

重玄學專題研究

《玄珠錄》「三世皆空」的重玄時間觀分析

張小虎*

提 要：「三世皆空」作為借鑒自佛教的時間命題，在道教重玄學中起著論證並闡明元始天尊與一切眾生如何得重玄之道的奠基作用。面向《玄珠錄》的文本：在語義分析中，「三世」意味著所有現象在時間中顯現的「過去、現在、未來」三個相位，而「空」則意味著本體道之非實體性、可名言性、緣構境性；在義理分析中，「三世」是「空」意味著所有意識、現象都自身本質地具有過去、現在、未來的時間相位結構，而其本體之道在於非實體性、可名言性、緣構境性；在理論分析中，「三世」皆「空」命題明證了重玄之道的本體性，且徹底給出了得重玄之道的終極可能性與現實性。這不僅開顯了道教重玄學「悟道玄理」的哲學維度，亦開啟了其「得道仙術」的信仰維度。

關鍵字：三世皆空；《玄珠錄》；無知；重玄之道

「三世皆空」作為借鑒自佛教的時間命題，事實上在道教重玄學中起著論證並闡明元始天尊與一切眾生「如何得重玄之道」的奠基作用，正如重玄思想境域中《玄珠錄》所載王玄覽（626-697）之闡明與論證業已顯示的那樣。不過，以「三世皆空」命題切入《玄珠錄》重玄時間觀的研究，目前僅有三篇論文涉及^①，尚待展開深入的解釋與分析。

職是之故，如果我們回到以《玄珠錄》為中心的重玄思想境域，對「三世皆空」的相關文本進行——（1）「三世」與「空」的語義分析和（2）「三世」是「空」的義理分析，（3）「三世」皆「空」的理論分析——即讓重玄之道自身來理解、解釋其重玄時間觀，那麼將有利於在隋唐道教研究領域裏，深化其「玄理」的哲學維度，敞開其「仙術」的信仰維度。^②

一、「三世」與「空」的語義分析

關於「三世皆空」命題，王玄覽在《玄珠錄》中的闡明與論證之文本共有兩處。這兩處文本都在卷上，前者主要討論時間與心性的關係，後者則主要討論時間與道體的關係，恰好都體現了其學術「二教經論，悉遍披討」^③的佛道思想之交融。因此，我們將根據如是文本的思想關聯來展開對於

* 作者簡介：張小虎，男，四川廣元人，現為中央民族大學中國哲學專業博士研究生，研究方向為：玄學、重玄學。

① 具體參閱周鵬：〈《玄珠錄》裏的老子學〉，《周口師範學院學報》2017年第1期，第21-22頁；曾維加，張達璋：〈道與時間：王玄覽《玄珠錄》中的古今之辯〉，《宗教學研究》2023年第1期，第10-15頁；張小虎：《〈玄珠錄〉的重玄之道研究》，重慶：西南大學碩士學位論文，2023年，第58-59頁。

② 重玄學兼具「玄理」與「仙術」的雙重維度之發明，肇端自蒙文通先生對成玄英註《老》的概括，參見蒙文通：〈校理《老子成玄英疏》序錄——兼論晉—唐道家重玄派〉，見氏著《道教甄微》，成都：巴蜀書社，2015年，第109-111頁。

③（唐）王玄覽：《玄珠錄》序，《正統道藏》，北京：文物出版社、上海書店、天津古籍出版社聯合影印本，1988年，第23冊，第619頁。

「三世」與「空」的語義分析。

事實上，「三世皆空」命題的具體表達乃是在於第二處討論時間與道體的文本，所謂

當知三世(界)^①之中，三世皆空。三世者，一半已去，一半未來，中間無餘方，故皆空也……
過去未來之中間，但有名而無體，故知三世空矣。^②

回到重玄學的語境，可知該命題的表達不僅見於重玄思想境域之前景經典的相關文本中，而且見於其背景經典的相關文本中，更是見於其邊緣的佛教經典文本中，具體如下：

在前景經典方面，則如唐《太上一乘海空智藏經》（簡稱《海空經》）卷八「供獻品」載真人法喜所告法種大王曰「觀於三界，三世皆空」^③；唐成玄英（?-?）《老子道德經義疏》（簡稱《老子疏》）第二章所疏曰「三時相隨，而竟無實體也」^④，及其《南華真經註疏》則陽篇所疏曰「體化合變，與物俱往，故無三時也」^⑤；天下篇所疏曰「過去已滅，未來未至，過未之外，更無飛時……是知世間即體皆寂」^⑥；

在背景經典方面，則如東晉《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》（簡稱《定志經》）載天尊所告「當知三界之中，三世皆空」^⑦；

在邊緣經典方面，則如西晉竺法護（231-308）譯《諸佛要集經》卷上載釋「過去已空，當來亦空，現在亦空，亦如空空，無空亦空，如三世空」^⑧；隋智顛（538-597）《修習止觀坐禪法要》「正修行」第六曰「當反觀所起之心，過去已滅，現在不住，未來未至，三際窮之，了不可得」；唐澄觀（738-839）《華嚴經疏鈔玄談》卷五載《淨名》^⑨曰：「過去已滅，未來未至，現在無住，三世皆空」^⑩。

以是分析而言，《玄珠錄》中王玄覽討論的時間命題「三世皆空」，乃是來自《定志經》，而《定志經》《海空經》以及成玄英等討論的時間命題則是來自佛教，如竺法護、智顛、澄觀等討論所顯示的那樣。也就是說，該命題是道教重玄學對於佛教時間思想的借鑒。

就此，「三世」與「空」的語義可以分析如下：

① 「當知三世之中」，根據《思微定志經》所謂「當知三界之中」，以及《海空經》所謂「觀於三界」，可知「三世」本作「三界」。

② （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第23冊，第623頁。

③ 丁培仁點校：《太上一乘海空智藏經》，張繼禹主編：《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004年，第5冊，第351頁。

