

中觀學的時間觀

—以《中論》與《肇論》為主

華梵大學東方人文研究所副教授 康特

摘要

本論文旨在於探討中國大乘佛教中觀學以龍樹與僧肇為主的時間觀。¹龍樹於《中論》中主張「三世無實有」的觀點，而僧肇在《物不遷論》中則成立「三世無來去」的觀念。筆者將論證，兩個觀點其實不相違背，都以空義為依據來發揮時間在大乘佛教救度學範圍內的重要性，但脫離佛教救度學範圍之外無時間可談，也無法成立一個超時間的觀念，與西方天主教 Augustinus 由存有的角度上所研討的時間觀完全不同。筆者也將進一步探討西方佛學研究關於該議題的看法，並且對此予以評論。

關鍵字：「救度學」、「轉凡入聖」、「因果報應」、「無時相可得」、「三世無實有」、「三世無來去」、「空義」、「緣起法」、「動靜」、「常存」、「不常不斷」、「相續不失」、「持續性」。

¹基於鳩摩羅什《中論》漢譯本與藏譯本以及梵文本在內涵上有不少出入，再者，其對以三論宗、天台宗、華嚴宗為主流的中國大乘佛教在思想發展上起了一個根本作用，故筆者將《中論》漢譯本視為中國大乘佛學傳統的一部分。

一、提問起點：西方佛學研究探討佛教時間觀諸理由

現代歐美佛學研究以及漢學研究，在探討東亞洲思想史中的時間觀之主要動機，似乎皆致力於構造出一種跨文化哲學省思的典範。但至於時間主題在中國思想傳統中，佔有何等地位的問題，歐美學術界的答案未必一致。因此筆者首先介紹針對該問題的不同觀點；下文評論兩種正好相反立足點。

(一)、法國漢學家 François Jullien 於《Du temps》(《關於時間》)中，順著前輩有名法國漢學家 M.Granet 的觀點而認為，中國傳統思想家在哲學及宗教省思上幾乎都沒有發揮一種抽象的時間概念。²與此相對而言，從希臘早期哲學的開始以來，時間觀就成為歐洲哲學傳統經常關注的一個主要論題。³至於西方與東方間差異之所以然，François Jullien 認為，由於中國古文動詞不使其詞尾展現出一個時態變化，再者，該語言本來就沒有一種「時間文法」，所以其哲學省思傳統可能就不需要專門地發揮有關時間的一個抽象概念；換句話說，中國哲學傳統非展現抽象的時間概念的趨勢，反應出中國古文沒有專門地顯示出對時間的文法規範。⁴

不過依 François Jullien 之觀察，中國古文沒有顯示出時間的文法規範，未必意味著中國思想傳統對時間現象的反省具有缺點或有

² François Jullien, *Du temps – Elements d'une philosophie du vivre*; Paris : Editions Grasset & Fasquelle, 2001. Marcel Granet, *La pensee chinoise*; Paris: La Renaissance Du Livre, 1934.

³ Jullien, (2001: 15-31).

⁴ 至於中國傳統思想有否抽象時間概念的探討，除了上述法國學者之外，可參看林麗真著《義理易學鉤玄》，臺北：大安 2004 年，頁 3-8。

限度，相反地，中國哲學傳統在抽象省思上對時間的「非展現」則顯示出對時間現象的另一種體會或切入。因此 François Jullien 就企圖經由研討該「非展現」之體會，更進一步發揮西方哲學抽象的時間概念對於時間現象所可能忽略的另一些面向。雖然《Du temps》（《關於時間》）的目的，在於藉由西方與東方哲學對談的方式來展開有關時間現象新的一些視野，並擴展西方哲學傳統的省思範圍，但該著作主要以先秦百家的儒、道家等中國傳統思想家為主探究時間的問題。

(二)、至於時間主題在西方及東方兩種思想傳統中佔有何等地位之不同，與 François Jullien 的看法正好相反的一個觀點，就是德國學者 R.Elberfeld 最近在其著作《Phänomenologie der Zeit im Buddhismus, Methoden interkulturellen Philosophierens》（《在佛學中時間的現象學，跨文化哲學思維的方法》）中所表達的意見。⁵R.Elberfeld 主張，時間在西方哲學傳統中當作哲學議題的重要性其實不大，甚至可以說時間現象不僅不是一個核心議題，而且它在西方思想傳統中最多只佔有一個邊緣的地位而已；相對地，在東亞洲思想傳統中時間觀則一直起了一個很重要的作用，它在東方的思想文化上一直被置於中心的地位。⁶

R.Elberfeld 說明，西方傳統的哲學省思乃是形上學；然而，東方哲學省思，尤其是中國方面上則算是非形上學性的。在形上學中

⁵ Rolf Elberfeld, *Phänomenologie der Zeit im Buddhismus – Methoden interkulturellen Philosophierens*; Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2004. 至於英文的評論，參看 Wing-cheuk Chan, Brock University；未出版。

⁶ Elberfeld, (2004: 378).

針對「存有」(Sein) 與「變化或成為」(Werden) 之間的分法，乃對應到其對超時的永恆性與諸行無常的時間性間之區分。由於在形上學傳統中，超時永恆性被視為時間內無常事物之來源，所以強調對存有上正確認知的形上學傳統比較重視超時的永恆性而忽視諸行無常之時間性。換句話說，西方形上學真理觀的核心對象，就是一個超越諸行無常之永恆存有；相對而言，變化以及萬物無常則被視為次要，故無法引發在哲學省思上針對時間性的注意力。於是時間現象在西方的哲學傳統中便佔有邊緣的地位而已。與西方的形上學不同之東方思想傳統，則比較傾向探索人類生存如何發生轉化或變更的問題，故它特別從事諸行無常之時間性及其變化等議題來發展其哲學省思的內容，而並不提出對存有上正確認知等真理觀的問題。因此，依 R.Elberfeld 而言，在東亞洲思想傳統中，時間現象本身就置於哲學省思之中心，尤其在東亞洲的佛學傳統中，「無常故苦」或「無常即苦」⁷的基本觀念，就導致佛教哲學省思所發展之時間的現象學。

因此 R.Elberfeld 的主旨在於，經由跨文化的哲學省思方法將西方的時間觀，從其邊緣地位中解放出來，並且去發揮該議題在現代現象學上的意義。他特別強調，東亞洲的佛學傳統在諸如 Heidegger 等德、法國現象學家所討論「非形上學性的時間概念如何有可能？」的問題上還可能起一個具有典範性的作用。所以其所謂跨文化的哲學省思方法主要在於，追溯回東亞洲的佛學傳統針對時間現象的探究，並且尋找其與現代現象學之間的交集點。在東亞洲的佛學傳統

⁷ 《大正藏》，冊 7，《大般若波羅蜜多經 401-600 卷》，頁 1068，下，「無常故苦」，(T07, no. 220, p. 1068, c12)；《大正藏》，冊 7，《雜阿含經》，頁 2，上，「無常即苦」，(T02, no. 99, p. 2, a3-4)。

中，十二世紀時期日本道元著的《正法眼藏》特別研討「時間」的思想，該日本佛學著作中的一個篇幅，就稱為「有時」。⁸R.Elberfeld認為，道元所謂「有時」概念在東亞洲的佛學傳統對時間現象的省思上代表該哲學傳統特別成熟的一個哲學觀念，並且「有時」含有與現代現象學間許多的交集點。因此以其跨文化哲學省思為起點，就可以發展出既現代化也非形上學性的時間概念。R.Elberfeld以為，《在佛學中時間的現象學》能成立其所謂「跨文化哲學省思的方法」之典範。

其實 Elberfeld 跨文化哲學省思的典範，表現出一種張力：他一方面強調，由於西方哲學所具有形上學的背景，兩種思想傳統之間必定有差異；另一方面他卻指出，東亞洲佛學傳統對時間現象的省思與西方後形上學的現象學之間的交集點。《在佛學中時間的現象學》首先探究道元關於時間的現象學所依據在效果歷史上的條件⁹，然後才討論道元《正法眼藏》之「有時」與西方哲學針對時間的省思間之差異以及交集點。其實 Elberfeld 比較重視第一部分，也做了

⁸ 關於道元時間觀的日、英文二手資料其實不少，比如說田邊元、中山延二、中村元、等日本作者以及美國 St. Heine, *The Existential and Ontological Dimension of Time in Heidegger and Dogen*; New York 1985。Abe Masao, *The Problem of Time and Dogen*, 《A Study of Dogen – His Philosophy and Religion》, St. Heine 編, New York: 1992, 頁 107-144。Elberfeldt 沒有專門評論相關的研究成果，也沒有很清楚交代他何故重新討論學界已經充分探討過的一個議題。

⁹ 效果歷史為 Gadamer 哲學詮釋學《真理與方法》所提及的重要概念，參看 H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode – Grundzuege einer philosophischen Hermeneutik; Gesammelte Werke Bd I*; Tuebingen 1990, 頁 305-312。

道元《正法眼藏》之「有時」的德文翻譯，可是並不深入探討第二部分東方與西方間的哲學對比。¹⁰

筆者首先用簡要的方式把第二部分的重點概述之。R.Elberfeld 強調，西方現象學主要代表人員 E. Husserl、M. Heidegger 及 Merleau-Ponty 開始，從非形上學性的角度上，特別注意到時間現象；而啟發他們從超時的永恆性之角度轉到時間現象本身的觀點便是來自於 E. Kant 針對時間在認知結構上如何起作用的解釋。R.Elberfeld 接著認為，在三個現象學家中 M. Heidegger 「Ereignis」（「發生的事情」）當作「存有歷史」（Seinsgeschichte）之意義，特別接近道元《正法眼藏》的「有時」。兩種來自於不同哲學傳統的時間概念，都會體現出對時間現象的哲學理解本身已受時間性制約的見解。由於對時間現象的哲學理解意識到其本身的時間性，R.Elberfeld 就推論，從哲學角度上進入時間的現象學，就會反省到自己的理解在進行過程當中會發生轉化的必然性。換句話說，關於時間的現象學，必須發生其本身的轉化，並且所謂「轉化性的現象學」（transformative Phänomenologie）的特色就在於其「創生歷史效果」（geschichtsproduktiv）。R.Elberfeld 所謂「創生歷史效果」似乎有些模糊；也許 R.Elberfeld 可能認為，該理解在時間性的進行活動中意識到本身的時間性，且把自己的相續性落實為在某一歷史脈絡當中所發生的事情（Ereignis）；可是由於該歷史脈絡本身也是歷史性的，每一次理解時間的一個事情（Ereignis），就創生出與其相關的歷史脈絡。於是 R.Elberfeld 就主張，經由探索道元《正法眼藏》之「有時」與在 M. Heidegger 哲學中作為「存有歷史」的「發生事情」兩種概

¹⁰ St. Heine, (1985: 56-93).

