

「法蘊足論」中對色蘊只一句帶過，這一句是：「云何色蘊？云諸所有色，一切皆是四大種，及四大種所造，是名色蘊。」



聽香室筆談

談「色蘊」

(六)

(五三) 此類英文，由最貧華癩醫中輯出。

叔衣成鼠

餘成香際，舉一粒鼠首，乘粒鼠中，成一粒鼠爾，一四。一一邊中對鼠乘邊，咱重重更邊知其無盡對無盡出。緣成乘鼠鼠，乘鼠之邊鼠一輪中。成鼠邊中對鼠乘邊「因到羅羅對鼠門……於此羅此香際之味，以何鼠味？本處味張：

查良鏞

「法蘊足論」中對色蘊只一句帶過，這一句是：「云何色蘊？云諸所有色，一切皆是四大種，及四大種所造，是名色蘊。」

B·第二步：色蘊擴大為「諸所有色」，於是色處包括在色蘊之內。

我們在上面說：「法蘊足論」中對色蘊只一句帶過，這一句是：「云何色蘊？云諸所有色，一切皆是四大種，及四大種所造，是名色蘊。」

雖只一句，其中却包含了兩處對佛說的重大曲解。

上文第二節中曾引述佛陀常用的說法方式：「諸所有色，若過去、若未來、若現在、若內若外、若粗若細、若好若醜、若遠若近，彼一切非我，不異我，不相在。受想行識，亦復如是。」

「法蘊足論」對於「色蘊」的解釋引用了佛陀所說「諸所有色」四字，但佛說的「諸所有色」，是指色蘊（活人肉體）中的諸所有色，頭、手、足、毛髮等等。「法蘊足論」中的諸所有色，却擴大而指世界上的「諸所有色」。同為「諸所有色」四個字，含義却大有廣狹之異，如視為相同，在邏輯上是很明顯的錯誤。

試舉兩個例子，就很容易明白：一個千萬富翁衣袋中，若大鈔、若小鈔、若一元硬幣、若五

角硬幣、若一角硬幣，諸所有錢共是八百元。他家中諸所有錢是一萬元。他公司中諸所有錢是十萬元。他存在某銀行中所有的錢是一百萬元。他全部所擁有的錢是一千萬元。這五種「諸所有錢」完全不相同，衣袋中諸所有錢決不等於他全部諸所有錢。

「內明雜誌」多數內頁的諸所有色是黑白二色，本頁的諸所有色是黑白紅三色，整本雜誌的諸所有色是黑白紅黃藍等假定是十種，世界上諸所有色則不計其數。這四種「諸所有色」決不相等，本頁上的諸所有色，並不等於世界上的諸所有色。

一個房間中「所有的人」，決不等於世界上「所有的人」。

小乘論師既將色蘊的定義說成「諸所有色」，而色處即為「諸所有色」，色處自然成了色蘊的一部份。

C·第三步：再擴大色蘊的範圍，包括了聲處、香處、味處、觸處。「法蘊足論」關於色蘊的那一句話中，「諸所有色」是一個曲解，「一切皆是四大種，及四大種所造」，是對佛說色蘊的另

一個曲解。

佛說「色蘊是四大種及四大種所造」。小乘論師倒過來說：「一切四大種及四大種所造，都是色蘊」。關於「菜刀是鋼鐵所造，所以凡鋼鐵所造者都是菜刀」的錯誤，前文已加討論。

聲處、香處、味處、觸處和色處一樣，也都是：「四大種所造」，於是也都屬於色蘊了。

更進一步，他們新創了一個「十色處」的名詞。

「集異門足論」中，將眼耳鼻舌身內五處，色聲香味觸外五處，內外不分，總括的稱之為「十色處」。

眼耳鼻舌身內五處是身體的一部份，色聲香味觸是外界物質的現象，兩者截然不同。可以共稱為「十處」，但決不能共稱「十色處」，正如不能共稱為「十眼處」、「十耳處」或「十香處」、「十味處」一樣。「十色處」這個名詞，是將佛陀分說內五處、外五處的原意完全推翻了。

