

處處其書密的小文，讀之令人覺其妙處。其以筆墨
寫其來端緒，自是而後，其意不盡之成，其行。其以筆墨
其以筆墨寫其來端緒，自是而後，其意不盡之成，其行。其以筆墨
其以筆墨寫其來端緒，自是而後，其意不盡之成，其行。其以筆墨



聽香室筆談

談「色蘊」

(五)

查良鏞

由諸氏自然撰述與著者轉述者皆具，其只以意出而升一出制，而
之對，其以對一果事漸受了盡盡，其主意不降之工升代量，此
爾來因車轉而天丁。

可礙可分

人身無常。一生之中，肉體不知要受到多少災害，風霜侵襲，
，刀石損傷，蚊叮蛇咬。從肉體而引起的煩惱痛苦無窮無盡。

「爾時世尊告諸比丘，有五受陰。云何為五？色受想行識受
陰。若沙門婆羅門，以宿命智，自識種種宿命，已識、當識、今
識，皆於此五受陰，已識、當識、今識，我過去所經，如是色，
如是受、如是想、如是行、如是識。若可礙可分，是名色受陰相
。所礙：若手、若石、若杖、若刀、若冷、若暖、若飢、若渴、
若蚊虻諸毒蟲、風雨觸，是名觸礙。是故，礙是色受陰。復以此
色受陰，無常，苦，變易。」（以下分說受想行識四受陰。）
（雜四六經）

這段經文相當不易了解。我把南傳相應部第二十二章七九經
（與此經相當）英譯者的注釋摘譯如下：

這一品經名為「被捕食的動物」(Khajjani)，整章經名為「
被吞食」(Khajjanīya)。此經將肉體比喻為「吞食者」(鏞按

耐生一頭「捕食者」。其意為其合平釋學內。(不轉業25頁)
四底本說：其以對一果事漸受了盡盡，其主意不降之工升代量，此
爾來因車轉而天丁。

：意思說，如對肉體貪著依戀，肉體就會吞食了你。雜合四六經
以下有：「我今為現在色所食，過去世已曾為彼色所食。如今現
在，復以是念，我今為現在色所食，我若復樂著未來色者，當復
為彼色所食。」「可礙可分」四字的原文是 Rūpaṇ ruppāti，
這個詞很難譯，如果直譯，是：「色者色之」（意思說：「肉體
敗壞了肉體」，或者說：「對肉體貪戀的心理敗壞了肉體」）。
覺音的注釋中，將作為動詞的「色之」解說為「煩惱，打擊，迫
害，破壞」。李斯—台維茲夫人 (Mrs. Rhys Davids，李斯—台
維茲夫婦是英國倡導將巴利文佛典譯成英文的大功臣，巴利文的
權威學者)認為不妨譯作 *afflicted* (受到影响，受到病患)，而
覺音的原意似可以用 *Afflicted* (使其受到痛苦災難) 一字來總括
之。覺音的注釋中指出，經中所述，是以宿命智得知自己前生的
種種遭遇，肉體受到手、石、杖、刀、冷、暖、飢、渴、毒蟲、
風雨等等侵害，災難重重，苦不堪言。

一個人此生已經夠苦了，如果再知道前生許多世中，自己肉
體曾遭受過多少悲慘的打擊，那怎麼受得了？只有修為已高、得

到了「宿命智」之人，方能不繫於懷。常人不知道前生遭遇，日子才過得下去。

漢譯阿含經是根據梵文本譯來，與南傳根據巴利文不同。但梵文和巴利文十分接近，這「可礙可分」四字的原文，從經文上下文推想，似乎應當與覺音注釋中所說的相同。如果這個假定可以成立，那麼「可礙可分」是指「肉體受到種種事物的折磨、打擊、傷害。」

佛陀在中含「象跡喻經」中，有與上引經文類似的說法：「彼於後時，若幼、少、中年、長老來行不可事，或以拳擗、或以石擲、或刀杖加，彼作是念：『我受此身，色法粗質四大之種，從父母生，飲食長養，常衣被覆、坐臥、按摩、澡浴、強忍，是破壞法、是滅盡法、離散之法。我因此身、致拳擗、石擲、及刀杖加。』由是之故，彼極精勤而不懈怠，正身正念，不妄不痴、安定一心。」（大正二六·四六四—五）

