

虛假當念之時間構造——以天臺宗及華嚴宗為主

康特 (Hans-Rudolf Kantor) *

提 要

本論文題目即為筆者在研討中國大乘佛學時間觀之思想發展中所提及的子題。筆者於《正觀》佛學研究刊物所發表〈中觀學時間觀——以中論與肇論為主〉中已闡述早期漢傳佛教有關時間議題的哲學思想及其對後來天臺宗與華嚴宗時間觀的影響。該論文之前言陳述中、日、歐美學界關於中國佛學時間觀的一些觀點，且也包含對學界成果的評論。

本論文主旨在於研討中國大乘佛學以天臺宗與華嚴宗為主的時間觀。筆者特別指出兩個中國佛學派都在其救度學觀心論之範圍內探討時間觀的重要性，但脫離這個範圍之外，就無時間可談。筆者也強調兩個佛學派時間觀來自於《華嚴經》與龍樹中觀學思想的啟發。龍樹「三世無實有」、僧肇「三時無來去」、天臺宗「三世心」，以及華嚴宗「九世不離當念」等時間觀，可代表中國大乘佛學時間觀的主流，與法相唯識宗「唯識時」的觀點不同。

筆者擬另外寫作〈天臺宗與華嚴宗關於佛法呈現中之時間性〉；該篇論文將探討中國佛學學派的歷史觀。

關鍵字：救度學、凡聖不二、三世心、一念三千、一多相即、理事無礙、三世互相見、九世不離當念、不常不斷

2008. 09.09 收稿，2008.11.12 通過刊登。

* 作者係華梵大學東方人文思想研究所副教授。

一、前言

本論文題目即為筆者在研討中國大乘佛學時間觀之思想發展中所提及的子題。筆者於《正觀》佛學刊物所發表〈中觀學時間觀——以中論與肇論為主〉中已闡述早期漢傳佛教有關時間議題的哲學思想及其對後來天臺宗與華嚴宗時間觀的影響。該論文之前言陳述中、日、歐美學界關於中國佛學時間觀的一些觀點，且也包含對學界成果的評論。¹此外，筆者曾指出，龍樹《中論》以「三世無實有」為代表的時間觀具有雙重義，而僧肇《物不遷論》所表達「三時無來去」的時間觀雖然與龍樹觀點不相違背，但並不直接否認「三世」之名稱。

一方面，龍樹在《中論》中從空義的角度上否定與「三世」名稱相對應之「實有」；另一方面，龍樹「三世無實有」之觀念，只表示「時相不可得」之義而並不完全否定吾人生存之時間性。根據大乘佛學的基本觀點，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，也無法從有轉成無而斷滅。《中論》「不常不斷」之言，便可彰顯吾人生存雖「無一念時住」²而卻相續不斷之義。中觀學特別強調，由「常見」與「斷見」的角度上來理解緣起法之存在，其實是違背佛道轉化之自力救度所依據「罪福報應」的觀念。龍樹對「常見」與「斷見」的反駁，根植於對「空義」的見解；只有以空義為依據，才能成立佛道轉化中「罪福報應」所包涵相續性的概念，³故大乘佛學諸多經典常用「雖空

¹ 康特，〈中觀學時間觀——以中論與肇論為主〉，《正觀》46期（南投：正觀出版社，2008年），頁39-81。

² 參看龍樹《中論》卷1，《大正藏》冊30，頁3上：「又佛說：一切有為法念念滅，無一念時住。云何言現在法有欲滅、未欲滅？」(T30, no. 1564, p. 3, a23-24)。

³ 參看《中論》卷5，《大正藏》冊30，頁20下：「若有斷常見者，則無罪福」(T30, no. 1564, p. 20, c3)。

亦不斷，相續亦不常，罪福亦不失」⁴之言。若中觀學空義被誤解成「斷空」之義，吾人修佛道而「轉凡入聖」之成果則不可得，佛道功夫論所依據之「因果報應」也無法成立；反之，若吾人不否定緣起法之「定性」或「常有」，修佛道對吾人生存所具有之變更或轉化，也同樣不可能；換句話說，從「斷見」或「常見」的立場上，佛道以轉化為關懷之「四聖諦」也無根據。因此吾人所能探討自己生存時間性的唯一根據，就是對空義的見解。

然而，若以空義為立場去看待所有緣生物的存在，在語文表述的層次上就會出現「有無」之雙重義。單就時間而言，吾人所談及以「三世」為代表的時間相一向是虛假的，但其虛假性並不代表虛無之義；大乘佛學探索時間的問題，也牽涉到其「有無」之雙重義。龍樹以空義為立場，推翻緣生物在「三世」中之持續性（duration），可是他同時也以空義為立場，卻主張緣生物之相續性（continuity）。由上述可知，唯有經由空義的發揮，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，都會落入對緣生物時間性的常見執迷、或斷見執迷。以空義為立場的時間觀，就意味著緣生物之「不常不斷」，亦即其雖非持續而卻相續之雙重義。

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，否則他無法自力轉成佛；故緣生物雖空而卻可轉化；

⁴ 參看《大智度論》卷1，《大正藏》冊25，頁64下（T25, no. 1509, p. 64, c9-10）；《中論》卷3，頁22下（T30, no. 1564, p. 22, c21-22）；隋·釋智顛，《摩訶止觀》卷2，《大正藏》冊46，頁15下（T46, no. 1911, p. 15, c13-14）；唐·釋澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷14，《大正藏》冊35，頁607下（T35, no. 1735, p. 607, c20-21）。

與此救度義相對應的時間觀，雖肯定緣起法「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，並且時間之雙重性僅僅具有救度含意而已，脫離該自力轉化之救度學義外，無時間可談。

雖然僧肇於《物不遷論》中「三世無來去」的時間觀並不從事「三世」的否定，但是它與龍樹「三世無實有」時間觀同樣地意味著「時相不可得」或「三世不可得」之義。僧肇「三世無來去」同樣地不違背龍樹「不常不斷」；僧肇只以緣起法的時間性為立場闡述空義，並強調在修佛道上「轉凡入聖」之完成活動立基於修行因緣之相續不失。僧肇從積極的角度上論證，在佛教救度學中之修佛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。僧肇於《物不遷論》中雖然並無提及「時」字，但他前後全文論證方式卻意味著其對時間的概念。

他將佛學「二諦」的思想運用到道家及玄學「動靜」之觀念上，並使中觀學「二諦」概念具體化；緣生物之流動為「俗諦」之虛假形式，其空性之靜則代表「真諦」之義。只有透過對緣生物「動靜一如」的解釋，才能具體地展現出緣生物所包含二諦虛實雙面一體之義。僧肇借用這種具體的論證方式來發揮「眾緣生法」空性並不是「定性」之義；因此緣生物空性雖靜而卻動，故說：「事各性住於一世」。⁵這種論證也牽涉到空義的時間性以及時間在修佛道之救度學上所扮演的角色。龍樹與僧肇的時間觀其實也沒有牽涉到目前學界中所提及的「超時」概念。

然而，只有後來中國大乘佛學的天臺宗與華嚴宗，才開始用

⁵ 參看後秦·釋僧肇，《肇論·物不遷論》，《大正藏》冊 45，頁 151 下：「事各性住於一世」(T45, no. 1858, p. 151, c16-17)。

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啓發，主要來自於龍樹「無時相可得」與《華嚴經》「三世互相見」⁶、「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。

至於龍樹與智顛天臺宗的時間觀，日本學者池田魯參則認為，龍樹「三世不可得」無法解決所謂在時間上「因待矛盾」，故龍樹只好用否定的方式來探討時間的議題，但是後來智顛天臺宗「敵對相即」的思想才能當作該矛盾的媒介，因此天臺宗與華嚴宗借用肯定的方式來成立其時間觀。⁷池田魯參所謂在《中論》中之「因待矛盾」，涉及到「三世」之交互依存的問題：「三世相因待故有」之義，就意味著「過去世」具有其他二世；既然如此，現在、未來世就與過去世無不同；是故無法成立緣生物之相續性；簡而言之，「三世相因待故有」就導致「三世不可得」之結論；池田魯參將「因待故有」與「不可得」之間的張力稱為「因待矛盾」。其所謂「因待矛盾」之義其實指出筆者上述虛實兩面一體的問題；不過筆者則認為，龍樹時間觀並不代表真正「矛盾」的形式，而且它主要是一種雙重義的問題。龍樹時間觀之雙重義就是其以空義為依據在自力轉化的救度學上主要的成分。

此外，龍樹所主張緣起法雖無常而相續的時間觀，也不代表

⁶ 參看《大方廣佛華嚴經》卷 47，《大正藏》冊 10，頁 279 上：「三世互相見」(T10, no. 279, p. 262, a6)。

⁷ 池田魯參，〈法華圓教にみる時間構造〉，《佛教學部研究紀要》30 號(1971 年)，頁 85-107。

無法解決「因待矛盾」的問題；「不常不斷」的時間觀含有上文所闡述時間虛實之雙重義，是故可對應到二諦虛實一體兩面之義。尤其三論宗吉藏發揮「二諦」與「不常不斷」之間的關係：「以有世諦，是故不斷；以有第一義諦，是故不常。」⁸以真諦為立場，緣起性空；由緣起法雖空而不斷，就可見有俗諦之必要。以俗諦為立場，緣起相續不斷；由緣起法雖相續而無常，就可見有真諦之必要。於是「不常不斷」所代表時間虛實雙重義的觀點，便含有二諦交涉之義。龍樹二諦交涉，也可以被視為池田魯參所謂「因待矛盾」之媒介。

後來中國天臺宗與華嚴宗的時間觀繼承龍樹「時相不可得」的觀點，但是他們同時另外發揮「三世假立」在救度學觀心論上的重要性。⁹尤其是華嚴宗法藏及澄觀以《大方廣佛華嚴經》「三世互相見」以及「一念無量劫，無量劫一念」¹⁰為依據，成立「十、九世不離當念」的時間觀。下文就會論證，從華嚴宗及天臺宗的角度上，「一念無量劫，無量劫一念」或「三世互相見」與「三世不可得」其實並不彼此排斥；相反的，兩個觀點應該互補。筆者認為天臺宗與華嚴宗兩個學派的時間觀比較體現一種實踐性或在修行功夫上的含意。在企圖探究佛學隨緣自在的智慧心之範圍內，兩個學派特別重視眾生悟迷心識中的轉化潛能，並闡述當下一念心與三世之間的關係在修行功夫上所起之作用。本文主旨在

⁸ 參看隋·釋吉藏，《三論玄義》，《大正藏》冊 45，頁 11 下：「以有世諦，是故不斷，以第一義，是故不常。」(T45, no. 1852, p. 11, c13-14)。

⁹ 隋·釋智顛說、唐·釋湛然略，《維摩經略疏》卷 8，《大正藏》冊 38，頁 682 中：「皆以世俗文字說有三世之佛，非謂真諦而有三世，假名三世」(T38, no. 1778, p. 682, b24-26)。

¹⁰ 參看《大方廣佛華嚴經》卷 47，《大正藏》冊 10，頁 262 上：「三世互相見」(T10, no. 279, p. 262, a6)；《大方廣佛華嚴經》卷 38，《大正藏》冊 9，頁 672 上：「無量劫一念，一念無量劫」(T09, no. 278, p. 672, a27)；《大方廣佛華嚴經》卷 41，《大正藏》冊 10，頁 316 上：「無量劫一念，一念無量劫」(T10, no. 279, p. 316, a22)。

於，闡述中國天臺宗與華嚴宗如何從救度學的立場上展現吾人生存的時間經驗。因此筆者在本論文中只討論虛假當念的時間構造而並不研討天臺宗「五時」等觀點。筆者擬另外寫〈天臺宗與華嚴宗關於佛法呈現中之時間性〉的一篇論文來討論中國大乘佛學派的歷史觀以及「五時」等問題。

本論文較接近於池田魯參的觀點，並認為在修行功夫上天臺宗之「一念三千」與華嚴宗之「九、十世不離當念」其實可以相融。¹¹下文先闡釋天臺宗「三世心」的時間觀，接著探討華嚴宗「九世不離當念」的觀點。

二、天臺宗「三世心」的時間觀

(一) 智顛天臺宗三世心

天臺宗智顛《摩訶止觀》卷二在闡述「非行非坐」的「隨自意三昧」中所提及的觀法，就是修行者針對自己生存無法脫離當下的一念心所應用之「四運推檢」；該觀心的方法雖然同樣立基於「三世不可得」或「時相不可得」的見解，但是除了「三世交互依存」所依據的空義之外，智顛好像也用間接的方式來表達「三世假立」的重要性。¹²智顛於《摩訶止觀》卷二中介紹「四運推檢」的觀法：

初明四運者：夫心識無形不可見。約四相分別謂：未念、欲念、念、念已。未念名心未起，欲念名心欲起，念名正緣境住，念已名緣境謝。若能了達此四，即入一相無相。¹³

¹¹ 參看注 7。

¹² 同上。

¹³ 參看隋·釋智顛說、隋·釋灌頂編《摩訶止觀》卷 2，《大正藏》冊 46，頁 15

對於一念心而進行未念、欲念、念、念已的四相分別，就稱為「四運推檢」。¹⁴

「四運推檢」是爲了使修行者直接地體會以當下一念心爲體現自己現前的生存本來只是一相無相之空義而使用的觀法，且接近龍樹「無一念時住」的見解。然而，從引文接下來的問答可見，智顛也強調一念心雖無形、不可見，但「四相」卻可觀的主張。既然一念心「當今已」三時相隨之前後歷程跨過其「未念、欲念、念、念已」四相，吾人也可說，「三世心雖無定實，亦可得知。」¹⁵「三世」及「四相」當然無「定實」或不可得，但是其在修行功夫上的重要性也不可以被否認，因此智顛「四運推檢」也意味著「三世假立」之義，故對於當下一念的觀照就假立「三世心」。¹⁶智顛說：

問：過去已去，未來未至，現在不住。若離三世則無別心，觀何等心？答：汝問非也。若過去永滅，畢竟不可知；未

中 (T46, no. 1911, p. 15, b21-24)。

¹⁴ 依池田魯參而言，湛然於《摩訶止觀輔行》中解釋智顛「四運法」爲梁朝傅大士所創生：「傅大士獨自詩雲，獨自作問我心中何所著。巡檢四運併無生，千端萬緒何能縛。當知無垢大士亦以四運而爲心要。」參看唐·釋湛然，《止觀輔行傳弘決》卷2，《大正藏》冊46，頁197中(T46, no. 1912, p. 197, b28-c2)。

