

佛教四聖諦中苦集二諦意涵之解析

An Analysis of the First and the Second Noble Truth of Buddhism

姚富全*

(Fu-Chuan Yao)

摘要

佛教主張苦諦，因此我們才需要滅苦斷集。不過，大多數佛教學者的苦諦文章，大都側重在文獻的詮釋或整理，而較無創新性地解析苦諦的意涵。雖然，傅偉動的創新性呼籲是針對佛教倫理而言，但對佛學其它的領域也應該適用。

因此，本文的主旨是想釐清一個非常細緻且新穎的問題：苦諦的意涵究竟是「生命的本質是苦的」(the nature of life is suffering)，抑是「生命是苦的」(life is suffering)?我們提出幾個理由來證成苦諦的意涵應是「生命的本質是苦的」，而不是「生命是苦的」。一、前者比後者較能解釋《雜阿含經》或其它佛典中所說的，生命除了苦受外，還有樂受及不苦不樂受之說。二、「生命的本質是苦的」較能符應強化佛教追求解脫得涅槃的內在動機及終極目標。另外，在

* 作者為文化大學哲學系副教授。



這樣詮釋的苦諦意涵之下，我們也可澄清有些西方大眾，因苦諦的主張，而誤解佛教為一悲觀消極宗教的問題。

另外，為理解苦諦兩種意涵間細微的差異，我們得藉由西方哲學的內容及方法，並得帶入集諦的討論。如此對苦集二諦的意涵，我們才會有比較清晰的整體認識及理解。因佛教界長期以來，幾乎沒學者作這樣細緻的闡明，所以本文是有其創新性的意義及貢獻。

最後，本文是一非常新穎的訴求，因而確實挑戰了傳統的佛學思維，所以可能會有論述或思慮不周的地方。希冀藉由本文的發表，可以引起佛學界更多的關注及討論。

關鍵字：苦諦、集諦、現象學。

收稿日期：2021/07，接受日期：2021/11。



前言

就筆者所知，佛教是目前世上極少數(或甚至是唯一)主張苦諦的宗教，¹並有深入的解釋或論述。²譬如，Gary Hayden 云：「古往今來，許許多多的思想家都討論過這個〔苦難〕問題，但是沒有幾個人像佛陀一樣，如此專注在這個問題上」。³John Bowker 在討論世界上主要的宗教(如猶太教、基督教、伊斯蘭教、印度教、耆那教及佛教)時，亦有類似的說法：「在世界上所有的宗教當中，佛教是最馬上及最直接聚焦在苦議題上面」。⁴簡之，佛教主張苦諦，因此我們需要滅苦斷集，而解脫得涅槃(四聖諦：苦集滅道)。⁵《雜阿含經》說：

¹ 雖然西方哲學家叔本華(Arthur Schopenhauer)亦有相同「生命的本質是苦的」的主張(劉燁編譯，《叔本華的人生哲學智慧》，臺北：吉根出版社，2005年。頁253)，但他的思想與佛教的苦諦是有兩個差異。一是叔本華的只是一種哲學性，而不是宗教性的學說。二是兩者對解決苦的方法，也大不相同。叔本華主張用禁慾來解決苦(閻嘉，《叔本華：通向智者的旅途》。臺北：牧村圖書公司，2004年，頁160-170)，而佛教則提出四聖諦來解脫痛苦。

² 有人或許會說與佛教為「姊妹教」的耆那教亦主張生命是苦的(「耆那」意指「痛苦生命的征服者」)，所以要靠禁慾苦行來解脫。呂凱文，〈當佛教遇見耆那教——初期佛教聖典中的宗教競爭與詮釋效應〉，《中華佛學學報》第19期，2006年7月。不過，就個人的理解，耆那教是否主張「生命的本質是苦的」，並不是那麼清楚。再加上，耆那教只指出苦的最主要來源是欲求(誠如下所分析的，此是有疑慮的)，因而強調禁慾苦修的方式，皆不如釋尊所體驗及所傳的教義來得精闢及深入。

³ Gary Hayden 著，邱振訓譯，《離經叛道的哲學大冒險》，臺北：立緒出版社，2016年，頁152。

⁴ Bowker, John, *Problems of Suffering in Religions of the World*, New York: Cambridge Univ. Press, 1970, p.237。

⁵ 或許有人會質疑「解脫得涅槃」是有贅言的問題，所以在此做一簡短的回應。本文之所以採用「解脫得涅槃」而不單是「解脫」之詞的理由有三。一、如依



如是我聞：一時，佛住波羅捺住處鹿野苑中。爾時，世尊告諸比丘：「有四聖諦。何等為四？謂苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦。若比丘於苦聖諦當知、當解，於集聖諦當知、當斷，於苦滅聖諦當知、當證，於苦滅道跡聖諦當知、當修。」佛說此經已，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。⁶

不過，雖然《雜阿含經》中有多處說明或解釋苦諦，但它們的說明卻不是很清楚。譬如，苦諦的意涵，究竟是如本文所宣稱的「生命的本質是苦的」(the nature of life is suffering or life is intrinsically suffering)，⁷還是「生命是苦的」(life is suffering)?這在佛教學術界裡

《成唯識論述記》所說「解脫」的原始意涵：「『解謂離縛』。『脫謂自在』」(CBETA, T43, No.1830, p. 0235b29)，則這樣的「解脫」並無明確具有「涅槃」(即一切煩惱苦痛永遠止息的境界)的意涵。譬如，一個人可以覺得還算活得很「自在」，但這種「自在」並不是「涅槃」。(當然我們可以辯說這不是佛教所謂的「自在」。不過要是如此的反駁，那「自在」就有歧義的問題)。二、如將「解脫得涅槃」拆解成「解脫」和「得涅槃」，這樣的解讀亦是無贅言的問題。因這不是我們所謂冗言的意涵。所謂冗言，譬如「一個假謊言」(a false lie)才算。三、如是將「解脫得涅槃」解讀成：「解脫」(動詞)後而得「涅槃」(名詞)，則這樣的解讀亦是無冗詞的問題，且也符合「涅槃」的另一個說法：「解脫的境地」。不過，如換是「解脫即涅槃」，則這就是贅言。所以，在以上的理解之下，「解脫」與「涅槃」是無冗詞的問題。再加上，為了清楚明確表達佛教的終極目標，個人認為「解脫得涅槃」是為一較清楚明確的語詞。不過，有時為了簡潔因素，在內容較無涉及得強調佛教終極的涅槃意涵，本文就僅用「解脫」而不是「解脫得涅槃」。

⁶ CBETA, T02, No. 0099, p. 0140b13-18。

⁷ 由於本文的主旨是針對人類而言，所以在此所謂的「生命」是指人類，而不是其它如貓或狗的有情眾生。本文僅在底下討論「無常執著」時，為了突顯出訴求的論點，才稍微提及其它眾生的情況。另外，有人認為英文當中的“life”是指「生命」還是「人生」得討論一下。個人認為這是無需的。因在佛教或苦諦的脈絡下，“life”如是指「人生」或其它「生活」意涵的話，則實看不出與「本質」有何關聯性。況且，如僅指「人生」的話，在廣度上也無法涵蓋所有的有情眾生而顯得不恰當。此外，究竟「生命的本質是苦的」英譯是“the nature of life is suffering”還是“life is intrinsically suffering”較恰當？個人是認為



(包含《雜阿含經》佛典本身)，是沒有被提出討論的。再加上，長期以來，幾乎所有的佛教學者，也沒注意到「生命的本質是苦的」與「生命是苦的」兩者間非常細緻的差異。譬如，雖然洪嘉琳對苦諦意涵有一番詳細的分析，但她並沒觸及兩者間非常細緻的差異。洪嘉琳說：「要言之，苦聖諦旨在顯示生死流轉中的一切皆為『苦』」。這句話及她整篇的文章，皆沒探索苦諦究竟是指「本質上」之苦(即「生命的本質是苦的」)，或是「現象(或知識)上」之苦(即「生命是苦的」)。⁸另外，在 Narendra Kumar Dash 所編輯討論佛教苦概念一書中的 17 篇論文，⁹雖然有些作者，如底下 Bimalendra Kumar 雖認為苦諦是屬於本質上的問題(他並沒解釋為什麼)，但卻也無學者關注「生命的本質是苦的」與「生命是苦的」兩者間細微且重要的差異。

所以本文最主要的主旨就是釐清兩者間細膩且重要的差異，並進而論述證成佛教苦諦較佳的意涵是「生命的本質是苦的」。如此，我們就可消解《雜阿含經》或《俱舍論》中所說的，除了苦受外，我們還有樂受之說，以及較能符應佛教追求解脫得涅槃的內在動機及終極目標。同時，亦可澄清有些人(尤其是西方人士)因苦諦的主張，而誤解佛教為一「悲觀消極」宗教的問題。

兩者意涵相近，是皆可接受。照理說，中文直譯的話，應是前者較佳。不過，筆者看過有些西方佛教學者曾使用後者。所以在此一併列出供讀者參考。

⁸ 洪嘉琳，〈論《阿含經》中「無常即苦」之命題〉，《國立政治大學哲學學報》第 26 期，2011 年 7 月，頁 99。由於沒注意到這兩個命題間的差異，洪嘉琳當中有一些論點是有疑慮的。譬如，在她論文中的圖解(頁 119)便有矛盾的擔憂。由於批判她的論述並不是本文的主旨，所以底下文中我們只會提及她一個與本案相關的問題。

⁹ Dash, Narendra Kumar (Ed.), *Concept of Suffering in Buddhism*, New Delhi: Kaveri Books, 2005。



另外，大多數佛教學者的苦諦文章，大都側重於文獻的詮釋或整理，因而較無創新性的建構觀點。雖然，傅偉動的創新性呼籲是針對佛教倫理而言，¹⁰但對佛學其它領域也應該適用。所以本文也提供一個對苦諦意涵的創意性釐清。

壹. 針對一些疑問的回應

因佛教界長期以來，對苦諦是沒有如此新意的闡明，所以勢必有相當多的疑慮。在此嘗試先釋疑(或定義)11 個疑問。

一、有人認為「生命是苦的」是「生命的本質是苦的」命題的一種簡稱或省略。甚至，「生命是苦的」的意涵，也可以是「生命的實相(或真實)是苦的」、「生命的本身是苦的」、「生命的存在是苦