這段經文說，由於我有肉體，所以才會給人拳打石擲，刀斫杖擊，肉體是我所受災禍的根源，是我的重擔。這段經文正與「老子」中所說的話相似：「吾所以有大患者，為吾有身。及吾無身，吾有何患？」老子也不是說不要身體，而是說對自己身體的安危禍福不必放在心上，那就沒有「大患」了。老子說的「大患」，就是佛陀說的「色受陰」。「色受陰」必定附有心理狀態。木石泥沙只是色，沒有識，因此沒有色陰，更沒有色受陰，沒有大患。

蚊蛇觸對變壞

肉體「可礙可分」，色蘊受到外物的「觸對」時會「變壞」。佛陀說這是「色受陰相」，就是「肉體無常」，令人痛苦的意思。「色受陰相」四字從字面解釋，是「色陰與煩惱相結合的現象」。

但部派論師既將世界上一切物質都歸之於色蘊，又有為任何事物下定義的癖好，而最佳的定義莫過於引述經中佛說，所以他們就說：「可礙可分、觸對變壞」是色蘊的定義，也即是一切物

質的定義。如法救的「五事毘婆沙論」說：

「問：依何義故，說之為『色』？答：漸次積集，漸次散壞，種種生長，會遇怨親，能壞能成，皆是『色』義。佛說：變壞故名爲色。變壞即是可惱壞義。有說：變礙故名爲『色』。」（大正一五五·九八九）

發展到後來，對物質又附加上其他更多的定義，但「觸對變壞」四字，始終是主要的。如安慧的「大乘阿毘達磨雜集論」說：「問：色蘊何相？答：變現相是色相。此有二種：一、觸對變壞，二、方所示現。觸對變壞者，謂由手足乃至蚊蛇所觸對時便即變壞。方所示現者，謂由方所可相示現如此如此色。」（大正一六〇六，六九五）

「方所」是空間位置，「示現」是顯示各種物質的形象。以「可以碰壞，佔有空間，具有形象」來作為物質的定義，雖無大錯，却不適當。物質的真正特性是具有質量。大多數氣體沒有形象，看不到，手足蚊蛇也碰不壞氣體。地水風火四大之中，「觸對變壞，方所示現」兩種相，主要只能適用於地大。「抽刀斷水水更流」，水大都不容易觸對變壞，更不用說風大、火大了。物質在常溫下，液體的形狀不一定，體積一定；氣體的形狀、體積都不一定，並無「方所示現」。只有質量才是一定的。

基本的關鍵在於：佛陀說的是「色受陰相」，肉體遭到各種痛苦的現象，論師們移用之於一切物質，難怪要不適當。肉體自然可礙可分，會觸對變壞，物質却不一定。氣體的原子、核子固然也可在迴旋加速器中撞擊分裂，但論師們談的顯然不是高等物理學。而且根據海森堡的「不可確定原則」，一定質量的微子，其位置不可能確定，即「方所」不可能「示現」。

在印度那樣的熱帶環境中，人受到瘧蚊毒蛇的侵襲，因而死亡，是十分尋常的遭遇，所以佛提到蚊和蛇。佛陀提到「蚊虻」，通常總是與人的肉體遭到痛苦連在一起說的，如：「於是比丘堪忍飢寒、勤苦、風雨、蚊虻、惡言罵辱，身生痛惱，極爲煩疼」（增一卷三四·六）「此衣足障寒暑蚊虻，足蔽四體。」（長含·清淨經）「多聞聖弟子能忍飢渴、寒熱、蚊虻蠅蚤、風日所

逼、惡聲、捶杖。」（中含·聞德經、調御地經）後世論師將雜四六經中佛陀那段話移用於一切物質，就不甚恰當。被小小蚊子一觸便即變壞的物體恐怕不太多，蛇也不見得有興趣去觸對各種物體而使之變壞。然而在許多佛學書中，提到物質，往往便以「由手足乃至蚊蛇所觸對時便即變壞」這句話來作為定義。

比較起來，法救在「五事毘婆沙論」中對物質所作的定義較好：物質遇到不同能量的影響時，能夠積聚或分散。不過他所引「佛說」：「變壞故名爲色」，這個「色」字，佛是指色蘊，人身肉體。「變壞即是可惱壞義」，其中明顯的心理因素。法救對物質現象的敘述，並非佛的原意。但如果着眼點在說明「一切物質無常」，那麼法救所述是很好的說法。

