

如何理解康德的萬有在神論思想？

How Should We Understand Kant's Panentheism?

馬 彪
MA Biao

作者簡介

馬彪，南京農業大學馬克思主義學院副教授。

Introduction to the author

MA Biao, Associate Professor, School of Marxism, Nanjing Agricultural University.

Email: kantma@163.com

Abstract

It is widely recognized that Immanuel Kant grappled with three fundamental questions: religion, knowledge, and ethics, and he endeavored to find resolutions for them. However, when compared to the latter two, Kant's inquiry into religion appears relatively underdeveloped. Some scholars have interpreted Kant as a deist, but this interpretation often overlooks the comprehensive structure of Kant's theology, the evolution of his theism in his pre-critical philosophy, and his early critical philosophy.

On the other hand, some have classified Kant as a panentheist, yet it would be an oversimplification to confine his position solely to moral panentheism. By examining elements such as human limitations, disciplinary competition, and the religious underpinnings of logic and time in Kant's later critical philosophy, we can discern that Kant's religious stance is not merely a static acceptance of truth derived from rational theology. Instead, it represents a dynamic interplay between revelation and reason. To some extent, a dialogical panentheism is a more fitting characterization of Kant's philosophy of religion.

Keywords: Kant, Deism, Theism, Panentheism

宗教論題一直是康德哲學的興趣所在，對它的反思幾乎貫穿了其整個學術生涯：由前批判哲學時期的《一般自然史與天體理論》《形而上學認識各首要原則的新說明》《證明上帝存在唯一可能的證據》，到《純粹理性批判》之“純粹理性的法規”、《實踐理性批判》之“辯證論”、《判斷力批判》之“目的論判斷力的方法論”，再到《純然理性界線內的宗教》（以下簡稱《宗教》），以及《學科之爭》等，無不涉及這一話題。因此，某種層面上可以說，較於其對知識和道德的探究而言，康德無論在宗教著述方面，還是在宗教探索的熱情方面，絲毫不比他為自己開列的另外那兩個哲學旨趣弱。可奇怪的是，相對康德之知識論和倫理學的研究來說，後世對其宗教思想的探討，無論是在深度還是在廣度方面都相對不足，雖說近年來這一研究現狀略有變化，但並沒有根本上的改觀。

本文所要處理的議題與康德的宗教哲學立場密切相關，準確地說，它關涉的是康德萬有在神論（panentheism）這一核心論題。針對這一論題及其相關論域，已有不少學者對此做過梳理。比如伍德（Allen Wood）曾經指出，就其神學立場而言，康德是典型的自然神論的忠實信徒；^①而龐思奮（Stephen Palmquist）則傾向於認定，康德秉持的是“道德的萬有在神論”（moral panentheism）這一觀點。^②與伍德的看法不同，我們認為，康德提倡的不是“自然神論”（Deismus）而是“有神論”（Theismus）；但需要指出的是，康德的有神論並不能做實在龐思奮意義上的道德的萬有在神論，相反它只能被解讀為在理性和歷史信念、自由與啟示之對話基礎上的“商榷式的萬有在神論”。為了說明這一點，本文擬分為三個部分來對此加以

^① Allen Wood, "Kant's Deism," in *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, eds. Philip Rossi and Michael Wreen (Bloomington: Indiana University Press, 1991), 2.

^② Stephen Palmquist, "Kant's Moral Panentheism," *Philosophia* 36, no.1 (2008): 20.

闡釋：首先，第一部分亦即問題的導入部分，介紹康德神學的整體架構，確立康德持有神論而非自然神論這一基本主張；其次，闡述康德之有神論在其前批判哲學時期與批判哲學前期的思想演化過程；最後，檢討康德道德神學之泛神論的思想背景，以及由此背景衍生出的“道德的萬有在神論”觀點及其存在的問題。

一、神學架構

自然神論與有神論就像任何其他具有爭議的哲學概念一樣，並沒有一個統一的和被大家普遍接受的定義。為避免不必要的爭訟，我們在探討康德的宗教立場時採取“以經釋經”的方法，就康德自身對這些概念之理解的基礎上把握康德的神學思想。基於這一預設，在對康德是否主張伍德所理解的自然神論這一立場做出判斷之前，我們認為，極有必要對康德所理解的神學框架做一說明，畢竟對任何一種學說而言，只有將其置於其所從出的具體語境和體系中加以把握，才不會錯失太遠。

康德在《純粹理性批判》“先驗邏輯論”之結束部分，曾對他所理解的神學及其相關範疇做了一次系統性的概括。對他來說神學關涉的是元始存在者的認知，它可被細分為“理性神學”與“啟示神學”兩類。就前者而言，假如它在思維自己的最高對象時是通過純粹的理性，憑藉先驗的概念如“元始的存在者”“最實在的存在者”“一切存在者的存在者”等而得到的話，那麼這一理性神學就叫“先驗的神學”，康德把承認這一神學的人稱為“自然神論者”；反之，當人們在思維自己的對象時不是藉助先驗概念，而是藉助自然世界中的已有對象，通過類比的方式從中得出一個最高理智的概念，那麼在此情況下，這一理性神學就被叫做“自然的神學”，康德把接受這一神學的人稱之為“有神論者”。^①

^① 【德】康德：《純粹理性批判》，李秋零譯，北京：中國人民大學出版社，2011年，第434-435頁。[Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, trans. LI Qiuling (Beijing: China Renmin University Press, 2011), 434-435.]

