

Die Religion Innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft



Immanuel
Kant

纯然理性界限内的宗教

(注释本)

[德]康德 著

李秋零 译注

中国人民大学出版社



纯然理性界限内的宗教

(注释本)

[德]康德 著

李秋零 译注

中国人民大学出版社

· 北京 ·

图书在版编目 (CIP) 数据

纯然理性界限内的宗教：注释本/(德) 康德 (Kant, I.) 著；李秋零译
注. —北京：中国人民大学出版社，2011.12
ISBN 978-7-300-14947-9

I. ①纯… II. ①康…②李… III. ①康德, I. (1724~1804) -宗教哲学-研究
IV. ①B516.31②B920

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 261901 号

纯然理性界限内的宗教 (注释本)

[德] 康德 著

李秋零 译注

Chunran Lixing Jiexiannei de Zongjiao

出版发行	中国人民大学出版社		
社 址	北京中关村大街 31 号	邮政编码	100080
电 话	010-62511242 (总编室)	010-62511398 (质管部)	
	010-82501766 (邮购部)	010-62514148 (门市部)	
	010-62515195 (发行公司)	010-62515275 (盗版举报)	
网 址	http://www.crup.com.cn http://www.ttrnet.com (人大教研网)		
经 销	新华书店		
印 刷	涿州市星河印刷有限公司		
规 格	155 mm×235 mm 16 开本	版 次	2012 年 1 月第 1 版
印 张	13.25 插页 2	印 次	2012 年 1 月第 1 次印刷
字 数	175 000	定 价	32.00 元

版权所有 侵权必究

印装差错 负责调换

科学院版编者导言

格奥尔格·沃博民 (Georg Wobbermin)

一、在把《纯然理性界限内的宗教》的一个样本寄给格廷根神学教授卡尔·弗里德里希·司徒林 (Carl Friedrich Stäudlin) 时的附信中, 康德自己说明了这部著作在他的体系中注定占有的位置。那里说道: “很久以来, 在纯粹哲学的领域里, 我给自己提出的研究计划, 就是要解决以下 3 个问题: 1. 我能够知道什么? (形而上学) 2. 我应该做什么? (道德) 3. 我可以希望什么? (宗教) 接着是第 4 个、也是最后一个问题: 人是什么? (人类学) ——在现在给您的著作中, 我试图实现我的计划的第 3 部分。在这一著作中, 严格认真的精神和对基督宗教的真诚敬意, 当然还有恰如其分地直言不讳这个基本原则, 使我没有隐瞒什么东西, 而是像我相信的那样, 我已经认识到, 基督教与最纯粹的实践理性的结合是可能的, 我要开诚布公地发表自己的意见。”^①

康德的这部在韦尔纳 (Wöllner) 宗教敕令和由韦尔纳在 1791 年 4 月任命为教会和教育事务最高审查当局的三人团 (赫尔墨斯 [Hermes]、沃尔特斯多夫 [Woltersdorf]、希尔默 [Hillmer]) 的统治下撰写和发表的宗教哲学代表作^②, 其出版史是与普鲁士授课管理给哲学家造成的审查困难极为紧密地联结在一起的。

康德如他在 1793 年 5 月 4 日致司徒林的信中所说^③, 原

① 1793 年 5 月 4 日致司徒林的信;《康德全集》, 第 XI 卷, 414 页。[参见李秋零编译:《康德书信百封》, 199 页, 上海, 上海人民出版社, 2006。——译者注]

② 参见《学科之争》前言,《康德全集》, 第 VII 卷, 5~6 页。[参见李秋零主编:《康德著作全集》, 第 7 卷, 5~6 页, 北京, 中国人民大学出版社, 2008。——译者注]

③ 《康德全集》, 第 XI 卷, 415 页。[参见李秋零编译:《康德书信百封》, 200 页。——译者注]