念之間交集點，就可以進一步構造出其所謂「轉化性的現象學」，並且具有「創生歷史效果」之「轉化性現象學」的起點，就立基於上述跨文化哲學省思的方法。

至於道元時間現象學所依據在效果歷史上的條件，R.Elberfeld 便重構一個東亞洲佛學有關時間現象上的思想史。然而，相對希臘早期哲學而言，在佛學傳統中使哲學省思開始注意到所謂時間現象的理由究竟是什麼？於是 R.Elberfeld 就回到 M. Heidegger 與 K.Jaspers 兩個德國哲學家找出答案；依他們兩者而言，哲學省思是一個存在形態，並且使這個存在形態展開其周遭世界的主要條件，就叫做情境(Stimmung)。一切哲學省思乃根植於某一種情境，比如古希臘早期哲學省思的開始，就源於驚訝之情境；相對而言，R.Elberfeld 就認為，釋迦牟尼的哲學反省，則根植於一種「痛苦的悲哀」，並且該「痛苦悲哀」的情境與時間有直接的關係。阿含經很明確地說「無常故苦」，龍樹《中論》也有「無常即苦」的說法，有情眾生對時間最直接的體會，就在於自己生存的無常；無常也是使自己生存成為苦惱經驗的主要條件。因此 R.Elberfeld 就推論：釋迦牟尼四聖諦已經將生存苦惱與時間聯合在一起了，自釋迦牟尼以來的佛學傳統一直就主張，解決生存苦惱的救度方法與有關時間現象的理解有必然的關係；所以想要理解時間現象的關懷，就是佛教哲學省思從最開始以來的一個主流傾向。

不過 R.Elberfeld 研究計畫本來只關涉東亞洲佛學的時間觀，而並不擬深入印度思想史有關時間諸類想法；於是他省略了對原始佛教、部派佛教等印度佛教重要學派的探究，而直接跳到對中國以及日本佛學思想發展具有巨大影響的印度大乘佛學中觀學派創始人龍樹的時間觀。R.Elberfeld 《在佛學中時間的現象學》對東亞洲佛學

時間觀發展過程的重構，主要提到四種階段：一、龍樹「三世無實有」的時間觀，二、僧肇「物不遷論」的時間觀，三、法藏「十世」的時間觀，四、道元「有時」的時間觀。依 R.Elberfeld 觀點，在諸佛學時間觀的發展史中，道元「有時」的觀點，就代表整個發展過程最成熟的思想。然而實際上，日本佛學研究學界平常是會強調中國天臺宗與禪宗對日本道元禪宗思想的影響。R.Elberfeld 並沒有清楚交代他著作之所以只討論龍樹、僧肇、法藏等時間觀，而並不提及中國天臺宗、禪宗、或三論宗的觀念。他主要以自己對道元的理解為起點來成立上述的看法：以印度龍樹「三世無實有」、中國僧肇「物不遷論」、法藏「十世」為日本道元「有時」觀念的先驅。於是他就把該篇幅稱為『道元時間現象學所依據在效果歷史上的條件』。

R.Elberfeld 該看法完全依賴於他個人對道元「有時」的哲學詮釋：他之所以推論上述三個印度與中國佛學思想家為日本道元「有時」的先驅，並不是由於文獻學以及語言學考察所得出的結論，而是光依他自己哲學詮釋所分析出四者在思想上彼此之間出現相似性的結果。於是他便順著歷史之先後，將四者彼此之間的相似性解釋為一個思想發展過程的效果。

至於所謂道元時間現象學所依據在效果歷史上的條件，筆者則認為，龍樹《中論》「觀時品」討論現在、過去、未來三世是否可以被成立的問題，如同龍樹在推翻其他外道與部派佛教名相那樣，主要是為了示範空義的道理而已，與《金剛經》「三世不可得」¹¹的思想無不同；僧肇「物不遷論」也未必將時間看待為該論的主要議題，

¹¹參看智顛，《大正藏》，冊 7，《金剛般若經疏》，頁 82，中，「三世不可得說非心名心」，(T33, no. 1698, p. 82, b14)。

他主要從空義與二諦之角度上，探討玄學「動靜」的問題¹²，法藏「十世」是為了超越短暫的現前念頭之限度而展開佛陀智慧心在「普度眾生」上之無限性所表達華嚴宗圓教一乘別教「萬法彼此融通而各自自在」的圓滿無盡境界。

因此筆者並不認為，三者探討的焦點主要集中於時間現象之本身；三者也沒有將時間題為吾人生存的一個架構或一個哲學現象學義的現象。然而，時間觀雖然不是一個主要的議題，但是它在大乘佛學的救度學上還是占了一個不可或缺的角色；尤其是天臺宗智顛發揮時間觀在大乘佛學救度學之範圍內的重要性。於是本文主要從佛教救度學的角度上首先探討龍樹與僧肇的時間觀。筆者擬在另一篇論文中闡述天臺宗與華嚴宗有關時間的探索。

龍樹中觀學思想以空義為立場成立「三世不可得」、「時相不可得」或「三世無實有」的時間觀，並推翻外道與部派佛教諸時間觀。無論是勝論「時間有其實體」、數論「時間是萬物來源」等外道時間觀或部派佛教說一切有部「三世實有」、經量部「現在是實有，過去、未來是假有」或大乘佛教唯識學「現在是有，過去、未來是無」等時間觀，全都是與龍樹「三世假有性空」時間觀相違背的。

然而，筆者認為龍樹「三世無實有」的時間觀雖然否定「時相

¹² 至於僧肇的時間觀，也有英文學界的研究成果，但是 Elberfeld 沒有對此做詳細的探討，參看 Michael Berman, *Time and Emptiness in the Chao-lun; Journal of Chinese Philosophy* 24, 1997, 頁 43-58。至於法藏華嚴宗的時間觀，可參考德國學者 Mathias Obert, *Sinndeutung und Zeitlichkeit – Zur Hermeneutik des Huayan-Buddhismus*; Hamburg: Meiner 2000。雖然 Elberfeld 所探討法藏關於時間的經典文獻與 Obert 一樣，但他卻沒有表達對此自己的評論。

可得」的觀點，但是未必主張「時間非存在」的立場；其實龍樹關於緣起法「不常不斷」之時間性，包含一種雙重意義，並且緣起法時間性與非時間性之雙面對應到所謂空義之救度學涵義。因此後來中國中觀學代表人僧肇的時間觀，也沒有專注於對「三世」之推翻，而由大乘佛學二諦的角度上探討中國本土思想傳統的「動靜」問題，並進一步發揮緣起法的時間性及其與救度學之間的相關性。後來天臺宗「三世心」與華嚴宗「三、九世不離當念」等觀念，發揮在修行功夫中所觀照虛假一念心的時間架構。兩個中國佛教學派也將龍樹「三世不可得」之義與《華嚴經》「三世互相見」兩個觀點綜合起來。Elberfeldt 以及其他學者都沒有指出上述的要點；故筆者擬以三個主題為主分別來闡述在中國大乘佛教思想史中有關時間上諸類觀點：一、中觀學的時間觀—以《中論》與《肇論》為主，二、虛假當念之時間構造—以天臺宗與華嚴宗為主，三、天臺宗與華嚴宗關於佛法呈現中之時間性。本文主要探討第一個主題；筆者亦擬撰另外兩篇論文來闡述其他兩個主題。

二、龍樹「三世無實有」的時間觀

大乘佛教有關時間的想法確實主要受到印度佛學般若學及中觀學空觀的影響，中國大乘佛教當然也不是一個例外。以僧肇為代表的中國中觀學者以及諸如三論宗、天臺宗與華嚴宗等中國本土的佛教學派皆繼承中觀學「緣起性空」思想來進一步發展各自不同的觀點。在漢譯中觀學經文當中專門提及時間問題的文獻，就是龍樹的《中論》、《十二門論》以及被漢傳佛教視為是龍樹所作的《大智

度論》¹³。三個佛學經典以「緣起性空」為立場，推翻脫離眾緣和合而生的萬法之外另有獨立自存於過去、現在、未來所張開的時間本身。中觀學就認為三世其實皆是性空幻有；因此龍樹推翻外道與佛教內部諸時間觀：外道主張時間有其實體；部派佛教說一切有部認為三世實有；經量部和大眾部主張現在世是實有而過去、未來世是假有。¹⁴

《中論》『觀時品』首先舉出它擬推翻的觀點：「問曰：應有時，以因待故成。因有過去時，則有未來、現在時。因現在時，有過去、

¹³ 至於龍樹中觀學時間觀的中、日、英文學界研究成果，參看牟宗三《佛性與般若》，冊上，臺北：學生 1993 年，頁 139-160；池田魯參『法華圓教にみる時間構造』，《佛教學部研究紀要》，第三十號，東京：駒澤大學 1971 年，頁 85-107。David Loy, *The Mahayana Deconstruction of Time: 《Philosophy East and West》*, No 36:1, 1986, 頁 13-24。關於東亞洲大乘佛學諸時間觀，可參看 R.K. Heinemann, *Der Weg des Uebens im ostasiatischen Mahayana – Grundformen seiner Zeitrelation zum Uebungsziel in der Entwicklung bis Dogen*; Wiesbaden: Harrassowitz 1979。

