

# 从理性之基到人性之源看休谟与康德宗教哲学的多重意义\*

翟志宏

**提 要：**休谟和康德在不同论著中以不同方式同时对宗教的理性之基和人性之源分别进行了探究。本文认为这些探究在休谟和康德的宗教哲学体系中既相互关联，又有着各自独立的意义。一方面他们秉承证据主义的认识论路线，质疑宗教的理性基础，将古典自然神学的哲学批判推向了一个新的高度；另一方面则超越传统批判和辩护的二元格局，尝试从人性和道德中揭示宗教的起源，体现出了现代宗教学的学理意涵。

翟志宏，哲学博士，武汉大学哲学学院宗教学系教授，博士生导师。

主题词：休谟 康德 宗教哲学 理性之基 人性之源

在 17 世纪以来对宗教问题有着浓厚理论兴趣的哲学家中，休谟（David Hume，1711—1776 年）和康德（Immanuel Kant，1724—1804 年）因其独特的立场和丰富的思想而占据着非常重要的地位。虽然两人因分属于不同的思想文化传统而有着不同的认识论取向，但他们对宗教的理性之基和人性自然之源所分别做出的深入思考与探究以及由此所形成的思想学说，则被后世学者誉为是西方宗教哲学历史发展的“分水岭”，具有里程碑的意义。长期以来，中外学者对他们两人的宗教哲学进行了广泛的研究，就其思想中哲学立场与宗教学说的关系、自然神学批判以及宗教起源的人性之源和道德之基等看法主张，给予并做出了全面细致的分析解读。本文在梳理这两位哲学家关于传统自然神学的批判性理论以及有关宗教起源学说的基础上，对他们有关宗教问题的看法和思想试图超越传统的批判与辩护之二元对话格局和单一宗教背景的解释模式所包含的理论可能性，给予历史的分析，并尝试从现代宗教学的立场阐释并认识他们宗教哲学的思想史意义。

## 一、自然神学与理性基础

在现代哲学的早期思想进程中，笛卡尔（Rene Descartes，1596—1650）和洛克（John Locke，1632—1704）等人有关人类知识的基础、对象、范

围及其确定性标准的探究和界定，蕴含了一种后来被称之为基础主义和证据主义的思维原则或认识论原则。这种原则认为，任何一种观念或信念，只有在坚实的基础上建构并拥有可靠的根据，才是正当的和合理的，才能获得有正当理由的辩护与保证；否则，这种观念或信念就是可疑的、缺乏根据的和不合理的。应该说，这是一种非常严格的思维原则，体现出了一种希望在绝对可靠的基础上为所有的人类观念和信念寻求确定性根据与保证的初衷和要求，一种任何思想观念或信念都应该或者说必须在这样的原则中接受检验的认知合理性规则。依据这一原则，传统的以及在当时社会上流行的宗教信念，也应该在基础合理性或证据合理性的层面上予以重新考察与审视。而这种考察与审视，在现代早期哲学家们那里的一个突出表现，乃是对自然神学的批判和质疑。

应该说，不断展开来的启蒙运动和理性主义思潮，为这个时期的哲学家们提供了一种较为明确的思维手段，使之能够以更加客观严格的学术立场，来考察、审视多少仍然占据着某种主流地位的宗教信仰及其神学思想。一方面，他们以理性之名批判超自然、神迹、庸俗的宗教教条和繁琐的礼仪；另一方面，在严格界定理性和证据之意义与价值的基础上，对于传统自然神学有关上帝存在的证明，提出了新的阐释、修正、完善

乃至批判。虽然生活在这个时代较早时期的哲学家们，如笛卡尔和莱布尼茨（Leibniz, 1646—1716 年）等人，希望以新时代之理性精神来完善对上帝存在的证明；然而他们所坚守的理性原则，与同样进行这种论证的中世纪前辈们，已有着截然不同的独立意义。而在他们之后的一些哲学家如休谟以及随后的康德等，在运用新的认识论原则思考自然神学的意义时，对它们的论证价值表现出的乃是更多的怀疑和不信任。

在休谟关于宗教问题的研究中，他对传统自然神学的考察和批判无疑是以其哲学思想为根基的，而且在其中更为强调的是他的证据主义和彻底经验主义的认识论原则。和其他早期现代哲学家一样，休谟坚持人的自然本性理解的重要地位以及认识论研究的优先性原则，认为把握和认识“人性的原理”和人类知性的范围与能力以及观念的性质与来源，在哲学、科学乃至宗教问题研究中具有优先的和基础性的地位。在探究这一“稳固的”科学基础的过程中，休谟承袭了自笛卡尔和洛克以来现代早期哲学家们在认识论问题上所持守的基础主义和证据主义之思想进路，不仅认可了这种认知基础主义原则，同时也把经验主义作为自己考查知识与信念的思维原则和评价原则。例如在对宗教信念及其自然神学进行批判时，休谟对这一原则做出了一种典型的表达：“我们的观念超不出我们的经验；我们没有关于神圣的属性与作为的经验；我用不着为我这个三段论式下结论：你自己能得出推论来的”。<sup>①</sup>正是以严格的经验为基础所表现出的对超越经验之外的推论如神圣属性的怀疑，以及“仅当证据充分支持信仰才是合理的”主张，使得休谟获得了当之无愧的“证据主义者”之称号。<sup>②</sup>