④ 尹志華點校：《老子道德經開題序訣義疏》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》，北京：宗教文化出版社，2011年，第1卷，第289頁。

⑤ （晉）郭象註，（唐）成玄英疏；曹礎基、黃蘭發點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，1998年，第502頁。

⑥ （晉）郭象註，（唐）成玄英疏；曹礎基、黃蘭發點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，1998年，第620-621頁。

⑦ 郭清、王卡點校：《太上洞玄靈寶智慧定志通微經》，《中華道藏》，第3冊，第300頁。

⑧ （西晉）竺法護譯：《諸佛要集經》卷上，CBETA, T17, no. 810, p. 757c3-5。

⑨ 按《淨名》即《淨名經集解關中疏》，由唐朝資聖寺沙門道液刪補僧肇（含羅什、道生所註）《註維摩詰經》，並增補僧叡、天臺湛然之解釋而成，傳有二卷本或四卷本，今有黎明敦煌文獻整理本，詳閱CBETA, ZW02, no. 19, pp. 175a05-176a9。

⑩ （唐）澄觀著：《華嚴經疏鈔玄談》卷五，CBETA, X05, no. 232, p. 769c20-21 // R8, pp. 512b18-513a01 // Z 1:8, pp. 256d18-257a01。

關於「三世」，既可名「三時」（見成玄英），亦可稱「三際」（見智顛），則其基本含義在於指代時間的「過去、現在、未來」三個相位，如王玄覽、成玄英謂「過（已）去、未來」，竺法護、智顛、澄觀謂「過去、現在、未（當）來」。其中，根據言說對象「物」（所知，見成玄英）與能知主體「心」（能知，見智顛）的「能知」與「所知」^①意識結構差異，「三世」在內涵上則可以具體析出相關的兩項：一者從所知之事物顯現變化視角來理解、解釋的時間之過去、現在、未來三個相位；一者從能知之心識顯現變化視角來理解、解釋的時間之過去、現在、未來三個相位。

對此，按照孟安排（?-?）《道教義樞》卷九「三世義」釋曰

一、過去者，過之言度，去之言往，謂已往已度也。二、見在者，見之言顯，在之言存，謂顯在於今也。三、未來者，未言未萌，來言將兆也……一法論三世者，法若未起為未來，此法始生為見在，此法今滅為過去。又云：初念已滅為過去，後念未起為未來，中念已生為見在。皆是有為無常，變化遷滅也。通論終是生、住、滅之三時，遷動成三世也。^②

分析可知：1）在基本含義層面，「過去」意謂存在者在當下之前已往度（即完成顯現）的時間相位，「現在」意謂存在者當下正是存在之顯現的時間相位，「未來」意謂存在者當下以後將萌兆起之顯現的時間相位；2）在所知之事物變化的視角層面，「過去」意謂當下以前的事物之往度滅亡已經顯現（滅），「現在」意謂當下的事物正在存在之顯現（住），「未來」意謂當下以後的事物之兆萌生起尚未顯現（生）；3）在能知之心識變化的視角層面，「過去」意謂當下以前的意念之滅亡已經顯現（初念），「現在」意謂當下的意念正在存在之顯現（中念），「未來」意謂當下以後的意念之生起尚未顯現（後念）；4）過去、現在、未來之「三世」，乃是事物、心識等存在者遷連運動之生、住、滅變化所構成的時間相位連續統一體。

關於「空」，其既可名「無」而亦稱「寂」（見成玄英），如王玄覽所論「道體實是空」^③，所言「道常……是無」^④，所釋「至道常玄寂」^⑤，則其基本含義在於意謂「道」作為所有現象之所以顯現變化的本體乃是非現象性的虛空、空寂、空無。其中，根據判斷「三世（時）」時間現象之本體「道」的陳述差異，「空」的含義也可在「能知—所知」意識結構中具體分析出相連的三層：1）所知事物視角的非實體性，如成玄英謂「竟無實體」、「體化合變」，即所有事物之顯現變化的「三世」時間現象不是實體，而是非現象性的存在模態；而且2）所知事物視角的可言性，如王玄覽謂「但有名而無體」，即所有事物之顯現變化的「三世」時間現象不是實體，而只是對非現象性的名稱言說；並且3）能知心識視角的緣構境性，如智顛謂「三際窮之，了不可得」，即所有心識之

① 在此，「能知—所知」於重玄學中亦作「能觀—所觀」或「心智—境法」，皆表示道教重玄學在佛教影響下對人意識的本質結構之分析，具體研究參閱張之：〈如何雙遣？——重玄之思的現象學詮釋〉，《弘道》2023年第1期；張小虎：《〈玄珠錄〉的重玄之道研究》，重慶：西南大學碩士學位論文，2023年，第55-60頁。

② 李剛點校：《道教義樞》，《中華道經精要：點校本》，北京：東方出版社，2021年，第24冊，第448-449頁。

③ （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第23冊，第625頁。

④ （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第23冊，第623頁。

⑤ 按該句出自《太上洞玄靈寶昇玄內教經》（簡稱《昇玄經》），《無上秘要》卷一百《洞冥寂品》載「至道常玄寂，言說則非真。……右出《昇元經》」，《昇元經》亦謂《昇玄經》，參閱（唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第23冊，第624頁；《無上秘要》，《正統道藏》，第25冊，第295頁。

顯現變化的「三世」時間現象不是實體，而是非現象性的緣構境域。

在「空」的非實體性含義層面：根據《玄珠錄》卷下「諸法二相，自性離故。帶空名為法，帶有名為物」^①，可知「空」意謂從所有現象（「法」）顯現為事物的實體性（「有」）移位於所有現象之本體（「自性」）的非實體性；而根據《玄珠錄》卷上「空故能生能滅，不生不滅」^②，可知「空」意謂讓事物顯現變化生滅之現象的本體自身並不變化顯現為現象。要之，非實體性之「空」，既表明了所有存在者都是在顯現變化中的現象，又表明了使所有存在者顯現變化之所以可能的本體乃是不在顯現變化中的非現象。