「十色處」這個名詞中的「色」字，相信是「物質性」的意思，表示眼耳鼻舌身、色聲香味觸這十處都與物質有關。然而佛陀所說的「色處」是專門名詞，有特定的意義和範圍，不能望文生義。正如所謂「黑種人」，都指源自非洲的尼格魯人而說，不能將南美、南歐、南亞、東南亞所有黑皮膚的人如印度人、馬來人、泰國人等等都稱為「黑種人」。同樣的，也不能因為西施、楊貴妃、劉備的甘后膚色極白，就稱之為「白種人」。

D·第四步：認為有一種精神性的物質，也歸併之於色蘊。色蘊的範圍侵入了識蘊。

「集異門足論」卷十一中說：「云何色蘊？答：諸所有色：…云何名為諸所有色？答：盡所有色，謂四大種及四大種所造諸色，如是名為諸所有色。復次，盡所有色，謂十色處及法處所攝色，如是名為諸所有色。」（大正一五三六·四一二）

「法處」是「意處」的對象，是抽象概念，屬於精神性。佛陀說得很明確：「法外入處者，十一入所不攝，不可見，無對。」（雜三二二）法處是外界的精神境界，連人身內部的「意處」

都不能包括，如何能和色蘊連在一起？

「集異門足論」擴大色蘊的範圍，所用的推論方式，純粹是三級跳：

色蘊 = 眼耳鼻舌身

眼耳鼻舌身 = 十色處 + 法處

十色處 + 法處 = 十色處 + 法處

十色處 + 法處 = 十色處 + 法處

前面三個公式中的三個等號，全部是不能成立的。

爲什麼不發覺？

這四步推論中所包括的謬誤，本來極易發見。然而二千年來（大毘婆沙論約成於公元二世紀初，六足論當成於佛滅後五百餘年的時期中），始終沒有人加以指出。直到今日，西方學者只感到頗爲混亂，却沒有追究其錯誤的原因。甚至有人指摘佛陀對五蘊的分類不明確。例如英國佛學者伊里奧爵士(Sir Charles Eliot)說：「(佛陀)對於色受想行識五蘊，所採用的分類方法並不是完全合於邏輯的。」（「印度教與佛教」卷一、頁一九〇）

所以這樣，我想大概由於下列這些原因：

一、有部論集中的意見爲後人一再重複，長期來已習非成是，而阿毘達磨內容繁複異常，極少有人有興趣去作詳盡的研究分析。印度和中國的佛教界人士對古德意見向來十分尊重，不願指摘其錯誤。有部論集只存在於漢譯，西方學者大多數看不懂，只「俱舍論」的一部分有英譯、法譯及俄文譯本。再者，許多西方學者對於古代佛教論師的意見，持一種歷史性的看法，覺得古人說錯了是當然之義，不必認真。

二、*Rūpa* (色) 這個字，用在不同地方，含有「色蘊」、「色處」、「物質」三種不同意義，佛書中往往就只用一個「色」字，容易引致混亂。小乘論師們利用了這種混亂，不易覺察。「色蘊」兩字單從字面上看，本是「色類」之意，一切色都屬於此類，也似乎沒有什麼錯。

三、佛法重視事物間的相互關係，不重視孤立的事物本身。

佛陀通常並不為一般名詞下定義，確立範圍。所以小乘論師們自下定義，自立範圍，與「佛說」原意之間的矛盾並不顯著。

四、「色蘊」是一個抽象概念，比較不容易把握其確定含義。

為什麼要擴大？

有部論師們爲了什麼原因，而將色蘊的範圍不斷擴大？雖然真正的動機無法確定，但從他們當時所處的環境去推想，也可想像得到，事實上確有需要。

首先，佛弟子們分部分派，每一部派都必需建立自己完整而堅實的理論體系，方能立足。這個需要高於一切。有部的主張是幾十種「法」爲根本性存在，不但現在有，過去、未來也是有。佛陀在色蘊的總定義中，已肯定了過去、未來、現在色。在雜合七九經中，佛陀又說：

「比丘，若無過去色者，多聞聖弟子，無不顧過去色；以有過去色故，多聞聖弟子，不顧過去色。若無未來色者，無不顧未來色；以有未來色故，多聞聖弟子，不顧未來色。若無現在色者，多聞聖弟子，不於現在色生厭離，欲滅盡向；以有現在色故，多聞聖弟子，於現在色生厭離，欲滅盡向。」

