時間

「時間」(Time) 作為哲學難題之一，從古至今，始終困擾著哲學家的思考。基本的「時間問題 (The problem of time)」即如亞理斯多德 (Aristotle, 384-322 BC) 於《物理學》(Physics) 第四卷第10節中所提：時間是存在著的事物抑或是不存在的事物？它的本性 (nature) 是什麼？[1]乍眼看來，這些對「時間」的疑惑與關涉其他存有者 (beings) 的知識論或形上學問題並無二致，然而，其深奧與難解之處卻也如奧古斯丁 (St. Augustine, 354-430) 所言：「何謂時間？若無人問我，則我知道；一旦我想要對詢問者解釋它時，則我不知道。」[2]

本詞條將統整西方哲學家回應「時間問題」的思考脈絡與典型理論，內容包含三部份：（一）「時間」概念與時間問題的開展；（二）從古希臘至近代哲學傳統中的典型時間理論；（三）當代哲學家對時間或時間性 (temporality) 的分析。

上線日期：2021 年 03 月 14 日

引用資訊：羅麗君 (2020)。〈時間〉，《華文哲學百科》（2021 版本），王一奇（編）。URL=http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=時間。

---

[1] Aristotel, *Physics,* 217b. (*The Basic Works of Aristotle,* 289.)

[2] Augustine, *Confessions*, 230.

目次

1.「時間」概念和時間問題的開展

2. 從古希臘至近代哲學傳統中的典型時間理論

2.1 柏拉圖：時間是永恆的移動之像 (the moving image of eternality)
2.2 亞理斯多德：時間是運動被計量的數 (number of the measure of motion)
2.3 奧古斯丁：時間是心靈的延展
2.4 康德：時間是先驗的感性直觀純粹形式
2.5 牛頓：絕對時間觀

3. 當代哲學家對時間和時間性的分析

3.3 胡塞爾：內時間意識 (das innere Zeitbewußtsein) 的時間化建構
3.4 海德格：此有 (Dasein) 的生存時間性 (existenziale Zeitlichkeit)
3.5 呂格爾：敘事的時間 (narrative time)

內文

1.「時間」概念和時間問題的開展

「時間」的字源可回溯至古希臘字 χρόνος (chronos)[1] 和拉丁文 tempus。在先於古希臘時期的古老東方或古埃及時代裡，人們以不脫離空間物的表述方式，具體地設想到世界時間、生命時間和行動時間的特定意義，並且區分了「之前」與「之後」的時刻差異，然而，他們並未於語言和思想中發展出時間的抽象概念；後者是由古希臘哲學所創。[2]

現今一般理解，「時間」概念包含「變動性」(changeness)、綿延 (duration) 和次序 (order) 三個根本意義；時間關涉變動和次序，此連結早在柏拉圖哲學中已確立，而將時間掌握為一種綿延或即時間流 (time-stream)，這種理解則是在近代哲學中——始自笛卡兒 (Descartes, 1596-1650) 對時空的分析——才逐漸完成。然而，早期古希臘人所談及的「時間」，主要是指於日常生活中所經驗到的各種不同「時間事態」(temporale Verhältnisse)（比如：日、夜、生命、契機、瞬間等等）。該時，時間或時間事態是以名詞 (substatival) 的形式而被理解，是用來表述人於存在中可能經驗到的各種事件的歷程，其義涵其實無關乎變動和流逝的綿延；[3]就連以 chronos 所指稱之整體「時間」的概念，亦被類比於空間之「無邊界性」(boundlessness) 而界定為無始無終的或始終存在的——即永恆 (aion; eternity)[4]——「不被限定者」(the unlimited)。[5]但另一方面，日常生活中之各種時間事態的差異卻也促使先蘇哲學家 (the presocratic philosophers) 開始關注到以下現象，即：同一事物如何在不同時間歷程中以不同狀態存在而仍然保持為同一物？這個問題涉及到存有事物的變化 (change) 和移動 (motion)；而伴隨對此問題的反省，哲學家們逐漸思考到「時間」自身的變動結構，並且引入進一步的追問：時間——作為「同一」的流變者——如何與宇宙萬物之生成變化 (becoming) 或運動 (movement) 的現象連結，並成為使一物得以於存有之變化中持續保持自身同一而顯現的必要條件？[6]

以上疑問涉及到時間與宇宙萬物之存有的關係；而哲學家們對其之解釋各有特色，莫衷一是。然而，根據學者 Turetzky 的考察，從古希臘時期開始，古今哲學家們皆傾向於將「時間」視為「現象的臨界條件」(a boundary condition on phenomena)」，而其與存有現象的關係或可演生出以下四種存有學結構的考量：

1. 時間作為自身並不顯現的某物，卻作用為顯現之物最直接的限制；
2. 時間本身就是一種現象；它包攝和約束了所有其他現象；
3. 時間既非嚴格地作為某種現象之物，亦非作為自身不顯現的某物，而是作為居於二者之間、並約束它們的某物（或調解顯現者與不顯現者之關係的某物）；
4. 時間作為一個雙重界限，在其中設定了兩種時間；而現象與未顯現者之間的邊界兩側各具其一。[7]

分析以上考量，時間問題則可從「時間是否作為存在之物？」和「時間的本性為何？」擴展如下：首先，時間到底是作為實體 (entity) 或僅作為某種表象 (appearance) 而存在？這個問題不僅涉及對「時間之實在性 (the reality of time)」的追問，亦考量到對「時間之本性」(the nature of time)——包含變動性和永恆性的對比關係——的探究。再者，時間如何包攝或約束（賦與次序的規範）其他顯現之物？此問題涉及到對「存有的時間性構造」和「時間的可測量性」的分析。最後，若時間是居於顯現者與不顯現者之間的媒介，並作為約束著二者的條件，它該如何被認知？這點涉及到「時間理解的條件或基礎」的問題。

針對各種時間問題的反省，在西方哲學史中不乏精闢見解。其中，從古希臘至近代時期，柏拉圖 (Plato, 427-347 BC)、亞理斯多德、奧古斯丁、牛頓 (Newton, 1642-1727)、康德 (Kant, 1724-1804) 等哲學家的時間觀是傳統經典理論；他們的觀點從解釋「時間與存有現象的關係」逐步推進到反省「時間成為存有現象

(Ricoeur, 1913-2005) 等哲學家所提出之時間意識、此有的時間性和敘事時間的觀點，
(McTaggart, 1866-1925) 對「時間之非真實性」的辯論。

2. 從古希臘至近代哲學傳統中的典型時間理論

從哲學史的進程可以發現，哲學家之時間理論與其所處時代的存有學思想息息相關。古希臘哲學始於對自然 (physis) 的觀察，哲學家意圖探究自然之存有事物的生成變化，因此亦傾向於以事物存有的歷程去理解時間的意義；比如柏拉圖從宇宙生成論去解釋時間的創生，而亞理斯多德則從事物之運動變化去分析時間的構成。然而，伴隨著從自然轉移到人事的關注，晚期古希臘哲學家逐漸返回人性自身去反觀內在靈魂 (soul) 對事物存有的認知，因此相應地，也就不再基於外在事物的存有歷程而去理解時間，轉為通過靈魂的智的直覺 (nous) 去分析時間問題；比如新柏拉圖主義者 (Neo-Platonism) 的代表人物普羅提諾斯 (Plotinus, 204-270) 即從柏拉圖的宇宙論時間觀出發而提出：時間是源生自具有智性之世界靈魂自身的時間化歷程。

然而，真正使時間通過人之靈魂運作而被解釋的哲學家則是中世紀教父奧古斯丁；他反對以存有事物之運動變化為時間構成的基礎，轉而指出「時間是心靈自身之延展的模式」。如此以心靈的內在性去理解時間的觀點，在以近代哲學之父笛卡兒的「我思故我在」(cogito ergo sum) 命題為基礎，又藉著理性主義者 (the rationalists) 和經驗主義者 (the empiricists) 不斷對人性心靈 (mind) 或意識 (consciousness) 的深入分析後，即使面對牛頓的「絕對時間」(absolute time) 之形上學設定的挑戰，仍通過萊布尼茲 (Leibniz, 1640-1716) 的單子 (Monad) 之知覺理論時間觀，演變至康德而確立了時間作為主體之先驗感性形式 (a priori form of aesthetic) 的地位。換句話說，時間從最初於古希臘哲學中作為自然事物的某種存有模式，逐步於近代哲學中演變成了人之心靈意識的某種存有結構；以下即介紹兩種時間理解向度中的典型理論。

2.1 柏拉圖：時間是永恆的移動之像 (the moving image of eternality)

柏拉圖的時間觀主要關涉「時間的創生與本性」；他於對話錄 Timaeus 中描述說：「現在，當造生了宇宙的父親 (Demiurg) 看到它（宇宙）開始運動和活了起來，.....十分喜悅，並且在喜悅中，他思量著將它造得更像它的原型。鑑於那原型本身就是永恆的生物 (an everlasting Living Thing)，因此他開始致力於以某種可能的方式使宇宙也具有這種特徵，從而使之更加完整。然而，這種生物的本質是永恆的，而要將永恆性完全賦予給被造之物是不可能的。因此，他開始去思考製造一個移動的 (moving) 永恆之像：在他整飭天宇次序的同時，他為那保持為一 (unity) 的永恆製造了依數運行 (acccording to number) 的永恆之像；當然，這個數就是我們現在所稱的『時間』。」[8]在此描述中，時間與永恆存有的關係是摹本與原型；而且很明確地，時間被柏拉圖界定為「依數運行的永恆之像」。

然而，該如何去設想作為「依數運行的永恆之像」呢？根本上，存有 (what is) 自身是作為完美的同一者 (the one and the same)，既不可分（無形體），又不可見，具有無變動的 (changless)[9]「總是在」(which always is)[10] 或即永恆的本質。對柏拉圖而言，如此之永恆存有就是具有合理性法則 (logos)——即合乎均衡比例 (proportion) 之完美次序 (complete and beautiful order)——的理型 (idea)；[11]因其超乎可感知的現象之上，所以人只能通過理解與理智來加以掌握。[12] 而若時間是永恆存有的摹本，那麼它必須被構造成既能反映出永恆之理想形式 (the ideal form)，意即時間必須能表徵出具有均衡比例之完美同一的形式，但又必須是能被感知的變動現象；針對如此之「時間形像」，學者 Mohr 將之設想成「時鐘」(a clock)；因為時鐘總是在場地以指針進行著規律平衡、而且持續重覆的圓周運動。[13]

