

道德行动的瞬间与永恒

——康德与约纳斯论不朽

居 俊*

〔摘要〕 康德和约纳斯是两位从道德维度界定不朽观念的哲学家。康德批判了理性心理学对灵魂不朽的证明,进而将不朽视作实践理性寻求至善(德福一致)的公设。这意味着我们需要设定无限的修善进程,以便在每个瞬间永不停息地提升道德,最终实现意志与道德律的“完全适合”。而约纳斯在总结了诸种经验性与非经验性不朽观的弊端后认为我们只有以人的有死性为基础,才能在道德决断的瞬间发现自己与永恒的联结。因此,不朽并非相关于持续性的永存,而在于通过每个瞬间的道德行动去帮助上帝确立世界的善。尽管康德和约纳斯的不朽观内嵌于不同的道德神学体系中,但都揭示了道德行动的瞬间与永恒的统一。

〔关键词〕 不朽 有死性 道德 上帝

〔中图分类号〕B82-09 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1007-1539(2019)05-0092-07

在现代社会中,不朽观念已经处于被遗忘的状态。因为现今是一个世俗时代,在其中科学的崛起与宗教的衰退似乎是不证自明的。博封(F. Bovon)敏锐地观察到,当代文化对“不朽”的拒斥,已经导致了一种“对身体的迷恋,也就是对可见之物的迷恋,它也许反映了在一个毫无节制的世俗社会中神圣者(不可见者)的缺席”^[1]。这种神圣者的缺席对一个要求“去魅”(Entzaubung)的社会来说顺理成章。对此,赫尔施(E. Hirsch)归纳道:“人们承认,一般意识的虚无主义和无神论的形态是完全合乎逻辑地从纯粹人性中推导出来的。人们恰好将纯粹人性领域中怀疑论和尘世的思想过程认作合乎理性的真实之物。”^[2]而这个以纯粹人性为基础的“俗世”过度关注了可见之物,也就忽视了不可见的神性之维。人的“有死”是可见的,而“不朽”却是不可见

的。所以,现代人普遍承认人的有死性。但人为何会觉解到这一有限性(Endlichkeit)呢?莫非存在一个无限的背景,将我的有限(有死)观念召唤出来了?也许的确如此。现代人的思维范式中恰恰缺失了对这一超越之域的敬畏。

在现代社会的思潮中,康德和约纳斯是两位从道德维度思考不朽问题的哲学家。前者处在高扬科学与理性的启蒙运动时期,传统的宗教观念诸如“上帝”和“不朽”面临着急剧的变革;后者置身于二战之后技术与经济疯狂扩张的时代,宗教价值在战时所释放的恶与战后舒适生活的排挤中一再跌落。透过这两位思想家,我们发现:他们都在批判传统不朽观的前提下,从道德行动的瞬间发现了作为道德主体的人与永恒的联结,进而揭示出不朽观念的独特价值。下面,我们将分别描绘康德与约纳斯的不朽观,随后阐明两人

* 作者简介:居 俊,南京大学政府管理学院助理研究员,哲学博士(江苏南京 210023)。基金项目:国家社会科学基金一般项目(12BZX056)。

观点的异同。

一、灵魂不朽作为实现德性完满性的公设

众所周知,灵魂不朽是康德批判哲学的三大实践理性公设之一(另两个是意志自由和上帝存在)。但在给出这一公设之前,他首先对近代唯理论的灵魂不朽证明展开了毁灭性打击。这正是他对理性心理学(Rationale Psychologie)的批判。所谓理性心理学,是“从笛卡尔到沃尔夫及其学派将灵魂视作实体的形而上学”^[3]。除了灵魂的实体性(Substantialität),这一灵魂的形而上学还包含着灵魂的单纯性(Simplizität)、同一性(Identität)和观念性(Idealität)三个核心概念。康德指出,我们仅仅通过这四个概念的组合,“就产生出纯粹灵魂学说的一切概念”^{[4]①}。比如,我们从灵魂的实体性导出了非物质性,从它的单纯性得出了不可腐坏性,从它的同一性推出了人格性。而从得出的这三种属性中,我们可以获得灵魂的精神性。而从灵魂的观念性,我们可以得出它与物质的交互性及其特殊的生命性。综合灵魂的生命性与精神性,我们就获致了灵魂最后的不朽性。

