

# 陳那《般若波羅蜜多圓集要義論》 分別心散亂之研究

—以無的分別與有的分別爲中心\*

佛光大學佛教學系博士班七年級 釋見心

## 摘要

陳那的《般若波羅蜜多圓集要義論》共 58 頌，是將《八千頌般若經》內容彙集為三十二要義的綱要書，而菩薩所應證的十六空和所應斷的十種分別心散亂佔了絕大的篇幅。十六空係就菩薩在具體修行中面對各種境界所應觀照的真實，而十種分別心散亂則是針對作為菩薩所特別應該對治的障礙來作分類。其中十種心散亂分為五對，第一對是「無的分別心散亂」和「有的分別心散亂」，依次為對「無」(abhāva) 與「有」(bhāva) 的錯誤執著，前者落入損減見，不但否定在世俗諦有五蘊的存在，甚至也否定在勝義諦有清淨無分別智的存在；後者則落入增益見，肯定有離五蘊而獨存的我的存在，陳那認為《般若經》中世尊所說「菩薩存在」和「我不見菩薩」就是分別對治這兩種散亂的。本文主要研究陳那在本論中如何說明「菩薩存在」並非是一種像因明的論證因一樣直接肯定事實的句子，而只是

---

\* 2024/10/16 收稿，2024/11/9 通過審稿。

作者案：本文承蒙「悲廣文教基金會專案研究獎助」之資助，謹此致以誠摯感謝。本文初稿曾於「第 35 屆全國佛學論文聯合發表會」發表，並依會議建議修訂成稿。

表明菩薩所應該有的實踐；而「我不見菩薩」，則是指菩薩的名、境界、作用的不實，不會再落入對「無」的執著。並由此探討陳那如何運用唯識的三性說，來說明所要被否定的都是屬於遍計所執性，而要被肯定的則是屬於依他起性和圓成實性者。若對十種分別心散亂的第一對有正確的掌握，則對其他四對的義理架構也就比較理解了。

**關鍵字：**陳那、《圓集要義論》、十種分別心散亂、有與無、唯識三性說

## 一、前言

陳那 (Dignāga, 480-540) 作《般若波羅蜜多圓集要義論》 (*Prajñāpāramitāpiṇḍārthaḥsaṃgraha*, 以下簡稱為《圓集要義論》), 其題名中的「要義」(piṇḍa-ārtha) 若依世親《釋軌論》 (*Vyākhyāyukti*) 所說, 乃是解釋經典的五種方法之一, 意指「經典本身所說的核心意義」<sup>1</sup>; 「般若波羅蜜多」(prajñāpāramitā) 則是指《八千頌般若經》; 圓集 (saṃgraha) 乃是總攝、彙集, 因此全論題名即是「完整彙集般若波羅蜜多經之核心要義的論書」之意。現存有梵文原本、漢譯與藏譯;<sup>2</sup> 其唯一的三寶尊 (Triratnadāsa) 註釋《般若波羅蜜多圓集要義論釋論》 (*Prajñāpāramitāpiṇḍārthasaṃgrahavivarāṇa*, 以下簡稱為《釋論》) 現存漢譯與藏譯<sup>3</sup>, 是研究唯識學派如何詮釋《般若經》

<sup>1</sup> 其他四種為「目的義」(prayojanārtha)、「句義」padārtha、「相合義」(anusamdhika) 以及「釋難」(codya-parihāra), 參見莊國彬〈世親《釋軌論》略探〉,《圓光佛學學報》第 10 期, 頁 45-63。

<sup>2</sup> 其梵文貝葉於 1939 年在夏魯寺 (Monastery of Žalu) 由義大利學者 Giuseppe Tucci 所發現, 並於 1947 年校訂出版。參考 Giuseppe Tucci, “Minor Sanskrit Text on the Prajñāpāramitā”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, p54。藏譯作 *bsdus-pa'i tshig-le'ur byas-pa*, 由 Tilakakalaśa 和 Blo-ldan ses-rab 合譯, 東北目錄 3809 (mdo-'grel XIV 333a-336a), 參見 Edward Conze, *The Prajñāpāramitā Literature*, p. 52。宋代施護的漢譯本《佛母般若波羅蜜多圓集要義論》, 收錄於《大正藏》第二十五冊, 經號 1518。

<sup>3</sup> 《釋論》的藏譯 *bsdus-pa'i tshig-le'ur byas-pai rnam-par 'grel-pa* 與本論同樣由 Tilakakalaśa 和 Blo-ldan śes-rab 合譯, 東北目錄 3810 (mdo-'grel XIV 336a-362a), 參見 Edward Conze, *The Prajñāpāramitā Literature*, p. 52。宋代施護的漢譯收錄於《大正藏》第二十五冊, 經號 1517。

的重要典籍。內容總共有 58 頌，可分為八項、三十二義，主要教理內容是菩薩所應證的十六空（6-18 頌）和所應斷的十種分別心散亂（19-54 頌）。空性是菩薩所應觀照的諸法實相，此論依照《般若經》種種法義或觀點將其類集為十六種<sup>4</sup>；十種分別心散亂則是菩薩所要遮遣的障礙，因為它會障礙無分別智的現起，使菩薩看不見諸法的真實相，兩者是密切相關的。

陳那在此論中將《般若經》十種分別心散亂之對治分為五對，第一對是無的分別心散亂和有的分別心散亂。所謂「有的分別心散亂」是指眾生執「無」為「有」，如在無我的五蘊當中，執著有所謂的「實我」的存在。為了對治此種分別心散亂，經中世尊說「我看不見菩薩」，以破除對「有」的執著或對有相的誤解。此處「我看不見菩薩」可以說即是「我見空」之意，相當符合《般若經》「一切法空」的核心教義。但若無法善巧空義，將一切法空誤解成任何事物皆不存在，如說不只實我不存在，連五蘊的自性在世俗諦的層次也都是不存在的，就會落入「無的分別心散亂」，於是陳那就提出世尊說「菩薩存在」的經說來加以對治。但這「菩薩存在」的經說，與一切法空的教義就顯得隔隔不入。雖然陳那的《圓集要義論》是對《八千頌般若經》的註釋，但此「菩薩存在」的說法卻未見於後者之梵文原本或相關譯本，也未見於《兩萬五千頌般若經》的梵文本與相關譯本<sup>5</sup>，只有出現在玄奘譯的《大般若經》的初分（十

<sup>4</sup> 除了在《圓集要義論》中的十六空之外，《般若經》的其他漢譯本中也有七空、十四空、十八空等的類集。

<sup>5</sup> 若依照 Vaidya 的八千頌梵文文本來看：*bodhisattvo bodhisattva iti yad idam bhagavann ucyate, katamasyaitad bhagavan dharmasyādhivacanam yad uta*

萬頌)、二分(兩萬五千頌)、三分(一萬八千頌)本,以及玄奘譯的唯識註釋書中<sup>6</sup>。這是一個相當奇特的現象,應該與唯識對《般若經》的詮釋方式有很密切的關係。

為釐清此問題,本文將以《圓集要義論》對「無的分別心散亂」和「有的分別心散亂」的解釋為中心,並參考三寶尊的註釋,以分析陳那詮釋的重點與特色,從中看出其與唯識思想的關連。此研究當然也旁及唯識論書如《攝大乘論釋》(以下簡稱《攝論釋》),而《攝大乘論》簡稱《攝論》)和《阿毘達磨雜集論》(以下簡稱《雜集論》)對十種心散亂的解釋等。

---

bodhisattva iti? **nāham bhagavams tam dharmam samanupaśyāmi vad uta bodhisattva iti**/ tam apy ahaṃ bhagavan dharmam na samanupaśyāmi yad uta prajñāpāramitā nāma/ 世尊使我為菩薩摩訶薩宣說般若波羅蜜多。世尊! 什麼法義等說是菩薩? 世尊! 我不見有法名為菩薩,世尊! 我不見有法名為般若波羅蜜多。由此可見,在八千頌梵文文本中也不見有「實有」這一詞。P. L. Vaidya, *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā with Haribhadra's Commentary Called Āloka*, pp.3-9.

另外,若依照 Takayasu Kimura 所校勘的兩萬五千頌的梵文文本來說,此段經文則作為: iha śāriputra bodhisattvo mahāsattvaḥ prajñāpāramitāyām caran **bodhisattva eva samāno** bodhisattvaṃ na samanupaśyati, bodhisattvanāmāpi na samanupaśyati, bodhisattvacaryām api na samanupaśyati, prajñāpāramitām api na samanupaśyati, rūpam api na samanupaśyati... ,「舍利子! 菩薩摩訶薩行般若波羅蜜是,平等菩薩,不見菩薩,不見菩薩名,既不見行菩薩,也不見行般若波羅蜜多...」,在梵文文本中也不見有「實有」這一詞。Takayasu Kimura ed., *Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā, I-1*, p.153.

<sup>6</sup> 參考印順,《初期大乘佛教起源與開展》,頁 695-696。

有關《圓集要義論》的研究現況，在梵文寫本方面，Giuseppe Tucci 於 1947 年的論文“Minor Sanskrit Text on the Prajñāpāramitā”，公開此論的梵文寫本，並將其譯成英文<sup>7</sup>；Erich Frauwallner 於 1959 年的著作 *Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung* 中，利用 Tucci 的寫本以及 Tucci 之後再發現的手寫本做了全新的校訂。<sup>8</sup>1958 年宇井伯壽於《陳那著作の研究》將此論從 Tucci 刊行的梵文譯成日文，並與漢譯作比對且做了相當多的譯註。<sup>9</sup>1961 年服部正明在〈ディグナーガの般若經解釈〉一文中，採用 E. Frauwallner 的校訂本且參考藏譯，做了全新的日文翻譯，並對此論做了一些分析解釋，是研究此論相當重要的參考資料。<sup>10</sup>在以上的研究中，我們也看到了宇井與服部對施護的漢譯做了不少批評，可見雖然施護也翻譯了三寶尊的《釋論》，但因為其用詞艱澀、語法獨特，根本無法直接從漢譯直探論義。2020 年飛田康裕的〈三宝尊『仏母般若波羅蜜多円集要義釈論』の和訳——十種分別散乱総説、無相分別散乱、および、有相分別散乱〉，把三寶尊所做的《釋論》的十種分別心散亂總說和無與有的分別心散亂，以藏譯作為底本進行日譯，加入一些簡單的解說，並且試圖將施護的漢譯用詞還原為

---

<sup>7</sup> Giuseppe Tucci, “Minor Sanskrit Text on the Prajñāpāramitā”, p.53-75.

<sup>8</sup> Erich Frauwallner, *Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung*, p.140-144.

