

回归本源的时间性领悟

——论海德格尔对亚里士多德时间概念的阐释

李文豪

华南师范大学哲学与社会发展学院, 广东 广州

收稿日期: 2024年5月4日; 录用日期: 2024年5月24日; 发布日期: 2024年5月31日

摘要

在《现象学的基本问题》一书中, 海德格尔以其时间性理论对亚里士多德《物理学》中的时间概念进行了独特的阐释。阐释的结果表明: 亚氏时间定义中的前与后并非仅仅是指传统哲学所认为的空间上的前与后, 而是时间上的先后之视域。作为庸俗的时间样例, 亚氏时间概念中蕴含着本源的时间性要素, 是迈向海德格尔的本源时间性理论的重要环节。本文详细梳理了海德格尔的阐释过程并且对其阐释进行了合法性的辩护。

关键词

时间, 海德格尔, 《物理学》, 运动

Returning to the Origin of Temporal Apprehension

—On Heidegger's Interpretation of Aristotle's Concept of Time

Wenhao Li

School of Philosophy and Social Development, South China Normal University, Guangzhou Guangdong

Received: May 4th, 2024; accepted: May 24th, 2024; published: May 31st, 2024

Abstract

In *The Fundamental Problems of Phenomenology*, Heidegger provides a unique interpretation of the concept of time in Aristotle's *Physics* with his theory of temporality. The result of the interpretation shows that the before and after in Aristotle's definition of time do not merely refer to the spatial before and after as traditional philosophy considers them, but the temporal field of view of succession.

文章引用: 李文豪. 回归本源的时间性领悟[J]. 哲学进展, 2024, 13(5): 1090-1098.

DOI: 10.12677/acpp.2024.135163

As a vulgar sample of time, Yash's concept of time contains the element of ontogenetic temporality, which is an important link to Heidegger's theory of ontogenetic temporality. This paper details Heidegger's hermeneutic process and defends the legitimacy of his hermeneutic.

Keywords

Time, Heidegger, Physics, Motion

Copyright © 2024 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

作为哲学概念的时间历来是哲学家们所讨论的重点问题之一，其中亚里士多德在《物理学》中讨论了一系列与时间相关的核心问题，并得出其著名的“因为时间正是这个——关于前后的运动的数”的定义。由亚里士多德所规定的时间概念已成为被大众所普遍接受的庸俗时间(钟表时间)，即物理学意义上的时间之序列。但海德格尔在《现象学的基本问题》一书中试图通过还原亚里士多德时间定义中前与后的真相，澄清哲学史上对亚里士多德时间概念的误解，即亚氏时间定义中的前后不能被理解为空间上的量的连续性，而应是时间上的先后之视域(Horizont)，因此亚氏时间概念中蕴含着本源的时间性要素。本文详细梳理了海德格尔对亚里士多德时间概念的阐释，以及他对亚氏文本进行阐释的合法性依据。

2. 海德格尔的时间性概念与亚氏时间阐释的地位

《现象学的基本问题》一书源自 1927 年海德格尔在马堡大学夏季学期的课程讲座。此一讲座被认为是《存在与时间》这部未完成的著作的续写，其中主要探讨了海德格尔将之视作《存在与时间》第一部的第三篇的主题，即时间与存在。在《存在与时间》中海德格尔对此在(Dasein)的生存论分析的结果表明“此在之存在建制植根于时间性之中”([1]: p. 306)。具体而言，对存在的领悟是此在自身的存在规定，而此一规定展现于此在的时间性结构之中，因此对存在的追问及其领悟脱离不了时间。为何存在必须与时间挂钩？因为“存在不是物，存在也不在时间中。可是存在仍然通过时间，通过时间性的东西，而被规定为在场，规定为当前”([2]: p. 203)。对存在的领悟属于此在的生存，时间于是就作为一切存在领悟的视域而成为存在领悟在存在论上的可能性条件。正如海德格尔在解释《存在与时间》一书的题目时，所讲：“为什么这个标题不叫《实存与时间》，也不叫《意识与时间》，而是叫《存在与时间》？因为在《存在与时间》中，‘存在’不是别的什么，而就是‘时间’”([3]: p. 446)。传统的形而上学将存在从时间中抽离，使之成为“无时间性的东西”(Zeitlose)，这就使得他们在追问存在的过程中遗忘了存在本身，而仅在存在者层面上探讨存在，从而存在就成为对象化的“实体”。因此若想从存在论层面上追问存在，就必须与对时间的追问紧密联系在一起。

