

康德的人格上帝观念及其理论意义

——联系古罗马文化与经院哲学的考察

◎ 李科政

内容提要：康德持一种人格上帝的观念，即主张上帝是一个具有知性与意志的存在者。这是一种经院哲学式的观念，是古罗马文化与基督教信仰相结合的产物，深受以西塞罗为代表的斯多亚派思想的影响。康德与安瑟伦、托马斯·阿奎那等经院学者一样，把上帝的知性看作一种直观的与创造性的知性，把上帝的意志看作一种知性的与创造性的意志，把人格上帝看作纯然理性的与非感性的存在者。从人格上帝的逻辑可能性出发，康德否定了斯宾诺莎式的泛神论上帝与最极端的自然神论的上帝，这对于他的理论哲学与实践哲学都具有重要意义。

关键词：康德 人格 人格上帝 古罗马 经院哲学

作者简介：李科政，天津社会科学院伦理学研究所暨《道德与文明》编辑部助理研究员。

本文旨在考察康德理论哲学中的上帝观念，并且仅仅在一种相对狭隘的意义上使用“观念（conception）”一词。作为一种观念，它当然不止是一个宇宙论的理念，而是包含了对一个“世界创造者”的诸多规定——当然，康德反对把它们看作“知识”。但是，本文也无意把“观念”一词扩展至足以涵盖一切与上帝相关的“意见”（相对于“知识”），例如，上帝与人类活动的关系等问题。而且，本文将把讨论重点集中在康德对上帝的两个特殊规定之上——具有知性和意志，从而是一个经院哲学式的人格上帝（Personal God）。因此，从另一个角度上讲，本文的讨论立足于康德的上帝观念与同时代其它两种观念之间的对照，它们是斯宾诺莎式的泛神论上帝与最极端的自然神论的上帝。而且，本文试图把康德的思想与古罗马文化中的“人格”观念、中世纪经院哲学中的上帝论联系起来，而不是满足于它与莱布尼茨-沃尔夫学派的联系。实际上，本文将彻底省略对后一种联系的讨论，因为相关研究成果已然十分丰富。但是，对前一种联系的研究显然还有待深入，而且，这项工作无疑有助于解决批判哲学中的一些至关重要的问题。

一、康德的人格上帝

康德持有一种人格上帝的观念，即主张上帝是一个人格（Person）^①。“人格上帝”这一名称表明：上帝是一个具有理智与意志的存在者，是一个活的上帝。而且，相比斯宾诺莎式的泛神论上帝，人格上帝是一个独立于世界之外的创造者。众所周知，康德否定从思辨理性出发证明上帝实存的可能性，但也坚持我们从实践理性出发有理由相信一个赏善罚恶、使“德福一致”得以可能的上帝。在他看来，上帝不仅是世界的创造者，还对人类的道德活动充满关怀。

康德著作中至少使用过五个设想上帝的概念，它们是：1. 元始的存在者；2. 最高的存在者；3. 一切存在者的存在者；4. 必然的存在者；5. 最实在的存在者。通过这些概念，康德展

^① 本文中的“人格”是对西文 Person 的翻译，而非特指 human person。实际上，汉语词汇中没有与 Person 严格对应者，其翻译也并不统一。国内基督教一般把 Person 译作“位格”，学界则通常依据语境采用“人”“人格”“人身”“人称”等译法。本文依照李秋零版《康德著作全集》译作“人格”。

示出了对上帝的一个从模糊到明确的认识过程。其中，“元始的存在者”是一个最朴素的概念，“最高的存在者”内在地包含上帝的独一性，“一切存在者的存在者”明确了上帝在何种意义上是元始的与最高的（作为一切可能性或实在性的根据），“必然的存在者”规定了这样一个存在者与实存的必然结合。最后，所有这些概念全都必须通过一个“最实在的存在者”的概念来设想。因为，一切可能性或一切实在性的根据无非就是一个单一的最实在的存在者，^①也惟有这样一个概念才能先天地把一种必然的实存包含在自身之中。^②因此，康德把“最实在的存在者”看作设想上帝的一个最为恰当的概念，它不仅能够从自身中派生出种种适宜于上帝的属性（例如，最高的知性与意志）^③，也在认识论上充当任何一个特定事物的普遍规定的先验大前提^④。