於對話錄 Timaeus 中，「時鐘的時間形像」正是柏拉圖所描述之「以規律重覆的運動而環行的天體 (the wandering stars)」。根據柏拉圖的宇宙觀，宇宙靈魂是「出於『相同』(the Same)、『相異』(the Different) 和『存有』(Being) 三者的混合，而且因為它以不同比例而被分割和聯結，並圍繞著自身旋轉，所以無論何時接觸到任何分散成部份的或是不可分割的事物，靈魂都會在其自身整體中被攪動。」[14]因此，當內在具有合乎數之理性 (numerical ratio) 的比例認知之靈魂與宇宙形體結合，即從宇宙中心擴散到宇宙邊

差次序。

時間是由兼具形體（天體）和靈魂（宇宙魂）共構而成的存有，因此它是分享永恆存

對柏拉圖而言，時間之所以被創生，並不單純用來安置宇宙萬物之存在次序，更重要的是，

與經驗現象得以相應的媒介；因為當工匠神以永恆為原型去創造時間時，其意圖即在於為作為現象之存有帶入可感、內在的標準、典範或尺度 (sensilbe, immanent standards, paradigms or measures)，亦即讓永恆之合理性法則的理型能實踐於現象世界之中。[16]

轉換簡而，若時間是作為反映不變動的永恆理型，那麼對時間的測量是否可能？根本上，柏拉圖強調時間作為測量尺度的本質意義，其本身是不能被測量。若以時間的三維時態去分析：真正存在的時間只有「現在」(is)；已過去 (was) 和將到來 (will be) 二時態必須相對於「現在」，並以「現在」為中介去進行「在前」(before) 與「在後」(after) 的區分才可能被理解。[17]然而，若將「已過去」當作現在的終止，而「將到來」當作現在的將要開始，這種理解是不可能的；因為時間的移動是永不休止之環行的均衡運動，根本上無法對「現在」進行定位，據之亦無從去區分時態上「始」與「終」的變化，換句話說，時間真實地只在移動的每一瞬間「呈現」(to present)。如此一來，時間只能以「總是在」的永恆意義而被掌握，亦即它總是在移動中自呈為非變動者。

問題是：經驗世界中有關時態之分辨和時間之量度又該如何解釋？[18]柏拉圖在對話錄 Parmenides 中曾嘗試以「瞬間」(ἐξαίφνης; instant) 的時點 (moment)——意指分享永恆之無時間 (timeless) 而不變動的當下時點 (nun)——作為時間度量的單位，並且指出：其作用是在於開展由時間朝向無時間性 (timelessness) 之轉換的契機 (kairos)，讓「前─後」區分的時間序列成為可能。[19]然而，如此之解釋仍不夠充分，因為即使「瞬間」的時點真能作為時態區分與轉換或開啟度量時間之可能性的契機，柏拉圖仍必須說明：到底是誰在進行時間的計算？這點則涉及到人之靈魂的理智認知問題，而柏拉圖對之的說明並不清楚。

2.2 亞理斯多德：時間是運動被計量的數 (number of the measure of motion)

亞理斯多德是繼柏拉圖之後第一個具體分析時間本性和構成的哲學家。[20]他在《物理學》第四卷第10-14節中考量兩個時間問題：第一、時間是否存在？第二、時間的本性為何？[21]針對前者，亞氏認為，不管宣稱時間存在或不存在，皆有問題；因為時間必須包含三維相異時態的變化，而若時態中的「過去」與「將來」皆非真實存在，時間如何可能存在？而若宣稱「過去和將來」是通過「現在」(nun; now) 去串連而存在的，則必須將「現在」視為構成時間的部份或單位，但問題是：「現在」是同一者 (the one and the same)；而同一者的連結並不能構造出具有「過去、現在、將來」的時態變化，再者，同一者即使被無限分割，它仍為同一本質的不變動者，而無法對應時間之三維時態的相異變化。[22]

那麼時間到底是否存在？原則上，亞氏仍依循傳統而肯定時間的存在，只不過他並不主張時間是獨立存在之事物，其考察是：時間通常應該是運動和某種變化，但是變化或運動只能歸屬於能夠變化的事物或事物運動或變化的場所，而時間在任何場所和對所有事物都同等顯現 (is present equally)；另一方面，運動變化有快慢，時間則無。基於以上理由，時間不能等同於「運動」。[23]然而，亞氏亦不主張時間無關乎運動變化；他明確表示：「沒有變化，時間亦不能存在；因為若我們的心靈狀態完全沒有變化，或我們沒有注意到它的變化，則我們也無法理解時間的消逝。」[24]以昏迷沉睡之人為例，他必須能夠知覺到昏迷前的「現在」和重新甦醒的「現在」二者之間的前後變化和差異，換句話說，他的心靈狀態不能始終保持同一，否則他不能理解昏迷前後的變化，相應地，亦不能理解「昏迷一段時間」的意義。據之，亞氏說：顯然地，存在的「時間既非運動，亦非無關乎運動。」[25]

根據以上分析可知，對於時間的理解必須奠基於心靈對運動變化的知覺；而心靈所知覺的運動變化則與事物的存在狀態密切相關。所謂「運動」，意指同一事物從「在前」(before) 至「在後」(after) 的狀態的轉移。亞氏分析，事物的運動不僅是連續的，並且轉移之間的兩定點——「在前 (A) 和在後 (B)」——的延展 (extension) 是可被測度的量值 (magnitude)；[26]若排除以空間距離的度量單位去指稱，則我們可將此「量值」——被計量的數 (number)——理解為「時間」（比如：從 A 至 B 的運動經過了歷程量值）。據之，時間即被亞氏界定為：關涉「在前」與「在後」之運動的數 (number of motion in respect of , before 'and , after')。[27]

返回目錄
查詢系統
詞條內容搜尋
與作者互動
參考書目
與網路資源
以瀏覽PDF預讀檔案
關閉視窗
轉換簡繁體
上一頁

它的計量的單位，而是被計量的單位）。如果從只是一個經過了五分鐘的單位，而是指總量值，五分鐘，而是指總量值，下

堆積五分鐘的單位「一分鐘」。但問題是：總量值是個整數（一）；在同一之中並不

在後」的差異變化，因此我們也不可能進行任何計量而去理解時間。針對這個問題，

以解釋，他說：「『現在』是時間的鏈接.....（因為它連結了過去和將來的時間），

個界限 (a limit)（因為它是一個的開始和另一個的結束）。但是顯然地，它並非如可被固定的點一般。它可

在地自身劃分，然而，就其劃分而言，『現在』始終不同；另一方面，就其連結而言，它始終是同一

像數學線一般。」[28]正是因為「現在」是區分「過去」與「將來」（前與後）的界限，所以它可以

「在前」至「在後」之間的差異，並相應地使同一事物的運動變化可被設想，另一方面，它亦使計量運

的總數值（同一）或即時間被均分為部份，換句話說，「現在」即成為時間的計量單位，並且因為

「現在」的自身同一，所以它以自身的均衡比例保證了（一段）時間的恆定性——不快也不慢，同時亦以作為無法留佇定位的不固定界限而構造了時間流逝的延展。

亞氏以「現在」作為時間的計量單位；如此之時間觀影響後世哲學甚鉅。但是，「現在」畢竟只是一個被設想的抽象概念，事物存有的三維時態變化如何可能通過抽象的區分而被具體掌握？相應的問題是：事物如何在恆定同一的時間（被計量的總數）之中顯現其存在的變化？針對此問題，亞氏的考察是：「現在」作為一個主體 (a subject)——一個同一的底基 (an identical substratum)——是具有不同屬性的 (attributes)，後者指的是「現在」對應之形體 (body) 的多樣性內容；若比擬於存在的事物——例如石頭，我看到的石頭始終是同一塊，但是從它對我顯現之每一現在 (A, B, C...) 的形體的前後差異，我知覺到它的存在之時間的延續 (succession) 。換句話說，我通過知覺到屬性的變化差異去計量「現在」而掌握時間。[29]

在亞氏的分析下，時間的存在和本性都必須奠基於事物的運動，而對後者的知覺則歸屬於靈魂。那麼，若靈魂不存在，時間到底是否存在？因為若無人去進行計量，也不會有被計量的時間。另外，時間到底是如何與靈魂聯結？為何時間又被設想存於每一事物之中？再者，時間到底是那種存有物之運動的數？亞氏針對以上自己提出的諸多問題都沒有給予明確的回答。[30]但不可諱言地，亞氏的確從運動的現象中分析出時間的存有本性和構造，這點超越了柏拉圖奠基於宇宙論神話的時間生成論的思考，並從反省靈魂的計量問題中，預示了通過心靈去詮釋時間現象和構造的思考向度；因此，奧古斯丁對心靈之內在時間構造的分析其實並非偶發之想，而是在哲學家思想傳承脈絡中的一個結果。

2.3 奧古斯丁：時間是心靈的延展

針對時間之存在和本性的追問，奧古斯丁在神學的基礎上，同時承接了柏拉圖和亞理斯多德二者的思考特色；一方面，他主張通過時間可以達及上帝的真理，因為時間本性根本上即是不變動的永恆，但另一方面，他亦接受時間現象與事物的運動有關，只不過這卻只是人於日常之生活經驗中的非真理的認知。

在《懺悔錄》(Confessions) 第十一卷中，奧古斯丁首先以「過去已經發生而不再存在，將來仍未發生而不能言存在，現在則又是瞬間流逝而無法被當下指稱」的理由否認了世俗時間之三維時態的實存性，因此即否定了時間具有真實存有的本性。[31]但是另一方面，他亦不主張「過去、現在、將來」三維時態持續變化的時間現象是人之知覺中的純粹假相。[32]如此對時間之真相與現象的雙重理解，根據 von Hermann 的詮釋，前者屬哲學反省的範疇，後者則是日常自然態度的經驗。[33]

根據奧古斯丁的分析，欲洞見時間之真相與現象的差異和關係，則必須先理解心靈 (mens) 的能力；因為一切對事物的知覺與知覺內容的意義皆是通過心靈才得以發生與構成。針對心靈的能力，奧古斯丁首先區分了兩種認知作用：知覺和記憶。藉由直接知覺 (perception) 或謂注意力 (attention)，心靈首先獲取有關事物影像的內容——非事物本身，然後在其從發生當下消逝之際，則會運用記憶去留存此事物之影像。[34]但是，除了感覺與記憶之外，因為心靈本質上會不斷地從當下知覺過渡到下一個新的當下知覺，並且在其朝向新的知覺發生之際，會藉助於記憶的內容而預先設想著——即運用想像力而預期著 (expectation)——可能顯現之事物的影像，或精確言之，是設想可能顯現之事物的概念或意義。[35]而若心靈在一系列接續不斷的當下直接知覺中，同時運作著記憶和預期，那麼彷彿就像知覺到有關事物已呈顯過的影像、當下直觀的事物影像和可能將會呈顯的影像的發生序列，如此一來，心靈即通過三種不同影像的並列接續，彷彿看到了事物在「在前 - 當下 - 在後」三個位置中的轉移變動，[36]進而將之理解為事物存有的時間結構。

