

海德格與高達美的時間概念

陳榮華*

摘要

本文是要檢討海德格與高達美的時間概念，說明它與他們哲學的關係。我要指出，無論海德格前期和後期的時間概念，在理論上無法讓海德格完成他的哲學工作——存有意義的探索，但高達美的時間概念，卻可以讓他得以詮釋存有的意義。

本文首先分析海德格的前期作品《存有與時間》中的時間概念，繼而說明他的後期作品(時間與存有)的時間概念。我指出，這兩個概念在理論上無法讓人完成存有意義的詮釋過程。然後，

我從三個觀點分析高達美的時間概念，它們分別是 (Gleichzeitigkeit, contemporaneity)，節慶(Fest, festival)中的時間和充實時間(erfüllte Zeit, fulfilled time)。我認為，高達美的時間概念可以讓人完成詮釋的過程，因此亦可以理解存有的意義。由此，高達美的時間概念在理論上是可以證成的。

關鍵詞：

海德格、高達美、詮釋學、時間、存有

*陳榮華，臺灣大學哲學系教授。

投稿·93年7月6日·修訂·93年9月28日·接受刊登·93年10月16日。

The Concept of Time in Heidegger and Gadamer

Wing-Wah Chan*

Abstract

This essay analyzes the concept of time in the philosophy of Heidegger and Gadamer in order to show its relationship with both philosophers' discussion on "Being". I point out that no matter in his early or later writings, Heidegger's concept of time is in conflict with his concept of understanding. Therefore, Heidegger's quest for the meaning of Being cannot be accomplished. In contrast the Gadamerian concept of time makes the understanding of the meaning of Being possible.

In the first part of this essay Heidegger's concepts of time are revealed by an analysis on his two major works: *Being and Time* and *On Time and Being*. I argue that the concept of time revealed in these two books makes the understanding of Being impossible. In the second part Gadamer's concept of time is discussed by an investigation on the following terms: contemporaneity, time in festival and fulfilled time. I show that the Gadamerian concept of time is in harmony with the understanding of Being. Therefore Gadamer's philosophy can accomplish the task of illuminating the

*Wing-Wah Chan, Professor, Department of philosophy, National Taiwan University

meaning of Being. Finally I show that it is justified to accept the Gadamerian concept of time in the interpretation of Being.

Keywords:

Heidegger, Gadamer, hermeneutics, time, Being

海德格與高達美的時間概念

陳榮華

海德格(M. Heidegger, 1889-1976)的哲學是要探索存有的意義(Frage nach dem Sinn des Seins, question of the meaning of Being), 這幾乎是眾所週知的事。他的成名作是《存有與時間》(*Sein und Zeit, Being and Time*)。從書名可以看出, 在探索存有意義的過程中, 時間是一個非常重要的概念。¹在海德格後期著作裡, 有一篇重要的文章, 名為〈時間與存有〉(*Zeit und Sein, On Time and Being*), 這也似乎是指, 晚期海德格仍強調存有與時間的密切關係。那麼, 海德格幾乎由始至終, 都相當重視時間在他哲學

¹ 其實, 海德格的《存有與時間》是根據他一年前的著作《時間概念的歷史簡介》(*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, History of the Concept of Time: Prolegomena*)而寫的。從此書的名稱即可看出, 海德格當時非常強調時間概念。

中的地位，所以我們有必要深入探討它。

再者，在慶賀海德格八十歲生日時，他的學生高達美(H.-G. Gadamer, 1900-2002)寫了一篇名為〈論空洞時間和充實時間〉(Von leere und erfuelle Zeit, Concerning Empty and Ful-filled Time)的文章，這似乎是說，高達美針對海德格，提出另一種時間概念。我們可以合理推測，高達美因為發現海德格的時間概念在理論上是有困難的，才會提出他自己的主張，否則他無須多此一舉。但這些困難是什麼？即使我們可以找出海德格的困難，但高達美的時間概念又能解決它們嗎？對於這些問題，作為哲學工作者的我們，難道不需用心反省一下嗎？

在以上問題的引導下，本文要首先重提時間概念在海德格哲學的重要性，指出它在存有意義探索中的基礎地位，讓時間概念不致被遺忘。繼而我要說明在海德格哲學的發展中，時間與存有

的關係如何改變。並且，我的分析指出，無論海德格前期和後期的時間概念，都無法讓他在存有意義探索的過程中，得以本真(eigentlich, authentic)瞭解存有的意義，這是說，我認為海德格的時間概念在理論上是有困難的，使他的哲學任務——存有意義的探索——無法達成。

高達美也許看出海德格時間概念的困難，並針對它提出另一種時間概念。²於是，本文要進而說明高達美的時間概念，指出它在詮釋存有的過程中，如何避免海德格時間概念所導致的困難。最後我要證實，在詮釋存有的過程中，高達美的時間概念可以讓人得到存有的意義，我是指，海德格的哲學任務，最後要在高達美的時間概念中完成。

² 當海德格仍在世時，高達美甚少在他的著作裡批評他的這位老師。或許因此，他在這篇文章裡，完全沒有提到海德格的時間概念。但我們仍可相信，作為一位哲學家，高達美不會憑空說出他的時間概念，既然這篇文章是慶賀海德格生日的，則它顯然是針對海德格哲學而來的。

一、海德格的時間概念

在海德格哲學的發展中，時間與存有的關係有兩種不同的詮釋，前者主要在 SZ，後者主要在〈時間與存有〉，我在以下分別討論它們。

(一)SZ 的時間概念

海德格在 SZ 指出，他的哲學工作是要完成存有意義的探索，而且要以時間為瞭解存有的視域。(SZ 1, BT 19)但是，我們要問：為何在探索存有意義的過程裡，要以時間為視域呢？為何他不根據別的概念去探索存有？時間概念有何優點？它能使我們正確瞭解存有嗎？

海德格認為，人不同於其他事物，因為他的存有擁有一個非常獨特的性格——瞭解存有(Seinsverstaendnis, understanding of

Being)。 (SZ 16, BT 32)基於這個特性，他稱人為 Dasein。³Dasein 的字面意義是“存有在這裡”，它是指，存有呈現在人的存有中，被他瞭解。對於海德格，Dasein 不僅表示人的獨特性格，它更表示，在存有探索的過程中，人具有優先性，因為既然存有已呈現在人的存有中，而人又瞭解它，則相對於其他存有者的存有，人的存有便有被探索的優先性，這是說，我們只要能瞭解人的存有，便可以進而瞭解呈現在其中的存有自身了。於是在 SZ，海德格所採取的探索方向是從 Dasein 存有的存在分析(existenziale Analytik, existential analytic)開始，以求得到存有的意義。

然而，SZ 的探索方向是否可行？因為，既然海德格的工作是要探索存有，為何他不直接分析存有呢？為何他反而先分析人

³ “Dasein”一詞是由“Da”(意指這裡或那裡，亦即英文的 here 或 there 之意)和 Sein(意指存有，亦即英文的 Being)兩部份組成，它的字面意義是「存有在這裡」。從存有而言，它是指存有呈現在人的存有中。從人方面而言，它是指人的存有瞭解存有，因為既然存有呈現在人的存有中，則人的存有沒有理由不瞭解存有的。

的存有，再根據人的存有進而探索存有的意義呢？這樣的繞路 (detour) 是否恰當？是否反而會讓他無法本真的瞭解存有呢？我認為，SZ 的探索方向使海德格的哲學工作——存有意義的探索——無法完成。我從兩方面討論這個論點。

