

康德神学历史视域下的时间观

刘凤娟

(华南师范大学哲学与社会发展学院, 广东广州, 510631)

摘要: 康德的时间观具有多种维度, 并分布在其哲学体系的多个思想门类中。除了人们所熟知的其认识论中的时间观, 他在宗教哲学中也表达了一种出自上帝又归于上帝的“圆圈”式的时间整体观。这种具有神学背景的时间观包含在其普遍历史观念中。人类历史的开端被设想为始祖堕落的事件, 而其终结不是一个确切的时间点, 而是在全部时间进程中每时每刻都发生着。无论是历史的开端, 还是其终结, 都需要预设上帝的存在, 但这并不取消人自身的主体能动性。毋宁说, 历史的开端、发展、终结全都是上帝与人合力的结果。康德在这种思想中回应了自古希腊以来关于时间问题的多种争论, 并推进了基督教的信仰观念。

关键词: 康德; 时间; 历史; 上帝

中图分类号: B516.31

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2024)05-0059-09

康德《纯粹理性批判》中的时间观有三种维度: 直观的领会中的主观维度, 经由知性立法的客观维度, 理性理念下的历史维度。这不是从作为形式的时间本身来理解的, 而是从作为质料的现象来考察的。时间本身被康德描述为先天被给予的无限的量, 也被类比于空间中一条无限延伸的线。这构成了其各种时间观的先天基础, 但并不足以呈现时间的多种维度。时间的多种维度需要在现象身上并通过知性、想象力、理性等更高级能力的作用呈现出来^①。本文认为, 除了上述三种维度, 康德哲学中还隐秘地包含着第四种时间维度。这一维度需要从现象界(感官世界)的整体及其与理知世界的统一性的角度来思考。这实际上是历史维度在神学领域的推进。前三种时间维度都是从人的视角呈现出来的, 而第四种时间维度却是从上帝视角呈现出来的, 它表达的是人无法把握到的时间的整体性。

表现在普遍历史观念中的时间维度具有向过去无限回溯和向未来无限延伸的特点, 其中又内在地包含了人类整体的不朽的思想。但在神学视域中, 人类历史的时间是有始有终的^②, 其开端和终结都依赖于上帝。由此, 这个意义上的时间整体可以被设想为出自上帝又回归于上帝的“圆圈”, 甚至整个感官世界都可以被诠释为上帝隐秘计划的外化。当然, 这样的时间和上帝都是主体自身建构起来的调节性思想, 而不具有理论上的可确证性, 因而也不会颠覆康德哲学中人类理性的地位。

按照这种思路, 本文将从三个方面展开论述: 首先, 分析康德对人类历史的开端的描述, 从中揭示时间如何产生于上帝的问题; 其次, 分析康德对人类历史的终结的描述, 从中揭示时间如何回归于上帝的问题; 最后, 阐明康德这种时间观的思想史背景, 以及他对哲学史上各种时间观的创造性融合与推进。本文通过对康德时间观的第四种维度的论述, 总结并勾勒出其时间哲学的全貌, 确定康德神学时间观在哲学史上的意义。

收稿日期: 2024-01-20; 修回日期: 2024-06-17

基金项目: 国家社会科学基金项目“康德与狄尔泰历史哲学比较研究”(23BZX064)

作者简介: 刘凤娟, 女, 河南新乡人, 哲学博士, 华南师范大学哲学与社会发展学院教授、博士生导师, 主要研究方向: 德国哲学, 联系邮箱: liufengjuan@whu.edu.cn

一、人类历史的开端

在先验宇宙论的第一个二律背反的论述中,康德反对世界在时间中有一个开端的观点,而在《人类历史揣测的开端》这篇短文中,他又将《创世纪》中始祖堕落的故事解读为人类历史的开端,这种开端同时也是时间上的。这两处文本并不存在思想上的矛盾,因为,对时间中的开端的否定,并不取消一种揣测的和观念上的时间开端的可能性。一种单纯观念上的开端与时间内部经验性序列的统一性符合其“形式+质料”的先验逻辑思维方式。然而,设想这样一种历史开端有什么必要性呢?这大概可以从两个方面来思考。

首先,康德描述人类历史的开端是为了解释从动物性到人性的过渡。《圣经》中描述的历史通常被区分为两个阶段,即人类始祖违背上帝的诫命之前的历史和违背上帝的诫命被逐出伊甸园之后的历史。在这两段历史中,那个堕落事件是一个分界点,即一个观念上的分界点。可以设想,如果第一个人永远生活在大自然(上帝)的监护之下,那么即便他生来就被赋予其他动物所没有的理性和自由,这些禀赋也并不会被激发和得到发展。康德在《关于一种世界公民观点的普遍历史的理念》中明确指出:“在一种田园牧歌式的生活中,尽管有完全的和睦一致、心满意足和互助友爱,一切才能却会永远隐藏在其胚芽里面:人们温驯得犹如自己放牧的绵羊,很难会为自己的存在赢得一种比其家畜的存在更大的价值;他们不会作为有理性的自然去填补创造就其目的而言的空白。”^{[1](28)}这里田园牧歌式的生活暗示了始祖堕落之前的历史,在这段历史中,人的价值并不比其他被造物大,它们都是在上帝的监护下生活的。如果人永远处在这种状态下,那么就不会产生真正意义上的人类历史,同样也不会存在这个意义上的时间开端问题。

