

從 ākāra 的意涵探討經量部的認識論

釋圓信

中華佛學研究所三年級

摘要

本文從 ākāra 在字典中的意思出發，並找它中佛典中的原始出處，進而從《俱舍論》〈根品〉中對於「心心所有行相」的「有行相」(sākāra) 解釋以及世親為說一切有部在〈智品〉中對於「慧是行相」(prajñā ākāra) 與心心所相應時的五義平等的原則發生的抵觸時，所作的 ākāra 的定義修正來看這當中 ākāra 意涵的演變，並參照稱友與安慧從語源或語意的觀點所作的注疏。由此來探討有部與經量部在認識論上見解的差異。接著從〈破我品〉的「心法緣境的帶相說」來看經量部在認識論的見解上的特色。同時也藉由將 ākāra 譯為「行相」的玄奘，其派下的普光借用清池明鏡為喻對於「行相」一詞所作的漢語式的詮釋來與梵語文獻作一比較。最後從唯識論典的注疏《中邊分別論疏》中來看安慧所說的 ākāra 與《俱舍論》ākāra 的不同，並探討這種差異所代表的唯識與經量部在認識論上的思想的交涉。

關鍵字：ākāra, prakāra, ālambana, rnam pa, 行相

目次

前言

- 一、ākāra 意義與佛典中的用例
 - 二、《俱舍論》中的 ākāra
 - (一) 從 sākāra 來看 ākāra
 - (二) prajñā ākāra 中 ākāra 的意義
 - (三) 稱友與安慧的注疏
 - (四) 〈破我品〉中的 ākāratā
 - 三、《俱舍論記》中對「行相」的注解
 - 四、《中邊分別論疏》中的 anākāra
- 結論

前 言

在部派佛教之中，對於世親之後的唯識學派以及清辨之後的中觀學派有著深刻影響的，除了說一切有部之外，就是經量部了。經量部對於唯識學派直接或間接的影響，從世親所著《俱舍論》中，多處站在經量部的立場去批判有部乃至於陳那、法稱在認識論上的見解與經量部一致等可以看出。而對於中觀學派的影響，如在西藏的學說綱要書《宗義寶鬘》中依照論證最高真理的方法的不同，而將中觀學派分為自立論證派與歸謬論證派，再依對世間真理的看法的差異而將自立論證派分為瑜伽行中觀和經量行中觀。雖然經量部屬聲聞學派，而且在存有論的觀點上主張外境實有，這與中觀、唯識都是相對立的。但是就認識論的立場來看，在清辨、陳那乃至法稱的著作中，確實都反映著經量部的思想。具體來說，瑜伽行中觀派的再分裂為形象真實派（*rnam bden pa dang mthun pa'i dbu ma pa*）與形象虛偽派（*rnam rdzun pa dang mthun pa'i dbu ma pa*）以及唯識學派的分為有相唯識派（*sākāra-vijñāna-vādin*）與無相唯識派（*nirākāra-vijñāna-vādin*）都與經量部的認識論有關。尤其此中所說的「形象」或是藏文的 *rnam pa* 都是指梵文的 *ākāra*，由此可見 *ākāra* 在認識論中是一個極重要的觀念。特別是對於認識生起的過程，*ākāra* 是屬於能緣或是所緣？是一個值得探究的問題。而要談認識論，自然是離不開語言及概念，因此若能從語意的角度來看 *ākāra* 的話，勢必能有助於吾人對經量部的認識論思想的瞭解。

一、*ākāra* 的字義與漢譯及佛典中的用例

ākāra 這個字是從字根 $\sqrt{\text{kr}}$ 加上有「接近」意味的接頭詞 *ā* 而來， $\bar{a}-\sqrt{\text{kr}}$ 的意思是「帶近」（to bring near or towards）。而 *ākāra* 則衍生為一陽性名詞，有形體、形狀、外貌（*form, figure, shape, stature, appearance*）等意思¹。然而漢譯多翻為「行」、「相」、「行相」，特別是在玄奘譯的《俱舍論》幾乎都翻為「行相」。

¹ Monier Williams, *A Sanskrit English Dictionary*, p. 127

在《雜阿含經》中有：「世尊於波羅奈國仙人住處鹿野苑中三轉十二行法輪」，²其中的「十二行」，在《佛說三轉法輪經》中翻為「十二相」（「由我於此四聖諦法解了三轉十二相故。眼智明覺皆悉得生」³），而在玄奘所譯的《大毗婆沙論》以及《俱舍論》中都翻為「十二行相」。若對照《俱舍論》之梵本，可見其梵文為 dvādaśākāra⁴，還有四諦「十六行相」（ṣoḍaśākāra）⁵中的行相亦為 ākāra。不管是從「十二行相」的內容眼（cakṣus）、智（jñāna）、明（vidyā）、覺（buddhi），或是「十六行相」的苦（duḥkha）、空（śūnya）、無常（anitya）、非我（anātman）等來看，所指攝的都是觀修苦集滅道四聖諦的無漏智慧。以「十六行相」來說，雖然對於四諦的勝義與世俗，有各種不同之說，然「十六行相」都是共相，是諸法的共通性。將這樣的共通性稱為 ākāra，似乎很難與「形狀」、「外貌」等意涵相結合。因為此中並未涉及阿毘達磨對於心心所的議論乃至對外境的認識論，因此或許可以單純地將此中的 ākāra 當作「面向」（aspect）來理解。那麼，「十六行相」就可以說是觀修四聖諦的十六個面向了。