在厘清了存在与时间的关联之后，需要进一步追问海德格尔的时间概念本身意味着什么。海德格尔所使用的时间概念并非庸俗意义上的客观的物理时间，而是时间性(Zeitlichkeit)¹，时间性一词在《存在与时间》中海德格尔进行了专题化的论述，与流俗的时间概念不同，海德格尔侧重于从此在的存在结构入手分析时间，时间性的含义在海德格尔那里被表述为“我们把如此这般作为曾在着的有所当前化的将来

¹在《现象学的基本问题》一书中，海德格尔区分了 Zeitlichkeit 和 Temporalität，中译为时间性与时态性，关于这两者的差异，海德格尔指出“只要时间性自身作为存在领悟以及存在论本身的可能条件成了主题，那么术语所意指的就是‘时间性’”，而时态性展现为存在领悟的视域，即由此在的时间性所构建起来的视域，两者的差别后文将会讨论。（《现象学的基本问题》，306页）。

而统一起来的现象称作时间性” ([4]: p. 372)。庸俗的时间概念表现为过去 - 现在 - 将来的线性流逝, 并且无关此在, 而时间性表现为曾在、当前与将来的统一即绽出(ekstatisch), 绽出意味着此在的敞开性。曾在(Gewesen)作为现在 - 不在意指持留, 将来(Zukunft)作为现在 - 尚未意指预期, 而当前(Gegenwart)意指此在逗留在现成的存在者那里, 由此过去、现在和将来不再是前后相继的连续, 而是隶属于此在这一整体, 从而构成此在存在的时间性结构。然而在海德格尔早期的思想中, 时间是通过此在的生存而被揭示的, 时间自身作为存在的视域特性还未能言明, 这不免使得海德格尔遭受其依然受困于传统的主体哲学的指责。因此《现象学的基本问题》力图摆脱其前期的时间困境, 而从时间作为存在之视域的角度揭示出源初的时间性概念本身, 故而对亚里士多德的时间概念阐释就作为海德格尔时间性理论从前期到后期思想转变的必要环节具有其独特的意义。²

时间作为哲学概念在海德格尔之前就得到了哲学家们相当的关注和讨论, 但时间并非一个轻易就可探其究竟的问题, 正如奥古斯丁那一千年之问: “时间究竟是什么? 没有人问我, 我倒清楚, 有人问我, 我想说明, 便茫然不解了” ([5]: p. 242)。但从哲学史上看, 无疑亚里士多德是最早而且最系统地探讨时间问题的哲学家, 在海德格尔看来, 亚里士多德的时间阐释为以后的几乎所有的时间理论奠定了追问的基础, 无论奥古斯丁还是康德、黑格尔都紧靠着亚里士多德的时间阐释, 虽然奥古斯丁和康德有将时间内在化、主观化的努力, 但海德格尔认为他们仍然没有摆脱亚里士多德时间阐释的影响³。为什么说探寻时间之谜摆脱不了亚里士多德的追问路径呢? 在《存在与时间》中海德格尔对此有一截简短的回应: “后来对时间概念的一切讨论原则上都依附于亚里士多德的定义; 亦即, 它们都就时间在寻视操劳中所显现的情况而使时间成为课题” ([4]: p. 512)。亚里士多德所奠定的是对时间问题的提法(Fragestellung), 即提问的方式或结构, 亦即通过对日常的或自然的时间之领会为切入点入手分析时间现象。海德格尔如此总结到: “从整体看, 一切在今后的哲学发展进程中得到讨论的核心时间问题, 在亚里士多德那里都涉及了。可以说, 后来的时代并未实质性地超越亚里士多德处理问题的境界, 除了奥古斯丁与康德这两个例外, 但从原则上讲, 他们仍是固守着亚里士多德时间概念的” ([1]: p. 319)。因此, 在整个西方哲学中, 亚里士多德的时间概念占据着阐释的主流地位并且已经成为了物理学意义上的庸常的物理时间观。在后来哲学家们关于时间的探讨中, 无论是中世纪的托马斯·阿奎那, 还是近代的康德和黑格尔, 甚至是现代的柏格森⁴, 亚氏的时间阐释依然随处显露在他们的研究之中。但是海德格尔则通过对亚氏《物理学》

² 海德格尔对亚里士多德的时间概念进行阐释的任务已经在《存在与时间》的第六节(解构存在论历史的任务)中被提出了, 但由于《存在与时间》这部仓促而成的著作, “只能不得已而对亚里士多德论时间的著作做一点解释”(海德格尔《存在与时间》, 34页), 《现象学的基本问题》一书因此可看作是对此一任务的续写和完成。

