

《中論·觀時品》時間哲學之研究*

台灣大學哲學系教授 蔡耀明

摘要

本文以龍樹《中論·觀時品》就時間之考察為主要依據，鋪陳其論題、論旨、與論理方式，從而展開時間哲學之論究。《中論·觀時品》指出，時間概念並非可單獨且客觀存在，而是依存於其它概念且活躍在一套概念群的共構系統。同樣地，就時間向度所做成的分段，例如，過去、未來、現在，也都不是單獨而客觀地存在，而是有賴於不同分段彼此的觀待。人們的時間觀念若無視於時間有關概念群的共構與觀待，其時間觀念將經不起檢視，而淪為謬誤之見。而開發時間之智慧的前提之一，即在於認知且排除時間謬見。

關 鍵 詞：時間、自性、實體、實有、《中論》

* 2020/1/25 收稿，2020/4/7 通過審稿。

本文做為科技部一〇六年度三年期專題研究計畫（MOST 106-2410-H-002-200-MY3）的部分成果，題目為「空觀與中觀的佛教時空哲學」。

〔目次〕

一、緒論

二、《中論·觀時品》梵文翻譯與梵漢對照

三、《中論·觀時品》之論題與論旨

(一)《中論·觀時品》之論題

(二)《中論·觀時品》之論旨

四、《中論·觀時品》之論理方式

(一)「觀待」做為結構與解構

(二)「安住」做為結構與解構

(二)「緣」做為結構與解構

五、就《中論·觀時品》之反思

六、結論

一、緒論

為求快速勾勒大致的輪廓，以及清晰呈現整篇文章的構成要項，一開張，即以條列的方式，依序鋪陳「研究主題」、「關鍵概念」、「文獻依據」、「論述架構」。

〔研究主題〕：本文以龍樹《中論·觀時品》就時間之考察為主要依據，鋪陳其論題、論旨、與論理方式，從而展開時間哲學之論究。

〔關鍵概念〕：本文的關鍵概念，包括時間 (*kāla*)、自性 (*sva-bhāva*)、實體 (*dravya*)、實有 (*vastu*)、觀待 (*apêkṣā*)、安住 (*sthiti*)、緣 (*pratya*)。時間一詞，大致為針對物體或事情的存在、運動、或變動，用以描述、度量、或說明其持續的歷程或發生的順序，從而衍生的、抽離的、具備向度的概念。¹ 至於自性，乃至緣，在本文接下來的各節，將依次做必要的界說，於此不贅。

〔文獻依據〕：龍樹 (Nāgārjuna) 《中論》(或根本中頌 *Mūla-madhyamaka-kārikā* 簡稱 MMK)，總共二十七品，大約有四百五十個偈頌。本文主要根據第十九品〈觀時品〉 (*kāla-parīkṣā nāma ekōna-viṃśatitamam prakaraṇam*)，有六個偈頌。² 《中論》歷來已有眾多的傳譯本。當代學界在有關傳譯本的入門介紹，也不勝枚舉。³ 在此似乎沒有重複文獻書目的

¹ 有關時空之界說，可參閱：蔡耀明，〈《大方廣佛華嚴經》的時空哲學〉，《法鼓佛學學報》第 21 期 (2017 年 12 月)，頁 44。

² 龍樹 (Nāgārjuna)，《中論·觀時品第十九》，青目釋，姚秦·鳩摩羅什 (Kumārajīva) 譯，T. 1564, vol. 30, pp. 25c-26a。

³ 參閱：Amber Carpenter, “Chapter 4: The Second Buddha’s Greater Vehicle,”

必要。

〔論述架構〕：本文由如下的六節串連而成。第一節，「緒論」，開門見山，帶出研究主題，逐一交代論文的構想與輪廓。第二節，就〈觀時品〉之梵文本，提供優質的白話翻譯，並且與鳩摩羅什（Kumārajīva）的譯文並列。第三節，分成二小節，依次說明〈觀時品〉就時間所考察的論題，與所提出的論旨。第四節，分成三小節，就〈觀時品〉之結構佈局的三個要項——觀待、安住、緣——依次討論這三個要項在論理結構與論理解構的作用。第五節，強調〈觀時品〉乃至整部《中論》的論理在於開發思辨所成的智慧，附帶指出將《中論》說成相對主義或虛無主義都是誤解。第六節，「結論」，總結本文的要點。

二、《中論·觀時品》梵文翻譯與梵漢對照

由於〈觀時品〉梵文本還流傳於世，篇幅僅六個偈頌，而且佛教哲學的思辨與討論應該奠基在有關文本之更精確的解讀，這一節將逐一翻譯梵文本這六個偈頌，與鳩摩羅什的譯文

Indian Buddhist Philosophy, London: Routledge, 2014, pp. 72-92, 262-265.

Paul Donnelly, “Mūlamadhyamakakārikā,” *Oxford Bibliographies*, January 2016.

(<https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195393521/obo-9780195393521-0066.xml>) Richard Hayesf, “Madhyamaka,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, January 2015.

(<https://plato.stanford.edu/entries/madhyamaka/>) Jan Westerhoff, “Nāgārjuna,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, June 2018.

(<https://plato.stanford.edu/entries/nagarjuna/>)

並列，方便讀者對照。本文使用的梵文本，出自月稱(Candrakīrti)的《淨明句論》(*Prasannapadā*)。⁴ 研究過程當中，也參考了〈觀時品〉在當代的中譯本與英譯本，⁵ 尤其《淨明句論》的注釋之英譯本。⁶

⁴ Louis de La Vallée Poussin (ed.), *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, St. Pétersburg, 1903–1913, pp. 382-389. (<http://www.archive.org/details/madhyamakavrttih00nagauoft>) P. L. Vaidya (ed.), *Madhyamakaśāstra of Nāgārjuna, with the commentary Prasannapadā by Candrakīrti*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1960, pp. 163-167. (http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/6_sastra/3_phil/buddh/canprasu.htm)

⁵ 叶少勇，《中论颂：梵藏汉合校·导读·译注》（上海：中西書局，2011年），頁309-317；Jay Garfield (tr.), “Chapter 19: Examination of Time,” *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakakārikā*, Oxford: Oxford University Press, 1995, pp. 50-51, 254-257；David Kalupahana, “Chapter 19: Examination of Time,” *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of the Middle Way*, Delhi: Motilal Banarsidass, 1991, pp. 275-279；Mark Siderits, Shōryū Katsura, “Chapter 19: An Analysis of Time,” *Nāgārjuna’s Middle Way: The Mūlamadhyamakakārikā*, Boston: Wisdom, 2013, pp. 207-211；Rje Tsong Khapa, “Chapter 19: Examination of Time,” *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakakārikā*, translated by Ngawang Samten and Jay Garfield, Oxford: Oxford University Press, 2006, pp. 393-403.

