

聽香室筆談

談「色蘊」

(二)

查良鏞



外物不能屬色蘊？

活人的肉體是色蘊，那是沒有人異議的。但色蘊之中除了活人的肉體之外，是不是還可以包括其他的外物？如果把「若外」解說為外界的物體和別人，「若遠、若近」解說為遠處或近處的物與人，那麼「色蘊」自然不單指自己的肉體，可以包括世界上所有的物體。

但這樣解說有許多無法調和的矛盾，事實上不能成立：

1. 佛陀不可能教人去詳細觀察外界的物質與別人而求解脫，相反的，佛陀十分反對把注意力去分散在外界的事物上。也有過一些例子，當某一個弟子對美貌女子起了愛慕的念頭時，佛陀教他想像這個美女衰老了之後怎樣，死了之後屍體腐爛的景象怎樣，用以克制情欲（中含「苦陰經」）。然而這只是偶然的例外，而且這種想像的目的，畢竟是對美女終於「不觀」，而不是「細觀」。

如果外物屬於色蘊，那麼天上的鴻鵠蒼鷹，樹上的芒果香蕉

，遠處的麋鹿白兔，近處的紅花綠葉，以至頭頂的浮雲白日，身畔的蜘蛛螞蟻，自然都屬色蘊，不免什麼都來「正觀」一番，那就不知道是在對佛法「善思念之」，還是在遠足旅行了。

2. 佛家的修為功夫以禪定為主，打坐深思，如何能去觀察外物，觀察別人？研究外物的物理學家、化學家等等，決不能用禪定的方法來內觀自省而得到研究的結果。

3. 色蘊一定與受想行識連在一起說，如果色蘊包括外物，受想行識也就包括別人的受想行識。然而如不使用近代的科學儀器，別人內在的心理活動是無法觀察的。觀察都不可能，如何「正觀」？雙目炯炯的去觀察別人的身體，也實在不大妥當。

有一種流行的說法，說佛學主要是心理學。如果心理學是指西方近代的心理科學，那麼這種說法有一個重大的不妥之處。西方的心理學是觀察、分析、研究別人的心理現象，在不能用人來做實驗的情況下，就用老鼠、猩猩、狗等動物來做實驗，目的是了解一般人的心理。佛家的內觀自省是認識自己的心理。這種內觀自省的結論，佛陀早已用法眼、慧眼、佛眼見到了的，他把方

法告訴別人，教導聽者依法觀察自己的心理，因而得到同樣的結論。西方心理學家的工作，是從研究之中不斷累積知識，從少知到多知。在佛家，最後的知識早已確立，完全不必再繼續研究。如果將心理學上的真理比作一本厚書，西方心理科學的厚書中，只有前面幾頁中寫了字，其餘的是一片空白，學者的一切研究，在於希望能在這本厚書中繼續寫幾行字；佛家這本厚書却早已由佛陀全部寫成了，佛弟子的一切修為，只是希望能讀通這本厚書而已。所以，佛弟子根本不必去觀察別人的心理狀態。

4. 四阿含中，雜阿含經的經文最短、最零碎，因此也最近似是原始記錄。好像「論語」記述孔子的言論，也都是零零碎碎的短篇。雜含最初幾百篇經，極大多數是佛陀教人觀察五蘊，因而得到解脫。

例如雜含第一經：

「爾時世尊告諸比丘：當觀色無常，如是觀者，則為正觀。正觀者則生厭離。厭離者喜貪盡。喜貪盡者，說心解脫。如是觀受想行識。」

第四經：

「於色若知、若明、若斷、若離欲、則能越生老病死怖……如是受想行識。」

這些經文中的「色」，當然都是「色蘊」的簡稱。對於自己的肉體和心理能有正確的了解，能擺脫欲望的糾纏，是解脫生老病死大恐怖的第一步。外物與別人固然也都無常，但外物與別人無常，自己不一定感到痛苦。在凡夫俗子，對於敵人的無常只有高興，決不痛苦。也只有林黛玉之類多愁善感之人，才會因花謝花落而大洒眼淚。對於須彌山將來終究也會毀滅，恐怕沒有多少人會深切焦慮，杞人憂山。生老病死的大恐怖，主要出於對自己身體的關切。常人對至愛親人的疾病和死亡感到極大痛苦，但出家的比丘通常對親人的依戀是已經斷了的，否則不會出家。

