



佛教的三部論書對「四大」的不同說法探討

林維明

國立政治大學宗教研究所碩士生四年級

摘要

佛教在討論一切有為法將之歸為無常的名（精神），與色（物質）現象而加以討論。「四大」是指色法（物質）的基本元素，包括地、水、火、風。本文以《清淨道論》、《俱舍論》，及《阿毘達磨雜集論》對「四大」的不同詮釋作為探討的對象。在論述中，針對四大種、色蘊、色法的起源和四界差別觀的修習等四個主題進行探討。而對三論書看法上的差異，又以「觸」是否為所造色以及色法內容兩個主題進行剖析。

經過客觀的分析與闡釋，發現此三部論書，由於各自重視實修、三世實有或唯識無境的觀點不同；因此在論點上或許有一些差異性。但是他們所追求的是經由究竟法，認識一切法的無常，無我性是一致的。所以本文的目的是想將祖師大德們，他們曾以其高度智慧發揮對法義抉擇的成果呈現出來，以利對「四大」的內涵有更深刻的認識。

關鍵字：四大、色蘊、色法的起源、四界差別觀。



一、前言

（一）問題意識及研究動機

佛陀在《佛說分別緣生經》曾說一切色法由四大所生¹。而舍利佛也在《中阿含象跡踰經》對諸比丘闡述四大現象²。水野弘元《佛教的真髓》指出部派佛教的阿毘達磨中對四大的分析得更細³。阿耨樓陀《攝阿毘達磨義論》云：「以相（特相）、味（作用）、現起（現狀）、足處（近因或直接因）而把握（理解）名色者，稱為見清淨」⁴。例如以「地界」為例，其特相為硬。作用為俱生色法的

¹ 《佛說分別緣生經》，T16, no.718, p.844b 27-c1。如云：「從於識緣而生名色。名者除色，各有四種，謂受、想、行、識。色者所謂四大。一切色法，由四大生。如是色蘊、名蘊二種，是為名色。」本文所引用之版本是日本東京大藏經刊行會，1998，《大新新修大藏經》。

² 《中阿含經》，T1, no.26, pp.464 b27-466 b15。如云：「…云何苦聖諦？謂生苦…所求不得苦，略五盛陰苦。…云何五盛陰？謂色盛陰，覺、想、行、識盛陰。云何色盛陰？謂有色，彼一切四大及四大造。…云何四大？謂地界、水、火、風界。…云何地界？謂地界有二：有內地界，有外地界。…云何內地界？謂內身中在，內所攝堅。堅性住，內之所受。此為云何？謂髮、毛、爪、齒、麤細皮膚、肌肉、筋、骨、心、腎、肝、肺、脾、腸、胃、糞。如是比，此身中餘在，內所攝。堅性住，內之所受。諸賢！是謂內地界。外地界者，謂大是…有時水災，是時滅外地界。…此外地界極大、極淨、極不憎惡，是無常法、盡法、衰法、變易之法，況復此身暫住，為愛所受。…云何水界？…謂水界有二：有內水界，有外水界。…云何內水界？謂內身中在，內所攝水。水性潤，內之所受。此為云何？謂腦、腦根（膜）、淚、汗、涕、唾、膿、血、肪、髓、涎、膽、小便。如是比，此身中餘在，內所攝水。水性潤，內之所受。是謂內水界。…外水界者，謂大是、淨是、不憎惡是。…有時火災，是時滅外水界。…云何火界？謂火界有二：有內火界，有外火界。…云何內火界？謂內身中在，內所攝火。火性熱，內之所受。此為云何？謂煖身、墊身、煩悶、溫壯，消化飲食。如是比，此身中餘在，內所攝火。火性熱，內之所受。是謂內火界。…外火界者，謂大是…有時外火界起，起已燒村邑、城郭、山林、曠野。曉彼已，或至道，至水，無受而滅。…云何風界？謂風界有二：有內風界，有外風界。…云何內風界？謂內身中在，內所攝風。風性動，內之所受。此為云何？謂上風、下風、腹風、行風、掣縮風、刀風、躋風、非道風、節節行風、息出風、息入風。如是比，此身中餘在，內所攝風。風性動，內之所受。是謂內風界。…外風界者，謂大是…有時外風界起，風界起時，撥屋拔樹，崩山。山巖撥已，便止，纖毫不動。」

³ 水野弘元，《佛教的真髓》，pp.268-269。如云：「關於地、水、火、風四大（物質的四種元素），如前所提到的，在原始經典中有關「內四大」（色身的地、水、火、風）與「外四大」（外界的地、水、火、風），都各有具體地解析說明，但部派佛教的阿毘達磨中，則說「地」的特質是堅性；「水」是濕性；「火」是煖性；「風」是動性，如此則地、水、火、風不再是具體的了。如原始經典中以具體通俗來說明「地」的土石等，也解釋它仍由地、水、火、風四大所構成，因為土石之中不只具有「地」的堅性，也必定多少還包含「水」的濕性、「火」的煖性、「風」的動性。如此，認為純粹的「地」、「水」、「火」、「風」（堅性、濕性、煖性、動性）是無法以肉眼看，只能憑感覺觸及。」

⁴ 葉均譯，《攝阿毘達磨義論》，p.38（嘉義：法兩道場）2005。



立足處，即任何色法必依地而立。現起是能接受與它在一起存在的一切色法。而近因是水、火、風三界。所以不能將地界僅理解為「大地」的概念法⁵，另外像平時所說的男人、女人、佛陀、弟子、老師、學生等都只是概念，係由意識所形成的一種觀念。在實質上是不存在的，他們只是一堆快速生滅、無常、苦、無我的名色法而已。在討論名色法時，就涉入究竟法的範疇，我們生活中，經常被概念法所捆綁而產生快樂與痛苦現象。學習「四大」的究竟法可以跳脫受概念法之束縛，為瞭解三大論典之闡釋，以利對四大的究竟真實義有更清楚的瞭解，因而引起筆者的研究動機。

(二) 研究範圍、方法及進路

本文所探討的主題是「四大」。為瞭解三大論典對「四大」的論述，以利對四大的究竟真實義有更清晰的瞭解，所以處理的範圍很明確。

文獻依據主要以《清淨道論》、《俱舍論》及《大乘阿毘達磨雜集論》為主。另外也參考近代學者們的解讀。

在研究方法上，對「名相」有疑惑之處，將進行字源追溯、字詞解析，以「文獻學」方法加以處理。而在義理方面不解之處，則採取「教理」之詮釋進行理解。

本文研究目的是想充分了解佛教的三部論典對「四大」的不同說法的義理特色，及其如何有助於修行解脫。

至於研究進路，首先進行文獻回顧，其次探討「四大」等名相的語源及其要旨，然後討論三部論書對「四大」的不同說法，並提出詮釋與結論。

二、文獻回顧

筆者採用《清淨道論》、《俱舍論》及《大乘阿毘達磨雜集論》作為南傳上座部，說一切有部及瑜伽行派的代表作，主要原因是：

- (1) 《清淨道論》：「南傳上座部佛教」通常指佛滅百年後，西元前五百年由印度傳入錫蘭（現稱斯里蘭卡），並普及到東南亞各國的佛教，亦被稱為「小乘

⁵ 概念法 (*pabbatti*) 又叫施設或假名。概念是幫助人們認知的一種現象，是世俗法所施設安立的一個名字。



佛教」。其教理較接近原始佛教，上座部對修道的實踐方法有較完整和清晰的論述。其中有一部《清淨道論》（*visuddhimagga*）是在西元的五世紀由覺音論師（*Bhadantacariya Buddhaghoso*）所著曾被譯為泰、緬、寮、中、日、英、法及德等多國語言⁶。大正藏經第 32 冊亦有一論典《解脫道論》⁷與《清淨道論》相近。據稱《解脫道論》是在六世紀初譯畢⁸。由於《清淨道論》論述較清晰⁹，有關《清淨道論》的特色，陳水淵的博士論文中詳細的論述¹⁰。故選為依據的文獻。

- (2) 《俱舍論》：世親（*vasubandhu*）（350-450AD）所著《阿毘達磨俱舍論》，唐玄奘譯。此論可與《清淨道論》相比擬。如同《清淨道論》都是在五世紀左右完成的。本論雖以說一切有部系統為宗，但不偏執，立破極為精嚴¹¹。所以日本佛教學者都視此論為研學佛學之必備典籍，故引用此論作為代表「說一切有部」闡述極微論之依據。
- (3) 《大乘阿毘達磨雜集論》：大乘瑜伽行派。此學派常被稱為唯識宗。對極微的主張是以唯識無境論，而非「說一切有部」的實在論。瑜伽行派的始祖為無著與世親。其所尊崇之典籍有六經十二論，本文只採用安慧註疏的《大乘阿毘達磨雜集論》為代表作。

