

第一屆印度學學術研討會

唯識學「行相」(ākāra) 之研究

玄奘人文社會學院宗教學系 陳一標

2003.10.05

提要：

行相(ākāra)一詞具有識中所現外境相貌的影像義，以及心、心所的取境作用義。說一切有部認為行相是慧心所中所現的無常、苦、空、無我等相貌。世親在《俱舍論》中則說行相是一切心、心所緣取所緣境的類別，也就是心、心所中所現起的青、黃等相貌。唯識學不承認外境的存在，在心、心所當中安立見、相二分等，以說明認識的構造。相分是所緣，見分是行相，此時，行相是指一切心、心所的了別、領納、取像等取境的作用。

關鍵詞：行相、所緣、慧心所、俱舍論、成唯識論

一、前言

二、ākāra 的意含與各種認識構造

三、《俱舍論》對行相的詮釋

四、《成唯識論》對行相的詮釋

五、結論

唯識學「行相」(ākāra)之研究

一、前言

「行相」梵文爲 ākāra，有外形、姿勢、表情等義¹，漢譯作「相」、「行」、「取相」、「相貌」等²。表面上看起來，ākāra 指的是事物外顯的相狀、姿態，但在大乘瑜伽行派的論書中，卻將它解爲心識取境的主觀作用，漢譯者有時將其譯作「行相」或「取相」以突顯其主動的意味。

《阿含經》中描述佛陀證悟的過程，即有「三轉十二行相」(triparivarta-dvādaśākāra)之說，說一切有部認爲要解脫必須觀四諦十六行相(catuḥsatya-ṣoḍaśākāra)，《瑜伽師地論》提及世間或出世間的正智有取安立諦(即四聖諦)的行相³，由此顯示行相和聖者境界的說明有密切的關係。

然而在佛教的教理中，一般對行相的認識係來自於世親《唯識三十頌》的解釋。世親面對「阿賴耶識既然是識，那麼它的所緣和行相爲何」的質難時，提出「不可知執受處了」(asamviditakopdādisthānavijñaptikaṃ ca tat)來回答。簡言之，世親認爲阿賴耶識作爲識的一種，的確必須有它所認識的對象即所緣，也必須有面對此對象的取境作用即行相。所緣即是種子和根身的兩種執受(upādi，即兩種被執受、執持的東西)以及所謂的外器世間(sthāna，處)；行相即是對所緣的了別(vijñapti)。但由於此種了別作用相當微細，所以說它「不可知」。依據護法的四分義，行相即見分，而所緣相當於相分。顯然此時的行相不是專對證悟的境界，而與一般的認識作用之說明有關。但在《成唯識論述記》中卻有見分行相和相分相的區分；後來的(中觀瑜伽行派的)學者，以行相的是否真實，將整個唯識學分爲有相唯識說(sākār[a-vi]-jñāna-vāda)和無相唯識說(nirākāra[-vi]-jñāna-vāda)，此時的行相和相分有密切的關係。由此可見，行相的用法並未只是侷限於見分的取境作用而已。

行相一詞不管在認識作用、證悟境界甚至於分歧的唯識學說的說明上，都佔有舉足輕重的地位。本文嘗試從概念演變史的角度，來釐清行相一詞的意義如何轉變，尤其以世親對此概念的定義與詮釋爲核心，探討從《俱舍論》到《唯識三十頌》，世親的看法之轉變。首先從現代學者的研究，歸納 ākāra 的各種意義，並歸納各種可能的認識構造。其次，回到《俱舍論》及其註釋，探討行相的具體所指。最後則討論《成唯識論》對《唯識三十頌》之行相的詮釋。

¹ ākāra 源自 ā - √kr，意爲 to bring near(取近)。名詞形的 ākāra 有 form、figure、shape、stature、appearance、external gesture、aspect of the body、expression of the face 等義。參見 Monier Williams 所編 *Sanskrit English Dictionary*。

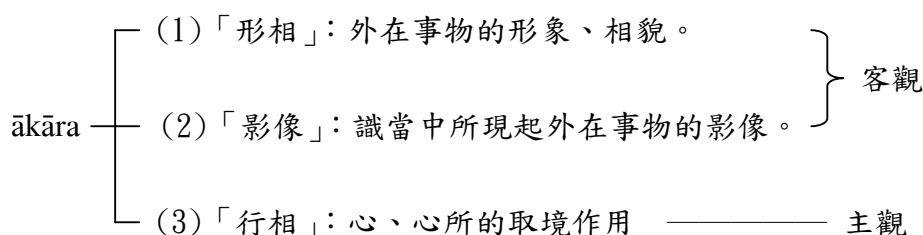
² 參見平川彰編《阿毘達磨俱舍論索引》(東京：大藏出版社，1973)，荻原雲來編，《漢譯對照——梵和大辭典》。