¹⁴ 關於印度哲學與佛學的時間觀，可參看 Anindita Niyogi Balslev, *A Study of Time in Indian Philosophy*, Wiesbaden 1983。Michael Brueck, *Identitaet und Zeitfluss – Buddhistische Wirklichkeitskonstruktionen*; 《Wiedergeburt und kulturelles Erbe》W. Schweidler 編, Sankt Augustin: 2001, 頁 197-219; Christoph Emmerich, *Die lange und die guenstige Zeit – Strukturen religioeser Zeiterfahrung im Sutta-pittaka*; 《Berliner Band Indologische Studien》Bd. 9/10, 1996, 頁 139-149; Nakamura Hajime, *Time in Indian and Japanese Thought*; 《The Voices of Time》, J.T. Fraser 編, Amherst 1981; Hari Shankar Prasad, *Essays on Time in Buddhism*; Delhi: South Asia Books 1991。

未來時。因未來時，有過去、現在時。上、中、下、一、異等法，亦相因待故有。」¹⁵「時間實有」之所以必然，是因為現在、過去、未來三世「相因待故有」，指的是三者彼此之間有相依相成或交互依存的關係。然而，依照龍樹的論證而言，正好因為三者交互依存的關係，所以無法成立「三世實有」或「時相可得」之言。三者交互依存的架構，乃意味著三者性空之義，否則三者就必然地成為一個單一的過去時而已。

龍樹於《中論》『觀時品』說：「若因過去時，有未來、現在，未來及現在，應在過去時。若過去時中，無未來、現在，未來、現在時，云何因過去？不因過去時，則無未來時，亦無現在時，是故無二時。以如是義故，則知餘二時，上、中、下、一、異，是等法皆無。時住不可得，時去亦叵得；時若不可得，云何說時相？因物故有時，離物何有時？物尚無所有，何況當有時？」¹⁶

時相是否可得的問題牽涉過去、現在、未來三個時段之間的關係。這就是龍樹與青目在《中論》的注解中所指出三者「相因待故有」或三者交互依存的意思。龍樹也強調三者交互依存與緣生物之間的相關性；脫離緣生物之外而獨立自存的時間，其實無法被成立。問題的關鍵所在，乃是三者「交互依存」上究竟為同一物的形式，還是為相異物的形式？若三者同一，就全都是單一的過去時，因而緣生物沒有相續性，緣生物就不會有現在或未來的向度。若三者相異，則三者各自獨立而相離，且不能被稱為三者交互依存，故緣生物同樣也沒有相續性。三者交互依存的依據，就是三者之空義。¹⁷

¹⁵ 《大正藏》，冊 30，《中論》，頁 25，下，(T30, no. 1564, p. 25, c2-5)。

¹⁶ 《大正藏》，冊 30，《中論》，頁 25，下，(T30, no. 1564, p. 25, c5-p. 26, a26)。

¹⁷ 至於「三世交互依存」的問題，華嚴宗澄觀嘗試將龍樹「三世無實有」

因此借用青目的表述，就可以推論「如是相待有故，實無有時」；正是因為三者交互依存的關係，所以當作「時相」的三個時段，就不可得，與《金剛經》「三世不可得」的觀點沒有不同。換言之，即使實有時，則無所指之相，故名無法指其實，亦無法代表一個與它相對應的實存物。龍樹也表示時相無所指的意思：「時住不可得，時去亦不可得；時若不可得，云何說時相？」在中觀學上，無所指相或不可得等說法，都發揮空義的重點。龍樹繼續說明，同樣的論證方法，都可以使用到其他基於交互依存關係而成立的名稱概念，比如說：「上、中、下、一、異」等名稱概念亦可。

三時、上、下、異、一等名相，與緣起法一樣地代表在某一因果交涉脈絡上的某一場所而已，但並不意味著獨立自存或實存物之義。因此該名相不可能代表脫離緣生物之外的一個實體。龍樹就說：「因物故有時，離物何有時？物尚無所有，何況當有時？」。然而，緣生物也立基於因緣之交互依存，故同樣地不能被視為一個獨立自存的實體，時間等概念究竟無所依據。因此龍樹推翻部派佛學三世實有或現在時實有等時間觀。可是中觀學三世無實有觀點，並不是一個那麼單純的議題。大乘佛教一方面乃強調緣生物無常，故說緣起法「無一念時住」¹⁸，另外一方面它也主張「福罪報應」與「因緣

與《華嚴經》「三世互相見」解釋為兩種可相容的觀點，參看澄觀《大正藏》，冊 36，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，頁 81，上，「今但用三世互為緣起，便成九世；不離一念，故為十世。謂如因過、未而有現在，則現在中已有過、未。法從因出，不異因故；餘二因二例此可知；即中論時品，破於執時立無窮過。今無所執，故以其過成稱性緣起，廣如離世間品」，(T36, no. 1736, p. 81, a9-b27)。

¹⁸《大正藏》，冊 30，《中論》「一切有為法念念滅，無一念時住」，頁 3，

業力」的看法。換言之，中觀學否定緣生物於三世中常住不變的持續性 (duration)，但是肯定緣起法之相續性 (continuity)。佛教的救度學主要在於「轉凡入聖」的修行功夫論；「轉凡入聖」之所以為可能的必要條件，就是佛學「福罪報應」的根本思想，故該佛學學說不能否定生存的相續性。

持續性 (duration) 的概念則以「存有」為依據，並意味著每一存在物都是在三個時段之中延續下去的同一物；同一物的存在延長於其過去、現在、未來三個時間向度。依龍樹說法觀，持續性就代表同一物在三個時段中常住不變的意思。此外，其持續性也可以被量化，因此在西方哲學中，時間如何能被量化、或量與時彼此之間如何相對應的問題，成為一個哲學議題。¹⁹相續性 (continuity) 則未必與持續性 (duration) 那樣地假設同一物在三個時段內的常住不變；它也不包含時間如何可被量化的哲學問題。換一個角度來看，大乘佛學有關緣起法的觀點以空為依據，並重視「因果報應」以及「福罪報應」的學說，因此特別強調吾人生存所有緣起法雖無常而相續不斷的觀點。相對西方哲學持續性所依據之存有而言，中觀學之相續性站在空義的立場上，並且只有經由緣起法相續不失所依據之空義，才能成立大乘佛學「轉凡入聖」自力救度所包含的「福罪報應」等觀念。因此大乘佛學諸如《中論》、《大智度論》、天臺宗智顛《摩訶止觀》、華嚴宗澄觀《大方廣佛華嚴經疏》等經典，都借用同樣的一個說法來表達這個意思：「雖空亦不斷，相續亦不常，罪福亦不失。」²⁰

上，(T30, no. 1564, p. 3, a23-24)。

¹⁹Obert 也強調佛教並不以量為主討論時間；Obert (2000: 78)。

²⁰《大正藏》，冊 25，《大智度論》，頁 64，下，(T25, no. 1509, p. 64, c9-10)。

龍樹三世無實有觀點，主要包含對兩種迷惑的推翻：一、緣起法「常住不變」的常住迷惑，二、緣起法「先有今無」²¹的斷滅迷惑。龍樹說：「若有斷、常見者，則無罪福等。」²²因此專就時間而言，中觀學必須成立兩個主張：一、由於三世無實有，實存物非持續的觀點；二、由於「福罪報應」，生存具有相續性的觀點。一方面，緣起法「無一念時住」²³，且無法延長或常住於三世之中，故沒有持續性。另外一面，緣起法既不是無因而生，也不是無果而滅，故不可能從無轉成有，也無法從有轉成無，故青目解釋：「法若實有，則不應無」²⁴。龍樹中觀學「緣起法」所代表「不常不斷」²⁵的時間觀，就表示其相續性之義。「若法有定性，非無則是常」²⁶的「常見」違背「緣起性空」；「先有而今無，是則為斷滅」²⁷的「斷見」違背「因緣業力」與「罪福報應」的思想。尤其是後來的吉藏解釋「第一義諦之空」是為了推翻「常見」，「世俗諦之有」是為了破「斷見」而成立。青

²¹ 《大正藏》，冊 30，《中論》「先有今無」，頁 2，上，(T30, no. 1564, p. 2, a1)。

²² 《大正藏》，冊 30，《中論》，頁 20，下，(T 30, no. 1564, p. 20, c6)。

²³ 《大正藏》，冊 30，《中論》「一切有為法念念滅，無一念時住」，頁 3，上，(T30, no. 1564, p. 3, a23-24)。

²⁴ 《大正藏》，冊 30，《中論》「法若實有，則不應無」，頁 2，上，(T30, no. 1564, p. 1, c24-p. 2, a1)。

²⁵ 《大正藏》，冊 30，《中論》「不常亦不斷」，頁 1，下，(T30, no. 1564, p. 1, c8)。

²⁶ 《大正藏》，冊 30，《中論》「若法有定性」，頁 20，中，(T30, no. 1564, p. 20, b26)。

²⁷ 《大正藏》，冊 30，《中論》「先有而今無」，頁 20，中，(T30, no. 1564, p. 20, b27)。

目借用一個具體的例子來示範中觀學「不常不斷」的立場：「如穀芽時，種則變壞，是故不常。如從穀有芽，是故不斷；若斷，不應相續。」²⁸因此緣生物非延續或持續的觀點與生存有相續性的主張，可以並存而未必造成矛盾。可是龍樹時間觀不容易把握的地方，就在於緣生物雖非持續而相續的雙重意義。下文就進一步深入探討中觀學時間概念的雙重意義。

緣起法所依據的交涉脈絡，在存有學上本來就無法包容類似獨立自存或自性實體等概念，中觀學的空義就表達這個意思。可是這也並不代表「眾緣生法」就是在存有學上虛無之義；虛無之義以及實體概念，同樣都違背中觀學空的道理。於是空義主要指出：緣起法無相可得，故為名所指之物，雖是虛假之義，卻並不代表「眾緣生法」虛無之義。一言以蔽之，基於交互依存的關係而成立之法，只代表「但名無實」²⁹之假名義，並且該假名都可以被還原中觀學的空義，但空義雖含虛假之義而又不同於虛無之義；反之，只有以空義為依據，才能成立「眾緣生法」。可是「眾緣生法」的名稱，都含有一種虛實一體兩面的雙重義，中觀學緣起性空在存有學上無法脫離該虛實一體兩面的雙重義。

再者，「眾緣和合而生」就表示基於交互依存關係而構成之義，但其所以為可能的必然條件，就是空義；故龍樹說：「以有空義故，一切法得成」³⁰。該說法也指出萬物之變更性，以「定性」為依據乃

