

# “时间”观念何以可能 ——从“无间性”到“有间性”

黄玉顺

(山东大学 儒学高等研究院 山东 济南 250100)

[摘要]既有的“过去→现在→未来”的线性时间观念已经受到了挑战。但这种挑战并不是用另外一种现成的时间观念来代替它,而是追问任何一种时间观念是何以可能的,亦即揭示一切时间观念的本源,从而重新给出时间观念。通过对现象学、儒家、道家、佛教的时间观念的分析,可以发现,时间观念产生于从“无间性”到“有间性”的递转之中,而此“无间”即是“当下”,亦即生活本身或存在本身。由当下释放出过去与未来,于是“历史”、“传统”等观念才得以可能。这就是生活儒学的时间观念。

[关键词]时间;有间性;无间性;佛教;道家;儒家;现象学;生活儒学

[作者简介]黄玉顺(1957—),男,四川省成都市人,山东大学儒学高等研究院教授、博士生导师,主要从事中国哲学研究。

[中图分类号]B016.9 [文献标识码]A [文章编号]1003-7071(2014)04-0018-07 [收稿日期]2014-04-10

哲学最根本的课题之一是“时间”问题,或者说是“时间”观念问题。传统的时间观念基于过去、现在、未来的区分,过去决定了现在,现在决定了未来。今天,这种时间观念已经受到了挑战。尤其值得强调的是,这种挑战并不是用另外一种既有的时间观念来代替现有的时间观念,如不是用古代的“循环”时间观念来代替现代的“过去→现在→未来”的线性时间观念,而是对古今中外所有一切时间观念都加以追问,即:时间何以可能?换言之,“时间”观念何以可能?本文先讨论现象学的时间观念,再讨论儒、道、佛的时间观念,最后落脚于生活儒学的时间观念。

## 一、现象学的时间观念

当今世界对于时间观念之阐发,最深刻的无疑是现象学。胡塞尔的意识现象学,继而海德格尔的此在现象学,开始颠覆“流俗的时间概念”。不过,这个任务迄今为止还不能说已经完成了。

### (一)胡塞尔的时间观念

胡塞尔首先对那种所谓不以人的主观意识为转移的、作为客观实在的过去加以“悬置”、“终止判断”、存而不论,因为它们都只不过是某种“心理体验”而已:

认识在其所有展开的形态中都是一个心理的体验,即都是认识主体的认识。它的对立面是被认识的客体。但现在认识如何能够确定它与被认识的客体相一致,它如何能够超越自身去准

确地切中它的客体?……直觉仅仅是我这个直觉主体的体验。回忆、期待也是如此,一切以此为基础并导致对实体存在的间接设定以及对关于存在的任何真实性的确定的思维行为都是如此,它们都是主观的体验。我这个认识者从何知道、并且如何能够确切地知道,不仅我的体验、这些认识行为存在,而且它们所认识的东西也存在,甚至存在着某种可以设定为与认识相对立的客体的东西呢<sup>[1](P21-22)</sup>?

也就是说,所有一切我们以为客观实在的东西,其存在都是无法确证的,因为我们所拥有的只是知觉、回忆等,它们都是主体的心理体验。这就是所谓的“认识论困境”。作为客观时间的“过去”,也是如此。作为客观时间的“未来”,更是如此,它不过是作为我们的心理体验的“期待”。属于“过去”的“历史”、“传统”亦然,不过是某种被我们所知觉、回忆、期待的东西,而这个“我们”是属于当下的。

于是,胡塞尔通过这种“解构—还原”而回到了“内在”意识。那种在纯粹内在意识之外的客观实在,胡塞尔称之为“超越物”(transcendence),对于纯粹意识来说,那是外在于而非内在的东西,应该加以“悬置”,存而不论。这样,存在着两种应加以悬置的超越物:一种是作为外在于实在的超越物,另一种是作为内在实在的超越物<sup>[1](P34)</sup>。客观时间及其观念同样是这样的超越物。

回到作为纯粹意识的内在,这就是现象学所说的

“现象”(phenomena)。在胡塞尔看来,这种纯粹意识,“思维的在,确切些说,认识现象本身,是无疑的,并且它不具有超越之谜”;在这种纯粹意识中,“在对纯粹现象的直观中,对象不在认识之外,不在‘意识’之外,并且同时是在一个纯粹被直观之物的绝对自身被给予性意义上被给予”<sup>[1](P39)</sup>。这种“纯粹现象”乃是由“本质直观”(而非经验直观)所给予的:

