



四川省哲学社会科学后期资助项目[SC13H04]



信仰与理性 之间的和谐愿景

——宗教与现代人

孙恪廉 著



 中国出版集团
 现代出版社

四川省哲学社会科学后期资助项目[SC13H04]

信仰与理性 之间的和谐愿景

——宗教与现代人

孙恪廉 著

 中国出版集团
 现代出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

信仰与理性之间的和谐愿景/孙恪廉著. --北京:现代出版社, 2015. 12

ISBN 978-7-5143-3555-2

I. ①信… II. ①孙… III. ①宗教哲学—研究
IV. ①B920

中国版本图书馆CIP数据核字(2015)第122325号

信仰与理性之间的和谐愿景

作 者 孙恪廉
责任编辑 李 鹏
出版发行 现代出版社
地 址 北京市安定门外安华里504号
邮政编码 100011
电 话 010-64267325 010-64245264 (兼传真)
网 址 www.1980xd.com
电子邮箱 xiandai@vip.sina.com
印 刷 成都鑫成发印务有限公司
开 本 787 × 1092 1/16
印 张 17
版 次 2015年12月第1版 2015年12月第1次印刷
书 号 ISBN 978-7-5143-3555-2
定 价 45.00元

版权所有，翻印必究；未经许可，不得转载

内容提要

幸福是心灵层面的，因为，人在本质上是精神的。同理，社会和谐，不能没有社会个体内心的宁静。而这一份宁静，就在圣、俗之间，是终极关怀和现实关怀的平衡，是信仰与理性二者张力的消除，是通透生、死后对人之本真的感悟。

寻此理路，笔者深信，宗教作用与社会和谐之间，存在着内在关联。因为，所谓“和谐”，就是相互差异、对立事物的均衡统一，是相异系统之间或不同要素、甚至对立要素之间相互依存、竞长增高而呈现出的一种事物发展常态。在我国，宗教不是国家意识形态，但却是影响广泛、历史深远的社会意识形态。故此，尊重差异，包容多样，在宗教与社会的互动中，探寻当代中国宗教的社会功能，构成了本书的主旨。

全书以信仰与理性之间的关系为经，宗教与我国当代主流意识之间的关系为纬，探寻宗教有利于社会和谐的不同方面。绪论之后，正文分为上、下两篇，共六章。上篇：注目于现代人的本己关切，侧重于宗教内在要素，即宗教观念和宗教情感，结合我国步入现代化门槛的社会现状，分别从宗教与自我、宗教与人生、宗教与心理的层面，探讨宗教对于社会个体内心和谐的独特作用；下篇：放眼于你、我、他的圆融和合，侧重于宗教外在要素，即宗教行为和宗教组织，结合我国五大宗教及少数民族宗教的实际，并考虑到宗教极端主义、民族分裂主义思潮以及邪教这一国际公害，分别从宗教与道德、宗教与政治、宗教与民族的层面，阐述宗教对于社会整体和谐所蕴藏的积极性。



目 录

绪 论	1
一、“上帝死了”的由来	1
二、“宗教是人民的鸦片”与宗教的非本质连生物	14
三、本书的论述基调	17

上篇 现代人的本己关切

第一章 宗教与自我

第一节 理性之外的了悟	22
一、从休谟的惶惑说起	23
二、本体论意义上的自我被解构	27
三、“诸法无我”的空性智慧	30
第二节 “玄览”中的自我	37
一、“人为物役”：远超庄子的预想	38
二、当我们也跨进现代化门槛	41
三、挣脱物役的心灵驿站	42
第三节 理性边界上的“自我”	47
一、我们是否获得了自己？或者再度丧失了自己？	47

二、现象学的努力：超越欧洲科学的危机	53
三、基督教信仰主义的拯救观	55

第二章 宗教与人生

第一节 人生关切的信仰维度	72
一、理性取代信仰的代价	72
二、理性表达不了人生的全部	76
三、回到马克思：“宗教感情本身是社会产物”	77
第二节 信仰失重状态下的人生	80
一、飘浮无根的“物化”人生	80
二、“被抛向自由”的虚无人生	82
三、没有忧患的“朴犷”人生	87
第三节 走向意义人生的宗教选择	89
一、植根于世俗世界的人生选择	89
二、人生的一种定位：信仰与理性相濡以沫	93
三、人生关怀的宗教诉求	95