康德认为，上帝必须被设想为一个具有知性和意志的存在者。早在《证明上帝实存惟一可能的证据》（下文简称《证据》）中，他就论证说：如果最高的存在者没有知性和意志，那么，其他具有这些能力的存在者（例如人类）就在这方面比他更优越。^⑤当然，根据《纯粹理性批判》（下文简称《纯批》），这种推理不能算作真正的知识。但即便如此，康德至少认为，如此设想上帝是理性的一种自然倾向。他甚至主张，一个人格上帝的理念对自然科学有一种启迪价值：理性必须假定自然中杂多的现象服从于一种系统的统一性，否则就根本不会有理性和相互联系的知性应用^⑥，这种统一性使我们倾向于相信一个最高的理智，他凭借最高的知性与自由的意志安排了一切。^⑦当然，康德也坚称，上帝的理念只是一个范导性的原则，而不是一个建构性的原则。我们既不能由此证明上帝的实存，也不能掌握关于他的任何知识。但是，甚至在《纯批》中，康德就初步提出了上帝实存的道德证明，并且认为它作为一个道德的信念（而不是学理的信念）是一个必然的信念^⑧。因为，若非如此，“道德原理本身就会被颠覆。”^⑨

在《波利茨版宗教哲学》中（下文简称《波利茨》），康德正面阐明了理性如何从经验出发推出一个人格上帝的种种属性：“我们使用一些从自己灵魂的本性中借来的心理学的谓词，分离出它们的种种限制之后再归之于上帝。”^⑩这些谓词就包括“知性”和“意志”。首先，人的知性受到感觉的限制，但我们不能设想最高的知性也受到同样的限制。因此，上帝必定具有一种“直观的知性”或“理智的直观”。^⑪其次，人的意志受到欲求能力的限制，但我们不能设想上帝的意志也受到同样的限制。康德认为，上帝作为世界的原因（凭借意志的创造）不同于人类作为人造事物的原因（基于欲求能力的创造）。“除非在上帝的知性中，我们无法设想他的因果性，或者他实现自身之外的事物的能力，换句话说：一个自足的存在者只

① 参见[德]康德：《纯粹理性批判》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2011年版，第265页（B391）。

② 参见[德]康德：《纯粹理性批判》，第422页（B635）。

③ 参见[德]康德：《康德著作全集（第2卷）》，李秋零主编，北京：中国人民大学出版社，2003年版，第95—97页（2：87—89）。

④ 参见[德]康德：《纯粹理性批判》，第258—264页（B377—389）。

⑤ 参见[德]康德：《康德著作全集（第2卷）》，第95—96页（2：88）。

⑥ 参见[德]康德：《纯粹理性批判》，第445页（B679）。

⑦ 同上，第526页（B854）。

⑧ 同上，第537—539页（B856—858）。

⑨ 同上，第537页（B856）。

⑩ Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften. Bd.28/2/2*, Berlin: Walter de Gruyter, 1972, p.1048.

⑪ Ibid, pp.1051-1053.

能凭借其知性而是自身之外的事物的原因；而且，这种知性的因果性，也就是实现他的表象，就叫做意志。”^① 因此，上帝的意志是一种“知性的因果性”或“理智的意志”。总的来说，基于上述理由，康德排除了上帝是一个感性存在者的可能性。

正如前文曾提及过的，康德的上帝观念直接地受到莱布尼茨-沃尔夫派学者的影响。但是，极易被忽略的是，这种人格上帝的观念其实是在中世纪的经院哲学中发展成熟的，并且深受古罗马文化的影响。因此，想要更为深入把握康德的上帝观念，就有必要从古罗马文化出发，对它做一个简要的追根溯源与比较研究。

