

## 聽香室筆談

# 談「色蘊」

(七)

查良鏞



### 九

#### 「成實論」

訶梨跋摩所作的「成實論」，據印順法師說，是「從經部流出而折衷大眾，分別說系」(「唯識學探源」頁一四八)。這部論典在古印度及西方都不受重視，但在中國却影響重大，竟由此而成立了一個「成實宗」。本論主旨在說空，所以當時中國佛教界以爲它是大乘，到後來才歸之於小乘。它的思想可以說是從小乘轉向大乘的一個過渡。這部論集是鳩摩羅什譯的，似乎有重行編寫過的痕跡，譯筆既好，條理亦復明暢。它對「色蘊」等問題的解說，我以為遠較有部的論典合理。原因之一，相信在於經量部重視契經，一切立論都着重以佛陀的言教爲根據，不論分析或分類，和阿含經都很接近。經量部的確不愧「經量」之名。只可惜經量部在印度的勢力及不上有部，而「成實論」在中國的宏揚

大智，言善六蘊。長期不消，自具其巧。若不消自具，六  
「中論」雖六相品：「一期其又果否，其意善六相，此則  
指論重要內容於呈「中論」。

中論系一卦空

也只是曇花一現，沒有產生深遠的影響，否則的話，後世對於色蘊的了解也不會這樣混亂，而本文的討論也無多大必要了。

「成實論」對色蘊的安排十分恰當。本論分「苦、集、滅、道」四諦來討論佛法，在「苦諦聚」一篇中，分「色論」、「識論」、「想論」、「受論」、「行論」五論，分述五蘊。在「色論」中，第一品是「色相品」，討論色蘊之相，然後討論四大的相，再討論眼耳鼻舌身內五處，再討論內五處的作用，最後討論外五處：「色入相品」、「聲相品」、「香相品」、「味相品」、「觸相品」。

這樣有條有理，完全以佛說爲根據的分類方法，實在沒有可以批評的地方，其他討論五蘊的論文都遠爲不如。

本論對色蘊的探討，都只談其「相」，而不談本質，又是極高明，極正確的見解，這是第一個優點。談色蘊本身的，歸於「色相品」，談色處的，歸於「色入相品」，兩者分得清清楚楚，是第二個優點。認爲四大無固定性質，並非元素，只有相，本性空，是第三個優點。聲香味觸四處既與色處劃分，又統稱爲「相

「，認明外五處是現象而不是物質，是第四個優點。一切精神現象分別歸於識、想、受、行四蘊，決不混入色蘊，是第五個優點。完全不提無表色，是第六個優點。

「成實論」中關於物理上的意見，現在看來，當然也有不少極不合理、甚至可笑之處，例如說貓鼠眼中能自行發光，所以黑夜能見物；說人之所以有兩眼，因中間有鼻子阻隔之故；但這些都只是細節，無關宏旨。

### 南傳上座部

南傳上座部對「色蘊」的解說，又另有觀點。一方面，色蘊包括一切物質與物質現象，另一方面，又十分強調「色蘊是活人肉體」。

他們分色蘊為兩部份。

第一部份是四大，地水火風四種。

第二部份是四大所造，共分二十四種，可以歸為三類：

1. 五內處：眼、耳、鼻、舌、身。

2. 四外處：色處、聲處、香處、味處——其中不列觸處。因為他們認為觸處與地、火、風三大重複。這樣的主張，不及有部將「觸處」一分為二的妥善。南傳阿毘達磨中認為水的主要性質是凝聚性，那只能意會，是觸摸不到的。

3. 活人肉體的性質、現象及作用：女性、男性、精力、心根、身體的行動，言語、空隙、輕動性、柔軟性、適應性、生長、連續性、衰老性、無常性、營養。（以上分類，根據「清淨道論」第十四章。）

這樣的分類方法十分混亂，列舉肉體的各種性質、現象，以及作用，一來並無必要，二來難以完備。它的優點是對「活人肉體」這個概念特別重視。色蘊一共包括二十八種，除了四大及四外處八種之外，其餘二十種都與活人肉體有關，所以基本上，南傳論師對色蘊的概念着重於活人肉體。