<sup>9</sup> 宇井伯壽，《陳那著作の研究》，第 4 章〈佛母般若波羅蜜多圓集要義論〉，頁 235-329。

<sup>10</sup> 服部正明，〈ディグナーガの般若經解釈〉，《大阪府立大學紀要（人文・社會科學）》第 9 期，頁 119-136。

可能的梵文，這對施護之漢譯的解讀是相當有幫助的。<sup>11</sup>筆者將在飛田康裕翻譯的基礎上，做進一步的研究。中文學界雖有零星的研究，但或者只偏於思想的比較未能依此論做完整的理解，或只利用漢譯，或雖依梵文與漢譯，但未參考三寶尊註釋的藏譯，實皆有其未盡之處。<sup>12</sup>

對於以上的研究現狀，可以說關於無與有這兩個分別心散亂的概念及意涵，還有很大的探討空間。本文一方面利用 Erich Frauwallner 所校訂的梵文文本去理解此論，另一方面也透過飛田康裕對《釋論》所作的最新日譯，使我們更清楚了解此論當中所隱含的一些意涵，能做出更完整和清晰的解釋。若能掌握形成五對的十種心散亂中的第一對，也就可以依此類推其餘四對的論證形式與內涵。

---

<sup>11</sup> 飛田康裕，〈三寶尊『佛母般若波羅蜜多圓集要義論』の和訳——十種分別散亂總説、無相分別散亂、および、有相分別散亂〉，《早稻田大學高等學院研究年誌》第 64 期，頁 41-78。

<sup>12</sup> 2000 年陳宗元〈陳那的三性思想在《佛母般若波羅蜜多圓集要義論》中的理解〉，《中華佛學學報》第 13 期，頁 123-136，主張《圓集要義論》的三性是對治說，不同於《辯中邊論》和《攝大乘論》的三性實踐說。2007 年釋演明〈比較《大智度論》與《攝論》對《般若經》中一段經文詮釋之異同〉，《福嚴佛學研究》第 2 期，頁 161-194，對十種分別心散亂與《攝論》和《雜集論》進行比較和探討其中的差異，但他卻只利用施護的漢譯本，並未利用梵文翻譯作為對照，這對比論中的意思頗有偏差。2013 年蔡貴玫碩士論文《陳那《佛母般若波羅蜜多圓集要義論》譯注與研究》，參考英譯以及日譯做了全文的翻譯和研究，但很可惜的是只參照了施護的漢譯本，因此未能恰當掌握論意。

## 二、《圓集要義論》與十種分別心散亂

《圓集要義論》全論 58 頌，可分為八項、三十二義（詳見附錄（一））。第 1 頌到第 5 頌是本論的總說；第 6 頌到第 18 頌是十六空的解說；第 19 頌到第 54 頌是對治十種分別心散亂的解說；第 55 頌到第 58 頌則是總結。在第 2 頌中說全論乃是依八個項目來說明《八千頌般若經》的內容<sup>13</sup>，第一「所依」（*āśraya*）是說經中作為教示者（*śāstr*）的佛陀是《般若經》的所依；第二「資助關係」（*adhikāra*）是說明佛陀為了菩薩們（*bodhisattvān adhiṣṭya*）而在什麼時間、什麼地點宣說此《般若經》；第三「作用」（*karman*）是為了使菩薩們藉此獲得最高的智慧；第四「類別」（*prabheda*）是十六種空的分類；第五「修習」（*bhāvanā*）是對治十種分別心散亂的十種修習；第六「相」（*liṅga*）是說菩薩修般若波羅蜜多，若在書寫、讀誦時生起疑心，這是魔事等相；若心不退轉，即是菩薩相；第七「罪過」（*āpat*）是對於經說產生毒想而加以誹謗，並做出妨礙教說傳佈的行為；第八「功德」（*anuśamsa*）說明以正確文字宣說《般若經》的功德之殊勝。

---

<sup>13</sup> 依梵文，偈頌中依止、資助關係、作用、類別、相、*āpat* 罪等六項是主格，而服部正明把作具格的「修習」和作受格的「功德」，從意義上也算作兩項，合計是八個項目。參考於服部正明，〈ディグナーガの般若經解釈〉，頁 122。但若根據《釋論》，是分為六個項目：依止、作用、事業、相、罪、稱讚。參照 CBETA 2022.Q4, T25, no. 1517, p. 901b9-10。而宇井伯壽卻把「作用」、「分別」視為第三項的「事業」，總共有六項。參考於宇井伯壽，〈陳那著作の研究〉，頁 235。

陳那在第 5 頌中說像「如是我聞」（*evam mayā śrutam*）的經句等只是附隨的，《八千頌般若經》最主要的重點是三十二要義<sup>14</sup>。所謂的三十二義即是在將第四項「類別」下開十六種空，並且在第五項「修習」下分出十種分別心散亂的對治修習，再與其他六個項目結合而成<sup>15</sup>。Tucci 認為關於此論的概念，陳那是承襲了彌勒和無著的觀點，《辯中邊論》中已經提及十六種空，而《攝論》也有提及十種分別心散亂<sup>16</sup>。Tucci 所說確實有唯識學派的論書做其根據，然而十六種空之說法的來源或許還可更往上追溯到《大般若經》第三會。<sup>17</sup>

十種分別心散亂的稱呼，出現在本論的第 19 頌 “*daśabhiś citta-vikṣepaiś cittaṃ vikṣiptam anyataḥ*”（心由於擁有十種心

<sup>14</sup> *sarvaṃ caitaṃ nipātātmaśravaṇādeḥ prakīrtanam /*

*prāsaṅgikaṃ tu evāṛthā mukhyā dvātriṃśad eva hi //5//*

然而，這些不變化詞（*nipāta*）〔即是 *evam* 這樣的詞語〕、我（*ātman*）〔即是透過我所聽來的我（*mayā*）這樣的詞語〕、聽聞（*śravaṇa*）〔即是所聽聞到（*śrutam*）的這樣的語詞〕等，這一切的說法只是附隨的，實際上，最主要的義只有三十二。Erich Frauwallner, *Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung*, p.140.

<sup>15</sup> 服部正明，〈ディグナーガの般若經解釈〉，頁 122。

<sup>16</sup> 參見 G. Tucci, “Minor Sanskrit Text on the Prajñāpāramitā”, p54-56.

<sup>17</sup> 《大般若波羅蜜多經》卷 512：「諸菩薩摩訶薩大乘相者，所謂內空、外空、內外空、大空、空空、勝義空、有為空、無為空、畢竟空、無際空、無散空、本性空、相空、一切法空、無性空、無性自性空。」CBETA 2022.Q4, T07, no. 220, p. 480b3-6。

在《大般若經》第三會中有明言了十六空的名稱與《圓集要義論》所說是吻合的，因此此論的十六空極有可能即是《般若經》此處所說的十六空。

散亂而散亂於異處），以及第 30 頌 “*daśa-saṃkalpa-vikṣepa-vipakṣe deśanā-krame*”（因為對於十種分別散亂的對治是教示的方法），從梵文來看，*citta-vikṣepa*（心散亂）和 *saṃkalpa-vikṣepa*（分別散亂）應該是同義的，因為心（*citta*）本身即具有分別（*saṃkalpa*）義。至於心、分別它們與散亂（*vikṣepa*）之間的關係，或者可作依主釋意即「心的散亂」或「分別的散亂」，或者可作持業釋意即「心即是散亂」或「分別即是散亂」。傳統漢譯或者只作「散動」、「分別」，或者合稱「散動分別」。<sup>18</sup>因此，筆者以下的討論皆採取持業釋的用法，譯作「心散亂」、「分別散亂」、「分別心散亂」，也就是做「有的分別」、「無的分別」等的心，本身就是一種散亂。在《辯中邊論》中，定義三界心心所的時候，就說三界的心、心所就是虛妄分別。也就是說，心是一種分別、一種虛妄，那麼「分別的心」也就是一種散亂，也是同樣的道理。<sup>19</sup>

陳那在解釋十種分別心散亂的對治之前，先解釋了十六種空。所謂一切法皆是緣起的，沒有實在的自性，因此一切法皆空。我們應該要知道任何一件事物的生起，都必須待眾緣和合，本就沒有永恆不變的固定體性，本質上都是處於「空」的狀態。

---

<sup>18</sup> 此十種心散亂在《大乘莊嚴經論》、《攝論》和《雜集論》中也被提出。對於此稱呼，《大乘莊嚴經論》和《雜集論》是「十種分別」；《攝論》是「十種散動分別」；《攝論釋》則用「十種散動」。

<sup>19</sup> 《辯中邊論》卷 1：「論曰：虛妄分別差別（*prabheda*，種類）相者，即是欲界、色、無色界諸心、心所。異門（*pariyāya*）相者，唯能了境總相名心，亦了差別（*viśeṣa*）名為受等諸心所（*caitasa*）法。」CBETA 2022.Q4, T31, no. 1600, p. 465a19-22。

這是在於破除眾生執著空、有兩邊，破除執著於名相的邊見，才能了知中道的真理。

在解釋了十六空之後，陳那接著說：

**daśabhiś cittavikṣepaiś cittaṃ vikṣiptam anyataḥ/  
yogyam bhavati bālānāṃ nādvayajñānasādhane//19//  
tān apākartum anyonyam vipakṣapratipakṣataḥ/  
prajñāpāramitāgranthas te ca saṃpiṇḍya darśitāḥ//20//<sup>20</sup>**

心由於擁有十種心散亂，而散亂於異處的愚者們，不能相應於無二智的成立。

為了止息這些互為所對治與能對治(vipakṣa-pratipakṣa)的那些〔十種心散亂〕，〔十萬頌〕般若波羅蜜多經論及其他〔八千頌般若〕等則是總括〔亦即以圓集要義的方式〕來說明〔此十種心散亂〕。

偈頌中說明由於愚者們的心有分別散亂，心執著於色聲香味觸等境界當中，不能相應於無二智，即無法成就清淨妙智，所以要止息或遣除它。為了止息這些互為所對治與能對治的十種分別心散亂，在《般若經》的教理中<sup>21</sup>，世尊以總括亦即以圓

<sup>20</sup> 《圓集要義論》：「十種心散亂，心散亂異處，愚不得相應，無二智不成。彼止息互相，為能所對治，於般若教中，彼圓集所說。」CBETA 2022.Q4, T25, no. 1518, p. 913a21-24。

<sup>21</sup> 服部正明說此十種心散亂分別在十萬頌、二萬五千頌等般若經中有系統性地被敘述，而八千頌雖然有相同的內容，但卻沒有系統性的被顯示，並且顯示的地方也缺乏一致。服部正明，〈ディグナーガの般若經解釈〉，頁128。