但康德在这里表明,理性的永不发动是不符合创造的目的的。康德在其他文本中对创造的目的有比较充分的论述。如,他在《道德形而上学的奠基》一文中就指出,“理性的真正使命必定是产生一个并非在其他意图中作为手段、而是就自身而言就是善的意志”^[2]。按照康德的自然目的论思想,上帝创造人并赋予其理性,一定是为了使其产生一种善良意志。但这种善良意志是人们以其原始的善的禀赋战胜其趋恶的倾向才达成的,这需要一种无限的道德进步过程,因而也就需要一种普遍的历史进程。康德在《判断力批判》《纯然理性界限内的宗教》等著作中从普遍历史的角度理解道德完善性的实现,也间接表明了康德对普遍历史之开端的设想的必要性和合理性。这种合理性体现在历史的开端符合其普遍历史背后的自然目的论。要想在普遍历史中达成道德的完善或者产生善良意志,理性必须首先被发动起来,田园牧歌中的动物性的存在方式必须过渡到人性的存在方式。普遍历史实际上就是人性基于其自身内在矛盾而“自我驱动着从恶向善”^[3]的过程。

其次,对历史开端的描述解释了人的恶行乃至一切行动的归责问题。在康德看来,被表征为历史之开端的从动物性到人性的过渡是由人自由地做出的恶行来呈现的,这也意味着其理性禀赋开始工作了。当然,亚当那里一开始发动起来的理性还不是纯粹的和完善的,还不会立即就按照其内在的普遍法则的要求行事。但这毕竟已经是“一种能够把自己扩展到一切动物被拘禁于其中的界限之外的能力”^{[1](114)},它使人摆脱动物性的粗野,甚至违背自然欲望的冲动。基于这种理性的发动,人能够“为自己选择一种生活方式,不像别的动物那样受制于惟一的一种生活方式”^{[1](115)}。康德哲学中的“选择”概念通常被理解为自由任性本身^③,但这是有歧义的。选择不是自由能力本身,而是自由的结果。在康德这里,自由是一种绝对自发的因果性能力,即“完全自行开始一个事件序列”^{[4](331)}的能力。人因为拥有这种自发性而能够选择做某件事情,因而也是以这种自发性来标榜自己的自由的。这种自发性

内在地包含着对一切自然冲动的独立性，这使人“在自己的行动中不依赖于并且摆脱一切自然必然性这种只在感性世界中才见到的东西”^{[4](334)}。正是人对自然必然性的独立性使其区别于其他动物，从而开始了人性的发展历程。

康德指出，人性发展的历程是一种自由的历史，因为“它是人的作品”^{[1](118)}。这意味着每个人“有理由把他所忍受的一切灾祸和他所犯下的一切恶都归咎于他自己”^{[1](118)}。因此，人类历史的开端意味着人所做出的一切行动都不能被归责于其创造者，而只能归责于他自己。这种思想对应于康德对人类理性的界定——“人在其中得以显现出来的一切任意行动的持存性条件”，因为“理性是自由行动的”^{[4](340)}。将自由能力赋予理性就是将其界定为绝对自发的因果性能力，即自行在现象界引起一个经验性序列的能力。这样的理性就是在现象界和理知世界造成跨界的因果联结的能力，而其自身又可以被设想为理知的作用因。行动就是一个经验性序列上的结果，它必须被归于作为原因和主体的理性。当我们去思考始祖堕落的故事时就会发现，他的这一系列行动必须被看作由其理性自发地做出的，他是自由地选择违背上帝的诫命，而不是完全按照本能去做这些事情的，因此，他必须为自己的行动负责。历史的开端中包含着上帝对人的恶行的惩罚，而这种惩罚又印证其理性的觉醒。

但理性对自然冲动的独立性并不意味着它就完全不受自然因素影响。康德认为：“我们有一种能力，能通过把本身以更为间接的方式有利或有害的东西表象出来，而克服我们感性欲求能力上的那些印象；但这些对于我们的整体状况方面值得欲求的、即好和有利的东西的考虑，是建立在理性之上的。”^{[4](465-466)}还原到《创世纪》中的情境，我们可以设想：亚当是受到了夏娃的影响，夏娃又受到了蛇的引诱，同时他自己对那种禁果也有自然的欲望。但他做出违背上帝诫命的事情是经过其理性深思熟虑的结果，而不是他按照本能发出的行动。所以，人类始祖在其最初运用理性时是自愿将其当作了他的自然欲望的工具。在这种意义上，人类历史“从恶开始”^{[1](118)}。这为人性的发展拉开了由恶向善的无限进步的序幕。

