

如何理解康德的万有在神论思想？

How Should We Understand Kant's Panentheism?

马彪

MA Biao

作者简介

马彪，南京农业大学马克思主义学院副教授。

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

宗教论题一直是康德哲学的兴趣所在，对它的反思几乎贯穿了其整个学术生涯：由前批判哲学时期的《一般自然史与天体理论》《形而上学认识各首要原则的新说明》《证明上帝存在唯一可能的证据》，到《纯粹理性批判》之“纯粹理性的法规”、《实践理性批判》之“辩证论”、《判断力批判》之“目的论判断力的方法论”，再到《纯然理性界限内的宗教》（以下简称《宗教》），以及《学科之争》等，无不涉及这一话题。因此，某种层面上可以说，较于其对知识和道德的探究而言，康德无论在宗教著述方面，还是在宗教探索的热情方面，丝毫不比他为自己开列的另外那两个哲学旨趣弱。可奇怪的是，相对康德之知识论和伦理学的研究来说，后世对其宗教思想的探讨，无论是在深度还是在广度方面都相对不足，虽说近年来这一研究现状略有变化，但并没有根本上的改观。

本文所要处理的议题与康德的宗教哲学立场密切相关，准确地说，它关涉的是康德万有在神论（panentheism）这一核心论题。针对这一论题及其相关论域，已有不少学者对此做过梳理。比如伍德（Allen Wood）曾经指出，就其神学立场而言，康德是典型的自然神论的忠实信徒^①；而庞思奋（Stephen Palmquist）则倾向于认定，康德秉持的是“道德的万有在神论”（moral panentheism）这一观点^②。与伍德的看法不同，我们认为，康德提倡的不是“自然神论”（Deismus）而是“有神论”（Theismus）；但需要指出的是，康德的有神论并不能证实在庞思奋意义上的“道德的万有在神论”，相反它只能被解读为在理性和历史信念、自由与启示之对话基础上的“商榷式的万有在神论”。为了说明这一点，本文拟分为三个部分来对此加以阐释：首

^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.

先，第一部分亦即问题的导入部分，介绍康德神学的整体架构，确立康德持有神论而非自然神论这一基本主张；其次，阐述康德之有神论在其前批判哲学时期与批判哲学前期的思想衍化过程；最后，检讨康德道德神学之泛神论的思想背景，以及由此背景衍生出的“道德的万有在神论”观点及其存在的问题。

一、神学架构

自然神论与有神论就像任何其他具有争议的哲学概念一样，并没有一个统一的和被大家普遍接受的定义。为避免不必要的争讼，我们在探讨康德的宗教立场时采取“以经释经”的方法，就康德自身对这些概念之理解的基础上把握康德的神学思想。基于这一预设，在对康德是否主张伍德所理解的自然神论这一立场做出判断之前，我们认为，极有必要对康德所理解的神学框架做一说明，毕竟对任何一种学说而言，只有将其置于其所从出的具体语境和体系中加以把握，才不会错失太远。

康德在《纯粹理性批判》“先验逻辑论”之结束部分，曾对他所理解的神学及其相关范畴做了一次系统性的概括。对他来说神学关涉的是元始存在者的认知，它可被细分为“理性神学”与“启示神学”两类。就前者而言，假如它在思维自己的最高对象时是通过纯粹的理性，凭借先验的概念如“元始的存在者”“最实在的存在者”“一切存在者的存在者”等而得到的话，那么这一理性神学就叫“先验的神学”，康德把承认这一神学的人称为“自然神论者”；反之，当人们在思维自己的对象时不是借助先验概念，而是借助自然世界中的已有对象，通过类比的方式从中得出一个最高理智的概念，那么在此情况下，这一理性神学就被叫作“自然的神学”，康德把接受这一神学的人称之为“有神论者”。^①

^① [德]康德：《纯粹理性批判》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2011年，第434-435页。[Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, trans. LI Qiuling (Beijing: China Renmin University Press, 2011), 434-435.]