有關學術界在「四大」極微說的論述成果相當豐碩。本文僅列出 18 篇論著¹²。

⁶ 勞政武《現代佛學別裁》，pp.193-194。

⁷ 《解脫道論》，p.T32, no.1648, pp.399-461。

⁸ 黃夏年《解脫道論》。p.12; 印順《說一切有部為主的論書與論師之研究》，p.723。

⁹ 參見黃夏年釋譯《解脫道論》。p.299; Anālayo (2009), 《解脫道論》與《清淨道論》，王瑞鄉譯，pp.1-29。

¹⁰ 陳水淵《南傳上座部《攝阿毘達磨義論》的哲學思想研究》，pp.21-23。

¹¹ 印順《說一切有部論書與論師之研究》p.697 指出「世親以阿毘達磨論者的身分作《俱舍論》。世親說：「迦濕彌羅（*kawmira*）議理成，我多依彼釋對法」（T29, no.1558 p.152 b11）是「多依」，而不是「唯依」。或取西方師說，或取餘師說或自立正義」。故說此論不偏執，立破極為精嚴。

¹² 例如：①楊惠宇《試論色法存在的客觀本質》。本論文是有關色法實有性的討論。根據科學理論指出外境非實與基本微粒說的不確定性。而從唯識學的觀點歸納萬法皆唯識所現，故可理解萬法無自性、諸法無我的道理；②江亦麗《說一切有部的哲學思想探索》。本論文在其中的極微說中指出，有部雖然承認客觀世界的萬物（有為法）是由極微構成的，但認為彼岸（無為法）並不是極微組成的，而是不生不滅、永恆存在的絕對實體，而無為法才是他們所追求的最高境界。③印順《說一切有部為主的論書與論師之研究》指出師承上座傳統，折衷上座諸派而歸於正理的是《俱舍論》。專於說一切有部阿毘達磨論宗的是眾賢的《順正理論》。世親造論的意趣是對毘婆沙義作重點評破；④黃夏年釋譯《解脫道論》第八卷就敘述，觀察地、水、火、風四大元素，及它們的各自特性。⑤坂本幸男《阿毘達磨之研究》。釋依觀譯。其中，極微論就論述耆那教，勝論派和說一切有部的極微都是立足於多元論，具有實在論之傾向，本論著對此二學派的極微說很清晰的加以解說，然後論述中觀派及瑜伽行派對勝論派極微說之批判，大乘，尤其是瑜伽行派對小乘極微觀的批判，最後歸納瑜伽行派認為極微是假法，而以其為對象修無常觀，斷煩惱，固定常住及單一體之極微是不存在的，萬物是在相資相依的緣起關係下成立的；⑥陳水淵《南傳上座部《攝阿毘達磨義論》的哲學思想研究》，其中第六章的色法的存有論、⑦葉均譯《攝阿毘達磨義論》第六攝色分別品、以及⑧明法比丘編《攝阿毘達磨義論表解》等都是在剖析上座部對四大和所造色的分類及引起色法的四種因即業、心、時節和食素，以及色聚的構成等。另外，⑨Nārada Mahā Thera 英譯、⑩尋法比丘中譯《阿毘



其中屬於名相方面的詮釋，如⑥、⑦、⑧、⑰及⑱；導讀類，如③、④；側重學理論述者有①、②、⑤、⑨～⑬及⑮；而實修方面之講述有⑭及⑯。綜觀前人之研究文獻，可以發現不論在名相、導讀、義理或實修方面都有一些值得參考的地方，然而就三大論書對「四大」的不同說法的差異性進行一套很有系統及完整的論述，則顯得較弱，因此本文將加強關注這一點，並以客觀的分析及詮釋，提出一些心得。

三、「四大」等名相的語源及其要旨

以下對研討「四大」可能出現的語詞的意義，先作一些解說。

1. 究竟法 (*paramattha*): 根據《阿毘達磨概要精解》的解釋; 諦 (*sacca*, 真實) 有兩種, 即: 世俗諦 (*sammutisacca*) 與究竟諦 (*paramatthasacca*)。世俗諦是指世俗的概念或觀念 (*pabbatti*) 和表達方式 (*vohāra*)。它包括組成我們世間還未受到分析的種種現象, 如: 有情、人、男人、女人、動物, 以及看似恆常不變的事物。但並不是基於其自性而存在的究竟法。究竟法 (*paramattha*) 源自 *parama* (究竟; 最上; 最終) 與 *attha* (真實法; 事物)。例如: 「有情」、「男人」和「女人」諸概念是由無常的名 (精神)、色 (物質) 過程所組成的現象。這些法是最終存在而不可再分解的單位, 是有其各自的自性 (*sabhāva*)¹³。
2. 「大: 梵 *catvāri mātā-bhūtāni*; 巴 *cattāri mahā-bhūtāni*。為四大種的略稱, 又稱「四界」, 為佛教的『元素說』。謂物質 (色法 *rūpa-dharma*) 係由地、水、火、風四種要素所構成的 (四大所造色)。而「大種»: 梵 *mahābhūta* 是指構成色法的四大要素。即地大 (*prthivī-dhātuh*)、水大 (*ab-dhātuh*)、火大 (*tejo-dhātuh*)、風大 (*vāyu-dhātuh*) 等四種, 因其為能生一切色法, 可以周遍一切色法, 故曰大種¹⁴。

達磨概要精解》、⑪法增比丘《解脫正道》、⑫善戒法師 (Sayalay Susilā) 著 “*Unravelling the mysteries of mind and body through Abhidhamma*”、⑬及她所講述的《阿毘達磨概要精解》等均對南傳如何修習四大作解說。⑭明法比丘編《禪修手冊》中列舉四界分別觀之特相, 以利不斷重複地修習。⑮McGovern (邁格文) 著, 江紹原譯, 《佛家哲學通論》。其中宇宙分析論就論述上座、說一切有部、及瑜伽宗對諸法的比較分析。不過他不認同上座部的所造色 24 種的分法。而說一切有部的無表色為未現物質, 而瑜伽宗的第 11 種色法譯為法處所攝色。⑯金克木《吠檀多精髓》就指出西方思想原於求知, 東方思想重於親證。印度佛教發展到阿毘達磨及正理門論, 趨向龐大嚴密系統化, 但求解脫心才是研究哲學的先決條件, 印度佛教是戒、定、慧並重, 宗教與哲學應密切結合, 不可分離才是印度思想的特色。⑰葉均《南傳上座部的色蘊》主要論述, 上座部的「所造色」的歸類。以及⑱楊白依〈俱舍要義〉中論述色法, 就歸納四大及色境的要義。

¹³ 尋法比丘譯《阿毘達磨概要精解》, pp.3-4。

¹⁴ 慈怡主編, 1999, 《佛光大辭典》, (高雄: 佛光文化) p.1649。



3. 極微 (*parama-anu*) 是物質極小的極限單位¹⁵。相當於西洋的原子 (*atom*)¹⁶。是關於客觀世界的物質結構的理論。古希臘的留基伯、德謨克利特最早提出唯物主義的原子論，闡述最小的物質微粒——原子的性質、形狀、結合方法、作用等。在印度，古代唯物主義派別（順世論）就曾提出極微說，可惜沒有確切的文獻記載流傳下來。最早有文獻記載的是耆那教 (*jaina*)、勝論派 (*vaiśeṣika*) 的極微說。

耆那教認為極微是諸蘊（地、水、影、聲、香、味、觸等）的最小微粒。極微有兩種，即黏性的和乾性的。兩個不同的黏及乾原子就能結合，形成一個複合物，這樣的複合物又和其它複合物結合，構成千差萬別的事物。

勝論派認為客觀世界是由不同性質的最小物質微粒極微所構成的。極微的形狀像球體。它本身是永恒不變的、它們所形成的事物則是可變的、暫住的。萬物因極微的聚合而產生，又因極微的分離而消散。原子結合的基本形式是二個原子成雙成對的結合，三個「二重原子」結合成「三重原子」，依此類推，直至「十重原子」及更多重的原子，從而形成物質世界中形形色色的現象和事物。原子的基本形式是地、水、火、風，它們有各自不同的性質。地色青、味苦、嗅無好惡、觸無冷熱；水色透明，濕潤、觸冷；火色鮮明照亮、觸熱；風觸之不冷不熱。原子依不可見力的規律結合而形成萬物。

佛教採用極微的觀念，最早可追溯到佛陀的說法。佛陀對色法的說明中有「所有諸色，若過去、若未來、若現在、若內、若外；若粗、若細 (*sukhumaj va; / finest*) ……」¹⁷。此中「細」即為細微，筆者認為已有極微的含義，但並未明確定義極微之層次¹⁸。佛教派別中，真正採用極微說的最早是說一切有部。有部的諸論雖提到四大，但在《阿毗達磨大毗婆沙論》以前的論著中均未特別論述極微說。《大毗婆沙論》中初次採用了極微說，《阿毗達磨俱舍論》又詳細地闡述極微說，《阿毗達磨順正理論》則對此說更作進一步的發揮¹⁹。