集要義的方式來宣說這十種分別心散亂。此「十種分別心散亂」是指對於無（abhāva）·有（bhāva）<sup>22</sup>、俱相（adhyāropa）·毀謗（apavāda）、一性（ekatva）·種種性（nānātva）、自性（svalakṣana）·差別（viśesa）、如名於義（yathā-nāmārthābhiniveśa）·如義於名（yathā'rtha-nāmābhiniveśa）等的錯誤分別與執著，如第一種即是對於「無相」的錯誤分別與執著，所以稱為「無的分別心散亂」。

雖然此論是《八千頌般若經》的綱要書，但是陳那為對治十種分別心散亂而說三性，三性是唯識的中心思想，而且十六種空和十種心散亂佔據《圓集要義論》極大的篇幅，因此可以推敲十六種空和十種分別心散亂是此論的主要教理內容，並以唯識思想為立場來闡述《般若經》的思想。<sup>23</sup>

論中所說的「互為所對治與能對治的十種分別心散亂」即是將其分為五對，如有的分別心散亂為能對治的行相（\*ākāra），則無的分別心散亂即是所對治的行相；反之，若無的分別心散

<sup>22</sup> 根據《圓集要義論》和《釋論》的漢譯是「無相分別」和「有相分別」，但是如果依據其梵文文本是“abhāva-vikalpa”和“bhāva-vikalpa”，翻譯為「無的分別」和「有的分別」，因此以下皆採取「無的分別」和「有的分別」。

<sup>23</sup> 服部正明和宇井伯壽認為陳那的三性說與《攝論》的三性說相同，並說三性說是立足於空的思想，作為空的實踐的運用，以八千頌般若經為基礎，見到十種分別心散亂的對治，這是《八千頌般若經》的重要思想。因此，服部正明和宇井伯壽一致認為此論最主要的教理內容是十六種空和十種分別心散亂，並且也認為此論是從唯識思想的立場，透過此兩個主要教理內容來闡明《八千頌般若經》的思想內容。參考服部正明，〈ディグナーガの般若經解釈〉，頁 120；宇井伯壽，〈陳那著作の研究〉，頁 17-18，328。

亂為能對治，則有的分別心散亂即是所對治。<sup>24</sup>以下將依照此相互對治的方式來做解釋無的分別心散亂以及有的分別心散亂。

### 三、陳那與三寶尊對「無的分別心散亂」的論述

所謂「無的分別心散亂」是指眾生對「無」的虛妄分別，而這種分別本身即是一種心散亂，陳那以及三寶尊的《釋論》解說如下：

**yad āha bodhisattvaḥ sann ity abhāvaprakalpanā-  
vikṣepaṃ vikṣipan śāstā sāmṃvṛtaskandhadarśanāt//21//**  
教示 (śāstr) 者為了去除無的分別〔心〕散亂，說：「菩薩存在」(bodhisattvaḥ san)，這是因為看見了〔構成〕世俗〔存在的五〕蘊 (sāmṃvṛta-skandha)。

《釋論》：「若有菩薩有此無相分別，散亂止息師說彼世俗蘊。」<sup>25</sup>

此言「菩薩有此無相分別」等者，菩提及薩埵是即「菩提」「薩埵」；「有」謂不無；「此」如是說，謂即「有此無相分別」；「無相分別」者，謂色〔是〕無相〔的〕分別。彼如是散亂，即癡所作性。問：「有此散亂，其復云何？」頌答言「止息」。問：「何人能止邪？」頌

<sup>24</sup> 《釋論》卷2：「頌自答言「互相為能所對治」。「互相」者，此彼更互義。「能所對治」者，謂有相、無相互為能、所對治行相。云何謂如所有有相為能對治？即無相為所對治。若無相為能對治，即有相為所對治。此如是等是為行相。」CBETA 2022.Q4, T25, no. 1517, p. 905a12-17。

<sup>25</sup> 施護漢譯偈頌，每偈有四句，每句有五字。但為照顧其文意，現依文意標點，忽略其每句五字的形式，以下同。

答言「師」(\* śāstr)。 「師」者謂如來大師，善能調伏諸煩惱冤，又能救度惡趣等怖，故名為師。頌言「說彼世俗蘊」者，「世俗」謂世間，其世俗蘊謂色、受等。「說彼蘊」者，謂令了知有此蘊故，除遣無相分別散亂。如是所說意者，世尊悲愍新發意菩薩等，是故為說世俗諸蘊使令了知，為除斷見，止彼無相分別，非說實性。此《八千頌般若波羅蜜多》教中說如是義，即諸般若波羅蜜多本母義理相應。<sup>26</sup>

論中說教示者(śāstr)亦即世尊為了對治初發心菩薩的「無相分別」亦即「無的分別心散亂」，而就著世俗五蘊的存在說有「菩薩存在」。也就是說當初學者一聽聞《般若經》「一切法空」的教義時，因為錯解空義而生起一切諸法完全不存在的「斷見」時，從其認為一切諸法都是「無」而將他們的這種錯誤見解稱之為「無相分別」，為了對治此種分別心散亂，要讓他們知道世俗的五蘊就世俗諦的立場來說不能完全說是「無」，所以世尊說有「菩薩存在」，但這並非從勝義的立場肯定五蘊的實性存在。因此，飛田康裕將此稱之為第一種的錯誤構想，即是把本來是世俗存在的五蘊也看作是世俗上的不存在的錯誤構想。<sup>27</sup>

接下來的兩個偈頌進一步說明上述的對治方式，乃是以肯定的方式說出菩薩所應該做的事，而且在這裡所提出的道理完

<sup>26</sup> 《釋論》，CBETA 2022.Q4, T25, no. 1517, p. 905a25-b9。

<sup>27</sup> 飛田康裕，〈三宝尊『仏母般若波羅蜜多円集要義釈論』の和訳——十種分別散乱総説、無相分別散乱、および、有相分別散乱〉，頁 57。

全不同於在因明論證當中所舉出具有實際肯定作用的論證因，以下分別來做說明。

### (一) 以肯定的方式來說所應做的事

接著論中又說：

**etenāṣṭasahasryādāv ādivākyāt prabhṛty api/  
āsamāpter niṣeddhavyā vidhinābhāvakalpanā//22//**

當如此地〔宣說所有本母的《般若經》內容〕之時，在《八千頌〔般若經〕》等中，從最初言詞開始直到終了，無相分別應該被用此肯定的方式（vidhinā）遮遣。

《釋論》：「此八千頌等，從初語次第至了畢，皆止說無相分別（都是為了止息無相分別而來說出所應作的事情）。」

「此」言「八千頌等」者，「此」者如是義，如是八千頌、本母（\*mātr-）所說故。「等」者，等攝十萬頌。所言「從初語次第」（\*ādivākyāt prabhṛty api）者，即初語所成，謂從經初所起語言。行相云何？如經言「須菩提！隨汝樂說諸菩薩摩訶薩般若波羅蜜多，應當發起如菩薩摩訶薩般若波羅蜜多出生等」。頌言「至了畢（\*āsamāpteh）皆止」者，謂從經初乃至經末，於中所說悉周竟故。頌言「皆止」者，「止」（\*niṣeddhavyā）謂止遣，即於其中止彼無相分別毀謗之言。頌言「說無相分別」者，謂色〔是〕無相〔的〕，以彼分別色無相故而〔墮斷滅〕空，以斷有色故。所言「說」（\*vidhinā）者，其義云何？「說」謂依法而說，此依法說，說事（\*kṛtya）相故。

行相云何？謂由初語言而為發起乃至了畢，其中所說多種語言，於彼言中成立別異發起行相（\*ākāra），謂諸菩薩及帝釋天主上首等，此如是等，當知皆是止其斷見。

28

論中說在《八千頌般若經》乃至到《十萬頌般若經》等中，從經初到經尾所依法而說的言語，都是為了止息無的分別心散亂而來說所應做的事情。《釋論》中的「止」（\*niṣeddhavyā）是止遣把存在的東西看作為不存在的錯誤構想（\*abhāvakaḥpanā-，無相分別），而這「不存在」（\*abhāva）有斷滅這樣的存在方式（\*ucchedarūpa-，斷有色）之意。飛田康裕把這裡的「把存在的東西看作為不存在的錯誤構想」稱之為第二種的錯誤構想，即是把本來真實存在的清淨智也看作是真實上的不存在的錯誤構想。<sup>29</sup>

《釋論》接著說，把存在的東西看作為不存在的錯誤構想（把本來是真實存在的清淨智也看作是真實上的不存在的錯誤構想）要如何被否定呢？那是要藉由「肯定文」（\*vidhinā）即是藉由肯定的方式或法（\*vidhi），也就是被錯誤地構想為不存在的東西（把本來是真實存在的清淨智也看作是真實上的不存在的錯誤構想）被肯定（\*vidheyam，說）。飛田康裕的說法是被錯誤地構想為不存在的東西（把本來是真實存在的清淨智也看作是真實上的不存在的錯誤構想）是存在的，而存在有這

<sup>28</sup> 《釋論》，CBETA 2022.Q4, T25, no. 1517, p. 905b12-27。

<sup>29</sup> 飛田康裕，〈三宝尊『仏母般若波羅蜜多円集要義釈論』の和訳——十種分別散乱総説、無相分別散乱、および、有相分別散乱〉，頁 60。

種存在方式（\*bhāvarūpa-）一事，乃是藉由此「肯定文」被肯定的（\*vidhīyate 'nena/ \*vidheyam anena，此……說）。<sup>30</sup>因此，論中所說的「說」（\*vidhinā）是以肯定文說事（\*kṛtya）的相，即是在《八千頌般若經》等中，從經初乃至到經尾中有很多語句或有很多不同的說法，成立別異發起行相（\*ākāra），而這些「肯定文」都反覆的被說，主要原因就是要止遣把存在的東西看作為不存在這樣的見解（斷見）。

## （二）「菩薩存在」不是顯示論證因

對於「菩薩存在」這一詞語只是在說明所應該做的事情（\*kṛtyamātra）的表現，論中敘述如下：

**hetuvākyaṇi naitāni kṛtyamātraṃ tu sūcyate/**

**brahmajālādīsūtreṣu jñeyāḥ sarvatra yuktayaḥ//23//**

這種〔「菩薩存在」的肯定表現〕並不是顯示〔論證〕因（hetu）〔亦即證成道理〕的文句（vākya），〔世尊〕只是〔藉此〕說明所應作的事情（kṛtyamātra）〔亦即無的分別心散亂的去除〕。〔有關其他〕道理（yukti）〔的講述〕，於《梵網經》（Brahmajāla Sūtra）等中，到處都可以被知道。