所以,理性心理学对灵魂不朽的证明立足于灵魂的四个概念(实体性、单纯性、同一性和观念性)之上。那么,一旦灵魂的这四个概念是不成立的,理性心理学的全部证明就走向了垮台。而康德通过《纯粹理性批判》AB两版的分析证实了包含灵魂四个概念的命题,不过是纯粹理性的谬误推理(Paralogismen)。他首先反驳了灵魂作为形而上学实体存在的可能性。在他看来,灵魂作为“思维着的我”,是一个伴随着一切其他表象的“我思”表象。这个表象的真实含义仅仅是先验统觉意义上的先验自我。这样一个自我,并不径直导向自我作为实体的实存。因为实体的实存要求在时间中持存常驻,而在自我的意识流(亦即内直观)中“根本没有什么持久的东西”^{[4](296)}。正如贝克(L. W. Beck)指出的那样,“因此下述判断——灵魂是一个可从中推演出其

不朽性的简单实体,不是一个有效的先天综合判断”^[5]。同样,当理性心理学家谈论着灵魂的单纯性、同一性和观念性之时,他们也只是在谈论先验自我三种“形式性的”属性。他们无权从中直接得出灵魂拥有这三种“现实的”属性。由之,康德揭露了理性心理学错误的根源:“通过对一般思维中的我自己的意识的分析,对于我自己作为客体的知识并没有获得丝毫进展。对一般思维的逻辑探讨被错误地当作了对于客体的某种形而上学规定。”^{[4](294)}

对此,胡欧德(Q. Huonder)总结道:“因此依据康德的认识论,一种作为科学的理性或形而上学心理学是不存在的……灵魂——更确切地说——自我的理念只是一种范导性原则。”^{[3](76)}换言之,康德对理性心理学的批判,把灵魂观念限制在纯粹思想物之上,仅认可该观念对经验研究的导向作用。这意味着:我们的理性原本就拒绝对灵魂不朽作出任何肯定或否定的判断。因为“我们的灵魂是否是实体、单纯的、统一的或非物质的,这不会是知识之事,但却是信仰之事”^{[3](76)}。所以,对灵魂不朽的探讨必须从理论知识转向实践运用,亦即“按照那些与思辨的理性运用相结合着的实践的理性运用的原理来设想来世的权限甚至必要性”^{[4](304)}。

而从实践理性的运用中来设想灵魂不朽,就必须从康德对至善的规定谈起。他这样说道:“既然德性和幸福一起构成一人格对至善的占有,但与此同时,幸福完全精确地按照与道德的比例……来分配,就构成一个可能世界的至善。”^[6]因此,无论从个人还是世界整体的角度,“至善”都由两部分组成:“德性或配享幸福(Glückwürdigkeit)以及与之相符的幸福(Glückseligkeit)”^{[3](78)}。不过,这两部分在至善体系内部必须这样来安排:“德性在其中始终作为条件而是至上的善,而幸福……任何时候都以道德的合乎法则的行为作为前提条件。”^{[6](152)}在康德看来,德性与幸福在这种方式下的结合是先天的,亦即在实践上是必然的。从这种结合中就产

① 以下所引康德原文需调整之处,根据德文本和李秋零译本进行改动,不再赘述。

生出“灵魂不朽”和“上帝存在”两大公设的必要性：前者为德性的完满性所需，后者是最高幸福与完满之善相匹配的根据。在此，我们仅考察德性完满性为何需要灵魂不朽的公设。康德认为，人的意志所朝向的德性完满性，并非一个不可规定的“善良意志”，而是“在这个意志中意向与道德律的完全适合”^{[6](167)}。我们知道，批判哲学中道德律的内涵是：将任何一个意志的准则都普遍化为适用于一切理性存在者的法则。由此可见，道德律是纯粹而神圣的。与之相比，人作为拥有感性生命的存在者无疑是不够神圣的。要想在短暂的一生中达致完全遵守道德律的状态，这绝无可能。但是，这种完满之善“仍然作为实践上的而被必然要求着”^{[6](168)}。因此，“我们应该努力去接近并在一个不断但却无限的进程中与之相同”^{[6](114)}。但作为有限理性存在者的人要想拥有这种无限持续的生存，就必须设定灵魂不朽。于是，康德作出了如下总结：“灵魂不朽当其道德律不可分割地结合着时，就是纯粹实践理性的一个公设。”^{[6](168)}

