

论奥古斯丁与克尔凯郭尔的 “时间”概念

王润峰

【提要】奥古斯丁和克尔凯郭尔的“时间”概念，皆从柏拉图的“回忆说”切入。“回忆说”秉持“理念在先”的前提，将“时间”单纯作为对“理念”的“回忆”。就此，奥古斯丁确定了一种从“心灵”出发，立足“现在”的感官印象的主体性“时间”；克尔凯郭尔则将“时间”带入个体的生存与悖谬之中。借助对虚假“时间”观念以及体系哲学的批判，克尔凯郭尔将人定性为“时间性—现世性”与“永恒性”的综合。克尔凯郭尔试图以“瞬间”概念来解决奥古斯丁“时间是什么”的疑难。“时间”不是单纯作为“现在”的“在场”，在基督教哲学的语境中，唯有个体自身的“时间—瞬间”成为“同时共在性”的显现，“信仰之亲见”才能在生活世界的“瞬间”找到其现实意义。

【关键词】时间 奥古斯丁 克尔凯郭尔

【中图分类号】B13、B15 **【文献标识码】**A **【文章编号】**1000—2952 (2019) 06—0024—09

一、奥古斯丁：主体化的“时间”

在《忏悔录》卷十一，奥古斯丁以上帝的“创世”为背景引出“时间”问题。他认定“时间”与“世界”是上帝从“无”中一同创造的。上帝只是“给出”了“时间”，但未就此解释“时间”。对于“时间是什么”的问题，奥古斯丁说：“没有人问我，我倒清楚，有人问我，我想说明，便茫然不解了。”^①“时间”，作为受造物，具有“流变性”和“非常在性”。他者问“我”之前，“我”与“时间”浑然一体，“时间”是“我”的“混沌”状态；他者问“我”之时，“我”想回答的“时间”匆匆而过，已然成为过去的某一“时刻”。当一段“时间”过去了，以物理学的方式，诸如观看星辰运动、树木年轮、钟表等指示物，可以计量该“时段”的长度。问题是，“钟表时间”是借钟表看“时间”，“时间”变成了非本真的观察对象，这显然不足以说明“时间是什么”。奥古斯丁对“时间是什么”的困惑是必要的，毕竟，“时间”概念让人习以为常太久了。当奥古斯丁在《忏悔录》中祈祷时，他多数是在祈求一种“理解”。这隐含着从“时间是什么”（时间的抽象化）到“怎样理解时

^① Saint Augustine, *Confessions*, trans. by R. S. Pine-Coffin, London: Penguin Books, 1961, p. 264.

间”（时间的存在状态）的转变。

奥古斯丁将柏拉图“‘时间’是‘永恒’运动着的影像”^①的观点予以解构。柏拉图将“影像”归为“理念”的摹本，“时间”则成为“永恒”的摹本。在此，他把“时间”归诸“永恒”，意在凸显“永恒”的意义。依柏拉图之见，倘若要追寻“永恒”，唯有“理念”这种一直在场的、不为生成与消亡所动者才是真正的“永恒”。或言之，“永恒”“总是存在而无生成变化”。^②由此可见，柏拉图的“理念论”超越了“时间—空间”的限制，“理念”不能在“时间”中被给出。或言之，在世的的存在者终有一死，只能在“时间”中分有“理念”/“永恒”。况且，人的有限性还体现在人神分殊，无人能够掌控这“永恒”。柏拉图将“时间—永恒”的关系解释为“影像—理念”，其本质是以“理念”规定“时间”。“时间”流变却无法企及“永恒”，毕竟，柏拉图只是从“永恒”的相似性来设定“时间”。奥古斯丁则打破“理念论”的框架模式，“时间”从附属之物转为存在之思，从“影像”转为“心灵印象”，从向外的摹仿转为向内的感知。他意在揭示“时间”与“永恒”的差异性。于是，奥古斯丁首先就“时间”的维度作了如下区分：

其一，“时间”再怎么漫长，也只是“流光的相续”，表现为“过去—现在—将来”单向度的、一维的线性运动。在此，“时间”被看作“前后相继”的运动序列，或者被当成理解“物”之运动的前提。显然，这仍未超越亚里士多德的时间观。“永恒”则无始无终，无先无后，无逝无继，无限且“不朽不灭”。

