
国际佛教大学

阿毗达磨论中色法的研究比较

(以《俱舍论》为中心)

释普愿

本论文乃呈交予国际佛教大学
以作为获取文科硕士学位的
部分毕业条件

宋卡，泰国

2014年7月

论文独创性声明

本人所呈交的学位论文是我在导师的指导下进行的研究工作及取得的研究成果。据我所知，除文中已经注明引用的内容外，本论文不包含其他个人已经发表或撰写过的研究成果。对本文的研究做出重要贡献的个人和集体，均已在文中作了明确说明并表示谢意。

作者签名：_____

鸣 谢

光阴荏苒，硕士研究生的学习即将结束，两年的学习生活使我受益匪浅。现硕士毕业论文终于完稿，回首两年的学习过程，我得到了许多的关怀和帮助，现在要向他们表达我最诚挚的谢意。

首先，我要深深感谢我的导师魏查理教授。教授为人谦和，平易近人。在论文的选题、搜集资料和写作阶段，魏查理教授都不厌其烦地指点我；在我初稿完成之后，魏查理教授又在百忙之中抽出空来对我的论文认真的批改。借此机会，我谨向魏查理教授致以深深地谢意。

其次，我还要感谢国际佛教大学上唯下悟法师、真禅法师等法师为我们提供这样的机会学习，正因为有了他们的默默的奉献和支持，才有了我们安定的学习和生活环境。同时，还要感谢源流法师、法庆老师等老师，正是因为有了他们严格、无私、高质量的教导，我才能在这几年的学习过程中汲取专业知识。

最后，我要感谢参与我论文评审和答辩的各位老师，他们给了我一个审视两年来学习成果的机会，我将在今后的工作、学习中加倍努力。

2014年7月于国际佛教大学

摘要

本文阐释了在阿毗达磨论中“色法”的定义及其在原始佛教、部派佛教中对“色法”解释的不同含义，在总结前人研究成果的基础上，试图在对阿毗达磨一些论著整体思想的阐释方面，通过对其基本概念中的“色法”的分析和理论架构的把握，可以看出阿毗达磨在部派佛教中的重要地位。并将论中的“色法”加以比较，力图呈现阿毗达磨一些论典中的“色法”的基本思想与理论体系的全貌。同时，对一些误解和误读之处加以辨析和厘清。

关键词：阿毗达磨 俱舍论 色法 无表色

目 录

第一章	绪	论	1
第一节	研究目的与研究方法		1
第二节	研究意义		4
第二章	法相体系的发展		4
第一节	阿毗达磨论典的发展		5
第二节	法相学的基本完成——俱舍论		10
第三章	色法的定义		18
第一节	原始佛教中色法的定义		19
第二节	阿毗达磨中色法的定义		24
第三节	构成色法的基本元素——极微		26
第四章	色法的分类		32
第一节	四大种		33
第二节	四大种所造		37
第三节	无表色		46
结	语		61
参考书目名单			63

第一章 绪论

第一节 研究目的与研究方法

一、研究目的

学僧选择《阿毗达磨论中色法的研究比较（以《俱舍论》为中心）》作为研究对象主要是基于以下三个方面的原因：

其一、就理论地位而言，“阿毗达磨”将诸法进行分门别类，把《经藏》里佛陀所讲的错综复杂的诸法，很有系统地统合起来，条理很清晰。尤其是其中的《俱舍论》是印度阿毗达磨佛教成熟期和高峰期的代表性著作，是世亲对有部批判总性的思想著作，不论在思辨还是材料方面都有很高的成就。从印度佛教的发展理路来看，《俱舍论》是连接原始佛教与大乘佛教的一个不可或缺的理论环节。如《俱舍论》所建立的“五位七十五法”的法相学体系，是对阿毗达磨佛教法相学体系的成功总结。近年来在中国佛教史、中国大乘各宗宗史与哲学思想以及人间佛教等方面的研究成果相当丰富，而在印度佛学论典特别是阿毗达磨论典的研究方面则显得相对薄弱。因此，学僧拟在此方面做一些尝试。

其二、出于自身佛学学习、研究路线的考虑。对于一个佛学者来说，在对佛教义理、宗教、历史等有了一个初步的、轮廓性的了解之后，如何能够进一步深入于佛学理论之中，就成为一个关键性的问题。笔者感到，要深入了解中国大乘佛学，须先深入了解印度的大乘佛学而对印度原始佛教教理的深入学习，又是进入印度大乘佛学领域的必要前提。阿毗达磨呈现了原始佛教与小乘佛教的主体理论架构。通过本论的学习与研究，可以获得较好的有关色法的佛学知识基础。

其三、为什么会选择“色法”作为研究的中心呢？直接原因就是，色法最具体的概念性的开始，就是源于阿毗达磨，如说到色，第一个说法是变坏为性，这就跟心法有混淆，心法也要变，也要坏掉。第二个说法，是变碍为性，有质碍的，这个东西摆在这里，其它东西摆不过去了，这是物质的特征。不但有变，而且还要碍，这才是真正表达了色法的特征等等内容。这其中还关系到无见无对的“无表色”。因此，学想欲通过对阿毗达磨一些论典中对色法的对比和各部派对色法的不同理解，最终理顺色法在有部中的一些问题。

二、研究方法

本论在研究和写作的过程中，运用了以下几种方法：

其一、义理与结构的阐发。在对阿毗达磨一些论典著的色法的分析研究过程中，主要采用了义理阐释与文本结构分析相结合的方法。古今研究有部等的著作，无不将结构的清晰和完整作为最重要的任务。我们将从“色法”的基本名相出发，将阿毗达磨论的结构体系搭建出来，然后从结构出发，把阿毗达磨一些论典中一些“色法”的内容进行比较，从而揭示出它们在理论功能及实践等的相似性与不同点。

其二、原典与古著的结合。虽然阿毗达磨在印度风行一时，但是，国内对其解说的内容并不是很多。因此，直接掌握原典几乎不可能。所以，学僧拟借助一些古注来参照和理解。阿毗达磨论典，几乎没有什么可供参考的著书。相比而言，其中的《俱舍论》在理解上就容易一些。我们可以凭借一些古注，从中提炼出研究对象的原貌，使研究尽可能的接近于本来的意旨。

其三、书籍与网络并用。现代的研究，几乎不能脱离网络。我们需要搜索最新最全的信息，这是作为研究始终站在学术前沿的必要保证。所以，我们会利用网络。最大可能的搜集到有关资料，以及资料来源。但是，最权威的仍然是书籍。所以，我们还是会以书籍中的原典等作为标尺指导网络的使用。

需要说明的是，研究方法只是手段，而不是目的本身。笔者认为，一些更

加具体、更能说明问题主旨的研究方法，只会在具体的研究过程中生成，而不能预设。这也是写作本论使用研究方法的一个宗旨。

第二节 研究意义

可以更深入地了解中国佛教思想整体特征。在佛教传入中国后，经历了一个长期的中国化历程，从而形成了独特的文化品格。成为中国传统文化中一个不可分割的有机组成部分。但要深切地把握中国佛教文化的根本特征，就有必要作一番溯本寻源的工作，在印度佛教中寻找其藉以产生发展的思想根基，本论所选的阿毗达磨论著，可以看出阿毗达磨的发展情况。其中的色法等概念，影响了后来的大乘佛学。本论虽然对印度阿毗达磨论著采用了文本解读为主的研究方式，但根本目的并不在于佛教名相解释本身，而是在于其理论性质、思想特征的探讨。从而发现中国传统文化中有益的成分。

第二章 法相体系的发展

在佛教宇宙论中，世界可分为物质世界和非物质世界。在《俱舍论》中，物质世界就是五蕴中的色蕴。而非物质世界就是受、想、行、识四蕴。在原始佛教中，也有提到有五蕴、十二处、十八界等法。但是，是为了观察它的苦。

从实践的角度出发，并不是为了纯理论性的考察。然而，到了阿毗达磨时期，逐渐的偏离了这一中心，从纯知识性、理论性的研究出发，对于诸法的存在，从各个层面做了考察。从而客观的对原始佛教时的五蕴、十二处、十八界等内容做了分析和整理。从最初的简单的五蕴等法，发展到后来的《俱舍论》中所总结的五位七十五法。阿毗达磨时期的法相学体系基本完成。

第一节 阿毗达磨论典的发展

印度佛教的初期圣典，一般分为三藏：经藏（Sūtrapitaka）、律藏（Vinaya）与论藏（Abhidharma）。与经、律二藏相比，论藏在产生时间上，形成要晚于经藏和律藏；在思想特征上，经重于随机说法的适应性，而论则重于普遍的真实性；在时代特征上，经藏与律藏代表了佛法的一味和合时代，论藏则代表了佛法的部派分立时代¹。

在《四阿含》结集完成之后，佛教的首要任务就是对佛陀的契经的义理加以整理、论究、抉择和阐扬。从而实现佛法的系统化和组织化。因此，阿毗达磨就成为部派佛教思想发展的、理论建构的重心所在。虽然阿毗达磨是随着部派而产生的。但是，说到起源，与部派并不一定有很大的关系。笔者甚至认为，

¹ 印顺《说一切有部为主的论书与论师之研究》第1~3页

就是在对佛法的研究中，因为对阿毗达磨的思想、论义的不同，有了分歧，而产生了部派。近现代学者对整个印度佛教发展历程进行了划分，其中部派佛教又叫阿毗达磨佛教，其核心教义则为阿毗达磨，各个部派都有自己的论书，通过自派的论书来成立自家的思想体系，这其中以一切有部最为突出，论书也最为发达。虽然阿毗达磨为部派佛教教义的特色，但其发达的历程却延伸到了中期大乘佛教时期，并且还有“大乘阿毗达磨”论书的编成，这也足见阿毗达磨在印度佛教发达史上所占有的极其重要的地位。下面，我们就论书的自身，简单论述一下它的发展过程，以此，可以看出阿毗达磨在印度史上的重要性。

根据木村泰贤的观点²，阿毗达磨的发展，大至可分为四个时期：

第一时期：契经式的论典 在佛陀时代，经论未分，以经的形态来作分别、分类、解释的论究方法。如《阿含经》中，根据阿毗达磨那样的内容或编辑法是有很多的。那时候的阿毗达磨还没有单独拿出来，是依附于经而流传的，还被称为经。如分别禅定的《意行经》；分别中道，行于无诤的《拘楼瘦无诤经》；有诸比丘论议法义而发生争执的《支离弥梨经》³等。这是最原始的具有阿毗

²木村泰贤《阿毗达磨论著的起源及发达》，张曼涛主编“现代佛教学术丛刊”第95册之《部派佛教与阿毗达磨》（222～225页）

³《中阿含经·支离弥梨经》卷三〇，第366页

达磨的形式出现的经。因此，笔者把它们称为契经式的论典。

第二时期：释经式的论典 在佛陀入灭后，佛陀的弟子们对佛所说的法义结集成了经典，但其内容和结构是相当庞杂的，有了较为缜密的整理、抉择，以使佛法的思想系统化、理论化的必要。此一时期的阿毗达磨就是如此，虽没有后来阿毗达磨论书的成熟，但是，可以说，与第一期，都可称为“阿毗达磨成立的酝酿期”。

第三时期：独立式的论典 就是指离开了经，而有了独立地位的时期。此指大约在佛灭后的一百年左右至四百年左右时的阿毗达磨。是对释经论阿毗达磨进一步的综合、整理。现传有的，以南传七论和北传七论为其代表：

南传七论传说要比北传七论早，其七论是：①《法集论》

（Dhammasangani，又译为《法聚论》），该论收在《南传大藏经》第45卷，列在论藏七论的第一位。是集聚、说明各尼柯耶经典中之法数名目的书，对其余论书产生了极其深远的影响。在论书的成立史上与《分别论》列为最初期的论典，被称为“准阿毗昙”书（其实就是笔者所说的“释经论阿毗达磨”，不过是经过整理了的）。②《分别论》（Vibhanga），该论收在《南传大藏经》第46、47卷，列在论藏七论中的第二位。③《界论》（Dhātukathā），该论分为

十四品，七〇三条问答分别，主要是在阐述蕴、处、界等诸法之摄不摄及相应不相应等。④《人施設论》（Pudgala-paṭṭatti），该论是分别凡夫人、圣人、因人、果人等，以及所断烦恼、所修德目、贤圣阶位等，以此类别而列举出一种乃至十种人，所以称为“人施設”（施設即分别、安立义）。⑤《双论》