如果直观、对自身被给予之物的把握是在最严格意义上的真实的直观和真实的自身被给予性,而不是另一种实际上是指一个非给予之物的被给予性,那么直观和对自身被给予之物的把握就是最后的根据。这是绝对的自明性<sup>[1](P45)</sup>。

但事实上这里存在着困难:本质直观的具体操作总是由一个经验的个体来进行的(如某人通过观察“这”一张红纸来直观一般的“红”本身),那么,这种经验性的个别行为如何能够通达先验性的一般观念呢?然而,胡塞尔坚持说,在这种本质直观中,“不仅个别性,而且一般性、一般对象和一般事态都能够达到绝对的自身被给予性”<sup>[1](P47)</sup>。这其实是值得怀疑的。

这种不依赖于任何既有知识的、亦即作为绝对的自身被给予性的纯粹意识,就是现象学意义上的“纯粹现象”。而通常的时间观念则不是这种现象学意义上的“纯粹现象”,而只是一种心理学意义上的现象,“作为日期被统摄在客观时间中,这属于体验着的自我,这个自我在时间之中并且延续着它的时间(一种通过经验的时间测量学方法得以测量的时间)”<sup>[1](P40)</sup>。

通过对传统的或“流俗的”时间观念的解构,胡塞尔在《内在时间意识现象学》中所传达的原初时间观,可以概括为以下公式:

持存(Retention)←意向(Intention)→预存(Pro-  
tention)

原初的时间源于“意向”对于过去的一种“持存”、“保留”(或译“回顾”),以及对于未来的一种“预存”(或译“前瞻”),亦即期望。胡塞尔首先把通常经验主义性质的“客观时间”视为超越物而加以排除;于是,他所谈到的“知觉”、“记忆”、“期望”、“回顾”、“前瞻”及其对象等,都与经验主义性质的对象及其“客观时间”无关;他所谈的是“时间意识”,“这种时间并不是经验世界的时间,而是意识流的内在时间”,即“时间的起源”——“时间意识的原始形式”<sup>[2](P6-7,11)</sup>。严格说来,“持存←意向→预存”乃是内在的“意识流”或“绵延”的基本形式。

这里的关键词是“intention”,通常译作“意向”。这是胡塞尔现象学的一个核心概念,他有时用“inten-

tion”,有时则用“Noesis”表达。《内在时间意识现象学》一书的编纂者海德格尔指出,“一般地说,对时间意识的意向特征所作的说明和对意向性的本质所作的不断发展的阐述,对于这种研究来说是最基本的”,然而“甚至在今天,‘意向性’这一术语仍然不是一个无须解释、没有争议的术语,而是一个代表某种争论的中心问题的概念”<sup>[2](《编者前言》,P2)</sup>。

鉴于此,《内在时间意识现象学》的中文译者杨富斌提出质疑:“仅仅凭借记忆、感知、期望等这些主观的东西就能构成时间意识吗?换言之,离开客观的运动着的物体,我们能不能真正构成时间意识呢?进而言之,根据胡塞尔的内在时间意识现象学,意识是不是在时间中构成时间意识的?这些都是需要我们认真思考和研究的问题,也是现象学所面临的困难问题。”<sup>[2](《译者前言》,P11)</sup>这种质疑显然带有强烈的经验主义观念背景,因此,胡塞尔也可以反过来对这种质疑加以质疑。胡塞尔内在时间意识现象学所存在的问题并不在于此,而在于其现象学的根本立场、根本方法。

## (二)海德格尔的时间性观念

海德格尔的此在现象学不同于胡塞尔的意识现象学,故其时间观念也不同于胡塞尔的时间观念。他区分了“时间”(Zeit)与“时间性”(Zeitlichkeit),指出:“时间性是原始的、自在自为的出离自身本身。”<sup>[3](P375)</sup>在海德格尔那里,“时间”就是所谓“流俗的时间概念”,即需要被解构而还原的东西;而作为还原结果的“时间性”则属于源始性,即属于此在的生存的事情,此乃流俗的“时间”概念的渊源所在。