¹⁵ 參看《摩訶止觀》卷2，頁15下：「三世心雖無定實，亦可得知。」(T46, no. 1911, p. 15, c11-12)。

¹⁶ 至於「四運推檢」與「觀心」之間的關係，可參考釋演慧，〈《摩訶止觀》「非行非坐三昧」之觀心法〉，《中華佛學研究》8期(2004年)，頁207-234。「三世心」之言，其實不只有智顛提出，《大智度論》、東晉佛跋陀羅譯六十卷《華嚴經》、唐實叉難陀譯八十卷《華嚴經》皆有「三世心」之言；華嚴宗澄觀以及三論宗吉藏也引用「三世心」之言。相對智顛所提及「三世心」虛假性在觀心上之正面義而言，三論宗吉藏比較強調「三世心」虛假性之顛倒義；參看吉藏《金剛般若疏》卷4，《大正藏》冊46，頁120中：「如來說諸心者，明如來見一切眾生心唯在顛倒中行也，則爲非心不在正觀中行也，是名爲心者，結顛倒心也。三世心來者，釋成顛倒心義。何故名顛倒心耶？以三世求心不可得而眾生見有心，此是無而謂有，故名顛倒也。」(T33, no. 1699, p. 120, b8-13)。

來未起，不可知；現在無住，不可知；云何諸聖人知三世心？鬼神尚知自他三世？云何佛法行人起斷滅龜毛兔角見？當知，三世心雖無定實，亦可得知！故偈云：諸佛之所說，雖空亦不斷，相續亦不常，罪福亦不失。¹⁷若起斷滅如盲對色，於佛法中無正觀眼，空無所獲。行者既知心有四相，隨心所起善惡諸念，以無住著智，反照觀察也。¹⁸

智顛將《中論》與《大智度論》「不常不斷」的時間觀涉及到修行者之「當下一念」，並假立「三世心」的說法。¹⁹「當下一念」所顯現的樣子，乃如「龜毛兔角」般地作為幻相而已，故修行者引起空觀來斷滅「龜毛兔角」所代表的「常見」。另一方面，依空義而斷滅之，並不意味著「如盲對色」所表達「斷見」之義。空義之斷滅，乃並不忽視當下一念因果報應的前後關係，故智顛所謂「無住著智」就反照觀察「當下一念」之相續與因緣兩面的前後關係：相續牽涉到當下一念之未來，因緣牽涉到當下一念之過去。

¹⁷ 參看《大智度論》卷1，《大正藏》冊25，頁64下(T25, no. 1509, p. 64, c9-10)；《中論》卷2，《大正藏》冊30，頁22下(T30, no. 1564, p. 22, c21-22)。

¹⁸ 參看隋·釋智顛，《摩訶止觀》卷2，《大正藏》冊46，頁15中-下(T46, no. 1911, p. 15, b25-c17)；隋·釋智顛，《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》，《大正藏》冊46，頁623中：「問曰：汝云何觀心？若觀過去心，過去心已過。若觀未來心，未來心未至。若觀現在心，現在心不住。若離三世則無有別心，更觀何等心？答曰：汝問非也！若過去永滅畢竟不可知者，云何諸聖人能知一切過去心？若未來心未至不有不可知，云何諸聖人能知一切未來心？若現在心無住不可知，云何諸聖人能知一切十方眾生現在念事知世？鬼神尚自能知己三世心，亦能知他三世之心。何得佛法行人，而起斷滅見，謂無三世心，如龜毛兔角不可得知。當知：三世之心雖無定實亦可得知。故偈云：諸佛之所說雖空亦不斷，相續亦不常，罪福亦不失。汝勿斷見住無所知，不修觀行猶如盲人。雖對眾色而無所見。汝亦如是，於佛法中無正觀眼，空無所獲。」(T46, no. 1922, p. 623, b8-23)。

¹⁹ 參看湛然對此的解釋，《止觀輔行傳弘決》卷2，《大正藏》冊46，頁198上：「此三世心為觀境者，非斷非常。何者？不常故無實，不斷故可觀。不以不實而云永無。以不實故，可為觀境，故引偈者。凡佛所說，皆非斷常。」(T46, no. 1912, p. 198, a11-14)。

因此智顗說「諸聖人知三世心。……當知，三世心雖無定實，亦可得知！」「三世心」無定實，就等於其本身便是空義；然而，在觀心中之當下一念雖性空，且不可得，但它卻牽涉到其福罪報應，故必不得指涉其因緣與相續之前後脈絡，因此在聖人觀心之境界上三世心為不可得而卻可知的樣子。智顗的「三世心」就涉及到當下一念緣起心「不常不斷」的時間性；當下一念緣起心之「不常」，就含有其因緣性空之義；當下一念緣起心之「不斷」，就等於其善惡相續不失。雖然智顗引用龍樹《中論》「空亦不斷，相續亦不常，罪福亦不失」的觀點，但相對龍樹重視「三世不可得」的角度而言，他則比較傾向「三世心不可得而卻可知」的立場。筆者就認為兩個角度並不違背上文已闡釋過龍樹時間虛實雙重義的觀念。²⁰

智顗「三世心」的內涵，就是「無住著智」所反照觀察的對象，這也是「隨心所起善惡諸念」。一切修行活動的著手點或反照觀察的起點，乃是當下現前的一念心。經由當下現前一念對過去罪惡的懺悔，才可以造成未來的轉化，並啟發「轉凡入聖」的佛道。智顗「三世心」的觀點，主要表示中國大乘佛學兩個見解：(一) 轉凡入聖之佛道所包含一切修行功夫的著手點，一定都牽涉到修行者無法脫離在自己生存中當下現前的一念心；(二) 當下現前的一念心又必須牽涉到其相續與因緣兩面的前後交涉脈絡，才能當作佛道轉凡入聖的著手點。

因此智顗「雖無定實而可知」之「三世心」，就強調當下現前一念心的時間性在救度學的修行功夫上擁有一個不可缺少的地位，但是在存有學上則無法被確定。智顗《法華玄義》在探討「感應」與「三世」之間的關係中就借用《維摩詰經》的經文來表達

²⁰ 參看注 11。

這個意思：

問：眾生善惡有三世，何世為機？聖法亦有三世，何世為應？過去已謝，現在不住，未來未至，悉不得為機，亦不得為應；云何論機應耶？答：若就至理，窮覈三世，皆不可得，故無機亦無應。故經言：非謂菩提有去、來、今，但以世俗文字數故，說有三世。²¹以四悉檀力，隨順眾生說。²²

佛應化眾生，眾生感動佛，故兩者之間有凡聖感應的互動。凡夫根機與神聖應化彼此之間相對應，故「感應」亦稱為「機應」。²³凡聖之機應互動，在救度學上無可缺少，而在存有學上則不可得，故以勝義諦為立場，就「無機亦無應」，而在世俗諦的立場上「機應」則一定牽涉到三世。智顛把三世之虛假性發揮為世俗方便之正面義，這完全是救度學的價值引導立場。

換言之，「機應」之所以牽涉到三世，是因為凡夫未來的轉化，根植於當下現前一念心的活動，當下一念應該如何行動，要視乎其過去來龍去脈；因此智顛提及「未來善惡」為「正機」，且以「過去之罪」及「現造眾惡」為懺悔的對象。

或以過去之罪，今悉懺悔。現造眾惡，今亦懺悔。未來之罪，斷相續心，遮未來故，名之為救。……但取未來善惡，

²¹ 參看《維摩詰所說經》卷 15，《大正藏》冊 14，頁 548 下：「天曰：皆以世俗文字數故說有三世，非謂菩提有去來今。」(T14, no. 475, p. 548, c19-20)。

²² 參看隋·釋智顛，《妙法蓮華經玄義》卷 8，《大正藏》冊 33，頁 747 下 (T33, no. 1716, p. 747, c16-22)。

²³ 至於天臺宗「感應」問題，可參考池田魯參，〈天臺感應思想の成立意義〉，《佛教學部研究紀要》29 號 (1970 年)，頁 93-112；釋大參，〈天臺宗觀音感應論——以《法華玄義》感應妙為中心〉，《中華佛學研究》20 期 (2005 年)，頁 173-204。

為正機也。何者？過去已謝，現在已定。祇為拔未來惡，生未來善耳。²⁴

智顗強調在過、現、未三世機之中，未來善惡，才算是所謂「正機」；「轉凡入聖」之救度乃在於「拔未來惡，生未來善。」如此的未來轉化，就根植於當下一念心對其過去的懺悔，並且該懺悔行動又在於上述「無住著智」對於「隨心所起善惡諸念」之反照觀察。²⁵在佛道轉化的救度學上無法脫離三世的一念心，就是一切修行功夫所假設的著手點，因此智顗「三世心」可以被看待成後來天臺宗湛然以及華嚴宗法藏與澄觀「三、九、十世不離當念」的先驅。由上引文中可見，智顗如何把救度學「三世心」觀念應用到修行功夫各種具體的行動上。

換言之，智顗天臺宗「三世心」就表示「三世假義」在救度學上的正面價值，故「三世假立」成為佛道修行功夫不可缺少的環節。智顗與僧肇一樣，皆繼承龍樹時間虛實兩面一體的觀點，並進一步發揮其虛假性在救度學上的正面價值。智顗與僧肇都傾向於對三世之虛假性予以正面義的詮釋，但是智顗的詮釋比僧肇以及龍樹更加突顯三世「假義」在救度學上之正面義。僧肇「動靜一如」的時間觀，雖然也指出「真實勝義之靜」無法脫離「虛假世俗之動」，但他不如智顗天臺宗那麼清晰地發揮「三世假義」在救度學的修行功夫上的必然性。

智顗天臺宗救度學的一切修行功夫都與「觀心」密切相關聯。因此要深入理解智顗如何看待虛假當念的時間構造，就必須從其

²⁴ 參看隋·釋智顗，《妙法蓮華經玄義》卷5，《大正藏》冊33，頁748上（T33, no. 1716, p. 748, a2-4, a14-16）。

²⁵ 參看隋·釋智顗，《法華三昧懺儀》，《大正藏》冊46，頁954上：「雖不得心、非心相，而了了通達一切心、非心法。一切皆如幻化，是名觀心無心法不住法。」（T46, no. 1941, p. 954, a24-26）。

「觀心論」上入手。智顛於《摩訶止觀》以及其他經典中所表達「觀心論」的核心，就是從天臺宗圓教的立場上所提出的「一心三觀」。筆者認為，天臺宗圓教「一心三觀」的法門主要是為了使修行者體會到吾人世俗生存之虛假性所體現的價值引導而建立之學說。除此救度學義之外，與「一心三觀」相關的「一念三千」也牽涉到存有論與詮釋學等問題。²⁶

一念三世心也牽涉到自己生存的分殊性；吾人對自己生存的體會，在於一念心與其周遭環境之間的相互構成及其所發揮之互動方式；在其互動上一念心所含有之悟迷潛能，乃扮演一個重要的角色；其周遭環境對那一念心如何顯現的樣子，就得視那一念心之悟迷程度如何影響到該互動而構成吾人對自己生存的體會；在吾人生存中之時間經驗，也受其悟迷程度之制約。依照天臺宗等中國佛學派來講，吾人對自己生存的體會主要是吾人心識的悟迷問題，因此天臺宗「觀心論」與現代哲學詮釋學所關注在吾人生存中作為構造因素的「理解」觀念一定具有交集點。²⁷但是佛學在存有學或詮釋學上所有考量，主要都是為了以「普度眾生」為主的救度學目的。

²⁶ 至於天臺學界針對智顛天臺宗「一念三千」、「一心三觀」與存有論、解脫學、詮釋學之間關係上諸多觀點，可以參看郭朝順於《天臺智顛的詮釋理論》中所撰的整理。郭朝順，《天臺智顛的詮釋理論》（臺北：里仁書局，2004年），頁126-132。關於智顛心識說的思想發展，參看吳汝鈞，《天臺智顛的心靈哲學》（臺北：臺灣商務，1999年）。至於智顛對「心」的觀念與後來唐朝湛然、宋朝知禮觀點之不同，參看陳堅，〈智顛的「一念心」〉，《中華佛學研究》9期（2005年），頁127-149。

²⁷ 至於天臺宗、華嚴宗等中國佛學派的詮釋學觀點，最近學界中有諸多中、英、德文的研究專書，參看Lopez, *Buddhist Hermeneutics*, Honolulu: University of Hawai'i Press 1988; M. Obert, *Sinndeutung und Zeitlichkeit – Zur Hermeneutik des Huayan-Buddhismus*, Hamburg: Meiner 2000; 郭朝順，《天臺智顛的詮釋理論》（臺北：里仁書局，2004年）；賴賢宗，《佛教詮釋學》（臺北：新文豐，2003年）；吳汝鈞，《法華玄義》的哲學與綱領》（臺北：文津，2002年）。

因此下文以救度學為立場來探討智顛天臺宗「觀心論」的三個面向：一、一念心之分殊性；二、一念心與其周遭環境之間的相互構成；三、三世心的時間經驗。依天臺宗之述語而言，「一念心之分殊性」涉及到在「一念三千」以及「無明即法性」中之「一多相即」問題；「一念心與其周遭環境之間的相互構成」關聯到「緣起心」與「法界」之間的互動；關於「三世心的時間經驗」之闡述，可以參考智顛《摩訶止觀》「觀心即不可思議境」最後一段三個比喻中之「蝴蝶夢」的解釋。下文首先闡釋智顛天臺宗救度學「觀心論」以「一心三觀」為代表的價值認同，接著探討上述其他三個面向。²⁸

(二)「觀心論」的價值認同

智顛「無住著智」針對當下一念心的觀照，也重視時間虛實兩面一體的關鍵；依池田魯參而言，這就是智顛天臺宗「三世不可得」與「三世假義」兩面之間「即空即假即中」的「敵對相即」關係。²⁹智顛於《金光明經玄義》中闡述該「無住著智」對當下一念心的反照觀察：

觀一念心起，即空即假即中；……何者？心從緣起，是故即空；強謂有心，是故即假；不出法性，是故即中。³⁰

²⁸ 天臺宗「一心三觀」以及「一念三千」等觀念，就是天臺學界最關心的議題；上述參考資料都探討這些議題，故筆者不擬專門對此做文獻回顧。本文主旨，在於闡述虛假當念的時間構造以及一念心的時間經驗，是故無法避免重新再討論一下天臺學界常提及的那些主題。

²⁹ 「敵對相即」之言，原來為日本天臺學界所提出，可參看安藤俊雄的著作，濱培法譯，《天臺性具思想論》（臺北：天華出版 1978）；蘇榮焯譯，《天臺學》（臺北：慧炬出版社 1998）。

