

# 從《入中論》遮破「唯識無境」

## 探討空有之爭

釋傳法<sup>\*</sup>

### 摘要：

本文針對《入中論》卷六第 48 至 71 偈頌部分，綜觀月稱遮破「唯識無境」之論辯內容與方式，探討整理月稱評破唯識無境的理由，試就唯識學派的立場進行回應。應成派的歸謬法以不立自宗、以破為立為方法，在第 48 至 71 偈頌中，月稱根據中觀「否定自性」的根本立場，本著「緣起」與「自性」背反的見地，展開緣起的論法，徹底地難破唯識無境的論辯。不過顯然，唯識宗是不認為有被難破的。因為空有二宗於「自性」的理解、於「緣起」的解讀不同，因此月稱據其性空緣起宗義展開論辯，可說沒有說服彼宗的效果。就雙方辯論的內容觀之，兩大學系立論大本的不同，有其根本性的歧見。

**關鍵詞：**入中論、緣起、自性、空有之爭、唯識

---

<sup>\*</sup> 政治大學宗教研究所博士生

感謝兩位匿名審查人的審查意見，使本文得以進一步修訂，惟文責仍需由筆者自負。

**On the Debate of the Antithesis of Emptiness and Being:  
Refuting the Consciousness-only from  
*Madhyamakāvatāra*'s Viewpoint**

Shih, Chuan-fa \*

**ABSTRACT:**

This paper discusses the debate in *Madhyamakāvatāra*, Vol. 6, from 48 to 71 gathas, where Candrakīrti refuted the arguments of “the Consciousness-only School,” and the reasons he refuted the Consciousness-only arguments. The author tries to respond as the position of Consciousness-only school. The proof by contradiction is applied by Prāsavḡika, which Candrakīrti used; further, in the basic principals of “not building its subject” and “refuting is proving,” Candrakīrti, with the insight of the antithesis of both dependent origination and self-being, completely refuted the Consciousness-only arguments. But obviously, the Consciousness-only School does not consider itself being refuted; this is because both schools have different definitions on “self-being” and dependent origination. So Candrakīrti’s arguments could be considered as no persuasion. To view from the content of both sides, both schools have their fundamental disagreements rooted in their standpoints.

**Keywords:** *Madhyamakāvatāra*, dependent origination, self-being, the antithesis of Emptiness and Being, Consciousness-only

---

\* Ph.D Student, Institute of Religious Studies, National Chengchi University

大乘佛教在印度的流傳中，中觀與唯識兩大學派，佔有相當重要的地位。唯識興起的時代晚於中觀，二宗立論大本不同——性空假名與唯識無義，在西元五、六世紀，出現了孰是了義、孰是究竟之爭，論辯得非常激烈，也就是佛教史上影響深遠的「空有之爭」。

西元四世紀，印度盛行因明論理學，一時學風爲之不變，以因明學爲理論基礎的唯識學派大盛，相形之下中觀學派趨向衰微。到了六世紀，佛護、清辨論師高舉對抗唯識之大旗，中觀學始現復甦，至月稱而終與唯識並峙。月稱是西元七世紀空宗陣營的主將之一，也是應成中觀派的代表，他延續佛護「歸謬論證」<sup>1</sup>的方法，唯破不立、但遮非表，<sup>2</sup>對於唯識學派進行徹底的批判，其主作《入中論》<sup>3</sup>尤著力於遮破唯識學派的賴耶緣起。

在《入中論》卷六的第 34 到 97 偈頌，月稱對唯識學派的主要學說：「阿賴耶識」、「唯識無境」、「自證分」、「依他起性」，徹底地一一予以評破。本文主要針對第 48 至 71 偈頌，遮破「唯識無境」、「識有自性功能」的部分做探討。<sup>4</sup>因爲空有二宗於「自性」的理解、於「緣起」的解

<sup>1</sup> 中觀學派在龍樹之後 350 年左右，分裂爲應成與自續兩派。其中，佛護與月稱沿襲龍樹常用的辨破法，認爲無明所蔽的眾生對「緣起無自性」是沒有共識的，所以要自立比量以辨破對方（這是清辨自續派所用的方法）是不可能的，唯有使用論敵所承認的他比量，指出對方主張（如「他生」）的內在矛盾，以反顯自宗命題的正確，才能避免自立量的過失。這種辨破法稱爲墮過論或歸謬論證，所以稱爲「應成」或「隨應破派」。

<sup>2</sup> 從各方面指出對方論點的矛盾，證明其不能成立，從而否定一切實有自性，也不提出自己肯定性的主張，不承認任何規定性（bestimmtheit）的存在，此謂「但遮非表」。這承襲龍樹不用因明論式、不立自宗的論理方法。

<sup>3</sup> 所用版本爲月稱論師造，法尊法師譯，《入中論》（台北：新文豐，2004 年）。

<sup>4</sup> 本文科判架構、偈頌疏解部分，綜合參考自：宗喀巴造、法尊法師譯《入中論善顯密意疏》（台北：新文豐出版社，1987 年），以及劉嘉誠〈從入中論對

讀不同，因此月稱據其性空緣起宗義展開論辯，可說沒有說服彼宗的效果。就雙方辯論的內容觀之，兩大學系立論大本的不同，有其根本性的歧見。

## 一、破唯識宗「以夢喻、眼翳喻立唯識無境」

### （一）以「心境緣起」破夢喻

無外境心有何喻？若答「如夢」。當思擇：若時我說夢無心，爾時汝喻即非有。(48)

