



聽香室筆談

談「色蘊」

(四)

查良鏞

「業」是佛家各宗都說的，是佛法中一個重要概念。「業」伴附於人，對人的今生來世發生重大影响，然而是不見的，屬於心識的範圍。「種子」是唯識宗所說的，藏在第八識之中，也屬於「識」的範圍。跟「色」拉得上什麼關係呢？人死後帶業往生，難道所帶的業中，有一些「色」混入，由於「無表」，因而得能過關，不被察覺嗎？

唯識宗認為物質唯有色相，並不真實存在，一切都是「唯識所變」（或譯「唯識所表」）。那麼，無表色是「唯識所變的、沒有現象的現象」，是業、是種子，除了是意識的一部份之外，還能是什麼東西？「種子」如果是「色」，第八識中忽然混進了一些「色」，雖然無表，似乎總也不大妥當。

「成唯識論」的解說

「成唯識論」是解釋世親所作「唯識三十頌」的，論中說得很明白：「表既實無，無表寧實？然依思願善惡分限，假立無表，理亦無違。謂此或依發明身語善惡思種，增長位立，或依定中

止身語惡，現行思立，故是假有。世尊經中說有三業，撥「身語業」，豈不違經？不撥為無，但言非色。能動身思，說名身業；能發語思，說名語業。審決二思，意相應故，作動意故，說名意業。起身語思，有所造作，說名為業。」（大正一五八五·四一五）

這段話意思是說：看得見的物質尚且不是真正的存在，看不見的無表色怎麼能是實有的東西？但為了要說，有一種東西能夠促成或善或惡的思想和意願，那麼假設有一種無表色，道理也說得通的。這種無表色，或者是促進或善或惡動機的種子，由於動機之或善或惡，便產生或善或惡的行為言語；或者，由於禪定的節制作用，能制止惡行為、惡言語發作出來，因此，那其實是假設的東西。有人提出反對：世尊經中說有身業、語業、意業三種業，你們却說沒有身業、沒有語業，只有意業，豈不是違反了經中的記載？論主答覆說：我們並不是說沒有身業、語業，只是說身業、語業並不是色。心中發動行為的動機，稱為「身業」，發動言語的動機，稱為「語業」。意識與「思考」、「決定」兩種思想作用有關，下令採取行動，所以稱為「意業」。因為是行為與言

語的動機所在，由此而產生實際的行爲言語，所以稱它爲「業」。行爲看得見，言語聽得見，促成行爲言語的動機和思想則看不見、聽不見。業力只和動機思想有關。行爲和言語是現象，却不是業。身業，語業才是業。身業、語業的根源在於意業，因此真正的業是意業。論中說得十分明白，「業」是在意識，也即無表色是在意識之中。

論中說「世尊經中說」如何如何，都是指阿含經。古印度佛教各派的論師們辯論，都引阿含經以支持己說，誰的主張明顯不符合阿含經中所載的「世尊說」，自然就敗下陣來了。

「成唯識論」中這一段文字道理通達，解說清楚，從唯識宗立場來說，實是無懈可擊。玄奘大師顯然不喜歡說「無表色」，只說「無表」，雖然指的是無表色，但這「色」字可省則省。簡單的說，唯識宗認爲無表色就是：「動機，或心理上的節制力」。

動機是做好事或壞事、說好話或壞話的積極推動力量，好比汽車的發動機；節制力是制止惡行惡言的約束力量，好比汽車的制動器（煞車）。「律儀」是「紀律，戒律」的意思，也即是約束力。一切或善或惡的言行都由動機產生，另一方面，或善或惡的行爲做了、言語說了之後，也能增加種子向着或善或惡方向發展的力量和慣性，做過一次壞事之後，第二次再做便容易了些。這好比汽車的電池。電池發電開動汽車，汽車行駛之時，反過來不斷向電池充電，增強電池中所蓄的電力，同時電池又不斷輸出電力，生出火花，使汽車保持行駛。唯識宗中，對這種作用稱爲種子和言行的互相「薰習」。

動機和心理上對言行的節制力，當然是精神性的「識」，不是物質性的「色」。「成唯識論」說得十分明確：「假立無表」，「不撥爲無，但言非色」。唯識宗肯定無表色爲心法，是精神性的。