²⁸ 《大正藏》，冊 30，《中論》，頁 20，下，(T 30, no. 1564, p. 20, c6)；《中論》，頁 2，上，(T30, no. 1564, p. 2, a16)。

²⁹ 郭朝順、林朝成著《佛學概論》，臺北：三民 2000 年，頁 258-264。

³⁰ 《大正藏》，冊 30，《中論》「以有空義故，一切法得成」，頁 33，上，(T30, no. 1564, p. 33, a22)。

無法闡釋萬物之變更性，比如說：若某一當父之物只能當父，且某一當子之物只能當子，父對自己的父就無法當子；且子對於自己的子也無法當父。隨緣當父、或當子之所以然，立基於空義，在不同場合上之所以能變更父與子兩個角色的依據，就是空義；換言之，父與子等名無法代表任何實存物，它們只是假名而已。在大乘佛教的救度學中緣起法之變更性極為重要：眾生可有轉化或有因果報應的條件，就是緣起法之變更性。變更性就是緣起法雖無常無住而相續不斷之時間性，並且其所依據，就是空義。

從這個角度來看，由於空義的關係，時間就像其他基於交互依存關係而構造之萬法那樣，才成為可能；然而，同樣由於空義的關係，該名稱概念卻並不代表一個與它相對應的實存物，而只不過是一個假名而已。換言之，雖然龍樹強調緣生物不常不斷的時間性，但是他卻不認同時間本身的實體，那些代表某一物在它持續上不同時段的名稱，也只是假名而已，故龍樹推翻「三世實有」觀點。

依照中觀學空義而言，時間是否虛實的問題，就不能藉以一個很清晰的語文表述被確定；反而，對此的語文表式越清晰且確定，則越遮蓋其假名的事實。只有經由空義的發揮，才能展現出，以時間為虛、或以時間為實兩種正好相反的觀點，同樣都會落入對時間概念的常斷執迷。因此對應到空義而闡述時間虛實問題的語文表式，必定展開為一個雙重義的形式；該雙重義的表述是唯一合乎空義的語文表式。因此中觀學否定實存物之持續性，但是肯定生存的相續性。至於類似物、上、中、下、一、異等名稱概念之執迷，同樣也必須從空義的道理上被推翻，並且該推翻都引發其富有雙重意義的語文表式。

由上述可見，龍樹為了反駁對緣起法在時間上具有持續性的執

迷或「常見」而使用的論證方法所依據的思想，就是中觀學的空觀。然而，至於否定緣生物時間性的執迷或「斷見」，同樣也必須經由空義的發揮被反駁。換言之，龍樹以空義為立場，推翻緣起法之持續性，可是他同樣以空義為立場，主張緣生物之相續性。他在探討時間概念有否可能性的問題上，主要發揮中觀學的空義，但是未必將時間本身視為一個主要主題。龍樹其實借用時間的例子來發揮空義針對語文表述所引起諸種執迷的遮破功能，且同時展現出諸類假名的雙重義。因此時間的名稱概念只當作一個為了示範中觀學的空義而使用之典範，該道理的示範被完成之後，龍樹還繼續強調空義也可以普及於任何名稱概念上，後者同樣皆是假名而已。其實龍樹於《中論》中所反駁的一切對象，都可以彼此被替換，是因為每一反駁，同樣是為了示範空義在以「離執」為目的的救度學上所發揮之根本功能。

於是筆者認為，在探討時間的問題中，龍樹主要從救度學的角度上發揮三世假有性空之義，如此一來，才可以展開大乘佛教「福罪報應」的自力救度義：修行者之本身雖無常而其功夫卻相續不失，否則他無法成佛；故緣生物雖空而卻可轉化；與此救度義相對應的時間觀，就肯定緣起法「不常不斷」之時間性，但是否定「時相可得」之觀點。故筆者也認為，龍樹時間觀具有虛實一體雙面之義，並時間之雙重性光有救度含意而已，脫離該自力轉化之救度學義外，無時間可談。

相對 Elberfeld 觀點而言，筆者則主張，尤其大乘佛學龍樹中觀學，根本沒有談到所謂的「時間現象」。緣起法雖無常而相續的時間性，乃意味著無時相可指，所以在人類生存上也沒有可以被指名的

時間現象。³¹換言之，既然時間無法展現出一個可以被指名的線索，它如何有現象的意義？於是站在中觀學空義的角度上，有關時間的名相只是假名而已，為名所指之相並不是時間的本身。

因此筆者認為，以中觀學為立場，「佛教時間的現象學」之名稱，可能造成一些誤解。此外，筆者也認為，在龍樹《中論》中「時間」也不是一個重點議題；雖它在大乘佛學救度學脈絡中佔有一個不可缺少的地位，但是這並不意味著大乘佛學在探討時間的議題之時就顯示出其「時間現象學」之關懷。

至於該議題的必然性，大乘佛教「轉凡入聖」乃立基於「因果報應」，並後者牽涉到緣起法之時間性，故龍樹也不否定時間議題在救度學範圍內的必然性；但是在這一層次所使用有關時間之名稱無非假名而已。在救度學範圍內之時間議題應該如何探討，就得視空義與假名之間的關係。在大乘佛學救度學範圍內所探討的時間議題，就導致佛學對自己語言用法的根本反省，否則該探討又落入執迷不悟之常斷困境。於是下文便進一步闡釋明白大乘佛學的救度學對自己語言用法的根本反省，且它如何藉由那一種語文表式來展開時間的議題。這個問題也牽涉到在大乘佛教救度學上「非時間性」與「時間性」之間的關係。

三、大乘佛學「非時間性」之神聖觀

龍樹以空義為立場，闡釋時間虛實的問題，並發揮緣起法之「不常不斷」。類似於大乘佛學所發揮時間虛實的兩極性，在西方哲學中 Augustinus《懺悔論》也指出時間上持續性的一個弔詭：過去時已消

³¹ 這裏現象此一詞語不是認識論上的現象意義，而是現象學義的。

失了，未來時還沒有到；使時間分配成過去時與未來時的現在點，既不可能有延伸性，也沒有持續性。因此一個「其實非存在的時間」如何可能有長或短的持續性？換言之，既然三種時段無法被成立，被計算或量化時間上的持續性如何有可能？³²雖然《中論》『觀去來品』「去已無有去，未去亦無去；離已去、未去，去時亦無去」³³之言，接近 Augustinus《懺悔論》中所表達的問題，但是佛教並不重視時間如何可以被量化的問題。其實對於「時相不可得」之空義的見解，使兩者走向正好相反之路。

依照中觀學而言，時間有無的問題必須從空義與假名彼此之間關係上找出答案。相對比之下，Augustinus 的答案則非常不同；雖然他發問方式似乎也對時間上的持續性提出質疑，但是他其實並不站在空義的立場上，而其旨趣在於證明時間為神所造。時間上持續性的長短，就是被造人心所計算的時間；人在計算自己心靈的印象，且時間是心靈性的計量，時間就是被造人心的計量。因此時間上的持續性就等於心靈的延伸性，心靈往過去時的延伸性為回憶的形式，且其向未來時的延伸性就體現為期待或預測的形式。至於現在點的問題，Augustinus 回到其對神之永恆性的理解；創造時間的神，乃是超時性的，神當然不可能從時間前的一個時間中開始創造這個時間，他是超時性地創造時間的，因此他在自己永久在場的永恆性當中創造時間，其永恆性隨時隨地常住，所以時間上每一當下瞬間的現在點，就是針對神的永恆性很局面的指涉。³⁴

³² Aurelius Augustinus, *Confessiones* XI.15.18; *Bekenntnisse*; uebers. W. Thimme, Muenchen: dtv 1982,頁 304-333。

³³ 《大正藏》，冊 30，《中論》『觀去來品』，頁 3，下，(T30, no. 1564, p. 3, c6)。

³⁴ Aurelius Augustinus, *Confessiones* XI. 13. 16.

可是 Augustinus 對時間的看法卻導致永恆性與時間性的區分，並且該區分就代表兩種不同的存有學領域。這種想法也反映出天主教對世俗與神聖間關係的觀點，這就是與大乘佛學「聖凡不二」不同的「神人相隔」。

大乘佛學將時間上的持續性視為「無明心」所創造的一個虛假物；Augustinus 則依照天主教的創造論把它解釋為一個被造人心的計量，不過該計量就是真實，而並不是一個虛假物。因此神之永恆性與人之時間性就代表兩種真實而卻不同的存有領域；二者間之不同，就展示神聖界與世俗界間的鴻溝。筆者就把它稱為「神人相隔」。中觀學所指出時間之虛實一體兩極，則牽涉到大乘佛學以「聖凡不二」為主的神聖義；Augustinus 關於時間弔詭的反省，就涉及到天主教以「神人相隔」為主的神聖義。在大乘佛學上，像 Augustinus 所代表天主教那樣的神聖觀，很顯然地違背佛學空義的道理，是因為世俗與神聖同樣只是假名而已，且同樣以空義為依據；所以與空義相對應的神聖觀可以被稱為「聖凡不二」³⁵。佛教的世俗或凡夫界

³⁵ 《大正藏》冊 25，《大智度論》「問曰：應實有法不空，所以者何？凡夫聖人所知各異。凡夫所知是虛妄，聖人所知是實。依實聖智，故捨虛妄法，不可依虛妄捨虛妄。答曰：為破凡夫所知，故名為聖智。若無凡夫法則無聖法，如無病則無藥。是故經言：離凡夫法更無聖法。凡夫法實性即是聖法。復次聖人於諸法不取相亦不著，是故聖法為真實。凡夫於諸法取相亦著，故以凡夫人法為虛妄。聖人雖用而不取相，不取相故則無定相。如是不應為難。於凡夫地，著法分別，是聖法，是凡夫法。若於賢聖地，則無所分別。為斷眾生病，故言是虛是實。如說佛語，非虛非實非縛非解不一不異，是故無所分別，清淨如虛空。」頁 294，下，(T25, no. 1509, p. 294, c10-24)。

