

DHARMA LIGHT MONTHLY

法光



法光雜誌 新第 1 期 (總 384 期) 2022 年 11 月

目次

略釋「三苦相」——從「想」、「相」之間的迷談起	高明道	1
《中論》對燃與可燃的觀察	劉嘉誠	21

略釋「三苦相」 ——從「想」、「相」之間的迷失談起

高明道

三年前（2019 年），釋定泉博士與泰國摩訶朱拉隆功大學助理教授 Phramaha Anon Ānando 法師合著的論文 “Sectarian Thoughts Alternations among Different Versions of the Prajñāpāramitāhṛdaya, the Heart Sūtra, until the Time of the Yogācāra School”（以下簡稱 “Sectarian Thoughts”）在題為 “The Lost [sic] of Conceptions (相, Nimitta or Lakṣaṇa)” 的章節裡引述以下《顯揚聖教論》的文字：「依三受相差別故建立三苦相，謂苦苦相、壞苦相、行苦相……於不苦不樂受及順此受處法，當知建立第三苦相。由不了知此第三相能為常等顛倒生因；若能了知，為無常等無倒生因，及能發起涅槃樂欲。」¹ 同處英語譯文當中最令人吃驚的，應該是「相」字的譯法：一方面「三苦相」為 “the three conceptions of suffering”，「三受相」作 “the three conceptions of sensation”，「第三苦相」指 “the third conception of suffering”，「此第三相」用 “this third conception” 來翻，卻另一方面「苦苦相、壞苦相、行苦相」僅是 “duḥkha duḥkhatā (the suffering of being suffered), vipariṇāma duḥkhatā (the suffering of decay) and saṃskāra duḥkhatā (the suffering inevitably consequent on karma)”，也就是「相」字在譯文中完全無影無蹤。

把中文的「相」理解成 “conception”，是兩位作者一貫的用法。例如該章節第一段引文還特地以底線、斜體字加以強調，將「色空故無惱壞相」翻作：“Form is empty and therefore no *conception* of ill will towards its destruction.”² 問題是：章節標題原本沒錯，亦即「相」可用以翻譯 “nimitta”

或“lakṣaṇa”，然而無論是這兩個梵語詞還是華文的「相」字，一概都不含“conception”義。這是難以否認的事實。³既然如此，一篇很迅速出爐、十分厚道中肯批評“Sectarian Thoughts”的文章裡，作者 Attwood 氏針對「色空故無惱壞相」竟然表示「相」字雖然可以解讀成“conception”，但是這個意思在此上下文講不通（“‘conception’ is a possible reading of xiāng 相, but it makes no sense in this context”）⁴，令人備感震撼，懷疑直截了當提出這樣的判斷理應反映作者對中文不甚熟，且從 Attwood 文裡諸如將名詞「相」一律拼音成一聲的“xiāng”，「大唐」譯音分歧（有“Dà táng”與“Dà Táng”），把「傳記」義的「傳」念成“chuán”，或《傳》、《序》兩種文體分不清等問題來看⁵，此疑慮可成立。至於 Attwood 氏究竟根據什麼資料相信「相」含“conception”義，文中未明確指出，但因同頁兩條注解均引《Digital Dictionary of Buddhism》⁶，或可推理其出處同樣為該網路資源。經檢索發現，《Digital Dictionary of Buddhism》詞條「相」（xiàng）下諸多義項當中，“A causal attribute”後、“Defilement”前確實載有 Charles Muller 提供的相關項目：“A thought, concept 想. A thought that has left traces.”⁷無獨有偶，《Humanistic Buddhism Reader》在「相 xiāng」下列出的第二十八、突然念成四聲、當名詞的義項“a perception; cognition; conceptualization; a notion”⁸，問題一樣，因為據傳統漢語的資料似無法證明曾有讀去聲、寫「相」形的語詞含“concept”等義。「相」、「想」二字，形、音與義實無一相同。⁹

當然，這兩個共同屬於佛學名相的字，意思抽象，字形接近，所以釋氏文獻長久傳抄的過程中發生混淆的情形在所難免。為說明古籍上因此而產生的問題，先簡要舉二例來說明：（一）後秦龜茲國三藏鳩摩羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》卷第二十四《四攝品》第七十八裡佛跟須菩提說：「云何為八解脫？內色相，外觀色，是初解脫；內無色相，外觀色，是二解脫；淨解脫是三解脫；過一切色相，滅一切有對相，不念一

切異相故，觀無邊虛空，入無邊虛空處；……」¹⁰同譯者的《大智度論》卷第二十上解釋說：「行得者，觀是色羸惡、重苦、老病、殺害等種種苦惱因緣，如重病，如癰瘡，如毒刺，皆是虛誑妄語，應當除卻。如是思惟已，過一切色相，滅一切有對相，不念一切異相，入無邊虛空處定。」¹¹也為鳩摩羅什所譯《〈發菩提心經〉論》卷下《禪那波羅蜜品》分析：「禪定由三法生。云何為三？一、從聞慧，二、從思慧，三、從修慧。……云何修慧？從初骨觀乃至阿耨多羅三藐三菩提，皆名『修慧』。離欲、不善法，有覺，有觀，離生喜、樂，入初禪。滅覺、觀，內清淨，心一處，無覺，無觀，定生喜、樂，入二禪。離喜故，行捨，心念安慧，身受樂，諸賢聖能說『能捨，常念，受樂』，入三禪。斷苦斷樂故，先滅憂、喜故，不苦不樂，行捨，念淨，入四禪。過一切色相，滅一切有對相，不念一切別異相故，知無邊虛空，即入虛空無色定處。……」¹²東晉天竺三藏佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷第二十四《十地品》第二十二《第三地》中金剛藏菩薩為解脫月菩薩闡述：「是菩薩聞諸法已，降伏其心，於空閑處心作是念：『如說行者乃得佛法，但以口言，無有是處！』菩薩如是則離欲、惡不善法，有覺，有觀，離生喜、樂，入初禪；滅覺、觀，內清淨，心一處，無覺，無觀，定生喜樂，入二禪；離喜，行捨，成就念、慧，身受樂，諸賢聖能說『能捨，常念，受樂』，入三禪；斷棄苦、樂，憂、喜已滅，不苦不樂，行捨，念淨，入四禪。是菩薩過一切色相，滅一切有對相，不念一切別異相故，知無邊虛空，即入虛空無色定處；……」¹³元魏天竺三藏菩提留支譯《大薩遮尼乾子所說經》卷第七《如來無過功德品》記載嚴熾王與薩遮尼乾子之間的一番這樣的對話：「王言：『大師！何者如來解脫之相？』答言：『大王！沙門瞿曇解脫有八種：一者、有色，見色；二者、內有色相，見外色；三者、信淨；四者、過一切色相，滅一切有對相，不念一切別異相，知無邊虛空，即入無邊虛空行；……」¹⁴同譯者的

《法集經》卷第二上，無所發菩薩·摩訶薩告訴奮迅慧菩薩說：「善男子！何者是菩薩·摩訶薩八解脫？所謂：有色，見色，是名初解脫；內有色相，見外色，是名第二解脫；信淨是名第三解脫；是菩薩過一切色相，滅一切有對相，不念一切異相，知無邊虛空，即入無邊虛空行，是名第四解脫；……」¹⁵隋天竺三藏闍那崛多譯《佛本行集經》卷第四十六《大迦葉因緣品》描述世尊有次談起過去輩子之事，說：「諸比丘！我於爾時欲斷諸苦，斷捨諸樂，先滅憂、喜，不苦不樂，捨、念清淨，入四禪行。是迦葉比丘亦復如是：斷苦斷樂，先滅憂、喜，不苦不樂，捨、念清淨，入四禪行。……汝等比丘！我於爾時過一切色相，滅一切有對相，不思不念一切別異相，念無邊虛空處，即入無邊虛空處行。是時迦葉比丘亦復如是：過一切色相，乃至入無邊虛空處行。」¹⁶