³ 參見《瑜伽師地論》卷 72，大正 30.697b。

二、ākāra 的意含與各種認識構造

ākāra 可視為為源自 ā-√kr̥，有「取近」(to bring near) 之意。若依稱友《俱舍論疏》所用的語義解釋方軌，ākāra 一詞乃是取 ālambanagrahaṇaprakāra (對所緣的掌握方式) 最前頭的 ā 和最後面 kāra，略去中間部分而形成的。前者這種單純的語源回溯，指出 ākāra 有「取近」的動作性意味，似乎也與後者的詮釋並不相違，都不外要表達 ākāra 乃內在 心識面對對象的作用方式。

但是，作為名詞形的 ākāra 卻具有事物所呈現的相貌之意。根據現代學者的研究，ākāra 具有下列幾種意義⁴：



其中(1)和(2)指的是認識所對事物的客觀相貌，(3)則是認識所呈現的主觀作用，現在以「形相」、「影像」、「行相」三個譯詞與其分別對應，只是一個突顯其差異的方便而已，以下敘述時，也以「行相」來總括整個 ākāra 的意含。從經論中實際的用法用例，或許確實可作如此的分類，但放在嚴格的認識理論說明中，則必須作更嚴密的界定。

主張心物二元各具有獨立實在性的實在論 (reslism)，無法交代錯誤如何產生等問題，而有所謂「代表實在論」(representative realism) 應運而生，主張認識係通過一個中介亦即表象 (representation) 來掌握外在世界的。表象並非就是外在事物，而是外在事物在心內所呈現的影像，它是外在事物的一個代表。

ākāra 被用來說明認識的構造時，其理論推演的脈絡或許類似於此。普光《俱舍論記》卷一中說：

若依大乘，此行相當相分，此相分是境攝，隨變色等，即色等中攝。若依正量部，心、心所法，亦直緣前境，無別行相現心上等，不同說一切有部；不變相分，復不同大乘。(大正 41.27a)

謂彼心等，對境之時，有影像現，據此義邊，名為能緣，境名所緣。以心、心所緣境之時，非如燈焰舒光至境，亦非如鉗押取彼物。據影現義，名能所緣。(大正 41.26c)

⁴ 有關 ākāra 意含的研究，可參考以下資料。氏家昭夫：〈唯識說における ākāra の問題〉(《印度學佛教學研究》，16.1，1967)，p.234；橫山紘一：〈唯識思想における認識作用の一考察——特に顯現と行相とを中心にして〉(《東方學》，46，1974)，pp.8-11；勝呂信靜：《初期唯識思想の研究》(東京：春秋社，1989)，p.18；沖和史：〈無相唯識と有相唯識〉(收於「講座大乘佛教」8《唯識思想》，東京：春秋社，1982)，p.206。

正量部的看法，類似素樸的實在論者，認為眼耳等感官知覺可直取外境，有如燈火燭光照射外物，或如鉗子等可直接夾取物品。此時心、心所是能緣，而外境就是所緣。但是說一切有部則認為認識的產生，必須在心上現起外境的影像即行相，從心、心所上有影像的顯像，而把心、心所稱為能緣，而外境就是所緣。值得注意的是，普光認為此時所謂的行相，相當於大乘瑜伽行派所主張識有四分當中的相分，而非如《成唯識論》所言，行相等於見分。從行相是心中所現外界的影像且相當於相分的理路看來，的確和西洋哲學的表象一詞近似。但是，當行相被解為取境作用時，則又和表象有別。

