

前期海德格的時間觀*

孫雲平**

摘要

本文嘗試闡述前期海德格的時間觀。海德格分別批判客觀時間及集體時間，主張主體主義的個體時間。海德格指出客觀主義時間觀是將時間視為自然事物、旨在對時間進行測量，是其所謂「通俗之時間觀」；而集體主義的時間觀則是「此在」沉淪之「非本真的時間」。然而就主體主義的個體時間而言，海德格卻摒棄胡賽爾將「時間」侷限於先驗自我意識、進一步發展出「此在」實踐意義的時間——亦即人類個體於生活脈絡中對自身可能性的關切——作為「原初的時間」。此外，海德格強調只有「此在」對自身死亡真實的體認才能使人認清「時間的本質」。

關鍵字：海德格、時間、存有、此在、死亡

【收稿】2009/02/25；【接受刊登】2009/06/16

* 本文之完成，必須感謝兩位匿名審查學者提供寶貴的修改意見，讓筆者有進一步深思及說明的機會！同時必須感謝國科會兩年經費補助（計畫編號分別為：NSC 95-2411-H-343-006- 及 NSC 96-2411-H-343-002-）！針對本文的論旨及篇幅之間的關係，一位學者建議將論文標題改為「前期海德格之時間觀的哲學定位」。如此固然強調筆者對海德格時間觀的評價及判斷，由於考慮這麼作卻必須對其他思想家的時間觀作更全面的研究及比較，才能給予海德格之時間觀恰當的定位；但本文呈現的內容卻僅侷限於海德格早期之觀點，維持原標題或許是表達較窄論題範圍的方式。

**南華大學哲學系助理教授



前期海德格的時間觀

孫雲平

壹、導論—有關「時間」的主張

奧古斯丁(Augustine)曾在其《懺悔錄》對「時間」作過如下著名的評論：「何謂『時間』？[『時間』是……] 當無人就此詢問我的時候，我知道它是什麼、而當有人問起、我必須對此跟他說明時、我不知道其為何物的東西。」(Was also ist Zeit? Wenn niemand mich danach fragt, weiss ich es; wenn ich es jemandem auf seine Frage hin erklären soll, weiss ich es nicht zu sagen.)¹ 「何為時間」乍聽之下是一個淺顯的、似乎人人都可以輕易地回答的問題；但若實際追問下去，它卻不是如同表面上的簡單。為什麼奧古斯丁會如此描述他自身對「時間」這種似乎既熟悉、又困惑的態度呢？因為「時間」本身同時涵蘊著許多彼此矛盾衝突的現象，其中的複雜性遠比其表象所呈現看似單純的情況要難解得多。作為謎樣般的「時間」現象，一直是人類困擾及好奇探究的對象。幾乎思想史上重要的哲學家都曾經對「時間」提出個人的主張或觀點。然而「時間」絕非一個侷限於學院的研究題目，它牽涉到全體人類、所有層面的問題；因為沒有人不生活在時間的向度及影響、沒有什麼事情不是發生於時間之中的。不僅在過去、以及現在、甚至在可預見的未來，「時間」都仍將是一個「迷人」的問題。不只在當代

¹ Augustinus, *Bekenntnisse*, Buch XI, Kapitel XIV.17. „si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio.“



的歐陸、甚至延伸至英美的分析哲學界，² 「到底什麼是時間」都是一個歷久彌新或方興未艾的思想課題。

有關「何為時間」，存在各種截然不同的說法。對「時間」的探索，有許多大異其趣的研究取向及進路。除了哲學家外，心理學家、社會學家、以至於物理學家中，都有學者在研究追問「時間到底為何物」。不同領域的專家們花費許多心力及時間，³ 為的就是希望能夠弄清楚人類對於「時間」的經驗以及「時間的意識」(Zeiterfahrung und Zeitbewusstsein)、「時間」對人的影響、「時間」的屬性與本質、「時間」的形成及構造、「時間」跟「他者」、「時間」跟「永恆」的關係…等，亦即嘗試從各層面來回答：「時間到底是什麼」的問題。⁴ 在諸多對於「時間」不同的研究及觀點中，歸納起來可以得到兩種立場。第一種是所謂「客觀主義的時間觀」(objektivistische Zeitauffassung)，其次則為「主體主義的時間觀」(subjektivistische Zeitauffassung)。前者是對於「時間」的一般性說法，為多數的自然科學家所支持，同時由於符合一般常識的意見，所以可以說是對「時間」看法最普遍的主張。⁵ 而

² 請參閱：*Philosophie der Zeit. Neue analytische Ansätze*. Hrsg. von Thomas Müller. 2007.

³ 例如：社會學家 Norbert Elias 寫了《關於時間》(*Über die Zeit*)，主張「時間」既非如康德所認為的是人類心靈的先驗範疇(eine transzendente Kategorie)，亦非如物理學家所認定的為具有自然物理屬性的實體，而是一種人類集體所構成的社會現象。另外，當代著名的物理學者 Stephan Hawking 也寫了《時間簡史》(*A Brief History of Time: From Big Bang to Black Holes*)。

⁴ 不同領域之學者關心的問題自然各不相同，以上所列僅為哲學界所關切、最普遍而根本的問題。

⁵ 此處「符合常識」的意思，並非對「時間」一般性心理感受之描述，例如：「歡樂的時光過得特別快，而單調或痛苦的時刻則一日三秋、度日如年」，而是指：一般人也認為「時間」是具有會變動(或運動)、可計量…等如自然事物之屬性的存在實體(Entität)。



後者則打破一般人對於「時間」的常見，促使我們重新思考「時間的本質」問題。

一、客觀主義的時間觀

「客觀主義的時間觀」主要的論點是：認為「時間」不是人為的產物或人類心靈的知覺而已；相反地，「時間」是客觀真實的存在。⁶ 此種觀點主張「時間」是獨立於人類個體的心靈或集體人類的社會建構之外、客觀的存在實體(Entität)，因此「時間」具有跟其他自然事物相類似的客觀屬性。這種觀點反映在如下常識性的說法：「時間對所有的人都是公平的」、「任何一個人每一天不多不少、一樣地都只有二十四小時」、「時間不等人」、「時間有長短」、「時間是可以計量的」…等。這些看似自明的說法採取的正是「客觀主義的時間觀」，意即它們預設「時間」是客觀獨立的存在。因此，「時間」可以計數的方式加以衡量，同時跟個人如何運用它或浪費它毫無關聯。⁷ 「時間」獨立的行進或

⁶ 亞里斯多德也曾在其《物理學》(Physik)提出「時間」到底是否存在的問題。請參閱：Aristoteles' *Physik, Vorlesung über Natur, Bücher I (A)-IV(Δ)*, 217b30-218a5.

⁷ 一位審查學者批評本文中「客觀主義」概念意義混亂。事實上，本文對何謂客體或客觀主義，似乎也沒有一個確切的定義。作者在文中的論述游走於幾個意義，而它們顯然不必等同的。它們包括：(a)「時間」是客觀真實的存在；(b)「時間」是獨立於人類個體的心靈或集體人類的社會建構之外、客觀的存在實體(Entität)；(c)「時間」具有跟其他自然事物相類似的客觀屬性；(d)「時間」是可以計數的方式加以衡量(以上說明均見諸本頁，但也散見於其他地方)。在本頁，作者對這四組界定之間的關係，似有一定的規定，但僅對當中部分的規定，略有闡釋或證成。據評審人的觀察，在作者的初步引介中，(a)與(b)是被視作同義，而(c)與(d)則被視作為(a)與(b)進一步推導出的結果(作者皆使用「因此…」)。但顯然，(a)與(b)含意不同，客觀真實的存在不必就是客觀的存在實體(Entität)(不是凡存在的皆為實體)，而(a)與(b)到(c)與(d)也有明顯有跳躍：客觀存在無論是否實體性，並不必然蘊涵它是自然的存在，更不必



推移，不但跟個人主觀的感受無關，而且也不受任何社會或整體世界人類之活動的影響、以致加快或減緩其速度。⁸「客觀主義」將「時間」類比為自然事物，固然似乎強調「時間」超然獨立於人類的現象，然而卻無法說明為什麼「時間」不像自然事物會由於人類的作用而發生變化。換句話說，此說不能解釋「時間」跟人類之間的不對稱關係(Asymmetrie)：「時間」獨立於人類、不受人類的影響，而人類卻必須在「時間」的向度及限制之中。⁹

二、主體主義的時間觀

「主體主義時間觀」反對上述「時間是客觀存在」的說法，主張「時間」並非是一個客觀存在的實體。「時間」既然看不見、摸不著，甚至不在空間之中(而所有的自然實體必須在空間中存在)，又如何能認定「時間」具有客觀的存在呢？對於一般我們所謂的「時間」，其實

