

《國立政治大學哲學學報》 第二十六期 (2011 年 7 月) 頁 97-145

©國立政治大學哲學系

論《阿含經》中 「無常即苦」之命題

洪嘉琳

牛津大學中國學術研究所

地址：Institute for Chinese Studies, Clarendon Institute Building,
University of Oxford, Walton Street, Oxford, OX1 2HG,
United Kingdom

E-mail: lynne.hong@chinese.ox.ac.uk; c.lynnng.hong@gmail.com

摘要

就《阿含經》及其所代表之初期佛教而言，「無常即苦」之命題可謂基礎教理之緣起法與「一切行苦」命題之橋樑，亦作為解釋「一切行苦」乃至「苦聖諦」之關鍵。然而，於解釋上述教理時，學界鮮少深入析論「無常即苦」之命題——無論是對於「無常」與「苦」之關係、或是「苦」與「苦受」之關係，其見解均略欠清晰。

針對「無常即苦」之命題，本文將先就其邏輯結構來探討，一方

投稿日期：2010. 10. 19；接受刊登日期：2011. 04. 08

責任校對：曾雅惠、江鈺棋

面將確認其作為一全稱命題，一方面亦將指出其中「無常」與「苦」之順序不得顛倒。其次，本文分別就上述二點指出，若直接以「苦受」來解讀，「無常即苦」之命題將與某些《阿含經》經文相抵觸。再其次，本文認為「無常即苦」之「苦」，宜理解為「會導致生命體苦受之傾向」。故此一命題可表達如下：「對所有的 x 而言，若 x 為無常的，則 x 有會導致生命體苦受之傾向。」

關鍵詞：阿含經、無常、苦、苦受、傾向

論《阿含經》中 「無常即苦」之命題*

壹、前言

就《阿含經》¹ 及其所代表之初期佛教而言，「無常即苦」之命題可謂居於關鍵地位，理由在於其聯結了基礎教理之緣起法與一切行苦，從而成爲解釋苦聖諦之關鍵。要言之，苦聖諦旨在顯示生死流轉中的一切皆爲「苦」。² 現代學界較常見之理解，乃將此「苦」解釋爲「不如意」(unsatisfaction) 或「不完美」(imperfection)。³ 至於何以稱爲「苦」，一般均依阿毗達磨之解釋，以三苦——苦苦、壞苦、行苦來解釋。⁴ 苦苦者如病痛時之苦受；壞苦者如樂受消逝而苦；行苦者，如不苦不樂受，則因諸行乃因緣變易而苦。⁵ 由於一切身心現象，若非能引起苦受或能引起樂受，便是能引起不苦不樂受，因而若非具有苦苦性 (*dukkhadukkhatā*) 或壞苦性／變易苦性 (*vipariṇāmadukkhatā*)，便是具有行苦性 (*saṅkhāradukkhatā*)。三苦之中又以行苦爲主，因爲諸法不外緣起無常之故。⁶

* 本文得蒙兩位匿名審查委員嚴謹而慈悲之指正，及耿晴教授、越建東教授、鄧敦民學友等提供專業且寶貴之意見，以促成此修訂稿。謹此致謝。

¹ 本文所引用之《阿含經》原文，悉據《大正新脩大藏經》：包含由新文豐出版社印行之書面版本（1983 修訂一版），以及由中華電子佛典協會所發行之電子版本（CBETA，2009 年版）。於引用時，乃將《大正新脩大藏經》略稱爲「T」。於 T 後之阿拉伯數字及英文字母，乃表示引文所在之冊數、頁數及該頁之「上」、「中」、「下」欄。如作「T50: 636a-637c」，即表示：「《大正新脩大藏經》第 50 冊，第 636

頁上欄至第 637 頁下欄」。

此外，本文於稱呼巴利《尼柯耶》時，將採用如下之簡稱：

A. *Anguttara-nikāya* (《增支部》)

D. *Dīgha-nikāya* (《長部》)

M. *Majjhima-nikāya* (《中部》)

S. *Saṃyutta-nikāya* (《相應部》)

指述經數時，將於簡稱後加阿拉伯數字，表所引經文處於該《尼柯耶》之經數。如 M. 141 指《中部·第一四一經》；指述頁數時，則表達方式如：A. III 286，謂《增支部》第三卷，頁 286。

² 《阿含經》中所謂「一切」，乃指緣起而成者，亦即無常者；其亦以「行」(*sankhāra*) 為稱，謂由因緣和合而成、隨時遷流而變化者。其所指稱者，並不外於生命體之知覺官能及其所感知、認識之對象，且皆為無常者。詳見拙著《苦痛之意義及其反思：以《阿含經》與《莊子》為依據之哲學研究》(臺北：國立臺灣大學哲學系博士論文，2010)，頁 139-141。相關論證，可參見周柔含，〈《淨明句論》第十三品「行」(*samskāra*) 的考察——行·緣起·空·真性 (*tattva*)〉，《中華佛學學報》6 (2002: 94-96)；Eviatar Shulman, “Early Meanings of Dependent-Origination”, *Journal of Indian Philosophy* 36 (2008: 297-317)。

³ 如三枝充惠，《初期佛教の思想》(東京：東洋哲學研究所，1978)；Peter Harvey, *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990)；Rupert Gettin, *The Foundations of Buddhism* (Oxford: Oxford University Press, 1998)；Mark Siderits, *Buddhism as Philosophy: An Introduction* (Hants: Ashgate, 2007)；Richard Gombrich, *What the Buddha Thought* (London: Oakville, Ct.: Equinox, 2009) 等等。

⁴ 「三苦」於《阿含經》唯見名目，不見進一步說明，亦無從觀察其與苦諦、「一切皆苦」等等之間的關係。其例在於《長阿含經·眾集經》：「復有三法，謂三苦：行苦、苦苦、變易苦。」(T01: 50b) 其中「變易苦」即後世所謂「壞苦」。至世親《阿毘達磨俱舍論》中，始就此三苦加以發揮(參見 T29, pp. 114b-116a)，亦成為後世學者解釋「一切皆苦」的主要依據。如 Harvey 1990: 47-48; Gettin 1998: 59-68; Williams, Paul and Anthony Tribe, *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition* (London: Routledge, 2000), pp. 41-43; S. K. Pathak, “*Dukkham Aryasaccam* as Depicted in The Buddhist Nikaya and Agamas,” in Dash, Narendra Kumar (ed.), *Concept of Suffering in Buddhism* (New Delhi: Kaveri Books, 2005); Siderits 2007: 18-22; Richard Gombrich 2009: 10。

⁵ 詳可參見世親造、玄奘譯《阿毘達磨俱舍論·分別賢聖品》(T29: 114b)。其中，世親認為諸有漏行法分別相合於三苦性，由此來解釋苦諦，並強調「若非常者即是苦」；「非常」即「無常」。換言之，「無常即苦」亦為世親用以解釋「行苦」之理據。

⁶ 於世親造、玄奘譯《阿毘達磨俱舍論·分別賢聖品》中亦強調行苦乃統攝其他

既然苦苦、壞苦均可歸於行苦，則此三苦又得以「一切行苦」或「一切諸行苦」(*sabbe saṅkhārā dukkhā*)⁷ 為說。凡因緣和合者為行；諸行之所以皆為「苦」，乃因其為因緣所成、無常變易之故。⁸ 由此觀之，「無常即苦」之命題，可謂緣起法與「一切行苦」命題之橋樑，從而作為解釋「一切行苦」乃至「苦聖諦」之關鍵。

針對《阿含經》中「無常即苦」之命題，本文之重點在於探詢此命題中「苦」之最佳理解。對此，學界觀點主要可分為二：一是認為「苦」即是指「無常」、「變易」，或「無我」；⁹ 另一種則認為因為無常之故而有苦受或種種不如意之情。¹⁰ 此二觀點均涉及以下二個問題：首先，此命題中「無常」與「苦」之關係為何——若是前者，則為同一 (identity) 的關係；若是後者，則為因果關係。其次，就語

苦性 (參見 T29: 114b)。換言之，三苦又可歸納為「一切行苦」。如前所述，行苦以「無常即苦」為核心；是以，無論在理解苦諦、三苦性乃至一切行苦時，仍需歸到「無常即苦」來談。

⁷ 此處之「一切行苦」及「一切諸行苦」者，應為省略繫詞「是」之語句；以現代語法而言，完整語句應為：「一切行是苦」云云。經例可分別見於《增壹阿含經·增上品·二六八經》(T02: 668c) 及《增壹阿含經·四意斷品·二三二經》(T02: 639a)，其將「一切行苦」或「一切諸行苦」列為「四法本」或「四法本末之一。其他三法本(末)為云：「一切(諸)行(皆悉)無常」、「一切法(或諸行)無我」，以及「滅盡為涅槃」或「涅槃休息」。

此外，「一切行苦」或「一切諸行苦」之巴利版定型句為：“*sabbe saṅkhārā dukkhā*.” (如 A. III 286)。於此，*dukkha* 與 *saṅkhārā* 同樣為陰性複數主格，表示其作為修飾 *saṅkhārā* 之詞；因其獨立成句，而非作為片語 (phrase)，故應解讀為：「一切 (*sabbe*) 行 (*saṅkhārā*) 是苦的 (*dukkhā*)。」

⁸ 詳見後文之經證乃至本文之進一步討論。

⁹ 如 John Bowker, *Problems of Suffering in Religions of the World* (London: Cambridge University Press, 1970), p. 240.

¹⁰ 如 Peter Harvey 1990: 50; Sue Hamilton, *Early Buddhism: A New Approach- The I of the Beholder* (Richmond: Curzon Press, 2000), p. 64; 以及前述所引，以「三苦」作為「一切行苦」解釋之學者們。

詞的使用觀之，若「苦」即是「無常」或「變易」，則《阿含經》何須於緣起法之外另設四聖諦？此外再由《阿含經》之對話語境觀之，除了「一切皆苦」、「苦諦」、「苦蘊」等外，「苦」之一語較常用於感受層面之「苦受」(*dukkhavedanā*, painful feeling)，¹¹ 以及相關於苦受者。¹² 若然，則「無常即苦」命題之「苦」，是否為「苦受」？¹³ 如若不然，又將如何理解此「苦」，乃至其被稱為「苦」而非其他（如「惡」等）之理由？¹⁴

¹¹ 此處乃參考 Bhikkhu Bodhi (2000) 的英譯詞。於此，筆者擬提出對於其英譯「苦」(*dukkha*)、「樂」(*sukha*) 二詞之觀察。一方面，其所譯之「苦受」為“painful feeling”，而「諸受悉苦」則譯為“all feeling is suffering”；換言之，後者之「苦」被譯為“suffering”而與前者有所區別。另一方面，其所譯之「樂受」為“pleasant feeling”；在其與 Bhikkhu Nāṇamoli 共譯的《中部》中，則將欲樂 (*kāma-sukha*)、凡夫樂 (*puṭhujjana-sukha*) 等相關之「樂」譯為“pleasure”，而將與聖樂 (*ariya-sukha*) 相關之「樂」（如正覺樂 (*sambodhi-sukha*) 等）譯為“bliss”。由此數例觀之，其於翻譯時乃有意識地區分了不同層次或類別之「苦」與「樂」。參見 Bhikkhu Nāṇamoli and Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya* (Boston: Wisdom Publications, Third edition, 2005) 及 Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya* (Boston: Wisdom Publications, 2000)。