以上出處，「過一切色相」、「滅一切有對相」、「不念一切異相」（或「不念一切別異相」、「不思不念一切別異相」）的「相」字，版本上均無出入，整齊作「相」，不過一查其原文——例如相當於《摩訶般若波羅蜜經》的 *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* 中 “rūpasamjñānām samatikramāt”（「過一切色相」），“pratighasamjñānām astaṅgamām”（「滅一切有對相」），“nānātvasamjñānām amanasikārād”（「不念一切異相」）¹⁷——，則不得不面對：三個「相」的對等梵語實際上都是 “samjñā”（「想」）。難道鳩摩羅什、佛馱跋陀羅、菩提留支及闍那崛多全部搞不清楚 “samjñā” 什麼意思？合理的推斷應該是：原來的譯文無誤，只因展轉抄寫，到後來居然全部錯了。這可以進一步參考鳩摩羅什翻譯的《十住經》卷第二《明地第三》：「是菩薩聞諸法已，降伏其心，於空閑處心作是念：『如說行者乃得佛法，不可但以口之所言！』菩薩如是能住明地，即離諸欲、惡不善法，有覺，有觀，離生喜、樂，入初禪；滅覺、觀，內清淨，心一處，無覺，無觀，定生喜、樂，入二禪；離喜故，行捨心，念安慧，身受樂，諸賢聖能說『能捨，常念，受

樂』，入三禪；斷苦斷樂故，先滅憂、喜故，不苦不樂，行捨，念淨，入四禪。是菩薩過一切色相，滅一切有對相，不念一切別異相故，知無邊虛空，即入虛空無色定處；……」¹⁸其中「色相」等「相」字，重雕《高麗藏》上雖然是「相」，但據《大正藏》、CBETA 的勘勘注，《宮》、《宋》、《元》、《明》諸藏，皆從「心」作「想」。再查菩提流支譯《〈十地經〉論》第三卷之五，其《經》文「是菩薩過一切色想，滅一切有對想，不念一切別異想，知無邊虛空，即入無邊虛空處行」，現在是重雕《高麗藏》的「想」，《宮》、《宋》、《元》、《明》一律作「相」¹⁹，而《論》文全部用「想」：「『過一切色想』者，過眼識想故。『滅一切有對想』者，耳、鼻、舌、身、識和合想滅故。『不念一切別異想』者，不念意識和合想故。意識分別一切法故，說『別異想』。是名『離障』。」²⁰在菩提流支原始的譯本上《經》、《論》相距不遠的譯語不可能前後那麼不一致，照理悉皆為「想」，與原典吻合。²¹

接著看例（二）：元魏菩提流支的 *Samdhinirmocanasūtra* 譯本《深密解脫經》卷第三《聖者彌勒菩薩問品》第九紀錄了這番對話：「彌勒菩薩言：『世尊！云何菩薩證得差別觀奢摩他、毘婆舍那法？』佛言：『彌勒！有五種觀觀彼法。何等五種？所謂：思惟奢摩他、毘婆舍那，念念滅一切煩惱；身離種種相，得法樂樂；如實知十方無量無畔齊，知無量法光明；所作成就相應清淨分；無分別相現前，為得成就法身證上上勝勝因。』」²²其中「離種種相」四字亦見於其他佛典，如東晉佛跋陀羅譯《大方廣佛華嚴經》卷第三十一《佛不思議法品》第二十八：「三世諸佛，離垢清淨，同一莊嚴；離我、我所，於一切法亦無所依，非內，非外，非生，非不生；離一切境界，寂滅無處，無所造作；離種種相，除滅一切虛妄取相，自然清淨；……」²³尤其在趙宋譯本中「離種種相」跟菩薩的修行或境界連在一起，諸如法護譯《大乘菩薩藏正法

經》卷卷第三十《精進波羅蜜多品》：「舍利子！菩薩·摩訶薩行不退轉精進波羅蜜多行時，如是安住具足法身，成熟有情，不惜軀命，亦無言說分別遍計。又知此身猶如虛空，離種種相。身離相故，隨能入解一切諸法，離種種相。由離相故，亦不分別是身是法。」²⁴施護譯《大乘不思議神通境界經》卷下：「若菩薩了一切法無諸起作，離種種相，於精進行如實相應，是名『正精進』。」²⁵法賢譯《佛母寶德藏般若波羅蜜經》卷上《行品》第一的「菩薩若知諸幻化 色受想行識亦然 寂靜行離種種相 此名最上般若行」、卷中《如實品》第十六的「菩薩樂求如是法應行方便般若行 離種種相即菩提 菩薩離此無由證」以及卷下《出品》第三十一的「菩薩若行諸佛道 於眾生離種種相 不見破戒諸過患 此為最上善持戒」。²⁶

然而跟《深密解脫經》上引文字關係最密切的無疑是隋唐三部譯著：唐波羅頗蜜多羅譯「無著菩薩造」《大乘莊嚴經論》卷第十三《行住品》第二十三解釋本頌「地地昇進時 度度有五德」二句說：「菩薩於一一地修一一度，於一一度皆具五種功德。何者為五？一、滅習，二、得猗，三、圓明，四、相起，五、廣因。『滅習』者，一一剎那滅除依中習氣聚故。『得猗』者，離種種相，得法樂故。『圓明』者，遍知一切種不作分段故。『相起』者，由入大地無分別相生故。『廣因』者，為滿為淨一切種法身，福聚、智聚，攝令增長故。」²⁷另外，唐玄奘所譯《攝大乘論本》卷下《彼修差別分》第六陳述：「修此諸地，云何可見？謂諸菩薩於地地中修奢摩他、毘鉢舍那，由五相修。何等為五？謂集總修、無相修、無功用修、熾盛修、無喜足修。如是五修，令諸菩薩成辦五果，謂：念念中銷融一切羸重依止；離種種相，得法苑樂；能正了知周遍無量無分限相大法光明；順清淨分無所分別無相現行；為令法身圓滿成辦，能正攝受後勝因。」²⁸此譯本影響深遠，參近代高僧印順著《攝大乘論講記·正釋·第六章 彼修差別·第四節 辨修習·第一項

《修止觀》對「離種種相得法苑樂」的解說：「脫離種種戲論相——不但顛倒邪見的戲論要遠離，就是佛見、法見乃至涅槃見也都要遠離，這就可以得法苑之樂。法是法界，離一切戲論通達法界，定心寂靜，而得現法樂住，名為法樂。或者法是教法，依如來教法切實修行，得到其樂無窮的法味，所以叫法樂。苑是譬喻，得法樂，如在花苑中隨意遊賞，使人喜樂自在。」²⁹

《大乘莊嚴經論》及《攝大乘論本》用字一致，但從「隋天竺三藏笈多共行矩等譯」的世親菩薩《〈攝大乘論〉釋論》可窺出破綻。該著卷第七《修差別勝相勝語》第五之《修相章》第四裡先翻《攝大乘論》本身的文字說：「修此等諸地，云何可見？此諸菩薩於諸地中修奢摩他、毘鉢舍那時，有五種修——所謂：總集修、無相修、無功用修、熾然修、無厭足修——，出生菩薩五種果，所謂：一、念念中消滅一切染濁依止故；二、得出離種種想，遊於法樂故；三、了知一切處無量無分限相法光明故；四、所有清淨分因緣不分別相而現行故，法身圓滿成就；五、由展轉上上因所攝故。」³⁰然後帶出世親的解說：「『離種種相，得法樂之樂』者，於種種體相成立修多羅等，謂法中離種種想，於法樂中得樂，非謂餘樂。此中樂者，謂內樂故。」³¹一次「相」比兩次「想」，孰是孰非？所幸，《攝大乘論本》的譯者玄奘也翻過《深密解脫經》，經題則改為《解深密經》。卷第三《分別瑜伽品》第六上對等處作：「慈氏菩薩復白佛言：『世尊！菩薩何名「得緣總法奢摩他、毘鉢舍那」？』佛告慈氏菩薩曰：『善男子！由五緣故，當知名得：一者、於思惟時，剎那剎那融銷一切羸重所依；二者、離種種想，得樂法樂；三者、解了十方無差別相無量法光；四者、所作成滿相應淨分無分別相恆現在前；五者、為令法身得成滿故，攝受後後轉勝妙因。』」³²英文譯本也都反應此所有版本一致的寫法，將「二者、離種種想，得樂法樂」譯作“Second is that one becomes detached from miscellaneous thoughts and

gets pleasure from spiritual enjoyment”³³、 “The second is that they sever all varieties of concepts and take their joy in doctrine”³⁴、 “Second, the person has been relieved from all kinds of conceptualized thinking and attains the joy in truth”³⁵、 “Second is by staying aloof from all the diverse thoughts and experiences the spiritual joy of reality by detachment”³⁶。然而查閱 *Samdhinirmocanasūtra* 的藏譯本，亦難免感到驚訝，因為對等的句子——“འདུ་བྱེད་སྣ་ཚོགས་རྣམས་པར་སྤངས་ཏེ། ཚེས་ཀྱི་ཀུན་དགའ་ལ་དགའ་བ་འཕྱོབ་པ་”——又不一樣！³⁷各藏文藏經版本所用的“འདུ་བྱེད་”基本上逐譯“saṃskāra”，而該梵語詞在佛學術語中意涵多元，導致英譯者的解讀與抉擇頗有差距，說“Having abandoned various motivational factors, they attain joy in the joyousness of the Dharma”³⁸或“After giving up the variety of conditioned phenomena, they rejoice in the joy of Dharma”³⁹，與「想/相」了無關聯。難怪有學者主張將此“འདུ་བྱེད་”乾脆改為“འདུ་ཤེས་”。⁴⁰