其中，自然神论者主张，至上的存在只能通过纯然的理性来认识，但关于这一存在的概念却是先验的，即我们能够承认这一存在所具有的特性，但却不能更为具体地规定它的这些特性。与此相对，有神论则认为，依照自然类比的方式我们完全能够准确地规定这一至上的对象。换句话说，自然神论是要把至上的存在表述为一个世界的原因，而有神论则倾向于把上帝视为一个世界的创造者。在对自然的神学给出刻画之后，康德又将先验的神学做了进一步的划分。在他看来，先验的神学要么是从一般经验中推导出一个元始存在者的神学，在此意义上，它可被叫作“宇宙神学”；要么相信借助纯然的概念，而无须任何经验的帮助就能认知它的存在，而在这一层面它可被称为“本体神学”。与先验的神学不同，自然的神学并不是从概念上导出上帝这一存在，相反它是由这个世界中被发现的性状、秩序与和谐统一推论出一个世界的创造者的属性和存在，而我们知道，在这个世界中必须假定两类规则或因果关系，即自然与自由。因此，自然的神学要想从这个世界的某些性状上升到最高的理智这一理念，只能要么把它视为一切自然秩序的完善原则，要么把它当作一切道德秩序的完善原则，在前一种场合它叫作“自然神学”，而在后一种场合它叫作“道德神学”。^①为方便概览，现将康德神学架构概括如下：神学分为“理性神学”与“启示神学”两类，而前者可分为“先验的神学”（自然神论）与“自然的神学”（有神论）。其中，“先验的神学”又可分为“本体神学”（本体论证明）与“宇宙神学”（宇宙论证明）；而“自然的神学”又可分为“自然神学”（自然神学证明）与“道德神学”（道德神学证明）。我们在此不难发现，康德毫无疑问赞成有神论，反对自然神论，因为熟悉康德哲学的人都知道，康德在第一批判中对传统宗教所做的批判直接涉及的就是这里列出的本体神学（本体论证明）、宇宙神学（宇宙论证明）与自然神学（自然神学

^① [德]康德：《纯粹理性批判》，第435页。

证明)，而他在《实践理性批判》中支持和着力证成的则是有神论中的道德神学。其实，为了防止后人的误解，康德在对其神学架构做出阐述之后，曾在该书的同一页中做了一个脚注以示说明。康德指出，传统的神学道德与他的道德神学不是一码事：前者旨在以上帝的法则作为道德的前提，而后者强调的是上帝要基于道德法则之上，而非相反。^①而我们知道，将宗教奠立在理性与道德之上几乎可以视作康德之宗教思想的最终立场，虽然从前批判哲学时期到批判哲学后期来看，他的这一思想有着一个复杂的衍变过程。

二、康德有神论思想的衍化

出于系统分梳康德神学立场之演变这一考量，我们将在下文中分别从前批判哲学时期、批判哲学前期，以及批判哲学后期三个阶段分别考察其有神论思想的衍化过程。而在这里我们尝试结合康德哲学的前两个阶段的相关文本，具体探讨康德之神正论的内在转换问题。继而，在这一考察的基础上，澄清康德何以早年偏向“境遇式的”（situational）有神论，而在1781-1786年这一对他而言极为重要的思想转变和过渡时期，他却转而走向了实践理性之范导原则上“象征性的神人同形同性论”，并对其中的原委给出说明。

（一）前批判哲学时期

1755年11月1日“万圣节”这一天，里斯本发生了一次大地震，这次地震无论是死亡人数、破坏程度，还是波及范围在欧洲历史上均属罕见。对于年仅31岁的康德而言，这次地震对他的震撼非同小可，让当时沉迷于“乐观主义”（Optimismus）的他幡然醒悟，自此走出了蒲柏（Alexander Pope）之神正论学说对其宗教思想的影响，更是由此

^① [德]康德：《纯粹理性批判》，第435页。

彻底抛弃了莱布尼茨“自然恶是对人的道德恶的惩罚”这一教条。地震发生的第二年即1756年，康德连续写就了《地震的原因》《地震中的诸多值得注意的事件》，以及《地震的继续考察》三篇文章来反思这一事件。康德认为，里斯本地震对传统宗教信仰构成了重大挑战，因为这次地震不仅埋葬了无数的罪人，还杀死了许多品格高尚的人。当时有不少学者尝试用莱布尼茨的神正论来解释这一现象，即把这次地震视为上帝对人之道德恶的惩戒。康德反对这一主张，在他看来：“如果我们把这些不幸者视为上帝复仇的目标，上帝的正义将其所有的愤怒都倾倒在它们头上，人们对此是极为反感的。这种判断方式是一种不可原谅的冒失。”^①