在休谟针对传统以及当时流行的各种自然神学论证方式所进行的批判性考察中，他关于设计论证明的分析最为典型。<sup>③</sup>休谟质疑自然神学设计论证明的核心问题是，在它运用类比推理和归纳推理时并没有严格遵循经验主义的原则，从而使得这种证明包含了诸多不严格和不合理的缺陷。当然，休谟认为类比推理本身有其合理的意义，如果人们严格遵循其中的推理规则，其结论必定会包含可靠的价值。然而设计论证明在使用类比推理方法时，却违反了其中的原则，如相似性原则。由于事件之间的相似是我们获得这种推理结论之可靠性的根据，然而如果事件之间的相似性有所偏离，那么论证的不可靠性就会随着偏

离程度的增加而相应地增大；而设计论证明所选择用来作为类比的自然作品与人工制品，与其说是相似，倒不说是不同，甚至是本质上的不同，由此形成的结论必然缺乏有效性和可靠性。<sup>④</sup>再者，设计论证明也违反了因果推理中原因与结果之间的相应相称原则。由于设计论证明是一种从结果推出原因的后天证明：例如以从房屋推出房屋的制造者为参照系，进而从宇宙推出宇宙的设计制造者；然而问题是，部分（房屋）的性质为什么一定会是整体（宇宙）的性质呢？从部分到整体完全违背了类比推理的相应相称原则，因而休谟说，“我们称之为思想的，脑内的小小跳动有什么特别的权利，让我们使它成为全宇宙的规范呢？”<sup>⑤</sup>

休谟认为设计论证明中另一个未能正确使用的方法是归纳推理。在休谟看来，归纳推理的使用应该有一个基本的前提，那就是赖以进行推导的两种现象必须是恒常关联并依次发生的，必须是我们日常生活中能够观察到或体验到的。但设计论证明从日常的自然物品推断出它们是上帝所造的这一结论，并不是我们在日常生活中所能见到的，更不可能是恒常发生的，因此这一归纳推理并不是一个在经验上有效的推理。<sup>⑥</sup>

从这些批判中，我们可以看出休谟始终贯彻经验主义原则，将推理严格限制在我们日常的经验中，将经验作为唯一的证据，根据经验的程度来衡量证据的强度，进而得出相应程度的信念或知识。休谟以经验主义为基础所展开的对知识的可靠性以及自然神学论证的合理性的分析、批判与评价，虽然将笛卡尔和洛克等人所倡导的证据主义和基础主义思想推进到了一个极致的层面，导向了怀疑主义或不可知论，在后世宗教哲学的研究中引发了广泛而激烈的争论；然而无论这些争论中所包含的支持或反对的倾向各自占据着什么样的分量，休谟对宗教和宗教信仰的批判在总体上则被认为是“精妙的、深远的和有破坏力的”，在他之前的哲学没有，在他之后也很少。<sup>⑦</sup>

休谟对自然神学的证据主义批判，给康德留下了深刻的印象，认为休谟在设计论证明批判中对有神论立场的质疑是非常有力的，赞成休谟关于有神论信仰中至上存在者的观念不是来自经验而是来自想象的看法：“至上存在体这个概念是人们做成的，从这一点来说，这种攻击甚至在某种情况下（实际上在一切通常情况下）是驳不倒的”。<sup>⑧</sup>康德本人则在对人类的认识能力的深入考

察中继续了对自然神学的批判,并将这种批判推向了一个新的高度。他把从思辨理性上对上帝存在的证明分为三种,包括运用“经验途径”的自然神学证明和宇宙论证明,以及运用“先验途径”的本体论证明。<sup>⑨</sup>康德的分析批判是从本体论证明开始的。通常来说,本体论证明所赖以展开的前提或基础,是一个被人们认为指称着一个绝对必然存在者的“上帝”这一概念。康德认为,人们之所以会把“上帝”这一概念看做是一个绝对必然存在者的概念,更多的是出于人们的先验设定。也就是说,这一概念不是人们在实际的经验中感知并依据这种感知而形成的,而是人们为了解决认识问题、统一人类认识的某一些对象并使人类的认识具有某种完整性而在思想中构建起来的,因而它只是一个“纯粹理性概念”,一个“单纯的理念”。<sup>⑩</sup>