（Yamaba），该论由根、蕴、界、谛、行、随眠、心、法、根等十品组成。论中在解释诸法的关系时，是从正反两面、成对地说明，所以称为“双论”。

⑥《发趣论》，本论传说是佛为天众说的，只将论式略示舍利弗而已，后由舍利弗略说，在结集时被编辑起来，成为《发趣论》。这仅仅是传说而已。

⑦《论事》（Kathavatthu），该论有记载阿育王时的第三次结集以及部派分化的史实，所以应是比较其余论书较晚的作品。传说是目犍连子帝须

（Moggaliputta-Tissa）作的，并说此南传的七论中，前六论都是佛说的，《论事》虽是讲部派的分化，但也是佛悬记的，所以也应是佛说，此不足采信。⁴

北方传的七论，是一切有部的论书，即①《阿毗达磨集异门论》（二〇卷，尊者舍利子说，梵藏说是摩诃俱絺罗，唐玄奘译），本论共有十二品，即缘起品、一法品、二法品乃至十法品、赞劝品，是根据《长阿含经》中《众集经》发展而来的。②《阿毗达磨法蕴足论》（一二卷，尊者大目干连造，唐玄奘译）

4 以上七论说多参考“世界佛学名著译丛”第24册之《南传大藏经解题》，第182—195页，

，本论共有二十一品《法蕴论》在印度是被传说为舍利弗作的，当然甚古；并认为佛说阿毗达磨，即指本论所释之经而言。③《阿毗达磨施設足论》（汉译本译为《施設论》，共七卷，说是迦旃延造的，但梵藏说是目犍连造的，由宋法护、惟净等译），④《阿毗达磨识身足论》（一六卷，提婆设摩造，唐玄奘译），本论共由六蕴组成，在六分毗昙中是极为重要的。以六识为中心，所以称为“识身足论”。⑤《阿毗达磨界身足论》（三卷，尊者世友造，梵藏说是富楼那造，唐玄奘译），⑥《阿毗达磨品类足论》（一八卷，尊者世友造，唐玄奘译。刘宋求那跋陀罗共菩提耶舍译作《众事分阿毗昙》），本论共有八品，与异译本《众事分阿毗昙论》是相同的，此《品类足论》在阿毗达磨论典中，赋予了极高的地位，甚至与《发智》并列，还说龙树在作论时多取《品类》，而不取《发智》。⑦《阿毗达磨发智论》（二〇卷，迦多衍尼子造，唐玄奘译。符秦僧伽提婆共竺佛念译作《阿毗昙八犍度论》），本论大约成书于佛灭后的四百年，共由八蕴（即旧译的八犍度）组成。是说一切有部阿毗达磨论宗，

有部即以此七论来成立自派的思想体系，其论书的成立经过可分为三期：

①早期论典：《法蕴足论》、《施設足论》、《集异门足论》。②中期论典：

《识身足论》、《界身足论》。③晚期论典：《品类足论》、《法智论》。⁵在

此南北七论外犹有一部重要的论书，那就是《舍利弗阿毗昙论》，该论所属派别，向来争论很大，龙树认为是“跋次子”（即 Vatsiputra）所作，玄奘法师认为是正量部所传此《舍利弗毗昙》几乎包含了所有南北二传的内容，是具有前、中、后三期资料的，所以要确切地定出它的年代，实在是极其困难的事情。因为《舍利弗毗昙》在流传的过程中摄取其它部派论书思想这也是极有可能的，笔者在此暂列为“独立式论书”。

第四时期：纲要式的论典 诸部派略告成立，阿毗达磨论典成为部派指导精神的时期。为了学习三藏，所以，更要作纲要书。如《清净道论》、《阿毗达磨法要论》、《入阿毗达磨论》、《俱舍论》、法胜系的毗昙（法胜---优波扇多---法救）等。都是因为这个原因而产生的。大约在公元二、三世纪左右。

由以上我们可以看出，要想了解阿毗达磨中法相体系是如何发展的，就首先要知道阿毗达磨论典的发展过程，阿毗达磨在印度佛教教义中占有极其重要的地位，不仅为上座系、一切有部的教义特色，也是整个部派佛教的主旋律。笔者认为，阿毗达磨论典的发展，就是整个佛法法相学的一个逐步发展的过程。因为，每个部派都是依靠阿毗达磨论来阐释自己的观点。从简单的，一直发展

5 参考水野弘元《阿毗达磨文献导论》，张曼涛主编“现代佛教学术丛刊”第95册之《部派佛教与阿毗达磨》，第331页

到复杂的。一步一步完善的。

第二节 法相学的基本完成——俱舍论

一、《俱舍论》的发展

《俱舍论》全称《阿毗达磨俱舍论》，说一切有部论典。三十卷。印度·世亲造。前一节已经提到，《俱舍论》是产生于阿毗达磨最成熟的纲要式阿毗达磨的时期。是印度小乘佛教思想发展高峰期的代表性论着。是世亲菩萨由小转大时的中介之作。

据《俱舍论颂疏》⁶记载，相传世亲起初为了要使批判《毗婆沙论》彻底之故，曾经化装去迦湿弥罗跟着悟入学习了四年，后来被悟入识破了，才回转犍陀罗来。他随即为众人讲《毗婆沙论》，每日讲完一段，即概括其义作一颂。这样他讲完了全论，作成六百颂，即是《俱舍论本颂》。但是，根据《婆薮槃豆法师传》⁷中说：

6 《俱舍论颂疏》卷一，（大正 T41·814 a~b）

7 《婆薮槃豆法师传》（大正 T50·189 a~b）

“刻石立表云。今去学此诸人不得出罽宾国。八结文句及毘婆沙文句亦悉不得出国。”

“阿綸闍国有一法师。名婆娑须拔陀罗。聪明大智闻即能持。欲学八结毘婆沙义于余国弘通之。法师托迹为狂……令诸夜叉放遣出国。法师既达本土即宣示。近远咸使知闻云我已学得罽宾国毘婆沙文义具足。有能学者可急来取。于是四方云集。法师年衰老恐出此法不竟。令诸学徒急疾取之随出随书遂得究竟。罽宾诸师后闻此法已传流余土人各嗟叹。”

由此可以，潜往迦湿弥罗学《大毗婆沙论》的是须跋陀罗，不是世亲。传说世亲讲《大毗婆沙论》，每天摄成一颂，也是不准确的。因为：1、从《大毗婆沙论》的组织次第来看，也与《俱舍论》的次第不合，而与《心论》和《杂心论》相类；2、从造论的时间来看，《俱舍论》的出现距《大毗婆沙论》的形成有相当长的时期；3、从《俱舍论》本身来看，并不是以一偈为一个单元的。而是以一个偈含摄多个论义，或一个偈，前半是归于上文，后半是归于下文的。

印顺法师就说道：

“世亲的《俱舍论》是《心论》、《杂心论》为基础，更为严密、充实、与

整齐之组织，受经部思想之影响，所以出于批判的精神，而论究法义的。究竟这是相当正确的见解。”又说：“《心论》二百五十颂，杂心论扩编为五百九十六颂，有改作的，有增补的。世亲进一步的严密论究；对于内容，阿毗达磨的重要论义，以能尽量含摄为原则。...所以五百九十六颂的《杂心论》，在《俱舍论》中被保存而简链为三百余颂；另又增补二百余颂，总为六百颂...而内容的充实，不是杂心论所能比了！《俱舍论》不再是《心论》那样为阿□达磨之概要，而是阿毗达磨的宝藏。”⁸

吕澄在《毗昙的文献源流》中也有提到：⁹

“《俱舍论颂》即是《阿毗昙心论》、《杂心论》展转改订而成。”

因此，现在学者们大都承认《俱舍论本颂》是以犍陀罗流行的《阿毗达磨杂心论》为基础，更广泛地吸取《婆沙》资料改编而成，所以将它当作纯粹的《毗婆沙论》提要之作，并不符合于事实。

而且，《俱舍论》并不是单纯的有部的论典。可以说，《俱舍论》中很多论议实际上是取自经部而背离有部的。还有些论义是出于论主自己的创新，与

8 印顺《一切有部的论书与论师之研究》，656~658页

9 吕澄《印度佛学思想概论》，354页

有部、经部都不相同。对于《俱舍论》宗义的判定，也是众说纷纭：

普光认为，《俱舍论》是以明有部义为主，而又以经部义来裁正¹⁰；而法宝认为《俱舍论》是根据毗婆沙师的论义来造的，长行则多取经部义¹¹；圆晖则认为《俱舍论》表面上归宗有部，而“密意所许”则是以经部为宗¹²；快道林常的意见则是，本论应归属于说一切有部¹³。

笔者认为，《俱舍论》并不是单纯的有部或经部。而是一个独立于有部或经部之外的独立的理论体系。从欧阳竟无对世亲佛学思想的演进历程的概括中¹⁴，我们可以看出《俱舍论》理论形成的过程。世亲菩萨的思想，到了《俱舍论》时，已经非常成熟了。他综合了各派的理论成果，从而将小乘佛学理论，推向了一个新的高峰。

因此，综合以上，我们可以看出，《俱舍论》的产生，并非象传说中的，是讲解《大毗婆沙论》而来的。而是世亲菩萨思想成熟时期的著作。是揉合了

10 《阿毗达磨俱舍论记》（大正 T41 • 1a）

11 《俱舍论疏》（大正 T41 • 458b）

12 《俱舍论颂疏》（大正 T41 • 815b）

13 《阿毗达磨俱舍论法义》（大正 T64 • 7b~c）

14 “舍有部义取经部义、舍经部义取《俱舍》义、舍余部义取《俱舍》义、舍《俱舍》取唯识义。”其中，前三个时期可以看出世亲菩萨从基础到成熟的一个过程。欧阳竟无《阿毗达磨俱舍论叙》，《现在佛学丛刊》22页

部派思想中最合理的理论而完成的

《俱舍论》不是简单的基本法义的堆集，也不似以往的阿毗达磨论典组织次第不明，缺乏一定的条理性。本论条理明晰、组织严整、体例统一。因此，《俱舍论》的主旨是“返本开新，理长为宗”，从而形成了一个独立于有部和经部的新的理论体系。

其中，《俱舍论》最大的一个贡献就是以“蕴、处、界”总摄五位七十五法，把宇宙万有的一切法都总结为这五位。也是《俱舍论》的独创。它既是对阿毗达磨法相学理论成果的成功总结和重大发展，也是本论最具创见和最为突出的理论贡献之一。

二、构成世界的基本要素——五位七十五法

五位，又叫五事、五法。是以色、心、心所、心不相应行、无为来统摄一切法。¹⁵一开始阿毗达磨以蕴、界、处来统摄一切法，这种新分类方法在说一切有部迦多衍尼子尊者《发智论》中广泛采用。¹⁶《品类论》

¹⁵ 《杂阿含经》卷 13, 319 经(大正 T02 · 91 a): “佛告婆罗门。一切者。谓十二入处。眼、色。耳、声。鼻、香。舌、味。身、触。意、法。是名一切。若复说言此非一切。沙门瞿昙所说一切。我今舍。别立余一切者。彼但有言说。问已不知。增其疑惑。所以者何。非其境界故。”

中进行了细致的归纳整理、明辨诸法的自相分别。¹⁷说一切有部对一切法的具体细分历经演变最后于《俱舍论》定为五位七十五法。¹⁸五位包括：色、心、心所、心不相应、无为法。用这五位来总摄一切法。

“法”在佛教中，是一个涵摄内容非常广泛的概念。丁福保《佛学大辞典》中说：“法者梵云达磨 Dharma，为通于一切之语。小者大者，有形者，无形者，真实者，虚妄者，事物其物者，道理其物者，皆悉为法也。”¹⁹

《俱舍论光记》一曰：“释法名有二：一能持自性，谓一切法各守自性，如色等性常不改变。二轨生胜解，如无常等生人无常等解。”²⁰即一切能保持自身的内在规定性，将自身与其他个体区别开来的事物，均可称之为法。

¹⁶迦多衍尼子《阿毗达磨发智论》(大正 T26 987b)：“云何因相应法。答一切心心所法。云何因不相应法。答色无为。心不相应行。”

