



“哲学”如何“解构”“宗教”——论康德的《实践理性批判》

2006年3月4日 来源: 中国社会科学哲学研究所 作者: 叶秀山

作者其他文章

海德格尔如何推进康德之哲学
康德之“启蒙”观念及其批...
海德格尔与西方哲学的危机
哲学何所“思”
意义世界的埋葬——评隐晦...

栏目广告6, 生成文
件 HTDOCS/NEWXX9.HTM 备用,

康德在哲学史上的地位, 尚未真正梳理清楚, 他的三个《批判》的内在关系, 也还需要进一步地阐发。我们常说, 康德的“实践理性”是引向“宗教”的桥梁, 这话不错, 但具体都有哪些内容, 其中关键的核心问题又是哪些, 所知并不十分确切。应该说, 康德《实践理性批判》的意义, 远不仅在于确立与“理论理性”相对应的另一种“理性”之功能, 而更在于: 此种理性功能之开发, 扩充了自柏拉图、亚里士多德以来的哲学传统, 使它有了新的内容, 即: 将已深入欧洲人心的基督教思想, 融贯到以希腊为传统的欧洲哲学思想中来, 使其不再游离于哲学之外, 不再有一种若即若离的关系, 而化为哲学体系的一个不可或缺的组成部分。将基督教宗教问题接纳到哲学中来思考, 或为基督教问题寻求哲学的理解、辩护方式, 这个工作, 许多的哲学家、思想家——像中世纪的奥古斯丁、托马斯、安瑟伦等等, 近代的笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼兹等等, 都做得不少, 但集其大成的, 是康德。

一、“神存在之证明”的反驳

在《纯粹理性批判》中, 康德对于历史上“神存在”的几种著名的“证明”, 提出了反驳, 指出不可能从理论上、知识上、科学上来“证明”“神”的“存在, 当然也不可能从这些方面来“否定”“神”的“存在”。在反驳这些(本体论、宇宙论、自然神论)“证明”中, 康德说, 最核心的是对“本体论证明”的反驳, 其他的“证明”, 都蕴含着“本体论证明”为基础。

我们看到, 从形式推理来说, “本体论证明”是很强有力的, 由安瑟伦完整、系统地提出来后, 受到哲学家的重视, 斯宾诺莎更以几何学的方式, 进一步“完善”了这个“证明”。他认为, 既然“神”被设定为“无所不包”的一个“大全”, 则如说“神”“欠缺”(不)“存在”, 就是“自相矛盾”, 因此“神”“必然”“存在”。至此, 斯宾诺莎认为, “神之存在性”, 已经“证毕”。

“本体论证明”这种逻辑上的“魅力”, 来自于“证明”与“证实”的区别和界限: 可“证实”的, 未必都可“证明”, 而可“证明”的, 也未必都可“证实”, 一件“事实”(事件)的“目击者”(witness), 未必都能对“事件”做出逻辑推论; 而几何学的一些定理, 只能在“抽象”的意义、“象征”的意义上“证实”, 如圆周与圆心联结的任意直线皆相等之类的, 因为世上并无绝对的圆, 其与中心的直线距离可能不等, 更何况, 连“直线”也是虚设的, 世界上也并无绝对的直线。康德当然很熟悉这一切, 他在反驳时也都指出了几何学抽象概念与经验世界之间的对应关系; 然而, “神(学)”不同于“几何学”、“神”也许是唯一只能“证明”, 不能“证实”的东西, 因其不能“证实”而否定其“证明”, 是要费一番工夫的。

应该说, 康德在《纯粹理性批判》中, 主要也还是从“证实”方面来否定“本体论证明”的, 因为他强调“存在”是一个“综合判断”, 因而必然要与经验相应的, 不可能以单纯的“逻辑的推论”来“证明”出来。这就是说, 关于“神”的“证明(论证)”可以设有矛盾, 在理路上很“通”, 但仍然得不出“存在”的结论来, 即“前提”和“结论”固没有矛盾, 肯定“前提”, 必肯定“结论”, 不过康德说, 如果连“前提”一起否定, 则此种反驳, 也没有矛盾。康德不是说“神”“不是”“大全”, 而是说, “神是大全”这“前提”无关于“存在”, “存在”不是“神”的一种“性质”, 也并非“分析”出来的。“存在”的问题不是“推论”的问题, 而要有“证实”, 要在经验世界里有相应的“直观”, 这一点, 是“本体论证明”做不到的。