然而,海德格尔“时间性”的三维结构是“曾在缘自将来,其情况是:曾在的(更好的说法是:曾在着的)将来从自身放出当前”<sup>[3](P372)</sup>。也就是说,“此在”在其向死而在的先行决断中来到自身,承担起作为被抛根据的罪责存在,并在当下化的意义上作为当下将自身打开。这实际上可能导致对于海德格尔的时间性结构的两种不同的理解:

一种可能的理解是,现在与过去都是由将来决定的。在海德格尔看来,此在超越被抛的所是,向死而在,即谋划其本真的能在,这表明一切皆出于此在对于未来的谋划,亦即:

过去 ← 当下 ← 未来

但是,这样一来,也就导向另一种可能的理解:

过去 ← 当下 → 未来

也就是说,过去与未来都是当下所绽放出来的。这是因为,对于未来的谋划,其实是此在的当下行为。这种理解与胡塞尔的内在时间意识在结构上是一致

的,尽管两者对“事情本身”的看法不同:胡塞尔认为是纯粹先验意识,而海德格尔认为是此在的生存。

笔者比较认同这样的结构:一切皆由当下生成,时间结构亦然。然而,笔者既不能同意胡塞尔的基本思想视域“纯粹意识”,也不能同意海德格尔的基本思想视域“此在的生存”<sup>[4]</sup>。因此,笔者对于作为“事情本身”的“当下”的理解也不同于胡塞尔和海德格尔。

## 二、儒道佛的时间观念

为此,我们回到东方哲学的时间观念。

### (一)佛教的时间观念

汉语“时间”这个概念出自传入中国的佛学<sup>①</sup>。在佛陀之前的古印度,有两种时间观念:一种是将时间视为最原初的形而上者,例如《阿闍婆吠陀》(Atharva-veda)将时间视为作为造物主的“生主”(Prajāpati)。这与近代西方科学的抽象客观时间概念颇有一致之处,即设定时间的实在性、绝对性。另一种观念则将时间视为形而上者的显相形态,如《弥勒奥义书》(Maitrāyana Upanisad)视时间为大梵的两种形态之一:既是非时间性的即永恒的形态,即其作为超越时间的绝对本原;同时也具有时间性的形态,即正是由于时间的力量,万物才创生并消亡。这是两种不同的、但都视时间为实有的形而上学时间观念。佛教的时间观念与之不同,认为时间只是“十二缘起”所幻现出的前后相续相,而假立为时间<sup>[5]</sup>。

汉语“时间”这个词语的关键就在于“间”。“间”大致可对应于英语的“interval”(时间上或者空间上的间隔、差别),源于拉丁语“intervallum”(两者之间的间隔),其拉丁语词根是“inter”,意思是“在……之间”,英语又引申出“相互”的相对之意。也就是说,如果要对时间加以解构和还原,那显然就意味着:要找到先在于“有间性”(intervallic-ness)的某种“无间性”(non-intervallic-ness)存在。这是通向关于“时间何以可能”问题的各种各样答案的一条共同路径。显然,任何一种形而上学,只要它不像《阿闍婆吠陀》那样把时间本身看作是造物主或形而上者,那么,形而上者或造物主本身就是这种前时间性的无间性存在者。佛陀也是解构时间的,认为时间不过是“十二支”之间流转的必然性,亦即是“空”,佛教的宗旨就是要解脱时间性的轮回流转;但他似乎并不是为时间寻找一个无间性存在者作为基础,因为在他看来,任何存在者都是“无自性”的。但是,这样就会导出一个

问题:

这里很容易发生的一个问题是,在念念生灭的缘起之流中,我们可以说每一刹那都是与前后刹那无关的独立存在,用佛教的话来说,它是“前后际断”的,而“业”与“报”既然涉及的是两个不同的刹那,那么它们之间必然的关联性又是如何可能的呢?有部建立“三世实有”的基本论义,很大程度上就是为了要解决这一业报的难题<sup>[5]</sup>。然而,无论我们如何理解佛教的“三世实有”观念,它都已进入了“过去→现在→未来”的流俗时间概念的范畴:

问:何故名世,世是何义?答:行义是世义。……以作用故立三世别,即依此理说有行义。谓有为法未有作用名未来,正有作用名现在,作用已灭名过去<sup>[6](P393)</sup>。