¹⁷印顺《说一切有部为主的论书与论师之研究》127 页，第四章“六分阿毗达磨论”，第五节“阿毗达磨品类足论”，第一项“传译与作者”：“九十八随眠说，传为‘发智论’主的创说；‘品类论’已充分引用，可见‘品类论’也是成于‘发智论’以后的。我以为：‘品类论’作者世友，就是‘大毗婆沙论’所说的，四大论师之一的世友。……‘辩五事品’：以色、心、心所、心不相应行、无为——五事，统摄一切法（阿毗达磨旧义，以蕴、界、处摄一切法）。这是继承‘发智论’的分别，而整理成章的；明诸法的自相分别。”

¹⁸关于“五位七十五法”，《俱舍论》本身只是以五位法来总摄诸法。“五位七十五法”的名称及其所含摄的详细内容，是经过后来《俱舍论》注疏的整理才最终确定的。但历来的俱舍学者一贯是将“五位七十五法”作为《俱舍论》本有的法相学体系来加以阐释的。本文也采取这种说法。

¹⁹《佛学大辞典》第 1375 页下

²⁰《俱舍论记》卷一（大正藏 T41·8c）

在《俱舍论》中，对于诸法的俱体分类，是用传统、实践的分类系统：蕴、处、界与新创的分类系统“五位七十五法”两者相结合来展开的。其中“蕴、处、界”三科的分类方法，是导源于《阿含经》，而为阿毗达磨师所延用。而“五位七十五法”，是本论所独创的。它既是对阿毗达磨法相学理论成果的成功总结和重大发展，也是本论最具创见和最为突出的理论贡献之一。五位七十五法的基本内容如下表：

┌色法（十一）——眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、色境、声境、
| 香境、味境、触境、无表色
└心法（一）——心王
| ┌大地法（十）——受、想、思、触、欲、慧、

			念、作意、胜解、三摩地
			└大善地法（十）——信、勤、舍、惭、愧、无贪、
			无慎、不害、轻安、不放逸
七			└大烦恼地法（六）——无明、放逸、懈怠、不信、
十			昏沈、掉举
五十			心所有（四十六）十大不善地法（二）——无惭、无愧
法			└小烦恼地法（十）——忿、覆、悭、恼、害、恨、
			谄、诳、懦
			└不定地法（八）——恶作、睡眠、寻、伺、贪、
			嗔、慢、疑
			└心不相应法（十四）——得、非得、同分、无想果、无想定、灭尽定、
			命根、生、住、异、灭、名身、句身、文身
			└无为法（三）——择灭无为、非择灭无为、虚空无为

在这一法相学体系中，本论将世间万法归纳为五位七十五个法。其中，前四类是属于有为法，最后一类是属于无为法。从上表的排列顺序可以看出，我们所要研究的对象——“色法”在《俱舍论》中领先，无为法列在末后，这是根据现象产生的次序来排列的，强调心理活动必托外界色境，有色法才有心法，所以先色法而后心法。同时也是从佛教修持的程序来排列，认为色法能引起贪欲爱乐等“染法”，是应当对治的首要对象，排在前面，而修持的最终目的是达到无为——涅槃，故排在末后。

第三章 色法的定义

何谓“色”？这个概念在佛教各经论中，有种种的讨论。对于色法的说明、解释或规定，可以看出随着时代部派发展，而有所演变。佛经中所说的 rūpa，在欧语中有：form、shape、matter、materialquality、Form、Bild、Gestalt、Körperlichkeit、Materie、matière、цвет 的种种的翻译，说明了色的概念具有多样性。笔者认为，这一方面是由于经论本身对色法的解释有所不同，另一方面，应该是译者本身对色法的理解上的不同。

第一节 原始佛教中色法的定义

原始佛教(primitive Buddhism)是指称释迦牟尼创教及其弟子相继传承时期的佛教。佛陀一生传道并没留下经典，佛灭度之后，其众弟子讲佛陀所讲的进行总结，得出四部《阿含经》，作为原始佛法的经典。因此，我们就先根据汉巴《阿含经》中的记载，了解一下原始佛教中的色法概念。

首先，在原始佛教时期，色法尚未以色法本身作为考察的对象，所以，色法概念并不明确。只说明“色是四大种 (cattāri mahābhūtāni) 及四大种所造色 (catunnaṃ mahābhūtānaṃ upādāya rūpaṃ) ”²¹。在《五蕴经》或《缘起经》的

²¹ 汉译经文中部 33 经/牧牛者大经(双大品[4])(庄春江译)

注释经中也有提及。在南传《相应部》中也有说：

“诸比丘！何为名色？诸比丘！受、想、思、触、作意、以此谓之名；四大种及四大种所造之色，以此谓之色。如是此名与此色，谓之名色”。²²

这一说法，也被之后的阿毗达磨所直接采用。可以说，在原始佛教中认为这世间只有简单的“名色。”色法就是四大种及四大种所造。名就是心理的活动。在后来的阿毗达磨中，也是说明了色法最基本的构成元素是四大种，也就是说，四大种及四大种所造即是色法。说法基本一样，但是，阿毗达磨中，对色法的分析就更进一步了。尤其是有部的阿毗达磨论，后来又分析出一种无表色的色法。这在原始佛教典籍里是没有出现过的。可以说，原始佛教只是简单的“名色”的概念，而没有进行细致的分析。并且，原始佛教中对四大及四大种所造色的概念与阿毗达磨论中所说的四大种及四大种所造的色法也不相同。

一、四大种

所谓“四大种”，即地界（paṭhavī-dhātu）、水界（āpo-dhātu）、火界（tejo-dhātu）、风界（vāyo-dhātu），此地水火风的说明，并不是佛教所创立的

[HTTP://READ.GOODWEB.CN/NEWS/NEWS_VIEW.ASP?NEWSID=85358](http://read.goodweb.cn/news/news_view.asp?newsid=85358)

²² 相应部 12 相应 2 经/解析经(因缘相应/因缘篇/修多罗)(莊春江譯)
[HTTP://AGAMA.BUDDHASON.ORG/SN/SNSEARCH1.PHP?STR=四大&PATH=SN0273.HTM](http://agama.buddhason.org/SN/SNSEARCH1.PHP?STR=四大&PATH=SN0273.HTM)

理论，印度古代哲学家，以地、水、火、风为宇宙的质料因。六派哲学之一的胜论派，其理论有谓：“其地、水、火、风，是极微性，若劫坏时此等不灭，散在各处，体无生灭，说为常住。”²³上文中说的地、水、火、风指的是地、水、火、风四种物。后来佛教就延用了这一说法，来对客观世界加以分析，目的是为了让我们脱离这个物质世界的束缚。

例如，在汉巴《中阿含》的《大象迹喻经》中，将地界区分为“内地界”“地界”。《阿含经》（30章）---舍利子相应品象迹喻经（第十节）²⁴中已经把地球人类的这个人体（色身、肉体）的四大元素非常详细的告诉世人：

“诸贤，云何四大（元素）？谓‘地’界，‘水’、‘火’、‘风’界。”

“诸贤，云何地界？诸贤，谓‘地’界有二：有内地界，有外地界。诸贤，云何内地界？谓内身中在。内所摄坚，坚性住，内之所受。此为云何？谓发、毛、爪、齿、粗细皮肤、肌肉、筋、骨、心、肾、肝、肺、脾、肠、胃、粪，如是比此身中余在，内所摄，坚性住，内之所受，诸贤，是谓‘内地’界。诸贤，外‘地界’者。谓大是，净是，不憎恶是。诸贤，有时水灾，是时灭外地界。”

²³于凌波《印度宗教哲学史的研究》《妙林》23-29页第12卷

²⁴M I 185,《中阿含》卷7, 30经（大1, 464c）又参照M III 240《中阿含》卷42, 162经（大1, 690c）

.....

“诸贤，云何风界？诸贤，谓‘风’界有二：有内风界、有外风界。诸贤，云何内风界？谓内身中在，内所摄风，风性动，内之所受。此为云何？谓上风、下风、腹风、行风、掣缩风、刀风、躋风、非道风、节节行风、息出风、息入风，如是比此身中余在，内所摄风，风性动，内之所受，诸贤，是谓内风界。诸贤，外风界者，谓大是、净是、不憎恶是。诸贤，有时外风界起，风界起时，拔屋拔树，崩山，山岩拔已便止，纤毫不动。诸贤，外风界止后，人民求风，或以其扇，或以哆逻叶，或以衣求风。”

由以上可以看出，“内地界”是身体内的坚硬状态或坚硬的性质，又，发毛爪齿等亦属于内地界。谓瓦木块砾树石山岩，如是等类，名外地界。根据此经说，地界是指物质的坚硬性质或状态，以及发毛等坚硬物质。以上是巴利佛教及有部系上座部系的阿含说。

在属于大众部系的《增一阿含》中，也是将地界区分为内外，内地界只说发毛爪齿等，完全没有说到坚性²⁵。大众部系与上座部系对于地界之说，为何会有如此的差异？日本学者水野弘元认为：“本来上座部系也是和大众部系一样，

25 《增一阿含》卷 20（大 T2，652A）

将地界具体说为发毛等。可能是由于采取阿毘达磨的考察，所以，增加了物之坚性或状态这个新的解释，再加上古来常识性的解释，而说成如前述《大象迹喻经》之说”。²⁶水界、火界、风界也是如此。也就是，在《增一阿含》中，内水界是涎唾泪尿等，内火界是消化热等，内风界是出入息风等；相对于此，《大象迹喻经》不仅如《增一阿含》那样说明具体的水界等，也进一步说水界是湿润的性质状态，火界是热暖的性质状态，风界是风动的性质状态。

笔者认为，《阿含经》成立，一定会受到部派佛教的影响，因此，有些思想有部派倾向，也不足为奇了。笔者通过比较拣择来看，在原始佛教时期，把四大，只是将它看成具体的地水等物质。例如，前举汉巴《中阿含》·《大象迹喻经》中所说：“因水灾而灭外地界”、“因火灾而灭外水界”……。所谓的外地界，外水界等，都不是指物质的性质，而是指外界的土石、河海等具体性的物质。此具体性的物质，我们是可以用眼睛看得见的。后来，发展到阿毗达磨时期，才说四大为不可见有对的。四大是存在于物质中的性质状态。

二、四大种所造色

前面已经说了四大种。现在我们来看什么是四大种所造？在阿含经中，

²⁶ 水野弘元《水野弘元著作选集》 [HTTP://WWW.CHIBS.EDU.TW/PUBLICATION/LUNCONG/023/023.HTM#A_1](http://www.chibs.edu.tw/publication/luncong/023/023.htm#a_1)

几乎没有说明什么是四大种所造。只有在汉译的《杂阿含》中，有一些相关的文字说明：谓眼耳鼻舌身本处（五根），是四大所造之净色，不可见有对；色境是四大所造，可见有对；声香味三处是四大所造，不可见有对；触处是四大与四大种所造，不可见有对。²⁷由以上可以看出，除了触处是四大及四大种所造以外，都是四大种所造。这些内容，在巴利文的经典中并未找到相关的文字。因此，也有可能是受了后来部派的影响而有的这种说法。

由以上我们可以看出，后期汉传的《阿含经》，几乎都是部派思想的产物。其中有些对色法的分析和整理，已经比较有系统了。也会说到四大的性质一类的问题。对有些法相的解释，也有些复杂了。但是，并不能代表原始佛教的思想。因此，我们仅从有限的文字中看出来，原始佛教的教理，实在是很简单而朴实的。佛陀从不做形而上的玄谈，主要是以达到人生的理想为课题，并考察人生的状态为何。苦是如何生起的等等问题。主要以实践为目的。因此，在佛教初期，有关法相的解释，应该是非常不明确的。

第二节 阿毗达磨中色法的定义

“色”巴利文rūpa。梵文天城体: रूपा。指任何外在的一切物质等都可

27 《杂阿含》卷 13, 322 经(大正 T02 · 91 c)

称为色。在《梵本》中，给“色”下的定义是所言色者，是变碍

(rūpaṇīya) 义，或示现 (rūpya) 义。²⁸又如世尊所说：

“诸比丘！由此变坏 (rūpyate)，故名色取蕴，通过什么能变坏？通过手等触故变坏。”²⁹

“变坏”与“变碍”是同义词，或同一梵文的不同表述，有关色法是否有变碍，《毗婆沙论》³⁰做了进一步的讨论，认为有变碍之法一定是色（物质）。又《俱舍论》一卷云：

“何故此蕴，无表为后，说为色耶？由变坏故。如世尊说：苾刍当知，由变坏故，名色取蕴。谁能变坏？谓手触故，即便变坏。乃至广说。变坏，即是可恼坏义。故义品中，作如是说。趣求诸欲人，常起于希望。诸欲若不遂；恼坏如箭中。复云何欲所恼坏？欲所烦恼，变坏生故。有说：变碍故名为色。”³¹