作为较早接受牛顿力学的学者，康德断言自然本身有其独立的运动规律，上帝并不直接干涉现实世界的事务。他的这一思想在1755年出版的《一般自然史与天体理论》一书中刻画得尤为明显，而我们从该书的德文题名^②即可看出，康德试图用牛顿的力学原理来解释自然世界中发生的诸多不可思议的现象。比如康德曾举例，在牙买加某海岛上，每当太阳升起时，海风亦随之吹起，阳光越热，海风越强，而当太阳落山，海风也因之停息。对此现象，传统的宗教信徒乐于将其看作天意的安排。康德反对这种解读，在他看来：“即使没有人居住在这样的岛上，这些海风必定还是要做这样的周期性运动。”^③此现象与天意无涉，反而与空气的弹性和重力有关：太阳的热力破坏了空气的平衡，使得海岛上的空气变得稀薄，继而让凉爽的海洋空气乘虚而入，由此才出现了太阳与海风之间彼此应和的神秘现象。进而言

^① [德]康德：《康德著作全集》第1卷，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2003年，第445页。[Immanuel Kant, *Kants Werke Akademie Textausgabe I*, trans. LI Qiuling (Beijing: China Renmin University Press, 2003), 445.]

^② 康德这一著作的原名较长：*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprung des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt*。李秋零将其简化为《一般自然史与天体理论》，而全增嘏把它译为《宇宙发展史概论》，本文选用前一译法。

^③ [德]康德：《康德著作全集》第1卷，第220页。

之，康德认为，自然中的诸多貌似无法理解的事件，事实上并没有过深的奥秘，我们也不需要自然之外寻求它的原因，自然本身的规律足以给出合理、令人信服的解释。

显然，康德的上述解读，难免让人得出他反对有神论赞成无神论这一结论。事实并非如此。对他而言，世界本身有其自身的规律，而世上的万物也都是由这规律支配的，这一点凡是理智健全的人都不会否认。康德的深层疑问是，诸如此类的自然规律从何而来，难道说它们源自偶然？若是如此，那么我们又当如何解释不同性质的事物之间所造成的那种和谐与秩序呢？康德对此的诠释是，世界的和谐与秩序并非来自偶然，而是出于上帝，若不然，世界上如此众多的事物和意图绝不可能聚汇在一个目的之中。^①因此，就世界与上帝之间的关系而言，康德在这里认定：首先，世界中的事物自身有其秩序，而非没有章法的胡乱堆砌；其次，世界中的这种秩序本非偶然，而是出于上帝的意图与规定；最后，这些意图与规定是系统的、统一的整体。宇宙布局的设计是由至高无上的理智永恒地置入了物种的本质规定里面，并植入普遍的运动自然规律之中，以便由此出发，以一种与最完美的秩序相符合的方式无拘无束地生发出来。

康德前批判哲学时期的这一神正论观点，由后世的神学理论看无疑是有神论的，虽然说上帝与具体的自然世界没有直接的关联，但前者毕竟是后者所遵循的那些规律的最终根据和保证，上帝在这里虽不是“操作式的”（operational）存在，但却是“境遇式的”在场。^②而这与自然神论所主张的上帝在创造了自然世界之后就不再干涉它的事务这一看法显然不符。在此意义上，可以说上帝是一直活生生地对人产生着作用的存在。^③因此，仅就前批判哲学时期的神学思想来说，康

^① [德]康德：《康德著作全集》第1卷，第312-313页。

^② See 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.

德显然是有神论的支持者，或者说他不是传统意义上的自然神论者。而在后文，我们还会论证，康德的宗教是以道德为基础的有神论神学，但以道德作为神学的基础并不意味着他将神学进行了道德还原。相反，其真实意图在于以道德作为神学的逻辑前提，同时兼顾启示这一神学的时间起点，继而在理性和历史信念、自由和启示在对话的基础上动态地趋近于上帝的智慧和真理。

