

龍樹與僧肇的「變遷」哲學

——《中論》與〈物不遷論〉的對比*

周延霖

華梵大學東方人文思想研究所博士生

摘要

印度中觀學派的龍樹開展了「無自性」、「空」等中觀學義理，而漢傳三論宗「解空第一」的僧肇，則透過道家的術語詮釋來自印度的中觀學。本研究目的在探討龍樹與僧肇如何看待「變遷」此一議題，分別聚焦於龍樹的時間哲學和僧肇的物性觀，以及討論其關於時間或變遷的論證方法之差異。

關於龍樹的時間哲學，本論文將以《中論·去來品》和《中論·觀時品》作為討論基礎。龍樹在《中論·去來品》以「三世」的時間架構，對「運動」以語意學、存有學進行分析，解構運動、運動者和運動時間的實在性。而《中論·觀時品》雖亦否定時間的實在性，更認為時間在認識論具有重要意義。關於僧肇的文本則以〈物不遷論〉來討論其物性哲學，其提出一個將時間與事物視為一個整體為「時間—事物」的存在論架構，並

* 收稿日期：2015.12.31，通過審查日期：2016.07.04。

本文的初稿發表於 2015 年 6 月 27 日的「漢傳佛教青年學者論壇」，感謝主持人康特教授與講評人何建興教授的寶貴建議。此外，兩位審稿學者對本文的建議，也使筆者獲益良多，在此一併感謝。

將時間流切為「今」與「昔」兩個不同的階段，批判了時間流下的事物同一性或實體主義的觀點，發揮其「不遷」、「靜而非動」的物性論。

最後，本文針對僧肇文本中的部分語彙，雖可能會也引發了事物、因果、時間序列下的斷見式的解讀。不過，透過僧肇整體文脈的理解與其他詮釋者的觀點，可以理解其借用道家思想中的「動、靜」、「有、無」概念所闡述的物性論仍是中觀式的存有學。

關鍵詞：識顯現、能取、所取、轉依、認識、三性

【目次】

- | |
|---|
| <ul style="list-style-type: none">一、前言二、龍樹《中論》的緣起哲學三、印度哲學中關於時間的論述四、龍樹在《中論》〈去來品〉和〈觀時品〉的時間哲學<ul style="list-style-type: none">（一）《中論·去來品》的語意分析和對時間自性的否定（二）《中論·觀時品》對時間在認識論意義之討論五、僧肇在〈物不遷論〉的「事物—時間」存在結構分析<ul style="list-style-type: none">（一）僧肇對中觀學的「不真空」詮釋（二）僧肇的變遷哲學（三）〈物不遷論〉是否徹底解構事物在異質時空的因緣關係六、結論 |
|---|

一、前言

印度早期中觀學派的創始者龍樹（Nāgārjuna）闡揚了《般若經》的思想。在其主要的論著《中論》（*Mūlamadhyamaka-kārikā*）與《迴諍論》（*Vigrahavyāvartanī*）中以「空性」（*śūnyatā*）和「緣起」（*pratītya-samutpāda*）的哲學基礎，批判了論敵包含婆羅門教的諸多學派、部派佛教的說一切有部（*Sarvāsti-vāda*）、經量部（*Sautrāntika*）、犢子部（*Vātsī-putrīya*），以及順世外道（*Lokāyata* 或 *Cārvāka*）之唯物主義等所主張的各種實在論（*realism*）與虛無論（*nihilism*）。這些論辯的核心議題十分廣泛，包含了有情主體與諸法的實在性問題、運動、因緣、輪迴、時間、語言、涅槃等的形上學討論。無論如何，我們都發現龍樹始終以諸法存在狀態的緣起無自性思想，來解構論敵關於上述議題的「有見」（實在論）、或「無見」（虛無論）。

本研究所關心的重點是，龍樹與僧肇（384-414）如何看待「變遷」此一議題。事實上，「變遷」此一概念和物性、時間、運動都有相關性。¹而本文所比較的龍樹和僧肇的「變遷」哲學內容中，都存在著印度與漢傳中觀學如何看待或使用時間，來進行諸法無自性的論證。在其脈絡下，時間不是成為其所探討的無自性存有物，就是以時間作為分析基礎來論證諸法的無自性。²即是龍樹的時間哲學和僧肇的物性觀³，以及討論其關於

¹ 例如，從感官經驗來說，在空間中占有特定位置中的物，在時間變遷下的位置差異對比，得出「運動」與否的結論。而事物的存在狀態差異，也在時間變遷的脈絡下，來進行判斷「事物的變化」與否。所以，就經驗世界來說，除了感官之外，時間也是判斷運動與物性變化的重要基礎。

² 從中觀學來看，諸法處於無定性的變動、變遷狀態。本文探討的「變遷」哲學的兩個主題，時間與物性。首先處理龍樹的時間哲學，其次是分析僧肇如何看待，在時間流下的物性問題。無論如何，從龍樹或僧肇來看，時間或物性都處於無自性的變動、變遷狀態。龍樹以運動、認識論來談時間哲學，而僧肇則未直接討論時間此一議題，而是將時間流作為分析架構，來思考物的同一性、連續性或變遷之問題。表面上看來，兩者的處理對象——時間、物性——是有區別的，但仔細來看兩者在論證過程其實都提到了時間、物性與

時間或變遷的論證方法之差異。關於龍樹的時間哲學，本論文將以《中論·去來品》和《中論·觀時品》作為討論基礎。而僧肇的文本則以〈物不遷論〉來討論其變遷哲學。

二、龍樹《中論》的緣起哲學

龍樹的《中論》是印度中觀學派（Madhyamaka school）的重要典籍，內含二十七品，約四百五十偈頌。事實上，龍樹在《中論》中的核心概念就是：一切存在物皆「性空」、「緣起」，也就是存在物均不具自性（svabhāva）⁴。從存有學來看，龍樹否定實體主義（substantialism）意義下的存在，主張一切存在物都處於因緣和合的無定性、動態變遷之存在狀態。⁵ 因此，其對於各種範疇的實體主義均抱持批判的立場，這包含了對

變遷三個主要概念。因此本文以「變遷」作為題名，試圖比較印度與漢傳中觀學，關於「時間」如何放入諸法無自性、變遷的基本教理中來論證。

³ 僧肇的「物性觀」包含了諸法無自性之存有學、名實不對當等問題，但在〈物不遷論〉中則主要批判了存在物在時間流中的同一性或連續性問題。

⁴ 《中論》文本中所提到的自性（svabhāva）其實是多元性的，因著龍樹的論敵而有所不同。如：婆羅門教的梵（Brahman）、我（ātman）；六派哲學之數論派（Sāṃkhya）的神我（puruṣa）、自性（prakṛti），勝論學派（Vaiśeṣika）的「六句義」（padārtha），正理學派（Nyāya）的「十六諦」（ṣoḍaśa-tattva）；阿毘達磨佛教中經量部（Sautrāntika）的虛空實體與犢子部（Vātsīputrīya）的補特伽羅（puḍgala）非即蘊非離蘊之不可說實體我，或是說一切有部（Sarvāsti-vāda）的多元範疇法體（svabhāva）等。這些學派所提出的存有學無論是精神的、物質的、非精神非物質，或是傾向最高實體第一因的發生論，存在基礎的實體或是從存在物的結構來分析的多元原子論，都具有實體主義的性格。

⁵ 這種無定性、動態變遷的因緣存有學對比於西方主流的基礎主義存有學，如 eidos、ousia、thing-in-itself、God 等，強調存在物在因緣過程中動態出現的生、住、異、滅狀態。也就是，其存在狀態在因緣網路、脈絡下是變動的、無定的。