初打算把**整部著作分4个部分**让人在比斯特尔（Biester）编的《柏林月刊》上发表。现在，《月刊》的编者和出版商在1791年年底就已经决定，让人不是在柏林、而是在耶拿照料排印；因为“让人在外地印刷，绝不在这里被禁止”^①。这样，他们就避开了必须把《月刊》的文章送交柏林审查机构的必要性。因此，当康德给1792年的3月刊寄去他的文章《论人性中的根本恶》（因为原初的标题就只是这样叫的）时，这一点就自身而言也不是必要的。然而，在致比斯特尔的一封特别的、遗憾的是已遗失的信^②中，康德明确地请求把他的手稿呈交柏林审查机构。如在鲍罗夫斯基（Borowski）关于康德的“审查苦难”的（就这些话而言大概是可信的）报告^③中所说，康德“根本不想造成假象，就好像他喜欢走文字上的秘密途径，只是在有意回避时才向严格的柏林审查机构表达所谓大胆的见解似的”^④。当然，康德已经担心，他听说更换印刷地点太迟了，他的稿件已经寄往耶拿了。但“由于一个偶然”，它还在比斯特尔那里，因为比斯特尔想只是在4月刊才发表这篇文章。因此，比斯特尔——尽管明显地不乐意——满足了康德的愿望，并且在几天之后从——由于道德内容——应对此作出评判的希尔默那里收到了稿件，连同印刷许可和决定，“他在仔细的通读之后，[认为]这部作品与其余的康德作品一样，只是对于反复思考的、有能力研究和辨别的学者来说，但并非对于所有一般读者来说，是确定的和可享用的。”^⑤

① 约翰·埃里希·比斯特尔致康德，1792年3月6日；《康德全集》，第XI卷，315页（也请参见第XI卷，451页）。

② 参见上注所说的信；《康德全集》，第XI卷，316页。

③ 被鲍罗夫斯基作为第4个附录附给他的《伊·康德生平 and 性格描述》，并有开场白说：“由康德告知我的，作为对我在他的传记方面搜集的杂记的赞助，这里是手稿中摘录的。”参见上书233~234页和《康德全集》，第XI卷，336页。

④ 关于评判，参见埃米尔·阿诺尔德（Emil Arnoldt）：《与康德的宗教学说及康德与普鲁士政府的冲突相关联论康德生平和作家活动的历史材料论文集》，载《老普鲁士月刊》，1898年，第XXXV期，346页。

⑤ 《康德全集》，第XI卷，316页。

但是，第二篇就不是同样幸运了。^①康德又“坚决地”催逼送交柏林的审查当局。^②这一次希尔默答复说：“由于它完全进入了圣经神学，按照他的指令，他与自己的同事赫尔墨斯先生共同通读了它，而由于这位先生拒绝准予付印，他也赞同这位先生。”^③比斯特尔立刻求助赫尔墨斯，但却仅仅得到答复说：“宗教敕令在这一点上是他的准绳，他不能对此做进一步的解释。”^④就连比斯特尔在6月20日致国王的直接呈文也依然毫无成效。该部6月2日告知比斯特尔，“他的申诉被认为没有根据，它坚持拒绝准予他付印。”^⑤

于是，康德在1792年7月30日从比斯特尔那里索回稿件，因为他打算把它另作他用，确切地说是马上；由于前面的文章没有后续的部分必然会在《月刊》上造成一种令人诧异印象，但三个信仰法官的判决似乎是不可违背的，这样做就更为必要了。^⑥此后附上了第三篇和第四篇，这三篇应当与《柏林月刊》上的那篇文章以著名的总标题并明确地进一步规定为哲学宗教学而构成一个整体的哲学文章^⑦，被呈交一家本地的^⑧大

① 《康德全集》，第Ⅺ卷，415页。[参见李秋零编译：《康德书信百封》，200页。——译者注]

② 参见比斯特尔1792年6月18日的信，《康德全集》，第Ⅺ卷，329页。在1792年7月30日（《康德全集》，第Ⅺ卷，336页[参见李秋零编译：《康德书信百封》，185~186页。——译者注]），康德对比斯特尔论证了自己的立场。

③ 比斯特尔1792年6月18日的信，《康德全集》，第Ⅺ卷，329~330页。参见康德致司徒林的信，《康德全集》，第Ⅺ卷，415页。[参见李秋零编译：《康德书信百封》，200页。——译者注]