唯識者以夢喻為例，說夢中所見的境相皆非實有，它們都是心識所現的；同樣的，我們所見的一切外境，和夢境一樣，也都是自己心識所現的。因此，沒有離心的外境，而識是自性有的。如《唯識二十論》雲：「處時定如夢，身不定如鬼，同見膿河等，如夢損有用。」

月稱則批評此喻「不極成」，亦即，這個譬喻並不是立敵二宗共許的喻例，因為中觀宗本來就不承認識有自性，而認為夢境或心識都是緣起的，因此唯識者的夢喻無法說服中觀者承認「無境」（因法）與「唯識」（宗法）的成立，故犯了「俱不成」的過失。

### （二）以「心境相待」破夢喻

若以「覺時憶念夢」證「有意」者，境亦爾。如汝憶念是我見，如是外境亦應有。(49)

對於中觀者的破斥，唯識者轉而挽救道：醒來後還能憶念夢中的感

---

唯識學派的批評論月稱的緣起思想》（台灣大學哲學研究所博士論文，2005年），林崇安《西藏中觀學——入中論的廣大行》（台北：大千出版社，2008年）之「附錄（一）、破唯識」。

受，故可知夢中意識是實有的；因為能成爲認識的，就必然是實有的。

月稱破之曰：但是夢中外境也如夢中意識一般，同樣是醒後所能憶念的，既然唯識者據此主張夢中意識實有，那麼夢中外境亦應實有才對（等同代換規則），如此則無法成立離外境的心識了。

這是因爲月稱認爲，能識的心與所識的境是相待不離的，不能說夢心與夢境一個能被認識、一個不能被認識，要不就同時俱有，要不就同時俱無。因此，唯識者若以醒後能憶念夢心而主張內識是有，則同理可證，外境亦應是有才對，但是如此則墮入了自宗相違的過失，也就不能從夢喻推导出識有境無的結論。

### （三）以「根境識相待」破夢喻

#### (1) 夢喻不能成立醒時唯識無境

設曰睡中無眼識，故色非有唯意識，執彼行相以為外，如於夢中此亦爾。(50)

如汝外境夢不生，如是意識亦不生，眼與眼境生眼識，三法一切皆虛妄。(51)

餘耳等三亦不生。如於夢中覺亦爾，諸法皆妄心非有，行境無故根亦無。(52)

唯識者又挽救道：夢中意識不是如你所說的那樣生起的，因爲在睡夢中，眼根不起作用，也沒有所緣的外境，所以也就沒有眼識。是以，唯有意識是實有的，夢中境相從意識種子成熟而生起，它不是實在的外境，而是識所變現的。故無有外境而唯有內識，醒時亦復如是。

月稱以「根境識相待」之緣起義破之，認爲夢中與醒時一樣，皆須根、境、識三者和合才能產生認識作用，唯識者既認爲夢中根、境非有，

則意識亦應非有，三法是互相觀待而假有非實的，醒時亦復如是。所以，夢喻只能證明三法皆妄，無法證明內識是有，因此醒時唯識無境不能成立。

## (2) 夢喻不能成立悟時唯識無境

此中猶如已覺位，乃至未覺三皆有。如已覺後三非有，癡睡盡後亦如是。(53)

月稱接著以夢醒類比凡聖：凡夫在作夢的時候，以為夢中根境識等一切都是真的，醒來後方知一切皆是假的。凡聖之別也類似於此，凡夫位中以為一切法真實是有，待悟入聖位後方徹了一切法虛妄不實。換言之，中觀主張根、境、識三者都是緣起無自性的，一切皆非實有的，但是凡夫因無明遮蔽故以為一切有。這些「唯名、唯表、唯假施設」的世俗有，<sup>5</sup>在勝義的觀察中是畢竟空的。

是以，中觀宗與唯識宗各持其宗義，而對夢喻有不同的詮釋。月稱認為，經典中多處舉夢喻，其用意是說明一切法虛妄非實，並無法證明唯識所說的內識是有，也就是說，即使勝義中亦不能成立唯識無境。

## (四) 以「心境相待」破眼翳喻

### (1) 墮入自宗相違<sup>6</sup>的過失

---

<sup>5</sup> 唯名 *nāmamātrā*，意指一切但有名字。唯表 *vijñaptimātra*，玄奘大師譯為「唯識」，意指一切都是表像的存在，沒有實在的本體。假施設，即假名 *prajñapti* 的異譯。唯假施設，意指一切都是假名而沒有實性的。可參閱：釋印順，《空之探究》（台北：正聞出版社，1992年），頁 233-242。

<sup>6</sup> 「自宗相違」，因明用語，亦名「自教相違」，因明三十三過中，宗九過之一，意指立論者所立之宗（命題）與己所承襲之教義犯了相違之過失。參見《佛光大辭典》（網路版），<http://etext.fgs.org.tw/etext6/search-1.htm>，2014.2.20 查

由有翳根所生識，由翳力故見毛等，觀待彼識二俱實，待明見境二俱妄。(54)