存在範疇的「生、滅」，數量範疇的「一、異」，時間範疇的「常、斷」與空間範疇的「來、去」的否定。⁶ 從龍樹的語言哲學觀點來看，「八不緣起」所否定的「生、滅、一、異、常、斷、來、去」，其實都只是一種言語、思維過程所產生的戲論（*prapañca*）⁷，也就是主體透過概念來描述現象世界之時，所開展出來的概念相對化、客觀化與實體化的虛假性建構而已。⁸

此外，關於論敵常將龍樹的「性空」理論，從對實體的否定過度解讀為虛無主義的解讀。龍樹也引用一個在原始佛教的概念——「中道」（*madhyamā pratipad*）⁹，並賦予存有學意義，來更完整的說明「性空」理論是既非實體主義，亦非虛無論。¹⁰ 事實上，龍樹《中論》每一品都

⁶ 源自於《中論》歸敬偈的「八不緣起」是透過否定方法，來彰顯中論的核心概念——「性空」和「緣起」。事實上，這種否定方法是中觀學派慣用的「無遮」（*prasajya-pratiṣedha*）方法，即是對整句命題的否定，這種否定並不意味有肯定他者的表態，是一種絕對的否定。

⁷ 關於「戲論」，依據萬金川的考察，共有四種含義：言語的過度擴張、主體在認識上的主觀因素進入、關於真實（*tattva*）的種種言說和解脫的障礙。（萬金川，《龍樹的語言概念》，頁 121-144）

⁸ 例如透過語言、概念來言說 A，則在概念的二元化、相對化作用下，會設想出存在另一個相對的~A。除此之外，主體也可能透過語言的固著性作用，將原本僅具經驗描述、虛構性格的 A、~A 客觀化、實體化。也就是，A、~A 從認識論上的概念異化為存有學上的客觀存在物，甚至是實體。

⁹ 「中道」此一概念在佛教思想史有不同的側重，例如：原始佛教的「苦樂中道」，唯識學派的「雙重否定減損執和增益執的中道」，以及涅槃經的雙照空與不空的「中道第一義空」。（郭朝順，《佛教文化哲學》，頁 95）

¹⁰ 即是「性空」只是否定絕對的實體，而非否定一切現象界的存在物。而存有學意義的「中道」即是一方面雙重否定（無遮）現象世界之外，具有絕對的實體、絕對的虛無，而對因緣過程存有學上無定性、動態的有、無，予以雙重肯定。以三論宗的用語來說就是一種從存有學中兩極端（常、斷二見）的超越——「豎超」。在本文以下將提到的青目對《中論·觀四諦品》第 18 詩頌之註解「離有無二邊故名為中道」，即指出「中道」此種存有學一方面破

預設著特定的議題，使用歸謬論證來辯破多元論敵的各種實體主義或虛無論（nihilism）。¹¹ 從《中論·觀四諦品》第 18 詩頌來看，龍樹企圖將「空」、「緣起」、「中道」、「假名」這四個概念予以連結，對於其緣起存有學、語言哲學進行更完整的描述。

yah pratītyasamutpādaḥ sūyatām tām pracaṣṣmache/
sā prajñaptirupādāya pratipat saiva madhyamā//¹²

眾因緣生法，我說即是無。亦為是假名，亦是中道義。¹³

青目的註釋如下：

眾因緣生法，我說即是空，何以故？眾緣具足和合而物生，是物屬眾因緣故無自性，無自性故空，空亦復空。但為引導眾生故以假名說，離有無二邊故名為中道。¹⁴

從青目的註釋，我們可以發現「空」、「眾因緣生法」、「中道」、「無自性」以及另一個具語言哲學意義的概念「假名」，這些概念有高度的相關性。而在梵文語意分析下，更精準的看出「空」、「眾因緣生法」具有主詞與謂詞關係，而「假名」、「中道」則用以補充說明主詞「眾因緣生

斥「實有」這種存有學上的實體主義，但另一方面也破斥另一種存有學的極端——「虛無主義」。

¹¹ 《中論》所辯破的虛無論包含兩種：(1) 存有學上的虛無主義——不僅否定發生學或存在基礎實體的存在，也否定一切現象界存在物的存在；(2) 因果過程的虛無主義——即是否定現象界、經驗界存在著因果法則。在《中論》中則以「滅見」、「斷見」來稱呼此兩種虛無主義。

¹² 葉少勇，《中論頌——梵藏漢合校·導讀·譯注》，頁 426。

¹³ 《中論》卷 4〈觀四諦品〉，CBETA, T30, no. 1564, p. 33b11-12。「我說即是無」其實以「我說即是空」來翻譯更能表達龍樹的中觀義理，以避免陷入「無」這個有虛無論意味的概念。

¹⁴ 《中論》卷 4〈觀四諦品〉，CBETA, T30, no. 1564, p. 33b15-18。

法」。而「空」則因為與「眾因緣生法」有著調述的關係，因此也被間接補充。¹⁵ 此偈頌其實有「中道」的存有學意味和「假名」的語言哲學意味。也就是龍樹除了用雙重無遮的否定手法否定實在論與虛無論，也強調一種無定性的因緣存有學之外。同時也主張「空」此一概念也並非客觀存在物，更不可賦予其實在性。其只是為了描述這種無定性的因緣存有學，而假託施設所虛構出來的概念，因此稱其為「假名」。也就是最高實相不僅不可客體化、存在物化，更是超越語言範疇，因此，這三個概念也只是託名而施設的假名而已。¹⁶

Swanson 則認為緣起、空、假名、中道四個名相其實是一個概念的四種不同層面的表達方式，即是以諸法在現象界的條件性存在、實體主義之否定¹⁷、語言的作用與限制與常斷兩種存有學的否定，這些不同的視角來解釋著最高的真理、實相。這即是龍樹在《中論》的核心概念：緣起或無定性的存有學。

¹⁵ 從梵文的語法學來看，*pratītyasamutpāda* 是主詞，而 *sūyatām* 是 *pratītyasamutpāda* 的謂詞。此外，*prajñapti*（假名）和 *madhyamā pratipad*（中道）也都是並列的謂詞，作為主詞的補充說明。其中 *upādāya* 即是基於……而獲得，*prajñaptir* 則有教說、指定的意義。整個 *prajñaptirupādāya* 的意義即是透過「空」這個假名。*madhyamā pratipad* 則是作為否定常斷兩見的中道。因此，整個詩頌可以明顯看出，*sūyatā* 是 *pratītyasamutpāda* 的謂詞，而 *prajñaptirupādāya* 和 *madhyamā pratipad* 則也以謂詞的形態補充了 *pratītyasamutpāda*，同時也間接補充說明了 *sūyatā*。

¹⁶ 葉少勇，《中論頌——梵藏漢合校·導讀·譯注》，頁 409。

¹⁷ 用 Swanson 的話來說，空否定了 Being，而依然可以用名言談論的傳統意義的緣起法，則是 *existence*。（Paul L. Swanson，《天台哲學的基礎——二諦論在中國佛教中的成熟》，頁 6）

三、印度哲學中關於時間的論述

在印度梵文中 *Kāla* 和 *Samaya* 是與時間相關的語詞。¹⁸ 我們在《大智度論》中可發現對 *Kāla* 的批判。因為，*Kāla* 此一語詞意味著對時間在認識論或存有學上之基礎主義的預設，也就是說 *Kāla* 被視為具有形而上意義的實體 (*dravya*)。依據《大智度論》的觀點，時間充其量只能作為認識的條件，只有認識論上的意義，無法成為知識的對象，並非一個獨立於心識的客觀存在物，因此當然更無實體的可能。¹⁹

