

# 康德对奥古斯丁“恩典”概念的批判与颠覆

尚文华<sup>1</sup>, 傅永军<sup>2</sup>

(1. 山东大学 哲学社会发展学院, 山东 济南 250014;

2. 山东大学 文史哲研究院, 山东 济南 250014)

**[摘要]**理解善恶问题是宗教哲学的一项重要主题。作为欧洲思想史上两位重要人物,奥古斯丁与康德意识到恶之产生与人之本性败坏之间的密切关系,并主张思想的任务就是要为本性复归其本位提供一种恰当的理解。但是,基于何种立场处理善恶问题,他们两者却有着完全不同的出发点。奥古斯丁以上帝的恩典来解决本性的复归问题,而康德却批判恩典,将道德法则/道德情感作为出发点来重建人之向善的禀赋。通过对两人出发点意识的分析,我们可以更好地理解他们之间的思想关联及其论辩的价值与意义,进而达到对康德哲学与基督教间深度关联的批判性理解。

**[关键词]**出发点; 本性; 恩典; 道德情感

**[中图分类号]** B516.31

**[文献标识码]** A

**[文章编号]** 1003-8353(2011)09-0071-08

“善恶”问题的讨论对于一切宗教与哲学都具有重要的意义,因为它关涉到人类知识的价值所在以及人类在这个大地上生活的目的及其意义。因而,研讨善恶问题,特别是寻找到研讨这个问题之恰当的出发点,对于任何一位献身善恶问题之严肃思考的思想家来说,都具有不言而喻的重要意义。作为一位在基督教史上具有开端性意义的思想家,奥古斯丁对“善恶”问题的探究影响了后继一系列基督教思想家,自然也影响了启蒙以来的哲学家。康德就是其中最重要的一位。康德对“善恶”问题的处理深受奥古斯丁和路德的影响。像路德一样,康德关于善恶问题的许多提法来自奥古斯丁。然而,尽管他们之间有着较多的相似性,但他们理解善恶问题的出发点却迥然不同,这种不同直接导致他们在信仰问题上的本质区别,也导致了他们的哲学与基督教之间关系的原则性差别。本文旨在分析康德和奥古斯丁在处理善恶问题上出发点的不同,以及因为这种差别所必然导致的思想冲突与论辩,以为探究善恶问题的复杂性提供思想史范例。

## 一、奥古斯丁:恩典、信仰与善行

奥古斯丁本人在其自传性思想著作《忏悔录》中透露<sup>①</sup>，“善恶”问题是他早年思考所有问题的核心,正是对于这个问题的深入思考,他被逼迫皈依基督教。也正是对于这个问题的深入思考,成为基督徒之后的奥古斯丁一生都在围绕着这个问题为基督教进行辩护,无论是完整的著作还是与别人进行的辩论,人是否能够凭其自身超越于这个世界而有能力、并进一步能够“行善”,以及就这个世界中普遍存在的恶,为作为造物主的上帝之存在作出辩护,这两个问题都是他的核心问题。其中,前者就是自由意志要回答的问题,即人能否自

**[基金项目]**教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“宗教与哲学互动关系研究”(07JJD730052)。

**[作者简介]**尚文华,山东大学哲学与社会发展学院硕士研究生;傅永军,山东大学文史哲研究院院长、教授、博士生导师。

<sup>①</sup>奥古斯丁:《忏悔录》卷七,周士良译,北京:商务印书馆,2010年版,第116-119页。

主地作出善的行为,并为其恶的行为负责;后者是神正论问题,进一步也是人的自由意志问题,作为上帝造物的人本应该是趋向于上帝而行善的,但是他却做了恶,究竟恶能够被人自身所克服,还是败坏之后的人无能克服恶而最终只能靠上帝来帮助他完成?奥古斯丁认为,就人的原初本性而言,他本可以凭着上帝赋予他的自由意志而走向公义、走向善,但是由于人的堕落,他的原初本身被其败坏,因而凭其自身再也无法回到上帝,而只能依赖于上帝的恩典,奥古斯丁将败坏之后的原初本性称为第二本性,并且在其思想后期,奥古斯丁慢慢地不再谈论原初本性,而只关注堕落后的本性。我们会看到,正是对这两种本性的理解使得“恩典”成为奥古斯丁追问“善恶”问题的出发点。

### 1、两种本性学说

关于本性,奥古斯丁这样界定:“我说本性,是按通常所谓实质说的,而每一实质,要么是上帝,要么是从上帝而来,因为每一件善事,或是上帝自己,或是从上帝而来。”<sup>①</sup>“它们的本性乃是从上帝得到的,而它们也只因离开上帝造它们的目的才是恶的,而它们也只是因为那谴责的人在它们里面看不到它们受造的目的,才是该受谴责的。”<sup>②</sup>