第三章 宗教与心理

第一节 弗洛伊德与荣格宗教观比较	108
一、对“里比多”（libido）的不同理解	109
二、弗洛伊德的理性主义宗教观	111
三、荣格“集体无意识”理论中的宗教思想	116
四、精神治疗中的宗教因素	122
第二节 平和心态的塑造，不能没有宗教参与	135
一、社会转型期，应重视人的心理和谐	136
二、宗教对于心灵和谐的精神价值	138



第三节 宗教在现代与后现代	142
一、哲学困境下的宗教慰藉	142
二、由“真理”转向“意义”	144
三、非实在论宗教与心理和谐	153

下篇 你我他的圆融和合

第四章 宗教与道德

第一节 道德相对主义的困扰	161
一、道德标准与理性依赖	162
二、道德世俗标准与道德相对主义	163
三、由道德相对主义到实用功利主义	165
第二节 宗教强化社会道德生活的功能	167
一、宗教与道德：最为接近的两种意识形态	167
二、宗教道德的特点	169
三、宗教道德对于社会世风的纯化作用	170
第三节 宗教道德与社会主义道德：殊途同归	172
一、世俗道德在宗教中的强化与彰显	173
二、宗教制欲与拜金主义、享乐主义	175
三、宗教道德与世俗道德的契合互济	177

第五章 宗教与政治

第一节 宗教与社会主义核心价值体系	184
一、“现实的智慧”与“来世的智慧”	184
二、混淆理性与信仰，可能导致理论窒息	187
三、共产主义和宗教：人类不同的精神文化领域	189

第二节 尊重宗教信仰与尊重客观规律	191
一、对待宗教态度的当代史回眸	191
二、宗教的根本特性：长期性	197
三、尊重宗教信仰自由，就是尊重客观规律	199
第三节 适应与圆融	201
一、社会主义与宗教：同中之异和异中之同	201
二、社会主义与宗教：和实生物	203
三、社会主义与宗教：同则不济	204
第四节 宗教与邪教	206
一、信仰缺失与邪教隐患	206
二、邪教与宗教：形式类同而本质有别	208
三、弘扬宗教文化功能，有效抵制各类邪教	216

第六章 宗教与民族

第一节 宗教事件和宗教保护的适用法律适用	222
一、宗教突发事件及其地域特征	222
二、宗教自由保护的适用法律适用	223
第二节 政教分离原则与民族习俗尊重	233
一、基层政权与宗教组织：积极互补	234
二、尊重与管理相反相成，压制与狂热互为表里	238
第三节 一体多元之间的民族和谐	240
一、民族宗教冲突：历史与现实	240
二、民族分裂主义与少数民族宗教	242
三、在信仰差异中构建文化和谐	247



绪 论

“上帝死了”，这是当今时代被喊得破天价响、妇幼皆知的一个命题。

的确，一百多年来，现代化进程高歌猛进，新发明接二连三，科技进步一日千里，蒸汽机带来了工厂及铁路的蓬勃发展，由此引发制造和运输业的革命性发展，风力、蓄力、人力成了机器、车船无关紧要的动力。电力、原子能又进一步地改变了世界，通信和媒体也因此得到空前的发展，其触角渗透到社会生活的每一领域。几乎每一家报纸、杂志、广播电台、电视，都在以不容置疑的口吻和语气告诉你：今天，我们是生活在一个无神的时代。

在这样的情景之下，探讨宗教在构建和谐社会中的作用，着实不是一个轻松的话题。

然而，不论怎样，信仰这一超越性的意义追求，毕竟是人区别于动物的极为重要的精神特征。其实，哲学与宗教、理性与信仰，作为人类的两大精神体系的“对话”从来就没有停止过。信仰寻求理性的理解，理性从信仰中获得支撑。人们从世界图景的角度出发，或以哲学角度来解读宗教，或以宗教阐释对哲学体系进行意义发掘，以期摆脱非此即彼的偏执极端，走出“信仰高于理性”和“理性至上、科学万能”之间的徘徊。信仰与理性，宛如寓于人类一体精神的两个不同侧面，在不断的形式变换中竞长增高，丰富升华。