其實，在印度的哲學脈絡中，吠陀、奧義書從發生學的觀點來主張時間可作為經驗世界的「生起因」，即是「時生論」。勝論學派 (*Vaiśeṣikas*) 和正理學派 (*Naiyāyikas*) 則主張時間雖缺乏被感官知覺的形式，但其又是具有實體的存有。換句話來說，時間如此一個超驗

¹⁸ *Kāla* 的字源來自 $\sqrt{\text{kal}}$ ，有計數、推動、運送、覺察、時間等意義，而 *Samaya* 的原型則是 *sam* 加上 $\sqrt{\text{i}}$ ，有時間、共聚、會合之處、協議等意義。若將此二字放在時間此一範疇來討論，可區分出 *Kāla* 是指確定的時間、時間的量，而 *Samaya* 則是指適當的時間、時機、機會等。兩者對比之下可發現，*Kāla* 隱含著固定的時間之意義，而 *Samaya* 則是暗示著時間是由約定而成。(嚴瑋泓，〈「迦羅」(*Kāla*)或「三摩耶」(*Samaya*)？——以「時間」議題論《大智度論》批判實在論的哲學問題〉，頁 131)

¹⁹ 嚴瑋泓考察了《大智度論》關於時間議題的爭辯，包含對《時經》的「時間是萬物生因」的實體主義形上學批判，以及《大智度論》對於時間語詞的討論——認可具有認識論意義的 *Samaya* (三摩耶)，但是對於 *Kāla* (迦羅) 此一具有實體主義意味的語彙進行批判。這意味著《大智度論》的時間觀取消了實體主義形上學，但對於經驗世界的認識活動中，時間仍然不可避免的成為某種「形式」的介入。也就是在《大智度論》中的時間觀是屬於認識論意義的，而非外於主體的存在物。(嚴瑋泓，〈「迦羅」(*Kāla*)或「三摩耶」(*Samaya*)？——以「時間」議題論《大智度論》批判實在論的哲學問題〉，頁 166-168)

(transcendent)²⁰ 的形而上實體，雖然無法被感官覺知，並非感官的對象，不過在勝論學派與正理學派的認識論而言，這種超驗的存有卻可以透過推論成為知識的對象。²¹

此外，彌曼差學派 (Mīmāṃsikas) 與吠檀多 (Vedāntins) 則將時間視為知識產生的必要條件。也就是說，若是缺乏時間的預設，則知識則無法產生，這種將時間放入認識論意義的哲學即是「時顯論」。換句話來說，對「時顯論」而言時間不僅作為可被知覺的對象，也作為知識生產的必要條件。²²

關於佛教內部的時間哲學，譬喻者分別論師 (Dārṣṭāntika-Vibhajyavādins) 則主張「世體是常」的時間是實在論的觀點，此外，「世體」也是萬物生滅的載體。亦即是時間不僅是實在的，其也作為萬物存在狀態變遷的過程的重要的存有學基礎。而說一切有部則認為法的作用和時間有高度的相關性，更精準的來說「時間的意識不能離開法的作用」，時間提供認知者意識、認知活動過程中必要的「形式」。所以，在說一切有部的觀點下，時間是不僅是不實在的，而且無法獨立於意識活動之外，時間作為主體認識對象的重要條件。雖然說一切有部否定了時間作為一種形上實體與客觀存在物的可能。但是，對說一切有部而言，時間卻是作為重要的認識預設，是一種推論上的概念實在。也就是，即便是時間無法獨立於認知主體而存在，但認知主體卻可透過時間此一形式對認知對象進行有意義的認識活動。事實上，這與「時顯論」的觀點十分相近，都是將時間放到認識論來討論其功能性。²³

²⁰ 在康德的《純粹理性批判》中，超驗 (transcendent) 意味著在感官經驗之外。在此借用此概念來說明勝論學派和正理學派將時間視為感官之外的存有。(康德，《純粹理性批判》，鄧曉芒譯，頁 307)

²¹ 嚴瑋泓，〈「迦羅」(Kāla) 或「三摩耶」(Samaya)？——以「時間」議題論《大智度論》批判實在論的哲學問題〉，頁 136。

²² 嚴瑋泓，頁 139。

²³ 嚴瑋泓，頁 149。

四、龍樹在《中論》〈去來品〉和〈觀時品〉的時間哲學

（一）《中論·去來品》的語意分析和對時間自性的否定

龍樹在《中論·去來品》中面對論敵所主張的運動（去）、時間（去時）與運動者（去者）三者均有自性（svabhāva）或實在性（reality）的形上學，透過運動時間的序列的窮舉分析（未去、去時和已去）、語意結構分析和緣起性空的哲學加以破斥。

他認為運動、時間和運動者都是緣起法，運動過程是三者的和合而成，也就是三者都不具有實在性。龍樹在《中論·去來品》的第 1 詩頌提到：

已去無有去，未去亦無去，離已去未去，去時亦無去。²⁴

運動狀態依據時間順序，分為未進入運動狀態（未去）、處於運動狀態（去）以及結束運動狀態（已去）。很明顯的從日常生活經驗得知，運動確實不存在於未去和已去這兩個時段。但是「去時去」這個論點是否成立呢？龍樹先是以語言分析（linguistic analysis）來討論「去時去」，這個在他看來「去時去」這個「日常生活視角的複合概念」所形成的論點是謬誤的。

云何於去時，而當有去法，若離於去法，去時不可得。²⁵

依他的分析，「去時去」之語意結構是「去時」的「去」，這意味「去時」在邏輯層次來說先於「去」，「去時」先在於「去」。也就是「去時」是主詞，「去」則為「去時」的附屬動作或謂詞，換句話說，即是「運動時間內的運動」。不過，這種語言結構主謂詞的邏輯先後關係，卻與我們日常生活經驗大相衝突。因為，就日常生活經驗來說，運動時間是依附於運動而產生，而非先有運動時間再有相應的運動。也就是，必須先

²⁴ CBETA, T30, no. 1564, p. 3c8-9。

²⁵ CBETA, T30, no. 1564, p. 4a2-3。

有運動這件事實之後，才能去測量、討論運動的時間。「去時」其實是依賴、附屬於「去法」而存在。所以，「去時去」如此的「日常生活視角的複合概念」，所引申出的「時間—運動」存有學論點，被龍樹先用語意結構分析的方法加以駁斥。

其次，當我們假定運動者、時間、運動三者均有自性的存有學預設下，來思考「去時」這個概念。依照語意分析，「去時」意味著運動的時間，更仔細來說這裡是所有格的語法——時間附屬於運動或是時間受到運動安排或形容（*modify*）。²⁶ 然而，這卻違背我們的假設——時間、運動都有自性，因為，有自性的存在物是獨立、自足、不受其他存在物來規定、包含、限制、安排的。所以，在時間、運動均假定有自性的預設下，又宣稱時間、運動存在規定、限制、包含的關係，這將會導致「去時」此一概念就是自相矛盾的。如此，此一概念的擴張——「去時去」，本身也是建立在矛盾概念下無意義的複合概念。所以，龍樹綜合上述的語意分析得出「去時去」此一論點原本就存在著謬誤，以及在運動或時間自性的假定下更凸顯出其不合理性。所以，他接著做出否定時間具有自性的結論，運動的時間是依待於運動的、不可分割的：

若言去時去，是人則有咎，離去有去時，去時獨去故。²⁷

在討論完時間此一議題後，龍樹接著討論運動是否有自性：

若去時有去，則有二種去，一謂為去時，二謂去時去。²⁸

如果我們將焦點放在「去」這個概念來思考「去時去」這個論述，即會發現「去時去」暗示著有兩種「去」：第一個是去在時先的「去」，也就是只討論「去時」這個概念所提到的運動；第二個則是接續在上一個概念「去時」為主詞，所附加的運動，也就是「去時」成立後的「去」。從經

