

國立臺灣大學文學院哲學系  
博士論文

Department of Philosophy  
College of Liberal Arts  
National Taiwan University  
Doctoral Dissertation

苦痛之意義及其反思：

以《阿含經》與《莊子》為依據之哲學研究

The Significance of Suffering and its Reflection:

A Philosophical Research Based on *Agama Sutras* and the *Zhuangzi*

洪嘉琳

HONG Chia-Lynne

指導教授：陳鼓應教授、蔡耀明博士

Supervisors: Prof. CHEN Gu-Ying, Dr. TSAI Yao-Ming

中華民國 99 年 1 月

January, 2010

## Acknowledgement

*'La douleur passe, la beauté reste.'* (Pierre-Auguste Renoir)

This dissertation was completed under the supervision of Profs. Guu-Ying Chen and Yao-Ming Tsai. Throughout the research and writing stages, they offered their professional advice and shared many insightful opinions. I hereby pay tribute to them.

Critical comments suggested the need for more adequate treatment in a number of places. I hereby thank my committee members: Profs. Yih-Jing Lin, Chun-Hai Tseng, Huimin Bhiksu, Hai-Yen Yeh, and Kai-Fu Wang.

The writing of this dissertation began in 2007 at the University of Hawai'i at Mānoa where I was a visiting academic affiliated with the Department of Philosophy. I am thankful to Profs. Roger T. Ames, Graham Parkes, Chung-Ying Chen, Mary Tiles, as well as the Department of Philosophy for their favors and hospitality. I would also like to extend my gratitude to Prof. Wing-Wah Chan, who helped me to have a chance to do research in Hawai'i in the first place. I am additionally grateful to the Ministry of Education, R. O. C., for the scholarship provided during 2006-2007, and the National Science Council, R. O. C., which provided me with a grant, number NSC-096-2917-I-002-143, during 2008.

People told me that doing research should be like being imprisoned--- you do nothing else and talk to nobody but your work. Perhaps it is true or useful to some scholars. Yet, my dissertation and its main contributions did not come along in exactly this way. During 2009, when I was finalizing this dissertation, I mainly worked in the Department of Philosophy, National Taiwan University. In that year, professional and encouraging suggestions from various people contributed a lot to the work and its

writing process. I am hence grateful to Profs. Kwong-Loi Shun, Hui-Nan Yang, Kin-Tung Yit, Ming-Chao Lin, Chin-Mu Yang, Caleb T. Liang, Yi-Biau Chen, Eric Peng, Carine Defoort, and Paul Van Els. For exceptional overall support, encouragement, professional comments and the sharing of many insights, I am deeply indebted to Wim De Reu, Christian Helmut Wenzel, and Young-Woo Park. Many friends and fellows have helped me along the way and have made significant contributions. They include Rui-Wen Wu, Chun-Wei Cheng, Ya-Ting Chang, Hsiu-Ping Tseng, and Chia-Chun Chang.

During the Ph. D. program, I learned a great deal from various courses instructed by Profs. Chen-Kuo Lin, Pei-Jung Fu, Masayuki Sato, Roger T. Ames, David McCraw, Vrinda Dalmiya, and John Cheng. For the study of Japanese, Sanskrit, Pāli, and Tibetan, I am deeply indebted to Yang-Zhu Xu, who passionately taught me all of these languages without accepting any tuition.

I thank all with whom I have shared my years as a Ph. D. student. Every encounter has been a gift to enrich my life and experience. Friends I met in NTU were nice and supportive. They include: Jill Tsai, Hui-Yi Yang, Tung-Ming Chao, Wei-Hung Yen, FoongEe Feng, Chun-He Gao, Fangru Guo, Ciska, and Mei-Hua Hsieh.

The two years I spent in Hawai'i brought me many precious memories; the friends there offered me strong support. For the friends I met on Big Island: Angelica and Richard Stevens, I loved and cherished every moment I shared with you. Dr. Yi-Qing Lee, Roy, Derek, Wu-Jun, Kaori Hayama, John from BCM, Akira Tanaka, Charlotte and Zemmie, it was a lovely experience to know you and to be a friend of yours. Thanks to your kindness and friendship.

For the friends who I met on O'ahu: Edgar, Mike, Mio, Jennifer Lin, Mohan, Shufen, Candy, Tommy, Mihoko, Diann, Satchan, Shanti, Jennifer and Jessica Wu, Brenda, Brendi and Alex, you know I always enjoyed the time and laughter we shared.

I'm very grateful for the lovely friendship from all of you. Roger, Joy, Carlye, Jared, Julie, Stephen, who are/were in International Baptist Fellowship, Dean from New Hope Christian Fellowship, and Jennifer Huang and Jinze, who are associated with the Chinese Lutheran Church of Honolulu, I really appreciated the kind and lovely company and goodwill from you; through you, I did experience the beauty and love from God. Sojung Shim and Hyeyun Kang, I was really lucky to have you as my housemates. I treasure our memories of Honolulu, especially our chatting and moon-hikes.

I owe a great deal to Kent Lin, who invited me to do research on Buddhism, inspired the topic of this dissertation, and enriched my life experience in various aspects. I also thank Profs. Wim De Reu, Dirk Meyer and Frank Pieke, who offered a great deal of help with starting my postdoctoral research at Oxford University; and I especially thank the National Science Council, R. O. C., which provided a grant for this postdoctoral research.

Last but not least, I thank my parents and my brother, who have offered me their love, tolerance and financial support during these years. It is my pleasure and fortune to meet all the people mentioned above. To all those not listed yet playing an important role in my life, I am also grateful to all of you.

*'Pain passes, but beauty remains,'* said Pierre-Auguste Renoir. After the writing process of this dissertation has passed, it is the beauty of your love that remains. Thanks again for being part of my life.

Sincerely,  
Lynne  
January 2010

## 摘 要

本文乃以「苦痛」之概念為探討對象，並以《阿含經》與《莊子》為經典資源，檢視「苦痛」之意義及其反思。經審視之後，本文以為「苦痛」主要是指困境或障礙，且可區分為「聖道」與「俗行」兩層面來觀察。「聖道」謂以成聖為目標所開展出來之道路，「俗行」謂不以成聖為念者之所作所為；順此，「聖道苦」乃就從事聖道修行者而言之苦痛；而「俗行苦」乃就俗者而言之苦痛。

第一章「緒論」：旨在說明研究動機、目的、題目、架構及方法。

第二章「基本說明」：提出對顯閱讀法作為選取文獻材料的方法之一。透過此方法，本文指出：於《阿含經》以「苦諦」為首之四聖諦中，其所欲止息、滅除之苦，主要為生死流轉。此外，亦可發現《阿含經》於苦樂議題上，有著某種聖俗層次之別。再者，藉由探討《莊子》之「逍遙」概念，可以發現其對於「苦痛」之理解，當以「困縛」、「受限」為基本意義。透過「至樂」所對顯出來的苦痛，則有聖與俗之別，且可分為苦痛情境、苦痛情感及非聖境界等三面向。基於上述之討論，本文提出聖道苦與俗行苦之區別，作為本文之基本架構。

第三章「俗行苦之意義及其反思」：對於無意修習聖道之俗者而言，其所認知的「苦痛」，大抵可以分為苦痛情境與苦痛情感二面向。若無後者，前者未可定位為「苦痛的」情境；若無前者，後者亦無由生起。二者雖密切相關，但卻有分別論述之可能。就苦痛情境而言，本文借用了《阿含經》於「苦諦」中之說法，將之歸類為相對於生存的與相對於價值之苦痛情境；前者如生、老、病、死，後者如怨憎會、愛別離等情境。透過分析此等情境，可發掘出兩階段的苦痛情感：初時情感與後時情感。前者為一開始經驗到某情境之感受，包括自己親身感受到的，

及聽聞或目睹他人經驗而知的感受；如被燙傷時所遭遇到的疼痛。後者為透過對前一情境、經驗、感受之認知或思考後，對該情境而有之情感或心態；如對貧賤、生死等等所持有的悅惡之情。大抵而言，《阿含經》多著墨於初時之苦痛情感；《莊子》則兼論此二階段之情感。

本文所關切者，不在於如何改變或避免俗行苦之苦痛情境，毋寧是聚焦於此二階段情感表現之間的層次、異同，乃至過渡地帶，冀能有助於生命體觀察其認知、思考某情境之角度或態度。此外，本文主張不僅應釐清苦痛情感中之初時情感與後時情感，甚至應該利用此二情感，以為追求聖道、擺脫聖道苦之用。

第四章「聖道苦之意義及其反思」：分別就潛在面與實現面談論聖道苦。就潛在面而言，可以《阿含經》之「苦諦」為代表，而作如下之理解：

首先，根據「苦諦」詞組中「諦」之意義，意味著此處之「苦」，乃作為一種真實、正確無誤的斷言；而本文以為，「苦諦」或為「『一切皆苦』是正確斷言」之簡稱。

其次，「一切皆苦」可說來自「一切無常」與「無常則苦」二命題合作之結果。其中，「一切」可以指稱所有緣起而成的身心現象。「無常」指出緣起之身心現象、知覺經驗等，作為因緣和合而成者，沒有恆常不變之性質，故曰無常。

最後，「無常則苦」者，或應解讀為「凡無常者皆會導致生命體苦受」，此命題所側重者，乃導致生命體苦受之**傾向**(disposition)：一旦因緣條件配合，便會使生命體生起苦受。就《阿含經》之主張而言，若非從事聖道、修行以致涅槃者，此致苦傾向終有現前為苦受之時。可以說，《阿含經》之論聖道苦，主要乃在於潛藏於無常現象中的致苦傾向。

就聖道苦之實現面而言，《莊子》以「受限」為核心意義，呈現出三種層面之聖道苦：

一，受限於形軀、感官：滿足生理基本需求與追求感官欲望之滿足，可謂不同層次之事；《莊子》強調感官欲望乃使生命體受限的面向之一。

二，對於價值、規範之執著：就《莊子》的角度來觀察，此可謂非聖境界。如該生命體以為未達致該標準、價值，或未符合某規範，則生起苦痛情感，從而以此等「不足」為苦痛情境。

三，終身對於自己之受限與盲從無所覺察：《莊子》指出，生命體不僅盲從於感官欲望或世間價值、規範等等，甚至終身因而汲汲營營、疲於奔命而無所自覺。如此終身無所覺察、隨波逐流，乃「心死」之說可傳達出來的聖道苦。

由此三層面觀之，《莊子》所提供聖道苦之例子，毋寧是就生命體當下之生命狀態、境界而言的，即當生命體之現狀是受限的、有所困縛的，即可視為聖道苦。

綜合觀之，《阿含經》與《莊子》一方面豐富了聖道苦之層次，一方面也指出了生命體可留心之處，不僅在於當下之生命狀態，也應在於傾向層面。進而，二者更關心的是如何使生命體擺脫聖道苦。就此而言，二者所指出之聖道苦——傾向面與實現面——，一方面可視為對生命體之警示，一方面又指出了生命體脫離聖道苦之著手處。

第五章「結論」：分別設「本文核心觀點」與「各章要點」以總結本文。

## 關鍵詞

苦、苦痛、阿含經、莊子、聖、俗

## Abstract

This dissertation inquires into the significance of the concept of suffering. It takes *Āgama sūtra* and the *Zhuangzi*, two important scriptures in Indian Buddhist and Chinese Daoist traditions, as primary source material. Both works shed light on the concept of suffering, and are hence relevant to my philosophical concerns.

**The first chapter** introduces the research scope, the materials, methodology, and main goal. This chapter also clarifies the framework of my research, i.e. a basic distinction between two kinds of suffering that takes account of the variety of living beings. On the one hand, the spiritual suffering (聖道苦/ *shengdao ku*), or the suffering conceived by those who pursue sainthood; on the other, the ordinary suffering (俗行苦/ *suxing ku*), or the suffering recognized by those who do not have a spiritual goal in mind. For ordinary living beings, ‘suffering’ mainly denotes difficulties or hardship in life. For the sainthood pursuers, however, ‘suffering’ amounts to a dissatisfaction regarding their spiritual destination(s). More elaborate discussion concerning these two types of suffering is found in chapters three and four.

In **chapter two**, I propose a methodology--which I call contrastive reading methodology--to read and select materials within these two scriptures. After a detailed analysis based on this methodology, I point out the gist of the concept of suffering in *Āgama sūtra* and the *Zhuangzi*: it denotes *samsāra*—the circle of life and death, in the former, while it connects to notions of ‘being constrained’ in the latter. In addition, analysis also reveals multiple dimensions of the concept of suffering: suffering situations, suffering feelings, suffering as dissatisfaction regarding sainthood, and a

distinction between sainthood pursuers and ordinary living beings.

**The third chapter** consists of two major domains of suffering situations in an ordinary sense: existential suffering and value-related suffering. The former deals with birth, aging, sickness, and death, while the latter can be divided into two kinds: separating from what one favors, and joining with what one dislikes.

Through detailed discussion and analysis, I argue that situations as such are neutral in terms of suffering, and that it is the feeling of suffering experienced by a living being that turns something into a ‘suffering’ situation. Moreover, even when a living being experiences difficulty, one’s feeling may move through different stages, such as sadness changing into a more positive view of the same situation. Such unfixed relation between situations and feelings, therefore, leaves room for philosophical counseling.

**Chapter four** deals with spiritual suffering. In discussing *Āgama sutra*, I challenge a common interpretation of ‘*dukkha sacca*’ and statements such as ‘whatever is impermanent is suffering’ and ‘everything is suffering’ among Buddhist scholars. First of all, I suggest reading ‘*dukkha sacca*’ as ‘the statement(s) of *dukkha* is/are true assertion(s) (*sacca*).’ Secondly, instead of classifying such *dukkha* as a metaphysical issue or an eventual result of everything in this world, as generally suggested by Buddhist scholars, I propose the concept of ‘disposition’ to interpret *dukkha* in such statements. In this sense, ‘whatever is impermanent is suffering’ may be reinterpreted as ‘whatever is impermanent has the disposition to lead to feelings of suffering in living beings.’

As for the *Zhuangzi*, what the sainthood pursuers regard as suffering can be understood as a kind of dissatisfaction of ‘being constrained’. There are three kinds of constraint in the *Zhuangzi*: being constrained by sense organs, being constrained by given notions, and being unaware of one’s own constraint. In contrast to *Agama sutra*, spiritual suffering in the *Zhuangzi* centers on the present state of living beings rather than on the disposition of suffering feelings.

**Chapter five**, which concludes this dissertation, summarizes the previous chapters and offers an overall picture of the main ideas.

### **Key Words**

*Āgama Sutra*, *Zhuangzi*, *dukkha*, suffering, sainthood, constraint



## 凡 例

1. 本文所引用之《莊子》原文，悉據王叔岷《莊子校詮》（台北：中研院史語所，1994 二版）。遇有古今同字異形、不利輸入者，悉於不影響意義之情況下，改為今字；如更「无」為「無」。有關《莊子》段落之區分，則參考陳鼓應《莊子今註今譯》最新修訂重排本（北京：中華書局，2009 二版）所作之段落為據，並以阿拉伯數字標記所引文句之所在。如標記為"24.10"者，謂出於〈徐無鬼〉第十段，即以「仲尼之楚」為首之段落。於正文中，將僅以阿拉伯數字註明出處，不另附註出版項。
2. 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, 2006 及 2007 年版）。於引用《大正新脩大藏經》之時，依學界例，將《大正新脩大藏經》略稱為「T」。於 T 後之阿拉伯數字，表所引《大正新脩大藏經》之冊數；另於頁數之後之「a」、「b」、「c」，分別表該頁之「上」、「中」、「下」欄。如作「T50, p. 636a~637c」，即表示：「《大正新脩大藏經》第 50 冊（卷），第 636 頁上欄至第 637 頁下欄」。
3. 本文於稱呼與漢譯《阿含經》相應之巴利《尼柯耶》時，將採用如下之簡稱：
  - A. *Aṅguttara-nikāya* （《增支部》）
  - D. *Dīgha-nikāya* （《長部》）
  - M. *Majjhima-nikāya* （《中部》）
  - S. *Saṃyutta-nikāya* （《相應部》）於簡稱之後所加之數字，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》。
4. 凡本文引用之參考資料，均於各章首次出現時詳注之（含作者、書名／篇名、出版項、頁數）；第二次以後將略其出版項。若為古籍，則第二次之後亦略其作者項。

# 目次

口試委員會審定書.....	i
謝辭.....	iii
中文摘要.....	vi
英文摘要.....	ix
凡例.....	xii
目次.....	xiii
<b>第一章 緒論</b> .....	<b>1</b>
第一節、研究動機與目的.....	1
第二節、前賢研究成果與本文之研究價值.....	2
壹、探討初期佛學之苦痛觀者.....	2
貳、探討《莊子》之苦痛觀者.....	3
第三節、研究題目及範圍之說明.....	4
壹、概念之界說：苦痛、意義、反思.....	5
一、「苦痛」.....	5
二、「意義」.....	7
三、「反思」.....	9
貳、經典之說明：《阿含經》與《莊子》.....	10
一、選取《阿含經》與《莊子》之緣故.....	10
二、《阿含經》與《莊子》為本文之文獻材料.....	11
三、《阿含經》及《莊子》與哲學研究之關係.....	12
四、《阿含經》與《莊子》之文獻資訊.....	14
第四節、研究架構說明：聖與俗.....	18
壹、有關《阿含經》與《莊子》中的聖俗之別.....	19
貳、本文所使用之「聖」、「俗」、「聖道苦」、「俗行苦」.....	21
一、有關「聖」之一詞.....	21
二、有關「俗」之一詞.....	23

三、關於「聖道苦」與「俗行苦」.....	25
第五節、研究方法及章節安排.....	26
壹、研究方法.....	26
貳、章節安排.....	28
<b>第二章 基本說明：對顯閱讀法及其所對顯出之苦痛觀念.....</b>	<b>31</b>
第一節 對顯閱讀法.....	31
壹、對顯閱讀法之界說及其局限.....	31
一、界說.....	32
二、局限.....	34
貳、對顯閱讀法之經典參考.....	36
第二節 對顯《阿含經》及《莊子》之苦痛觀念.....	37
壹、對顯《阿含經》之苦痛觀念.....	38
一、以苦諦為首之四聖諦.....	38
二、由滅諦對顯苦諦之苦.....	42
三、以五欲之樂與離欲之樂對顯之苦痛.....	47
貳、對顯《莊子》之苦痛觀念.....	56
一、以「逍遙」對顯之苦痛.....	56
二、以「至樂」對顯之苦痛.....	68
參、小結.....	79
<b>第三章 俗行苦之意義及其反思.....</b>	<b>83</b>
第一節 與生存相關之苦痛情境.....	85
壹、老病之苦痛情境.....	85
一、老苦.....	86
二、病苦.....	91
貳、生死之苦痛情境.....	94
一、生死之情境.....	94
二、生死作為苦痛情境.....	100
第二節 與價值相關之苦痛情境.....	102

壹、與所愛者別離之苦痛情境.....	104
貳、與所惡者相遇之苦痛情境.....	116
第三節、生命體、情境與苦痛情感之關係：代小結.....	125
壹、情境與苦痛情感之關係.....	125
貳、苦痛情感與生命體之關係.....	126
參、生命體與情境之關係.....	128
<b>第四章 聖道苦之意義及其反思.....</b>	<b>133</b>
第一節 以傾向論聖道苦：《阿含經》之例.....	133
壹、「苦聖諦」的語詞分析.....	134
一、「聖」與「諦」之所謂.....	134
二、「苦聖諦」之「苦」.....	136
貳、作為諦之「苦」：一切皆苦.....	137
一、論「一切無常」之命題.....	139
二、論「無常則苦」之命題.....	143
參、小結.....	174
第二節 以境界論聖道苦：《莊子》之例.....	175
壹、以受限為聖道苦之觀點.....	175
貳、受限之類型.....	179
一、受限於感官.....	184
二、受限於既定之價值與規範.....	190
三、「心死」：價值歸趨之迷失.....	199
參、小結.....	204
第三節 本章小結.....	205
<b>第五章 結論.....</b>	<b>207</b>
壹、本文核心觀點.....	207
貳、各章要點.....	209
<b>參考文獻.....</b>	<b>215</b>



# 第一章 緒論

本文之問題意識，在於探詢何為「苦痛」？「苦痛」作為一概念，可以如何理解？再者，若以關懷世間苦難之佛、道二家經典為據，對於「苦痛」概念之探詢，是否、又如何能對經歷苦痛經驗之生命體帶來益處？

於本章以下小節中，將先說明本文之研究動機、目的；且將針對相關之前賢研究略作回顧，並說明本文研究題目之價值。其次，本文將分別就概念及經典兩部分，界說本文之題目。透過此活動，一方面說明本文之研究取向、主題，以及論述範圍，一方面確定經典與本文研究主題之間的關係。此外，本章中亦將說明本文所採用之研究架構、研究方法、章節安排。

## 第一節、研究動機與目的

苦痛經驗可謂生命歷程中難以避免之現象；而哲學作為一種對世界及其中諸現象的深刻思考，理應有相應的觀點、見解乃至對應之道。本文企圖透過檢視「苦痛」之概念，提出對「苦痛」之思考。本文將進一步主張，苦痛是邁向快樂的一個環節；或者說，若生命體無法避免其生命歷程中的苦痛情境，至少應嘗試利用苦痛情境，以獲致快樂的經驗。此觀點尤其適用於《莊子》與《阿含經》等經典，理由在於此類經典，有某種超俗的嚮往、對超凡入聖之追尋。本文認為，正是由於此等追尋或理想，使得轉苦為樂之可能變得容易理解。

此外，此二經典並非本文所欲理解、研究之對象，毋寧是作為本文探索、思考「苦痛」的文獻資源。易言之，本文並非一種比較哲學，亦非對此二文獻作

歷史的考察，而是透過對經典之討論，思考生命體對於「苦痛」之理解，並試著以此二經典作為生命體面對苦痛經驗之參考。

## 第二節、前賢研究成果與本文之研究價值

有關苦痛之哲學學術研究，大多皆有其文化或思想傳統之背景。本文之取向，乃以佛學與道家哲學為基礎。然而，就筆者查索所得，同時論述佛、道二家之苦痛概念，或以佛、道經典為探討苦痛概念之文獻者，迄今未見。分就佛、道二家之相關研究，近二十年間，學界研究成果大致可分為以下面向：

### 壹、探討初期佛學之苦痛觀者

佛學之基本出發點，在於對苦難現象之思考，尤以《阿含經》或巴利《尼柯耶》為然；可以說，「苦痛」正是原始佛學關懷之焦點。因而，於原始佛學的領域中之有相關於苦痛之論述，似乎不足為奇。然細審其內容，似乎終究是以四聖諦為對象，其論述亦不脫佛學經典之說法。此類研究數量汗牛充棟，難以一一列舉，舉近期研究之要者，有如：

- (1) 中村元〈苦の問題〉，收錄於佛教思想研究會編《苦》，京都：平樂寺書店，1987。
- (2) 玉城康四郎〈原始佛教における苦の考察〉，佛教思想研究會編《苦》，京都：平樂寺書店，1987。
- (3) Pruett, Gordon E.. *The Meaning and End of Suffering for Freud and the Buddhist Tradition*. Lanham: University Press of America, Inc., 1987.
- (4) Anderson, Carol S.. *Pain and Its Ending: The Four Noble Truths in the Theravada Buddhist Canon*. Richmond: Curzon Press, 1999.

(5) Nithyanandam, V. (edit.) *Buddha's doctrine of suffering and salvation*.

Delhi: Global Vision Pub. House, 2002.

(6) Dash, Narendra Kumar (edit.) *Concept of suffering in Buddhism*. New Delhi:

Kaveri Books, 2005.

日本佛教思想研究會所編之《苦》一書，於文獻資料上相當豐富且可信；其中對於佛典內各種「苦」之詞彙，多有梵文、巴利文方面的解析。Anderson 的 *Pain and Its Ending*，側重點在於歷史層面或文獻學之探討，未見思考、探討「苦」或「苦諦」之義理或內涵。其餘諸書，主要是在介紹四聖諦之說，或對四聖諦作進一步文獻、歷史之研究。其作法大致上是將四聖諦作為一個論述之基本單位，然後順著經典之說法，一一介紹、說明四聖諦，以現代化語言解釋或重述經典之見。似乎較少外於佛學之架構來探討「苦」，亦罕見其反思「苦諦」之所謂，或進一步檢視相關之命題如「無常故苦」、「一切皆苦」等等。

本論文較關心的問題是，《阿含經》的「苦諦」、「一切皆苦」、「諸受皆苦」、「無常則苦」等概念與命題，究竟應如何理解？就此問題意識而言，學界似乎罕見相關之探討。

## 貳、探討《莊子》之苦痛觀者

以《莊子》之苦痛觀為主題之研究，迄今未見專書，唯見數篇論文如：葉海煙〈莊子論惡與痛苦〉（刊於《鵝湖》24:9，1999.3）<sup>1</sup>，劉笑敢〈莊子的苦樂觀及其啓示〉（《漢學研究》23:1，2005.6）、王志楣〈人之生也，與憂俱生——論《莊子》之「悲」〉（收於王志楣《莊子生命情調的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2008）以及覃明德〈《莊子》論「惡」與「痛苦」〉（《東方人文學誌》7:4，2008.12）。

<sup>1</sup> 亦收錄於葉海煙《人文與哲學的對話》（臺北：文津出版，1999），頁 108~124；葉海煙《中國哲學的倫理觀》（臺北：五南，2002），頁 99~113。

以見解而言，葉海煙與劉笑敢之文章中，可以見到不少具有啟發性的觀點。可惜或受篇幅所限，二者均未針對這些觀點作更進一步的探討與闡發。此三篇文章觀點與本文相符者，如以「大哀」等為《莊子》所言最深沈之苦痛（劉笑敢），亦即人生意義之喪失（葉海煙）；如以精神之受限作為苦痛概念之意（葉海煙、劉笑敢、覃明德）等等。然而，葉、劉、覃三位，均側重於指出《莊子》所論之「聖道苦」（以本文用語而言），較少言及對俗人而言之苦痛。此三位似乎未見到《莊子》所論之苦痛，有著聖俗層次之不同；因而其對於苦痛之探討，成為一種平面的論述。王志楨之文章，提及可以逍遙對顯出《莊子》對苦痛之關懷，為其長處；可惜未能對此點作有效且有系統之論述。至於對苦痛之因素，如有待／有限、認知之限制等等，似乎均可見於上述之論著，故不妨視為《莊子》研究者於苦痛觀點上之共識。

學者開始注意到《莊子》對於苦痛之論述，似乎是近十年之現象。於上述的研究中，在論述架構上有層次或連貫性者，當為劉笑敢，其由現實之苦，談到精神超越轉化之樂。就《莊子》思想而言，其論述大抵無誤。然而，本文以為《莊子》之論苦痛或苦樂，並不僅是精神與現實、有限與無限的問題；尤有甚者，本文以為《莊子》所論及之苦痛或苦樂，不僅是面向的不同，更有層次上的出入。對此，本文擬進一步提出聖俗架構來論述「苦痛」，並觀察《莊子》所論之苦痛，能於此架構下呈現出何等深刻之洞見。而此一進路尚未見於前賢明確提出。

### 第三節、研究題目及範圍之說明

本節旨在說明本文題目的各個構成語詞；其中又可依主副標題之別，區分為「概念」與「經典」等兩部分。主標題所含者為概念之部分，即「苦痛」、「意義」、「反思」；副標題以經典為要素，並包含經典與本文之間的關係。於說明研究題目之際，亦將劃清本文之研究範圍。

## 壹、概念之界說：苦痛、意義、反思

於此小節中，除了將檢視「苦痛」、「意義」與「反思」等概念外，亦將說明本文將以何種角度來看待、處理，乃至使用這些概念。

### 一、「苦痛」

本文所探討之「苦痛」，乃謂一概念，以困境或障礙為主要意思；而之所以有障礙或困境之意，則來自生命體切身體驗到的不如意或難受之情感。作為困境或障礙之「苦痛」，於《阿含經》與《莊子》中，可分為兩個層面來討論：一方面是對於以成聖為目標之修行者而言，另一方面是就一般人而言；於本文中，將稱前者為「聖道苦」，後者稱為「俗行苦」。<sup>2</sup>此即意味著，本文所探討之苦痛概念為：就聖道而言之障礙或困境，以及就俗者而言之障礙或困境。

以文字文獻學(philology)之角度來看，「苦」者，以五味之一的苦味為初義。如許慎之《說文解字》以具有苦味之菜為說，謂之「从艸古聲」；段玉裁注云「引伸為勞苦」。<sup>3</sup>於1997年出版之《漢語大詞典》以「苦」有十四義，除前述之苦菜、苦味、勞苦外，尚有：痛苦、困苦、憂傷、愁苦，困擾、困辱，苦於、困於，厭惡，恨、怨嫌，急迫、緊迫，極力、竭力，病痛，猶、很、卻，以及姓氏之一等義。<sup>4</sup>於2006年出版之《兩岸現代漢語常用詞典》則云「苦」有如下諸義：(1)像膽汁的味道；(2)感覺難受的，痛苦的；(3)使人受苦，使人受累；(4)辛苦，艱苦；(5)因某種情況而難受、痛苦或困擾；(6)耐心地，盡力地，辛勤地。<sup>5</sup>

<sup>2</sup> 詳見本章第四節。

<sup>3</sup> (漢)許慎撰，(清)段玉裁注《說文解字注》(臺北：天工書局，1996再版)，頁27。

<sup>4</sup> 《漢語大詞典》(上海：漢語大詞典出版社，1997)，頁5436。

<sup>5</sup> 中華語文研習所、北京語言大學主編《兩岸現代漢語常用詞典》(臺北：中華語文出版社，2006)，

由上述解釋觀之，「苦」除了姓氏之義外，大抵有與情境相關的「急」、「困」、「艱」、「病」、「痛」等，情感面向之「難受」、「憂」、「愁」等，以及副詞之用的「很」、「卻」等義。

「痛」者，《說文解字》云：「病也。从疒甬聲。」<sup>6</sup>根據《漢語大詞典》則有如下諸義：(1)疼痛，疾病、創傷等引起的難受的感覺；(2)痛苦，身體或精神感到非常難受；(3)悲痛，悲傷；(4)痛恨；(5)痛惜，憐惜，嘆惜；(6)損削，損傷；(7)嚴酷，嚴厲；(8)盡力，竭力；(9)徹底地；(10)深切地；(11)痛切，沈痛懇切；(12)痛快，盡興；(13)猶高峻；(14)疼愛，憐愛；(15)甚，很，非常；(16)倘若；(17)姓。<sup>7</sup>由此觀之，或許「痛」之字義，首先來自生病時痛苦之感受，再擴及其他類似的身心感受經驗，並引申為其他意思。

於「苦」、「痛」二詞之現代意思來看，複合詞之「痛苦」不僅共通於前述二單詞之解釋，而且似乎亦是相當核心的意思之一。「痛苦」一詞。於《漢語大詞典》所列之意有：(1)身體或精神感到非常難受；(2)使身體或精神感到非常難受的事；(3)疼痛苦楚；(4)猶沈痛，深刻。<sup>8</sup>據此，「痛苦」一詞之意思，或以「身心之難受」為核心或基本意思。若觀察「苦」、「痛」之單詞字義，乃至「痛苦」之複合詞詞義，「身心之難受」或可說是共通於此三者之意思。

本文將以漢語脈絡下之「苦痛」為論述核心。<sup>9</sup>首先，就語意學之角度而言，漢語之字辭典或有陳列「痛苦」之複合詞，但罕見複合詞「苦痛」。此現象所透露出之訊息，或許是日常漢語中，後者之使用頻率低於前者。因而，本文之選用

---

頁 815。

<sup>6</sup> 《說文解字注》，頁 348。

<sup>7</sup> 《漢語大詞典》，頁 4861。於《兩岸現代漢語常用詞典》中，解釋「痛」有如下諸義：(1)疾病、創傷引起的難受的感覺，痛苦；(2)悲傷，痛苦；(3)憐惜，惋惜；(4)副詞：盡興地，深切地，徹底地，嚴厲地（頁 1457）。可說與《漢語大詞典》之解釋相去不遠。

<sup>8</sup> 《漢語大詞典》，頁 4862；於《兩岸現代漢語常用詞典》中，僅有《漢語大詞典》之第一項解釋，見該書頁 1458。。

<sup>9</sup> 由於《阿含經》為漢譯作品，其「苦痛」等用語有其來源，且有巴利文經典可供對照參考，故亦將與“*dukkha*”（「苦」）相關之語詞、概念或觀點納入討論範圍。

「苦痛」而非「痛苦」，或多或少可避免論文成爲日常語言之探討；但在意義上，本文所論之「苦痛」，並不離開「苦」、「痛」及「痛苦」等相關之意思。

其次，就哲學之角度而言，「苦痛」將於本文中作爲一概念來進行理解與探討，並以《阿含經》與《莊子》作爲文獻材料，檢視有助於理解「苦痛」之語詞、概念或觀點，以茲觀察「苦痛」之意義。換言之，本文所取材者，毋寧是相關於「苦痛」者，而未必是此二經典中的「苦痛」一詞。

由前引漢語辭典觀之，日常用語之「苦」、「痛」、「痛苦」等字詞，除用作姓氏、副詞之外，大抵可以分爲情境與情感兩個面向：前者如令身心難受之事，本文將稱之爲「苦痛情境」；後者如身心難受之感覺，本文將稱之爲「苦痛情感」。有關苦痛情感，於《阿含經》中有「苦受」、「憂」、「悲」、「惱」等詞堪爲代表，於《莊子》中則有「困苦」、「哀」、「悲」等語。然而，若深入檢視此二經典在苦痛議題上之思考，可以發現其於探討苦痛之時，其所視爲苦痛、並稱爲苦痛的，似乎較著重於對某些情境或障礙的描述或思考。例如，《阿含經》所論之「苦諦」，大抵而言，乃指生命體之生死流轉；進而言之，乃謂生命體之「無法根除苦痛情感生起」。<sup>10</sup>於此，「生死流轉」可視爲困境，而「無法根除苦痛情感生起」，可說是修習聖道者應視爲障礙之處。再者，就《莊子》所論之「聖道苦」而言，苦痛乃指涉生命體之各種困縛或限制。因而，本文所討論之「苦痛」概念，雖將涉及生命體之苦痛情感，但更側重對於困境、障礙之討論。

## 二、「意義」

---

<sup>10</sup> 詳見本文第二章。

首先就文字學方面而言。許慎之《說文解字》訓「意」為：「志也。从心，音。察言而知意也。」<sup>11</sup>此解釋可說包含了兩個面向。以說話為例，「志」表達的是發話者之面向，而「察言而知意」表達的是聽話者之面向；從而，「意」可說是於發出者至接收者間，話語所傳遞者。此外，許慎《說文解字》對於「義」之解釋頗耐人尋味；其云：「己之威義也。从我从羊。」<sup>12</sup>據此，其所訓者毋寧為「儀」。段玉裁注云：「言己者，以字之从我也。……義各本作儀，今正。……儀者，度也。……義之本訓謂禮容各得其宜。禮容得宜則善矣。……」<sup>13</sup>由注觀之，「己」作為「从我」之訓；至於「从羊」之部分，許慎與段玉裁以「儀」、「度」為解，而訓為「禮容得宜」，從而引申出「善」之意。

就現代漢語之使用而言，《漢語大詞典》指出「意義」一詞，主要有以下四種意思：(1)事物所包含的思想和道理；(2)內容；(3)美名、聲譽；(4)作用、價值。<sup>14</sup>於《兩岸現代漢語常用詞典》中，只羅列了前者之第一和第四項，謂「意義」之意為：(1)語言文字或其他信號、符號的含義；(2)價值，作用，影響。<sup>15</sup>可以說，此二義乃「意義」最常見於現代漢語中的意思。本文亦將以「意思」(meaning 或 sense)與「價值」(value)二者，作為「意義」之主要意思，並依此進行討論。

其次就哲學探討而言。順著「意思」之理解，本文所欲探尋之問題為：對於生命體而言，何謂「苦痛」？進而可問：於《阿含經》與《莊子》中所反映出的生命體，如何看待、理解、思考「苦痛」？<sup>16</sup>順著「價值」之意，本文所關懷的問題，亦包括：苦痛之經驗與概念，於生命體有何重要性？生命體應如何面對苦痛經驗？能否從中得到何等益處？而吾人之探討苦痛概念，又有何價值？於

<sup>11</sup> 《說文解字注》，頁 502。

<sup>12</sup> 《說文解字注》，頁 633。

<sup>13</sup> 《說文解字注》，頁 633。

<sup>14</sup> 《漢語大詞典》，頁 4340。

<sup>15</sup> 《兩岸現代漢語常用詞典》，頁 1737。

<sup>16</sup> 就提問之角度來看，亦可知本文之重點，不在討論生命體之心理感受、情緒等可歸屬於心理學之問題，毋寧是問「苦痛」此一概念之所謂。

本文中，將借用哲學的方式去思考「苦痛」之概念，冀能由此哲學探討，提供生命體一項面對苦痛情境之選擇，或一種可參考之路徑。

### 三、「反思」

本文所用之「反思」，以「反覆思考」為義。《說文解字》云「反」為：「覆也。从又，廾。」<sup>17</sup>由現代漢語觀之，「反」之字義大抵由「相反」、「回返」以及「反覆」為核心意思；<sup>18</sup>本文所使用者，主要以「往返」、「反覆」為義。按《漢語大詞典》云「反覆」之義有：(1)重復再三，翻來覆去；(2)變化無常；(3)翻轉，顛倒；(4)傾覆，傾動；(5)動蕩，動亂；(6)來回，往返；(7)再三思考，再三研究；(8)指反覆詩；(9)修辭格之一。用一語句，反復申說，以表現強烈情感的修辭手法；(10)重疊。<sup>19</sup>由此觀之，與「反覆」詞義相關者，大抵不離一種意象，即「於不同端點間往返來回的移動」。其中(7)「再三思考、再三研究」之作為其意義之一，顯示出「反覆」可用以義學生命體之思維活動。

其次，就「思」而言。按段玉裁《說文解字注》，「思」意謂：「深通川也。……謂之思者，以其能深通也。」<sup>20</sup>此說顯示出「思」作為心靈活動之特色，在於「深」與「通」，謂深刻思索，且求通曉於事物之理；而非簡單地「想到」(hit upon)而已。《漢語大詞典》中之「思考」例，即與此意相近；其云「思考」：

<sup>17</sup> 《說文解字注》，頁 116。

<sup>18</sup> 《漢語大詞典》為「反」所作之解釋為：

(1)覆、翻轉；(2)相反；(3)與之相反，違背；(4)還歸，回；(5)往返；(6)重復；(7)回報，復命；(8)類推；(9)反對；(10)反叛，造反；(11)反省；(12)報復；(13)毀壞，推倒；(14)反切；(15)指反革命；(16)副詞，反而。(頁 1100~1101)

大抵說來，(2)、(3)、(9)、(10)、(13)、(14)、(15)、(16)與「相反」有關；與「返回」相關者有(4)、(5)、(7)、(12)；與「反覆」相關者有(1)、(5)、(6)、(8)、(11)，取其往返於不同端點間之意象而言。

<sup>19</sup> 《漢語大詞典》，頁 1106。

<sup>20</sup> 《說文解字注》，頁 501。

指進行分析、綜合、推理、判斷等思維活動。巴金《家·後記》：「它跟我的其他的作品一樣，缺少冷靜的思考和周密的構思。」陳登科《赤龍與丹鳳》七：「韋克就是這樣引導學生不斷地動腦筋去思考。」<sup>21</sup>

其中，「進行分析、綜合、推理、判斷等思維活動」，可說與哲學活動之基本特質非常相近。再就其所舉之用例觀之，「冷靜」及「動腦筋」二詞，可說亦呈現出「思考」之特色，為一種反覆深思的智性活動(intellectual activity)。

本文所使用之「反思」，基本上建立於上述「反」、「思」之義。除了包含「思考」所意謂之深刻的智性活動外，亦將包含「反覆」之「反」與「覆」：一方面對於「苦痛」之概念與生命體的關係間往返思索，一方面亦反覆考察並斟酌生命體看待苦痛之視角、認識或態度。

## 貳、經典之說明：《阿含經》與《莊子》

針對此一問題，本文選取了《阿含經》與《莊子》為探討「苦痛」概念之文獻材料。於此將說明本文選取此二經典之緣故、其於本文中之定位，以及如此定位之理由。

### 一、選取《阿含經》與《莊子》之緣故

首先，此二經典對於「苦痛」有其獨到之見解與視野。如《阿含經》所提出之四聖諦，即是以「苦」為核心之論述。而《莊子》中，則多見其對生命經歷中之種種困境，乃至相應生起的憂苦之情，提供不同於世俗之思考。

---

<sup>21</sup> 《漢語大詞典》，頁 4254。

其次，此二者對於身處苦難中、或是經歷苦痛感受之生命體，均有療癒之作用：如欲採取佛教進路者，可以參閱《阿含經》對於苦痛之思考，並從事其「道諦」之修行工夫；由是而解脫生死輪迴，並達致苦之止息的境地——涅槃。就欣賞道家進路者而言，《莊子》往往被視為首選。<sup>22</sup>其不僅提供了面對苦難情境之建言，從而可使讀者轉化悲苦之情，亦對於生命體如何面對、認識或思考苦痛，提出深刻之反省；進而更有逍遙、至樂之說，為生命體提供一個可嚮往、乃至可追尋之境界。

此外，此二經典對於苦痛概念之觀點，可以互相補充。例如，就俗行苦的層面而言，同樣是生活在世界中的生命體，面對相同或相近的生命經驗，《莊子》與《阿含經》或多或少各有關懷之重心，但其表述或見解則略有出入。

就聖道苦之部分而言，《阿含經》多在傾向面談論苦痛，亦即就苦痛感情生起之傾向而談論苦痛；而《莊子》較重視生命體當下之狀態，並以是否合於聖道來談論苦痛。<sup>23</sup>

## 二、《阿含經》與《莊子》為本文之文獻材料

本文乃以《莊子》與《阿含經》為論述所需之文獻材料。詳言之，本文之探討主題在於苦痛之概念，並依此主題提供一論述架構；此架構雖可兼容《阿含經》與《莊子》，但其既非《莊子》之理路，亦非《阿含經》之格局。進而，於

<sup>22</sup> 中國文學史上，多有文人以《莊子》作為抒懷遣悲之創作泉源。楊柳《漢晉文學中的《莊子》接受》（四川：巴蜀書社，2007），為研究《莊子》與中國漢晉時期文學作品關係之專書；其中第一章第三節〈漢晉文學中的《莊子》接受狀況〉及第二章〈漢晉文學對莊子生命意識的接受〉，對文學家之吸收《莊子》思想有較深入而具體之研究；前者更對照文學家之對屈原〈離騷〉與《莊子》的接受程度，指出《莊子》吸引文人之處，尤在於其所呈現的思想。見楊柳《漢晉文學中的《莊子》接受》，頁42~61。

<sup>23</sup> 詳情殆見本文第四章。

進行論述之時，將依本文所需，以此二經典之文獻作為素材；因而，本文乃視此二經典為提供概念、見解，乃至智慧之資源，而非本文研究之對象。<sup>24</sup>

### 三、《阿含經》及《莊子》與哲學研究之關係

經典與哲學研究之間，至少可有三種關係：一是研究某經典之哲學，如研究康德之哲學；二是以哲學的方式研究某經典，如以現代邏輯的方式去探討龍樹的《中論》；三是借某經典支持研究者之哲學，如郭象之《莊子注》，或是參酌以往經典之智慧，以資面對現代之問題或處境。《阿含經》與《莊子》與本文之哲學研究的關係，主要偏向第三種。

雖然《莊子》與《阿含經》，就思想傳統而言，可分別歸類為道家與佛家；就思想發源地而言，可分為中國與印度。但生命體所面對的苦痛經驗，可說是不分古今中外的。本文之應用《阿含經》與《莊子》，一方面欲借助經典豐富的資源，指出或說明苦痛情境大抵有何等類型；另一方面欲參考此二經典之觀點，探求生命體可由苦痛經驗中挖掘出的深刻意蘊，以茲思考或面對生命歷程之種種苦痛經驗。

本文之運用經典，其中一項企圖，在於借助經典之智慧，來思考、理解當下之經驗。如此運用經典以應現代所需，於學術界中亦有類似之見解。如 Ian Hacking 於 *Scientific Reason* 中亦提到，其對科學之研究，意不在研究科學之歷史，毋寧欲以人類過去之經驗，來理解現在。<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> 故本文之意，不在探討《阿含經》與《莊子》之苦痛觀，更不是一門《阿含經》與《莊子》、或佛與道之間的比較哲學。此二經典對於本文主題上可提供之觀點，誠然互有所見，亦可互為補充，但二者之比較，並非本文之關懷。

<sup>25</sup> 其云：

I should emphasize at the start that I am a philosopher who exploits facts about the past, but I am in no way a historian of the sciences. Moreover, I use the past in the retrograde way, to try to understand the present. This can be dressed up as brilliantly up-to-date, using a phrase taken

於理解現在之經驗外，本文更擬進而運用經典之智慧，去面對、處理現在之經驗。如 Michael LaFargue 於其文章”Recovering the *Tao-te-ching*’s Original Meaning: Some Remarks on Historical Hermeneutics”中所主張的，我們可以用至少兩種進路去詮解如《老子》之類的典籍：其一，視之為一部經典，提供讀者應用於日常生活或生命歷程之資源，尤其是在見解、智慧層面上的資源；其二，視之為一部歷史性著作，亦即用歷史之角度，試圖找出、理解作者之原意。此二種方法皆有存在之理，但亦皆有其局限。就前者而言，若有一讀者找到適用其自身之思想，無論該讀者的詮釋如何，不宜說其詮釋有對錯可言；反之，就後者而言，既然其研究目標在於得出作者原意，則可有對錯可言。<sup>26</sup>

為了達致運用經典以應現代所需之目的，清楚地理解經典或為不可或缺的工作。於中國哲學之傳統中，思想家常於詮釋經典之活動中，應用其同時代之思想或自身的哲學關懷，為經典開發出新的、適應於其時代之觀點。關於此特色，劉笑敢於近年對中國經典之詮釋學的研究中，即提出「經典詮釋中的兩種定向」之說。<sup>27</sup>所謂「兩種定向」，謂讀者於閱讀經典之時，一方面會有想要了解「經典說了什麼」的願望與衝動；另一方面，也會自覺或不自覺地尋求經典於現代生活中可呈現的意義(significance)。其將「六經注我」定位為一種「自我表達」之方式；則「六經注我」較傾向於運用古代雋永之智慧或話語，表達現代時下之想

---

from Michel Foucault, “history of the present,” or it can be dismissed with Herbert Butterfield’s phrase, “whig history.” But in truth I am not doing history at all; I shall only be using it.

見 Ian Hacking. 2009. *Scientific Reason*. Taipei: Institute for Advanced Studies in Humanities and Social Sciences, NTU, edited by Der-Lan Yeh and Jeu-Jenq Yuann, p. 4.

<sup>26</sup> ”Recovering the *Tao-te-ching*’s Original Meaning: Some Remarks on Historical Hermeneutics” Livia Kohn and Michael LaFargue(edit.), *Lao-tzu and the Tao-te-ching*. 1998. Albany: State of University of New York Press, p. 258.

<sup>27</sup> 此一系之研究，結集於劉笑敢《詮釋與定向：中國哲學研究方法之探究》（北京：商務印書館，2009）。

法或感受。<sup>28</sup>如此則頗類於《莊子·寓言》中之「重言」<sup>29</sup>，謂借重古賢人話語之權威性，來加強自己主張之可信度。

本研究之對待《阿含經》與《莊子》，傾向於 LaFargue 所言之第一種進路，或是如劉笑敢所謂「六經注我」之定向，乃至如 Ian Hacking 所持之態度，視經典為見解、智慧上的資源，以供現代讀者於面對、思考苦痛經驗時之所用。

#### 四、《阿含經》與《莊子》之文獻資訊

本文以《阿含經》與《莊子》為探索「苦痛」之資源，主要取材於經典之文本；於此亦擬以其書面經典之文獻資訊為解說對象。

##### (一)《阿含經》

<sup>28</sup> 其云：

大體上說，「我注六經」或「郭象注莊子」相當於客觀的、歷史的、文本的定向，這也就是對象性的純學術研究的取向；「六經注我」或「莊子注郭象」相當於當下的、主觀的、自我表達的定向，接近於主體性的思想建構的取向。這裡說的「取向」有較多主動選擇的意味，而「定向」則可以是主觀的選定，也可以是一種取向外化並凝固為詮釋作品後的可分析、可觀察的客觀特性。（頁 45）

又說：

就經典閱讀和解釋來說，閱讀一部經典的最初願望就是了解經典說了什麼，這就是原始的客觀的歷史的文本的定向。但是人們很自然會將從經典中讀到的思想運用或融合到自己的處境之中，以至借所讀到的思想觀念表達自己的情感、觀察和感受，這就是原始的當下的自我表達的定向。（頁 49）

有關上述引文，與有關「六經注我」與「我注六經」之說的源流，以及劉笑敢對於此兩種定向之見解，可參見劉笑敢〈「六經注我」還是「我注六經」：再論中國哲學研究中的兩種定向〉，《中國哲學與文化》第 5 輯（桂林：廣西師範大學，2009.6），頁 29~60。

<sup>29</sup> 《莊子·寓言》：「重言十七，所以已言也，是為耆艾。年先矣，而無經緯本末以期年耆者，是非先也。人而無以先人，無人道也；人而無人道，是之謂陳人。」(27.1)

根據三枝充惠《阿含經を読む》所提供的資訊，有關《阿含經》及相應的巴利《尼柯耶》，其資料可略說如下：

漢譯經典《阿含經》之「阿含」，為“*Āgama*”之音譯，其為字根“*gam*”加上接頭詞“*ā*”而來。 $\sqrt{gam}$  之字義為「去」，而 *ā* 作為接頭詞則表示「反方向」；因而，“*ā*+”*gam*”表示「來」，三枝充惠認為此意味著「傳來」之意。<sup>30</sup>

漢譯之《阿含經》共有四部，分別為《長阿含經》、《中阿含經》、《雜阿含經》、《增壹阿含經》。本文所引用並參考之《阿含經》版本，出自日本學者所編纂之《大正新脩大藏經》（簡稱為《大正藏》）<sup>31</sup>。《大正藏》所收錄之四阿含的文獻資料如下：

一，《雜阿含經》：有五十卷，內含一三六二部小經。<sup>32</sup>為劉宋時期之求那跋陀羅譯於西元 435~443 年間，收於《大正藏》第二冊。

二，《中阿含經》：有六十卷，內含二二二部小經。為東晉時期僧伽提婆譯於西元 397~398 年間，收於《大正藏》第一冊。

三，《增壹阿含經》，有五十一卷，內含四七二部小經。為東晉時期僧伽提婆譯於西元 385 或 397 年間，收於《大正藏》第二冊。

四，《長阿含經》，有廿二卷，內含三十部經。為後秦時期佛陀耶舍、竺佛念譯於西元 412~413 年間，收於《大正藏》第一冊。<sup>33</sup>

現行佛典中，可與漢譯《阿含經》相對應的，為巴利語的《尼柯耶》(*Nikāya*)

<sup>30</sup> 見三枝充惠《阿含經を読む》（東京：青土社，1989），頁 92。

<sup>31</sup> 《大正新脩大藏經》之主編者為高楠順次郎與渡邊海旭，歷經大正至昭和年間，收集重要的佛典雕版，並予以嚴謹校閱，為目前佛學研究中最常引用之文獻材料。

<sup>32</sup> 此經數乃以《大正新脩大藏經》中之編號為依據。然而，三枝教授亦對其中一些經數編號有所質疑；可參見三枝充惠《阿含經を読む》，頁 93。

<sup>33</sup> 相關的文獻學研究，可參見：

越建東〈西方學界對早期佛教口傳文獻形成的研究近況評介〉，《中華佛學研究》8 期（2004），頁 327~348；蔡耀明〈判定《阿含經》部派歸屬牽涉的難題〉，《法光》第 111 期（1998.12）第 2~4 版，收錄於蔡耀明《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》（南投：正觀出版社，2001），頁 41-57。

「部」之意，共有五部。現行最具權威之版本，為巴利聖典協會(Pali Text Society/PTS)所制定之版本。<sup>34</sup>其與現行漢譯《阿含經》對應情形大抵如下：<sup>35</sup>

漢譯《阿含經》		巴利《尼柯耶》	
《長阿含經》	30 經(22 卷)	<i>Dīgha- Nikāya</i>	34 經(3 冊)
《中阿含經》	222 經(60 卷)	<i>Majjhima- Nikāya</i>	152 經(3 冊)
《雜阿含經》	1362 經?(50 卷)	<i>Samyutta- Nikāya</i>	2889 經(5 冊)
《增壹阿含經》	471~472 經?(50 卷)	<i>Aṅguttara- Nikāya</i>	2308 經?(5 冊)
有零散之單行本 <sup>36</sup>		<i>Khuddaka- Nikāya</i>	15 經(個別成冊)

於本文討論所使用之材料上，將以漢譯之四部《阿含經》為主，以巴利《尼柯耶》為輔；所採取之版本，分別為前述之《大正新脩大藏經》及 PTS 之巴利版本。

## (二)《莊子》

今日通行之《莊子》文本，計有〈內篇〉七、〈外篇〉十五、〈雜篇〉十一，共三十三篇文章。此版本始於晉代郭象之注本。郭象以前之《莊子》版本，主要

<sup>34</sup> 巴利聖典協會乃為 1881 年成立於英國倫敦之協會，主事者為 T. W. Rhys Davids 及 Caroline A.F. Rhys Davids。該協會將當時所有以斯里蘭卡文、泰文及緬文所寫的巴利語原典全部收集起來，經過嚴謹之校訂後，以羅馬字形出版。

<sup>35</sup> 本表主要參照三枝充惠《阿含經を讀む》，頁 99。本表中之問號“?”，係保留三枝教授對於該經經數之質疑。此外，於 *Nikāya* 之部分，本表所列者為 PTS 之經數與冊數，且略去三枝教授表中所列日譯版對各《尼柯耶》之稱呼；日譯之《尼柯耶》稱呼，依表中順序，分別為：《長部》、《中部》、《相應部》、《增支部》、《小部》。

<sup>36</sup> 據三枝充惠所言，*Khuddaka- Nikāya*（《小部》）有些部分有相應的漢譯版本，但並未集結起來為一部《阿含經》，而是以其他形式獨自流傳著。如《法句經》、《法句譬喻經》、《法集要頌經》、《出曜經》、《經集》、《本生經》等等。見《阿含經を讀む》，頁 100。

爲崔譔、向秀、司馬彪本；其中崔譔本有二十七篇、向秀本二十六篇、司馬彪本五十二篇。<sup>37</sup>今本所見之三十三篇本，爲郭象以五十二篇本刪訂而成。

有關《莊子》之成書及作者，自宋朝蘇軾疑〈讓王〉等四篇非莊子自作始，歷來學者對於內、外、雜三篇有「莊子自作」、「非莊子自作」或「莊子後學所作」之爭議。當代劉笑敢對《莊子》全書之各個篇章，分別就詞彙、概念、思想結構等方面作了細膩的分析，得出之結論大抵爲：

- (1) 內篇爲莊子自作，而早於外雜篇之年代。
- (2) 外雜篇之主體爲戰國末年以前的作品。
- (3) 外雜篇之作者，主要可分爲闡發內篇的「述莊派」、兼容儒法的「黃老派」抨擊儒墨的「無君派」。<sup>38</sup>

葛瑞漢(Angus C. Graham)亦認爲內篇爲莊子自作，而將外雜篇中幾篇文章拉到秦漢之際，乃至漢代；<sup>39</sup>且認爲外雜篇之作者，大體上可分爲四類：莊子後學(School of Chuang-tzu)、原始派(Primitivist)、楊朱派(Yangist)、調和派(Syncretist)等。<sup>40</sup>其中葛瑞漢之「莊子後學」即劉笑敢所謂之「述莊派」，其「調和派」與劉笑敢之「黃老派」大致相同。

劉笑敢與葛瑞漢對《莊子》文本所作之研究，地緣不同、方法相異，其結論卻出乎意料地極爲相似。目前學界大多仍採取此二學者對於《莊子》作者之見解，即內篇爲莊子本人所作，外、雜篇多數篇章爲其後學所作，間或夾雜莊子所

<sup>37</sup> 參見陸德明〈經典釋文序錄〉，郭慶藩《莊子集釋》，頁4。

<sup>38</sup> 上述見解，詳參劉笑敢《莊子哲學及其演變·前編·文獻疏證》(北京：中國社科出版社，1993)，頁3~98。

<sup>39</sup> Angus C. Graham, *Studies in Chinese Philosophy & Philosophical Literature*, Singapore: University of Singapore, 1986, pp. 283~ 321.