1. 預設時間為探索存有的視域違反現象學方法的規定

在 SZ，海德格認為現象學是：「讓那顯示自身者在其自身且正如其自身顯示般的被看見。」(SZ 46, BT 58) 這個定義看來平凡無奇，因為無論那種哲學方法，都會號稱它能看見它討論的事物本身。但我卻認為，海德格的現象學定義其實蘊涵一個相當革命性的意義。然而，很多海德格學者都沒有正視它的革命性意義，因為他們在不適當的觀點下詮釋它。

有些學者是從胡塞爾(E. Husserl, 1858-1938)現象學的觀點下詮釋海德格的現象學方法。由於胡塞爾哲學強調現象學是嚴格的

學問，追求絕對無誤(apodictic)的真理，因此胡塞爾要求在探索事物前，先行把獨斷的意見和未被證成的理論放入括號、存而不論，以使它們不致干擾事物的意義，保持事物的純粹性。但是，海德格不是要建立嚴格的學問，也不是追求絕對無誤的真理，更反對胡塞爾的存而不論的方法論步驟，所以，從胡塞爾現象學的觀點來詮釋海德格現象學是不恰當的。

L. Versenyi 在詮釋海德格現象學時就是採取以上的觀點，他說，

因此，現象學是一種方法，它要求直接的把握和毫無偏見的開放性，揭露和不干預研究對象自身。它是單純的開顯或不受成見影響下的描述。它的相反是外來的規定或建構性的詮釋，及基於先在的體系或設計來構成事物的意義。⁴

⁴ L. Versenyi, *Heidegger, Being, and Truth* (New Haven: Yale University Press, 1965), p. 8。另外，J. Kockelmans 也是採取相同的觀點。請參考他的 *Martin Heidegger: A First Introduction to His Phenomenology* (Pittsburgh, Pa.: Duquesne University Press, 1965), p.

我們可以看出，這種詮釋早已預設人是有前見的，而且也預設前見妨礙對象的知識，因此它認為，要保障知識，則必需先將前見放入括號、存而不論。從這個觀念而論，則海德格的現象學也是強調先擱置已有的觀念，使人不受干擾，以看到事物自身，但這僅是在胡塞爾現象學追求嚴格知識的觀點下所作的詮釋，它忽略了海德格現象學特有的深義。

也有些學者是從直覺概念的觀點來詮釋海德格的現象學方法，我的意思是指，他們認為海德格現象學能讓我們直接把握存有。它一方面強調現象學能直接通達其研究對象，另一方面強調現象學的對象是存有。R. Waterhouse 就是採取這個觀點，他說，

因此，現象學是唯一的方法：它讓我們看見，而我們看見的，

是事物本身的存有。⁵

基本上，這樣的詮釋毫無新意，因為它僅是 SZ 現象學定義的字面解釋。它根據此書中的兩句話：「要認識“現象”，就是要直接揭露和展示那個被研究的對象。」(SZ 46-47, BT 59)和「唯有作為現象學，存有學才是可能的。」(SZ 48, BT 60)的確，這樣的詮釋是對的，然而，它是膚淺的，因為它無法讓我們看出海德格現象學在當時哲學處境中特殊而影響深遠的意義。

我認為，要正確詮釋海德格的現象學意義，而且又是它影響深遠的意義，要根據他在 SZ 所說的詮釋學概念，因為海德格現象學不是胡塞爾的現象學，而是詮釋學現象學(hermeneutische Phaenomenologie, hermeneutical phenomenology)。首先，海德格

⁵ R. Waterhouse, *A Heidegger Critique: A Critical Examination of the Existential Phenomenology of Martin Heidegger* (New Jersey: Humanities Press, 1981), p. 63。

反對胡塞爾的主張：現象學是沒有預設的學問。他指出，他的現象學是詮釋的，⁶並且，詮釋必需在預設中循環進行。然而，循環不表示犯了邏輯的謬誤，反而，它可以使我們得到原初的知識。但是，在什麼條件下才能讓詮釋學現象學得到原初的知識呢？他說，

這個循環隱藏了一個正面的可能性——最原初的認識。當然，要真正獲得這個可能性，必須要在詮釋時，明白其首要的、最終的和持久的任務是永不容許我們的前擁有(Vorhabe, fore-having)、前觀點(Vorsicht, fore-sight)和前概念(Vorgriff, fore-conception)來自想像和流行觀念。反而，我們要根據事物本身來建立它們，才能保護我們的研究課題。(SZ 203, BT

⁶ 海德格明白指出，他的現象學是詮釋的，他說：「我們的研究指示出，作為方法的現象學描述，其意義就是詮釋(Auslegung, interpretation)。」(SZ 50, BT 61)

195)

這段話主要是說，詮釋是在前見中進行，但若要得到原初的知識，則必須保障詮釋時的前見係來自事物本身，而不是來自詮釋者自己或其他的來源。從這點看，這不是胡塞爾現象學的沒有預設的要求，因為海德格承認詮釋必然在前見中；它也不是單純在直覺中直接描述對象，因為它是一個在前見限制下的循環過程、來回反覆的進行。這顯然是一個複雜而謹慎的思考過程。並且，我們要注意，海德格在這裡強調的是：思考過程中前見的正确性。因為只有根據正确的前見，才能對事物有正确的詮釋。

然而，如何才能有正确的前見呢？海德格指出，正确的前見是來自事物本身。我現在不討論海德格這個主張能否成立，我要指出，海德格這個主張對當時的哲學產生非常重大的衝擊。在海德格以前，哲學思考的始點和終點都是詮釋者自己，這是說，詮

釋者自己決定思考方法、思考對象，甚至是思考的結論。笛卡兒 (R. Descartes, 1596-1650) 哲學清楚指出，哲學思考始於思考者無法接受不自明的知識，因此他要由方法懷疑(methodic doubt)去檢討已有的知識，再經由他自己的肯定，以決定那些知識才是真的。於是，哲學思考似乎從人自己的意志出發，且由意志判斷知識的真假。不過，海德格的現象學卻把這個方向倒轉過來。

由於海德格的現象學是詮釋的，而正確的詮釋依賴正確的前見，且正確的前見來自事物本身，於是，哲學思考要始於事物給出正確的前見。我們要注意，在海德格的現象學定義裡，其文字是強調：「讓……看見(sehen lassen, let……be seen)。」(SZ 46, BT 58)它是被動式。它不是指「由我們自己去看」，而是「讓我們看見」，它強調現象學的「看見」是被動的。在這個定義下，思考者的主動性和主宰性被減弱，改由對象的主動性和主宰性替代。

於是，思考者若要得到正確的前見，不是他主宰自己的思考活動，主動獵取和肯定對象的意義。正確的前見來自對象的給出，思考者似乎是被動的接納它。在思考的過程中，思考的始點來自事物，並且，它的終點也是事物，因為思考的目的是事物本身的意義。那麼，整個思考的過程不再由思考者自己主動出發，主宰思考的過程和結束在思考者自己的肯定裡；反而，思考始於事物的自我顯示，讓思考者得到正確的前見，他帶著前見再循環到事物去，直至事物肯定他的結論而告終。傳統的思考方式始於人的自我要求，終於人的自我肯定；海德格的詮釋學現象學是始於事物的顯示，終於事物在顯示中給思考者的肯定。從思考過程中人與事物地位之倒置而言，正是海德格現象學的革命性意義了。

在研究海德格的學者中，R. Palmer 非常清楚這種人與事物的地位之倒置，他說，

它〔現象學〕把我們的習慣方向倒置過來：不是我們指向事物，反而是事物向我們顯示它們自己。這不是某種原始的萬物有靈論(primitive animism)，而是它認識到，真正思考的本質是被事物顯示它自身的力量所引導的。⁷

於是，真正的思考始於事物顯示它自身，讓思考者得到正確的前見，在正確前見的引導下和詮釋學循環的過程裡，接受事物的肯定，由此得到事物的真理。在這裡我們可以看出，正確詮釋的關鍵是要求詮釋者的被動性，接納由事物而來的顯示，成為自己的前見。換言之，在詮釋過程裡，事物的顯示佔有較優先的地位，因為基於它，詮釋者才能得到正確的前見。可是，SZ 在探索存

⁷ R. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), p. 128.