然蘊涵它的可計量性。

筆者答覆如下：本文本來即希望「客觀主義的時間觀」能夠儘可能涵蓋在此模式下的各種包括哲學、科學、甚至一般人常識在內的想法，因此各種說法顯得龐雜多樣、甚至並不彼此涵攝。必須要問的是：在這些說法之間是否具有某種關連性或統一的界定？簡單地說，作出「客觀主義或主體主義的時間觀」區分的標準是：主要以什麼方式來定義或說明「時間」此一現象？如果是從客觀具體存在或自然事物之角度來界定「時間」的，本文將之歸類於「客觀主義時間觀」的陣營。而如果是將「時間」視為必須從人類(無論集體或個體)之建構來加以說明的立場，本文將之歸類於「主體主義之時間觀」的陣營。因此，確實如審查學者所言，(a)(b)(c)(d)之間不必然彼此等同或涵蘊。⁸ 根據此種觀點，即或時間的行進速度會改變，也是因為類似光之受到如黑洞之巨大物理能量的吸引所致。

⁹ 當然同樣的現象也可以作為批評以下「主體主義時間觀」之用：為什麼作為人類主體之建構的「時間」卻依然不能隨著人類意志的改變而轉移、或加速或延緩？



不過是一種「主體的感受或經驗」。¹⁰ 換言之，「時間」並沒有獨立於人類心靈之外的客觀存在。¹¹ 因此「時間」的或長或短，取決於我們對「時間」的運用程度：當我們「利用」時間學習或工作，「時間」就由此而有其存在的內涵；當我們「浪費」時間、無所事事時，「時間」就空洞而虛幻。¹² 不僅不同人對時間的善用或誤用會決定了其「時間」的多寡，甚至不同的城市或社會也會有程度相異的「生活步調或節奏」(Rhythmus)，亦即具有不同的「時間感」。¹³ 從這個角度而言，「時間」可說是人類心靈的一種內涵或人為的產物，並不具自然主義之「實在論」(Realismus)意義下的客觀存在。因此，「主體主義的時間觀」主張：在人類個體或社會集體的心靈之外，「時間」其實是不存在的，它絕非客觀的實體。根據此說明可以推論「主體主義的時間觀」又可以再區分為兩類：一類是「集體主義」時間觀(kollektivistische)、另一類則為「個體主義」的時間觀(individualistische Zeitauffassung)。

¹⁰ 在此必須強調：雖然康德在《純粹理性批判》的表面立場似乎屬於「時間之主體主義」的陣營，但對康德而言，「時間」不是「經驗的內容或對象」，而是「使經驗成為可能的條件」、亦即「先驗的範疇」(Kant, *KrV*, B 46 ff., B 143-146)。亦即，即使是康德的觀點與此處對於「時間之主體主義」的一般性說明仍有所不同。

¹¹ 有關這個看似應該出現於實在論跟唯心論之間產生的問題，其實早在亞里斯多德的《物理學》(Physik)即已提出。請參閱：Aristoteles' *Physik, Vorlesung über Natur*, Bücher I (A)-IV(Δ), 223a16-223a29.

¹² Vgl. Gadamer, *Über leere und erfüllte Zeit*, in: ders., *GW*. Bd.4, Tübingen 1987, S.137-153.

¹³ 台北市市民整體的生活節奏，基本上肯定是比花蓮縣居民或原住民的生活步調要快得多。



1 · 集體主義的時間觀

社會學家主張「集體主義之時間觀」，認為「時間」是一群有組織及有關聯的人通過共同的社會活動(例如：工作、上學、休閒、吃飯、睡覺…等生活作息)所形成或建構的規律及共同感受；其作用是規範或控制該群體成員的社會行為、塑造共同或相近的生活「節奏」。「時間」儘管不是如自然事物般的客觀實體，但是它卻也並非脫離社會人群的「獨我」所能具有。設想看「漂流荒島的魯賓遜」，如果不是刻意為了避免中斷跟他原來生活之文明人類社會的關聯、而做年月日期之記號的話，獨居個體的他根本沒有此種「社會性的時間」。也就是對於極端「離群索居」的個人，「時間」是不具有任何意義的。¹⁴ 正因為脫離社會群體的個體，沒有必要再跟其他人「校正時間」或「對時」；他不再需要為了配合其他人的活動來調整自己的作息。事實上他也將因為缺乏此「校對修正」的參照點，而終將因此喪失對「時間」的感受。¹⁵ 所以完全與社會人群隔絕、極端獨居的人，可以說是一個「沒有時間」的人。這種觀點下的「時間」，彷彿是一種集體人群的想像、或「虛

¹⁴ 一位審查學者認為本文中「…『時間』是不具有任何意義的」—這個論斷太強。從上文，我們至多能容許說，對獨居個體的人來說，「社會性的時間」沒有意義，而我們沒有理由，認為社會性的時間就是一切的時間。就實際事象而言，獨居的個體固然沒有與別人校對或修正時間的問題，但他依然有各種實踐(例如儲存、把工作步驟)和認知的能力(例如辨識動與靜)，而能夠正常使用這些能力，顯然假設一定的時間把握，包括最簡單的「之前」、「之後」的排列。又，在同一頁，作者進一步認為獨居的人喪失「時間」的感受，也似乎只能侷限於就「社會性的時間」而言，理據同上。

筆者完全同意審查者的意見；但根據上下文的脈絡應該可以顯示，此處所謂的「時間」即是指「社會性的時間」；較強烈的用語主要是為了跟後面的「個體時間」作出較清楚的對比。

¹⁵ 一般人之所以難有這種感受，因為我們尚未經歷如此極端脫離社會群體的(偶然的)事實，並不表示常態的感覺是必然的情況。



擬」(Virtualität)，通過表明的共同約定或未明言的默認，來對同群體的成員進行各種不同形式、不同層次以及不同範圍的規範及影響。這種集體主義觀點的「時間」，可說是一種「人造之物」(Artefakt)，精確地說，是一種「社會集體的人為建構」(eine soziale Konstruktion)。

2· 個體主義的時間觀

由於「個體主義的時間觀」仍屬於「主體主義時間觀」的陣營，它首先反對的，當然是將「時間」視為客觀存在實體的說法。其次，它也不認同「集體主義的時間觀」，因為社會仍是由個體所組成。假若真地如「集體主義時間觀」所主張的：群體中的成員—即個人—完全沒有任何「時間感」、必須依賴社會群體才能來界定或設定「何為時間」的話，那麼到底誰是第一個(他們當中沒有任何一個人事先知道)對於「時間」做出此種界說或定義的人？換句話說，事實上至少總要有人對「時間」之前或多或少是有某種感覺或印象的，然後他(們)才能對這種「共同的時間」進行約定或規範。即或接受或承認上述對「社會性時間」的事實敘述，也未必表示必須同意「集體主義的時間觀」。因為「集體時間感」的基礎，仍然應該建立在每一個個體對於「時間」的體驗與瞭解之上。況且「集體主義的時間觀」所描述的時間，從其描述的內涵就可得知，「集體的空間」純粹僅是一種相對的約定，然而「時間感」卻是普遍的現象。固然「時間感」會因為事件之緊急或主觀之預期的差異程度，而會有或快或慢、或長或短的不同，但是每個獨立的個體，確實都能經歷到「時間存在」的感受，並不會因為在不同的社會或地區而有所差別。此種對於「時間感」之普遍性的論證，沒有人比康德在《純粹理性批判》中表達得更極致的了。



面對休謨(D. Hume)對於「因果律」(Kausalität)之客觀性的批判，康德一方面同意休謨將「因果律」從客觀的範疇撤回；亦即：康德同意在客觀的世界並不存在物理性的「因果律」。但在另一方面，康德卻主張「因果律」必須作為一個先驗的形式，成為個體認識事物可能性的條件；換句話說，康德仍然認為「因果律」是普遍存在的。只不過這種普遍性是一種主體內在先驗的存在，亦即：「因果律」是客觀普遍地存在於人類個體先驗的認識範疇裡。而從他在《純粹理性批判》中對「因果律」的討論可以得知：「因果律」的本質其實就是一種「時間先後次序」的關係；¹⁶ 就是這種對事件在「時間先後次序的關係」才能使我們具有「因果關聯」的推斷。除了「因果律」之外，康德還主張「時間」跟「空間」是使經驗知識成為可能的先驗條件。具體地說，「時間」不是一種客觀實體的存在，同時並非訴諸社會群體共同的約定或建構，顯然康德對「時間」的想法正是一種普遍的「個體主義之時間觀」。然而康德所主張的「主體時間」，並非是相對的、而是普遍必然的現象。雖然它不具有物理物質的客觀性，但卻是普遍客觀存在於個體認知結構的先驗形式。在此必須說明的是：康德此種對「主體時間」的主張，表達一種形式的、但卻非窮盡了「個體主義的時間觀」。

貳、「時間」在海德格哲學中的重要性

如同奧古斯丁，胡賽爾也認為「時間」是一個充滿神秘的現象。胡賽爾說對「時間」現象的探究可能是現象學最重要的任務，¹⁷ 因為

¹⁶ Kant, Immanuel (1781, 1783). *Kritik der reinen Vernunft*. Wilhelm Weischedel (Hrsg.), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 1998, B 232-233.