至於與慧心所有關的 ākāra，玄奘在《俱舍論》中也都譯為「行相」，但若對照《入阿毘達磨論》卷二：「如智帶義影像而現。…如眼識等依眼等生。帶色等義影像而現。」⁶來看，此中的「影像」即是《俱舍論》中的「行相」，亦即是 ākāra 的另一個漢譯。反過來看，在討論與慧心所有關的行相的地方，我們可以發現 Abhidharmadīpa（《阿毘達磨燈論》）中與《俱舍論》的 ākāra 相對應的梵文為 pratīdhi⁷。從這個字的意思來看⁸，也可以作為理解 ākāra 的一個線索。

二、《俱舍論》中的 ākāra

² 《雜阿含經》CBETA, T02, no. 99, p. 104, a14-16

³ 《佛說三轉法輪經》CBETA, T02, no. 110, p. 504, b3-4

⁴ Abhidharmakośabhāṣya ed by Pradhan,

⁵ 同註 4, p. 343

⁶ 《入阿毘達磨論》(CBETA, T28, no. 1554, p. 987, c24-26)

⁷ Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti. p. 108: nāmādayah...te ca tadadhlnotpattayo niruktydhlArtha-pravṛttayaz ca jJAnavad arthasya pratīdhi -sthAnlyAH/

⁸ Monier Williams, *Sanskrit English Dictionary*, p. 666: pratīdhi: substitution, representative, proxy, a resemblance of a real form, an image, likeness.

（一）從 sākāra 來看 ākāra

在《俱舍論》〈根品〉中從不同的面向來看待心心所：「諸心心所與有所依、有所緣、有行相及諸相應是一義」⁹

(cittacaitasAh sAzrayA-Alambana-AkArAH saMprayuktAz ca eka' rthaH.¹⁰)

此中有所依、有所緣是說心心所必然是有所依根、所緣境。至於何謂「有行相」？世親接著解釋：「彼有行相，即是對於所緣，有差別地取近 (bring near) 故。」

(sAkArAs tasyaivAlambanasya prakArAza AkaraNAt¹¹) 此中 prakArAza 是一個關鍵字，prakArA 是種類、差別等 (sort, kind, nature, class, species, way, mode) 意思¹²，加上 zaH 之後形成帶有分配意味的副詞¹³，它所修飾的當然是有動詞意思的 AkArA，若將此 AkArA 譯為「取近」，那麼就可以說：心心所之所以稱為有行相 (sAkara) 是因為心心所分別地執取個個所緣故。也就是世親只是強調心心所對於所緣的分別執取的功能，並沒有明確地說出 AkArA 的意義。但是這個分別執取的功能，顯然也提示了具有簡擇作用的慧心所，如《俱舍論》卷一所說：「擇謂簡擇。即慧差別。各別簡擇四聖諦故」¹⁴(pratisaMkhyAnaM pratisaMkhyA prajJA vizeSas¹⁵) 此中被玄奘譯為「簡擇」的 pratisaMkhyA 或是同樣被譯為「簡擇」或「擇」的 pravicya、pravicya，這幾個字都有判斷、分別、檢查的意思。這些都是指慧心所甚至是無漏慧的功能。¹⁶因此，此處的 sAkArA 還是以十六行相的無漏慧為基礎來談的。但是如果對照玄奘所譯：「或名有行相，即於所緣品類差別等，起行相故」，¹⁷顯然他並沒有翻出 prakArAzaH 的副詞意思，只是將它當成名詞 prakArA 而譯為「品類差別」。同時他將 AkArANAt 譯為「起行相故」。

⁹玄奘譯：「諸心心所，名有所依、所緣、行相，相應亦爾。名義雖殊，而體是一」(CBETA, T29, no. 1558, p. 21, c25-26)

¹⁰同註 4, p 62

¹¹同註 4, p. 62

¹²Monier Williams, *Sanskrit English Dictionary*, p. 653

¹³辻直四郎 (1974)。《サンスクリット文法》，p. 91~92

¹⁴《俱舍論》(CBETA, T29, no. 1558, p. 1, c17)

¹⁵Abhidharmakośabhāṣya ed by Pradhan, p. 4

¹⁶pratisaM-√khyA : to count or reckon (MW. p 673); pravicya : distinction, division. ; pravicya : investigation, examination. (MW. p 691)

¹⁷《俱舍論》(CBETA, T29, no. 1558, p. 21, c28-29)

