

“基督教历代名著集成”系列



康德的 道德哲学

[德]康德 著

康德(Immanuel Kant, 1724—1804), 德国哲学家、天文学家, 德国古典哲学的创始人, 德国古典美学的奠定者。他被认为是现代社会最具影响力的思想家之一, 也是启蒙运动最后一位主要哲学家。

Kant's moral philosophy

宗教文化出版社

“基督教历代名著集成”系列

康德的 道德哲学

[德]康德 著

康德(Immanuel Kant, 1724 -1804), 德国哲学家、天文学家, 德国古典哲学的创始人、德国古典美学的奠基者。他被认为是现代社会最具影响力的思想家之一, 也是启蒙运动最后一位主要哲学家。

Kant's moral philosophy

◎ 宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

康德的道德哲学/(德)康德(Kant, I.)著;谢扶雅译. -- 北京:宗教文化出版社, 2011.12

ISBN 978-7-80254-459-8

I. ①康… II. ①康… ②谢… III. ①康德, I. (1724~1804) - 伦理学 - 研究 IV. ①B82-095.16②B516.31

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 271610 号

(本书由香港基督教文艺出版社授权,特此致谢)

康德的道德哲学

[德]康德 著

谢扶雅 译

出版发行: 宗教文化出版社

地 址: 北京市西城区后海北沿 44 号 (100009)

电 话: 64095215(发行部) 64095234(编辑部)

责任编辑: 霍克功

版式设计: 陶 静

印 刷: 北京新华印刷有限公司

版权专有 不得翻印

版本记录: 787×1092 毫米 16 开本 21.25 印张 355 千字

2011 年 12 月第 1 版 2011 年 12 月第 1 次印刷

书 号: ISBN 978-7-80254-459-8

定 价: 60.00 元



IMMANUEL KANT

From the painting by Dübber in the Totenkopflage at Königsberg, reproduced by kind permission of the Berlin Photographic Company

康德肖像

编译基督教历代名著序言

金陵神学院托事部主持编译基督教历代名著，盖认为将基督教两千年来的重要典籍名著译成中文，对中国基督徒思想与信仰的发展，必将大有助益。

这一大规模的翻译计划乃 1941 年肇议于四川成都者，由孙恩三、葛德基(Dr. Earl Cressy)，及现任本编译所主任章文新(D. F. P. Jones)做初步计划。1942 年聘徐宝谦主持编务，惟徐君不幸于翌年因覆车遇难，工作颇受打击。

1944 年章文新自华返美，重新调整计划，由纽约协和神学院院长范都生(Dr. H. P. Van Dusen)及金陵神学院托事部主席德彬杜甫(Dr. R. Diffendorfer)约请美国神学界权威多人，商讨整个编译方针及审订所选取材料。经过多次审议，乃决定将全部材料编为三部；第一部包括自第二世纪起迄改教时期的代表作，第二部包括自改教时期起至 1880 年左右的代表作，第三部包括近代及当代的代表作。计第一部有二十卷，第二部有二十六卷，第三部有八卷。每卷约请权威学者一人，负责编选材料，可能时并撰写该卷导论，至是全部计划乃告完成。托事部将这些宝贵作品献给中国教会，深信它们确能忠实地反映基督教历代的重要思想中心信仰。

1946 年章文新重返南京，按照上述计划进行。不幸内战扩大，工作难以推进，一部分已完成译稿亦未能出版。迨 1951 年，托事部决定在美国继续此一有意义而艰巨的工作，并附设编译所于哲吾大学(Drew University, Madison, New Jersey)，工作乃得恢复。编译所成立后，特约学者多人从事翻译，每一译稿均经编译所诸专任编辑数度与原文对照，并加修正。若原作为德文、拉丁文或希腊文，则除校对英译本外，并校对原作，务求于传述原意方面达到最大限度的准确性。