不过, 这一点, 大概许多神学家也都已考虑到, 因而在逻辑的证明以外, 尚有“天启”(revelation)之说。托马斯认为“天启”是神学的重要部分, “神”是可以“显现”出来的。“天启”

不是“推论”，不是“证明”，只是在某种意义上“证实”，这种“证实”又如何为“理性”接纳，是康德在《实践理性批判》里要做的工作。

二、《实践理性批判》的工作

康德在《纯粹理性批判》里已经指出，所谓“大全”、“无限”……只是一个“理念”，而没有客观性、现实性，因而不能“证明”——“证实”“有”一个“神”“在”；在《实践理性批判》里，康德则要从“实践”、“道德”的方面，把“大全”、“无限”……“证明”——“证实”出来，即让“有一个神在”这个“结论”，从“实践”上，具有客观必然性。

一个合理的推理，一方面要有合法的、合逻辑的形式，同时也需要有一个合适的内容，而在思辨理性里关于“神”的“本体论证明”，就只是一个“空洞的形式”，因为此时的“大全”、“无限”——“神”，只是一个“理念”，而不是一个“客观对象”。从这方面来看《实践理性批判》面临的使命，就在于如何确定这个“理念”同时也是一个客观的、必然的“对象”，使“有神在”不至于徒具“形式”而无“内容”，于是像“真有那样一个对象在”这个判断“并不是空洞的，而是确有所指”。①换句话说，如果在科学知识领域里，康德的问题是：一个必然的知识判断（先天综合判断）如何可能，则在道德实践领域里他的问题就是：一个必然的道德判断——虽无经验综合，但却是客观的、现实的、有对象的判断——如何可能。

在进入本题前，要理解《实践理性批判》的工作，首先还要弄清楚：为什么“实践”会成为与“理论”完全不同的领域，而和“道德”（德性）必然地联系起来。因为通常“实践”的领域很宽泛，从古代希腊以来，包括了个人的、社会的、实用的、科学的等等，并非只和“道德”，（德性）相关，康德把“实践”厘定为“道德的”，在哲学史上也是很重要的贡献。

在理论、知识的领域，我们有先天的直观、范畴形式，我们是“立法者”、“主动者”，但同时也是“受制者”——受制于感性的物质材料，我们要为它们“立法”，但它们的“存在”是不以我们的“立法”为转移的，感觉材料必须“给予”我们，才有“立法”问题，尽管此种“法”早在它们“给予”之前、而不依赖它们的“给予”就有了的，就像“移民”，在进入某国之后，才有遵守该国法律的义务，尽管该国的“法”早在移民“移入”之前而“移民”也早在“移入”之前就都已存在了。总之，知识的、科学的王国，是“双向的”，既是分析的，又是综合的；然而，人的“理性”并不满足于“规范”、“管理”此种“给予”的材料，一切感性的东西——哪怕是由我们的理性“制作”出来的东西，我们的“理性”总是不满意的，总可以说“不”。我们有理性的人之所以有“行动”，要“改变”、“改造”这个世界，而不像动物主要只是“适应”这个世界，其根据就在于“理性”不受感性世界任何“给予”的限制。

这就是说，“理性”自身就有“实践”的功能，恰恰不是由感性来支配，而是对感性世界的一种“摆脱”——一种否定的力量。“世界本不该如此”乃是植根于“理性”的实践功能之中，“物自体”的观念，也不仅是单纯思辨理性的产物，不是人类“好奇心”、“求知欲”的驱使，而是就在人类理性的最为直接的实践功能之中。

这样，基于理性的实践功能的“物自体”本已具有“道德”的意义，因为它来自于一个单纯的“应该”；而摆脱眼下感性的现实世界（包括人自身的感性欲求），根据理性的“应该”行事（行动），就是一种“德性”的表现，于是，“物自体”问题的提出，根源于人的“德性”，而不单纯是科学知识推进的结果。这或许还可以说明，为什么我们的古人相对讲并无多少现代意义上的科学知识，却有着非常强烈的探本求源的精神，而现代高科技条件下的人们，竟反倒可以没有此种觉悟。从这个角度，我们也可以体会出，康德为什么要说“实践理性”比起“思辨理性”来具有“优越性”的原故。于是，物自身“在”实践（德性）中，不仅为“理念”，而且为——“客观对象”，则仍可开门“学问”来“研究”它。