有意義時，有沒有遵守這個現象學的要求呢？我認為答案是否定的。

SZ 認為，在探索存有的意義時，要以時間為視域，(SZ 24, BT 39)這也是說，它預設時間是詮釋存有意義時的前見。根據我們對現象學的分析，假若時間是詮釋時的前見，則它不能來自詮釋者自身，而是要來自事物本身。再者，在存有的探索裡，它要探索的事物是存有，⁸因此，時間必須是來自存有向詮釋者的顯示，否則它不是正確的前見。不過，我們現在要檢討，當海德格預設時間視域時，他是否根據存有的顯示？或僅是來自他本人的決定？

在 SZ，Dasein 是開顯性(Erschlossenheit, disclosedness)。(SZ

⁸ 「事物」一詞在現象學的用語中，不是我們一般所指、在我們四週中的「東西」。它的德文是 Sache。在現象學，它是指被研究的課題。英文有時將之譯作 subject-matter，是指被研究的主題。在《存有與時間》，被研究的主題是存有，因此它是現象學所指的事物。

177, BT 171)基於 Dasein 的開顯性，才有被開顯出來的東西。⁹那麼，當海德格發現時間是探索存有的視域時，時間是被 Dasein 開顯出來的，亦即它奠基於 Dasein 的開顯性上。這表示出，由於 Dasein 去開顯它，時間才被發現。在這個過程中，Dasein 似乎是詮釋的始點，因為基於 Dasein 的開顯性，才得以發現時間和肯定時間是探索存有的視域。於是在 SZ，海德格實際上是以 Dasein 的自我肯定開始——由 Dasein 肯定它自己的開顯性。由此，Dasein 在其開顯性中，得以發現和肯定時間視域，以之作為前見，引導它的詮釋工作。換言之，在整個詮釋的過程中，相對於事物的顯示性而言，Dasein 佔有較優先的地位——它是詮釋的始點，前見的發現者和決定者。

可是，根據我們的分析，SZ 的現象學強調，在詮釋的過程中，

⁹ 海德格說：「只有當 Dasein 在和只有當 Dasein 仍在，真理才會出現。只有當 Dasein 在，存有者才會被發現和仍被開顯出來。」(SZ 299, BT 269)

事物的顯示具有優先性，但當海德格在 SZ 認為時間是存有意義的視域時，卻是奠基在 Dasein 的開顯性上，這是說，在整個詮釋的過程中，Dasein 的開顯性限定詮釋的過程，且更具有優先性。因此，海德格的進路違反了 SZ 現象學方法的規定。

2.從 Dasein 的時間性(Zeitlichkeit, temporality)探索存有意義 是錯誤的

海德格在 SZ 討論現象學時，他同意胡塞爾的名言：「回到事物本身」(zu den Sachen selbst, to the things themselves)。 (SZ 46, BT 58)簡單的說，這句話是指，哲學探索是要探索它要討論的事物本身，而不是別的東西。但在 SZ，海德格的工作到底有沒有回到事物本身呢？這是說，他提出的時間視域能否讓他瞭解存有本身呢？

海德格認為時間是探索存有的視域。不過，他指的時間是什

麼？是怎麼樣的時間？基本上，時間是指由 Dasein 的時間性 (Zeitlichkeit, temporality) 展示出來的時間。他說，

我們要揭露時間，真正瞭解它，且視它為瞭解和詮釋存有時的視域。為了讓我們明白這點，便要原初地說明時間是瞭解存有的視域。在說明時間時，我們要藉著 Dasein 的時間性，並且，時間性是作為 Dasein 的存有，其存有是瞭解存有的。(SZ 24, BT 39)

這段話清楚指出，時間性是作為 Dasein 的存有，並且，時間是藉著 Dasein 的時間性引申出來的，因此 SZ 的時間基本上是指 Dasein 的時間。然而，以 Dasein 的時間為視域，就可以真正瞭解存有嗎？它能让 SZ 的探索回到事物本身——瞭解存有本身——嗎？我認為這是不能的。

SZ ¶65 題目名為「時間性作為關念(Sorge, care)的存有學意義」。 (SZ 428, BT 370)在海德格，關念是 Dasein 的存有。並且，海德格曾給「意義」一個定義，他說，

意義是某一點(Worin, wherein)，它讓事物的可理解性 (Verstaendlichkeit, intelligibility)保存著它自己。那個由開顯性整理出來的，而且藉此讓我們得以瞭解，我們稱它為“意義”。 (SZ 201, BT 193)

這兩句話的文字相當難懂，但其義並不困難。它是指，一物的意義就是藉以瞭解此物時的基礎。意義不是指一物的一般特性，而是此物的基礎，因為根據一物的基礎，才能真正說明它的其他特性。同理的，在瞭解 Dasein 的存有一關念一時，由於關念有雜多的性格，若要真正瞭解它們，則要深入瞭解它們的基礎。這個

基礎就是關念的意義或海德格所說的存有學意義。對於這個意義，海德格認為是時間性。

因此我們發現，海德格的時間概念是根據時間性而來，而時間性是關念的存有學意義，亦即藉著時間性，可以讓我們更深入瞭解關念的性格。基於這個論點，我們現在可以檢討，SZ 以時間為視域，到底帶領我們往那個方向去？我的意思是指，在 SZ 開始時，海德格認為，時間視域可以讓我們瞭解存有，帶領我們到達存有本身去。可是，SZ 討論的時間，卻是由 Dasein 的時間性而來，而時間性是 Dasein 的存有——關念——的意義。那麼，我們可以說，時間僅是讓我們更深入瞭解 Dasein 而已，它不是帶領我們到達存有本身去。所以，海德格在 SZ 指出的時間，對存有學意義探索的工作而言，是一條錯誤的進路，也一個不恰當的視域。

即使正如海德格所說，存有呈現在 Dasein 中，而 Dasein 瞭

解存有時，是以時間為視域的；而且即使我們能從時間視域，藉著 Dasein 的存有而得以瞭解存有，但這樣的瞭解並沒有得到存有本身，因為我們僅是在 Dasein 的觀點下去瞭解存有，而不是根據存有本身去瞭解存有。根據現象學的定義，我們甚至可以說，這不是正如存有本身呈現其自身，且正如其自身般的讓我們看見存有，而僅是透過人的觀點去看存有，把存有限制在人的觀點下，忽略了存有自身。

基本上，SZ 宣稱以時間作為探索存有的視域，這個方向是失敗的。這不是說，存有是無法探索或不可理解的，而是以時間作為視域是錯誤的。一方面，海德格無法保證時間來自存有，換言之，他無法保證時間是一個正確的視域。另一方面，根據他的分析，時間是出自 Dasein 的存有，因此，這僅能證明時間能讓我們瞭解 Dasein。面對這個困難，海德格必須另起爐灶，建立別的方法。

式去瞭解存有。這引出他的後期哲學。

(二) 〈時間與存有〉的時間概念

在海德格的後期哲學裡，討論時間的著作主要是〈時間與存有〉(1962)一文。在這篇文章裡，海德格從分析存有的本性來說明它與時間的關係。SZ 已經清楚指出，存有不是存有者，(SZ 8, BT 26)這是海德格的基本信念。存有當然比存有者更為原初，然而，存有是什麼？它以何種方式讓存有者成為它們自己呢？海德格認為，存有是呈現性(Anwesenheit, presence)。存有是以自己的呈現性，在「使之呈現」(Anwesen-lassen, letting-presence)的方式下，讓存有者成為它們自己。當存有是呈現性時，則人與存有的關係與前期海德格的主張截然不同。