¹⁰ 傅偉動，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書公司，1999 年。頁 307。另見 Wei-Hsun Fu, 'Morality or Beyond: The Neo-Confucian Confrontation with Mahāyāna Buddhism', *Philosophy East and West* 23, 1973, p. 395. 另外，因與傅偉動的呼籲有關，在此提出審查者一個比較奇怪的批評。他/她說本文的論述使用太強烈或肯定的語句，這樣是不符合傅偉動說佛教要有多元的詮釋觀點。個人會認為奇怪，乃因這樣的批評是對(西方)分析哲學的不了解，以及誤解傅偉動多元詮釋的想法。分析哲學的訓練就是要求對某一主張要在充分的理由證成後而採取堅定的立場。這樣的訓練是不喜歡論點的含糊性及立場搖擺的論述。因此本文的立場因有充分理由的證成，而使用肯定不含糊搖擺的語句，就分析哲學而言，是沒有不對的。審查者的想法可能是比較傾向東方思想(或哲學)的訓練。其次，這樣就不符合傅偉動多元詮釋的想法嗎？其實剛好相反。就筆者的理解，多元觀點詮釋的精要是在於每種觀點皆要有充分理由證成後，而各具有說服力的立場。然後，大家來比較與爭論何者立場是更具說服力或是更佳的詮釋。而不是每種觀點或立場本身容許有不同的解釋或詮釋。這樣的文章就顯得含糊不清或搖擺不定，而不具說服力。簡之，如果你本身就搞不清自己的主張或論點，或容許有不同的詮釋，那麼你的文章不是無法說服別人，就是有含糊不清的問題。這應不是分析哲學或傅偉動所認同的。



的」、「生命的經驗(或現象)是苦的」、「生命的過程是苦的」及「生命的特質(或特徵)是苦」等。¹¹這些都只是「生命是苦的」不同或是省略的說法。簡之，它們是無差異的。所以本文的撰寫是無價值的。

這樣的說法及認知，或許是長期以來中國哲學界的傳統思維。或許也正因為如此，長期以來佛教界或中國哲學界，並無人理解到它們是有細膩的差異。因此如要理解或釐清這些命題或陳述的差異性，就勢必得藉由西方(分析)哲學的內容及方法。依西方(或分析)哲學當中的形上學(metaphysics)、本體論或存有論(ontology)、現象學(phenomenology)及知識論(epistemology)來看，這些陳述或命題是明顯有異的。再加上，這是本文很重要的訴求區分，所以不得不花一些篇幅來解釋及澄清這些命題的差別。

依西方(分析)哲學的觀點來看，「生命的實相(或真實)是苦的」及「生命的存在是苦的」是形上學(Peter van Inwagen：探討終極存在及實在(相))¹²的範疇。「生命的本身是苦的」及「生命的特質(或特徵)是苦」是本體論(Robert Audi「本體論」：「任何存有(體)(being or entity)所具有最普遍及必要的特質或特性」)¹³的議題。不管是形上

¹¹ 在此屏除「生命的根本是苦的」之說。因「根本」似乎是指涉生命的「最初」或「基本」，如此的敘述比較難看出與苦的關聯性，所以顯得有點彆扭不當。

¹² Peter van Inwagen 著，蘇慶輝譯，*Metaphysics*，臺北：學富文化公司，2008年，頁1。Inwagen 的定義只說終極「實在」(reality)，並沒涵蓋「存在」(existence)。但個人認為如此的定義並不完備。所以補充「存在」一詞。因「上帝是否存在」也是屬於形上學的議題之一，如定義不涵蓋「存在」的話，那我們討論上帝的問題會變成是「上帝是否是一種實在？」。但這樣的命題是很奇怪的。另外。我們一般會認為虛擬實境(virtual reality)可以被說成是一種「實在」，但它不是「存在」的。因此「實在」與「存在」是兩個不同的概念。

¹³ Audi, Robert (Ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, UK: Cambridge Univ. Press, 1999, p.564。



或本體論的命題，大都只能用論證來證成(justify)其是否成立，而通常不涉及命題本身的真假判定(知識論的範疇)。

此外，「生命是苦的」、「生命的經驗(或現象)是苦的」及「生命的過程是苦的」，則是「現象學」(「關於意識經驗的科學」)，¹⁴或知識論的範圍(「知識」傳統的定義是：可以辨明為真的信念(Justified True Belief))。這類的命題通常意謂著它已是人生經驗的一種事實或現象(現象學的詮釋)，或是已證成為真的命題(知識論的解讀)。這兩種命題，如已是一種百分百肯定認知的經驗事實，或已是為真的情況之下，則它們意謂著人生是無法有樂受或不苦不樂受的感受認知(底下再說明)。總之，從西方(分析)哲學的內容來看，上面的不同陳述是有明顯差異的，而完全不是「生命是苦的」一種簡稱或省略。

為看出這些不同範疇命題的差異，我們以「上帝是否存在？」這個形上學的議題來闡明。¹⁵誠如上所說，「(終極)存在」是屬於形上學的問題。另外，因其無法用真假來判準，所以這問題並不屬於知識論的領域(但「我相信上帝存在(或不存在)」，則就會牽涉到信念真假判定的問題，是一個知識論的命題)。此外，上帝也很難用實際(或科學)方法來「經驗」祂的存在，所以「現象學」也並不適用。不過，我們可用本體論的論證(如上帝完美的特質或本質)來證成上

¹⁴ 因「現象學」有太多不同的定義或意涵，所以在此採用適合本文主旨的定義。誠如 Audi 所編的字典中指出：「[現象學]只是一種不同支持者，基於不同的理由，提出許多不同方向的運動。所以對不同的人而言，[現象學]會有不同的意涵或定義」。The Cambridge Dictionary of Philosophy, p.664。

¹⁵ 關於上帝是否存在的形上命題，另一個有趣的問題是：這個命題是未決定的(indeterminate)，還是無法決定的(undecidable)？前者意指目前尚無法決定，但最終我們是可判定的。後者則是最終我們還是無法決定的。



帝的存在：(1)完美的必然存在，(2)上帝是完美的，(3)所以上帝必然存在。¹⁶它利用上帝完美的「本質」(或特質)來證成上帝的存在。

最後，有重要的一點，不得不在此提醒讀者。英文“ontology”一般的翻譯是「本體論」(並無蘊含「實體」的概念)，但也有學者認為「存有論」較佳，尤其是對大乘佛教的空性而言，「存有論」較不會與「實體」概念的混淆。例如，盡管在文中多次強調並解釋「本體論」的意涵或定義，還是有不少審查者一直認為本文主張「生命的本質是苦的」的「本體論」與大乘佛教的空性矛盾。所以，他/她們一直質疑本文的訴求。不過，即使如此，本文最終還是堅持使用「本體論」一詞。因在利弊權衡之下，「本體論」一詞具有貼近本文的主旨意涵。在此請讀者盡量避免混淆或誤解的產生。

二、與上面相關的一個疑慮：誠如上面所說，苦諦可能有多種不同的意涵，為何本文會採用「生命是苦的」及「生命的本質是苦的」的兩種說法來作討論？苦諦在東西方大多數的佛教學者認為是「生命是苦的」，所以本文採用這說法本身來作比較，應無太大爭議(有爭議的是苦諦真正意涵為何)。但「生命的本質是苦的」之說，則是不常見。雖然「生命的實相(或真實)是苦的」及「生命的存在是苦的」的形上陳述，與本文所提出本體論「生命的本質是苦的」的意涵相近，但為了較能突顯出追求佛教最終目標(即解脫得涅槃)的內在動機，本案認為「生命的本質是苦的」是一較佳的選擇。因如只論及「實相」或「存在」，有可能就只落於形上學的認知或理解，而激發不出追求解脫得涅槃的內化動機。這就類似佛陀不願討論「十四無記」一些形上學的問題一樣，因這些問題對解脫得涅槃

¹⁶ 在此我們並不考慮這本體論論證的問題。另一個類似的本體論論證：一個完美存有體(即上帝)，如果不存在，那祂絕不會是完美的。



並無太大的饒益。另外，其它本體論的「生命的本身是苦的」及「生命的特質(或特徵)是苦」主張，與「生命的本質是苦的」的意涵是雷同的。所以如要替換成這兩者之一，本文是無意見的。

三、在以上的說明之後，我們就比較清楚理解「生命的本質是苦的」及「生命是苦的」是有區別的。就「生命的本質是苦的」命題本身而言，它是本體論。因「本質」命題的討論(或證成)在哲學上是屬於本體論的範疇。但如說「我知道『生命的本質是苦的』」，則這是屬於要判定真假的知識論範疇。不過，因這信念本身實質上是本體論，所以我們雖可形成這信念，但實際上很難判定其真假。¹⁷此外，更重要的是，在證成生命是苦的本質之下(不管我們是否能「知道」)，我們才有辦法來承載或解釋苦受、樂受及不苦不樂受的經驗(底下詳論)。

相對地，「生命是苦的」是一個隱藏指涉「我有『生命是苦的』的經驗事實」的體驗(「現象學」)，或是「我知道『生命是苦的』」的知識論命題。就「生命是苦的」命題本身而言，它全然不具本體論的意涵。換言之，如「生命是苦的」的命題成立(或為真)，其隱藏的意涵是，我們的生命經驗完全只能有苦受，而無法有樂受或不苦不樂受(現象學的詮釋)，或者是知識論的解讀：「我知道『生命是苦的』」，而無樂受或不苦不樂受。這就類似「我有(或知道)『太陽

¹⁷ 然而，或許有人堅持說，就佛教而言，似乎是有必要證成「我相信『生命的本質是苦的』」這個信念為真。換言之，就佛教而言，「我知道『生命的本質是苦的』」的知識論命題似乎是得成立，才比較具有說服力。但如這信念為真，那和「生命是苦的」命題一樣，我們的生命是無法有樂受或不苦不樂受。既如此，本文就完全沒意義了。不過，這要求最主要的問題是把佛教具本體論性質的命題，硬是要當作是具知識論真假的命題。這樣的要求是極不合理的，因實質為本體論的命題，在實際上是很難作到真假的判定。



會東出西落』」的經驗事實一樣，太陽是不會東落西出，或是有其它的現象發生。所以「生命是苦的」這樣隱藏意涵的結果，不管是現象學或是知識論的解讀，都是不符合一般人的生命經驗事實及佛教的教義。

此外，對佛教而言，因「現象學」的苦(諦)意涵與本文的主旨較有關聯性，所以本文底下「生命是苦的」的意涵，會捨棄知識論的內涵，而以現象學的詮釋來作探討。總之，「生命的本質是苦的」及「生命是苦的」兩者在(隱藏)意涵的結果上是有很大的不同。而這正是本文所想解析並強調的極重要差異。

四、有人會質疑為何一定要訴諸於本體論及現象學這兩個命題的歸類或差異，而不是其它如解脫論 (soteriology)、實踐哲學 (philosophy of praxis)及修道論的範疇討論？如是這些範疇，那本文似乎就搞錯方向了。

雖然這是一個很特別的憂慮，但它是兩個問題。首先，就「生命的本質是苦的」命題本身而言，因如上述「本質」的討論(或證成)，就是本體論的範圍。所以實難看出其它的歸類是合適的。其次，佛教四聖諦中的「苦集」二諦是在探討生命的本質(或現象)及根源，「滅道」二諦才會涉及實踐、修道及解脫。所以，除了現象論或許可考慮外，其它的歸類實在是不合適。所以本文才會採用本體論及現象學的命題來做解析及比較。

不過，雖然苦(諦)是可用「現象學」的歸類討論，但它無法突顯出佛教要解脫得涅槃的這個動機或最終宗旨。因苦如僅是一種現象較淺薄的體認或理解，而不是本質上深刻的體認，那我們會認為