另一個好處是，一切精神性的東西完全不包括在色蘊之內。

## 十

小乘論師煩瑣分析的哲學論辯，是佛教在印度衰落的大原因。各部派中的第一流人才鑽進了做學問的羅網，不但脫離羣衆，不能宏揚佛法，連自己也不能解脫煩惱，做不成阿羅漢了。大乘論師斥責小乘為「自了漢」。其實小乘中遵行佛說的弟子並不是自了漢，據阿含經所載，真正的佛弟子都有宏揚佛法的慈悲心腸，犧牲生命也在所不惜，例如富樓那（雜三一經）。這樣的高僧大德，小乘佛教中歷代始終不絕，否則小乘不可能一直保存到今天，而且在錫蘭、東南亞大為宏揚，近百年來更傳播到西方，出現了佛法興起的新契機。至於孜孜於名相思辯的小乘論師，那麽連「自了」恐怕也辦不到。

就在小乘論師們爭辯得緊張熱烈之際，大乘興起，般若經得到宏揚。

大乘佛教中出了一位非常偉大的人物，龍樹菩薩。他全力破斥小乘論師的煩瑣哲學，堅決反對鑽研各種無益於求解脫的世間學問。他所撰的「中論」對各種哲學主張全部排斥，這種摧枯拉朽的大破壞之中，含有積極的重要目標，旨在回復到佛陀的眞正教義上去，一方面解脫自己內心的煩惱，另一方面傳播佛法，普度衆生。

佛教在大乘佛徒「悲智雙運」的力行之下得到的新生。

般若經中仍有一部份類似於阿毘達磨的名相分析，那是時代的影響。但因為最後歸結到「空、無相、無作、不二法」，所以這些名相分析，並不受到重視。般若經對「色蘊」沒有詳加分析，所有大乘學派的重點，都完全放在「心」上，也即是回復到佛陀眞正的、基本的教義。

### 中觀系（性空）

龍樹最重要的著作是「中論」。

「中論·觀六情品」：「眼耳及鼻舌，身意等六情，此眼等六情，行色等六塵。是眼則不能，自見其已體。若不能自見，云

何見餘物？」意思說，眼根所以能見到外物，必須有外境而生眼識，眾緣和合才能見，如果單是眼根本身，沒有別的因緣配合，那麼它就連自己也不能見。所以眼根沒有能見的自性。以後再推論下去，連所見之物與見者也不可得，眼識也不可得，那是空宗的基本立場。

接下去的「觀五陰品」，主旨在從因果關係之中，分析一切「色」都是因緣和合而成，所以都沒有自性，都是空。結論說：「是故有智者，不應分別色。」有智慧的人，對一切物體不要認為是實在的、有自性的、可以自己單獨存在的，不必去推究物體如何構成，是否有極微的原子，如何分類，有沒有無表色等類問題。

每一件物體的存在，都必須依附於其他條件，存在是相對性的。必要的存在條件如果消失，物體也就不能存在了。單從一件物體本身之中，追究不出什麼道理來。例如，現在我們知道水的存在，不但以氫二氧一為條件，還以攝氏零度到一百度之間的溫度為條件，以適當的大氣壓為條件等等。這許許多多問題，都要求解脫無關。

龍樹之學與佛陀一脈相承，十分明顯。整部「中論」的主旨，我個人以為，其實就是用哲學思辯的方式，來闡揚佛說「毒箭喻經」的要義。龍樹顯然認為，推敲研究因中是否有果，眼根如何見色，火為什麼能燒物而不能自燒等等問題，與追問毒箭的構成、弓弦的質料相同。

「觀五陰品」中談的「色陰」，泛指一切物質，不以「肉體」為限。「中論」是破斥各家各派的哲學理論，並不建立自己的哲學體系，「破而不立」是「中論」的要點（這一節在墨蒂的「印度的中心哲學」一書中有極詳盡的分析，當代佛學界已公認為定論）。對方談的既是普遍性的哲學問題，龍樹加以破斥，也就必須談這些問題。「中論」不是教人如何去求解脫，只是說明，從哲學思惟之中不能求得解脫。所以他在談「色陰」時，也就把範圍擴大到一切物質。

承斷龍樹之學的提婆，在「百論」中將「中論」的若干問題

詳加演繹，立論與「中論」無異。「百論」以一隻「瓶」來舉例，說明一切物體都由因緣和合而成，所以無常、無自性、空。「百論·破根境品」的結論說：「眼色等為緣，如幻生諸識，若執為實有，幻喻不應成。世間諸所有，無不皆難測，根境理同然，智者何驚異？諸法如火輪，變化夢幻事，水月慧聲響，陽燄及浮雲！」最後兩句中的「響」指回聲，「陽燄」是遠處的水氣幻光，都是變幻無常、不可捉摸的東西。這幾句頌文上承佛說「無常」，與「金剛經」中「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，當作如是觀」的意義相同。

