

一 在尼柯耶、阿含，「色」(rupa) 一語被使用的用例中，有五蘊中色蘊的色、十二緣起中的名色支的色，以及作為眼根之境之色等。其中，前二者是指廣義的色—物質，眼根之境之色，則是物質中所謂「顏色」、「形狀」的狹義之色。在此所要討論的色，當然是廣義的色。屬於廣義的色者，根據後面的色法說，除了表示色蘊、名色等的「色」一語之外，也包括地水火風四大種、眼耳鼻舌身五根，以及色聲香味觸五境，這些諸法在尼柯耶、阿含中已被隨處提及。

但是，在尼柯耶、阿含中，這些色、四大種、五根及五境，並不是作為色法本身而被客觀的討論，而是以主觀的看法為中心問題，探討它們對我們具有如何的意義。也就是，在尼柯耶、阿含中，我們對色法應如何對待處理？抱持如何的心態，就會從色產生苦患，採取如何的態度，才能不被色所繫縛而能自由的驅使它？諸如此類的問題。

然而從尼柯耶、阿含時代的後期，及至阿毘達磨時代，色法變成以客觀的色法本身被考察。在此時代，出現了將尼柯耶、阿含所說的一切法，詳細分別解釋、分類整理，即所謂阿毘達磨式研究法。所以對於色法，也是綜合觀察尼柯耶、阿含所散說的色之語詞，以及色所攝的諸法。

如是，研究何謂色法，色法有那些種類的所謂「色法論」，是從阿毘達磨所產生的，在色法論尚未產生的釋尊在世時代，以及尼柯耶、阿含時代，如何解釋色？在五蘊經或緣起經，色蘊或名色之詞語被使用的場合中，聽眾對此並沒有經過特別說明，就能直接理解色蘊或名色的意義，是否「色」的用語即是當時印度人一般所使用、所理解的常識性意義？

又，在說明解釋「色」時，是說：所謂色，是地水火風四大種，以及四大種合成的所造色；對此場合的「四大種」或「四大種所造色」之詞，並沒有做說明註釋。由此可推測，這就是為當時人們所能理解的一般性通俗概念。

但是，若將考察的重點重新放在「何謂色」，問題就沒有那麼簡單了。從佛教各經論對色法所做的種種討論，即足以證明此事。對於色法的說明解釋或概念規定，可看出隨著時代及部派學派，而有相當大的變化發展。佛教經論等所說的 rupa 一語，在歐語有 form, shape, matter, material quality ; Form, Bild, Gestalt, Körperlichkeit, Materie ; matière 等種種翻譯，說明了色的概念具有多樣性。我想，這一方面是由於經論本身對色的概念有所不同，另一方面則是由於譯者本身對色的看法不同所致。例如，對於現在尼柯耶、阿含所說色蘊或名色的色之概念，東西方諸學者有種種的解釋。如：A 是從古印度一般思想來解釋，B 是從尼柯耶、阿含的說明中，發現其意義，C 是依之後阿毘達磨的定義而說，D 則從現代哲學思想來理解。

因為對色的說明解釋，有各別獨自的立場，所以不能一概論定孰是孰非。因此，現在只想根據文獻，忠實考察：佛教經論所出現的色法之概念，隨著時代有如何的變化，以及因部派而有如何的不同。

二 首先，在尼柯耶、阿含中，如前所述，色法尚未以色法本身而被考察，所以色法的概念規定並不明確。在五蘊經或緣起經的註釋經中，只說明到：「色是四大種及四大種所造色」，此說明也為之後的阿毘達磨所直接採用。

所謂「四大種」，即地界、水界、火界、風界，此地水火風的說明，在尼柯耶、阿含中已出現。

例如，在漢巴《中阿含》的《大象跡喻經》中，將地界區分為「內地界」與「外地界」。「內地界」是身體內的堅硬狀態或堅硬的性質，又，髮毛爪齒等亦屬於內地界。根據此經說，地界是指(1)物質的堅硬性質或狀態，以及(2)髮毛等堅硬物質。因為物的性質與物本身完全不同，所以在各經說中，像這樣包含二者的地界說明，是其不徹底之處。以上是巴利佛教及有部系上座部系的阿含說。