唯識者又以眼翳為喻例，說患有眼翳病的人，眼前實無毛髮卻現有毛髮相，可見毛髮相是心識所現，故可證知有離外境的內識。

月稱破之曰：有眼翳病的人，是因為眼根不健全而看到毛髮，而不是心識的問題，對他而言，毛髮相與見毛髮之意識皆是有的；但就眼根健全的人而言，則兩者皆沒有。

這與前面月稱破夢喻的道理一樣，因為心與境是相待不離的，故唯識者若主張外境無有，則內識亦應無有，如此則墮入自宗相違的過失，就不能從眼翳喻導出識有境無的結論了。

## (2) 墮入現量相違的過失

若無所知而有心，則於髮處眼相隨，無翳亦應起髮心，然不如是故非有。(55)

月稱又破之曰：如果眼翳喻可用以證明有離外境的內識，那麼就應該不依待翳眼（根）和毛髮（境），就可以現起見毛髮之意識。若果如是，那麼眼根健全的人也應該會生起見毛髮之心識，這不是違反經驗事實嗎？也就墮入了現量相違的過失，因此不能從眼翳喻推導出識有境無的結論。

## 二、破唯識宗「識有自性功能」<sup>7</sup>

---

索。

<sup>7</sup> 「識有自性功能」之義，於《入中論》卷六第 46 偈頌如此說明：「猶如因風鼓大海，便有無量波濤生，從一切種阿賴耶，以自功能生唯識。」其意思是：

### (一) 以「因不極成」破

若謂淨見識功能，未成熟故識不生，非是由離所知法，彼能非有此不成。(56)

面對中觀宗對眼翳喻的駁斥，唯識宗不承認有這些過失，其挽救道：眼翳者所見的毛髮相，是從阿賴耶識中的自種子功能所生起的，換言之，眼根正常的人之所以未生起見毛髮的心識，是因為自種子功能未成熟的緣故，而不是因為境有——無毛髮的外境是有。

對此，月稱則駁斥其立論無效，因為中觀宗主張一切法無自性，並不承認唯識者所立的「識有自性功能」(因法)，既然因不極成，則所立的宗也就不能極成，還是無法說服中觀者認同其識有境無的主張。

### (二) 以「三時門」破<sup>8</sup>

接著月稱質疑唯識者：既然汝宗主張識有自性功能，那麼這個識是現在識？過去識？還是未來識呢？

#### (1) 以「因果同時」破現在識有自性功能

已生、功能則非有 (57a)

月稱破曰：如果現在識(已生識)有自性功能，那麼識(果)已生，

---

即使沒有實在的所緣境，由於阿賴耶識中含藏一切法的種子，而為一切法生起之因，這就有如波濤所依的大海，有生無量波濤的功能，因風鼓動而生生不息。另言之，外境是由諸識而生起，諸識則是由識自己的種子所生起，唯識學派從此「識有自性功能」的觀點，以回答外人對其不依外境而能生識的質疑。詳參劉嘉誠，〈從入中論對唯識學派的批判論月稱的緣起思想〉(台灣大學哲學研究所博士論文，2005年)，頁97-101。

<sup>8</sup> 「三時門」意指從時間的角度——過去、現在、未來，觀察其先後的關聯。



則何需功能（因）來生呢？識已生，又說從功能生，則有「生已復生」的過失。

### (2)以「因果相待」破未來識有自性功能

未生、體中亦無能。非離能別有所別，或石女兒亦有彼。(57bcd)  
若想當生而說者，既無功能無當生。若互相依而成者，諸善士說即不成。(58)

月稱先「以識非有，破功能有」而曰：如果說未來識（未生識）有自性功能，這也不可能，因為能別的識尚未生起，則所別的功能也就不能說它存在，因為這兩者是互相觀待而立的。否則，石女兒也應該擁有生未來子嗣的功能？但這是荒謬不合理的，因此「未來識有自性功能」不能成立。

唯識者挽救道：識雖然還未生，但當來必會生起，因知當有識生，故知有生彼識的功能。

月稱復「以功能非有，破識有」而曰：識的生起，必須要有生識的功能，此功能有沒有都還待討論，怎能就說當會生識呢？

唯識者續救曰：識與功能，互相觀待而有，故未來識有自性功能。

月稱破曰：互相觀待則無自性，此則違背汝宗「識有自性功能」，而符合了中觀宗的主張了，這樣你不但犯了「自宗相違」的過失，也犯了「相符極成」的過失。<sup>9</sup>

### (3)破過去識有自性功能

---

<sup>9</sup> 本來立宗是要求「違他順己」的，但你現在的立宗不是違他順己，而是順他順己，雙方沒有爭議，不能引起辯論，這樣的宗是沒有意義的，此之所謂「相符極成」的過失。

### ①以「因果異時」破

若滅功能成熟生，從他功能亦生他。諸有相續互異故，一切應從一切生。(59)

唯識者轉救曰：過去識（已滅識）雖然已滅，但是阿賴耶識中所熏之功能成熟，由此成熟的自種子功能而生後識（當生識），故知過去識有自性功能。

月稱破之曰：唯識者既然主張識有自性功能，則前識、後識各有其自性功能，這樣將導致他生的過失。因為，既然已滅識可以生出自性互異的後識，當然也就可以生出自性互異的其他果識，如此則有一切法從一切法生的過失。

### ②以「異則非一」破

彼諸剎那雖互異，相續無異故無過。此待成立仍不成，相續不異非理故。(60)