³ 海德格尔在《存在与时间》中就已经指出: “尽管康德已经把时间现象划归到主体方面, 但他对时间的分析仍然以流传下来的对时间的流俗领会为准, 这使得康德终究不能把‘先验的时间规定’这一现象就其自身的结构与功能清理出来。”(海德格尔《存在与时间》, 31页)时间在康德的《纯粹理性批判》中被认定为感性的纯粹直观形式, 而在《康德与形而上学疑难》一书中, 海德格尔指出了康德的两版先验演绎的内在矛盾, 通过将纯粹直观与先验想象力等同, 使得时间不只是纯粹的直观形式, 而是将源生性的时间作为先验想象力的本质从而让先验想象力成为感性和知性的共同根源, 但海德格尔的这种解释遭到了很多哲学家严厉的批评。(海德格尔《康德与形而上学疑难》, 177页。)

⁴ 通常认为柏格森的绵延(durée)概念是通过批评亚里士多德的时间观而提出的, 因此柏格森的时间观克服了空间化的时间的片面性, 展现出意识状态之中过去、现在与将来彼此绵延的状态。但是海德格尔认为柏格森的绵延时间仍然是庸俗时间概念的代表。海德格尔对柏格森的批评最早见于《存在与时间》第82节A部分的脚注, 在那里海德格尔指出柏格森对亚里士多德关于时间是关于前后的运动的数这一定义的分析, 使得柏格森认为亚里士多德的时间是一种空间意义上的量的连续, 所以是一种空间性的时间。同样在《现象学的基本问题》一书中海德格尔也认为柏格森的绵延概念是站不住脚的, 因此柏格森凭借绵延概念力图向本源时间的推进乃是不成功的。柏格森片面地误解了亚氏的广延性概念, 将其仅仅理解为空间上的广延, 而不是时间上的延展。柏格森最早在《时间与自由意志》(1888年)一书中谈到了亚氏的时间概念, 指出亚氏的时间是空间上的量的连续性。之后, 在1889年的《亚里士多德论处所概念》一文中, 柏格森探讨了空间、时间与运动的相互关系, 表明亚氏是站在空间的场域之上在谈时间。在笔者看来, 柏格森和海德格尔都意识到了亚氏时间概念的空间化倾向, 并且提出了不同于亚氏的时间概念。只是两者的侧重点不同: 柏格森以批判的态度对待亚氏的文本, 而海德格尔则试图挖掘出亚氏文本中潜藏着的本源时间性要素。至于海德格尔对柏格森的批判是否合理, 则是见仁见智的, 也许正如列维纳斯所说的那样 “尽管柏格森的时间观和海德格尔的时间观有着根本的差异, 如果没有柏格森对于绵延的优先性的强调, 海德格尔将不可能提出他关于此在的时间性的设想。”(Lévinas, Emmanuel and Philippe Nemo. “Ethique Et Infini Dialogues Avec Philippe Nemo.” 1982, p17)

中关于时间的文本的详细梳理和分析，指出亚氏的时间阐释中蕴含着本源时间性的要素。要想澄清亚氏时间论述的真义，必须立足于亚里士多德的文本自身，下文将根据亚氏的《物理学》一书，并且结合海德格尔的相关阐释对亚里士多德追问时间的进路进行一番探索。

3. 对亚氏《物理学》中时间追问之径的刻画

亚里士多德关于时间的论述集中于《物理学》第四章的第十节至十四节，他在第十节开头就提出了有关时间疑难的两个问题：“时间是存在着的事物呢？还是不存在的呢？它的本性是什么呢”([6]: p. 54)？海德格尔将这两个问题总结为：关于时间的存在方式和时间的本质的探讨。关于这两个问题，亚里士多德讨论的篇幅并不对等，他主要集中在讨论第二个问题，即时间的本性是什么并且讨论了时间与灵魂的联系。

(一) 时间的存在性

在亚里士多德提出两个问题后，他就着手解释第一个问题，时间是存在着的事物呢？还是不存在的呢？这一提问是对时间的存在方式的提问，在海德格尔看来实际所问的是，时间是某种现成的东西还是 *me on*[希：非存在者]。亚里士多德给出的答案是时间不存在，其理由如下：

1. “它的一部分已经存在过，现在已不再存在，它的另一部分有待产生，现在尚未存在”([6]: p. 121)。现在 - 不 - 再和现在 - 尚 - 未在亚里士多德那里指的是庸常时间序列中的过去和将来，因为实在着的唯有现在，所以过去作为现在 - 不再、将来作为现在 - 尚 - 未并不属于现在的序列，故而并不现成存在。但是为什么亚里士多德认为现在也不存在呢？因为亚里士多德认为作为可分事物的时间而言，“‘现在’不是时间的一个部分，因为部分是计量整体的，整体必须由若干个部分合成，可是时间不被认为是由若干个‘现在’合成的”([6]: p. 121)。这一点表明现在并不能涵盖时间概念本身，时间不是由诸多个现在构成其部分而存在的。海德格尔补充到：时间不可能是“由一种现成现在之杂多并置而成，因为在每一个现在中存在的只有这个现在，而其他的现在则尚未存在或者不再存在”([1]: p. 313)。因此时间自身表现为一种同一性，而这种同一不可能是由现在的杂多序列组成的同一。