根據玄奘的翻譯，可以看出他從心心所有行相的解釋中暗示了行相的意思：心心所上的所緣的品類差別。具體來說就是：心心所上的所緣的影像。即使玄奘正確地解釋了行相的意思，但是至少從此段原文中並不能明確地讀出這一層意義。

另外參照稱友的解釋：「識（心）認識、知覺青或黃的事物；受[心所]感受、想[心所]判別、思[心所]造作此青或黃的相同的所緣的事物。或就相同的所緣來說，識以共通的形式，執取具有被知覺性質的事物。另一方面，以差別的形式，受執取具有被感受性質的事物；想執取具有被判別性質的事物。」

(kathaM vijJAnaM hi nllaM pItaM vA vastu vijAnAti upalabhata ity arthaH,
tad eva tathA AlambanaM vastu vedanA anubhavati saMjJA paricchinati
cetanA abhisaMskaroti ity evam Adi.

atha vA tasya eva Alambanasya vijJAnaM sAmAnyA -rUpeNa upalabhyatA-rUpaM
gRhNAti, vizeSa-rUpeNa tu vedanA anubhavanlyatA-rUpaM gRhNAti, saMjJa
paricchedyatA-rUpaM gRhNAti ity evam Adi. ¹⁸)

稱友在此不但具體地以心識與受、想、思等心所對於同一所緣生起青或黃等 AkAra，來說明心心所的 sAkAra。同時稱友也以執取（gRhNAti）這個動詞代替受、想、思對於所緣的感受（anubhavati）、判別（paricchinati）、造作（abhisaMskaroti），而將青或黃等相同的所緣，依受、想、思等不同的心所而區分具有感受性（anubhavanlyatA-rUpaM）以及具有判別性者（paricchedyatA-rUpaM）等的事物。依宮下晴輝的意見，此處稱友是從心心所的把握方法和被心心所所把握的事物，這兩個面向來說明心心所的 sAkAra¹⁹。也就是說稱友的解釋，一個是側重心心所對同一所緣執取方式的不同，另一個則側重存在於同一所緣之內的不同心心所所執取的差異性。換句話說心心所有行相的 AkAra 是存在於所緣境中的。若從近代佛教知識論的觀點來看，被認識的形象屬於外界對象，而不持有

¹⁸ Abhidharmakośavyākhyā ed by Wogihara, p141～p142

¹⁹ 宮下晴輝〈心心所相應義における AkAra について〉《印度学仏教学研究》二十六卷第二號。p. 152

形象的知識能模寫它，這個主張稱為「無形象知識論」(nirAkAra-jJAna-vAda)。而主張形象是屬於作為結果的知識，不是屬於外界的對象者，稱為「有形象知識論」(sAkAra-jJAna-vAda)。²⁰而且在佛派諸學派之中，說一切有部屬於「無形象知識論」者，經量部屬於「有形象知識論」²¹。如果只從世親對心心所有行相的解釋，並不能看出這是屬於有部或經量部的那一種知識論。而從稱友的注疏可以明顯地看出 AkAra 是外境的青或黃等的影像，而且這個影像是客觀存在於外的。由此可以推得外境是實有，雖然外境實有是有部與經量部共同的主張。但若如上述經量部屬於「有形象知識論」的話，那麼經量部應該是不同意行相存在於外界。總之，在此雖然還不能看出有部與經量部在認識論上的形象有無之差別，但是至少在稱友的注疏中提示了，有部是由直接認識外境來肯定外境的存在這個事實。

(二) 在 prajñā ākāra 中之 ākāra 的意義

《俱舍論》〈智品〉第十三偈中，提到「慧是行相」(prajJA AkAraH) 接著在長行中世親作了如下的說明：「若是如此，慧將不〔能〕是有行相，因為〔與〕其他的慧不相應故。若如此（如下）則相應，一切心心所的執取所緣的差別相是行相。」(玄奘譯：「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。」²²)

(evaM tarhi prajJA sAkArA na bhaviSyati, prajJAntara asaMyogAt, evaM tu yuktaM syAt, sarveSAm citta-caittAnAm Alambana-grahaNa-prakAra AkAra iti²³) 在此的「慧是行相」可說是完全承襲《大毗婆沙論》所說：「問：言行相者自性是何？答：自性是慧，應知此中慧是行相。」²⁴。對有部來說，所謂「行相」不外是指狹義的「四諦十六行相」。即使如《大毗婆沙論》中對「行相」的定義：「問：

²⁰ 梶山雄一，〈中觀思想的歷史與文獻〉（收錄於《中觀思想》，李世傑譯，華宇出版社），p. 61

²¹ 竹村牧男（1991）。〈說一切有部と無形象知識論〉。《印度学仏教学研究》三十九卷第二號。

²² 《俱舍論》(CBETA, T29, no. 1558, p. 137, c2-4)

²³ Abhidharmakośabhāṣya ed by Pradhan, p. 401

²⁴ 《大毗婆沙論》(CBETA, T27, no. 1545, p. 408, c25-26)