④ 《康德全集》，第Ⅺ卷，330页。详细的参见弗洛姆（E. Fromm）：《伊·康德和普鲁士审查制度》，莱比锡，1894年，26~27页。

⑤ 参见E. 弗洛姆：《伊·康德和普鲁士审查制度》，28页以下。

⑥ 《康德全集》，第Ⅺ卷，336页。[参见李秋零编译：《康德书信百封》，185页。——译者注] 参见鲍罗夫斯基：《伊·康德生平 and 性格描述》，79页。

⑦ 《康德全集》，第Ⅺ卷，344页。[参见李秋零编译：《康德书信百封》，187页。——译者注]

⑧ 亦即一家普鲁士的。

学——可能是哥尼斯贝格——的神学院^①，不是为了请审查，而是为了请评判，神学院是否认为自己有权审查这部作品，以便哲学院能够根据这部作品的标题毫不迟疑地行使它对这部作品的权利。^②此后，裁定也是在康德的意思上做出的^③，而且他把这部著作亦即它的第二至四篇呈送耶拿哲学院供真正地审查，并从哲学院，确切地说是从其院长亨宁斯（Justus Christian Hennings）获得准予付印，这在收到的第二、三、四篇的稿件印张上还可以看到。康德如可以轻易地理解的那样，不想打扰自己的——哥尼斯贝格的——学院，而转向耶拿，可能是如下情况参与决定的，即如这部著作的第一篇已经在那里印刷一样，其他三篇也都是由出版商尼科罗维（Nicolovius）如今送到耶拿印刷的。早在1792年12月21日，他就向耶拿的莱因霍尔德（C. L. Reinhold）宣告在下一复活节博览会上的这本书，但没有向他透露书名。^④1793年2月28日，印刷过半^⑤，3月20日，出现在复活节博览会上已确定无疑。^⑥

①《康德全集》，第Ⅺ卷，415页。[参见李秋零编译：《康德书信百封》，200页。——译者注]

②《康德全集》，第Ⅺ卷，344页。[参见李秋零编译：《康德书信百封》，187页。——译者注] 致一个神学院的院长的信的这个草稿首次由狄尔泰（W. Dilthey）在《哲学史资料集》（第Ⅲ卷，1890年，429页以下）与整部作品的前言的两个草稿一起发表。——此外参见致司徒林的信，《康德全集》，第Ⅺ卷，415页。[参见李秋零编译：《康德书信百封》，200页。——译者注] 至于康德求助哥尼斯贝格神学院，这是一个最先想到的假定，没有证据与它相矛盾；但它迄今没有被直接证明。不过，鲍罗夫斯基和舒伯特（Schubert，在其《康德传》中，1842年）的——在细节上当然相当不精确的——阐述很支持这种假定。

③《康德全集》，第Ⅺ卷，415页。[参见李秋零编译：《康德书信百封》，200页。——译者注]

④《康德全集》，第Ⅺ卷，385页。

⑤参见席勒（Schiller）给克尔讷（G. Körner）的消息：《席勒书信》（约纳斯 [F. Jonas] 编），第Ⅲ卷，287页。

⑥席勒致菲舍尼希（Fischenich）：《席勒书信》，第Ⅲ卷，305~306页。

还在这一年期间，柏林的格里洛（Grillo）教授，“一位60岁的人，让人印[康德著作的]一个摘要”，但被赫尔墨斯阻止，赫尔墨斯对他“像对一个小学生那样在手稿页边打了叉”^①。此外，参见康德《学科之争》的前言和导论。^②

二、稿件和印刷。且不说在第四篇中的一些当然并非不重要的空白，这部著作是以手写的方式保存下来的，确切地说——与出版史相应——分为两个部分。

对于第一篇来说，布拉格的“波希米亚德国人历史协会”拥有手稿，它是用作《柏林月刊》上的第一次发表的印刷稿样。它是7.5张四开本双面纸（连同给第三张双面纸的仅单面写字的附件），在最后一张的结尾，有亲笔签名 I. Kant；左边是 Königsberg [哥尼斯贝格]。正文不是康德自己写的，但出自他手的有各种各样的改正和附加。至于这个手稿是《月刊》的印刷稿样，有如下要素证明：整篇文章都被加上数码2；标题简单地是“论人性中的根本恶”；除了标题之外，还有希尔默的审查评语；《月刊》的分页标记标在页边。