其中，自然神論者主張，至上的存在只能通過純然的理性來認識，但關於這一存在的概念卻是先驗的，即我們能夠承認這一存在所具有的特性，但卻不能更為具體地規定它的這些特性。與此相對，有神論則認為，依照自然類比的方式我們完全能夠準確地規定這一至上的對象。換句話說，自然神論是要把至上的存在表述為一個世界的原因，而有神論則傾向於把上帝視為一個世界的創造者。在對自然的神學給出刻畫之後，康德又將先驗的神學做了進一步地劃分。在他看來，先驗的神學要麼是從一般經驗中推導出一個元始存在者的神學，在此意義上，它可被叫做“宇宙神學”；要麼相信藉助純然的概念，而無須任何經驗的幫助就能認知它的存在，而在這一層面它可被稱為“本體神學”。與先驗的神學不同，自然的神學並不是從概念上導出上帝這一存在，相反它是由這個世界中被發現的性狀、秩序與和諧統一推論出一個世界的創造者的屬性和存在，而我們知道，在這個世界中必須假定兩類規則或因果關係，即自然與自由。因此，自然的神學要想從這個世界的某些性狀上升到最高的理智這一理念，只能要麼把它視為一切自然秩序的完善原則，要麼把它當作一切道德秩序的完善原則，在前一種場合它叫做“自然神學”，而在後一種場合它叫做“道德神學”。^① 為方便概覽，現將康德神學架構概括如下：神學分為“理性神學”與“啟示神學”兩類，而前者可分為“先驗的神學”（自然神論）與“自然的神學”（有神論）；其中，“先驗的神學”又可分為“本體神學”（本體論證明）與“宇宙神學”（宇宙論證明），而“自然的神學”又可分為“自然神學”（自然神學證明）與“道德神學”（道德神學證明）。我們在此不難發現，康德毫無疑問贊成有神論，反對自然神論，因為熟悉康德哲學的人都知道，康德在第一批判中對傳統宗教所做的批判直接涉及的就是這裏列出的本體神學（本體論證明）、宇宙神學（宇宙論證明）與自然神學（自然神學

^① 【德】康德：《純粹理性批判》，第435頁。

證明)，而他在《實踐理性批判》中支持和着力證成的則是有神論中的道德神學。其實，為了防止後人的誤解，康德在對其神學架構做出闡述之後，曾在該書的同一頁中做了一個腳注以示說明。康德指出，傳統的神學道德與他的道德神學不是一碼事：前者旨在以上帝的法則作為道德的前提，而後者強調的是上帝要基於道德法則之上，而非相反。^①而我們知道，將宗教奠立在理性與道德之上幾乎可以視作康德之宗教思想的最終立場，雖然從前批判哲學時期到批判哲學後期來看，他的這一思想有着一個複雜的衍變過程。

二、康德有神論思想的演化

出於系統分梳康德神學立場之演變這一考量，我們將在這一節與下一節分別從前批判哲學時期、批判哲學前期，以及批判哲學後期三個階段分別考察其有神論思想的演化過程。而在這裏我們嘗試結合康德哲學的前兩個階段的相關文本，具體探討康德之神正論的內在轉換問題。繼而，在這一考察的基礎上，澄清康德何以早年偏向“境遇式的”（situational）有神論，而在1781到1786這一對他而言極為重要的思想轉變和過渡時期，他卻轉而走向了實踐理性之範導原則上“象徵性的神人同形同性論”，並對其中的原委給出說明。

（一）前批判哲學時期

1755年11月1日“萬聖節”這一天，里斯本發生了一次大地震，這次地震無論是死亡人數、破壞程度，還是波及範圍在歐洲歷史上均屬罕見。對於年僅31歲的康德而言，這次地震對他的震撼非同小可，讓當時沉迷於“樂觀主義”（Optimismus）的他幡然醒悟，自此走出了蒲柏（Alexander Pope）之神正論學說對其宗教思想的影響，更是由此

^①【德】康德：《純粹理性批判》，第435頁。

徹底拋棄了萊布尼茨“自然惡是對人的道德惡的懲罰”這一教條。地震發生的第二年即1756年，康德連續寫就了《地震的原因》《地震中的諸多值得注意的事件》，以及《地震的繼續考察》三篇文章來反思這一事件。康德認為，里斯本地震對傳統宗教信仰構成了重大挑戰，因為這次地震不僅埋葬了無數的罪人，還殺死了許多品格高尚的人。當時有不少學者嘗試用萊布尼茨的神正論來解釋這一現象，即把這次地震視為上帝對人之道德惡的懲戒。康德反對這一主張，在他看來：“如果我們把這些不幸者視為上帝復仇的目標，上帝的正義將其所有的憤怒都傾倒在他們頭上，人們對此是極為反感的。這種判斷方式是一種不可原諒的冒失。”^①

