



## 康德道德神学的构建及其意义

赵 林

**摘 要:** 康德在著名的“三大批判”中完成了对传统思辨神学的批判和对道德神学的建构,宗教信仰的根基从客观性的知识理论转向了主观性的道德要求,从而为现代西方社会确立了一种重要的安身立命之本。

**关键词:** 康德; 思辨神学; 道德神学

在《实践理性批判》中,康德通过对至善的追求引出了实践理性的两个悬设,在道德的基础上树立起纯粹理性的宗教。在《判断力批判》中,康德又依据合目的性的主观表象原则,提出了一种关于上帝存在的道德证明。就这样,康德通过对传统思辨神学的批评和对道德神学的建构,为基督教神学的现代转型奠定了重要的思想基础。

### 一、从思辨神学转向道德神学

康德在《纯粹理性批判》一书中曾对西方神学体系进行了分类,他首先把神学分为理性的神学(theologia rationalis)与启示的神学(theologia revelata)。对于启示神学,康德素来持一种不屑一顾的轻蔑态度;而关于理性神学,康德又进一步划分为先验的神学和自然的神学。先验的神学包括宇宙神学(Kosmotheologie,即从一般经验推演出上帝的存在)和本体神学(Ontotheologie,即从纯粹概念推演出上帝的存在);自然的神学则包括自然神学(Physikotheologie<sup>①</sup>,即从一切自然秩序与完善的原理推出上帝的存在)和道德神学(Moraltheologie,即从一切道德秩序和完善的原理推出上帝的存在)。

在《纯粹理性批判》中,康德对理性神学所包含的本体神学、宇宙神学、自然神学这三种神学关于上帝存在的证明进行了深刻的批判,宣告了这些证明的无效性。于是,现在就只剩下道德神学这一条途径了。在康德看来,道德神学并不涉及到知识论的问题,但它却从实践方面(而非思辨方面)提供了关于上帝存在的有力证据。当各种思辨神学都无法从自然世界的秩序和统一性中提供上帝存在的有效证据时,只有道德神学从我们道德世界的秩序和统一性中提供了这种证据:

不论在先验神学中还是在自然的神学中,不管理性在其中把我们引领到多么远,我们都找不到一点有价值的根据来哪怕假定一个惟一的存在者,以便我们可以有充分的理由把它置于一切自然的原因之先、同时使自然原因在一切方面都依赖于它。相反,当我们从道德统一性的观点这样一个必然的世界规律来考虑那惟一能给这一规律提供相应的效果、因而也提供对我们有约束力的力量的

<sup>①</sup>Physikotheologie 一词在韦卓民译本中译为“物理神学”,在邓晓芒译本中译为“自然神学”,邓译本还专门加了一条说明性注释,以区别“自然的神学”(die natürliche Theologie)与“自然神学”(Physikotheologie)这两个概念。参见康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社2004年,第499页注释①。

原因时,那么这原因必定是一个惟一的至上意志,它把所有这一切规律都包含于自身<sup>①</sup>。

1788年,也就是在《纯粹理性批判》第1版发表7年、第2版发表1年以后,康德发表了《实践理性批判》。而在此之前,康德的另一部小册子《道德形而上学的奠基》于1785年出版。这两部著作共同构成了康德关于实践理性的重要文献(这方面的另一部著作是1797年发表的《道德形而上学》)。如果说,在《纯粹理性批判》中康德的主要意图在于说明“我能够知道什么”;那么,在《实践理性批判》中康德的主要目的则在于说明“我应当做什么”和“我可以希望什么”<sup>②</sup>。在《实践理性批判》所要回答的这两个问题中,前者关系到康德的道德哲学,后者则关系到康德的道德神学<sup>③</sup>。

与《纯粹理性批判》花费了大量篇幅来批判思辨神学的做法相比,《实践理性批判》关于道德神学的建构显得比较单薄。在这部著作中,康德把主要精力都用于探究实践理性的法则即道德律,并且通过道德律来揭示人的自由本质,只是在探讨德性与幸福的关系和实践理性的二律背反时,才引出了灵魂不朽和上帝存在这两个“纯粹实践理性的悬设”。