三、“自由”观念进入哲学的核心

“自由”当然是很古老的观念，希腊人有“自由民”之说，是一个政治身份的概念，在社会地位上是很重要的；但似乎并没有进入哲学的最核心的层次，在柏拉图、亚里士多德的著作中，未见着重讨论，而他们的哲学问题是如何达到“真知识”——“真理”。中国还有“随心所欲而不逾矩”以及“庖丁解牛”的故事，但也是知识、技术到了纯熟阶段的一种“得心应手”的境界。

哲学上的“自由”，是由“实践理性”引导出来的，亦即由“道德”、“德性”引导出来的。“自由”是“道德”的基础，是和“自然”在原则上不相同的一个领域。

说来有趣，希腊的“真理（*698???)”，按海德格尔的解释，是把“遮蔽”（???)的东西“解开”（á），有一种否定的意思，而康德的“自由”，倒是那“摆脱”“现象”（知识、经验科学）的力量，出来的也是那“真理”——“本质”、“物自体”；不过这种力量不是经验科学的，而是道德的、德性的、实践的。

“自由”意味着不受感性欲求的制约，是“不受制约者”，因而是感性世界因果系列的“断裂”，从而展示出不同于感性世界的“另一个”世界，有着不同于感觉世界的“另一类”问题。

当然，“自由”不仅是消极的“否定”力量，同时也是一个积极的“肯定”力量，因为“自由”是一种“发动”行为的能力，不受感性欲求支配的“行为”，乃是“自由”的“行为”，此种行为，才有“道

“善”问题，才有“善”、“恶”问题——受制于感性的行为，是“不得已而为之”，不分“善”，“恶”，则无关乎“责任”。饥饿的人要吃、要喝，乃是，“自然”的，取之以“宜”（义），是“合乎”道德，而“不食嗟来之食”，就更有“发乎（本乎）”道德的意味；作为有理性的自由的人的行为，不但要“合乎道德”，而且要求“本乎道德”。“本乎道德”的“行为”才是“自由”的“行为”。本乎“自由”的行为只有在最高的意义上才同时是“本乎职责”的行为。经验世界也要求人们各守其职，完成社会分配的“任务”，能做到这一点，因其克服了一己之私利而显示出的人格高尚，也理应受到尊敬；然而，“本乎自由”的行为则尚有更高的要求，即甚至是社会各个团体的集合“理想”，仍是“限制”不了的。即“自由”理应“摆脱”“一切”感性世界的限制，不论是具体的，或是概括的，不论是小的，或是大的，不问概念“外延”之大小，都是“限制”不了哲学意义上的“自由”的。于是，这样的“自由”就完全是“形式”的，而不是“实质”的，它在一切行为之先，也在一切具体“理想”、“概念”之先，迫使人们的行为没有任何“借口”来逃脱“责任”。“军人”不能以自己的“职责”来为自己参加不义之战开脱“罪责”，在最终意义的“自由”面前，人们无权说“无可选择”。一切集团的具体“职责”，固然不是个人的，但仍是经验的，它固然要求个人为这个“职责”“牺牲”一己私利，但此种“牺牲”是为了一个“更高”的（经验）利益，而不是“摆脱”（无关乎、无涉于）一切经验功利的“纯粹”的“道德”行为。世间的一切“任务”，也都要求“审慎”行事，“效果”是主要的；道德的行为，对行为的道德评价，则基于“意志（意愿）”，而“意志”理应可以不受一切经验条件的制约。一切“审时度势”的考虑，都掺杂了知识、技能的因素在内，而真正的道德行为，则的确是最纯粹的“成败利钝”在所不计的。

这也不是说，本乎经验“职责”行事的品德对于哲学的“自由”毫无意义；相反，世界上任何民族都赞美“舍己为公（人）”的行为，正因为它“透露”了“自由”的信息，说明“人”不是纯粹感性的存在者，而是一个有理性的存在者；只是当人们把高尚行为所泄露出来的“自由”信息牢牢把握住，加以透彻地思考，“自由”才“上升”为超越的哲学理性的高度，真正和经验的、自然的、必然的世界划出明确界限来，以便更进一步地开发其深刻的意蕴。