《俱舍论》中所说的“色”是俱有变坏之义，变碍之义，是从五根境等

28 《梵本》 11227, RŪPAṆĪYAḤ VĀ RŪPYAḤ

29 《梵本》 910~12, UKTAṀ BHAGAVATĀ “RŪPYATE RŪPYATA ITI BHIKṢAVAS TASMĀD RŪPOPĀNA-SKANDHA ITY UCYATE/KENĀRŪPYATE/NISPARṢENĀPI SPRṢṬO RŪPYATA” ITI VISTARAḤ/RŪPYATE BĀDHYATA ITY ARTHAḤ/

30 《阿毗达磨大毗婆沙论》(大正 T27 • 389)

31 《阿毗达磨俱舍论》卷一 (大正 T29 • 3b)

之极微而成。又色者示现之义，诸色法中独取五境中之色尘而名为色者，以彼有质碍与示现两义，色之义胜故也。

根据世友论师³²说：“有色相者名有色法”。那么，什么叫有色相呢？

“有渐次积集、散坏之相，有形质、方所、大小、障碍、怨害、损害、增益等可取之相就是有色相”³³

就是说，物质的特性就是色相。其中，可分为三类：1、有色有见有对（色处）；2、有色不见有对（除色处之外的其余九处色）；3、有色不见无对（意、法处）。

由上可知，在阿毗达磨中，色为变碍义，变坏义。即占有一定空间、互相障碍，且会转易变坏者，称之为色。这种解释一直延续到后来的大乘佛法中。

由此可见，阿毗达磨发展到《俱舍论》时，对于色法的分析，已经是非常全面的了。

总之，原始佛教时期，对色的解释非常简单，只是简单的说明色是四大及四大种所造的。只是为了揭示这个世间的无常与苦，而出现的名相，只是针对

32 《大毗婆沙论》卷七十五（大正 T27, 389, 3）

33 《说一切有部禅定论研究》第 115 页

这个世间直接接触的事物而下的定义，发展到了阿毗达磨时期，更加的深入去发现这些名相更深层的意思。乃至于名相背后的抽象的意义。这是对这个世界更加深刻的描绘。这对于佛教的进一步发展，是非常有意义的。

第三节 构成色法的基本元素——极微

极微（梵语：paramāṇu）旧译邻虚。是最早在迦湿弥罗说一切有部的《大毗婆沙论》中确立的佛教术语，是对物质进行分割后得到的作为极限的微粒子：“极微是最细色”。³⁴其实，“极微说”最开始，并不是佛教提出的，不是佛教特有的观点。木村泰贤在《小乘佛教思想史》³⁵提出：

“在印度，老早就有极微论的流行，这是不可疑的事实”。¹⁶

并且，宇井博士认为“在印度哲学史上，阿耨说是耆那教最先唱说，当时的任何学派都还没有提及”³⁶宇井博士所说的“阿耨”，就是后世的注释家所说的“极微”。由此可知，在印度，虽然很早就已经有了“极微”之说，但是，有据可查的，比较早提出这一学说的是耆那教。虽然慈恩的《唯识二十论述记》

34 《大毗婆沙论》卷一三六（大正 T27·702）

35 《小乘佛教思想史》180 页

36 《印度哲学研究》卷三，435 页

里提到，顺世外道也主张极微说，众贤在《顺正理论》卷三十二以毗奈耶的“七极微集名一微……”³⁷用来证明，“极微”在佛陀时代已经出现的证明。但是，没有其他文献能证明这几种说法。所以，先不考虑。从上的各种记载，笔者认为，极微，其实应该是起源于外道，后被佛教所采用的。

依据《俱舍论》卷十二载：

“分析诸色至一极微，故一极微为色极少。”³⁸

又《顺正理论》卷三十二所说：

“论曰。以胜觉慧。分析诸色。至一极微。故一极微。为色极少。不可析故。”³⁹

如论所说，分析诸色到一最小空间时，此即名为一极微。为了到达极微，首先应以肉眼所能见的聚色来分析，一直到不能分析的极限。然后，再以觉慧分析，虽然现在，已经不是肉眼所见的对象了。但是还是觉慧的对象。如此持续地分析，一直分析到不能分析的极限时，此时的细分之色就名为极微。此极微必然是实体，否则，就不能集成聚色了。也就是说，组成色法的最小单位，不能再分的就为“极微”。这是从量的方面来看的。

37 《阿毗达磨藏显宗论》（大正 T 29 · No.1563）

38 《阿毗达磨俱舍论》卷十二（大正 T29 · 62a）

39 《阿毗达磨顺正理论》（大正 T 29 ` No. 1562）

但我们都知道，阿毗达磨对色法的考察上，一般都是物质质方面的。而极微是量上的。在佛教最初有记载极微的文字，是属于前面阿毗达磨发展四期中的独立期到纲要期出现的《大毗婆沙论》中提出的。后来《俱舍论》等也相继出现这样的词语。原始佛教不用说，各部派的根本阿毗达磨，也没有有关极微一词的记载。关于“极微”的假实等问题，也有很多异说。不是本文的重点，我们不作过多的讨论。

根据《杂阿毗昙心论》中，把极微分成“事极微”与“聚极微”二种。⁴⁰“事极微”是指眼根等十色处个别个单独的极微；“聚极微”是指事极微的聚合，事极微不单独存在，具体存在的物质单位是聚极微。⁴¹

从《俱舍论》和《顺正理论》等中，聚极微与色聚被视为相同，个别的色法被解释成极微。在这些论书中，色聚等说被叙述为极微说。⁴²

但是，我们现在说，把色法与极微视为同等，是否妥当呢？一般在佛教中，把色法是看作物质的“质”而不是“量”的存在。但是在有部的论典中，讨论到极微有方分无方分、接触的有无等问题，都视极微为微粒子。又在《俱舍论》

40 《杂阿毗昙心论》卷二（大正 T28，882b）

41 《瑜伽师地论》卷五十四（大 T30，597c）

42 《俱舍论》卷四（大 T29，18b），《顺正理论》卷十（大 T29，383c）

中，把极微当作色法的最小单位，是被视作“量”的微粒子之意。当作一般的算法来算的。据《阿毗达磨俱舍论》卷十二分别世品：

“极微微金水□□兔羊牛隙尘

蚁虱麦指节□□后后增七倍

二十四指肘□□四肘为弓量

五百俱卢舍□□此八踰缮那”⁴³

由此可以推算出：

此七极微成一微尘（*aṇu*）。是眼识所取色中最微细者。此唯三种眼见。一天眼。二转轮王眼。三住后有菩萨眼。微尘之量虽小，然其数甚多，故经典中经常以“微尘”比喻量极小，以“微尘数”比喻数极多。

七微尘成一铜尘（*loha-raja*）。有说。此七成一水尘。

七铜尘成一水尘（*ap-raja*）。有说。此七成一铜尘。

七水尘成一兔毫尘（*śaśa-raja*）。有说。七铜尘成一兔毫尘。

七兔毫尘成一羊毛尘（*avi-raja*）。

43 《阿毗达磨俱舍论》卷十二（大正 T29 • 62）

七羊毛尘成一牛毛尘（go-raja）。

七牛毛尘成一向游尘（vātāyana-cchidra-raja）。

七向游尘成一虬（likṣā）。

七虬成一虱（yūka）。

七虱成一穉麦（yava）。

七穉麦成指一节（aṅguli-parva）。

二十四指节成一肘（hasta）。四肘为一弓（dhanu）。.....五百弓成摩揭陀

国一俱卢舍(krośa)。成北方半俱卢舍。.....八俱卢舍成一逾缮那（yojana）。

为了探究“极微”可能的最细小程度，从指节到“极微”要缩小

$7^{11}=1.977326743\times 10^9$ 倍⁴⁴，上照的度量单位相匹配⁴⁵。原子半径大小约为 3—

30×10^{-11} 米，直径也就是 $6—60\times 10^{-11}$ 米。

44 MAHĀÑĀNO BHIKKHU 《巴汉词典》另有从指节到“极微”要缩小 $364\times 73=5.76108288\times 10^8$ 倍(觉音《SAMMOHAVINODANI》)和 $87=2.097152\times 10^6$ 倍(《PARAMATTHAMAÑJŪSĀ》)两种说法。《ABHIDHAMMATTHA - SANGAHA OF ANURUDDHĀCARIYA A MANUAL OF ABHIDHAMMA》, EDITED IN THE ORIGINAL PALI TEXT WITH ENGLISH TRANSLATION AND EXPLANATORY NOTES BY NĀRADA THERA, VĀJIRĀRĀMA, COLOMBO, CHAPTER VI - ANALYSIS OF MATTER: IT SHOULD BE NOTED THAT THE ATOMIC THEORY PREVAILED IN INDIA IN THE TIME OF THE BUDDHA. PARAMĀNU WAS THE ANCIENT TERM FOR THE MODERN ATOM. ACCORDING TO THE ANCIENT BELIEF ONE RATHARENU CONSISTS OF 36 TAJJĀRIS; ONE TAJJĀRI, 36 ANUS; ONE ANU, 36 PARAMĀNUS. THE MINUTE PARTICLES OF DUST SEEN DANCING IN THE SUNBEAM ARE CALLED RATHARENUS. ONE PARAMĀNU IS THEREFORE, $1/46$, 656TH PART OF A RATHARENU. THIS PARAMĀNU WAS CONSIDERED INDIVISIBLE. WITH HIS SUPERNORMAL KNOWLEDGE THE BUDDHA ANALYSED THIS SO-CALLED PARAMĀNU AND DECLARED THAT IT CONSISTS OF PARAMATTHAS - ULTIMATE ENTITIES WHICH CANNOT FURTHER BE SUBDIVIDED.

45 需要 1.2×10^{-6} 米这么细的牛毛。最细兔毛直径约为 5×10^{-6} 米，74 为 2401，则“极微”约为 2×10^{-9} 米。最细羊毛直径约为 12×10^{-6} 米，75 为 16807，则“极微”约为 7×10^{-10} 米。

在小乘《阿毘达磨顺正理论》中,分极微为假实两种:“实谓极成色等自相,于和集位现量所得。假由分析比量所知,谓聚色中以慧渐析至最极位,然后于中辩色声等极微差别。此析所至,名假极微,令慧寻思极生喜故。此微即极,故名极微。极谓色中析至究竟,微谓唯是慧眼所行。故极微言,显微极义。”⁴⁶

这就是说在阿毗达磨的论典中,极微一为慧眼所行,由四大等众多极微聚集而为粗色法,为现量所得,此为实法。二由觉慧分析,对聚色无穷分析之最极位,为比量所得,此为假法。《阿毘达磨顺正理论》通过引用《阿含经》及以逻辑证明极微真有实体,“此若无者,聚色应无,聚色必由此所成故。”⁴⁷

由此我们就可以看出,阿毗达磨论中的极微仅仅当作一种“量”的色法的最小单位来看的,笔者认为这种说法是不太妥当的。因为,有部等认为十色处是极微,但是,十色处在本来的阿毗达磨中,并非物质的量的存在,而是质的存在。又如,眼根等五色根,是净色根,并不是眼所能见的物质。而是存在于物质的性质属性。因此,要把这些质的东西用具体的量来看其大小,是不可能的。

这种极微质的存在,笔者认为,与西方的莱布尼茨的“单子说”有些类似。

46 《阿毘达磨顺正理论》卷三十二（大正 29 册 1562）中华电子佛典协会（CBETA）2010 版

47 《阿毘达磨顺正理论》卷三十二，（大正 29 册 1562），中华电子佛典协会（CBETA）2010 版

据赵彦春教授《莱布尼茨单子论浅析》中总结说：莱布尼茨所说的“单子（la Monade）即简单实体，类似于灵魂或精神，有知觉、有欲望、没有部分、不占有空间、没有广延、没有形状、不可分、不消亡。”⁴⁸在这个解释来看，笔者认为，极微在这方面是与这个“单子说”相似的，也不应该是一种简单的“量”的存在。应该是一个没有部分，不占空间，在性质上属于“质”的一种存在。只不过，莱布尼茨认为，这种创造单子的力量是上帝。而在阿毗达磨中，极微是由四大而产生的。

