

无限进程中的时间与永恒

——康德灵魂不死观的含义探究

居俊

(南京师范大学 哲学系, 江苏 南京 210023)

摘要: 康德将灵魂不死规定为道德改善的无限进程。这一进程是在时间中的无尽延续还是超时间的永恒持存, 学界尚无定论。倘若它是时间中的无尽延续, 这就与批判哲学对灵魂理念的超时间性规定相抵牾; 又若它为超时间的永恒持存, 那么它指示的“道德演进”就无法理解。实际上, 灵魂的无限进程可以区分为, 现象自我在时间流变中的不断再生与作为本体的道德自我的永恒持存。所以, 灵魂不死是时间与永恒的辩证统一。而时间与永恒的区分在人身上体现为, 不完善的道德行为与完善的道德意念之区分。这一区分一方面经由道德神学视域下的上帝信仰被弥合, 另一方面通过历史哲学中人类理性整体的进步趋向加以调和。

关键词: 灵魂不死; 时间; 永恒; 道德; 上帝; 至善; 无限

中图分类号: B516 **文献标识码:** A **文章编号:** 1673-9841(2020)05-0032-10

我们知道, 灵魂不死、意志自由与上帝存在构成了康德实践哲学的三大公设。不过, 相对于后两个较著名的公设, 灵魂不死这一公设在学界一直缺乏足够的关注。实际上, 该公设在康德哲学中的含义也始终未有定论。在《实践理性批判》中, 康德将灵魂不死规定为道德改善的无限进程^{[1]130}。然而, 这一无限进程是时间性的, 还是非时间性的? 他在《实践理性批判》中语焉不详。但正如张荣所说的那样: “‘时间是什么’的问题固然重要, 而且影响深远, 但若没有永恒这一维度, 也就到不了本质的问题。”^[2]那么, 康德所言的灵魂不死究竟是在时间中还是在永恒中? 对此, 国内外学者形成了两种针锋相对的观点: 第一种观点认为, 灵魂不死在康德那里是指在时间中的无限延续。麦金塔(J. Macintosh)指出, 康德的灵魂不死观是依赖于时间的观念, 不适用于本质上非时间性的实体^[3]。帕特里克·夏德(Patrick Shade)也相信: 康德所说的道德的无限进程必然预设了时间^[4]。刘易斯·贝克同样认为: 如果康德哲学中的灵魂概念不处在时间条件之下, 那么我们就无法理解康德通过“持续的和无止境的进程”要表达的是什么^{[5]331}。叶秀山也坚信, 康德的“灵魂不死”是时间的绵延问题, 是在时间中不断改恶从善^[6]。而刘凤娟也道明: 在康德的历史哲学出现以前, “灵魂不死”是其时间观整体性与持续性的最佳表述^[7]。与上述将康德的灵魂不死观归入时间中的观点相对, 第二种观点鲜明地宣称: 灵魂不死在批判哲学中是超时间的, 因而必须被置入永恒的视域中加以理解。爱德华·毕希(Edward Beach)就相信: 康德设想的是一种超时空的道德进步与先验的道德理想^[8]。艾伦·伍德(Allen Wood)也认为: 灵魂的无限进程不是无限的时间序列, 而是在时间之外的某物^[9]。格哈尔特·弗兰肯霍伊泽(Gerald Frankenhäuser)指出: 康德所说的来世并不意味着无尽的时间, 而是出离时间的^[10]。而在邓安庆看来, 康德哲学的来世或不朽是永恒不变的道德世

收稿日期: 2018-01-18

作者简介: 居俊, 哲学博士, 南京师范大学哲学系, 讲师。

基金项目: 国家社会科学基金青年项目“康德后期伦理学研究”(15CZX049), 项目负责人: 刘作。

界,由道德律所创造^[11]。邓晓芒则认为,康德的灵魂不死是作为理智世界的来世与永恒的道德努力之结合^[12]。

在我们看来,这两种观点虽然各自捕捉到了康德灵魂不死观的重要特征,却都失之偏颇。将康德的灵魂概念仅仅限于时间之中,就忽略了他在纯粹理性的谬误推理(Paralogismen)一章对于现象自我持存性的批判;但若认为其灵魂观念单单与永恒相关,就很难理解灵魂不死所意指的从低到高的无限进程究竟何谓。实际上,根据康德对灵魂观念的现象与物自体之分,“灵魂不死”一方面意味着作为本体的道德自我的永恒如一,另一方面涉及现象自我在时间流变中的不断再生。这样,“灵魂不死”的本义是将人之本体的永恒留存与人之现象的不断更替两者综合起来。这一综合一方面经由上帝作为知人心者对人意念的体察实现,另一方面也扩展至历史哲学设定的人类理性共同体。因此,康德灵魂观的时间与永恒之辨指示着神圣与世俗领域携手并进的可能性。

一、时间与永恒的矛盾

康德将人分别归于感官世界(Sinnenwelt)与理智世界(intelligible Welt)。他宣称:人作为服从自然法则的存在者,就属于感官世界;而当他服从纯然理性的法则时,则属于理智世界^{[13]460}。因此,感官世界既然是感性的,那么必然以感性的先天形式——时空为其形式条件。与之相对,理智世界则是纯然理性的,因而人在其中不受感性时间条件的限制。这样,如果灵魂不死是在理智世界中的延续,那么它是超时间的,也即永恒的。而在1782年的形而上学讲稿中,他已明确地将灵魂在死后的归宿归于理智世界中的存有。也即是说,灵魂原本就在理智世界之中,只是在它与身体结合时,受制于身体的感性条件,而无法得见本自居有的世界。而当死亡卸去身体的枷锁之后,灵魂“直观”到了自身所处的本己世界。由此,灵魂就在不生不灭的永恒之中,死去的只是外在的躯壳^{[14]283}。这样看来,将灵魂不死归于永恒,似乎更合乎康德哲学的内在逻辑。