如依慈氏近密法，由是他故非一續。所有自相各異法，是一相續不應理。(61)

唯識者挽救道：我所謂的種現熏生，是同一類識的因果相續，故沒有他生之過。

月稱續破之曰：汝宗主張前後剎那識有「自性（互異）功能」，則就不能說它們是「同一相續」，故仍不能避免他生之過。

唯識者續救曰：諸剎那識雖前後互異，但遍於前後剎那之上的相續，則是同一類的，故無他生之過。

月稱破曰：自性互異的前後剎那識，可以作為同一相續的所依，這是沒有道理的。這就好比慈氏與近密，是自性互異的兩個人，怎麼能說

是同一相續呢？自性互異的諸法，又說它們是同一相續的，這是「自語相違」的矛盾說法。既然所立因「同一相續」不成立，則所立宗「過去識有自性功能」仍無法避免他生的過失。

### 三、重破識有境無

能生眼識自功能，從此無間有識生，即此內識依功能，妄執名為色根眼。(62)

此中從根所生識，無外所取由自種，變似青等愚不了，凡夫執為外所取。(63)

如夢實無餘外色，由功能熟生彼心，如是於是醒覺位，雖無外境意得有。(64)

最後月稱重破識有境無，首先確認唯識宗主張「內根、外境都是以識為自體」之論述：① 62 偈頌：眼等六識是從阿賴耶識中的自種子功能而現起，此內識功能才是眼等六識產生的依憑，但凡夫卻妄執有眼等六根為六識之所依，其實這六根也是以識為自體的；② 63-64 偈頌：從六根所產生的認識，並不是以實有外境為所依，而是從自種子功能所生的，由此而有現似青等境相，凡愚卻執為實有外境。正如夢中所見境相，實為虛幻，乃夢心所生，故醒時亦是無外境而唯有內識。

月稱隨後予以破斥：

#### (一) 以「根境識和合」再破夢喻

##### (1) 以「現量相違」破

如於夢中無眼根，有似青等意心生，無眼唯由自種熟，此間盲人何不生。(65)

月稱破曰：唯識者說夢中所見境相，是從阿賴耶識中的自種子功能成熟，而生起似青等外境之夢中意識，並不以眼根為依憑。那麼同理，眼盲之人亦無眼根，應該也能生起似青等外境之意識，何以卻沒有生見色之意識呢？

這裡月稱破夢喻的方法，類似前面破眼翳喻的方法。如果夢喻可成立有離外境的內識，這意謂不依待眼根和外境，就可以現起見色的意識，如是則同樣無眼根的盲人，也應該會生起見色之意識，此違反經驗事實，墮入現量相違的過失了。

## (2)以「因不極成」破

若如汝說夢乃有，第六能熟醒非有，如此無第六能熟，說夢亦無何非理。(66)

如說無眼非此因，亦說夢中睡非因。是故夢中亦應許，彼法眼為妄識因。(67)

隨此如如而答辯，即見彼彼等同宗，如是能除此妄諍。(68abc)

唯識者挽救道：盲人如夢人亦無眼根，卻不生見色之意識，是因為第六意識之功能未熟；而且夢中能生見色之第六意識，是因為還有睡眠為緣之故。

月稱破之曰：汝宗所謂「夢中才有第六意識功能成熟，醒時盲人沒有」，這說法沒有正當理由（因不極成），否則，若倒過來說「醒時盲人沒有第六意識功能成熟，所以夢中也沒有」，這說法有何不可呢？

而且，為什麼能生見色之第六意識，要以睡眠作為這種功能成熟的助緣呢？這說法也沒有正當理由（因不極成），否則，如你認為「無眼根不是盲人不能見的條件」，那麼我認為「睡眠不是夢中能見的條件」，這說法又有何不可呢？

所以，夢中意識亦應以根、境為緣，跟醒時一樣，皆須根、境、識三者和合才能有見，故根、境、識皆無有自性，汝宗所謂的「無外境而唯有內識」不能成立。

總之，在中觀宗看來，唯識宗之種種答辯，所舉之因、喻皆不能成立，不為中觀宗所共許，因此所立宗「唯識無境」也就不能成立了。兩宗見解之根本差異在於，中觀宗主張「一切法無自性空」，唯識宗認為這是不了義的，應該實有阿賴耶識為萬法之所依，才能成立一切法。

## （二）以聖教破

月稱進一步引用聖教，以證明所持破斥對方的理據不違聖教。

### (1)以「諸法無我」聖教破

諸佛未說有實法。(68d)

月稱破曰：諸佛從來未立實有自性之法，而都說諸法無我，一切是唯名、唯表、唯假施設的。這在唯識宗所依的《入楞伽經》，亦有如是說。

### (2)以「不淨觀乃假想禪法」聖教破

諸瑜伽師依師教，所見大地骨充滿，見彼三法亦無生，說是顛倒作意故。(69)

如汝根識所見境，如是不淨心見境，餘觀彼境亦應見，彼定亦應不虛妄。(70)