对此,有论者指出,“有部的基本思路,是以一种类似于柏拉图主义的方式来区分本质的存在(法体)与现实的存在(法体的作用)”;“有部超出了纯粹现象的范围,进一步为时间性的存在设定了非时间性的根据,此即所谓‘三世实有’的‘法体’”;这样一来,鉴于“业”与“果”不可能是同时性的,它们必然有时间上的间隔,然则在刹那生灭的缘起之流中,过去的业既然已归谢灭,它又如何能在现在感果呢?在有部论师看来,这只能是设定已落入过去的乃是业之当下性行为而非其法体,后者因由“不相应行法”“得”(prāpti)这一法体的作用,依然系属于现在的有情<sup>[5]</sup>。

但在笔者看来,这并未解决问题,反倒陷入了自相矛盾:作为形而上者的“法体”被解构了,时间被解构而还原到“当下”。

将“有间”的时间还原到“无间”的当下,这正是时间观念之当代突破的关键所在。但问题在于,如何理解所谓“当下”。佛教唯识学者早已有一种极具当代性的时间观:“谓现在世是能施設去、来世相。”<sup>[7](P708)</sup>意思是说,过去和未来都只是现在的“施設”。

如此一来,佛教的“因果”观念就受到破坏。为此,唯识学者又发明了“种子熏习”说,意谓过去之业能够在谢灭的刹那熏习成感果的功能性“种子”(bīja)依于迁流诸行的“相续”(samtati)、“转变”(parināma)而冥传不已,并辗转成熟,最终感得果报。然而如此一来,上述难能可贵的“当下”观念又被解构了。

①这并不是说在佛教传入之前中国没有时间观念,而是说“时间”这个特定词语是来自于对佛教时间观念的译介。不仅如此,在佛教传入之前,中国时间观念的主流并非“过去→现在→未来”,而是一种循环观念。

与此问题密切相关的是佛教的“刹那”(ksana)概念。“刹那”被理解为“an instant in time”,即时间中的最小段。佛教经典关于“刹那”的说法很多,但往往都诉诸某种时值计算。如据《俱舍论》卷十二所载,一百二十刹那为一怛刹那,六十怛刹那为一腊缚,三十腊缚为一牟呼栗多(亦译“须臾”),三十牟呼栗多为一天一夜。《仁王经》说:“一弹指六十刹那,一刹那九百生灭。”这些说法都表明,“刹那”仍是一个“有间”的时间概念,所以才会有“刹那间”的说法。

也有佛教界人士认为,这些说法只是释迦牟尼的“方便说”而非“真实说”。有学者认为,“刹那”无疑是指时间的微分,即一种不能再分割的时间之点,“刹那的实在性必然导致时间的构造性,即时间是刹那的集合”;但他又引入柏格森(Henri Bergson)的“绵延”(duration)概念,认为“并非是由刹那来构成绵延,而是必须在一个刹那与绵延的解释学循环(hermeneutic circle)中来理解时间,也就是说,当我们企图将绵延分解为刹那时,绵延本来就是先在的语境,因此刹那并不具有始基的意义,它只是绵延中的刹那”<sup>[5]</sup>。但这其实已经背离了佛教关于“刹那”的具有奠基意义的观念。

## (二) 道家的时间观念

其实,汉语有一个比“刹那”更具“无间性”的词语,谓之“倏忽”。

通常认为,这是形容“极短的时间”,故有“倏忽之间”的说法。然而,这就与“刹那”的意思差不多了。例如,《战国策·楚四》:“(黄雀)昼游乎茂树,夕调乎酸醢,倏忽之间,坠于公子之手。”《淮南子·修务训》:“且夫精神滑淖纤微,倏忽变化,与物推移。”其实,“倏忽之间”这个说法是有问题的,是“有间性”的观念。

事实上,“倏忽”这个词语出自《庄子》。“倏忽”原作“儻忽”。例如,《吕氏春秋·决胜》:“儻忽往来,而莫知其方。”《楚辞·远游》:“视儻忽而无见兮,听悄悄而无闻。”郭璞《山海经图赞下·骑虞》:“怪兽五彩,尾参于身,矫足千里,儻忽若神。”《南齐书·高帝纪下》:“机变儻忽,终古莫二。”这些也都是有间性的观念。