但当康德将灵魂不死理解为“道德进步的无限进程”时,似乎很难理解的是:道德的改善可以脱离时间而在永恒中持续。因为在永恒中万物归一,也许在其中根本谈不上任何进步的观念。因此,上述像麦金塔、贝克、夏德、叶秀山与刘凤娟这样的研究者更愿意将他的“灵魂不死”解读为“在时间中的无限延续”。然而,这种将“灵魂不死”限定在时间中的做法,与第一批判中的论述是相矛盾的。一般而言,康德的灵魂(自我)概念可以区分为三个层次:一,知觉流意义上的现象自我,在内感官中呈现出来。康德曾这般指出:“关于内感官我们也必须承认,我们只是像我们在内部被我们自己刺激的那样通过它来直观我们自己,也就是说,就内直观而言把我们自己的主体仅仅当做显象、而不是按照它自身所是的东西来认识。”^{[15]117}二,形式化的先验自我,亦即作为知性运用最高原理的先验统觉的综合统一性。它也被康德称为“思想的一个先验主体=X”,抑或“单纯的、自身在内容上完全空洞的表象:我”^{[15]260}。三,不可见的自在之“我”,也即处在理智世界中的“我”。康德这样说道:“一个显象中的事物(它属于感官世界)服从于某些法则,而同一个事物作为物自身或存在者自身独立于这些法则,这并不包含丝毫矛盾;但是,说他必须以这双重的方式表现和设想自己,就前者而言,这基于对他自己作为通过感官受刺激的对象意识;就后者而言,这基于对他自己作为理智的意识,亦即意识到自己在理性应用中独立于感性的印象(从而属于知性世界)。”^{[13]465}所以,如果他最后所认定的“不死之灵魂”必须在时间中,那么它必然只能是上述第一种观念中的灵魂——在内感官中知觉流意义上的现象自我。显然,其余两种观念中的灵魂都不在时间里:前者作为空洞化的形式之“我”,凌驾于时间条件之上;后者作为超感性的自在之“我”,属于物自体的世界,当然不受只适用于现象的时间形式之制约。但康德已然追随休谟的步伐,否认了内感官意义上的现象自我被确证为不死的可能。因为“我们在内直观中根本没有任何持久的东西”^{[15]265},不可能在现象的流变中找到不变的“同一个我”。这样,如果康德所说的灵魂在时间中,那么它的不死恰恰是无法证实的。

从这个角度出发,将灵魂置入永恒而持存,似乎更易于获得批判哲学学理的支持。因为当灵魂

的不死意味着超出时间而处于永恒中时,这意味着:那个作为自在之我的灵魂在理智世界中长存不息。赵广明就指出:“灵魂如果作为不同于身体位格的另一种实体位格在死后继续某种时空中的存在,这对于康德是不能允许的。精神性实存的永恒性,指的不是另一种形式的时空存在,而仅仅是人对生命和道德人格伟大力量必然永恒存在的意识、意念(Gesinnung)和理念。”^[16]国内不少学者持有与赵广明相同的观点。实际上,邓安庆与邓晓芒都认为,康德所谓的不朽或来世就是道德律创造的理智世界。两人的观点与赵广明如出一辙。当然,上述观点可以得到康德文本上的印证,因为他在《纯粹理性批判》中的确声称,“我们必须假定那个道德的理智世界是对我们来说的未来世界”^{[15]517}。然而,即便康德意义上的来世能够以纯粹道德性的方式来规定,这也无法让人理解那种超出时空外的永恒的道德世界究竟是什么。诚如阿利森所指出的:“康德灵魂不死的‘道德证据’的最明显和最频繁被提及的困难,相关于一个时间之外的‘未来’生活的观念的可理解性。”^{[17]257}①在他看来,对灵魂“超出”时间的持存作出进一步界定是不可能的。而这一点也使他相信,康德关于灵魂不死的论说很难成立。埃文(A. Ewing)也这般说道:“他(笔者注:指康德)否认了我们对超出我们感性的东西拥有任何理论知识甚或智性上的理解,并且,虽然他声称,在缺少知识时,我们能够拥有一个被确证的和在主观上确定的对上帝的信仰,但存在着一种危险,即他信仰的客体将变成一个如物自体一般的单纯X。”^[18]所以,埃文的担忧在于:如果作为信仰的灵魂不死完全超出时间之外,那么我们就将信仰一个完全未知的东西。