⁶ Mervyn Sprung (tr.), “Chapter 15: Time,” *Lucid Exposition of the Middle Way: The Essential Chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti*, Boulder:

pratyutpanno 'nāgataś ca yady atītam apêkṣya hi /
pratyutpanno 'nāgataś ca kāle 'tīte bhaviṣyataḥ // MMK
19.1 //

（鳩摩羅什譯）若因過去時，有未來、現在，未來及現在，應在過去時。

（本文譯）如果在觀待過去之後（*yady atītam apêkṣya*），而有現在與未來（*pratyutpanno 'nāgataś ca*），則現在與未來（*pratyutpanno 'nāgataś ca*），將存在於過去之時間（*kāle 'tīte bhaviṣyataḥ*）。

pratyutpanno 'nāgataś ca na stas tatra punar yadi /
pratyutpanno 'nāgataś ca syātām katham apêkṣya tam //
MMK 19.2 //

（鳩摩羅什譯）若過去時中，無未來、現在，未來、現在時，云何因過去？

（本文譯）再者（*punar*），如果（*yadi*）現在與未來（*pratyutpanno 'nāgataś ca*），並不存在於彼時（亦即·過去之時間）（*na stas tatra*），則如何（*katham*）在觀待彼時（亦即·過去之時間）之後（*apêkṣya tam*），而會有（*syātām*）現在與未來（*pratyutpanno 'nāgataś ca*）？

an-apêkṣya punaḥ siddhir nātītaṃ vidyate tayoḥ /

pratyutpanno 'nāgataś ca tasmāt kālo na vidyate // MMK
19.3 //

（鳩摩羅什譯）不因過去時，則無未來時，亦無現在時。
是故，無二時。

（本文譯）再者（*punaḥ*），在不觀待過去之後
（*an-apêksya ... atītaṃ*），彼二（亦即·現在與未來）之成立
（*siddhir ... tayoḥ*），即不存在（*na ... vidyate*）。因此（*tasmāt*），
現在之時間與未來之時間（*pratyutpanno 'nāgataś ca ... kālo*），
皆不存在（*na vidyate*）。

etenaivāvaśiṣṭau dvau krameṇa parivartakau /
uttamādhama-madhyādīn ekatvādīṃś ca lakṣayet // MMK
19.4 //

（鳩摩羅什譯）以如是義故，則知餘二時。上、中、下，
一、異，是等法皆無。

（本文譯）剩餘的二個[時段]（亦即·現在與未來這二個
時段）（*avaśiṣṭau dvau*），正好（*eva*）藉由如此的步驟（*etena ...
krameṇa*），在運轉（*parivartakau*）（亦即·過去與未來，將
存在於現在之時間；過去與現在，將存在於未來之時間）。這
就可以[依樣]辨認[如下概念的]特徵（*lakṣayet*）：最上（*uttama*）、
最下（*adhama*）、中（*madhya*）等（*ādīn*），以及單數（*ekatva*）
[、雙數、多數]等（*ādīṃś*）。

nāsthito gr̥hyate kālaḥ. sthitaḥ kālo na vidyate /
yo gr̥hyetāgr̥hītaś ca kālaḥ prajñāpyate katham // MMK 19.5 //

(鳩摩羅什譯)時住，不可得。時去，亦叵得。時若不可得，云何說時相？

(本文譯)非已安住(或非已停留 *asthito*)之時間(*kālaḥ*)，不可被捕捉(或不可被抓取 *na ... grhyate*)。已安住(或已停留 *sthitaḥ*)之時間(*kālo*)，若會被捕捉(或會被抓取 *yo grhyeta*)，那是不存在的(*na vidyate*)。而(*ca*)非已被捕捉(或非已被抓取 *agrhītaś*)之時間(*kālaḥ*)，如何(*katham*)可被施設(*prajñāpyate*)？

bhāvaṃ pratītya kālaś cet kālo bhāvād ṛte kutaḥ /
na ca kaś-cana bhāvo 'sti. kutaḥ kālo bhaviṣyati // MMK
19.6 //

(鳩摩羅什譯)因物故有時，離物，何有時？物尚無所有，何況當有時？

(本文譯)如果(*cet*)以事物為關聯條件(或以事物為緣 *bhāvaṃ pratītya*)，時間才存在(或才有時間 *kālaś*)，則在抽離(或離開)事物的情形(*bhāvād ṛte*)，時間(*kālo*)從什麼(或從何 *kutaḥ*)而存在？而(*ca*)任何事物(*kaś-cana bhāvo*)都不存在(*na ... 'sti*)。時間(*kālo*)從什麼(或從何 *kutaḥ*)而將存在(*bhaviṣyati*)？

三、《中論·觀時品》之論題與論旨

《中論》每一品考察的焦點，幾乎就表示在各自的品題。〈觀時品〉亦然，聚焦在時間。然而，從不同的學科，採用不同的方法或視角，都可以做出彼此差異的探討。因此，在哲學

研究來看，優先要問的是：〈觀時品〉就時間所考察的是什麼樣的論題？以及，〈觀時品〉就時間的考察給出什麼樣的論旨？這二道提問，將用二小節依次說明。

（一）《中論·觀時品》之論題

〈觀時品〉並未明顯提出所要考察的論題，而是一開頭就進入論理。然而，在讀者的一方，若不清楚所讀的文本在討論什麼，很可能讀了半天，被帶來帶去，或繞來繞去，也不知所云。因此，在研究上，即有必要優先且適切把握文本的論題。至於把握的方法，第一手的層次，可通過整部《中論》的研讀，以及〈觀時品〉脈絡的爬梳，然後試著理解進去那些字裡行間都在考察什麼樣的論題；第二手的層次，則可便利參考一些注釋本或有關的研究資料。