¹⁵ 例如《中陰經》T12, no.385 p.1059 a8-11 云：「爾時，世尊內自思惟，此中陰形極為微細，唯佛世尊獨能睹見，然此眾生有學無學一住、二住，及至九住，非彼境界所能睹見」。又同經 p.1062 b20-21 云：「三品眾生類、中陰受形者、受化不思議，非我誰能說。」由引文知唯佛眼能見微細之中陰形。

¹⁶ 參考《大英百科全書》6, 光復書局, 1986, p.84 指出：「今日我們已知原子本身並非是最基本的粒子……甚至有部分的粒子是由被稱為夸克 (*quark*) 的較小單位所組成，然而希臘學者的基本原則是正確的。亦即他們認為沒有任何元素可被分割成比原子更小的粒子而能維持其性質」。引文指出原子是能維持某物質性質的最小單位。

¹⁷ 《雜阿含經》，T2, no.99, p.7b15-17。或《無我相經》《相應部》第三冊，(S.N. 22. 59)。

¹⁸ 如尋法比丘中譯《阿毗達磨概要精解》pp. 240-241 指出：「五淨色與七境色十二種名為粗色，其餘的（十六種）是細色」。

¹⁹ 參見江亦麗〈說一切有部的哲學思想探索〉, p.376；坂本幸男《阿毘達磨之研究》釋依觀譯。p.3-21。



四、三部論書對「四大」的不同說法

本文以《清淨道論》,《俱舍論》及《大乘阿毘達磨雜集論》對四大種、色蘊、色法、生起之源和四界差別觀的修習等四個主題的不同說法,概述如下:

(一)《清淨道論》

1. 四大種

《清淨道論》指出稱為「大種」的理由是由其,一、可含蓋所有器世間和有情;二、如大幻師;三、當大供養;四、有大變異;及五、大而存在,故名為「大種」。而因能持自相,領受諸苦及不能超越一切界的相,故稱為「界」²⁰。

四大種是指地界、水界、火界、及風界。其自相、作用、現狀是如何呢?《清淨道論》第十一品說:「堅性或固性的是地界;粘結性或流動性的是水界;遍熟性或煖熱性的是火界;支持性或浮動性的是風界。地大有堅性的相,住立的味(作用),領受的現起(現狀);水界有流動的相,增大的味,攝受的現起;火界有熱性的相,遍熟的味,給與柔軟的現起,風界有支持的相,轉動的味,引發的現起」²¹。引文即對四大種的性質作說明。

2. 色蘊

色蘊的色字,含有憂惱、變壞滅及障礙的意義。如果僅照字面來看,我們實難了解。顯而易見的如形色和顏色的色,它是屬於色塵,只是色蘊中的一部分。覺音的《清淨道論》〈第十四品〉中把「一切寒冷等壞相之法,總括為色蘊」²²。同品中亦云:「諸所有色。若過去,若未來,若現在,若內若外,若粗若細,若遠若近,如是一切,攝聚一處,說名色蘊」²³。

²⁰ 詳見《清淨道論》pp.368-370。

²¹ 《清淨道論》, pp.365-367; 其他文獻說明如《解脫道論》T32, no.1648, pp.438 b25-440 a9;《阿毘達磨概要精解》p.232; 帕奧禪師《智慧之光》p.68。

²² 《清淨道論》p.452。其他如《雜阿含經》T2, no.99, p.11b26-27。《釋禪波羅蜜次第法門》T46, no.1916, p.510b。及印順《般若經講記》pp.173-174。

²³ 《清淨道論》p.485。另《雜阿含經》T2, no.99, p.13b15-17。其內容可參見《俱舍論頌疏論本》T41, no.1823, p.823a1-23。《清淨道論》pp.459-461。



佛學上所指的「色」相當於現代所說的「物質」。即指組成動物的肉體及自然界一切無生物的物質。宇宙萬有中的一切物質的組成元素，佛教把它分為「四大種」和「所造色」兩大類。如上座部的覺音就說：「此色有大種及所造的區別，所以分為兩種」²⁴。南傳上座部說所造色有二十四法之多，即：「眼、耳、鼻、舌、身的五根，色、聲、香、味的四塵，再加上女根、男根、命根、心所依處、身表、語表、虛空界、色輕快性、色柔軟性、色適業性、色積集、色相續、色老性、色無常性及段食而成二十四種」²⁵。對於大種與所造色之間的關係，《清淨道論》中說，所造色的眼等是以大種為近因，並說明：「所造色由四界的地保持、水粘結、火成熟、風動搖的四種作用而資助，正如王族的孩子由四位保母的抱、浴、著飾、打扇的四種工作所保護一樣。」²⁶

3. 色法生起之源 (*rupasamutthana*)

南傳上座部分析產生色法有四種起源（原因）是業 (*kamma*)、心 (*citta*)、時節 (*utu*) 及食素 (*āhāra*)，其中「業生色」是由過去生所造善惡業所產生的色法。「心生色」是由當下那一剎那生起的心所產生的色法。「時節」生色，是一切四因（業、心、時節、食）所生之色聚裡已達到「住時」的火界所產生的色法。而「食生色」是一切四因所生色聚中的食素，即食物消化後所產生的色聚，由此所產生的色法²⁷。《清淨道論》亦指出「業等起的大種為等起的諸大種之緣，如是心、食、時皆然」²⁸。以及「地界是以水攝、火護、風持、是水、風、火三大種之住處及緣，其他三界亦有互為因緣結合之關係」²⁹。由以上引文可了解色法的起源是來自業、心、時節及食素。

4. 四界差別觀的修習

四界差別 (*catu dhātuvavathāna*)³⁰，佛陀曾在《中阿含經》和《增一阿

²⁴ 《清淨道論》p.452。

²⁵ 《清淨道論》p.452，其內容詳見 pp.452-459；《阿毘達摩概要精解》pp.230-239。《攝阿毘達摩義論》pp.25-26。帕奧禪師《智慧之光》p.80 指出：觸境色的地、火、風三界已包括在四大種中，故計算二十四種所造色不包括「觸」在內。

²⁶ 《清淨道論》pp.452-454。

²⁷ 詳細內容參見《阿毘達摩概要精解》pp.243-252；《攝阿毘達摩義論》pp.26-28，以及《清淨道論》pp.460-461 及 pp.371-373。

²⁸ 《清淨道論》pp.371-373，有關各種不同的 24 緣，詳細內容見 pp.549-559。

²⁹ 《清淨道論》p.371。

³⁰ 據《清淨道論》p.351 指出差別 (*vavathāna*) 為安立、評定、辨別與確定之義。四界差別，古譯常用「界差別觀」。《解脫道論》稱為「觀四大」。



含經》中，有詳略之開示³¹。如本文註 2 即引述〈大象迹喻經〉中的經文，說明人身上有二十種地界，十二種水界、四種火界和六種風界。《清淨道論》指出利慧根者，取地界等四大之特相作意觀察而覺知其僅為界，而非有情，非壽者之色身，如是可得界差別，慧而生近行定。而非利根者的修法是依髮是地界，毛是地界等詳細而取，數數作意四界明瞭，則能生近行定³²。

明法比丘指出修習四界分別觀禪，必須逐一地照見這十二種特相。對於初學者，一般先以較易照見的特相，按照推、硬、粗、重、撐、軟、滑、輕、熱、冷、流、粘等順序，如照見「推」時可以注意吸氣時，喉嚨後的推力，接著再把注意力轉移到身體鄰近的部位，繼續照見「推」。會發現在觀照「推」的時候，有一股阻擋的力量，那是「地大」的特相。不斷重複修習直到感到滿意之後，可以再嘗試照見「硬」等特性，接著再加上其他特相，不斷重複修習，若未透徹的分別色法，就嘗試去辨別名法，則禪修層次就會退步的。³³

(二) 《俱舍論》

1. 四大種

有部的極微論認為：物質色法是由極微構成的，極微是最小的不可分的物質微粒。如《俱舍論》卷十二說：「分析諸色，至一極微，故一極微，為色極小。」³⁴

極微不單獨存在，必須要互相結合。極微的結合方式是：最初中心有一極微，然後六極微集合於四方上下，形成一微聚。即七極微等於一微聚。依序又積成一金塵、水塵、兔毛塵、羊毛塵、牛毛塵、隙塵、蟻、虱、麥、指節。然後三指節為一指，如此次第積集。構成山河大地的萬物³⁵。萬物的形狀差別，是由於極微積集的狀態不同而造成的。