¹² 此點可由阿難等弟子詢問「諸受皆苦」之經例中顯現出來。相關經例及討論，請參見後文「諸受皆苦」之小節。Williams (2000: 42) 亦有類似之見解。

¹³ 明確以苦受為一切皆苦之「苦」來解釋者，有如佐佐木現順所言：「佛教是將不安的情感說成是苦，又將此不安之情感具象化為生老病死等來敘述。生老病死本身不是苦；所謂的苦，只不過是相關的主觀的感情。將對生老病死等感情理解為純粹的感情，則不過是心理現象。」見佐佐木現順，《原始佛教から大乘佛教へ》（東京：清水弘文堂，1978），頁 44-45。此外，遵循「三苦性」之解說者，也遵循著如《阿毘達磨俱舍論》之推論，雖未直接書寫「苦受」，但於其敘述中仍以「總是會引起苦受」云云為解；而不具體提供對「無常即苦」之「苦」的解讀。以「總是會引起苦受」之例，除前引以「三苦」為解之學者外，又可見於三枝充惠 1978: 273；水野弘元，《原始佛教》（京都：平樂寺書店，1956），頁 112-113。

¹⁴ 除了順著三苦之說的學者，另有學者認為佛陀於《阿含經》或《尼柯耶》中，並未真正說明行苦、輪迴或苦諦等等之「苦」；如 S. K. Pathak (2005: 55)。有些學者認為其理由或在於此等「苦」乃佛陀及其時代公認的自明之理 (axiom)，如 Richard F. Gombrich, *Theravāda Buddhism: A social history from ancient Benares to modern Colombo*

以下，本文將首先就邏輯來探討此命題，一方面將確認其作為一全稱命題 (universal proposition)，¹⁵ 一方面亦將探討其中「無常」與「苦」之關係。其次，本文將針對此命題中之「苦」與「苦受」之關係作一探討。本文擬指出，《阿含經》所謂之「苦」至少有兩層意義：一為「苦受」；另一層當著重於傾向 (disposition) 面——「無常即苦」之「苦」當為後者。如若不然，於理解「無常即苦」乃至「一切皆苦」時，或將有理論上之盲點。

貳、「無常即苦」之邏輯結構

漢譯四部《阿含經》與巴利五部《尼柯耶》並言「無常」與「苦」之經證，大抵有兩種情形來呈現二者之密切相關性：其一為並言二者於一語句中；其二乃透過問答、對話之形式。

以對話或問答之形式來呈現「無常」與「苦」之密切關聯者，有如《雜阿含經·三三經》：

（佛曰：）比丘！於意云何？色為是常、為無常耶？比丘白佛：無常。世尊！比丘！若無常者，是苦不？比丘白佛：是苦。世尊！若無常、苦，是變易法，多聞聖弟子於中寧

(2nd edition, New York: Routledge, 2006), 頁 8; 水野弘元, 1956: 112; 中村元, 〈苦の問題〉, 佛教思想研究會(編), 《苦》(京都: 平樂寺書店, 1980), 頁 7。

¹⁵ 全稱命題乃由全稱量詞，如「所有」、「凡」等來表達的命題。如「所有人都会死」，即可視為一全稱命題。此命題乃斷說該性質（即「死」）乃對所論的每樣事物或單位（如「人」）均為真。相關定義及說明，可參見劉福增，《基本邏輯》（臺北：心理出版社，2003），頁 291。據此，若說「凡無常者皆是苦」，即謂無常的每樣事物，均是「苦」的。本文意在檢驗此命題是否可行，亦即是否所有無常者均為「苦」、應如何理解此命題、其是否有反例等等問題。

見有我、異我、相在不？比丘白佛：不也。世尊！受、想、行、識亦復如是。(T02: 7b~c)

於此，「無常」無有例外地被確認為「苦」而非「樂」，從而，「無常即苦」似乎是一種共識。另於巴利《尼柯耶》中之經例，儘管佛陀在問題中，不僅問及無常者是否為苦，亦提出「樂」作為選項之一；但羅睺羅仍然回答是「苦」。¹⁶ 由此觀之，似乎無常者毫無例外的是苦而非樂。因而，「無常即苦」可以說是一種全稱命題。

於一句中表達無常與苦之關係者，有「無常即苦」、「無常則苦」等等。「無常即苦」常見之形式可以《雜阿含經·九經》為例：「色無常。無常即苦，苦即非我，非我者亦非我所。」(T02: 2a)「無常則苦」之例，有如《雜阿含經·八四經》云：「色是無常，無常則苦，苦則非我。」(T02: 21c) 從句型觀之，前者之例似乎意味著「色」等五蘊與「無常」、「苦」、「非我」具有同一性 (identity)，如謂色＝無常＝苦＝非我；而後者之例，似乎意味著「色」與其他項目為因果關係。其間關鍵在於「即」與「則」二語之差異。然而，若仔細觀察此二組定型句於漢譯《阿含經》及巴利《尼柯耶》之用例，則五蘊、

¹⁶ 此等對話亦可見於巴利《尼柯耶》，如 S 18. 1: ...“*sādhu me, bhante, Bhagavā dhammaṃ desetu, yam ahaṃ sutvā eko vūpakaṭṭho appamatto ātāpī pahitatto vihareyyan ti*”. *Taṃ kim maññasi, Rāhula, cakkhuṃ niccaṃ vā aniccaṃ vā ti?* “*Aniccaṃ, bhante*”. “*Yam pañāniccaṃ dukkhaṃ vā taṃ sukhaṃ vā ti?* “*Dukkham, bhante*”. “*Yam pañāniccaṃ dukkhaṃ vipariṇāmadhammaṃ, kallaṃ nu taṃ samanupassituṃ Etaṃ mama, eso haṃ asmi, eso me attā ti?* “*No hetam, bhante*”. (S II 244-245) (羅睺羅問世尊：)「世尊！若世尊能為我教示法，甚好！我聽了之後，將獨居、遠離、不放逸、精進勤修。」「羅睺羅！你認為如何：眼是有常或無常？」「世尊！無常。」「又，凡無常者，是苦或樂？」「世尊！是苦。」「又，凡是無常、苦、變易法，是否可將之認為：『此是我所，我是此，此是我』？」「世尊！不也。」此段接續之經文，乃以耳 (*sota*)、鼻 (*ghāna*)、舌 (*jivhā*)、身 (*kāya*)、意 (*mana*) 為題之相似論述。於《雜阿含經》之例中，佛陀只問「是苦不？」看似只有提示「苦」而無「樂」。若然，則似乎亦可以說，佛陀似乎在提問時暗示了答案。於巴利經文之例則不然。

「無常」、「苦」、「非我」等等，皆組成於條件語句；順此，則二者之間的關係，或為從屬之關係，或為因果關係。

上述無論是「則」或「即」之例，其句法既非：「色無常，即苦，即非我」，亦非「色無常，則苦，則非我」。換言之，因而，其能否讀為「色＝無常＝苦＝非我」，或有待商榷。本文認為，此列語句宜視為三個獨立子句之組合，其首句可改寫為：凡是無常的。順此，「即」之例與「則」之例，似可分別解讀如下：

	「即」之例	「則」之例
A	色是無常的	色是無常的
B	凡無常的，即是苦(的)	若是無常的，則是苦(的)
C	凡苦(的)，即是非我(的)	若是苦(的)，則是非我(的)

由此觀之，無論是「則」或「即」之例，均為由條件語句組成之全稱命題，即：

對所有的 x 而言，若 x 為色，則 x 是無常的；

對所有的 x 而言，若 x 為無常的，則 x 是苦的；

對所有的 x 而言，若 x 為苦的，則 x 是非我的。¹⁷

¹⁷ 對照巴利《尼柯耶》中「無常即苦」之用例，可說亦是以此形式，表達無常與苦之間的關聯。如於巴利《相應部》S. 22.15 中所示：*Rūpaṃ, bhikkhave, aniccaṃ. Yaḍ aniccaṃ taṃ dukkhaṃ; yaṃ dukkhaṃ tad anattā; yaḍ anattā taṃ netaṃ mama, neso haṃ asmi, na meso attā ti. Evaṃ etaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbaṃ.* (S III 22) (比丘啊！色是無常的。凡是無常的，即是苦；凡是苦的，即是非我；凡是非我的，即應以如此如實恰如其分的智慧，將之視為：「此非我所，我非此，此非我。」) (以下乃以同樣之句型及用語，述說受 (*vedanā*)、想 (*saññā*)、行 (*saṅkhāra*)、識 (*viññāna*) 就其巴利文性、數、格一致之情形來看，其首句亦為直述句 (S is P) 之形式，故「無常」可謂「色」等五蘊之屬性，或與五蘊有某種同一關係。自 “*Yadaniccaṃ taṃ dukkhaṃ*”

於上述之用例中，無論是將無常與苦呈現於一句中，或是置於問答、對話之脈絡中，似乎均暗示了五蘊、無常、苦、非我之間，具有某種意義上的等同關係。然而，若進一步觀察經文述及無常、苦、非我之情形，或將有不同之見解。以下將以巴利《相應部》S 35.1~6 為例說明之。其所談論之內容，姑列表如下：

眼耳鼻舌身意	色聲香味觸法	無常	苦	非我	應如實正觀： 彼非我所、 我非彼、彼非我
S. 35. 1	S. 35. 4	◎	◎	◎	◎
S. 35. 2	S. 35. 5		◎	◎	◎
S. 35. 3	S. 35. 6			◎	◎

如此表所示，當經文以「凡苦者」起首時，後文唯述及「非我」，「無常」不在其列；若經文以「非我」起首，「無常」、「苦」即不列於該段經文中。再者，於《阿含經》及《尼柯耶》中，凡提及某事某物——如一切內外六入處、五蘊等——為無常、苦、空時，其順序俱為：凡無常者皆是苦，凡苦者皆非我 (*Yadaniccaṃ taṃ dukkhaṃ; yaṃ dukkhaṃ tadanattā*)；¹⁸ 卻未嘗見其倒過來說：凡非我者皆是苦、凡

以下，乃以「凡是……即是……」的句型，來表示「無常」、「苦」、「非我」等之間的關係。

¹⁸ 此亦可見於 S. 35 7~12 (SIV 4-6)：

眼耳鼻舌身意	色聲香味觸法	三世	聖弟子知此，則不在意過去之眼、色等，不喜愛未來之眼、色等，且練習厭離現在之眼、色等，因其會消亡之故。
S. 35. 7	S. 35. 10	無常	
S. 35. 8	S. 35. 11	苦	
S. 35. 9	S. 35. 12	無我	

苦者皆無常。由此觀之，無常、苦、非我三者，並非隨意排列的，其間有一定之順序。

由上述經例觀之，「無常即苦」乃作為一種全稱命題，且其呈現之形式，乃由條件語句構成。再者，「無常」與「苦」之間有一定的順序存在。此從不逆轉的順序，或許暗示了此二者之間有集合大小之差異；換言之，儘管「無常即苦」，但不見得「苦即無常」。

參、論「苦」之解讀可能一：「苦受」

如前所述，「苦」之一語於《阿含經》及其同時代之脈絡中，若非指稱苦受，即是指稱與苦受相關者。本文將進一步探討「無常即苦」之「苦」究竟應作何解？首先可考慮者為「苦受」。倘若作為全稱命題之「無常即苦」之「苦」為「苦受」，則應將之解讀為「凡無常者皆為苦受」。然此解讀並不可行。以下將於「無常樂」與「受悉苦」二子節作進一步之論證。於「無常樂」之子節中，將以「無常即苦」之全稱命題性為著眼點，舉出因無常而有樂受之經例，以顯示「凡無常者皆為苦受」之理解不可行；於「受悉苦」之子節中，則將針對「無常」與「苦」於命題中之不得顛倒性，以《阿含經》之經證為例，指出「凡無常者皆為苦受」之解讀無法符合此一條件。