苦僅僅是一種「現象」，如同我們看到陽光現象一樣，有可能較激發不出強烈的動機，驅使我們一定要解脫得涅槃。因此本案認為苦(諦)的意涵，如用「生命是苦的」現象學的解讀，是比較不佳的。

五、一個非常有趣的的話題是：佛教主張空性(及無我)，所以未必能接受「本質」的東西。簡之，「生命的本質是苦的」對佛教空性的主張是不恰當的。反而是「生命是苦的」無「本質」的命題，才符合苦諦的意涵。既如此，那本文的訴求就是嚴重的錯誤。

這是對佛教空性(及無我)教義的誤解。空性(及無我)是在否定世上有所謂「實體」(substance)，而不是在反對「本質」(nature)或「本性」這種「實相」的東西。因空(性)本身就是指一切法相的一種如實的「本質」或「本性」。所以，如討論「本質」或「本性」，對佛教而言是錯誤的，那佛教的空(性)教義亦會是錯誤的。但這不是佛教界所能接受的。況且，「生命的本質是苦的」當中的「生命」也沒對應到或指涉到某種「實體」的概念。所以就整個命題而言，是沒有支撐所謂「實體」的這個東西。因此「生命的本質是苦的」與佛教空性(或無我)的教義是無違和的。

六、與五相關的一個疑慮：有人認為本文苦諦的兩種歸類是有一嚴重的問題。因他/她(們)認為哲學上的「本體論」是指：一切現象所不能離，或是作為一切現象的根源者。所以「生命的本質是苦的」如為一本體論，那生命是有一個「苦實體」，而且我們是不可能逃脫於苦。

針對這個駁斥，在此回應如下。首先，就「生命的本質是苦的」而言，他/她們的反駁是有對有錯。不對的部份是，因誠如上所給



Audi「本體論」的定義：「任何存有(體)(being or entity)所具有最普遍及必要的特質或特性」，依據 Audi 的定義來看，也僅是肯定「特質或特性的存有」而不是「實體」之說，例如生命(誠如在上第五點當中所解析的)。

不過，質疑者卻認為本案「生命的本質是苦的」命題，就是在訴求有一個「苦實體」的生命。這或許是每個人對本體論定義的理解不同而導致的疑惑。但問題是何種定義或理解是較合適的？個人是認為反對者的認知是較不恰當的。因就「實在論者」(主張外在世界的事物是真實存在)而言，具有「實體」的外在事物，如你、我、桌子及太陽，¹⁸我們可說其也是一種「存有」，但「存有」的東西，並不見得具有「實體」。例如，生命是一種「存有」，但我們無法說它是具有某種的「實體」。另外，近代哲學之父笛卡兒對「本體」的定義：「一件東西，以它為主體直接寄託著、或者以它為依靠存在著某種我們理會到的東西，即我們心裡有實在觀念的某種特性、性質或屬性，就是本體」。¹⁹笛卡兒這樣的「本體」定義亦並沒指涉到有所謂的「實體」，而是強調特性、性質或屬性等的東西。

總之，本體論所說的「本質」，或是本文所主張的「生命的本質是苦的」當中的「本質」概念，其與一般所謂的「實體」或「本體」是不一樣的。因此有人說佛教中觀講空性或無自性，而應避免講「本質」是不正確的。這些反駁者對本體論的認識，不是有其侷限性，就是理解不恰當。

¹⁸ 當然，唯心論者會否定具有「實體」的外在事物，但應該不會否定它們也算是一種「存有」。

¹⁹ 維基百科，[https://zh.wikipedia.org/wiki/本體論\(哲學\)](https://zh.wikipedia.org/wiki/本體論(哲學))，8/20/2020 瀏覽。



不過，這些質疑者對「生命的本質是苦的」後半段的說明是正確的：在本質上，我們不可能逃脫於苦。也正是因為如此，佛教徒才一定要追求解脫得涅槃。但這並不表示我們就不可能有樂受，所以我們的「在苦(本質)中作樂」之說，才會是成立並有意義的。總之，這個駁斥並不具太大的威脅。

七、本文的撰寫方法，基本上，不是中國佛學界長期以來的傳統方式，所以有些學者可能對本文會有「學術沙文主義」的偏頗觀念。換言之，他/她(們)只認同佛教傳統的撰寫方式：一定要依據某部佛典，或某「知名」佛教學者的觀點，或是具「學術價值」的文獻來討論。²⁰換言之，討論「通俗的」二手文獻是不被認可的。所以，對這些「學術沙文主義者」而言，本文雖有引用一些佛教原典，但因卻也有引用他/她們認為不具「學術價值」的「通俗」二手文獻，因此會認定本文的撰寫是無學術上的意義或價值。

針對此點，個人在此只能提出幾個傳統佛學(或中國哲學)被批判的問題來提醒這些「學術沙文主義者」：為何會有新儒家產生？為何西方有些學者(如黑格爾)會批評中哲無「(思辨)哲學」？為何傅偉勳會針對佛教倫理，而說佛教界要提出一套系統性的理論？這些問題是值得這些「學術沙文主義者」省思的。

²⁰ 例如，有審查者就指出因佛教派別眾多及意見分歧，所以本案既然以《雜阿含經》為主，為了明確聚焦關係，標題就應該改成「《阿含經》四聖諦中苦集二諦意涵之解析」較佳。個人對此是沒意見，但最終依然認為不需要。理由有二。一、因文中還是有加入《俱舍論》的討論，所以沒必要限縮自己。二、因四聖諦是佛教的核心教義，容或各派別有不同的理解或詮釋，但就筆者所知，差異性並不大。況且，這些不同的解讀，也無呈現本文主旨所訴求的那麼細膩及重要。因此，說本文是企圖針對佛教整體之訴求，應算是適當。所以也就沒必要將標題改成如審查者所建議的。



另外，誠如傅佩榮說(西方或分析)哲學的三個特色：「澄清概念、設定判準及建構系統」。²¹而本文就是在釐清苦諦的概念或意涵。所以在(分析)哲學的方法上是沒問題的。但究竟是否為一「學術文章」？個人認為「學術沙文主義者」的主張是有疑慮的。如果佛教界 2500 年來無人注意到苦諦意涵的問題，所以並無知名學者或佛僧的觀點可作依據討論。因此本文只能就個人的理解，並針對一些(當代)佛教學者的觀點，提出一個新穎的評論或釐清。²²如果本案是言之有物及思辨推理無誤，那在學術上也應是很有義意或貢獻的。

八、文中「執著」的概念並不是佛教「我執」的意涵：對一個恆常自我本體的執著，而是自心對任何的事(包括恆常自我本體)的執著。因此底下所使用的「貪執著」、「欲望執著」或「無常執著」等語意與「我執」並無衝突。

九、有人點出用「悲觀」或「樂觀」來評價佛教皆是不恰當的。因佛陀提出的苦諦應是一種「如實觀」。本案當然是認同「如實觀」才是正確的理解。不過，本文是針對西方人士對佛教普遍的錯誤認知做回應，而不是在消解苦諦是否為一「如實觀」的問題。另外，有趣的是，這疑慮也符應本文的主旨：究竟苦諦的「如實觀」是指「生命的本質是苦的」，還是「生命是苦的」？

²¹ 傅佩榮，《西方哲學史》。臺北：聯經出版公司，2011年，頁1。

²² 有人質疑本案「生命的本質是苦的」是對佛典的理解及詮釋過頭了。針對這個質疑，本文回應如下。誠如上所言，《雜阿含經》及《俱舍論》，以及佛教界長期以來，對苦諦的討論從並沒涉及意指「生命的本質是苦的」或是「生命是苦的」(這是大多數佛教學者所接受的詮釋)。因本案預設兩個詮釋當中必然有一個是較適當的，再加上本案的重點是在「釐清及證成」的工作上，並不是在「詮釋」上。所以應該是無過頭的疑慮。



此外，強調並釐清一點。文中所引用一些學者有關苦諦及悲觀主義的說法，並不意謂著他/她們對苦諦的理解是錯誤的，或是認同佛教是為一悲觀主義。就苦諦的理解而言，因誠如上所言，在佛教界尚無針對苦諦有如此細膩的剖析及區隔，所以會把兩種命題混淆是正常的。而就悲觀主義而言，本文只是引用他/她們的話來佐證在西方普遍對佛教是有如此的誤解。在此先澄清，這些大部分的佛教學者皆不認為佛教是悲觀主義。

十、有人說要討論「生命的本質是苦的」時，得先說明外在環境(或世界)建構的本質(譬如外在事物的無常)，然後再談及生命。因生命脫離不了外在世界。這雖是一個疑慮，但卻不是必要的。因雖生命脫離不了外在世界，但這並不蘊涵先後順序的要求。所以如此的刻意要求先後順序實是沒必要。更重要的是外在世界建構的本質為何，是一個很廣大且有點模糊性的議題(如我們上所講的其有無「實體」？以及「如有，其又為何及是如何組成的？」等議題)。況且，它並不是本文所欲關注的議題。譬如，本文所關心的，不管是「生命是苦的」或「生命的本質是苦的」這兩個命題，就不包含無情眾生的事物。所以這個要求，對本案而言，是不太合理的。不過，文中還是會就當中與生命本質有關的(外在世界)無常提出探究。

另外，一個相關的質疑是，大乘佛教主張事物及諸法的本性(或本質)是真如或空性，²³如本文「生命的本質是苦的」的訴求成立，

²³ 有審查者另提出因與涅槃違和而來反對本案。他/她說因龍樹《中論》說：「世間與涅槃，無少有分別」，所以我們可說世間的本質是涅槃，而且因世間也含蓋生命，所以可推得生命的本質就是涅槃。再來，因本案訴求「生命的本質是苦的」，所以最終，我們可得「涅槃是苦的」結論。但佛教從來並不主張涅槃是苦的。所以本文的主張是不成立的。這個反駁的問題是因理解及概念上的混淆，而導致推論上的謬誤。首先，龍樹的勝義諦與世俗諦不二之說，乃是一種



因生命也屬於事物或諸法運行的一種，那真如及空性的本質也應該是苦的。但在佛教界「真如及空性是苦」這種說法是無法被接受的。因此本文的訴求也是不成立的。這與上述第五點的質疑相類似，只不過是有更嚴重的推論錯誤。

首先，佛教宣稱的真如或空性是涵蓋所有有情眾生及無情事物，所以不能將「生命的本質是苦的」等同替換成「真如或空性的本質是苦的」。簡之，空性與生命兩者的概念意涵是不同的，因此它們是無法等同替換。這是犯了邏輯上的謬誤。其次，更嚴重的問題是，真如或空性等概念本身已經是本性或本質的東西，所以再說其本質為何，是毫無意義的。換言之，「真如或空性的本質是苦的」這命題是無意義的。