面对近代以来的理性扩张，或者说，面对工具理性的霸权，有识之士提出了这样一个必要：“重新梳理理性与信仰之间关系。”这个梳理，却不得不从以下澄清开始：“上帝死了”这个尼采惊呼中的“上帝”，究竟是什么？

一、“上帝死了”的由来

理性与信仰之间的和谐愿景，是本书的一个不变向往。理性与信仰之间的关系，是全书内容得以展开的主轴。

这里所谓“理性”，是指以概念、判断、推理的形式对现实世界的逻辑认知，传统形而上学哲学就是以此构建对现实世界的整体性、根本性把握的理论体系；所谓“信仰”，是指对某种超乎人可以直接把握的观念或理想的信奉、持守和追求，信仰中所信奉的信念，具有超前性或超现实性，也就是有“未知”和“不确定”的因素。“阴阳不测之谓‘神’”，只要人类认识由相对真理向绝对真理无限转化的辩证过程没有终结，那么，包括宗教在内的信仰形式就将与人类相伴随。宗教学的创始人麦克斯·缪勒，就是在把信仰与感性、理性明确区分开来的前提下，来对宗教下定义的。他认为宗教乃是独立于、不借助于感性和理性的领悟无限的主观才能。⁽¹⁾

（一）人的理性：从认识上帝的工具，到取得上帝的身位

理性与信仰之间的关系，在当今时代的最新哲学表现如何？这是从中发现宗教服务于当代中国社会的一条线索。今天，在全球一体化的大趋势之中，西方文化无疑地是强势文化，至少是强势文化之一，现代化进程所伴随的宗教世俗化趋向，也首先是从西方开始的。因此，对于宗教在我国和谐社会构建中的作用的研究，恐怕不得不追本溯源，对宗教内部，主要是基督教内部中信仰与理性之间关系作一个必要的哲学梳理。

“上帝死了”是否标志着人类理性的最终胜利？抑或信仰走向穷途末路？尼采口中的“上帝”到底是一个什么样的上帝？尼采的呼喊出自怎样的一个哲学背景？

在西方基督教内部，人的理性经历了一个从认识上帝的工具，到与上帝相等位的过程。在追求拯救的道路上，基于是否借助理性实现信仰，在基督教世界出现了依靠理性和拒绝理性的分野。从基本脉络看，前者以斐洛、奥古斯丁、托马斯·阿奎那为代表，后者以德尔图良、马丁·路德、加尔文、克尔恺郭尔为代表的唯信主义。唯信主义者都是在“信仰至上”的前提下考

(1)麦克斯·缪勒提出：宗教是一种内心的本能，或气质，它独立地、不借助感觉和理性，能使人领悟在不同名称各种伪装下的无限。没有这种才能，也就没有宗教，甚至连最低级的偶像崇拜和物神崇拜也没有。只要我们注意倾听，就可以在所有宗教中听到这种精神的呻吟，这是一种渴望，力图要认识那不可认识的，说出那不可说出的，渴望得到神和上帝的爱。引文见麦克斯·缪勒《宗教的起源与发展》[M]，金泽译，上海人民出版社，上海，1989年，第15页。



虑理性对于信仰的作用问题，以弥合主、客二分的方式，来追求自我的超越，实现与神合一。

以理性论证上帝，发端于裴洛，由此形成的哲学成果是经院哲学。从裴洛调和圣经启示与希腊理性真理的努力，至波爱修（480—525）的神学哲学，开启了经院哲学的端倪。犹太—希腊哲学家裴洛发挥了斯多葛派思想家的哲学主张，提出了“死亡是不朽的灵魂摆脱肉体牢狱”、“灵魂摆脱了肉体的桎梏才有智慧”、“公正的灵魂离开了躯壳就直升天府”、“肉体的快乐是不足道的，要紧的是精神的安宁”、“你是神的一部分”等宗教味甚浓的哲学思想，⁽¹⁾并用以解释当时流行的犹太教教义，把斯多葛派的神同犹太教的神（耶和華）结合起来，为基督教的产生和发展奠定了思想基础。