「大般涅槃經」中有一段話，對「無表色」解釋得相當清楚

：「佛告迦葉菩薩……我時語言菩提王子：戒有七種，從於身

口，有無作色。以是無作色因緣故，其心雖在惡無記中，不名失戒，猶名持戒。以何因緣名無作色？非異色因，不作異色因果。善男子，我諸弟子聞是說已，不解我意，唱言：『佛說有無作色。』」（卷三十四）

「無作色」是「無表色」的舊譯。經文意思說：業決定於心中的意識。是不是破戒，則以實際的行爲與言語作根據。雖然起了惡心，但只要沒有惡行惡語，就不算破戒。一個人受了戒，心中就有一種對身體言行的約束力量，這種約束力量和言語行爲（表色）的因果是一致的，所以稱之爲「無表色」。但諸弟子以爲這是具體實有的物質，就誤會佛的原意了。

「大涅槃經」的解釋，和「成唯識論」大致上是一致的。

（第五個問題）的結論：精神領域中只有「識」，沒有「色」。

不似大乘之論

以世親、安慧這樣智深學博的論師，不可能在這些並不如何複雜的問題上弄錯。那主要因爲，這些混亂並不是他們所造成的，而是承襲了傳之已久的小乘說一切有部的觀念。宗教界的傳統具有極大力量，要反對一個數百年來的定案，着實不是容易的事，決不像我們今日那樣，稍有異議，即可筆之於墨，又在白紙上印成黑字。

意識中有「色」，佛教的任何宗派本來都不容許（除了有部之外，其他小乘各部派都不承認「無表色」），但與唯識宗的基本立場矛盾最大。我相信世親這篇「大乘五蘊論」其實是在小乘時期所作，「大乘」這兩個字是後來轉歸大乘之後加上去的，更可能是後人（例如安慧）所加。「大乘五蘊論」關於五蘊的敘述與分析，與世親在小乘時期的巨著「俱舍論」無甚分別，對於心、心所法的分析兩者異常接近。「大乘五蘊論」雖號稱「大乘」，但其中不提菩薩；不提六波羅蜜多；除了第一句「佛說五蘊」之外，全文無第二個「佛」字，只說阿羅漢等四果，不說佛果；不說普度衆生，不說十地，不說三身、三性。大乘唯識思想的

主要特色完全沒有。雖然也提到了阿賴耶識和種子，但阿賴耶和種子的名稱，在小乘部派的論典中也早已有了。阿含經中也有，不過和後來唯識宗所說的含義不同。（德國「印度哲學史」作者E·弗勞華南Erich Frauwallner 認為世親有兩人，小乘論和大乘論的作者只是同名，並非一人。然所說證據不足，似難成立。）或者有人會覺得，唯識宗認為一切物質都是假的，都是識所變現，反正什麼都是假的，假中有假，多說一種無表色，又有什麼不可以？

我相信不可以。唯識宗認為外物是假的，只有「識」才是真正實有，所以被稱為「有宗」。識是一切現象的根本，「唯識」兩字就是由這基本立場而來。無表色存在於第八識中，那就是在真實的本體之中，摻雜了一點點假東西，「唯識」變成了「唯識加無表色」，雖然所摻的假東西不多，本體總是不純了。本體不純，就有不成爲本體的危險。所以，如說外界有無表色，倒也不妨，說「業」和「種子」就是無表色，却動搖了唯識宗立論的整個基礎。只有認爲「大乘五蘊論」是世親在轉入大乘唯識宗之前的舊作，那才說得通。事實上，在「俱舍論」中，世親已明顯表示不贊成有無表色。那麼，「大乘五蘊論」的寫作甚至還早於「俱舍論」，也是有可能的。

無著的主張

無著菩薩所作「大乘阿毗達磨集論」中關於五蘊的解說，與「五蘊論」並無多大差別，那都是源自小乘有部的阿毗達磨。但對於唯識宗的立場，無著可站得很穩了（歐陽竟無認爲：無著是法相宗，世親是唯識宗，兩兄弟的學說不同。章太炎極力贊成。其實無著、世親之學相異處甚少，不宜強分之爲兩宗。）無著顯然認爲，將無表色說成是意識中的業和種子是大錯，所以認爲無表色是外界的東西，稱之爲「法處所攝色」。「法處」是意識的對象，無表色在外不在內，不損害唯識宗的基本立場，自然比「五蘊論」合理得多：