第四章 色法的分类

《大毗婆沙论》卷四十七中又有：“诸所有色，皆是四大种及四大种所造”由此可知，即是很多种类的都包含在四大种及四大种所造之中了。这里的四大种，是以阿毗达磨中所说的四大种。与前面原始佛教中所说的四大种及四大种所造是不同的。阿毗达磨中的色法的归类，更系统，更有规律。分析得也更加详细了。

⁴⁸ 2011年3月17日赵彦春教授的报告

第一节 四大种

《入阿毗达磨论》中说：“色有二种。谓大种及所造色。大种有四。谓地水火风。界能持自共相。或诸所造色。故名为界。此四大种如其次第以坚湿煖动为自性。以持摄熟长为业。”

四大，梵语为 (mahā-bhūta)四大种之略称。又称四界。在《俱舍论》中说：“地水火风，能持自相及所造色，故名为界。如果四界，亦名大种。一切余色所依性故；体宽广故；或于地等增盛聚中形相大太；或起种种大事用故。此四大种能成何业？如其次第能成持、摄、熟、长四业。地界能持，水界能摄，火界能熟，风界能长。长谓增盛，或复流引。业用既尔，自性云何？如其次第，即用坚、湿、煖、动为性。由此能引大种造色，令其相续，生至余方，如吹灯光，故名为动。” 又《清净道论》第十一品说：“坚性或固性的是地界；黏结性或流动性的是水界；遍熟性或煖热性的是火界；支持性或浮动性的是风界。”

即，四大之“大”意即广大，具有：1、体大：四大种之体性广大，遍一切色法，故有“体大”之义。2、相大：四大种之形相广大，如大山、大海、大火、大风等，故有“相大”之义。3、用大：四大种之事用广大，如水、火、风三灾

及任持大地之地大等，故有“用大”之义。

“界” 1. 差别的意思，亦即事物彼此差别而无混杂。2. 性的意思，亦即事物固有的本体。

四大种又各有不同的性能和业用：1、地大以坚为性，有一定的硬度，其业用能受持万物；2、水大以湿为性，有一定的湿度，其业用能使物摄聚不散；3、火大以热为性，有一定的温度，其业用能使物成熟；4、风大以动为性，有一定的动力，其业用能使物成长。

依《俱舍论》言，此四大有假实二种，实四大种，即是地、水、火、风四界，假四大者，就只是指真正的地、水、火、风四种物质。实四大，具有上面所说的性能。即，1、地大，性坚，支持万物。2、水大，性湿，收摄万物。3、火大，性暖，调熟万物。4、风大，性动，生长万物。这四种实四大，能造作一切之色法，所说称之为“能造四大”。实四大的体属触处所摄，唯为身根所得。身根触诸色而觉知坚湿暖动。假四大，就是我们世间所称之地、水、火、风，此四大者则属于眼之所见，为显色、形色所摄。

因此，到了阿毗达磨时代所说的色法，与我们前面所说的原始佛教的色法是不同的。阿毗达磨时期的色法，指的不是物质的本身，而是物质的性质、状

态、能力等的属性。也就是四大的坚、湿、暖、动性。那么，由各个色法组成的色聚，也不是物质本身，而是物质属性的聚合。这种色法论，也可以叫作色聚说，是经过了阿毗达磨的发展时期，到了独立时期至纲要时期的注释类书中，南传的巴利与有部的阿毗达磨中才产生的。但两部的“色聚说”也不尽相同。所谓“色聚”，就是指一切具体存在之色法，不是单一的色法构成的，而是由众多的色法合聚而成。

如巴利上座部认为，

“具体存在的外界之色法，至少是由地、水、火、风四大种，及色、香、味、食素（oja=段食）八色所组成，有情的肉体则是八色再加上命根，由九色构成；在肉体中，眼根所存在的眼球，是前述九色再加上眼根，由十色所构成。”⁴⁹

由此推断，眼根、鼻根、舌根、身根的存在，就是前九色再加上这几根而得的。共十色。“男女之性的部分，是九色再各加上女根、男根，由十色构成。”⁵⁰由以上八种色所构成的外界的物质，称为“纯八法”（suddhatthika）或“食素第八”（ojatthamaka）加上命根的肉体之部分色聚，称为“命九法”（jīvitānavaka）分别加上眼根、耳根、鼻根、舌根、身根者，称为“眼十法”（cakkhu-

49 水野弘元《佛教的色之概念》

50 水野弘元《佛教的色之概念》

dasaka)、“耳十法”(sota-d)、“鼻十法”(ghāna-d)、“舌十法”(jihvā-d)、“身十法”(kāva-dasaka)、于命九再加上男女根者，总称为“性十法”(bhāva-dasaka)，别称为“女性十法”(itthibhāva-d)、“男性十法”(purisa-bhāva-d)。⁵¹

如果是外界物质发出声音时，是“纯八法”再加上声，而为“声九法”(sadda-navaka)；身体部分发出声音时，是命九再加上声，而成“声十法”(sadda-dasaka)之色聚。⁵²

而有部阿毗达磨中的色聚，与巴利上座有所不同。根据有部所说，外界的具体事物要“八事合成”(aṣṭa-dravyaka)——四大与色、味、香、触。身体是在前八法之上，再加上身根，成为“九事合成”(nava-dravyaka)。眼、耳等再各加上眼根、耳根……而为“十事合成”(daśa-dravyaka)。⁵³

由上可以看出，有部与巴利上座部的色聚说大体相同，只是有个别的地方有些出处。比如，有部的“八事合成”与巴利的“纯八法”都是八种，但是，巴利的第八是食素，而有部则是触。有部“九事合成”与巴利的“合九法”相似。但是，巴利的命和法的第九是命根。而有部是在八事合成的基础上加增加

51 同上

52 同上

53 《阿毗昙心论》卷1(大28, 811B)《阿毗昙心论经》卷1(大28, 837c)《杂阿毗昙心论》卷2(大28, 882B)《俱舍论》卷4(大29, 18B)《顺正理论》卷10(大29, 383c)等都有所讨论。

“身根”作为第九。

由以上我们可以看出，虽然不管巴利还是有部，都认为物质的具体存在，是必须由八种以上的色法所合成的。在之前我们就知道，有部阿毗达磨中所说的四大，不是原始佛教典籍里所说的物质的四大。而是性质能力等属性。因此，我们可以知道，这些色聚，并不是真实的具体的物质所聚合在一起的。而是由它们的属性聚合的在一起的。也就是说，每一个物质，都具有坚、湿、暖、动性，即使没有味或湿性的东西，实际上也也有少许的味或湿性的。只是看其中谁的性最盛。就会突显出其性。如其中坚性最增盛者名为地，乃至动性最增盛者名为风。因此，实四大种是能造，即地、水、火、风四界。那么，除了地、水、火、风四大界的实四大，其余所有物质与四大是什么关系呢？即是四大所造。

第二节 四大种所造

据《五事毗婆沙论》云：

“此四能造诸所造色，谓依此四大，诸积集色、大障碍色，皆得生长。”

以及前一节所说的，

“地界能持，水界能摄，火界能熟，风界能长。”

又在《杂集论》中有说：

“所造者，谓依四大种为生、依、立、持、养因义。即依五因说名为‘造’。

生因者，即是起因，谓离大种，色不起故。依因者，即是转因，谓舍大种，诸所造色，无有功能，据别处故。立因者，即随转因，由大变异，能依造色，随变异故。持因者，即是住因，谓由大种，诸所造色，相似相续生，持令不绝故。养因者，即是长因，谓由大种，养彼造色，令增长故。”

说明四大种能生假四大及其余色，如母能生子；火为余色所依，如弟子之依师；地为余色所立，如大地负载万物；水能持余色，如食物之养身；风能养余色，如水之滋润树根。又在《毗婆沙论》卷 127 说，大种是所造色的：

“生因、依因、立因、持因、养因。”都是在说明大种具有能造色的功能，其它的物质，都是由此四种元素所出的。昙摩结在《南传上座部的色蕴》中总结：

“南传上座部说所造色有二十四法之多，说一切有部和瑜伽宗则仅说十一法。”⁵⁴

54 昙摩结《南传上座部的色蕴》第 377 页

在《俱舍论》中说，色法包括五根、五境与无表色。⁵⁵《广五蕴论》⁵⁶—

页云：

“云何四大所造色？谓眼根、耳根、鼻根、舌根、身根，色声香味及触一分，无表色等。”

说明有部及瑜伽宗所说的十一法是：眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、色境、声境、香境、味境、触境以及法处所摄色（无表色）。前五种即《俱舍论》中说的“五根”。此处的根(indriya，音译为姪唎焰)为能生之义。增上之义。草木之根，有增上之力，能生干枝，因而眼之眼根，有强力，能生眼识，则名为眼根。信有生他善法之力。则名为信根。又人性有生善恶作业之力，则名为根性。在《俱舍论》二中说：

“根者是何义？最胜自在光显名根，由此总成根增上义。”

又《俱舍光记》三曰：

“胜用增上，故名为根。”

即眼等五根对于引生五识、缘取五种对境（色、声、味、香、触）具有自

55 《阿毗达磨俱舍论》卷一（大正 T29·2b）：“色者唯五根，五境及五表”

56 p0447 广五蕴论

在、殊胜的增上功能，故名之为根。

根分两种：扶尘根和胜义根。扶尘根指人体血肉所成、肉眼可见的眼球、耳穴、鼻柱等器官，胜义根又称正根，内部的一种肉眼不可见的极纯净的物质（净色）。在《俱舍论》卷一中说：

“彼识依净色□□名眼等五根 论曰。彼谓前说色等五境。识即色声香味触识。彼识所依五种净色。如其次第应知。即是眼等五根。如世尊说。苾刍当知。眼谓内处四大所造净色为性。如是广说。或复彼者。谓前所说眼等五根。识即眼耳鼻舌身识。彼识所依五种净色名眼等根。是眼等识所依止义。如是便顺品类足论。如彼论说。云何眼根。眼识所依净色为性。如是广说。”

由上文可知，此处所说的五根，是指净色根。如上面所说之眼球等，皆为色香味触四尘所成之肉团，其体粗显，本身无感觉认识作用。因此，胜义根则以扶尘根为所依处，取外界之境，而于内界发起识。那么，到底什么是净色呢？

《俱舍论》里没有明确的说明。有些学者认为净色根就是五官的神经系统。⁵⁷笔者认为，这实际上并不确切，因为神经系统虽然较为细微，但有些神经仍是肉眼可见的。净色根在现代生理学中难以找到与之相对应的概念或术语。因为

⁵⁷参见杨白衣《俱舍要义》，《现代佛学丛刊》第22册，第143页；斋藤唯信《俱舍论颂略释》，第46~47页。

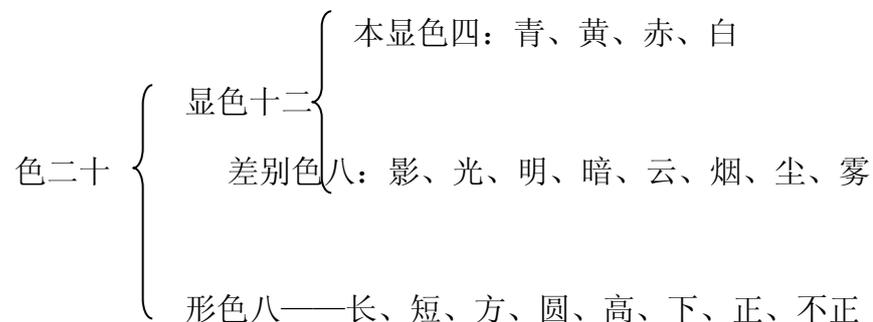
能造的四大种，在阿毗达磨中解释为物质的性质，而不是实际的物质。因此，所造的根，也不能是物质性的。

斋藤唯信在《俱舍论颂略释》⁵⁸中，把此净色根说成是“机关”。笔者认为，虽然也不是很妥当，但是，还是比前面所说的“神经系统”更好一点吧。

其中的“五境”，是指：色、声、香、味、触五境。此处的境 (visaya, gocara 或 artha)指被眼等五根作为感知对象的外境，其中的色境与色法虽同名为“色”，但二者的含义是有区别的：色法之“色”泛指一切物质性的存在，是广义上说的。而色境之“色”则专指眼睛所能见的物体的形状、颜色等。是狭义上讲。

