

从释经原理看康德对路德神学的态度

李秋零

(中国人民大学佛教与宗教学理论研究所)

提要:本文集中于康德的释经原理与构成路德宗教改革神学核心的三个“惟凭”(惟凭圣经、惟凭信仰、惟凭恩典)之间的关系。全文包括:一、解经的必要性和解经的原则;二、康德与“惟凭圣经”(sola scriptura);三、康德与“惟凭信仰”(sola fide);四、康德与“惟凭恩典”(sola gratia)。通过以上的分析发现了康德的宗教观与路德宗教会的宗教观存在着明显的距离和分歧。

关键词:康德;路德;惟凭圣经;惟凭信仰;惟凭恩典

作者:李秋零,中国人民大学佛教与宗教学理论研究所教授,德国哲学和神学专家,康德全集翻译者。地址:中关村大街59号,海淀区1000872北京;电话:+86 136 6119 4713;电子邮件:liql@ruc.edu.cn

1517年,马丁·路德以《九十五条论纲》在德意志的土地上掀起宗教改革的浪潮。路德独树一帜的神学思想迅速赢得了广泛的支持。历经德国国内战争和随后的三十年国际战争,最终路德宗的合法地位得以确立,再加上紧随其后的瑞士宗教改革和英国宗教改革等,极大地改变了欧洲的宗教格局和意识形态。随后,路德宗主要向北欧地区传播和发展。1525年,盘踞在普鲁士地区的条顿骑士团宣布改信路德宗,并成立世俗国家普鲁士公国,以哥尼斯贝格为其首都。1701年,公国升格为王国,公国的统治者弗里德里希三世在哥尼斯贝格加冕为普鲁士国王弗里德里希一世。1724年,在哥尼斯贝格这座城市里诞生了德国历史上最伟大的哲学家伊曼努尔·康德。

路德宗作为普鲁士的国教,自然在哥尼斯贝格这座城市里根深叶茂。而康德,就是出生在一个深受路德宗敬虔派影响的家庭。在这样的处境中,哲学家康德虽然代表着启蒙运动的理性自由精神,却也不敢对他处身于其中的宗教随意评头论足。例如,无论是在他的著述中,还是在他的书信中,康德从来没有提到过路德的名字及其神学思想。但尽管如此,康德依然被普鲁士国王弗里德里希·威廉二世申斥为“滥用您的哲学来歪曲、贬低和诋毁《圣经》和基督教的一些主要的和基本的学说”,“不负责任地违背了您作为青年导师的义务”,“违背了您清楚知道的我们国君的意图”。^[1]敬虔派的重要代表人物科伦布什(Samuel Collenbusch, 1724—1803)甚至给康德写信,质问“魔鬼的信仰与康德先生的信仰在什么地方区别开来?”^[2]而这一切,当然是源自于康德在《纯粹理性界限内的宗教》和一系列短篇论文中阐述的关于纯粹理性宗教及其与实证宗教之关系的思想。在给国王的回信中,康德为自己进行了辩解,并承诺“作为国王陛下您忠实的臣民……我今后完全放弃一切宗教事务上的公开陈述,

[1] *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin und Leipzig, 1922, Bd. XI, S. 525.

[2] *Kants gesammelte Schriften*, Bd. XI, S. 536.

无论是有关自然宗教, 还是有关启示宗教, 无论是在讲演中, 还是在著述中”。〔3〕 三年后, 国王驾崩, 新国王弗里德里希·威廉三世即位, 康德认为自己的承诺已自动失效, 又发表了《学科之争》一书, 不仅公布了与前任国王的来往书信, 而且继续坚持“教会信仰以纯粹的宗教信仰为最高的诠释者”, 〔4〕 并提出了释经的四条原理, 其中明确地表现出他与路德神学及路德宗教会的分歧。

有鉴于此, 同时鉴于篇幅, 本文集中于康德的这些释经原理与构成路德宗教改革神学核心的三个“惟凭”〔5〕(惟凭圣经、惟凭信仰、惟凭恩典)之间的关系。

一、解经的必要性和解经的原则

熟悉康德哲学的人都知道, 康德为了德福相配的至善的可能性, 提出了“上帝存在”的实践理性公设, 并设想了这个上帝的全能、全知、全善等属性, 以使上帝精确地按照德性的比例来分配幸福。人们惟一能够用来取悦或者事奉这样一个上帝的东西就是善的生活方式。对这样的上帝的信仰就构成了纯粹的理性宗教或者道德宗教, 康德亦称其为惟一的、真正的宗教, 一心向善的人们的自由结合也就构成了这个宗教的教会。