在《纯粹理性批判》中,康德已经在思辨理性的第三个二律背反中论述了“先验自由的理念”;在《实践理性批判》中,他又进一步探讨了从先验的理念落实到实践行为中,从而获得了“实在性”的自由,这样就暗示了一种用自由来沟通实践理性与思辨理性、本体界(道德世界)与现象界(自然世界)的可能性。在《实践理性批判》中,这种沟通道德与自然的可能性是通过德性与幸福相统一的“希望”而展现出来的,这样就从“我应当做什么”的问题过渡到“我可以希望什么”的问题,即从道德哲学过渡到道德神学。

在《实践理性批判》的第2卷“纯粹实践理性的辩证论”中,康德首先对“至善”这个纯粹实践理性的终极客体(或目的)进行了分析。他指出,“至善”这个概念包含着一种歧义,它可以指某种“至上的东西”(supremum,拉丁文:最高的、极限的),也可以指某种“完满的东西”(consummatum,拉丁文:完成了的)。就“至善”概念的这种歧义而言,德行无疑可以称得上是一种至上的善,但是它却不能被称为完满的善。因为要成为完满的善,仅有德行是不够的,还需要包含相应的幸福,一种不能适当地配享幸福的德行总是令人遗憾的<sup>④</sup>。因此,德行与幸福的关系问题就成为实现纯粹实践理性的终极客体——至善的关键所在。

关于德行与幸福在至善这个统一体中的关系,康德认为,二者之间要么是一种分析的关系(逻辑的联结),要么是一种综合的关系(实在的结合)。前者依据同一律,从二者之一先天必然地分析出另一个;后者则依据因果律,以一种后天的方式从一个中产生出另一个。在古希腊哲学中,存在着相互对立的两派,它们都把德行与幸福的关系当作一种分析的关系,只是立场相反:“伊壁鸠鲁派说:意识到自己的导致幸福的准则,这就是德行;斯多亚派说:意识到自己的德行,就是幸福。”<sup>⑤</sup>在康德看来,这两派都是错误的,因为它们都把德行与幸福看作是同一的东西,企图直接从二者之一中先验地推演出另一个来。但是,德行与幸福之间的关系并非分析的,而是综合的,它们在至善中的结合不是以某种先验的演绎方式,而是通过经验的因果联系而实现的。因为很明显,德行的准则与幸福的准则是两个完全不同的准则,尽管只有当它们二者相结合时才能使至善成为可能,但是它们彼此之间却总是处于一种“相互限制、相互拆台”的关系中,所以从一者的概念之中是不可能无矛盾地、必然地分析出另一者来的。

既然德行与幸福之间的关系是一种综合的关系,即一种基于经验的因果关系,那么二者之中究竟谁为因、谁为果呢?在这个问题上,实践理性陷入了一种二律背反,这个二律背反甚至威胁到至善这个纯

① 康德:《纯粹理性批判》,第618页。

② 康德在《纯粹理性批判》的“先验方法论”中,把“我们理性的一切兴趣(思辨的以及实践的)”概括为三个方面,即:“(1)我能够知道什么?(2)我应当做什么?(3)我可以希望什么?”(参见康德:《纯粹理性批判》,第611—612页。)在康德的三大批判中,《纯粹理性批判》主要解决第一个问题;《实践理性批判》主要解决第二个问题,并且为第三个问题的解决进行了重要的奠基工作;《判断力批判》则进一步论证了第三个问题。

③ 《道德形而上学的奠基》从通俗的道德哲学过渡到道德形而上学,再进一步追溯到纯粹实践理性批判,但是它并没有涉及到灵魂不朽和上帝存在等问题,因此它只是一部道德哲学著作。与此不同,《实践理性批判》则在探讨了道德哲学问题之后,在第二卷“纯粹实践理性的辩证论”中转向了关于灵魂不朽与上帝存在的神学问题。当然,康德对神学问题的讨论是建立在道德的基础上的。

④ 康德在《纯粹理性批判》的“先验方法论”中写道:“幸福只有在与理性存在者的德性严格成比例、因而使理性存在者配得幸福时,才构成一个世界的至善。”参见康德:《纯粹理性批判》,第617页。

⑤ 康德:《实践理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社2003年,第153页。

粹实践理性的终极客体,并且使道德律本身也成为可疑。康德写道:

要么对幸福的欲求必须是德行的准则的动因,要么德行准则必须是对幸福的起作用的原因。前者是绝对不可能的:因为(正如在分析论中已证明的)把意志的规定根据置于对人的幸福的追求中的那些准则根本不是道德的,也不能建立起任何德行。但后者也是不可能的,因为在现世中作为意志规定的后果,原因和结果的一切实践的联结都不是取决于意志的道德意向,而是取决于对自然规律的知识并将这种知识用于自己的意图的身体上的能力,因而不可能指望在现世通过严格遵守道德律而对幸福和德行有任何必然的和足以达到至善的联结<sup>①</sup>。

虽然在现世中,从幸福产生出道德和从道德产生出幸福都是不可能的,但是它们二者却有所区别。在康德看来,把对幸福的追求当作产生德行意向的根据(这是以爱尔维修和边沁为代表的18世纪功利主义的基本观点),这是“绝对错误的”;但是认为德行意向必然会产生出幸福,这种观点只是“有条件地错误的”,它只是在现世中不可能。这样,康德就为德行与幸福在来世的统一留下了余地。因为如果德福统一是绝对不可能的,那么至善的理想和道德律本身就成为虚假的和无意义的,实践理性的一切努力也将付之东流,人类社会将成为一个仅仅遵循动物本能的、无道德的堕落渊薮。这种状态是任何一个具有理性的人都无法接受的。所以,对于现世中的那些坚持德行和恪守道德律的人来说,一种关于德福统一的希望是绝对必要的。由于这种希望与现实世界中德福分裂的状态是相悖的,因此它只能指向另一个世界,即来世,并且必定会引出一个全知、全能、全在的上帝。在来世,由于这位公正的上帝的中介作用,在现世中“相互限制、相互拆台”的德行与幸福才最终能够以一种“以德配福”的方式统一起来。

康德从道德主义立场出发,认为要想实现至善这个纯粹实践理性的终极客体,必须具备两个条件。第一个条件就是至上的善,即德性,也就是意志意向与道德律的完全符合;第二个条件则是以德性为前提、并且与德性相配的幸福。第一个条件(即意志完全符合道德律)固然是以对意志自由的假定作为前提的,也就是说,我们必须假定每一个理性存在者出于自己的自由意志而遵循道德律行事。但是要使意志完全符合道德律,这却是一个无限的进程。因为生活在感性世界中的任何一个有理性的存在者,在其存在的任何时刻都不可能完全达到这种道德的完善性。因此,意志完全符合道德律的这项艰难工作,“只有在同一个有理性的存在者的某种无限持续下去的生存和人格(我们将它称之为灵魂不朽)的前提之下才有可能”<sup>②</sup>。这样就建立起了实践理性的第一个悬设,即灵魂不朽。

灵魂不朽的悬设使得意志完全符合道德律成为可能,从而保证了德性的必然完整性,但是它仍然不能解决德福统一的问题,而这一点恰恰是至善的必然要求。在这种情况下我们就必须考虑第二个条件的实现,即如何保证一个完全符合道德律的德性能够配享相应的幸福。由于幸福是属于感性方面、亦即属于自然世界的事情,它并不能由德行本身来决定,因此这种德福相配的至善理想只有在假定了“一个拥有某种符合道德意向的原因性的至上的自然原因”即上帝存在的情况下才是可能。至善作为一种“最好的世界”的理想,其实质就是自由(德行)与自然(幸福)的统一,而这种统一本身就已经预设了一位本源性的全知(对我们的行为和动机有着清晰的认知)、全能(能够为我们的德行分配相应的幸福)和全在(始终伴随着我们的道德实践和配享幸福的过程)的上帝存在:

因此,最高的派生的善(最好的世界)的可能性的悬设同时就是某个最高的本源的善的现实性的悬设,亦即上帝实存的悬设。现在,我们的义务是促进至善,因而不仅有权、而且也有与这个作为需要的义务结合着的必要,来把这个至善的可能性预设为前提,至善由于只有在上帝存有的条件下才会发生,它就把它这个预设与义务不可分割地结合起来,即在道德上有必要假定上帝的存有<sup>③</sup>。

然而需要强调的是,这种关于上帝存在的悬设只是出于道德上的主观必要性,而不是由于知识上的客观必然性。它对于思辨理性来说始终都只是一种假定,但是对于实践理性来说则是一种信仰,而且还

