



基督教信仰的理性诠释 ——康德“哲学释经原理”批判

傅永军

摘要：康德将宗教信仰局限在纯然理性界限内进行诠释，他批判“教义性诠释”，肯定“真理性诠释”，从纯然理性出发，提出自己的哲学释经原理。主张对宗教信仰的诠释只能理性地进行而不能诉诸诠释者内在的主观情感，诠释的目的是为了培育和深化人们的道德情感，让人获取真正的信仰。康德的“哲学释经原理”放弃了信仰主义立场，将对基督教的诠释完全架构在自己的理性分析结构和诠释框架之中，解构了文本和作者的价值，把文本的意义解释为诠释者自己已有理念范型的投射，有导致主观主义和相对主义之危险。而事实上，诠释活动是诠释者、文本以及作者之间互为主体的交往行动，这种交往行动以趋向真理为诠释的责任，它借助诠释者、作者和文本共同处身其中的历史文化传统所提供的社会交往规范和知识范型，将文本所负载的意义昭示出来，而意义的真理性就存在于交互主体的理性共识之中。

关键词：信仰；善恶；理性化释经；诠释责任；交往行动

康德与诠释学的关系并不复杂。严格说来，对近现代西方哲学发展发生过重大影响的康德先验哲学，在西方诠释学理论体系建构中并没有产生过多少影响。然而，另一个不可否认的事实是，康德又确实对西方基督教信仰做出过独特的诠释，形成别具特色的“哲学释经原理”。康德的这种“实践中的宗教诠释学”充满了理性色彩，迎合了启蒙时代对宗教合理性进行哲学重建的要求，反倒成为西方宗教诠释学中的一种特殊范式，深刻而直接地影响了在他之后西方宗教哲学的发展，值得研究者用心着力，给予高度重视。本文依据康德的《纯然理性界限内的宗教》(*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793)和《学科之争》(*Der Streit der Fakultäten*, 1798)两部论著，尝试对康德宗教诠释思想作一初步分析，以就教于方家。

一、信仰的理性化诠释及其可能

按照美国西雅图大学神学与宗教学系教授陈佐人先生的观点，*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* 这本书的英文译名(*Religion Within the Limits of Reason Alone*)和中文译名(《纯然理性界限内的宗教》)，给人一种十分负面的寓意，而实际上，按照康德在这本书中的观点，这本书具有十分积极的正面意义，其书名似可译为：《人对宗教信仰的应有认识》^①。

人对宗教信仰的认识，根本性的一点是认识宗教信仰的本性以及宗教信仰得以建立

^① 参见《豆瓣网》(<http://www.douban.com/group/topic/3673287/>)。

的基础。这两个问题实际上是一而二、二而一的问题,是从两个侧面看的同一个问题。传统的宗教神学坚持信仰主义立场,主张信仰高于理性,将宗教信仰奠基在神秘的超越性因素之上。康德则坚定地站在理性主义立场,主张以理性自由取代专断信仰。康德是以哲学家而非神学家的身份,从哲学视域审视神学信仰,他关心的信仰问题是,从纯然理性看,宗教信仰何以可能?或者换句话说,理性何以能够成为宗教信仰的基础?

在康德看来,理性成为宗教信仰基础的可能性,根源于批判哲学对基督教宗教信仰的重新解释。康德在道德哲学中证明了“道德为了自身起见,(无论是在客观上就意愿而言,还是主观上就能够而言)绝对不需要宗教”^①,彻底颠倒了宗教与道德之关系。在批判哲学视域内,道德和理性位于第一位置,而宗教和信仰则处于第二位置。这样,康德不仅取消了上帝作为道德律的立法者、颁布者的地位,而且言之凿凿地宣告,上帝存在、灵魂不朽等信仰元素作为具有假定性和辅助性的道德公设是理性权衡的结果^②。如此一来,有关宗教信仰的叙述均须在理性界限内重新被思考,而首当其冲需纳入纯然理性界限内考虑的核心问题是基督教的人性概念以及人性善恶问题。顺此逻辑,康德将批判的宗教哲学的问题意识理解为:道德上恶的人能否弃恶从善以及如何弃恶从善?