作為較早接受牛頓力學的學者，康德斷言自然本身有其獨立的運動規律，上帝並不直接干涉現實世界的事務。他的這一思想在1755年出版的《一般自然史與天體理論》一書中刻畫得尤為明顯，而我們從該書的德文題名^②即可看出，康德試圖用牛頓的力學原理來解釋自然世界中發生的諸多不可思議現象。比如康德曾舉例，在牙買加某海島上，每當太陽升起時，海風亦隨之吹起，陽光越熱，海風越強，而當太陽落山，海風也因之停息。對此現象，傳統的宗教信徒樂於將其看作天意的安排。康德反對這種解讀，在他看來：“即使沒有人居住在這樣的島上，這些海風必定還是要作這樣的週期性運動。”^③此現象與天意無涉，反而與空氣的彈性和重力有關：太陽的熱力破壞了空氣的平衡，使得海島上的空氣變得稀薄，繼而讓涼爽的海洋空氣乘虛而入，由此才出現了太陽與海風之間彼此應和的神秘現象。進而言之，

^① 【德】康德：《康德著作全集》第1卷，李秋零譯，北京：中國人民大學出版社，2003年，第445頁。[Immanuel Kant, *Kants Werke Akademie Textausgabe I*, trans. LI Qiuling (Beijing: China Renmin University Press, 2003), 445.]

^② 康德這一著作的原名較長：*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprung des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt*。李秋零將其簡化為《一般自然史與天體理論》，而全增嘏把它譯為《宇宙發展史概論》，本文選用前一譯法。

^③ 【德】康德：《康德著作全集》第1卷，第220頁。

康德認為，自然中的諸多貌似無法理解的事件，事實上並沒有過深的奧秘，我們也不需要自然之外尋求它的原因，自然本身的規律足以給出合理、令人信服的解釋。

顯然，康德的上述解讀，難免讓人得出他反對有神論贊成無神論這一結論。事實並非如此。對他而言，世界本身有其自身的規律，而世上的萬物也都是由這規律支配的，這一點凡是理智健全的人都不會否認。康德的深層疑問是，諸如此類的自然規律從何而來，難道說它們源自偶然？若是如此，那麼我們又當如何解釋不同性質的事物之間所造成的那種和諧與秩序呢？康德對此的詮釋是，世界的和諧與秩序並非來自偶然，而是出於上帝，若不然，世界上如此眾多的事物和意圖絕不可能聚匯在一個目的之中。^①因此，就世界與上帝之間的關係而言，康德在這裏認定：首先，世界中的事物自身有其秩序，而非沒有章法的胡亂堆砌；其次，世界中的這種秩序本非偶然，而是出於上帝的意圖與規定；最後，這些意圖與規定是系統的、統一的整體。宇宙佈局的設計是由至高無上的理智永恆地置入了物種的本質規定裏面，並植入普遍的運動自然規律之中，以便由此出發，以一種與最完美的秩序相符合的方式無拘無束地生發出來。

康德前批判哲學時期的這一神正論觀點，由後世的神學理論看無疑是有神論的，雖然說上帝與具體的自然世界沒有直接的關聯，但前者畢竟是後者所遵循的那些規律的最終根據和保證，上帝在這裏雖不是“操作式的”（operational）存在，但卻是“境遇式的”在場。^②而這與自然神論所主張的上帝在創造了自然世界之後就不再干涉它的事務這一看法顯然不符。在此意義上，可以說上帝是一直活生生地對人產生着作用的存在。^③因此，僅就前批判哲學時期的神學思想來說，康

^① 【德】康德：《康德著作全集》第1卷，第312-313頁。

^② 參見George Huxford, *Kant and Theodicy: A Search for an Answer to the Problem of Evil* (London: Lexington Books, 2020), 19-20。

^③ Allen Wood, "Kant's Deism," 1.

德顯然是有神論的支持者，或者說他不是傳統意義上的自然神論者。而在後文，我們還會論證，康德的宗教是以道德為基礎的有神論神學，但以道德作為神學的基礎並不意味着他將神學進行了道德還原，相反，其真實意圖在於以道德作為神學的邏輯前提，同時兼顧啟示這一神學的時間起點，繼而在理性和歷史信念、自由和啟示之對話的基礎上動態地趨近於上帝的智慧和真理。

（二）批判哲學前期

需要指出的是，康德前批判時期所堅持的這一“境遇式的有神論”，在其批判哲學前期得到了承繼和進一步地發揮，這一點，我們亦可以在他的《未來形而上學導論》（以下簡稱《導論》）一書中找到證據。在這本小書中，康德或許是受到了休謨對有神論之批判的啟發，在探討人與上帝的關係時，更為明確地指出，他眼中的上帝與一般的“神人同形同性論”存在本質的不同：通常意義上的“神人同形同性論”指的是“獨斷論的神人同形同性論”，而他所說的“境遇式的有神論”傾向於“象徵性的神人同形同性論”。^①換句話說康德支持的是實踐理性或範導性的、而非思辨理性或建構性的神人同形同性論思想。他的這一立場，在《導論》之“關於純粹理性的界線規定的結論”中表述的較為翔實。

我們上面已經說過，有神論與自然神論不同，前者不像後者那樣把上帝及其特徵建立在純粹理性的概念之上，相反，它是從我們的感官世界中尋求例證，繼而將這些本來屬於現象世界的某些特質以類比的方式賦予本體世界中的上帝。對康德而言，有神論為了滿足理性對無限的追求，必然要從有條件的現象世界跨越到本體世界，但由於在後一世界中我們沒有與之相應的直觀，因此在此情況下我們除了純然思維的形式之外，沒有剩下任何東西，可僅僅通過這些形式，我們對

^① Jerry Gill, "Kant, Analogy, and Natural Theology," *International Journal for Philosophy of Religion* 16, no.1 (1984): 21.