這也就意味著，非實體性之「空」作為「道」之本體雖然不是事物、心識等存在者的現象性，然而其作為使所有存在者之存在所以可能的非現象性乃是「實性」，所謂「道之真實性」^③，則「空」也意謂終極實在性。

在「空」的可名言性含義層面，根據《玄珠錄》卷下：

空法不空，不空法不空。有法不有，不有法不有。空法豁爾，不可言其空。若言空者，還成有相。不空而有，有則有礙。^④

可知「空」之可以名稱言說者乃在於表明一切滯礙之「有」現象的本體是豁然（虛空、空寂、空無）的非現象，而「空」之不可名稱言說者乃在於表明本體的非現象之豁然（虛空、空寂、空無）不是任何現象的滯礙之「有」。要之，可名言性之「空」乃是針對本體非現象來名稱言說，並非針對本體有現象來名稱言說。因而，如果說「空」自身也是「空」，那麼就把豁然的本體說成了滯礙的現象，也即將非現象之「空」自身說成了現象之「有」，而非現象之「空」是現象之「有」顯然自相矛盾。

這也就意味著，可名言性之「空」雖然表明了所有現象之本體「道」的非現象性，然而其作為本體「道」的非現象性與終極實在性不是在言說名稱中的範疇現象，也就是不可以使用滅亡之「無」等概括現象的範疇來言說名稱，所謂「出諸名相，而入真空；真空亦空，而非無也」^⑤。

在「空」的緣構境性含義層面，根據《玄珠錄》卷下「空中無正性，能生無量識……空中之本性，能生一切識」^⑥「空中無有物，無物無有見。空中既無物，無物無無見」^⑦，可知「空」既意謂讓所有意識都可能在其中緣構而顯現變化現象的境域不是能見事物之意識，也意謂讓所有事物都可能在其中緣構而顯現變化的境域現象不是意識所見之事物。要之，緣構境性之「空」不僅表明了所知事物現象的本體之非現象性，而且表明了能知心識現象的本體之非現象性。

這也就意味著，緣構境性之「空」雖然讓所有存在者都得以在緣構中顯現變化為現象（如明暗

①（唐）王玄覽：《玄珠錄》卷下，《正統道藏》，第23冊，第628頁。

②（唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第23冊，第621頁。

③（唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第23冊，第622頁。

④（唐）王玄覽：《玄珠錄》卷下，《正統道藏》，第23冊，第629頁。

⑤（唐）王玄覽：《玄珠錄》卷下，《正統道藏》，第23冊，第628頁。

⑥（唐）王玄覽：《玄珠錄》卷下，《正統道藏》，第23冊，第631頁。

⑦（唐）王玄覽：《玄珠錄》卷下，《正統道藏》，第23冊，第627頁。

生滅），然而作為道之本體真實（虛空、空寂、空無）的豁然緣構境域自身並非現象，所謂「明暗有生滅，虛空不生滅。虛空有明暗，明暗非虛空。」^①

二、「三世」是「空」的義理分析

正是在此語義基礎上，王玄覽不僅闡明且論證了《定志經》借鑒自佛教的時間命題，所謂「三世皆空」，而且闡明且論證了我們如何意識到過去、現在、未來的時間命題，所謂「一心一念裏，並悉含古今。」^②因此，我們將根據如是思想的邏輯關聯來展開「三世」是「空」的義理分析。

毫無疑問，按照《玄珠錄》具體表達「三世皆空」的第二處文本，「三世」是「空」的命題義理在於：時間之過去、現在、未來三個相位乃是讓所有現象都得以顯現變化而自身不變化顯現（非現象性）的非實體性、可名言性、緣構境性。

於是，按照前文引述的第二處文本，王玄覽的論證可以分析重構如下：

- 1) 假設，「三世」即過去、現在、未來三個相位是一個可分的時間實體；
- 2) 從而，現在相位是該時間實體的中間部分，過去相位是該時間實體的中間之左部分，未來相位是該時間實體的中間之右部分；
- 3) 但是，如果從現在相位來看，過去相位已經是該時間實體二分之一的中間之左部分，而未來相位將會是該時間實體二分之一的中間之右部分，二者相加就是該時間實體的全部，那麼現在相位就不可能是該時間實體的中間部分；
- 4) 並且，如果從過去相位來看，現在相位與未來相位的部分將會是該時間實體的全部，那麼過去相位就不可能是該時間實體的中間之左部分；
- 5) 而且，如果從未來相位來看，現在相位與過去相位的部分已經是該時間實體的全部，那麼未來相位就不可能是該時間實體的中間之右部分；
- 6) 從而，3) 4) 5) 皆與 2) 是相互矛盾，即過去、現在、未來三個相位不可能都是該時間實體的可分部分；
- 7) 所以，「三世」即時間之過去、現在、未來三個相位不可能是一個可分的實體，即是非實體性、可名言性的「空」。

易言之，「三世」之過去、現在、未來的時間相位乃是可以名稱言說而不變化顯現的非現象性之「空」，所謂「過去未來之中間，但有名而無體，故知三世空矣」。以是反觀，可知王玄覽與成玄英及竺法護、智顛、澄觀給出的「三世是空」論證，皆在於：根據「三世」之過去、現在、未來相位的含義本質，來表明時間作為超越變化而永恆獨立的實體，就像事物的現象一樣，乃是邏輯上自相矛盾的不可能。

因此，「三世是空」意味著過去、現在、未來的時間相位結構是所有存在者之存在的本體緣構境域之「道」，即任何現象都不可能不具有非現象的「三世」時間相位結構，如《無上內秘真藏經》

①（唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第 23 冊，第 622 頁。

②（唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第 23 冊，第 623 頁。

（簡稱《真藏經》）卷四載元始天尊所謂「一切諸法，皆是三世法身」^①。既然如此，那麼在「道」本體「空」的緣構境域中顯現而變化的所有心識亦不可能不具有「三世」時間相位結構。也就是說，任何意識現象都自身具有過去、現在、未來的時間相位結構。