《解深密經》上引經文段落為「彌勒菩薩說、三藏法師玄奘奉詔譯」《瑜伽師地論》卷第七十七《攝決擇分·菩薩地》所引，開頭略有不同，但佛陀的回答，字字無別⁴¹，所以第二項還是「離種種想，得樂法樂」。玄奘的大弟子圓測在其《〈解深密經〉疏》卷第六經句「二者、離種種想，得樂法樂」下，先解釋說：「此即第二、得樂法樂果。」接著揭示：「無著《論》云：『離種種想，得法苑樂。』」二句中間則有雙行夾注補充：「《深密經》云『離種種相，得法樂樂。』」⁴²圓測所謂《深密經》是指菩提流支的譯本《深密解脫經》，足見作者將自己師父翻譯的本子跟較早期的同本異譯拿來參照，並注明出入。就現代讀者來論，看來是圓測當時見到的《深密解脫經》跟後來收錄於大藏經的本子文字一樣，不過對勘古代的《〈解深密經〉疏》藏譯本，狀況看來變得複雜，因為“འཕྱོགས་ཀྱི་འདུ་ཤེས་དང་བྲལ་ཏེ། ཚེས་ཀྱི་དགའ་བའི་དགའ་བ་ཕོབ་པ་ཞེས་བྱ་བ་ནི་གཉིས་པ་ཚོས་ཀྱི་དགའ་བ་ཕོབ་པའི་འབྲས་བུ་བཟུང་བའོ། །དགོངས་པ་ཟབ་མོ་རྣམས་པར་དགོལ་བའི་མདོ་ལས་ནི་འདུ་ཤེས་སྣ་ཚོགས་རྣམས་པར་སྤངས་ཏེ། ཚེས་ཀྱི་དགའ་བའི་

དགའ་བ་ཐོབ་པ་ཞེས་འབྲུང་ངོ།”⁴³ 裡的《深密解脫經》（དགོངས་པ་ཟབ་མོ་རྣམ་པར་དགྲོལ་བའི་སང་）跟玄奘一致談「想」（འདུ་ཤེས་）！難道藏文譯師法成（ཚས་གུབ་）當時在敦煌獲得的《〈解深密經〉疏》寫卷上保留了菩提流支原來翻對的詞？⁴⁴

圓測提的「無著《論》」乃是「無著菩薩造、三藏法師玄奘奉詔譯的《攝大乘論本》。其卷下《彼修差別分》第六載有這樣的分析：「修此諸地，云何可見？謂：諸菩薩於地地中修奢摩他、毘鉢舍那，由五相修。何等為五？謂：集總修，無相修，無功用修，熾盛修，無喜足修。如是五修，令諸菩薩成辦五果，謂：念念中銷融一切羸重依止；離種種相，得法苑樂；能正了知周遍無量無分限相大法光明；順清淨分無所分別無相現行；為令法身圓滿成辦，能正攝受後後勝因。」⁴⁵圓測看到的「離種種想」以及藏譯本“སློབ་དཔོན་ཐོགས་མེད་ཀྱིས་མཛད་པའི་བསྟན་བཅོས་ལས་ཀྱང་སྣ་ཚོགས་ཀྱི་འདུ་ཤེས་དང་བཟུང་ཚེས་ཀྱི་ཀླན་དགའ་ལ་དགའ་བ་ཐོབ་པ་ཞེས་འབྲུང་ངོ།”⁴⁶ 中對等的“སྣ་ཚོགས་ཀྱི་འདུ་ཤེས་དང་བཟུང་བ་”，現傳漢文藏經均誤作「離種種相」。可以進一步參閱的關鍵文獻有「世親菩薩造」、玄奘譯的《〈攝大乘論〉釋》以及「無性菩薩造」、同樣為玄奘所翻的《〈攝大乘論〉釋》。二者在卷第七，均載無著《攝大乘論》本文的「離種種想，得法苑樂」⁴⁷，加上個別的闡釋，即世親的見解：「『離種種想，得法苑樂』者，契經等法住種種性。遠離如是種種性想，即是證得法苑之樂。於中可居，故名爲『苑』。」⁴⁸無性則說：「『離種種想，得法苑樂』者，離『我』、離『法』、『佛』等相想。『苑』謂於中可以遊翫，『法』謂法界。法即是苑，故名『法苑』。於此喜悅，名『法苑樂』。證此，故名『得法苑樂』。如王宮外上妙苑園，遊戲其中，受勝喜樂，法界亦爾。」⁴⁹更直接有說服力的資料是梵語殘卷上發現的「離種種想，得法苑樂」原文：“nānātvasaṃjñāvigatāṃ ca dharmāramaratiṃ pratilabhate”。⁵⁰據此，「想」仍來自“saṃjñā”。

透過以上二例可確認：中文藏經典籍譯文原來無誤用「想」字、後

來全部訛誤成「相」的情形屢見不鮮。⁵¹既然文獻上確實出現了這種狀況，“Sectarian Thoughts”援引的《顯揚聖教論》文所載「相」字有沒有可能也是遭遇了同樣的命運？果真如此的話，將它譯作“conception”不只沒錯，且更還原其本來面目，通透巧妙至極。可惜，恐怕沒有那麼單純——《顯揚聖教論》畢竟客觀對「苦」加以分類，不涉及主觀的「想」。參北涼天竺三藏曇無讖譯《大般涅槃經》卷第十二《聖行品》第七：「復次——迦葉！——又有聖行，所謂『四聖諦』。苦、集、滅、道，是名『四聖諦』。迦葉！苦者，逼迫相，集者……復次——善男子！——苦者有三相：苦苦相、行苦相、壞苦相；集者，二十五有；滅者，滅二十五有；道者，修戒、定、慧。復次——善男子！——有漏法者有二種：有因、有果；無漏法者亦有二種：有因、有果。有漏果者，是則名『苦』；有漏因者，則名為『集』；無漏果者。則名為『滅』；無漏因者，則名為『道』。」⁵²其中的「苦者，逼迫相」——正如「苦者，『逼迫』義」⁵³——令人直接聯想到巴利語的“dukkhassa pīlanattho”⁵⁴（「苦的『逼迫』義」），也就是：要瞭解「苦」時，可以從它「逼迫」的特質切入。至於「苦者有三相：苦苦相、行苦相、壞苦相」，則恰同北涼曇無讖譯《菩薩地持經》「又三種苦，謂苦苦、行苦、變易苦」⁵⁵、鳩摩羅什譯《成實論》「有三種苦：苦苦、壞苦、行苦」⁵⁶、梁僧伽婆羅譯《解脫道論》「三種苦者，苦苦、壞苦、行苦」⁵⁷、玄奘《瑜伽師地論》「云何三種苦？謂苦苦乃至壞苦」⁵⁸與《阿毘達磨俱舍論》「有三苦性：一、苦苦性，二、行苦性，三、壞苦性」⁵⁹等等，又酷似巴利語經所謂：“tisso imā bhikkhave dukkhatā. katamā tisso. dukkha-dukkhatā, saṅkhāradukkhatā, vipariṇāmadukkhatā.”⁶⁰（「比丘們啊！苦有這三種狀態。哪三種？苦苦的狀態⁶¹、行苦的狀態、壞苦的狀態。」）不但《大般涅槃經》此處本身未牽涉「想」的概念，古人的注釋中也看不到這樣的理解，例如梁寶亮等集《〈大般涅槃經〉集解》所錄僧亮的說法：

「『三相』者：苦受性苦，能苦眾生，謂苦苦也。不苦不樂以求須，爲行苦也。樂受滅時生苦，爲壞苦也。」⁶²或如宋智圓述《〈涅槃經疏〉三德指歸》：「《經》『苦者有三相』者，此三種苦從三受生：一、苦受緣違情境起，以『逼迫』爲義。二、樂受緣順情境起，以『適悅』爲義。三、捨受緣中庸境起，以『平等』爲義。言『苦苦』者，即有漏五蘊常逼迫，名『苦』。又與苦受相應，即是有漏行苦身上更加違情逼迫之苦，故云『苦苦』也。『行苦』者，謂有漏之法四相遷流，名爲『行苦』，而從捨受生者，雖無『違』、『悅』二義，然是有漏四相遷流不安。『壞苦』者，即樂相壞時，苦相則至，而從樂受生者，謂先有樂，後必壞故。」⁶³這些解讀未必一致，但共同都不會把《論》中的「相」看成爲「想」。