¹⁷ Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893-1917), Husserliana Bd.X. Hrsg. von R. Boehm, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966. S.334.



「時間」作為意識流動最基本的形式，關涉著所有意識之活動、知覺呈現及再現的視域、以及先驗自我之同一性等問題(Husserliana III/I, S.180-181)。其現象學所探討的問題幾乎都跟「時間」此現象脫離不了關係，因此胡賽爾除了有對「時間」專門的著作外，其主要的現象學論述也都涉及「時間」問題。

而在海德格哲學中相較於類似層次的「空間」或「世界」等問題，「時間」佔了更大的比重。我們甚至可以說，「時間」幾乎貫串海德格哲學的所有問題。如眾所週知的，海德格哲學思想中最核心的「存有之問」(Seinsfrage)是與「時間」概念息息相關，「存有」問題必須依賴於「時間」的現象才得以展開。而除了「存有」之外，被視為「存在或在場」(Präsenz; Anwesenheit)之一切的「存在物」(das Seiende)屬於「時間」的一種模式(Heidegger, *SuZ*, S.25)。其中特殊的「此在」(das Dasein)——人類個體——則跟「時間」的關係更是密不可分。而從其思想發展的角度看，海德格幾乎是終身的作品都跟「時間」問題脫離不了關係。因此「時間」可以說是胡賽爾及海德格兩人思想之整體關聯的樞紐問題。¹⁸

「時間」在海德格主要著作《存有與時間》(*Sein und Zeit*)的第一部份：「以時間性來解釋『此在』及將時間闡釋為存有問題之先驗視野」(Erster Teil: Die Interpretation des Daseins auf die Zeitlichkeit und die Explikation der Zeit als des transzendentalen Horizontes der Frage nach

„Das sind höchst wichtige Sachen, vielleicht die wichtigsten der ganzen Phänomenologie.“

¹⁸ Ernst Wolfgang Orth, *Einleitung: Die Mythologie der Zeit*, in: *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*. Freiburg/München 1983, S.15.



dem Sein)扮演了關鍵的論述角色。第一部份除了第一段落(Erster Abschnitt)是對「此在」做出預備性的基本分析(Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins)之外,即是第二段落(Zweiter Abschnitt)的「此在與時間性」(Dasein und Zeitlichkeit)。按照其預定撰寫計畫的「第二部份」則遲無下文,《存有與時間》遂成為海德格終其一生未完成的作品。這整部作品因此變成一個純粹僅以「此在」之「時間性」嘗試逼近或透顯「存有意義」(Sinn vom Sein)、但是卻未達成其設定目標的企圖。¹⁹

儘管並未能在《存有與時間》徹底地釐清有關「時間」的問題,海德格在寫作該書(1927)的前後仍然視「時間」為一個關鍵的問題、花費許多時間精神來探究這個謎樣的現象。海德格對於「時間」比較集中的論述,除了早期的《存有與時間》之外,還有在此書出版之前、在馬爾堡的演講,題目即叫做《時間的概念》(1924);此外於《時間概念史的導論》(1925)、及《現象學的基本問題》(1927)的學期講課也都表達了對於「時間」相同的看法。²⁰ 而在他後期所謂「轉向」(Kehre)

¹⁹ 事實上,第一部份的第三段落「時間與存有」(Zeit und Sein)亦未完成;而海德格所預告之第二部份的三段落分別為:「康德之圖式主義及時間的學說作為時間性問題之前階段」(*Kants Lehre vom Schematismus und der Zeit als Vorstufe einer Problematik der Temporalität*)、「笛卡兒之『我思』的存有論基礎及將中世紀之存有學承接於『思維之實體』的問題」(*Das ontologische Fundament des »cogito sum« Descartes' und die Übernahme der mittelalterlichen Ontologie in die Problematik der »res cogitans«*)、「亞里斯多德對於時間之探討作為現象基礎之區分及古希臘存有學的界線」(*Die Abhandlung des Aristoteles über die Zeit als Diskrimen der phänomenalen Basis und der Grenzen der antiken Ontologie*)。請參閱: M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S.39-40.

²⁰ Vgl. M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit* 《時間的概念》(1924), GA.64, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* 《時間概念史的導論》(1925), GA.20, *Grundprobleme der Phänomenologie* 《現象學的基本問題》(1927), GA.24, 第二



之後的著作中，其全集第三十六卷的《哲學論文集》(*Beiträge zur Philosophie*)、副標題《論自化》(*Vom Ereignis*) (1936)、以及《時間與存有》(*Zeit und Sein*)(1962)則有對「時間」不同看法之專門的討論。²¹

事實上，隨著不同的思想發展階段，海德格前後期對「時間」也確實有截然不同的觀點。在海德格對於「時間」問題之討論中，顯出海德格的時間觀跟在他之前的許多哲學思想有密切關聯。例如：他對亞里斯多德、康德、黑格爾之時間觀的批判，²² 以及他受到謝林、齊克果、尼采、柏格森與其師胡賽爾對「時間」問題觀點的影響。²³ 而海德格早期的時間觀也直接影響了沙特(Sartre)對「時間」的主張。²⁴ 由於此思想脈絡的複雜性以及篇幅的限制，因此本文並不意在交代上述問題關聯性或對各種時間理論作出類型分類，而旨在呈現早期海德格對時間的主張及其可能的意涵。

部分§19-§22, S.321-469. 而其中《時間概念史的導論》(1925) 被視為是海德格《存有與時間》的前身。請參閱：Petra Jaeger, Nachwort des Herausgebers, in: M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt a. M. 1994, S.444.

²¹ 此外，在 *Logik. Die Frag nach der Wahrheit* (1925/26), GA.21. *Besinnung* (1938/39), GA.66, *Die Geschichte des Seyns* (1938/39/40), GA.69, *Über den Anfang* (1941), GA.70, 都還有對於「時間」的論述。

²² 海德格對於康德時間觀之批判，請參閱：M. Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. GA.31, S.156-166. 他在所謂的「康德之書」(Kantsbuch)中還有對於康德時間觀的論述，請參閱：M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*. 此外，在 *Logik. Die Frag nach der Wahrheit* (1925/26), GA.21, S.197-415. 一書亦有對於亞里斯多德、康德、黑格爾之時間觀的論述。

²³ 海德格在 *Logik. Die Frag nach der Wahrheit* (1925/26), GA.21, S.246-250, 266 ff. 有對柏格森、而在 *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang vom Leibniz* (1928), GA.26, S.263 f. 有對胡賽爾之時間觀的批評。

²⁴ Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Über. von Karl August Ott, u.s.w., Hamburg, 1982.



參、海德格早期的時間觀

「時間」對於奧古斯丁之所以是一個謎樣的現象，因為「過去」已逝、「將來」未到、而「現在」在述說的當下又早已流逝。「過去」不存在，「將來」尚未發生，「現在」也短到無法指稱。²⁵ 如此說來，「過去」、「現在」、及「未來」，沒有一個時態是真實存在的。正因為「時間」不是客觀具體存在的實體，所以我們無法如同具體之事物般地掌握它。²⁶ 因此奧古斯丁是以「對已逝事件之回憶、當下的意識、及對將要發生之事件的預期(無論是期盼或恐懼)」，²⁷ 從這三種狀態來分別界定或說明「時間的三種時態」。對奧古斯丁而言，「真正的時間」其實只有「現在」而已，亦即：「對於當下發生事件的意識狀態」。因為「回憶」是將過去的事件提取到當下的意識，「預期」則是將未來的事件挪移到此刻的意識。因此，無論是「過去」、還是「將來」，它們都不過是「現在」—即當下意識—的一部份。奧古斯丁通過這種方式，以個體的主觀意識來說明「時間」的本質。

海德格早期的時間觀，在一定程度上類似奧古斯丁對「時間」的討論，但卻不同於胡賽爾的作法。就某個意義言，奧古斯丁的時間觀分別成為胡賽爾及海德格時間觀的靈感或源頭。胡賽爾採取奧古斯丁以主體意識來說明「時間」現象是如何被建構出來的，而海德格雖然延續兩者以個體來解釋「時間」的取向，但卻轉化了其中主體的內涵。亦即海德格突破兩者以個體意識經驗的內容來描述時間現象的方式，

²⁵ Augustinus, *Bekenntnisse*, Buch XI, Kapitel XV.20. „Die Gegenwart hat keinerlei Ausdehnung.“

²⁶ Augustinus, *Bekenntnisse*, Buch XI, Kapitel XVI.21.

²⁷ Augustinus, *Bekenntnisse*, Buch XI, Kapitel XX.26.