众所周知,在基督教信仰系统中,罪与恶是人性概念的核心。基督教以信仰的方式肯定了“人性恶”。根据基督教教义,上帝按照自己的形象创造了人,人之始祖亚当与夏娃因此具有善良本性。人堕落而成罪人,本性变恶,是人类始祖犯了“原罪”。人类始祖之所以获罪,表面上看是受到“蛇”的诱惑,而真正深层的根源仍在于人所具有的私欲^③。人有私欲,因而现实中本性是恶的,这是人与自己的创造者最根本的区别。按照基督教一般义理,人总有一个充满各种欲求的肉体且自我摆脱不了,人因此永远处于有限状态而与作为完满的“一”或上帝的观念不相称。即使人理智充盈,对恶的本性洞若观火,也不能将自身从恶的深渊中自我拯救出来。人只有不断地去克制欲望,借助神恩,培养意志,最终才能彻底戒除欲望而与作为有限者的身份相脱离,达到与无限的合一。可见,人之所以恭顺于恶之召唤,是人因原罪而招致自身的堕落,陷入肉欲的支配之中;而人之“获救”即从恶返回善之本身,则是诚心敬虔,凭借着对上帝的信仰和来自上帝的爱使人的意志彻底超出堕落本性而成为整全意志的结果。一句话,上帝的恩典是人们弃恶从善的根本原因。

在康德看来,基督教不仅对人性之恶的起源做出了最不恰当的解释^④,而且基督教关于人之获救(弃恶从善)的主张也是错误的。对康德来说,所有的神恩、奥秘、奇迹以及其它各种邀恩手段(如敬拜、祈祷等)都不过是理性限度内的一种补遗而已,因而它们不过是“理性意识到自己无能满足自己的道德要求,就扩张自己,一直扩展到似乎能够弥补那种缺陷的超越性理念,但它并不能把这些理念当做扩展了的领土据为己有”^⑤。就此而言,康德坚决反对从恩典角度说明人如何由恶重新走向善。在他看来,无论是基督教关于恶之起源的“原罪”说,还是基督教关于恶之消除的“恩典”说,都在理性界限之外,都是一些我们无法理解、更不可能作为行为准则与规范的神学式臆想,解决人的本性善恶问题和由恶迁善问题,必须回到纯然理性界限之内。这里同样需要批判性思维,执行理性考察之任务。也就是说,要追究善恶问题的根源,并回答由恶迁善之可能性,必须深入到意识内部,检视恶(包括善)的理性源泉以及弃恶顺善之理性的根据。

从纯然理性立场出发,康德在人性问题上坚持一种区别于基督教的立场,提出人性中善恶共居概

① 康德:《纯然理性界限内的宗教》,载《康德著作全集》第6卷,李秋零译,中国人民大学出版社2007年,第4页。

② 康德的这个论断今天看来不足为奇,而在当时可谓石破天惊之论,引起了当权者的不满。在《学科之争》这部书的前言中,康德引述了1794年10月12日来自普鲁士国王弗里德利希·威廉二世的信。这封以国王名义发出的信函,措辞虽然谨慎但却严厉。信中指責康德滥用自己的哲学,不仅歪曲而且贬低了《圣经》和基督教的一些基本学说,“逾越一个青年导师的义务”。来函警告康德不要再做类似的事情。

③ 《新约·雅各书》中写道:“但各人被试探,乃是被自己的私欲牵引、诱惑的。私欲既怀了胎,就生出罪来。罪既长成,就生出死来。”见《圣经·雅各书》(神本),1:14-15,中国基督教协会印发1989年。

④ 康德指出,“无论人心中在道德上的恶的起源是什么性质,在关于恶通过我们族类的所有成员以及在所有的繁衍活动中传播和延续的种种表象方式中,最不当的一种方式,就是把恶设想为是通过遗传从我们始祖传给我们的”。见康德:《纯然理性界限内的宗教》,第40页。

⑤ 康德:《纯然理性界限内的宗教》,第53页。

念。他既承认人具有向善的禀赋(Predisposition),可以去恶迁善,也承认人具有趋恶的倾向(Propensity),具有作恶的主观根据。如此一来,从本性角度康德将人置于善和恶两个维度之间,善和恶成为人生存于无限境界或有限境遇这样两种状态的坐标和价值参照。这里需要特别指出的是,由于康德是在道德基础上阐释宗教,善作为人之禀赋,恶作为人之倾向,两者的根本对立在于意向,即它们对待道德法则的不同态度。依照康德的论述,人的本性出自自由,既可以在意志自由条件下弘扬向善之禀赋而让行为遵循道德法则而彰显德性,也可以在自由的任意驱使下使人的行为故意采纳非道德的准则以实现追求自利的倾向,显现出人性的根本恶。这样,在康德看来,所有人在本性上具有成善的自然禀赋,也具有趋恶的主观倾向和性情根据,现实的人并非现实的恶人。尽管所有人均具有成为恶人的主观根据,本性上有作恶的倾向,但,是否会现实地成为恶人,既不因为人的感性性好和自然欲望湮灭人的理性,也不因为人的理性自身的腐化从而不再理性地承担为道德立法之功能。人之所以会成为恶人,是人本身之自由意志的结果——人的行为有意去败坏一切行为应该遵守的道德法则而产生出非道德行动。所以,康德斩钉截铁地说:“恶本来只能产生自道德上的恶(不是产生自我们的本性的限制)。”^①