其二，“时间”可理解为诸多“片断”，它不是一次性完结的陈述，不能用“已经”的方式来定义，它更像是“延伸”和“展开”的过程。“永恒”却一直存在、始终存在，它并非片断化，亦无需延伸。在本质上，它是无时间性的“一”。

其三，“时间”不能“同时”伸展延留。相对而言，“时间”，要么作为被问及“时间是什么”的“现在”，要么作为胡塞尔式的关于“现在”的前摄（pretention）或滞留（retention）。“永恒”却“同时”表达着一切，无论何时皆是如此。

其四，“时间”不能整个作为“现在”，但“永恒”整个只有“现在”。言外之意，“时间”的构成，“现在”只占一部分。而且，“现在”作为可能的“过去”或者“将来”，不断地向其两端延展。“现在”陷入悖论：一有伸展，现在便成了过去或将来。于是，“现在”逐渐虚无化为非存在的“现在”，但它显现为无长度的、无体积的、在场的“点”——一种转瞬即逝的“现在”。悖论还在于：“我”回复“时间是什么”的那个“时间”/“现在”不是被问的“时间”/“现在”。在奥古斯丁看来，“时间”的意义与其说借助柏拉图的“理念”在“永恒”中寻找，毋宁先行从个人“现在”的维度去把握。

“钟表时间”是以物理学的方式计量和规定“现在”的“时间”，但我们在生活中说的“时间”，却不单是指钟表上预先设定的、标识着的“时间”刻度，而是要悬搁具体的“指向”，重新认识自我的“感觉”。感觉所反映的对象，就是当前正作用于感官的事物。奥古斯丁将“当下之物的现在”称作“直接感觉”（direct perception），^③这一“直接感觉”将个人从目视的被动接受（钟表时间）扩展到心理层面（内化时间）。毕竟，纯粹计数的方式无法直接解释“春花秋月何时了”的悲情。“时间”作为存在之思，只能是以个人自身的“直接感觉”来诠释。“时间是什么”的疑难转变为“我”在场

① Plato, *Timaeus and Critias*, trans. by Robin Waterfield, New York: Oxford University Press, 2008, p. 25.

② *Timaeus and Critias*, p. 16.

③ *Confessions*, p. 269.

感知的困惑，“何时（了）”的忧愁以情感的宣泄告终。或者说，在此情此景（春花秋月）的更迭中，“时间”隐含着一种“到时”。随着视域的内转，“时间”化为自我内在性的显现。奥古斯丁认为，“只能趁时间经过时加以度量。”^①此时此刻——目前的“时间”，保留着“现在”与“现在”的“我”。

奥古斯丁将“现在”视为当前化的意识，“直接感觉”，抑或一种“注意”（attention）。^②我们常说“下雨了”或“在下雨”，而较少说“开始下雨了”、“现在正在下雨”。因为“现在”作为最切近“我”的时间点，仿佛是在不言自明地被“注意”。奥古斯丁指出，“现在”成为“时间”的标志，在于它反身走向“即将不在”的“过去”。随即，从运动中显露的时间间距，一种断裂感，唤起“我”的“注意”。由于记忆是对“时间”曾经在场化的感知，向“过去”的流逝使得“时间”之“现在”成为可思的“在”。在此，奥古斯丁肯定了“时间”流逝的定性，并将“现在”的“注意”寓于“时间”流逝着的“时段”之中。

“时间”或者说“现在”的在场，是如何被注意到的呢？奥古斯丁感慨道：“在我的心灵中，我度量时间。”^③继而，他追问道：“灵魂，你是否能告知，现在的时间能不能是长的。”^④他以空间化的“度量”——“长短”，作为“注意”的标志。对此，奥古斯丁答道，“‘时间’是心灵/思想的延伸”，^⑤而非某种客观的东西。他以往事为例，往事给心灵留下的“印象”，是基于感官知觉（sense-perception），^⑥而非以柏拉图“回忆说”的方式来诉说抑或再现“过去”的事实，它更像借助感觉遗留着的心灵踪迹。奥古斯丁的逻辑是，通过揭示自我在“现在”的事实印象，回到心灵—灵魂的道路。“我”在“现在”所展现的，是自身活生生的体验，而非仅仅将“现在”理念化，当成“过去”回忆的再现。记忆即使带给“我”当前化的新奇感知，也仍是“过去”的间接显现。“现在”这一“直接感觉”，本是个人在当下直接显现的感知定性。以“现在”为始基，“时间”经过“隐秘处所”——“心灵”，关联着“不再存在”的“过去”或“尚未存在”的“将来”。