<sup>40</sup> Angus C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical argument in ancient China*, Peru: Open Court, 1995, p. 173. 此處之中文譯詞乃依據詹康〈《莊子》調和派的實踐哲學及其主體論基礎〉，發表於「第五屆南北哲學論壇學術研討會：新『漢語哲學』論衡—對中西倫理學的表述、轉譯及詮釋爲例」，臺北：政治大學哲學系，2009.10.31，頁1。

作之段落；<sup>41</sup>其中，外雜篇之編輯或纂寫者，依其思想取向，似乎仍可以略分為「述莊派」、「無君派」、「黃老派」三種。<sup>42</sup>

由於本文將《莊子》作為智慧之資源，而非意在研究莊周之思想，因而，《莊子》哪些篇章為莊子本人自作、哪些為後人所撰等問題，就本文之旨趣而言並無重大影響。本文將視《莊子》為莊子及其後學所撰之著作。

#### 第四節、研究架構說明：聖與俗

<sup>41</sup> 如方勇於《莊子學史》中云：

總之，《莊子》本子的演變情況相當複雜，而無論是古本《莊子》還是今本《莊子》，除了內七篇當皆出於莊周之手以外，外、雜篇中可能多有「偽作」攙雜。這些「偽作」，或許出於莊子弟子之手，或許為莊子學派中的人所撰，或許為愛好莊學者所擬作，但就時間而論，無論如何不會是秦漢間問世的作品。

近年亦有不同之見解出現。如劉榮賢認為：「基本上內篇是弟子所記錄的莊子思想，外雜篇則是後續道家學者思想發展的著作。《莊子》在西漢初期被編定成書，並主張將《莊子》之外雜篇「還原到原來『章節段落』的層面」來研究；且據此將外雜篇分為七類廿九項，但又說大抵不出「述莊」、「黃老」及「無君」三大宗。

麥大偉(David McCraw)於2007年左右，運用歷史語音學之方法，針對《莊子》之韻文，考察其合韻異同之現象；並依此重新分析《莊子》內、外、雜篇之用韻與文字結構。其得出之結論為：

Graham 氏堅持《莊子》〈內篇〉是由莊周寫的。經過統計分析此說行不通了。至少每篇甚至每大段都具有獨特的現象；看來〈內篇〉像《莊子》其他層次與一般戰國文獻，都是拼湊而成的。籠統一點說，「《莊子》的作者是誰？」這個問題沒有意義。以孔子的說法，戰國文獻大多是「述而不作」的。與其說有一個「莊周」等作開山鼻祖，不如說有一系列的學者來編、集、寫、輯一些很雜的小片段，逐漸拼湊成書的。

若然，則《莊子》全書可說皆由不同作者，根據許多由莊子或其後學所作之小段落編輯、纂寫而成；且此情形遍在於內、外、雜三部分。

上述諸見，或可聊備一說。見方勇《莊子學史》(北京：人民出版社，2008)，頁82~83；劉榮賢《莊子外雜篇研究》(臺北：聯經出版公司，2004)，頁20~21、85~119；David McCraw, "Zhuangzi Rhymes and Its Textual Strata" (麥大偉，〈《莊子》用韻與版本層次研究〉)，2007.6.6於臺灣漢學研究中心演講講綱。麥大偉此一研究，預計於2009年由臺灣中央研究院歷史語言所出版，目前出版狀態為「編校中」(2009/11/14)。

<sup>42</sup> 如前述所引之劉榮賢(2004)、McCraw(2007)、詹康(2009)等。

於本文之探討中，可以發現《莊子》與《阿含經》皆含有一種聖俗對比的架構。本文即擬以此作為後續章節的基本架構，以進行本文之論題。此節將先交代聖俗架構之基本構想。以下，本文將依序說明：

首先，《阿含經》與《莊子》中有何等聖、俗之別？

其次，本文所使用之「聖」、「俗」、「聖道苦」、「俗行苦」為何義？

## 壹、有關《阿含經》與《莊子》中的聖俗之別

於《莊子》與《阿含經》之文本中，可見上述聖俗之區分；唯其所使用之語詞略有出入。於《阿含經》中，經常出現如「多聞聖弟子」與「愚癡無聞凡夫」之類的對比；此外，有「賢聖」與「世間」之對比，有「聖行」、「聖道」與「凡夫行」<sup>43</sup>之對照等等。就苦樂而言，《阿含經》所提及之聖俗差異，不僅說有聖樂、有凡樂，更強調凡樂並非聖樂，<sup>44</sup>可見二者是有分別的。

此外，於《莊子·至樂》中，亦確有區分聖俗之傾向，如明確以「吾」與「俗」相對。再者，《莊子》一方面有許多關於聖人等理想人格之敘述，<sup>45</sup>另一方面，也以聖人與俗人相對。<sup>46</sup>綜觀其所使用之「聖」，可以說幾乎皆指涉為一種典範——作為人，為人格典範；作為一個概念，則是被用來指稱一種具典範意

<sup>43</sup> 如《中阿含經·根本分別品》(T1, p.701b) 有「凡夫行」與「聖道」、「聖行」之分；而如《中阿含經·業相應品》又有「師子！然此苦行為下賤業，至苦至困；凡人所行，非是聖道。」(T1, p. 442a)之說。可見不僅有聖、凡之區別，亦有聖道、凡行之區分。

<sup>44</sup> 如《中阿含經·根本分別品·拘樓瘦無諍經》：「有樂，非聖樂，是凡夫樂；病本、癱本、箭刺之本。」(T01, p. 702c)相關討論，請見本文第二章第二節一壹一三〈以五欲之樂與離欲之樂對顯之苦痛〉。

<sup>45</sup> 「聖」一詞於莊子中凡 153 見，其中有 115 筆為「聖人」。

<sup>46</sup> 以「聖人」相對於「眾人」之例，如〈列禦寇〉：「聖人安其所安，不安其所不安；眾人安其所不安，不安其所安。」(32.2)以「聖人」之不同於世俗者，有如〈漁父〉：「聖人法天貴真，不拘於俗。」(32.2)以「有道者」相對於「俗」者，則如〈讓王〉所云：「此有道者之所以異乎俗者也。」(28.1)

義者，而最高、最理想之典範，則可透過得道者而呈現出來。<sup>47</sup>相對於聖或聖人的，一方面有「俗」或「世俗」，一方面也有以「眾人」為稱者。<sup>48</sup>

<sup>47</sup> 「聖人」出現分布情形如下：

	篇名	出現次數
內篇 28 見	逍遙遊	1
	齊物論	9
	養生主	0
	人間世	3
	德充符	3
	大宗師	10
	應帝王	2
外篇 60 見	駢拇	1
	馬蹄	4
	胠篋	11
	在宥	1
	天地	12
	天道	9
	天運	5
	刻意	4
	繕性	1
	秋水	2
	至樂	0
	達生	1
	山木	1
	田子方	0
	知北遊	8
雜篇 25 見	庚桑楚	4
	徐無鬼	1
	則陽	6
	外物	3
	寓言	0
	讓王	2
	盜跖	2
	說劍	0
	漁父	3
	列禦寇	2

## 貳、本文所使用之「聖」、「俗」、「聖道苦」、「俗行苦」

於前述所提出之經典依據來看，《阿含經》與《莊子》雖有類似的聖俗概念，卻各有其使用之語詞。於此，本文擬透過討論此二部經典所用之語詞、概念，說明本文之所以使用這些語詞、概念之理由；進而對本文所使用之「聖」、「俗」及相關之語詞，進行界定與說明，以為後文討論之用。

### 一、有關「聖」之一詞

首先就《阿含經》來看。於《阿含經》中，雖有「聖」、「賢聖」、「聖道」、「聖弟子」等語詞，但其所相對的，通常以「凡」為稱。再者，「賢聖」與單稱為「聖」者，此「聖」字與「聖道」及「聖弟子」之「聖」又略有不同。前者指向已修得某種果位之生命體，如說四聖諦是「聖所知」云云，即為一證。後者所指涉的，則以成聖為核心；亦即，以修習佛陀之教法，達到解脫、涅槃等作為目標，由是而開展出來的修行之路，謂之聖道；而於此道路上修行之人，以其為佛陀教法之弟子，稱為聖弟子。

然而，若以「成聖」來理解上述「聖」之相關詞，則此間的區分或非截然而絕對的。例如，《阿含經》中之「聖法」等等，一方面可視為指涉佛陀所說之教法，因而為稱，一方面亦可說，因其以成聖為目標，故稱為聖法。綜合說來，

	天下	2
--	----	---

於這些篇章中，唯有〈駢拇〉、〈馬蹄〉、〈肱篋〉的「聖」是負面的意義，即指某種被刻畫出來的標準、被刻意推崇因而僵化了的制式概念，其代表是破壞自然和諧的一種價值觀，將原先的淳樸轉變成張舉仁義德目、而熙熙為名的世界。從而，其所謂「聖人」亦是負面意義的；於此脈絡下，「聖人」遠遠不及「至德之人」；「聖人」成了一種價值標準，因而也成了規限價值的代表。

<sup>48</sup> 「眾人」與「世俗」相通之例，可見〈大宗師〉所云：「彼又惡能憤憤然為世俗之禮，以觀眾人之耳目哉！」(6.6)

「聖」於《阿含經》中，一方面是指有關成聖者——如佛陀——的，如其所說之教法、其所知、所見等等；另一方面，亦指有關「成聖」一事的，如以成聖為目標所開展出來的「聖道」。至於何謂成聖？於《阿含經》中，成聖可說是以達到涅槃、解脫、脫離生死輪迴為主要指標；因而，《阿含經》之「聖」當以此為主要義蘊。<sup>49</sup>

其次就《莊子》來看。承前所述，《莊子》之「聖」多具典範之義；其所論之典範，主要有以下兩種情形：於〈駢拇〉、〈馬蹄〉、〈胠篋〉三篇中，聖之作為一種典範，乃是負面義的典範；亦即作為一種被推崇的、被宣揚的價值，從而對人民樸素的天性形成一種宰制。相應之聖人亦然，因而此三篇中的聖人，不再是得道者，反而代表著社會之價值規範。除此三篇之外，《莊子》其餘篇章中的「聖人」與「聖」，皆為正面意義，以得道者或得道為基本意含。<sup>50</sup>

由於《阿含經》與《莊子》皆有以「聖」指稱理想境界、理想目標、理想人格之例，本文亦擬以「聖」之一詞來指稱理想目標、境界乃至人格等之語詞；

<sup>49</sup> 池上要靖認為：

《經集》認為，在視解脫、涅槃為究極的目標（＝聖法）上，「聖與俗」是同質（＝聖）的；但在達到此目標之過程的具體認識上，產生了差異。在家者以出家者作為非俗之存在，而朝向解脫；由此而有「聖」之地位；在出家者之中，則將達成解脫者視為「聖」之存在。可確定的是，作為法之聖(*ariya-dhamma*)，無論出家、在家，都是均質的；但作為人之「聖」，在熟悉其立場上、在對信仰對象之價值認識上，則有其出入。

池上要靖〈*Sutta-nipāta* 中的聖與俗〉，日本佛教學會編《*仏教における聖と俗*》（京都：平樂寺書店，1994），頁73。

由此觀之，「聖」是指以涅槃、解脫為目標的相關項目；而就修行者而言，則因層次之不同，而有不同層次、階段的聖者。如修行較淺的在家者，尊修行較深的出家者為聖；而出家者奉已修成者（如佛陀等）為聖。就此而言，「聖」可說具有某種典範意義，或說是推崇的對象。此外，值得注意的是，據池上要靖對《經集》之考察，「聖法」是指「解脫的境界」，而此境界為「離欲望、渡越煩惱瀑流的聖者，沒有束縛之狀態」。池上要靖〈*Sutta-nipāta* 中的聖與俗〉，《*仏教における聖と俗*》，頁72。

<sup>50</sup> 莊子並不僅以「聖人」指稱理想人格或得道者，此外還有真人、神人、至人等等；其出現次數計如下：「聖人」凡115見，「至人」凡30見，「真人」凡18見，「神人」凡8見，「古之人」凡9見，「得道之人」與「得道者」各1見。可以說，於莊子中最常使用之理想人格，當為聖人；但同時「聖人」也是唯一兼有正負面意含之詞語，其餘「真人」等等，均為正面義，指涉得道者。

<sup>51</sup>隨之而有「聖道」一詞，意味著以理想目標——就《阿含經》而言是涅槃、解脫輪迴，就《莊子》而言是得道——為指向，相應而有的修行之道；亦可說是成聖之道。

## 二、有關「俗」之一詞

於《阿含經》中，與「聖」相對的，有「凡」、「俗」等詞；如「凡夫」、「俗法」、「俗人」、「世俗」等等，亦有以「聖法、律」來「斷俗事」之說。<sup>52</sup>以《中阿含經·晡利多品·晡利多經》為例，聖法、聖律為多聞聖弟子所遵行之教法或律則，以此斷絕「俗事」。其所謂「俗事」之內容，有殺、盜、淫、妄語、貪著、害恚、憎、嫉、惱等；隨後經文更說，若作這些事，則有「身壞命終，必至惡處，生地獄中。如是……者受此惡報，現世及後世」等後果。反之，不為

<sup>51</sup> 關於佛教中的「聖」字，三枝充憲指出，最常被譯為「聖」的，是相當於梵語的"*ārya*"或巴利語的"*ariya*"，其中最多的用例在於指稱四諦，即「四聖諦」之「聖」。而英語界多將四聖諦譯為"*four noble truth*"。於此，對應於「聖」的，英譯為"*noble*"，而德譯有"*edel*"或"*heilig*"兩種例子。不過，無論是"*noble*"或"*edel*"，都有太過濃厚的人本主義的意味。而"*heilig*"（相當於英語的"*holy*"），其動詞型有康復、痊癒之意。上述見解，見三枝充憲〈「聖と俗」に関する比較思想〉，日本佛教學會編《仏教における聖と俗》，頁312~313。

關於「聖」之譯為"*noble*"筆者與三枝有同感；更進一步說，"*noble*"一詞通常用來形容人的社會地位、或品德、德行之高尚；此意義與佛教之聖者，如佛陀、阿羅漢等之「高尚」，似乎略有出入。此外，三枝並未繼續討論"*heilig*"或"*holy*"與佛教之"*ārya*"是否相應的問題。就語感而言，"*holy*"或"*heilig*"或許是可行的，但一方面似乎過於宗教化，與莊子之「聖」有差距；另一方面，考慮到奧圖(Rudolf Otto, 1869~1937)於《論神聖》(*Das Heilige*)及隨後之伊利亞德(Mircea Eliade, 1907~1986)於《聖與俗——宗教的本質》(*Das Heilige und das Profane, Vom Wesen Religiösen*)對於"*heilig*"所下的定義說明，佛典之"*ārya*"及莊子之「聖」又與此二者所言之"*heilig* (*holy*)"又有差異。"*sublime*"或許更接近"*ārya*"，及本文欲談論之「聖」。

<sup>52</sup> 如《中阿含經·晡利多品·晡利多經》：「世尊告曰：……居士！聖法、律中有八支斷俗事也。」(T01, p. 773a)必須說明的是，與此經相對應之巴利經文 M. 54 中，唯見對應於「聖」之"*ariya*"一詞，罕見「俗」之一語；但由經文內容觀之，似乎「非聖」即「俗」，亦即非「聖」之事務者，即漢譯《中阿含經·晡利多品·晡利多經》所言之「俗事」。

此等事的，則稱為多聞聖弟子。<sup>53</sup>由此觀之，斷俗可說為邁向聖道之一環；換言之，為此等「俗事」，即與「聖道」背道而馳。由是，則可說「流俗」為「成聖」的相反。順此脈絡，欲成聖、邁向聖道者，稱為「聖弟子」(*ariya-sāvaka*)；而流俗之人，稱為「凡夫」(*puthujjana*)。

再者，《莊子》中嘗以「眾人」、「俗」、「世俗」等語與「聖」相對、作為「聖」之對照。由「俗」字之使用情形觀之，「俗」大抵以「日常的」、「一般的」為義，有時「世俗」僅僅意味著此世間。<sup>54</sup>唯於某些場合中，格外突出世俗與理想人格之差異，如於〈大宗師〉中，以「世俗」、「眾人」對應方內，而以逍遙者對應方外。更多時候，相對於「聖」的是「眾」；如〈大宗師〉之「真人之息以踵，眾人之息以喉」云云。於此種對比下，「眾人」仍以一般人為義，卻相對突顯出真人、聖人等之卓爾不群。因而，若考察《莊子》之「俗」、「眾人」等用例，或可以說，就「非聖者」之面向而言，《莊子》較側重於突顯一種與世間不同之價值觀，而不在突顯出世間之價值，與聖道多麼背道而馳。換言之，《莊子》強調的是聖之不俗，而非俗之不聖。雖然聖之與俗是相對成立的，但《莊子》在敘述時，偏重強調聖之卓爾，而不輕易貶抑俗世。<sup>55</sup>一方面，「眾人」本身並不具有貶意；另一方面，文中之「俗」，大抵以世間為義，並不特別與聖為對反之意。

承上所述，《莊子》與《阿含經》所使用之語詞，多少有出入；在理想的層面上，二者以「聖」為可共之詞語；而在非理想的層面，《阿含經》多用「凡」、「俗」，而《莊子》傾向用「眾人」、偶爾使用「俗」；其中「俗」多少可以溝通二者。因而，本文將以「俗」之一詞作為「聖」之對照；即以「聖」指稱理想

<sup>53</sup> 見《中阿含經·哺利多品·哺利多經》(T01, p. 773a~p. 775b)。

<sup>54</sup> 莊子中，「俗」字凡 51 見，其中有些「風俗」為義，有些雖言「世俗」，但不宜視為與聖人有任何相對、對比之意，而只是指涉一般人的，或是世間的。

<sup>55</sup> 此點可以〈天下〉之言為例證：「獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物。不譴是非，以與世俗處。」(33.6)

境地、理想人格等面向，而以「俗」來指稱相對之層面，亦即不理想之層面，也就是一般人、普通人的，或日常的。<sup>56</sup>

### 三、關於「聖道苦」與「俗行苦」

承前所述，本文之「聖道」，乃謂以理想境界為目標而開展出來的道路，如修行之路，或成聖之歷程。因而，所謂「聖道苦」，宜定位如次：**就聖道之角度而言，應視為苦者**。亦即，若欲以成聖為目標而步入聖道、從事修行，則應視某事、某情境或某現象為苦。

反之，所謂「俗行」，乃指非聖道之行。換言之，無論是否有以成聖為目標，只要不是以成聖為目標、不是行於聖道上之作為，皆可謂之俗行。若生命體並非以成聖為目標，其所作為即稱為「俗行」。相應之「俗行苦」，乃謂**對於俗者而言之苦痛**。

總而言之，於本文中，「聖」代表著一種理想的境界，而「俗」則代表不理想、或未臻理想之境地。就《阿含經》而言，自阿羅漢以上的果位，乃至涅槃解脫，可歸為「聖」之境界。就《莊子》而言，「聖」則可說是由聖人、真人、至人等所代表的理想人格及其境界。反之，就《阿含經》而言，生死流轉之眾生謂為「俗」；就《莊子》而言，「俗」謂非理想人格者，亦即非得道者。相應地，以成聖為目標而開展之道路，稱為「聖道」；而俗人及其所作所為，於本文中謂為「俗行」。

<sup>56</sup> 三枝充憲於其文章中，將「俗」定位為：「常態的、普通的、卑微的」，因此，「如同出現在習俗、世俗等複合語中一般，可說是將普通人們日常化的生活樣態。」見三枝充憲〈「聖と俗」に関する比較思想〉，日本佛教學會編《仏教における聖と俗》，頁313。就此而言，其對於「俗」並無貶意；毋寧就是指日常的、普通人的。而是在「聖」的、理想的對照下，顯得卑微或庸俗。

相應於此聖俗之分，則有不同層面的苦痛：就俗人而言之苦痛，謂為「俗行苦」；以聖道為職志者，所應視為苦的，則稱為「聖道苦」。至於《莊子》中之理想人格，以及《阿含經》中之涅槃，則無所謂苦樂而言。

總之，本文所呈現的聖俗架構，一方面突顯了《阿含經》與《莊子》之關懷（超凡入聖），一方面亦呈顯出轉苦為樂之可能及其理由。因而，本文之聖俗架構，不僅僅顯示出苦痛概念之層次，亦涉及了某種歷時性；前者是就概念之理解而言，後者乃依生命歷程中之苦樂經驗而言。

## 第五節、研究方法及章節安排

### 壹、研究方法

本文將採取信廣來(Shun, Kwong-Loi)所提出兼含文字文獻學(philology)<sup>57</sup>及哲學(philosophy)之研究進路，以「文本解讀」、「接合」至「哲學建構」三層次(three-fold)為研究方法。<sup>58</sup>

於信廣來之著作 *Mencius and Early Chinese Thought* 中，首先提及此三層次的研究方法，主要是從忠實地解讀原典，到解決當代哲學問題。<sup>59</sup>近日信廣來於 *Journal of Chinese Philosophy*(September, 2009)所發表的論文中，更清楚地說明了此三步驟，分別為：

a) 文本解讀(textual analysis)：忠實地貼近、分析原典，其中可涉及之方法，

<sup>57</sup> 此處所謂「文字學」，謂廣義的文字學，即包含文字、聲韻、訓詁等學門。

<sup>58</sup> 有關「研究的進路」與「研究的方法」之區別，可參考蔡耀明〈佛教研究方法學緒論〉，收錄於蔡耀明《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》，頁17~40。

<sup>59</sup> 信廣來(Shun, Kwong-Loi), *Mencius and Early Chinese Thought*, Stanford: Stanford University Press, 1997, p. vii.

可包含語意學(semantics)<sup>60</sup>、句法學(syntax)、語用學(pragmatics)<sup>61</sup>式的分析，或對關鍵字詞之內涵(connotations)作研究。

b)接合(articulation)：介於前後兩者之間的橋樑，亦即帶著現當代的、或我們自身的哲學關懷與經驗，並以不遠離原典文字之紀錄，去閱讀、理解原典。此一學術活動，可說是研究者在原典與當代或自身哲學關懷間不斷往返的活動。

c)哲學建構(philosophical construction)：以原典之某些洞見為出發點，並依此建立可貢獻於當代之哲學價值。<sup>62</sup>

若單就文獻分析與哲學之研究取向而言，二者之方向可以是截然不同的：例如，文本解讀之目標，主要是去了解「文本在說什麼」，而哲學建構與哲學原典之間的關係，可以是「如何以此哲學去詮釋文本」；前者近似於「我注六經」，後者如「六經注我」。信廣來此三層次的研究方法，則是綜合各家所長，中間以「接合」為過渡之橋樑。

本文對於此研究方法之運用，可說明如下：

第一，本文之研究對象為相關於苦痛之概念，並非《阿含經》與《莊子》，亦非此二經典苦痛觀之比較。《阿含經》與《莊子》，因其作為本文文獻材料之來源，而被稱為「依據」(base)。就此而言，本文對於此二經典之運用，可歸納為此一研究方法之**接合**：懷著吾人之哲學關懷，去理解、閱讀原典，既不曲解原典之意，亦將試圖發掘文本可提供之哲學思考。

第二，本文提供一個檢視「苦痛」概念之架構與體系；此架構與體系乃參酌《阿含經》與《莊子》之洞見，以及吾人之學術關懷而成。此體

<sup>60</sup> 根據 Saeed (2009)，語意學(semantics)是研究語言中文字與文句意義(meaning)的學問。見 John I. Saeed, *Semantics (Third Edition)*. West Sussex: Wiley Blackwell, 2009, p. 3.

<sup>61</sup> 據 Mey (2001)所言，語用學乃研究一社會特定條件下，人類溝通時對語言之使用。見 Jacob L. Mey, *Pragmatics: An Introduction*. Malden: Blackwell, 2001, p. 6.

<sup>62</sup> 詳見 Shun, Kwong-Loi, "Studying Confucian and Comparative Ethics: Methodological Reflections", *Journal of Chinese Philosophy* (September 2009), pp. 455~ 478.

系並非來自此二經典之任一方，但不離此二經典對於苦痛概念之思考。再者，本文之主題與體系，可說來自吾人對於生命歷程中各種苦痛現象之關懷，擬於檢視、思考苦痛之際，覓得超越苦痛、或運用苦痛之道。因而，就本文之安排架構、體系而言，可歸類為此一研究方法之**哲學建構**。

第三，於閱讀、理解本文所引用之《阿含經》與《莊子》文獻時，乃以充分理解原典之意為原則。於理解原典之際，本文所處理之層面，包含了其語詞、片語、語句之意思，乃至文章脈絡所欲傳達之意；簡言之，為原典文句之意，並以原典之脈絡為主要考量。因而，面對《阿含經》與《莊子》之文獻，本文將運用此一研究方法中的**文本解讀**，盡可能地貼近、分析文本。

總而言之，本研究旨在清晰、明確地陳述論題，並為本論題建構系統性的論述，是以不刻意局限於某一研究方法，毋寧將依論述各階段之所需，靈活運用此三層次之研究方法。

## 貳、章節安排

以「苦痛」為研究主題、以《阿含經》與《莊子》為輔佐之材料，本文將以下列章節進行討論。

第一章「緒論」：旨在說明本文之研究動機、研究目的、研究題目、研究架構、研究方法等等。

第二章「基本說明」：於此章中，首先將說明本文特殊之文獻選取法，即對顯閱讀法；隨即運用此方法，透過分析《阿含經》與《莊子》相對於「苦痛」之文獻材料，一方面指出「苦痛」大抵應有之特色，一方面指出，本文選取「苦痛」論述材料之依據。

第三章「俗行苦之意義及其反思」：此章旨在探討俗行苦，亦即對俗者而言之苦痛。基於《阿含經》與《莊子》所言及之俗者，皆作為生命體、同樣面對相似的生命經驗之觀點，於本章乃綜合此二經典之思考而加以探討、反思。

第四章「聖道苦之意義及其反思」：鑒於《阿含經》與《莊子》於聖之境界的追求有所出入，且其所提供之聖道苦論述亦聚焦於不同層面上，本章將分別就《阿含經》與《莊子》，來展示聖道苦之意義及反思。

第五章為結論，總結以上章節之要點。





## 第二章 基本說明：

### 對顯閱讀法及其所對顯出之苦痛觀念

本章旨在交代本文重要之閱讀法，與以該閱讀法得出的《阿含經》與《莊子》之苦痛觀念。此二者將為本文提供論述之基礎：首先，以對顯閱讀法作為閱讀與選取《莊子》與《阿含經》材料之方法之一；其次，由此方法所得之《阿含經》與《莊子》之苦痛觀念，一方面作為本文所運用之材料，另一方面也指出材料選取、論述取向之理由。

#### 第一節、對顯閱讀法

本節將提出對顯閱讀法，作為掘取《阿含經》、《莊子》之苦概念的閱讀法之一，亦即透過其所論樂來觀察其所論之苦痛。<sup>1</sup>首先，當說明本文所謂「對顯閱讀法」；其次，提出《阿含經》、《莊子》經典本身相關或相似之篇章，一來可作為此方法之參考，二來亦可顯示此方法與《阿含經》、《莊子》之關係。

#### 壹、對顯閱讀法之界說及其局限

---

<sup>1</sup> 必須注意的是，此處之對顯閱讀法，作為一種閱讀法是可行的，但不宜視為《阿含經》或《莊子》最根本的哲學主張。即使單就《莊子》的哲學立場來看，對顯只能是應用時的一種方法；而「聖人不由，照之於天」——《莊子》中所推崇的理想人格，毋寧是以「道樞」為立足點；唯有如此，方能於無窮無限之可能情況中應對自如。易言之，此處所謂之「苦」或「樂」，亦不能算是《莊子》最究極的主張。若勉強以文字語言來說其究極之苦樂觀，或應為無苦亦無樂的。不過，既然《莊子》對於苦樂一事，畢竟「嘗為女妄言之」(2.6)，我們也不妨妄聽之、妄論之，站在哲學論述不得不說的立場上，進行不得不的分析與論述。

## 一、界說

本文之對顯閱讀法，謂透過一語詞、概念，乃至主張等，去彰顯出與其相反、相對或對比<sup>2</sup>之語詞、概念、話語(utterance)或主張等可能隱含之意思<sup>3</sup>、內容或主張。對顯閱讀法之所以有可行之處，理由在於話語乃至書面文字之撰寫，往往與其語境、社會背景、文化脈絡有密切之關係；而此語境、背景或脈絡，未必包含在說話者或書寫者之話語或文字上。

例如，假設某甲正從哲學系館走到室外，立刻說：「外面好冷啊！」此話不僅意味著某甲因外面的空氣或溫度而覺得冷，同時也意味著某甲覺得系館室內（相對於「外面」）的溫度或空氣比較暖和（相對於「好冷」）。又如今天張三的

---

<sup>2</sup> 沈清松於其著作《對比、外推與交談》中說明其所謂之「對比」為：「多元因素在差異與互補、連續與斷裂、採取距離與共同隸屬之間的互動關係與辯證前進。」其進而區分「結構對比」與「動態對比」，前者乃與本文之對顯閱讀法相關。對顯閱讀法乃借重其對比哲學所強調的，注重既差異又互補之多元因素間的關係。如以「苦」、「樂」作為互異且互補的因素，併現於生命體的生命經驗中，在生命體的意識中，形成一個有結構的整體；而其意義則可藉由彼此來互相豐富。具體地說，若只見《阿含經》、《莊子》對苦痛之觀點，而不去理解其所謂「樂」、「滅諦」為何，亦即沒有視「苦」、「樂」為構成一意義之整體，則對於其所謂「苦」或「樂」之見解，畢竟是不足的。有關對比哲學，可參見沈清松《現代哲學論衡》（臺北：黎明公司，1985），頁1~28；沈清松《解除世界魔咒》（臺北：臺灣商務印書館，1998再版），頁12~15；沈清松《對比、外推與交談》（臺北：五南圖書，2002），頁17~19。

<sup>3</sup> 於語用學(pragmatics)中，有所謂「含意」(implicature)，謂話語(utterance)的弦外之音、言外之意，亦即隱含於話語中的非字面訊息。此等含意，不能僅由該話語之抽象意義(abstract meaning)來理解，而有賴於對語境(context)之了解才能予以確定。參見冉永平編著《語用學：現象與分析》（北京：北京大學出版社，2006），頁54。於此，對顯閱讀法所欲發掘出的隱含訊息，與語用學之含意有異曲同工之妙；唯對於「訊息」之認識略有出入。於語用學上，於一有弦外之音的話語中，「含意」往往是該話語真正所欲表達、傳遞之訊息。而本文所使用之對顯閱讀法，並不設定弦外之音為該話語（或文獻）所欲表達之唯一訊息——該弦或該言本身可能亦有表達弦內之音、言內之意的功效。對顯閱讀法之特色在於，不僅閱讀到話語的言內之意，亦企圖閱讀出話語所隱含之意圖、語境或背景。此外，此閱讀法亦可列為本文研究方法中的「接合」之部分。

母親拿著一杯水和一包藥，對張三說：「該吃藥了！」此話語不僅顯示出字面上的意思，即她認為張三吃藥的時間到了，也透露出張三正在病中，否則他就不用吃藥。又如李四的指導教授在指導李四的論文時，說：「以前妳同學的論文，至少還會分析文獻！」此話語與其說是在褒揚李四的同學，不如說是在表達：他認為李四並沒有在其論文中進行文獻分析，因此不如其同學。又例如甲生對乙生說：「最近你看到的那個女生，可能是王五的女兒。」乙生訝異地說：「怎麼可能？那女生很漂亮耶！」於乙生的話語中，字面看來是表示疑惑，以及該女子很漂亮。然而，若讀者與乙生都知道親子間有遺傳關係，則其反應也顯示出乙生認為王五其貌不揚。

於上述諸例中，之所以能讀出「暖和」、「生病」、「論文程度不足」、「沒有進行文獻分析」以及王五其貌不揚等等，可以說均有賴於對顯閱讀法——透過「好冷」、「吃藥」、「妳同學至少還會」、「怎麼可能」等等詞句，吾人可以讀出沒有呈現於話語、字面上的意思。再者，一方面，於李四之例子中，指導教授真正欲傳達之意思，乃在其話語之外；因而可說，「沒有進行文獻分析」等等，實為其話語之標靶(target)<sup>4</sup>。另一方面，於其他諸例中，雖然可藉由對顯閱讀法閱讀出種種意思或話語之脈絡，但「暖和」、「生病」等等，未必是發話者有意表達之內容。

<sup>4</sup> Michael LaFargue 於其書 *Tao and Method: A Research Approach to the Tao Te Ching* 及其文章 "Recovering the *Tao-te-ching's* Original Meaning: Some Remarks on Historical Hermeneutics" 中，分別提出了 "target of proverbs" 及 "target of aphorism" 之詞。其認為《老子》中的格言 (proverbs/aphorisms) 有其對應的標靶，且唯有了解此標靶，才能瞭解該格言之意義。如 "Slow and steady wins the race"（「慢而穩定者贏得賽跑」）之諺語，並非意味著所有贏得賽跑者，皆慢而穩定者；換言之，此等諺語並不涉及一普遍化的律則 (general law)。而此諺語之標靶 (target)，乃一般人慣常以為 "The race goes to the swift"（「快者贏得賽跑」）的傾向。又如諺語："It takes two to tango"（「探戈須雙人共舞」；筆者按：此近於中國諺語：「一個巴掌拍不響」）；其所針對的乃當雙方皆有錯時，只譴責其中一方的傾向。於此二例中，格言或諺語本身所欲表達之意思，乃與其標靶相對；其標靶乃較為常見的觀點或見解。但這並不表示諺語或格言必然違反常識，而是提醒人們被忽略的情形或其他可能 (alternative possibility)。詳見：Michael LaFargue, *Tao and Method: A Research Approach to the Tao Te Ching*. Albany: State of University of New York Press, 1994; Michael LaFargue "Tao-te-ching's Original Meaning", *Lao-tzu and the Tao-te-ching*. Livia Kohn and Michael LaFargue (edit.) Albany: State of University of New York Press, 1998, pp. 255~275。

就經典文獻之哲學研究而言，如透過探討某經典文獻所論之「惡」，去逼顯該文獻對於「善」之概念所持之觀點或立場，此亦可謂為對顯閱讀法之應用。

本文之運用對顯閱讀法，主要在於選取《阿含經》、《莊子》中有關苦痛之文本。就《阿含經》而言，雖然其對於苦痛之論述及主張，傾向於直接以苦痛為探討主題，進行論述，如苦、苦集、苦滅、苦滅道跡聖諦之四聖諦，即是針對苦痛所作之探討。然而，欲理解其所論之苦痛，既可以從其正面論述部分著手——如苦諦——，亦可以從反面論述——如苦滅諦——著手。苦滅諦之所設，即是以「苦滅之境」為核心；換言之，苦滅諦之標靶，可以說即是苦諦或與苦痛相關者。再者，《阿含經》中亦有些許相關於「樂」之篇章，如看似相反的「五欲之樂」與「離欲之樂」等；此即顯示出，《阿含經》之所言苦或樂，似有進一步探討之空間，例如：若五欲為樂，則離欲如何能為樂？若此二者之樂是否有其對應的苦痛可言？凡此皆為對顯閱讀法可處理之部分。

就《莊子》而言，其對於苦痛之著墨，不似《阿含經》一般顯而易見；再者，《莊子》予人較鮮明的印象，似乎在於其對快樂、逍遙、適意方面之著墨。就此而言，欲找出《莊子》思考苦痛之文本，對顯閱讀法更是不可或缺的方法；亦即，須透過相關於快樂之概念來彰顯其對苦痛之理解。於本章中，將以其極富特色及看似正相反於苦痛之關鍵語——逍遙、至樂——為代表，進行討論。

總之，本章將先探討《阿含經》與《莊子》中可能與其苦痛觀念相對者，是如何被理解、運用於於此二經典中；冀能透過此等探討，提煉出可共通於其苦痛觀念之元素或結構，而以此逼顯出其苦痛觀念。

## 二、局限

雖然沈清松教授已於對比哲學中指出，對比哲學強調多元，可用於解釋多元之現象，但認為於最終判斷之時，仍可回歸為兩極性；此外，又強調對比哲學

中的兩極，是既差異又互補的。就兩極之「互補性」而言，可以說，作為對比之兩極可作為多元或全體現象之代表。如男與女作為指稱(denote)<sup>5</sup>全人類之代表，僅表示全人類可大致區分為男與女，但不表示所有人類非男即女；因而亦不意味著雙性人(intersexuality，俗稱陰陽人)不是人類。再者，LaFargue 之標靶說亦強調了，格言雖有標靶，但不表示格言所傳遞之內容為普遍之真理，此外無他。

由此觀之，對比哲學及標靶說，並不排斥外於兩極或標靶之現象；此也意味著，兩極或標靶無意化約某場域之所有現象為非 A 即 B。對顯閱讀法之用於本文，無意宣稱生命體所有的情感非樂即苦；而僅透過探討某一極、某一端，以逼顯另一極、另一端的特色。因而，對顯閱讀法所關注之處，在於兩極（沈教授語）或兩端（本文用語）之特色，而無暇顧及兩端之間的灰色地帶。再者，亦唯有先確定兩端後，方能對其間種種多元現象作進一步的描述或探討。<sup>6</sup>總之，對顯閱讀法之局限在於，無法對中間的灰色地帶作出精緻的說明；因而，對顯閱讀法旨在透過一端去逼顯另一端之意思或指稱，而不用於解釋全體現象。

<sup>5</sup> 本文以 John Lyons 於《語意學引論》一書之定義，使用 denote 或 denotation 一詞；其云：“To say what the word ‘dog’ denotes is to identify all (and only) those entities in the world that are correctly called dogs.” John Lyons, *Linguistic Semantics: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press 1995, p. 78；詳參 Lyons(1995), pp. 75~ 78；此定義迄今仍為 Saeed 沿用（見 John I. Saeed, *Semantics, Third edition*, Oxford: Blackwell, 2009, p. 23~24.）中譯部分，可參考劉福增 譯《語意學新論》（臺北：心理出版社，2000），頁 61~65。另，劉教授譯作所根據之底本為 Lyons 該書於 1994 年所出之第二版；本文所參考之版本為 1995 年所出之第三版。

<sup>6</sup> 例如，近代性學研究之始祖 Karl Heinrich Ulrichs 之提出“mannmännlichen Liebe”（“man-manly love”），異性戀可說是此詞所隱含之標靶。再者，Károly Mária Kertbeny 於 1868 年提出「同性戀」(homosexuality)及「異性戀」(heterosexuality)之概念，此有助於提出或討論「雙性戀」(bisexual)、泛性戀(pansexual)、無性戀(asexual)、多性戀(polysexual)，乃至性別理論中之用語，如「跨性別」(transgender)等等。有關 Ulrichs 之“mannmännlichen Liebe”，可參考 Karl Heinrich Ulrichs, *The riddle of "man-manly" love : the pioneering work on male homosexuality*, translated by Michael A. Lombardi-Nash, Buffalo, N.Y. : Prometheus Books, 1994. 有關 Károly Mária Kertbeny 之提出「同性戀」、「異性戀」等詞，參見前揭書，頁 26。有關性別二元主義之反省、性別名稱、跨性別等等之探討，可參考何春蕤〈認同的「體」現：打造跨性別〉，收於何春蕤編《跨性別》，中壢：中央大學性／別研究室，2003。頁 1~48。

## 貳、對顯閱讀法之經典參考

有關對顯閱讀法之經典資源，一方面可參考《莊子·齊物論》，一方面亦可於《阿含經》中找到線索。《莊子·齊物論》云：「物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也。」(2.3)於此，「彼」、「是」為指示代名詞(demonstrative pronouns)；<sup>7</sup>任何事物均可稱為彼或是，端視情形而定。有關「自彼則不見，自知則知之」一句，從句型來看，「不見」之後似乎與下一句共用著同一個受詞，亦即「知之」的「之」。如此，則彼所不見、此之所知者為何？以文脈觀之，似乎可說此受詞為「是」。亦即，自「彼」之角度，看不見「此」；從自己的角度，則可知「是」。如此，「彼」、「是」乃相對的，決定於雙方的立場或角度；此立場與角度，甚至也決定了雙方的視野。正由於有兩造之立場或角度，故有彼是之相對；一旦形成立場、角度之相對，「彼」、「是」便相伴而生，謂之「彼是方生」。

總之，彼是乃相伴而生；正如有比較，才有高下、長短、左右等等分別。當有左時便有右，有東便有西；有子即有父，有父即有子。這些概念無法獨立存在，必定相伴而生。彼此必然成對出現，缺一不可。作為代名詞之彼與此，可以代入任何成對的概念，如東與西。因而，儘管有時人們只提到彼或此，其已然蘊涵了另一方的存在；如在提到「美」時，其敘述已然蘊涵了「醜」之概念。

順此，似可說世間的概念，多有兩兩互顯之例，苦樂或可視為其中之一。根據這項原則，苦痛若無快樂不得呈顯，若無苦痛，快樂亦無由得見。苦樂既然作為相對之概念，欲理解其中任一方，便不能不參考另外一方。

同理，若欲討論《莊子》與《阿含經》對於苦痛之看法，不能不了解其對快樂之觀點。其判定何為快樂或幸福的標準或方式，從另一個角度來看，也可說

---

<sup>7</sup> 此類指示代名詞於語義學中，可有「標指」(indexicality)與「指出」(deixis)之作用。詳見 Lyons(1995), pp. 302~312. 另可參考 Saeed (2009), pp. 191~198.

是其判定苦痛之準則。因而，《阿含經》與《莊子》對快樂或幸福之理解，一方面將對顯出其所理解苦痛為何，另一方面亦呈顯出苦痛為何是苦痛。

順此思維模式，本文提出「對顯閱讀法」作為研讀《莊子》、《阿含經》的方法之一；並將以此方法，擷取出《莊子》及《阿含經》在苦痛議題上的思考或理解。透過兩端對顯的閱讀原則，可以發現，於《阿含經》與《莊子》之文本中，說苦時指向著樂，說樂時針對著苦。再進一步說，透過樂之對顯，更能夠彰顯苦痛之特色，其意義也更充足。例如，說生命困境是苦，可說來自對顯於立身處世之遊刃有餘；說情感之苦是苦，乃對顯於喜、樂等情感之所得。

此外，《阿含經》亦往往以對照手法，陳述、表達其主張；尤其是以成佛之道為準而彰顯出來的修行、不修行之對比、佛道與外道之對照等等。如其屢屢以「多聞聖弟子」與「愚癡無聞凡夫」等作對照，如善法、不善法之對照，或清淨、穢濁之對比等等。此外又有如生死與涅槃、如苦諦集諦之與滅諦道諦之對照等等，均可說是牽涉實踐、修行乃至境界之對照。此外，《阿含經》中的說法場合亦常出現對照手法：如先討論外道之見解，然後舉出佛陀或聖弟子之見；或是一方面舉出一例子，另一方面又舉出相反之例，用以對照出修行、解脫之特色。可以說，善用對照手法彰顯其思想，亦是《阿含經》之特質之一。

根據對顯閱讀法，本文於選擇《莊子》與《阿含經》之苦痛論述時，將包含直接敘述與間接對顯等二面向，亦即兼談其有關苦痛及快樂之觀點，但唯以其對苦痛之思考為目標。

## 第二節、對顯《阿含經》及《莊子》之苦痛觀念

於本節中，擬就反面對顯的部分——亦即二者談論快樂、相反於苦痛之篇章，為其「苦痛」之觀念描繪一輪廓。由於對顯法之特色在於以一端對顯另一端，是反面地、間接地襯托「苦痛」，故本文稱此觀察所得為一「輪廓」，取概貌之

意，謂此觀察並非正面、詳細地描繪《阿含經》與《莊子》中「苦痛」概念之樣貌。

## 壹、對顯《阿含經》之苦痛觀念

於本小節中，擬先介紹《阿含經》論苦之基本架構，即「四聖諦」之說；以此說明「苦諦」與「滅諦」之關係，以為次一小節之基礎。隨即以「滅諦」對顯「苦諦」，以此觀察此四諦架構中的「苦」大抵意謂何者。其次以一相對的「樂」之概念為討論重點，藉由探討此看似相反之「樂」，對顯出「苦」可能涉及之種類、面向或層次之別。

### 一、以苦諦為首之四聖諦

苦痛議題之於《阿含經》，主要是以四聖諦(*cattāri ariyasaccāni*)之架構來闡述的。所謂四聖諦，分別謂苦聖諦(*dukkha-ariya-sacca*)、苦集聖諦(*dukkha-samudaya-ariya-sacca*)、苦滅聖諦(*dukkha-nirodha-ariya-sacca*)、苦滅道跡聖諦(*dukkha-gāminī paṭipadā-ariya-sacca*)，時或有苦諦、集諦、滅諦、道諦之簡稱。<sup>8</sup>此四者分別闡釋了世間苦之現象、形成苦的因緣條件、苦的止息，以及止

<sup>8</sup> 於《雜阿含經》中多以「苦聖諦」、「苦集聖諦」、「苦滅聖諦」、「苦滅道跡聖諦」為稱；《中阿含經》亦有以「知苦／苦習／苦滅／苦滅道如真」等用語；《長阿含經》與《增壹阿含經》有略稱為「苦諦」、「集諦」等例。綜合說來，*dukkha-ariya-sacca* 之譯語，約有「苦諦」、「苦聖諦」、「知苦如真」等；*dukkha-samudaya-ariya-sacca* 之譯語，約有「集諦」、「苦集諦」、「苦集聖諦」、「苦習聖諦」、「知苦習如真」等；*dukkha-nirodha-ariya-sacca* 約有「滅諦」、「盡諦」、「苦滅諦」、「苦盡諦」、「苦滅聖諦」、「知苦滅如真」等譯語；*dukkha-gāminī paṭipadā-ariya-sacca* 之譯語則有「道諦」、「苦滅道跡聖諦」、「知苦滅道如真」、「苦出要諦」、「苦出要聖諦」、「出要聖諦」等等。有關本文對「聖」、「諦」所作之探討，請參見第四章。

有關四聖諦之研究，可參考福原亮嚴《四諦論の研究》(京都：永田文昌堂，1972)。必須說明的是，其研究之對象，主要是婆藪跋摩(*Vasuvārman*)所作之《四諦論》。該論書參考了諸多論及

息苦痛之方法。<sup>9</sup>於佛學中，四聖諦被認為是最為根本的教理；<sup>10</sup>而如何解決生命中苦的現象，以止息苦痛，在《阿含經》中，也被認為是佛陀最基本、甚至是唯一的關懷。<sup>11</sup>

---

四諦之經典，亦引用了許多相關之經典。有意以四諦為研究對象者，或可參考之。

<sup>9</sup> 如《長阿含經·龍鳥品》云：

若人不知苦，不知苦所起，亦復不知苦，所可滅盡處；亦復不能知，滅於苦集道；失於心解脫，慧解脫亦失；不能究苦本，生老病死源。若能諦知苦，知苦所起因；亦能知彼苦，所可滅盡處，又能善分別，滅苦集聖道，則得心解脫，慧解脫亦然。斯人能究竟，苦陰之根本，盡生老病死，受有之根原。(T01, p. 129a)

其中「若能諦知苦」者，當為「若能諦知苦」。於此偈文中，從「若人不知苦」到「生老病死源」可說是生死輪迴之道(*samsāra*)；而自「若能諦知苦」至「受有之根原」，則可視為解脫道。以本文之用語來說，前者是俗行，後者為聖道。再者，此偈無論是聖、俗二道，基本上即是依著苦、集、滅、道之順序來發展的。以前半段——俗行——為例，「若人不知苦」之「苦」指苦諦，「苦所起」為集諦之所論，「苦」之「所可滅盡處」關涉滅諦，而「滅於苦集道」，謂道諦；最後提到「盡生老病死，受有之根原」者，謂脫離生死輪迴(*samsāra*)而達致涅槃。

<sup>10</sup> 如《中阿含經·舍梨子相應品》：「無量善法，彼一切法皆四聖諦所攝，來入四聖諦中。謂四聖諦於一切法最為第一。」云何為四？謂苦聖諦，苦習、苦滅、苦滅道聖諦。(T01, p. 464b)此處所謂「一切善法」，毋寧是就佛學之解脫道而言。由此經文觀之，稱四聖諦為佛陀根本教法似乎並不為過。

<sup>11</sup> 可參考 M. 22。於 Bhikkhu Ñāṇanamoli and Bhikkhu Bodhi 英譯之《中部》則譯為："Bhikkhus, both of formerly and now what I teach is suffering and the cessation of suffering." 見 Bhikkhu Ñāṇanamoli and Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya*, Boston: Wisdom Publications, 1995, p. 234.

Rupert Gethin 說："In a Nikāya passage the Buddha thus states that he has always made known just two things, namely suffering and the cessation of suffering." Rupert Gethin, *The Foundations of Buddhism*, Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 59.

在 Bhikkhu Ñāṇanamoli 與 Bhikkhu Bodhi 英譯本之注釋中，認為此命題應與 S. 12:15/ ii. 17 合而觀之，其云："This statement should be read in conjunction with SN 12:15/ ii. 17, where the Buddha says that one with right view, who has discarded all doctrines of a self, sees that whatever arises is only *dukkha* arising, and whatever ceases is only *dukkha* ceasing." 見 Bhikkhu Ñāṇanamoli and Bhikkhu Bodhi (tr.): 1995, p. 1211~1212. 於此可特別注意"see"之一詞。筆者認為其顯示出，諸如「一切皆為苦之生滅」之類的命題，乃是出自某種觀察視角；亦即，此類命題之出現，是具有正見者之將事物看成是如此、說成是如此；或者說，是正見者選擇以此角度來觀察、看待現象或事物。因而，這是觀察視角的問題。

從四聖諦之結構及其提出的方式來看，可以說這是一套問題之提出及其解決：苦諦是問題之提出，而滅諦是問題之解決。以《中阿含經·舍梨子相應品·分別聖諦經》(T01, p. 467a~469c)為例，其所論之四諦內容，大抵如次：

其以生、老、病、死、怨憎會、愛別離、求不得苦，總歸為五盛陰苦等，<sup>12</sup>來說明四聖諦之首的苦諦；對於集諦，則將形成苦之條件歸結為眾生對於六入處 (*saḷāyatana* / six sense bases)<sup>13</sup>所接觸事物的貪染愛著。關於滅諦，謂若眾生對六入處所接觸者，絕斷染著心意，而解脫之，是為滅諦。最後，道諦乃以八正道 (*ariya-aṭṭhaṅgika magga* / Noble Eightfold Path)為說，即正見 (*sammādiṭṭhi* / right view)、正志 (*sammāsaṅkappa* / right intention)、正語 (*sammāvācā* / right speech)、正業 (*sammākamma* / right action)、正命 (*sammāājīva* / right livelihood)、正方便 (*sammāvāyāma* / right effort)、正念 (*sammāsati* / right mindfulness)、正定 (*sammāsamādhi* / right concentration)。<sup>14</sup>

於此四諦中，苦諦與滅諦可說是相對成立之概念：苦諦說的是苦痛的現象，而滅諦呈現無苦痛之境界。此外，集諦與道諦也是相對成立的：集諦是造成苦痛

<sup>12</sup> 「五盛陰」(*pañca-upādāna-kkhandhā*)者，又作五取蘊、五受陰，分別包含了色、受、想、行、識等五受陰。詳見本文下一章。

<sup>13</sup> 「六入處」者，於《雜阿含經》作「六入處」、《中阿含經》作「六處」、《長阿含經》與《增壹阿含經》作「六入」；「入」者，或以"access"為義。有內入處、外入處之別。內入處謂眼、耳、鼻、舌、身、意等感覺與思惟器官，於此四《阿含經》中又或作「六根」，或意為「感覺增長之根」。外入處謂相應於此六根之認識對象，即色、聲、香、味、觸、法。除作「六入(處)」外，於《雜阿含經》中或稱為「六境」，於《增壹阿含經》亦有作「外六塵」之例。

<sup>14</sup> 關於八正道之詳細說明，可參見《中阿含經·舍梨子相應品·分別聖諦》(T01, p. 469a~b)；本文之英譯詞，乃參見 S. 38. 1. Bikkhi Bodhi (tr.): 2000, p. 1294、M. 141. Bhikkhu Ñāṇanamoli and Bhikkhu Bodhi (tr.): 1995, p. 1100。

順道一提，以四聖諦來看，《阿含經》中有許多概念可說是為解決苦痛而設的：如五蘊之於苦諦、集諦中有六入處、乃至十支或十二支緣起說；涅槃是用來指涉苦盡之境界，且涉及輪迴觀；而各種禪定、修行法門，則與道諦相應。除滅諦外，其餘三諦明顯是就俗界眾生而言，如苦諦與集諦，是說眾生的苦及其因素；而道諦無疑是提供給俗界眾生作為修行之依據。至於滅諦，其作為教法之一，亦以眾生為對象，亦即是針對眾生而開示的——若無苦痛之現象，根本毋庸將涅槃一事付諸言語。

的因素，而道諦是針對該因素所提出的對治方法。於此，本文較注重的是苦諦與滅諦之間的對比。苦諦說的是生死流轉之苦，而滅諦指示了涅槃之樂；因而，二者之間有著苦／樂、生死／涅槃之對比。就《阿含經》經文進一步檢視其對苦諦與滅諦之闡述，或可簡單表示如下：

諦	闡述之內容	階段
苦諦	八苦、苦受	緣起之流轉
滅諦	解脫、涅槃	緣起之還滅

於此，涅槃之樂似乎正相對於八苦、苦受等；然而，細究涅槃之為何及其所相對，卻可發現此處之「相對」實際上是有落差的。此點可就兩方面來說：其一，就苦受、八苦來看，與其相對的，毋寧是樂受，乃至不感受到八苦的時刻，如不苦不樂受；其二，涅槃是否有所相對，若有，此相對又是就何意義而言？此二方面皆可於《中阿含經·哺利多品·法樂比丘尼經》找到相關敘述：

法樂比丘尼答曰：樂覺者以苦覺為對。……苦覺者以樂覺為對。……樂覺苦覺者以不苦不樂為對。……不苦不樂覺者以無明為對。……無明者以明為對。……明者以涅槃為對。……涅槃者，無對也。(T01, p. 789c~p. 790a)

此處所謂之「對」(*paṭibhāgal counterpart*)，或有「相對」之意、或有「相應」之意，<sup>15</sup>依其所論而定。於此徵引的經文中，樂受、苦受乃與不苦不樂受相對；故此三者或可視為一組。其次說不苦不樂受（亦應包含苦受、樂受）相應於無明 (*avijjā/ ignorance*)，即謂此等感受，乃由於不了解實相而起。再者，說無明與明

<sup>15</sup> 於 *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary* 云此詞之意有：1. counterpart, likeness, resemblance 2. rejoinder 3. counterpart, opposite, contrary 等意；見 T. W. Rhys Davids and William (edit.), *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, Oxford: The Pali Text Society, 1999, p. 397。而水野弘元則以類似、相似、對比、對抗等為其義。見水野弘元《二訂パーリ語辭典》(東京：春秋社，1989)，頁 161。

(*vijjā*/ wisdom)相對反，而明則相應於涅槃(*nibbāna*)。<sup>16</sup>若謂明是明白、了解實相的智慧，則或可說涅槃是相應於此明之智慧；反之，無明即是不了解實相，從而亦不能達致涅槃。最後說涅槃無對，當指涅槃無所相對者，而非指無所相應者。

<sup>17</sup>據此，可得簡表如下：

	相對義	
相應義	樂受、苦受、不苦不樂受	無明
	解脫、涅槃	明

若配合前文涉及苦諦、滅諦之表，則如下：

諦	闡述之內容	智慧	階段
苦諦	八苦、三受	無明	緣起之流轉
滅諦	解脫、涅槃	明	緣起之還滅

由此，一方面可略知滅諦與苦諦各自之特色，及此二者相對之所在；一方面亦可知，以滅苦為核心之滅諦，其所滅者大體為何。進一步論述，詳見下文。

## 二、由滅諦對顯苦諦之苦

<sup>16</sup> 於巴利相應之經文《中部·小有明經》中，於明與涅槃之間，尚有「解脫」(*vimutti*)，因而是明與解脫對、解脫與涅槃對；此三組之間的「對」，亦應以「相應」為釋。

<sup>17</sup> 關於此文中之兩種「對」，亦可參見片山一良為此經所作之註釋 24，其亦說明有同類的「對」(*sabhāga-paṭibhāga*)及異類的「對」(*visabhāga-paṭibhāga*)。見片山一良《中部·中分五十經篇 II》，(東京：大藏出版株式會社，2000)，頁 466。其所謂同類的「對」，即本文所謂「相應」；其所謂異類的「對」，則為本文所謂「相對」。於 Bhikkhu Ñāṇanamoli and Bhikkhu Bodhi (tr.): 1995 中，則均以"counterpart" 翻譯"*paṭibhāga*"一詞；參見該書 pp. 402~403。

有關苦諦及其所闡述的內容，將於後續章節作處理；於此，擬先就與其相對的滅諦，來對顯其苦痛觀念。

就滅諦而言，可先考察專論四聖諦的《中阿含經·舍梨子相應品·分別聖諦經》。此經首先交代舍梨子說此經之緣由；隨即以總論、分論之順序，展開四聖諦之說。值得注意的是，於總論中，說四聖諦為：「苦聖諦，苦習<sup>18</sup>、苦滅、苦滅道聖諦」；其後，於分論的部分，則分別以「愛習苦習聖諦」、「愛滅苦滅聖諦」來指稱總論中的「苦習諦」及「苦滅諦」。巴利《中部》相應之段落，則不見「愛集」、「愛滅」等字眼。然而，若就其所闡述的內容來看，苦集、苦滅二諦，確實與「愛集」、「愛滅」息息相關；不僅漢譯《阿含經》將苦之成毀繫於渴愛之生滅，即使是在巴利版本中，亦以渴愛(*taṇhā*)作為苦集、苦滅的關鍵點。<sup>19</sup>因而，儘管漢譯《阿含經》自身前後經文、以及與巴利版經文字面上有些許出入，但重點如出一轍，即渴愛是苦之形成與止息的關鍵。若然，則似乎可以問的是，如何是止息？或要止息到何種程度？

若配合《增壹阿含經》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，

<sup>18</sup> 「苦習」者，謂「苦集」也；T01, p.467b。

<sup>19</sup> 如其論及苦滅諦時，云：

*"katamañcāvuso, dukkhanirodhaṃ ariyasaccaṃ? Yo tassāyeva taṇhāya asesavirāgaṇirodho cāgo paṭṭissaggo mutti anālayo, idaṃ vuccatāvuso- 'dukkhanirodhaṃ ariyasaccaṃ."* (M. 141)

英譯為："And what, friends, is the noble truth of the cessation of suffering? It is the remainderless fading away and ceasing, the giving up, relinquishing, letting go, and rejecting of that same craving. This is called the noble truth of the cessation of suffering." Bhikkhu Ñāṇanamoli and Bhikkhu Bodhi (tr.): 1995, p. 1099.

日譯為：「其次！友啊！何為苦滅聖諦？是完全的滅盡、捨棄、破棄、解脫、無執著，立基於渴愛的消滅。友啊！此乃苦滅聖諦之所謂。」片山一良 譯《中部·後分五十經篇 II》（東京：大藏出版株式會社，2002），頁 289。

於此，英譯之"craving"、日譯之「渴愛」即巴利文之"*taṇhā*"，而"*taṇhāya*"可以是"*taṇhā*"之具格、從格、與格或屬格，英譯及日譯似皆以屬格來看待。"*taṇhāya asesavirāgaṇirodho cāgo paṭṭissaggo mutti anālayo*"可解作：「渴愛的徹底斷離、滅、棄捨、捨離、擺脫、不執著」。由此觀之，苦之息滅有賴於渴愛之止息。

乃至其止息；<sup>20</sup>其以「無餘斷」來說明斷除的程度，為徹底的斷除。<sup>21</sup>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。<sup>22</sup>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，則苦滅之滅，當亦以苦之現在止息、未來不復再生為釋。

此外，於《雜阿含經·二六〇經》中，有特別就「滅」來作討論之處。<sup>23</sup>該經主要論點為，所謂「滅」，是指五受陰之滅，即色、受、想、行、識等五受陰之滅。不過，須注意的是，此處所謂之「滅」，並非滅諦之滅，而是五受陰因緣

<sup>20</sup> 《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, p. 95a)

<sup>21</sup> 「無餘」(*a-sesa*)謂沒有剩下的，因而解作「徹底」。

<sup>22</sup> 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, p. 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, p. 619a)於《增壹阿含經》之闡述滅諦時，此句型可謂典型之一。另可於《長部》看到類似文句，如："Tayidaṃ, bhikkhave, dukkhaṃ ariyasaccaṃ anubuddhaṃ paṭividdhaṃ, dukkhasamudayaṃ ariyasaccaṃ anubuddhaṃ paṭividdhaṃ, dukkhanirodhaṃ ariyasaccaṃ anubuddhaṃ paṭividdhaṃ, dukkhanirodhagāminī paṭipadā ariyasaccaṃ anubuddhaṃ paṭividdhaṃ, ucchinnā bhavataṇhā, khīṇā bhavanetti, natthidāi punabbhavo." (D. 16 *Mahāparinibbāna Sutta*, II 90)；英譯作："And by the understanding, the penetration of the same Noble Truth of Suffering, of the Origin of Suffering, of the Cessation of Suffering and of the Path Leading to the Cessation of Suffering, the craving for becoming has been cut off, the support of becoming has been destroyed, there is no more re-becoming." Walshe, Maurice (tr.) *Thus Have I Heard: The Long Discourses of the Buddha -- Digha Nikaya*, Boston: Wisdom Publications, 1987, p. 239

<sup>23</sup> 《雜阿含經·二六〇經》云：

舍利弗言：阿難！所謂滅者，云何為滅？誰有此滅？

阿難言：舍利弗！五受陰是本行所作、本所思願，是無常、滅法。彼法滅故，是名為滅。云何為五？所謂色受陰是本行所作、本所思願，是無常、滅法。彼法滅故，是名為滅。如是受、想、行、識，是本行所作、本所思願，是無常、滅法。彼法滅故，是名為滅。

舍利弗言：如是！如是！阿難！如汝所說，此五受陰是本行所作、本所思願，是無常、滅法。彼法滅故，是名為滅。云何為五？所謂色受陰是本行所作、本所思願，是無常、滅法。彼法滅故，是名為滅。如是受、想、行、識，是本行所作、本所思願，是無常、滅法。彼法滅故，是名為滅。

阿難！此五受陰，若非本行所作、本所思願者，云何可滅？阿難！以五受陰是本行所作、本所思願，是無常、滅法。彼法滅故，是名為滅。(T02, p. 65c~ p. 66a)

起(*pratītyasamūtpāda/ dependent-origination*)、無常法(*anicca/ the principle of impermanence*)而生滅之滅。只要五受陰是由因緣和合而成的，即有其生滅。於此情形下，一旦因緣成熟，仍有下一次的生成與毀滅。換言之，此處所言五受陰之滅，並非如前述之永斷、不復再生的滅。因而不能算作是滅諦所談之滅。

於此，首先可以注意到此兩種「滅」之間的差異，在於是否會再度生起。所謂生起、不生起，乃立基於緣起法而言之。以上述五受陰為例，所謂緣起，乃指五受陰為因緣和合而有：當因緣具足，則有五受陰產生；當因緣散滅，則無五受陰。<sup>24</sup>以緣起之立場來觀察渴愛或苦痛，當因緣和合，則有渴愛及苦痛；當因緣散滅，則無渴愛與苦痛。以《阿含經》之理路而言，若生命體之五陰有所執著，則仍是五受陰，<sup>25</sup>因而，即使一時無所因緣形成渴愛、乃至苦痛，只要因緣一具足，將來仍然會產生渴愛及苦痛。所謂生或不生，即是於此緣起立場下來談的。因而，在《增壹阿含經》中，特地說明，滅諦下的「愛滅」及「苦滅」，乃是「無餘」、「滅盡」，亦即不會再讓因緣形成渴愛、苦痛。

其次，可注意的是其對滅諦所作之說明，在於愛、苦之永遠止息。根據《阿含經》經文，於修行的過程中，會有各種不同的行或受漸次寂滅、止息；其最後的階段為完全解脫於貪、瞋、癡，稱為「無上止息」等等。<sup>26</sup>對照來看，此階段

<sup>24</sup> 可參照《增壹阿含經·三供養品·五經》：

爾時，世尊告諸比丘：此三有為有為相。云何為三？知所從起，知當遷變，知當滅盡。彼云何知所從起？所謂生，長大成五陰形，得諸持、入，是謂所從起。彼云何為滅盡？所謂死，命過不住、無常，諸陰散壞，宗族別離，命根斷絕，是謂為滅盡。彼云何變易？齒落、髮白、氣力竭盡，年遂衰微，身體解散，是謂為變易法。是為。比丘！三有為有為相。當知此三有為相，善分別之。如是！諸比丘！當作是學。T02, p. 607c)

於此經中，三有為有為相，謂「所從起」、「變易」、「滅盡」，分別指生、老、死。可注意的是其以諸陰、五陰等來說明生命體之生死過程。或可充作一例。

<sup>25</sup> 詳參本文下一章。

<sup>26</sup> 詳參《雜阿含經·四七四經》(T02, p. 121a~b)；其間所止息、寂滅之諸行，略表如下：

正受之階段	漸次寂滅、止息之諸受／諸行
初禪	言語
第二禪	覺觀

即為涅槃。<sup>27</sup>因而，滅諦所言之徹底止息、徹底斷滅，毋寧是相應於涅槃的。而涅槃又被說是最快樂的境地。<sup>28</sup>

據此，或可以說，與苦諦相對之滅諦，基本上是指向涅槃；而涅槃為貪、瞋、癡，以及隨之而有的苦痛的徹底斷除。因而，或可說，以滅諦對顯出來的苦，基本上涉及到貪、瞋、癡及其苦痛之不斷除、或斷除不徹底之情況。若然，則苦

第三禪	喜心
第四禪	出入息
空入處	色想
識入處	空入處想
無所有入處	識入處想
非想非非想入處	無所有入處想
想受滅	想受
無上止息	貪、恚、癡心不樂、解脫

最後「無上止息」的部分，經典原文為：

佛告阿難：復有勝止息、奇特止息、上止息、無上止息。如是止息，於餘止息無過上者。

阿難白佛：何等為勝止息、奇特止息、上止息、無上止息，諸餘止息無過上者？

佛告阿難：於貪欲心不樂、解脫，恚、癡心不樂、解脫，是名勝止息、奇特止息、上止息、無上止息，諸餘止息無過上者。(T02, p. 121b)

以此觀之，前述的諸行漸次寂滅、止息，並非最徹底的止息；唯有到了解脫貪、瞋、癡的階段，才是最徹底的無上止息。

<sup>27</sup> 如《雜阿含經·四九〇經》云：「舍利弗言：涅槃者，貪欲永盡，瞋恚永盡，愚癡永盡，一切諸煩惱永盡，是名涅槃。」(T02, p. 126b) 此處的「永盡」正與滅諦所談的徹底斷除若合符節。據此而言，涅槃是指貪、瞋、癡、苦惱永斷的境地。唯可注意的，與此經相應之巴利尼柯耶(S. 38. 1.)中，未提及苦惱永盡，而只有貪、瞋、癡三者之永盡。其云："Yo, kho, āvuso, rāgakkhayo dosakkhayo mohakkhayo- idam vuccati nibbānan." (S. 38. 1.) 英譯為："The destruction of lust, the destruction of hatred, the destruction of delusion: this, friend, is called Nibbana." Bhikkhu Bodhi (tr.): 2000, p.1294。此外，「涅槃」之梵語作 *nirvāṇa*、巴利語作 *nibbāna*；字首 *nir* 或 *ni*，表「無」之意；字根 *vā* 表示「吹」；二者合併，意為吹滅、熄滅、blowing out 或 extinguishing。巴利語動詞第三人稱單數作 *nibbāti*，有消火、消盡（煩惱）之意。見水野弘元《二訂パーリ語辭典》，頁 143。

<sup>28</sup> 如《增壹阿含經·慚愧品·七經》言：「爾時，尊者難陀便說此偈：人生不足貴，天壽盡亦喪；地獄痛酸苦，唯有涅槃樂。爾時，世尊告難陀曰：善哉！善哉！如汝所言，涅槃者最是快樂。」(T02, p. 592 b)於此經中，之所以稱涅槃為最快樂，乃指在輪迴的理論中，即使投生於快樂、安逸的輪迴道中，該生死仍有窮盡之時，並將投生至另一生死中；唯有達致涅槃，才能徹底擺脫生死輪迴、永無苦痛。正是於此等比較之脈絡下，說涅槃是最快樂的。

諦所指涉之苦痛，並不僅僅是其字面上所描述的生、老、病、死等，看似不順心、不如意的苦痛情感等；毋寧說，其苦牽涉到的是更深層的苦痛，即生死輪迴 (*samsāra*)。換言之，其不僅是指生老病死的與生存相關之苦痛 (*existential suffering*)，而更是指生存本身，指生死輪迴之整體 (*the samsāra as a whole*)。就此而言，欲了解苦諦，不得不以滅諦來對顯之；亦即，唯有對照其對滅諦之描述——即涅槃——，苦諦真正的意思才能被呈顯出來。

### 三、以五欲之樂與離欲之樂對顯之苦痛

《阿含經》中有些「苦」、「樂」等用詞，難以用一般對苦樂之理解來觀之，亦不限於以苦受、樂受為義，如苦諦之「苦」。此外，如某些篇章提及，有人之行苦行而自以為樂；又如其一方面談五欲樂 (*sensual pleasures*)，另一方面卻又有離欲之樂；諸如此類，均暗示著《阿含經》所言之「苦」與「樂」有進一步探討的空間。

於《阿含經》中，五欲之樂與離欲之樂，又可分別視為「凡夫樂」與「聖樂」；據此，本小節將先指出五欲之樂或凡夫樂與離欲之樂或聖樂之樂，乃不同層次之樂；而此二種樂，可以五欲為分水嶺。其次，本文將探討何為五欲，及其與此二樂之關係。最後，將根據上述之討論，指出《阿含經》中「苦」與「樂」之可能意涵及其與四聖諦之關係。

#### (一) 五欲之樂與離欲之樂的提出

於《中阿含經·根本分別品·拘樓瘦無諍經》中提及兩種樂，一為聖樂 (*ariya-sukha; sublime happiness*)、一為凡夫樂 (*puthujjana-sukhal secular*

happiness)；佛陀認為可修習聖樂，而不可親近凡夫樂，因凡夫樂為苦痛之本。<sup>29</sup>由《雜阿含經·四八五經》及 M. 101 觀之，凡夫樂與聖樂皆屬感受的一種，亦即樂受。<sup>30</sup>凡夫樂乃由五欲功德(*pañca kāma-guṇa*)而來，<sup>31</sup>謂對於視覺（眼）、聽覺（耳）、嗅覺（鼻）、觸覺（身）、味覺（舌）等感覺有所貪染、愛著，隨之而有的歡喜或快樂之感受。<sup>32</sup>聖樂則是無欲樂、離樂、息樂、正覺之樂；根據

<sup>29</sup> 《中阿含經·根本分別品·拘樓瘦無諍經》言：

有樂，非聖樂是凡夫樂，病本、癱本、箭刺之本，有食有生死，不可修、不可習、不可廣布，我說於彼則不可修也。有樂，是聖樂、無欲樂、離樂、息樂、正覺之樂，無食無生死；可修、可習、可廣布，我說於彼則可修也。(T01, p. 702b~c)

於相應之《中部·無諍分別經》中，則是說：此由五欲而生之喜(*somanassa/ mental ease*)與樂(*sukha*)，為欲樂(*kāma-sukha*)、穢樂(*mīlha-sukha*)、凡夫樂(*puthujjana-sukha*)、非聖樂(*anariya-sukha*)。反之，聖樂則是：離欲樂(*nekkhamma-sukha*)、遠離樂(*paviveka-sukha*)、寂止樂(*upasama-sukha*)、正覺樂(*sambodhi-sukha*)。見 M. 139, *Araṇavibhāṅga-sutta*；其日譯詞參見片山一良《中部·後分五十經篇 II》，頁 256。

<sup>30</sup> 於可視為專論「受」之經典——《雜阿含經·四八五經》中，有云：「優陀夷！有二受：欲受、離欲受。云何欲受？五欲功德因緣生受，是名欲受。云何離欲受？謂比丘離欲、惡不善法，有覺有觀，離生喜樂，初禪具足住，是名離欲受。」(T02, p. 124a~b)至此，經典所言之「欲受」、「離欲受」，皆以「五欲功德」為基點，且至少前者是包含苦受的。唯自「離欲受」開始，經文僅言樂、不言苦，似乎意味著，自修習禪定開始，唯見樂受而無苦受。其後亦復言及二禪、三禪等層層增勝之樂，及至「比丘度一切非想非非想入處想受滅，身作證具足住」(T02, p. 124b)云云；而此等增勝之樂，無疑均是從離欲開始。隨著禪定之階段、境界之提升，所經歷到之喜樂層次各有不同，而皆為聖樂。《中阿含經·業相應品·尼乾經》則有言：「……如來於今聖無漏樂，寂靜止息而得樂覺。」(T01, p. 444c)其相應之巴利《中部》M 101, *Devadaha-sutta*，亦以屬聖樂之「無漏樂」為受的一種，可知「聖樂」、「無漏樂」(*taintless pleasant feeling*)亦為一種樂受，即感受之樂。

<sup>31</sup> 《中阿含經·根本分別品·拘樓瘦無諍經》言：「因五欲功德生喜生樂，此樂非聖樂，是凡夫樂。」(T01, p. 702c)有關「五欲功德」之解釋，詳見後文。

<sup>32</sup> 如《中阿含經·因品·苦陰經》云：「世尊告曰：摩訶男！有五欲功德可愛、可念、歡喜、欲相應而使人樂。云何為五？謂眼知色、耳知聲、鼻知香、舌知味、身知觸，由此令王及王眷屬得安樂歡喜。」(T01, p. 586b)另《雜阿含經·七五二經》云：「佛告迦摩：欲，謂五欲功德。何等為五？謂眼識明色，可愛、可意、可念，長養欲樂。如是耳、鼻、舌、身識觸，可愛、可意、可念，長養欲樂，是名為欲。然彼非欲，於彼貪著者，是名為欲。」(T02, p. 199a)

《阿含經》經文，此等樂有時指涉禪定之樂，有時用作表達修行者出離、離欲、寂滅等等之樂。<sup>33</sup>

單以五欲為切入點，則聖樂與凡夫樂似為互斥之概念。根據《阿含經》經文所述，親近五欲有快樂之感，稱為凡夫樂；而聖樂卻正是以遠離五欲功德之樂 (*pañcakāmaguṇa-sukha*) 為出發點。因而，或可說，凡夫樂是順五欲之樂，而聖樂為離五欲之樂。換言之，雖然對象皆為五欲，但凡夫樂與聖樂卻導自對五欲截然不同的態度：前者是親近而樂，後者卻是遠離而樂。親近與遠離，乃相違的概念；因而，若視親近而樂與遠離而樂為同一層次、面向之陳述，就其對與五欲的關係而言，此二種樂似乎是相斥而不可共容的。若此二者皆有成立之可能，則二者當為不同脈絡、層面之陳述。

## (二) 五欲及其性質

### 1. 「五欲功德」

就「五欲功德」(*pañca kāmagaṇa*)之巴利語而言，"*pañca*"為五，"*kāma*"有欲、愛欲、欲念、欲樂等等意思。至於"*kāmagaṇa*"之複合詞中的"*gaṇa*"，大致有兩種解釋：一者由"*gaṇa*"「繩股」之詞義而來，將"*pañcakāmagaṇa*"解釋為「一組五重的感官欲望(five strands of sensual desires; five-fold sensual desires)」<sup>34</sup>。二者以

<sup>33</sup> 如《中阿含經·根本分別品·拘樓瘦無諍經》言：

云何有樂是聖樂、無欲樂、離樂、息樂、正覺之樂；無食無生死，可修、可習、可廣布，我說於彼則可修耶？若有比丘離欲、離惡不善之法，至得第四禪成就遊；此樂是聖樂、無欲樂、離樂、息樂、正覺之樂；無食無生死，可修、可習、可廣布，我說於彼則可修也，決定於齊。決定知已，所有內樂當求彼者，因此故說。(T01, p. 702, b~c)

可注意的是，於相應之巴利經典《中部》中，說聖樂是「離欲樂、遠離樂、寂止樂、正覺樂」。此處漢譯詞，可參見片山一良之日譯《中部·後分五十經篇 II》，頁 260。

<sup>34</sup> 引自蔡耀明〈以菩提道的進展駕馭「感官欲望」所營造的倫理思考〉，《臺大佛學研究》16 (2008.12)，頁 81。相關研究，可參見高明道《算沙夢影》(上)(Penang：三慧講堂印經會，2006)，

"*guṇa*"之「品質」(quality)為主，而將"*pañcakāmaguṇa*"解釋為「色、聲、香、味、觸這五類感官對象之可引發欲望的性質或屬性(five (types of) desiring qualities or attributes of sense-objects)」。<sup>35</sup>由此觀之，漢譯《阿含經》之「五欲功德」，乃「五種感官可欲之性質」。

## 2.五欲之特色

《中阿含經·因品·苦陰經》言五欲功德「可愛、可念、歡喜、欲相應而使人樂」；於相應巴利經文的英譯中，說此五欲是被願望著、欲望著的，是令人愉快的、可愛的，其與感官欲望相關，並刺激強烈的貪欲。<sup>36</sup>日譯則說是可喜的

---

頁 45；Edwina Pio, *Buddhist Psychology: A Modern Perspective*, New Delhi: Abhinav, 1988, p. 24。有關"*guṇa*"之字義，於 *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary* 中，"*guṇa*"有繩、線、繩股、束，引申有束縛之意，另有品質、好的價值等意；於水野弘元《パーリ語辭典》中，言"*guṇa*"有功德、種類等意(頁 87 及 100)。此外，片山一良於所譯之《中部》的註釋中說到：「"*guṇa*"一詞，已知有『重(*cover/ paṭala*)、集積(*rāsi*)、功德(*ānisaṃsa*)、束縛(*bandhana*)之意思』。」見片山一良 譯《中部·根本五十經篇 I》(東京：大藏出版株式會社，1997)，頁 237，註 7。再者，關於"*pañca kāmagaṇa*"，於水野弘元《パーリ語辭典》、*The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*，及巴利《中部·小苦蘊經》(*Cūḷadukkhakkhanda Sutta*)、《中部·大苦蘊經》(*Mahādukkhakkhanda Sutta*)之英譯本及日譯本中，皆將之譯為五種欲、五妙欲。見水野弘元《パーリ語辭典》，頁 100。*The Pali Text Society's Pali-English Dictionary* 作："*pañca kāmagaṇā*: the 5 strands of *kāma*, or 5-fold craving." 見 *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, p. 252；英譯之巴利《中部·小苦蘊經》、《中部·大苦蘊經》，將之譯為"five cords of sensual pleasure"，見 Bhikkhu Ñāṇanamoli and Bhikkhu Bodhi (tr.): 1995, p.180, p. 187；日譯本作「五種妙欲」，見片山一良 譯《中部·根本五十經篇 I》，頁 237 及 251。此與高明道之解釋為「五分欲」類同；見高明道《算沙夢影》(上)，頁 45。

<sup>35</sup> 蔡耀明〈以菩提道的進展駕馭「感官欲望」所營造的倫理思考〉，頁 81。相關研究，可參見 Padmasiri De Silva, *An Introduction to Buddhist Psychology*, Lanham: Rowman & Littlefield, 2001, p. 61；Ronald Epstein (com.), *Buddhist Text Translation Society's Buddhism A to Z*, Burlingame: Buddhist Text Translation Society, 2003, p. 81.

