

康德宗教哲学中道德自律与恩典的一致性

韦政希

(武汉大学哲学学院, 湖北武汉, 430072)

摘要: 在康德宗教哲学中, 当人们面对根本恶时, 是主动进行道德自律以改恶向善, 还是被动等待上帝的恩典的协助, 这是一个问题。目前学界为了说明恩典与道德自律的关系, 主要从理性宗教视角将恩典理解为一个实践理性的悬设而将之概念化, 但一个概念化的恩典是无法给予人们去去除根本恶的力量的。实际上, 道德自律和恩典分别是康德从理性宗教和启示宗教的视角来审查同一件事的结果。启示宗教中的恩典虽然无法被人们所认识, 但它还是作为人改恶向善的本体论前提起作用; 理性宗教中的道德自律则是人们获得恩典的实践论前提。康德对其宗教哲学中二律背反的解决其实就已经间接解决了道德自律与恩典的矛盾问题。研究者没有看到两者的内在统一性, 是因为他们只从理性宗教与人的主动性视角来理解两者的关系, 却没有注意到, 在启示宗教中, 人作为受造的属灵的人, 首先具有接受恩典的被动的精神, 然后才有去进行道德自律的主动的自由意志。

关键词: 根本恶; 道德自律; 恩典; 理性宗教; 启示宗教; 主动性; 被动性

中图分类号: B516.31

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2019)04-0026-08

在基督教思想史中, 恩典与自由的关系问题是一个重大的理论问题。在早期基督教中, 对于人类的原罪, 佩拉纠主义认为, 除了上帝的救恩之外, 我们可以依靠自己的自由意志来得救; 奥古斯丁主义则反对说, 在原罪面前, 人的自由意志无能为力, 我们得救的关键在于恩典。在16世纪, 这个争论演变为高扬人的自由的人文主义者伊拉斯谟和强调上帝恩典的宗教改革者路德之间的论战。到了启蒙时期, 康德在其《单纯理性限度内的宗教》(以下简称《宗教》)中, 也详细探讨了这个问题。康德关于恩典与自由关系的观点被米凯尔森描绘为既有奥古斯丁主义因素又有佩拉纠主义因素的解决根本恶之立场^{[1](97)}。

目前, 学者们虽然看到恩典与道德自律在康德宗教哲学中是不可避免的, 但大都站在理性宗教的角度, 将恩典视为实践理性的一个悬设, 以说明它与道德自律的一致性^①。原因在于, 研究者认为, 为了解决根本恶问题, 道德自律要求人们发挥自由意志的主动性, 这是康德主体性哲学的核心特征之一; 而接受恩典则表明人们是被动的, 这与康德主体性哲学相违背。然而, 这种解读把恩典概念化, 而一个概念化的恩典是不足以作为外来的协助给予人们改恶向善的力量的。

因而这种解读虽然说明了两者的关系, 但不足以解决根本恶问题^②。

本文主张, 康德基于理性宗教和启示宗教双重视角, 既合理说明了恩典与道德自律的一致性, 又解决了根本恶问题。因为《宗教》中的理性宗教立场诚然高扬人的自由意志之主动性, 但同时《宗教》还有启示宗教立场中属灵的人之被动性(这是目前研究者所没有看到的), 它们都是康德考察人们同一个道德行为的两个统一的立场。人只有以其精神被动地获得恩典, 才具有自由意志的主动性。同时, 人只有主动地进行道德自律, 才可以接受恩典。尽管康德在《宗教》第一部分的“附释”中认为道德自律与恩典之间存在矛盾, 但在第三部分中他揭示了善的生活方式和救赎之间的二律背反, 并含蓄地指出, 此二律背反的产生是由于理性宗教与启示宗教对同一原则的不同阐释所引起的, 从而潜在地主张道德自律与恩典是内在一致的。为此, 本文首先考察我们讨论的根本前提——根本恶的概念; 其次, 从《宗教》整体上来把握道德自律与恩典在康德宗教哲学中的意义^③; 最后, 指出善的生活方式和救赎的二律背反与道德自律和恩典在本质上的—致, 并指出康德已经给出了合理的解释。

收稿日期: 2018-11-18; 修回日期: 2019-04-02

基金项目: 黑龙江省哲学社会科学规划年度项目“耶可比直接性哲学研究”(17ZXD256)

作者简介: 韦政希(1987—), 男, 广西都安人, 武汉大学哲学学院博士研究生, 主要研究方向: 基督教哲学、现象学, 联系邮箱: tologos@sina.com