而改採從人類個體對於「與自身生活事件關聯性的存有態度」來說明「時間」。除了始終反對將「時間」視為如具體事物之客觀存在，早期海德格主張「時間」只能從人類個體存有的方式來加以分析理解。對「時間」進行物理學式客觀的計量，其實只是將此主體的「時間感」轉化為在人際之間可溝通或可共量的形式。由於客觀對時間的計量是從主觀之時間感受所衍生而來的(abgeleitet)，因此海德格強調「客觀主義的時間觀」並非是「時間的本質」或對「時間」原初性的說明。如前述，「主體主義」的時間觀又可分為「集體性」與「個體性」兩種立場。前者主張「時間」是一種人類群體所形成的社會性規律，後者則強調「時間」是出自於人類個體對自身生活次序及人生規劃的體驗與感受；海德格顯然是採取後者的觀點。²⁸ 換言之，他認為「時間」

²⁸ 對於筆者以「主體主義的個體時間」來標示前期海德格的時間觀，其中一位審查學者感到疑慮。其理由之一：海德格相當敏感於形上學語言所造成的表象思考困境，因此非常小心於使用「主體」、「客體」等傳統形上學範疇，並且終其一生不斷在創造新字，他用「此在」來取代「主體」或「個體」，並不是沒有其原因的。而海德格也曾經明確批判了「主體」、「客體」、「主觀」、「客觀」等用語在哲學史上涵義的顛倒混淆。那麼作者所主張的「海德格主張主體主義的個體時間」，是否更清楚的闡明了海德格的時間觀，或者是令人更生困惑呢？

另一位審查人也就相同問題提出其質疑：具體而言，將海德格(及胡塞爾等)的時間觀劃入所謂「主觀主義」的陣營時，理應考慮以下幾點，並予以適當的辯解：

- (1) 海德格的「此在」(Dasein)和「在世存在」(In-der-Welt-sein)的概念顯然旨在超越一般所主、客體的區分。海德格本人絕不會認為，他所說的「此在」是主體的一種。
- (2) 胡塞爾現象學以批判邏輯學中的「心理主義」(Psychologismus)為始點，即使他後來重新引入意識和主體性為意向性的根源，但其主體性概念應有別於一般與世界相對的心理式主體。
- (3) 一般熟習現象學思路者會知道，現象學並非是主體性/客體性間二選其一的理論立場；而現象學即使談及的主體性，也不應意味退守於客體性的對立面，它不是要否定的事物的客觀性而退縮到一個與之對立的主體領域，而是



是人類個體存有方式—亦即對其自身生活處境之體認及態度—所呈現出來的次序感，其根源並非人群所形成的社會性建構，而是人類個體對於自身之遭遇、當下處境、及期待或憂慮所展現的存有結構。

一、對客觀時間的批判

基於「主體主義個體性的時間觀」，海德格在《存有與時間》批判其他企圖解釋「時間」的方式與觀點；其中包括針對亞里斯多德、及黑格爾所代表的「客觀主義的時間觀」。²⁹ 海德格認為上述兩人都是

要扭轉自然態度中視存有為自明的執定。簡而言之，現象學旨在去除吾人對存有自明的素樸設定，讓其建構與衍生有待哲學說明的議題。

對此筆者答覆如下：大多數哲學家都不願被別人歸類或貼標籤，但主觀不願承認或拒絕接受被歸類並不表示不能被客觀地將之判別或歸類。正如同胡塞爾批判「心理學主義」，但其自身卻仍遭受被歸類於某種唯心論的命運或被質疑仍未脫離「心理學主義」的批評。我們知道海德格避免使用「主體」、「客體」用語，是企圖擺脫近代哲學知識論之主客體對立割裂的情況；因此他稱人類個體為「此在」或「在世存有」。在此的問題是：現象學的目的固然不在涉入主客體之對立，然而現象學的描述是否真地能夠完全擺脫實在論跟唯心論的區分？此外，海德格對於時間的分析是否屬於可以超越此種對立的現象學描述？事實上，海德格本身也並未完全排斥類似區分方式；他將康德的時間觀(從「我思」來看)歸類為「主體的」、而將黑格爾的(從跟絕對精神的關係來看)則歸為相對立的時間觀。„Und Hegel hat schon den ausdrücklichen Versuch gemacht, den Zusammenhang der vulgär verstandenen Zeit mit dem Geist herauszustellen, wogegen bei Kant die Zeit zwar »subjektiv« ist, aber unverbunden »neben« dem »ich denke« steht.“ (SuZ, S.427.)

²⁹ 一位審查學者提出以客觀主義標籤亞里士多德和黑格爾的哲學時間觀之疑慮。另外，與自然科學思維的情況相較，作者以「客觀主義」/「主觀主義」對哲學領域中的時間理論作分類，便顯得更為勉強。我們上面已提到，要把胡塞爾、海德格等納入所謂主觀主義，似乎並不恰當——尤其文中所謂的主觀主義，似乎有背離客觀存在而只談主觀感受的意思。至於「客觀主義」是否有代表性的哲學立場，則是更引人懷疑。在本文中，作者把亞里士多德與黑格爾的時間理論劃入所謂客觀主義的陣營，並以此解釋海德格對兩人的批



評。然而，評審人認為作者的解讀有不少問題，部分甚至可能是出於誤讀：

(a) 作者說：「海德格認為上述兩人(亞里士多德與黑格爾)都是以『空間』之模式來解釋『時間』，因此把『時間』置諸『自然事物』的範疇」。關於這個論斷，作者在文中有附上《存有與時間》的頁數，以為憑證。然而，評審人查閱該處原文，卻無法找到可以用作支持作者論點的文句。不知作者可否更準確地指出其說的文證依據，例如在腳注中徵引相關的原文字句。

(b) 而且，評審人不但作者援引的篇章找不到支持作者論點的文證，反而讀到不少與作者論點相左的字句。至少就黑格爾而言，海德格的解讀剛巧不是說他以空間解釋時間，反是認為他以時間解釋空間。例如：

i. „Der Raum ‚ist‘ Zeit, das heißt die Zeit ist die ‚Wahrheit‘ des Raumes. Wenn der Raum dialektisch in dem *gedacht* wird, *was er ist*, so enthüllt sich dieses Sein des Raumes nach *Hegel* als *Zeit*.“ (429)

ii. „Die Bedingung der *Möglichkeit* des Sich-für-Sich-setzens des Punktes ist das *Jetzt*. Diese *Möglichkeitsbedingung* macht das *Sein* des Punktes aus, und das *Sein* ist zugleich die *Gedachtheit*. Weil sonach das reine Denken der *Punktualität*, das heißt des Raumes, je das *Jetzt* und das *Außersichsein* der *Jetzt* ‚denkt‘, ‚ist‘ der Raum die *Zeit*.“ (430)

iii. „Mit *Hegels* These: Der Raum ‚ist‘ *Zeit*, kommt *Bergsons* Auffassung bei aller *Verschiedenheit* der Begründung im *Resultat* überein. B. sagt nur umgekehrt: Der *Zeit* (temp) ist *Raum*.“ (頁432，腳注1)——據此，柏格森才是以空間解釋時間，海德格不過認為柏格森這樣做只是表面的顛倒，其論點與黑格爾還是殊途同歸的。

(c) 評審人懷疑，作者把黑格爾時間觀歸為以空間解釋時間的立場，或許是由於將《存有與時間》，S.430所出現的 "*Jetzt-Punkt*" 誤解為一般所說的現在點 (*Jetztpunkt*) (這點從本文中，"*Jetzt-Punkt*"對應的用語「時間點」可以看出)。但SuZ, S. 430所說"*Jetzt-Punkt*"，實指空間(點)的設定依時間(現在)為可能性條件，現在構成空間點之點性(*Punktualität*)，但現在不是一個個時點。(參SuZ, S. 430: „das *Sichfürsichsetzen* jedes Punktes ist ein *Jetzt-hier*, *Jetzt-hier* und so fort. Jeder *Punkt* ‚ist‘ für sich gesetzt *Jetzt-Punkt*“)

(d) 海德格不但沒有暗示亞里士多德與黑格爾的時間理論為「客觀主義」的語句，反而明確指出，正是注重時間與「靈魂」或「精神」有特別的關係，構成這些經典時間哲學與流俗時間經驗的區別。(參SuZ, S. 427) 注意在這處，海德格非常謹慎地指出，即使從「世界時間」回溯於時間與「靈魂」或「精神」的特別關係，也尚不是意謂是以「主體」為導向的哲學探究。

對此筆者答覆如下：海德格指出亞里斯多德及黑格爾都是將「時間」置於自然存有論(*Ontologie der Natur*)或自然哲學(*Philosophie der Natur*)中、而跟「運動」、「變化」及「空間」關聯起來探討的。黑格爾在其《哲學百科全書》