康德的这种解释不仅解决了恶在理性上存在的根据,同时也为具有恶之倾向的人去恶向善提供了一种现实路径。依康德之见,人由恶迁善,只有一条路径即按照意志自由之要求去规范行为这样一种内在化路径。依据神恩或者依据性好欲求规制人们的行为以求得善行的实现,都是以不纯之动机决断行为,实际上是以性好欲求以及后果回报为行动的准则,以幸福为追求的最高价值目标。重建向善的禀赋就是要祛除掉这种依据,让“道德法则必须要直接性地决定意志”^②,确保“行为的客观决定根据必须始终同时就是行为唯一主观充分的决定根据”^③,实现对道德法则的真正敬重。这样,“在理性的判断中,道德法则完全客观地直接地决定意志,而弃绝掉一切世界因素的干扰。从而,人之自由决断,其因果性只能由法则决定,它将一切禀好,从而将对人本身的尊重完全限制在纯粹法则的条件上。在这个基础之上,绝无可能产生任何的恶。因而,正是凭借对道德法则敬重的道德情感,并且以此作为一切行动的唯一根据,即作为我们行为的出发点,我们就可以在人之心灵中重新唤起向善的禀赋,并进而弃绝掉恶,从而依据法则作为准则行出善。”^④

总结上论,可以看出,康德是在启蒙语境下谈论宗教信仰的。将宗教的趋善诉求控制在理性范围之内而不得逾越是康德的使命。表面上看,康德在这里直接讨论的是人性的善恶及弃恶迁善等问题,而实际上,在这里实质上得到深入讨论的是道德命令的无条件性、普遍性和必然性;直接证成的是,不是信仰上帝就有美德,而是拥有美德才会信仰上帝,不是用启示或规章性教条来解释善,而是用善来解释为什么启示或规章性教条值得信仰。就此而言,康德是在理性基础上建筑自己的宗教体系的。作为一个理性主义者,康德不是用超越的神学信仰来保证道德实践理性的正当性,而是使用道德的实践理性去证成超越的神学信仰。恰如有的论者所言,康德从来没有反对基督教的信仰,他所致力抨击的,是建于妄用与误用理性上的宗教信仰。故只有在经过批判的理性之后,我们才可能对信仰产生真确与适当的了解。就此而言,《纯然理性界限内的宗教》一书的本义就是阐释将宗教限于理性之内的可能性,以便尝试提出人应如何在适当运用理性的情况下,产生对信仰的正确认识^⑤。

二、经卷诠释的模式与原则

康德将宗教局限于纯然理性界限之内,用理性来诠释基督教信仰,形成了批判哲学对宗教的道德化解释。康德希望将批判哲学对宗教信仰的理性诠释推广至各种不同的信仰系统,并基于道德对神的启示、表达这些启示的宗教文本(宗教法规、教义规章)作出符合启蒙要求的诠释,从而将“作为神的启示学说之总

① 康德:《纯然理性界限内的宗教》,第43页。

② 康德:《实践理性批判》,韩水法译,商务印书馆2003年,第77页。

③ 康德:《实践理性批判》,第78页。

④ 尚文华、傅永军:《康德对奥古斯丁“恩典”概念的批判与颠覆》,载《东岳论丛》2011年第9期,第78页。

⑤ 参见陈佐人:《康德与基督教(三篇)》,见《豆瓣网》(<http://www.douban.com/group/topic/3673287/>)。

和的宗教”转变为“作为神的诫命的一般义务之总和的宗教”^①。这是康德要在宗教哲学领域内完成的一场“哥白尼式革命”。为此,康德系统地提出了“哲学释经原理”,借以推展信仰之理性诠释的普遍化实践。

如前所述,康德将道德建基在实践理性之上,而宗教又是道德的一个必然结果,因此,宗教完全可以以自然理性为基础建构起来,称之为“唯一真正的宗教”或“纯粹的宗教信仰”。“唯一真正的宗教”把义务认作上帝的诫命,并视之为一切宗教的本质^②。这就是说,真正的宗教是把道德义务当做上帝诫命勤勉遵行的宗教,真正的信仰是把善的生活方式视作侍奉上帝、让上帝喜悦的“纯粹的宗教信仰(无须规章而建立在纯然理性上)”^③。康德说:

宗教不是某些作为神的启示的学说之总和(因为这种总和叫做神学),而是我们一切作为神的诫命的一般义务之总和(而且主观上是把这些义务当做诫命来遵循的准则之总和)。宗教并不是按照内容亦即客体而在某一部分上与道德有别,因为道德关涉到一般的义务,相反,它与后者的区别是纯然形式的,也就是说,它是理性的一种立法,为的是通过由道德产生的上帝理念而给予道德以对人的意志的影响,去履行其所有的义务^④。

与“唯一真正的宗教”或“纯粹的宗教信仰”不同,那些在某时某地现实存在的宗教,除了包含“唯一真正的宗教”所主张的“纯粹信仰”外,还包含许多与道德无关的“历史性内容”,如“奇迹”等。由于宗教不是按照内容亦即客体而在某一部分上与道德有别,它与道德在形式方面的区别并不妨碍它本身实际上也可以被看作是理性的一种立法,意在通过由道德产生的上帝理念对人的意志施加道德影响,促使人担当自己的责任和义务^⑤。那些以规章为依据的“教会信仰”的信仰方式,只有将自身从“事奉神灵的宗教”发展为“纯粹道德的宗教”,才能成为“建立在理性的基础之上的纯粹的宗教信仰”^⑥,从而放弃遵从神秘启示的教会信仰,教会信仰须以“纯粹的宗教信仰为最高诠释者”^⑦。

然而,在实际的宗教信仰诠释活动中,对信仰的诠释并非必然地以“纯粹的宗教信仰为最高诠释者”。人们至少能够看到另外一种诠释模式,即按照教会规章的要求诠释宗教信仰。这种诠释模式在基督教学界最为流行,它与康德所赞赏的理性诠释模式不同,对信仰本身的关注远胜过对真理的关注,其诠释重点是教会信仰而非宗教本质。按照康德的观点,教会信仰诠释方式如若使用不当,就会导致妄信和专断信仰。

为了区分这样两种不同的诠释模式,康德将主张从诠释者私人理性出发,并将依据教会章程即依据“产生自他人的任性的法则”对信仰进行诠释的“圣经神学家”,称之为“为了教会信仰的圣经学者”;而将主张从实践理性出发,依据“可以从每个人自己的理性发展出来的内在法则”对信仰进行诠释的“理性神学家”,称之为“为了宗教信仰的理性学者”^⑧。康德指出,就基督教的信仰解释来说,无论是“圣经学者”还是“理性学者”都承认依据《圣经》进行的诠释尤为重要。因为,《圣经》作为上帝的启示,提出了信仰的最高标准:“‘《圣经》都是上帝所默示的,于教训、督责、使人归正等等,都是有益的’。而由于后者,即人在道德上的归正,构成了所有理性宗教的真正目的,所以,这种归正也包含着所有经书诠释的最高原则。这种宗教是‘上帝的灵,它引导我们进入一切真理。’”^⑨因此,在《圣经》方面的博学对于正确诠释宗教信仰具有重要意义。一方面,对《圣经》这部记载着上帝启示的经典有着丰富的学识有利于对《圣经》的考证,另一方面也有利于正确诠释《圣经》所包含的上帝真理。“所以,哪怕是掌握了其基础语言的诠释者,也必须拥有广泛的历史知识和批判,以便从当时的状况、风俗和意见(民众信仰)中,获得能够用来向教会共同体解释其理解的手段。”^⑩如此看来,相对于仅仅依据一种内在的情感来诠释《圣经》的真正意义

①参见康德:《学科之争》,载《康德著作全集》第6卷,第32页。

②康德:《纯然理性界限内的宗教》,第111页。

③康德:《学科之争》,第32页。

④康德:《学科之争》,第32页。

⑤康德:《学科之争》,第32页。

⑥参见康德:《纯然理性界限内的宗教》,第116页。

⑦参见康德:《纯然理性界限内的宗教》,第110页。

⑧参见康德:《学科之争》,第32页。

⑨康德:《纯然理性界限内的宗教》,第113页。

⑩康德:《纯然理性界限内的宗教》,第114页。

及其神性起源的诠释方式,《圣经》的博学或者依据神性启示以及教会规章展开的诠释活动,“是一份神圣文献的真正的、有资格的诠释者和托管者”^①。因为依据内在情感的诠释方式不仅远离对道德法则的敬重,而且“很少能够从一种情感推论和查出对法则的认识”,“更难凭借一种情感而推论和查出一种直接的神性的影响的可靠征兆”^②。再进一步,依据情感的诠释极容易为“全部狂热敞开大门”,让道德情感丧失尊严,混同于任何一种幻想式情感。职是之故,“除了《圣经》之外,不存在教会信仰的任何一种规范。除了纯粹的理性宗教和《圣经》的博学之外,也不存在教会信仰的其它任何诠释者。”^③