「何等法處所攝色？有五種應知。謂極畧色，極迴色，受所

引色，遍計所起色，定自在所生色。」（大正一六〇五·六六三）這五種法處所攝色是什麼，不大清楚。

梁啟超「說無我」一文中，對此曾有一些解說：「四大種指物質，四大所造色指物質之運動，此二者不容混爲一談，最近倡相對論之哀定登A. S. Edington 已極言其分別之必要……極畧、極迴，皆極微之意。『極畧』謂將木石等有形之物質，分析至極微。『極迴』謂將聲光等無形之物質分析至極微，甚與現代物理學所分析相似矣。」（見「佛學研究十八篇」）。文中沒有提「受所引色」，或許由於這名詞極難解說之故。

這些說法很難令人同意。「四大所造色」是指物質的一切現象，而不是單指運動。物的動相只是許多現象中的一種，不能以運動包括一切現象。物質與運動本來是有分別的，在常識中就有分別，小孩子也知道。相對論並不是極言物質與運動有分別的必要。剛剛相反，相對論是極言物質與其運動有混同的必要，物質的質量依運動的速度大小而有增減。任何物體的質量是相對的，運動得快時重些，運動得慢時輕些。物質與運動爲緣起，物質的質量與物質的運動爲緣起，正如佛說：「此有故彼有，此無故彼無。」物質的質量影響其運動速度，物質的運動速度影響物質質量。相互間不可分割。「迴」字只有一個意義，就是「遠」。「說文」、「爾雅釋詁」以及一般中文字典都這樣解釋，並無「微」的意義。聲光既非無形，亦非物質，不可分析至極微，現代物理學也不作此類分析。高等物理學中的「光子說」，只是一種假設的理論，並非真的將光分析爲極微的「光子」。哀定登解釋愛因斯坦所創的相對論，並不是這樣說的。梁啟超是我國近代思想界先驅，成就甚大，處於西方科學剛傳入中國的初期，對此有所誤會，那也是可以的。

梁氏對佛學研究的貢獻，主要是在中國佛教的歷史與地理問題上。但他的「佛學研究十八篇」一書，在佛教界流行甚廣，其中涉及佛義之處也很多，所以乘便提出來一談。其中一篇「佛教心理學淺測」對色蘊討論頗爲詳細，但其中許多說法，恐怕難以成立。例如：

「佛家又將色相分爲三大類。大毗婆沙論（卷十六）說：『色相有三種。可見有對。不可見有對。不可見無對。』這三色相怎麼講呢。例如我們環境所見的一切實物，是可見有對的色相。例如別人的性格或思想，是不可見有對的色相。例如宇宙普遍性，是不可見無對的色相。」

就算我們承認有「不可見的無對」的無表色，梁先生的解說與一切佛學者（包括小乘、大乘）的傳統解說也都是不符的。性格或思想屬於「識」，與色相無關。宇宙普遍性即法性，即眞如，那屬於無爲法，與色相完全屬於不同境界。或者，宇宙普遍性指「因緣」，那是萬事萬物間的關係，也不是色相。

如果從字面上推測無著所說的五種「法處所攝色」，或許可以這樣解釋：「極畧色」是極細微而不可見之物，如分子、原子；「極迴色」是極遠處看不到的物體，如目力所不及的星球；「受所引色」，因情緒而引生出來的不可見物質，那是什麼？假定說是腎上腺、性腺之類的內分泌素（荷爾蒙）。以上三種都是不可見而事實上存在的物質。「遍計所起色」是因幻想錯覺而所見的現象。「定自在所生色」是由禪定功夫而見到的種種色相。以上兩種現象旁人不可見，但自己可見，或許也可說是「法處所攝色」。