5. 佛陀說色蘊，又經常與「非我、非我所」相聯繫，教人認識肉體並不是真正的我，也並不是真正屬於我的東西。

人們常說：「金銀財寶是身外之物，生不帶來，死不帶去。」

「一切身外之物並不是我，那是誰都知道的，何用佛陀諄諄教導？如果一切外物都屬色蘊，是否有人見到一塊石頭，一頭牛，會誤會石頭就是我，我是牛的一部份，牛是我的一部份？如果真有這樣的人，佛陀不知要設計怎樣一種「方便說」，纔能使這位仁兄明白他並不是牛。」

佛陀會明確的說，人身有「內身」、「外身」之分，中含「念處經」說四念處，第一念處是觀察自己的身體，其中一段是：

「從頭至足，觀見種種不淨充滿。我此身中有髮髻爪齒、粗細薄膚、皮肉節骨、心腎肝肺大腸小腸，脾胃搏囊，腦及腦根，淚汗涕唾膿血肪髓涎胆小便。如是，比丘，觀內身如身，觀外身如身。」

這篇經文中，「觀內身如身，觀外身如身」這兩句，一共重複了十七次。雖然說的是內身、外身，但色蘊既等於身體，身體有內外之別，色蘊的「若內若外」自然也可指內部的各個部份（心腎肝肺等），以及外部的各個部份（毛髮爪齒皮膚等）。所以色蘊的「若外」，未必如後世論師們那樣，以為一定是指外界的物質。

事實上，佛陀會明確指出，外物並非色蘊。雜含第二六九經：「爾時世尊告諸比丘……譬如，祇桓林中樹木，有人斫伐枝條，担持而去，汝等亦不憂感。所以者何？以彼樹木非我，非我所。如是，比丘，非汝所應者，當盡捨離，捨離已，長夜安樂。何等非汝所應？色非汝所應，當盡捨離，捨離已，長夜安樂。如是受想行識。」

樹木枝條是外物，與自己無關，別人砍下來挑了去，自己絲毫不會憂愁難過，誰都知道，樹枝不是自己色蘊的一部份。為了得到永遠的安樂，應當認識，自己的色蘊以及受想行識，其實也像外物一樣，並不是真正的我，那麼色蘊如有損傷，最後死亡，心中也不會憂愁悲傷了。所以要努力把色蘊看作外物，因為色蘊事實上並不是外物。如果樹木枝條本來就是色蘊的一部份，佛陀這段教導變成了毫無意義。（在英譯相應部廿二篇三十三經中，

「色蘊」直截了當的就譯爲「肉體」。

佛家的書中常說：「見到了女子，年長的當她是母親，年紀相彷彿的當她是姊妹，幼小的當她是女兒，這樣就不會對她起淫邪之心。」（雜一一六五經：「若見宿人，當作母想；見中間者，作姊妹想；見幼稚者，當作女想。」）只因爲這個女子事實上不是母親、姊妹、女兒，才要故意設想當她是母親、姊妹、女兒。如果她真的是母親、姊妹、女兒，自然根本不會起淫邪之心，不存在當不當的問題。

「眼……耳鼻舌身，觸緣生身識。三事和合觸，觸俱生受想思，此是無色陰。身根是色陰。此名爲人。」（雜三〇六經）

這個定義說得很明白，受想行（上述經文中譯作「思」）識四者是「無色陰」，身根是「色陰」，五者相合，稱之爲人（活人）。

「中含，大拘絺羅經」：「有三法，生身死已，身棄塚間，如木無情。云何爲三？一者壽，二者暖，三者識。」

活人身體有生命，有溫度、有心識，這是與屍體的差別。

覺音「清淨道論」十四章七五節中分析，「色蘊」的生起有四個條件：溫度、業力、營養、心識。這些條件對於木石泥沙等外物並非全部必要，人身却非具備不可，否則活人的肉體不可能產生。