从奥古斯丁的话语中,可以看出他是这样来理解本性的:首先,所谓本性乃是指上帝,或者是从上帝那里得来的,因而,本性就是上帝所造成存在物如此这般的“样子”,上帝就是按照“……样子”造我们的,这种说法是延续《圣经》的,因而,作为我们这样的存在者以及一般存在者乃是按照上帝的目的被造出来的;其次,既然它们是上帝按照“……的样子”造的,以于是按照上帝的目的造的,因而,它们必定是一种整全的存在,因为它们乃是上帝按照某种目的造的,并且已经被造了出来,因而,它们不只是具有一种本质并且获得了存在,所以,这整个存在必定是整全完满的;最后,更进一步,由于作为是上帝按照其目的并且已经获得了存在的整全,一旦它能够看不到它受造的目的,并且离开上帝的目的,亦即一旦它脱离整全而自身不再完满,那么恶也就产生了,因而,正是因为它脱离上帝的目的而不再自足完满,它就变得是可以谴责的,并且要进一步接受惩罚,以显完全的公正。那么,进一步的问题就是,究竟什么样的存在者有能力看不到它受造的目的,并且离开上帝的目的呢?上帝为什么要造这样一种能够离开他的目的的存在者呢?

在我们所能见的范围之内,有这么三种本性存在者:存在、活着、理解,一块石头存在着、一个动物活着、一个人理解着。活着的兽类具有感官官能,其官能存在于感官器官,而理解着的人也具有感官官能,其官能却寓于灵魂之中,因而,兽类能够听、嗅、尝或者触,人却可以把握它们,并且知道这是他自身所具有的,奥古斯丁将这称为是“内在意识”。他说,“我认为内在意识不仅感知那由五官所提供的东西,也感知五官本身。兽类除非已经意识到它感知了,就不会寻找或躲避什么,不过这种意识,绝不仅是由于五官而来。我不认为,兽类的这种意识已经达到了知识的程度,因为知识是属于理性的,只有这种意识,乃是行动的先决条件”<sup>③</sup>,因而,人之超出于其他存在者,就在于他拥有一种具有知识的内在意识,因而,这种内在意识远远不同于兽类的“意识”,他乃是可以自知的,即他不仅能感知到什么,而且能够感知到感知本身。所以,人是这样一种存在者,他不仅仅只是处于对外在感知的接收之中,更重要的乃是他处身于一种“知”的状态之中,并且只有这种“知”的状态是他的一切行为的先决条件,亦即,他对其所有的行为都具有“知”,因而,他对其所有的行为都是可“决断”的,这种决断我们也可以称为是“人的意志拥有一种自由选择”,其实,这也是基督教所说的人是一种“灵”的存在的一个方面的内涵。也正是在这种“灵”的存在状态之中,我们可以发现什么是可变的、什么是不可变而永恒的,并且在对于什么是永恒的追求之中,我们可以发现一切造物的形式,并且“由此我们知道万物是由天命掌管。若是将形式从万物撤去,万物便不复存在,这形式使凡可变之物存在,并以数目实现自己。凡朝着智慧(即永恒)前进的人,一旦用心反省整个创造,就会发现智慧在他的道路上,向他和蔼地显明自己,并在每种天命的运行中迎接他。他渴慕追求永恒,旅途就愈来愈可爱,他就愈加热心行完他的路途”<sup>④</sup>。因而,在奥古斯丁看来,上帝之所以造这样一种灵性的存在者,乃是在于上帝为了荣耀自己,从而使他的造物可以知道万物的永恒形式,知道离开上帝万物都将不复存在,并且我们明白这些之后,我们能够符合上帝旨意地追求这种永恒渴慕上帝的智慧,而一旦我们这样去做,永恒本身就会更加激励我们去热心完

<sup>①②③④</sup>奥古斯丁:《恩典与自由》之《论自由意志》,奥古斯丁著作翻译小组译,江苏:江苏人民出版社,2008年版,第121页,第124页,第54页,第83页。

成当走的路途,从而能够荣耀上帝。于是,我们的自由意志之获得,就在于上帝要我们能够自主地决断走这样一条直到永恒的道路,从而能够远远超出其他种类的存在者,而更加荣耀上帝。因而,即使这种具有自由意志的本性能够偏离开上帝的目的自身,这仍然是善的,因为这种本性之被造乃是为了它能够追求永恒,决断永恒之路,从而能够更大地荣耀全能的上帝,也只是在这个意义上,奥古斯丁说,“甚至这些堕落醉酒的人,还是高于那本身可称道之物体。他们的败坏乃是由于对此物贪得无厌。但他们之所以较为高贵,不是由于他们的败德,而是由于他们尚存的本性”<sup>①</sup>,因而,这种“尚存的本性”之所以使得人远远较其他存在者高贵,就在于他之被造乃在于要自主决断地走向上帝的路,过正直的生活,从而荣耀上帝,这就是奥古斯丁所赋予“原初本性”的真实内涵。