由此观之，与道德律相结合的灵魂不朽公设，表达了人以神圣道德律为范本勤勉修善以致无穷的坚定信念。因为对拥有感性欲求的人来说，道德律是一条义务法则，所以遵守道德律意味着“在奋斗中的道德意向”^{[6](116)}。而灵魂不朽的公设恰好展现了与感性偏好搏斗并不断提升德性的无限进阶。康德相信：如果有人宣称在没有灵魂不朽公设的前提下依旧可以遵循道德律，那么他（她）或有可能在崇奉道德律的虚名下行伪善之实，或有可能陷入非理性的道德或宗教狂热而无法自拔。因此，一个恪守道德律的人，只有在对永恒生命的信仰中才拥有最合宜的生活方式。因为这样一来，他（她）可以在既合理又适度的范围内，点点滴滴地累积自己的道德进步，以期达及完满之善。所以，灵魂不朽公设不但假定了一个“从道德完满性的低级阶段到高级阶段的无限进程”^{[6](169)}，而且直接指向了人在当下不停息的道德努力。康德认为，这是“努力准确地和彻底地遵守一种严格而不宽纵的但却也不是理想化的而是真实的理性命令”^{[6](168)}。由之，每

一个道德行动的瞬间作为道德无限进步的支点，都关系着道德完满性的实现。因为道德的完满性不是灵魂持存下去的某个辉煌终点，而是与道德律相适合的无限序列的整体。这个整体是作为被造物的人所无法洞见的，却可以被身为造物主的上帝用理智直观来把握。这样，虽然处在道德无限进步中的任何一个善行，就其处于一定的时空条件而言都是不完满的，但在这个善行背后不可改变的决心却被上帝所知悉。因此，人在遵循道德律的每一个瞬间，已将自己置于道德完满性的永恒序列之中。进而，人的任何行动都在上帝的视野之内，上帝也会公正地让人享有与其行动相配的幸福。这样，康德完成了在道德领域树立灵魂不朽公设的任务。

总之，虽然康德在知识领域彻底扫除了对灵魂不朽的任何证明，但他又在道德领域为寻求德性的完满性而悬设了灵魂不朽。他坚信自己的这一处理非但没有摧毁探讨自由、不朽和上帝的形而上学，反而拯救了它。因为“形而上学的独断论也就是没有纯粹理性批判就会在形而上学中成长的那种成见，是一切阻碍道德的无信仰的真正根源……所以哲学最初的和最重要的事务就是通过堵塞这一错误的根源而一劳永逸地消除对形而上学的一切不利影响”^{[4](22-23)}。在他看来，在启蒙时代谈论灵魂不朽最合适的方式是：悬置对不朽的知识性论断，而将它建立在道德信仰之中。他的不朽观充分展示出：在现代社会的初期作为基督教传统信条的灵魂不朽所经历的转型。接下来，我们通过考察约纳斯的思想，展现不朽观念在现代社会成熟时期的变化与内涵。

二、行动不朽作为有死者与上帝的中介

相比于康德的启蒙时代，约纳斯生活在20世纪。在这个形而上学备受冷遇的世纪，要有意义地探讨不朽并非易事。约纳斯意识到了这一点。他坦承：“现代气质与不朽观念是无法相容的。”^[7]这是因为，现代的首要特征是世俗化。在世俗时代，科学技术急剧膨胀，唯物论是这个时代最合适的代言人。约纳斯指出：“唯物论是自文艺复兴以来关于我们世界的真正的本体

论。”^[8]在唯物论的背景下,世界由无生命的物质所构成。那么,“非生命是常态,生命反而成为令人困惑的例外”^{[8](85)}。现代生物学的任务是“把生命还原为无生命物”^{[8](85)}。既然生命从无生命的物质中生成,最后又归于物质,那么这证实了生命包括人的有死性。