自“道成肉身”以来,世界充满了一种新的力量。本丛书即所以指出两千年来这一种力量在人类生命中怎样工作,并将这种力量,就是那不能动摇的信仰所发出的力量,带给中国的读者。

金陵神学院托事部

1954年春

序 言

本卷系对本集成第二部原拟计划略加修订的结果。读者尚经参阅在早期出版各卷的本集成书目一览,当见第二部栏内,原列有第十一卷为“十七八世纪理性主义”及第十二卷为“十八九世纪理想主义”。但因这两学派皆对康德有所要求,致该数卷选辑家各欲采取康德主要著作充其卷中。几经思量商酌的结果,遂将康德选文独立自成一辑(作为第十二卷),而将十八九世纪理想主义汇为第十三卷。

主持第十二卷选编工作的卜赖门(Brightman)教授不幸已归道山。本卷康德的选材系由原第十一卷编者汤姆士(George Thomas)及商请耶鲁大学哲学系史密斯(John Smith)教授共相拟订而成。

有些读者或认为本集成既专力于基督教名著,则康德所作直接关系宗教问题一书,即《理性限度内的宗教》,应全部译充一卷,俾符本旨。的确,本所极盼后起汉译家终能将康德该书完全译出问世。但今兹一卷的用意,同人等皆共感于:与其全译上述宗教一书,毋宁译其关于道德哲学者两种,及选译纯粹理性及判断力两“批判”中极重要的部分,并略采其理性宗教书中的第一篇,为更能揭示康德对宗教根本问题的重要见解而无所遗憾。

今日提供本卷于中国一般读者之前,深觉特别适应时需,康德的主要课题是:道德法则本身的屹然存在,为我们信仰上帝的必要前提,因道德法则的根源固必来自上帝。这一点的强调,再没有比在现时更为急迫需要的了。

章文新

1959年6月

导 论

谢扶雅

- (一) 康德在思想史上的地位
- (二) 康德哲学的重心在其道德学说
- (三) 康德对宗教的贡献
- (四) 康德与中国传统思想

“在我头上有众星的天空,在我心中有道德的法则”(Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir):这是康德千古不朽的名言(见其著《实践理性批判》最后的“结论”)。而今在他永眠处的墓碑上,亦被刻上了这两句话作为纪念。这实在是他整个思想体系的关键。道德法则在他是一件自明的当前事实(a given fact),不容毫发或疑。康德思想上的道德法则,不妨说即相称于笛卡儿(Rene Descartes)哲学中的“我思,故我在”(cogito ergo sum)。笛卡儿以为一切可疑,独有“cogito”不可疑;由是他又进而推论“我在故神在”。康德则由道德法则而“设定”道德创造主宰的上帝之必存在。两人先后相距约一个世纪,但大体思路上还是同一精神,即是西方十七八世纪启蒙运动(Aufklärung)的宗教改进精神(参考葛霖教授译康德《理性限度内的宗教》书中所撰导言)。

康德在思想史上的地位

康德(Immanuel Kant)于1724年生于普鲁士的哥涅斯堡(Königsburg),1804年歿于同地。虽在这八十年间,足迹未尝离他故乡一步,然而他的广泛阅读和博闻多