詞條目錄與總選單

對亞里斯多德對時間與動運之關係的詮釋，接受「時間依恃事物的運動而被構成」的命題，對應[illegible]時間之中運動」的現象，只不過，所謂事物的運動是指事物之不同影像的轉移，而[illegible]內容。因此運動根本上應被歸屬於心靈的活動，而非事物本身；在此意義下，儘管奧古斯[illegible]經驗到的並非時間的真相，但是時間現象亦不是純粹的假相，因為它是心靈之真實知覺內容的轉換。

藉著心靈運作的能力，奧古斯丁實則是用心靈之內在影像的聯結去解釋時間的變動性；這種時間的構成可謂為一種「圖像理論」(Bildertheorie)，因為時間序列其實是影像（圖像）並列的聯結。在圖像理論中，時間變成靜態的現象，它與事物本身的運動並無本質上的關聯。那麼時間流變綿延應如何被詮釋呢？根據奧古斯丁的分析，心靈構造三維時態的直接知覺、記憶和預期等能力，是其於活生生之「當下」(now) 的現實活動，它們既不是時間的單位，也不能構造時間的綿延。[37]然而，因為心靈是藉著當下運作的三種活動，才能將相應的諸種事物影像及其意義聯結成前後關係的時態序列，所以時間流其實是心靈對自身之每一「意識內容」的共時性序列的詮釋；換句話說，所謂時間的流變綿延，根本上就是「心靈自身的延展 (extension)」。而若心靈能領會到，「過去與未來」這兩維時態實際上是發生於每一實際發生的「當下」片刻，，那麼它將同時理解到其自身於本質上總是處於現在 (which is always present)，如此即獲得一種類比「永恆」的存有意義。[38]相應地，事物的影像作為在心靈現實活動當下所顯現內容，即「總是在場」，因此反映了類比永恆的不變動性；這點呼應了柏拉圖對時間作為永恆之摹本的觀點。

根本上，奧古斯丁從心靈的運作結構去解釋時間的構造，這點可謂回應了亞理斯多德有關靈魂計量時間的問題。然而，v. Herrmann 提示：奧古斯丁無法說明心靈對時間的具體認知，比如「如何計量時間？」；因為心靈的延展是無法被度量的。[39]針對以上問題，沈清松認為：奧古斯丁重視的是心靈或意識對運動變化的計量；在其中，時間不是計量的單位，而是心靈計量或計數的動作和整體歷程之數；這點與亞理斯多德的觀點是一致的。[40]此外，奧古斯丁將分析重點轉移到心靈或意識，將時間奠基於心靈自身的構造，那麼是否意味著心靈其實是對自身進行一種時間化 (Zeitigung; temporalizing) 建構？或者心靈內在即具有一種先驗的時間形式？針對以上問題，奧古斯丁基本上是採取開放的態度。

2.4 康德：時間是先驗的感性直觀純粹形式

從哲學史的發展看來，柏拉圖是界定典型之時間概念的第一個哲學家，他確定了時間與運動、次序、延續和數的關係；亞理斯多德最早通過物理學或事物運動去分析時間的計量與構成；奧古斯丁首先將時間歸屬於人之內在心靈的運作，衍生出對比於亞氏之客觀物理時間的主觀時間詮釋；康德則將心靈內在之時間構成直接規定為超驗主體 (das transzendentale Subjekt) 之意識於本質上所具有的感性直觀的純粹形式 (eine reine Form der sinnlichen Anschauug)。[41]

康德對時間的分析屬於「超驗感性論」(die transzendentale Ästhetik) 的一部份。他在《純粹理性批判》(Kritik der reinen Vernunft) 中首先檢討時間概念的形上學解釋而指出：傳統形上學家通常將時間界定為一種通過經驗而可被知覺到之關涉事物運動的可計量之對象；然而，這是錯誤的理解。時間不是從經驗抽象取得的經驗 (empirisch) 概念，而是作為所有直接知覺經驗的必然表象 (eine notwendige Vorstellung)；因為一方面，若時間表象不是先驗地被給予而作為基礎，那麼「同時」或「相繼」是無法進入知覺之中被直觀的，另一方面，人根本無法不以時間去設想諸般現象 (Erscheinungen)。此外，我們設定時間關係或普遍時間之單一向度的原理，以及將無限的時間作為限定不同時間或時間計量的統一底基 (Grund)，這些有關時間的普遍性概念都不能從經驗領域衍生而得，然又規定著經驗現象的形式。由此可見，時間必須是超出經驗之外的先驗純粹形式。[42]

針對時間作為先驗之純粹形式，康德提出了一個超驗的 (transznendental) 解釋：變化的概念——以及與之關連的運動的概念（作為位置的變化）——只有在時間表象中才可能被理解；因為變化和運動意指同一對象在不同位置上出現相互矛盾的存有狀態（關涉到矛盾對立的謂詞 (kontradiktorisch entgegengesetzter Prädikate)——同一對象在 A 位置上是「存在的」時，則在 B 位置上是「不存在的」），而若不先具有規定「先後關係」的時間表象，則同一對象的變化和運動概念是不可能於邏輯矛盾的情況下仍被理解的。據之，只有在時間中，被知覺的同一事物之相繼而矛盾的存有規定性才得以相容結合。[43]

詞條目錄與總選單
返回目錄
詞條內容
參考書目
與網路資料
PDF預覽
讀者意見
所有詞條
轉換簡繁

Objective Bestimmung)，[44]換句話說，第一，時間不是某種非現實對象而仍真實存有者；意即它不是物自身。第二，時間也不是從物自身所獲得的規定或次序；否則它不會作為對象的條件，同時也不能先驗地通過綜合命題而被認知。第三，既然時間既非物自身，亦非存於對象之中，那麼第三，時間必須是內在感覺的形式 (die Form des Sinnes)，意即，它是我們自身和我們內在狀態的直觀形式 (die Form des Anschauens)。如此之時間，它不能是源自外在現象的規定，亦不屬於任何形態或位置，然而，它可規定存在於我們內在狀態中之所有表象的關係；因此，第四，時間是所有一般現象的的先驗形式條件——相對於空間只作為外在直觀之現象的純粹形式。[45]

既然時間是我們自身的內在感覺形式，那麼它可否被計量？針對此問題，康德認為，我們只能用類比空間的方式——但非與空間相關——去理解時間的量度；比如用「直線」概念去表述時間的延續——單向延伸的一維序列，以分割線的部份來比擬時間的部份。[46]另外，時間作為規定事物現象和意識之內在感覺形式之間的中介，它一方面基於與事物現象的真實聯結而具有經驗的實在性 (empirische Realität)，[47]另一方面作為感性直觀的先驗形式規定而又具有超乎主觀性的超驗的觀念性 (die transzendentale Idealität)。[48]

康德的時間觀完成了時間與運動之優先性關係的倒轉，亦即使「時間歸屬於運動」的傳統觀點轉變成「運動以時間為原則」；[49]此思考影響著後世哲學家開始關注時間本身之構造的問題——涉及時間性 (Zeitlichkeit; temporality) 和時間化 (Zeitigung; temporalizing) 概念。根據 Turetzky 的分析，康德對時間所進行的「哥白尼革命」包含了對牛頓與萊布尼茲之時間觀的批判：一方面，康德接受萊布尼茲的觀點，反對牛頓主張空間優先於時間，並且將時間界定為包攝事件之「無限之自我持存的容器」(an infinite self-subsistent container)——一種實在而絕對之數學時間 (a real absolute mathematical time)；因為如此之時間概念已然使無法被經驗的時間，儘管作為現實的無限者，而仍脫離了與現實事物或事件之間的可理解關係（即使他接受牛頓之「時間無關乎運動」的看法）。[50]另一方面，康德亦批評萊布尼茲將時間視為相續（空間則被視為並列）之現象關係（現象乃知覺的內容），因而致使時間與經驗的混淆，不符其超驗的本性。[51]總之，康德主張：時間作為先驗之感性直觀的純粹形式是觀念的，但不歸屬於範疇 (Kategories)；它是絕對的存有，但不是物自身；它規定著經驗現象之一種數學式的延續性一維次序，因此與經驗有關，但是它並不存在於經驗知覺或被經驗的事物之中。

2.5 牛頓：絕對時間觀

概略劃分柏拉圖、亞理斯多德、奧古斯丁至康德四位哲學家針對時間的考察：前二者屬宇宙存有論式的物理時間觀，後二者則屬奠基於心靈和意識的內在時間觀；若從哲學史之傳承和轉化的思想脈絡去看，可見時間從作為人性的外在物被逐步引入人性之內在結構的發展。哲學史中之其他時間理論或多或少都可以呼應以上的發展脈絡，然而，牛頓的絕對時間觀則是另一典型。

牛頓的時間觀乃奠基於近代哲學強調數學化之科學思想；其背景——根據 Turetzky 的考察——可回溯至笛卡兒以「心物二元理論」為基礎而形成之時間概念。[52]笛卡兒在《哲學原理》(The Principles of Philosophy, 1644) 中提及：時間作為某種屬性，雖然被稱為運動的計量，但是它不是事物之運動的延續；因為明顯地，不管是運動的事物或靜止的事物都具有存有的延續，而它們各自相異的延續並不會影響時間計量（時間的計量對所有物體都一樣），「不過為了要在共同的計量尺度之下去了解所有事物的延續，我們通常將它們的延續與那些創生年和日的、最規律的運動的延續——即所謂的時間——作比較，如此，附加在一般延續觀念上的並非他物，而只是一種思想的模式 (a mode of thinking)。」[53]據之可以發現，笛卡兒區分事物之存有（運動和靜止）的延續和時間兩個概念，前者是存於事物自身的客體屬性，後者則是心靈內在用以去計量前者的一種思考模式，因此是主觀的、抽象的模式。如此之區分不僅涉及客觀時間性和主體時間性的對比，同時也已然預示了時間之觀念性和實在性的可能辯諍 (debates about the ideality and reality of time)。

笛卡兒將時間界定為一種心靈內在的思考模式，然而，時間的計量尺度並非是心靈任意的主觀設定；相反地，如上段引文中所言——「為了要在共同的計量尺度之下去了解所有事物的延續，我們通常將它們的延續與那些創生年和日的、最規律的運動的延續作比較」，心靈必須有一個規律的運動延續作為計量的標準，換句話說，運動和對運動延續的時間計量必須要有一個參照點。然而，如此一來，不同的運動和時間將對比於這個參照點而有相異的速度，據之所構成的將是「相對運動」和「相對時間」(relative time) 的概念。

(true)時間必須是自身均勻流逝之絕對的、數學的時間 (absolute, mathematical time)，
運動被計量的數，因此它與事物存在的延續或永久存在的可能性無關；[54]其次，
世界之存有與否無關，因此也不是實體 (substance) 或性質 (accidents)，而是絕
三，它就是上帝自身的永恆存有性——亦即全時性，是由上帝流出的作用。[55]