然而,由于人的形而上学天性,人对于不朽的渴求不可能彻底泯灭,即便在这个唯物论占绝对优势的时代也是如此。在拒斥形而上学的当代氛围中,如何令人信服地谈论不朽观念,就成了约纳斯工作的重心。这一工作开始于他对此前各种不朽观念的清理。首先,他讨论了两种经验性的不朽观念:经由不朽的声名或影响而永存。不朽的声名是指“处于永恒之中的公共荣誉”^{[7](116)}。它是指为国家作出贡献的杰出人物凭借巨大的荣耀永垂不朽。但这种不朽观很难被认可,因为它仅仅接纳凤毛麟角的“帝王将相”,却忽略了芸芸众生。因此,这种依靠声名的留存获致不朽的观念很难被接受。同样,那种经由影响的延续来达到不朽的观念也不可能让人满意。因为人对于后世的影响通过人类文明的整体才持存,但这个整体是可消逝的。“自身是可朽的东西不可能成为不朽的载体。”^{[7](117)}于是,我们不论是基于声名还是影响都无法证实不朽观念的合理性。

随后,约纳斯批判了非经验的不朽观念,亦即“人格在来世中的留存”^{[7](117)}。这种不朽观念仅在两种情况下为人所相信:一是为了在来世补偿现世的正义;二是在现象与实在间进行区分,进而将不朽归于实在主体。第一种不朽观认为,不朽的设立是为了平衡现世的善恶果报。在约纳斯看来,这一观点的错误首先在于即便我们承认设立来世对平衡现世果报是必需的,这也推不出不朽的存在。因为时间性的果报只可在相应时间内补偿,不应诉诸永恒的赏罚。其次,设立来世对平衡现世果报也许是无效的。因为我在现世的祸福是独一无二的,“此时并不能被交易成彼时”^{[7](118)}。总之,这种从平衡现世果报的角度出发设立不朽的做法是不成立的。接下来,约纳斯分析了第二种非经验不朽观的缺陷。这种

不朽观通常为观念论哲学家所推崇。在他看来,这些哲学家受到了外部现象的惊吓,故而贬低现象并造出背后的真实世界。而他指出:“我们面对着可怕的真理,亦即现象就是实在,并且没有比在此显现的东西更实在的了。”^{[7](119)}随后,他批判了二元论的代表人物康德,因为后者将时间设想为现象的形式,而将一个在现象背后、无时间性的主体视作本体。但约纳斯认为,这种将时间性归于现象并将无时间性归于主体的做法已经过时。对20世纪的人们来说,“时间……是像自我这般东西的本质,而且时间的有限性对每个人生存的本真性而言都是必不可少的”^{[7](119)}。因此,20世纪的人们承认的是人的有死性。从二元论的角度来解释不朽也是站不住脚的。总之,这两种非经验的不朽观都是不妥的。

在批判了诸种不朽观之后,约纳斯给出了自己的观点:“为了与现代气质相一致,我转向了那种依赖于我们自身的证据,因为我们在那里是主动的,而非被动的:完全的主体而非客体。在决断的瞬间,当我们整体的存在都被卷入时,我们感到似乎在永恒之眼的注视下行动。”^{[7](120)}在此,约纳斯展示出:符合现代气质的不朽并非最持久之物,反倒是最短暂的决断瞬间。最永恒的东西如何能够从决断的瞬间展现出来呢?这里先要提及约纳斯的老师——海德格尔,因为“决断的瞬间”这个术语是从后者那里发源的。他在《存在与时间》中认为,决断是“这种与众不同的、在此在本身之中由其良知加以见证的本真的展开状态”^[9]。而这一良知缄默地将此在唤入其最本己的能在之中,“因为它并不强加任何道德责任,仅要求一个人为了决定他自己的可能性而承担个体的责任”^[10]。但海德格尔这种在决断中呼求自身的良知概念是约纳斯无法认同的。在后者的眼中,良知的呼声是朝向永恒的。换言之,在决断的瞬间永恒与虚无遭遇了:“这个‘现在’在将自己展示在成为时间所给予的最后瞬间之时,确证了自己的绝对地位。似乎在终点面前去行动正如在永恒面前去行动……但事实上,以这种方式来理解终点就是从超出时间之外的看法来理解它。”^{[7](120)}那么,人在决断的瞬间为何会拥有