① 康德:《实践理性批判》,第156页。

② 康德:《实践理性批判》,第168页。

③ 康德:《实践理性批判》,第172页。

是一种“纯粹的理性信仰”。在这种实践理性的信仰中，上帝并没有被确立为我们德行的根据，他充其量只是保证我们的德行能够配享相应幸福的中介。换言之，上帝只是保证了以福配德这种公正的结果，但是实现德行的道路仍然要靠我们的自由意志。只有在第一个条件（即意志完全符合道德律）得到满足之后，上帝的存在才会使第二个条件（即德福相配）成为可能。这样一来，康德就不是从宗教中引出道德，而是从道德中引出了宗教，通过宗教的中介把道德与幸福联系起来。如果说在《纯粹理性批判》中，康德由于颠倒了知识与对象的关系而完成了一场知识论上的“哥白尼式变革”，那么在《实践理性批判》中，他同样由于颠倒了道德与宗教的关系而实现了一场道德学和神学上的“哥白尼式变革”。利文斯顿评论道：“道德的基础，不是对上帝的认识。恰恰相反，在康德看来，对上帝的认识，是道德理性的一个基本要求。在传统上道德是以神学为基础的，而康德颠倒了这个顺序，而力图证明：宗教的基本信念需要我们的道德理性的支持。”<sup>①</sup>简言之，在康德那里，道德并不需要以宗教作为自己的根据，但是它却不可避免地导致了宗教。

在“纯粹实践理性的辩证论”的结尾部分，康德提出了一个重要的问题：“上帝的概念是一个属于物理学的概念还是一个属于道德学的概念？”在他看来，把上帝概念当作一个物理学的概念来解释自然，不仅最终会陷入难以自圆其说的矛盾之中，而且也暴露了一种理论上的无能——当人们在解释自然现象遇到难题时，往往就会乞灵于一个连自己也说不清楚的上帝（在这里不禁使人想起了黑格尔关于上帝是一条理论上的“大阴沟”的说法）。但是如果我们把上帝概念看作是一个道德学的概念，那么我们就可以顺理成章地从纯粹实践理性的至善要求中了解到这个概念的全部内涵（全知、全能、全在等）。随着上帝概念从一个物理学概念转变为一个道德学概念，康德也就顺理成章地完成了从思辨神学向道德神学的转化。

## 二、从自然目的论引出道德目的论

在《纯粹理性批判》中，康德考察了知性是如何通过向感性对象颁布先天的知识形式，从而形成了具有普遍必然性的科学知识；在《实践理性批判》中，他又考察了理性是如何向我们的实践活动颁布先天的道德法则，并且通过灵魂不朽和上帝存在等实践理性的悬设而实现了至善的终极理想。但是，在这两大批判中，知性与理性、自然与自由、知识与道德（以及道德的信仰）仍然处于一种相互分裂的外在关系中。虽然在《实践理性批判》中通过上帝存在的假设来保证了道德与幸福的统一（至善），但是这种统一毕竟只是建立在对来世的希望之上，而在现实世界中仍然找不到充分的根据。如何在这两大批判之间建立起一座过渡的桥梁，这就是康德的第三批判，即《判断力批判》所要解决的问题。在1790年出版的《判断力批判》中，康德通过反思性的判断力，在“合目的性”这个概念的基础上，把自然与自由联结起来，形成了一个从自然界到道德人的目的论系统，并且通过作为道德存在者的人这个自然界的终极目的，最终引出了一个道德的世界原因，即上帝。

在《判断力批判》中，与康德的道德神学思想相关的部分是“目的论判断力批判”，尤其是作为该书附录的“目的论判断力的方法论”。在这一部分中，康德对目的论的学科归属、自然目的论系统、自然的终极目的，以及自然神学和道德神学等问题进行了深入的探讨，进一步完善了他在《实践理性批判》中所创立的道德神学理论。

在“目的论判断力的方法论”中，康德首先从目的论作为一种与机械论相对立的理论体系的学科归属问题入手，他问道：目的论到底应该“属于自然科学呢还是属于神学”？对于这个问题，康德的态度是，目的论既不属于神学，也不属于自然科学。因为目的论既不是关于神、也不是关于自然界的客观知识，而只是反思性的判断力借以作为一种主观的调节性原则对世界上的事物所做出的一种评判而已。就此而言，目的论最多只能作为一种神学的入门，即为建立一种道德神学进行主观上的准备。