牛頓除了以神學形上學去說明絕對時間的起源之外，他亦採用了類比空間運動的方式去證明絕對時間的存在。在著名的「水桶實驗」中，牛頓指出：裝水的桶子在未動之前和在快速旋轉中皆出現桶子和水之間相對靜止的（無轉動的）狀態，然而，第一種狀態中的水面是持平的，第二種狀態中的水面則是凹狀的。若仔細觀察將會發現，在第二種狀態中，儘管桶子和水之間是相對靜止，但事實上，水面之所以會呈現凹狀，這是因為二者是在外力的作用下同時轉動，所以桶子和水並非如第一種狀態一般維持絕對靜止。據之，實驗結果顯示出，運動本身必須以絕對靜止的物體自身做為底基，而且當物體運動進入均速轉移時，被包攝於底基物體之中的事物也會自顯為靜止狀態（儘管是相對的、表象的），由此證明了絕對空間之真實存在的可能性。絕對時間亦以類比方式可被設想：在水桶實驗中，桶子和水在外力作用下呈現出從 A 點至 B 點的物體運動，如此即產生物體持續變動於一段時間的表象（時間持續性的表象），然而，誠如實驗結果所示，物體表象出的相對運動必須以絕對不變動的物體自身為底基，後者即為類比絕對空間之絕對時間。[56]

絕對時間本身不能真正被證明，但是牛頓仍宣稱其真實存在的必要性，因為若無絕對時間作為底基，宇宙天體的運動的序列無法被理解；後者是可被計量的對象，因此依恃物體運動的相對時間或自然時間亦是可被計量的，而且是以均速的數學量化概念去理解。

3. 當代哲學家對時間和時間性的分析

在近代哲學中，通過笛卡兒、康德、牛頓和其他哲學家等的考察，時間已被納入數學物理學、神學形上學和超驗哲學的研究領域，哲學家們從對「時間存在與否？」、「時間本性為何？」等問題的思考逐漸轉換成追究「時間如何發生？」和「時間有何自身構造？」。當代哲學家就在此背景下特別關注「時間與表象的存有學關係」，並針對「時間化」和「時間性」概念提出新的觀點，其中包括三種思考方向：第一，由麥克塔加特 (McTaggart, 1866-1925) 所代表的分析哲學 (analytic philosophy) 傳統；其時間問題主要涉及對「時間之真實性」的批判。第二，由柏格森 (Bergson, 1859-1941) 所提出的「意識之綿延」的時間觀；其聚焦於對「時間之綜合」(temporal systhesis) 的分析。第三，現象學 (phenomenology) 和詮釋學 (hermeneutics) 傳統，主要代表包含：胡塞爾 (Husserl, 1859-1938) 的「內時間意識現象學」(die Phenomenologie des inneren Zeitbewußtseins)、海德格 (Heidegger, 1889-1976) 針對此有 (Dasein) 之時間性的存有論分析，以及呂格爾 (Ricoeur, 1913-2005) 的敘事的 (narrative) 時間觀。[57]

3.1 麥克塔加特：時間的非實在性 (the unreality of time)

相對於牛頓以上帝之存有的流出而去論證絕對時間的真實存在，麥克塔加特則以時間對人所顯現的表象而去否定其實在性。在〈時間的非在實性〉一文中，他首先說明傳統哲學對時間概念的兩種定義：第一，以「過去、現在、將來」三個定位 (determinations) 來描述事件的發生次序——此稱為 A 序列 (A-series)；因為同一事件在三個先後的位置上移動，所以此序列表象的是時間的變動。第二，將時間界定為「在前 - 在後」(before-after) 的關係——此稱為 B 序列 (B-series)；它規定了事件於發生次序上之不可顛倒的固定位置（若 M 先於 N 發生，那麼 M 永遠具有於次序上先於 N 的位置，反之，N 則永遠佔有後於 M 的位置）。傳統哲學認為，A 序列的時間變動必須依賴人心之知覺與推理認知能力，才能使已消逝和未發生的事件被定位，因此時間之「過去、現在、將來」的三維區分僅僅是心靈之主觀的、持續的幻覺，相較之，B 序列中之「在前 - 在後」的固定關係保證了事件不會消逝（事件一旦發生，它永遠保有其發生的時間位置），所以是對時間比較客觀和本質 (essential) 定義。[58]

之一維中的次序關係，但是它只是一種對時間的靜態關係的描述；然而，時間概念必須包含[illegible]序列無法涵攝的性質。[59] 若有人辯論：可以設想事件之「在前」- M 和「在後」- N 之[illegible]交疊的部份形成一個同時包含二者成份的新事件 O，如此一來，M 可以在 O 之中結束，同[illegible]中開始，據之，B 序列即可以包含 M - O - N 的轉移歷程而顯現變動。然而，麥克塔加特批評這種對 B 序列的修正方式而指出：即使在 M 和 N 之間加入 O 作為中介，M - O - N 三者的位置仍然呈現為永久固定的關係，因此只表示了三個數的並列，並沒有產生任何先後的變動。[60]而若 O 的中介真的能在 B 序列中產生變化的作用，則表示「M - O - N」——此由三個不變動的位置所構造的非時間的序列被稱為 C 序列 (C-series)——必須輔以 A 序列的形式，才能真正具有時間變動的意義；因為只有 A 序列才能表徵先有「現在的流逝成為過去」、才有之後的「將來被預期為現在」的變化，換句話說，只有透過 A 序列，「在前 - 在後」的關係才能被理解和被應用於 B 序列和 C 序列之中。據之，麥克塔加特主張，B 序列（C 序列亦然）是以 A 序列為基礎才能被理解為時間，所以 A 序列應是更為根本的 (fundamental) 和本質的時間定義。[61]

問題是：A 序列的時間變動到底是指什麼？一般而言，時間的變動指的是：過去（已流逝的「現在」）、現在（當下此刻發生的「現在」）和將來（仍未到來的「現在」）三個時刻不斷更迭相繼地出現。麥克塔加特對這種時間變動之概念進行檢討而指出：我們之所以能夠意識到三個不同的時刻於定位上的先後移轉的關係，是基於在其中出現之事件於事實上所包含之不同的「性質 (quality) 和關係」——即事件的不同特性 (characteristic)。就事件發生那刻的特定原因和結果而言，事件的特性似乎是不改變的；比如造成英國女王死亡那刻的特定原因和結果。然而另一方面，事件的特性又的確發生變動，因為它始於將來事件，並於每一推進的將來時刻中朝向現在，最後成為現在，然後變成過去，並被留存，再又通過流逝的每一時刻變得越來越遠；這就是 A 序列應具有的時間變動的表象。值得注意的是，若從事件的特性去分析將會發現，具有同一性質的事件不可能無差異地同時定位於 A 序列中的三個時刻（因為過去、現在和將來三者是互不相容的定位），否則此事件就是始終同一的不變動者；而若以同一事件發生之「始 (M) - 終 (N)」的關係去談其從 M 至 N 的位置轉移，那麼基於前述 B 序列之靜態形式的缺失，則必須再求助一個 A 序列才得以成立，如此一來，事實上並未真正解釋 A 序列的變動，反而陷入一種無窮後退的困境。[62]

通過以上分析，麥克塔加特認為：基於 A 序列界定時間之變動性本質，因此，若要證明時間是真實存在的，則必須先證明 A 序列是成立的。然而，欲證明 A 序列成立，則必須先通過事件的表象去釐清變動意義。問題是：不管是從事件的性質或關係去分析，皆發現事件本身不可能表象變動，據之，A 序列也無法包含時間的變動。因此麥克塔加特的結論是：時間是不實在的。

麥克塔加特對時間的分析顯然是一種違反常識的悖論，[63]但是在其論述中有值得注意的考察：時間必須能表象出變動，此意味著「時間的許多時點皆可以是現在的 (be present)（在每一時間序列中的任一時點都是呈現一次 (a present once)），但是它們必須是相繼地 (successively) 於現在顯現」[64]，換句話說，時間的延續 (duration) 是指，當我正在經驗一事件作為現在時，此事件已經過去，當我在設想事件的將來時，它已經流入現在，然後在它正被我經驗時，又已變成過去，如此等等（將來相繼流入現在、現在依次流逝成為過去、過去又不斷流向更遠的過去）。儘管麥克塔加特反對我們可以在事件特性和時刻定位之間的聯結中去真實地發現這種時間的變動，但是他仍接受「不斷相繼變動的延續」是時間表象的本質描述。因此可以追問的是：若時間不能在事物之中真實存在，那麼我們所感知的時間變動的表象又是如何發生？

3.2 柏格森：時間是意識的綿延

原則上，柏格森應可接受麥克塔加特以「不斷相繼變動的延續」作為時間的本質界定，也會同意無法通過事件（或事物）的性質和關係去解釋時間表象，但是他並不因此拒絕時間的實在性，相反地，他主張純粹、真正或真實的 (pure, genuine or real) 時間不外乎就是「意識自身的綿延 (durée)」，而一般以「過去、現在、將來」或「在前 - 在後」之序列關係去理解的時間表象，則只是綿延的意識被空間觀念侵入之後所構造出來的量化概念。[65]

在《時間和自由意志》(Time and Free Will) 第二章中，柏格森通過對意識的分析而去澄清真實的時間和科學（物理）時間（可計量的時間）的意義和結構。他指出，針對時間概念可以有兩種解釋：其一，時間是完全沒有混雜成份的形式；其二，時間是被空間觀念暗中侵入的構造。前者是真實時間的形式，對之，柏格森描述說：「當我們的自我 (ego) 讓自身存活 (live)，並且不讓意識之當前狀態與過往的狀態區隔開來時，意

柏格森指出，對人（對自我）而言，要去設想意識於原初純粹性 (original purity) 中的綿延是困難的；因為意識的流逝難以斷其始終。[72]儘管如此，意識仍能藉助於記憶 (memory) 而直覺 (intuition) 自身的綿延：記憶能將已發生之意識內容轉渡到現在，不僅保存了與過去事件有關的意識狀態，並且使之與當下意識狀態相溶為一體，[73]藉之，意識即能在當下對自身的直覺中掌握到從過去至現在的綿延；因此對柏格森而言，記憶即是綿延之自我意識存在的基礎。[74]

雖然自我意識藉助於記憶可以直觀到自身的綿延，然而，自我對時間的直觀領會很容易會被對物體之空間性延展——物體的持續存在——的認知所取代。換句話說，當自我意識在活生生持續運作時，亦知覺到相應的物體持續存在；比如我看著時鐘指針走五個刻度，我的視覺（意識）活動的持續相應於時鐘指針之五個刻度的移動，如此一來，我即傾向於以計量指針的刻度數值去指稱時間，亦即認知到科學的或物理的時間。