「五蘊」是指活人身體的五個組成部份，「色蘊」只指活人的肉體。一旦生命脫離了軀殼，身體變成了屍體，那就不是「色蘊」了。「五蘊」是一種活動的（dynamic）組合，不斷的互相發生作用。佛陀的教導中對這一節一再強調。

人死之後的屍體都不能算色蘊，何況木石泥沙？

在佛陀的時候，印度有許多不同派別的宗教和哲學，號稱有九十六種，其中主要的有六派，都和佛教不同，後世佛弟子稱之爲「六師外道」。其中有一派「順世外道」，觀點與後代的唯物主義者大致相同，認爲人的身體只是物質（當時都稱地水火風四大），人死之後，肉體就同一般物質無異，什麼都沒有了，沒有轉世輪迴，也沒有因緣、罪福、業報；所以人生在世，儘管

享樂好了，根本無所謂善惡的分別。佛陀非常反對這種主張，稱之爲「斷滅見」或「斷見」。雜含一四九經至一六二經，說的都是各家外道的不正確見解，佛陀一一加以分析，說明爲什麼都是錯誤的（經文中不詳載佛陀如何分析）。「順世外道」主張：

「諸衆生此世活，死後斷壞無所有。四大和合士夫，身命終時，地歸地、水歸水、火歸火、風歸風。」（雜一五六經）

佛陀教導：人身除了地水火風四大之外，還有空隙和心識。肉體雖爲四大所組成，但並不就等於四大。人死後，屍體「地歸地、水歸水、火歸火、風歸風」，那是對的，但說「死後斷壞無所有」就不對。因爲活人的肉體與死人的屍體不同，其間的不同，不在物質成份（一個人剛斷氣時，屍體的物質構造與生前無異），而是在活人的身體之中另有一些「看不見的東西」。這些「看不見的東西」，並非在人死之後也「斷壞無所有」的。如說身外物質屬於色蘊，就等於說：死人的屍體，屬於「活人肉體類」。

〔第一個問題〕的結論：

色蘊是活人的肉體，尤其是指聽法者自身的肉體。色蘊中有物質成份，但色蘊不包括身外的物質。

四大是什麼？

「四大因，四大緣，是名色陰。所以者何？諸所有色陰，彼一切悉皆四大緣、四大造故。」（雜·五八）

佛說，色蘊中一切東西，諸如毛髮腸胃手足等等，都具有四大的性質，因爲那都是四大所造成的。

「四大」的觀念，古印度人很早就有。地水火風四種東西，古印度人稱爲「四大」，又稱「四大種」。他們認爲世上一切物質都是由這四種東西構成的。地水火風是組成萬物的基本原料。「四大種」的「種」字，是根源的意思。這種樸素的思想爲許多民族所共有。古代中國人有金木水火土五行之說，古希臘人也有地水火風四大元素的思想，但都較印度人爲遲，性質也並不相同。中國人的五行說及人事和歷史哲學。

古希臘哲學家希拉克里特斯（Heraclitus）認爲火是萬物的

基本元素，泰爾斯（Thales）以水為基本元素（中國「管子」中也有這樣的說法），阿那西米納斯（Anaximenes）以風為基本元素，最後恩庇杜克里斯（Empedocles）綜合眾說，以地水火風為四大元素。恩庇杜克里斯活躍於公元前四四〇前後，其時已是佛滅之後。在佛陀之前，古印度哲學家已早有這種說法，佛陀只是使用當時社會上流行的名詞而已。

四諦、五蘊、八正道、無明等重要名詞，據說是佛陀所創造的，至於一般性的名詞，佛陀並不多作更改，一來聽者不必在這些枝節問題上多花心思，二來佛法容易與羣眾打成一片，所以他說：「我不和世間諍。」他曾教導眾弟子，要入鄉隨俗，印度各地方言複雜，比如這隻乞食的鉢，各地名稱不同，當地叫作什麼，就跟着他們叫好了（雜三八經）。對於四大，也是一樣。