第一版的第二至四篇的手稿不久前由莱克（R. Reicke）的遗产转入哥尼斯贝格大学图书馆的财产。它包括66张对开本，其中前20张为第二篇，接下来的30张包含着第三篇。最后的16张对开本提供了第四篇的两个残篇，亦即从第四篇的开端到“毋宁说，……这对于他们来说是有利的”^③，然后是从“逐渐地与人的道德教化”到“总的附释”的第6段，手稿在“(4) ……维护这个团体”^④处中断。——稿纸上有亨宁斯的“已阅”签章；它们也是经他人之手写的（第三篇与第二篇和第四篇不是同一个人），但都由康德仔细地修改过。

① 基塞维特尔（Carl Christian Kiesewetter）1793年11月23日致康德；《康德全集》，第XI卷，451页。

② 《康德全集》，第VII卷，5~20页。[参见李秋零主编：《康德著作全集》，第7卷，5~16页。——译者注]

③ 《康德全集》，第VI卷，157页。[参见李秋零主编：《康德著作全集》，第6卷，159页，北京，中国人民大学出版社，2007。——译者注]

④ 《康德全集》，第VI卷，176~193页。[参见李秋零主编：《康德著作全集》，第6卷，179~198页。——译者注]

编者可以通过其拥有者的友好协商来利用这两部手稿。

印刷：I. 《论人性中的根本恶》，载《柏林月刊》四月号。——1792年曾出版一个翻印本，没有说明地点和出版社。

II. (1) 《纯然理性界限内的宗教》，伊·康德著，哥尼斯贝格，弗里德里希·尼科罗维出版，1793年，XX页和296页。

(2) ……第2增订版，1794年，XXVI页和314页。有两次印刷，因在“勘误表”所说的23页的印刷错误Anmuth在一些样书中已经改正而可以辨认。我们的印刷以一本在这个地方未改正的样书为基础。^①

翻印出版：

1. ……法兰克福和莱比锡，1793年。

2. ……诺伊维德，1793年。

3. ……新版，法兰克福和莱比锡，1974年。

一部摘要以如下书名出版：《康德的纯粹道德宗教：兼及纯粹的基督教》，简述，里加，哈尔特诺赫出版社，1796年。

① 关于第2版的出版时间，席勒在1794年5月18日致克尔讷（Körner）的信提供了说明。

〔3〕

第一版序言

既然道德是建立在人这种自由的存在者的概念之上的，人这种存在者又正因为自由而通过自己的理性使自己受无条件的法则制约，那么，道德也就既不是为了认识人的义务而需要另一种在人之上的存在者的理念，也不为了遵循人的义务而需要不同于法则自身的另一种动机。至少，倘若人有了这样一种需要，而且在这种情况下又不能借助别的什么东西来满足这种需要，那么，这就是人自己的过错；因为不是产生自人自身和人的自由的东西，也就不能为人缺乏道德性提供补偿。——因此，道德为了自身起见，（无论是在客观上就意愿而言，还是在主观上就能够而言）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。——因为既然道德的各种法则是通过依照它们所采纳的、作为一切目的的最高（本身是无条件的）条件的准则的普遍合法则性的纯然形式，而使人负有义务，所以它根本不需要自由任性的一种质料性的规定根据。^①

也就是说，无论是为了认识什么是义务，还是为了敦促人们去履行义务，都不需要一个目的；相反，既然问题取决于义务，那么，道德完全能够而且应该不考虑任何目的。举例来说，为了知道我在法庭上是否应该（或者也能够）在作出证词时真实可靠，或者在索取委托给我的他人财产时保持忠诚，根本不需