對於一切大乘、小乘的「阿毘達磨」論集，似乎可以下一個總評：引述佛說而加以解說的，錯誤較少；自作主張而分析猜測的，錯誤甚多。

佛法始終一貫

是不是我先有了主見，再到阿含經中去找適合的證據來與之配合呢？我相信不是。因爲以上所作的分析，並不是只與上文已引述過的經文相符，而是與經中所記載的佛說完全沒有矛盾衝突。佛陀所演說的佛法，儘管方式極多變化，道理始終一貫。佛法之中並無矛盾衝突，我們的理解也可以完全不與之發生矛盾。

在漢譯四部阿含經中，我發現有四處與上述分析不符。其中三處是「弟子說」而不是「佛說」，另一處雖是「佛說」，然而經文本身極爲可疑。四阿含經共一百八十三卷，加上別譯，總數近三百萬字。我誦經不夠細致，極可能另有其他片段經文，上述分析不能與之相符，希望讀者們指教。我們修學佛法，惟一目的只是希望能比較正確的了解佛義，決不是要提出什麼與衆不同的見解，表示有「獨得之見」。這與研究別的世俗學問態度完全不同。別人的任何指教，對我而言的的確確都是「慈悲指引」。

下面試行討論阿含經中與上述分析不符的四段經文：

一、中阿含「象跡喻經」

「諸賢，猶如因材木、因泥土、因水草，覆裹於空，便生『屋』名。諸賢，當知此身亦復如是。因筋骨、因皮膚、因血肉、纏裹於空，便生『身』名。諸賢，若內眼處壞者，外色便不爲光明所照，則無有念，眼識不得生。諸賢，若內眼處不壞者，外色便爲光明所照，而便有念，眼識得生。諸賢，內眼處及色，眼識知外色，是屬色陰，若有覺是覺陰，若有想是想陰，若有思是思陰，若有識是識陰。如是觀陰會合。諸賢，世尊亦如是說：若見緣起便見法，若見法便見緣起。所以者何？諸賢！世尊說：五陰盛從因緣生。色盛陰，覺想行識盛陰。諸賢，若內耳鼻舌身意處壞者，外法便不爲光明所照，則無有念，意識不得生。諸賢，若內意處不壞者，外法便爲光明所照，而便有念，意識得生。諸賢，內意處及法，意識知外色法，是屬色陰。若有覺是覺陰，若有想是想陰，若有思是思陰，若有識是識陰。如是觀陰會合。」（大正二六，四六七）

這段經文是佛的大弟子舍利弗向象比丘說法，聽衆是同門師弟，舍利弗的說話很客氣，不斷稱呼「諸賢」。他稱色蘊爲「身」，外界物體爲「外色」，都很正確。但其中說「眼識知外色，是屬色陰」，「意識知外色法，是屬色陰」。這兩句話却和我們的理解完全不同。眼識與意識應當屬於「識蘊」。再者，外法是抽象概念，不可見，不應該稱爲「外色法」。那是什麼道理呢？我對照南傳中部經的英譯（英國巴利文聖典協會本，以及錫蘭佛教出版協會本），原來漢譯本中有多處省畧，以致變得不可解。中部經中這樣說：

「如果內眼處不壞，外色進入了視界，眼與外色有了適當接觸，那便生起了眼識。任何色陰受到了眼識的影響，屬於色受陰，任何受陰受到了眼識的影響，屬於受受陰，任何想陰受到了眼識的影響，屬於想受陰；任何行識受到了眼識的影響，屬於行受陰，任何識陰受到了眼識的影響，屬於識受陰。應當了解：五受陰原來是這樣生起，這樣會合的。世尊也這樣說：若見緣起便見

法，若見法便見緣起。爲什麼呢？世尊說：五受陰的產生是有原因、有條件的。」

以下的經文對耳、鼻、舌、身、意五者都重複一遍，說法完全相同。「任何色陰受到了耳識的影響，屬於色受陰」、「任何受陰受到了耳識的影響，屬於受受陰」、「任何想陰受到了耳識的影響，屬於想受陰。」以至到「任何色陰受到了意識的影響，屬於色受陰」、「任何識陰受到了意識的影響，屬於識受陰。」（見倫敦版中部經卷一，頁二三六—七；錫蘭版「佛經選譯」卷二「大品象迹喻經」及注釋頁一三—三〇）

