

论康德道德神学对心灵秩序的自由根基重置

张廷干^{*}

【摘要】 探讨伦理道德与宗教信仰的关系以确证道德发展秩序的根基是道德哲学的一个重要论域,康德以此建构其道德神学;基于对启蒙的内在困境与现代伦理悖谬的深刻领悟,康德试图通过道德理性自身的启蒙以及宗教的启蒙确证现代理性道德信念,使自主性自由的理念成为道德神学最强有力的建构性原理,不仅将上帝存有的道德证明的实在性意义限制于主体性确证的实践理性自由领域从而超越了自然实在论,而且促进了宗教信仰的世俗化进程,即实现了向“信仰性道德”这一现代信仰形式的根本性转变。然而,无论是基于意志自律的信仰性道德还是纯然理性限度内的宗教,都招致了诸多质疑与误解,最终把心灵秩序或弃恶向善这一心灵改变的根基问题呈现出来;对于心灵秩序的根基究竟应该是恩典自由还是理性自主自由的辨正,则涉及人文道德与宗教信仰关联的复杂性、康德自由理论对于“自我本性”与“主体性自由”的确然区分、现代人文主体的人性自救与上帝恩典之间存在着矛盾张力等问题的认识。

【关键词】 道德神学;信仰性道德;自主性自由;心灵秩序

在现代性语境中,探讨伦理道德与宗教信仰的关系问题以确证道德发展秩序的根基成为道德哲学的一个重要论域。试图保持杰弗里·斯陶特所说的“形而上学朴素”(metaphysically austere),即从传统形而上学和神学信念中解脱出来^①是否可以重构心灵秩序的根基,或者说,是否意味着只要人类不放弃道德化生存的终极价值与意义,就不可避免地要敞开一条通往信仰的神圣之路或若没有宗教的恩典人类则无法实现道德理念与道德生活秩序的变更乃至进步?在这样的伦理境遇中,康德的道德宗教可以提供进一步思考的理论资源,所体现的正是对自然与自由、理性与信仰、道德与宗教的有机综合,然而,这也招致了众多学者的批判,这些批判或者“集中在由康德所主张的道德理性的自律和它对人们的说服力对信仰尘世中的至善的所谓依赖性之间的张力上若不假定一个统治世界进程的上帝,至善就显得不能实现”,^②或者是将“道德混入宗教”从而取消了“宗教的独立性”^③或从根本上把宗教还原

^{*}哲学博士,盐城师范学院马克思主义学院副教授,224007。本文是国家社科基金后期资助项目“和谐社会心态及其培育路径的精神哲学研究”(16FZX036)研究成果。

①G. E. M. Anscombe, “Modern Moral Philosophy”, 1958, reprinted in her *Collected Philosophical Papers*, vol.3, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981.

②[德]潘能伯格:《神学与哲学——从它们共同的历史看它们的关系》,李秋零译,香港:道风书社,2006年,第215—216页。

③[德]施莱尔马赫:《论宗教》,邓安庆译,北京:人民出版社,2011年,第20—21页。

为道德。由此而来的问题在于:康德对道德生活根基的探讨在何种程度上可以接受一种神学解释框架?应该如何理解他所致力于建构的理性意志自由的自律性道德与自然德性信仰的非“道德还原论”神学实质?而对这些问题以及由此而来的道德问题的相关讨论,至今还存在着对康德理性道德宗教的一些不当理解。

一、自主性自由:康德的道德神学论证

在政治领域把理性从宗教中解放出来首先由马基雅维利开始,继而被霍布斯与斯宾诺莎以类似的方式而继承,^①而康德则是首先在道德哲学或伦理学领域把宗教置入理性之中予以把握,由此建构起作为理性神学一个重要构成要素的道德宗教或道德神学。康德以两个进路进行演绎^②:一是通过纯粹理性批判为人的认识能力与知识划定界限;二是以实践理性论证“道德如何导致宗教”即上帝存在的必要性。

康德以此作为其演绎道德神学的路径是源于对启蒙浪潮与现代伦理的内在困境与悖谬特征的深刻领悟:首先,启蒙运动彻底动摇了作为维持以自由个体性为基础的现代公民社会凝聚力的习俗道德与宗教信仰的权威,由此抽离了原有伦理道德的存在根基;其次,启蒙若不能最终使之确证的道德合理性获得某种宗教信仰的支持,则必然将人类引入缺乏信仰根基的道德自我毁灭之路。然而,一方面,由于正统宗教权威对未经启蒙的“上帝观念”信仰与维护,因而基本不存在宗教问题上的自由思想;另一方面,对理性的信奉或者依然坚守如“神正论”那样的旧形而上学思维,从而把理性贬抑为一种护教学工具,或者是对理性的过分乐观,而看不到人自身终究无法逾越蒂利希所说的理性“有限性牢笼”。这样,现代伦理道德信念无法借助这种理性观获得自身确证。因而,康德试图通过宗教的启蒙以确证现代理性道德信念,而重建启蒙的哲学努力最为关键的是以理性的批判,不仅进一步确证人的理性存在本性,而且达到对道德理性的启蒙,同时为道德信念寻求神学信仰的支持。^③阿多诺就此指出:康德的道德哲学反对基督教神学,将基督教神学的精神转化为比柏拉图的“理念”概念更具积极性的创造性力量,并从启蒙理性的角度批判神恩选择的概念,然而,却是从哲学上对于神恩内涵的一种现代性拯救,即以纯粹的理性来拯救因不断进步的启蒙而衰落的神学内涵,蕴涵着“以神学消解神学”的原则。^④

康德的理性批判通过对“自身理性能力”的检视表达两个方面的基本关注以达到道德理性的启蒙:人是以理性作为本质的存在者以及理性自身的整体有限性。一方面基于知性与理性的区分进行人类理性自身的启蒙。康德认为,现代宗教与道德所受的最深蒙蔽源于人类的理性本身,认为知性这种认知能力的形而上学冲动试图僭越经验或现象界去把握理论理性无能力认识的本体界“物自身”。康德由纯粹理性的运用所涉及的意志自由、灵魂不朽、上帝存在以及由之引出的“最高目的”,即是经验领域的“幸福”与超验领域的“道德”以及作为“终极目的”之规定根据的道德与幸福统一的“至善”。由于意志自由、灵魂不朽和上帝存在在思辨意义上没有经验性内容,从而不能由认识论上的“先验理念”获得理解从而只能被置于实践领域。而康德同时认为,理性纯粹运用的“终极目的”,必须考虑经验领域的幸福这一最高目的,使之隶属于超验领域的道德,并统一于“理知世界”即道德世界。然而,在经验世界中,人始终是一个有限的理性存在者,因而不可能获得与其道德行为相配的幸福,这样,由获得与道德行为相配的幸福“希望”即引出上帝存有的必要性与必然性,而这一“希望”提出的根据

① [美] 列奥·斯特劳斯、约瑟夫·克罗波西:《政治哲学史》,李洪润等译,北京:法律出版社,2009年,第457页。

② M. J. Charlesworth, *Philosophy and Religion: From Plato to Postmodernism*, Oxford: One world Publications, 2002, pp. 101—102.

③ 邓安庆:《伦理神学与现代道德信念的确证》,《文史哲》2007年第6期。

④ [德] T.W.阿多诺:《道德哲学的问题》,谢地坤、王彤译,北京:人民出版社,2007年,第115页。

则是纯粹实践理性法则给出的道德命令,即有限的理性存在者应当使自身的感性自然和行动都从属于道德律,“只要实践理性有权引导我们,我们就不会由于行动是上帝的命令而把这些行动看作是义务性的,相反,我们之所以把它们看作是神的命令,倒是由于我们从内心感到有义务。”^①道德神学所涉及的对“最高存在者的存有的以伦理法则为根据的确信”不是逻辑上的,而是基于(道德意向的)主观根据的道德上的确定性。^②这样,理性的批判就是要限制“知性”僭越经验领域的“超验”运用,寻求人类理性实践所遵循的“应然”原则与方法,追求自身的福祉与存在的意义,从而把本体界留给“信仰”,为理性的实践运用留下余地。保罗·利科指出知性与理性“间距”中潜在的意义以及“这种意义与信仰和希望的知性”之间的逻辑联系。^③可见,康德把理性区分为理论理性和实践理性,延续了古希腊特别是亚里士多德以来以实践探讨道德问题的哲学传统,从形而上学的角度给人的实践行为提供道德法则。别尔嘉耶夫指出,没有受到批判的理性的积极性正是理性之所以软弱的根源,康德首次以其非凡的敏锐性发现并批判了理性所导致的“思维与存在的混淆”,从而“把人类思想的整个历史分为两个部分”,我们“不能把只是针对现象的东西转移到物自体和本体上来”,终结“自然主义和理性主义类型的形而上学”,并揭示了主体“自由的形而上学”,也使得“存在主义形而上学成为可能。”^④