回到無著菩薩造、玄奘所譯《顯揚聖教論·成苦品》的偈頌「依三受差別 建立三苦相 故說一切受 體性皆是苦」⁶⁴。其中「體性皆是苦」句實指照佛法對現象的分析由三種不同感受的特質客觀上都是不圓滿⁶⁵所獲得的「所有感受悉數爲苦」結論，亦即《顯揚聖教論·成苦品》所謂：由於三種感受彼此不同，就可以確立苦所呈現的三種樣貌——由痛苦呈現的不圓滿、經變質呈現的不圓滿以及因緣和合形成的有爲法所呈現的不圓滿。基於這些呈現，佛陀說：任何一種感受都堪稱「不圓滿」。⁶⁶這應是這樣瞭解的：第一種不圓滿建立在痛苦的感受與導致痛苦感受的因上，第二種不圓滿建立在快樂的感受和致快樂感受的因上，第三種不圓滿則建立在既不痛苦又不快樂的感受以及導致此類感受的因上。⁶⁷對第三種呈現不明瞭，足以當「常」等顛倒見的因。反過來，因爲充分掌握，就會有「無常」等非顛倒見，且可以對涅槃的安樂生起嚮往、追求的心。另外，因爲對該第三種不圓滿清楚認知或不明白，前面兩種也就隨著清楚或不清楚。⁶⁸可見：《顯揚聖教論》在此未曾談起任何“conception”。既然如此，“Sectarian Thoughts”上的翻譯及該文反映的理解，恐怕只好說是錯誤的。

注釋

- 1 見 Ng Kar Lok (Ding Quan 定泉)、Phramaha Anon Ānando 合著的論文 “Sectarian Thoughts Alternations among Different Versions of the Prajñāpāramitāhṛdaya, the Heart Sūtra, until the Time of the Yogācāra School”¹ 第 176 頁。引文開頭遺漏了「由」字，參 T 31.1602.551 a 26。另外，該處標誌《顯揚聖教論》的梵語原名為 “Prakaraṇāryavācāśāstra”，值得商榷。²
- 2 同上，第 172 頁。³
- 3 梵語的 “nimitta”、“lakṣaṇa” 分別查 Monier Monier-Williams 編 *A Sanskrit-English Dictionary*² 第 551、892 頁；中文的「相」參徐中舒主編第二版、九卷本《漢語大字典》³ 第 2644-2646 頁。⁴
- 4 見 Jayarava Attwood 著 “Studying the Heart Sutra: Basic Sources and Methods (A Response to Ng and Ānando)”⁴ 第 209-210 頁。⁵
- 5 同上，分別見第 205、208、209、210 頁。⁶
- 6 同上，見第 210 頁第 23、24 注。⁷
- 7 見 *Digital Dictionary of Buddhism* (<<http://www.buddhism-dict.net/cgi-bin/xprddb.pl?q=相>>, 20.6.2022)。⁸
- 8 見 *Humanistic Buddhism Reader* (<<http://hbreader.org/words/2909.html>>, 8.10.2022)。⁹
- 9 Axel Schuessler 所編 *ABC Etymological Dictionary of Old Chinese*⁵ 第 531 頁根據 William G. Boltz 著 “Philological Footnotes to the Han New Year Rites”⁶ 第 431 頁主張：指 “observe, vision, image, fantasy” 的「相」與含 “to draw up a mental

1 收錄於 *The Journal of the International Association of Buddhist Universities* (JIABU) Vol. 12, No.1 (2019) 第 165-186 頁。

2 Oxford: Clarendon Press, 1899。

3 武漢湖北長江出版集團、崇文書局、四川出版集團、四川辭書出版社，2010。

4 收錄於 *Buddhist Studies Review* 37.2 (2020) 第 199-217 頁。

5 Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007。

6 收錄於 *Journal of the American Oriental Society* Vol. 99, No. 3 (1979) 第 423-439 頁。

image, vision” 義的「想」同源。不過，即使該二詞上古確實表達這些概念——而不單是 Boltz 氏豐富想像的結果——，也不等於說「相」、「想」可隨意混用。¹

- 10 見 T 8.223.395 a 1-5。據《大正藏》、CBETA 的勘勘注，「解脫」，《聖語藏》唐代寫本第一〇號及《宮》、《宋》、《元》、《明》諸木刻藏經，均作「背捨」；「內色相」，《聖語藏》本及與《元》、《明》二藏作「內有色相」；「一切有對相」的「切」，《聖語藏》本及《宮》、《宋》、《元》、《明》各藏無；「入無邊虛」的「虛」，《聖語藏》本無。¹
- 11 見 T 25.1509.212 a 3-7。¹
- 12 參見 T 32.1659.514 a 5-29。¹
- 13 見 T 9.278.551 c 24-552 a 4。¹
- 14 見 T 9.272.351 a 29-b 3。¹
- 15 見 T 17.761.620 b 25-c 1。¹
- 16 參見 T 3.190.86 7a 18-b 7。¹
- 17 參 Seishi Karashima、Jundo Nagashima、Klaus Wille 主編 *Buddhist Manuscripts from Central Asia: The British Library Sanskrit Fragments*. Volume III.2¹ 第 795 頁。¹
- 18 見 T 10.286.507 c 19-29。¹
- 19 見 T 26.1522.156 a 14-17。¹
- 20 同上，156 b 25-28。南北朝慧影抄撰《〈大智度論〉疏》卷第六上引述的《地論》同樣一致寫「想」，參 X 46.791.812 a 3-5。¹
- 21 《十地經》此處的梵語定型句跟 *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* 無別，參 *Daśabhūmikasūtra* (<http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/corpustei/transformations/html/sa_dazabhUmikasUtra.htm>, 22.6.2022)。有趣的是：《十地經》最早的同本異譯——西晉月支三藏竺法護的《漸備一切智德經》——在卷第二《興光住品》第三對等處，所有版本都正確用「想」：「彼則越度一切色想。已超色想，逮有無想，入于名號。因時思念若干名想，輒以修行無量虛空虛空之想。」見 T 10.285.469 b 13-15。據《大正藏》、CBETA 的勘勘注，

1 Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2015。

- 「入于」的「于」，《宮》、《宋》、《元》、《明》四藏作「無」。[↗](#)
- 22 見 T 16.675.675 c 16-23。據《大正藏》、*CBETA* 的勘勘注，「樂樂」，《宮》、《宋》、《元》、《明》諸藏作「樂」。[↗](#)
- 23 見 T 9.278.599 a 24-27。[↗](#)
- 24 見 T 11.316.860 a 26-b 2。[↗](#)
- 25 見 T 17.843.929 a 29-b 2。[↗](#)
- 26 分別見 T 8.229.677 a 23-24、680 b 20-21、684 a 19-20。[↗](#)
- 27 參見 T 31.1604.658 c 23-659 a 1。[↗](#)
- 28 見 T 31.1594.146 a 4-11。據《大正藏》、*CBETA* 的勘勘注，「五相」的「相」，《宮》、《宋》、《元》、《明》作「根」。[↗](#)
- 29 見 Y 6.6.395 a 4-8。[↗](#)
- 30 見 T 31.1596.303 b 21-28。據《大正藏》、*CBETA* 的勘勘注，「諸地」，《宮》、《宋》、《元》、《明》作「地地」；「現行」的「現」，《宋》藏作「見」。[↗](#)
- 31 同上，303 c 5-8。據《大正藏》、*CBETA* 的勘勘注，「體相」，《宮》作「相得」，《宋》、《元》、《明》三藏作「體相得」。[↗](#)
- 32 見 T 16.676.699 a 22-29。據《大正藏》、*CBETA* 的勘勘注，「淨分」，《宮》、《宋》、《元》、《明》四種木刻藏經作「淨分別」。[↗](#)
- 33 見 Thomas Cleary 譯 *Buddhist Yoga: A Comprehensive Course. The Samdhinirmocana Sutra*¹ 第 49 頁。[↗](#)
- 34 見 John P. Keenan 譯 *The Scripture on the Explication of Underlying Meaning: Translated from the Chinese of Hsüan-tsang* (Taisho Volume 16, Number 676)² 第 57 頁。[↗](#)
- 35 見 Chen Naichen 譯 *The Sūtra of Understanding the Profound and Secret Meanings (Samdhinirmocana Sūtra). Chapter Six: On Yoga Practice*³ 第 328 頁。[↗](#)
- 36 見 P.B. Tan (陳寶明) 譯 *A Profound Discourse on Complete Meanings, Insight,*