由於存有在本性上呈現它自己，因此它呈現它自己給人，讓

人瞭解它，由此讓人成為 Dasein。¹⁰他說，

人，他站立在呈現性的逼近中，他因此看到在「使之呈現」中所出現的東西，視之為由它給出和呈現出來的禮物。假若人不接納由呈現性所給出的禮物……。人就不會是人了。(SD 12-13, TB 12)¹¹

存有呈現它自己，而人總是站立在存有的呈現性中，因此人才能瞭解存有。我們看出，海德格不再根據人的存有去定義人的本性——瞭解存有，而是把人放在他與存有的關係裡，並且，在這個關係中，人隸屬於存有，不是存有隸屬於人。這是說，存有具有更

¹⁰ SZ 認為人是 Dasein，而 Dasein 是指它瞭解存有。然而，為何 Dasein 會瞭解存有呢？是否尚有更根本的理由呢？海德格當時沒有說明，他僅是說這是一個事實(SZ 7, BT 25)。至於為何有這個事實，海德格一無所知。但在〈時間與存有〉，海德格明白存有是呈現性，而呈現性當然是呈現自己的，因此存有總是呈現它自己，由此讓人得以瞭解它，成為 Dasein。因此，海德格在〈時間與存有〉能更深入說明 Dasein 的存有學基礎。

¹¹ 這段文字非常難譯，為了讓讀者易於明白，我僅採取意譯。

優先的存有學位階。在這樣的關係中，人之所以瞭解存有，不是由於人具有時間視域，而是由於存有的呈現性逼近人，讓他站立在存有的呈現性中。人不能以自己的時間視域限制存有的意義，而是接納存有自身的呈現。

海德格甚至從存有的呈現性來說明時間。存有是呈現性，而呈現就是延續(Wahren, to last)，延續當然與時間有關了。(SD 12, TB 12)然而，延續不是指在時間中，從某一點伸展到另一點的時距，因為存有不在客觀的時間之流中。反而，由於存有的呈現性是延續，因此時間就在其中。再者，存有的呈現是在延續中，但存有的呈現不是單純的在其自身、與人無涉。相反的，存有的呈現是向人呈現的，它呈現給人。因此，呈現關連於人。海德格說，

呈現是指：那恆常而延續者逼近人、觸及他和達到他。(SD 12,

TB 12)

所以，存有不是自存的，它必與人合一。沒有存有，人不能成為人，因為假若人不瞭解存有，則他不是人；沒有人，存有無法成為存有，因為沒有人的瞭解，存有無法完成它的呈現。只有在人與存有的統一中，彼此才得以成為其自己。

當存有呈現它自己給人時，從時間的觀點看，它的呈現就是現在(Gegenwart, present)。無論德文的 Anwesen，它的英譯 presence 和中譯的「呈現」，都有「現在」的意義，因為既然呈現出來了，那當然是在目前的「現在」裡。雖然，人只關心那些呈現出來的東西，往往忽略呈現性本身，然而，只要有東西呈現出來，則呈現性當然仍在其中。人只要不沈淪(verfallen, fall)在事物上，願意接納那個呈現事物的呈現性，他便可以深入事物的存有了。

再者，當人瞭解在現在中的呈現性時，他自然會明白，「現在」不是僅封閉在「現在」裡。就在「現在」中，尚有很多已經呈現過的東西，但它們似乎已經不在，不再呈現於當前了。不過，它們雖然不再呈現於當前，但這不是指它們絕對沒有呈現或完全消失了，因為假若如此，人便無法喚起它們。它們的確是不在 (Abwesen, absence)，但卻不是絕對的空無。它們是以「不在」的方式呈現其自己。從時間的觀點看，海德格稱之為曾經 (Gewesen, having been)，這是說，它們不是以「現在」的方式呈現，也不是完全沒有呈現，而是以「曾經」的方式呈現出來。

然而，人也會明白，即使在呈現性的「現在」裡，仍有那些尚未呈現，且接著會呈現出來的。從時間的觀點看，這些尚未呈現和接著會呈現出來的，就是「將來」，因為它將會來到「現在」。

「將來」尚未呈現，但這不是指它完全沒有呈現，因為完全沒有

呈現的東西是不可理解的。的確，「將來」不是「現在」，它正如「曾經」那樣，都是「不在」(Abwesen, absence)，不過，它卻是以「不在」的方式呈現其自己。由於它有呈現，因此呈現性不僅限制在「現在」和「曾經」中，它同時伸展到「將來」去。

當呈現性向人呈現它自己時，它的「現在」就是要向人呈現、逼近他，就在這個逼近他時，呈現性同時超出了它的現在，伸展到「曾經」去；並且，「曾經」也超出它自己，伸展到「將來」去。在這樣的伸展中，構成一個統一了「現在」、「曾經」和「將來」的呈現性。因此，在海德格，時間沒有分裂成三個獨立的時態，而是構成一個互相超出的統一性。(SD 14, TB 13-14)

海德格是從存有的呈現性說明時間。凡是呈現出來的東西，必須預設呈現性，否則它們尚是隱藏不現。¹²再者，呈現性不能

¹² 當海德格反對實體形上學，追求更原初的概念時，呈現性成為存有者的存有幾乎是不

不呈現，也不能只有呈現性而沒有被呈現出來東西，這是說，呈現性必呈現一個開放的領域(Offene, openness)。所以，呈現性不僅統一時間的三個時態，也統一了它呈現出來的開放領域，因此海德格認為，時間不僅是時間，它同時是「時間-空間」(Zeit-Raum, time-space)。(SD 14, TB 14)這裡的空間不是指幾何學的空間，一個可以任意或無限分割的空間。它是由一個伸展到「曾經」和「將來」，呈現在「現在」中，而且是向人開放的領域。它先於幾何學的空間，因為它尚未被量化，被分裂成可被測量和可被計算的數量。只有當「時間-空間」呈現出開放的領域後，而人遺忘了呈現性和它所統一的時間，將之視作手前存有時，它才成為一個可量化的空間。因此，量化的空間奠立在「時間-空間」上。

可避免的，因為既然實體在存有學上沒有優先性，而實體之所以成為其自己，它必須是呈現的。但實體本身不具呈現性，它必須奠立在呈現性上，因此呈現性便順理成章的成為存有者的存有。

因此海德格認為，時間不是僅具有「現在」，「曾經」和「將來」三個向度(Dimension)，由於呈現性把它們統一起來，故真正的時間是四個向度的(vierdimensional, four-dimensional)。(SD 16, TB 15)在這四個向度裡，第四個向度——呈現性——才是最重要的，因為它統一其他三個向度，讓它們完成呈現的工作。海德格說，

反而，時間三個向度的統一性就是它們的彼此互動。這個互動證明了它是活動在時間的真正核心裡，是真正的伸展。這個第四向度，真的可說是我們所要思考的事物了。(SD 15-16, TB 15)

因此，海德格在討論時間時，他是在強調時間中的呈現性，甚至認為這是時間的真正核心和我們所要思考的事物。不過，海德格在〈時間與存有〉中的時間概念，雖然其核心是呈現性——呈現開

放的領域和向人呈現，但它是否真的可以完成這種呈現的工作呢？這是說，在這樣的時間概念中，真的可以完成呈現性(即存有的呈現嗎？假若我們用 SZ 的方式提問，這個問題實即：在這樣的時間概念中，存有的意義可以從其自身中呈現出來，讓我們看見，以完成存有的探索嗎？我認為，在理論上，這是失敗的。