³⁰ 參看隋·釋智顛，《金光明經玄義》卷 1，《大正藏》冊 39，頁 8 上（T39, no. 1783, p. 8, a1-4）；隋·釋灌頂著，《觀心論疏》，《大正藏》冊 46，頁 597 上：「一念心即是因緣所生即空即假即中。」（T46, no. 1921, p. 597, a6）。

因緣所生的當下一念心其實「無一念時住」，故為不可得之空義；既然其當下的現在世不可得，何況其過去、未來世！因此「心從緣起，是故即空」就導致「三世不可得」，與中觀學觀點無不同。然而，對心的空觀，傾向「無心」或空心的虛無化。

另一方面，緣起心又是被強名而當作修行者在其現前生存中必須關注而指涉之當下一念心，該假心便不得不牽涉到上述的三世，且為假立三世心的形式。³¹然而，對心的假觀，又傾向「有心」或假心的實體化。

再換一個角度來看，心其實非空非假，故被稱為「即中」或「中道實相」，指的是，緣起心之本身就是法性，法性又是所有緣起法之本性，它既不是實體也不是虛無，它非為「實有」所規定，亦非為「虛無」所規定。在天臺宗中，法性就是脫離空與假彼此排斥的對立關係之外的中道實相。然而，對緣起心之中觀雖超越心有無之間的對立，但中道之名，既假又空而已。

依其究竟的角度而觀，一念心「即空即假即中」，這也是空假雖敵對而相即之義；其空假之敵對稱為空假「雙遮」，也否定心之有無對立；其空假之相即，則是空假彼此「雙照」的關係，也是空假相依相成之義。「敵對相即」即表示，「心有」與「心無」之間的對立就可藉以空假雙照雙遮的關係來解決。在這種雙照雙遮的辯證關係中，空是為了否定「心有」，亦即否定「假心」的實體化而被肯定之空，假又是為了否定「心無」，亦即否定「空心」的虛無化而被肯定之假。空假雖敵對而無法彼此脫離之相即，乃表示兩者在彼此限定中卻可交涉互含之依據，本來就應該是中道之

³¹ 參看隋·釋智顛說，《金剛般若經疏》，《大正藏》冊 33，頁 82 中：「三世不可得，說非心名心。何者？以三世心無性可得故，可從緣而生心也。」(T33, no.

義；故三者彼此體現，也展現其一三三一之構造；故智顛說「無假、中而不空，無空、中而不假，無空、假而不中」³²皆為「一心三觀」。因此在觀「一念心起，即空即假即中」之時，「無住著智」就同時牽涉到此三觀，這就是所謂智顛天臺宗之「一心三觀」。既然一念心即空即假即中，故「三世心可假立」與「三世心不可得」並不彼此排斥。因此一念心在時間上之虛實雙面一體，可說是立基於天臺宗「敵對相即」的辯證法而成立的。

智顛《摩訶止觀》所闡釋天臺宗的「觀心」包含「十乘觀法」的圓教學說。其第一觀法就稱為「觀心即是不可思議境」；智顛把它闡釋為「一心三觀」。依天臺宗圓教而言，「一心三觀」就是觀心之究竟境界。該境界就意味著，觀心的修行者體會萬法虛假性所體現的逆向引導，並且也體認該逆向引導立基於敵對相即的辯證道理而成立，故智顛將它稱為不可思議境。逆向引導，乃包含「聖倒映於凡，故凡體現聖」之義；世俗界之虛假性反映出諸法實相所代表之神聖義；脫離世俗界無神聖義可求，兩者相依互含。簡言之，凡聖雖敵對而相即，故凡聖交涉相攝。³³於是在「一心三觀」不可思議的境界上，心既體會到自己是一切虛假性的來源，也意識到這正好是其轉化的潛能。修行者對於凡聖皆來自於心之見解，為「一心三觀」所體認主要的含義；故被觀成不可思議境之心，就展示其虛實一體兩面。智顛《摩訶止觀》「觀心即是不可思議境」，主要指出心虛實之雙重義；天臺宗《四念處》也借用「一

1698, p. 82, b14-16)。

³² 參看隋·釋智顛，《摩訶止觀》卷2，《大正藏》冊46，頁55中(T46, no. 1911, p. 55, b16)。

³³ 大乘佛教許多經論都表述這種意思，尤其是《大智度論》發揮這個思想，參看《大智度論》卷31，《大正藏》冊25，頁294下：「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。」(T25, no. 1509, p. 294, c14-16)。

念無明法性心」³⁴的說法來表達這個意思；一念無明心就是虛假的凡夫心，法性則是神聖義或智慧心，並且兩者之敵對相即，又是萬法之來源。於是天臺宗將一念心之分殊性的問題從「無明即法性」上闡釋明白。

（三）一念心之分殊性

天臺宗從《華嚴經》「心造」或「一切從心轉」的角度上將吾人生存分殊化的來源闡釋明白。天臺宗的這種論證，主要以救度學為立場來探討「心造」的問題；其所專注的重點，乃是「人生自力轉化」與「心造」之間的關係；其存有學之反省則佔有一個次要的地位。

《華嚴》云：心如工畫師造種種五陰，一切世間中無不由心造，諸陰只心作耳。觀無明心畢竟無所有，而能出十界諸陰，此即不思議。如《法華》云：一念夢行因得果。³⁵在一念眠中，無明心與法性合，起無量煩惱。尋此煩惱即得法性。³⁶

這裏「合」字並不表示兩種不同東西在結合的意思，反而它與智顛《摩訶止觀》所闡述「無明法法性，生一切法；如眠法法心，則有一切夢事；法性無明合，有一切法」之義一樣，代表無明法性敵對相即的意思。緣起法之所以分殊化而成為萬法之不同，就在於無明與法性之間的敵對相即。一念無明心所引起的許多「顛

³⁴ 參看隋·釋智顛說，《四念處》卷4，《大正藏》冊46，頁578下：「一念無明法性心」(T46, no. 1918, p. 578, c25)。

³⁵ 《四念處》「一念夢」的說法如同隋·釋智顛《摩訶止觀》類似詞語那樣地涉及到《法華經·安樂品》，參看《妙法蓮華經》卷11，《大正藏》冊9，頁39中：「若於夢中，但見妙事，見諸如來，坐師子座，諸比丘眾，圍繞說法。」(T09, no. 262, p. 39, b20)。

倒虛妄分別」，乃顯現為十法界六凡四聖萬法虛假的樣子；該無明心所創造之分殊性全為虛假的形式，故其虛假性原來只是法性的倒映形態而已。換言之，諸法之性，呈現為神聖之逆向引導的功用，且該逆向引導具有「無明即法性」之義：³⁷聖倒映於凡，故凡體現聖；法性之倒映，就是無明之體現；故無明的功用則使神聖倒映於世俗之分殊性而變現為虛假萬法所體現的逆向引導，且後者與法性的價值引導無不同。因此智顗所引用「心如工畫師造種種五陰」並不包含某種先天心在創造萬物萬事之存有學義。「心造一切法」主要表達，凡聖根植於一念心，並且其在交涉相攝中所體現的救度學義，牽涉到一種虛假的分殊性，這就是萬法虛假形式之逆向引導的功用。依天臺宗之述語而言，心虛實一體兩面的雙重義，就是無明法性之敵對相即，它也意味著「一多相即」之義。³⁸智顗於《摩訶止觀》中就表示這個意思：

一〔法〕性雖少而不無；無明雖多而不有。何者？指一為多，多非多；指多為一，一非少；故名此心為不思議境也。若解一心一切心、一切心一心、非一非一切，……一眾生一切眾生、一切眾生一眾生、非一非一切，遍歷一切皆是不可思議境。若法性無明合，有一切法、陰、界、入等，即是俗諦。一切界、入是一法界，即是真諦。非一非一切，即是中道第一義諦。如是遍歷一切法，無非不思議三諦（云

³⁶ 參看《四念處》卷2，《大正藏》冊46，頁579上（T46, no. 1918, p. 579, a21-24）。

³⁷ 參看《摩訶止觀》卷3，《大正藏》冊46，頁21中：「無明即法性，法性即無明。」（T46, no. 1911, p. 21, b29）；至於天臺宗「無明即法性」觀念，可參考牟宗三，《佛性與般若》（臺北：學生書局，1993年）；唐君毅，《中國哲學原論·原道篇三》（臺北：學生書局，1986年）；陳堅，《無明即法性》（臺北：中華佛學研究所論叢，2005年）。

³⁸ 至於天臺宗「一多相即」的邏輯架構，參看宮澤勘次，〈天臺大師の「即」について〉，《印度學佛教學研究》41卷1號（1992年），頁77-80；其實日本天臺學界都注意這個議題，於《印度學佛教學研究》中可以參看許多相關的論文。

云)。若一法一切法，即是因緣所生法，是為假名，假觀也。若一切法即一法，我說即是空，空觀也。若非一非一切者，即是中道觀。一空一切空，無假、中而不空，總空觀也。一假一切假，無空、中而不假，總假觀也。一中一切中，無空、假而不中，總中觀也；《中論》所說不可思議一心三觀。³⁹

引文中「指一為多」就代表法性倒映於無明而分殊化，也是「一心一切心」或「一法一切法，即是因緣所生法，是為假名，假觀也」之義；既然諸虛假事本性空，故說「多非多」。「指多為一」就表示由無明心所造成虛假之萬法，皆可還原唯一空性，也是「一切心一心」或「一切法即一法，我說即是空，空觀也」之義；然而空性非虛無之義，故說「一非少」。假觀之分殊化根植於無明，且對應到世俗諦；空觀則代表唯一的法性，故涉及到真諦；但是兩者之間又是一多之敵對；「非一非一切，即是中道第一義諦」之義，就超越一多對立關係；一旦達到這種觀法的境界，就可以進一步完成不思議三諦或不可思議一心三觀境界所包含一多敵對相即之義。《四念處》的作者用簡要的方式將它稱為「一念無明法性心」。⁴⁰

天臺宗對「因緣所生心，即空即假即中」的觀照，主要統攝兩種觀點：一、一切凡聖來自於一念心；二、萬法「一多相即」

³⁹ 參看《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁55上-中（T46, no. 1911, p. 55, a27-b19）。

⁴⁰ 參看《四念處》卷2，《大正藏》冊46，頁578下：「若外觀十法界，即見內心。當知若色若識，皆是唯識。若色若識，皆是唯色。今雖說色心兩名，其實只一念，無明法性十法界即是不可思議一心，具一切因緣所生法。一句名為一念無明法性心。若廣說四句成一偈，即因緣所生心，即空即假即中。」（T46, no. 1918, p. 578, c21-26）。至於《四念處》作者的問題，可參考佐藤哲英，《天臺大師の研究》（東京：百華苑刊，昭36年）。

就在於凡聖交涉相攝的關係。智顗在「不可思議境」上所觀照的對象，乃是當下一念無明心；它是萬法分殊的來源，故萬法為虛假的形式，並且該虛假性又有逆向引導的功用。因此當修行者將一念三世心暫時視為其功夫行動的著手點之同時，就必然有虛假萬法之分殊性。智顗於《摩訶止觀》中之「介爾有心，即具三千」，⁴¹就表達這個意思；後來唐朝湛然將它簡稱為日本學界開始重視的「一念三千」。以修行功夫為救度學的立場，吾人就可以說，一有一念三世心，就必然有萬法之分殊性；但是該一念心，只是一個被強謂之假心，故萬法之分殊性亦無非虛假而已。因此就天臺宗萬法之存有學義可用一言以蔽之：緣起法雖有分殊之必要，但其森羅萬象無非虛假。

湛然「一念三千」的說法缺一個動詞，「一念」與「三千」之間的關係沒有被確定；這並不是無義的。智顗於《摩訶止觀》中論證，一念「生、造、具、即、異、或滅後而生」「三千」等觀念，都無法符合空觀而不能被成立，故該關係究竟不可說。只有「一念」與「三千」之間維持多重含義的語文表式，才不會違背「因緣所生心，即空即假即中」不可思議的觀照。一念與三千，兩者雖然不實有，但其在救度學上之用意無法被否定；是故「一念」與「三千」之間的關係，只能從救度學的角度上被詮釋：由於眾生無明心之不同，故隨其根機之不同因緣，就可以暫時成立「生、造、具、即、異、或滅後而生」等不同的說法。「一念三千」之言，就對應到圓教隨緣自在之教化方式，在圓教觀心之不可思議境上，其不可說與可說兩面並不彼此排斥而可併合成立；「一念三千」之言可稱為圓教超越可說與不可說間對立的語文表式。⁴²

⁴¹ 參看《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁54上（T46, no. 1911, p. 54, a8-9）。

⁴² 參看《摩訶止觀》卷5，《大正藏》冊46，頁55上：「即世諦是第一義諦。當

依天臺宗「一念三千」而言，《華嚴經》「心造一切法」並不具有存有學義，而是代表大乘佛學對「心」在救度學上所附上的優先地位而已。因此智顛以救度學為立場指出，諸多經論都將「心」視為一切修行功夫的著手點，故強調「心造一切法」之義。⁴³若吾人欲使自己生存環境或周圍世界發生改善，就要由自己的心上著手。於是心只不過是從救度學的角度上所提出的觀念，它主要代表在吾人生存與周遭環境間之相互構成中吾人可指揮的關鍵；但心並不是與其名相符合的「實有」或存有者（entity）。

（四）一念心與其周遭環境之間的相互構成

天臺宗「心」觀念在救度學上的優先地位，意味著其與「法界」之間所具有之相互構成關係。智顛於《摩訶止觀》中就把「法界」與「心造一切法」之間的關係闡釋得很明白：

不可思議境者，如《華嚴》云：心如工畫師，造種種五陰，一切世間中，莫不從心造。種種五陰者，如前十法界五陰也。法界者三義：十數是能依，法界是所依，能所合稱，

知，終日說，終日不說；終日不說，終日說；終日雙遮，終日雙照；即破即立，即立即破；經論皆爾……若得此意，俱不可說，俱可說。」（T46, no. 1911, p. 55, a18-24）。

⁴³ 比如說，參看隋·釋智顛，《妙法蓮華經玄義》卷2，《大正藏》冊33，頁693上：「淨名云：觀身實相，觀佛亦然；諸佛解脫當於眾生心行中求。華嚴云：心佛及眾生是三無差別。破心微塵，出大千經卷。是名心法妙也。」（T33, no. 1716, p. 693, a27-b1）；《妙法蓮華經玄義》卷2，頁699下：「華嚴云：心如工畫師作種種五陰，一切世間中莫不從心造。畫師即無明心也，一切世間即是十法界。」（T33, no. 1716, p. 699, c11-13）；《摩訶止觀》卷5，頁52上：「然界內外一切陰入皆由心起。佛告比丘：一法攝一切法，所謂心是。論云：一切世間中但有名與色。若欲如實觀，但當觀名色。心是惑本，其義如是。若欲觀察，須伐其根，如炙病得穴。今當去丈就尺，去尺就寸，置色等四陰，但觀識陰，識陰者心是也」（T46, no. 1911, p. 52, a24-b1）；《摩訶止觀》卷5，頁53中：「若離心者更無所作，故知心具一切作也。」（T46, no. 1911, p. 53, b18-19）；《摩訶止觀》卷64，頁64中：「三界無別法，唯是一心作」（T46, no.