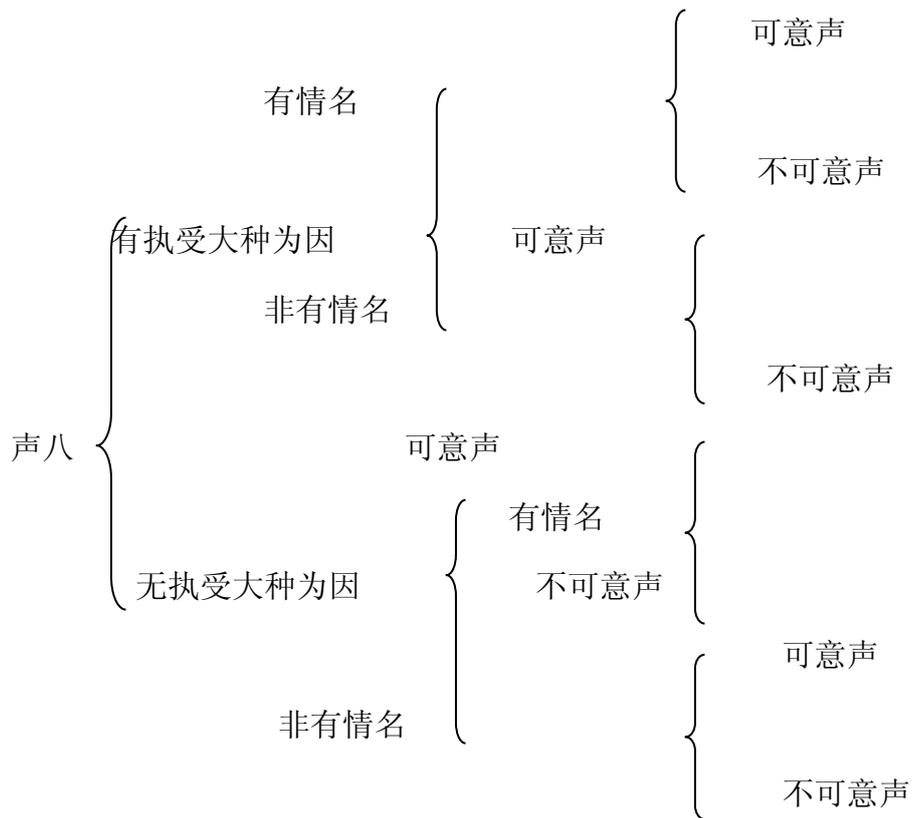
《俱舍论》首先将色境分为显色和形色两大类，然后再详细分为二十种。

显色指物体的颜色、明暗等，形色即物体的形状。



对于声境，本论根据发声的声源以及声音本身特征的差别而将其分为八种，

如下表所示：



表中的“有执受”，《俱舍论》二卷六页云：

“有执受者：此言何义？心心所法共所执持，摄为依处，名有执受。损益展转更相随故。即诸世间，说有觉触。众缘所触，觉乐等故。与此相违，名无执受。⁵⁹”

就是指有情。反之，无执受就是无情。有执受为因，是指从有情身上所发出的声音；无执受大种为因指无情上所发出的声音。上表中的所谓“有情名”，是指能够诠表意义的声音，如人类的语言等；“非有情名”指的是不能诠表意义的声音，如自然界的风声、雷声等。所谓可意声，是指听起来悦耳、令人产生愉悦感觉的声音，不可意声则与之相反，是不欢乐，适其意的声音。

香境指鼻根所感知的物质的气味，本论按照其对人所产生的感觉的欣厌、对人体的损益而将其分为四种，见下表：

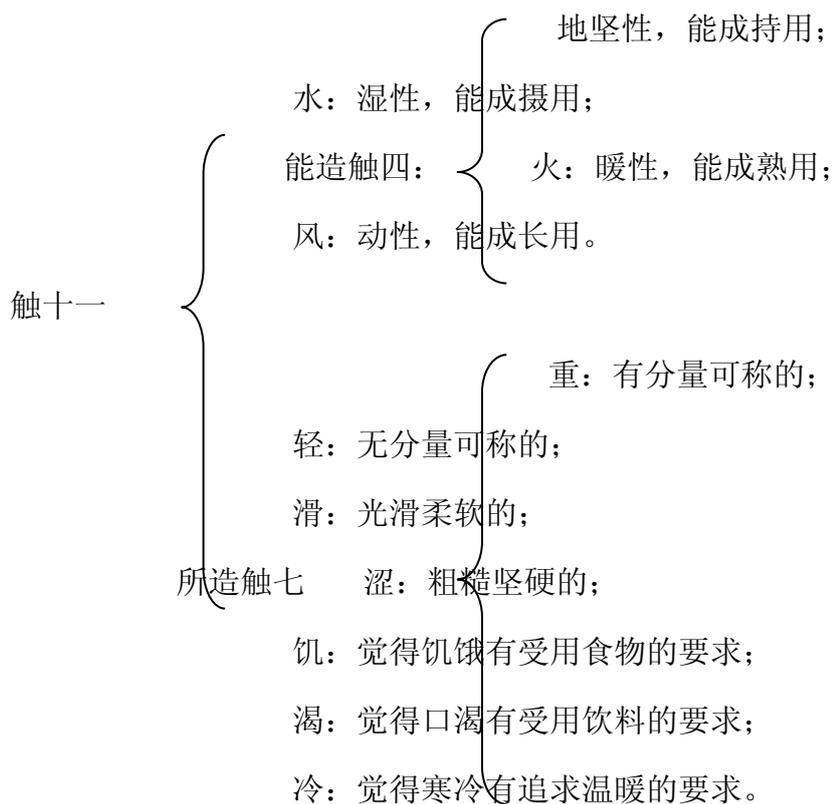
香四	}	好香：使人感到舒适、喜悦的，如沉檀等；
		恶香：使人感到难受、可厌的，如葱薤等；
		等香：对有情身体有增益的；
		不等香：对身体有身体有损减的。

59 《阿毗达磨俱舍论》卷二（大正 T29·8 b）

味境，指舌根所感知的物体的味觉，《俱舍论》将其分为苦、酢、咸、辛、甘、淡六种。酢即酸味。

触境，《俱舍论》分为能造触和所造触两种：能造触指地、水、火、风四大种，因为其他一切物质都是这四大所造的；所造触有重、轻、滑、涩、饥、渴、冷七种，是四大按照不同的配比相互作用而使物质表现出来的不同性质。

见下表：



以上是《俱舍论》中所说的四大所造的十种色。还有一种色，叫“无表色”

（avijñapti-rūpa）”一种特殊的色。也是四大所造的色其中一支。下一节，将重点讨论此一色法。

关于四大所造共有十一种色法。是有部与瑜伽部的说法。而南传上座部对于此说，有不同的看法。他们认为，四大所造的色法，除了前面所说的五根，再加上色、声、香、味、女根、男根、命根、心所依处、身表、语表、虚空界、色轻快性、色柔软性、色适业性、色积集、色相续、色老性、色无常及段食，而成二十四种⁶⁰。即：

“（1）眼睛能接触颜色。（2）耳朵能接触声音。（3）鼻子能嗅触香气。（4）舌能接触味道。（5）身能接触于所触，遍于身体之中有执受色的一切地方。（6）颜色能刺激眼。（7）声音能刺激耳。（8）香能扑鼻。（9）味道能刺激舌。（10）女根是表现女性特点的机能，显现为女性的相貌、行动、气质等。（11）男根是表现男性特点的机能，显现为男性的相貌、行为、气质等。（12）命根是维持生命现象的机能，生命力。（13）心所依处是在心藏之内的血液，心依之而活动。（14）身表是由身而表示自己的意志，它是身的动转之因。（15）语表是由于语音而表明意志，它的现起就是语音之因。（16）虚空界能划分色的边际界限，四大种不接

60 《清净道论》第六章第一节 色蕴

触的状态或孔隙的状态；有了虚空界的划分界限，我们才产生‘上、下、左、右’等空间区别。

(17)色轻快性可以除去色的粗重，现起为轻快。(18)色柔软性可以除去色的坚硬。(19)色适业性使身体随顺适合工作。(20)色积聚性能积聚成色的特点。(21)色相续使色随顺结合不断灭。(22)色老性可以成熟色。(23)色无常性有色的坏灭的特点。(24)段食是滋养分，可以支持身体。”

从以上内容，我们可以知道，南传上座部⁶¹与有部是有很大的不同的。即使是南传上座部也说五根。但是，与前面所说的《俱舍论》中所举的五根是不相同的。《俱舍论》等论中说五根等是由于大种成分有多少的主张。而南传上座部认为，五根的差别是业。如眼与耳不必直接与境接触而能取境。这是因为眼识、耳识的生起，不依附于自己所依境。

第三节 无表色

一、无表色的引发

因为无表色属于四大种所造之色法，所以三界中，唯有欲界和色界有“无

⁶¹ 在这里，南传上座部并不能代表原始佛教的教义。因此，南传上座部只是作为一个部派来分析。并不能作来原始佛教来考察。

表色”。“欲色二界皆有无表，决定不在无色界中，以无色界中有伏色想故，厌背诸色入无色定，故彼定中不能生色”⁶²“无色界中唯有意业能感异熟。是故不说。复有说者。若具以五蕴能感异熟。此净善业名白白异熟业。无色界中唯有四蕴能感异熟。是故不说。复有说者。若有具足十善业道能感异熟。此净善业名白白异熟业。无色界中唯有三善业道。能感异熟。”⁶³因此，无色界中无诸色，也就没有“无表色”；此能招此界异熟因果，唯有四蕴（色蕴除外）色界和欲男人界因为有散、定之别，故有不同的引发方式。色界无表不藉由表业发得，直接依“定力”引生；欲界无表则必透过“表业”引发。其原因如《大毗婆沙论》中说：“欲界必无随心转无表。色界必无依表发无表。问何故尔耶。答法应尔故。复有说者。欲界中有依表发无表。是故必无随心转无表。色界中有随心转无表。是故必无依表发无表。复有说者。欲界表业能发无表。是故必无随心转无表。色界表业不发无表。是故得有随心无表。复有说者。欲界生得能发业心殷重猛利故。所发表能发无表。色界生得能发业心非殷重猛利故。所发表不能发无表。复有说者。若生欲界无定心故。不定心胜故。所发表能发无表。若生色界有定心故。不定心劣故。所发表不能发无表。以如是等诸因缘故。色

62 《顺正理论》卷三十六（大正 T29·545b~c）

63 《大毗婆沙论》卷一一四（大正 T27·591a）

界必无依表无表。欲界定无随心无表”。

根据上文，我们知道，以如是等诸因缘故，色界必无依表〔发〕无表，欲界定无随心无表。

也就是说，由“定力”引发的无表根据《俱舍论》中说：“静虑律仪由得有漏根本近分静虑地心。尔时便得。与心俱故。无漏律仪由得无漏根本近分静虑地心。尔时便得。亦心俱故。”可知有两种：静虑律仪（*dhyāna-saṃvara*）与无漏律仪（*anāsrava-saṃvara*）。静虑律仪（*dhyāna-saṃvara*）指色缠戒，即色界之戒。律仪，指无表色之戒体。又作静虑生律仪、禅律仪、定律仪、定共戒、定戒、禅戒。此静虑律仪必须进入初禅近分定以上。才能直接引生无表；⁶⁴而无漏律仪（*anāsrava-saṃvara*）指断尽烦恼之无漏戒。又作道共戒、道生律仪、无漏戒。即圣者入于无漏定时，即，无漏根本近分定以上，方能引生无表。与心俱生随转。⁶⁵此两种定生无表，随心转超，与心“展转为俱有因”⁶⁶，入定则有，出定则灭，随心生灭而生灭，又称“随心转无表”。⁶⁷而欲界必须依身语