二、人格观念的起源与发展

基督教的上帝观念可以说是古希伯来信仰与古希腊-古罗马文化相结合的产物，这一点无需过多的讨论。在当代国内学界，相比古希腊文化，古罗马文化对基督教（尤其是西方教会或拉丁教会）的影响没有获得足够的重视。“人格”一词不仅直接出自拉丁语，更是在古罗马文化的影响下才发展成一个重要的哲学概念。同样，把上帝设想为一个纯然理性的与非感性的人格神的观念，也深受以西塞罗为代表的斯多亚派思想的影响。

根据波爱修斯的考据，拉丁文“人格（*persona*）”和希腊文“*πρόσωπον*”都有“容貌”的意思，它们被用于指称古代戏剧中使用的脸谱面具。“演员戴上 *persona* 扮演悲剧或戏剧中一个角色，赫卡帕、美狄亚、西蒙、或克肋梅，以及其他一切能够凭借其外貌得到辨认的人物。”^② 因此，“人格”逐渐在日常语言中演变为人和神灵鬼怪的共名，并且在今天的西方语言中得到延续。基督教崛起后，“人格”也被用于指称上帝、天使与魔鬼。例如，德尔图良在《驳帕克西亚》中就把上帝的“圣三（*trinitas*）”——圣父、圣子与圣灵——说成是三个人格（位格），这也是现存最早用“人格”来讨论圣三的文献。而且，西方教会的神学家们，无论是奥古斯丁时代的拉丁教父，还是中世纪的经院学者，都接受并延续了这一用法，并由此与东方教会的讨论形成了鲜明对比。^③ 而且，随着古罗马文化和基督教信仰的融合，“人格”一词作为人与上帝的共名，逐渐与“人是上帝的肖像”的观念结合起来。加之古希腊-古罗马哲学对理性的推崇，尤其是斯多亚派学派强调理性与感性的对立，西方教会逐渐把理性看作人与上帝相似的特征。

西塞罗在《论义务》中说：1. 人类由于理性而比动物优越，“它们除了感性的愉悦之外没有思维……但人的心灵却通过学习和沉思得到培养。”^④ 2. 感性是较为低劣的部分：“感性的愉悦和人的尊严极不相配，我们应当鄙视和抛弃它”^⑤。因此，他主张善的生活是一种理性支配感性的秩序，提倡节制克己，反对奢侈纵欲。这种观念可以追溯到柏拉图，但却是在斯多亚派的传播下，对基督教产生了深远影响。奥古斯丁说：“当灵魂的这些冲动由理性掌管，一个人就可以说是有序的。”^⑥ 大良一世说：“肉体的欲求更强大，灵魂就会丧失其恰当的尊严而蒙羞”，“但是，如果心灵顺从于它的统治者和天国的恩赐，践踏尘世的嗜好的诱惑……”

① Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*. Bd.28/2/2, p.1061.

② Boethius, *Tractates, De Consolatione Philosophiae*, Cambridge: Harvard University Press, 1918, p.86.

③ 西方教会经历了从“三人格一实体（*tres personae, una substantia*）”到“三人格一本质（*una essentia-tres personae*）”的发展，国内学界和宗教界一般译作“三位一体”。东方教会则主要使用 *ὑπόστασις*（*hypostasis*），把圣三一说成是三个 *ὑπόστασις*（*hypostasis*）。

④ M. T. Cicero, *De Officiis*, trans. W. Miller, Cambridge: Harvard University Press, 1913, p.107 (I.105).

⑤ Ibid, p.109 (I.106).