问题是，从“现在”来看，“过去”和“将来”并不“存在”。“在场”的“时间”，不能以不“存在”的“过去”或“将来”来构成。正因如此，奥古斯丁将“时间”归结为“过去的现在、现在的现在和将来的现在”。“时间”被规定为一个“整体的存在”或者“整体的现在”。其中，“现在”并不持存，否则“时间”就是“永恒”了。由此，“时间是什么”的问题被进一步描述为“过去的现在是记忆，现在的现在是直接感觉，将来的现在是期望。”^⑦换言之，“时间”的存在状态是心灵中“‘将来’之期望，经由‘现在’的注意，成为关于‘过去’之记忆”^⑧的过程。“三一化”的关键在于“现在”被理解为片断化的、主体性的、承前启后的感官印象——“注意”。

思考“（时间）是什么”的问题，归根结底是对“存在”的反思。奥古斯丁看似将“时间”捆绑到现成之物，实则借助当下自我的“直接感觉”，探寻出“时间”的“延伸”特性——作为个人心灵的延伸。“时间”之思与心灵之“在”相互触摸，“时间”的存在状态间接地揭示为个人的在场状态。由此，奥古斯丁的“时间”之“思”以在场形而上学的方式最终回到“现在”的“心灵”之“在”。

① *Confessions*, p. 266.

② *Confessions*, p. 277.

③ *Confessions*, p. 276.

④ *Confessions*, p. 265.

⑤ *Confessions*, p. 274.

⑥ *Confessions*, p. 267.

⑦ *Confessions*, p. 269.

⑧ *Confessions*, p. 277.

奥古斯丁告诫众人，要想获得“永恒”的意义，需要警惕“心灵沉浮于过去和将来”。言外之意，他仍强调“心灵”对“现在”的“注意”，以此接近“永恒”。人作为受造物，是时间性的，不可能与上帝同属永恒。在此，个人化的“现在”被当作“时间是什么”和“永恒”之意义的答案。奥古斯丁提醒劳神于外物的人，信仰伴随“时间”绵延的“间隙”——“现在”，让“时间”与“永恒”接洽。换言之，个人的创造性首先在于他对自我“心灵一感觉”的发现。其间，“时间”也呈现着主体性的难处：作为生活世界改造者的个人，对自己“现在”的创作毫无把握。而且，“时间”带来的指向和结果总是姗姗来迟的，人们常常会懊悔地说“早知道……”。笔者认为，奥古斯丁发觉了“时间”之急迫的一面，即“时间”作为“三一化”的“现在”在其伸展或延留中逐渐虚无化。这一危机促使个人始终注重“心灵”的优先性。个人既要切身感知世界而不被“时间”所遗忘，又要在通向“永恒”的信仰的道路上积极留下“心灵”的踪迹。

二、克尔凯郭尔：生存与“时间一现世”

克尔凯郭尔以假名作者约翰尼斯·克利马克斯的身份在《最后的、非科学性的附言》（以下简称“附言”）中声明，“时间”在纯粹思维之内是找不到位置的，^①他对“时间”概念的阐述多集中于个体“生存”和“爱”的维度。在展开他的思想之前，假名作者首先提及了两类误导性的“时间”：“体系论”的“时间”和“回忆说”的“时间”。在丹麦黄金时代，黑格尔思辨哲学风靡一时。按照体系论者“只有当一切结束之时，事情才会清楚”^②的论断，必须先终止“时间”才有“时间”的定义。思辨成了“事后诸葛亮”，因此克尔凯郭尔反对体系论者对主体生存现状的漠不关心，批评体系论者将“生存”抽象化的倾向。何谓生存？“生存就是无限和有限、永恒和时间所生的那个孩子，因此它持续地奋斗着。”^③而在《哲学片断》中，克尔凯郭尔仍然借假名作者约翰尼斯·克利马克斯之口，提及了柏拉图的“回忆说”。^④在克利马克斯看来，“回忆说”将“知识”的来源规定为对“过去”既定“回忆”的提取，这意味着“时间”的流变等同于“无”。它将个体的生存抽象为对“过去”的复写，这割裂了个体与“时间一现世”^⑤的同时性。“时间”自身的弹性本应撑开“我”这一生存者而“同时”容纳诸多认识对象。在此，“时间”与作为生存者的“我”是同时的。其次，“回忆说”在“时间”的指向上是倒退着的、反方向的。这意味着，“回忆说”否认生存者在“将来”能获得不确定的知识，否定了个体的奋斗。因为“回忆说”强调只有正确的、“过去”已有的知识的唤醒，它预设了生存者就是真理。就此，生存者不是向前生存，而是倒回“过去”。