《中論》每一品的品題，都標示為就某一個、二個、或三個語詞之考察（或觀 *parīkṣā*）。以〈觀時品〉為例，即以時間（*kāla*）一詞著手考察。然而，單一語詞大致僅在「話題」或「課題」（**topic**）的層次，而可以衍生相當空泛的或天馬行空的論述。若要成為適合嚴謹思辨的「論題」（**question**），則必須扣緊課題，以盡可能明確的疑問句的形式，做成提問，或提出可探討或可討論的題目。⁷

不論以單一語詞，乃至以三個語詞，放在標題，這在一般

⁷ 有關課題與論題之釐清，可參閱：蔡耀明，〈生命哲學之課題範疇與論題舉隅：由形上學、心態哲學、和知識學的取角所形成的課題範疇〉，《正觀》第44期（2008年3月），頁212-213。

的文章，可以說是司空見慣的現象。《中論》雖然掛出一般的品題，卻開闢一條不一般的論理路徑：一方面，指出單一語詞若用以論斷，尤其做成普遍且貫時的論斷，正好是陷入論理困局的癥結所在；另一方面，則出之以反思，將單一語詞帶往基礎的層次，進行嚴格意義的考察。而在基礎的層次，所要考察的，主要涉及三種情況：其一，單一語詞之自性（*sva-bhāva*）；其二，單一語詞之實體（*dravya*）；其三，單一語詞之實有（*vastu*）。

自性（*sva-bhāva*）一詞，大致在指「自己的存在」或「本身的存在」，其意思所傾向的脈絡，或者抽象地指謂「藉由自己而存在」、「從自己而存在」、或「存在於自己裏面」，或者具象地指謂「藉由自己而為事物（或存在體）」、「從自己而為事物（或存在體）」、或「在自己裏面的事物（或存在體）」。

自性一詞，在《中論》所要考察的重心在於：語言（或言說）領域的自性一詞，或認知領域的自性觀念或自性見解，是否在世間（或在存有學上）恰好有其對應的自性？如果在世間欠缺或並無恰好對應的自性，這樣的情況，即可稱為無自性（*niḥ-sva-bhāva*）。而無自性，通於空性（*śūnyatā*）一詞之諸多涵義當中的一種意思。⁸

⁸ 有關空性與無自性，可參閱：蔡耀明，〈佛教經典的空觀：講記與略注〉，《人間佛教：學報·藝文》第13期（2018年1月），頁20-43；David Burton, “Nāgārjuna’s Notion of *niḥsvabhāva* Understood in the Abhidharma Context,” *Emptiness Appraised: A Critical Study of Nāgārjuna’s Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2001, pp. 92-95; C. D. Sebastian, *The Cloud of Nothingness: The Negative Way in Nāgārjuna and John of the Cross*, Springer,

實體 (*dravya*) 一詞，梵文字根為√*dru*，⁹ 大致在指「固定不變的、不可分割的、獨自的、且恆常的存在」，而不論其存在或者為物質的、心態的，世間的、出世間的，人類的、天神的，惡的、善的，或者為黑暗的、光明的。¹⁰ 之所以會有實體一詞，主要來自特定的思維型態，而其構成要件，包括抽離於世界之確實的運轉，以及思惟方式之僵化與固化。如此構成的實體觀念，通於自性觀念之抽象層次的涵義，活躍在一些哲學理論或思想系統。

實有 (*vastu*) 一詞，大致在指「實質的存在 (或存在體、事物、事情)」或「真實的存在 (或存在體、事物、事情)」。¹¹

2016, pp. 26-31; Jan Westerhoff, "Chapter 2: Interpretations of *Svabhāva*," *Nāgārjuna's Madhyamaka: A Philosophical Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 19-53.

⁹ √*dru*，字面的意思為獲得。若存在體獲得其樣式與屬性而不失其本性，該存在體即為實體。有關的主張，可參閱：Vijay Jain, *Ācārya Umāsvāmī's Tattvārthasūtra – With Explanation in English from Ācārya Pūjyapāda's Sarvārthasiddhi*, Dehradun: Vikalp Printers, 2018, pp. 179-180, 222.

¹⁰ 有關實體，可參閱：蔡耀明，〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路：以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索〉，《臺灣大學哲學論評》第 32 期 (2006 年 10 月)，頁 124, 132-135.

¹¹ 有關實體與實有，可參閱：Piotr Balcerowicz, "Dharmakīrti's Criticism of the Jaina Doctrine of Multiplexity of Reality (*anekāntavāda*)," *Religion and Logic in Buddhist Philosophical Analysis*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2011, pp. 1-31; Shinkan Murakami, "Vedāntic Interpretation and Criticism of the Buddhist Dependent Origination (*pratītya-samutpāda*)," *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen*

如此的實有概念所要意涵的，主要在於認為所指的存在、存在體、事物、或事情，並非虛構的、想像的、幻想的、夢想的、或虛幻的，而是實實在在的、有其特有的或專屬的內容，包括材料、屬性、情節、與樣式。如此構成的實有觀念，通於自性觀念之具象層次的涵義，在日常生活相當盛行。

如上的三個語詞，自性、實體、與實有，大致為《中論》每一品往基礎層次所要考察的情況。因此，〈觀時品〉之論題，即可借用如下的三個疑問句予以呈現：其一，時間是有自性的嗎(Does time have its own-being)? 其二，時間是實體嗎(Is time a substance)? 其三，時間是實有的嗎(Is time real)?