以「空間」的模式來解釋「時間」，因此把「時間」置諸「自然哲學」的範疇(Heidegger, *SuZ*, S.428-432)。以「空間」之模式來套用於「時間」概念的作法表現於：他們認定「時間」是線性的。而串在這猶如一條延伸而不聚合之「時間項鍊」上的「珍珠」，就是一個個「當下此刻之時間點」(Jetzt-Punkt)；「時間」就是一連串的「此刻」(eine Jetztfolge)(Heidegger, *SuZ*, S.424-426)。這種觀點視「時間」為一連串線性的

(Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundriss, 1830)將「空間」跟「時間」都以「否定之否定」(Negation der Negation)——亦即「點性」(Punktualität)——來加以界定(§256-259)、並且以「直觀的變化」(das angeschaute Werden)來說明「時間」。亦即黑格爾將時間的「此刻」(Jetzt)跟空間的「點」相比擬——不佔據空間、無廣延者；時間的「此刻」即如同「空間的點」。海德格除了重述黑格爾將「空間」跟「時間」相比擬的觀點之外，他強調黑格爾將兩者均視為「自然事物」來論述。審查學者之 (b) i 的引文並不足以推翻本文之論點；因為「空間是時間」並非以時間解釋空間，而是指當「空間存在」(*was er ist*)、亦即作為「存在物」(ein Seiendes)時，「空間」即猶如其他事物般處於「時間」的一種模式(Präsanz; Anwesenheit)；「存在物」的本質因而是時間性的。由於「時間」跟「空間」一樣都是由「點性」所構成，儘管它們是自然最直接的界定、最抽象普遍的開展(§253-254)，它們仍然是從「存在物/存有者」的角度來理解的。請參閱以下引文：„Die erste überlieferte, thematisch ausführliche Auslegung des vulgären Zeitverständnisses findet sich in der »Physik« des Aristoteles, das heißt im Zusammenhang einer Ontologie der Natur. »Zeit« steht mit »Ort« und »Bewegung« zusammen.“ (*SuZ*, S.428) „Zeit ist das »angeschaute« Werden, das heißt der Übergang, der nicht gedacht wird, sondern in der Jetztfolge sich schlicht darbietet. Wenn das Wesen der Zeit als »angeschautes Werden« bestimmt wird, dann offenbart sich damit: die Zeit wird primär aus dem Jetzt verstanden und zwar so, wie es für das pure Anschauen vorfindlich ist.“ (*SuZ*, S.431) 海德格強調「時間」在黑格爾的論述中被視為「手前物」來對待。„Als Vorhandenes und somit Äußeres des Geistes hat die Zeit keine Macht über den Begriff, [...] Weil aber doch zugleich die Zeit im Sinne der schlechthin nivellierten Weltzeit begriffen wird, und so ihre Herkunft vollends verdeckt bleibt, steht sie dem Geist als ein Vorhandenes einfach gegenüber.“ (*SuZ*, S.435) 至於黑格爾所謂「精神」是指超越費希特(Fichte)之「主觀唯心論」與謝林之「客觀唯心論」的「絕對精神」，自然不是指笛卡兒或康德意義下之「我思」的「主體」。



(linear)、同質的(homogen)、可分割的(trennbar)、不可逆的(nicht umkehrbar)、猶如具體事物(dinglich; dinghaft)、可計量的(messbar)、可以「空間」來類比(raum-analog)的時間點(Zeitpunkt)；具體地說，也就是以「此刻」(Jetztpunkt)為典範或總念(Inbegriff)作為一個個時間的點。因為此種對「時間」實體化(Hypostasierung)或「物化」(Verdinglichung)的預設，使得「時間」變成可以客觀計算估量的對象。³⁰

以上此種「物化」預設的問題在於：其實它是將「時間」轉化為人類在一定程度可以掌握或操弄的「時間物質」。³¹ 而在其中可客觀計數的，並非「時間本身」，而是那已經被轉化的、所謂「同質的、可分別的、如同物質或空間之此刻的時間點」。這種「時間觀」，正是肇因於將「時間」物化或實體化，亦即：把「時間」視為客觀具體的「存在物」。在這種「客觀主義的時間觀」，「時間」是如同其他的「存在物」可計算衡量的。雖然此種「客觀主義的時間觀」符合物理學家的主張及更接近一般人的想法，但海德格卻批評它事實上並不能說明「時間的本質」、同時也不是對「時間」根本性的理解。因為其對「時間」的預設並不吻合「時間的本質」，它是以改變時間的連續性及非物質性來轉化「時間」的本質。其次，「時間」是否真如上述預設具有「同質性」——即所有的「時間」都可以化約為「此刻」這一種時間點——，仍是一個充滿爭議的問題。³² 此外，此種客觀主義時間觀描述之「時間」是從

³⁰ 亞里斯多德正是將「時間」界定為「可計數者」(das Gezählbare)。請參閱：Aristoteles' *Physik, Vorlesung über Natur, Bücher I (A)-IV(Δ)*, 219b2-219b32.

³¹ 此種對「時間」客觀主義的說明模式，正如同早期之人類設計日晷、利用日影來計量「時間」；亦即：兩者都是以「對時間可客觀計量的方式」去轉換「原本不可計量的時間」之企圖的方式。

³² 客觀主義之時間觀的陣營中，不同於物理時間主張的同質性，歷史的時間即顯示為異質性。請參閱：Françoise Dastur, *Heidegger and the Question of Time*,



「此刻」向兩端無限延伸的、既無開始亦無結束，因此是無限的 (unendlich) (Heidegger, *SuZ*, S.424)。

這種不恰當「物化」的時間觀，對海德格而言，割裂了「時間」跟「此在」的關係；它非但不屬於存有論的分析，同時遮蔽了我們對「時間之本質」真正的理解(Heidegger, *SuZ*, S.424)。海德格批評此種「時間觀」為「通俗的時間理解」(das vulgäre Zeitverständnis) (Heidegger, *SuZ*, S.235, 422 ff.)。早期海德格對「時間」問題的論述，其主要目的即在於以顛覆此種「客觀主義的時間觀」來展現存有的意義。而此種「客觀主義時間觀」其實即是源自於「此在」沉淪(Verfallen)的時間性(Heidegger, *SuZ*, S.426)，亦即接下來所要論述之「社會集體的時間」。

二、對集體時間的批判

儘管「客觀主義的時間觀」源自於「社會集體的時間」，然而後者卻是屬於「主體主義之時間觀」的陣營。此種依賴社會群體而設定的「時間」，是由海德格所謂的「眾我」(das Man)而產生的時間。這種「社會性的時間」，雖然不再是屬於上述客觀主義的「時間」，但它卻非「此在」自主的時間。這種「集體主義的時間」，可說是一種「隨波逐流、載浮載沈」的狀態，亦即：海德格所謂的「非本真的時間」(die uneigentliche Zeitlichkeit) (Heidegger, *SuZ*, S.424)。海德格以「時間性」來分析「此在」之本真與非本真的狀態；海德格將此種對「時間」不恰當的理解，關聯他對「眾我」——亦即一種匿名的、集體性、社會性對個體直接或間接影響——的討論。從現象學的觀察描述來說，「集體性

trans. by Françoise Raffoul & David Pettigrew, New York 1998, p.2.



的時間」作為「眾我」的時間顯示如下：一則表現為「時間不夠用」、
「總是沒有時間」的態度；在另一方面則是「對於時間的濫用」。

之所以會「沒有足夠的時間」，是因為「眾我」已經為個體規劃好、
並決定他接下來一連串所「應該」做的事，沒有留下任何自由或自主
的空間讓「此在」真正思想、安排或抉擇他所要做的事情。「此在」之
「日常性」(Alltäglichkeit)即個體平常一般性的生活方式，由於「日常
性」是「此在」最熟悉的情況，其時間意義即是「單調」(Einerlei)、
缺乏變化、而日復一日：「明日的…即是永恆的昨日」(Heidegger, *SuZ*,
S.371)。因為「此在」的日常存有狀態貧乏無趣、了無新意，於是
「眾我」為其典範：追逐新奇、無所停駐。「沈淪」(Verfallen)的存有
方式之一的情況—「好奇」(Neugier)指向「觀看」(Sehen)，「好奇」只
是為了滿足「現在」的「觀看欲望」、並非意圖「理解」。因此，「好奇」
沒有「本真性的未來」，因為它只是不斷地貪婪地追逐下一個新奇(即
還沒看到)的目標，絲毫沒有能力專注或停駐下來(Unverweilen,
Aufenthaltslosigkeit) (Heidegger, *SuZ*, S.346-347)。個體一直會有「事情
忙不完」或是「總還有下一個節目」的感覺，但並不表示這些事情或
活動都是他實際應該去執行或真正需要去參與的，個體在此幾乎完全
是被「眾我」所主導或決定的。