⑥ [古罗马]奥古斯丁：《论自由意志：奥古斯丁对话录二篇》，成官泯译，上海：上海人民出版社，2010年，第82—83页。

理性就会持有良序的领导”^①。而且，他明确把人的理性说成“上帝的肖像”，^②正如圣依勒内·里昂所主张的那样：“人生而赋有理性，并且在这个方面相似于上帝。”^③而且，这并非个别神学家的一家之言，而是代表了天主教会的官方立场。直到今天，《天主教教理》也坚持：“由于人有灵魂，有理智和意志的精神力量，天主（上帝）赋予人自由，这是‘天主（上帝）的杰出标志’。”^④

因此，波爱修斯把“人格”定义为“具有理性本性的分离实体”。凭借理性本性，人格得以在认识活动与实践活动中充当主体，并且就其能够认识自然、独立于自然之必然性而行动而言具有一种超越性——也就是自由，或者用康德的话说，就是先验意义上的自由。经院学者普遍接受波爱修斯的定义，例如，坎特伯雷的安瑟伦与托马斯·阿奎那就依据这个定义使用“人格”一词^⑤。康德也不例外，他在《纯批》中说，灵魂“作为理智实体的同一性提供了人格性的概念”^⑥；在《道德形而上学的奠基》中说，“理性存在者被称为人格”^⑦。而且，这个定义包含对感性特征的否定——感性不是人格的属性，而是自然存在者的属性。感性依据自然法则活动，人与动物在这方面没有本质的区别。^⑧毋宁说，感性是人类这种不完善的人格的一种限制——不仅在认识活动中限制了知性，也在实践活动中限制了理性，使其沦为激情的奴隶。因此，在承认理性是人与上帝的相似之处与上帝是一个人格的同时，不能把人的感性特征也归之于上帝。作为全知的与全能的存在者，上帝只能是非感性的。

接下来，本文将对经院学者与康德的人格观念做一番比较，这项工作不仅能充分揭示出康德的思想特点，还有助于排除诸多误解。此外，另一个需要回应的问题是：《圣经》中对上帝有许多情感性的描述，例如，“上主对以色列大发忿怒”“上主遂后悔在地上造了人”“上主喜爱那恼恨罪恶的人”^⑨，等等。显然，这些描述与一个纯然理性的（而非感性的）上帝相冲突。那么，经院学者如何解决这个问题呢？

三、经院哲学中的人格上帝

中世纪经院学者的上帝观念与“圣三一”信理紧密相关，因为“圣子以理智的方式被发出而是言（verbum）；圣灵以意志的方式被发出而是爱（amor）。”^⑩其中，“言”就是知性的或理智的认识，“爱”就是意志或欲求。而且，“言”与“爱”被看作上帝内的两个独立人格。尽管这一信理无关乎本文的主题，但本节内容多少将涉及对“言”与“爱”的讨论。此外，

① Leo the Great, *Sermons*, trans. J. P. Freeland & A. J. Conway, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1996, p.167f.

② Ibid, p.392.

③ St. Irenaeus, *Irenaeus Against Heresies*, Aeterna Press, 2016, p.264.

④ 《天主教教理》，香港：公教真理学会，2009年，第412页（1703）；亦可参见，第78页（306），第416—417页（1730），第452页（1934）。

⑤ 参见[英]安瑟伦：《信仰寻求理解：安瑟伦著作选集》，溥林译，中国人民大学出版社，2005年，第191页。Cf., *Summa Theologiae Prima Pars* 1-49, (Lander: The Aquinas Institute for the Study of Sacred Doctrine, 2012), p.308, I^a q. 29 a. 1 co.

⑥ [德]康德：《纯粹理性批判》，第270页（B403）。

⑦ [德]康德：《道德形而上学的奠基》，李秋零译，中国人民大学出版社，2013年，第49页（4：428）。

⑧ 康德的著作中，感性和理性的对比表现为“作为本体的人（homo noumenon）”和“作为现象的人（homo phaenomenon）”区分，他们分别从属于“理智世界”和“感官世界”。

⑨ 《圣经》思高版，《民长纪》，2：14，2：20，3：8；《撒慕尔纪下》，24：1；《创世纪》，6：6；《圣咏集》，97：10。

⑩ Thomas Aquinas. *Summa Theologiae Prima Pars* 1-49, p.366, I^a q. 36 a. 2 co.