唯識者續以不淨觀（白骨觀）為證，定中見大地白骨充滿，但唯是定中意識所現，實際上所見境相非有，由此可證唯識無境。

月稱破之曰：瑜伽行者依佛陀所教禪法修不淨觀，而產生大地白骨

充滿之定中意識，佛陀亦曾說其是顛倒作意的假想觀，是行者以定力逼現的影像，若無定力則不現，故定中眼識也是因緣所生法，定中根、境、識三法亦是緣起無自性的。若據此說是「唯識所現」，那麼，未入定境的人也有心識，爲什麼就無法看到白骨遍滿的影像呢？若「唯識所現」成立，則散心位上亦應見白骨相，那麼不淨觀就不是勝解作意了。

### (3)以「一境四心乃業力分別」聖教破

如同有翳諸眼根，鬼見濃河心亦爾。(71ab)

唯識宗另舉《攝大乘論》「一境四心」說，以成立唯識無境。同樣是水，在天人眼裡，會覺得是晶瑩剔透的琉璃；人所見的就是我們所熟悉的水；而對魚蝦等水族而言，水是牠居住的地方；如果是餓鬼所看到的水，就成了可怕的膿血或火燄。同樣是水，各各眾生有不同的認識，由此可見，外境非實、唯識所現。

月稱破斥曰：如同眼翳者見有毛髮，是因爲眼根有病變，並非是內識所現故。同理，經中舉「一境四心」，這只能說明眾生因業力不同，而對同一外境（水）產生不同的認識，並不是如唯識者所說的，能用以成立外境非實、唯是阿賴耶識種子所現。

### (三)以「心境相待」結破識有境無

總如所知非有故，應知內識亦非有。(71cd)

綜合以上論述，月稱總結道：依唯識者之主張，僅能說明外境非實有，而不能證明內識是有；佛說心、境是緣起而互相觀待的，既然境無自性，則心識亦應無自性，兩者皆是假名安立、如幻如化的因緣生法。

由上可證，唯識宗所主張的「唯識無境」不能成立。

#### 四、探討爭論焦點

唯識學派對於唯識無境的理證，是先從譬喻量及比量成立無有外境，再從無有外境成立唯識所現；又爲了解決不待外境卻能生識的困難，因此又提出識有自性功能的主張。而月稱在《入中論》卷六第 48 至 71 偈頌，就針對「唯識無境」及「識有自性功能」予以駁斥，整體的論證架構分爲三方面：（一）破「夢喻、眼翳喻立唯識無境」，（二）破「識有自性功能」，（三）重破「識有境無」。但唯識宗是否能同意月稱的批判呢？不能同意的理由何在呢？以下即對這些問題進行初步討論。

整理上述月稱對唯識的批判要點，如下表：

偈頌	所立（月稱）	所破（唯識者）
48	以「心境緣起」破	夢喻立唯識無境
49	以「心境相待」破	
50-53	以「根境識相待」破	
54-55	以「心境相待」破	眼翳喻立唯識無境
56	以「因不極成」破	識有自性功能
57a	以「因果同時」破	現在識有自性功能
57b-58	以「因果相待」破	未來識有自性功能
59	以「因果異時」破	過去識有自性功能
60-61	以「異則非一」破	
65-68c	以「根境識和合」破	夢喻立唯識無境
68d	以「諸法無我」破	識有境無
69-70	以「不淨觀乃假想禪法」破	

71ab	以「一境四心乃業力分別」破	
71cd	以「心境相待」破	

月稱對唯識學派的批判理由，試就唯識學派的立場嘗試進行回應：

1、第 48 偈頌：夢喻是唯識者成立唯識無境常用的譬喻。在因明學中，立論者立宗必須違他順己，但宗依、因法和喻依必須立敵之間共許極成。在此頌中，月稱批評唯識者夢喻不極成，理由是，中觀宗認為境無則夢心亦應非有（心境緣起故），因此唯識者的論證不能成立。然而，中觀宗所持理由乃自宗宗義，也是唯識者所不共許的，故其批判當然唯識者是不能接受的。

2、第 49 偈頌：月稱另從心有則境亦有，破識有自性，因為心境是互相觀待緣起的，既是緣起相待的，則是無有自性的。然而唯識者卻認為，自性之法亦能互相觀待，<sup>10</sup>這是雙方很大的不同。因此月稱之批判，唯識者也是不能認同的。

3、第 50-53 偈頌：月稱認為夢中與醒時一樣，皆須三法和合方能產生認識，故一切皆無自性，夢喻是說明一切法虛妄非實，而非說明無境唯識。這是因為中觀與唯識各持其宗義，而對夢喻有不同詮釋，故唯識者應亦不能接受月稱之批判。

4、第 54-55 偈頌：月稱先以境無則心亦無，批判唯識者違反自宗，再以識有自性則恆生見髮心，批判唯識者違反常識經驗。但是唯識者是主張「自性緣起」的，中觀宗以自宗「緣起無自性，自性則非緣起」批

<sup>10</sup> 「互相觀待」(parasparapekṣā)，是月稱對「緣起」所做的注釋，詳可參見劉嘉誠，〈月稱的「緣起」義〉，《佛學研究中心學報》10 期（2005 年）。至於「自性之法亦能互相觀待」，也就是唯識學者所主張的「自性緣起」的因果觀，認為一一法有其不同的實在自體，依於賴耶中各各不同的諸法因性而存在、而有諸法的生起。這與中觀宗「緣起自性空」的因果觀，有著鉅大的歧義。