這樣解說，似乎勉強可以說得通。但畢竟與佛說不符。佛說：「法外入處者，十一入所不攝。」言明不是「色」。分子、極遠的星球，內分泌素等雖非肉眼可見，然而可由顯微鏡、望遠鏡而見，也即「天眼」可見。總之，是「法處」就不是「色」，是「色」就不是「法處」，兩者不可兼攝。佛所說的「法眼」、「慧眼」、「佛眼」，以及「得法眼淨」等等，是一種象徵性的說法，是「明白了眞理」、「覺悟了大道」的意思，屬於心識，甚至超越於心識的般若智，與「肉眼」、「天眼」的見「色」不同。英語中說 I see，意爲「我明白了」，含意類似。「法處」是肉眼或天眼所不能見的。

「觀念、感覺」不是物質

「五蘊論」對於色處的解說只有一句話：「云何色？謂眼之境：顯色、形色、及表色等。」顯色是顏色，形色是形狀，表色大概是身體的運動。世親這句話是很正確的。安慧釋論說：「顯色有四種，謂：青、黃、赤、白；形色謂長短等。」顏色只有四種，明顯不對，不需多說。「長短」不是形色。至於表色，安慧沒有解說，蔣維喬的注解中稱爲共有八種：取、捨、屈、伸、行、住、坐、臥。身體的運動豈止八種？搖搖頭、擺擺手、算是八種中的那一種？蔣氏的注解相信出於「瑜伽師地論」卷一；那是他對論中文字的誤解。「五蘊論」釋阿含經（所有的阿毘達磨全是釋阿含經），安慧「廣論」釋世親之論，蔣氏的注解又釋「廣論」。往往每多釋一次，便將錯誤擴大一次。

世親上面這句話沒有錯。但他在解說「身之境」的觸處時，舉了「滑性、澀性、重性、輕性、冷、飢、渴」七種例子。滑性和澀性，勉強可說是觸處。其實物體表面的是否光滑，已含有相對性、比較性。塊粗布和花崗石比是光滑，和絲綢比是粗糙。常人的皮膚和象鼻比是光滑，和嬰兒比是粗糙。但光滑和粗糙，在日常生活中有大致確定的標準，滑性和澀性也不妨成立。其餘五種則不能算觸處，都是「識」。

觸處是很複雜的。「混水摸魚」，目不見魚，惟見混水，手上摸到一條魚，魚的體態、運動很難分割爲滑性、澀性等等來形容。魚的形狀、大小、輕重、滑澀、彈性、溫度，頭尾的方向，掙扎的勁力和速度等等，剎那間全都觸到了。在佛法而言，手的觸處只是「一條魚」，身識與想蘊結合，知道是「一條魚」，或許行蘊發動：「魚很可憐，放了牠罷！」只有物理學家才對魚皮的磨擦係數、魚的比重、動能與速度的關係等有興趣研究。

長短、大小、高矮、粗細、厚薄、濶窄等，是兩種同類形象之間，程度不同的比較關係。英國哲學家休謨（David Hume）提出事物的七種關係：相似、相反、數量比例、性質上的程度、時空連續、因果、同一。那全部是人的觀念。長短大小等並不是形

象本身，而是人心中的觀念。物體的長短大小，似乎是眼睛見到的，其實眼睛所見的只是一條某種長度的繩子，一塊某種體積的石頭。是長是短，是大是小，要在心裏比較之後方能知道。單是一條繩子，無所謂長短，只能說這是一條三尺長的繩子。比之五尺長的繩子，它是短，比之一尺長的繩子則是長。至於方圓、紅綠等形象却不同，一眼便知是方是圓，是紅是綠，不必比較而後知。雖然要知道方圓紅綠，還是要靠眼識生起，不過單就方圓、紅綠等形象而言，本身是已經完成了的。長短大小却不同。我們見到一隻一尺長的老鼠，說是「一隻大老鼠」，見到一隻一尺長的狗，說是「一隻小狗」。那是和我們心中所積存的觀念相比較而形成的判斷，一尺長的老鼠比之我們過去看見的大多數老鼠為大，所以是「大老鼠」，一尺長的狗比之我們過去看見的大多數狗為小，所以是「小狗」。

輕重、飢渴、冷暖、光滑或粗糙等感覺，都是我們的意識所知識的。物體本身，只有與水的比重是多少，攝氏幾度的溫度，表面的磨擦係數是多少等等客觀現象。五十斤的石頭，楚霸王拿在手中輕若鴻毛，林黛玉舉起來重如泰山。寒流襲港時，氣溫降至攝氏七八度，香港人冷得瑟瑟發抖，愛斯基摩人來到啟德機場，會覺得香港天氣真熱。這些感覺都是主觀的。