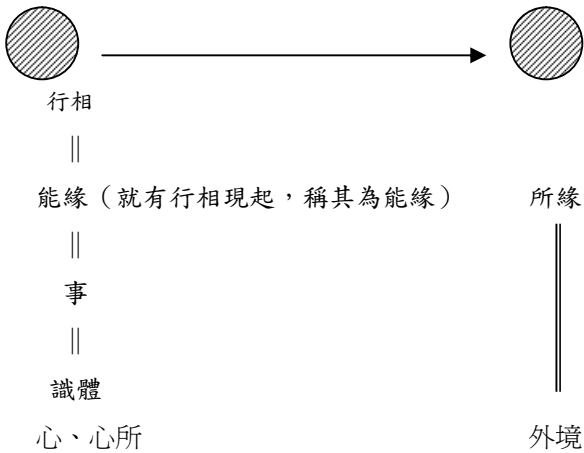
除前述正量部、說一切有部和唯識思想的行相說之外，經量部亦有主張有行相的存在，心、心所認識事物是以心上所現起的行相為所緣，不能直接認識到外境，但是外境的存在可藉由推理得知。

綜合以上所言，將各家的認識構造及其與行相的關係圖示如下：

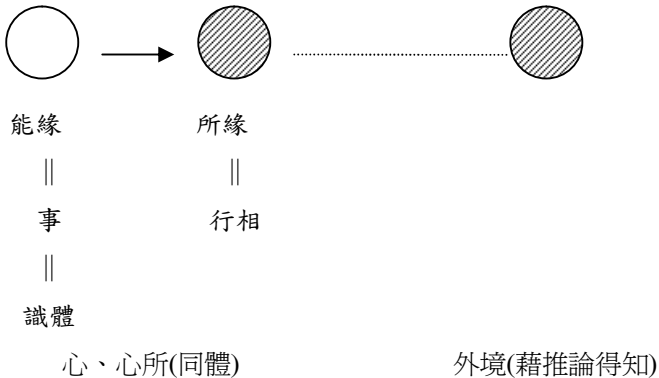
正量部：

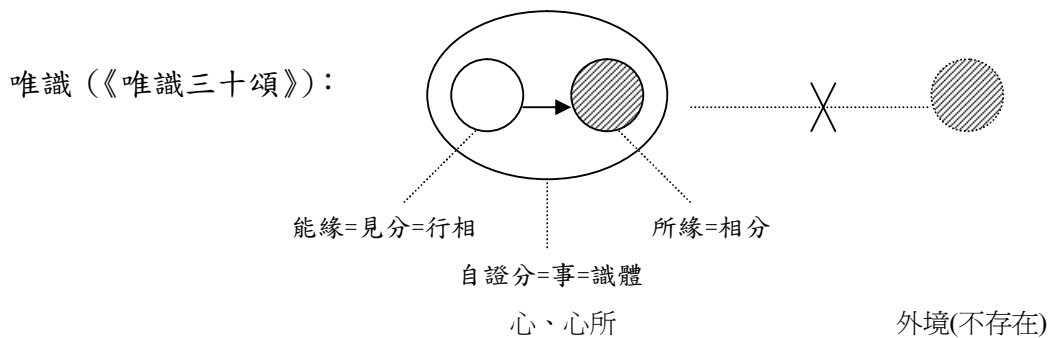
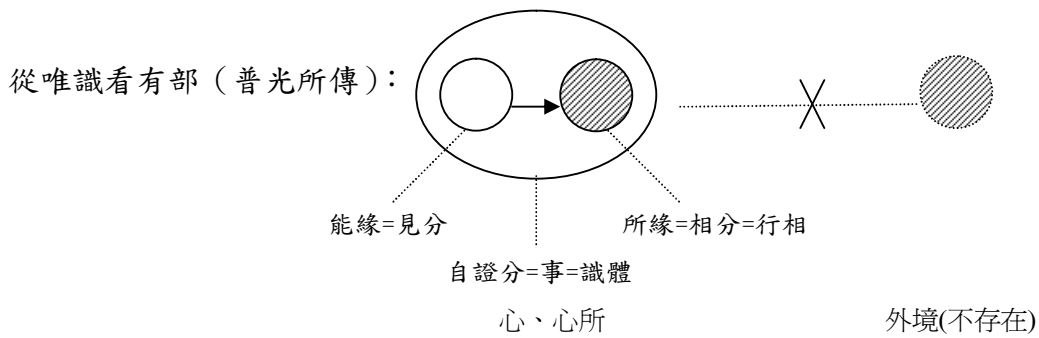


說一切有部：



經量部：





由上可知，ākāra 在阿毘達磨與唯識學的討論中，尤其當它被譯為「行相」時，重點在於它不離心存在，但到底是外境的影像還是心、心所的取境作用，有不同的看法。不過，它並不是單純指外境所擁有形象、相貌，應該相當清楚。