中觀論者並不否定物質的存在，不過認為這種存在無常而不確定，沒有固定性質，一切事物必須依賴其他條件而存在，不能獨立存在。「色」只是一種假定的名稱，為了在現實世界中實際應用而給它一個名字，並不是真有確定的本質，就如金剛經中所說：「彼微塵者，是非微塵，是名微塵」。

「大智度論」卷三一：「四大和合，因緣生出，可見色亦是假名。如四方風和合，扇水則生沫聚。四大和合成色，亦如是。若離散四大，則無有色。……如經中說：佛告羅陀：『此色聚破壞散滅，令無所有。』」「如經中說」的「經」，指阿含經；「色象」即「色蘊」。（大正一五〇九）

### 瑜伽系（唯識）

傳為彌勒菩薩所說的「瑜伽師地論」，在唯識宗是極重要的典籍。唯識宗重視「識」，本論首先談「五識身相應地」，即眼、耳、鼻、舌、身五識的性質、對象與作用，談的是「識」而不是「色」；但因「識」以色身為工具而發生作用，所以附帶的談到這種「識的工具」。該論卷一說：「彼（眼識）所緣者，謂色，有見有對。此復多種。畧說有三：顯色、形色、表色。」其中不列「無表色」。三種色的說法與傳統者相同。談到表色時重視業與種子。

在論到「色蘊差別」時，分析欲界、色界、無色界三界中的色。欲界與色界都有色，不成問題，「說無色界無有諸色，非就

勝定自在色說。何以故？由彼勝定於一切色皆得自在、諸定加行令現前故。當知此色名『極微細定所生色』。（卷五三）本論認為，在無色界中，由於高明的禪定功夫已到了自在境界，可以產生極微細的色。那當是「無表色」了。唯識系論師主張一切外境都是從識所變（或說「唯識所表」），定中生色那是很自然的事。

至於討論到一般物質的現象問題時，唯識系的說法與傳統性意見並無多大差別。如無著「顯揚聖教論卷一」：「色者有十五種，謂地、水、火、風、眼、耳、鼻、舌、身、色、聲、香、味、觸一分，及法處所攝色。」

唯識宗在中國至玄奘而興盛。玄奘大師畢生精力花於求法與譯經，他的弟子窺基則著作甚多。安慧的「大乘阿毘達磨雜集論」中對色法、心法的分析已極煩瑣，窺基作「雜集論述記」再大加引伸。例如單是說青黃赤白等顯色，就以「彰數不同、形顯差別、假實有異、三界有無」四門來詳加分析，每一門中都討論本論與「大乘五蘊論」、「瑜伽師地論」、「大乘顯揚論」諸論中的說法有什麼不同，為什麼此論說有二十五種，而瑜伽論、顯揚論却說有二十四種？而瑜伽、顯揚兩論中的二十四種色為什麼又有小異？單是討論這問題，便花了幾乎一千七百字，而結論總是「故諸論說皆不相違」。單以討論「色法」而言，窺基主要做的是綜合排比功夫，並未提出自己的什麼獨得之見。（見中華大藏經第三輯、第九七、九八冊，五五一二至五五二四頁）

### 世親「破色心論」

唯識系雖對色的「相」頗為重視，但真正注重的，畢竟是心與心所法。世親「百法明門論」中的分類，色法只佔十一法，心法與心所有法共有五十九法，可見兩者的輕重相去極遠。

唯識系根本否定外境的色境為實有，雖然也說到色的現象，但所重視的，只是說明外境如何由內心的識虛妄演變而成。世親有「破色心論」（又名「唯識論」，與「成唯識論」不同）一卷，主題就在排除有「色」這一種東西。本論開始就說：

「唯識無境界，以無塵妄見。如人目有翳，見毛月等事。但若心無塵，離外境妄見。」

真正有的，只有心識。論中引「十地經」說：「三界虛妄，但是一心作故。」由於人的心中先有了妄見，才錯誤的以為看到了外境的種種事物，好像有人的眼睛有病，見到空中有毛、有兩個月亮等。只要心中沒有妄見，外境的幻象也就消失了。

「問曰：……若但心識虛妄分別見外境界，不從色等外境界生眼識等者，以何義故，如來經中說眼色等十二種入？以如來說十二入故，明知應有色香味等外境界也。答曰：偈言：『說色等諸入，為可化衆生。依前人受法，說言有化生。』……如來如是說色等入，為令前人得受法故，以彼前人未解因緣諸法體空，非謂實有色香味等外諸境界。是故偈言，說色等諸入為可化衆生故。……為令聲聞解知，因彼六根六塵生六種識，眼識見色，乃至身識覺觸，無有一法是實見者，乃至無有一法是實覺者，為令可化諸衆生等作是觀察，入人無我空。……菩薩觀無外六塵，唯有內識。虛妄見有內外根塵，而無色等外塵一法可見，乃至實無一觸可覺。如是觀察，得入因緣諸法體空。」（大正一五八八，六三—六七）