〈觀時品〉這三個論題，都是就時間之實相(或時間之實在性 the reality of time)的探問；而實相，正好是形上學核心關注的課題。任何知見，其真理性，如果不滿足於只寄託在特定的個人、人心、神意、時代、社會、黨派、或文化，而是尋求基礎的、普遍的、且貫時的嚴格檢驗，則形上學的探究，就是必須的。通過形上學的探究，一方面，可較為清楚看出一些流行觀念的膚淺、侷限、偏差、或錯謬，也較不至於偏安在流行觀念的載浮載沉；另一方面，則可淬煉更逼近真理的知見——既可藉以開發智慧，亦可藉以指引正確且通達的修行。換言之，如果一條行得通的修行道路要在任何眾生、時代、地方都適用且有效，則支撐且指引該修行道路的知見，必須是形而上的真理，亦即必須是勝義諦(*paramârtha-satya*)。¹² 而要

Gesellschaft Bd. 152 (2002): 269-294.

¹² 勝義諦，又翻譯為第一義諦，也就是條理上或意義上開通到極致的或最高級的格局從而顯發的正確的旨趣，亦即，極致的意義之真理。參閱：蔡

能認知形而上的真理，前提當然就在勇於做出形而上的提問。

（二）《中論·觀時品》之論旨

〈觀時品〉之論旨，可分成共通於《中論》各品的方面，以及〈觀時品〉文本的方面。

首先，《中論》各品諸多課題共通的論旨，都指向基礎層次之實相，而且都用否定詞在指引思考。將上一小節所鋪陳的三個論題用在時間實相之考察，即可整理出如下的三個論旨。論旨一：時間是無自性的。論旨二：時間不是實體。論旨三：時間不是實有的。

其次，〈觀時品〉文本方面的論旨，從六個頌文的字裡行間，即可整理出如下的要點。

第 1-2 頌，時間無從構成：基於觀待 (*apêkṣā*)，才構成時間之過去、未來、與現在。但是，形成觀待的各個項目，必須同時存在；以至於構成時間之過去、未來、與現在，或者必須同時存在於過去，或者必須同時存在於未來，或者必須同時存在於現在。然而，必須同時存在的過去、未來、與現在，違反了常理。由於構成時間之過去、未來、與現在，皆無法合理地成立，因此，時間即無從構成。

第 3 頌，過去之時間、未來之時間、與現在之時間，皆不

耀明，〈生命意義之佛教哲學的反思〉，《人文與社會科學簡訊》第 13 卷第 1 期（2011 年 12 月），頁 179-180；蔡耀明（主編），〈《解深密經·勝義諦相品第二》選譯〉，《世界文明原典選讀 V：佛教文明經典》（新北：立緒文化，2017 年），頁 246-255。

存在：不基於觀待，構成時間之過去、未來、與現在，皆無法僅靠自己就成立。換言之，過去無法僅靠過去就成立為過去；未來無法僅靠未來就成立為未來；現在無法僅靠現在就成立為現在。著眼於過去、未來、與現在皆無法僅靠自己就成立，即可論斷：過去之時間、未來之時間、與現在之時間，皆不存在。

第 4 頌，任何一分為三且由三方觀待構成的概念，皆無從構成，皆不存在；如此論理步驟的運轉與碾壓，同樣適用於那些一分為三且由三方觀待構成的概念。例如，等級概念之分為最上、最下、與中；又例如，數目概念之分為單數、雙數、與多數。同樣地，不論是否基於觀待，等級、數目，皆無從構成，皆不存在。

第 5 頌，不論是否安住，時間都蘊涵極嚴重的問題，以至於所謂的時間都不是時間：如果時間並不是已經安住的，亦即，時間是變動不居、川流不息、稍縱即逝的，則問題在於，那樣的時間是不可被捕捉的。例如，稍縱即逝的現在，不可被捕捉為現在；稍縱即逝的立即的未來，快速就溜進過去，而不可被捕捉為未來。如果時間是已經安住的，亦即，時間如同凍結的河川，而且可被捕捉出像剎那 (*kṣaṇa*) 般的一個又一個差異的時間度量單位，例如，剎那之現在、上一剎那之過去、下一剎那之未來，然而，那只不過是凍結的話語在作祟，事實上，既不存在任何凍結的剎那，也不存在凍結的時間。¹³ 退一萬步來說，並不是已經被捕捉到的時間，假使被認為已經被捕捉到了，

¹³ 有關剎那學說，可參閱：Alexander von Rospatt, *The Buddhist Doctrine of Momentariness: A Survey of the Origins and Early Phase of this Doctrine up to Vasubandhu*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1995.

例如，有這麼一個成語「把握時間」或「抓緊時間」，則問題在於，不可被捕捉卻被誤認為已經被捕捉到的時間，無從被設置而予以認知。然而，將時間鑲嵌在無從被設置而予以認知的說詞，例如，「把握時間」或「抓緊時間」，那樣的時間還是時間嗎？

第 6 頌，抽離了有關事物與關聯條件之作用，時間即不存在：所謂的時間，並非本身存在為絕對的時間，而是必須以事物（或存在體 *bhāva*）為關聯條件（或為緣 *pratītya*），才得以產生時間現象。如果抽離了所有的關聯條件，將完全產生不出任何現象，當然也產生不出時間現象。做為關聯條件的事物（或存在體），已知並非本身存在為事物（或存在體），亦即，已知其乃無自性。以無自性之事物（或存在體）為關聯條件（或為緣）才得以產生的時間現象，若僅從本身，又將如何產生時間，而成為絕對的時間？換言之，若以為有所謂本身就存在為時間之見解，那樣的見解，充其量也只不過是無視於有關事物與關聯條件之作用而一廂情願的想像。

四、《中論·觀時品》之論理方式

由論題的提出，到論旨的達成，當中挑大樑的，就在於論理的方式與程序。方式涉及大處著眼與結構佈局；程序則涉及小處著手與推理步驟。如果看得懂論理方式，論理程序大致即可迎刃而解。這一節，將分成三小節，就〈觀時品〉之結構佈局的三個要項——觀待、安住、緣——逐一予以整理、分析、與討論。

(一)「觀待」做為結構與解構

撐起〈觀時品〉第 1-4 頌論理結構的要角，就在於「觀待」一詞。出現在文本的梵文字 *apêkṣya* (apa-√īkṣ), 為完成式動名詞，其陰性名詞為 *apêkṣā*，通常被英譯為關係 (relation) 或依靠 (dependence)。¹⁴ 此一梵文字之接頭音節 *apa*，在此表示對待、互相；字根√īkṣ，則表示觀看。因此，*apêkṣā* 表示以對待或互相的方式在觀看，簡略譯成觀待或看待。由「觀待」，構成彼此的「關係」；彼此，也「依靠」「觀待」之作用，而成為彼此。