至上存在的思維就是不確定的。誠如休謨一直批判的那樣，假如此時我們把由感官得來的對象特徵賦予上帝，那麼這顯然錯誤，因為我們感官的對象與至高無上的上帝之間的距離不可以道里計，這一為了認識上帝而訴諸的神人同形同性論無疑存在問題。在休謨看來，神人同形同性論與有神論不可分割地聯繫在一起，只要清除掉了神人同形同性論，有神論自然也會歸於消亡，一起垮臺，剩下的就只是自然神論了，而人們從自然神論中得不出甚麼東西來，它根本不能用做宗教和道德的基礎。^①

康德同意休謨的前提，但反對其結論，因為休謨批駁的只是建構的或獨斷論的神人同形同性論，而不是範導的或象徵性的神人同形同性論。對康德而言，理性誠然不能在超驗領域做出知識判斷，這一點休謨無疑是對的，但理性的判斷未必就不能應用於經驗的範圍之外，兩者並不是完全對立的，關鍵在於理性是要對超驗世界的自在之物作出判斷，還是以此為參照來認識我們自身、考察我們自己。在康德看來，我們對超驗對象的思考，其實並不是為了認識上帝本身，而是想藉助類比的方式為我們保留一個對我們來說確定的概念，之所以如此，是因為“我們畢竟是相對於世界，從而相對於我們規定它的，更多的東西對於我們來說也不必要”^②。康德把這種僅僅為了我們自己而非為了認知上帝的理論稱之為象徵性的神人同形同性論，並一再強調他的神人同形同性論“事實上僅僅涉及語言，而不涉及課題本身”^③。康德認為，當我們說上帝具有意志和知識時，我們實際上表達的不過是：一只鐘錶、一艘船、一支軍隊與鐘錶匠、造船師、司令官的關係是怎樣的，感官世界與

^① 譯文參考了李秋零的譯本，參見【德】康德：《未來形而上學導論》，李秋零譯，北京：中國人民大學出版社，2013年，第94頁。[Immanuel Kant, *Kants Gesammelte Schriften IV* (Berlin: Georg Reimer, 1911), 356; Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, trans. LI Qiuling (Beijing: China Renmin University Press, 2013), 94.]

^② 【德】康德：《未來形而上學導論》，第96頁。

^③ 同上，第95頁。

這一未知的至上存在的關係就是怎樣的。因此對我們來說，我們不是按照這一未知的存在者自身而言來思考的，而是按照它對我們亦即就世界而言來思考的，在這裏理性的認知並未由此轉嫁到上帝上，而是僅僅用在了它與世界的關係上，從而避免了休謨所批判的獨斷的神人同形同性論。就事實而言，康德認為，他基於自然神學之上的象徵性的神人同形同性論的優點相當明顯：一方面，它能夠擺脫那種出於對上帝之迷信的狂熱崇拜與虛假信仰；而另一方面，它又可以走出唯物論與宿命論的盲目主張，繼而為自由與道德留下足夠的空間。

假若前述合理，那麼我們將不難得出這一結論：康德雖然反對在思辨理性領域內證明上帝存在的可能性，但就理念的範導性而言，他並不否認上帝存在的這一有神論主張。^① 伍德認定康德為“自然神論者”的著名解讀顯然有問題，其錯處在於他忽視了康德在第一批判中所列的神學思想架構，沒有從康德思想的演化過程理解其宗教學說；另外一點，是他試圖用德萊頓（John Dryden）的“自然神論”這一外在於康德思想的神學定義來解讀康德。^② 誠然，伍德通過德萊頓“自然神論”概念來解讀康德，無疑使我們見識到了康德神學思想的複雜性和多維性，但某種程度上卻錯失了對其真實宗教立場的把握。

三、萬有在神論

我們知道，康德終其一生幾乎沒有踏進過教堂，雖然他堅持有神論這一主張，但無論是在其著作還是通信中，幾乎沒有出現過耶穌這個名字，而在那些涉及耶穌的地方，康德的通常做法是用“上帝所喜悅的人”“上帝之子”^③等稱謂替代之。據此來看，康德又絕不是傳

^① Jerry Gill, “Kant, Analogy, and Natural Theology,” 21.

^② Allen Wood, “Kant’s Deism,” 2-3.

^③ 【德】康德：《純然理性界線內的宗教》，李秋零譯，北京：中國人民大學出版社，2011年，第48頁。[Immanuel Kant, *Die Religion Innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, trans. Li Qiuling (Beijing: China Renmin University Press, 2011), 48.]