与永恒的关联呢？因为人在决断中“行动”了。这一行动在时间中一经作出就消逝了。但这最短暂的行动却“标示了人……向着超越的开放”^{[7](121)}。

由此，约纳斯认为，自己发现了一种新的不朽观，亦即“不是在我们的经验中持续最长的东西，而是持续最短并内在地最反对于持续性的东西，可以展现出将有死者连接于不朽者的东西”^{[7](122)}。因此，不朽并不像通常那样指的是“灵魂不朽”，而是“行动不朽”（immortality of deeds）。但人为何能通过行动达致不朽呢？因为海德格尔通过决断的行动瞬间，走向了“先行到死中去的”此在整体。而约纳斯又何故能经由这一瞬间通达超越与不朽之域呢？这里，他诉诸了他的犹太教信仰，亦即所谓“生命之书”和“上帝的超越形象”^{[10](22)}。前者指的是我们的名字根据生前的行为被计入“天国的总账”。这包含了个人的不朽。不过，对个人生前行为的记述不是为了在死后给予他（她）赏罚，而是言说“行为将自己刻入永恒的时间回忆录中的可能性”^{[7](122)}。而这一永恒的回忆录是为了让上帝保有对统一世界进程的影像。似乎有些怪异的是，在约纳斯看来，这个统一世界进程的影像，不在上帝的掌控之下，而在我们这些有死者手中。由此，他展示了“奥斯维辛之后的上帝观念”：“在世界的时间变换中，这世界飞逝的现在为过去所吞没，一个永恒的当下在增长，它的呈现将自身规定为在时间的经验中被神的欢愉与痛苦、成功与失败所探明。并非终将逝去的代言人，而是他们的行动进入了正在生成的神性并永久地形成了他未被决定的影像。”^{[7](124)}因此，通过我们在日常行为中的责任，我们决定了这个关怀着的、忍受着的、生成着的上帝。因为他在善意中将生命给予我们，而他的福祉依赖于我们在生命对他善意的承诺^{[10](22)}。

于是，约纳斯描绘了一个处于危险之中、亟待我们去拯救的上帝形象，这与传统的上帝观大相径庭。不过，这一上帝观念的改造有着特殊的时代背景。在二战之后，身为犹太神学家的约纳斯为这个问题所困扰：上帝为何允许奥斯维辛这

样的大屠杀发生呢？在对诸种神正论表示失望之后，约纳斯经由“责任伦理”给出了如下答案：因为上帝不能阻止。在他的设想中，上帝是善良和智慧的，却非全能。因为上帝在创世之后，让自己丧失了干预世界的能力。其目的是：让自然依据自身的可能性展开，最终让在其中出现的人类拥有自由并替上帝实现至善。换言之，“上帝把自己完全交付给生成的世界之后，他不必再付出了：现在是该人为上帝付出了”^[11]。在对上帝的事功中，人的不朽真正被规定：“尽管来生不是我们的，此世的永恒再生也不是，但我们能够在心中拥有不朽，当我们在短暂的一生中服务于我们被威胁着的可朽事业并帮助受苦的不朽上帝。”^{[7](124)}

因此，约纳斯在帮助不朽上帝的一生中，发现了人的不朽。不朽并非相关于持续性的永存，而意指在决断的瞬间肩负着道德责任去帮助上帝。这样，我在行动的当下洞见到了我向永恒的开放。

三、自由、不朽与上帝的内在关联

正如本文已表明的，康德和约纳斯处在现代社会的不同时期：前者处于启蒙时期，而后者身处于20世纪。而且，两人的理论前提和宗教背景相差较大：康德坚持理性主义立场和现象与本体的二元论，又深受基督教虔信派（Pietismus）思想影响；约纳斯从海德格尔的存在主义出发，建立了生机一元论，同时作为犹太人对犹太神学有着精深的造诣。但在我们看来，他们虽然有着这些不容忽视的差别，但在各自的道德神学体系中都有从自由到上帝与不朽的推论过程。

在康德哲学中，自由、不朽和上帝是实践理性的三大公设。其中，自由是纯粹理性体系的拱顶石，也是理性存在者的本质规定。这种理性化的自由首先是指对自然机械作用的独立。但这种独立不是无规定的肆意妄为，而是“自己立法、自己服从”，亦即自律。这一自律的法则正是道德律。因为“道德律所表达的无非是纯粹实践理性的自律，亦即自由的自律”^{[6](44)}。道德律要求：规定我们意志的准则同时拥有普遍立法之形式。