这样,阿利森与埃文两人质疑了在一种超时间的道德视域中解读康德灵魂不死观的可能性。与这两人的解释稍有不同,贝克则认为,灵魂在超时间的道德世界中的永恒这一点在康德哲学中是可以成立的。但是,灵魂的永恒持存不是静止不变的。相反,灵魂在永恒中的道德改善的无限进程以时间模型为蓝本。他写道:“如果我们说灵魂是不死的,并且意谓它是永恒的……很好;但是我们必须牢记,灵魂永恒的前提包含了持续变化的理念,后者是一种时间性的模型,而非一种永恒的模型。”^{[5]335}②在他看来,即便灵魂之永恒被视为非时间的,但康德在描绘灵魂从低到高的道德进程时,仍是以时间模型来设想灵魂在永恒中的演进的。所以,这就表明:所谓灵魂“超时间的”永恒,终归以时间条件为基础。还需注意的是,康德对灵魂不死的道德信仰事实上预设了人的有死性。而人的有死性指涉着人在时间上终有其大限,由此康德才会希求在超出此生之外的来世去继续道德的努力。因此,正如张志伟所说,康德把人的有死性视作德性的前提,而灵魂不死对道德的实现有其意义^[19]。从这个角度来看,如果说康德的灵魂不死观与人的有死性或时间性完全无关,这似乎与他提出灵魂不死公设的初衷相违背了。也正是在此意义上,叶秀山才强调:康德的至善理念确保了灵魂能够在时间中不断改恶迁善,即便“凡人皆有死”的铁律不可违背^[6]。这一观点显然有着一定的合理性。

由此看来,无论我们将“灵魂不死”意指的无限进程解读为时间抑或永恒,都很难在康德哲学内部自圆其说。概言之,倘若这一进程被理解为时间中的无尽延续,那么,这就与康德哲学对超验^③(transzendent)理念(灵魂、上帝、世界整体)的超时间性规定相抵牾;又若这一进程被解读为在超时间的永恒中持存,那么我们就无法理解:该进程指示的“从低到高的道德演进”究竟何谓。这正是康德在第二批判中对“灵魂不死”的处理遗留下的难题——灵魂是在时间中留存还是迈入永恒?约翰·维特克(John Wittaker)清晰地展示了这一困境:“我们有充分的理由相信,这个时间性不死的观念是值得怀疑的。灵魂在死后的时间性延续不仅对于纯粹(与‘实践的’相对)理性来说是无法

① 译文有所改动,参考了英文本(ALLISON H. E. Kant's Theory of Freedom[M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1990:172.)。以下所引阿利森原文需调整之处,皆根据此英文本改动,不再赘述。

② 译文有所改动,参考了英文本(BECK L. A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason[M]. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1960:270-271.)。

③ 文中着重号为笔者所加,以下皆同。

感知的,而且康德在他的一篇后期论文中,谈到了作为一种无时间性状态的永恒,在其中变化是不可想象的。这两种来生的观念(作为延续和变化,对立于无时间性和变化的缺席)是难以调和的。”^[20]在此,维特克所提到的那篇后期论文,是指康德写于1794年的《万物的终结》。在这篇文章里,康德的确谈到了一种无时间性的永恒,并进一步展开了在第二批判中未获充分讨论的灵魂不死问题。然而,维特克似乎并未注意到:在这篇文章里,康德并非仅对“何谓永恒”做了细致的分析,而且还对上述两种不死观念,亦即“时间中的持续演进”和“无时间性的永恒”之矛盾做了很好的调和。透过康德的这一说明,我们将会看到:前述关于他灵魂不死的争论——时间与永恒之辨都是“片面的真理”,未能把握其灵魂不死观的整体。

二、时间与永恒的辩证统一

在《万物的终结》中,康德分析了基督教的传统死亡观——“从时间进入永恒”。他写道:“如果在此应当把永恒理解为无限绵延的时间,则这种说法就会事实上没有说出任何东西来;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。因此,这里指的必须是人在不间断的持存时一切时间的终结,但这种持存(人的存在(Dasein)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],对它来说,我们当然不能形成任何概念(除非是纯然否定的概念)。”^{[21]330}①从中可知,永恒是无时间性的永存,亦即“人在不间断的持存时一切时间的终结”^{[21]330}。因此,“从时间进入永恒”等于从时间性的实存进入无时间性的持存。如前所述,时间是感官世界(俗世)的特征,而永恒(无时间性)则是超感性世界(理智世界)的特征。这样,死亡表征的“从时间进入永恒”意指着:从感官世界“跨入”超感性世界。他引申道:“当我们探究从时间到永恒的过渡……就像理性在道德方面为自己所作出的过渡那样,我们就遇到作为时间存在物和作为可能经验之对象的万物的终结;但在诸目的的道德秩序中,这种终结同时是那些作为超感性的因而并不处在时间条件下的存在物的一种持存的开端,那些存在物及其状态因此只能有其性状的道德规定。”^{[21]330}因此,从时间过渡到永恒,是指“时间的终结”与“永恒的开端”的同时发生:前者是感官世界(俗世)中万物的终结,后者是人在超感性世界中道德性持存的开始。

但这个终结和开始的“转换点”远超出人的理解范围之外。万物之终结不是我们通常想象中末日审判来临时的情景,如天崩地裂、洪水滔天、烈火焚烧等可怖诸事的聚集,对此种末日场景的想象仍在时间中,远未终结时间本身。因为此末日之后,“还会有其他不同的日子随之而来”^{[21]331},亦即“一个新天和新地被创造出来,作为有福者的居所,而地狱被创造出来,作为受诅咒者的居所”^{[21]331}。康德进而认为,“万物的终结这个理念并不是源自对世间万物自然进程的理性思考,而是源自对其道德进程的理性思考,并且仅仅由此而产生;这种道德进程也只能与诸如永恒的理念这类超感性的东西(它惟有在道德事物上才可理解)联系起来”^{[21]331}。因此,万物之终结不是因为俗世到了自然进程的绝对尽头,而是因为它到了道德进程的完满终点。这个终点是人在超感性世界中永存的开始。但这个既是终点又是开端的“所在”对我们而言全然“不在”。因为首先,终点是时间本身作为整体的终点,而我们作为时间中的存在者,如何能凌驾于时间之上“看到”时间整体的终点?其次,开端是在超感性世界中的开端,但这个世界不再有时间的流变,因而开端在本质上就是无时间性的开端。但若开端不在时间中,那么它还能称作开端吗?开端意味着有随后接续的事情。在超感性世界中却没有先后之别。因而开端就是终点。概言之,这是一个如如不动的永恒世界。