一、根本恶

根本恶的概念源于康德对人的本性的分析。康德主张人的本性有向善的禀赋和趋恶的倾向。人的向善的禀赋有以自爱为动机的动物性与以自爱和理性为动机的人性，除此之外，还有纯粹以理性为基础的人格性。显然，动物性和人性是作为现象的人的规定，而人格性则是作为本体的人的规定。倾向是一种后天的感性偏好的可能性的主观根据，这隐含了康德的一个前提：倾向是作为现象的人的特征。恶是一种道德上恶的倾向，它只有作为对自由任意(willkür)的规定才是可能的，而自由任意只有通过其主观的准则，才能被判定为恶的或者善的。所以，人的趋恶的自然倾向必须存在于准则背离道德法则的可能性的主观根据中，是作为现象的人的一种普遍的倾向。

康德把人的这种趋恶的自然倾向划分成三个层次。首先是人的本性的脆弱，人心在遵循已被接受的准则方面的一般的软弱无力。康德援引《圣经》的话来解释它：“我所愿意的，我并不做。”^{④[2](29)}其次是人的本性的不纯正：一种把非道德的动机与道德的动机混淆在一起的倾向，即使这可能是在以善的意图并在善的准则之下发生的。最后是人的本性的恶劣，即接受恶的准则的倾向。它把出自道德法则的动机置于非道德的动机之后，于是思维方式由此就道德意念而言败坏了，人也就因此而被称作是恶的。

第三种趋恶的倾向就是根本恶。根本恶是由于人把自爱的动机及其偏好(道德的后天质料)当作遵循道德法则的条件。它源于人的自由任意，从而能够归咎于人的，所以在道德上是恶的；但自由任意为什么选择恶，这种理性上的起源却不在我们的人性中，而是在一个我们无法理解的“一个最初具有高贵规定性的精灵”(即撒旦)中。就人由于其自由任意将自爱的原则纳入自己的准则而言，根本恶是无法铲除(vertilgen)的；但康德又指出，人却被看作是受到诱惑陷入恶的，从而不是就向善的最初禀赋而言败坏了的，而是还能够改善的。那么，根本恶究竟是否可以去除呢？

康德通过对命题“人是恶的”分析来解答这个问题。康德指出，这一命题表明，人意识到了道德法则，但又把偶尔对这一原则的背离纳入自己的准则。在此

有必要引入他关于人格性的论述。“人格性的禀赋是一种易于接受对道德法则的敬重，把道德法则当做任意的自身充分的动机的素质。”^{[2](27)}在康德心目中，人格性是人之为人的理性的规定，它以无条件的立法的理性为根源，所以根本没有嫁接任何恶的东西。对人格性的认识使人充分意识到了道德法则，并因此产生对道德法则的敬重。因此，这个命题实际上要阐明，人有自己的人格性，但又把对人格性的偶尔背离纳入自己主观的行动准则。

从“人是恶的”，可以推论出“人天生是恶的”。后一命题无非是说，“人是恶的”这一点是适用于人这个族类的。“人天生是恶的”并不是说恶的品性可以从人之为人的概念中推论出来(因为那样的话，这种品性就会是必然的了)，而是对人的经验判断。根本恶并非对人自身而是对人格性乃至作为本体的人的规定，所以并非是人的行动的必然准则。相反，根本恶由于是对道德法则的偶尔背离，因此是对现象界中的人的品性的经验性规定，所以从现象界角度来看它是可以被克服(überwiegen)的，这是人在时空的限制中永恒地与根本恶作斗争的过程，人的德性由此得到锻炼^⑤；但人未能将根本恶铲除。当康德说根本恶是不可以铲除时，他只是就现象界中的人的根本特征而言，并非主张根本恶在人之中有本体论来源^⑥；因为恶的本体论来源是在邪恶精灵之中，人只是受此影响。铲除根本恶不是人力所为，康德在后文引入恩典来解决，换言之，借助恩典将之斩草除根^{[2](37)}。

只有从本体界和现象界的划分来分析人的本性，我们才能理解根本恶与人格性之间的本体论关系。康德指出，具有根本恶的心灵“能够与一个总的来说善的意志共存。它产生自人的本性的脆弱，即在遵循自己认定的原则时不够坚定”^{[2](37)}。人的本性所认定的原则只能是包括在人格性中的原则，因为纯粹理性所确立的原则才是对本体界中的人的规定，而人格性就是以这种纯粹理性为基础的，它不是人性却是人性的理念。康德在此所说的“人性的脆弱”显然指的是人的本性偏离了其本体论规定，处于动物性或人性的状态之下。换言之，根本恶表明人受普遍自然规律支配，而人格性则摆脱了自然法则的束缚，服从道德法则。两者之间的本体论关系可以用康德在第一批判中的本体论主张来解释：先验的肯定(实在性)是先验的否定(限制性)的前提^{[3](A573, B603)}。同理，人格性是根本恶的前提：人在本体界中对道德法则的尊重是其人格性规

定;人在现象界中偏离此规定,以自爱为自己的道德意念,就产生了根本恶。就作为本体的人而言,人有可能(借助外来的援助)摆脱自己的现象界规定,按照本体界中的法则生活,因此根本恶是可以被铲除的。

二、根本恶的去除——依靠道德自律还是恩典?