然而, 这个纯粹的宗教毕竟只是康德思想中的一个理想, 并不在现实中存在。相反, 作为历史性信仰的实证宗教走在了纯粹理性宗教的前面。对于这样的宗教, 我们的认识“不是凭借我们自己的纯然理性, 而是只有凭借启示才是可能的。而无论启示为了通过传统或者《圣经》在人们中间传播, 对于每一个单个的人来说, 是秘密地还是公开地给予的, 它都将是一种历史性的信仰, 而不是纯粹理性的信仰”。〔6〕 但历史性的信仰与纯粹理性的信仰并非毫无关系。在康德看来, 二者就像两个大小不等的同心圆, 历史性的信仰把纯粹理性的信仰包含在自身之内, 但除了后者之外, 它还包含着许多与后者无关的历史性成分。这些历史性的成分由于依赖于经验, 不可能达到理性的普遍性。因此, “为了把一种道德上的信仰的基础与看起来是由一种偶然性故意使之落入到我们手中的这样一种经验性信仰(无论它是作为目的, 还是仅仅作为辅助手段)统一起来, 就要求对我们已经得到的启示做出一种诠释, 即把它彻底地解释为一种与纯粹的理性宗教的普遍的、实践的规则一致的意义”。〔7〕 这样, “尽管(根据人的理性的不可避免的局限性)一种历史性的信仰作为引导性的手段, 刺激了纯粹的宗教, 但却是借助于这样的意识, 即它仅仅是这样一种引导性的手段。而历史性的信仰作为教会信仰包含着一种原则, 即不断地逼近纯粹的宗教信仰, 以便最终能够省去那种引导性的手段”。〔8〕 康德认为: “教会信仰逐渐地过渡到纯粹的宗教信仰的独自统治, 就是接近上帝的国”。〔9〕

为了诠释以启示和《圣经》为核心的历史性信仰, 康德提出了四条释经原理:

“(一)包含着某些理论的、被宣布为神圣的、但却超越一切理性概念(甚至超越道德的理性概念)的学说的经文, 可以作出有利于实践理性的解释; 但包含着与实践理性相矛盾的命题的经文, 则必须作出有利于实践理性的解释”。

“(二)真正说来必须被启示出来的那些《圣经》学说, 如果它们应当被认识的话, 对它们的信仰自

〔3〕 *Kants gesammelte Schriften*, Bd. XI, S. 530.

〔4〕 李秋零 LI Qiuling 主编 2007:《康德著作全集》*Kangde zhuzuo quanji* [The Whole Works of Kant], 第6卷, 中国人民大学出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe [Renmin University of China Press], 第110页。

〔5〕 拉丁文的 sola, 人们多译为“惟有”或者“惟独”。但路德使用的 sola 实际上是拉丁文的 ablative, 俗称工具格, 故改译为“惟凭”, 以正视听。

〔6〕 *Ibid.*, 第104页。

〔7〕 *Ibid.*, 第110-111页。

〔8〕 *Ibid.*, 第116页。

〔9〕 *Ibid.*, 第116页。

身就不是功德；而这种信仰的缺乏，甚至与它相对立的怀疑，就自身而言也就不是负罪；相反，在宗教中一切都取决于作为；而这种终极意图，从而还有一种与这种终极意图相符合的意义，必须被加给所有的《圣经》信理学说”。

“（三）行为必须被表现为从人自己对自己的道德力量的利用中产生的，不可以被表现为一个外部的、更高的、人被动地与之发生关系的作用因的影响的结果；因此，对在字面上显得包含着后者的经文的解释，就必须有意地以与前一条原理一致为基准”。

“（四）在自己的作为不足以使人在他自己的（严格地进行审判的）良知面前释罪的地方，理性当然有权虔诚地假定他的有缺陷的义有一种超自然的弥补”。^[10]

稍加对比，我们会发现，康德的前三条释经原理恰恰是与路德的三个“惟凭”相对应的。下面，本文将具体地分析康德的这四条原理与路德的三个“惟凭”之间的关系。

二、康德与“惟凭圣经”(sola scriptura)