也正是在此意義上，王玄覽提出了「一心一念裏，並悉含古今」的時間命題，以回應我們如何意識到時間之過去、現在、未來的追問，所謂「云何今日心，乃能念古事？云何古昔事，謂在今念裏？」^②

不過，在給出該時間命題的義理分析之前，我們必須先得理解、解釋如是將時間與心性聯繫來追問的思想背景和術語含義。易言之，王玄覽討論的「能知—所知」結構意味著什麼呢？

事實上，正如前文之使用所揭示的那樣，根據《玄珠錄》相關文本「常以所知為己身，以能知為己心」^③，「心之與境，共成一知。明此一知，非心非境，而不離心境」^④，「見色之時始名眼，有知之時始名心」^⑤，「見能覺知」^⑥，「所有法不過見與知，若於見知外，更無有餘法。既有見知，知見何法？只將我知知我見，還將我見見我知」^⑦，分析可知：

1) 「知」即認知，是具體的知性意識行為，更是能自身意識（「覺知」）的普遍意識行為；「能知」之「心」則是能意識到對象的心靈，「所知」之「境」則是為心靈所意識的對象，二者共同緣構組成「知」的意識行為；既不存在於獨立於意識行為的心靈實體，也不存在獨立於意識行為的對象實體，則有「知（心—境）」或「知（能知—所知）」的意識本質關聯；

2) 「見」即看見，是眼識與色法共同緣構而成的感性意識行為；則其「能見」之意識是眼識，其「所見」之對象是色法（即有顏色的現象）；同樣既不存在獨立於「見」之意識行為的眼識實體，也不存在獨立於「見」之意識行為的色法實體，則有「見（眼—色）」或「見（能見—所見）」的意識本質關聯；

3) 從而，所有現象（法）都不過是不可能獨立於「見」、「知」之意識行為緣構的「所見」或「所知」，既然如此，那麼我們「知」、「見」之意識到的現象，就不僅是「知」之意識（能知）對「見」之意識行為（所知）的「知」之意識現象，而且是「見」之意識（所見）對「知」之意識行為（所見）的「見」之意識現象。

正是在所有現象都緣構於普遍的「知」之意識行為意義上，「知」之意識行為還尚待「有知—無知」的討論。根據《玄珠錄》所謂：

心中本無知，對境始生知。心中非無知，不對剩無知。……因有對不對，有知有不知。不因對不對，無知無不知。有知有不知，有所而不知。無知無不知，無所而不知。^⑧

① 丁培仁點校：《無上內秘真藏經》，《中華道藏》，第5冊，第431頁。

② （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第23冊，第623頁。

③ （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷下，《正統道藏》，第23冊，第622頁。

④ （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷下，《正統道藏》，第23冊，第627頁。

⑤ （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷下，《正統道藏》，第23冊，第631頁。

⑥ （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷下，《正統道藏》，第23冊，第626頁。

⑦ （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷下，《正統道藏》，第23冊，第631頁。

⑧ （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第23冊，第622頁。

分析可知：

1) 在「心一境」的本質關聯中，心靈本來是「無知」的意識面向，當其朝向對象時就會顯現「有知」之意識，從而心靈並非無有「有知」的意識面向，當其不朝向對象時才會顯現「無知」之意識；

2) 因而根據心靈朝向或不朝向對象的「有知」之意識狀態（因有對不對），可以得出「知」與「不知」兩種意識面向；而如果並不根據心靈朝向或不朝向對象的「有知」之意識狀態（不因對不對），就可以得出既不是「知」也不是「不知」即「無知」的意識面向；

3) 「知」與「不知」兩種意識面向，本質上都是心靈朝向對象的「能知—所知」意識結構，即「知」意味著「所知」之「境」是「X」的已經意識到，「不知」則意味著「所知」之「境」是「X」的尚未意識到，則二者皆是「有知」的對象性意識；

4) 「無知」的意識面向，本質上並非心靈朝向對象的「能知—所知」意識結構，即不存在已經意識到之「知」或尚未意識到之「不知」的意識面向，則「無知」乃是非對象性的自身意識（覺知，自知），^①即任何意識到「X」的意識行為自身就意識到自身在意識「X」。

要言之，在根據如是思想之邏輯關聯的義理分析中，王玄覽事實上表明了我們如何意識到現象的先天機制在於「無知（能知—所知）」的三分本質結構^②，即所有意識不僅必然是朝向對象的意識，而且必然是自身行為的意識；而且表明了我們所意識到的任何現象（之生滅變化）都是由意識緣構而顯現的，^③所謂「心生諸法生，心滅諸法滅。」^④當然，這也就再次表明：如果所有現象都是意識自身緣構之顯現，那麼就像意識的本體在於讓其緣構而顯現的「空」，所有現象的本體也都在於讓其緣構而顯現的「空」，從而「三世是空」。

按照如是思想背景和術語含義，王玄覽所謂「今日心」之「能念」於「古昔事」的語言遊戲，就意味著：1) 「念」即「今心」，而「今日心」就是現在的心靈，則「念」就是現在的意識行為；2) 「古昔事」就是過去的事物，則「能念」就是「今日心」，「所念」就是「古昔事」，既然現在的心靈能夠意識到過去的事物，那麼「念」乃是現在的回憶意識行為。

那麼，「云何今日心，乃能念古事？云何古昔事，謂在今念裏？」的追問也就意味著：為什麼

① 值得注意的是，這固然是王玄覽等道教重玄學者對僧肇《般若無知論》描述佛教聖人的「無知」之借鑒，所謂「果有無相之知、不知之照，明矣。何者？夫有所知，則有所不知。以聖心無知，故無所不知。不知之知，乃曰一切知」的借鑒，然而更是道教重玄學向《老子》《莊子》描述道家聖人的「無知」之復歸，所謂「明白四達，能無知」（第十章），「自知者明」（第三十三章），「聞以有知知者矣，未聞以無知知者也」（《人間世》），具體參閱（東晉）釋僧肇：《肇論》，CBETA, T45, no. 1858, p. 153a26-28；王卡點校：《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，1993年，第34，133頁；（晉）郭象註，（唐）成玄英疏，曹礎基、黃蘭發點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，1998年，第83頁。