觀待一詞之所以重要到可撐起第 1-4 頌的論理結構，在於此一語詞強烈地提醒，在觀看或思考世界時，一方面，不應該掉進單一現象的漩渦或單一語詞的坑洞而出不來；另一方面，應該帶出現象或語詞之得以構成可對待的各方面，例如，下位層次與上位層次，內部與外部，過去、未來、與現代。任何現象或語詞，都由可對待的各方面，才得以共構而成。因此，以觀待為著眼，即可認知現象或語詞之「結構」，也就是觀待之結構。

然而，正好由於現象或語詞是通過觀待的呈現，如果回過頭來檢視觀待，即可開啟「解構」之契機。就此而論，雙重的

¹⁴ 有關 *apêkṣā*，可參閱：Krishna Toso, "A Sketch on Nāgārjuna's Perspectives on 'Relation'," *Kriterion: Revista de Filosofia* 57/133 (April 2016): 153-176; Masayoshi Watanabe, "Theory of Three Times in Nyāya: In Connection with Mādhyamika and Sarvāstivāda," *Journal of Indian and Buddhist Studies* 66/3 (March 2018): 25-29.

解構，有待開啟。

第一重，「觀待自性之解構」：由於觀待即對待之觀看，隨著帶出來形成對待的可以有不同的各方面，以及隨著帶出來運作觀看的可以有不同的看法，跟著就可以有各式各樣不同的觀待。因此，並無本身就存在為唯一標準的或一成不變的觀待——經由如此地檢視，觀待之自性隨即解構，而勝出的，即可稱為「觀待無自性」或「觀待自性空」。

第二重，「時間自性之解構」：相當於水能載舟，水亦能覆舟；同樣地，觀待能提供時間結構，觀待亦能解構時間自性。觀待，猶如雙面刃。時間藉由觀待的一些方面才得以呈現；時間本身的存在，卻也由於觀待的一些方面，而蕩然無存。例如，第 1-2 頌指出，時間之過去、未來、與現在，必須觀待在同時之平台，才得以構成時間之過去、未來、與現在，然而，觀待在同時之平台，卻正好推翻了時間之過去、未來、與現在——經由如此地檢視，時間之自性隨即解構，而勝出的，即可稱為「時間無自性」或「時間自性空」。

（二）「安住」做為結構與解構

撐起〈觀時品〉第 5 頌論理結構的要角，就在於「安住」一詞。出現在文本的梵文字 *sthita* ($\sqrt{sthā}$)，為過去被動分詞，其陰性名詞為 *sthiti*，通常被英譯為住立 (*abiding*) 或停留 (*staying*)。如果只是住立，寬鬆視之，而不予以強烈的限制或變動，那就說成穩定 (*stability*)¹⁵ 或持續性存在 (*duration*)。¹⁶

¹⁵ 有關 *sthiti* 做為 *stability*，可參閱：*Dharma-saṅgrahaḥ: The Dharma*

〈觀時品〉第 5 頌，將時間之安住與否，設置為考察時間實相的關鍵要素之一。時間現象，意味著有為（或造作所組成的、和合做成的 *saṃskṛta; saṃskāra*），其特徵，可凸顯為或者產生（*utpāda*）、安住之變異（*sthity-anyathātva; change in continuance*）、消逝（或滅 *vyaya*）之環節，或者出生（*jāti*）、安住（*sthiti*）、衰老（*jarā*）、無常性（*anityatā*）之環節。¹⁷ 這些環節——包括當中的安住——一方面，內在地提供時間做為有為現象所依託的結構；另一方面，也內在地解構時間之自

Collection, translated by Ānandajoti Bhikkhu, 2017, p. 32.
<https://www.ancient-buddhist-texts.net/Texts-and-Translations/Dharma-Sangraha/Dharma-Sangraha.pdf>

¹⁶ 有關 *sthiti* 做為 *duration*，可參閱：Vijay Jain, *Ācārya Umāsvāmī's Tattvārthasūtra – With Explanation in English from Ācārya Pūjyapāda's Sarvārthasiddhi*, Dehradun: Vikalp Printers, 2018, pp. 13-15.

¹⁷ 這些環節又稱為有為相（*saṃskṛta-lakṣaṇa; saṃskāra-lakṣaṇa*），參閱：Bart Dessein, “Time, Temporality, and the Characteristic Marks of the Conditioned: Sarvāstivāda and Madhyamaka Buddhist Interpretations,” *Asian Philosophy* 21/4 (December 2011): 341-360; Alexander von Rospatt, *The Buddhist Doctrine of Momentariness: A Survey of the Origins and Early Phase of this Doctrine up to Vasubandhu*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1995, pp. 24, 42, 64; Mattia Salvini, “2.1.1: The four *lakṣaṇas* of all compounded factors,” *Convention and Agency in the Philosophies of the Mahāyāna*, Ph.D. Dissertation, London: School of Oriental and African Studies, University of London, 2008, pp. 80-86; Gareth Sparham (tr.), *Abhisamayālaṃkāra with Vṛtti and Ālokā: Vṛtti by Ārya Vimuktisena; Ālokā by Haribhadra*, vol. 1, Fremont: Jain, 2006, p. 134.