於此，本文認為「苦受」為具體、殊別之苦痛感受的集合語，意指生活經驗中，可切身感受到的各種不愉快、不如意、不可愛、不順遂、乃至可厭可惡的感受 (feeling)，如憂、悲、愁、惱、痛感等等。其乃隨因緣而有、與時而變，於時間與生命之歷程中，不斷生成、變化，故可視為殊別的、具體的。於《阿含經》與《尼柯耶》中，此等苦痛感受與樂受 (*sukhavedanā*, pleasant feeling)、不苦不樂受 (*asukhaadukkavedanā*, neither-painful-nor-pleasant feeling) 並列為三受。

一、無常樂——針對「無常即苦」之全稱命題性

苦受之形成，固然與無常相關，如因色身無常會變化，故有病痛之發生，也因而會形成苦受。¹⁹ 但反過來說，正因為事物無常、會變化之故，病痛才有痊癒的可能。再者，於生命歷程中，生命體或常經驗到令人痛苦或厭惡的事情，如《阿含經》所謂之「怨憎會」；但由於無常之故，此等令人不快的事物亦會變化，乃至消失。當使之怨憎的因緣消散時，縱使生命體未感到樂受，至少亦能感受到不苦不樂受。若然，則無常非但能引發苦受，亦能引發生命體之樂受。正如《中阿含經·晡利多品·法樂比丘尼經》所指出的，當愛樂之事變易之時，便會引發苦受；反之，當苦痛之事變易時，也會引發樂受。²⁰ 據此，則全稱命題「無常即苦」之「苦」，不宜視為「苦受」；否則此命題不僅有以偏概全之虞，亦將與其他經義相互抵觸。

此外，有關無常與樂之關係，《雜阿含經·三〇八經》亦提供了重要之線索：²¹

¹⁹ 如《雜阿含經·八六經》所云：「世尊告諸比丘：『若無常色有常者，彼色不應有病、有苦；亦不應於色有所求，欲令如是，不令如是。以色無常故，於色有病，有苦生，亦得不欲令如是，不令如是。受、想、行、識，亦復如是。』」(T02: 22a)

²⁰ 如《中阿含經·晡利多品·法樂比丘尼經》云：「法樂比丘尼答曰：樂覺者，生樂住樂，變易苦；無常者即是災患；欲使也。苦覺者，生苦住苦，變易樂；無常者即是災患；恚使也。不苦不樂覺者，不知苦、不知樂；無常者即是變易；無明使也。」(T01: 789b)

於此，樂覺即是樂受、苦覺為苦受，不苦不樂覺即是不苦不樂受。文中之「變易苦」者，乃「變易則苦」。可見其認為苦樂受一旦變易，便可能成為相反之感受。而法樂比丘尼此一番談話，稍後亦於該經文中，獲得佛陀之認可（見 T01: 790a）。

²¹ 為行文方便，本文乃附加分段標記如示。

308.1 如是我聞。一時，佛住舍衛國祇樹給孤獨園。爾時，世尊告諸比丘：

308.2 諸天、世人於色染著愛樂住；彼色若無常、變易、滅盡，彼諸天、人則生大苦。於聲、香、味、觸、法染著愛樂住；彼法變易、無常、滅盡，彼諸天、人得大苦住。

308.3 如來於色、色集、色滅、色味、色患、色離如實知。如實知已，於色不復染著愛樂住；彼色變易、無常、滅盡，則生樂住。於聲、香、味、觸、法，集、滅、味、患、離如實知。如實知已，不復染著愛樂住；彼色變易、無常、滅盡，則生樂住。

308.4 所以者何？眼、色緣生眼識，三事和合觸；觸緣受，若苦、若樂、不苦不樂。此三受集，此受滅、此受患、此受離如實知，於彼色因緣生阨礙。阨礙盡已，名無上安隱涅槃。耳、鼻、舌、身、意法緣生意識，三事和合觸；觸緣受，若苦、若樂、不苦不樂。彼受集、受滅、受味、受患、受離如實知。如實知已，彼法因緣生阨礙。阨礙盡已，名無上安隱涅槃。

308.5 爾時，世尊而說偈言：

於色聲香味	觸法六境界	一向生喜悅	愛染深樂著
諸天及世人	唯以此為樂	變易滅盡時	彼則生大苦
唯有諸賢聖	見其滅為樂	世間之所樂	觀察悉為怨
賢聖見苦者	世間以為樂	世間之所苦	於聖則為樂
甚深難解法	世間疑惑生	大闇所昏沒	盲冥無所見
唯有智慧者	發矇開大明	如是甚深句	非聖孰能知
不還受身者	深達諦明了		

308.6 佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。(T02: 88b~c)

除首尾二段交代本經說法之始末外，其餘略可分為 308.2 至 308.4 之經文、308.5 之偈文等兩大部分；其中偈文部分可視為本經之總結。

首先就經文部分之結構而言，除 308.4 可視為對 308.3 中「如實知見」的進一步說明外，²² 經文之其他部分提出了兩種生命體作為對照，並說明其間之異同。此二生命體乃分為為諸天、世人，以及如來。若參照 308.5 之偈文部分，後者當包括「諸賢聖」，亦即於聖道修行有成者，本文將以「聖者」為稱；而前者當為未修習聖道者，或修習而尚未有成者，本文且以「俗者」為稱。

其次就其同者而觀之。聖者與俗者共通之處在於認識作用及其對象，乃至此對象之無常變易——亦即六入處，與隨之而生的識、觸、受及其集、滅、味、患、離，以及此等認識作用、對象、感受之無常變易。是以，無常乃聖者與俗者皆需面對之境。

再其次，自其異者而視之。聖者與俗者之區別，在於對上述共通之處的認知與感受。關於認知，反觀於 308.3 之提出「如實知」，308.2 則隻字未提；此情形恰可彰顯出俗者之無知無覺。相應於此認知上之差異，聖者與俗者對於相同之認識對象及情境，其感受與所知所見乃大相逕庭。由此觀之，**能否如實知見**當為聖者與俗者之分水嶺。於此且略將本經經文部分歸納如下表：

²² 於相應之巴利《相應部》S 35.136 (S IV 126-128) 中，此段則付之闕如。

段落	生命體 類型	知見	無知/ 知之對象	於色等	情境	反應
308.2	諸天、 世人	(無知)	六入處	染著	無常	大苦
308.3	如來	知	六入處及其 集、滅、味、 患、離	陀礙		樂住 (涅槃)
308.4		知之 內容	六入處→識→ 觸→受及其 集、滅、味、 患、離			

據此觀之，作為共通情境之無常，並不必然與苦受相聯結，而可能引發樂；²³ 換言之，並非所有無常者，必然伴隨著苦受。

繼而觀察 308.5 之偈頌。若配合 S 35. 136 之相應部分，可將 308.5 之內容表示如下：

²³ 根據黃纓淇之研究，作為聖樂之一的涅槃樂，其特質為「安穩」、「無負擔」、「寂滅」。見黃纓淇，〈聖樂 (ariya-sukha) 之研究〉，《正觀雜誌》46 (2008.9): 5-34。然該文並未說明聖樂是否為樂受之一種。若參照《中阿含經·業相應品·尼乾經》所言：「……如來於今聖無漏樂，寂靜止息而得樂覺。」(T01, p. 444c) 及其相應之巴利《中部》M 101, *Devadaha-sutta*，亦以屬聖樂之「無漏樂」(taintless pleasant feeling) 為受的一種，可知「聖樂」、「無漏樂」亦為一種樂受，即感受之樂。詳見拙著 2010: 48 註 30。

【308.5 內容略示】

	A 俗者（諸天、世人）	C 共通部分	B 聖者 （如來、賢聖）
1	一向生喜悅 愛染深樂著	於色聲香味 觸法六境界	
2	諸天及世人 唯以此為樂 變易滅盡時 彼則生大苦		
3			唯有諸賢聖 見其滅為樂 世間之所樂 觀察悉為怨
4	賢聖見苦者 世間以為樂		世間之所苦 於聖則為樂
5	世間疑惑生 大闇所昏沒 盲冥無所見	甚深難解法	
6	<i>(santikena vijānanti mahādhammassa kovidā.)</i> ²⁴		唯有智慧者 發矇開大明
7	<i>(Bhavarāgaparetehi, bhavasotānusāribhi. māradheyānupannehi,</i>		

²⁴ 見 S IV 128；筆者將此句解讀為：“*santike na vijānanti mahādhammass’ akovidā*”，試譯為：「昧於大法者，不現前而了知。」

<i>nāyam dhammo susambuddho.)</i> ²⁵		
8	如是甚深句	非聖孰能知 不還受身者 深達諦明了

說 明	<p>此處基本上以《雜阿含經·三〇八經》之文句為主，結構則參照《雜阿含經·三〇八經》及《相應部》S 35.136。表中以 A 表示世人或諸天之情形，B 表示賢聖、聖者或如來之情形，而 C 則表示與 A、B 皆相關的部分。左列之數字，表示該句所出之偈頌序數。所謂「偈頌序數」，原則上以每四句為一偈；但自第六偈開始，以漢譯版較巴利版短少故，乃以巴利版之結構為依據；遇巴利版文句於漢譯版闕如者，以巴利經文補上。</p>
--------	--

藉由此表，可觀察到此偈頌分別表述了兩種子題及兩種層次之生命體。此兩種層次之生命體，分別為聖者與俗者。至於其子題，則可分為：

- (1) 認識對象：對認識對象（六入處、觸等）之感受（喜悅）或情感（愛著）；
- (2) 甚深法：對甚深法之明白與否。

由此表觀之，聖者與俗者對於認識對象之反應或看法，於苦樂與

²⁵ 見 S IV 128；筆者試譯如下：「為有貪所勝、隨行於有流、至於魔域者，此法不善覺。」

否之判斷上，呈現對比之情形；此二者對於甚深法，亦有通曉與無知之別。於此，色、聲等法是否變易或滅盡，顯然並不決定生命體之苦樂受：色、聲等之變易或滅盡，將使俗者苦，卻使聖者樂。換言之，無常並不定然導致苦受。

就結構而言，此 308.5 之偈頌可謂以第四偈為軸心，將論述子題由生命體對認識對象之反應過渡到生命體對甚深法之理解：²⁶ 由第一偈至第三偈，乃以認識對象為子題；由第五偈至第八偈則以甚深法為核心。第四偈之經文可視為第二偈及第三偈之綜合；其所包含之要素及其關係為：

生命體類型	世間	賢聖
見解	以為	見
對於六入處及其樂受與愛染(1C)	樂	苦
對於無常	苦	樂

此表之左欄，乃偈文用語顯示出之探討項目。右欄中「見」、「以為」等語詞，指出聖俗苦樂之別，主要導因於**見解**之差異，而此指向第五偈所言對於甚深法之理解。²⁷ 亦即，聖者**視 1C 為苦**，而俗者**視 1C 為樂**。於是，當 1C 變易、滅盡時，便有相異、乃至相違之苦樂感受。

至第五偈開始，主題便轉向此二生命體對甚深法之理解，指出聖者通達甚深法，是為智慧者；反之，俗者不能明瞭甚深法，乃昏昧無知者（盲冥）。

²⁶ 此情形於巴利版中亦然。

²⁷ 此亦表現於 2A 之「以此為……」，及 3B 之「見」、「觀察……為」等語。

將上述二點合而觀之，第二至第四偈所言之見解，或許即為第五至第七偈所言對甚深法之明白與否——即《阿含經》所謂「明」(*vijja*)與「無明」(*avijja*)之別。由此觀之，明者為聖者、智慧者，無明者為俗者、盲冥者；此二者對於認識對象及情境，有著相異之見，乃至相違之感受。

