

# 「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

嚴瑋泓\*

## 提 要

本文聚焦於《大智度論》中所記載論主與設問方對於「迦羅」(*kāla*)與「三摩耶」(*samaya*)兩個關於時間之語詞的論辯。筆者將以設問方引用《時經》之偈頌的問難作為線索，探究時間的概念在印度哲學的脈絡中反映著怎樣的哲學問題，以及為何《大智度論》要批判這樣的哲學立場。

據此，本文指出《大智度論》批判「迦羅」的理由，在於此語詞相較於「三摩耶」而言，容易使人衍生趨向於實在論的見解，甚至引發自性見，其並進一步主張應說「三摩耶」來避免實在論立場。從文本的論證可知，《大智度論》不僅批駁了時間為客觀實在的立場，也不承認時間作為知識對象。然而，《大智度論》仍需接受時間作為世俗知識之認知結構的條件。

簡言之，本文作出以下結論：

- (一) 雖然《大智度論》無梵、藏本留世，本文發現設問方引用《時經》的偈頌，可於《阿闍婆吠陀》、《邁瞿犁奧義書》、《摩訶婆羅多》、《數論頌》……等印度哲學典籍中，找出類似或對應的偈頌。在佛教文獻中，亦可在月稱之

---

2010.02.26 收稿，2010.12.30 通過刊登。

\* 作者係國科會人文學研究中心博士後研究員。

《淨明句論》找到對應的偈頌。據此，本文認為此段偈頌反應出時間作為實體或萬物之生因的觀點，乃是基於婆羅門思想的傳統，表現為形上實在論的立場。而預設時間為實在的觀點，除了學者們所認為屬於正理—勝論學派的可能性之外，亦可能為「說一切有部」的主張。

- (二)《大智度論》回應問難的論證大多以應成與兩難的方式回應，就論證本身來說，此與中觀學的論證是一致的。此外，設問方具備豐富的哲學背景，單就本文聚焦的這段文本而言，設問方極可能具有「說一切有部」的背景。
- (三)針對時間的議題，本文認為《大智度論》以時間作為假名的主張，僅迴避了時間的客觀實在性，並無否定時間作為知識結構中的某種條件。在佛教哲學，不論是早期佛教剎那滅或中觀學時間假名論，均否定了時間表現為某種實體形上學型態。但在世俗知識的結構中，並沒有否定時間的工具性意義。

**關鍵字：**迦羅、三摩耶、時間、《大智度論》、說一切有部

## 一、前言

「迦羅」(kāla)與「三摩耶」(samaya) 兩者在梵文裡，均為與「時間」相關的語詞。在被喻為佛教百科全書的《大智度論》中，記載著論主與設問方對於這兩個時間概念的論辯。本文希望從此著手，探討兩造間的哲學論證反應著什麼樣的哲學問題，以及為何佛教哲學在提到「時間」時，多數批判前者，而採用後者。

在此段論辯中，《大智度論》首先批判「迦羅」，原因在於此語詞相較於「三摩耶」而言，容易使人衍生趨向於實在論的見解，甚至引發認定事物有某實在作為認識或存有之基礎的見解（即所謂的自性見），而與佛教緣起空義不一致。<sup>1</sup>從《大智度論》的論證可知，其並不承認時間作為知識對象，但似仍承認時間作為認識的條件。如果進一步分析雙方的論證，也可發現《大智度論》雖然並未明確指明設問方的背景，但根據其反駁論主的論據內容，似乎來自於印度哲學若干學派的時間觀，以及部派佛教「說一切有部」(Sarvāstivāda)之時間依法而有的觀點。

為了釐清上述問題的內容，本文將依序探究下列問題：(一)

<sup>1</sup> 從龍樹(Nāgārjuna)《中論》(Mūlamadhyamakakārikā)的梵本來看，在〈觀時品〉(kāla parīkṣā)中所批判的時間概念，也使用「迦羅」這個語詞，且其批判的對象亦為實在論者，可推論其哲學立場是一致的。本文認為，雖然《中論》此處可以理解為龍樹也視「迦羅」為假名的時間，但將「迦羅」與視時間為實在的觀點聯結，正好證明了本文指出「迦羅」這個語詞容易引發自性見的立場。然而，本文在結論中將指出，若從中觀學的究竟意義而言，若能從假名的視角來看待「迦羅」或是「三摩耶」，兩者均不會引發自性見。區分兩者，僅在「對治」的意義下說。〈觀時品〉梵本請見 MMK 19:1-19:6, *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, ed. Louis de la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica, No. IV (Tokyo: Meicho-Fukyu-Kai, 1977), 382-389. 本文以下引用《中論》梵本偈頌，均以此 Poussin 校訂的天城體版本為主，文中均依此版本標示引註頁碼。如(MMK 2:1, Poussin, p. 92.) 表《中論》第二品第一頌，在 Poussin 的本子為 92 頁。此外，本文若援引月稱《淨明句論》處，亦依此版本。此品漢譯請見姚秦·鳩摩羅什(Kumārajīva)譯，《中論》，《大正藏》冊 30，頁 25 下-26 上。

從《大智度論》設問方引用《時經》的偈頌作為線索，探究時間的概念在印度與佛教哲學的思想系譜。(二)以時間議題為核心，探究《大智度論》批判「迦羅」的理由。(三)從論辯雙方的哲學立場，探究設問方哲學背景的可能性，進一步論述佛教對於時間議題所持的哲學觀點。

## 二、《大智度論》批判時間概念的思想系譜

從古至今哲學的發展與論述，時間始終是非常重要的議題。<sup>2</sup>本文無意將討論的觸角擴及於整個哲學史的脈絡，僅就與本論題相關題材做進一步地討論。

《大智度論》(*Mahāprajñāpāramitopadeśa*) 為《兩萬五千頌般若經》(*Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā*)的注釋。<sup>3</sup>就《大智度論》的釋經體材及其主要內容來說，其不但包含了許多早期佛

<sup>2</sup> 例如 Dolev 於 2007 年於 MIT 出版的《時間與實在論》一書中，試圖從分析時間的形上學爭論進而解決時間議題的核心困難，書中處理的問題接軌於英美分析哲學與歐陸傳統間，作者稱之為活力的時間哲學檢證。相關議題請參見 Yuval Dolev, *Time and Realism: Metaphysical and Antimetaphysical Perspectives* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 2007)。

<sup>3</sup> 目前為止，《大智度論》並無梵、藏文本傳世，現僅存鳩摩羅什的漢譯本，收於《大正藏》第二十五冊。因此傳統通常將《大智度論》的梵文標題作為 *Mahāprajñāpāramitāsāstra*，依照較新的研究成果，*Mahāprajñāpāramitopadeśa* 已被接受為適當的標題。參見 E. Lamotte 著、郭忠生譯，〈大智度論之作者及翻譯〉，《諦觀》62 期（1990 年 7 月），頁 101-103。Étienne Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, Tome III (Louvain: Institut Orientaliste de l'Université de Louvain, 1970), VI-VIII。周伯戡，〈庫車所出《大智度論》寫本殘卷之研究——兼論鳩摩羅什之翻譯〉，《國立臺灣大學歷史學系學報》17 期（1992 年 12 月），頁 65-106。《大智度論》就標題而言，即對大般若波羅蜜多(*Mahāprajñāpāramitā*)的釋論（漢譯：優波提舍，*upadeśa*）。另，我們亦可在《大智度論》中找到對「優波提舍」一辭的三種定義，如《大智度論》卷 33：「論議經者，答諸問者，釋其所以。又復廣說諸義。如佛說四諦，何等是四？……如是等問答，廣解其義，是名優波提舍。復次，佛所說論議經，及摩訶迦梅延所解修多羅，乃至像法凡夫人如法說者，亦名優波提舍。」（《大智度論》卷 33；《大正藏》冊 25，頁 308 上-中）。依此，既然《大智度論》為廣釋《兩萬五千頌般若經》的文體，搭配上庫車所出《大智度論》寫本殘卷印證，梵文標題作為 *Mahāprajñāpāramitopadeśa* 應為適當。

教、部派佛教以及大乘思想，更引述了許多佛教內部諸多經論以及學派的說法。<sup>4</sup> 除此之外，其中也記載了許多當時印度其他哲學學派等相關主張，所以被譽為佛教的百科全書。

從文本的脈絡來看，《大智度論》在解釋「如是我聞，一時……」時，分別對「一」與「時」作出批判的詮釋。為避免討論失焦，本文僅針對「時」的相關概念進行探究。首先，《大智度論》對於時間概念的取捨是由一段論主與設問方的論辯構成，設問方指出在印度對於時間的用法有兩種，一為「迦羅」，二為「三摩耶」，且「迦羅」相較於「三摩耶」在語詞上較容易使用，但為何佛針對時間概念要採取後者而非前者。面對這樣的問難，答辯方則以「除邪見」為由回應了對方的問題：

問曰：天竺說「時」名有二種：一名迦羅，二名三摩耶；佛何以不言迦羅，而言三摩耶？

答曰：若言迦羅，俱亦有疑。

問曰：輕易說故，應言迦羅，迦羅二字，三摩耶三字，重語難故。

答曰：除邪見故，說三摩耶，不言迦羅。<sup>5</sup>

文中的「天竺」語，在《大智度論》出現了數次，就翻譯的原本來說，「天竺」似為冗詞，就如出自中國的作品不會多言中國一般。如 Lamotte 指出，論中出現「天竺」的段落，似乎僅能引發中國讀者的興趣，對印度的讀者顯然是多餘的。而他承認論本中所添加的文字，乃翻譯過程中的夾註雜入本文，如梵文對應語詞前的「秦言」等。但他也指出這些增加「天竺」的段落，似乎

<sup>4</sup> 關於《大智度論》所引的大乘經典的相關問題，可參見釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》（臺北：正聞，1981年），頁24-32。至於論中引用《般若經》文或《大智度論》論文的交互索引，可參見釋厚觀、郭忠生合編，《〈大智度論〉之本文相互索引》，《正觀雜誌》6期（1998年9月），頁5-321。

<sup>5</sup> 《大智度論》，《大正藏》冊25，頁65中。

與後代文獻所載南印度婆羅門且與迦膩色迦王同時的龍樹不合，甚至據此推論這些段落應出於西元四世紀初西北印度的作者。<sup>6</sup>本文認為，Lamotte 前者的說法是合理的，但後者的推斷卻過於牽強，似乎只是為了主張《大智度論》的作者為四世紀初西北印度的作者而作的辯護。如果回到鳩摩羅什的梵譯經典的場景，他僅是「手執胡本，口宣秦言」，<sup>7</sup>添字應為如僧叡等筆受者所為，應不如 Lamotte 所說是出於鳩摩羅什或其翻譯同伴之手。誠如印順法師指出，晉代譯經開始，為使中國人易於理解，常在梵文語詞前加上「晉言」、「秦言」等，若與中國風俗不同者，則加上「天竺」、「外國」等注釋，早在東晉時代就已如此翻譯，到了鳩摩羅什，也繼承這樣的譯風。他並指出論中出現「天竺」的段落，可分為兩種類型：一為小字夾註，在文本流傳編撰時雜入本文；二為基於風俗不同的理由，作解說經文之用。<sup>8</sup>而此段天竺說「時」名有兩種，也僅是語言習慣不同而加註的語詞，而非翻譯前原本所有。

再者，所謂的邪見(*mithyā-dṛṣṭi*)，意指不正確的見解，此處指對世界之不當的見解。除邪見的回應乃是在論辯之初先將整個論辯的癥結打開。也就是在論辯開始就先將為何論及時間概念要用「三摩耶」的目的與立場作總攝的通說。時間的概念就字義上而言，雖說「迦羅」與「三摩耶」均為梵文中與時間相關的語詞，但前者源自於字根√kal，意義為計數(to count)、推動(to impel)、承

<sup>6</sup> Lamotte 所謂的後代文獻為《龍樹菩薩傳》(《大正藏》冊 50) 以及《大唐西域記》對於經部的創立者鳩摩羅多(*Kumāralāta*)的記載，如：「當此之時，東有馬鳴，南有提婆，西有龍猛，北有童受，號為四日照世。」(《大唐西域記》；《大正藏》冊 51，頁 942 上。) Lamotte 也認為學者們據此有限的文獻證據推斷「四日照世」之時為西元一或二世紀乃是一種象徵的說法。Étienne Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, Tome III, XLIX-L. 中譯可參見 E. Lamotte 著、郭忠生譯，〈大智度論之作者及翻譯〉，頁 170-173

<sup>7</sup> 如：「法師手執胡本，口宣秦言。兩釋異音，交辯文旨。秦王躬攬舊經，驗其得失。」(《出三藏記集》，《大正藏》冊 55，頁 53 中)。

<sup>8</sup> 印順法師並舉了數例證明道安時期的譯經已有加筆的慣例，詳見釋印順，〈《大智度論》之作者及其翻譯〉，《永光集》(新竹：正聞，2004 年)，頁 16-18。

載或運送(to bear)、覺察(to perceive)……等，轉成陽性名詞後，除意指時間外，也意指年齡或死亡，這或許是因為其蘊含著時間運作的意義。後者源自於意義為「來」的字根√i，加上接頭詞 sam，意指「共聚」(coming together)、「聚合」(meeting)或「會合之處」(a place of meeting)，其作為陽性名詞，除意指時間外，也意指協議(agreement)、習俗(convention)、環境(circumstance)……等。<sup>9</sup>若細究梵文字義，可知這兩個語詞除了指時間之外，還有其他豐富的意義（如「迦羅」又有命運、死神……等義；「三摩耶」又有條約、條件、情況……等義）。但若將這兩個語詞擺在時間的意義之下對照，或可對兩者的意義稍做區別，如：「迦羅」在時間的意義下指的是確定的時間(certain time)、週期或時間的計量……等；「三摩耶」則指適宜的時間(proper time)、時機、機會、季節……等。<sup>10</sup>相較之下，「迦羅」隱含有固定的時間之義，「三摩耶」則隱含著時間是由約定而成，或「那個（約定的）時間已經到了」之義。

初步了解這兩個語詞的意義後，可回到《大智度論》中的問答場景。設問方緊接著引用《時經》的偈頌，主張時間是宇宙萬物的生成因，以及從事物的作用來推論時間實在的立場，而提出問難：

問曰：有人言：「一切天地好醜皆以時為因，如《時經》中

<sup>9</sup> Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary* (London: Oxford University Press, 1974), 260; 278-279; 1164. 佐佐木現順在分析南傳阿毘達摩佛教的時間論時，也區別了這兩個詞。參見佐佐木現順，《佛教における時間論の研究》（東京：清水弘文堂，1978年），頁45-54。

<sup>10</sup> 事實上，在梵文中也有許多與時間相關的語詞，如吠陀中指涉生命之持續期間的 āyu 或 dyus、確定時刻的 abhīka、祭祀的特定時間所用的 rtu（又指季節）；此外又有意指時間界限的 velā、漢譯佛典中重要的譯詞「剎那」(kṣaṇa)、意指吉祥瞬間（如婚禮）的 muhūrta、想像的時間（如世界的期間）所使用的 kalpa、人類世代傳衍或天文週期則用 yuga。參見 Raimundo Panikkar, “Time and History in the Tradition of India: Kāla and Karma,” in *Time in Indian Philosophy: A Collation of Essays*, ed. Hari Shankar Prasad (Delhi: Sri Satguru Publications, 1992), 36. 前述與時間相關的語詞引自該文中 Bettina Bäumer 所作的附錄。

偈說：「『時來眾生熟，時至則催促，時能覺悟人，是故時為因。世界如車輪，時變如轉輪，人亦如車輪，或上而或下。』」更有人言：「雖天地好醜一切物非時所作，然時是不變因，是實有。時法細故，不可見、不可知，以華果等果故可知有時。往年今年，久近遲疾，見此相，雖不見時，可知有時。何以故？見果知有因故。以是故有時法，時法不壞故常。」<sup>11</sup>