〔4〕

① 那些认为一般来说（合法则性的）纯然形式上的规定根据在义务概念中不足以作为规定根据的人，毕竟承认这种规定根据并不能在以自己的**享乐**为目标的**自爱**中找到。但这样一来，就只剩下了两种规定根据：一种是理性的，也就是自己的**完善**，另一种是经验的，即他人的**幸福**。——倘若他们并非已经把前者理解为只能是独一无二的道德上的完善（即一种无条件地服从法则的意志），从而陷入循环论证，那么，他们所指的必然是人的自然完善，如果人的自然完善能够被提高的话；这种自然完善可以有许

要询问我在作出说明时想为自己规定要达到的目的。因为无论这是一个什么样的目的，都是完全无所谓的。毋宁说，如果一个人在依法要求他作出供词时，还认为有必要寻求某种目的，那么，他就是一个卑鄙无耻的人。

但是，即使道德为了自己本身起见，并不需要必须先于意志规定的目的观念，它也很可能与这样的目的有一种必然的关系，也就是说，它不是把这样一种目的当做依照法则所采用的准则的根据，而是把它当做它的必然结果。——原因在于，倘若不与目的发生任何关系，人就根本不能作出任何意志规定，因为意志规定不可能没有任何结果，而结果的观念必然能够被接受，虽然不是作为任性的规定根据和在意图中先行的目的，但却是作为它被法则规定为一个目的而产生的结果（*finis in consequentiam veniens* [目的转化为结果]）被接受。没有这一目的，任性就不能满足自己本身。因为这样的任性加给有计划的行动的对象（它所具有的或者应该具有的对象），并不是无论在客观上还是在主观上都确定的。虽然它规定了该行动应该如何产生效果，但并不规定该行动应该朝哪个方向产生效果。这样，虽然就道德来说，为了正当地行动并不需要一个目的，相反，从根本上来说，包含着运用自由的形式条件的法则对它来说就足够了。但是，从道德中毕竟产生出一种目的，因为对于理性而言，回答“从我们的这种正当行为中究竟将产生出什么”这个问题，将会导致怎样的结果，以及即使此事并不完全由我们掌握，但我们能够以什么作为一个目的来调整自己的所作所为，以便至少与它协调一致，这些都不可能是无关紧

[5]

多种（精通各种艺术和科学、鉴赏力、灵敏的身体等诸如此类的东西）。但是，这在任何时候都只是在一定的条件下才是善的，即只是在它们的运用不违背道德法则（只有道德法则才是无条件地颁布命令的）的条件下才是善的。因此，它虽然被当做目的，但却不能是义务概念的原则。同样的道理也适用于以其他人的幸福为目标的目的。因为一个行动在它以他人的幸福为目标之前，必须首先就自身而言按照道德法则加以权衡。因此，该行动对他人幸福的促进，仅仅在一定的条件下才是义务，不能用来作为道德法则的最高原则。

要的。因此，虽然这只是一个客体的理念，这个客体既把我们所应有的所有那些目的的形式条件（义务），同时又把我们所拥有的一切目的的所有与此协调一致的有条件的东西（与对义务的那种遵循相适应的幸福），结合在一起并包含在自身之中。也就是说，它是一种尘世上的至善的理念。为使这种至善可能，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，惟有这个存在者才能把至善的两种因素结合起来。但是，这个理念（从实践上来看）却不是空洞的，因为它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性加以辩护的终极目的。否则，这种自然需要就会是道德决定的一种障碍。但是，这里最重要的是，这一理念产生自道德，而不是道德的基础；为自己确立一个目的，本身就已经以道德原理为前提。因此，对于道德而言，它是否为自己构成一个所有事物的终极目的的概念（与这个终极目的协调一致，它虽然并不增加道德义务的数目，但却为它们造就了一个把所有的目的结合起来的特殊的关联点），这不可能是无关紧要的；因为只有这样，才能够在客观上赋予出自自由的合目的性与我们根本不能缺乏的自然合目的性的结合以实践的实在性。假定有一个人，他尊重道德法则并且赞同这样的思想（这是他很难避免的），即如果他能够的话，他会在实践理性的指导下为自己创造一个什么样的世界，而且他还要把自己作为一个成员置入这一世界，那么，他就会不仅恰好像至善的道德理念在选择纯然听凭至善时所造成的那样来选择世界，而且还会要求确实存在一个世界，因为道德法则要求实现通过我们而可能的至善，即使他按照这一理念发现自己有为了自己的人格而丧失幸福的危险，因为他很可能会不能符合以理性为条件的幸福的要求。因此，他会感到这一判断是完全公允的，如同由一位局外人作出的，但同时又会感到理性强迫他承认这一判断是他自己的判断。这样一来，人也就证明了自身中在道德上起作用的需要，即要为自己的义务设想一个终极目的，来作为义务的结果。