故言十法界。又、此十法，各各因各各果，不相混濫，故言十法界。又、此十法，一一當體，皆是法界，故言十時。

44

一切眾生所參與的共同生存環境之所以變現許多不同的虛假樣子，是因為從每一眾生的角度上所顯現的不同周遭環境為其無明心所規定，故智顓引用《華嚴經》「心如工畫師」之比喻將「六凡四聖十法界」之分殊性闡釋為「法界」所有可變現虛假樣子的範圍。智顓在引文中將上述「一多相即」的架構應用到「法界」上，故「法界」分為「六凡四聖十法界」之義。若吾人使「法界」與一切眾生所參與之共同生存環境相比的話，就會衍生跟那一共同環境般的唯一法界以及對此之六凡四聖許多不同的視野。該法界每一次所顯現的樣子，乃隨著各個眾生當下無明心之不同而變，故其究竟的樣子也不可能有一個「定實」，否則它所顯現的樣子無法隨緣而變，因此它本身就應該是空義。換言之，法界隨緣而變現為一切不同虛假形狀之依據，就是它的空義。引文中「法界是所依」就是表達這個意思，且所依又是空義；空義乃是一切緣起法所依據的必然條件。⁴⁵

再者，眾生之無明心既然不同，故一切不同眾生所參與的雖然是唯一的共同環境，但它隨每一不同眾生之無明心而變現為許多虛假的樣子；因此法界空義就是其許多變現之唯一所依；但其隨眾生不同無明心而變現為許多的虛假性，則是法界假義的許多能依，故能依就是假義之分殊性。「十數是能依」便說明這個意思，且能依所代表的假義也意味著一切緣起法之分殊性；因此智顓也

1911, p. 64, b19-20)。

⁴⁴ 參看《摩訶止觀》卷5，頁52下(T46, no. 1911, p. 52, c6-13)。

⁴⁵ 參看《中論》卷4，《大正藏》冊30，頁33上：「以有空義故，一切法得成。」(T30, no. 1564, p. 33, a22)。

說：「又、此十法，各各因各各果，不相混濫，故言十法界。」。

法界之所以能變現為六凡四聖各個不同的虛假樣子，是因為它本性為空義而並不代表某一定實；反之，其空義也無法脫離其六凡四聖諸多不同虛假的變現，否則法界空義又成為某一定實；故智顛於《妙法蓮華經玄義》將「十法界」詮釋為「即空即假即中」與「一多相即」兩面之敵對相即。⁴⁶「能所合稱，故言十法界」就發揮法界即空即假之中道義。法界之本性與它隨每一眾生不同無明心而變現的虛假樣子間的關係，就是其「即空即假即中」的一三三一架構，⁴⁷因此智顛說：「此十法，一一當體，皆是法界，故言十時界。」既然法界本性具有可變現為六凡四聖所有諸多虛假樣子的潛能，法界每一次隨著不同無明心而變現為十法界中某一不同界的虛假樣子，就一定具有整個十法界之義；換言之，若十法界中的每一界都必須具有整個十法界，就會有智顛所謂「十界互具」之「百界」；「百界」的特徵又牽涉到「十如是」與「三世間」，故三者相乘就有所謂「三千世間」。⁴⁸「十界互具」也表達每一無明心所包含所有眾生可轉化的整個潛能，故智顛引用《華嚴經》「心造」與「一切從心轉」之言。

換言之，一念心及其分殊性，就是佛道之轉化潛能在假義層次上的呈現。除此之外，該呈現的分殊性又展現為由三世心被時間化一切虛假的生存形態；故修行者才能透過懺悔、反照觀察等方法來「拔未來惡，生未來善」且落實佛道「轉凡入聖」的救度

⁴⁶ 參看《妙法蓮華經玄義》卷 2，《大正藏》冊 33，頁 692 下：「一法界具九法界，名體廣；九法界即佛法界，名位高；十法界即空即假即中，名用長；即一而論三，即三而論一，非各異亦非橫亦非一。」(T33, no. 1716, p. 692, c11-14)。

⁴⁷ 同上注。

⁴⁸ 「三千世界」也是《華嚴經》的說法；參看《大方廣佛華嚴經》卷 49，《大正藏》冊 9，頁 440 上：「三千世界」(T09, no. 278, p. 440, a24)。

過程。然而，其實每一緣起法都包含這個轉化潛能之義，故後來湛然天臺宗借用「性具」的說法來強調本宗的特色。⁴⁹於是湛然對智顛從《華嚴經》中所引用的「心造」做解釋：

言心造者，不出二意。一者、約理，造即是具；二者、約事，不出三世。三世又三：一者、過造於現，過、現造當。如無始來及以現在，乃至造於盡未來際一切諸業，不出十界、百界、千如、三千世間。二者、現造於現，即是現在同業所感，逐境心變，名之為造。以心有故，一切皆有。以心空故，一切皆空；如世一官所見不同，是畏是愛，是親是冤。三者、聖人變化所造，亦令眾生變心所見；並由理具，方有事用。⁵⁰

湛然從「理具」與「事用」兩個層次上對「心造」做解釋。當做「事用」之「心造」就展現為由三世心被時間化的一切生存形態以及修佛道者在三世中的轉化過程；但是作為「理具」之「心造」則涉及「一切從心轉」⁵¹所依據之潛能，亦即佛道之轉化潛能，它的本身非時間性，其實它乃為每一念心、每一緣起法所具之形式；然而，該潛能的實現又無法脫離「事用」在三世之時間層次上的轉化層次；反之亦然，「事用」完成實現之所以為可能的主要條件，就是緣起法之「理具」。「並由理具，方有事用」之言，也表示「理具」為所依而「事用」為能依的形式，「事用」之虛假性在時間性的轉化過程上發揮能顯的功能；「理具」非時間性之法性義則為透過該過程的進行活動所顯的轉化依據。

⁴⁹ 至於天臺宗「性具」問題，可參考上文所提及安藤俊雄、牟宗三、陳英善、尤惠貞的著作。

⁵⁰ 唐·釋湛然，《止觀輔行傳弘決》卷5，《大正藏》冊46，頁293上（T46, no. 1912, p. 293, a8-17）。

⁵¹ 《大方廣佛華嚴經》卷35，《大正藏》冊9，頁466上：「一切從心轉」（T09, no. 278, p. 466, a1）。

代表佛道轉化潛能之「具」字當然也表示，在一念心「即假」面向上所呈現「即具三千」的虛假性及其所蘊藏之逆相引導或價值引導之義；但「具」字亦意味著，該價值引導與轉化潛能為「即空」以及「即中」所體現，這乃由於「一念心即空即假即中」的關係。尤其智顛於《法華玄義》中將緣起法虛假面向所具價值引導與轉化潛能之義透過「三因佛性」、「智、行、境」、「般若、解脫、法身」、「即空即假即中」、「三道」等諸三法圓融的架構彼此之間的相對應關係闡釋得很明白。《摩訶止觀》所謂「一念即具三千」之分殊性，只是虛假的「三千」，而並不是「實有」或存有者（entity）之義；是故筆者認為天臺宗「具」字之義，專就存有學之角度而言，很難以講得明白。

但是筆者也不完全否認其存有學之義，其虛假性乃非代表虛無之義，其存有學義接近僧肇《不真空論》之言：「諸法假號不真，譬如幻化人，非無幻化人。幻化人，非真人也。」⁵²吾人生存其實主要受自己妄想之制約，故吾人生存之虛假面向怎麼會沒有某一程度上的存在地位；比如三世心雖然無「實有」，但它卻形成吾人對自己生存的體會，故也不能被稱為「虛無」！吾人對自己生存的體會，其實也是該生存的成分，故吾人如何看待自己生存的角度都是該生存的構造因素。因此，無論是否藉由「以虛為實」的迷惑或「以虛為虛」的覺悟去面對自己生存之虛假面向，對這個生存的構造或形成都起一個很大的作用。

換言之，也許可以說大乘佛學的存有學專注在吾人生存中虛假面向之「存在」，亦即諸多經論所謂「假有、幻有、似有」之義。只有大乘佛教存有學將焦點集中於這種「有而非有，無而非無」

⁵² 參看《肇論》，《大正藏》冊 45，頁 152 中 (T45, no. 1858, p. 152, c19-20)。

或「非實有亦非虛無」的「存在」；這也是大乘佛教哲學的特色之一，與西方哲學中所有存有學、形上學、以及神學觀點完全不同。然而，其所提出的「存在」（亦即「有而非有，無而非無」）違背在語文表述上任何清晰的確定；針對所謂「幻有」之語文指涉傾向於使它反轉成一個「實有」或「虛無」的樣子，是故對此之語文指涉會更增加吾人的迷惑。所以依照《摩訶止觀》『觀心即是不可思議境』而言，「幻有」之存有學即不可思議，亦即不可說，只能「存而不論」；「具」字也無法表達該存有學義。⁵³其唯一可表達的意思，無非是救度學的轉化潛能，並且關於存有學以及詮釋學的一切省思，都以救度學為目的。⁵⁴

法界之許多虛假變現，皆受無明心的制約，故智顛引「心如工畫師，造種種五陰，一切世間中，莫不從心造。種種五陰者，如前十法界五陰也」之言；反之亦如是，某一特定眾生之心，也受十法界中某一界因果關係的制約，故說「心起必托緣」⁵⁵。「法界」與「心」彼此構成的互動，也為「一念三千」所涵蓋之義。於是「一念三千」不僅表示每一念心之轉化潛能，而且它也意味著修行者在觀心中必須面臨自己生存「萬象森羅」的虛假架構之挑戰。⁵⁶

吾人可以概面性地說，無論眾生有沒有進行觀心的修行活

⁵³ 其實吳汝鈞《法華玄義的哲學與綱領》對牟宗三以「具足一切法」解釋為天台宗存有學義的批判也包含類似的意涵。

⁵⁴ 筆者認為，這並不揭露大乘佛學之狹隘或限度；相反的，這也是一種挑戰，從大乘佛學以空義為主的角上，吾人乃必須針對所有醫學、自然科學、人文科學等學問所依據而隱藏的價值認同提出質疑。

⁵⁵ 參看《摩訶止觀》卷 5，《大正藏》冊 46，頁 54 上：「心起必託緣」（T46, no. 1911, p. 54, a18）。

⁵⁶ 參看唐·釋湛然，《法華玄義釋籤》卷 15，《大正藏》冊 33，頁 920 中：「一切諸法事也，即指三千為其森羅。」（T33, no. 1717, p. 920, b2-3）；隋·釋智顛說、隋·釋灌頂記，《觀音玄義》卷上，《大正藏》冊 34，頁 879 中：「森羅萬象」（T34, no. 1726, p. 879, b8）。

動，其實他們的生存在每一當下的一念心中都必須面臨該「森羅萬象」虛假的生存架構。然而，每一眾生在每一當下的一念心中對其虛假生存架構的體會一定有所不同；這就是由於法界隨著各個眾生無明心之不同而有許多虛假變現的理由。每一當下一念心對生存的虛假架構之不同體會而發生的變更，就形成上述三世心的時間經驗。但是，只有在觀心即是不可思議境之境界中，修行者才能在身、心、口三業上對此虛假的生存架構完成圓滿的覺悟。

再者，這並不意味著心就是萬物存有的來源，智顛就推翻心生三千世間，或心含三千世間等觀念；三千世間皆是幻相，故無生及含可談。然而，唯一能夠真正使眾生生存解脫苦惱的辦法，就在於眾生心識之轉化。吾人體會自己生存及其相關周遭環境的品質，乃要視乎自己智慧心的境界，天臺宗「智境不二」正是指出這個意思。智顛天臺宗「心」的觀念既然包含「十界互具」之義，心就意味著在其周遭環境中具有其他眾生之心，這就是天臺宗以「自行化他」或「自度度他」為主的轉化概念之所以成為可能的條件；如此一來，「心」才能當作一切「自行化他」救度活動所依據的出發點。依天臺宗而言，大乘佛學「普度眾生」的救度理想，就在於以「心」為中心的修行功夫論。因此，天臺宗「一念三千」之觀念便可發揮《華嚴經》「三界無別法，唯是一心作」、「心如工畫師，造種種五陰，一切世間中，莫不從心造」或「心佛及眾生，是三無差別」等說法的救度學義。⁵⁷

（五）天臺宗三世心的時間經驗

天臺宗「三世心」與「一念三千」皆涉及到修行者在觀心中所觸及當下一念「即假」之分殊性，「三世心」與「一念三千」之

⁵⁷ 參看《摩訶止觀》卷6，頁64中（T46, no. 1911, p. 64, b19-20）。

分殊性主要包含兩個層面：一、修行者的生存牽涉到其在酬前與引後上之分殊性，故有「三世心」之言；二、修行者的解脫牽涉到三世十法界一切眾生解脫之分殊性，故有「一念三千」之說。然而，由於該虛假當念一多相即架構的關係，其所牽涉到三世萬物萬事之分殊性，只是「百千萬劫事在一念夢中」⁵⁸而已。三世心的時間經驗，就要視乎當念一多相即的架構所蘊藏之虛假性。六十卷《華嚴經》『離世品』也表示這個意思：「知三界諸劫悉如幻。……無量劫一念，一念無量劫。」⁵⁹智顛於《摩訶止觀》「觀心即是不可思議境」最後一段所言將三世萬物萬事不離虛假當念的觀念闡釋得很明白：

又如眠夢見百千萬事，豁寤無一，況復百千。未眼不夢不覺，不多不一；眠力故謂多，覺力故謂少。莊周夢為蝴蝶翻翔百年，寤知非蝶亦非積歲。無明法法性，一心一切心，如彼昏眠；達無明即法性，一切心一心，如彼醒寤。又行安樂行人一眠夢，初發心乃至作佛、坐道場、轉法輪、度