只要深入反省一下，就可以發現，無論前期海德格的從人的存有——觀念——去說明時間，再以時間視域去探索存有，或後期海德格的從存有的呈現性去說明時間，把存有與時間緊密關連起來，都是建立在一個片面的或單方面的基礎上。這是說，他若不是單方面強調人的存有，就是單方面強調存有本身，卻沒有同時兼顧人與存有，且在它們的互動關係上討論時間。我不是指，海德格沒有討論人與存有的關係。的確，海德格常提及人與存有的關係，但即使他承認它們的密切關係，但它們是不是在一個互動

的關係上呢？況且，海德格哲學能容許人與存有在一個互動關係上嗎？我認為，在海德格哲學裡，人與存有的關係的確密切，但它們是不能互動的。在前期海德格，當人探索存有時，人的時間視域限定存有，但存有不能反過來限定人的視域；在後期海德格，當人探索存有時，則是存有的呈現性限定人，但人不能反過來限定存有的呈現性。在這兩種人與存有的關係中，都是強調其中一方去限制對方，卻沒有彼此互動或互相限定的關係。可是我認為，不從這個互動的關係來討論人與存有，則無法完成存有的呈現，而存有意義的探索亦無法成功。同理的，不從這個互動的關係來討論時間，亦導致存有無法完成它的呈現，讓海德格的哲學任務——存有意義的探索——無法完成。我認為，這是海德格時間概念的致命傷。

早在 SZ，海德格認為人是 Dasein，亦即他的存有瞭解存有，

並且，當人瞭解存有時，是以時間為視域。可是，為何 Dasein 會以時間為視域呢？海德格認為這是 Dasein 被丟擲而來，就是如此的事實性(Faktizitaet, facticity)。但我們指出，一旦 Dasein 以時間為視域，則存有就只能在 Dasein 的時間中呈現它自己，這迫使存有無法顯示其自身。這種從事實性說明 Dasein 的時間，再從時間說明存有的過程裡，是完全沒有互動性的，這是說，它是從人到存有的單向關係，而不是人與存有的雙向互動關係。然而，這種由 Dasein 單向限定存有的關係，無法讓 Dasein 瞭解存有本身的意義。因此，它導致存有意義探索的失敗。

後期的海德格亦已看出，在存有意義的探索裡，視域的思考方式是無法成功的，¹³因為這表示，在探索存有意義前，就先根

¹³ 海德格反對由康德哲學發展出來的超驗－視域 (transzendental-horizontal, transcendental-horizonal) 的思考方式。請看海德格的 ‘Zur Eroerterung der Gelassenheit,’ in Martin Heidegger: Gesamtausgabe, Band 13, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, p. 44.

據視域來規定存有的意義，這顯然在理論上難以保證它能達到存有本身。然而，轉向後的海德格，是否可以成功呢？

從後期海德格在〈時間與存有〉討論時間的方式，他是根據存有的呈現性(Anwesenheit, presence)立論，然而，這是單方面的強調存有的呈現性，由它限定時間的意義，再由此限定人對時間的瞭解。這是說，就在存有的呈現性中，它限定了時間的四個向度，由此再來限定人對時間概念的瞭解。不過，這依然是一個單向的關係，因為它蘊涵了：存有單向的限定時間，而時間又單向的限定了人。我認為，在探索存有意義時，若海德格只強調其中的一方，而忽略另一方在探索過程中的貢獻，則這種單向關係使存有探索成為不可能。

海德格認為，時間向人呈現它自己。可是，這並不保證，人能正如時間顯示它自己般的瞭解時間。這是說，時間呈現它自己

是一回事，而人能否接納它，正如它呈現自身般的瞭解它，卻又是另一回事。海德格早已承認，在詮釋的過程中，詮釋者不能完全沒有預設，則詮釋者無條件地接受詮釋對象的限定是不可能的；反過來說，詮釋對象也不能無條件的接受詮釋者的限定，因為以詮釋者的概念去規定詮釋對象的意義，是不合理的。因此，在說明一個完整的詮釋過程時，必須同時兼顧詮釋者與詮釋對象兩者所扮演的積極意義，亦即，它們各自參與在詮釋過程中所作的貢獻。我們可以看出，在前期 SZ 討論詮釋者與存有的關係時，海德格只單方面強調 Dasein 在詮釋過程中的貢獻，卻壓抑了存有的呈現性。但在後期的〈時間與存有〉裡，他又單方面強調存有的呈現性，卻壓抑了人參與在詮釋過程中的貢獻，因此海德格無法適當處理詮釋者與存有的互動關係。

從以上對海德格時間概念的分析裡，讓我們得到一個啟示：

要正確瞭解時間概念，不能單方面強調人的存有，也不能單方面強調存有自身，若要兩者同時兼顧，則必須著眼在他們的互動關係上。我發現，高達美是在這種互動的關係上討論時間的。

二、高達美的時間概念

高達美在他的《真理與方法》(*Wahrheit und Methode, Truth and Method*)清楚指出，他的哲學是要說明人的瞭解(*Verstehen, understanding*)，(GW2 438, TM xxviii)這是說，詮釋者與被詮釋的對象之詮釋過程。然而，高達美不是如海德格那樣，強調在這個過程中的任何一方——詮釋者或詮釋對象上，而是建立在他們的互動關係上。我要指出，他是在這樣的互動關係上說明時間的。

在高達美的著作裡，我們可以從三個論點來說明他的時間概念。它們分別是：1. 討論藝術品時的同時性(*Simultaneität*,

simultaneity)和共時性(Gleichzeitigkeit, contemporaneity)。2.在節慶(Fest, festival)中顯示的時間,和3.空洞時間(leere Zeit, empty time)和充實時間(erfüllte Zeit, fulfilled time)。

(一)同時性和共時性

從康德(I. Kant, 1724-1804)以降,藝術哲學成為美感之學或美學(Aesthetik),這個觀念甚至影響至今。Aesthetik 的基本意義是指感覺或感受。於是,從 Aesthetik 去討論藝術,亦即根據感覺或感受去討論藝術了。對於藝術的感受,往往稱為「美感」。在康德,感性與悟性(Verstehen, understanding)是區分的。單由感性,無法建立概念,亦即不能建立知識。所以,根據美感去討論藝術,則把藝術排除在知識的領域外。高達美強烈反對把藝術哲學建立在美感的上,因為他認為,藝術就是知識。藝術的經驗就是獲得知

識的經驗。(GW1 103, TM 97)因此，他要批判由美感經驗建立起來的美學(Aesthetik)。

高達美認為，美感之所以可能，預設了他所說的「美感區分」(aesthetische Unterscheidung, aesthetic difference)。在康德，美感是不用概念的，它僅是單純的感覺或感性作用。概念的參雜，破壞了美感的純粹性。但是，人若要單純和直接的去感覺或感受對象，他必須先從一切可能的概念抽離出來，這是說，把對象與其他一切可能相關的東西區分出來，使它成為一個純粹的作品。對於這樣的抽離，高達美稱之為美感區分。他說，

在排擠了作品所根據的一切：它本來的生活脈絡，及給與它意義的宗教和世俗的功能後，它出現為一個“純粹的藝術品”。感性意識在進行這樣的抽離工作時，它的工作是積極

的。它指出了一個真正的純粹藝術品，讓它在其自身中繼續存在。我稱之為美感區分。(GW1 91, TM 85)

在美感區分後，感性意識才能單純的感受對象，獲得美感。現在我們要討論，在美感區分的美感裡，它的時間性是什麼？並且，這樣的時間性能否完成藝術品的詮釋？高達美認為，這樣的時間性是同時性(Simultaneität, simultaneity)，它會使詮釋者和詮釋對象都失去其同一性(Identität, identity)，換言之，它無法讓詮釋得以完成。