由此,我们之于死亡所臆想的“从时间进入永恒”,对我们而言不可能发生。因为时间与永恒,也即感官世界与理智世界的“临界点”,远非人这种有限的理性存在者所能理解。这样,人们那种直

① 译文有所改动,参考了德文本(Kant I. Kants Gesammelte Schriften Band VIII [M]. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1928: 327.)。下引康德原文需调整之处,皆根据通行的普鲁士科学院版康德全集进行改动,不再赘述。

白的想象——在死时从感官世界的“出口”踏入理智世界的“入口”——在逻辑上不成立。“因为我们只要从感官世界跨入理智世界一步，就不可避免地使自己陷入矛盾；这种情况在此处之所以发生，就在于构成感官世界的终结的那个瞬间，也应当是理智世界的开端，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。”^{[21]337}很明显，只有在道德进程的完满顶点，才会有“从时间进入永恒”的情况。但此道德进程的完满整体，是人终其一生，乃至生生世世无以得见的。

所以，灵魂之来生并不意指“从时间进入永恒”或“从感官世界进入理智世界”。而康德的“灵魂不死”也不能完全限定在时间外的永恒中。显然，如果“从时间进入永恒”对人来说无法发生，那么灵魂怎么可能只在永恒中持存呢？诚然可以说，灵魂原本就在理智世界中，死亡只是免除了肉身的障碍，让灵魂“看到了”它本性所属的永恒世界。然而，人作为灵肉的结合本就处于感官世界与理智世界的交互作用中。难道伴随着死亡，人可以直接从前一个世界跨入后一个世界吗？如上所示，康德对此的回答是否定的。在他看来，这只有在道德进程的完满终点才会出现。但这个终点不会落于我们这些芸芸众生的眼中，而仅在作为无限者的上帝的视域内。所以，既然我们无法看到这个终点，那么我们将同时置身于两个世界之中。由此，在康德那里，“灵魂不死”的真实含义露出端倪了：它既指示着人在感官世界，亦即时间中的无限延续，也包含了人在理智世界，也即永恒中的始终如一。在此意义上，实践理性所信仰的灵魂不死，是时间与永恒的“辩证统一”。

康德这样写道：“给理性剩下的无非是在向终极目的的不断进步中设想一种（在时间中）无止境地前进的变化，而在这种进步中，意念（*Gesinnung*）（它不像进步那样是一个现象，而是某种超感性的东西，因而不是在时间中可变化的）保持不变，始终如一……我们必须这样采纳我们的准则（*Maxime*），就好像在由善向着更善的一切无止境的变化中，我们的道德状况在意念上（*homo Noumenon*）[作为本体的人]……根本不会屈从于任何时间的变迁。”^{[21]337-338}在这段话中，两种相矛盾的来生观念（时间中的无尽延续与永恒中的始终如一）融贯地统合起来了。首先，就人作为现象来说，我们设想他（她）在时间中由善向着更善的无穷进步；其次，就人作为本体而言，我们洞察到她（他）那种超时间的，亦即始终如一的道德意念。因此，作为本体的人是道德意念的纯粹化身，亦即一个与道德律全适的纯粹意志。以之为范型，作为现象的人就必须期待一个在道德上不断进步的无限进程。这两者的统一才构成康德对灵魂不死的整全理解。

所以，将康德的“灵魂不死”限定在时间或永恒中的观点都是不妥的。因为灵魂之不死必须在这两个维度中同时并进，缺一不可。维特克虽然正确地观察到，“时间”和“永恒”两者在康德对灵魂不死的解释中都应具备，但他对两者关系的界定却是不当的。他这般评论道：“一方面，由于我们在道德上变得完善的需要不可能在此世中完成，因而这一需要要求某种补充性的条件，在其中这一目标的最终实现是可能的。因此康德提示说，有善良意志的人们在死后可能在一个本体的领域内继续提升，该领域允许在缺少世俗时间的情况下变化和发展的发生。但在另一方面，当道德上的完善到达时，这一发展就必须来到终点了。由此时间终止并且绝对的稳定性——静止就来临了。……就展现了生命的最终目的。因为不管怎样时间必须终结于永恒中。”^[14]我们用着重号标出的句子，正标示了维特克的“失误”所在。他似乎并未理解康德那里时间与永恒的“如何统一”。在他看来，时间必须通过“本体域”的中介才能归于永恒。他误以为，道德改善的无限进程不能在时间中发生，因而应将该进程置于无时间的本体域中。他设想在其中有一种无关时间的道德提升。待道德完善臻于至境时，在时间中流变的俗世与在时间外变化的本体界，才止于绝对静止的永恒。他的这一设想虽然很美好，但似乎是不妥的。他并未注意到，对康德而言，其一，道德改善的无限进程只能在时间中发生；其二，在本体界中不存在任何变化，因为本体界是永恒的所在。而在《万物的终结》中，康德宣称，道德改善的无穷进步是在时间中的，是一个现象；而我们的道德意念（作为本体的人）不受时间条件限制，始终如一。^{[21]337}。