⁵⁸ 智顛於《妙法蓮華經文句》中注解《妙法蓮華經·安樂行品》卷 14 所說「若於夢中，但見妙事，見諸如來，坐師子座，諸比丘眾，圍繞說法」之言（T09, no. 262, p. 39, b20-22）：「若於夢中，夢見妙事下……當知過去久已成就，今藉緣而發耳；又有成佛因果等相，並是後報故，於夢中見未來後報之相；百千萬劫事在一念夢中。……」（T34, no. 1718, p. 124, a17-24）。灌頂於《觀心論疏》卷 4 中解釋得更詳細：「問：一心只是一法，何得有十界百如耶？答：若具論者，有百界千如，恐聞者疑謗故，且略說耳。若信十界百如，則不疑百界千如也。何者？如人界有地獄畜生餓鬼修羅天聲聞支佛菩薩佛十界百如，在於人心而一界既有十界，如地獄復有畜生等十如，是更互相有故。十界有百界千如也，並在乎一心而不相礙故，名不可思議境也。譬如一念之心，而有八萬四千煩惱心，有百界千如。何足可疑。又如一鏡而現萬像，無情尚爾。何況心靈智識耶。又如安樂行品明一念眠心夢，初發心、行菩薩道、次成佛、轉法輪、入涅槃，百千萬億阿僧祇事，而在一念夢心耳。」參看《大正藏》冊 46，頁 610 中（T46, no. 1921, p. 610, b22-c5）。

⁵⁹ 參看《大方廣佛華嚴經·離世間品》卷 47，《大正藏》冊 9，頁 667 上（T09, no. 278, p. 667, a8-12）；（T09, no. 278, p. 672, a27）。

眾生、入涅槃，豁寤祇是一夢事。⁶⁰

概括而言，六凡四聖諸劫之萬法在於虛假當念之一多相即，且「即空即假即中」就是其基本架構。引文中「眠力故謂多」代表假義，「覺力故謂少」表示空義，「未眠不夢不覺，不多不一」是中道義，故當下的一念三世心所涵蓋「百年」之假與其「非積歲」之空無不同，原來是「一念夢見三世事」而已。⁶¹

依智顛天臺宗的時間觀而言，吾人生存對自己時間性的體會，在於三世心之虛假性。一個念頭與長久壽命間其實沒有所謂長短的差別；所謂萬物萬事之持續性，只是當下一念無明心一多相即架構所牽涉到的虛假性而已。其實那一念頭所謂短暫的持續性與長久壽命同樣乃是虛假的形式，但是兩者卻皆牽涉到其酬前與引後兩面無限的交涉脈絡，故當念之百千萬劫事與長久壽命並無不同；因此修行者在觀心中所體會「一念三千」所表示雖有限而無限⁶²的某一短暫當下念頭的境界，可能展開該修行者在其餘長久生命中未曾達到百千萬劫事交涉脈絡的價值引導。然而，這並不意味著，修行者在脫離該時間的虛假性，反而他只是隨緣自在地以虛為虛的方式來發揮該虛假性正面的價值引導，因而不脫離其時間性。

後來華嚴宗「圓教一乘別教」「十玄」中之「十世隔法異成門」所代表「九、十世不離當念」的時間觀，應該受到智顛救度學「三世心」或三世不離當念的時間觀之啟發；比如澄觀於《大華嚴經

⁶⁰ 參看《摩訶止觀》卷5，頁55下（T46, no. 1911, p. 55, c14-21）。

⁶¹ 參看《維摩經略疏》卷8，《大正藏》冊38，頁671上：「若菩薩住時節真性者，即能如是如一念夢見三世事。若言其短，見三世事。若言其長，只一念夢」（T38, no. 1778, p. 671, a7-10）。

⁶² 參看牟宗三，《智的直覺與中國哲學》（臺北：臺灣商務，1971年）。

略策》中所說「九、十世隔法異成門，如一夕之夢，翱翔百年」，⁶³接近上述智者大師於《摩訶止觀》引文中所提及「莊周夢為蝴蝶，翱翔百年，……豁寤祇是一夢事」的說法。與澄觀同時代天臺宗的湛然，對華嚴宗進一步發展「十世」的時間觀，也應該有所認同：「須知十世古今，始終不離當念。」⁶⁴

三、華嚴宗「九、十世不離當念」的時間觀

(一) 歐美學界對華嚴宗時間觀的哲學理解

智顛天臺宗三世心，主要表示三世不離虛假當念所涵蓋一多相即的架構。虛假心識與時間彼此之間無法脫離的觀念，即代表天臺宗時間觀在救度學觀心論上的用意，該思想的啓發可能主要來自於《華嚴經》的心識說，但是同時也不違背龍樹與僧肇的時間觀。天臺宗的時間觀在救度學範圍內的所占地位是不容否定的，甚至於有發揮擴展的必要，可是智顛並不把時間視為一個基本存在架構 (existential)，而是只指出其虛假架構在修行功夫上的用意而已。於是智顛闡釋一念緣起心之時間構造，但並沒有成立時間本身的概念，在天臺宗經文中時間也不是特別強調的主題。因此筆者認為，中國天臺宗既然沒有將時間置於其教理中心之一部分，天臺宗就很難可以被判為時間的現象學。⁶⁵天臺宗與華嚴宗

⁶³ 參看唐·釋澄觀，《大華嚴經略策》卷1，《大正藏》冊36，頁707中 (T36, no. 1737, p. 707, b21-22)。

⁶⁴ 參看唐·釋湛然，《大乘起信論裂網疏》卷6，《大正藏》冊44，頁456上 (T44, no. 1850, p. 456, a4-5)；《大方廣佛華嚴經願行觀門骨目》(又名《華嚴經骨目》)卷3，《大正藏》冊36，頁1049下：「十世古今，不逾當念。」(T36, no. 1742, p. 1049, c28)。湛然這個說法可能來自於李通玄。參看唐·釋法藏撰、宋·釋淨源述，《金師子章雲間類解》，《大正藏》冊45，頁666上：「通玄論云：十世古今，始終不離於當念。」(T45, no. 1880, p. 666, a20-24)。

⁶⁵ 至於所謂在佛學中時間的現象學等觀念，可參考兩位德國學者 M. Obert. *Sinneutung und Zeitlichkeit – Zur Hermeneutik des Huayan-Buddhismus*. Hamburg: Meiner, 2000.，以及 R. Elberfeld. *Phaenomenologie der Zeit im Buddhismus – Methoden*

中國大乘佛教兩個學派，主要在救度學心識說的範圍內探討時間的主題而已，華嚴宗智儼、法藏、澄觀諸時間觀，同樣都包含心識與時間彼此之間無法脫離之義。

德國學者 Obert 主張華嚴宗時間觀包涵哲學詮釋學的涵義；Obert 認為，華嚴宗法藏的佛學思想主要探索人類生存中的「意義現象」與時間性彼此之間的關涉。在華嚴思想中佛學義理詮釋被視為一種修行活動，換言之，華嚴宗的修行活動就是對佛學義理的詮釋活動；但是它不僅包含對佛學義理的詮釋，而且也是一種哲學詮釋學；因此 Obert 認為，可將華嚴宗關於修佛道而得解脫的觀念，視為一種詮釋學的修行功夫論。雖然華嚴宗教學必須當作一個詮釋學的修行活動，但它還是具有哲學省思；然而，其與西方形上學、存有學、宇宙論所不同的是，在其詮釋學的修行活動中所發揮的哲學省思，並不設立有關實在、存有、宇宙、時間等議題的抽象概念，其所注重的主體乃是在吾人生存中所謂的「意義現象 (Sinnphaenomen)」，並且對此的哲學理解之所以作為一個具體的體會，是因為「意義」本來並不是概念性的，也不是理念性的；它既不代表符號之義，也不是一個意識經歷，它本身就是時間性的。

Obert 認為，以華嚴宗為立場，吾人生存的世界主要是一個符號世界，其特徵包含差異性、角度性、關係性、時間性、以及統一性。此外，「意義現象」涉及到「處境」之義，在其處境中可區別符號以及對象或境界等因素；符號蘊藏著意義，境界則是該符號所指涉的對象；Obert 解釋，該處境內有符號、意義、境界三者

interkulturellen Philosophierens. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2004. 筆者對 Elberfeld 觀點的介紹及評論，可參考〈中觀學的時間觀——以《中論》與《肇論》為主〉(參見本文注 1)。

雖可區分但無法分裂之因素；三者之相關性構造出詮釋處境所具有相關聯的統一性。他認為，華嚴宗「理」字之義就是符號「所指」之境界，「事」代表「能指」的符號，「義」就是符號所蘊藏的意義，所以「理事無礙」、「事事無礙」等觀點主要代表華嚴宗所探討「能指」與「所指」之間的問題。

除此之外，詮釋處境也牽涉到時間因素，「意義現象」乃是歷史性的；因此 Obert 認為，華嚴宗對佛法意義的詮釋也意識到自身在佛法意義之無窮展開過程中的歷史性。當它在自己的詮釋中反省針對佛法於無窮過程中所詮釋諸多不同意義卻具有交涉關係之時，它便意識到自己的理解與其他的理解之間雖然圓滿反映彼此，但是每一個理解相對其他不同理解而言，體現出一個具有歷史性及差異性的立場，包括自己的理解也受佛法意義本具角度性之制約；故華嚴宗專就時間所具有三世交涉脈絡加以闡釋。在這個反省中，法藏華嚴宗就體認到對佛法意義的詮釋也牽涉到吾人生存中「意義現象」的問題，所以對修佛法的理解才突顯詮釋學的性質。因此華嚴宗詮釋學的修行方式所包容以「十世」為代表的時間觀，乃反映出有關時間構造的省思過程本身的時間性；當作詮釋學修行活動的省思過程也意識到其本身為不可窮盡的形式；換言之，吾人生存可經由華嚴宗的詮釋學修行活動對時間的體會，充分地發揮該體會本身的時間性及角度性。Obert 認為，該時間觀所包含對自身角度性的洞見，直接或具體地體現時間上的角度性，但並不意味著一個關於時間的抽象概念。針對時間角度性的具體體現，不僅是法藏華嚴宗時間觀的特色，而且是法藏在中國思想傳統中初次所表現的重要貢獻，這是與西方探討抽象時間觀的哲學傳統完全不同。只有西方現象學，才可能與此之間具

有可參照而交集的地方。⁶⁶

筆者認為 Obert 對華嚴宗的闡釋既具有啟發性，也有可進一步發展的部分；可是其對詮釋處境、意義現象、華嚴宗的解脫觀或其救度學理想三者之間的相關性交代得不是很清楚；至於法藏思想針對時間角度性的具體體現，Obert 自己的陳述方式變得非常抽象，與他所闡述對象的具體性剛好相反。

在詮釋「理」與「事」之間的關係上，Obert 主要提到「能指」與「所指」之間的問題。這種詮釋恐怕有一點狹隘。華嚴宗「理事」之用語主要涉及到緣起法所蘊涵之「多一相即、相入、相攝」的問題。諸多因緣交互依存的交涉脈絡，含有緣起法「真空」、「無分限」、「一」、「所依」、「所顯」這一面之多重意義，這就是華嚴宗「理」主要的意思；「幻有」、「有分限」、「多」、「能依」、「能顯」另一面的多重意義，則為「事」所代表。⁶⁷緣起性空之法，就是理事雙面一體；這當然也含有華嚴宗「能指」與「所指」兩面一體之義；「能指」之事可代表「幻有能顯」之義，「所指」之理則可當作「所顯真空」之境；「能指」之虛假性與「所指」之空義兩面一體，就等於「色空相即」或「事理無礙」，但同時也必須包含「能依，所依」、「有分限，無分限」、「多，一」等無礙關係，否則理事關係會反轉為能所對立的認知結構而無法達致無礙。因此這裡

⁶⁶ 尤其德國學者 R. Elberfeld 所撰 *Phaenomonologie der Zeit im Buddhismus*（《在佛教中時間的現象學》）主張這個觀點。至於對他著作的介紹與評論，可參看筆者〈中觀學的時間觀——觀點以《中論》與《肇論》為主〉。Elberfeld 著作也討論法藏華嚴宗以「十世」為主的時間觀；他的理解接近 Obert 的觀點；他主要強調華嚴宗「九世」就體現時間上交互依存的關係。「九世」交互依存的統一當做一念心而發生。Elberfeld 認為，華嚴宗「十世」時間觀也是時間自身實現的完成活動，但是他與 Obert 那樣忽視一念心之虛假性及其對大乘佛學救度學的重要性。

⁶⁷ 可參考隋·釋杜順說、唐·釋澄觀注，《華嚴法界玄鏡》或唐·釋宗密注，《注華嚴法界觀門》，《大正藏》冊 45。

的重點就是「事」的虛假性，但是 Obert 並沒有提到「事」的虛假性。從其邏輯推論來看，華嚴宗常說「相即」、「無礙」之義，都基於「事」的虛假性以及「理」之「真空」義而成立；「事得理而融合」之所以成爲可能，是基於「事」的虛假性以及「理」之「真空」義的關係。由於「事得理而融合」，故可成立「諸多不同事相互交融而無礙」，換言之，只有在「事理無礙」的基礎上，才能成立「事事無礙」之言，並且「理」之義，爲「事事無礙」中之「事」所揚棄；這裏「事」雖爲究竟說的形式，但未必高於「理」；也不能說這就是法藏所表達的意思。「事」在澄觀對法界闡述中爲究竟說的形式，是因爲關於「緣起法理事無礙」的論述也無法脫離一切言語之虛假性，「理」同樣只是假名而已。然而，這種論證主要爲澄觀所發揮，而未必是法藏的論述。

根據日本學者木村清孝的觀點，「事事無礙」若以現存資料來看，是到澄觀而形成的學說，⁶⁸但是 Obert 在引用「事事無礙」之言時，並沒有明確地對澄觀與法藏所提出的說法加以區分。

除此以外，Obert 將華嚴宗判教學說中之五教，理解爲於佛法之教化歷程中所出現的五種歷史階段。雖然智儼、法藏、澄觀三者對五教的闡釋有所不同，但是華嚴宗諸法師都將它解釋爲佛陀一生中說法的一個脈絡；Obert 對此所講的歷史涵義，恐怕是一個誤解。

華嚴宗以「十世」爲代表的時間觀，就是由智儼在藉以六十卷《華嚴經·離世品》之「九世」觀點來闡釋圓教十玄門之「十世隔法異成門」中第一次所提到的，而並不是法藏初次所成立之