康德在《宗教》第一部分的附释中,主张在根除根本恶的时候,道德自律与恩典两者是必不可少的。康德指出,一方面,我们必须按照道德法则过着一种有道德自律的善的生活,成为一个善人;另一方面,对根本恶的解决,上帝的恩典这种超自然的协助是必要的。要理解这两者的关系,我们就要首先考察康德在解决这个问题的两个视角:启示宗教和理性宗教视角,据此理清康德借以解决此问题的“应当(sollen)蕴含能够(können)”康德原理的前提,进而论证道德自律与恩典的统一。

(一) 两个视角:启示宗教与理性宗教

启示宗教与理性宗教是康德对宗教的划分。康德主张:“宗教(从主观上来看)就是把把我们的一切义务都认作是上帝的诫命。如果在一种宗教中,为了把某种东西承认为我的义务,我必须事先知道它是上帝的诫命,那么这种宗教就是启示的(或者是需要一种启示的)宗教。与此相反,如果在一种宗教中,我必须在能够承认某种东西是上帝的诫命之前,就知道它是义务,那么这种宗教就是自然宗教。”^{[2](153-154)}启示宗教中的主题是启示的信仰,它作为历史性的信仰或教会信仰,按照传播的方式被分为两种:建立在《圣经》之上的信仰和建立在传统和公共惯例之上的信仰^{[2](107)}。只有前者才会历经战火却能够被长久维持下来,但后者则会堕落为一种奴役性的信仰,是康德所批判的对象。自然宗教又被康德称为理性宗教,它是纯粹的具有普遍性的宗教信仰,亦即康德的从道德引出宗教的实践哲学。

虽然有启示宗教和理性宗教的划分,但其实它们的主题都是同一个宗教中的同一个主题,如上帝的诫命或人的义务的理论,只是审视的立场不同:前者是站在上帝的立场上,后者则坚持人的立场。所以康德声明,一种宗教既可能是理性宗教,也可能同时是启示宗教^{[2](155)}。不过,其实早在《哲学神学讲座》中,上帝和人的这两个视角就分别被康德表述为原型神学

(theologia archetypa)和副本神学(theologia ectypa),它们分别与启示宗教和理性宗教有一致性。从理性宗教的立场上看,启示宗教的主题如恩典是不可知的,因为它是不能用概念来规定的,所以是否定性的知识,而理性宗教则是肯定性的知识^{[4](995)}。

在《宗教》中,康德把启示宗教和理性宗教作为其宗教哲学论证的两个视角,并试图将两者统一起来。在第二版序言中,康德将启示神学与理性宗教之间的关系视为同心圆的关系,“由于启示至少也能够把纯粹的理性宗教包括在自身之中,……因而我将能够把前者看做是信仰的一个比较宽泛的领域,它把后者作为一个比较狭小的领域包容在它自身之中(不是作为两个彼此外在的圆,而是作为两个同心圆)”^{[2](12)}。启示的比较宽泛的领域虽然将理性宗教包括在内,但对于理性宗教而言,启示的领域是无法用概念去规定、因此是不可知的。根据“两个同心圆”说,康德在《宗教》中采取了启示宗教和理性宗教的考察视角。该书由四篇论文组成,每篇论文除了正文之外,还各有一个总的附释。四篇附释以启示宗教的视角为主,即从启示出发来考察宗教并批判教会宗教中包含启示宗教因素的规章性的信仰,而正文则以理性宗教的视角为主。

同时,康德还将这两个视角同时作为他阐释《圣经》的方法。康德一方面承认《圣经》中有上帝的启示,另一方面他又认为这些启示可以根据道德原则进行解读,这是与理性宗教相一致的^{[2](112)}。

道德自律与恩典的关系问题,是在《宗教》第一部分的总的附释中出现并被解决的。康德在讨论如何解决根本恶问题时,其实是在理性宗教和启示宗教之间的一致性关系上来考虑的;如果忽视两个视角的一致性,将它们割裂来考察(这是目前康德研究中的问题),那么就无法理解道德自律和恩典的关系。

(二) 康德原理的前提

同时,康德把道德自律和恩典与著名的“应当蕴含能够”的康德原理联系起来。哪怕有根本恶这种堕落,“‘我们应该成为更善的人’这一命令,仍毫不减弱地回荡在我们的灵魂中,因而我们必定也能够这样做。即使我们所能够做的这件事单就其本身而言并不充分,我们由此只是使自己能够接受一种我们所无法探究的更高的援助”^{[2](45)}。在此,康德原理与“我们所能够做的这件事单就其本身而言并不充分”显然存在冲突。然而考虑到本体与现象的划分,这种冲突就