然而,《庄子》所谓“儻忽”所表示的不是“有间”的时间,而是前时间性的“无间”。《庄子·应帝王》曰:

南海之帝为儻,北海之帝为忽,中央之帝为浑沌。儻与忽时相与遇于浑沌之地,浑沌待之甚善。儻与忽谋报浑沌之德,曰:“人皆有七窍,以视听食息,此独无有,尝试凿之。”日凿一窍,七日

而浑沌死。

这篇寓言的寄意非常深刻,然而迄今缺乏足够深入的解读。

其实“儻忽”与“倏忽”是同一个词,意思与“浑沌”差不多。然而,古来总是有人分别用“儻”和“忽”来解释“儻忽”,又分别用“浑”和“沌”来解释“浑沌”,这是不对的。为此,我们不妨来看看这些字的含义。《说文解字》:“儻:青黑缙发白色也。从黑,攸声。”“倏:走也。从犬,攸声。”“忽:忘也。从心,勿声。”“浑:混流声也。从水,军声。”(《说文解字》未收“沌”字。)其结果是讲不通的:“儻忽”与“黑”并没有关系,“倏忽”与“犬”也没有关系;两者与“忘”同样没有关系,“浑沌”与“混流声”也没有关系。这是因为,“儻忽”、“倏忽”、“浑沌”都属于“叠韵联绵词”。

联绵词的特点是:两个音节构成一个单词,而其词义并不是由两个词语的词义构成的,而是只有一个义素。换言之,联绵词的词义与代表这两个音节的字的含义无关,文字只代表声音而不表示含义,因而不能“望文生义”地把两个字分开来从字面儿上讲。叠韵(两个字的韵部是相同的)是联绵词的一种常见形式。此外,还有“双声”联绵词(两个字的声母是相同的)、“叠音”联绵词(两个字的声母和韵母都是相同的)等。我们来看这几个字的上古韵部:“儻”是入声屋部(uk),“倏”也是入声屋部,这是两个字同音字;“忽”是入声物部(ut)。因此,“忽”与“儻”、“倏”的韵部是相近的,可以构成叠韵。浑:文部(un);沌:文部。这是标准的叠韵。

由此可见,庄子的意思是:“儻忽”是不可分的,犹如“中央”的“浑沌”是不可分的;当我们把无间性的“儻忽”分割为“南”方的“儻”与“北”方的“忽”之后,它们就不再是无间性的“浑沌”了。“儻”与“忽”的区分犹如“南”与“北”的空间区分;而且,这种空间区分同时意味着时间区分,“儻与忽时相与遇于浑沌之地”这句话,尤其是“时”这个字,是颇有深意的:“儻”与“忽”的区分是以“时”为前提的,而与之相对的“浑沌”自然也就意味着非时间性了。“浑沌待之甚善”是对“浑沌”的褒扬,这是庄子“齐物”亦即崇尚“自然”之“无”观念的体现。更有意思的是,“人皆有七窍”是主体性的观念,而“此(浑沌)独无有”正是“非主体性”、“前主体性”的观念。

因此,有分别的“儻”和“忽”与无分别的“浑沌”之间的区别,就是“有间性”与“无间性”的区别,亦即“有”(人为)与“无”(自然)的区别。

再来看著名的“庖丁解牛”的故事:

庖丁为文惠君解牛,手之所触,肩之所倚,足

之所履 膝之所踣 砉然向然 奏刀騞然 莫不中音 合于桑林之舞 乃中经首之会。文惠君曰：“嘻 善哉！技盖至此乎？”庖丁释刀对曰：“臣之所好者 道也 进乎技矣。始臣之解牛之时 所见无非全牛者。三年之后 未尝见全牛也。方今之时 臣以神遇而不以目视 官知止而神欲行。……彼节者有间 而刀刃者无厚。以无厚入有间 恢恢乎其于游刃必有余地矣 ……”（《庄子·养生主》）