但是,尽管上帝赋予人这种原初本性是出于让其过正直生活、走向上帝道路的目的,人还是没有恪守这种原初本性而走向了堕落。眼下就存在这样一个问题:意志如何能够从不变的善转向可变的善呢,上帝肯定不是源头,是什么使意志从上帝转离而产生恶呢?奥古斯丁自认不能回答这个问题。他老实实在地这样说:“若你这样问,我只能回答,我不知道。你也许要大失所望,然而这是一个真实的回答。”<sup>②</sup>在奥古斯丁看来,恶是一种缺陷,而缺陷乃是从虚无中产生,然而,上帝是自身完满的存在者,而由其创造的万物也应该是处于完满的状态之中,就像我们上面分析本性时说的那样,一切都应该是整全完满的,那么虚无是从哪儿来的呢?这是无法理解的,我们看到1500年之后的康德也面临同样的问题,而且令人惊奇的是,康德的回答与奥古斯丁完全一样:这是荒谬,从而是无法理解的<sup>③</sup>。虽然我们对于恶的来源无法知晓,但是,恰如奥古斯丁所说,我们终究知道“缺陷乃是在于意志,它受我们管理。你若畏惧它,就必须不要它;你若不要它,它就不会发生。凡你拒绝的事就都不会发生,有什么生活比这更安全呢?然而人堕落虽是出于自己的意志,他却不能靠自己的意志爬起来。我们要以坚定的信仰抓住那从高天向我们伸出来的上帝的右手,我们的主耶稣基督;又要存坚定的盼望等候这帮助,用热烈的爱心渴慕它。”<sup>④</sup>在这里我们看到这样几点:首先,恶之所生在于意志,因为决断意志的是我们,所以我们要为恶负责;其次,若是本性未曾堕落,我们就有能力不意志它,因而,我们本可以无罪;但是,我们还是意志了它,因而我们现在开始拥有一种堕落之后的本性,在这种堕落后的本性中,我们再也没有能力凭我们自身重新站立起来,除非抓住主耶稣基督伸给我们的右手,并且存坚定的信、恒切的盼、热心的渴慕。因而,奥古斯丁在批判佩拉纠时说,“他不会提到另一本性,就是败坏了的本性。后者需要医生来救治并康复的……人愿意做某事但不能做,这时他就虽有意志,却失去了能力”<sup>⑤</sup>。因而,在奥古斯丁看来,堕落之后的人取了败坏了的本性,在这种本性之下,人可能有做善事的意愿,但是他不再有为善的能力。因此,此时人的意志的自由不再是自足的,因为人的原初本性已经不再整全,但是奥古斯丁并未完全放弃原初本性之说,否则的话,也就不存在人有做善事的意愿问题了。因而,可以这样说,相较于原初本性,堕落之后的本性是不再整全的本性,因而,此时的自由意志也不再是自足的,因为一个不再自足的个体无法凭其自身走向完满,所以,必须要有上帝的帮助,也就是恩典才能使人重新得到完满自足,进而恢复到原初本性的状态。

因而,奥古斯丁后期思想就是要处理人如何由堕落后的本性恢复到原初本性,即“你看,意志的悖逆给人的本性带来了多大的损害!愿他祈求得到医治!他为何还要相信自己本性的能力呢?它已经被伤害、摧残、败坏了。它需要上帝的恩典,不是为了可以受造,而是为了可以重造。”<sup>⑥</sup>因而,现在的问题是要重造人那堕落了的本性。这个问题直接引出奥古斯丁从上帝的恩典出发处理善恶之问题意识,其核心要义是要解决人那不再自足的意志自由与上帝的恩典之间的关系。

## 2、自由与恩典的关系

当奥古斯丁说人的意志自由不再自足以及本性不再整全,而不完满的东西无法凭其自身再次完满之时,

<sup>①②④</sup>奥古斯丁:《恩典与自由》之《论自由意志》,奥古斯丁著作翻译小组译,江苏:江苏人民出版社,2008年版,第105页,第90页,第90-91页。

<sup>③</sup>笔者曾对康德的问题做过细致的考察,具体参见:尚文华《康德思想中的“根本恶”问题》,摘自《中国诠释学》第八辑,2011年。

<sup>⑤⑥</sup>奥古斯丁:《论本性与恩典》,周伟驰译,章59,章62。

他就已经预设了人之犯罪乃是具有必然性的,因而,“既然由于本性的败坏,而不是由于本性的构成,人有某种必然犯罪的倾向,人就应该倾听,并且为了上述的必然性不再存在,还应该对上帝说‘求你救我脱离必然的祸患’(诗25:17)……所以,凭着我们的主耶稣而来的恩典之助,恶的必然性将被消除,完全的自由也将被赐予。”<sup>①</sup>在这里,我们可以区分出奥古斯丁界定的两个层面的自由意志:第一,尽管人的本性已经败坏,所以人有一种必然犯罪的倾向,但是本性的构成还是如初的,因为本性之败坏在于一种无法理解的虚无所致,而作为实体的本性在构成上还是没有变化的,因而,还有一种自由的意志,尽管它已经不再自足,因而,人还是“应该倾听”的,我们无法想象一个不具有自由的东西能够“应该倾听”。因而,这个层面的自由应该是一种能力或者说意愿,尽管它有这样的能力或意愿,但是它却无法将善行出来,也正是在这个意义上,奥古斯丁称之为不完全的自由。第二,凭着主耶稣基督的恩典,完全的自由可被赐予,因为主凭其大能制服了一切恶,也就不再有那种无法理解的虚无来侵害人的意志,因而在这种情况下,我们获得的是“完全的自由”,即我们既有能力与意愿,同时也可以将善“完完全全地”行出来。但是战胜必然性的自由乃是上帝的恩典,因而这样一种战胜必然性的自由乃是“恩典之中的自由”<sup>②</sup>,没有恩典的自由只是空空的意愿,而无法战胜必然性的恶。因而,我们就要分析奥古斯丁究竟是如何以恩典作为出发点,将人的自由从第一个层面提升到第二个层面的。