何故名行相？行相是何義？答：於諸境相，簡擇而轉，是行相義。」²⁵，此中的行相也是指「十六行相」。例如，從修道的立場，對於屬於苦諦的事相，以苦、空、無常、無我的角度去作分析簡擇（*pravicaya*），就是行相。而且對於有部來說，十六行相即是無漏慧（「離十六行相，無別無漏慧」²⁶），因此「慧是行相」可以說是有部的正義。但是在上述〈根品〉中提到心心所除了有行相之外，還有心心所相應（*saMprayukta*）之說，而且當心與心所的相應必然會有相同的所依（*Azraya*）、所緣（*Alambana*）、行相（*AkAra*）、時（*kAla*）、事（*dravya*），也就是所謂心心所相應的「五義平等」。²⁷於是「慧是行相」這個定義之下，就產生了慧心所與另一個作為行相的慧相應，如此的話，便與事（*dravya*）平等相違（「事平等者，一相應中如心體一，諸心所法，各各亦爾。」²⁸），所以世親為行相作了這樣的定義：*sarveSAm citta-caittAnAm Alambana-grahaNa-prakAra AkAra*，福田琢將此視為世親對 *AkAra* 的新定義²⁹。而事實上我們可以發現這個定義與上述〈根品〉中 *sAkAra* 的定義相互呼應，而且稱友將此注釋為是「經量部的意見」³⁰。不管這是不是經量部的意見，至少已經與《大毗婆沙論》中於諸境相，簡擇而轉的無漏慧的行相義有所不同，而這當中的區別，可以說從只有慧心所是行相，變成為涵蓋一切心心所的 *Alambana-grahaNa-prakAra* 都是行相。但是世親在這個行相的定義之後，接著說：「慧與其他所有的有所緣法（心心所）能取（*AkArayanti*）³¹，而凡是存在者皆被取（*AkAryate*）³²。如此慧是行相成立，同時也是能取，也是被取。其他的有所緣能取也被取，諸所緣唯被取。」

（*prajJA cAnye ca sarve sAlambanA dharmA AkArayanti*,

²⁵ 《大毗婆沙論》（CBETA, T27, no. 1545, p. 409, a10-11）

²⁶ 《大毗婆沙論》（CBETA, T27, no. 1545, p. 529, a19）

²⁷ *saMprayuktAH samaM prayuktatvAt, kena prakAreNa samaM prayukTA ityAh a. paJcabhiH samatA-prakArair Azraya-Alambana-AkAra-kAla-dravya-samatAbhiH (Abhidharmakośabhāṣya, p. 62)*

²⁸ 《俱舍論》（CBETA, T29, no. 1558, p. 22, a2-3）

²⁹ 福田琢（1993）。〈『俱舍論』における行相〉。《印度学仏教学研究》四十一卷第二號，p. 18

³⁰ *Abhidharmakośavyākhyā* ed by Wogihara, p. 629

³¹ A-√kR 的現在式，第三人稱，單數，意為：to bring near or towards，漢譯：能行

³² A-√kR 的被動式，漢譯：所行

yat kimcid asti sarvam AkAryate, tad evaM siddhiM bhavati prajJA AkAraz
cAkAryati cAkAryate ca, anye sAlambanA AkAryanty AkAryante ca,
AlambanA AkAryanta eveti.³³)

(玄奘譯：「慧及諸餘心心所法有所緣故皆是能行，一切有法皆是所行。由此三門，體有寬隘，慧通行相能行所行。餘心心所唯能所行，諸餘有法唯是所行」³⁴)
這種以 AkAra 的觀點對於諸法的分類，可以說是來自於有部的正說，如《大毗婆沙論》：「此中慧是行相。亦是能行亦是所行。與慧相應心心所法雖非行相而是能行亦是所行。與慧俱有不相應行。及餘有法雖非行相亦非能行而是所行。」³⁵。
由此可見，即使這個行相的新義是經量部的主張，那麼經量部在此不但沒有否定有部的「慧是行相」之說，反而是意圖為有部消解「慧是行相」與心心所相應的五義平等的原則之間的矛盾。當然如果我們從《順正理論》來看，可以發現眾賢對於「慧是行相」的理解與世親是有出入的，透過眾賢的解釋，並不會產生如上所述的矛盾。不但如此，眾賢更進一步針對世親所提出的行相的定義的繆誤加以批。³⁶

(三) 稱友與安慧的注疏

1 稱友 (AbhidharmakozavyAkhyA)

在世親將 AkAra 定義為 Alambana-grahaNa-prakAra 之處，稱友用語源學的解釋方法 (nairuktA vidhir) 來解釋 AkAra：「用語源學的解釋方法來看，從 Alambana

³³ Abhidharmakośabhāṣya ed by Pradhan, p. 402

³⁴ 《俱舍論》(CBETA, T29, no. 1558, p. 137, c4-8)

³⁵ 《大毗婆沙論》(CBETA, T27, no. 1545, p. 408, c26-29)