<sup>36</sup> 如其論「色」為："Forms cognizable by the eye that are wished for, desired, agreeable and likeable, connected with sensual desire, and provocative of lust.... These are the five cords of sensual pleasure. Now the pleasure and joy that arise dependent on these five cords of sensual pleasure are the gratification in the case of sensual pleasures." Bhikkhu Ñāṇanamoli and Bhikkhu Bodhi (tr.): 1995, p.

(*iṭṭha*)、愉快的(*kanta*)、令人喜悅的(*manāpa*)、可愛的(*piyarūpa*)、伴隨著欲望的(*kāmūpasamhita*)、有魅力的(*rajanīya*)。<sup>37</sup>

由此觀之，五欲之特質在於使人喜歡、使生命體感到快樂，因而能吸引生命體之注意力、進而引發生命體之欲望與追求，並可引發其快樂之感受。

### (三) 順五欲之樂與離五欲之樂

如前所述，五欲具有引發快樂感受之特質，因而，五欲之樂可以視為順此五欲而有的快樂感受或情緒。於此，一方面可以追問：此等樂為如何之樂？因何稱其為「樂」？另一方面，若順五欲為樂，何以有離五欲之樂可言？離於五欲之樂又為何等之樂？

#### 1. 順五欲之樂

從經文觀之，順五欲而來之樂，謂貪著於色、聲、香、味、觸而來的樂受，其關鍵在於對此五者之執取、貪著。生命體雖有各種感覺器官能認識其對象，但是否隨此感覺而起貪著、染欲，則是另外一個問題。其間之差異點，在於「欲」之產生與否。<sup>38</sup>總之，五欲之樂，來自生命體對於這些性質所起之貪求、渴愛的心念。

由此觀之，五欲及其所引發之苦樂並非同一件事，而是有所落差的；未必所有的生命體，都會對某種或任一種感覺起執著、貪欲及其相應之苦樂。由經文

180.

<sup>37</sup> 見片山一良 譯《中部·根本五十經篇 I》，頁 237。

<sup>38</sup> 如《雜阿含經·七五二經》云：「佛告迦摩：欲，謂五欲功德。……然彼非欲，於彼貪著者，是名為欲。」(T02, p. 199a)

觀之，對感覺起執著者，謂為凡夫；而由五官乃至五欲之樂，其間關係或為：五官→五欲→五欲之樂。

根據《阿含經》，順此五欲而有之樂，一方面與欲望相關，一方面又是苦痛之本。如《雜阿含經·三〇八經》云：「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。」<sup>39</sup>由此觀之，所謂五欲為樂，乃指與欲望相關之快樂或喜悅；而此快樂會由於因緣條件的變遷，轉成苦痛之境；因此說是苦痛之本。

就此引文而言，苦樂可以說是於不同時刻間相互轉化的情感；如《雜阿含經·三〇八經》所言，則可說某一生命體，於某一時刻因某事而樂；次一時刻，由於因緣變遷，所樂者已不復存，因而有苦之情感。換言之，對五種感覺之執著、貪求會引起快樂之情感，也會引發苦痛之情感。進而言之，《阿含經》所論五欲之苦，在於所謂「欲之過患」或謂「欲患」云云。如《中阿含經·因品·苦陰經》，即分別以現世苦痛之集合（現法苦陰 *sanditthika dukkha-kkhandha*）<sup>40</sup>及後世苦痛之集合（後世苦陰 *samparāyika dukkha-kkhandha*）<sup>41</sup>敘述五欲可能對眾生造成之苦痛；如得失、紛爭、戰爭、病痛、臨死等為現世苦痛，而輪迴至地獄等，則為後世苦痛；而這一切皆以「欲」為因、為緣、為本而有之。<sup>42</sup>

如是說來，欲為凡夫樂之本，而凡夫樂又為苦痛之本；因而可說，欲即苦痛之本。既然此苦乃就凡夫而言，故亦可說欲為凡夫苦之本。據此，與其說凡夫

<sup>39</sup> 《雜阿含經·三〇八經》(T02, p. 88b)。詳細的討論，請見本文第四章。

<sup>40</sup> 英譯及日譯分別為： "a mass of suffering visible here and now" (Bhikkhu Ñāṇanamoli and Bhikkhu Bodhi (tr.): 1995, p.180)、「現に見られる、苦の集まり」(現在可見的苦之集合；片山一良 譯《中部·根本五十經篇 I》，頁 238)。

<sup>41</sup> 英譯及日譯分別為： "a mass of suffering in the life to come" (Bhikkhu Ñāṇanamoli and Bhikkhu Bodhi (tr.): 1995, p.182)、「来世の苦の集まり」(「來世的苦之集合」；片山一良 譯《中部·根本五十經篇 I》，頁 241)。

<sup>42</sup> 如《中阿含經·因品·苦陰經》言：「因欲、緣欲，以欲為本，是謂欲患。」(T01, p. 585a~c) 其中，「因欲」(*kāmahetu*)謂以欲為因，「緣欲」(*kāmanidāna*)謂以欲為緣，「以欲為本」(*kāmādhikaraṇa*)謂以欲為根據。

樂爲苦痛之本，毋寧說五欲爲凡夫樂與凡夫苦之本。由《中阿含經·因品·苦陰經》觀之，可說五欲爲凡夫現世苦樂與後世苦痛之本，但是否爲後世樂之本，則不得而知。

## 2.離五欲之樂

於本小節中，本文擬指出：離五欲之所以稱爲樂，簡言之，乃因其符合聖道修行之故。進而言之，因離欲可作爲斷絕成苦之因緣，亦即符合趨向涅槃之聖道修行；因以聖道爲念之故，修行者之見解即異於不以聖道爲念之非修行者。又因其作爲聖道修行之一環，故又稱爲聖樂。

有關聖樂，據黃纓淇之研究，聖樂之細目主要爲出離樂(*nekkhamma-sukha*)、遠離樂(*paviveka-sukha*)、寂滅樂(*upasama-sukha*)、正覺樂(*sambodha-sukha*)四者；其中，出離樂以出離五欲之樂爲義，遠離樂以遠離五欲、不善法爲義，寂滅樂關涉於禪定樂或涅槃樂，而正覺樂以「真理的覺悟之樂」爲義。<sup>43</sup>

就此觀之，出離樂與遠離樂二者，乃相對於五欲；而後三者——寂滅樂與正覺樂——若非以「非禪定」爲對，就是以「非覺悟」爲對。換言之，若論相對於聖樂者爲何，廣義地說是「無修行」；狹義地說，不從事禪定、或者沒有達致覺悟、解脫、涅槃，即與聖樂相對。

<sup>43</sup> 詳見黃纓淇〈聖樂(*ariya-sukha*)之研究〉，《正觀雜誌》46期，2008.9，頁5~34。有趣的是，黃纓淇對涅槃樂之闡述，乃就「安穩」、「無負擔」、「寂滅」等三個特質來表詮涅槃之樂。關於「安穩」，其說：「這樣的『安穩』是由於離去錯誤的造作所帶來的『憂、悲、惱、苦』等『苦果』，由『離苦』而獲致了『安穩』來說是一種『樂』」；關於「無負擔」，其云：「本節所強調者是一種『離苦』的『解脫樂』。」關於「寂滅」，則說：「由此『解脫』於種種的『無常』、長遠而不可自主、無可奈何的『生而又滅』，因此說寂滅是一種樂；……。」由此觀之，其對「涅槃樂」所作之說明，無一不是對照苦痛而來的。就此意義而言，或可以說，輪迴苦與涅槃樂，乃相互參照而顯示出其意義的。此外，黃纓淇此文並未說明聖樂是否爲樂受之一；或者說，其未交代聖樂與樂受之間的關係。對於此問題，本文透過《中阿含經》、巴利《中部》經典指出，聖樂仍屬樂受之一。請見本章註腳37。

因而，若將聖道修行略分為二階段，則前二者或可視為修行之初階，乃遠離俗行、朝向聖道；故其所相對者為五欲，即一般眾生所喜好的。而寂滅樂與正覺樂二者，則可視為修行較後階的部分。因而，或可說，聖樂始於離欲樂而終於涅槃樂。若然，則凡是沒有證悟、沒有達到解脫或涅槃，均可視為相對於寂滅樂、正覺樂者。「非涅槃」、「非解脫」之境界，亦即生死輪迴(*samsāra*)。因此，若論與此聖樂所相對者為何，狹義地說是五欲，廣義地說則是生死輪迴；而此二者皆以非聖道、非修行為義。

於此，本文擬以《雜阿含經·三〇八》為例，討論離欲之樂與聖道之間的關係。《雜阿含經·三〇八》云：



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。(T02, p. 88c)

此文區分了兩種眾生，一謂諸天與世人，又以「世間」為稱；另一謂諸賢聖或聖。由字面來看，此二者之區別，一方面在於其所以為苦樂者截然相反，二方面則在於其對於「甚深法」之理解與否。若進一步分析文句，可以注意到其於「苦」、「樂」之前，多有「以為」、「見」等字眼；再者，賢聖之所苦樂又似與世間之所苦樂恰恰相反。<sup>44</sup>因而，與其說是有苦境與樂境，不如說是二者對於某一情境，持相反之看法或態度。由此觀之，聖者與世人之區別，或在於見解

<sup>44</sup> 於相應的 S. 35. 136. *Agayha* 中，有"*idaṃ passantaṇaṃ paṇḍitaṇaṃ dassanaṃ ....*"一句 英譯作：  
"This view of the wise who sees runs counter, contrary to the entire world." Bhikkhu Bodhi (tr.): 2000,  
p. 1209. 雖然與漢譯之著重說明苦樂之對反，但在聖俗見解之徹底相反這一點上，似乎是一致的。

(perspective)之差異，而其差異在於賢聖者能明白通達「甚深法」；就《阿含經》之脈絡來看，「甚深法」應指佛陀所說之緣起、無常等，包含四聖諦之法。

換言之，聖俗之別在於見解之異，而見解之別在於明白聖道與否；而離五欲之樂可視為聖道之所始，因此，離五欲之樂，亦即聖樂，可說亦為區別聖俗之所在。

由此觀之，離可愛的五欲而仍能為樂，此點正顯示出，此樂並非感官之樂，毋寧是一種相應於其見解之樂，及其相對應之樂受。正是由於以聖道為職志，故以離五欲為一樂事。<sup>45</sup>

由此觀之，此離欲之樂與五欲之樂，乃分別對應於修行者與非修行者；其中前者之樂或是趨近、或是包含滅諦所欲達致之涅槃樂。於經文中，五欲之樂與修行之樂，似乎一直被當作彼此之對照組，用以說明凡夫與修行者之差異，乃至世間與聖道之不同；如《阿含經》中的空欲／不空欲、<sup>46</sup>欲受／離欲受<sup>47</sup>等等，乃至如來或稱譽或呵責的兩種「樂」。<sup>48</sup>細究此二者，可以發現其區別可反映在生命體對於五欲之態度上。如貪著於五欲者，即為凡夫；隨之而有的快樂，為五欲樂，或稱為凡夫樂。反之，出離於五欲者，即為修行者，也是以聖道為方向者；隨之而有的快樂，為離欲之樂，包括由禪定而來之樂，乃至涅槃之樂，或稱為聖樂。因而，生命體對於感官之樂的貪或不貪，不僅決定了該生命體之為凡夫或聖道修行者，亦決定了其生命苦樂層次之差異。於此姑以簡表略示如下：

<sup>45</sup> 本文認為，聖樂——尤其是涅槃樂——之所以為樂，乃因聖道以「斷絕成苦之因緣」為義。詳見本文第四章。

<sup>46</sup> 如《雜阿含經·五五一經》：「云何不空欲？謂五欲功德：眼識色愛樂念長養，愛欲深染著；耳聲、鼻香、舌味、身觸愛樂念長養，愛欲深染著。於此五欲不離貪、不離愛、不離念、不離渴，是名不空欲。云何名空欲？謂於此五欲功德離貪、離欲、離愛、離念、離渴，是名空欲。」(T02, p. 144c)

以此觀之，「空欲」即是指對於五欲不渴望、無所欲求。

<sup>47</sup> 如前引《雜阿含經·四八五經》。

<sup>48</sup> 如《長阿含經·清淨經》：「有樂自娛，如來呵責；有樂自娛，如來稱譽。」(T01, p. 74c)詳參該經。

	官能	→	欲之有無	→	樂之種類
聖者	五官	→	離欲	→	禪修、解脫之樂
俗者			染欲	→	五欲之樂（欲味）

反之，關於苦痛，則可能是：

樂之種類	苦之種類
禪修、解脫之樂	不禪修、不解脫之苦
五欲之樂（欲味）	五欲之苦（欲患）

此處的聖俗之分、離欲染欲之分，以及隨之而來的苦或樂，其區分可說在於是否以聖道修行為念。換言之，聖道之觀念及相應而有的見解，可說正是區分聖俗及其苦樂之關鍵。

## 貳、對顯《莊子》之苦痛觀念

本小節擬分別就《莊子》中極具特色、且有關於樂之關鍵詞著手。首先分別就這些關鍵詞所出現之篇章，探討該詞之含意，並透過其含意，指出其所顯示出來的「樂」的概念。進而由此「樂」之概念對顯出《莊子》對於苦痛之思考。如是，本小節將處理之關鍵詞為「逍遙」與「至樂」。

### 一、以「逍遙」對顯之苦痛

本文首先從《莊子》中與苦痛關係密切之說法著手，此即逍遙觀之提出。<sup>49</sup>若說逍遙是《莊子》思想最有特色、最具關鍵性的觀點，則此觀點所對顯的苦痛究竟為何？我們要如何從逍遙看出苦痛？

《莊子》涉及逍遙之篇章（以下簡稱為「逍遙篇章」），共有五個段落，分別出現在：

內篇：〈逍遙遊〉 1.3、〈大宗師〉 6.6

外篇：〈天運〉 14.5、〈達生〉 19.13<sup>50</sup>

雜篇：〈讓王〉 28.1

其彼此間頗有共通之處；且表列如下：



<sup>49</sup> 如徐復觀所言：「莊子對精神自由的祈嚮，首表現於逍遙遊，逍遙遊可以說是莊書的總論。」見《中國人性論史先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1977），頁 393。吳光明亦認為〈逍遙遊〉「總結莊書全書的要旨。」見吳光明《莊子》（臺北：三民書局，1992），頁 139。

<sup>50</sup> 關於 19.13 一段，陳鼓應教授認為此段不類〈達生〉之文，主張應予刪除；見陳鼓應《莊子今注今譯》最新修訂重排本（北京：中華書局，2009），頁 532。於劉福增《莊子精讀》中也以相同原因刪之；見劉福增《莊子精讀》（臺北：水牛圖書，2007），頁 359，注 13。從此段內容來看，其談論「逍遙」之文句與〈大宗師〉重出，而作為逍遙者之對照組的重點文句，如「飾知以驚愚，修身以明汗，昭昭乎如揭日月而行」等，亦可見於〈山木〉(20.4)；其後「(以)己養養鳥」、「以鳥養養鳥」等觀念又可見於〈至樂〉(18.5)。就文氣而言，本段雖不類於〈達生〉其他段落，但其間所欲表達之觀念，卻仍是《莊子》的。因此，本文仍保留此段以為論述《莊子》逍遙觀的一個參考。此外，上述有與 19.13 重出之段落，皆以孔子為對照組；而在 19.13 中，則是「孫休」。

逍遙篇章之共通詞彙一覽表

	〈逍遙遊〉	〈大宗師〉	〈天運〉	〈達生〉	〈讓王〉
無為 <sup>51</sup>	◎	◎	◎	△	△
彷徨	◎	◎		◎	
忘其肝膽 遺其耳目		◎		◎	
真/假/託		◎	◎		
戮民		◎	◎		
孔子/儒者		孔子	孔子	孫休 <sup>52</sup>	舜 <sup>53</sup>

(符號說明：◎表示有相同概念，△表示有相近概念)

由此觀之，提及「逍遙」之篇章，當以〈大宗師〉為典型。而「無為」可謂所有逍遙篇章之共通點。由是，本文將先分析〈大宗師〉之逍遙段落，再以此為基準點，參照其他篇章中之逍遙段落來討論。

(一)〈大宗師〉

於〈大宗師〉之逍遙段落，首先說明子桑戶等三人結為好友的原因，其云：

<sup>51</sup> 〈達生〉中言「無事之業」，而〈讓王〉則言：「……逍遙於天地之間而心意自得。吾何以天下為哉！」有關此二篇章之逍遙與無為，將於後文中進一步討論。

<sup>52</sup> 承前注，據成玄英疏來看，只知孫休是魯人；但以其他有文句重出關係的段落來看，此段之孫休，很有可能是被視為與孔子有某種程度的同質性；故於此表格中，姑列之為儒者。

<sup>53</sup> 舜本身或許不能算作儒者，然而，透過孔子對其之認同，堯、舜或多或少也被視為儒家思想中的典範了。

子桑戶、孟子反、子琴張三人相與語曰：「孰能相與於無相與，相為於無相為？孰能登天遊霧，撓挑無極；相忘以生，無所終窮？」(6.6)

值得注意的是，單單於此段中，即有四個嵌有「無」的語詞或語句；其中後二者之「無極」與「無所終窮」，分別暗示了空間與時間的無限；前二者之「無相與」及「無相為」，則透露出關係（相與）與互動（相為）的不限定性。<sup>54</sup>換言之，所謂無相與及無相為，可說是在關係中、互動時，不侷限於固定的形式或模式，而是就各種條件、情勢，以及可能的後果，來互動、互助或行動。由此四「無」來看後文所言之「無為之業」，乃至與之息息相關的「逍遙」之義，可以窺知該文所謂之無為與逍遙，實蘊涵著時間、空間、關係上的無限性／不限定性。

其後，文本又言：

彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。彼以生為附贅縣疣，以死為決疣潰癰，夫若然者，又惡知死生先後之所在！(6.6)

可以說，生死不過只是一氣之流行、一體之不同面向或一件事物的不同狀態而已。進而言之，若於一氣流行中，生猶附贅縣疣、死猶決疣潰癰，則生為氣之聚而死為氣之散。是以，生為一暫時的聚合，死時則恢復聚合之前的面貌；依此而謂之真假。<sup>55</sup>就此而言，真假是長時間與短時間的區分。然而，既然說他們

<sup>54</sup> 此二者皆符合安樂哲教授所謂之「『無』形式」(Wu-form)，即「通過合作去尋求最優化人類間各種關係的個體行為，在沒有任何強制的情況下，會使任何形式都得到充分利用。」引自安樂哲、郝大維著，何金俐譯《道不遠人——比較哲學視域中的《老子》》(北京：學苑出版社，2004)頁58。原文為："The wu-forms ...advocate a personal disposition that seeks to optimize relationships through collaborative actions that, in the absence of coercion, enable one to make the most of any situation." Roger T. Ames and David L. Hall, *Dao De Jing: A Philosophical Translation*, New York : Ballantine Books, 2003, p.48.

<sup>55</sup> 於此段之前，文本似提出視死亡為離妄返真之觀點，云：「三人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。莫然有閒而子桑戶死，未葬。孔子聞之，使子貢往侍事焉。或編曲，或鼓琴，相和而歌曰：『嗟來桑戶乎！嗟來桑戶乎！而已反其真，而我猶為人猗！』」(6.6)此當與下文「假於異物，託於同體」合而觀之。由於其視生存之時為假借而有的，因而稱死亡為返真。其文脈主要在於生死

「惡知死生先後之所在」——無所謂聚合前後之分，又何來真假之別？是以，針對一般人以為生命為真實之存在、而死亡為幻滅的認識，此處所謂生之妄與死之真，意在顛覆世俗見解，從而引出生死既同又異、既異又同的思考。換言之，生死既無真假之別、亦不可謂為同異。

由於生死是一氣流行之不同狀態，難以確切地說孰先孰後，因此說「反覆終始，不知端倪」。而理解此點的孟子反等人，其見解異於世俗之人，故稱其為「彷徨乎塵垢之外」、「遊方之外者」；其之所以逍遙者，則在於無為之業。<sup>56</sup>

對於「無為之業」，若不理解「無為而無不為」的模式來看待，則難免滯礙難解。「業」之一詞，本身即有「作為」之意。若將此處之「無為」理解為無所作為(no action)，則「無為之業」即為矛盾語詞。反之，若參考「無為而無不為」之模式來詮釋，則「無為」當為一種不同於一般理解的「為」。根據前文所作之分析，孟子反等人之特色之一，在於其時間、空間、關係上的無限性與不限定性。此等面向的無限性與不限定性，可謂正指出了此處「無為」之內容；亦即，所謂「無為」，並非無所作為，而是不帶有限定性的作為。於此文本中，此限定性至少包含了時間、空間、關係，以及生死觀點等層面。因此，無為之業可說是，由無限定性之行為所作出來的行為及其結果。若因此而稱為「逍遙」，則可知「逍遙」乃就其無限定性而言之。

此外，文本亦顯示出方內、方外二種生存模式。其中遊方之外者，是視生死既同又異、逍遙於無為之業者；遊方之內者，則拘泥於世俗之禮，而為天之戮民。<sup>57</sup>就此對照而言，遊方之外與遊方之內者的一大差別，乃在於有無封限。遊

---

議題，而此處之返真之說，似乎顯出了生之妄與死之真的區別，或是生前死後的兩個世界。

<sup>56</sup> 原文為：

彼，遊方之外者也；……假於異物，託於同體；忘其肝膽，遺其耳目；反覆終始，不知端倪；芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。彼又惡能憤憤然為世俗之禮，以觀眾人之耳目哉！（6.5）

<sup>57</sup> 所謂天之戮民，當與〈德充符〉中的「天刑」（5.3）合而觀之。如成玄英《莊子疏》云：「夫聖跡禮儀，乃桎梏形性。仲尼既依方內，則是自然之理，刑戮之人也。故〈德充符篇〉云，天刑之安可解乎。」參郭慶藩《莊子集釋》，頁 271。此外，於前文亦曾提及，天刑之概念涉及到生死

方之外者不局限於生死之別，因此不拘泥於世俗禮節之限定；至於其作為，則是無限定的作為。反之，遊方之內者，則執著於生死之別、世俗之禮，因此受刑於天，以為其戮民。同時，其猶未能在時、空、關係之作為上，以無所限定的模式來行為；換言之，其行為模式乃是有為的。以此二者為對照，可以看出遊方之內者，是在觀念、思想及行為上都有所封限。若參考此段後文所言，則此等人可謂為人之君子、天之小人。<sup>58</sup>

綜合上述之討論，可知〈大宗師〉之逍遙，其主要蘊涵之意義，應包含：通達生死、異於世俗之認識、不拘於世俗之禮，以及無限定之作為；其中之無限定性，則至少包括了時間、空間、關係等面向。若以此〈大宗師〉之「逍遙」為範型，其他篇章之「逍遙」義或許便不難理解。

## (二) 〈逍遙遊〉

〈逍遙遊〉中之逍遙篇章在於該篇最後一段：

惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗，其大本擁腫而不中繩墨；其小枝卷曲而不中規矩，立之塗，匠者不顧。今子之言，大而無用，眾所同去也。」莊子曰：「子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敖者；東西跳梁，不辟高下；中於機辟，死於網罟。今夫斄牛，其大若垂天之雲。此能為大矣，而不能執鼠。今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！」(1.3)

此段包含了幾個課題：1.有用、無用之論；2.不夭斤斧——生死問題；3.逍遙與「困苦」之關係。此三點不僅息息相關，同時亦皆為《莊子》思考苦痛之幾項特點。

---

之觀點；此處對於天之戮民的討論，亦建立在生死問題上；或可為證。

<sup>58</sup> 原文為：「子貢曰：『敢問畸人？』曰：『畸人者，畸於人而侔於天。故曰：天之小人，人之君子；人之君子，天之小人也。』」(6.5)

此篇章之核心議題在於莊子之言是否大而無用，而起始於惠施的大樗樹譬喻。惠施首先取譬於大樗樹，來說莊子之言大而無用。若以隱喻理論之映射論(mapping theory)<sup>59</sup>觀之，則大樗樹當位於隱喻之來源域(source domain)，而莊子之言為此隱喻之目的域(target domain)；其對照情形或如下：

		形狀大小(shape)	判斷	標準(criterion)
來源域	大樗樹	臃腫、捲曲	無用	匠者／規矩繩墨
目的域	莊子之言	大	無用	(闕)

就惠施的隱喻觀之，其目的域為莊子之言，來源域為大樗樹，而其主旨為莊子之言「大而無用」。結合此兩段論述來看，可以看出此二段落各自揭露一些要點，但均不完全；於大樗樹之敘述中，惠施提示之要點在於樗樹之形狀（「其大本臃腫」、「其小枝卷曲」）、無用（「立之塗，匠者不顧」）以及判斷其為無用之標準（「不中繩墨」、「不中規矩」、「匠者」）；進而言之，上述三點又可視為：

1. 衡量之標準：如匠者之規矩繩墨
2. 依據該標準而被衡量之面向：如大樗樹之形狀
3. 隨之而有的判斷：如有用、無用

既然其目的域為莊子之言，則相應之論述亦至少應分為此三部分；如是將其對莊子之言的評論納入其論述結構中，重新整理如下：

<sup>59</sup> 映射論(mapping theory)為一種理論，用以說明兩組領域間的對應關係，如可在甲領域找到與乙領域中相對應之元素。相關定義，可參考 Gilles Fauconnier 所言："A mapping, in the most general mathematical sense, is a correspondence between two sets that assigns to each element in the first a counterpart in the second." 見 Fauconnier, Gilles. *Mappings in Thought and Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. p. 1.

		標準(criterion)	受衡量項	結論
來源域	大樗樹	匠者之規矩繩墨	形狀	無用
目的域	莊子之言	(闕)	大	無用

如是，或可發現其於評斷莊子之言時「標準」部分，以及對於受衡量部分（言）之敘述並不清楚。而其於大樗樹之例中，工匠之作用，基本上是将某些事物製作成人類可使用之器物；而於製作、改造之時，需有規矩、繩墨等工具，使加工前之事物，透過一種規格化的過程，達到服務人類的作用。據此，則惠施對大樗樹之評斷，毋寧是由工匠之角度、規格化的可能，乃至工具化的取向而來的。如果此為合理之譬喻，則其之評斷莊子之言，應亦由上述三點而來。

莊子對此之回答，或可分為以下幾個部分：

來源域	形狀	能／用	不能／無用
狸狌	小	卑身而伏，以候敖者 東西跳梁，不辟高下	中於機辟，死於網罟
斄牛	大	此能為大	不能執鼠
大樹	大	彷徨乎無為其側 逍遙乎寢臥其下	不夭斤斧，物無害者 無所可用，安所困苦哉

首先就其論述之組織來看，莊子保留了形狀大小之說，但略去了對衡量標準的說明，而是以結論——有用、無用——來暗示衡量之標準。其次，莊子並列出這些隱喻之有用與無用處。此並列意味著衡量的標準，不同於惠施之單一的衡量標準，反而呈現多元化的傾向。

再者，隱喻中之斄牛與狸狌，恰可作為一大一小之代表；雖然似乎回應了惠施「大」及形狀之說，但此大小形狀之差異，在莊子之隱喻中卻不再舉足輕重；重要的毋寧是有用／無用、能／不能之判斷。換言之，惠施隱喻中原本的「受衡量項」被代換掉，且被置於莊子有用／無用、能／不能之敘述中。

其次，若分別觀察莊子對斄牛與狸狌之敘述，則其認為斄牛與狸狌「有用」之標準，似乎分別在於「為大」（或意味其於形狀上有優勢）及可「候敖者」（捕獵物）；二者「無用」之處，則分別在於「存身活命」與「執鼠」（捕獵物）。由此看來，其衡量之項目約有：形狀、捕獵物以及存活等三者。若依其對此三項之衡量結果來看，似乎可以說：1. 形狀大是好的；2. 能捕獵物是好的；3. 能存活是好的。由此來看，其衡量之標準似乎不斷地在轉換。

最後，有關大樗樹的有用無用之評斷，其似乎與一般所說的有用無用有些微妙的差異。以惠施所採取的工匠、工具之角度來看，則大樗樹是無用的；而莊子一方面保留了惠施對大樗樹之評價（無用），另一方面，似又以能否存活為衡量標準，說大樗樹因無用而無所困苦。如此看來，無用反而是好的。再者，其亦提出能夠存活之大樗樹要如何有用：即使人彷徨、寢臥於其下。於此，其似乎亦是從工具性的角度來說明大樗樹之有用或無用；亦即就大樗樹是否能對人類有益處、或人類能否使用、利用該樹的角度來說的。就此而言，大樗樹仍然有工具之用。換言之，大樗樹之無用於工匠，其結果是保留了使人徜徉、寢臥其下之用。此工匠之用與徜徉之用，其間的區別，或在於後者沒有規格化的過程，自然也不必以規矩繩墨來定限大樗樹。

回到莊子之言來看，似乎可說，莊子說自己之言亦是無用之用——從惠施工匠式的角度來看似為無用，卻有使人逍遙、無為、彷徨、寢臥之用。從莊子之回答來看，此一番無用之用的說譬，展示出評斷標準之變遷與不定。

由文脈觀之，文中之「逍遙」乃相對於「彷徨」，似乎亦是指人或其他動物之恣意徜徉於樹下。而「無為」相對於「寢臥」，亦當為動詞；若然，則其意或較傾向於無事可忙之類的意思。

## (三) 〈天運〉

值得注意的是，於所有出現「逍遙」一詞的段落中，唯有內篇〈大宗師〉與外篇〈天運〉之段落有「真」之一詞，並且同時有「假」、「託」二詞出現。其詞句表列如下：

		主詞	真	假、託
內篇	〈大宗師〉	遊方之外者	反其真	假於異物，託於同體
外篇	〈天運〉	至人	采真之遊	假道於仁，託宿於義

根據此二篇章的文本，〈大宗師〉之文脈在於生死觀，其所謂真假之關係，已如前述。而於〈天運〉中，其文脈則從聞道、得道著手，次論及仁義只能作為暫時的居處，並非久留之地；然後提出逍遙、苟簡、不貸等三者，稱之為采真之遊。於此，〈天運〉似乎提出了真妄之分、或暫時與恆常之別；亦即以仁、義為假，以逍遙、苟簡與不貸為真，且以此三者為道的一環。由此來看，此三者似乎可視為道的內容。然文本又進一步解說云：「逍遙，無為也；苟簡，易養也；不貸，無出也。」<sup>60</sup>根據後二句來看，苟簡與不貸若為行為之原則，則易養與無出為其行為之結果；因而，無為或亦為實行逍遙之結果；根據內心之無拘於時空、關係等等限制（逍遙），發而為不限定的、有無窮可能性的行為（無為）。若參照文本脈絡所言之「中無主而不止」，則逍遙、苟簡與不貸，實為其所謂之「中」——即內在之原則、修養或德；則此三原則，乃為簡、寡與逍遙。

<sup>60</sup> 必須說明的是，此處的句型並非定義解釋之句型，亦即「無為」並非「逍遙」之定義；而是因果關係的句型。此點可由後二句中看出。如「苟簡，易養也」一例，「易養」並非「苟簡」的定義，而是實行苟簡的結果。換言之，若完整地表達此三句，當為：逍遙，則無為也；苟簡，則易養也；不貸，則無出也。

進而言之，與其說此段之重點在於真假之分，不如說是內外之別。所謂內者，指內在之道、德，或修養與原則；所謂外者，則如名為仁義之道德條目、富貴權勢等由不得已之情事。一如《老子》「見素抱樸」(19章)<sup>61</sup>一語所提示的，真正重要的，乃在於得道、體道，及以茲為則；而道德條目或外在條件，則在其次，當因時因地而制其宜。若未能真正掌握內在之道，而去追尋外在種種名目或條件，則有患得患失之虞；若此等人，〈天運〉稱之為「天之戮民」。<sup>62</sup>因此，相較於〈大宗師〉之拘限於世俗定見、禮節，〈天運〉中的天之戮民，是受縛於自己對於外在的、由不得已的條件之追求，以及自己之未能明白此理。

值得一提的是，〈天運〉此段(14.5)雖可視為繼承於〈大宗師〉(6.6)，但其側重點仍有所出入。〈大宗師〉之文脈為生死觀、〈天運〉則在於求道、得道；〈大宗師〉之逍遙以無限性為義，〈天運〉重在無為，至多尚有簡、寡之原則，而原則之提出，本身或有違背「無限」之嫌；〈大宗師〉實際上無真假及生死之別，〈天運〉卻貫徹真假、內外之分；若說〈大宗師〉有所針對於禮，〈天運〉則針對仁義而發言。

#### (四) 〈達生〉

再論及〈達生〉之逍遙段落(19.13)，<sup>63</sup>可知其關鍵句「忘其肝膽，遺其耳目，芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無事之業」幾為〈大宗師〉文句之重出。其相異之

<sup>61</sup> 本文所引《老子》文句，除特別說明外，皆引自陳鼓應《老子今註今譯及評介》三次修訂本（臺北：臺灣商務印書館，2000）；以下不另附注出處。

<sup>62</sup> 值得注意的是，也唯有〈天運〉與〈大宗師〉一樣，以孔子為例，且同時有「天之戮民」一詞。由此或可窺知〈天運〉對於〈大宗師〉之繼承情況。

<sup>63</sup> 其文為：

有孫休者，踵門而詫子扁慶子曰：「休居鄉不見謂不脩，臨難不見謂不勇；然而田原不遇歲，事君不遇世，賓於鄉里，逐於州部，則胡罪乎天哉？休惡遇此命也？」扁子曰：「子獨不聞夫至人之自行邪？忘其肝膽，遺其耳目，芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無事之業，是謂為而不恃，長而不幸。今汝飾知以驚愚，脩身以明汗，昭昭乎若揭日月而行也。汝得

處唯在於〈大宗師〉中的「無爲之業」，於〈達生〉中成了「無事之業」；且〈達生〉也少了〈大宗師〉句中的「反覆終始，不知端倪」。若就文脈觀之，相較於〈大宗師〉的生死論述，〈達生〉重在如何立身處世，亦即如前文所述，不應有自高、求名等極端行爲出現，否則難免招致有生之苦。順此文脈，則〈達生〉此句，可理解爲至人之立身處世，在於不矜其內外之殊別（忘其肝膽，遺其耳目）<sup>64</sup>，與世俗保持若即若離的關係（芒然彷徨乎塵垢之外）；並且，其心亦無所拘限（逍遙），而行其無爲之事。值得注意的是，儘管此處作「無事之業」，異於〈大宗師〉之「無爲之業」，但若參照下文所言：「是謂爲而不恃，長而不宰」，可知此「無事之業」實與無爲關係密切，而可理解爲，雖有處身之所言所行，但不著意拘執之，自然也無從彰顯。<sup>65</sup>

#### （五）〈讓王〉

至於〈讓王〉中的逍遙，以其文脈而言，乃在於不爲天下困縛自己的身心，以此謂之逍遙。根據其所描述的內容，可知其逍遙，在於心意自得、無所操煩於身外事物。<sup>66</sup>從而，此逍遙爲一種無累而安適的生活心境；其看似與前述之逍遙

---

全而形軀，具而九竅，無中道夭於聾盲跛蹇而比於人數，亦幸矣，又何暇乎天之怨哉！子往矣！」(19.13)

<sup>64</sup> 如成玄英云：「夫至人立行，虛遠清高，故能內忘五藏之肝膽，外遺六根之耳目，蕩然空靜，無纖介於胸臆。」參見郭慶藩《莊子集釋》，頁 664。

<sup>65</sup> 「爲而不恃」與「長而不宰」出現於《老子》。其中，第 2 及第 77 章的「爲而不恃」，均與聖人處無爲之事、及其功成而弗居相關；第 10 及 51 章之「爲而不恃」，則與「長而不宰」連句，作爲「玄德」之表述之一，說明道生養萬物之德。然而，《莊子·達生》所言之無爲、無事之業與「爲而不恃」、「長而不宰」，又略異於《老子》。於《老子》中，基本上是指道或聖人成就／成全萬物或百姓之德，卻不以此爲自己之功勞、成績，亦不因而自以爲萬物／百姓之主宰。但〈達生〉所論，顯然並非如何成就萬物或他人，而是談論不作特異之行，亦不刻意彰顯自己。

<sup>66</sup> 〈讓王〉曰：

舜以天下讓善卷，善卷曰：「余立於宇宙之中，冬日衣皮毛，夏日衣葛絺；春耕種，形足以勞動；秋收斂，身足以休食；日出而作，日入而息，逍遙於天地之間而心意自得。吾何以天下爲哉！悲夫，子之不知余也！」遂不受。於是去而入深山，莫知其處。(28.1)

相近，實際上卻略有出入。前述所論〈逍遙遊〉、〈大宗師〉、〈天運〉及〈達生〉之逍遙，皆與無為有關；〈讓王〉之逍遙，雖亦可將舜之獨善其身視為一種無為，但此無為之意義卻與前述各篇章之「非限定性之作為」大不相同。不過，若單就心境觀之，則其「不受困縛」的意涵，可謂遍徹各個敘說「逍遙」之篇章。換言之，「不受困縛」可謂逍遙篇章之最大公約數、「無為」為各篇章之共同關鍵詞，而〈大宗師〉之逍遙段落，則為《莊子》論述逍遙之典型。

綜上所述，《莊子》中之逍遙義，以「不受困縛」為最基本之意涵；進而言之，則以「無為」為共通點，其內容主要為無拘執之心態與非限定性之作為。因而，反過來看，既然《莊子》最有特色之逍遙意義在此，則其所對顯之苦痛，應為相反之概念；亦即：困縛的心境或人生中的困境，其中當包含拘泥之態度與種種有局限性之作為（有為）。

## 二、以「至樂」對顯之苦痛

《莊子》提及「至樂」之處，皆在外篇中；其一在〈至樂〉首段，其二則於〈田子方〉孔老之對話中。

〈至樂〉起首之段落，與其說重點是在探討至樂，不如說重點是在於無為。儘管如此，其對於苦樂之觀點卻十分鮮明而獨特。以下擬分段討論之：

[18.1.1] 天下有至樂無有哉？有可以活身者無有哉？今奚為奚據？奚避奚處？奚就奚去？奚樂奚惡？

[18.1.2] 夫天下之所尊者，富貴壽善也；所樂者，身安厚味美服好色音聲也；所下者，貧賤夭惡也；所苦者，身不得安逸，口不得厚味，形不得美服，目不得好色，耳不得音聲。若不得者，則大憂以懼，其為形也亦愚哉！

[18.1.3] 夫富者，苦身疾作，多積財而不得盡用，其為形也亦外矣！夫貴者，夜以繼日，思慮善否，其為形也亦疏矣！人之生也，與憂俱生。壽者惛惛，久憂不死，何之苦也！其為形也亦遠矣！烈士為天下見善矣，未足以活身。吾未知善之誠善邪？誠不善邪？若以為善

矣，不足活身；以為不善矣，足以活人。故曰：「忠諫不聽，蹲循勿爭。」故夫子胥爭之以殘其形；不爭，名亦不成。誠有善無有哉？

[18.1.4] 今俗之所為與其所樂，吾又未知樂之果樂邪？果不樂邪？吾觀夫俗之所樂舉群趣者，誣誣然如將不得已，而皆曰樂者，吾未之樂也，亦未之不樂也。果有樂無有哉？吾以無為誠樂矣，又俗之所大苦也。故曰：「至樂無樂，至譽無譽。」

[18.1.5] 天下是非果未可定也。雖然，無為可以定是非。至樂活身，唯無為幾存。請嘗試言之：天無為以之清，地無為以之寧。故兩無為相合，萬物皆化生。芒乎芴乎，而無從出乎！芴乎芒乎，而無有象乎！萬物職職，皆從無為殖。故曰：「天地無為也而無不為也。」人也孰能得無為哉！

於[18.1.1]中，作者先以提問之方式，指出其問題在於至樂、活身，以及趨避取捨的依據。其次，於[18.1.2]中，作者即舉出一般世人之所樂（以下簡稱為俗樂，以呼應[18.1.4]），分別為富、貴、壽、善、以及厚味、美服、好色、音聲等等，反之則為俗苦。若略加歸納，則俗樂大抵可分為處境之順遂——如富貴——、生命之延續、好的名聲，以及感官上的滿足；進而或可合併為名、利、壽及感官之滿足，而這些是世俗認為能夠使自我感覺良好之各種條件。反之，若缺乏這些條件，則是世俗所以為之苦。

接著，於[18.1.3]中，作者分別針對富、貴、壽、善四者進行反論，指出世俗雖以之為可樂之事，實際上，此四者卻有憂苦相隨。換言之，富貴壽善並不見得會帶來快樂，反而極有可能招致苦痛。於破解一般認定的樂之條件後，作者更於[18.1.4]中，針對世人追求俗樂時的「不得已」<sup>67</sup>，正式質疑俗樂是否果真為樂。然而，懷疑僅是懷疑，並非否定；文中甚至最後將上述之條件，以「苦樂未定」來定調。換言之，作者未遽以否定俗樂、或以俗樂為苦。反之，其卻肯定地說，無為是真正的樂，世俗卻以為大苦。由此觀之，可以說苦樂至少有兩種層次：一為世俗所以為之苦樂，如富貴之為樂，而無為之為苦；另一為文中之「吾」所以為之苦樂，於此暫稱為「聖樂」<sup>68</sup>，如無為之為樂。<sup>69</sup>

<sup>67</sup> 此處所謂之「不得已」，毋寧應視為身不由己之意；意謂為物所役，陷於一般以富貴等為善、為樂之迷思，從而盲目追求世人所崇尚之事物，而無法自己。

<sup>68</sup> 必須說明的是，此處之聖與俗的區別，乃順著《莊子》之脈絡得出的；「聖」與「俗」之意思，

由文章進行之方式來看，[18.1.5]所言之無為，實乃此段所欲表達的重點。由[18.1.1]的設問開始，到[18.1.2]及[18.1.3]舉出一般之見解並加以反駁，說明俗樂之不足以為樂；然後再到[18.1.4]中，以反覆詰問的方式，點出聖樂——也是至樂之所在，乃在於無為。於是即在[18.1.5]中，以「至樂活身，唯無為幾存」一句，正式回應[18.1.1]之問題。<sup>70</sup>因而，無為作為[18.1.1]之答覆，可知此段所欲傳達之主張為：天下唯無為為至樂、唯無為可活身，唯無為可當作為、據、避、處、就、去、樂、惡之依據。再加上[18.1.5]所描繪之無為，可知無為亦能定是非、使萬物化生。

---

也是依《莊子》來定義的，此處所謂之「俗」，可依本段所言之「俗」來規定。至於相對之「聖」，此詞得自「聖人」之「聖」，亦通於〈天下〉「內聖外王」之「聖」。換言之，「聖」是指合於道、從於道、思如道而行亦如道的層次，就生命體而言，是理想人格——如聖人——之境界。從「有真人而後有真知」的角度來說，亦可以說，「聖」相關於聖人之所知者，可為「真知」所涵括。另，有關「聖」、「俗」之詳細討論，請參見本文第一章第四節。

<sup>69</sup> 此二層苦樂之區分，除外篇〈至樂〉外，亦可見於外篇〈田子方〉(21.4)。值得注意的是，此二層苦樂之區別，雖然在《莊子》外篇中特別明確，而未見於內篇，但由內篇之脈絡看來，情緒之苦樂，顯然非有道者或理想人格之層次，而是世俗的。換言之，此二層苦樂之區分，實已蘊涵於內篇，唯其並未稱有道者之樂為「至樂」云云而已。或者可以說，是外篇點出了內篇所言之超越的快樂（如逍遙之心境），而稱之為至樂等。

<sup>70</sup> 有關此一小節中，「至樂活身，唯無為幾存」一語之解讀，王先謙、張默生與傅佩榮等見解類同，乃將「至樂活身」分開為至樂與活身；如王先謙云：「存是二者，唯無為近之。」傅教授則將該句詮釋為：「要想達成至樂與保全生命，只有無為或許可以做到。」此外，劉福增與陳鼓應同樣將「至樂活身」視為一句話之主詞與動詞之關係；前者將「至樂活身」解讀為：「至樂能夠活身，唯有無為能使至樂幾近存在。」後者將該句譯為：「至極的歡樂可以養活身心，只有『無為』的生活方式或許可以得到歡樂。」就傅教授之解讀來看，則至樂、活身、無為三者之間的關係，可說為：無為→至樂 & 無為→活身。就陳、劉二教授之解讀來看，則至樂、活身、無為三者之間的關係，毋寧是一連串的因果關係，即謂：無為→至樂→活身。由此段文脈觀之，自首節之設問開始，似乎「至樂」、「活身」始終是兩個項目；甚至，如本文所觀察的，雖然其後焦點似乎轉成至樂與善名，但善名仍然與「活身」有著無法切割之關聯。再者，有關至樂如何活身這一點，於本文中似乎較無明晰的線索。因而，本文較傾向解釋如王先謙等人一般，以至樂與活身為兩個項目，且此二者皆由無為而成全。

上列資料，分見：王先謙《莊子集解》，頁 150；張默生著、張翰助 校補《莊子新釋》（山東：齊魯書社，1993），頁 407；傅佩榮《傅佩榮解讀莊子》（臺北：立緒文化，2002），頁 295；陳鼓應《莊子今注今譯》最新修訂重排本，頁 484；劉福增《莊子精讀》，頁 331。

由另一個角度觀之，此一段落，大致上可說是圍繞著三個關鍵詞：至樂、活身及無爲。從句式來看，除了一開頭即分別以至樂與活身設問外，末節[18.1.5]亦再度提及至樂與活身；此外，於[18.1.3]詰問道：「誠有善無有哉？」於[18.1.4]又有：「果有樂無有哉？」後者固然與所謂至樂息息相關，前者所問之「善」，恰恰又是針對著「善名」與「活身」之兩難困境。及至[18.1.4]之末，又曰：「至樂無樂，至譽無譽」，或正呼應於前述出現於[18.1.3]、[18.1.4]之兩組詰問句；其中，「至譽無譽」一詞，可視為前述「善名」議題之延續。換言之，「至樂無樂，至譽無譽」仍不離「至樂」、「活身」二者。由此行文脈絡來看，或許可以說，「有無至樂」、「如何活身」二者，乃是整段之問題意識；而「無爲」乃其答案。

至於何謂無爲？若就文章脈絡觀之，「至樂無樂，至譽無譽」一句，恰處於本段出現的前兩個「無爲」一詞之間，似可爲一線索。首先，此句中之「無樂」與「無譽」，或可視為安樂哲所言之「『無』形式」(Wu-form)的一種；順此角度來看，「至樂無樂，至譽無譽」或可理解爲，至樂是無限定之樂，至譽爲無限定的譽；換言之，唯有當「樂」、「譽」之概念不復存在時，亦即不再以某種特定形式作爲樂與譽之標準時，如此至爲寬廣、至爲靈活之樂與譽，才能是至樂與至譽。<sup>71</sup>再者，此句之前文言「吾以無爲誠樂」，後文又言「無爲可以定是非」；

<sup>71</sup> 對於此處「無樂」、「無譽」之「無」，黃錦鉉、歐陽超、歐陽景賢、劉福增等將之譯爲「沒有」；傅教授譯爲「取消」；Watson 譯爲「無知」或「不知」(其將該句譯爲："perfect happiness knows no happiness, perfect praise knows no praise")。於張默生著、張翰助 校補的《莊子新釋》中，則沿用嵇康〈養生論〉「忘歡而後樂足」的觀點，將「至樂無樂，至譽無譽」解釋爲：「忘樂而後樂足，無譽而後譽全。」從義理之角度來看，上述諸見雖可共匯爲本文之解釋，但須留意二點：其一，文本中有同詞異義之處。如「至樂」之「樂」與「無樂」之「樂」，此二「樂」所代表之概念並非毫無差異；後者應理解爲「有關樂之概念、標準或形式」，而前者作樸素之理解即可。若非如此，而將「至樂無樂」翻譯爲：「至上的歡樂沒有樂」(歐陽超、歐陽景賢，頁 686)，則《莊子》似成自我矛盾、或悲觀至極者。其二，由於前後的「樂」、「譽」二詞，皆有層次上的差異，因而，僅僅將「無」譯爲「沒有」或「取消」，則略嫌語義不清；如「至樂無樂」之「無樂」，若譯爲「沒有」，則似乎是說「樂」不存在——而此顯非〈至樂〉之意。

上述諸解，分見：張默生著、張翰助 校補《莊子新釋》，頁 407；歐陽超、歐陽景賢 釋譯《莊子釋譯》(臺北：里仁書局，1992)，頁 686；黃錦鉉《新譯莊子讀本》(臺北：三民書局，1996 十三版)，頁 215；劉福增《莊子精讀》，頁 332；Burton Watson, *Complete Works of Chuang Tzu*. New

以此前後文觀之，此處之「無樂」、「無譽」，毋寧應視為「無為」之二例證；如言「至樂無樂」，似可理解為「至樂乃無為之樂」。如本文前一節對於「無為」之探討，則此處之「無為」，似乎仍得以「無限定」為一詮釋；由是，則[18.1.5]對於「無為」之說明，未嘗不可理解為無限定而自然之作爲，故曰：「天地無爲也而無不爲也」——正由於是無限定之作爲，故可達成無限之成果或成就。<sup>72</sup>

由此觀之，所謂「至樂」，即是以無為為原則而有的無限定之樂。無限定或非特定，此一語即表示了沒有特定的情形乃至概念，可稱為樂，否則即非至樂；如此恢宏闊然之心境，正是成就至樂者也。因而，以「至樂無樂」作為「無為」之一例，一方面可看出，〈至樂〉之無為，亦以無所限定為界說；另一方面，若說聖樂與俗樂之間有分水嶺，則應是有為與無為之差異，亦可謂有限與無限之區別。

由[18.1.3]來看，與其說作者是在反駁世俗所以為之樂並非樂，不如說，其乃針對俗樂，提出進一步的觀察與思考空間。亦即，雖然一般以富貴壽善等為樂，但若深入觀察世人追求的過程，乃至達成這些欲求後的結果，其多多少少會帶來相對的隱憂，甚至令人更為桎梏所苦。譬如，假若世人果真達到富之標準，實際上卻未必帶來相應的快樂感受，反而更可能使人患得患失。換言之，世人之以為富貴為樂，此樂毋寧為一種幻象，是世人對於富貴之印象，卻不代表世人在富貴狀態中實際之感受。鑑於「名者實之賓也」(1.2)的原則，若欲稱富貴為樂或不樂，亦應實際考察其實。既然於富貴之中，兼涵苦樂，似乎亦難以遽下定論；因而說「吾未之樂也，亦未之不樂也。」

---

York: Columbia University Press, 1968. p. 191.

<sup>72</sup> 此處所述天地無為之作用，包括使萬物化生等等，無不令人聯想到《老子》37章：「道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。」以及39章：「昔之得一者：天得一以清；地得一以寧；……萬物得一以生；侯王得一以為天下正。」或者可說，此處有與《老子》相通之思想，唯更明確（或限定）地以天地為說；且《老子》所言之「一」，於〈至樂〉此文中，則以「無為」為說。此外，〈田子方〉又言：「至陰肅肅，至陽赫赫。肅肅出乎天，赫赫發乎地。兩者交通成和而物生焉……。」(21.4)由此觀之，《莊子》這兩段文字，較《老子》之相近文句，更有宇宙生成論之味道。但其言及人亦應如天地之無為的部分，應是著重於「無不為」之成效。

爾後其說：「果有樂無有哉？」如同[18.1.3]之「誠有善無有哉？」此處亦未遽下斷言，毋寧是將判斷擲於生命之流、及道之無窮與無限：一方面，富貴等之為苦或樂，應視該生命體於該情境中之反應、感受而有不同；另一方面，亦是反省：當人們作善或不善、樂或不樂等等判斷時，是否陷於單一標準之泥淖而不自知？

此思考可說呼應著〈齊物論〉「然於然」、「不然於不然」之觀點(2.4)，<sup>73</sup>亦呼應著〈至樂〉後文「名止於實」之說，<sup>74</sup>乃至〈齊物論〉及〈寓言〉「和之以天倪」之見解。<sup>75</sup>以道觀之，無論是就萬物為一之角度而言，或是就萬物以不同形態流動、相禪的角度而言，應如是觀之：因暫時分化為不同形態之萬物，各自有各自的成與虧，因此，萬物皆有可或不可、是或不是之處。據此，欲判斷事物為善惡苦樂，應依著事物當時之實際情形，所以說「名止於實，義設於適」(18.5)。再者，即使是按著事物當時之情形，說富貴為樂或苦、說求名利為善或不善，此

<sup>73</sup> 〈齊物論〉言：「道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。」(2.4)據此，可以說，判斷一事物是非、好壞等等，應就其是之處，判斷為是，就其不是之處，判斷其為不是。換言之，沒有一件事物，可以僅僅由單一的角度，判定為是或非、善或惡，或者苦或樂。

<sup>74</sup> 〈至樂〉言：「名止於實，義設於適，是之謂條達而福持。」(18.5)

<sup>75</sup> 〈齊物論〉言：

化聲之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。何謂和之以天倪？曰：是不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也亦無辯；然若果然也，則然之異乎不然也亦無辯。忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。(2.6)

於此，〈齊物論〉乃在討論言辯時提出「和之以天倪」之說，以呼應其前文辯無勝之主張。

此外，「化聲之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。」此五句於今本中，在「忘年忘義」之上；陳鼓應教授、蔣錫昌、王叔岷、王先謙等皆認為應依呂惠卿本及宣穎本改正。本文從之。參見陳鼓應《莊子今注今譯》最新修訂重排本，頁 99。

〈寓言〉曰：

卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以窮年。不言則齊，齊與言不齊，言與齊不齊也。故曰：「無言。」言無言，終身言，未嘗不言；終身不言，未嘗不言。有自也而可，有自也而不可；有自也而然，有自也而不然。惡乎然？然於然；惡乎不然？不然於不然。惡乎可？可於可；惡乎不可？不可於不可。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。非卮言日出，和以天倪，孰得其久！萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。天均者，天倪也。(27.1)

等言說，亦應是日新之辭，隨境變化而無常規的；如此才會是「因以曼衍，所以窮年」(2.6, 27.1)的。由此等觀點來看，世俗所以為之苦樂，一方面既可謂之苦樂，另一方面，卻又是既不能謂之苦、不能謂之樂，亦不能謂之不苦、不能謂之不樂。如此，可說是無為所定之是非——亦即沒有一定的，沒有一定的非，唯境所適，又須隨說隨掃。

由此觀之，《莊子》18.1 此段文章，與其說是區分苦樂之層次，不如說是區分聖與俗、無為與有為：無為屬聖之層次，而有為乃俗之層次。於有為之層次，可以有富貴之樂，與貧賤之苦；但就無為之聖人觀之，一方面富貴不見得為樂、貧賤不見得為苦，另一方面，就世俗汲汲營營、前仆後繼地在得失之間飽受苦樂感受而言，毋寧是一種身不由己之苦。<sup>76</sup>反過來看，於無為之層次，一方面為一種無限定的、非特定的自由之樂，另一方面，對於有為之世俗者而言，此無為反而是大苦——與其說是大苦，不如說，是世俗對於那樣無為的情形，感到興味索然。

綜合以上所言，可知〈至樂〉所提出之苦樂觀點，乃以有為、無為為說；其中無為為至樂；反之，雖以有為為苦，但有為之中，又分別有世俗觀點之苦與樂。若以此為對照組，則其所反映出的苦痛，亦應有無為、有為之分：一方面以有為的一切為苦，另一方面，有為之中又包含有為之苦樂。以有為之一切為苦，乃相對於聖人之樂，故本文以此苦為與聖道相關之苦；而有為之中，與俗樂相對之苦痛，則視為與世俗相關之苦痛。換言之，以〈至樂〉所反映出來的苦痛觀念，至少有聖、俗二層次；取決此二層次者，可說是無為、有為之分。而此段所言之無為，當以非限定、無拘滯等為說；則與之相對的有為，當以有限、特定、拘滯等等為義。

<sup>76</sup> 此段「俗……，吾……」之類的區分，以及所謂「吾觀夫俗之所樂舉群趣者，諍諍然如將不得已」等等，難免令人聯想到《老子》20章所言：「眾人熙熙，如享太牢；如春登臺。我獨泊兮，其未兆，如嬰兒之未孩；儻儻兮，若無所歸。……」可以說，於老、莊此類文句中，皆表現出「吾」與「俗」或「眾人」之差異：一方面對於眾人（俗）汲汲營營地追求、經營其所欲的描寫，亦有著類似的痕跡；另一方面，則對於「吾」之所歸，則同樣有著淡泊、無為之味道。

此外，於〈田子方〉之孔老對話，為《莊子》「至樂」之另一出處：

- [21.4.1] 孔子見老聃，老聃新沐，方將被髮而乾，憇然似非人。孔子便而待之。
- [21.4.2] 少焉見，曰：「丘也眩與，其信然與？向者先生形體掘若槁木，似遺物離人而立於獨也。」老聃曰：「吾遊心於物之初。」<sup>77</sup>
- [21.4.3] 孔子曰：「何謂邪？」曰：「心困焉而不能知，口辟焉而不能言，嘗為汝議乎其將。至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發乎地；兩者交通成和而物生焉，或為之紀而莫見其形。消息滿虛，一晦一明，日改月化，日有所為，而莫見其功。生有所乎萌，死有所乎歸，始終相反乎無端而莫知其所窮。非是也，且孰為之宗！」
- [21.4.4] 孔子曰：「請問遊是。」老聃曰：「夫得是，至美至樂也，得至美而遊乎至樂，謂之至人。」
- [21.4.5] 孔子曰：「願聞其方。」曰：「草食之獸不疾易藪，水生之蟲不疾易水，行小變而不失其大常也，喜怒哀樂不入於胸次。夫天下也者，萬物之所一也。得其所一而同焉，則四肢百體將為塵垢，而死生終始將為晝夜而莫之能滑，而況得喪禍福之所介乎！棄隸者若棄泥塗，知身貴於隸也，貴在於我而不失於變。且萬化而未始有極也，夫孰足以患心！已為道者解乎此。」
- [21.4.6] 孔子曰：「夫子德配天地，而猶假至言以修心。古之君子，孰能脫焉！」老聃曰：「不然。夫水之於洵也，無為而才自然矣；至人之於德也，不修而物不能離焉。若天之自高，地之自厚，日月之自明，夫何脩焉！」
- [21.4.7] 孔子出，以告顏回曰：「丘之於道也，其猶醯雞與！微夫子之發吾覆也，吾不知天地之大全也。」

首先就文章結構觀察之。此首尾二節，分別為此段故事之楔子與結尾；其餘小節則可以孔子之問、老子之答為分段依據。於[21.4.2]與[21.4.3]中，老子向孔子點出一種精神境界；第四節為一方面帶出「至人」一詞，一方面也說明遊於該境界之情形。[21.4.5]一方面似乎是在說明如何達致該境界，另一方面，又可以視為該境界的進一步描述；再者，亦點出此乃為道者所遊之境界。[21.4.6]則是表明，達此境界、乃至因此而影響他者，並非由於言語之故，而是無為且自然的。末段則由孔子對顏回之言，為此段對話定調為問道、言道，且揭示出天地之大全之對話。

<sup>77</sup> 「遊心於物之初」一句，據王叔岷之考訂，是至成玄英本方有「心」字；故原本當為「遊於物之初」。詳見王叔岷《莊子校詮》，頁780。

其次，就此文之材料觀之。本段文章，除[21.4.4]之「至樂」，及首尾二節外，其餘部分幾乎皆可於內篇找到相關文句。<sup>78</sup>這些線索，或許有助探討「至樂」之概念與內篇其他關鍵概念之關係。

再次，各段所言之內容觀之。於[21.4.1]中，首先由「見」、「侍」等二詞，可以看出此故事中之老子與孔子，有著如師生般的地位之差異；或者說，此差異乃出於孔子有所就教於老子而有之；因而也暗示著此段對話，毋寧為孔子向老子之請益。接著，於[21.4.2]即出現槁木死灰之喻。<sup>79</sup>由文脈來看，此處之槁木死灰，可視為承「非人」之先、啓「遊於物之初」之後，無非在強調老子處於超乎常人之境界，及其對萬物始終有觀察之能。<sup>80</sup>於[21.4.3]中，則以陰陽交合、化生萬物

<sup>78</sup> 如：

[21.4.2]

- (1) 「形體掘若槁木，似遺物離人而立於獨也」：〈齊物論〉「形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎」(2.1)
- (2) 「遊心於物之初」：〈德充符〉「遊心乎德之和」(5.1)、〈大宗師〉「聖人將游於物之所不得遊而皆存」(6.2)。

[21.4.3]

- (1) 「生有所乎萌，死有所乎歸，始終相反乎無端而莫知其所窮」：〈大宗師〉多處生、死、始、終之說。

[21.4.5]

- (1) 「喜怒哀樂不入於胸次」：〈養生主〉「安時而處順，哀樂不能入也」(3.3)
- (2) 「莫之能滑」：〈德充符〉「不足以滑和」(5.4)
- (3) 「萬化而未始有極」：〈大宗師〉「萬化而未始有極」(6.2)

[21.4.6]

- (1) 「無為而才自然矣；至人之於德也，不修而物不能離焉」：〈德充符〉「才全而德不形」、「德不形者，物不能離也」(5.4)

<sup>79</sup> 於此，雖然〈田子方〉未言「心如死灰」，唯言「形體掘若槁木」，但觀察「似遺物離人而立於獨也」一句，一方面與〈齊物論〉「荅焉似喪其耦」(2.1)有異曲同工之妙，另一方面，也可以解讀為文中對老子心境之描述。再者，在現存《莊子》所有出現槁木死灰之段落中，除〈田子方〉外，其餘段落皆以「形」、「心」成對為句；從文句之安排來看，「似遺物離人而立於獨也」最有可能被視為「心如死灰」之另一種詮釋。

<sup>80</sup> 就此而言，可說其亦相應於《老子》16章：「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命。復命曰常。知常曰明；不知常，妄作凶。」於此，《老子》說觀萬物歸復其根，而《莊子》說其觀於「物之初」，其間或有材料相承之關係。