²⁶ 吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，頁 53。

²⁷ CBETA, T30, no. 1564, p. 4a7-8。

²⁸ CBETA, T30, no. 1564, p. 4a13-14。

驗來看，「去時去」當然是在指一件運動過程，但依照上述分析，這個過程卻有兩個「運動」。

但是，如果在同一個運動事件或過程若要有兩個運動，則必須相應於兩個運動主體，否則會陷入與日常生活經驗矛盾的困境。如此也意味著運動也無法獨立於主體而存在，因此，運動本身也是無自性的。因此，龍樹在第 6 詩頌提出了：

若有二去法，則有二去者，以離於去者，去法不可得。²⁹

在「去時有去」這個命題是被否定的狀況下，得出時間必須依於運動而存在的時間無自性觀點，以及運動這個動作也必須依於主體而存在，亦無自性。龍樹將運動主體、運動、運動時間視為互相依待的，也就是三者皆無自性。這三者在因緣和合下構成了一個完整的運動過程。

《中論·去來品》主題透過日常生活經驗、概念分析與歸謬法來論證，運動者、運動與運動時間的無自性。雖是討論運動，但其實也解構了論敵關於運動者、運動以及時間的實在論觀點。也就是說，不僅「未去」、「去時」和「已去」這三個時間序列中並不具有實在性或自性的運動，而運動時間也無法獨立於運動而存在。此外，「運動者」此一名詞，從語言分析來看也必須由運動主體和運動同時構成才有意義，亦即是運動主體和「去法」所合和而成。事實上，龍樹的討論並非否定經驗世界中某一主體運動之可能，而是要分別解構運動、時間、運動者的自性。亦即是，整個運動狀態或過程必須是時間、主體和運動三者因緣和合狀態下才成為可能。

（二）《中論·觀時品》對時間在認識論意義之討論

《中論·去來品》中龍樹以存有學的方式³⁰對運動自性進行批判，連同也解構了運動者、運動時間的實在性。而在《中論·觀時品》中，龍

²⁹ CBETA, T30, no. 1564, p. 4a18-19。

³⁰ 在此所指的存有學並非西方主流討論 Being 的方式，也就是關於實體（ousia）、理型（eidos）、上帝、不動的第一因或物自身等實體主義意義

樹則更進一步來討論時間此一抽象物，在主體認識過程的重要意義。首先，他先從時間的序列方式，先否定時間具有自性的可能。在第 3 詩頌提到：

不因過去時，則無未來時，亦無現在時，是故無二時。³¹

上述詩頌說明了人們之所以能確定過去、現在、未來的時間差別，是基於認知主體的順序對比基礎上來確認的。當過去的時間不存在，如何能宣稱有現在、未來。這意味著三世的時間皆沒有自性。只是依於相對性原則來設立、確認。

以如是義故，則知餘二時，上中下一異，是等法皆無。³²

龍樹依此再延伸，凡是從相對性而有的存在物，包含三世的順序、空間順序，甚至單數、雙數、複數等相對性事物³³，都是無自性的。

面對論敵所提出的時間剎那化之兩種可能——剎那實有（時住）與剎那滅盡（時去）。龍樹以「時間一時相」的「存有物一表相」分析架構來反駁論敵，並以《中論》常出現的雙邊歸謬論證³⁴來批判這兩種觀點：

下的存有學，而是龍樹中觀哲學意義下，以諸法無自性隨因緣生滅的哲學對存在狀態描述。《中論·去來品》中的存有學分析，是龍樹對整體運動存在狀態中的各種元素的討論，包含運動這個動作本身、運動的時間，運動者三者間的緣起、和合過程的相待性分析。

³¹ CBETA, T30, no. 1564, p. 26a6-7。

³² CBETA, T30, no. 1564, p. 26a13-14。

³³ 此參考葉少勇，《中論頌——梵藏漢合校·導讀·譯注》，頁 317 的翻譯。

³⁴ 在此的「雙邊歸謬論證」即是邏輯上的「雙刀論證」或兩難式（False dilemma）。即是同時運用選言命題和假言命題，使相反的主張經過推理後，達到同一個結論。在龍樹的中觀學中，要論證某一範疇是「空」或「無自性」之前，常先假定此範疇是實在論的或是虛無論的，經過論證後，達成此範疇既非實在論亦非虛無論的兩難結論。

時住不可得，時去亦叵得，時若不可得，云何說時相。³⁵

一方面，時間的剎那實有導致了常見，也就是時間無前後的變動相。然而，時間的剎那滅盡論述，也將導致了斷見，即是時間的相續性不可能。³⁶更仔細來說，如果我們以「時間一時相」的「存有物一表相」之存有學分析架構來思考。若是時間是剎那實在的，其表相必然是無法變動的。然而，時間若是剎那滅盡，當時間這個存在物剎那消失，其表相必然也跟著剎那消失，那時相的相續性又如何可能？不過，無論是時相、時間表相的不變動性或是不相續性，都違背了我們日常生活對於時間感或時間表相的經驗，因此龍樹雙重駁斥了論敵的時間剎那實有和剎那滅盡這兩種關於時間的存有學觀點。這個雙重否定的歸謬論證，其實也呼應著龍樹的諸法無自性、因緣和合之存有學，時間也是不常不斷的無自性的存在物。而在《中論·觀時品》的最後一詩頌，龍樹更明白的表示出在認識過程時間和事物間的依存性關係：

因物故有時，離物何有時，物尚無所有，何況當有時。³⁷

³⁵ CBETA, T30, no. 1564, p. 26a22-23。

³⁶ 本偈頌的解讀方式有多種，例如：(1) 葉少勇的解釋是「時間概念如果是實有的話，應考慮其是否能固定安住。但是，若是時間若是遷流不住，任何人都無法執取其相，時間存在的概念也就無法安立。而一個可以被執取自性的固定安住的時間又是不存在的，因此時間不可能是一個實有範疇」。（參見《中論頌——梵藏漢合校·導讀·譯注》，頁 311）(2) 依據桂紹隆和 Siderits 對佛護關於此偈頌註釋的理解「唯有固定或安住不動者才能被測量，所以變動不居的時間不可測量。但是，如果因為時間可被測量，我們因此臆測時間必定駐留，則會面臨『時間靜止不動的難題』，因為這不合常理。唯一可能存在而因此被測量的時間不可得，也因此無法被測量。所以時間若是可測量的，不可據此推論時間是實有的」。（桂紹隆、M. Siderits，〈中觀——解讀龍樹菩薩《中論》27 道題〉，頁 210）

³⁷ CBETA, T30, no. 1564, p. 26a24-25。

這個詩頌明顯的表達出，龍樹的時間哲學不僅將時間視為如同諸法，都是無自性的存在物，此外，時間也在認識外在客觀世界過程具有重要的認識論意義。即是透過認知主體將時間意識投射在事物上，安立各種「時相」（抽象的時間概念或粗略的時間感），形成一個「事物—時間（相）」之可理解的、有意義的認識結構。不過，如果再深一層追問龍樹的時間哲學，是把時間視為無自性的客觀存在物，還是時間只是認識過程中，必要的主觀「時相」、時間意識、表徵而已，也就是否定時間的客觀存在性，學者間有不同的見解。³⁸ 事實上，如果單就上述關於時間或運動哲學的偈頌而言，龍樹雖主張時間概念在認識論下有重要、必要的功能和意義，但也未見龍樹否定時間的存在性，充其量也只是否定時間的自性而已。

總的來說，以《中論·去來品》和《中論·觀時品》的時間哲學來看，時間不僅是無法脫離運動主體、運動狀態而獨立存在的「假有」，龍樹更指出時間在認識主體對事物的流變的意識具有重要且必要的功能，也就是認識論意義下的「事物—時相」結構構成了完整的、有意義的認識。龍樹的時間哲學否定了時間實在論，但也強調時間在認識論上的重要功能。