³⁶ 《順正理論》卷 74：「如是行相以慧為體，豈不心心所皆名有行相？如是無慧與慧相應，如何可言慧有行相非有行相？唯慧相應心等皆名有行相者，是心心所等於所緣品類相中有能取義。若依唯慧得行相名，則慧之餘心心所法，與行相等名有行相。如等漏故得有漏名，是與漏體同對治義。如是所餘心心所法，等與行相行於所緣，是俱時行無前後義。或心心所有行相者，多如已知根總名有行相。或依無間亦說有聲，如有所依故無有過。謂如心心所皆名有所依。意識相應諸心所法，與所依識亦俱時生識之所依。唯無間滅有行相理應知亦然。無間滅慧於現何能，此於現有能如無間滅意。若爾應受等得有受等名，許亦無違然非所辯。此中經主依附他宗作如是言：諸心心所取境類別，皆名行相。理未必然，應思何等名心心所取境類別，若謂境相品類差別，一切能像理必不成。境有善常等眾相差別故。或諸色法亦行相收色法亦能像餘相故。若謂能取境差別相。則應五識行相不成。不能取境差別相故。有分別識方能取境青非黃等差別相故。然非所許故理不成。由此我宗所釋為善。」(CBETA, T29, no. 1562, p. 741, a19-b12)

這個字取 A 字，再從 prakAra 這個字取 kAra，略去剩餘的字後，就形成 AkAra 這個字形」

(Alambana-grahaNa-prakAra AkAra iti, nairuktA vidhir iti darzayaty
Alambana-zabdAd A-kAraM gRhItvA prakAra-zabdAc ca kAra-zabdaM,
zeSa-varNa-lope ca kRte AkAra iti rUpaM bhavati.³⁷)

稱友對於 AkAra 的這種拆解法，就像漢語「行解之相，名為行相」這樣的對行相二字的拆解一樣。漢語的衍生新詞，取的通常是一個有完整句義中的關鍵字，這個原則，用於梵語的複合字，似乎沒有不同。但是對於 AkAra 這樣的單詞，若非先有 Alambana-grahaNa-prakAra 這個解釋，恐怕很難用語源學的方法去推得。因此對於稱友此處的注解，只能當成解讀 AkAra 的一種可能性。

2 安慧（藏譯《俱舍論實義疏》）

安慧在《俱舍論實義疏》對於 Alambana-grahaNa-prakAra 這個複合字作了這樣的說明：「就決定的語句的方式來看，因為分別地執取「所緣」（Alambana）而有差別（prakAra）。因此，行相這個字是因執取故，而說為「行相」。以某種執取所緣的方法來說，執取所緣的差別是無常、苦等。像這樣，由於執取所緣故而有對境的差別，亦即有行相。」

nges pa'i tshig gi tshul gyis dmigs pa zhes bya ba 'dir rnam par gzung
nas bye brag ces bya'o/ de'i phyir rnam pa'i sgras bzung nas rnam pa zhes
bya ba yin no//

dmigs pa smos pa'i tshul gang gis dmigs pa bzung ba'i bye brag ni mi rtag
dang sdug bsngal ba la sogs pa'o/ 'di'i dmigs pa smos pas yul nyid kyi
bye brag yod pa nyid de/ rnam pa dang bcas pa'o//³⁸

從這一段注疏中可以看出，安慧將 Alambana-grahaNa-prakAra 這個複合語解釋為 dmigs pa zhes bya ba 'dir rnam par gzung nas bye brag ces bya'o ，

³⁷ Abhidharmakośavyākhyā ed by Wogihara, p. 629

³⁸ 《西藏大藏經》北京版，147 卷，465a1-3

如果我們將 rnam par 之中的 rnam pa 當成梵文是的 AkAra，而且將它視為 gzung 的受詞，那麼這個複合語的意思就是：因為在所緣上執取行相而有差別。以此作為 AkAra 的定義，似乎很難理解 AkAra 的意涵究竟為何？但是假使將 rnam par 看成副詞，修飾 gzung 這個動詞或是將 rnam par gzung 還原成梵文 vi-√grah，那麼複合語的意思就變成：因為分別地執取所緣而有差別。也就是說安慧不但將複合語中的 Alambana-grahaNa 與 prakAra 當成依主釋的從格來看，並且加註了執取 (grahaNa) 所緣 (Alambana) 的方法是「分別地」執取。從 vi-√grah 這個動詞的意涵來看³⁹，它有分開或個別地執取的意思，而且與上述 prakArazaH 這個副詞一樣都暗示了慧心所的「簡擇」的功能。接著他更將 AkAra 的動詞意涵「取近」與 grahaNa 作了連結，而說「因執取故而說為行相」。並且說無常、苦等十六行相是對於所緣的一種執取方式而有的一類行相。整體來看，這段注解依舊是以有部的「慧是行相」以及「於諸境相，簡擇而轉，是行相義」為出發，而說一切心心所執取所緣而產生的差別相都是行相。安慧這樣的解釋，似乎充分地反應了世親藉由將行相作了比十六行相更廣義的修正定義，來支持有部「慧是行相」的立場。若要作進一步的分析，那麼 Alambana-grahaNa 與 prakAra 之間的因果關係，到底是俱時而起，抑或是前後異時？這個問題關係著心心所上現起的所緣行相是否等同於外境，其實也就是有部的因果俱時與經量部的因果異時的不同所造成的認識上的見解差異。然而僅從藏文與梵文的從格來看，並不能得到充分的確認。