“惟凭圣经”是路德宗教改革的一个首要原则，据说是路德在与罗马天主教神学家的辩论中首次提出的。尽管后世根据路德对使徒和教父传统的尊重，对“惟凭圣经”做出了种种不同的解读，但有一点却是公认的，那就是在路德看来，《圣经》是最高的、最终的权威。当然，《圣经》这个权威自身也是需要诠释的，路德本人就撰写了大量释经的著作，但这并不妨碍《圣经》依然是这种诠释的最终权威。正如诠释学的大师伽达默尔所说：“路德的立场大致如下：《圣经》是自身解释自身(sui ipsius interpretans)。我们既不需要传统以获得对《圣经》的正确理解，也不需要一种解释技术，以适应古代文字四重意义学说，《圣经》的原文本身就有一种明确的、可以从自身得知的意义，即文字意义(sensus literalis)”。^[11]

作为哲学家，康德也对《圣经》及其地位和作用做出了充分的肯定。在康德看来，《圣经》作为神圣启示的记载，为历史性的信仰提供了持久的、普遍的规范。“没有这种经书，就不会有任何持久的、对于每一个人来说都可以接近的、能够遵循的规范”。^[12]尤其是，在路德新教与罗马天主教围绕圣经与圣传的争论中，康德是明显地倾向于路德一方的。在康德看来，“对教会信仰的不变的维持、对在它里面所接受的启示的普遍的和千篇一律的传播乃至敬重，很难凭借传统，而是只有凭借《圣经》，才能得到足够的关照，而《圣经》自身作为对于同时代人和后代来说的启示，又必然是敬重的一个对象”。^[13]对于历史性的信仰来说，《圣经》相对于传统的优势地位首先在于它为信仰提供了绝对的标准：“一部《圣经》即使在没有读过它、至少未能从中得出有内在联系的宗教概念的人那里（而且恰恰在这些人那里最是如此）也赢得了极大的敬重，而所有的小聪明都挡不住那取消一切异议的绝对裁决：此处这样写着”。^[14]其次，还在于它作为成文的启示，能比传统更好地维系信仰的存续：“历史也证明，没有一种建立在经书之上的信仰能够被根除，哪怕是通過最具毁灭性的国家革命。然而，那种建立在传统和古老的公共惯例之上的信仰，在国家的毁灭中，也同时被毁灭了”。^[15]

然而，尽管康德承认《圣经》对于教会信仰来说的最终的、最高的权威地位，但他依然指出了《圣

[10] 李秋零主编 2008:《康德著作全集》Kangde zhuzuo quanji [The Whole Works of Kant],第7卷,中国人民大学出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe [Renmin University of China Press],第34-40页。

[11] 伽达默尔 Gadamer [Gadmer] 1999:《真理与方法》Zhenli yu fangfa [Truth and Method],上海译文出版社 Shanghai yiwen chubanshe [Shanghai Press of Translation],第227页。

[12] 李秋零主编:《康德著作全集》Kangde zhuzuo quanji [The Whole Works of Kant],第7卷,第18页。

[13] *Ibid.*,第6卷,第107页。

[14] *Ibid.*,第107页。

[15] *Ibid.*,第108页。

经》对于道德信仰来说的不足。《圣经》作为教会信仰的权威,虽然包含着道德信仰的成分,但也包含了很多与道德信仰无关、甚至可能与道德信仰有悖的历史性的成分。这一方面使得教会信仰不具备真正的普遍性:“惟有纯粹的宗教信仰才是可以建立一个普遍教会的宗教信仰,因为它是一种可以告知每一个人使他确信的纯然的理性信仰;而一种仅仅建立在事实之上的历史性的信仰,却只能把它的影响扩展到信息与按照时间条件和地点条件判断它们的可信性的能力相联系所能达到的地方”。^[16]另一方面,它也会误导人们的信仰,使人们不专注于善的生活方式,而试图以别的方式来事奉上帝:“意识到自己在认识超感性事物方面无能的人们,虽然使那种信仰(作为这样一种信仰,对于他们来说必然普遍地是令人信服的)受到完全的敬重,但并不容易相信:始终不渝地热心追求一种道德上善的生活方式,就是为了让人们成为在上帝的国中上帝所喜悦的臣民,上帝所要求于人们的一切。他们只能把自己的义务设想为自己应该向上帝提供的某种事奉;在这里,关键不在于行动的内在的道德价值,而毋宁说在于,之所以事奉上帝,乃是为了无论他们自身在道德上怎样千差万别,至少可以凭借被动的顺从来使上帝喜悦。他们不愿去想,他们如果履行自己对人(对自己和对他人)的义务,恰恰由此也就执行了上帝的诫命,从而也就在自己的所有的所作所为中——只要它们与道德有关——自始至终都处于对上帝的事奉中,并且绝对不可能以其他方式更近身地事奉上帝了(因为他们以其他方式只能对世俗事物、而不能对上帝发生作用和影响)”。^[17]正是在这样的意义上,为了使信仰获得普遍的意义,使教会信仰回归道德信仰的内核,康德认为必须以具有普遍性的理性对不具有普遍性的历史性的信仰做出诠释,赋予历史性的信仰以普遍性,并使之回归到真正的道德宗教。