以此 308.5 之偈頌對照於 308.2~4 之經文，可以說：

- (1) 308.2 相應於 308.5 之 2A，指出俗者對認識對象之反應；
- (2) 308.3 相應於 308.5 之 3B，指出聖者對認識對象之反應；
- (3) 308.4 涵蓋了 308.5 之 1C，以及從 4A 直至偈頌之訖，其論述以如實知見為核心：能如實知見甚深法為聖者、智慧者，否則為俗者、無明者。
- (4) 308.4 相對於 308.5 之 7A，二者似皆對顯出，甚深法之通達與否，與有貪等俗行乃呈現出某種對立之張力。308.4 敘述的是聖者以如實知見、智慧阻礙了對色等情境之貪染，而 308.5 之 7A 呈現的是俗者之貪染，阻礙了對甚深法之如實知見。

透過以上分析，可以發現此經所傳達出之訊息，為聖俗兩種生命體在見解、反應與感受上之差異——其於認識對象之所以相異，乃在於此二者對於甚深法之了解與否。換言之，能否如實知見甚深法，決定了聖俗之差異，亦決定了二者對於同一情境之苦樂感受。由此觀之，真正決定苦樂的，並非無常與否，而是生命體能否如實知見。²⁸

²⁸ 由此經文更可看出，308.2 所謂之「大苦」與 308.3 之「樂」、308.4 之「無上安隱涅槃」，乃以如實知見為基礎、以解脫境界為依據所言之苦樂。於此，亦可參考 Eric Hall 所言，構成苦痛來源的並非事件本身，而是在其腦海中的想法、恐懼及焦

剋就無常與苦之關係而言，308.3 與 308.5 之 3B 皆顯示出，聖者乃以無常為樂。由此觀之，若「無常即苦」作為全稱命題，則此經證並不支持將「苦受」作為此命題之「苦」的解釋。

其次，由 308.5 之 2A 可看出，苦受之形成有些許條件，如見解（「以為」）、愛染（「樂」）與無常（「變易滅盡時」）；換言之，即為無明、愛染、無常。若然，則無常並不作為苦受之充分條件，因此「無常即苦受」或「無常即有苦受」之說法並不健全。

二、受悉苦——針對「無常」與「苦」之不得顛倒性

上節之分析，顯示出「凡無常者即（有）苦受」之解讀，將與「無常即苦」之全稱命題性有所抵觸。本節將循著「無常」與「苦」於命題中之不得顛倒性，指出此「苦」與苦受有所出入。於《阿含經》及《尼柯耶》中可觀察到重要線索如下：

首先，苦受乃與樂受、不苦不樂受並列為三受。²⁹

其次，三受集合為受蘊 (*vedanākkhandha*)，涵括《阿含經》與《尼柯耶》所言之「受」，乃與色蘊 (*rūpakkhandha*)、想蘊 (*saññākkhandha*)、行蘊 (*saṅkhārākkhandha*)、識蘊 (*viññānakkhandha*) 等並列為五蘊。

慮等。見 Eric Hall, "Four Noble Truths of Counselling: A Personal Reflection," in Gay Watson, Stephen Batchelor, and Guy Claxton (ed.), *The Psychology of Awakening: Buddhism, Science, and our Day-to-Day Lives* (York Beach: Samuel Weiser, 2000), p. 307.

²⁹ 如於巴利《相應部》有云：“*Tisso imā, bhikkhave, vedanā. Katamā tisso? Sukhā vedanā, dukkhā vedanā, adukkhamasukhā vedanā. Imā kho, bhikkhave, tisso vedanā ti.*” (S IV 204)（「比丘！有三受。哪三者？樂受、苦受、不苦不樂受。比丘！的確！謂此三受。」此外如《雜阿含經·四七三經》亦云：「世尊說三受：樂受、苦受、不苦不樂受……。」(T02: 121a)

再者，三受、五蘊等皆為無常者之一，皆可代入「無常即苦」命題之前項。

如是，若此命題之後項為「苦受」，則將有如：「色蘊是苦受」、「樂受是苦受」等結果。

倘若「無常即苦」並非一時口誤，且經典對於「無常」或「無常者」之見解如故，則此命題若欲成立為全稱命題，可商榷之處在於對「即」與「苦」之理解。此節將探討此「苦」未可理解為苦受，證據在於經典「諸受悉苦」之說。其經證略有兩類：其一在於「受患」之說，「苦」呈現為「受」之述語；其二則云「諸所有受悉皆是苦」。

（一）受患

「苦」呈現為「受」之述語，除了經典常見之論述，言五蘊皆「無常、苦、變易法」之外，亦可見於漢譯《阿含經》與巴利《尼柯耶》的「受患」(*vedanāya ādīnava*) 之說，其與「受味」、「受離」等並言之。如巴利《相應部》中，提及對於受的饜足（味/*assāda*）、危險（患/*ādīnava*）與捨離（離/*nissarana*），云：

Ko vedanāya assādo, ko ādīnavo, kiṃ nissaraṇantī? Yaṃ vedanaṃ paticca uppajjati sukhaṃ somanassam, ayam vedanāya assādo. Yā vedanā aniccā dukkhā vipariṇāmadhammā, ayam vedanāya ādīnavo. Yo vedanāya chandarāgavinayo chandarāgappahānam. Idaṃ vedanāya nissaraṇaṃ.

（何為於受饜足？何為於受危險？何為遠離於受？……）

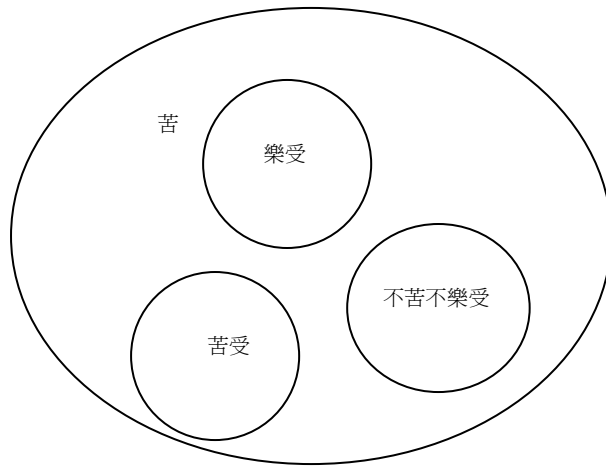
有快樂與喜悅緣受而生起，此為饜足於受。受為無常、苦、變易法，此即於受危險。調伏因受而有之欲望與貪求、捨離因受而有之欲望與貪求，此即離於受。) ³⁰

於此，受味、受患、受離之句式略有差異：「受味」中之樂與喜，作為該子句之主語，是依於「受」而生起的；如是，則樂與喜並不作為「受」的性質之一，而是隨之所生的情感或心理現象。「受離」句之主語，顯然既非「受」、亦非「欲望」與「貪求」，而應是生命體；如此，「受離」一句，毋寧是說「生命體捨離對受之欲望與貪求，即為離受」。因而，「受離」句中之「欲望」與「貪求」，亦非「受」之屬性，而是生命體對「受」所生起之心理活動。於「受患」之句式中，言「受是無常、苦、變易法」；因而可說：「受是…苦…」。相較之下，於「受味」一句中，「樂」為隨受而起，而「受患」句以「苦」為「受」之述語；則經典所呈現出來的是：「受是苦的」、「受不是樂的」。

此段對話亦指出了：苦受、樂受、不苦不樂受都是「苦」，雖然可能隨之而生樂與喜，但生命體可捨離之。如是，則無異於說諸受為「苦」。若然，則此「苦」不僅有所異於苦受，亦應與苦受處於不同之層次。倘若三受皆為「苦」，至少意味著此一集合關係：³¹

³⁰ 引自 S IV 220。可參見 S. 36. 15、16、23、24 等經 (S IV 219-221, 232-234)。此處所列為筆者之中文翻譯，唯「受味」等三組詞語，乃參考《雜阿含經》而來。

³¹ 此處僅提供其可能之集合關係；至於其集合之大小等，並不在本文的考量之內。



若然，則苦受之外延小於「苦」；而「苦」乃包含「苦受」於其中。

此外，就「若……無常、苦、變易法，是名……患」之定型句來考察，於《阿含經》中，適用於此定型句者，除受之外，尚有色、想、行、識等蘊；換言之，五蘊皆為無常、苦、變易法。既然其他四蘊與受蘊相關但並不相屬，則定型句中的「苦」不應為受蘊之苦受。

(二) 諸所有受悉皆是苦

於漢譯《阿含經》及巴利《尼柯耶》中，有關「諸所有受悉皆是苦」之例，如於《雜阿含經·四七三經》云：

時，有異比丘獨一靜處禪思，念言：「世尊說三受：樂受、苦受、不苦不樂受；又說諸所有受悉皆是苦。此有何義？」是比丘作是念已，從禪起，往詣佛所，稽首禮足，退住一面，白佛言：「世尊！我於靜處禪思，念言：世尊說三受：

樂受、苦受、不苦不樂受，又說諸所有受悉皆是苦。此有何義？」

佛告比丘：「以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦。」(T02: 121a)

於此，該比丘向佛陀請教道：佛陀說有三種感受，其中之一為「苦受」；又說「諸所有受悉皆是苦」。就前者而言，「苦受」僅是感受之一，此外尚有其他感受；此說法似乎與後者的「諸所有受悉皆是苦」有所衝突。換言之，既已認可有「樂受」、「不苦不樂受」存在，何以又說「諸所有受悉皆是苦」？³² 對於這兩種看似矛盾的說法，佛陀指出，其之所以說諸受悉苦，理由在於諸行之無常、變易之性質；由此觀之，此「苦」與無常息息相關，甚至可能取決於無常之性質。徵諸巴利《相應部》，亦可見某比丘問及相同的問題；佛陀回答道：

Taṃ kho panetaṃ, bhikkhu, mayā saṅkhārānaṃ yeva aniccatam sandhāya bhāsitaṃ yaṃ kiñci vedayitaṃ taṃ dukkhasmin ti. (S IV 216)(比丘啊！有關³³ 諸行 (saṅkhāra) 的無常性 (aniccatā)，我的確又說：「凡被感受到的，皆在苦中。」)

³² 由此可以觀察到，當時「苦」之一詞，應通常適用於感受層面上；否則不應有此等疑問出現。此例亦可見於《雜阿含經·四七四經》：「爾時，尊者阿難獨一靜處禪思，念言：世尊說三受：樂受、苦受、不苦不樂受，又復說諸所有受悉皆是苦。此有何義？作是念已，從禪起，詣世尊所，稽首禮足，退住一面，白佛言：世尊！我獨一靜處禪思，念言：如世尊說三受：樂受、苦受、不苦不樂受，又說一切諸受悉皆是苦。此有何義？」(T02: 121a)

由阿難之向佛陀請教此事看來，在「三受」與「諸受悉苦」二語中的「受」，即使就印度當時之用法而言，原則上是相同的。換言之，此二語之出入，並非來自「受」之一詞所指涉的對象有所不同，而毋寧是佛陀對「諸受悉苦」之主張別有深意。

³³ 此處之「有關」，乃巴利語之“sandhāya”，意味著“about”。

於此「諸行的無常性」一語中，「諸行」乃以複數屬格（所有格）的形式呈現，而其後之「無常性」乃主格之形式；因而，亦可將此句譯為：「諸行有無常性」。「諸行有無常性」，無異於「諸行是無常的。」如是，則此整句或可譯為：「比丘啊！有關諸行無常，我又說：『凡被感受到的，皆在苦中。』」