舍利弗根據世尊的教導，說明六識如何生起，五受陰如何生起，說明「五陰盛從因緣生」的基本原則，完全正確。

中部經中說的是「意識知外法」，並無「外色法」的名稱。「任何色陰受到這樣（眼識生起）的影響」，巴利文的原文是 Yam tatthābhūtaṃ rūpaṃ。

由此可見，漢譯經文中，「眼識知外色，是屬色陰」，「意識知外色法，是屬色陰」這兩句，不但誤譯了句子的意義，又將「色受陰」譯爲「色陰」（直到後來才補上「色盛陰」三字，這是「色受陰」的異譯），將「外法」譯爲「外色法」。漢譯的整段經文，很難令人了解舍利弗這一大段說法的意義。

是不是有可能舍利弗的確認爲眼識與意識屬於色蘊，漢譯沒有錯，却是巴利文本錯了？我以爲不可能。第一，漢譯經文的意義不完整，巴利文經文完整。第二，相傳爲舍利弗所作的兩部論集之一「舍利弗阿毘曇」卷三中說：「云何識陰，若心意識，六識身，七識界，是名識陰。……云何六識身？眼識身、耳鼻舌身意識身。」（大正一五四八，五四五）另一部「阿毘達磨集異門足論」卷十一中說：「盡所有識，謂六識身。何等爲六？謂眼識、耳鼻舌身意識……說名識蘊。」（大正一五三六，四一四—一五）雖然我不相信這兩部論集真是舍利弗所「造」或所「說」，但總是代表了印度當時佛教主流的看法。

四阿含經是我國佛經的早期翻譯，當時的譯經水準與後來鳩摩羅什大師、玄奘大師相差甚遠，偶有若干誤譯，並不爲奇。

「阿毘達磨順正理論」是有部正統派的著作，該論卷三十五有一段文字，與本部中不贊成無表色的上座們辯論：「此中上座，率自妄情，改換正文，作如是誦……彼作是說，經部諸師所誦經中曾見有此……一類自稱經爲量者，猶能眷攝爲內法人，時與詳論甚深理教，然彼所誦，於諸部中所有聖言，曾不見有。所釋義理，違背餘經。寧勸智人，令專信學愛無表色，正合其儀。佛於經中自攝受故，謂象迹喻契經中說，有法處色。（按：其實大品象迹喻經是舍利弗說的，並非佛說。中含第一四六經小品象迹喻經是佛說的，但完全沒有涉及這問題）……如是彼誦，違教理言，但合無知經部所誦。又彼所釋，遮隔世尊教所攝受殊勝諸色……言無實義，如是謗法，豈曰善人？若於契經不了深義，不言爲勝……」（大正一五六二·五四〇—一）

辯到後來，簡直是破口謾罵了，只因經部的誦本和有部不同，便說是「無知經部」，說對手「謗法」，不是善人，你們對於阿含經的深義如果了解，還是給我閉上嘴要好得多了。

從這段論爭中可以見到，阿含經的經文是有人改動過的，對象迹喻經的經文有不同見解。有部自己的諸論師們，對於經文的原文也有重大爭執，某些上座論師們認爲，經部的誦本比較正確。經部的根本主張，是以佛說契經爲判斷標準，我們有理由相信，他們的誦本應當更加靠得住。那麼象迹喻經這段經文，是由於有部誦本改動了原經，以致其中產生不可解之處，其實過失不在漢譯，似乎可能性更大。

二、雜含二五二經

「時尊者舍利弗，於近處住一樹下，聞優波先那語，卽詣優波先那所，語優波先那言：『我今觀汝色貌，諸根不異於常，而言中毒，持我身出，莫令散壞如糠糟聚，竟爲云何？』優波先那語舍利弗言：『若當有言，我眼是我、我所。耳鼻舌身意，耳鼻舌身意是我、我所。色聲香味觸法，色聲香味觸法是我、我所。……』」

阿含經中記載佛陀對人說法，教人不可誤認五蘊是我、我所

，不可誤認眼耳鼻舌身意是我、我所，因為那是人身的一部份，常人都認為是我，是屬於我的。這樣的例子不下數千百次，不勝枚舉。但佛陀從來沒有教人不可誤認外界的色聲香味觸法是我、我所。這樣的例子，經中一次也沒有。這充分證明，色處決不屬於色蘊。事實上，不可能誤認外界的色聲香味觸法就是我。