当然,康德也清楚地知道,《圣经》自古以来就不乏诠释。但他所说的诠释并不是从博学出发对《圣经》的教义性诠释,而是从纯粹理性出发对《圣经》的哲学诠释,其目的就在于使《圣经》的文本符合道德的需要,从中发掘出它本来所蕴含的道德意义,甚至赋予它本来不具备的道德意义。这就是康德的第一条释经原理的要求。至于康德自己本人是如何按照这条原理来诠释《圣经》的,此处就不举例赘述了。在康德的诠释中,作为最终的、最高的权威的,不是《圣经》自身,而是理性和道德。因此,相对于路德的“惟凭圣经”,我们不妨把康德的思想称为“惟凭理性”。

三、康德与“惟凭信仰”(sola fide)

“惟凭信仰”是路德在反对罗马天主教会凭借善功获得救赎的主张的过程中提出的。其神学依据是使徒保罗在《罗马书》、《加拉太书》中所倡导的“因信称义”说。在基督宗教的初创年代里,针对“不遵行律法便不能得救”的关门主义,保罗明确地提出:“人称义是因着信,不在乎遵行律法”(罗3:28)。这里的信,是对上帝救世神恩的信,是对耶稣基督的信,是对基督福音的信。“你若口里认耶稣为主,心里信上帝叫他从死里复活,就必得救。因为人心里相信,就可以称义。口里承认,就可以得救”(罗10:9-10)。保罗否认了外在地遵行犹太律法这种特殊的行的救赎意义,而路德则面对罗马天主教会的善功理论,同样否定凭借外在的善功得救的主张,宣布人称义不是因着善功,而仅仅是因着内在的信仰,甚至还曾认为信仰基督就是最大、最高、最高贵的善功。

康德心目中的宗教是纯粹的道德宗教,这个宗教所信仰的上帝是一个按照德来分配福的公设。在这样一种宗教中,除了善的生活方式,人们不可能以任何别的东西来使上帝喜悦。康德甚至认为,一个“不需要任何证明的基本原则”就是:“凡是人自认为为了让上帝喜悦,除了善的生活方式之外还

[16] *Ibid.*, 第103页.

[17] *Ibid.*, 第103-104页.

能够做的事情,都是纯然的宗教妄想和对上帝的伪事奉”。^[18]而善的生活方式是一种实践,是一种作为。因此,康德在第二条释经原理中果断宣布:“在宗教中一切都取决于作为”,也就是说取决于“行”。

当然,康德在这里所说的“行”既不是法利赛人格守律法的行为,也不是罗马天主教会强调的外在“善功”,而仅仅是“道德”,是道德的实践,是善的生活方式。它是惟一使人能够配享上帝赐福的。康德甚至强调:“‘知道上帝为他的永福在做或已做了什么,并不是根本的,因而也不是对每个人都必要的’;但是知道为了配得上这种援助,每个人自己必须做些什么,却是根本的,因而对每个人都必要的”。^[19]在这种意义上,对《圣经》学说的信与不信自然就是次要的事情了。康德反对用信与不信来作为判定功与罪的标准,信非功,不信亦非罪。“由于这样一种信仰既不造就一个更好的人,也不证明这样一个人,它就根本不是宗教的一个部分”。^[20]即便是《圣经》中有“因信称义”的说法,康德也认为必须把它们转化为道德的信仰。“因此,如果经文是这样说的,就好像它们不仅把对一种启示学说的信仰看做是就自身而言有功德的,而且干脆提高到道德上的善功之上,那么,它们就必须被这样解释,就好像由此所指的只是道德的、通过理性改善和升华灵魂的信仰;即使假定字面的意义,例如谁在这里信仰并且受洗就将有福等等,与这种解释相悖”。^[21]

因此之故,在康德哲学的范畴中,“因信称义”已完全转变成了“因德称义”,而“惟凭信仰”也就成了“惟凭道德”。

四、康德与“惟凭恩典”(sola gratia)