相對地，「對時間濫用」的現象則是由於「眾我」造成「此在」誤
以為「時間會一直繼續下去、用之不竭」之錯覺。然而事實上，所有
個體的生命都有終結的時候。對海德格而言，「死亡」是「此在」終極
的、「最本己的可能性」(Heidegger, *SuZ*, S.263 f.)，因為「死亡」能夠
讓「此在」體認自身的有限性(Begrenztheit)。由於「眾我」實際並非



是特定存在的某人，而僅是社會內化於個人生活的一股影響力，所以「眾我」是不會真實死亡的。「眾我」一方面以繼續不斷的活動讓個體不至於有對「死亡」真正的體悟，另一方面「眾我」也以客觀的觀察、描述、研究、及報導來處理「死亡」的現象，以致於遮蔽「此在」對「死亡」的理解(Heidegger, *SuZ*, S.237)。因為如此一來，「此在」所經驗到的，都不過是「他人」的死亡，所以讓個體有「明天還有時間」、「生命將一直持續下去」的錯覺及心態。在這過程裡，「眾我」以客觀及疏離的方式來因應「他人死亡」的情況，使得「此在」免於或延緩對其自身「有限性」真實處境的面對或覺察。而導致這種情況為普遍現象的原因，正是因為「此在」將本來應該自身掌握對「時間」理解及決定的權利讓渡給「眾我」。個體這種對「時間」非本真的存有方式，正是出於群體或社會對「時間」定義的必然結果。

三、「此在」的時間

在《時間的概念》(1924)的演講中，海德格強調「時間不是任何事物」，³³ 指的即是：「時間」並非客觀具體的事物、它不是物理學家可以操作觀察的對象。物理學家所觀察到的及所操作的，其實只不過是「對於時間的計量」(*Zeitmessung*)、而非「時間本身」。³⁴ 「真正的時間」，並非客觀之事物，而是人類個體對自身之可能性的理解所建構出來的次序感。其實「時間」根本無法以物理物質之屬性來加以界定；相反地，「本真的時間」是一種「個體化的法則」、因此個體必須在其「自我個別性」(*Jemeinigkeit*)中才能恰當的理解 ([...] *die Zeit als*

³³ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, GA.64, Frankfurt a. M. 2004, S.109. „Auch die Zeit ist nichts.“

³⁴ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, GA.64, Frankfurt a. M. 2004, S.109-110.



eigentliche das Individuationsprinzip, d.h. das, von wo aus das Dasein in der Jeweiligkeit ist [...]).³⁵ 對海德格而言，「時間」不是具體的事物或客觀的存在，而正就是人類個體本身—即「此在」(das Dasein)。因此，海德格清楚表示：「『此在』[...]即是時間本身，而非在時間之中。」³⁶ 這種以「此在」及其可能性來說明「時間」、以人類個體對於自身生活次序及存有可能性的理解來定義「時間」的方式及觀點，即是本文所謂之「主體主義之個體性時間」的意涵。此種說明模式，我們可以在海德格前期作品清楚地發現。³⁷

相對於胡賽爾從主體之「意識哲學」(Bewußtseinsphilosophie)典範的角度來論述「時間」，海德格在《存有與時間》中從「此在」—人類個體—的存有方式出發；他主張「原初的時間」不是一種客觀具體的存在，而是由「此在」的存有狀態來區別不同的時態(Zeitmodus)。亦即：海德格是從人類個體對於生活事件的關聯性，來界定「先後次序關係」。而此種「主體主義之個體性的時間」即海德格所謂之「出神的時間性」(die ekstatische Zeitlichkeit) (Heidegger, *SuZ*, S.351, 369)，指的即是此種以「此在」對自身生活之「記憶、感受、及預期」所形成的「過去、現在、未來」(Gewesen, Gegenwart, Zukunft)之次序感來說明「時間」。「出神」或「綻出」(Ekstase)意思即是：「超出自身」(über sich

³⁵ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, GA.64, Frankfurt a. M. 2004, S.124.

³⁶ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, GA.64, Frankfurt a. M. 2004, S.118. „Das Dasein, [...] ist die Zeit selbst, nicht in der Zeit.“

³⁷ Vgl. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt a. M. 1994, S.442. „Nicht: Zeit ist, sondern: Dasein zeitigt qua Zeit sein Sein. Zeit ist nichts, was draußen irgendwo vorkommt als Rahmen für Weltbegebnisse; Zeit ist ebensowenig etwas, was drinnen im Bewußtsein irgendwo abschnurrt, sondern sie ist das, was das Sich-vorweg-sein-im-schon-sein-bei, d. h. was das Sein der Sorge möglich macht.“



hinausgehen)，指的即是：每個時間的模式都並非以其同一性，而是以跨越自身、指向其他的時間模式來界定自身的。「此在」之「時間」的三種模式—過去、現在、未來—，任何一個模式是無法單獨存在、而必然相互指涉的。三者是相倚相生、彼此轉化的。³⁸

基於此種「出神的時間性」，海德格認為靜止的時間序列如「之前、之後、同時」(früher, später, gleichzeitig)，其實是從「此在」之動態的存在模式「已逝去、當下此刻、未來將至」(vergangen, gegenwärtig, zukünftig)所衍生出來的。海德格主張此種存有性的「先後次序關係」，才是「原初的時間」。換句話說：「時間」的本質，並非如同物質般是客觀的存在實體，而是由於「此在」對其生活情境的理解(Verstehen)與關切(Sorgen)所致。也正因為它們三者都是「此在」作為「在世存有」(In-der-Welt-sein)的存有模式，所以彼此間並非是孤立切割，而是相互緊密關聯著的。「此在」對於「現在」，是基於其「過去」之自我認識及對「未來」之想像期盼，來理解的。對於「未來」，「此在」亦是基於從對其「過往」到對「現在」的自我圖像，來進行規劃或設想的。相同地，「現在」之處境及「未來」之預期對「過去」的詮釋也是具有關聯性的影響。此種「出神的時間性」，使「此在」的存有得以展現出超越性(Heidegger, *SuZ*, S.363-364)。³⁹ 由於海德格顯然以「此在」的「時間性」來作為對其本真與非本真存有方式的區分描述，亦即所有「此在」之存有方式的現象分析都涉及「時間性」，因此以下我們將就其中幾個關鍵的概念為例加以說明。

³⁸ Vgl. Günter Figal, *Heidegger zur Einführung*, Hamburg 1992, S.87.

³⁹ Vgl. Mike Sandbothe, *Die Verzeitlichung der Zeit. Grundtendenzen der modernen Zeitdebatte in Philosophie und Wissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, S.113.



1. 時間跟關切

「關切」(Sorge)跟「時間性」有何關係？如何以「此在」來說明「時間」？海德格指出「關切」之結構為：「先於自身、已經(在世界)、作為與(世界內所遭遇之存在物)的共同存在」(Sich-vorweg-schon-sein in [einer Welt] als Sein-bei [innerweltlich begegnendem Seienden]) (Heidegger, *SuZ*, S.317)；其中「先於自身」(sich-vorweg-sein) 奠基於「未來」、「已經在」(schon-sein)顯示於「過去」、而「與(遭遇之世界內的存在物)共同存在」(sein-bei)則是於「現在」才有可能(Heidegger, *SuZ*, S.327)。即：「關切」的結構表明涵蓋「此在」的「過去」、「現在」及「未來」，也就是其整個的「時間性」。僅就形式簡單而言，「過去」關聯於「被拋擲」(Geworfenheit)及「事實性」(Faktizität)、「未來」則朝向「籌畫」(Entwurf)及「可能性」(Möglichkeit)、而「現在」則跟「決斷」(Entschlossenheit)及「當下/瞬間」(Augenblick)息息相關。「當下」跟前面所描述的「好奇之無所停駐」正好是相對的情況；「當下」使朝向死亡之「臨界情境」(Grenzsituation)得以向「此在」敞開(Heidegger, *SuZ*, S.347, 349)。而「此在」只有於「當下」才能真切地意識到自身的處境、將自身從「沉淪」的情況找回來(*SuZ*, S.327-328)。⁴⁰

⁴⁰ 一位審查學者質疑本文沒有交代海德格為什麼要使用這些術語，如：「當下/瞬間」(Augenblick)以及後面的「重敘/失而復得」(Wiederholung)。由於本文旨在呈現海德格前期對時間分析的結構，此處僅於形式呈現「此在」時間性之三種存有模式，因此對特定的細節術語及概念不加深究。海德格採用的這兩個語彙顯然是受到齊克果作品及用語的影響。齊克果在其《非此即彼》(Entweder-Oder; Either-Or)主張「當下/瞬間」從正面看是時間與永恆的交會點，不過海德格同時也批評齊克果對於「當下/瞬間」概念的理解(*SuZ*, S. 338, Fußnote)。藉此海德格欲表明「此在」對自身當下處境之澄明的體悟，指向其所謂的「光照」(Lichtung)概念。„Entschlossen hat sich das Dasein gerade zurückgeholt aus dem Verfallen, um desto eigentlicher im »Augenblick« auf die