⁶⁴ 《大毗婆沙论》卷一一九、《俱舍论》卷十四、《瑜伽师地论》卷五十三、《大乘法苑义林章》卷三末

⁶⁵ 《俱舍论》卷十四、卷十五、《杂阿毗昙心论》卷三、《瑜伽师地论》卷五十三、大乘义章卷十

⁶⁶ 《大毗婆沙论》卷十六（大正 T27.81c）

⁶⁷ 所谓随心转业，是指「业共心生、共住、共灭」；不随心转业，是指「业不共心生、不共住、

表业引生无表有三种：律仪无表、不律仪无表、非律仪非不律仪无表。此三种不随心转无表。

又欲界有

“殷重猛利心”，由此所发表业可引生无表；色界表业由寻伺心所等起，而寻伺心“非殷重猛利”，故所发表业不能引生无表，又二禅根本定以上已无寻伺心，即无寻伺心，则不能发表业，必须由定力引生。所以，二禅以上，身、语表业全无。⁶⁸

在《顺正理论》中有说：“复有何缘唯身语业表、无表性，意业不然？以意业中无彼相故，谓能表示故名为表，表示自心令他知故；思无是事，故不名表。由此但言身、语二业能表，非意。”⁶⁹笔者认为，此段是说意业是无法引发无表的。在《杂阿毗昙心论》中也不立意业无表业。⁷⁰但是，却有“无依无表”。并且，说明能够处于“无心或余心”位时，也不会中止福业增长，所说的，并不是随心转的“定生无表”。⁷¹

不共灭。」（大正 T28.580c）

68 《顺正理论》（大正 29.545c）：“表色唯在二有伺地，谓通欲界初静虑中，非上地中可言有表。”

69 《顺正理论》卷三十三（大正 29.531c）

70 “有欲令意业是无作性，此则不然，意非作性，非色故及三种故。”（大正 28.888b）

71 ①《中阿含·世间福经》（大正 1.428）②《根本说一切有部毗奈耶》（大正 23.882c-883a）

那么，“无依无表”即不是“定生无表”，也不是欲界的身、语无表。

“无依”一词，出在《根本说一切有部毗奈耶》的七无事福业“闻有如来、若如来弟子，于某村坊依止而住，闻已欢喜，生出离心，此是第一无事福业。”⁷²

凡成就此七福业者，在行、住、坐、卧、睡觉，一切时皆能常增福业，相续不绝。又《俱舍光记》中说：“无依”可释为“但无施物，故名无表”⁷³就是说，有实在物质的布施称为“有依”；无实在物质的，比如恭敬等名为“无依”。

从上面来看，身、语、意业造作之后，都能使罪福业相续增长。而一向严谨的阿毗达磨论师为何会前后有这样不同的说法呢？一方面说不立意业无表，另一方面又出现一个无依无表。笔者在考虑，是不是阿毗达磨论师把意业作来引生

72 《根本说一切有部毗奈耶》（大正 T23.883a~b）：「佛告准陀，当知有七无事福业，若有男子、女人成就如是七福业者，若行住坐卧、若睡、若觉，于一切时，如是福业获大果利，光显无穷，福常增长，相续不绝。云何为七？准陀若有净信善男子善女人，闻有如来、若如来弟子，于某村坊依止而住，闻已欢喜生出离心，此是第一无事福业；若有净信男子女人，闻彼如来、若如来弟子欲来至此，闻已欢喜生出离心，此是第二无事福业；若有净信男子女人，闻彼如来、若如来弟子涉路而来，闻已欢喜生出离心，此是第三无事福业；若有净信男子女人，闻彼如来、若如来弟子至某村坊，闻已欢喜生出离心，此是第四无事福业；若有净信男子女人，诣彼如来、若如来弟子处欲申敬礼，见已欢喜生出离心，此是第五无事福业；若有净信男子女人，见彼如来、若如来弟子，便即一心听受妙法，既闻法已发大欢喜生出离心，此是第六无事福业；若有净信男子女人，于彼如来若如来弟子，既闻法已归佛法僧受持净戒，此是第七无事福业。准陀当知，此之七种无事福业，若有男子女人，要期结愿相续作者，此之福量不可数知，得尔所福获如是果，感得如是胜妙之身，但可名为是大福聚。」

73 《俱舍论记》（大正 T41.206a）：“非但起心，亦身恭敬福业增长，但无施物，故名无表。”

“身、语无表”的因，所以，不立“意无表”？因为在《毗婆沙论》中有：

“问何故意业非戒？答：不能亲遮恶戒故。……又世共许防禁身语说名戒，故意业非戒。应知意业是发戒因，不可戒因即名为戒，勿令因果有杂乱失。”⁷⁴

意业为发戒因，能等起身、语表业。有二种业：“思业和思已业。”⁷⁵有部将之区分为前后两阶段——“思惟思”与“作事思”。⁷⁶思惟思就是心念的思惟，作事思即是通过思惟思的审虑、决定后的身语行动。在《毗婆沙论》中有说：“问：何故名业道？业道有何义？答：思名为业，思所游履究竟而转，名为业道。”⁷⁷说明思业不属业道，而身、语二业为思作的作用的场所，所以称为业道。

如《顺正理论》中：

“作事思业，由此俱时杀多生故，又杀生业，身业摄故。是则世尊应言身业于诸业中，最为大罪。……谓有动身，方有身业，成杀等罪。若不动身，恶思

74 《毗婆沙论》卷一〇四（大正 27.723c）

75 《俱舍论》卷十三（大正 29.67b）

76 《俱舍论》（大正 29.68c）：「契经中说有二种业：一者思业，二思已业。此二何异？谓前加行起思惟思，我当应为如是，如是所应作事名为思业。既思惟已起作事思，随前所思所作事，动身发语名思已业。」

77 《毗婆沙论》（大正 27.587c）

虽起，罪未成故。”⁷⁸

就是说，只有思惟思，而没有实际的身体语言的造作，便不构成无间罪。但是，身体语言的造作，一定会有意业的起心动念。因此，在身、语二业中，意业已经包含在其中了。因此，笔者认为，这也是不立意业的一点原因吧。在《顺正理论》中，众贤论师保留了“有余师说：非于欲界无表悉依表业生。”⁷⁹没有评破。

总之，无表业的引生，完全是依于对外界的影响而作来判定的。因为意业引生身、语无表。而意业不能对外了知。如《俱舍论记》中说：

“身、语二业俱表、无表性，同是色业。一能表示自心善等令他知故名表，一即不能表示自心故名无表，由斯差别立二种名。意业非色，不能表示故名不表，由无表故无表亦无。”

所以，没有立“意无表”。由此，正可以看出无表具有连接色法与心法的作用。

78 《顺正理论》卷三十四（大正 29.537）

79 《俱舍论》（大正 29.80a）

二、无表色的立名

在现在的定义中，物质是一个表述实体的普通术语。一般对物质的定义是：“任何有质量并占有有体积的东西都是物质。”⁸⁰所有物质都是由实体所组成的。一般情况，物质不仅包括我们能看到，能听到，能闻到，能感觉到的一切东西，还有我们看不到的，身体感觉不到的极细小的事。如质子、粒子等。物质一般分为四种状态（phases）：固体、液体、气体、等离子体。而且，物质在一定的温度和条件下是可以相互转变的。佛教用“色”来说明物质。但不直接用物质来说是色。因为色不仅包括了我们所能看到，接触到的物质，还包括了由物质所显现来的一些东西，或潜在的力量。有部还特别创造出了一个词——无表色（avijñapti-rūpa）。一种特殊的色法。

“无表色”（avijñapti-rūpa）⁸¹又译无作色或不更色，略称无表、无作，或称无教。俱舍七十五法之一。《入阿毗达磨论》卷上云⁸²：

“无表色者，谓能自表诸心心所转变差别，故名为表，与彼同类而不能表，故名无表。此于相似立遮止言，如于刹帝利等说非婆罗门等。无表相者，谓由

80 J.MONGILLO(2007),NANOTECHNOLOGY 101,GREENWOOD PUBLISHING,30

81 无表色，《舍利费阿毗昙心论》等旧译为“无教业”，《杂阿毗昙心论》或译为“无作业”

82 《入阿毗达磨论》（大正 28·981a）

表心大种差别，于睡眠、觉、乱、不乱心及无心位，有善不善色相续转，不可
积集。是能建立苾刍等因。”

《俱舍论》曰：

“乱心无心等，随流净不净。大种所造性，由此说无表。论曰：乱心者，谓
此余心。无心者，谓入无想及灭尽定。等言显示不乱有心，相似相续，说明随
流，善与不善性，名净不净，为简诸得相似，是故复言大种所造。毗婆沙说，
造是因义，谓生等五种因故。显立名因，故言由此，无表虽以色业性如有表业，
而非表示住房难也了知，故名无表”⁸³

就是说，，无表是四大种所造，以色业为性，这点同于身语之有表业，但
因不能表示令他了知，故名无表。大种能造无表的五个亲因，分别是：生因、
依因、立因、持因、养因。又此无表有有心、无心，以及其善不善与同性不乱
心、不同性乱心之位，也常相似相续而转，也就是善戒恶戒之体，但不存在无
记性。无表色有防恶发善或障善发恶功能的不见无对之色法。

在《俱舍论》中，对于无表色的有无，是有些争论的。如在《俱舍论》中
经部有提出：“此非实有，由先誓限唯不作故，彼亦依过去大种施設，然过去

83 《俱舍论》卷一（大正 T29·3 b）

大种体非有故，又诸无表无色相故。”⁸⁴在此，经部提出了三个问题：1、直接否定无表的存在。2、无表所依的是过去的大种，可是，过去的大种已经消灭了。如果过去的大种造作无表业，那么，已经消灭了的大处，是无法造作无表业的。3、色法既然是有质碍的。那么，无表色是没有质碍的色相，因此，无表只能用“思种子”来假立。针对经部的这些问难，有部论师分别从教证、理证、禅定、戒律等方面，说明无表色或无表业的实有。有部论师的观点，被普光总结为八条：

“一说三色证，二说无漏色证，三说福增长证，四非作成业体证，五法处色证，六八道指支证，七别解脱证，八戒为堤塘证。”⁸⁵

有部：

1、经中宣说“有见有对色，未见有对色，未见无对色”，其中的未见无对，即非眼根所对，又没有质碍，根据此处，有部说这个未见无对就是指无表业。

2、佛经中有说到：“于过去未来现在诸所有色不起爱恚，乃至识亦然，是名无漏法。”⁸⁶就是说，过去、现在、未来三世的五蕴都不起爱憎的烦恼，就叫

84 《俱舍论》卷十三（大正 T29·68c）

85 《俱舍论疏》卷十三（大正 T41·205 c）

86 《杂阿含经》卷二（大正 T02·13c）

无漏法。其中，想对色蕴的就是提“无漏色”有部认为，只有无表的存在，才有使不再造作的无漏色得以实现。

3、“实生福德恒时增上”：实生福德就是指无表业，不是指有表业与心，若是指有表业与心，则于睡眠是会产生及增上。如果在积累福报的时候，若有染污心，或者无记心等，福业就断了，修行者也就无法成就了。由此证明无表是实有的。

4、“自己未做之业道等”：是从业道的角度来说明。如令别人杀生，自己未做杀生，也一样受严重的杀业的果报，若无无表业存在，则别人杀生，自己不应有身业的果报，然而自己定有重罪，证明有无表业存在。它是恶业和导致果报的所依。

5、佛经中指出：“苾刍当知，法谓外处，是十一处所不摄法不见无对。”⁸⁷ 不见无对的法处所摄之色法唯是指无表色，否则，佛经所指的法处就成为什么都不是的东西了。因此说存在。

6、见道入定阶段亦具八正道：此时所具有的正语与正业乃身语业，然而入定时没有身语之有表业，所以入定阶段应具备无表业，即正语正业应为无表业。

87 《俱舍论》卷十三（大正 T29 • 69 a）

7、“别解脱”是欲界中的戒律。有部认为，如果没有无表色的话，就没有戒体。因为有了戒体，才名为“比丘、比丘尼”。如果没有无表色，那么，受戒之后，如果发起恶心的话，那戒律就不能继续了。就不能名为“比丘、比丘尼”了。因此证明别解脱无表存在。