十一、為理解苦諦兩種命題間細緻的差異，以及苦諦本身的意思，我們得先處理集諦的意義。如此對苦集二諦的意涵，我們才會有比較佳的整體認識及理解。不過，在此再次強調兩點。一本文的主旨並不是在深入探討佛教苦的種類或是如何解脫，而是對佛教苦諦及集諦的意涵，提出嶄新的解析。因此本文雖僅提及《雜阿含經》及《俱舍論》中苦的內容，但這些內涵應足夠具備苦諦的代表性。所以不該認為本案苦諦的討論是不夠完備的。二既然是新穎性的剖析，當然就無佛教原典可供參考和批論。所以本案只能僅就相關的佛教典籍和一些近代佛教學者的理解，提出批判性的分析及釐清。這樣創新性的探索方式及內容，在佛教界幾乎尚無看到，所以本案是有其創新性的意義和貢獻。

方便法門，並不是真正無差異(如真無差異，那佛教信仰就沒必要)。其次，誠如文中所說「涅槃」的概念意涵，如同「真如」及「空性」一樣，是不能如此等同替換「生命」並做邏輯上的推論。所以才會導致審查者的謬誤質疑。



參. 苦集二諦意涵的新解

誠如在前言中所云，在當代的佛教學術界裡，長期欠缺對苦諦更清晰或更深入的解析。洪嘉琳點出類似的問題：

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。²⁴

此外，即使佛典中有提出四聖諦的說明，²⁵但似乎對苦諦的解釋，也並不是很清楚明確。譬如，《雜阿含經》言：

云何苦如實知。謂生苦·老苦·病苦·死苦·恩愛別苦·怨憎會苦·所欲不得苦。如是略說五受陰苦。是名為苦。如是苦如實知。云何苦集如實知。當來有愛·喜·貪俱。彼彼集著。是名苦集。如是苦集如實知。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

²⁴ 〈論《阿含經》中「無常即苦」之命題〉，頁 97。

²⁵ 不過，有些佛教學者(如 Daniel Cozort)借用佛教的苦諦，但卻不是使用佛陀的四聖諦教法來解決苦諦的問題。Cozort, Daniel, "Suffering Made Sufferable," In John Powers & Charles S. Prebish (Eds.), *Destroying Mara Forever: Buddhist Ethics in Honor of Damien Keown*, New York: Snow Lion Publications, 2009, p. 207-220。反而是借用 Śāntideva 及 Dzongkaba 的看法，宣揚讚美苦所帶給我們的力量，以達成「忍受」或「征服」苦。但這樣的觀點實是對佛教的一種嚴重誤解。因它並不是佛教所說的「滅道」教法，所以是無助於解脫得涅槃。



實知。云何苦滅道跡如實知。謂八聖道。如上說。是名苦滅道跡。如是苦滅道跡如實知。²⁶

在這段《雜阿含經》的引言當中，我們可將苦諦的意涵劃分成兩大類：身心之苦，以及現象和本質之苦。就個人所知，大部分的佛教學者(例如底下所提及的楊惠南、郭朝順及方立天等)，皆只論及身心之二苦這一大類，或是它所相關及延伸的更多不同種類的苦，而完全忽略探討另一大類的現象和本質之苦。為了說明方便，茲將這兩大類的苦表列如下。

身心之苦		現象和本質之苦	
物理性的色苦	心理性的受陰苦	現象的苦	本質的苦
生、老、病、死	恩愛別苦、怨憎會苦、所欲不得之苦	生、老、病、死	恩愛別苦、怨憎會苦、所欲不得之苦及五受陰苦

基本上，物理性的色苦(即生、老、病、死之苦)及心理性受陰苦(即恩愛別苦、怨憎會苦、所欲不得之苦)，這二苦是依據身體(色)及心理(名)的特徵而所做的歸類。所以應該算是蠻清楚明白，而不太需要多做說明。不過，現象和本質之苦為創意性的區別，所以文中會詳細的說明。

方立天除了說明苦有二苦、²⁷三苦、四苦、五苦、八苦及一百一十種無量諸苦之外，他也認可傳統佛教的八苦歸類：生、老、病、

²⁶ CBETA, T02, No. 0099, p. 0095a01。



死、恩愛別苦、怨憎會苦、所欲不得之苦，以及五受陰苦。此外，方立天也提出自己的兩類別：生、老、病、死的「自然生理」之苦，以及恩愛別苦、怨憎會苦、所欲不得之苦與人相關的「社會現象」或「社會生活」之苦。²⁸況且，這樣的歸類應該是比方立天所分類的較好，因他的歸類至少有底下的兩個疑慮。

由於批判方立天的歸類並不是本文的要旨，所以在此僅提出二個主要的問題。一、方立天的論述是有不一致的問題。簡之，究竟八苦是有幾大類？他的說法是前後不一致。雖然「恩愛別苦、怨憎會苦」是與人有關沒錯，但「所欲不得之苦」並不見得。因人所欲的（譬如想要食物或快樂）並不見得一定要藉由他人而來。方立天是有意識到這個問題，所以他又提出「所欲不得之苦」是屬於「自然現象」或「自然環境」之苦。此外，五受陰苦則是前七苦的歸結，它可以是「自然生理」、「社會現象」、「社會生活」、「自然現象」或「自然環境」等種種之苦。既如此，八苦應該不是僅有兩大類。所以，方立天的說法是有前後不一致的問題。二、更重要的是，這樣的歸結不僅是把事情搞複雜了，且也沒掌握到本文所訴求且重要的現象和本質苦之區分。

承接對方立天的批論，現象和本質之苦，是一個新穎的歸類，且是本案的核心訴求之一，所以是需要做詳細的說明。而當中最主要的問題是：區分現象和本質之苦，是否合理及必要？

²⁷ 方立天，《佛教哲學》，臺北：紅葉文化公司，1994年，頁70。方立天的二苦，即內苦及外苦，與本文所歸類《雜阿含經》的二苦不同。基本上，內苦包括除了五受陰苦外的七苦，而外苦則指外界的各種災難之苦。方立天這樣的二苦區分是有兩個問題。一最主要的是其並沒有涵蓋到最重要的五受陰苦。二是外在的各種災難是否就為苦，是有疑慮的。因有些人或許會主觀認定不以為苦。

²⁸ 《佛教哲學》，頁72。



首先，就合理性而言，因生、老、病、死是我們所觀察到生命種種變化的現象或跡象，所以說它們是現象之苦是恰當的。此外，因人是五蘊(色、受、想、行、識)和合而成的，而這五蘊乃是人的本質，所以說五受陰苦是一種本質上的苦是合理的。

比較有疑慮的是何以恩愛別苦、怨憎會苦、所欲不得，算是本質而不是現象之苦？因它們表面上也可說是一種我們可觀察到的現象(或經驗事實)，而應歸納成現象之苦。況且，如依上面現象學的定義「關於意識經驗的科學」來看，的確可說是現象苦。不過，從另一角度再深入審思，恩愛別苦、怨憎會苦、所欲不得，這三苦也都算是人本性(質)的展現。所以說它們是本質苦，也是合適的。由此可見，傳統佛典對苦諦意涵或概念的闡述，就西方(分析)哲學來看，是有含糊不清的疑慮。所以本案帶入西方(分析)哲學的方法及區分，是有新意性的澄清。

另外，既然恩愛別苦、怨憎會苦、所欲不得這三苦可以是現象學或是本體論之苦，但為了避免與本文的論點有不一致的問題，個人在此是傾向將它們歸類成本質之苦。總之，不管將是這三個心理性的特質歸類成是現象苦或是本質苦，生老病死「現象」苦與五受陰「本質」苦的區分是不具爭議性的。

其次，就必要性而言，誠如上面解析「現象」(現象學)與「本質」(本體論)的區分，是會導致完全不同的主張及結果，所以它們的區隔是必要的。簡之，生命種種的現象(或跡象)，如生老病死，所呈現的內涵是「生命是苦的」(現象學)，而五受陰苦，所呈現的內涵則是「生命的本質是苦的」(本體論)。簡之，這兩個不同的意涵，是會產生不同的結果。所以做這樣的劃分更是必要的。



此外，基於上面的分析，《雜阿含經》中所言佛教苦諦的意涵，可以是「現象」的「生命是苦的」，但也可以是「本質」上的「生命的本質是苦的」。但對佛教而言，究竟何者的詮釋會較佳，這是有必要作詳細的剖析(本文的主旨)。

雖然《雜阿含經》最終是強調「五受陰苦」的本質苦，但為何是如此?《雜阿含經》(和其它佛典) 並沒多做說明。而當代的學者，雖然方立天有稍做說明，但他並沒注意到「現象」與「本質」苦的重要細緻差異。方立天云：「佛教把前面七種苦最後歸結為五取蘊苦，是為了說明，五蘊就是苦，執著、貪慾就是苦，人的生命就是苦，生存就是苦」。²⁹另外，長期以來，大多數的佛教學者也不太關心此議題，同時也沒有人關注到「生命是苦的」與「生命的本質是苦的」兩者間重要的差異。因此，本文的撰寫是極有意義的。

在尚未澄清苦諦的較佳意涵之前(即苦諦的意涵究竟是「生命的本質是苦的」，還是「生命是苦的」)，兩個相關的問題在此先提出。在解析完苦諦的意涵之後，底下兩個相關問題的答案就會變得比較清楚。

一、有些佛教學者，認為佛教有說對佛法理解融會後的「法喜」心境，以及一般人通常認知生命當中是有快樂的。更何況，《雜阿含經》也說，除了苦受外，我們還有樂受或不苦不樂受：「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?』」。³⁰所以有些人可能會認為本文「生命的本質是苦的」的主張，是誤解佛教的苦諦。

²⁹ 《佛教哲學》，頁 72-73。

³⁰ CBETA, T02, No. 0099, p. 0121a03。



這個疑慮的產生，乃因沒弄清楚「生命的本質是苦的」與「生命是苦的」兩者間重要的差異。

二、有些人(尤其是西方人士)就因苦諦的主張，而誤認佛教為一悲觀消極主義。這可從一些佛教學者的說法(再次強調，這些佛教學者不見得認同佛教為一悲觀消極主義。本文只是提出他/她們自身的評述，來當作西方對佛教誤解的佐證)，看出這個誤解的問題。Swami Prabhananda 指出：「一些學者，特別是西方學者，指控釋迦牟尼佛是一位悲觀主義者」。³¹Bowker 則也點出說：「對佛教局外者而言，佛教似乎是一個悲觀的宗教」。³²而 Rupert Gethin 亦言：「基於在分析痛苦問題的基礎上，有些人就斷論說，佛教一定是一種垂頭喪氣、悲觀及否定世界的哲學」。³³David J. Kalupahana 也有類似的觀察。³⁴所以究竟佛教是否為悲觀消極主義，在理解苦諦較佳的意涵之後，我們將也是可以作一回應。