（二）批判哲学前期

需要指出的是，康德前批判时期所坚持的这一“境遇式的有神论”，在其批判哲学前期得到了承继和进一步的发挥，这一点，我们亦可以在他的《未来形而上学导论》（以下简称《导论》）一书中找到证据。在这本小书中，康德或许是受到了休谟对有神论之批判的启发，在探讨人与上帝的关系时，更为明确地指出，他眼中的上帝与一般的“神人同形同性论”存在本质的不同：通常意义上的“神人同形同性论”指的是“独断论的神人同形同性论”，而他所说的“境遇式的有神论”倾向于“象征性的神人同形同性论”。^①换句话说康德支持的是实践理性或范导性的，而非思辨理性或建构性的神人同形同性论思想。他的这一立场，在《导论》之“关于纯粹理性的界限规定的结论”中表述的较为翔实。

我们上面已经说过，有神论与自然神论不同，前者不像后者那样把上帝及其特征建立在纯粹理性的概念之上，相反，它是从我们的感官世界中寻求例证，继而将这些本来属于现象世界的某些特质以类比的方式赋予本体世界中的上帝。对康德而言，有神论为了满足理性对无限的追求，必然要从有条件的现象世界跨越到本体世界，但由于在后一世界中我们没有与之相应的直观，因此在此情况下我们除了纯然思维的形式之外，没有剩下任何东西，可仅仅通过这些形式，我们对

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

至上存在的思维就是不确定的。诚如休谟一直批判的那样，假如此时我们把由感官得来的对象特征赋予上帝，那么这显然错误，因为我们感官的对象与至高无上的上帝之间的距离不可以道里计，这一为了认识上帝而诉诸的神人同形同性论无疑存在问题。在休谟看来，神人同形同性论与有神论不可分割地联系在一起，只要清除掉了神人同形同性论，有神论自然也会归于消亡，一起垮台，剩下的就只是自然神论了，而人们从自然神论中得不出什么东西来，它根本不能用作宗教和道德的基础。^①

康德同意休谟的前提，但反对其结论，因为休谟批驳的只是建构的或独断论的神人同形同性论，而不是范导的或象征性的神人同形同性论。对康德而言，理性诚然不能在超验领域做出知识判断，这一点休谟无疑是对的，但理性的判断未必就不能应用于经验的范围之外，两者并不是完全对立的，关键在于理性是要对超验世界的自在之物做出判断，还是以此为参照来认识我们自身、考察我们自己。在康德看来，我们对超验对象的思考，其实并不是为了认识上帝本身，而是想借助类比的方式为我们保留一个对我们来说确定的概念，之所以如此，是因为“我们毕竟是相对于世界，从而相对于我们规定它的，更多的东西对于我们来说也不必要”^②。康德把这种仅仅为了我们自己而非为了认知上帝的理论称之为象征性的神人同形同性论，并一再强调他的神人同形同性论“事实上仅仅涉及语言，而不涉及课题本身”^③。康德认为，当我们说上帝具有意志和知识时，我们实际上表达的不过是：一只钟表、一艘船、一支军队与钟表匠、造船师、司令官的关系是怎样的，感官世界与

^① 译文参考了李秋零的译本，参见[德]康德：《未来形而上学导论》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2013年，第94页。[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：《未来形而上学导论》，第96页。

^③ 同上，第95页。

这一未知的至上存在的关系就是怎样的。因此对我们来说，我们不是按照这一未知的存在者自身而言来思考的，而是按照它对我们亦即就世界而言来思考的，在这里理性的认知并未由此转嫁到上帝上，而是仅仅用在了它与世界的关系上，从而避免了休谟所批判的独断的神人同形同性论。就事实而言，康德认为，他基于自然神学之上的象征性的神人同形同性论的优点相当明显：一方面，它能够摆脱那种出于对上帝之迷信的狂热崇拜与虚假信仰；而另一方面，它又可以走出唯物论与宿命论的盲目主张，继而为自由与道德留下足够的空间。

假若前述合理，那么我们将不难得出这一结论：康德虽然反对在思辨理性领域内证明上帝存在的可能性，但就理念的范导性而言，他并不否认上帝存在的这一有神论主张。^①伍德认定康德为“自然神论者”的著名解读显然有问题，其错处在于他忽视了康德在第一批判中所列的神学思想架构，没有从康德思想的衍化过程理解其宗教学说；另外一点，是他试图用德莱顿（John Dryden）的“自然神论”这一外在于康德思想的神学定义来解读康德。^②诚然，伍德通过德莱顿“自然神论”概念来解读康德，无疑使我们见识到了康德神学思想的复杂性和多维性，但某种程度上却错失了对其真实宗教立场的把握。

三、万有在神论

我们知道，康德终其一生几乎没有踏进过教堂，虽然他坚持有神论这一主张，但无论是在其著作还是通信中，几乎没有出现过耶稣这个名字，而在那些涉及耶稣的地方，康德的通常做法是用“上帝所喜悦的人”“上帝之子”^③等称谓替代之。据此来看，康德又绝不是传

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

^② Allen Wood, "Kant's Deism," 2-3.

