

恩典如何降临？ ——康德宗教哲学中基督的形象作用之解读

韦政希

(贵州大学哲学与社会发展学院, 贵州贵阳, 550025)

摘要: 在面对根本恶时, 康德认为, 人们为了实现心灵转变, 一方面要发挥理性的主动性积极进行道德自律, 另一方面基督的称义恩典又是人们进行转变时必不可少的援助。基督的形象作用使称义恩典的援助得以可能, 这种作用在康德的原型理论中展开。原型既可以站在理性主义的立场上理解为人类的原初道德禀赋之理性理念, 又可以站在非理性主义的立场上解释为原初道德禀赋和内在审判者的感性论理念。良知阐明自我的理性的主动性与接受性的统一, 从而保证了对原型的理性主义和非理性主义的双重理解。因此, 理性宗教与其改造的启示宗教共存于康德宗教哲学中, 并且两者之间保持着某种张力: 启示宗教中的恩典是其理性宗教中人类的道德自律之非意向性的现象学存在论前提, 道德自律是人类接受恩典的实践论前提。

关键词: 恩典; 原型; 良知; 理性主义; 非理性主义

中图分类号: B516.31

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2020)05-0035-12

在其《纯然理性界限内的宗教》(以下简称《宗教》)中, 康德认为, 具有根本恶的人如果要发生心灵的转变, 改恶向善, 他既需要进行道德自律, 又需要上帝的恩典的援助, 上帝以基督的形象作用来表现对人类的称义恩典。对心灵转变问题的解决, 其中一个关键的问题是, 如何理解上帝的恩典。对于上帝的恩典的立场, 在基督教传统中就存在理性的佩拉纠主义与神秘的奥古斯丁主义之争。当代康德学者则集中于探讨基督的形象作用(Christic imagery), 要么形成理性主义与非理性主义(或超理性主义)的对立, 要么采取一种折衷主义的态度。

一、对基督的形象作用的解读: 理性主义与非理性主义

目前, 康德学者主张, 在面对根本恶时, 《宗

教》第二编运用基督的形象作用来帮助人类重建心灵转变的希望。对于基督的形象作用, 站在理性主义视角进行解读的有: Reardon 和 Hare 的“作为翻译的宗教”(Religion-as-Translation)模式; Firestone 和 Jacobs 的“康德的原型神学”(Kant's prototypical theology)模式。采取非理性主义的有: Ward 和 Palmquist 的“作为象征的宗教”(Religion-as-Symbol)模式; Michalson 和 McCarthy 主张基督的形象作用是非批判的(uncritical), Dennis Vanden Auweele 将人类对恩典即对基督的形象作用的接受视为一种伦理体操(ethical gymnastics)。Peter Byrne 对恩典之授予者的不同意义的解读则将理性主义与非理性主义综合起来。

Reardon 和 Hare 的“作为翻译的宗教”的解读模式。在 Reardon 看来, 康德对拟人化的道德理想的运用, 构成对基督的理性效用。“康德求

收稿日期: 2020-05-24; 修回日期: 2020-07-29

基金项目: 贵州大学人文社会科学研究青年项目“康德存在论思想的逻辑进程研究”(2019006)

作者简介: 韦政希, 广西都安人, 哲学博士, 贵州大学哲学与社会发展学院讲师, 主要研究方向: 德国古典哲学、基督教哲学, 联系邮箱: tologos@sina.com

助于道成肉身理论,它仅仅表达人类所能理解的、有其全部完善性的道德理想。”所以,得到救赎的唯一方式就是对道成肉身的圣子之实践信仰,借助这个信仰,“他使自己拥有某种禀赋,而道成肉身就是这种禀赋的理想榜样”^{[1](112)}。在康德的批判哲学中,基督作为一个神圣完善性和人性的统一,提供了一个我们应该模仿的道德理想之形象。顺着 Reardon 的思路, Hare 把第二编的整个三一神学翻译成理性的语言。在 Hare 看来,在这种翻译中,基督被理解为在其全部道德完善性中的人性;上帝圣灵被翻译为向善禀赋,被视为存在于我们之中的“保惠师”,并且通过我们的作为它的结果的行动在我们之中向我们提供它存在的保证;上帝圣父被翻译成神圣性的理念^[2]。在 Reardon 和 Hare 的这种理解下,三位一体被理性主义揭下传统的神秘面纱^①。

Firestone 和 Jacobs 则将基督的形象作用置于“康德的原型神学”下来理解。Firestone 和 Jacobs 既反对“作为翻译的宗教”的解读,也反对“作为象征的宗教”的论证。尽管如此,他们主张,康德并没有背离自己的虔诚派的基督教根源,第二编只是贯彻了第一编的理性宗教立场。虽然康德引进了《圣经》的语言,但他这是用原型“来构建柏拉图观念论的一种先验的严苛形式,这种形式根植于实践理性之中”^[3]。

非理性主义的解读也强调基督的形象作用对于人类的心灵转变之作用,比如 Ward 和 Palmquist 采取“作为象征的宗教”的解读模式。Ward 指出,耶稣是康德用来激励道德行动的历史性的宗教象征,但这并不意味着康德认为耶稣实际上是人类的道德原型,因为这个象征可以从任何历史信仰中提取出来。只有当康德选择基督教作为其象征神学的载体时,道德理想才具有基督论的性质。同样,尽管魔鬼、天堂和地狱、圣灵等具有各自的象征意义,“但这些理念‘存在于我们的道德-立法理性中’;它们的经验实例,如果有的话,在道德上是毫无价值的。无论耶稣是否存在都是无关紧要的”^[4]。同样, Palmquist 也主张,康德用一整节的篇幅来叙述福音故事,其目的“是为了确认它是否适合作为真正宗教的象

征性载体”^[5]。耶稣这个象征具有道德实践上的作用,但它不需要基督教的承诺,也无需告诉我们康德关于耶稣的个人信仰。康德“肯定了真正的宗教力量,这种力量可以通过断言一个被理解为人类完善性之活生生的象征的神-人(God-man)来获得,它确实生活在人类历史中的特定时间、特定地点”^[6]。