名稱雖然相同，含義却常有改變。這是佛陀常用的方法。印度一般人對婆羅門教的神祇普遍崇信，佛陀也不否定這些神祇，只是在說法中改變他們的身份，降低他們的地位，使這些神祇不再有降禍賜福、左右凡人命運的能力。對於四大，佛陀採用了類似的方法。

「四大皆空」

佛陀說四大，所強調是四大的無常性，重視四大的狀態和性質，決不認為四大的特性固定不變。對於物質持一種「動」的觀點，而不重視四大作為元素的作用。這與當時的其他哲學派別有極大不同。勝論師和順世外道都認為四大的性質固定不變。

「長含·世紀經·俱利天品」記載，佛陀借用當時印度人的神話，比喻四大的無常：

地神、水神、火神、風神、四大天神都很驕矜自滿。地神以為地中只有地，唯我獨尊，沒有水火風。佛就向地神說法，對他說：「地中有水火風，但地大多，故地大得名。」地神聽法之後，開悟而皈依佛法，他知道水神還不明白這道理，於是向水神複述佛的教導，說明：「水中有地風火，但水大多，故水大得名。」水神明白後，二神同去向火神說法：「火中有地水風，但火大多

，故火大得名耳。」火神也接受了，於是三神一齊去教導風神：「風中有地水火，但風大多，故風大得名耳。」風神聽後，也歡喜奉行。

由此可以知道，佛陀認為地水火風並不是單純而獨立存在的，每一大中都有其他三大混雜，那自然是不穩定的，能起變化的，無常的。四大本身尚且這樣，由四大所組成的萬物（包括肉體）自然更加無常了。所謂「四大皆空」，就是這個意思。

四大的性質既不穩定，事實上就不能作為物質的元素。元素的意義就是性質決不再變。

印度和希臘古代哲學認為物質的元素是地水火風四種。近代西方科學家認為物質元素有一百零二種。當然西方科學家的說法更為精密，分析更為準確。但如說一切物質的最後本質就是元素，則不論是四種或一百零二種，都是錯的。

佛陀說肉體的各個部份由地水火風四大組成，其實說的是肉體各個部份都具有地風水火四種性質。地是堅性和延展性，水是濕性和凝聚性，風是輕動性，火是熱性。錫蘭佛學家迦耶蒂萊凱解釋說，這是指物體的固態、液態、氣態、高溫狀態。我以為如說這是指能的各種不同形態，更合於近代物理學的觀念。「地」是「重力能」（Gravitational Energy）的表現，「水」是化學能，「風」是動能（Kinetic Energy），火是熱能。

佛陀並沒有詳說地水火風四種東西到底是什麼。對物質的研究與求解脫無關，如果要說得與他「天眼」所見到的事實比較接近，古印度的聽者決不會懂，徒然增加他們的惶惑。但佛陀的說法，以近代物理學的觀點來看，也完全沒有錯誤。當然，佛陀沒有像近代科學家那樣說得詳盡精確，站在求解脫的立場，那也完全是必要的。

佛法並不是科學，但也並不排斥或否定科學。佛法和科學的目標、對象、功能完全不同。合於科學，不增加佛法的價值；不合科學，也不減少佛法的價值。正如「黃河之水天上來」、「白髮三千丈」等等詩句，不論是否合於科學，對於它文學之美都是無所增損。不過既然談到了物質，就以與科學相合為妥。因為對

物質的研究屬於科學範圍。

從前的科學家以為，元素就是物質真正的本質。一切物質分析到最後只是一百零二種元素。但後來發現鈾有放射性，元素還能變，元素也是無常，元素是物質最後本質的想法只好放棄了。無常的東西不可能是本質。元素不過是物質處在各種比較穩定的狀態之下而已。在高等物理學中，金銀和泥沙的原子（Subatom）完全相同，只是在各種元素的原子中，微子的排列和運動的方式不同。至於萬物的真正元素是什麼？全世界科學家的答案是一致的：「不知道！」不論分子、原子、電子、核子、質子、中子、Q子以至最近丁肇中博士所發現的J子，都不是真正的基本元素，還是可以再行分割。