科學之物理時間是一般人所理解的時間表象，其特質是：第一，它是由「過去、現在、將來」三維之相繼所構成的延續，此亦意味著它是由單位——當下瞬間的現在時刻——相繼串連而成的統一體；第二，它與物體的運動有關，表象著物體由移動的起點至終點的延展；基於前兩種特質，因此第三，它是可被計量的積量之數（不是指單位之數）；第四，它無關乎作為計量者之主體的感受，故而是客觀的。

根據柏格森的分析，科學物理時間是一種意識之綿延通過空間化抽象（量化）而得的構造物。他舉了一個數羊隻的例子來說明這種構造：數羊隻的計算方法有兩種，一種是將全部的羊放進一個想像的空間被同時設想，藉之直接掌握到羊隻的總數，另一種是設想一隻羊、又一隻羊地依次接續出現而進行計數。表面上，前者運用到並列的圖像平面，因此無疑是以空間化方式去抽取數的總量，後者則是以先後序列做為計數的基礎，故而是時間化的思考方式。然而，柏格森指出，後者並非運用時序來進行計數，因為在計數時，意識必須運用想像力將已經被設想過而消失的羊隻圖像重新再現，並將之與當下現在被設想的羊隻圖像並列（如同點與點的並列一般），如此才可能脫離數字1，而得出數字2的總數；據之可知，依序計數的方式根本上是借助於空間觀念才得以進行。[75]

借用上例去解釋對時間的理解，必須進一步地注意到，所謂「數」，根本上是許多單位集合而成的一個統一的總值（比如時間是5分鐘，是由指針的5刻度的移動所構成），而總值本身是不可分的整全觀念。問題是，若宣稱總值是由眾多單位統一而成，那麼會出現以下吊詭的情況：一方面構成總值的每個單位都必須是同一的 (identical)，但同一者的集合不能形成延續的表象，那麼就不會有時間的變動；另一方面，若每個單位都不同，總值就成為相異者的集合，變成是可分割的，那麼時間也就被中隔區分，構成不了持續。[76]如此一來，對於可計量之延續時間的理解到底如何可能？

柏格森認為，若欲理解可計量之延續的時間，即必須同時運用到單位和延續的概念；其解釋如下：在計數時（比如對羊群進行計數），意識於接續的每一當下中所知覺到的是各別個體的物體（各具差異特質）；然而，當意識知覺到 A 之後，再知覺到 B 時，意識會運用記憶將已消逝的 A 之影像 (image) 重新再現，並使之與 B 之影像並列對比。此時，意識會傾向忽略了 A 與 B 各自的差異特質，抽象出它們的共同性成為一種同質的觀念，換句話說，先使它們被符號化 (symbolizing)，然後對它們進行依次的計數，最終得出一個總值之數。這種計數或計量時間的方式，必須依賴意識運用對物體的知覺、記憶和使精神狀態被空間化直觀才能進行，因此時間變成意識知覺之質料的延展，亦即意識內所設想的一條延續的幾何之線。[77]

(intensities) 即如同物理的力度一般可以被測量；比如我看到強光，感受的強度與光源的

然而事實上，這是錯誤的對比，並且使人的認知朝向心靈的外在，而無視於精神狀態

柏格林認為，「在侵入我們之心理狀態序列中，在將空間引入綿延的感知之中，它

和內在變化、對運動和對自由的感受的來源。」[79]同時，我們也無視意識和時間真實的存有。

3.3 胡塞爾：內時間意識 (das innere Zeitbewußtsein) 的時間化建構

以意識活生生的運作去解釋時間的發生起源，這種思想也見於現象學家胡塞爾的時間理論之中；但是，相較於柏格森，他更聚焦於分析：自我於活生生當下以何種意識的內在活動機制去建構自身成為具有「過去、現在、將來」之時間結構的意識流 (Bewußtseinsstrom)？就某意義而言，胡塞爾對意識自身之時間化 (Zeitigung) 的分析，可謂是對柏格森有關「變化之持續狀態或歷程如何可能被意識所知覺？」此問題的解決（此問題亦由奧古斯丁和其他近代哲學家所提出）；一方面，胡塞爾亦不藉助於物理科學或空間概念的量化去對意識進行考察，另一方面，他提出客觀時間 (objective time) 和絕對意識流 (the absolute flow of consciousness)——儘管此二概念有現象學的獨特意義——來呼應柏格森對抽象量化之物理科學時間和意識的真實綿延的區分。[80]

胡塞爾對時間問題進行系統性地考察，最早出現於1905的「內時間意識之現象學的講座」(Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins)。[81]其間，胡塞爾開宗明義指出：現象學對於時間問題的研究是以釐清時間之起源為目的。[82]為達此研究目的，胡塞爾首先借助現象學懸擱 (die phänomenologische epoché) 而去排除自然態度下所理解的一般客觀時間意義，將時間的構造還原至絕對意識 (das absolute Bewusstsein) 的內在體驗 (die inneren Erlebnisse) 中。其次，他將絕對意識之內在體驗區分為感覺 (Empfindung) 和知覺 (Wahrnehmung) 兩種類型，而相應於感覺材料 (die empfundene Daten) 和知覺材料 (die wahrgenommene Daten)，則分析出兩種時間的構造，即「被感覺的時間」(das empfundene Zeitliche) 和「被知覺的時間」(das wahrgenommene Zeitliche)；[83]前者指的是通過最直接的感覺所獲取之諸般多樣的原初感性素材 (die hyletischen Daten) 和感性顯相 (die sinnlichen Erscheinungen) 相繼發生的序列（是原初的時間表象），後者則指通過知覺所掌握之具有統一意義的對象性 (die Gegenständlichkeit) 內容相繼顯現之序列（即關涉客體 (das Objekt) 的時間表象）。對胡塞爾而言，現象學的時間分析是針對被感覺的時間的研究；因為被知覺的時間——又稱為客觀時間[84]——已是絕對意識之意向性建構的對象，通過它，儘管可以說明意識如何理解事物的時間關係，並且（某意義下）計量某物存在之「一段時間」，但是卻無法解釋意識之所以產生這種時間理解的起源。

欲理解被知覺的時間或客觀時間的構成基礎，即必須先考察被感覺的時間在絕對意識中的結構及其被構造的方式。嚴格而言，絕對意識的真實存在是通過其諸般多樣的、相繼發生的感覺體驗而呈顯的，因此其外展的形式根本上是由感覺串連的意識流。如此對絕對意識的掌握，可比擬於柏格森之意識的綿延概念，然而，不同於柏格森有關「意識對綿延之直觀」的解釋，胡塞爾提出：絕對意識得以通過對其內在諸般多樣之感覺的時間化建構而領會自身的流動綿延。

所謂「時間化」的建構，意指絕對意識能在感覺發生的同時，即以先後次序的關係對相繼伴隨感覺而顯現的感性材料進行組織，並將之統合成一條不斷延續的、統一和同一的 (einheitlich und identisch) 體驗之流 (Erlebnisstrom)。[85]問題是：絕對意識之自我時間化的建構到底是如何進行的？胡塞爾的分析如下：絕對意識於進行原初感覺 (die ursprüngliche Emfpindung) 的當下，即相應於體驗方式而獲取其原初的感覺質料 (Empfindungsmaterial)，又稱為原初印象 (Urimpression)。[86]原初印象於本質上是現時的 (aktuell) 的、一次性地被給予，它會伴隨感覺停止而隨之消失，然後被絕對意識之下一次當下之新的感覺質料所取代。如此一來，若絕對意識之感覺是「即生即逝的相繼發生」，那麼原初印象也會相應地不斷依次流轉。

然而，絕對意識對自身的體驗既不是稍縱即逝的感覺，也不是前後獨立、各自區分之被給予的原初印象，而是一種自我統一和同一的綿延。之所以會如此，乃是因為絕對意識之原初印象並不隨著原初感覺的停止而完全消失，相反地，它會被意識的滯留 (Retention) 作用以作為「剛剛在者」(das Soebengewesen) 的身份而留存下來，並潛入下一個當下的原初感覺中成為被隱蔽承載的內容。胡塞爾描述被滯留的原初印象作為當下原初印象的變樣，宛如慧星的尾巴會隨著流逝的距離越來越模糊，但不會徹底消逝；一方面，它可以通過再回憶 (Wiedererinnerung)——又稱為第二性回憶[87]——重新再被當下化

的感覺，去構造作為「即將在者」(das Sogleich) 之新的原初印象的背景視域 (Horiz

意識於其體驗發生的當下，除了感覺之外，亦同時運作滯留和前攝兩種作用，並且使已發

印象、當下顯現的原初印象和可被前攝的原初印象三者相互交疊，而構造出「在前 - 現在

jetzt nachher") 的連續性關係，藉之亦將自身建構成意識流的統一體。

表面看來，胡塞爾的三種原初印象的結構——「在直接感覺中顯現的原初印象」、「被滯留潛存之原初印象的變樣」和「被前攝預期而仍未現實化的原初印象的形構」，宛如奧古斯丁所提及的三種心靈內容——「當下直觀的事物影像」、「記憶中有關事物已呈顯過的影像」和「預期中可能將會呈顯的影像」，但事實上，相較於奧古斯丁奠基於此三種影像之靜態聯結的時間理論，胡塞爾強調的是：感覺、滯留和前攝三種意識活動之動態聯結對時間形構上的作用；正是因為絕對意識於每一活動的當下，會同時發生感覺、滯留和前攝三種作用，所以才會使三種對應的原初印象可被連續地相互交疊而聯結在一起，被形構成一具有「在前 - 現在 - 在後」之次序關係的綿延狀態。據之，絕對意識即在自身無間斷的連續性 (Stetigkeit) 內在活動中形構出符應了「過去、現在、將來」的時間形式；而它也相應地被稱為「內時間意識」(das inneren Zeitbewusstsein)。

意識之感覺、滯留和前攝作用本身並不是時間，它們只是使時間形式 (Zeitform) 得以被建構的必要條件。自我對時間的具體理解仍有賴於諸般多樣之原初印象及其變樣內容的充實；比如我對一物（包含對自身）存在之時間的理解，必須依恃於此物各種被感覺之表象的變化延續。換句話說，從感覺、滯留和前攝作用所構造的三種原初印象之交疊中，意識只能領會一種由自身流出的「綿延感」，其具體的時間理解於本質上乃與意識體驗之對象性有關（此即關涉到前述所提及之「被知覺的時間」）。「若對象性指涉的是意識自身，那麼絕對意識即理解到自己作為具體化同一自我持存的時間性，而若對象性與世界或事物有關，那麼絕對意識即理解到物體存在於（一段）時間之中的變化和可度量性。」[88]