因此，仍需澄清的一点是：道德改善的无限进程为何能够在时间中发生。维特克正因为相信，

这一进程不可能在时间中发生,而在永恒中又不可能有任何变化,所以才推断出,康德需要作为时间与永恒之中介的本体域,以便道德的无穷演进在其中得以进行。维特克的这一判断并不让人意外。因为在理论理性的范围内,灵魂在死后的时间性永存,在康德的眼中不可能被证实。因为我们的经验不可能超出此世之外。这正是毕希、伍德、弗兰肯霍伊泽、邓安庆、邓晓芒与赵广明等学者否认灵魂不死在时间中的原因。的确,依照康德的观点,灵魂不死作为在时间中“自然的”无限进程,不可被当作“知识”。然而,他们也许忽视了:灵魂不死作为在时间中“道德的”无限进程,可以成为合理的“信仰”。

知识和信仰的差别为我们所熟知。康德曾将这一差别描绘如下:“如果视之为真(Fürwahrhalten)只是在主观上充分,同时被视为客观上不充分的,那它就叫做信仰(Glauben)^①……既在主观上又在客观上充分的视之为真叫做知识。”^{[15]524}由此,如果我们想要确证灵魂不死为知识,那我们需要在客观上和主观上为之找到根据。现在,虽然我们在主观上,也即在内心中有充分根据接纳灵魂不死,但毕竟在客观上,亦即在经验中无法找到它存在的证明。因此,它只能维持为我们的信仰。不过,灵魂不死是我们从纯粹实践理性中严格导出的信仰,“必须与纯粹实践理性的合乎义务的应用相关……而被先天地思维”^{[1]490}。因此,灵魂不死的理念虽然没有经验实在性,却拥有实践实在性^{[1]5-6}。这种实践实在性,使得它作为在时间中“道德的”无限进程成为可能。这样,即使灵魂不死在理论知识中是不可确证的,但在道德信仰上是可确证的。维特克等人的失误似乎在于,没有认识到康德的这一区分。

当然,灵魂不死作为道德信仰表现为:一,灵魂在时间中的无限改善进程,也即它致力于改恶迁善的永生之旅(作为现象之人);二,灵魂在本性上的绝对完善,亦即它与道德律的完全适合(作为本体之人)。由于人之本体构成了人之现象的基底(Substratum),因此现象之人在时间中改善过程的终极趋向,是本体之人的绝对完善性。反过来说,鉴于人在基底上是“处于道德上的彻底完善状态的人性”^{[22]59}^②,现象之人才有从善到更善以致无穷的进程。

但这种从善到更善以致无穷的进程在现象之人身上的发生,意味着什么?在夏德看来,这就意味着:必须预设人的“再现象化”(rephenomenalization)^[4]。在康德哲学中,人(自我)必须区分为现象和本体两个层面。由之,所谓“再现象化”是指:相对于作为道德本体之人(自我)的恒定不变,作为现象呈现的人(自我)是有死的。因而后者需要不断地重新成为现象,以便将在时间中的道德改善过程接续下去。我们认为,他的这一推论是正确的,虽然康德从未采用这一术语。后者仅在《纯然理性界限内的宗教》^③中提到,道德进步的轨道是“在尘世人生之后他还面临着另一种人生”^{[22]68},“是从恶中走出并进入善,是脱去旧的人并穿上新的人”^{[22]73}。不过,康德表达的意思和夏德的结论是一致的。那么,康德对灵魂不死的规定为何需要这种“再现象化”的预设呢?夏德的理由是:康德所寻求的完满之善之所以表现为德性的无限进程,是由现象自我在道德的本体自我的指引下与自身偏好的不间断搏斗所造就。这样,如果在一个现象自我死亡时,道德的本体自我没有具身化为另一个现象自我,那么现象自我与自身偏好的搏斗就消失了,灵魂改恶迁善的无限进程也将不复存在,从而完满之善就自动达成了。由此,灵魂不死公设也不再必要了^[4]。

但在康德看来,完满之善绝对不可能自动实现,因为人作为有限的理性存在者,不可能在此生超凡入圣,臻于至善。他由此强调,通灵论式的达到完满之善的玄想不过是黄粱一梦^{[1]130}。因此,人在任何时候,都必须点点滴滴地累积自己的道德进步,生生世世以至无穷,以期达到完满之善。

① 李秋零先生将“Glauben”一词译作“信念”。但在笔者看来,该词在此处译作“信仰”更佳。“信念”给人认识论意味较强的感觉,而“信仰”更合乎该词在康德哲学中与道德、宗教的关联性。

② 康德将这种完善之人的理想归之于耶稣基督,称之为“善的原则的拟人化”。

③ 由于《纯然理性界限内的宗教》与《万物的终结》都发表于1794年,我们可以合理地推断:康德在这两篇著作中的观点也许是可以相互补充的。

这样,灵魂不死所表征的绵绵修善,就是达到完满之善的唯一途径。那么,由于这种绵绵修善表征了现象自我不断战胜自身偏好并向着善、乃至更善的无穷努力,这就意味着:“德性的进步只在病理性影响的背景下才有意义,并因此需要一个被这般影响的现象自我。作为结果的是,在现象自我的死亡时,道德主体若想去延续它的道德进程,将必须再次被现象化。”^[4]