克尔凯郭尔在另一部假名著作《非此即彼》中将“时间”称为“一个严厉的监工”，^⑥“时间”无时无刻不在审视着生存者。在感性一审美阶段，“时间”表现在个体自身之外的直接性。审美者耽于逸乐，追求即刻的欢愉，迷恋着当下。以尼禄为例，他意欲使人们/臣民变得忧惧。^⑦忧惧超越了直

① [丹] 克尔凯郭尔：《最后的、非科学性的附言》，王齐译，中国社会科学出版社 2017 年版，第 264 页。

② 《最后的、非科学性的附言》，第 3 页。

③ 《最后的、非科学性的附言》，第 67 页。

④ [丹] 克尔凯郭尔：《哲学片断》，王齐译，中国社会科学出版社 2013 年版，第 8 页。

⑤ 在传统意义上，生存意味着个体在世时的生命活动。时间就是现世，永恒的维度在此被暂时“悬搁”。

⑥ Søren Kierkegaard, *Either/Or: A Fragment of Life*, trans. by Alastair Hannay, London: Penguin Books, 1992, p. 297.

⑦ 忧惧（德：Angst/ 英：Anxiety），丹麦原文为 Angest，是克尔凯郭尔作品中的基本心境/情绪之一，也是海德格尔在《存在与时间》、《形而上学是什么？》等处言及的基本“现身情态”。忧惧并不局限于“感性一审美阶段”，它遍及人生道路诸阶段，是理解克尔凯郭尔“时间”概念与“瞬间”概念的关键所在。

接性，因为忧惧总是涉及对“时间”的反思。反思打破了直接性，使个体意识到直接性的幸福在“时间—现世”中终究是虚幻的理想性。忧惧让“现在”的个体感到晕眩，意识到不幸却又无法理解。当个体反思“现在”，忧惧会再次袭来。此时的个体，却是对“过去”或“将来”感到忧惧。可以说，在忧惧中，“现在”被悬搁了。表面上，忧惧让“现在”在“时间”的双向错反中逐渐虚无化。实际上，个体因忧惧的模棱两可性，他在“时间”中面对着“无”，只能靠自身的有限性来支撑。个体既爱又怕，持续忧惧。问题在于，忧惧不会伴随“时间”或“现成之物”的毁灭而消散，它就像个体身上的皮肤。忧惧揭示了“时间”并不只是过去的流逝，否则忧惧会同“时间”一起流逝。相反，“时间”与忧惧一起使个体通过反思意识到“现在”的自我被遮蔽着的一面——“睡梦中的精神”。“现在”在场的个体由于忧惧而陷入“精神的缺席”，个体如何在“时间”中成为“精神”？是脱离“现在”，还是沉沦于无法摧毁的“忧惧”之中？这是“时间—现世”自身的疑难。

在伦理—宗教阶段，威廉法官，已婚的伦理代言人，通过现实生活诠释“时间—现世”的本义。他看出审美者是在逃避“时间”带来的连续性以及本己的“责任”。他主张扎根“时间—现世”，为“祭坛”（信仰）和“炉膛”（婚姻生活）而斗争，把握“每一天”，如同“决定性的日子”、“考验的日子”。婚姻给予爱人一种前景，一种期许，一种共振。或言之，婚姻是爱情的无限延续，是现世性的永恒，甚至是爱情之中的“信仰”——“信”、“望”、“爱”在“时间—现世”的统一。另外，“时间”的连续性提示着个体：“爱是恒久忍耐。”^①对此，威廉法官进一步阐发道：“真正的忍耐显现为与‘时间—现世’斗争着的心情状态，或者真正地是长久耐心的东西。”^②笔者认为，支撑着威廉法官的忍耐的是个体的责任意识，正是责任，才使“时间—现世”充盈着实际生活的意义。于是，与“时间—现世”斗争的关键在于合乎伦理地控制心境，勇敢地选择自身的隐秘内心性，并肩负起责任，不断“成为自己”。相反地，迷失于“时间—现世”中的个体却将“使自己退场”视为义务，这无疑与“选择”自我的永恒有效性背道而驰。