統宗教意義上的有神論者。既然如此，康德所主張的有神論到底有何獨到特質？要想把握這一點，我們尚需事先對18世紀德國學界的泛神論之爭做一梳理。

（一）泛神論之爭及其影響

由康德1783年出版的《導論》中，我們看到此時的他幾乎還徘徊在範導性或象徵性的有神論階段，並沒有明確推進到上帝的道德證明階段。然而，就在1783年的夏天，雅各比（Friedrich Heinrich Jacobi）和門德爾松（Moses Mendelssohn）之間發生了一場影響深遠的泛神論之爭。隨後幾年，包括康德、歌德、哈曼（Johann Georg Haman）、赫爾德（Johann Gottfried Herder）等在內的幾乎所有人文學者都捲入了這場爭論，而這場爭論對康德其後的道德神學思想之形成亦有着巨大的影響。

雅門之爭起初圍繞着萊辛是不是斯賓諾莎主義者這一問題展開，隨着問題的推進，他們的探討逐漸深入到了理性和信仰之辯的層面。針對上帝存在這一問題，門德爾松認為毋須藉助其他手段，單理性就足以證明，而他在應徵柏林科學院的文章中已對這一論題做過詳細論述。而比他年輕14歲的雅各比則指出，門德爾松對理性過於信賴，而像他這樣一位具有如此清澈理智的學者竟然如此痴迷理性的有效性，的確讓人感到匪夷所思。^①雅各比認為，就上帝等神學議題的研究而言，理性顯然是無能為力的，它不可避免地會把我們引向無神論和宿命論的深淵，而斯賓諾莎之被稱為無神論者就是這方面的一個明證。所以為了擺脫這一困境，雅各比要求人們在信仰上做出“致死的一躍”，要敢於相信信仰的真理，而不能像門德爾松那樣試圖用理性的方式去論證上帝的存在。

針對雅門之爭，康德的態度比較複雜。與門德爾松一樣，他認為上帝的存在應該基於理性的證明，但他又很難接受門德爾松的那種獨斷的證明方式；就反對傳統的形而上學這一點而言，康德與雅各比的

^① Martin Yaffe, *Leo Strauss on Mendelssohn: An Interpretive Essay* (Chicago: The University of Chicago Press, 2012), 70-73.

立場相仿，但他顯然拒絕後者那種盲目的或狂熱的神秘主義立場。就康德在批判哲學前期這一時段來說，如果其第一批判旨在協調經驗論與唯理論，那麼1783年後其核心問題已轉變為如何應對雅門之間的理性與信仰之爭。直到1786年，康德在《甚麼叫做在思維中確定方向》中才對此爭論給出了初步解答。在這篇文章中，康德同意門德爾松由理性切入對超感性對象（上帝）的論證，但他認為，此處的關鍵是應該區分理性的雙重應用即理性的理論應用和實踐應用。^①前一應用旨在為一切偶然的現象給出合理的解釋和最初的說明，而為此我們必須假定一個理智的創造者，雖然我們不能對它做出客觀的刻畫；與此相對，後一應用尤為重要，因為在這裏設定上帝存在則是道德法則為實現至善這一目的的必然要求。換言之，我們沒有關於上帝的知識，這一點他和雅各比一致，但在理性能夠確定信仰這一點上，康德又與雅各比的觀點相左；就信仰必須基於理性這一點上，康德與門德爾松一致，但與此同時他又拋棄了從思辨理性——用門德爾松的話說是“健全理性”或“淳樸的人類知性”——走向上帝的理路，相反他認為只有實踐理性才能切實解決信仰的基礎問題。

但是需要指出的是，康德在這篇重要文獻中並沒有真正化解雅門之爭，因為他在這裏的證明存在循環論證的嫌疑。首先，康德認為道德法則要求公設上帝以實現至善，這似乎是說道德法則是至善的前提；而與此同時他又認定，道德法則的存在要依賴於至善，而這表達的意思無疑又與上一句明顯相悖。^②事實上，我們知道康德在兩年後出版的《實踐理性批判》中才最終解決該問題。康德在文中確立了道

^① 【德】康德：《康德著作全集》第8卷，李秋零譯，北京：中國人民大學出版社，2010年，第140頁。[Immanuel Kant, *Kants Werke Akademie Textausgabe VIII*, trans. LI Qiuling (Beijing: China Renmin University Press, 2010), 140.]

^② Brian Chance and Lawrence Pasternack, "Rational Faith the Pantheism Controversy: Kant's 'Orientation Essay' and the Evolution of His Moral," in *Kant and His German Contemporaries II: Aesthetics, History, Politics, and Religion*, ed. Daniel Dahlstrom (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 204.