识,从他著作中不难想见一斑。我们中国的西藏地方礼俗也曾被引采于他理性限度内的宗教中;南太平洋一二小岛上的岛民生活,也给他留意作实践理性批判里的资料。康德自幼深受其父母信奉虔宗派(Pietism)的影响,自与天主教及当时路德宗等的正统信仰分轨,而特置重于实践的宗教生活。但他在大学读书的阶段又热心于牛顿派的数理的自然科学;他毕业的论文以及其后数年在大学讲师任内所发表的文字,都是关于自然科学的研究问题。不用说,他既对宗教和科学都有如此深切的爱好,自然决不安心任这两者的互相轧辗而不和调的了。我们追述康德这种用意是在:一方面把宗教里的反理性成分芟汰无遗(此点在后面当再评述),另一方面却亦不随时髦的科学家及自然哲学家的大唱知识万能。他于1760年左右,受了英国洛克(John Locke)和沙甫慈布利(S Shaftsbury)的影响,始从自然的研究转而注重探索人性问题;后又受法国卢梭(Rousseau)名著《爱弥儿》(*E'mile*, 1762)的影响,更觉得人性及情绪之可贵。一切的知识若与现实生活——尤其是道德生活——无裨,则比之卑俗的劳役更没有价值。所以包勒生(Friedrich Paulsen)说康德是一个18世纪的完成者而又是18世纪的征服者(见其著《康德传》)。这意思是:康德完成了理性时代,但又不是单纯地主张理性万能。他发明了批评哲学去结束了18世纪,同时却引发了19世纪的理想主义思潮。所以康德在近代思想史上占了一个承前启后的地位。

康德批评哲学的发展,是由于折中了独断的唯理论(莱布尼茨 Leibnitz)和怀疑主义的经验论(休谟 Hume)而成。他在1770年就任大学教授的论文是《感觉界和睿智界的形式及原理》(*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*)。他严格区别了可感的世界和可想的世界,很像直接继承古代柏拉图的两重世界系统(可变界与不变界)。诚然,康德哲学的伟大体系及其旨趣(价值的优先)性,古今只有一个柏拉图堪与伦匹。但对这两世界的沟通,柏拉图唯有借重诗意的“anamnesis”(老家回忆)神秘地魂驰天阙;而受过科学洗礼的康德,非用严谨的逻辑方法不敢谓理得心安,而这也就是他的批判方法了。所谓批判的意义,实即在于分置各种相异的重要学说于适宜的领域,并承认其各有相当价值。但把这种显明抵触的两极端结合融贯起来,确不是一件容易的事。康德从就职论文起,直待12年之后才公布了他的《第一批判——纯粹理性批判》(1781)。他在本书第一版的序言中,劈头便说:人类理性自古以来就为一种奇特的命运所玩弄,自己提出了所谓形上学的难题来,

却苦于不得其解答。这个形上学向被称为百学之王,其王国最初本是个专制政权(指唯理的独断主义);后来独裁者威势摇落,立即内乱蜂起,又全然陷入无政府状态(指怀疑的虚无主义)。康德以为从来各种主要的哲学派别都可以归并于这两大势力之下。独断论者不先探究人类理性的能力程度,而立即侈谈各种问题,任意超越经验的范围,以致佞妄横决。他们的议论遂流于漫漶悬空,结果不足以维系人们的信仰。于是乎有怀疑一切而不作一切断案者,乘此涌生,因而思想界变为无主孤魂的游牧漂泊。这种怀疑派虽与独断派在归结上极端相反,但同在出发点上不肯预先询问知识的性质及理性的能力;因而前者竟贸然断定知识为有缺陷,客观实在为绝不可知。所以康德主张先从理性的考察入手,以决定这向被视为占哲学全领域的形上学之可能程度;这就是他所自命为批判的方法,而由此在哲学史上辟了一个新纪元。