四、“自由”与“自然”——“德性”与“幸福”的关系

我们说，人作为有理性的存在者，在根基里蕴藏着理性的自由，蕴藏着道德的慧根，但人不能仅仅依赖“自由”，生活，因为人又是感性物质世界的一部分，必须遵守自然的必然规律。人为了能够生活在自然的世界中，要学会对付自然的挑战，制服各种自然灾害，为了过更好的生活，人要利用自然，改造自然；在这个过程中所发生的各种利益冲突，要有社会的法制和伦理的规范来调节，以求得平衡发展。这一切都是由自然的必然性所支配的。

然而，“自由”因是另一个领域里的事，所以并不能保证有德性的人必定在经验世界有相应的“幸福”。在这里，“德性”与“幸福”之间并没有一定的因果关系，不能从“德性”“推出”“幸福”，同样，也不能从“幸福”“推出”“德性”，而世上恰恰充满了有德之人得不到幸福，而有幸福的却并无德性。康德说，这在构架上，就像在《纯粹理性批判》里的“二律背反”一样，只有把它们当作两个原则上不同的领域里的事来看，才能避免这种矛盾。

所谓“避免矛盾”，乃是说，这种矛盾实际并不存在，而只是理论上的一种“幻象”。如果我们按“实践理性”和“理论理性”之原则区分来严格划分自由与必然（自然），则“德性”是“自由”的事，而“幸福”则是“自然”的事，本是两回事，不可同日而语；它们各自在自己的领域里起作用，“碰不到一起”，何来矛盾可言。

这是就道德与知识、自由与自然分属两个领域来看，的确如此。然而，此种消极的划界限的方式并不能完全“平服”理性的追问；因为实际上，人们仍不断地追问道德和幸福的关系，追问在二者之间有无“公平”（justice）。希腊人从产生哲学思考的兴趣初期，一直到柏拉图，“*701???”（公道、正义）就未曾离开哲学之左右。然而“公正”问题，如与宗教问题结合起来思考，则又会有另一番天地。

只是纯形式的“自由”，不能保证、许诺人的幸福；只有充足的物质财富，当然更不能说明拥有者之“德性”。要使“德性”与“幸福”不但不产生“矛盾”，而且相互之间要有（必然的）因果关系，康德认为，在这里，人们需要宗教。所以宗教并非完全盲目产生，而是有一种理性的根据。只有在宗教——基督教的思路中，“德性”和“幸福”才真正有了“因果关系”，这样，才能保证，人能够按照他的“德性”，分配到他应享有的“幸福”，同时也能从他享有的“幸福”，推想出他的“德性”来，而且，此种“分配”和“推想”，都可以精确到不差分毫。在这里，宗教——“神”，不仅是评判者、判断者，而且是个“分配者”，这一方面是康德当时社会风气之反映，同时也说明“自由”与“自然”王国之间的沟通，亦有个“量”的问题，在“量”上也要十分精确。

无论如何，宗教——“神”终于把“自由”和“自然”两者统一了起来。人们对“公正”的需要，“创造”了宗教，或“类宗教”，这似乎也是世界上许多民族思想上共同的趋向。

然而，哲学的任务仍要在推理、理论的层次上，把宗教问题纳入一个理论的框架。康德为“自由”、“德性”和“自然（必然）”、“幸福”的关系，设定一个“至善”观念，就是在自己的哲学框架中来解决宗教问题的一个途径。

五、关于“至善”

我们看到，两种“至善”观念是康德完成其由“道德”到“宗教”过渡的重要关键。康德说，通常把“至善”理解为“至高无上的善”，是作为道德行为的动机来理解的，这个“善”乃指摆脱一切感性制约的道德动机，因而“至高的善”就是“自由”，乃是道德的“自律”；而康德在《实践理性批判》中指出，还有另一种更为深刻意义上的“至善”，指一种“最高圆满”的“境界”，亦即“道德”与“幸福”——因而“自由”与“自然”相和谐一致的王国，这个王国乃是“神的王国”，是宗教的境界。这个王国，因有“至善”的设定，故不是虚无缥缈的海市蜃楼，而是实在的客观对象；因为有了“至善”作为“道德圆满”的“对象”，“神的存在”这句话，也就成了一个有内容、有客观意义的“判断”。