〔6〕

因此，道德不可避免地要导致宗教。这样一来，道德也就

延伸到了人之外的一个有权威的道德立法者的理念。^①在这个立法者的意志中，（创世的）终极目的也就是那种同时能够并且应该是人的终极目的的东西。

① 如果“存在着一个上帝，因而在尘世上也存在着一种至善”这个命题（作为信条）仅仅是从道德中产生的话，那么，这个命题就是一个先天综合命题。虽然这个命题仅仅是在实践关系中假定的，但是，它却超越了道德所包含的义务概念（而且义务概念不以任性的任何质料为前提，而是以其纯粹形式的法则为前提），因而不能以分析的方式从后者引申出来。不过，这样一个先天命题是怎样可能的？与所有人的一个道德上的立法者的这个纯然的理念协调一致，这虽然与一般义务的道德概念是同一的，而且就此来说，要求这种协调一致的命题也是分析的，但是，假定一个道德上的立法者的存在，其内涵却超出了这样一个对象的纯然可能性。在此，我只能就我相信自己所洞察的，来指出解决这一问题的关键，却不能详细阐述这一问题的解决。

目的在任何时候都是一种偏好的对象，也就是说，是一种直接欲求的对象，这种欲求要借助于自己的行动占有一个事物。这就如同法则（实践中颁布命令的法则）是敬重的对象一样。一个客观的目的（即我们应该具有的目的）就是由纯然的理性当做这样一个目的交给我们的目的。包含着其他所有目的的不可避免的、同时又是充足的条件的目的就是**终极目的**。自己的幸福是理性的尘世存在者的主观的终极目的（由于自己的依赖于感性对象的本性，每一个理性的尘世存在者都具有这种主观的终极目的，关于这种目的，说人们**应该**具有它，是愚蠢的），而所有以这种终极目的为根据的实践命题都是综合的，同时又是经验性的。不过，每一个人都应该使尘世上可能的**至善**成为自己的**终极目的**。这是一个实践的先天综合命题，而且是一个客观实践的、由纯粹理性提出的先天综合命题，因为它是一个超出了尘世上的义务概念、并附加上了义务的后果（一种效果）的命题，是一个不包含在道德法则之中、因而不能以分析的方式从道德法则中引申出来的命题。也就是说，道德法则无论其结果是什么样的，只要问题在于一个特殊的行动，都绝对地要求甚至强迫我们完全不顾结果，并且由此使义务成为极大的敬重的对象，而不会给我们提出和交付一个必须构成对这些法则的举荐和促使我们履行义务的动力的目的（终极目的）。所有的人，如果他们（像他们应该的那样）只遵循法则中纯粹理性的规定，都能够在这方面得到满足。对于世事所造成的他们在道德上的所作所为的结局，他们需要知道什么呢？对于他们而言，履行自己的义务就够了；即使尘世人生的一切都告完结，甚至在尘世人生中幸福和配享幸福从未相遇过。但是，人及其（也许还包括所有尘世存在者的）实践理性能力的不可避免的局限性之一，就是无论采取什么行动，都要探寻行动所产生的结果，以便在这一结果中发现某种对自己来说可以当做目的、并且也能证明意图的纯粹性的东西。在实施（*nexu effectivo* [效果的联系]）中，目的是最后的东西，但在观念和意图（*nexu finali* [目的的联系]）中，它却是最先的东西。尽管这一目的是由纯然的理性提示给人的，但是，人却在这一目的中寻找某种他能够**喜爱**的东西；因此，仅仅引起人的**敬重**的法则虽然并不承认上述东西是需要，但却为了照顾它，而把自己扩展到接受理性在道德上的终极目的为自己的规定根据之一；也就是说，“要使尘世上可能的至善成为你的终极