雖然通過絕對意識的感覺、滯留和前攝三種作用，得以說明了時間形式的建構方式和歷程，亦提供了知覺之可計量時間的基礎，但是仍未能解釋意識之所以進行時間化的根本原因 (Urgrund) 或原初動機 (Urmotiv) 的問題。針對此問題，胡塞爾指出：既然絕對意識是在——而且只能在——其活動的當下去運作感覺、滯留和前攝，那麼時間化發生的原初動機必然就在當下意識自身之中。而在還原此當下意識的結構之後可以發現，意識於活動中同時兼具佇立的 (stehend) 和流動的 (strömend) 本質性特徵；一方面，就其發生的自我顯現而言，意識作為當下現象而為自身取得定位，彷彿「佇立於現在的時間位置」（宛如「點」一般具有確定地可被測量的延展），另一方面，它又從未真正佇立於現在（因此不能以空間性方式去設想它），而是隨著體驗活動的結束不再顯現（相應地，也流失其定位），直待緊接而至之下一次體驗活動的當下發生，意識才藉之又再一次顯現、定位，然後又不再顯現、流失定位，如此等等。這種「顯現定位 - 流逝消失 - 又再顯現定位」之間的循環過渡揭露出意識之「佇立 - 流動的」原初本質，而被稱為「活生生的當下」(Lebendige Gegenwart)。[89]

嚴格說來，作為活生生當下的意識本身不能被等同於內時間意識流，因為它根本不是「流」，而只能以一種「點性」(Punktualität) 概念去設想之。然而，也正是基於其「佇立 - 流動的」的本質結構，意識才能在當下運作時，為自身建構了活生生的變動性，因此胡塞爾指出，意識的活生生當下正是「原初時間化的意識本身 (das urzeitigenden Bewusstsein selbst)，它為自身建構了「流性的原初現象」(Urphänomen des Strömens)。[90]

胡塞爾藉著「活生生當下」去解釋意識在其自身進行原初時間化的根本原因；「活生生當下」發生時，同時引領感覺、滯留和前攝作用，使相應的諸般原初印象於潛在性和現實性之間不斷澱積、推進、轉換和過渡時，即依循先後次序關係而形構成時間序列。[91]而這些歷程皆在意識自身內部發生，因此也在自我意識之中被直觀領會。

總之，雖然胡塞爾並不排斥使用客觀時間、時間客體具有空間性的特質等彷彿物理科學式的量化時間概念，但是他主要關心的是：意識本身之時間化的運作，並藉之說明主、客觀時間形式的建構歷程。這種對內時間意識的分析不僅呼應了奧古斯丁和柏格森奠基於心靈或意識內在性的時間觀，也可以在某意義下說明關涉事物運動變化之客觀時間的構造，似也符合了亞理斯多德傳統的物理時間觀。

根據學者 Held 的考察，胡塞爾對於意識之原初時間化或活生生當下的探究，根本上是還原了我們對時間的原初經驗——完全不同於我們在日常生活中的時間體驗；海德格稱這種原初經驗的時間為真實時間 (eigentliche Zeit)，意指在其自身原初本己之中——即實事 (Sache) 本身中——顯現出來的時間性，其著作《存有與時間》(Sein und Zeit) 中分析之。[92]

儘管胡塞爾和海德格皆以回到實事本身去還原本真的時間，並認為「過去、現在、將來」之序列為一種意識本真時間派生而出的時間構造，[93]然而，海德格不以絕對意識或意識的活生生當下為原初時間化的起源，而是以在此存有之「此有」(Dasein)——或可謂是在此存有的人——的「存有論 - 生存的結構」(die ontologisch-existenziale Struktur) 去說明時間的綻出 (Ekstasen)。[94]根本上，「此有」的存有論 - 生存結構有三個面向：第一，作為「在此存有者」的此有必須面對自身被拋入世的事實性 (Faktizität)；其中包含作為在世存有者無法避免的生存事件，亦即「向死存有」(zum Tod zu sein) 的事實。[95]第二，此有總是以關照 (Sorge) 的方式與世界打交道——包含對人的照顧 (Fürsorgen) 和對事物的照料 (Besorgen)；而不管何種關照，皆意味著此有對自身之活動、行為方式的籌劃 (Entwurf) 和決斷 (Entschlossenheit)，亦即揭示著自身的能在 (Seinkönnen)——生存的可能性。第三，此有首先且通常 (zunächst und zumeist) 是沉淪於 (Verfallen) 常人 (das Man) 的世界之中，過著模擬兩可、人云亦云之非本真的日常生活。根據海德格的分析，此有總是在這三重生存結構中去回憶已發生事實、面對當前狀態和開展可能的存有，相應地，亦從中領會三維的時間性。

海德格指出，此有對三維時間性的原初經驗根本上不是「過去、現在、將來」的線性綿延結構。就關照的生存活動看來，此有總是在籌劃自己生存之所向，並且對自身之種種朝向死亡之存有可能性進行先行決斷 (vorlaufende Entschlossenheit)；然而，通過籌劃和先行決斷，此有所意圖的並非將自身帶向未發生之將來時刻的生存，而是讓自身之本真存有的可能性（被設想而未現實化的本真生存事件）先行地 (vorweg) 來到自身之中 (Sich-auf-sich-zukommenlass)，在此意義下，此有始終於關照活動中領會著「存有」(zu sein) 的「將要到來」(Zukunft)。[96]

此有欲讓本真存有之可能性來到自身之中，其籌劃和先行的決斷並非無緣由的空洞設想，相反地，它必先面對自己已具有的事實性，意即承擔自己被拋入世之「曾經已是」(Gewesen) 的事實。海德格解釋，此有唯有在領會自身的被拋擲性 (Geworfenheit) 的情況下，才能本真地籌劃和先行決斷如何讓將要到來的存有可能性回到最本己的「曾經已是」，換句話說，此有之本真的曾在 (Gewesenheit) 的發生，是源自於其自身將要到來的生存之中。[97]（就此而言，過去是臨現的將來。）

雖然生存的籌劃和先行決斷是為了本真曾在之將要到來，但卻是此有於當下所開展的行動，因此，此有必須與當下實際的周遭世界的處境照面，從中寓居於和尋視上手的 (zuhanden) 的人事物，以便使將要到來之本真存有的可能性被當前化地 (gegenwärtigend) 帶入當前 (Gegenwart) 處境之中。[98]

海德格統合以上三種生存結構而指出：此有於進行關照的生存活動時，它領會到自己是通過當下之先行的決斷，讓所籌劃之隨後應發生的將來事件被先倒轉方向地當前化帶入自身處境之中，而得以回歸本真的曾在；如此於一個生存活動的當下同時包攝將來先行倒向、當前處境和本真曾在的統一現象，即是揭示著本真的時間性。[99]換句話說，此有對時間性的理解，根本上是基於：在進行關照的生存活動當下，領會到它是「先行地 - 已經在（一個世界）之中 - 作為側身於（世內照面的存有者）而存有」；[100]因為「先行於自身」是奠基於將來之中，「已經在（世界）之中」表示的是曾在，而「側身於（世內照面的存有者）而存有」只有在當前中才為可能。[101]

根據上述，此有對將來、曾在和當前的理解，根本上是源出於它自身在進行關照之生存活動的當下而對「先行於自身之決斷」、「已經在世界之中」和「於當前與在世存有者照面」之統一現象的領會，就此而言，將來、曾在和當前其實是由時間性公開放出 (ecstasis)，針對之，海德格解釋：「時間性是原初的、自在和自為的『出離自身』本身。我們因此將所描述的將來、曾在、當前等現象稱為時間性的綻出 (Ekstasen)。」[102]這種時間性之綻出就發生在「本真的當前」(eigentliche Gegenwart)——它不同於一般的當前化意義，海德格稱之為「瞬間」(Augenblick)；瞬間並不是時間或時間點，它只是意指著此有處於當前化處境而以下了決斷、又保持於決心之中的一種開放性。[103]

在生存的時間性中，此有於瞬間不僅綻放出不同的時間現象，亦於其統一性中領會自身的生存整體性 (Ganzheit)；這種時間性顯然完全不同於日常流俗的時間性，但是二者並非完全沒有關係。日常流俗的時間

詞條目錄與總選單

性
(
返回目
在世因
詞條內
世界之中，則變成計量手前 (vorhanden) 事物的空間性距離，以定向 (Aus-richtung) 和去
作者資
的運作去取得活動方向和將事物帶近自身。如此一來，即得到「過去、現在、將來」的 (
參考書
[104]而這是非本真的時間性理解。
與網路資
PDF預
讀者意
轉換簡
繁
從古希臘至當代時期，哲學家們對時間的分析各有特色；而呂格爾在著作《時間與敘事》(Time and Narrative) 第三卷第一部份中指出了這些時間理論所內含的疑難 (Aporetics)，並有三組討論：首先，針對關涉亞理斯多德的世界時間和奧古斯丁的靈魂時間之間的爭論。呂格爾認為，奧古斯丁以心靈的凝神 (intentio) 和延展 (distentio) 的內在活動去解釋宇宙事物的變動，其企圖在於將後者化約為心理學現象，但另一方面，他基於實在論立場而未取消事物運動變化的實相，因此亦未能有效反駁亞理斯多德有關運動先於時間的基本理論，以及未能說明時間之度量的問題。亞理斯多德的缺失則在於沒有對靈魂作為運動和時間之知覺進行分析。[105]

其次，針對胡塞爾和康德時間觀。呂格爾對胡塞爾的主要批判在於，後者嘗試以內時間意識自身之直觀的運作去說明時間的構造，然而其論點根本上仍接受了對客觀或世界時間的先行理解，因此而產生了現象學理論內部的悖謬。針對康德將時間設定為先驗感性之純粹形式這點，呂格爾則認為，康德的設定使時間變成不可見，但另一方面，康德實則已隱然地直觀到時間現象自身，否則將無法設定時間作為超驗的先驗條件。[106]

第三，針對海德格的時間觀。呂格爾認為，海德格對此有之生存活動的分析已觸及到在前面兩組時間觀中所出現之疑難的糾結：即此有於關照的生存活動中，一方面內在體驗時間性的統一，另一方面又沉淪於對外顯之流俗時間現象的理解。然而，海德格仍無法通過對此有的存有論 - 生存結構的運作，去真正消解此有處於本真時間性和日常流俗時間之間的衝突，亦無法解釋時間化的三維結構所能推進的歷史性問題。[107]。