(四)〈破我品〉中的 ākārātā

在《俱舍論》〈破我品〉中對於識了別境有如下的描述：「經中所說的『識了別』，此中的識如何造作呢？無任何造作，如同所作（果）受限於因，因為以相似〔於境〕而得自體故，識亦無任何造作。如此，識了別是因為以相似〔於境〕而得自體故，亦無任何造作。又此相似為何？彼之行相性存在。」

yat tarhi' vijJAnaM vijAnAti' ti sUtra uktaM kiM tatra vijJAnaM karoti ,

³⁹ vi-√grah 有 to distribute, to hold apart, separate 等意思 (Monier Williams, *Sanskrit English Dictionary*, p. 957)

na kiM cit karoti, yathA tu kAryaM kAraNam anuvidhyata ityucyaye,
sAdRzyena Atma-IAbhAd akurvad api kiMcit, evaM vijJAnam api vijAnAti ityucyate,
sAdRzyena Atma-IAbhAd akurvad api kiMcit, kiM punar asya sAdRzyam, tad AkAratA.⁴⁰

（玄奘譯：「經說諸識能了所緣，識於所緣，為何所作，都無所作，但似境生。如果酬因，雖無所作，而似因起，說名酬因。如是識生，雖無所作，而似境故，說名了境。如何似境，謂帶彼相。」⁴¹）

根據櫻部建的研究，《俱舍論》〈破我品〉帶有濃厚的經量部的色彩。⁴²而其中對於識的了別外境的說法，在後期佛教的認識論中，成為經量部的一個重要的思想特色，同時也影響了陳那、法稱以後的學者在認識論上的看法。如御牧克己所提有關經量部的主要理論中的「認識因果說」、「有形象知識論」等⁴³，可以說都是根據這一段文獻而來。而這也就是呂澂所說的梵藏文典中的經部本宗的重要學說之一的「心法緣境帶相說」。⁴⁴此中的「帶相」或許是取自於玄奘對 kiM punar asya sAdRzyam, tad AkAratA.的譯文：「如何似境，謂帶彼相」。無論如何此處的「相」依然是指 AkAra。此段文字的內容，主要是在說明識了別外境的過程是一種因果關係，而且其了別的方式是相似（sAdRzya）於外境。而所謂相似於外境，從 AkAra 的觀點來看，就是帶有外境的行相。此中的將認識的過程喻為因果是一個重要的經量部的見解，加上經量部主張因果不同時，以致與有部在認識論的觀點上產生很大的歧異。但是本文關注的焦點是放在 AkAra 的意涵上，所以暫且不論因果同不同時。至少從「識了別是因爲以相似〔於境〕而得自體故，亦無任何造作。」來看，由相似於境而帶有的行相，似乎是屬於客觀的存在。但相似於境的行相並不同於外境的形象，所以這相似於境的行相不是離於心識而別有的。若與〈智品〉的「一切心心所的執取所緣的差別相是行相」的 AkAra 來作比較的話，所指的都是所緣的影相，也都不離心心所，只是執取所緣側重主動，而無所造作地相

⁴⁰ Abhidharmakośabhāṣya ed by Pradhan, p. 473.-474.

⁴¹ 《俱舍論》（CBETA, T29, no. 1558, p. 157, b20-24）

⁴² 櫻部建（1959）〈破我品の研究〉。《大谷大学研究年報》十二期，42～43 頁

⁴³ 御牧克己（1988）〈經量部〉。《インド仏教》1，240～243 頁

⁴⁴ 呂澂。《印度佛學思想概論》，p 536

似於境側重於被動。

三、《俱舍論記》中對「行相」的注解

在玄奘將 AkAra 譯為「行相」之後，其門下的注釋家普光，也就以《俱舍論》中的「行相」義為基礎，用漢語的說文解字方式作詳細的注解：

《俱舍論記》卷一：「言行相者，謂心心所，其體清淨，但對前境，不由作意，法爾任運，影像顯現，如清池明鏡，眾像皆現。…若言行相有其二種，一影像名行相，二行解名行相。前為相對辨差別故作用名行解。影像與行相名，據義不同實有差別，論行相名兼通行解。……。據行相說，非據行解。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。」⁴⁵

依照普光的解釋行相有「影像」與「行解」兩層意思，其中當然以「行解」這個心心所的取境作用的意思比較忠於有部的行相原意。然而普光在此用清池明鏡的映現外物來比喻心心所的緣取外境，而說這種緣取用是「不由作意，法爾任運」。也就是說「行相」雖然是「能緣」，但普光卻說這種能緣作用是不假造作的，並且強調它的被動性。若以有部的行相是慧心所的行相義來看，此處的行相似乎指的是五識相應的慧心所，但是有部認為，五識相應慧的行相不猛利、不能深入所緣、不能分別、唯緣自相、唯緣現在且不名為見。⁴⁶若以眾賢所定義的三種現量來說，可以說是屬於根現量。⁴⁷這是站在能緣邊來說的，但是當普光說「如清池明鏡，眾像皆現」時，顯然是站在所緣邊說的。