《釋論》：「因言不如是，此唯說事相；《梵網》等經中，知一切如理。」

此云「因言不如是」等者，「因」（\*hetu）者道理（\*yukti）義；「不如是」者，此道理言，非成就言（此處

<sup>30</sup> 飛田康裕，〈三宝尊『仏母般若波羅蜜多圓集要義論』の和訳——十種分別散亂總説、無相分別散亂、および、有相分別散亂〉，頁 60。

講因亦即道理的用詞，並非是有關〔四種道理當中的〕證成〔道理〕。何所以邪？頌自釋言「此唯說事相」。「事」者謂有所作事（\*krtya）、有所修事；「說」謂言說；此中如是義，唯說事相故（\*krtyamātra）。若爾，即今和合道理（\*yukti），義不成就，云何能令諸有智者，於中觀察，生歡喜邪？故頌通言「梵網等經中，知一切如理」。

此中云何？即《梵網》等所有諸經。且言「等」者，等攝《雲輪》（即《密嚴經》）等經，彼諸經中皆如理說。何人所說？謂佛世尊，於一切處依如實理自如是說。如是說者自義成就。所言「知」者，「知」謂了知，了知此說如理如量。若如是說真實語義，是決定義。

此復云何？若如前言道理說者，雖能除遣無相分別，彼有相分別旋即生起，是故今當如應開示彼相違門。<sup>31</sup>

偈頌說這種「菩薩存在」的肯定表現，並不是顯示論證因亦即道理的文句（\*hetuvākya）。那是藉由「論證因」（\*hetu，因）來說論理的根據，也就是說「菩薩存在」並不是來顯示這種證明（\*sādhana-，成就、證成道理）。所謂的「論證因」即是所謂四種道理當中的證成道理所指涉的因明論式宗（pakṣa）、因（hetu）、喻（dṛṣṭānta）<sup>32</sup>的「因」。另外三種道理即是觀待道理、作用道理以及法爾道理。觀待道理分為生起以及施設道

<sup>31</sup> 《釋論》，CBETA 2022.Q4, T25, no. 1517, p. 905c3-16。

<sup>32</sup> 這是陳那在因明中所採取的三支比量（anumāna），宗即是立出宗旨；因即是成立宗的理由；喻即是助成宗的譬喻。

理兩種，生起道理即是依於因緣條件而產生，並且也是因緣生及滅的相對待的道理；而施設道理即是一切事物的生起是依於概念所構成，譬如語言施設，是靠名、句、文所構成。作用道理即是以因果關係作為基礎的道理；證成道理即是藉由現量、比量、聖言量來做推理所證成的道理，以及法爾道理即是本來不變本性的道理。<sup>33</sup>若以五明與四種道理做對應的話，證成道理是透過因明所被知道的<sup>34</sup>。因此，「論證因」就是在因明中的「因」。所以對「菩薩存在」的這種肯定的表現，世尊只是用來否定無的分別，而這只是用來說明所應做的事、所應修的事（\*kr̥tyamātra，只有事相）。因為如果說「菩薩存在」是一個正面肯定真實有菩薩存在的論證因，那麼在對治了無的分別心散亂的同時，就有了有的分別心散亂的生起，會落入以散亂對治散亂的謬誤。

接著，《釋論》中說「若爾，即今和合道理（\*yukti，合適道理的根據），義不成就，云何能令諸有智者，於中觀察，生歡喜邪？故頌通言『梵網等經中，知一切如理』。」其意思是如果我們認為「菩薩存在」這肯定的表現其實是不適合以因明論式的論證因亦即所謂證成道理來說明的話，那麼要如何滿足

---

<sup>33</sup> 《瑜伽師地論》，CBETA 2022.Q4, T30, no. 1579, pp. 734c12-735b18。

此四種道理除了在《瑜伽師地論》中有說明之外，在《華嚴經探玄記》中也有被說明：「四種道理者，《雜集》第十一「因辨觀察契經等法，應當解釋諸法道理。道理有四：一觀待道理、二作用道理、三證成道理、四法爾道理。」，《華嚴經探玄記》，CBETA 2022.Q4, T35, no. 1733, p. 148b20-29。

<sup>34</sup> 觀待和作用道理是透過工巧明、醫方明和聲明而所被知道的，而法爾道理是透過內明而所被知道的。

那些喜歡追求道理考察的人（\*tarkārthin，有智者）呢？偈頌中只是簡單地回答說，《梵網經》中可以看到道理的講述，其意思是說談道理不只限於講論證因的證成道理，還可以有其他講道理的方式，譬如說唯識學所說的三性說也是一種講道理的方式。

與此同時，飛田康裕也指出三寶尊說在《密嚴經》中闡述了否定將存在的東西認為不存在的見解（斷見）的論理的根據，但是卻沒有詳細說明哪一個章節，他舉出了《密嚴經》的一段偈頌：「心識之所行，一切諸境界，所見雖差別，但識無有境。」<sup>35</sup>其意思是外界對象都是不存在的，只有認識是存在的。他認為以上所說的唯識學說或許就是其中一種論理的根據。<sup>36</sup>因為唯識學的核心主張是認為一切的現象並不是獨立於識之外的存在，而是從認識中所變化出來的，他只不過是一種表識。<sup>37</sup>也就是說三性也是一種論理的根據，遍計所執性是將無實體存在的事物，誤認為存在，執著於有一個「實我」、「實法」；依他

<sup>35</sup> 《密嚴經》，CBETA 2022.Q4, T16, no. 681, p. 747a28-29。

<sup>36</sup> 飛田康裕，〈三宝尊『仏母般若波羅蜜多円集要義釈論』の和訳——十種分別散乱総説、無相分別散乱、および、有相分別散乱〉，頁 65。

<sup>37</sup> 對於這一段說明，其實很容易落入獨我論的解說。唯識其實肯定每個有情都有他自己的識，所以每一個有情所變化出來的都是跟業有關係。「一切的現象並不是獨立於識之外」是所有有情的識。就如在器世間中同一道的有情，他們所見到的現象其實是有一種相似性，而這種相似性其實是因為大家共業所成的關係，所以感得的果也就會有相似性。這也說明了「一切的現象並不是獨立於識之外」其實並不是我一個人的業力，或者是我一個人的識所能顯現出來了，而是所有有情的識。這也是唯識學透過這樣的解釋來避免獨我論的解釋。

起性是由各種因緣所生起的法，是世俗的緣起有；而圓成實性是真實的相貌。譬如在《攝論釋》中蛇、繩、麻的譬喻，當在夜間看見一條麻繩，卻誤認為是一條真蛇，是虛妄執著為有。當經過覺者的教示，得知那是依他起性的世俗有，那並不是蛇，只是像蛇的麻繩。然後更進一步了知圓成實性是究竟的真實，了知所執著的蛇不具有實體的意義，他的本質就是麻，而繩只是因緣和合，由麻所形成的型態。<sup>38</sup>

三性說在四種道理中是屬於何種道理或許還需要進一步研究，但或許我們可以姑且依觀待道理來說明，觀待道理如前所述分為生起觀待和施設觀待。生起觀待即是一切事物都是要依於因緣所成；而施設觀待即是說明假必依實的部分。也就是說在說依他起性的生起的時候，即是生起觀待，但在說明遍計所執性需要依於依他起性的時候，即是施設觀待。

雖然三性說的遍計所執性和依他起性屬於觀待道理的一種，但是在圓成實性可以說是屬於法爾道理的一種，譬如在《雜集論》中說：「法爾道理者，謂無始時來，於自相共相，所住法中，所有成就法性法爾。如火能燒、水能爛。如是等諸法成就法性法爾。如經言：『眼雖圓淨，空、無有常乃至無我。』」<sup>39</sup>也就是說法爾道理就如火有熱性，水有溼性，有其本來不變本性之道理。也就如經中說眼等雖然是圓淨，可是他就是無常、

---

<sup>38</sup> 如闇中繩顯現似蛇，譬如繩上蛇非真實，以無有故。若已了知，彼義無者，蛇覺雖滅，繩覺猶在；若以微細品類分析，此又虛妄，色、香、味、觸為其相故，此覺為依繩覺當滅。《攝論釋》，CBETA 2022.Q4, T31, no. 1597, p. 351b22-26。

<sup>39</sup> 《雜集論》，CBETA 2022.Q4, T31, no. 1606, p. 745b22-26。

苦、空、無我，法性本來就是如此。因此，唯識學說也是其中論理的根據，但是他不是在講論證因或證成道理，而他的道理其實就是三性說。

也就是說，根據以上所用的《梵網經》中所看到道理的講述或《密嚴經》說外境是不存在的，只有識是存在的這種方式，這些都是如理如量的，都是在說真實的說法，而這種說法才是一種正面肯定的講法，是決定義。因此，對於追求道理的人來說，在談道理不只限於講論證因的道理，還可以有其他講道理的方式。單如果認為是論證因的時候，就能夠除遣無的分別心散亂，那麼有的分別心散亂就會生起。所以論中說要知道這不是論證因，而是提出一種肯定表現的論證因，一種論證的方式。

因此，透過以上的解釋，無的分別心散亂的定義是把存在的東西看作不存在的錯誤構想，而這錯誤的構想分為「把本來是世俗存在的五蘊也看作是世俗上的不存在的錯誤構想」，以及「把本來是真實存在的清淨智也看作是真實上的不存在的錯誤構想」兩種，並且是藉由「肯定文」被肯定的。除此之外，「菩薩存在」這種肯定文，並不是像證成道理用以顯示論證因的句子。並且，在觀察契經等佛所說的教法當中，所謂的道理，其實不是只有現量、比量的證成道理而已，他是還有不同諸法的道理存在。

#### 四、陳那與三寶尊對「有的分別心散亂」的論述

所謂「有的分別心散亂」即是眾生執「無」為「有」，執著有所謂的實我、實法的存在，那本身就是一種心散亂。陳那與三寶尊對此解說如下：

**bodhisattvaṃ na paśyāmi aham ity ādivistaraiḥ/  
nirākaroti bhagavān bhāvasaṃkalpavibhramam//24//**

依於「我不見菩薩 (bodhisattvaṃ na paśyāmi aham)」等廣大詳盡的方式，世尊止遣有的分別心散亂。

《釋論》：「菩薩我不見，而此等廣大，世尊此止遣，有相分別亂。」

此言「菩薩我不見，而此等廣大」者，謂由最初起遍計性，於菩薩相而生取著；彼彼所取相，於實性中，我不可見，亦不可得。「我」者，己義。「此等廣大」者，「廣大」(\*vistara)即包廣義。此菩薩者，其義廣大，是故菩薩我不可見亦不可得，般若波羅蜜多亦不可見不可得。如是等所說，為令止遣(\*nirākaroti)有相分別散亂。頌言「有相分別亂」者，「相」謂色等相；「亂」即動亂；「分別」者，謂於色等相中有所分別，於不如義中，取著如義性。此如是等疑惑動亂，於勝義諦中無有實性。問：何人止遣邪？頌自答言「世尊此止遣」。