三、《俱舍論》對行相的詮釋

表面上看起來，在說一切有部的理論中，行相是心、心所當中所現起的影像，但是因為有部並不主張識有二分，那麼影像和作為能緣的心、心所之間是什麼關係，就是一個令人玩味的問題。

《俱舍論》說心、心所有四個異名：有所依、有所緣、有行相（sākāra）、相應。而心、心所由於同一所依、同一所緣、同一行相、同一時以及事相似五義平等而為相應。世親對「有行相」一詞定義如下：

或名有行相，即於所緣品類差別，等起行相故。（大正 29.21c）

sākāra tasyālambanasya prakārena ākaranāt.⁵

（普光注：）三名有行相。即於所緣一切諸法，品類差別種種不同。心、心所法，隨緣何法，等起行相，故名有行相。謂心、心所法，其體明淨，隨對何境，法爾前境皆悉現於心、心所上。此所現者，名為行相。即由此現，帶境義邊，似前境

⁵ *Abhidharmakośabhāṣya*, ed. by Pradhan, p.62, l.6。

邊，說為能緣。然此行相，無有別體，不離心等，即心等攝，非是所緣。猶如明鏡，對眾色相，皆現鏡面。此所現像，而非所照，然約像現，說鏡能照，此亦應然。

言行相者，謂有境界像貌，故名行相。又解，有所行境界相，故名行相。又解，遷流名行，心等上現，名相。即行名相，故名行相。又解，行謂行解，如了別等，相謂相貌，如影像等，行境相故，名為行相。（《俱舍論記》，大正 41.83bc）

（圓暉注：）三名有行相；謂同有一行相也。如緣青境心及心所，皆帶青上影像，此識上相，名為行相；行謂行解，即能緣心也，相謂影像，即行上相也，行解之相，名為行相。（大正 41.843c）

作為所緣的外境有各式各樣的品類差別（prakāra），如青、黃、赤、白等顯色，分別擁有青、黃、赤、白等不同的相貌，而心、心所分別具有不同的行解作用，如心能了別，受能領納，想為取像，思為造作。而這些了別、領納、取像等的作用，在面對青、黃、赤、白等顯色的所緣境時，同樣都能夠現起青、黃、赤、白等相貌，此相貌即是行相。心、心所就如清淨無染的鏡面，不管碰到什麼樣的物體，皆可照其原樣，毫無造作地將其映現出來，鏡中的影像當然「帶有」物體的相貌，而且「相似」於它，這是心、心所法爾本具的作用，此作用稱為「能緣」。所以，在此脈絡下，心、心所作為「能緣」，其作用即是將所緣（即外境）的相貌映現出來，相貌的顯現本身就是所謂的認識。因此當我們說有想心所的取像作用，不外就是說想心所當中有青、黃等影像顯現。

心、心所當中所現起的外境影像相似於外境，這種「相似」是被動性的，所以行相有其客觀的一面；外境影像畢竟不同於外境，它是在心、心所上所現起的青、黃等相貌，不離於心，所以行相也有其主觀的一面。《俱舍論》中的行相，或許可說是進入到知覺領域當中的雜多的感覺與料（given），而這些感覺與料進入到知覺領域，也在某種程度下代表著知覺的成立。

ākāra 一詞被玄奘漢譯作「行相」後，中國注釋家也以漢語式的說文解字來詮釋行相的意義，從中我們也可看出行相所具有的動、靜雙面的性格。如說「行境相故」，即是了別等行解作用行於外境的影像上，行相具動作性意味；說「行解之相」指的是能緣心的行解作用即取境作用上所現起的外境影像，是屬於靜態性的。借用鏡子的比喻來說，當我們說有鏡中影像時，同時就表示有鏡子映現鏡中影像，行相也是如此。

世親解釋「有行相」一詞時，說心、心所對於所緣的品類差別，也就是所緣的青黃等相貌，都同樣能夠現起與其相應的影像。這樣的解釋是把行相用在對一般認識作用的說明，但這並非說一切有部傳統對行相的定義，世親在〈智品〉中討論四諦十六行相時說：

如是行相以慧為體。若爾，慧應非有行相，以慧與慧不相應故。由此應言：諸心、心所取境類別，皆名行相（sarveṣāṃ cittacaitānām ālambanagrahaṇaprakāra ākāra iti。）⁶。慧及諸餘心、心所法，有所緣故，皆是能行；一切有法皆是所行。由此