這段《時經》的偈頌頗為費解。因為《大智度論》僅存漢譯本，很難直接追溯此段偈誦的來由。至目前為止，筆者花了非常長的一段時間，也找不到題為《時經》的相關文獻。而在佛教文獻中，大致上我們只能從所謂「時論師」(Kālavādin)的相關記載推知其主要的主張。例如《入楞伽經·涅槃品》中批判二十種外道對於涅槃的觀點的第十七種外道之「萬物皆是時作」的主張，<sup>12</sup>亦可參照提婆(Āryadeva)注釋此品的《提婆菩薩釋楞伽經中外道小乘涅槃論》的記載。<sup>13</sup>然而，雖然目前為止無法找到任何有關於《時經》

<sup>11</sup> 《大智度論》；《大正藏》冊 25，頁 65 中。

<sup>12</sup> 梵本請見：*anye kālakartṛdarśanāt kālāyattā lokapravṛttir iti tadavabodhān nirvānaṃ kalpayanti | Saddharma-Laṅkāvatāra-Sūtram*, Buddhist Sanskrit Texts, no. 3, ed. P. L. Vaidya (Darbhanga: The Mithila Institute, 1963), 75. 另英譯可見 Daisetz Teitaro Suzuki, *The Laṅkāvatāra Sūtra: A Mahāyāna Text* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2003), 159. 劉宋·求那跋陀羅 (*Guṇabhadra*)的譯本為：「或見時是作者，時節世間，如是覺者，作涅槃想。」(《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》冊 16，頁 504 下-505 上。)北魏菩提流支(*Bodhiruci*)譯本為：「有餘外道言，諸萬物皆是時作，覺知唯時，虛妄分別，名為涅槃。」(《入楞伽經》，《大正藏》冊 16，頁 549 中。)唐代實叉難陀(*Śikṣānanda*)的譯本為：「或有說言，時生世間，時即涅槃」(《大乘入楞伽經》，《大正藏》冊 16，頁 614 上。)若單就梵文文句意義來說，求那跋陀羅較如實接近。

<sup>13</sup> 如：「問曰：何等外道說諸物皆是時作名涅槃？答曰：第十七外道「時散論師」作如是說：時熟一切大，時作一切物，時散一切物。是故我論中說：如被百箭射，時不到不死，時到則小草觸即死。一切物時生，一切物時熟，一切物時滅。時不可過，是故時論師說：時是常生一切物，名涅槃因。」(《提婆菩薩釋楞伽經中外道小乘涅槃論》，《大正藏》



的文本傳世，但我們卻可以發現在月稱(Candrakīrti)注釋《中論》的《淨明句論》(*Prasannapadā*)中，也引用類似的偈頌。此乃在注釋〈觀時品〉第五頌的長行中引用，<sup>14</sup>筆者試將其轉譯中文如下：

時間使眾存有成熟，時間毀滅人們；  
時間於人們沉睡時是覺醒的，時間確實是不能超越的。  
kālaḥ pacati bhūtāni kālaḥ saṃharate prajāḥ |  
kālaḥ supteṣu jāgarti kālo hi duratikramaḥ ||<sup>15</sup>

對照論中所引《時經》的偈頌，第一句(pāda)是完全吻合的。第二句中的 saṃharate 源自於字根√hr̥，加上接頭詞 saṃ，意義為破壞、毀滅。但論中為「時至則催促」，與「毀滅」似乎對不起來，但若考量「迦羅」一詞的死亡義，或許可與生命毀滅所造成的催促感受連結。如此一來，「時間毀滅人們」與「時至則催促」兩句的文義或可會通。第三句就論中的偈頌而言，覺悟源於字根√jāgr̥，意為覺醒(to awake)，<sup>16</sup>作為動詞第三人稱單數，沉睡是名詞且為「位格」(locative)多數，所以筆者的譯文上就有了差別，大致上不影響我們的理解。但第四句則無法對應起來，本文認為上引梵文偈頌，乃總結前三句，並頌讚時間作為存有之本源的意義。就此而論，其與《時經》偈頌的最後一句「是故時為因」的意義相去不遠。

若再進一步追溯，在古典哲學典籍中亦可找到類於此偈頌的記載，成書約於西元前兩世紀的《邁瞿犁奧義書》(*Maitāyaṇīya*

---

冊 32，頁 158 上。)

<sup>14</sup> 此頌為：*nāsthito gṛhyate kālaḥ sthitaḥ kālo na vidyate | yo gṛhyetāgr hītaśca kālaḥ prajāpyate kathaṃ ||* (MMK 19.5, Poussin, p. 385.) 漢譯：「時住不可得，時去亦叵得；時若不可得，云何說時相？」(《中論》，《大正藏》冊 30，頁 26 上。)

<sup>15</sup> 此處偈頌為月稱注釋《中論》第十九品第五頌的長行所引，月稱的梵本請見 MMK 19: 5 的注釋, Poussin, p. 386. 亦可參照 Étienne Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, Tome I (Louvain: Institut Orientaliste de l'Université de Louvain, 1981), 76.

<sup>16</sup> Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, 417.

*Upaniṣad*)中即記載此偈頌的第一句，<sup>17</sup>此句的意義在於時間作為經驗世界的生成因，此為婆羅門思想的傳統。然而，早在《阿闍婆吠陀》(*Atharva Veda*)的〈時頌〉(*kālasūkta*)中，時間的概念就被當作是一種生起世界的原理。<sup>18</sup>此種觀點非但被《奧義書》繼承，筆者也發現在印度大敘事詩《摩訶婆羅多》(*Mahābhārata*)第一章的第 246 偈頌同樣記載著與前兩句相同的句子，<sup>19</sup>在第 248 偈頌記載著與後兩句相同的句子。<sup>20</sup>但必須注意的是，不論《吠陀》或《摩訶婆羅多》，均記載了多元的印度思想，不必然意味其作者或編輯者均是如是主張。此外，在印度其他文獻中，一模一樣的偈頌出現在約於四世紀到五世紀間之《數論頌》(*Sāṃkhya Kārikā*)的第六

<sup>17</sup> “kālaḥ pacati bhūtāni sarvāṇy eva mahātmani | yasmimṣ tu pacyate kālo yas taṃ veda sa vedavit || (*Maitāyaṇīya Upaniṣad*: 6.15); 筆者所使用的版本為 Johannes Adrianus Bernardus Van Buitenen, *The Maitāyaṇīya Upaniṣad: A Critical Essay, with Text, Translation and Commentary* (The Hague: Mouton, 1962), 111. 另關於《邁瞿梨奧義書》或其他《奧義書》的成書年代推論，筆者乃依照中村元的研究成果，請見 Hajime Nakamura, *A History of Early Vedānta Philosophy*, Part One, Translated into English by Trevor Leggett, Sengakul Mayeda, Taitetz Unno and Others (Delhi: Motilal Banarsidass, 1983), 35-43.

<sup>18</sup> *Atharva Veda Saṁhītā: Text with English Translation, Mantra Index and Names of Ṛṣis and Devtas*, Translated into English William Dwight Whitney, Introduction Suryakant Bali; revised and edited by Nag Sharan Singh, Vol. II (Delhi: Nag Publishers, 1987), 836-838.

<sup>19</sup> kālaḥ sṛjati bhūtāni kālaḥ saṃharate prajāḥ | saṃharantaṃ prajāḥ kālaḥ śamayate punaḥ || (*Mahābhārata*: 1.246 ) 仔細比對此頌與文中所引偈頌，此頌的 sṛjati 動詞字根為√sṛj，意義為意欲(to wish)、生產(to produce)、創造(to create)，與來自於意為使成熟(to ripen, to mature, to cook)，肇因(to cause)的字根√pac 的 pacati 同為第三人稱單數動詞，為同義詞。故此兩句意義應為相同。筆者所使用之《摩訶婆羅多》的版本為 *Mahābhārata: Translated into English with Original Sanskrit Text*, Vol. I, translation according to M. N. Dutt (Delhi: Parimal Publications, 2001), 20. 引文中羅馬轉寫乃筆者自行轉寫，非原版本所載。

<sup>20</sup> kālaḥ supteṣu jāgarti kālo hi duratikramaḥ | kālaḥ sarveṣu bhūteṣu caratyavidhṛtaḥ samaḥ || (*Mahābhārata*: 1.248 ) 另亦可參照 247-249 偈頌，這幾段偈頌皆描述時間作為經驗世界生成與毀壞的原因。 *Mahābhārata: Translated into English with Original Sanskrit Text*, Vol. I, 20.

十一偈頌長行。<sup>21</sup>但此處的引用反而是一種批判的立場，而進一步主張時間乃變異而非不變的。

據此可知，《大智度論》所引偈頌與上列梵文偈頌相當接近，吾人似乎可以合理推論《大智度論》引用《時經》偈頌的相關概念，在早期印度哲學就已經存在，且這樣的偈頌可能在《大智度論》成書時期為印度學派間熟知或傳頌。據此偈頌，我們也可以發現印度基於婆羅門傳統大多將時間視為形上學概念。這樣的問題意識也延續到後來的耆那教(Jainism)，其認為「迦羅」為實體(*dravya*)，「三摩耶」是其表現出來的不同形式(*paryāyas*)，如刹那、時刻、日……等。<sup>22</sup>耆那教這類的哲學觀點，除了賦予「迦羅」形上學意義，也將其實體化，「三摩耶」至多僅是附屬於「迦羅」的第二階概念。

事實上，在鳩摩羅什漢譯《中論》的青目(Piṅgala)釋中，論及龍樹造論緣起時，便指出龍樹造《中論》的緣由，乃為了評破印度學派中的各種哲學觀點，其中包含執時間作為萬物生因的立場，<sup>23</sup>此種立場是與《大智度論》的記載是一致的。從青目釋中可

<sup>21</sup> 筆者所使用的版本為：*Sāṅkhya Kārikā: Īśvara Kṛṣṇa's Memorable Verse on Sāṅkhya Philosophy with the Commentary of Gauḍapādācārya*, Critically edited with Introduction, Translation and Notes by Har Dutt Sharma, Poona Oriental Series No. 9 (Poona: The Oriental Book Agency, 1933), 55. 引文中羅馬轉寫非原版本所載。在真諦譯的《金七十論》譯文最後一句也有些差異，如：「時節熟眾生，及滅滅眾生。世眠時節覺，誰能欺時節。」(《金七十論》，《大正藏》冊 54，頁 1260 下)。若細究《數論頌》此處的脈絡，可發現數論學派主張時間是變動不居的，相較於印度哲學諸多學派對於時間的看法，此比較接近於吾人對於時間的常識理解。此外，此處「時節熟眾生，及滅滅眾生」亦可與上文中「時間毀滅人們」與「時至則催促」兩句放在一起思考。據此，時間不但使眾生成熟，也始眾生趨向死亡，「滅滅」除了表「毀滅」外，還有人們在時間的流變中產生「催促」的焦慮感。

<sup>22</sup> 關於耆那教對於 kāla 與 samaya 的界說，請見 Surendranath Dasgupta, *A history of Indian philosophy*, vol. 1 (Delhi: Motilal Banarsidass, 1975), 198. Harisatya Bhattacharya, "The Theory of Time in Jaina Philosophy," in *Time in Indian Philosophy: A Collation of Essays*, 531-539.

<sup>23</sup> 如：「問曰：何故造此論？答曰：有人言萬物從大自在天生；有言從韋紐天生；

見，時間為萬物生因的哲學見解在龍樹當時的印度，仍然為主流的哲學觀點，否則龍樹不必特別批判此番說法。

然而，在印度哲學中，時間除作為經驗世界的「生因」，也作為認知生起的預設條件之一。例如勝論學派(Vaiśeṣikas)與正理學派(Naiyāyikas)不承認時間作為知覺的對象，原因在於時間缺乏可被感官知覺的形式，但此學派卻預設時間為永恆的實體，認識主體可透過推論的方式而知。又如彌曼差(Mīmāṃsakas)與吠檀多學派(Vedāntins)卻主張若缺乏時間的預設，知識就無法產生，<sup>24</sup>更有甚者如彌曼差學派就認為時間乃知覺的對象。<sup>25</sup>因此，時間議題自婆羅門傳統後成為知識問題必須考量的預設或因素。

舉例來說，勝論學派的根本經典《勝論經》(Vaiśeṣika Sūtra)對於經驗世界立「實」、「德」、「業」、「同」、「異」、「和合」六個範疇。後世慧月(Maticandra)在注釋書《勝宗十句義論》中，將此六大範疇擴加上「能」、「無能」、「俱分」、「無說」為十句。<sup>26</sup>其中

---

有言從和合生；有言從時生；有言從世性生；有言從變生；有言從自然生；有言從微塵生。有如是等謬故墮於無因、邪因、斷、常等邪見，種種說我、我所，不知正法。佛欲斷如是等諸邪見，令知佛法，故先於聲聞法中說十二因緣；又為已習行有大心堪受深法者，以大乘法說因緣相，所謂一切法不生、不滅、不一、不異等，畢竟空無所有。如般若波羅蜜中說：佛告須菩提！菩薩坐道場時，觀十二因緣，如虛空不可盡。佛滅度後，後五百歲像法中，人根轉鈍，深著諸法，求十二因緣、五陰、十二入、十八界等決定相，不知佛意，但著文字。聞大乘法中說畢竟空，不知何因緣故空，即生疑見，若都畢竟空，云何分別有罪福報應等？如是則無世諦、第一義諦，取是空相而起貪著，於畢竟空中生種種過。龍樹菩薩為是等，故造此中論。」(《中論》，《大正藏》冊30，頁1中-下。)

<sup>24</sup> 誠如彌曼差學派的諺語：「在此世中，沒有時間的呈顯就沒有認知。」(*na so' sti pratyayo loke yatra kālo na bhāsate* |), see D. M. Datta, *The Six Ways of Knowing: A Critical Study of the Advaita Theory of knowledge* (University of Calcutta, 1997), 86. Anindita Niyogi Balslev, *A Study of Time in Indian Philosophy* (Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1983), 9.

<sup>25</sup> Sadananda Bhaduri, "Time in [Nyāya-Vaiśeṣika]," in *Time in Indian Philosophy: A Collation of Essays*, 433.

<sup>26</sup> 慧月造、釋玄奘譯，《勝宗十句義論》：「有十句義。一者實；二者德；三者業；四者同；五者異；六者和合；七者能；八者無能；九者俱分；十者無說。」(《勝

在解釋「實」時，分成九個範疇，時間即是其中之一：

實句義云何？謂九種實名實句義。何者為九？一地、二水、三火、四風、五空、六時、七方、八我、九意，是為九實。地云何？謂有色、味、香、觸是為地……時云何？謂是彼此俱、不俱、遲、速，詮緣因，是為時。……<sup>27</sup>

所謂「實」，即實體，勝論學派將時間歸屬於實體的範疇中，在彼此相待間具備著「同時」(俱)、「非同時」(不俱)、遲、速之「能被表詮的原因」(詮緣因)。所謂「詮緣因」，頗為費解。宇井伯壽將「詮緣因」譯為「概念的原因」(the cause of notion)或「表述與認知的原因」(the cause of expression and recognition)，並比對《勝論經》與四世紀左右婆羅沙司塔婆多(Praśastapāda)的注釋與九世紀之室利多羅(Sridhara)的《正理的犍陀梨樹》(*Nyāya-kandalī*)，指出其原始的梵文可能為“*pratīvyavahāra-kāraṇa or pratīvyavahāra-hetū*”(the cause of expression and recognition)。<sup>28</sup>又普光在《俱舍論記》解說此十句義時說：「時云何？謂是彼、此，俱、不俱，遲、速，許緣因，是為時。」<sup>29</sup>窺基在《成唯識論述記》中破勝論義時說：「若是彼、此，俱、不俱，遲、速，能詮之因，及此能緣之因，名時。」<sup>30</sup>牟宗三先生據窺基《成唯識論述記》破勝論義的句義將此句理解為：「各物之俱不俱，遲或速，俱須用時間來表象。」<sup>31</sup>由

---

宗十句義論》，《大正藏》冊 54，頁 1262 下)這十個範疇分別為：1. substance(*dravya*), 2. attribute(*guṇa*), 3. action(*karman*), 4. universality(*sāmānya*), 5. particularity(*viśeṣa*), 6. inherence(*samavāya*), 7. potentiality(*śakti*), 8. non-potentiality(*aśakti*), 9. Commonness(*sāmānya-viśeṣa*), 10. non-existence(*abhāva*). 可參考宇井伯壽翻譯的英譯本，筆者所見版本為 Hakuji Ui, *The Vaiśeṣika Philosophy According to the Daśapadārtha-śāstra*, ed. F. W. Thomas (Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1962) 此段引文可見於該書頁 93、頁 122-123.