② 這種意識本質的三分結構，正如唯識學所分析為「自證分（見分—相分）」，而現象學所分析為「自身意識（意向活動—意向相關項）」的那樣，相關研究可參見《心的現象——耿寧心性現象學研究文集》中〈試論玄奘唯識學的意識結構〉（陳永革譯，北京：商務印書館，2012年，第134-154頁），以及倪梁康：〈唯識學中「自證分」的基本意蘊〉，《學術研究》2008年第1期，第16-26, 159+4頁；倪梁康：〈心性現象學的研究領域與研究方法〉，《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》2011年第1期，第1-8, 23+150頁。

③ 該種思想顯然借鑒了佛教唯識學、《起信論》等的基本立場，所謂萬法唯識（心），如懷感撰《釋淨土羣疑論》卷六載「案唯識之理，心外無別法，萬法萬相皆是自心。故《起信論》言：『心生諸法生，心滅諸法滅』」，甚至可與胡塞爾先驗現象學溝通，如《純粹現象學通論》第1卷謂「超驗『物』（res）的世界是完全依存於意識的，即並非依存於什麼在邏輯上可設想的意識，而是依存於實顯的意識的」，具體參閱CBETA, T47, no. 1960, p. 66a13-15；[德]胡塞爾 Edmund Husserl 著，李幼蒸譯：《純粹現象學通論：純粹現象學和現象學哲學的觀念》，北京：商務印書館，1992年，第75頁。

④（唐）王玄覽：《玄珠錄》卷下，《正統道藏》，第23冊，第629頁。

說現在的心靈能夠回憶意識到（「念」）過去的事物嗎？為什麼說過去的事物顯現（「在」）於現在的回憶意識中呢？

對此，王玄覽的回應在於：

古事若在今，則知過去未過去。今心若在古，則知未來猶已來。若云定未來，云何有今能知古？若云定過去，云何古實猶在今？既將今心念古事，復將古事系今心。明知一心一念裏，含古復含今。以是今古故，一心不可得；以是一心故，二心不可得。^①

則其具體論證之闡明可以分析重構如下：

1) 假設，「三世」時間乃是實體性的存在者，即過去之相位不再顯現是必然的，現在之相位正在顯現是必然的，未來之相位不會顯現是必然的；

2) 根據我們的意識經驗，如果過去的事物顯現於現在，那麼我們就意識到過去之相位尚未過去，即並非過去之相位不再顯現是必然的；

3) 根據我們的意識經驗，如果現在的心靈顯現於過去，那麼我們就意識到未來之相位已經來臨，即並非未來之相位不會顯現是必然的；

4) 然而，如果說過去之相位不再顯現是必然的，那麼過去的事物顯現於現在的心靈就事實上是不可能的；

5) 並且，如果說未來之相位不會顯現是必然的，那麼現在的心靈意識到過去的事物就事實上是不可能的；

6) 但是，按照 2) 和 3) 我們不僅讓現在的心靈意識到過去的事物是可能的，而且讓過去的事物顯現於現在的心靈也是可能的，從而 4) 與 2) 相矛盾，5) 與 3) 相矛盾；

7) 所以，假設 1) 是不成立的，即「三世是空」，而且我們明證地自身意識到心靈每一個現在相位的意識都既含攝過去之相位也含攝未來之相位。

當然，這也就意味著，如果心靈每一個現在相位的意識都自身含攝過去、未來之相位，那麼心靈的任何一個意識行爲，無論是過去、未來相位還是現在相位的，其自身都含攝著過去、未來之相位。也就是說，所有心靈或意識都自身本質地必然具有「三世」之過去、現在、未來的時間相位結構，即意識就是時間性意識。

簡言之，我們如何意識到時間之過去、現在、未來的追問之回應，其乃在於：因為所有「知」之意識本質地具有「三世」時間相位結構，而且所有「知」之意識本質地具有（對象性或非對象性意識）行爲的「無知」之自身意識，所以在此意識的先天機制基礎上，我們不僅得以可能讓現在的心靈回憶意識到（「念」）過去的事物，而且得以可能讓現在的心靈預期意識到未來的事物，正如李榮（?-?）在《老子》第二十一章「自古及今，其名不去……吾何以知眾甫之然？」^②下所註「但

①（唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第 23 冊，第 623 頁。

② 事實上，如果我們回到重玄學的語境，可知以「今」、「古（昔）」等術語來討論時間之現在、過去，既見於成玄英《老子道德經義疏》第二章所疏「夫以今望昔，所以有今；以昔望今，所以名昔。而今自非今，何能有昔？昔自非昔，豈有今哉」，又見於僧肇《物不遷論》所立「而徵文者聞不遷，則謂昔物不至今；聆流動者，而謂今物可

以觀之於見在，足知過去未來也。」^①

其次，既然「三世」之過去、現在、未來時間相位結構乃是非實體性之「空」，那麼本質地含攝過去、現在、未來時間相位的心靈也是非實體性之「空」，其論證可以分析重構為：

- 1) 因為，一個現在相位的心靈必然是一個兼含攝有過去相位與未來相位的心靈；
- 2) 從而，現在相位的心靈不是一個絕對獨立於過去相位與未來相位的心靈之實體；
- 3) 既然，含攝過去相位與未來相位的現在相位心靈不是一個絕對獨立的實體；
- 4) 那麼，過去相位與未來相位的心靈也不是兩個絕對獨立的實體；
- 5) 所以，本質地含攝過去、現在、未來時間相位的心靈不是一個絕對獨立的實體，而是非實體性之「空」。