由于篇幅的限制，讨论只能局限于个别代表性的学者，他们是安瑟论与阿奎那。

康德对上帝的知性有两个关键的规定：1. 上帝的知性不受感官的限制。康德把感觉看作知性的一种限制，他不仅坚持“我们的一切知识都以经验开始”，还主张“思想无内容则空”。^① 但是，他认为上帝的知性能直接认识对象。对此，安瑟论的观点与之一致。他既主张“进行感知的人由其相应的感官获得知识”，又相信上帝“以最高的方式、不是如动物般的凭借肉体的感官去认识万物”。^② 同样，阿奎那也主张“我们的自然认知始于感觉”^③，但“在上帝内，理智和被理解者必定无论如何都是等同的”^④。2. 上帝的知性是万物的原因，是一种创造的知性。在康德看来，直观的知性“并不表象被给予的对象，相反，凭借它的表象，对象本身同时就被给予或者被产生”。^⑤ 也就是说，上帝的知性活动及其产物——上帝之“发言”及其发出的“言”——本身就是对象实存的原因。同样，安瑟伦说：“造物主通过‘言’说出了他所创造的万有。”^⑥ 阿奎那说：“上帝的知识是万物的原因。”^⑦ 这种观点甚至可以追溯到《若望福音》：“在起初已有圣言……万物是藉着他而造成的”。^⑧ 显然，康德的观点完全可以看作是对这段经文的哲学诠释。

同样，康德对上帝的意志也有两个规定：首先，上帝的意志不受感性的限制。上帝是纯然理性的与非感性的存在者，他的意志是纯然知性的与非感性的欲求能力。在这个方面，阿奎那与康德一致，他说：“爱、喜悦、和愉快，就其表达了感性欲求的活动而言，是激情；然而，就其表达了理智的欲求而言，却并非如此。它们在上帝内就是如此。”^⑨ 而且，他主张上帝的爱和喜悦不含情感。^⑩ 同样，安瑟伦也主张上帝是“不动情的”。“我们真切地体验到你仁慈的作用，但你自己却没有经历这种情感。”^⑪ 因此，人只是借自己的情感来理解上帝，这是一种比喻的方法。在阿奎那看来，说上帝仁慈“依据的是效果，而不是依据激情……为他人的苦难而悲伤并不适于上帝，但解除他人的苦难却尤为适于上帝”。^⑫ 至于《圣经》中说上帝会“后悔”，阿奎那解释说：“上主的这句话应该按照比喻来理解，依据的是与我们的相似之处，我们后悔时，会毁掉我们创造的东西……因此，说上帝会后悔，依据的是行动上的相似性，就他用洪水把他创造的人从地面上消灭而言。”^⑬

其次，上帝的意志是世界的原因，是一种创造的意志。康德说：“上帝由于其意志而是一切事物的创造者”^⑭。而且，他强调上帝的知性与意志在创造活动中不可分离。“没有知性，他就没有能力把自己和其它任何东西连接起来，或者去表象自身之外的一些东西，惟有

① [德] 康德：《纯粹理性批判》，第 21 页（B1）。

② [英] 安瑟伦：《信仰寻求理解：安瑟伦著作选集》，第 212 页，第 213 页。

③ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae Prima Pars 1-49*, p.118, I^o q. 12 a. 12 co.

④ Ibid., p.148, I^o q. 14 a. 2 co.

⑤ [德] 康德：《纯粹理性批判》，第 113 页（B145）。

⑥ [英] 安瑟伦：《信仰寻求理解：安瑟伦著作选集》，第 101 页。

⑦ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae Prima Pars 1-49*, p.158, I^o q. 14 a. 8 ad 2.

⑧ 《圣经》思高版，《若望福音》，1：1-3。

⑨ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae Prima Pars 1-49*, p.228, I^o q. 20 a. 1 ad 1.

⑩ Cf., *ibid.*, pp.228-9, I^o q. 20 a. 1 ad 2.