<sup>27</sup> 《勝宗十句義論》，《大正藏》冊 54，頁 1262 下。

<sup>28</sup> Hakuji Ui, *The Vaiśeṣika Philosophy According to the Daśapadārtha-śāstra*, 134.

<sup>29</sup> 《俱舍論記》，《大正藏》冊 41，頁 94 下。

<sup>30</sup> 《成唯識論述記》，《大正藏》冊 43，頁 256 上。

<sup>31</sup> 牟宗三，《佛性與般若》上冊（臺北：臺灣學生書局，1977 年），頁 160。

此可知，將「詮緣因」理解為「表詮與認知之因」應為恰當。

據此，我們似乎可以說在勝論學派，是將「時間」視為與「實體」相當的概念。其不但為存有學的預設，就「詮緣因」的意義來說，其同時也是知識學的預設。正理學派的時間概念如同勝論學派亦為實體的概念，因為兩者的哲學立場十分相似，也常相互引用，所以我們通常不區分此兩個學派的主要哲學立場，並將其稱做為正理——勝論學派(Nyāya-Vaiśeṣika)。<sup>32</sup>

再回到上引《大智度論》的問難中，我們從設問方的說法可以發現當時也有其他學派否定時間作為經驗世界的生因，主張直接從經驗現象本身推知時間實在的立場。論中並未指明此屬於哪一種學派的主張，但本文認為此種說法有兩種可能，其一為正理—勝論學派，<sup>33</sup>其二為佛教內部「說一切有部」的主張。前者我們可以從彌曼差與正理—勝論學派的爭論中窺知一二，彌曼差學派主張時間是可以被知覺，但正理—勝論學派否認這樣的立場，極力主張時間只能透過推論來證明其為實在的。<sup>34</sup>

後者則是比較棘手的問題。首先，我們看到在《大毘婆沙論》中，記載了「譬喻者分別論師」的觀點，主張暫時的諸法緣自於恆常的時間：<sup>35</sup>

復有三法：謂過去、未來、現在法。問：何故作此論？答  
為止他宗，顯正理故。謂或有執，世(adhvan)與行(saṃskāra)

<sup>32</sup> 關於正理—勝論學派對於時間的界說以及其如何證明時間為實體，請見 Sadananda Bhaduri, "Time in [Nyāya-Vaiśeṣika]," in *Time in Indian Philosophy: A Collation of Essays*, 423-456.

<sup>33</sup> 平川彰針對此段文本的解讀大致上也持此看法，參見平川彰，《原始佛教とアヒダルマ佛教》，收於《平川彰著作集》卷 2（東京：春秋社，1991 年），頁 413-414。

<sup>34</sup> Anindita Niyogi Balslev, *A Study of Time in Indian Philosophy*, 39-43.

<sup>35</sup> Bhikkhu KL Dhammajoti, *Sarvāstivāda Abhidharma* (Hong Kong: Centre of Buddhist Studies, The University of Hong Kong, 2007), 145.

異，如譬喻者分別論師，彼作是說：世體是常、行體無常。行，行世時，如器中果，從此器出轉入彼器；亦如多人從此舍出，轉入彼舍，諸行亦爾，從未來世入現在世，從現在世入過去世。為止彼意，顯世與行體無差別，謂世即行、行即是世，故大種蘊作如是說：世名何法，謂此增語所顯諸行。<sup>36</sup>

所謂的「世」，梵文意義有：道路(road, way)、旅程或進程(journey, course)、天體的運行軌道(orbit)、距離(distance)等義，佛教與耆那教也使用其作為時間的衍生義。<sup>37</sup>又如 Lancaster 教授認為，在早期大乘經典中，*adhvan* 通常指的是過、現、未三世的時間而非單一的時間。<sup>38</sup>三世時間的區分與「說一切有部」的相同，但「說一切有部」的立場不僅如此，其更主張「世即行、行即世」，認

<sup>36</sup> 《大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27，頁 393 上。其中所謂的「大種蘊」即是《發智論》的第五蘊(犍度，*skandha*)，此引文見《發智論》：「世名何法？答：此增語所顯行。」(《發智論》，《大正藏》冊 26，頁 987 中。)亦見《大毘婆沙論》與上述引文幾乎相同的大種蘊廣釋：「世名何法？答此增語所顯行。問：何故作此論？答：為止他宗顯自宗故。謂譬喻者分別論師，執世與行其體各別，行體無常，世體是常。諸無常行行常世時，如諸器中果等轉易，又如人等歷入諸舍。為遮彼執顯三世體即是諸行。行無常，故世亦無常。由是等緣，故作斯論。三世義亦如結蘊廣說。」(《大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27，頁 700 上-中。)

<sup>37</sup> Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, 23. 關於佛教使用 *adhvan* 作為時間的衍生義，可以參考陳世賢的博士論文。其論文中首先引用稱友 (*Yaśomitra*) 的梵文注釋《俱舍論明瞭義釋》(*Abhidharmakośavyākhyā*)中，指出稱友如何從 *adhvan* 的空間義衍生出時間義作為 *adhvan* 的第一種意涵。其又以《俱舍論》(*Abhidharmakośabhāṣya*)與普光的《俱舍論記》為依據指出 *adhvan* 為有為法的異名作為第二種意義。參見陳世賢，《「法體」與「時間」關係之研究——以《俱舍論》與《順正理論》對「三世實有」之論辯為主》(臺北：中國文化大學哲學研究所博士論文，2008 年)，頁 48-50。事實上，在《大毘婆沙論》中就已經這樣界說：「問：如是三世以何為自性？答：以一切有為法為自性。……問：何故名世？世是何義？答：行義是世義。」(《大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27，頁 393 下。)

<sup>38</sup> Lewis R. Lancaster, "Discussion of time in Mahāyāna texts," *Philosophy East and West* 24.2 (1974): 209.

為時間與生滅流轉之有為法（行，*saṃskāra*）是等同的，因而批判譬喻者分別論師持時間是常的論斷。

據此，我們發現佛教內部的譬喻者分別論師也將時間視為類於實體的概念。<sup>39</sup>而「譬喻者分別論師」(*Dārṣāntika-Vibhajyavādins*) 這個複合詞，法光法師認為印順法師把它理解成「譬喻者分別論師」(*Dārṣāntika who are Vibhajyavādins*)，此乃梵文語法中複合詞的「持業釋」(*karmadhāraya*)；亦可將此複合詞理解成「譬喻者與分別論師」(*Dārṣāntika and Vibhajyavādins*)，此乃梵文語法中的「相違釋」(*dvandva*)。如果比較一下更老的《大毘婆沙論》譯本，此處僅譯為「譬喻者」。<sup>40</sup>但法光並無明確主張哪一個解釋才是對的，<sup>41</sup>但就印順法師的說法，譬喻者於《大毘婆沙論》時代仍是主張「三世實有」而屬於「說一切有部」。<sup>42</sup>「三世實有」的觀點毫無疑問是「說一切有部」的主張，譬喻師也包含在內。此外，就哲學觀點而言，以奘譯《大毘婆沙論》為準，「譬喻者分別論師」僅出現四處，而四處所執觀點可分為兩組：一是執「世體是常」，二是執無想定、滅盡定細心不滅。後者細心相續之觀點為譬喻師的主張，

<sup>39</sup> 如印順法師所說：「這一見解，是把時間看作獨立存在的常住實體。時間有過去、未來、現在一三區，法體是活動於這樣的時間格子裏。這一思想，顯然受有法救「類異」說的影響。法救的捨此類，得彼類，與譬喻者的出此器，入彼器，是怎樣的類似！但法救的類，是小類，一法有一法的類；而譬喻者的時體，常住實有，是時類的普遍化、實在化，可說是從法救的「類異」說演化而來。將世體看作常住實有的，已脫出說一切有部的範圍，成為譬喻者分別論師了。」參見釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》（新竹：正聞，2006年），頁303。

<sup>40</sup> 如：「如譬喻者作如是說：世是常，行是無常。行行世時，如物從器至器，猶如多人從一舍至一舍，諸行行世，亦復如是。為止如是說者意，亦明行即是世，世即是行，是故四大捷度，作如是說。」（《阿毘曇毘婆沙論》，《大正藏》冊28，頁293下。）

<sup>41</sup> Bhikkhu KL Dhammajoti, *Sarvāstivāda Abhidharma*, 146-147.

<sup>42</sup> 釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁303。又悟殷法師認為，「譬喻者分別論師」有兩種可能：一、分別為有部譬喻師以及分別論師；二、單指有部譬喻師。請參見釋悟殷，《部派佛教·上編：實相篇、業果篇》（臺北：法界，2001年），頁38-42。



<sup>43</sup>假若根據這樣的理解，以「持業釋」來理解這個複合詞，或可接受。然而，前者的觀點與「說一切有部」執「世即行、行即世」的主張不同，可能因此被稱為「分別論師」。然而，「世體是常」的觀點相當特別，似乎並非譬喻師的主張，《大毘婆沙論》他處提到譬喻師，也都沒有這樣的說法，僅有提到「世體是常」時以「譬喻者分別論師」來敘說。如此一來，似乎亦可推論兩者為不同的學派，據此若以「相違釋」來理解，也不為過。

總之，本文認為假若把握三世實有的主張，不論是以「持業釋」或「相違釋」來理解「譬喻者分別論師」這個複合詞，大致上不影響我們對於譬喻者主張時間為實體的理解。但就文本來看，若對照舊譯，主張「世體是常」應說為譬喻者較為妥當。

若再循上述引文的脈絡往下，可發現「三世」的觀點有另一種說法，即「過去、未來無，現在無為有」的主張：

復有愚於三世自性，謂撥無過去、未來，執現在是無為法。為止彼意，顯過去、未來體相實有，及顯現在是有為法。所以者何？若過去、未來非實有者，應無成就及不成就。如第二頭、第三手、第六蘊、第十三處、第十九界，無有成就及不成就，過去未來法亦應爾。既有成就及不成就，故知實有過去、未來。又應詰彼撥無過去、未來體者，若有異熟因在現在世時，彼所得果當言在何世。過去耶？未來耶？現在耶？若言在過去，應說有過去；若言在未來，應說有未來；若言在現在，應說異熟因果同時，如是便違伽他所說。<sup>44</sup>

<sup>43</sup> 如印順法師指出：「譬喻者是心心所前後相續論者，分別論師卻是王所同時相應的相續論者。」參見釋印順，《唯識學探源》（臺北：正聞，1990年），頁90。

<sup>44</sup> 《大毘婆沙論》，《大正藏》冊27，頁393上-中。

從這段引文不若上文能夠清楚地對應出「說一切有部」的批判對象。原因在於上文明確指出譬喻者分別論師主張「世體是常」的觀點，但此處我們無從判斷此類主張是屬於哪一個部派。然而，在《大毘婆沙論》卷十三，也記載相同的說法，但仍舊未指出此觀點為哪一個部派所說。<sup>45</sup>然而若依照《識身足論》，此應為論中批判之「沙門目連」的說法，<sup>46</sup>此為上座部分出的分別說部的主張。<sup>47</sup>但是，若依照《異部宗輪論》，此為分別說系所分出的「化地部」(Mahīśāsaka)或「大眾部」(Mahāsaṅghika)及其分出部派的主張。<sup>48</sup>而化地部為分別說部分出，因此視此種觀點為分別說部的主張應無大礙。另外，「大眾部」系的說法在《異部宗輪論》中只說「過去、未來非有實體」，並沒有說現在是「有為有」、還是「無為有」，本文認為此處或許與分別說部系以及「化地部」不同，但礙於現存文證不足，至多僅能說大眾部系統與分別說部系統持類似的看

<sup>45</sup> 如：「問：何故作此論？答：為止他宗顯己義故。謂或有說過去、未來無實體性，現在雖有，而是無為。欲止彼意，顯去來有，現是有為。」(《大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27，頁 65 中。)法光法師指出，此觀點「可能」為大眾部的說法。但本文指出此觀點仍有其他可能性，但礙於文證不足之故，至多僅能指出其可能性，並無法明確說此為哪個部派的觀點。法光法師的觀點請見 Bhikkhu KL Dhammajoti, *Sarvāstivāda Abhidharma*, 147.

<sup>46</sup> 見《識身足論》的「目乾連蘊」，《阿毘達磨識身足論》，《大正藏》冊 26，頁 531 上-537 上。

<sup>47</sup> 依照印順法師的說法，目連就是從根本上座部分化而出的分別說系，此與傳到錫蘭的銅鑠部，或流行在印度本土的化地部，法藏部，飲光部，都是主張過未無體、現在是有的分別說者。釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 167。

<sup>48</sup> 如：「其化地部本宗同義，謂過去、未來是無，現在無為是有。」(《異部宗輪論》，《大正藏》冊 49，頁 16 下) 印順法師依照《大毘婆沙論》卷十三所述，認為《異部宗輪論》此處記載的觀點為現在法就是無為法，且為實有，而非現在法與無為法是有。惠敏法師亦指出，前者是「持業釋」，後者是「相違釋」，其並指出印順法師此種解法的意義在於此種觀點可對應到中國大乘佛教學。印順法師的看法請參見釋印順，《性空學探源》(新竹：正聞，1992 年)，頁 189-190。惠敏法師的看法請參見釋惠敏，〈印順導師之部派佛教思想論( I )—三世有與現在有一〉，《中華佛學學報》17 期(2004 年 7 月)，頁 19-47。

法，而非相同的看法。<sup>49</sup>必須注意的是，雖然在《大毘婆沙論》中，多處批評持過去、未來體無，現在無為實有的立場，<sup>50</sup>但此與部派中最後出的經量部(Sautrāntika)主張「過去、未來無，現在實有」的主張不同，經量部的現在有，指的是有為法，而上述分別說系的說法，現在有是無為法。<sup>51</sup>由於經量部為「說一切有部」分出的經部譬喻師所發展，為部派中最晚出者，在《大毘婆沙論》僅能看到其思想雛型，甚至也未明確指出此類主張為「說一切有部」分出的經部譬喻師。<sup>52</sup>到了《俱舍論》，世親才很清楚地定義經部與「說一切有部」的差異在於經部反對過去、未來為實有，僅執現在實有的主張。<sup>53</sup>這也就是說，在《大毘婆沙論》時期，流傳在

<sup>49</sup> 大眾部的說法請見《異部宗輪論》，《大正藏》冊 49，頁 15 中-16 上。

<sup>50</sup> 如《大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27，頁 85 中、116 下、190 上、796 上。

<sup>51</sup> 依印順法師的看法，經部承說一切有部現在有與分別說部之過、未無而成其「過、未無，現在有」說。此如：「平常說的二世無體的學派，可以經部師為代表。經部出自說一切有部，而採用了大眾分別說系的見解，可說是二者折衷的學派。他主張過未無體，同於大眾分別說，但又不同大眾系的現在是無為；現在有體而是有為的思想，還是立本於上座系的。」見釋印順，《性空學探源》，頁 190。

<sup>52</sup> 在《大毘婆沙論》中，也有僅提及過去、未來體無的觀點。如：「問：何故作此論？答：為止他宗顯正理故。謂或有說，過去、未來非實有體。或復有說煩惱斷已，畢竟不退。為遮彼說，顯示過去、未來實有，及顯煩惱斷已有退，故作斯論。」（《大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27，頁 311 下）。又如：「問：何故作此論？答：為止他宗顯正理故。謂或有執過去、未來俱非實有，為遮彼執顯彼實有。」（《大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27，頁 562 下）。本文認為，兩種說法未必相同，但或可將其視為是在《大毘婆沙論》時期對說一切有部正統毘婆沙師的反動。若從上引兩處文本來看，一則過去、未來非實有的立場與說一切有部對立，二則是主張斷煩惱的阿羅漢會退墮的立場與說一切有部對立，此為大眾部系統的觀點，詳見《異部宗輪論》，《大正藏》冊 49，頁 15 中-下。