我们首先看奥古斯丁的如下论述:

所以,亲爱的弟兄们,正如我们前面已经用圣经见证证明了的,在人里面有着为求活得公义、行得公义而做出的意志的自由决断;现在让我们看看,关于上帝的恩典,什么是神圣见证,没有这恩典我们就不能行出任何善事。<sup>③</sup>

因为我们乃是藉着上帝的仁慈行出配得桂冠的善行的。<sup>④</sup>

所以我们按着我们卑微的尺度从他的丰盛接受了我们的一份能力,使得我们可以过着善的生活。<sup>⑤</sup>

可以看出,奥古斯丁在此一再指出,正是藉着上帝的恩典,我们才能行出善行,才可以过上善的生活,没有这恩典,我们任何善行都不会行出来。这就是说,在奥古斯丁看来,尽管在人能够转向上帝的过程中,意志与恩典都起了作用,但是并非是说因为我们意志的功德才得到上帝的恩典,恰恰相反,人之能够转向上帝本身就是上帝的恩典,因为堕落之后的本性无法凭其自身转向上帝,因而,《圣经》中说“拯救我们的上帝啊,求你使我们回转”(诗85:4)“我对你们说,若不是蒙我父的恩赐,没有人能到我这里来”(约6:65)。因而,即使人的意志在某种程度上参与了行出善行,但是必须以上帝的恩典作为这一切的出发点,没有上帝的恩典,人凭其自身什么都不会行得出来,这是奥古斯丁对善行的根本理解。那么使人类由堕落的意志转向整全的意志的恩典究竟包含什么内容呢?

奥古斯丁明确地回答,上帝的恩典就是来自主耶稣基督的大爱。正是基督里的爱使我们超越惧怕,超越于尘世的一切困苦阻隔而完成我们当行出的善行。诚如《圣经》中所言,“谁能使我们与基督的爱隔绝呢?难道是患难吗?是困苦吗?是逼迫吗?是饥饿吗?……都不能叫我们与上帝的爱隔绝;这爱是在我们的主耶稣基督里”(罗8:35—39)。正是凭着来自上帝的大爱,我们才能够获得强大的意志,从而完成我们当行的善行,因为“爱里没有惧怕;爱即完全,就把惧怕除去,因为惧怕里含有刑罚,惧怕的人在爱里未得完全”(约壹4:18)。

我们之能够承受主基督的大爱,并因为上帝的恩典而行我们当行之善,其牢固的根基在于为上帝所恩赐的信仰,它是我们决断自身行为的依据。在信仰中,“我们的一切行为都是发自信,而不是信仰发自行”<sup>⑥</sup>,因而,保罗说“那美好的仗我已经打过了,当跑的路我已经跑尽了,所信的道我已经守住了”(提后4:7)“并不

<sup>①</sup>奥古斯丁:《论本性与恩典》,周伟驰译,章79。

<sup>②</sup>“恩典之中的自由”这一主题不是奥古斯丁谈论问题的重心,因而,少见他对于这种自由的论述。尽管如此,这种自由还是激起了后续思想家的思考,路德和克尔凯郭尔都用大量的篇幅谈论过这个问题,比如,克尔凯郭尔在《或此或彼》中称这种自由是“自由地选择不自由”,因而是一种“跳入罪”,因为无论在面对上帝,以及接受上帝的恩典是如何的自由,最终,人还是要行出来的,这就要涉及选择的问题,而选择还是在理智判断中做出的,因而就会再次“跳入罪”中,即“自由地选择不自由”;同样,路德也深深地感受到这样一种状态。因而,我上面对“完完全全”打引号就是出于这样一种考虑,“完完全全”乃是在上帝看来,他赦免了我们的一切罪,但是就我们是判断中行出来而言,绝对不是“完完全全”的。

<sup>③④⑤⑥</sup>奥古斯丁:《论恩典与自由意志》,周伟驰译,章7,章21,章21,章17。

是我们凭自己能承担什么事,我们所能承担的,乃是出于上帝”(林后 3:5)。因此,正是因为我们完全放弃自身意志的判断,而完完全全地顺服于上帝,依据在信仰中领受的去行,我们才能胜出一切。所以,是藉着对上帝的信仰,我们能够行出所当行的一切,所应该持守的一切道,因而,我们所取得的一切胜利、所行出的一切善行都是来源于上帝的恩典,来源于对上帝的信仰。