在屬於大眾部系的《增一阿含》中，也是將地界區分為內外，內地界只說髮毛爪齒等，完全沒有說到堅性。大眾部系與上座部系對於地界之說，為何會有如此的差異？我想，本來上座部系也是和大眾部系一樣，將地界具體說為髮毛等。可能是由於採取阿毘達磨的考察，所以，增加了物之堅性或狀態這個新的解釋，再加上古來常識性的解釋，而說成如前述《大象跡喻經》之說。水界、火界、風界也是如此。也就是，在《增一阿含》中，內水界是涎唾淚尿等，內火界是消化熱等，內風界是出入息風等；相對於此，《大象跡喻經》不僅如《增一阿含》那樣說明具體的水界等，也進一步說水界是濕潤的性質狀態，火界是熱煖的性質狀態，風界是風動的性質狀態。

上座部系的漢巴《中阿含》，對四大種所作的「堅濕煖動的性質，及具備如此性質的物質」之解釋，也為上座部系的阿毘達磨所繼承。例如巴利的《分別論》或有部的《法蘊足論》，對四大種的說明即是如此，《舍利弗阿毘曇論》之說亦同。但是，這些說明是如前所述的二元論，有不徹底之處。為了去除此不徹底，及至《大毘婆沙論》，就只說地界為堅性而已。雖然有說到髮毛爪齒等，但是說明：髮毛爪齒並不是地界，而是髮毛爪齒中的堅性為地界。水界亦同。如同有部註釋書《大毘婆沙論》使四大種的說明純粹化，同樣地，在巴利佛教的註釋書中，也是只以物質的性質狀態，作為四大種。

由以上可知，佛教對於四大種有二種看法：一者是將它看成具體的地水等物質，另一者是看成存在於物質中的堅濕等性質狀態。其中，前者是四大種原始而通俗的意義，後者是阿毘達磨的解釋。通俗性解釋四大種為具體的地水等物質者，例如，在前舉漢巴《中阿含》《大象跡喻經》中所說：「因水災而滅外地界」、「因火災而滅外水界」等場合，所謂的「外地界、外水界」，並不是堅性、濕性，而是指例如外界的草木土石、池泉河海之水等具體性物質。此具體性物質之地、水等，它有形體，我們用眼睛可以看得見。然而，上座部等所解釋的地界、水界等，因為只是指物質的堅性、濕性等性質狀態，所以它沒有形體，我們無法用眼睛看見。因此，根據阿毘達磨說，地水等四大種是不可見有對，只被以身根所認識的觸處所攝。這是因為物的堅、熱、動等，只由觸覺而被認識之故。於是，在有部或《舍利弗毘曇》，地水火風四大種為觸處所攝，在巴利佛教，地火風三大種為觸處所攝。

三 前面已敘述何謂「四大種」；其次，何謂「四大種所造色」？在尼柯耶、阿含中，並沒有

做任何說明。只有在有部所屬的漢譯《雜阿含》中，有一些與此相關的經典。也就是解釋十二處者，根據此解釋，謂眼耳鼻舌身本處（五根），是四大所造之淨色，不可見有對；色處（色境）是四大所造，可見有對；聲香味三處是四大所造，不可見有對；觸處是四大與四大所造，不可見有對。

根據此說，在五根、五境十色處中，除了觸處之外，其餘九處皆是四大所造色，只有觸處是四大及四大所造色。從前述經文沒有相當之巴利文來看，可能是部派分裂後，被有部所附加添入的。總之，觸處是四大及四大所造色之說法，完全與有部阿毘達磨說一致，而與巴利阿毘達磨或《舍利弗阿毘曇論》之說不同。因為在巴利佛教，說觸處只有地火風三大種，水界及所造色不是觸處所攝；而《舍利弗毘曇》則只說觸處為四大種，不主張觸處有所造色。