康德指出，“至善”在实践理性意义上作为“对象”的设定，并不能扩展我们的思辨理性的“知识”，因为在“知识”和“科学”的体系中，“至善”只是一个“理念”，而并无经验的“对象”；在“实践理性”中，由于“自由”的引入，使作为“动机”的“至善”和作为“结果”（幸福）的“至善”发生了分化，而理性之所以并不放弃将两种“至善”合一的希求，乃是因为可以借助“宗教”之力，使“自由”的“原因”与“必然”的“结果”结合起来，从而向人们保证：合一以后的“至善”，才真的是一个有客观意义的“对象”，从而人们可以合理地说，“全知”、“全能”、“全善”的“神”是“存在”的。这样，康德在反驳了关于“神”的“本体论证明”后，又把这个“证明”的“推论”部分，引入了实践理性的“悬设”（postulation）。在这里，康德所谓“悬设”，不同于“逻辑”的“证明”，不同于“经验”的“证实”，也不同于康德所谓“先验的演绎”（transcendental deduction）。这里所谓“悬设”，就其推理的必然性来说，“类似”于逻辑的“证明”，就其“有对象性”来说，又“类似”于经验的“证实”；它不具有思辨理性的推理的必然性，而具有实践理性的推演的必然性。

这就是说，“实践理性”从“自由”、“德性”出发，要能把握它们与经验幸福之间的因果关系——亦即“自由的因果关系”，则必然要承认“至善”作为一个“对象”的客观意义，否则，所谓“自由”只是“形式”的、“空洞”的，“德性”只能隐藏于“内心”（内在）的“动机”之中，看不出“现实”（外在）的“效果”来。在康德看来，“至善”是实践理性的必然的设定这个意思，是从理性的实践功能中必然地开发出来的，否则，实践理性也就无从对思辨理性真正具有“优越”作用“自由”（德性）也就无从真正“规范”，“自然”（幸福）。

这样，我们看到，由于“至善”作为实践理性“对象”的确立，又必定要“悬设”“不朽”和“神”之“存在”。之所以要“设定”“不朽”，是因为如果人的人格、精神、灵魂随“时间”而消失，则一切的“向上行善的努力”也将失去意义，“至善”就不可能成为一个“圆满”之“对象”呈现在“理性”面前，而流于“幻象”。于是，“实践理性”的“不朽”，不是经验世界的“时间”的“无限绵延”，因为此种“绵延”乃是“思辨理性”的一个“理念”，并无“客观对象”的意义；“实践理性”的“不朽”，按康德的说法，是“不在时间中的延续”^②，不是经验时间上之“不朽”，而是在“超越”意义上有一个“过去”、“现在”、“未来”之“延续性”。在道德、实践的领域，所谓“责任”正是针对“过去”和“未来”而言的，如果没有“过去”和“未来”，则“责任”亦将消失。“自由”作为纯形式的、否定、消极的因素言，只是“当下”、“眼前”、“现时”的，但作为“积极的”“自由”因素言，则不能“逃脱”“过去”和“未来”。

至于“神”的“悬设”，乃是宗教的最核心的部分，也是“至善”的一个必然的推演。“至善”要靠“全知”、“全能”、“全善”的“最高存在者”来成为一个有可能实现的“客观对象”。只有“悬设”“神”之“存在”，“公正”地按人的德性来精确地“分配”“幸福”才是可能的。

六、人的王国与神的王国

从康德的《实践理性批判》所做的工作，我们可以看到，“神”禀基督教的“神”，不能从“自然的王国”推演出来，而要从“自由的王国”推演出来。

从“自然的王国”推出“神”来，世界上各个民族有很多的经验 and 尝试。古代希腊人和古代中国人都曾是这方面的佼佼者。由“形而下”上升为“形而上”，有一个“大全”、“公正”的“绝对观念”，乃是从“自然王国”推演出“神”——宗教的基本道路。这条道路，是和“形而上学”（metaphysics）同步进行的。柏拉图的“理念”论，亚里士多德的“存在”论，以及中国传统的“天道”观，都是“形而上”的产物；虽然中西哲学在“形而上”问题理解上，有很多不同，但就连儒家的伦理、道德观念，因为缺少“自由”这个“度”，而仍以“自然王国”为其根基。