Michalson 和 McCarthy 主张,由于康德批判哲学资源的不足,基督的形象作用是康德对启示资源的非批判的依赖(Kant's uncritical dependence upon revelatory resources)^②,这就将基督的形象作用划归批判哲学的理性主义之对立面即非理性主义上。Michalson 认为,在穷尽批判哲学的资源之后,康德又回到自己的虔诚派的教育中,因为“对于康德来说,基督的权威与他一度称之为‘打破’控制理性存在者之根本恶的‘力量’之间存在着一种重要的内在联系”^[7]。尽管拿撒勒的耶稣是一个历史人物,但他对于克服人类的根本恶是必要条件,也是我们的道德重生之希望。与之类似, McCarthy 认为康德对根本恶的解决是启蒙主义与基督教神学尴尬结合的结果。一个明显的证据是,“在讨论道德重生的具体例子中,康德对此(根本恶强加的严重理智限制)的回应是引用《圣经》”^[8]。结果,与 Ward 和 Palmquist 相反,康德关于基督形象的论述被 Michalson 和 McCarthy 认为反映了其基督教信仰。

Dennis Vanden Auweele 把恩典视为非理性的启示因素,进而主张其作为一种伦理体操(ethical gymnastics)是理性宗教所无法抛弃的,因此也就间接地将基督的形象作用进行了非理性的解读。在 Auweele 看来,“恩典是回应道德悲观主义根基的一种教育工具(a pedagogical tool);为了实现这一功能,恩典必然包含某些非理性因素;恩典的教育价值在于它在不摧毁悲观主义基础的情况下调节与缓和道德悲观主义”^[9]。基督榜样的普世意义在于其道德教育,至于其中的具体的历史事实则是无关紧要的^③。

Peter Byrne 对恩典以及由此而来的恩典之授予者的解读则将理性主义与非理性主义综合起

来。Byrne 区分了康德宗教哲学中的三种恩典：分配性恩典(distributive grace)、转换性恩典(transforming grace)和称义的恩典(justifying grace)。它们在《宗教》中的地位不同。一方面，Byrne 对前两种恩典不仅进行理性主义的解读，还认为转换性恩典其实在康德那里并没有实质内容，在这个幌子之下并无上帝的地位。另一方面，Byrne 认为，“与上帝之子基督的基督教象征的联系，为引入一个为恩典辩护的角色铺平了道路”^[10]。所以康德保留了基督教的称义的恩典^④。

此外，国内康德研究者将康德的恩典观念与传统的恩典观念混同起来，也就把康德的恩典观念视为非理性的了。进而，研究者基于对康德宗教哲学整体的理性主义解读，或者认为康德根本没有将恩典纳入其体系之中^⑤，或者认为康德在理性宗教中拒绝了恩典^⑥，或者认为康德虽然在解决根本恶问题时引进了恩典，但却认为这种解决并不成功^⑦。

本文认为，以上对《宗教》中基督的形象作用所进行的理性主义与非理性主义的解读，可以从该书的主题“纯然理性限度内的宗教”入手进行综合性的评判。首先，康德在其原型理论中诚然对传统基督教神学中承载称义恩典意义的基督形象进行了理性主义解读，但与此同时，基督形象的启示之非理性的感性论理念与这种解读并行不悖。其次，基督形象的理性主义与非理性主义之双重意义根源于康德在第三批判所开启的“感性学转向”，它不仅强调主体的理性之主动性，还揭示了主体理性之接受性。良知理论统一了理性的这种双重意义，所以人类在进行道德自律的同时还可以接受耶稣的称义恩典。最后，康德对启示宗教的理性主义解读剥离了历史性宗教中的神秘因素，但并未排除作为理性理念的上帝直观化之后的结果——启示宗教中作为感性论理念的上帝，于是理性宗教中的道德宗教与康德所修正的启示宗教并存于其宗教哲学之中^⑧。

二、原型的双重意义：理性理念与感性论理念

对康德的基督形象作用的解读，取决于对

《宗教》第二版序言开篇根据宗教的“两个同心圆说”所提出的“两个尝试”的理解。康德首先指出，第二版序言是对书名“纯然理性限度内的宗教”的说明。在“两个同心圆说”中，启示被康德视为一个比较宽泛的领域，纯粹的理性宗教被视为一个比较狭小的领域，两者作为两个同心圆，前者包含后者。在理性宗教这个圆中，康德提出了第一个尝试：以理性主义的立场来解读传统基督教神学的主题。接着是第二种尝试：站在理性导师的立场上，“从某种被视为经验的启示开始，并且在我不考虑纯粹的理性宗教(如果它构成了一个独立存在的体系)的时候，也可以根据道德概念仅仅片面地把启示视为历史性的体系，并看一看这个体系是否能把人们引回到前面所说的宗教的纯粹的理性体系”(6: 12)。第二种尝试则是考察包括基督的救赎在内的启示中是否有符合道德哲学的原则。正是这种考察导致了康德学者们争论不休的问题：《宗教》第二篇中基督的形象作用到底应该如何解读？在这一部分，我首先考察康德的启示学说以及其中的基督的形象作用，从而揭示作为完善道德原型的基督的形象作用在理性宗教和启示宗教中的双重意义。

启示被康德划分成内在启示和外在此启示两大类，前者对后者有根本性作用。内在启示是“上帝通过我们的理性对我们的启示”(28: 1117)，外在启示则是上帝通过其作为或通过其言语对我们的启示。外在启示预设了内在启示，因为没有理性事先形成一个上帝理念，我们就会形成对上帝的迷信态度。所以，一方面，“即使上帝直接显现出来，我也还是需要一个在先的理性神学。”理性既不能证明也不能否定启示的存在，但从道德的角度而言，它是批判外在启示的标尺，外在启示必须符合道德法则的要求。“但是另一方面，一个外在的神圣启示可以成为人类一开始获得关于上帝的纯粹概念的一个机会，这些概念是知性的纯粹概念。”(28: 1118—1119)这里的知性显然是广义上的包括纯粹理性在内的知性。站在道德的角度，尽管理性可以信仰(而不认识)上帝的存在，但至于作为本源的至善的上帝如何为每一个有德之人分配幸福，这不仅是言语启

示中无法公开的教条,也是理性宗教中的奥秘。换言之,理性宗教中具有“不属于理性神学”的、因而是非理性的奥秘(28: 1121)。

同样,当《宗教》用原型来标示基督的形象作用时,这个原型既可以进行理性主义的解读,也具有其作为奥妙的非理性主义意义。换言之,原型不仅具有人类的原初道德禀赋与道德活动的榜样之理性内涵,还可以被视为作为人类道德活动的榜样和内在审判者的基督之非理性的感性论理念^⑨。