奥古斯丁（354—430）的“理性神学”强调：理解我们所信仰的东西。他把古希腊哲学引入基督教信仰，使信仰成了关于绝对本体的“知识”，对上帝的信仰，在相当程度上依赖于自我心灵的抽象思维能力，因为，在奥古斯丁关于上帝的学说中不难看到柏拉图“理念论”影子。其实，奥古斯丁的上帝，就其所具有的无限、永恒的实体存在的性质来讲，已经与柏拉图的“理念”别无二致了。并且，在奥古斯丁那里，不仅信仰需要理性，并且，与上帝的接近也是通过理性的逻辑推导开始的。他认为，人是通过思维来证明自我是确实存在的。他不同意保罗关于信仰与知识直接抵触的主张，企图把古希腊哲学的“爱知识”转换成“爱上帝”，相信可以通过理性思辨之途到达信仰的超越之境。不过，奥古斯丁还是在信仰至上的前提下思考问题，其目的在于通过认识论途径实现人与上帝的接近，其效果则是将《圣经》中人格化的上帝转变为世界秩序、宇宙目的和形而上学思辨的上帝。

其后，著有《哲学的慰藉》的神学家、哲学家波爱修认为，“万物的根源是上帝”，上帝是以神圣的理性统治着宇宙。人之所以能成为神，在于人有理性，在于人“以理性为本质”。由于人有理性，使得人类超乎万物之上。⁽²⁾安瑟尔谟上帝存在的本体论证明，再经托马斯·阿奎那利用亚里士多德的形式和材料的学说，特别是亚里士多德关于脱离质料的“纯形式”的思想，从

(1) 北京大学哲学系：《西方哲学原著选读》上卷[M]，商务印书馆，北京，1982年，第182页。

(2) 冒从虎：《欧洲哲学史》上卷[M]，南开大学出版社，天津，1985年，第213页。

事物的运动、原因与结果、偶然与必然、真实性等级、世界的秩序和目的等方面对上帝的证明，信仰与理性的一致，似乎已经是不言而喻的了。

从人类思想发展史的视角，不能不看到，这种努力不仅有助于理性沉思的深入、抽象能力的提高，而且，对于安顿人生那飘浮不定、生灭无常的个体灵魂，在那个历史时代曾经起到有限的特殊作用。托马斯·阿奎那（1226—1274）在《反异教大全》中提出：“万事万物的最后目的就是上帝。我们已在前面证明。因此，我们必须把那些特别使人接近上帝的东西作为人的最后目的”。⁽¹⁾这里所谓“特别使人接近上帝的东西”，在托马斯看来，就是人的理性和意志，它们所欲求的是普遍的、最高的善，即上帝。他还认为，人同自然物一样，有自然的欲求，人也同动物一样，有感性的欲望，有爱、愉悦、快乐等倾向感性对象的活动。因而，托马斯接着说：“上述快乐阻碍了人接近上帝；接近上帝是要通过深思熟虑，上述快乐对于这种接近上帝是很大的阻碍，它使人脱离理性的事物。”⁽²⁾

在近代西方，借助理性以实现个体生命与神永恒同在，似乎成了一种时髦的宗教理想。崇尚思辨理性的黑格尔在他的《宗教哲学》里宣称：“基本思想（基督教的）是上帝和人的本质的统一体：上帝成了人。”在另一处地方，即论述“精神王国”的一章里说：“个体应当充满上帝和人的原初的本质统一体的真理，他在基督的信仰里理解了这一真理。对于他来说，上帝已经不是彼岸的了。”⁽³⁾黑格尔著作中的绝对理念就是不折不扣的绝对理性，生活世界、社会历史中的一切都只能从绝对理性中才能得到说明，才能从产生于斯又复归于斯的理性中找到存在的根据。上帝经黑格尔改头换面地思辨加工成为绝对精神本身。