现在,这个普遍立法的形式条件是意志自身唯一所有的,而意志所欲求的客体“永远只能作为经验性的东西被给予”^{[6](37)}。所以,遵循道德律的意志,同时是以自身的普遍立法之形式为规定根据的意志,而它就是自由(自律)意志。康德总结说:“自由和无条件的实践法则则是交替地互相归结的。”^{[6](37)}由于自由不可能在为自然必然性规定的现象界中得到证实,因而我们只能通过心中直接意识到的道德律认识自由。

与自由相似,上帝和不朽的理念也无法在现象界中寻得证明,因而仅仅与道德律相关联才被规定。易言之,上帝和不朽“只是一个由道德律来规定的意志的必要客体的条件”^{[6](2-3)},而这个客体就是至善。为了实现在道德律基础上的德福一致(至善),我们需要设定不朽来企及意志与道德律的“完全适合”,同时预设上帝来赐予与德性相配的幸福。如前所述,意志和道德律的“完全适合”意味着神圣和完满的最高德性,而人作为有限的理性存在者不可能在此生达致这一德性,因而人“有资格希望自己持续地进向无限”^{[6](175)}。所以,不朽公设是道德律运用于人之上的直接推论。在此基础上,与最高德性相配的幸福在上帝实存的公设之下才有可能。这是由于:幸福是指自然与人的全部目的相一致的状态,而一个遵循道德律的人并不具备使自然按自己意图发生的能力。但至善(德福一致)毕竟是人类理性的终极目的。于是,我们必须去假设这样一个至上原因:它既是伦理秩序的顶点,也是自然整体的原因。这个原因就是上帝,它可以保证德性的完满性与最高幸福间的精确一致。所以,“在道德上假定上帝的存在是有必要的”^{[6](182)}。这样,在康德的道德神学体系中,道德律作为一条主线将自由、不朽和上帝三大公设贯通起来。不过,既然我们“只是借助于道德律并且也只在与道德律的关系中”^{[6](182)}把这三者结合起来,那么我们仅在实践的意图中做到了这一点,没有在知识层面对它们有丝毫建树。由此,康德将这三大公设称为“主观的但却真实和无条件的理性必要性”^{[6](12)}。

与康德不同,约纳斯在他的生命进化论中界

定了自由、不朽和上帝的内在关联。约纳斯将自由赋予包括人在内的一切有机体。他这样宣告道:“‘自由’……在本质上标示了有机体的领域并在某种程度上对于所有‘有机体’种类的成员是……共同的。”^[12]所以,自由与生命是一体同源的。生命经历了一系列有机体功能的逐步演进(新陈代谢、移动和欲望、感觉和知觉、想象、艺术和思想),并在人身上达到顶点。生命自身的进化过程展现了自由程度的不断提升。这样看来,康德与约纳斯的道德神学架构截然不同:前者从纯然理性化的自由概念出发,将不朽和上帝视为实践理性的信仰;后者从生物进化论的角度引入自由,并将上帝和不朽整合进“生命现象”。

约纳斯提供的整合方案是他“先前在考虑别的问题时已经提出的神话假说”^{[11](22)}。他相信,上帝在创世之后放弃了干预世界的的能力,而将世界留置在“生成的机会、风险与无尽多样性之中”^{[7](125)}。而在物质世界的变迁中,生命借助于新陈代谢的出现打破了沉寂。随着生命而来的是,“对永恒领域关注的迅速加快与生命朝向丰富性之恢复的增长式跳跃”^{[7](126)}。生命及其自由的出现,开始触及永恒之域。上帝从他的付出中得到了收获。但与生命相伴而生的是挥之不去的死亡。换言之,有死性是生命这种存在方式必须付出的代价。不同于海德格尔将有死性局限在人身上,他将有死性扩展至一切生物之上,亦即“将有死性作为生命本身的必要属性”^[13]。因此,通过个体在短暂生命中展现的感觉、行动、痛苦和对有限意识的觉解,上帝开始经验到自己,永恒之域变得色彩斑斓了。他形象地把有死性的产生称为永恒性的“食物”^{[7](127)}。在人类降生以前,上帝在生命的进化中处在收获的胜利状态。但人的降生带来了知识和最高形式的自由,自足的生命主体的无辜状态让位于在善恶的抉择中对责任的承担。上帝第一次感到了颤抖,因为他的命运被人类不确定的行为所左右,“将被人类对他自己和世界做的事所完成、拯救或毁坏”^{[7](127)}。同样,人的不朽通过道德决断呈现出来:“在他的行为之于上帝命运令人敬畏的影响中,人的不朽恰好附着在这个永恒存在者的情境