40

為了對治有的分別心散亂，世尊說：「我不見菩薩 (bodhisattvaṃ na paśyāmi aham)」這樣的方式來遣除。由於一般眾生所見到的菩薩相或在色蘊等中生起分別，在實性中是不可見也不可得的，但一般眾生不能理解當中的意義，認為一切法都是實我、實法，因此世尊說在勝義中沒有實性，這也就是說，在圓成實性當中，沒有真實的我或法，沒有真實的二取，

---

<sup>40</sup> 《釋論》，CBETA 2022.Q4, T25, no. 1517, p. 905c17-29。

這些東西都是不存在的。應該要了知一切事物皆無實有、實法，只是因緣所現，是假名，那是不可見也不可得；般若波羅蜜多也是如此，也不可見不可得。

接下來的偈頌進一步說明以上所述的對治方式，即是菩薩在般若波羅蜜多中學習的行為，應了知菩薩名、境界、作用皆不可得，而且「我不見菩薩」其實就是對遍計所執性的否定，而遍計所執性的否定其實是一種總攝「菩薩存在」和「我不見菩薩」的見解，以下將分別來做說明。

### （一）菩薩名、境界、作用皆不可得

接著，論中又說：

**yan na paśyati nāmāpi gocaraṃ ca kriyāṃ tathā/  
skandhāṃś ca sarvatas tena bodhisattvaṃ na  
paśyati//25//**

因為看不見其〔菩薩的〕名（*nāman*）、對境（*gocara*）、〔修習菩提的〕作用（*kriyā*）以及〔構成菩薩存在的〕諸蘊，因此在一切處中不見菩薩。

《釋論》：「若不見彼名，境界、行亦然；彼蘊一切處，皆不見菩薩。」

此言「若不見彼名」等者，「若」謂若有；「不見」即不可得。問：何法不見邪？答：此菩薩名而不可見。若說如是名（\**nāman*），彼說不可得，且止此說。

頌言「境界」（\**gocara*）者，如實當知非唯菩薩名不可得，諸境界等亦不可得。「境界」者，謂所行境界，是諸菩薩所行般若波羅蜜多如是道相（菩提道之相）。「行

亦然」者，「行」(\*kriya)謂普遍諸行，即所修所行，而此諸行亦不可得。

所言「彼蘊一切處」者，「蘊」謂色、受等。「一切處」(\*sarvatas)者，謂遍一切處及一切種(\*sarvathā)。此中意者，如實當知以清淨妙慧於是一切處求菩薩相了不可得。以是因故菩薩不可見，是故頌言「皆不見菩薩」。此中如是所說意者，但遣愚者於佛世尊無染智中執有實名及境界等，彼不可得，非正了知。而菩薩相於圓成實性中亦不可捨離，若取捨離相者，彼無相分別還復生起。此義略說，故有問言：若今如是於實性中無菩薩者，豈非前言有相違邪？<sup>41</sup>

論中所說的菩薩或實有的名(nāman)不可得之外，境界(gocara)即是菩提道之相以及修習菩提的作用(kriyā)即是所修所行都皆不可得。就如在《大般若經》中說：

佛言：「舍利子！菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，應如是觀：……，不見有菩薩，不見菩薩名、不見般若波羅蜜多，不見般若波羅蜜多名、不見行、不見不行。何以故？舍利子！菩薩自性空，菩薩名空。所以者何？色自性空，不由空故，色空非色。色不離空，空不離色。……如是自性無生、無滅、無染、無淨。菩薩摩訶薩如是修行般若波羅蜜多，不見生、不見滅、不見染、不見淨。何以故？但假立客名，分別於法，而起分別。假立客名，

<sup>41</sup> 《釋論》，CBETA 2022.Q4, T25, no. 1517, p. 906a2-20。

隨起言說，如如言說，如是如是，生起執著。菩薩摩訶薩修行般若波羅蜜多時，於如是等一切不見，由不見故不生執著。」<sup>42</sup>

如果菩薩想要達到諸法圓滿遍學，必須以般若波羅蜜多為主要的修行方法，並且從中學習而了知諸法皆空，諸法自性清淨的境界，即是了知一切法是因緣和合而生，是沒有實體性的，並依於諸法皆空，即能無所執取。經中之所以還能說實有菩薩和菩薩摩訶薩如是修行般若波羅蜜多，是因為這樣的敘述都只不過是一個「假立客名」或「假名施設」，那是在現有的因緣和合底下，賦予了種種的方便說法，但並不代表這些是具有任何的實體或自性。因此菩薩在修行般若波羅蜜多的時候，應該如實的觀照緣起的過程，了知一切法皆空、了知一切法沒有永恆不變的自性，因此一切法皆不可得，從而不生起執著。菩薩依般若波羅蜜多修習時，以無所得為修一切法和行一切行，菩薩不應住於任何生·滅、有相·無相、清淨·雜染等等的分別中，這是應該超越非即或離的二分狀態，而通達一切法，以達到無二無分別的境界；一旦落入有所住的取向中，即是偏離了般若波羅蜜多以無所得為方便的最高準則。就著以上《大般若經》的說法，《釋論》中所說的「名（*nāman*）」即是假名施設的名字；「對境（*gocara*）」即是所行境界，即是以般若波羅蜜多為修行目的；「作用（*kriya*）」即是所修所行，即是菩薩從般若波羅蜜多中學習的行為，了知菩薩名、境界、作用皆不可得。

---

<sup>42</sup> 《大般若波羅蜜多經》，CBETA 2022.Q4, T05, no. 220, p. 17b26-c16。

然後論中又說，應該如實了知以清淨妙慧在任何地方以任何的方式去追求菩薩相，都是不可得的，所以頌中說「我不見菩薩」。而其意思只是遮遣愚癡眾生所認為佛世尊的無染智中還會存在的名稱、菩提境界以及所修諸行等，這些名稱等都是不可得的，愚痴眾生對此有不正確的了知。

在佛世尊的清淨智當中，永遠不會執著有菩薩的名稱、菩提境界與修行等存在，它們是畢竟無、永無，是唯識三性說中所謂的遍計所執性，是必須要被除遣的，所以說「我不見菩薩」只是要除遣遍計所執性。但是若所說的菩薩乃是以真如為體，由能取空、所取空的二空所顯的理體，那這就屬於圓成實性，是必須要肯定的，所以才說「菩薩相於圓成實性中，亦不可捨離」。因為若連圓成實性中所呈顯的菩薩相也被捨離，究竟的真實也被否定，就會再次落入執著於無相的無的分別心散亂。也就是說不見遍計所執性，但還是要知道有圓成實性。

## （二）「我不見菩薩」是對遍計所執的否定

在第 26 偈陳那特別強調前述「我不見菩薩」一句只是否定遍計所執性，而且是一種總攝的見解：

**kalpitasya niṣedho 'yam iti saṃgrahadarśanam//**

**sarvo jñeyatayārūḍha ākāraḥ kalpito matau//26//**

說此〔「我不見菩薩」一句〕〔只〕是對遍計所執的否定，這是一種總攝〔「菩薩存在」一句和「我不見菩薩」一句〕的見解（saṃgraha-darśana）。一切以所知〔相貌〕在心上現起的行相（\*ākāra），都是遍計所執。

《釋論》：「此止遣遍計，普攝此所說；乘一切智因，慧分別諸相。」

此言「止遣遍計」等者，「遍計」者，謂諸有情所起顛倒之見。行相云何？謂於蘊處界中，執有實性。今「止」彼故，不於清淨妙智中而有所止（\*niṣedha）。頌言「普攝此所說」者，「此」（\*iti）者如是義；「普攝說」者即作者普攝而說（\*saṃgraha-darśana）。此普攝說是勝意樂（\*abhiprāya），當知此等般若波羅蜜多義如是普攝而說是為決定（niścaya，決擇，確定知），即彼如是獲得究竟（共通認識）。問：以何義故而作此說？頌自答言「乘一切智因」，此如是義如理顯示，「乘」謂乘馭；「一切」者普盡義；「智因」（\*jñeyatayārūḍha）者以了別智而為因故。問：何人乘馭邪？頌答言「慧」。「慧」者大慧，即是佛故。問：何所說邪？頌自答言「分別諸相」。「相」者所謂普集作用故名為相（\*ākāra），是相無對礙。問：是何等相？頌言「分別」，即分別顯示諸行相故，非說實性。<sup>43</sup>

就如第 25 頌所說，如果「我不見菩薩」就認為菩薩不存在的話，那麼就會和「菩薩存在」的這文句相矛盾。因此，此頌說「我不見菩薩」其實就是一句對遍計所執的否定。所謂的遍計所執即是有顛倒見解的人，把不存在的蘊、處、界誤認為是存在。在第 24 和 25 頌所說的只是一種遍計所執的否定（\*kalpitasya niṣedha），並沒有連善清淨智也否定。

<sup>43</sup> 《釋論》，CBETA 2022.Q4, T25, no. 1517, p. 906a22-b8。

對於以上所言（\*iti，第 24、25 偈所包含的意趣），其實是一種總攝「菩薩存在」和「我不見菩薩」的見解（\*saṃgraha-darśana）。並且這「只是一種遍計所執的否定」一事是總攝以上所述的《般若經》之內容的見解，即是總攝性的確定知，以及共通認識的意思。進而，將這「只是對遍計所執的否定」一事說為是依於論理的根據（道理）來顯示，即是是以所知相的方式（\*jñeyatayārūḍha，智因）。所謂的「一切（\*sarva）」即是無餘；而所謂的「智因（\*jñeyatayārūḍha）」是作為所知相而現起。因為一切的行相是以這種所知相的方式現起，所以就會變成遍計所執。

接著《釋論》說，行相（\*ākāra）是現起在心（慧，\*mati）上。對於所現起的行相（\*ākāra）即是由於無明而在心上所投射出的相貌（\*ābhāsa），而「假裝像（\*ārūḍha）」所顯起的相，其實就是行相。他是在「慧」或「知覺（\*saṃvedana）」上以所知的方式而顯起的行相，而這種行相其實就是由虛妄分別所形成的東西，不是真實的，其實就是遍計所執。<sup>44</sup>