在康德看来,由于“上帝”概念是一个“单纯的理念”,而与这个概念相关联或被认为是内在于这个概念中的诸多性质与特征,诸如“全能”“全善”“存在”等等,也都是在这个过程中被人们设定出来的。在这样的意义中,“上帝存在”之类的命题,只可能是一种断定主词(上帝)具有谓词(存在)性质或特征的分析命题。因而,本体论证明所进行的论证,也仅仅是把主词和谓词之间的设定(定义)关系揭示出来;如果它们之间具有必然性的话,也只能是一种逻辑的必然性。因而在这一证明中所使用的“存在”一词,并不是一个能够赋予“上帝”以新的属性的具有事实意义的“真正的谓词”。<sup>⑪</sup>这一证明始终是不能超越纯粹的理性思辨而走向现实,“走到概念之外”来获得经验上的验证的。康德认为本体论证明最大的问题是混淆了逻辑必然性和事实必然性之间的区别。<sup>⑫</sup>

如果说以概念为基础的本体论证明不能给我们提供“上帝存在”的任何实存的知识,那么从经验出发的宇宙论证明和自然神学证明,<sup>⑬</sup>能否给予我们以这样的知识并满足经验上的验证吗?康德认为,这两种证明虽然在开始的时候都把现实的经验作为出发点,但由此而“达到一个一般必然存在者的存有”的时候,或者说推论出有这样一个“崇高的和智慧的原因存在着”的时候,这样的“必然存在者”和这种崇高的具有智慧的“原因”是什么以及“具有怎样的属性”,则完全超越了经验的可能性,而仅仅成为单纯理性或“思辨理性”的“意图”和构想。<sup>⑭</sup>

因此康德认为,虽然宇宙论证明和自然神学证明是从经验出发的,但当它们最终把“必然存在者”概念和世界“最终原因”的概念等同于“最实在的存在者”概念时,则回到了本体论证明的先验之路上,脱离了经验的现实性。<sup>⑮</sup>在康德看来,自然神学证明和宇宙论证明最终都是建立在“本体论证明的基础上”的,<sup>⑯</sup>因而对本体论证明的批判是完全适用于对其他两种证明的批判的。康德对这些证明的基本看法是,在这些证明中所使用的“最高存在者”概念,对于理性的单纯思辨来说始终“是一个单纯的”“完美无缺的理想”,一个使人类知识“圆满完成的概念”;虽然“它的客观实在性”不能为思辨的方式所证明,但也“不能以这种方式被反驳”。<sup>⑰</sup>“上帝”作为一个单纯思辨的理想和先验的概念,其存在是不能从经验中得到说明的,它不具有认识论意义——其真假不能为纯粹理性在客观实在性上所证明。

## 二、人性之源与道德之基

休谟和康德对自然神学的哲学批判,体现出他们对待宗教问题的一种态度,一种并不相信宗教信念能够在理性和经验基础上合理地建构起来的认识论立场。然而,虽然对宗教的理性基础和可以“证成”的根据有着颇多的失望,但并不意味着他们对宗教问题不再有兴趣。相反,两位哲学家都表达出了宗教问题意义重大的看法,休谟认为“关于宗教的每一次探究都至关重要”,其中除了宗教是否具有“理性基础”这一问题之外,宗教的“人性起源”也至关重要,它们同时构成了“考验我们才智”的“两个问题”;<sup>⑱</sup>康德则把对宗教问题的讨论或思考看作是他在纯粹哲学领域为自己提出的研究计划所要解决的三大基本任务之一:能够知道什么的形而上学、应当做什么的伦理学和可以希望什么的宗教,<sup>⑲</sup>并通过履行“我应当做什么”的道德律令,而与满足了“我所希望”的最终幸福的宗教建立起了一种内在的关联,提出了道德是宗教形成之基础的看法。<sup>⑳</sup>

由于“考验我们才智”的两个基本宗教问题分别涉及到“有什么理由要相信它”(其“真”)和“它是如何出现的”(其“因”)的内容,休谟因而是以不同的方式对它们作了探究和说明。如果说在《自然宗教对话录》中,休谟主要是以怀疑和批判的方式否定了宗教的“理性基础”的

话；那么在《宗教的自然史》中，休谟偏重的是对它的“原因”的考察——即通过“宗教在人性和社会中的自然起源”是什么的说明，希望揭示的是其产生的缘由或动机。<sup>④</sup>在他看来，如果我们“知道了某个特定信仰的原初条件、原因或动机，也就知道了为什么人们信奉它的‘实际’理由”；因而，宗教信仰的起源问题，实际上是回答人们为什么“信奉宗教信仰并沉迷于宗教活动的问题”的关键。<sup>⑤</sup>就其基本倾向来看，休谟主要是希望通过对这个问题的探究，能够找到一种解释原则，一种可以较为合理地说明宗教何以产生以及人们为何信奉它的解释原则。