佛陀的意思當是說：如果沒有過去和未來的歲月，沒有輪迴轉世，沒有前生、來世和今生的痛苦煩惱，那麼大家也不必努力求解脫了，一死之後，一了百了。

這段經文，對於有部「三世皆有」的主張，十分有利。因爲有些部派否認過去、未來色爲實有，只承認現在色，更有些部派連現在色也不承認爲實有。

不過因爲漢譯雜阿含經是有部誦本的緣故，所以對「過去色、未來色、現在色一切皆有」的說法特別強調。南傳相應部的第廿二篇第九經、第十經、第十一經內容與雜合七九經大致相同，所強調的却是過去色、未來色、現在色的無常、苦、無我，雖不否認三世色爲有，但不特別重視其有。

這段經文中的過去、未來、現在色，當然是指色蘊，毫無疑問。英譯相應部經也譯之爲「肉體」。色蘊的「三世有」既已有

經文確立，如將色處、聲處等等一概歸入色蘊，豈不是什麼都「三世有」了？儘量擴大色蘊的範圍，在有部與別的部派論爭之時，顯然有重大好處。

其次，每一個部派中的高僧，必定有人清淨修爲，注重禪定，自求涅槃；又有人熱心傳教，宏揚佛法。這兩類高僧通常不大會去撰寫論文。熱中於撰論的，必定是對學問知識感到極大興趣之人。凡喜歡鑽研學問的，必定求知欲十分旺盛，事事要追根問底。不論那一門學問中，有成就的學者無不如此。阿毘達磨論集的作者們必定具有研究的的天性。他們研究的對象勢必着重於外物，而不重禪定自省；以求自有創見，而不以重述佛義爲已足。那是勢所必至的趨向。

再者，婆羅門教傳統的力量始終十分巨大。佛陀逝世既久，佛弟子們不免又受到印度傳統思想的浸染。婆羅門教認爲大梵無所不在，每個人心中都有大梵，石頭、樹木等無情之物中也有大梵。精神肉體固然不可分，自己與外界的山石草木也不可分。婆羅門教徒修爲的最終目標，是要使自己與大梵合而爲一，也即是與宇宙萬物合而爲一。在這種傳統思想的籠罩下，有部論師認爲外界物體與自身肉體屬於一類，甚至外界的精神現象也與自身肉體屬於一類，那是很自然的事。在當時的印度社會中，很少有人會覺得他們的主張有什麼不合理。只有堅持必須嚴格遵照經文的經量部，才堅決的反對。

佛門廣大，對於皈依佛法的人向來是來者不拒。佛的兩個大弟子舍利弗和大目犍連本來都是外道。然而佛世之後，再沒有一位具大智慧、大權威的大導師，能對佛法作肯定明確的指示抉擇，使得人人信奉不疑。加入佛教的外道之中，就難免有人多多少少的仍保留着原來思想。有些佛教部派的部主本人就是外道，影响自然更爲深廣。「異部宗輪論」在敘述各部派的分裂原因時說：「第二百年滿時，有一出家外道，捨邪歸正，亦名大天，於大眾部中出家，受具、多聞、精進，居制多山，與彼部僧重詳五事，因茲乖諍，分爲三部：一、制多山部，二、西山住部，三、北山住部。」這一類外道學者大都「多聞」，學問淵博，大梵思

想在他們是自幼浸潤，根深蒂固，說法時不知不覺的將之滲入了佛教教義之中，是十分自然的事。將「色蘊」的範圍擴大至整個宇宙無所不包，我覺得大梵思想的影响是非常濃厚的。

部派之間學說上的論爭，與是否能得到國王的支持崇信有密切聯繫，所以學術辯論之中，事實上具有重大的政治性、社會性、經濟性因素。當時許多婆羅門教徒轉歸佛教，固然有些是受了佛義的感化，有些不免是出於經濟性的壓力，因為佛教徒容易得到布施。考慮到這些社會原因，學者的個人興趣，以及強大的傳統思想，有都論師們在某些問題上曲解佛義，那也不足為奇了。但阿含經的有部誦本並沒有將原來的經文大加增刪改動，因而我們今日仍能見到真正的佛法，在這件事上，有部高僧們對佛陀的崇敬，對佛法的尊重，還是值得我們感激的。他們的態度，基本上與今日自由新聞工作者的信條相同：「事實是神聖的，意見是自由的。」即可以任意發表意見，但不能歪曲事實。