但是,在康德看来,这样两种诠释模式意义也不尽相同。《圣经》的博学对宗教信仰的诠释是“教义性的”,“只是为了把教会信仰对于某个民族在某个时代转化为一个确定的、能够一直保存下来的体系”^④。只有纯粹的理性宗教对宗教信仰的诠释,“才是确实可靠的,并且对整个世界都有效的”。因此,《圣经》博学式诠释在“教会信仰”向“纯粹的宗教信仰”过渡的过程中,“历史性的信仰没有最终成为一种纯然对圣经学者及其洞见的信仰”^⑤,从而没有特别给人性带来荣誉,更不能让信仰者更接近上帝的国,所以,《圣经》博学式诠释的守护者是神学。与之相反,纯粹的理性宗教的诠释是真正的以真理为目标的诠释,它“决不能让世俗的权力妨碍”^⑥自己公开地使用理性的洞见和发现,并将对信仰的理解从教条束缚中解放出来,所以,纯粹的理性宗教的诠释的守护者是哲学。这样,这两类诠释模式的对立就反映出神学与哲学的对立,并因为这种对立而势必发生冲突。康德指出:“前者……怀疑后者用哲学思维除去了一切作为真正的启示学说而必须一字不差地接受的学说,并随便强加给它们一种意义,而后者则……指责前者完全忽视了终极目的,而终极目的作为内在的宗教必然是道德的,并且是基于理性的。因此,以真理为目的的后者,从而也就是哲学,在关于一段经文的意义发生争执的情况下,就以为自己有权规定这种意义的优先权”^⑦。由此进一步推论,理性的哲学实为宗教的引路人,而纯粹的理性宗教诠释则为宗教的最高诠释。这样,在理性和信仰的关系上,康德彻底导向了理性,尽管在他那个时代,神学学科还保持着形式上的尊贵,甚至仍然骄横地要求哲学学科作为它的婢女,但是,正如康德所揶揄的那样,哲学这个婢女不是在后面为神学这位仁慈的夫人提着托裙,而是在其面前举着火炬^⑧。

康德将哲学学科与神学学科的差异表述为,神学学科致力于人的永恒福祉,因此它用信仰式言说上帝,用心灵分享神恩并因神恩而复得人之善的本性;而哲学学科致力于追求真理,它诉诸理性,用理性审核一切学说的真理性,并宽容地接受一切批评与异议,因而哲学学科是自由的,它“仅仅服从理性的立法而不服从政府的立法”^⑨。据此,可以推导出康德哲学释经原理的基本原则:依据康德,对宗教信仰的正确诠释,决不能盲目诉诸诠释者内在的主观情感,而是要在理性的指导下从两个角度诠释宗教信仰:一是把宗教信仰视为历史性的东西,通过对各派宗教体现其教义教规的经卷做出学术性阐释,以加深对各种特殊信仰形式及群体的理解;二是基于纯粹理性的立场,把宗教信仰与纯粹的道德信仰的规则和动机联系起来,使理性摆脱“一种总是听凭诠释者任意摆布的信仰的重负”^⑩,从实践理性出发,依据自律性道德培育和深化人们的道德情感,让人获取真正的信仰,进而在地上实现人人拥有真诚信仰的伦理联合体,即遵行善原则统治的地上的上帝王国。康德将对经卷(《圣经》一类宗教信仰的经卷)的学术阐释式诠释称为“教义性诠释”,而将道德化和理性化信仰阐释方式称为“真理性诠释”^⑪。

显然,这两种诠释方式的地位是不同的。“教义性诠释”是“真理性诠释”的基础,而“真理性诠释”则

① 康德:《纯然理性界限内的宗教》,第114页。

② 康德:《纯然理性界限内的宗教》,第114页。

③ 康德:《纯然理性界限内的宗教》,第115页。

④ 参见康德:《纯然理性界限内的宗教》,第115页。

⑤ 参见康德:《纯然理性界限内的宗教》,第115~116页。

⑥ 康德:《纯然理性界限内的宗教》,第114页。

⑦ 康德:《学科之争》,第34页。

⑧ 参见康德:《学科之争》,第24页。

⑨ 参见康德:《学科之争》,第23页。

⑩ 参见康德:《纯然理性界限内的宗教》,第114页。

⑪ 之所把道德化和理性化信仰阐释方式称之为“真理性诠释”,是因为康德在《纯然理性界限内的宗教》中主张这种诠释是“确实可靠的,并且对整个世界都有效的”,是对宗教信仰中属于“真正的宗教东西”的诠释,而诠释的是以真理为目标,是理性的自由活动。参见康德:《纯然理性界限内的宗教》,第110~139页。