在美感區分下，無論感受者和被感受的藝術品都必須徹底從別的東西抽離出來，成為完全孤立的。¹⁴更進一步，感受者意識

¹⁴ 無論海德格和高達美都認為，一個與別物毫不相干、完全孤立的事物是不可瞭解的。因此，在美感區分下，即使詮釋者意識到一個對象，它仍是一個不可瞭解之物。在美感中，事物與知識無關，這是說，在真正的藝術經驗裡，是完全沒有藝術品的知識的。但海德格和高達美都反對這個結論。他們認為，藝術品提供知識。

中的諸多感受，也必須彼此區分出來，成為沒有關連的、各自孤立的。它們同時出現在意識中，卻彼此疏離，互不相干。於是，意識似乎被分裂成諸多同時出現但又彼此疏離的感受；同理的，藝術品也分裂成諸多孤立、同時出現和互不相干的感性性質 (aesthetische Qualitaete, aesthetic qualities)。在感受一個藝術品時，這些感性性質不斷地演變，而藝術品似乎是一個空洞的形式，集合了這些零亂，而又同時出現的感性性質。無論是意識中的諸多感受和藝術品中的諸多感性性質，它們都是同時出現的，且又互相疏離。對於這種同時出現的時間性，高達美稱之為同時性 (Simultaneitaet, simultaneity)。對於同時性，他曾說，

.....它〔同時性〕僅是指，多個感受中的對象，同時在意識之中，它們全都是彼此冷漠、又自以為是有效的

(Gleich-Gueltigkeit)。¹⁵(GW1 132, TM 127)

因此，在同時性裡，所有事物都分裂成同時呈現的雜多，各自獨立，彼此毫不相干。不過，這引出一個非常嚴重的理論困難——無論意識和藝術品，都失去它們自身的同一性 (Identitaet, identity)，因為顯然的，根據感受而來的美學，其結果就是絕對的斷裂性(Diskontinuitaet, discontinuity)，亦即，美感對象的統一性被分裂成雜多的感受。(GW1 101, TM 95)高達美更進一步指出，它不僅摧毀藝術品的統一性，也摧毀了作者的統一性，甚至是鑑賞者的統一性。(GW1 101, TM 95)換言之，根據同時性，無論人與事物，都完全失去其自己——一個我們難以接受的結論。

¹⁵ 高達美所使用的“Gleich-Gueltigkeit”一詞，基本的意思是指冷漠或毫不關心。英譯往往是“indifference”，但此字由“同時”(gleich)和“有效性”(Gueltigkeit)兩個字根構成，若根據它的字義，則這是指，由於彼此都同時有效，因此它們各自獨立，毫不相干，以致彼此冷漠。在以上的翻譯裡，我為了保持德文原意，故把它的兩個意義都翻譯出來。

但是，如何避免同時性帶來的困境呢？高達美指出，在藝術經驗中，真正的時間性不是同時性，而是共時性(Gleichzeitigkeit, contemporaneity)。對於共時性，我們可藉由觀賞戲劇的經驗來說明。在觀賞戲劇時，戲劇不是詮釋者諸多內在感受的集合，亦即，詮釋者不是觀賞他內在經驗中的連串感受。高達美指出，要成為一個真正的觀賞者，人必須在一種狀態下——他稱之為 Dabeisein。這個概念可譯作「共在」。Dabeisein 中的“Sein”是「存有」或「正在」，“dabei”是指「正在那裡與之遭逢」或「緊靠」，「一起在那裡」的意思。孔子曾說，「祭神如神在」。在祭典中，若神是在的，則神不是一個站在那邊，與我遙遙相對的冷漠事物，而是神與我共在——神與我相通感應。我接受神的啟示，由此瞭解祂，或者說，這是我開放我自己，讓神充塞在我的開放性中，由此我與祂共在。在共在中，人才能真正瞭解當時的祭典及其中鬼神的意義。

所以，與某物共在的意思是指，與它相通感應，接納它、讓它充滿我的意識，與之合一和瞭解它。

高達美又指出，共在是指參與(Teilhabe, participation)。(GW1 129, TM 124)與之共在是指參與了它，與它合一，在合一中得到瞭解。而且，這種參與的合一，不是指我是主體，主導著自己專注於其中，去瞭解它。而是，我開放我自己，讓它進來，與它共同浮沈，合而為一。在戲劇的觀賞中，觀賞者是在這樣的共在或參與中。同理地，在藝術經驗中，詮釋者與藝術品也是在共在的關係上，由此，只要我們明白共在的時間性，就可以指出藝術經驗的真正時間性了。

人與藝術品共在，則他不在美感意識中，也不在美感區分的預設下。他不是感受藝術品的感性性質，也沒有把自己與藝術品區分出來，而是參與在藝術品的意義裡。由於人總是與藝術品共

在，因此，無論藝術品如何演出它自己，人總是在接納一個相同的藝術品，將它的所有性質統合為一個相同的意義，與之合一和瞭解它。在這個情況下，雜多的感性性質雖然同時呈現，但它們互相整合成一個統一的意義整體。當一件藝術品呈現時，它呈現為一個有意義的藝術品。在這樣的呈現中，它把過去所呈現出來的，及將來的可能呈現，皆統一在現在中，且互相構成一個統一的意義。對於這種互相構成一個意義，且其「過去」、「將來」和「現在」互相統一的呈現，其時間性就是共時性。藝術品的真正時間性是共時性，高達美說，

共時性不是在意識中的一個與料模式(Gegebenheitsweise, mode of givenness), 而是意識的任務, 是在被要求下完成的。
(GW1 132, TM 127)

這是說，共時性不是正如美感性質那樣，直接給與我們，且不用經過思考，就可以直接得到藝術品的感受。共時性是由意識整理出來，是意識的任務。這也是藝術品對意識的要求，由意識努力完成。所以，在共時性中，意識不是單純的感受者。意識雖然失去它的主體性，成為被動，但它仍需主動地努力，整理出藝術品的意義。並且，在整理藝術品意義時，詮釋者當然沒有分散成不同的詮釋者，而是一個相同的詮釋者，因為這才能將不同的雜多整理成一個意義整體。因此，共時性保障了詮釋者和藝術品的同一性。

在高達美，共時性蘊涵了主動和被動的，這是說，詮釋者在共時性中，他一方面被動地接納藝術品的呈現，另一方面主動地整理，將之構成一個有意義的整體。在討論共時性時，高達美是專注在藝術品與詮釋者的來回關係上，他不是如海德格那樣，若不

是過度強調詮釋對象，就是過度強調詮釋者，以致忽略它們在詮釋過程中的互動關係。所以，從詮釋對象和詮釋者的互動關係出發，則不致過於片面，且又能保證詮釋的過程，讓詮釋者能真正瞭解詮釋對象。

(二)節慶(Fest, festival)中的時間性

在共時性中，詮釋者整理出藝術品的「現在」，而這樣的「現在」統一了「過去」和「將來」，構成一個意義整體，那麼，即使我們在不同的時間中，觀賞一個相同的藝術品時，雖然它是在不同的「現在」裡，但它都能統一它的「過去」和「將來」，而且構成一個相同的意義整體。這即是說，無論藝術品如何呈現它自己，雖然它以不同的方式呈現出來，但它依然是相同的自己。高達美稱之為「相同的重視」(Wiederholung des Gleichen,

repetition of the same)。(GW1 127, TM 122)不過，這裡所說的「重現」，不是指實際上的重覆，亦即把原來的再次重覆一遍。在高達美的詮釋學，真正的詮釋經驗是不重覆的，而是一個新的經驗。雖然詮釋者瞭解的對象是相同的，但它總是提供新的知識。

¹⁶然而，相當弔詭的，對象雖然不斷翻新，但它依舊是相同的，這是說，重覆雖然總是翻新，但翻新卻依舊在重覆它自己，不致成為另一事物。在這個翻新而重覆中，有它特殊的時間結構。高達美認為，這可以由節慶來作說明。