但優波先那却對舍利弗說：「若當有言……色聲香味觸法是我、我所」，那是什麼緣故？

優波先那被一條劇毒的小蛇咬中（據南傳相應部經注釋：優波先那是舍利弗的親弟弟），毒發垂危。舍利弗趕去看他，見他臉色平靜如常，神智清醒，很是奇怪。優波先那說：「我快死了，如果我認為五蘊、內六處就是我所，現在身體即將敗壞，自然會心中驚恐，臉色大變。但我早知道，色受想行識、眼耳鼻舌身意，肉體的地水風火四界，並不是真正的我，我對於色身中毒敗壞，怎麼會介意呢？」說畢就安安靜靜的逝去。

南傳相應部經中，並沒有「色聲香味觸法是我、我所」這一段話。（見相應部經三五·六九）

優波先那雖然身中劇毒，但毫不在乎，可見平素修為極高，按理不應該說錯。從他這段話的整個意義說來，「色聲香味觸法」與他的「色貌諸根不異於常」也沒有關係。

雜含二五二經比相應部中那篇相當的經長得多，其中記載：舍利弗後來去稟告佛陀，佛陀唸了一大段偈，說要對一切大蛇小蟲慈悲，又說了一大段咒語，說只須念一遍咒，毒蛇就不能侵害。經中將咒語也錄了下來：「塢就婆隸，就婆隸，就陸，波婆就陸……塢隸隸悉波呵」。

這一段經文頗有後期密宗經咒的色彩，與阿含經中所記的原始佛教距離極大，再考慮到相應部經中沒有這一段文字，猜想這段文字或許是後來所增添的，而「色聲香味觸法是我、我所」這一句，或許同時添入。當然，這並沒有具體的證據。

三、雜含二七六經

「尊者難陀告諸比丘尼：『善哉，善哉！姊妹，應如是解。

六內入處，觀察無我。諸比丘尼，色外入處，是我、異我、相在不？』答言：『不也，尊者難陀。』『聲香味觸法外入處，是我、異我、相在不？』答言：『不也，尊者難陀。所以者何？尊者難陀，我已曾於六外入處，如實觀察無我。』」

「於六外入處，如實觀察無我」，這是對的。在這裏，「無我」是指「不能獨立存在、由於因緣會合而存在」之意。可是難陀怎麼會問諸比丘尼：色聲香味觸法是我嗎？是屬於我嗎？是我的一部份嗎？

象比丘尼雖然回答得正確，但難陀這個問題，顯然提得不大合理。中部經第一四六經也有這一句問話，與漢譯中阿含相同。

什麼原因，我不能明白。佛陀起初派難陀去教導五百比丘尼，難陀不大願意，後來佛陀再次吩咐，他才去說法。據南傳注釋（增支部一·一七三）：難陀前生是國王，這五百比丘尼前生都是他的妃嬪，所以難陀不想和她們相見。這樣的解釋顯然太玄，雖可存其一說，却不能作為解決經文疑義的根據。或許可以這樣解釋：難陀一路問下來，眼是我嗎？耳是我嗎？鼻是我嗎？問得順了，跟着隨口就問：色外入處是我嗎？這種小錯誤，佛陀決不會犯，難陀却難免說得溜了。然而這樣的解釋並不好。他隨口問了一句「色是我嗎？」固有可能，却不應再問聲香味觸法。

是不是難陀對佛義了解得不够透徹呢？相信不會。這位難陀（Nandaka）並不是佛陀的異母弟難陀（Nanda）。

這位向女尼說法的難陀，對佛義是了解十分精深的，據增支部經第四卷三五八經（漢譯增一阿含經沒有這篇經）記載：

有一次，難陀在祇樹給孤獨園的一間廳裏，向許多比丘尼說法。佛陀經過門外，發覺廳門在裏門住了，便在門外聽難陀說得對不對。聽了很久，覺得難陀的講述和解釋非但深合己意，而且非常動聽，就這樣站着傾聽，聽到後來，時刻過了很久，佛陀的背痛起來了，便敲門進去。難陀得知之後，非常過意不去。佛陀安慰他，叫他不必介意，並讚他說得極好，大大獎勵了一番才離去，要難陀繼續說下去。