五、僧肇在〈物不遷論〉的「事物—時間」存在結構分析

關於本論文第二個探討的重點，是鳩摩羅什弟子中以「解空第一」的僧肇的物性論的變遷哲學，以及其如何以時間為基礎來否定事物的實體性。特別是，僧肇作品〈物不遷論〉關於物在時間流中的存有學分析。早年研究老莊思想的僧肇，在鳩摩羅什的印度般若學和中觀思想的教導下，擺脫了格義佛教以來，透過道家思想、術語對於般若學詮釋的困境與限

³⁸ 依據吳汝鈞在《龍樹中論的哲學解讀》的看法，將時間僅作為一種主體投射到認知對象的意識——「時相」，也就是時間和時相是等同的，只是意識的產物而已。（吳汝鈞，《龍樹中論的哲學解讀》，頁 344-346）但是，也有學者提出不同的觀點，如康特認為龍樹藉由時間此一議題來發揮其論述的核心——諸法性空，雖否定了「時相」的客觀存在性和自性，但未必認為時間是不存在的。（康特，〈中觀學的時間觀〉，頁 47-48）

制。³⁹ 事實上，僧肇用以詮釋中觀思想的主要概念仍是透過道家思想中的「有」、「無」、「動」、「靜」等術語。不過，在僧肇的論述下，其賦予「有」、「無」等術語般若學、中觀學的意義，而這些被歧義化術語也成為中國佛教傳統的重要概念。⁴⁰ 在他的〈不真空論〉關於「非有非無、亦有亦無」以語言的歧義性與看似悖論（paradox）之論述，已對印度中觀學的「空」、「緣起」思想進行了十分貼近的闡釋。

（一）僧肇對中觀學的「不真空」詮釋

從〈不真空論〉中的論述，我們可以發現僧肇使用道家的術語「有、無」，一方面透過語言的歧義性⁴¹，一方面也放入佛學中的真俗二諦傳統⁴²，鋪陳出雙重否定又肯定的敘事，來詮釋中觀學的緣起思想：

³⁹ 從印度哲學的脈絡下各學派關於「空」、「有」的辯論或詮釋之意義視域，轉換到中國以儒道為主流思維的意義體系或概念的詮釋，常會產生詮釋的限制，或者誤讀，或者創造性的詮釋。例如：格義佛教中的「六家七宗」各自以其理解的道家之「有」、「無」等概念用以詮釋來自印度哲學脈絡下的「空」、「有」。事實上，在魏晉玄學中道家的「有」、「無」已不斷被重新詮釋的狀態下，以「有」、「無」等概念對於來自異質脈絡的「空」、「有」兩個概念的解釋，產生了多元的解讀。

⁴⁰ 僧肇在《肇論》中常將「有」、「無」概念歧義化，抽離道家的意義脈絡。更準確的說，是以真俗二諦的觀點分別來看待「有」、「無」概念。例如，在〈不真空論〉提到：「若有不自有，待緣而後有者，故知有非真有。有非真有，雖有，不可謂之有矣。不無者，夫無則湛然不動，可謂之無。萬物若無，則不應起，起則非無。」（CBETA, T45, no. 1858, p. 152c3-7）可見在僧肇的脈絡下，「有」包含為世俗諦的「自性有」（真有）和勝義諦的「緣起有」兩個層次。而「無」也可分為世俗諦的「虛無」（湛然不動）和勝義諦的「緣起無」兩個意涵。事實上，這都是道家的術語與中觀學的二諦思想所結合出來的論證、表述方法。

⁴¹ 這並非是說，僧肇對於道家術語的歧義化使用，其目的在於進行詭辯式的言說。而是僧肇企圖跳脫「六家七宗」格義佛教的詮釋困境，企求以有限的道

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。⁴³

《中觀》云：「物從因緣故不有，緣起故不無。」尋理即其然矣。所以然者，夫有若真有，有自常有，豈待緣而後有哉？譬彼真無，無自常無，豈待緣而後無也？若有不自有，待緣而後有者，故知有非真有。有非真有，雖有不可謂之有矣。不無者，夫無則湛然不動，可謂之無。萬物若無，則不應起，起則非無。⁴⁴

僧肇的「有」、「無」概念各自包含了兩種意義，「有」一方面具有「自性有」的世俗諦、實體主義觀點，也包含了「因緣起而有」的中觀學的勝義諦、無定性存有學觀點。「無」一方面具有「不存在」的世俗諦、虛無主義觀點，也包含了「因緣起而無」的中觀學的無定性存有學、勝義諦觀點。簡單來說，「有、無」具有現象層次和實體主義／虛無主義兩個面向。僧肇透過「非有非無、亦有亦無」看似悖論的語言，來描述因緣起的存在物，不會有實體「有」，也不會陷入絕對虛無，所以，透過雙重否定實體論和虛無論（非有非無）。另一方面，因緣起的存在物在因緣和合的過程，處於現象界的生、住、異、滅狀態，所以，就現象界而言「有、

家語彙或當時學術脈絡之主流術語，鑲嵌入佛教的二諦思維，以便更精準的把握中觀義理。

⁴² 關於佛教的二諦思想，世俗諦（*lokasaṃvṛti-satya*, *vyavahāra*）與勝義諦（*paramārtha-satya*）的分別在佛教不同學派各有其觀點，包含以是否可言說來分別二諦，實在意義的「理境二諦」與教法意義「言教二諦」，或者以達至最高真理的途徑與最高真理本身等。本文在此只是說明僧肇用世俗諦（世間觀點、謬誤觀點）和勝義諦（緣起的真理），搭配歧義化的語言，以看似悖論的敘事策略來闡述緣起無自性的存有學。

⁴³ CBETA, T45, no. 1858, p. 152b18-22。

⁴⁴ CBETA, T45, no. 1858, p. 152b29-c7。

無」仍是成立的，不過這個「有、無」屬於中觀學意義下無定性存有學的。所以，在這個脈絡下，僧肇又肯定「亦有亦無」。而這種雙重否定但又雙重肯定意味著僧肇對中觀學的核心思想「空」、「緣起」的理解，用他的用語來說就是「不真空」。⁴⁵

（二）僧肇的變遷哲學⁴⁶

僧肇的〈不真空論〉發展出漢傳中觀的敘述方式，用道家的形上學概念「有、無」闡述般若學的「性空」思想。同樣的，他的〈物不遷論〉也以道家的重要概念「動、靜」來發展其物性或變遷哲學。

上述所討論的龍樹，解構了運動過程各種元素包含運動者、運動時間與運動三者的實在性，並主張上述三者處於存有學上的相待、互相依存狀態。此外，龍樹更進一步的反省時間在認識論上的必要、重要功能或意義，也就是在認識過程中，認識對象的表徵結合時間概念、時間感、時相，才能構成有意義的認知。僧肇則以較單純的「時間一事物」的二世變動架構下來進行「動、靜」的論證。

事實上，〈物不遷論〉一開始就引用《放光般若經》，對世俗人對事物之「流動」、「變遷」的存有學觀點進行反省，並提出自己在時間範疇下的物性論。僧肇認為世俗人所持的客觀知識（常情），暗示著在季節或事物在時間範疇的變動中，物是可以處於某一種「流動」狀態。