2. 现在作为现在 - 不 - 再和现在 - 尚 - 未，表现为过去与将来的界限，那么这个作为界限的现在“a) 究竟是同一个呢？b) 还是不同的一个又一个呢”([6]: p. 121)？亚里士多德随后论证了作为界限的现在既不可能是同一个，也不可能是不同的一个又一个，因此亚里士多德认为时间似乎并不存在。以上的问题亚里士多德将之作为时间特性的疑难而不再追问。

(二) 时间与运动

在接下来的几节中，亚里士多德都在追问“时间的本性是什么”。当时最流行的说法是把时间当作一种运动和变化，但亚里士多德通过论证得出时间既不是 *kinesis* [希：运动]本身，也不能脱离 *metaballon* [希：变化]。⁵因此亚里士多德将对“时间是什么”的追问转变为时间是“*kinesis tis* [希：运动的什么]”，时间是“*kineseos ti* [希：运动的某某]”。海德格尔认为亚里士多德在此处表明“时间乃是在运动上面所遭遇的东西、亦即在一种作为运动者的自行运动者上面所遭遇的东西”([1]: p. 320)。对时间的领悟，因此需要通过把握运动过程来实现，而运动的过程本身表现为某一运动者在时间之中的运动，那么所遭遇的东西难道就呈现为运动的“在时间之中”(zeitlich)这一特性吗？或若说时间仅仅表现为一种包容性？

关键在于澄清时间和运动的关系何在。海德格尔通过一个例子形象地说明了这一点：“一根垂直的杆棒从黑板的左边运动到右边。我们可以让它以转动的方式运动，以它接触地面的那一点为转动的圆心”([1]: p. 320)。在杆棒如此运动的过程中，时间存在于何处呢？既然亚里士多德认为时间是运动的某某，

⁵此处，亚里士多德并未论证运动和变化的区别，而是将其等同起来，海德格尔指出希腊词 *kinesis* 或 *metaballon* 在德文中大致对应着 *Umschlag* 一词，即转变、突变之意。

那么时间是否就是这一运动着的杆棒，或若是存在于杆棒之中？这一发问明显是不可能的，因为时间不只存在于这一运动中，实际上时间存在于所有的运动中。而且亚里士多德并不认为“时间是运动物本身上面的东西；他说的是，时间乃是物之运动上面的东西”([1]: p. 321)。如此时间就不是由此一杆棒而是由其运动所标画的，那么杆棒的运动自身是什么呢？这一运动在物理学的意义上被刻画为位移，即空间上的一种连续的变化，这样是否时间就是某一运动过程中的一种连续的变化呢？对这一可能，海德格尔提醒道不要忽略了静止的情况，因为在静止物那里时间仍然是可说的，显然时间不可能被单一的运动变化所标画，因为“虽然运动停顿，时间仍在行进。于是乎时间并非运动，而杆棒的运动也并非自己便是时间”([1]: p. 321)。如此，时间既不能脱离运动变化，也不单存于运动变化之中，那么时间乃是运动变化之外的东西吗？这一可能似乎是合乎道理的，因为任何运动变化必然是在时间之中进行的，相应的静止也是这样，这即是说运动在时间之内。那么，“时间竟是一个将运动置于其中的容器之类的东西？”([1]: p. 321)这里似乎陷入了一种矛盾，因为一方面时间是由运动所标画的，时间是“kineseos ti[希：运动的某某]”，而另一方面运动又是在时间之中进行的，脱离了运动，时间依然是可设想的，而脱离了时间，运动就不成其为可能了，那么时间究竟是运动的什么呢？

(三) 时间与数

显然，时间与运动的关系并非是由单一的运动所能标画的，但在运动的过程中，确实可以说看见了时间，因为例如在位移运动中，运动者总是从这一位置移动到另一位置，位置的转变显示出了时间的变化。亚里士多德因此将时间与计数相勾连：“时间是通过运动体现的：运动完成了多少总是被认为也说明了时间已过去了多少”，因此，“时间不是运动，而是使运动成为可以计数的东西”([6]: p. 125)。时间是通过运动进行计数而被把握和领悟的。计数活动一方面可以是对运动者之空间方位的计数，即对位移的计数，另一方面计数本身也可以是对时间的计数，即对运动者在运动过程中的时间上的变化进行计数。此处亚里士多德区分了两种数：“被数的数”[希：arithmoumenon]和“用以计数的数”，而时间正是在运动上面所被数的数。这两种数的区别是什么呢？亚里士多德举例说明：“一百匹马和一百个人的数目是同一的，但被数者是不同的，马不同于人”([6]: p. 128)。作为数目的数是“无时间性的东西”(Zeitlose)，而作为被数的数正是运动上的时间，正如中文中的“数数”这一活动，前一个“数”作动词表明了对运动进行的计量，后一个“数”作名词表明了被数的“数”本身。