<sup>53</sup> 如：「毘婆沙師，定立去來二世實有。若自謂是說一切有宗決定應許實有去來世，以說三世皆定實有故，許是說一切有宗。謂若有人說三世實有，方許彼是說一切有宗。若人唯說有現在世，及過去世未與果業，說無未來及過去世已與果業，彼可許為分別說部，非此部攝。」（《俱舍論》，《大正藏》冊 29，頁 104 中）。又如經部質疑說一切有部的問難：「若去來世體亦實有，應名現在。何謂去來？」（《俱舍論》，《大正

迦溼彌羅地區「說一切有部」毘婆沙師雖罷黜百家，以「說一切有部」正統自居，但其三世實有的觀點慢慢受到譬喻者分別論師等「過去、未來無，現在有」觀點的挑戰，後來經量部的出現，也發展了此種觀點而與「說一切有部」對立。<sup>54</sup>

因此，根據上文脈絡，到了《大毘婆沙論》時期，部派論議與「說一切有部」之「三世實有」不同的觀點有：(一)譬喻者分別論師的「世體是常」的觀點。(二)「大眾部」系統說「過去、未來非有實體」以及分別說部系的「過去、未來無，現在無為有」的觀點。<sup>55</sup>雖然在《大毘婆沙論》中尚無明確對經部的「過去、未來無，現在有為有」的觀點有明確的記載，但仍可視其為與對「說一切有部」三世實有說對立的說法。

從上文中，我們看到「說一切有部」批判譬喻者分別論師、分別說部等採取時間實在的看法，但「說一切有部」認為時間「依法而有」，<sup>56</sup>結合其「法體恆有」的主張，可推論其預設時間也是

藏》冊 29，頁 105 上)。

<sup>54</sup> 依照印順法師的觀點，經部現在實有的思想也引發了種子薰習說，成為部派經部譬喻師的特色。參見釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 544-545。

<sup>55</sup> 此分類乃是依照北傳阿毘達磨的系統。事實上，在《異部宗輪論》中，亦指出「化地部」末宗主張「過去未來實有」，如：「其化地部本宗同義，謂過去、未來是無，現在無為是有。……其末宗異義者，謂說實有過去未來，亦有中有，一切法處皆是所知，亦是所識，業實是思，無身語業，尋伺相應。……」(《異部宗輪論》，《大正藏》冊 49，頁 16 下-17 上)。但因其仍未明說是否現在實有，因現存文獻證據不足，故不將其考慮到本文的分類之中，持三世實有者僅以說一切有部為代表。又依照南傳《論事》的記載，主張「三世實有」還有案達(Pāli: *Andhakā*)學派，此學派主張「一切法依自性存在，過去、現在、未來皆是自性存在」。此觀點與說一切有部相當類似，皆是以自性作為三世實有的依據。此觀點請見 *Points of Controversy or Subjects of Discourse: Being A Translation of the Kathāvatthu*, trans. Shwe Zan Aung & Davids, Mrs. Rhys (Oxford: The Pali Text Society, 2001), 108-110. 亦可參見《論事》；《漢譯南傳大藏經》冊 61 (高雄：元亨寺妙林，1997 年)，頁 175-182。

<sup>56</sup> 如普光所云：「世無別體，依法而立。」(《俱舍論記》，《大正藏》冊

實在的。<sup>57</sup>原因在於「說一切有部」主張「世即行、行即是世」，即說時間為有為法，有為法的生滅乃因為住於自性的「法體」產生作用，而法體在三世的流轉中不捨自性、自體，所以由法體作用的「世」，也是實有的。也就是說，其法體恆有的形上實在論進路預設了法體的自性，依此而推論三世實有，即時間是依法而有的。以「說一切有部」的話來說，即：「諸法無時不攝自性，以彼一切時不捨自體故。」<sup>58</sup>

對「說一切有部」而言，時間意指「法的作用」，在法作用上預設了剎那的暫時性。所謂「法的作用」，在《大毘婆沙論》中記載了法救(Dharmatrāta)、妙音(Ghoṣa)、世友(Vasumitra)與覺天(Buddhadeva)等四大論師，站在不同的角度對「三世實有」有不同的詮解，<sup>59</sup>此番不同的看法乃針對法體在三世的差別而言，<sup>60</sup>但「說

41，頁 14 上)。

<sup>57</sup> 關於說一切有部「三世實有」的主張，中山延二在其《佛教關於時的研究》中第一章論述了說一切有部與經量部關於時間的論證。可參考中山延二，《佛教に於ける時の研究》(京都：百華苑，1976 年)，頁 1-49。

<sup>58</sup> 《大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27，頁 307 上。

<sup>59</sup> 關於說一切有部的四大論師的相關論義，印順法師在《說一切有部為主的論書與論師之研究》的第六章有詳細的說明，請見釋印順，《說一切有部為主的論書與論師之研究》，頁 245-304。

<sup>60</sup> 如：「說一切有部，有四大論師，各別建立三世有異，謂尊者法救說類有異；尊者妙音說相有異；尊者世友說位有異；尊者覺天說待有異。

說類異者，彼謂諸法於世轉時，由類有異，非體有異。如破金器等作餘物時，形雖有異而顯色無異。又如乳等變成酪等時，捨味勢等，非捨顯色。如是諸法，從未來世至現在世時，雖捨未來類，得現在類，而彼法體無得無捨。復從現在世至過去世時，雖捨現在類，得過去類，而彼法體亦無得無捨。

說相異者，彼謂諸法於世轉時，由相有異，非體有異。一一世法有三世相，一相正合，二相非離。如人正染一女色時，於餘女色不名離染。如是諸法，住過去世時，正與過去相合，於餘二世相不名為離。住未來世時，正與未來相合，於餘二世相不名為離。住現在世時，正與現在相合，於餘二世相不名為離。

說位異者，彼謂諸法於世轉時，由位有異，非體有異。如運一籌，置一位名一，置十位名十，置百位名百，雖歷位有異，而籌體無異。

一切有部」論師於四類法義中，抉擇世友從「法的作用」而論法體差別的「位有異」觀點，作為「說一切有部」正統的說法，批判了其他三家。據此，《大毘婆沙論》中所承認的「三世實有」的立論，乃就「法」的作用而區別的，即未有作用名未來世，正有作用名現在世，作用已滅名過去世。這樣的基本觀點不但貫徹其對「說一切有部」其他論師的批判，也顯示出在《大毘婆沙論》以迦濕彌羅毘婆沙師為主流的學派見解。

然而，一旦論及「法的作用」，就蘊含了法在什麼樣的條件下發生作用的問題？依據前文，似應將「法」擺在時間的脈絡上，如其引用《發智論》之「世名何法，謂此增語所顯諸行」。也就是說，「說一切有部」主張時間乃伴隨諸「有為法」的作用所顯。就此側面而言，「說一切有部」透過法的作用來推論三世實有，除了主張法體實在外，也主張時間是一種概念上的實在。

「說一切有部」繼承《阿含經》「二緣生識」的經教，主張意識的生起或認識的活動必須有其「所依」、「所緣」的對境。<sup>61</sup>。早

---

如是諸法經三世位，雖得三名而體無別。此師所立，體無雜亂，以依作用立三世別。謂有為法，未有作用名未來世，正有作用名現在世，作用已滅名過去世。

說待異者，彼謂諸法於世轉時，前後相待，立名有異。如一女人，待母名女，待女名母；體雖無別，由待有異，得女、母名。如是諸法，待後名過去，待前名未來，俱待名現在。

彼師所立，世有雜亂，所以者何？前後相待，一一世中有三世故，謂過去世前後刹那，名過去未來，中間名現在未來，三世類亦應然，現在世法雖一刹那，待後待前及俱待故，應成三世，豈應正理。說相異者，所立三世，亦有雜亂，一一世法，彼皆許有三世相故。說類異者，離法自性說何為類？故亦非理。諸有為法從未來世至現在時，前類應滅，從現在世至過去時，後類應生。過去有生、未來有滅，豈應正理。故唯第三立世為善，諸行容有作用時故。」（《大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27，頁 396 上）。

<sup>61</sup> 「二緣生識」在有部被視為源於《阿含經》的聖教。如《雜阿含經·214 經》：「爾時，世尊告諸比丘：有二因緣生識。何等為二？謂眼、色；耳、聲；鼻、香；舌、味；身、觸；意、法。如是廣說乃至非其境界故。所以者何？眼、色因緣生眼識，彼無常、有為、心緣生。色若眼、識，無常、有為、心緣生，

期佛教「二緣生識」的哲學觀點，主張知識的成立必定須有所緣對境。然而到了「說一切有部」，則演變為認識官能的對象必須為實有的主張，因此其才反對譬喻師所認為之所緣境可為假有的立場。<sup>62</sup>

舉例而言，「說一切有部」認為若三世非實有，對於過去的記憶則無實在的所緣。因此唯有三世實有，在回憶的活動中生起的意識，才有實在的所緣。<sup>63</sup>對於「說一切有部」而言，三世實有的

---

此三法和合觸，觸已受，受已思，思已想，此等諸法無常、有為、心緣生，所謂觸、想、思；耳、鼻、舌、身、意，亦復如是。」(《雜阿含經》；《大正藏》冊 2，頁 54 上)。此種觀點被有部繼承著，如脇尊者對意識的分別中，乃以所依、所緣來區別意識的生起。如：「……問：此經中說行緣識，有餘處說名色緣識，餘處復說二緣生識，如是三種有何差別？答：行緣識說業差別；名色緣識說識住差別；二緣生識說所依、所緣差別。復次，行緣識說初引時；名色緣識說引已守護時；二緣生識說守護已增長時。復次，行緣識說續生時；名色緣識說續生已安住時；二緣生識說安住已領納境時。復次，行緣識說業名色；名色緣識說異熟名色；二緣生識說所依所緣名色。復次，行緣識說惡趣識；名色緣識說欲界人天識；二緣生識說色無色界識。脇尊者言：行緣識說中有識，名色緣識說生有識，二緣生識說本有識。」(《大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27，頁 119 下-120 上)。

<sup>62</sup> 如：「問：何故作此論？答為止他宗，顯正理故。謂或有執有諸覺慧，無所緣境。如取幻事、健達縛城、鏡像、水月、影光、鹿愛、旋火輪等，種種覺慧皆無實境，為遮彼執，顯諸覺慧皆實有境。」(《大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27，頁 558 上)。

<sup>63</sup> 關於說一切有部對於記憶所緣必須為實而立三世實有的主張，在《俱舍論》中有明確的討論。請見《俱舍論》，《大正藏》冊 29，頁 105 中-下。然而，早在《識身足論》中，反駁沙門目連的記載中，即已強調三世實與意識生起的關係。如：「若言不觀過去未來現在，是則應無能於眼識已觀今觀當觀。」(《識身足論》，《大正藏》冊 26，頁 537 上)。又，《大毘婆沙論》雖說不如《俱舍論》明確論及記憶的議題，但對於意識的生起以及所緣的關係，也將三世的時間作為根、境與識的「彼同分」(tatsabhāga)，即相互之間的交互作用。但三世生起的意識在三世又各自展現其自性，則為「同分」(sabhāga)，此意義在於未來意識未產生作用時表現出其「未來」之自性。本文認為，此番說法即涵蘊了三世實有作為意識生起之所以可能的後設理論。《大毘婆沙論》的說法請參見：「問：眼界云何？答：諸意於法已正當了，及彼同分，是名眼界。已了法者，謂過去眼界，正了法者謂現在眼界，當了法者謂未來眼界。及彼同分者，謂未來畢竟不生意界，無有過去現在眼界是彼同分，心心所法必託所緣方能起故，由此未來當生意界，亦必是同分。」

預設乃使得意識生起如何可能的條件。<sup>64</sup>本文認為，「說一切有部」在意識以及人類認識活動中預設了三世實有，更以此作為「說一切有部」知識學の後設理論。也就是說，時間在意識與認識活動中扮演某種「形式」，<sup>65</sup>使得認識成為可能。據此，我們似乎可以指明「說一切有部」的知識學觀點，時間是不能獨立在意識活動生起之外的，從認識對象與認識條件的知識學進路，「說一切有部」有著「意識生起必定有實際之所緣境」的基本立場，但此所緣的某一條件乃作為某種形式的時間，認識活動伴隨之而使得認識有效，<sup>66</sup>而表現為知識的實在論立場。因此，不論是從「三世實有」、

---

（《大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27，頁 370 中）。

<sup>64</sup> 此種發問或許可先參考康德「先天綜合判斷如何可能」的問題意識。康德在《純粹理性批判》〈導論〉中從（1）純粹數學如何可能？（2）純粹自然科學如何可能？（3）形上學作為自然傾向如何可能？（4）形上學作為科學如何可能？四個問題綜合導出一問題：先天綜合判斷如何可能？(How are synthetic judgments *a priori* possible?)可參見 Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. and ed. Paul Guyer, and Allen W. Wood (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998), 146-148. 康德此番發問乃是為解決自然科學的知識如何可能的後設性提問，「如何可能」的發問也帶出了範疇判斷的基礎。此處「如何可能」的發問，也是藉由此種發問探討說一切有部的知識學具備了哪些可能性條件，使得如是般的論述得以發展。

<sup>65</sup> 本文此處使用形式(form)的意義，基本上是區分認識主體以及認識對象，並進一步提出認識主體在認識活動中必須具備哪些條件，使得認識成為可能的問題。以康德為例，所謂的認識活動中的「形式」，分為直觀與思惟兩種形式，直觀形式乃指時間與空間，思惟形式為範疇。簡單來說，所謂的直觀形式依此觀點來說並非「先天」形式，而是一種「先驗」形式。用康德的話來說就是「時間」與「空間」之經驗的實在性(empirical reality)以及其先驗的觀念性(transcendental ideality)。(Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, 177.)說一切有部亦然，此處說形式意指透過此形式而使認識活動成為可能。據此，時間的議題在康德哲學的脈絡中，吾人可以同時具有「經驗的實在性」及「先驗的觀念性」，亦即時間對於經驗現象而言，為使得認識成為有效的形式。對於理性的思惟對象而言，時間則不具備經驗的有效性，而成為一種先驗的觀念性的形式。

<sup>66</sup> 關於此問題，或許可參考 Nyanaponika Thera 在其《阿毘達磨研究：意識與時間的佛教研究》一書中討論時間與意識的問題，見 Nyanaponika Thera, *Abhidhamma Studien: Die Buddhistische Erforschung des Bewusstseins und der Zeit* (Berlin: Michael Zeh Verlag,



「法體恆有」或「意識生起必定有實際之所緣境」的主張，都必須考量「時間」的形式作為其認識的條件。

綜上所述，針對時間的議題，我們大致上可以歸納印度哲學與佛教哲學中執時間為實在者，可分為以下幾種類型：

- (一) 時間作為萬物之生因，如吠陀、奧義書。
- (二) 時間作為常住不變的實體，如耆那教。
- (三) 時間為一實體，且可以作為認知的客體，如彌曼差學派。
- (四) 時間為一實體，但不可作為認知的客體，僅透過推論得知時間的實在，此如正理—勝論學派。
- (五) 時間並非萬物的生因，但其為萬物生滅的「載體」，此載體為實在的。如佛教內部的譬喻者分別論師等。
- (六) 時間為認識的條件，且為一種推論上概念的實在。此主張的主要理由在於缺乏時間的預設，人類對於經驗世界的知識似乎就無法成立，如吠檀多學派以及部派佛教中的「說一切有部」。

### 三、《大智度論》批判實在論的論證：以時間議題的論證為核心

上文大致勾勒出時間議題在印度哲學與佛教哲學的輪廓。在進一步探討《大智度論》批判實在論的論證前，有必要對實在論作一界說。

所謂的「實在論」就哲學史的脈絡來看有許多分歧。如在中世紀哲學的討論，其指的是與唯名論(nominalism)相對之主張一般觀念有其真實、客觀的存在的學說。而在當代哲學的討論，則是相對於「觀念論」(idealism)，主張事物是外在地且獨立於我們的

感官經驗（或知覺）的存在。<sup>67</sup>從這個側面來說，實在論主張我們的概念與外在事物是一致的，人能認知客觀實在，因此知識的內容即為客觀事物。在哲學的討論中，實在論分成若干的流派，<sup>68</sup>這麼多類型的實在論也意味著從不同視域作為出發點所論述的實在論立場。

為討論上的方便，或許可以先對實在論下這樣的基本定義：實在論特定的論域是由兩種命題結合而成：（1）此論域特別地具有「事實」(facts)或「實存物」(entities)；而且（2）在若干重要的意義之下，它們的存在(existence)與性質(nature)是客觀且獨立於心靈之外的。前者稱之為存在命題，後者為獨立命題。針對存在命題必須要釐清的是「事實」與「實存」兩個概念：「實存」是語言中單一語詞的指涉對象；「事實」為語言中整個陳述語句所呈現出來之世界的觀點。<sup>69</sup>仔細分析這兩個命題，可發現此兩者混雜了形上學、知識學與語意學等三類問題。

就哲學問題的取向，實在論大致上可區分成三個類型，其分別為：「形上的實在論」(metaphysical realism)、「語意的實在論」(semantic realism)與「知識的實在論」(epistemic realism)。所謂形上的實在論，主張世界有一明確的且獨立於心靈之外的結構。語意的實在論認為理論的陳述具備真假值，且理論的詞項在理論之推定與事實的關係中扮演重要的角色。也就是說，事實乃判定理

<sup>67</sup> R. J. Hirst, "Realism," in *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald Borchert, Vol. 8 (Detroit: Macmillan Reference, 2006), 260. 亦可參見 E. J. Lowe, "realism and Anti-realism," in *The Oxford Companion to Philosophy*, ed. Ted Honderich (Oxford: Oxford University Press, 1995), 746-748.