德法則作為純粹理性的唯一理性的事實這一地位，繼而藉助“實踐悖謬”（Absurdum Practicum）^①推導出了作為至善之實現條件的上帝的存在。康德在第二批判中所做的關於上帝之存在的道德證明相關闡述極多，在此我們不再贅述。

康德的道德神學證明對後世影響很大，而在此基礎上的延伸性的闡發亦不少見，比如香港浸會大學的龐思奮就認為，康德有神論框架下的道德神學準確地說可以被解讀為“道德的萬有在神論”（Moral Panentheism）。Panentheismus一詞是德國哲人克勞斯（Karl Friedrich Krause）在1828年的哲學講座中所提出試圖綜合Theismus和Pantheismus的神學概念。^②龐思奮指出，康德的道德神學應以萬有在神論來概括之，因為它真實反映了康德道德宗教的立場：與自然神論一樣，康德的萬有在神論不把上帝視為任何特定傳統宗教中的神，而是把它看作一個超越自然世界的存在；與傳統的有神論一樣，康德的上帝與人的世界不僅存在聯繫，而且有着“活生生的”聯繫；與無神論一樣，它們都承認我們在經驗世界找不到上帝存在的證據；最後，它與泛神論也有相似之處，萬有在神論認為現有世界是另外一個世界的載體，但它是通過人的諸多行為來調節的。^③據此可見，康德的道德萬有在神論既與現有的神學觀點具有關聯，但又不能將它們混為一談。

無疑，以“道德”二字來刻畫康德的宗教立場自有其合理之處，後世學者在闡釋這一點時通常也以“道德宗教”“理性神學”等術語來表述之。不過，現在仍須一問的是：基於道德的神學或“道德的萬有在神論”真的能全面概括康德的宗教立場嗎？我們的觀點是不能。作為一位宗教哲學家，康德在肯定理性、道德之為宗教前提的同時，並沒有拋棄啟示、奇蹟、神恩等概念，它們一起構成了康德宗教哲學

^① Allen Wood, *Kant's Moral Religion* (Ithaca: Cornell University Press, 1970), 25-26.

^② 關於panentheism、pantheism以及theism之間的區別討論，相關文獻很多，參見Chad Meister, “Ancient and Contemporary Expressions of Panentheism,” *Philosophy Compass* 12, no.9 (2017)。

^③ Stephen Palmquist, “Kant's Moral Panentheism,” 26-27.

這一獨具特色的思想形態。用康德自己的話說，在他那裏，作為啟示的神學學科與作為理性的哲學學科不可或缺，兩者並不存在根本衝突，相反它們之間存在“一種商榷，是為了確定，宗教怎樣才能純潔而又有力地注入人們的心靈”^①。

（二）商榷式的萬有在神論

伍德在《康德的理性神學》中指出，康德對傳統神學的批判並不意味着他想要粉碎這個理智世界，就像他從未遠離其故鄉格尼斯堡一樣，他也不曾想過要遠離那個傳統的思想世界。的確，康德排斥傳統宗教中的上帝存在證明，也對它擁有神性思辨知識的主張保持懷疑態度，但最終除非從有神論出發，康德根本不能設想人類的處境，並且除非以經院理性主義傳統的方式，否則他也不能思考上帝。我們經過完整和全面的考察發現，康德的哲學幾乎把這一傳統王國完好地保留了下來。^②那麼，僅就道德神學這一問題而言，康德從傳統王國中保留了那些東西呢？我們認為，這其中最為重要的就是康德在對神學給予道德改造的同時保留了原有的啟示、信仰，甚至奇蹟等核心概念。

對於我們的這一主張，有人或許會反駁說，康德的確不反對啟示神學中的那些概念，但相對於道德、理性、自由這些概念而言，神恩、奇蹟、信仰等範疇只具有輔助或補充作用，後者在康德道德神學中的地位與前者無法比肩，更不能同日而語。對此我們的回答是，啟示絕不應僅僅視作道德神學的前驅，相反，它是構成康德宗教思想大廈的主體建築。原因在於，康德意識到作為有限的理性存在者若想被上帝悅納，它在最初階段並不是藉助過上道德的善的生活方式，而是

^① 【德】康德：《康德書信百封》，李秋零編譯，上海：上海人民出版社，2006年，第212頁。[Immanuel Kant, *One Hundred Letters from Kant*, trans. & ed. LI Qiuling (Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2006), 212.]

^② 【美】艾倫·伍德：《康德的理性神學》，邱文元譯，北京：商務印書館，2014年，第6頁。[Allen Wood, *Kant's Rational Theology*, trans. QIU Wenyuan (Beijing: The Commercial Press, 2014), 6.]

通過崇拜、頌揚等具體事務來實現的，畢竟人在對上帝的事奉中最先想到的不是行為的內在道德價值，而是想獲得對自己有益的福祉。人自身中存在的這一局限性絲毫不會因為理性的發展或它在超感性的道德應用而改變，相反它是人的本質規定，這一點從康德把人稱之為“有限的理性存在者”（*endlichen vernunftigen Wesens*）^①這一界定中即可見出端倪。與無限的理性存在者上帝不同，作為有限存在者，人無論如何都不可能消除它自身的這一本質規定，否則它就不是人而是神了。