是“教义性诠释”所欲最终实现的目标。“教义性诠释”使得宗教信仰的历史性内涵得到有意义的阐发,而人的真正纯粹的道德信仰则通过文本意义的释放而得到历史性的确认,这种对纯粹道德信仰的历史性确认在彰显道德理想之崇高的同时,亦将其真理性内涵展现在经卷意义解读中。康德的“哲学释经原理”因此要求对宗教经卷的诠释必须道德与历史并重,在对经卷的历史性的诠释中实现诠释者对文本意义的建构。之所以能够得出这个结论,是因为我们从康德的《纯粹理性批判》中的一段话里可以体味出康德已经具有了这样一种重要的诠释学意识:解读者比作者更了解作品的意义^①。由此可见,尽管康德本人并没有系统的诠释学探讨,也没有对诠释学的概念系统以及基本原则的建构做出过有哲学史记录意义的贡献,但他对诠释学的意识以及基本精神却有着不同凡响的天才性直觉。

这就是康德的宗教诠释学理念,也就是被他称为“哲学释经原理”的经卷解释的模式与原则,它直接透现出来的是启蒙时代的理性批判精神。据此,康德并不把“哲学释经原理”理解为是一种哲学的解释,以扩展哲学为目的,“而是仅仅想理解那解释的原理必须是如此形状的:因为一切原理,无论它们所涉及的是历史品牌的解释还是语法批判的解释,在任何时候都必须是直接从理性产生的、但在这里却特别是因为,凡是从经文中可以为了宗教(宗教只能是理性的一个对象)而查明的东西,也必须是从理性直接产生的”^②。从这种基本立场出发,康德这样总结性地表达自己的“哲学释经原理”,他说:

一切释经如果涉及宗教,都必须按照在启示中引以为目的的道德性原则来进行,而且如果没有这种原则,就要么在实践上是空洞的,要么干脆就是善的障碍。——惟有在这种情况下,它们才真正说来是可靠的。也就是说,我们心中的上帝本身就是解释者。因为除了通过我们自己的知性和我们自己的理性同我们说话之外,我们不理解任何人,因此,就我们的理性的概念是纯粹道德的,因而是确实可靠的而言,除了通过它们,一种向我们颁布的学说的属神性,不能通过任何东西来认识^③。

正是在这样的原理指导下,康德为理性地诠释信仰或者经典宗教文本具体制定了四条可以用于操作的经典诠释原则^④,并在《纯然理性界限内的宗教》一书中实际应用于对基督教及其教义和教规的诠释活动中,从而为理性地诠释基督教提供了一个成功的范例。

三、诠释与诠释者的责任

康德的“哲学释经原理”以启蒙的理性精神祛除了宗教信仰中的迷信成分,将信仰置于道德基础之上,使得宗教诠释回归理性。康德的“哲学释经原理”定然不合传统宗教神学的口味,遭到其反对是意料之中的事情。反对者的指责可谓繁多,涉及宗教义理的种种细节,但剔除枝蔓,只留主干,可以把反对意见集中于一点:康德在宗教上的种种作为是要把信仰和神学的根基置于普遍的自然理性之上,主张一种自然主义的宗教,从而与基督教的意图相抵牾。对此批评,康德不以为然。在启蒙的时代,信仰独大的局面已经被打破,理性的尊位已成知识界共识。理性不仅是世俗知识的基础,也是宗教的基础,亦为追求实践理性之纯粹意图的真正宗教信仰所需求。康德说:“教会信仰要求历史知识渊博,而宗教信仰则要求理性。把前者解释为后者的一种手段,当然是理性的一种要求,但是,这样一种要求在什么地方比在某种东西作为手段对于另外一种东西作为终极目的(宗教就是诸如此类的东西)而拥有一种价值的地方还更正当呢?在任何地方,如果关于真理有了争执,还有比理性更高的裁决原则吗?如果哲学学科利用神学学科的一致来加

① 康德在《纯粹理性批判》中,在论及对柏拉图哲学的理解与诠释时,这样说:“我在这里不想卷入文字的研究,以便澄清这位杰出的哲学家联结在其术语之上的意义。我只是提请注意,无论是在日常谈话中还是在著作中,通过比较一位作者关于自己的对象所表达的思想,甚至比更好地理解自己更好地理解他,这根本不是什么非同寻常的事情,因为他并没有充分地规定自己的概念,从而有时所言所思有悖于他自己的意图。”(见康德:《纯粹理性批判》第2卷,李秋零译,中国人民大学出版社2004年,第241页[B371])。