康德将这种历史开端的观念归于揣测的思维方式。他对待这种思维方式的态度是这样的：“在人类行动的历史的进程中不可冒险去做的事情，对于其最初的开端，就大自然造成这种开端而言，倒是可以通过揣测去尝试。”^{[1](112)}在康德看来，进展中的历史只能建立在经验记录之上，而自由的最初发端是可以揣测的。这种揣测不是虚构，而是“一个合乎自然类比、本身不带有任何冒险成分的预设”，是“想象力在理性的陪伴下为心灵的休养和健康而从事的一种活动”^{[1](112)}。康德对揣测这种思维方式的描述有两个要点：其一，对始祖的行动的设想是建立在对我们当下情境的类比之上的，“人类的行动在最初的开端并不比我们现在所遇到的更好或者更坏”^{[1](112)}。其二，这种揣测是想象力和理性“合力”运作的结果，这就表明揣测不可能完全是想象力的虚构，而是需要理性的指导和制约的。康德对虚构的否定大概类似于笛卡尔的态度：“就连最忠实的史书，如果不歪曲、不夸张史实以求动听，至少总要略去细微末节，因而不能尽如原貌；如果以此为榜样亦步亦趋，每每会同传奇里的侠客一样限于浮夸，想出来的计划每每会无法实现。”^[5]但即便康德明确指出揣测不同于虚构，他仍然将之视为“不是一种严肃的工作”，“不可以过高地要求赞同”^{[1](112)}。

按照上述康德对揣测的界定，我们可以将其理解为一种权宜的思维方式。它可以帮助我们设想历史从上帝那里发端的方式，而时间内部历史的发展进程还是应该尊重经验事实并完全在理性理念的指导下来思考。就此而言，这种揣测还不如普遍历史理念对经验性历史的系统统一性那般严肃。所以，历史的揣测的开端与历史的经验过程之间的统一性只能算是其先验逻辑思维方式的宽泛运用。

最后，笔者对这部分的要旨做一总结：历史的开端不是一个确切的时间点，而是一个《圣经》故事。上帝惩罚堕落了的人类始祖，将其逐出那个最初的居留地，由此，人类历史就发端了。这个意义上的时间仍是由上帝操纵的，但其根源在于人自由地做出的恶行。从人的恶行到上帝的惩罚，这是一

个完整的事件序列,所以,人类历史既是由上帝创造的,又是人自己的作品。

二、人类历史的终结

在康德哲学中,历史的终结也不是一个确切的时间点,而是同样与一个《圣经》故事相关,即末日审判的故事。康德重新诠释了这个故事,从而也开创了一种新的终结观念。笔者将通过对康德的末日审判思想的分析来阐述其历史终结观念,并从中揭示时间如何回归于上帝的问题。

在《万物的终结》中,康德对传统的末日观念进行了批判:“有朝一日将来临一个时刻,斯时一切变化(连同时间本身)都将终止,这却是一个令想象力愤慨的表象。”^{[1](338)}因为,一个这样的时刻就意味着:“构成感官世界的终结的那个瞬间,也应当是理知世界的开端,因而前者与后者被放在同一个时间序列中了,而这是自相矛盾的。”^{[1](337)}这里的末日观点就是《启示录》(21:1)中所描述的情形:末日的那个瞬间连接了先前的天地和一个新天地。康德认为,按照这种情形理解的话,“上述审判日当然不会是末日;而是还会有其他不同的日子随之而来”^{[1](331)}。因为,同一个时间序列上的点区分开的根本不是两个完全不同的世界,而是两段时间而已。《圣经》中所谓的末日之后还会有时间中的其他日子接踵而至,这样的末日观念实际上是自我取消的。

康德在否定《圣经》中的末日审判思想时,也提出了自己的重新诠释^④。他不是将其理解为审判者对所有人一次性完成的事件,而是从个体生命终结的角度来思考的。这样的话,就会有无数的末日呈现出来,因为每个人临死时都会从时间进入永恒的理知世界。这个世界不是在感官世界的同一个时间序列上的,而是在其基底处。它们之间就像一枚硬币的两面那种关系,虽然联结在一个整体上,但并不在同一个时间序列上。这种关系允许人们在设定理知世界的永恒持存时保留时间序列或感官世界的永恒绵延。时间意义上的永恒绵延和理知世界的永恒持存是两种不同的永恒观念。按照这种思路,有多少个体就会有多少末日以及其中的审判活动;全部人类历史从感官世界来看就是一个不断进步的历程,而从感官世界和理知世界的统一性的角度看,则是充斥着每个个体的终结的过程。换言之,同一个普遍历史既是人类道德进步的过程,也是其中每个个体都终有一死的过程。康德正是从个体生命终结的角度来推理时间乃至其中万物的终结的,甚至也重新诠释了发生在末日的审判活动。