《俱舍論記》卷四：「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

⁴⁵ 《俱舍論記》(CBETA, T41, no. 1821, p. 26, c1-29)

⁴⁶ 《大毘婆沙論》卷 95：「五識身相應慧行相不猛利。不能深入所緣。故不名見。復次見能分別。彼慧不能分別故。見能緣自相共相。彼慧唯能緣自相故。見能緣三世及無為。彼慧唯能緣現在故。見能數數取境。彼慧唯能一剎那取境故。見於所緣籌量觀察。彼慧不爾。由如是等種種因緣。五識身相應慧不名為見。」(CBETA, T27, no. 1545, p. 490, c7-14)

⁴⁷ 《順正理論》卷 73：「然許現量總有三種。依根領納覺慧別故。依根現量。謂依五根現取色等五外境界。領納現量。謂受想等心心所法正現在前。覺慧現量。謂於諸法隨其所應證自共相。」(CBETA, T29, no. 1562, p. 736, a9-13)

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。又解有所行境家相故名行相；又解遷流名行。心等上現名相，即行名相故名行相。」⁴⁸

普光在此處解釋心心所有行相的同時，很清楚地說「此〔心心所上〕所現者，名為行相」。依此解釋，「行相」即為心心所上所現的外境的影像，而且此影像並不等於外境，而是相似於外境、帶有外境的形像。相對於外境來說，此中的行相是能緣，而且「此行相無有別體，不離心等」，所以不是所緣。以眼識為例，當與眼識相應的心心所面對外境時，即現起青、黃等的差別相。這個在心心所上現起的青、黃等影相就是行相，這行相的顯現就構成所謂的認識。這樣的認識過程，以後期的認識論來看，就是屬於「有形像知識論」。另外從此中所述的心心所緣取外境的不假造作，如同鏡面中所映現的外物是「所現像而非所照」這點來看，普光強調心心所取境的被動性，也等於是強調了心心所上所現影像的客觀性。由此也讓人聯想到唯識學派中對於見相二分是依他起抑或遍計執的所謂「有相唯識」與「無相唯識」之爭。此中似乎透露出玄奘一系是主張見相二分為依他起的「有相唯識」派的訊息。

四、《中邊分別論疏》中的 anākāra

《中邊分別論》是完全屬於唯識學派的論典，以唯識的觀點來說，外境也是識的一分，這當然與承認外境實有的有部和經量部是徹底對立的。現在姑且不論外境的虛實，純粹就認識的過程來看，即使是唯識，當認識生起時，還是可以從能取與所取或見識與相識二分來說，如《攝大乘論》卷中說：「安立如是諸識成唯識性，略有三相：一、由唯識，無有義故。二、由二性，有相、有見，二識

⁴⁸ 《俱舍論記》(CBETA, T41, no. 1821, p. 83, b26-c9)

別故。三、由種種，種種行相而生起故」⁴⁹。因此，我們可以藉由安慧對 anAkAra 的詮釋，與《俱舍論》中 AkAra 的比較，更進一步瞭解 AkAra 在認識論中的意涵。

以下所引便是安慧對於由本識所現的作為所取的境（artha）與有情（sattva）皆無行相（anAkAra）的說明：

「行相是以無常等的形式而執取的所緣的差別相，然而彼二（外境和有情）的此（行相）不存在。因為以所取的形式被知覺，所以「無行相故」就是「無能取性故」的意思。或者，知覺所緣是行相。然而彼二（外境、有情）的此（行相）不存在，因為無了得故，所以無行相。」

AkAro hy Alambanasya anityAdi-rUpeNa grahaNa-prakAraH, sa cAnayor nAsti,

grAhya-rUpeNa prakhyAnAd ato 'nAkAratvAd agrAhakatvAd ity arthaH.

Alambana-saMvedanaM vA AkAraH, tac ca tayor nAstIty upalabdhyabhAvAd anAkAraH.⁵⁰

首先安慧還是從《俱舍論》〈智品〉中行相義出發，說行相是對於所緣的執取的差別相，如同前面的推論，這樣定義的行相，可以是屬於能緣，也可以屬於所緣。接著安慧說外境因為是所取故，所以沒有行相。換句話說是因為非能取，所以不是行相。雖然從「無行相」是「無能取」還不能推得「行相」就是「能取」，而且就算唯識是主張外境非實有，這也只能說外境不具行相，而所緣上還是可以有行相的。但安慧接著具體地說「知覺所緣是行相」，這個定義很明顯而且徹底地將行相放在能緣這一邊，甚至可以說行相就是一種心心所的取境作用了。以《成唯識論》的相見二分來說，此處的行相可以說就是見分了，這或許就像《成唯識論述記》所說「小乘人心外有境，即以為所緣，大乘說無故，以彼小乘行相為大乘相分，大乘心得自緣，別立自體分，即以為事，故以見分名行相」⁵¹