另一方面,康德通过对实践理性的批判进一步把宗教纳入到理性的范围之内,把道德擢升至宗教的高度。与思辨理性批判中揭示理性的僭越与误用不同,在实践理性中则是努力不使理性降格使用,从而能够不断地实现向“本体界”的存在论超越。为此,与《纯粹理性批判》仅为德-福一致的至善预设“希望”不同,《实践理性批判》必须进一步深入到人的灵魂的向善本性,从而解决这一“希望”的深层根据问题。因而,纯粹实践理性所关心的正是如何获得“善良意志”。

依据康德,意志作为“依据某些法则的表象来规定自己去行动的能力”^⑤涉及两个基本问题:意志追求的对象或目的以及意志赖以行动的原则或立法根据,而实践理性的纯粹本性在于对道德法则的敬重。因而,意志必须摆脱外在的、经验性的准则的支配或欲望对象的控制,而直接依据对每一个理性存在者都有效的普遍的绝对命令,即道德律的支配并以之作为内在的驱动力,意志即成为一种实践理性,并把普遍的道德法则看成是自己颁布的最高原则,从而使自身得以摆脱自然本能的支配,即达到了“意志的自律”而成为一种善良意志,把先验的理念贯彻到实践行为中并获得了自由的客观实在性,从而把自己作为成员在本体界安身立命;而“通过意志的自由产生至善,这(在道德上)是先天必然的;故而,其可能性的条件也必定依赖于先天的认识根据”。由此康德阐明了实现“至善”这一纯粹实践理性的终极客体的前提在于:意志与道德法则的完全符合,即德性。而这种配得上幸福的德性是“出乎法则”而不是“合乎法则”,道德义务是追求这种“出乎法则”的德性。康德始终坚持认为,基于自由的道德律是纯粹实践理性的基本事实,以理性的本性作为自身的根据。然而,一方面,不仅道德法则作为一种形式法则只关心行动的动机而不关心行动的目的,而且,对于生活在感性世界中的任何一个有限的理性存在者,意志完全符合道德律却是一个无限的进程或永恒的道德努力。康德就此说,“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。”^⑥由于幸福是感性经验领域的目的和现实生活的世俗性,从而不能由德行本身获得实现,然而,若依据实践规则的至善的不可能性也就是意味着道德法则本身的虚妄。因而促进至善这个已经被唤醒的却不能事先由自私的心灵所生发的道德愿望,只有在为此缘故向宗教的步子已经

① [德]伊曼努尔·康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,北京:人民出版社,2004年,第620页。

② [德]伊曼努尔·康德:《纯粹理性批判》,第499、627页。

③ [法]保罗·利科:《解释的冲突——解释学文集》,莫伟民译,北京:商务印书馆,2008年,第504页。

④ [俄]尼·别尔嘉耶夫:《末世论形而上学》,张百春译,北京:中国城市出版社,2003年,第8—9页。

⑤ [德]伊曼努尔·康德:《康德著作全集》(第4卷),李秋零译,北京:中国人民大学出版社,2005年,第435页。

⑥ [德]伊曼努尔·康德:《实践理性批判》,第168页。

迈出之后,这个德性学说才能恰当地命名为幸福学说。“至善”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“上帝存有”的情况下才是可能的,并且“还应包含与作为有理性的存在者的动机的他们的德性、即与他们的道德意向协调一致的根据。”值得指出的是,在康德这里,有限的理性存在着并非是消极等待这个由上帝促成的“至善”,而是具有促进“至善”的道德义务。康德就此指出,至善“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”。^①上帝的命令“不是一个陌生的意志的任意的、单独来看本身是偶然的指令,而是每一个自由意志的自身独立的根本法则……而道德法则就使得把至善设立为我们努力的对象成为了我们的义务”。^②可以看出,在康德那里,上帝存有的预设与有限的理性存在者的道德义务是结合在一起的,人需要信仰上帝能够保证德—福相配这一终极目的的实现,道德实践也才可能是合理的。“灵魂不朽”与“上帝存在”的预设并非从属于知识论意义上的客观必然性,对于思辨理性来说,它始终只是一种假定,而对于实践理性而言则成为纯粹的理性信仰。宗教的信仰从属于道德及其终极目的的可能性要求。正如利文斯顿所评论的那样:在康德看来,道德的基础不是对上帝的认识,恰恰相反,对上帝的认识是道德理性的基本要求。康德颠覆了传统的道德与神学的关系并试图证明:宗教的基本信念需要道德理性的支持。^③因而,作为超越和生成之结果的“道德世界”不是上帝赐予的“恩宠王国”,而是人的实践理性在“此世”不断超越自身而创造的意义世界,宗教的基础只能是道德,或者说只有以道德为基础的宗教才可能具有合理性。

道德神学对实践理性超越性的现代道德信念与道德发展的主体性确证,最终颠覆了自然目的论和“神的目的性”而转向确证人的价值存在的“道德目的论”。在《判断力批判》中,康德则进一步以“合目的性”论题引出自然与自由以及为自然立法的知性与为道德立法的理性之间的关系论证。“合目的性”作为反思判断力只是一种主观性调节原则,而不是客观对象本身的构成性原则,对这两个不同原则的混淆而把主观的表象方式误认为客体本身的存在根据,将导致强调作为事物真正发生根据的目的论与关于自然界的机械论的二律背反。就“合目的性”而言,一方面,康德明确主张内在目的论与预定论而拒斥“偶因论”:偶因论只是外在地处理有机物的内在合目的性,这样,事物所体现的就只是上帝的特殊意志,从而导致“神迹论”和启示神学的谬误。^④康德认为,唯有人的道德才能成为自然的终极目的,从而确证人的价值存在的“道德目的论”:不仅“迫使我们的理性评判超出这个世界之外,去为自然界与我们心中的德性的那种关系寻求一个有理智的至上原则,以便把自然界甚至就道德的内在立法及其可能的实行而言也向我们表现为合目的性的”,^⑤而且正是作为理性存在者的人的高级欲求能力的自由意志,而不是追求幸福的感性欲求能力才真正使得人成为这一目的,从而“一方面与自由的立法学、另一方面与自然的立法学必然地关联着的”。可见,康德的批判哲学所要论证的“合目的性”论题已不再是一个神学原则,而恰恰相反,是神学有了一种最终的人性基础,^⑥并由此与一切自然神学确然区分开来,因为自然神学仅仅限于自然事物并试图从自然目的中推论出自然的至上原因及其属性,而并不能向我们展示出一个终极目的,因而只能是一种目光短浅的自然目的论,从而不能成为真正的神学。而道德神学则试图从自然的有理性的存在者和自然目的论系统追溯出作为终极目的道德的人,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,“他的存在将保证作为终

① [德]伊曼努尔·康德:《实践理性批判》,第171—172页。

② [德]伊曼努尔·康德:《实践理性批判》,第177页。

③ [美]詹姆斯·C·利文斯顿:《现代基督教思想》(上卷),何光沪译,成都:四川人民出版社,1992年,第138—139页。

④ 赵林:《康德道德神学的构建及其意义》,《武汉大学学报》(人文科学版)2012年第2期。

⑤ [德]伊曼努尔·康德:《判断力批判》,邓晓芒译,北京:人民出版社,2005年,第305页。

⑥ G. Deleuze, *Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties*, trans. by H. Tomlinson and B. Habberjam, Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1984, p. 69. 另参见阿尔森·古留加:《康德传》,贾泽林等译,北京:商务印书馆,1997年,第184页。