⁶⁸ 參看木村清孝著、李惠英譯，《中國華嚴思想史》（臺北：東大圖書，1997年），頁199。

言。智儼的解釋非常接近法藏的闡述；⁶⁹因此 Obert 對法藏哲學思想的讚美，也可以擴展到智儼。筆者認為「十世」時間觀主要涉及虛假當念的時間構造；⁷⁰「十世」之間的「相即相入」就對應到「當念」與「無量劫」之間的「相即相入」；如此一來，才可以在時間上發揮而展示華嚴宗圓教以「普度眾生」或「自度度他」為主之救度學的修行觀：在時間上，修行佛道之因緣相續不失，故有「一法之上了一切法，一行之中具一切行」之言。⁷¹華嚴宗之所以發揮「當念不離九世」的時間觀，是因為「無量劫一念，一念無量劫」的觀點能夠從時間的角度上示範圓教以「自度度他」為主之救度學理想而已，並且「自度度他」的救度學必須透過「重重無盡」的模式被闡述；對時間以「十世」為依據的探討，就可以示範這個意思。Obert 可能稍嫌過度重視華嚴宗探索時間的重要性。依華嚴宗的時間觀而言，吾人所談及的時間，只是虛假當念的時間構造，而並不真正是一個可體認的時間現象。

對筆者而言，法藏「十、九世不離當念」時間觀繼承《華嚴經》所表示「三世互相見」之義⁷²與華嚴宗二祖智儼十玄門之「十世」觀念，並可能受到天臺宗三世心觀點的啟發，故進一步發展中國佛學在救度學心識說範圍內的時間觀，但是其救度學與詮釋學之間的交集點好像比較薄弱。筆者認為，法藏藉由當念所包容

⁶⁹ 參看唐·釋智儼，《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》冊 45，頁 517 上（T45, no. 1868, p. 517, a8-23）。

⁷⁰ 參看唐·釋法藏撰、宋·釋淨源述，《金師子章雲間類解》，《大正藏》冊 45，頁 666 上：「名十世隔法異成門；大疏云：若一夕之夢，翱翔百年。」（T45, no. 1880, p. 666, a23-24）；唐·釋澄觀述，《大華嚴經略策》卷 3，冊 36，頁 707 中：「九、十世隔法異成門，如一夕之夢，翱翔百年。」（T36, no. 1737, p. 707, b21-22）。

⁷¹ 參看唐·釋法藏，《華嚴經金師子章註》，《大正藏》冊 45，頁 670 下（T45, no. 1881, p. 670, c9-15）。

⁷² 參看《大方廣佛華嚴經》卷 47，《大正藏》冊 10，頁 262 上：「三世互相見」（T10, no. 279, p. 262, a6）。

三世互引之交涉脈絡來示範佛陀智慧心的本身在普度眾生上所揭開圓融無礙及圓滿無盡的境界。於是法藏與智顛天臺宗不同之處，就在於他所強調圓教一乘別教智慧心自覺的問題。下文接著探討法藏「十、九世不離當念」時間觀與華嚴宗圓融無礙、圓滿無盡境界之間的關係。圓融無礙境界的關鍵所在，牽涉到法藏對「理事無礙」的闡釋，其所依據的思想又是華嚴宗「色空相即」的觀念。因此筆者首先闡釋華嚴宗「理事無礙」之交涉脈絡義及其所依據「相即相入」的邏輯架構與時間觀之間的關係。

（二）華嚴宗以「理事無礙」為依據之交涉脈絡義

華嚴宗法藏、澄觀等法師闡述時間議題的範圍，主要關涉智儼十玄門之第五「十世隔法異成門」⁷³。華嚴宗十玄門從十種不同角度上發揮本宗圓教的「法界緣起」觀念，「特別是事事無礙法界的特徵，即是十玄門，又稱十玄緣起」⁷⁴；但是為澄觀所重視「事事無礙法界」之所以成為可能的條件，就是法藏所強調「理事無礙法界」的概念。⁷⁵十數也是圓義的象徵，故在十玄門中「十世隔法異成門」之「十」就表示華嚴宗在時間觀上圓教圓融無礙的意義。十玄門為華嚴宗二祖智儼所提及，後來為三祖法藏所修改，是故有古十玄與新十玄之差異。法藏十玄門主要從十個不同角度上闡述一切緣起法彼此之間融通而各自自在的圓融無礙關係。緣起法之時間性，代表著十玄門中之一的角度；從一念緣起心之時間性上，就可以展開圓教智慧心遍入一切時間之圓融無礙的境界；其他九門從不同角度上同樣發揮該智慧心圓融無礙的交涉脈

⁷³ 參看唐·釋智儼，《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》冊 45，頁 517 上（T45, no. 1868, p. 517, a8-23）。

⁷⁴ 參看吳汝鈞編著，《佛教思想大辭典》（臺灣：商務，1992 年），頁 50。

⁷⁵ 參看木村清孝著、李惠英譯，《中國華嚴思想史》（臺北：東大圖書，1997 年），頁 199。

絡。

換言之，一切緣起法彼此之間構成一個「重重無盡」的交涉脈絡；就其內涵而言，該脈絡不超過大乘佛學以「聖凡不二」⁷⁶為依據的救度學範圍。於是一切緣起法各自皆圓滿地呈現佛法「普度眾生」的價值引導，故法藏引用《華嚴經》說：

於一微塵中，普現三世一切佛刹。又云：於一微塵中，普現三世一切眾生。又云：於一微塵中，普現三世一切諸佛事。又云：於一微塵中，建立三世一切佛轉法輪。⁷⁷

一微塵就代表單獨個別最微妙的緣起法；三世一切眾生，表示所救度的對象；三世一切佛刹、一切諸佛事、一切佛轉法輪，都涉及到能救度的動力；所救度與能救度之間，就具有眾生感動與佛陀應化彼此之間的相對應；是故一微塵所普現之範圍，主要關涉佛法以「普度眾生」為主的價值引導。

一微塵之所以能普現一切眾生、一切諸佛事以及一切佛轉法輪的依據，就包涵兩種彼此無法脫離的要點：一、其本性為空義，二、萬法交互依存之融通確保緣起法在該交涉脈絡中之自在或本位。依照法藏華嚴宗而觀，緣起法具有雙面一體的構造，一面就是「理」之融通、無分限、真如；另一面則是事之本位、有分限、虛假性。緣起法雙面一體的構造，也稱為「理事無礙法界」。萬法在交互依存中彼此融通而同時各自自在所依據的邏輯架構，稱為「相即相入」，且其所以成為可能的條件，就是緣起法的空義。下

⁷⁶ 筆者認為「聖凡不二」可代表大乘佛教救度學最根本的道理；至於「聖凡不二」的深入闡述，可參看筆者〈中觀學的時間觀——以《中論》與《肇論》為主〉。

⁷⁷ 參看唐·釋法藏，《華嚴一乘教義分齊章》卷4，《大正藏》冊45，頁507上（T45, no. 1866, p. 507, a3-6）。

文首先闡釋華嚴宗空與理之間的關係，然後深入探討其由「理事無礙」之角度上所展開的時間觀，及其與「相即相入」之間的相關性。

空義主要表示，緣起法不具有獨立自存之義；但換一個角度來看，空義同時當作藉由因緣之交互依存所生之法的根本條件；故「真空」義，就必定牽涉到無窮因果彼此之間融通而自在的交涉脈絡；這就顯示出「緣起性空」非虛無之義。於是依華嚴宗之「真空」觀而言，緣起與性空二者自在而互含之雙面性，其實就表現出真空無法脫離「妙有」之義，否則「空」成爲「斷見」，且「有」作爲「常見」。⁷⁸中國佛學述語所謂「妙有」就如同「真空」那樣不容易把握；「真空」與「妙有」兩者，都意味著「假有」或「幻有」的必然性；「幻有」之非真實性，主要包含在緣生物中「物」之名不符其實之義，亦即無「有相」可得，但並不等於「虛無」之義。在中國本土佛學思想發展史中，「幻有」之非真實性卻一直被視爲一個「有」，但這個「有」否定其爲名所指之物或「有相」，故所謂「有」詞無法避免其「非有」與「有」之雙重性；「空」詞亦同。空「絕相」之義，便否定一個「空相」，故空含「非空」與「空」之雙重性。於是中國佛學「妙有」的述語，就藉由肯定的表述來展示該「有」之「實」並不等於名所指之「物」或「有相」，也可以說它是一個含有「名實無當」⁷⁹之「有」，與「真空絕相」不相違背，故被稱爲無法脫離「真空」之「妙有」。換言之，「妙

⁷⁸ 參看唐·釋法藏，《華嚴遊心法界記》，《大正藏》冊 45，頁 649 下-650 上：「諸法從緣皆無自性，無自性故是即名空。以有即空，空不異有。是故此空名真空也。由無自性，有方得成；以不異無性而成有故。是故此有名爲妙有……以空由有，故名真空。若不由有而說空者，是即斷滅，非真空也。以有由空故名妙有。若不由空而說有者，是即常見，非妙有也。」(T45, no. 1877, p. 649, c27-p. 650, a10)。

⁷⁹ 參看後秦·釋僧肇，《肇論·不真空論》，《大正藏》冊 45，頁 152 下：「是以名不當實，實不當名，名實無當，萬物安在？」(T45, no. 1858, p. 152, c22-23)。

有」雖非物而無法脫離物之虛假性，與真空無不同。⁸⁰

澄觀對《華嚴法界玄鏡》「空色無礙觀」的注解，專門指出在緣起性空上該「空、有」雙面一體之義，故論證兩者各有雙重義。他在《大方廣佛華嚴經疏》中同樣強調，華嚴宗「真空」與僧肇「不真空」都表示「不空空」之義，故兩者亦無不同。「空」、「有」兩者的雙重義，其實在僧肇《不真空論》與智顛《摩訶止觀》等經典也曾表達過，⁸¹但是澄觀的論證比較簡要：

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。今明色空無礙中。⁸²

澄觀將「空色無礙觀」中「空、有」雙重義詮釋成「真空妙有」之義。在華嚴宗中「真空妙有」牽涉到理事無礙的思想。傳為杜

⁸⁰ 比如《肇論·不真空論》(頁 152 下)中「不真空」之雙重義：「然則萬法果有其所以不有，不可得而有；有其所以不無，不可得而無。何則？欲言其有，有非真生；欲言其無，事象既形，象形不即無。非真非實有，然則不真空義，顯於茲矣。故放光云：諸法假號不真，譬如幻化人，非無幻化人；幻化人，非真人也……是以名不當實，實不當名。名實無當，萬物安在？」(T45, no. 1858, p. 152, c15-23)。

⁸¹ 參看《摩訶止觀》卷 5，頁 55 下：「定有即邪，定無即妄。當知有而不有，不有而有。」(T46, no. 1911, p. 55, c12-13)。

⁸² 參看《華嚴法界玄鏡》卷上，《大正藏》冊 45，頁 675 上 (T45, no. 1883, p. 675, a5-9)；再參看唐·釋澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷 14，《大正藏》冊 35，頁 604 中-下：「是以無性緣生故空，則非無見、斷見之空，為真空也。無性緣生故有，則非常見、有見之有，是幻有也。幻有即是不有有；真空即是不空空。不空空故，名不真空；不有有故，名非實有。非空非有，是中道義。又開此空有，各有二義。一、真空必盡幻有，以若不盡幻有非真空故。二、真空必成幻有，以若礙幻有非真空故。二、幻有二義者，一幻有必覆真空，以空隱有現故。二、幻有必不礙真空，以幻有必自盡，令真空徹現故。」(T35, no. 1735, p. 604, b28-c9)。引文中「真空即是不空空。不空空故，名不真空」關涉僧肇「不真空」之義；「真空之不空空」其實與「不真空」不相違背，是故「不真空」與「真空」都表示「空色無礙」之義。

順所撰以及澄觀所注之《華嚴法界玄鏡》較注重這個議題的探討。該經典藉由「真空觀」、「理事無礙觀」、「周遍含容觀」或「事事無礙觀」三觀各有十門的方式，來闡述華嚴宗對緣起法所牽涉到之交涉脈絡的觀念，並且「理事無礙觀」十門基於對「真空觀」十門的解釋而成立，「周遍含容觀」十門又以「理事無礙觀」十門為依據。

澄觀依《華嚴法界玄鏡》「真空觀十門」初門及第二門八句，把「真空」詮釋成「空不離色」、「空不即色」、「空色不離不即」三義。「空不離色」乃意味著，真空與其隨緣而變現的虛假性兩面本來為一體；「空不即色」則強調，真空之本位與緣起法之虛假樣子卻有真假之不同，故二者不相同；「空色不離不即」即表示，真空之義也不是「空色異體」與「空色同一」兩者並存的對立形式，故「真空觀」第八句「空即是色」中之「即」，都超越「離、即、離即」三種不同之義，且同時包涵「不離、不即、不離不即」之多重義。「真空觀」第九句「色空無礙」就立基於此多重義，並且對此之完成，就導致「泯絕無寄觀」第十門所發揮「行由解成，行起解絕」之義。對真空多重義所完成的理解，自身轉為在修行實踐上「緣觀俱寂」之完成形態，故澄觀借用「三重完成」來闡釋真空觀所牽涉到的「解行相資」關係：「以解成行，絕解成解，舍解成行。」⁸³「真空絕相」就是「解行一如」完成之境界，並且「真空觀」是為了展開「解行相資」或「解行一如」而發揮的觀照方式，但是光從「真空絕相」的立足點上展開緣起性空之交涉脈絡的妙有，是一個很難以完成之事。依澄觀對《華嚴法界玄鏡》的注解而觀，華嚴宗所謂「真空妙有」之義，必須由理事彼此相遍兩門之各別四義而得以闡釋清楚。

⁸³ 參看《華嚴法界玄鏡》卷上，《大正藏》冊 45，頁 676 上 (T45, no. 1883, p. 676, a5)。

由相遍故，四對皆成，故說真空妙有，各有四義。約理望事，有真空四義：一、廢己成他義，即依理成事門；二、泯他顯己義，即真理奪事門；三、自他俱存義，即真理非事門；四、自他俱泯義，即真理即事門。由其相即，故得互泯。又由初及三，有理遍事門。以自存故，舉體成他，故遍他也。後約事望理，有妙有四義：一、顯他自盡義，即事能顯理門；二、自顯隱他義，即事能隱理門；三、自他俱存義，即事法非理門；四、自他俱泯義，即事法即理門。又由初及三，有即事遍於理門。以自存故而能顯他，故遍他耳。故約有存亡無礙，真空隱顯自在故。⁸⁴