不過，有一個細膩語詞上的問題，在此扼要說明一下：為何本文採用「悲觀消極」(pessimistically passive)，而不是一般學者所認為的僅是「悲觀」(pessimistic)一詞。這乃因「悲觀」(意指一種內在的負面(negative)觀點或思維)與「消極」(意指外在行為的不作為)是兩個不同的概念。不過，一般學者認為「悲觀」必然蘊涵「消極」，因此就認為佛教是一悲觀宗教，而沒注意到「悲觀」不必然蘊涵「消

³¹ Prabhananda, Swami, "Concept of Suffering in Buddhism," In Narendra Kumar Dash (Ed.), *Concept of Suffering in Buddhism*, New Delhi: Kaveri Books, 2005, p.4。

³² Bowker, John, *Problems of Suffering in Religions of the World*, New York: Cambridge Univ. Press, 1970, p.237。

³³ Gethin, Rupert, *The Foundations of Buddhism*, New York: Oxford Univ. Press, 1998, p.62。

³⁴ Kalupahana, David J., *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1992, p.86。



極」。換言之，佛教的苦諦，雖然可能是悲觀的，因它認為「生命的本質是苦的」（誠如本文所主張的，這並不表示生命無法有樂受），但它不見得是一消極主義。因佛教還是鼓勵人要積極作為要解脫得涅槃，而不是完全消極不作為。大部分人誤解佛教，乃是因「消極」的因素，而不是「悲觀」的部分。所以嚴格來說，「悲觀消極」是遠比「悲觀」一詞來得貼切形容西方人士對佛教苦諦的誤解。

再來，在還沒回應苦諦是「生命的本質是苦的」這個疑惑之前，我們得先闡明另一個相關的重要問題：究竟佛教所謂苦諦的根源為何（即四聖諦中的集諦）？雖然上述《雜阿含經》的引言當中有說：「當來有愛·喜·貪俱。彼彼集著。是名苦集」，但這樣的集諦說明是不夠清楚及有底下分析的疑慮。更可惜的是，「何謂集諦？」這個議題，在東西方佛教學術界裡，也是長期缺少深入分析批判的。譬如，涂豔秋並無深入的分析論述，而僅簡短的說明四聖諦與三法印的關聯：

四聖諦本是佛教的基礎主張之一，一直有著神聖不可動搖的地位。然而四聖諦的主張乃是建立在諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜的深層結構之上。換言之，三法印與四聖諦是不可分離的兩組理論，因此涅槃經想在常樂我淨的主張下重新詮釋四聖諦，的確不是一件簡單的任務。³⁵

而釋昭慧也僅簡短地指出四聖諦與佛教解脫間的重要性：

³⁵ 涂豔秋，〈漢譯《大般涅槃經》思考方式研究〉，《臺大佛學研究》第 31 期，2016 年 6 月，頁 7。不過，三法印當中的「諸法無我」並不見得與四聖諦有關。底下會分析並論述「諸行無常」乃是苦諦根源的一個較好解釋，因此是與苦集二諦有關。而「涅槃寂靜」則是明顯地與滅道二諦相關。所以個人看不出「諸法無我」與四聖諦教義的關聯。涂豔秋如要作如此的宣稱，是需要論述的，或者最好是交待她論點的出處。



三乘共法不脫「緣起」法則，一般依「四諦」（或稱「四聖諦」）而為總綱。...。觀照緣起，即是從苦破的現實而作層層的推究，尋出苦痛的根源與苦因苦果相生的必然軌律（苦、集二諦），從而從因緣的改變中使痛苦消解，達到解脫（滅、道二諦）。³⁶

另外，楊郁文亦僅指出：

十二支緣起法，有增長法及損減法之逆、順觀；十二支緣起法須作事（苦）、集、滅、道之四轉，對惑、業、苦的人生實際現象如實觀察，肯定苦可滅，尋覓滅苦之道，實踐滅苦道跡，終於實證苦滅境界。釋尊開示緣起法門，不祇為了說明生命現象而已，終極目標在於導引一切眾生斷除有漏的輪迴，使一切有情處於無漏的涅槃境界生活。³⁷

就個人的理解，東方學者對集諦的闡釋，雖是較無問題，但卻也較不明確，如同《雜阿含經》中對集諦的說明一樣不清楚。而西方學者的說明，則是有更明顯的問題。底下我們就分別批論幾位東西方佛教學者對集諦的觀點。

東方學者楊惠南³⁸及郭朝順³⁹，他們依據《增一阿含經》而提出相類似的苦諦根源看法。楊惠南說八苦（即兩類加總的七種苦，再加「五受陰苦」）當中的「五陰熾盛苦」是最根本的，也是其它七苦以及所有苦的真正原因。而「五陰熾盛苦」之所以為苦諦的根源，乃因我們貪戀於樂受的習性（「習集」）而不自知。

³⁶ 釋昭慧，《佛教倫理學》。臺北：法界出版社，2001年，頁164-165。

³⁷ 楊郁文，〈緣起之「此緣性(idappaccayata)」〉，《中華佛學學報》第9期，1996年7月，頁6。

³⁸ 楊惠南，《佛教思想發展史論》。臺北：東大圖書公司，2008年，頁41-44。

³⁹ 郭朝順，《佛學概論》，臺北：三民書局，2007年，頁45-53。



楊惠南這樣的「習集」闡述，是有兩個疑慮。一、有一個不明確的問題：貪戀(greed)本身是否真的會導致苦，尤其是當我們已經習慣了？這問題的答案並不是那麼明顯或確定的。因就人性方面來看，貪本身可以是一種激發努力的內在動機。譬如，在西方有人宣稱「貪婪是好的」(Greed is good)，以激發人要努力賺錢。因既然是「好的」，我們就不會認為貪是苦的。因此貪本身是否會導致苦，並不是很明確。相類似地，《雜阿含經》當中對集諦所說明的「愛」及「喜」本身，亦會有不明確的問題。不過，在此我們僅以「貪」為例，其它「愛」及「喜」可以此類推。

針對「貪婪是好的」之說，佛教或許可回應，那是西方人受十二緣起「無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死」當中起始的無明所困而不自知。所以只要掃除這無明的障害，最終會認清所有的貪皆會導致苦。但這樣的回覆，對不是佛教徒或是西方人士而言，是否具說服力，是有疑慮的。

所以個人認為另一種回應會是較佳的。佛教所謂的「貪」，通常蘊涵「貪執著」。換言之，「貪執著」會讓我們陷於貪戀的惡性循環而苦，而不是貪本身會導致苦。《雜阿含經》「當來有愛·喜·貪俱。彼彼集著。是名苦集」當中所言的「彼彼集著」應當是如此意涵。要不然「當來有愛·喜·貪俱」即足以說明是集諦，不必再強調「彼彼集著」。另外，這是十二緣起當中「愛取」與苦集二諦的關聯性。⁴⁰同時也正是《雜阿含經》所言「用捨一切有餘及愛盡執著而脫苦」的意涵：

⁴⁰ 十二因緣中「愛取」雖與苦集二諦有關。但其只專指人類而言，並不包括其它的有情眾生。所以是有侷限性。



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。⁴¹

所以貪本身並不見得一定會產生苦，尤其是當我們都已習慣了，而是「貪執著」才會導致苦。楊惠南「習集」說的第二個問題是：無法包括其它的有情眾生，所以是有不完美的問題(底下討論)。

雖然，郭朝順也提及楊惠南的觀點，但他認為楊惠南「習集」之說是有問題的：「這個說法〔習集〕，其實只解釋眾生心理上的無明貪著是引發諸苦的原因，但如果再加深究的話，我們便知痛苦的真正根源乃在吾人對『無常』的一切起了無明的貪愛的緣故」。⁴²

不過，郭朝順的見解也是有兩個問題。一、因無常而起的無明貪愛，不也是一種心理上的解釋嗎？所以它跟「習集」之說又有何不同？我們實看不出為何因「無常」而起的無名貪愛會是一種「更深入」的闡釋。基本上，郭朝順的問題在於他把解釋苦諦根源的兩種方式誤解成一種。換言之，我們可用「無常」及「習集」兩種方式來解釋苦諦的根源。只不過，前者的解釋會比後者來得較適合，而不是更深入。二、此外，雖然郭朝順有注意到「無常」的解釋可能是較恰當(底下分析)，但他的「無常」觀點，如同楊惠南一樣，也是有貪愛本身是否會導致苦的不明確問題。簡之，「無常」本身是否會導致苦，有時候不是那麼明顯的(底下討論)。不過，兩人皆暗指因貪而生的「執著」(*Upādāna*)才是苦諦的根源(底下詳論)。

⁴¹CBETA, T02, No. 0099, p.0087c29。

⁴²《佛學概論》，頁47。



至於方立天對苦諦根源的看法，⁴³則跟楊惠南類似。他認為八苦是最常見的說法，且也認為「五取蘊苦」(楊惠南的「五陰熾盛苦」)是其它七種及一切苦的根源。但方立天跟楊惠南不一樣，並沒只提出貪或「習集」為「五取蘊苦」的原因，而是說：「五蘊就是苦，執著、貪慾就是苦，人的生命就是苦，生存就是苦」。⁴⁴之後他更明確點出苦與執著的關聯性：「前面提到，原始佛教把人生痛苦的根源歸結為『五取蘊』，即構成人身的五種成分(『五蘊』)和執著(『取』)相聯繫形成了苦」。⁴⁵所以方立天認為「執著」為苦諦的根源，在這點上是較沒問題的。此外，他跟郭朝順一樣，也認為無常是苦諦的根本原因：「『生命的無常』，是生命的痛苦的根本原因和基本標誌」。⁴⁶

雖然，方立天的論述沒有郭朝順誤解苦諦兩種詮釋的問題，但也是有二個疑慮。一、既然有兩種注解苦諦的根源，即「五取蘊苦」與無常，那究竟兩者間有何關係，以及何者較佳？這兩個問題勢必得作說明，要不然是會令人困惑的。二、更重要的是，方立天也是沒注意到「生命的本質是苦的」與「生命是苦的」兩個命題間非常細膩的差異。從他的說法來看，他似乎是主張「人的生命就是苦」，而不是「人生命的本質是苦的」。如同底下的詳論，這主張是有問題的。

⁴³ 《佛教哲學》，頁 72。

⁴⁴ 《佛教哲學》，頁 72-73。

⁴⁵ 《佛教哲學》，頁 77。

⁴⁶ 《佛教哲學》，頁 70。



現讓我們轉到西方學者對苦諦根源的看法。不少的西方學者，如 Damien Keown⁴⁷、Peter Harvey⁴⁸、Bowker⁴⁹，將苦的根源歸之於「所欲不得之苦」當中的欲望(craving)。但這樣的理解或詮釋比上面東方學者的「貪」論點，有更明顯的一個擔憂：基於欲望的，並不見得會導致苦。譬如我們有求生的欲望，但這樣一般正常的欲望並不見得會產生苦，而是求生欲望後產生「我欲生的執著」才會產生苦。相類似地，「所欲不得」不見得是一種苦，因如能淡然消解「所欲不得」的心態，那麼便無所謂的苦。所以是「所欲不得」之後，所產生無法消解的「執著」才會導致苦。其它的物理性及心理性的苦也是如此。因此人類苦的根源應是來自於欲望後的「欲望執著」，而不是來自欲望本身。