叫做生死輪迴；神聖義則是涅槃。「生死即涅槃」之義，就是借用大乘佛學述語所表達「聖凡不二」的神聖義。「聖凡不二」的神聖觀就對應到大乘佛學對時間虛實一體兩極的觀點。

生死輪迴雖相續不斷；三界眾生卻無常無住。緣起法無常而相續，就代表其生滅的時間義。可是因緣和合無自體，故能生與所生其實無法成立，緣起法究竟無生相。藉以《中論》與《大智度論》的說法而言：『「生相」實不可得，故名為「無生」』³⁶；同樣也可以說『「時相」實不可得，故名為「無時」』。為了發揮「生相」之空義，「生滅」之義必須經由否定的語文表式被標明為假名。「生相」沒有與其相對應的實存物，所以也可以被稱為「無生」，並且「無生」就代表涅槃不生不滅之「非時間性」。正因為龍樹「生死即涅槃」所表達「聖凡不二」神聖義的關係，生死輪迴之時間性也不可能與涅槃不生不滅之「非時間性」相違背。「生滅」的時間性與「不生不滅」之非時間性，皆是以空義為依據所成立的假名。

大乘佛學「非時間性」不能被誤解為類似 Augustinus 超時的永恆性，否則它與空義相違背；「非時間性」只是「時相不可得」或「時無所指」之義，但並不指涉外在生死輪迴或世俗界的另一個神聖物。以龍樹中觀學的空義為立場，「生滅」的時間性與「不生不滅」之非時間性，只代表在名稱概念上的一個對立關係而已，兩者是相待而假稱的形式、是彼此相反而相依相成的名稱，兩者並不指涉兩個不同的實存物。可是一旦探究時間有無的議題，就不得已藉以弔詭表述的方式來展現出其相關的名稱皆是具有雙重義的假名。由於兩個名稱在被構造的層次上如此交互依存的關係，所以不能偏重其中之

³⁶參看《大正藏》冊 25，《大智度論》，頁 319，上。

一名，並同時捨棄另一名；若執著一邊，就會違背空義。

相對而言，智顛天臺宗的圓教則進一步發揮出二者互為包容之義，所以其中之每一邊都會很完整地代表二者間的整個關係。智顛于《法華玄義》中乃藉以「本時」的說法使二者一體兩極之圓融架構，更進一步顯示出來。以圓教為依據而成立「本時」之言，雖意味著萬法無時相可得，它卻也強調「跡門五時」方便假名之必然性³⁷。「本時」並不代表超越時間性的永恆性，該概念只標示萬法時間性與非時性雙面一體彼此互容的辯證關係。在「開權顯實」之教化過程上，非時間性的「本時」展現為佛陀說法「跡門五時」時間性的順序。因此智顛的「本時」並不違背龍樹中觀學的空義，但是該說法假設對「聖凡不二」更深入的理解，這就牽涉到類似「煩惱即菩提」的涵義。筆者在另一篇〈天臺宗與華嚴宗關於佛法呈現中之時間性〉中將更詳細探討天臺宗「本時」之義，但是下文只闡釋「聖凡不二」與「煩惱即菩提」間的關係。

在救度學上「聖凡不二」就對應到存有學上「緣生物虛實一體兩極的架構」，後者就代表「緣起性空」之「有而不有」與「無而不無」有無之兩極性³⁸。依空義而言，緣起法「無一念時住」，故無相

³⁷關於天臺宗「五時」的時間觀，參看池田魯參『法華圓教にみる時間構造』，《佛教學部研究紀要》，第三十號，東京：駒澤大學 1971 年，頁 85-107。

³⁸ 僧肇、智顛、澄觀等中國佛學思想家都表示「有而不有」的思想；比如說：參看僧肇《大正藏》冊 45，《肇論》「然則萬物果有其所以不有，有其所以不無。有其所以不有，故雖有而非有。有其所以不無，故雖無而非無。雖無而非無，無者不絕虛。雖有而非有，有者非真有。若有不即真，無不夷跡，然則有無稱異，其致一也。」頁 152，中，(T45, no. 1858, p. 152, b18-22)；智顛，《大正藏》，冊 46，《摩訶止觀》「當知，有而不有，

可得。換言之，它缺少一個可以被指名為實存物的線索，因此被指名的「有」為假名所虛構，而並不代表「緣起」之「有」；反之，被指名的「無」同樣亦為假名所虛構，但並不代表「性空」之「無」。對「有」之執迷，在於以無常為常之顛倒，故龍樹說：「於無常著常，是則名顛倒。」³⁹順著上述而推測，吾人也可以說，對「無」之執迷，在於以空義為虛無之斷見顛倒；對「有無」之常斷執迷，都導致以虛為實的顛倒。依佛學而言，一切煩惱來自於對虛假物的執迷，煩惱的來源也叫做顛倒虛妄分別。

凡夫界之來源，就在於以虛為實之常斷顛倒；可是虛假「有無」之常斷顛倒就是所謂「諸法實相」之反面。所以從其虛假反面上，也可以找出一個反涉其真實不妄的線索，世俗之虛假性就是可回溯「諸法實相」的線索。當作與神聖義相反的凡夫界或世俗界，就是對前者的指涉。反過來說，神聖義倒映於世俗界而呈現為顛倒，虛假的世俗界就是神聖義的倒映形態，世俗界的虛假性也是神聖義的呈現形態，故世俗界反映神聖義。以救度學為立場，世俗對神聖的指涉，就是逆向引導之義(inverse instruction)；反之，神聖義在吾人生存上就是價值引導之義。根據空義的道理，所有類似「凡聖」、「虛實」、「有無」、「煩惱菩提」、「苦樂」、「生死涅槃」等具有兩極性的名稱概念，都為其交互依存架構所構造，且彼此脫離其反面，同樣

不有而有。」頁 55，下，(T46, no. 1911, p. 55, c12-13)；澄觀，《大正藏》，冊 45，《華嚴法界玄鏡》「空、有各有二義：空二義者，謂空、非空。有二義者，謂有、非有。空中言空者，以空必盡有故。言非空者，亦無空相故，又不礙有故。有中言有者，有必盡空故。非有者，有相離故，又不礙空故」，頁 675，上，(T45, no. 1883, p. 675, a5-9)。

³⁹參看《大正藏》，冊 30，《中論》，頁 31，下，(T30, no. 1564, p. 31, c10)。

皆不可得。

因此「緣起性空」虛實一體兩極在存有學上就無法被還原一個究竟或確定的說法，但是在救度學上其兩極性就可以被詮釋為生存的引導性。世俗界的顛倒就是一個逆向引導。大乘佛教「煩惱即菩提」就代表該救度學以「聖凡不二」為架構的價值引導。「煩惱即菩提」所代表的價值觀，也可以被稱為生存的引導性(existential instructiveness)；它展示大乘佛學救度學的基本命題：只有以「聖凡不二」價值引導為前提，才能成立大乘佛學「轉凡入聖」的救度學⁴⁰。

該價值觀的特色就是，它讓吾人換一個角度而展開另一種視野去看待自己生存的苦惱：吾人生存的苦惱及無明並不完全是一個該被斷滅的負面因素，苦惱的正面義乃是針對解脫救度義的逆向引導。智顛藉以「斷而不斷」或「於不脫中求脫法」之言⁴¹來表示天臺宗對苦惱所附上的這種雙重義，世俗與神聖之「不二」就對應到「緣起性空」虛實一體兩極的觀念。世俗界的虛假性是神聖義的倒映形態，並吾人生存或生死輪迴的苦惱就根植於「以虛為實」的執迷。反過來講，由於世俗界的虛假性為逆向引導的形式，故神聖義或「諸法實相」就是該虛妄顛倒所體現轉化功能的契機，因此涅槃之救度義在於「以虛為虛」之證實。吾人生存的轉化並不是一個「先斷虛而後證實」的歷程；反而，「斷而不斷」就表示吾人生存無法逃避世

⁴⁰參看智顛，《大正藏》，冊 46，《摩訶止觀》「凡無實永不得成聖，聖無權非正遍知」，頁 53，中，(T46, no. 1911, p. 53, b7-9)。

⁴¹智顛，《大正藏》，冊 46，《摩訶止觀》「於無脫法中而求於脫」，頁 9，中，(T46, no. 1911, p. 9, b6)；智顛，《大正藏》，冊 38，《維摩經玄疏》「若不斷煩惱而得解脫，即是不思議解脫」，頁 550，下，(T38, no. 1777, p. 550, c27-28)。

俗的虛假性⁴²。但是借用佛法救度學所發揮的價值觀，在吾人生存當中虛假性之正面義就可以被體會，所以世俗界的顛倒與神聖義的實相，就代表兩者雖非相同一而無法彼此脫離之整體。但是吾人只能藉以一分為二的方式來探討它而已，智顛詮釋「不可思議解脫」的重點，就在於此意義。

神聖義的實相並不涉及到存在事物的存有學地位，是因為對於「緣起性空」或空義的闡述，一定牽涉到一個虛實一體兩極的雙重義，眾緣和合而生之萬物在存有學上的地位，不能經由一個清晰的語文表式被闡釋，因此「諸法實相」只表示虛假世俗界的逆向引導而已。換言之，依空義而言，「諸法實相」只能在救度學的層次上展現出虛假世俗物的價值引導，脫離世俗界的虛假性而另外尋找「諸法實相」之「存有」，又使吾人落入執迷不悟的顛倒。

如同空義無法脫離假名那樣，神聖義也無法脫離世俗界，故《大般若經》說：「不壞假名而說諸法實相」⁴³。以「離執」為主的空義，意味著大乘佛教救度學藉以「諸法實相」的名稱所表達的神聖義；該神聖義的呈現形態也是以世俗界為體現虛假的倒映形態。換言之，「聖凡不二」的神聖觀，含有「煩惱即菩提」生存引導性的價值觀，並且其所體現一體兩極之義，必須從空義與假名間的關係上被

⁴²智顛借用《法華經·行安樂品》所提及「夢」的比喻來表達這個思想，《大正藏》，冊 46，《摩訶止觀》「又行安樂行人一眠夢，初發心、乃至作佛、坐道場、轉法輪、度眾生、入涅槃，豁寤祇是一夢事」，頁 55，下，(T46, no. 1911, p. 55, c14-21)。