^③ [德]康德：《纯粹理性界限内的宗教》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2011年，第48页。[Immanuel Kant, *Die Religion Innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, trans. LI Qiuling (Beijing: China Renmin University Press, 2011), 48.]

统宗教意义上的有神论者。既然如此，康德所主张的有神论到底有何独到特质？要想把握这一点，我们尚需事先对18世纪德国学界的泛神论之争做一梳理。

（一）泛神论之争及其影响

由康德1783年出版的《导论》中，我们看到此时的他几乎还徘徊在范导性或象征性的有神论阶段，并没有明确推进到上帝的道德证明阶段。然而，就在1783年的夏天，雅各比（Friedrich Heinrich Jacobi）和门德尔松（Moses Mendelssohn）之间发生了一场影响深远的泛神论之争。随后几年，包括康德、歌德、哈曼（Johann Georg Haman）、赫尔德（Johann Gottfried Herder）等在内的几乎所有人文学者都卷入了这场争论，而这场争论对康德其后的道德神学思想之形成亦有着巨大的影响。

雅门之争起初围绕着莱辛是不是斯宾诺莎主义者这一问题展开，随着问题的推进，他们的探讨逐渐深入到了理性和信仰之辩的层面。针对上帝存在这一问题，门德尔松认为无须借助其他手段，单理性就足以证明，而他在应征柏林科学院的文章中已对这一论题做过详细论述。而他年轻14岁的雅各比则指出，门德尔松对理性过于信赖，而像他这样一位具有如此清澈理智的学者竟然如此痴迷理性的有效性，的确让人感到匪夷所思。^①雅各比认为，就上帝等神学议题的研究而言，理性显然是无能为力的，它不可避免地会把我们引向无神论和宿命论的深渊，而斯宾诺莎之被称为无神论者就是这方面的一个明证。所以为了摆脱这一困境，雅各比要求人们在信仰上做出“致死的一跃”，要敢于相信信仰的真理，而不能像门德尔松那样试图用理性的方式去论证上帝的存在。

针对雅门之争，康德的态度比较复杂。与门德尔松一样，他认为上帝的存在应该基于理性的证明，但他又很难接受门德尔松的那种独断的证明方式；就反对传统的形而上学这一点而言，康德与雅各比的

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

立场相仿，但他显然拒绝后者那种盲目的或狂热的神秘主义立场。就康德在批判哲学前期这一时段来说，如果其第一批判旨在协调经验论与唯理论，那么1783年后其核心问题已转变为如何应对雅门之间的理性与信仰之争。直到1786年，康德在《什么叫做在思维中确定方向》中才对此争论给出了初步解答。在这篇文章中，康德同意门德尔松由理性切入对超感性对象（上帝）的论证，但他认为，此处的关键是应该区分理性的双重应用即理性的理论应用和实践应用。^①前一应用旨在为一切偶然的对象给出合理的解释和最初的说明，而为此我们必须假定一个理智的创造者，虽然我们不能对它做出客观的刻画；与此相对，后一应用尤为重要，因为在这里设定上帝存在则是道德法则为实现至善这一目的的必然要求。换言之，我们没有关于上帝的知识，这一点他和雅各比一致，但在理性能够确定信仰这一点上，康德又与雅各比的观点相左；就信仰必须基于理性这一点上，康德与门德尔松一致，但与此同时他又抛弃了从思辨理性——用门德尔松的话说是“健全理性”或“淳朴的人类知性”——走向上帝的理路，相反他认为只有实践理性才能切实解决信仰的基础问题。

但是需要指出的是，康德在这篇重要文献中并没有真正化解雅门之争，因为他在这里的证明存在循环论证的嫌疑。首先，康德认为道德法则要求公设上帝以实现至善，这似乎是说道德法则是至善的前提；而与此同时他又认定，道德法则的存在要依赖于至善，而这表达的意思无疑又与上一句明显相悖。^②事实上，我们知道康德在两年后出版的《实践理性批判》中才最终解决该问题。康德在文中确立了道

^① [德]康德：《康德著作全集》第8卷，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2010年，第140页。[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.