雖然 H. Saddhatissa 並沒刻意針對苦諦的根源而作探索，但他也提到類似的「執著」論點：「...得不到人所冀求的是苦;簡之，執著(clinging)於五蘊是痛苦的」。⁵⁰類似 Saddhatissa，Kalupahana 則是使用「意堅把持」(grasping)一詞。⁵¹另外，姚衛群則指出苦的根源是因貪念而產生的執著。⁵²由此可見，上述 Keown、Harvey、Bowker 等幾位西方學者說苦諦的根源(即集諦)是欲望，這種說明並不是對集諦很妥當的理解。

⁴⁷ Keown, Damien, *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press, 2005, p.4。

⁴⁸ Harvey, Peter, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues*, New York: Cambridge Univ. Press, 2000, p.31。

⁴⁹ Bowker, John, *Problems of Suffering in Religions of the World*, New York: Cambridge Univ. Press, 1970, p.239。

⁵⁰ Saddhatissa, H., *Buddhist Ethics: Essence of Buddhism*, New York: George Braziller, 1970, p.46。

⁵¹ Kalupahana, *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities*, p.87。

⁵² 姚衛群，《佛教入門：歷史與教義》，臺北：五南圖書公司，2005年，頁16。



再來，我們探討如何詮釋集諦的較佳意涵，同時也一併回應上面楊惠南貪戀「習集」之說不夠完備的問題。譬如，其它眾生，如貓或狗，實難說它們有所謂因貪(或欲望)而生的「貪執著」(或「欲望執著」)情況。不過，雖然貓或狗看不出有「貪執著」的苦，但它們還是得經歷無常的生、老、病、死變化。這樣無常經歷的本身即是苦。所以《雜阿含經》才說：「佛告比丘：『我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦』」。⁵³日本學者木村泰賢亦論說：「所謂『此法為無常。為變異法。為破壞法』云者。...必歸結於一切破壞變異故。『一切為苦』」。⁵⁴簡之，不管是對人或是其它眾生，既然「無常法」為一「破壞法」，這種「無常破壞」的本身即是苦。⁵⁵此外，Traleg Kyabgon 亦說：「然而，我們之所以說生命經驗是苦的，乃因我們所經歷的一切皆是無常，皆是會改變的，即使是我們可感受到某些的幸福」。⁵⁶所以有關苦諦根源(集諦)的較佳說法是：「諸行無常」而產生的「無常破壞」。這樣的詮釋之所以較佳，乃因「無常的經歷」能涵蓋一切的有情眾生，而不只是人類而已。因此，「無常破壞」的集諦說，是比楊惠南貪戀「習集」說來得較佳。

不過，雖然「無常破壞」的本身即是苦，但至於是否所有的「無常破壞」本身就是苦?這也是上面郭朝順得面對的問題。「無常破壞」

⁵³ CBETA, T02, No. 0099, p. 0121a09。

⁵⁴ 木村泰賢著，歐陽瀚存，《原始佛教思想論》，臺北：商務印書館，1968年，頁214。

⁵⁵ 另外，「無常破壞」是苦之說，有一個好處。既然三法印中的「諸行無常」蘊涵四法印中的「一切皆苦」或「諸行皆苦」，那麼實沒必要強調四法印。如此就可化解佛教究竟是講三法印或四法印的爭議。

⁵⁶ Kyabgon, Traleg, *The Essence of Buddhism: An Introduction to Its Philosophy and Practice*, Boston: Shambhala Publications Inc., 2014, p.4。



本身，如同貪及欲望本身一樣，是否會引致苦，這也是不一定。⁵⁷因如是生、老、病、死的「無常破壞」，則是比較無疑慮。不過，如是人類商業或科技的「無常破壞」，則有可能是一種創新，而與苦或不苦無關。因此，最終對人類而言，還是「無常執著」(執著著要商業或科技創新或破壞)才會導致苦，而不是「無常破壞」本身。所以，就人類而言，「無常執著」是比「無常破壞」為一較佳的註解。簡之，人們執著不要「無常」(即執著要恆常)，譬如，執著要「親人之恆常」、「不老之恆常」及「不死之恆常」，而這樣的「無常執著」才是苦。

此外，這樣的詮釋及理解，是比洪嘉琳「無常即苦」的論述：「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」，來得深入及較佳。之所以深入，乃因洪嘉琳的論點並沒指出何以無常為苦的最終根源，即「無常執著」。⁵⁸之所以較佳，乃因洪嘉琳只認為「無常即苦」是為眾生苦受的「傾向」而已，而不是「本質上」的問題。如洪嘉琳「傾向」之說成立，那佛教徒是可有

⁵⁷ 有審查者說因佛教說「無常故苦」，所以應該是可推得「生命是苦」而不是「生命的本質是苦」。再加上，如「生命的本質是苦」成立，那意味著「生命的本質是無常」。而這樣的結論是很奇怪的。因此本文的主張不成立。針對這個反對意見，回應如下。首先，「無常故苦」，而說「生命是苦」是一種表面上且有問題的理解。誠如文中所剖析的，因並不是所有的無常都會造成苦，所以「無常故苦」的意涵應該是指「無常執著」才苦。再加上「無常執著」之苦乃是基於五受陰，而五受陰苦，如上所證成的，則是一種本質上之苦。所以，「無常故苦」較佳的理解應該是「生命的本質是苦」，不是「生命是苦」。其次，雖說「無常故苦」及「生命的本質是苦」，邏輯上並無法推得「生命的本質是無常」。因「無常」是萬物運行的一種概念，並不指涉生命本質的意涵，所以說「生命的本質是無常」是無意義的(但「生命是無常」則是有意義的講法)。此外，如審查者是基於「無常」等同「苦」的替換想法，那這跟註 23 是有一樣的謬誤。況且，「無常故苦」當中的「無常」與「苦」，兩者間很明顯地是因果關係而不是等同關係。

⁵⁸ 〈論《阿含經》中「無常即苦」之命題〉，頁 122-135。



選擇要不要接受這個苦傾向。⁵⁹簡之，求解脫並不是必要的。但如是「本質」之說，則佛教徒(不管虔不虔誠)是難以有選擇的。換言之，解脫得涅槃成為佛教徒必要的選項。

總之，就人類而言，不管是「貪執著」、「欲望執著」或「無常執著」，佛教苦諦的根源皆是「執著」。所以我們得用「我捨」來脫苦。這就正是上面《雜阿含經》說：「所謂捨一切有餘，一切愛盡，無欲滅盡涅槃」用捨執著而解脫的意涵。

在詳細解析集諦後，我們轉到佛教苦諦的較佳意涵為何這個議題上。簡之，苦諦的意涵是否指「生命的本質是苦的」？上所分析的，只說明苦諦的根源來自種種的「執著」(即集諦)，並沒明確說「生命的本質是苦的」。不過，如我們再深入探究，便可理解為何是「生命的本質是苦的」。舉「欲望執著」為例，由人之欲望本身所引的「執著」，也算是一種人類內在固有的(intrinsic 或 inherent)現象。⁶⁰所以說「執著」的苦諦根源(即集諦)，是指「生命的本質是

⁵⁹ 或許有人會說就「虔誠的」佛教徒而言，即使「無常即苦」是一種「傾向」，他/她們還是一定會選擇要追求解脫得涅槃。這當然沒錯。只不過，這樣的反駁是預設了所有的佛教徒都是非常「虔誠的」。如不是，那一般佛教徒在「傾向」與「本質」的不同體認下，勢必在追求解脫的動機心態上一定是有所差異。

⁶⁰ 有人認為本文既然主張欲望為生命的本性，那就只有消滅生命才能消除欲望而滅苦解脫。或是因本文所宣稱的「生命的本質是苦的」而誤認為生命是悲觀極具負面的意涵，所以也更應該要努力毀滅生命而滅苦。不過，這是對佛教教義及本文主旨的嚴重曲解。誠如文中所剖析的，欲望本身並不一定是苦，也不是苦諦的根源。佛教苦諦的根源是由欲望所導引出的「貪執著」、「欲望執著」或「無常執著」等。雖然，消滅生命的確能消除欲望，但是這個作為卻無法達到佛教所說的滅苦，因其並沒有消除苦諦的根源。同時，也還是無法解脫得涅槃，因還是會有生命的輪迴。此外，這個質疑，對「生命是苦的」命題也一樣成立。所以這樣的反對論點，對佛教苦諦的兩個命題或詮釋而言，都是一個擔憂。因此有人主張將 *dukkha*(苦)詮釋為 *unsatisfactory*(不滿足)。但本案是不太贊成如



苦的」意涵是合理的。另外，既然「無常執著」也是苦諦的根源，而「諸行無常」則是世上一種生命運作的「諸行本質」，因此也就證成「生命的本質是苦的」。這是一種本體論命題的證成(底下分析)。再來，這本質苦的觀點，也是符合上面《雜阿含經》最終所說苦諦是本體性的「如是略說五受陰苦」。

此外，雖然，幾乎所有的佛教學者，並無如此明確具體地提出苦諦為「生命的本質是苦的」的主張，但有些皆卻有類似的說明。譬如，朱文光說：「四聖諦指苦、集、滅、道：苦諦表示藉由對身心的觀察，可以確認生死流轉的本質為苦;...」。⁶¹Bowker 言：「生命過程是痛苦的事實是一個內存固有的(inherent)，...」。⁶²而 Gethin 亦云：「對痛苦的古典陳述是藉由四聖諦：苦諦本質的真相、集諦本質的真相、滅諦本質的真相及道諦本質的真相」。⁶³此外，Kumaru 也亦說：「世界所有的事物是苦的，不僅它們的根源來自苦，而且它們本身所受的苦是一種本質上的苦」。⁶⁴David R. Loy 亦云：「沒有其它的精神途徑，是如此清楚地聚焦在苦及幻覺自我間的內在關

此的理解及詮釋。因誠如文中所分析苦諦的根源，並不是欲望本身，(欲望的不滿足本身並不見得就是苦。所以將苦視為不滿足的理解及詮釋是不完備的。

⁶¹ 朱文光，《佛學研究導論》，臺北：文津出版社，2008年，頁16。

⁶² Bowker, *Problems of Suffering in Religions of the World*, p.237。另外，Gethin 亦有相似的說法：「這裡我們遭遇到痛苦，其以一種似乎是內存固有(inherent)的形式，來呈現我們存在的本身一行苦」。Gethin, *The Foundations of Buddhism*, p.61。

⁶³ Gethin, *The Foundations of Buddhism*, p.59。有審查者誤認為本文在此提 Gethin 的說法是完全用來支持「生命的本質是苦的」之說。但這不是本文的企圖。文中只是想說 Gethin 或許有注意到類似的想法，但卻無再深入的解析論述。