夫生死交謝，寒暑迭遷，有物流動，人之常情。余則謂之不然，何者？《放光》云：「法無去來，無動轉者。」⁴⁷

接著，僧肇提出自己的「動靜觀」，他認為世俗人的「動」其實隱含者存有學上的同一性的預設。也就是存有學上的「實體—屬性」二元結

⁴⁵ 「不真空」的「真」即是指現象界的「真有」和「真無」，而「不真有」和「不真無」則是對自性與虛無論的否定。（吳汝鈞，《中國佛學的現代詮釋》，頁 29）

⁴⁶ 指事物在時間流下的存在狀態討論。

⁴⁷ CBETA, T45, no. 1858, p. 151a9-10。

構，這種存有學的結構分析，一方面認為實體在時間流下的不變性，不過做為附屬於實體的屬性卻以變動、偶性的狀態來存在。⁴⁸ 簡單來說，「物」被分為兩個層次，不變的本質和可變的表相。⁴⁹ 事實上，他反對如此具有實體主義預設的「動」。相反的，僧肇認為這種變動的現象應反倒應該稱為「靜」。亦即在時間流中，沒有實體的事物會處於不斷變動狀態，因此，事物在時間流的變化過程中根本不會等同，亦即事物間不具同一性（identity）。對僧肇來說，事物應該是「靜」於時間流中的某一點，而非具有同一性的「動」於時間流中。

夫人之所謂動者，以昔物不至今，故曰動而非靜。我之所謂靜者，亦以昔物不至今，故曰靜而非動。動而非靜，以其不來；靜而非動，以其不去。然則所造未嘗異，所見未嘗同。⁵⁰

僧肇更清楚的將「向」（過去）、「今」（現在）兩個不同點的時間，放入事物的分析架構，也就是「時間—事物」的結構，來說明其「二世皆靜」與「不遷」的哲學。

既知往物而不來，而謂今物而可往。往物既不來，今物何所往？何則？求向物於向，於向未嘗無；責向物於今，於今未嘗有。於今未嘗有，以明物不來；於向未嘗無，故知物不去。覆而求今，今亦不往。是謂昔物自在昔，不從今以至昔；今物自在今，不從昔以至今。⁵¹

48 這種二元論的存有學的結構分析，類似西方哲學的 Aristotle 的形上學或是婆羅門教所主張的主體我（aham）與實體我（ātman）間的關係，以及說一切有部的不變的法體與處於生、住、異、滅變動過程的法相。

49 涂艷秋，《僧肇思想探究》，頁 64-65。

50 CBETA, T45, no. 1858, p. 151a22-26。

51 CBETA, T45, no. 1858, p. 151a28-b5。

世間關於「事物變遷」的觀念，即是「動」的變遷觀，隱含著事物在時間流下具有某種的連續性或是同一性的可能，是一種存有學上的「本質—表相」二元論，這即是實體主義的存有學預設。而世俗「事物變遷」觀念意味著，事物隨著時間的流動也在時間軸上以一種「本質—表相」的存在狀態流動。所以，世俗人才會認為即便是現象界的表象不斷變遷，但由於表象之下存在更基礎的不變實體，所以，在時間流的事物具有連續性和同一性。不過，對僧肇而言，這種「動」的變遷觀根本並非真正的變遷，僅只於表相層次的異動。

僧肇提出一個將時間與事物視為一個整體為「時間—事物」的存在論架構，並將時間流切為「今」與「昔」兩個不同的階段。而處於不同時間階段的今、昔的事物，則與其相應的時間成為個別的「存在結構」。⁵²這種「時間—事物」的存在論架構重視物的在場性，也就是個別物與其特有的時空脈絡連結。當然，在僧肇的觀點底下，不同時間點的「存在結構」是不可能有所謂的同一性或實體的延續。他以個別的「存在結構」差異性存在，來否定世俗觀點之時間流下的事物本質同一性。因此，他稱這種事物在過去時和現在時的「不至」為「不遷」，也就是事物在過去時和現在時，本來就是相異的，因此，何來變遷？即是，個別的「存在結構」差異性存在原本就是徹底差異的。換言之，就現象層面而言，不僅事物在不同時間點有著生、住、異、滅的變化。就本體層次來思考，處於時間流下的事物也無不變的本質，而如此的「本質—表相」在時間流延續性的雙重否定，即是他所謂的「靜」。

嚴格來說，〈物不遷論〉並未真正追問「時間是否為認識論的必要條件」或是「時間是否可獨立於意識而存在」甚至「時間是否是實在的」等時間哲學的議題。不過，作為「解空第一」的僧肇，即便是不用認識論的立場來看時間，把時間當作純意識的概念但無自性的存在物。至少在中觀學的立場上，會從無定性存有學立場來否定時間的自性。事實上，僧肇更關注如何透過時間的順序化作為「載體」或「參考點」來放入論證中，開

⁵² 「向—向物」的結構是過去的事物在場於過去時間中，而「今—今物」則是現在的事物在場於現在時間。

展對諸法「動、靜」觀的探討。事實上，對他來說時間作為分析工具或載體的工具性立場，遠重要於成為被研究對象。

（三）〈物不遷論〉是否徹底解構事物在異質時空的因緣關係

僧肇的這種時間哲學分析方法，重視的是個別的「時間—事物」之「存在結構」的徹底差異，並且反對世俗觀點下具有實在論預設的「表相差異」⁵³。如此一來不僅是「向」與「今」兩個時間點產生的差異，「向物」與「今物」的連續性或同一性也被消解了。

是以言往不必往，古今常存，以其不動；稱去不必去，謂不從今至古，以其不來。不來，故不馳騁於古今。不動，故各性住於一世。⁵⁴

上述引文的「不來」、「不動」與「不去」固然說明其不遷的哲學。但是，「各性住於一世」此一對中觀學敏感的論述，是否意味著僧肇的不遷哲學仍存有實體主義「自性」的想法，甚至不同事物的「自性」會常留（住）於各自的時空？⁵⁵ 明末的鎮澄（1547-1617）在其〈物不遷正量論〉就提出對〈物不遷論〉的質疑，認為「若謂物各性住於一世而不化者，是為定法，定法即有自性矣。」⁵⁶ 鎮澄認為若是事物停留在自己的

⁵³ 實體在時間流下不變，只有表相或屬性隨著時間變遷。

⁵⁴ CBETA, T45, no. 1858, p. 151c6-8。

⁵⁵ 即是過去的事物「仍存在」於過去的時空，現在的事物「也存在」於現在的時空。如此的論述可能會出現幾個問題：(1) 過去事物仍然存在，並未消失。(2) 過去的事物和現在的事物一起存在。(3) 過去的時間並未消失，仍然和現在的時間一起存在。如此一來，在時間上來說，過去時和現在時就無分別了，甚至兩個時間一起存在。此外，一個事物也出現兩個事體（過去的、現在的）。而這種敘述是在日常生活經驗世界看來是違背常理且無法想像的。

⁵⁶ CBETA, X54, no. 879, p. 917c6-7 // Z 2:2, p. 370a12-13 // R97, p. 739a12-13。

時空結構且不變化，這就是「自性」實體論。⁵⁷ 而西方學者 Robinson 也質疑「〈物不遷論〉讀起來很像說一切有部與中觀論典的混合體」。⁵⁸

此外，僧肇的「果不俱因，因因而果。因因而果，因不昔滅；果不俱因，因不來今。不滅不來，則不遷之致明矣」⁵⁹，看起來更有含混矛盾的意味，一方面強調因和果間的相續關係——「因因而果」，卻也提出了因和果之間的「不俱」關係。而他似乎又否定了因滅果生的異時因果觀點，甚至有因、果各住一世不相干的意味，而如此「因果斷裂」觀點可能危險的破壞了佛教的業報輪迴基本教義。上述僧肇的敘述與龍樹《中論·觀因緣品》所提到的因緣生滅過程，既非同一性但也非絕對的他異性之「不一亦不異」義理，看起來有極大的不同。