总之,在奥古斯丁看来,就是凭借着来自上帝的爱和信仰使我们的意志彻底超出堕落本性而成为整全的意志。这样,奥古斯丁就彻底弃绝了人可以凭着自己的意志能行出善行这样的想法。在其最后一部完成的著作《论圣徒的预定》(428—429年)中,奥古斯丁彻底走进了预定论,从而完成了将恩典作为出发点的整个体系。奥古斯丁这一谈论善恶问题的思路根本性地规定了后续基督教思想,甚至,宗教改革的领袖路德也需要重新回到奥古斯丁的思路,处理基督教信仰。“唯独恩典,唯独信仰”遂成为宗教改革的核心思路。作为近代宗教改革成果的受益者,康德本人就是在这样一种路德宗背景中成长起来的。然而,康德却颠覆了奥古斯丁传统。正像他在知识论、道德学和美学等方面发动了一场思维方式革命一样,这场革命的影响也波及到宗教哲学。

## 二、康德:道德情感与善之禀赋

无论康德在处理善恶问题出发点上采取何种立场,有一点却是绝对不可以改变的,那就是由基督教思想所开辟出来的“内在化路径”,这条路径反映在宗教实践上就是灵修生活,正是对于内心的绝对考察,人可以弃绝一切尘世的短暂无常,而弃恶从善。这条道路在希腊哲学中以沉思方式出现,被奥古斯丁引入宗教生活与思想之中。如前所述,奥古斯丁从内在意识角度阐释自由意志,主张“只有这种内在意识,乃是行动的先决条件”,<sup>①</sup>从而使得人的一切决断都要以内在意识所产生的知识为依据。如此来看,人的一切决断所依据的绝对不是任何外在的东西,而仅仅是内心的召唤,并且这种召唤是处于“知”的状态,这是任何古典文明都未曾达到的。也正是这个意义上,康德处理出发点问题时,总是要批评斯多亚学派和伊壁鸠鲁学派,认为他们都是“从质料出发”,<sup>②</sup>而错失了哲学的根本精神。但是对于基督教处理善恶问题,康德却说“因此,当一位使徒把这个不可见的,仅仅由于其对我们的影响才是可以认识的、败坏了基本原理的敌人,说成是我们之外的,而且说成是恶的精灵时,就不值得奇怪了。……这是一个不把我们的知识扩展到感性世界之外,而仅仅是为了使我们无法探究的东西的概念对于实践的运用变得鲜明生动。因为,为了后者,我们把诱惑者设定在我们内部,还是设定在我们外部,是无所谓的”<sup>③</sup>。因此在康德看来,要追究善恶问题的根源,我们必须深入到意识内部,恶之产生在于意识原则的根本败坏,而非感性世界如何如何,在这一点上,康德完全赞同基督教。但是究竟“恶的精灵”是否像基督教所断言的那样,是存在于我们之外的,从而最终依赖于上帝的爱战胜这个撒旦的世界,还是应该将之设定在我们内部,从而,我们可以在某种程度上依赖于我们自己战胜它,正是在这里,康德对以奥古斯丁为代表的传统基督教思想进行了根本性颠覆。

### 1、对“恩典”出发点的批判

康德要在意识的内部处理善恶问题,由此把善恶问题转变成成为单纯理性限度内的问题。对于康德来说,所有的神恩、奥秘、奇迹以及其他各种邀恩手段(康德是指敬拜、祈祷等)就不过是理性限度的一种补遗而已,因而它们不过是“理性意识到自己无能满足自己的道德要求,就扩张自己,一直扩展到似乎能够弥补那种缺陷的超越性理念,但它不能把这些理念当做扩展了的领土据为己有”<sup>④</sup>,因此,虽然可以说,它们在某种限度上对于弥补道德无能是有益的,但是这却丝毫改变不了它们仅是一种“补遗”的性质,我们无法认识它们,从而无法拥有关于它们的知识,因为这是根本超出于理性自身的限度的。从而,一旦我们试图在理性的限度内分析问题,这些东西统统都要被清除出去。