康德所用“理性”(vernunft)一词,与中国宋明理学中具有太极意味的“理”(此事后面将再详论),或通常所谓推理能力各不相同。康德的理性乃是特指那在人心构成先验原理的机能。而这所谓“先验”(a priori)又是什么呢?康德以为一切的知识(Erkenntnis),虽以经验为始,却不是全然从经验发生(见其《纯粹理性批判导论》中第一第二两节)。这样,在康德的认识中有两个不同的来源,一是从经验发生的部分,可以称为后验的(a posteriori)知识;另一是不依据经验的部分,便是先验知识。先验知识丝毫不掺杂任何经验要素,绝对超越于经验界,所以康德特称其为“纯粹的”(rein)——纯粹的理论理性和纯粹的实践理性。再者,我们对于某种知识,若是相信其为一般人所承认,并且在无论何时地都不会变更,换言之,相信其有普通妥当性与必然性,则亦可称之为先验的知识。而具有这种性质的知识是无论积蓄许多经验也绝不能得到的。再从另一方面说,一切的知识都是以判断的形式表现出来。这判断得依主语与说明语的关系而分为两种:一种是说明语的意义完全包含于主语之中,这个称为分析判断。例如“正方形是有四直角”这一命题,“四直角”已完全被包含于“正方形”之中,所以数学的知识都是确实的知识。另一种是说明语完全表出新的意义,那称为综合判断。例如“这花是红色”的一命题,“红色”一说明语未必包含在“花”的主语中;所以要下这种判断,必须依据累积的经验。因而综合判断都是后验的。经验学派主张科学的一切定理,必赖后验的综合判断始得成立。然而照上所说,后验的知识绝不能有普遍妥当性及必然性。反之,唯理学派以

为一切真理皆成自先验的分析判断,故有绝对确实性。可是一切分析判断,如上所论,说明语本已包含在主语之中,我们无新知识可得。所以依照唯理派,科学没有内容;而依经验派,科学失其确实性。于是康德提出一个问题:“先验的综合判断(synthetices urteil a priori)有其可能吗?”若是有的,其根据又为何?如能证明这些,科学的基础才能确立。康德发明了这种研究学问的新方法,即批判法,史家尝誉其为等于哥白尼在天文学上一个划时代的发明。

康德哲学的重心在其道德学说

康德在从知识的研究(证明纯粹数学及自然科学的可能)进而论证形上学的可能时,发觉了知识的限界。我们的科学知识是由知觉以获得材料,而事物的本来面目——本体(Noumena)——则非知识所能为力。宇宙芸芸万物之呈现于我们心中而得规定为我们的知识者,端赖我们固有的纯粹理论理性,即先验综合判断,而始具普遍必然性。这就是所谓自然法则。然万物的客体在其本身究属如何?也许本体界(康德名之曰可想的睿智界)是一有条理的宇宙,也许有上帝和不朽的灵魂,也许有与自然法则根本不同的自由法则:但这些都和科学知识无关。我们凭借理性之思索用途来研究这些问题,只是矛盾、两歧,而归于徒劳。然我们尚从道德方面来追求这些形上学问题,则宇宙的本来面目,豁然透露于我们的内心。换言之,我们固有的道德心(moralische Gesinnung)实与那个睿智界打成一片。但这并不是像中国孟子、王阳明等所谓良知,至少康德的研究方法,与我国的直觉良知之学殊不相同。康德始终从批判理性用功夫。照他所说,我们借纯粹理论理性而得的关于自然界一切知识,都是属于“必然”(Müssen)。例如:纸遇火必燃,人跳楼必下坠,这都绝无例外。可是道德界的法则都属于“应当”(Sollen);如说“要守信用”,“不可说谎”。这意思是:应当如此才对,但你要说谎,要不守信用,仍属可能。道德法则并不如自然法则的硬性规定你必须如此。假使我们的行为都是被动决定,那还有什么道德可说呢?所以在自然界内无所谓道德,而真正道德必宿于另一世界的所谓可想的睿智界。