克尔凯郭尔/假名作者维吉利乌斯·豪夫尼恩希斯在《忧惧的概念》中再次指明“时间”这一“无限的延续”，不能定性为“现在、过去和将来”^③的结构。“过去”已然逝去，“将来”尚未到来，“现在”缺乏内容并且逐渐消失。克尔凯郭尔发现，同时代人陷入“填充时间的困境”之中，匆忙而草率，像提前交卷却又无事可做的学生。问题是，个体生命不能以“量”定性，“时间”亦非“生命”的加减法。在假名著作《非此即彼》中，他补充道，“那真正的个体同时生活在希望和回忆之中。”^④此处蕴含着“整体到时”的时间观，即关于过去的回忆、将来的希望无不是与“现在”一同在场的。或言之，“整体到时”的“时间”表现为回忆、现在在场以及希望的统一体。幸福之人在希望和回忆中对于他自己是“在场”的，他催促自我不断向前。“现在”激励着个体不断敞开自身、面向“将来”。相反，不幸者则反反复复地变换“希望”，见异思迁，他对于他自己是缺席的。因为他不仅把“现在”的自己带向“虚无”，而且也意味着他在“将来”的缺席，好比他持有一张无法兑现的空头支票。现在的问题是，这种向着“将来”而在的意义何在呢？

显然，“过去”意味着“时间”的曾在，但“过去”仍有可能“新”生，更确切地说，“过去”

① Craig S. Keener, *1-2 Corinthians*, New York: Cambridge University Press, 2005, p. 106.

② *A Fragment of Life*, p. 460-461.

③ Søren Kierkegaard, *The concept of anxiety*, trans. by Alastair Hannay, New York · London: W. W. Norton & Company, 2014, p. 104. 参见 George C. Bedell, Kierkegaard's Conception of Time. *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 37 (3), 1969, pp. 266-269.

④ *A Fragment of Life*, p. 465.

潜藏着未揭示的、即将出场的新意。如同生存者/读者通过对文本的阅读获得不同的理解。“过去”已然过去，这是确定的；“过去”萌发着“可能性”，这是个体生存的不确定性。对此，克尔凯郭尔在《附言》中声称“去生存就是生成”，^①“时间”在此体现为“生成”的可能性。何谓生成？生成，就是从可能性——实为“非存在”的“存在”，转化为真实的“存在”——现实性。可能性在进入世界的一瞬间转变为终结性的“无”。在“生成”中，“现在”作为主体在场的显现。与“过去”相比，“将来”更接近“生成”的本义。“生成”在“将来”的表现，必须是个体真正地获取了“实在性”。反观“过去”，一旦抛开“生成”的力量，“时间”就只会一去不复返。故而，“将来”把“时间”的现实性的一面提前宣告为主体的敞开状态。

除了“无限延续”、“整体到时”和“向‘将来’而在”的“时间”定性，克尔凯郭尔还在《附言》中引入了“时间性—现世性”^②的分析。个体在一条“时间性”的结构之路上驾驭“时间”。“时间”被喻为“一匹老马”，“永恒”好比翼马，作为车夫的生存者则试图把翼马的永恒性和老马的时间性套在一辆名为“生存”的马车上。在假名著作《忧惧的概念》中，“时间性”与“永恒性”的关系被进一步归结为“人是灵魂与肉体的综合，并且同时也是‘时间性—现世性’和‘永恒性’的综合”。^③“时间性”的生存结构由作为“精神”的个体来展开，期间，生存者常常遭遇忧惧、绝望等精神危机。诸种心境透过“瞬间”显露出来，而个体在“时间”间歇中面临真正地“成为主体”的“选择”。在此，“瞬间”彰显着“现世性”与“永恒性”之间的张力——“永恒”试图停止“时间”以维持其恒常性，而“时间”试图通达“永恒”来延续其绵延性。于是，“时间”不断借助“瞬间”切割开“永恒”，“永恒”却不断借助“瞬间”渗透进“时间”。毋庸讳言，克尔凯郭尔抓住了人的内心性与超越性在“时间”上的统一，也揭示了人成为“精神”的契机——“瞬间”。进而，他描绘了时代的任务：“不再是一个由想象所激活、以辩证的方式安排好的可能性世界，而是个体的出场。”^④个体/生存者不再在生命剧场的幕后候场，而要从“现在”的“在场”转向“无蔽”的、个体化的“出场”。当个体候场时，“时间”向其内心性沉潜。当生存者出场时，“时间”化为决断的激情投入世界。