性。

〈觀時品〉第 5 頌，似乎不怎麼在乎時間在事實上是否安住。但是，不論時間安住與否，都會構成論理上的困局。

如果時間並不是已經安住的，那樣的時間，不可被認知或言說捕捉，而逃脫在認知與言說的捕捉之外。因此，不論認知與言說如何精巧地設置，皆非等同並不是已經安住的時間。

如果時間是已經安住的，那樣的時間，好像被認知與言說捕捉，卻反過來被認知與言說弄到窒息而死。因此，遷就認知與言說的捕捉的時間，也就是已經安住的時間，已經不是活生生的時間現象了。

總之，將時間設置在並非已經安住的一邊，那是有問題的；將時間設置在已經安住的另一邊，那也是有問題的。如果既非非已安住，亦非已安住，則所謂的時間，還存在為本身就是時間嗎？

（三）「緣」做爲結構與解構

撐起〈觀時品〉第 6 頌論理結構的要角，就在於「緣」一詞。出現在文本的梵文字 *pratītya* (*prati-√i*)，為完成式動名詞，通常被英譯為依靠 (*depending*)，其陽性名詞為 *pratyaya*，通常被英譯為依靠 (*dependence*) 或條件 (*condition*)，正好是《中論》第一品〈觀因緣品〉（或緣之考察 *pratyaya-parīkṣā*）所要考察的頭號用詞。

「緣」，做動詞用，表示依靠，或以之為關聯條件；做名詞用，則表示依靠之條件，或關聯條件。佛法不論觀看世界或

論述世界，盡量不捕捉在孤立的現象或語詞，而是傾向於回溯或帶出現象或語詞之得以產生或之得以存在的關聯條件。如此運作的觀看或論述，一方面，能較為完整地呈現現象或語詞的結構，亦即，緣之結構（或依靠在條件之結構）；另一方面，也因此解構了現象或語詞本身的存在。

〈觀時品〉第6頌強調，討論時間，離不開事物（或存在體 *bhāva*），理由在於，以事物為關聯條件，才造成時間現象與時間論述。然而，做為關聯條件的事物，《中論》已經再三指向事物無自性此一論旨。¹⁸ 以無自性之事物為依靠的時間現象與時間論述，如何可能有自性？換言之，所依靠的事物並非本身存在為事物，通過如此的依靠所衍生的時間現象與時間論述，亦非本身存在為時間。

五、就《中論·觀時品》之反思

做學問，不僅要能入乎其內，而且要能出乎其外。研究〈觀時品〉，不僅要能貼切地爬梳文本之論題、論旨、與論理方式，而且要能回過頭做若干必要的檢視，以免落入故步自封或緊抓教條之窠臼。

〈觀時品〉考察的核心課題為時間。稍微可惜的一點，〈觀時品〉並未將時間與空間（或虛空 *ākāśa*）擺在一起考察。《中論》就空間的考察，主要在第五品〈觀六種品〉（或要素之考察 *dhātu-parīkṣā*）。至於將時間與空間擺在一起考察，則主要

¹⁸ 參閱：MMK 13.3-5, 21.17, 23.24, 24.22-26, 24.38.

在第二品〈觀去來品〉（*gatāgata-parīkṣā*）。¹⁹

如同整部《中論》，〈觀時品〉訴求的，不在於信仰或修行，而在於嚴格的思辨。最常用的論理手法，可粗略分成三個步驟。首先，就考察的項目，攤開在觀待之格式；其次，由此呈現的互相看待的諸項目，即設置在且建構在所依託的觀待格式；第三，離開所依託的觀待格式，所設置的各個項目頓失依托，而所設置的項目「本身的存在」（*sva-bhāva*）隨即落空。

如此的論理手法，至少可快速達成如下的三個效果。首先，就任一現象或任一語詞，敏銳地帶出現象或語詞之各方面的關聯項目，進行關聯的考察，而不追逐在單一現象或單一語詞。其次，不由於抓取單一現象或單一語詞而墮入就單一現象或單一語詞本身存在之論斷，亦即，不墮入「自性見」（*sva-bhāva-dṛṣṭi*）。第三，遠離只是互相看待才分別出來的二邊（*anta-dvaya-vivarjita*），不就分別出來的觀待雙方而墮入二邊之論斷，亦即，不墮入「邊見」（*anta-dṛṣṭi*）或「邊執見」（*cintā-grāha-dṛṣṭi*）。這三個效果，在於透過思辨而洞察地認知現象或語詞之無自性與無分別之二邊；這樣子開發出來的，就是一種「思辨所成的智慧」（*cintā-mayā-prajñā*），可藉以更進一層開發「禪修所成的智慧」（*bhāvanā-mayā-prajñā*）。

如果能理解《中論》的論理是在開發思辨所成的智慧，即

¹⁹ 參閱：Dan Arnold, "The Deceptive Simplicity of Nāgārjuna's Arguments Against Motion: Another Look at *Mūlamadhyamakakārikā* Chapter 2," *Journal of Indian Philosophy* 40/5 (October 2012): 553-591; Sudipta Chattapadhyay, *Reality of Motion: A Philosophical Analysis of Scientific Motion*, New Delhi: Educreation, 2018, pp. 37-41.

不至於追逐一般的錯解，或甚至群起圍繞著錯解，而癱瘓在爭議之漩渦。在此略舉二種很常見的錯解。錯解之一，不理解《中論》訴諸觀待在論理策略做為解明結構之運用，卻將觀待格式呈現的各方面的關聯項目，誤以為是在主張哲學的相對主義（philosophical relativism）。²⁰ 必須辨明的是，哲學的相對主義與哲學的絕對主義（philosophical absolutism），皆分屬二邊，共同墮入邊見，吸引了僵化的意識形態，卻相當不利於引導正確的知見。事實上，《中論》僅止於策略地考察關聯項目在觀待格式的共構關係，並不進而主張真理就在於依靠著相對的觀待格式。錯解之二，不理解《中論》訴諸否定詞在論理策略做為通往解構之運用，卻將諸如不生不滅、不常不斷、無自性這些措辭開頭的否定詞，誤以為是在主張哲學的虛無主義（philosophical nihilism）。²¹ 必須辨明的是，哲學的虛無主義，

²⁰ 哲學的相對主義斷言，真理就在於依靠著相對的人物或項目。有關主張與討論，可參閱：Jay Garfield, “Buddhist Ethics in the Context of Conventional Truth: Path and Transformation,” *Moonpaths: Ethics and Emptiness*, The Cowherds, Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 79; Mark Siderits, *Studies in Buddhist Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2016, pp. 3, 24-25, 31, 35-38, 181.