在黑格尔著作里，上帝被绝对理念化、绝对理念被上帝化，是同一过程，这个过程是通过纯粹理性范畴自身的推演来实现的。由此，上帝在黑格尔那

(1) 北京大学哲学系：《西方哲学原著选读》上[M]，商务印书馆，北京，1982年，第276页。

(2) 北京大学哲学系：《西方哲学原著选读》上[M]，商务印书馆，北京，1982年，第278页。

(3) 舍斯托夫：《深渊里的求告》[M]，方珊等译，山东友谊出版社，济南，2005年，第47页。



里，不再是高悬于世界历史、社会生活之上的精神实体，成了既超越又内在于宇宙演进的绝对理念。黑格尔的逻辑学（研究自在自为的理念）、自然哲学（研究异在或外在化的理念）和精神哲学（研究由异在返回到它自身的理念）就是推导绝对理念本身在世界历史中的发展过程。黑格尔通常以西方文化传统中用来描述形容上帝的专用语言来阐明绝对理念：“自然在时间上是最先的东西，但绝对在先的东西却是理念；这种绝对在先的东西是终极的东西，真正的开端。”⁽¹⁾黑格尔认为，“自然仅仅自在地是理念”⁽²⁾，即是说，自然界还是一个和理念的本性不相符合的异己力量，理念不会停留在自然阶段而要复归到自身，由自在演进至自为。就此，黑格尔说：“神圣的理念恰恰在于自己决然将这种他物从自身置于自身之外，又使之回到自身之内，以便自己作为主观性和精神而存在。”⁽³⁾回复到作为“主观性和精神而存在”的理念，就从自然哲学进入到精神哲学。按照黑格尔正、反、合的套路，“精神哲学”又划分为“主观精神”、“客观精神”、“绝对精神”三个阶段。在精神哲学的客观精神阶段，黑格尔直接就把理念称之为神：“神自身在地上的行进，这就是国家。”⁽⁴⁾作为理念在地上的行进的国家是高于个人的，个人只有从属于国家，一个人才是真正自由的，这种国家至上主义，以黑格尔的话来讲，就是：“个人本身只有成为国家成员才具有客观性、真理性和伦理性。结合本身是真实的内容和目的，而人是被规定着过普遍生活的：他们进一步的特殊满足、活动和行为方式，都是以这个实体性的和普遍有效的东西为其出发点和结果。”⁽⁵⁾晚年的黑格尔不但不再提他在青年时也曾提过“上帝死了”的命题⁽⁶⁾，而且直截了当地赋予宗教和上帝以至高无上的地位：

(1) 黑格尔——《自然哲学》[M]，贺麟译，商务印书馆，北京，1980年，第28页。

(2) 黑格尔——《自然哲学》[M]，贺麟译，商务印书馆，北京，1980年，第21页。

(3) 黑格尔——《自然哲学》[M]，贺麟译，商务印书馆，北京，1980年，第20页。

(4) 黑格尔——《法哲学原理》[M]，贺麟译，商务印书馆，北京，1961年，第259页。

(5) 黑格尔——《法哲学原理》[M]，贺麟译，商务印书馆，北京，1961年，第254页。

(6) 参见俞吾金——“究竟如何理解尼采的话‘上帝死了’”[J]，《哲学研究》，2006年第9期。

“上帝(神)是一切之始和一切之终。一切源出于此,一切复归于此。上帝(神)是核心,它赋予一切以生命,使一切生命形体具有精神和灵魂,并维系其存在。在宗教中,人将自身置于同此核心的既定关系中,而这一关系则将其他一切关系淹没。”⁽¹⁾当然,从黑格尔整个体系看,这上帝(神)终究还是绝对精神在其自身中特定阶段的表现。

总之,在黑格尔这里,理性最终取得上帝的身位。黑格尔心目中的上帝已经不再是高悬于世俗世界之上的超越神,而是既超越又内在于现实世界的理性。这样的“上帝死了”,恰恰是因为理性自身缺陷的显露。

(二) “上帝”之死,缘自理性自身确定性的动摇

然而,还未等到解构主义、后现代主义登场,理性形而上学设立的依靠逻辑推理、抽象思维才能把握的上帝,就遭遇来自理性自身的抵触。

理性在基督教的确立和传播过程中起到过不可替代的重要作用,可以说,没有从理性中获得的支持,基督教就根本不可能成为今天第一大世界性宗教。而且,对于习惯于思维理性或者经验理性的人群来讲,理性,仍然是甚至包括牛顿、爱因斯坦在内的人们认识上帝的途径,是他们找到心灵信靠的方法。