真正知识为纯粹理论理性(即理性在纯粹思维方面的活动)所成;真正道德则

为纯粹实践理性(即理性在纯粹意志方面的活动)所成。就理性的根源而言,本是同一的,但就其运用而言,理论理性所凭借的为先验格式(时空的直观及十二悟性范畴),而先验格式必有待于后验的外来材料,两相嵌合而成现象的知识。但实践理性则可专凭纯粹意志而发为道德行为;这种合法则性的道德行为,却表现了至少一部分的本体界真面目。康德以为这种纯粹意志即是“意志的自律”(Autonomie des Willens)。详言之,我们的意志自愿订立法度以规律自己,非自外(包括一切苦乐利害的感性)而加来的限制,乃由本心自立的规律。所以在伦理学上说,康德是个自律主义者,而非单纯的直觉主义者。这与意志自律密切而不可分的道德法则,是不具有实质内容,而属纯粹“法式”(Form),能普遍应用于任何时地,所以是无条件的,而与那有条件的自然界根本不同。这种道德法则以绝对无前提的训条(Kategorischer Imperativ)的方式,课给世上凡有理性的主体,其确实性等于知识上的先验综合判断。若无先验综合判断,人类便不能有真正知识;若无自足而无前提的道德训条,人类便不能有真正道德。凡有前提的训条,例如:“你必须精明,好叫处世顺利而不吃亏”;“你为了获得健康,必须饮食起居有节制”等:这都是属于康德所谓“他律”(Heteronomie):不足以称真的道德。所以真正无前提的道德训条,只有一个,如次:

“你应当只照这格准而行动,就是那为你自己所能遵奉,而同时亦应能成为人人共守的普遍法则”(见《道德形上学基本原理》第二节)。

康德曾在上述书中,开宗明义,第一句便说:“在这大千世界之内,甚至其外,没有一物被想得足以不加限制地直称其为善,除非是一个善意”。善意而外的明智、机敏、胆量、坚忍等等各种才能,无疑地都是善良的,但若运用得不好,可能变成绝端有害。善意之能称为绝对地善,只由于它能自己加训条于自己,善既只限于自己规律自己,所以道德惟见诸“本务”(pflicht)之履行,且“为本务而本务”,不为任何其他。在这一点上,康德把向来伦理学说中所有快乐论、功利论、幸福论,以至直觉论,都加以弃绝;但另一方面与斯多亚派的严峻论——视本务为“不得不然”(kathakanta)——亦不尽相同。康德的本务观(参考《实践理性批判》第三章论“动机”)乃是完全尊敬自己对自己所立的规律而付诸实行,既不受任何诱引,亦不感任何强迫。所以自律又不外乎自动服从自定的法规。于是上述的唯一绝对训条,又可转说为:“你应当依照这个观念而行,即是看做所有理性主体的意志无不为一普遍立法的意

志”。康德认为这是个人意志和普遍实践理性相一致的最后条件。既然别人的意志也是和我的一样,都在自立普遍法则,那么,我们彼此必须互以这种自律意志相待遇。康德由是更提示一较具体的训条,说:“你应当这样做,无论在你自身或任何别人,总得把人当做一个目的看待,不仅当做工具”(具见同上)。基于这个训条而产生所谓“目的王国”(Zweckreich)的理想。这王国无非是全体理性伦侪所自动组成的共同社会。康德说:“为了所有理性伦侪都受法则的支配,必须看待自己或别人……当做目的在其自身,结果便是:理性伦侪皆借共同客观法则而作一系统秩然的联盟”;“若是一个理性主体在这国中订布普遍法则,而同时亦受这些法则的管辖,他就是这个国的成员;他既订布法则而不受任何其他意志的支配,就在这国中作一主权者”(具见同上)。这样,这种社会必是极平等、极自由,而极光明的社会,不妨说即是人间天国。当然,康德明说这是一个理想,但决非空想,因为凡具实践理性的受造物,正无不悬此为目标而努力向其迈进。