判之，是難以說服唯識者的。

5、第 56 偈頌：月稱批評唯識者「因不極成」，因為中觀宗不承認唯識者所立的「識有自性功能」（因法），既然因不極成，則所立的宗也就不能極成。此頌中，月稱並未說明中觀不共許的理由，但是中觀宗主張一切法無自性，這是唯識者所不能認同的。

6、第 57a 偈頌：月稱推尋三時以論證彼生識之功能非有。首先，月稱批判現在識自性功能不能成立，因為如此將有「因果同時」的過失。中觀宗不承認因果能夠同時，因為因、果必有能生、所生，有能生、所生，就有它的前後性，所以同時不能成立因果，故現在識中功能非有。然而，唯識者說種子生現行，是同時有的；現行熏種子，也是同時的；也就是成立三法同時。<sup>11</sup>故中觀宗的批判，唯識者是不能同意的。

<sup>11</sup> 可從唯識學派《攝大乘論》、《成唯識論》及與這兩部論典相關的著作，看到「種生現，現熏種」理論中，能生種子、所生現行、所熏種子三法展轉而同時互為因果的關係，明確支持同時因果的思想。今人相關探討可參見：武內紹晃著、許洋主譯，〈印度佛教唯識學的因果〉，收於《國際佛學譯粹》冊 1（台北：國際佛學研究中心，1991 年）；楊惠南，〈成唯識論中時間與種熏觀念的研究〉，《華崗佛學學報》5 期（1981 年），頁 249-273；宗性，〈論唯識佛法的因果同時思想及意義〉，《問學散論》（北京：宗教文化出版社，2008 年），頁 1。釋印順《中觀今論》亦云：「唯識者說：以恒轉阿賴耶為攝持，成立因果的三法同時說。如眼識種子生滅生滅的相續流來，起眼識現行時，能生種子與所生現行，是同時的。眼識現行的剎那，同時又熏成眼識種子，能熏所熏也是同時的。從第一者的本種，生第二者的現行；依第二者的現行，又生第三者的新種。如說：『能熏識等從種生時，即能為因復熏成種，三法展轉，因果同時』。這樣的三法同時，即唯識者的因緣說，而企圖以此建立因果不斷的。」（台北：正聞出版社，1992 年，頁 106-107）

而龍樹則認為，時間是依靠萬物的運動而施設的，萬物是因緣生、空無自性的，因此，時間也是空無自性的，此即《中論》所云：「因物故有時，離物何有時？物尚無所有，何況當有時！」（《中論·觀時品》，《大正藏》冊 30，頁

7、第 57b-58 偈頌：月稱以「因果相待故無自性」破未來識有自性功能，唯識者卻認為「自性之法亦能互相觀待」。因此，月稱之批判唯識者是不能認同的。

8、第 59 偈頌：月稱批判唯識者若轉計過去識有自性功能，則有因果異時的他生過，但是唯識者認為「種現熏生限於同類因果」，故不承認有他生的過失。

9、第 60-61 偈頌：月稱認為自性互異之法不能成立同一相續，因為能依與所依是互相觀待的，若說同一相續之能依所依是自性互異的，這不合乎道理。但是這就主張「自性緣起」的唯識宗來說，並不成問題。

「自性緣起」是唯識宗的因果說，自性是萬有的根元，是一一法不同的自體，唯識把它看作是實在的，依此而成立世出世的一切。依唯識義說，依賴耶中各各不同的諸法因性的存在，所以有種種諸法生起，這是因為阿賴耶識在無始以來就受種種諸法的熏習，所以能為種種法自性現起的因緣性。<sup>12</sup>例如眼識的生起，由於眼識的種子，眼識種子對眼識名因，其餘光明、空間（眼根與色境間之距離）等為緣。這是自性生自性的因果觀，不過自種子而外，還要其他的現緣才能生果（所以叫依他起）。唯識宗「依自相有種子，生自相有現行」的因果觀，與中觀宗「無自性空」的因果觀，有著鉅大的歧義。

10、第 65-68c 偈頌：月稱以「根境識和合」再破夢喻，舉盲喻駁斥唯識者不待眼根、唯識所現之主張，違反常識經驗又沒有正當理由以成立「識有自性功能」。

總之，唯識宗之種種答辯，所舉之因、喻皆不成立，不為中觀宗所共許，因此所立宗「唯識無境」也就不能說服對方。兩宗見解之根本差

---

26)。

<sup>12</sup> 參見釋印順，《攝大乘論講記》（台北：正聞出版社，1992年），頁 87。

異在於，中觀宗主張「一切法無自性空」，唯識宗認為是不了義的，應實有阿賴耶識為萬法之所依。故月稱之批判，唯識者是不能同意的。

11、第 68d 偈頌：唯識宗以《入楞伽經》為證，成立唯識無境論。月稱舉該經亦說一切法無自性，質疑唯識學派違背聖教。然而，唯識宗另依《解深密經》的三時教，論定一切法空是不了義的，而立三性、三無性，以會通《般若經》等一切法無自性。月稱也依《解深密經》反證唯識不了義。<sup>13</sup>總之，兩大學派各舉聖教量破斥對方，以不同立場詮釋經教，而出現南轅北轍的結論。