³¹ 《中阿含經》T1, no.25, p.582b; 464b 及 690a。《增一阿含經》T2, no.125, p.581c。

³² 《清淨道論》p.126 定義近行定 (*upacāra-samādhī*) 是捨斷諸蓋而等持於心。以上論述，詳見《清淨道論》pp.355-373。

³³ 詳參見明法比丘《禪修手冊》pp.49-50 或《攝阿毘達摩義論表解》pp.ch9-14。《清淨道論》指出：「如果現起一色法或二色法之時便捨色而取非色（即名），則將退失業處，如於地遍修習之解釋中所說的山頂之牧牛相似」（p.614）引文中所說「山頂之牧牛」是說：「有一隻山牛心中想我若去以前未曾去過的地方、吃未曾吃過的草、飲未曾飲過的水那會比較好，但是由於牠愚昧，不知適當之處，亦無善巧登崎嶇之山，前腳未站穩就舉起後足，所以牠永遠無法如願」。(pp.152-153) 此 引文提示我們修觀不宜急進。

³⁴ 《俱舍論》T29, no.1558, p.62a18-19。

³⁵ 見《俱舍論》T29, no.1558, p.62b1-13。如是我們所見窗隙的微塵是由 $7^7=823,543$ 的極微所成。



有部認為，不僅無情（器世間）是由極微構成，有情的眼、耳、鼻、舌、身五根，也是極微積聚而成的。³⁶

有部進一步指出極微有色、香、味、觸四種分別，叫四塵。即：眼根所見是色塵；嗅覺於鼻的是香塵；味覺於舌的是味塵；膚覺於身的是觸塵。這四塵因分別具有堅、濕、煖、動四大性質，故又叫做地、水、火、風四大種。《俱舍論》卷一頌曰：「大種謂四界，即地、水、火、風，能成持等業，堅、濕、煖、動性。」³⁷所以四大的性質和功用，可概括如下：

- (1) 地大是以堅性為體，以任持為用的。事物彼此有抵抗力，能互相相持即為地大的作用。
- (2) 水大是以濕性為體，以攝取為用的。事物能互相接引，固定即為水大的作用。
- (3) 火大是以煖性為體，以成熟為用的。果物能成熟，米能成飯，即為火大的作用。
- (4) 風大是以動性為體，以增盛為用的。事物能運動，能生長，即為風大的作用。

此四大種復有「假」四大和「實」四大之別，假四大是指眼根所見的地、水、火、風。而實四大則是以身根所觸的堅、濕、煖、動。而四大之用是持、攝、熟、長。

2. 色蘊

《俱舍論》卷一說：「丘比當知，由變壞故名色取蘊」³⁸；又說「變礙故，名為色」³⁹，變壞就是會變化破壞的意思，而變礙是互有礙性之意，如手礙

³⁶ 詳見《俱舍論》卷 2，T29, no.1558, pp.11-20。

³⁷ 《俱舍論》卷 1，T29, no.1558, p.3, a28-29。張建木〈俱舍論識小〉中指出梵語持（*dhāranāt*）與界（*dhātvaḥ*）同一語根√*dhā* 具有持義。在本偈頌下之長文云：「地、水、火、風，能持自相及所造色，故名為『界』。如是四界，亦名大種。一切餘色所依性故；體寬廣故；或於地等增盛聚中，形相大故；或起種種大事用故。此四大種能成何業？如其次第能成持、攝、熟、長四業。地界能持，水界能攝，火界能熟，風界能長。長謂增盛，或復流引。業用既爾，自性云何？如其次第，既用堅、濕、煖、動為性。由此能引大種造色。令其相續，生至餘方，如吹燈光，故名為動。」即是論述四大的性質與功能。

³⁸ 《俱舍論》T29, no.1558, p.3b23-24。張建木〈俱舍論識小〉文中指出：「壞的梵語是 *rūpyate* 與色（*rūpa*）同一語根√*rūp*，但√*rūp*，波爾尼云有看和畫義變壞義，恐由巴利文來」（p.9），《清淨道論》云：「一切色都是惱壞之相，故為色」（p.610）溫宗堃（2004）p.16，指出：「巴利註釋傳統將 *rūpa* 當作由動詞 *ruppanti*（被破壞）衍生而來的字。」

³⁹ 《俱舍論》T29, no.1558, p.3c1。



石、石礙手等⁴⁰。

說一切有部對「色」(物質)的概略見解是「色」(物質)依可見(眼睛能見的)、不可見(眼睛不能見的)、有對(佔據空間、可觸摸的)、無對(非五種感官所感覺的對象、無法觸摸的),而分為有見有對色、無見有對色、無見無對色等「三色」⁴¹。概述如下:

- (1) 有見有對色,是眼睛可見、可觸摸的,專指眼根所對的「顏色」(青、黃、赤、白等)與「形狀」(長、短、方、圓等)。
- (2) 無見有對色,眼睛不可見,但可成為感覺對象的聲、香、味、觸(可觸摸的)等。
- (3) 無見無對色:是不可見也無法觸摸,非感覺所對的物質,即專有名詞的無表色(無法表顯出來的物質)。這類指的是身業、語業的業習,也就是運動、技術、藝術等訓練上的習性,或養成善惡行為而成習性的一種力量,是非意志的,自然地反應在技術、藝術、善惡行為上的業習。

色法就是梵語*Rūpa*的譯名。英譯為form,即物質。換句話說,凡是占有空間而會變壞,有質礙的東西都是色法。這總共有十一種,即:五根、五境和無表色。⁴²

五根的「根」是梵語 *Indriya* 的譯名,具有勝用、增上、自在、光顯的意思。五根為:眼、耳、鼻、舌、身等五官的機能。如視覺、聽覺、嗅覺、味覺、觸覺等。勝用就是緣取對境有殊勝的作用。增上就是能發識,能助識發生了別作用的意思。自在就是根的本身能發識的自在功能。光顯就是根對境

⁴⁰ 印順導師《般若經講記》(pp.173-174):「色蘊的色,不是青黃等色,也不是男女之色。此色有二義:一、質礙義,二、變壞義。質礙義者:凡是有體積,佔有空間位置的,如扇子有扇子的體積和扇子所佔據的方位,鐘有鐘的體積和鐘所佔據的方位;扇子與鐘都是有質礙的,兩者相遇即相障礙而不能並容。變壞義是:有體積而存在的,受到另一質礙物的衝擊,可能而且是終久要歸於變壞的。有此二義,即名為色,即等於近人所說的物質。舊科學家所說物質最終的單元,依佛法也還是要變壞的。常人見到現存事物的表面,不了解事物內在的矛盾,於是設想物體最後固定的實體。其實,一切色法——物,自始至終即在不斷的衝擊、障礙,向著變壞的道路前進。」引文就以色蘊的定義作解說。

⁴¹ 《俱舍論》卷二 T29, no.1558, 頌曰:「一有見謂色,十有色有對,此除色聲八無記餘三種」(p.7a9-10),即為此三色。

⁴² 《俱舍論》卷一頌曰:「色者唯五根、五境及無表、彼識依淨色,名眼等五根,色二或二十,聲唯有八種,味六香四種,觸十一為性,亂心無心等,隨流淨不淨,大種所造性,由此說無表」(pp.2b7-3a26)。即對色法內容表述。



有見性、有光明、能見色、聞聲等的意思。因為五根能取外境，而引起五識的精神作用，故叫做「根」。

五境的境是梵語 *vissya* 的譯名，就是五根對象的客觀境界，為：色、聲、香、味、觸等五境。「色境」有二種，即顯色及形色。顯色是映於眼根可見到的色法，如青、黃、赤、白、雲、煙、霧、塵、影、光、明、闇等。形色為有形狀的色法，如長、短、方、圓、高、下、正、不正等。色境共有二十種。「聲境」是由耳根聽取的境體，共有八種，是由有執受和無執受兩種四大為因所發出的聲音。在這些聲音中，能使人生起快感的稱為可意聲，相反的即為不可意聲。「香境」是鼻根嗅取的境體，共有四種，即好香、惡香、等香及不等香。「味境」是舌根嚐取的境體，有六種，為苦、酢、鹹、辛、甘、淡等六種。「觸境」是身根接觸的對境，共有十一種，即為堅、濕、煖、動、滑、澀、重、輕、冷、飢及渴等十一種。

無表色是未顯現的色法，是對五根、五境的表色而言。它是由於善、惡的行業，在心內生起的一種招感業果的業力。所以善、惡的表業，雖在動作後隨即消滅，但由其所激發的無表色（業力）是永遠相續的，必然招感其相應的果報，因此又稱為無表業。其本體非極微所成，但卻是由身、語的色業所起的，故依能發的色法說它也是一種色法。