康德对宗教的贡献

照上所说,我们的意志能自立普遍共同法则而自动按照实行。须知这所订立的法则,原非各个意志所私人杜撰,乃是冥冥中本有这种普遍道德法则,不过意志现在负之而出罢了。纯粹意志恍如一扇透明的玻璃窗子,光便能透过这个明窗;我们就借着这明窗而窥见本体的睿智界——纵使不能了解其全部。所以道德行为固必在经验界内,而其根源则非设定在超经验的睿智界不可。所谓“设定”(Postulat)者,乃是预设的定理,非经验所能证明,却反可用以说明经验;又非思索理性所能企及,却是出乎实践理性之所要求。就真正道德而言,实践理性要求三个设定:一是自由(Freiheit);二是灵魂不灭(Unsterblichkeit der Seele);三是上帝存在(Dasein Gottes)。上面说过,现象界都属“必然”而无“应当”;而“应当”即具“自由”的涵义。所以“道德我”必以自由意志为前提。意志若无自由,绝不能自己立法,自己决意奉行。自然界所见者尽是因果律所支配的前因后果,连锁无端。所以诉诸知识,唯有因果必然,然若诉诸意志,则自身之所欲,即为自身之自由。然须牢记,康德对自由这一理

念,是意味着由自己订立法则以规律自己,恰与通常所说个人随便自由行动正相背驰,因为那些自由行动完全宿在经验界内,必受自然法则的束缚,其实全无自由。所以“现象我”是被动决定的,“本体我”才是自由的。再者,这本体我不应如现象我之有死,因为本体我负有道德的使命,要继续不断地向最高理想迈进,自然不应该中途死亡。所有生死兴灭,起伏消长,都属现象界缘偶而生(Zufälligkeit)的变局。反之,本体界必是不变的、永恒的、无条件的。假使道德的我也有死灭的一天,岂不是一切道德业迹同归于尽?至于上帝之存在,亦因普遍道德法则之存在而得呼应相通。康德在三批判中都有机会把过去形上学及神学家所提出各种各样的上帝存在之证明,一一加以批驳,而说其概无是处;唯有借道德上的设定才有上帝存在之可能。因为道德我之能不变与永恒,须赖整个宇宙本体为不变与永恒作其前提。“……而如道德法则属于必要,则道德的至高本因(一位创世主宰)必然地要被假定”(见《判断力批判》八十七节——即本书内第九节)。这样,上帝实是一位创造道德和管制道德的主宰。所以我们不谈神学则已,如谈神学,只有道德神学才是妥当而有效。

换言之,我们与其从“意义”上来讲上帝,毋宁从“价值”上来讲比较适当。无论凭我们怎样高度的知力,我们亦无法规定上帝的属性,如全知、全能、无所不在等等。但若凭我们道德上的要求,上帝便以“至高福善”(summum bonum)的目标为我们所企慕、所追求,且甚至相翕应。康德在《实践理性批判》第二篇第二章中曾详细解析这一理念。首先“至高”一词,不但具超绝原因的意味,实更指最完全或最圆满的本质而言。其次“福善”的涵义,康德费了极大的苦心,把他的绝对善——即所谓善意——和西方传统中的“幸福”(Eudemonia)观念调和起来。他一方面强调真正道德没有别的目的,即是只为道德而道德,另一方面,他知道凡属于善的,无不为人所希冀的目标,所以“至善”即等于至高目的,而人人所超向的至高目的,当然为最圆满的幸福。而这若不设定上帝存在,就绝不能保障其能实现,而理想终归于空想。须知在这世界中,善与福每不一致,有时有德之人反而遭祸,失德之人反而得福。若说我们修德无非为了获福,则沦道德于功利,而真正道德的基础必致崩毁。然而认为修德所以求祸,则未免荒诞离奇。虽然康德在《理性限度内的宗教》书中强调我们的行善是在做到值得幸福,而不在“求”幸福(亦见其《实践理性批判论》“上帝存在之设定”一段)。但“值得”的涵义毕竟总会蒙受福祉。所以德福两者必须一致而协调;而这就非设定本体界有一道德摄理的主宰不可,否则整个世界便根本无价值

可言。上帝最后所创造与祂同其形象的“人”，作为世界造化的“终极目的”（见《判断力批判》第八十九节），而使他的行为终无良好果实，只落得一场空，岂不是大开玩笑，绝顶自相矛盾？