其後，經典又說：

Taṃ kho panetaṃ, bhikkhu, mayā saṅkhārānaṃ yeva khayaadhammataṃ vyaadhammataṃ virāgadhammataṃ nirodhadhammataṃ vipariṇāmadhammataṃ sandhāya bhāsitaṃ Yaṃ kiñci vedayitaṃ taṃ dukkhasmin ti. (S IV 216-217) (我所說「凡所受俱在苦中」，乃關聯於諸行的減盡法性、衰減法性、消退法性、滅法性、變易法性。)

34

³⁴ 以上兩段出於 S. 36. 11。於此須說明兩則相關之經文，分別見於《雜阿含經·四七四經》與《相應部》S. 36.11。於《雜阿含經·四七四經》，阿難向佛陀詢問了相同的問題，而佛陀回答道：「佛告阿難：我以一切行無常故，一切行變易法故，說諸所有受悉皆是苦。又復！阿難！我以諸行漸次寂滅故說，以諸行漸次止息故說，一切諸受悉皆是苦。」(T02: 121a~b) 由此來看，佛陀說諸受悉苦至少有兩層理由，前者是由於一切行無常、變易之故；後者是以諸行漸次寂滅、止息之故，說諸受是苦。隨後，阿難即問佛陀：云何「諸受漸次寂滅」？云何「漸次諸行止息」？而佛陀之答案是同樣的，其以心行隨著修行階段逐層止息、寂滅為答。（相關討論，見拙著《苦痛之意義及其反思：以《阿含經》與《莊子》為依據之哲學研究》(2010) 第二章) 而於 S. 36.11 中，在佛陀答以「我所說『凡所受者俱在苦中』」，乃關聯於諸行之有減盡法性、衰減法性、離貪法性、滅法性、變易法性」之後，又說「我也教過諸行的相繼止息。」隨即展開之敘述，則與前述《雜阿含經·四七四經》之經文相應。由巴利版此段經文來看，後續「諸行的相繼止息」未必涉及佛陀說諸受悉苦之理由。菩提比丘引用此經之巴利注釋書 (*Sāratappakāsinī, Samyutta Nikāya-aṭṭhakathā*) 亦持此見。詳見 Bhikkhu Bodhi 2000: 1434。此外，若由此二經文觀之，確實頗難找出其與諸受悉苦之間的關聯。較可行之解釋，或許是說修行與諸受悉苦相關。據此，本文認為或許應參考《相應部》之版本，以及 Spk 之說，而不將這些關於諸行漸次止息之說視為諸受悉苦的根據之一。

與上例相似地，此處亦可將該句有關諸行的部分譯為：「諸行有滅盡法性、衰滅法性、消退法性、滅法性、變易法性。」進而，由其敘述方式觀之，此部分亦可讀為：「諸行是滅盡法、衰滅法、消退法、滅法、變易法。」於此，「滅盡法」、「衰滅法」、「消退法」、「滅法」、「變易法」等，不僅指出諸行是會變易的，且更強調諸行之消亡、壞滅性。如此說來，由於諸行為因緣和合而成，故非恆常不變的；其將隨緣而生、隨緣變遷、隨緣而滅。由此觀之，說諸受悉苦，理由之一為諸受之無常、諸行之變易；而諸行之所以變易，正可說是由於諸行乃無常法之故。無論是一切皆苦或諸受悉苦等命題，皆因無常之故。則「諸受悉苦」當為「無常即苦」之一例。

若如此經所言，凡被感受到的均是「苦」，則亦可以說：「樂受是苦」、「不苦不樂受是苦」。倘若將此「苦」理解為「苦受」，且將「苦受」、「樂受」、「不苦不樂受」並列為三受，則不啻於說：三受即苦受、苦受、苦受。若然，則此作法不僅不合理，亦沒有必要；再者，若三受皆為苦受，又如何能稱為「三」？顯然地，此處所謂諸受悉苦之「苦」，當與「苦受」有所差異。此外，巴利經文言：‘*yam kiñci vedayitaṃ taṃ dukkhasmin*’(S IV 216)(凡所受俱在苦中)；據此，三受俱「在苦中」，則此「苦」當與苦受等受為不同層次之概念。

由上述諸例觀之，以「無常即苦」之「苦」為「苦受」之假設，無論是就「三受」、「五蘊」乃至「諸受悉苦」等角度來看，都是不合理的。因而，本文認為應進一步尋求一種合宜的詮釋，以理解此一層次之「苦」，進而充分理解上述諸例，乃至「無常即苦」、「一切皆苦」等命題。

肆、論「苦」之解讀可能二：「致苦受之傾向」

如前節所論，「凡無常者皆為苦受」之解讀並不可行。此節乃試

著提出另一種解讀，認為此命題中之「苦」與苦受相關但不相同。本文一方面提議以此命題中之「苦」理解為「致苦受之傾向」，一方面亦將予以論證。

一、前提

綜上所述，若「無常即苦」之命題可成立，則有幾種可能的解決途徑：

- 一，將此命題限制在特定的脈絡下，如視此命題為僅適用於俗者，不適用於聖者。
- 二，重新詮釋「即」之意含，亦即找出「無常」與苦受之間的關聯。
- 三，對於「苦」之理解，嘗試找出苦受之外的解釋。

首先就第一種途徑而言，若謂「無常即苦」僅適用於俗者，且「苦」以「苦受」為解，則或有以下兩處難題：一，俗者因事物變遷而有樂受之情形，如何與此命題相容？二，此命題之經證，未嘗將「無常」或「即苦」限定於俗者之脈絡，況且苦受等三受，乃聖者、俗者俱有之感受。³⁵ 猶有甚者，「無常即苦」乃聖者之見解，而非俗者之感受。

³⁶

³⁵ 如前引《雜阿含經·三〇八經》即言：「眼、色緣生眼識，三事和合觸；觸緣受，若苦、若樂、不苦不樂。此三受集，此受滅、此受惠、此受離如實知，於彼色因緣生所礙。所礙盡已，名無上安隱涅槃。」於此，得涅槃者所如實知見的，不僅為俗者（他者）之三受，理應包括其自身之三受。因而可知聖者仍有苦樂等受。

³⁶ 就前引《雜阿含經·三〇八經》308.5 之 3B 及 4A 觀之，此處之「苦」為來自因如實知見、修行聖道而有之見解。如 308.5 之 3B 所言：「世間之所樂，觀察悉為怨」，此處既言「觀察」，則此「怨」似不宜視為生命體面對現象經驗直接而有之

其次論及第二種途徑。如前所述，「即」代表著「無常即苦」為條件語句所構成之全稱命題，其間或有因果關聯。但若「苦」為苦受，僅僅瞭解其條件句式、因果關聯，仍然無法解決上述難題，遑論解釋樂受之所由來。

由此觀之，第三種途徑最為可行；於進行相關探討之前，本文以為應先行考慮以下兩點：

首先，從無常之現象到生命體苦受之形成，其間須滿足些許條件；若缺乏此等條件，苦受即無法形成；因而，若言「無常即苦」，則此「苦」不宜限於以苦受為解。

再者，「無常即苦」之「苦」應較苦受更為根本、或潛在，理由在於其所涵蓋之範圍，遍及五蘊、三受乃至一切生命體之知覺經驗，即所謂「無常者」。儘管如此，就其所使用之語詞“*dukkha*”而言，此較為潛在或根本的「苦」，仍應與苦受有所關連。

順此，本文認為，「諸受悉苦」、「無常即苦」乃至「一切皆苦」之「苦」為一傾向，其會導致生命體之苦受 (a disposition of causing sentient beings the feelings of suffering) (以下簡稱為「致苦受之傾向」)。如是，則「無常即苦」之命題可轉換為：「凡無常者均有會導致生命體苦受之傾向」。

感受，而應是透過某種觀點、見解或視角而有之判斷。至於 308.5 之 4A 所言「賢聖見苦者，世間以為樂」者，其中世間之所以為樂者，當謂 308.5 之 1C 之對於聲色等情境而生的樂受及其愛染；因而，聖者之所以為苦者，亦非由知覺經驗而來的苦受，毋寧是透過某種視角觀察而來之判斷。

二、說明

於此節中，擬以無常者中之「聲」為例，用以說明「致苦受之傾向」及「會導致生命體苦受」之概念與語句；而將「聲為苦」轉換為：「凡聲音均會導致生命體苦受」，或是「對所有 x 而言，若 x 為聲音，則 x 有會導致生命體苦受之傾向」。

(一) 概念層次

首先說明「苦受」一語。於此，「苦受」無異於先前之討論，即《阿含經》所歷言三受中之苦受。因而，此處對於「苦受」一詞之界定，仍將沿用前文所言：「生活經驗中，可具體感受到的各種不愉快、不如意、不可愛、不順遂、乃至可厭可惡的感受 (feeling)，如憂、悲、愁、惱、痛感等等。」

其次敘及「傾向」(disposition) 一詞。於此，「傾向」意味著朝向某種特定結果的潛在之勢；一旦遇到合適之條件，即會造成某種特定的結果。因而可說，傾向及其所導致者之間有某種因果或類因果關係。³⁷ 「傾向」亦意味著該命題（如「無常者會導致生命體苦受」）

³⁷ 逆言之，「傾向」(disposition) 亦可用於解釋導致某結果的重要因素。以玻璃杯為例，若某一玻璃杯從架子上摔落，則玻璃杯便會破碎。此時我們可以說玻璃杯有易碎的傾向；因而，「易碎性」可作為玻璃杯的傾向。於 *Dispositions: A Debate* 一書之序論中，Tim Crane 對於「傾向」之定義作了初步的嘗試。其言：“a disposition is a property (such as *solubility*, *fragility*, *elasticity*) whose instantiation entails that the thing which has the property would change, or bring about some change, under certain conditions....The fragility (*solubility*, *elasticity*) is a disposition; the breaking (*dissolving*, *stretching*) is the *manifestation* of the disposition.” 見 Armstrong, D. M., C. B. Martin and U. T. Place, *Disposition: A Debate*, Crane, Tim (ed.) (New York: Routledge, 1996), p. 1。Crane 亦提出，現當代對於傾向之興趣，基本上在於科學哲學與心靈哲學之領域 (*ibid.*, p. 1)。此外，Stephen Mumford 指出「傾向」被歸類於至少三類事物，即：“objects”、“substances”

所著重之面向，就時間向度而言，乃在結果顯現 (manifestation) 之前；於因果關係上，則作為結果形成之因素或條件。換言之，「無常者會導致生命體苦受」，重點在於強調無常者先於生命體之苦受，且作為生命體苦受形成之重要條件。然而，亦須注意的是，單有傾向不足以形成結果；從致苦受之傾向到生命體之苦受間，容或有些許條件、因素——如無明及因緣變易——等，影響苦受之發生與否。

以《阿含經》常用之譬喻而言，此致苦受之傾向可喻為種子；苦受乃致苦受之傾向遇到合適條件而有的結果。以「傾向」為言，一方面強調其潛隱、未成形之面向，一方面暗示其趨向、趨馳之態勢。當此傾向受因緣影響而成形、現前為現象經驗時，則將呈現為某種苦受，如痛、悲、惱等等。

(二) 語句層次

首先，「生命體苦受」之部分，一方面保留了「無常即苦」之「苦」與「苦受」之關係，一方面強調苦受經驗之單位應為生命體，而非形成生命或知覺現象之各單位，如眼、耳或色聲等。再者，「凡聲音會導致生命體苦受」中之「苦受」，並非聲音、乃至聽覺經驗之屬性：

一者，此處所謂之「苦受」並不在於聲音之上，亦不在於聽覺經驗之產生。

與 “persons”。參見 Mumford, Stephen, *Dispositions* (New York: Oxford University Press, 1998), pp. 1-3。儘管哲學界對於「傾向」之觀點頗為紛歧，「傾向」與其顯現 (manifestation) 之間畢竟是有因果關聯。如 Jennifer Makitrick 所指出的：“All of the other conditions on causal relevance we have considered are compatible with the causal relevance of disposition.” 詳見 Makitrick, Jennifer. “Are Dispositions Causally Relevant?” *Synthese* 144 (2005): 357-371.