只是表面的了：虽然实践理性向作为本体的我们发出了绝对道德命令，“应该”具有本体地位，我们也能够做到；但就作为现象的人而言，我们却难以执行理性发出的命令。因为，一方面，从人的本性中向善的禀赋来看，人的动物性和人性会嫁接各种恶习，另一方面，从人的本性中趋恶的倾向来考察，这显然是因为我们本性中的脆弱使然。所以在人培养自己的德性的过程中，既需要实践理性的引导，又需要“更高的援助”（恩典）来帮助我们在日常生活（现象）中落实康德原理，践行道德法则。

要理解康德原理的有效性，就必须考察该原理的前提，即康德实践哲学中的三条预设：①理性不会命令人们去做不可能的事；②人的人格性（*Persönlichkeit*）；③圆满实现道德法则，必须延续时间而且时间必须足够长^[5]。并且，这三条预设都具有理性宗教和启示宗教的意义。

其一，理性不会命令人们去做不可能的事。在《实用人类学》的理性宗教思想中，康德提出了第一条预设并说明其理由。“但是，如何看待强者的那句并不基于纯然气质的大言不惭的格言‘人愿意做的，就是他能够做的’（*Was der Mensch will, das kann er*）呢？它不过是一种高调的同义反复罢了，也就是说，他根据发布道德命令的理性的指令想做的，就是他应当做的，因而也是他能够做的（因为理性不会命令他做不可能的事）。”^{[7](148)}“应当”和“愿意（*wollen*，其第三人称单数为 *will*）”都是基于意志做出的选择，不受感性气质所影响的意志才能恪守“只要人愿意，他就能做到”的格言，所以“应当蕴含能够”其实就是“愿意蕴含能够”。这是一个拥有道德自律的人克服自己的根本恶所做出的努力，更是对自己的本性的脆弱（“我所愿意的，我并不做。”）做出的逆转，因为他不能与自己的理性自相矛盾。同时，就启示宗教而言，道德命令总被理解为上帝的诫命，这个前提就此可以说是作为造物主的上帝不会命令人们去做不可能的事。

其二，要想摆脱感性偏好的影响，以便能够按照道德法则行动，那就需要以人格性为条件。一方面，人格性从理性宗教角度说明人作为有理性的存在者，服从自己的人格性就是服从理知世界的法则，即道德法则。这也可以解释为什么康德在对人格性的定义中，主张人格性就能使人把道德法则当作任意的自身充分的动机。另一方面，就启示宗教角度而言，人格性强调了人作为上帝意志的造物中的不被时空限制的

禀赋（这其实已经蕴含了第三条预设）。康德以第一人称的口吻说，我心中的道德律“把我作为一个理智者的价值通过我的人格性无限地提升了，在这种人格性中道德律向我展示了一种不依赖于动物性、甚至不依赖于整个感性世界的生命”^{[7](186)}。作为一个理智者，人在此不是以其动物性和人性超越自身的局限的，而是以其精神获得无限的生命，这样的生命就其被上帝的灵（*Geist*）所赋予而言是被动的^{[2](112)}。康德在此显然是以启示宗教的视角来谈论人的不受时间所限的生命，尽管这种生命在理论上是不认识的，但我们在宗教体验中可以感受到它的实存。它与上帝在本质上是一致的：它们都是 *Geist*，在中文语境中，它就人而言是精神，就上帝而言是圣灵。人格性的理性宗教阐述了人的自由意志的主动性，其启示宗教意义则说明属灵的人受造的被动性，正是因为我们以自己的被动性接受上帝的恩典，我们才有自由意志的主动性^⑦。

由人格性引出第三条预设：圆满实现道德法则，必须延续时间而且时间必须足够长。因为许多我们应该做的事情，往往由于各种主观或客观的原因而无法做到，这显然是与“应当蕴含能够”的原理不符合，所以要假定足够长的时间来保证道德行动的完成。周祯祥指出，在康德原理中，“相关于道义模态的能够具有某种时间依赖的特性”^{[8](400)}。据此，我们可以通过道德努力，将自己的有限生命转化为无限生命，体会我们的人格性禀赋，这是一个无限的进程，它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性的前提之下才有可能。道德主体必须延续时间而且时间必须足够长，以至于要求无限生命。这暗示了道德主体的一个诉求：不受时间限制。这在启示宗教看来就是属灵的生命特征。

正是康德原理的这三条预设的双重意义，保证了该原理的有效性，康德也借此论证了根本恶的解决。第一条预设是康德原理在逻辑上的要求，人格性预设具有本体论意义，第三条预设则是康德原理在现象界中落实的条件。这些预设的理性宗教意义说明了我们依靠康德原理进行道德自律的前提，它们的启示宗教意义则体现出恩典在落实康德原理时的作用。