德法则作为纯粹理性的唯一理性的事实这一地位，继而借助“实践悖谬”（Absurdum Practicum）^①推导出了作为至善之实现条件的上帝的存在。康德在第二批判中所做的关于上帝之存在的道德证明相关阐述极多，在此我们不再赘述。

康德的道德神学证明对后世影响很大，而在此基础上的延伸性的阐发亦不少见，比如香港浸会大学的庞思奋就认为，康德有神论框架下的道德神学准确地说可以被解读为“道德的万有在神论”（Moral Panentheism）。Panentheismus一词是德国哲人克劳斯（Karl Friedrich Krause）在1828年的哲学讲座中所提出试图综合Theismus和Pantheismus的神学概念。^②庞思奋指出，康德的道德神学应以万有在神论来概括之，因为它真实反映了康德道德宗教的立场：与自然神论一样，康德的万有在神论不把上帝视为任何特定传统宗教中的神，而是把它看作一个超越自然世界的存在；与传统的有神论一样，康德的上帝与人的世界不仅存在联系，而且有着“活生生的”联系；与无神论一样，它们都承认我们在经验世界找不到上帝存在的证据；最后，它与泛神论也有相似之处，万有在神论认为现有世界是另外一个世界的载体，但它是通过人的诸多行为来调节的。^③由此可见，康德的道德万有在神论既与现有的神学观点具有关联，但又不能将它们混为一谈。

无疑，以“道德”二字来刻画康德的宗教立场自有其合理之处，后世学者在阐释这一点时通常也以“道德宗教”“理性神学”等术语来表述之。不过，现在仍需一问的是：基于道德的神学或“道德的万有在神论”真的能全面概括康德的宗教立场吗？我们的观点是不能。作为一位宗教哲学家，康德在肯定理性、道德之为宗教前提的同时，并没有抛弃启示、奇迹、神恩等概念，它们一起构成了康德宗教哲学

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

^② 关于panentheism、pantheism以及theism之间的区别讨论，相关文献很多，参见Chad Meister, "Ancient and Contemporary Expressions of Panentheism," *Philosophy Compass* 12, no.9 (2017).

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

这一独具特色的思想形态。用康德自己的话说，在他那里，作为启示的神学学科与作为理性的哲学学科不可或缺，两者并不存在根本冲突，相反它们之间存在“一种商榷，是为了确定，宗教怎样才能纯洁而又有力地注入人们的心灵”^①。

（二）商榷式的万有在神论

伍德在《康德的理性神学》中指出，康德对传统神学的批判并不意味着他想要粉碎这个理智世界，就像他从未远离其故乡格尼斯堡一样，他也不曾想过要远离那个传统的思想世界。的确，康德排斥传统宗教中的上帝存在证明，也对它拥有神性思辨知识的主张保持怀疑态度，但最终除非从有神论出发，康德根本不能设想人类的处境，并且除非以经院理性主义传统的方式，否则他也不能思考上帝。我们经过完整和全面的考察发现，康德的哲学几乎把这一传统王国完好地保留了下来。^②那么，仅就道德神学这一问题而言，康德从传统王国中保留了那些东西呢？我们认为，这其中最为重要的就是康德在对神学给予道德改造的同时保留了原有的启示、信仰，甚至奇迹等核心概念。

对于我们的这一主张，有人或许会反驳说，康德的确不反对启示神学中的那些概念，但相对于道德、理性、自由这些概念而言，神恩、奇迹、信仰等范畴只具有辅助或补充作用，后者在康德道德神学中的地位与前者无法比肩，更不能同日而语。对此我们的回答是，启示绝不应仅仅视作道德神学的前驱，相反，它是构成康德宗教思想大厦的主体建筑。原因在于，康德意识到作为有限的理性存在者若想被上帝悦纳，它在最初阶段并不是借助过上道德的善的生活方式，而是

^① [德]康德：《康德书信百封》，李秋零编译，上海：上海人民出版社，2006年，第212页。[Immanuel Kant, *One Hundred Letters from Kant*, trans. & ed. LI Qiuling (Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2006), 212.]