⁶⁴ Kumar, Bimalendra, "Concept of Suffering in Early Buddhism," In Narendra Kumar Dash (Ed.), *Concept of Suffering in Buddhism*, New Delhi: Kaveri Books, 2005, p.136。



聯。兩者並不只是相關：對佛教而言，自我本身就是苦」。⁶⁵雖然這幾個學者是有點出苦諦是有關生命本質的問題，而不是指生命的現象(即「生命是苦的」)，但可惜的是他們並沒注意到兩者間細膩的差異。

況且，如生命的本質不是苦的，那我們一般所說的「苦中作樂」是無意義的。相反地，應該是要有「樂中作苦」之說。但基於人性是「趨樂避苦」的，「樂中作苦」之說是極不合理的。此外，「生命的本質是樂的」完全不會是佛教的立場。因如它成立，那佛教的終極目標脫苦得涅槃的勸說便完全無法成立。另外，我們也排除生命的本質為不樂不苦的情況。雖然，這有可能是一般人比較能接受的觀點，但不會是佛教的立場。因如生命的本質是不樂不苦，而不是苦的，那佛教說服人要解脫的力道就不會很強，即佛教四聖諦彼此間的必然關聯性是有存疑的。所以，這樣深入分析而得的「生命的本質是苦的」論點，才能真正呈現佛教勸人要解脫得涅槃的終極目的或意涵。⁶⁶換言之，即使人生的過程當中是有快樂的，但如果生命的本質是苦的，那佛教說我們需要解脫得涅槃，才會具有強烈的動機及說服力。

再來，我們回到本文的要旨之一：一般人及佛教學者常將「生命的本質是苦的」與「生命是苦的」兩個命題混淆，而不知兩者間

⁶⁵ Loy, David R., *Money, Sex, War, Karma: Notes for a Buddhist Revolution*, Boston: Wisdom Publications, 2008, p.15。

⁶⁶ 有人說佛教的終極目標並不是解脫得涅槃。但這有可能是對佛教教義理解不夠深入。試問如不是，那佛教主要的核心思想四聖諦的意義或目的為何？況且，這樣的質疑，也不是大多數佛教學者所認同的。譬如 Kyabgon 說：「從佛教的觀點來看，它的終極目的是涅槃或覺悟(enlightenment)」。Kyabgon, Traleg, *The Essence of Buddhism: An Introduction to Its Philosophy and Practice*, Boston: Shambhala Publications Inc., 2014, p.159。



是有非常細膩的重要差異。針對兩者的差異，我們可從兩方面來解析：從本體論及現象學的不同領域來看，以及從何命題與樂受(或不苦不樂受)的生命經驗感受是相容的。

一、從本體論及現象學的不同領域來看。在上面我們花了不少篇幅說明及釐清兩者的差異。在此再補充一些學者的看法及額外的闡明。誠如上所述，「生命的本質是苦的」是一個本體論的命題，而「生命是苦的」則是一個現象學的命題。簡之，「生命的本質是苦的」是有關生命本質的本體論問題，例如上面幾個學者皆指出生命的苦本質，而不是生命是苦的。此外，我們也可藉由上面「無常執著」的論點，再次闡明「生命的本質是苦的」。既然「無常執著」是苦諦的根源之一，而「諸行無常」則是世上一種生命運作的「諸行本質」，所以「無常」是諸行運作的本質。而有關本質的論點，就是一種本體論。因此「無常執著」就證成「生命的本質是苦的」的本體論命題。木村泰賢也指出苦諦是本質苦：「按佛陀之價值觀。一言以蔽之。要所謂苦者是也。即此存在之如實稟賦」。⁶⁷更重要的是，這種因「諸行無常」而得「生命的本質是苦的」的本體論命題，與我們生命中有喜樂的經驗並不衝突。因「諸行無常」並不蘊含我們不能有快樂的經驗。

相對地，「生命是苦的」則是指我們對生命的認知或經驗是痛苦的，而這是屬於現象學的範疇。而「生命是苦的」在現象學中的意涵就是「生命是苦而無快樂的」。這就類似上述「太陽會東出西落」的現象學命題成立的話，太陽就不會東落西出的事實經驗產生。所以跟「生命的本質是苦的」的本體論命題是極不相同的。因此，審視上面方立天的主張，以及姚衛群所說的苦諦：「在佛教看

⁶⁷ 《原始佛教思想論》，頁 213。



來，世間是充滿痛苦的，但造成痛苦的原因與人自身的認識直接相關」⁶⁸來看，他們所指涉的皆是「生命是苦的」的意涵，而不是「生命的本質是苦的」。Kalupahana 也提出類似「生命是苦的」說法。⁶⁹Hayden 也似乎認為佛教所主張的是「生命是苦的」，⁷⁰而不是「生命的本質是苦的」。不過，誠如我們所解析的，這是對苦諦不正確的理解或說明。接著底下第二點的分析，亦能突顯出主張「生命是苦的」的不妥當。

二、何命題與樂受(或不苦不樂受)的生命經驗感受是相容的？如上所論述的，「生命的本質是苦的」是本體論的命題，而「生命是苦的」則是現象學的命題。既如此，前者說我們的生命經驗是有苦或樂的感受(或現象)是相容的。一個類比的例子是儒家孟子所主張的人性(本質)為善之說。如人性(本質)為善，並不表示他/他一定會作好事，而不會作壞(惡)事。⁷¹所以本質與(行為)現象是兩回事。這樣的解釋是吻合 Kyabgon 在闡述佛陀的思想時而說：「我們不應該將苦諦理解成佛陀不承認生命有幸福或滿足。而是他認為世上是有幸福及悲傷的」。⁷²此外，這也符合《雜阿含經》中所說，除了苦受外，我們還有樂受或不苦不樂受。

⁶⁸ 《佛教入門：歷史與教義》，頁 16。

⁶⁹ Kalupahana, *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities*, p.87。

⁷⁰ Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues*, p.152。個人推測他應該也是沒注意到「生命是苦的」與「生命的本質是苦的」兩者間非常細膩的差異，而導致用詞上不细心的問題。因 Hayden 最後也說苦諦是有關生命本身(或本質)的問題。*An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues*, p.152。

⁷¹ 誠如在「前言」中第三及四點的說明，「本質」與「實體」是不同的東西。所以在這裡的「性善」是一種「本質」上的概念，而不是「實體」上的概念。

⁷² Kyabgon, *The Essence of Buddhism: An Introduction to Its Philosophy and Practice*, p.4。



相對地，如說「生命是苦的」，所指的是我們認知生命在任何時刻，所呈現或經驗的事實(或現象)是苦的。簡之，「生命是苦的」就意謂著我們認知的人生不管是在感受上或是經驗上都是苦的，而全無快樂(或不苦不樂)的經驗感受，即「生命是苦而無快樂的」。有些佛教學者對苦諦的理解，似乎就是採取如此的觀點。譬如，Harvey 在詮釋苦諦時說：「生命的經驗是苦的」。⁷³而 Kalupahana 則說：「這一切是苦的」。⁷⁴不過，在認知「生命是苦的」的意涵之下，我們是無法有喜樂的。但這是與我們的生命經驗事實是相違背的，因此 Harvey 及 Kalupahana 之說是有疑慮的。⁷⁵

不過，有一擔憂在此值得提出探究：有學者認為《俱舍論》所論及的三苦是支持「生命是苦的」的現象學命題，而不是本文所訴求「生命的本質是苦的」本體論的論點。《俱舍論》云：

論曰。有三苦性。一苦苦性。二行苦性。三壞苦性。諸有漏行如其所應與此三種苦性合故。皆是苦諦。亦無有失。此中可意有漏行法與壞苦合故名為苦。諸非可意有漏行法與苦苦合故名為苦。除此所餘有漏行法與行苦合故名為苦。何謂為可意非可

⁷³ Harvey, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues*, p.31。原文是“the processes of body and mind and the experience of life are *dukkha*.”

⁷⁴ Kalupahana, *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities*, p.86。原文是“All this is suffering.”

⁷⁵ 一個可能替他們(以及其他/她佛教學者)辯護的理由如下。雖然 Harvey 及 Kalupahana 對苦諦的理解或許不是不正確，但如同其他/她大多數的佛教學者一樣，因沒認知「生命的本質是苦的」與「生命是苦的」兩者間非常細膩的差異，所以可能在概念上及用詞上就沒那麼小心謹慎。但這樣的不謹慎是容易導致與佛典之說(如《雜阿含經》說，除了苦受外，我們還有樂受或不苦不樂受)產生衝突。另外，更重要的是，「生命是苦的」是不符合一般人對生命實際上的經驗和認知。



意餘。謂樂等三受如其次第由三受力令順樂受等諸有漏行得可意等名。所以者何。若諸樂受由壞成苦性。如契經言。諸樂受生時樂住時樂壞時苦。若諸苦受由體成苦性。如契經言。諸苦受生時苦住時苦。不苦不樂受由行成苦性。眾緣造故。如契經言。若非常即是苦。如受順受諸行亦然。有餘師釋。苦即苦性名苦苦性。如是乃至行即苦性名行苦性。應知此中說可意非可意為壞苦苦苦者。由不共故。理實一切行苦故苦。此唯聖者所能觀見。76

從《俱舍論》所說的「有三苦性。一苦苦性。二行苦性。三壞苦性」來看，當中似乎是說苦的「性質」，而不是「本性」或「本質」。因此大多數的學者似乎認為三苦是指現象(或性質)之苦。換言之，三苦所呈現的意涵就是「生命是苦的」。因此本文「生命的本質是苦的」的訴求是不成立。但這個反駁是有兩個問題。一是對三苦理解的問題。二更重要的是，因對何謂現象學和本體論命題的誤解，所以就產生不一致或不容貫的問題。

一、如同我們在《雜阿含經》中對二苦或八苦所作的分析一樣，幾乎也沒有學者或佛典有指出《俱舍論》的「三苦性」究竟是指現象(或性質)的苦，還是指本質性的苦。我們認為《俱舍論》的三苦的意涵也是可用「現象」(或「性質」)與「本質」來詮釋。重點是何種詮釋或理解是較佳，而且無不一致的問題。

就表象而言，苦苦、行苦及壞苦皆可說是我們觀察到的現象，或我們所會經驗的苦，所以「性質苦」之說似乎是合理的。但真實是否如此，尤其是行苦？針對苦苦及壞苦的經驗對象而言，它們更深層的主體是《雜阿含經》中所說的五受陰苦。而誠如上所解析，

⁷⁶ CBETA, T29, No. 1558, p. 0114b07。



五受陰苦是一種本質苦。因此苦苦及壞苦更深層的詮釋應是一種「本質」苦，而不僅是「現象」或「性質」苦。而就行苦來看，誠如上對無常的分析，無常之行苦不僅是表象之苦，更深層的是：它也是一種生命運行的本質苦。所以三苦不僅是「性質」苦，更應該也是「本質」苦。