世親假設疑問：如果沒有色入等十二入（處），為什麼如來在阿含經中又說十二入？世親答覆說：如來這樣說，目的是在化導衆生，令他們終於明白人空、法空的道理。事實上，色聲香味觸都是沒有的。

本論否定一切物質現象為實有，是絕對唯心論，與有部的「法有」完全不同。本論充滿了唯識系的大乘思想，與「大乘五蘊論」不提如來、不提菩薩也完全不同。

### 如來藏系（眞常）

大乘的另一個重要系統如來藏系（眞常）論者主張「色心不二」，物質和精神，本質上沒有分別，都是無常的東西，只有如來藏（佛性、法性、眞如、眞常）才永恆存在。

大乘佛家哲學在印度只宏揚中觀、瑜伽兩大派。如來藏系統

的大乘經數量極多，但這個系統的法師們重經不重論，重信仰修行而不重哲學思惟，在宗教意義上說，它的方法與佛陀原意頗為符合，哲學上的著作自然相形見絀。

「大乘起信論」是如來藏系中最重要最精采的論典。這部論典到底是馬鳴菩薩的著作，是別的印度人的著作，還是中國人的著作，學者們有重大論爭，迄今沒有定論。在學術上，這問題當然值得討論；以修習佛法而言，我以為作者是誰並無多大關係。任何經論都是在佛滅之後數百年才寫定的。就算「大乘起信論」是中國人作的，它的崇高地位也沒有絲毫遜色。為什麼一定要印度人作的論才有道理，中國人作的就不合佛法？東晉慧遠作「法性論」，鳩摩羅什見到之後讚嘆說：「晉人未見經，闇與理合。」再者，佛陀一再說，婆羅門、刹帝利、毘舍、首陀羅四種姓平等無分別（如雜三四八經，一一四五經等），自然也認為任何種族的人都無分別。所有佛教徒都承認轉世之說。假定馬鳴菩薩或其他印度大菩薩，不求涅槃，轉世而為中國人，寫了這部「大乘起信論」，那麼認為這是「偽作」的人又如何說？

「大乘起信論」中說：「以一切色法，本來是心，並無外色……所謂一切境界，唯心妄起故有，若離於妄動，則一切境界滅，唯一真心，無所不遍。」那麼為什麼佛要說五蘊，要分為色（色蘊）和心（受想行識）呢？本論說：「是故一切法從本已來，非色非心，非智非識，非有非無，畢竟不可說相。而有言說者，當知如來善巧方便，假以言說引導眾生。其旨趣者，皆為離念，歸於真如。以念一切法令心生滅，不入實智故。」意思說，佛所以說五蘊，說色心分別，目的是在開導眾生，由淺入深，最後終於心中不再轉念頭，不再妄起分別心，不再去研究這是物質，那是精神。只要對各種事物有思惟染著，心就有「生滅」（念頭不斷的產生和消滅），就得不到真實的智慧。所以本論教人修「真如三昧」：「不依氣息，不依形色，不依於空，不依於地水風火，乃至不依見聞覺知。一切諸想，隨念皆除，亦遣除想。」久而久之，就可由「生滅門」而進入「真如門」。

### 三身，佛土佛國

大乘佛法認為如來有法身、報身、化身三身（「應身」之說，諸經不同，暫且不談。唯識系的三身稱為自性身、受用身、變化身，意思相同。至於再分為「自受用身」、「他受用身」等，是進一步的細分。）法身是佛的本體，無所不在，即是每個眾生的佛性、真如。報身只有菩薩等可以看得見，身形高大，貌相莊嚴，發無量光。化身則是佛陀在世間所現形相。這三身觀念，根本否定了精神與物質的界限。佛的身體基本上是精神性的，那是法身；報身有形象，但非人人可見；化身則有肉體。

大乘經中說，三千大千世界中有無量數的佛土佛國，和我們所住的世界大有不同，其中許許多多佛國根本是精神性的。在某些佛國中，亮光、香氣、味覺、觸覺都可以傳播佛法。對於這些佛土佛國，「色蘊」和「色處」的定義自然也完全不適用。