（三）道德自律与恩典在宗教哲学中的统一

基于理性宗教中作为有理性的人和启示宗教中作为属灵的人的划分，康德分别把道德自律和恩典与人的改良和革命联系起来。在面对根本恶时改恶向善，用《圣经》的话来说就是皈依——一个旧人通过心灵

的改变成为一个新人,亦即革命;这个改变的过程就是改良。革命是改良的本体论前提。“只要准则的基础依然不纯,就不能通过逐渐的改良,而是必须通过人的意念中的一场革命(一种向意念的圣洁性准则的转变)来促成。它只有通过一种再生,就好像是通过一种重新创造(《约翰福音》第3章第5节,《创世记》第1章第2节),以及通过心灵的转变来成为一个新人。”^{[2](47)}人在伦理王国中的本质就是人的道德本体,它从启示宗教来看就是精神,和上帝的圣灵在本质上是一样的,人只能通过皈依——从上帝来看就是人心的革命——才能得到它。

如果他通过唯一的一次不可改变的决定,扭转了他曾是一个恶人所凭借的准则的最高根据(并由此而穿上一个新人),那么,就原则和思维方式而言,他就是一种能够接纳善的主体,但仅仅就不断的践履和转变而言才是一个善人……即对于上帝而言,这件事就等于说他现实地是一个善人(上帝所喜悦的人)。在这种意义上,这种改变就可以被看做是革命。但是对于只能按照其准则在时间中获得的对感性的优势来评价自己及其准则的力量的人的判断来说,这种改变就只能被看做是对作为颠倒了思维方式的趋恶倾向的逐渐改良。^{[2](47-48)}

康德在此对革命与改良的论述是与康德原理的预设一致的。上帝向人颁布了人的理性所能够做到的诫命,人是一个“自由的存在物的立法和自由的存在物的被创造”的统一体^{[2](142)}。“被创造”意味着人只有以其被动性接受上帝的圣灵,才能成为一个属灵的、具有人格性的人,所以也是一个接纳圣灵的善的被动主体,根本恶因此在本体论上看是能够借助恩典被铲除的;“立法”则表明人是主动的、有限的理性存在者,在现象界的具体处境中,与自己的根本恶做永恒的斗争。从启示宗教自上而下的视角来看,人的改恶向善是恩典一下子完成的,因此是一场革命,根本恶是能够被铲除的;但从理性宗教自下而上的视角来看,上帝以恩典一下子所完成的事情,需要通过人的永恒努力才能做到,这是一个逐渐改良的过程,根本恶在时间中不能被铲除但却可以不断被克服。

所以,对于根本恶的去除,从启示宗教来看就是上帝的恩典的作用,但从理性宗教来看则需要人的道德自律。并且,这两个视角互为前提:恩典从启示宗教角度解释了人的道德自律不可知的本体论前提,而道德自律则从理性宗教角度说明恩典的赐予的实践哲

学前提。恩典不能被人类所理解,因为恩典以及上帝本身等不是我们的概念所能规定的对象,它们只是以不可知的方式在增强我们的道德力量,促进我们的道德自律。然而恩典不是一个我们被动期待的对象,消极等待上帝恩典却不致力于道德自律的人的信仰是一种奴役性的信仰。相反,恩典是我们在发挥理性存在者的主动性进行道德自律时获得的东西:作为被造物,不论善人还是恶人,我们时时刻刻都被上帝赐予恩典;但只有同时作为一个运用自己理性去践行上帝的诫命的道德主体(善人),才能领会自身精神的被动性,以这种被动性接纳上帝的恩典^⑥,并因此被给予无限的力量。所以,道德自律与上帝的恩典分别是人改恶向善的理性宗教和启示宗教的视角,两者是统一在一起的。

三、康德宗教哲学中的二律背反的解释对解决根本恶问题的启示

尽管如此,在第一篇附释末尾,康德自己也承认,面对根本恶问题,道德自律与恩典之间存在着矛盾。由于恩典无法纳入我们的因果性概念中来考察,它因此不是认识的对象,无法做理论上的使用。而在实践中,我们的道德活动必须出自我们的自由意志的决定,以此选择活动的规则,无需把恩典纳入其中。仅此而言,恩典固然与康德的实践哲学无关了。然而,如果没有包括恩典在内的上帝的活动,我们就无法理解人的来源,也无法理解人的人格性,根本恶的问题也无从解决。没有恩典,康德的实践哲学就失去了本体论根基,无从建立。所以,康德指出,理性并不否认包括恩典在内的启示宗教的理念的对象之可能性或现实性,它只是不能把它们纳入自己的思维和行动的准则。这种东西虽然超出了它能够说明的范围,但对于弥补道德上的无能却是必要的,那么它即使不可认识,也会对理性的善良意志大有益处。因此,在康德的宗教哲学中,面对根本恶,存在着恩典的两难问题:如果没有恩典这个概念,我们就无法说明根本恶可以被铲除以证成人的人格性,进入理性宗教(因为恩典虽然不可知,却是理性宗教的本体论前提);但有了恩典这个概念,我们又不可能停留在恩典所在的启示宗教中(而要进入理性宗教的领域)。