二、更重要的是，如三苦所蘊含的僅是「現象」或「性質」苦(即「生命是苦的」的意涵)，那這樣是會造成壞苦不成立，而產生三苦本身有矛盾性。因誠如上所解析，如現象學「生命是苦的」命題成立，那我們是無法有喜樂的經驗事實。既如此，我們就無法有因快樂的消失而引出的壞苦。相對地，惟有在本體論「生命的本質是苦的」命題成立下，我們才可有喜樂經驗，因此與壞苦是沒衝突的。簡之，在「生命的本質是苦的」本體論的命題成立之下，壞苦之說才可成立，而三苦之說本身也就無矛盾的擔憂。總之，《俱舍論》「三苦性」較佳的詮釋，應是「生命的本質是苦的」本體論之說。因而用《俱舍論》的「三苦性」來駁斥本文的論訴，是對何謂現象學和本體論的命題掌握及理解不夠清楚所致。

綜合以上，所以即使「生命的本質是苦的」本體論命題成立，這並不表示「生命是苦的」現象學命題成立。因前者容許我們可有快樂的認知或經驗，但後者卻不允許。所以佛教的苦諦不該是「生命是苦的」現象學命題。而這也回應了之前所提的一個擔憂：本案所主張的「生命的本質是苦的」是否誤解佛教的苦諦？答案是否定的。

在釐清「生命的本質是苦的」與「生命是苦的」間非常細微的差異後，我們也可指出一些佛教學者的錯誤。譬如，Christopher W. Gowans 說：「苦諦說在不斷輪迴中的眾生生命(包含人類)，皆是具



有苦的特徵，不管他/她們是處在那一種的快樂位階」。⁷⁷Gowans 這句話是有前後自我駁斥的擔憂。因個人理解他前段意指「生命是苦的」，那依本文的推論及訴求，Gowans 後段就不能再說人可處於不同的快樂位階。另外，雖然 Gethin 是有說到四聖諦皆是屬於本質上的問題，但他也沒注意到他自己的陳述「生命事實上是不悅的」（即「生命是苦的」），⁷⁸是與「生命的本質是苦的」不同的。

最後，在理解苦諦較佳的意涵(即「生命的本質是苦的」)之後，我們也可針對西方人士誤認為佛教是為一悲觀消極主義作回應。佛教的苦諦，雖然可能是悲觀的(因它認為「生命的本質是苦的，不是樂的」)，但它不見得是消極主義。因既然「生命的本質是苦的」並不意謂著生命全然是無法有快樂或幸福，所以我們還是要積極作為而解脫得涅槃，而不是完全消極而不作為。大部分人誤解佛教，乃是因「消極」的因素，而不是「悲觀」的部分。所以在這種理解苦諦較佳意涵的脈絡下，我們(包括西方人士)是不能再認為佛教是一種(悲觀)消極的宗教。

肆. 結論

佛教主張苦諦，因此我們才需要滅苦斷集。不過，大多數佛教學者的苦諦文章，大都側重在文獻的詮釋或整理，而較無創新性的解析觀點。此外，長期以來，幾乎所有的佛教學者，都沒詳細探討苦諦的意涵，因而產生一些問題。本文花了不少篇幅澄清一些爭議

⁷⁷ Gowans, Christopher W., *Buddhist Moral Philosophy: An Introduction*, New York: Routledge, 2015, p.19。

⁷⁸ Gethin, *The Foundations of Buddhism*, p.60。原文是“.....that life is in fact unpleasant.”



及質疑，並釐清當中一個非常細微且重要的問題：苦諦究竟是指「生命的本質是苦的」，抑是「生命是苦的」？

不過，為理解苦諦這兩種陳述間細微的重要差異，以及苦諦本身的意涵，文中我們先討論了集諦的意涵：不管是「貪執著」、「欲望執著」或「無常執著」，佛教苦諦的根源皆是「執著」。

接著，我們藉由理解集諦的意涵，論辯苦諦較佳的意涵是「生命的本質是苦的」，而不是「生命是苦的」。因前者可允許生命中有快樂或法喜，是比較合乎我們生命的經驗事實。然而，後者卻無法涵蓋如此的內容或經驗，所以是比較不恰當的詮釋或理解。

此外，在釐清佛教的苦諦是「生命的本質是苦的」，而不是「生命是苦的」，兩者間細緻且重要的差異後，《雜阿含經》中所說的，除了苦受外，我們還有樂受之說，也就沒問題。另外，針對《俱舍論》三苦的挑戰，我們也作了回應。如三苦所指涉的僅是現象學「生命是苦的」的意涵，那壞苦之說是無法成立的。所以三苦較佳的詮釋，也應是以本體論的「生命的本質是苦的」詮釋較有一致性。

甚至，在這較佳的苦諦詮釋脈絡之下，我們也回應了佛教為一悲觀消極主義的挑戰。因「生命的本質是苦的」與「法喜」或是生命中是有快樂的認知，並無衝突之處。因此，我們也不該產生佛教是悲觀消極宗教的認知。

最後，本文的主旨並不是在深入探討佛教苦的種類或是如何解脫，而是對佛教苦諦及集諦的意涵，提出創新性的剖析。這樣新穎性的探索、解析方式及內容，在佛教界幾乎尚無看到，所以本案是



有其創新性的意義和貢獻。不過，因本文是一非常新穎的訴求，而確實挑戰了傳統的佛學思維，所以可能會有論述或思慮不周的地方。希冀能藉由本文的發表，可以引起佛學界更多的注意及討論。



參考書目

佛教藏經或原典文獻

- 《雜阿含經》。T02, no.0099。
《俱舍論》。T29, no.1558。
《成唯識論述記》。T43, no.1830。

中日文專書、論文或網路資源等

- 方立天，《佛教哲學》。臺北：紅葉文化公司，1994年。
朱文光，《佛學研究導論》，臺北：文津出版社，2008年。
郭朝順，《佛學概論》，臺北：三民書局，2007年。
姚衛群，《佛教入門：歷史與教義》，臺北：五南圖書公司，2005年。
傅佩榮，《西方哲學史》，臺北：聯經出版公司，2011年。
傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書公司，1999年。
楊惠南，《佛教思想發展史論》，臺北：東大圖書公司，2008年。
釋昭慧，《佛教倫理學》，臺北：法界出版社，2001年。
閻嘉，《叔本華：通向智者的旅途》，臺北：牧村圖書公司，2004年。
劉燁編譯，《叔本華的人生哲學智慧》，臺北：吉根出版社，2005年。
木村泰賢著，歐陽瀚存譯，《原始佛教思想論》，臺北：商務印書館，1968年。



Gary Hayden 著，邱振訓譯，《離經叛道的哲學大冒險》，臺北：立緒出版社，2016 年。

Peter van Inwagen 著，蘇慶輝譯，《*Metaphysics*》，臺北：學富文化公司，2008 年。

期刊論文

呂凱文，〈當佛教遇見耆那教——初期佛教聖典中的宗教競爭與詮釋效應〉，《中華佛學學報》第 19 期，2006 年 7 月，頁 179-207。

洪嘉琳，〈論《阿含經》中「無常即苦」之命題〉，《國立政治大學哲學學報》第 26 期，2011 年 7 月，頁 97-145。

涂豔秋，〈漢譯《大般涅槃經》思考方式研究〉，《臺大佛學研究》第 31 期，2016 年 6 月，頁 1-44。

楊郁文，〈緣起之「此緣性(*idappaccayata*)」〉，《中華佛學學報》第 9 期，1996 年 7 月，頁 1-34。

網路資源

維基百科，[https://zh.wikipedia.org/wiki/本體論\(哲學\)](https://zh.wikipedia.org/wiki/本體論(哲學))。

西文專書

Audi, Robert (Ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, UK: Cambridge Univ. Press, 1999.

Bowker, John, *Problems of Suffering in Religions of the World*, New York: Cambridge Univ. Press, 1970.

Cozort, Daniel, "Suffering Made Sufferable," In John Powers & Charles S. Prebish (Eds.), *Destroying Mara Forever: Buddhist Ethics in Honor*



of Damien Keown, New York: Snow Lion Publications, 2009, pp. 207-220.

Dash, Narendra Kumar (Ed.), *Concept of Suffering in Buddhism*, New Delhi: Kaveri Books, 2005.

Fu, Wei-Hsun, "Morality or Beyond: The Neo-Confucian Confrontation with Mahāyāna Buddhism," *Philosophy East and West* 23, 1973, pp. 375-396.

Gethin, Rupert, *The Foundations of Buddhism*, New York: Oxford Univ. Press, 1998.

Gowans, Christopher W., *Buddhist Moral Philosophy: An Introduction*, New York: Routledge, 2015.

Harvey, Peter, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues*, New York: Cambridge Univ. Press, 2000.

Kalupahana, David J., *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1992.

Keown, Damien, *Buddhist Ethics: A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press, 2005.

Kumar, Bimalendra, "Concept of Suffering in Early Buddhism," In Narendra Kumar Dash (Ed.), *Concept of Suffering in Buddhism*, New Delhi: Kaveri Books, 2005, pp. 134-141.

Kyabgon, Traleg, *The Essence of Buddhism: An Introduction to Its Philosophy and Practice*, Boston: Shambhala Publications Inc., 2014.

Loy, David R., *Money, Sex, War, Karma: Notes for a Buddhist Revolution*, Boston: Wisdom Publications, 2008.

Prabhananda, Swami, "Concept of Suffering in Buddhism," In Narendra Kumar Dash (Ed.), *Concept of Suffering in Buddhism*, New Delhi: Kaveri Books, 2005, pp. 1-5.

Saddhatissa, H., *Buddhist Ethics: Essence of Buddhism*, New York: George Braziller, 1970.



Abstract

The Buddha proffers the First Noble Truth so that we need to cease saṃsāra and obtain nirvana. Most of the Buddhist scholars, however, have focused on literature collation or the interpretation of the First Noble Truth, rather than to examine its meaning and to offer any innovative view. Although Wei-Hsun Fu's innovative appeal is for Buddhist ethics, it should be applied to other areas of Buddhism as well.

Therefore, the purpose of this essay is to analyze the meaning of the First Noble Truth through identifying two different kinds of proposition: ontological—"the nature of life is suffering" and phenomenological—"life is suffering." We argue that the meaning of the First Noble Truth should be the former. For, first, the ontological proposition can explain that there is pleasure or happiness in life said by Saṃyuktāgama or other Buddhist literature. Second, it meets and reinforces the Buddhist motive to obtain nirvana. Besides, the ontological proposition can also resolve a misunderstanding of some western scholars that Buddhism is a pessimistically passive religion.

Besides, we need to employ the method of analytic philosophy to see the fine difference between those two propositions and to bring in the discussion of the Second Noble Truth to better comprehend the First Noble Truth. By doing so, we would have a better understanding of those two noble truths. This paper makes a significant contribution to Buddhism since there is no similar analysis for those two noble truths in Buddhist literature.



Finally, we acknowledge that there will be concerns with this essay given its creative and challenge arguments. Therefore, we hope to induce more discussions among Buddhists by publishing this paper.

Keywords : Suffering, Second Noble Truth, Phenomenology.