結 論

歸納以上的引述及從認識論的角度所作的推論，可以發現 AkAra 有三層的

⁴⁹ 《攝大乘論》（CBETA, T31, no. 1594, p. 138, c13-15）

⁵⁰ *Madhyāntavibhāgabhāṣya* ed. by Nagao, p 18

⁵¹ 《成唯識論述記》（CBETA, T43, no. 1830, p. 318, c17-20）

意義。依次從外境到心心所來說，第一是指外境的形象，樣貌；第二是心心所上所現起的外境的影像；第三則是心心所的取境作用。外境的形象對於唯識學派而言，當然不是客觀的存在，對於有部來說，不但是實有而且是可以直接認識到的。至於經量部，雖然不能直接認識到外境，但是可以藉由推理得知其存在。而說到心心所上現起的外境影像，如果考慮這個影像是自然現起或是心心所的造作，就會關連到唯識所謂的見相二分是三性中的依他起或是遍計執的問題，也就是有相唯識與無相唯識的差異。至於有部與經量部，雖然都說是無造作而現起，但是有部以心心所上有行相現起，而將行相歸於能緣。經量部則將心心所緣外境而現起行相視為一種異時的因果，以致於所緣與外境被時間分隔開來，所緣成為心心所認識外境的一個媒介。這是從在陳那、法稱之前的《大毗婆沙論》到《俱舍論》的〈破我品〉以及漢、梵、藏的注疏文獻中所瞭解到的經量部的認識論。

參考書目

一、原典

(一) 梵文原典

1. Pradhan, P. ed, *Abhidharma-kośabhāṣya*, Patna: K. P. Jayaswal Research Institute, 1967
2. Wogihara, U. ed, *Abhidharmakośavyākhyā*, Tokyo: Sankibo Buddhist book store, 1936
3. Nagao, Gadjin M. *Madhyāntavibhāṅgabhāṣya*, Tokyo: Susuki Research Foundation, 1964
4. Jaini P. S., ed. *Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti*, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna, 1977

(二) 藏譯

《俱舍論實義疏》。《西藏大藏經》北京版，147 卷

(三) 漢譯

- 《雜阿含經》。《大正藏》，第二冊
《佛說三轉法輪經》，第二冊
《大毘婆沙論》。《大正藏》，二十七冊
《俱舍論》。《大正藏》，二十九冊
《俱舍論記》。《大正藏》，四十一冊
《俱舍論頌疏論》。《大正藏》，四十一冊
《攝大乘論》。《大正藏冊》，三十一冊
《成唯識論》。《大正藏》，三十一冊
《成唯識論述記》。《大正藏》，四十三冊

二、專書

1 印順法師

- 1988 《印度佛教思想史》。台北：正聞出版社。1993 年 2 月五版。
1950 《性空學探源》。新竹：正聞出版社。2000 年新版一刷
1968 《說一切有部爲主的論書與論師之研究》。台北：正聞出版社。1992 年七版

2 呂澂（1982）。《印度佛學思想概論》。台北：天華出版社。1998 年二版

3 梶山雄一等著。李世傑譯（1985）。《中觀思想》。華宇出版社

4 高崎直道等著。李世傑譯（1985）。《唯識思想》。華宇出版社

5 加藤純章（1989）。《經量部の研究》。東京：春秋社

6 戶崎宏正（1988）。《仏教認識論の研究》。東京：大東出版社

7 御牧克己（1988）。〈經量部〉。《インド仏教》1。岩波講座

三、期刊

- 1 宮下晴輝（1978）〈心心所相應義における AkAra について〉
《印度学仏教学研究》二十六卷第二號
- 2 福田琢（1993）〈『俱舍論』における行相〉。
《印度学仏教学研究》四十一卷第二號。日本東京：印度學佛教學會
- 3 戸崎宏正（1963）〈佛教論理學説と經量部一量・量果の非別體説について〉《印度学仏教学研究》十一卷第一號。日本東京：印度學佛教學會
- 4 竹村牧男（1991）〈説一切有部と無形象知識論〉。
《印度学仏教学研究》三十九卷第二號。日本東京：印度學佛教學會
- 5 櫻部建（1959）〈破我品の研究〉。《大谷大学研究年報》十二期

四、工具書

- 1 Monier-Williams, M. *A Sanskrit English Dictionary*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, (1st ed. 1899, corrected 2002)
- 2 JASCHKE, H. *A Tibetan-English Dictionary*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1998
- 3 荻原雲來（1988）。《漢譯對照梵和大辭典》。台北：新文豐出版公司
- 4 張怡蓀（2004）。《藏漢大亂典》。北京：民族出版社
- 5 辻直四郎（1974）。《サンスクリット文法》。東京：岩波書店
- 6 榊亮三郎（1981）。《梵藏漢和四譯對校翻譯名義大集》。
東京：国書刊行会