⁴³《大正藏》，冊 05，《大般若波羅蜜多經 001-200 卷》「不壞假名而說法性」，頁 473，中，(T05, no. 220, p. 473, b7-8)。

闡釋。下文繼續闡釋兩者間的關係。⁴⁴

上述空義所代表「但名無實」的意思，涉及「離執」的救度功能，這也意味著苦惱來自於對語文表述的執迷之義，可是空義的道理同樣也是藉以語言表述所發揮的，所以「空」的名稱也是假名而已⁴⁵。「空」或「離執」皆不可得，其實沒有與該名稱相對應的實存物⁴⁶。換言之，由於空義的自身指涉(self-reference)，「空」這個名稱就顯示出一種表述與內涵間的矛盾(contradiction in performance)⁴⁷：該名稱所代表的意義，乃是緣起法缺少可以被指名的線索，但是其所以發揮該意義的表述形式，就是由假名所組合的語言，故其表述形式違背其字面上要表達的涵義。龍樹《中論》將與空義自身指涉相關的矛盾講出來：「若有不空法，則應有空法，實無不空法，何得有空法？」⁴⁸空義被文字化的矛盾，就是大乘佛教為了破壞對語言的執著而借用之語言功能。

但是空義在表述形式上的矛盾，專就大乘佛學的救度脈絡而

⁴⁴ 關於中觀學「假名」的用法，可參看吳汝鈞的英文著作，Ng Yu-Kwan, *T'ien-t'ai Buddhism and Early Madhyamika*, Hawaii: Uni. Hawaii Press 1993。

⁴⁵ 比如說龍樹《大正藏》，冊 30，《中論》「空則不可說，非空不可說，共不共叵說，但以假名說」，頁 30，中，(T30, no. 1564, p. 30, b22-23)。

⁴⁶ 同上。

⁴⁷ 有關龍樹「空義」的矛盾構造，可參考 J. Garfield, *Empty Words – Buddhist Philosophy and Cross-Cultural Interpretation*, New York: Oxford Univ. Press 2002. Garfield 認為空義所牽涉到的矛盾含有終極實在之義(ultimate reality)，與筆者的觀點不同。筆者則主張，空義之矛盾在救度學範圍內只起一個實踐性的角色而已；龍樹並不談到終極實在的問題。

⁴⁸ 《大正藏》，冊 30，《中論》，頁 18，下，(T30, no. 1564, p. 18, c7-8)。

言，卻代表一個不可缺少的功用，該矛盾並不被視為一個負面因素，它對於吾人用語含有一個救度效用的潛能。其所揭開的見解，乃是吾人生存無法逃避由語言所展開世俗界的虛假性，(連包括空也只是假名而已)，並且該虛假性未必只能被理解為一個純粹負面的因素；反而，若吾人將所有名稱概念標明為假名的話，吾人生存也不會落入對於語文表述執迷不悟的顛倒狀態。使名稱概念標示為假名最有效率的方式，就是弔詭或矛盾的語文表式。因此畢竟空當作假名的矛盾，最適合發揮其救度學上的價值義。只有如此地把握對空義的文字化，佛教經文才不會成為毒的後果，而發揮其當為藥的功用，且落實該救度學義。空字與任何假名那樣具有藥毒雙面之潛能，但其自身指涉(=空亦復空)所造成的矛盾，能使吾人在語文表述的層次上覺悟，藥可有毒性以及毒可有藥性的生存引導之道理。

再者，吾人對於自己周遭環境或生存世界的展開就是語言性的。指的是，最關心忙煩自己生存的生存者，不得已在進行活動中指涉該生存，且對此予以意義，因此其所展開的世界就是語言性的。這也是空義在表述形式上的矛盾所揭開的見解。比如說，吾人對醫學治療或法律相關的用語及述語若沒有把握，就無法展開而進入其所指涉的世界；立基於語言指涉所進行的世界展開，就是吾人對自己的生存範圍予以意義之活動。可是該展開就假設《解深密經》所講「相名分別執受」的前提與「相名相應」的真理標準⁴⁹，只有執持能指之名與所指之相間之區分，吾人才能對自己的生存各個層次予以意義，且成立「相名相應」的真理標準。但是「相名相應」的

⁴⁹ 《大正藏》，冊 16，《解深密經》「二者，相名分別言說戲論習氣執受」，頁 692，中，(T16, no. 676, p. 692, b13)；《解深密經》「相名相應」，頁 693，中，(T16, no. 676, p. 693, b21)。

標準，會違背空義所涵蓋「名實無當」的道理，尤其是唯識學將該真理標準稱為「遍計所執相」的顛倒⁵⁰。因此修行者對於佛學用語及述語沒有達成適當的把握，他就無法展開而進入佛道名相所代表的救度境界。然而，若他非借由空義的弔詭形式來破壞對於語文表述執迷不悟的顛倒狀態，經文就可能成為毒的後果而無法發揮藥的功用，但是唯一能夠開竅這個見解的活動，就是佛學經文的解讀。

因此大乘佛教探討時間議題主要的理由，就是時間在救度學的範圍內所具有的方便角色而已。龍樹《中論》的『觀時品』含有這個意思，可是只有中國佛學傳統中僧肇「三世不來去」、智顛天臺宗「三世心」、「五時」、以及華嚴宗「三世不離當念」等觀點才開始用積極的語文表式來發揮時間的方便意義。本論文討論僧肇的時間觀，至於天台宗與華嚴宗時間觀在救度學心識說與觀心論上的方便義，筆者將會在另一篇論文〈虛假當念之時間構造—以天臺宗與華嚴宗為主〉中專門探討之。

四、僧肇「三世無來去」的時間觀

繼承上述龍樹《中論》時間觀的中國佛學家就是僧肇。僧肇於《物不遷論》中雖然常用「古今」兩個字，但它並沒有專門提及「時」字。《物不遷論》主要的議題並不在時間本身，應該說僧肇從大乘佛教中觀學「緣起性空」的角度上，探討在中國本土哲學思想中被老子、莊子、易傳以及王弼等玄學家常討論過的「動靜」問題。⁵¹可是

⁵⁰ 《大正藏》，冊 16，《解深密經》「一者遍計所執相」，頁 676，上，(T16, no. 676, p. 693, a16)。

⁵¹ 至於老子、莊子、易傳以及王弼等玄學家的「動靜」問題，可參考林麗真，《義理易學鉤玄》，大安 2004 年。關於玄學「動靜」與僧肇之間的關

中國傳統哲學的動靜論並不是與時間觀完全無相關的⁵²；還不如說僧肇《物不遷論》的動靜論確實也牽涉到時間的問題，但是該時間觀並不代表《物不遷論》的核心思想。此外，啟發僧肇動靜論相關的時間觀主要是中觀學的空義，而並不是中國傳統思想。筆者也認為，僧肇關於時間的省思也只能在大乘佛學救度學範圍內闡釋明白。

僧肇與龍樹一樣地反駁實存物在時間流轉中有持續性的觀念；由於緣起法「無一念時住」，故沒有任何一個事物可以從過去時原封不動地持續到、或延續到現在時，並且就像過去時的事物那樣無法跑到現在時來，現在時的事物也不能跑到過去時去。故僧肇引用「法無去來」的經文來指出「物不遷」的意思。「物不遷論」其實表達「無動轉者」可得。由於空義的關係，就沒有一個于三個時段之間能夠動來動去的同一物；在時間流轉上，沒有一個與其本身相同的實存物而能夠持續下去。但是這裏所涵蓋「不常」之義，也意味著實存物不斷變更之義。換言之，每一時段的事物各自總是獨一無二，它也不能在別的時段中被重複；故某一時段的事物與它在其他時段當中做了事物的樣子一定都不相同，否則萬物無常無住不含其在不斷變更之義。因此每一時段的事物總是獨一無二，就代表過去物常存于過去時段中而不失，且現在物常存于現在時段中而不失。換言之，實存物不可能有持續性，故僧肇說：「今若至古，古應有今；古若至今，今應有古。今而無古，以知不來；古而無今，以知不去。若古不至今，今亦不至古，事各性住於一世；有何物而可

聯性，可唐君毅，《中國哲學原論·原道篇三》，臺北：學生 2000 年，頁 10-30。

⁵² 同上。

去來？」⁵³

僧肇《物不遷論》「古今間無物去來」之義，意味著「三時無去來」⁵⁴的時間觀，所以他專門地說：「事各性住於一世」。這裏「性」字並不是「自性」之義，緣起法之性就是空義。但是依「空不異色」所表現緣起法虛實一體兩面之義而觀，空義無法脫離其假相。僧肇從緣起法的時間性上展示其有變更的假相之所以不斷地體現空性不同的樣子，因此緣起法之空性，順著時間之不同而為不同假相所體現。換言之，事物之空性是針對不同時段而言每一次不同事物或假相之空性，故說：「事各性住於一世」。

僧肇論證方法的重點就是空義；由於空義的關係，無物可得，故無動可談，時間亦無動相。因此「事各性住於一世」的說法，並不承認在不同時段之內皆有獨立自存的物；它也不代表實存物究竟為靜而不動的形式。其實僧肇與龍樹那樣地強調實存物雖不斷變更而相續不失，因此「三時無去來」並不違背中觀學緣起法「不常不斷」的時間觀。僧肇「事各性住於一世」之言，只表示空性無法脫離緣起法不常不斷的時間性，其每一次的不同假相之空性就常存於每一次不同時段之中而不失，故僧肇「住、不遷、不失、常存、靜」等說法，都包含從勝義諦的空義立場上所表達緣生物「不常不斷」之時間性。既然中觀學「不常不斷」的說法，指出緣生物不斷變更的形式，吾人也可以換一個角度，且將該變更性理解為「流動」的樣態，如此一來，勝義諦之「靜」就轉成世俗諦之「動」。尤其是後

⁵³ 《大正藏》，冊 45，《肇論》，頁 151，下，(T45, no. 1858, p. 151, c14-17)。

⁵⁴ 參看宋代延壽集《宗鏡錄》所解釋僧肇僧肇的時間觀；《大正藏》，冊 45，《宗鏡錄》「古今各性住於一世，不相往來者」、「三時無去來」，頁 607，上，(T48, no. 2016, p. 607, a7-8, a25)。