但是,依靠理性实现信仰的努力,在近代以来,受到来自信仰和理性两个方面的挑战。暂且不论在信仰、宗教领域,遭遇基督教内部唯信主义得越来越猛烈的抨击,仅就从理性、哲学领域看,自休谟、康德开始,经“维也纳学派”的实证原则,直到尼采,理性服务于信仰的这种努力,遇到难以排除的困难。

以自我中心主义和理性中心主义为特征的现代哲学,一般认为,始于笛卡儿。在心、物二元实在论的笛卡儿哲学那里,作为“我思”载体的自我,是归属于“心”这一独立实体,表现为纯粹之思。从笛卡儿“意识即中心”的观点来看,自我既独立于人的肉体,也独立于外部世界的其他有形物体,它在最本质的自我中总保留着某种不变的统一的东西。笛卡儿《第一哲学沉思录》中认为:“思想与肉体有巨大差别。从本质上讲,肉体总可以被分解。而意识是完全不能被分解的。因为,当我一想起意识,或者我把自己当成思

(1) 黑格尔——《宗教哲学》(上卷)[M],魏庆征译,中国社会科学出版社,北京,1999年,第4页。

考的主体,我会发现,我分不清我内部都由哪些部分组成,我能清楚地认识到,我是一个完完全全的完整的主体。”⁽¹⁾笛卡儿认为心灵没有物质性,因此,它比肉体更容易认识。贝克莱“物是感觉的集合”的命题,从自我的感觉出发,通过观察、实验和理性归纳,科学给予我们可推算的一般、可预测的普遍原理。贝克莱从经验主义方向加强了笛卡儿关于自我确定性的自信。

但是,休谟的怀疑动摇了这一自信。休谟通过他的内心省察,认为,无论如何也没有能够找到这种不变的统一的自我。他说:“当我最知心地体察我所称的自己的我时,我总是碰到这个或那个特殊的知觉。任何时候,我也总不能抓住一个存在于知觉之外的自己的我,也怎么都不能觉察到除了某种知觉以外还有什么。”⁽²⁾不仅如此,休谟还看到了经验主义的局限性,他的黑天鹅的举例有力地说明,贝克莱在自我经验基础上通过逻辑归纳得到的一般、普遍,即公理,没有可靠性,这些一般、普遍作为进一步演绎推理的前提,将是大成问题的。休谟认为,人类的理性不能全面地认识现实。原来以为经验提供的认识是最可靠的,现在却发现这种可靠性是没法证明的。“如果我们把休谟提出的问题再扩大一点,那就能更清楚地看到问题的严重性,即我们是通过主观去把握客观的,那么我们怎么能证明认识对象是不依赖于主观而独立存在的呢?休谟提出的这个难题,推动着哲学走上了一个全新的阶段,即以人自身为主要研究对象,但又不是不研究外部世界。于是人和外部世界的特殊关系逐步被揭露出来。只有认真地反思人的存在方式,才能真正理解人及其生活于其中的外部世界。”⁽³⁾

康德进一步地把问题引向深入。康德扭转了培根和笛卡儿等人狭隘的认识论传统,明确宣布人是他研究的主题,包括“我能够知道什么”、“我应当做什么”、“我可以期望什么”。康德将先天感性直观形式、知性范畴作为稳定的东西赋予自我。但康德同时又认为,自我头脑中的这些形式、范畴并不是个人的,而是普遍性的。只有通过这些范畴的作用,才能建立起科学的

(1) 凯文·奥顿奈尔——《黄昏的契机——后现代主义》[M],王萍丽译,北京大学出版社,2004年,第3页。

(2) 休谟——《人性论》[M],关文运译,商务印书馆,北京,1980年,第282页。

(3) 朱德生——“对人的存在方式的反思”[J],《哲学研究》,2008年,第3期。

确定性。康德还对这些形式、范畴予以了明确的限制，拒绝被实体化和个体化，只被允许作为思想的功能，给予客体或者对象以形式。康德从现象和“物自体”的差别，看到感觉、知性包含的矛盾：彼岸存在的一切和我们看到的一切是不同的。感官的先天形式是自我不可能摘掉的一副眼镜，通过感官的这副眼镜，我们已将现实过滤了一遍。他的《纯粹理性批判》把理性自我限于此岸现象世界，他的普遍的先验的知识基本上是关于自我而不是关于客体的知识。这使得理性独断论在休谟之后又有所收敛，人类自我质朴的谦卑也有所复归，并对其后经海德格尔的“语言学转向”产生深远影响。⁽¹⁾