在休谟生存的时代，有两种流行的说明宗教合理性的或者说为上帝信仰做辩护的方式，一种是论证的方式，另一种是启示的方式。启示的方式主要是通过采信《新约》圣经中的预言和神迹来展开的。<sup>⑥</sup>休谟主要依据经验主义原则对神迹的发生表现出了极大的不信任，<sup>⑦</sup>并通过对自然神学论证方式的批判，揭示出人们试图通过理性论证来辩护宗教信仰的不合理性。如果说这两种方式都不是人们相信神存在的理由，那么还有什么原因来解释人们的宗教信仰呢？休谟认为是一种“自然的原因”，即人类的某些恐惧导致了宗教的发生，也就是说，我们可以在人类的“恐惧”——“对控制人类生命的有时是恶意的、有时是仁慈的、而常常是反复无常的事件的未知原因的恐惧”中发现“神的信仰的起源”。<sup>⑧</sup>因而，当休谟在《宗教的自然史》中把宗教的起源——即“产生原初信仰的那些原则是什么”以及“引导其运行的那些事件和原因是什么”——作为其探究的主题时，<sup>⑨</sup>他主要是把“希望与恐惧、未知的原因、想象”等情感因素，作为“对宗教起源的解释中的核心特征”来看待的。<sup>⑩</sup>

为了说明自然情感在宗教产生中的作用，休谟对人类宗教的历史做了回溯式的考察，认为“多神教或偶像崇拜是、而且必定曾经是、而且必定曾经是人类最早、最古老的宗教”。<sup>⑪</sup>而在“人类最初形成它们的粗陋的宗教观念”时，不仅是自然的新异和奇幻使他产生了震惊与敬畏，“由于自然的新奇，自然警醒于人；并且即刻使他战栗、献祭和祈祷”；而且普遍存在于人类日常生活中的普通的情感，诸如“对幸福的热切关注、对未来悲惨生活的担忧、对死亡的惧怕、对复仇的渴望，以及对事物和其他必需品的欲望”等等，也是宗教观念形成的最早的源泉。<sup>⑫</sup>在休谟看来，正是这种

“战战兢兢的好奇心”以及“心绪不宁”中所表现的“对自然的希望和恐惧”，而不是所谓“思辨的好奇心”和“对真理的纯粹热爱”，导致了宗教的产生——原始人类“以极其迷乱而惊愕的眼神，在这幅混乱的图景中看到了神性最初朦朦胧胧的踪迹”。<sup>⑬</sup>而那种一神论中的抽象的神性观念以及有序的“宇宙秩序与框架”等等，是那些“粗鄙无知”的原始心灵既无法理解也无法获得的，只能是人类心灵从低级到高级的发展中逐步形成起来的。<sup>⑭</sup>因此在休谟看来，最早的宗教观念的产生，不是由于任何的推理和理性能力，而是出自人们内心中情感或感觉，出自于人性的虚弱与恐惧，生活中的不幸、担忧与希望。

在有关宗教问题的研究和看法上，康德与休谟有着诸多的相似之处。虽然在生长起来的历史文化处境中两人秉承了不同的思想传统，但启蒙运动展开的广泛影响、自然科学成就的示范效应、以及现代早期以来哲学认识论之证据主义原则的不断推进，等等诸如此类的时代元素也为康德和休谟等人看待宗教问题提供了某种相同的精神氛围和理论倾向，促使他们在讨论宗教信仰缺乏可靠的理性根据之后，还尝试从其他方面解释和说明宗教形成的机制。也就是说，即使宗教信仰在他们看来是没有认识论意义的，他们还是希望能够说明这种信念是如何产生的，它的起源是什么。

就康德来说，他有关宗教这个方面问题的讨论主要是在《单纯理性限度内的宗教》（1793年出版）中进行的。但由于康德主要是从道德层面来思考宗教产生的可能性，因而他关于宗教的道德意义的思考，实际上在他较早出版的《纯粹理性批判》（1781/87）和《实践理性批判》（1788）等论著中就以某种形式开始了。<sup>⑮</sup>在总体上，康德关于道德与宗教关系的基本立场是，道德并不需要或依赖宗教，但它必然导致宗教；宗教因道德而具有必要性。也就是说，当康德思考道德自身形成的基础和条件时，宗教是没有意义的；只是在达到德福相配的至善时，或者说为了使德福相配的至善成为可能，一个全知、全善、全能的至上存在者才是必要的。而在康德讨论事实经验和纯粹理性的原则以及实践的和生活道德的生活原则时，宗教因素是不会也不可能在场的。也就是说，“道德为了自身起见，绝对不需要宗教。相反，借助于纯粹的实践理性，道德是自给自足的”。<sup>⑯</sup>

而道德之所以是“自给自足的”，乃是凭藉纯粹实践理性而实施它的人的意志，是“绝对自由”的，意志自由是所有的实践原理和道德法则的基础，“自由的概念”是纯粹理性体系“整个大厦的拱顶石”。<sup>④</sup>由于意志是自由的，当其为自身立法时就体现了意志的自律，“意志的自律”而不是“他律”，是道德法则建立的基本原则和一切“与之相符合的义务的惟一原则”。<sup>⑤</sup>因此在康德看来，作为纯粹的实践理性的意志是直接立法的，由此形成的实践理性的基本法则就是，“要这样行动，使得你的意志的准则任何时候都能同时被看作一个普遍立法的原则”。<sup>⑥</sup>康德把这条实践规则解释为是“无条件的”，是“我们应当绝对地以某种方式行事”的规则和“一切准则的最高条件”；它所体现的是一种绝对命令，是以其自身为目的而必须执行的绝对命令，意味着“某种强制”和“义务”。<sup>⑦</sup>它以绝对命令的形式体现了意志的自律，因而不需要预设任何外在的或神圣的意志作为其存在的条件。