康德在两个层面刻画了理性不可以将这些神恩之类的东西纳入到其界限之内。首先,在理论上,“说明

<sup>①</sup>参见奥古斯丁:《恩典与自由》之《论自由意志》,奥古斯丁著作翻译小组译,江苏:江苏人民出版社,2008年版,第54页。

<sup>②</sup>康德《实践理性批判》,韩水法译,北京:商务印书馆,2003年版,第43页。

<sup>③④</sup>康德《纯然理性限度内的宗教》,《康德全集》(第6卷),李秋零译,北京:中国人民大学出版社,2010年版,第58-59页,第53页。

这些作用的根据何在(即为何它们是神恩的作用,而不是内在的自然作用),是不可能的事情,因为我们对原因和结果概念的使用不能被扩展到经验的对象之外,因而也不能扩展到自然之外”<sup>①</sup>,因而,由于对于因果概念的规定是在经验世界之内的,如果说发生某种事件被说成是神恩的结果,那么,所谓的神恩就不过是内在的自然作用,因此,神恩这样的东西就是根本不存在的;但是另一方面,如果说神恩不在经验世界之内,因而无法用因果观念来说明,那么神恩就不是在理性限度之内的,因而就有实践上应用之说,而这在康德看来也是不可能的“假定在实践上运用这一理念,则是完全自相矛盾的。因为作为运用,它就需要假定一种规则,来规范我们为了达到某种东西就必须自己(出于某种意图)造成善的东西;而期待神恩的作用,则恰恰意味着相反的东西,即善不是我们的行为,而是另一种存在者的行为,因而我们只能通过无所作为来获得它;而这是自相矛盾的。”<sup>②</sup>既然恶是一种既成状态,而我们的任务就是要消除恶,当然不是仅仅消除恶的行为,而是要彻底转变人的心灵,这一条内在化道路是康德和基督教共有的,那么眼下的任务就是使人获得一个善的心灵。恰恰是在这个关键点上,神恩出现了问题,因为就神恩本身的含义,人由一个恶的心灵转变为善的心灵,是上帝慷慨送出的恩典,人无所作为;但是在实践上,人由恶的心灵转变到了善的心灵,恰恰是人的内心发生了根本性地变化,这两者是自相矛盾的。因为这个问题涉及到人之生活的根本性改善,我们无法选择一个自相矛盾或者得不到理解的东西来作为我们生活的基本原则,所以,“我们可以承认,它是某种不可理解的东西,因而,无论是为了理论上的使用,还是为了实践上的使用,我们都不可把它接纳入我们的准则”<sup>③</sup>。但是,这里必须强调一点,康德认为我们不可把它们接纳入我们的准则,只是说在我们的实际行为中,我们不可将这种理解善恶的方式作为准则来依据,但是康德并没有完全弃绝上帝的恩典和启示等,只是说这些东西不在我们理性的限度之内,因而,作为人无法将其作为行动的依据,否则的话,我们会产生种种超出于人之限度的东西,比如宗教狂热、迷信、魔术等等。它们之产生就在于人超出于理性的限度而滥用了超出于人之理解力的神恩和启示,这是圣经所根本弃绝的,因而,康德如此理解《马太福音》25:29“谁把人性中蕴藏的趋善自然禀赋(作为委托给他的才能)搁置不用,懒惰地相信一种更高的道德上的影响将会另外弥补自己所缺失的道德品行和完善,他(指耶稣基督)就警告这种人说,甚至你从自然的禀赋出发可以做出的善,也要由于这种耽搁而对你无用”<sup>④</sup>,因而在康德看来,人与其先“祈祷上帝”,莫不如先“双手劳作”,因为即使在上帝看来,首先“慰藉心灵”的是“双手劳作”<sup>⑤</sup>,其次才是上帝的恩典。这种思路毫无疑问是对奥古斯丁路德传统的根本背叛,但是并未弃绝恩典本身。

因此,我们看到正如奥古斯丁并未完全弃绝自由意志,而是将其置于恩典之后,从恩典概念出发处理善恶问题,康德也并未完全弃绝恩典概念,只是因为其超出于理性限度之外,因而我们无从理解、更不可能作为一切行为的准则,从而,康德要寻找另外一个出发点来解决善恶问题,这是康德的根本问题。因而,康德这样界定他的基本原理“知道上帝为他的永福在做或已做了什么,并不是根本的,因而也不是对每个人都必要的;但是知道为了配得上这种援助,每个人自己必须做些什么(着重号为康德原文所加),却是根本的,因而对每个人都是必要的。”<sup>⑥</sup>对于康德来说,知晓上帝的旨意、接受上帝的恩典不再是根本性的,而自己必须做什么成为根本性的,因而,对于康德来说,人凭其自身的自由意志做些什么成为我们理解善恶问题的出发点。也正是在这一点上,康德对基督教做出了根本性的改变和批判,因而,他将自己的著作命名为“纯然理性限度内的宗教”就是要重新理解基督教信仰、重新解释人之为人的“本性”,这个工作无疑是启蒙时代宗教哲学的一个重要任务。

## 2、康德的立场

由于康德抛弃从恩典角度说明人如何由败坏重新走向善,他就不得不重新从人自身的角度来说明这个问题,又由于他不再可能离开人之“内在化路径”追问,因而,康德最终将这其中的所有东西都要纳入到人之“本性”之中,因而康德就要谈论“人之本性中向善的原初禀赋”<sup>⑦</sup>、“人之本性中恶的起源”<sup>⑧</sup>,我们看到康德

<sup>①②③④⑥</sup>康德《纯然理性限度内的宗教》,《康德全集》(第6卷),李秋零译,北京:中国人民大学出版社,2010年版,第54页,第54页,第163页,第53页。