“牛”在这里代表“物”。《说文解字·牛部》：“物：万物也。牛为大物，天地之数起于牵牛，故从牛。”《荀子·正名》：“万物虽众，有时而欲遍举之，故谓之‘物’。”万物的划分，其特征是“有间”。《说文解字》：“间，隙也。”段玉裁注“隙者，壁际也。”“间者，门开则中为际。”相反，“无厚”比喻“道”的特征，与“有间”相对，即“无间”。所以，庄子认为，得道、养生的要领，就是“以无厚（无间）入有间”。在时间问题上也是如此，要理解时间的“有间性”，必须进入“道”的“无间性”。

我们发现，《庄子》所谓“有间”之“间”，统统是指一段时间。例如：“莫然有间而子桑户死，未葬。”（《庄子·大宗师》）“有间，为圃者曰：‘子奚为者邪？’”（《庄子·天地》）“孔子伏轼而叹曰：‘甚矣，由之难化也！湛于礼义有间矣，而朴鄙之心至今未去。’”（《庄子·渔父》）“伯昏瞀人北面而立，敦杖蹙之乎颐，立有间，不言而出。”（《庄子·列御寇》）

相反则是“无间”，例如：

泰初有无，无有无名，一之所起，有一而未形。物得以生，谓之德；未形者有分，且然无间，谓之命；留动而生物，物成生理，谓之形；形体保神，各有仪则，谓之性（《庄子·天地》）。

在“命”这个原初阶段，虽然“有分”，但由于“未形”（无物）故“无间”。“无间”意味着“目无全牛”——“无物”。所以，时间作为一种“有间”状态，源于“无间”。

总之，庄子关于时间观念的生成的基本观点，可一言以蔽之：以“无间”入“有间”。

### （三）儒家的时间观念

无独有偶，孔子也曾谈到“无间”：

子曰：“禹，吾无间然矣。菲饮食，而致孝乎鬼神；恶衣服，而致美乎黻冕；卑宫室，而尽力乎沟洫。禹，吾无间然矣！”（《论语·泰伯》）

关于这个“无间”，《论语注疏》云“孔子推禹功德之盛美，言己不能复间其间”；对于第一个“间”字，疏云：“间谓间厕。”意思是说，对于大禹的功德，孔子自谦：自己不能厕身其间——不能参与其中。这种解释显然漏掉了“无间然”这个形容词的词尾“然”，在语法上讲不通。

朱熹《论语集注》则是另外一种解释：“间，罅隙也。谓指其罅隙而非议之也。……（大禹功德）所以无罅隙之可议也。”并引杨氏之说：“（大禹功德）所谓有天下而不与也，夫何间然之有！”这里解释了形容词词尾“然”，“间然”就是“是有罅隙的”。

纯粹从字面儿、语法上来讲，朱熹的解释显然更为恰当。但是，这里仍然有讲不通的地方，特别是“吾”这个主语难以落实：“禹，吾无间然矣。”这句话的直译应该是：“禹，我是没有罅隙的。”这似乎并不是朱熹所说的意思。

其实，“罅隙”就是缝隙、分隔的意思，这也是“间”的基本含义。“间”，《说文解字》作“閒”释曰：“閒：隙也。从门、从月。会意。”谓月光从门户两扇之间透入。可见，从“日”的“间”是后起字。徐锴注：“夫门夜闭，闭而见月光，是有间隙也。”可见“间”字的含义是指的门缝、缝隙、间隙<sup>①</sup>。段玉裁《说文解字注》解释其本义：“门开而月入，门有缝而月光可入，皆其意也。”又解释其引申义：“凡罅缝皆曰‘閒’，其为有两、有中一也。”这就产生了“间”字的另一个引申义：隔阂。

本文认为，孔子的意思是说：“对于大禹，我是没有任何隔阂的。”这类似于我们今天所说的“亲密无间”。

这涉及儒家的一个重要观念——“尚友古人”。如孟子对万章说：

一乡之善士，斯友一乡之善士；一国之善士，斯友一国之善士；天下之善士，斯友天下之善士。以友天下之善士为未足，又尚论古之人。颂其诗，读其书，不知其人，可乎？是以论其世也。是尚友也（《孟子·万章下》）。

笔者曾对这段话中所蕴含的诠释学思想作过深入阐发<sup>[8]</sup>，但当时还没有论及“尚友古人”的问题。这与时间问题是有密切关系的。按照流俗的时间概念，我们与古人之间存在着巨大的时间“罅隙”，即是“有间”的，如此，我们又怎么可能“无间然”地“友古人”呢？除非我们与古人之间能心心相印、息息相通。这