终结的直接结果是时间的终结。康德虽然对《圣经》中的末日审判有革命性的诠释,但仍然延续了其中时间终结的思想。康德指出,当一个临死的人从时间中进入理知世界,就会出现这种结果:“虽然人不间断地持存却有一切时间的终结,但这种持存(人的存在作为量来看)毕竟也是作为一个完全无法与时间相比的量(*duratio Noumenon*[作为本体的绵延])。”^{[1](330)}可以想见,这里的“一切时间的终结”仅仅是对这个临死的或者已经死去的人来说的,而不是对时间中其他人或物来说的。因为,其他人或物都还要继续在时间中、在感官世界中维持其存在。感官世界不可能因为一个人的死亡而整个地崩塌,但对于那个终结的个体来说,感官世界连同时间确实终结了。这种终结意味着,这个个体永远离开了这个感官世界,不再存在于时间序列上,因而不能再去影响时间中的世界进程,而同一个世界对于其他人或物照常运转。康德的时间终结观念可以对应于《启示录》(10:6)中的“不再有时日了”,只是他首先是在上述个体意义上解读时间的终结的。

按照康德的这种终结观念,个体死后不可能再回到时间中,这就否定了轮回意义上的灵魂不朽思想。个体终结之后,其灵魂只能在理知世界保持永恒持存,而不能回到感官世界中与另一个肉体结合。所以,他反对将理知世界的永恒理解为无限绵延的时间,“因为这样的话,人就绝不会脱离时间,而只是一直从一段时间前进到另一段时间”^{[1](330)}。按照康德的理论,感官世界中的存在者可能会呈现为由少到多、再由多到少直至完全归零的趋势。在康德这里,整个感官世界也终究会彻底消亡。但这不

是在某个不可预知的时刻一次性完成的，而是在历史进程中持续地完成的。这就等于说，全部历史的终结是通过每个个体的终结而实现的。无论是个体生命的终结，还是全部历史的终结，其中都包含着时间的终结。

但时间的终结并不是康德终结思想的最终诉求，他最终要诠释的是个体和整体双重意义上的道德和幸福的统一性，即至善这一终极目的。而这一目的的实现需要预设上帝理念。在此意义上，“至善是道德导向宗教的契机”^[6]。时间不是完全归于虚无，而是归于上帝。在康德这里，整个感官世界及其历史进程仍然可以被看作上帝实施其隐秘计划的外化场域。既然整个世界都在上帝的设计之中，那么时间最终必定也归于上帝。时间的终结体现的就是上帝创世的终极意图，即至善。

康德将人身上道德和幸福的统一性叫作派生的至善，它的实现需要预设上帝的实存。《实践理性批判》中对二者的关系有明确的界定：“派生的至善(最好的世界)的可能性的公设同时就是一个源始的至善的现实性的公设，亦即上帝的实存的公设。”^{[7](133)}康德将派生的至善等同于最好的世界，即道德和幸福在个体和人类整体双重意义上都达到统一性的世界。康德的哲学体系中同时存在着个体和整体双重意义的至善，并且两者是具有统一性的。这对应着个体意义上的终结和全部人类历史的终结之间的统一性。从其至善思想和终结思想的这种对照中，人们可以明确时间如何归于上帝的问题。

个体的至善的实现涉及第一批判中那个著名的问题：“如果我做了我应当做的，那么我可以希望什么？”^{[4](467)}每个致力于完善自身道德的人都可以心怀这样一种希望，这就是个体对其配享幸福的合理希望。为此，人类理性必须预设灵魂不朽和上帝的实存。对灵魂不朽的设定是为了保证个体在感官世界乃至理知世界的连续的和无限的道德进步，进而确保“道德和幸福在一个人格中共同构成对至善的拥有”^{[7](118)}，这个人格就是“同一个理性存在者的一种无限绵延的实存”^{[7](130)}。对上帝实存的设定是为了保证个体的道德进步有其配享的幸福作为必然的结果，道德和幸福之间的统一性是一种只有上帝才能确保的因果统一性。人即便有了在理知世界永恒存续的灵魂和道德完善，也无法保证自己配享的幸福就一定能够实现。在此意义上，每个个体从时间到永恒的过渡不是归于虚无，而是归于上帝的救赎。