<sup>68</sup> 諸如直接實在論(direct realism)、素樸實在論(naïve realism)、新實在論(new realism)、視角實在論(perspective realism)、常識實在論(common sense realism)、間接或二元實在論(indirect or dualist realism)、表象實在論(representative realism)以及批判實在論(critical realism)等。參見 R. J. Hirst, "Realism," in *Encyclopedia of Philosophy*, 260-268.

<sup>69</sup> Stuart Brock and Edwin Mares, *Realism and Anti-Realism* (Stocksfield: Acumen, 2007), 2.

論陳述真假的條件。知識的實在論主張成功的理論陳述乃合乎或接近於世界的真實狀況，<sup>70</sup>此種知識態度主張人類可以認識客觀的實在。<sup>71</sup>因為語意的實在論涉及當代語言哲學若干複雜的問題，基於讓本文所討論的哲學問題能夠聚焦的理由，本文所討論的實在論僅限於「形上的實在論」與「知識的實在論」。

據此，針對時間的議題，本文所謂的實在論亦可分成兩個部份來談，其一是主張時間邏輯地獨立於人類心靈或認識活動之外的客觀實在，此類型大多將時間視為是實體或具體的指謂對象。其二為主張時間為推論上的實在，藉此人們可以正確地理解世界。<sup>72</sup>

據此，可知上文所引《大智度論》的設問方引述《時經》……等所提出的兩種觀點，則分屬於兩種類型的實在論。面對設問方這樣的問難，《大智度論》論主作了以下的回應：

答曰：如泥丸是現在時，土塵是過去時，瓶是未來時。時相常故，過去時不作未來時；汝經書法，時是一物，以是故，過去時不作未來時，亦不作現在時。雜過故，過去時中亦無未來時，以是故無未來時；現在時亦如是。<sup>73</sup>

<sup>70</sup> 本文區分此三種類型實在論乃是依據「科學實在論」(scientific realism)的論述脈絡。見 Stathis Psillos, "Scientific Realism," in *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Donald Borchert, Vol. 8, 688-694. 或可參見 Ilkka Niiniluoto, *Critical Scientific Realism* (New York: Oxford University Press, 1999), 21-108.

<sup>71</sup> 如 Kantorovich 所說：「所謂形上的實在論，指的是一種關於世界的信念，而此信念相信客觀實在(objective reality)或獨立於人類活動或思想的外在世界存在。知識的實在論乃一種主張我們可以認識客觀實在的觀點。」參見 Aharon Kantorovich, *Scientific Discovery: Logic and Tinkering* (State University of New York Press, 1993), 44.

<sup>72</sup> 陳世賢區分了時間實在論、時間假名論以及時間假名論相關之暫住論與剎那滅論，並認為佛教多主張時間假名論。請參見陳世賢，〈「法體」與「時間」關係之研究——以《俱舍論》與《順正理論》對「三世實有」之論辯為主〉，頁 35-66。

<sup>73</sup> 《大智度論》，《大正藏》冊 25，頁 65 中。此段引文自「汝經書法，時是一物，

此段論證可分為兩個部份，其一為對時相是常的批判，其二為對混雜過、現、未三時的批判。「時相」，即時間表現出來的特徵或狀態（相，*lakṣaṇa*），此處所謂的時相常，乃意指時間所表現出來的狀態是實在的、是常恆的，時的相乃透過經驗事物之變化而推論，所以過去時與現在時的相就不相同，據此當設問方主張時相是常，過、現、未三種時間就不能等同，因其具備不同的相。再者，若時間的相不能等同，也就不能將三種時間相混雜，所以才說「雜」是一種過失。簡單來說，時間的相乃透過現象事物的改變而知，過去時間的相顯然與現在或未來時間的相不同，「時相是常」與「時是一物」的命題便與其透過現象事物而推知「時相」產生矛盾。因此論主指出設問方的論證之內在矛盾。

若進一步考量《大智度論》論主根據設問方的問難，指出問方論難本身的矛盾所作出的回應，可發現論主的回應乃中觀學所慣用、類於歸謬法的「應成」(*prasaṅga*)證法。<sup>74</sup>面對論主以應成

---

以是故」之後的過去時、現在時、未來時在大正藏本為過去世、現在世、未來世（畫底線部分之文字），但其他藏經版本均為「時」，所以對照前後文與其他版本將其更改為時。Lamotte 認為此處與《中論·觀時品》的論點有所關聯。見 Étienne Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, Tome I (Louvain: Institut Orientaliste de l'Université de Louvain, 1981), 77. 另《中論》對於時間的討論可參見康特，〈中觀學的時間觀——以《中論》與《肇論》為主〉，《正觀雜誌》46 期（2008 年 9 月），頁 39-80。釋祖蓮，〈《中論》「觀時品」初探〉，《福嚴佛學院第八屆高級部學生論文集》（1999 年 6 月），頁 127-144。

<sup>74</sup> 所謂的「應成」乃就設問方的主張中引出錯誤的結論，是某種形式的歸謬證法。至於中觀學的應成證法，有學者如梶山雄一認為從佛護 (*Buddhapālita*) 開始才將龍樹的論式改為應成證法，但也有學者如楊惠南主張龍樹《中論》始就已使用。參見梶山雄一著、吳汝鈞譯，《印度中觀哲學》（臺北：圓明，1993 年），頁 202；208-209。楊惠南，《龍樹與中觀哲學》（臺北：東大，1988 年），頁 103-104。事實上，龍樹在《迴諍論》(*Vigrahavyāvartanī*) 亦使用兩難論式以及應成的歸謬論式。見林鎮國，〈龍樹《迴諍論》與基礎主義知識論的批判〉，《國立政治大學哲學學報》16 期（2006 年 7 月），頁 163-196。關於龍樹到後期中觀學的應成法的發展脈絡，請參見 *The Svātantrika-Prāsaṅgika Distinction: What Difference Does a Difference Make?*, ed. Georges

法指出設問方自身之命題的矛盾，設問方緊接著重申自身的立場，論主則仍以時間因物而有以及時相「不相雜」的立場回應。<sup>75</sup>然而，設問方顯然不滿意這樣的回應，以時間具有相來主張時間實在：

問曰：何以無時？必應有時。現在有現在相，過去有過去相，未來有未來相。

答曰：若令一切三世時有自相，應盡是現在時，無過去、未來時。若今有未來，不名未來，應當名現在。以是故，是語不然！<sup>76</sup>

設問方以時間具有現在、過去及未來等「相」，作為推論時間實在的理由，可見設問方所持乃時間是推論之實在的觀點。本文認為，若進一步檢視設問方的論證，此論證的相關說法可能出自於「說一切有部」尊者妙音之「相有異」的主張。妙音認為每一個法體皆具有三世相，若法體住於過去，其所顯的乃過去相，現在與未來相是隱藏的，住於現在、未來亦然。<sup>77</sup>

據此，我們可以推知論中的設問方非常熟悉印度哲學以及部

---

Dreyfus, and Sara McClintock (Boston: Wisdom Publications, 2003), 1-37.

<sup>75</sup> 問曰：汝受過去土塵時，若有過去時，必應有未來時，以是故實有時法。答曰：汝不聞我先說，未來世瓶，過去世土塵。未來世不作過去世，墮未來世相中是未來世相時，云何名過去時？以是故，過去時亦無。（《大智度論》，《大正藏》冊 25，頁 65 中）。

<sup>76</sup> 《大智度論》，《大正藏》冊 25，頁 65 下。引文中底線部分大正藏本為現在世，但其他藏經版本均為「時」，故對照前後文與其他版本將其更改為時。

<sup>77</sup> 《大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27，頁 396 上-中。此種說法在吉藏的《中觀論疏》也被採納，如吉藏在設問生、住、滅三相為一時或前後所云，見：「問：三相為一時？為前後？……阿毘曇云：體即同時，用有前後。如三相與法必俱，法在未來，相亦未來；法起現在，相亦現在；法謝過去，相亦同謝。故有為法必與相共俱。故言：體同時而生用之時未有住用，住用之時生用已廢。故用，前、後也。……。」（《中觀論疏》，《大正藏》冊 42，頁 77 中）。

派中的各種主張。然而，論主從設問方主張時間有相的立場進一步回應，假若時間過、現、未三時有相，應是自相(*svalakṣaṇa*)，即具有自身之特徵而不與他者共通者。若是如此，過去與未來的相應該是由現在來界定，其理由在於過、未二時乃透過現在方能界說，因此當主張三世時間有相，也只是在現在時而說三時有相。設問方顯然不滿意這樣的回答，重申過去時間的變化為過去相：

問曰：過去時、未來時非現在相中行，過去時過去相中行，未來時未來相中行。以是故，各各法相有時。

答曰：若過去復過去，則破過去相；若過去不過去，則無過去相。何以故？自相捨故。未來時亦如是。以是故，時法無實，云何能生天地好醜及華果等諸物？如是等種種除邪見故，不說迦羅時，說三摩耶。見陰、界、入生滅，假名為時，無別時。所謂方、時、離、合，一、異、長、短等名字，出凡人心著，謂是實有法；以是故，除棄世界名字語言法。<sup>78</sup>

論主順著設問方「過去時過去相中行」的設問，以典型的「兩難論式」回應，若過去時的過去可以成立的話，此時的過去則非過去，並非過去所表現的相；若過去時的過去不能成立，則過去相也就不成立。論主也藉此論式主張時間不具有自相，因此時間並非實在的。

據此，論主先破前文中第一種類型的形上實在論，否定時間作為萬物之生因。再者，並破第二種類型的的形上實在論，以時間為假名(*prajñapti*)的立場，評破上文所舉之勝論學派對於經驗世界各種分類如「方、時、離、合，一、異、長、短」等實在範疇，

<sup>78</sup> 《大智度論》，《大正藏》冊 25，頁 65 下-66 上。引文底線部份乃參照大正藏注釋所載其他藏經版本更改。

<sup>79</sup>認定主張時間實在的立場乃是由語言、文字所構築出來的自性見，應當以假名為時的立場來破除。所謂的假名，否定了語言本身具有實存性格，也否定了使用語言文字時的存在假定，其作為一種約定俗成的日常語言，具有某種工具性意義，透過假名吾人方有認識或理解的可能。<sup>80</sup>這也是其不說「迦羅」時，說「三摩耶」的原因，因為說「迦羅」時的概念，容易陷入時間指涉著某種實在載體的困境；「三摩耶」就字義上來，乃一種依照條件和合的場域，與佛教緣起思想較不衝突，因假名是一種條件和合的施設，故此也是主張假名為時的原因。

經過如上的論辯之後，設問方似乎意識到無法就自己的主張來與論主論辯，緊接著提出佛教戒律中的遵守「時食」(*kālabhojana*)而制止「非時食」(*akālabhojana, vikālabhojana*)為例，來論辯佛教仍是主張有時的：<sup>81</sup>

<sup>79</sup> 見《勝宗十句義論》，《大正藏》冊 54，頁 1262 下-1266 上。其中「方、時」屬「實句義」；「離、合」屬「德句義」；「一、異」分屬「同句義」與「異句義」；「長、短」屬二十四「德句義」中界說第六「量德」所運用的概念，意指吾人認識經驗世界具體事物所採取的判準（例：一實短詮緣因是名短體；一實長詮緣因是名長體；一實極微詮緣因是名極微）。此處可能會與不相應行法混淆，但一來一異、長短不屬於說一切有部「不相應行法」的範疇，也不屬於唯識二十四不相應行法的範疇；二來，《大智度論》此處似乎未涉及到對唯識學派的批判。因此筆者認為，此處應該只是指勝論學派的句義，而非不相應行法。

<sup>80</sup> 關於佛教哲學對於假名的意義，請參見嚴瑋泓，〈論《般若經》的「假名」概念—以《大般若波羅蜜多經·第四會》〈妙行品〉與《第二會》〈善現品〉的對比作為考察的基礎—〉，《中華佛學研究》10 期（2006 年 3 月），頁 43-70。嚴瑋泓，〈假名與空不可說〉，《法光月刊》190 期（2005 年 7 月，第 2 版）。亦請參見林建德，〈《老子》與《中論》之哲學比較：以語言策略、對反思維與有無觀為線索〉（臺北：臺灣大學哲學研究所博士論文，2007 年），頁 54-58。

<sup>81</sup> Lamotte 在法譯注釋中指出關於「非時食」源自於相應部(*Saṃyutta*)、中部(*Majjhima*)、增支部(*Aṅguttara*)的尼柯耶(*nikāya*)。Étienne Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, Tome I, 78. 在漢譯阿含中，也有相關記載，如：「多聞聖弟子若持齋時，作是思惟：阿羅漢真人盡形壽離非時食、斷非時食、一食、不夜食，樂於時食。彼

問曰：若無時，云何聽「時食」遮「非時食」是戒？

答曰：我先已說：「世界名字法有，時非實法」，汝不應難！亦是毘尼(vinaya)中結戒法，是世界中實；非第一實法相，吾我、法、相實不可得故；亦為眾人瞋呵故，亦欲護佛法使久存，定弟子禮法故；諸三界世尊結諸戒，是中不應求：有何實？有何名字等？何者相應？何者不相應？何者是法如是相？何者是法不如是相？以是故，是事不應難！<sup>82</sup>

設問方的問難回到佛教內部的主張，認為如果佛教主張時間非實，為何制定「非時食」，即制止日中過後至翌日天明受食的戒律。此問難的原因在於若不主張時間實在，如何在時間變化的當下知道什麼時間該食或不該食。面對這樣的問難，論主首先重覆了時間作為假名非實的立場。而後以中觀學之二諦的立場進一步主張戒律乃世間真理，而非勝義真理，原因之一在於律中之我、法二相皆不能以任何型態的認知去認定其為恆存不變之實體，所以說不可得；再者若佛教內部僧團沒有確定的道德法則，容易在行為上踰越佛教僧團所應許的範圍，而遭受到外界的批判，僧團及代表佛法傳遞者的角色，基於佛法傳衍的理由，所以必須制訂明白的道德規約。因此論主認為既然戒律乃世間真理，設問方所舉的例子乃佛教內部的「特例」，並非佛教闡述勝義諦所使用的假立名言，所以設問方此處的問難應該只是一種範疇的錯置。但設問方顯然不死心，進一步從文字本身著手而提問，認為「非時食」、「時藥」(kālabhaiṣajya)、「時衣」(kālavāstra)等律則皆是使用「迦羅」，<sup>83</sup>而非使用「三摩耶」：

---

於非時食淨除其心，我於此日此夜離非時食、斷非時食、一食、不夜食，樂於時食。我於非時食淨除其心，我以此支於阿羅漢等同無異，是故說齋。」(《中阿含經·晡利多品》，《大正藏》冊1，頁771上)。

<sup>82</sup> 《大智度論》，《大正藏》冊25，頁66上。

<sup>83</sup> 「時藥」與「時衣」之梵文乃依照 Étienne Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, Tome I, 79.