时间既然被规定为运动上面所被数的数，那么计数活动本身体现了时间和运动的什么特性呢？显然是变化(Umschlag)，不仅运动的变化可被计量活动所规定，时间的变化也是如此。而什么是变化呢？对于运动而言，是运动者在空间位置上的前与后的转变，对于时间而言，是运动者在前一个现在(先)与后一个现在(后)中的持续，因此无论是运动还是时间都表现为一种量上的连续性(Stetigkeit)。时间与运动的关系因此不是简单的包含与被包含的关系，而是一种相互的关系，即“我们不仅用时间计量运动，也用运动计量时间，因为它们是相互确定的……在时间和运动的关系上也一样，因为我们一方面用时间来计量运动，另一方面也用运动来计量时间。这是一个很合逻辑的结果，因为运动相应于量，时间相应于运动，它们都是有量的、连续的和可分的”([6]: p. 129)。值得注意的是，此处亚里士多德对于时间的量的界定是通过空间上的量的来实现的，但是显然空间中的事物的可分性与时间中的事物的可分性是很不同的，虽然这两种量上的变化都可以由计数活动来得到规定，但这不免会让人误解亚里士多德仅从空间的意义上解读时间。因此为了澄清亚里士多德这一容易遭致误解的说法，海德格尔对亚氏概念中的前与后进行了存在论意义上的诠释。

3. 海德格尔对亚氏时间定义的存在论诠释

通过将时间与计数活动相联系，亚里士多德因此就得出其著名的关于时间的定义：“因为时间正

是这个——关于前后的运动的数”([6]: p. 125)。海德格尔将这一定义改写为：“时间乃是在对前后(Vorund Nach)的考虑中，在先后(Früher und Später)境域中来照面的运动上面之被数的数”([1]: p. 325)。相比于亚里士多德，海德格尔更加强调时间是作为先后的视域而成为运动上面所遭遇的东西，那么亚里士多德定义中的前后是否有海德格尔所说的先后之意蕴呢？或若说这只是海德格尔的过度解读？在《物理学》219a15处，亚里士多德明确地指出：“我们凭运动物体认识了运动中的前与后；作为可数的前和后就是‘现在’，因此‘现在’的本质，在前和后里，也是同一的”([6]: p. 126)。在计数活动中，我们数出的时间实际上只是“现在”，因为“现在”作为可数的界限，即前一个现在和后一个现在，使得计数活动成为可能。因此亚里士多德的前与后首先是空间意义上的运动者的前后转变，但同时也包含了时间意义上的先后，因为时间毕竟是“关于前后的运动的数”。

但是时间是作为先后的视域来照面的东西本身表达了什么呢？既然在计数活动中，我们所数出的实际是无数个“现在”，那么必然可说我们数出的是时间(并非存在意义上的时间，而应是计量的时间)，因为正如亚里士多德所言：“没有时间就没有现在，没有现在也就没有时间”([6]: p. 126)。运动者的位移本身就是运动的变化，时间上的现在因此也必定体现了时间自身，而这岂不是表明时间就是被数的时间，这难道不是一种同义反复吗？显然亚里士多德时间定义中必定包含某种更为本源的东西，而不是无聊的同义反复。因此需要澄清在运动中所被数的究竟是什么，被数出的并不是现在之序列，而是量上的连续性(Stetigkeit)。在计数活动中，运动者在连续的时间中成为同一的对象，在前一个现在和后一个现在中的运动者仍然是那个运动者，它仍然具有自身的同一性，这表明运动本身具有某种特定的结构，即“由某某到某某”[希: ek tinos eis ti]的结构，而运动的这一结构被海德格尔称为运动的“维度”。“我们在一个全然形式化的意义上掌握维度这个概念，在这里空间特性不是本质性的。维度意味着延展性(Dehnung)，在这里空间维度意义上的广延(Ausdehnung)则表示了延展性的某个特定样态”([1]: p. 328)。海德格尔在此强调延展性并不能单纯地从空间意义上把握，否则就会误解亚里士多德的时间概念，将空间上的广延性理解为亚里士多德所说的时间在运动上的这一维度，而广延性仅仅只是延展性的一种特定样态。虽然亚里士多德的前后首先是空间意义上的，但“亚里士多德并没有把时间回溯到空间上，他只是借助空间界定了时间，这样似乎就使某种空间规定渗入时间定义了”([1]: p. 330)。尽管亚里士多德认为“运动和量是相联的：因为量是连续的，所以运动也是连续的；而时间是通过运动体现的”([6]: p. 124)。但这种时间与运动的 akolouthei [希: 遵循、跟随、保持一致]应该从存在论的角度理解，而不能从现成存在者的角度。在存在者的意义上，akolouthei 就被等同于广延或空间上的连续性了，因而亚里士多德所说的仿佛就是运动跟着广延，广延意义上的连续性预先规定了运动。但在存在论的意义上，“按照运动的本质，维度性因而连续性先于运动本身。它们在运动自身之先天条件的意义上先于运动。运动所在之处，量和连续性都已先被共同思维了”([1]: p. 329)。因此，akolouthei 应被理解为“运动之先天基本关联脉络”，即“位置杂多 - (空间)广延 - 连续性 - 运动 - 时间”⁶。