^② [美]艾伦·伍德：《康德的理性神学》，邱文元译，北京：商务印书馆，2014年，第6页。[Allen Wood, *Kant's Rational Theology*, trans. QIU Wenyan (Beijing: The Commercial Press, 2014), 6.]

通过崇拜、颂扬等具体事务来实现的，毕竟人在对上帝的奉事中最先想到的不是行为的内在道德价值，而是想获得对自己有益的福祉。人自身中存在的这一局限性丝毫不会因为理性的发展或它在超感性的道德应用而改变，相反它是人的本质规定，这一点从康德把人称之为“有限的理性存在者”（*endlichen vernunftigen Wesens*）^①这一界定中即可见出端倪。与无限的理性存在者上帝不同，作为有限存在者，人无论如何都不可能消除它自身的这一本质规定，否则它就不是人而是神了。

除了“人性的弱点”这一根本限定需要启示之外，康德的万有在神论在建构“真宗教”的过程中依然离不开启示的作用，这一点在其《宗教》一书中阐述的较为显豁。我们知道，康德该书的任务是从理性的维度来探讨宗教何以可能的问题，但并未由此排斥理性之外的要素之构成宗教的可能性。在他看来，理性或道德并不是构成宗教的全部要件，它们只不过是宗教之为宗教的基本要件，作为非道德的其他元素只要与道德切近，都应该被视为有助于未来“宗教”之实现的手段。表面上看康德貌似存在侧重道德、贬抑启示神学之讥，事实并非如此，在康德那里，“道德与神学是两个互补的对立面，当它们结合在综合的统一体之中时，就会产生宗教。而这也是康德为什么说‘道德不可避免地导向宗教’和‘神学也直接地导向宗教’的原因”^②：它们中的每一种都可以导向宗教，但每一种又都是不完整的。正因为此，康德走向了以“‘历史的’‘启示的’或‘教会信仰’的形式为理论外衣来装饰纯粹道德宗教‘裸露’身体”^③的这一宗教形态。康德的宗教作品旨在为“启示神学”和“理性哲学”之间形成一种商

^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.*

权，以确保宗教如何才能纯洁而又有力地注入人们的心灵。^①就这一点来说，康德在其宗教神学中显然没有贬低信仰以抬高理性的意思，其真实意图是要在启示与道德、信仰和理性商榷的基础上，趋近于宗教中所包含的真理与智慧，继而将此真理和智慧注入人心。

最后，我们再来看一下启示或奇迹对于道德宗教之产生的触发作用。众所周知，康德在《宗教》之“第四篇”曾提到“理性主义者”（Rationalist）、“自然主义者”（Naturalist）、“纯粹的理性主义者”（reiner Rationalist），以及“纯粹的超自然主义者”（reine Supernaturalist）四个范畴。^②康德在其为解决“我可以希望什么”这一问题的重要著作中提及这几个关涉神学立场的概念，自然有其深意。现在的问题是，康德主张哪一种立场？^③与其他学者的看法不同，我们不把这四个概念视为并列关系，而是看作总分关系即后三个隶属于第一个之下，它们因对“启示”的不同态度而有所区分。自然主义完全否认任何超自然的上帝启示，而这与康德的看法相悖，不是他的选项；纯粹的理性主义容许启示，而纯粹的超自然主义则认为，启示是宗教的必要因素，绝不可少。现在既然自然主义已被排除，那么康德的立场只能是这后两者中的一个，那么是哪一个呢？遗憾的是，康德没有明确给出回答，而只是模糊地指出：我们既不会否认纯粹的理性主义所主张的启示的内在可能性，也不会否认纯粹的超自然主义所主张的启示作为引导真宗教的手段的必要性，因为对此没有一个人能够凭借理性有所断定。话虽如此，但有一点是肯定的，即启示对康德所要建立的宗教极为重要，没有启示的引导道德宗教将无法确立。借用法耶斯通（Chris Firestone）的话说：“就磨砺和促进哲学家对理性信仰方面而言，只有作为潜在洞察之源的神学家才能提供这种承

^① [德]康德：《康德书信百封》，第212页。

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

^③ 相关讨论很多，参见Chris Firestone, *Kant and Theology at the Boundaries of Reason* (Burlington: Ashgate Publishing Company, 2009), 150-154。