极目的的至善的实现”。这样,康德以合目的性这一反思判断力的主观表象建构的“道德目的论”,不仅“强调德福一致就是自由和自然的一致,因而强调上帝的终极目的依赖于自由主体的合目的性实践的必然性以及自由是至善和上帝存有的悬设所不可缺少的条件”,^①而且和《纯粹理性实践》的论证一样,把上帝存有从属于主观实践,也弱化了灵魂不朽的预设,“在按照道德律而运用自由时的一个终极目的的理念就具有主观实践的实在性。我们是先天地被理性规定了要尽一切力量来促进世上至善的,这种至善在于把有理性的存在者最大的福祉与他们身上的善的最高条件、也就是把普遍幸福与最合乎法则的德性结合起来。”^②上帝存有的道德证明的实在性意义被限制于主体性确证的实践自由领域从而超越了自然实在论,自由的理念成为道德神学的最强有力的建构性原理。早在《纯粹理性批判》中康德即指出,以“至善”理念为基础的“这个世界和理性的使用相一致”需要把这个世界表现为起源于一个理念,从而使对自然的探讨倾向于采取目的系统形式,而作为其扩充到极点的自然神学“在作为以自由本身的本质为根据的统一性之道德秩序中有其根源,而不是由外来的命令偶然成立的”。^③这样,从所谓“宗教至善观”向“世俗至善观”的演变,即便不存在涛慕思·博格(Thomas Pogge)与福斯特(Forster)所理解的本质性思想转折:康德在其晚期抛弃了“上帝”作为“德—福一致”的保证者或实体以及不朽信念,只留下批判哲学欲以保留的三个信念之一的自由,^④然而在康德那里,自由的事实还是被作为“灵魂不朽”和“上帝存有”这样两个理念的实在性根据。“对这两个概念的规定,……就是惟一能在人类理性中碰见的从属于道德律与终极目的的人的自由的概念,这个终极目的是自由通过这些道德律而颁定的”。^⑤这样,道德神学与基于自然目的论的宗教存在着根本不同,“对道德律的高度尊重使我们完全自由地依据自己的理性规范”找到了自身使命的终极目的,并以最真诚的“与病理学上的恐惧完全不同的敬畏,把某种与这终极目的及其实现协调一致的原因一起接收到我们的道德前景中来,并自愿地服从于它”。^⑥

二、信仰性道德:理性神学的宗教现代性蕴涵

通过三大批判,康德颠覆以神学为道德之基础的传统,他对于基督教所进行的理性改造是运用实践理性取代上帝的意志而实现的,通过建构一种理性神学,把宗教的基本信念建立在道德理性和道德存在者的人的自觉意识而不是超越性的上帝意志的根基之上,使道德成为宗教的内在依据并确定地为现代道德信念找到了主体性及其自由意志的确然根基,完成了道德信念的现代性确证。由此,康德的道德神学促进了现代信仰形式的根本转变与宗教信仰的世俗化进程,从而呈现出其宗教现代性思想的精神特征。

道德神学实现了宗教信仰向“信仰性道德”这一现代信仰形式的根本性转变。道德神学对现代道德信念的确证体现了康德建构“信仰性道德”的道德哲学努力。利文斯顿指出,康德和路德一样,都认为信仰必然是与上帝相连,并在信仰的基础上认知上帝,然而,康德所指的是一种严格的道德信仰。^⑦康德批判哲学的目的在于通过伦理神学把形而上学改造为“悬设的信仰哲学”。基于他对经验现象界与超验本体界的一贯区分,康德在这样几个层面赋予了“信仰”的道德理性特征。(1)信仰“是

①邓晓芒:《康德对道德神学的论证》,《哲学研究》2008年第9期。

②[德]伊曼努尔·康德:《判断力批判》,第310页。

③[德]伊曼努尔·康德:《纯粹理性批判》,第676页。

④[美]涛慕思·博格:《康德、罗尔斯与全球正义》,刘莘、徐向东译,上海:上海译文出版社,2010年,第116—117页。

⑤邓晓芒:《康德对道德神学的论证》,《哲学研究》2008年第9期。

⑥[德]伊曼努尔·康德:《判断力批判》,第342—343页。

⑦[美]詹姆斯·C·利文斯顿:《现代基督教思想》(上卷),第141页。

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。”^①理性意识到自己无能满足自己的道德要求就扩张自己以至可以那种缺陷的超越性理念,即便是理性无法探究的不可认识的超自然领域,对善良意志也大有裨益,康德称之为“反思性信仰”:这意味着对超越界限的理性迷误的警惕,即“觉得那种宣称自己是一种知识的独断的信仰是不真诚的或僭妄的”。^②(2)信仰的德性本质,即在信赖上帝的基础上逐步达到的一种道德完善境界与生活态度。只要人们“向道德上的信仰敞开自身,就会不需要历史上的辅助手段,自动地相信道德上的信仰的正确性和必然性”,其优越性在于人们的“一切努力都被集中到我们信念的纯洁性以及以一种端正的生活方式的责任心之上。”^③(3)信仰是一种基于善良意志的行为方式。在《宗教的哲学原理讲义》中,康德表达了这一思想:宗教“只不过是把神学应用于道德,即应用于善良意志以及最高存在所喜悦的行为方式”。其基本点在于:道德是宗教的基础,道德宗教的核心是道德信仰,把一切义务认作是上帝的诫命,其出发点是相信至善实现的可能性;宗教的根本原则是理性而不是非理性的启示;宗教行为都应以促进道德善为目的,所谓“上帝的国”在地上的建立乃是至善这一终极目的的实现,即遵循道德命令或出乎道德律而获得的良好生活。^④这样,康德不仅从道德哲学上阐释了信仰上帝的道德基础,使之最终摆脱那种单纯崇拜的经验性的自然与启示宗教,促进至善成为运用道德律的终极目的,而且,把道德律的根本问题归结为人的意志自由及其实践根据问题:道德体现了基于自由意志的自我要求的自律性主体的境界性,在这种主体境界性的道德中,道德法则的“绝对命令”即是“对每一个理性存在者的意志都有效”的原理并成为客观的实践法则,从而实现了信仰性道德与规范性道德的统一。因此,康德道德神学或批判哲学在道德的基础上建构信仰的实质是:在规范性道德的根基之上建构信仰性道德,或者说其终极意图是与“至善”相关的宗教信仰而非通常被认为的道德律。而在这一问题上,康德的道德神学常常被不恰当地批判为是一种“道德还原论”或“二元论”。前一种批判有卡西尔等,而后一种批判如别尔嘉耶夫。关于卡西尔对康德道德神学进行的“道德还原论”批判的批判,已有较多文章论述,本文试图对别尔嘉耶夫对于康德道德神学的批判提些粗浅看法。

别尔嘉耶夫批判康德完全被唯理性激情或理性范围内的宗教所迷惑而与新教一样“破坏了与存在及其神秘继承性相联系的线索”,最终看不到“存在的实在和神灵的实在”而使得“宗教信仰蜕变成道德说教和意志的公设”,充满了“虚假的精神清高”并强化了“准许信仰,但又以理性意识加以限制的二元论”。^⑤然而,这一批判并非完全恰当,因为别尔嘉耶夫:(1)把“道德律”而非“信仰性道德”看作是批判哲学的终极意图。别尔嘉耶夫针对康德普遍有效的道德律令与意志自由的自律及其最终目的“至善”进行批判,认为康德“至善”的目的论道德神学把“善”理解为是符合规范或法则,不仅可能导致伪善而且忽略了个性自由与道德创造性,存在着道德自由与要求人人必须遵守的律法之间的矛盾,破坏了他自己宣称的人“是目的本身”的道德准则,由此把康德的伦理学简单地等同于规范伦理学或律法伦理学,忽略了康德道德神学中的主体性境界的道德信仰维度;(2)忽略了信仰性道德在消解二元论中的意义。根据康德,一方面,至善作为历史的最终目的,意味着自然和道德、自然目的和道德目的的真正统一。克朗纳指出,就康德哲学最后是相信这些分立的领域之间存在着统一性,即把自然役属于道德目的之下的统一性而言,康德乃是一个一元论者。^⑥另一方面,信仰性道德确保“至善”得以实现的可能性,也是历史目的论的前提或依据,因为对“至善”采取道德信仰的态度能够使人

① [德]伊曼努尔·康德:《判断力批判》,第333页。

② [德]伊曼努尔·康德:《康德书信百封》,上海:上海人民出版社,1992年,第44—45页。

③ I. Kant, “Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion”, in *Religion and Rational Theology*, trans. and ed. by A. W. Wood and G. di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 344.