1 Boston: Shambhala, 1995。

2 Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2000。

3 收錄於 *Hsi Lai Journal of Humanistic Buddhism*, Volume 5 (2004) 第 323-380 頁。

- and Transcendental Meditation (Samdhinirmocana-Sūtra)* (《解深密經》原典與英譯對照)¹ 第 82 頁。[↑](#)
- 37 見《德格版》49-1-29 a 4。[↑](#)
- 38 見 John Powers 譯 *Wisdom of Buddha: The Samdhinirmocana Sūtra*² 第 165 頁。[↑](#)
- 39 見 Buddhavacana Translation Group (Vienna) 譯 *Unraveling the Intent / Samdhinirmocana* (84000: Translating the Words of the Buddha, version v 1.0.11 (2022)) 第 8.15 段。[↑](#)
- 40 參 Noriaki Hakamaya (袴谷憲昭) 著 “On a Paragraph in the *Dharmaviniścaya* Chapter of the *Abhidharmasamuccaya*”³ 第 462 頁。[↑](#)
- 41 參 T 30.1579.724 c 23-29。[↑](#)
- 42 參見 X 21.369.315 c 1-3。[↑](#)
- 43 見《德格版》119-1-134 a 4-5。藏譯本未區別正文與雙行夾注。[↑](#)
- 44 關於《〈解深密經〉疏》的藏譯本參 John Powers 著 “Lost in China, Found in Tibet: How Wonch'uk Became the Author of the Great Chinese Commentary”⁴。[↑](#)
- 45 見 T 31.1594.146 a 4-11。據《大正藏》、CBETA 的勘勘注，「五相」的「相」，《宮》、《宋》、《元》、《明》四藏作「根」。[↑](#)
- 46 見《德格版》119-1-134 a 5。[↑](#)
- 47 分別見 T 31.1597.359 b 2-3、1598.424 c 25。[↑](#)
- 48 見 T 31.1597.359 b 12-14。[↑](#)
- 49 見 T 31.1598.42 5 a 16-20。[↑](#)
- 50 見 *Asanga- Abhidharmasamuccaya* (<http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/6_sastra/3_phil/buddh/asabhs_u.htm>, 23.6.2022)。另參上引 Hakamaya 文第 466 頁。[↑](#)
- 51 已故意大利籍佛教學者 Stefano Zacchetti (左冠明) 發表的一篇題為 “Mind

1 no place: KDP, 2021。

2 Berkeley: Dharma Publishing, 1995。

3 收錄於《印度學佛教學研究》21 卷 1 號 (1972) 第 468-457 頁。

4 收錄於 *The Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Volume 15, Number 1 (1992) 第 95-103 頁。

The Hermeneutical Gap: A Terminological Issue in Kumārajīva's Version of *The Diamond Sutra*" 的論文¹裡，認為鳩摩羅什在《金剛經》若干處用「相」來翻譯 "saṃjñā" 有其特殊用意。刊行前兩年，Zacchetti 教授在學術會議上發表該論文時，有人聽到恰好相反的意思，即「鳩摩羅什的譯文刻意地將『saṃjñā』譯為『想』，將『lakṣaṇa』譯為『相』」。²如今亦有學者間接表示認同（如陳淑芬著《〈金剛經〉梵文複合詞及其漢文譯語的對勘研究：以羅什本與玄奘本為依據》³第 208 頁第 31 注）。左氏的論題與拙文重點有別，在此無須進一步探討，不過對類似研究有興趣者，或可參考 Martin Lehnert 著 *Die Strategie eines Kommentars zum Diamant-Sūtra (Jingang-boruo-boluomi-jing Zhujie, T. 1703)*⁴ 第 294-305 頁。[↗](#)

52 見 T 12.374.434 c 22-435 a 3。據《大正藏》、CBETA 的勘勘注，「逼迫」的「迫」，《宮》本作「迓」。[↗](#)

53 見唐窺基《〈瑜伽師地論〉略纂》（T 43.1829.13 a 17-18）與《〈異部宗輪論疏〉述記》（X 53.844.584 a 13）、唐釋遁倫《〈瑜伽論〉記》（T 42.1828.324 c 8）、唐栖復《〈法華經玄贊〉要集》（X 34.638.315 a 11-122）。[↗](#)

54 例如 *Khuddakanikāya: Paṭisambhidāmagga II* (<<https://www.2.hf.uio.no/polyglot/ta/index.php?page=fulltext&view=fulltext&vid=860&cid=670546&mid=1531947>>, 27.6.2022)。[↗](#)

55 見 T 30.1581.927 b 23-24。[↗](#)

56 見 T 32.1646.248 c 14-15。[↗](#)

57 見 T 32.1648.452 a 26。[↗](#)

58 見 T 30.1579.689 a 15。[↗](#)

1 收錄於謝大寧主編《漢傳佛教研究的過去現在未來》（宜蘭，佛光大學佛教研究中心，2015）第 157-194 頁。

2 見《台語與佛典》部落格「2013年4月19日 星期五」《佛光山上一場輝煌的盛典：4/14-4/18 佛學研討會，側記左冠明》（<<http://yifertw.blogspot.com/2013/04/414-418.html>>, 8.10.2022）、「2019年11月30日 星期六」《書房夜話 47：相、想》（<<http://yifertw.blogspot.com/2019/11/47.html>>, 8.10.2022）。

3 收錄於《中正漢學研究》2015 第二期（總第二十六期）第 189~240 頁。

4 Wiesbaden: Harrassowitz, 1999。

59 見 T 29.1558.114 b 7-8。📄

60 見 *Dukkhatāssutta* (<<https://suttacentral.net/sn45.165/pli/ms?layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>>, 27.6.2022)。📄

61 玄奘將對等於“*dukkhatā*”的印度語文詞譯作「苦性」與其風格吻合，然而當今譯自巴利語的白話本仍然採納「苦性」¹，實叫人費解。依最新的巴英詞典，抽象陰性名詞“*dukkhatā*”指“*pain, distress, trouble*”²，Stefan Baums 的華盛頓大學博士論文 *A Gāndhārī Commentary on Early Buddhist Verses: British Library Kharoṣṭhī fragments 7, 9, 13 and 18* (2009) 第 646 頁譯之為“*painfulness*”³，Bhikkhu P. A. Payutto 著、Robin Philip Moore 譯 *Buddhadhamma: The Laws of Nature and Their Benefits to Life*⁴ 第 102 頁採“*state of dukkha*”。“*tisso dukkhatā*”則譯作“*three kinds of suffering*”⁵、“*three forms of suffering*”⁶、“*three kinds of misery*”⁷ 等。足見，以上學者的譯法上都找不到「性」，應該不是偶然的。📄

62 見 T 37.1763.480 a 26-28。由句子的對仗來看，「樂受」的語意完整，但「以求須」恐有漏字：

苦受性苦，能苦眾生，謂苦苦也。

樂受 滅時生苦，為壞苦也。

不苦不樂 以求須 為行苦也。

1 如 <<http://agama.buddhason.org/SN/SN1294.htm>>, 27.6.2022。

2 見 Margaret Cone 編 *A Dictionary of Pāli. Part II: g-n* (Bristol: The Pali Text Society, 2010) 第 411 頁。

3 另參 Peter Harvey 著 “*Dukkha, Non-Self, and the Teaching on the Four ‘Noble Truths’*” (收錄於 Steven M. Emmanuel 編 *A Companion to Buddhist Philosophy* [Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2013] 第 26-45 頁) 第 31 頁。

4 Bangkok: Buddhadhamma Foundation, 2021, 4th ed.。

5 見 Bhikkhu Bodhi 譯 *Saṃyutta Nikāya / Connected Discourses on the Path / 45.165. Suffering* (<<https://suttacentral.net/sn45.165/en/bodhi?reference=none&highlight=false>>, 27.6.2022)。

6 見 Bhikkhu Sujāto 譯 *Linked Discourses 45.165 / 13. Searches / Forms of Suffering* (<<https://suttacentral.net/sn45.165/en/sujato?layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>>, 27.6.2022)。

7 見 Ferenc Ruzsa 著 *Key Issues in Indian Philosophy* (<https://www.academia.edu/4531513/Key_issues_in_Indian_philosophy>, 26.6.2022) 第 73 頁。