与在《实践理性批判》中通过对至善（德福统一）的希望来把自然与自由联结起来的做法不同，在《判

<sup>①</sup>詹姆斯·C. 利文斯顿：《现代基督教思想》上卷，何光沪译，赛宁校，四川人民出版社1992年，第138～139页。

断力批判》中,康德是通过“合目的性”这个中介在自然与自由之间、在为自然立法的知性与为道德立法的理性之间建立起一座桥梁。但是康德一再强调,合目的性只是反思判断力的一条主观调节性原则,如果我们错误地把它当作了客观对象本身的构成性原则,那么就会陷入目的论与机械论的二律背反中。在这个二律背反中,机械论坚持认为自然界的一切事物都是严格地遵循机械规律而发生的,目的论则认为单纯的机械规律并不足以说明一切事物,还必须承认事物本身具有某种目的性,它才是事物发生的真正根据。这种二律背反的产生,并不在于哪一方正确、哪一方错误,而在于误把主观的表象方式当作了客体本身的存在根据。所以对于这种二律背反的解决方式,就是不承认反思性判断力的主观准则具有客观实在性,也就是说,要始终清醒地认识到合目的性等反思判断力的原理“并没有自在地规定这些自然物的起源,而只是说我们按照我们知性和理性的性状只能根据目的来思考这类存在物的起源”<sup>①</sup>。

在关于自然界的合目的性问题上,康德明确地反对外在目的论而主张内在目的论<sup>②</sup>,反对偶因论而主张预定论。从康德的目的论思想中,可以明显地看到莱布尼茨的前定和谐思想的深刻影响。康德在《判断力批判》中所阐述的内在目的论或预定论思想,可以说是上承莱布尼茨的前定和谐理论,下接现代神学的智能设计论;而他所反对的偶因论,由于把有机物的内在合目的性外在地加以处理,让每一事物都直接体现着上帝的特殊意志(由于上帝的随时随地的干预),所以很容易导向一种神迹论和启示神学的谬误观点。

康德指出,根据这种合目的性的表象方式或思维模式,我们可以在自然界中发现一个明显的目的论系统。在这个环环相扣、有机和谐的自然目的链条中,必定会有一个终极目的,它构成了一切依赖性的自然物所趋向的最后目标。这个终极目的只能是一个既在自然之中、又超越于自然之上的存在物,这就是具有自由和道德律的人。但是使人成为自然的终极目的的东西,并不是人的幸福,而是人的文化,以及通过文化的教养而实现的道德。康德认为,文化的或道德的人作为自然的终极目的,其本身并不需要任何别的东西作为他的可能性条件,因为他的根据就是自由。人作为自然万物发展的最终目的,同时也是创造者(上帝)创世的最终目的。所以,我们不能再追问人是为什么而存在的,因为他的存在本身就已经包含了万物所追求的最高目的。最高目的本身不会再有目的,否则它就不是终极目的了;但是如果没有这个终极目的,整个自然界就无法得到最后的解释。这样一来,道德的人就成为整个自然世界坚定不移地追求的最终目标:

既然这个世界的事物作为按照其实存来说都是依赖性的存在物,需要一个根据目的来行动的至上原因,所以人对于创造来说就是终极目的;因为没有这个终极目的,相互从属的目的链条就不会完整地建立起来;而只有在人之中,但也是在这个仅仅作为道德主体的人之中,才能找到在目的上无条件的立法,因而只有这种立法才使人有能力成为终极目的,全部自然都是在目的论上从属于这个终极目的的<sup>③</sup>。

接着,康德对自然神学与道德神学进行了比较。在他看来,自然神学只是试图从自然目的中推论出自然的至上原因及其属性,但是由于它的视野仅仅局限于自然事物中,所以自然神学并不能向我们展示出一个终极目的。正是由于缺乏自然的终极目的这个中介环节,所以自然神学即使勉强论证了上帝的存在,也无法说明上帝的属性。因此,自然神学始终都只是一种目光短浅的自然目的论,而不是一种真正意义上的神学。与此相反,道德神学则试图从自然的有理性的存在者的道德目的中推论出至上原因及其属性,它顺理成章地从自然目的论系统追溯出一个终极目的(道德的人),然后再从这个终极目的中推论出整个世界的至上原因(上帝)。这样一来,道德神学就通过道德目的论过渡到一种真正的神学。在道德神学中,上帝不仅被设想为自然界的至上原因,而且也被设想为道德目的王国中的立法首领。由

① 康德:《判断力批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,人民出版社2002年,第286页。本文所引康德版本下同。