節慶有一種獨特的時間性格，它不斷重覆它自己，這是說，每隔一段時間，它會回來一次。例如中秋節，它每年都重覆來臨一次。並且，每次重覆時，它依然是一樣的中秋節。這似乎是說，它總是往前，但又回到過去的自己，再在現在中出現。然而，更

¹⁶ 高達美清楚指出，「嚴格的說，人不可能有兩次相同的經驗。」(GW1 359, TM 353)因為，被再次重覆的經驗，不能稱之為真正的經驗。

奇怪的是，它的每次重覆都不是完全抄襲它的過去，而是總有改變的。正如每次的中秋節，都可用不同的方式來慶祝，但在不同的慶祝裡，卻依然是相同的中秋節。

節慶不是一個客觀的事件，正如一個事物的擺在手前。真正的節慶是在慶祝(Begehung, celebration)中呈現它自己。因此，要瞭解節慶的時間性，不能由客觀的反省或觀察，而是要在慶祝中，參與在節慶裡，與之互動。在慶祝時，人投入和參與在節慶裡，在互動中與之合一，由此瞭解它。在真正的互動和合一中，不是僅有當下的瞬間，反而，節慶的過去和將來，通通呈現。正如在慶祝中秋節時，過去的嫦娥和后羿，歷代的中秋節慶，以及它在將來的再次來臨，都全部呈現於現在的慶祝裡。而現在的中秋節，雖然是在新的慶祝中，但它依舊是相同的中秋節；同理的，將來要慶祝的中秋節，雖然在另一個新的慶祝中，但它仍舊是相

同的中秋節。節慶永遠在新的現在裡，保留了它的過去，維持它自己的相同性，繼續邁向將來，並且，再在下一次的來臨裡，得到另一個新的現在，由此循環不息，在翻新中保持相同，這也可以說，在變化中回到自己去。

在慶祝節慶時，人不是旁觀者，也不是單純的接納者，而是參與者，且在參與中與之互動及合一。他的參與是在「現在」，但這時的「現在」卻同時回到「過去」，也伸展至「將來」。雖然「現在」、「過去」和「將來」是差異的，但它依然是相同的，這是說，它們構成一個相同的意義——例如，一個相同的中秋節。高達美強調人參與在慶祝中及在慶祝中所顯示出來的節慶。慶祝本身就是人與節慶間的互動關係。從這樣的互動關係裡，才能瞭解節慶的翻新而重覆、變化而又回到自己去的時間性。

在參與節慶的時間性裡，每一個事物都在變化中，但仍回到

它自己。這時的時間是不能計算和測量的，因為根本沒有明確的、可分割的時間單位。這不是計算性或測量性的時間。但是，由於在參與的時間性裡，詮釋者能在參與中充實瞭解其中的事物，因此，對於這樣的时间，也可以稱之為「充實時間」(er-fuellte Zeit, full-filled time)。相對於充實時間，高達美認為有另一種時間，他稱之為空洞時間(leere Zeit, empty time)。

(三)空洞時間與充實時間

我們早已說過，高達美分析時間概念時，是在詮釋者與詮釋對象的互動關係上，亦即是說，時間必須要在詮釋的互動過程上，才能得到適當的說明。在這個觀點下，當詮釋者在詮釋的過程中，得到詮釋對象的意義時，我們可以說，這是詮釋對象的意義充實顯示在詮釋者的意識裡，這時，無論詮釋者和詮釋對象，

都是在充實時間裡。相反地，當詮釋者無法瞭解詮釋對象，甚至放棄去詮釋它時，這時，他們也是在時間中，但由於這時對象的意義沒有充實顯示，而詮釋者更要將對象安排在時間裡，亦即不同的時態裡，於是，時間似乎是空洞的，因為它能让事物放在它之中，佔著一個時間單位。

在日常生活裡，我們常說：「有時間去做某事」或「沒時間去做某事」。這時，時間似乎是“空洞的”，因為前者是指，我以某事去填滿那段時間，而後者是，時間早已被填滿，不能再容納別的東西。在這樣的時間裡，時間可以被我們掌握，甚至是利用。由於可以掌握時間，故我們可以分割、測量和計算它。時間似乎可以由我們支配、分割，也可以由我們擁有或被我們發覺沒有擁有它。對於這種時間，高達美稱為空洞的時間(*leere Zeit*, empty

time)。¹⁷

在這種時間裡，當詮釋者面對詮釋對象時，他自然會將它放在某一段空洞的時間中。他會認為，文本屬於過去，例如《論語》是兩千多年前的作品；而它的其他詮釋也分屬不同的過去，例如《孟子》和宋明儒的作品分別在不同的時間裡。由於它們是過去的，故詮釋者要回到它們的過去裡，才能瞭解它們。但在理論上，過去已經過去了，而過去了的，就是消失了；消失了的，就是已不存在。那詮釋者怎能回到一個已不存在的過去呢？並且，原初的文本與其他的詮釋分屬不同的過去，由於在不同的時間中，因此它們是不同的東西，各有不同的意義，則它們就只有相異，而難以統一了。

¹⁷ 「通常對時間的實際經驗是“對某事情有時間”，這是說，時間是被支配、被分割、被擁有或不被擁有、或被人認為他沒有擁有。這種時間的結構是“空洞的”時間。我們擁有它，是為了要填滿它。」(GW8 132, RB 41)

並且，詮釋者似乎把他自己放在這種空洞的時間中的「現在」裡，但「現在」卻僅是一瞬間，它立即就要成為「過去」。「現在」面對著「將來」，但「將來」總仍是未來——尚未來到。它永遠就是尚未來到、尚未存在。於是，只有「現在」的那一瞬間才是真正的存在。一切存在的東西都只是一個獨特的一瞬間，它們沒有延續，也無法保持其自己，因此也是不可瞭解的。無論詮釋者、文本與其他的詮釋，都在一個不可瞭解的一瞬間裡。

但高達美認為，空洞的時間不是時間的原初性格。¹⁸在空洞的時間裡，時間無一刻停頓，它不斷流逝——「將來」往前到達「現在」，而「現在」又緊接著消失於「過去」中。但有一些情況，

¹⁸ 「……在任何情況下，空洞的時間經驗不是時間的原初經驗。」(GW4 139, CT 79)。高達美沒有解釋為何空洞的時間不是原初的時間，但我們可以發現，空洞的時間奠基於人的統治性，這是說，這種時間觀念早已預設人是統治者或主宰者。人為了他的目的而去利用時間，於是，他根據自己的意志分割時間，將各種事物放在時間中。在這種統治方式下，時間就成為空洞的。但在詮釋學，詮釋者是不統治的，他在既被動又主動的遊戲方式中，如此才能得到時間的原初意義。人遺忘了他自己在遊戲中的既被動又主動的性格，才將自己視為統治者，故前者先於後者，後者奠基於前者。

我們會發覺時間停頓。例如，當我們看鏡子時，突然發覺自己已經「白髮蒼蒼，徐徐老去」，而感到嘆息。這個「蒼老」是整個生命中的一個時間，但它不是剛從「將來」而至，並立刻消失到「過去」裡；而且，它也不是由我們把自己放在時間流中，計算出自己的年齡而得。基本上，先於我們計算和測量時間，我們已發覺自己蒼老了。

蒼老這個時間似乎突然出現，它把時間停住，充實地挺立在眼前，並且深深地感觸了人。同理的，當人感嘆他的童年、青春年華、穩重的壯年、哀弱的老年或死亡時，他也會發覺這些時間突然停住，充實的挺立在他的眼前。對於這種在詮釋者的感觸中與詮釋對象互動的時間，高達美稱之為「充實的時間」。¹⁹(GW8 132, RB 42)