④ [俄]尼·别尔嘉耶夫:《自由的哲学》,董友译,桂林:广西师范大学出版社,2001年,第20、30—31页。

⑤ [德]里夏德·克朗纳:《论康德与黑格尔》,上海:同济大学出版社,2004年,第69页。

们更加坚定地承担其道德义务,并以道德实践获得持续的道德上的改善;基于理性有限性的二元论必然在道德信仰世界观及其开启的历史目的论中通过“至善”的实现而获得最终消解。而别氏则以末世论的悲剧宗教意识强化自己的善恶、两个王国的二元对立;(3)其批判以新教为背景,认为新教把生活和认识的重心转移到人的主观世界或“孤立的自行其是的灵魂”并在康德那里达到“自我深化的顶峰”,从而破坏了人与教会、共聚性和世界灵魂,即与存在的联系,康德在哲学上表达了与存在之根源的致命脱离而祛魅了宗教信仰,而理性对人类文化整个进程真理性的揭示不是个人的事情,只有普世的理性教会意识才能洞悉生活与存在的奥秘。别氏赋予理性更多超验能力,未能把握康德纯然理性限度内宗教的现代性意涵:

首先,康德的理性限度内的宗教是一种世俗化的信仰性道德,而不是自然宗教与超世俗的启示神学信仰,它所信奉的是人类理性在“此世”中依靠“自由律”创造“至善”世界的能力,这一点上文已详细述及;其次,康德道德神学力图证明的是纯然理性信仰或理性限度内宗教的界限或不可能性。(1)别氏缺乏康德对于人类理性界限的深刻意识,即由于理性或有限的存在者极易受到“质料性”价值的诱惑而变成某种“实质的”目的的手段,从而失去目的自身而在“源头上污染了道德”。因而,只有与上帝临在的期待相结合,理性信仰才能成为现代的信仰形式,康德道德神学实现了信仰形式的这一现代转变,恰恰意在避免那种超越理性限度的道德狂热与宗教狂热。这似乎类似于柏格森所说的,宗教被设计出来是应对人类因智慧而带来的危险,是配置给人的一种防范机制。就此,国内还有学者尽管认同康德是一位“宗教思想家”,^①却试图以潜在的“道德相对主义”观念批驳康德的“道德宗教”对形而上道德的推崇,以及可能导致的“道德伪善”,^②未能把握康德对理性限度的警惕以及基于其上区分“本体”与“现象”的本意。事实上,康德道德形而上学予以警觉并明确拒斥的正是“道德相对主义”与“道德伪善”,而其道德宗教也明确表达了对建制化教权那种支配性统治力量的颠覆乃至消解(这在下文述及)。(2)宗教与道德并非是完全重合的领域,而是仍然具有各自独特的功能,道德宗教扩展了实践理性的应用范围。在康德那里,道德与实践理性的运用有关,但实践理性的运用并不限于道德,它还涉及宗教诸方面:道德实践不可避免地导致宗教信仰的产生,并实现宗教信仰与信仰性道德在理性基础上的融合,即“把《圣经》对于历史性的信仰还可能包含的一切,都完全与纯粹的道德信仰的规则和动机联系起来。”^③因此,任何内容与形式的宗教活动都只有在道德的基础上进行才具有合理性。道德与宗教都是实践理性运用的表现形式,“就宗教作为伦理意识的自我表达,是伦理的内在的意志规定的必要的和不可避免的结果而言,宗教必须被理解为是理性科学,并归属于实践哲学。”^④(3)宗教是作为内核的理性的道德宗教与外在的历史经验形式的启示宗教两个部分构成的统一体。^⑤康德批判地考察宗教经验可能性的必要条件,并由此区分真正宗教与虚假宗教的界限:宗教的道德内核是理性宗教,这构成一切真宗教的本质和特征,“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。”^⑥因而,“唯一真正的宗教”不仅把道德义务当做上帝诫命和宗教本质,而且是以善的生活方式侍奉和愉悦上帝的“纯粹的宗教信仰”;而经验性的用以表达道德内核的外在宗教形式不能脱离道德内核而独

①A. Wood, “Relational Theology, Moral Faith, and Religion”, in P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, 北京:生活·读书·新知三联书店, 2006年, 第414页。

②黎志敏:《“天·德”之辨:现代文化信仰的“理性”与“神性”》,《文史哲》2015年第3期。

③[德]伊曼努尔·康德:《单纯理性限度内的宗教》,李秋零译,北京:中国人民大学出版社,2001年,第110页。

④Claus Dierksmeier, *Das Noumenon Religion: Eine Untersuchung zur Stellung der Religion im System der praktischen Philosophie Kants*, New York: de Gruyter, 1998, S82.

⑤S. Palmquist, “Does Kant Reduce Religion to Morality”, *Kant-Studien*, vol.83, no.2, 1992, pp. 129—133.

⑥[德]伊曼努尔·康德:《学科之争》,《康德著作全集》(第6卷),李秋零译,北京:中国人民大学出版社,2005年,第32页。

自构成宗教的内容,若离开道德理性的内核,不是把这种外在形式看作是以道德上的向善乃至至善为目的,或者是促进善良意念以及良好生活方式的手段,而是把手段本末倒置地作为目的或是以此向神邀恩,就是对神的虚假信仰或伪事奉甚至这些形式都可能是邪恶的。由此,康德表达了对建制宗教的质疑,开启了对传统建制或体制化宗教形式的现代性批判审察。因而,作为启示宗教的外在经验性宗教内容的有形教会及其规章和仪式等并非自身就必然是错误的,而应该看是否以善的原则战胜恶的原则以走出“伦理的自然状态”而实现道德至善应当建立和扩展的遵照德行法则并以其为目的的“伦理共同体”。在康德看来,信仰性道德与德行实践有赖于特定的宗教形式,只是需要对宗教的外衣进行批判性改造。一是使德性实践的机制成为一种自律而非他律,这不仅应该使由纯粹理性信仰开始的德行与从善良生活方式的原则开始的德行是一致的,而且需要完全依从纯粹道德去解释那种宗教之神圣的奥秘,避免纯粹的道德宗教蜕化为一种神人同形同性论的强制信仰的危险。^①二是作为启示信仰的有形教会及其诸多宗教仪式必须以理性道德这一非经验的“看不见的”无形教会作为前提。“惟有纯粹的道德信仰,才在每一种教会信仰之中构成了在它里面是真正的宗教的东西”,^②否则,将导致伪事奉、物神崇拜或教权制的产生。因此,康德非常注重对神之“事奉”与“伪事奉”做出严格区分并强调理性良知对宗教事务的引导,良知是一种自身就是义务的意识,是自己对自己作出裁决的判断力。在康德看来,凡接受历史性的和现象性的信仰中所可能要求允许的不义之举皆是没有良知的表现。而基督教中像祈祷、礼拜、洗礼、圣餐等所有宗教事务,都应该立足于促进道德上的善这个目的性意图,而不能是仅仅当作一种向上帝邀恩的手段,否则就是“物神信仰”。^③就此意义而言,尽管尼采提出了审视基督教价值与人的存在之间的关系这一启蒙时代的重要问题,然而他对康德的批判却并非恰当。与别尔嘉耶夫相反,他认为康德依然受到基督教价值的控制性影响,并以基督教信仰为终极性依托,依据《圣经》(基督教部分)以一种历史形式讲述智性的道德关系,因而是与柏拉图以及基督教神学一脉相承的,进而批评康德哲学潜蕴着把基督教的神性与信念“变成科学”或“以‘实践理性’为名的良知外衣”的可能,“巧妙地发明了自己对理性的用法,致使人们无需关心理性,或者说让这听起来仿佛是道德崇高的命令”,并把康德意志自由的道德律令直接理解为是一种“他律”。

其次,康德纯然理性限度内的宗教赋予非经验性的“无形”道德宗教以内核与基础性地位,一方面,在一定程度上弱化了作为实存的传统建制化宗教形式,这构成康德道德神学与启示神学的一个重要区别:对待宗教仪式的态度上,前者认为生活中所表现出来的良好道德意念与生活方式比宗教仪式更为重要,而后者特别强调宗教仪式以及教会规章和戒律等在宗教信仰中的重要性。显然,道德宗教促进了非实存与非建制化的宗教形式变化,构成宗教现代性与宗教世俗化的另一个体现,并蕴涵着“宗教”与“宗教性”的现代区分。依据西美尔宗教现代性思想,“宗教”指涉一种外在形式的教义或机构,而“宗教性”则指涉一种内在形式的主体性宗教,是先天之在的天然品性、内在的生命特征与形而上学的价值规定。若宗教性被宗教所支配和控制,将窒息宗教生命。康德表达了相似的观点,信仰“不是遵从外在的公民义务或者规章性的教会义务,而是只有纯粹的道德上的内心信念”,否则,即是一种单纯的物神化的伪事奉,即“把遵循规章性的、需要有一种启示的法则,作为宗教所必需的,并且不仅是作为道德意念的手段,而且还作为由此直接让上帝喜悦的客观条件而置于前面。把对善的生活方式的追求置于这种历史性的信仰之后”。因而,这两个方面的结合的次序非常重要,而“真正的启蒙就存在于这种区分之中”,若背离了这一点,加之于人的就不是自由,而是“一种对于有良知的人来说可能比加给人们的虔诚戒律的全部杂碎还沉重得多的轭具”,从而给真正的良知加上重负,而且通过对