自己製造難題

有部論師們將注意力放到外界物體之上，勢必為自己提出了無窮無盡的難題：物體到底是什麼造成的？地水火風是否還可繼續分析？分析到最後是什麼東西？

所謂「極微」的原子說，印度哲學家們很早就提了出來，將之理論化而成為一個完整系統的，是勝論派（Vaiśeṣika）。勝論派認為求得知識是修為的一個重要目標，又認為「極微」是組成一切物質的基本原素。這兩點學說，對於有部論師們有重大影响。有部也重知識，說極微。

一去研究原子問題，後果之悲慘，現代人再也清楚不過。第一，原子不可說。對近代物理學有極大貢獻的海森堡 W. Heisenberg，「量子論」的發展者）說：「我們不可能用常用的語言來談原子……首先，我們惟一知道的事實是，我們平常的觀念，不可能用在原子結構之上。」（「物理與哲學」，頁一七七）。第二，微子不可確知。海森堡所提出的「不可確知原則」，迄今仍為物理學家所普遍接受。這原則的要點是說，不可能同時確切

知道一顆微子的位置和質量，確切知道它的位置則測不準質量，測準了質量則測不準位置。這不是儀器和技術還不夠進步的問題，而是微子的本性如此。

有部論師鑽進了一個再也走不出來的黑洞，去研究每一顆原子是不是有東南西北上下等十個方位？幾顆原子才能組成一點微塵？原子為什麼能組成物體？原子組成物體時，是緊貼在一起呢，還是相互間有距離等等。他們的空想和猜測，在物理學上全無價值，在佛法中全無意義。唯一的價值是在哲學史上。

佛陀却從來不說物質的本質是什麼，印度人都說地水火風，他就說到地水火風為止。甚至於他不說「物」，只說「色」，「色」是物的「相」（現象），這是眼睛看得見的，那就是了。愛因斯坦、普萊克、海森堡等都不能認為這樣說有什麼不對。

問天下之色有幾？

色蘊的範圍既然擴大，受想行識勢須跟着擴大，以致五蘊包括了宇宙萬物。在後世大乘宗派，「法性」既包括自身，又包括宇宙萬物，不可能再加細分。但有部論師們以一切為有。說「空」，可以一切不理；說「有」却非事事分個清楚不可。於是阿毘達磨之中，充滿了各種各樣的分門別類。這些分類的方法，極大多數是不合理的。

我們只舉兩個例子，就可以想像其餘。

「大毘婆沙論」卷十三：「色處有二十種。謂：青、黃、赤、白、長、短、方、圓、高、下、正、不正、雲、煙、塵、霧、影、光、明、暗。有說色處有二十一，謂前二十，及空一顯色。」（大正一五四五·六四）

這一段話，出於「法蘊足論」關於色處的定義那段話。但「法蘊足論」在列舉了上述二十一種色處之後，跟着就說，還有許多雜色如紅紫碧綠皂褐，總而言之，只要是眼睛所見到而構成視覺的（「及餘眼根所見，眼識所了」），不管叫做什麼各種各樣不同的名稱，都是色處。怎麼能以二十種或二十一種來窮盡天下所有之色？現代色彩學的研究，認為可以分辨的不同顏色，可能

多至七百五十萬種至一千萬種。

有一部「舍利弗毘曇」(「毘曇」就是「阿毘達磨」)，據說是上座部各系所共宗，相信成書是在「大毘婆沙論」之前。這部論集中已說：「謂色入者二十種、二十一種，是說色入。」(大正一五四七，四五五)對「法蘊足論」中的所列的二十種或二十一種色處，竟作拘泥不化的解說，或許該論是首創。其實「法蘊足論」中那二十一種色，顯然只是隨便舉一些例子，決不是盡舉所有。否則的話，有了白色，為什麼沒有黑色？舉了雲霧，為什麼沒有霜雪(在北印度可以見到大雪山)？為什麼不提日月星辰、草木禽獸？