長短大小是相對性的觀念，輕重冷暖是相對性的感覺。都要在意識中作過比較方能得到判斷，都屬於「識」。

如果重性、輕性是指物體本身的客觀重量而言，與人的感覺無關，那麼不能分為「重性、輕性」兩種，只有一種重量。一件物體的表面溫度高於人的皮膚溫度，摸上去覺得熱，否則冷；稍高的是暖，稍低的是涼。人的皮膚溫度是攝氏三十二到三十三度，皮膚下的血液溫度是三十七·五度，皮膚碰到二十八度以下的物體便覺得冷，三十四度以上便覺得暖。至於覺得天氣炎熱、寒冷或清涼，標準又不同了。氣溫（身周空氣的溫度）應比皮膚溫度低到攝氏五度以上，體溫得以散發，人才會感到舒適，但又不能低得太多，否則體溫散發得太多太快，人又會抵受不住。到底氣溫多少度算是冷或熱，則憑各人主觀而定。如果「熱」是指

「某物的表面溫度高於人的皮膚溫度」或「超過攝氏廿七度左右的氣溫」，那麼可以算是觸處，溫度是物質的現象之一。又如「飢」是指體內的養份降到了需要量之下，胃壁受到的壓力減少，「渴」是指體內水份降到了一定比例之下，那也可算是觸處，這是身體中物質成份發生了變化的現象，是感覺的對象。但在日常語言和常識性的理解中，冷熱飢渴都是自身的感覺。「我覺得冷，覺得熱。」「我覺得又飢又渴。」那都是「身識」，屬於識蘊。有些肥胖者明明營養太好，他還是覺得很餓，不斷吃東西。雜阿含經中記載，波斯匿王身體太胖，佛陀教他節食以減肥（雜含一一五〇經）。

佛不詳加分類

佛陀決不將外六處中的事物詳加分類，更不「窮舉」，說色處有幾種不同顏色、聲處有幾種不同聲音等等。事物本身種類無窮無盡，全部列舉既不可能，詳加研究於解脫更是有弊無益。佛陀對外六處的分類只有一個標準：使人感到苦、或樂，或不苦不樂。是站在求解脫者的立場去看外六處，重視外六處對人發生什麼影響，決不像後世論師那樣去研究外六處現象的本身。提到外六處時，佛陀必定只說「若苦、若樂、不苦不樂」，全部阿含經的記載中都是如此。偶爾佛陀也說「可愛色、可意色、可念色、不可愛色、不可意色、不可念色」，那還是從人的感受苦樂出發。佛陀決不像「五蘊論」那樣說：「顯色有四種：謂青、黃、赤、白。」也不會像無著在「大乘阿毘達磨集論」卷一中那樣說：「何等所觸一分？謂四大種所造身根所取義。謂：滑性、澀性、輕性、重性、軟性、緩、急、冷、飢、渴、飽、力、劣、悶、癢、黏、病、老、死、疲、息、勇。」（後世論者更對無著所說的二十二種觸處詳加研究，歸納為「八因十五法」，如何「癢」是屬於「界不平等」之因，「由血過患不平等」之故，「勇」則是「界平等」之因，「由除垢等離萎頓」之故。見「五蘊論」中蔣維喬注解的詳細引述。不知道一個死人怎樣能用身體去「觸」自己之「死」，實在不懂。）

說顏色只有四種，可觸之物只有廿二種，這種錯誤沒有什麼大不了的，佛學者又不是物理學家，說錯了物理問題有什麼關係？成問題的是：佛學者不應該去研究物理學。

〔第六個問題〕的結論：

長短等相對性觀念，輕重、冷暖等相對性感覺，飢渴等生理上的感覺，都屬包括受、想、行、識四蘊的「識」，不屬物質性的「色蘊」。

佛說十八界

佛陀說外六處、內六處、六識，有一個肯定的目的：「教人了解人性，以求解脫」；決不是「教人了解物性，以得知識」。前者是佛法，後者是科學。兩者決不能混淆。在佛法中，六識是觀察的主要對象，其次是內六處；至於外六處，則順便一提而已。沒有外六處則六識不生，所以不得不提，但外六處本身的種種細節，在佛法中全然不予理會。在世間學術中却重要之極，色聲香味觸五處是自然科學的主要研究對象，法處是哲學與社會科學的主要研究對象。