來闡述何為「物之初」：一方面，其暗示著天地之無為、無功，與作用於無形；另一方面，則點出消息變化之無端，乃至其於時間上之無窮。<sup>81</sup>

由與「至樂」相關的關鍵兩節——[21.4.4]、[21.4.5]——來看，對於至樂之至人，其描述似乎不離「常」、「變」兩者：「常」者一方面暗合於[21.4.3]、[21.4.4]所言之「是」、「宗」，另一方面，亦關乎[21.4.5]之「大常」、「一」、「我」、「道」等等；「變」者則包括[21.4.5]之「小變」、「萬化」，以及喜怒哀樂、四肢百體、死生終始云云。<sup>82</sup>

簡言之，至人為得道者，正因其守於道之常，故可行於萬化之變而應無窮；此謂至人與道、萬物之關係。此外，就苦樂而言，一方面，由「喜怒哀樂」與「至樂」之相對照<sup>83</sup>可以看出，〈田子方〉此文亦區分了兩種層次之樂：至樂之樂與情緒、感受之樂。另一方面，至人之至樂，亦在於不為身體髮膚、生死、禍福或得失等影響、擾亂其內心。<sup>84</sup>若配合「喜怒哀樂不入於胸次」來看，則身體髮膚、生死、禍福及得失等等，或為相應於喜怒哀樂者。

總而言之，則至樂可謂為得道境界之一種展現，其表徵可包括不為喜怒哀樂、生死禍福等影響；相對地，為生死禍福而攪擾者，喜怒哀樂等可謂為其表徵

<sup>81</sup> 如云「或為之紀而莫見其形」可見「無形」之義；如「消息滿虛，一晦一明，日改月化，日有所為，而莫見其功」者，有「無功」、「無為」之蘊。衡諸「生有所乎萌，死有所乎歸，始終相反乎無端而莫知其所窮」及其文脈，則可說此句乃謂陰陽消息之無形、不可見其端倪，亦點出變化之無窮無盡。

<sup>82</sup> 此思維模式與〈德充符〉頗有近似之處。〈德充符〉云：「死生亦大矣，而不得與之變；雖天地覆墜，亦將不與之遺；審乎無假而不與物遷，命物之化而守其宗也。」(5.1)於此，〈德充符〉之關鍵點，除了守宗、命物之化（近於〈田子方〉「遊心於物之初」一說）外，亦有如〈大宗師〉「不知說生、不知惡死」之真人(6.1)、〈達生〉「死生驚懼不入乎其胸中」(19.2)等等思想。此外，對於[21.4.5]之所謂「得其所一而同焉，則四肢百體將為塵垢」云云，或可視為〈大宗師〉「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘」(6.9)之另一種詮釋；唯〈大宗師〉側重於修道過程，而〈田子方〉側重於得道境界。

<sup>83</sup> 既然得至樂者，為喜怒哀樂不入胸次，則至樂應非哀樂之樂。

<sup>84</sup> 此說與〈德充符〉之說頗有異曲同工之妙，其云：「何謂才全？……死生存亡、窮達貧富、賢與不肖、毀譽、飢渴寒暑，是事之變、命之行也。日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。」(5.4)

之一。前者可以「常」為說，而後者則相應於「變」的部分：至人得道、守常，立於道樞、環中，因而可應付無窮之變化，雖然亦可能面對生死禍福等變化無端之情境，卻不會為此而有喜怒之情；反之，未能守常、得道者，於面對生死禍福等情境時，則不免有喜怒之情。由此觀之，其所言之樂，至少有三種面向：情境、情緒或感受，以及超越之面向（如至樂）。

相對而言，此文所對顯之苦痛，亦應有得道、不得道之兩種層次，以及情境、情感及超越等三種面向。就非得道者而言，生死、禍福、得失等等，可謂為足以引發苦痛情感之情境；而怒、哀等，為相應情境而生之感受或情緒。就得道者之層次而言，雖仍有生死等情境，但此等情境卻不致使之生起喜怒之情；因而可說，得道者有生死等情境，卻無苦痛之情。

至此，本文擬進一步提出，如此並不意味著，沒有相對於「至樂」之苦痛可言；甚至可說，仍有超越日常情緒、感受之苦痛。若仔細觀察〈田子方〉[21.4.4]、[21.4.5]之文句，或可發現，其所述及之「至樂」，內容可說是以否定詞組成的：如「不入」、「莫之能滑」、「孰足以患心」等等；因而，若欲構成「非至樂」，則至少可有：喜怒哀樂入於胸次、為死生終始而擾亂、因得失禍福而有介於心、為萬化而患心等等。如此「非至樂」之境地，屬「非得道者」而有，因而也是「失大常」、「失於變」者。若一併考慮到〈德充符〉之相近文句，則亦可說，相對於「至樂」層次之苦痛，又是「才不全」而非德的。

一言以蔽之，非得道之狀態，即與「至樂」相對之苦痛；其內容可包括一切非得道、體道之情形，如因情境而喜、因情境而怒、為生而悅、為死而憂等等。換言之，不僅苦痛情感是超越面向之苦痛的表徵之一，欣、樂之情緒，亦為超越面向之苦痛的表徵。此處所謂「超越面向之苦痛」，更精確地說，應為「就超越面向而言之苦痛」，而非超越者之苦痛。就超越面向而言之苦痛，毋寧即未超越、非得道也。

綜上所述，「至樂」所對顯之苦痛，大抵如次：

一，於其觀照下之苦痛，可說至少有兩種層次、三個面向。所謂兩種層次，

謂聖與俗；所謂三個面向，則有苦痛情境（困境）、苦痛情感及非聖境界。

二，其中，苦痛情境是可致生苦痛情感之情境，苦痛情感為相應而生之感受、情緒，非得道之苦或非聖境界，乃約非德、非理想人格之俗人的狀態而言，其中包括俗人之造作、有為。<sup>85</sup>

於〈至樂〉之文脈來看，其所呈現之聖、俗二層次之說，乃相應於無為、有為而來。與聖樂相對之苦，指非得道之境界，其中可包括非得道者（俗人）有為、有拘執、有分別之心的種種；俗行苦謂俗人於其所欲、所求，未能充分滿足而有之苦痛情感，以及招致俗人苦痛情感之情境，如死亡、貧賤等等。

### 參、小結

苦之現象及其解決之道，為佛學的出發點及基本關懷，而此關懷乃以四聖諦之方式呈現。甚至可說，四聖諦之架構為《阿含經》所論之苦樂設定了一個準則或範圍，亦即以涅槃為導向之修行道路（本文謂之「聖道」）。就《阿含經》之文本觀之，其所謂之「苦」或「樂」，時常是以符合聖道與否為準的。於《阿含經》經文中，凡是符合聖道修行的，莫不稱為樂或善，或皆為如來所讚譽；反之，偏離聖道或不符聖道修行所須的，則時稱為苦或不善，而為如來所呵責。於此判斷準則下，除了生命體當下情感之苦樂外，更有以符合聖道與否為判準的苦樂。無論生命體對於何事何物感到如何地快樂或痛苦，此苦樂經驗與聖道觀點下的苦樂未必一致；亦即，假設有一生命體對於某一事件感到極其快樂，只要該經驗與聖道無關或無益，即無涉於聖樂，因而也就只是凡夫樂。

<sup>85</sup> 進而言之，此有為之心亦包括了對於善惡、美醜乃至聖俗等等概念之分別心；因而，此處的聖俗之分，與其說果真有此區別，毋寧說是因應言語上的需求，是一種不得不藉由言語、概念來傳遞思想而有的說法。換言之，得道者「不譴是非」(33.6)、居於「道樞」、「兩忘而化其道」(6.2)，其心中並無苦、樂、聖、俗之對立或區別；有為之俗人則抱持著分別知見，此一分別心，即透露出俗人非得道之情狀，由是而坐實了本文所謂之「聖道苦」。

若進而以對顯法觀之，則可以說，苦痛亦應有此兩種層次：苦痛情感——生命體在情境中所經驗到的苦痛——，以及非聖之苦痛，謂不符合、甚至有違於聖道之所謂。

綜合前述討論，對於「逍遙」、「至樂」之探討，可得出《莊子》苦痛觀念，約略如下。

一，以「逍遙」為對照點之苦痛，適用性最廣之義，當為「困縛」，推而言之，則可謂為困縛的心境或生命之困境，其中當包含拘泥之態度與種種有局限性之作為（有為）。進而言之，諸如對生死、仁義、禮節等之定見，以及在時間、空間、關係等方面之限定、有限性等等，均為其列。

二，透過「至樂」所對顯出來的苦痛，有聖與俗之別，且可分為苦痛情境（困境）、苦痛情感及非聖境界等三個面向。與聖樂相對者為非得道之苦，包括俗人有為之心態等等；俗人之苦謂俗人未能滿足其所欲、所求，而有之苦痛情感，以及招致其苦痛情感之情境。

三，進一步分析，前述的苦痛情境與苦痛情感，毋寧是相待的。如對理想人格而言，其作為生命體之一，自然亦可能面對俗人所謂之苦痛情境，然而，理想人格卻不會因此而生起苦痛之情感。既然無苦痛之情感，則該情境亦無由稱為苦痛情境。然而，站在有為俗人的立場而言，一方面俗人之苦痛情感，起於苦痛情境；另一方面，苦痛之情感，又可說是俗人將某種特定情境視為「苦痛」之結果——而如此特定的、有限的、有分別的心態，可說即為「有為」或「成心」(2.3)云云，亦正是前述困縛之心境，亦即不逍遙的心境。

四，「逍遙」、「至樂」二者，均直接或間接地指出了無為之樂與有為之苦。其中，與「逍遙」相對的有為之苦，涉及的是生命體於時空觀念或認識上、或是人我關係之間的種種限定、束縛。與「至樂」相對的，是作為俗人之種種；其一方面是以得道之至人為對照，突顯出俗人之自我受限及隨境喜怒；另一方面，則突顯出世俗僵化的價值觀，如以富貴為樂、以貧賤為苦等等。因而，就此二者所涉及之領域而言，可說包含了個體及人我關係。

於上述所論及之苦樂，已可見《莊子》苦痛觀點之一雛型。據此來考察其餘論樂之篇章，可以發現，其所論樂，大抵不出前述的架構，亦即聖、俗、情境、情感等方面；進而言之，若能以此架構來看待其餘篇章中的苦樂，其觀點似將更加明確。

首先，以聖—俗之區分來看，可以說，《莊子》中之「喜怒哀樂」<sup>86</sup>、「哀樂」<sup>87</sup>、「悲樂」、「憂樂」<sup>88</sup>、「歡樂」<sup>89</sup>等等，乃屬俗樂之層面。以《莊子》篇章分配來看，內篇〈養生主〉、〈人間世〉、〈大宗師〉及外篇〈田子方〉以「哀樂不能入」之類的陳述，來呈現理想人格如何異於俗人；外篇〈刻意〉及雜篇〈庚桑楚〉則以苦樂為「德之累」。可見此等苦樂，無非是相對於得道者之境界、亦即相對於道、德的。由此亦可知，得道者、有德者，並無一般哀樂、悲樂等等情緒或情感；因而，屬聖樂層面的「至樂」、「逍遙」等等，並非情緒、感受之樂，毋寧是超越一般苦樂情感之狀態。

其次，基於聖俗之差別，《莊子》亦呈現出俗人以為苦樂的某些情境，於得道者則不然。如〈養生主〉、〈大宗師〉、〈至樂〉中之生死問題，如〈人間世〉之兩難處境問題，<sup>90</sup>如〈繕性〉、〈至樂〉、〈達生〉、〈讓王〉等所提到的貧富、貴賤、遇不遇之類的問題等等。此等問題，顯示出《莊子》認為有些情境，雖被一般人認為或苦或樂，但對於得道者不然；據此，則苦樂情境與苦樂情感，並非全然一致，而是可以區分的。

其次，若思考此苦樂論述所涉及之領域，可以說包括了得道者或非得道者，即聖人或俗人，在個體、人我關係等面向。就此而論，《莊子》中許多有關苦樂之論述，其涉及之面向約有：身心感官之滿足與否、個體之遭遇或處境、與人事

<sup>86</sup> 出現於〈齊物論〉、〈田子方〉、〈庚桑楚〉。

<sup>87</sup> 除卻「喜怒哀樂」中之「哀樂」外，其出現於〈養生主〉、〈人間世〉、〈大宗師〉、〈知北遊〉。

<sup>88</sup> 「悲樂」與「憂樂」，並見於〈刻意〉。

<sup>89</sup> 見於〈漁父〉。

<sup>90</sup> 有關《莊子》中之兩難處境，可參考林明照〈《莊子》論處世的兩難困境與因應之道〉，《東華漢學》6期，2007/12，頁51~80。

苦痛之意義及其反思：以《阿含經》與《莊子》為依據之哲學研究

物互動時的身心反應、得道境界之描述、得道者之對於萬物、他者的作為等等。



### 第三章 俗行苦之意義及其反思

本文之「俗行苦」，謂對俗者而言之苦痛。順此，本章之主要問題為：對於俗者而言，「苦痛」意味著什麼？

若將「苦痛」區分為苦痛情境與苦痛情感二面向，<sup>1</sup>則俗者與聖者之差異，多在於前者會因苦痛情境而有苦痛情感，而後者不然。再者，某些情境之所以被視為苦痛情境，可說正是因為俗者通常會因該情境而有苦痛情感之故。

雖然如此，但當生命體被問及「何謂苦痛」時，答案往往是苦痛情境，而非苦痛情感。換言之，對於「何謂苦痛」此等問題，生命體往往選擇以苦痛情境來回答。此現象似乎意味著，生命體對於何等情境會有如何的苦痛情感，有大致的共識。以苦痛情境作為何為苦痛之回答，可說是藉由對方之感同身受，達到使對方明白其意之效。

有鑑於苦痛情感及情境，為生命體可共通、且有共識之經驗，本章並不特別區分《阿含經》與《莊子》，而將此二經典之記載視為資源，一併探討其俗行苦，以茲相互參照或彼此補充。

由《莊子》與《阿含經》所提供之材料觀之，苦痛情境主要指生命體所面對之種種困境或不如意之情形；而困境或不如意之情形，可說被包含於《阿含經》所謂「求不得苦」中。根據《中阿含經·舍梨子相應品·分別聖諦經》，「求不得」之苦痛情境，主要有：

- (1)無法沒有（或無法避免）生、老、死、愁憂感等法。<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> 於本文第二章論及《莊子》之「至樂」時，曾提到吾人可於該篇章得出討論苦痛之三個面向，即苦痛情境、苦痛情感，以及非得道之苦（即非得道之狀態）。其中，「非得道之苦」乃屬本文所謂之「聖道苦」，故將於下一章節中討論。此處僅須就前二者作討論。

<sup>2</sup> 《中阿含經·舍梨子相應品·分別聖諦經》云：「諸賢！謂眾生法，不離生法，欲得令我不生者，此實不可以欲而得。老法、死法、愁憂感法，不離憂感法，欲得令我不憂感者，此亦不

(2)謂無法使引發苦痛情感之事物及思想，轉為可愛、可念之事物思想。<sup>3</sup>

(3)謂無法讓可愛、可樂之事物及思想恆久不變。<sup>4</sup>

若對照〈分別聖諦品〉對於苦痛情境之敘述，則「求不得苦」可說涵蓋了其他苦痛情境，即生、老、病、死、怨憎會、愛別離等苦痛情境，指生命體不希望遇到任一項苦痛情境，卻不能如願之情形。概括地說，此「求不得」所「求」者為「避免或改變苦痛情境」。因而，「求不得」即謂「無法避免或改變苦痛情境」；以本文之用語而言，即謂無法避免：「與生存相關之苦痛情境」以及「與價值相關之苦痛情境」。

同樣是面對生命現象，《莊子》與《阿含經》於苦痛情境上所提供的材料，或可略分為以下二種：

- 一，與生存相關之苦痛情境(existential suffering)<sup>5</sup>：如生、老、病、死等等。此等苦痛情境，與生命體之形軀、生命現象相關，是所有生命體均可能面臨到的情境。
- 二，與價值相關之苦痛情境(value related suffering)：如與所惡者相遇（怨憎會）、與所愛者別離（愛別離）等。此等情境之所以會使俗者感到苦痛，或因生命體對某些情境及其價值有特定的認識，或因生命體認為某些

---

可以欲而得。」(T01, p. 468b)

<sup>3</sup> 《中阿含經·舍梨子相應品·分別聖諦經》云：「諸賢！眾生實生苦而不可樂、不可愛念，彼作是念：若我生苦而不可樂、不可愛念者，欲得轉是，令可愛念，此亦不可以欲而得。」以及「諸賢！眾生實生思想而不可樂、不可愛念。彼作是念：若我生思想而不可樂、不可愛念者，欲得轉是，令可愛念，此亦不可以欲而得。」(T01, p. 468b)

<sup>4</sup> 《中阿含經·舍梨子相應品·分別聖諦經》云：「諸賢！眾生實生樂而可愛念，彼作是念：若我生樂可愛念者，欲得令是常恒久住不變易法，此亦不可以欲而得。」以及「諸賢！眾生實生思想而可愛念，彼作是念：若我生思想可愛念者，欲得令是常恒久住不變易法，此亦不可以欲而得。」(T01, p. 468b)

<sup>5</sup> “existential suffering”一詞乃參考 Mark Siderits 所言：”(By the term of suffering,) they mean existential suffering- the frustration, alienation and despair that result from the realization of our own mortality.” 見 Mark Siderits, *Buddhism as Philosophy: An Introduction*. Hants: Ashgate. 2007. p. 19.

對象（如他者）有特定之好惡，亦即關係到生命體認為該對象有無價值，從而衍生出好惡之情、趨避之心。而因其或趨或避之念頭，即有滿足或不滿足其願望之結果。當情形不能滿足生命體之願望時，俗者即有苦痛之情感。

由於俗行苦論述焦點集中於會引發俗者苦痛情感之情境，因而，本文亦將扣緊生命體之苦痛情感來討論情境。亦即，此章之問題意識雖為：生命體在何等情境下會有苦痛情感，但此情境卻不離開生命體之認知而言。換言之，若某生命體不能認知到某一現象，乃至以之為苦，則該情境便不能稱為苦痛情境——除非該生命體意識到其缺乏該認知，而以此「缺乏」為苦痛之現象。假設有一天生的盲者或瞽者，從未經驗到視覺或聽覺經驗，則儘管其不能看到「眉目顏色之好」或聽到「青黃黼黻之觀」，亦無從有苦痛情感——除非其發現自己缺乏視覺或聽覺等能力，並引以為苦。<sup>6</sup>總之，苦痛情境不能脫離生命體之認知，乃至隨之而有的苦痛情感。

### 第一節、與生存相關之苦痛情境

作為生命體，享有形軀、生命，因而也有衰老、病痛與死亡之現象，可說是生命體皆會面對之情境。就《莊子》與《阿含經》之相關材料觀之，此等現象對俗者而言，正是一種苦痛情境。於《阿含經》中有言生、老、病、死等苦，於《莊子》中則著重於探討生死之議題。以下，將分為「老病」與「生死」二子節來作探討。

#### 壹、老病之苦痛情境

<sup>6</sup> 《莊子·大宗師》云：「盲者無以與乎眉目顏色之好，瞽者無以與乎青黃黼黻之觀。」(6.8)

本小節將分別就「衰老」與「疾病」作探討。首先將依據《阿含經》之說法，試圖理解，於生命體之認知中，此二生命經驗乃作為何種「情境」；其次將探討，此二者作為苦痛情境，亦即生命體如何因而生起苦痛情感。

## 一、老苦

於《阿含經》之敘述，所謂的「老」，主要乃就身體之老化現象而言。如於《中阿含經·舍梨子相應品·分別聖諦經》中，首先言及，此衰老現象，乃針對生命體而言。生命之衰老現象，可包括氣血虛弱、皮膚老化、容色之衰敗、關節骨頭折損等等。<sup>7</sup>以此觀之，〈分別聖諦經〉所敘述之老，主要乃就色身而言。於此情形下，所謂之「老苦」、亦即因老而苦，主要是指身體機能之靈活性、舒適度及如意的程度等等大不如前，從而感受到苦痛。就此而言，此因老化現象而有之苦痛感，或來自以下諸方面：過去的經驗及其記憶、相伴而有的期待值、與過去經驗比較的心態，以及認為「老化」代表著「變差」的心態。

當某一生命體意識到衰老現象、並因而感到苦痛時，一方面表示生命體認為有一身體，從過去到現在一直持續存在著；另一方面也表示該生命體因著過去之經驗及相關之記憶，而對其身體功能有一定的期待值，一旦現時之功能**不如從前**，則感受到衰老、乃至苦痛。

### （一）老化之現象

<sup>7</sup> 《中阿含經·舍梨子相應品·分別聖諦經》：

諸賢！說老苦者，此說何因？諸賢！老者，謂彼眾生、彼彼眾生種類，彼為老耄，頭白齒落，盛壯日衰，身曲脚戾，體重氣上，拄杖而行，肌縮皮緩，皺如麻子，諸根毀熟，顏色醜惡，是名為老。(T01, p. 467c)

「衰老」可說是經由變化而來的概念或經驗；因為「衰老」是指機能之退化、靈活度、功能值之下降，而「退化」、「下降」等，皆為一種變化，且須有同一性(identity)、時間，及比較(comparison)作為要素，否則無法稱為「退化」、「下降」等等。如就〈分別聖諦經〉之敘述來看，除「盛壯日衰」外，其餘部分似乎僅描繪出身體機能、外觀之醜惡；但機能之不健全或外觀之醜惡等，未必就是衰老。譬如《莊子·德充符》中之哀駘它(5.4)，以容貌醜惡為名，另又有闔跂支離無脤等，以身軀奇形異狀、身體機能低於一般人為特徵之一(5.5)。此等人之容色醜惡、身軀功能不健全，與衰老無關；再者，即使他們意識到自己之醜陋或殘疾，此亦不致涉及身體功能下降、退化等等經驗，因而不涉及衰老之概念。由是觀之，若欲言「老」，必須以「同一者之變化」為要件。

「變化」涉及「比較」。若非經由前一時與後一時樣態之比較，則不應意識到變化乃至衰老等現象；因為「變化」當謂前後時刻間、某一物變得不同之所謂。欲意識到差異，則須經過比較方能達成，亦即比較前一時的樣態與後一時的樣態。就〈分別聖諦經〉之描述而言，可以說其比較的項目，乃在於形體上各種功能或樣態等等。

再者，「變化」亦牽涉到同一性(identity)的問題。若比較之對象並非同一者、或缺乏一定程度的同一性，亦無「變化」之所謂。如將前述〈德充符〉中之哀駘它與其他人——如魯哀公——相較，而得出「哀駘它容貌較魯哀公醜陋」的結果，仍然不會說這是某人「變醜」或「變老」；因為他們並未被視為同一生命體之故。

8

因此，「變老」或「老化」，大致上來說，是指同一者因時間、年歲而變化之所謂。<sup>9</sup>於〈分別聖諦經〉所舉之例，一方面是針對生命體而言；另一方面，

<sup>8</sup> 於此，變化(change)、同一性(identity)、比較(comparison)等固然是值得繼續深究之問題，但因其與本文主旨關係較遠，故擬待他文再作探討。

<sup>9</sup> 「老化」之概念，固然應來自於對生命現象之觀察及理解，但今日亦可用於描述非生命體，如說某一房屋老化云云。於〈分別聖諦經〉中，主要仍是針對生命體而言。此外，雖然「老化」在

則多聚焦於生命體色身變得較差、較不討喜之部分而言之。

## (二) 對老化之意識

### 1. 記憶

其次，若非與過去之經驗比較、或無對過去經驗的記憶，生命體不應意識到「衰老」之現象。設若有一生命體毫無記憶能力可言，不曾記憶任何經驗；那麼，即使該生命體之形軀健全度，後一時較前一時為差，亦即形軀有老化現象，該生命體卻不致意識到何謂老化，亦不致因老化而有苦痛之感。此乃因其不記得自己形軀曾經如何、而現時如何之故。換言之，因老而有之苦痛感，須先意識到衰老之現象，一方面須有過去形軀功能較健全之經驗，另一方面亦須有對該經驗的記憶。

### 2. 期待值

生命體對過去之經驗有所記憶，而此經驗與記憶會提供生命體期待值。亦即，當某一生命體經驗到某個事件或現象，獲得某種印象、經驗並對其有記憶，便容易期待類似之事件或現象，會有程度相當的情形或結果。於衰老之例中，可以說，是生命體對其色身之靈活度、健全性等等，因過去之經驗而有一定程度的期待。當色身衰老時，身體各方面之機能開始衰退、下降；因而，在比較與過去經驗之差異時，意識到現時狀況不符合其期待值，亦即較過去之經驗為差，從而有苦痛之感。譬如前引之闔跂支離無脰，其對自身身體功能之期待值應異於一般人。假設闔跂支離無脰生活在現代，並獲得某些醫學上的治療，使其身體功能達

---

概念上，原應僅指同一者因時間、年歲而變化，但在實際運用上，「老化」一詞通常意味著變得較差、較不好。

到與一般人相同之水準；則闔跂支離無脤對其身體機能健全度的良好感受，或將遠遠高於一般人。換言之，即使闔跂支離無脤與一般人的身體機能相同，闔跂支離無脤感受到的或許是身體功能之提高。因而，下降或提高云云，或取決於期待值，而期待值可以來自對過去經驗的記憶。

### 3.對同一軀體之認同

如前所述，若沒有同一性的概念乃至意識，則無所謂變化或老化。因而，「老化」應涉及對自身的「認同」問題。若以《阿含經》之觀點來看，生命體可以勉強說是一組在相續之時刻間，呈現大同小異之變化的五蘊集合體 (*pañcakkhandha*)<sup>10</sup>。如有一生命體某甲，其特質在後一瞬間與前一瞬間中，只有些許細微的差異，且大部分之特質皆與前一瞬間幾乎完全相同，則後一瞬間者仍會被視為某甲。

譬如有人在哲學系館廳外種了一盆薄荷，儘管此盆薄荷每天都長出新芽、新葉，或是有已生成之葉子被蟲啃蝕，但由於其前一天與後一天高度相似，人們還是會認為那是同一盆薄荷。或許有人會質疑：我們怎麼知道，今天的薄荷不是另一盆、完全不同的薄荷？此時，每株薄荷之相續性或許可作為判斷的依據，即其特質於前一刻與後一刻間，有可被觀察，且易於辨識的相似度。根據此等可供觀察且易於辨識之特質，這些薄荷被視為同一株、同一盆薄荷。於此，可說觀察者乃是以此相似度，作為判斷薄荷相續性的指標。

假設有一天，張三拿出另一盆植株較老的薄荷替換原先那一盆，亦放在同一個地方，真正細心觀察過原先那盆薄荷的人（如：李四），終究能辨識出：這

<sup>10</sup> 有關生命體同一性的問題，可參見 Sue Hamilton, *Identity and Experience: the Constitution of the Human being According to early Buddhism*. Oxford: Luzac Oriental, 1996. Hamilton 於其第二部著作中，則將之稱為 'personal continuity'. 見 Sue Hamilton. *Early Buddhism: A New Approach- The I of the Beholder*. Richmond: Curzon Press, 2000. p. 30.

不是原先那盆薄荷。理由在於其間之相似度過低。此時，李四不會說，這盆薄荷變老了；因為它們不是同一株薄荷的變化。但另一名未曾細心觀察原先之薄荷的人王五，則可能會以為那是同一盆薄荷，而說：這盆薄荷變老了。王五與李四的差異，在於對該盆薄荷同一性的認識。

以此為例來觀察，若欲意識到「老化」，須先意識到同一性；而同一性可得自於不同瞬間中，高度相似、且可供觀察之特質——就時間向度而言，或可以說此同一性是指這些特質有相續性存在。<sup>11</sup>

### （三）因老而覺苦

在上述之要素中，老化現象、同一性的預設、記憶乃至期待值等等，都不必然導致苦痛情感。之所以視老為苦，或許更涉及到生命體如何看待老化現象。例如：聚焦於身體機能之健全度來認識、理解、說明老化現象；以老化帶給生命體的不便為著眼點；視老化為變差、變壞，而較少思考老化之優點，或是僅僅視老化為一種變化等等。

於《阿含經》中，傾向認為生命體以恆常不變為善的、好的；然而，若以前述闔跂支離無脈之得醫治為例，似乎不能說變化一定是不好的，甚至亦不能說，異於期待一定是不好的；因為「可以變化」也意味著「可以變好」，「出乎意料」可以是驚愕、也可以是驚喜。是以期待值、記憶、變化的事實等等，並不必然導致苦痛。若思考闔跂支離無脈之例，或可以說，生命體並不是希望不變，而是希望不要變差。若將老化定位為一種變差的現象，則以老化為苦，恐怕勢所必然。換言之，因老化而苦，可以說是因為身體之變化與願望相違的結果，但或許更是出自認為「老化就是變差」之心態。

再者，即使認為老化是變差，亦不見得因而感到苦痛；如此說來，苦痛感

---

<sup>11</sup> 據此亦可知，特質乃觀察一事物之變化及相續所用。因而，同一性不應建立於特質上的同一。

或許與「生命體如何看待變差現象」的態度息息相關。

## 二、病苦

於《中阿含經·舍梨子相應品·分別聖諦經》之敘述中，即例舉了許多從頭到腳、從內臟到外官等等方面的病徵；並說這些病痛乃生於感官功能與感覺對象之交會。<sup>12</sup>如此說來，則病與老相似，主要亦是就身軀方面之疼痛、不舒適、機能失調或功能不健全等情況而言之。以下將分爲「對病痛之意識」及「因病而覺苦」兩方面來談。

### (一) 對病痛之意識

若就疼痛、不舒適的當下來看，則病痛與衰老相似，皆爲某種身體不舒適的現象，皆可解釋爲身體方面的不健全、功能方面的缺損；然而，若再推想老病與時間之關聯，則二者似乎又有些許出入。

#### 1. 可逆性

就一般的老化現象而言，促成老化現象最大的關鍵，恐怕是時間因素；而在一般的條件下，此現象是不可逆的：一名生命體或許可以於某些方面、在某種

<sup>12</sup> 《中阿含經·舍梨子相應品·分別聖諦經》：

諸賢！說病苦者，此說何因？諸賢！病者，謂頭痛、眼痛、耳痛、鼻痛、面痛、臂痛、齒痛、舌痛、齶痛、咽痛、風喘、咳嗽、噁吐、喉痺、癩癩、癱瘓、經溢、赤膽、壯熱、枯槁、痔[病-丙+匿]、下利。(T01, p. 467c)

又云：「若有如是比餘種種病，從更樂觸生，不離心，立在身中，是名爲病。」(T01, p. 467c)於此，經文似乎將身心分而言之，且強調此處所言之病痛，或以身軀之可察覺者爲說。若然，則此所謂病苦，或多指痛感，以及各種不舒適之感覺。

程度上延緩老化，但欲使已老化的細胞逆勢成為新生的細胞，既不常見，亦非易事。而病痛卻有可逆或不可逆的可能。一名生命體若善於養生，其或可在某種程度上延緩老化、避免生病；其若生病，或可透過醫療恢復健康——亦即治癒病痛，但卻不能使老化的部分恢復成年輕的樣態。

疾病有急性病或慢性病：前者往往是在短時間內劇烈的變化；後者則是在較長的時期內，發生的、或逐漸形成的疾病。若以急性病與老化相較，則似乎老、病之間是時間長短的差異；但若考量到慢性病亦涉及到長時間內所發生的變化，則老與病之間，並不能簡單地以歷時長短為區分原則。於此，可逆性或許能作為區別二者的標準之一。

## 2.可察覺度

再者，若就〈分別聖諦經〉之敘述來看，疾病與老化之差別，似乎亦在於可覺察度。一方面，病痛是較大程度之不適，或可觀察的身體不正常之情形；而衰老的可覺察度較弱。換言之，就生命體的感覺而言，或許病痛是較容易感覺到的；而衰老較不容易察覺。

衰老與時間、記憶與期待值的關係密切度亦遠高於病痛。如前所述，生命體若無對過去經驗的記憶、無期待值，似乎較不容易察覺衰老之現象；然而，即使生命體對自己身體過去的情況毫無記憶，一旦有病痛，或如〈分別聖諦經〉所提及之病徵，則仍然可察覺之。又如前引之闔跂支離無脈，無論其是否將身體之不適與過去的經驗比較，仍然可以感覺到其不便或病痛。換言之，生命體不必與過去的經驗相關、毋須透過比較即可意識到病痛，其中尤以痛感為然。

由以上兩點來看，病痛誠然需要時間、空間（如身體）、變化等因素才能形成，但生命體對痛痛的意識，卻不必經由時間感而有之。由此觀之，只要生命體的感覺官能健全，即可感覺到病痛、意識到病痛。

## (二) 因病而覺苦

既然病痛是一種身體官能的感覺，則於生病、不舒適時，此不舒適乃至疼痛的感覺，應由感官功能而來。此等不舒適之感覺，或因外力而有、或因內在臟腑失調而致，總須經由感覺器官感覺到苦感或痛感，且此感覺顯然不能僅化約於身體、生理方面。即使將病痛分為身心兩個層面，亦不能否認病痛往往是身心相互影響的。對此，《阿含經》之經文除了提出老、病時的身軀之苦外，亦強調了相隨而有的心靈之苦。<sup>13</sup>如病苦之例，一方面，經典不只一次提到病苦之令人難以忍受；甚至有因難以忍受病苦而有自殺念頭、乃至確實自殺的例子。<sup>14</sup>

然而，另一方面，《阿含經》也曾提到身苦患、心不苦患的例子。<sup>15</sup>換言之，就《阿含經》而言，身苦與心苦未必相伴出現：雖然生病時之身苦是不爭的事實，但心卻未必因此而感到苦。由此觀之，當生命體有病痛時，其未必會以之為苦。

<sup>13</sup> 於《中阿含經·舍梨子相應品·分別聖諦經》中，在一一說明過何謂生、老、病、死、怨憎會、愛別離、求不得等之後，經典便緊接著敘述何謂「生苦」、「老苦」、「病苦」、「死苦」，其公式如下：

諸賢！……苦者，謂眾生……時，身受苦受、遍受、覺、遍覺；心受苦受、遍受、覺、遍覺；身心受苦受、遍受、覺、遍覺；身熱受、遍受、覺、遍覺；心熱受、遍受、覺、遍覺；身心熱受、遍受、覺、遍覺；身壯熱煩惱憂感受、遍受、覺、遍覺；心壯熱煩惱憂感受、遍受、覺、遍覺；身心壯熱煩惱憂感受、遍受、覺、遍覺。諸賢！說……苦者，因此故說。  
(T01, p. 467c)

亦即，經文指出，眾生於生、老、病、死等等之時，身心均會有苦的感受、感覺，並強調此感覺不是部分的感受，而是通體均有的（遍受）。前七者總括起來即為最後的「五盛陰苦」，於此，其則指出：只要是由五蘊（五陰）和合而成的眾生，均逃不開五蘊可能帶來的苦受。換言之，於此段經文中所敘述之「苦」，實際上是指眾生從生至死，身心都體驗到苦的感受。

<sup>14</sup> 於四阿含中，因不耐病苦而自殺之例，可見於雜阿含之〈一二六五經〉、〈一二六六經〉，及《增壹阿含經·四意斷品·一〇經》。

<sup>15</sup> 《雜阿含經·一〇七經》：

云何身苦患、心不苦患？多聞聖弟子於色集、色滅、色味、色患、色離如實知。如實知己，不生愛樂，見色是我、是我所。彼色若變、若異，心不隨轉惱苦生；心不隨轉惱苦生已，得不恐怖、障礙、顧念、結戀；受、想、行、識亦復如是。是名身苦患、心不苦患。(T02, p. 33b14)

就此而言，「感到病痛」與「為之所苦」未必是同一回事。換言之，身軀感官之病痛、不舒適等感覺，與生命體之心靈、意念是否因病痛而感到困擾、苦惱，卻可以分而觀之。

## 貳、生死之苦痛情境

凡是生命體均會歷經生死。但生死作為一種可經驗的情境，與生死作為苦痛情境，亦可視作兩回事。



於〈分別聖諦經〉所描述之生與死，乃謂生命體之出生及死亡，可視為一期生命開始與結束之歷程，如從母親子宮離開到臍帶脫落，以及從瀕死到死亡之過程。由出生及死亡之過程來看，生命體確實有許多遭遇痛楚感覺的機會。一方面，若以人類為例，由母胎中掙扎、經過陰道而出生的過程中，或將面臨極大的壓迫與推力，迫使該胎兒離開母親之子宮。另一方面，就死亡之過程而言，雖然各生命體之死亡過程不盡相同，但死亡可謂生命體的必經之路。因此，作為生命體，出生與死亡皆是無法避免的事件或經歷。

關於「出生」，《中阿含經·舍梨子相應品·分別聖諦經》云：「生者，謂彼眾生、彼彼眾生種類，生則生，出則出，成則成；興起五陰，已得命根，是名為生。」(T01, p.467c) 於此，〈分別聖諦經〉似乎強調的是生命體有生命之始，以及五蘊開始作用之時。此處所云「興起五陰」者，謂五蘊 (*pañcakkhandhā*)之開始運作。

蘊(*khandha*)是感知官能(「根」，如視覺官能)、所知對象(「境」，如有形有色之視覺對象)、與感知作用(「識」，如視覺作用)三者共同運作之總和。當此

三者有共同運作之結果時：

(1)若知道外界的形色事物，則是色蘊(*rūpakkhandha*)。所謂外界的形色事物，謂一切由四大——地、水、火、風——所形成的事物；亦即各種或有堅性、或有濕性、或有熱性、或有軟性之事物。凡是能對四大所成者有認識作用，此作用所得者即為色蘊。於此，色蘊的認識作用並不限於眼睛感官的認識；凡眼、耳、鼻、舌、身、意等認識官能與外境之接觸，皆屬於色蘊。

(2)若因認識作用而有感覺、感受，是受蘊／覺陰／痛陰(*vedanākkhandha*)，即苦受、樂受、不苦不樂受。如當眼睛看到一朵花（即視覺官能、視覺對象及視覺作用共同運作時），若因其美麗而感到開心、愉悅，即為樂受。

(3)若有概念性的感知或認知作用，是想蘊(*saññākkhandha*)。此處所謂認知作用，謂對色蘊之感覺材料，形成概念式的認知。此認知並非根、境、識共同作用之所得之認識，如眼睛看到一朵花時，所認識到的花的影像；而是對於此等感覺所得(*sensation*)，有歷時之認知，如看到一朵花，並知道、或認知到那是一朵花，而非一匹馬。此認知之形成，除了需有先前之感覺經驗，並對此有所記憶，亦需對此記憶中之感覺所得，形成一個「花」的概念，以茲應付後來接收到之相關感覺經驗。

(4)若有可造成行為之念頭，是為行蘊／思陰(*saṅkhārākkhandha*)。藉前述花朵之例而言，若見某花之鮮妍，而想將之摘下送給知心人，則此等想要摘下之念頭，便屬行蘊。

(5)若有分別性的意識，是為識蘊／識陰(*viññānakhandha*)。亦即，若某生命體知道其在「看」一朵花，知道其感受、認知、有行動之念頭等等，此屬識蘊之作用。

若有一生命體，開始能夠經由觸覺作用，知道痛感、感到苦受、認知受傷之情形、採取相應之行動，乃至知道自己所經歷、所從事之種種情形。就此而言，五蘊之開始運作，亦可說是生命體有能力，感知其生命歷程中各種苦樂情境之開始。

相反於前一段落所言之出生，《中阿含經·舍梨子相應品·分別聖諦經》云「死亡」為：「死者，謂彼眾生、彼彼眾生種類，命終無常，死喪散滅，壽盡破壞，命根閉塞，是名為死。」(T01, p. 468a)於此，「彼眾生、彼彼眾生種類」云云，亦如出生一般，說明「死亡」乃是就生命體而言之。因而，死亡謂生命體之失去生命，其五蘊解散、不再運作。若出生意味著生命體感知能力之始，則死亡或可視為感知能力之消失。

《莊子》所論及之死亡情境，大抵立足於非俗者之角度而言，如藉由真人或殊俗者來描繪死亡情境。就聖者之觀點而言，有所謂死生為一體／一條(5.3, 6.5)、生死為一氣之聚散(6.6, 18.2, 22.1)、死生為晝夜(21.4, 18.3)乃至死亡乃變化為其他形態(6.5, 27.1)之觀點；此等觀點乃其所以殊異於俗者的特徵之一。因而，俗者對生死之觀點，或可透過對顯聖者之見而得知。

於上述之聖者觀點中，除死生為一體之觀點外，其餘三例可說均涉及「狀態之變化」的觀念：如氣聚散狀態之改變、晝夜狀態之改變，以及變化為其他形態或事物等等。於死生一體說中，〈大宗師〉(6.5)雖以「脊」、「尻」分別譬喻「生」與「死」，但於後續段落中，卻又進一步將死亡視為形態之變化。據此可說，死生一體之見，亦不離「形態變化」之概念。若上述諸觀點，乃其所以異於俗者之處，則或可透過對顯上述觀點，而窺知俗者之見。

首先，有關死生一體之說。於〈大宗師〉言：

[6.5.1]子祀、子輿、子犁、子來四人相與語曰：「孰能以無為首，以生為脊，以死為尻，孰知死生存亡之一體者，吾與之友矣。」四人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。

[6.5.2]俄而子輿有病，子祀往問之，曰：「偉哉！夫造物者，將以予為此拘拘也！」曲僂發背，上有五管，頤隱於齊，肩高於頂，句贅指天。陰陽之氣有沴，其心閒而無事，跼蹐而鑑于井，曰：「嗟乎！夫造物者又將以予為此拘拘也！」子祀曰：「女惡之乎？」曰：「亡，予何惡！浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因而乘之，豈更駕哉！且夫得者，時也；失者，順也；安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂縣解也，而不能自解者，物有結之。且夫物不勝天久矣，吾又何惡焉！」

[6.5.3]俄而子來有病，喘喘然將死，其妻子環而泣之，犁往問之，曰：「叱！避！無怛化！」倚

其戶與之語曰：「偉哉造化！又將奚以汝為，將奚以汝適？以汝為鼠肝乎？以汝為蟲臂乎？」子來曰：「父母於子，東西南北，唯命之從。陰陽於人，不翅於父母；彼近吾死而我不聽，我則悍矣，彼何罪焉！夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。今大冶鑄金，金踊躍曰：『我且必為鑊 鄒』，大冶必以為不祥之金。今一犯人之形，而曰『人耳人耳』，夫造化者必以為不祥之人。今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！」成然寐，蘧然覺。

首先，於[6.5.1]中，子祀等四人相與為友之原則，乃分別以「孰能」、「孰知」為起首，因而可略分為兩段：「以無為首，以生為脊，以死為尻」以及「以死生存亡之一體」。前者乃以脊椎之三部位來隱喻「無」、「生」、「死」之間的關係。依此隱喻觀之，則「無」、「生」、「死」三者，不僅是在同一條線上，而且有首尾或始終之別。後者所謂「以死生存亡為一體」者，一方面無違於前述之隱喻，一方面又強調了生死存亡不應分開來理解。於此，雖已有生死為一體之隱喻，但生死究竟是如何被理解為一體，則有待後續段落作進一步的發揮。

其後續段落共有兩部分：[6.5.2]以子祀、子輿為一組，[6.5.3]以子犁、子來為一組。據段落之起首觀之，此二段皆以後者之病為對話之楔子，而以往問者之贊歎造物者造化之功為開端。<sup>16</sup>於[6.5.2]中，子輿之病似乎是指其形體上產生劇烈之變化，而子輿、子祀乃以「化」之觀點看待此情形。及其論至「安時而處順，哀樂不能入也」一段，亦見於〈養生主〉(3.3)。於〈養生主〉中，此言明確是指

<sup>16</sup> 於[6.5.2]中，有兩句極為近似之發言如：「夫造物者，將以予為此拘拘也！」而其前面各有「偉哉」與「嗟乎」之發語詞。成玄英認為前後俱為子輿之發言；車杜環與王叔岷二位學者，則以為前一句之「予」為「子」之誤；因而，第一句為子祀之發言，而第二句為子輿之語。王叔岷更以《淮南子》為參考，認為第二句中之「又」當為「乃」之所謂。其主張有二點理由：一，子輿之發言有重複之疑；二，就文氣而言，於「子祀往問之」後，應有問之之辭。筆者主張參考下一段子犁問子來之段落。於[6.5.3]中，於子犁「往問之」時，旋即有問之之辭；而其發言則以：「偉哉造化」為起首。反觀[6.5.2]之二句，前者亦以「偉哉」開頭；或可作為往問者言「偉哉」之例。若然，則[6.5.2]之開頭，或可如是解釋：子祀往問之，並以讚歎造物者為其發言。而子輿於以井為鑑時說：「嗟乎」云云，似有感歎之意。故子祀問子輿是否有嫌惡之意。就文氣之順暢度來看，似乎頗為合理。故本文贊同王叔岷及車杜環之見解，認為第一句中之「予」，或為「子」之誤。成玄英之說，見郭慶藩輯《莊子集解》（臺北：華正書局，1987），頁 259；王叔岷及車杜環，見王叔岷《莊子校詮》（臺北：中研院史語所，1994 二版），頁 243~244。

生死之情境；〈大宗師〉之文獻，單就此小節來看，較難判定其所謂「得失」，究竟是論病或死。然而，卻考量本節(6.5)之文脈，以及其前後段落之論題，則此處之「得失」，似乎仍不離生死而言之。

[6.5.3]兼以病、死為開端，但依其描述觀之，毋寧以死為論述核心，而以「化」、「父母」、「大冶」等為喻。於此三種隱喻中，似兼以「來去」及「化為」為核心概念。首先，於開端子犁之言中，其云：「偉哉造化！又將奚以汝為，將奚以汝適？以汝為鼠肝乎？以汝為蟲臂乎？」此發言中包含了幾項觀點：一，令子來「適」、「化」者為造化；換言之，造化可以決定子來此後之去處或形態。二，雖言「適」、「為」，但其後二例中，皆以子來之**化為某物**為說；因而，此「適」一詞所含有的「來去」之意，不排斥**變化為某形態**之意。其次，於子來的「父母」之喻中，認為生命體應遵從造化，其並以「東西南北」為例。若此意味著生命體應聽從造化之命令而生死，則「生死」似乎亦被視為某種來去之動作。再者，若論及「大冶鑄金」之例，鑄金乃謂將金子鑄冶為不同之形態；而子來認為金子不宜自己選定要被鑄成何等樣態，然後說：「今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！」由其文脈觀之，「惡乎往而不可」一語，雖以「來去」為關鍵概念，但於鑄冶之喻中，應是指「無論鑄成何等樣貌皆可」之意。由此觀之，於「大冶鑄金」之喻中，**變化為其他形態**與「往」、「去」似乎於某種程度上，有著意義共享之情形。

由上述討論觀之，生死一體之說，似乎可相容或互通於「生死為狀態之變化」的觀點。若回到[6.5.1]脊椎之喻，則「無」、「生」、「死」之間，似乎可視為一事物(脊椎)之不同部位或階段——即「首」、「中」、「尾」或「始」、「中」、「終」。於此，「無」、「生」、「死」之間，畢竟仍有時間先後之區別，而且無法視之為一種循環式的變化。

其次，若觀察上述各種「形態變化」說明「生死」，則「晝夜」與「氣之聚散」等例中，生死似乎是被視為一種循環往復之現象變遷。如〈知北遊〉云：

生也死之徒，死也生之始，孰知其紀！人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰：「通天下一氣耳。」聖人故貴一。(22.1)

於此，一方面將生死視為相伴者，<sup>17</sup>一方面又透過神奇與臭腐之相互轉化，而將生死視為互為終始的。本篇章所強調者，乃謂生死並非兩回事，而是同一氣之聚散，因而不不過是狀態上的不同。〈至樂〉(18.2)雖有相似之觀點，但其亦論及有「無氣」之時；可說正相應於前述〈大宗師〉「以無為首」之說。<sup>18</sup>

根據上述之討論，或可略微歸納《莊子》中殊俗者對於生死之觀點，大抵不離「變化為其他形態」與「循環往復」等兩個概念。以氣之聚散論生死，在概念上頗近似於《阿含經》對於生死之論述。於《阿含經》中，生死為諸蘊之集合或散滅，因而，其亦是以「聚」、「散」之概念來理解生死。尤有甚者，若思考《阿含經》之輪迴(*samsāra*)概念，則可以說，未臻阿羅漢果之生命體，乃無法擺脫生死循環者。因而，就此等生命體而言，生死不僅是某些事物之聚散，也是一種往復循環之事件。<sup>19</sup>

若上述此等觀點，乃殊俗者之見，則俗者對於生死之觀點又應為何？其中

<sup>17</sup> 「生也死之徒」之「徒」，就字義而言可有兩種解釋，即附屬的、隨從的，或是相伴之意。於Graham及陳鼓應之翻譯中，乃採取第一種解釋；故Graham將「徒」譯為“adjunct”，將「生也死之徒」譯為“Life is an adjunct of death.”而陳鼓應解釋為：「生是死的連續。」見A. C. Graham (tr.) *Chuang-Tzu: The Inner Chapters*. Indianapolis: Hackett Publisher. 2001. p. 160；陳鼓應《莊子今注今譯》最新修訂重排本（北京：中華書局，2009），頁601。採取第二種解釋者，如郭象、成玄英、福永光司(1967: 641)、Watson (1968: 235)、王叔岷(1994: 810)等等。若以前者為義，則「生也死之徒，死也生之始」一語，似乎皆是指死為生之首，或死在生之前。若然，則「孰知其紀」一語便與前二句相悖。若參見後文神奇臭腐相互輪替之觀點，則此一生死二句，似乎應該也有互為終始之意。故本文主張此「徒」字應取第二種解釋，而將此句釋為「生為死之同類」。

<sup>18</sup> 關於〈至樂〉(18.2)之分析，詳見本章第二小節。

<sup>19</sup> 必須注意的是，《阿含經》之輪迴與其「業」說相關，因而，來世並非今世之重覆；雖然過去世、現在世與未來世，在形式上皆是有生有死之循環，但於此三世間相續之生命體，卻未必能說是同樣之載體在「循環」。而《莊子》僅僅以晝夜、氣之往復聚散為說，且強調「聚散」為同一氣之不同樣貌或不同階段，並未說明是否每次聚散都會形成一樣之生命體。因而，就細部上來說，二者仍有其落差。

是否有聖俗共享之部分？於前述〈大宗師〉(6.5)中，子祀等人之所以異於俗者，乃在於此四人能以生死為一體，而視死亡為變化之機。若以此為對顯，則俗者似乎非但不能視生死為一體，亦不能以變化之觀點看待死亡。不能視生死為一體，或不知生死之相伴與互化，意味著俗者視生死為殊異之事件或情形，且死亡後不會有另一形態之「生」。再者，於〈大宗師〉之例中，亦可見到「來去」與「變化」等概念，有互通之處；然而，是否能以「變化」之觀點來看待生死，卻是區別聖俗之所在。子祀等人之所以特別，正在於其以「變化」來詮釋與生死之「來去」。因而，對顯地說，俗者可說是以「來去」等概念來理解生死之情境：生為來，而死為去。<sup>20</sup>由此觀之，對俗者而言，死亡不僅謂此生形態之窮盡，亦包含著一去不返之意味。

## 二、生死作為苦痛情境

生死固然為生命體必經之路，但生命體如何以生死為苦痛情境，又為何以生死為苦痛情境，或為另一層次之問題。由《莊子》與《阿含經》之文獻來觀察，與其說重點為生命體於生死過程中所經驗到的痛感，不如說其所著重討論之處，在於生死之不可避免性，乃至生命體由此而生起之情感，如無可奈何、無能為力感，對死亡之恐懼等等。若然，則與生死相關者，至少有兩種層次的議題：其一，生死之不可避免性；其二，對此不可避免之情境而有之感受，如無能為力感、恐懼感、悅生惡死之情等等。由文本觀之，《阿含經》較著重於前者之探討，而《莊

---

<sup>20</sup> 關於以「來去」概念理解生死，於《莊子》中可參考〈大宗師〉所云：「古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；翛然而往，翛然而來而已矣。」(6.1)於此，可說即是以「往來」指稱生死。此外，亦可參考 George Lakoff 及 Mark Turner 所著之 *More than Cool reason: A Field Guide to Poetic Metaphor* 一書，其第一章“Life, Death, and Time”即論及，在對於生死之隱喻中，常見有「生命為一旅程」、「出生為抵達」、「死亡為離去」等隱喻。詳見 George Lakoff and Mark Turner. *More than Cool reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989. p. 1~26.

子》著墨於後者。

就《阿含經》之觀點而言，一期生命之開始，意味著苦痛情境及情感之開始；而一期生命之死亡，並非苦痛之終點，而是下一期生死之開始，因而亦是下一期苦痛經驗之開始。此外，生命體一期生命之死亡，又可視為一不可逆之事件，亦即死去之生命體，只能再度輪迴於下一世，而無法復生於現在世。總之，生死為生命體無法避免之歷程。

相關於生死之苦痛情感，往往得以由《莊子》所描繪之聖者情感來對照出。就聖者之情感表現來說，有真人之不悅生惡死(6.1)、「死生驚懼不入乎其胸中」(19.2)、「死生無變於己」(2.6)、「安時而處順，哀樂不能入」(3.3, 6.5)等等。其中，「死生驚懼」者，乃以酒醉者為喻，謂其雖然從車上墜下，但由於其渾然不覺，故不會因此有驚懼之情。對顯地說，若一般人遇到相同之情形，則當因其面臨生命威脅，故有驚愕恐懼。此一驚懼之情，亦顯現出常人之畏懼死亡。此外，〈養生主〉中秦失弔老聃之篇章(3.3)，不僅表達了殊俗者（秦失）之觀點，亦敘及了俗者之情感表現。<sup>21</sup>於該弔喪場合中，秦失觀察到有人表現出不合常情之哀戚程度。此一現象或透露了以下訊息：一，彼等人珍視老聃，超過其關係原有之程度；二，彼等人為老聃之逝世感到十分傷懷。而其之所以傷懷，依秦失來看，乃因彼等人未能明瞭，老聃之生死，不過是適時之來去。如是，生死誠然被視為一種來去，但以哭者之表現來看，老聃之死，不僅不是暫時之離去，而且也代表著彼此關係之結束。

若以聖者來對顯俗者之情感表現，則俗者因生死情境所產生之苦痛情感，或為：悅生惡死、死生驚懼入乎其胸中、死生有變於己，以及有所哀樂等等。再

<sup>21</sup> 〈養生主〉言：

老聃死，秦失弔之，三號而出。弟子曰：「非夫子之友邪？」曰：「然。」「然則弔焉若此，可乎？」曰：「然。始也吾以為其人也，而今非也。向吾入而弔焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以會之，必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之縣解。」(3.3)

者，於〈養生主〉及〈大宗師〉篇章中，乃以「安時而處順」作為解除生死哀樂之關鍵，而謂之「縣解」(3.3, 6.5)；反之，若不能「安時而處順」，則便有患得患失的情緒，時時刻刻擾亂其心：以其之糾結於心，而謂之「縣」；於《莊子》又以「滑和」為說，謂擾亂內心之和諧寧靜。<sup>22</sup>

## 第二節、與價值相關之苦痛情境

與價值相關之苦痛情境，或可以《阿含經》所言之「怨憎會」、「愛別離」等苦為探討範圍；前者謂與所惡者相遇，後者謂與所愛者別離。關於此二種苦痛情境，於《中阿含經·舍梨子相應品·分別聖諦經》，乃以感知官能及其對象之遇合或別離為說。<sup>23</sup>當生命體之認知能力遇到不喜歡的認知對象時——亦即遇到不喜歡之認知對象時，則為與所惡者相遇之苦痛情境；而當其無法遇合所喜歡者，或是與之分離時，便為與所愛者別離之苦痛情境。對照於漢譯之〈分別聖諦經〉，於巴利《長部·大念處經》(D. 22)<sup>24</sup>則是以生命體為說。其對「愛別離」

<sup>22</sup> 〈德充符〉謂：「死生存亡、窮達貧富、賢與不肖、毀譽、飢渴寒暑，是事之變、命之行也。日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。」(5.4)

<sup>23</sup> 關於「怨憎會苦」，其云：

諸賢！怨憎會者，謂眾生實有內六處，不愛眼處，耳、鼻、舌、身、意處，彼同會一，有攝、和、習，共合為苦。如是外處，更樂、覺、想、思、愛，亦復如是。諸賢！眾生實有六界，不愛地界，水、火、風、空、識界；彼同會一，有攝、和、習，共合為苦，是名怨憎會。(T01, p. 468a)

有關「愛別離苦」，其云：

諸賢！愛別離苦者，謂眾生實有內六處，愛眼處，耳、鼻、舌、身、意處，彼異分散，不得相應，別離不會，不攝、不習、不和合為苦。如是外處，更樂、覺、想、思、愛，亦復如是。諸賢！眾生實有六界，愛地界，水、火、風、空、識界，彼異分散，不得相應，別離不會，不攝、不習、不和合為苦，是名愛別離。(T01, p. 468a)

<sup>24</sup> 相應於《中阿含經·舍梨子相應品·分別聖諦經》之巴利經文《中部·諦分別經》(M. 141)中，並無「怨憎會」、「愛別離」與「求不得」等三種苦痛情境；卻可於《長部·大念處經》(D. 22)中見到。此外，D. 22 除生、老、死、求不得苦，及愁、悲、苦、憂、惱之外，尚包括怨憎會、愛別離苦；可謂綜合了巴利《中部·諦分別經》及漢譯《中阿含經·分別聖諦經》等對於苦諦內

(與所愛者別離)之說明為：

*Katamo ca, bhikkhave, piyehi vippayogo dukkho?* (又，比丘啊！何謂與愛者別離之苦？)  
*Idha yassa te honti iṭṭhā kantā manāpā rūpā saddā gandhā rasā phoṭṭhabbā dhammā,* (於此，凡是彼有想要的、喜歡的、可樂的諸諸色、聲、香、味、觸、法，)  
*ye vā panassa te honti atthakāmā hitakāmā phāsukakāmā yogakkhemakāmā mātā vā pitā vā bhātā vā bhaginī vā mittā vā amaccā vā nātisālohitā vā,* (又或有希望彼利益、希望彼繁榮、希望彼安樂、希望彼安穩之母親，或父親，或兄弟，或姊妹，或友人，或知己，或親族等，)  
*yā tehi saddhiṃ asaṅgati asamāgamo asamodhānaṃ amissibhāvo,* (不能與彼等共集、會合、結合、合一，)  
*ayaṃ vuccati, bhikkhave, piyehi vippayogo dukkho.* (比丘啊！此即所謂與愛者別離之苦。)

相對地，其對「怨憎會」(與所惡者相遇)之說明為：

*Katamo ca, bhikkhave, appiyehi sampayogo dukkho?* (又，比丘啊！何謂與不可愛者結合之苦？)  
*Idha yassa te honti aniṭṭhā akantā amanāpā rūpā saddā gandhā rasā phoṭṭhabbā dhammā,* (於此，凡是彼有不欲的、不喜歡的、不適意的諸色、聲、香、味、觸、法，)  
*ye vā panassa te honti anattakāmā ahitakāmā aphāsukakāmā ayogakkhemakāmā,* (又或遇到不願彼利益者、不願彼有益者、不願彼安樂者、不願彼安穩者，)  
*yā tehi saddhiṃ saṅgati sāmāgamo samodhānaṃ missibhāvo,* (與彼等共集、會合、結合、合一。)  
*ayaṃ vuccati, bhikkhave, appiyehi sampayogo dukkho.* (比丘啊！此即所謂怨憎會苦。)

於此，〈大念處經〉之說明，不僅涉及生命體各項認知作用對於認知對象之好惡，亦涉及了某生命體所交關之對象，對於該生命體之意願，如是否希望該生命體得益等等。由於牽涉到交關對象之意願，故愛別離與怨憎會並非只是某生命體單向之好惡，亦涉及其對象之心態。

若將巴利經文之說明納入考量，則「怨憎會」與「愛別離」二者，並不限於以感知官能及其對象為說，亦包括遇到不喜歡之對象或生命體，以及與喜歡之

---

容之描述。

對象或生命體分離或無法會合等情形。因而，綜合地說，此二種苦，可說分別是：遇到所厭惡的，或是與所喜歡的相離或無遇合等兩種情境。就此而言，生命歷程中有諸多事件或情境，均可視為愛別離或怨憎會苦，從聽到不悅耳之聲音，到與所愛者分離，均可視為此二種情境之一。

就《阿含經》與《莊子》之材料觀之，此二者不僅觀察到別於所愛者與遇於所惡者之情境，亦對於此二情境中之生命體反應有所觀察與省思。於此，擬以《增壹阿含經·利養品·三經》論及愛別離之例，與《莊子》中孔圍陳蔡、莊子妻死等例，論述此二種生命體於此苦痛情境中之苦痛情感等。

## 壹、與所愛者別離之苦痛情境

於《增壹阿含經·利養品·三經》中，似乎聚焦於所愛者之變易、無常來提出苦痛情境。若依場景而區分，該經文大抵可分為以下數段：<sup>25</sup>

- (i) 長者喪子乃至與佛陀之對話，佛陀言「恩愛別離苦」。
- (ii) 長者不樂佛陀所言，詢問他人是否贊同「恩愛別離樂」，且得到與己見相同之看法，即「恩愛別離苦」。
- (iii) 摩利夫人與波斯匿王聽說佛陀有愛別離樂之言，認為應該接受佛陀所說。但摩利夫人仍遣竹膊婆羅門向佛陀請教。
- (ix) 佛陀與竹膊婆羅門之對話，說明「恩愛別離苦」。
- (x) 摩利夫人與波斯匿王之對話，使王同意「恩愛別離苦」。

有關此經文情節發展之軸線，稍後將進一步討論。此處先針對愛別離苦之內容作探討。就此經文正面闡述愛別離苦、怨憎會苦之部分而言，大抵可分為兩部分。前半部為世尊與竹膊婆羅門之對話，後半部為摩利夫人與波斯匿王之對話。前半部之對話如次：

<sup>25</sup> 《增壹阿含經·利養品·三經》全文，見於 T02, p. 571b~p. 572c。

- (0) 爾時，世尊告竹膊婆羅門曰：
- (1) 「於此舍衛城內，有一長者喪失一子，彼念此子，狂惑失性，東西馳走，見人便問：誰見我子？」
- (a) 然婆羅門，恩愛別離苦、怨憎會苦，此皆無有歡樂。
- (2) 昔日此舍衛城中，復有一老母無常，亦復狂惑不識東西；復有一老父無常，亦復有兄弟姊妹皆悉無常。彼見此無常之變，生狂失性不識東西。
- (3) 婆羅門！昔日此舍衛城中有一人，新迎婦，端正無雙。爾時，彼人未經幾時，便自貧窮。時，彼婦父母見此人貧，便生此念。吾當奪女更嫁與餘人。彼人竊聞婦家父母欲奪吾婦，更嫁與餘家。爾時，彼人衣裏帶利刀，便往至婦家。當於爾時，彼婦在牆外紡作。是時，彼人往至婦父母家問：我婦今為所在？婦母報言：卿婦在牆外陰中紡作。爾時，彼人便往至婦所。到已，問婦曰：云卿父母欲奪汝更餘嫁耶？婦報言：信有此語，然我不樂聞此言耶。爾時，彼人即拔利劍，取婦刺殺，復取利劍，自刺其腹，並復作是語：我二人俱取死。
- (b) 婆羅門！當以此方便，知恩愛別離、怨憎會苦，此皆愁憂，實不可言。」
- (4) 爾時，竹膊婆羅門白世尊曰：「如是！世尊！有此諸惱，實苦不樂。所以然者，昔我有一子，捨我無常，晝夜追憶，不離心懷。時我念兒，心意狂惑，馳走東西，見人便問：誰見我兒？」
- (c) 沙門瞿曇今所說者，誠如所言。
- (0) 國事煩多，欲還所止。」世尊告曰：今正是時。(T02, p. 572a~b)

於此，(0)表示對話場景之起訖，(1)~(4)為佛陀與竹膊婆羅門所提出之四例，(a)~(c)乃對話雙方對於例證所發之斷語，皆指向「恩愛別離、怨憎會苦，此皆愁憂」。如是，(1)~(4)即愛別離、怨憎會情境之例子；此四例均與死亡相關。<sup>26</sup>其中(1)、(2)、(4)三例為：喪子、喪父、喪母、喪兄弟姊妹，可說是與生命體最親近者、有血緣關係者之死亡。血親之逝世之作爲一事件，未必代表著苦痛情境；重要的是生命體如何看待此事件，又對其有何感觸。對此，竹膊婆羅門於親身經歷之敘述中，闡述了此情境與其苦痛情感之間的關係：「昔我有一子，捨我無常，晝夜追憶，不離心懷。時我念兒，心意狂惑，馳走東西，見人便問：誰見我兒？」於此，「捨我無常」點出情境，即竹膊婆羅門之子逝世；「晝夜追憶，不離心懷」

<sup>26</sup> 於此，《阿含經》或云「喪」，或云「無常」，但於相應之 M. 87 中，則皆用"*kāḷāṅkata*"，即「死」之意。若觀察《阿含經》之文意，此處所謂「無常」、「喪」等等，亦為「死亡」之意。

一語，則傳達出竹膊婆羅門於此事件中情感上之反應，為日夜憶念其所喪之子。此與現實相違之憶念，不僅影響其心念（心意狂惑），亦影響其行為，亦即四處探詢其子之下落。此番談話顯示出，生命體於愛別離之情境，轉生出苦痛情感之關聯，即對於逝世之所愛者的憶念。換言之，若無此憶念之心，即不致有所苦痛情感及其後種種行為。

(3)為新婦將被改嫁而為夫刺死並殉情之例。若是作為愛別離或怨憎會苦，此例之重點或與上述諸例略有出入。首先，愛別離之對象為夫婦；其次，別離之緣由，一方面在於丈夫之轉為貧窮，一方面亦在於婦人之父母之欲拆散二人，使妻別嫁。因而，此丈夫所面臨之情境有二：貧窮、愛別離。雖然經文未直接描述丈夫之心情，但由其作為觀之，可知此情境不僅引起此丈夫之苦痛情感，甚至導致了後續之作為，而引發其他的苦痛情境，如二人之死亡。就此而言，經文除顯示出愛別離之情境、不願分離者之苦痛情感，亦顯示出此情境、情感將導致之作為及其影響。

若「怨憎會」為面臨或遭遇生命體所不欲之情境，「愛別離」為與生命體所欲者分離，則於此新婦改嫁之例中，此丈夫所遇到之情境乃至其所作為，可謂綜合了怨憎會與愛別離，且亦顯示出此二情境未必是涇渭分明的：變窮，一方面是遭遇不意欲之情況（怨憎會），另一方面又是與意欲之情形——不貧窮——相離（愛別離）；妻子改嫁，一方面是與意欲者分離（愛別離），另一方面又是遭遇其所不欲之情形（怨憎會）。再者，相較於其他諸例，此例中之「別離」意，已不限於所愛者之「死亡」。

後半部之經文，乃摩利夫人對波斯匿王談論愛別離苦。於此，摩利夫人舉出波斯匿王之「所愛者」共五例，分別為琉璃王子、伊羅王子、薩羅陀夫人、摩利夫人自身，以及迦尸、拘薩羅人民等等。<sup>27</sup>至於「別離」，則以其所愛者之「變易」、「變遷」為說。若以相應於此處「變易」之巴利語"*vipariṇāma-aññathabhāva*"

<sup>27</sup> 此段經文，請參見《增壹阿含經·利養品·三經》(T02, p. 572a~c)。

論之，前者”*vipariṇāma*”漢譯為「變易」，通常是指變成較差的情況。後者”*aññathabhāva*”，”*aññatha*”是「其他的」，而”*bhāva*”是’being’；字面上來看是’subsequent change’，但此詞通常被用於表示「死亡」或「生重病」之情形。<sup>28</sup>由此觀之，此處之「變易」，主要是指變差、變得不好，甚至包括逝世之意。如是，「變易」一語，又擴大了前半部經文對於愛別離苦之說明。佛陀與竹膊婆羅門所提之(1)、(2)、(4)例中，愛別離乃謂與所愛者之死別；於(3)新婦改嫁而為夫刺死並殉情之例，則是與所愛者之生別離。至於摩利夫人所言之例子中，愛別離之意卻涵攝了所愛者老、病、死等身心之變化。綜合此二段經文，則愛別離之境，可包括所愛者身心之變差、所愛者之逝世、與所愛者分離，或關係之改變等等。

值得注意的是，於此經中，佛陀對長者所說的是：「生、老、病、死，世之常法，恩愛離苦、怨憎會苦。子捨汝無常，豈得不念乎？」明確是說「愛別離苦」、「怨憎會苦」。然而，於第二段中言及長者不樂佛陀之語，且以此問於他人時，可以發現長者以為佛陀所說，為「恩愛分別，便有快樂」。於此顯然出現了說話者與聽者之間溝通上的落差。因而，當其四處詢問他人時，均得到愛別離苦之答案。至第三段中，波斯匿王與摩利夫人聽聞此言，開始討論是否為真，並遣竹膊婆羅門去請教佛陀。

至此，可以發現此情節之發展，始於長者對於佛陀之語的誤會；到了摩利夫人之處，誤會則成了謠言。而摩利夫人一開始打算無條件接受此謠言，由於相信佛陀有無上智慧之故，卻因此受到波斯匿王之排斥。因而，摩利夫人向佛陀求證之作爲，或可視為澄清謠言之舉。

如是，整段經文之主軸成了謠言之澄清；而是否應無條件相信他人轉述的

<sup>28</sup> "*vipariṇāma-aññathabhāva*"，字面意義為「變易」、「變成其他狀態」。據英譯之注釋，"*aññathabhāva*"一詞通常是指生重病或死亡。見 Bhikkhu Ñānamoli and Bhikkhu Bodhi (tr.), *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya*. Boston: Wisdom Pub., 2005 Third edition, p. 1293.