二者，某一聲音或一聽覺經驗，毋寧是瞬間的；前一瞬間之聲音及聽覺經驗，並不會持續作為次一瞬間的聲音及聽覺經驗。³⁸ 因而，若苦受作為聲音或聽覺經驗之屬性，則只能是聽覺經驗產生時的屬性，不能是該聽覺經驗無常而變易、消逝之後的——否則即與《阿含經》「無常即苦」之說不類。

其次，「導致」一語意在表示出一種因果關聯，指「導致」之前置詞會帶來其後置詞所指涉之結果 (manifestation)，或是作為某種條件，影響到其後置詞所謂之事物、事件之發生。易言之，「導致」表示了聲音與苦受之關係，在於一種引發、「使……形成」的關係。於生命體之聽覺器官剛接觸到某種動聽的聲音之時，亦即某種美好的、可愛的聽覺經驗剛產生之時，苦受尚未形成，而唯有樂受。³⁹ 根據《阿含經》之說法，生命體以無明與愛染作用於某聲音及其聽覺經驗，且當該聽覺經驗變遷、消逝（無常）時，方有由無常而來之苦受。由此觀之，聲音乃至其所促成之聽覺經驗與生命體苦受之間的關係，既是

³⁸ 如《雜阿含經·一一六九經》言：「諸比丘！過去世時，有王聞未曾有好彈琴聲，極生愛樂，耽湎染著。問諸大臣：此何等聲，甚可愛樂？大臣答言：此是琴聲。語大臣：取彼聲來！大臣受教，即往取琴來。白言：大王！此是琴作好聲者。王語大臣：我不用琴；取其先聞可愛樂聲來。大臣答言：如此之琴，有眾多種具，謂有柄、有槽、有麗、有絃、有皮；巧方便人彈之，得眾具因緣乃成音聲，非不得眾具而有音聲。前所聞聲，久已過去，轉亦盡滅，不可持來。」(T02: 312c)

就此段經文觀之，其描述了琴聲乃由眾因緣和合而成；琴聲並不在琴具的任一部份上，亦不獨立於琴具之外而存在，毋寧是琴具、奏琴者等諸條件會合之結果。再者，於一時間點上所奏之琴聲，於彼時瞬間即逝，無法執持以至於後時。

³⁹ 《長阿含經·第二分·大緣方便經》：「阿難！彼見我者，言受是我。當語彼言：如來說三受：樂受、苦受、不苦不樂受。當有樂受時，無有苦受、不苦不樂受。有苦受時，無有樂受、不苦不樂受。有不苦不樂受時，無有苦受、樂受。」(T01: 61c)

此處說明了三受對同一生命體的同一時刻中，是不能共存的。據此亦可知，所謂「諸受悉苦」之「苦」，也不應是指苦受，因為苦受並不會與樂受、不苦不樂受同時出現。巴利版可參見 M. 74。

因果的，亦是時間上的。是以，本文亦以「導致」表示其時間、因果上的間距及關係。再者，如同前述所言，僅僅只有「無常」並不能造成生命體之苦受；故本文以「會導致」之「會」表達此意。

(三) 命題層次

且讓我們以「玻璃破碎」作為一例，來測試以「傾向」構成之命題：

式一：對所有的 x 而言，若 x 為玻璃，則 x 是有易碎性的。

式二：對所有的 x 而言，若 x 有易碎性，當某條件滿足時，則 x 會破碎。

於此二式子中：一，「玻璃」與「易碎性」之順序不可顛倒；二，「易碎性」並非「破碎」的充分條件；三，玻璃破碎為「易碎性」配合其他條件的結果；「易碎性」與「破碎」為傾向 (disposition) 與顯現 (manifestation) 之關係，且其間有時間、因果上之落差。

若以 S 、 D 、 C 、 M 分別取代「玻璃」、「有易碎性」、「某條件」、「破碎」，則可得：

「對所有 x 而言，若 x 為 S ，則 x 是 D 。」 $\forall x(Sx \rightarrow Dx)$

「對所有 x 而言，若 x 為 D ，若 C 滿足時，則 M 。」 $\forall x(Dx \rightarrow (C \rightarrow Mx))$

\therefore 「對所有的 x 而言，若 x 為 S ，若 C 滿足時，則 M 。」 $\forall x(Sx \rightarrow (C \rightarrow Mx))$

若此二式成立，則可知：

(1) S 與 D 之順序不可顛倒；

- (2) D 並非 M 的充分條件；
- (3) M 為 D 配合其他條件的結果：D 與 M 為傾向 (disposition) 與顯現 (manifestation) 之關係，且其間有時間、因果上之落差。

於此再將「無常者」、「有致苦受之傾向」、「某條件」⁴⁰、「使生命體有苦受」分別代入 S、D 與 M，則可得式子如下：

式三：對所有 x 而言，若 x 為無常者，則 x 是有致苦受之傾向的。

式四：對所有 x 而言，若 x 為有致苦受之傾向的，若某條件滿足時，則使生命體有苦受。

並且可知：

- (1) 「無常」與「致苦受之傾向」之順序不可顛倒；
- (2) 「無常」並非「使生命體有苦受」之充分條件；
- (3) 「苦受形成」為「無常」配合其他條件的結果：「致苦受之傾向」與「使生命體有苦受」為傾向 (disposition) 與顯現 (manifestation) 之關係，且其間有時間、因果上之落差。

三、檢驗

(一) 以致苦受之傾向解釋滅苦

⁴⁰ 如前引《雜阿含經·三〇八經》與其他經文所示，「某條件」中最主要者，當為生命體於過去世或現在世對於實相之不理解（不能如實知見，亦即無明）。詳情可見後文所引之經文與相關討論。

於先前之章節中，主要是順著苦諦來檢視「致苦受之傾向」一說，亦即就生死流轉以及苦受之形成，如「無常即苦」等來討論。於此，擬就聖道修行的面向，檢視能否以「致苦受之傾向」合理解讀滅諦所言之「滅苦」或苦之止息。

首先，可代換「苦諦」之「苦」的命題有如：「一切皆苦」、「無常即苦」、「諸受悉苦」等等。⁴¹ 若思考其彼此之關係，其可歸為同一項命題下，即「無常即苦」。⁴²

其次，若「苦諦」之「苦」，意味著「凡無常者有導致生命體苦受之傾向」，則滅諦所言之滅苦或苦之止息，理應處理此致苦受之傾向。若配合相關經典來看，苦之止息亦與渴愛之止息關係密切。如於《雜阿含經·三四四經》中，提及「苦滅」為徹底斷除愛、喜、貪等之染著，乃至其止息；⁴³ 其以「無餘斷」來說明斷除的程度，為徹底的斷除。⁴⁴ 至於何謂徹底斷除，於《增壹阿含經》中，一方面似指現時完全沒有愛欲，另一方面更強調愛欲之不再生起。⁴⁵ 由此觀之，滅諦中涉及的渴愛之止息，當理解為：渴愛現在沒有、將來也不會再生起。換言之，若苦之止息，在於渴愛之徹底斷除、亦不復再有，則苦

⁴¹ 本文主張，若「苦諦」可稱為「諦」——正確之斷言 (assertion)，則「苦」理應為一組命題之簡稱。《阿含經》中可作為命題者，有如「一切行苦」、「無常即苦」、「諸受悉苦」等等。

⁴² 如《阿含經》所示，說諸受悉苦，乃因諸受皆無常之故。至於說「一切皆苦」者，亦是因為一切均無常，而凡無常者是「苦」之故。

⁴³ 《雜阿含經·三四四經》：「云何苦滅如實知？若當來有愛、喜、貪俱，彼彼染著，無餘斷，乃至息沒，是名苦滅。如是苦滅如實知。」(T02: 95a)

⁴⁴ 「無餘」(a-sesa) 謂沒有剩下的，因而解作「徹底」。

⁴⁵ 如《增壹阿含經·四諦品·一經》云：「彼云何名為苦盡諦？所謂盡諦者，欲愛永盡無餘，不復更造，是謂名為苦盡諦。」(T02: 631a) 又或《增壹阿含經·高幢品·五經》云：「彼云何苦盡諦？能使彼愛滅盡無餘，亦不更生，是謂苦盡諦。」(T02: 619a) 於《增壹阿含經》之闡述滅諦時，此句型可謂典型之一。

滅之滅，當亦以苦之現在止息、未來不復再生為釋。若再參照《雜阿含經·三〇六經》：

若無常、有為、思願、緣生者，彼則是苦。又復彼苦生，亦苦住，亦苦滅，亦苦數數出生，一切皆苦。若復彼苦無餘斷，吐盡、離欲、滅、息沒，餘苦更不相續，不出生。是則寂滅，是則勝妙。所謂捨一切有餘，一切愛盡，無欲滅盡涅槃。(T02: 88a)

此小段經文可分為兩個部分；前半部由「無常即苦」言及苦之「出生」，乃至「一切皆苦」，可說即《阿含經》所言「世間集」云云；後半部則言苦之不相續、不出生，乃至涅槃，可謂為《阿含經》所言「世間滅」⁴⁶。其雖言無常即苦，但在談論滅盡之時，僅言及苦之不相續、不出生，卻未嘗提出無常之不相續、不出生。倘若「苦」等同於無常，何妨但言無常之不相續、不出生，甚至提出滅無常？由此觀之，一方面苦受並不同於無常，一方面亦顯示出無常及其所引發之苦受間，其關聯似乎有中斷之可能。

就本段經文觀之，就某一生命體之現在世而言，若是在無常之身心變化中，未能以智慧如實觀照，而對無常之經驗有了某種特定之意

⁴⁶ 如《雜阿含經·五三經》云：「佛告婆羅門：愚癡無聞凡夫，色集、色滅、色味、色患、色離不如實知。不如實知故，愛樂於色，讚歎於色，染著心住。彼於色愛樂故取；取緣有，有緣生，生緣老死憂悲惱苦，是則大苦聚集。受想行識，亦復如是。婆羅門！是名有因有緣集世間，有因有緣世間集。婆羅門白佛言：云何為有因有緣滅世間，有因有緣世間滅？佛告婆羅門：多聞聖弟子，於色集、色滅、色味、色患、色離如實知。如實知已，於彼色不愛樂、不讚歎、不染著、不留住。不愛樂、不留住故，色愛則滅，愛滅則取滅，取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老死憂悲惱苦滅。受想行識，亦復如是。婆羅門！是名有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。」(T02: 12c)

於此，此段經文亦可分為兩個部分：前半部描述俗者身心現象之緣起，乃至「大苦聚集」；後半部則說明聖者止滅苦之層面。

向（如愛染），即無法避免苦受生起；此即致苦受之傾向受到適當條件之作用，由是而生苦受。然而，若能阻斷此傾向由隱轉顯，亦即挪去無明、愛染等條件，則無相續之苦受，或說苦受亦無從「出生」，亦即後續之苦受沒有機會實現。由是，「滅苦」之意，可說是阻斷此傾向實現為心苦。⁴⁷ 若為已達致涅槃之聖者，則此受阻斷之後續苦受，應更包括出生於未來世之可能。