之上。”^{[7](127)}因此,人类行为的善恶与永恒的成就息息相关。由于人类在历史中的罪恶罄竹难书,约纳斯用先知的口吻警示道:“上帝的形象正前所未有地处于危急之中。”^{[7](130)}所以,他呼吁我们在有限的一生中,勇敢地作出道德决断,担负起自己的责任,来拯救不朽上帝的危难。因此,不朽的意味不相关于自己在永福中的无尽延续,而是指在决断瞬间用善行助佑上帝穿越恶的重重险阻。实际上,这是自由在生命最高点的人身上最圆满的实现。由此,约纳斯哲学中的自由、不朽和上帝以融贯的方式统合起来了。

对比康德和约纳斯对自由、不朽与上帝三者关系的论述,我们发现,尽管他们的道德神学结构不同,但在如下一点是相通的:道德行动的瞬间即永恒。康德假定了修善的无限进程与不变道德意念两者的融合。处于无限进程中的个体的任何一个瞬间的道德行为都是不完满的,但此人在该行为背后完善的道德意念已被上帝知晓。由之,他(她)与上帝同在,上帝已备好了永福犒赏他(她)。同样,约纳斯在道德决断的瞬间发现了人与上帝的永恒之域的联结,尽管人对永恒的寻求不是为了永福,而是指向对上帝的帮助。所以,康德与约纳斯的不朽观揭示了道德行动的瞬间与永恒的统一。由此,我们可以体认到不朽观念对现代人的意义。在缺失超越性的世俗主义框架内,人在此世中难逃凡俗之物的羁绊,从而无可避免地陷于虚无主义的困局。然而,康德和约纳斯告诫我们:人应从此时此地的当下发现自己与永恒的联结。因为人必须在严肃真诚的道德决断中,为自己和他人(包括将来之人)负责,也为不可见的永恒负责。

参考文献

[1] F. Bovon, "The Soul's Comeback: Immortality and Resurrection in Early Christianity", *Harvard Theological Review*, 2010, 103(4).

[2] Emanuel Hirsch, *Hauptfragen Christlicher Religionsphilosophie*, Berlin: Walter De Gruyter, 1963, S. 3.

[3] Quirin Huonder, *Das Unsterblichkeitsproblem in der abendländischen Philosophie*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer GmbH, 1970, S. 74.

[4] 〔德〕康德. 纯粹理性批判[M]. 邓晓芒,译. 杨祖陶,校. 北京:人民出版社,2004:290.

[5] L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago&London: The University of Chicago Press, 1960, p. 265.

[6] 〔德〕康德. 实践理性批判[M]. 邓晓芒,译. 杨祖陶,校. 北京:人民出版社,2003:152.

[7] Hans Jonas, "Immortality and the Modern Temper", in *Mortality and Morality—A Search for the Good after Auschwitz*, Lawrence Vogel ed., Evanston: Northwestern University Press, 1996, p. 115.

[8] 〔美〕汉斯·约纳斯. 存在理论中的生命、死亡和身体[J]. 方秋明,黄信,译. 世界哲学,2017,(1).

[9] 〔德〕海德格尔. 存在与时间[M]. 陈嘉映,王庆节,译. 北京:生活·读书·新知三联书店,2010:339.

[10] Lawrence Vogel, "Editor's Introduction—Hans Jonas's Exodus: From German Existentialism to Post-Holocaust Theology", in *Mortality and Morality—A Search for the Good after Auschwitz*, Lawrence Vogel ed., Evanston: Northwestern University Press, 1996, p. 23.

[11] 〔美〕汉斯·约纳斯. 奥斯维辛之后的上帝观念——一个犹太人的声音[J]. 张荣,译. 伦理学术,2018,(4).

[12] Hans Jonas, "Evolution and Freedom: On the Continuity among Life-Forms", in *Mortality and Morality—A Search for the Good after Auschwitz*, Lawrence Vogel ed., Evanston: Northwestern University Press, 1996, p. 61.

[13] Hans Jonas, "The Burden and Blessing of Mortality", in *Mortality and Morality—A Search for the Good after Auschwitz*, Lawrence Vogel ed., Evanston: Northwestern University Press, 1996, p. 87.

责任编辑:冯书生