問曰：若「非時食」、「時藥」、「時衣」，皆是迦羅，何以不說三摩耶？

答曰：此毘尼中說，白衣不得聞，外道何由得聞而生邪見！餘經通皆得聞，是故說三摩耶令其不生邪見。三摩耶詭名，時亦是假名稱。又佛法中多說三摩耶，少說迦羅，少故不應難。<sup>84</sup>

這個問題最主要的問題在於如果佛教主張論及時間概念時，應該用「三摩耶」而非「迦羅」，但佛教內部的戒律中談及「非時食」、「時藥」、「時衣」時卻是使用「迦羅」，這是為什麼呢？論主指出佛教認為假若外人了知了僧團戒律，容易不明就裡地對佛教僧團採取不同形式的道德譴責或批判，所以佛教主張僧團戒律不得由外人聽聞。然而，除了僧團戒律之外，其餘經典都是可以讓大眾聽聞的，<sup>85</sup>且這些經典中一旦指涉時間的概念，大多是使用「三摩耶」這個假名，<sup>86</sup>目的在於不讓聽聞者因此名字而生時間實在之看法。在論辯末了，論主基於上述理由，認為雖說佛教也有使用「迦羅」來指稱時間概念，但通常是在少數的特例上使用，或許不應藉此來問難。據此，筆者認為「非時食」等律則使用「迦羅」的原因，不但僅止於「白衣不得聞」，更重要的原因，在於僧團仍舊必須在此經驗世界修學各種義理，並邁向解脫之道，若缺乏正確

<sup>84</sup> 《大智度論》，《大正藏》冊 25，頁 66 上。

<sup>85</sup> 此種觀點或許來自《根本說一切有部毘奈耶》：「問曰：苾芻之眾其數已多，所有經典未知多少？報曰：苾芻經典總有三藏。問曰：其一藏數量如何？報言。一藏頌有十萬。問曰：在家俗侶頗得聞不？報言：得聞二藏謂論及經，毘奈耶教是出家軌式，俗不合聞。」（《根本說一切有部毘奈耶》，《大正藏》冊 23，頁 672 中-下）。

<sup>86</sup> 例如在佛教經典開頭大家耳熟能詳的「如是我聞，一時。」(*evaṃ mayā śrutam ekasmin samaye*)另，Lamotte 在此處將假名譯為「隱喻述詞」(*une expression métaphorique, a metaphorical expression*)，似乎單就語詞上的意義假立而言。但是論中時間為假名的意義不單是語詞上的假立施設，其更有以緣起空義作為內涵所帶出語詞之暫時性的工具性意義。Lamotte 的譯詞請見 Étienne Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, Tome I, 79.

時間的概念，便無法在此經驗世界做出正確的行爲判斷或抉擇。而「詭名」，也就是虛設、虛假之名，論中進一步指出，即便使用「三摩耶」作為時間的概念時，仍然不應承認該語詞的指謂意義。因此佛教主張「時」為「假名」，並非否定時間的意義，而是透過語言文字在約定俗成的使用脈絡中所構築起來的虛假性與工具性意義，來說明時間並非實在，其否定時間是恆存的實體，在吾人對於經驗世界的認知歷程中，時間的功能在於使得吾人對於此世的正確認識成為可能。

#### 四、《大智度論》的批判對象及其哲學問題

通過以上文獻解讀上的疏通，可以發現論中設問方具備了非常豐富的印度哲學與部派佛教的知識背景。此點可以從設問方隨手捻來對《大智度論》論主問難的內容窺知，<sup>87</sup>誠如上文的分析，大多學者若針對此段文本中設問方的哲學主張來看，或許會其界定為「時論師」或「勝論師」。但從設問方主張時間「因法而有」且「時間有相」的立場來看，此設問方可能來自部派佛教中最為主流的「說一切有部」中的說法。再者，此段論本乃是對《摩訶般若波羅蜜經》始之「如是我聞，一時」的「時」所作的釋文，依照《般若經》本原來使用的時，就是「三摩耶」，沒有提到「迦羅」，也沒有提到佛教戒律非時食使用「迦羅」，因此設問方肯定非常熟悉佛教戒律。而從其熟悉佛教內部的僧團戒律來說，設問方出自佛教內部的可能性極大。

當然，就整個論本的問題型態來說，我們也不能否認設問方的問難可能出自於論主的設問，也就是說，根本沒有設問方的存

<sup>87</sup> 郭忠生在〈試論《大智度論》中的「對談者」〉長文中，討論了論中設問方的相關背景問題，文中也對 Lamotte 法譯《大智度論》第二冊與 Demiéville 的對 Lamotte 法譯第二冊的書評做了一些介紹，相當值得參考。參見郭忠生，〈試論《大智度論》中的「對談者」〉，《正觀雜誌》2期（1997年9月），頁63-177。

在。但從論中大量對答的某些敘事場域來分析，論主有時回答問難的語氣與態度顯現出類似於責難的態度，<sup>88</sup>似乎暗示著論主與設問方間的關係為類似於師生的角色。此外，我們也不能排除設問方可能不只一人，就其具備印度各學派思想、文化地理……等素養，更熟悉佛教原始、部派以及大乘經論的背景看來，設問方不只一人的假設是可以成立的。但單就本文探討焦點的這段文本而言，本文仍然認為其極可能出自佛教內部，甚至為「說一切有部」的僧人，此與設問方不只一人的角色並不衝突。總之，我們受限於論本文字上的記載，無法明確地指出設問方的身分，但我們至少可以從問難者的設問內容中，分析其所根據的思想背景。姑且不論設問方的角色，至少可以從問難的立場以及論主的回答內容推論《大智度論》面對佛教內外部各學派時，所採取或批判、或繼承的哲學觀點。

印度哲學就時間的議題而言，大致上有兩種觀點：一是強調時間的實在性，其存有學的性質（如普遍性等）也被重視；二是反對時間的存有實在性，僅指出其現象上的特徵。前者認為時間是不可分割、普遍存在、單一的；後者主張時間本質上是分離的（非連續的），時間的連續性僅是概念結構。<sup>89</sup>具體而言，前者的哲學觀點如正理—勝論學派，後者如佛教的剎那滅學說。

至於佛教的時間議題，佛教內部不同學派基於不同的角度則有不同的立場。如 Kalupahana 就指出，早期佛教呈現出一個與經驗主義相對的時間概念，部派佛教因為他們思辨進路的理由，發展出絕對主義式的時間概念，到了中觀學派，則強烈地反對時間的實在性。<sup>90</sup>此外也有學者認為，早期佛教的時間概念顯然與存

<sup>88</sup> 郭忠生，〈試論《大智度論》中的「對談者」〉，頁 133-135。

<sup>89</sup> Anindita Niyogi Balslev, *A Study of Time in Indian Philosophy*, 13.

<sup>90</sup> David J. Kalupahana, "The Buddhist Conception of Time and Temporality," *Philosophy East and West*, 24.2 (1974): 181-191.

有學概念有著密切的連結。<sup>91</sup>本文認為，早期佛教與外部某些學派，以「剎那的序列」來解釋物理世界之存在的問題，也就是為了解釋經驗世界「無常」的概念而有的。<sup>92</sup>這樣的主張發展到部派佛教，基於思辨或推論的理由，便成為實在論的最佳基石，其中以「說一切有部」之「三世實有」與大眾部、分別說部，以及後來經量部之「過、未體無，現在實有」的主張為最。<sup>93</sup>從這些脈絡看來，時間議題在早期佛教到部派佛教呈顯著一種轉向，即從以解脫作為目的之生命現象詮說轉向解釋經驗世界的知性向度。

若以《大智度論》為例來探討中觀學的時間議題，我們可以在上文的討論中發現，佛教主張以「三摩耶」來指稱時間概念之主要理由，在於此語詞相較於「迦羅」比較不會引發自性見。問題是如果「迦羅」會引發自性見，使用「三摩耶」這個語詞時是否可以成功避免？論中未了顯然以「三摩耶」為假名直接駁斥了這個問題。據此，我們大致上可以了解佛教主張時間概念不用「迦羅」而用「三摩耶」的立場，除了以假名作為透過語言而理解世界的工具性意義，來避免引發自性見的考量之外，還有語詞結構的問題。

「三摩耶」就語根的結構來說，有著比較趨近於佛教緣起思

<sup>91</sup> André Bareau, "The notion of time in early Buddhism," in *Essays on Time in Buddhism*, ed. Hari Shankar Prasad (Delhi: Sri Satguru Publications, 1991), 1-12.

<sup>92</sup> 因本文討論的論域限定在《大智度論》對於迦羅與三摩耶的論述，所以此處不擬深入討論佛教關於剎那的論說。關於佛教的剎那滅相關論述，請見 Theodore Stcherbatsky, "The Theory of Instantaneous Being (kṣaṇika-vāda)," in *Essays on Time in Buddhism*, 557-596. Theodore Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, Vol. 1 (New York: Dover Publications, 1962), 79-118. 佐佐木現順，《佛教における時間論の研究》，頁123-139。

<sup>93</sup> 關於部派佛教的時間議題，可參考 Genjun H. Sasaki, "The Time Concept in Abhidharma," in *Essays on Time in Buddhism*, 25-34.

想的意義，非但梵語如此，巴利語亦然。<sup>94</sup>更進一步說，「三摩耶」在經驗歷程中之緣起的脈絡反應出事物或事件在每一個剎那的聚合。<sup>95</sup>也就是說，「三摩耶」除避免使用「迦羅」而可能導致實在論之批評之外，其更呈顯出一種剎那生滅的時間觀，此點與早期佛教的主張是契合的。

而《大智度論》以時間為假名的立場批判實在論的相關論證，主要的焦點集中於語言的誤用可能導致人們對此經驗世界產生錯誤的見解。論主所運用的應成證法或兩難論式，一方面批駁設問方採取各學派實在論立場的問難，二方面以時間為假名的立場，巧妙地化解堅持各類型實在論的主張。然而這並不意味著《大智度論》在此經驗世界否定了時間，其仍承認時間在世俗言說的脈絡下所呈顯出來的功能性，<sup>96</sup>其也不否認時間作為物理世界之連續性法則，但此種說法大多如同「三摩耶」詮釋著聚合或場合的意義。<sup>97</sup>

<sup>94</sup> 例如佐佐木現順指出巴利語 *samaya* 可以有五種涵義，分別為時 (*kāla*)、和合 (*samavāya*)、因 (*hetu*)、剎那 (*khaṇa*)、群聚 (*samūha*)。見佐佐木現順，《阿毘達磨思想研究——佛教實在論の歴史的批判的研究》（東京：弘文堂，1958年），頁 142-144。佐佐木現順，《佛教における時間論の研究》，頁 47-48。

<sup>95</sup> 此種觀點見 Kenneth K. Inada, "Time and Temporality: A Buddhist Approach," *Philosophy East and West* 24.2 (1974): 171-179.

<sup>96</sup> 例如：「問曰：佛法中，數、時等法實無，陰、入、持所不攝故，何以言「一時」？答曰：隨世俗故有一時，無有咎。若畫泥木等作天像，念天故禮拜無咎。說「一時」亦如是，雖實無一時，隨俗說一時，無咎。」（《大智度論》，《大正藏》冊 25，頁 64 下）。又如：「問曰：何以不直說般若波羅蜜法，而說「佛住王舍城」？答曰：說方、時、人，令人心生信故。」（《大智度論》，《大正藏》冊 25，頁 75 下）。

<sup>97</sup> 例如：「以四種觀人間：一者、觀時，二者、觀土地，三者、觀種姓，四者、觀生處。云何觀時？時有八種，佛出其中：第一、人長壽八萬四千歲時，……第八、人壽一百餘歲。菩薩如是念：人壽百歲，佛出時到；是名觀時。」（《大智度論》，《大正藏》冊 25，頁 89 下）。又如：「如佛說：世有二人為難得：一者、出家中非時解脫比丘；二者，在家白衣能清淨布施。是淨施相，乃至無量世，世世不失，譬如券要，終無失時。是布施果，因緣和合時便有。譬如樹得時節會，便有華葉

綜合以上，我們大致可以歸納出佛教對於時間議題所採取的哲學立場，因不同學派，而有殊異的主張。自早期佛教始，時間議題在詮釋緣起、無常的結構中而有剎那說的提出，有為法之剎那生滅即是一種時間的呈顯，此與部派佛教之「說一切有部」主張時間因法而有的型態類似。但「說一切有部」在推論的過程中，特別呈顯了時間之客觀的實在性，主要理由在其主張時間的生滅即有為法的作用，結合其主張吾人對於有為法的知覺、認識或意識的生起必須要有實在的所緣境，因此時間必須是實在的。與譬喻者主張的時間作為存在載體的實在論不同，「說一切有部」主張的三世實有，乃是為了證明法體未作用、正作用或已作用的每個剎那都是實有。

如果我們將此放在「知識起源」的問題來說，「說一切有部」的法體恆有預設知識對象必定存在。換言之，我們可以發現「說一切有部」的立場乃是基於一種存有學預設的主張，即法是實有的，未來的因涵蘊在現在的存在。另一方面，「說一切有部」主張意識（功能）的生起必定有其知覺對象，<sup>98</sup>如《大毘婆沙論》中論及心與心所的關係時，主張心與心所乃相應而起，其「所緣」與「所依」是相同的。<sup>99</sup>據此我們可以推知「說一切有部」的實在論立場，乃是從法體恆有的形上實在論來開展其知識學，三世實有

---

果實；若時節未至，有因而無果。」（《大智度論》，《大正藏》冊 25，頁 141 上）。亦如：「問曰：此布施福云何增長？答曰：應時施故，得福增長。」（《大智度論》，《大正藏》冊 25，頁 304 下）。

<sup>98</sup> 如《識身足論》反駁分別說部沙門目連的說法，見：「沙門目連作如是說，有無所緣心。應問彼言：汝然此不？謂契經中世尊善語、善詞、善說。苾芻了別，了別，故名為識。何所了別？謂了別色，了別聲香味觸法。彼答言爾，汝聽墮負，若汝說有無所緣心，則不應言謂契經中世尊善語、善詞、善說。苾芻了別，了別故名為識。何所了別？謂了別色了別聲香味觸法，作如是言，不應道理，汝今若言謂契經中世尊善語、善詞、善說。苾芻了別了別，故名為識。何所了別？謂了別色、了別聲香味觸法，則不應說有無所緣心。言有無所緣心，不應道理。……」（《識身足論》，《大正藏》冊 26，頁 535 上）。

<sup>99</sup> 參見《大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27，頁 80 下-81 中。