根據色有二十種或二十一種的先例，「大毘婆沙論」說聲處有八種、香處有四種、味處有六種、觸處有十一種、法處有七種。「觸處有十一種。謂：四大種、滑性、澀性、輕性、重性、冷性、熱性、饑、渴，及餘所有身根所覺、身識所了。」

這一段話，也是從「法蘊足論」卷十下面一段話中抄來的：「云何觸處？……謂：四大種，及四大種所造，滑性、澀性、輕性、重性、冷、暖、饑、渴，及餘所有身根所覺、身識所了。」(雖然例子不恰當)，隨即說包括其餘一切「身根所覺，身識所了」。身體上觸覺神經所能覺察到的觸處，如何說得完？既列滑澀，如何不提軟硬及彈性？如何不提針刺及麻癢？「大毘婆沙論」在「法蘊足論」中所舉的八個例子中減少了一個「暖性」。

「五蘊論」跟着「大毘婆沙論」，也說觸處有十一種。為什麼不列暖性？安慧在釋論中解釋：冷是「求暖欲」的原因，說了原因，就包括了結果在內。這個解釋甚是勉強，在印度那樣的熱帶地方，碰到了冷東西，不一定就有求暖欲。從「觸處有十一種」六個字中，可以知道「五蘊論」說觸處有十一種的來源。不過「五蘊論」比「大毘婆沙論」合理，在「十一種」之下加了一個「等」字。(太虛大師有「大乘五蘊論講錄」，根據玄奘的譯本而講，其中廣引大乘唯識諸家的見解，並對安慧的「釋論」再加以詳細解釋，其中發揮大乘唯識思想，已與世親原論頗有不同。見

「太虛大師全書」第八冊，頁七九五—八九八)。

「大毘婆沙論」中還詳細討論色是二眼所見還是一眼所見；為什麼距離眼睛太近的東西看不見，而距離耳朵極近的聲音又聽得見；在同時聽到許多聲音時，是一種聲音生一耳識呢，還是多種聲音時同時生耳識；跳入冷水池時，是否全身冷覺同時生起；視覺神經、聽覺神經等形狀如何、生於何處等等。這種種討論，不管說得對不對，總之與佛陀教人求解脫的目標越來越遠了。

三種態度

由於有部是當時佛教的主流，而上面所說的社會與個人的因素，對於各部派也都發生影響，所以有部的態度與方法，多多少少為各部派所共有，只不過所提出的主張與分類各有不同而已。將色蘊的範圍大加擴充，多數部派似乎都是接受的。

於是佛陀教人「正觀五蘊非我」的方法，不大為人重視了，各部派必須要給「我」找個解釋，有的假定有「補特伽羅我」，有的假定有「不可說我」。各說中都有缺點，誰都不服誰。

佛陀在分說人身的五蘊、十二處、十八界之後，綜合起來而得到簡單明確的結論：無常、非我、解脫(在原始佛教，佛說的是「非我」，而不是「無我」。)解脫的原理是四聖諦，解脫的方法是八正道。佛陀的分析是有目的的，決不是為分析而分析。小乘論師們孜孜於分析、分類，拆得七零八碎之後，却再也綜合不起來，很難得到明確結論。

色蘊是人的生理組織，但佛陀說色蘊，終究還是歸結到人的心理。解脫完全是從心理着手，而不是從生理着手，否則的話，人要解脫痛苦，毀了自己的生理組織(自殺)就行了。

在佛法中，外六處只是附從的題目。佛說外六處，目標是正觀人對外六處的反應，用以了解人性。色是人眼所見的東西，人見到之後，心中怎樣？聲是人耳所聞的東西，人聽到之後心中怎樣？所注意的，純粹是一人的心中怎樣？至於色聲香味觸本身的性質如何，佛法完全不理。佛法中所注意的、所討論的，全部是心理資料，不是物理資料。