此外，於《雜阿含經》之〈三五經〉、〈三六經〉中表示出，緣起之身心現象——如五蘊——，其無常之性質並非聖道修行者所應斷除、止息之對象，而是對於無常者的錯誤見解（無明）。緣起之身心現象總是無常、會變易、包含了致苦受之傾向。若生命體能如實知悉此點，並加以修行，則能斷除隨無常五蘊而來的種種心理反應，如好惡之心態、情緒之牽絆、或愛或恨之執著⁴⁸ 等等，從而能長住於安樂之境，謂之涅槃。⁴⁹ 由此觀之，無常本身，既是五蘊之實然，固然無法斷除；而能夠斷除者，當為致苦受之傾向現前之機會。⁵⁰

⁴⁷ 此亦可參照《長阿含經·遊行經》及《雜阿含經·四七〇經》等經文。如《長阿含經·遊行經》云：「佛告阿難……吾已老矣，年粗八十，譬如故車，方便修治，得有所至，吾身亦然，以方便力得少留壽，自力精進，忍此苦痛，不念一切想，入無想定時，我身安隱無有惱患。」(T01: 15b) 而《雜阿含經·四七〇經》云：「多聞聖弟子，身觸生苦受，大苦逼迫，乃至奪命，不起憂悲稱怨，啼哭號呼，心亂發狂。當於爾時，唯生一受，所謂身受，不生心受。譬如士夫被一毒箭，不被第二毒箭。」(T02: 120a) 由此可知，聖者所斷除者，乃致苦受之傾向顯發為心苦；卻無法避免身苦。而俗者之所以亦無法避免心苦，其差別乃在三毒（貪、瞋、癡）之有無。詳後文。

⁴⁸ 如《雜阿含經·四四經》云：「云何若生則繫著？愚癡無聞凡夫於色集、色滅、色味、色患、色離不如實知故，於色愛喜、讚歎、取著。於色是我、我所而取。取已，彼色若變、若異，心隨變異。心隨變異故，則攝受心住。攝受心住故，則生恐怖、障礙、顧念。以生繫著故，受、想、行、識亦復如是。是名生繫著。」(T02: 11a)

⁴⁹ 《雜阿含經·三五經》：「佛告比丘：善哉！善哉！色是無常、變易之法，厭、離欲、滅、寂沒。如是色從本以來，一切無常、苦、變易法，如是知已，緣彼色生諸漏害、熾然、憂惱皆悉斷滅。斷滅已，無所著；無所著已，安樂住。安樂住已，得般涅槃。受、想、行、識亦復如是。」(T02: 8a) 《雜阿含經·三六經》：「佛告比丘：

據此亦可看出下列數點：

一，苦受與其說是來自無常，毋寧說是來自生命體於過去世或現在世對實相之不理解（不如實知見，亦即無明），以及隨之而來的執著（愛染）；

二，無常並非總是會導致生命體苦受。若某生命體能如實知見緣起無常法，則無常事物儘管無常，生命體卻仍能達致安樂之境；

三，五蘊無常法之「苦」，可謂致苦受之傾向。此致苦受之傾向，若遇上無明及隨之而來的貪愛或瞋恚，則將導致生命體之心苦。因而，由無所執著而來的安樂，可說是阻斷了致苦受之傾向顯發為心苦之機會，而能住於安樂之境。⁵¹ 總之，無論是否有快樂之時，無論是怨憎會、愛別離，或是恩愛會、怨別離，皆蘊涵著致苦受之傾向；而生命體應透過修行來阻斷苦受顯現之機會。⁵²

善哉！善哉！比丘！色是無常。若善男子知色是無常已，變易，離欲、滅、寂靜、沒。從本以來，一切色無常、苦、變易法知已，若色因緣生憂悲惱苦斷。彼斷已無所著，不著故安隱樂住；安隱樂住已，名為涅槃。受、想、行、識亦復如是。」(T02: 8b)

此二經文略有出入：就〈三六經〉而言，似乎如實知見可斷除的，只是隨無常五蘊而來的苦惱等情緒或心念（憂悲惱苦）；但若參照〈三五經〉，則可知所斷除，還包括對五蘊之喜好（熾然）、煩惱等等。若無常者皆是苦受，則欲「斷苦受」，應同於「斷無常」，但這顯然是不可能的。由此可見「無常」與「苦受」二者並不同。此外，巴利《相應部》之對應經文 S. 22. 43 中，但言至「安隱樂住」(*aparitassam sukham viharati*) (S III 43)，而未提及「涅槃」一詞。

⁵⁰ 順帶一提，於《雜阿含經》中有「斷無常」一語；如《雜阿含經·一七五經》云：「爾時，世尊告諸比丘：為斷無常故，當隨修內身身觀住。」(T02: 46b) 其看似指無常之可斷。但詳審之後，當可知，無常乃世間實然之相，無斷除之可能。因此，所謂「斷無常」，實際上是指斷除生命體對無常者之執取，包括對其之貪愛、憎惡等等。

⁵¹ 此安樂者，於其他經文中，或有「長夜安樂」之說（如《雜阿含經》），或有「無上安隱涅槃」（如《中阿含經》）之謂。如本文所述，其亦應為一種樂受。

⁵² 如《增壹阿含經·善知識品·一三經》云：「爾時，世尊告諸比丘：……我今說此怨憎共會、恩愛別離，復說怨憎別離、恩愛共會，有何義？有何緣？……諸比丘！

總之，所謂「滅苦」、「苦之止息」，其重點在於使致苦受之傾向無從顯發，而非斷除、阻止無常，亦非斷除致苦受之傾向。是以，所謂「無常即苦」，不宜將無常解釋為苦受，毋寧可視之為潛在於無常之傾向，其或能導致俗者後續之身苦與心苦，及有餘涅槃者現世之身苦。

(二) 致苦受之傾向與三毒之異同

與致苦受之傾向類似，既潛在又有引發未來苦受者，有所謂貪欲、瞋恚、愚癡等三毒。⁵³ 若參照《中阿含經·晡利多品·法樂比丘尼經》，此三毒乃作為相隨於三受之煩惱。⁵⁴ 就《中部》M. 44 觀之，此三毒乃作為潛在之趨向而潛伏於三受中：貪欲隨眠 (*rāgānusaya*)、瞋恚隨眠 (*paṭighānusaya*)、愚癡隨眠 (*avijjānusaya*) 分別潛伏於樂受、苦受、不苦不樂受中。⁵⁵ 於該經文中，此三者皆為一種

此二法由愛興，由愛生，由愛成，由愛起。當學除其愛，不令使生。如是，諸比丘！當作是學。」(T02: 601c)

⁵³ 貪欲、瞋恚、愚癡等三者，於《阿含經》中合稱為「三毒」（如《雜阿含經》、《增壹阿含經》）。「貪欲」者，或譯為「欲」、「貪」、「婬」；「瞋恚」者，或譯為「瞋」、「恚」、「怒」；「愚癡」者，或譯為「癡」，有時似也以「無明」為稱。

⁵⁴ 可參照《中阿含經·晡利多品·法樂比丘尼經》中毘舍佉優婆夷與法樂比丘尼之間的問答。其中，法樂比丘尼答曰：「樂覺者，生樂住樂，變易苦，無常者即是災患。欲使也。苦覺者，生苦住苦，變易樂，無常者即是災患。恚使也。不苦不樂覺者，不知苦、不知樂，無常者即是變易，無明使也。」(T01: 788a) 就其問答觀之，可知三受均有變易之時，亦均與無常相關，且因無常而為「災患」。於毘舍佉優婆夷之問題中，其中一項「云何使耶」，即分別針對樂受、苦受、不苦不樂受等三受提出相對應之三毒，分別為：欲（貪）、恚（瞋）、無明（癡）。

⁵⁵ M. 44 經文云：“*Sukhāya pañ ayye, vedanāya kiṃanusayo anuseti, dukkhāya vedanāya kiṃanusayo anuseti, adukkhamasukhāya vedanāya kiṃanusayo anuseti ti?*” *Sukhāya kho, āvuso Visākha, vedanāya rāgānusayo anuseti, dukkhāya vedanāya paṭighānusayo anuseti, adukkhamasukhāya vedanāya avijjānusayo anuseti ti.* (M I 303)

“*anusaya*”，意為潛在之趨向，其乃為一種煩惱。⁵⁶ 此現象似意味著此貪、恚、無明三者，一方面是以潛在 (*underlying*) 的方式與三受相關，一方面又可促成三受。然而，並非所有的三受皆有此三毒潛伏於其中。如前述之〈法樂比丘尼經〉，即提出另一組非源於三毒之三受：得初禪時所體驗到的樂受、求道之苦受，以及第四禪之不苦不樂受。⁵⁷ 其所適用之領域，乃以解脫之聖道為鵠的。由此觀之，三毒又與致苦受之傾向有所出入。致苦受之傾向乃無常者之性質，而遍在於無常者。換言之，眼、耳、色、聲等等，皆有致苦受之傾向。而貪、瞋、癡三者，乃運作於三受之中。

若然，則三毒一方面可旁證現在之三受與未來苦受之間，有著潛在與顯現之類的關係；一方面，從無常者的致苦受之傾向，到生命體未來苦受之顯發，三毒或為其間之條件。因而，所謂透過修行聖道，以斷除未來苦受顯發之機，一部分之理由或許即在於三毒之不相應於聖道。換言之，修行聖道當可摒除三毒，從而阻斷致苦受之傾向顯發為未來之心苦。

(「又，何等隨眠潛伏於樂受？何等隨眠潛伏於苦受？何等隨眠潛伏於不苦不樂受？」
「友！毘舍佉！貪之隨眠 (*rāgānusaya*) 潛伏於樂受中，怒之隨眠 (*paṭighānusaya*) 潛伏於苦受中，無明之隨眠 (*avijjānusaya*) 潛伏於不苦不樂受中。」) (M. 44)

⁵⁶ Bhikkhu Ñāṇamoli & Bhikkhu Bodhi 將之譯為“*underlying tendency*” (2005: 401)。

⁵⁷ 由該經文觀之，於聖道中之苦樂等三受，並不與三毒相應；此聖道中之三受，不僅不與三毒相應，更來自斷絕三毒之聖道修行。由此觀之，三毒與聖道分屬相違、甚至背道而馳之領域。據此，三毒之作為潛伏之趨向，或可說是相對於聖道的，亦即相應於俗者的。由是可知，於俗行之領域中，樂受、苦受、不苦不樂受等三者，分別有著貪、瞋、癡之趨向潛伏於其中。詳見《中阿含經·瞿利多品·法樂比丘尼經》(T01: 789c)。

伍、結論

本文認為「無常即苦」乃由條件語句所組成之全稱命題；且此命題中的「無常」與「苦」，其間之順序不得顛倒。再者，本文舉出了相關經證，說明此命題中之「苦」與「苦受」相關但不相同；因為「苦受」不能滿足此全稱命題。進而，本文建議以「有會導致生命體苦受之傾向」來解讀此命題中之「苦」；此可視為一種潛藏於無常事物中之傾向，本文乃以「致苦受之傾向」為稱。從而，「無常即苦」之命題可表達如下：「對所有的 x 而言，若 x 為無常的，則 x 有會導致生命體苦受之傾向。」

「致苦受之傾向」並非苦受形成之充分條件，因此，無常者有此傾向不表示苦受必然顯現於任一生命體上，然其間或有聖者與俗者之差異。無明——不如實知見緣起——，可說正是苦受是否顯現、乃至聖俗之分水嶺。由《阿含經》觀之，若將苦受區分為身苦與心苦，則身苦可因無常而表現於聖者與俗者上；但唯俗者既受身苦、亦受心苦，其差異乃在於生命體是否能如實知見、是否有貪瞋癡等潛在之趨向。