12、第 69-70 偈頌：唯識者再舉不淨觀證明境無識有，但是月稱認為，佛陀亦曾說不淨觀是顛倒作意的假想觀、不是勝義如實觀，故不淨觀僅能說明外境非實、不能成立識有。月稱除了指出唯識宗違反聖教，更駁斥其散心位上如何能成立唯識所現？這的確是相當有力的質疑。唯識者為了填補定心位到散心位的落差，於是摻入了阿賴耶識種現熏生的理論，就達成了根身、器界唯識所現的結論。<sup>14</sup>

13、第 71ab 偈頌：唯識宗再舉《攝大乘論》「一境四心」說，以證明六識、根身與器界，是由眾生各自的業力或共業所感，都是阿賴耶識種子所生的現行法。月稱則認為，一境四心只是說明境非實有，並未說見境之心實有。兩宗對於《攝大乘論》「一境四心」說，因各持其宗義而有不同詮釋，亦難說服彼者認同。

14、第 71cd 偈頌：月稱以「心境相待」之緣起義結破識有境無，如前所述，唯識者認為「自性之法亦能互相對待」，亦該理由難以說服

<sup>13</sup> 參見釋悟殷，《循流探源——釋印順印、中佛教史研究論集》（台北：法界出版社，2008年），頁198-204。

<sup>14</sup> 可參閱釋昭慧，《初期唯識思想——瑜伽行派形成之脈絡》（台北：法界出版社，2001年）。

唯識者。

而從以上分析可知，月稱重複使用的一個論證策略是「心境相待」、「根境識相待」，據此批判唯識主張根、境非實有、僅僅識才是實有。但是，唯識宗的核心思想之一就是：能認識的心（見分）與所認識的境（相分）都是從本識（阿賴耶識）中變化（識轉變）出來的。因此，月稱所立足於「心境相待」、「根境識相待」的理由，似乎並沒有真正批評到這個唯識學的核心理論。

本節試就唯識學派的立場，討論月稱對唯識學派的批判理由，筆者以為，月稱的批判並不足以說服唯識宗放棄「唯識無境」之主張。中觀者依緣起而明空有無礙，緣起即相依相待的關係性，待因緣具合而生有一切法。月稱就從心境相待故無自性，說於勝義中兩者皆無（畢竟空），於世俗中兩者皆有（假名有），故批判唯識者執意說識有境無，有破壞一切法的過失。

## 五、自性與緣起

月稱基於「性空緣起」的立場，批判唯識學派的「自性緣起」，對於唯識者所主張的「有自性的內識」，月稱在《入中論》卷六中數次指責其「不待他」而產生論理困境。然而，月稱「自則不待」的主張，就唯識者而言，根本是不能承認的。一方認為「自則不待」，一方認為「自性相待」，如此完全對立的看法，乍看之下矛盾，其原因在於兩宗所認為的自性，<sup>15</sup>含義有著很大的不同。

<sup>15</sup> 自性，梵語為 *svabhāva*，是由接頭詞 *sva* 加上字根  $\sqrt{bhu}$  而形成，其中 *sva* 係一反身代名詞，意思是自我的 (self)、自己的 (own)； $\sqrt{bhu}$  的意思是「成為」(become)、「有」(be)；故 *svabhāva* 就是「自有」(own being) 或「自性」、「本性」(inherent disposition) 的意思。參自劉嘉誠，〈月稱的「緣起」義〉，

就中觀宗的立場去看自性，包含非緣生、不待他、不變性等三義，自性與緣起是互相背反的概念。如《大智度論》卷三十一云：「復次，性名自有，不待因緣。若待因緣，則是作法，不名為性。諸法中皆無性，何以故？一切有為法皆從因緣生，因緣生則是作法，若不從因緣和合則是無法。如是一切諸法性不可得故，名為性空。」<sup>16</sup>緣起是作法、是待它的、非獨存的，自性即是自有、非作、不待它而獨存的，根本就不符合緣起義！故《中論·四諦品》云：「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦名中道義。未曾有一法，不從因緣生，是故一切法，無不是空者。」<sup>17</sup>

唯識宗不如此看，其主張以自相有安立一切法，依阿賴耶識為依，而立緣起所生的一切法（依他起），這是「自性生自性」的因果觀。唯識宗的核心理論是「三自性」，即遍計所執性、依他起性、圓成實性。「三自性」意在說明一切法，對一切法的本質及狀態加以歸類。其具體內容據《唯識三十頌》卷一中說：「由彼彼遍計，遍計種種物，此遍計所執，自性無所有。依他起自性，分別緣所生。圓成實於彼，常遠離前性。」<sup>18</sup>遍計所執性是於所緣境上所產生的種種虛妄分別，錯誤地認為有我、有法，我、法二執即是遍計所執性。依他起性是由因緣和合而生起的一切，一切法緣生自性，於此依他起法上空去遍計執，而顯圓成實性；此遍計所執自性是沒有（空）的，而依他起自性、圓成實自性則是有（自性）的。因此，唯識家所說的自性，「自」有簡別他義，「性」是體性、本質義，謂依他生起而成一切的現象，具有相對的體性及簡別於他的作用，