这样，康德是用道德（行）作媒介，而把科学（知）与宗教（信）调和起来。康德那时的欧洲，无论旧教或新教，势力都很强大。然在另一方面，科学旭日初升，予正统信仰——尤其是那些与科学相冲突的奇迹及神启——以无情的打击。康德既对科学和宗教都有深切的爱好，当然不愿舍弃任何一方。但他明白我们的“知”是受很大的限制的，他曾说：你若稍稍懂得一点天文学，便显出自己的何等“无知”了。同时，我们若没有宗教，固不能安心立命，然宗教的核心不在神的“启示”、“恩典”，而在人自己的洗心革面，实行本务。我们怎能“知”那超自然主宰的权力、恩眷，以及其种种属性呢，我们怎能借“类比法”，由我们自己的悟性和意志以“推知”祂的悟性和意志呢？康德对一般保守的启示宗教因有严厉的批评，而对当时盛行的自然宗教亦有不满的微词。自然造化论证之所以能取得人们信服，全靠它在不知不觉中跟道德论证（深藏在人人心中）混合起来（《判断力批判》末段“目的论总论”）。自然神学以物性目的论为根据，其所使用的，无非是“自然概念”；而道德论证所使用的乃是“自由概念”；两者在本质上殊不相同。前者是想透过“知”而达“信”，那是枉然的；后者却在透过“行”而达“信”，这方不致迷妄。康德在《判断力批判》中（本书内第十三节）把“自由”这一理念看做等于几何学上体量的概念般，其对象皆是“事实”（*res facti*）。“自由理念的实在性，就其被视为特种原因作用（理论上这个概念会是悬空的）而言，可能借赖纯粹理性的实践法则而证明，并且与此相应地，被表征于实际行为，亦即经验之中”。与这自由（自动实行本务）相应的最后目标——道德终极目的——就是所谓最高福善；而这即不外乎“行”的完满功果。于是我们可由自由与最高福善的必要条件，而“信”上帝存在和灵魂不朽。“这样，很显著地，在上帝、自由，及不朽这三个纯粹理念之中，只有自由这一超感性的概念才能借其原因作用，在自然中产生结果，而证验其在自然中的客观实在性；并且由此令其他两者亦有可能与自然联结起来，而一并联系三者于宗教”（见同上）。所以我们唯有实行道德本务，才能形成上帝的概念，而后加上全知全能等属性。若先规定上帝大能和普照，而后才遵行我们的本务，则道德变成压迫和强制而背乎自由的原理了。祈求神恩及为希望得救而履行本务，都是属于他律性的道德，因而也失掉了宗教的真正精神。

道德是否真为基督教福音的基础,基督教的上帝是否只是一“道德的世界本因”:乃是另一问题。不过康德把基督教中的道德性加以透辟地发挥与高调,不但在当时成为实际卫护了基督教的忠义之士(使其不陷入于神智学、鬼学、秘术,及偶像崇拜),而亦在基督教伦理界永是一颗辉煌崇丽的巨星。虽然如此,在宗教保守派的眼中,康德终难免为“离经叛道”的;所以普鲁士当局于1794年,命令他不再讨论宗教问题。然而这终无损于康德之为一纯正的大思想家,并且至少,跟他父母一样,是个基督教虔敬宗的真挚信徒。