這也就意味著，不僅過去、現在、未來的時間相位結構乃是非實體性、可名言性、緣構境性之「空」，即「三世」是「空」，而且具有過去、現在、未來時間相位結構的心靈（意識）也是非實體性、可名言性、緣構境性之「空」，即「三世」之「心」或「知」亦是「空」。

三、「三世」皆「空」的理論分析

事實上，如果回到《玄珠錄》「三世皆空」命題與「無知（能知一所知）」結構的相關文本語境，可知王玄覽之所以如是討論，乃在於提出開篇的「道在境智中間，是道在有知無知中間」^②命題，從而自身給出元始天尊與一切眾生「如何得重玄之道」的闡明與論證。因此，我們將以是思想和邏輯的文本關聯來展開「三世」皆「空」的理論分析。

誠然，面向該命題和結構的文本語境，可知正是在「道在境智中間，是道在有知無知中間」命題作為樞紐的思想境域中：其之所以提出「一心一念裏，並悉含古今」的命題，乃在於轉向後文所論「道性無生滅，今古現無窮」^③的思想；而其之所以解釋《定志經》「當知三界之中，三世皆空」的命題，乃在於回應前文所引《西升經》「能知無知，道之樞機」^④的思想；而其之所以討論此二者，則乃在於揭示後文所論「行者當以知知於巡（道，引者註），其巡既空知亦空，其知既空則同無知」^⑤與「淨心知無可，無可常清淨，淨故常無知」^⑥的思想，從而闡明與論證了「如何得重玄之道」。

如上則易言之，「道」、「心」、「無知」、「三世」、「空」等關鍵術語皆具有含義的本質關聯。其中，「道」與「心」的含義之本質關聯乃是關鍵之關鍵，^⑦正如時道體與心性皆是「空」所

至昔……不來，故不馳騁於古今；不動，故各性住於一世」，還見於《莊子》齊物論篇所謂「未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也」，更見於《老子》馬王堆帛書甲本所謂「執今之道，以禦今之有，以知古始，是胃（謂）道紀」。參閱尹志華點校：《老子道德經開題序訣義疏》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》，北京：宗教文化出版社，2011年，第1卷，第289頁；（東晉）釋僧肇：《肇論》，CBETA，T45，no. 1858，p. 151c3-8；（晉）郭象註，（唐）成玄英疏；曹礎基、黃蘭發點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，1998年，第32頁；裘錫圭主編：《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》，北京：中華書局，2014年，第4冊，第41頁。

① 蒙文通：〈輯校李榮《道德經註》〉，收入《道教甄微》，成都：巴蜀書社，2015年，第258頁。

② （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第23冊，第620-621頁。

③ （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第23冊，第623頁。

④ （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第23冊，第625頁。

⑤ （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第23冊，第622頁。

⑥ （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷下，《正統道藏》，第23冊，第626頁。

⑦ 程樂松亦指出「心」與「道」的對偶構成了王玄覽思想表達的基礎結構和意義支點，參見程樂松著：《耽玄與塵

揭示的那樣，又如經名「玄珠」對於道體與心性的雙重隱喻^①所暗示的那樣。二者的具體分析如下：

關於重玄之「道」，王玄覽指出「實性本真，無生無滅。即生滅為可道，本實為真常」^②，分析可知作為能讓所有現象顯現變化的「空」之緣構境域本體，其1)「可道」意味著能緣構現象而顯現變化（「生滅」）的現象性（實在性），2)「常道」意味著能緣構現象而自身不顯現變化（「無生無滅」）的非現象性（真常實在性）。因此，所謂「三世」、「（有）知」皆是意謂現象性的「空」之「可道」，而所謂「無知」、「無可」、「清淨」、「常」皆是意謂非現象性的「空」之「常道」，也就是「道性」，如《太玄真一本際經》（簡稱《本際經》）卷二「付囑品」元始天尊告曰「猶如虛空，圓滿清淨，即是真道……亦名道性」^③。

而關於重玄之「心」，王玄覽亦指出「人心之正性，能應一切法，能生一切知，能運一切用，而本性無增減」^④，分析可知作為能讓所有現象顯現變化的「空」之緣構境域本體，其1)「心性」（「人心之正性」）亦意味著能緣構現象而自身不顯現變化（「性無增減」）的非現象性（元意向性），而2)「人心」亦意味著能緣構現象而顯現變化（「生滅」）的現象性（意向性）。對於此「人心」與「心性」之含義差別，亦可名言稱謂「識體」與「識用」，如《玄珠錄》卷上末載曰「識體是常是清淨，識用是變是眾生」^⑤，因此，所謂「無知」、「淨心」、「清淨」、「常」、「體」皆是意謂非現象性（意向性）的「空」之「心性（識體）」，而所謂「三世」、「（有）知」、「眾生」、「變」、「用」皆是意謂現象性的「空」之「人心（識用）」。

既然如此，那麼在「道」與「心」的含義之本質關聯中：

1)「道」就是「心」，「心」就是「道」，二者都是能讓所有現象顯現變化的「空」之緣構境域本體；2)從而「常道（道性）—可道」就是「心性（識體）—人心（識用/眾生）」，即「道性」就是「心性」，「可道」就是「人心（識用/眾生）」，則有「道性—人心」；3)進而，在「三世皆空」命題中，「道性」等皆意味著本體「空」能緣構顯現變化現象的非時間性（出世間性），而「人心」等則皆意味著本體「空」能緣構顯現變化現象的時間性（世間性）；4)同樣，在「有知—無知」結構中，「道性」等皆意味著本體「空」能緣構顯現變化現象之「無知」（元意向性），「人心」等則皆意味著本體「空」能緣構顯現變化現象之「有知」（意向性）。

不過，「道性—人心」的術語對，事實上在《玄珠錄》可名言稱謂作「道性—眾生性」，如其所引《本際經》論有「道性眾生性，皆與自然同」^⑥。毫無疑問，在此所同之「自然」就是「空」，其亦意味著現象性與非現象性、時間性與非時間性的「有知—無知」之心識。