古代希腊人也一样。亚里士多德从宇宙之和谐见出“造物者”之伟大、庄严，但这个“造物者”只是以自己的睿智将物质的材料（*705???)安排得“神奇”、“美妙”，“神”是“秩序”的“创造者”，而还不是“世界”的真正的“创造者”。

基督教产生的时代，人们并不能如此安祥地俯仰天地，它是在“世界”的不公、无序中诞生的。基督徒们只能借助于自身的道德的“自由”（德性），“悬设”出一个“神”，来“设定”它是“全智”、“全能”、“全善”的。它的“王国”，不仅是“理想”的，而且也是“现实”的。因为它是从“无”“创造”出这个世界来，它是真正意义上的“创造者”，而不仅仅是一个“设计者”和“制造者”。套用康德的话来说，“知识”、“科学”固然需要外在的物质提供感觉的材料，但“道德”，“德性”则完全

用不着借助这些材料来完成自己的使命。“自由”首先就是从“无”开始，是“始作俑者”。

所以，我们说，从“自然的王国”推出的是一个“理念”性的“神”，是一个“智慧”，一种“力量”；而从“自由的王国”推出来的则是一种“德性”，一个“人格”，则既是“理想”的，又是“现实”的。同时，“理念”可以是“一”也可以是“多”，这是柏拉图曾面临的问题，因而从“自然王国”推出的“神”，不能保证为“一”，而从“自由王国”推出的“神”，则只能是“唯一”的。

不错，在“自由的王国”中，“人”是“自由者”，而“自由者”就是“有理性者”；不过“人”不可逃脱地又是“自然王国”的一份子，因而它只是“有限的理性存在者”。作为“有理性者”，它在“自然王国”里向“自然”“立法”、“人”是“自然”的“立法者”；而在“自由的王国”中，“人”或可谓“为自己立法”，但在“神的王国”中，“人”则只是“臣民”，它要“服从”“神”为这个“王国”，制定的“法”、“神”是这个“王国”的“立法者”。不但如此，因为“神”是“唯一”的，所以它又不仅仅是“立法者”，而且还是“执行者”和“审判者”——“神”是“人”及其“世界”的最高“统治者”。在这个意义上，“神”就不是“人”的“自我”的绝对升华，而是对“人”来说是“异己”的“他者”的升华，即列维那（I. Levinas）说的那个“绝对的”“他者”。正是这个“他者”，使我们人类“看到自己不得不那样远远地（in solcher weite）与理性世界沟通起来”^③，而“我们如果尽力奉行善事，那么我们就能够希望一种自己无能为力而从别处惠临我们的奇遇”^④，因为在感性的现象世界，德性与幸福的契合，“只是偶尔才有的”^⑤，而只有通过宗教基督教及其“神”，这种“契合”才是“必然”的。因此，我们看到，在“自由的王国”，在“道德的王国”，“人”并不向“自然”颁布律令，而是由“理性”向“人”自己颁布律令，所以是“自律”，康德对“道德”的“自律性”之强调是不遗余力的；但在通往“神的王国”过程中，“道德”之“自律”，将让位于“宗教”之“他律”，“人”只是“神的王国”中的一个“臣民”。

（原载《哲学研究》1997年第7期）

注释：

①《实践理性批判》，商务印书馆1960年版，第139页。

②同上书，第139—140页。

③同上书，第118页。

④同上书，第18页。

⑤同上书，第130页。

文章添加：[陆沉](#) 最后编辑：[陆沉](#)

相关文章：

点击数:18017 本周点击数:30 [打印本页](#) [推荐给好友](#) [站内收藏](#) [联系管理员](#)

相关评论（只显示最新5条）

没有找到相关评论

[加入收藏](#) | [关于我们](#) | [投稿须知](#) | [版权申明](#) |

| [设为首页](#) |

[思问哲学网](#) Copyright (c) 2002—2005

四川大学哲学系·四川大学伦理研究中心 主办

蜀ICP备05015881号