²¹ 有關主張與討論，可參閱：Jay Garfield, “Madhyamaka, Nihilism, and the Emptiness of Emptiness,” *Nothingness in Asian Philosophy*, edited by JeeLoo Liu and Douglas Berger, New York: Routledge, 2014, pp. 44-54; Jonathan Gold, “Without Karma and Nirvāṇa, Buddhism Is Nihilism: The Yogācāra Contribution to the Doctrine of Emptiness,” *Madhyamaka and Yogācāra: Allies or Rivals?*, edited by Jay Garfield and Jan Westerhoff, Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 213-241.

或者斷言世界與人類全然不存在，或者全然否定世界與人類的存在，不僅是一種無見（或不存在見 *nāsti-dṛṣṭi*），與有見（或存在見 *asti-dṛṣṭi*）共同墮入邊見，而且是一種斷見（或斷滅見 *uccheda-dṛṣṭi*），與常見（*śāśvata-dṛṣṭi*）共同墮入邊見。然而，諸如不生不滅、不常不斷，否定詞的作用主要在於遠離二邊、解構邊見，諸如無自性、無實體，否定詞的作用主要在於遠離自性見、解構實體見，這是引導正確知見很切要且適當的策略運用，與哲學的虛無主義不可混為一談。

就〈觀時品〉的論理方式進行反思，必須指出第 6 頌，「以事物為關聯條件，時間才存在」——著眼於關聯條件（或緣）之推動，以及藉由關聯條件運作的機制，才得以產生所謂的時間，而不是所謂的時間本身就存在為時間——如此的說法，若拿阿含經典與般若經典來衡量，都是很切合的。然而，阿含經典與般若經典教導的，並不是以「事物」（*bhāva*）為關聯條件，而是以「法」（或單位項目 *dharma*），尤其是以無明乃至老死這十二個「法」為關聯條件，由一個環節推動到下一個環節，從而形成十二個分支（*dvādaśāṅga*）的鏈接。《中論》第二十六品〈觀十二因緣品〉（或十二個分支之考察 *dvādaśāṅga-parīkṣā*），考察的也是十二個分支之「法」為關聯條件而逐一推動推動的生死輪迴（*samsāra* MMK 26.10）之鏈接。²² 因此，〈觀時品〉第 6 頌所講的以「事物」為關聯條件，

²² 值得注意的是，十二個分支當中的第十支，「有」（或存在、實存 *bhava*; existence, being, becoming），和「事物」（*bhāva*; a thing, an existent），是二個不同的概念。參閱：MMK 26.7-8.

即顯得有些突兀；或許由於遷就一般世人用詞的習慣，不得已採用了「事物」一詞。

六、結論

〈觀時品〉顯示，不必訴諸信仰或修行，只要嚴格地遂行論理的思辨，就能導出時間實相之理解。運用論理的思辨，優勢在於，一方面，不必自囿於特定的宗教教派或哲學學派之樊籬；另一方面，可良性地展開跨宗教與跨哲學的對話、討論、與批判。不僅〈觀時品〉，整部《中論》，就世間重大的課題與論題，都不以特定情境或有限範圍的權宜知識或片面解釋為滿足，而是致力於開啟可通往實相的理路。〈觀時品〉鮮明地指出，所謂的時間，是以觀待、安住、與緣為要項所衍生的世俗建構。若借用語詞來講，時間之實相，可拿三個語句總括：時間是無自性的；時間不是實體；時間不是實有的。就時間之實相，透過思辨之理解，不僅超出平庸的理論、知識、與學問之層次，而且不以愛好智慧為限，而是確實地體現思辨所成的智慧。換言之，此乃哲學之哲學。

參考書目：

《中論·觀時品》梵文本：

Louis de La Vallée Poussin (ed.), *Mūlamadhyamakakārikās (Mādhyamikasūtras) de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, St. Pétersburg, 1903–1913, pp. 382-389.

(<http://www.archive.org/details/madhyamakavrttih00nagauoft>)

P. L. Vaidya (ed.), *Madhyamakaśāstra of Nāgārjuna, with the commentary Prasannapadā by Candrakīrti*, Darbhanga: The Mithila Institute, 1960, pp. 163-167.

(http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskrit/6_sastra/3_phil/buddh/canprasu.htm)

《中論·觀時品》翻譯本：

龍樹 (Nāgārjuna)，《中論·觀時品第十九》，青目釋，姚秦·鳩摩羅什 (Kumārajīva) 譯，T. 1564, vol. 30, pp. 25c-26a.
叶少勇，《中论颂：梵藏汉合校·导读·译注》（上海：中西書局，2011年），頁 309-317.

Jay Garfield (tr.), “Chapter 19: Examination of Time,” *The Fundamental Wisdom of the Middle Way: Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakakārikā*, Oxford: Oxford University Press, 1995, pp. 50-51, 254-257.

David Kalupahana, “Chapter 19: Examination of Time,” *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna: The Philosophy of*

the Middle Way, Delhi: Motilal Banarsidass, 1991, pp. 275-279.

Mark Siderits, Shōryū Katsura, “Chapter 19: An Analysis of Time,” *Nāgārjuna’s Middle Way: The Mūlamadhyamakakārikā*, Boston: Wisdom, 2013, pp. 207-211.

Mervyn Sprung (tr.), “Chapter 15: Time,” *Lucid Exposition of the Middle Way: The Essential Chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti*, Boulder: Prajñā, 1979, pp. 187-191.

Rje Tsong Khapa, “Chapter 19: Examination of Time,” *Ocean of Reasoning: A Great Commentary on Nāgārjuna’s Mūlamadhyamakakārikā*, translated by Ngawang Samten and Jay Garfield, Oxford: Oxford University Press, 2006, pp. 393-403.

《中論》有關著作：

Paul Donnelly, “Mūlamadhyamakakārikā,” Oxford Bibliographies, January 2016.
(<https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780195393521/obo-9780195393521-0066.xml>)

Richard Hayesf, “Madhyamaka,” The Stanford Encyclopedia of Philosophy, January 2015.
(<https://plato.stanford.edu/entries/madhyamaka/>)

Jan Westerhoff, “Chapter 2: Interpretations of *Svabhāva*,” *Nāgārjuna’s Madhyamaka: A Philosophical Introduction*,

Oxford: Oxford University Press, 2009, pp. 19-53.