※

※

※

如果道德是根据其法则的圣洁性来认识极大的敬重的对象，那么，它在宗教的层次上就是根据最高的、实施那些法则的原因来想象崇拜的对象，并以崇拜的庄严性表现出来的。但是，所有的东西，包括最崇高的东西，只要人们把他们的理念用来满足自己的需要，就会在人们的手下变得渺小。凡是只有在被自由地敬重时才能确实受到崇敬的东西，都必须服从于只有借助强制性法则才能获得其威望的那些形式。而凡是主动地坦然接受每个人的公开批判的东西，则必须服从于一种拥有权力的批判，即服从于一种书报审查制度。

然而，由于“服从当局”这个诫命也是属于道德的，而且对这个诫命的遵循和对所有义务的遵循一样可以被引导到宗教，所以，对于一篇专门探讨宗教的明确概念的论文来说，自己作出这种服从的榜样，是应当的。但是，这种服从是不能仅凭重视国家的某项个别规定的法律，而无视任何别的规定来证明，而是只能凭对所有规定的总体表示敬重来证明。对书刊作出裁定的神学家，可以要么被委派为一个仅仅对灵魂的得救负责的神学家，要么被委派为一个同时为科学的福祉负责的神学家；前一种裁定者仅仅是神职人员，后一种裁定者同时还是学者。后者作为一个（以一所大学的名义）被委托为了文化和提防各种危害而照管所有科学的公共机构的成员，有责任把前者的过分要求限制在其书报审查不致在科学的领域里造成破坏的

目的”这一命题，是一个先天综合命题。它是由道德法则自身引入的。而这样一来，实践理性仍然超出了道德法则，这种超出之所以可能，乃是由于把法则与人的那种必须在法则之外为一切行动设想一个目的的自然属性联系起来了（人的这种属性，使人成为经验的对象）；而这一先天综合命题（恰如理论的、同时也是先天综合的命题一样）之所以可能，乃是由于它在根本上包含了在经验中认识一种自由的任性的规定根据的先天原则，只要这种经验在人的目的中表现出道德性的效果，并作为尘世上的因果性，赋予德性的概念以客观的、即使只是实践的实在性。——但是，如果应该把最严格地遵循道德法则设想为造成至善（作为目的）的原因，那么，由于人的能力并不足以造成幸福与配享幸福的一致，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。这也就是说，道德必然导致宗教。

条件下；而且既然二者都是圣经神学家，那么，后者作为被委托探讨这种神学的那门科学的大学成员，拥有最高的审查权；因为就第一件事情（灵魂的得救）而言，二者负有同样的使命，就第二件事情（科学的福祉）而言，作为大学学者的神学家还要行使一种特殊的职能。倘若背离了这个规则，那么，最终必然导致通常已经出现过的那种状况（例如在伽利略时代），即圣经神学家为了折辱科学的骄傲并使自己免除从事科学研究的辛劳，悍然侵入天文学或者其他科学，例如旧的地球史学，并且像那些发现自己既没有足够的能力也没有足够的危机感来抵御令人担忧的攻击、因而把自己周围的一切都变成不毛之地的民族一样，垄断人类知性的一切尝试。

〔9〕

但是，在科学的领域里，与圣经神学相对的是一种哲理神学，它是另一个学科的受委托照管的财产。如果这个学科仅仅停留在纯粹理性的范围之内，为了证明和阐述自己的命题而利用所有民族的历史、语言、著作乃至《圣经》，但只是为了自己而利用，并不把这些命题照搬到圣经神学中去，试图修改圣经神学的那些神职人员享有特权的公共学说，那么，它就必须有充分的自由去传播自己，直到自己的科学所达到的地方；虽然在哲理神学确实无疑地超越了自己的界限、侵犯了圣经神学的时候，不能否认神学家（仅仅作为神职人员来看）有审查的权利，但是，只要上述情况还存有疑问，因而出现了这样的问题，即它是通过哲学家的一部著作还是通过他的另一种公开的演讲所发生的，那就只有作为自己那个学科的成员的圣经神学家才能拥有最高的审查权，因为这种神学家还被委派负责公共事业的第二种利益，即科学的繁荣，并且同样可以充任前一种神学家。