3. 色法生起之源

各種物質的性質差異主要是由此四大種的偏增而來的。換句話說，火焰是火大的增勝，流水就是水大的增勝，金石瓦礫就是地大的增勝。《俱舍論》卷四說：「若四大種不相離生，於諸聚中，堅、濕、煖、動云何隨一可得非餘。於彼聚中，勢用增者，明了可得，餘體非無，如覺針鋒與籌合觸，如嘗鹽味與麩合味。」⁴³可見四大或為顯勢力，或為潛勢力，由其隱約不同相狀不同，遂形成各式各樣的物體。如流動體變為固體，或為氣體，無不是起因於四大的隱顯之相所致。地、火、水、風名為四大，是因其周遍於一切萬有，而其勢力大之故，即「大」義。又因它是一切餘色之所依，故稱為「種」。四大另一名為「界」，是它能任持自相，相續所造之色法的緣故。對於四大種之能造一切物質。《俱舍論》卷一延引「大毘婆沙論」說：「毘婆沙說，造是因義，謂作生等五種因故。⁴⁴五種因義謂：「生因、依因、立因、持因、養因由此能造」⁴⁵。四大生諸色法如母生子故，叫生因。諸

⁴³ 《俱舍論》卷四，T29, no.1558, p.18c2-5。

⁴⁴ 《俱舍論》卷 1，T.29, no.1558, p.3a21-22。

⁴⁵ 《大毘婆沙論》卷 127，T2, no.1545, p.665a29。



色如地建立萬物故，稱為立因。四大任持色法，如食之持命，故叫持因。四大的增長色法，有水之潤養樹根，故叫做養因。

簡言之，《俱舍論》認為色法生起之源為生、依、立、持及養等五因。

4. 四大差別之修習

《大毘婆沙論》云：「有人以為禪修者，以不淨觀作觀四大，所造色，而持息念者觀四大種依修持者具有上品善士或下品善士分別可證得無上正等菩提或下品聲聞菩提，另外也有人說，若觀大種造色可降伏及捨棄一切驕傲放逸的行為。」⁴⁶由引文知毘婆沙師認為觀四大差別可證道或降伏煩惱。世親以阿毘達磨論者身分作《俱舍論》。他是站在經量部與說一切有部之間，多依經量部的色心二元論立場改善有部的多元論主張，世親在《俱舍論》最後的破我品闡明俱舍雖主張萬有的實在，但其所修持的目標還是要體會「諸行無我」⁴⁷。所以其四大差別觀的修習仍為「無我」之修習。

(三) 《大乘阿毘達磨雜集論》

1. 四大種

《大乘阿毘達磨雜集論》卷第一指出：「四大種者，謂地、水、火、風界。地界者堅勁性、水界者流濕性、火界者溫熱性。風界者輕動性」⁴⁸。此定義與《俱舍論》或「清淨道論」大同小異。

2. 色蘊

《雜集論》說：「所造色者，謂眼等五根，色、聲、香、味，所觸一分及法處所攝色」⁴⁹。其與《俱舍論》的差異是後二項所觸一分及法處所攝色，其詳細內容將在下章節「四大不同說法的詮釋」中加以論述。

3. 色法生起之源

⁴⁶ 《大毘婆沙論》卷 127，T2，no.1545，p.662c8-27。

⁴⁷ 詳見慈斌〈俱舍論之無我思想〉和徹爾巴茨基（Th. Stcherbatsky 1966-1924）的〈關於阿毘達磨俱舍論破我品〉收錄於靈泉禪寺，1989，《阿毘達磨俱舍論義旨要集》pp.313-335。

⁴⁸ 《大乘阿毘達磨雜集論》T31，no.1606，p.696a13-15。

⁴⁹ 《大乘阿毘達磨雜集論》T31，no.1606，p.696a15-16，有關所觸一分及法處所攝色，在論中 p.696b20-c3 亦有說明。



《雜集論》卷一說：「所造者，謂依四大種為生、依、立、持、養因義。即依五因說名為『造』。生因者，即是起因，謂離大種，色不起故。依因者，即是轉因，謂捨大種，諸所造色，無有功能，據別處故。立因者，即隨轉因，由大變異，能依造色，隨變異故。持因者，即是住因，謂由大種，諸所造色，相似相續生，持令不絕故。養因者，即是長因，謂由大種，養彼造色，令增長故。」⁵⁰此引文謂四大種能造色。是以四大種為組成色法的四種基本元素，而被稱為所造色者，是由此四大所出的。

4. 四界差別觀的修習

《阿含經》中所說的「界」是指「地、水、火、風」四大再加上「空」及識。有「空」的無礙性，一切色法才能佔有而離合其間。而「識」是有情的分別，覺了之特性。因此構成有情身心的組合。「界」義對唯識學的形成相當重要。《攝大乘論本》中說：『世尊何處說阿賴耶識，名阿賴耶識？謂薄伽梵於《阿毘達摩大乘》中說：「無始時來界，一切法等依，由此有諸趣及涅槃證得」』⁵¹。阿賴耶識攝藏眾生之果報可變現根身⁵²，有情攝藏此識為自我，若能轉識成智，則可逆轉十二因緣的流轉為還滅。故四大之修習而藉阿賴耶識轉善因為善果。

五、「四大」不同說法的討論

《清淨道論》、《俱舍論》及《雜集論》對「四大」的說法流傳至今已達 1600 年之久。其間當然有許多論師有不同的看法。本文無法一一列舉，根據以上對三部論典中的論述。筆者認為他們對「四大種」的定義、性質及功用的看法是一致的，只不過說《俱舍論》對極微觀念更為深入。在「色蘊」方面，《清淨道論》主張所造色有二十四法，但是「觸」已含蓋在地、火、風三界中，故未列入所造色。《俱舍論》及《雜集論》都主張所造色有十一法，五根和五塵是兩者所共許

⁵⁰ 同上註，p.696a4-12。

⁵¹ 《攝大乘論本》卷上，T31, no.1594, p.133b12-16。

⁵² 釋寂肇〈第六意識與染淨因果(二)〉文中指出：「一切有情的根身皆由阿賴耶識變現。如化生，不須外緣為條件，由阿賴耶識中四大種為因，引業力為緣。如濕生，除以四大種及業力為因緣外，還需借外界濕氣為助緣。如卵生、胎生有情則除以四大種及業力為因緣外，還須借助父精母卵的外四大物質條件，內外結合方有根身生起。阿賴耶識向外變現器界，是由變現器界的四大種為因緣，以引業力屬於共業的部分為增上緣，因緣和合而成的。但阿賴耶識變現器界時，必須要仗與此業力所感的同類世界為本質境的所緣緣，然後才能特別變現為一個與彼同時、同處、同一相狀的依報器界，進而為自己的根身所依住和受用。」(p.33)



的，但《雜集論》認為「觸」只有一分。《俱舍論》主張第十一法是無表色，而《雜集論》則是法處所攝色。在色法生起之源上，《清淨道論》主張有業、心、時節（熱能）及食素等四因，而《俱舍論》和《雜集論》則都認定有生因、依因、立因、持因和養因等五因；至於四界差別觀的修習，《清淨道論》主張應依推、硬、粗、重、撐、軟、滑、輕、熱、冷、流、粘等十二項的順序逐一修持，《俱舍論》則認為不淨觀者可用所造色作為禪觀對象，而持息念觀者，則以四大種為所緣。《雜集論》則以種子為修習對象，多累積善種子，即勤修戒定慧；及清除惡種子，即息滅貪、瞋、癡。如此，即可轉識成智。然而他們是都強調諸法無我，解行並重的實踐面⁵³。至於對五境中的「觸」是否為「所造色」？以及「色法內容」兩個主題上，三部論典看法上的差異，可概述如下：

(一) 五境中的「觸」是否為「所造色」？

《攝阿毘達摩義論》〈第六攝色分別品〉指出：「南傳上座部，認為於四大種中，觸：只能取地、火、風三種。因為一切物質雖由水的吸引使聚在一起，但水卻不是觸覺所能觸的。例如：把手放在冷水裏，會感受到水體的柔滑，不是水性，而是地性；所感受的冷，不是水性而是火性；所感受的壓力，也不是水性而是風性。由於水的元素即不是觸所攝受的，又非其它的識所能了別的，所以說水大種的存在，只是從推理得知的。」⁵⁴所以南傳上座部不把「觸」放進所造色中。帕奧禪師指出觸境未包括在二十八種色法，因為它已含蓋在地、火、風三界中⁵⁵。

《俱舍論》卷一曰：「觸有十一謂：四大種、滑性、澀性、重性、輕性、及冷、飢、渴。此中大種後當廣說：柔軟名滑、粗強為澀，可稱名重，翻此為輕，煖欲名冷，食欲名飢，飲欲名渴，此三於因立果名故」⁵⁶。此引文可詮釋如下：