② 康德:《学科之争》,第23页。

③ 康德:《学科之争》,第44页。

④ 参见康德:《纯然理性界限内的宗教》,“第二章”之“二、解决争执的哲学释经原理”一节。在那里,康德结合基督教信仰,具体分析了他如何合理地诠释与实践理性相矛盾的经文以及如何合理地诠释并不与实践理性矛盾,但却超出了理性限度的宗教教义的信仰现象等时所需要的诠释四原则。这部分内容对于理解康德的宗教诠释学十分重要,但却超出了本文所讨论的范围,需要另外单独撰文评述,此处则存而不论。

强它自己的学说,这也不会损害神学学科;毋宁说,人们应当想到,神学学科由此而获得了一种荣誉。”^①

笔者并不关心康德对反对者批评的回应是否有力。在今天,这个问题的争论实际已经没有什么意义。笔者关注的是这样一个现象:康德对基督教信仰的诠释完全放弃了信仰主义立场,而立足启蒙以来的理性主义视域,对基督教信仰作出理性化的道德诠释,尽管康德说这种诠释是以“教义性诠释”的历史性解释为基础,但实际上他的诠释基本上没有受到《圣经》文本中神学启示的牵制而任由理性自由驰骋。康德致力使宗教回归其终极意图或纯粹状态,促成道德的上帝王国在地上实现,最终将宗教建立在人的自然理性之上。康德的这种诠释是否消解了文本自身在建构诠释意义时的作用,而仅仅把文本看作是诠释者自我投射意义的空间?如果是这样,文本是否对诠释者失去约束力而使得诠释变成诠释者的自我表演,失去客观性?在承认诠释者具有诠释的主动性前提下,诠释者如何实现诠释追逐真理的责任?由康德的“哲学释经原理”所产生的这三个问题,直接关乎哲学诠释学之诠释活动的客观性和真理性,有必要认真对待。

仔细分析康德对基督教信仰的诠释,可以肯定康德的诠释完全摆脱了文本的约束,他让文本从属于自己的理念范型,也就是说,康德把经由批判考察的理性处理为可以直接应用的、已经建立好的分析结构和解释框架,而自身不再是需要解释或者考察的对象。康德的诠释在这种理念范型支配下,解构了文本和作者的价值,从而使得文本的意义成为诠释者自己已有理念范型的投射。诠释不是从文本中发现意义,亦不是在诠释者与作者的视域融合中共同建构出意义。文本的意义是被诠释者创造出来的。据此可以断言,在康德宗教诠释学中,“文本里有无意义,不再是问题的中心;重点是,谁掌控解释的过程:在建立意义时,谁是老大?”^②如此一来,诠释的重点既不是文本所言之物,也不必考虑诠释者与作者的交往互动,诠释活动的关键是诠释者处理文本与作者关系的方式。被诠释出来的意义既不在文本架构中,也不在作者的意识中,意义的生成取决于诠释者借以解释文本的分析结构和解释框架。这样,情形就如范浩莎(kevin Vanhoozer)所言:

解释的目的已不再是发掘那来自读者之外的信息,并让读者自身和这信息产生关联;现在的解释反倒是要逃避这样的碰撞。解释归解释:不断制造新的解释,以免必须对文本做正面回应^③。

不仅如此,作者也在诠释活动中消失。范浩莎指出:

作者为文本意义之主宰,不只是个形而上学的错误;有些批评家主张,作者的概念其实就是压制性的意识形态建构,兼具政治功能。对他们而言,如果让文本活着,又要解放读者,那么作者一定要死^④。

由此可见,康德的“哲学释经原理”有走向主观主义和相对主义的可能。这种具有强烈的单向度主体性的诠释活动,突出地表现出哲学理性对神学信仰的销蚀,是启蒙以来西方系统化和理性化基督教尝试的巅峰之作。经由康德诠释的基督教信仰的经卷《圣经》,实际上已不是宗教信仰文本,而成为进行哲学教化的道德读本。康德“哲学释经原理”最可能导致的结果是用以理性为主体的哲学取代或者消解以信仰为主体的宗教,最终将人变成没有情感诉求之类非理性品质的纯然理性“存在物”。这些纯然理性的存在物如果依照康德的要求,将神学信仰有关上帝存在之需求变成一种道德上的设定,引导人们走向之善的理性保证,这样,宗教的超越性就演变成纯粹理性思之问题和实践理性行之问题,宗教就化身成为人间产物,其取向不再是神化超越物,而是绝对化有理性的人,从而将宗教的神圣救赎转变为人间的世俗救赎——在地上实现上帝的道德王国,即“每一个人的自由都能同其它每一个人的自由按照一个普遍的法则共存”^⑤的伦理共同体。就此而言,笔者也能体味到康德的善良用心和理智上的困顿。康德生活在启蒙昌明的年代,他本人又是一位纯而又纯的理性主义者,一方面他秉承启蒙旨意,要求用理性检视一切,连神圣的宗教和法律