就《阿含經》提及「無常即苦」之文本而言，無涉於聖俗之別；此點呈現於「無常即苦」之全稱命題性。然而，若論及生命體是否因無常而有心苦，則有聖俗之異。於本文檢驗此解讀時發現，會因無常事物而生起心苦之生命體，並非聖者，而是不能如實知見緣起實相之俗者。就《阿含經》及《尼柯耶》而言，唯有從事修行、走上聖道，乃至達致涅槃者，此致苦受之傾向方不致實現為心苦；更不致引發該生命體後續之生死輪迴，如未來世之生苦等。若是未達涅槃，乃至不修行、不以聖道為念、為職志者，則無法避免致苦受之傾向顯現為苦受。順此而言，「滅苦」乃謂息滅致苦受的傾向顯現之可能；此則唯有脫離生死輪迴方可達致。

參考文獻

一、原典：

(一)、漢譯《阿含經》

高楠順次郎 TAKAKUSU Junjirō、渡邊海旭 WATANABE Kaigyoku
等監修，1983，《大正新脩大藏經》*Taishō shinshū Daizōkyō*，第
1~2 冊，臺北[Taipei]：新文豐[Xinwenfeng]。內含：

佛陀耶舍 Fo tuo ye she、竺佛念 Zhu fo nian（後秦）（譯），《長
阿含經》*Chang ahan jing*。

瞿曇僧伽提婆 Qu tan seng jia ti po（東晉）（譯），《中阿含經》
Zhong ahan jing。

求那跋陀羅 Qiu na ba tuo luo（劉宋）（譯），《雜阿含經》*Za ahan
jing*。

瞿曇僧伽提婆 Qu tan seng jia ti po（東晉）（譯），《增壹阿含經》
Zengyi ahan jing。

(二)、巴利《尼柯耶》

【巴利版】Oxford: The Pali Text Society

Pali Text Society, 1995, *Dīgha-nikāya*, Vol. I~III.

Pali Text Society, 1999, *Aṅguttara-nikāya*, Vol. I~V.

Pali Text Society, 2001, *Samyutta-nikāya*, Vol. I~IV.

Pali Text Society, 2002, *Majjhima-nikāya*, Vol. I~III.

【日譯版】東京[Tokyo]:大藏出版株式會社[Daizo shuppan Kabushiki Gaisha]

高楠博士功績紀念會 Takakusu hakushi kōseki kinenkai 纂譯，
1937~1940，《長部》Chō bu，《南傳大藏經》*Nanden dai zōkyō*，
第 7~8 冊。

——纂譯，1970~1990，《中部》Chū bu，《南傳大藏經》*Nanden dai zōkyō*，第 9~11 冊。

——纂譯，1937~1940，《相應部》Sōō bu，《南傳大藏經》*Nanden dai zōkyō*，第 12~16 冊。

——纂譯，1937~1940，《增支部》Zōshi bu，《南傳大藏經》*Nanden dai zōkyō*，第 17~22 冊。

三枝充惠 SAIGUSA Mitsuyoshi、森章司 MORI Shoji、菅野博史 KANNO Hiroshi、金子芳夫 KANEKO Yoshio 校註，1993，《長阿含經》*Chō agon kyō*，《新國譯大藏經·阿含部》*Xin kokuyaku daizōkyō · Agon bu*，第 1 冊。

片山一良 KATAYAMA Ichirō 譯，1997，《中部·根本五十經篇 I》*Chūbu · Konpon gojikkō hen I*。

——，1998，《中部·根本五十經篇 II》*Chūbu · Konpon gojikkō hen II*。

——，1999，《中部·中分五十經篇 I》*Chūbu · Chūbun gojikkō hen I*。

——，2000，《中部·中分五十經篇 II》*Chūbu · Chūbun gojikkō hen II*。

——, 2001, 《中部·後分五十經篇 I》*Chūbu · Kōbun gojikyō hen I*。

——, 2002, 《中部·後分五十經篇 II》*Chūbu · Kōbun gojikyō hen II*。

【英譯版】

Bhikkhu Bodhi trans. 2000. *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Samyutta Nikaya*. Boston: Wisdom Publications.

——, ed. 2005. *In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pāli Canon*. Boston: Wisdom Publications.

Bhikkhu Ñāṇamoli & Bhikkhu Bodhi trans. 2005. *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya*. Third edition. Boston: Wisdom Publications.

Nyanaponika Thera & Bhikkhu Bodhi trans. 1999. *Numerical Discourses of the Buddha: An Anthology of Suttas from the Aṅguttara Nikāya*. Walnut Creek: AltaMira Press.

Walshe, Maurice, trans. 1987. *Thus Have I Heard: The Long Discourses of the Buddha -- Dīgha Nikāya*. Boston: Wisdom Publications.

Woodward, F. L. trans. 1932-36. *The Book of the Gradual Sayings (Aṅguttara-Nikāya) or More-Numbered Suttas*, 5 volumes. London: The Pali Text Society.

二、中日文：

三枝充惠 SAIGUSA Mitsuyoshi, 1978 《初期佛教の思想》*Shoki bukkyō no shisō*，東京[Tokyo]：東洋哲學研究所 The Institute of Oriental Philosophy。

中村元 NAKAMURA Hajime, 1980, 〈苦の問題〉*Ku no mondai*，佛教思想研究會 *Bukkyō shisō kenkyū kai* (編)，《苦》*Ku*，京都[Kyoto]：平樂寺書店 Heirakuji shoten。

水野弘元 MIZUNO Kōgen, 1956, 《原始佛教》*Genshi Bukkyō*。京都[Kyoto]：平樂寺書店 Heirakuji shoten。

佐佐木現順 SASAKI Genjun, 1975, 《煩惱の研究》*Bonnō no kenkyū*，東京[Tokyo]：清水弘文堂 Shimizu kōbundō。

——, 1978, 《原始佛教から大乘佛教へ》*Genshi Bukkyō kara Daijō Bukkyō*，東京[Tokyo]：清水弘文堂 Shimizu kōbundō。周柔含 ZHOU Rouhan, 2002, 〈《淨明句論》第十三品「行」(*saṃskāra*) 的考察——行·緣起·空·真性 (*tattva*)〉《*Jingming julun di shisan pin 「xing」 (saṃskāra) de kaocha—xing · yuanqi · Kong · zhenxing (tattva)*》，《中華佛學學報》*Zhonghua foxue xuebao* 6: 89-126。

周柔含 ZHOU Rouhan, 2002, 〈《淨明句論》第十三品「行」(*saṃskāra*) 的考察——行·緣起·空·真性 (*tattva*)〉《*Jingming julun di shisan pin 「xing」 (saṃskāra) de kaocha—xing · yuanqi · Kong · zhenxing (tattva)*》，《中華佛學學報》*Zhonghua foxue xuebao* 6: 89-126。

佛教思想研究會 *Bukkyō shisō kenkyū kai* (編)，1987, 《苦》*Ku*。京都[Kyoto]：平樂寺書店 Heirakuji shoten。

- 洪嘉琳 HONG Chia-Lynne, 2010, 《苦痛之意義及其反思：以《阿含經》與《莊子》為依據之哲學研究》*Kutong zhi yiyi ji qi fansi: yi 《ahan jing》yu 《zhuangzi》wei yiju zhi zhexue yanjiu*, 臺北 [Taipei]: 國立臺灣大學哲學系博士論文 [Ph.D. dissertation, department of philosophy, National Taiwan University]。
- 黃纓淇 HUANG Yingqi, 2008, 〈聖樂 (ariya-sukha) 之研究〉*Shengle (ariya-sukha) zhi yanjiu*, 《正觀雜誌》*Zhengguan zazhi*, 46: 5-34。
- 劉福增 LIU Fuzeng, 2003, 《基本邏輯》*Jiben luoji*, 臺北 [Taipei]: 心理出版社 [Xinli Chubanshe]。

三、西文：

- Armstrong, D. M., C. B. Martin and U. T. Place. 1996. *Disposition: A Debate*. Ed. by Crane, Tim. New York: Routledge.
- Bowker, John. 1970. *Problems of Suffering in Religions of the World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dash, Narendra Kumar, ed. 2005. *Concept of Suffering in Buddhism*. New Delhi: Kaveri Books.
- Gethin, Rupert. 1998. *The Foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press.
- Gombrich, Richard F. 2006. *Theravāda Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. 2nd. edition. New York: Routledge.

- . 2009. *What the Buddha Thought*. London: Oakville, Ct.: Equinox.
- Hamilton, Sue. 2000. *Early Buddhism: A New Approach- The I of the Beholder*. Richmond: Curzon Press.
- Harvey, Peter. 1990. *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mckittrick, Jennifer. 2005. "Are Dispositions Causally Relevant?" *Synthese* 144: 357-371.
- Mumford, Stephen. 1998. *Dispositions*. New York: Oxford University Press.
- Pathak, S. K. 2005. "Dukkham Aryasaccam as Depicted in The Buddhist Nikaya and Agamas." In *Concept of Suffering in Buddhism*. 54-68. Ed. by Dash, Narendra Kumar. New Delhi: Kaveri Books.
- Rupp, George. 1980. "The Relationship between *nirvāṇa* and *samsāra*: An essay on the Evolution of Buddhist Ethics." *Philosophy East & West* 21: 55-67.
- Shulman, Eviatar. 2008. "Early Meanings of Dependent-Origination." *Journal of Indian Philosophy* 36: 297-317.
- Siderits, Mark. 2007. *Buddhism as Philosophy: An Introduction*. Hants: Ashgate.
- Watson, Gay, Stephen Batchelor, and Guy Claxton, ed. 2000. *The Psychology of Awakening: Buddhism, Science, and our Day-to-Day Lives*. York Beach: Samuel Weiser.

Williams, Paul and Anthony Tribe. 2000. *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*. London: Routledge.

On the Proposition “Whatever is Impermanent is *Dukkha*” in the Āgamas

HONG Chia-Lynne

Institute for Chinese Studies, University of Oxford

Address: Institute for Chinese Studies, Clarendon Institute Building,
University of Oxford, Walton Street, Oxford, OX1 2HG, United Kingdom

E-mail: lynne.hong@chinese.ox.ac.uk; c.lynnng.hong@gmail.com

Abstract

The proposition “whatever is impermanent is *dukkha* (*yad-aniccam tam dukkham*)” (henceforth abbreviated as YATD) plays a crucial role in early Buddhism. Preserved in the Pāli *Nikāyas* and the Chinese Āgamas, this proposition connects the basic doctrine of dependent origination with such propositions as “every compounded thing is *dukkha*” as well as with the Noble Truth of Suffering. However, we rarely find a detailed analysis of YATD in current scholarship. As a result, the meaning of ‘*dukkha*’ as well as the relation between ‘*dukkha*’ and ‘impermanent’ remains largely unclear.

This paper discusses YATD in three steps. First, as to its logical form, I observe that YATD constitutes a universal proposition and that the order between the concepts of “impermanent” and “*dukkha*” is not to be reversed. Second, I argue against interpreting ‘*dukkha*’ simply as

“feelings of suffering,” as this leads to problematic readings of YATD in the Āgamas. Third, I propose that ‘*dukkha*’ in YATD should be interpreted as a disposition that causes sentient beings the feelings of suffering. Based on this proposal, I suggest that YATD be read as “whatever is impermanent is of a disposition of causing sentient beings the feelings of suffering.”

Keywords: Āgamas, Impermanence, *Dukkha*, Feeling of Suffering, Disposition