康德从个体视角思考至善问题并不说明至善可以在个体内部孤立地被看待，也就是说，真正的至善必定是人类整体意义上道德和幸福的统一性。这是康德从灵魂不朽的设定推进到普遍历史的思想的根本原因。个体在与其他个体的共在中完善其道德并获得其配享的幸福。康德在《道德形而上学》中将人的德性义务区分为两种：“自我的完善、他人的幸福。”^{[8](398)}从个体意义上思考的德性义务内在地包含了对他人幸福的关照，甚至我们可以将这两种义务看作是递进的——每个人完善自身的道德就是为了能够更好地促进他人的幸福。在这个意义上，一个最好的世界实际上是诸个体之间相互促进幸福的道德世界。上帝对这个世界的作用不是体现在直接赋予每个个体其配享的幸福，而是在人与人之间进行协调。康德认为，每个人不仅不知道别人想要的幸福是什么，甚至对自己的幸福也没有一个很清晰的概念。人们对幸福的这种普遍的无知状况意味着，他们靠自己是没有办法真正实现至善的(无论是个体意义上的，还是整体意义上的)。但上帝被设想为一个“知人心者”^{[8](100)}，人所不知道的幸福在上帝那里必然是清楚明白的。同时，它也被设想为一个公正的分配者。上帝有能力协调诸个体之间的道德和幸福的关系，使得每个人想要促成的他人的幸福正好是人家想要的。而没有上帝的这种协调作用，人们之间即便有内在意念上的相互关照，但由于彼此心意并不完全相通，他们就好像莱布尼茨的单子那样无法形成真正的道德共同体。

上帝对人类整体的道德和幸福的协调同时体现在感官世界和理知世界。在感官世界中，人类历史的无止境的道德进步和幸福提升的过程就是上帝的隐秘计划的实施。尽管作为有限理性存在者的人没有办法看到历史的尽头，从而也没办法看到至善的最终实现，但上帝可以。这样的普遍历史的整体或者时间整体在上帝那里是有始有终的，其终结就在上帝的全盘规划中。但全部历史的终结是通过每个个

体的终结而构成的。个体从时间进入理知世界,其道德进步并没有终止,而是继续进行着。康德为个体设定了可以靠自己实现道德完善,从而靠自己配得上上帝赐福的理论空间,即理知世界和灵魂不朽。人们可以将作为感官世界之基底的理知世界设想为诸多灵魂在其中继续完善其道德并发生相互影响的场域。而真正到了感官世界的存在者全部进入理知世界的时候,人类整体的至善就实现了。

在这个意义上,时间中的感官世界不是归于虚无,而是归于上帝支配下的理知世界,因而最终归于上帝。时间整体的这种归宿意味着上帝的隐秘计划(派生的至善)的最终实现,也意味着派生的至善和源始的至善最终达成统一。由此看来,人类历史的终结是由每个个体参与并由上帝充当终极策划者的活动。但是,由于上帝在康德这里被理解为人类纯粹理性中的调节性理念,那么,无论是开端问题,还是终结问题中的上帝的筹划,都不会真正取消人自身的能动性。康德借助上帝理念要表达的是一种在单纯人类视角中难以呈现出来的整体性时间观,但并不由此剥夺人的主体性。

三、康德神学时间观的哲学史渊源及其意义

时间出于上帝又归于上帝的这种思想是一种典型的神学时间观。但这并非康德的原创,而是有深刻的哲学史渊源。早在柏拉图哲学中就存在着创世的神话。《蒂迈欧篇》中有这样的描述:造物者“决定设立永恒者的动态形象,即设立有规则的天体运动。这样做时,永恒者的形象就依据数字来运动。永恒者仍然保持其整体性,而它的形象便是我们所说的时间”,“于是,时间和天体一同产生。一同产生便会一同消失,如果它们有一天会消失的话”^[9]。永恒者被看作不动的和永不消逝的原型,而时间则是其运动着的形象,神按照永恒的原型创造了时间和天体。这种思想具有柏拉图理念论的典型特质,也传达了感官世界是有开端的和被创生的观点。

柏拉图的这种观点在新柏拉图主义和基督教哲学中得到了发展。普罗提诺继承了柏拉图的思想:“我们认为,永恒和时间是完全不同的,一个具有永远持续的本性,另一个属于生成和这个宇宙的领域。”^[10]奥古斯丁对时间的定义也体现了他对柏拉图的继承:“时间不过是伸展”,“如不是思想的伸展,则更奇怪了”^[11]。这里的思想指上帝的思想,因为时间本身就是上帝创造的。上帝是永恒的,时间则是变化着的。奥古斯丁同样将时间区别于永恒,但不同于柏拉图对时间的客观性描述,他的时间依赖于心灵:“上帝心灵中的‘现在’在创世的开端瞬间被造。与世界同时被造的‘现在’是一切时间的原型,人所知觉到的连绵不断的时间是对时间原型的摹仿。”^[12]