⁶ *Abhidharmakośabhāṣya*, ed. by Pradhan, p.401, ll.18-19。

三門，體有寬狹。慧通行相、能行、所行，餘心、心所唯能、所行；諸餘有法，唯是所行。(大正 29.137Cc)

適合用苦諦來描述的有五漏蘊具有無常、苦、空、無我四種行相，適合用集諦來描述的有漏五蘊有因、集、生、緣四種行相，適合用滅諦來描述的涅槃，具有滅、盡、妙、離四行相，已經邁向正確的修行道程，適合用道諦來描述的無漏五蘊，則有道、如、行、出四行相，修行者應善觀此四諦十六行相以求解脫。能觀此四諦十六行相者是具簡擇作用的慧心所，所觀則是具體的五蘊或涅槃。至於行相為何，則是一個問題。

有部談行相即是限定在此脈絡。當以智慧簡擇諸法，觀照諸法的無常相時，此時的無常不再只是單純屬於外在的諸法，而是與此簡擇的作用不相離的。所以《大毘婆沙論》說「於諸境相，簡擇而轉，是行相義」(大正 27.409a)，其「自性是慧」(408c)。直接肯定無常等十六行相就是慧心所的簡擇作用。世親在此一開頭所言「行相以慧為體」即是有部的正說。

但是世親的立場傾向經量部，主張「行相以一切心、心所法為自性」⁷，所以將行相的定義改成「諸心、心所取境類別」，如前所言，心、心所了別、領納、取像色境時，在心、心所上所現起青黃等不同的樣相，也就是現起不同的品類差別，這就是行相。就如鏡像不離鏡面，行相亦不離心、心所。世親將行相從單純有關慧心所的簡擇作用，擴張到一切心、心所取境作用。如《俱舍論記》所言「諸心、心所取境之時，有影像相，類各別故，皆名行相。或於境中實類差別，青非黃等，取境類別，皆名行相。」(大正 41.394a)

然而世親在此並非完全否定有部對行相的看法，而是試圖以一個新的定義來融通有部之說。因為若依有部所言，行相就是慧心所，則當有部說心、心所皆「有行相」時，會有矛盾產生。因為慧心所既然是心所之一，則慧心所也必然有行相，現在又說行相不外就是慧心所，不就變成慧心所擁有慧心所了嗎？同一剎那不能有兩個同樣的心所有法存在，因此有矛盾。世親如何說明「慧心所也有行相」呢？他修改行相的定義，說行相是心、心所取所緣時，所現起的相貌差別。慧心所簡擇諸法時，會現起無常等相貌，所以慧心所有行相。

據廣義的行相來說，凡是心、心所取境作用皆有行相現起，此時的心、心所也都可稱為行相（行解於境界的相貌之上），在此脈絡下說慧心所亦有行相。但據狹義的行相來說，即專就慧心所的簡擇，說有四諦的十六行相之現起，此時只能說慧才是行相。

四、《成唯識論》對行相的詮釋

如前所述，世親在《唯識三十頌》中，為回答阿賴耶識的所緣、行相為何時，曾提出「不可知執受處了」的頌文，《成唯識論》解釋如下：

了謂了別，即是行相，識以了別為行相故。處謂處所，即器世間，是諸有情所依

⁷ 《大毘婆沙論》中列舉「行相以慧為自性」、「行相以一切心、心所法為自性」、「行相以一切法為自性」三說，而以初說為正。(大正 27.408c-409a) 世親則是以第二說來融通初說。

處故。執受有二，謂諸種子及有根身。諸種子者，謂諸相、名、分別習氣；有根身者，謂諸色根及根依處。此二皆是識所執受，攝為自體，同安危故。執受及處俱是所緣，阿賴耶識，因緣力故，自體生時，內變為種及有根身，外變為器，即以所變為自所緣，行相仗之而得起故。此中了者，謂異熟識於自所緣，有了別用，

相對於《俱舍論》中行相偏向影像義，但影像本身的現起似乎就是取境作用本身，《成唯識論》則嚴密分析界定心識緣境的內在結構。相對於有部談行相只限定在慧心所，《成唯識論》則承襲世親在《俱舍論》所開創的理路，將行相應用到所有的心、心所。