① [德]伊曼努尔·康德:《单纯理性限度内的宗教》,第148—150页。

② [德]伊曼努尔·康德:《单纯理性限度内的宗教》,第110页。

③ [德]伊曼努尔·康德:《单纯理性限度内的宗教》,第199、206—207页。

一个教会或教权制（不是对宗教即真宗教）的顺从而被剥夺了道德自由。^①在这里，康德所说的“宗教”是指那种理性的“看不见”的作为真宗教的道德宗教，相当于西美尔的“宗教性”。另一方面，康德道德神学对外在经验形式的道德性的强调遵循了内在化路径而转向个体内在心性的现代性宗教观。就此而言，克朗纳与别尔嘉耶夫对于康德道德神学的评述则恰当地表明了其世俗化的现代性精神特质，即康德通过启蒙理性的批判所开始的宗教哲学研究，体现了德国新教虔敬主义与古典启蒙理性的某种折中或综合，所强调的是听从内心道德律的召唤且具有明显的德国路德新教的虔敬主义特质，同时有着莱布尼茨的神学背景。然而，与路德不同，路德是反叛的天主教徒和真正的神秘主义者，而康德已经彻底不再是一个天主教徒，并完全被启蒙以来的唯理论或理性范围内的宗教所迷惑并深化了新教的重心转移，即转到人的主观自我世界或道德自我性，完成了从外在超验性对象到内在个体生命本质与品性的宗教性心灵的转化。作为开创了宗教哲学研究的康德道德哲学，体现了德国新教虔敬主义与古典启蒙理性的某种折中或综合，从而促进宗教信仰的世俗化进程，并阐明一种单纯理性信仰与纯然理性宗教的界限或不可能性，完成现代道德所需要的道德信念的确证，重建道德发展秩序的理性根基。如果说，世俗化经历了由合理化（rationalization）转变为充满矛盾的自主主体（autonomous-subject）的历史过程，那么，在此意义上，康德更接近于一种“自主主体”的“新世俗化”而非由“合理化”予以解释的“经典世俗化”，从而更具现代性意义；同时，就康德道德目的论对“人是目的”的强调所体现的启蒙精神以及在理性的基础上建构道德宗教所具有的对人的道德前景的乐观色彩而言，则又潜在着“经典世俗化”因素。

如果现代宗教淡化了传统宗教模式以教会为核心的制度性宗教，人们不再热衷于听命教会的统一指令而积极地尊奉教会规章与崇拜活动来规划自己的生活，而是更侧重内心世界的信仰体验或者自由地进行意义选择，从而使得教会体制的有形宗教已经由中心退到了边缘，^②那么康德的理性宗教观即具有了宗教现代性蕴涵。而值得注意的是，较之传统的体制化宗教因为与俗务相连而遮蔽了宗教精神整合性的本质功能，个体自主性的增强既在一定程度上侵蚀着传统建制宗教的制度权威，同时也产生着对建构信仰的新的社会化方式的更强烈的灵性需要，这就是自主主体维度的形而上学本性或内在心性的“宗教性”，而制度性的宗教生活不再必然是维系个体宗教性的主要方式；宗教认同不以建制宗教的规范性要求为基础，倒是往往诉诸个体通过反思选择的文化、伦理、智识、审美或情感等方面的理由，因而可以称之为个体内在生命品性“宗教性”之建构的“去制度化”。问题在于：经过了启蒙的现代人作为有限的理性存在者何以寻回作为生命内在形式的宗教性？现代宗教的个体意志自由原则与内在化是否必然意味着道德生活中的意义共识困境？这构成康德宗教现代性思想的根本问题。基于此，在解决“道德上恶的人能否弃恶从善以及如何弃恶从善”这一问题时，康德坚决反对借助恩典而由恶重新走向善这一传统信仰，因为恩典救赎的路径基于基督教对于人性恶之起源的一个最不恰当的解释。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，不仅都是以不纯之动机去决断行为，以性好欲求以及后果回报为行动的准则，把感性经验的幸福作为最高价值目标，而且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，都是一些我们理性无法把握更不可能作为行为准则与规范的神学式臆想。考察人心善恶以及弃恶向善的心灵改善问题，必须回到纯然理性界限之内，探究善恶的根源，回答重建向善禀赋的可能性及其理性根据。而这只能是意志自由之要求去规范行为这样一种内在化路径，使得“道德法则必须要直接性地决定意

① [德]伊曼努尔·康德：《单纯理性限度内的宗教》，第165—190页。

② [德]托马斯·卢克曼：《无形的宗教：现代社会中的宗教问题》，覃方明译，北京：中国人民大学出版社，2003年，第24—25页。

志”，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”，^①实现对道德法则的真正敬重，重建向善的原初禀赋。这样，对于道德生活的意义共识不仅获得了主观意志根据，也获得了客观内容。

可见，康德是在启蒙语境下谈论宗教信仰，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。康德讨论人性的善恶及弃恶向善等问题，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。^②麦克斯·缪勒这样评断康德的宗教观：“一旦我们把所有的道德责任全都看作神圣的命令，康德认为这就是宗教……康德并不认为这些责任只是出于神圣命令才成为道德责任的（如果是那样，康德认为就是启示宗教）。”恰恰相反，“正是因为我们直接意识到它们是责任，所以才把它们看作是神圣的”，而“一种既定的宗教或一个教会的信仰，尽管它最初不可避免地具有超出道德之外的法律条文，但在康德看来，它必定在自身中包含某种原则，这种原则经过一段时间以后就使善良道德的宗教成为其真正的目的，并使人们最终放弃对教会的最初信仰。”^③宗教意向性源于人性有限性与追求无限之间的张力以及对不确定性的内心体悟，“信仰正是个人内在的无限激情与客观的不确定性之间的矛盾。如果我们能够在客观上把握上帝，我就不信仰了，但是恰恰因为我不能够在客观上把握上帝，所以我必须信仰”。^④在本体领域中实践理性的超越运用建构现代道德信念的主体性自由根基，实现从外在超验性对象到个体内在宗教性心灵的转化。

三、恩典自由抑或理性自由：心灵秩序的基础辨正

就宗教现代性与道德发展的关系，康德以启蒙理性的批判使其伦理神学的信仰取代了自然神论的信仰，辨明了道德主体性及其意志自律的自由乃是判定心灵秩序与行为之道德性的最终根基或限定条件。然而，这同样招致一些学者的质疑。涉及的问题是：作为道德发展秩序主体精神结构维度的心灵秩序究竟应该建立在理性主体性自由的基础上抑或是一种基于神恩的救赎自由或“接受性自由”？没有宗教的恩典，人类则无法实现道德理念与道德生活秩序的变更乃至进步？对此，国内学者谢文郁教授明确肯定救赎自由并批判了康德的自主性自由概念。他认为，康德承认在“心灵改变”过程中实现“至善”的自由路径，却把自由仅理解为“一种顺从自我本性的自在的发展过程，把绝对自由理解为完全不需要外在力量的约束和引导、仅仅只须服从善良意志的抽象概念”，从而未能说明心灵改变的真正原因，进而指出，使心灵变化成为可能的条件不能是康德所理解的那种绝对自由，而是应该诉诸一种外来的力量。^⑤

这一批判及其论证的基本前提预设是：社会所接受的道德文化传统拥有抗衡“解构”的内在力量因而不可能从自身内部产生解构自身的意识活动。谢教授首先梳理了康德对于三种“恶”的区分，并指出康德把第三种即接受了一种罪恶的道德公设作为“根本的恶”，因而，“心灵改变”问题就是“道德公设”的改变问题，而“心灵改变”的基础涉及人类自由这一关键问题。由于特定的社会一旦接受某种道德公设作为善恶标准，即具有权力把任何不符合自身的观念判断为错或恶；而事实上，任何一种道德公设的善性都不是终极的因而可能包含了某种恶，而善良意志在消除其中的“恶”以净化道德公设的

① [德]伊曼努尔·康德：《实践理性批判》，第77—78页。

② 傅永军：《基督教信仰的理性诠释：康德“哲学释经原理”批判》，《武汉大学学报》（人文科学版）2012年第5期。

③ [英]麦克斯·缪勒：《宗教的起源与发展》，金泽译，上海：上海人民出版社，2010年，第9页。

④ [美]詹姆斯·C·利文斯顿：《现代基督教思想》（上卷），第609—610页。

⑤ 参阅谢文郁：《自由与生存：西方思想史上的自由观追踪》，上海：上海人民出版社，2007年。

前提时,必须对这种“恶”有所认识,这也构成了心灵改善的前提。然而,从现有道德公设出发,任何与之相异的观念都被视为恶。因而,若没有外来力量,作为道德的人是完全依据已经接受的道德规范而不是改变道德规范:从历史角度看,现存的传统内部不可能形成足以抗衡以动摇乃至解构传统的力量;而从生存角度看,在一定道德传统中的人不可能自主培养反传统意识而是调整以适应传统,即便产生了反传统意识也不可能持久坚持自己的立场。^①这样,转向深入分析“恩典”是我们理解心灵变化以及人类生存自由的关键,因为恩典作为外来的异己力量可以确定地促发人们心灵中的认罪意识、开放意识与接受意识,而这三种意识具有对人类善知识的解构功能,从而成为心灵改变的现实基础。^②