具體而言，「關切」即是「此在」之本真性的存有，朝向其終極之可能性。面對其事實性與被拋擲性、並在此基礎上揭示規劃其可能性。而揭示其可能性、朝向其自身，其中關鍵的即是「未來」(Heidegger, *SuZ*, S.325)。⁴¹ 而「時間」其實即是此種「時間性」的作用(*Zeitigung*) (Heidegger, *SuZ*, S.235, 304, 329f.)；使得「關切」結構之組成成為可能的條件，是「時間性」(Heidegger, *SuZ*, S.331)。⁴² 不同於奧古斯丁及胡賽爾以「現在」為建構「時間」的首要因素，海德格認為「未來」才是「此在」之「時間性」最主要的意義所在(Heidegger, *SuZ*, S.327)。因為「出神的時間性」指向「未來」，而「原初之時間」是一個「有限、會結束的」未來。「時間性」所結構之「關切」即朝向「此在」自身之死亡、「此在」的有限性(Heidegger, *SuZ*, S.330-331)。「此在」持續關切自身的存有及其可能性，而「關切」所展現「此在」之本真的「先行決斷」(*vorlaufende Entschlossenheit*)則只有通過「時間性」才有可能。「先行決斷」即是對於「未來」之可能性的預期及抉擇，因此「本真關切」之意義即是「時間性」(Heidegger, *SuZ*, S.326)。

erschlossene Situation »da« zu sein. “ (*SuZ*, S.328) 有關齊克果對於海德格在此問題之影響的討論，請參閱：Falkenhayn, *Augenblick und Kairos. Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers*. Berlin: Duncker & Humblot, 2003, S.181-190.

⁴¹ „Das die ausgezeichnete Möglichkeit aushaltende, in ihr sich auf sich *Zukommen*-lassen ist das ursprüngliche Phänomen der *Zukunft*.“

⁴² „Zeit ist ursprünglich als *Zeitigung* der *Zeitlichkeit*, als welche sie die Konstitution der *Sorge*struktur ermöglicht. Die *Zeitlichkeit* ist wesentlich ekstatisch. *Zeitlichkeit* zeitigt sich ursprünglich aus der *Zukunft*. Die ursprüngliche *Zeit* ist endlich.“



2. 時間跟決斷

海德格以「決斷」來顯示「此在」的「本真性」，在這裡必須說明的問題是：「決斷」如何使「此在」獲致其「本真性」？亦即：「決斷」如何使「此在」面對其最極致之可能性？正是由此而關聯於「時間性」的問題，因為此「決斷」為一種預期之行為、此「預期決斷」是針對「此在」之最終極之可能性而下的抉擇，亦即是「此在」預見其自身的死亡而產生的決心。「決斷」是「此在」對其存有可能性之本真性的態度，表示「此在」清楚意識到其自身的處境及其諸多可能性、其中最終極之可能性即為「自身的死亡」。因此當「此在」不再受到「眾我」之宰制及對其生活方式之解釋主導之後，正因為此「決斷」是「此在」對自身死亡之預期，所以涉及了「時間」的問題。因此，海德格認為「時間性」作為「此在」一種原初的現象、是於「此在」為一本真性整體當中、亦即在「預期之決斷」中被經歷到的，「時間性」是本真之「預期決斷」的可能性條件(Heidegger, *SuZ*, S.304)。

「預期之決斷讓『此在』設想其作為一個整體」的意思是：「此在」不再迷失於「存在物」而不可自拔、而是轉而關切其「自身之存有」。也就是：設想其「整個人生究竟將為何」的問題；換句話說，想到其如何蓋棺論定、亦即人生定位、人生意義之問題。因此，「預期之決斷」緊密關聯於海德格《存有與時間》前面的論述：「焦慮」、「良心呼喚」、「持續之罪疚感」、「朝向死亡」、「對死亡之預想」。「預期之決斷」讓「此在」接受呼喚、找回自我、選擇自己作出抉擇。「預期之決斷」即代表「本真之未來」，指向「此在」最最終極的可能性。因此，「本真之未來」並非從延續「現在」、而是必須從改變「非本真的未來」才可能



獲得。因為「本真的未來」所關切的是「此在」本身及其終極的可能性，而「非本真的未來」所關切的則是「此在」所經營的事物、活動及對象(Heidegger, *SuZ*, S.337)。

至於「現在」，「本真的理解」亦即「決斷」，將揭露真實的處境。「決斷」將使散逸的心神回到「當下」，成為「本真的時間性」。相對於「當下」，「非本真之現在」則為「具現化」(Gegenwärtigen)。「具現化」可說是陷於對具體事物的關心注意，為一種不具有任何決斷性的「眼前」，而僅只是持續不斷地沈溺於事物及外在對象(Heidegger, *SuZ*, S.338)。而「非本真的時間性」除了有「未來」及「現在」兩種模式外，也包括「過去」。「本真的時間性」同時也使「此在」得以回到其「被拋擲性」及其「個體化」。此種「本真的過去」稱為「收回/失而復得」(Wiederholung)，使「此在」得以重新面對其終極可能性(Heidegger, *SuZ*, S.339, 386, 394)。⁴³ 「非本真的過去」則使「此在」持續陷於對具體事物的關心注意，使其「遺忘」及遮蔽其被拋擲之存有與處境。由此可見，儘管「本真時間性」包含「現在」及「過去」，但基本上都是指向「未來」的(Heidegger, *SuZ*, S.326)。⁴⁴

⁴³ 齊克果在《重敘/失而復得》(*Wiederholung*)一書中將「重敘/失而復得」跟柏拉圖所謂僅為知識性的「回憶」(*anamnesis*)相對，藉此海德格欲表明「此在」對自身過去遭遇及可能性真切的體認、而非僅是對客觀事件的知識。„Die Wiederholung macht dem Dasein seine eigene Geschichte erst offenbar.“ (*SuZ*, S.386) „Diese [Wiederholung] versteht dagewesenes Dasein in seiner gewesenen eigentlichen Möglichkeit.“ (*SuZ*, S.394)

⁴⁴ 請參閱：Françoise Dastur, *Heidegger and the Question of Time*, trans. by Françoise Raffoul & David Pettigrew, New York 1998, p.4.



3. 時間跟死亡

海德格在《時間概念史的導論》(*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*)一書的主要部份(Hauptteil)的第二段落(Zweiter Abschnitt)下的標題是「發掘時間本身」(Die Freilegung der Zeit selbst)，而實際上其中所討論的都是有關「此在」的死亡問題。很顯然地，海德格認為要理解「時間本身」，必須從「此在」及其「死亡」現象才能恰當地釐清。換言之，海德格對於「時間」所做的現象學描述並非停留在形式結構的分析，而是進入實質內涵的探究。而「時間」的實質內涵則必須從人類個體的整體性及有限性—即「死亡」—才能適切地說明。

海德格在這部份要強調的是：「時間」即是「此在」、是一種個體化的法則。問題是：如何才能展現出「此在」此種個體性呢？在此「死亡」除了作為「此在」生命的終結及界線、使「此在」成為一個整體得以蓋棺論定之外；真實的「死亡」如前所述，並非是屬於他人或「眾我」，而是絕對地屬於「我個人的」。「死亡」是不能由他人替代、必須「此在」完全獨自面對承擔的存有可能性。「我的死亡」是我最本己的可能性、是絕對的「屬我性」。在此可能性中，「此在」才是完全的我自身。因為「死亡」的絕對屬我性，海德格說「沒有(普遍的)死亡」(Den Tod überhaupt gibt es nicht.)。⁴⁵ 因此海德格批評笛卡兒的「我思故我在」(*cogito sum*)是對「此在」不恰當的陳述，而主張適切的描述應該是「我會死亡、故我在」(*sum moribundus*)。⁴⁶ 海德格認為「我會死

⁴⁵ Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA.20, S.433.