首先,在理性主义视角下,康德借助原型和榜样把基督的形象作用解释成基督赋予人类以原初道德禀赋。在引用《圣经》中耶稣基督道成肉身的经文之后,康德指出,“把我们自己提高到具有全部纯洁性的道德意念的原型,乃是普遍的人类义务,为此,就连理性交付给我们、要我们仿效的这个理念,也能够给我们以力量。”道成肉身的基督被解读成理性交给我们的完善人性(即第一编所言的在我们灵魂中的原初道德禀赋)之原型,亦即道德活动的榜样,基督“通过教诲和榜样,在自己周围的尽可能大的范围里传播善”(6: 61)。基督的榜样作用使我们也有纯洁的道德意念,我们的实践理性要求我们效仿它,并从中获得力量;这种效仿对基督的实践上的信仰意味着只有我们的实践理性接受这种原初道德禀赋,我们才可以希望自己成为上帝所喜悦的人,获得基督的称义恩典。因为基督拥有纯粹性的善的意念,他“为新人、也为所有(在实践中)信仰上帝之子的人,作为代理人承担起罪责;作为拯救者以受难和死来满足最高的公正;作为管理者使人们能够希望在自己的审判者面前可以表现为释了罪”(6: 74)。我们对完满人性的原型和榜样之信仰也就是一种纯粹的宗教信仰,这是一种理性宗教,“它把原型表现为存在于我们之中”(6:119),这是一种自下而上信仰基督的方式。

其次,原型通过类比的图型来表现其非理性的意义。第一批判在理论领域中对理性理念进行先验演绎的时候,把上帝称为一切有限理性的原型,这种原型以图型的方式来给予我们的理性,从而对上帝进行先验的阐明。康德说,某物在“仅

仅作为理念中的对象而被给予我们的理性”的情况下,“它(某物)实际上只是一个图型(Schema),这个图型没有任何对象哪怕只是假设性地被直接附加于其上,相反,它只是用来把其他对象凭借与这个理念的关系、按照其系统的统一性因而间接地向我们表象出来”。康德接着论述道,上帝就是这样的某物,“我们通过与它(独立的、本源的和创造性的理性)发生关系而把我们的理性的一切经验性的运用在其最大扩展中作这样的调整,好像这些对象本身是从那个一切理性的原型中产生出来似的”(KrV, A673/B701)。站在理性主义的立场上,康德把理性理念上帝既称为独立的、本源的和创造性的理性,又称为最高理性和至上理性等。然而仅仅这种理性主义的解读还是不够的,因为理性无法设想理念中的对象,否则就等于主张理念可以有相应的被它规定的感性直观对象,上帝因此成为经验知识中的对象了。相反,我们只能通过感性直观对象而反思到这个对象,康德以“好像”的方式引进一种类比的语言表述这个对象,把上帝类比成可以“间接地向我们表象出来”的我们人类的有限理性之原型,有限理性则成为这个原型的摹本(KrV, A678/B706)。于是,在对原型进行理性主义的解读之外,类比的图型借助类比的语言引进了对原型的非理性主义的阐释。

类比的图型是康德在《宗教》中提出来的区别于知性的先验图型的主张。康德坦言,如果我们不能以属人的方式想象一个人的行动,我们就不能设想任何重要的道德价值,“因为我们为了理解超感性的性质,总是需要与自然存在者进行某种比较”。并且,“就连《圣经》也为了使我们按照其程度理解上帝对人类的爱而承认了这种表象方式(想象),它赋予上帝以只有爱着的存在者才能做到的最高的牺牲精神,以便甚至使不配的人也幸福(因而‘上帝爱世人’等等)……这是我们不能缺少的(为了作出解释的)类比的图型”。图型是对理性理念进行先验演绎的一种方式,它因此就是理性图型。因为第一批判主张,“理性的理念就是一个感性图型的类似物,但却带有这个区别,即知性概念在理性图型上的应用并不同

样是关于对象本身的一种知识(如同将范畴应用于其感性图型上时那样),而只是一切知性运用的系统统一的一条规则或原则”(KrV, A665/B693—A666/B694)。感性图型是先天想象力的产物,各种形象借助它才成为可能的,它就其本身而言并不与知性概念完全重合,但却与知性图型一样,都作为第三者,既与范畴同质,又(因为想象力本身的直观特性而)与现象同质。作为感性图型的类似物之理性理念就是理性图型,它一方面与纯粹概念即理念同质,另一方面又是想象力的产物^⑥。感性图型受到知性范畴的本源统一性的综合作用,但理性图型并不受到这种综合作用的限定,相反,理性图型的调节性作用使知性借助其概念的运用获得了系统统一性。在实践领域,理性图型的这种调节性作用通过类比的图型表现出来,因为根据前面的引文,《宗教》把基督的形象阐释成一种图型来类比道德完善的人性之原型。本文认为,这种表象方式尽管康德只将之称为想象,但这种想象只能是创造性的想象,并且这种类比的图型其实就是第三批判中具有类比意义的非理性的象征。

象征是创造性想象力对理念直观化的一种生动描绘的表象方式,借助这种方式产生了感性论理念(ästhetische Idee)。创造性想象力在反思性判断力中借助感性直观之对象反思到另外一个对象,此即理性理念直观化之结果的感性论理念。感性论理念并未给理性理念提供相应的客观实在性。所以康德说,象征式的生动描绘“不借助于直接的类比,而只按照直观的类比,即按照对一个对象的反思向一个完全另外的、也许根本没有一个直观能与之相应的概念的转换,而对概念所作的表达”(KU, 213)。康德在此所说的直观是可以被知性概念规定的感性直观,但“对一个对象的反思”是创造性想象力对感性直观对象的领会完成的。因此,如康德在“鉴赏的二律背反”中所言,创造性想象力所获得的感性论理念以其直观超越了概念,不为概念所规定。

正是就不为知性概念所规定的直观而言,康德主张我们拥有关于上帝的象征知识,《宗教》中榜样自身对我们的作用就可以这种象征知识

来解释。第三批判提出:

如果就连一个单纯的表象方式也可以称为知识的话(如果这表象方式是一个并非对于对象就它本身是什么作理论规定的原则,而是对于有关对象的理念对于我们和对于这理念的合目的运用来说应当是什么作实践规定的原则,则这样称谓是完全允许的):那么我们一切关于上帝的知识都只是象征的,而谁借助于知性、意志等等这些只有在尘世的存在者身上才表明其客观实在性的东西的特点而把知识看作图型式的,就会陷入拟人主义,正如当他离开了直觉就会陷入理神论一样,这样一来就在任何地方、哪怕在实践的意图上也不会认识任何东西了。(KU, 213)

结合《宗教》的观点,关于上帝的象征知识有以下几个特征。

其一,创造性想象力所领会的感性论理念并不给知性的理论规定提供原则(因而并非经验认识的对象),而是通过榜样等给实践理性(包括技艺实践理性和道德实践理性)的实践提供原则。从人类的道德实践理性出发,我们有必要设立一个榜样,即基督;但作为榜样的基督是从其自身出发来完成道德活动的,我们对他无法形成经验认识。康德对基督榜样的经验的表述似乎含糊不清。一方面,完满人性的原型是一种合法则性的理念,它如何可能成为人类任性的规定根据,并且比所有从出自利益的动机更强大有力,“这是既不能由理性来洞察,也不能由经验的榜样来证明的”(6: 62)。另一方面,榜样标明某人与善的原则的理念一致,并无需历史性信仰中的奇迹来证明,奇迹可能从善的原则中产生,而不是相反,所以,“提供这样一种人的榜样的经验也必定是可能的”(6: 63)。我们关于榜样和奇迹的经验显然不同于我们在理论领域中经验知识的经验。后者要求我们既可以获得认识对象的知性概念,又可以提供感性直观把握到对象。相反,前者则是我们在基督教的历史性信仰中把握到的经验,我们通过创造性想象力来把握到榜样和奇迹的感性论理念,感性论理念在我们的道德实践中直接给予我们道德力量。

其二,对上帝的图型式表象是人类受限于知

性、因而受限于先验想象力而作出的对上帝的拟人主义的理解,这是康德所批判的;然而,我们也要注意,这里批判的是《宗教》中的“规定客体的图型”,而非“类比的图型”。因为,“把这种图式转化为一种(为了扩展我们的认识的)规定客体的图型,则是在道德的观点看来(在宗教中)具有极坏后果的神人同形同性论。”(6: 64)规定客体的图型就是先验想象力产生的先验图型,知性借助它来形成经验知识的对象;如果把这种图型运用到上帝之上,就等于说我们也能够获得关于上帝的经验知识,从而陷入了神人同形同性论。

其三,象征知识并非只有创造性想象力的作用,它更需要理性来提供创造性想象力所要直观化的理念;如果仅仅强调象征知识的非理性主义意义,就容易陷入信仰的迷狂之中。因此,《宗教》中的耶稣的形象作用之非理性意义以其理性意义为前提。

《宗教》并不讳言启示宗教中的象征知识。在上帝的恩典帮助改过向善的人时,这个人“就可以希望最高的智慧以某种方式(这种方式能够使这种不断接近的意念成为始终不渝的)补上他力所不能及的事情”。然而,“这种方式很可能会如此神秘,以至上帝充其量有可能在一种象征性的表象中把它启示给我们”(6: 171)。这是启示宗教的一种自上而下的方式:实践的理念“把原型表现为存在于上帝之中并从上帝出发”(6: 119)。换言之,我们只能通过创造性想象力在作为榜样的耶稣身上反思到完善人性的感性论理念。

包括上帝在内的感性论理念具有非意向性的现象学存在论意义。在现象学中,知性概念和理念归根结底是由我们的意向活动所决定的,在这种意向活动中作为显现的先验自我以其主动性规定了作为显现者的客体。但在纯粹的感性论判断中,创造性想象力所创造出来的感性论理念以其直观超越概念的规定,具有绝对被给予性^⑩。马里翁因此将其称为“溢满性现象”^[11]。在感性论理念对自我的感发(Affekt)之下,自我获得了纯粹的感性论情感^⑪,变成纯粹被动的了,感性论理念则获得了绝对的主动性,具有非意向

性的现象学存在论意义^⑫。

《宗教》的启示宗教中的象征知识主要表现在康德对作为“处于道德上的彻底完善状态的人性”的榜样(即耶稣)的论述中。康德认为,耶稣通过自己的教诲、生活方式和受难,在自己身上提供了一个上帝所喜悦的人的榜样。耶稣作为完善人性的榜样,这种表象方式其实就是象征。耶稣在十字架上受难,这意味着肉体生命的无足轻重;我们通过可见的耶稣肉体生命的象征,却看到了不可见的仁慈的上帝作为感性论理念向我们显现。如果我们试图运用知性的意向性思维去把握它,那就陷入了“具有极坏后果的神人同形同性论”。感性论理念上帝在自身之中,依靠自身,显现自身,它的直观远远超过人类的知性概念所能规定的范围,无法成为人类理论知识的内容,对于属灵的人而言具有直观上的绝对被给予性^⑬。在这里,榜样对人性原型的直观表现不是仅仅停留在其作为外部经验的意义上,更是体现在对这种外部经验的反思而得的象征意义,这也就是非理性主义的感性论理念。

三、良知: 主动性与接受性之统一

在道德实践中,理性主义要求我们发挥主体理性的主动性,积极进行道德自律;但非理性主义则表明,在上帝的启示面前,我们的理性显然是接受性的。那么,基督的形象作用的双重意义如何在人类身上统一起来呢?为了解决这个问题,康德引进了良知理论以及由此而来的他者理论。

在康德看来,我们的良知是在面对自己的审判者时突显出来的。康德首先用综合法来解读基督教的三位一体理论,“这个圣灵把作为赐福者的上帝的爱(真正说来是我们根据这种爱作出的回应之爱)与在作为立法者的上帝面前的敬畏,也就是说,使受条件制约的东西与条件结合起来,从而被设想为‘从二者出来的’。除了‘他要引导你们明白一切的真理(遵循义务)之外,这个圣灵同时也是人们(在面对自己的良知时)的真正的