呂格爾以上的批判主要在於指出：傳統時間觀陷入主 / 客或內在性 / 外在性二分的困難而無能解決。因此，他提出了「敘事時間」的觀點來進行調解，藉之嘗試說明理解時間性之統一的可能性。首先，呂格爾認為，在被經歷的時間 (lived time)（關涉意識內在之時間性）和宇宙時間 (universal time)（關涉客觀的世界時間）之間另有作為中介調解的時間形式：歷史時間 (historical time)；其類型包含曆法的、世代的、文獻的、紀實的和追溯的時間等等。[108]歷史時間之所可以作為調解者，是因為它是主觀經驗之時間被客觀化（被收納進入宇宙時間的）的媒介；當被經歷的時間成為客觀歷史事件的一部份，即取得可不斷被公開重敘的、被公共體驗的時間形式，而另一方面，我們也可以通過對歷史的重敘而去重新體驗被經歷的時間。

然而，即使歷史時間可以消弭被經歷的時間和宇宙時間之間的對峙衝突，我們又如何從體驗歷史時間或重敘歷史之中去領會三維的時間意義？呂格爾主張，歷史是可被敘述的，因此，歷史時間即是可「被敘述的時間」，它不僅發生「在時間中」(within-time-ness)，而且被以說故事的方式為「同在的眾人」(Being-with-one-another of several people) 於「現在」共同參與，因此而可成為公共時間 (public time)；儘管被敘述的歷史或故事源自於個體私人的體驗而具有主觀的時間性。[109]另一方面，當歷史於「現在」被重敘時，實際上被回憶的是「過去」（亦即以重述的能力去重新恢復生與死之間的「延展」；藉之，說或聽故事的人是於現在之中去體驗過去。）[110]然而，重敘歷史不僅是在回憶過去，事實上於敘事中，是帶出了從過去不斷朝向「將來」的體驗歷程，此即如呂格爾所言：「對由結局決定之整個故事的回憶（會）形構出另一種時間的表現，即從過去朝向將來的移動；如同著名的時間飛矢之隱喻一般。」[111]

據之，對於歷史的重敘，不僅是重新體驗歷史的時間而已，它使過去、現在和將來的三維時間在說故事的過程中統合地被領會：人活在時間之中——即活在歷史之中，從生至死之間有一條由過去、現在和將來統一所構成的延展。然而，承接海德格對時間性和歷史性的分析，呂格爾亦不贊同三維時間的線性結構，而指出：「時間性存在於將來、過去和現在的深層統一性之中」[112]，並且亦主張，「通過重敘 (repetition)，時間作為延伸的特徵乃根植於將來、過去和現在之時間的深層統一性之中；對過去的回溯將在籌劃的預期中重新形構，並且歷史的無限性是被轉嫁至朝向死亡的有限結構之中。」[113]然而，時間的統一性又是如何被領會的呢？

詞條目錄與總選單

返回目錄
這涉及詞條內容組織和部分作者自選
而必須參考書目
與網路資料
人文開放
PDF閱讀器
釋學循環的結構
讀者自選
其中模擬 II 是其他二者的中介，因為它「是調解對現實領域的前構作和通過對作品的接受而再構作之間的具體過程」。[115]
所有詞
轉換間

對整個存有行動過程的前掌握，屬「前構作」(prefiguration) 的步驟。模擬 II 是對
局的結構化；是統合故事之所有元素的共同構作。模擬 III 則是指通過與讀者的關係
構作」(refiguration) 出故事中的一個世界。[114]在這三層的模擬活動中，模擬 I 中
了理解於模擬 II 中被構作之情節的背景，使模擬 III 中之讀者能理解被敘述的故事，然而讀者對敘事的融
創了一種新的意義而可轉渡至模擬 I，成為前構作的一部份，如此則形成三層模擬的循環（這是一種詮
循環的結構）。此循環伴隨著敘事與閱讀而不斷推進發生，因此三層模擬的運作是一種創造性的活動；

上在三層模擬的構作中，時間被展示出來。在敘事中，過去於現在說故事的活動中被回憶並帶入新的（將來的）記憶之中；人在其中經歷著三維統一的（但不是線性的）實存的時間，因此，呂格爾說：「從虛構敘事的歷史化 (historicization) 和歷史敘事的虛構化之間的親密交替源生出我們所謂的人的時間，亦即敘事的時間。」[116]

呂格爾通過敘事活動闡釋了人於生存中所經歷的時間性；人的時間 (human time) 應是不分主客觀或內在／外在的統一現象，同時是一種不斷循環而推進意義的活動。這種時間觀乃奠基於現象學和詮釋學的思考；雖不盡然回應了所有傳統時間問題上的疑難，但提供了統合傳統時間理論的可能思考方向，使時間哲學有了一個新推進。

---

[1] χρόνος意指「時間之父」，是創造宇宙時序的希臘神祇。此字常與宙斯 (Zeus) 之父Κρόνος (*cronus* 或*kronos*) 混淆。有關二者字源的關係可參考：Kirk/Raven, *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, 56f.

[2] Ritter/Gründer/Gabriel (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 12, 1186.

[3] Ibid., 1190-1191.

[4] 「永恆」(eternality) 源自古希臘字*aion*，原意指「生命」，後引伸為「永在」。此概念可指涉兩種存有模式：無限綿延 (infinite duration) 和永遠在場(what always is)；前者為先蘇哲學家們所慣用，但主要是以空間的無邊界性 (boundlessness) 去設想之，後者則由柏拉圖提出。就概念內涵的區分而言，無限綿延的永恆並不排斥運動變化，因此可與時間概念相容。永遠在場的永恆則與運動變化並不相容，因此原則上與流變的時間意義無關。

[5] Ritter/Gründer/Gabriel (ed.), *Historische Wörterbuch der Philosophie*, Band 12, 1194; Turetzky, *Time*, 8ff.

[6] Turetzky, *Time*, 5.

[7] Ibid., 3. (以上4點說明是譯自作者原文) 儘管Turtzky分析了時間與現象之間所構成的四種存有學結構，但他並未意圖以此四種結構層次去判別各家時間理論的特徵，原因應在於各種時間理論的複雜性於實質上難以被簡單分類。

[8] Plato, *Timaeus*, 37c.

[9] Ibid., 28a.

[10] Ibid., 27d.

[11] 「時間」與「合理性法則」(logos) 二者之間的關係，早於先蘇哲學家Heracleitus (c.535–c.475 BC) 的宇宙論中已確立。logos之字根出自動詞legō，原意指「計數 (Aufzählung)、證成 (Rechtfertigung)」、「關係 (Verhältnis)、比例 (Proportion)、推論 (Beweisführung)、理性 (Vernunft)、表達 (Ausdruck) 等義涵。就字義而言，logos與人之思想與語言的能力有關，凡是被思考與被言說者皆必須符合理性推論、證成的要求，因此，logos即蘊含理性或者具有理性的原則 (das vernunftbegabtes Prinzip) 的意義。Heracleitus視logos為宇宙全體於變動歷程或時間中之生成變化的內在原則 (das immanente Prinzip)，是「世界的依循法則性」(die

[12] Plato, *Timaeus*, 28a, 29a.

[13] Mohr, *The Platonic Cosmology*, 58.

[14] Plato, *Timaeus*, 37a-37b.

[15] Ibid., 38a.

[16] Mohr, *The Platonic Cosmology*, 58.

[17] Plato, *Timaeus*, 37e-38a.

[18] 必須區分時間歷程 (the temporal process) 和時間本身 (time itself)，前者指涉變化的歷程 (the process of change)。(Harris, “Time and Eternity.” *The Review of Metaphysics*, Volume 29, Issue 3, 1976, 464-482.)

[19] Plato, *Parmenides*, 155e-157b.

[20] 海德格評論：亞理斯多德之有關時間的專著 (《物理學》) 是流傳至今第一部針對時間現象的詳細詮釋，它基本上規定了後世人對時間的觀點。(Heidegger, *Sein und Zeit*, 26.)

[21] Aristotle, *Phyics*, 217b-218a.

[22] Ibid., 218a-218b.

[23] Ibid., 218b.

[24] Ibid.

[25] Ibid., 219a.

[26] Ibid. 此處的運動概念主要奠基於空間性。

[27] Ibid., 219b. 必須澄清的是，亞氏的「運動」概念亦包含了變化的意義，如此才能理解沒有發生從A至B之空間性位移運動的或即靜止的 (rest) 的事物之「在前」與「在後」的時間延展的狀態。因此，精確而言，時間不僅是運動的計量，同時也是靜止的──間接地──計量。(221b)

[28] Ibid., 222a.

[29] Ibid., 219b-220a.

[30] Ibid., 223a-224a.

[31] Augustine, *Confessions*, 231.

[32] 奧古斯丁確信上帝既然創造了可變的天地萬物，並且以時間去安置萬物之生成變化的次序，那麼時間現象就不能是無意義的假相。

[33] von Herrmann, Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit, 100f.

[34] Augustine, *Confessions*, 186-188. 奧古斯丁認為，記憶是人收藏上帝創造之物的實相 (reality) 或知識的處所，其真正留存的不是當下直接知覺所關涉到事物影像，而是它們的概念。

[35] Ibid., 233f.; 243.

[36] Ibid., 242f.

[38] Augustine, *Confessions,* 228f. 奧古斯丁界定「永恆」概念為：無即是即逝之變化的永遠在場。

[39] von Herrmann, Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit, 97.

[40] 陳榮松，「時間：奧古斯丁《懺悔錄》第十一書評析」演講，《哲學與文化》，Vol. 440, 2011, 151-183.

[41] Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* A/31/B47. 康德在〈超驗感性論〉中指出：意識之感性直觀的純粹形式是先驗地被給予的知識原則，有「空間」和「時間」兩種類型。(Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* A22/B36.)

[42] Ibid., A30/B46-A32/B48. 在《純粹理性批判》之〈超驗感性論〉這一章的第一節中，康德解釋了發現空間與時間作為兩種感性直觀之純粹形式的方式：首先必須藉著抽離所有悟性概念而僅留存感性之經驗直觀的成份，爾後再從其中抽離所有屬於感覺(Emfindung) 之事物，僅留下純粹直觀和現象的單純形式；如此即可發現兩種感性直觀的純粹形式——即空間與時間，以作為所有知識的先驗原則。(A22/B36)

[43] Ibid., A32/B48-B49.

[44] Ibid., A32/B49

[45] Ibid., A33/B49-A34/B51

[46] Ibid., A33/B50。根據Turetzky的分析，康德以數學去理解時間的線性結構，具有牛頓式之時間作為「絕對數學之流 (the absolute mathematical flow) 的特徵，因此不能通過感覺經驗而發現。但是，康德並不接受牛頓的絕對時間觀。(Turetzky, *Time,* 86)

[47] Ibid., A35/B52

[48] Ibid.,A36/B53

[49] Turetzky, *Time*, 85. 時間與運動之優先性關係的倒轉，此思考早於奧古斯丁之時間觀中露出端倪。

[50] Ibid. 另可參考：Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A39/B56.

[51] Turetzky, *Time*, 85; Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A40/B57.

[52] Turetzky, *Time*, 71f.

[53] Descartes, *The philosophical Works of Descartes*, 242.