¹⁹ 參考 GW8 132, RB 42。上段有關蒼老的時間，也是根據其中的意思寫成。

蒼老之突然而至不僅由於它超出我們的預期，而最重要的是，它是一個新的經驗。²⁰它的充實而挺立帶來新知識，且在感觸中改變我們的舊知識，此所以它能把時間停住，彷彿壓迫著我們，讓我們感嘆不已。蒼老的時間是“自立的”，不表示它與人生的其他時間完全脫離，反而，它喚起它們，且賦與它們新的意義。蒼老讓人喚起快將來臨的死亡和已經消逝的壯年和童年，以至生命的整體——「將來」和「過去」統一地呈現出來。這種喚起不是單純的記憶，而是重新的認知(Wiedererkennen, recognition)——它喚起且融貫了其中的一切，讓它們得到新的意義。

蒼老不僅重新說明人生的「過去」與「將來」，它更讓人發現，他的「將來」是開放的。蒼老改變人的「過去」，那麼，它同時讓人瞭解，他已經擁有的，皆不是不可修正的，反而，當另

²⁰ 高達美說：「在時間的經驗裡，足以發人深省的是，它經驗到改變——不是一個相同實體的變化，而是直接改變成另一個東西。」(GW4 146-47, CT 84)。

一個充實的時間降臨時，就會帶給他重新的認知，而一切皆被賦與新的意義了。蒼老讓人得到新意義，也讓他不再封閉在自己舊有的知識中。他開放他的「將來」，迎接新的知識。

於是，在重新的認知裡，「蒼老」的意義被更新了。它不再是我們以前瞭解的「蒼老」。同樣，詮釋者對自己的瞭解也更新了，他得到自己的新義。這樣，不僅詮釋者得到了「蒼老」的新義，「蒼老」也影響了詮釋者。不過，意義的更新並沒有改變詮釋者和詮釋對象的同一性。那麼，在充實時間裡，詮釋者與詮釋對象是在一個互動的關係上。

文本的新義與舊義雖相異，但卻又統一，這是因為它們各以不同的方式，說明一個相同的文本。那麼，文本的新義與舊義雖同時出現，但它們卻不互相區分而獨立，更不是彼此冷漠。它們互相融貫，充實了文本的意義整體。對於這種相異且統一的共在

於一個時間裡，就是我們上文所說的為共時性。

充實時間不僅是上文所說的共時性，它也是節慶的時間性。

根據我們所說，節慶的時間性是在翻新中保持相同性，讓事物在變化中回到它自己。我們可以看出，充實時間是詮釋者融貫了文本的舊義和新義，讓它們構成文本的意義整體。文本的意義整體雖然不斷翻新、提出新義，但在它與詮釋者的互動中，它依然是相同的意義整體，因此這也是在變化中回到它自己。高達美雖然提出多個時間概念，它們彼此差異，但卻仍是相同的。換言之，所有時間概念皆充實的融貫起來，構成一個更豐富的時間概念之意義整體。

三、結論

海德格自稱其哲學曾經歷一個轉向(Kehre, turning)，我們因

此可以說，他的時間概念也曾經歷一個轉向。然而，經過本文對時間概念的分析，我們發現，海德格的轉向是失敗的，因為這僅是從過度對 Dasein 的強調，轉到過度對存有的強調，但卻沒有保持 Dasein 與存有的適度平衡，重視它們的互動關係。這正如在玩蹺蹺板時，當一邊過重時，便毫不考慮地把重量移到另一邊去，於是造成另一邊的過重，使遊戲者依然無法完成他的遊戲。海德格的 SZ 過度強調 Dasein 本身的時間性，使時間成為 Dasein 的視域，讓 Dasein 限制在由自己建立起來的視域中，於是，存有意義無法正如其自身的顯示出來，且正如其自身般的被 Dasein 瞭解。

後期海德格似乎發現 SZ 中的困難，但他的修正方式卻僅是把 Dasein 與存有的關係倒置過來：從 Dasein 本身討論時間概念，轉變成以存有本身討論時間概念，但這似乎只是把重點移到相反的另一端。然而，這只是正如我們剛才蹺蹺板的例子，只是造成

另一端的過重而已，並沒有使遊戲者能完成他的遊戲。

於是，若正如海德格所說，人與存有是統一的，且由於這樣的統一，人和存有才能各自成為其自己。這樣，同理的，時間也必須要這樣的關係上，才能成為時間。那麼，要正確說明時間概念，便不能僅強調這個關係中的任何一方，更不能奠立在其中一方上，而是要根據他們的統一關係。但是，人與存有的統一關係是什麼呢？既然人與存有不是兩個獨立的東西，而是彼此構成一個統一的整體，則它們必需互動。只有在互動中，他們才能緊密地構成一個統一體。

我們發現，高達美是在人與存有的互動關係上說明時間概念的。當高達美說明藝術經驗時，他指出藝術品的存有是遊戲。(GW1 107, TM 101)對於高達美，遊戲不是遊戲者的心理狀態，而是藝術品的存有，但是，遊戲也不僅發生在藝術品中，而是發生

在藝術品與詮釋者之間。在高達美詮釋學，藝術品與詮釋者不是兩個獨立分離的東西，而是彼此統一的。並且，構成他們的統一的，不是別的，而是遊戲。然而，遊戲是在彼此來回往返和互動的關係中，於是，藝術品與詮釋者在互動關係中得到統一。高達美就是在這樣的互動統一中，說明時間概念。

在人與存有的互動關係上，一方面不會導致海德格前期時間概念的困難：人的時間視域限制了存有的意義。在互動關係上，人的視域無法單向地決定存有的意義，因為存有的意義總是反過來衝破人的視域，迫使他放棄自己的固執，接受存有的新義；同理地，存有的意義也不能單向地迫使人去接受它，因為人要將存有的意義接納到他的視域中，才能真正瞭解它。然而，當存有呈現在人的視域中時，人的視域亦參與到存有的意義裡，因此，人與存有不可能僅有單向的關係，而是彼此互動的關係。根據本文

的分析，高達美早已預設人與存有是在互動的關係上，所以，在詮釋存有意義的過程中，相對於海德格的時間概念而言，高達美的時間概念是較為合理的。

本文書目縮寫表

- BT Heidegger, M. *Being and Time*, tr. J. Macquarrie & E. Robinson, New York: Harper & Rows, Publishers, 1962.
- CT Gadamer, H.-G. "Concerning Empty and Ful-filled Time," in *Martin Heidegger: In Europe and America*, ed., E. Ballard and C. Scott, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973.
- GW1 Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode: Grundzuege einer philosophischen Hermeneutik*, Gesammelte Werke, Band 1, Tuebingen: J.C.B. Mohr, 1990.
- GW2 Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode: Ergaenzungen Register*, Gesammelte Werke, Band 2, Tuebingen: J.C.B. Mohr, 1986.
- GW4 Gadamer, H.-G. *Neuere Philosophie II; Probleme—Gestalten*, Gesammelte Werke, Band 4, Tuebingen: J.C.B. Mohr, 1987.
- GW8 Gadamer, H.-G. *Kunst als Aussage*, Gesammelte Werke, Band 8, Tuebingen: J.C.B. Mohr, 1993.
- RB Gadamer, H.-G. *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*, tr. N. Walker, ed. with an introduction by R. Bernasconi, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- SD Heidegger, M. *Zur Sache des Denkens*, Tuebingen: Max Niemeyer, 1988.
- SZ Heidegger, M. *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe, Band 2,

Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

TB Heidegger, M. *On Time and Being*, tr. J. Stambaugh, New York: Harper & Row, 1972.

TM Gadamer, H.-G. *Truth and Method*, tr. and revised, J. Weinsheimer and D. Marshall, The Crossroad Publishing Company, 1975.