⁵³ 例如《清淨道論》頁 615，云：「依諸經典，確定祇是名、色，而無有情及補特伽羅。」蘇聯著名學者徹爾巴茨基（Th. Stcherbatsky, 1866-1924）在其〈關於阿毗達磨俱舍論破我品〉一文中（p.307）指出：「《俱舍論》破我品，實際上是俱舍論的結論」。另外，慈斌〈俱舍論之無我思想〉，頁 291 也指出：「《俱舍論》雖然主張萬有是由四大所造，但其所修的目標，還是在體會無我」，還有，《雜集論》p.698c19-22 云：「若能決了色等實相，必不應起虛妄我見，譬如有人歎爾見繩，遂執為繩，不了繩相而起蛇執」。由以上諸論典或學者們的論述，都是顯示雖剖析四大，但還是以「諸法無我」為依止。

⁵⁴ 葉均譯《攝阿毘達摩義論》，p.25。

⁵⁵ 帕奧禪師《智慧之光》，p.80 云：「地、火、風三界組成的觸色，若將其列為三境，則境界色即有七境界色，因此三色已各別列入四界內，故計算二十八種色法時不包括觸。」

⁵⁶ 《俱舍論》T29, no.1558, p.2c23-27。



觸境就是身根所觸取之對象。包括「能造觸」，和「所造觸」等共有十一類。能造觸是四大，遍滿於一切色法之堅、濕、煖、動等四性。所造觸是水火二大之勢力，強而柔輒的，名滑。地風二大之勢力，大而粗強的名澀。地水二大之勢力，強而可稱的名重。火風二大之勢力，盛而不可稱的名輕。強而能刺激身根起冷覺的叫冷。風大之勢力，強而令起饑覺的叫饑。火大之勢力，強而令起渴覺的叫渴。這些，無非就是就因給予果名的。所以《俱舍論》將觸境視為「所造色」。

《雜集論》云：「所觸一分者，四大種所造身根所取義。謂滑、澀、輕、重、軟、緩、急、冷、飢、渴、飽、力、劣、悶、養、黏、病、老、死、疲、息、勇。此所觸一分由八因建立。謂相故、摩故、稱故、觸故、執故、雜故、界不平等故、界平等故。水風雜故冷，地水雜故黏，界平等故息力勇，勇者無畏飽，由二種界不平等，故有飢等餘觸。」⁵⁷由此引文，發現瑜伽行派對觸的分析更細，為二十二類，但不包含四大種。當然他們也將「觸境」視為所造色。

(二) 色法內容的剖析

1. 《清淨道論》的色法論

《清淨道論》的所造色除五根、四境外，尚有十五種色法，這些色法都有其獨特的特相、作用、現起和近因⁵⁸。其特性與變化的法則，主要是以火大的冷熱決定壞滅。有情之色法包含四因生色（業生色、心生色、時節生色和食生色）。每一色聚都有食素（營養）。其中尚未被消化的食物叫「時節生色聚」，而已消化者，是為「食生色聚」。因為一切色聚都含有地、水、火、風及顏色、香、味和食素，故此八種元素稱為八不分離色。在欲地的「業生色」有五淨色（眼、耳、鼻、舌、身）、命根色、心所依色、男根色、女根色、八不分離色及限界色（虛空）共十八種色法。而「心生色」有八不分離色，限界色、聲、身表、語表、三變化色（色輕快性、色柔軟性、色適業性）共十五種色法；「時節生色」有八不分離色，限界色、聲及三變化色共十三種色法。而「食生色」則是八不分離色，限界色和三變化色，共十二種色法。是故《攝義論》頌曰：「十八和十五，十三及十二，次第從業，心、時節及食生」⁵⁹。由於《清淨道論》等南傳佛法的色法非唯心論，也非唯物論，所以水野弘元認為其論述比有部更為徹底。⁶⁰

⁵⁷ 《雜集論》T31, no.1606, p.696 b20-26。

⁵⁸ 《清淨道論》pp.455-459。

⁵⁹ 葉均譯《攝阿毘達摩義論》，p.260。

⁶⁰ 水野弘元著，《佛教教理研究》釋惠敏釋，p.450。



2. 《俱舍論》的無表色論

如上述，說一切有部主張十一種色法，包括眼、耳、鼻、舌、身五根和色、聲、香、味、觸五塵（五境），再加一個無表色。有關無表色相關的論述概述如下：

表色是身、語二業所表現善惡的色法，故或稱為表業。無表則是相對表色而言的一種色法。是由於善惡的「行」業，在內心所生起的一種招感業果的潛力。無表色只有善、惡二性，而沒有無記性。因無記性之表業，無法引發無表色。故《俱舍論》卷十三說：「以無記心勢力微劣，不能引發強業令生，可因滅時，果仍續起。」⁶¹

《俱舍論》卷一說：「無表雖以色業為性，如有表業，而非表示令他了知，故名無表。⁶²」也就是說，無表業因依止四大而相續，故攝入色法。這種說法，當然有許多必加商榷之處。因此，「論」中對：「諸無表色，應不名色」⁶³的疑難，有一段很精彩的辯論，詳見《俱舍論》及《俱舍論記》卷一⁶⁴，筆者將之整理分析，概述如下：

（問難）：無表色，既非極微所成，亦無變礙，故應非色。

（初解）：依（雜心論主之義）表色與無表色如同樹影依樹起，樹動，則影亦動。

（問難）：用「影依於樹，樹滅影隨滅」之譬喻詮釋，無表色依於表色，但表色滅，無表不滅，滅即不同，色怎麼會是同呢？《俱舍論光記》說：「順正理論」破云：「此不應理，隨心轉色，不從表生，應非色故」⁶⁵表示無表色是隨心轉色，不從表色生，故為非色。

（釋）：無表依大種所造，大種有變礙，故稱名為色，無表業亦應名無表色。

（問難）：如是所依的五根有變礙，則能依的五識也應該名為「色」。

⁶¹ 《俱舍論》T29, no.1558, p.70c14-15。

⁶² 同上註，p.3a 23-24。

⁶³ 同上註，p.3c5。

⁶⁴ 同上註，p.3c5-20；《俱舍論記》T41, no.1821, pp.23c29-24c29。

⁶⁵ 《俱舍論記》，T41 no. 1821, p.24a8-9。



（釋）：無表是親從大種，依五因（生、依、立、持、養）而生，眼等五識不如是。以識望根是疏（助生增上緣），故不名為色。

（評論）：依毘婆沙義，所造色極微是各依四大種。故「影依樹，光依寶」之譬，並不符順毘婆沙義。因影、光各依止四大種。大種雖滅，而無表色卻常相續生不隨滅，這是「說一切有部」所共許的。而樹、寶只是助生增上緣，故無表色不同於「影依樹，光依寶」之譬喻。

（論主（世親）結語）：五識有二依，如眼等五根有變礙，而無間滅意為無變礙，因所依不定，故不名為色。而無表色，則只有一變礙為其所依，故稱為色，會有變礙可稱為色，這個道理是可以成立的。

有關「無表色」的定義。世親在《俱舍論》卷一有偈頌曰：「亂心無心等，隨流淨不淨，大種所造性，由此說無表」⁶⁶。而眾賢在《順正理論》及《顯宗論》有另一偈頌云：「作等餘心等，及無心有記，無對所造性，是名無表色」⁶⁷。也有不同的定義，倒底兩者的差異點在那裡，有必要加以論述。

首先討論世親之偈頌。由於世親在長行中的詮釋不多，故本文以眾賢的論述為主，其第一偈頌為「亂心無心等」。其中，「無心」是指無想定和滅盡定兩種無心定。雖然心、心所法在此無心定中不現行。但無表色的色體，仍隨「定」或起或滅。是故長行云：「雖更有餘無心果位，而無表色非所隨流，故無心言不攝於彼」⁶⁸。而「有心」則是指四禪八定的有心定，即有心定，亦有無表隨轉。所以「亂心無心等」是總明無表所行處有亂心、不亂心，有心及無心四位。如安慧《俱舍釋》云：「心有二種：一、散心位，有亂心，不亂心；二、定心位，有心無心故」。⁶⁹

第二偈頌「隨流淨不淨」。其中「隨」是相似；「流」為相續；「淨」、「不淨」是善、惡。故「隨流淨不淨」之意思是指無表色隨亂心等四位，生滅變化，流轉不息或俱轉相續或前後相續。無表色有多種；別解脫律儀無表色可

⁶⁶ 《俱舍論》 T29, no.1558, p.3a16-17。

⁶⁷ 《順正理論》 T29, no.1562, p.335a26-27；《顯宗論》 T29, no.1563, p.781c28-29。

⁶⁸ 《俱舍論》 T29, no.1562, p.335b1-3。

⁶⁹ 《俱舍法義》 T64, no. 2251 p.39b23-24。



通四位；而靜慮及無漏二律儀無表色，則只能在有心位中相續；至於不律儀無表色，只在亂心，不亂心中現行。在《俱舍論》業品中有廣泛的分別討論。

表色有善、惡及無記三性，無表色只有善或惡二種。演培法師指出：「無有覆無記是「淨／不淨，若不以善／惡性」釋淨／不淨，則與無／有覆無記相濫，所以用善，不善簡別二無記性」⁷⁰。《俱舍法義》云：「淨、不淨者三性分別，『無表』無『無記』故」⁷¹。及說：「隨流示等流性，簡極微積成，相續轉不可積集」⁷²。表示無表相，其體雖非物質極微分子之集合，但依止大種而有流變，雖有善、惡之分別，而不可如五根、五境之顯性，不可表現令示他知。