所以大乘佛法極少詳談五蘊、十二處。般若經認為物質是「空」，中觀系主張心不可住於色相，唯識系認為外界物質是唯識所變，真常系認為色心不二。在大乘佛法中，「色蘊」並不重要，只有唯識系才畧加重視。

## 十一

### 「色」字有三義

「色」這個字在印度的梵文和巴利文中都是 rūpa。這字的語根是 rūp，梵文的原意是「看」或「畫」（見印度柏樂天教授 Prof. P. Pradhan 與張建木合撰的「俱舍論識小」一文，「現代佛學」一卷七期）。「梵英大字典」的解釋是：外表、現象、顏色、形象。倫敦巴利文佛典協會所出版的「英解巴利文字典」中，將 rūpa 譯作 form（形象），figure（外貌），appearance（外形），Principle of form（形象的本質）。美國耶魯大學梵文及比較哲學教授艾格登（F. Edgerton）以畢生之力研究佛教用梵文。

因為佛教中所用的梵文，其實是一種混雜性梵文，文法及用字與一般梵文大有差異。他編了一部「佛教用混雜梵文字典」，其中對 *rūpa* 一字的解釋是「形象」。梵文和巴利文的原意無甚差別，都是指「所看到的東西」。

從「所看到的東西」(形象)引伸而為「所看到的東西裏面所包含的本質」(物質，或物質性)，本來只指「相」，後來演化而增加了一個新的意義——「相之質」。這是很自然的引伸。好像「波濤」本來只是大水的現象，但後來「波濤」就等於是大水，更引伸為危險、禍患、變幻等意義。

所以，色或有形而可見，或雖不可見而有質(如黑暗中的物體)。雜合三七七經：

「譬如，比丘，畫師、畫師弟子集種種彩色，欲莊畫虛空，寧能畫不？」比丘白佛：「不能，世尊。所以者何？彼虛空者，非色，無對，不可見。」

佛陀說五蘊，以「色」字指第一蘊「色蘊」，簡稱之為「色」。於是「色」字有了第三個意義——色蘊。色蘊的直譯，是「一堆看得見的東西」。

佛陀為什麼不直截了當的說「你的肉體」，却使用一個抽象性的名詞「色蘊」？如果說「肉體」，豈不是免却了後世許多混亂？

佛說五蘊，是教人以客觀的態度，來冷眼旁觀自己身體。如果說：「觀察我的肉體如何如何」，首先，其中有「我」與「我」的，那是必須避免的；其次，「我的肉體」這個概念，必定會使人有種種聯想，自然而然會有愛惜、貪戀、珍重健康等等情感產生，這正是佛陀期望人們努力消除的。但如說：「觀察這一堆看得見的東西」，就比較容易站在第三者的立場，理智的觀察自己的肉體。那是將「這一堆看得見的東西」放在想像中的實驗室裏，通過「正見」的透鏡，絲毫不涉情感的冷靜觀察，看「這堆東西」到底是無常還是有常，是「我」還是「非我」。

所以，「色蘊」這個專門性名詞，遠比「你的肉體」、「我的肉體」為佳。日常用語中的名稱，必定會引起人許許多多聯想

，以致不容易集中精神來觀察和思索。

雖然「色蘊」簡稱為「色」，色處和物質也都稱為「色」，但本來是不會發生混亂的。「色」字和受想行識一起用，一定指色蘊；和聲香味觸一起用，一定指色處；是不是指物質，在上下文中很容易分辨。

在任何語言中，大多數單字都含有許多不同意義，一字只有一義的情況很少。我們查字典，在每一個字下面，通常總可見到幾種以至幾十種不同解釋。佛學中的「色」字只包括三種意義，算是少的了。就梵文中的「法」字來說，據近代學者研究，在佛學中有二十七種不同含義。

使用簡稱，也是日常生活中的常事，一般是不會弄錯的。例如「經律論」中的「經」，指三藏中的佛經；「經史子集」中的「經」，指儒家的四書五經；「金融財經」中的「經」，指經濟；「東經北緯」中的「經」，指地理上的經度等等。不會有人以為「經律論」三藏的「經」中，會包括易經、詩經、書經、道德經、基督教聖經、回經可蘭經等。

佛學中色蘊、色處、物質三者雖然都同稱「色」，意義明確不同。所以引起混亂，相信並非由於誤解，而是某些小乘論師的故意混同，用以支持他們哲學上的論點。

在中文中，「色」字主要有「顏色」及「容貌」兩種意義。「女色」之「色」，是從「容貌」的意義中引伸出來的。「酒色財氣」之「色」，是「愛好女色」的意思，又是從「女色」的意義中引伸出來。中文佛學中的「色」字，却成爲一個專門名詞，只和梵文的 *rūpa* 相等，同樣含有色蘊、色處、物質三種意義，而和中文原來的「色」字脫離了聯繫。讀佛書的人，不會誤會「色」字有「容貌、女色」的含義。由此可見，既成爲專門名詞，意義就有了嚴格範圍，不能再和該字的本義相混。