<sup>①</sup>“閒”用作闲暇之“閒”属引申义。段玉裁说“閒者，稍暇也，故曰‘閒暇’。”而此义之“閒”则是假借义，本义闲阌、防护，《说文解字》：“闲：阌也。从门中有木。”此属许慎所谓“本无其字，依声托事”的假借。

也就是孔子对于大禹“无间然”的情感体验。孟子认为这就需要“知其人”——理解其主体性;为此则又须“论其世”——理解其生活之存在,因为主体性是由生活之存在给出的。如此,我们就能“设身处地”、从而“尚友古人”。

总之,孔子、孟子关于时间的本源观念与庄子的观念是一致的,即:有“间”的时间概念源于前时间性的无“间”。

### 三、时间观念的生活渊源

上文谈到汉字“間”(“间”的古字)意谓“门有缝而月光可入”,“凡罅缝皆曰‘間’,其为有两、有中一也”。其中,“门有缝而月光可入”令人想起海德格尔的著名意象“林中路”;而“有两、有中一”则令人想起《中庸》所说的“执两用中”。

由“间”可知,海德格尔后期思想中的“林中路”其实仍不是一种透彻的观念,即不是“无间”的本源情境,而是一种“有间”的主体性。海德格尔在《林中路》一书的扉页上题词:

林乃树林的古名。林中有路。这些路多半突然断绝在杳无迹处。这些路叫作林中路。每人各奔前程,但却在同一林中。常常看来仿佛彼此相类。然而,只是看来仿佛如此而已。林业工和护林人识得这些路。他们懂得什么叫作在林中路<sup>[9](《扉页题记》)</sup>。

这里有许多人和许多路,显然都是一些形而下的相对存在者。人走路,犹如手使锤,无论是“在手状态”(Vorhandenheit)还是“上手状态”(Zuhandenheit),毕竟意味着主体与对象的划分,即“有间”状态,尽管后者并未意识到主客关系。如果说这些路所通往的“杳无迹处”才是“无间”之境,那么,“在林中路上”恰恰意味着尚未达到这种“无间”之境,而仅仅是“在路上”而已。谁在路上?在海德格尔思想的前期是“此在”,即一种“特殊存在者”,实即是人——尽管是敞开着可能性的人;后期是“林业工和护林人”这些人——主体。

海德格尔所谓“林中路”,也可以与他所谓“林中空地”(Waldlichtung)的意象关联起来。“Waldlichtung”应更为准确地译为“林中之澄明”;其中心词是“澄明”(Lichtung),意指疏朗之处、明敞之处,这或许可以意指“无间”情境。然而无论如何,任何比喻都是蹩脚的:既然此“澄明”是在“林中”,这就已经是一种“有间”状态,而非“无间”情境。这与“月光透入门缝之中”所说的“间”殊无异致。

再看《中庸》的“执两用中”,也正是一种“有间”

的主体性行为。其原文说:

舜,其大知也!舜好问而好察迩言,隐恶而扬善,执其两端,用其中于民,其斯以为舜乎!显然,这里的舜是一个“形而下者”,是与其他主体和客体相对地、有分别地存在着。换言之,这是一种“有间”的状态,而非“无间”之境。

这种相对的“有间”的存在者状态,是自胡塞尔以来就被解构的。在胡塞尔看来,在“我”这个主体意识之外的任何客观实在的东西,都是应该被悬搁的“超越物”,因为我们的意识无法确证客观实在性,故而会陷入“认识论困境”。但事实上,为了现实地生存,我们无法回避这些“超越物”,即无法否定自我意识之外的其他主体及对象的客观实在性。这正如胡塞尔所言,“任何有理智的人都不会怀疑世界的存在,(否则)怀疑论者的谎言受到他的实践的惩罚”;所以,“我完全可以肯定,有超越的世界存在,可以把所有自然科学的全部内容看作有效的”<sup>[1](P35,37)</sup>。这表明,胡塞尔的现象学并不能解决我们所面临的问题。