對於雜含二七六經中難陀這一句問話，只好存疑。

四、「增一阿含經」·「聽法品」

「云何爲色陰？所謂此四大身，是四大所造色……所謂色者，寒亦是色，熱亦是色，飢亦是色，渴亦是色。」（大正一一五·七〇七）

寒熱或飢渴，是「身識」，應當屬於識蘊。這一句經文的說法似乎不大正確。

增一阿含經多數學者認爲是大家都的誦本，其中有大量民間傳說增入。「聽法品」尤其明顯。整篇經文中說的是大目連和二大惡龍王鬥法的故事。龍王化七頭，目連化十四頭；龍王繞須彌山七圈，目連繞十四圈。後來目連更化身極小，在二龍王的口耳眼鼻中出出入入。二大惡龍王投擲刀劍沙石如雨，攻擊波斯匿王王宮。目連盡數使之化爲珍寶，讓國王拿去布施。惡龍王於是降服。目連到三十三天上去請如來下來說法，天帝命部下天神以金銀水晶化成三條大路，從天上通到人間，讓如來下降。如來向諸神諸天及數千萬衆說法，說到「寒亦是色，熱亦是色，飢亦是色，渴亦是色」云云。這故事中所描寫大目連的種種神通，相信根據於印度的民間故事。「西遊記」中孫悟空大戰牛魔王，似乎出於類似的藍本。這篇經中又說國王如何以檀香及紫磨金造如來像，舉國崇拜。整篇經文的內容性質，與原始佛教距離甚大。

南傳增支部經中也沒有此經。

七

色蘊是活人的肉體。這個觀念，佛陀說得明明白白，毫不含糊。爲什麼在後世却引起了這樣重大的混亂？

集中精神來觀察自己、了解自己，因而得到解脫，這是大智慧者的事。一般人雖然在每一件事上都以自我爲中心，所注意的却始終是外界的事物。當佛陀在世之時，衆弟子中除了第一流的人才之外，就已常常「羣居終日，言不及義」：

「時有衆多比丘，集於食堂，作如是論：或論王事、賊事、

鬥戰事、錢財事、衣被事、飲食事、男女事、世間言語事、事業事、諸海中事。……佛告比丘，汝等莫作是論，論說王事，乃至不問涅槃。若論說者，應當論說此苦聖諦，苦集聖諦、苦滅聖諦，苦滅道跡聖諦。」（雜四一一經）

這些比丘們在食堂中談論的，有時是研究什麼人家布施的飲食不好：「時有衆多比丘，集於食堂，作如是說論：某甲檀越，作粗疏食，我等食已，無味無力。我等不如捨彼粗食而行乞食。」（雜四一五）有時是談論當時的兩個國王：「時有衆多比丘，集於食堂，作如是論：波斯匿王、頻婆娑羅王，何者大力，何者大富。」（雜四一二經）有時是談論各人自己的前生：「時有衆多比丘，集於食堂，作如是論：汝等宿命，作何等業，爲何工巧，以何自活。」（雜四一四經）

佛陀知道後，每一次總是勸誡他們，不可談論這些無益之事，要研究四聖諦，以求解脫。

談論世間知識固然不好，心中思惟，也屬無益。

「爾時世尊知諸比丘心之所念，往詣食堂，敷座而坐，告諸比丘：汝等比丘，慎莫思惟世間思惟。所以者何？世間思惟，非義饒益，非法饒益，非梵行饒益，非智非覺，不順涅槃。汝等當正思惟：此苦聖諦，此苦集聖諦，此苦滅聖諦，此苦滅道跡聖諦。」

佛陀又舉例向他們開導：有一個人見到了一種非常奇怪的現象，以爲自己發了狂，別人也都以爲他神智不清。其實這人見到的是眞事，他並沒有發狂，只不過世間的知識對這些奇事無法解釋而已。世間奇事推究不盡，都與解脫無關。（雜四〇七）

衆多比丘不但喜歡談論世間俗事，還互相辯論，堅持自己的看法正確，別人錯誤：

「時有衆多比丘，集於食堂，作如是說：我知法律，汝等不知；我所說成就，我等所說與理合；汝等所說不成就，不與理合；應前說者，則在後說；應後說者，則在前說；而共諍論，言我論是，汝等不如，能答者當答。」佛同樣勸告他們不要談這些無益之事，當學四聖諦。（雜四一二經）

大導師一旦逝世，弟子們的爭論再也無人能制止了，「言我論是，汝等不如」的作風漸漸發展得越來越厲害。從學術的觀點看，這種風氣是好的，對佛法的傳播却大大不利。

阿毘達磨

記載佛陀言行的，稱為「經」。記載戒律的，稱為「律」。佛弟子對於佛法的理解和解釋，記錄下來，編為文集，稱為「論」。經律論三者，合稱「三藏」。「三藏法師」是對三藏都能通解的法師。