第三偈頌：「大種所造性」，是說明無表色以大種為因。能造是大種，所造是無表。例如長行中云：「此中造者即表因義。云何知然？如契經說：『色造我見』即是因色起我見義」⁷³。可見「造」是產生無表的動力。圓暉法師說：「因有五因：一生因，二依因，三立，四、持，五、養」⁷⁴。

第四偈頌：「由此說無表」。在長行中云：「說者，顯此是餘師意」⁷⁵，經主不許如是種類無表色故」⁷⁶。表示世親論師不贊同上述具備(1)亂心無心等；(2)隨流；(3)淨不淨及(4)大種所造性四個條件，可稱為「無表色」的看法。眾賢論師在長行中就表示自己的看法，如云：「今謂經主，於此頌中，不能具說無表色相，以說隨流名無表故，彼自釋言：『相似相續說明隨流』」⁷⁷。非初刹那可名相續，勿有太過之失，是故決定初念無表，不入所說相中，又相續者是假非實，無表非實失對法宗⁷⁸，又定所發亂無心

⁷⁰ 演培《俱舍論頌講記》p.108。

⁷¹ 《俱舍法義》T64, no. 2251, p.39b24-25。

⁷² 《俱舍法義》T64, no. 2251, p.39a21-22。

⁷³ 《順正理論》T29, no. 1562, p.335b12-13。

⁷⁴ 《俱舍論頌疏》唐圓暉述，T41. no. 1823 或參考同本，台北：佛陀教育基金會印贈本，頁 81。

⁷⁵ 根據印順《說一切有部論書及論師之研究》(p.669)考證說：「世親的無表色相是承續《雜心論》的，如云：『強力心能起身口業、餘心俱行相續生。如手執香華，雖復捨去，餘氣復生』(T28 888c)又說：『流注相續成善不善戒』(T28 890b)。在《阿毘曇心論經》中已說：『無教者，身動滅已，與餘識相應，彼相續轉。……若與餘識俱與彼事相續如手執香華，雖復捨之，猶見香隨』(T28 840a)。《阿毘曇心論》說：『謂轉異心中，彼相似相隨』，(T28 881a)。由此可見從《阿毘曇心論》以來，無表是假色，不是色，早已用「薰習」的意義，在相續流轉中說明無表色」。由此引證可知餘師意，即表示這是西方系阿毘達磨毘婆沙師的意見。

⁷⁶ 《順正理論》T29, no.1562 p.335b16-18。

⁷⁷ 《俱舍論》T29. no. 1558 p.3a14-15。

⁷⁸ 印順解釋說：「但依阿毘達磨毘婆沙師來說，任何性體；確定應求於自相也就是要從剎



位不隨流故，應非無表，若言不亂有心位中，此隨流故，無斯過者。淨不淨表業應有無表相，又謂等言通無心者，此言無用，前已攝故，亂心等言，已攝一切餘有心位，第二等言復言何攝？經主應思。或謂後等攝不亂心。前無用者，此不應然，無容攝故，何容後攝不亂心，遮言理於相似處起，乘無起等，理不及餘，故非全攝。或可亂心這成無用，又應簡言唯淨無表於無心位，隨流非餘，於自釋中亦不簡別，故於此理，經主應思。云何離失說無表相？」⁷⁹

引文指出世親表示「隨流」不能稱為無表，但他又自己解釋隨流是相似相續的意思，初剎那不列入相續，又相續是假、不是實，但婆沙師認為是有實體、論主並不贊同無表非實就有違說一切有部之宗義。亂、無心位不隨流，所以非無表色而不亂，有心位是隨流，然後討論淨、不淨表業，應簡言：唯淨無表於無心位隨流，而非其他。世親在詮釋中並未簡別，怎能離失說無表相呢？

眾賢論師在長行中對「無表」作了兩點詮釋，即：「無表者，由善不善心所起等，諸位隨流淨不淨色，雖如表業，而非表示令他了知，故名無表」⁸⁰以及「依止身、語表業差別及善、不善心等差別，所生無礙善、不善色，是名無表」⁸¹。此表示「無表」以色業為體性；而表業可顯現於人，知其身、語所行是善或惡，但無表則隱藏未現今他人知，其為隨心而轉。《雜心論》云：「無作者（即無表，真諦則譯為無教），身動滅已，與餘識俱，彼性隨生。如善受戒，穢污無記心現前，善戒隨生，如惡戒人，善無記心現前，惡戒隨生」。其意思是說身表業現行後，仍有無形的擊發因存在。如曾依善心受律儀戒後，雖動惡念，但善心之戒體仍隨惡念流轉，是名「無表色」。

眾賢論師又對無表色下定義即如偈頌所言：「作等餘心等，及無心有記，無對所造性，是名無表色」。《順正理論》雖然長行對該偈頌未作詮釋，但在《顯宗論》中就有詳細剖析，其第一頌「作等餘心等」。在長行中說：「論曰：言作等者，等取離作無對造色，略有二種：一者依表，二者依心，依表起者復有兩種謂與作俱轉及作息隨轉，為攝如是無表差別體相無餘

那的靜態去說明是什麼？而不能從「相續流注」去說明。從相續流注去說就類似經部的傾向，這樣世親所說的是新發展，而眾賢是嚴守阿毘達磨的正統」（同前揭書，頁 699）即表示無表相是阿毘達磨的發展性，兩位論師對此新問題有不同意見展現。

⁷⁹ 《順正理論》T29. no. 1562, p.335b20-c6。

⁸⁰ 《順正理論》T29. no. 1562, p.335b14-16。

⁸¹ 《順正理論》T29. no. 1562, p.335b18-19。



故說作等」⁸²。引文表示「作等」是指與造作俱轉或造作完後，從隨順流轉，或依心起意念。長行又說：「言餘心等者，等取同類心謂善心作近因等起或俱有因，彼所發善無對造色不善無記名餘心。善心名同類，不善心作近因等起，所發不善無對造色善及無記名餘心，不善名同類」⁸³。表示「餘心等」是指發心的類別。所發善（或不善）無對造色，善及無記稱為餘心，而善（或不善）心依同類而起，不善心是因為近因而造作所致。

第二偈頌：「及無心有記」。其長行中言：「及無心者即心滅位，謂定非生，生位無故。及言乘上及此非餘，於三位中，此容隨轉，謂定唯等不善兼餘散通於三位轉故，言有記者謂善、不善可記為愛、非愛品故」⁸⁴。其意思是指心滅位可在三位中隨順流轉，也就是說定唯等不善兼餘散善通於三位轉，而善或不善可記為愛或非愛。

第三偈頌：「無對所造性」：其長行云：「言無對者，非極微故，所造性者不簡大種，以大種性非無對故，但簡非色，顯是色性即五蘊中包蘊攝故」⁸⁵。此引文指出表色是五蘊中的「色蘊」所攝，是顯現的。而其體是由極微分子集合而成。而無表非極微物質所集，但其性是依止四大種（地、水、火、風）所造。

第四偈頌：「是名無表色」：其長行曰：「是者是前所說諸相，具前諸相名無表色」⁸⁶。也就是說具備上述：(1)作等，(2)餘心等，(3)無心，(4)有記，(5)無對所造性諸相者可稱之為無表色相。

由以上之論述，可以發現世親所著《俱舍論》是隨順經部。而眾賢對「俱舍論」不合阿毗達磨毘婆沙正義者都加以遮破顯正。事實上兩位論師都是以他們所擁有的智慧對法義進行抉擇，因此都是值得讚嘆的。

3. 《雜集論》的「法處所攝色」

《雜集論》的色法如同說《俱舍論》含五根、五塵再加上一個法處所攝色。此「法處所攝色」依《雜集論》說：「法處所攝色者，略有五種。謂極略色、極迥色、受所引色、遍計所起色、自在所生色。極略色者，謂極

⁸² 《顯宗論》T29. no. 1563, p.782a1-4。

⁸³ 《顯宗論》T29. no. 1563, p.782a4-8。

⁸⁴ 《顯宗論》T29. no. 1563, p.782a8-12。

⁸⁵ 《顯宗論》T29. no. 1563, p.782a12-14。

⁸⁶ 《顯宗論》T29. no. 1563, p.782a14-15。



微色，極迥色者，謂即此離餘礙觸色。受所引色者，謂無表色。遍計所起色者，謂影像色。自在所生色者，謂解脫靜慮所行境色。」⁸⁷由此引文可發現瑜伽宗所謂處所攝色包括五種：即(1)極略色，(2)極迥色，(3)受所引色，(4)遍計所起色及(5)自在所生色。而其意義分別為：(1)極微色；(2)離餘礙觸色；(3)無表色；(4)影像色及(5)解脫靜慮所行境色。他們完全是站在其教義「唯識無境」⁸⁸而闡釋的。