居：唐宋道教思想與社會研究》，北京：宗教文化出版社，2021年，第66頁。

① 按經名「玄珠」，出自《莊子·天地》「黃帝遊乎赤水之北，登乎崑崙之丘而南望。還歸，遺其玄珠」。原意象徵「道體」，故後文云「非得之於赤水，奚以鑒諸云爾」，弟子王太霄則釋之「取其明淨圓流，好道玄人可貴為心寶，故以珠名之」，也就是以「玄珠」比喻光明、清淨、圓融、流動的得道「心之正性」（心性）或「道性」，《道藏》洞玄部收《玄珠歌》《玄珠心鏡註》可證。參閱《玄珠錄》序，《正統道藏》，第23冊，第620頁；（晉）郭象註，（唐）成玄英疏，曹礎基、黃蘭發點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，1998年，第237頁。

② （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷下，《正統道藏》，第23冊，第627頁。

③ 葉貴良著：《敦煌本〈太玄真一本際經〉輯校》，成都：巴蜀書社，2010年，第73頁。

④ （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷下，《正統道藏》，第23冊，第632頁。

⑤ （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第23冊，第625頁。

⑥ （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第23冊，第621頁。

的確，關於「自然」，根據《本際經》卷四「道性品」所謂「道性者即真實空……而為一切諸法根本。無造無作名曰無為。自然而然，不可使然，不可不然，故曰自然」^①，《玄珠錄》卷下所謂「化生幻滅，自然而爾……等是名為自然，自然而然，不知所以然」^②，分析可知其意味著：1)「空」之緣構境域自身不顯現變化的非現象性之真常實在性（不可不然）與元意向性（不可使然），從而非時間性以至非因果性（不知所以然^③），即是「道性」之心識；2)「空」之緣構境域自身能顯現變化（自然而爾）的現象性之實在性、意向性、時間性，即是「眾生性」之心識。

易言之，一切現象的本體「道」都是心識緣構變化顯現之現象性與不變化顯現之非現象性的「自然」真空。那麼，以是「自然」真空之心識的「道性—眾生性」本質關聯來看：

所謂「道在境智中間，是道在有知無知中間」，則可知其意味著：1)「道」就是一切眾生與元始天尊皆具有此「能知」之「智」與「所知」之「境」的「自然」真空境域的緣構心識之中間性；2)在有「能知—所知」結構的「有知」意義中，「智」就是「道性」心識之「無知」，其「境」就是「眾生性」心識之「有知」；3)在無「能知—所知」結構的「無知」意義中，「智」即「道性」心識之「無知」，而「境」的本質亦歸於「道性」（即「無知」心識的體現）。

正是在此重玄之「道」緣構於「智—境」以及「有知—無知」的中間性意義上，該命題之豎立乃是王玄覽針對成玄英、李榮等「道」之表達的回應^④，如成玄英《老子義疏》首章所謂「道是虛通之理境，德是志忘之妙智」^⑤，即（成玄英所謂）「境」，意味著非現象性的虛通空理（「無知」之「道」）；而其「智」，則意味著非對象性的忘志覺悟（「無知」之「德」）；又如李榮顯慶三年（658）所對佛僧慧立之問難，所謂「道生萬物，未知此道為是有知，為是無知？」^⑥，即生成萬物的本體之「道」究竟是非對象性的「有知」之「智」還是非現象性的「無知」之「境」？

這也就意味著，通過「三世皆空」命題的闡明與論證，王玄覽在道教重玄思想境域中，徹底明證了重玄之「道」作為本體在「有知」之「智」與「無知」之「境」的心識中間之緣構性，即讓所有事物都能在真空境域中「自然」顯現變化為現象（「道生萬物」），從而追問一切眾生與元始天尊「如何得重玄之道」得以可能。

因此，所謂「道性無生滅，今古現無窮」，就意味著1)非時間性的「道性」之「無知」心識自身無所謂現象顯現的生滅變化；2)非時間性的「道性」之「無知」心識自身能顯現變化所有過去（古）、現在（今）乃至未來的世間現象；3)從而如《本際經》卷一「護國品」元始天尊宣稱「十方得道過去、未來、現在三世諸天尊等莫不履行而得至真、具一切智成無上道，到解脫處為大法王」^⑦，即所有天尊都根據自身非時間性的「道性」心識在過去、未來、現在之世間得道，亦如《玄珠錄》

① 葉貴良：《敦煌本〈太玄真一本際經〉輯校》，成都：巴蜀書社，2010年，第136頁。

② （唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第23冊，第632頁。

③ 按此「自然」可見於郭象《逍遙遊註》，所謂「皆不知所以然而自然耳。自然耳，不為也。此逍遙之大意」，參見（晉）郭象註，（唐）成玄英疏；曹礎基、黃蘭發點校：《南華真經註疏》，北京：中華書局，1998年，第4頁。

④ 盧國龍指出在唐初佛道論爭的時代背景下，王玄覽提出該命題無疑受到了成玄英、李榮及《海空經》的影響，具體參閱盧國龍著：《中國重玄學：理想與現實的殊途與同歸》，北京：人民中國出版社，1993年，第305-309頁。

⑤ 尹志華點校：《老子道德經開題序訣義疏》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》，北京：宗教文化出版社，2011年，第1卷，第287頁。

⑥ （唐）道宣撰，劉林魁校註：《集古今佛道論衡校註》，北京：中華書局，2018年，第250-251頁。

⑦ 葉貴良：《敦煌本〈太玄真一本際經〉輯校》，成都：巴蜀書社，2010年，第20頁。

卷上末王玄覽宣稱「元始得我亦得……我今所得道，會得古道體」^①，即我等世間眾生現在所得道就是過去元始天尊所得道，因為二者都根據於自身非時間性的「道性」心識之「無知」得道。