「論」本來叫做「阿毘達磨」。「達磨」是「法」，指佛法。「阿毘」這個詞，有「對應」的意義，又有「超越、了不起、勝過」的意義。中國人解釋「阿毘達磨」，都稱之為「對法」，意思說，這是與佛法對應的注疏說明。古印度和錫蘭佛教界解釋「阿毘達磨」，稱之為「無比法」，重視它內容的卓越，隱隱含有比「經」更重要、更加了不起的意義。他們並不是說論師的論文比佛說更加正確，而是說：佛陀說法的對象有許多是愚夫愚婦，以致有時不得不說人天福報，要說許多故事和比喻來開導，對於高級知識分子，這種淺近的說法完全是不必要的（南傳佛教索性說「阿毘達磨」是佛陀說的）。所以「阿毘達磨」中全部是學術性的分析和討論，完全不說故事和比喻，力求立論嚴謹，體系完整，有多抽象就多抽象，決不放過任何下定義、立範圍、述原因，分門類的機會。論師們學問淵博，喜愛研究細節，以哲學性思維而撰作論文，所作論文却並非都有價值。阿毘達磨的性質，和現代的博士論文頗多相同。所不同的是，博士論文所論範圍極小極專，阿毘達磨的內容則極為廣博。

佛弟子們個性不同，後來發生分裂。愛寫博士論文的大都是德高望重之輩，在集會中位於上座，稱為「上座部」。年輕活潑、喜歡和一般民衆接近而傳播佛法的，稱為「大眾部」。這兩部中的諸比丘們，又因對佛法的了解和解釋不同，在幾百年中再不斷分裂，最後分為十八個部派，連同原來的上座、大眾兩部，共為二十個部派，實際上還不止二十部。

二十個部派各有各的論集，作為本部的理論根據。大眾部不大喜歡寫論文，所以論集甚少。上座部的論集可就豐富得很。

上座部之中，有一部叫做「根本說一切有部」。認為萬事萬物之中，有幾十種基本元素——「法」，那是根本存在的，其餘的事物都是這些「法」的作用、演變、和顯示。至於「法」的數目，則各論師的見解不一致。有一部叫做「經量部」，主張任何見解的是非，必須以經中的佛說作為衡量尺度。

在印度大陸，根本說一切有部（簡稱「有部」）佔壓倒性的優勢，其次則是經量部。在佛逝世之後五六百年左右（時代無法確定），有一位迦膩色迦王統治了印度大部份地域。他信仰佛教，支持有部，作風類似於漢武帝的罷黜百家，獨尊儒術。

有部的主要論集共有七部。其中「集異門足論」、「法蘊足論」等六部，名字中都有一個「足」字，合稱「六足論」，另有一部叫做「發智論」。

但有部之中，另有派系。於是迦膩色迦王召集有部中最有聲望、最有學問的五百位大羅漢，舉行論集編審大會，花了十二年時間，編出了三大部欽定論集，分釋經、律、論三藏；每套全集各約二百二十萬字。其中解釋論藏的一部全集，稱為「大毘婆沙論」，玄奘大師譯為二百卷。「毘婆沙」是「廣說」、「廣釋」的意思。這部大論排斥各部派一切異見，定有部之說於一尊。

「大毘婆沙論」篇幅太多，研究不便，後來一位尊者摘其精要，另附己見，作成一部大綱「心論」。其後又有一位尊者，增補「心論」而作了一部「雜心論」，簡單明瞭，頗為風行。那都是「大毘婆沙論」的「讀者文摘」。

大學者世親覺得「雜心論」太過簡單，而且全部是有部一家之言，於是加入經量部的若干合理意見，作了一部「俱舍論」，但仍以有部意見為主。

傳到中國的小乘阿毘達磨論集，主要都是有部的著作。六足論中的五部、大毘婆沙論、俱舍論等都是玄奘的大手筆所譯，純粹經量部的論集却沒有傳到中國。不論在印度大陸或中國，有部論集都佔壓倒性的優勢。後世各宗派關於色蘊的見解，基本上都