其实,康德关于宗教哲学的二律背反之解释,就已经间接解决了这个两难问题。尽管宗教哲学中理性宗教的视角主张一种有益于人的道德生活的“造福于

人的信仰”，但它也要涉及启示宗教中的主题，由此引出一个二律背反。造福于人的信仰包含人得以希望幸福的两个条件：对救赎的信仰和善的生活方式。这两个条件构成一种信仰，并且两者有一种必然关系。在此，康德宗教哲学中的二律背反就产生了：“如果我们假设一个条件可以从另外一个条件中派生出来，那么，要么是对赦免我们负上的罪债抱有信仰而产生出善的生活方式；要么是对一种在任何时候都能奉行的生活方式的真实的、积极的意念，按照道德上的作用因的法则而产生出对那种赦免的信仰。”^{[2](112)}

从本质上看，这个二律背反是与道德自律和恩典的矛盾关系相一致的。因为从启示宗教来看，无论是救赎还是恩典，它们都既不是人的能力所为，也不是人所能认识的，而都是上帝赐予人属灵的生命的行为。同时，就理性宗教而言，无论是善的生活方式还是道德自律，它们都是基于人的自由意志的行为。所以，这种二律背反与道德自律和恩典的矛盾关系其实是同一个问题：面对根本恶问题，人的道德行为归根结底是根据上帝的协助，还是根据人自身的实践理性？

康德认为，为了解决这个二律背反，只有两个办法：要么教会信仰作为历史性的信仰，在任何时候对造福于人的信仰都是必须的，附加在纯粹的宗教信仰即理性宗教之上；要么教会信仰只是作为单纯的引导性手段，因而是可替代的，最终能够过渡到纯粹的宗教信仰。在前者中，对救赎的信仰先行于人对道德生活的追求；在后者中，上帝的救赎是以人的善的生活方式为条件的。很明显，这两种方案相互冲突。对此，康德认为，使一个人变善或变恶的原因以及救赎的原因是什么，这是一个理论问题，是我们人类理性所不能认识的；但从作为实践信仰的宗教信仰角度看，善的生活方式必须成为开端。在此，康德有两个前提。首先是一个潜在的前提：我们必须首先(在广义上)认识到我们的道德法则^⑨，才能够据此来选择善的生活方式。然而，即使有了这个潜在前提，康德也并不排斥我们不可认识的东西(如上帝的恩典和救赎等)对我们的道德的影响。换言之，在这个二律背反中，康德除了一个认识论前提之外，还有一个不可知论的前提。这两个前提分别是康德的理性宗教和启示宗教所预设的，借此才能阐释《圣经》对人的意义。

康德含蓄地指出，救赎的原则和善的生活方式其实就是同一个原则分别在启示的视角和理性的视角中不同的表现方式。“对上帝所喜悦的人性的原型(上帝之子)的活生生的信仰，就其自身而言，是与一种道德

的理性理念相关的……所以，无论我是从这种作为理性信仰的信仰开始，还是从善的生活方式的原理开始，都是一回事。”关于上帝本性乃至上帝之子以及我们对上帝的信仰，这些都是秘密的、不为人们的理论理性所认识的，它们以启示的方式影响我们；我们从实践理性的立场来理解它们，它们就是一种道德的理性理念。同样，对于上帝而言，“只有同一个实践的理念，我们由它出发，在一种情况下是由于它把原型表现为在上帝之中并从上帝出发，在另一种情况下是由于它把原型表现为存在于我们之中。但在这两种情况下，都是由于它把原型表现为我们的生活方式的圭臬，所以，二律背反只是表面上的，因为它是把只不过在不同的关系之中被看待的同一个实践的理念，通过一种误解视为两种不同的原理”^{[2](119)}。我们的生活方式必须放在与上帝的关系中来考察，在启示宗教自上而下的视角中，上帝自身“在上帝之中并从上帝出发”来启示自身，无需与人类一样的认识手段，不被这样的认识手段所限制，因此虽然不为人类所认识，但却显现了自身；我们作为上帝意志的造物，以我们的被动性接受上帝的恩典与救赎。在理性宗教自下而上的视角中，上帝存在于我们之中，作为一个道德立法者被我们所理解，但它自身显然对我们的有限认识能力而言是遮蔽的；我们作为有自由意志的存在者，主动选择一个善的生活方式。