审判者”(6: 146)。在道德活动中,一方面,上帝圣父是立法者(条件),另一方面,圣子基督是赐福者(有条件者),圣灵则作为审判者把圣父的立法和圣子基督的赐福综合起来。因为审判有两种,它们分别对应《圣经》中两个互相冲突的命题:一种是对有无功德的审判,即“上帝差他的儿子降世,不是要定世人的罪,乃是要叫世人因他得救”;另一种是对罪过和无罪的审判,《圣经》中明确说,“上帝之子降临,审判活人和死人”(《约翰福音》,第3章,第18节)。前者是“出自爱心的审判者”,即基督在两个谋求永福的奖赏的个人或党派作出配得上或配不上的判决。如果没有这种审判者,则会产生驳回性的判决,于是就需要后者。后者是一种“出自正义的审判者”,即圣灵对同一个人的诅咒性判决,人们此时是站在良心的法庭上接受真正的审判者的审判。圣灵把这两个命题统一起来,产生了这样的命题:“不信圣子的人,罪已经定了。”(《约翰福音》,第3章,第18节)如果一个人不信仰圣子,那么他也就不要把圣子作为自己有无功德的审判者;在这种情况下就由圣灵来判定他是有罪的,圣灵在这种情况下也同时承担了圣子的审判权。

康德坦言,良知在宗教事务中具有引导作用,但与此同时,理性的性质变得模糊起来。良知“是自己对自己作出裁决的道德判断力”。在良知这里,一方面,“是理性对自己作出裁决,尽管它事实上是极其慎重地对行动作出那种判断的(即它是正义的还是不义的)”。另一方面,理性“还把人自己推上起诉自己或者辩白自己的证人席,证实这种情况是发生了还是没有发生”(6: 187)。理性自我在良知这里陷入一种分裂:当理性自我作出裁决的时候,它似乎是主动的;但理性自我把人自己推上证人席的时候,被起诉、被裁决的理性自我则似乎是被动的。

为此,康德引入对良知的解读之“双重的人格性”模式。康德定义道,“在人身上一个内在法庭(在它面前,人的思想彼此起诉或者辩护)的意识就是良知”(6: 438)。在良知面前,也就是当每个人意识到自己的内在法庭的时候,他就发现自己由于一个内在审判者而受到监视、威胁和

尊重。良知又被康德视为原始的禀赋、理智的禀赋和道德的禀赋。意识到自身的道德禀赋的人很容易发现自己处于良知的二律背反之中,“尽管这种良知的事是人与自己的事,但人却毕竟发现被自己的理性所迫使,做这件事是按照另一个人格的指令。因为争执在这里就是在法庭面前进行一场诉讼(causa)。但是,把被良知控告的人与审判者表象为同一个人格,这是对法庭的一种荒唐的表象方式;因为这样的话,控告方在任何时候都会败诉的”(6: 438)。在良知中,自我既由于是内在的审判者而具有主动性,又作为被良知控告的人而成为被动的,良知由此而陷入二律背反之中。这表现在“双重的人格性”中,“这个双重的自我,一方面不得不站在一个毕竟是被交托给他自己的法庭的门槛面前颤抖,但另一方面自己手中掌握着出自生而具有的权威的审判者职务”(6: 439)。

康德用自我与他者的关系理论来解决这个二律背反。“人的良知在一切义务那里都将必须设想一个(与一般的人,亦即)与自己不同的他者,作为他的行动的审判者,如果良知不应当处在与自己的矛盾之中的话。这个他者可以是一个现实的人格,或者是理性为自己造就的纯然理想的人格。”(6: 439)他者作为人的道德行动的审判者,无疑是一个具有主动性的理性;相反,作为被告人,良知中的理性自我则是接受性的,后者为自己造就了一个具有主动理性的理想人格,亦即上帝,良知理论也因此与宗教有关。他者显然并不是外在于人类的理性存在者,而是不仅能够对人类进行审判、也内在于人的良知中的理性存在者。我们只能依靠想象来理解这种他者:人借助遵守道德法则的理性,“仅仅根据与一切有理性的世间存在者的一个立法者的类似性,就得到一个纯然的指引,把有良知(它也被称为 religio[宗教])想象成在一个与我们自己有别、但却对我们来说最内在地临现的[innigst gegenwärtigen]神圣存在者(道德上立法的理性)面前负责,并且使自己的意志服从正义的规则”(6: 440)。上帝象征着道德上立法的理性,我们只能通过创造性想象力来把握他的作为感性论理念的形象。同样,基

督象征着道德上审判的理性或审判者,我们的创造性想象力在他身上直观到的是内在于我们、却以其绝对被给予性超越我们的理性理念之规定的感性论理念。只不过在《宗教》中,圣灵把上帝和基督的功能结合起来,成为在良知面前的内在审判者。在上帝和耶稣的拥有绝对被给予性的感性论理念的给予中,自我的实践理性(即意志)变成纯粹接受性的了;但它也因此获得践行道德法则的无上力量,具有绝对的主动性。所以,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(6: 142)。人只有首先成为一个被创造的属灵的人、因而其本质是精神^⑥,才能够具有主动立法的理性。所以,如同创造性的理性即上帝与人类这些有限的理性存在者之间的关系是原型与摹本的关系一样,自我与他者之间也存在着摹本与原型的关系。

康德在《遗著》(*Opus Postumum*)中将人的本质规定为精神,显然要突出精神的被创造的事实。在这种精神中,理性不仅是被动的,更是接受性的,“然而,除了感性表象之外,还有另一种认识的机能,它不仅包含有接受性还包含有主动性(作为认识的最高机能):知性、判断力和理性”(22: 116)。包括知性、判断力和理性在内的人类认识机能的主动性只能来源于其接受性,这是精神作为受造物的本性所决定的。

显然,康德对良知的二律背反的解决引进了理性宗教和启示宗教的双重视角,由此也使得原型的双重意义得到来自主体方面的论证。从理性宗教自下而上的视角来看,良知中的自我理性需要设立一个作为上帝(圣子基督)的他者对他自己进行审判,并且他要接受这样的审判,但这个视角并没有说明自我与他者的内在关系。从启示宗教自上而下的视角来看,圣子基督和圣父上帝所象征的道德上的审判者和立法者的形象是被创造性想象力所直观到的感性论理念,它不仅具有绝对被给予性,而且与自我处于一种内在关系之中。良知所包含的主动性理性与被动性理性在这双重视角中得到统一,基督的形象作用也因此获得理性主义的解读的同时又超越了前者,获得非理性主义的意义。