近代大哲學家懷海德（A. N. Whitehead）、羅素（B. Russell）等認為，嚴格說來，根本無所謂「物質」，只不過是一件件的「事」（Events）。

佛陀也不說「物質」，他只說「物質的現象和性質」。

關於物質的現象和性質，科學家和哲學家沒有爭論。但物質到底有沒有，物質的真正本質是什麼，却始終得不到定論。大多數物理學家和哲學家目前這樣主張：大概並沒有真正的物質，物質只是能的一種形態，物質與能可以互相轉換，原子彈是最大的公開證明；至於物質的真正本質，大概不屬於人的思想範圍。人的思想恐怕永遠無法接觸到物質的真正本質，就算有人接觸到了，他也決計不能用語言、文字、或數學符號來表示。「意會」或有可能，「言傳」則絕不可能。

物理學與化學只以物質的現象與性質為基礎，並不以無從捉摸、不知道究竟有沒有物質本身為基礎。高等物理學和物理化學的研究，是在努力探索物質的本身，但所能接觸到的，始終只是物質的現象與性質。

用佛家的術語來說：物的現象是「相」，那是我們所能見到、聽到、嗅到、嚐到、觸摸到的具體形象，也即是「感覺資料」（Sense data）。物的性質，是我們通過感覺資料而推想出來的抽象結論。至於物質的真正本質，則是「法性」或稱「真如」。

「法」的意思，在這裏指「一切事物」，因為佛家也和近代許多大哲學家的看法相同，事與物最後不可分。「法性」就是「一切事物的真正本質」。「如」的意思是「就是這樣」，英文中稱為 *thattness* or *suchness*，那是無法下定義的，不可解釋的，只能說「就是這樣」。「真正的就是這樣」，便是「真如」。「如來」的「如」，意義相同，說佛陀已明白了「真正的就是這樣」，我們凡夫俗子則是不明白的。大乘佛法的目標是要「成佛」，「佛」的意思是真正覺悟，那就是要得到和釋迦牟尼同樣的真正覺悟，能夠見到「真如」。

佛家對於事物真正本質的看法，和當代物理學家以及大多數哲學家相同。分別在於：佛陀是知道了而認為不可說，近代學者則認為恐怕不可知。

四大不是元素，是性質

「法性」或「真如」不可說，可說的只是「物相」（現象）和「物性」（性質）。我們先說物性。

佛學書中談到地水火風火四大，總是說到地的堅性，水的濕性等等。堅、濕、動、熱四種性質是抽象概念，不是實物。我們覺察到紅炭是熱的、熱水是熱的、太陽光是熱的、人的肌膚也是熱的。「熱性」的概念是人在心中形成的，想要拿一種東西出來，說：「這就是熱！」那就拿不出。拿得出的只不過是正在燃燒的柴枝，燒得火紅的鐵條等等。堅性、濕性、動性也是一樣。所以佛說肉體的各個部份由四大所造，真正的意義，是說這些部份分別含有堅濕動熱的性質。手腳腸胃等形態不大變動，以堅性為主，淚汗血涎等以濕性為主。然而每種性質都並非固定不變，鮮血流出人體後，過不了多久便凝結成塊，「水大多」的血液轉為「地大多」的血塊。佛對地水火風四神所說的就是這個道理。

「中含·分別六界經」記叙佛陀解說人的性質：

「今我此生有內外界而受於生。此為云何？謂髮毛爪齒、粗細膚皮肉骨筋、腎心肝肺脾、大腸胃囊，如斯之比。此身中餘在內，內所攝堅，堅性住內，於生所受，是謂比丘內地界也。比丘

，若有內地界及外地界者，彼一切統說地界。彼一切非我有，我非彼有，亦非神也。如是慧觀知其如真，心不染著於此地界。」下面說內水界是腦髓、眼淚、汗、涕唾、膿、血、脂髓、涎痰、小便等等。內火界是熱身、暖身、煩惱身、溫壯身、消飲食等等（指體溫和消化，燃燒碳水化合物而產生熱能）；內風界是上風、下風、脇風、掣縮風、蹶風、非道風、節行節風、息出風、息入風等等（指呼吸、咳嗽、噴嚏之類）。