苦無其他版本以資參照。古人對「行苦」的認知五花八門，不過據元魏婆羅門瞿曇般若流支譯《正法念處經》卷第三《生死品》第二「若不作世業 不望世業果 不苦求所須 如是名比丘」¹，或可推敲僧亮此處的意思是：感受雖然「不苦不樂」，心情維持平等，但生活面還是要照顧。此推理若能成立，「行」的解讀類似「托鉢行」，差距跟印度語文的「行苦」極大。不過僧亮他處也提過很不一樣的說法，就像《〈大般涅槃經〉集解》卷第十八：「僧亮曰：『苦有二種，謂行苦、壞苦。前云「無常變異」，是行苦也。今言「捨是苦身」，謂壞苦也。』」或同書卷第六十九：「內則飢渴，外則寒熱，觀壞苦也。無常器，即是行，觀行苦也。」²

63 見 X 37.662.487 c 12-21。 [↑](#)

64 見 T 31.1603.585 c 25-26。 [↑](#)

65 用英語寫作的法師或學者斟酌佛法中的基本概念 *dukhka/dukkha*（中文傳統多半譯作「苦」）究竟如何理解較貼切，數十年來不少著作裡帶出「不圓滿的性質」（“unsatisfactoriness”）的解讀，諸如 Jacques Maquet 著 “Expressive Space and Theravada Values: A Meditation Monastery in Sri Lanka”³ 第 18 頁、David J. Kalupahana 著 *A History of Buddhist Philosophy: Continuities and Discontinuities*⁴ 第 87-88 頁、Steven Collins 著 “What Are Buddhists Doing When They Deny the Self?”⁵ 第 62 頁、Peter Harvey 著 *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*⁶ 第 31-32 頁、John Peacock 著 “Suffering in mind: the Aetiology of suffering in early Buddhism”⁷ 第 210 頁、Bhikkhu Anālayo 著 “The Insight Knowledge of Fear and Adverse Effects of Mindfulness Practices”⁸ 第 2175 頁等等。 [↑](#)

66 「由依三受相差別故，建立三苦相，謂苦苦相、壞苦相、行苦相。由此相

1 見 T 17.721.16 a 25-26。

2 分別見 T 37.1763.447 a 15-16、604 c 22-24。

3 收錄於 *Ethos*, 3(1) (1975) 第 1-21 頁。

4 Honolulu: University of Hawaii Press, 1992。

5 收錄於 Frank E. Reynolds、David Tracy 合編 *Religion and Practical Reason: New Essays in the Comparative Philosophy of Religion* (Albany: State University of New York Press, 1994) 第 59-86 頁。

6 Cambridge: Cambridge University Press, 2000。

7 收錄於 *Contemporary Buddhism* 9:2 (2008) 第 209-226 頁。

8 收錄於 *Mindfulness* volume 10 (2019) 第 2172-2185 頁。

故，佛說諸受皆名為『苦』，見 T 31.1602.551 a 26-28。「相差別故」的「相」是念一聲，有別於讀四聲的「三苦相」中「相」。另參《顯揚聖教論》卷第五《攝淨義品》第二：「受蘊建立有六種：一、差別建立，二、出離建立，三、觀察建立，四、生建立，五、相建立，六師句建立。差別建立者，或立一受，如說諸所有受悉皆是苦；或立二受，謂身受及心受；或立三受，謂樂受、苦受、不苦不樂受；……」¹至於《顯揚聖教論·成苦品》此處所謂「佛說」，參訶梨跋摩造、姚秦三藏鳩摩羅什譯《成實論》卷第二《論門品》第十四：「又餘經說：所有諸受，皆名為『苦』。」²另參宋天竺三藏求那跋陀羅譯《雜阿含》卷第十七《雜因誦》第三品：「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：『我以一切行無常故，一切諸行變易法故，說諸所有受悉皆是苦。』」³巴利語相當經句，即“yaṃ kiñci vedayitaṃ, taṃ dukkhasmiṃ”。⁴

- 67 「謂：於苦受及順苦受處法，當知建立最初苦相；於樂受及順樂受處法，當知建立第二苦相；於不苦不樂受及順此受處法，當知建立第三苦相。」見 T 31.1602.551 a 27-b 2。¹
- 68 「由不了知此第三相，能為『常』等顛倒生因。若能了知，為『無常』等無倒生因，及能發起涅槃樂欲。又由了知、不了知第三苦故，於前二苦亦了、不了，應知。」同上，見 551 b 2-5。¹

1 見 T 31.1602.504 a 14-19。

2 見 T 32.1646.248 c 13-14。

3 見 T 2.99.121 a 3-11。

4 參 Bhikkhu Bodhi 主編 *Comprehensive Manual of Abhidhamma: The Abhidhammattha Sangaha of Ācariya Anuruddha* (Kandy: Buddhist Publication Society, 1993) 第 116 頁。

《中論》對燃與可燃的觀察

劉嘉誠

龍樹《中論》第十品〈觀燃可燃〉，是對燃與可燃（agnīndhana 火與薪）的觀察。爲什麼會有此品呢？清辨、月稱均指：外人舉薪火爲喻，譬如薪與火互相觀待而實有自性，如是（前品）取（五蘊）與取者（我）亦互相觀待而實有自性。論主爲令解我與五蘊不一不異，相待無自性，故有此品。¹

吉藏認爲，所以有此品，主要是「根性不同，法、譬異悟，如浣衣、金師之子」²。因爲相對於前二品，第八品「破作作者通破人法之用」，第九品「破本住破人法之體。體用既去，則人法」見都止息³，但外人惑猶未盡，於此品復引薪火喻救之。今論主就火與薪之經驗事實觀察，由薪火喻不能求得我與五蘊相待而實有自性，故有此品。吉藏又指出：前二品破內外大小乘義，此品正破犢子；又前一品破本住破計我外道，此品破事火之徒。⁴印順與吉藏之看法接近，如說：「外道及小乘的犢子系，都愛用薪火喻，建立不即不離的我……但中觀家說不即不離的緣起我，不同於外道、犢子系說的不即不離的神我及不可說我。」⁵經參考印順之見解，有關外道、犢子系與中觀派對「我與五蘊不即不離」觀點之比較，其不同點可整理如下：

	我與五蘊不即不離	
外道	神我	實有體
犢子系	不可說我	假有體（我雖假用，但實有體）
中觀派	緣起我、假名我	假無體（我假用而無體，法亦無實）

本品共 16 個偈頌，第 1 至 14 偈頌廣破喻說，第 15 至 16 偈頌結顯性空。就廣破喻說中，分為五門：第 1 至 7 偈頌一異門，第 8 至 11 偈頌因待門，第 12 偈頌因不因門，第 13 偈頌內外門，第 14 偈頌五求門。其中，一異門又分二：第 1 偈頌總破一異，第 2 至 7 偈頌別破各異。其中就別破各異中又分二：第 2 至 4 偈頌破不相因，第 5 至 7 頌破不相及。其中就破不相因中又分二：第 2 至 3 偈頌破異可燃之燃，第 4 偈頌破異燃之可燃。復次，第二因待門又分二：第 8 至 9 偈頌破成已之待，第 10 至 11 偈頌破待已而成。由上來五門廣破外人之薪火喻不成，再以喻合法，故而第 15 至 16 偈頌結顯人法皆自性空。

1. 廣破喻說

1.1 一異門

1.1.1 總破一異

頌曰：「若燃是可燃，作作者則一；若燃異可燃，離可燃有燃。」

(10.1)

上半破燃與可燃一，下半破燃與可燃異。依吉藏釋：上半「舉譬並法，火（能燃）薪（所燃）若一，則人（能作）法（所作）便一。」下半「舉譬並譬，若火薪異，應得相離，若（實則）不可離，（故）不可異。」⁶吉藏主要依於青目之釋，二人之釋皆顯示本頌係使用一異門之兩難式搭配歸謬法，如下所示：

第一難：如果能燃與所燃同一（r1）

則能作（人）與所作（法）亦成爲一，即成自語相違過（~p1）

實則能作（人）與所作（法）非一（p1）⁷

所以，能燃與所燃非一（~r1）

第二難：如果能燃與所燃相異 (r 2)

則能燃與所燃應得相離，即成現量相違過 (~p 2)

實則能燃與所燃不得相離 (p 2)

所以，能燃與所燃非異 (~r 2)

1.1.2 別破各異

1.1.2.1 破不相因

1.1.2.1.1 破異可燃之燃

頌曰：「如是常應燃，不因可燃生，則無燃火功，亦名無作火。

燃不待可燃，則不從緣生；火若常燃者，人功則應空。」

(10.2-3)