应该肯定,上述观点不仅充分认识到道德发展或心灵秩序建构中的道德有效性与道德规则的关系及其历史性,而且注意到一个尚未引起道德哲学足够关注的问题:非经验性的宗教或超灵性因素可构成理解心灵秩序的一个极其重要的深层维度,并意在辨明宗教对道德自由的作用,从而触及了道德发展所能发生的道德心理与文化机制。然而,就本文特定论域而言,该观点依然可能面临如下质疑:

(1)是否不仅忽略了世俗化正是基督教一神论的内在演化逻辑这一现代性视阈,而且未充分注意到人文道德与宗教信仰的复杂关联。首先,世俗化是犹太—基督教一神论的内在逻辑。依据拉莫尔,对于现代世俗化进程的理解具有两个重要含义:一是这个过程根植于犹太—基督教一神论本身。世俗化不应当是对神之品质的不正当征用。“在一神论和现代性之间就不存在深刻的对抗,或者至少,就一神论所关注的上帝超越性而言以及就现代性要求对自然做出纯粹自然主义的解释、也要求对道德做出纯粹人性化的理解而言,就是如此。由此,现代性正是构成实现犹太—基督教一神论的一种方式”。二是科学与道德自主性并不必然意味着某种宗教信仰的完全消解,而谢教授事实上直接预设了现代性人文道德与宗教信仰之间的截然分立。理性将现代社会与现代人从宗教权威中解放出来的所谓“世俗化”并非对于宗教的否定或所谓“零和博弈”。康德道德神学对于自然科学与基督教思想史乃至道德哲学的意义就具有双重性:一方面,把自然科学从宗教的束缚中解放出来;另一方面,为在自然世界中无以藏身的上帝寻找到人的内在道德世界这一较为牢固的栖身之所,并成为人们遵循道德法则与履行道德义务、由现世道德走向来世幸福的一个必然要求,^③并非取消宗教也非道德还原论。因而,“上帝之死”意味着不再期待宗教提供自然的终极解释或者道德的终极理据,但并不排除这种可能,即“我们仍然会在上帝那里发现一种对于我们生活而言无可取代的意义资源”。而宗教与道德之间既独立又共契的张力关系,康德的道德神学是有着充分论证的。由此不难理解让—吕克·马里翁“上帝之死是其持续而永恒之真实的现代面目”这样一个现象学神学命题。^④三是道德发展与宗教信仰之间的不一致性。人类道德文化与道德发展的事实证明,缺乏宗教信仰并非意味着道德发展应该处于较低状态,而且没有宗教作为外在的解构性力量,道德文化和道德观念体系的演变和发展同样是可能的,而相反,宗教信仰未必一定意味着具有很高的道德水平,而具有宗教信仰的民族,在其不同的历史发展阶段,却出现了宗教道德与世俗道德实践的严重背离。^⑤事实上,基督教本身在其世俗化过程中出现的诸多问题与宗教改革及其社会影响之间存在着极为复杂的关联,而当时社会秩序和道德秩序的混乱就不仅有其深刻的宗教世俗化根源也是构成后来路德进行宗教改革的客观原因。^⑥其次,世俗化的宗教及其分化未必适合于建构俗世社会的意义共识与道德生活根基。有着明显功利主义倾向的西季威克论证了古典道德哲学传统由于把“善”置于“正当”之前而为道德原则提供了错误基础。康德道

①谢文郁:《自由:自主性还是接受性?》,《山东大学学报》(哲学社会科学版)2006年第1期。

②谢文郁:《自由与生存:西方思想史上的自由观追踪》,第180—183页。

③赵林:《康德道德神学的构建及其意义》,《武汉大学学报》(人文科学版)2012年第2期。

④[美]查尔斯·拉莫尔:《现代性的教训》,刘擎、应奇译,北京:东方出版社,2010年,第43—58页。

⑤[意]加埃塔诺·莫斯卡:《政治科学要义》,任军锋、宋国友、包军译,上海:上海人民出版社,2005年,第188—190页。

⑥朱孝远:《宗教改革与德国近代化道路》,北京:人民出版社,2011年,第29—36页。

德神学以“正当”优先于“善”的规范伦理拆解了古典和中世纪的道德观。安斯康姆(Anscombe)则批评现代伦理学缺乏自身统一性与内在连贯性的重要原因在于:启蒙思想家和随后的所有西方道德哲学家都忽略了道德“应该”或义务观念是一种“只有放在他们原初的神学背景中才有意义的神学残余物”,或者说“只有在一个神圣立法者的框架中才是可理解的”。而当神圣立法者被从道德中祛除之后,无论是休谟以情感在“是”与“应当”之间建立可通约性,由此抽空道德的理性基础而贬低了理性道德动机,还是康德将道德应当置于实践理性的绝对命令中的“形式化”路径,都不能为道德原则与道德义务找到确然性根基。安斯康姆和大多数人一样,是以规范性道德而非信仰性道德把握康德道德神学,未能看到其信仰性道德所蕴涵着的丰富德性伦理思想。

然而,安斯康姆所思考的深层问题及其语境在于:在宗教与道德分化从而使宗教无法直接提供普遍准则的现代境域中,如何建构俗世社会的意义共识与道德生活的根基或重新审视宗教在现代人生活世界中的意义?她的回答是否定重构宗教神学框架的可能性,主张抛开道德责任或义务等正确或错误的道德论争^①走向回归美德伦理。而安斯康姆拒斥神学框架是因为宗教的现代变化使得传统建制宗教和教义体系失去了社会统一的法权功能,现代伦理生活秩序的重建需要通过生命内在心性的宗教性个体生存而获得意义根基。因而,一方面,既然世俗化是基督教一神论的内在逻辑,即便不考虑反思性或习俗性道德对于道德演化与道德性生存的作用,就是宗教形式的现代变化即已构成了对原有道德规则的解构,那么,依靠已经世俗化了的宗教则无法提供原初意义的普遍准则,自由伦理不能靠外在它的神圣精神实体来范导,而是需要重建人类自身存在根基中的形而上学本性。因此,在世俗化语境中讨论道德形态及其演变机制,真正具有超越意义的不是否定宗教变迁的事实,而是应该回到世俗化何以可能的原初出发点,切实回应世俗化进程所提出的现代性与宗教变迁、心灵秩序与伦理秩序的关系问题;另一方面,以对道德规则的解构作为道德建构的着力点也并非完全恰当。因为现代道德困境的形式与实质都不在于规范原则本身,而是如何超越规则的层面进入德性人格以至整全生命存在深处的意义根基与价值共识,这需重构作为有限存在者的人追求无限超越意识这一形而上学本性,最终克服传统宗教所潜隐着的外在对象与内在主体的二元分离,而这同样不能完全依靠解构乃至脱离“传统”以及与之相关的伦理实体。就此而言,康德的道德神学及其蕴涵的宗教现代性思想依然可以提供某种意义根源与形上启示。而在道德哲学意义上探讨启蒙、现代世界与宗教以及道德发展与宗教的主题时,拉莫尔为我们提供了思考:如果根据上帝的命令来理解某种道德要求的有效性,那么道德生活的动机似乎就是要取悦上帝的愿望,好像是我们能够帮他或应当畏惧他似的;要是我们假设上帝必然超越人类的种种需求与激情,那么此种上帝观念则会显现出一种太过人性化的投射;而当我们学会了为道德生活本身而珍视道德生活而不是去诉诸上帝的各种目标(虽然我们或许依然相信上帝的善与正当性),那我们才是将上帝当作上帝来尊敬。

(2)是否混淆了康德自由理论对于“自我本性”与“主体性自由”的确然区分。谢文郁强调,在康德看来,心灵变化的基础只能在自由中而不能依赖“恩典”。康德探讨了自由的三个向度:一是根据自然律或任何经验都无法显示其客观实在性的作为理念的自由。二是道德中的自由问题。实践中的由善良意志决定的选择,而何以能够在缺乏绝对善知识的前提下维持我们的“善良意志”,需要持守三个原则:普遍立法、意志自律与人是目的。三是作为“心灵变化”基础的自由问题。在这里,寻找心灵变化的基础乃是自由的根本问题,而恶的公设成为人获得自由的根本障碍。谢文郁教授这样表达他对康德的理解:在康德看来,“如果我们为心灵变化给出任何规定性,这种规定性本身的善性立刻受到挑战。如果我们从某种并非绝对的善(或规定性)出发来改变自己的心灵,结果是从一种恶的公设走向