這篇經中反反覆覆的指出：

1. 「內所攝堅，堅性住內」，「內所攝水，水性潤內」，「內所攝火，火性熱內」，「內所攝風，風性動內」。地水火風的根本，在於它們的「住、潤、熱、動」的性質。並不說四種物質元素構成了人類（水火風）的各個部份。

2. 對「外地界」一言帶過，只表示外物與人體的物質性質沒有分別。

3. 「彼一切非我有，我非彼有，亦非神也」，「心不染著於此地（水火風）界」。所謂「亦非神也」，指這一切「色」都不是真正的我，不可對自己肉體貪戀執着。

下面這兩段經文，我以為應當以上面所說的那樣來理解：

「四大因，四大緣，是名色陰。所以者何？諸所有色陰，彼一切悉皆四大，緣四大造故。」（雜五八）

「諸所有色，彼一切四大，及四大造，是名爲色。」（雜一二四九）

「四大造」，是「由四大所造成」的意思。「因緣」是佛法的中心思想。雜五八經的主旨是說：四大是造成人體各部份的因和緣，因是原因，緣是條件。由於是四大所造，而四大的性質無常，所以色陰的一切部份也都無常。

雜一二四八經是佛陀向象牧童說法（一二四九經複述說法內容），以牧牛爲比喻，說你們牧牛有十一個要點，第一要點是必須認識牛的身體形貌，同樣的，要學佛法，第一步是認識自己的身體。

在「諸所有色，彼一切四大，及四大造」這一句中，如把「

色」解釋爲世界上一切物質，那並沒有錯，是符合事實的，一切物質都具有四大的性質。不過這並不是佛陀向象牧童說法的原意。象牧童不見得有思考世界上一切物質的興趣與能力，佛陀也不會教他們通過這種抽象的、高深的哲學思惟而去求解脫。

世親在「大乘五蘊論」中一開始就說：

「佛說五蘊：謂色蘊、受蘊、想蘊、行蘊、識蘊。云何色蘊？謂四大種，及大種所造色。云何四大種？謂地界、水界、火界、風界。此復云何？謂地堅性，水濕性，火暖性，風輕動性。」這段話粗看似乎一點也不錯，其實含有一個重要錯誤。

佛說：色蘊是四大種所造。

世親說：色蘊是什麼？四大種，以及四大種所造的物質，就是色蘊。

世親是將佛陀的話倒轉了來說。幾何學中有一種簡單原則；逆定理不一定爲真。邏輯中也有同樣原則，不過說法不同。單憑常識，也極易了解這個道理。比方說：菜刀是鋼鐵所造，所以一切鋼鐵所造的東西都是菜刀。那是明顯的錯誤。由此可以明白，「色蘊是四大所造」與「一切四大所造者都是色蘊」，兩句話的意義完全不同。

不過這個「以逆定理爲真」的錯誤推論，並不是世親自己作的，他只是承襲了數百年來「根本說一切有部」早已確定了的傳統而已。

「第二個問題」的結論：

佛陀說四大，所重視的是物的性質，不是物的本身。四大的根本性質是無常，就是沒有固定的性質。

四

在梵文和巴利文佛學中，Rūpa（色）這字主要有三種意義：一指色蘊（人的肉體），一指色處（物質的形象），一指物質。這「色」字指那一種意義，不能一概而論，要看上下文而定。

我們認識物體，通過眼耳鼻舌身五種器官的感覺，認識抽象性的東西而在心中形成概念，則由意識負擔任務。物質本身到底

是什麼？我們不知道，所能知道的，只是物質的五種表面現象。由於人有五種感覺器官，才認識物的五種現象。如果有人有十種八種可以認識外物的不同感官，所認識到的物相很可能也有十種八種。物的現象（Phenomena），就是我們感官所得的資料（Sense data）。

近代英國天文學家、物理學家、哲學家艾定登（A. S. Eddington）有一個有名的比喻：人的感官好比一張漁網，漁網的大小是一定的，網孔的大小也是一定的，所捕到的魚是各種現象，各種感覺資料。太大的魚捉不到，太小的魚從網孔中漏了出去，漏網之魚就不成爲我們的感覺資料。並非世界上沒有大魚小魚，而是我們的五官之網捕捉不到。所以物質的現象未必就代表物質本身的全部性質。