四、理性宗教与启示宗教的共存

康德的良知理论统一了理性的主动性和接受性。根据理性的主动性,人们能够进行道德自律,基督的恩典被理解成人们的原初道德禀赋而被纳入理性宗教的范围;同时由于理性的接受性,基督的恩典也可以理解成启示宗教中非理性的感性论理念,据此,理性宗教与启示宗教就在康德的宗教哲学中以某种张力的方式共存了^[12]。然而,这似乎与康德的这一命题相矛盾,即“教会信仰向纯粹的宗教信仰的独自统治之逐渐过渡就是上帝的国的接近”(6: 115)。教会信仰就是启示宗教中的历史性信仰,康德试图剥离教会信仰中的奴役性的信仰,保留其中对道德实践有益的、被理解为道德理念之直观化的启示,比如《圣经》中的启示。纯粹的宗教信仰则是理性宗教中的道德信仰,它信仰的是理性所设立出来的理性理念上帝。如果启示宗教中的教会信仰向理性宗教中的道德信仰过渡,那么康德似乎最终主张启示宗教完全可以被解读成理性宗教,而不存在两者的共存了。

然而尽管有这个命题,对于在现实中历史性的信仰会不会被纯粹的宗教信仰所代替这个问题,康德在踌躇不决中做出了否定的回答。第一版《宗教》在叙述《圣经》中“上帝的国”之后,添加了一个注释,即“历史性信仰作为教会信仰,需要一部《圣经》来当作人们的襁褓,但正因如此也妨碍了教会的统一和普遍性。这种历史性信仰将会自行终结[selbst aufhören werde]并转化为一种纯粹的、对整个世界都明白易懂的宗教信仰。因此,我们今天就已经勤奋地为此工作,通过坚持不懈地使纯粹的理性宗教[Vernunftreligion]脱去那层目前尚不可缺少的外壳而发展起来”^⑦。就启示宗教中的主题可以被进行非理性主义的解读从而抛弃其中的奴役性的信仰而言,启示宗教本身也被康德说成是纯粹的理性宗教。其中,上帝被视为感性论理念。但纯粹的理性宗教如果脱去感性论理念的历史启

示这种“目前尚不可缺少的外壳”，那么剩下的就是纯粹理性的道德信仰。康德此时主张，历史性信仰中的感性论理念的启示在现实中将会终结。但在第二版的注释中，康德改变了这种说法，“不是说这种历史性信仰将会终结，而是说它可能终结[aufhören könne](因为它作为一种载体，也许总会是有用的和必要的)”(6: 135)^⑥。从逻辑上来说，历史性信仰可能终结；但从现实上来看，它并不会终结。所以，Dennis Vanden Auweele 指出，“他(康德)明确地认为，人性可能过于脆弱，永远无法完全摆脱历史信仰，但历史性信仰本身的性质应该是，它自然地将自己贬为纯粹的理性宗教。”^[13]根据上文的分析，Auweele 在转折后的说法应该修正为：历史性信仰本身的性质应该是将自身贬低为纯粹的理性宗教中的道德信仰。因此，只要剔除历史性信仰中的奴役性信仰，纯粹的历史性信仰在现实中必然与理性的宗教信仰被康德宗教哲学所保留。同样，在康德宗教哲学中主张历史性信仰的启示宗教与仅仅包含道德信仰在内的理性宗教是可以共存的。

对于历史性信仰的态度的这种微妙转变，根源于康德的仅仅包含道德信仰在内的理性宗教中的问题。在 Hans Küng 看来，康德在对上帝的道德证明中首先悬设上帝实存来保证道德命令的无条件性，再根据无条件的道德命令来悬设上帝实存。这样，康德在理性宗教中的道德目的论证就犯了循环论证的错误^[14]。一旦道德命令的无条件性无法保证，那么人们也就无法谈论道德自律了。为此，《宗教》把历史性信仰中的感性论理念上帝引进来，它在确保道德命令的无条件性的同时，又不会导致循环论证，因为理性理念上帝的直观化而来的感性论理念上帝本身以其超越理念的直观的绝对被给予性，使得道德命令成为人们必然要遵守的法则。

感性论理念上帝在《宗教》之后的 1797 年的《道德形而上学》中的上帝证明得到确证。这种上帝证明是康德在启示宗教中借助良知得出来的，我们可以将之称为感性论证：

人通过他的良知而有责任把自身之外的这样一个最高存在者当作现实的来接受；因为这个

理念不是客观地，通过理论理性被给予他的，而仅仅是主观地，通过实践的、自己赋予自己义务的、遵从理念而行动的理性被给予他的；而且人借助这种理性，仅仅根据与一切有理性的世间存在者的一个立法者的类似性，就得到一个纯然的指引，把有良知(它也被称为 religio[宗教])想象成在一个与我们自己有别、但却对我们来说最内在、地临现的神圣存在者(道德上立法的理性)面前负责任，并且使自己的意志服从正义的规则。一般宗教的概念在此对人来说，纯然是“把人的所有义务评判为神的诫命的一个原则”。(6: 439—440)

对于一个有良知的人，他通过自己的理性得到最高存在者的理念，它同时可以解读成道德上立法的理性。与此同时，创造性想象力把这个理念直观化成一个内在于良知中的他者，尽管康德并不言明，但这种直观化的结果显然就是感性论理念上帝。正是感性论理念上帝使人们将道德义务视为上帝的神圣诫命，在他者的审判中，神圣诫命促使有良知的人们无条件地服从它们。

因此，理性宗教中的道德目的论证和启示宗教中的感性论证共同保证了上帝的实存。如果说前者是从逻辑上展开证明的话，那么后者可以说是从现实上展开的证明。它们同时再一次表明，在康德宗教哲学中，理性宗教和启示宗教在现实中是必然并存的。

所以，当康德在 1794 年写就这个书名“纯然理性界限内的宗教”时，他意指“同时建立在历史学说和启示学说之上的”宗教，这种宗教“仅仅包含着纯粹实践理性与这些学说的一致”(6: 488)。换言之，经过实践理性批判之后的启示宗教虽然不来源于实践理性、却符合实践理性，它又可以叫作理性宗教或者自然宗教^⑦。但那仅仅包含纯粹的道德信仰的理性宗教由于其根源于纯然实践理性，它就与纯化之后的启示宗教有着根本的区别。然而，尽管存在这种区别，两者归根结底还是对人心转变这一共同问题的两种解决路径：出于纯然理性的理性宗教之自下而上的人类视角，以及符合纯然理性的启示宗教之自上而下的上帝视角。