① 康德:《学科之争》,第41~42页。

② 范浩莎:《神学诠释学》,左心泰译,台北校园书房出版社2007年,第208页。

③ 范浩莎:《神学诠释学》,第36页。

④ 范浩莎:《神学诠释学》,第107页。

⑤ 康德:《纯然理性界限内的宗教》,第99页。

也不能例外；另一方面，他通过理性批判发现了理性的界限及误用理性的危害，但启蒙的召唤还是促使他义无反顾却又小心翼翼地使用理性于超越性的宗教领域，力图将宗教信仰变成纯然理性范围内的事情，结果，他依然陷入理性与信仰的争斗这样一个古老的陷阱，而脱身的方法无异于正统的神学家，只不过他让理性占据上风而已。理性与信仰的关系并未得到良好处理，两者之间的紧张与对立照旧如此，现代人所面对的宗教信仰困境不但未得到纾解，反而有加深之嫌疑。但无论如何，笔者必须表达出自己对康德的尊重。尽管笔者不认同康德的做法，但敬佩他的努力，况且，康德的诠释开辟出一条前人从未尝试过的理性化诠释基督教信仰的新路径，其诠释的典范意义怎样评价也不过分。

笔者的批评是从诠释学角度出发，针对的是康德的诠释学意识及其诠释方法，重点指出康德在诠释活动中对文本和作者的忽视，以及由此可能造成的诠释的主观主义和相对主义危险。在笔者看来，诠释活动是诠释者、文本以及作者之间互为主体的交往行动。任何一方都不能将其他方看做被动的客体，是主动的主体投射自己所欲阐发意义的载体或显现空间。在交互主体的诠释活动中，有着自己分析结构和解释框架的诠释者的诠释，必须有一限制或者说需承担一定能够的责任。诠释者所欲承担的责任就是他的诠释不是为了制造一种新的解释，而是要使自己的诠释趋向真理，因此，真理性要求就是诠释者主体性发挥的限制性因素。在此限制下，诠释者一方面要自觉地接受文本的约束，在自己的前理解结构指导下，客观地深入到文本的历史文化语境之中，面向真理约束自我，有意识地在文本中寻找诠释得以展开的路径，接受文本内在精神的指引，自愿与文本直接面对面地碰撞，追求接近真理的新诠释。另一方面，从交往行动角度，与作者建立密切的交互主体关系，合理定位作者在诠释活动中的意义与作用，既不能消灭作者，否认作者意向在决定文本诠释意义过程中的作用，也不能夸大作者的作用，认为作者是文本意义的权威给予者。实际上，正像哲学诠释学所表明的那样，文本的意义是视域融合之效果历史的产物。如范浩莎所言，作者的写作类似一种交往行动，文本的意义也必须通过交往行动实现出来。因此，诠释活动所要揭示的文本的意义既不来自作者的主观意见，也不来自文本本身语言符号的运作。用交往行动理论可以这样解释文本意义的生成：“作者在他的交往行动中，以某种特定的方式实现文本语言符号系统的某些可能性，并借此传达出特定的信息。”^①诠释者通过文本愿意接受作者发出的交往意愿，并以文本为交往场域建立起与作者之间的互为主体的交往行动。这种互为主体的交往行动，既不是为了让诠释者单向度地去理解作者所发出交往行动中包含的信息，并将其解释为文本意义，也不是将作者仅仅看做诠释活动的引起人，而在诠释活动开始后就移身其外，以便使得诠释活动向着解释文本本身内涵意义之方向发展。实际上，在这种互为主体的交往行动中，诠释者、作者和文本发出的都是交往行动，而这种交往行动是在特定历史文化传统中发出的，因此，这种特定的历史文化传统所提供的社会交往规范和知识范型，就成为将诠释者、作者和文本之交往行动所包含信息解析出来的前理解结构和实现视域融合的前提。如此解析出来的信息就是诠释者所欲解释的意义，而这种意义的真理性存在于交互主体的理性共识之中。

●作者简介：傅永军，山东大学犹太教与跨宗教研究中心暨哲学与社会发展学院教授，博士生导师，法学博士；山东 济南 250100。

●基金项目：教育部人文社会科学重点研究基地重大项目（07JJD730052）

●责任编辑：涂文迁



^①范浩莎：《神学诠释学》，“邓元尉《导读》”，第24页。