先后的视域体现了运动的这一变化，即“从由 - 那里 - 而来到向 - 那里 - 而去”，这显然必须在存在论上才能领会，因为在存在者的意义上所能把握的运动仅仅只能是运动者的位置序列的转变，时间的前与后作为连续性并不是空间上的广延性，而是“先前”(Voriges)与“后来”(Nachheriges)。先前意指现在 - 不再，即在运动的过程中将运动者持留为“由 - 那里 - 而来”，同样后来意指现在 - 尚未，即将运

⁶海德格尔将 akolouthei 解释为“运动之先天基本关联脉络”，意味着在运动的过程中时间已经被共同思维到了，并且时间是作为运动的一种先天规定而被共同思维到的。这与康德关于时间的以下论述不谋而合，康德在“时间概念的先验阐明”中，指出“变化的概念以及和它一起的运动(作为位置的变化)的概念只有通过时间表象并在时间表象之中才是可能的”(参见，康德《纯粹理性批判》，邓晓芒译，35页)，因此时间与运动的关系在两者那里被共同的表达为时间是运动的先天规定。另一方面这一观点突出了时间相对于运动的优先地位，因为时间尽管是经由运动所刻画，但是时间却未被束缚于运动之上。在这个意义上，海德格尔指出亚里士多德此处的结构在康德那里被阐释为先天直观形式(海德格尔《现象学的基本问题》，340页)。

动者预期为“向 - 那里 - 而去”。因此亚里士多德的时间定义在海德格尔看来必须被理解为“在运动上面被数的数——只要该运动在先与后的视域中得到观看” ([1]: p. 335)。唯有如此,才能说亚里士多德的时间阐释切中了本源的时间现象。

在明确了亚里士多德的时间定义之后,仍需注意的是时间与灵魂的关系。因为在“时间是在运动上面被数的数”这一定义中,显然不只有时间和运动的关系,还有一个计数者,唯有这一计数者的存在,计数活动才成其为可能。亚里士多德正确地指出:“如果没有计数者,也就不能有任何事物的被数,因此显然不能有任何数,因为数是已经被数者或能被数者” ([6]: p. 126)。这样就会产生一个新的问题,即时间究竟是客观的还是主观的呢?或若说时间既非主观也非客观?一方面,时间作为被数之数,虽然不能脱离运动,但也不可能纯然客观,因为任何一种计数活动总要指向一个计数者。另一方面,时间由于不能脱离客观运动,因此也不可能纯然主观,计数者总要依据运动者的位移来读出时间,由此亚里士多德陷入了一种模棱两可中。但是海德格尔指出这一提问一开始就不该被提出来,“当我们把时间置于‘属于主体还是属于客体’这样两个选择项时,我们从一开始就把关于‘时间与存在’的追问方向搞反了” ([1]: p. 348)。之所以亚里士多德会陷入此等困境,是由于他仅在时间与灵魂之类的存在者之间的关系层面去探讨问题,而没有在生存论层面去理解时间与此在的关系。时间概念正如世界概念一样,是同此在的基本结构联系在一起的。在《存在与时间》中海德格尔表明:只要此在生存,就已经处于一个整体的世界之中了,此在的存在的基本结构即“在世界之中存在”(In-der-Welt-Sein)。因此,也可说只要此在存在,就已经“在时间之中存在”了,因为无论是世界还是时间都是与此在联系在一起的,而此在本身既非客观亦非主观,“此在,就其生存而言,比每一个客体都远更外在,同时也比每一个主体亦即灵魂都更为内在(更为主观)” ([1]: p. 348)。时间因而不能被传统形而上学意义上单纯的客观和主观概念所圈定。因而唯有立足于此在的时间性结构,才能在存在论的意义上理解海德格尔对于时间是先后之视域的论说之真义。