易言之，「道性」意味著一切眾生與元始天尊都皆具有此自然真空的心識之「無知」，從而其都必然地在「三世」心識的顯現變化中可能得道，所謂「本來有故，名為過去；一切眾生畢定當得，故名未來；十方大聖今已得故，故名現在」^②，即過去、現在、未來「三世」時間相位的「無知」心識之「道性」就已給出了一切眾生與元始天尊得道的根據^③。

這也就意味著，通過「三世皆空」命題的闡明與論證，王玄覽在道教重玄思想境域中，徹底敞開了元始天尊與一切眾生「如何得重玄之道」的終極可能性在於其「三世」心識之「道性」。

其次，所謂「能知無知，道之樞機」，則意味著 1) 得道的機制就在於一切眾生之心識都具足「無知」道性，如王玄覽釋曰「此處雖無知，會有無知見……則是知無所知……則知見無所見」^④，即對於「無知」心識之「道性」的「道性」心識之「無知」就是心識的自身意識之覺悟；2) 得道的路徑就在於一切眾生心識都能夠以「無知」自身意識到其「無知」道性，如李榮註曰「智無不知，雖無所不知，而即無知，能忘於知，得道樞機」^⑤，即「道性」心識之「無知」智慧忘卻「有知」之對象性執著就是覺悟「無知」心識之「道性」。

易言之，「無知」意味著一切眾生與元始天尊都皆具有此自然真空的「三世」心識之道性，從而其都能夠「無知」自知於「無知」，所謂「行者行道之時，當守於正心，無失於正性」^⑥，即修行就是讓世間性的「三世」心識之「無知」去自身覺悟非世間性的道性之「無知」。

這也就意味著，通過「三世皆空」命題的闡明與論證，王玄覽在回應《西升經》命題的解釋中，徹底敞開了元始天尊與一切眾生「如何得重玄之道」的終極現實性在於其「三世」心識之「無知」。

結 語

綜上而言，回到以《玄珠錄》為中心的重玄思想境域，對「三世皆空」命題的相關文本進行語義、義理、理論的分析業已表明，其意味著：不僅一切具有「三世」（過去、現在、未來）時間相位結構的現象，其本體在於非實體性、可名言性、緣構境性之「空」；而且「三世」本身的三個時間相位，其本體亦在於讓一切現象得以變化顯現的「空」性。

正是在此意義上，王玄覽對於道體與心性都是「三世皆空」的闡明與論證，即通過「道在境智中間，是道在有知無知中間」、「道性無生滅，今古現無窮」、「能知無知，道之樞機」三個命題，事實上真正敞開了元始天尊與一切眾生「如何得重玄之道」的終極可能性和現實性，有且唯有在於

①（唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第 23 冊，第 625 頁。

② 葉貴良：《敦煌本〈太玄真一本際經〉輯校》，成都：巴蜀書社，2010 年，第 216 頁。

③ 有趣的是，此一切眾生「無知」心識之三世「道性」，似乎可類比海德格爾所謂此在之時間性在於「先行於自身的（未來）—已經在（一世界）中（過去）—作為寓於（世內照面的存在者）的存在（現在）」而操心，參見 [德] 海德格爾 Martin Heidegger 著，陳嘉映、王慶節譯：《存在與時間》，北京：商務印書館，2018 年，第 402 頁。

④（唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第 23 冊，第 625 頁。

⑤（宋）陳景元集：《西升經集註》卷三，《正統道藏》，第 14 冊，第 584 頁。

⑥（唐）王玄覽：《玄珠錄》卷上，《正統道藏》，第 23 冊，第 624 頁。

其「三世」心識「無知」之「道性」。因此，《本際經》給出修行「兼忘、重玄之道」^①的「正觀」於「空」，成玄英《老子疏》給出修行「自然者，重玄之極道」^②的「雙遣」於「中」，事實上都在於「知道」，也就是「知」於「無知」，即世間性的心靈自身覺悟自身非世間性的道性。

以是觀之，在道教重玄學的思想境域中，借鑒自佛教的「三世皆空」命題事實上為闡明與論證元始天尊與一切眾生「如何得重玄之道」奠定了基礎。當然，不僅如此，「三世皆空」命題事實上也敞開了大乘正真經教修行的可能性和現實性，如《本際經》所謂「過去、未來、現在三世十方天尊莫不受持，修行供養，今得成道皆由此經」^③；還敞開了眾生解脫善惡業報的可能性和現實性，亦如《真藏經》所謂「若如是者，惡名應通，三世過未，亦應是惡」^④；更敞開了天尊無量法身度人的可能性和現實性，如《海空經》所謂「三世天尊出現妙相，放大光明，照於十方無量世界」^⑤。

易言之，在此面向重玄之道本身理解、解釋的分析中，「三世皆空」命題的「無知」不僅業已自身開顯了道教重玄學悟道之「玄理」的哲學維度，而且自身開啟了道教重玄學得道之「仙術」的信仰維度。然而，與其說道教重玄學兼具悟道之「玄理」與得道之「仙術」的雙重面相，倒不如說「悟道」與「得道」本身就是一切眾生與元始天尊在三世中「知道」的自身顯現，所謂「源其實體，無有二相」^⑥。

① 葉貴良：《敦煌本〈太玄真一本際經〉輯校》，成都：巴蜀書社，2010年，第208頁。

② 尹志華點校：《老子道德經開題序訣義疏》，熊鐵基、陳紅星主編：《老子集成》，北京：宗教文化出版社，2011年，第1卷，第304頁。

③ 葉貴良：《敦煌本〈太玄真一本際經〉輯校》，成都：巴蜀書社，2010年，第260頁。

④ 丁培仁點校：《無上內秘真藏經》，《中華道藏》，第5冊，第449頁。

⑤ 丁培仁點校：《太上一乘海空智藏經》，《中華道藏》，第5冊，第311頁。

⑥ 葉貴良：《敦煌本〈太玄真一本際經〉輯校》，成都：巴蜀書社，2010年，第215頁。