更进一步说，在这样的场合，第一审查权属于圣经神学，而不属于哲理神学；因为惟有前者才对某些学说享有特权，而后者则是以它自己的学说推进着一种公开的自由交往，因此只有前者才能够抱怨说，它独有的权利受到了损害。尽管两个学科的全部学说彼此接近，而且哲理神学方面逾越界限也令人忧虑，但只要考虑到，侵权这种不法行为并不是由于哲学家从圣经神学中借取某种东西用来实现自己的意图而发生的（因为圣

[10]

经神学自己也不愿否认自己包含着许多与纯粹理性的学说共有的东西，此外还包含着一些属于历史学和语言学，应该由它们来审查的东西），即使他是在一种符合纯然理性的，但也许为圣经神学不满意的意义上使用他从圣经神学借取的东西，那么，由于侵权而发生的怀疑就很容易预防。除非他把某种东西照搬入圣经神学，并且由此使圣经神学致力于与它的机制所允许的不同的目的。——例如，自然法的教员从罗马法的典籍中，为自己的哲理法学借取了一些经典的术语和格式。即使他像经常发生的那样，并不完全在按照罗马法学的诠释者们的看法采用它们时应遵守的意义上使用它们，只要他并不要求真正的法学家，或者甚至法庭也这样使用它们，就不能说他侵犯了罗马法学。因为倘若他没有权利这样做，那么，也可以反过来指摘圣经神学家或者循规蹈矩的法学家，说他们无数次地侵犯了哲学的所有权。因为二者由于不能缺少理性，并且就科学方面来说不能缺少哲学，所以也必须经常地（尽管只是为了它们二者的目的），从哲学中借取东西。但是，假如在神学家看来，只要有可能，在宗教事物中就不与理性发生任何关系，那么，人们很容易就能预见到哪一方将会有所损失；因为一种贸然向理性宣战的宗教，是不能长久地与理性对立的。——我甚至冒昧地建议：在完成圣经神学的学术讲授之后，任何时候都要按照一种主导线索，例如像本书（或者另一本书，如果人们能有一本更好的同类的书的话），作为完善地教育学位候补生的必修课，再附加上一种关于纯粹哲理的宗教学说的特殊演讲作为结束，这是否会是个好办法？——这是因为，既然每一门科学都首先独自构成一个整体，而且只有在这种情况下才着手尝试把它们结合起来加以考察，那么，各门科学仅仅通过分化就会获得成就。在此，圣经神学家尽可以一听到哲学家的观点，就认为有必要对哲学家的观点表示同意或者加以驳斥。因为只有这样，神学家才能在事先就武装起来以对付哲学家可能给他制造的麻烦。但是，讳言这些麻烦，甚至把它们斥之为不敬神明，这是一个不能令人信服的蹩脚借口。不过，把这两种人混为一谈，并且圣经神学家方面只是偶尔对此浮光掠影地一瞥，

这是缺乏彻底性的表现。由于这种缺乏，最终将没有人真正知道，应该如何从整体上看待宗教学说才好。

在以下的四篇论文中，为了使人们注意到宗教与人那部分带有善的禀赋、部分带有恶的禀赋的本性的关系，我把善的原则和恶的原则当做两个独立存在的、对人发生影响的动因，介绍了它们的关系。其中第一篇已经刊登在 1792 年 4 月的《柏林月刊》上。但是，由于这部作品的题材之间的密切联系，这里还不能把它省去。在现今增加的三篇论文中，包含着对这些题材的充分的阐述。

由于抄写稿件是由不同的人手完成的，而留给我通读的时间又太短，在第一印张上出现了与我自己不同的拼法，请读者原谅。