佛陀之言，則成了經文所呈現之主題。至於「愛別離為苦」之觀點，似乎只是主題藉以呈現之論題；而對於此觀點，佛陀似與常人之見無異：如經文首段之長者、行人、博戲人、竹膊婆羅門等等，亦與佛陀一般，認為愛別離為苦。

與此經相應之巴利《中部·愛生經》(M. 87, *Piyajātika sutta*)及漢譯《中阿含經·例品·愛生經》中，雖然也是相關之討論，但其軸線迥然不同。於巴利《中部》及漢譯《中阿含經》之第一小段，長者不樂佛陀所言，乃因佛陀說：「若愛生時，便生愁戚、啼哭、憂苦、煩惋、懊惱」(T01, p. 801a)；<sup>29</sup>而長者認為所愛者、可愛者所帶來的是喜悅與快樂。<sup>30</sup>此等見解上的差異，乃展開於第二段，長者找到與其見解一致者，均認為可愛者、所愛者帶來的是喜悅與快樂，而非如佛陀所言的憂、悲、苦、惱、愁等等。簡言之，於巴利《中部》及漢譯《中阿含經》中，佛陀異於常人之主張，乃在於提出「愛則生苦」，而非如《增壹阿含經》之「愛別離苦」。由於「愛則生苦」乍聽之下違反常識，故後續有摩利夫人求教之情節，亦不難理解。

若再進一步細審巴利及漢譯〈愛生經〉中佛陀所舉之例，可發現其論證仍皆落於「愛別離苦」上，亦即生命體會因為其所愛者之身心變遷、逝世，與所愛者關係之改變等等而生起苦痛情感。如是，〈愛生經〉之情節發展，仍然有摩利夫人對於佛陀教法之接受，亦有遣婆羅門向佛陀求證之過程，但「所愛者是否引發苦痛情感」之議題及論點之證成，卻相對重要。此「愛則生苦」之論點，顯示出佛陀對於世間情態，有著非比尋常之觀察力與智慧，亦點出世間情愛與苦痛情感之間的關係。

此外，於漢譯及巴利版之〈愛生經〉中，此段經文僅專就愛別離苦而言，並未涉及怨憎會苦；更精確地說，〈愛生經〉所呈現的，是所愛者與引起苦痛情

<sup>29</sup> “*piyajātikā, soka-parideva-dukkha-domanassa-upāyāsā piyappabhavikā.*” (「愁、悲、苦、憂、惱，生起於可愛者，來自於所愛者。」) (M. 87)

<sup>30</sup> 《中阿含經·例品·愛生經》言：「若愛生時，生喜心樂。」(T01, p. 801)巴利《中部·愛生經》云：”*piyajātikā, ānanda-somanassā piyappabhavikā.*”(「歡喜與喜悅生於可愛者、來自於所愛者。」)

感之間的關係。而漢譯《增壹阿含經·利養品·三經》之版本中，雖然其例子幾乎清一色地屬「愛別離苦」，但在經文前半部之論斷中，卻總是一併提到「怨憎會苦」；唯於摩利夫人與波斯匿王之對話中，則扣緊了愛別離苦。若欲合理解釋漢譯經典此處並列二苦之現象，似乎亦可以說，當別離所愛者時，即為怨憎會的一種——由其遇到不可愛、不樂意之境之故。

以別於所愛者為主題，《莊子·至樂》中「莊子妻死」之故事，呈現了生命體於歷經苦痛情境時身心反應之階段，亦展現了苦痛情感之層次。《莊子·至樂》云：

[18.2.1] 莊子妻死。

[18.2.2] 惠子弔之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。

[18.2.3] 惠子曰：「與人居，長子老身，死不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！」

[18.2.4] 莊子曰：「不然。是其始死也，我獨何能無概<sup>31</sup>然！察其始而本無生，非徒無生也而本無形，非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。」

於此故事中，[18.2.1]與[18.2.2]可視為場景之設定。[18.2.1]設定了故事之情境，為親人或愛人之死亡。若就前一小節所述及之苦痛情境而言，此故事可說涉及了「死亡」與「愛別離」二種苦痛情境。若參照前文對於愛別離之探討，則莊子妻死之故事，主要仍應歸於愛別離之情境中，所愛者死亡之情形。

再者，[18.2.2]藉由惠子與莊子之對照，分別提出兩種回應該情境之態度。首先討論「惠子弔之」。「弔」之一詞，可說至少有三項作用：

- 一，展開對話之契機。惠子前往莊子處進行弔唁，表示此對話並非在莊子刻意安排下發生的。因而，其所見到的莊子之舉動，乃至莊子之發言，不宜視為莊子刻意之表現。

<sup>31</sup> 「概」者，朱駿聲《說文通訓定聲》云：「概，假借為嘅。」《說文解字》云：「嘅，嘆也。」以上參見王叔岷《莊子校詮》，頁646。於後文中，將徑作「嘅然」。

二，顯示出此對話發生之時間點，並非莊子妻子方逝世之時，而是過了一陣子之後。因而，可以想見莊子於妻死後乃至惠子弔唁之前，有時間足以對死亡作一番省思。

三，表現出當時社會之習俗或禮儀。藉由「惠子弔之」之行爲，可知惠子是依照社會之禮儀或習俗來回應此事件。因而，惠子或將根據一般社會禮儀或習俗，對自己之行爲有一定之預期（如弔唁），亦可能依此而對莊子之行爲表現有某種設想（如哭泣）。換言之，「惠子弔之」一語，乃爲惠子及其所代表之社會風俗或禮儀設定了基調。

莊子「箕踞鼓盆而歌」之舉止，乃代表了另一種基調。可以說，正由於惠子所代表之禮儀或習俗，對於「妻死」、「友弔」之情境，有某種既定之模式，莊子之行爲舉止才會顯得突兀，或呈現某種不協調的情形。

至此，可說已設定好了故事之情境、場景乃至基調。對於「妻死」之情境應有之思考或反應，於[18.2.3]及[18.2.4]惠子與莊子之對話中，可說呈現出兩種類型。於探討此番對話前，或應注意以下兩點：

首先，根據對話之走向，可知此故事之焦點，乃集中於莊子對其妻子逝世之反應，亦即某一生命體對於其親人或愛人逝世之反應。

其次，順此脈絡，可知惠子於此對話中之功能，在於突顯莊子之思考或反應，而不在於呈現生命體對於好友之親人逝世之反應。作為莊子之對照組，惠子代表著另一種反應的類型，本文將視之爲一般人、俗者之反應類型。

據此二點，於探討惠子與莊子之對話之際，本文將分別就莊子及惠子所代表或表現出之類型，探討生命體對於愛別離之苦痛情境的反應。

於[18.2.3]中，惠子言道：「與人居，長子老身，死不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎！」由此言觀之，一般人認爲，喪妻者應有哭泣之舉或悲傷之情。惠子「不亦甚乎」一語，一方面透露出惠子所代表之社會期待，以及當時倫理行爲之模式；一方面亦突顯出莊子之行爲，迥異於一般社會風俗。以惠子往弔之時間點來看，可以說，就社會觀感而言，莊子——喪妻者——在事件發生一段時間後，

仍應有悲傷之情。換言之，於親人、愛人逝世了一段時間後，一般人之反應為悲傷之情。

其次，[18.2.4]為莊子對惠子之回應；此不僅為莊子對「死亡」與「愛別離」情境之思考，亦可視為莊子對世人心態、社會期待之回應。對於其回應，或可分析為幾個階段：

- 一，乍遇妻死情境之反應：「慨然」
- 二，對於生死之思考：「察其始……」
- 三，思考後之結論：「人且偃然寢於巨室」
- 四，依結論所作之反應：「自以為不通乎命，故止也」

對於「妻死」之情境，莊子一開始有慨歎之情（「慨然」）；由後文更可知其亦有悲泣之舉（「我嗷嗷然隨而哭之」）。此可謂多數生命體共通之反應。然而，莊子之異於一般人，可說始自第二階段，亦即對生死進行思考。此言並不意味著一般人未曾思考生死；反之，當惠子提出莊子理應哭泣的理由時，亦可以說那代表著一般人之觀點，亦顯現出一般人思考生死之角度。若由結果觀之，似乎可以說，莊子思考之角度或方式，大抵是異於一般人的；否則不應出現迥異於社會觀感之舉動，而為惠子所責備。

對於生死之思考，學界一般以「氣之流行」或「自然變化」來詮釋此段文字。<sup>32</sup>前者之解釋，大抵是由於與〈知北遊〉合而觀之之故。然而，本文認為此段之重點，或許並不在於氣化聚散而形成生死之說。反之，若過份強調氣化聚散，文中「無氣」之階段將成難解之謎。若未能釐清前者，生死與後者（「自然變化」）之間，亦難以找到明確之關聯。本文提議暫時擱置「雜乎芒芴之間者為何」之問題，而單就文章筆法來觀察此段文字。就本段敘述觀之，可以發現其將生死置於

<sup>32</sup> 如陳鼓應《老莊新論》論及此段，云：「人的生死不過是氣的聚散而已。」見陳鼓應《老莊新論》修訂版（北京：商務印書館，2008），頁315。劉榮賢(2004)云此一氣、形、生、死為「宇宙自然氣化之流程。」另又云：「『莊子妻死，惠子弔之』。此段藉莊子於其妻死時的反應，以說明人的生死乃天地變化的自然。……此段只是……將『氣化』的過程表達得更為具體而已。」見劉榮賢《莊子外雜篇研究》（臺北：聯經出版公司，2004），頁149、頁388。

一套有順序之變化過程中：

(無氣→) 氣→形→生→死

隨後莊子又提出另一套有順序之變化以為比喻，即四時之流行，故為：

春→夏→秋→冬

由是，讀者可以看到兩套有順序之變化；而後者是讀者較熟悉的。根據讀者對後者之認識，經冬復歷春，四時之流行並不終止於冬天，而是於冬天之後開始下一輪四季。若四時之流行代表著一套循環的模式；則與之並列的另一套有順序之變化，即可能因而被過渡為另一套循環。其過渡之情形或可表示如下：

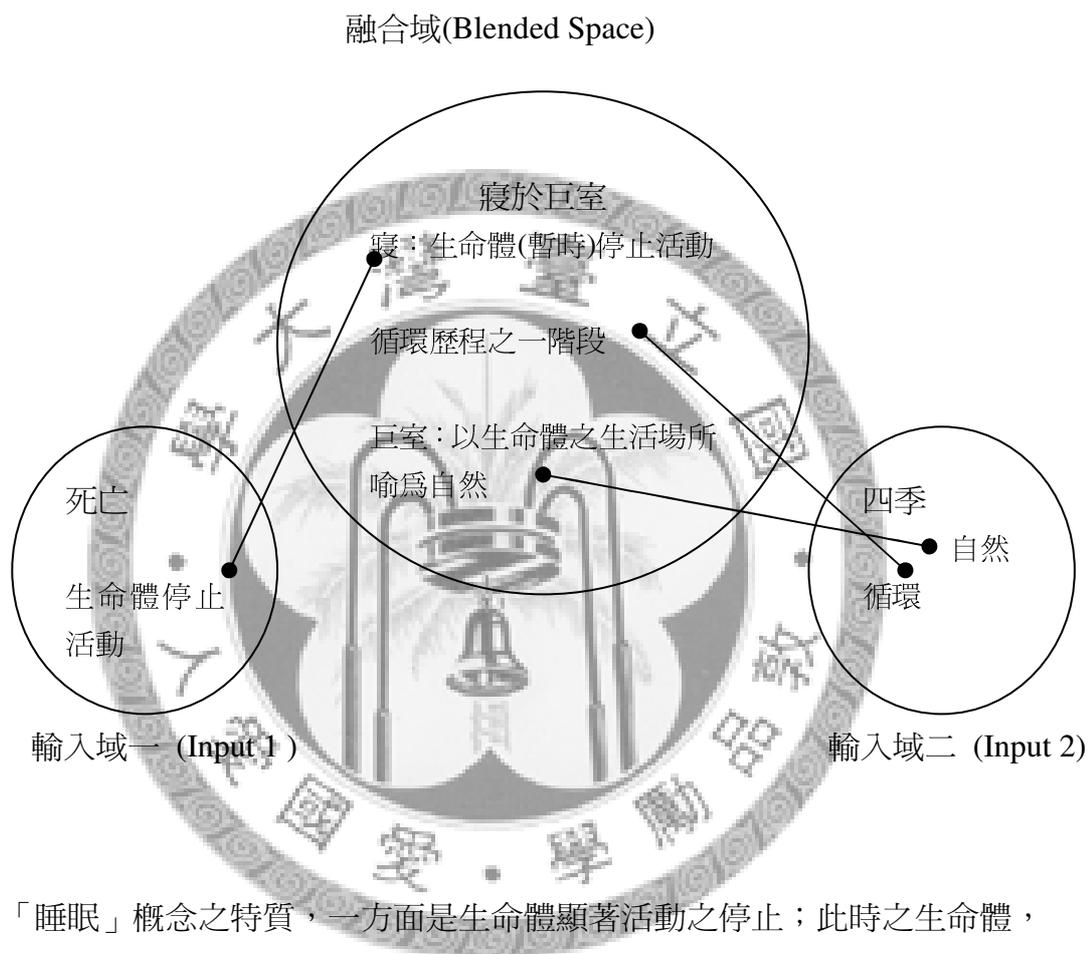


於是，生死亦被視為自然循環中的不同階段，而「死亡」得以被聯想為下一輪循環之開端。換言之，一般印象中，作為生命活動終點之「死亡」，透過四時遞嬗之隱喻，成為一循環過程的一個階段；其「終點」之意義，也因而被轉化為一種「過渡」。

於此思考之後，「人且偃然寢於巨室」一語，可視為莊子對其妻死亡現象之總結。前述之隱喻，可以說是形成結論之必要因素。於此語中，「人」謂莊子之

妻；「偃然」傳達出安祥、平和之態。<sup>33</sup>「寢於巨室」之一語，作為對其死亡狀態之描述，毋寧是將「死亡」轉換為「睡眠」來理解（「寢」），並且融合了前文有關自然之要素（「巨室」）。

若以融合理論(Blending Theory)<sup>34</sup>來看，可略示如下：



「睡眠」概念之特質，一方面是生命體顯著活動之停止；此時之生命體，也通常被認為是無知覺、或知覺能力較弱的。另一方面，此停止活動、知覺能力減弱等等，僅是暫時之現象；於一般情況下，睡眠與清醒兩種狀態及時段，乃相互更迭於生命歷程中。因而，就某一生命體而言，睡眠與清醒，乃不同階段中，活動狀態之循環變化。

反觀「死亡」之特質；其與睡眠相似處，在於生命活動、知覺能力或作用

<sup>33</sup> 「偃然」者，成玄英於《南華真經疏》云：「安息貌也。」參見王叔岷《莊子校詮》，頁 646。

<sup>34</sup> 有關融合理論，可參見 Fauconnier, Gilles and Mark Turner, *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*, New York: Basic Books, 2002, pp. 39~ 50.

之停止。死亡與睡眠大異其趣之處，在於死亡所意味之「停止」，通常不是暫時之現象，而是無法逆轉之終點。然而，透過上述四季之隱喻，莊子巧妙地將「死亡」轉化為循環變化中的一個階段。當死亡被置於一套循環模式中，其終點義被替換為過渡義，生死亦有了再度繼續之可能性；原先「永久停止」之意因而可轉換為「暫時停止」。

於是，「寢」之一語，可說正綜合並總結了莊子此處對於生死之思考，其意義可包括：生命歷程中一個暫時停止活動之階段，生命再度活動之前一階段，循環歷程中的某種階段等等。

透過此等思考，莊子有了不同於一般人之觀點與反應。「而我嗷嗷然隨而哭之」，可視為莊子在思考後，對於自己初時苦痛情感之觀察；「自以為不通乎命」可視為反省其初時情感後之斷語；而「故止也」，則表示出莊子在思考後，對其反應所作之抉擇，亦即停止哭泣，改以鼓盆而歌抒發自己之情感。

莊子此番談話可分析為諸多階段、層次與面向。於此，且以惠子所代表之俗者為對照，將莊子面對喪妻之心理歷程，姑以下表略示之：

生命體類型	妻死			
	俗者		莊子	
	情感	表現	情感	表現
初時	慨然	哭泣	慨然	哭泣
過渡期	與人居，長子老身		思考生死過程，視之為自然循環	
結論	死不哭亦足矣		人且偃然寢於巨室	
後時		哭泣	以為不通乎命	止哭、鼓盆而歌

由此段分析來看，生命體面對親人、愛人死亡之情境時，至少有兩階段之

反應與苦痛相關，如本表中的初時情感與後時情感。於初時情感之階段，莊子無異於一般人，皆難免有悲傷之情。莊子與一般人在情感表現上之差異，在於後時情感之階段。透過其與常人之異同，可更清楚地看出此二階段之情感，有著層次上的差異。就莊子之情形而言，由於其對死亡乃至生死之過程作了一番思考，並選擇以不同之角度來看待生死，從而對於死亡情境有了新的認識或詮釋；於是衍生出相異於常人之感受或反應。於此，莊子對於「妻死」之情境，有了新的觀點，如認為其妻不過是在生死循環中暫時停止活動（睡眠）而已；按照此一新觀點，莊子初時之情感與舉止便成為「不通乎命」之舉動。「不通乎命」一語，一方面是莊子對自己初時情感之反省，一方面也對顯出，若有「通乎命」者，其應不至於有如此悲傷之情、哀泣之舉。換言之，後時之情感相對於初時之情感，或有相異之可能。

莊子於此段引文中所展現的，毋寧為一個轉化之過程，其由初時的悲泣之情，轉換為後時鼓盆而歌之舉。而哲學家對於面臨苦痛情感之生命體所能有之貢獻，大抵即在於此二苦痛情感之間的過程，亦即提供某些觀點、視角，以期生命體能依著後時情感，而對情境作出正面、積極的回應。

於此，更可注意的是，莊子於此情境中所轉化的，與其說是情感，不如說是對於生死之看法。可以說，其初時情感之所以為苦痛，乃因於其價值觀中判定「愛別離是苦痛的」。換言之，影響初時情感者為其原先之價值判斷。當莊子重新思考了生死之情形，並有了新的觀察視角後，改變了其自身對於死亡情境之心態及視角；從而，其得以將後時情感，由哭泣之悲傷轉為鼓盆而歌之抒懷。

就此而言，愛別離、怨憎會等作為苦痛情境，基本上乃受生命體對於該情境之觀點及價值判斷所決定。若某一生命體認為死亡為苦痛的、不好的，則當其面臨自身或他者之死亡時，便會於初時生起苦痛情感。以莊子妻死為例，其初時之慨然，可說即反映出其類似的心態。隨著莊子改變其觀點及相應之價值判斷，不再以死亡為終點，亦不再以死亡為可悲之情境，則後時情感亦自然會隨之轉化。

## 貳、與所惡者相遇之苦痛情境

就過於所惡者之苦痛情境而言，《莊子》之「孔圍陳蔡」篇章可說是十分引人注目的例子。<sup>35</sup>《莊子》中有關孔圍陳蔡之篇章，集中出現於外、雜篇；其分佈情形如下：

外篇：〈天運〉(14.4)、〈山木〉A(20.4)、〈山木〉B(20.5)、〈山木〉C(20.7)

雜篇：〈讓王〉(28.12)、〈盜跖〉(29.1)、〈漁父〉(31)

此等篇章中共通之詞彙，或可略整理如下表。



---

<sup>35</sup> 孔圍陳蔡之事件，於諸多先秦兩漢之文獻中，均可見其痕跡。John Makeham 於其文章“Between Chen and Cai: *Zhuangzi* and the *Analects*”中，多方考察並比對相關文獻，一方面拼湊出該事件始末之最可能的版本，一方面亦點出此等文獻及其所記載之孔子形象之異同。詳見 John Makeham, “Between Chen and Cai: *Zhuangzi* and the *Analects*,” *Wandering at Ease in the Zhuangzi*. (1998) Roger T. Ames (edit.), Albany: State University of New York Press, pp. 75~100.

《莊子》「孔圍陳蔡」篇章共通詞彙一覽表

	天運 14.4	山木 20.4	山木 20.5	山木 20.7	讓王 28.12	盜跖 29.1	漁父 31
對話者	師金 顏回	大公任	子桑雎	顏回	子路 子貢 顏回	盜跖	漁父
再逐於魯			○	○	○	○	○
伐樹於宋	○	○	○	○	○		○
削跡於衛	○		○		○	○	○
窮於商周	○		○		○		
窮於齊						○	
七日不火食	○	○		○	○		
歌				○	○		
死	○						
窮	○			○	○		
患／害		○	○		○	○	不免

首先，若以第一列之「對話者」觀之，唯〈山木〉(20.7)及〈讓王〉(28.12)是孔子及其弟子之對話外；於其他篇章中，凡是孔子與他者之對話，其或呈現出他者之評論孔子，或是批評孔子，或是勸導孔子，無一例外地表示出對孔子作為之負面評價。至於孔子及其弟子之對話，則仍舊維持著孔子為師，而智慧高於其對話者之形象。

其次，除對話者外，此表中之諸語彙大抵可分為兩個部分：第一組為孔子

所遭遇的其他重大困境，即「再逐於魯」、「伐樹於宋」、「削跡於衛」、「窮於裔周」、「斥於齊」等等。第二組由「七日不火食」開始，至「患／害」為止，乃「圍於陳蔡」事件中相關之細節或討論。

由以上共通之概念、事件、人物等之分佈情形觀之，〈讓王〉涵納了最多的共通詞彙，堪為「孔圍陳蔡」篇章之代表。〈讓王〉特殊之處，首先在於其包含了上述兩組詞彙；其作法是將第一組事件包含於對孔圍陳蔡事件之敘述中。因而，〈讓王〉可謂既包含了第一組詞彙對孔子遭遇之概觀，亦包含了第二組詞彙中，即針對圍於陳蔡事件所作之探討。<sup>36</sup>

若以此二組詞彙為基準，或可將上表之篇章分為二類：第一類乃歷敘孔子其他重大困境之篇章；第二類乃以孔圍陳蔡之事件為中心。其涉及之篇章如下：

第一類篇章：〈天運〉(14.4)、〈山木〉B(20.5)、〈盜跖〉(29.1)、〈漁父〉(31)

第二類篇章：〈山木〉A(20.4)、〈山木〉C(20.7)、〈讓王〉(28.12)

於第一類篇章中，圍於陳蔡事件乃被視為孔子遭遇過的重大困境之一；此類篇章基本上乃概觀並檢討孔子之行爲，或探討其遇險之要因，或對孔子提供全身保真之建言。再者，於第一類篇章中，最常見到之共通概念為「患／害」，或相關之「不免」。<sup>37</sup>或可以說，「患」、「害」以及「不免」等，乃此類篇章之基本關懷。

再者，若就人物對話及其反應觀之。首先，於〈天運〉中，師金引孔子之遭逢此等困境為例，證明孔子之失敗，進而點出其理由在於孔子不知應時而變。

---

<sup>36</sup> 〈讓王〉與《呂氏春秋·慎人》中對於孔圍陳蔡之記載，幾乎一模一樣。此外，由詞彙乃至其所提及之對話者觀之，〈讓王〉似乎也是與《史記·孔子世家》對於「孔圍陳蔡」之記載交集最多之文本。此外，Makeham 指出，於諸多孔圍陳蔡篇章中，〈讓王〉之所以格外重要，乃因其所描述之孔子形象，最接近《論語》之記載；其接近度甚至高過《孟子》、《荀子》中對於孔圍陳蔡之記載或評論。

<sup>37</sup> 除〈讓王〉外之四個篇章中，有三篇提及「患」、「害」或「不免」。

其次，於〈山木〉B中，孔子向子桑雎請教，其自身遭遇這許多困境，乃至親友弟子等逐漸散去，究竟是何緣故。當子桑雎指出其間道理後，孔子即依之而行。由孔子請教與遵行之行爲中，可見孔子乃視此等遭遇爲苦痛的、不好的困境。再者，於〈盜跖〉中，盜跖即以孔子之此等遭遇，作爲孔子之道不足貴的例子；則此類境遇，無論如何不是受歡迎的遭遇。最後的〈漁父〉篇章近似〈山木〉B之例，其主軸亦在於孔子向人請教自身困厄之因素，乃至如何擺脫此等遭遇之道。換言之，孔子亦認爲其圍於陳蔡等遭遇，乃不好的、苦痛之境。而由與孔子對話者之言論觀之，亦可知其之所以視圍於陳蔡等爲某種苦痛情境，乃因圍於陳蔡等，可謂危及生存之境（患／害）。<sup>38</sup>

就第二類篇章——亦即專論圍於陳蔡事件之篇章觀之，〈讓王〉可謂代表篇章；故以下之探討，將以〈讓王〉爲主，以〈山木〉A與C之二篇章爲輔。

〈讓王〉云：

- [28.12.1] 孔子窮於陳蔡之間，七日不火食，藜藿不糝，顏色甚憊，而弦歌於室。
- [28.12.2] 顏回擇菜，子路、子貢相與言曰：「夫子再逐於魯，削跡於衛，伐樹於宋，窮於商周，圍於陳蔡。殺夫子者無罪，藉夫子者無禁。弦歌鼓琴，未嘗絕音，君子之無恥也若此乎？」顏回無以應，入告孔子。孔子推琴，喟然而嘆曰：「由與賜，細人也。召而來，吾語之。」
- [28.12.3] 子路、子貢入。子路曰：「如此者，可謂窮矣！」孔子曰：「是何言也！君子通於道之謂通，窮於道之謂窮。今丘抱仁義之道以遭亂世之患，其何窮之為！故內省而不窮於道，臨難而不失其德。天寒既至，霜雪既降，吾是以知松柏之茂也。陳蔡之隘，於丘其幸乎！」
- [28.12.4] 孔子削然反琴而弦歌，子路拊然執干而舞。子貢曰：「吾不知天之高也，地之下也。」
- [28.12.5] 古之得道者，窮亦樂，通亦樂，所樂非窮通也。道德於此，則窮通為寒暑風雨之序矣。故許由虞於潁陽，而共伯得乎共首。

<sup>38</sup> 由第一類篇章之論述觀之，造成孔子此等困境有諸多不同的因素。如〈天運〉認爲孔子之犯患，乃因其不明白禮義法度，爲「應時而變者」；換言之，孔子乃「窮」於知時勢之遷流。於〈山木〉B中，孔子被批評過於追求名利，導致其犯患若是。於〈盜跖〉中，孔子之道被批評爲虛偽巧詐之事，非全真之道。〈漁父〉則認爲，孔子之所以犯此數患，乃因其既不能內修其身，亦不知不干擾他人他物，以致如此。

首先，「七日不火食」可說是專論「圍於陳蔡」之篇章一致的特徵。「七日不火食」一語，說明了當時孔子及其弟子困窘的情況，不僅在行動上受限、有絕糧之虞，乃至將危及生存。因而，「孔子圍於陳蔡之間，七日不火食」一語，點出了孔子及其弟子當時所面對之苦痛情境，有著「圍」、「窮」、「死」等特徵。<sup>39</sup>

當生命體面對此等「圍」、「窮」、「死」之情境時，其如何看待該情境，乃至作何反應，乃本文所關心之要點。於此類篇章中，隨著會話對象之差異，孔子之形象亦頗見出入；而「歌」之關鍵詞，可謂此形象之重要表徵。就〈讓王〉與〈山木〉C觀之，當孔子之對話對象為其弟子時，文本則以「歌」來表示孔子對於此苦痛情境之反應。「歌」之一詞，表達出一種泰然、從容不迫的態度。從而，面對圍於陳蔡之情境，孔子及其弟子之態度即構成某種對比：弟子們以此為困苦之情形，而孔子不將圍於陳蔡視為苦痛情境。

於此〈讓王〉篇章中，子路與子貢不能諒解孔子之弦歌，並認為此乃一種「無恥」之表現；其理由在於：「夫子再逐於魯，削跡於衛，伐樹於宋，窮於裔周，圍於陳蔡。殺夫子者無罪，藉夫子者無禁。弦歌鼓琴，未嘗絕音。」[28.12.2]此段話可分為三部分來看：首先歷敘孔子曾遭遇之重大困厄，其次言迫害孔子者尚未得到懲罰，最後指出孔子當時之作爲。若依此言孔子為無恥，意味著孔子之表現，異於子路、子貢之所預期。就此而言，隱然可見孔子面對圍於陳蔡之情境，乃至其他困厄之態度，與其弟子有所不同。

此態度或觀點上之差異，至[28.12.3]更為顯著。子路首先表達其對於孔子所遭困厄及圍於陳蔡之看法，認為此乃「窮」之寫照。由後文觀之，此「窮」或謂「窮通」之「窮」；於子路之言論中，此「窮」一方面或謂孔子政治理想之不得實現，一方面或謂當下一籌莫展之處境。然而，孔子卻提出另一種看待該困境之角度；認為君子唯有窮通於其所懷抱之理想、志向，乃至價值，並不以其遭遇論窮通。尤有甚者，其借助松柏之隱喻，指出陳蔡之隘，毋寧是顯示孔子自身道德、

<sup>39</sup> 其中，「死」唯出現於〈山木〉A中；而「窮」則出現於〈讓王〉及〈山木〉C，唯以〈讓王〉之討論較細膩。

氣節之良機。爲孔子之開導後，子貢、子路改變了原先之觀點，或是對其處境而釋懷，或是得以泰然面對此一困境。

若再觀察此處人物之心態或情感，可以說，子路、子貢表現了一種心境轉折之歷程：其由先前之苦惱，<sup>40</sup>轉爲後時之安然；而此轉折涉及了觀點之轉換。如本文對於「莊子妻死」之分析所示，〈讓王〉「孔圍陳蔡」之記載中，亦呈現出生命體初時與後時觀點及情感之轉折。於此，將以「孔子於此情境中之反應」爲核心，將孔子、子路、子貢等三人之表現或觀點略表如下：

	孔子之觀點／反應	子路、子貢之觀點／反應
初時	弦歌於室	以孔子爲窮、無恥
後時	反琴而弦歌	舞、贊孔子

於此，子路、子貢可作爲俗者之代表。於此篇章開始之時，子路、子貢敘及孔子所曾經歷之諸困境，傳遞出一訊息，即「圍於陳蔡」亦爲一苦痛情境。其次，子路、子貢認爲孔子應該表現出「以之爲苦痛」的反應；此頗類於「莊子妻死」中，惠施對於莊子異常表現之不解與不滿。不過，於孔圍陳蔡之事件中，子路、子貢亦與孔子一般遭遇絕糧之窘境，故此不滿之情，亦可以視爲此二者自身苦惱之表現。換言之，此二者於面臨此一怨憎會之情境時，充滿著某種苦痛情感。

其後，孔子將判別「窮」、「通」之標準，轉移至道德層面來討論，而非以仕途順遂與否爲判準。此一轉移，呈現出視角之挪移；因而，圍於陳蔡固然爲「困」、「死」之情境，卻未必說明了生命體之「窮」——若判定之層面有所出入。當子路、子貢接受了此番視角之轉移，其二人即表現出異於初時之情感或反應，而此出於觀點之轉變。

<sup>40</sup> 《史記·孔子世家》記載子路、子貢之反應時，云：「子路慍見」、「子貢色作」。此「慍」及「色作」，可說十分傳神地表達出此二人之情緒，亦與《莊子·讓王》之記載相當接近。見司馬遷《史記·孔子世家》（北京：中華書局，1982），頁1930。

於此，孔子不僅不將此困境視為苦痛情境，更將陳蔡之困，視為突顯其德行之機會，乃至說出「陳蔡之隘，於丘其幸乎」一語。由此觀之，此處之孔子，一方面將圍於陳蔡視為一困境；另一方面，孔子亦看出此等困境對於其自身有何助益，乃至有「於丘其幸乎」之斷語。如是，儘管孔子因圍於陳蔡而面臨「窮」、「困」、「死」之處境，但卻不因此情境生起苦痛情感，反而認為其中有可樂之處。

若以隱喻理論中之映射論觀之，松柏之喻可說提供了一架構，使讀者能理解孔子所欲表達之想法。於此，孔子云：「天寒既至，霜雪既降，吾是以知松柏之茂也。陳蔡之隘，於丘其幸乎！」於此，「天寒既至，霜雪既降」表達出一怨憎會之情境；其後，「吾是以知」中，透露出一觀察者及其所觀察到的現象；再者，於霜寒之嚴酷情境中，「松柏之茂」正表現出松柏之不為天候所摧擊，且益發壯盛——此或為此隱喻之重點。

因而，對於孔子所云「於丘其幸乎」，或可借下表之映射關係來理解其何幸之有。

	來源域	目的域
怨憎會之情境	天寒既至，霜雪既降	陳蔡之隘
觀察者及其觀察	吾是以知	A
生命體所呈現之特質	松柏之茂	B
C	D	於丘其幸乎

於此，且先分析「陳蔡之隘，於丘其幸乎」一語。於此句中，主語為「陳蔡之隘」，賓語為「於丘其幸乎」；而此句之意，謂圍於陳蔡之困境，對於孔子而言是幸運的。一方面，此語乍看之下，可說違反直覺，至少異於子路、子貢等常人之見；另一方面，此語又是孔子對於此一苦痛情境所作出之詮釋及回應。因而，當追問的是，究竟是何等條件下，使得一苦痛之情境成為一件幸運的事？

若回到資源域中的元素作觀察，霜寒與松柏之茂並非同樣的主賓語關係。再者，松柏之茂並非由霜寒所造成，而是由霜寒之情境，突顯出松柏之茂；且云「突顯」，即蘊涵了一觀察者作如是之觀察。相對地，若孔子有可呈現於、突顯於陳蔡困境之特色，此特色亦非由陳蔡困境所造成，而是其固有之性質。總之，若考察此隱喻及其喻體之間的關係，於其映射關係中，當有四個項目未呈現於文本中，本表姑以 A、B、C、D 表示之。

首先，由文脈觀之，對應於「松柏之茂」的孔子特色 B，或在於其「(臨難而)不失其德」。而就「於丘其幸乎」一語觀之，C 當謂苦痛情境對於生命體(如孔子、松柏)有益。順此而言，C 與 D 或分別為：「情境對生命體之益處」，以及「於松柏其幸乎」。若然，則霜寒對於松柏所提供之助益究竟為何？本文以為，拼湊出 A，或許可解答此一問題。

作為一嚴酷的環境，霜寒固然可以對松柏有諸多層面之影響；然而，若聚焦於文本所提供之資訊，則「觀察者及其觀察」之元素，或許與此處「幸」之評價息息相關。也就是說，此處苦痛情境之助益於生命體，並不在於改變生命體，反而是指，此情境能於某觀察者之觀察活動下，襯托出生命體固有之特質。因而，松柏之所以有幸，乃因其經霜猶茂之特質，有霜寒之條件襯托出來，而為人所觀察到。同理，孔子之有幸，或許亦正是指其自身「不失其德」之特質，得以在陳蔡困境之襯托下，為他人所觀察到。<sup>41</sup>因而，A 或謂「他者是以知……」。

如是，可得出較完整之映射關係如下：

<sup>41</sup> 於《史記·孔子世家》所記載之孔圍陳蔡事件中，分別言及子路、子貢、顏淵三弟子對此事之見解。其中顏淵所言，與《莊子·讓王》此處所言有異曲同工之妙。其云：

孔子曰：「回，《詩》云『匪兕匪虎，率彼曠野』。吾道非邪？吾何為於此？」顏回曰：「夫子之道至大，故天下莫能容。雖然，夫子推而行之，不容何病，不容然後見君子！夫道之不脩也，是吾醜也。夫道既已大脩而不用，是有國者之醜也。不容何病，不容然後見君子！」孔子欣然而笑曰：「有是哉顏氏之子！使爾多財，吾為爾宰。」(司馬遷《史記·孔子世家》，頁 1932。)

於此，「不容然後見君子」點出孔子之不容於天下，正顯示出孔子有所特出於世之處。此處亦使用「見」之一詞，隱約有「為他者觀察」之意味。

	來源域	目的域
怨憎會之情境	天寒既至，霜雪既降	陳蔡之隘
觀察者及其觀察	吾是以知	他者是以知
生命體所呈現之特質	松柏之茂	丘之不失其德
情境對生命體之益處	於松柏其幸乎	於丘其幸乎

由此觀之，孔子一方面以弦歌於室之舉動，表現出不以圍於陳蔡為苦痛，一方面更視此困境為彰顯其德之良機。此觀點顯示出孔子如何以應用、運用之角度來看待苦痛情境。或者說，其視苦痛情境為一契機。若然，則孔子雖行動受限而不得飽食，卻未引起其苦痛情感；非但如此，其更進一步以「益處」為思考之出發點，重新詮釋、理解一苦痛情境。

若以子路、子貢作為俗者之代表，且孔子作為特異於世俗反應者，則此處孔子對於其弟子之教導，以及孔子對於苦痛情境之特殊思考，可說正顯示出文本對於怨憎會情境中之生命體之建言。此建言一方面包含了如何轉化苦痛情感，一方面提出觀察苦痛情境之另一種角度，亦即就該情境可提供之益處，來看待該情境。類似之觀點，亦可見於〈山木〉C中。孔子與顏淵之對話，始於顏淵之擔憂孔子；孔子於是主動對顏淵講述一番道理。專就苦痛之主題來看，則此段對話，可說是孔子教導顏淵如何轉換其看待、面對怨憎會情境之觀點。

若觀察《莊子》對於「孔圍陳蔡」事件之記載，可以發現，此七段篇章，各自有各自之重點及特色；即便是孔子之形象，也不是一致的。由此觀之，與其說《莊子》記錄了「孔圍陳蔡」之事件，毋寧說《莊子》是運用此事件，來表達其觀點與主張。就此而言，《莊子》之屢屢提及「孔圍陳蔡」之苦痛情境，其用意似乎也在於應用此一情境，為生命體提出不同之視角、觀點，以面對生命體身處之情境。如於〈山木〉A中，孔子之對話對象為大公任，而對話內容則是以大

公任教導孔子不死之道爲主。因而，其主題在於「死」或「不死」；而如何韜光養晦、明哲保身，則爲此段篇章所欲傳達之重點。如是，則可說此篇章之用意，在於建議生命體如何避免此等怨憎會之苦痛情境。

### 第三節、生命體、情境與苦痛情感之關係：代小結

如前二小節所述，對於俗者而言，苦痛情境約可分爲兩種類型，即關於生存與價值之苦痛情境。再者，某情境之所以被視爲「苦痛情境」，乃與俗者因之而生起之苦痛情感有關。而俗者於面對苦痛情境時之苦痛情感，可略分爲初時與後時兩個階段。



#### 壹、情境與苦痛情感之關係

透過探討與生存相關之苦痛情境，可以發現生命體之將生老病死視爲苦痛情境，不僅牽涉到生命體與此等事件中，所經驗到的痛感或種種不舒適之感受，更涉及生命體對此等情境之認識、心態乃至看法；如將「衰老」視爲負面的、不好的現象。

於探討與價值相關之苦痛情境後，可以發現生命體於面對此等情境時，能夠有不同層次、階段之情感及其反應。如《阿含經》呈現出的，是生命體於愛別離之情境中，初時之苦痛情感；《莊子》於「莊子妻死」之敘事中，則呈現出生命體面對同一情境，所生起的初時及後時情感，乃至相隨之舉動。當生命體與所愛者分離之時，往往反應出傷痛悲戚之情，由是而有哭泣之舉。然而，莊子妻死之故事中，卻展現出轉變苦痛情感之可能。於《莊子·讓王》對於孔圍陳蔡事件之描述中，更可觀察到，生命體面對此等情境時，甚至有不爲此感到苦痛之可能。

進而言之，於《莊子·讓王》孔圍陳蔡之篇章中，孔子雖殊異於俗者，但其對於苦痛情境之省思，卻足以提供俗者作為參考，乃至使俗者轉變其苦痛之情感，或轉變其對於該情境之看法。其中子路之反應與表現即可為例。於該篇章中，文本呈現出子路由初時之苦痛情感，轉換到後時之釋然；其轉變之關鍵，應為孔子當時之教導。據此而言，子路雖作為俗者，於面臨苦痛情境之時，仍有轉化苦痛情感之可能。由此觀之，對俗者而言，苦痛情境與苦痛情感之間的關係亦非固定的，而是可鬆動的。

## 貳、苦痛情感與生命體之關係

經由本文之探討，初時之苦痛情感，乃生命體乍然面臨某一苦痛情境時當下之感受；如牙疼之痛苦、飢寒之難耐、冤家路窄之忿恨等等。而後時之苦痛情感，乃生命體經過對初時情感之思考、記憶等等歷程，儲存下來的對該苦痛情境之印象以及相隨而來之情感。此情感之記憶，往往形成生命體未來面臨相同情境時，對於該情境所產生之情感，也因而是形成初時情感之因素。由是觀之，若欲鬆動苦痛情境與苦痛情感之間的關係，或可由反思初時之苦痛情感著手。

初時之苦痛情感對於生命體而言，至少可有下列幾種作用：

- 一，使定位某情境為苦痛
- 二，使反思其心態或價值觀
- 三，使體貼其他面臨相似情境之生命體
- 四，使邁向聖道

以下將依此進行論述。

首先就苦痛情感對於苦痛情境之界定作用而言。若依《阿含經·分別聖諦經》對於各種苦痛之敘述觀之，其於諸苦痛情境後，即敘及生命體於面對此等苦痛情境時，身心所受之苦痛情感。此現象似乎說明了苦痛情境與情感間密不可分

的關係。然而，若就聖者對於此等情境之反應來看，並非所有的生命體，都會因為此等情境產生之苦痛情感。換言之，前述與生存或價值相關之情境，未必皆會引發生命體之苦痛情感。若某生命體對於某一相關情境，並無苦痛情感，則該情境對於該生命體而言，即不宜視為一種苦痛情境。就此而言，上述相關於生存與價值之諸情境，之所以被視為苦痛情境，乃因俗者隨之而生起苦痛情感之故；如因痛感而將疾病視為苦痛情境。依此而言，則上述諸情境，不僅不能決定生命體之苦痛情感，反而是為生命體之情感所定位的。

其次，由莊子妻死之例來看，其初時之慨然之情，可以說是一種刺激，促使莊子開始反省、思考自身對生死情境之觀點，從而轉變其心態。再者，於《莊子·讓王》孔圍陳蔡之事件中，從子路與子貢私下對孔子之抱怨，乃至子路謂孔子為「窮」等等，一方面可窺見俗者於此情境中之苦痛情感，另一方面，此等苦痛情感，亦可說是促使俗者對其處境、生命歷程等進行反省及思考之契機。此點於《莊子·山木》A、B，以及《莊子·漁父》的孔圍陳蔡篇章中更為鮮明。於此等篇章中，孔子苦於其生命歷程中之諸多重大挫折或困境，從而求教於得道者；此一舉動正顯示出，生命體對於情境所生起之苦痛情感，正是其進行反思之關鍵。

再者，歷經某種苦痛情境及其苦痛情感，亦可說是使生命體理解他者的方式之一。如《增壹阿含經·利養品·三經》中，與佛陀對話之竹膊婆羅門，因其曾經歷喪子之慟，故更易於明白佛陀所以說「恩愛別離苦」之意。設若其他生命體適遭相同之苦痛情境，此婆羅門當更明白如何體貼該生命體之心情或處境。從而，若竹膊婆羅門欲幫助該生命體，其先前之經歷，或許即可作為幫助他者之資糧。此外，若生命體皆無法避免與生存相關之苦痛情境，則生命體彼此間即享有某種共通的經歷或處境。此等共通點，亦可視為諸生命體彼此體貼或相互幫助之著手處。

最後，就《阿含經》與《莊子》本身之關懷而言，更重要的或許是，苦痛情感可促使生命體以修行聖道為目標。關於此點，於《莊子》「孔圍陳蔡」之篇

章中，可由孔子之向聖者求教、問道之對話見其端倪。《阿含經》中則有多處言及，苦痛情境或其中之苦痛情感，一方面可促使生命體向聖者求教、問道，一方面可作為俗者修行聖道之因緣，甚至也將使得生命體精進修行。如於《雜阿含經·八一經》中即云，生命歷程中之苦痛經驗，乃生命體所以修行聖道之因緣；反之，若生命歷程中唯有快樂之經驗，則生命體不會想要修行聖道，以求解脫。<sup>42</sup>此外，《雜阿含經·六〇四經》中亦描繪一名比丘，由於明白自己死期將至，因而分外精進，以速求解脫；最後更因目睹他者之死亡，而疾證阿羅漢果。<sup>43</sup>

### 參、生命體與情境之關係

<sup>42</sup> 《雜阿含經·八一經》：

有因、有緣眾生有垢，有因、有緣眾生清淨。

摩訶男！何因、何緣眾生有垢？何因、何緣眾生清淨？

摩訶男！若色非一向是苦、非樂、非隨樂、非樂長養、離樂者，眾生不應因此而生樂著。

摩訶男！以色非一向是苦、非樂、隨樂，樂所長養，不離樂，是故眾生於色染著。染著故繫，繫故有惱。摩訶男！若受、想、行、識，非一向是苦、非樂、非隨樂、非樂長養、離樂者，眾生不應因此而生樂著。摩訶男！以識非一向是苦、非樂、隨樂、樂所長養、不離樂，是故眾生於識染著。染著故繫，繫故生惱。摩訶男！是名有因、有緣眾生有垢。

摩訶男！何因、何緣眾生清淨？摩訶男！若色一向是樂、非苦、非隨苦、非憂苦長養、離苦者，眾生不應因色而生厭離。摩訶男！以色非一向樂、是苦、隨苦、憂苦長養、不離苦，是故眾生厭離於色。厭故不樂，不樂故解脫。摩訶男！若受、想、行、識，一向是樂、非苦、非隨苦、非憂苦長養、離苦者，眾生不應因識而生厭離。摩訶男！以受、想、行、識，非一向樂、是苦、隨苦、憂苦長養、不離苦，是故眾生厭離於識。厭故不樂，不樂故解脫。

摩訶男！是名有因、有緣眾生清淨。(T02, pp. 20c~21a)

<sup>43</sup> 《雜阿含經·六〇四經》云：

爾時，兇主語比丘曰：「汝今必死，何所憂惱？」比丘復以哀言答云：「乞我少時生命，可至一月。」彼兇不聽。如是日數漸減，止於七日，彼即聽許。時，此比丘知將死不久，勇猛精進，坐禪息心，終不能得道，至於七日。時，王宮內人有人事至死，送付兇惡之人，令治其罪。兇主將是女人著臼中，以杵擣之，令成碎末。時，比丘見是事，極厭惡此身：嗚呼！苦哉！我不久亦當如是。而說偈言：「嗚呼大悲師！演說正妙法。此身如聚沫，於義無有實。向者美女性，今將何所在？生死極可捨，愚人而貪著。係心緣彼處，今當脫鑊木；令度三有海，畢竟不復生。如是勤方便，專精修佛法；斷除一切結，得成阿羅漢。」(T02, p. 164a~b)

上述對於初時之苦痛情感的反省，可說涉及了一種思考對象之轉移過程。設若有一俗者張三，今乍遇愛別離之情境，因而有初時之苦痛情感。此一苦痛情感，毋寧來自張三對於該情境之觀點；因而，此苦痛情感乃張三思考苦痛情境之結果。若張三隨後開始了解，於該情境中，有可能不生起苦痛情感；此時，張三思考之對象，乃在於苦痛情境與苦痛情感之間的關係。若張三隨之開始反省自己對於該情境之觀點，進而試著以不同的角度來看待同一情境，由是而有不同之心態與情感；此時，張三思考之對象，毋寧是自己對於該情境之觀點。其次，若張三於求教於聖者之後，發現聖道及其境界，可真正解決苦痛之情，於是開始修行聖道；此時，張三所思考之對象，可說是其一向以來之價值體系。

此外，上述四點亦涉及一種視角轉移之過程：

首先，思考苦痛情感之於苦痛情境之定位作用，可說是對苦痛情境與情感關係之一種質疑；因而，其想法已由：「此乃苦痛情境」轉為「此情境是否為苦痛的？」

其次，反省自己對於該情境之觀點，乃至向聖者求教等等，其關注之焦點，毋寧已由「該情境是否為苦痛」，轉為「該如何解決苦痛情感？」

再者，若生命體開始修行聖道，或者借助自身苦痛經驗而給予他人適當援助時，其對於該情境及其苦痛情感之態度，毋寧已由「如何解決苦痛情感」，轉為「如何利用此苦痛情感或苦痛情境？」

此間轉換之過程，不僅改變了俗者後時之情感，使之不再是苦痛的，也因而改變了「情境」與「苦痛」之間的聯繫。於此，擬進而強調思考苦痛情境之兩種可能：其一以時間因素為考量，其二乃以「應用」之觀點為主。

首先或可由未來的角度，思考如何看待某一現時之情境。《莊子·齊物論》在麗姬之例中，特別暗示了一種評量情境為苦或樂之方法，即將時間因素納入考量；當生命體於不同的時間點去看待同一事件、情境時，由於彼時的觀點、立場、角度可能異於此時之故，對於事件、情境之情感，自然也可能有所出入。簡單地

說，麗姬之例顯示出，在時間的歷程中，從前認為某事為惡；但就日後的角度來看，則未必如此，反而可能是極好的。<sup>44</sup>

換言之，於時間之歷程中，生命體對同一情境之苦樂觀點是會變動的：以前被認為是苦痛的，就日後的、或長遠的眼光來看，則未必是苦痛的；反之亦然。因而，評量一情境、事件或現象是否為苦樂，或許可有至少兩個以上的時間點作為參考。如是，當生命體欲評斷某現象、情境時，似乎不必僅以一開始面臨情境的時間點為評價之依據。

作為一段歷程，其間諸多因素莫不因時而變動：或是其和合之方法有所變動，或是其和合之條件有所不同；總之，由於現象、情境等皆由因緣條件所構成，本身並無恆常不變之自性、本質而言，自然會有因時而變之情形出現。隨之而有的苦樂情感，亦因之而變化。於其生命歷程中，某情境究竟是苦或是樂，或可說是未定的；同樣地，於某一時刻、某一情境、事件之苦樂，與該事件、情境對日後所造成之影響、及隨之而來之苦樂，也未必相同。<sup>45</sup>

如燙手之例，若無手因燙而有之苦痛，則將有皮膚燙傷、灼傷之虞，後者苦痛之程度顯然更深。又如良藥之苦口：當人們飲下良藥時，或許在感官、感受上，是覺得苦痛的；但若考量到將來病痛之痊癒，或是不吃藥的病痛惡化之結果。若然，則此苦口之苦，便不足以為苦——反而可能是樂的，因為有藥可吃，代表著病痛有痊癒之可能。於此二例中，前一時期之苦痛，皆可作為後一時期快樂之因素。換言之，以變動為生命歷程之現實、以時間為考量之因素，則一時之苦痛或許不是苦痛；反之，一時之快樂，就日後之角度而言，也未必即是快樂。

其次，良藥苦口、燙手等例，亦可作為以「應用」為思考視角的例子。當面對苦口之藥、燙手之痛感時，可以思考此情境、事件或現象所可能帶來的作用；

---

<sup>44</sup> 如《莊子·齊物論》「麗姬」之例為：「麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟；及其至於王所，與王同筐床，食芻豢，而後悔其泣也。」(2.6)其後，即接著說：「予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎！」此言顯示出，好與壞的評價，往往不能以單一的角度來衡量。

<sup>45</sup> 如《長阿含經·眾集經》曾提及：「復有四法，謂四受：有現作苦行後受苦報，有現作苦行後受樂報，有現作樂行後受苦報，有現作樂行後受樂報。」(T01, p. 50c)

亦即由日後之影響、作用，來反觀現時之情境，甚至以現時之情境，作為達成未來目標的一種工具。此時，生命體已非僅由現時來思考該事件、情境，而是以未來為著眼點，思考著應用現時事件、情境之可能性。因而，一方面，當生命體明白現時所面對之情境，將帶來之作用、影響時（如良藥之治癒病痛），生命體不僅未必覺得苦，更有可能覺得樂。<sup>46</sup>從另一方面來說，若生命體面臨現時之苦痛情境時，尚不清楚其作用時，不妨思考，應如何利用此情境，使現時苦痛化為未來快樂之助力。一旦生命體有能力如此思考現時之情境，則原本看似苦痛之情境，便未可使之苦痛。

進而言之，生命體所面對之現象、情境，其所帶來之苦樂情感、乃至其意義等等，應於其生命脈絡中才能彰顯；於生命歷程中對某情境之應用，亦可以為該情境之意義定調。此生命脈絡，乃由過去、現在、未來等三時所成；當生命體面臨情境時（現在），此情境之意義及其所帶來的苦樂（未來），猶為未定之數。因此，如何應用該情境，使之對未來的苦樂有貢獻，或可定位該情境之為苦或為樂。若然，評價一現象、情境之為苦樂與否，不僅因時間而變動，甚至可因生命體之意念、及其應用該情境、現象之方式而決定。

同理，亦可以此應用之視角，考量、乃至評量過去之苦樂情境，對於現在、以及未來之作用或影響；或是立足於現在，思考過去苦痛之經驗，有無可供現在應用之處。若能以此應用之視角，看待過去、現在所遭遇到之情境，則生命體之著眼點或可由苦樂之情感，轉移到「如何應用情境」；此亦為一種視角轉移之方法。簡言之，此方法與其說是定位情境為苦或樂，不如說是利用苦痛之情境，去開拓快樂之可能。進而言之，苦痛情境未必為苦痛的；若能應用得當，該情境反而可能導致快樂之情感。

---

<sup>46</sup> 如《莊子》「無用之用」之說。於《莊子·人間世》之後半篇，其分別以匠石之遇櫟社樹(4.4)、南伯子綦之見商丘之異木(4.5)、支離疏(4.6)等寓言，集中說明此觀點。一般以為形態美好為樂，而形態醜惡堪為苦；然而，此諸例中畸木或醜人，正因其有醜惡之形，而有終其天年之樂。是以為例。



## 第四章 聖道苦之意義及其反思

本章討論就聖道而言之苦痛（以下簡稱「聖道苦」）。所謂「聖道苦」，謂若以**成聖**及其境界為指標，所對照出來的苦痛；亦即若以成聖為考量，可被視為苦痛之情況。對照於俗行苦，可以說，俗行苦為一種感受或經驗，聖道苦則是一種觀點。作為苦痛情感，經驗到俗行苦的是俗者，但經歷聖道苦的，卻不是聖者；反之，經歷聖道苦的，仍然是俗者。更精確地說，聖道苦是俗者之為俗者、是其為俗之生活型態。總之，聖道苦是以成聖之道、乃至成聖境界為準，對照出來的「非聖」之型態。

非聖之型態可由兩端來討論：一方面由潛在面來觀照，一方面由實現面來觀照。以潛在之傾向為著眼點者，可以《阿含經》為代表；《莊子》則較側重於實現面之境界說。若以果樹之種子型態為起點、以長成果實為終點作譬喻，或可以說，有關聖道苦，《阿含經》所論之重點在種子，而《莊子》之所論多在果實之狀況。二書之角度雖稍有出入，但其論及俗者之生命型態時，卻一致將之視為苦痛。

### 第一節、以傾向論聖道苦：《阿含經》之例

本節將探討《阿含經》就聖道而言之苦，亦即列於四聖諦之首位的苦聖諦。首先將由探討「苦諦」之「苦」著手，指出此「苦」字當為一組詞語之簡稱，其內容乃「一切皆苦」之命題為代表。其次，本文將指出「一切皆苦」乃構成於「一切無常」與「無常則苦」兩項主要命題。接著將依序探討此二命題：首先分析「一切無常」之命題；其次針對「無常則苦」之命題作探討，並以「諸受悉苦」之命題作為理解上述諸命題中的「苦」之所謂。最後，本文將指出，於「苦諦」、「一

切皆苦」、「無常則苦」中之「苦」，與「苦受」之「苦」相關但相異，乃是就「致苦之傾向」而言。

## 壹、「苦聖諦」的語詞分析

此小節之旨趣在於如何理解「苦聖諦」之「苦」；首先將分析「苦聖諦」之詞組(*dukkha-ariya-sacca*)，其次則說明應如何理解「苦聖諦」之「苦」。

### 一、「聖」與「諦」之所謂

由《阿含經》之用例觀之，四聖諦(*cattāri ariyasaccāni*)之所以稱為「聖諦」(*ariya-sacca*)，乃因其為聖者（亦即佛陀）所言，且其所言為實之故。如《中阿含經·舍梨子相應品·分別聖諦經》言：

諸賢！過去時是苦聖諦，未來、現在時是苦聖諦。真諦不虛，不離於如，亦非顛倒，真諦審實，合如是諦。聖所有，聖所知，聖所見，聖所了，聖所得，聖所等正覺。是故說苦聖諦。(T01, p. 468b)

此段引文之前半段，可說是在解釋「諦」，後半為「聖」之說明。

### 1. 「諦」

由前引經文觀之，「諦」(*sacca*)所包含的意思，有真實、與實相不相違背、非顛倒見等意。巴利經文則以如下之定型句表示四聖諦：

*Imāni kho, bhikkhave, cattāri ariyasaccāni tathāni avitathāni anaññathāni; tasmā*

'ariyasaccāni' ti vuccanti. (S 56. 27) (比丘啊！此四聖諦如如、不離如、不異如。因此被稱為「聖諦」。)<sup>1</sup>

其中"*tathāni*"、"*avitathāni*"、"*anaññathāni*"為中性複數形，原形皆以"*tathā*"（「如」）作結尾。後二者於"*tathā*"之前的接頭詞，分別表示「不離」(*a-vi*)與「不異於」(*an-añña*)。至於「如」(*tathā*)意為「就是這樣」、「如此」或"*so*"、"*thus*"、"*not otherwise*"、"*in this way*"、"*likewise*"等等。此定型句表達出：「聖諦」是無違於實相（「如」）的。就此而言，「諦」可謂對於實相較正確的論斷。若從「諦」所使用的情形觀之，一方面，「諦」似乎可以說是聖者對實相之認識（詳後）；一方面，由於其是以語言的形式表達出來的，似乎亦可以說，「諦」是表達實相的言說。<sup>2</sup>由於經文一再強調此言說的真實性，似可稱之為對於實相的斷言(*the assertion of truth*)<sup>3</sup>。

## 2. 「聖」

就前引之〈分別聖諦經〉來看，「聖」(*ariya*)意味著聖者的，於《阿含經》中除謂佛陀外，亦包含修行而有果位者；而「聖諦」謂聖者所了解、認知者，於此謂實相。於《中阿含經·業相應品·尼乾經》中謂，若修行至第四禪、朝向滅

<sup>1</sup> 英譯為："These Four Noble Truths, bhikkhus, are actual, unerring, not otherwise. Therefore they are called noble truths." Bhikkhu Bodhi (tr.) *The Connected Discourses of the Buddha: A New Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Boston: Wisdom Publications, 2000. p. 1856

<sup>2</sup> 萬金川對於「諦」所作的研究，其問題意識主要為：「諦」作為一種真理，是側重於言說／認識或存在，抑或是著眼於言說／認識與存在之間的符應關係？其並參考諸多佛典，討論此問題。根據其研究，《阿含經》中所出現的「諦」，主要是著重在「『認識』與『存在』間的符應關係（亦即所認識的『四諦之法』符應於真實的『如』，或相契關係（亦即所認識的『四諦之法』就是真實的『如』，在意思上，『認識』與『存在』所指的，便是同一回事）」。見萬金川〈存在、言說與真理〉，《詞義之爭與義理之辨：佛教思想研究論文集》（南投：正觀出版社，1998），頁211~212。

<sup>3</sup> 「斷言」(*assertion*)有諸多意思；由經典此處對「諦」之使用來看，「諦」之作為「斷言」，應較傾向於對於真理的述語(*truth predicate*)。可參考：Stanford Encyclopedia of Philosophy on line: <http://plato.stanford.edu/entries/assertion/#AssTruCla>. 'assertion'詞條的最近更新時間為2007年。

除諸煩惱之智慧（漏盡智）時，便可如實知苦諦等四諦。如此看來，「聖」意味著在聖道中有修行果位者。<sup>4</sup>

### 3. 「聖諦」

綜上所述，一方面，「聖諦」是指聖者如實表達出實相的斷言。一方面，聖者與真實的斷言是密切不可分割的：若無如實的觀察，無法提出真實的斷言；而能作如實觀察者，唯聖者可為。<sup>5</sup>由此觀之，其巴利語形之"*ariya-sacca*"當屬依主釋(*tat puruṣa*)之複合詞組，呈現著屬格的關係，意味著該諦(*satya*)是屬聖的。而「苦聖諦」之「苦」(*dukkha*)與「聖諦」(*ariya-sacca*)，似乎亦屬依主釋的複合詞組，意味著（有關於）苦的聖之諦(*the noble/sublime sacca of dukkha*)。

#### 二、「苦聖諦」之「苦」

<sup>4</sup> 《中阿含經·業相應品·尼乾經》云：

彼已斷此五蓋、心穢、慧羸，離欲、離惡不善之法，至得第四禪成就遊。彼得如是定，心清淨，無穢無煩，柔軟善住，得不動，心趣向漏盡智通作證。彼便知此苦如真，知此苦習、知此苦滅、知此苦滅道如真，亦知此漏如真，知此漏習、知此漏滅、知此漏滅道如真。彼如是知、如是見已，則欲漏心解脫，有漏、無明漏心解脫。解脫已，便知解脫。生已盡，梵行已立，所作已辦，不更受有，知如真。(T01, p. 444b~c)

由此經文來看，在修行至阿羅漢果位之前，應先經過如實知四諦的階段，然後依此知見加以修行，以致解脫境界。此外，文中的「所作已辦」之「辦」，當作「辦」。

巴利之相關經文亦言，在邁向漏盡智通的階段時，可以如實知此四諦。其云：彼（修行至此），心(*citta*)安定(*samāhita*)、清淨(*parisuddha*)、純白(*pariyodāta*)、無污(*anaṅgaṇa*)、離隨行煩惱(*vigatūpakkilesa*)、柔軟(*mudubhūta*)、適於行動(*kammaniya*)、確實堅固(*thita*)而不受擾動(*āneñjappatta*)時，便將心朝向、專注於滅除各種煩惱之智(*āsavānaṃ khayañāṇāya*/漏盡智)上。彼便如實知(*yathābhūtaṃ pajānāti*)「此是苦」(*'idaṃ dukkhan' ti*)，如實知「此是苦集」(*'ayaṃ dikkhasamudayo' ti*)……。見 M. 101；可參照片山一良 譯《中部·後分五十經篇 I》，頁 64~65。

<sup>5</sup> 《莊子·大宗師》言：「有真人而後有真知。」(6-1)於此，《莊子》之真知或有異於《阿含經》之實相，但實相與聖者、真知與真人之間的關係卻是相近的。