的成立也是爲了證明法體恆有而有。然而，時間的作用爲何呢？

以「說一切有部」之知識的結構爲例，其主張「智」(jñāna) (知識)的產生必定在單一時間，即所謂的「一時無二心」，此乃「說一切有部」對於知識活動的基本哲學預設之一。例如《識身足論》中反駁分別說部主張「過去未來無，現在無爲有」的說法，認爲所謂的法，譬如貪、瞋、痴等欲望是乃在過去（或未來），而不是現在所存在的客體。假若欲望的知覺存在於現在，則必須有能觀、所觀的主體在同一時間發生知覺。但「說一切有部」顯然否定了這個能觀、所觀的主體。這也就是說，「說一切有部」並不同意同一時間發生兩種智的主張。<sup>100</sup>就此而論，「說一切有部」主張「智」只能在單一時間成立，而此「智」的所緣在於過去、現在或未來的法，而此法體乃是實有的，作爲智的所緣。<sup>101</sup>此立場正好與經量部相反，經量部主張智的產生必須要有能觀、所觀二

<sup>100</sup> 如：「沙門目連作如是說，過去未來無，現在無爲有。應問彼言：汝然此不。謂契經中，世尊善語、善詞、善說；三不善根，貪不善根、瞋不善根、癡不善根。彼答言爾，復問彼言，汝然此不。謂有能於貪不善根，已觀、今觀、當觀是不善。彼答言爾，爲何所觀？過去耶？未來耶？現在耶？若言觀過去，應說有過去，不應無過去。言過去無，不應道理。若言觀未來，應說有未來，不應無未來。言未來無，不應道理。若言觀現在，應說有一補特伽羅非前、非後二心和合，一是所觀，一是能觀，此不應理。若不說一補特伽羅非前、非後二心和合，一是所觀，一是能觀，則不應說觀於現在，言觀現在，不應道理，若言不觀過去、未來、現在，則無能於貪不善根已觀、今觀、當觀是不善。若無能觀。則無能已厭。……言觀現在不應道理，若言不觀過去、未來、現在，則無能於貪不善根已觀、今觀、當觀。」（《識身足論》，《大正藏》冊 26，頁 531 上-中）。

<sup>101</sup> 如姚治華所說：「就說一切有部的觀點而言，智並無法知道一切法，因爲依照《大毘婆沙論》的說法，所謂的『一個智』指的是『單一剎那所生起的單一的智』。」參見 Zhihua Yao, *The Buddhist Theory of Self-Cognition* (London; New York: Routledge, 2005), 44. 如是說法的論據，吾人可在《發智論》與《大毘婆沙論》中找到。如：「頗有一智知一切法耶？答無。若此智生一切法非我，此智何所不知。答不知自性及此相應俱有諸法。」（《發智論》，《大正藏》冊 26，頁 919 中）又如：「此中一智者，謂一剎那智。」（《大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27，頁 43 上）。

心，如《異部宗輪論》所載經量部的立場：「有於一時二心俱起。道與煩惱容俱現前。」<sup>102</sup>此番觀點，「說一切有部」是反對的，<sup>103</sup>「說一切有部」拒絕同一時間能夠產生兩種智的觀點，原因在於「智」的客體乃是「法」，而「智」也只有在心所緣的「法」生起作用之當下的「時間」得以生起，「說一切有部」以法的作用來界說時間，然而在法體作為知識所緣時又必須依賴時間實在的假說。因此，此種「一時無二心」的說法，也是建立在其「三世實有」的假說之上。

另外，「說一切有部」這樣的主張也可表現在回憶的活動中。例如，「說一切有部」的「一時無二心」的主張一旦成立，並不能同時由一心緣取過去法的行相，再由一心緣取此行相作為現在知覺的所緣。因此過去的法，必須以某種形式存在，才能解釋現在的一心所緣的是過去的法。

本文認為，「說一切有部」的詮釋結構中，「三世實有」的假說是為了證明法體恆有而建立；但與此同時，法體作為認識所緣，認識又需要「三世實有」的假說方得成立，此成了一種解釋上的循環。也就是說，法體恆有與時間乃法的作用而有的兩個前提，使得「說一切有部」於三世之時間不得不主張時間實在。不過，若進一步探究其知識學上的問題，會發現其知識的結構中，預設「三世實有」為法體恆有或認識之所以可能的條件。據此，可知「說一切有部」的知識學主張，是與其存有學預設接軌的。

<sup>102</sup> 《異部宗輪論》，《大正藏》冊 49，頁 16 上。本論同本異議亦有真諦 (Paramārtha) 譯的《部執異論》與《十八部論》可供參考，亦收於《大正藏》冊 49，但《十八部論》疑為鳩摩羅十所譯。

<sup>103</sup> 如《大毘婆沙論》所批評：「頗有二心展轉相因耶？乃至廣說。問：何故作此論？答為止他宗顯己義故。謂或有執因緣無體，為止彼宗欲明因緣實有體性；或復有執一補特伽羅有二心俱生，如大眾部，為止彼宗明一補特伽羅無二心俱生。」（《大毘婆沙論》，《大正藏》冊 27，頁 47 上-中）。



簡單來說，如果缺乏了「三世實有」的假說，「說一切有部」的知識學主張就無法有效。

《大智度論》針對「說一切有部」一時無二心的立場有其批判、繼承的立場。設問方以「說一切有部」一時無二心為基礎，認為佛說法應不能同時說般若波羅蜜與六波羅蜜，否則就是一時二心了。然而，《大智度論》論主對此提出反駁，認為佛與化佛仍是同一主體，因此並無二心的問題，這是就主體而言；而般若波羅蜜與六波羅蜜乃一法，並非二心所緣，這是就客體來說。<sup>104</sup>

此外，《大智度論》在廣釋佛陀十力中的「處非處智力」(*sthānāsthānaññānabalam*)時，批駁諸論議師時，也針對「一時二心」的說法提出批駁，<sup>105</sup>所謂的「處非處智力」的「處」(*sthāna*)，意義為適當的，佛此種智力則意味著佛具備知道哪種知識是正確或不正確的能力。就此處的批駁而言，《大智度論》顯然認為在單一時間感官緣外境只能單向地生起相對的意識，如眼生眼識……

<sup>104</sup> 問曰：釋迦文尼佛化作無量千萬億諸佛。云何一時能說法耶？如阿毘曇說「一時無二心」。若化佛語時，化主應默。化主語時化亦應默。云何一時皆說六波羅蜜？答曰：如此說者，外道及聲聞變化法耳。如佛變化，無量三昧力不可思議，是故佛自語時，無量千萬億化佛亦一時皆語。又諸外道及聲聞化不能作化；如佛世尊，化復作化，諸外道及聲聞，滅後不能留化。如佛世尊，自身滅度後，復能留化，如佛無異。復次，阿毘曇中，一時無二心；今佛亦如是，當化語時，亦不有心。佛心念化，欲令化語即便皆語。問曰：佛今欲說般若波羅蜜，何以令化佛說六波羅蜜？答曰：是六波羅蜜及般若波羅蜜一法無異。（《大智度論》，《大正藏》冊 25，頁 116 上-中）。此段乃對《摩訶般若波羅蜜經》的注釋，經文為：「爾時，世尊出廣長舌相，遍覆三千大千世界，熙怡而笑。從其舌根出無量千萬億光，是一一光化成千葉金色寶華。是諸華上，皆有化佛結加趺坐，說六波羅蜜；眾生聞者，必得阿耨多羅三藐三菩提。復至十方如恒河沙等諸佛世界，皆亦如是。」（《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，頁 217 中-下。《大智度論》，《大正藏》冊 25，頁 115 上）。

<sup>105</sup> 問曰：何等為「是處不是處力」？答曰：佛知一切諸法因緣果報定相，從是因緣生如是果報，從是因緣不生如是果報。……二心一時生；五識眾能分別取相，若著、若離；若眼能起身業口業；若眼，能入禪定；無有是處！」（《大智度論》，《大正藏》冊 25，頁 237 上-中）。

等。可見就某種程度而言，《大智度論》仍然承認時間在知識結構中的地位，但此應只能是「三摩耶」時，也就是說其仍繼承早期佛教的剎那生滅的時間觀。而在《大智度論》中，可注意到兩種觀點，第一是知識的結構乃在「暫時性」的時間而成立，也是「三摩耶」之時間概念中的剎那生滅的意義。第二是知識的主體以及知識的客體之間的關係，在知識主體透過自我淨化而對外在客體不產生執取時，知識的結構便擺脫的如上的時間假設，在這個意義下或可說，《大智度論》帶出了一種救贖學意涵的知識學立場。

106

順著上面的問題，或許我們可以繼續追問，知識的生起是否必須預設時間實在？如果知識的結構中沒有辦法取消時間，那是否會回到我們之前討論之知識的推論上必須預設時間實在。如此一來，我們從知識發生的角度似乎沒有辦法迴避實在論的主張。即便視時間為一種直觀形式而具有經驗的實在性(empirical reality) 以及其先驗的觀念性(transcendental ideality)，但其仍為主觀認識條件中一種形式的有。從上文的討論中，雖然我們排除了時間作為客觀實在的立場，但我們似乎仍然無法排除在推論或知識的結構中，預設時間為實的立場。

### 五、結論

《大智度論》批判「迦羅」的主要理由，在於此語詞相較於「三摩耶」而言，容易使人衍生趨向於實在論的觀點，甚至引發認定事物有某實在作為認識或存有之基礎的見解，即所謂的自性見的後果。從文本的論證可知，其雖然批駁了時間是客觀實在，更不承認時間作為知識客體，但其仍然無法迴避時間在主觀認知結構中，作為使得認識活動成為有效的條件。綜合上述初步做出

<sup>106</sup> 此種問題意識如同康特所提，見康特，〈中觀學的時間觀——以《中論》與《肇論》為主〉，頁 39-80。

幾點結論：<sup>107</sup>

(一)《大智度論》中《時經》的偈頌所反應出「時間」作為萬物生因的立場，在印度哲學的脈絡中乃是婆羅門思想的傳統。《大智度論》所持緣起空義的哲學觀點，要批判這樣的實體形上學立場是容易理解的。此外，本文認為論中設問方所持之時間實在的觀點，除了為正理—勝論學派的可能性之外，亦可能為部派中「說一切有部」的主張。

(二)本文指出，《大智度論》回應問難的論證，大多以應成與兩難的方式回應。就論證型式而言，是與中觀學一致的。因此論主的回應表面看起來似詭辯，仍舊有其邏輯可循。此外，本文也指出單就本文聚焦的這段文本來說，設問方極可能是具有「說一切有部」的背景。但誠如文中所述，就《大智度論》豐富的問答場景來看，內容涵蓋了許多的背景知識，設問方可能不只一人，這也是筆者在本文使用「設問方」而不使用「論敵」的考量原因。

(三)雖然本文主題的論域僅限定在《大智度論》對於「迦羅」與「三摩耶」等兩個語詞的相關論述，並不涉及哲學史上對於時間議題的諸多探究。但本文也發現，早期佛教哲學採取的剎那滅理論，主要的目的乃是為了解釋無常。部派佛教之「說一切有部」強調時間的客觀實在性，原因在於其亟欲證明法體恆有的主張，但時間實在也在其知識學結構中成了一種預設，而造成了解釋上的循環。以《大智度論》為例來談中觀學對於時間議題的觀點，

---

<sup>107</sup> 本文的論域僅聚焦在《大智度論》對於「迦羅」與「三摩耶」的論述，因此無法顧及到早期、部派佛教以及唯識學派中對於時間議題豐富的討論，其中包含了剎那滅、時間與意識、時間與緣起、時間與存有……等課題，此或許是關心佛教哲學中時間議題可繼續探究的方向。礙於篇幅與本文主題之研究論域的理由，本文暫時不再繼續深究。此外，另一個值得注意的問題是時間是否可以作為知識的客體而表現為一種直接實在論的傾向，就目前所討論而言，不論是印度或佛教哲學，除了彌曼差學派之外，均不主張時間作為知識的客體，但此亦可作為吾人關心時間議題可繼續深入的課題。

也可以發現時間作為假名的主張雖然迴避了時間的客觀實在性，卻仍接受時間作為認識結構中的某種條件。此種立場當然也蘊含在時間為假名的工具性意義之下。

因此，我們發現在認識結構中，佛教哲學並沒有否定「時間」。其反對的，乃視「時間」必然為實的觀點。本文認為，不論是剎那滅或時間假名論，均取消了時間表現為某種實體形上學型態之疑慮，但在對於經驗世界的認識活動或結構中，仍然無法迴避時間作為某種「形式」的介入。

而《大智度論》批判「迦羅」，選擇以「三摩耶」作為關聯於時間所施設的語詞，原因在於避免人們固著於語詞的字源意義，而引發如自性見等對於世界不當的見解，其使用「三摩耶」仍然是依於語詞的工具性意義。也就是說，其選擇「三摩耶」作為相關於時間之語詞的用意，僅是「對治」某種從語詞而生固著見解之立場。畢竟而言，以語詞之假立施設的側面來說，若能透徹地了解語詞乃和合假立，其意義僅在於約定俗成的虛假性結構中，則無論「迦羅」或「三摩耶」，任擇其一，又何嘗不可。

\* 本文為作者獲國科會「補助博士生赴國外研究」核定獎助(編號：NSC-096-2917-I-002-142)之部分研究成果。初稿原題：〈「迦羅」或「三摩耶」—《大智度論》批判時間實在論之論證與哲學問題〉，曾發表於「臺灣哲學學會 2009 年學術研討會」。會中仰承評論人何建興教授的仔細評論以及林鎮國與耿晴教授賜教；會後作者參酌諸多寶貴意見修改，並承蔡耀明教授的點評，獲益良多。此外，匿名審查委員的指導，更令作者受益匪淺。故於論文刊行之時，敬表謝忱。因本文審查時間稍長，期間作者已通過博士論文答辯審查，故本文多數內容或與作者博士論文第三章第一、二節雷同。詳請參見嚴瑋泓，《《大智度論》對部派佛教實在論之批判的研究》，臺北：國立臺灣大學哲學研究所博士論文，2010 年 6 月。

## 引用書目

### 一、原典

東晉·瞿曇僧伽提婆(譯)

1924 《中阿含經》，《大正藏》(東京：大正一切經刊行會，1924-1935年)，冊1

劉宋·求那跋陀羅(譯)

1924 《雜阿含經》，《大正藏》(東京：大正一切經刊行會，1924-1935年)，冊2

劉宋·求那跋陀羅(譯)

1924 《楞伽阿跋多羅寶經》，《大正藏》(東京：大正一切經刊行會，1924-1935年)，冊16

元魏·菩提流支(譯)

1924 《入楞伽經》，《大正藏》(東京：大正一切經刊行會，1924-1935年)，冊16

唐·實叉難陀(譯)

1924 《大乘入楞伽經》，《大正藏》(東京：大正一切經刊行會，1924-1935年)，冊16

姚秦·鳩摩羅什(譯)

1924a 《中論》，《大正藏》(東京：大正一切經刊行會，1924-1935年)，冊30

1924b 《大智度論》，《大正藏》(東京：大正一切經刊行會，1924-1935年)，冊25

元魏·菩提流支(譯)

1924 《提婆菩薩釋楞伽經中外道小乘涅槃論》，《大正藏》(東京：大正一切經刊行會，1924-1935年)，冊32

北涼·浮陀跋摩、釋道泰等(譯)

1924 《阿毘曇毘婆沙論》，《大正藏》(東京：大正一切經刊行會，1924-1935年)，冊28

唐·釋義淨（譯）

- 1924 《根本說一切有部毘奈耶》，《大正藏》（東京：大正一切經刊行會，1924-1935年），冊 23

唐·釋玄奘（譯）

- 1924a 《阿毘達磨發智論》，《大正藏》（東京：大正一切經刊行會，1924-1935年），冊 26
- 1924b 《阿毘達磨識身足論》，《大正藏》（東京：大正一切經刊行會，1924-1935年），冊 26
- 1924c 《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》（東京：大正一切經刊行會，1924-1935年），冊 27
- 1924d 《阿毘達磨順正理論》，《大正藏》（東京：大正一切經刊行會，1924-1935年），冊 29
- 1924e 《異部宗輪論》，《大正藏》（東京：大正一切經刊行會，1924-1935年），冊 49
- 1924f 《勝宗十句義論》，《大正藏》（東京：大正一切經刊行會，1924-1935年），冊 54

南朝陳·真諦（譯）

- 1924a 《部執異論》，《大正藏》（東京：大正一切經刊行會，1924-1935年），冊 49
- 1924b 《金七十論》，《大正藏》（東京：大正一切經刊行會，1924-1935年），冊 54

唐·釋普光

- 1924 《俱舍論記》，《大正藏》（東京：大正一切經刊行會，1924-1935年），冊 41

唐·釋玄奘

- 1924 《大唐西域記》，《大正藏》（東京：大正一切經刊行會，1924-1935年），冊 51

南朝梁·釋僧祐

1924 《出三藏記集》，《大正藏》（東京：大正一切經刊行會，1924-1935年），冊55

*Atharva Veda Samhitā: Text with English Translation, Mantra Index and Names of Ṛṣis and Devtas*, Translated into English William Dwight Whitney, Introduction Suryakant Bali; revised and edited by Nag Sharan Singh, Vol. II. Delhi: Nag Publishers, 1987.