⑪ [英] 安瑟伦：《信仰寻求理解：安瑟伦著作选集》，第 216 页。

⑫ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae Prima Pars 1-49*, p.238, I^o q.21 a.3 co.

⑬ Ibid., p.219, I^o q.19 a.7 ad 1.

⑭ Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften. Bd.28/2/2*, p.1054.

在这个惟一的条件之下，某物才有可能成为其它事物的原因。”^① 由于上帝的意志是知性的与非感性的，从而与知性具有同一性。对此，阿奎那的观点也大致相同。他不仅认为“上帝的知识在意志的结合中才是万物的原因”^②，还主张“理智和意志是相互包含的”^③，“上帝的意志就是他的本质”^④。他们都同意，上帝的知性是一切事物的可能性的原因，上帝的意志则是其现实性的原因。虽然这“仅仅是就我们人类对上帝知识的表象而言的，而不是就其自身而言的。”^⑤ 但是，康德相信：“对于上帝来说，可能的和现实的东西没有区别。对可能的东西的完备知识同时也就是对现实的东西的知识。”^⑥ 相反，阿奎那却认为：“并非上帝所知晓的东西，就存在、或将会存在、或曾经存在，而是惟有他愿意、或允许的东西才会存在。”^⑦ 而且，这也代表了莱布尼茨-沃尔夫派学者的观点。

总的来说，康德的上帝观念是一种经院哲学式的观念。当然，这绝不是说康德相信一个圣三一的上帝。即使在经院学者眼中，圣三一也只是出自启示的信理。康德对启示命题持不可知的态度，作为一个“纯粹的理性主义者”^⑧，他始终关注的都是“世俗智慧”。但是，就他把上帝设想为一个人格，设想为一个具有知性与意志的存在者而言，显然与经院哲学的人格上帝一脉相承。

四、人格上帝的理论意义

康德就一个人格上帝的观念说出了许多意见，但他并不把它们当作一种真正的知识，我们应当如何看待这种看似矛盾的态度呢？我们当然可以把《证据》仅仅看作康德在前批判时期的思想局限，但我们又当如何看待《波利茨》？对于批判哲学来说，这一人格上帝的观念究竟是一些多余的东西，纯然出自有神论对康德根深蒂固的影响，还是多少具有一些真正重要的意义呢？

想要回答上述问题，就必须对康德的知识主张做出必要的澄清。关于上帝及其相关知识的可能性，必须从两个方面加以区分：首先，康德与经院学者一样区分了：1. 就其自身而言的可能性；2. 就我们对它们的认识而言的可能性。换言之，上帝就其自身而言是否实存是一回事，人类理性能否认识到他的实存是另一回事。因此，由于批判哲学始终立足于“世俗智慧”，康德对上帝及其相关知识的否定，仅仅是在第2种意义上而言的。其次，康德还区分了：1. 逻辑的可能性；2. 实在的可能性。^⑨ 前者是指一个命题的主词与谓词的无矛盾结合，但这仅仅构成了任何事物之可能性的一个内在基础，其实在的可能性还必须“以某种实在的东西为前提条件”^⑩。这一区分构成了康德批判本体论证明的一个重要论据的基础：在“上帝实存”的命题中，如果把主词连同谓词一并取消掉，根本就不会有任何矛盾。^⑪ 实际上，许

① Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*. Bd.28/2/2, p.1061.

② Thomas Aquinas. *Summa Theologiae Prima Pars 1-49*, p.159, I^a q. 14 a. 9 ad 3.

③ Ibid., p.184, I^a q. 16 a. 4 ad 1.

④ Ibid., p.208, I^a q. 19 a. 1 ad 3.

⑤ Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*. Bd.28/2/2, p.1054.

⑥ Ibid., p.1053.

⑦ Thomas Aquinas. *Summa Theologiae Prima Pars 1-49*, p.159, I^a q. 14 a. 9 ad 3.