佛陀說十八界，主要是說明下面這幾點：

1. 一切事物的產生和消滅必定有因（原因）有緣（條件）。感官和外界事物相接觸，產生「識」。

「爾時世尊告諸比丘，有二因緣生識。何等爲二？謂眼色、耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法。」（雜二一四經）

2. 內六處，外六處，六識都無常。
「爾時世尊告諸比丘，一切無常。云何一切無常？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。」（雜一九六經）

眼，色處，眼與色的接觸，眼識，這四者都無常。眼識生起之後，心中就有快樂，痛苦、或不苦不樂的情緒產生。各種情緒也無常。

無常是一切事物的基本性質。無常固然使人痛苦，却也使解脫成爲可能。如果一切都永遠不變，痛苦就永遠是痛苦，修學佛

法成爲毫無意義。佛陀的解脫道，就從「因緣」與「無常」中產生。無常是可變。因緣是任何變動都有原因和條件，有一定的標準。解脫的道路從這些規律中發展出來。

3. 對外界事物愛念貪戀，是造成人生痛苦的主要根源之一。

「爾時世尊告諸比丘：言大海者，愚夫所說，非聖所說。此大海，小水耳。云何聖所說海？謂：眼識色已，愛念、染著、貪樂身、口、意業。一切世間阿修羅象，乃至天人，悉於其中貪樂沈沒，如狗肚藏，如亂草蘊，此世他世，絞結纏鎖，亦復如是。耳識聲、鼻識香、舌識味、身識觸。此世他世，絞結纏鎖，亦復如是。」（雜二一六經）

「爾時世尊告諸比丘，所謂海者，世間愚夫所說，非聖所說。大海，小水耳。眼是人大海，彼色爲濤波。若能堪色濤波者，得度眼大海竟，於濤波洄復諸水，惡蟲、羅刹、女鬼。耳鼻舌身意，是人大海。聲香味觸法爲濤波。」（以下分別說耳聲、鼻香等，所說與說「眼色」相同。）（雜二一七經）

據生理學家說，人的知識大約有百分之八十三通過眼睛而獲得。所以佛陀說五官，通常只對眼說得較詳細，耳鼻舌身，依此類推。

第二段經文譯得不大明白，茲將南傳相應部三十五章一八七經譯以對照：

「比丘們啊！所謂『大海！大海！』那是凡夫俗子說的，但對於聖弟子來說，那並不是大海。大海只不過是一堆水，一大堆水而已。人的眼才是大海。眼海中的波濤起伏，就是眼所見の色。如果有人能挨得住色所形成的波濤，那就可以說，『他已經得度了。這個聖徒已度過了眼海中的波浪漩渦，鯊魚鬼怪，他已站在乾地上。』（耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法也是一樣。）」

南傳的注釋說：「將眼比作大海，因爲不論有多麼衆多的東西傾注下去，眼睛永遠不會滿瀉，永遠不會滿足。」意思說，大海容納的水量尚有一定限度，眼睛見色却永不滿足，能抵擋得了外界一切色相的誘惑，就是已度過了眼海中的一切危難災禍。

漢譯中將鯊魚譯作「惡蟲」，倒很有趣。譯者求那跋陀羅是

印度中天竺人，或許沒有見過鯊魚，在公元五世紀上葉，中國人相信還沒有吃魚翅的習慣。在印歐語中，單是魚的一個名稱，不可能知道牠是那一類動物。玄奘所譯「大毘婆沙論」卷七十三：「於色濤波自制抑者，能度眼海，得免洄復、邏剎、娑等種種難。」奘公將鯊魚譯為「娑」，和英文的鯊 Shark 音相近，似乎奘公也不知這「娑」是什麼東西。智者大師是隋朝人，在玄奘大師之前，他在「法華經文句」卷一中說：「當知眼是大海，色是濤波。愛此色故，是洄復；於中起不善覺，是惡魚龍；起妬害，是男羅剎；起染愛，是女鬼。」憑着他天才的直覺，猜到阿含經中的「惡蟲」是指「惡魚龍」。我們所以提到這段題外文章，是想指明，像智者大師這樣的一代宗師，也是精研阿含經的，決不當阿含經是「小乘經」而置之不理。玄奘大師翻譯雜阿含中的「緣起經」，那更不必說了。