對於以上的說法，第 26 偈把無和有的分別心散亂的說法統合起來，說這是一個總攝的見解，即是說「菩薩存在」和「我不見菩薩」是對遍計所執的否定，但不否定依他起性和圓成實性。但是這對於第 20 頌中說無和有的分別心散亂是互為對治這一說法卻產生矛盾。根據飛田康裕的說法，在《般若經》內容中對於有和無的分別心散亂是相互對治的說法，比起傳統解釋是相當獨創的。他認為在世親的見解中，《般若經》所顯示

<sup>44</sup> 飛田康裕，〈三宝尊『仏母般若波羅蜜多圓集要義釋論』の和訳——十種分別散亂総説、無相分別散亂、および、有相分別散亂〉，頁 73。

的內容是真理，是用來對治十種分別心散亂，但他是單方面能對治這些分別心散亂，不能說是互為能對治和所對治，也就是說，世親認為當說「菩薩存在」或「我不見菩薩」的時候，這只是去除遍計所執。與此同時，飛田康裕也說陳那之所以採取相互對治的立場，是他對這十種分別心散亂的《般若經》的內容暫且理解為在修行中某種特定階段所談的事情，但這並不是說這些經文內容沒有開顯真理的作用，他認為這些經文是經過了修行之後能夠指示真理的東西。也就是說，他認為《般若經》的內容對於修習能夠通達的菩薩們，透過經文就能找到真理，然而對於「愚者」的菩薩們，要從這些經文豁然通達真理是有困難。因此，陳那說《般若經》內容中的十種分別心散亂是相互對治的說法，對於初學菩薩們是堪於修習的。<sup>45</sup>

綜合以上的解釋，世尊說「我不見菩薩」主要是為了對治有的分別心散亂，若菩薩以般若波羅蜜多為主要的修行方法，必須要了知菩薩名、境界、作用皆不可得。然而「我不見菩薩」其實就是一句對遍計所執的否定，他並沒有否定清淨智，而這遍計所執的否定是總攝《般若經》之內容的見解，他只是以「所知相」的方式來顯示。

## 五、《攝論釋》與《雜集論》對兩種分別心散亂的解釋

從上述所解釋的兩種分別心散亂可以看出「菩薩存在」和「我不見菩薩」是對遍計所執的否定，但不否定依他起性和圓

---

<sup>45</sup> 飛田康裕，〈三宝尊『仏母般若波羅蜜多円集要義釈論』の和訳——十種分別散乱総説、無相分別散乱、および、有相分別散乱〉，頁 53-55。

成實性。並且《般若經》的十種分別心散亂對初學菩薩而言是堪於修習的，但對於久修通達的菩薩，則是透過經文就能悟得真理。《圓集要義論》中所提出的三性說將會在後續的文章中專門論述，而本文的重點將集中於無與有的分別心散亂，並將其作為主要的論述核心。在此節中主要是利用世親所造的《攝論釋》和《雜集論》這兩部唯識論典對無與有的分別心散亂的論述方式與《圓集要義論》做對比，希望能夠看出彼此之間的相異性或特色。

無著在《攝論》中提出十種分別心散亂之前，先說明三性類別，接著再說分別心有十種分別，第一是根本分別而最後則是散動分別，此分別是依於能遍計的分別來說明的，可以說屬於依他起性的類別。在第十種的「散動分別」中，再分出十種分別心散亂，主要是菩薩所應該要對治。論中說一切般若波羅蜜多，都在說明這十種分別心散亂的對治，並一一引《般若經》的經文來做證明。<sup>46</sup>無著並沒有對此做出較多的解釋，到世親和無性的《攝論釋》才有詳細的解釋，並利用三性來說明此十種分別心散亂。另外安慧《雜集論》的說明則是透過《大般若經》

---

<sup>46</sup> 在《攝論》中依他起性有兩種，即依他熏習種子而生起的緣生依他，以及依他雜染清淨性皆不成的染淨二分依他；遍計所執性則分為自性遍計所執性、差別遍計所執性兩種，但若再加以分析的話，遍計所執也可分為四種或五種等；圓成實性也有自性圓成實、清淨圓成實兩種。在分析五種遍計所執性之後，接著再說分別心有十種分別，此十種分別即是：一、根本分別，二、緣相分別，三、顯相分別，四、緣相變異分別，五、顯相變異分別，六、他引分別，七、不如理分別，八、如理分別，九、執著分別，十、散動分別。參考印順，《攝大乘論講記》，頁 245-255。

初分所說<sup>47</sup>，詳細解釋十種分別心散亂。<sup>48</sup>以下將各別論述在《攝論釋》和《雜集論》中的無和有的分別心散亂。

### （一）無的分別心散亂

唯識學說菩薩是實有空體，因為圓成實性是實有的，不能說無，一旦否定圓成實性，一切皆空，就會成了無的分別心散亂。《攝論釋》說，此中的無的分別心散亂是以「無」為所緣相，因此說「實有菩薩」；另外《雜集論》也說對於「實有」一詞是有「存在」的意思。對於此部分進一步的解釋，將在以下分別說明。

《攝論釋》說：

此中無相散動者，謂此散動即以其「無」為所緣相，為對治此散動故，般若波羅蜜多經言：「實有菩薩。」（bodhisattva sat）言實有者，顯示菩薩實有空體，空即是體，故名空體。<sup>49</sup>

這無的分別心散亂是以「無」為所緣相，為了對治無的分別心散亂，所以佛陀就在《大般若經》中說到了「實有菩薩／

---

<sup>47</sup> 雖然《雜集論》的漢譯是說「《般若經》『初分』所宣說」，但是若對照著《雜集論》的梵文：prajñāpāramitādirdeśam adhikṛtya...（依般若波羅蜜多經等宣說）。早島理，《梵藏漢對校 E-TEXT『大乘阿毘達磨集論』·『大乘阿毘達磨雜集論』 Volume III》，頁 845。

<sup>48</sup> 《雜集論》，CBETA 2022.Q4, T31, no. 1606, p. 764b14-c26。

<sup>49</sup> 《攝論釋》，CBETA 2022.Q4, T31, no. 1597, p. 342c5-8。

菩薩存在」<sup>50</sup>，說他是實有是因為他是實有空體，是以真如空為體。

在《雜集論》中也說：

於此經中為對治無性分別，故說如是言：「是菩薩實有菩薩。」如是等由「實有」(sat)言，是有性義(bhāva-  
artha)故。<sup>51</sup>

《般若經》為對治無的分別心散亂之時，說菩薩是存在的，由於是實用的言語，所以它是有意義的。依照服部正明的說法：「根據世親的《攝論釋》，『菩薩存在』這一表現是顯示出作為空體的菩薩是存在／有的（以空為體）。換言之，是顯示作為圓成實之內容的依他存在的有。」<sup>52</sup>其意思是說現在所看到的依他起性，並不是在一般眾生所看到的依他起性。一般眾生所看到的遍計所執性是二取（所取、能取），或是有實我、實法，這是不能證空的。當遍計所執性生起的時候，是所謂的假，是

<sup>50</sup> 此處所說的「實有菩薩」與上述所說的「菩薩存在」是為相同。若根據梵文 bodhisattvaḥ sat 是翻譯為「菩薩存在」，但在《大般若經》、《攝論》、《攝論釋》、《雜集論》中都以「實有菩薩」作為論述，因此除了以上所說的經論中用「實有菩薩」之外，其餘皆用「菩薩存在」。

<sup>51</sup> 《雜集論》，CBETA 2022.Q4, T31, no. 1606, p. 764c3-5。

根據梵文“tatra abhāvavikalpapratipakṣeṇāha bodhisattvo bodhisattva eva sann ity evamādi sacchabdasya bhāvārthatvāt.”（白話翻譯：菩薩藉著對治無的分別，說「菩薩存在」。如是等( evamādi)，由於實有( sat)一詞( śabda)，是「存在」( bhāva)之義故。)早島理，《梵藏漢對校 E-TEXT『大乘阿毘達磨集論』·『大乘阿毘達磨雜集論』 Volume III》，頁 847。

<sup>52</sup> 服部正明，〈ディグナーガの般若經解釈〉，頁 128。

假必依實，這樣的依他起性就是三界的心、心所，就是當我們有遍計所執性生起，是因為有虛妄的分別、三界的心、心所（依他起性）。如果站在後設的立場去判斷來說，這樣「假」的顯現其實後面有一個「實」，而這個「實」就是從緣起的角度所說的緣起有。所以唯識會區分這種「有／實」跟這種「假」。我們在凡夫的時候，所看到的都是遍計所執性，唯有慢慢看到空的時候，才能夠看到緣起的實相。當證圓成實性的時候，其實就是能夠證二取空（我空、法空），即是證真如。菩薩能夠證空，所以就說菩薩是以空為體，以真如為體。

當證圓成實性的時候，如果從智來說就是根本智，但是還有後得智，就是證「有」。證「有」，就是說在根本智證空，即是空性。但是在證「有」的時候，其實還是會看到五蘊相貌的有，在因緣和合底下所呈現的五蘊相貌。所以可以說圓成實性是無分別，在依他起性就是有分別。當還在凡夫時候的依他起性，完全就是傾向於或展現出這樣的遍計所執性。可是當三界的心、心所能夠轉識成智的時候，心慢慢在改變的時候，漸漸就會看到五蘊「有」的相貌，可是這個「有」是世俗的有，以究竟或勝義來說，就是所謂的空。因此服部正明才會說「作為圓成實性的依他存在的有」。

除此之外，印順在《初期大乘佛教之起源與開展》中說「『實有菩薩』，與經說的『但有假名謂之菩提薩埵』，直覺得有點不調和。」<sup>53</sup>因為在貫穿整個《般若經》任何譯本裡面所說的「但有假名謂之菩提薩埵」與世親作玄奘譯的《攝論釋》<sup>54</sup>或玄奘所

<sup>53</sup> 印順，《初期大乘佛教起源與開展》，頁 694。

<sup>54</sup> 《攝論釋》：「言實有者，顯示菩薩實有空體。空即是體，故名空體。」

譯的《般若經》經初所說的「實有菩薩」是不調和的。印順認為「實有菩薩」就唯識學來說是「以空所顯性」的部分來做解說，是以空為體，也就是說，當重視「空」的部分的時候，就會說是圓成實的「有」，所以「實有菩薩」是在說圓成實性的實有。