此下至第七偈頌，別破能燃與所燃相異。此二頌先破能燃異於所燃，亦即破離薪之火。前頌 (10.2) 指出，離薪之火有如下四種過失：

- | | | |
|----|---|-----------------------------------|
| 四失 | { | 常燃：若火與薪異，則薪雖盡而火終不滅，是故常燃。 |
| | | 失因：既有火體異薪，則火不因薪，是故失因。 |
| | | 失緣：緣謂人功，將護令火得燃，今火既離薪常燃，何須人功？是故失緣。 |
| | | 無作：作謂用，火以燒薪為用，今既常燃則無燒薪之用，是故無作。 |

簡言之，本頌四句各指出一種過失：「初句明火自住火體（常燃），次句明火不因於他（失因）；下半初句明人於火無功（失緣），次句明火於薪無用（無作）。」⁸

次頌 (10.3) 指出離薪之火有如下二種過失：上半明失因（薪），下半明失緣（人功）。此偈釋前頌之四失，前雖有四失，但由失二事：一

失因、二失緣，是故有常燃及無作之過。⁹

外救：外人認為前偈常燃、無因等過，乃是不相因之異才有之過失，故轉計相因之異，主張可燃異於燃而相因，可免上述之過。¹⁰

1.1.2.1.2 破救——破異燃之可燃

頌曰：「若汝謂燃時，名為可燃者；爾時但有薪，何物燃可燃？」
(10.4)

上半牒計，下半破。上半敘外人之轉計：若薪未燃時已名為可燃，則可燃不因燃，燃亦不因可燃，則是不相因之異，始有上述四失。然今薪未燒時但有薪，不名可燃，須「燃時方名為可燃」，故可燃因燃，燃亦因可燃（即相因之異），既有因，則有緣，故不常燃，亦無無用過，故免於上述四失。¹¹

下半破：若可燃異於燃，則不相因。下半頌所用之方法為等同代換規則：將未燒例知燒時，亦即舉其未燒之薪，破其燒時名可燃，如吉藏釋：「（若未燒時但有薪，則）縱燒時還只應名薪，不應名可燃，以燒不燒俱（別）異故。」¹²引文末所謂「燒不燒俱別異故」，意指未燒時與燒時皆具有等同的「可燃異於燃」的別異性質，因此，若未燒時但名薪，則燒時亦應只名薪，不應名可燃。其等同代換規則的推論式可寫為如下：

等同代換：若「未燒時異燃之薪」但名薪不名可燃

「燒時異燃之薪」和「未燒時異燃之薪」具有相同的別異於燃之性質

所以，「燒時異燃之薪」亦應但名薪不名可燃

由此而推得對論者的過失為：若燒時但名薪不名可燃，則自宗不成。

1.1.2.2 破不相及

1.1.2.2.1 正破

頌曰：「若異則不至，不至則不燒，不燒則不滅，不滅則常住。」
(10.5)

此結破異仍不免常燃等四失。破意為：若外人執燃與可燃相異（相離），則不相因待，若不相因待則不相及（不相互到達）¹³，若火（能燃）不到達薪（可燃）則不燒薪，若火不燒薪則火不因薪盡而滅，若火不滅則火應常燃，若火常燃則仍不免前述常燃等四失（見 10.2）。

1.1.2.2.2 外救

頌曰：「燃與可燃異，而能至可燃；如此至彼人，彼人至此人。」
(10.6)

上半法說，下半喻合。此頌係外道及內教毘曇、成實等學派所救。¹⁴ 救意為：

- ┌ 譬如：男（彼人）與女（此人）相異，故能相至（相互到達）
- └ 同理：燃與可燃相異，故能相至（相互到達）

1.1.2.2.3 破救

頌曰：「若謂燃可燃，二俱相離者；如是燃則能，至於彼可燃。」
(10.7)

此頌破外人喻不成，故法亦不成。所謂喻不成，是指非同法喻，即不屬於同一類的喻，也就是說，外人所舉的男女喻，與這裡所討論的薪與火，並非是類似的喻。怎麼說呢？頌文說，如果燃與可燃二者可以先相離不至，那麼或許還可以允許燃能至於可燃，就像男與女須先相離不至，然後才可說男至於女、女至於男。然而事實上，如前所述，燃與可燃二者是不可分離的，離燃無可燃，離可燃無燃，因此，燃與可燃並不

能像男至於女一樣，燃是不能至於可燃的。本頌可用歸謬法寫出其推論式如下：

如果「燃能至於可燃（如男至於女）」（ r ）

則「燃與可燃應先相離不至（如男與女先相離不至）」（ $\sim p$ ）

實際上「燃與可燃非先相離不至（非如男與女先相離不至）」（ p ）

所以「燃不能至於可燃（非如男至於女）」（ $\sim r$ ）

外救：燃與可燃先有體成（先有自性）故不一，然後相待故不異，故可免一異難。如青目釋：「問曰：『燃可燃相待而有，因可燃有燃，因燃有可燃，二法相待成。』」¹⁵吉藏釋：「如內外大小乘人皆言：『前有長短體成，後論其相待。』」¹⁶由此可見，外人此處的主張為：燃與可燃各有自性，且相待而成。

1.2 因待門

1.2.1 破「成已之待」（先後相待）

1.2.1.1 徵問

頌曰：「若因可燃燃，因燃有可燃；先定有何法，而有燃可燃？」

（10.8）

上半雙牒外人主張；下半雙定，即設定兩個問題徵問對方：「先定有可燃，後因可燃而燃成？」或「先定有燃，後因燃而可燃成？」依青目釋，雙定後，接續兩難，第一難：若先有可燃而後有燃，則可燃有如下四失：（一）失因：由於先有可燃而後有燃，則不應待燃而有可燃，如此可燃則失因。（二）不成：若可燃在先，則燃不燃可燃，如此則可燃不成。（三）不前：可燃應不得在燃前先有，以可燃不得在異燃處而離於燃故。（四）同壞：若可燃不成，則燃亦不成，故同壞。¹⁷同理可知，第二難：若先有燃而後有可燃，則燃同樣有上述四失。

1.2.1.2 雙破

頌曰：「若因可燃燃，則燃成復成；是為可燃中，則為無有燃。」
(10.9)

此偈雙破燃與可燃各有自性而相待，可說是承接前頌之兩難破，第一難：若因可燃而成燃，且燃已有自體後待於可燃，則將導致二過：（一）上半明燃有「重成」過：由於未待可燃已有燃體（未待已成），次將燃復待可燃（後待更成），故重成。（二）下半明可燃有「不成」過：由於既將燃待可燃，必先有可燃，則先有之可燃將不觀待燃，故可燃不成，這是因為他宗主張燃與可燃相待方成的緣故。

同理可知，第二難：若因燃而成可燃，且可燃已有自體後待於燃，則亦有同上二過。¹⁸

外救：清辨、安慧均指外人為救前述薪與火先後相待之失，乃轉計薪與火同時相待，如清辨指外人救：「若薪與火無一先成者，今薪火相觀一時而有，如牛左右角同時起故，此義得成。」¹⁹另吉藏認此為異三論師所計：「異三論師云：『非前有長短然後相待，但明由相待故有於長短。』」²⁰

1.2.2 破「待已而成」（同時相待）

頌曰：「若法因待成，是法還成待；今則無因待，亦無所成法。」
(10.10)

上半牒，下半破。上半牒外計：「若法因待成，是法還成待。」外轉計燃與可燃無一先成，而係一時相待而有。又初句救前頌（10.9）上半重成難，次句救前頌（10.9）下半不成難，如下圖所示：



下半破：下半初句「今則無因待」，破燃與可燃若同時相待則互失二因，以上圖燃待可燃成而言，此時可燃應不得為燃因，理由是：若可燃自有體不因於燃，則許可燃為燃作因，今可燃不能自有，待燃方有，何能為燃作因？故云「今則無因待」。下半次句「亦無所成法」，破燃得成：若有可燃為燃之因，「燃」因之而得成，今既無可燃為燃之因，「燃」如何因可燃而得成？故云「亦無所成法」。故依青目釋總結說：「是則二俱無定，無定故不可得。」²¹此乃雙難燃與可燃一時相待，則互失二因，俱無二果。²²

1.2.3 結破

頌曰：「若法有待成，未成云何待？若成已有待，成已何用待？」

(10.11)