因此,如果道德进程必须无止境地延续下去,那么作为本体的道德自我必须持续地拥有现象自我的再生,因为任何一个现象自我终有一死。在批判哲学中,人作为本体的道德自我是圆满具足的。而他(她)作为现象自我,构成对这一道德本性的某种障碍。对人而言,这种障碍反倒是必须一再预设的。正是对这种障碍无止境的克服过程,构成了无限的道德改善进程。这样看来,当张传有指出康德灵魂不死公设存在着忽视肉体的逻辑问题时^[23],他显然没有意识到:该公设蕴含着灵魂(作为本体自我)与肉体(作为现象自我)相互关联的必要性。事实上,“灵魂不死”的含义必须区分为两个层面:一个是作为本体的道德自我的永恒如一,另一个是现象自我在时间流变中的不断再生。所以,康德的“灵魂不死”是一个整全的人之“不死”——人之本体的永恒留存与人之现象的不断更替。

三、不完善的行为与完善的意念

然而,康德对于灵魂不死的上述理解依然面临着一个难题:在上述整全的人内部,也即在本体和现象间有着无法逾越的鸿沟。而这一鸿沟似乎注定了人的悲剧性命运。也即是说,现象之我和本体之我虽然须臾不可分(因为道德改善的进程,就是前者的更替性进步并力图返归后者的旅途),但问题在于:这一旅途的结局并非奥德赛式的“最终返乡”,而是停留于西西弗斯式的“永无终结”。我们由此很难判定:康德之于灵魂不死的公设,到底给了我们希望还是绝望。他自己也承认这一点:“即便我们假定人在此生也处在最佳境地的道德-自然状态(den moralischen-physischen Zustand),亦即不断地向着最高的(被定为他的目标的)善进步和逼近的状态,他也毕竟不能(即使意识到其意念的不变性)把满足与对其状态(无论是道德状态还是自然状态)的一种永恒绵延的变化的展望结合起来。因为他现在所处的状态,与他准备进入的更佳状态相比,毕竟始终是一种恶;而向着终极目的的一种无止境进步的表象,毕竟同时是对一个无穷系列的恶的展望,这些恶虽然被更大的善所胜过,毕竟不会带来满足。惟有通过最终有朝一日达到终极目的,人才能设想这种满足。”^{[21]338}

在此,康德实际上也无法否认,灵魂不死的无限进程涵盖了恶的无穷延续。而这就决定了我们作为凡俗的存在者,不可能在时间序列的某一刻实现灵魂在本性上的“完满之善”。这也就是说,即便灵魂的无限进程是改恶迁善的无穷进步,在其中恶的因素越来越小,善的因素越来越大,但恶终究是不可消除的,必将永远延续。由此,对我们这些有限的存在者而言,灵魂的完满之善不仅在此生是奢望,而且在接纳了来生的坚定信仰之后,依然是镜中花、水中月。这样,灵魂的无限进程似乎是一场夸父追日式的“徒劳无功”。从康德满怀希望的不死信仰中导出的,却是一场败局已定的“命运悲剧”。

不过,在《纯然理性界限内的宗教》里,康德认为自己找到了解决这一难题的办法。他这样说道:“解决这一困难的基础在于,作为从有缺陷的善向更善的永无止境的不断进步的行为,按照在因果关系概念方面不可避免地局限在时间条件上的我们的评价,永远还是有缺陷的;以至于我们必须把现象中的、即就行为而言在我们里面的善,在任何时候都看做是对于一种神圣的法则是说有欠缺的;但是,这种善为与神圣法则相适应的无止境的进步,经由派生这一进步的超感性的意念,被一位知心者(Herzenskündiger)在他的纯粹理智直观中根据行为(生命变迁)也被思考判定为一个完成了的整体。这样,人即使有其恒久的缺陷,也可以期望成为在根本上(überhaupt)让上帝所喜悦的,无论他的存在在哪个时刻被打断。”^{[22]66-67}

由此可知,康德的解决路径是:灵魂在道德改善的无限进程与其本性的完满之善间的鸿沟,在上帝的视野中被弥合了。仅在我们这些世俗之人的眼中,处于时间序列中的任何“善行”,相比于和道德律完全一致的灵魂本性,永远不会是全善的,总归含有恶的成分。但上帝作为“知人心者”,凭借其理智直观洞察到:人每一个真诚的“善行”都蕴含了一个超感性的永恒意念。而这个坚定的意念就是灵魂本性的“直接在场”,并构建了道德无限进步的时间序列。这个序列在我们眼中固然是望不见尽头的,但在永恒上帝的观察中,这个序列已是一个完成的整体。所以,在道德无限进步的历程中,我们不应在自己的不完善面前陷于绝望,而应怀着不可移易的道德意念勤勉修善。因为无论是体现在外的善行,还是深藏于心的意念都在上帝的掌控之中。由此,只要我们诚心正意、言行一致,我们完全可以相信:在上帝的庇佑下,奖励是荣耀的,希望是巨大的。他必然会将与德性相配的幸福赐予我们。

但对于康德的解决路径,阿利森明确地予以驳斥:“这里的焦点……在于为追寻一种不可实现的目标之要求提供证明。从这种观点看,康德……完全没有给出任何答案。”^{[17]430}在此,阿利森还进一步指出,当在时间中的行动总有缺陷之时,一个意念可能对行动本身并没有意义^{[17]259-260}。他的这一指责似乎失于偏颇。因为在康德看来,我们的行动与意念之间的差距如何解决,其焦点不在“我们身上”,而在“上帝那里”。作为时间性的存在者,即便我们在道德上无比精进,我们在任何一个时间点上的行为也仍是不完善的。现在,上帝作为全知、全能、全善的存在者,却将透过时间性所施加于我们的不完善性,直观到我们灵魂内部永恒、完善的道德意念。由此,在“灵魂不死”内部,时间性的不完善与永恒的完善性之间的张力被消除了。我们可以满怀信心地在一个无限的进程中勉力为善,因为洞悉了一切的上帝已对我们做了最好的安排。就此而言,康德必然会从“灵魂不死”的信仰过渡到“上帝存在”的信仰^{[1]131}。诚如埃文所说:“康德事实上是通过首先确立不死来确立上帝的存在,而对于大多数其他哲学上的有神论者来说情况则与之相反。”^[18]