三、同时共在：瞬间、平等的爱与信仰之亲见

在基督教信仰的语境下，“时间”不再单纯是“现世”，而让“永恒”有了立足之地。柏拉图钟爱“可知世界”，他以“永恒”/“理念”图像化“时间”。与此思想进路相反，奥古斯丁与克尔凯郭尔的“时间”概念都从个人在“时间—现世”的实际生活来追问“永恒”。“时间—现世”是有限生命的居所，但如何从“现世”通向“永恒”，这并不是一个自明的问题，而奥古斯丁和克尔凯郭尔试图对此给出自己的解答。奥古斯丁是将“时间”视作“人身”（心灵）的感觉，克尔凯郭尔则关注个体在“时间”（内心性）中的爱与生存。在对“时间”概念的厘清过程中，奥古斯丁和克尔凯郭尔成为了潜在的思想对话者。

首先，奥古斯丁开创了内在时间观的先河，他以心灵印证“时间”之踪迹。具体而言，心灵不

① 《最后的、非科学性的附言》，第 160 页。

② 脱离基督教信仰的语境，时间性（德：Zeitlichkeit/ 英：temporality）就是现世性（德：des Zeitlichen/ 英：the temporal），现世的生存便是个体时间的全部呈现。

③ *The concept of anxiety*, p. 104.

④ 《最后的、非科学性的附言》，第 211 页。

断触发个人“现在”的印象，个人凭借印象确证“时间”，心灵印象才是度量时间的标准。离开心灵之“在”，“时间”便成“虚无”。或言之，“时间”的现实意义在于引发对“我”之存在的“注意”。克尔凯郭尔在这个基础上，进一步把“时间”概念引入生存的可能性、现实性以及生存者的内心性之中。无论是内心性的沉潜抑或决断之激情，都细致入微地体现了个体面对“时间”的方式，是个体在上帝面前与自身关系的显现。借助“时间”概念，克尔凯郭尔最终旨在阐明“个体在永恒下的生存”，并以此拒斥“人神关系”的世俗化。

其次，为了避免“现在”的持存等同于“永恒”，奥古斯丁认为“时间”必然走向“过去”，入于“无何有之乡”。奥古斯丁困惑和追问的是“时间是什么”，他的“时间”从可知而不可感的“永恒”退居于可感的“现在”，认为唯有祈求上帝才能获“知”。对“时间”的理解的定位，限制了奥古斯丁对“瞬间”的意义的发现。反之，克尔凯郭尔从一开始即明确否定将“时间”单纯定性为“流逝过去”，以免隔断“时间”与“永恒”的接洽——“瞬间”。凭借“永恒之原子”（“瞬间”）的思想方案，凭借“时间之充实”/“时候满足”，克尔凯郭尔诠释了“永恒”降临“时间—现世”并作出决断的可能性。在本质上，“永恒”是生成的。不仅如此，克尔凯郭尔还点明了“‘永恒性’首先意味了‘将来’”，^①揭示出生存者本己的“向‘将来’而在”作为生命与信仰的“时间”指向。

最后，从“时间”的绵延性来看，奥古斯丁的时间观落入了“现在”——过去的现在、现在的现在和将来的现在——的窠臼，表面看这似乎是一种整体的时间观，但实则是整体的“现在”，因为“整体现在”并非无限延续。换言之，“现在”唯有依靠心灵的延伸企及“永恒”。于是，没有体积的“现在”使得“瞬间”沦为“过去”与“将来”之间的纯粹抽象。与之不同，克尔凯郭尔认为“时间”就是“无限延续”。一方面，其“整体到时”思想直指与回忆、希望一同“在场”的“时间—现世”，意在消除以往时间观仅将“时间”空间化的误解；另一方面，他提醒个体要警惕对“现在”的无穷量化，从而把时间的“无限延续”与在“时间”中对永恒福祉的期待联系起来。