但是，除觸處之外，其餘九色處為四大所造，這點巴利佛教或《舍利弗毘曇》與有部說是相同的。如是，根據有部說，九色處及觸處的一部分，可說是四大造色；但是，到了後期阿毘達磨時代，有部又增加無表色作為四大所造色。稱無表色為「法處所攝色」，不歸屬於五根五境之十色處，而是歸屬於法處，相對於十色處為有對色，主張無表色為無對色。

主張無見無對之法處所攝的無表色，這點《舍利弗毘曇》與有部是相同的。而在巴利佛教，並沒有說到無表色。取而代之的是，成立女根、男根、命根、段食、虛空界、身表、語表、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、心基等，作為法處色，這些是有部或《舍利弗毘曇》所沒有提到的。以上是有部、《舍利弗毘曇》、巴利佛教等所說的所造色之概要。其次，四大與所造色的關係如何？「四大所造色」，依照其語義來解釋，即是由四大種所造之色。若以四大種作為物質的組成要素，四大所造色即是這些要素的合成物。「所造色」本來的意義，可能是像這樣，指地水火風四大所合成而產生的物質。在將地水火風四大，以通俗的意義解釋為具體物質的時代，對於所造色可能也同樣用如此通俗的意義來解釋。所謂「所造色」，並不是像四大一樣，以地水火風各別、單純的狀態而存在著，而皆是指混合的物質，我想普通所存在的許多物質，大多並不是四大的本身，而是其所造色。

到了阿毘達磨時代，四大種的概念產生如前所述的變化。「四大種」不是具體的物質，而是物質中的堅濕煖動等性質狀態。隨著四大種概念的變化，所造的概念當然也產生變化。但是，實際上，所造色的概念似乎並沒有如此的變化。至少，「所造色」一詞的意義，與從前沒有不同。也就是，在阿毘達磨時代，所造色是指由四大的合成而產生之物質，或者與如此的物質有關者。例如，「眼處」是指由四大的合成而產生的物質性力用，即實行視覺作用者；眼處的所緣一色處，也是指四大合成物中青黃等色澤，或長短等形狀。

「所造色」一詞，在尼柯耶、阿含時代，以及阿毘達磨時代，似乎沒有變化，但是，所造色所攝的諸法—五根五境等概念，則有很大的變化。例如，在尼柯耶、阿含時代所意指的眼耳等，即我們普通所認為的，常識性的眼耳等，頂多意指視覺、聽覺等感覺器官，沒有再做詳細的考察。但是到了阿毘達磨時代，所謂眼根，除了指從外面可看見的眼球之肉團（有部稱為「扶塵根」）外，也意指眼球中所含有的不可見之視覺能力（有部稱為「勝義根」）。根據阿毘達磨的說明，此能力也是一種微細清淨的物質，稱為「淨色」。耳鼻舌身根

也同樣各自有其感覺能力，是四大所造之淨色。前面曾介紹過的，在《雜阿含》十二處註釋經中，說眼處等是四大所造之淨色，為不可見有對，這已經脫離了原始的通俗性意義，而依照如前的阿毘達磨的解釋。

如同眼等五色根被解釋為不是普通的物質，而是存在於物質的某種能力；同樣地，色聲香味觸五境，若依阿毘達磨的解釋，則不是物質本身，而是意指存在於物質的性質或屬性。色香味觸等，不是物質，而是物質的屬性，這在勝論等中，也是將它們歸於德句義所攝，而非實句義所攝，由此可知這或許是印度一般的想法。

又，從阿毘達磨時代開始，於四大所造色中所增加的法處所攝色，也不是指物質，而是指存在於物質的能力或性質。例如，有部等的無表色，是一種被認為保存於物質內的潛在勢力；又，巴利佛教的女根、男根、命根，以及色輕快性、色柔軟性等，也不是指物質本身，而是指存在於物質的某種力用或性質。也就是，女根、男根不是指男女性之生殖器，而是指女性、男性的性之力用；命根是指維持生命的物質性能力；色輕快性等是指物質的輕快等性質；段食不是指食物本身，而是指食物中營養素之培育能力；虛空界意指物質的空虛狀態。