当康德把道德看作是自足的时候，他认为这时的道德并不需要一个“先行于意志规定的目的观念”，来对意志做出解释。但这并不意味着道德就根本不可能与某种目的有任何的关系，他说，即使这一目的不会作为先行的根据，但它依然会作为“必然结果”而与道德相关联。他认为之所以如此，乃是由于人们的道德“若不与目的发生任何关系”，那么他就“根本不能做出任何意志规定”。虽然目的并不规定行动如何产生效果，但它却规定了行动产生效果的方向，可以以此调整行为自身的“所作所为”使得行为与目的“协调一致”。康德认为这一目的包含了一种“客体的理念”，“一种尘世上至善的理念”；而为了使“至善”在尘世成为可能，“我们必须假定一个更高的、道德的、最圣洁的和全能的存在者”。<sup>⑧</sup>

康德认为正是这种“至善的理念”才“满足了我们的自然需要：即为自己的所作所为，在整体上设想某种可以由理由加以辩护的终极目的”；通过它，人为自身的道德需要做了证明，即“要为自己的义务设想一个终极目的，来作为义务的结果”。而为了使道德义务获得应有的结果（效果），道德必须在它之外架设一个“有权威的道德立法者的理念”，来保证这种结果有可能，因此，康德说“道德不可避免地导致宗教”。<sup>⑨</sup>在康德看来，如果我们严格遵循道德法则，并因此而

产生或达到至善这一目的，使得幸福与配享幸福的德行相一致，这是人的能力完全不能实现的，“因而必须假定一个全能的道德存在者来作为世界的统治者，使上述状况在他的关怀下发生”。<sup>⑩</sup>

就康德关于道德与宗教关系的基本立场来看，虽然人类的道德法则不是以宗教或一个至上的存在者为前提建构起来的，它完全依赖于意志或实践理性的自由和自律，但有了这一存在者我们所履行的道德义务和责任才获得了最终的结果和意义，同时也保证了德福相配的一致。“上帝的存在”是一种因道德需要的设定，或者说道德命令，宗教信仰最终是一种道德信仰。康德这种阐述使得人们感到他关于宗教之道德论证的主要目的是要表明，道德在根本上不需要宗教，但却导致了宗教，试图把宗教看作是活生生的信仰而不是理性知识；或者说，他所表明的是宗教虽然在理性上是不真实的，但却有着道德上的渴求，多少类似于帕斯卡的赌博论证（Pascal's wager）。<sup>⑪</sup>而包含在康德关于“宗教”定义——“作为对神圣命令的所有责任的认知”——中的元素至少有三个：宗教是道德倾向而非理性知识，拒绝或否定上帝存在的理性知识对宗教来说是必需的，宗教需要责任、上帝以及把我的责任看作是上帝意图我去做的某种东西。<sup>⑫</sup>

从总体上看，在看待宗教的问题上，康德与休谟有着差不多相同的思想倾向，在有关休谟所说的宗教的两个重大问题——“真”的问题和“因”的问题上，他们也有着基本相同的立场，都对前者的可能性给予了哲学上的批判。正是这种批判以及康德对他所生活的时代在社会上流行的宗教行为与观念的反感、失望和敌意，使得人们对他在《实践理性批判》和《判断力批判》、特别是在《单纯理性限度内的宗教》等论著中对宗教在人类道德生活中的意义和作用所做的解释，感到了相当大的诧异。或者说，由于康德给人印象是一个具有科学气质的人，关心理性的发展和人性道德的进步，对流行的宗教文化、祈祷实践、宗教礼仪和教会权威保持着相当大的怀疑、反对和敌意，对所有神秘的或神迹之类的东西缺乏丝毫的耐心，因此当他因通过道德的设定而对宗教以及至上的存在者做出范围广泛的论述而被称之为“深刻的宗教思想家”（a deeply religious thinker）时，听起来则使人感到匪夷所思。<sup>⑬</sup>但无论这种匪夷所思是如何产生的，18世纪以来人类理性的进展以及宗教不断变化的状

况，特别是人类文化在更深更广的层面上的认识和揭示，为宗教的产生及其意义的解释提供了在理性之外的更多的途径和方式，这些途径和方式在 19 世纪以来的社会文化和心理等层面上有着更为突出的表现。