① [澳]约翰·L·麦凯:《伦理学:发明对与错》,丁三东译,上海:上海译文出版社,2007年,第35页。

另一种恶的公设,并陷入其中”,进而得出这样的结论:康德认为心灵变化的基础就是不要为心灵变化设置任何限制,使人完全顺从“自我本性”的自在发展,即“主体性自由或绝对自由”。^①

在这里,对康德主体性自由概念的理解似乎并不恰当,这也涉及对康德善恶观的基本理解。依据康德,德福一致的至善以上帝存有为前提,而配享幸福的德性必须靠自身的努力。问题在于:道德上恶的人能否改过迁善?这一问题的回答涉及人的本性的理解。人的本性中存在着原初的向善禀赋,即“与生命相联系的动物性禀赋”、“与理性相联系的人性禀赋”以及“与责任相联系的人格性禀赋”。前两种存在着与目的相背离地使用的可能性从而走向某种恶,这两种恶是心灵在遵循准则方面缺乏意志的本性的脆弱以及对道德动机与非道德动机的混杂因而还需要道德法则之外的其他动机的作用;而第三种即人格性禀赋则不能沾染任何恶的东西。如果采纳恶的准则,把出自道德法则的动机置于其他非道德动机之后,这是人心的恶或堕落。可见,善与恶的对立在于人们对待道德法则的态度,所涉及的是作为行为动机的准则。因而,善或恶在任何时候都意味着与内在意志的关系,人性善恶的根据不存在于借助性好来规定人性的外在客体或自然冲动中,而是只能存在于人性为了运用自己的自由而为自己制定的规则中。而那种在把包括道德法则在内的各种动机纳入自己的准则时,颠倒了其道徳次序,形成了恶的意念并作为运用自由的全部行为的原初主观根据,即是“根本的恶”。相应地,道德法则与幸福法则二者并非因其自身即构成善与恶的对立,而是完全取决于在心灵中放置它们二者的次序:把道德法则置于幸福法则之前是善,反之,缺乏对道德法则的敬畏,并将感性自然或经验性利益置于道德法则之上则为恶,即“心灵的颠倒”。因而,康德所试图说明的是道德本质不能由感性欲望本身来确证,以避免对感性的执着或在“源头上污染道德”,而并非是一般地否定对利益和幸福的欲求。这种能够摆脱感性束缚并为自身立法的意志自律即是道德自由,也是“纯粹实践理性”的道德形上学本性。自由意志强调的正是那种摆脱受感性禀好控制的能力,即不受自然因果性支配而接受不同于自然因果性的道德法则的支配,否则,自由意志即沦为一种主观性任意。由此可见,一方面,康德并非没有为心灵变化设定规定性,而是把心灵的“自由本性”理解为意志自律,并以此作为谈论人性善恶与心灵秩序的逻辑前提,而明确反对用自然本性解释和说明心灵的自由本性,作为心灵秩序根基的不能是绝对自由或受感性经验支配的主观任意,明确否定把感性自然当作人的自由选择以及把感性动机作为道德自由的意志规定性根据。另一方面,心灵改变也并非必然意味着需要对传统道德公设或道德规范的解构。谢教授在论述心灵改变的恩典自由这一基础时,一再以特定社会的道德公设的善的非绝对性或历史性为理由,强调对于传统道德的解构,似乎预设了传统规范与恶的道德公设具有某种必然的同一性,其可能的后果是:或者把任何“解构”力量都可能看作是善的,或者是走向一种道德相对主义:以特定道德规范的善的非绝对性或历史性否定其相对合理性,从而不仅背离了康德基于“根本恶”所探讨的“心灵改变”的意涵,而且也使自己所说的“道德人”与人们通过共同努力的道德共识而形成的“道德公设”等概念失去了确定性内涵。事实上,康德的道德神学所说的“根本恶”以及与之相关的“心灵改变”涉及的是动机或意念中对于自由与自然、理性与经验之间关系的重新审视,并由此获得一种可能的对于道德生活秩序的正当性确证,以回应正当性与善的关系问题,而他对人性所提出的为“善”价值要求,让“颠倒的心灵”重新恢复“应然”的秩序,消除心灵深处把感性自然或将个人幸福置于普遍性道德法则之上的趋恶心理动机与行为倾向,乃是理性的自我批判能力对自由误用的纠正,即实践理性的自由,这与人性中原本的趋善禀赋是完全一致的。^②可见,康德的道德哲学始终没有离开本体与现象的明确区分或感性自然与自由德性之间的乐观与张力,是对人性的深刻洞察并赋予道德主

①谢文郁:《自由:自主性还是接受性?》,《山东大学学报》(哲学社会科学版)2006年第1期。

②舒远招:《直指人心的人性善恶论:康德人性善恶论的层次分析》,《哲学研究》2008年第4期。

体性以极高的地位,确证实践理性的道德性与自由本质,从根本上与一切自然主义从而也和建基于自然主义人性论之上的功利主义划清了界限,至善固然在于德性以及德性相配的幸福相结合,然而,这一结果的真正根源却不是导致该结果的两个概念而仅仅是其中一个:作为至上的善的德性。这使得康德与斯多亚学派一样成为德性至上主义者,而且蕴涵着长期被学术界所忽略的作为实践理性运用的对应质料而存在的感性“经验主义”向度,而人的自由选择意识趋向是把幸福、利益、欲望当作最高的准则,抑或是将它们置于道德法则之下,是以享乐还是以崇高和自由作为人生追求,这里蕴涵着人对于自由本性的误用或合理运用。就此意义而言,阿多诺对康德的如下指责应该受到质疑:康德这里存在着实践理性的“形而上学悖论”:实践要求超出自身却又因此造成对形而上学的破坏,而其实实践理性的“去实践化”与“去对象化”最终使得“自由直接地变成了不自由”。

(3)是否未充分注意康德道德神学中经过启蒙的现代人文主体的人性自救与上帝恩典之间存在着矛盾张力,以及作为现代性原则的主体自由在接受恩典过程中的作用。谢教授似乎强化康德的德性自由观与路德的联系,而未能充分论证二者的区别,从而不仅认为路德那里存在着“恩典”与“良心”的双重权威及其僵硬对立,因而对路德双重权威的判断的合法性同样值得审思,而且没有注意到正是基督教思想与柏拉图因素共同构成了康德自由宗教观的最重要来源与参照背景,并在这种结合中,康德理性自由宗教观以自己的理性批判实现了对基督教的理性还原或道德改造,也祛除了路德新教的神本主义神学思维模式以及罪性自我意识及其潜在着的人性悲观主义与末世论基础上的虚无主义人性观对人的价值和主体性的否定等神学观念,从而提出了更为积极而富有建设性的世俗价值与主体性道德理想。

应该注意到,基于当时对天主教救赎理论与救赎实践的普遍怀疑和内在危机这一客观时代精神的把握以及基于神秘主义性质的对神的直观感受的自身主观性属灵经验、当时的以自我而非以神为中心的个体化生存这一基本罪性的认定,路德新教思考的一个核心关注乃是“救赎”的确定性问题,这也决定了其神本主义神学思维及其深在的罪性自我意识以及与之相关的恩典救赎论始终处于新教的中心维度,蕴涵着救赎确定性与拣选预定论、上帝的自由本性与上帝启示的相互对峙,“称义”仅是上帝的主动性行为,最终否定了人自我“称义”的主动性与可能性,也造成了实践理性的困顿与贫乏:“善行—即所有人的努力—属于律法的范畴,而信仰和称义—神的作为,不具有人的特性—则属于福音的范畴。”^①信仰只意味着一种和上帝的作为相关的接受性恩典的被动性特征^②而不是行为与善功。因而,一方面,对于路德“因信称义”在任何时候都不能做一种功利主义的理解;另一方面,尽管在摆脱繁琐的宗教仪式、消解教会的神圣性与彻底的世俗取向之间的不和谐以及摆正人与神的位置以防僭越等方面,路德作出重要贡献,却也在客观上消解了实践在现实社会中的作用,从而在其神学体系中造成了难以克服的内在矛盾:既坚定地鼓励人们为推进社会的善而努力,却又明确否定“善功”的世俗性意义。