此頌結破前二偈「待已而成」、「成已而待」俱無相待。上半就「待已而成」（同時相待），結破前（10.10）先無可燃而有待；下半就「成已而待」（先後相待），結破前（10.9）先有可燃而有待。就方法而言，本頌係使用兩難式結破他宗：若燃與可燃各有自性而相待，則其中任一法「待已而成」或「成已而待」均不成相待，其論破如下：

上半：若其中任一法待他而成，則該他法先未成，未成則無，如何為另一法所因待？

下半：若其中任一法成已而待，則該法（自體）先已成，已成何須因待？

1.3 因不因門

頌曰：「因可燃無燃，不因亦無燃；因燃無可燃，不因無可燃。」

(10.12)

上半因不因可燃均破燃，下半因不因燃均破可燃。此頌係總結上來

諸偈，如吉藏《中觀論疏》云：「因門逐近結前相待四偈（10.8-11），不因門結前別異諸偈（10.1cd-10.7）。」²³

外救：外人聞上因不因門破，無辭可通，乃轉計火從薪外來或火從薪內出，故有燃可燃。²⁴

1.4 內外門

頌曰：「燃不餘處來，燃處亦無燃；可燃亦如是，餘如去來說。」
(10.13)

上半內外門破燃；下半初句內外門破可燃，次句三時門破燃可燃。

上半初句「燃不餘處來」，破有離薪之火來燒薪，如鳥來棲樹。次句「燃處亦無燃」，指可燃中亦無燃（薪中無性火），破性火在薪中、析薪求火，亦即火不從薪內出，如蛇從穴出。²⁵下半初句「可燃亦如是」，以破燃之道理，同理亦可破可燃，亦即破有離火之薪來入火中，火中亦無未燒時先有之薪。

下半次句「餘如去來說」，清辨、月稱及青目均作三時門破，如青目釋：「燃已不燃，未燃不燃，燃時不燃，是義如〈去來（品）〉中說。」²⁶意思是說，已燒無有燒，未燒亦無燒，正燒時亦無燒，其道理如同〈去來品〉中破三時去。

1.5 五求門

頌曰：「可燃即非然，離可燃無燃，燃無有可燃，燃中無可燃，可燃中無燃。」 (10.14)

此係為破外道計二十五我²⁷，故於一異門破後，復以五求門破。五求門是指：同一門、相異門、相在門、具有門，經由這五門都求不到燃（我）或可燃（五蘊）的自性。本頌中，初句「可燃即非然」是同一門，破可燃即是燃，因為這會有如前（10.1ab）所說能作（人）與所作

（法）成爲同一的過失。次句「離可燃無燃」是相異門，破離可燃有燃，因爲這會有如前（10.2）所說常燃等過失。末二句「燃中無可燃，可燃中無燃」是相在門，破可燃在燃中、燃在可燃中。第三句「燃無有可燃」是具有門，破燃具有可燃。以上相在門與具有門，同第二相異門，均犯有燃與可燃相異的過失。

2. 結顯性空

2.1 以喻合法

頌曰：「以燃可燃法，說受受者法；及以說瓶衣，一切等諸法。」
（10.15）

本頌以喻合法，以破外人之法說。上半喻內人法，下半初句喻外瓶衣。內人法謂受（五蘊）與受者（我），外瓶衣謂瓶與泥、衣與布等，均同上六門（一異門、因待門、因不因門、內外門、三時門、五求門）破。其中，上半「以燃可燃法，說受受者法」，特別可用五求門來例破實有受者（我），如青目釋：「如可燃非燃，如是受非受者，作、作者一過故。又離受無受者，異不可得故。以異過故，（餘）三皆不成。」²⁸

下半末句「一切等諸法」，如生死與涅槃、真與妄、空與有等一切法，均同上六門破。²⁹

2.2 結呵

頌曰：「若人說有我，諸法各異相；當知如是人，不得佛法味。」
（10.16）

上半敘外計，下半呵責，以外人「法」（10.15）、「喻」（10.1-14）既窮，故須呵責。上半「若人說有我」，即外人所主張作者（第八品）、本住（第九品）、假實（本品）等一切諸我。次句「諸法各異相」，即外人所主張作業、諸根、五陰（第三至八品）等法有。³⁰ 下半呵

責無人法而計人法，則不得佛法人、法二空味，即一相一味之法。

注釋

- 1 見清辨《般若燈論釋》，T 30.1566.84 a 23-27；月稱，*Prasannapadā*, p. 202。 [📖](#)
- 2 吉藏《中觀論疏》，T 42.1824.94 b 12-13。 [📖](#)
- 3 同上，94 b 17-19。 [📖](#)
- 4 同上，94 b 12-c 7。 [📖](#)
- 5 印順《中觀論頌講記》，頁 197。 [📖](#)
- 6 吉藏《中觀論疏》，T 42.1824.96 a 21-23。 [📖](#)
- 7 能作（人）與所作（法）非一，意指既能分別能與所、人與法，則能與所、人與法就不可能是同一，如吉藏《中觀論疏》：「汝現有人法、能所，云何一耶？」（同上，96 a 19。） [📖](#)
- 8 同上，96 c 16-17。 [📖](#)
- 9 同上，96 c 25-27。 [📖](#)
- 10 如吉藏《中觀論疏》：「無此四失，所以然者，異有二種：一相因異、二不相因異，不相因異則有四失，（今）相因之異無四失也。」（同上，97 a 5-7。） [📖](#)
- 11 參見吉藏《中觀論疏》：「若未燃之時已是可燃，即可燃不因燃，燃亦不因可燃。則是不相因異，故有四失。今燃時方是可燃，故可燃因燃，則知燃（亦）因可燃。既有因，則有緣……故不常燃……無無用過，故免四失也。」（同上，97 a 8-13。） [📖](#)
- 12 同上，97 a 18-19。 [📖](#)
- 13 「相待」（*apekṣā*）與「到達」（*prāpti*），其在梵語的字義上，與緣起的「緣」（*pratītya*），三者具有相同之意義（月稱，*Prasannapadā*, p. 5）。故龍樹於本頌基於「相待」與「到達」的同義，指出若燃與可燃不相因待，則不相互到達。 [📖](#)

- 14 吉藏《中觀論疏》，T 42.1824.97 b 11-16。 [📖](#)
- 15 《中論》青目釋，T 30.1564.15 a 22-23。 [📖](#)
- 16 吉藏《中觀論疏》，T 42.1824.97 c 11-12。 [📖](#)
- 17 《中論》青目釋，T 30.1564.15 a 28-b 3。 [📖](#)
- 18 吉藏《中觀論疏》，T 42.1824.98 a 5-23。 [📖](#)
- 19 清辨《般若燈論釋》，T 30.1566.85 c 11-13。 [📖](#)
- 20 吉藏《中觀論疏》，T 42.1824.97 c 12-14。 [📖](#)
- 21 《中論》青目釋，T 30.1564.15 b 18。 [📖](#)
- 22 吉藏《中觀論疏》，T 42.1824.98 b 24。 [📖](#)
- 23 同上，99 a 16-17。 [📖](#)
- 24 如吉藏《中觀論疏》云：「（外道）手燧等爲緣，薪則爲因，假緣而有故爲外，藉因而生稱之爲內。……數人有性四大、事四大，因事發性，如燈炷……中有性火，後因外事火來炷之，則發其體性火故照，此即有從外來義。……若成實論云炷中有火理，是內出義……若無此火理，炷終不燃。」
（同上，99 a 21-28。） [📖](#)
- 25 印順《中觀論頌講記》，頁 207。 [📖](#)
- 26 《中論》青目釋，T 30.1564.15 c 6-8。 [📖](#)
- 27 外道二十五我：即色是我、離色是我、我中有色、色中有我、我有於色。合五陰，共二十五。 [📖](#)
- 28 《中論》青目釋，T 30.1564.15 c 20-22。 [📖](#)
- 29 吉藏《中觀論疏》，T 42.1824.99 c 7-8。 [📖](#)
- 30 本頌所指之我執與法執，依青目釋，舉內教犢子部攝取一切計有我之部，舉薩婆多部攝取一切計有法之部，參《中論》青目釋，T 30.1564.15 c 27-16 a 2。 [📖](#)

創辦 人：如學禪師

發 行 人：禪光法師（郭麗菊）

發 行 所：財團法人法光文教基金會

地 址：臺北市松山區光復北路 60 巷 20 號

電 話：(02) 2578-3623 (02) 2577-7920

傳 真：(02) 2577-6609

電子信箱：fakuang@ms49.hinet.net

fakwang@gmail.com

網 址：http://fakuang.org.tw

臉 書：https://www.facebook.com/fakwang01