除了“人性的弱點”這一根本限定需要啟示之外，康德的萬有在神論在建構“真宗教”的過程中依然離不開啟示的作用，這一點在其《宗教》一書中闡述的較為顯豁。我們知道，康德該書的任務是從理性的維度來探討宗教何以可能的問題，但並未由此排斥理性之外的要素之構成宗教的可能性。在他看來，理性或道德並不是構成宗教的全部要件，它們只不過是宗教之為宗教的基本要件，作為非道德的其他元素只要與道德切近，都應該被視為有助於未來“宗教”之實現的手段。表面上看康德貌似存在側重道德、貶抑啟示神學之譏，事實並非如此，在康德那裏，“道德與神學是兩個互補的對立面，當它們結合在綜合的統一體之中時，就會產生宗教。而這也是康德為甚麼說‘道德不可避免地導向宗教’和‘神學也直接地導向宗教’的原因”^②：它們中的每一種都可以導向宗教，但每一種又都是不完整的。正因為此，康德走向了以“‘歷史的’、‘啟示的’或‘教會信仰’的形式為理論外衣來裝飾純粹道德宗教‘裸露’身體”^③的這一宗教形態。借用康德1794年10月12日致國王威廉二世信中的一句話來說，其宗教作品旨在為“啟示神學”和“理性哲學”之間形成一種商榷，以確保

^① Immanuel Kant, *Kants Gesammelte Schriften V* (Berlin: Gerorg Reimer, 1913), 82.

^② Stephen Palmquist, "Does Kant Reduce Religion to Morality," *Kant-Studien* 83, no.2 (1992): 136.

^③ Ibid.

宗教如何才能純潔而又有力地注入人們的心靈。^①就這一點來說，康德在其宗教神學中顯然沒有貶低信仰以抬高理性的意思，其真實意圖是要在啟示與道德、信仰和理性商榷的基礎上，趨近於宗教中所包含的真理與智慧，繼而將此真理和智慧注入人心。

最後，我們再來看一下啟示或奇蹟對於道德宗教之產生的觸發作用。眾所周知，康德在《宗教》之“第四篇”曾提到“理性主義者”（Rationalist）、“自然主義者”（Naturalist）、“純粹的理性主義者”（reiner Rationalist），以及“純粹的超自然主義者”（reine Supernaturalist）四個範疇。^②康德在其為解決“我可以希望甚麼”這一問題的重要著作中提及這幾個關涉神學立場的概念，自然有其深意。現在的問題是，康德主張哪一種立場？^③與其他學者的看法不同，我們不把這四個概念視為並列關係，而是看作總分關係即後三個隸屬於第一個之下，它們因對“啟示”的不同態度而有所區分。自然主義完全否認任何超自然的上帝啟示，而這與康德的看法相悖，不會是他的選項；純粹的理性主義容許啟示，而純粹的超自然主義則認為，啟示是宗教的必要因素，絕不可少。現在既然自然主義已被排除，那麼康德的立場只能是這後兩者中的一個，那麼是哪一個呢？遺憾的是，康德沒有明確給出回答，而只是模糊地指出：我們既不會否認純粹的理性主義所主張的啟示的內在可能性，也不會否認純粹的超自然主義所主張的啟示作為引導真宗教的手段的必要性，因為對此沒有一個人能夠憑藉理性有所斷定。話雖如此，但有一點是肯定的，即啟示對康德所要建立的宗教極為重要，沒有啟示的引導道德宗教將無法確立。借用法耶斯通（Chris Firestone）的話說：“就磨礪和促進哲學家對理性信仰方面而言，只有作為潛在洞察之源的神學家才能提供這種承

^①【德】康德：《康德書信百封》，第212頁。

^②參見Immanuel Kant, *Kant's Gesammelte Schriften VI* (Berlin: Georg Reimer, 1914), 154-155。

^③相關討論很多，參見Chris Firestone, *Kant and Theology at the Boundaries of Reason* (Burlington: Ashgate Publishing Company, 2009), 150-154。

諾。”^①這亦即是說，沒有啟示的事先發動，真的宗教必無產生的可能。

基於以上三點認識，我們認為把康德宗教思想僅以“道德的萬有在神論”來標識，值得商榷。首先就人性的弱點而言，沒有人在感性層面對上帝的事奉，理性層面的道德宗教無從確立；其次就學科劃分而言，以自由為特徵的理性雖在確立宗教真理性（Wahrheit）方面是居先的，但啟示在有用性（Nützlichkeit）方面更為擅長；第三就邏輯起點來說，宗教無疑應以道德和理性為前提，因為宗教本質上“是理性的一種立法，為的是通過由道德產生的上帝理念而給予道德以對人的意志的影響，去履行其所有的義務”^②。但就時間起點而言，若是沒有啟示對理性的內在喚醒和引導的話，真的宗教亦不會出現。因此，就康德的萬有在神論而言，啟示或信仰在感性、有用性、邏輯起點方面居先，而理性或道德在超感性、真理性、時間起點方面居先。它們在康德的宗教思想中不可或缺，構築了一個動態商榷的演化過程，目的是將宗教中的智慧純潔而有力地導入人心之中。

四、結語

前述可見，康德前批判時期主張“境遇式的有神論”，而在批判哲學前期主張“象徵性的有神論”，到了批判哲學後期，亦即到了其思想的成熟階段，“商榷式的萬有在神論”無疑是其神學的最終立場。康德在其《宗教》中指出，正如人類必須要由自然狀態進入公民社會一樣，我們也必定要從律法的共同體走向倫理的共同體之中。

^① Chris Firestone, “Making Sense out of Tradition: Theology and Conflict in Kant’s Philosophy of Religion,” in *Kant and the New Philosophy of Religion*, eds. Chris Firestone and Stephen Palmquist (Bloomington: Indiana University Press, 2006), 149.