從以上的考察，可知阿毘達磨所解釋的色法，並不是指物質本身，而只是意指如物質的性質、狀態、能力等的屬性。也就是，四大種是物質堅濕煖動的性質狀態；眼等五色根是物質中的特殊感覺能力；色聲等境色，也是物質的屬性。此外，如無表色、女男根等的法處色，也不過只是物質的力用性質。這是佛教的色法論與說物質為實體的印度一般物質論的不同之處。四 經過阿毘達磨時代，到了註釋書時代，巴利佛教與有部皆產生色法論的「色聚說」。此色聚說中的色法概念，仍然是承襲阿毘達磨時代的概念。

根據現存文獻，色聚說為巴利佛教及有部所主張，而瑜伽行派多少也有實行的痕跡，這是承襲有部之說者。在巴利佛教與有部，色聚說的根本思想並非完全相同，由於二者的色法論多少有些差異，所以細節部分並不一致。所謂色聚說的根本思想，是指一切具體存在之色法，不是由單一的色法所構成，而是必須由若干種色法合聚而成。

根據巴利佛教，謂具體存在的外界之色法，至少是由地水火風四大種，及色、香、味、食素（oja = 段食）八色所組成，有情的肉體則是此八色再加上命根，由九色構成；在肉體中，眼根所存在的眼球，是前述九色再加上眼根，由十色所構成。同樣地，耳根、鼻根、舌根、身根所存在的部分，也是九色再加上耳根等，由十色所成；男女之性的部分，是九色再各加上女根、男根，由十色所成。由八種色所構成的外界一般性物質的色聚，稱為「純八法」或「食素第八」；加上命根的肉體之部分色聚，稱為「命九法」；分別加上眼根、耳根、鼻根、舌根、身根者，稱為「眼十法」、「耳十法」、「鼻十法」、「舌十法」、「身十法」；於命九法再加上男女根者，總稱為「性十法」，別稱為「女性十法」、「男性十法」。若外界物質發出聲音時，是純八法再加上聲，而為「聲九法」；身體部分發出聲音時，是命九法再加上聲，而成「聲十法」之色聚。此外，身表、語表、色輕快性等，也只是實存為色聚。在這些色聚說中，有的被認為是在巴利佛教內所發展而成的，與論書多少有些不同，在此並不是以介紹色聚說為目的，所以不再詳細討論。

其次，有部的色聚說，也被認為隨著時代而多少有些變化發展，在此僅略述其概要。根據有部，謂外界的具體物質，至少是地水火風四大，與色味香觸四法的「八事合成」。此八事合成的色聚，類似於巴利的純八法。但是，此八法中，巴利的第八是食素；相對於此，有部則是觸。根據巴利佛教，觸不外是地火風三大種，地火風既然已列為八法之中，所以沒有必要再列舉觸。而有部在四大種以外，也說所造色的觸，因此，八事中列舉四大，同時也列舉觸，若將此觸解釋為所造色，就不與四大種重複了。

其次，屬於身體的一般部分，是在前述八事，加上身根，而為「九事合成」。眼耳鼻舌四部分再各別加上眼根、耳根、鼻根、舌根，而為「十事合成」。九事合成雖然類似於巴利的命九法，十事合成類似於巴利的眼十法等，但是，巴利的命九法的第九是命根，相對於此，有部的九事合成，則是〔*在八事合成上，〕再增加身根作為第九項。這點是由於有部與巴利教理不同所致。也就是，巴利說命根為色法，有部則說命根為心不相應法所攝。

又，在巴利，具觸覺作用的身根部分，是由命九法與身根，共十法所構成的身十法；在有部，身根部分則由九法所構成，眼根等部分是由此九法，再加上眼根等，共十法所成。在巴利，眼十法等不包括身根。而內外諸色法在發出聲音時，是前舉八事、九事、十事之色聚，再加上聲，而合成為九事、十事、十一事，這點則與巴利之說類似。前述的有部說，是有關欲界的色聚者，色界的色聚則是各自減去味、觸二項，不過，在此沒有必要提到這些。