來的吉藏強調中觀學「不常不斷」與「二諦」之間的關係：世俗諦破「斷見」而立，勝義諦破「常見」而立，故二諦之相依交涉就可以發揮緣起法之「不常不斷」，吉藏說：「以有世諦，是故不斷；以有第一義諦，是故不常。」⁵⁵但他不像僧肇那樣藉以緣起法在時間上之「動靜一如」來發揮二諦之相依交涉關係，且展現出緣起法「不常不斷」之時間性。

僧肇把實存物「動靜」的問題涉及到「二諦」間的關係上，緣起法之動就對應到世俗諦之假，其無相之靜則等於勝義諦之空；故緣起法在時間上之「動靜一如」也能體現二諦虛實雙面之間的相依交涉。換言之，僧肇從緣起法相續不失的時間構造上所發揮二諦之相依交涉，就意味著緣起法之時間性無法脫離其虛實雙重性，與龍樹關於時間雙重義之觀點可相符合。時間上虛假的部分，就是緣生物之持續性；其真實的部分，則在於緣起性空所體現之相續性。僧肇首先說明緣起法時間性「動靜一如」的構造：「動靜未始異，雖動而常靜，雖靜而不離動。…人之所謂去，我則言其住。然則去住雖殊，其致一也」。⁵⁶緣起法在時間上之動相其實不可得，故它轉成每一不同時段中之靜，但是每一次之靜隨著時段之不同而非相同，故也無法脫離動。最後僧肇用緣生物「動靜一如」的闡述，把「二諦」之相依交涉具體化，「故談真〔諦〕，有不遷〔=靜〕之稱，導俗〔諦〕有流動〔=動〕之說」。⁵⁷

總括而言，實存物在勝義諦上之「不遷」，與其在世俗諦上之

⁵⁵ 參看吉藏，《大正藏》，冊 45，《三論玄義》，頁 11，下，(T45, no. 1852, p. 11, c13-14)。

⁵⁶ 《大正藏》，冊 45，《肇論》，頁 151，下，(T45, no. 1858, p. 151, c11)。

⁵⁷ 《大正藏》，冊 45，《肇論》，頁 151，下，(T45, no. 1858, p. 151, c2-3)。

「流動」無不同；實存物不停的變更，就等於其世俗諦上之流動。然而，其不停的變更，並不排斥其相續而不失。故實存物相續而不失，則代表它在勝義諦上之「不遷」，也表示每一不同時段都另外體現其「常存不失」而各自不同的面向，故勝義諦之「不遷」等於世俗諦之「流動」。但是緣起法在相續不失上之「靜」或「不遷」意味著其無相可得之「空義」，故「靜」或「不遷」代表勝義諦之立場。

僧肇與龍樹一樣地推翻實存物之持續性，但是同時也強調其相續性。然而，實存物相續不斷之義，牽涉到緣生物的變更性與時間性之間的關係。依其變更性而觀，緣生物出現「動」的虛假樣態；就其時間性而言，緣生物為「靜」之形式。其變更性之動，也代表世俗諦的立場；其時間性之靜，則是勝義諦的立場。緣生物不常不斷之時間性，就含有實存物不斷變更而相續不失之「動靜一如」的構造。在其相續不斷之上，實存物動靜兩面之所以不相違背，是由於緣起法牽涉到二諦虛實雙面之一體關係⁵⁸；這就是僧肇論證「動靜」的重點。所以僧肇認為，探討動靜的道理「未易言也。何者？夫談真則逆俗，順俗則違真。」⁵⁹其實依緣生物之空性而言，緣起法原本非動非靜，但是經由勝義諦「不遷」所涵蓋緣生物的時間性，就可以發揮緣生物在不斷變更上所體現空性每一次不同而常存不失之面向。緣生物空性所具有「雖不遷而變更」之時間義，在世俗化的語文表式上其實不太通順，故「談真則逆俗」。空義之時間性牽涉到「常

⁵⁸ 僧肇，《大正藏》，冊 45，《肇論》「是以言真未嘗有，言偽未嘗無。二言未始一，二理未始殊。故經云：真諦俗諦謂有異耶？答：無異」，頁 152，中，(T45, no. 1858, p. 152, b14-16)。

⁵⁹ 僧肇，《大正藏》，冊 45，《肇論》「夫談真則逆俗，順俗則違真」，頁 151，上，(T45, no. 1858, p. 151, a15-16)。

存」與「無住」雙面的整體關係，在世俗語文表述上就必須造成矛盾的形式。然而，類似的弔詭表述才比較適合使真諦空義被文字化。

依龍樹與僧肇而言，實存物之不斷變更而相續不失，體現為緣生物的時間性。但是不常不斷的實存物缺少一個在時間流轉中停住而可以被指涉的線索。因此站在實存物的立場上，其時間性就意味著它不可被指名之義。由實存物的時間性上就可以推測到「名實無當」⁶⁰的究竟觀點，並且該說法又可還原空義。由上述可見，僧肇之所以探討實存物的時間性，就在於空義的道理。

僧肇對實存物的理解，當然也來自於中觀學緣起性空的根本教理：「夫以名求物，物無當名之實。以物求名，名無得物之功。物無當名之實，非物也。名無得物之功，非名也。是以名不當實，實不當名。名實無當，萬物安在？」⁶¹由於緣起法無常，萬物生滅，萬事不斷變更，故物無所指之實，名亦無能指之功。換言之，由於生死無常，故能所皆空。尤其是智顛天臺宗的空觀強調這個意思：「觀此六品無常生滅，能觀之心亦念念不住。又能觀所觀悉是緣生，緣生即空。」⁶²這裏「緣生即空」就代表在白話中實存物不可持續的意思。由於實存物無所指之相，它難以能被稱為物，故名亦無法符其實。既然名無能指之功，它亦不能被稱為名；物無所指之實，名無能指之功，就是「名實無當」之義。雖然僧肇從萬物的時間性上成立名實無當的見解，但他還是並不主張時相可得的觀點。既然實存物不可得，其時間性如何可以被顯示為一個實存物？不管是龍

⁶⁰ 僧肇，《大正藏》，冊 45，《肇論》，頁 152，下，(T45, no. 1858, p. 152, c23)。

⁶¹ 僧肇，《大正藏》，冊 45，《肇論》，頁 152，下，(T45, no. 1858, p. 152, c20-23)。

⁶² 智顛，《大正藏》，冊 46，《摩訶止觀》，頁 52，中，(T46, no. 1911, p. 52, b25-27)。

樹、僧肇、智顛或法藏，中國大乘佛教都會認同這個命題。

僧肇雖然說「事各性住於一世」，但他卻不贊同時相可得的觀點。僧肇「事各性住於一世」並不違背龍樹所主張「三世無實有」的結論，但兩者論述目的還是不同。由於萬法不常不斷，龍樹並不否定萬物的時間性，但是他所反駁的觀點，就是與三世概念相對應的真實物。依中觀學而觀，一切名言皆為相待而假立的形式，故如同任何名稱那樣，「時間」所指涉的對象，就是一個假物而已。因此從龍樹的角度上說，部派佛教所成立三世實有的時間觀不可能代表佛陀如實說；而該時間觀只不過是其方便說而已。龍樹主要從勝義諦的立場上，顯示出部派佛教諸時間觀的限度。⁶³

僧肇則並不重視反駁三個時段的真實性。其所推翻的對象，就是動轉與動轉者，兩者不可得。故從勝義諦的角度來看，時間也不能單面地被構思為「動轉」。僧肇主要從大乘佛學勝義諦之空義上展示玄學諸動靜論的限度，可是其所以論證的依據，同樣也是緣生物之不常不斷；這一點完全合乎龍樹的時間觀以及空義。僧肇也像龍樹那樣地強調生存之相續性，尤其在因果關係上，就可以顯示出其相續不失所含有「不遷、靜」之義。故說：「果不俱因，因因而果。因因而果，因不昔滅。果不俱因，因不來今。不來不滅，則不遷之致明矣。」⁶⁴僧肇從因果報應的角度上闡釋生存的相續性，並指出其對佛學「轉凡入聖」的根本意義；「是以如來功流萬世而常存，道通百劫而彌固。成山假就於始簣，修途託至於初步。果以功業不可朽故也。功業不可朽故，雖在昔而不化。不化故不遷，不遷故則湛然

⁶³ 有關部派佛教時間觀，可參看 Hari Shankar Prasad, *Essays on Time in Buddhism*; Delhi: South Asia Books 1991。

⁶⁴ 僧肇，《大正藏》，冊 45，《肇論》，頁 151，下，(T45, no. 1858, p. 151, c24)。

明矣。」⁶⁵僧肇之所以不似龍樹直接地推翻「三世實有」的理由，就是他所強調「轉凡入聖」之佛道乃立基於修行功夫之相續不失；該功夫之「流萬世而常存」，就意味著緣生物相續不失之義。「因因而果」乃稱為相續；「果不俱因」則強調在修行功夫之相續性上因果雙面都「不失本位」，故說「常存、不遷、不失、靜」之言。僧肇「常存」之言含無相之義，故它以勝義諦為立場來發揮相續不失之義。僧肇也借用兩種比喻來闡述眾緣所生之功夫在時間上相續不失之「常存」義：如同孔子所謂「始簣」進而累積「成山」之後而不失，或老子所謂在「千里之途」中之初步而常存，故昔所累積之功夫因緣常存於過去世中而不失，並使與其相對應之今果在現在世中相續。⁶⁶緣生物之相續不失，在修行功夫上顯現為昔因今果間之相對應。因果雖有先後以及古今之分，但是其相對應卻含有兩者交互之整體，否則兩分之間無法相續不失。

古因今果交互之整體也接近華嚴宗「圓頓之理」所表示的「平等無二，渾融無礙」的觀點，故宋代承遷注解法藏《華嚴經金師子章》之言：「肇公云：功流萬世而常存，道通百劫而彌固；成山假就於始簣，修途託至於初步；果以功業不可朽故也。然，三乘之教，有次第故；圓頓之理，渾融無礙。一法之上上了一切法，一行之中具一切行。因該果海，果徹因源。果是即因之果，因是即果之因；平