引文所謂「理遍於事」與「事遍於理」一對兩門，作為其他「成、顯」，「奪、隱」，「非、非」，「即、即」四對八門整個理事無礙關係的依據。於是以理為立場，便可以展現「真空四義」針對緣起法之虛假事像所發揮「成、奪、非、即」的四個作用；以事為立場，就可以顯示「妙有四義」專就性空之理所扮演「顯、隱、即、非」的四個角色，並且「依理成事」不離「事能顯理」，其他三對六門亦為如此。一舉緣起法之事像，就必具其無限交涉脈絡之理；雖然事理兩者意味著虛假與真空、有分限與無分限等對立關係，但它們卻是緣起法所含有雙方無障無礙而交涉相攝的構造因素，理事無礙就是法藏華嚴宗對緣起法所闡釋的構造義。

（三）「三世相待因故有」之雙重義

華嚴宗藉以緣起法所依據的理事無礙構造來詮釋龍樹「以有空義故，一切法得成」之義，並且進一步深入探討龍樹「三世相

⁸⁴ 參看《華嚴法界玄鏡》卷上，《大正藏》冊 45，頁 680 上（T45, no. 1883, p. 680, a9-23）。

因待故有」的問題。龍樹從「三世相因待故有」的前提推到「三世不可得」的結論；然而，從華嚴宗所謂理的立場上，就可以解釋且成立《華嚴經》「三世互相見」的觀點。池田魯參則認為龍樹「三世不可得」對時相的負面表述與《華嚴經》「三世互相見」的正面觀念正好相反。然而，華嚴宗四祖澄觀曾經論證過本宗與龍樹針對三世的解釋雖站在不同立足點，但兩者未必相違背。澄觀並不否定龍樹「三世不可得」的結論，但他指出龍樹所謂「三世相因待故有」的前提，也可以用正面的方式被詮釋，且兩者非相違背。他於《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》中說「以三世相因互相攝故，一念具十。」⁸⁵「三世相因待故有」乃意味著三世「互相攝」，故三世各有三世，就成為一念的九世脈絡；一念與九世總和為十世，故說「一念具十」。

華嚴宗二祖智儼首先繼承《華嚴經·離世間品》的「十種說三世」觀念⁸⁶，並成立其十玄門中第五門「十世隔法異成門」的時間觀。⁸⁷法藏更進一步深入其理事無礙「相即相入」的邏輯架構來

⁸⁵ 參看澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 2，《大正藏》冊 36，頁 10 下(T36, no. 1736, p. 10, c2-15)。

⁸⁶ 參看《大方廣佛華嚴經》卷 49，《大正藏》冊 9，頁 634 上：「佛子！菩薩摩訶薩，有十種說三世。何等為十？所謂過去世說過去世，過去世說未來世，過去世說現在世；未來世說過去世，未來世說現在世，未來世說無盡；現在世說未來世，現在世說過去世，現在世說平等；現在世說三世即一念。佛子！是為菩薩摩訶薩十種說三世。因此十種說三世，則能普說一切三世。」(T09, no. 278, p. 634, a27-b5)；參看《大方廣佛華嚴經》卷 24，《大正藏》冊 10，頁 279 上：「三世互相見」(T10, no. 279, p. 262, a6)。

⁸⁷ 參看唐·釋智儼，《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》冊 45，頁 517 上：「第五、十世隔法異成門者，此約三世說；如離世間品說：十世者，過去說過去，過去說未來，過去說現在；現在說現在，現在說未來，現在說過去；未來說未來，未來說過去，未來說現在。三世為一念，合前九為十世也。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。十世雖同時而不失十世。故經云：過去劫入未來，現在劫入過去。現在劫入過去，未來劫入現在。又云：長劫入短劫，短劫入長劫。有劫入無劫，無劫入有劫。又云：過去是未來，未來是過去，現在是過去，菩薩悉了知。又云：無盡無數劫能作一念頃，非長亦非短，解脫人所行如是。十世相入復相即，而不失先後短

發揮華嚴宗圓教一乘別教玄海的智慧心。⁸⁸澄觀於《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》以及《大方廣佛華嚴經疏》中提及龍樹《中論·觀時品》「三世不可得」的觀念，並專門強調《華嚴經·離世間品》「十種說三世」與此不相違背：

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。

89

澄觀《大方廣佛華嚴經疏》也表示同樣的意思，故筆者對此以《大方廣佛華嚴經疏》為依據做解釋：

云何一念得具九耶？今謂若不令九緣起相由，但以三世緣起相由，即九世成矣。謂過去因現、未，則過去之中有現、未。現、未各因二世亦然，是以三世各三故。中觀云：若法所因出，是法不異因。中論破執，則一中有三為過。此明離過之用，則一中有三為德；以病成藥，豈不良哉？⁹⁰

由於三世交互依存而相攝，就可以成立三世交涉之九世脈絡；澄觀以孔明借東風的方式將龍樹《中論·觀合品》「若法從因出，是

長之相，故云：隔法異成。教義理事等十門相即相入，而不失先後差別之相，故名異成也。」(T45, no. 1868, p. 517, a8-23)。

⁸⁸ 法藏許多著作有關十玄門的解釋，都闡述「十世隔法異成門」；但是「十世」在其新十玄門中當作第八門。

⁸⁹ 參看唐·釋澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 3，《大正藏》冊 36，頁 81 上 (T36, no. 1736, p. 81, a9-b27)。

⁹⁰ 參看唐·釋澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》卷 51，《大正藏》冊 35，頁 891 中-下 (T35, no. 1735, p. 891, b28-c23)。

法不異因」⁹¹之論證，詮釋成「三世各三」或「三世互相見」的道理。他特別解釋，龍樹針對「一中有三」的反駁，其實只有「破執時相」之義。「一中有三」之言乃有病藥的雙重性；執三世為一世之過，違背空義，故稱為「一中有三」之病，這個執迷之時間觀就在於執著現、未皆為過去的形式；這種以三為一的時間觀，仍然是一個執著迷惑的時間觀，故說「即中論時品，破於執時」。然而，三世假名性空，亦含三者交互依存之義，故依澄觀推論而言，過、現、未三世雖「不失本位」之自在而皆體現三世融通的交涉脈絡之德，與空義不相違背，故稱為「一中有三」之藥；比如就其本位而言的現在世，就是現在世的現在；相對未來世而言，它就是未來的過去；相對過去世而言，它就是過去的未來。這種「一中有三」現在世的本位為空義，否則它無法如此隨緣而變現過、現、未之不同，其實它與龍樹「以有空義故，一切〔三世〕法得成」並無不同。除了它本位為空義之外，它也意味著過、未二世同樣既為空義，亦含隨緣而變現「一中有三」之義。於是「一中有三」之藥，就包涵三世雖各自自在而彼此融通的交涉脈絡之義，與理事無礙及事事無礙法界的思想無不同。因此達到龍樹為了離執而反駁「一中有三」的病之用意，就可以把「一中有三」轉成方便之藥，故說「以病成藥，豈不良哉？」⁹²於是筆者認為，澄觀發揮龍樹《中論·觀時品》時間觀本具的雙重義，但是他所借用的論證方式根植於中國華嚴宗三祖法藏所闡述理事無礙「相即相入」的邏輯架構。

⁹¹ 參看《中論·觀合品》卷3，頁19中（T30, no. 1564, p. 19, b10）。

⁹² 參看澄觀於《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷6（《大正藏》冊36）中表達一樣的意思，並強調《中論·觀時品》與《華嚴經·離世間品》不相違背（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）。

(四) 法藏時間觀「相即相入」的辯證架構

法藏在《華嚴經明法品內立三寶章》「十世章」中對華嚴宗「十世不離當念」時間觀所依據「相即相入」的邏輯架構加以闡述。法藏順著「建立門」以及「相攝門」兩段來闡釋「十世不離當念」的時間觀。「建立門」發揮三世各有「一具三世」之必然性，故成一念九世的交涉脈絡。既然九世不離一念，九世交涉脈絡就稱為「十世」；「此九世總為一念，而九世歷然。如是總別合論為十世也。」⁹³「相攝門」就解釋九世彼此之間交互依存的交涉脈絡，並顯示出其「相即相入」的邏輯架構。「第二相攝者有二門：一、相即，二、相入。此二得成，由二義故：一、緣起相由義，二、法性融通義。」⁹⁴所謂「緣起相由」之義，展開在九世之交互依存中所包容九世彼此之間隱顯、有無、俱不俱等關係。「法性融通」之義，主要代表在十世之交涉脈絡上理事無礙的意思，這也關涉十世各個自在而彼此融通的圓融無礙關係：

第二約法性融通門者：然此九世，時無別體，唯依緣起法上假立。此緣起法復無自性，依真而立，是故緣起理事融通無礙，有其四重：一、泯相俱盡；二、相與兩存；三、相隨互攝；四、相是互即。初中、以本從末，唯事而無理。以末歸本，反上可知。經云：非劫入劫，劫入非劫；是此義也。二中、全事之理非事，全理之事非理；故俱存而不雜也。經中：諸劫相即而不壞本劫者；是此義也。三中、由隨事之理故，全一事能容一切也。由隨理之事故，一切

⁹³ 參看唐·釋法藏，《華嚴經明法品內立三寶章》卷2，《大正藏》冊45，頁622上：「又、此九世總為一念，而九世歷然·如是總別合論為十世也。」(T45, no. 1874, p. 622, a12-14)。

⁹⁴ 參看《華嚴經明法品內立三寶章》卷2，頁622上(T45, no. 1874, p. 622, a14-16)。

事隨理入一中也。反上即是一入一切可知。四中、由即理之事，故全一即一切也。由即事之理故，全一切即一也。是故唯理無可即、入，唯事不可即、入，要理事相從相即故，是故有即有入，時劫依此無礙法故，還同此法自在即入，餘義思之可解。⁹⁵

「九世」代表一念緣起心之交涉脈絡在時間上所具有許多虛假的事像，故說「依緣起法上假立」；然而，由於緣起心諸事像以真空之理為依據，故說「此緣起法復無自性，依真而立。」九世假有諸事像與一念真空之理間的關係，就是由龍樹「以有空義故，一切法得成」的角度上進而開展「緣起理事融通無礙」的時間構造義。一般而言，「理」與「事」主要表示緣起法之一體所包涵的雙面性；緣起法一面之理就代表真空、所依、無分限；另一面之事，則是正好相反之虛假性、能依、有分限。兩者無礙關係的構造義，又牽涉到從四個面向上所發揮之「相即相入」的邏輯架構：⁹⁶一、泯相俱盡；二、相與兩存；三、相隨互攝；四、相是互即。

「泯相俱盡」主要表示「理隱事顯」與「理奪事壞」兩個意義；其所以然，可以經由改變龍樹「以有空義故，一切法得成」之言來發揮：以有一念真空之理故，一切九世事像得成。換言之，一念真空之理，就顯現為九世之虛假事像，故「理隱事顯」；然而，所依就是真理，能依則是九世事像之虛假性，故事回溯理，且「理奪事壞」。於是從「理隱事顯」的角度上，我們可以成立「以本從未，唯事而無理」之言；反之，就「理奪事壞」而言，則應言「以未歸本，唯理而無事。」一念緣起心九世假像所表達的時間性與其真空之非時間性兩者彼此無法脫離之相關聯，就代表一念緣起

⁹⁵ 同上 (T45, no. 1874, p. 621, c27-p. 622, c27)。

⁹⁶ 至於華嚴宗「相即相入」的邏輯架構，可參看吳汝鈞，《中國佛學的現代詮釋》

心在時間上虛實雙面之一體，故法藏引用《華嚴經》「非劫入劫，劫入非劫」之言，來解釋緣起法在時間上理事無礙之相入。

「全事之理」為真理的形式，「全理之事」則為虛假的樣子；兩者雖非相同，但無法脫離，故說理事無礙中之「相與兩存」。這就發揮一念緣起心之交涉脈絡在時間上虛實一體的雙面性，故法藏借用《華嚴經》「諸劫相即而不壞本劫者」之言，來闡釋緣起法在時間上理事無礙之相即。「相隨互攝」又代表理事無礙之相入；「相是互即」則表示理事無礙之相即。一言以蔽之，「相即」就發揮在緣起法理事彼此無法脫離的整體中之雙面性，也強調在該整體上有區別其雙面的必要；「相入」則指出理事雙面中之一面必定包容另一面的關係，且表示舉一面，另一面必定被揚棄了；再者，理事無礙之相即含有理事無礙之相入，反之亦如是。於是筆者認為，理事無礙之相即相入展開緣起法之辯證構造。法藏將緣起法之時間性從這種辯證構造上闡釋明白。

既然一念心、一壽命、一劫以及無量劫同樣都為緣起法的形式，且都含有其理事無礙之相即相入的辯證構造，故法藏就認同《華嚴經》「無量劫一念，一念無量劫」之言，並於《華嚴經旨歸》中說明：

總此九世，攝為一念；總別合舉，名為十世；具如離世間品說。又以時無別體，依華以立；華既無礙，時亦如之。是故經云：過去一切劫，安置未來；今、未來一切劫，迴置過去世。又云：無量無數劫能作一念頃等。是謂第九十世門也。⁹⁷

（臺北：文津，1995年）；也可以參看上文所提及牟宗三與唐君毅的著作。

⁹⁷ 參看唐·釋法藏，《華嚴經旨歸》，《大正藏》，冊45，頁594下（T45, no. 1871,

十世相即相入曾為智儼所提及，可是他不如下法藏講述得那麼細部，也沒有將理事無礙的名稱套用在一念緣起心上，而主要借用比喻的表述來發揮這個意思：

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，十世雖同時而不失十世。……十世相入復相即，而不失先後差別之相，故云隔法異成。⁹⁸

如同「五指為拳」般「不失指」的樣子，十世在相即相入上之同時，也不排斥其十世「先後差別之相」，所以智儼將緣起法之時間性稱為「十世隔法異成。」十世之同時與其先後差別之間的無礙，就等於理事彼此融通而各自自在的無礙關係，亦為與法藏所闡述相即相入的辯證構造相同之義。就理而言，一念緣起心之十世，為同時的形式，這就意味著其交涉脈絡之整體無分限的真空義，又與上文所引《華嚴經》「非劫」非時間性之義一樣；就事而言，一念緣起心之十世，變現先後差別的樣子，這就代表其虛假、有分限等面向的時間性。

藉由緣起法之理事無礙關係，法藏更明確地指出，一念緣起心之交涉脈絡在時間上虛實一體的雙面性。就理事無礙的架構而言，緣起法各個不同虛假事像有分限，而其整個交涉脈絡之真理則無分限；緣起法雖有限而無限之雙面性，就是華嚴宗圓教之圓融無礙及圓滿無盡的思想基礎。法藏華嚴宗「理事無礙」觀念也

p. 594, c14-15)。

⁹⁸ 參看唐·釋智儼《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》冊 45，頁 517 上(T45, no. 1868, p. 517, a12-23)。再參看唐·釋智儼，《華嚴經內章門等雜孔目章》卷 4，《大正藏》冊 45，頁 584 上：「下經云：於一微塵中，建立三世一切佛轉法輪。當知：今所成一乘教者，即是其事。依九世入智，融九世法，成其十世，謂：過去過去世，過去現在世，過去未來世；現在過去世，現在現在世，現在未來世；未來過去世，未來現在世，未來未來世。三世相即，及與相入，成其十世。」(T45, no. 1870, p. 584, a11-20)。