若說「聖諦」是指聖者所認識、表達的，且亦無違於實相，則「苦聖諦」應讀為：「苦」是由聖者提出之對於實相的斷言。<sup>6</sup>於「苦諦」一詞中，必須注意的是「苦」與「對實相之斷言」（「諦」，以下稱為「正確的斷言」）之間的關係。一個單詞——如一個簡單的名詞或形容詞等——無法構成一斷言。例如，我們不會說：「『雪』是正確的斷言」，至少得說：「『雪是白的』是正確的斷言」。換言之，至少應有句子的形式，才可能成為「正確的斷言」。由此觀之，「苦諦」之「苦」，若如其所展現的，只是一個單詞，則宣稱「苦是正確的斷言」似乎便有其困難。反之，如果「苦諦」之「苦」是一個、或一組語句，則宣稱「苦是正確的斷言」便有可能是正確的。因此，若「苦諦」的確可以作為一種正確的斷言，前提在於作為正確斷言的「苦」，是否有可能是某個、或某組語句之簡稱；若然，其應為如何之語句？

## 貳、作為諦之「苦」：一切皆苦

於本文第二章中，曾藉由對顯之方法，指出相對於滅諦之苦諦，涉及到貪、瞋、癡及其苦痛之不斷除、或斷除不徹底之情形；其不僅是指生老病死等殊別之苦痛，而更是指生死輪迴之整體。因而，「苦諦」之「苦」理當與此相關。再者，如本文第二章所言，「苦諦」所涉，乃是聖道觀點下之苦痛；因此或可以說，此「苦」未必是一般相對於樂受之苦。此外又如本章之探討，可知「苦諦」之「苦」，或為某語句之簡稱。綜合上述數點觀之，或可追問：何以生死輪迴被稱為「苦」？若於生死輪迴中，總有苦受、樂受、不苦不樂受等交替呈現於生活經驗中，何以生死輪迴獨獨被視為「苦」而非其他？應如何理解此所謂「苦」？此「苦」是否為某語句之簡稱？若然，則此「苦」究竟何義？應如何詮釋或理解？

於《阿含經》中，「苦諦」之「苦」本身雖非以語句之形式出現；但卻有「一

<sup>6</sup> 以下文章將集中於「苦」與「諦」之間的關係，故將簡稱「苦聖諦」為「苦諦」。

切行苦」<sup>7</sup>、「一切諸行苦」(*sabbe saṅkhārā dukkhā*)<sup>8</sup>、「一切諸受悉皆是苦」(*yaṃ kiñci vedayitaṃ taṃ dukhasmin*)<sup>9</sup>或「一切皆苦」<sup>10</sup>等語句；若可將「苦諦」之「苦」視為「一切諸受悉皆是苦」之類的語句，則此「苦」即有可能作為斷言。<sup>11</sup>

因而，本文認為「苦諦」之「苦」，應為「一切皆苦」之類語句之簡稱。順此脈絡，本小節將由「一切皆苦」入手，探討「一切」之指稱(denotation)為何，亦將探討相關之「一切無常」、「無常則苦」。此外，亦將「一切」中之「諸受」為例，探討如何理解「皆苦」，<sup>12</sup>藉以深入理解「一切皆苦」之「苦」乃至「苦諦」之「苦」。

<sup>7</sup> 必須說明的是，此處所謂「一切行苦」者，乃省略繫詞「是」之語句；亦即，以現代語法而言，完整語句應為：「一切行是苦」云云。如《增壹阿含經·增上品·二六八經》云：

是故，諸比丘！欲得免死者，當思惟四法本。云何為四？一切行無常，是謂初法本，當念修行。一切行苦，是謂第二法本，當共思惟。一切法無我，此第三法本，當共思惟。滅盡為涅槃，是謂第四法本，當共思惟。(T02, p. 668c)

<sup>8</sup> 與上注相近地，此處所謂「一切諸行苦」者，亦省略繫詞「是」之語句。如《增壹阿含經·四意斷品·二三二經》云：

今有四法本末，……。云何為四？一者一切諸行皆悉無常，我今知之，於四部之眾、天上、人中而作證；三者一切諸行苦；三者一切諸行無我；四者涅槃休息。(T02, p. 639a)

「一切行苦」或「一切諸行苦」之巴利版定型句為：*"sabbe saṅkhārā dukkhā"* 可參照 A. III 137。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*)。」

於此，擬附加說明的是，「一切行苦」之命題，可說即為佛學界慣常認識的「三苦」中之「行苦」——變易苦；而「行苦」一般被視為《阿含經》主張「一切皆苦」之理據。本文之處理方法與其他佛學研究者略有不同；本文認為，應更深入追問：「何以變易即苦？」本文後續所論「無常則苦」等等，即是針對此一問題意識而進行之探討。

<sup>9</sup> 《雜阿含經·四七四經》，T02, p.121a。此外，巴利之《相應部》有此句：*"yaṃ kiñci vedayitaṃ taṃ dukhasmin"*（凡被感受到的皆在苦中。）其中"*vedayita*"與「受」"*vedanā*"來自同一字根√*vid*；見 S36.11。

<sup>10</sup> 《雜阿含經·三〇六經》，T02, p. 88a。

<sup>11</sup> 若以同理解讀「集諦」、「滅諦」、「道諦」，似可分別解讀為：「『無明與愛染為苦的形成因素』是正確的斷言」，「『涅槃境界是苦的止息』是正確的斷言」，「『八正道為止息苦的方法』是正確的斷言」。

<sup>12</sup> 之所以引「諸受」為例進行討論，乃因此全稱命題有較明確的可能反例——亦即，《阿含經》中除了提出「諸受悉苦」外，亦有「樂受」、「不苦不樂受」等；則苦樂等三受與「諸受悉苦」之間的歧異乃至可能的矛盾，應如何理解或處理之？

縱觀《阿含經》經文，其之所以說「一切皆苦」，主要乃根據下列兩項命題：  
「一切無常」與「無常則苦」；其彼此間的關係或可改寫如下：

凡所有 是 無常的

凡無常的 是 苦

---

∴凡所有 是 苦

因而，若欲明白「一切皆苦」，即應了解「一切無常」、「無常則苦」二命題。  
以下即依序就此二命題及結論之「一切皆苦」作探討。

### 一、論「一切無常」之命題

於此，本文擬分段探討《阿含經》中之「一切」、「無常」為何義，再論及「一切無常」。

#### (一) 何謂「一切」

首先觀察「一切」(*sabba*)之詞。於《阿含經》中，所謂「一切」，乃指緣起而成者，亦即無常者；其亦以「行」(*saṅkhāra*)為稱，<sup>13</sup>謂由因緣和合而成、隨時遷流而變化者。於《雜阿含經·一九六經》云：

爾時，世尊告諸比丘：一切無常。云何一切？謂眼無常。若色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受，若苦、若樂、不苦不樂，彼亦無常。如是耳、鼻、舌、身、意識。若法、意識、意觸、意觸因緣生受，若苦、若樂、不苦不樂，彼亦無常。(T02, p. 50a)<sup>14</sup>

<sup>13</sup> 簡言之，「行」是因緣和合而成者；進而言之，「『行』是一種『形成造作過程的（潛在）力量、作用』」，其並可區分為「能作」與「所作」兩個面向。詳參周柔含〈《淨明句論》第十三品「行」(*saṃskāra*)的考察——行·緣起·空·真性(*tattva*)〉，《中華佛學學報》6(2002)，頁94~96。

<sup>14</sup> 此經其後云：「多聞聖弟子如是觀者，於眼解脫。若色、眼識、眼觸、眼觸因緣生受，若苦、若樂、不苦不樂，彼亦解脫。如是耳、鼻、舌、身、意、法、意識、意觸，意觸因緣生受，若苦、若樂、不苦不樂，彼亦解脫。我說彼生、老、病、死、憂、悲、惱、苦。」(T02, p. 50a-b)相似之

於此經文中，世尊首先提出「一切無常」之命題；隨後即解釋何謂「一切」，以及何謂「一切無常」。由經文觀之，此處之「一切」，乃謂眼、耳、鼻、舌、身、意等感官之認識（六識）、其認識對象（色、聲、香、味、觸、法等六境）、二者交接而有之認識現象（眼觸、耳觸等）<sup>15</sup>，乃至隨之而生的苦樂感受。據此，「一切」並未超出生命體之身心現象及其認識範圍而言之。

此外，巴利《相應部》35.23 則專就「一切」立論。其言：

*"Sabbam vo, bhikkhave, desessāmi. Taṃ suṇātha. Kiñca, bhikkhave, sabbam? Cakkuñceva rūpā ca, sotañca saddā ca, ghāṇañca gandhā ca, jivhā ca rasā ca, kāyo ca phoṭṭhabbā ca, mano ca dhammā ca-idaṃ vuccati, bhikkhave, sabbam."*（比丘啊！我解說「一切」。善聽之！比丘！云何「一切」？眼與色，耳與聲，鼻與香，舌與味，身與觸，意與法<sup>16</sup>，比丘！這就是所謂的「一切」。）

*"Yo, bhikkhave, evaṃ vadeyya- 'ahametam sabbam paccakkhāya aññaṃ sabbam paññāpessāmi'ti, tassa vācā-vatthuka-mev-assa; puṭṭho ca na sampāyeyya, uttariñca vighātam āpajjeyya. Taṃ kissa hetu? Yathā taṃ, bhikkhave, avisayasmin"ti."*（比丘啊！倘若有人如此說：「我否認此『一切』後，仍可說別有「一切」。」如此，其所言無非吹噓而已。若被追問，彼不能答，或遭質疑。此為何因？比丘啊！非彼境界之故。）

由此觀之，於《阿含經》中所談論之「一切」，其所指稱之範圍，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。如於巴利《相應部》中，即就眼及色、耳與聲等等，分別說明其為無常、為無我、為苦；並緊接著說：凡無常者皆苦、凡苦者皆無我、凡無我者皆應以如實智慧觀之，而曰：「此非我所、我非此、此非我」等等。<sup>17</sup>由此觀之，所謂「一切無常」、「一切皆苦」之「一

---

經文，亦可見於《雜阿含經》之〈一九五經〉、〈一九七經〉、〈二二二經〉、〈二二四經〉等。至於無常與苦之間的關係，詳見後文討論。

<sup>15</sup> 此處雖僅提出感官之認識（識）、其認識對象（境），以及二者之交接（觸），但於《阿含經》中，感官之認識即已包含感官及其認識，如眼及眼識。

<sup>16</sup> 「法」者，於菩提比丘之英譯本中，譯為："mental phenomena"。見 Bhikkhu Bodhi (2000, tr.), p. 1140.

<sup>17</sup> 於巴利《相應部》S. 35. 1~12 中，由第 1 經至第 6 經所談論之內容，略列表如下：

切」，乃以生命體之知覺為中心；而不為生命體所認識之事物，則未包含於其間。如此觀之，此所謂「一切」，似乎是就生命體之知覺經驗而言的。<sup>18</sup>

## (二) 何謂「無常」

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			◎	◎

於此有一點值得注意，即在《阿含經》及《尼柯耶》中，當說到一切內外六入處為無常、苦、空時，其順序皆為：凡無常者皆是苦，凡苦者皆非我(*Yadaniccam tam dukkham; yaṃ dukkham tadanattā.*)；卻未嘗見其倒過來說：凡非我者皆是苦，凡苦者皆無常。由此觀之，其間有一定之順序；因而，無常、苦、無我之間，或是有內涵及外延大小之差異，或是有某種因果關連。由於本文以苦痛為主題，故將聚焦於「無常則苦」之關係來討論。

而 S. 35 7~12 之所談論，或可略列表如下：

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	

此六經乃從過去、現在、未來之角度來說明內外六入處無常、苦、無我之特質，並說明聖道修行者應如何面對此等性質來修行。

<sup>18</sup> 此外，於 Eviatar Shulman 之文章："Early Meanings of Dependent-Origination"中，針對殆為最基本的佛學哲學原則——緣起(*pratītya-samutpāda*)作探討。一般認為此原則是對所有存在者之描述，包含心理現象及物質現象。而 Shulman 於嚴密檢視巴利五部《尼柯耶》後，主張緣起法之初義，僅涉及心理條件作用(mental conditioning)之過程；緣起法是對於自我(self)的分析，而非對於實在(reality)的，特別是針對《奧義書》(*Upaniṣad*)對 *Ātman* 的探討。詳見 Eviatar Shulman, "Early Meanings of Dependent-Origination", *Journal of Indian Philosophy* 36 (2008), pp. 297~ 317。若仔細考察漢譯《阿含經》及巴利《尼柯耶》，緣起法顯然適用於心識之層面；但若說其亦適用於認知範圍之外的事物，證據十分薄弱。再者，若考察《阿含經》或《尼柯耶》所談之緣起法、無常法，以及本文此段所探討之「一切」，可以發現文本均集中於生命體知覺經驗、心識活動的層面。如本文此處所引用之 S. 35. 23，佛陀即說，若有人說知道認知範圍之外，別有某事某物存在，其言並不真確。如是，亦可推論出，於《阿含經》及五部《尼柯耶》中所言之「一切」、「無常法」及「緣生法」，乃指同樣之事物，且其所指稱(denote)之範圍，並不超過生命體之知覺經驗。

「無常」(*anicca*)一詞乃由「常」(*nicca*)加上否定義之前加詞“a”而來。“*nicca*”意味著 *constant*、*continuous*、*permanent* 等等，有固定的、持續著的、恆常的等等意思；反之，“*anicca*”則意味著 *unstable*、*impermanent*、*inconstant*，有不穩定、非恆常、非固定不變之意。<sup>19</sup>於《阿含經》中可以看到，世尊乃依於「緣起」而說「無常」。<sup>20</sup>如《雜阿含經·一一經》云：

爾時，世尊告諸比丘：色無常。若因、若緣生諸色者，彼亦無常。無常因、無常緣所生諸色，云何有常？如是受、想、行、識無常。若因、若緣生諸識者，彼亦無常。無常因、無常緣所生諸識，云何有常？如是！諸比丘！色無常。受、想、行、識無常。(T02, p. 2a)

於此，世尊之論述重點在於色、受、想、行、識等五蘊是無常的。一方面，五蘊乃由因緣和合而成，亦即各蘊之形成，乃是一種聚合；聚合則有聚合之前、乃至聚合之後不同的狀態；因而不能說它是恆常不變的。另一方面，聚合之事物缺乏穩定性，並受制於其組成因素。一旦其要素、或聚合方式有變動，所聚合者亦將隨之有所變化。以眼識為例，其乃由於眼根攀緣形色而來；既然因、緣本身無常，故其所產生之五蘊，自然亦無常。

此外，於《雜阿含經·九六八經》亦云：「若復真實、有為、思量、緣起者，彼則無常；無常者是苦。……」(T02, p. 249a)於巴利《增支部》中亦云：

*Yaṃ kho pana kiñci bhūtaṃ saṅkhatam cetayitam paticcasamuppannam tadaniccaṃ. Yadaniccaṃ taṃ dukkham.* (A. X. 93) (又，凡是存在的、集合而成的、被意願的、隨緣而起的，則是無常的。凡無常者為苦。……)

<sup>19</sup> *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, p. 355。

<sup>20</sup> 此外，於《雜阿含經·五三經》中，世尊言道：「有因有緣集世間，有因有緣世間集；有因有緣滅世間，有因有緣世間滅。」(T02, p. 12c)其以因緣說明世間之集與滅。若仔細觀察其用以說明「世間」之例，並不出於五蘊。因而，此段引文似亦可以視為說明「五蘊乃由因緣而集、因因緣而滅」。

簡言之，凡是由因緣和合（緣起）者皆無常，凡無常者皆為苦，乃《阿含經》的主張之一。

由「緣起」而導致之「無常」，毋寧亦意味著該緣起事物有其變易性；是以《雜阿含經》亦常連言：「若無常、苦，是變易法」。<sup>21</sup>因此可知，「緣起」與「無常」之關係在於：「因為緣起，所以（色等）是無常的。」而「無常」之意義，亦可以緣起與變易來解釋；換言之，所謂「無常」，意味著：「**（因因緣和合而有）可變易性**」。

### （三）何謂「一切無常」

《阿含經》中兼涵「一切」與「苦」二語詞之文句，有如「一切行苦」、「一切諸行苦」、「一切諸受悉皆是苦」或「一切皆苦」等等。於此諸例中的「行」或「苦」，皆與「無常」聯結在一起。由文本脈絡來看，「無常」乃其之所以定義「行」者；而「苦」乃順著諸行「無常」之特性而來。因而，所謂「一切皆苦」，可以轉換為：「因緣和合而成之身心現象，都是苦的」；倘以「無常法」來稱呼「因緣和合而成之身心現象」，則「一切皆苦」即為：「所有無常法都是苦的」。

## 二、論「無常則苦」之命題

以下，首先將提出「無常則苦」之經證，其次即針對「無常則苦」之「苦」進行探討；最後將據此「苦」之意，說明「一切皆苦」以及「苦諦」之「苦」為何。此處所謂「無常則苦」之命題，完整一點地說，應該是指某事或某物——如某甲——是無常的，因而是苦的；故應為：「某甲是無常的，因而是苦的。」於此，或又可問：若無常者為眼、色等等，則是否可說：「眼為無常，故眼為苦的」？

<sup>21</sup> 《雜阿含經·八七經》，T02, p. 22b。

若然，則此「苦」究竟何義？是否能以「苦受」為解？此節擬先例舉一些「無常則苦」之經證，其次藉由這些經證來討論「無常則苦」之命題。

### (一)「無常則苦」之例證

於漢譯《阿含經》與巴利《尼柯耶》並言「無常」與「苦」之經證，大抵有以下兩種：或是進行同一性的語句，如「無常是苦」<sup>22</sup>、「無常即苦」<sup>23</sup>等等；或是以句型的方式，呈現「無常」與「苦」之相關。

有關前者，於《中阿含經·小品·說無常經》有經文如下：

爾時，世尊告諸比丘：色者無常，無常則苦，苦則非神；<sup>24</sup>覺亦無常，無常則苦，苦則非神；想亦無常，無常則苦，苦則非神；行亦無常，無常則苦，苦則非神；識亦無常，無常則苦，苦則非神。是為色無常，覺、想、行、識無常，無常則苦，苦則非神。(T01, p. 609c)

於此，佛陀首先說色、覺（受）、想、行、識等五蘊是無常的；其後更以具因果意味的「則」，指出無常與苦、非神（非我）之間的關連。換言之，此五蘊皆是無常、苦、非我的。由此可見「無常」與「苦」，似乎具有密切的因果關連。此外，於巴利《相應部》S. 22.15 中有云：

*Rūpaṃ, bhikkhave, aniccaṃ. Yadaniccaṃ taṃ dukkhaṃ; yaṃ dukkhaṃ tadanattā; yadanattā taṃ 'netaṃ mama, nesohamasmi, na meso attā'ti evameva yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbaṃ.*（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。」）

<sup>22</sup> 如《雜阿含經·二六一經》云：

云何阿難！色是常耶？為無常耶？答曰：無常。又問：無常者是苦耶？答曰：是苦。又問：……如是受、想、行、識，為是常耶？為無常耶？答曰：無常。若無常，是苦耶？答曰：是苦。……。(T02, p. 66a)

<sup>23</sup> 可見於《雜阿含經》之〈九經〉、〈一〇經〉。

<sup>24</sup> 此處之「神」，即“*attā*”，即《雜阿含經》譯為「我」者。

*Vedanā aniccā. Yadaniccaṃ taṃ dukkhaṃ; yaṃ dukkhaṃ tadanattā; yadanattā taṃ 'netam mama, nesohamasmi, na meso attā'ti evametam yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbam.*

（受是無常的。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。」）

*Saññā aniccā...pe... sankhārā aniccā...*（想是無常的。……（略）……行是無常的。……）

*viññānaṃ aniccaṃ. Yadaniccaṃ taṃ dukkhaṃ; yaṃ dukkhaṃ tadanattā; yadanattā taṃ 'netam mama, nesohamasmi, na meso attā'ti evametam yathābhūtaṃ sammappaññāya daṭṭhabbam.*

（識是無常的。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。」）

於此，由「無常」與其所接之「色」等性、數、格一致的情形觀之，經典乃以直述句(S is P)之形式，說明五蘊與無常之間的一致性(identity)。至於「無常」與「苦」之間，則以「凡是……則是……」的句型，來表示「無常」與「苦」之間的關係，乃邏輯上透過條件語句所構成之一致性，並可同理類推至與「非我」之間的一致關係。

至於後者，亦即以句型方式呈現「無常則苦」之經文，如《雜阿含經·三三經》有佛陀與弟子之對答：

（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, p. 7b~c)

有別於上述之例，此例不再是佛陀直接說「無常則苦」，而是透過問答的方式，讓弟子思考此問題。如是，「無常則苦」似乎是一種共識；且無有例外地是「苦」而非「樂」。此外，巴利《相應部》亦云：

*...sādhū me, bhante, bhagavā saṅghittena dhammaṃ desetu, yamaṃ bhagavato dhammaṃ sutvā eko vūpakaṭṭho appamatto ātāpī pahitatto vihareyyan"ti.*（（羅睺羅問世尊：）「世尊！若世尊能為我簡略地教示法，甚好！我聽了世尊之法後，將獨居、遠離、不放逸、精進勤修。」）

"*Taṃ kiṃ maññsi, rāhula, cakkhuṃ niccaṃ vā aniccaṃ vā*" ti? "*Aniccaṃ, bhante*". (「羅睺羅！你認為如何：眼是有常或無常？」「世尊！無常。」)

"*Yaṃ panāniccaṃ dukkhaṃ vā taṃ sukhaṃ vā*"ti? "*Dukkhaṃ, bhante*". (「又，凡是無常的，是苦或樂？」「世尊！是苦。」)

"*Yaṃ panāniccaṃ dukkhaṃ vipariṇāmadhammaṃ, kallaṃ nu taṃ samanupassitum- 'etaṃ mama, esohamasmi, eso me attā*"ti? "*No hetuṃ, bhante*". (「又，凡是無常的、是苦、變易法的，是否可將之認為：『此是我所，我是此，此是我』？」「世尊！不也。」) (S 18. 1)<sup>25</sup>

於此經中，羅睺羅向佛陀請教最精簡、最要言不繁的教示。換言之，《阿含經》與《尼柯耶》至為精簡之教示，即為：眼、耳、鼻、舌、身、意等為無常，故為苦，又為變易法，因而不可認為其為我、我所，或我是眼耳等。於此，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」。<sup>26</sup>由此觀之，似乎無常者毫無例外的是苦而非樂。

就上述引文來看，「苦」似乎是由無常而來的一普遍斷言。若根據《阿含經》及巴利《相應部》之論述脈絡來看，無常者似乎只能是苦、而不能是樂的。若然，則根據此「無常」而來的「苦」為何義？其與「苦受」有何異同？

順此，以下將透過探討「諸受悉苦」與「苦受」之間的關係，進一步探求「無常則苦」，乃至「一切皆苦」之「苦」的意思。

## (二) 論「無常則苦」之「苦」非「苦受」

本節將指出，以「無常則苦」之「苦」並非「苦受」；方法在於舉出《阿含經》不支持「無常則苦受」之例子，並以「無常樂」與「諸受悉苦」為子題。

於生活經驗中，可切身感受到的各種不愉快、不如意、不可愛、不順遂、

<sup>25</sup> 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。

<sup>26</sup> 於上述《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，佛陀似乎已在提問時暗示了答案。然而，於巴利經文之例則不然。

乃至可厭可惡的感受(feeling)，如憂、悲、愁、惱、痛感等等，本文將以「苦受」為稱。其乃隨因緣而有、隨時而變的；於時間與生命之歷程中，不斷生成、變化，因而是殊別的、具體的。於本文中，將總稱其為「苦受」(painful feeling)<sup>27</sup>，以為各種具體的、殊別的苦痛之集合語。

由上述所引之《阿含經》或《尼柯耶》之經證可知，「無常」與「苦」之間的關聯相當密切，且「無常」無一例外地被判定為「苦」。如是，則「無常則苦」之命題，似乎指向一種無例外的因果關聯，亦即凡無常者皆是苦，且其之所以苦，正是由於無常之故。<sup>28</sup>

### 1·無常樂

首先可注意的是，若「無常則苦」之「苦」為「苦受」，則無常者與苦受之關係或有以下些許限制：

首先，感到「苦受」者，當為某生命體，如人。否則，或亦可言：如石頭等

<sup>27</sup> 此處乃參考 Bodhi 的英譯詞。於此，筆者擬提出對於 Bhikkhu Bodhi 在英譯「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"，因而此句中的「苦」被譯為"suffering"。另一方面，其所譯之「樂受」為"pleasant feeling"；在其與 Bhikkhu, Ñāṇanamoli 共譯的《中部》中，則將欲樂(kāma-sukha)、凡夫樂(puthujjana-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 Bodhi (2000, tr.) 及 Bhikkhu Ñāṇanamoli and Bhikkhu Bodhi (tr.) *The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikaya*, Boston: Wisdom Publications, 1995.

<sup>28</sup> 根據佐佐木教授之看法，說「無常則苦」，是因為將人類之渴望永恆設定為人之本性的前提。至於「苦故無我」，一則是因為人在日常生活上過於執著於我、過於主張自己的存在。其結果卻會阻礙自己的進步；因為自我是一面變化、一面進步的，也因而不得不將自我說為是無。自覺到一切諸行之無常，當然不是快樂的事，亦即，是苦的。因此，是苦的，也是自我之否定。再則，「『我』若實在的話，則沒有苦吧！因為假想的我理應想要轉苦為樂。因此說，無常故苦、苦故無我。」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 46~47。於此，佐佐木先生亦未說明，何以「自覺到一切諸行之無常」不會是快樂的；再者，此「苦」究竟何意？日常感受到的樂受，難道不可能來自無常嗎？

非生命體，亦會因無常而感到苦受；但此似乎並非《阿含經》之意，因為《阿含經》再三強調緣起而成者為生命現象等，且從未將苦受與非生命體聯繫起來。再者，如《阿含經》所言：「眼、色緣生眼識，三事和合觸。觸緣受，若苦、若樂、不苦不樂。」<sup>29</sup>據此，苦受、樂受與不苦不樂受乃隨眼、色、識、觸而生；缺一不可而成。因而，此三受不應從屬其中任一者，如從屬於眼或色等。換言之，若有苦受或樂受等，應不致為眼、耳等或色、聲等之苦受與樂受；進而，本文主張，感到苦樂等受者，應為生命體。

其次，由前一小節所引之經文可知，「無常者」可以是眼、耳等等及其知覺、認知之對象，以及種種隨之而生的經驗現象，因而，「無常者」亦可以是生命體；或者更應該說，生命體及構成其認知、知覺之各部分，為不同層次之因緣和合，而皆為無常者。若然，則似乎唯有當無常者為生命體時（而非構成其知覺之某一部分），無常者與苦受之間才會是同層次的。而若論及眼、色等無常時，似乎不能說其與「苦受」之間有一致或等同之關係(identity)，因為無常者是眼，而感到苦受的為生命體。

再次，若再思考無常之眼、色等，可以發現，不僅眼、色等須賴彼此方能起作用——如色無眼不能被認識，眼無色亦無從認識——，且二者均有賴於生命體才能有認識之作用。換言之，眼、色實際上並不能作為單一的認識者、或被認識者而起作用——例如，一般而言，眼珠不能離開生命體而有作用；亦即，眼珠不能離開該生命體之其他生命現象而單獨作用。順此，說「眼無常」，似乎應進一步說：「生命體之眼是無常（亦即因緣所生的）。」據此，則「無常」與「苦受」，似乎又可說為：生命體及其生命經驗、生命現象是無常的，而生命體會感到苦受。若「無常」與「苦」彼此間有某種因果關係，則似可說為：「生命體及其生命經驗、生命現象是無常的，因而生命體會感到苦受。」<sup>30</sup>

<sup>29</sup> 《雜阿含經·三〇八經》，T02, p. 88b。

<sup>30</sup> 此處保留了「無常則苦」的因果關係，且進一步澄清「無常」與「苦受」之間的層次異同或關係。

順此，若「苦」是指「苦受」，則所謂「無常則苦」，至少有以下兩種解讀可能：

(1)因為生命體之身心現象無常，所以生命體有苦受。

(2)因為生命體之身心現象無常，所以生命體只能有苦受。

於第一種解讀中，只提及生命體會有苦受，並未排除樂受或不苦不樂受。就此而言，確與生命經驗相符，當無疑義。於第二種解讀中，則加強了無常與苦之間的關係：無常，則唯苦受可言。於此種解讀中，暗示了：只要以無常作為前提，則生命體將不會體驗到任何非苦以外的感受。由《阿含經》及《尼柯耶》之經文來看，佛陀總是在提醒修行者說「無常是苦」；修行者亦總是毫無異議地回答道：「無常是苦」。因此，就經文而言，《阿含經》及《尼柯耶》所謂之「無常則苦」，雖然可能是上述第一種意義，亦即：「因為生命體之身心現象無常，所以生命體有苦受。」然而，在經典的脈絡中，卻清一色地選取「苦」來進行討論，以致呈現出：「無常，則唯苦可言」的解讀傾向，不啻說「諸受悉苦」。

此外，設若上述兩種解讀有可行之處，仍有一問題待解決；亦即無常者與「苦」者之間的同一性問題。如《雜阿含經·二六一經》云：

云何阿難！色是常耶？為無常耶？答曰：無常。又問：無常者是苦耶？答曰：是苦。又問：……如是受、想、行、識，為是常耶？為無常耶？答曰：無常。若無常，是苦耶？答曰：是苦。……。(T02, p. 66a)

於《阿含經》經文觀之，被斷定為「苦」的，即是「無常者」。但如經文所示，無常者可以是色、受、想等等，因而，若說此「苦」為「苦受」，則該句將為：色是無常者，因而色是苦受，或色有苦受。無論何者，均十分可怪而難以理解。再者，後設地說，就生命經驗而言，「無常」與「苦受」之關係似乎不是如此絕對；生命現象之無常既能導致生命體之苦受，也能導致生命體之樂受或不苦不樂受。換言之，無常並非只導致苦受，也同樣給予快樂等形成之機會。進而言之，若無常之生命體，除苦受之外別無其他感受，亦不可能經驗到苦樂之區別，

更不致以「苦」、「樂」等語詞稱其感受與經驗。換言之，「樂」非「苦」不顯、「苦」無「樂」不能理解。

若以「色蘊」為例討論無常者與苦受之關係，而將「無常則苦」暫時寫為：「色無常，故苦」，則可將「色無常」轉換為：「凡色均是無常的」。其次，由上述討論可知，「無常」與「苦」為因果關係。於此可追問的是，「一切色無常」是否只能導致苦受，而非其他？

就《雜阿含經》所云「以色無常故，於色有病，有苦生」<sup>31</sup>觀之，似乎可以解讀為：因為色身無常，所以才會有病痛發生，也因此才会有苦受。然而，單就此例而言，似乎也可以說，正是因為無常——亦即一切事物皆會變化——，所以病痛才有痊癒的可能。則痊癒之時，苦受不也就消失了嗎？於日常生活中，生命體或常經驗到令人痛苦或厭惡的事情，以《阿含經》之用語而言，即所謂「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。因而，單就病痛的例子而言，無常非但會引發苦受，亦可能引發生命體之樂受。正如《中阿含經·哺利多品·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。<sup>32</sup>據此，無常固然可導致苦受，但未必只導致苦受。換言之，「無常則苦」之「苦」，不宜視為「苦受」。

<sup>31</sup> 《雜阿含經·八六經》：

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, p. 22a)

<sup>32</sup> 如《中阿含經·哺利多品·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, p. 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, p. 790a）。

## 2. 諸受悉苦

於此，本文將藉由「諸受悉苦」之例子，指出另有層次不同於「苦受」之「苦」，以為「苦」之另一意涵鋪路。「諸受悉苦」之例可略分為二，分別為「凡受為苦」，以及「諸所有受悉皆是苦」二說。

### I. 凡受為苦

有關「凡受為苦」，於漢譯《阿含經》與巴利《尼柯耶》主要是以「受患」(*vedanāya ādīnava*)為說。如巴利《相應部》中，提及對於受(*vedanā*)的饜足(味/*assāda*)、危險(患/*ādīnava*)與捨離(離/*nissarana*)：

*katamā nu kho, bante, vedanā, katamo vedanāsamudayo, katamo vedanānirodho, katamā vedanānirodhagāminī paṭipadā?* (世尊！云何受？云何受集？云何受滅？云何受滅道跡？)

*Ko vedanāya assādo, ko ādīnavo, kiṃ nissaranantī?* (何為於受饜足？何為於受危險？何為遠離於受？)

*Tisso imā, ānanda, vedanā- sukhā vedanā, dukkhā vedanā, adukhamasukhā vedanā- imā vuccanti, ānanda, vedanā.* (阿難！有此所謂三受：樂受、苦受、不苦不樂受。阿難！有此三受。)

*Phassa-samudayā vedanā-samudayo; phassa-nirodhā vedanā-nirodho.* (觸集則受集，觸滅則受滅。)

*Ayameva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo vedanānirodhagāminī paṭipadā, seyyathidaṃ-sammāditthi... pe... sammāsamādhi.* (此八聖道為受滅道跡；即如正見、……正定。)

*Yaṃ vedanaṃ paṭicca uppajjati sukhaṃ somanassaṃ, ayaṃ vedanāya assādo.* (凡有快樂與喜悅緣受而生起，此為饜足於受。)

*Yā vedanā aniccā dukkhā vipariṇāmadhammā, ayaṃ vedanāya ādīnavo.* (凡受為無常、苦、變易之法，此即於受危險。)

*Yo vedanāya chanda-rāga-vinayo chanda-rāga-ppahānaṃ. idaṃ vedanāya nissaranaṃ.* (凡是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。)<sup>33</sup>

<sup>33</sup> 參見 S. 36. 15、16、23、24 等等。此處所列為筆者之中文翻譯，唯「受味」等三組詞語，乃參見《雜阿含經》。

對此受味、受患、受離三句，於漢譯《阿含經》中看似句式一致，皆為「若受……是名受 X」；<sup>34</sup>於巴利版中，受味、受患、受離之句式卻略有差異：「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，則樂與喜似乎並不作為「受」的性質之一，而是隨之所生的情感或心理現象。於「受患」之句式中，卻說「受是無常、苦、變易的」；如此，則「無常」、「苦」、「變易」乃「受」之述語，可視為「受」之屬性。至於「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。由「受味」與「受離」二句觀之，經典似乎明確地說「受是苦的」、「受不是樂的」；因為「樂」是隨受而起的，而非「受」本身之屬性。

若再考量本段對話之開頭，世尊說有苦、樂、不苦不樂等三受；則似乎可以說：苦受、樂受、不苦不樂受都是苦的、隨之或生樂、喜；生命體可捨離之。如是，則無異於說諸受是苦。若然，則此「苦」不僅異於苦受，且應為不同層次之「苦」；換言之，其不應為苦受，而苦受甚至被包含、或被歸類於其中。

此外，若以「若……無常、苦、變易法，是名……患」之定型句來考察，於《阿含經》經中，適用於此定型句，除「受」之外，尚有「色」、「想」、「行」、「識」；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」，自然不應是受蘊之苦受。

## II. 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，

---

<sup>34</sup> 如《雜阿含經·四七五經》云：「若受因緣生樂喜，是名受味；若受無常變易法，是名受患；若於受斷欲貪、欲貪，是名受離。」(T02, p. 121)

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, p. 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」似乎只是感受中的一種，而非所有的感受；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」？<sup>35</sup>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。

於巴利《相應部》中亦有某比丘問及相同的問題；佛陀回答道：

*Taṃ kho panetaṃ, bhikkhu, mayā saṅkhārānaṃyeva aniccatam sandhāya bhāsitaṃ- yaṃ kiñci vedayitaṃ taṃ dukkhasimin'ti.* (比丘啊！有關<sup>36</sup>諸行(saṅkhāra)的無常性(aniccatā)，我的確又說：「凡被感受到的，皆在苦中。」)

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

<sup>35</sup> 《雜阿含經·四七四經》云：

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, p.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。

<sup>36</sup> 此處之「有關」，乃巴利語之“sandhāya”，意味著“about”。

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 saṅkhārānaṃyeva khayadhammataṃ ...pe...  
vayadhammataṃ ...pe... virāgadhammataṃ ...pe... nirodhadhammataṃ ...pe...  
vipariṇāmadhammataṃ sandhāya bhāsitaṃ - yaṃ kiñci vedayitaṃ taṃ dukkhasimin'ti.*（我所說「凡所受俱在苦中」，乃關聯於諸行的滅盡法性、衰滅法性、消退法性、滅法性、變易法性。）<sup>37</sup>

如上所述，似乎亦可以將此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，無論是說「某事某物有如何如何的性質」，或說「某事某物的何等性質」，似乎亦即說某事某物是如何如何的；如：“the practicality of this project”，意同於“this project has practicality”，也意味

<sup>37</sup> 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, p. 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，見本文第二章)而於 S. 36.11 中，在佛陀答以「我所說『凡所受者俱在苦中』，乃關聯於諸行之有滅盡法性、衰滅法性、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。Bhikkhu Bodhi 引用此經之巴利注釋書(*Sāratappakāsinī, Saṃyutta Nikāya-aṭṭhakathā*)亦持此見，認為：

This is introduced to show, "I describe not only the cessation of feelings, but also the cessation of these (other) states." Below, "subsiding" (*vūpasama*) and "tranquillization" (*passaddhi*) are spoken of in conformity with the inclinations of those to be enlightened by the teaching. (引自 Bhikkhu Bodhi (2000, tr.), p. 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。

著”this project is practical”。若然，則上述巴利經文中有關諸行之部分，似乎亦可以視為：「諸行是滅盡法、衰滅法、消退法、滅法、變易法。」

此處之「滅盡法」、「衰滅法」、「消退法」、「滅法」、「變易法」等，一則指向諸行是會變易的，一則似更強調諸行之消亡、壞滅性。如此觀之，似乎可以說，由於諸行為因緣和合而成，故非恆常不變的；反之，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。因而可說，無論是一切皆苦或諸受悉苦等命題，皆因無常之故。是故，「諸受悉苦」可說為「無常則苦」之一例。

若如此經所言，凡被感受到的均是「苦」，則似乎亦可以說：「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」，不宜理解為「苦受」。此外，如巴利經文所言：*"yaṃ kiñci vedayitaṃ taṃ dukkhasimī"*（凡所受俱在苦中），據此，若三受俱「在苦中」，則此「苦」當與苦受等「受」為不同層面之概念。

由上述諸例觀之，若說「無常則苦」是「苦受」，無論是就「三受」、「五蘊」乃至「苦受是苦」等角度來看，都是不合理的。因而，本文認為應進一步思考一種合宜的詮釋，以理解此一層次之「苦」，進而合宜且充分地理解上述諸例，乃至「無常則苦」、「一切皆苦」等命題。

### （三）論「無常」未必生「苦受」

雖然於《阿含經》大部分之經文中，無常者似乎總是與苦相連結在一起；然而，仍有些經文提供了不同的角度。除了前述之〈法樂比丘尼經〉之外，《雜

阿含經·三〇八經》亦提供了重要之線索；其云：<sup>38</sup>

- 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 | 發朦開大明 | 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, p. 88b~c)

於此經中，308.1 與 308.6 乃交代本經之說法場景。接著即於 308.2 及 308.3 中提出兩種生命體以為對照：308.2 中以「諸天」及「世人」二者為代表，而 308.3 以如來為代表。若參照 308.5 的偈文，則 308.3 之生命體或許亦包括「諸賢聖」，亦即於聖道修行有成者。其次於 308.4 中，則加以說明如來等以無常為樂之主要理由，乃在於如實知見。至於 308.5，則是以偈文之方式表達前述之思想。

就內容及其敘述之細微程度而言，此經由 308.2 至 308.4 之三段，可以說一段較一段更細微、更深入。姑以表略示如下：

<sup>38</sup> 為行文方便，本文乃附加分段標記如示。

	眼、色緣生眼識，三事和合觸，觸緣受……	如實知見		於色等	色無常變易則
308.2		諸天、世人		染著	苦住
308.3		如來	◎	不染著	樂住
308.4	◎	如來	◎	阇礙	(涅槃)

若縱觀此三段，則 308.4 中的「眼、色……」等，可以說是一共通於聖者與俗者之間的情境，即認識官能與所認識對象和合而成之認識作用，以及隨之而有之感受。而如來與世人對此情境上，之所以不同，其差異乃在於「能否如實知見」。換言之，「能否如實知見」決定了如來之為如來、世人之為世人；而接踵而來的對色等之染著，乃至苦樂之形成，均據此而生。

此經經文之安排，始於對諸天、世人，亦即俗者之描述；於此完全沒有提到如實知見，唯敘及其染著、苦住等現象。就此安排而言，或可以其表現出俗者對其心理現象之無知無覺。到了次一段 308.3 敘及如來，便提出了如實知見；此或可以說，正因如來等聖者能夠如實知見，因而可對照出前者之無知；亦可以說，正是依於如實知見區分出不同兩種不同的生命型態——亦即聖與俗之生命型態。但至此，仍著重於如來之聖者，於面對身心現象之認識（無常）與反應（樂住）。

至於 308.4，則是進一步聚焦於如來等聖者之如實知見作說明，說明何以有如實知見者能夠不染著於色等。此小段始於眼、色等認識，乃至感受之生起，可以說是在如實知見下的觀察。於此顯示出，眼色等認識乃至相應而生之感受等，實為共通於聖俗之情境；換言之，即使是聖者亦有三受之反應。然而，聖者對於色等情境，不致如俗者般染著、愛念，反而因如實知見之故，對於色等情境有「阇礙」——「阇礙」有不通、阻礙之意，於此當意味著聖者不愛念、不染著、不結縛其心念於色等情境，乃至隨之而生之苦樂感受。由此觀之，若 308.3 為描述如

來等聖者面對情境之反應，則 308.4 或可視為對於其理由之說明。因而，對於情境之反應，可有「不染著」之現象，其心理狀況則是「於彼色**因緣**生陀礙」。若對於色等情境徹底拒斥、不加以愛念，則稱為「無上安隱涅槃」。於此，其並未說「無上安隱涅槃」即為 308.3 之「樂住」；但若視為此段為 308.3 之理由的說明，或亦可說，「樂住」為「無上安隱涅槃」之表現。

於觀察 308.5 之偈頌前，先參照相應於此經之巴利版本。於巴利《相應部》S 35. 136 中，有相應於 308.2 與 308.3 之處；其內容類同《雜阿含經·三〇八經》之此二段，亦於第二段（即相應於 308.3）提出如實知見，而前一段無。然而，S 35. 136 中並無 308.4，亦即並未進一步針對如實知見作說明。

繼而觀察 308.5 之偈頌，若配合 S 35. 136 之相應部分，或可將其結構表示如下：



## 【308.5 結構略示】

A 俗者（諸天、世人）	C 共通部分	B 聖者（如來、賢聖）
1	於色聲香味 觸法六境界 一向生喜悅 愛染深樂著	
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>santike na vijānanti maggā dhammassa akovidā.</i> ) <sup>39</sup>	唯有智慧者 發朦開大明
7	( <i>Bhavarāgaparetebhi, bhavarāgānusārībhi. māradheyānupannehi, nāyaṃ dhammo susambudho.</i> ) <sup>40</sup>	
8	如是甚深句	非聖孰能知 不還受身者 深達諦明了

說明	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 表示世間或諸天之情形，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，表示該句出於此偈頌的偈數，所謂「偈數」，原則上以該偈頌之每四句為一偈；但自第六偈開始，因漢譯版較巴利版短少，故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。
----	---

藉由此表，或可以觀察到此偈頌分別表述了兩種議題及兩種層次之生命體。於議題方面，分別為：

<sup>39</sup> 筆者試譯如下：「不善於法者，現前而不知。」

<sup>40</sup> 筆者試譯如下：「為有貪所勝、隨行於有貪、至於魔域者，此法不善覺。」

(1)情境：對認識作用（六入處、觸等）之感受（喜悅）或反應（愛著）；

(2)甚深法：對甚深法——於此或指涉緣起法——之明白與否。

至於兩種層次之生命體，則分別為聖者與俗者。由此表觀之，聖者與俗者對於情境之反應或看法，於苦樂與否之判斷上，呈現對比之情形；此二者對於甚深法，亦有了解與不了解之區別。於此，色、聲等法是否變易或滅盡，顯然並不決定生命體之苦或樂：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。

就結構而言，此 308.5 之偈頌可說是以第四偈為軸心，將議題由生命體對情境之反應過渡到生命體對甚深法之理解。<sup>41</sup>換言之，由第一偈至第三偈，乃以情境為議題；由第五偈至第八偈則以甚深法為核心。於各主題下，此偈頌基本上是先言俗者，再言聖者；而第四偈與第六偈，則並言聖者與俗者。

此外，第四偈之經文可說是第二偈及第三偈之綜合；其「見」、「以為」等語詞，指出聖俗在苦樂上之差異，主要來自其見解之不同。<sup>42</sup>亦即，聖者視 1C 之情境為苦，而俗者視 1C 之情境為樂。於是，當 1C 之情境變易、滅盡時，便有相異、乃至相違之苦樂之感。至第五偈開始，議題便轉向此二生命體對緣起法之了解程度，指出聖者通達緣起法，因而是智慧者；反之，俗者則不能了解緣起法，乃昏昧無知者（盲冥）。

若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緣起法之明白與否——以《阿含經》之語詞而言，即「明」與「無明」之別。由此觀之，明者為聖者、智慧者，無明者為俗者、盲冥者；此二者對於情境之苦樂，有著相異之見，乃至相異之感受。

若將此偈頌對照於 308.2~4 之經文，可以說：

(1) 308.2 相應於 2A，指出了俗者對情境之反應；

(2) 308.3 相應於 3B，指出了聖者對情境之反應；

<sup>41</sup> 此情形於巴利版中亦然。

<sup>42</sup> 此亦表現於 2A 之「以此為……」，及 3B 之「見」、「觀察……為」等語。

(3) 308.4 涵蓋了 1C，以及從 4A 直至偈頌之訖，為以如實知見為核心之論述：如實知見甚深法／緣起法，能如實知見者為聖者、智慧者，不能如實知見者則為俗者、無明者。

此外，值得注意的是漢譯版闕如、巴利版中之第七偈偈文。筆者試譯如下：「為有貪所勝、隨行於有貪、至於魔域者，此法不善覺。」<sup>43</sup>此偈彰顯出緣起法之明瞭與否，與有貪等俗行之間呈現出某種對立之張力；而此對立關係之呈現，與 308.4 似有著異曲同工之妙；唯 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 7A 呈現的是俗者之貪染，阻礙了智慧，或說對緣起法之如實知見。

透過以上分析，可以發現此經所傳達出之訊息，可說是聖俗兩種生命體，在情境與緣起法上之差異。進而言之，其於情境之所以有所差異，乃在於此二者對於緣起法之了解與否。更有甚者，聖俗之所以不同，正因前者能夠如實知見緣起法，而後者不能。換言之，能否如實知見緣起法，決定了聖俗之差異，亦決定了二者對於同一情境之苦樂差別。由此觀之，真正決定苦樂的，並非情境是否無常，而是能否如實知見；此點也正是區別聖俗之所在。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。<sup>44</sup>

換言之，於 308.2 與 2A 中之「苦」，**雖然與苦受相關，但不限於以苦受為義**：謂其與苦受相關，乃根據其所云「彼色若無常、變易、滅盡，彼諸天、人則

<sup>43</sup> Bodhi 之英譯為：" This Dhamma isn't easily understood/ By those afflicted with lust for existence,/ Who flow along in the stream of existence,/ Deeply mired in Māra's realm." 見 Bhikkhu Bodhi (2000, tr.), p. 1209。

<sup>44</sup> 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、恐懼及焦慮等。原文為："What I didn't understand was that it was the thoughts, fears and anxieties that went endlessly round in my head which constituted the source of suffering and not the events in themselves." Eric Hall, "Four Noble Truths of Counselling: A Personal Reflection", *The Psychology of Awakening: Buddhism, Science, and our Day-to-Day Lives*, ed. by Gay Watson, Stephen Batchelor, and Guy Claxton, York Beach: Samuel Weiser, 2000, p. 307.

生大苦」(308.2)；謂其不限於苦受，一則因為此「苦」或為如實知見下之一種判斷，亦即取決於生命體之智慧(4A)而非感受，二則乃因「苦」亦來自生命體是否對三受有愛染(308.4)，意味著其理序乃在於苦受、樂受、不苦不樂受之後。

其次，就 3B 及 4A 觀之，**聖道苦似乎亦可說是來自因如實知見、修行聖道而有之見解**。如 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感受，而應是透過某種觀點、見解或視角而有之判斷。至於 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 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。

面對同樣的無常情境，不能如實知見之俗者，將對可愛之情境生起愛染貪著，於是無常則生苦受；反之，能如實知見之聖者，則不對情境生愛染貪著，因而無常並不導致苦。換言之，無常作為情境，不能決定生命體之苦或樂。而影響生命體之苦樂者，就俗者而言，是為無明與愛染；就聖者而言，是為如實知見與厭離（陀礙）。

順此，或可進一步追問，在如實知見下的「苦」，究竟為何？何者為與苦受相關、但不限於苦受之苦？聖者是基於何等理由，將世間之樂受視為「苦」？其是否與前述之無明於緣起法與愛染於情境等相關？以下即依此等問題作進一步探討。

#### (四) 論「無常則苦」乃就傾向面而言

綜上所述，「無常則苦」之命題略有幾個條件：

首先，從無常之現象到生命體之苦受形成，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「無常則苦」，則此「苦」不宜限於以苦受為解。

再者，「無常則苦」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」，應仍與「苦受」(*dukkha vedāna*)有所關連。

其次，「無常」與苦受之間的關係，或依生命體之取向而有所不同。無常則有苦受，基本上是就俗者之情形而言；就聖者而言，無常反而可使之樂。此點暗示著，無常與苦樂之關係，或許涉及聖俗之別。

再其次，聖俗之別取決於該生命體能否如實知見緣起法；無常之現象，即包含在緣起法之中。因而，「如實知見緣起法」無異是說「如實知見無常法」。如是，若說凡無常者均為苦，或者說諸受悉苦，則此「苦」或可說是如實所知、如實所見者，亦即已證果位之聖者、或以修習聖道為職志者所當知、所當見，<sup>45</sup>亦即本文所謂之聖道苦。

### 1. 諸受及其潛在之趨向——三毒之說

就上述第一點觀之，可知「無常則苦」之「苦」與「苦受」相關但不相同。若就聖道苦與三受之關聯來看，其似乎既遍在於三受、又可說順三受而來。如前述「受患」之說，當是先有三受，然後才能說有受之危殆之處；此外，依前引之《雜阿含經·三〇八經》觀之，諸天、世人於無常而生之「大苦」，亦來自彼等俗者對眼、色，乃至觸、受等情境之愛染——換言之，此「大苦」出現於作為情境之三受之後。就此三受與聖道苦之關係而言，《雜阿含經·九六九經》云：

於彼樂覺，離繫不繫；於彼苦覺，離繫不繫；於不苦不樂覺，離繫不繫。於何離繫？離於貪欲、瞋恚、愚癡，離於生、老、病、死、憂、悲、惱苦。我說斯等，名為離苦。(T02, p. 249c)<sup>46</sup>

<sup>45</sup> 參見本文第二章對「聖」、「俗」所作之討論。

<sup>46</sup> 於此附帶說明，巴利版《中部》雖有相應於此經的經文(M. 74)，唯獨本文此處所引之段落闕

依此經所言，所謂離於三受，乃謂離於貪欲、瞋恚、愚癡等三者（三毒）<sup>47</sup>，此亦意味著離於生老病死等諸苦，而謂之「離苦」。由此觀之，「離苦」謂離於三毒。至於其間之關係，或可參照《中阿含經·晡利多品·法樂比丘尼經》之提示；其乃以此三毒作為相隨於三受之煩惱。該經言：

毘舍佉優婆夷……復問曰：賢聖！樂覺者，云何樂？云何苦？云何無常？云何災患？云何使耶？苦覺者，云何樂？云何苦？云何無常？云何災患？云何使耶？不苦不樂覺者，云何樂？云何苦？云何無常？云何災患？云何使耶？

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, p. 788a)

就此問答觀之，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）。就相應之《中部》M. 44 之經文觀之，此處所謂「欲使」、「恚使」、「無明使」者，乃謂此三毒之作為潛在之趨向<sup>48</sup>而潛伏於三受中：

*"Sukhāya panāyye, vedanāya kiṃ anusayo anuseti, dukkhāya vedanāya kiṃ anusayo anuseti, adukkhamasukhāya vedanāya kiṃ anusayo anuseti"ti?* (「又，何者潛於樂受？何者潛於苦受？何者潛於不苦不樂受？」)

如。相對地，M. 74 中亦有與漢譯《阿含經》相異之部分；其出現於佛陀提出三受之段落，大致說明，當感受到苦受時，便感覺不到樂受、不苦不樂受；依此類推，當感受到其中一種受時，便感受不到其餘二種受。據此，此段可謂在說明此三受在生命體的知覺經驗中為互斥的；在任一時刻中，生命體只能感受到其中一種，而不能同時感受到其他二種。

<sup>47</sup> 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」、「姪」；「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。

<sup>48</sup> Bhikkhu Ñāṇanamoli and Bhikkhu Bodhi (1995, tr.) 將之譯為"underlying tendency"，可參見該書 p. 401。

"Sukhāya kho, āvuso visākhā, vedanāya rāgānusayo anuseti, dukkhāya vedanāya patighānusayo anuseti, adukkhamasukhāya vedanāya avijjānusayo anuseti"ti. (「友！毘舍佉！貪之潛在趨向(rāgānusaya)潛伏於樂受中，怒之潛在趨向(patighānusaya)潛伏於苦受中，無明之潛在趨向(avijjānusaya)潛伏於不苦不樂受中。」) (M. 44)

於此，"anusaya"一詞，意為潛在之趨向，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(傾向)。

其次，毘舍佉優婆夷進一步就三受與三毒之關係提出問題：

毘舍佉優婆夷……復問曰：賢聖！一切樂覺欲使耶？一切苦覺恚使耶？一切不苦不樂覺無明使耶？

法樂比丘尼答曰：非一切樂覺欲使也，非一切苦覺恚使也，非一切不苦不樂覺無明使也。云何樂覺非欲使耶？若比丘離欲、離惡不善之法，有覺、有觀，離生喜、樂。得初禪成就遊，是謂樂覺非欲使也。所以者何？此斷欲故。云何苦覺非恚使耶？若求上解脫樂，求願悒悒生憂苦，是謂苦覺非恚使也。所以者何？此斷恚故。云何不苦不樂覺非無明使耶？樂滅、苦滅，喜、憂本已滅，不苦不樂、捨、念、清淨，得第四禪成就遊，是謂不苦不樂覺非無明使也。所以者何？此斷無明故。(T01, p. 788a)

於此，法樂比丘尼提出另一組不是來自於三毒之苦樂等三受；其所適用之領域，亦非一般世俗之見，而是以解脫之聖道為鵠的。換言之，於聖道中之苦樂等三受，一方面不與三毒相應，一方面，其內容分別是：得初禪時所體驗到的樂受、求道之苦受，以及得第四禪之不苦不樂受。此聖道中之三受，不僅不與三毒相應，更來自斷絕三毒而修行聖道。由此觀之，三毒與聖道分屬相違、甚至背道而馳的兩個領域。據此，三毒之作為潛伏之趨向，或可說是相對於聖道的，亦即相應於俗行的。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。

若參照前一小節之討論，無常與苦樂之間的關係，涉及聖俗之別。此處〈法樂比丘尼經〉所言三受及三毒之關係，亦有聖與俗之區別；並且，此三毒既有所承於過去經驗之三受，亦將促成未來之三受。由此觀之，「諸受悉苦」之「苦」，或與此三毒相關；其既屬於俗行，亦是一種潛在之傾向，並與未來之苦受息息相

關。更有甚者，於《長阿含經·第四分·世記經·忉利天品》有言：「彼天帝釋姪、怒、癡未盡，未脫生、老、病、死、憂、悲、苦惱，我說其人未離苦本。」(T01, p. 135a)由此觀之，「苦本」之「苦」，或謂前句中之生老病死等各種苦痛情境；「苦本」之「本」，或謂首句之姪、怒、癡（即貪、瞋、癡）等。換言之，姪、怒、癡可說是相關於生老病死等苦的潛在傾向，因而謂之苦本。

順此，本文認為，「諸受悉苦」、「無常則苦」乃至「一切皆苦」之「苦」，可說是一種傾向，其會導致生命體之苦受(a disposition leading living beings' suffering)（以下簡稱為「致苦之傾向」）。<sup>49</sup>若以「無常則苦」為例，則或可將之轉換為：「凡無常者均會導致生命體之苦受」。



於此節中，擬以無常者中之「聲」為例，而將「聲為苦」轉換為：「凡聲音均會導致生命體苦受」，用以說明「致苦之傾向」及「會導致生命體苦受」之概念與語句。

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，仍將沿用本章所言：「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。」

<sup>49</sup> 於此擬先說明，本節之主題在於苦痛之意義，因而主要的問題，乃在問：「無常則苦」之「苦」，究竟應如何解讀、如何理解？此外，如本文第二章所言，與滅諦相對之苦諦，其著眼點乃生死輪迴，亦即生死輪迴是被稱為、視為應滅之「苦」。順此，本文之焦點乃在於：應如何理解此所謂「苦」？生死輪迴及其中之種種，以及「無常」、「諸受」等等之稱為「苦」，此「苦」應如何解讀？其意義為何？

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；一旦遇到條件合適，即會造成某種特定的結果。因而可說，傾向及其所導致者有因果關係。<sup>50</sup>「傾向」亦意味著該命題（如「無常者會導致生命體苦受」）所著重之面向，就時間向度而言，乃在結果發生之前；於因果關係上，則作為形成結果之因素或條件。換言之，「無常者會導致生命體苦受」，重點在於強調無常者先在於生命體之苦受，且對於生命體苦受之形成，扮演著舉足輕重的角色。然而，亦須注意的是，「傾向」並不作為其結果之充分條件；從致苦傾向到生命體之感到苦受間，可有些許條件、因素影響苦受之發生與否。以《雜阿含經·三〇八經》為例，可說眼色等因無常而有致苦之傾向；但若生命體沒有無明與愛染之作用，則無苦受起於無常。<sup>51</sup>就此等例子而言，無明與愛染可說即是致苦傾向到生命體經驗到苦受間的條件或因素。

以《阿含經》常用之譬喻而言，此致苦之傾向或可喻為「種子」。苦受乃致苦之傾向遇到合適條件而有的結果。以「傾向」言之，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

<sup>50</sup> 逆言之，「傾向」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 disposition 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 (edit.) New York: Routledge. 1996. p. 1. Crane 亦提出，現當代對於 disposition 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：“In summary, dispositions ascribed to at least three distinguishable classes of things: objects, substances, and persons.” 參見 Mumford, Stephen. *Dispositions*. New York: Oxford University Press. 1998, p. 1~3. 儘管哲學界對於 dispositions 之觀點頗為紛歧，disposition 與其 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.