### 三、传承与超越

如果说在休谟和康德的文本中，他们有关自然神学的批判和宗教起源问题的讨论是在不同地方并以不同方式展开的，那么它们的各自意义及其相互间的关系会是什么呢？或者说休谟和康德有关宗教理性之基和人性之源的探究，能够给我们带来什么样的启发和思考呢？中外学者对它们的各自特征、意义及其相互间的关系作出了广泛深入的解读与评价。本文认为，虽然这两方面的探究在休谟和康德整个哲学体系或宗教哲学学说中有着某种内在的一致性，但就其包含的具体内容所涉及到的问题指向、学理基础以及思想旨趣等方面来看，它们所体现出的应该是更多的不同和相互独立的意义。

首先就宗教的理性之基来看，对它的探究和争论在西方宗教和哲学关系史由来已久，并逐步形成出了一种批判和辩护的二元对峙格局。在思想起点上，这一问题肇始于基督宗教与希腊哲学在罗马帝国的相遇，肇始于基督宗教产生之后其信仰的理性合理性问题所遭遇到的罗马哲学家们的诟病和质疑。为了回应这些质疑并为其信仰的合理性辩护，基督宗教的早期神学家们尝试了不同的策略方法，其中一些人采纳希腊哲学的方法和概念来解释教义信条，并把它作为建构其神学思想体系的一种手段，逐步形成出了一种理性主义的辩护路线。中世纪之后，更多的神学家们成为这一辩护路线的支持者，构造了一个内容广泛且源远流长的以理性为基础论证上帝存在的自然（理性）神学体系。虽然自罗马帝国晚期以来，通过希腊哲学的方式为基督宗教的理性之基进行解释或者说辩护，在教父哲学和经院哲学的神学家中不乏其坚定的拥护者，但在哲学家那里，却一直对内在于这些论证中的理论之可行性存疑甚至诉诸批判的。

随着现代哲学对认识论问题的兴趣日益浓厚，对宗教信念认知合理性的哲学批判又成为这个时期哲学家们关注的一个焦点。特别是笛卡尔为建构“可信赖的和系统化的知识”而孜孜以求的“毋庸置疑的第一原则”以及洛克对人类知识

的基础、范围和类型及其可靠性根据所做的探究，从中所激发并演进出来的一种基础主义与证据主义要求，逐步成为 17 世纪之后哲学家们考量宗教信念以及自然神学之是否具有认知合理性的基本原则。虽然在这个时期，也有一些哲学家对尝试通过理性手段为神学命题进行合理性论证的自然神学表现出了某种认同，如笛卡尔对本体论证明的重新表述，<sup>④</sup> 莱布尼茨对加以完善之后的古典自然神学所表现出的信心；<sup>⑤</sup> 但在总体倾向上，以基础主义和证据主义为原则对宗教信念之认知合理性的批判性考察，是这个时期哲学家们的思想主流。休谟和康德的批判即是这一主流的一种体现。他们依据经验论原则与人类认识能力的分析而对古典自然神学所展开的批判性质疑，将批判与辩护的历史性对话推进到了一个新的层面。

因此可以说，休谟和康德对古典自然神学的批判，主要是在秉承传统之批判与辩护的二元对话格局中展开的，有着相对明确的思想指向和问题论域；或者说，自从基督宗教成为西方主导的信仰体系之后，围绕着宗教信念认知合理性的批判与辩护的对峙格局即是在这样相对明确和相对单一的信仰背景下展开的。这种背景也为休谟和康德的自然神学批判确定了基本的问题指向与思想处境。然而，随着自然科学的发展、启蒙运动的深入以及人类交往范围的扩大等等诸多历史文化元素在现代社会的扩展，为休谟和康德等人提供了更广阔的思维空间，使得他们能够超越单一的信仰背景和文化背景来思考宗教所可能包含的多层面之意义。这可能正是当休谟说“关于宗教的每一次探究都至关重要”时所意图表达的那些除了“理性之基”之外的意义。

当然，就休谟的文本语境来看，他把这种除了“理性之基”之外的有关宗教问题的重要意义归结为“人性之源”，或者说是“宗教在人性和社会中的自然起源”。然而正是在关于宗教之“人性之源”的探究中，休谟突破了自然神学批判中所驻足的西方信仰背景与文化背景，把其思考的视野放置在了更深远更广阔的人类文化的原始处境中，尝试从中揭示“产生原初信仰”的“原则”与“原因”。休谟把人类最早最古老的宗教信仰看作是“多神教或偶像崇拜”，认为是自然的新异和奇幻所给予他的震惊与敬畏以及包含在早期人类自然生活中的希望和恐惧等等之类的情感，导致了原始人类宗教信仰的产生；而那些

抽象的神性观念及其有序的“宇宙框架”，如基督教的一神论信仰，则是那些“粗鄙无知”的原始心灵既无法理解也无法获得的。它们思辨理性才能理解的观念，只能是从原始人类“以极其迷乱而惊愕的眼神”所看到的“神性最初朦朦胧胧的踪迹”中，通过不断的抽象而从低到高形成起来的。