如果去研色聲香味觸本身，自然必須以物為對象，撇開自身的感受，專門注意物理性的資料、化學性的資料。那便是近代科學家的態度。

假定說，一個真正的佛弟子，一個科學家，一個小乘論師，三人坐在一株蘋果樹下談話。這地方不在印度，印度似乎沒有蘋果樹。樹上一隻蘋果掉了下來，掉在科學家的頭上，發出拍的一聲，彈了開去，滾了丈許就停住了。

佛弟子心裏想：蘋果熟了，就會離枝跌落，這是因緣，偏偏掉在科學家頭上，這也是因緣。蘋果香氣濃郁，已熟得很了，過了幾天，便會腐爛，人身肉體也是這樣無常。樹上結滿了蘋果，樹不以為喜；過幾天蘋果紛紛掉落，樹也不覺得悲傷。樹木只有離合，沒有悲歡，人却為什麼爲了喪失親人而傷心呢？

科學家心裏想：蘋果爲什麼從樹上掉下來，而不是飛上天去？蘋果爲什麼會從頭上彈開？蘋果在地下滾動一會之後，爲什麼會自動停止？

小乘論師心裏想：這隻蘋果分到極微而無可再分時，是怎麼樣？蘋果中地大多還是水大多？蘋果的色爲勝爲劣？它的紅色是否爲了莊嚴世間（美化人間）而生？它掉在科學家頭上，這拍的一聲响，是執受大種聲，還是非執受大種聲？（與人體有關的是執受聲，如說話；無關的是非執受聲，如風聲。）蘋果的香氣是平等香或不平等香？（平均的香氣是平等香，時濃時淡的是不平等香。）

三人這樣想下去，結果佛弟子得到解脫，又去傳播佛法，科學家發現了「牛頓力學三定律」，論師寫了一部厚厚的「阿毘達磨」。

觀察人對物的反應以了解人性，很對。從物的本身和現象去了解物性，很對。從人對物的反應去思考物性，根據心理資料而去研究物理學，很難有什麼結果。

王陽明曾爲了「大學」中說要「格物致知」才可以治國平天下，於是正心誠意而端坐在窗前，「格」窗外之竹，格來格去，格不出個所以然，反而大困，只好從此不格了。這種方法，似乎

正是小乘論師們研究外色的態度。

小乘中自然有得道的高僧，然而真正的阿羅漢，相信極少會鑽進這種做學問的套子裏去。

八

「有對」與「無對」

雜合三二二經中，有這樣兩段話：「眼是內入處，四大所造，淨色，不可見，有對。耳鼻舌身內入處，亦如是說。」以及「若心、意、識、不可見，無對……法外入處者，十一入所不攝，不可見，無對。」

「無對」的巴利文是 *appatigham*，據巴利文字典的解說，意思是：「對物質不起反應，不受物質的障礙。」「有對」的巴利文是 *sappatigham*，與「無對」相反。

梵文的「有對」是 *pratigha* 或 *sapratigha*。「無對」是 *apratigha*，意義與巴利文相同。我在上文解釋爲：眼耳鼻舌身五官分別與色聲香味觸五種對象的接觸，能受到物質的干擾或隔斷，稱爲「有對」；意與法的接觸，不受物質的干擾或隔斷，稱爲「無對」。所謂物質的干擾或隔斷，物質也包括能，例如光波、聲波、無線電波。這樣的解釋與經義相合，也合於原文的意義。有部的「阿毘達磨」中關於「有對、無對」的討論十分繁複，最大多數意見和上述所說相同，簡單說，有質礙的是「有對」，沒有質礙的是「無對」。這樣說雖然簡單明瞭，並沒有錯，但重點是在說物質本身的性質。佛法的重點是因緣，是在說內六處與外六處之間的相互關係。因此我以爲以「內六處與外六處的接觸能否受到物質的干擾或隔斷」作爲「有對、無對」的定義，比較合於佛義。

「阿毘曇毘婆沙論」卷四十說，「有對」共分三種：一、障礙有對，如以手打手，互相障礙；二、境界有對，如眼對色、耳對聲；三、緣有對，如心與心數法有因緣關係。色的有對則只指障礙有對。下面大談各種各樣的色的「有對」，複雜煩瑣之極，