简言之，奥古斯丁试图将“时间”内在化，回忆、直接感觉与期待构成了奥古斯丁内化“时间”的全部内容。而克尔凯郭尔透过生存者的“时间—现世”，觉悟到生存之奥秘——个体的“生成/出场”，突出了在一个日益世俗化的时代中个体“信仰”的难度和意义，把基督教哲学向前推进了一步。

对于克尔凯郭尔来说，“时间—现世”借“瞬间”切入“永恒”的“时机”就是“信仰”之决断。在这个意义上，生存者无时无刻不在“决断的时间”之中。在宗教阶段，“时间—现世”中“出场”的个体仍要“成为主体”，或者说，成为基督教徒。在《附言》中，克尔凯郭尔将“整个世俗的生存”比作“一种身体不适”；^②但信仰亦不能一劳永逸地解决“有限”与“无限”之间的矛盾，相反，信仰恰恰是“在内心性的无限激情与客观不确定性之间的矛盾”。^③基督教在根本上表达着一种关乎信仰的“生存沟通”。

在《哲学片断》中，悖论最深刻的表现在于神降世并且成为教师，道成肉身就是悖谬性的“本质事件”。个体“出场”前，神/上帝首先“出场”了。神/教师以自身为指引，阻止个体以后退的方式（如“回忆说”）与“永恒”建立关系。神步入“时间”，是从“瞬间”切入的，在此，这一“瞬间”就是“悖谬”。没有神的降格就没有这一悖谬性的“瞬间”。

^① *The concept of anxiety*, p. 109.

^② 《最后的、非科学性的附言》，第 371 页。

^③ 《最后的、非科学性的附言》，第 165 页。

神降世后的“时间”里，个体的信仰方式发生变化。在《出埃及记》(33: 20)中，耶和华神对摩西说：“你不能看见我的面，因为人见我的面不能存活。”^①于是，以“看”达“信”的方式被否弃了。而以《畏惧与颤栗》^②为例，信仰之骑士——亚伯拉罕，只是听从上帝呼唤，就踏上信仰前的最后一步——无限放弃。亚伯拉罕以“听”执“信”，“听”的是“人”可理解的上帝之“言”。尽管“献子”在理智上是疯狂的，亚伯拉罕也未曾有“信心的犹疑”。在基督教信仰层面，最大的艰巨努力是“无”，这个“无”可以是失去一切的“无”，也可以是个体在上帝面前一无所能的“无”。但这种“一无所能”的不可能性恰恰暗含“信仰之跳跃”。依叶秀山先生之见，^③从“人”从“言”近乎“信”。而且，“信”超乎感官性、逻辑与理智，“信”无法被认知。信仰是个体以内心性去“听”神的“道说”(logos)，随之自由地“去行动”。从“看”到“听”再到“信”的转变，正在于信仰所“信”为未曾看见结果的“言”，即信仰之“信”在于不可思议性、不可理解性和不可能性。

悖谬的关键——“仆人”的形象并非伪装，它取决于个体是以“看”还是以“想象”的方式“去信仰”。倘若信徒“信以为真”，只看到仆人形象，则误解了信仰，也就僭越了神一人关系。当信仰未到场时，众人所见皆为仆人。当信仰出场时，学生运用“信仰的眼睛”，达到“信仰的亲见”。在这一瞬间，他与神/教师之间便是直接的“同时共在”。就信仰而言，个体与神/教师的关系是直接性的。信仰的“奇迹”还体现在，神/教师的第一代弟子与最后一代弟子是平等的。真正的信仰，意味着神和历代弟子的同时共在性。原因在于，同时代人反而不意味着与神同时，毕竟，神的出场成了“一则新闻”。同时代人的“亲历”衍生出“幻听”、“幻象”，反增阻碍，使得信仰沦为好奇者无聊的闲谈。

对弟子而言，信仰之“永恒”进入“时间—现世”的开端，这则“新闻”是一件“大事”。学生/个体在其“信仰之跳跃”的瞬间，信与不信便从“时间”中的“当下时刻”得以区分。对神而言，这件“大事”是普世之爱的播撒，是“爱”在世的展开状态。换言之，神与信仰者的“同时共在”，是基于其在“时间”中对每一个体平等的爱。平等之爱没有欺骗的成分，而且是神/上帝永不放弃的无私的爱，无论在“时间—现世”中抑或“永恒”中，“爱”常存。反观“信”与“望”，则更侧重“时间—现世”的“向‘将来’而在”。