⁴⁶ Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA.20, S.437. 一位審學查者認為：我們同樣可以把笛卡兒式的「我思」視為「主體主義的個體時間」之存在樣態，儘管這是極端獨我論式的「主體個體」之「實踐意義的



亡」是「此在」的建構性法則：只要因為我存在，我就是必死的，毋須我是生重病或受重傷。「我的死亡首先賦予我存在其意義(*das moribundus gibt dem sum allererst seinen Sinn*)。」⁴⁷

在前述之「眾我」存有的狀態，「此在」無法正視其自身的可能性及其生命的有限性。因為「眾我不會死」(*Das Man stirbt nie, weil es nicht sterben kann*) (Heidegger, *SuZ*, S.424)，而「此在」終究卻必須單獨地面對自身的死亡。只有當獨自面對自身或真實地意識到個體生命(可能)終結的情境，亦即進入「個體化」(*Vereinzelung*)的狀態時(Heidegger, *SuZ*, S.339)，「此在」才能真正覺察到自身生命的有限性。海德格認為只有「此在」單獨面對自身的死亡，個體才會真正地反省其生命的意義，才有可能回復本真之狀態。這種對個體自身生命有限的體認，也才能重新「發現時間」，覺察到屬於他「自身的、有限的時間」。如果「此在」能因此找回其「本真的時間性」(*die eigentliche Zeitlichkeit*) (Heidegger, *SuZ*, S.348)，那麼他就能恰當地安排其人生的各種活動及遭遇、坦然面對自身的死亡及有限性。由此可見，這種海德格主張的「本真的時間」正是「個體性的時間」，而「個體性的時間」跟「此在」自身的死亡是緊密關聯的。海德格此種對「集體性的時間觀」的批判，正突顯了他對「時間」所採取的「個體性時間觀」的立場。

時間」！那麼，海德格和笛卡兒的區別又在哪兒呢？因此作者的這層區辨，似乎未能直指前期海德格時間觀的本質特徵。

筆者並不清楚笛卡兒在何處以及如何論述「時間」的觀點；但海德格對笛卡兒的批評主要是針對他作為「主體哲學」或「意識哲學」傳統的始作俑者、亦即造成包括康德及胡賽爾在內朝向主體傾向的哲學立場。兩者間最大的不同在此明顯地呈現出來：笛卡兒以「我思」界定「主體」，而海德格則以「我會死亡」來根本地理解「此在」。

⁴⁷ Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA.20, S.437-438.



肆、結論

從以上論述可以看出：海德格早期的時間觀顛覆傳統哲學及一般將「時間」視為客觀事物的看法，反之，從人類之主體來界定「時間」。而不同於胡賽爾將「時間」經驗侷限於知覺主體的意識內容，海德格將之擴大為「此在」生活或整體人生的存有方式。胡賽爾對於時間的探討可說是一個仍舊在回答傳統知識論問題的嘗試，而海德格對時間的觀點則從純粹知識論的探問轉向「此在」的基本存有論。面對知識確定性的要求，「當下」明晰的「知覺印象」在胡賽爾的時間觀佔有無可取代的地位；而強調「此在」對自身整體人生的切實體認，「未來」及「可能性」在海德格之「此在」時間中則居於樞紐的位置。此外，理論知識的「時間」是一種「無限的時間」，而「此在」本真性的時間卻指向「有限的時間」。由於關切「此在」本真的存有方式、可能性、及其有限性，「未來」、「決斷」、及「此在」自身的死亡則成為海德格時間觀中最關鍵的要素。海德格此一對時間的觀點，突破了胡賽爾以「視覺」或「聽覺」為主之感官知覺的現象學模式，而轉向以「意義」及「理解」為導向之現象學或詮釋學的典範。⁴⁸

在《時間的概念》(1924)的演講中，海德格提出一個關鍵的說法，可以視為是他對於「時間」不同觀點的區分標準。亦即：海德格認為

⁴⁸ 一位審查者期待本文更深入說明「海德格時間觀的理論特色在什麼地方、它與其他海德格的理論立場(如現象學詮釋學轉化、存有論差異、存活非反思或前反思的反身關係等等)有無潛在的關係、它與胡塞爾與其他受胡塞爾啟發的現象學時間理論有何義理上的不同、它自身有無重要的進一步的哲學蘊涵(philosophical implications)等等。」

由於本文無法在此有限篇幅處理上述所有的問題，只能期待相關議題於後續的研究澄清之。



想要探究「時間為何」或追問「時間的意義」，似乎必須從「永恆」(die Ewigkeit)的角度切入才有可能進行。換言之，必須先知道「何為永恆」、才能明白「何為時間」。⁴⁹ 然而作為哲學研究者—而非神學家，我們並不具備此項進路的可能性。⁵⁰ 正因為如此，前期的海德格採取人類常識、即一般人可以思考及理性探討的方式來論述「時間」的現象。所以早期的海德格主張：哲學只能「從時間來理解時間」(die Zeit aus der Zeit zu verstehen)。⁵¹ 然而，如此一來，「永恆」將僅能以「時間」來理解，也就是「永恆」將成為「時間的衍生物」。做出這個區分，其實也預告了海德格晚期對於時間觀點之轉變。

⁴⁹ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, GA.64, Frankfurt a. M. 2004, S.107.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd.



參考文獻

海德格部分：

- Heidegger, Martin (1924^{*}; 2004). *Der Begriff der Zeit*, GA64, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1925; 1994). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA. 20, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1925/26; 1995). *Logik. Die Frag nach der Wahrheit* (1925/26), GA. 21, Hrsg von Walter Biemel, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1927; 1997). *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA. 24, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1927; 2002). *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, Martin (1928; 1990). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang vom Leibniz*, GA. 26, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1929; 1991). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1930; 1994). *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*. GA.31. Hrsg. von Hartmut Tietjen, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1936-38; 1989). *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. GA.65. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

* 海德格作品括號內前面的數字為該文或該書首次出版之年份，此資料係取自 Thomä, 1990。而正文內註腳的頁碼則是以晚近之年代的版本為準。



- Heidegger, Martin (1938/39; 1997). *Besinnung*. GA. 66, Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1938/39/40; 1998). *Die Geschichte des Seyns*. GA. 69, Hrsg. von Peter Trawny, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1941; 2005). *Über den Anfang*. GA. 70, Hrsg. von Paola-Ludovika Coriando, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1953; 1969). *Zeit und Sein*. In: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heidegger, Martin (1962; 1969). *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

其他外文部分：

- Aristoteles (1987). *Physik, Vorlesung über Natur*, Bücher I (A)-IV(Δ), Griechisch-Deutsch. Übersetzt mit einer Einleitung und mit Anmerkungen herausgegeben von Hans Günter Zekl. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Augustinus, Aurelius (1888). *Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus*. Übersetzung von Otto F. Lachmann, Leipzig: Reclam.
- Dastur, Françoise (1998). *Heidegger and the Question of Time*, trans. by Françoise Raffoul & David Pettigrew, New York: Humanity Books.
- Elias, Norbert (1984). *Über die Zeit*. Arbeiten zur Wissenssoziologie II, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Falkenhayn, Katharina von (2003). *Augenblick und Kairos. Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers*. Berlin: Duncker & Humblot.



- Figal, Günter (1992). *Heidegger zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag.
- Gadamer, Hans-Georg (1969; 1987). *Über leere und erfüllte Zeit*, in: ders., GW. Bd.4, Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Hawking, Stephen (1988). *A Brief History of Time: From Big Bang to Black Holes*. Bantam Books.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1830, 1992). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft im Grundriss*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Husserl, Edmund (1995). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Husserliana Bd.III, I. Hrsg. von Karl Schuhmann, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund (1966). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, Husserliana Bd.X. Hrsg. von R. Boehm, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Jaeger, Petra (1994). *Nachwort* des Herausgebers, in: M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA. 20, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Kant, Immanuel (1781, 1783; 1998). *Kritik der reinen Vernunft*. Wilhelm Weischedel (Hrsg.), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kierkegaard, Søren (1843; 1956-1957). *Entweder-Oder I/II*. Gesammelte Werke, Abteilung 1, 2. Übersetzt von Emanuel Hirsh. Düsseldorf: Eugen Diederichs Verlag.
- Kierkegaard, Søren (1843; 1955). *Die Wiederholung*. Gesammelte Werke, Abteilung 5. Übersetzt von Emanuel Hirsh. Düsseldorf: Eugen Diederichs Verlag.



- Müller, Thomas (Hrsg.) (2007). *Philosophie der Zeit. Neue analytische Ansätze*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Orth, Ernst Wolfgang (1983). *Einleitung: Die Mythologie der Zeit*, in: *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- Sandbothe, Mike (1998). *Die Verzeitlichung der Zeit. Grundtendenzen der modernen Zeitdebatte in Philosophie und Wissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Sartre, Jean-Paul (1982). *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Über. von Karl August Ott, u.s.w., Hamburg: Rowohlt.
- Thomä, Dieter (1990). *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.



The Early Heidegger's View of Time

Yun-Ping Sun *

Abstract

This paper tries to elucidate the early Heidegger's views of Time. Heidegger criticizes objective time and collective time, respectively, and advocates an individualistic view of time. Heidegger points out that the view of objectivistic time, so-called "vulgar view of time", takes time for one of natural things and aims at the measuring of time, while he regards the collectivistic view of time as "inauthentic time" of the "Dasein" in the mode of falling. As for individual time of the subjectivistic view, however, Heidegger rejects that Husserl restricts "time" within the consciousness of the transcendental Ego, and develops a view of time in the practical sense, i.e., Heidegger regards Dasein's concerning about his own possibility in the living context as the primordial time. Furthermore, Heidegger emphasizes that only the Dasein's true understanding of his own death can make one know "the essence of time".

Keywords: Heidegger, Time, Being, Dasein, Death

* *Nan-Hua University, Department of Philosophy, Assistant Professor.*