而对此,康德似乎看得很清楚。一方面,他既强调“在实践上的有效性的信仰才具有道德上的价值”,而基督的理念也因这实践理性,即“道德上立法的理性”而获得自身存在的实在性。^③或者说,道德法则通过“至善”而成为实践理性的客体与终极目的,从而导致宗教与对上帝的信仰。同时他认为,一个人所能够做出的善行,因其仅仅是义务故而只是做在通常的道德秩序之中的事情,从而不值得惊赞,否则就是义务的变质,而值得惊赞的只是那种灵魂中一般的原初道德禀赋因其“正好抑制着把我们的人性的准则中的动机颠倒过来的那种生而具有的倾向”,在对法则的无条件敬重中重建“原

① [美] 冈察雷斯:《基督教思想史》(第3卷),陈泽民等译,南京:译林出版社,2008年,第55页。

② [英] 阿利斯特·麦格拉斯:《宗教改革运动思潮》,蔡锦图、陈佐人译,北京:中国社会科学出版社,2009年,第108—109页。

③ [德] 伊曼努尔·康德:《单纯理性限度内的宗教》,第50—51页。

初的道德秩序”和“人心中向善禀赋的纯粹性”。^①而在分析理性的终极目的“至善”中的德性与幸福这两个构成性因素的结合方式时,康德认为在同一主体中这二者是彼此限制的,并深刻地指出,“祈求神恩的宗教”把幸福希望寄予上帝的恩典,无需自身努力的行善行为即可以变为道德的人,从而造成了幸福与道德之间的分离或者只是一种虚幻的统一性;而只有“道德性的宗教”可能在“德性”与“幸福”之间建立起真正的“因果关联”,从而使人们以心灵向善的主体性实践理性而获得幸福,并在理知世界中实现“德—福”一致的“至善”。另一方面,康德既否定任何基于智性直观的属灵宗教经验,也不再强调罪性自我意识这一启示或恩典的前提预设,从而拒斥了“三位一体”、“因信称义”以及与之相关的上帝恩典观、耶稣复活与“道成肉身”等玄奥的启示教义,并把现代人文主体的人性自救与上帝恩典之间的深刻矛盾张力呈现出来:心灵深处的作为准则最初的主观根据是无法探究的,却又必须能够希望凭借自己的力量走向由改善了的意念指明的道路,由此获得更高的协助以补上他自己所不能及的东西,尽管“知道上帝为他的永福在做或已经做了什么,并不是根本的,因而也不是对每个人都必要的”,然而,理性意识到自己无能满足自己的道德要求就扩张自己以至可以那种缺陷的超越性理念,即便是理性无法探究的不可认识的超自然领域,对善良意志也大有裨益,这就是康德称之为的“反思性信仰”:这意味着对超越自己界限的理性迷误的一种警惕,即“觉得那种宣称自己是一种知识的独断的信仰是不真诚的或僭妄的”;而对神恩作用的召唤涉及这些道德上超验理念的实践运用,并表现出完全的自相矛盾,因为实践运用需要假定一种规则以“规范我们为了达到某种东西而必须自己(出自某种意图)造成的善的东西”,而期待神恩的作用则恰恰意味着“善(道德上的善)不是我们的行为,而是另一种存在物的行为”。^②康德就此指出,我们可以承认这些不可理解的东西,但无论是理性的理论或实践运用,都不能把它纳入我们的准则。由此,康德并未完全拒斥宗教在道德观念的变更以及道德生活秩序建构中的作用,而只是认为理性先验运用的思辨导致的终极意图所涉及的上帝存在、灵魂不朽与自由意志,因其不能成为经验对象因而也不能成为知识的对象与道德准则,而只能是实践理性的必要悬设,从而不仅在道德领域赋予其存在的合理性与合法性,而且通过对理性的立法能力与运用范围的批判为信仰留下地盘:哲学需要宗教作为其最终的完成,而尽管基督教符合这种伦理神学的概念要求,然而却又存在着许多伦理神学所不需要的东西,而且更注意到主体性自由的生存论意义及其在道德神学论证中的作用。就此,利文斯顿似乎是正确的,他认为康德宁可放弃他的恩典与根本恶的概念,而始终不愿放弃他的道德自律或自由的概念。

可以认为,一方面,谢教授无疑是和当时乃至当前的大多数人一样,基于现代性的主体意识和理性主义哲学思维,认为“因信称义”是在以宗教的形式发展人的主体性意识,不仅未能肯定救赎论在路德新教中的中心地位,从而把主体性与“恩典”予以并列,进而认为路德那里存在着“恩典”与“良心”的双重权威及其僵硬对立,而且未能充分注意康德那里现代人文主体的人性自救与上帝恩典的深刻矛盾张力;另一方面,倾向性地拒斥了由路德新教改革对教会权威的摧毁而带来的基于良心的信仰观及其客观的现代性意义:作为现代性原则的主体性自由或良心在接受恩典过程中的作用。宗教应该在人的精神中存在,得救乃是他自己的事情,他借它而与自己的良心发生关系并直接面对上帝,而不需要自认为握有神恩的教士们作媒介,一切外在性以及与之相关的奴役都消失了。^③恩典与良心并非对立而是通过良心而发生作用,所凸显的是德国自由主义新教所内在的“主观内在性”与“精神自由”等现代性原则。“成为宗教改革原则的是精神深入自身这个环节、自由这个环节、回归于自己这个环节;自由正意味着:在某一特定的内容中自己对自己发生关系”,“精神自由是路德‘因信称义’思想的

① [德]伊曼努尔·康德:《单纯理性限度内的宗教》,第38—41页。

② [德]伊曼努尔·康德:《单纯理性限度内的宗教》,第41—43页。

③ [德]黑格尔:《哲学史讲演录》(第三册),贺麟译,北京:商务印书馆,1996年,第376页。

内在实质”。^①

不过值得指出的是,道德神学体系仍然被认为存在内在矛盾:一方面,最终可能消解德福一致的至善论或重新回到他所批判的启示宗教。因为康德明确区分了现象界与本体界并把幸福与道德分别置入这两种实存界之中予以理解;而人本身是从属于这两个实存界的,从而具有追求幸福的自然本性以及追求道德的理性本性。因而,追求经验性幸福这一与人的自然存在相关的欲望就不应该是不朽灵魂的德性要求,而一旦将德福一致建立在灵魂不朽与上帝存在的悬设之上,道德神学就应该重新承认道成肉身与灵魂复活等启示宗教的教义。另一方面,这一学说中内向性自我的辩证法试图以“理性自我导向的自由”与绝对命令来说明自由对于心灵秩序的根基性作用,使得自由本身却并不能够帮助我们解决这样一个难题:即“我们为什么都应该是道德的”这一伦理问题以及试图在康德伦理学中找出可行的涵盖“人性的本质性目的”的“判定道德正当性的标准”^②是否具有可能性。对上述内在矛盾的辨正,关乎着对道德神学以及与之内在相关的“至善”论对现代道德信念或道德发展基础的进一步确证,而通过宗教维度,康德哲学体系中的形而上学和伦理学维度得以在运动中走向人类学与历史目的论而趋于完善,由此可以更深刻地理解康德道德哲学中作为感性经验的自然领域和作为超验的自由领域以及二者的可能结合。

(责任编辑:杨嵘均)

Kant's Moral Theology Resets Freedom as Foundation for Order of Mind

ZHANG Ting-gan

Abstract: The exploration of the relationship between ethics and religious belief to confirm the foundation of moral development is an important domain of moral philosophy, from which Kant's moral theology originated. Due to his profound insight into the inherent predicament of the Enlightenment and the paradoxical features of modern ethics, Kant tried to confirm the modern rational moral belief through the enlightenment provided by moral reason itself and by religion, and to make the concept of "autonomy of freedom" the most powerful constructive principle of moral theology. He not only restricted the practical significance in the moral proof of God to the field beyond the natural realism confirmed by the practical rational freedom of the will, but also promoted the secularization of religious belief, i.e. the essential transformation into a "faithful morality", which was a radical change in the form of modern belief. However, whether it is faithful morality based on willing self-discipline or on the religion within the bounds of pure reason, Kant's moral theology, though causing many questions and misunderstandings, has ultimately revealed the fundamental issue of the order of mind or the change of mind from evil to good. The decision on whether the foundation for the order of mind is the freedom of God's grace or the rational autonomy involves due understanding of the following issues: among others, the complex relationship between humanistic morality and religious belief; the differentiation between "self nature" and "subjective freedom" in Kant's theory of freedom; and the tension between the self help enabled by the modern concept of humanistic subject and God's grace.

Key words: moral theology; faithful morality; autonomy of freedom; order of mind

^① 赵林:《基督教思想文化的演进》,北京:人民出版社,2007年,第137页。

^② [美]杰弗里·墨菲:《康德:权利哲学》,吴彦译,北京:中国法制出版社,2011年,第99—103页。