尊者波奢認為如何，尊者和須密認為如何，尊者佛陀提婆、尊者瞿沙、尊者婆摩勒又分別認為如何如何，同是有部的大論師，意見各不相同。（大正一五四六·二九二—三）有的論師又說「有對色」是指「境界有對」而言，不指「障礙有對」。

至於「無對色」，又是聚訟紛紜，不必細表。單舉一例：「舍利弗阿毘曇」卷三中說：「云何不可見無對色？身口非戒無教，有漏身進，有漏身除，正語、正業、正命、正身進、正身除，是名不可見無對色。」認為一個人做好事、做壞事，身體內部有物質因素，這種物質因素是看不見的，稱為「不可見無對色」。後世唯識系論師將「無表色」稱為「業」或「種子」，或許是從這裏發展出來的。

「無表色」

根據佛說，色一定有對，不可能無對。無對者只有意處和法處兩種，因為只有精神作用才不受物質的干擾阻隔，小乘論師所說的「無對色」，就是「無表色」。無表色是存在於精神領域之中，但不顯現於外的物質。

有部論師中的某些人，例如法救，却不同意「物質可以存在於思想中」的說法。「大毘婆沙論」博探有部諸大論師的意見，法救的地位甚高，「大毘婆沙論」只能委婉的加以否定。有人提出疑問：阿毘達磨對「色蘊」的定義是：「色蘊，謂十色處及法處所攝色」，這定義與契經中的兩個著名定義不合，那是什麼緣故？「大毘婆沙論」的答覆頗為有趣：契經中所以有這兩個定義，是因為世尊有預見，知道後世有覺天之類人物，主張物質只有地水火風四大種，所以世尊預先說明，除了四大種之外，還有四大種所造色。又因為有「杖髻」外道說沒有過去、未來色，所以世尊特別在色的定義中說明「若過去，若未來，若現在」。至於阿毘達磨的定義，是爲了破除「無表色」的反對論者，本宗的尊者法救雖然也說：一切物質都必須是眼、耳、鼻、舌、身的五識所能感覺得到的，但第一，他的話不一定是合於三藏的；第二，「法處所攝色」是依四大種而生，也可說與「身識」有關係，所

以這位尊者的意見也解說得通的。（大正一五四五·三八三）

那麼「無表色」到底是什麼東西呢？有一位論師提出主張：一切物質都是「微塵」（原子）所積聚而成的，無表色則是不由「微塵」積聚而成的物質。「阿毘達磨心論經」卷一：「色有二種：一者微塵積聚色，二者非微塵積聚色。微塵積聚色者，謂十色入，眼乃至觸。非微塵積聚色者，名無教色，法入所攝。」（大正一五五一·八三四）「無教色」是無表色的另一種譯法。「梵英大字典」在「無表色」一字的解說中說：可能是一種「動物電」。那也是一種有趣的假設，但顯然與有部的原意不符。動物電指動物身體所發的電、如腦電波、電鰻所發的電等。

「俱舍論」

世親「俱舍論」中關於色蘊、色處的看法，大致上依據於「大毘婆沙論」。其中說：

「色蘊者何？頌曰：色者唯五根、五境及無表。論曰：言五根者，所謂眼耳鼻舌身根。言五境者，即是眼等五根境界，所謂色、聲、香、味、所觸，及無表者，謂無表色，唯依此量立色蘊名。」

「次說五境，頌曰：色二或二十，聲唯有八種，味六香四種，觸十一爲性。」所謂「色二」，指顏色與形狀兩種，這分類法遠較「大毘婆沙論」爲佳，但接下去又說色有二十種，其餘說法都和「大毘婆沙論」相同。

至於無表色，「頌曰：亂心無心等，隨流淨不淨，大種所造性，由此說無表。」「亂心」指平常狀態下的心識，念念不定，相反則是「不亂心」；「無心」指禪定中到了無想定、滅盡定的境界，心識處於不活動狀態，相反則是「有心」；「隨流」指意識的流動相續；「淨」爲善，「不淨」爲不善。本論的解說是：人的心識有時混亂，有時寧定，有的善、有的不善，不斷流動而又有連續性，由此而產生某種物質，稱之爲無表色。論中又解說，色的定義是「變礙」，無表色雖無「變礙」，但因依有變礙的表色而立名，所以也可以稱之爲色。這解釋頗爲牽強。