是從有部的論集中發展出來的。

這一條發展的路線是：1. 六足、發智論——2. 大毘婆沙論——3. 心論、雜心論——4. 俱舍論——5. 大乘廣五蘊論。

色蘊範圍的擴大

色蘊領域的擴大，在六足論中已經完成。「阿毘達磨集異門足論」號稱是「尊者舍利子說」，「阿毘達磨法蘊足論」號稱是「尊者大目乾連造」。舍利弗和大目乾連都比佛陀早死，這兩部論集不大有可能真是佛陀這兩位大弟子「所說」或「所造」，但在有部的論集中是最早期的。在這兩部論集之中，色蘊已從「活人的肉體」擴大到無所不包，此後的論集只不過再加發揮而已。我們試從「縱」的方面，討論色蘊的範圍如何一步步的擴大。

A·第一步：注意的重點從自身色蘊轉移到外色。

佛陀教人了解自己而求解脫，所以著重正觀五蘊、六入（六內處）。小乘部派論師却不重視色蘊，而重視色處。這是離開「求解脫」而傾向「做學問」的極自然趨向。

在阿含經中，佛陀詳說種種「內色」（人的身體），對「外色」（外界的物體）只一句帶過：「彼一切非我有，我非彼有、亦非神也」（分別六界經）。小乘論師恰恰相反，對「內色」一句帶過，對「外色」却詳細列舉。這個重大分歧含有很深刻的意義，不僅「色蘊」的範圍不斷擴大由此開始，也顯示佛法衰微的不可避免。「法蘊足論」卷十中說：

「云何地界？謂地界有二種，一內，二、外。云何內地界？謂此身內所有各別堅性堅類，有執有受。此復云何？謂髮毛爪齒、乃至糞穢，復有所餘身內各別堅性堅類，有執有受，是名內地界。云何外地界？謂此身外諸外所攝堅性堅類，無執無受。此復云何？謂大地、山、諸石瓦礫、蚌蛤蝸牛、銅鐵錫蠟、末尼真珠、琉璃螺貝、珊瑚璧玉、金銀、石藏、杵藏、赤珠、石旋、沙土、草木、枝葉花果。或復有地依水輪住，復有所餘在此身外，堅性堅類，無執無受，是名外地界。前內此外，總名地界。」

關於水火風三界的解說也是一樣，對內水界只說：「謂諸淚汗，乃至小便」，外水界却列舉：「根莖枝葉花果等汁露、酒、乳酪酥油蜜糖、池沼陂湖、殍伽河、鹽母那河、薩刺渝河、頰氏羅筏底河、莫泌河、東海西海南海北海四大海水，或復有水依風輪住。」（大正一五三七·五〇二、三）

注意的重心既本末倒置，勢必不重視本身的色蘊，而重視外界的色處。「法蘊足論」共二十一品，「處品」是第十八，「蘊品」是第十九，「處」在「蘊」前。阿含經中記載佛陀說法，總是先說五蘊，再說六內處。小乘論集則顛倒了過來，同時對色蘊只一句帶過，對色處却詳加討論：

「云何色處？謂色為眼已正當見，及彼同分，是為色處。又色為眼增上發眼識，已正當了別，及彼同分，是名色處。又色於眼已正當碍，及彼同分，是名色處。又色為眼已正當行，及彼同分，是名色處。如是過去、未來、現在諸所有色，名為色處。亦名所知，乃至所等證。此復云何？謂四大種所造，青、黃、赤、白；雲、煙、塵、霧；長、短、方、圓、高、下、正、不正；影、光、明、暗、空一顯色；相雜紅紫碧綠皂褐，及餘所有眼根所見，眼識所了，所有名號、異語、增語、想等想、施設言說，謂名色，名色界，名色處，名彼岸。如是色處，是外處攝。」（大正一五三七·五〇〇）

「已、正、當」是指過去、現在、未來，即已經、正在、當來的意思。這段話將佛陀所說簡單的「外色處」複雜化了、理論化了，完全是近代歐美學者寫學術論文的派頭，專門名詞惟恐不夠繁複艱深，定義惟恐不夠精密周詳，舉例惟恐不夠完備廣泛。然而對「色處」的定義是十分正確的：「色處就是眼睛所見到，眼識所了別的一切形象。」這些形象是四大所形成的，顏色、形狀、光暗、以及「空一顯色」（長空一碧）等等都是，不管用什麼不同的名稱來稱呼，都是「色」或「色界」或「色處」，這些色處是「外處」，不包括「內色」（即不包括色蘊）。「彼岸」指外界，不是自身的東西。

這個定義，完全合於佛陀的教示。

（未完，待續）