然而,这种关于“认识论困境”的思想方法毕竟并非一无是处,它有助于我们发现:对于我们的意识或观念来说,那种处于当下之外的过去、未来,其实是不可知的;我们仅仅拥有当下(the immediateness)。这种当下,并非与过去和未来相对的一段时间,而是一种非时间性的存在;过去和未来都是由当下绽放出来的。如果加以图示,那么,与旧的时间观念相比较,这种新的时间观念是这样的:

旧时间观:过去 → 现在 → 未来

新时间观:过去 ← 当下 → 未来

关于新时间观的这个图示其实还不够确切,更确切的图示应为:

过去                      未来  
←—————|—————→  
                                当下

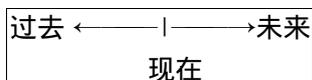
也就是说,过去和未来都是由当下决定的;而“当下”并不是指“一段时间”,而是一个非时间性和前时间性的“点”(须知几何学意义上的“点”是并不占有任何空间和时间的一个“无间”)。

当然,这里所谓“点”的比喻是相对于过去和未来的“线”而言的,实际上当下并不是一个“点”,而更像一个“域”(field),所有的一切都是在当下之域中存在的。《老子》第二十五章:

有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立不改,周行而不殆,可以为天下母。吾不知其名,强字之曰“道”,强为之名曰“大”。……故道大、天大、地大、人亦大。域中有四大,而人居其一焉。

人法地 地法天 天法道 道法自然。

这“四大”——人、地、天、道——都是存在者,而不是存在“域”;唯有“自然”才是所谓“域”,“四大”皆在“域中”。同理,就时间问题而论,过去与未来都是存在者,唯有当下才是存在“域”。对此,可以这样加以图示:



当下

也就是说,过去和现在并不在当下之外,而在当下之中;当下不仅给出了未来,而且给出了过去。时间的观念由此生成。

所谓“当下”,其实就是生活儒学所说的“生活”或“存在”之谓。任何存在者都是“有间”的:形而上存在者相对于形而下存在者;所有形而下存在者之间都是相对而存在的。然而,生活或存在不是存在者;一切存在者皆源于存在或生活。这就犹如《老子》第四十章所言:“天下万物生于有,有生于无。”这些观念之间的对应关系如下:

无——→ 有——→ 万物

存在或生活 → 形而上存在者 → 形而下存在者  
“存在”或“生活”之为“无”,是指无物存在的境域,亦即“无间性”。

[参 考 文 献]

- [1]胡塞尔. 现象学的观念[M]. 上海:上海译文出版社, 1986.
- [2]胡塞尔. 内在时间意识现象学[M]. 北京:华夏出版社, 2000.
- [3]海德格尔. 存在与时间[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店, 1999.
- [4]黄玉顺. 形而上学的奠基问题:儒学视域中的海德格尔及其所解释的康德哲学[J]. 四川大学学报, 2004(2).
- [5]傅新毅. 佛教中的时间观念[J]. 江苏社会科学, 2003(2).
- [6]大毗婆沙论[M]. 大正藏:第27册.
- [7]大乘阿毘达磨杂集论[M]. 大正藏:第31册.
- [8]黄玉顺. 注生我经:论文本的理解与解释的生活渊源——孟子“论世知人”思想阐释[J]. 中国社会科学院研究生院学报, 2008(3).
- [9]海德格尔. 林中路[M]. 上海:上海译文出版社, 1997.

## How The Idea of “Time” Is Possible: From “Non – intervallic – ness” to “Intervallic – ness”

HUANG Yu – shun

(Advanced Institute For Confucianism Study, Shandong University, Jinan 250100, China)

**Abstract:** The existing idea of linear time “past → present → future” has been challenged. However, the challenge is not that it is replaced by another ready – made idea of time, but to question closely how every kind of time idea is possible, namely, to reveal the source of all time ideas, so as to give an idea of time again. Through analysis of the time ideas in phenomenology, Confucianism, Taoism and Buddhism, it can be found that the idea of time comes from the shift from “non – intervallic – ness” to “intervallic – ness”, the “non – interval” is the immediateness that is Life or Being per se, and the immediateness releases the past and the future, by which the ideas such as “history” and “tradition” are possible. This is one of the ideas of Life Confucianism.

**Key Words:** Time; Intervallic – ness; Non – intervallic – ness; Buddhism; Taoism; Confucianism; Phenomenology; Life Confucianism

[责任编辑、校对:何石彬]