總之，巴利佛教或有部，在說色聚時，認為具體存在的物質，必須由八種以上的色法所合成。至於形成此場合的色聚之個別色法是什麼樣子？它並非如前所詳述的物質，而是指物質的性質能力等屬性。因此，這些個別的色法所合成的色聚，也不是物質本身，而是物質屬性的聚合。所以，任何物質至少由八種色法所合成，這並非意指其物質是由八種質量因一量的要素所構成，而是指是由八種屬性一質的要素所構成。換言之，任何物質至少由四大及色香味等合成，這表示任何物質皆有堅濕煖動的性質，或色香味等屬性。有部等說，即使看起來像是沒有香味或濕性的物質，實際上必然也含有少許〔的香味或濕性〕。又例如，普通的水，看起來好像只有濕潤的性質，沒有堅性等，但是，那是因為濕性特別強，其餘的性質微弱之故。木石等堅性顯著，其餘性質微弱，亦可推知。

附帶說明，有部或巴利佛教的色聚說之思想，與其心、心所說之思想同出一轍。根據有部的心、心所說，具體的心，必定與若干種—有部為十種以上，巴利為七種以上—的心所法相應俱起，心或心所絕非單獨存在；而色聚說之思想則是：具體的物質，必定由八種以上的色法合成，個別的色法絕非單獨存在，所以二者是類似的。

作為物質的合成要素之諸色法，並非物質之量的要素，而只是質的要素—屬性，物質本身絕不能成為考察的對象；同樣地，具體心之合成要素的諸心所法，並非形成心的量之要素，而只是質要素的心之屬性，實體的心絕不能成為考察的對象。

根據有部或巴利佛教，如是心或物的本體自身，根本不是所要探討的問題所在，而是只考察物心現象部分的屬性而已。這可能是因為(1)佛教無我思想的出現，以及(2)因為我們所認識、與我們有關的，只局限在物與心的現象部分，佛教只以此現象部分作為所要探討的問

題的緣故。這點是佛教與談論物與心本體的外道不同處的重要事項之一。

五 如上所述，巴利佛教或有部的色法或色聚，皆不是探討物質的本體，而是只考察物質方面的屬性。尤其是在巴利佛教的色法論，此思想更是徹底。有部的色法論，不僅只做如前的解釋，另一方面，也有說物質自體的情況，此即極微之說。所謂「極微」，是將物質分割之後，作為極限的微粒子，所以這是從量方面看物質的大小。因此，極微的思想完全與只考察物質之質方面的阿毘達磨佛教之色法論不同。極微說也為佛教以外的順世派、耆那教、數論、勝論等所說，我認為其說反而是起源於這些外道，在其影響下，為佛教所採用。

在佛教文獻中，最初說極微的，是屬於註釋書時代的《大毘婆沙論》，在〔*原始佛教的〕尼柯耶、阿含不用說，各部派的根本阿毘達磨，也完全沒有極微思想。在《大毘婆沙論》以後，才為有部的各論書、龍樹的《大智度論》、經部及瑜伽行派各論書等所說。關於極微的性質或假實等，在佛教各派中也有種種異論，因為與現在所討論的無關，所以略而不談。根據有部等說，極微有「事極微」與「聚極微」二種，「事極微」是指眼根等十色處個別而單獨的極微；「聚極微」是指事極微的聚合，事極微不單獨存在，具體存在的物質單位是聚極微。

這與前節所舉的色聚說—所謂具體的色法必須存在為色聚，個別的色法不單獨存在一類似。不僅是類似，在《俱舍論》、《順正理論》等中，聚極微與色聚被視為相同，個別的色法被解釋成極微。在這些論書中，色聚等說被敘述為極微說。