康德与中国传统思想

读者在本书的前一卷(本集成第二部第十一卷)《理性时代的宗教观》中,当已感觉到西方十七八世纪的思想何其如此与中国理路若合符节。康德既属18世纪的人,而其视道德为优先于一切之点,似尤与一般中国知识分子及历代儒家的见解,相为共鸣。我国民族在孔子以前,本来富具极浑朴的原始宗教信仰;诗、书古籍中还随处遗留着“赫赫上帝,监观四方”,“神之格思,不可度思”一类的语句。孔子一来,虽并没有根本推翻这种上帝观念,但显然地,本着“知之为知之,不知为不知”的精神,把超绝的“天”只限于内心所默照的道德动力。他虽依照传统,屡屡提到“天”和“天命”,但好像康德那样只把“信心”当做一种“道德态度”(见其《判断力批判》十三节)。孔子说过:“获罪于天,无所祷也”(《论语》第三);又说:“未知生,焉知死?……未能事人,焉能事鬼?”(同第十一)。这与康德的轻视礼拜祈祷,以及所说“知道神为各人救恩所做,或已做了什么,不是重要的事;知道各人自己必须做的是什么……才是一件根本重要的事”(见其《理性限度内的宗教》第一篇末段“总注”),不啻彼此遥相呼应。中国儒家的思想都是“人中心”的,而尤以实践道德为主题。“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善”(《礼记·大学》篇)。孟子比孔子更进一步,肯定人性本善,以及天稟的良知良能,因而人可以完全自力达到最高理想。后来佛教自印度输入,宣传人世苦恶,一时神州充满了悲观厌世的气氛。但在儒家看来,这些教义不过是小乘佛教,而另有大乘佛教,视人本具佛性及宿慧;“身是菩提树,

心如明镜台”，只要“时时勤拂拭”，便见通体光辉，晶莹澄澈。尤其有所谓“顿悟”的禅宗，“放下屠刀，立地成佛”。这些由中国本土发展出来的大乘佛教思想，跟固有的儒家结合起来，便产生了程朱的“理”学和陆王的“心”学。他们大体上都在高唱：“东海有圣人出，此心同，此理同；西海有圣人出，此心同，此理同；千百世之上有圣人出，此心同，此理同；千百世之下有圣人出，此心同，此理同”（见陆象山语录）。这些论调仿佛和康德的“普遍道德法则”，“自由的绝对善意”，“目的的王国”，词汇不同而本质则一。康德在中国人心目中或者真是一个所谓“西海”的“圣人”吧。

然而康德有最主要的两点，可以补充——即使不是纠正——中国正统思想。第一是康德的批判方法，在中国可以说根本没有。康德是习于数理和天文地理的人，他必先借严谨的逻辑来分析人心的机能。他发现了“先验综合判断”在知识上的据点，而悟知在行为上也有这种“先验综合法则”的根基（具见其《实践理性批判》第二编）。他最初把自然（必然）和自由（应当）严格区别出来，但因自由的原因作用，植根于超越的本体界，而其结果则归于经验的自然界。所以由超越可以一并说明经验，而由经验则不能说明超越。在这一点上，康德乃自称其为超越哲学（*Transcendentale Philosophie*）。其结果，在伦理学上说，康德成为独特的自律论，而与一般的“包括中国的自孟子起至阳明学派”直觉论（*Intuitionism*）分家。直觉论的世界观是彻底一元的。“我心是一太极，物物无不是一太极”（朱熹语）。王阳明更发挥良知的万物一体说，即使草木瓦石亦莫不具有良知。然依直觉论，则我们的一切行为必将自然而然地，从而也就不知不觉地，全然符合于道德法则而绝无出轨，而这又有何意志自由可言，有何道德责任可言。康德的自律，却是自愿服从法则。他强调意志抉择力，强调本务履行，所以赞赏“严峻主义”（见其《理性限度内的宗教》第一篇第一章“诠注”），而坚决反对“快乐主义”。道德是服从本务的绝对训令，不是依照自然性好而行。虽然我们一些理学家也言“理”“欲”之分，而他们不过把理譬作本然的清水，而欲不过是混杂了的浊水，所以一加澄治便清（见《程明道学案》）。反之，康德拥有了深厚的宗教背景，所以他的道德哲学具有源远流长的宗教（有神论的宗教）基础。

其次，中国传统思想固在提高人的地位，并详细发挥人我之际的伦常道德。例如父慈子孝，夫义妇顺，兄友弟恭等等，这是一种对待性的伦理。中国从不强调自我的个性主义，另一方面也没有超越的“整体”概念（*Idee des Ganzen*）。这一点和西方