除了以上對無的分別心散亂做出解釋之外，「實有菩薩」這一詞的出現也必須做一個了解。雖然《圓集要義論》是依照《八千頌般若經》所造，但是對於「實有菩薩」一詞的出現，若對照《八千頌般若經》，如《摩訶般若鈔經》、《大度經》、《小品般若經》、《大般若經·第四會》以及《第五會》是沒有出現「實有菩薩」這一詞。唯有在七世紀玄奘譯的《大般若經》的初分、二分、三分本中出現「實有菩薩」這一詞，並且當中的文句是一致的。然而，在其他中品般若經的漢譯本當中，如《光讚經》、《放光經》以及《摩訶經》，也沒有出現「實有菩薩」。<sup>55</sup>而且印順也表示說在《八千頌般若經》當中是沒有出現「實有菩薩」一詞，是依世俗五蘊而說有「菩薩及帝釋天」，這些都是為了斷除眾生的斷見而說「菩薩存在」並非依於「實性」而說。<sup>56</sup>

雖然在漢譯的小品般若經和中品般若經中沒有見到「實有菩薩」，以及梵文的八千頌般若經和兩萬五千頌般若經中沒有出現 bodhisattva sat 這一個詞，但是對於「實有菩薩」在唯識學的解釋，其實就是在說明「有如實觀其為有」或依他起性和圓

---

CBETA 2022.Q4, T31, no. 1597, p. 342c7-8。

<sup>55</sup> 參考註腳 5。

<sup>56</sup> 印順，《初期大乘佛教起源與開展》，頁 696。

成實性的不空，這也是唯識學所主要提倡的概念。此外，在《大乘莊嚴經論·述求品》的長行對對治十種分別心散亂中的無的分別心散亂作解釋的時候，也有提出《般若經》的「實有菩薩」這一詞<sup>57</sup>，並且陳那也在《圓集要義論》中提出「實有菩薩」。由此可見，唯識學所理解的《般若經》應該是有「實有菩薩」這一解釋，因此可以推斷玄奘的《大般若經》也是這樣去理解「實有菩薩」的解釋。

綜合以上對無的分別心散亂所說論點，唯識學的解釋是以「無」為所緣相，為了對治他，而說了「實有菩薩／菩薩存在」，因為他是實有空體，是以真如空為體。印順認為「實有菩薩」就唯識學來說是「以空所顯性」的部分來做解說，是以空為體。也就是說，當重視「空」的部分的時候，就會說是圓成實的「有」，所以「實有菩薩」是在說圓成實性的實有，也就是說能夠看到「空所顯性」，其實我們的心就已經是轉識成智了。而服部正明則是從依他起性這一方面來做敘述，他說菩薩的身心是依他起性，是離開所取、能取的遍計所執性，這樣的依他起性是沒有離開空性，是以空為體，以真如為體，也就是說智本身就是證了真如。因為一般的「菩薩存在」，並不是一般眾生所看到。這是在證根本智之後，在後得智所看到的內容，即是看到實我及實法的不存在，那也就是看到了空性。也就是說之所以有正智，其實就是體會了無為法，也就是空性。雖然兩人都持著不同的角度去解釋「實有菩薩」，但是無論是站在圓成實性或依他起性之間來探討都沒有對立或矛盾。

---

<sup>57</sup> 長尾雅人，《『大乘莊嚴經論』和訳と注解》第二冊，頁 157-159。

## (二) 有的分別心散亂

對於有的分別心散亂，《攝論釋》是以「有」為所緣相，認為一切皆為實有，因此說「我不見菩薩」；《雜集論》說是為了遣除補特伽羅以及法的存在的依他起性和遍計所執性。對於以上的討論，以下將分別解說。

《攝論釋》說：

有相散動者：謂此散動即以其「有」為所緣相。為對治此散動故，即彼經言：「不見有菩薩。」( bodhisattvam na samanupaśyati )此經意說不見菩薩以遍計所執及依他起為體。<sup>58</sup>

世親說這有的分別心散亂是以「有」為所緣相，認為一切法皆為實有，因此在《大般若經》中說的「不見有菩薩」是要對治此有的分別心散亂，這是為了要遣除一切法的依他起性和遍計所執性，正如世親所說：「不見菩薩以遍計所執及依他起為體。」因為依他起性是某一種的有，是虛妄分別的有，就像是夢心，而夢境即是遍計所執性，是不真實的。當滅掉遍計所執性或夢境的時候，對依他起性或夢心也一樣會被滅除。

雖然世親說「不見菩薩以遍計所執及依他起為體。」，但是無性卻說：「為對治有相散動故，即彼經言不見有菩薩等，謂遍計所執自性永無有故。」<sup>59</sup>其意思為因為遍計所執性是無自性的，因此經說不見有菩薩。世親是從依他起性的角度來解釋，

<sup>58</sup> 《攝論釋》，CBETA 2022.Q4, T31, no. 1597, p. 342c8-11。

<sup>59</sup> 《攝大乘論釋》，CBETA 2022.Q4, T31, no. 1598, p. 405b24-25。

就如上一段的解釋，依他起性是虛妄分別的有，因此世親說「不見有菩薩」來對治。然而，無性則從遍計所執性的角度來說明，因為眾生的分別即是虛妄的，因此以「不見有菩薩」來對治。雖然看似兩種不同的說法，但是實際上兩者都是要遣除眾生的遍計所執性而說的。

另外，《雜集論》也說：

為對治有性分別，故說如是言：「正不隨觀菩薩乃至正不隨觀不行。」由遣補特伽羅及法二性故。<sup>60</sup>

佛世尊為了對治有的分別心散亂，而說了不見菩薩、不見作用乃至不見行，那是為了遮遣補特伽羅（*pudgala*）——實我（遍計所執性）以及法的存在（*dharma-bhāva*）——實法（依他起性）。因為當依他起性作為一個所依的時候，依他起性的五蘊是假法（實法），但眾生不了解這五蘊而產生了真實的我（實我），那麼當去除了遍計所執性之後，就能證得人無我；連作為他所依的依他起性也會了解這是所謂的空而證得法無我。

---

<sup>60</sup> 《雜集論》，CBETA 2022.Q4, T31, no. 1606, p. 764c5-7。

根據梵文“*bhāvavikalpapratipakṣeṇāha bodhisstvam na samanupaśayati yāvad vyavasānam api na samanupaśayati yāvan na caratīti na samanupaśayati pudgaladharmabhāvapratiśedhāt*”（白話翻譯：〔佛世尊〕藉著對治有的分別說，不見菩薩、不見作用乃至不見行，由於遣除補特伽羅（遍計所執）和法的存在（依他起）之故。），早島理，《梵藏漢對校 E-TEXT『大乘阿毘達磨集論』·『大乘阿毘達磨雜集論』 Volume III》，頁 847。

從以上的說明可以得知，唯識學為了對治有的分別心散亂，說「我不見菩薩」主是要遣除依他起性和遍計所執性中的有，若滅除了遍計所執性的有，那麼依他起性的有也會跟著滅除。

## 六、結論

陳那所作的《圓集要義論》是以唯識思想為出發點來闡述《般若經》的思想。此論共有 58 頌，並分為 8 項 32 義，而在這 8 項中的十六種空和十種心散亂是此論的主要教理內容。陳那將十種心散亂分為五對，而每一對都是相互為能、所對治的關係。

對於無的分別心散亂的解釋，是由於一般眾生不能理解一切法空的意義，否定一切事物而落入斷見，因此世尊說了「菩薩存在」來止息這心散亂。基於這一點，飛田康裕指出一般眾生所犯兩種錯誤的構想，第一種是把本來是世俗存在的五蘊也看作是世俗上的不存在的錯誤構想，以及第二種是把本來真實存在的清淨智也看作是真實上的不存在的錯誤構想。除此之外，在第 23 頌中說這「菩薩存在」的肯定文的表現，並不是顯示論證因亦即道理的句子，也就是說他不是來顯示證成道理所應該被證明的一段文句，而這個論證因即使在陳那在因明論中所採取的三支比量中的「因」。所以這只是世尊用來否定無的分別心散亂，即是說明所應所作、應所修的事。而這論理的根據不只是證成道理而已，在《梵網經》和《密嚴經》中，世尊也基於論理的根據去說有關的論證。除此之外，唯識的三性說也是一種論理的根據，他是屬於觀待道理和法爾道理。觀待道理分為生起觀待和施設觀待兩種，因為在說依他起性生起的時候，

即是生起觀待，但在說明遍計所執性需要依於依他起性的時候，即是施設觀待。而圓成實性即是屬於法爾道理的一種，因為他的道理就是本來不變的本性。

關於有的分別心散亂是一般眾生認為一切法或事物都是實我、實法，為了遣除這樣的心散亂，因此世尊說「我不見菩薩」。因為菩薩在修行般若波羅蜜多的時候應該要了知不應執著於假名施設的言說，所行的境界以及所修所行。接著，在第 24 和 25 頌所說的都是一種遍計所執性的否定，而且這兩個偈頌所包含的意趣即是一種總括的見解，所以他是一種共通的認識。因此在這偈頌中可以看出有唯識學的意思在當中。雖然陳那在第 20 頌中認為是這十種心散亂是相互對治的關係，但是世親卻認為此十種心散亂是單方面的對治而不能說為是互為能、所對治。

至於在唯識的角度，對於無的分別心散亂來說，「菩薩存在」是實有空體的。服部正明是站在依他起性的「有」來說「菩薩存在」，因為他是作為圓成實性之內容的依他存在的「有」。而印順卻是「以空所顯性」的部分，即是圓成實性的「有」來說「菩薩存在」。雖然兩者是以不同的角度去解釋「實有菩薩」，但是無論站在依他起性或圓成實性之間去探討的話，兩者之間也沒有相互的矛盾。在有的分別心散亂中，《攝論釋》說是以「有」為所緣相，認為一切法皆為實有，因此「我不見有菩薩」是對治此有的分別心散亂，這是為了要遣除一切法的依他起性和遍計所執性。

以上討論了關於「有」和「無」的分別心散亂的詮釋，其餘八種分別心散亂則可分為四對來理解。首先，在俱相（增益）

和毀謗(損減)分別心散亂中,重點在於了知遍計所執性的「無」以及圓成實性的「有」,避免將「無」錯誤增益為有實體,也避免將真實的「有」誤解為全然的無。接著,在一性和種種性分別心散亂中,是在說明當我們說圓成實性乃是依於依他起性而說遍計所執為無的時候,從依他起性具有染淨二分的角度來看,無法說三者皆是一。因為圓成實性是清淨的,依他起性則具有染淨二分,而遍計所執性則是全雜染;同時也不可說三者之間毫無關聯,三者皆是異。在自性和差別分別心散亂中,進一步指出不應執著色等諸法有其固定自性,也不應計度其為只是具備差別的對象,因這將導致無法區分「法」與「法性」的錯誤認識。最後,關於如名於義和如義於名分別心散亂,則強調假名並不能完全代表真實之義,而且義也無法推定出一個具體的真實之名,這種分別心散亂在於認識到名與義之間的界限,避免錯誤地以為名與義之間有真實的對應。

綜合而言,對以上分別心散亂的總結在於理解「有如實觀其為有,無如實觀其為無」。依據《圓集要義論》的解釋,三性說被用來闡述這些分別心散亂的理論基礎。至於對這些分別心散亂更為深入的分析與解釋,將再另外處理。

## 附錄（一）

《圓集要義論》五十八頌的八項、三十二義

偈頌		八項、三十二義		
		八項	三十二義	
1	說明般若波羅蜜多			
2	說明以下八個項目			
3	一、（1）所依 āśraya			
4	二、（2）資助關係 adhikāra			
5	三、（3）作用 karman			
6-18	6-7	四、類別 prabheda	十六種空	開分 十六種空
	8			（4）內空 ādhyātmika-śūnyatā
	9			（5）外空 bahirdhā-ś.
	10			（6）內外空 ādhyātmika-bahirdhā- ś.
				（7）大空 mahā-ś.
				（8）相空 lakṣaṇa-ś.
	11			（9）空空 śūnyatā-ś.
12	（10）本性空 prakṛti-ś.			
		（11）畢竟空 atyanta-ś.		