以柏拉图为代表的这种观点遭到了亚里士多德的反对,后者认为,“时间是永存的,运动必然也是永存的”,“只有柏拉图一个人主张时间是产生得来的,他认为宇宙是产生得来的,时间和宇宙同时生成”^[13]。从亚里士多德的叙述大概可以推测出,“时间是永恒的还是有始有终的”早在古希腊时期就是一个存在争议的问题^⑤。这种争议可能一直延续到近代并体现在康德的先验宇宙论的第一个二律背反中。

第一个二律背反中包含两个命题:“世界在时间中有一个开端,在空间上也包含于边界之中”,“世界没有开端,在空间中没有边界,而是不论在时间还是空间方面都是无限的”^{[4](275)}。这两个命题可以被看作对自柏拉图和亚里士多德以来关于时间问题的争论的总结。康德在其先验逻辑的思维框架下对这个争论给予了回应。他同时否定了上述两种立场,世界既不是在时间中有一个开端,也不是在时间上回溯或延伸至无限。世界的整体不是一下子就能被人直观到的,它也就不能得到确切的规定。唯一能够确定的只是时间中的经验性序列可以向过去无限地回溯或者向未来无限地延展。这是一种进行中的和潜在的无限,而不是如反题所独断地宣称的完成了的无限。康德的这一立场的实质是,“对这个统一体的相继综合永远也不可能达到完成”^{[4](278)}。从康德对世界的这种潜在的无限的立场中可以推出:普遍历史在时间内部来看是没有终结的,也看不到其开端。但这并不排除人们在观念上为同一个

历史设想一种神话式的开端的思想。因此，他是以观念上的和揣测的历史开端和时间内部历史的永恒绵延的统一性，来回应自古希腊以来的那个关于时间问题的争执。而他在万物终结问题上对个体从时间向永恒的理知世界过渡的论述，也体现了他对古老的时间与永恒的关系问题的重新思考。

康德的历史终结思想不仅包含了他对时间与永恒关系的理解，也延续了奥古斯丁的神学目的论。奥古斯丁是西方哲学史上对《圣经》经文进行哲学解读和思想升华的开创性人物之一，并对之后的基督教哲学具有奠基性意义。在艾蒂安·吉尔松为其《上帝之城》写的序言中有这样的评价：“希波的主教传递给人们的要旨是，从起源到终结，整个世界是以建立一个神圣社会作为唯一目标的，而正是为了这个目标，一切事物，甚至连宇宙本身才被创造出来。”^{[14](8)}可以说，康德在其历史哲学中继承了这种目的论的精髓。他在《万物的终结》中说：“只是就世间的理性存在者合乎其存有的终极目的而言，世界的绵延才有一种价值，但如果这个终极目的无法达成，创造本身就对他们来说显得没有目的；就像一出戏剧，根本没有结局。”^{[1](334)}他所说的终极目的在《宗教》中就体现在上帝治下的伦理共同体概念上，这就是道德和幸福在人类整体层面上被达成的道德世界，并且相当于奥古斯丁的神圣社会。吉尔松还指出，奥古斯丁在《上帝之城》中承担的是“一部世界通史的写作任务”，并且“看起来他也一定是承担这项事业的第一人”^{[14](16)}。这项事业意味着奥古斯丁对人类历史的统一性的描述，人类历史“将不受干扰地在时间开端和时间终结之间展开”^{[14](16)}，甚至其中可能还蕴含着某种辩证发展观的迹象：“魔鬼向善的转变以及恶人类似的转变，是上帝由神道而预知的。但是为了整个创世工程，上帝允许这件事发生。”^{[14](174)}

康德在《普遍历史》《宗教》《万物的终结》等文本中对人性基于善恶两种原则的内在矛盾而自我发展的历史观的描述，一方面突出了人自身的主体性，另一方面也将其表现为上帝隐秘计划的实施。后面这种思想实际上就是对奥古斯丁的上述目的论思想的延伸，但康德当然对之做了创造性的诠释。在奥古斯丁那里，上帝之城和魔鬼之城在人类历史进程中是混合在一个世界之中的，只有到了最后的审判日它们才会被分离，“当我们的耶和華耶穌基督，死人和活人的审判者，做出命运的裁决和审判时，上帝之城和魔鬼之城都将抵达她们各自注定的终点”^{[14](420-421)}，在此之后，“既然圣徒的永生是无终结的，那就完全可以确定，对于那些将承受永罚的人来说，永罚也是无终结的”^{[14](431)}。从中可以推测，奥古斯丁关于历史终结的观点就是康德在《万物的终结》中所批判的神秘的终结论，即将两座城所混合的世俗历史和这个历史所趋向的真正的神圣社会放在同一个时间序列上的那种观点。奥古斯丁的解读遵从了《创世纪》《启示录》等经文的原始含义，从中所引出的是一种线性的历史。按照吴飞教授的研究，奥古斯丁关于时间和永恒的论述继承自普罗提诺，但他没有延续普罗提诺的循环历史观，而是确立了线性的历史观。这是“为了给基督教的善恶秩序和救赎论提供一个恰当的世界历史”^[15]。但在康德这里，他通过从个体意义上重新诠释末日审判而对时间的终结有了更复杂的界定。时间不是仅仅终结于某个不可预知的瞬间，而是每时每刻都通过世界中个体生命的终结而终结着。并且，无论是个体意义上时间的终结，还是人类整体意义上时间的终结，都是归于上帝而不是归于虚无的。时间最终的这种归宿是无法从人的有限的视角确知的，只能被设想为在上帝的计划和预知中，因而体现了神学的目的论。