連鎖反應

佛陀進一步的詳細分析，為什麼感官與外界事物接觸，能造成此世以及他世的痛苦：

「云何苦集道跡？緣眼、色、生眼識。三事和合觸，緣觸，受；緣受，愛；緣愛，取；緣取，有；緣有，生；緣生，老病死憂惱苦集如是。耳鼻舌身意，亦復如是。是名苦集道跡。」（雜二一八經）

痛苦如何造成的原因知道了，痛苦如何消滅的原因也可由此推想出來。這段經文接下去說：

「云何苦滅道跡？緣眼、色、生眼識。三事和合觸，觸滅則受滅，受滅則愛滅，愛滅則取滅；取滅則有滅，有滅則生滅，生滅則老病死憂悲惱苦滅，如是純大苦聚滅。耳鼻舌身意，亦如是說。是名苦滅道跡。」（雜二一八經）

佛陀教導說：人的感官與外界事物接觸，發生認識，有了喜歡或憎厭的情緒，於是對事物貪戀，執着，種下了繼續生存的強烈欲望，既有生，便有痛苦。如果感官不與外界事物接觸，以後一連串的連鎖反應不可能發生，人生的痛苦也就消滅了。這是佛

說「四聖諦」中「集諦」與「滅諦」的一部份，是佛法的中心部份之一。整個連鎖反應，通常稱為「十二因緣」或「十二支」，因為一共有十二個反應。本文不加詳談，這裏只談與內六處，外六處有關的部份。

「十二因緣」的主要道理，是教人設法打斷十二個連鎖反應中的一個環節，使得「人生痛苦的惡性循環」就此中斷。其中有些反應是無法打斷的，例如人既成胎，就不能不誕生；既然生下來，就必定有感覺器官；既有感官，必定會和外界事物接觸；接觸之後，必定會有痛苦或快樂的感受。這些反應不是人自身所能控制，佛陀只說明人生中必定有這樣的情況，就不詳加討論。有些部派的論集中詳細研究胎兒最初七日如何如何，第二個七日又怎樣怎樣，一直說到誕生，可是胎兒在母親子宮內如何如何，怎樣怎樣，非胎兒自己所能控制變更，這種生理學的知識不屬佛法（解脫學）範圍。佛法只說於解脫有用的知識，實際可行的方法。

佛法是教人自求解脫。佛陀只指明正確的道路，路却要每個人自己走。佛教認為，並沒有無所不能的上帝天神可以救世人。世人想得救，必須自救。佛與菩薩的任務，只是在指點明路。

十二個連鎖反應中自己真正可以控制的，主要是「愛」與「取」兩個環節。對外界事物可以「不愛」，不貪戀；可以「不取」，心理上不緊緊抓住。這是自己作得主的兩件事。

所以，「愛」與「取」兩個反應，是打破「人生痛苦的惡性循環」的中心環節。

「六根清淨」

人不能不看，不能不聽，不能不嗅到香臭，不能不吃，不能不碰到物體，不能不有思想情緒。「六入」（內六處）、「觸」與「受」三個反應，佛陀並不教人絕對避免，因為那在事實上不可能。使感官得不到一切感受，虐待自己，這種「苦行僧」的生活方式，是印度當時十分流行的求解脫方法。佛陀曾試行過六年，吃了無數苦頭，弄得骨瘦如柴，精疲力竭，險些命也送掉，終於知道無效；大悟正覺之後，主張生活不可太苦，也不可過份貪

圖享樂，要行適當的「中道」。對於根器好的人，佛陀也不教他「非禮勿視，非禮勿聽」或「視而不見，聽而不聞」，那仍是消極的逃避。如果「目中無妓」而「心中有妓」，非禮勿視毫無用處。猴兒掩上了雙眼，你怎知牠心中在想什麼？