這不禁令人質疑，當僧肇企圖透過「二世」與事物個別的連結的差異化「存在結構」，將「昔」、「今」視為不同時間，而「昔物」、「今物」視為不同的存在物，這種「不遷」、「靜」的「時間一事物」哲學在消除事物在時間範疇的同一性之同時，是否會也會切斷原始佛教以來的「緣起」思想，以及中觀學緣起性空哲學所強調的因果間的相待性，而陷入斷見。而從其語彙似乎也出現了另一種「時間一事物」的實在論困境。不過，這種「事各性住於一世」的想法與說一切有部的「三世實有，法體恆存」的法體三世恆存不變主張又不全然相同。⁶⁰

不過，他在〈不真空論〉的觀點，即便是否定實體主義或虛無論，但仍認

⁵⁷ 事實上，這種實體論也極為怪異，一般的實體論強調實體不在時間範疇內有所變易，如說一切有部的法體，Plato 的 *eidos*，或是婆羅門教的梵、神我等。即是具有不變、獨一、永恆、自足之特質之實體。但鎮澄質疑的實體論是不同時空有不同的實體，意味著出過去、現在的時空並列，以及事物的過去、現在實體亦並列等怪異觀點。

⁵⁸ Richard H. Robinson, 《印度與中國的早期中觀學派》，頁 256。

⁵⁹ CBETA, T45, no. 1858, p. 151c23-25。

⁶⁰ 因為若是「時間一事物」結構是實在的，除了註解 46 所提到的問題外。也會產生不僅時間是實在的，事物也是實在的，而兩者間也存在依存關係的結論。但是，既然有著依存關係，表示時間與事物無法各自獨立自存，又如何能稱為實在的？

為諸法正是存在著因果關係才能生起（消滅）。因果間的關係並未被僧肇所切斷。

若有不自有，待緣而後有者，故知有非真有。有非真有，雖有，不可謂之有矣。不無者，夫無則湛然不動，可謂之無。萬物若無，則不應起。起則非無。⁶¹

引文明顯看出，僧肇關於事物的「有」、「無」變遷，其實仍是放在因緣相待關係來討論。他反對「真有」（絕對存在）也反對「（真）無」（絕對的虛無）。而正是「因緣」關係串起了諸法的生滅現象。

此外，另一個〈物不遷論〉引文：

不遷，故雖往而常靜；不住，故雖靜而常往。雖靜而常往，故往而弗遷；雖往而常靜，故靜而弗留矣。⁶²

僧肇在此又使用了看似悖論的語法，提出「往」、「靜」和「往」、「弗遷」以及「靜」、「弗留」三組各別看似矛盾的概念。其實，都在描述不同時間點「存在結構」即便是相異，但是不可否認它們具有因緣變化、相待、方向性（往）的關係。也就是，在僧肇的物之變遷哲學，即便是這些「存在結構」是差異的，不具同一性的，但其仍存在著因緣相待的關係。⁶³

至於上述提到的「故各性住於一世」的解讀困境，李潤生認為這是指事物在不同時間點的「剎那生滅」，正因為「剎那生滅」也使事物在時間

⁶¹ CBETA, T45, no. 1858, p. 152c3-7。

⁶² CBETA, T45, no. 1858, p. 151b19-21。

⁶³ 〈物不遷論〉的譬喻「梵志出家」，更清楚的表達這種有因緣關係但又差異的存有學。當鄰居追問：「昔人（梵志）尚存乎？」，梵志則以中觀式的回應：「吾猶昔人，非昔人也。」這個回應一方面強調不同時空結構下的梵志有因緣間的相待關係，但就外在表象來看已大不同，就本體層次而言，梵志的本質也不存在，所以「今之梵志」已非「昔之梵志」。兩個梵志既有因果關係，但又有差異。

流的同一性甚至存在性被否定，在此脈絡下事物的「不遷」、「靜而非動」的論述就可被合理的解釋。⁶⁴ 陳平坤則以「假名」的認識論途徑或權宜的教法來處理「性住」所造成的爭議。⁶⁵ 而在「果不俱因，因因而果。因因而果，因不昔滅；果不俱因，因不來今。不滅不來，則不遷之致明矣」此難解的論述中，唐秀連認為在文脈中，僧肇側重的是「因、果」的無自性、相異性以及關係性。⁶⁶ 此外，在因和果之間令人費解的「不俱」關係上，陳平坤則以兩個層次來詮釋「不俱」這個語彙。包含異時因果——因滅果生的因緣現象，以及因果間的包含關係——果不能保有因，如果有，則代表因的延續性。⁶⁷ 而這些詮釋都企圖使僧肇的文本得以用中觀學的方式來理解。

更仔細來說，對於〈物不遷論〉「故各性住於一世」，李潤生的解釋方式是以「事物在不同時間點的『剎那生滅』」狀態」。⁶⁸ 只不過，在

64 李潤生，《僧肇》，頁 188-189。

65 陳平坤認為像「住」這種似反語詞，在僧肇看來，是為傳達「非動」或「不動」這樣的意旨，而不是以「住」為正言。原本在存有論上應該嚴予區別的「住」、「無住」二個概念，一旦改置入認識活動足以決定修行者生命發展路向的智慧實踐問題脈絡中來重新釐定它們的意義、檢視它們的關係時，便可呈現出其彼此不必一定相離互異的意義向度。而所謂「無住」，則是緣生諸法不可定執的假名。「住」不礙於「無住」，而「無住」也不礙於「住」。因為「無住」與「住」分屬不同意義層次，所以從未相互矛盾或衝突。總體而言，陳平坤認為僧肇之所以使用「性住」這個語彙，是一種權宜式的教法上，為了排除常情所執「無常」、「變動」、「遷化」等，所以藉此要把世人從其原所固執的知見坎陷中拉拔出來。（陳平坤，〈幻有假名觀下的「物不遷」論辯〉，頁 107-108、116-117）

66 唐秀連，《僧肇的佛學理解與格義佛教》，頁 174-176。

67 陳平坤，《僧肇與吉藏的實相哲學》，頁 245-246。

68 廖明活對李潤生以「剎那生滅」來解釋「故各性住於一世」進行了批評。他認為「剎那生滅」其實是小乘部派的觀點，也就是事物只存在於一時間點，前時間點的事物只存在於前時間點，在次時間點便完全消失。因此，「剎那生滅」雖可解釋僧肇的「昔物不至今」、「責向物於今，於今未嘗有」和

僧肇文脈中的「住」必須將其從日常生活中具有持續性的「住」之意涵抽離，而改以「時間剎那——存在狀態之生滅」的無常觀點來理解。而陳平坤一方面以「假名」的認識論途徑或權宜的教法來處理「性住」的問題，將「性住」視為一種「對治」的策略，就實踐操作層次而言確實有其合理性。另一方面，陳平坤也將「故各性住於一世」的「性住」之說，從認識論角度去確立事物之現前的存在性。⁶⁹此外，〈物不遷論〉的「果不俱因」問題，陳平坤透過對「不俱」的再詮釋，以時間的分別、非包含關係兩個觀點來合理化僧肇的論述，如此的解讀也呼應了〈物不遷論〉主要的論證策略和主張——以時間架構來分析物性、事物在時間流中非同一次性、相續性。

六、結論

龍樹在《中論·去來品》以三時序列的窮舉法，透過運動哲學的分析逐一破斥運動、時間和運動者的實在性。特別是針對「去者不去」看似矛盾的命題，進行細緻的語意學、存有學分析，得出運動過程是時間、運動者以及運動三者因緣和合而成的存在狀態，當然三者皆無自性。而《中論·觀時品》更進一步討論時間的存有學和認識論意義，他透過「時間一時相」分析架構，駁斥了時間的剎那有與剎那滅的兩種看法，指出時間此一存在物的無自性。不過，時間的表徵「時相」（時間概念、時間感、時間意識），更是主體在認識外在事物變化過程重要的基礎。也就是就認識論而言，時間意識和事物的表象存在著能所相待的關係，達成有意義認識的作用。