六、結論

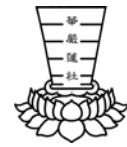
根據本文的論述可以歸納《清淨道論》，《俱舍論》及《雜集論》對「四大種」的定義、性質及功用的看法是一致的，只不過《俱舍論》對極微觀念更為深入。在「色蘊」方面，《清淨道論》主張所造色有二十四法，但是「觸」已含蓋在地、火、風三界，未列入所造色。《俱舍論》及《雜集論》都主張所造色有十一法，五根和五塵是兩者所共許的，但《雜集論》認為「觸」只有一分。《俱舍論》主張第十一法是無表色，而《雜集論》則是法處所攝色。在色法起之源上，《清淨道論》主張業、心、時節（熱能）及食素等四因，而《俱舍論》和《雜集論》則都認定有生因、依因、立因、持因和養因等五因；至於四界差別觀的修習，《清淨道論》主張應依推、硬、粗、重、撐、軟、滑、輕、熱、冷、流、粘等十二項的順序逐一修持，《俱舍論》則認為不淨觀者可用所造色作為禪觀對象，而持息念觀者，則以四大種為所緣。《雜集論》則以種子為修習對象，多累積善種子，即勤修戒定慧；及清除惡種子，即息滅貪、瞋、癡。如此，即可轉識成智。

至於「觸」是否為所造色的觀點上，南傳認為水大種的存在只能由推理得知。將對觸列為所造色，因為它已包括在地、火、風三界中。《俱舍論》則認為觸有十一種性。《雜集論》認為所觸一分是由八因所建立的，故此兩論典都把觸納入所造色中，在色法的内容上，南傳對所造色都具有特相、作用現起和近因。而對二十四種所造色的分法相當的細。《俱舍論》對無表色是否為色法，在《俱舍論》及《顯宗論》都有很精彩的辯論及定義。而《雜集論》的法處所攝色，包括極微、離餘礙觸、無表、影像及解脫靜慮所行境等五色。

雖然由本文可發現，論師們在論典中顯現他們在剖析「四大」的義理，

⁸⁷ 《雜集論》T31, no.1606, P.696b27-c3。

⁸⁸ 參見 Mark Siderits, “Yogācāra: Impressions-Only and the Denial of Physical Objects.”, pp.146-179。



是具有相當銳利的眼光，進步的思想，公正的態度及客觀的立場，但是也都強調諸法無我，解行並重的實踐面。



參考文獻

一、原典文獻譯本與解說

- 《中阿含經》。T1, no.26。
《雜阿含經》。T2, no.99。
《大毘婆沙論》。T27, no.1545。
《阿毘曇心論經》。T28, no.1551。
《雜阿毘曇心論經》。T28, no.1552。
《俱舍論》。T29, no.1558。
《順正理論》。T29, no.1562。
《唯識二十論》。T31, no.1590。
《攝大乘論本》。T31, no.1594。
《觀所緣緣論》。T31, no.1624。
《大乘阿毘達磨雜集論》。T31, no.1606。
《解脫道論》。T32, no.1648。
《俱舍論記》。T41, no.1821。
《俱舍論法義》。快道林常撰。T64, no.2251。
《原始中部經典》。于瀉龍祥日譯，江鍊百漢譯，釋芝峰校證。(2009)。台北：慈善精舍。
《清淨道論》。葉均譯。(2002)。高雄：正覺學會。
《清淨論道表解》。見澈法師整理(2009)。台北：慈善精舍。
《解脫道論》。黃夏年釋譯(1998)。高雄：佛光文化。
《攝阿毗達摩義論》。葉均譯(2003)。嘉義：法雨道場；漢譯南傳大藏經，no. 70。
高雄：元亨寺妙林出版社。
《阿毗達磨概要精解》。尋法比丘譯(2003)。高雄：正覺學會。
《攝阿毗達摩義論表解》。明法比丘編(2008)。嘉義：法雨道場。
Ñānamoli Bhikkhu, trans (1956, 1991): *The Path of Purification*. Kandy: Buddhist Publication Society.
Nārada Mahā Thera, (1956, 1987): *A Manual of Abhidhamma*, Malaysia: Buddhist Missionary Society, revised edition.
Soma Thera, & Kheminda Thera trans, (1961, 1995): *The Path of Freedom*, Kandy: Buddhist Publication Society.



二、中日文專書、論文

- Analayo 原著 (2009)。〈《解脫道論》與《清淨道論》〉, 王瑞鄉譯。
《福嚴佛學研究》第四期。頁 17-29。
- 水野弘元 (2000)。《佛教教理研究》, 《水野弘元著作選集》(二)。釋惠敏譯。
台北: 法鼓文化。
- 水野弘元 (2002)。《佛教的真髓》。香光書鄉編譯組譯。嘉義: 香光書鄉。
- 印順 (1981)。《般若經講記》。台北: 正聞出版社。
- 印順 (1989)。《說一切有部為主的論書與論師之研究》。台北: 正聞出版社。
- 江亦麗 (2001)。《說一切有部的哲學思想探索》。中國社會科學院碩士學位論文。
收入於《中國佛教學術論典》11。高雄: 佛光山文教基金會。
- 金克木 (1983)。《檀 多精髓》。藍吉富主編, 《現代佛學大系》24。台北: 彌勒出版社。
- 帕奧禪師 (2009)。《智慧之光》。嘉義: 法雨道場。
- 溫宗堃 (2004)。〈新譯《清淨道論·說見清淨品》——並舉示、評析「葉均譯」及「元亨寺譯」兩譯本的問題〉。《2004 年佛學論文獎學金得獎論文集》頁 37-68。台中: 正覺堂。
- 坂本幸男 (2005)。《阿毘達磨之研究》。釋依觀譯。台北: 中華佛教文獻編撰社。
- 法增比丘講述 (2005)。《解脫正道 (三十七菩提分法)》。台北: 佛陀教育基金會重印。
- 明法比丘編譯 (2009)。《禪修手冊》。嘉義: 法雨道場。
- 善戒法師 (2008)。《阿毘達磨概要精解》。南傳「阿毗達磨」研修營授課講義。
桃園: 佛教弘誓學院。
- 陳水淵 (2001)。〈南傳上座部《攝阿毘達磨義論》的哲學思想研究〉, 東海大學哲學研究所博士論文。
- 勞政武 (2007)。《現代佛學別裁》。台北: 考古文化。
- 楊白衣 (1978)。《俱舍要義》。張曼濤主編, 《現代佛教學術叢刊》22。頁 117-250。
- 演培 (1989)。《俱舍論頌講記》。台北: 大華。
- 張建木 (1978)。〈俱舍論識小〉, 張曼濤主編, 《現代佛教學術叢刊》22。頁 1-10。
- 慈怡主編 (1999)。《佛光大辭典》。高雄: 佛光文化。
- 慈斌 (1978)。〈俱舍之無我思想〉。張曼濤主編《俱舍論研究 (上)》。pp.1-10。
台北: 大乘。
- 葉均 (2003)。〈南傳上座部的色蘊〉。《攝阿毘達磨義論》。嘉義: 法雨道場。頁 68-74。
- 楊惠宇 (1997)。《試論色法存在的客觀本質》, 華梵大學碩士論文。
- 邁格文 (1983)。〈佛學哲學通論〉。江紹原譯。藍吉富主編, 《現代佛學大系》33。
- 釋寂肇 (2010)。〈第六意識與染淨因果(二)〉。《妙林》第 22 卷 12 月號, 頁 32-39。



徹爾巴茨基（1978）。〈關於阿毘達磨俱舍破我品〉。張曼濤主編《俱舍論研究（上）》，台北：大乘，p.307-313。

三、英文專書、論文

Pa Auk Sayadaw, 1996, 2008. *“Light of Wisdom”*, Malaysia: W.A. V.E. Reprinted by The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, Taipei.

Sayalay Susilā. (2005). *“Unravelling the Mysteries of Mind and Body through Abhidhamma.”* Malaysia: Inward Path.

Analayo 2009, “The Treatise on the Path to Liberation and the *Visuddhimagga*, in *Fuyan Buddhist Studies* No.4, pp.1-15.

Siderits, Mark, (2007)。“Yog ācāra: Impressions-Only and the Denial of Physical Objects.” in *Buddhism as Philosophy: an Introduction*。U.K.: Ashgate Pub.:Ltd. and U.S.A.: Hackett Pub. Co., Inc., pp.146-179。