休谟通过自然人性而非宗教启示或神创意义对信仰起源的解释，在康德那里也得到了某种形式的认可。虽然康德并不像休谟那样，在原始人类对自然的虚弱与恐惧以及生活中的不幸、担忧与希望等情感中找寻宗教的起源；但他确实与休谟一样，在人学而非神学的意义上解读宗教的起源。他把宗教看作是基于人类道德的需要而产生，一个至善的最高存在者完全是道德需要的设定；即使对这一至善存在者的认可被视之为是一种严格的道德律令，它依然是因道德的需要而导致的。康德认为，作为理性存在者，人类的道德法则完全是以其意志的自律为基本原则建立起来的，它由此构成了“一切有理性的存在者”必须遵守的法则、义务和无条件的道德命令；只是当我们遵守道德命令或履行道德义务要获得应有的结果（效果）时，则需要它在它之外架设一个“有权威的道德立法者的理念”，来保证这种结果成为可能。也就是说，虽然人类的道德法则完全依赖于意志或实践理性的自由和自律，它的建构并不以宗教或一个至上的存在者为前提，但有了或设定了这一至上的存在者，我们所履行的道德义务和责任才获得了最终的结果和意义，保证了德福相配的一致。因此，康德说“道德不可避免地导致宗教”。<sup>⑥</sup>

在康德的思想中，虽然宗教使得人类所履行的道德义务和责任有了指向性意义并使其最终目的的实现有了保障，但宗教并不是人类形成道德的前提和必要条件，相反，道德才是宗教得以产生的原因和基础。那么，在康德关于宗教产生的这种道德之源的说明中，是否包含了这样的一种思想可能性，即康德在认识论上批判了“上帝存在”的自然神学论证之后，又在伦理学的层面上为“上帝存在”做出了一种道德论的证明？也就是说，在有关宗教认知合理性的批判和辩护所构成的传统二元对峙模式中，康德是否同时扮演了两种不同的角色呢？即在批判之后又为之作了辩护？从思想的融贯性上看，本文认为这种可能性较小。即使我们假定这种可能性是成立的，但康

德在认识论批判和道德论“辩护”中所运用的乃是不同的思想基础和论证原则。因为在传统的自然神学中，“上帝存在”是被作为宇宙和人类所有一切的根据、出发点或原初原则来论证的，康德的批判是针对这样的证明展开的，指出这种证明缺乏理性根据与合理的认识论意义。而在他有关宗教的道德之基的说明中，“上帝存在”乃是出于道德的需要而产生的，即“上帝”作为一个更高的、道德的、最圣洁的和全能的存在者”，是为了使得人类的至善成为可能并最终得以实现而设定的；也就是说，宗教并非是道德得以建立的原初根据和出发点，而只是为实现其最终目的所设立的条件与保证。因此在这种关系的说明中，如果说康德提出了某种道德论证明的话，<sup>⑦</sup>那么包含在这种证明中的“上帝存在”之“存在”，也并非像传统自然神学中的“存在”那样是在实存的意义上来理解和论证的，而可能更多的是类似于康德在批判本体论证明时所阐明的那样，是一个只具有逻辑必然性而不具有事实可能性的概念或谓词。

实际上，当康德把自律的道德作为宗教产生的基础或根源的时候，就已经体现出了与内在于传统自然神学中的神学前提有所不同的思想原则。虽然在这样的认识过程中，康德并不像休谟那样试图突破当时西方宗教的一神论背景而深入到人类原始宗教中寻找神性根源，依然是遵循着现存的基督宗教传统来看待或归结“至上存在者”的本质与特性；但这种“最圣洁的和全能的存在者”概念，在康德那里已不具有单纯的信仰意义，而更多的是一种文化意义。<sup>⑧</sup>也就是说，当康德和休谟一样，尝试通过宗教的起源来揭示“上帝存在”的价值时，实际上就已经超越了传统的批判—辩护的二元认知模式，而希望赋予对宗教问题的认识以一种新的意义，一种突破真假的理性之基的更广泛的社会文化意义。这种意义应该说随着19世纪中后期现当代宗教学建构起来之后，才会在更多的学者那里引起关注。

因此可以说，虽然休谟和康德依据哲学原则，对传统自然神学的理性基础以及宗教信念的认知合理性在学理上给予了批判性的解构；但他们并不满足于对宗教问题的认识，仅仅局限于在哲学与神学对话中所形成起来的批判—辩护二元模式，而是希望在更大更广泛的历史背景中解释宗教何以存在的心理情感乃至社会文化意义。这可能正是休谟把神性看做是一个从低到高的历史

演进过程、并从早期人类的情感需要中探究宗教起源的真正目的之所在,也可能正是康德把宗教看作是人类群体生活中的一个后成要素的核心意义之所在。当然,把宗教作为一个现实的社会文化体系以及人文社会科学学科的研究对象,在 19 世纪中后期之后才会最终地得以实现;而只有在这个时期,休谟和康德关于宗教起源的人性之源与道德之基看法所涵摄的宗教学意义,才真正地体现出来。

(责任编辑:若火)