平常的五識，眼識以色境乃至於意識以法境為對象而產生認識的作用，阿賴耶識此一潛在識所認識的對象則較為特別，它包括一般所謂的外在客觀環境即器世間，以作為前五識所認識的對象之客觀所依。還包括阿賴耶識所執受的兩種對象，即有色根身以及所有無始時來戲論熏習的種子。所認識的對象即是所緣，在護法四分說的架構下，又稱為相分。至於對此所緣境的能緣的作用稱為見分，此一了別作用即是行相。所以，簡言之，阿賴耶識有兩類三種所緣境（器世間、有根身、種子），其能緣的作用即是了別。

本來，執受的意義是執為自體、安危與共。阿賴耶識執受有色根身，令不失壞；執持種子，使其功能不失。兩者與一般心、心所的了別作用應該不同。但是《成唯識論》卻將執受根身、執持種子都當作一種了別的作用，擴大了別的意義，所以行相的意義也跟著擴大了。

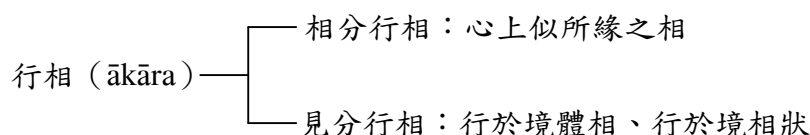
同理可知，前七識的心王之作用也是見分的了別作用，而八識的心所之行相，就是受的領納、想的取像、思的造作等作用。當有關認識對象在心上現起的相貌，由所緣相分來交代時，行相就專屬能緣的見分一面，「行於境界之相」也就專指能緣行於境界時所呈現的了別、領納、取像等取境的作用。

護法四分說中見相二分的提出，與識中所現境界相貌如何解釋有關，其理路如上所述。但或許因行相一詞本身即具境界相貌之意，且唯識中的所緣又分為親所緣緣和疏所緣緣，導致行相和所緣的界定有模糊地帶，如窺基《成唯識論述記》註解上文時說：

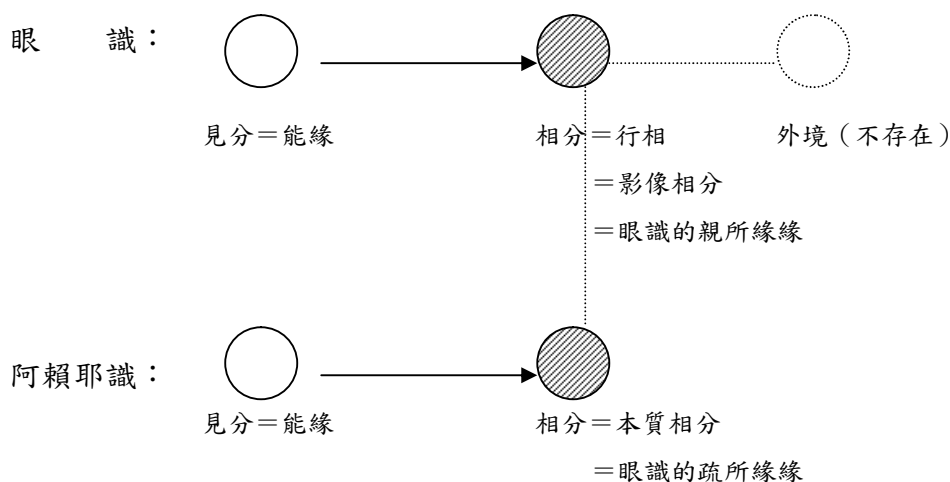
然行相有二，一者、見分，如此文說，即一切識皆有此行相，於所緣上見有。二者、影像相分名為行相，其一切識或有或無，所緣不定故。……以影像相為行相者，出《集量》文。（大正 43.317b）

依窺基所言，不只見分可稱為行相，影像相分也可稱為行相。如前五識所緣的乃是不隨主觀任意改轉的性境，此相分境有阿賴耶識的所緣相分即外器世間作為其所依、所託，如鏡中影像依託實物而起。因此，將眼識所親緣的相分內境，稱為影像相分或親所緣緣；阿賴耶識的相分外器世間，則稱為本質相分或疏所緣緣。

影像相分也可稱為行相，應該是將行相看作相貌義，也就是把本質相分看作所緣；在眼識中有相似於所緣的相貌即影像相分顯現，將此稱作行相。《述記》的解釋顯然是在四分說越來越繁複後，參酌阿毘達磨的解釋所形成的，與前節普光《俱舍論記》從唯識來看有部的行相義之看法，有其相通之處。