五、结语

据此,我们可以对康德学界中对基督的形象作用之讨论进行总结。康德用原型来论述基督的形象作用的时候,一方面从理性主义视角将之解释为内在于我们的原初道德禀赋,另一方面又主张这个原型应该直观化,上帝于是借助榜样和审判者被理解为非理性的感性论理念。

并且,启示宗教中感性论理念上帝的称义恩典与理性宗教中理性理念上帝的称义恩典处于一种富有张力的共存关系之中。感性论理念上帝的称义恩典具有不被概念规定的绝对被给予性,人类理性在恩典的启示之下成为纯然被动的了。恩典虽然因此不是认识的对象,却具有非意向性的现象学存在论意义。在这个基础上,人类的实践理性才具有绝对的主动性,理性宗教中的道德信仰才得以可能。在理性宗教的道德信仰中,人类的主动道德实践则成为我们接受启示宗教中感性论理念的上帝恩典之实践论前提,否则我们就会因为陷入对上帝恩典的迷信之中,无法完成心灵转变,改恶向善。良知则把理性的主动性与接受性统一起来。所以,理性宗教和启示宗教的双重视角在康德的宗教哲学中以某种张力的方式并存。

注释:

- ① 此外,James DiCenso 虽然引进惠爱(favor)概念来澄清恩典概念,但对后者的解读仍然是一种“作为翻译的宗教”模式。“康德对恩典的观念建立了两种普遍的方法:一种是沿着寻求惠爱和特殊例外的思路来理解恩典,因而在道德上是倒退的,另一种是建立在普遍的道德法则和积极的道德修养之上的,在这种情况下,它具有建设性的实际目的,支持人类的自治。”根据后者,恩典其实可以翻译成人性中的道德禀赋。参见 James DiCenso, *Grace and favor in Kant's ethical explication of religion*. *Int J Philos Relig*, 2015, 78: 29–51.
- ② 对目前学界的研究成果进行这四种模式的解读,是本文根据 Hare 和 Reardon 所著的《为康德的宗教辩护》(*In Defense of Kant's Religion*)来进行的。

- ③ Robert B. Louden 也从教育学的角度探讨了恩典的作用,但是他主张,教育为我们能够接受恩典做准备,我们可以希望恩典,却不知道恩典的具体内容,也就不知道恩典如何作用于我们。参见 Robert B. Louden *Education and the overcoming of evil, Educational Philosophy and Theory*, 2019, 51: 13.
- ④ 此外, Lawrence Pasternack 也保留了传统的恩典概念。参见 Pasternack, Lawrence. "Kant on the Debt of Sin," *Faith and Philosophy, Journal of the Society of Christian Philosophers*, 2012(1): 30–52.
- ⑤ 李秋零认为,“严格说来,康德却谈不上放弃恩典的概念,因为他根本不曾打算把它纳入自己的体系之内。”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): 33.
- ⑥ 这种观点在国内康德学界成为主流。参阅尤西林:《恩典与自由——康德道德宗教与人文主体性的现代困境》,《学术月刊》,2001(12): 49-58; 胡万年:《奥古斯丁自由意志概念的形而上维度——兼与康德自由意志的比较》,《安徽大学学报(哲学社会科学版)》,2008(5): 40-45; 尚文华,傅永军:《康德对奥古斯丁“恩典”概念的批判与颠覆》,《东岳论丛》,2011(9): 71-78; 高小强:《论康德的宗教哲学观——以辨析与确立作为道德存在者的人乃自然之终极目的》,《四川大学学报(哲学社会科学版)》,2013(4): 94-102; 张廷干:《论康德道德神学对心灵秩序的自由根基重置》,《南京师大学报(社会科学)》,2017(5): 5-20.
- ⑦ 马彪主张,在解决根本恶问题时,康德“陷入了‘道德自律’与‘上帝他律’的不可调和的悖论中而无法自拔”。参见马彪:《根本恶——以康德与马克思为例》,《基督教学术》,2017(2): 85.
- ⑧ 本文引用的康德原文除了采用李秋零先生主编的《康德著作全集》之外,还有邓晓芒译本《康德三大批判合集》,部分引文中的术语有微调。正文括号中标记的数字是引文页码,三大批判的引文页码是根据 Felix Meiner 出版社标注的,所用的缩写如下, KrV: *Kritik der reinen Vernunft*. KU: *Kritik der Urteilstkraft*.; 除了三大批判之外的其他原著是皇家科学院《康德全集》的卷数和引文所在页码。
- ⑨ 拙作《康德宗教哲学中道德自律与恩典的一致性》发表于《中南大学学报》(社会科学版)2017 第 4 期。并没有指出康德把恩典解读成原初道德禀赋,后来舒远招教授在微信群“康德哲学爱好者共同体”中指出这点。另外,还有谢文郁教授、李科政研究员、刘作教授和刘凤娟教授等对拙作中的观点进行讨论并提出很有见地的意见。本人对他们非常感激,本文在吸收他们的意见的同时,对自己的观点进一步完善。
- ⑩ 康德说,“我们把经验的对象仿佛是从这个作为其根据

或是原因(即最高理智,上帝)的想象出来的理念对象中推导出来。”(KrV, A670/698)