<sup>⑤</sup>引用海子的诗歌《重建家园》,海子是重建破碎的家园,而康德在这里要重建人之败坏的心灵。

<sup>⑦</sup>康德《纯然理性限度内的宗教》,《康德全集》(第6卷),李秋零译,北京:中国人民大学出版社,2010年版,全书第一章题目,第24页。

<sup>⑧</sup>同上,全书第四章题目,第39页。

这样处理与奥古斯丁何等的相似。但是,康德不再像奥古斯丁那样界定本性,将本性溯源到上帝那里,主要从本性的来源来界定,而康德更多从本性的构成要素来界定,因而,康德说“我们有理由把这种原初禀赋与其目的相联系分为以下三类,来作为人的规定性的要素”<sup>①</sup>,这样以“规定性的要素”规定本性就避免了基督教那样弃绝尘世追求,仅仅是为了本性之整全而意志整全,从而,康德就可以给予人之尘世幸福以一定的价值,这乃是康德所谓的“人性的禀赋”,它避免了人窃取上帝位置那样的狂热,因为人终究是人,作为有限的人追求尘世的幸福本身就是合情合理的。但是,不仅如此,他还必须要保持住奥古斯丁那样界定原初本性的根本价值,那就是能够为自己负责任的存在者之基本规定,康德称之为“人格性禀赋”。因而,这样的规定就可以作为出发点意义上的规定,因为它一方面恪守住了理性存在者的根本规定,另一方面又还原出人之自身的限度,毕竟他是一种以身体性方式生活的理性存在者。因而,相较于奥古斯丁和路德认为人之动机必须纯净和单纯,而不可驰心旁骛追求自己的幸福,康德将这种动机纳入到他的体系之中,但也是在这一点上他与奥古斯丁和路德分道扬镳:他解释圣经的爱上帝和爱邻居时说,“爱上帝的意思是乐意执行他的诫命,爱邻居意味着喜欢做我们职责以内的事情……而律法不可能命令我们去爱”<sup>②</sup>,否则,就会出现僭越,因而“‘喜欢’是一个理想,我们应该在一个经常而无止境的接近它的过程中奋力去实现”<sup>③</sup>。“康德因此降低了耶稣诫命的锐利性,因为他看到了我们的实际情况,并认为我们达不到这么高的要求”<sup>④</sup>。康德认为恶就是产生于人这种理性存在者的根本限度,但是这种恶不应该是人的本质规定,因为它不是理性自身的产品。因而,康德的任务就是要在这一框架之下说明恶之来源,以及人如何由恶走向善。

康德将人之禀赋称为是“源始”的,所谓“源始”的是指“理解为它所必须的成分,也理解为这些成分要成为这样一个存在者的结合形式,它们必然地属于这样一个存在者的可能性,因而它们就是源始的”<sup>⑤</sup>,因而,禀赋是人之本性的本质性规定。与之相对,康德将人之“向恶的倾向”规定为“偶然”的,所谓“偶然”的是指:“假如该存在者即使没有它们也自身就是可能的,它们就是偶然的”<sup>⑥</sup>,也就是说,这样一种“向恶的倾向”并非是人不得不承担的一种存在,只是因为某种说不清的因素被加到人身上的,之所以这么说,是因为就人的本质规定而言,我们无法合乎逻辑地将这样一种存在状态从其本质中推演出来,它是莫名其妙地被加载于人的。尽管如此,在康德看来,我们还是不得不把它归之于人之本性,因为“倘若不是所有准则的主观根据与人性自身——无论以何种方式——交织在一起,仿佛是植根于人性之中,上述情况(指恶会发生在好人身上)就会与恶的普遍性无法协调”<sup>⑦</sup>。尽管理性存在者之本质规定不可能产生出恶的问题,但是恶却是事实性地普遍存在着,而且决断这种恶的乃是人之任性,因而,若不是将准则主观根据联结于人性,那么普遍存在的恶就是无法协调的,因而,我们必须将恶之根据纳入到人性的规定之中,尽管它不是本质性的。在这里,我们看到康德与奥古斯丁的差异,后者直接将产生恶之后的本性称为是堕落的第二本性,尽管原初本性还有一点儿残余,但却是完全败坏而不再是整全的,从而,只能依赖于上帝的恩典来修复堕落的本性;而在康德看来,恶之产生只是藉着一种主观的倾向,只是偶然性地加载于本性之上,而作为人之禀赋的源始本性还是人之本质规定,因而,在此基础上,康德可以求助于源始禀赋来重建人之向善的本性,而可以避免求助于上帝的恩典,至少可以在学理上讲得过去,尽管有可能还是要借助上帝的某种帮助。

但是即使如上所述,康德依然无法说明恶的来源,因为理性的本质性规定无法解释恶的事实性存在,即使将恶归诸于人性的一种主观倾向,但是这种主观倾向却无法从理性中得到说明。因而,康德说“人就好像是直接从天真无邪的状态陷入到它里面一样”<sup>⑧</sup>,如同上面分析,我们看到康德的说法与奥古斯丁何其接近。既然我们不能理解恶的起源,那我们就不能从恶之产生角度切断恶的来源,但是我们还是有一条路径的,那就是从人的本质性规定,即原初禀赋入手来向善,因而,康德的任务就是“重建人之向善的源初禀赋”。现在,我们就可以清晰地界定出康德体系的出发点了,他不再试图从铲除恶的角度来向善,而是从人之本质性规定角度来重新向善,因而,康德就要分析源初禀赋中的核心要素,并且以此为出发点重新建立起人纯净单