佛偈說：

「心如大石山，四風不能動。色聲香味觸，及法之好惡，六入處常對，不能動其心。心常住堅固，諦觀法生滅。」（雜二五經）

關鍵是在心，不在五官。

下面這個佛陀所說的偈，更加詳細的說明這道理：

「眼見於彼色，可意不可意，可意不生欲，不可不憎惡。耳聞彼諸聲，亦有念不念。於念不樂著，不念不起惡。鼻根之所嗅，若香若臭物。等心於香臭，無欲亦無違。所食於象味，彼亦有美惡。美味不起貪，惡味亦不擇。樂觸以觸身，不生於放逸；爲苦觸所觸，不生過惡想。平等捨苦樂，不滅者令滅。心意所觀察，彼種彼種相，虛僞而分別，欲貪轉增廣。覺悟彼諸惡，安住離欲心。善攝此六根，六境觸不動。摧伏象魔怨，度彼生死岸。」

（雜二七九經）

色聲香味觸法六境（外六處）衝擊過來，好好守護住六根（內六處），泰山石敢當，巍然不動。對於美麗的色相不生貪欲，對醜惡的色相不覺憎惡，於聲香味觸中的美物惡物也都一視同仁。外境的「彼種彼種相」（各種各樣現象），都是虛假而有害的，如果去細加「分別」，欲望與貪心只有越來越多，越來越強，好像是魔鬼與怨家，不斷前來困擾。但如見怪不怪，則其怪自敗。那便是解脫的途徑。

「孫子兵法」說：「昔之善戰者，先爲不可勝，以待敵之可勝。不可勝在己，可勝在敵。故善戰者，能爲不可勝，不能使敵之必可勝。故曰：勝可知，而不可爲。不可勝者，守也。可勝者，攻也。」對付外境的糾纏，就與跟敵人打仗一樣，不必期望克服糾纏，因爲那並無一定把握，只須自守其心，不被外境打敗，最後必能克服外境的糾纏，佛陀的策畧，在這一點上和孫子的戰

畧思想相同，是十分有效的方針。然而孫子提出「知彼知己，百戰不殆」的口號，在軍事上十分合理，在佛法中却只須「知己」就夠了。在佛法中，敵人就是自己的心，欲望的魔怨是從自己心中生起的，真正根源不在外境，「知彼」就是「知己」。「百戰百勝」，所要戰勝者是自己的心。因此佛法的要點在「知己性」而不在「知物性」。

然而如經常和不清淨的六塵境界相接觸，仍能其心不動，若不是修爲極深之人，終究難能，所以佛陀也不斷告誡象弟子，要守護六根，使得「不見可欲，其心不亂」。佛陀深切了解人性，經得起重大誘惑之人少之又少。目標是「六識清淨」，爲了達到這目標，應當求「六根清淨」。

「色取蘊」

人生於世，在得到真正解脫之前，不能沒有欲望、愛憎、苦樂、煩惱。這些心理和肉體相結合，色蘊成爲「色取蘊」，（舊譯爲「色受陰」）。受想行識分別和欲望、煩惱結合，成爲受取蘊、想取蘊、行取蘊，識取蘊。

佛陀說：「云何爲受陰？若色是有漏，是取。若彼色過去、未來、現在，生貪欲，瞋恚、愚痴，及餘種種上煩惱心法，受想行識亦復如是，是名受陰。」（雜五五經）

「此五受陰，欲爲根，欲集、欲生、欲觸。……非五陰即受，亦非五陰異受，能於彼有欲貪者，是五受陰。」（雜五八經）

人的肉體和精神被欲望和煩惱緊緊纏着，牢牢抓住。在這樣的狀態下，五陰稱爲五受陰。五受陰的根源是欲望。在沒有得到解脫之人，五受陰就是五陰。在一般性場合，簡單的只稱五陰，如果要強調人生的欲望和痛苦，則稱五受陰。佛說人生有七苦：生、老、病、死、怨憎會、愛別離、求不得。這七苦總稱爲「五陰熾盛」，和總稱加在一起說，也稱爲「八苦」。「五陰熾盛」就是「五受陰」（阿含經中有時譯爲「五盛陰」），在巴利文中是同一個字 *pañcupādānakkhanda*。五受陰是一切痛苦的根源，欲望是五受陰的根源。

（未完，待續）