康德对宗教哲学中的二律背反的解释启示我们，面对根本恶问题，道德自律与恩典是同一种生活方式分别在理性宗教视角和启示宗教视角中的表现。在启示宗教视角中，人作为上帝意志的受造物，接受来自上帝的恩典的协助。对于包括这种恩典在内的奥秘，上帝充其量会在一种象征性的表象中把它启示给我们，我们无法用知性概念来认识它。在理性宗教视角中，人依靠自己的实践理性来进行道德自律，无需将恩典纳入我们的行动准则，但恩典还是在起作用。因此，道德自律与恩典所构成的康德宗教哲学中的内在矛盾只是表面的，是两种截然不同的视角所导致的。它们是相辅相成的，都可以使人们从根本恶中摆脱出来，重新向善。

四、结语

在康德的宗教哲学中，理性宗教中的道德自律就

是启示宗教中的恩典,它们都是作为主动性和被动性的统一的人的改恶向善之路。这两个视角在《宗教》以后都被康德所坚持。在1798年的《学科之争》中,虽然康德以哲理神学家的立场说出理性宗教的观点:恩典是我们内在的不可理解的道德禀赋^{[9](43)};但他同时也承认代表启示宗教立场的圣经神学家对恩典的解释,“就神的诫命在我们的意志上的实施而言,圣经神学家确实不必指望人的本性,亦即人自己的道德能力(德性),而是必须指望神恩”^{[9](24)}。神的诫命实施于我们的意志(亦即实践理性)之上时,我们无疑是被动的。在《遗著》中康德也主张这种被动的理性,启示宗教的立场也是鲜明的,限于篇幅,本文不展开讨论。

如此一来,我们看到,康德的《宗教》对道德自律与恩典的处理,既宣扬了人的自由意志,又强调恩典对于我们的改恶向善的必要性,将奥古斯丁主义和佩拉纠主义中的积极因素都统一起来了。但近代哲学没有注意到康德宗教哲学中的启示宗教视角,将恩典融合进理性宗教中,片面地高扬人的主体性,造成现代性危机。相反,法国现代哲学家则借助现象学间接地与康德启示宗教有某种一致性。米歇尔·亨利把情感作为人的先验本质,突出人在上帝面前的被动性;马里翁则主张,作为一个溢满性现象的上帝之启示表明,上帝在自身之中并从自身出发显现自身,但两者都弱化了康德理性宗教的意义。为此,重新回顾康德在统一道德自律与恩典的关系问题上的努力,对基督教神学的构建无疑有重要意义。

注释:

- ① 英语学界中持这一观点的代表有: Allen Wood, *Kant's Moral Religion*, Ithaca: Cornell University Press, 1970: 248. 国内学界中的代表观点有: 尤西林 《恩典与自由》,《学术月刊》, 2001(12): 49-58. 李秋零则对康德的恩典进行了佩拉纠主义的解读。参见李秋零 《康德论人性根本恶及人的改恶向善》,《哲学研究》, 1997(1): 28-33.
- ② 此外, Palmquist 从康德的批判神秘主义(critical mysticism)来理解恩典,进而认为它与道德自律可以存在于康德的批判哲学中。但 Palmquist 只是将这个视角与理性宗教的视角按照康德的建筑术外在联系起来,因而并没有真正说明两者的内在关系,以及恩典对道德哲学的真正作用。参见 Stephen Palmquist, *Kant's Critical Religion*, Gateshead: Ashgate Publishing Ltd., 2000: 307-317, 472-474.
- ③ 国内外的康德学者着眼于康德的道德哲学与宗教哲学著作,对康德的根本恶、道德自律和恩典都有详细的研究。本文限于篇幅,主要着眼于康德在《宗教》中的主张,特别是道德