康德指出了上帝存在的本体论证明的虚妄，认为理性逾越界限，关于灵魂、自由、上帝的一切之论，皆欺人之谈而无根据。他从批判莱布尼茨——伏尔夫形而上学体系入手，分析研究了理性宇宙论与机械唯物论的对立，认为这些对立的实质恰恰是人类理性局限的反映，即“理性”一旦运用“知性”范畴去解释、规定“世界”，必然会陷于不可解决的矛盾之中。人类“理性”陷入的“二律背反”，不是因为违反形式逻辑，也非人们故意制造的诡辩，而是人类思辨理性超出自身的界限，即：经验的界限所必然遇到的问题。问题解决的途径，是明确“现象”与“自在之物”之间界限的划分。思辨理性不能企及的“自在之物”，在康德的具体论述中，“自在之物”往往替代为

(1) 参见海德格尔《在通向语言的途中》[M]，孙周兴译，商务印书馆，北京，2013年。

自由意志、世界、灵魂、上帝的概念⁽¹⁾。他说：“一个意志，我们一方面认为它在现象里（在可见的行为里）是必然遵守自然规律的，因而不是不自由的；另一方面又认为它属于自在物本身，是不受自然律支配的，因而是自由的，这就不出现矛盾了。诚然，我的灵魂，就后一种意义说，我是不能凭思辨理性（更不用说凭经验观察）来认识的，因此，自由，作为一种能在感性世界产生后果的东西的属性，我也同样不能认识。”⁽²⁾康德的《纯粹理性批判》告诉人们，无视“现象”和“自在之物”的区别，以人的理性来证明上帝、世界、灵魂问题，这是对人的理性的误用，这些问题本身不是知识问题，而是信仰问题。

至于尼采，则直截了当地指出了理性与信仰之间的相依相成，有力揭示了理性、包括科学的局限性。他在《快乐的科学》中认为，任何科学体系都以某种不能以逻辑证明的公理为前提，这种公理是“一种专横的、绝对的信念”，因而也就是信仰，所以，“即使科学也是建立在一种信仰之上的，根本不存在‘无前提的’科学”⁽³⁾。在《偶像的黄昏》“哲学中的理性”中的文字里，尼采

(1)有人提出：1.量子论认为，在微观世界，粒子的运动不遵循因果律，而是遵循统计律，并且，不论空间、时间还是物质，都不是无限可分的，而是量子化的，即存在最小尺度：普朗克时间与普朗克长度，无限小是不存在的；2.在相对论看来，时间不是绝对的，而是与空间一体的，即四维时空；3.从大爆炸宇宙模型可知，宇宙时间上有起点，空间上有限，也不存在自由，宇宙就是一个绝对必然的存在。以这些所谓“新理性”为据，他们自以为“破解”了康德的四组二律背反（①正题：世界在时间上有开端，在空间上有限；反题：世界在时间上和空间上无限。②正题：世界上的一切都是由单一的东西构成的；反题：没有单一的东西，一切都是复合的。③正题：世界上有出于自由的原因；反题：没有自由，一切都是依自然法则。④正题：在世界原因的系列里有某种必然的存在体；反题：里边没有必然的东西，在这个系列里，一切都是偶然的）。笔者很难认同这种“破解”：其一，姑且不论这些所谓“新理性”是否含有“科学假说”的性质，退一步讲，即便是今后全部褪去了假说的性质，这种将科学的经验事实作为哲学标准的做法，自尼采至胡塞尔以来，已经难行其道了；其二，这种“破解”明显错误在于它的狭隘，即：将康德的“自在之物”仅仅理解为纯粹的物理世界。

(2)北京大学哲学系：《西方哲学原著选读》上[M]，商务印书馆，北京，1982年，第247页。

(3)周国平：《尼采：在世纪的转折点上》[M]，译林出版社，南京，2012年，第159页。