<sup>51</sup> 於此須強調的是，此「苦受」為因無常而有之苦受，並非生命體眼耳等官能接觸到所認識之事物時，所產生的三受中之苦受。

為現象經驗時，則為某種苦受，如痛、悲、惱等等。

## II. 語句之說明

首先，「生命體苦受」之部分，一方面保留了「無常則苦」等中之「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。「無常者會導致生命體苦受」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。

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。<sup>52</sup>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》「無常則苦」之說不類。

其次，「導致」一語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(refer)之結果(outcome)，或是作為某種條件，影響到其後置詞所謂之事物、事件等之發生。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，苦受亦尚未形成，而唯有樂受。

<sup>52</sup> 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, p. 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分上，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，無法執持以至後時。

<sup>53</sup>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、因果上的落差及關係。再者，如同前述所言，「傾向」意味著「無常」並非「無常則苦」之「苦受」的充分條件；亦即，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。

### III. 以致苦傾向為解之理由

如前文一再強調的，無常者與生命體苦受之間，一方面有時間、因果上的差異；一方面，須加上生命體之無明與愛染，無常之現象才能促使生命體形成苦受。因而，若欲解讀「無常則苦」之類的命題，須理解「無常」與「苦」之間的不一致性，並找出其間的關聯。由《雜阿含經·三〇八經》可知，《阿含經》多處言及「凡無常者皆『苦』」，此命題不僅是針對俗者，亦是就聖道之立場所言的。再者，此等由無常而來之「苦」，亦非知覺經驗初發生時的苦受；而是當無常者變易、壞滅時才有的苦受。因此，會帶給生命體樂受的音聲——如美好的音樂——，若是「苦」，則此「苦」或應解讀為「會導致生命體苦受」，故應為：「美好的音樂皆會導致生命體的苦受」；其中猶有些許條件：

首先，此生命體為俗者而非聖者；其次，由此生命體對緣起法無知之故，其會對美好的音樂產生愛染，並且會因為因緣變化、音樂消逝而產生苦受。再者，就《阿含經》之主張而言，唯有從事修行、走上聖道，乃至達致涅槃者，此致苦

<sup>53</sup> 《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, p. 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。

傾向方不致實現為苦受；若是未達涅槃，乃至不修行、不以聖道為念、為職志者，則無法避免致苦傾向實現為苦受。

此外，如此著眼於「無常」與「苦受」之因果關係、傾向層面者，乃以聖道修行為據。換言之，作為無意、或無知於聖道修行之俗者，雖然體驗到知覺作用初發生時之苦受（如因「眼觸」而有之苦受），以及可愛者無常變易後之苦受，卻不會、亦不須以「致苦之傾向」來看待緣起之身心現象。就苦痛議題來看，亦可以說，《阿含經》所言之聖道苦，乃是就傾向面而言的。

### 3.以「致苦之傾向」解釋滅苦

於先前之章節中，主要是順著苦諦來檢視「致苦之傾向」一說，亦即就生命體之生死流轉以及苦受之形成的面向，如「無常則苦」等來討論。於此，擬就聖道修行的面向，檢視能否以「致苦之傾向」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」、「無常則苦」、「諸受悉苦」等等。雖然其看似不同，但若思考其彼此間的蘊涵關係，可說其均可歸為同一個命題下，即「無常則苦」。<sup>54</sup>其次，順著前述章節之討論，可將「無常則苦」解讀為：凡無常者皆會導致生命體苦受。此外，「無常則苦」命題的前提有：一，其是就聖道之立場來看俗者之情形；二，俗者乃無明於緣起法、愛染於可愛、可樂之知覺經驗者。再者，此命題中之「苦」，非謂生命體知覺經驗發生當下之苦受，而是隨著無常之身心現象而來的苦受。

順此，若苦諦之「苦」所言，意味著「凡無常者會導致生命體之苦受」，則滅諦所言之滅苦或苦之止息，理應處理此「致苦之傾向」，因而，其可能的解讀，

---

<sup>54</sup> 如前文已探討過的，之所以說諸受悉苦，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。由此觀之，「一切」以及其所包含的「諸受」，均因無常而被說成是「苦」，亦即本文所謂之聖道苦、致苦之傾向。

或許是使「無常者不導致生命體之苦受」。首先試以此觀察《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, p. 88a)

此小段經文可分為兩個部分；前半部由「無常則苦」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」<sup>55</sup>。其雖言無常則苦，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」為「無常」之性質之一，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與苦受之間的關聯，似乎是可以中斷的。

再者，就本段經文之前半段觀之，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向（如愛染），即無法避免苦受生起；此即所謂「致苦之傾向」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

<sup>55</sup> 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, p. 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。此處所謂「大苦」，本文亦將視為致苦傾向之集合，謂就俗者而言，這些緣起之身心現象，均會導致苦受。

亦無從「出生」，亦即苦受沒有機會實現。由是，「滅苦」之意，可以說是阻斷此傾向實現為苦受。

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，而是對於無常者之愛染之念。緣起之身心現象總是無常、會變易、包含了致苦之傾向。若生命體能如實知悉此點，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<sup>56</sup>等等；一旦擺脫對於無常事物之愛染，便能長住於安樂之境，謂之涅槃。<sup>57</sup>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、並使人不再生起苦受者，唯有生命體對五蘊、或一切無常事物之愛染。<sup>58</sup>至於如何斷除？則有賴於有緣起法之智慧，如實知見無常者。

<sup>56</sup> 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, p. 11a)

<sup>57</sup> 《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, p. 8a)

《雜阿含經·三六經》：

佛告比丘：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, p. 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），及種種不善之念。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*)，而未提及「涅槃」一詞。

<sup>58</sup> 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, p. 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。

據此，亦可以看出下列數點：

一，苦受與其說是來自無常，毋寧說是來自生命體對實相之不理解（不如實知見），以及隨之而來的愛染；

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，並非指苦受等苦受，而是指致苦之傾向。此致苦之傾向，若遇上無知（不如實知見；無明）及隨之而來的貪愛或瞋恚，則將導致生命體之苦受。因而，由無所執著(detachment)而來的安樂，是指阻斷了致苦傾向顯發之機會，從而能住於安樂之境。由此觀之，此安樂亦非與苦受相對之樂受，而是超越三受之安樂。<sup>59</sup>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，皆蘊涵著致苦之傾向，故均應透過修行來斷除。<sup>60</sup>

總之，所謂「滅苦」、「苦之止息」，其重點在於使致苦之傾向無從生起，而非斷除、阻止無常。是以，所謂「無常則苦」，並非說無常者是苦，亦非說無常是苦受，而是就潛在之傾向面，指出無常者與生命體苦受之間的關係。

<sup>59</sup> 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；均表示出超越有為無常法之面向，是為證。安隱，即安穩。又如《增壹阿含經·慚愧品·七經》云：「生死不可樂，知涅槃為樂，是謂二法。」(T02, p. 592b)可知至少有兩種層次的安樂。

<sup>60</sup> 如《增壹阿含經·善知識品·一三經》云：

爾時，世尊告諸比丘：有此二法，不可敬待，亦不足愛著，世人所捐棄。云何為二法？怨憎共會，此不可敬待，亦不足愛著，世人所捐棄；恩愛別離，不可敬待，亦不足愛著，世人所捐棄。是謂，比丘！有此二法，世人所不喜，不可敬待。比丘！復有二法，世人所不棄。云何為二法？怨憎別離，世人之所喜；恩愛集一處，甚可愛敬，世人之所喜。是謂，比丘！有此二法，世人所喜。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？比丘報曰：世尊諸法之王，唯願世尊與我等說，諸比丘聞已，當共奉行。世尊告曰：諦聽！善思念之！吾當為汝分別說之。諸比丘！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。爾時，諸比丘聞佛所說，歡喜奉行。(T02, p. 601c)

## 參、小結

透過上述之解讀工作，可以將《阿含經》所論之聖道苦——苦諦，亦即苦痛之潛在層面——作如下之理解：

首先，根據「苦諦」詞組中「諦」之意義，意味著此處之「苦」，乃作為一種真實、正確無誤的斷言，因而，此「苦」字不宜視為一個單詞，毋寧可視為一組詞語之簡稱。以《阿含經》之文本來看，其詞組可以「一切皆苦」之命題為代表。換言之，「苦諦」或為「『一切皆苦』是正確的斷言」之簡稱。

其次，「一切皆苦」可說來自「一切無常」與「無常則苦」二命題合作之結果。其中，《阿含經》於論及「一切」時，未嘗離開生命體之知覺經驗而論，因而，「一切」可以指涉所有緣起而成的身心現象。「無常」則承緣起法而來，指出緣起之身心現象、知覺經驗等，作為因緣和合而成者，沒有恆常不變之性質，故曰無常。

最後，「無常則苦」者，或應解讀為「凡無常者皆會導致生命體苦受」，此命題所側重者，乃導致生命體苦受之傾向；其與日常所經驗到的苦受相關但不相同，彼此緊密聯繫卻互有差異。有別於苦受之作為日常的、經驗的、殊別的現象，「無常則苦」乃至相關的「一切皆苦」之「苦」，宜理解為「致苦之傾向」，所強調的毋寧是一種潛在之位與勢；一旦遇到因緣條件之配合，便會使生命體生起苦受。更進一步以《阿含經》之主張而言，若非從事聖道、修行以致涅槃者，此致苦傾向終有現前為苦受之日；反之，唯有達致涅槃，方能徹底阻斷致苦傾向發展成苦受。正是於此意義上，「滅苦」乃謂息滅致苦傾向現前之可能，亦唯有脫離生死輪迴方得如此。

就此義而言，或可以說，《阿含經》之論聖道苦，其更關心的重點或在於如何阻斷此「致苦之傾向」實現為苦受。若以種子為例，則可說，種子與果實之間雖有因果關係，但若無因緣條件相配合，種子未必有機會生長，乃至成熟為果實。

易言之，無常者不一定總是會導致生命體生起苦受。因而，《阿含經》於集諦之部分追問苦受生起之因素，乃至接踵而來的滅諦與道諦等，可說是要找出滋潤種子之要件，然後思考挪去這些條件之方法、並說明阻斷之後的境界。易言之，「苦諦」之「苦」的意義，主要乃在於潛藏於無常現象中的「致苦之傾向」。

## 第二節、以境界論聖道苦：《莊子》之例

如前所述，聖道苦乃謂以聖人境界或修行聖道之立場觀照、或對照出的苦痛因素或狀況。於此意義下，聖道苦乃謂成聖意義下的不圓滿、不完全，或是偏離聖道之心態或行爲。於《莊子》所呈現出的聖道苦，似較側重於觀察生命體當下的心態或行爲；且此觀察，乃出於一種超越世俗的見解。舉例而言，世人或因他者贊同或反對自己的見解而歡喜或沮喪；其沮喪可謂俗行苦，亦即對俗者而言之苦痛。若就聖道、聖人之角度來觀察其悲喜之情，造成其或悲或喜之**好同惡異的心態**，可說即爲一種困縛。亦即，該生命體受此心態之困縛，以致有此等悲喜之情。如是說來，《莊子》所呈現出之聖道苦，乃在以一种超越的立場與見解，點出生命體之受拘縛。此即本節所欲探討的聖道苦。

根據本文第二章對於《莊子》苦痛義所作之探討，其在聖道苦層面，所涉及之主要概念爲相對於「無爲」之「有爲」，以及相對於「逍遙」之「困縛」。其中，「有爲」所著重的，在於「限定的」、「有限的」之意；而「困縛」所涉及的，或可說是俗者之拘泥、僵化與封限。二者可說均以受限爲義。

於本章中，將進一步探詢，所謂受限，如限定之作爲、拘泥之心態，若具體而言，究竟爲何？於此，擬先以兼含「逍遙」與「困苦」二語之〈逍遙遊〉末段爲例，點出受限概念之意；然後再以其他篇章作進一步說明。

### 壹、以受限為聖道苦之觀點

於〈逍遙遊〉1.3 之後半部是有關大樽樹乃至逍遙與困苦之論述。如本文第二章已略加討論過的，此段顯示出惠施用以衡量事物是否有用者，乃工匠之尺度。若再考察〈逍遙遊〉1.3 前半部之段落，猶可看出《莊子》對於工匠式標準的看法：

惠子謂莊子曰：「魏王貽我大瓠之種，我樹之成而實五石，以盛水漿，其堅不能自舉也。剖之以為瓢，則瓠落無所容。非不呶然大也，吾為其無用而拮之。」

莊子曰：「夫子固拙於用大矣。宋人有善為不龜手之藥者，世世以泔澠統為事。客聞之，請買其方百金。聚族而謀曰：『我世世為泔澠統，不過數金；今一朝而鬻技百金，請與之。』客得之，以說吳王。越有難，吳王使之將，冬與越人水戰，大敗越人，裂地而封之。能不龜手，一也；或以封，或不免於泔澠統，則所用之異也。今子有五石之瓠，何不慮以為大樽而浮乎江湖，而憂其瓠落無所容？則夫子猶有蓬之心也夫！」(1.3)

對於惠施之大瓠無用說，莊子認為惠施是「拙於用大」；並以不龜手之藥為例，點出所謂有用、無用者，取決於如何用、所用為何。於此二例中，大瓠與不龜手之藥並不能為自己決定如何被使用，因而「所用之異」實取決於使用者。由此觀之，大瓠之「無用」，實為「使用者之無用」。對此，莊子所下之案語為：「則夫子猶有蓬之心也夫！」由此觀之，本段對話雖由事物之功用入手，且於惠施或莊子之提議中，皆將大瓠視為一種工具來使用；然而，莊子末尾之評論，卻將此段對話轉為一種心靈層面的論述。

如前所述，與其說事物有用或無用，毋寧說使用者懂不懂得如何使用。於此段落中，使用者（惠施及宋人）之能不能、懂不懂靈活使用一事物，涉及使用者是否能靈活思考。「蓬」之一語呈現出滯塞不通之意；<sup>61</sup>「有蓬之心」一語，可說正指出惠施於運用大瓠之際的不靈活。而惠施之不能靈活運用大瓠，或因其拘泥於一般對瓠之應用模式。換言之，於此例中，惠施之拘泥於一定的思考模式，

<sup>61</sup> 陳鼓應解釋「蓬之心」云：「喻心靈茅塞不通。」見陳鼓應《莊子今注今譯》最新修訂重排本（北京：中華書局，2009 二版），頁 34。

或固執於事物的特定應用模式，正顯示出其心靈之困塞不通。就此而言，其之困塞，乃相關於拘泥的思考模式；進而言之，或更涉及其認知或見解的拘執，亦即對於所謂的「功用」有特定的認識。換個角度來說，此等特定的認知，不啻於限定的模式。依此而言，惠施毋寧是受到某種特定的價值、規範或觀念的困縛，認定唯有如何才算是「有用」；此外則為「無用」。

於此，或可再參考〈逍遙遊〉1.3 後半部有關大樗樹之論述。於此樗樹之例中，惠施同樣是以工匠之考量來評價樗樹之功用；<sup>62</sup>莊子則完全跳脫了工匠之應用模式，轉而提出另一種應用方式，既可保全樗樹之存活，亦可利益其他生命體，即其所謂「樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無爲其側，逍遙乎寢臥其下。」(1.3)於此，「樹之」的「之」以及「其側」、「其下」的「其」，均指涉樗樹。因而，此文句所呈現者，為**使用者**對樗樹之應用。其後之文句言道：「不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！」(1.3)由「不夭斤斧」觀之，此句之主語當為樗樹。因而，「安所困苦哉」一語，似乎亦是就樗樹之立場而言之。由此觀之，由「樹之於無何有之鄉」至「安所困苦哉」，此二組文句或可解讀為，因人對於樗樹應用方式之轉變，解除了樗樹困苦的情境。

然而，於此尚可進一步探詢：無用者為何？困苦者又為何？根據莊子末尾之評論，似乎呈現出以下情形：由惠施的工匠式運用，到莊子保全樗樹之運用方式，此間應用方式之轉換，形成了至少三項轉換：

- (1) 樗樹得到保全（「不夭斤斧，物無害者」）。
- (2) 人得到庇蔭、休憩之所（「彷徨乎無爲其側，逍遙乎寢臥其下」）。
- (3) 樗樹從「無用」變成「有用」。

然而，若對照惠施之說法，既然樗樹是「匠者不顧」的，則就結果而言，前兩項其實無異於惠施論述中樗樹的結果。再者，就樗樹之處境而言，最後一項中，有用或無用之評價，其實亦無涉於樗樹之生存處境。換言之，對於「匠者不

<sup>62</sup> 關於此樗樹之段落，亦可參考本文第二章。

顧」的樗樹而言，莊子之言並未改變其處境；唯一改變了的，毋寧是**使用者看待樗樹之觀點及評價**。既然「匠者不顧」之樗樹，於其生存處境上無所差異，則「**安所困苦**」所針對的，與其說是樗樹之生存處境，不如說是**使用者拘執僵化的思考模式**。

而何謂僵化、不靈活？於「蓬之心」的譬喻中，莊子似將惠施之心譬喻為一個填滿蓬草的空間，依此而言其心靈「茅塞不通」（陳鼓應語）。於《莊子·外物》26.9中，亦運用了空間之譬喻，說明生命體心靈之困滯，乃至引起爭辯、鬥爭等等。<sup>63</sup>由此角度出發，可以發現《莊子》中有許多論述，將拘滯、僵化的思考模式視為困縛，因而可謂聖道苦之一種表現。

於前述〈逍遙遊〉1.3之有用無用論中，惠施之僵化執滯，在於其對「有用」、「無用」有一定的、特定的、有限的觀點。此點反應出惠施對於世間價值有固定的、不變通的認識，使之得出大瓠及大樹之無用論。惠施之錯讀大樹及大瓠之價值，反映出惠施無法超越限定、特定的視角，如工匠所採取的立場、價值或規則。而《莊子》於此段落中所展現的，即是於多種觀點間之靈活遊動。此可謂為《莊子》以生命型態呈現聖道苦之要點所在。

若與本文前一章《莊子》之俗行苦相較，俗行苦在於世人之種種生命困境及其苦痛情感，如貧、賤、窮、夭等等。而《莊子》對於聖道苦之描述，毋寧指出了世人對於某些特定觀點之執著或追求，正是形成世人苦痛之因素——儘管其所拘執之價值、觀點，亦可能為生命體帶來快樂之感受；如生命體對於富、貴、壽、善之追求，乃至其對「何謂富貴壽善」之認定。如〈逍遙遊〉大瓠之例所示，惠施苦於大瓠之「無用」，莊子卻指出，真正應覺察到的，是惠施拘泥於特定之用為用的思考模式，亦即所謂「蓬之心」。就此而言，即使因此而有「有用」之評斷，此種限定的、固定的思考模式，仍應視為聖道苦。因而，在俗行苦的論述中，指出的是俗者所認知的苦痛情境乃至相隨之苦痛情感；於聖道苦之論述中，

<sup>63</sup> 如〈外物〉云：「室無空虛，則婦姑勃谿；心無天遊，則六鑿相攘。」(26.9)於此，前者以房室為譬，後者以心為說；兩者所提供之意象，均在於一空間之阻塞，形成紛爭之後果。

卻是對俗者之認知——拘泥的價值、觀點——以超越的立場作反省。例如，於俗者之認知中，富貴為樂而貧賤為苦；於聖道之觀點下，若以富貴為樂、貧賤為苦，反之不然，則此類固定的、限定的思考模式，恰恰是聖道苦之表現。

## 貳、受限之類型

關於《莊子》所言之受限，或可於〈天地〉分析出相關線索。簡言之，其可分為受限於感官、受限於社群之價值，以及對於生命體自身之受限無所覺察等三面向。〈天地〉有言：

[12.15.1]百年之木，破為犧樽，青黃而文之，其斷在溝中。比犧樽於溝中之斷，則美惡有間矣，其於失性一也。跖與曾史，行義有間矣，然其失性均也。

且夫失性有五：一曰五色亂目，使目不明；二曰五聲亂耳，使耳不聰；三曰五臭薰鼻，困懷中顛；四曰五味濁口，使口厲爽；五曰趣舍滑心，使性飛揚。此五者，皆生之害也。而揚墨乃始離跂自以為得，非吾所謂得也。

[12.15.2]夫得者困，可以為得乎？則鳩鴉之在於籠也，亦可以為得矣。

且夫趣舍聲色以柴其內，皮弁鷩冠擗笏紳脩以約其外，內支盈於柴柵，外重纏繳，眈眈然在纏繳之中而自以為得，則是罪人交臂歷指，而虎豹在於囊檻，亦可以為得矣。

本節引文略可分為二部分：第一部分言「失性」，第二部分則順著「失性」而論「得」與「困」。

就一般的角度而言，犧樽與斷木有美醜之別，盜跖與曾參、史魚有義與不義之分。然而，從超越的角度觀之，此四者於其「性」之缺乏卻無二致。此處所謂「失性」，可由本段之前後文來考察其意。首先就後文觀之。其謂「失性者有五」，似謂此五者乃能使「性」喪失或失其所；因而，此「失」或可視為動詞，以「使 X 失 Y」為用；「性」則為其直接受詞。既云「失性者有五」，則此句中的主詞為「失性者」。再觀察其後文句，其中前四者以生命體之感官功能為說，而言：「五色亂目，使目不明」云云。對照於「失性者有五」一語，則可說「五

色」為失性者之一，其使目（X）不明（Y）；由此觀之，就眼睛而言，其性（Y）為「明」。於此，「明」之意，當同於「目徹為明」（〈外物〉26.9）之「明」，亦即看得清楚。就此而言，「明」或可說為眼睛理想之狀態。<sup>64</sup>因而，就眼睛之例而言，「性」或謂理想之狀態。

其次由犧樽一例觀之。於此，當犧樽與樹木俱斷棄於溝中，可說二者皆不在其理想的狀態上，據此而謂之「失性」。作為酒器之用為犧樽之理想狀態，而樹木之理想狀態，當指其生長於林間。此二者均斷棄於溝中，表示二者俱不在其應處之所。以此類推，盜跖與曾參、史魚雖有義、不義之別，但此段論述亦認為其雙方皆非處於理想之狀態。據此可說，美醜、善惡等等，並非〈天地〉所認為的理想狀態；換言之，〈天地〉所指的理想狀態，可說超越於美醜、善惡等分別之外。

然而，此文認為盜跖與曾參、史魚非處於理想狀態之理由何在？若結合其所論「失性者」，則盜跖與曾參、史魚等人之所以失性，或許相關於「趣舍滑心，使性飛揚」。於此，「使性飛揚」一語，點出其「性」之偏離、不在其位（亦即理想狀態）之情形；則「趣舍滑心」之所謂，似點出此三者對於某些事物或價值有所取捨或趨避，且此等趣舍足以擾亂其心靈（「滑心」），使其偏離理想之狀態（「使性飛揚」）。由此觀之，心不為趣舍所擾動，當為其理想之狀態。因而，此段所言心的理想狀態，或許是超越取捨趨避的。反過來說，則「失性」之概念可包含各種感官功能之不暢達、心靈之擾動；而「性」之概念所指出的理想狀態，則是超越美醜、善惡、趣舍的。

順著對「失性」概念之討論，文本[12.15.2]接著論及「得」與「困」。首先，文中楊朱、墨翟之所得者，似謂前文中的「此五者」，亦即五色、五聲、五臭、

---

<sup>64</sup> 依據《莊子》所用之「性」字，可以說，其欲表達的是本然狀態，亦即一事實未變化以前的、原始的狀態。但與其說眼睛看得很清楚（目徹）是眼睛的原始狀態，不如說「看得清楚」是**理想的**視覺狀態。因而，於閱讀到《莊子》有關「本然」或「本有」之類的語詞時，須留意其往往是指「理想的」之意。

五味、趣舍等。然而，文本瞬即指出得此五者，實為困也；其後更以鳩鴞、虎豹之處於籠、欄，以及囚犯之受制於枷鎖或刑具為喻，強調此「得」實為一種受制的困縛。至於困於何者？文本將之分為內外等雙重面向：內者以趣舍聲色為說，外者則以社會價值、規範或名利為說。<sup>65</sup>其更進而將趣舍聲色說為「支盈於柴柵」（內），將皮弁鷩冠、摺笏紳脩稱為繩索（「纏繳」／外）。於此，「內」或謂生命體自身之事，而「外」則相關於他者。<sup>66</sup>

若對照前文，則此段文本或可表示如下：

失性		
盜跖	百年之木與犧樽 斷在溝中	曾參、史魚
五色亂目、五聲亂耳、 五臭薰鼻、五味濁口		趣舍滑心
楊朱		墨翟
得者困		
趣舍聲色以柴其內	鳩鴞之在於籠 罪人交臂歷指 虎豹在於囊檻	皮弁鷩冠摺笏紳脩 以約其外
內支盈於柴柵		外重纏繳

<sup>65</sup> 依成玄英及陳鼓應之說，「皮弁鷩冠」者，謂「古時的冠冕」；「摺笏紳脩」者，為「古時的朝服」（陳鼓應語）。見陳鼓應《莊子今注今譯》，頁 360~361。此四者皆象徵著有社會地位者，特別是官員等有權有勢之人。就官員之位而言，可以說其象徵著權位乃至財富，故可解為名利之代表。不過，就「皮弁」、「鷩冠」、「摺笏」、「紳脩」而言，若讀者能想像一個人戴上皮弁或鷩冠，手捧摺笏，身著紳脩之樣貌，此影像一方面說明了此人之地位，另一方面，亦有相應其地位而來的各種要求。如「紳」、「脩」二者，此等服飾，本身即具有約束穿著者行為舉止之意。由此來看，「皮弁鷩冠摺笏紳脩」所代表之意可以是多重的。

<sup>66</sup> 承前注所言，「皮弁鷩冠摺笏紳脩」象徵著社會地位及其權勢，亦可以代表著社會價值對生命體之約束。再者，「皮弁鷩冠摺笏紳脩」須在一定的社會脈絡中，才有其特殊的象徵義。因而，「皮弁鷩冠摺笏紳脩」毋寧說是一定的社會文化下的產物，其將穿著者（官員）與其他身份的人區別開來，並且賦予穿著者一定的意義，如其身份為臣而有相應之職責云云。而此等區別、象徵或意義，既是在社會脈絡中才有的，因而理當涉及共同組成一社會的他者。從另一個角度來說，此處所言「以柴其內」與「以約其外」者，或可分別視為受限於「內」與受制於「外」。

於此，「失性」與「得者困」為主要關鍵概念；其以下之中間欄位，為該概念之喻例。左側欄位偏重於「內」，相關於生命體之感官認知；右側欄位偏重於所謂「外」者，與社群中之他者及其價值、規範等等相關。其間，左欄之盜跖、楊朱堪為追逐聲色之代表，而右欄之墨翟、曾參、史魚則以趣舍於社會價值、規範等等為其表徵。至於「五色」及「趣舍滑心」等等，則可視為相關於主要概念——失性、得者困——之內容。

若說此左右二欄為「失性」、「得者困」之代表，或可說所謂「受限於內」，意指生命體之受限於形軀、感官之認知與欲望；所謂「受制於外」者，則意味著生命體之為社會價值、觀點、規範所制約。由此觀之，「困」之概念於此篇章中之意義，意味著偏離其理想狀態；而其內涵大致可分為生命體於形軀、感官之認知與欲望之限制（「內」），以及生命體所處社群的價值、規範之制約（「外」）。

就此而言，「失性」與「困」之提出，當出自一超越的立場與視角，洞察生命體之心靈及其與他者之關係。倘若各生命體未能對其理想狀態有所覺察，乃至終身受其感官或社群價值之束縛，則是更深一層的困縛與苦痛。

於〈天地〉前一章節則特別針對此點作討論。〈天地〉云：

[12.14.1] 孝子不諛其親，忠臣不諂其君，臣子之盛也。親之所言而然，所行而善，則世俗謂之不肖子；君之所言而然，所行而善，則世俗謂之不肖臣。而未知此其必然邪？

[12.14.2] 世俗之所謂然而然之，所謂善而善之，則不謂之道諛之人也。然則俗故嚴於親而尊於君邪？謂己道人，則勃然作色；謂己諛人，則怫然作色。而終身道人也，終身諛人也，合譬飾辭聚眾也，是終始本末不相坐。

[12.14.3] 垂衣裳，設采色，動容貌，以媚一世，而不自謂道諛，與夫人之為徒，通是非，而不自謂眾人，愚之至也。

[12.14.4] 知其愚者，非大愚也；知其惑者，非大惑也。大惑者，終身不解；大愚者，終身不靈。三人行而一人惑，所適者猶可致也，惑者少也；二人惑則勞而不至，惑者勝也。而今也以天下惑，予雖有祈嚮，不可得也。不亦悲乎！（12.14）

於[12.14.1]與[12.14.2]，作者分舉世人於兩造情境之觀點，並加以討論其間之異同。首先，對於所謂「忠臣」及「孝子」，世人以「不諛」、「不諂」為善；

亦即認為真正的忠臣、孝子，不宜對其君、其親唯唯諾諾，一味稱道其君親所有之言行。然而，當對象換成其所處之社群（世俗）時，世人卻一味遵從其社群之價值及觀念，而未嘗自覺此一行爲，毋寧相違於其對待君親之態度，而是在諂媚、阿諛其社群。於[12.14.3]則指出，世人致力於遵從其社群之價值、規範及觀點，卻又以為自己有所特出於群眾之處；如此可謂至愚。換言之，生命體未能自我覺察到自身之盲從於社群，毋寧是至為愚昧的。

於[12.14.4]中，作者進而以一更高之視角，指出生命體有朝一日，若能自覺其之盲從於社群，則非大愚、大惑。真正的大愚、大惑，乃是**終身**未能覺察其盲從；因而也意味著終身無所覺察、亦無從擺脫社群既定價值觀念之束縛。

由上述二篇章來看，《莊子》對受限之觀點，略可分為二層次，即以整個生命歷程，以及生命歷程中的每一時刻、每一瞬間為說。後者又可分為兩個面向，乃就生命體之受限於其感官及其社群價值規範為說。

此受限概念之提出，毋寧是一種超越於世俗、以聖者境界為準據的洞察。而其所謂生命體之盲從、受限，當是就生命體各時刻之現狀而言之；對於生命體每一瞬間是否符於聖道的觀察，固然是就其當下現狀的考察；對於生命體終身價值歸趨之觀察，毋寧亦是就生命各個瞬間所組成之歷程而言的。如〈天地〉所言之「終身不解」，毋寧意味著該生命體於其一生中的每一瞬間，均未嘗覺察其對社群之盲從。再者，所謂受限於社群之價值觀，或者受限於形軀之感官，毋寧也表現出其無一時刻有所覺察之情形。

此外，《莊子》以聖道為據而指出之苦痛，可說是以俗者與聖者各自之情狀相較之結果。因而，《莊子》所涉及之聖道苦，或可謂為非聖之境界，而以受限為其核心。若以〈天地〉之文本觀之，受限之類型有以下三種：

- (1) 受限於形軀、感官
- (2) 執著於價值、規範
- (3) 終身對於自己之受限與盲從無所覺察——此可以「心死」一說為代表。

以下，本文擬以受限之概念為依，分別就此三點討論《莊子》所呈現之聖

道苦。

## 一、受限於感官

關於生命體之受限於感官或形軀之所需，《莊子》較常見之例，可說是以耳目為代表之五官欲望。於〈盜跖〉中提及，生命體之感官乃各有所好、各有所欲；如眼之欲視好色、耳之欲聽好聲等等，此為有形軀、有感官之生命體的自然現象。<sup>67</sup>然而，於《莊子》其他篇章中，卻大多認為感官之所欲為生命體之束縛；尤有甚者，若生命體過度追求耳目聲色之滿足，則是背馳於聖道——當生命體貪著於感官所欲，其對於聖道之接收能力便相對減弱。<sup>68</sup>

此外，於〈徐無鬼〉中亦有以感官嗜欲作為聖道苦之例：

徐無鬼因女商見魏武侯，武侯勞之曰：「先生病矣，苦於山林之勞，故乃肯見於寡人。」徐無鬼曰：「我則勞於君，君有何勞於我！君將盈者欲，長好惡，則性命之情病矣；君將黜者欲，擊好惡，則耳目病矣。我將勞君，君有何勞於我！」(24.1)

魏武侯原先以「病」、「山林之勞」為「苦」。由此觀之，其所謂「苦」，乃謂身軀之不得良好衣食、安逸等等。而徐無鬼提出另一套標準，以性命之情與耳目嗜欲對舉；是以，感官及其所衍生之欲望，反而會使生命體的性命之情有所缺陷（病）。此處所謂之「性命之情」，可依前述對〈天地〉「性」之解釋，以之為生命體的理想狀態。於此，徐無鬼可說是以聖道為標準而言之「病」，且以此為

<sup>67</sup> 如〈盜跖〉云：「今吾告子以人之情，目欲視色，耳欲聽聲，口欲察味，志氣欲盈。」(29.1)於此，「情」意指實際情況。就其言觀之，可以說盜跖所觀察到的人類情況，乃在於感官欲望之各有其所好。此外，於〈至樂〉亦言：「夫天下之所尊者，富貴壽善也；所樂者，身安厚味美服好色音聲也；所下者，貧賤夭惡也；所苦者，身不得安逸，口不得厚味，形不得美服，目不得好色，耳不得音聲。若不得者，則大憂以懼，其為形也亦愚哉！」(18.1)於此，則較〈盜跖〉所言進一步強調生命體之感官以認知為功能，更有追求好聲好色之類的欲望。

<sup>68</sup> 如〈大宗師〉所言：「其著欲深者，其天機淺。」(6.1)本文以此「天機」為成聖根器之所謂。

苦。<sup>69</sup>由此觀之，生命體之耽著於感官嗜欲，以致影響其理想之狀態（性命之情、聖人境界），則是一種聖道苦。就此例而言，感官及其所欲，或與聖道相違。換言之，若生命體以感官認知及其所欲為追求之對象，或耽溺於茲，一則將背離或擾亂生命體理想之情狀（性命之情），一則亦無從修習聖道，無法成為聖人。就此而言，可以說《莊子》認為生命體之感官欲望，或為聖道苦之一。

再者，若說耳目感官之所欲為自然現象，則順其所好又有何患？《莊子》認為，若過份餵養感官之欲，則將導致生命體偏離其理想狀態。<sup>70</sup>於此，其認為放縱五欲之滿足是為聖道苦之觀點，與《老子》十分接近。《老子》云：「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁畋獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。是以聖人為腹不為目，故去彼取此。」(12章)相較來看，《莊子·天地》「五色亂目」之段落，與《老子》此章於行文安排上頗為類似。二者皆提出五個事項來表達其意：於《老子》中，前三項分別相關於生命體之視覺、聽覺及味覺；《莊子》之前四項為視覺、聽覺、嗅覺及味覺。再者，《老子》言「目盲」、「耳聾」、「口爽」，《莊子》言「目不明」、「耳不聰」、「口厲爽」，以「不明」對「盲」、「不聰」對「聾」、「厲爽」對「爽」。至於《莊子》所言「趣舍滑心」者，「滑心」似呼應《老子》所言之「人心發狂」，而「趣舍」或呼應《老子》之「馳騁」。由此觀之，此二篇章於文句安排及觀點上均十分接近。於《莊子》中，強調此五者對「生」之危害及使生命體「失性」，且相關於後文所言「困」之概念。於《老子》中，則舉出「為腹不為目」一說，並透過聖人之角色，指出應如何抉擇取捨。於此，「為腹不為目」之間的區別頗耐人尋味。根據其上文來看，此處所謂「為目」，似乎意指生命體對聲色等之追求。由其「去彼取此」之言觀之，則「為腹」可說有相反於聲色追求之意味。若然，則「為腹不為目」一語，可說將整段文句定位成了生理基本需求與過度欲望之間的取捨問題。<sup>71</sup>於此，《老子》「腹」、「目」

<sup>69</sup> 故云「『勞』君」。

<sup>70</sup> 如前述〈天地〉「五色亂目」等例。

<sup>71</sup> 就聲色與耳目之關係觀之，認知官能之接受其認知對象本屬自然，且生命體為了維持生存，

之對比，就此二者所指稱之對象（消化器官與視覺器官）而言，彼此之功能固然不相等同，但若就此章文脈來觀察，而將「腹」、「目」視為一種隱喻，或可說《老子》有意區分「生理基本需求」（腹）與「欲望追求」（目），且主張而取前者、去後者。據此而言，感官所欲與生理需求二者於聖道中所扮演之角色，亦就此有所差異。若依此來對照《莊子·天地》之文句，則其之言「生之害」，恰巧表達出如此之意味：感官之欲望或追求，若超過基本生理需求，反而足以損害生存機能。因而，或可視此段之意旨，在於指出生命體不宜過度追求感官所欲。

然而，《莊子·養生主》中，又以籠中澤雉為例，說明該澤雉雖不愁飢渴，卻因困鎖於牢籠中，而無法活出生命的活力，且稱此為「不善」。<sup>72</sup>由此觀之，似乎於生理基本需求之上，猶有對生命體更重要的事項。就此例而言，或許意指生命體之自由與逍遙。

由此觀之，《莊子》對於逍遙與限制之情形，至少有三種層次的區分：最重要的，為生命體之自由與逍遙；其次，為生理基本需求之飽足；等而下之者，則為感官所欲的滿足或享受。對照於其逍遙之說，可知此處之討論，仍以聖道境界為標準，而以逍遙為價值所在。若生命體受到感官之欲牽制，則其心將有所特定傾向及好惡，從而遠離無所限定的心境，亦即遠離逍遙之境界。換言之，無所拘限的心境為其關鍵；若其心境未能逍遙，則感官及其欲望不僅無所適從，甚至還可能相互損傷、或妨礙。<sup>73</sup>

進而言之，《莊子·應帝王》之渾沌寓言似乎亦透露出，生命體感官之開放，或將導致生命體純樸狀態之消亡：

南海之帝為儻，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儻與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儻與忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。(7.7)

---

當然也有飲食方面之需求。然而，何等程度應視為「過度」？此則值得深思。

<sup>72</sup> 〈養生主〉云：「澤雉十步一啄，百步一飲，不蘄畜乎樊中。神雖王，不善也。」(3.4)

<sup>73</sup> 〈外物〉云：「室無空虛，則婦姑勃谿；心無天遊，則六鑿相攘。」(26.9)

於此寓言中，「儻」、「忽」皆以迅、速為義；<sup>74</sup>此二者為報渾沌之善待，為其鑿七竅。據文本觀之，此七竅乃以視、聽、食、息為其功能。於此四者中，前二項與後二項似乎略有不同的解讀可能。七竅之功能包含視、聽、食、息，故指眼、耳、口、鼻四者。若文本唯言此四器官，似可說其乃指稱四項感覺器官，亦可依著前述〈天地〉「五色亂目」之段落，將此四者解讀為彼等感官乃至其欲望。然而，〈應帝王〉所言者乃視、聽、食、息；其中前二者或許仍可視為指稱感官（甚至解讀為此等感官及其欲望），但就功能而言，後二者——飲食與呼吸——卻是人維持生命所不可或缺者。若依前述所論《老子》「為腹不為目」之區分來看，後二者正符合「為腹」——生理基本需求。若後二者果真為維生所需之功能，則渾沌之死又意味著什麼？

論「死」之前，或許應先談論渾沌之「生」。

首先，儻、忽說：「人皆有七竅以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。」據此，可知渾沌並無七竅，且人依賴七竅以視聽食息，但儻、忽並未說渾沌是否能視、聽、食、息。再者，當儻、忽為渾沌鑿七竅之前，顯然渾沌無之。因此，若視聽食息包含生理基本需求，且必須透過七竅方能達成，則於開鑿七竅前，渾沌如何生存？若其能生存於七竅開鑿之前，則渾沌顯然並非依賴七竅以維生；更有甚者，由渾沌死亡的結果觀之，七竅無論如何不能支持渾沌之生存。

其次，既然渾沌於開鑿七竅前已然生存（否則不能謂之死），則渾沌之生存狀態，是否依賴食息？若然，似乎意味著渾沌並非透過口、鼻以飲食、呼吸。如若不然，或許意味著渾沌之生存狀態，毋需飲食、呼吸之功能。若是前者，亦即渾沌雖然必須飲食、呼吸，但其毋須透過口、鼻來維持其生理功能，如此，似乎

<sup>74</sup> 郭慶藩引梁簡文帝云：「儻忽取神速為名，渾沌以和合為貌。」見郭慶藩《莊子集解》(2004)，頁 310。朱桂曜《莊子內篇證補》引《楚辭》多例為據，認為「儻忽」乃同聲連詞。（見陳鼓應《莊子今注今譯》最新修訂重排本(2009)，頁 250。王叔岷以《藝文類聚》、《廣雅·釋詁》及王念孫《廣雅疏證》為據，以「儻」、「忽」當訓為疾速之義。詳見王叔岷《莊子校詮》(1994)，頁 304。陳鼓應亦主張此解；詳見陳鼓應《莊子今注今譯》最新修訂重排本(2009)，頁 250。

意味著渾沌另有其他方法來飲食、呼吸。若然，則渾沌之死，意味著七竅並非適合渾沌的生存方式。因而，渾沌之死，或許意味其死於不恰當之生存方式。若為後者，則可以說，此處之「食」、「息」並非意味著生理基本需求；因而，或可將之解釋為感官功能之開啓。

且讓我們再回到儵、忽的對話。於儵、忽之對話中說，七竅是人視、聽、食、息之憑藉，而他們打算為渾沌鑿七竅以報答渾沌之善待。據此可知，儵、忽之為渾沌開竅，乃出於善意。換言之，使渾沌能夠視、聽、食、息——無論結果如何——，在儵、忽看來是好事。再者，若渾沌於開竅前已能視、聽、食、息，則儵、忽便不致有此善意之舉。據此推論，則渾沌似乎沒有視、聽、食、息之能力。

據此可知，七竅與渾沌之關係為：一，七竅非渾沌所需；二，七竅會使渾沌死亡。既然七竅非渾沌所需，且渾沌沒有視、聽、食、息之能力，則渾沌之生存方式，顯然另有其他；故視、聽、食、息等功能，於渾沌而言，只是錦上添花。因而，此處之「食」、「息」，無論如何不應視為基本生存功能之所謂。

據此而言，七竅對於渾沌而言，毋寧是多餘的。進而言之，七竅對渾沌而言甚至是致命的。因而，**渾沌之死，意味著渾沌與七竅及其功能，有著不可共存之現象**。再者，既然視、聽、食、息並非渾沌所需，故七竅及其功能，既非渾沌所需，亦非適合渾沌之事物。如是，則七竅與渾沌之間的關係，可說與〈駢拇〉所論駢拇枝指相當接近，<sup>75</sup>亦即凡是與本性不符者，皆為多餘者也。不過，「鑿」與「駢拇」之「駢」在意象上可說是反方向的：「駢」是多餘的，是在本性上多增加的；而「鑿」是使其對象缺損的行為。於此，或可以說，「鑿」意味著透過損壞之行為而增加不需要之事物。於此寓言中，受損者為渾沌；而七竅之增加，

---

<sup>75</sup> 如〈駢拇〉言：「駢拇枝指，出乎性哉！而侈於德。附贅縣疣，出乎形哉！而侈於性。多方乎仁義而用之者，列於五藏哉！而非道德之正也。是故駢於足者，連無用之肉也；枝於手者，樹無用之指也；多方駢枝於五藏之情者，淫僻於仁義之行，而多方於聰明之用也。」(8.1)其更言：「且夫駢於拇者，決之則泣；枝於手者，斲之則啼。二者，或有餘於數，或不足於數，其於憂一也。」(8.1)

亦即感官功能之增加，對渾沌而言，實為一種損傷與破壞。因而，儻、忽之為渾沌鑿七竅，不僅於行為上是損傷、破壞式的，且其結果可謂有害而無益。

由此觀之，若渾沌作為一種隱喻，象徵著某種特質，則此特質不可與七竅及其功能共存；並且，感官功能是對此特質的致命式破壞。

進而，文本又言：「日鑿一竅，七日而渾沌死」。據此，一方面儻、忽之為渾沌開竅，並非一夕之間完成的；渾沌亦非死於一竅之開鑿，而是死於七竅之全備。由此，渾沌之開竅與死亡，可謂為一過程。於此過程中，一竅、一竅之鑿開，意味著視、聽、食、息之功能逐一開啓，也意味著渾沌一日、一日，逐漸以眼、耳等官能來接觸、認識其感官對象。由此點來推想，似乎與〈齊物論〉之「與接為構，日以心鬪」(2.2)與〈田子方〉之「效物而動，日夜無隙」(21.3)似乎頗為相近。渾沌之死，或許正相涉於其與感官對象之交接過程有關。

其次，〈齊物論〉及〈田子方〉之「心死」篇章，均有「一受其成形，不化以待盡」(21.3)<sup>76</sup>一語；則渾沌寓言中七竅之全備，似乎可視為此處所謂之「成形」。若然，則〈齊物論〉與〈田子方〉所言「不化／亡以待盡」，亦可說是指出生命體就此受限於其感官、形軀之左右而不知變化；由是而謂為**大哀**。<sup>77</sup>由此觀之，渾沌之死，在理序上較〈齊物論〉、〈田子方〉之「心死」更為優先。渾沌作為一種隱喻，其所代表之境界，也因而較前述二章之「心死」篇章更為純粹：於〈應帝王〉之渾沌寓言中，一旦有充分的能力與物交接，即造成渾沌之死；於〈齊物論〉、〈田子方〉中，雖有官能之與物交接，尚非「心死」——「心死」在於日夜與物互動、摩擦，卻終身無所覺醒。

如是，以過程的角度來觀察渾沌之死與「心死」，則渾沌之死的過程，似乎較側重於感官功能逐漸開放，而與其感覺對象日夜之接觸、互動，乃至此互動對渾沌帶來之損傷；「心死」之篇章，則將此渾沌所經歷的過程壓縮為「與接為構，日以心鬪」云云。

<sup>76</sup> 〈齊物論〉中作「一受其成形，不亡以待盡。」(2.2)

<sup>77</sup> 有關〈齊物論〉、〈田子方〉之「心死」、「大哀」之探討，詳見後文。

總而言之，以感官或欲望之角度來看，渾沌寓言可寓含之意或如下：

- (1) 感官對於渾沌為多餘之事，且有害於渾沌之狀態。
- (2) 感官對於渾沌之損傷，乃為一漸進之過程。

由此觀之，渾沌寓言所透露出的，可說是感官以及多於生理所需之功能（亦即欲望）有害於生命體純樸之狀態，因而也導致生命體不得相應於理想狀態。故為本文所謂的聖道苦之一種。

## 二、受限於既定之價值與規範

本小節所論述之聖道苦現象，將以生命體之受縛於既定價值與規範為探討對象。所謂「既定價值與規範」，包含生命體及其所屬社群，於該時空條件下所共同遵奉、或自認的價值或規範等，如公認之善、惡、美、醜、好、壞，乃至自認為苦或為樂之境及其條件等等。如社群中的某生命體，認定某種情境為好的、值得追求的；反之亦然，如將某些情境認定為壞的、惡的，或必須離棄的。前者如仁義、名譽、富貴等等，後者如侮辱、貧賤、患害等等。又或者，認為某些條件定然導致某種特定好的或壞的情境，從而認定該條件為好或壞。如此，當該生命體為此既定價值或規範所限，而有刻意趨避取捨之心態，從而情感、情緒為之所左右時，即為一種受縛之表現，由是而為聖道苦。

易言之，此節所欲探討之價值及規範，主要是就社群、乃至其所影響之生命體而言之。於此所謂之好壞，可以是道德判斷上的善惡、物質層面的滿足或不滿足、現實條件上的有利或有害，或是社會輿論下的毀譽榮辱等等。以《莊子》為例，其視為聖道苦之社群價值及規範者，似乎兼含榮辱、毀譽、貧富、貴賤、生死、是非、利害、禍福等等。換言之，聖道苦並不僅止於前一章所述及之苦痛，如貧賤、老死、病痛等等，亦包含一般生命體所追求的富貴、名利等等；此外，更包括倫理學中對行為的善惡評價，以及仁義等道德規範或條目等等對生命體之

束縛。<sup>78</sup>於此，無論是就利或避害，皆是有為，因而同屬聖道苦。如〈逍遙遊〉中，提出境界不同之四種生命體，云：

- (1)故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。
- (2)而宋榮子猶然笑之。且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之竟斯已矣。彼其於世未數數然也。雖然，猶有未樹也。
- (3)夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。
- (4)若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。(1.1)

此段所提及之生命境界，可說是層層翻昇的，亦即後者較前者高超。而其境界之差異，後二者主要以有待、無待為分野；前二者則是以「內外之分」為說，亦即生命體認為自己之榮辱及價值，是否應受社群、世俗來決定。若以「受限與自由」為判斷依據，則此四者可說是受限程度逐層減少，而自由程度逐漸增加：如至人等理想人格，可「遊於無窮」；相較之下，列子雖可御風而行，但其所遊有限（須待風而起，且只能遨遊五日）；宋榮子雖能自在遊於世間，卻不能超越形軀之限制；至於知效一官、行比一鄉者，其受限程度更高、自由程度更低。因為宋榮子之類之生命體，並不致受世俗、社群影響其喜怒；而知效一官者，只求自己之所知、所行等等符合其社群之規範與標準。由此觀之，受限於社群之價值、規範者，於此四種生命體中，最不自由，亦離聖人境界最遠。

有關《莊子》對於此等聖道苦之表述，較為極端而明確者，應屬〈駢拇〉、〈馬蹄〉、〈胠篋〉、〈在宥〉等四篇。<sup>79</sup>此四篇以「反聖人」聞名，表達出近於《老

<sup>78</sup> 如〈逍遙遊〉中所言：「夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。」(1.1)此等人可視為拘泥於社群規範、價值者。此外，於〈大宗師〉亦有「遊方之內者」(6.6)之說，意指拘泥於世俗禮教之人。相關討論，見本文第二章。

<sup>79</sup> 蘇輿云：「〈駢拇〉以下四篇，多釋老子之義。……王氏夫之、姚氏鼐皆疑外篇不出莊子，最為有見。」引自郭慶藩《莊子集解》，頁 77。陳鼓應云此四篇：「從文風和內容上，被學者們視為同性質的一組作品。……這四篇是莊子後學所作，多少是受起子思想影響的莊子後學。」陳鼓應《老莊新論》，頁 270。

子》通行本「絕聖棄智」之思想。<sup>80</sup>於此四篇中，經常提出相反價值、而皆為聖道苦之例證。如〈駢拇〉並舉伯夷與盜跖為例，言道：

伯夷死名於首陽之下，盜跖死利於東陵之上。二人者，所死不同，其於殘生傷性均也。奚必伯夷之是而盜跖之非乎？天下盡殉也。彼其所殉仁義也，則俗謂之君子；其所殉貨財也，則俗謂之小人。其殉一也，則有君子焉，有小人焉；若其殘生損性，則盜跖亦伯夷已，又惡取君子小人於其間哉！（8.1）

伯夷守節而盜跖貪利，就世俗之價值觀而言，前者為善而後者為惡。然而，《莊子》卻指出二者之行爲，皆是殘斲天生之性情、<sup>81</sup>傷害其生命。擴大而言，世俗雖將殉於仁義者評為君子，殉於財貨者為小人，但就「相殉」之角度來看，二者無異。據此而言，重點並不在於雙邊的價值孰優孰劣，而是在於生命體是否「任其性命之情」（8.4），亦即是否能順任自己天生質地，亦即其理想狀態；<sup>82</sup>如

<sup>80</sup> 於現行以王弼本為底本的《老子》通行本、河上公本等等版本中，其第十九章開首均為「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。」唯郭店楚墓竹簡本作「絕智棄辯，民利百倍；絕斂棄利，盜賊亡有；絕偽棄詐，民復稚子。」上述王弼本老子引文，引自樓宇烈《老子道德經注校釋》（北京：中華書局，2008），頁45。郭店老子之釋文，引自《郭店楚墓竹簡·老子》甲編第一簡，頁3。

<sup>81</sup> 於此，「性情」當與前述所論之「性」意思相同，指生命體之理想狀態。

<sup>82</sup> 「性命之情」於莊子中凡9見，其中〈駢拇〉3見、〈在宥〉4見、〈天運〉1見，另有一次出現於〈徐無鬼〉；計外篇8見、雜篇1見。於此9筆「性命之情」中，〈駢拇〉之說明似乎最為清晰；其以駢趾、贅疣等等為譬喻，說明生命中多餘者，均不合該生命體理想之樣貌（性／性命之情／德）。此言意味著，凡多出於天生之質地、乃至對其有所增減者，皆是一種無用之負擔乃至侵害（8.1）。於〈在宥〉中，則以使天下人「安其性命之情」為治國之重點，並認為唯有無為可達成此理想。

所謂「性命之情」，是指「性命」的真實狀態。除卻「性命之情」外的「性命」一詞，於莊子中僅見於外篇，共3筆，分別出現在〈在宥〉、〈繕性〉、〈知北遊〉。於此等例子中，「性命」皆是指天生的、本然固有的，意為生命體之**理想狀態**。於〈駢拇〉又說其為「常然」，乃謂非任何非天然之外力所加的。然而，「性命之情」並不包含五官等之欲望。如〈徐無鬼〉言：「君將盈者欲，長好惡，則性命之情病矣；君將黜者欲，擊好惡，則耳目病矣。」（24.1）而順任性命之情是好的，如〈駢拇〉曰：「吾所謂臧者，非所謂仁義之謂也，臧於其德而已矣；吾所謂臧者，非所謂仁義之謂也，任其性命之情而已矣」（8.1）；又可謂為「正正」，如〈駢拇〉曰：「彼正正者，不失其性命之情。」（8.1）換言之，外加的通常是有為而不好的。如〈在宥〉於討論治國之務時言及，若天

若不然，卻為世俗之價值、規範等勉強改變其性命之情，則是一種斷傷，亦即有所虧缺於生命體的理想狀態。無論影響生命體的，是名利、仁義或善惡之名等等，此皆為迎合他人（如其所屬社群）而違反生命體的性命之情。<sup>83</sup>

因此，生命體應根據性命之情來行事，<sup>84</sup>而非根據其社群或他人之價值標準，甚至亦不應固著於某一價值框架中——如將特定行為視為仁義、禮樂等等——或好惡——如利害、富貴、榮辱等等——來決定其所趨避，乃至以身相殉。<sup>85</sup>若為此等殘生損性之舉，是為聖道苦。<sup>86</sup>

再者，於〈外物〉首段，即提出一連串的歷史人物，云：「龍逢誅，比干戮，箕子狂，惡來死，桀紂亡。」(26.1)並將此現象歸為：「外物不可必。」(26.1)由此觀之，所謂「不可必」，似乎意味著行為結果與行為動機未必相符，亦即結果未必能如行為者之所預期。其後又云：「人主莫不欲其臣之忠，而忠未必信，故伍員流于江，萇弘死于蜀，藏其血三年而化為碧。人親莫不欲其子之孝，而孝未必愛，故孝己憂而曾參悲。」(26.1)雖然為人君主父母者，都期待、甚至要求臣下、子孫盡忠盡孝，但未必表示忠孝可以獲得好的回報。因而，如曾參、伍子胥等之悲與恨，實則出於其之受限於價值與規範，及其報酬之期待。

於〈至樂〉、〈徐無鬼〉、〈天地〉等篇章，其多強調生命體對於世間某些價

---

下安其性命之情，則明、聽、德、義、禮、樂、聖、知等八者，可有可無；反之，若天下不能安其性命之情，則此八者唯為亂而已。換言之，此八者非但是不必要的，而且還可能有害於世。(11.1)

<sup>83</sup> 〈駢拇〉云：「夫適人之適而不自適其適，雖盜跖與伯夷，是同為淫僻也。余愧乎道德，是以上不敢為仁義之操，而下不敢為淫僻之行也。」(8.1)於此，所謂上不為仁義、下不為淫僻者，即符合〈養生主〉「為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經」(3.1)之說；謂盜跖（為惡之代表）、伯夷（為善之代表）之同為淫僻，因其皆「適人之適而不自適其適」之故。

<sup>84</sup> 於〈駢拇〉中，此謂之「自適」。〈駢拇〉曰：「夫不自見而見彼，不自得而得彼者，是得人之得而不自得其得者也，適人之適而不自適其適者也。」(8.1)

<sup>85</sup> 如此，則應為前註所謂「適人之適」，亦即一味迎合他人／社群之規範、價值。

<sup>86</sup> 如〈駢拇〉曰：

彼正正者，不失其性命之情。故合者不為駢，而枝者不為跂；長者不為有餘，短者不為不足。是故覺脛雖短，續之則憂；鶴脛雖長，斷之則悲。故性長非所斷，性短非所續，無所去憂也。意仁義其非人情乎！彼仁人何其多憂也？且夫駢於拇者，決之則泣；枝於手者，齧之則啼。二者，或有餘於數，或不足於數，其於憂一也。(8.1)

值之追求，正是束縛該生命體之所在。如於本文第二章所探討之〈至樂〉篇章，即針對生命體所追求的富、貴、壽、善等價值，一一描述追求之過患及隨之而來的痛苦。<sup>87</sup>而〈徐無鬼〉云：

[24.4.1]知士無思慮之變則不樂，辯士無談說之序則不樂，察士無凌誅之事則不樂，皆囿於物者也。

[24.4.2]招世之士興朝，中民之士榮官，筋力之士矜難，勇敢之士奮患，兵革之士樂戰，枯槁之士宿名，法律之士廣治，禮教之士敬容，仁義之士貴際。

[24.4.3]農夫無草萊之事則不比，商賈無市井之事則不比。

[24.4.4]庶人有旦暮之業則勤，百工有器械之巧則壯。

[24.4.5]錢財不積則貪者憂，權勢不尤則夸者悲。勢物之徒樂變，遭時有所用，不能無為也。

於此，且依句型將之分為五小段，分別簡述如下：

首先，知士、辯士、察士三者，其快樂有待於特定之條件；如此而稱為「囿於物」者，則此所謂「囿」，或針對其「有待」之情形而言，亦即其乃受制於外物或環境等。

其次，由「招世之士」至「仁義之士」等九種人，其各有特別重視之事物。

第三，農夫與商人等二者，既然各有其特定之身份，當然亦應有其特定從事之內容；若無農事則不可為農夫，若無市場，亦無商人可言。<sup>88</sup>

<sup>87</sup> 〈至樂〉：

夫富者，苦身疾作，多積財而不得盡用，其為形也亦外矣！夫貴者，夜以繼日，思慮善否，其為形也亦疏矣！人之生也，與憂俱生。壽者昏悞，久憂不死，何之苦也！其為形也亦遠矣！烈士為天下見善矣，未足以活身。吾未知善之誠善邪？誠不善邪？若以為善矣，不足活身；以為不善矣，足以活人。故曰：「忠諫不聽，蹲循勿爭。」故夫子胥爭之以殘其形；不爭，名亦不成。誠有善無有哉？(18.1)

關於此文之探討，可參見本文第二章。

<sup>88</sup> 原文「比」之一字，古來有諸解。本文取俞樾之說；其云：「比，通作庀。《周官·遂師》疏云：『《周禮》之內云比者，先鄭皆為庀。』是也。《國語·魯語》子將庀季氏之政焉，又曰，夜庀其家事，韋注竝曰：『庀，治也。』農夫惟治草萊之事，故無草萊之事則不庀，商賈惟治市井之事，故無市井之事則不庀也。……」見郭慶藩《莊子集釋》，頁 836。

第四，庶人與百工二者，分別因其所得條件，而有較好的表現。

第五，貪財、好權、逞勢生事之徒<sup>89</sup>等三者，其悲喜之情乃至行爲，無非受情勢左右。

由此觀之，共通於此五小段之思想，可以說集中於**條件**對生命體之影響，亦即生命體乃受各種條件左右，而影響其喜怒哀樂之情：或是特定的致樂條件，或是其所重視之價值、事物，或是特定從事之內容，或是因特別的條件而有不同之表現，又或是使生命體滿足或動作之條件。因而，這些生命體之樂與不樂，可以說是決定於許多條件的。其後文更云：「此皆順比於歲，不物於易者也」<sup>90</sup>，可知此等人，不僅受限於時空條件，亦受限於自身對於某事物之偏好、期待或要求，而這些心態則來自其對於某事物所持之價值上的觀點。例如貪財者之好財、辯士重論辯之事，又如兵革之士之樂於戰事等等，均是認爲某事某物重要或有價值的表現。一旦有所限定，即非理想人格之至樂、逍遙之境界；因而亦爲聖道苦之一。

拘泥於某種價值、規範，乃至生命歷程中的經驗，或將引發生命體的趨避之心，如對其對象、情境或者事物、現象等等有某種特定的期待。期待是有特定方向的心念：如期待可愛、可樂者不變，或是朝向自己所喜歡的方向變化；而非期待可愛、可樂者惡化爲可厭、可惡者。又或如生命體的某種預期心理，如看到雞蛋就預期此蛋將來會孵化爲雞、看到彈弓便想到烤小鳥。<sup>91</sup>

就期待之心理而言，前述之長生、安體、樂意、聲色、滋味、權勢、名利、富、貴、壽、善等等，無非可視爲生命體對自身生命存續、舒適、經濟條件、社會地位或感官享受等方面的一種期待；若是求之而不得，或不符合其所欲，則將

<sup>89</sup> 關於「勢物之徒」，本文採王先謙之說法，釋之爲「逞勢生事之徒」。見王先謙《莊子集解》，頁213。

<sup>90</sup> 關於「不物於易」者，本文採取馬敘倫、褚伯秀及陳鼓應之說，即以此句爲「不易於物」之錯綜。參見陳鼓應《莊子今注今譯》最新修訂重排本，頁680~681。其後文更有「馳其形性，潛之萬物，終身不反，悲夫」一語，將於下一小節作探討。

<sup>91</sup> 見《莊子·齊物論》：「女亦大早計，見卵而求時夜，見彈而求鴉炙。」(2.6)

生起或憂或懼之苦痛情感。<sup>92</sup>

由此觀之，可以說生命體對於「何謂快樂」有一定的標準或藍圖；若是現實狀況不能符合此標準或藍圖，則是不快樂。同時，亦是因為此標準、藍圖，使得生命體對其所面對之情境或人事物有某種特定的期待：期待該人、該事或該物，能符合自己之幸福藍圖、滿足自己的快樂標準。例如對自己父母、配偶、子孫乃至友人、鄰居等的期待，認為他們應該如何行為動作，方符合自己心中為該角色寫好的劇本。於《莊子》中，常可見到一些人物，作出「出人意表」的言行——其言行之所以出人意表，正顯現出一般人、或社會對某些情境下、人們言行的期待。如〈至樂〉中莊子之喪妻、〈大宗師〉裡孟子反等人之喪友、孟孫子之喪母等情形，人們預期他們應悲哀哭泣。如此之情形，正顯示出生命體之社群對各生命體所「應」表現的言行舉止，有一特定的圖像。若以此圖像作為自身苦樂與否之衡量標準，不啻為一種心態上的拘限。

然而，此快樂標準果真是「標準」嗎？其從何而來、又何以可作為「標準」？其是否可放諸四海皆準、又是否果真能為其自身或其社群帶來快樂？如《莊子·應帝王》中的儵與忽二者，雖是懷著善意，為渾沌開七竅，認為如此可令其快樂，結果卻是使渾沌死去。又如〈至樂〉中，魯侯用自以為好的、快樂的方式飼養鳥，其結果亦是令該海鳥憂悲而逝。<sup>93</sup>如此二例所顯示的，快樂、或者舒適的生活等等，未必有一定的標準。<sup>94</sup>

再者，生命體的幸福藍圖，是否果真決定了幸福之所謂？有無可能，雖不符合其藍圖、卻依然幸福？有無可能，雖符合了該藍圖，卻未必感到幸福？如於

<sup>92</sup> 可參照前述之〈至樂〉(18.1)、〈徐無鬼〉(24.4)等引文。

<sup>93</sup> 《莊子·至樂》云：「昔者海鳥止於魯郊，魯侯御而觴之於廟，奏九韶以為樂，具太牢以為膳。鳥乃眩視憂悲，不敢食一臠，不敢飲一杯，三日而死。此以己養養鳥也，非以鳥養養鳥也。」(18.5)此故事又見於〈達生〉(19.13)。

<sup>94</sup> 如《莊子·齊物》云：「民濕寢則腰疾偏死，鰵然乎哉？木處則惴慄恟懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂且甘帶，鴟鴞者鼠，四者孰知正味？」(2.6)〈至樂〉更進而明確說道：「魚處水而生，人處水而死。彼必相與異，其好惡故異也。」(18.5)由此二例而言，可以說，《莊子》認為生命各有其差異，未可一概而論、或以為有一定之標準。

一般人的幸福藍圖中，富、貴、聲色、權勢、滋味是好的，因而追求之，並以得到這些為幸福；然而，〈至樂〉與〈盜跖〉卻指出富貴聲色等足以為患之處。<sup>95</sup>此外，他人之幸福藍圖，亦未必與己相同。如〈秋水〉中，呈顯出莊子並不以為權勢、名利或富貴等為幸福之事；因而，或是以宰相地位為腐鼠、或是將出仕譬喻為廟堂裡的犧牲。<sup>96</sup>

就《莊子》之哲學基調而言，幸福並不在生命之外、亦不在現實之外。若為了追求富貴權勢等，使身心受到拘限、或有害於生命，即非幸福。就另一角度而言，生命體如此朝著心中特定的（因而也是受限的）快樂標準或幸福藍圖，一味追求之，反而突顯出其生命歷程中的「缺乏」；換言之，當生命體以為應追求某物、才能幸福快樂時，正顯示出其自以為不足與缺乏該物。由於自以為缺乏了符合幸福與快樂之要項，其結果反而造成了自以為是的不幸與苦痛。如〈達生〉曾提及的，真正恰到好處的腰帶或鞋子，可以讓人忘了它們的存在；同理，恰到好處的生活，也可能讓人忘了其已身處其中——正所謂「身在福中不知福」者也。因而，此處之「忘」，實乃「適」之所謂；如魚之相忘乎江湖(6.6)。就此而言，

<sup>95</sup> 〈至樂〉之例可參見前文(18.1)。此外，〈盜跖〉云：

平為福，有餘為害者，物莫不然，而財其甚者也。今富人，耳營鐘鼓筦籥之聲，口嘍於芻豢醪醴之味，以感其意，遺忘其業，可謂亂矣；佞溺於馮氣，若負重行而上阪，可謂苦矣；貪財而取慰，貪權而取竭，靜居則溺，體澤則馮，可謂疾矣；為欲富就利，故滿若堵耳而不知避，且馮而不舍，可謂辱矣；財積而無用，服膺而不舍，滿心戚醮，求益而不止，可謂憂矣；內則疑劫請之賊，外則畏寇盜之害，內周樓疏，外不敢獨行，可謂畏矣。(29.3)

<sup>96</sup> 如《莊子·秋水》云：

惠子相梁，莊子往見之。或謂惠子曰：「莊子來，欲代子相。」於是惠子恐，搜於國中三日三夜。莊子往見之，曰：「南方有鳥，其名鷦鷯，子知之乎？夫鷦鷯，發於南海而飛於北海，非梧桐不止，非練實不食，非醴泉不飲。於是鷦得腐鼠，鷦鷯過之，仰而視之曰：『嚇！』今子欲以子之梁國而嚇我邪？」(17.6)

又如《莊子·秋水》云：「莊子釣於濮水。楚王使大夫二人往先焉，曰：『願以竟內累矣！』莊子持竿不顧，曰：『吾聞楚有神龜，死已三千歲矣。王巾笥而藏之廟堂之上。此龜者，寧其死為留骨而貴乎？寧其生而曳尾於塗中乎？』二大夫曰：『寧生而曳尾塗中。』莊子曰：『往矣！吾將曳尾於塗中。』」(17.5)

人若不能認清其幸福之現實，反而一味向外追求，以為要得到什麼，才會幸福；其結果反而是使其心思困縛在自我限定的「幸福」與「快樂」的概念上，於是既忽略了其現實中可供快樂之處，以及真正的幸福或快樂，乃在於身心之逍遙與自適。<sup>97</sup>可以說，此等不知足之心態，一方面是形成求不得苦之要因，一方面也是聖道苦之表現。

除了指出執著於世間之價值外，於〈天地〉堯與華封人之對話(12.6)中，甚至更進一步提出靈活看待及運用世間價值之觀點。該對話可概分為三段：首先，華封人以一般人所喜好的三事——壽、富、多男子（多子多孫）——祝願堯，而堯一一謝辭。於是封人詢問其原因，而堯回答道：「多男子則多懼，富則多事，壽則多辱。是三者，非所以養德也，故辭。」至此，堯看似有出乎世俗價值上的見解，亦即看出可能隨此三者而來的過患；至此，可說是《莊子》對世俗價值之一層顛覆。然而，封人之言卻又顛覆了堯之見解。其言：

天生萬民，必授之職。多男子而授之職，則何懼之有！富而使人分之，則何事之有！夫聖人，鶉居而鷓食，鳥行而無彰；天下有道，則與物皆昌；天下無道，則脩德就間；千歲厭世，去而上僊；乘彼白雲，至于帝鄉；三患莫至，身常無殃；則何辱之有！（12.6）

於此，封人分別針對堯所顧慮的多懼、多事及多辱來回答，表示壽、富、多子多孫三者，未必會導致多事、多辱及多懼的結果。首先，富、壽、多子多孫作為某些情境，其是否會導致辱、懼等後果，實有轉化之空間，其端視生命體於情境中之作為而定。其次，轉化之要領在於生命體能否靈活應用情境。進而言之，此段文字所提供的轉化之道，似乎集中於「分享」。亦即，若遇有富、貴、壽、善等等情境，避免危害之作法，並非在於摒去富貴，而是與人分享。此觀點可視為承接《老子》對天道之說法，<sup>98</sup>若所有者多即分享予人，損有餘而補不足，自

<sup>97</sup> 《莊子·達生》云：「忘足，履之適也；忘要，帶之適也；知忘是非，心之適也；不內變，不外從，事會之適也；始乎適而未嘗不適者，忘適之適也。」(19.12)

<sup>98</sup> 《老子》曰：

然無害之有。又如《老子》所言之「聖人不積」<sup>99</sup>，正吻合於此處《莊子·天地》之觀點：由於有餘，故分享出去以補他人之不足；由於不積，故於己無害。<sup>100</sup>

此段對於價值觀點之一再顛覆，可說正對顯出一般生命體對世間價值之認識與固著。正由於固執於、受限於一般的價值觀點而不得掙脫，所以無法達致理想人格之境界，因而是為聖道苦之一。換言之，若某生命體以理想人格之境界為目標，則對於世間價值、規範之固執，應視為聖道苦之一種。

### 三、「心死」：價值歸趨之迷失

於〈齊物論〉與〈田子方〉中，各有篇章提及心死一說，其文分別如下。<sup>101</sup>

〈齊物論〉云：

一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益！其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？  
(2.2)

〈田子方〉云：

仲尼曰：「惡！可不察與！夫哀莫大於心死，而人死亦次之。日出東方而入於西極，萬物莫不比方，有目有趾者，待是而後成功，是出則存，是入則亡。萬物亦然，有待也而死，有待也而生。吾一受其成形，而不化以待盡，效物而動，日夜無隙，而不知其所終；薰然其成形，知命不能規乎其前，丘以是日徂。……」(21.3)

天之道，其猶張弓與！高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者補之。天之道，損有餘而補不足。人之道則不然，損不足以奉有餘。孰能有餘以奉天下？唯有道者。是以聖人為而不恃，功成而不處，其不欲見賢。(77章)

<sup>99</sup> 《老子》曰：「聖人不積，既以為人已愈有，既以與人已愈多。天之道，利而不害；聖人之道，為而不爭。」(80章)

<sup>100</sup> 故曰：「三患莫至，身常無殃，則何辱之有。」(12.6)

<sup>101</sup> 於此，本文僅摘錄其直接言及心死之段落。至於相關之文脈，可見後文之討論。

就其文句之安排來看，〈齊物論〉與〈田子方〉有諸多重出或相似之處。此二篇章彼此間若非直接承繼（如〈田子方〉承繼〈齊物論〉），則或享有共同的資料來源。於此略整理如下表：

齊物論	田子方
一受其成形，不亡以待盡	一受其成形，而不化以待盡
與物相刃相靡	效物而動
日夜相代乎前，而莫知其所萌	日夜無隙，而不知其所終
終身役役不見其成功，荼然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之 <b>不</b> 死，奚益！其 <b>形化</b> ，其 <b>心</b> 與之然，可不謂 <b>大哀</b> 乎	<b>哀莫大於心死</b> ，而 <b>人死</b> 亦次之

由此簡表中，可以看出此二篇章共有之主張，約有：固定形軀之終老、日夜相繼而無知無覺、與物相交接或隨物動作、不知其所以之慨嘆、形軀之消亡與「心死」等等。就文脈之角度來看，此二篇章似乎均視「心死」為**大哀**之情形之一。而所謂「心死」，似又包含以下二個成份：其一，日夜與萬物交接、互動或隨之而動；<sup>102</sup>其二，不能理解或覺察。

有關前者——與物互動或隨物而動，〈田子方〉明確地提出萬物是「有待也而死，有待也而生」。此可說是以「有待」來指出生命體將其生活建立於與他者之互動或關係上；因而，這是一種依賴式的關係，亦也可說是一種束縛的、受制