符合中國大乘佛學「普度眾生」救度學理想所依據的「凡聖不二」。「普度眾生」為智慧心所落實，其所達到的境界，就等於華嚴宗圓融無礙及圓滿無盡的圓教標準。從一念緣起心理事無礙的時間構造上，就可以示範圓教一乘別教智慧心雖有限而無限的架構如何以「凡聖不二」為依據落實大乘佛學救度學「普度眾生」的理想。法藏於《華嚴一乘教義分齊章》中繼承上述智儼「同時、前後」之言以及諸類比喻來陳述佛陀圓教智慧心在「一時」上雖有限而無限之架構：

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。經本云：於一塵中，建立三世一切佛事等。又云：於一念中，即八相成道，乃至涅槃流通舍利等。廣如經說，是故依此普聞。一切佛法並於第二七日，一時前後說，前後一時說；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。⁹⁹

依法藏華嚴宗「凡聖不二」所含有的時間觀而言，智慧心之無分限，卻並不意味著其脫離虛假一念緣起心在時間上之分限或前後，圓融無礙之智慧心並不是一個超越時間性的精神；由於時間虛假那一面，其實無時間可以被超越，該智慧心乃隨緣自在地落實「應化眾生」之圓融行動；故智慧心之無限性，只有一個實踐性的涵義，它並不脫離緣起法之虛假性，反而它隨時隨地借用該虛假性來發揮自己的應化潛能而已；¹⁰⁰外在於應化眾生之行動，無智慧心可求。

⁹⁹ 參看唐·釋法藏，《華嚴一乘教義分齊章》卷1，《大正藏》冊45，頁482中（T45, no. 1866, p. 482, b18-c5）。

¹⁰⁰ 在大乘佛學上，虛假性就包含一種正負雙重的價值。比如說《妙法蓮華經·化城市品》等經典發揮大乘佛道救度學所認同逆相引導的特色。

四、結論

法藏等華嚴宗所代表的時間觀雖然更進一步深入探討一念緣起心的時間構造，並藉由理事無礙以及相即相入的邏輯架構來發揮該時間構造所體現圓教的交涉脈絡等許多細節，但它還是不超越天臺宗救度學範圍之義。當然，天臺宗探討時間不如華嚴宗那麼有深度；華嚴宗又將時間的議題關聯到其圓教觀念上，且研討其智慧心在圓融應化上雖有限而無限的架構；再者，兩個中國佛學派的心識說也不同，但是華嚴宗基本上的意義與天臺宗的時間觀卻無根本上之相異性。相對僧肇「三世不來去」時間觀而言，華嚴宗特別強調「一具三」或三世交涉互具的脈絡，如此一來，華嚴宗就可以將緣起法之時間性從修圓融應化之佛道的角度上更進一步展開為一個無始因緣而相續不斷之交涉脈絡，與僧肇「如來功流萬世而常存；道通百劫而彌固」之義不相違背¹⁰¹。在表面上，華嚴宗「不失三世」或「一具三」等觀念與龍樹「三世無實有」好像不可相容，但是依澄觀上述的論證而觀，龍樹的觀點就是華嚴宗的依據，故其與龍樹「不常不斷」亦不相違背。於是，由上述可見，「三世無實有」、「三世不來去」、「三世心」、「十世不離當念」四個時間觀都屬於中國佛學傳統中同樣的一個思想體系。該體系中諸多觀點，都可以還原龍樹《中論》「三世相因待故有」之雙重義以及《華嚴經》「三世互相見」之交涉脈絡觀念。

然而，在中國大乘佛學思想界中與上述諸類時間觀之傳統不同的方向，就是窺基法相唯識宗「一時」時間觀所包含「道理時」以及「唯識時」之觀點。「道理時」與「唯識時」中之「一時」，主要涉及法相宗對現在世的理解。法相宗良賁於《仁王護國般若波羅蜜多經疏》中重複解釋窺基在《阿彌陀經通贊疏》以及《妙

¹⁰¹ 參看《肇論·物不遷論》，《大正藏》冊 45，頁 151 下 (T45, no. 1858, p. 151, c19)。

法蓮華經玄贊》中所表達的時間觀：¹⁰²

問：大乘過、未既非實有，於三世中，何名一時？答：有二義；一、道理時：說者、聽者雖唯在五蘊諸行剎那生滅，唯有一念現在之法，然有酬前、引後之義，即以所酬假名過去，即以所引假名未來。對此二種說為現在。此過、未世並於現在法上假立；故說、聽者事緒究竟假立三世總一時，非一生滅之一時也。二、唯識時：識心之上變任三時相狀而起，然說、聽者實是現在。隨心分限變作短長事緒終訖總名一時；如夢所見，謂有多生；覺位唯心，都無實境。¹⁰³

引文所提及的「一時」以及「說者」跟「聽者」，就關涉佛教經典之開頭陳述佛陀當時向眾生說法的場面。窺基與良賁針對「如是我聞」的「一時」闡釋其「道理時」與「唯識時」的時間觀。筆者於本文中不擬針對上述諸時間觀與法相唯識宗加以對比。筆者只單純指出，法相宗「一時」之「道理時」與「唯識時」觀點對現在世之理解可能受到部派佛教經量部「現在世實有，過、未假有」觀點的啟發，故與龍樹「三世無實有」時間觀以及上述諸類觀念皆不相同。法相宗與法藏華嚴宗專就佛陀說法並眾生聞法之感應場面上提到「一時」的觀念，兩者在表面上對此好像有一些交集點，但是華嚴宗不如法相宗般，將「一時」理解為「唯識時」之「現在時」；在華嚴宗「十世不離當念」中之當念與法相宗「唯識時」之「現在時」不同；在當念中三世同樣「依緣起法上假立」，

¹⁰² 參看唐·釋窺基，《阿彌陀經通贊疏》卷1，《大正藏》冊37，頁332下（T37, no. 1758, p. 332, c5-18）；《妙法蓮華經玄贊》卷1，《大正藏》冊34，頁664上（T34, no. 1723, p. 664, a9-c2）。

¹⁰³ 參看唐·釋良賁，《仁王護國般若波羅蜜多經疏》卷上，《大正藏》冊33，頁437中（T33, no. 1709, p. 437, b4-c8）。

並緣起當念之本身也不能被視為「實有」。法相宗對中國傳統佛學界發揮影響的時間其實很短，因此其相關的時間觀也不算是中國佛學思想傳統的主流。

引用書目

一、原典

- 東晉·佛馱跋陀羅譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 9。
- 後秦·鳩摩羅什譯，《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14。
- 後秦·鳩摩羅什譯，《妙法蓮華經》，《大正藏》冊 9。
- 龍樹著、後秦·鳩摩羅什譯，《中論》，《大正藏》冊 30。
- 龍樹著、後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》冊 25。
- 後秦·釋僧肇，《肇論·物不遷論》，《大正藏》冊 45。
- 隋·釋吉藏，《三論玄義》，《大正藏》冊 45。
- 隋·釋吉藏，《金剛般若疏》，《大正藏》冊 46。
- 隋·釋智顛，《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》，《大正藏》冊 46。
- 隋·釋智顛，《法華三昧懺儀》，《大正藏》冊 46。
- 隋·釋智顛，《妙法蓮華經文句》，《大正藏》冊 34。
- 隋·釋智顛，《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46。
- 隋·釋智顛，《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33。
- 隋·釋智顛，《金光明經玄義》，《大正藏》冊 39。
- 隋·釋智顛說，《金剛般若經疏》，《大正藏》冊 33。
- 隋·釋智顛說，《四念處》，《大正藏》冊 46。
- 隋·釋智顛說、隋·釋灌頂記，《觀音玄義》，《大正藏》冊 34。
- 隋·釋灌頂，《觀心論疏》《大正藏》冊 46。
- 隋·釋智顛說、唐·釋湛然略，《維摩經略疏》，《大正藏》冊 38。
- 唐·實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊 10。
- 唐·釋湛然，《止觀輔行傳弘決》，《大正藏》冊 46。
- 唐·釋湛然，《法華玄義釋籤》，《大正藏》冊 33。
- 唐·釋湛然，《大乘起信論裂網疏》，《大正藏》冊 44。
- 唐·釋湛然，《大方廣佛華嚴經願行觀門骨目》(又名《華嚴經

- 骨目》)，《大正藏》冊 36。
- 隋·釋杜順說、唐·釋澄觀注，《華嚴法界玄鏡》，《大正藏》冊 45。
- 隋·釋杜順說、唐·釋宗密注，《注華嚴法界觀門》，《大正藏》冊 45。
- 唐·釋智儼，《華嚴一乘十玄門》，《大正藏》冊 45。
- 唐·釋法藏，《華嚴一乘教義分齊章》，《大正藏》冊 45。
- 唐·釋法藏，《華嚴遊心法界記》，《大正藏》冊 45。
- 唐·釋法藏，《華嚴經明法品內立三寶章》，《大正藏》冊 45。
- 唐·釋法藏，《華嚴經旨歸》，《大正藏》冊 45。
- 唐·釋澄觀述，《大華嚴經略策》，《大正藏》冊 36。
- 唐·釋澄觀，《大方廣佛華嚴經疏》，《大正藏》冊 35。
- 唐·釋澄觀，《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》，《大正藏》冊 36。
- 唐·釋窺基，《阿彌陀經通贊疏》，《大正藏》冊 37。
- 唐·釋窺基，《妙法蓮華經玄贊》，《大正藏》冊 34。
- 唐·釋良賁，《仁王護國般若波羅蜜多經疏》，《大正藏》冊 33。
- 唐·釋法藏撰、宋·釋淨源述，《金師子章雲間類解》，《大正藏》冊 45。

二、專書

- 牟宗三，《佛性與般若》，臺北：學生書局，1993 年。
- 吳汝鈞，《中國佛學的現代詮釋》，臺北：文津，1995 年。
- ，《天臺智顓的心靈哲學》，臺北：臺灣商務，1999 年。
- ，《《法華玄義》的哲學與綱領》，臺北：文津，2002 年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇三》，臺北：學生書局，1986 年。
- 陳堅，《無明即法性》，臺北：中華佛學研究所論叢，2005 年。

- 賴賢宗，《佛教詮釋學》，臺北：新文豐，2003年。
- 郭朝順，《天臺智顛的詮釋理論》，臺北：里仁書局，2004年。
- 木村清孝著、李惠英譯，《中國華嚴思想史》，臺北：東大圖書，1997年。
- 安藤俊雄著、演培法譯，《天臺性具思想論》，臺北：天華出版社，1978年。
- 安藤俊雄著、蘇榮焯譯，《天臺學》，臺北：慧炬出版社，1998年。
- 佐藤哲英，《天臺大師の研究》，東京：百華苑刊，1961年。
- Lopez. *Buddhist Hermeneutics*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1988.
- M. Obert. *Sinneutung und Zeitlichkeit – Zur Hermeneutik des Huayan-Buddhismus*. Hamburg: Meiner, 2000.
- R. Elberfeld, *Phaenomenologie der Zeit im Buddhismus – Methoden interkulturellen Philosophierens*, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2004.

三、論文

- 陳堅，〈智顛的「一念心」〉，《中華佛學研究》9期，2005年。
- 康特，〈中觀學時間觀——以中論與肇論為主〉，《正觀》46期，2008年。
- 釋演慧，〈《摩訶止觀》「非行非坐三昧」之觀心法〉，《中華佛學研究》8期，2004年。
- 釋大參，〈天臺宗觀音感應論——以《法華玄義》感應妙為中心〉，《中華佛學研究》20期，2005年。
- 池田魯參，〈天臺感應思想の成立意義〉，《佛教學部研究紀要》29號，1970年。

——，〈法華圓教にみる時間構造〉，《佛教學部研究紀要》30號，1971年。

宮澤勘次，〈天臺大師の「即」について〉，《印度學佛教學研究》41卷1號，1992年。

四、其他

吳汝鈞編著，《佛教思想大辭典》，臺灣：商務，1992年。

The Temporal Structure of the Delusory Mental Activity according to the Chinese Huayan- and Tiantai-Teaching

Hans-Rudolf Kantor*

Abstract

This article is only one part of several studies about concepts of time in Chinese Mahayana Buddhism. The first study which is written in Chinese language has the title *Concepts of Time in Chinese Madhyamika – Based on the Zhong Lun and Zhao Lun* and is published in the Chinese *Zhengguan Journal of Academic Buddhist Studies*. It deals with concepts of time in the early phase of Chinese Buddhist intellectual history and with its foundations for the further development and influence on the later Tiantai- and Huayan-Schools. It also includes a critical review on recent academic studies dealing with the same subject.

This article focuses on Tiantai and Huayan concepts of time developed in the mature period of Buddhism in China during the Sui- and Tang-dynasty. Chinese Buddhist views about time generally hold that this subject matter is a relevant concern within the context and framework of Mahayana Buddhist soteriology and, therefore, it needs to be explored. However, discussions about time reaching beyond this context are regarded as delusive speculation, which may even become

* Associate Professor, Graduate Institute of East Asian Humanities, Huafan University.

harmful for the salvific path of Mahayana cultivation.

Moreover, this article points out that the inspirations for the Tiantai- and Huayan-concepts are based on the *Garland Sutra* and the *Zhong Lun*. The mainstream of Chinese Mahayana concepts of time embraces Nagarjuna's view of the "non-being of the three periods of time," Seng Zhao's insight that "the three periods of time neither come nor go," the Tiantai concept of "the three periods of time in mental activity," and the Huayan standpoint that "the structure of nine periods is inseparable from one instant of mental activity." A viewpoint which stands out against this Madhyamika-, Tiantai- and Huayan-tradition is that of the Chinese Yogacara-school proposing the "temporality of mere-consciousness."

Except these two articles, there is a further study which is yet unpublished and which discusses the Tiantai- and Huayan-concepts of history. The title of this study will be *Tiantai and Huayan Buddhism on Temporality within the Manifestation of the Buddha-dharma*.

Keywords: soteriology, non-duality between the sacred and profane, the three periods of time in mental activity, one instant of mental activity involving the three-thousand worlds, non-obstruction between principle and things, the structure of nine periods is inseparable from one instant of mental activity.