\* 本文系国家社会科学基金项目“宗教信念的认识论地位与合理性意义问题研究”(13BZX059)阶段性成果。

- ①④⑤⑥ [英] 休谟著,陈修斋、曹棉之译:《自然宗教对话录》,北京:商务印书馆,2009年,第18、19、23-24、53-56页。
- ② [美] 查尔斯·塔列弗罗著,傅永军、铁省林译:《证据与信仰:17世纪以来的哲学与宗教》,济南:山东人民出版社,2011年,第146页。
- ③ 休谟把设计论证明的论证思路归结为主要是依据由果溯因而展开的类比推理,即从人工制品是由具有理智的人设计制造而来,推出自然作品也应该是由具有更大智慧的存在者设计制造,进而得出这一更大智慧的设计者即是上帝的论证结论。参见休谟:《自然宗教对话录》,第18-19页。
- ⑦ J. C. A. Gaskin, "Hume on religion", in *The Cambridge Companion to Hume*, edited by David Fate Norton, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 313.
- ⑧ [德] 康德著,庞景仁译:《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》,北京:商务印书馆,2009年,第146页。
- ⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯ 参见 [德] 康德著,邓晓芒译,杨祖陶校:《纯粹理性批判》,北京:人民出版社,2004年,第471、472、476、479、483、497、505页。
- ⑰ 康德把宇宙论证明看作是从经验出发,以“感官世界的特殊性状”(如“某物实存”)作为“证明的根据”而推论出有一个必然存在者存在的证明。见康德著:《纯粹理性批判》,第480页;他把自然神学证明看作是通过经验世界的“多样性、秩序、合目的性和美的舞台”等性质的考察,来为一个“最高存在者的存有”提供根据的证明。见康德著:《纯粹理性批判》,第491-492页。在现代学者的通常看法中,所有那些以自然理性的方式论证上帝存在的证明,被统称为自然神学或理性神学。
- ⑱ 同注⑨,第480-482、493-494、496页。
- ⑲⑳㉑㉒㉓㉔ [英] 休谟著,徐晓宏译:《宗教的自然史》,上海:上海人民出版社,2003年,第1、2、3、14、5-7页。
- ⑲ 同注⑨,第612页;康德:《致司徒林》(1793年5月4日),载 [德] 康德著,李秋零译:《单纯理性限度内的宗教》,北京:中国人民大学出版社,2003年,第221页。
- ⑳㉑㉒㉓㉔ [德] 康德著,李秋零译:《单纯理性限度内的宗教》,北京:中国人民大学出版社,2003年,“1793年第1版序言”第4、1、2-3、4、6、4页。
- ㉕㉖㉗ 参见 J. C. A. Gaskin, "Hume on religion", in *The Cambridge Companion to Hume*, edited by David Fate Norton, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 316, 318, 319.
- ㉘㉙ 同注⑱,“(英文版)编者导言”第8、11页。
- ㉚ 见 [英] 休谟著,关文运译:《人类理解研究》,北京:商务印书馆,1981年,第101-102页。
- ㉛ 同注⑱,第6-7、14页。
- ㉜ 李秋零认为,康德的《实践理性批判》和《判断力批判》包含了“道德导致宗教”的思想,而这一思想“既是康德道德哲学的归宿,又是他的宗教哲学的出发点”。见康德著:《单纯理性限度内的宗教》,“中译者导言”第7页。
- ㉝㉞㉟㊱ [德] 康德著,邓晓芒译,杨祖陶校:《实践理性批判》,北京:人民出版社,2003年,第2、43、39、40-42页。
- ㊲㊳㊴ 见 Allen W. Wood, "Rational theology, moral faith, and religion", in *The Cambridge Companion to Kant*, edited by Paul Guyer, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 403-404, 406, 413-414.
- ㊵ 参见 Descartes, *Meditations on First Philosophy*, in *Classics of Western Philosophy*, edited by Steven M. Cahn, Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc., 1995, 4th ed., pp. 449-453.
- ㊶ 参见 [德] 莱布尼茨著,陈修斋译:《人类理智新论》下册,北京:商务印书馆,1982年,第515页。
- ㊷ 中外一些学者认同康德提出了道德论证明的说法。最近有人虽然弱化了这种证明的强度,把它看作是一种“道德可能性证明”(Moral Hazard Argument),但仍然认为它是有价值和有意义的。参见 Christopher Jay, *The Kantian Moral Hazard Argument for religious fictionalism*, in *International Journal for Philosophy of Religion*, Volume 75 · Number 3 · June 2014, pp. 207-232.
- ㊸ 谢文郁和黄启祥也分别从“基督教语境”和“基督教文化”方面强调理解康德宗教思想的意义,虽然与本文的相关看法有所不同。参见谢文郁:《康德宗教哲学的问题意识和基本概念》,《中国社会科学评价》2018年第4期,第101-113页;黄启祥:《论康德道德哲学中的上帝设定》,《山东大学学报》2018年第6期,第138-146页。