4. 从庸俗的时间序列进展到本真的时间性

海德格尔将亚里士多德的时间定义阐释为时间是运动的先后视域,这表明亚里士多德的时间概念中蕴含着本源的时间要素,“亚里士多德提出作为时间的东西,符合庸常的时间领悟。庸常所熟知的时间依照其本已现象学内涵回指着本源时间,时间性” ([1]: p. 351),因此海德格尔以亚里士多德的时间概念为起点阐释了他自己的后期时间性理论。时间性在早期被海德格尔定义为:“我们把如此这般作为曾在着的有所当前化的将来而统一起来的现象称作时间性” ([4]: p. 372)。而在《现象学的基本问题》一书中,海德格尔强调了时间性的两种特性:绽出(ekstatisch)和视域(Horizont)。绽出意味着时间的“出离”,“作为将来的东西,此在向着其曾是的存在能力出离;作为曾在的东西,此在向着其曾在性出离;作为行当前化的东西,此在向着另一个存在者出离” ([1]: p. 365)。将来的出离表明此在的预期或筹划,因为在此在的生存境况中,此在并非现成的存在者,而总是面向着种种可能性而筹划着自身,从而此在是“先行于自身的”,“这个在此在之生存之中包含着的、从最本己的可能性而来的‘走向 - 自己 - 自身’便是原初的将来概念” ([1]: p. 363)。曾在的出离表明此在的持留,此在所持留的唯有自己的曾在性、自己的过去,“此在无法摆脱自己的过去,犹如他无法逃脱自己的死亡。无论在什么意义上,在什么情形下,我们所曾是的所有东西都是我们生存之本质规定” ([1]: p. 363)。在这个意义上,曾在性意指人生在世的被抛境况(Geworfenheit),即此在总是“已经在世界之中”,这种已经并非仅是过去,而是属于此在在将来筹划的一部分。当前的出离表明此在的行当前化,即此在在世总已“沉沦”,沉沦的状态揭示出此在总是逗留在现成的存在者(寓于世内来照面的存在者)处,“我们迷失在这个当前之中;情形似乎是,将来与过去(更确切地说,曾在)被遮挡了” ([1]: p. 364)。而行当前化要求此在在曾在 - 当前与将来的统一中,

“对现成者有所施为，并且把这个现成者作为在场者保持在其当前之中” ([1]: p. 364)。曾在、当前与将来的三重绽出，体现了时间的敞开性，这一敞开性将其自身揭示为一个“绽出之视域”，“作为将来、曾在与当前的本源统一，时间性在其自身之中便是绽出的 - 视域的” ([1]: p. 366)，这即是海德格尔所说的时态性(Temporalität)。时间的视域特性使得庸俗的时间概念成其为可能，因为时态性自身将庸俗的时间序列“时间化”了，“时间化”即是说其为庸俗的时间领悟提供了一个可被理解的视域，唯有在时态性的视域基础上，庸俗的时间概念才得以被说出和知晓。而时间性与时态性的区别体现在，时间性属于此在的存在建制本身，但对存在的领悟必须依据时态性这一概念，时态性作为视域为此在的时间性结构奠定了基础，因此可以说时态性即是海德格尔所说的真正的本源的时间概念。因而在亚氏定义中所得出的就是这一时间上的视域，在运动中我们所观看到的唯有此一作为先前与后来之视域的本源时间性要素。

通过将亚里士多德的时间概念归入庸俗的时间领会之列，并凸显出亚里士多德时间定义中所蕴含的本源时间性的要素，海德格尔成功地过渡到对其特有的本源时间性理论的探讨。其要点在于发掘亚里士多德对于“时间是关于前后的运动的数”这一定义中前与后所体现出的先后之视域特性，由此时间就不再是“在计数活动中呈现出来的、作为现在之前后序列的时间” ([1]: p. 351)。而是将曾在、当前与将来统一起来的本源的时间性。然而仍需追问的是，海德格尔对亚里士多德阐释多大程度上是合法的呢？正如在《康德与形而上学疑难》中海德格尔对康德的先验想象力的解释所遭遇的严厉批评那样，其中卡西尔的批评尤为激烈，他在《康德与形而上学问题——评海德格尔对康德的解释》中这样指责道：“海德格尔在这里已不再作为一个注释家在说话，而是作为一个篡夺者。他仿佛是在运用武力入侵康德的思想体系，以便使之屈服，使之服务于他自己的问题” ([7]: p. 32~46)。卡西尔的批评适用于此处海德格尔对亚里士多德时间文本的解读吗？此处海德格尔是否也像其批评者所诘难的那样是将亚里士多德的文本进行了粗暴的拆分与重组？