<sup>102</sup> 於〈齊物論〉「一受其成形」之前的段落，言道：「其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬥。」云云。「其」謂為生命體。因而，此段乃在說明，生命體於寤寐之間（「其寐」、「其覺」），均在以身心（「形」、「魂」）與萬物——或是與其認知之對象（「接」）——交接、互動（「構」），且日夜費精耗神與之相互摩擦、相鬥（「日以心鬥」）。此段隨後述及諸多心理現象、情緒變化，並言此等心理狀態、情緒為：「日夜相代乎前，而莫知其所萌。」

的關係。<sup>103</sup>若再觀察〈齊物論〉一文，由其所云：「其寐也魂交，其覺也形開，與接爲構，日以心鬥」，乃至其敘及「喜、怒、哀、樂、慮、嘆、變、熱、姚、佚、啓、態」種種心理狀態、感情，或可說，此處喜、怒、哀、樂等等心理情態，來自**與物相接的過程**。由其間「小恐惴惴」、「其發若機括」等等描述，可以看出，生命體是如何對於其所相接之事物作出反應。換言之，自「日以心鬥」以下，至「莫知其所萌」爲止，可說均爲「以心鬥」之描述，亦即描繪了生命體如何以心去對事物作反應，乃至描繪其而來反應的心理情態。總之，這些行爲、心理情態等等，可說均是生命體對交接事物之一種**反應**，因而亦是建立於與他者之**互動**、**關係**上的。由此觀之，此反應及其心態，亦未嘗不是一種「有待」的表現。

有關後者——不能理解或覺察，於〈齊物論〉中所言，乃謂不知其自身之心理狀態、情緒、感情等是如何生起的（莫知其所萌）；而〈田子方〉則是說終身隨物而動，卻不知伊于胡底。

不過，若將〈田子方〉此段仲尼與顏淵之對話合而觀之，可知〈田子方〉此段對「大哀」之看法，實包含了對現象生起緣由之無知。於顏淵向仲尼提出之問題中，其提及自己總是跟隨著孔子動作，但不知何以孔子能夠「不言而信」等等。對此，仲尼的回答即由「惡！可不察與！夫哀莫大於心死，而人死亦次之。」由此觀之，此處以「心死」表示出的「大哀」，首要關鍵在於生命體之覺察能力。因而，〈田子方〉中之「心死」，一方面謂生命體之不能覺察其所跟隨、仿效者，一方面又不知自己之效物而動將伊于胡底。換言之，此等生命體之日夜隨物而動，是盲目、無知無覺、無所洞察之行爲。

觀諸〈齊物論〉，其論「心死」之脈絡，則是在於生命體日夜與萬物互動、摩擦，且莫之能止。其甚者，乃是生命體終身如此，結果非但於其生命歷程中無所建樹，於耗盡精神後，亦失卻生命歷程之價值。因而，此二篇章論及「心死」

<sup>103</sup> 關於此處所言之「生」、「死」，於向郭及成玄英之注釋，皆認爲其分別爲萬物之「顯」與「隱」，謂此處是指萬物日出而作、日入而息之意。如成玄英云：「夫物之隱顯，皆待造化，隱謂之死，顯謂之生。……」（郭慶藩《莊子集釋》，頁708）由上下文脈來看，本文以爲其言不差。

或「大哀」之共同要素，在於與物互動與覺察。

若以此為關鍵，則可發現《莊子》於〈齊物論〉與〈寓言〉的罔兩寓言中，亦論及了相同之要素。<sup>104</sup>罔兩——影子之影子——問及影子說，何以影子時坐時起、時動時靜，其動作行為是否有一準則。影子答道，其自身並不明白何以如此；它只知道自己是隨物而動、不由自主的。此寓言之兩大關鍵要素，亦為：「有待」(2.7)及「不知其所以」(27.6)。於此，罔兩是影子的影子，因而就其動作而言，罔兩是有待於影子而動的，亦即隨著影子而運動，故亦是一種「效物而動」之行為。若影子不知道自己為何而動，則罔兩也不可能知道其趣舍之緣由。影子之運動，乃反映著其所屬之物體，罔兩又是反映著影子；因而，二者俱是對於其所屬者的直接反射，且俱不知其動靜趣舍之所以。就此而言，影子與罔兩之活動均為盲目的、無自覺的；其並非行為者有意識的動作，而是對於其所屬者之直接反射。因而，於此等活動中，行為者受制於其所屬者，如罔兩之受制於影子、影子之受制於物體。

對照於〈齊物論〉、〈田子方〉的心死篇章，或可以說，生命體對於所接事物而有之動靜趣舍，猶如影子之於其所屬之物體；而生命體相應而來的心理情態，一如罔兩之於影子，是不由自主而不知所以的。若將心死篇章對比於罔兩寓言，則「心死」或意味著生命體對於其所進行、所應對之事物，是無意識的、無自覺的反射行為；故〈齊物論〉隨即言道：「人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，

---

<sup>104</sup> 〈齊物論〉之罔兩寓言為：

罔兩問景曰：「曩子行，今子止；曩子坐，今子起；何其無特操與？」景曰：「吾有待而然者邪？吾所待又有待而然者邪？吾待蛇蚺蝮翼邪？惡識所以然！惡識所以不然！」(2.7)

〈寓言〉中之罔兩寓言如次：

眾罔兩問於影曰：「若向也俯而今也仰，向也括而今也被髮，向也坐而今也起，向也行而今也止，何也？」影曰：「叟叟也，奚稍問也！予有而不知其所以。予，蜩甲也，蛇蛻也，似之而非也。火與日，吾屯也；陰與夜，吾代也。彼吾所以有待邪？而況乎（以有）〔無〕待者乎！彼來則我與之來，彼往則我與之往，彼強陽則我與之強陽。強陽者又何以有問乎！」(27.6)

而人亦有不芒者乎？」<sup>105</sup>而此等盲目與茫然，似正是前述之不由自主與不知所以之寫照。就某種意義而言，似亦可說此等生命體，乃受制於其所交接之事物。

除卻上述受制義之「心死」與「大哀」外，〈齊物論〉與〈田子方〉所言「可不哀與」，更包含了時間、生命歷程的條件。<sup>106</sup>易言之，「可不哀與」是對「終身心死之現象」所作的表示。就此而言，「可不哀與」之慨歎，似乎涉及生命歷程中時時刻刻之作爲或抉擇。若「心死」意味著生命體於其作爲上之不由自主與不知所以，則「可不哀與」所涉及之終身義，似乎應意味著：生命體在生命歷程中的每個時刻，均是不由自主、不知所以的；因而此二篇章均強調「日夜相代」或「日夜無隙」。

若不由自主與不知所以是可哀的，則何者方爲生命體較理想之情形？一方面，於〈齊物論〉之此段文句後，隨即論及成心，以及其所對顯之「明」的智慧，並且指出「明」之智慧乃相應於無所隱蔽之「道」。(2.3)由此觀之，所以對顯於「心死」之不由自主且不知所以的，似乎是明之智慧，及其所相應的無所隱蔽之道。另一方面，於〈齊物論〉之「心死」篇章中，有「成功」、「所歸」之所謂，〈田子方〉則有「其所終」之語，此似乎暗示了生命體有應歸趨之處，而「心死」與「大哀」正是未能相應於茲之表現。綜合此二方面來看，以「道」爲歸趨之「明」，或可以說是聖人等理想人格的智慧；<sup>107</sup>而「道」與聖人境界，當爲生命體應歸趨

<sup>105</sup> 對此，向郭注曰：「凡此上事，皆不知其所以然而然，故曰芒也。……」成玄英云：「芒，闇昧也。言凡人在生，芒昧如是，舉世皆惑，豈有一人不昧者！……」錄自郭慶藩《莊子集釋》，頁61。Watson則將「芒」譯爲"muddle"，見Burton Watson, *The Complete Works of Chuang Tzu*, New York: Columbia University Press, 1968, p. 38。總之，「芒」當意味著闇昧無知。

<sup>106</sup> 如〈齊物論〉中云：「終身役役而不見其成功，茶然疲役而不知其所歸，可不哀邪！」而〈田子方〉云：「吾終身與汝交一臂而失之，可不哀與！」據此，此「可不哀與」，似乎可說是對生命體終身的某現象所發之慨歎。

<sup>107</sup> 此段分析實涉及對〈齊物論〉之認識。且先觀察〈齊物論〉「心死」篇章之前後段落：〈齊物論〉第一段提出「吾喪我」及「天籟」等概念；第二段即「心死」之篇章；第三段敘及「成心」爲造成「是非」之要素，而「明」則爲對治「是非」者也，並提出「聖人」與「道樞」、「環中」等概念；第四段除了再度言及「道」、「明」之外，更言：「聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。」(2.4)簡言之，「明」是聖人用以和是非、乃至「道通爲一」之所以。故本文說「明」是

者。而正因生命體沒有歸趨於道，沒有明之智慧，因而亦非聖人，於是而有所謂「大哀」、「心死」之情形，乃至於生命歷程之諸時刻，俱不能如聖人一般作為，由是而終身偏離聖道。<sup>108</sup>

由此觀之，若生命體於生命歷程中的每個時刻，均未作出相應於聖道之抉擇來作為，而只是反應著其所交接之事物來動作，乃至有諸多相應之心理情態，並且因此終身背離聖道，則此當視為本文所謂之聖道苦。因此，《莊子》在心死及大哀篇章中所顯示出的聖道苦，是生命歷程中一連串的抉擇與作為；若在各個瞬間作出相違於聖道之抉擇與作為，則該瞬間及由諸瞬間所累積出來的生命歷程，毋寧是可悲、可哀的。因而亦可說，生命體在諸瞬間之表現及狀態——無論其自身感受到苦或樂，只要不相應於聖道，即可視為聖道苦。

### 參、小結

本節以受限為核心，透過梳理《莊子》之文獻，為其所呈現之聖道苦提出三種層面之觀察。

首先，就受限於形軀、感官而言。雖然凡是生命體皆有形軀，亦皆有感官，然而，滿足生理基本需求與追求感官欲望之滿足，卻是不同層次之事。於《莊子》所舉之例子觀之，其強調感官欲望乃使生命體受限的面向之一；其間又有「耽著」或「過度餵養」之情形。之所以謂此等情形為聖道苦，意不在說明感官是不好的、是苦的，而是說，當生命體因為耽著或過度餵養其感官欲望時，便無法處於其生命的理想狀態。不處於理想狀態，即非聖境界，因而可視為聖道苦。

---

聖人符合於道之智慧。

<sup>108</sup> 關於此點，亦可參考〈徐無鬼〉所云：「此皆順比於歲，不物於易者也，馳其形性，潛之萬物，終身不反，悲夫！」此處所謂「潛之萬物」，可視為〈齊物論〉、〈田子方〉「心死」篇章中所說的，生命體受制於相交之事物；而「終身不反」恰恰反應出生命體在生命歷程中一而再、再而三地，作出相違於聖道之抉擇，終於徹底地背離了聖道。

其次，就對於價值、規範之執著而言。若生命體拘泥於某些價值、規範，或是固著於某些標準或藍圖，而認為唯有如此才是美好的、快樂的，於《莊子》的角度來觀察，此可謂非聖境界。如該生命體以為未達致該標準、價值，或未符合某規範，則生起苦痛情感，從而以此等「不足」為苦痛情境。就俗者而言，唯有此等苦痛情境及其中生起之苦痛情感，方為苦痛，但若對照於聖者之境界，拘泥固著之心態，本身即可視為一種聖道苦。

再其次，就終身對於自己之受限與盲從無所覺察而言，《莊子》有「心死」之說堪為代表。於此，「心死」意味著生命體不僅盲從於感官欲望或世間價值、規範等等，甚至終身因而汲汲營營、疲於奔命而無所自覺。如此終身無所覺察、無以醒悟，而隨波逐流、人云亦云，乃「心死」之說可傳達出來的聖道苦。

由此三層面觀之，當生命體之現狀是受限的、有所困縛的，即可視為聖道苦。而聖道苦乃呈現於生命體當下之狀態上。就文本觀之，《莊子》雖也有談及修行、體道之歷程，但較少於描繪此等歷程時，提及「苦痛」；其往往是透過與聖人之對比，來談論「苦痛」。因而，《莊子》所提供聖道苦之例子，毋寧是就生命體當下之生命狀態、境界而言的。

### 第三節、本章小結

《阿含經》與《莊子》可說對聖道苦提供了不同面向之觀察：《阿含經》側重於傾向面，而《莊子》側重於實現面。此二者一方面豐富了聖道苦之層次，一方面也指出了生命體可留心之處，不僅在於當下之生命狀態，也應在於傾向層面。

進而言之，指出聖道苦猶且不足，二者更關心的是如何使生命體擺脫聖道苦。就此而言，二者所指出之聖道苦——傾向面與實現面——，一方面可視為對生命體之警示，一方面又指出了生命體脫離聖道苦之著手處。

首先就傾向面而言。一方面，若生命體不留意於《阿含經》對傾向面之論

述，則無法避免致苦傾向之現前；另一方面，若有某生命體欲永久阻斷致苦傾向之生起，則當從事修行之聖道，並持續精進以致成聖境界（如阿羅漢、涅槃）。

其次就實現面而言。《莊子》對非聖境界之種種苦痛描述，可視為對生命體狀態、境界之檢驗；再者，其對聖道苦之觀察——如對某種價值標準之拘泥固著——又可供生命體著手轉化其現狀，如不再拘泥於某一標準、價值等等。

對於以成聖為念者而言，其所關切者，不應僅止於生命歷程中的苦痛情感與苦痛經驗，而應以更寬廣亦更嚴格的角度，來審視其心念或行為；檢視該心念或行為，是否本身即為受縛者，又是否會導致將來更多的苦痛經驗。就此而言，聖道苦並非如俗行苦一般，是表面上可被察覺、被經驗到的情境或情感，毋寧是一種透過特殊觀點與關懷而有的觀察、審視與提醒。欲對聖道苦有所理解與省思，首先當要求對生命經驗、身心狀態有所覺察(awareness)，以供檢視、反省乃至改善或轉化。以覺察為起點，《阿含經》與《莊子》又各自提供了改善或轉化之道，可供生命體參考或依循。可以說，此二經典於聖道苦之議題上，不僅提供了相當程度之觀察與論述，亦為意圖轉化聖道苦之生命體提供了進一步的方案。



## 第五章 結論

此章將總結本文之核心觀點及各章要點。

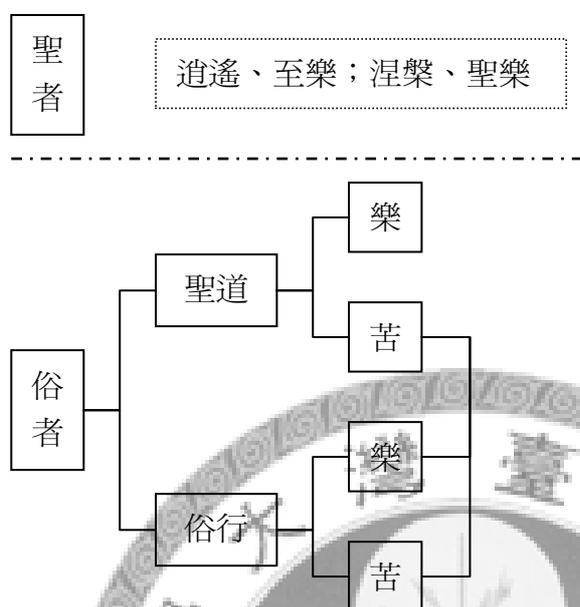
### 壹、本文核心觀點

於生命歷程中，難免會遇到困境或障礙，隨之或有苦痛之情感；進一步則或有相應於此等經驗之思考。而思考建立於概念之上。探討「苦痛」之概念，意在探詢生命體對苦痛經驗或情感等之理解，以之作爲尋求解決之道的階梯。本文透過《阿含經》與《莊子》等二經典，企圖理解生命體對於「苦痛」概念之認識及思考，並認爲其所理解之面向，可提供反省、乃至改善苦痛經驗的線索。

此二經典之特色，一方面在於提供了現世生活中，轉苦爲樂之方案；一方面，更在於其對非凡境界之說，可供生命體以超越現世之角度來面對、思考，甚至擺脫現世之苦痛。本文透過獨到的閱讀方法，提出此二經典之苦樂思考中，尙未被明確說明的聖俗層次，用以檢視、思考、反省生命體對「苦痛」之理解，並進一步以此架構，解說此二經典可供化解苦痛之建言。於本文之架構下，此二經典可說呈現著互補、互益的局面，且二者於觀點之思考或因應方式之提供乃互有所長。因而，對於「苦痛」概念，二者可稱爲相當有益之經典材料。

針對「苦痛」概念而言，本文所提出的聖俗層次，亦有所異於一般的聖俗之論。一般的聖俗之分，大抵可分爲屬聖人的與屬俗人的。然而，有鑒於《莊子》與《阿含經》之思想，大致上認爲聖人無憂悲愁苦之情，本文之「聖道苦」，自然無由稱爲聖人之苦；毋寧，是以成聖爲目標者所應視爲苦痛者。換言之，此處之「聖道苦」，乃指以成聖爲標的、以聖人境界爲繩墨者，於其修行聖道之途中，應理解爲苦痛者。被視爲聖道苦者，如束縛於世俗規範、耽溺於五欲之樂等等，

相較於聖人境界、聖道修行，可說是一種虧缺或障礙。若就生命體之類型來看，其區分或可略示如下：



就此意義下的「聖道苦」而言，《阿含經》與《莊子》又有側重面向的不同：前者根據苦痛情感生起之傾向而言「一切皆苦」，後者偏重於生命體當下之狀態而言「困苦」。

反之，本文所謂之「俗行苦」，即謂不以聖道為念者所理解之苦痛。對於無意從事、甚至無所意識到聖道修行者，於《阿含經》與《莊子》中，堪稱為俗者。對此等俗者而言，「苦痛」主要可分為苦痛情感與苦痛情境等二層面：苦痛情感是令其不快之感受或情緒，苦痛情境是導致此情感之情況、條件。本文又將前者區分為「初時情感」與「後時情感」：最初經歷到某種苦痛情境而有之不舒適、不快甚至難受之情感，以及知悉、認識、思考了該經歷或情感之後，面臨同一情境之情感；前者如病苦，後者如悅生惡死之情。

若以「貧窮」為例，上述種種「苦痛」之層面或可解說如下：

- (1) 貧窮：俗行苦之苦痛情境
- (2) 因貧窮而飢寒：俗行苦之苦痛情感中的初時情感
- (3) 因飢寒之經歷而厭惡貧窮、因自覺貧窮而以之為苦：俗行苦之苦痛情感中的

後時情感

(4) 好富與惡貧：聖道苦

姑以簡表略示如下：

聖者	境界	逍遙、至樂，涅槃、聖樂			
俗者		聖道苦			
	情境	富裕	俗 行 樂	俗 行 苦	貧窮
	初時情感	飽暖、快樂			飢寒、痛苦
	後時情感	好富			惡貧

## 貳、各章要點

一，就**第二章基本說明**而言。由於《莊子》對於本文主題——苦痛，不若《阿含經》一般直接論述，故本文提出了對顯閱讀法，作為本文選取文獻材料的方法之一。其結果是，此方法不僅有助於找出《莊子》之苦痛概念之特色，亦有益於理解《阿含經》對於「苦痛」之看法。當然，只要使用恰當，對顯閱讀法未嘗不可用於本文之外，或許有可能作為學界閱讀、理解文獻的方法之一。

透過對顯閱讀法，本文指出，於《阿含經》以「苦諦」為首之四聖諦中，其所欲止息、滅除之苦，主要為生死流轉。其次，於探討「五欲之樂」與「離欲之樂」時，亦可以發現《阿含經》於苦樂議題上，有著某種聖俗層次之別，其可說是以「符合聖道與否」為分水嶺。

再者，藉由探討《莊子》之「逍遙」概念，可以發現其對於「苦痛」之理解，當以「困縛」、「受限」為基本意義。透過「至樂」所對顯出來的苦痛，則有聖與俗之別，且可分為苦痛情境、苦痛情感及非聖境界等三面向。「逍遙」、「至樂」二者，均直接或間接地指出了無為之樂與有為之苦。其中，與「逍遙」相對

的有為之苦，涉及的是生命體於時空觀念或認識上、或是人我關係之間的種種限定、束縛。與「至樂」相對的，是作為俗人之種種；其一方面是以得道之至人為對照，突顯出俗人之自我受限及隨境喜怒；另一方面，則突顯出世俗僵化的價值觀，如以富貴為樂、以貧賤為苦等等。

屬聖樂層面的「至樂」、「逍遙」等等，並非情緒、感受之樂，毋寧是超越一般苦樂情感之狀態。基於聖俗之差別，《莊子》亦呈現出俗人以為苦樂的某些情境，於得道者則不然。此顯示出《莊子》認為有些情境，雖被一般人認為或苦或樂，但對於得道者不然；據此，則苦樂情境與苦樂情感，並非全然一致，而是可以區分的。

基於上述之討論，本文提出聖道苦與俗行苦之區別，作為本文之基本架構。此架構可說已隱含於《莊子》與《阿含經》中，卻未見發掘於前賢研究中。

二，就**第三章俗行苦之意義及其反思**而言。對於不以修習聖道為考量之俗者而言，其所認知的「苦痛」，大抵可以分為苦痛情境與苦痛情感二面向。若無後者，前者未可定位為「苦痛的」情境；若無前者，後者亦無由生起。二者雖密切相關，但卻有分割之可能。

就苦痛情境而言，本文借用了《阿含經》之說法，並將之歸類為相關於生存的與相關於價值之苦痛情境。前者如生、老、病、死，後者如怨憎會、愛別離等情境。

於與生存相關之苦痛情境中，首先敘及老、病之情境。關於老、病，《阿含經》聚焦於形軀層面之現象，而《莊子》對此方面之著墨較少。有關生死之情境，《阿含經》強調之處，在於生死之不可避免；而《莊子》較關心生命體對生死所懷有之悅惡驚懼之情。

就相關於價值之苦痛情境而言，此二經典俱有精采之文獻可供探究。透過對其愛別離、怨憎會等情境之分析，本文發掘出兩階段的苦痛情感：初時情感與後時情感。前者為一開始經驗到某情境之感受，包括自己親身感受到的，及聽聞

或目睹他人經驗而知的感受；如被燙傷時所遭遇到的疼痛。後者為透過對前一情境、經驗、感受之認知或思考後，對該情境而有之情感或心態；如對貧賤、生死等等所持有的悅惡之情。若以《莊子》之「喜怒哀樂不入於胸次」(21.4)為例，「喜怒哀樂」可視為初時情感，「不入胸次」則可視為與後時情感相關之階段。大抵而言，《阿含經》多著墨於初時之苦痛情感；《莊子》則兼論此二階段之情感。

於此二階段的苦痛情感之間，所牽涉的是生命體對某情境及其初時情感之認知、記憶乃至思考；若欲探詢、沈思，乃至轉化改善苦痛情感，此間正是諸位哲學家著手之處。

以莊子妻死之故事為例。莊子初時亦難免有悲傷之情，但其繼而思考生死之來龍去脈，最後得出死生為循環變化之結論，於是轉變慨然之情為鼓盆而歌之舉。可以說，於「慨然」到「鼓盆而歌」，其間的沈思，正是改變其情感之所以。以此初時情感、後時情感之模式衡諸俗者之苦痛情感，或可作如下解釋：若將初時情感之苦痛經驗接收、認知、記憶為苦痛的、負面的，則於再次面臨同一情境、或想到同一情境時，便生起一種苦痛之情感。若某苦痛情感為其他生命體所經驗過的，被某生命體將其感受吸納、認知、記憶為苦痛的、負面的，此亦為本文所謂之初時情感。生命體吸收及他者之初時情感並將之認知為苦痛後，若其自身面臨或想到同樣情境時，則生起苦痛情感，或以該情境為苦痛的；此亦為本文所謂後時情感。因此，某生命體經歷著貧賤時，種種不舒適、難受之情，為初時情感；當此生命體再度面臨貧賤、或想到貧賤之情境時，將「貧賤」視為苦痛的情境，或是有好富貴而惡貧賤之情，此正相應於後時情感。

本文所關切者，不在於如何改變或避免俗行苦之苦痛情境，毋寧是聚焦於此二階段情感表現之間的層次、異同，乃至過渡地帶。思考此二情感之層次及其間之過渡地帶，有助於生命體觀察其認知、思考某情境之角度或態度。若能於此間深思或於視角上有所轉化，或可免除後時情感成為苦痛情感——亦即，不再以某情境為苦痛，或不因該情境而感到苦痛之情感。再者，明瞭此二情感之間的異同，可裨益志於聖道修行之生命體，進一步作如下之運用：一者，可視初時情感

之苦痛經驗為尋求聖道之契機，並增益修行、求道之決心；二者，可利用後時情感來反省、檢視其修行之進程或成果。若聖道修行是解決聖道苦之方，從而亦是免除俗行苦之後時情感的途徑，則知悉初時情感與後時情感之差異，可說是邁向聖道之始。而認真對待此二情感之間的過渡地帶，亦可作為持續行於聖道之方。總之，本文主張不僅應釐清苦痛情感中之初時情感與後時情感，甚至應該利用此二情感，以為追求聖道、擺脫聖道苦之用。

三，就**第四章聖道苦之意義及其反思**而言。本文認為可分別就潛在面與實現面談論聖道苦。

第一，就潛在面而言，可以《阿含經》之「苦諦」為代表，而作如下之理解：

首先，根據「苦諦」詞組中「諦」之意義，意味著此處之「苦」，乃作為一種真實、正確無誤的斷言；而本文以為，「苦諦」或為「『一切皆苦』是正確斷言」之簡稱。

其次，「一切皆苦」可說來自「一切無常」與「無常則苦」二命題合作之結果。其中，「一切」可以指涉所有緣起而成的身心現象。「無常」則承緣起法而來，指出緣起之身心現象、知覺經驗等，作為因緣和合而成者，沒有恆常不變之性質，故曰無常。

最後，「無常則苦」者，或應解讀為「凡無常者皆會導致生命體苦受」，此命題所側重者，乃導致生命體苦受之傾向；其與日常所經驗到的苦受相關但不相同，彼此緊密聯繫卻互有差異。有別於苦受之作為日常的、經驗的、殊別的現象，「無常則苦」乃至相關的「一切皆苦」之「苦」，宜理解為「致苦之傾向」；一旦遇到因緣條件之配合，便會使生命體生起苦受。就《阿含經》之主張而言，若非從事聖道、修行以致涅槃者，此致苦傾向終有現前為苦受之時。唯有達致涅槃，方能徹底阻斷致苦傾向發展成苦受。於此意義上，「滅苦」乃謂息滅致苦傾向現前之可能，亦唯有脫離生死輪迴方得如此。

就此義而言，或可以說，《阿含經》之論聖道苦，主要乃在於潛藏於無常現象中的致苦傾向。

第二，就聖道苦之實現面而言，《莊子》以「受限」為核心意義，呈現出三種層面之聖道苦：

首先，就受限於形軀、感官而言。雖然凡是生命體皆有形軀，亦皆有感官，然而，滿足生理基本需求與追求感官欲望之滿足，卻是不同層次之事。於《莊子》所舉之例子觀之，其強調感官欲望乃使生命體受限的面向之一。

其次，就對於價值、規範之執著而言。若生命體拘泥於某些價值、規範，或是固著於某些標準或藍圖，而認為唯有如此才是美好的、快樂的，於《莊子》的角度來觀察，此可謂非聖境界。如該生命體以為未達致該標準、價值，或未符合某規範，則生起苦痛情感，從而以此等「不足」為苦痛情境。

再其次，就終身對於自己之受限與盲從無所覺察而言，《莊子》指出，生命體不僅盲從於感官欲望或世間價值、規範等等，甚至終身因而汲汲營營、疲於奔命而無所自覺。如此終身無所覺察、無以醒悟，而隨波逐流、人云亦云，乃「心死」之說可傳達出來的聖道苦。

由此三層面觀之，當生命體之現狀是受限的、有所困縛的，即可視為聖道苦。而聖道苦乃呈現於生命體當下之狀態上。因而，《莊子》所提供聖道苦之例子，毋寧是就生命體當下之生命狀態、境界而言的。

綜合觀之，《阿含經》與《莊子》一方面豐富了聖道苦之層次，一方面也指出了生命體可留心之處，不僅在於當下之生命狀態，也應在於傾向層面。進而，二者更關心的是如何使生命體擺脫聖道苦。就此而言，二者所指出之聖道苦——傾向面與實現面——，一方面可視為對生命體之警示，一方面又指出了生命體脫離聖道苦之著手處。

首先就傾向面而言。一方面，若生命體不留意於《阿含經》對傾向面之論述，則無法避免致苦傾向之現前；另一方面，若有某生命體欲永久阻斷致苦傾向之生起，則當從事修行之聖道，並持續精進以致成聖境界（如阿羅漢、涅槃）。

其次就實現面而言。《莊子》對非聖境界之種種苦痛描述，可視為對生命體狀態、境界之檢驗；再者，其對聖道苦之觀察——如對某種價值標準之拘泥固著——又可供生命體著手轉化其現狀，如不再拘泥於某一標準、價值等等。

對於以成聖為念者而言，其所關切者，不應僅止於生命歷程中的苦痛情感與苦痛經驗，而應以更寬廣亦更嚴格的角度，來審視其心念或行爲；檢視該心念或行爲，是否本身即為受縛者，又是否會導致將來更多的苦痛經驗。就此而言，聖道苦並非如俗行苦一般，是表面上可被察覺、被經驗到的情境或情感，毋寧是一種透過特殊觀點與關懷而有的觀察、審視與提醒。欲對聖道苦有所理解與省思，首先當要求對其生命經驗、身心狀態有所覺察，以資檢視、反省乃至改善或轉化。

透過本文之分析，此一聖俗架構，不僅不離《莊子》與《阿含經》之思想，甚至進一步顯發了此二經典於「苦痛」議題上之深度。如此之聖俗架構，以及其所內含之關懷，始終未受到學界注意，至少未見學者作有系統之論述，以致「苦痛」或苦樂之議題往往被過度簡約化。

再者，本文之研究，乃盡可能地兼顧哲學建構與經典本身的意思。雖以本文之哲學關懷與結構為主軸，但不致犧牲原典之意。反之，透過本文之哲學關懷、方法及視角，本文可說進而開發出經典隱微的哲思：如苦樂概念之聖俗層次、《莊子》之苦痛關懷、《阿含經》「苦諦」之「苦」的意涵等等。

總之，透過以《阿含經》與《莊子》為依據之哲學研究，本文不僅闡發了生命體對「苦痛」理解之深度，亦透過此二經典之相互參照，開發出其彼此隱微卻內含之思想面向、理論層次。尤有甚者，本文一方面提供了可共通於二者之架構，一方面也受益於此二者對生命歷程細膩之觀察、豐富之哲思、深邃之洞見，為生命體所遭遇之苦痛經驗，提出可供參考之觀察與省思，冀以此裨益有意於改善苦痛現狀、轉化苦痛情感，乃至運用苦痛經驗以成就聖道者。

# 參考文獻

## 壹、經典

### 一、《莊子》

王先謙《莊子集解》，北京：中華書局，1987。

王叔岷《莊子校詮》，臺北：中研院史語所，1994 二版。

方 勇、陸永品《莊子詮評》增訂新版，四川：巴蜀書社，2007。

郭慶藩 輯《莊子集解》，臺北：華正書局，1987。

*Complete Works of Chuang Tzu.* Watson, Burton (trans.) New York: Columbia University Press. 1968.

*Chuang-Tzu: The Inner Chapters.* Graham, A. C.. (trans.) Indianapolis: Hackett Publisher. 2001.

### 二、《阿含經》

《長阿含經》，後秦·佛陀耶舍、竺佛念 譯，《大正新脩大藏經》第一卷，臺北：新文豐出版社，1983 修訂一版。

《中阿含經》，東晉·瞿曇僧伽提婆 譯，《大正新脩大藏經》第一卷，臺北：新文豐出版社，1983 修訂一版。

《雜阿含經》，劉宋·求那跋陀羅 譯，《大正新脩大藏經》第二卷，臺北：新文豐出版社，1983 修訂一版。

《增壹阿含經》，東晉·瞿曇僧伽提婆 譯，《大正新脩大藏經》第二卷，臺北：新文豐出版社，1983 修訂一版。

《佛光大藏經·阿含藏》，高雄，佛光出版社，1988。

《佛光大藏經·阿含藏·電子版》，高雄：佛光山文教基金會，2002。

釋印順 會編《雜阿含經論會編》新竹：正聞出版社，1994 重版。

### 三、《巴利尼柯耶》

《長部》，高楠博士功績紀念會 纂譯《南傳大藏經》卷 7~8，東京：大藏出版株式會社，1937~1940。

《中部》，高楠博士功績紀念會 纂譯《南傳大藏經》卷 9~11，東京：大藏出版株式會社，1970~1990。

- 《相應部》，高楠博士功績紀念會 纂譯《南傳大藏經》卷 12~16，東京：大藏出版株式會社，1937~1940。
- 《增支部》，高楠博士功績紀念會 纂譯《南傳大藏經》卷 17~22，東京：大藏出版株式會社，1937~1940。
- 《長阿含經》三枝充憲、森章司、菅野博史、金子芳夫 校註《新國譯大藏經·阿含部》冊 1，東京：大藏出版，1993。
- 《中部·根本五十經篇 I》，片山一良 譯，東京：大藏出版株式會社，1997。
- 《中部·根本五十經篇 II》，片山一良 譯，東京：大藏出版株式會社，1998。
- 《中部·中分五十經篇 I》，片山一良 譯，東京：大藏出版株式會社，1999。
- 《中部·中分五十經篇 II》，片山一良 譯，東京：大藏出版株式會社，2000。
- 《中部·後分五十經篇 I》，片山一良 譯，東京：大藏出版株式會社，2001。
- 《中部·後分五十經篇 II》，片山一良 譯，東京：大藏出版株式會社，2002。

Pali Text Society, *Dīgha-nikāya*, London: PTS., Vol.I~III.

Pali Text Society, *Majjhima-nikāya*, London: PTS., Vol.I~III.

Pali Text Society, *Samyutta-nikāya*, London: PTS., Vol.I~IV.

Pali Text Society, *Aṅguttara-nikāya*, London: PTS., Vol.I~V.

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

*The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima Nikāya.*  
Bhikkhu Nāṇamoli and Bhikkhu Bodhi (trans.) Boston: Wisdom Publications,  
Third Edition, 2005.

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

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

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

*In the Buddha's Words: An Anthology of Discourses from the Pāli Canon.* Bhikkhu Bodhi (ed.)  
Boston: Wisdom, 2005.

## 貳、專書

### 一、中文部分

水野弘元《佛教文獻研究：水野弘元著作選集（一）》許洋主 譯，臺北：法鼓文化事業，

- 2003。
- 《佛教教理研究：水野弘元著作選集（二）》釋惠敏 譯，臺北：法鼓文化事業，2000。
- 王中江《道家形而上學》，上海：上海文化出版社，2001。
- 王志楣《莊子生命情調的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2008。
- 王叔岷《莊學管窺》，臺北：藝文印書館，1978。
- 王 博《莊子哲學》，北京：北京大學出版社，2004。
- 王葆琰《老莊學新探》，上海：上海文化出版社，2002。
- 方東美《中國人生哲學》，臺北：黎明文化，1982。
- 《原始儒家道家哲學》，臺北：黎明文化，1983。
- 方 勇《莊子學史》，北京：人民出版社，2008。
- 本杰明·史華茲《古代中國的思想世界》程鋼 譯，南京：江蘇人民出版社，2004。
- 包兆會《莊子生存論美學研究》，南京：南京大學出版社，2004。
- 安樂哲、郝大維《道不遠人——比較哲學視域中的《老子》》何金俐譯，北京：學苑出版社，2004。
- 冉永平 編著《語用學：現象與分析》，北京：北京大學出版社，2006。
- 司馬遷《史記》，北京：中華書局，1982。
- 池田知久《《莊子》—「道」的思想及其演變》黃華珍 譯，臺北：國立編譯館，2001。
- 朱 哲《先秦道家哲學研究》，上海：上海人民出版社，2000。
- 宇野精一 主編《中國思想之研究（二）道家與道教思想》，臺北：幼獅文化事業公司，1979。
- 吉爾伯特·萊爾《心的概念》劉建榮 譯，臺北：桂冠，1992。
- 李日章《莊子逍遙境界的裡與外》，高雄：麗文文化，2000。
- 吳光明《莊子》，臺北：東大圖書公司，1992。
- 吳老擇 編《雜阿含經之研究》，高雄：元亨寺妙林出版社，1988。
- 吳汝鈞《老莊哲學的現代析論》，臺北：文津出版社，1998。
- 沈清松《現代哲學論衡》，臺北：黎明文化事業公司，1986。
- 主編《中國人的價值觀：人文學觀點》，臺北：桂冠，1993。
- 編《詮釋與創造：傳統中華文化及其未來發展》，臺北：聯經出版事業公司，1995。
- 《對比、外推與交談》，臺北：五南圖書出版公司，2002。
- 武邑尙邦 等《無我的研究》余萬居 譯，臺北：法爾出版社，1989。
- 約翰·鮑克《死亡的意義》商戈令 譯，臺北：正中書局，1994。
- 孫以楷、劉建華、劉慕方《道家與中國哲學》，北京：人民出版社，2004。
- 高柏園《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，1992。
- 高明道《算沙夢影》，Penang：三慧講堂印經會，2006。
- 涂光社《莊子範疇心解》，北京：中國社會科學出版社，2003。
- 崔大華《莊學研究》，北京：人民出版社，1992。
- 陳鼓應《莊子哲學》增訂本，臺北：臺灣商務印書館，1993。

- 《老莊新論》修訂版，北京：商務印書館，2008。
- 《論道家在秦漢哲學史上的地位》，臺北：行政院國家科學委員會，2000。
- 《老子今註今譯及評介》三次修訂本，臺北：臺灣商務印書館，2000。
- 《道家思想與周易經傳之發展》，臺北：行政院國家科學委員會，2001。
- 《莊子今註今譯》最新修訂重排本，北京：中華書局，2009 二版。
- 張默生著、張翰助校補《莊子新釋》，濟南：齊魯書社，1993。
- 萊昂茲《語意學新論》劉福增譯，臺北：心理出版社，2000。
- 傅佩榮《傅佩榮解讀莊子》，臺北：立緒文化事業有限公司，2002。
- 萬金川《詞義之爭與義理之辨：佛教思想研究論文集》，南投：正觀出版社，1998。
- 楊柳《漢晉文學中的《莊子》接受》，四川：巴蜀書社，2007。
- 楊郁文《阿含要略》，臺北：東初出版社，1993。
- 《長阿含遊行經註解：釋迦摩尼佛最後一年遊行教化記錄》，臺北：甘露道出版社，1999。
- 《由人間佛法透視緣起、我、無我、空》，臺北：甘露道出版社，2000。
- 楊儒賓主編《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書公司，1993。
- 葉海煙《莊子宇宙論試探》，臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1979。
- 《莊子的生命哲學》，臺北：東大圖書公司，1990。
- 《老莊哲學新論》，臺北：文津出版社，1997。
- 《人文與哲學的對話》，臺北：文津出版社，1999。
- 《中國哲學的倫理觀》，臺北：五南圖書出版公司，2002。
- 愛蓮心《嚮往心靈轉化的莊子：內篇分析》周熾成譯，南京：江蘇人民出版社，2004。
- 福永光司《莊子—古代中國的存在主義》陳冠學譯，臺北：三民書局，1992。
- 蒙培元《中國哲學主體思維》，北京：東方出版社，1993。
- 《心靈與超越境界》，北京：人民出版社，1998。
- 《人與自然——中國哲學生態觀》，北京：人民出版社，2004。
- 葛瑞漢《論道者：中國古代哲學論辯》張海晏譯，北京：中國社會科學出版社，2003。
- 劉笑敢《莊子哲學及其演變》，北京：中國社科出版社，1993。
- 《兩種自由的追求—莊子與沙特》，臺北：正中書局，1994。
- 《詮釋與定向：中國哲學研究方法之探究》，北京：商務印書館，2009。
- 劉福增《莊子精讀》，臺北：水牛圖書，2007。
- 劉榮賢《莊子外雜篇研究》，臺北：聯經出版公司，2004。
- 劉黎明《先秦人學研究》，成都：巴蜀書社，2001。
- 歐陽超、歐陽景賢釋譯《莊子釋譯》，臺北：里仁書局，1992。
- 蔡耀明《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》，南投：正觀出版社，2001。
- 《佛學建構的出路：佛教的定慧之學與如來藏的理路》，臺北：法鼓文化事業，2006。
- 《佛教的研究方法與學術資訊》，臺北：法鼓文化事業，2006。

- 錢 穆《莊子纂箋》，臺北：東大圖書公司，1993。  
 ——《莊老通辨》，北京：三聯書店，2002。  
 樓宇烈《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008。  
 顏世安《莊子評傳》，南京：南京大學出版社，1999。

## 二、日文部分

- 三枝充憲《初期佛教の思想》，東京：東洋哲學研究所，1978。  
 ——《阿含經を読む》，東京：青土社，1989。  
 日本佛教學會 編《佛教における聖と俗》，京都：平樂寺書店，1994。  
 中村元《インド人の思惟方法》，東京：春秋社，1988。  
 ——編《自我と無我》，京都：平樂寺書店，1981。  
 平川彰《法と緣起》，東京：春秋社，1992。  
 寺本婉雅《根本佛教緣起觀——行の中道實踐哲學》，東京：國書刊行會，1981。  
 舟橋一哉《業の研究》，京都：法藏館，1981 七刷。  
 佛教思想研究會編《苦》，京都：平樂寺書店，1987。  
 佐佐木現順《煩惱の研究》，東京：清水弘文堂，1975。  
 赤沼智善《佛教教理之研究》，京都：法藏館，1981。  
 辛嶋靜志《『長阿含經』の原語の研究：音寫語分析を中心として》，東京：平河出版社，1994。  
 福永光司《莊子・内篇》，東京：朝日新聞社，1966。  
 ——《莊子・外篇》，東京：朝日新聞社，1966。  
 ——《莊子・外篇・雜篇》，東京：朝日新聞社，1967。  
 福原亮巖《四諦論の研究》，京都：永田文昌堂，1972。  
 増谷文雄《存在の法則(緣起)に關する經典》，東京：角川書店，1985。

## 三、英文部分

- Adams, E. M. *The Metaphysics of Self and World: Toward a Humanistic Philosophy*. Philadelphia: Temple University Press, 1991.  
 Allison, Robert E. *Chuang-Tzu for Spiritual Transformation: An Analysis of the Inner Chapters*. Albany: State University of New York Press, 1989.  
 Ames, Roger T. (ed.) *Wandering at Ease in the Zhuangzi*. New York: State University of New York Press, 1998.  
 Ames, Roger T. and Hall, David L.. *Dao De Jing: A Philosophical Translation*. New York : Ballantine Books, 2003.  
 Armstrong, D. M., C. B. Martin and U. T. Place. *Disposition: A Debate*. Crane, Tim (ed.) New York: Routledge. 1996.

- Anderson, Carol S. *Pain and Its Ending: The Four Noble Truths in the Theravada Buddhist Canon*. Richmond: Curzon Press, 1999.
- Atkins, Kim (ed.) *Self and Subjectivity*. Malden: Blackwell Publishers, 2005.
- Boisvert, Mathieu. *The Five Aggregates: Understanding Theravada Psychology and Soteriology*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1995.
- Bond, George D. *Sainthood: Its Manifestations in World Religions*. Kieckhefer, R. and Bond, G. D. (ed.) Berkeley: University of California Press, 1988.
- Bronkhorst, Johannes. *Karma and Teleology: A Problem and its Solutions in Indian Philosophy*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, The International College for Advanced Buddhist Studies, 2000.
- Cassirer, Ernst. *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- Chinchore, Mangala R. *Anattā / Anātmata: An Analysis of Buddhist Anti Substantialist Crusade*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1995.
- Coakley, Sarah and Shelemay, Kay Kaufman (ed.) *Pain and its transformations: the interface of biology and culture*. Cambridge Mass.: Harvard University Press, 2007
- Collins, Steven. *Selfless Persons: Imagery and Thought in Theravāda Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Dash, Narendra Kumar (ed.) *Concept of suffering in Buddhism*. New Delhi: Kaveri Books, 2005.
- Davids, Caroline A. F. Rhys. *Buddhist Psychology: An Inquiry into the Analysis and Theory of Mind in Pali Literature*. New Delhi : Cosmo. 2002.
- De Silva, Padmasiri. *An Introduction to Buddhist Psychology*. Basingstoke; New York : Palgrave Macmillan, 2005, 4th edition.
- Edge, James R. *Religious Giving and the Invention of Karma in Theravāda Buddhism*. Richmond: Curzon Press, 2002.
- Enomoto, Fumio. *A Comprehensive Study of the Chinese Saṃyuktāgama: Indic Texts Corresponding to the Chinese Saṃyuktāgama as Found in the Sarvāstivāda-Mūlasarvāstivāda Literature, Part 1, Saṃgatanipata*. Kyoto: Kacho Junior College, 1994.
- Fauconnier, Gilles. *Mappings in Thought and Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Fauconnier, Gilles and Mark Turner, *The Way We Think: Conceptual Blending and the Mind's Hidden Complexities*. New York: Basic Books, 2002.
- Gethin, Rupert. *The Foundations of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Gowans, Christopher W.. *Philosophy of the Buddha*. London/ New York: Routledge, 2003.
- Graham, Angus C., *Studies in Chinese Philosophy & Philosophical Literature*. Singapore: University of Singapore, 1986.

- Graham, Angus C., *Disputers of the Tao: Philosophical argument in ancient China*. Peru: Open Court, 1995.
- Hacking, Ian, *Scientific Reason*. Der-Lan Yeh and Jeu-Jenq Yuann (ed.) Taipei: Institute for Advanced Studies in Humanities and Social Sciences, NTU, 2009.
- Hamilton, Sue. *Early Buddhism: A New Approach- The I of the Beholder*. Richmond: Curzon Press, 2000.
- Hamilton, Sue. *Identity and Experience: The Constitution of the Human Being According to Early Buddhism*. London: Luzac Oriental, 1996.
- Harvey, Peter. *The Selfless Mind: Personality, Consciousness and Nirvana in Early Buddhism*. Richmond: Curzon Press, 1995.
- Humphreys, Christmas. *Karma and Rebirth*. London: Curzon Press, 1983.
- Jackson, Roger R. and Makransky, John J. (ed.) *Buddhist Theology: Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars*. Richmond: Curzon, 2000.
- James, William, *The Meaning of Truth*. Fredson Bowers, Ignas K. Skrupskelis (ed.) Cambridge: Harvard University Press, 1975.
- Joaquin, Pérez-Remón. *Self and Non-Self in Early Buddhism*. The Hague: Mouton Publishers, 1980.
- Krishan, Mittal Kewal (ed.) *Perspectives on Karma and Rebirth*. Delhi: Delhi University, 1990.
- Kalupahana, David J. *Causality: The Central Philosophy of Buddhism*. Honolulu: The University Press of Hawaii, 1975.
- Kalupahana, David (ed.) *Buddhist Thought and Ritual*. New York: Paragon House, 1991.
- Kalupahana, David J., *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1992.
- Kjellberg, Paul and Ivanhoe, Philip J. (ed.) *Essays on Skepticism, Relativism, and Ethics in the Zhuangzi*. Albany: State University of New York Press, 1996.
- Lewis, Mark Edward. *Writing and Authority in Early China*. New York: State University of New York Press, 1999.
- Ling, Trevor (ed.) *The Buddha's Philosophy of Man: Early Indian Buddhist Dialogues*. London: J. M. Dent, 1981.
- Loy, David. *Lack and Transcendence: The Problem of Death and Life in Psychotherapy, Existentialism, and Buddhism*. New York: Humanity Books, 2000.
- Lyons, John. *Linguistic Semantics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press 1995.
- Macy, Joanna. *Mutual Causality in Buddhism and General Systems Theory: The Dharma of Natural Systems*. Albany: State University of New York Press, 1991.
- Mair, Victor H. (ed.) *Experimental Essays on Chuang-tzu*. Center for Asian and Pacific Studies, Honolulu: University of Hawaii Press, 1983.

- Martin, Raymond and Barresi, John (ed.) *Personal Identity*. Malden: Blackwell Publishing, 2003.
- Meckel, Daniel J. and Moore, Robert L. (ed.) *Self and Liberation: The Jung / Buddhism Dialogue*. New York: Paulist Press, 1992.
- Mumford, Stephen. *Dispositions*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Neville, Robert Cummings. *Ultimate Realities: A Volume in the Comparative Religious Ideas Project*. Albany: State University of New York Press, 2000.
- Nithiyanandam, V.(ed.) *Buddha's doctrine of suffering and salvation*. Delhi: Global Vision Publish House, 2002.
- Norman, K. R. *A Philological Approach to Buddhism*. London: University of London, 1997. ----- *Collected Papers*. vols. I-VII, Oxford: The Pali Text Society, 1990-2001.
- Perry, John. *Identity, Personal Identity, and the Self*. Indianapolis: Hackett Publishing, 2002.
- Pruett, Gordon E.. *The Meaning and End of Suffering for Freud and the Buddhist Tradition*. Lanham: University Press of America, Inc., 1987.
- Rae, Alastair I. M. *Quantum Physics: Illusion or Reality?* 2nd edition, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Radhakrishnan, Sarvepalli and Moore, Charles A. *A source book in Indian Philosophy*. New Jersey: Princeton University, 1966.
- Raju, P. T. and Castell, Alburey (ed.) *East-West Studies on the Problem of the Self*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.
- Russell, Bertrand. *The conquest of happiness*. London: Unwin Paperbacks, 1975.
- Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- Saeed, John I. *Semantics, Third edition*. Oxford: Blackwell, 2009.
- Sasaki, Genjun H. *Linguistic Approach to Buddhist Thought*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1992.
- Schwartz, Benjamin Isadore. *The world of thought in ancient China*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1985.
- Shun, Kwong-Loi. *Mencius and Early Chinese Thought*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- Siderits, Mark. *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons*. Burlington: Ashgate Publishing Press, 2003. ----- *Buddhism as Philosophy: An Introduction*. Hants: Ashgate, 2007.
- Thich, Minh Chau. *The Chinese Madhyama Āgama and the Pāli Majjhima Nikāya: A Comparative Study*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1991.
- Ulrichs, Karl Heinrich. *The riddle of "man-manly" love: the pioneering work on male homosexuality*. Michael A. Lombardi-Nash (trans.) Buffalo, New York: Prometheus Books, 1994.
- Watson, Gay, Stephen Batchelor, and Guy Claxton (ed.) *The Psychology of Awakening:*

- Buddhism, Science, and our Day-to-Day Lives*. York Beach: Samuel Weiser, 2000.
- Williams, Paul (ed.) *Buddhism: Critical Concepts in Religious Studies*. London: Routledge, 2005.
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations* (The German text, with a revised English translation), G. E. M. Anscombe (trans.) Malden: Blackwell, 3rd. edition, 2001.
- Wu, Kuang-Ming. *Chuang Tzu-World philosopher at play*. New York: The crossroad Publishing company: Scholars Press, 1982.
- . *The Butterfly as Companion: Meditations on the First Three Chapters of the CHUANG TZU*. New York: State University of New York Press, 1990.
- Yoshinori, Takeuchi (ed.) *Buddhist Spirituality: Indian, Southeast Asian, Tibetan, and Early Chinese*. New York: Crossroad, 1995.

#### 四、學位論文

- 呂凱文《初期佛教「緣起」概念析論：緣起與《雜阿含》「雜因誦」諸相應概念之交涉》，輔仁大學哲學研究所博士論文，2002。
- 劉秋固《莊子的人學與超個人心理學》，輔仁大學哲學研究所博士論文，1995。
- 蕭裕民《遊心於「道」和「世」之間--以「樂」為起點之《莊子》思想研究》，清華大學中國文學所博士論文，2004。

#### 參、單篇論文

- 王開府〈阿含經中的涅槃義〉(上、下)，法光 61-62 四版，1994。
- 〈初期佛教之「我」論〉，《中華佛學學報》16，2003.7，頁 1-22。
- 〈原始佛教、根本佛教、初期與最初期佛教〉，《冉雲華先生八秩華誕壽慶論文集》臺北：法光出版社，2003，頁 21-56。
- 朱莉美〈莊子與海德格爾「生死觀」的比較〉，《德霖學報》17，2003，頁 143-167。
- 朱伯崑〈莊學生死觀的特徵及其影響——兼論道家生死觀的演變過程〉，《道家文化研究》四輯，上海：上海古籍出版社，1994，頁 63-76。
- 李霖生〈支離其形，以養天年——論《莊子》內篇在生死兩端打通的妙道〉，《哲學雜誌》8，1994，頁 54-69。
- 赤塚忠〈《莊子》中的《管子》心術系統學說〉佐藤將之、洪嘉琳 譯，《哲學與文化》33:7，2006.7，頁 3~28。
- 杜正勝〈生死之間是連繫還是斷裂？——中國人的生死觀〉，《當代》58，1991，頁 24-41。
- 何保中〈死亡問題在莊子思想中的意義與地位〉，《國立臺灣大學哲學論評》22，1999，頁 215-235。

何春蕤〈認同的「體」現：打造跨性別〉，何春蕤編《跨性別》，中壢：中央大學性別研究室，2003，頁 1-48。

沈清松〈莊子的人觀〉，《哲學與文化月刊》14：6，1987.6。

辛嶋靜志〈《長阿含經》原語研究〉賀可慶 譯，《正觀》38，2006.9，頁 115-136。

武內義雄〈莊子考〉連清吉 譯，《鵝湖月刊》15：11，1990.5。

金谷治〈莊子的生死觀〉，《道家文化研究》五輯，上海：上海古籍出版社，1994，頁 70-83。

林明照〈《莊子》論處世的兩難困境與因應之道〉，《東華漢學》6，2007.12，頁 51-80。

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，頁 89-126。

麥大偉〈《莊子》用韻與版本層次研究〉，2007.6.6 於臺灣漢學研究中心演講講綱。

段德智〈西方主體性思想的歷史演進與發展前景——兼評“主體死亡”觀點〉，《武漢大學學報》53：2，2000，頁 650-654。

張瑞良〈蘊處界三概念之分析研究〉，《台大哲學論評》8，頁 107-121。

陳俊輝〈論死談生——話祁克果與莊子的生死觀〉(上)，《哲學與文化》20：6，1983，頁 558-571。

——〈論死談生——話祁克果與莊子的生死觀〉(下)，《哲學與文化》20：7，1983，頁 666-676。

陳喜輝〈“人之死”的路徑與歸宿：福柯與莊子的比較〉，《哈爾濱工業大學學報》4：2，2002，頁 77-81。

陳紹燕〈莊子人生哲學中的“命”與“天”〉，《孔子研究》，1995：4，頁 47-99。

陳鼓應〈尼采哲學與莊子哲學的比較研究〉，《悲劇哲學家尼采》，北京：三聯書店，1996。

陳 靜〈「真」與道家的人性思想〉，《道家文化研究》14輯。

傅佩榮〈莊子人觀的基本結構〉，《哲學文化》15：1，1988.1。

曾春海〈《莊子》形神關係的人生觀〉，台灣大學哲學系中韓心身關係與修養論學術研討會，2006.07。

曾錦坤〈原始佛教的心身觀〉，《國立編譯館館刊》30：1-2，2001.12，頁 19-33。

越建東〈西方學界對早期佛教口傳文獻形成的研究近況評介〉，《中華佛學研究》8期，2004.3，頁 1-20。

——〈早期佛教文獻中所載一個典型佛教修行道架構及其來源之探討——以漢譯四《阿含經》和巴利四尼柯耶為代表〉，《中華佛學學報》19，2006.7，頁 147-178。

黃纓淇〈聖樂(ariya-sukha)之研究〉，《正觀雜誌》46，2008.9，頁 5-34。

楊郁文〈南、北傳十八愛行之法說及義說〉，《中華佛學學報》3，1980.04，頁 1-23。

楊琇惠〈「阿含經」業論研究〉，《國立臺灣師範大學國文研究所集刊》46，2002.6，頁 935-939+941-1140。

葉海煙〈論莊子的終極關懷〉，《哲學年刊》10，1994，頁 97-111。

——〈齊物論與人間世——一場知識與權力的對話〉，《東吳哲學學報》2，1997.3，頁 185-196。

——〈老莊哲學的倫理向度〉，《哲學與文化》24:4，1997.4，頁 327-336。

- 〈莊子哲學的「陰陽」概念〉，《宗教哲學》3:3，1997.7，頁 88-100。
- 〈「比較」作為一種方法對當代中國哲學的意義〉，《哲學與文化》24:12，1997.12，頁 1118-1129+1205。
- 〈道家思想中的自由、超脫與解放——並論道家的情意教育觀〉，《通識教育》5:1，1998.3，頁 27-40。
- 〈老莊哲學的文化解構論——並論其中寓含的差異性對比〉，《東吳哲學學報》3，1998.4，頁 127-139。
- 〈莊子論惡與痛苦〉，《鵝湖》24:9，1999.3，頁 1-8。
- 〈「太一生水」與莊子的宇宙觀〉，《哲學與文化》26:4，1999.4，頁 336-343+389-390。
- 〈莊子齊物論與當代交談倫理〉，《哲學與文化》28:1，2001.1，頁 11-21+93-94。
- 〈論莊子哲學的宗教性〉，《東吳哲學學報》6，2001.4，頁 45-60。
- 〈莊子「齊物論」的對話倫理〉，《哲學與文化》29:8，2002.8，頁 681-688+773。
- 〈關懷「他者」的宗教對話——以哲學意義為核心的展開〉，《東吳哲學學報》7，2002.12。
- 〈道家倫理學的方法論問題〉，《東吳哲學學報》9，2004.3，頁 17-36。
- 楊儒賓〈卮言論：論莊子如何使用語言表達思想〉，《漢學研究》10:2，1992，頁 123-157。
- 蒙培元〈自由與自然——莊子的心靈境界說〉，《道家文化研究》十輯，上海：上海古籍出版社，1996，頁 176-192。
- 劉笑敢〈「六經注我」還是「我注六經」：再論中國哲學研究中的兩種定向〉，《中國哲學與文化》第 5 輯，桂林：廣西師範大學，2009.6，頁 29~60。
- 蔡奇林〈巴利學研究紀要：1995-2001〉，《正觀》20，2002.3，頁 227-283。
- 蔡耀明〈吉爾吉特（Gilgit）梵文佛典寫本的出土與佛教研究〉，《正觀》13，2000.6，頁 1-128。
- 〈《阿含經》的禪修在解脫道的多重功能：附記「色界四禪」的述句與禪定支〉，《正觀》20，2002.3，頁 83-140。
- 〈《阿含經》和《說無垢稱經》的不二法門初探〉，《佛學研究中心學報》7，2002.7，頁 1-26。
- 〈「慧解脫」與「般若波羅蜜多」的銜接和差異：用以看待解脫道和菩提道的關聯的一道樞紐〉，《風城法音》3，2002.12，頁 7-15。
- 〈佛教研究的進展程序在操作步驟的釐定〉，《正觀》25，2003.6，頁 201-209。
- 〈文獻學方法及其在佛教研究的若干成果與反思〉，《正觀》34，2005.9，頁 93-236。
- 〈1996-2005 年佛教哲學論文的學術回顧及其展望：以《國際佛教研究學會期刊》和《東西哲學》為主要依據〉，《佛學研究中心學報》11，2006.7，頁 277-292。
- 〈以菩提道的進展駕馭「感官欲望」所營造的倫理思考〉，《臺大佛學研究》16，2008.12，頁 61-126。
- 賴錫三〈莊子真人的身體觀——身體的社會性與宇宙性之辯證〉，《台大中文學報》2001.5，頁 1-34。
- 劉笑敢〈莊子之苦樂觀及其啓示〉，《漢學研究》23:1，2005.6，頁 107-129。

苦痛之意義及其反思：以《阿含經》與《莊子》為依據之哲學研究

詹康〈《莊子》調和派的實踐哲學及其主體論基礎〉，發表於「第五屆南北哲學論壇學術研討會：新『漢語哲學』論衡—對中西倫理學的表述、轉譯及詮釋為例」，臺北：政治大學哲學系，2009.10.31。

蕭仕平〈莊子的三種生死觀的矛盾及其解決〉，《哲學與文化》29：8，2002，頁735-746。

蕭裕民〈《莊子》內外雜篇新論—從思想的一致性來觀察〉，《興大人文學報》36，2006.03，頁159-186。

關永中〈上與造物者遊—與莊子對談神秘主義〉，《臺灣大學哲學評論》22，1999.1，137-172。

釋惠敏〈佛教之身心關係及其現代意義〉，《法鼓人文學報》1，2004.7，頁179-219。

——〈佛教修行體系之身心觀〉，《法鼓人文學報》2，2005.12，頁57-96。

## 二、日文部分

三枝充憲〈原始佛教の宗教性と倫理性〉，《印度學佛教學研究》19：2，頁28-32。

——〈無常について〉，《印度學佛教學研究》7：2，頁178-186。

小島一晃〈原始佛教に於ける五蘊についての私見〉，《印度學佛教學研究》17：2，頁160-163。

山本啓量〈佛教認識論上の五蘊〉，《印度學佛教學研究》19：1，頁89-92。

加藤純章〈樂受に関する論争〉，奧田慈應先生喜壽紀念會論文集刊行會編《仏教思想論集》，京都：平樂寺書店，1976，頁897-909。

玉城康四郎〈解脫に関する考察〉，《印度學佛教學研究》33：1，頁39-46。

## 三、英文部分

Choi, Sungho. "The Simple vs. Reformed Conditional Analysis of Dispositions", *Synthese* 148 (2006): 369-379.

Cross, Troy. "What is a Disposition?" *Synthese* 144 (2005): 321-341.

Cruise, Henry. "Early Buddhism: Some Recent Misconceptions", *Philosophy East & West* 33/2 (April 1983): 149-165.

Enomoto, Fumio. "On the Formation of the Original Texts of the Chinese Āgamas", *Buddhist Studies Review* 3/1 (1986): 19-30.

Dowling, Thomas L. "Karma Doctrine and Sectarian Development", *Studies in Pali and Buddhism: A Memorial Volume in Honor of Bhikkhu Jagdish Kashyap*, edited by A. K. Narain, Delhi: B. R. Publishing Corporation (1979): 83-92.

Fu, Charles Wei-Hsun (傅偉勳). "Creative Hermeneutics-Taoist Metaphysics and Heidegger," *Journal of Chinese Philosophy*, 3 (1976): 115-143.

Giles, James. "The No-self Theory: Hume, Buddhism, and Personal Identity", *Philosophy*

- East and West* 43/2 (April 1993): 175-200.
- Harvey, Peter. "The Mind-Body Relationship in Pāli Buddhism: A Philosophical Investigation," *Asian Philosophy* 3/1 (1993): 29-41.
- , "Contemporary Characterisations of the 'Philosophy' of Nikaya Buddhism," *Buddhist Studies Review* 12/2 (1995): 109-133.
- Hansen, Chad. "Guru or Skeptic: Relativist Skepticism in Zhuangzi," in *Hiding the World in the World: Uneven Discourses on the Zhuangzi*, edited by Scott Cook, Albany: SUNY Press, 2003, pp. 128-162.
- Hoffman, Frank J. "Contemporary Buddhist Philosophy: A Bibliographical Essay," *Asian Philosophy* 2/1 (1992): 79-100.
- LaFargue, Michael. "Recovering the *Tao-te-ching's* Original Meaning: Some Remarks on Historical Hermeneutics," Livia Kohn and Michael LaFargue(ed.), *Lao-tzu and the Tao-te-ching*, Albany: State of University of New York Press, 1998.
- Loy, David. "The Difference between saṃsāra and nirvāṇa," *Philosophy East and West* 33/4 (October 1983): 355-365.
- Mckitrick, Jennifer. "Are Dispositions Causally Relevant?" *Synthese* 144 (2005): 357-371.
- Perrett, Roy W. "Personal Identity, Minimalism, and Madhyamaka," *Philosophy East & West* 52/3 (July 2002): 373-385.
- Prebish, Charles. "The Academic Study of Buddhism in America: A Silent Sangha," *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*, edited by Duncan R. Williams and Christopher S. Queen, Richmond: Curzon Press, 1999, pp. 183-213.
- Rupp, George. "The Relationship between nirvāṇa and saṃsāra: An essay on the Evolution of Buddhist Ethics," *Philosophy East & West* 21 (1980): 55-67.
- Shulman, Eviatar. "Early Meanings of Dependent-Origination", *Journal of Indian Philosophy* 36 (2008): 297-317.
- Shun, Kwong-Loi. "Studying Confucian and Comparative Ethics: Methodological Reflections", *Journal of Chinese Philosophy* (September 2009): 455~ 478.
- Wang, Youru. "Philosophy of Change and the deconstruction of self in the *Zhuangzi*," *Journal of Chinese Philosophy*, 27:3(September 2000): 345-360.
- Waldschmidt, Ernst. "Central Asian Sūtra Fragments and their Relation to the Chinese Āgamas", *The Language of the Earliest Buddhist Tradition*, edited by Heinz Bechert, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, pp. 136-174.
- Webb, Russell. "Contemporary European Scholarship on Buddhism," *The Buddhist Heritage*, Skorupski, Tadeusz and Tring (ed.), U.K.: The Institute of Buddhist Studies, 1989, pp. 247-276.

苦痛之意義及其反思：以《阿含經》與《莊子》為依據之哲學研究

Dauids, T.W. Rhys and Stede, William. *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*.

London: The Pali Text Society, 1979.

Stanford Encyclopedia of Philosophy on line: <http://plato.stanford.edu/>

水野弘元《パーリ語辭典》，東京：春秋社，1989。

水野弘元 編《南傳大藏經總索引》，日本：東方出版，1986。

中華語文研習所、北京語言大學主編《兩岸現代漢語常用詞典》，臺北：中華語文出版社，2006。

赤沼智善《漢巴四部四阿含互照錄》，名古屋：破塵閣書房，1929。

荻原雲來 編《漢譯對照梵和大辭典》，東京：講談社，1976。

（漢）許慎撰，（清）段玉裁注《說文解字注》，臺北：天工書局，1996再版。

雲井昭善《パーリ語佛教辭典》，東京：山喜房佛書林，1997。

漢語大詞典出版社編輯部 《漢語大詞典》，上海：漢語大詞典出版社，1997。