①康德《纯然理性限度内的宗教》李秋零译,北京:中国人民大学出版社,2010年版,全书第四章题目,第24页。

②康德《实践理性批判》韩水法译,北京:商务印书馆,2003年版,第90页。

③④保罗·阿尔托依兹《马丁·路德的神学》段琦、孙善玲译,江苏:译林出版社,1998年版,第132页,第132页。

⑤⑥⑦⑧康德《纯然理性限度内的宗教》,第27页,第27页,第32页,第41页。

纯的原始禀赋,从而走向善而弃绝恶。我们看到这个路径与奥古斯丁的路径相反,耶稣基督来就是要战胜撒旦,从而洗清人的罪,将人从罪中拯救出来。那么,对于康德来讲,凭借什么来重建人的向善禀赋呢?

由于决断行为的动机之不纯洁性,人往往以禀好作为行动的准则依据,从而,只以幸福作为最高的价值,而重建向善禀赋的动力就是要祛除掉这种依据,“因为一切禀好和每一种感觉冲动都是建立在情感之上,所以(通过禀好所遭遇的瓦解)施与情感的否定作用本身是情感”<sup>①</sup>,另一方面,既然这种情感可以起到否定作用,它也就同时是对于某种因果作用的一种肯定,康德将这样一种情感称为是道德情感<sup>②</sup>。由于和基督教一样,康德必须采纳一种绝对内在化的路径,因而“道德法则必须要直接性地决定意志”<sup>③</sup>,所以“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”<sup>④</sup>,这一道德情感就是康德所谓的“行为唯一主观充分的决定根据”。因而,这种情感就是要“瓦解自私”“平伏自负”<sup>⑤</sup>,而从肯定那一方面讲,它就要敬重着什么,它要敬重的就是道德法则,因而“道德法则就是最大的敬重对象,从而也是一种并无经验起源而被先天认识的肯定的情感的根据。对于道德法则的敬重是一种情感,它产生于理智的根据,并且这种情感是我们完全先天认识的唯一情感,而其必然性我们也能洞见到”<sup>⑥</sup>。既然道德法则连同其产生的道德情感瓦解了自私、平伏了自负,从而,幸福与自我中心不再充当任性决断的准则,“这样,道德法则,一如它通过纯粹实践理性乃是行为的形式决定根据,一如它乃是善恶名下行为对象是虽系质料却纯客观的决定根据,因而也就是行为的主观决定根据,即动力;因为它对主体感性施加影响,产生了一种促进法则去影响意志的情感”<sup>⑦</sup>。于是,在康德看来,正是对于彻底抛开一切外在因素的道德法则的敬重成为唯一而同时无可置疑的道德动力,这种情感“除了仅仅是出于这个根据的客体之外就不再指向任何客体”<sup>⑧</sup>,因而,在理性的判断中,道德法则完全客观地直接决定意志,而弃绝掉一切世界因素的干扰。从而,人之自由决断,其因果性只能由法则决定,它将一切禀好,从而将对人本身的尊重完全限制在纯粹法则的条件上。在这个基础之上,绝无可能产生任何的恶。因而,正是凭借对道德法则敬重的道德情感,并且以此作为一切行动的唯一根据,即作为我们行为的出发点,我们就可以在人之心灵中重新唤起向善的禀赋,并进而弃绝掉恶,从而依据法则作为准则行出善。

综合论之,可以看到,康德将奥古斯丁所开辟的“内在化路径”在人的意义上推到了极端,并且是以一个完全自足体系的形式。而在这样一种出发点的意义上分析,就可以更好地见证奥古斯丁与康德的内在争辩,从而更好地理解康德与基督教思想的错综复杂的关联。

[责任编辑:杨晓伟]

①康德《实践理性批判》,韩水法译,北京:商务印书馆,2003年版,第79页。

②海德格尔对这种道德情感做了现象学的解读,在海德格尔看来,任何情感都包含有两个层面的规定:一是它直接发现并通达了被感受者,虽不是以直观的方式;另外是直接拥有一自己一自身的意义上,因而说一种道德情感,就是直接置身于非感性规定性,即作为行动者的自身之中,因而这种“敬”乃是人之生存在其中彰显的本真状态。这样理解能使得我们更好地处置道德情感的位置,否则我们很难对于康德如此界定的道德情感处于如此重要的地位表示满意。具体参见:海德格尔《现象学之基本问题》,丁耘译,上海:上海译文出版社,2008年版,第173-182页。

③④⑥⑦⑧同上,第77页,第78页,第80页,第82页,第85页。

⑤同上,第79页,“自私”指以幸福为核心的利己主义,“自负”指对自己过度钟爱惬意的利己主义。