以見分爲行相的認識結構，如第二節所示。有關相分行相，則可圖示如下：



雖然窺基舉《集量論》來證明有相分行相的成立，但智周還是認爲站在唯識思想的立場只能有見分行相⁸。有關其詳細討論，在此省略。但至少可知，由於阿賴耶識的相分不能是影像相分，也就是不會再有一本質相分作其所依、所託，所以解釋阿賴耶識的行相時，不可以相分解之。因此，順著思想的理路，大體可見唯識思想對行相的定位，重點應該在於排除其作爲境界相貌（青、黃等相貌），而將其視爲取境的各種作用（了別、領納、取像等作用），而且不限定在慧心所的簡擇作用。

《成唯識論》把有關所緣與行相的不同看法歸爲兩類，由此亦可看出其整體的立場：

- (一) 執有離識所緣境者，彼說外境是所緣緣；相分名行相；見分名事，是心、心所自體相故。心與心所同所依、緣；行相相似，事雖數等，而相各異，識、受、想等，相各別故。
- (二) 達離識無所緣境者，則說相分是所緣；見分名行相；相、見所依自體名事，即自證分。……心與心所同所依根；所緣相似；行相各別，了別、領納等作用各異故；事雖數等，而相各異，識、受等體，有差別故。(大正 31.10b)

除了不主張有行相存在的正量部，第一種看法適用於其他十九個部派。必須注意的是他們並未使用見分、相分的概念，在此只不過是借用唯識的名相作相關的類比而已。

承認有所緣客觀存在於外界的人，認爲外境即是所緣，而在心上所現起相似於外境的相貌，此相貌即是行相，相當於唯識所謂的相分；心體是事，相當於唯識的見分。就

⁸ 參見智周《成唯識論演秘》卷三，大正 43.865c。

如第三節所分析，行相不只是外境在心上所現的相貌，此相貌顯現的動態義也是行相。則我們可以說，由於說一切有部等並未區分見、相二分與作為心體的自證分，所以，談心的體即是其了別用，而其了別用則是由對象之相貌的顯現來說。從心、心所緣外境時，同樣擁有青、黃等相貌，說其行相相似，而非同一。

第二種看法是唯識的主張，行相被界定為見分，由於心的了別作用不同於受心所的領納、想心所的取像作用，且無相似義，所以，唯識心、心所相應的四義平等，比有部的五義平等，少了一個「行相平等」。從這一方面來看，有部重行相的相貌義，唯識則重其取境作用義。

五、結論

雖然在第一節中，舉出 *ākāra*（行相）一詞具有形相（外在事物的形象、相貌）、影像（識當中所現起外在事物的影像）、行相（心、心所的取境作用）三義，但從上述的討論可知，作為討論認識結構的專門術語，其用法主要在影像和取境作用二者，較不是純粹表示外境所固有的相貌。

說一切有部主張「行相以慧為體」，即是說無常、苦、空、無我等，是簡擇作用生起時，與之同時生起的相貌，從不離慧心所，而說它以慧心所為體。世親在《俱舍論》中，將行相的討論擴及到一切心、心所，說「心、心所取境類別，皆名行相」，行相指心、心所取境時，所現起的青、黃等相貌。但因未嚴格區分識中的能、所，所以，行相有時也被理解成動態的取境作用義。

到了唯識學派，雖然某些注疏受阿毘達磨思想影響，而有相分行相之說，但將行相等同於見分，指心、心所了別、領納、取像等取境作用，才是《成唯識論》的正說。因為站在唯識無境的立場，識中所現影像才是所緣，在所緣與行相有所區分的前提下，以能緣的作用為行相，並由此開啓四分說成立的契機。

由識上所現青、黃等影像義，演變到了別、領納、取像等取境作用義；由慧心所擴展到一切心、心所，行相意含的轉變不可謂不大。隨著對此概念定義的不同，甚至否定其存在性，印度佛教的不同學派，在認識理論上呈現出不同的型態，正量部為素樸實在論，說一切有部、經量部、《俱舍論》的世親是代表實在論，而《成唯識論》則是屬於觀念論。

行相與無分別智的關係，如何由行相界定有相唯識或無相唯識，乃至在其他脈絡下的用法，都有進一步探索的必要，留待他日再行研究。