頌中「由此說無表」這個「說」字，論中解說：「『說』者，顯此是宗師言。」世親本來屬於有部，後來感到有部的說法中有許多難以成立的地方，因此「俱舍論」有許多處所是反對有部「大毘婆沙論」的。這一個「說」字表示：「無表色」是本部（有部）宗師們的主張，含有他本人不大贊成之意。（大正一五五八·二—三）

「俱舍論」的許多主張離開了有部的正統派意見。正統派中有一個象賢論師，寫了一部「順正理論」（原名「雹論」，意思為如冰雹一般嚴重打擊「俱舍論」），對「俱舍論」逐句進行批判，企圖維持有部的傳統。對於世親「由此說無表」這「由此說」三字，象賢就大為不滿：「故言『由此說』者，顯此是餘師意，經主不許如是種類無表色故。」「經主」指世親，「不許」是不贊同。象賢對世親的意見大大批判了一番，認為世親雖然說有無表色，但說來說去，說的都是指「心中思想」而言，「是假非實，無表非實，失對法宗……經主應思。」世親把無表色說成是假設的、不是實有的東西，離了本宗的基本理論，經主啊，你應當好好想一想。（大正一五六二·三三五）

有人提出疑問：無表色既是物質，為什麼看不見、感覺不到？「順正理論」答道：「有說：身中有孔竅故……可相容納……」（卷三十五）

單是從世親關於「無表色」的態度看來，就可知道他確是一位了不起的大思想家。一個在那樣環境下的佛教徒，要對本宗的基本理論提出異議，不但需要高明的識見，更需要極大勇氣。世親是用一種委婉的迂迴的方式，來表示他不贊同無表色。他學問的明辨和深度，恐怕是安慧所無法充分領悟的。

「俱舍論」最後結論的一頌說：「迦濕彌羅議理成，我多依彼釋對法。少有疑量為我失，判法正理在牟尼。」迦濕彌羅國是當時印度北部諸國之一，說一切有部的大本營。這一頌的意思說：有部各位大宗師對於佛理的議論是通達的，我基本上根據他們的意見而解釋佛義，然而在少數地方，我不同意他們的主張，那是我的過失。到底誰是誰非，真理畢竟要依據佛陀釋迦牟尼的指

示而決定。

這一頌態度謙卑，却也充滿了自信。後來世親改宗大乘，固然由於他哥哥無著的開導，然而基本原因，相信是由於他對有部僵硬機械的立論感到不滿，而大乘活潑開明的教義，和他學識、個性更為相投的緣故。

我們對「五蘊論」的許多議論，其實並不是反對世親的意見，而是反對有部的傳統意見。假定「五蘊論」是世親早期的作品，那麼其中某些意見，他自己後來也不贊成了。作為一位大思想家，後期的思想與前期有所不同，非但十分尋常，而且也是應有之義。就是佛陀，大覺大悟之後的認識，也和六年苦行時期大不相同。

有部理論是哲學

必須指明，決不能由於上述的討論，就此認為有部關於色蘊的見解是膚淺的。他們有一個完整的，內容豐富複雜的哲學體系，其中包含許多創見，是印度哲學中的一個重要宗派。

有部的理論，主要是一種「形而上學」（Metaphysics），企圖解釋宇宙間一切事物的道理，具有精密的構想，在哲學中自有它的價值。不過那是有部論師們自行組織起來的一種哲學體系，與以求解脫為目標的佛法關係甚少。我們所指出的，是這個體系關於色蘊的看法，與阿含經中所記載的不符，並不是批評這個哲學體系的本身。

本文並非討論哲學問題，筆者也沒有適當的知識來對有部的哲學體系作任何評價。但為了公平起見，必須指出：有部關於色蘊的各種見解，在佛法上恐怕無助於解脫，在物理學上並無價值，在形而上學中却是一個完整的體系，所有研究「佛教哲學」（不一定是「佛法」）的學者都十分重視。蘇聯最著名的佛學者斯契巴茨基（Th. Stcherbasky）的著作「佛教的中心觀念」一書，是對「俱舍論」的研究，書名就是指有部哲學而言。

（未完，下期續完）