但是，色聚說與極微說被視為相同是否妥當？若將極微當成是物質大小的最小極限，則極微是物質的「量」。而佛教的色法及色聚是作為物質屬性的「質」，所以，極微聚與色聚立場應有所不同。若不將極微作為「量」的微粒子，而視為物質的「質」之要素的單位，此意義的極微說就不會與佛教的色法矛盾了。然而有部等的極微，並未被視為物的「質」要素之單位，反而是如印度一般的用法，是「量」的微粒子之意。例如討論到極微的方分、接觸的有無，即可證明〔*是指量的微粒子之意〕，又提到諸根極微的形狀，也因為是將極微視為物體自體之故。若有部的極微是如此的微粒子之意，則此極微說可說是十分曖昧而不徹底的。

根據有部等，十色處是極微，但是，十色處在本來的阿毘達磨說中，並非物質的量之存在，而是質的存在，因此，應該不能將此視為量之微粒子的極微。例如，眼根乃至身根五色根，是視覺能力乃至觸覺能力的感覺能力，並不是物質，所以，不能將它看成是微粒子。

又，色聲香味觸五處也不是物質，而是存在於物質的性質屬性，因此，將如此的性質量化而看其大小，是不可能的。把眼根乃至男女根等諸根，說成是有形狀的極微，又於青黃赤白、長短方圓等色處，施設個別的極微，從純理論性來看，這必須說完全是不妥當的。把眼根等說成有形的極微，可能是譬喻說的，或者通俗的意義。如此不合理的極微說之產生，我想可能是因為，對於本來與佛教色法論立場完全不同的外道之極微說，不加簡擇批判，就採用於佛教中，將之應用於色法論之故。

本來在勝論等外道，極微只存在於地水火風四大種；屬於色香味聲之德句義者，並非由極微所成。因為阿毘達磨佛教的十色處是物質的屬性，所以，應該將它比作是勝論的德句義。因此，即使從外道的立場來看，有部等以十色處為極微之說法也是不妥當的。外道謂四大種由極微所成者，四大種是指實句義所攝，所謂地水火風之物質，是物質形成之量的原素，所以，將之作為量的微粒子之極微，在外道的立場來看，是當然之事。然而，佛教所解釋的四大種，並非物質的量之原素，而是質的要素，所以此四大種也不能成為極微。從這些觀點來看，有部等將量的微粒子之極微思想，導入色法說中，可說於第一義是不妥當的。

因為《俱舍論》、《順正理論》等論書，將色聚說與極微說視為相同，所以在中國、日本，原來色聚說之意義已完全喪失，只將色聚說成是物質的量之聚合，這真是很大的誤解。

又，與極微說有關連的，在中國、日本，說到極微與極微聚之關係時，謂七個極微集合形成一個微，此說是十分曖昧的。因為所謂七個極微形成一個微，並不清楚究竟是七個極微的容積，成為一個微的容積？還是一個極微長度的七倍，變成一微的長度？我想在中國、日本，可能是指容積之意。但是在佛教諸文獻中，有極微、微塵、銅塵、水塵、兔毫塵、羊毛塵、向遊塵、蟻、蟲、穢麥、指節等，各七倍進展之說，這絕不是意指容積，而是表示長度的單位。因此，七個極微的容積，成為一個微塵的容積，也與前面佛教諸文獻的說法相反，而且可說沒有將佛教的色法論做正確的理解，是完全沒有經典根據之說法。

六 以上主要是以巴利佛教、有部、《舍利弗毘曇》等上座部系的阿毘達磨說之色法概念為中心而討論，至於佛說者，以及初期尼柯耶、阿含對色法的看法，是否只有指如前所說的物質的屬性之意，並不清楚。我想佛教初期可能是如前述，依當時印度一般的世俗概念，將色法籠統地解釋為物質本身之意。《增一阿含》所看到的四大種之說明即是如此，又在上座部系尼柯耶、阿含的四大說明中，也有世俗性的意義，關於這點，前面已提過了。大眾部系不主張作為物質屬性的四大，而只將四大種以世俗之意義來解釋，這點不僅可從《增一阿含》的說明得知，也可由《論事》六之八中，大眾部系的案達羅派之說，所謂「地界為有見」之主張得知。它並不像上座部，把地界視為不可見之堅性，而是解釋為世俗性的土地木石等，用眼睛就可以看得見。