「故各性住於一世」。但終究這種「剎那生滅」的存有學，具有斷滅論的意味，也非中觀的「緣起無自性」立場。（廖明活，《中國佛教思想述要》，頁 108）

⁶⁹ 這種現前的存在性是具有認識論意義的，也就是事物「一世」的存在性是針對認識主體當下的、認識論意義的存在性。主體和事物發生認識關係的當下，對主體而言事物的在場存在性。當然，這種具有認識論意義之現前的存在性，並非實體主義意義下的存有學。

相對來說，僧肇在其〈物不遷論〉雖未正面討論時間的哲學議題，不過其以事物的變遷觀或運動觀帶出對時間的關注。從文脈中對「古、今」的使用語法，的確無法有足夠證據去言說僧肇的時間觀為何。到底是存有學的客觀存在物，還是只能依於主體意識的概念？相對來說，〈物不遷論〉花更多精神在探討，以今、昔二世的時間架構如何來破斥事物的同一性或實體主義之問題。在僧肇的「時間—事物」存在論分析，時間流下的事物同一性或實體主義被否定，並得出了諸法在時間範疇下「不遷」或「靜」的結論。僧肇關於時間的討論，不像龍樹從存有學的思考加入了認識論的進路，也就是將時間視為無自性的存在物，且強調「時相」的認識論意義。龍樹在〈去來品〉、〈觀時品〉的討論都把時間做為主要議題。而僧肇的今、昔之「事物—時間」結構分析，無論如何重點都是放在事物在時間流的存在狀態來討論的，並未明確討論「時間是否為認識論的必要條件」或是「時間是否可獨立於意識而存在」甚至「時間是否是實在的」等議題。可以說，僧肇關注的是處於時間軸上不同時間點上的事物存在狀態與變遷之討論，這種關注是存有學式的。總之，僧肇在〈物不遷論〉關心的仍是事物的存在狀態問題，時間似乎總是透過二分法、順序化的「載體」或「參考點」的姿態來放入論證中。

最後，雖然僧肇在〈物不遷論〉的部分語彙，雖然可能會也引發了事物、因果、時間序列下的斷見式的解讀。不過，透過僧肇整體文脈的理解與其他詮釋者的觀點。我們發現整體而言，僧肇的論點與中觀學的因緣、無自性等核心概念並無扞格。他的「時間—事物」的存在論架構解構了實體主義，但也帶入了「時間—事物」間也存在著異時因果關係之無定性因緣存有學。僧肇借用了道家思想中的「動、靜」與「有、無」概念闡述了龍樹的「空」、「緣起性空」的哲學。從本文所探討的龍樹與僧肇兩者，其關於「變遷」——運動、物性的存有學分析，都可看到無論時間是否為其討論的焦點，或是作為分析工具，其結論都導向於宣說「諸法緣起性空」之存有學立場—諸法處於因緣和合的變遷、無定性、無自性之存在狀態。

【參考書目】

一、佛教藏經

本文佛典引用主要是採用「中華電子佛典協會」(Chinese Buddhist Electronic Text Association, 簡稱 CBETA) 的電子佛典集成光碟, 2014 年。

- 《大智度論》, T25, no. 1509。
《中論》, T30, no. 1564。
《肇論》, T45, no. 1858。
《物不遷正量論》, X54, no. 879。

二、中文專書、論文

- Robinson, Richard H. 1996 《印度與中國的早期中觀學派》, 郭忠生譯, 南投: 正觀出版社。
- Swanson, Paul L. 2009 《天台哲學的基礎——二諦論在中國佛教中的成熟》, 史文、羅同兵譯, 上海: 上海古籍出版社。
- 吳汝鈞 1995 《中國佛學的現代詮釋》, 臺北: 文津。
- 吳汝鈞 1997 《龍樹中論的哲學解讀》, 臺北: 臺灣商務印書館。
- 李潤生 2011 《僧肇》, 臺北: 東大圖書。
- 唐秀連 2010 《僧肇的佛學理解與格義佛教》, 北京: 宗教文化。
- 桂紹隆、Mark Siderits 2015 《中觀——解讀龍樹菩薩《中論》27 道題》, 方怡蓉譯, 臺北: 橡實文化。
- 涂艷秋 1995 《僧肇思想探究》, 臺北: 東初出版社。
- 康德 (Immanuel Kant) 2004 《純粹理性批判》, 鄧曉芒譯, 臺北: 聯經。
- 康特 2008 〈中觀學的時間觀——以《中論》與《肇論》為主〉, 《正觀雜誌》46, 頁 39-79。
- 郭朝順 2012 《佛教文化哲學》, 臺北: 里仁書局。
- 陳平坤 2012 〈幻有假名觀下的「物不遷」論辯〉, 《國立台灣大學哲學論評》43, 頁 81-124。
- 陳平坤 2013 《僧肇與吉藏的實相哲學》, 臺北: 法鼓文化。
- 萬金川 1995 《龍樹的語言概念》, 南投: 正觀出版社。
- 葉少勇 2011 《中論頌——梵藏漢合校·導讀·譯注》, 上海: 中西書局。

廖明活 2006 《中國佛教思想述要》，臺北：臺灣商務印書館。

嚴瑋泓 2012 〈「迦羅」（Kāla）或「三摩耶」（Samaya）？——以「時間」議題論《大智度論》批判實在論的哲學問題〉，《從印度佛學到中國佛學——楊惠南先生七十壽慶論文集》，新北：Airiti Press。

Nāgārjuna’s and Sengzhao’s Philosophy of “Changing”: The Comparision Between *Mūlamadhyamakakārikā* and “Wu buqian lun”

Chou, Yen-Lin

Doctoral Student

Graduate Institute of Asian Humanities, Haufan University

Abstract

Nāgārjuna, the founder of Indian mādhyaṃkā school, exerted mādhyaṃkā philosophy concerning thoughts about śūnyatā and niḥsvabhāva. And the Chinese Buddhism master Sengzhao who was the best interpreter of emptiness used terms of Taoism to interpret mādhyaṃkā philosophy from Indian. This article attempts to discuss the philosophy of “changing” of Nāgārjuna and Sengzhao, besides comparing the philosophies and arguments of Nāgārjuna’s view of time and Sengzhao’s view about nature of things.

On Nāgārjuna’s philosophy of “time”, the article will analyze the Chapter 2 and Chapter 19 in *Mūlamadhyamakakārikā*. In Chapter 2, Nāgārjuna uses three time divisions, semantics and ontology to analyze “movement” while negating the reality of movement, mover and time of movement. In Chapter 19, Nāgārjuna also negates the reality of time and regards time as the vital significance in the epistemology. However, Sengzhao analyzes his viewpoint about nature of thing in “Wu buqian lun” 物不遷論. He regards the time and thing as a whole construction—“time–thing” ontological construction, and divides the time into “now” and “past” stages. And then Sengzhao criticizes the identity of things or the realism. He claims all things are “stirless” but not “moving”.

Finally, this article will focus on some discourses in Sengzhao's texts which may lead to a "fracture" interpretation of things, cause and effect, and time sequence, though. Through understanding of overall context of Sengzhao's texts and other interpreters' views, we may understand that Sengzhao's interpretation about nature of things has "borrowed" such terms as "moving", "stirless", "being" and "not being" from Taoism thought, and is somewhat similar to the ontology thought of Indian mādhyamaka school.

Keywords:

Mādhyamika, Nāgārjuna, Sengzhao, Philosophy of time, Nature of things