*Mūlamādhyaṃakārikās de Nāgārjuna avec la Prasannapadā Commentaire de Candrakīrti*, ed. Louis de la Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica, No. IV. Tokyo: Meicho-Fukyu-Kai, 1977.

*Mahābhārata: Translated into English with Original Sanskrit Text*, Vol. I, translation according to M. N. Dutt. Delhi: Parimal Publications, 2001.

*Saddharma-Laṅkāvatāra-Sūtram*, P. L. Vaidya ed., Buddhist Sanskrit Texts, no. 3. Darbhanga: The Mithila Institute, 1963.

*Sāṃkhya Kārikā: Śvara Kṛṣṇa's Memorable Verse on Sāṃkhya Philosophy with the Commentary of Gauḍapādācārya*, Critically edited with Introduction, Translation and Notes by Har Dutt Sharma, Poona Oriental Series No. 9. Poona: The Oriental Book Agency, 1933.

*The Maitāyaṇīya Upaniṣad: A Critical Essay, with Text, Translation and Commentary*, tr. Johannes Adrianus Bernardus Van Buitenen. The Hague: Mouton, 1962.

## 二、專書

牟宗三 Mou, Zong-san

- 1977 《佛性與般若》(臺北：臺灣學生書局，1977年)  
*Fo xing yu bo re* (Taipei: Taiwan Xue Sheng Shu Ju, 1977)

林建德 Lin, Chien-Te

- 2007 《《老子》與《中論》之哲學比較：以語言策略、對反思維與有無觀為線索》(臺北：臺灣大學哲學研究所博士論文，2007年)  
*Philosophical Comparison of Laozi and Mūlamadhyamakakārikā: Taking Linguistic Strategy, Oppositional Thinking, and Viewpoint of Being and Nonbeing as Clues* (Ph.D. dissertation, National Taiwan University, Taipei, Taiwan)

陳世賢 CHEN, Shih-hsien

- 2008 《「法體」與「時間」關係之研究——以《俱舍論》與《順正理論》對「三世實有」之論辯為主》(臺北：中國文化大學哲學研究所博士論文，2008年)  
*“Fa ti” yu “shi jian” guan xi zhi yan jiu — yi Ju She Lun yu Shun Zheng Li Lun dui “san shi shi you” zhi lun bian wei zhu* (Ph.D. dissertation, Chinese Culture University, Taipei, Taiwan)

楊惠南 Yang, Hui-nan

- 1977 《龍樹與中觀哲學》(臺北：東大，1988年)  
*Nāgārjuna and the Mādhyamika Philosophy* (Taipei: Dong Da, 1988)

釋印順 Shi, Yin-shun

- 1981 《初期大乘佛教之起源與開展》(新竹：正聞，1981)



- 年)  
*Chu qi da cheng fo jiao zhi qi yuan yu kai zhan*  
(Xinzhu: Zheng Wen, 1981)
- 2006 《說一切有部爲主的論書與論師之研究》(新竹:正聞, 2006年)  
*Shuo yi qie you bu wei zhu de lun shu yu lun shi zhi yan jiu* (Xinzhu: Zheng Wen, 2006)
- 梶山雄一 Kajiyama, Yūichi  
1993 《印度中觀哲學》, 吳汝鈞(譯)(臺北:圓明, 1993年)  
*Yindu zhong guan zhe xue*, trans. by Wu, Ru-jun (Taipei: Yuan Ming, 1993)
- 中山延二 Nakayama, Nobuji  
1976 《佛教に於ける時の研究》(京都:百華苑, 1976年)  
*Bukkyō ni okeru toki no kenkyū* (Kyoto: Hyakkaen, 1976)
- 平川彰 Hirakawa, Akira  
1991 《原始佛教とアビダルマ佛教》, 收於《平川彰著作集》卷2(東京:春秋社, 1991年)  
*Genshi bukkyō to abidaruma bukkyō*, in *Hirakawa akira chosakushū*, 2 (Tokyo: Shunjūsha, 1991)
- 佐佐木現順 Sasaki, Genjun  
1958 《阿毘達磨思想研究—佛教實在論の歴史的批判的研究》(東京:弘文堂, 1958年)  
*A Study of Abhidharma Philosophy— A Historical and Critical Study of Buddhist Realism* (Tokyo: Shimizu Kōbundō, 1958)
- 1978 《佛教における時間論の研究》(東京:清水弘文堂,

1978 年)

*Bukkyō ni okeru jikanron no kenkyū* (Tokyo: Shimizu  
Kōbundō, 1978)

Aristotle

1966 *Metaphysics*, Book4,1003a, in *Aristotle's Metaphysics*,  
translated with commentaries and glossary by  
Hippocrates G. Apostle (Bloomington: Indiana University  
Press, 1966)

Balslev, Anindita Niyogi

1983 *A Study of Time in Indian Philosophy* (Wiesbaden: Otto  
Harrassowitz, 1983)

Bhikkhu Dhammajoti, K. L.

2007 *Sarvāstivāda Abhidharma* (Hong Kong: Centre of  
Buddhist Studies, The University of Hong Kong, 2007)

Brock, Stuart and Mares, Edwin

2007 *Realism and Anti-Realism* (Stocksfield: Acumen, 2007)

Dolev, Yuval

2007 *Time and Realism: Metaphysical and Antimetaphysical  
Perspectives* (Cambridge, Massachusetts: MIT Press,  
2007)

Dasgupta, Surendranath

1975 *A history of Indian philosophy*, vol. 1. (Delhi: Motilal  
Banarsidass, 1975)

Datta, D. M.

1997 *The Six Ways of Knowing: A Critical Study of the Advaita  
Theory of knowledge* (Calcutta: University of Calcutta,  
1997)

Inada, Kenneth K.

- 1993 *Nāgārjuna, A Translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay* (Delhi, India: Sri Satguru Publications, 1993)

Kant, Immanuel

- 1998 *Critique of Pure Reason*, translated and edited by Paul Guyer, Allen W. Wood (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998)

Kantorovich, Aharon

- 1993 *Scientific Discovery: Logic and Tinkering* (Albany: State University of New York Press, 1993)

Lamotte, Etienne

- 1944 *Le Traite de la Grande Vertu de Sagesse de Nagarjuna, Vols. 1-2* (Louvain: Bureau du Museon, 1944, 1949)
- 1970 *Le Traite de la Grande Vertu de Sagesse de Nagarjuna, Vols. 3-5* (Louvain: Universite de Louvain Institut Orientaliste, 1970, 1976, and 1980)

Nakamura, Hajime

- 1983 *A History of Early Vedānta Philosophy, Part One*, Translated into English by Trevor Leggett, Sengaku Mayeda, Taitetz Unno and Others (Delhi: Motilal Banarsidass, 1983)

Niiniluoto, Ilkka

- 1999 *Critical Scientific Realism* (New York: Oxford University Press, 1999)

Prasad, Hari Shankar (ed.)

- 1992 *Time in Indian Philosophy: A Collation of Essays* (Delhi: Sri Satguru Publications, 1992)

1991 *Essays on Time in Buddhism* (Delhi: Sri Satguru Publications, 1991)

Stcherbatsky, Theodore

1962 *Buddhist Logic*, Vol. 1 (New York: Dover Publications, 1962)

Suzuki, Daisetz Teitaro

2003 *The Lañkāvatāra Sūtra: A Mahāyāna Text* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2003)

Thera, Nyanaponika

2006 *Abhidhamma Studien: Die Buddhistische Erforschung des Bewusstseins und der Zeit* (Berlin : Michael Zeh Verlag, 2006)

Ui, Hakuju

1962 *The Vaiśeṣika Philosophy According to the Daśapadārtha-śāstra*, edited by F. W. Thomas (Varanasi: Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1962)

Yao, Zhihua

2005 *The Buddhist Theory of Self-Cognition* (London; New York: Routledge, 2005)

### 三、論文

林鎮國 Lin, Chen-kuo

2006 〈龍樹《迴諍論》與基礎主義知識論的批判〉，《國立政治大學哲學學報》16期(2006年7月)，頁163-196。  
“Nāgārjuna’s Critique of Foundationalist Epistemology,” *The National Chengchi University Philosophical Journal*, 16(July 2006), pp. 163-196

周伯戡 Chou, Po-kan

- 1992 〈庫車所出《大智度論》寫本殘卷之研究——兼論鳩摩羅什之翻譯〉，《國立臺灣大學歷史學系學報》17期（1992年12月），頁65-106

“Ku che suo chu da zhi du lun xie ben can juan zhi yan jiu,” *Bulletin of the Department of History National Taiwan University*, 17(Dec. 1992), pp. 65-106

郭忠生 Guo, Zhong-sheng

- 1997 〈試論《大智度論》中的「對談者」〉，《正觀雜誌》2期，（1997年9月），頁63-177

“Shi lun da zhi du lun zhong de dui tan zhe,” *Satyābhisamaya: A Buddhist Studies Quarterly*, 2(Sep. 1997), pp. 63-177

康特 Kantor, Hans-Rudolf

- 2008 〈中觀學的時間觀——以《中論》與《肇論》為主〉，《正觀雜誌》46期（2008年9月），頁39-80

“Zhong guan xue de shi jian guan,” *Satyābhisamaya: A Buddhist Studies Quarterly*, 46(Sep. 2008), pp. 39-80

釋厚觀、郭忠生 Shi, Hou guan and Guo, Zhong-sheng

- 1998 〈《大智度論》之本文相互索引〉，《正觀雜誌》6期（1998年9月），頁5-321

“Dazhi du lun zhi ben wen xiang hu suo yin,” *Satyābhisamaya: A Buddhist Studies Quarterly*, 6(Sep. 1998), pp. 5-321

釋祖蓮 Shi, Zu-lian

- 1999 〈《中論》「觀時品」初探〉，《福嚴佛學院第八屆高級部學生論文集》（1999年6月），頁127-144

“Zhong lun guan shi pin chu tan,” *Fu yan fo xue yuan di ba jie gao ji bu xue sheng lun wen ji* (June 1999), pp.

127-144

嚴瑋泓 Yen, Wei-hung

- 2006 〈論《般若經》的「假名」概念—以《大般若波羅蜜多經·第四會》〈妙行品〉與《第二會》〈善現品〉的對比作為考察的基礎—〉,《中華佛學研究》10期(2006年3月)頁43-70

“Prajñapti in the Prajñāpāramitā Sūtras: A Comparison between the “Sarvākārajñātā-caryā Parivarta” in the Aṣṭa and the “Subhuti Parivarta” in the Pañca, ” *Chung-Hwa Buddhist Studies*, 10 (Mar. 2006), pp. 43-70

Lamotte, Etienne

- 1990 〈大智度論之作者及翻譯〉, 郭忠生譯,《諦觀》62期(1990年7月),頁101-103

“Da zhi du lun zhi zuo zhe ji fan yi, ” translated by Guo, Zhong-sheng, *Di Guan* , 62(July 1990), pp. 101-103

Lancaster, Lewis R.

- 1974 “Discussion of time in Mahāyāna texts,” *Philosophy East and West* 24.2 (Apr. 1974), pp. 209-214

Kalupahana, David J.

- 1974 “The Buddhist Conception of Time and Temporality,” *Philosophy East and West* 24.2 (Apr. 1974), pp. 181-191

Inada, Kenneth K.

- 1974 “Time and Temporality: A Buddhist Approach,” *Philosophy East and West* 24.2 (Apr. 1974), pp. 171-179

#### 四、其他

Borchert, Donald (ed.)

2006 *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 8 (Detroit: Macmillan Reference, 2006)

Greco, John and Sosa, Ernest (ed.)

1999 *The Blackwell Guide to Epistemology* (Massachusetts: Blackwell Publishers, 1999)

Honderich, Ted (ed.)

1995 *The Oxford Companion to Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1995)

Monier-Williams

1974 *A Sanskrit-English Dictionary* (London: Oxford University Press, 1974)

Sosa, Ernest and Kim, Jaegwon (ed.)

2000 *Epistemology: An Anthology* (Massachusetts: Blackwell Publishers, 2000)

## ***Kāla* or *Samaya*? : On the Philosophical Problems of the *Mahāprajñāpāramitopadeśa*'s Critique of Realism regarding the Issue of Time**

Yen, Wei-hung\*

### **Abstract**

This paper focuses on the debates on the two terms of time (*kāla*, *samaya*) that recorded in *Mahāprajñāpāramitopadeśa* (hereafter abbreviated as MPPU). In this paper, I will take the debater cited the verses from *Kāla-Sūtra* as clues to investigate into the issue of time in the context of Indian philosophy, and try to figure out what philosophical problems are represented in the light of the context, further, to explore why MPPU criticized *kāla* but *samaya*.

Accordingly, I point out that the main criticism against *kāla* is that this term tends toward realism, which is inconsistent with the Buddhist doctrines of dependent co-arising (*pratītyasamutpāda*) and emptiness (*śūnyatā*). Moreover, the MPPU argues that *samaya* is a more appropriate term than *kāla*, since it avoids this tendency towards realism. From the arguments presented in the text, it becomes clear that MPPU not only negates time as an objective reality, but even more so as an epistemic object. However, the MPPU still may not avoid the acceptance of time as a condition for the cognitive structure of conventional knowledge.

Briefly, my conclusions are as follows,

1. Though lacking Sanskrit or Tibetan versions of the MPPU for comparative purposes, I have located verses from the *Kāla-Sūtra* cited in certain Indian philosophical texts. I confirm the existence

---

\* Postdoctoral Research Fellow, Center For Humanities Research, National Science Council.



of a number of similar verses and even corresponding verses in the *Atharva Veda*, *Maitāyaṃyā Upaniṣad*, *Mahābhārata*, and *Sāṃkhyā-Kārikā*. The same verse, in Buddhist text, may be found in Candrakīrti's *Prasannapadā*. Hence, this paper reveals a view of time based on the Brahmanical tradition in which it is considered a substance or the cause of all creations. Moreover, it reflects a metaphysical realist position. Although many scholars define a realist notion of time as a doctrine of the Nyāya-Vaiśeṣika, I suggest that this view might also be a stance of the Sarvāstivāda.

2. Most arguments in the MPPU follow the *reductio ad absurdum* form of argument (*prasaṅga*) or dilemma rule, which is consistent with Mādhyamika reasoning. In addition, the debater's arguments in the MPPU reflects a rich combination of philosophical backgrounds, hence if we were to examine the debates over the issue of time in a simple and explicit manner, it is quite possible that the debater might have been a Sarvāstivādin.

This paper points out that the view of time as designation or concept (*prajñapti*) in the MPPU merely avoids the objective reality of time, but it never denies the view of time as a pre-condition for the structure of knowledge. It also indicates that, in Buddhist philosophy, both the theory of momentariness in early Buddhism and the theory of time as designation in the Mādhyamika system negated the view of time as a form of substantial metaphysics. Neither negated the instrumental meaning of time in conventional knowledge.

**Keywords:** *kāla*, *samaya*, time, *Mahāprajñāpāramitopadeśa*,  
Sarvāstivāda