克尔凯郭尔的忧心在于，作为个体的信仰者，如何日复一日地持守信仰。他强调“时间”(日复一日)，而非“空间”(教堂)等可见的形式，是因为他将个体隐秘的内心性视作最为真实的信仰所在。或言之，真正的宗教性皆以不可见性为标志。神降格为一个可见的、卑微的、脆弱的凡人，这是悖谬性的决断。“神降世为仆”这个决定性的瞬间就是“时候满足”的开端，亦即神带入“时间”的信仰之“时机”(即瞬间)。神是“永恒”，也化身为“永恒”决断的“瞬间”。神带着对所有人的爱，他甘愿降格，改变自己，率先出场，并召唤着生存者/个体从“教众集体”中显现自身，这与《旧约》中耶和华动辄施令赏罚的形象形成巨大反差。同样，“瞬间”的悖谬性还包括，所有的基督教徒都在“时候满足”时成为基督教徒。倘若个体已经“是”基督徒，还要“成为基督徒”，恰恰是最难的。因为“成为”二字意味着个体在“时间—现世”将每一瞬间作为维持信仰的最好“时机”。对一个完整的个体、一个真正的基督徒而言，其信仰的每一“瞬间”就是永恒福祉临近他的“时间”。

① Carol Meyers, *Exodus*, New York: Cambridge University Press, 2005, p. 256.

② Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling / Repetition*, ed. and trans. by Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1983, p. 10. 具体情节即《创世记》(22: 1-2)的内容。

③ 参见王齐：《看、听和信——克尔凯郭尔和尼采视域下的信仰》，《哲学研究》2015年第3期，第73~78、129页。

四、结语

在对“时间”概念的分析中，奥古斯丁将“时间”归纳为“心灵”感知着的“现在”，克尔凯郭尔则借助“瞬间”将“时间—现世”的生存扩展到“永恒”信仰的层面。在“时间—现世”中，任何试图依靠想象虚幻的“永恒”或者完全地按照体系“去生存”的个体，已然在世界中被摧毁了。从基督教哲学角度看，个体的“出场”是他在上帝面前透明的前提，也是“信仰之跳跃”的瞬间之决断。克尔凯郭尔的“时间”概念，深化了信仰的要义，即只有践行从神获得的启示，并将其运用到生活世界，“培育自己的灵魂”，这才是个体在“时间—现世”出场的现实旨归。就信仰而言，有限的人们永远都不可能“在时间”之中获胜。但就生存而言，个体在“时间—现世”的出场是选择自我永恒有效性的第一步，也是坚守“内心性”并“成为主体”的每一步。

奥古斯丁探寻的是“时间”内容层面的“什么”。克尔凯郭尔则追问着“时间”的“怎样”，即个体“怎样”才能在“时间—现世”中出场，“怎样”坚守内心性和自我的永恒有效性，以便从诸多“现在”在场的“教众集体”中出场，以单一者的姿态，成为基督徒。在这个意义上，克尔凯郭尔永远在赶赴他的“时间”之途：

“我到现在还没看见我的马车。
我听见马鞭声，那是我的车夫。
开驶吧，到生死场上，哪怕这些马都跌倒、死去，
只要别在我们到达之前就行。”^①

本文作者：王润峰，中国社会科学院研究生院哲学系2017级博士研究生

责任编辑：周勤勤

On the Conception of Time of Augustine and Kierkegaard

Wang Runfeng

Abstract: The conception of “time” of both Augustine and Kierkegaard started from the Platonic doctrine of “recollection”, which upheld “the priority of the idea” and regarded “time” simply as the “recollection” of the “idea”. Accordingly, Augustine developed a subjective “time” starting from “the mind” and grounding on the “present” sensory impression, while Kierkegaard primarily brought “time” into the existence and paradox of the individual. By criticizing the illusion of “time” concept and speculative philosophy, Kierkegaard defined human being as a synthesis of “the temporal” and “the eternal”. Thereby, he tried to solve Augustine’s problem of “what is time” with the concept of “moment”. In the context of Christian philosophy, “time” is not simply the “presence” of “the present”. Only when the individual’s “time-moment” becomes the manifestation of “simultaneity”, “the autopsy of faith” can find its realistic significance in the “moment” of the living world.

Keywords: time; Augustine; Kierkegaard

^① A *Fragment of Life*, p. 376.