我們看到桌子的形狀顏色（色處），用手指彈上去拍拍有聲（聲處），桌子的油漆有氣息，木桌有木材香氣（香處），摸上去堅實光滑（觸處）。沒有人吃桌子，所以桌子不成爲人的味處。對於白蟻，木桌主要是味處，是舌的對象。人對桌子的認識，通過眼耳鼻身四種感官，舌不發生作用。對於人，桌子只有四類現象。

佛陀在中含「分別六界經」中說：

「人有六觸處。此說何因？謂：比丘，眼觸見色，耳觸聞聲，舌觸嘗味，身觸覺觸，意觸知法。比丘，人有六觸處者，因此故說。」

「觸」是接觸（經中「身觸覺觸」中的第四個觸字，是指「身體所接觸到的東西」）。因爲人有六種感官，佛才說六觸處。其中眼耳鼻身五官的對象是物，意根的對象是事。

生理學家分析人體感官，除了五官之外，還有十幾種器官司理人體本身的生理性感覺。這些感覺比較不重要，例如平衡感、暈眩感、位置感等。這些感覺並非由直接接觸外物而得，對於認識外物也無幫助，所以佛學中不加理會。

人體有眼耳鼻身五種感覺器官，那是常識。中國古人也有相同的說法。「荀子·天論」：「心居中虛，以治五官。」注：

「心居於中空虛之地，以制耳、目、鼻、口、形之五官。」「口」與「舌」相當。「形」就是「身」。「心」是意根，是五官的主宰。

人體的五官除了感覺之外，都另有別用。眼睛可以使眼色、做表情（橫眉怒目、眉花眼笑、白眼）。耳朵中的「半規管」是身體的平衡器。鼻子呼吸。舌頭說話。身體的皮膚有調節體溫、排洩廢物（出汗）、阻擋細菌等作用；肌肉的主要功能是收縮放鬆而產生行動。佛家所說的眼耳鼻舌身，只是指五官的感覺作用而言，別的作用不包括在內。再者，眼耳鼻舌都有觸覺，會感到痛；如果耳朵被扭，大感疼痛，在佛學中屬於身識，而不屬耳識。上顎也有味蕾，所以上顎如被假牙的膠片遮住，吃東西時會損失一部份味覺。佛家的所謂眼耳鼻舌身，其實是分別指視覺系統、聽覺系統、嗅覺系統、味覺系統、觸覺系統。有些佛學書中說：眼耳鼻舌身意內六處就是五蘊，眼耳鼻舌身等於色蘊，意處等於受想行識四蘊。實則眼耳鼻舌身的範圍比色蘊小得多，身處只是觸覺系統而已，並不等於整個身體。

色蘊之中，呼吸、循環、消化、排洩等生理系統都很重要，尤其循環系統，停止幾分鐘也不行。但佛都不詳加討論。因爲這些系統在人體內的生理作用，我們大部份感覺不到，無法控制，不能成爲求解脫的途徑，人生的基本痛苦非由此而來。佛決不「言不及義」，「義」是「解脫義」。

「有情」，人

許多佛學書在說到佛法中的生理和心理問題時，往往說的是「有情」而不說「人」。「有情」是有知覺、有情識的生物，即「衆生」，也即動物。佛家說衆生平等，普度衆生，某一個人的前生可能是畜生，來生可能又成爲畜生。在某些情況下，普說「有情」含義較爲全面。然而在討論蘊、處、界等問題時，似乎單是說「人」比較合理。因爲畜生的生理組織與心理機能與人大不相同，關於內六處、外六處、六識的分析，不能普遍適用於一切「有情」。佛對比丘說：「比丘，人有六觸處者，因此故說」六