按照康德的思路，历史的全景不是普罗提诺的循环，也不是奥古斯丁的线形，而是一个圆圈。以时间为边界，这个圆圈的内部是人类生存的感官世界，其外部的无限领域则是灵魂等抽象存在者所处的理知世界。这种图景符合他在《纯粹理性批判》中那个关于现相和本体的区分的著名的比喻：知性能把握的现象界是一个岛屿，周围是汪洋大海。这个广阔的海域正是康德悬置知识而为信仰留下的地盘。

在康德哲学中，时间出自上帝又归于上帝的这种神学思想，既是对哲学史中多种形而上学思想的调和与升华，也是基于其自身的理性本体论和时代精神对基督教教义的改造和推进。其意义表现在两

个方面:将始祖堕落的故事诠释为人类历史的开端的做法有助于彰显人的能动性,从个体角度对末日审判和时间终结的诠释有助于揭示个体对普遍历史的贡献。而这两点共同揭示了在基督教思想史上人的主体性对上帝的主体性的抗衡和超越。康德在该问题上的贡献就在于提升了人相对于上帝的主体性。

我们可以从康德与路德思想的对比中看到前者对人与上帝的主体性地位的重构。在路德看来,整部《圣经》分为诫命和应许,“诫命只向人们指出应为之事,却并未给人以成全之力。它们旨在教人认识自己,人籍律法便可认清自己无能为善,对自力产生绝望”^{[16](404)},”你若愿意成全律法,并照诫命不起贪心,那就来信基督吧,在他身上应许给你恩典、公义、平安、自由以及一切”^{[16](405)}。按照这种思路,人靠自己没办法改恶向善,那么在历史的开端处以及历史进程中起决定性作用的只能是神的外在协助,而不可能是人自己。

康德通过赋予人的自由意志以绝对的自发性,从而使人具有自己行善的能力。无论是人类历史的开端还是其发展过程乃至其终结,都必须被看作人和上帝“共同驱动”的。因此,全部时间或者整个感官世界出自上帝又回归于上帝,这种思想中的上帝不再是一个具有绝对主体性和掌控力的神圣存在者,而是一个协调者,并且只是观念上的协调者。上帝由于始祖的最初的自由行动而给予其惩罚,由此开启人类历史。但该行动是亚当完全自发地做出的,他是自愿地违背上帝的诫命的。因此,康德也说自由的历史是人的作品。同时,按照第二部分的论述,全部历史的终结或者至善的实现需要个体之间相互促进幸福。上帝不是直接干预时间进程并在感官世界赐予个体幸福的,每个个体必须亲自参与到历史中去,必须自己去完成其道德进步,并自己承担终结。这也体现了人相对于上帝的主体性地位的提升。从康德思想中,我们可得出这个结论:时间从上帝那里的开端是人自作自受的结果,时间归结于上帝也是人自发努力的结果,全部时间序列就是人自由背弃上帝又自己亲近上帝的过程。

四、结语

至此,康德的时间观得到了较为完整的呈现。直观的领会中的主观维度和知性立法下的客观维度向我们展示了其认识论中的两个重要环节。理性理念下永恒绵延的历史维度和神学历史观中的“圆圈”式的时间维度向我们分别呈现了两种历史观:在现象序列上无限进展的和无终结的历史,在上帝视野中的有始有终的历史。通过时间的线索,一种从主观到客观、从有限到无限、从感官世界到理知世界不断深化和升华的世界观便呈现在我们面前。康德哲学中时间因素的重要意义可以从这四个维度中窥见一斑。而从整个哲学史来考察的话,其思想则处在自古希腊以来的空间化和机械性时间观向现当代意识和流变化时间观的转折点上。包括柏格森、狄尔泰、海德格尔在内的多个思想家受其影响,发展出各自颠覆传统的时间观。

注释:

- ① 关于《纯粹理性批判》中的这三种时间维度,参见刘凤娟:《康德时间观的三个维度》,自然辩证法研究,2016(9):112—117。
- ② 本文从历史视角考察时间,因为在康德这里,历史就是“按照时间的描述”,“涉及就时间而言前后相继地发生的事件”。参见康德:《康德著作全集》(第9卷),李秋零编译,中国人民大学出版社2010年版,第161—162页。并且,本文探讨的不是创世记之初的时间,而是在人类始祖被逐出伊甸园这一事件上的时间的开端。这个开端同时就是人类历史的开端,它表达的是人类历史意义上的时间的起源,是康德着重研究和思考过的问题。而一般意义上的(创世意义上的)时间起源不在康德的重点考察范围内。当然,无论哪一种时间开端都可以带来时间的整体性理解,因为时间整体是一个理念,

不是在经验中可直观地、完全地把握的对象。

- ③ 例如, 剑桥版康德著作集就将 willkür(任性)翻译为 power of choice, 参见: Immanuel Kant, *Religion and Rational Theology*. translated and edited by Allen W. Wood and George Di Giovanni (New York: Cambridge University Press, 1996), p. 54. 胡好认为, “执意自由是种两可的自由(liberty of indifference), 即执意的或此或彼的选择能力”。这里的“执意”是他对 willkür 的翻译。参见胡好:《康德哲学中的执意自由》, 道德与文明, 2013(6): 58—62.
- ④ 关于康德对末日审判的重新诠释, 参见刘凤娟:《康德(万物的终结)中的末日审判思想考辨》, 基督教学术, 2020(2): 138—151.
- ⑤ 有学者认为, 柏拉图在其各种对话集中的哲学立场并不十分明确, “也许柏拉图将作品派发出去, 但是拒绝解决所有的难题, 他的态度或许是: ‘你们自己去找答案’”。参见: 多罗西娅·弗雷德:《柏拉图的(蒂迈欧)——宇宙论、理性与政治》, 刘佳琪译, 刘玮编校, 北京大学出版社 2014 年版, 第 51 页。

参考文献:

- [1] 康德. 康德著作全集: 第 8 卷[M]. 李秋零, 编译. 北京: 中国人民大学出版社, 2010.
- [2] 康德. 康德著作全集: 第 4 卷[M]. 李秋零, 编译. 北京: 中国人民大学出版社, 2005: 403.
- [3] 刘凤娟. 个体和整体双重视角下康德的人性发展观[J]. 中山大学学报, 2020(6): 98—106.
- [4] 康德. 纯粹理性批判[M]. 邓晓芒, 译. 杨祖陶, 校. 北京: 人民出版社, 2017.
- [5] 笛卡尔. 谈谈方法[M]. 王太庆, 译. 北京: 商务印书馆, 2000: 7.
- [6] 朱毅. 康德“促进至善是人之道德义务”命题的义理基础与实践指向[J]. 中南大学学报(社会科学版), 2022(3): 1—9.
- [7] 康德. 康德著作全集: 第 5 卷[M]. 李秋零, 编译. 北京: 中国人民大学出版社, 2007.
- [8] 康德. 康德著作全集: 第 6 卷[M]. 李秋零, 编译. 北京: 中国人民大学出版社, 2007.
- [9] 柏拉图. 蒂迈欧篇[M]. 谢文郁, 译注. 上海: 上海人民出版社, 2005: 25.
- [10] 普罗提诺. 九章集[M]. 石敏敏, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 2009: 320.
- [11] 奥古斯丁. 忏悔录[M]. 周士良, 译. 北京: 商务印书馆, 2017: 269.
- [12] 《西方哲学史》编写组. 西方哲学史[M]. 北京: 高等教育出版社, 人民出版社, 2011: 131.
- [13] 亚里士多德. 物理学[M]. 张竹明, 译. 北京: 商务印书馆, 2017: 212.
- [14] 奥古斯丁. 上帝之城[M]. 庄陶, 陈维振, 译. 上海: 复旦大学出版社, 2011.
- [15] 吴飞. 心灵秩序与世界历史: 奥古斯丁对西方古典文明的终结[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2019: 51.
- [16] 路德. 路德文集: 第一卷[M]. 伍渭文, 主编. 上海: 上海三联书店, 2005.

Kant's view of time from the perspective of theology and history

LIU Fengjuan

(School of Philosophy and Social Development, South China Normal University, Guanzhou 510631, China)

Abstract: Kant's view of time has multiple dimensions and is spread over several categories of thoughts in his philosophy system. Besides the well-acknowledged epistemological views of time, he also expressed in his philosophy of religion a "circle" of time that comes from God and returns to God. This view of time with theological background is contained in his conception of universal history. The beginning of human history is conceived as the event of the Fall of human ancestors, while its end, rather than not a precise point in time, takes place at every moment in the whole course of time. Both the beginning of history and its end require the presupposition of the existence of God, but this does not cancel the subjective agency of the human itself. Rather, the beginning, the development, and the end of human history are all the results of the combined efforts of God and humans. In this thought, Kant responded to the many debates concerning time since ancient Greece, and advanced the view of Christian faith.

Key words: Kant; time; history; God

[编辑: 胡兴华]