诺。”^①这亦即是说，没有启示的事先发动，真的宗教必无产生的可能。

基于以上三点认识，我们认为把康德宗教思想仅以“道德的万有在神论”来标识，值得商榷。首先就人性的弱点而言，没有人在感性层面对上帝的事奉，理性层面的道德宗教无从确立；其次就学科划分而言，以自由为特征的理性虽在确立宗教真理性（Wahrheit）方面是居先的，但启示在有用性（Nützlichkeit）方面更为擅长；最后就逻辑起点来说，宗教无疑应以道德和理性为前提，因为宗教本质上“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”^②。但就时间起点而言，若是没有启示对理性的内在唤醒和引导的话，真的宗教亦不会出现。因此，就康德的万有在神论而言，启示或信仰在感性、有用性、逻辑起点方面居先，而理性或道德在超感性、真理性、时间起点方面居先。它们在康德的宗教思想中不可或缺，构筑了一个动态商榷的衍化过程，目的是将宗教中的智慧纯洁而有力地导入人心之中。

四、结语

前述可见，康德前批判时期主张“境遇式的有神论”，而在批判哲学前期主张“象征性的有神论”，到了批判哲学后期，亦即到了其思想的成熟阶段，“商榷式的万有在神论”无疑是其神学的最终立场。康德在其《宗教》中指出，正如人类必须要由自然状态进入公民社会一样，我们也必定要从律法的共同体走向伦理的共同体之中。

^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，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2008年，第32页。[Immanuel Kant, *Kants Werke Akademie Textausgabe VII*, trans. LI Qiuling (Beijing: China Renmin University Press, 2008), 32.]

在这一共同体中，据实践理性的要求，我们须公设上帝是圣洁的立法者、慈善的统治者与公正的法官。^①换言之，上帝必须是人的知心者，能够看透每一个人意念中最内在的东西，以便使每一个人得到与其行为所配享的福报。在这一意义上，传统的有神论、自然神论、无神论，乃至泛神论显然无法囊括康德心目中的上帝形象，而以万有在神论来刻画它较为适合。诚然，康德的神学思想是道德的和理性的，但这不足以概括其宗教学说的全副立场，毕竟启示、神恩、信仰等对康德而言并不只有补充或辅助功能，相反，它们和道德、理性、自由同样重要，并和后者一道在对话的动态过程中趋近于对上帝之智慧的通达。诚如康德在《道德形而上学》中所言：“宗教并不是从纯然理性中派生出来的，而是同时建立在历史学说和启示学说之上的。”^②就此而言，我们将康德的宗教立场界定为商榷式的万有在神论，无疑更为切近康德思想之主旨，亦更符合康德哲学的根本特质。

^① [德]康德：《纯然理性界限内的宗教》，第127页。

^② [德]康德：《道德形而上学》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2013年，第260页。[Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, trans. LI Qiuling (Beijing: China Renmin University Press, 2013), 260.]

参考文献 [Bibliography]

西文文献 [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.

中文文献 [Works in Chinese]

- [美]艾伦·伍德：《康德的理性神学》，邱文元译，北京：商务印书馆，2014年。
[Wood, Allen. *Kant's Rational Theology*. Translated by QIU Wenyuan. Beijing: The Commercial Press, 2014.]
- [德]康德：《纯粹理性批判》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2011年。[Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Translated by LI Qiuling. Beijing: China Renmin University Press, 2011.]
- [德]康德：《纯粹理性界限内的宗教》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，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：《道德形而上学》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2013年。
[Kant, Immanuel. *Die Metaphysik der Sitten*. Translated by LI Qiuling. Beijing: China Renmin University Press, 2013.]
- [德]康德：《康德书信百封》，李秋零编译，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），李秋零译，北京：中国人民大学出版社，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），李秋零译，北京：中国人民大学出

- 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），李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2010年。[Kant, Immanuel. *Kants Werke Akademie Textausgabe*, Vol.8. Translated by LI Qiuling. Beijing: China Renmin University Press, 2010.]
- [德]康德：《未来形而上学导论》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，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]莱布尼茨：《神正论》，段德智译，北京：商务印书馆，2018年。[Leibniz, G. W. *Theodicy*. Translated by DUAN Dezhi. Beijing: The Commercial Press, 2018.]