- ⑪ 张荣用给予与被给予的关系来说明物自体与自我之间的关系,并指出物自体问题“不再是知的问题,而是信仰的事。在这个意义上说,它和恩典学说就有某种隐秘关联”。参见张荣:《“理性的致命一跃”:康德对恩典学的改造及其意义辨析》,《福建论坛·人文社会科学版》2018(8): 102-110。我们可以进一步把恩典也视为物自体,并根据其给予性进行现象学解读。
- ⑫ 感发是一种情感活动,它涉及康德哲学中的著名的激发之两难问题,参阅拙作《康德的审美理念对感发问题的解决》,《鹅湖月刊》,2018(518): 41-51。由此所获得的情感是纯粹的感性论情感,这种感性论情感与道德情感和纯粹实践理性有紧密关联,可以通过康德的共通感理论来展开讨论。限于篇幅,本文不拟展开。
- ⑬ 非意向性(non-intentionality)是法国现象学家亨利(Micheal Henry)批判意向性现象学得到的一个重要概念。亨利认为,在胡塞尔的意向性现象学中,经过现象学还原所得到的内在体验,是“构成时间的原初意向性给与内在的体验”,换言之,意向性支配着内时间意识。即使在这种意向性中,意向结构的两端——显现(appearing)与显现者(that which appears)——也是互相外在的,“完成给与的力量是不同于给予者的,显现不同于显现者,现象性不同于现象”。参见亨利.非意向性:未来现象学一个任务[J].世界哲学,2016(4): 36。亨利指出,在意向性中,不是显现显示,而是存在者显现。相反,非意向性是对意向性的被给予性进行还原的结果,它让显现本身自行显现,而不是借助可见的存在者显现。
- ⑭ 康德认为宗教是神学与道德的综合,所以对于上帝的理解不仅有实践理性的维度,还有反思性判断力的维度。因为心灵转变问题涉及道德,对这个问题的解决需要从特殊的人类生存处境着手。反思性判断力中上帝虽然是通过感性化来实现的,但上帝是我们在感性对象上反思到的感性论理念,而不是经验知识中的对象。
- ⑮ 从前批判时期《一位视灵者的梦》,批判时期《纯粹理性批判》和《宗教》,到《遗著》,康德都对“精神”(Geist)概念有论述。限于篇幅,我将另外撰文分析。
- ⑯ Der Geschichtsglaube, der als Kirchenglaube ein heiliges Buch zum Leitbande der Menschen bedarf, aber eben dadurch die Einheit und Allgemeinheit der Kirche verhindert, selbst aufhören und in einen reinen, für alle Welt gleich einleuchtenden Religionsglauben übergehen werde; wohin wir dann schon jetzt durch anhaltende Entwicklung der reinen Vernunftreligion aus jener gegenwärtig noch nicht entbehrlichen Hülle fleißig arbeiten sollen.

- ⑰ Nicht daß er aufhöre (denn vielleicht mag er als Vehikel immer nützlich und nöthig sein), sondern aufhören könne; womit nur die innere Festigkeit des reinen moralischen Glaubens gemeint ist.
- ⑱ 李科政指出,“康德确实不反对启示(以及其他奇迹与奥秘)具有一种逻辑上的可能性,但他也确实认为启示按照一般经验无法被表现为现实地可能的,从而严格说来只能是一些于人类认识而言不可知的事件。”参见李科政:《康德与自然神论:当代争论背景下的反思与辨析》,《哲学评论》第24辑,中国社会科学出版社,2019: 148。在此,“一般经验”语焉不详。康德所修正的启示是一种没有知性概念来规定的直接经验,而不是一种被知性概念所规定的间接经验。

参考文献:

- [1] BERNARD M. G. REARDON. Kant as philosophical theologian. Totowa[M]. New York: Barnes and Noble Books, 1988: 112.
- [2] JONE E. HARE. “Augustine, Kant, and the Moral Gap.” in *The Augustinian Tradition*[M]. Gareth B. Matthew. Berkeley: University of California Press, 1999: 257.
- [3] CHRIS L. Firestone and nathan jacobs. in defense of Kant's ligion[M]. Bloomington: IndReiana University Press, 2008.
- [4] KEITH WARD. The development of Kant's view of ethics[M]. Oxford: Basil Blackwell, 1972: 151.
- [5] STEPHEN R. PALMQUIST. Kant's critical religion: Volume two of Kant's system of perspectives[M]. Aldershot, UK: Ashgate Publishing, 2000: 211.
- [6] STEPHEN R. PALMQUIST. Could Kant's jesu be God? [J]. International Philosophical Quarterly, 2012(4): 437.
- [7] GORDON E. MICHALSON. Fallen freedom: Kant on radical evil and moral regeneration[M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1990: 109.
- [8] VINCENT A. MCCARTHY. Quest for a philosophical jesu: Christianity and philosophy in Rousseau, Kant, Hegel, and Schelling[M]. Macon, Ga.: Mercer University Press, 1986: 83.
- [9] DENNIS VANDEN AUWEELE. Kantian grace as ethical gymnastics[J]. International Journal of Philosophy, 2017(6): 288.
- [10] PETER BYRNE. Kant on God[M]. Hampshire: Ashgate Publishing ltd, 2007: 150.
- [11] JEAN-LUC MARION. Being given: Toward a phenomenology of givenness[M]. Trans. JEFFREY L. KOSKY. Stanford: Stanford University Press, 2002: 197.
- [12] 韦政希. 康德宗教哲学中道德自律与恩典的一致性[J]. 中南大学学报(社会科学版), 2019(4): 26-33.

- WEI Zhengxi. Consistency of moral self-discipline and grace in Kant's religious philosophy[J]. Journal of Central South University(Social Science), 2019(4): 26–33.
- [13] DENNIS VANDEN AUWEELE. Kantian grace as ethical gymnastics[J]. International Journal of Philosophy, 2017(6): 291.
- [14] HANS KÜNG. On being a Christian[M]. Trans. QUINN E. New York: Doubleday & Company, Inc. 1976: 68.

How does grace befall? Interpretation of the image of Christ in Kant's religious philosophy

WEI Zhengxi

(School of Philosophy and Social Development, Guizhou University, Guiyang 550025, China)

Abstract: In the face of radical evil, Kant believes that, in order to achieve the transformation of the heart. on the one hand, we should, give full play to the initiative of rationality and actively carry out moral self-discipline, while on the other hand, the justification and grace of Christ is an indispensable aid for us to make the transformation. The image of Christ makes it feasible to call for the assistance for justification and grace, which is developed in Kant's prototypal theory. Prototype can be understood as the rational idea of human original moral endowment from the standpoint of rationalism, as well as the aesthetic idea of original moral endowment and inner judgment from the standpoint of irrationalism. Conscience clarifies the unity of initiative and acceptance of the rationality of the self, thus ensuring the dual understanding of rationalism and irrationalism of prototype. Therefore, in Kant's religious philosophy, the rational religion and his modified revealing religion coexist in a way of tension. The grace in the revealing religion is the non- intentional phenomenological ontological premise of human moral self-discipline in his rational religion, and the moral self-discipline is the practical premise of human accepting grace.

Key Words: grace; archetype; conscience; rationalism; irrationalism

[编辑: 胡兴华]