自律与恩典的关系问题,而不对它们在康德全部著作中的内涵进行探讨。

- ④ 本文所引康德著作的页码源自 1900 年开始的普鲁士皇家科学院(以后是德国科学院)版《康德著作全集》,其中《纯粹理性批判》引文采用 A/B 两版页码,在中译本中均为边码。并改译个别术语,如:李秋零先生把 Willkür 译为“任性”,本文将之改译为“任意”。
- ⑤ 胡学源指出,康德道德哲学中的德性概念是被作为自制来理解的,它意味着人们要和自己的根本恶做永恒斗争。参见胡学源《康德伦理学中作为自制的德性概念》,《道德与文明》2017年第1期。
- ⑥ 康德又将根本恶称为一种理智的行为,它不受时间限制,仅仅通过理性才能认识,但这并不意味着根本恶是人的本体论规定,因为理知的行为在此就是指一般实践理知规定自由任意的行为,它只是对现象界的人的道德行为之形式根据,因此不受时间限制。所以,本文不赞成柯志明在《恶的诘难——康德根本恶说的反思》(《哲学与文化》,2000(12))中的主张。
- ⑦ 谢文郁由于没有看到康德在启示宗教中所主张的人作为属灵的人的被动性,但为了说明恩典对人的作用,就引进齐克果的接受性自由概念。参见谢文郁《自由:自主性还是接受性?》,《山东大学学报(哲学社会科学版)》,2006(1): 47-57.
- ⑧ 为此,康德援引了《路加福音》19章12-16节来说明这个道理(6:51),但这被很多研究者所忽略;我们可以将考察的范围进一步放大到该章17-26节。这是一个十锭银子的比喻:有一个贵胄要远行,就给他十个仆人十锭银子去做生意。贵胄回来后,就想知道这十个仆人生意做得怎样。第一个仆人不把分到的一锭银子拿去赚钱,而是包起来,还说:“我原是怕你,因为你是严厉的人:没有放下的还要去拿;没有种下的,还要去收。”贵胄斥责他说:“你这恶仆,我要凭你的口定你的罪,你既知道我是严厉的人,没有放下的,还要去拿,没有种下的,还要去收,为什么不把我的银子交给银行,等我来的时候,连本带息都可以要回来呢?”就把恶仆的那一锭银子拿给第一个良仆,说:“我告诉你们:凡有的,还要加给他;没有的,连他所有的也要夺过来。”在康德的语境下,这个故事中的贵胄喻上帝,十锭银子喻每个人都被上帝所赐予的恩典,做生意喻道德努力,良仆喻进行道德自律的人,恶仆喻不进行道德自律、只消极等待上帝恩典的人。每个人本来都被赐予上帝的恩典,只是道德自律的人借助着恩典的力量不断进行道德努力,接纳更多的恩典;但消极等待恩典的人虽享有恩典而不自知,也不发挥自己的道德主动性,于是不但无法接纳更多的恩典,连原有的恩典也日益减少。
- ⑨ 康德在《判断力批判》的导言中主张,知性的自然概念和理性的自由概念有其相应的表述对象,因而有自己的领地,这形成了康德的包括认识判断和道德判断在内的广义的认识论。

参考文献:

- [1] GORDON M, FALLEN F. Kant on radical evil and moral regeneration[M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- [2] 康德. 纯粹理性界限内的宗教[M]//李秋零,译. 康德著作全

- 集：第6卷。北京：中国人民大学出版社，2007。
- [3] 康德. 纯粹理性批判[M]. 邓晓芒, 译. 杨祖陶校. 北京：人民出版社，2004.
- [4] IMMANUEL K. Vorlesungen über die Metaphysik[M]. Kant's gesammelte Schriften, die Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1900.
- [5] 黄士平. “应该蕴含能够”的语用学解读[J]. 江汉大学学报(人文科学版), 2005(4): 82-89.
- [6] 康德. 实用人类学[M]//李秋零, 译. 康德著作全集：第9卷. 北京：中国人民大学出版社，2013.
- [7] 康德. 实践理性批判[M]. 邓晓芒, 译. 杨祖陶校. 北京：人民出版社，2004.
- [8] 周祯祥. 道义逻辑——伦理行为和规范的推理理论[M]. 北京：人民出版社，1994.
- [9] 康德. 学科之争[M]//李秋零, 译. 康德著作全集：第7卷. 北京：中国人民大学出版社，2013.

Consistency of moral self-discipline and grace in Kant's religious philosophy

WEI Zhengxi

(School of Philosophy, Wuhan University, Wuhan 430072, China)

Abstract: In Kant's religious philosophy, it is a question whether we, when faced with the essential evil, should take the initiative to conduct moral self-discipline to change evil to good or to passively wait for God's grace. At present, scholars in academia, in order to explain the relationship between grace and moral self-discipline, mainly take grace as a postulate of religious reason and concept, hence abstracting it. However, conceptualized grace cannot give people power to eradicate the essential evil. In fact, moral self-discipline and grace are both results that Kant deduce respectively from rational religion and revealed religion in investigating the same thing. Grace in revealed religion, though unknowable to human beings, provides the ontological premise for one to remove the evil and follow the good, while moral self-discipline in rational religion is the practical premise to obtain grace. Kant's solution to the antinomy of religious philosophy has essentially resolved the contradiction between moral self-discipline and grace. The reason why researchers have failed to comprehend this inner unity is that they just understand the relationship between the two from the active perspective of rational religion and human beings without noticing that a person, as a created living being, is first endowed with the passive spirit to receive grace before acquiring the active free will to conduct moral self-discipline.

Key Words: essential evil; moral self-discipline, grace; rational religion, revealed religion; activity, passivity

[编辑：胡兴华]