为了澄清海德格尔所面临的这一诘难，我们应立足于亚里士多德的文本自身，在前面对《物理学》中时间概念的分析中已经表明：亚里士多德通过借用空间上的前与后所指出的实际上是时间上的先后变化，而这种变化体现为现在意义上的量的连续性，前一个现在因此不能被当作单纯以现在为界限的过去，后一个现在同样不能被当作单纯的未来。相反过去、现在与将来是处于现在 - 不在、现在及其现在 - 尚未所构成的相互勾连的统一体之中的，这就表明：“‘时间是计算在早先与晚后的视野上照面的运动时所得之数。’亚里士多德是从生存论存在论的视野上取得这一定义的” ([4]: p. 475)。因此海德格尔对之进行的存在论阐释是有文本依据的，海德格尔并未偏离亚里士多德时间概念的原义。

让我们引入德里达的看法。根据张小星的《时间与本源——关于德里达对海德格尔时间概念的批判》一文，德里达对海德格尔所批评的亚里士多德和柏格森的时间概念进行了辩护，并指出亚里士多德的时间阐释中“已有对本源性时间的表述，而康德以及海德格尔都只对该要素进行着重复” ([8]: p. 33~47)。显然，德里达肯定了亚里士多德时间概念中包含着本源的时间性要素，但是其认为海德格尔仅仅是重复地讲出了亚里士多德已经说出的东西，这一点是值得批判的。因为海德格尔所指出的是亚里士多德迫于“实事”压力而未说出来的，“实事”压力即是希腊存在论本身，或说亚里士多德的形而上学本身。海德格尔指出：“古代对存在者之存在的解释是以最广义的‘世界’或‘自然’为准的，而且事实上是从‘时间’取得对存在的领会的” ([4]: p. 29)。其中的代表自然是亚里士多德《物理学》中的时间阐释。因此希腊存在论已经给出了对时间于存在论的重要性的探讨，德里达对海德格尔的批评正是基于看到了这一点。然而如果从希腊存在论与现代存在论(海德格尔的存在论)的差异上看，希腊存在论由于错将存在等同为存在者，这样希腊存在论就“对时间的基础存在论的功能并不熟悉甚至全无了解……相反，人们把时间本身当作与其它存在者并列的一个存在者，未曾明言地、质朴地以时间为准来领会存在” ([4]: p. 31)。因此亚里士多德的时间阐释方式遮蔽了真正的时间现象，海德格尔对其的阐释并非是从批判的角度否定

亚氏的时间阐释，而是要在现代存在论的立场上，对亚氏的时间文本进行新的阐释，揭示出被遮蔽了的本源时间性要素。所以海德格尔在《存在与时间》的第六节中就已言明：“这个分析任务不是否定地对待过去，它的批判针对‘今天’，针对存在论历史上占统治地位的处理方式”([4]: p. 23)。正是基于海德格尔的阐释，我们才得以澄清长期以来对亚里士多德时间概念的误解，并且通过海德格尔的时间性理论我们更加清楚地明白亚里士多德关于“时间是关于前后的运动的数”这一定义中前与后的真正内涵，从总体上讲海德格尔发掘出了亚里士多德时间概念中真正核心的要素，这就证明海德格尔并非只是对亚里士多德的时间理论进行了单纯的重复。

参考文献

- [1] [德] 海德格尔. 现象学的基本问题[M]. 丁耘, 译. 北京: 商务印书馆, 2018.
- [2] [德] 海德格尔. 面向思的事情[M]. 陈小文, 孙周兴, 译. 北京: 商务印书馆, 1999.
- [3] [德] 海德格尔. 路标[M]. 孙周兴, 译. 北京: 商务印书馆, 2000.
- [4] [德] 海德格尔. 存在与时间[M]. 陈嘉映、王庆节译, 北京: 三联书店, 1999.
- [5] 奥古斯丁. 忏悔录[M]. 周士良, 译. 北京: 商务印书馆, 1996.
- [6] 亚里士多德. 物理学[M]. 张竹明, 译. 北京: 商务印书馆, 1982.
- [7] E.卡西尔, 张继选. 康德与形而上学问题——评海德格尔对康德的解释[J]. 世界哲学, 2007(3): 32-46.
- [8] 张小星. 时间与本源——关于德里达对海德格尔时间概念的批判[J]. 世界哲学, 2012(1): 33-47+161.