⁶⁵ 同上。

⁶⁶ 參看唐代元康撰《肇論疏》；《大正藏》，冊 45，《肇論疏》「成山假就於始簣者。論語云：譬如為山，雖覆一簣，進者吾往也。注云：簣土籠也，積簣土以成山。前功在於前而不失，故積多而成山也。修途託至於初步者。老子云：九層之臺，起於累土；千里之行，始於足下。積一步以至多故，至千里者。」，頁 170，中，(T45, no. 1859, p. 170, b5-10)。

等無二相也。」⁶⁷從華嚴宗的角度來看，僧肇「常存」之義，在於昔因今果之圓融交涉的脈絡，在這個交涉脈絡中昔因今果的整個關係具有「因果同時」與「因果先後」雙面，並雙面無相礙。⁶⁸如此一來，緣生物之相續不失就被詮釋為圓融無礙之義。這種詮釋其實牽涉到華嚴宗「九世不離當念」的時間觀，其所依據的觀點，主要是《華嚴經》「三世互相見」，與僧肇「三世無來去」未必完全相同。筆者于〈虛假當念之時間構造—以天臺宗與華嚴宗為主〉中將對此做更詳細的闡述。

僧肇「三世無來去」時間觀所提及「常存」之言，主要從大乘佛學「因果報應」救度學的角度上發揮眾緣所生的功夫在時間上之相續不失。由僧肇關於時間的省思可見，大乘佛教救度學「轉凡入聖」所依據之「因果報應」，必定含緣生物相續不失之義，否則緣起法無常的觀點會落入與空義相違背之「斷滅見」。《宗鏡錄》將這個意思闡釋得很明白：「古今各性住於一世；不相往來者，則壯老不同

⁶⁷ 參看法藏，《大正藏》，冊 45，《華嚴經金師子章註》，頁 670，下，(T45, no. 1881, p. 670, c9-15)。

⁶⁸ 後來華嚴宗智嚴與法藏以圓教為立場，就論證三世之同時與先後雙面無礙的觀點。由於三世交互依存，故可立「一具三」之言，「一具三」就成「九世」；九世又為當念之時間構造，總之成「十世」，且十世同時與先後無礙。智嚴，《大正藏》，冊 45，《華嚴一乘十玄門》「如是十世以緣起力故，相即復相入而不失三世。如以五指為拳不失指，十世雖同時而不失先後差別之相」，頁 517，上，(T45, no. 1868, p. 517, a12-23)；法藏，《大正藏》，冊 45，《華嚴一乘教義分齊章》「舒則該於九世，卷則在於一時。此卷即舒，舒又即卷。何以故？同一緣起故，無二相故。…如世間印法，讀文則句義前後，印之則同時顯現，同時、前後，理不相違」，頁 482，中，(T45, no. 1866, p. 482, b18-c5)。

一色。定為嬰兒、無匍匐時、乃至老年，則無相續，失親屬法，無父無子。應唯嬰兒得父，餘則匍匐老年不應有分；則前功便失，有斷滅過。從此便明，功流、始實、初步、因果等，相續不失，不斷不常，不一不異，不來不去。」⁶⁹雖然僧肇「古今各性住於一世」並沒有直接地推翻「三世實有」的觀念，他還是與龍樹「八不」、「空義」、「時相不可得」完全相符合。

因此筆者就認為，僧肇「三時無來去」與龍樹「三世無實有」並不相違背，兩個說法都包含時相不可得之義。然而，僧肇偏重於正面的語文表式來探討時間的議題，故主張緣生物雖無所指相而為某一時段之物。但是吾人可以推測，他其實與龍樹同樣地認為該時段或「時相」卻不可得。因此「事各性住於一世」並不代表「時相」可得之義，而只表示不常不斷的緣生物雖相續不失，但它卻不可能具有持續性。

於是在轉化之途中，眾生所有修行因緣之功夫，一定相續不失，故「事各性住於一世」之言，也意味著眾生修佛道之功「流萬世而常存，通百劫而彌固」之救度學義。脫離這種救度學義之外，無時間可談；並且「常存」之言，表示緣生物在時間上相續不失，但並不含有任何超時間性之義。於是筆者也不認同唐君毅將僧肇「不遷」、「靜」、「常存」、「住」之言解釋為「超時間」的觀點，⁷⁰反而修

⁶⁹ 參看宋延壽集，《大正藏》，冊 45，《宗鏡錄》，頁 607，上，(T48, no. 2016, p. 607, a7-13)。

⁷⁰ 筆者認同唐君毅在解釋僧肇哲學思想之時「由俗心以契聖心」之言，但是至於時間的問題，則不認同其「於時間見超時間」之言；「超時間」之義乃與佛教空義不合；時間則是虛假的，故還不如說「於時間見非時間」；所談到之時間必定為虛假的形式，無時間之本身可談，但這並不意味對

佛道之功「流萬世而常存」之義，並不是超時間的，而是從空義或勝義諦之角度來看，眾緣所生之救度功夫雖不斷的變更而卻相續不失的時間性；否則如來「流萬世而常存」之功的「實相」本身，就會成為一個「超時實有」，與空義相違背。

僧肇《物不遷論》時間觀之主旨，就在於時間不可能單面地當作一個「動轉」，是因為動轉者乃不可得；但是唐君毅將緣起法之時間性理解為「動轉」，故認為僧肇「常存」之言代表超時間性之義。然而其實，僧肇只探討空義之時間性，並且指出緣起性空的時間性牽涉到一個「動靜一如」的形態，其「動」那一面乃顯示出世俗諦之虛假性，其「靜」另一方面則代表勝義諦之無相實相；由於二諦之相依交涉，緣起性空的時間性也有虛實之雙重性；一站在動的立場上，它就轉成靜，反之亦然。因為關於空義時間性的反省如此地不斷變更而轉，所以僧肇對空義時間性的體認達到一個比較恰當的表現：在如此變更之時，關於空義時間性的反省，乃意識到自己的時間性，並才能發揮其非為定性之空義。因此筆者認為僧肇《物不遷論》根本不提及超時間性的思想，他只指出空義無法脫離緣起法的時間性，並且該時間性就牽涉到「虛實」或「動靜」之雙重性。僧肇當然必須藉以正面的語文表式來探討該時間性，這樣一來，才可以發揮其在救度學範圍內之重要性，但是脫離這個救度範圍之外，它只不過是空義，與龍樹的觀點無不同。

僧肇「事各性住於一世」的說法似乎是引發了西方學者的誤解與爭論。除了 Elberfeld 之外，還有 Robinson 以及 M. Berman⁷¹兩位

時間之否定。對時間的探討具有根據之唯一範圍，就是救度學的。參看唐君毅《中國哲學原論·原道篇三》，臺北：學生書局 2000 年，頁 14-15。

⁷¹ M. Berman, (1997: 43-58).

學者專門探討僧肇的時間觀。M. Berman 批評 Robinson 對僧肇「物不遷論」的分析，並且認為後者沒有充分地指出該說法所代表神秘主義的趨勢；Elberfeld 認同 Berman 的看法，且進一步主張僧肇對「現在性=Gegenwaertigkeit」加以區分的觀點。他認為僧肇「物不遷論」所展開的時間觀，包含兩種層次不同的「現在性」：一、相對其他兩個時段而言的現在時，二、常存於三世中各個不同物之「不遷、靜、住、常存」所代表「現在性」的向度，比如過去物常存於過去時當中的「現在性」，現在物常存於現在時當中的「現在性」。Elberfeld 說：「過去物常存於它在現在時中做過事物的形態。」⁷²；可是如此一來，現在物就並不常存於現在時，且過去物應該是從現在時跑過來的，時間又成為「動轉」的形式，與僧肇「法無來去」的意思正好相反。時間並不是「動轉」的，故過去物未曾做過一個現在時的事物，現在物也無法成為一個過去時的物，其實本來無物可談。Elberfeld 在闡釋僧肇「常存」之義中所提及第二層「現在性」，接近 Augustinus 所主張可遍入一切時間的永恆性，或似乎唐君毅所謂「超時間」之義。然而 Augustinus 的永恆性是為了解釋事物的持續性而成立的概念，與大乘佛教正好相反，緣生「不常不斷」並沒有持續性之義。Elberfeld 認為僧肇與龍樹之不同，就是僧肇對三世的積極角度，而龍樹對此的消極角度，並且該積極角度才能展開僧肇關於第二層「現在性」的視野。可是僧肇對時間的積極角度，並不代表「時相可得」的觀點。因此筆者不認同僧肇「物不遷論」之「常存、不遷、靜」可以被詮釋為一個第二層的「現在性」。僧肇「物不遷論」時間觀並不涵蓋「現在時」的兩種不同意義；「常存、

⁷² Elberfeld, (2004: 190).

不遷、靜」等說法所體現的空義，也不包涵任何神秘主義的想法，而主要表示大乘佛法空義在因果報應上的救度學義。

五、結論

本論文探討中國佛學時間觀的範圍，只關涉中國早期中觀學龍樹與僧肇的觀點。兩者對時間的探索，都立基於「時相不可得」的見解，也發揮該時間議題只能在救度學範圍的探討之內才會有根據。龍樹對時間之否定，主要從消極的角度上指出時間議題在救度學範圍內之重要性；故其對時間其實發揮一個虛實雙重性之義。僧肇從積極的角度上則論證，在佛教救度學中之修道功夫論必定牽涉到時間的議題，但並不主張，脫離該救度學範圍之外還有實有的時間本質，或可以另外成立超時間之觀念。

可是只有後來中國大乘佛學的天臺宗與華嚴宗，才開始用具體的陳述方式來展開時間議題在大乘佛教修道功夫論上的重要性。他們把時間議題的焦點集中於佛教以「觀心」為主的修道功夫論上，故有天臺宗「三世心」與華嚴宗「九世不離當念」的學說。兩個中國佛教學派關於時間的想法所依據的啟發，主要在於龍樹「無時相可得」與《華嚴經》「三世互相見」、「無量劫入一念，一念入無量劫」等觀念；但是兩者的時間觀與法相宗「唯識時」不同。於是筆者還得在另外一篇中專門地探討〈虛假當念的時間構造—以天臺宗與華嚴宗為主〉的論題。