[54] Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World*, 6. 亦可參考：Newton, *Principia*, 64.

[55] Newton, *De Gravitatione*, 21. 牛頓認為，空間和時間——擴延性和持續性——皆是由上帝自身流出的作用。

[56] Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World*, 10-11.

[57] Turetzky, *Time,* 117.

[58] Mctaggart, The unreality of time, 457-458.

[59] Ibid., 459.

[60] Ibid., 460.

[61] Ibid., 462.

[62] Ibid., 461-462.

[63] 針對麥克塔加特的時間悖論，其他分析哲學家提出修正。可參考《華文哲學百科》之「時間哲學」詞條中的第三節：McTaggart's Paradox (周先捷 (2020)。〈時間哲學〉，《華文哲學百科》，王一奇（編）。

[64] Mctaggart, The unreality of time, 466.

[65] Bergson, *Time and Free Will*, vii. 此書的譯者於序言中提及柏格森的觀點：「同質的 (homogeneous) 和可計
的概念 (an artificial concept)，它是被侵入純粹綿延之領域中的空間觀念所形構的。」

[66] Ibid., 100.

[67] Ibid., 107. 意識所知覺的內在綿延不外乎就是意識狀態的相互溶化和自我的逐漸成長。

[68] 柏格森談及兩種多樣性的類型：其一是物質客體的多樣性，它是經由知覺 (視學與觸覺) 所獲取的空間性內容；其二是無法經由知覺而去設想的純粹觸發之心理狀態或精神圖像的多樣性，除非輔助某些符號的表象，否則這種意識的多樣性不能被視為數值的 (numerical)。(Ibid., 85-87)

[69] 柏格森解釋：不可侵入性 (impenetrability) 是物體的一種邏輯必要的條件，意指物體不能被其他物體滲透以保有自身的位置。然而，情感、感覺、觀念等精神狀態卻是互相滲透，而且正是由於互相滲透，意識生命才成為一個有機的整體。(Ibid., 88-89)

[70] 柏格森提及：「所有統一性都是心靈之單純動作的統一性，意即作為如此之統一化動作，必然有多樣之物被它統一。」據之，具有統一性之心靈本身即是對自身之雜多精神狀態進行統一化運作。(Ibid., 80)

[71] Ibid., 106

[72] Ibid., 106-107.

[73] Bergson, *Careative Evolution,* 4. 柏格森指出：記憶將過去某物傳遞到現在，隨著時間的前進，意識的狀態伴隨著時間綿延而不斷持續累積；它不斷的自身滾動，就如雪地上之雪球一般。

[74] Bergson, *Careative Evolution*, 20, 23.

[75] Ibid., 78.

[76] Ibid.,75-77.

[77] Ibid., 78-85.

[78] Ibid., 1-5.

[79] Ibid., 74.

[80] 柏格森之純粹綿延的意識始終是包含具體內容的，但是，胡塞爾卻主張，意識之最原初的本性──即意識於其活生生之當下 (now) 的運作──應是未含質料的意識活動本身；這點是二者的基本差異。但大體而言，胡塞爾仍願自承為柏格森主義者。可參考 Mooij, *Time and Mind*, 196-198.

[81] 胡塞爾哲學早期分析「時間意識」的重要著作，主要是：*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)* (Hrsg. von Rudolf Boehm, Denn Haag: Martinus Nijhoff, 1966)；1905的「內時間意識之現象學的講座」的講稿即收錄於此書中。其他相關的時間手稿被集結出版的有：*Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)* (Hrsg. von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001) 和 *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte* (Hrsg. von Dieter Lohmar, Dordrecht: Springer, 2006)

[82] Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, 8-9.

[83] Ibid., 7.

[84] 胡塞爾之所以稱被知覺的時間材料為「客觀時間」，是基於其與意識對象的關係，而並非認為其具有非屬意識內在性的超越性（Transzendenz）。

[8 ... (1893-1917). Die C-Manuskripte, 11.)

[86] 胡塞爾提示，雖然原初印象必須通過絕對意識之感覺運作方有可能被給予，然而根本上，絕對意識於其自 ... 必須藉由原初印象才能得到確定（definieren）。Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-*

[87] 胡塞爾區分回憶的雙重意義：第一性回憶指滯留作用本身，第二性回憶才是一般意義的記憶。（Ibid., 34f.）

[88] 羅麗君，〈奧古斯丁與胡塞爾之時間理論的比較概述〉。《哲學與文化》，第41卷第6期 (2004)，15。胡塞爾指出，「任何類型和層級之存有者的所有建構都是一種時間化」，或「在建構系統中的任何存有者之特殊存有意義都被賦予了時間形式」。（Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Hrsg. W. Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962, 172.）

[89] Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*, 11f.

Ibid., 6-9

[91] Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, 366.

[92] Held, Phänomenologie der „eigentlichen“ Zeit bei Husserl und Heidegger, 251.

[93] Ibid., 252.

[94] 有關海德格之「此有的時間性」的說明，亦可參考：汪文聖 (2018)。〈海德格〉，《華文哲學百科》（2018 版本），王一奇（編）。URL=http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=海德格。

[95] 海德格定義「事實性」為：此有之實際 (tatsächlich) 生存的事實 (Faktum)。此概念指出，此有不僅是作為在世存有的存有者，同時也領會到於此命定的事實中，它與它自己的世界內之其他存有者的照面。(Heidegger, *Sein und Zeit*, 56)

[96] Ibid., 323-325.

[97] Ibid., 326.

[98] Ibid.

[99] Ibid. 海德格的原文是：「將來回到自身，決斷即當前化地將自身帶入處境之中。曾在源生自將要到來，以至於曾在的 (更好地說法：曾在著的) 將要到來從自身放出當前。我們將如此這般作為曾在地—當前化地將要到來的統一現象稱為時間性。」

[100] Ibid., 327.

[101] Ibid.

[102] Ibid., 328-329.

[103] Ibid., 338. 海德格說：「我們將在本真時間性中被保留而有的本真當前稱為瞬間。」

[104] Ibid., 338-370.

[105] Ricoeur, *Time and Narrative*, Vol. 3, 12-22.

[106] Ibid., 23-59.

[107] Ibid., 60-98.

[108] Ibid., 99.

[109] Ricoeur, Narrative Time, 175-176.

[111] Ibid., 180.
[112] Ibid.
[113] Ibid., 182.
[114] Ricoeur, *Time and Narrative*, Vol. 1, 53ff. 三層模擬的意義是取自亞理斯多德的悲劇理論。
[115] Ibid., 53.
[116] Ricoeur, *Time and Narrative*, Vol. 3, 102.

作者資訊

羅麗君
國立政治大學
lclo@nccu.edu.tw

上線日期：2021 年 03 月 14 日

引用資訊：羅麗君 (2020)。〈時間〉，《華文哲學百科》（2021 版本），王一奇（編）。URL=http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=時間。

參考書目與網路資源

1. Aristotle (1941). *Physics*, In: *The Basic Works of Aristotle,* R. McKeon (ed.). New York: The Modern Libray.
2. Augustine, of Hippo (2008), *Confessions.* Trans. by H. Chadwick. Oxford/New York/Toronto: Oxford University Press.
3. Bergson, H. (1944). *Creative Evolution*. Trans. by A. Mitchell. New York: The Modern Library.
4. Bergson, H. (2001). *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. Trans. by F. L. Pogson. New York: Dover Publications, Inc.
5. Descartes, R. (1973). *The Philosophical Works of Descartes*. Vol. I. Trans. by E. S. Haldane/G. R. T. Ross. London/ New York: Cambridge University Press.
6. Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Miemeyer.
7. Held, K. (2005). Phänomenologie der „eigentlichen Zeit“ bei Husserl und Heidegger. In: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik 4*, 251-273.
8. Husserl, E. (1966). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917). Hrsg. von R. Boehm, den Haag: Martinus Nijhoff.
9. Husserl, E. (2006). *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*. Hrsg. von Dieter Lohmar, Dordrecht: Springer.
10. Kant, I. (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner.
11. Kirk, G. S./Raven, J. E. (ed.) (1957). *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*. New York: Cambridge University Press.

14. Mooij, J. J. A. (2005). *Time and Mind: The History of a Philosophical Problem*. Leiden/Bost
15. Newton, I. (1974). *Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the Wo* Angeles/London: University of California Press.
16. Newton, I. (2004). *De Gravitation* (probably before 1685). In: *Philosophical Writings*. Ed. by A. Janiak. Cambridge: Cambridge University Press.
17. Newton, I. (2004). *Principia* (1687). In: *Philosophical Writings*. Ed. by A. Janiak. Cambridge: Cambridge University Press
18. Plato (1997). *Complete Works: Parmenides*. Ed. by J. M. Cooper/trans. by M. L. Gill and P. Ryan, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 359-397.
19. Plato (1997). *Complete Works: Timaeus*. Ed. by J. M. Cooper/trans. by D. J. Zeyl, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1224-1291.
20. Ritter, J./Gründer, K./Gabriel, G. (ed. 1971-2007), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 12. Basel: Schwabe Verlag (CD Lizenzausgabe für die Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt).
21. Turetzky, P. (1998). *Time*. London/New York: Routledge.
22. von Herrmann, F. W. (1993). Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit, *Philosophisches Jahrbuch* 100, 96-113.
23. Ricoeur, P. (1990). *Time and Narrative*, Vol. 1. Trans. by Kathleen Blamey and David Pellauer. Chicago/London: The University of Chicago Press.
24. Ricoeur, P. (1988). *Time and Narrative*, Vol. 3. Trans. by Kathleen Blamey and David Pellauer. Chicago/London: The University of Chicago Press.
25. Ricoeur, P. (1980: Autumn). Narrative Time, *Critical Inquiry*, 7:1, 169-190.
26. 沈清松 (2011)。〈「時間：奧古斯丁《懺悔錄》第十一書評析」演講〉。《哲學與文化》，Vol. 440, 151-183.

網路哲學百科

1. Standford Encyclopedia of Philosophy.
    1. Time: https://plato.stanford.edu/entries/time/
    2. The Experience and Perception of Time: https://plato.stanford.edu/entries/time-experience/
    3. Newton's Views on Space, Time, and Motion: https://plato.stanford.edu/entries/newton-stm/
    4. Kant's Views on Space and Time: https://plato.stanford.edu/entries/kant-spacetime/
    5. Temporal Consciousness: https://plato.stanford.edu/entries/consciousness-temporal/
2. Historisches Wörterbuch der Philosophie online. Zeit: https://www.schwabeonline.ch/schwabe-xaveropp/elibrary/start.xav?start=%2F%2F%2A%5B%40attr_id%3D%27hwph_productpage%27%5D#__elibrary__%2F%2F*%5B%40attr_id%3D%27verw.zeit%27%5D__1582439902484

© 2018 版權為國立中正大學所有

瀏覽人數：148746