「色」字既有三種含義，近代西方佛學者也主要有三種不同譯法，有人譯作 *Body* (身體)，有人譯作 *Form* 或 *Phenomenon of Matter* (形象，或物質現象)，有人譯作 *Matter* (物質) 或 *Materiality* (物質性)。準確的方式，是應當在三種不同場合中

，分別使用三種不同的字眼。如果只用一種譯法，而在三種不同場合中同時使用，結果必定是錯了兩次，只對一次。因為西方佛學者不像中國的佛經翻譯家那樣聰明，新創一個特定的專門名詞（Technical term），就像中文的「色」字那樣，使之與 rūpa 這字相等，於是一字三用，全部正確。西方的佛學著作中有些索性不譯，直接使用梵文的 rūpa，那就既簡便，又正確。

英國邏輯學家賈逢斯（W. S. Jevons）所作的「邏輯初基」一書中有這樣的話：

「只有一個清楚明確的意義、更無第二個意義的字眼，比較上是相當少的，如果不知不覺的混用了兩個或兩個以上的意義，我們不可避免的便犯了邏輯上的錯誤。」邏輯上的詞語分為兩種，只有一個意義的，稱為「單義詞」（Univocal term），具有兩個或兩個以上意義的，稱為「複義詞」（Equivocal term）。「如果一個人使用複義詞，把一個詞語的幾種不同意義混淆了起來，在邏輯上稱為犯了『複義詞的謬誤』。」他舉了許多例子，例如「教堂」是單義詞，「教會」是複義詞，因為「教會」這個詞有時指教堂，有時指宗教，有時指宗教團體，有時指禮拜。（頁二七——三〇）

「色」這個字是複義詞，在不同場合下有不同意義，不能當它是單義詞來使用。許多佛學者學問深湛，在這個簡單問題上却弄不清楚。尼那波涅卡長老（Nyanaponika Thera）對巴利文佛學研究之精，是所有學者都十分佩服的。然而他在「大羅睺羅經」的注釋中這樣說：「我們相信，阿毘達磨的學者們會一致同意，對於『色』這個字，在可能範圍內的最佳譯法是『物質』。『身體』也是很適合的同義語，這表示一個人物質性的體貌。我們對於『形象』的譯法雖然十分不贊成，然而在西方哲學中，『物質』的常在不滅性，與『形象』的無常性，具有相反意義，所以我們還是保留了通用的『形象』的譯法。」（「法輪叢刊」三三期，頁二九——三〇）

其實「色」這個字，既同時具有形象、物質（或物質性）、身體三種意義，就不必硬要用一個英文字來譯它的三種意義，事

實上這也是不可能的。好像英文中 Colour 這個字，有顏色、染料、軍旗、徽章、外貌、生動、膚色、音色等等不同意義，不能將「向軍旗敬禮」譯成「向顏色敬禮」，不能說「黑人」是「顏色人」，「文筆華美」不能譯為「文章中充滿了各種顏色」，「某小姐羞紅了臉」不能譯作「某小姐的臉顏色了」。雖然，在上述的句子中，英文字都是同一個 Colour。

### 各家英譯

當代印度佛學者中最受人重視的可能是墨諦（T. R. V. Murti）教授。他的「佛教的中心哲學」一書，公認為是研究龍樹中觀思想的權威之作，書中對「色蘊」稱為「人的物質性形象」（Material Form）（該書頁五三）。

錫蘭佛學者很多，幾乎沒有例外，都是屬於南傳上座系的。最近逝世的迦耶蒂蘭凱（K. N. Jayatileke）教授，主要由於他那部「早期佛教的認識論」一書，在世界佛學界很有地位。他另一部著作「佛陀的啓示」是通俗性的，其中稱「色蘊」為「有機的肉體」（Organic body）（該書頁七一）。

緬甸是佛教國家，長期受英國統治，知識分子懂英文的甚多，但重要的英文佛學著作却頗為寥寥。緬甸佛學家釋蒂拉（P. A. Thitila）以英文翻譯緬甸的南傳第一部阿毘達磨「分別論」，其中將色蘊譯為「物質性」。（頁一）