与之相对,阿利森虽然注意到了“上帝”在康德灵魂不死观中的作用,但在根本上,他似乎缺乏对这一作用的充分重视。这也让他相信,康德的解决方案除了“无效”之外,还有一个缺陷:“即认为,当道德生活被视为在永恒性的方面之下(sub specie aeternitatis)时,道德斗争,因而我们所做出的任何进步,本身都‘仅是某种现象之物’,并且这样一来,就变得无关紧要了。依此之见,允许把意念算作行为就不会有什么困难,而这只是因为那种在它们之间首先带来问题的区分,被相对化(relativized)至我们有限的人类视野。”^{[17]260}

在我们看来,他对康德的上述批评或许同样不成立。因为该批评中所包含的两层意思都是有问题的。先来看他在其中所表达的第一层意思:作为现象呈现出来的道德进步,亦即道德生活,由于被置于灵魂永恒的道德意向之下,所以就无关紧要。这种说法似乎不妥。因为康德虽然将道德改善的无限进步视为在时间中,也即在现象中,但这并不表示他就将之视为无足轻重的东西。如前所述,道德无限进步之现象与道德意念之本体,构筑了康德对灵魂不死的整全理解。易言之,它们是一体两面的:前者需要以后者为最终的支撑,而后者也需要以前者为实存的开显。进言之,对康德来说,坚定不变的道德意念必然表现为在道德行动中的持续改进。事实上,这种孜孜不倦的道德提升,是他设定灵魂不死的缘由。因为在他看来,任何宣称以其他形式达到永恒的道德意念,也即道德绝对完满性的人,要么是无意尊奉道德的伪善者,要么是陷于通灵学中的癫狂者。因而,这两种通达道德完善性的途径都不可取,而灵魂经由不断修善的无限进程才是唯一进路。

另外,道德行动的无限进步之所以重要,还因为它是人之幸福的根据,亦即所谓配享幸福(Glückwürdigkeit)的资格。众所周知,在批判哲学中,至善作为德福一致的统一体,是人之意志的终极目的。因此,人不仅追求道德的绝对完善性,也期望得到与这种完善性相配的幸福。但是,德性与幸福在至善名下的结合有主次之别。只有在道德完善性的基础上,与之成比例的幸福才合乎理性。因而,这一幸福也被康德称之为“道德上的幸福”(die moralische Glückseligkeit)。他对此解

释道：“这里并不是把道德上的幸福理解为保证永远拥有作为自然的幸福的、对自己的自然状况的满足……而是保证永远拥有一种一直在善中向前进的（永不脱离善的）意念的现实性和坚定性；因为只要人们确信这样一种意念是不变的，那么，持久地‘追求上帝之国’，就无非是知道自己已经拥有这个国，因为持如此意念的人已经发自内心地相信，‘其余的一切（涉及自然的幸福的东西）都将会归于他’。”^{[22]67} 因此，以道德无限进步的坚定信念为基础，道德上的幸福，也即一个“上帝之国”才是可预期的。也就是说，上帝作为“一个智慧和万能的幸福分配者”^{[1]136}，必将根据我们在道德上的努力赐予与之相配的幸福。所以，在康德那里，道德改善的无限进步既是达致道德完善性的唯一途径，又是配享幸福的资格所在，有着重大的意义。而阿利森仅凭这一进步在时间中，亦即在现象中，就宣称它是“无关紧要的”，这也许是不当的。最后，阿利森在上述引文中所表达的第二层意思——永恒的道德意念与时间中道德行动的同—性，可以溯源于有限的人类视野——同样是有所欠缺的。据康德的意思可知，从属人的视角出发，意念与行动恰恰是有天然差距的，因而它们只有在上帝的视野中才能合一。由此，阿利森似乎颠倒了康德的本义。总之，他对于康德灵魂不死观的上述指责似乎很难成立。

所以，在康德灵魂不死观内部存在的时间与永恒间的张力，首先经由上帝的信仰得到了消解。同时，他还道明了如何在现实历史的层面弥合灵魂内部两个维度的冲突。在《关于一种世界公民观点的普遍历史的理念》中，他鲜明地指出：“在人（作为尘世间惟一有理性的造物）身上，那些旨在运用其理性的自然禀赋，只应当在类中，而不是在个体中完全得到发展。”^{[21]25} 这就提示我们：个体化的灵魂观念在时间与永恒之间的区隔可以借助于人类整体统一起来。因为康德设定灵魂不死的缘由，只在于达到灵魂（人）的完满之善。而人的这种完满之善，或许可以通过人类世世代代的无穷进步实现，即便就单个人来说，他的道德努力仅限于短暂的一生。康德颇为乐观地宣称：“如果自然只规定了他（笔者注：指人）短暂的生涯……，那么，它就也许需要一个难以估量的世代序列，其每一个世代都把自己的启蒙传给别的世代，以便最终把它在我们的类中的胚芽推进到完全适合于它的意图的那个发展阶段。”^{[21]26} 这就是说，我们可以从人类整体的历史演进来弥补个体化的灵魂观念在实现完满之善时的不足。因此，正如张会永对康德的历史目的论所评论的那样：“而对于人类来说，虽然其中的单个人是有死的，但从整体上看，人还是能够在现实世界中延续的，通过一代代的努力，人类是可以不断接近自己的终极目的的。”^[24] 以这样一种方式，人类就可以通过历史共同体将自己的道德使命无限延续下去，而在个体灵魂观内部的时间与永恒的张力就得到了某种社会性的协调。不过，这种历史的视野虽然为“灵魂不死”补充了非常重要的“类的不朽”的观念^[7]，但远不能取代灵魂不死。正如皮埃尔·哈斯纳（Pierre Hassner）所道明的：“在这一方面历史哲学低于作为道德之保证的灵魂不朽的公设。”^{[25]597} 因为历史哲学“属于人类生活的特殊的方面，不能像颁布和服从道德律的理性动物的特征那样被先验地推论出来”^{[25]597-598}。