② 康德对“外在合目的性”与“内在合目的性”这两个概念分别界定道:“我把外在的合目的性理解为这样一种合目的性,在那里一个自然物充当了另一个自然物达到其目的的手段。”“外在合目的性是一个完全不同于内在合目的性概念的概念,后者是与一个对象的可能性结合着的,而不论这个对象的现实性本身是不是目的。”参见《判断力批判》,第282页。换言之,外在合目的性是建立在一物与另一物的手段—目的的关系之上的,而内在合目的性则是自然物自身内在的合目的性,无须通过与另一物的关系来体现。

③ 康德:《判断力批判》,第294页。

于他既是一切道德活动的监督者,又是自然目的与道德目的的协调者,而且还是至善理想的保证者,这样就使他同时既是全知的,又是全能的,也是全善的。于是,一个在其存在与属性两方面都得到论证的上帝就确立起来了。“以这样一种方式,道德的目的论就补充了自然的目的论的不足并首次建立了一种神学,因为如果自然目的论不是暗中从道德目的论借贷,而是要贯彻到底的话,它自己单独所能建立的无非是一种不能形成任何确定的概念的鬼神学。”<sup>①</sup>

在合目的性这条反思判断力的主观表象原则之上,或者说在自然目的与道德目的相连接和相统一的基础上,康德提出了一种关于上帝存在的道德证明。这个证明的推理过程可简述如下:

第一,自然物的存在都是偶然的,从它们的原因系列中必定会推出一个至上的原因,这个至上原因要么从机械论秩序中寻找,要么从目的论秩序中寻找。在后一种情况下,这个至上原因可以被表述为原因的至上目的,即终极目的。

第二,如果有一个先天给予的终极目的,那么它就只能是服从道德律的人,只有他才是不依赖于自然物而具有独立的绝对价值、并且赋予自然万物以最终目的的存在。

第三,道德律为我们先天地规定了一个终极目的,并且使得对它的追求成为我们的责任,这个终极目的就是通过自由意志而实现的世界最高的善(即至善)。

第四,世界最高的善既包含德性,也包含幸福,但是单纯的自然原因是不可能将这二者结合起来的,因此,必须假定一个道德的世界原因,他的存在将保证作为终极目的的至善的实现。

这就是一个上帝<sup>②</sup>。

康德在做了这个证明之后立即强调,这个证明并不具有任何客观的知识意义,它充其量只具有主观的道德意义。关于自然的合目的性及其目的论系列,以及关于自然的终极目的,这些概念只存在于主观的理性之中,并不具有客观实在性。设立这些概念的根据不是经验和知识论,而是道德。因此,在自然序列中设立一个道德性的终极目的,以及“一个最高道德立法的原始创造者”的存在,这只是实践理性的一种要求,它并不需要理论上的证实。康德在该书的第二版中加上了一条注释,他写道:“这一道德的论证不是要对上帝的存有提供任何客观上有效的证明,不是要向怀疑的信徒证明有一个上帝;而是要证明,如果他想要在道德上一贯地思考,他就不得不把这个命题的假定接受进他的实践理性的准则中来……这种假定由于德性而是必要的。因而这是一个主观上对于道德的存在者来说是充分的证明。”<sup>③</sup>

康德认为,道德证明的重要意义并不在于证实了上帝的存在,而在于在实践理性、而非思辨理性的基础上建立起一种神学,即道德神学。这种道德证明由于把理性的运用范围严格地限制在实践的诸条件之内,从而就防止了由于思辨理性对上帝理念的任意理解而导致的各种神智学、鬼神学、巫术和偶像崇拜。而且它还颠倒了把道德建立在神学之上的传统,从道德目的论中引出了上帝的存在,从而确立了一种道德的神学。康德在这里明确地表示,关于上帝存在和灵魂不朽的问题,在理论上绝对不可能有任何有效的证明,在经验上也缺乏任何可靠的事实根据,它们仅仅只是一种信念,或者是实践理性的一种信仰<sup>④</sup>。由此可见,这种通过自然的合目的性以及终极目的而引出上帝存在的道德神学证明,正如在《实践理性批判》中通过实践理性的悬设而得出上帝存在的结论一样,并不关系到对象本身的客观实在性,而只是关系到我们如何去认识对象的思维方式。道德神学证明的用处也不在于扩展我们的自然知识,而在于强化我们的道德信念。从《判断力批判》中我们再一次明显地看到,康德的道德神学是建立在主观必要性、而非客观必然性之上的,上帝的存在仅仅只是出于道德需要,决非基于客观事实。理性的最后意图,始终都是指向道德的,唯有道德才是自然造化的终极目的所在。早在《纯粹理性批判》的“先验方法论”中,康德就已经明确地表述了这一思想:

① 康德:《判断力批判》,第303页。

② 关于这个证明过程,可参见康德:《判断力批判》,第307~310页。

③ 康德:《判断力批判》,第310页注释①。

④ 康德对信仰定义道:“信仰……是理性在把对于理论知识来说难以达到的东西认其为真时的道德思维方式。”康德:《判断力批判》,第333页。

因此,在人们称之为纯粹哲学的这种探究中,理性的全部装备实际上都是针对所提到的这三个问题的(即意志自由、灵魂不朽和上帝存在——引者注)。但这三个问题本身又有其更深远的意图,即:如果意志自由、如果有上帝和来世,那么应该做什么。既然这涉及到我们与最高目的相关的行为,那么,明智地为我们着想的大自然在安排我们的理性时,其最后意图本来就只是放在道德上的<sup>①</sup>。

可见,对于康德来说,上帝存在和灵魂不朽就仅仅是实践理性的一种信仰或者信念罢了。

如果说康德在《纯粹理性批判》中解构了思辨理性关于上帝存在的一切理论证明,那么在《实践理性批判》和《判断力批判》中,他则确立了实践理性关于上帝存在的道德论据。他摧毁了传统的思辨神学,却建构起具有现代意义的道德神学。康德的道德神学给予后世最重要的启示在于:上帝的存在不是客观必然的,而是主观必要的;它不是建立在一种思辨的逻辑推理之上,而是建立在一种实践的道德要求之上。质言之,上帝的存在只是人类道德实践的一种主观需要而已。这一思想在基督教思想史上具有里程碑式的重大意义,它使得那个经历了从17世纪英国自然神论到18世纪法国启蒙运动的数度劫难、在外在自然世界中已经无处栖身的上帝,终于在人的内在道德世界中找到了一个牢固的安身之所。现在人们再也不用到客观的物理世界中去寻找上帝的身影了,当科学家们面对大自然时,再也无须去考虑上帝的影响了;但是当他们面对自己的道德良心时,他们会觉得一位上帝的存在是必要的,他将成为他们从现世道德迈向来世幸福的一座桥梁,成为他们道德义务的一个必然要求(而非根据)。这就是康德的道德神学在现代西方社会中所具有的重要意义。

质言之,上帝不再是一种自在的存在,不是与人无关地客观存在着,而是为我的存在,即与人的主观(道德)状态相关的存在。利文斯顿指出:“当上帝存在的时候,我们不能认识他。只有当上帝为我地存在时,我们才能认识他……路德曾经说过,信仰与上帝必然连在一起……康德同样认为,对上帝的认识依赖于信仰,不过康德指的是一种严格的道德信仰。”<sup>②</sup>这种以道德为根基的宗教信仰,最早可以溯寻到马丁·路德的以“良心”为根基的信仰观,继而表现在英国自然神论的“道德乃是宗教的首要之义”的观点中,再后来则表现为斯宾诺莎的以善行和爱为根基的上帝观和卢梭的以崇高美德为基本特征的“公民宗教”,到了康德这里才最终形成了一种系统化的道德神学理论。而且从进一步的思想发展来看,正是由于康德从人的实践理性的要求中引出了上帝的概念,后来经过黑格尔把神与精神相等同的中介,到了费尔巴哈那里才得出了上帝是人的本质(即理性)的异化形态的观点。但是在西方现代社会中,费尔巴哈的人本主义观点由于过分偏离基督教的文化传统而渐渐被人们所淡忘,康德建立在实践理性基础之上的道德神学在一般知识分子心中却仍然具有极大的精神感召力。

●作者简介:赵林,武汉大学哲学学院教授,欧美宗教文化研究所所长,哲学博士,博士生导师;湖北 武汉 430072。

●责任编辑:涂文廷

<sup>①</sup>康德:《纯粹理性批判》,第609页。

<sup>②</sup>詹姆斯·C.利文斯顿著,何光沪译、赛宁校:《现代基督教思想》上卷,四川人民出版社1992年版,第141页。