觸處。如果佛對另一種「有情」說法，而該「有情」只有四觸處，佛自然只說四觸處了。

青蛙全身皮膚都有味覺，然而沒有甜的味覺，對於青蛙這「有情」而言，世界上沒有甜味，而牠的「身識」又包括了苦、鹹、酸的味覺。人生雖苦，總還有點甜的時候，「蛙生」却有苦沒甜味，真正苦得很。蜻蜓眼睛的體積佔了頭部之半，由一千多隻極小的眼睛組成複眼。牛、馬、鸚鵡等「有情」的雙眼分置在頭部兩側，不像人的雙眼那樣一起放在前面，所以這些動物看出來的世界是平面的，牠們必須將頭搖來擺去，眼睛骨碌轉動，纔能估計距離。每種動物所認識的物質世界，都由其感官的性質和能力而有不同。

牛有三萬五千個左右味蕾，人只有約九千個，牛的味覺比人強了四倍。牛吃來吃去只是草，味處太過簡單，然而牛所嚐到的青草味道，相信一定比人吃青草時的感覺愉快而豐富得多。人們以為「牛嚼牡丹」，暴殄天物；站在牛的立場，大概咀嚼牡丹其味無窮，或許會認為人只知觀賞牡丹之國色天香，而不知辨嘗其珍珠鮮汁，才真正是暴殄天物。牛有四個胃，吃了青草之後，又吐出來反覆細嚼，如果青草的味道就如人所嚐的那麼單調無聊，黃牛水牛未必有興趣一再品嚐。

現象與性質

五官所收集到的感覺資料，只是物的現象。物的性質（物性）如何，要心智根據五官所得的資料，加以分析、比較、推理、綜合而得到結論，不能由五官直接認識。

一隻小鳥停在樹上長久不動，眼識見到的「相」是鳥棲於樹。心智根據過去的知識，却知道鳥是會飛的，這隻小鳥所以不飛，不過牠暫時不想飛而已。過了一會小鳥飛走了，眼識所見到的，也只這隻鳥飛翔的「相」，不會知道「凡小鳥都會飛」的「鳥性」。小鳥會飛的「鳥性」，要心智根據過去許多次經驗的累積，經過抽象的思惟作用纔能認識。

物性也是無常的。鳥會飛的性質並非固定不變。某些鳥類如

果吃得太多，體積太大，會漸漸不適於飛行，終於不會飛了，例如象鳥、鴛鳥、火鷄。達爾文的進化論之所以能夠成立，物性無常是先決條件。佛家並不認為萬物自古以來就是這樣的。但物性的變化非常緩慢，有時需要數萬年以至數十萬年的時光，在人的一生中覺察不出來。所以在認識物性之時，可以假定它暫時不變。物相的變幻却迅速之極。

同樣一個人，不論拍幾百張或幾千張照相，相片中的形象沒有一個相同，姿勢或臉上的表情總有一些細微差別。照相，照相，照的是「相」而不是人；所謂「人像」攝影，所「攝」的是人之「影」，是人之「像」。相片中的人是「相」，我們肉眼見到的真人，其實也只是真人的「相」。電影是每秒鐘將二十四張相片在觀象眼前迅速移動，造成了真人在活動的幻覺。我們肉眼看真人，作用是一樣的，電影只是模倣肉眼看真人的過程而已。

物體的運動與物體本身不同。一隻鳥在飛，與此鳥棲在樹上的形象不同。同是一隻鳥，同樣一件物體，形象全然有異，其間的差別在於運動。「飛鳥之相」與「棲鳥之相」不同，「飛鳥之質」與「棲鳥之質」則相同。

「色處」不是物質

眼屬於色蘊。色蘊附有心識，是「能感」，能夠感覺的人，感覺的主動者，主體；色處是「所感」，人的感覺所及的對象，被人所感覺的東西，客體。只有當一個人見到自己的四肢軀幹之時，色蘊和色處才不可分，那是惟一的例外。對於愛照鏡子的小姐太太們，情況又不同了，自己真正的臉屬於色蘊，是物質；鏡中的臉屬於色處，不屬色蘊，不是物質。

眼睛所見到的東西都是色處，而所見到的東西之中，有許多顯然不是物質。例如樹影，水波，鏡中花，水中月，海市蜃樓，雨後彩虹等。

那麼樹、水、花、月應該是物質罷？樹、水、花、月本身是物質，眼睛所見到的樹相、水相、花相、月相却不是物質。

（未完，待續）