Jan Westerhoff, “Nāgārjuna,” The Stanford Encyclopedia of Philosophy, June 2018.
(<https://plato.stanford.edu/entries/nagarjuna/>)

有關典籍：

Dharma-saṅgrahaḥ: The Dharma Collection, translated by
Ānandajoti Bhikkhu, 2017.
(<https://www.ancient-buddhist-texts.net/Texts-and-Translations/Dharma-Sangraha/Dharma-Sangraha.pdf>)

Gareth Sparham (tr.), *Abhisamayālaṅkāra with Vṛtti and Ālokā: Vṛtti by Ārya Vimuktisena; Ālokā by Haribhadra*, vol. 1, Fremont: Jain, 2006.

Vijay Jain, *Ācārya Umāsvāmī's Tattvārthasūtra – With Explanation in English from Ācārya Pūjyapāda's Sarvārthasiddhi*, Dehradun: Vikalp Printers, 2018.

當代有關著作：

蔡耀明，〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路：以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索〉，《臺灣大學哲學論評》第32期(2006年10月)，頁124, 132-135.

蔡耀明，〈生命哲學之課題範疇與論題舉隅：由形上學、心態哲學、和知識學的取角所形成的課題範疇〉，《正觀》第44期(2008年3月)，頁212-213.

蔡耀明，〈生命意義之佛教哲學的反思〉，《人文與社會科學簡

訊》第 13 卷第 1 期（2011 年 12 月），頁 179-180。

蔡耀明，〈《大方廣佛華嚴經》的時空哲學〉，《法鼓佛學學報》第 21 期（2017 年 12 月），頁 44。

蔡耀明，〈佛教經典的空觀：講記與略注〉，《人間佛教：學報·藝文》第 13 期（2018 年 1 月），頁 20-43。

蔡耀明（主編），〈《解深密經·勝義諦相品第二》選譯〉，《世界文明原典選讀 V：佛教文明經典》（新北：立緒文化，2017 年），頁 246-255。

Dan Arnold, “The Deceptive Simplicity of Nāgārjuna’s Arguments Against Motion: Another Look at *Mūlamadhyamakakārikā* Chapter 2,” *Journal of Indian Philosophy* 40/5 (October 2012): 553-591.

Piotr Balcerowicz, “Dharmakīrti’s Criticism of the Jaina Doctrine of Multiplexity of Reality (*anekāntavāda*),” *Religion and Logic in Buddhist Philosophical Analysis*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2011, pp. 1-31.

David Burton, *Emptiness Appraised: A Critical Study of Nāgārjuna’s Philosophy*, Delhi: Motilal Banarsidass, 2001.

Amber Carpenter, *Indian Buddhist Philosophy*, London: Routledge, 2014.

Sudipta Chattapadhyay, *Reality of Motion: A Philosophical Analysis of Scientific Motion*, New Delhi: Educreation, 2018.

Bart Dessein, “Time, Temporality, and the Characteristic Marks of

- the Conditioned: Sarvāstivāda and Madhyamaka Buddhist Interpretations,” *Asian Philosophy* 21/4 (December 2011): 341-360.
- Jay Garfield, “Madhyamaka, Nihilism, and the Emptiness of Emptiness,” *Nothingness in Asian Philosophy*, edited by JeeLoo Liu and Douglas Berger, New York: Routledge, 2014, pp. 44-54.
- Jay Garfield, “Buddhist Ethics in the Context of Conventional Truth: Path and Transformation,” *Moonpaths: Ethics and Emptiness*, The Cowherds, Oxford: Oxford University Press, 2016, pp. 77-96.
- Jonathan Gold, “Without Karma and Nirvāṇa, Buddhism Is Nihilism: The Yogācāra Contribution to the Doctrine of Emptiness,” *Madhyamaka and Yogācāra: Allies or Rivals?*, edited by Jay Garfield and Jan Westerhoff, Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 213-241.
- Shinkan Murakami, “Vedāntic Interpretation and Criticism of the Buddhist Dependent Origination (*pratītya-samutpāda*),” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* Bd. 152 (2002): 269-294.
- Mattia Salvini, *Convention and Agency in the Philosophies of the Mahāyāna*, Ph.D. Dissertation, London: School of Oriental and African Studies, University of London, 2008.
- C. D. Sebastian, *The Cloud of Nothingness: The Negative Way in Nāgārjuna and John of the Cross*, Springer, 2016.

Mark Siderits, *Studies in Buddhist Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2016.

Krishna Toso, “A Sketch on Nāgārjuna’s Perspectives on ‘Relation’,” *Kriterion: Revista de Filosofia* 57/133 (April 2016): 153-176.

Alexander von Rospatt, *The Buddhist Doctrine of Momentariness: A Survey of the Origins and Early Phase of this Doctrine up to Vasubandhu*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1995.

Masayoshi Watanabe, “Theory of Three Times in Nyāya: In Connection with Mādhyamika and Sarvāstivāda,” *Journal of Indian and Buddhist Studies* 66/3 (March 2018): 25-29.

A Philosophical Study of Time Based on the
“Chapter on the Examination of Time” of the
Mūla-madhyamaka-kārikā

Tsai, Yao-ming

Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University,
Taipei, Taiwan

Abstract

This study focuses on Nāgārjuna’s examination of time in the *Mūla-madhyamaka-kārikā* by analyzing the questions, themes and logical reasoning therein, and then proceeds to inquire into a Buddhist philosophy of time. Throughout the “Chapter on the Examination of Time” of the *Mūla-madhyamaka-kārikā*, Nāgārjuna emphasizes that the concept of time cannot exist objectively in the world independently of related concepts. The related constructs along the linear time dimension, such as past, present, and future, are devoid of own-being and therefore empty. The past, present, and future exist relative to one other, not independent of one other. In this way they are like illusions and do not exist as real entities. The substantialist view of time can hardly stand scrutiny in view of the manufacture of conceptual constructs. Therefore, the elimination of false views is the first step both to building a robust philosophical theory of time and to

achieving wisdom in life.

Keywords: Time, own-being, substance, real entity,

Mūla-madhyamaka-kārikā