又將四大種做世俗性的解釋者，有經部系的《成實論》。根據《成實論》，四大不是物質的屬性，而是世俗常識性的地水火風之個別物體之自身。因此，在地大、水大、火大等中，存在著色香味觸，風大存在香觸等。四大可說只不過是色香味觸等要素所形成的假法。有部等謂四大所造色之色香味觸，在《成實論》則是第一次元性存在的實法，四大是由色香味觸所形成的第二次元性存在之假法。而眼等諸根，是從地水火風所產生的第三次元性存在，所以當然也是假法。又，聲是從諸色之相觸而產生，所以是第三、第四次元性的存在。

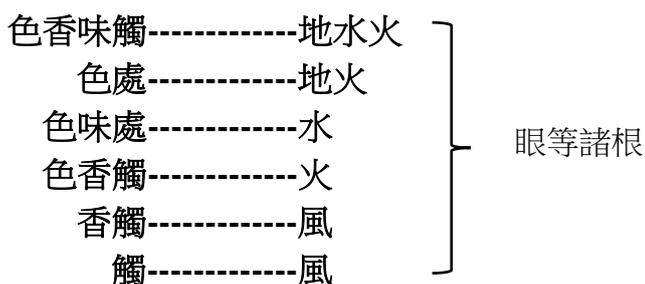
根據此《成實論》之說，地水火風四大的概念，當然與有部等不同，而眼等根的概念，也是大為不同。在《成實論》中，眼等根也與四大一樣，被解釋為世俗的意義。《成實論》的地水火風、眼根等，[360]可看成相當於有部或巴利佛教所說的色聚。因為有部等謂世俗性

的地界，是由色聚之四大或色香味觸所合成；而《成實論》所謂的地界，也是指色香味觸等合成，尤以堅性為大。又，有部等謂世俗的眼根，也就是眼球，是地水火風色香味觸，以及身根、眼根之十事和合的色聚；《成實論》亦謂眼根是色香味觸及四大等合成。

《成實論》中色法的概念，反而更類似於勝論或數論等外道的色法概念。以下試著就色香味觸、地水火風、諸根的合成關係，說明《成實論》與數論、勝論等說法。

下表是指從色香味觸形成地的情況。形成水、火、風的情況可知亦同。

成實論：(不定，見成實論 44 品，p.37。)



數論（一）：

聲---空大---耳根
 觸---風大---身根
 色---火大---眼根
 味---水大---舌根
 香---地大---鼻根

數論（二）

聲-----空大
 聲觸-----風大
 聲觸風-----火大
 聲觸風色-----水大
 聲觸風色味-----地大

勝論：

色味香觸-----地-----鼻根
 色味香-----水-----舌根
 色觸-----火-----眼根
 觸-----風-----觸官

由前表可知，從地水火風等，而生眼根等之《成實論》的說法，類似於有部等的色聚說，與數論、勝論各根產生一大之說則有很大的不同；關於色香味觸等，與地水火風等的關

係，雖然數論也與《成實論》有很大的不同，但是，勝論之說則與《成實論》十分雷同，只是《成實論》之說是詳細的說法。而四大或諸根的概念，以及從色香味觸等產生四大，從四大生諸根的根本思想，《成實論》之說可說與勝論等完全相等。