---

《佛學研究中心學報》10期（2005年），頁11-12。

<sup>16</sup> 《大正藏》冊30，頁292中。

<sup>17</sup> 《大正藏》冊30，頁33中。

<sup>18</sup> 《大正藏》冊31，頁61中。

稱為「自性」。所以就唯識宗看來，自性與緣起並不矛盾。

事實上，唯識宗所說的這種自性，中觀宗並不否認，因為中觀宗認為緣起事相宛然而現的，但是其眼中看來，唯識宗所說的自性，是以世俗諦上的緣起因果之實有事為自相，這正是眾生之所以輪轉生死的妄執，事實上它是無自性空的、是徹底的一切法空，不同於唯識宗所認為的假有的可空、自性有的不可空。印順導師名之為「自空派」與「他空派」：

即「自性」一名，《解深密》以自相為依他起之因果自相；遍計執性無彼緣起相，名相無自性性。如說「瓶中無水」，此中無彼水，非彼餘處無水也，是為他空派。龍樹之言自性則不然，不從因緣生、非新作、不待他者名自性有。一切法為緣起，緣起不如吾人所見之自相有，自相實無，名無自性。緣起本身，雖假名有而即無自性者。此則如云幻化無實，即此幻化之實體無，非此無而彼有實體，是為自空派。龍樹以因果妄現及妄心所取者為自相，而自相實無；無著系以緣起因果之實有事為自相，而自相必有，何可濫同一體也！<sup>19</sup>

總之，就《入中論》卷六第 48 至 71 偈頌的論辯內容來看，若要唯識宗承認「唯識無境」不能成立，就必須先讓他放棄「自性相待」、認同「自則不待」的論點，然而，唯識者是他空派，以自相有為勝義（真實）有，中觀者是自空派，以自相有為世俗有，兩者實無強同之可能。就此以觀《入中論》卷六，月稱數度批判唯識的因、喻不極成，反過來說，月稱破唯識而使用的「自則不待」的論點，也是唯識所不共許的。因此，月稱《入中論》對唯識無境的批判，也許發揮了鞏固中觀陣營的

<sup>19</sup> 釋印順，《印度之佛教》（台北：正聞出版社，1992年），頁 290。

功能，但卻可能無法達到駁倒唯識學派的效果。

## 六、結語

本篇針對《入中論》卷六第 48 至 71 偈頌部分，綜觀月稱遮破「唯識無境」之論辯內容與方式，以探討應成中觀宗與唯識宗的思想歧義。筆者參考宗喀巴《入中論善顯密意疏》、劉嘉誠〈從入中論對唯識學派的批判論月稱的緣起思想〉、林崇安《西藏中觀學——入中論的廣人行》的科判架構與解說內容，整理月稱評破唯識無境的理由，接著試就唯識學派的立場進行回應。雖然應成派的歸謬法以不立自宗、以破為立為方法，但在《入中論》卷六第 48 至 71 偈頌中，月稱評破唯識無境的諸多論辯，很明顯透顯出「無自性宗」的立場，本著「緣起」與「自性」相反的見地，展開緣起的論法，欲徹底地難破唯識，不過顯然唯識宗是不認為有被難破的。由於唯識宗與中觀宗對於「自性」的理解、對於「緣起」的解讀不同，因此月稱據其性空緣起宗義展開論辯，可說沒有說服彼宗的效果。在印度大乘佛教中，中觀與唯識兩宗被公認處於主流的地位，就雙方爭辯的內容觀之，兩大學系立論大本的不同，有其根本性的歧見。兩大陣營持續數年的口舌交鋒，最後誰也沒能說服對方，於後世佛教產生深遠的影響。

## 參考書目

### 一、藏經

《中論》，《大正藏》冊 30。

《唯識三十頌》，《大正藏》冊 31。

### 二、專書

月稱論師造，法尊法師譯，《入中論》，台北：新文豐，2004 年。

宗喀巴造，法尊法師譯，《入中論善顯密意疏》，台北：新文豐，1987 年。

林崇安《西藏中觀學——入中論的廣大行》，台北：大千出版社，2008 年。

釋印順，《中觀今論》，台北：正聞出版社，1992 年。

釋印順，《印度之佛教》，台北：正聞出版社，1992 年。

釋印順，《空之探究》，台北：正聞出版社，1992 年。

釋印順，《攝大乘論講記》，台北：正聞出版社，1992 年

釋昭慧，《初期唯識思想——瑜伽行派形成之脈絡》，台北：法界出版社，2001 年。

釋悟殷，《循流探源——印順導師印、中佛教史研究論集》，台北：法界出版社，2008 年。

### 三、論文

宗性，〈論唯識佛法的因果同時思想及意義〉，《問學散論》，北京：宗教文化出版社，2008 年。

武內紹晃著、許洋主譯，〈印度佛教唯識學的因果〉，收於《國際佛學譯粹》冊 1，台北：國際佛學研究中心，1991 年。



曹志成，〈月稱對於瑜伽行派的阿賴耶識思想的批判之研究〉，《國際佛學研究》創刊號，台北：國際佛學研究中心，1991年。

楊惠南，〈成唯識論中時間與種熏觀念的研究〉，《華崗佛學學報》5期，1981年。

劉嘉誠，〈月稱的「緣起」義〉，《佛學研究中心學報》10期，2005年。

劉嘉誠，〈從入中論對唯識學派的批判論月稱的緣起思想〉，台灣大學哲學研究所博士論文，2005年。

#### 四、其他

《佛光大辭典》（網路版），<http://etext.fgs.org.tw/etext6/search-1.htm>，2014.2.20 查索。

（責任編輯：釋果定）