英國巴利文佛經協會的創辦人里茲·戴維斯夫婦合譯巴利文「長含經」，書名「佛陀對話錄」，其中將色蘊譯為「物質性」（卷三、二二四頁、二五五頁）。

以研究及翻譯般若經知世名於的德裔英國學者孔茲（Edward Conze），在「佛教的要義及其發展」一書中，將「色蘊」解釋為「肉體」（The Body）（見該書頁一四）。

德國學者格林（George Grimmer）所著「佛陀的教義，理智與禪定的宗教」一書，在西方佛學界很受重視，其中把「色蘊」譯為「肉體」，或「肉體的形象」。（見該書頁六七）。

美國哈佛大學所出版的「佛典選譯」，於一八九六年發行初

版，因譯者華倫（H. C. Warren）編選簡明，譯筆暢達，八十年來銷行不衰（顧法嚴先生選擇其中一部份譯為中文，書名「原始佛典選譯」），該書將「色蘊」譯為人身的「形象類」或「形象組」（Form-group）。（頁一五五）。

蘇聯佛學的列寧格勒學派在二次世界大戰之前相當興盛，這個學派的領導人是斯契爾巴茨基，他對佛家因明的研究迄今仍然很少有人超過。他的「佛學邏輯」一書中，沒有直接談到色蘊，只在討論小乘法派對受、想、行、識等心理活動的看法時，提到與之相對的「人體的物質因素」（Physical element），當是指色蘊而言。（該書頁五〇七）。

以「涅槃的心理」一書而奠定其佛學上地位的瑞典學者約翰森（Rune Johansson，他現在是瑞典國防部研究院的生物技術研究處處長），在他那部名著中說：「從上下文看來，我們可以確信，『色蘊』這個字是指『身體』，因為 rūpa 這字有時用 Kāya（身體）來代替。」（頁七〇）

日本佛學者中，在世界上最著名的自然是鈴木大拙，其次或許是「大正新修大藏經」的都監高楠順次郎。他們兩位都有不少見解精闢、極有價值的日文和英文著作。鈴木氏的英文著作「禪學論文集」第三集中，對於「色蘊」的解釋與西方學者頗為不同：「形象、感覺、思想、心態、意識這五種東西，在佛教的專門術語中稱為五蘊，即一切存在事物的基本成份。因此，當提到五蘊的時候，我們可以認為是指整個物質和精力的世界。」（頁二六四）。對於鈴木氏，色蘊是「形象」，是整個物質世界。那是東方佛教界的傳統理解。

高楠順次郎的英文著作「佛教哲學要義」中的意見，似乎介乎鈴木氏與西方學者之間：「人與宇宙的構造是相同的，都包括物質與精神，分別是在人，以精神為主，在宇宙則以物質為主。人包括五組——形象（肉體）、知覺、觀念、意志、意識（心）。」（頁七二）。

另一位在國際佛學界享大名的中村元，他那部極受重視的著作，書名是「東方民族的思想方式」，討論的是印度、中國、日

本、西藏四地佛教徒的思想方式，其中把「色蘊」譯為「形象」、「構成人之存在的物質因素」（頁九一），另一處地方則譯作「物質性」（頁五四）。

在佛學辭典中，英國佛學會會長亨弗萊斯（Christmas Humphreys）所編的「常用佛學辭典」中對「色蘊」的解說為：「肉體，由物質及細微物質所組成」（The material body composed of physical and etheric matter）。英國林格（T. O. Ling）教授所編「佛學辭典」中解說為：「人體不斷變動的物質性因素。」在錫蘭出家成為長老的德國名學者惹那狄洛卡（Nyanatiloka，這是他出家後的法名）所編「佛教徒辭典」中。解說為：「肉體組」。泰國出版的「漢梵英泰佛學辭典」中，「色蘊」的英譯是 form（形象）。

「梵英大字典」（Sir M. M. Williams 編）中對色蘊的解釋：「佛教中的五蘊之一，指有機的肉體（The Organized Body）。」「大英百科全書」（一九五九年版）「佛陀及佛學」條中，稱色蘊為「肉體」。「哲學辭典」（D. D. Runes 編）「佛學」條中，稱色蘊為「身體的形象」。

單就色蘊而言，我以為譯作「活人的肉體」（Living Body）或「有機的肉體」（Organic Body）最為妥善。如單是譯作 Body，在英文中「屍體」與「身體」沒有分別，表示不出「活生生的」之意。