⑧ 参见[德]康德：《纯粹理性界限内的宗教》，李秋零译，中国人民大学出版社，2011年，第141页（6：154）。

⑨ 参见[德]康德：《康德著作全集（第2卷）》，第84—88页（2：77—81）。

⑩ [德]康德：《康德著作全集（第2卷）》，第86页（2：79）。

⑪ 参见[德]康德：《纯粹理性批判》，第417页（B627）。

多经院学者也注意到了这一点。例如，阿奎那在“第三路”证明中就企图诉诸“现在有一个（或一些）东西实存”的事实，为自己的论证提供更为充分的支持。

正是依据这一区分，前批判时期的康德承认宇宙论证明有效。在《证据》中，康德企图从实在的（而非逻辑的）可能性出发，证明一个“绝对必然的存在者”的实存，并且把它定义为一个“其取消或否定摈除了一切可能性的东西”^①。在《纯批》中，康德所介绍的宇宙论证明，也包含一个“至少我自己实存着”的条件^②。但那时，康德已经认识到，无论是“我”还是其它任何事物的实在性，都不足以证明一个“无条件者”的现实性——惟有在可能经验的范围内，概念及其对象这种联系才有其应用的标志。因此，严格说来，康德否定的是我们能够（从思辨理性出发）掌握一些关于上帝之实存及其种种属性的知识，而不是否定其逻辑可能性。在批判哲学的框架内，“必然存在者实存”或“最实在的存在者实存”等命题并不存在逻辑上的自相矛盾。同样，在宇宙论理念导致的每一组“二论背反”中，两个相互冲突的命题自身也不存在自相矛盾，我们只是没有恰当的依据对它们做出取舍。如果上帝的实存缺乏逻辑上的可能性，康德就没有任何理由承认其范导性应用。

现在，回到本文的主题。康德对人格上帝的讨论，构成了他否定其它两种上帝观念的依据，即斯宾诺莎式的泛神论上帝与最极端的自然神论的上帝。换言之，康德没有在《纯批》中详细讨论它们，是因为它们甚至逻辑上都不可能。首先，斯宾诺莎主张世界就是上帝。康德指出，上帝不可能是多个实体构成的复合物。若非如此，则无论其绝对必然性是来自其中的一个特定部分，还是其多个部分的共同结果，都会导致诸多矛盾。^③其次，最极端的自然神论主张上帝是“一个盲目运作的永恒本性”^④。康德指出，这样一个上帝“没有能力把自己和其它任何东西连接起来，或者去表象自身之外的一些东西，惟有在这个唯一的条件之下，某物才有可能成为其它事物的原因。”^⑤同时，它也无法解释人类知性与意志的起源。“如果一种实在性与另一种实在性没有任何相似性，我们就根本无法理解它如何能够产生后者。”^⑥再次，也是最重要的，康德认为，这两种上帝观念或许能解释一个纯然按照机械的因果法则组织起来的世界，却不足以解释宇宙中的合目的秩序。无论是生物的自组织现象，还是作为整体的世界的道德秩序，都倾向于一个具有知性与意志的上帝。

总而言之，对于康德的批判哲学来说，阐明一种恰当的上帝观念绝非是无关紧要的。在理论哲学中，惟有人格的上帝才能充当一个诸现象之绝对统一的理念，从而对自然科学发挥一种启迪作用。而且，这个范导性的理念，必须至少具有逻辑上的可能性。在实践哲学中，对一个赏善罚恶的上帝的信念，同样也要求这种逻辑上的可能性。因此，批判哲学中的两座大厦之完备性都要求一个人格上帝的理念。在这个意义上，否定其它竞争性的上帝观念的可能性，对于康德来说就是至关重要的。

（责任编辑 王伟）

① 参见[德]康德：《康德著作全集（第2卷）》，第90页（2：83）。

② 参见[德]康德：《纯粹理性批判》，第420页（B632）。

③ 参见[德]康德：《康德著作全集（第2卷）》，第91页（2：84）。

④ Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften*. Bd.28/2/2, p.1047.

⑤ Ibid., p.1061.

⑥ Ibid., p.1050.