《成實論》之說如此類似於外道之說，我認為與其說是受外道之說的影響，不如說是《成實論》作為經部系而排斥阿毘達磨說，希望以尼柯耶、阿含之經說為依據之故。¹關於這點，也可從《成實論》的心所否定及心心所相應否定說而推知。有部成立心心所相應說，主張具體的心，必定與作意、觸、受、想、思等許多心所法相應俱起，心以及心所法不是單獨的存在，這點在前面已大略提過了。然而，成實論師等的經部師，不承認與心相應的心所。根據尼柯耶、阿含，作意、觸、受、想、思等是單獨生起的，絕沒有說與其餘的心或諸心所俱起。因此，受、想、思等是各自獨立的心作用，離開此心作用，不會另有心的存在。經典中所說的如：觸→受→想→思之心作用的相繼生起，與心→心→心→心是相同的。因為有觸作用之時，除了心與根境接觸—所謂的觸作用以外，並沒有另有一個心；受、想、思等生起時，也是除了領納（受）、取像（想）、造作（思）等作用之外，並沒有心。乃至心與作意、觸、受、想、思等諸作用同時俱存就更是不可能了。如果二種以上的心作用同時生起，那麼就不是一個有情，而一定是多個有情。即使看起來像是一時有許多心作用俱起，那也只不過是一個一個的心作用極為迅速的相繼生起而已，絕不是同時俱起。以上即是經部系《成實論》的心心所相應否定說，這是由於有部與經部對受、想等看法不同所致。有部所說的受、想等心所法，其實並非就是《成實論》（經部）所意指的受、想等。有部謂受、想等不是單獨生起，必須與其餘許多心心所相應俱起；經部則說受、想等只是單獨的生起。經部所意指的受、想等，其實是相當於有部所說的具體的心，也就是心心所相應者。只不過在此心心所相應中，對於受、想作用特別強的情況，尼柯耶、阿含或經部系僅稱之為受、想而已。根據有部，它並非只是受、想，而是在此當中也與其餘的作意、觸、思等心所相應俱起的心心所聚集成束之心。換言之，對於經部系所說的心或受、想，有部將之解釋成具體的心心所聚之意，可知有部將心或受、想，解釋為構成心心所聚的一部分。正如同《成實論》所意指的地水火風或眼根等，是指具體的色聚；而有部所解釋的地水火風或眼根等，是指作為色聚構成部分的單獨色法，情況是一樣的。總之，《成實論》所說的心、受、想等，或地水火風、眼根等，是用通俗的意義，只將它解釋為具體的心或物；反之，有部等阿毘達磨，則不將它作為具體的心或物本身，而是以作為心或物之屬性的心所法、色法而討論。但是，經部系認為，有部等心所說或色法論，是不以釋尊的說法為根據的阿毘達磨說，所以不能算是正確的佛說，應當以佛說的尼柯耶、阿含之經典說為依據，如前所述，主張通俗的心識說或色法論才對。尼柯耶、阿含所說的

¹ 從認識論的角度，四大也可以從色香味觸的堅依堅、濕依濕等來認識。Ex. 成實論 p.37 「不定，如名地中有色香味觸，或但有色觸，如金銀等。」為何金銀為地？同品 p.36 「隨相多者，即名為大。」金銀堅相多，故名地大。

p.32，第39品，「又汝言堅等有何義故獨名大者。堅等有義。所謂堅相能持。水相能潤。火相能熱。風能成就。是故四大是實。」。p.33，第40品，「答曰不然。四大是假名。汝雖言阿毘曇中。說堅相是地種等。是事不然。所以者何。佛自說堅依堅是地非但堅相。是故此非正因。又汝說色等從四大生。是事不然。所以者何。色等從業煩惱飲食婬欲等生。如經中說。」。亦即「堅」（堅相）、「依堅」（依於堅相而成立的假名法）都是地大，因此上述譬喻中的金銀是指堅相多的「依堅」。

物或心之意義，可能是如經部所主張者。但是，有部等阿毘達磨的心心所法論或色法論，也有著佛教獨特而徹底的無我思想，若將尼柯耶、阿含的經說，在理論上繼續追究下去，也有可能成為前述之阿毘達磨說。在此意義下，經部說與有部等說立場不同，不能說孰是孰非。總之，可知佛教所解釋的色的概念，有兩種意義：一者是指質本身，另一者是指不是物質本身，而只是物質的屬性。前者是印度一般通俗意義的色，尼柯耶、阿含等初期佛教，以及大眾部、經部系採用此說；後者則為佛教所特有的，巴利佛教、有部、《舍利弗毘曇》等上座部系的阿毘達磨所採用。