在色蘊的意義下，最流行的是譯作 form（形象）。那是很準確的。「形象」只是「可見的現象」，不包括聲處、香處、味處、觸處的「物質性現象」。形象更不是物質。「韋伯斯特國際英文大字典」中解釋「物質」這字時說：「物質是有實質的東西，一方面是『精神』的對義字，另一方面是『形象』的對義字。」但如以「形象」來代表色蘊，就不大準確了。

在作為「物質」的意義時，「物質性」這詞比「物質」為佳，因為「物質性」含有「四大是物性，不是物質」的意義。



下面三位近代外國佛學者說明佛法中關於物質的觀念，我以為是很合理的：

錫蘭佛學家迦耶蒂萊凱說：「在佛教傳統中，除了極端唯心論的唯識宗思想之外，一般關於物質的觀念基本上是相同的。肯定物質世界為客觀的存在。他們認為，物並不是心，物質獨立存在於思想之外。」（「佛陀的啓示」頁六六）

印度的巴夏姆教授（Prof. A. L. Pasham）說：「佛家所說的物質元素，並不是永恆存在的，這與其他三個宗派不同，因為佛教十分堅定的主張，一切事物無常。」（「邪命外道的歷史與教義」頁二六七）。

英國的凱斯爵士（Sir Arthur B. Keith）是較早期的佛學者，他說：佛教中的物質元素，可以說是「閃動跳躍而化為物質；它的基本特性是行動或作用，因此，可以將之比作為一種能量的凝聚。」（「佛教哲學」頁一六一）。

## 結 論

佛說色蘊，教導世人：

一、無常、苦——肉體的成長、衰老、疾苦、死亡，每個人都不能避免。這是生命的必然痛苦。

二、因緣、空、非我——身體的形成和消逝，是由於各種關係和條件（因緣），所以是「空」的。身體無常，不穩定、依賴於其他的關係和條件，不是自己所能控制，因此身體不是「真正的我」——非我。

三、解脫——要解脫生命中的大痛苦，得到永遠而真正的自由自在，第一步是正確認識肉體（色蘊）並非「真我」。

四、無住、無著——人生的煩惱，來自對色、聲、香、味、觸、法、一切人、事、物的貪戀關切（「住」「著」），如能減少這種欲望和癡愛（「無住」「無著」），煩惱就能逐漸消滅，有助於得到解脫。（小乘有部論師對外物的研究分析是哲學，不是佛法。要了解外物，以研究現代物理學為妥。）

阿含經談論認識「色蘊非我」而得到解脫。大乘經則談如何而能得到與佛一樣的正覺。般若系用的是「空、無相、無作」的方法，唯識系用的是「轉識成智」的方法，真常系用的是「明心見性」的方法。方法不同，目標則一。

下面這段大乘經「維摩詰經」中，所用的各種譬喻都源自阿含經，其中所說的「身」，在阿含經中都用「色」或「色蘊」，可見「色蘊」即「身」。以下所引這段經文的最後兩句，則是大乘佛法的精義。

「是身無常，無強、無力、無堅、速朽之法，不可信也。為苦為惱，象病所集。諸仁者，如此身，明智者所不怙。是身如聚沫，不可撮摩；是身如泡，不得久立；是身如燄，從渴愛生；是身如芭蕉，中無有堅；是身如幻，從顛倒起；是身如夢，為虛妄見；是身如影，從業緣現；是身如響，屬諸因緣；是身如浮雲，須臾變滅；是身如電，念念不住。是身無主，為如地；是身無我，為如火；是身無壽，為如風；是身無人，為如水。是身不實，四大為家。是身為空，離我、我所。是身無知，如草木瓦礫；是身無作，風力所轉；是身不淨，穢惡充滿；是身為虛偽，雖假以澡浴衣食，必歸磨滅。是身為災，百一病惱；是身如丘井，為老所逼；是身無定，為要當死；是身如毒蛇，如怨賊，如空聚，陰、界、諸入所共合成。諸仁者，此可患厭，當樂佛身。所以者何？佛身者，即法身也。」（「維摩詰所說經」、「方便品」）

一九七七年十月九日晨初稿寫畢 （全文完）

我於佛法是初學，所知甚為淺薄，原無資格寫佛學文章。在閱讀佛學書籍之際，遇到許多不同說法，互相矛盾衝突，令初學者如我感到無所適從，十分困惑，「色蘊」問題是其中之一。這篇文字可說是篇讀書筆記，希望能得到讀者們指教。本來寫得甚長，但怕讀者厭煩，將其中討論小乘論師各家意見、各主要大乘經及中國八宗對色蘊的不同解說等都刪去了。本文會得本刊編者沈九成兄審閱，並數次討論，謹此致謝。

——後記