8、经中说：

“离杀等戒名为堤塘戒，能长时相续堰遏犯戒过故，非无有体可名堤塘，由此等证知实有无表色。”⁸⁸

就是说，离开了杀戒等重罪，就是堤塘戒。能够长时间防止违犯过失。可以证明有无表色。

经部对有部以上八点，又进行了强烈的破斥：

1、“无见无对色”是指以等持力显现的色法，是瑜伽士定中所现之色法，并非是指无表色。

2、经部认为，根据瑜伽师的禅定经验，如果定中的境界色不是无表色，无漏色也不是无表色了。或者已经成道的无学圣者，严守戒律，身内身外都不会

88 《俱舍论》卷十三（大正 T29 • 69a）

再有烦恼的情况了。于是，直接就是“无漏色”。没必要再设一个无表色。

3、实生福德增上不是指无表业，乃是一种习气（思种子），此种习气（思种子）使相续改变，于来世定生异熟果报。

4、此处这种差遣他人造业乃指于自相续中种下了一种习气（思种子），以致将来定得果报，所以并非无表业。

5、经部还是用瑜伽师的禅定中的境界色来说明，认为无见无对的对，可以在定中得到。所以不需要无表色。

6、经部认为，此三业能够成立的原因在于自己愿意依正止恶。而这是思种子的作用。

“虽无无表而在道时，获得如斯意乐依止，故出观后由前势力，能起三正不起三邪，以于因中立果名故，可具安立八圣道支。”

经部认为，圣者在无漏道时获此三支，是根据“意乐依止”《俱舍论记》中解释：意乐的体性与思是同性，它或者是依欲望，或者是依靠胜解，或者是依靠现行的思。得到八支成就的修行者，处于如法的状态时，就是意乐依止在无漏的戒律中，由无漏戒与思种子的势力，让成就者即时出定也能够保用八支圣道。

7、经部在这又从思种子的角度否认了别解脱戒具有无表色。经部认为，由引起身三语四所作而起的“思”就可以行使别解脱戒了。别解脱戒只是在思种子上的假设。并不存在无表色一说。

8、经部在此还是以思种子来说明。经部认为，如果有无表色的存在，就不应该有犯戒的事情发生。而有犯戒的事情发生，就不能说有无表色的存在。那是不能回忆保守住思种子的缘故。不犯戒是因为开始发誓不做恶，然后熏习了思种子。使之不断增长。然后能时时回忆，从而提醒现在而不犯戒。

能过以上的论辩，有部和经部分别从色法和心法两个角度阐述了不同的观点。有部认为无表一定存在。并且是业报得到显现的依靠。而经部从思种子熏习的角度来说明，无表业只是建立在思种子之上的假设。因上，证明无表色的不存在。

在到底有没有无表色这个问题上，世亲虽然坚持：“毗婆沙师说，有实物名无表色，是我所宗。”⁸⁹但是，对于经部的问难，也没有过多的去评判。而是以平等的态度，把两种说法汇集起来。可以看出，世亲对经部的思维模式并不完全反对。只是对有部的根本观点完全认同，并同时也接受经部的思维方式。

89 《俱舍论》卷十三（大正 T29·70 a）

三、无表色的所依

在《俱舍论记》中有说：

“诸无表色应不名色者。又难。五根。五境极微成变碍。可得名为色。无表既非极微成。非变碍故应非色。”

也就是说，五根、五境是极微所成，所以称为色法。而无表不是极微而成，没有变碍，不应该名为色法。有部解释到：

“无表自体虽无变碍，而彼所依有变碍，故亦名变碍。所依者何？谓四大种。所依有变碍，故无表亦可说有变碍，如树动时，影亦随动。”⁹⁰

在《俱舍论》中，有两处说法，一种是说依“表色”而有“无表”。还有一种说法就是依“大种”而有“无表”。这两种说法都有所依。不管是依有表还是依大种。都象“影依树”，“光依宝”一样，无表必依所依的消灭而灭去。但世亲认为：

“此影依树、光依宝言，且非符顺婆沙义。彼宗影等显色极微，各自依止四大种故。设许影光依止树宝，而无表色不同彼依，彼许所依大种虽灭，而无表色不随灭故。”⁹¹

⁹⁰ 《阿毗达磨毗婆沙论》（大正 27.390a）

从上面可以看出，世亲并不同意影依树，光依宝这样的譬喻，认为不符合婆沙义。而且，极微所成的表色与非极微所成的四大种肯定是不同的。笔者认为，如果“无表”是由“有表”引生的。那么，“定无表”不是由“有表”引生的。那定无表就不存在了。因此，我们就从依止不同的四大种来看这个问题。世亲认为：

“颂曰：此能造大种，异于表所依。论曰，无表与表异大种生……从一和合有细组果不应理故。如表与大心同时生，无表亦然，为有差别，一切所造色多与大种俱时而生，然现在未来亦有少分依过去者，少分者何？颂曰：欲后念无表，依过大种生。论曰，唯欲界系初刹那后所有无表从过大生，此为所依无表得起，现身大种但能为依，为转随转因，随其次第如轮行于地手地为依。”⁹²

世亲认为，能造无表色的四大种与能造表色的四大种是不一样的。因为表色是能看到的粗色。我们可以见到的。而无表色是我们见不到的。因此，应该属于极细微的色。一组四大种，是没有办法即造粗色，又造细色的。

而且，造作表色的大种，都是与表色同时生的。而造无表色的大种，多数时候是与无表色同时，而有时候，有一部分现在、未来的无表色是依未来的大

⁹¹ 《俱舍论》（大正 29.3c）

⁹² 《俱舍论》卷十三（大正 T29 • 70a）

种。这种情况，只有在欲界的时候才会发生。当初刹那的大种生起后，马上要过渡到第二刹那的时候，初刹那的大种，就作为第二刹那无表色的能造。这是现在的大种参照过去的无表色说的。虽然过去的无表色不能造现在的大种，但可以作为现在大种引发的疏因缘或者增上缘。从这个角度来说，过去的大种造了过去的无表。现在的大种可以随着过去的无表转，因为过去的无表色不能亲自引发现现在的大种，所以，过去的无表色是现在大种的随转因。简单说，就是过去大种是过去无表的直接引发的因，而现在的大种是无表得以实现其现在功能的辅助因。

因此，世亲得出结论，无表色的所依，就是过去的大种，不是表色，也不会象树和树影一样，树没有了，影也就没了。因为它们是不同的的大种所造的色。

结 语

本文通过几个方面来加以研究比较，首先，我们通过阿毗达磨论中对色法的解释与原始佛教中对色法的认识的不同加以比较来看，我们可以很明显的看出

两个不同时期对色法的不同理解。一个是从实际出发，另一个是从复杂的理论研究为主。可以说，有部的法相学的完善是阿毗达磨的佛教哲学发展中的一个创新。虽然其理论可以追溯到原始佛教时期，但是，原始佛教时期，主要重视修行实践，佛陀所说的法也主要是针对这方面，没有一个系统性的分析。直到出现阿毗达磨论典开始，佛陀所说的言教，才有了系统的整理。尤其是《俱舍论》的出现，把阿毗达磨的法相学总结一新。并且创造了一些新的理论。从文中我们可以看出《俱舍论》在相当程度上，将“色蕴”的根本问题放在了四大上。有一元论的倾向，但有部的阿毗达磨师又提到的“极微”说，从而否定了一元论的倾向，仍然坚持世间的基础还是有非心的色法存在。肯定了二元的哲学观点。

其次，我们通过——无表色的研究发现，无表色的建立在《俱舍论》乃至整个阿毗达磨论中都是非常重要的。但其中，尤其是经部对无表色的种种问难，以及经部对无表色的种种解释与有部无表色的不同的比较，让我们看出，虽然世亲对有关问难有所回应。但是，多数时候是采取平等的态度，将二者不同的观点都汇集在一起。

笔者一方面认为，通过比较，可以知道，阿毗达磨在色法上的分析非常详

尽，较之前的原始佛教更为圆满。另一方面，对“极微”说的真实意义，有一些不同的理解。本文，笔者仅对色法的一些方面加以介绍并提出一些不同的观点，只是起到抛砖引玉的作用，希望在理论的推求过程中，不断地深入观察。从而掌握佛法的精要所在。

参考书目名单

一、 原始经典

《大正新修大藏经》，简称“大正”，日本渡边海旭、小野玄妙等人编辑校勘。台北世桦印刷企业有限公司，1998 年复印。电子版，CBETA（中华电子佛典协会）2013：
<http://cbeta.org>

《阿毗昙心论》，法胜造，（晋）僧提婆共慧远译，大正藏第二十八册

《杂阿毗昙心论》，法救造，（刘宋）僧伽跋摩等译，大正藏第二十八册

《阿毗达磨俱舍论》，世亲造，（唐）玄奘译，大正藏第二十九册

《阿毗达磨俱舍释论》，婆藪盘豆造，（陈）真谛译，大正藏第二十九册

《阿毗达磨顺正理论》，众贤造，（唐）玄奘译，大正藏第二十九册

《俱舍论记》，（唐）普光述，大正藏第四十一册

《俱舍论疏》，（唐）法宝撰，大正藏第四十一册

《阿毗达磨俱舍论法义》，（日）快道撰，大正藏第六十四册

《俱舍论颂疏论本》，（唐），圆晖述，大正藏第四十一册

二、研究相关原典

《长阿含》，（后秦）佛陀耶舍共竺佛念译，大正藏第一册

《中阿含》，瞿昙僧伽提婆译，大正藏第一册

《杂阿含》，（刘宋）求那跋陀罗译，大正藏第一册

《阿毗昙毗婆沙论》，五百阿罗汉释，（北凉）浮陀跋摩共道泰等译，大

正藏第二十八册

《大毗婆沙论》，五百阿罗汉造，（唐）玄奘译，大正藏二十七册

《根本说一切有部毗奈耶》，（唐）义净译，大正藏第二十三册

《阿毗昙心论经》，优波扇多释，（高齐）那边提耶舍译，大正藏第二十八册

《婆薮盘豆法师传》，（陈）真谛译，大正藏第五十册

《异部宗轮论》，世友撰，（唐）玄奘译，大正藏第四十九册

《清净道论》，佛音撰

三、专书与论文

印顺著，《说一切有部为主的论书与论师之研究》，台北正闻出版社，1992

印顺著，《印度佛教思想史》台北正闻出版社，1993

吕澄著，《吕澄佛学论著选集》山东齐鲁出版社，1991

悟慈译述，《俱舍学》，台南开元寺佛经流通处，1999

木村泰贤著 演培译，《小乘佛教思想论》，台北天华出版事业股份有限公司

司，1990

惟善著《说一切有部之禅定论研究》（以梵文《俱舍论》及其梵汉注释为基础），北京中国人民大学出版社，2011

演培著，《俱舍论讲记》，《谛观全集》台北天华出版社，1989

李志夫著，《论〈俱舍论〉在佛教思想史中之价值》《中华佛学学报》第3期，1990年4月

《现代佛教学术丛刊》中的《俱舍论研究》上（22卷），下（51卷）台北大乘文化出版社，1980

《现代佛教学术丛刊》之《部派佛教与阿毗达磨》，台北大乘文化出版社，1980

《世界化学名著译丛》之《南传大藏经解题》，华宇出版社

多罗那它著，张建木译，《印度佛教史》成都四川民族出版社，1988

水野弘元著，释惠敏译，《佛教教理研究》台北法鼓文化，2000

汤用彤著，《汉魏两晋南北朝佛教史》石家庄河北人民出版社，2000

齐藤唯信著，慧圆译，《俱舍论颂略解释》台北谛听文化事业有限公司出

版，1997

妙云著，《论典与教学》北京中国社会科学出版社，2007

杨惠南著，《印度哲学史》台北东大图书股份有限公司，1995

于凌波，《印度宗教哲学史的研究》《妙林》第12卷4月号，2000

汤用彤著，《印度哲学史略》，北京中华书局，1988

杨勇著，《〈俱舍论〉业思想研究》，北京宗教文化出版社，2010

木村泰贤著《阿毗达磨论の研究，木村泰贤全集》第四卷，东京大法轮阁，

1968

何石彬著，《〈阿毗达磨俱舍论研究〉——以缘、有情与解脱为中心》，北京

宗教文化出版社，2009

四、工具书

荻原云来：《汉译对照·梵和大辞典》，台北新文丰出版股份有限公司，

1979

平川彰编，《佛教汉梵大辞典》，灵友会，1997

五、 电子图书与网络资源

CBETA 电子佛典系列, <http://www.tripitaka.cbeta.org/>

庄春江工作室<http://agama.buddhason.org/index.htm>

水野弘元 《水野弘元著作集》

[HTTP://WWW.CHIBS.EDU.TW/PUBLICATION/LUNCONG/023/023.HTM#A_1](http://www.chibs.edu.tw/publication/luncong/023/023.htm#a_1)