因此，灵魂不死公设在康德哲学中的重要性依旧是毋庸置疑的。它的含义既不像一些学者所认为的那样仅仅是在时间中的无穷延续，也不像另一些学者所相信的那样径直是永恒的道德世界。通过对第二批判和随后的《万物的终结》《纯然理性界限内的宗教》等相关著作的考察，我们可以发现：“灵魂不死”在康德哲学中必须同时指涉时间与永恒两个维度。在时间之维上，现象之人在时间的无穷流变中经历着改恶从善的无限进程；在永恒之维上，本体之人在如如不动的道德世界中持守着至善的意念。同时，在灵魂观念内部这两个维度的分离又经由以下两种方式得到调和：其一是道德神学视域下的上帝信仰，其二是历史哲学设定的人类理性共同体。第一种方式展示出，个体化的人在上帝的指引下走向完满之善的精进之路；第二种方式指明，个人将自己的道德事功熔铸进人类理性整体的终极趋向。于是，这两种方式道出了康德灵魂不死公设的目的：在理性导引下的“上帝之城”与“世俗之城”的最终融合。也正是在这一融合中，人类真正的希望才得以呈现。

参考文献:

- [1] 康德. 康德著作全集:第5卷[M]. 李秋零,译. 北京:中国人民大学出版社,2007.
- [2] 张荣. 创造与伸展:奥古斯丁时间观的两个向度[J]. 现代哲学,2005(3):98-106.
- [3] MACINTOSH J. The impossibility of Kantian immortality[J]. Dialogue,1980(2):219-234.
- [4] SHADE P. Does Kant's ethics imply reincarnation? [J]. Southern Journal of Philosophy,1995(3): 347-360.
- [5] 贝克.《实践理性批判》通释[M]. 黄涛,译. 上海:华东师范大学出版社,2011.
- [6] 叶秀山. 人有“希望”的权利——围绕着康德“至善”的理念[J]. 世界哲学,2012(1):5-15.
- [7] 刘凤娟. 从灵魂不朽到类的不朽——康德历史哲学的产生及其本质[J]. 杭州师范大学学报(社会科学版),2018(1):58-65.
- [8] BEACH E. The postulate of immortality in Kant: to what extent is it culturally conditioned? [J]. Philosophy East & West, 2008 (4):492-523.
- [9] WOOD A. Kant's moral religion[M]. Ithaca: Cornell University Press,1970:123.
- [10] FRANKENHÄUSER G. Die Auffassung von Tod und Unsterblichkeit in der klassischen deutschen philosophie von immanuel Kant bis ludwig Feuerbach[M]. Frankfurt am Main:Haag undHerchen Verlag GmbH,1991:206.
- [11] 邓安庆. 康德道德神学的启蒙意义[J]. 哲学研究,2007(7):62-67.
- [12] 邓晓芒. 康德对道德神学的论证[J]. 哲学研究,2008(9):70-75.
- [13] 康德. 康德著作全集:第4卷[M]. 李秋零,译. 北京:中国人民大学出版社,2005.
- [14] KANT I. Lectures on metaphysics[M]. AMERIKS K,NARAGON S,trans. Cambridge: Cambridge University Press,1977.
- [15] 康德. 康德著作全集:第3卷[M]. 李秋零,译. 北京:中国人民大学出版社,2004.
- [16] 赵广明. 康德的信仰——康德的自由、自然和上帝理念批判[M]. 南京:江苏人民出版社,2008:207.
- [17] 阿利森. 康德的自由理论[M]. 陈虎平,译. 沈阳:辽宁教育出版社,2001.
- [18] EWING A. Kant's view of immortality[J]. Scottish Journal of Theology, 1964(4): 385-395.
- [19] 张志伟. 康德的道德世界观[M]. 北京:中国人民大学出版社,1995:209.
- [20] WITTAKER J. Kant and Kierkegaard on eternal life[C]//Kant and Kierkegaard on religion.PHILLIPS D,TESSIN T,ed. London: Macmillan Press Ltd., 2000:187-206.
- [21] 康德. 康德著作全集:第8卷[M]. 李秋零,译. 北京:中国人民大学出版社,2010.
- [22] 康德. 康德著作全集:第6卷[M]. 李秋零,译. 北京:中国人民大学出版社,2007.
- [23] 张传有. 对康德德福一致至善论的反思[J]. 道德与文明,2012(3):75-80.
- [24] 张会永. 通向至善之途——康德的历史目的论探析[J]. 浙江学刊,2011(5):71-77.
- [25] 斯特劳斯,克罗波西. 政治哲学史[M]. 李洪润,等译. 北京:法律出版社,2009:597.

责任编辑 高阿蕊

网 址: <http://xbbjb.swu.edu.cn>