^② 【德】康德：《康德著作全集》第7卷，李秋零譯，北京：中國人民大學出版社，2008年，第32頁。[Immanuel Kant, *Kants Werke Akademie Textausgabe VII*, trans. LI Qiuling (Beijing: China Renmin University Press, 2008), 32.]

在這一共同體中，據實踐理性的要求，我們須公設上帝是聖潔的立法者、慈善的統治者與公正的法官。^①換言之，上帝必須是人的知心者，能夠看透每一個人意念中最內在的東西，以便使每一個人得到與其行為所配享的福報。在這一意義上，傳統的有神論、自然神論、無神論，乃至泛神論顯然無法囊括康德心目中的上帝形象，而以萬有在神論來刻畫它較為適合。誠然，康德的神學思想是道德的和理性的，但這不足以概括其宗教學說的全幅立場，畢竟啟示、神恩、信仰等對康德而言並不只有補充或輔助功能，相反，它們和道德、理性、自由同樣重要，並和後者一道在對話的動態過程中趨近於對上帝之智慧的通達。誠如康德在《道德形而上學》中所言：“宗教並不是從純然理性中派生出來的，而是同時建立在歷史學說和啟示學說之上的。”^②就此而言，我們將康德的宗教立場界定為商榷式的萬有在神論，無疑更為切近康德思想之主旨，亦更符合康德哲學的根本特質。

^①【德】康德：《純然理性界線內的宗教》，第127頁。

^②【德】康德：《道德形而上學》，李秋零譯，北京：中國人民大學出版社，2013年，第260頁。[Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, trans. LI Qiuling (Beijing: China Renmin University Press, 2013), 260.]

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Firestone, Chris. *Kant and Theology at the Boundaries of Reason*. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2009.
- Huxford, George. *Kant and Theodicy: A Search for an Answer to the Problem of Evil*. London: Lexington Books, 2020.
- Kant, Immanuel. *Lectures on Philosophical Theology*. Trans. Allen W. Wood and Gertrude M. Clarke. Ithaca: Cornell University Press, 1978.
- Wood, Allen. *Kant's Moral Religion*. Ithaca: Cornell University Press, 1970.
- Yaffe, Martin. *Leo Strauss on Mendelssohn: An Interpretive Essay*. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.

中文文獻 [Works in Chinese]

- 【美】艾倫·伍德：《康德的理性神學》，邱文元譯，北京：商務印書館，2014年。[Wood, Allen. *Kant's Rational Theology*. Translated by QIU Wenyuan. Beijing: The Commercial Press, 2014.]
- 【德】康德：《純粹理性批判》，李秋零譯，北京：中國人民大學出版社，2011年。[Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Translated by LI Qiuling. Beijing: China Renmin University Press, 2011.]
- 【德】康德：《純粹理性界線內的宗教》，李秋零譯，北京：中國人民大學出版社，2011年。[Kant, Immanuel. *Die Religion Innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Translated by LI Qiuling. Beijing: China Renmin University Press, 2011.]
- 【德】康德：《道德形而上學》，李秋零譯，北京：中國人民大學出版社，2013年。[Kant, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten*. Translated by LI Qiuling. Beijing: China Renmin University Press, 2013.]
- 【德】康德：《康德書信百封》，李秋零編譯，上海：上海人民出版社，2006年。[Kant, Immanuel. *One Hundred Letters from Kant*. Translated and Edited by LI Qiuling. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2006.]
- 【德】康德：《康德著作全集》（第一卷），李秋零譯，北京：中國人民大學出版社，2003年。[Kant, Immanuel. *Kants Werke Akademie Textausgabe*, Vol. 1. Translated by LI Qiuling. Beijing: China Renmin University Press, 2003.]
- 【德】康德：《康德著作全集》（第七卷），李秋零譯，北京：中國人民大學出

- 版社，2008年。[Kant, Immanuel. *Kants Werke Akademie Textausgabe*, Vol. 7. Translated by LI Qiuling. Beijing: China Renmin University Press, 2008.]
- 【德】康德：《康德著作全集》（第八卷），李秋零譯，北京：中國人民大學出版社，2010年。[Kant, Immanuel. *Kants Werke Akademie Textausgabe*, Vol.8. Translated by LI Qiuling. Beijing: China Renmin University Press, 2010.]
- 【德】康德：《未來形而上學導論》，李秋零譯，北京：中國人民大學出版社，2013年。[Kant, Immanuel. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten Können*. Translated by LI Qiuling. Beijing: China Renmin University Press, 2013.]
- 【德】萊布尼茨：《神正論》，段德智譯，北京：商務印書館，2018年。[Leibniz, G. W. *Theodicy*. Translated by DUAN Dezhi. Beijing: The Commercial Press, 2018.]