				(12) 無際空 anavarāgra-ś.		
	13			(13) 一切法空 sarva-dharma-ś.		
	14			(14) 勝義空 paramārtha-ś.		
	15			(15) 無性空 abhāva-ś.		
	16			(16) 無性自性空 abhāva-svabhāva-ś.		
	17			(17) 有為空 saṃskṛta-ś.		
				(18) 無為空 asaṃskṛta-ś.		
	18			(19) 無散空 anavakāra-ś.		
19-54	19-20	五、修習 bhāvanā	十種心散亂的對治		說明十種心散亂	
	21-23			第一對	(20) 無的分別 abhāva-vikalpa	
	24-26				(21) 有的分別 bhāva-v.	
	27-32					說明三性
	33			第二對	(22) 俱相分別 adhyāropa-v.	
	34-36				(23) 毀謗分別 apavāda-v.	

	37-39				說明 自性 清淨	
	40-41		第三對	(24) 一性分別 ekatva-v.		
	42-44			(25) 種種性分別 nānātva-v.		
	45-46		第四對	(26) 自性分別 svalakṣana-v.		
	47			(27) 差別分別 viśesa-v.		
	48-50		第五對	(28) 如名於義分別 yathā-nāmārthā- bhiniveśa-v.		
	51-54			(29) 如義於名分別 yathā'rthanāmā- bhiniveśa-v.		
55	六、(30) 相 liṅga					
56	七、(31) 罪過 āpat					
57-58	八、(32) 功德 anuśaṃsa					

## 參考書目

### 一、原典

- 《大般若波羅蜜多經》，CBETA, T05, no. 220。  
《放光般若經》，CBETA, T08, no. 221。  
《光讚經》，CBETA, T08, no. 222。  
《摩訶般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 223。  
《大明度經》，CBETA, T08, no. 225。  
《摩訶般若鈔經》，CBETA, T08, no. 226。  
《小品般若波羅蜜經》，CBETA, T08, no. 227。  
《佛母般若波羅蜜多圓集要義釋論》，CBETA, T25, no. 1517。  
《佛母般若波羅蜜多圓集要義論》，CBETA, T25, no. 1518。  
《中論》，CBETA, T30, no. 1564。  
《瑜伽師地論》，CBETA, T30, no. 1579。  
《攝大乘論》，CBETA, T31, no. 1593。  
《攝大乘論本》，CBETA, T31, no. 1594。  
《攝大乘論釋》，CBETA, T31, no. 1597。  
《大乘莊嚴經論》，CBETA, T31, no. 1604。  
《大乘阿毘達磨雜集論》，CBETA, T31, no. 1606。  
《究竟一乘寶性論》，CBETA, T31, no. 1611。  
《迴諍論》，CBETA, T32, no. 1631。  
《華嚴經探玄記》，CBETA, T35, no. 1733。  
《大中祥符法寶錄》，CBETA, A112, no. 1493。

### 二、專書與論文

- 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》。台北：正聞出版社，1981年。
- 印順，《攝大乘論講記》。新竹：正聞出版社，2011年。
- 印順，《中觀今論》。新竹：正聞出版社，2015年。
- 印順，《如來藏之研究》。新竹：正聞出版社，2016年。
- 宇井伯壽，《陳那著作の研究》。東京：岩波書店，1958年。
- 早島理，《梵藏漢對校 E-TEXT 『大乘阿毘達磨集論』・『大乘阿毘達磨雜集論』 Volume III》。大津市：瑜伽行思想研究會，2003年。
- 服部正明，〈ディグナーガの般若經解釈〉。《大阪府立大學紀要（人文・社會科學）》第9期，1961年。頁119-136。
- 長尾雅人，《『大乘莊嚴經論』和訳と注解》第二冊。京都：長尾文庫，2007年。
- 香港佛教法相學會梵文小組編輯，《《瑜伽師地論》〈真實義品〉梵漢英對照及梵文文法分析》。香港：香港佛教法相學會，2017年。
- 飛田康裕，〈三宝尊『仏母般若波羅蜜多圓集要義積論』の和訳——十種分別散乱総説、無相分別散乱、および、有相分別散乱〉。《早稻田大學高等學院研究年誌》第64期，2020年，頁41-78。
- 陳宗元，〈陳那的三性思想在《佛母般若波羅蜜多圓集要義論》中的理解〉。《中華佛學學報》第13期，2000年，頁123-136。

莊國彬，〈世親《釋軌論》略探〉。《圓光佛學學報》第 10 期，2006 年，頁 45-63。

勝呂信靜，〈初期唯識思想の研究〉。東京：春秋社，1989 年。

蔡貴玫，〈陳那《佛母般若波羅蜜多圓集要義論》譯注與研究〉。台北：國立政治大學宗教研究所碩士論文，2013 年。

釋演明，〈比較《大智度論》與《攝大乘論》對《般若經》中一段經文詮釋之異同〉。《福嚴佛學研究》第 2 期，2007 年，頁 161-194。

Conze, Edward. *The Prajñāpāramitā Literature*. New Delhi: Munshiram Monoharlal Publishers Pvt. Ltd., 2008.

Dr. P. L. Vaidya, ed. *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā with Haribhadra's Commentary Called Āloka*. Darbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning Darbhanga, 1960.

Erich Frauwallner. *Dignāga, sein Werk und seine Entwicklung*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1959.

Giuseppe Tucci. 1947. "Minor Sanskrit Text on the Prajñāpāramitā". *Journal of the Royal Asiatic Society* (1947), pp.53-75。

M. Monier Williams. *A Sanskrit-English Dictionary*. New Delhi: Motilal Banarsidass, 2005.

Takayasu Kimura ed. 1986. *Pañcaviṃśatisāhasrikā  
Prajñāpāramita “II”*. Tokyo: Sankibo Busshorin  
Publishing Co., 1986.

U. Wogihara, ed. *Abhisamayālaṅkāṛ’ālokā  
Prajñāpāramitāvyaḅhyā, The work of Haribhadra together  
with the Text Commented on*. Tokyo: The Toyo Bunko,  
1973.

**STUDY ON DISTRACTIONS OF MENTAL-  
DISCRIMINATION IN DIGNĀGA'S  
*Prajñāpāramitāpiṇḍārthaḥsaṃgraha***

**----- Centered on the Mental-Discrimination on Non-Existence  
(*abhāva-vikalpa*) and the Mental-Discrimination on Existence  
(*bhāva-vikalpa*)**

Sik, Jian Xin

Ph.D. Student, Department of Buddhist Studies, Fo Guang  
University

**Abstract**

Dignāga's treatise, *Prajñāpāramitāpiṇḍārthaḥsaṃgraha* contains a total of 58 verses, compiling and categorizing the contents of the *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra* into thirty-two fundamental teachings, in which the Sixteen Emptinesses (*śūnyatā*) and the Ten Distracted Mental-Discriminations (*daśa-saṃkalpa-vikṣepa*) that a Bodhisattva should realize take up a large part of this treatise. The Sixteen Emptinesses are the realities that a Bodhisattva should contemplate when facing various states during specific practices, while the Ten Distracted Mental-Discriminations are classified as the specific obstacles that a Bodhisattva should counter against. The Ten Distracted Mental-

Discriminations are divided into five pairs. The first pair is Distraction of Mental-Discrimination on Non-Existence (*abhāva-vikalpa*) and Distraction of Mental-Discrimination on Existence (*bhāva-vikalpa*), which are, accordingly the wrong attachments to non-existence (*abhāva*) and existence (*bhāva*). The Distraction of Mental-Discrimination on Non-Existence falls into the denigrating error (*apavāda*), which not only denies the existence of the five aggregates in Conventional Truth (*saṃvṛti-satya*), but also denies the existence of pure non-discriminating wisdom in Ultimate Truth (*paramārtha-satya*). The Distraction of Mental-Discrimination on Existence falls into affirming error (*samāropana*), convinced that there is an individual existing apart from the five aggregates. Dignāga believes that the phrases “*the Bodhisattva exists*” and “*I don’t see any Bodhisattva*” mentioned by The Noble One in the *Prajñāpāramitā Sūtra* are to deal with these two kinds of distractions respectively. This paper mainly focuses on how Dignāga’s treatise explains that “*the Bodhisattva exists*” is not a phrase that directly affirms the fact like the argument of cause and effect, rather, it only signifies the dharmas that a Bodhisattva should practice. On the other hand, “*I don’t see any Bodhisattva*” means that a Bodhisattva’s name, realm, and functions are unreal, and that one would no longer fall into the attachment for “non-existence”. From this perspective, we explore how Dignāga uses the theory of Three Natures in Yogacara Buddhism to explain that what is to be denied belongs to Imagined Nature, while what needs

to be affirmed belong to the Dependent Nature and the Consummate Nature. If we have a correct grasp of the first pair of the Ten Distracted Mental-Discriminations, we will gain a better understanding of the doctrinal structure of the other four pairs.

**Keywords:** Dignāga, *Prajñāpāramitāpiṇḍārthaḥsaṃgraha*, Ten Distracted Mental-Discriminations, existence and non-existence, theory of Three Natures in Yogacara Buddhism