“惟凭恩典”与“惟凭信仰”密不可分,在根本是它们是相辅相成的。

正因为人的得救“惟凭信仰”,所以上帝并不需要人为得救做出其他事情,上帝救世人完全是出自恩典,而且是不计人的任何付出的白白的恩典。反过来,正因为上帝的恩典是白白的恩典,人也不是像做工的人凭借自己的做工讨工价那样,凭借自己的行为换取上帝的救赎。“作工的得工价,不算恩典,乃是该得的。惟有不作工的,只信称罪人为义的上帝,他的信就算为义”(罗4:4)。

奥古斯丁从原罪说出发进一步发展了保罗的神学思想。在他看来,原罪已经彻底败坏了人类的自由意志,使得人类不能凭借自由意志重新选择善而称义,而必须依赖于神恩。神恩不仅表现为上帝差遣自己的独生子道成肉身,用其宝血为人类作了挽回祭,重新修复了神人关系,而且表现为赐给人类以信心,使人类得到能力,做应当做的事情。这种神恩的获得不是人的作为的结果,而是无条件的、不可抗拒的。既然使人得救的恩典根本不靠人的功劳,所以由谁来领受这种恩宠只能由上帝来预先决定,即预定。人类的得救纯然是上帝仁慈的结果。路德差不多完全接受了奥古斯丁的这种思想。

然而,对于康德的道德宗教来说,提出上帝存在的公设的依据就是由上帝根据人的道德来保障德福的一致。如果可以把上帝的这种赐福理解为恩典的话,这种恩典就绝不是白白的,而是人必须首先成为配享幸福的人,即成为有德之人。德性是人必须首先完成的做工,而幸福恰恰是上帝给予人的“工价”:“每一个人都有理由依照他在其行为中使自己配享幸福的同等程度来希望幸福”。^[22]而康德的上帝,也正是按照人的德性来分配幸福的。如果说“白白的恩典”说与基督教的末日审判表现出一定的张力的话,康德的德福相配说却恰恰表现出末日审判的积极意义。

[18] *Ibid.*,第174页.

[19] *Ibid.*,第53页.

[20] 李秋零 LI Qiuling 主编:《康德著作全集》*Kangde zhuzuo quanji* [The Whole Works of Kant],第7卷,第38页。与此相反,路德恰恰认为道德是信仰的果实,即信仰能够造就一个更好的人。

[21] *Ibid.*,第38页.

[22] 李秋零 LI Qiuling 主编 2004:《康德著作全集》*Kangde zhuzuo quanji* [The Whole Works of Kant],第3卷,第516页.

那么,人如何成为有德之人呢?奥古斯丁和路德认为,人自始祖犯罪之后已失去向善的自由,因而不可能靠自力成为有德之人,必须凭靠上帝的恩典。但在康德看来,道德的本质恰恰在于自律,任何他律规定的行为都不具有道德价值,都不可能是道德上善的。因此,康德虽然也承认人在最初运用自己的自由的时候,由于错误地把自爱的动机置于对道德法则的敬重之上而败坏了自己的本性,改恶向善就在于重建向善的原初禀赋,而且苦于难以找到这种重新向善的动机,但康德坚持认为,这种改恶向善不能来自上帝的超自然援助,而必须出自人自己的自由意志,因为若不然,它就不是道德上的善了。康德也并不完全否定外部的援助,但他认为:“就道德的宗教而言……,一条原理就是:每一个人都必须尽其力所能及去做,以便成为一个更善的人。只有当他不埋没自己天赋的才能……,利用自己向善的原初禀赋,以便成为一个更善的人时,他才能够希望由更高的协助补上他自己力所不能及的东西”。^[23]因此,即便希望有更高的协助,人也必须首先使自己配得上这种协助,即首先使自己成为一个更善的人。也正是在这样的意义上,康德的第三条释经原理才要求“行为必须被表现为从人自己对自己的道德力量的利用中产生的,不可以被表现为一个外部的、更高的、人被动地与之发生关系的作用因的影响的结果”。

因此,相对于路德宗教改革的“神恩独作论”,康德的道德宗教宁可是“神助自助者”;相对于路德的“惟凭恩典”,康德的理论可谓是“惟凭自力”。

通过以上的分析我们可以发现,康德的宗教观的确与路德宗教会的宗教观存在着明显的距离和分歧。从教会的角度来看问题,普鲁士当局和教会对康德的指责也并不完全是空穴来风,毫无根据。但从启蒙理性的角度来看,康德的思想又的确昭示着一种进步。“惟凭理性”的主张,在一定程度上延续和完善了近代自然神论思潮把宗教建立在理性之上的理想,为宗教宽容、宗教自由和宗教对话提供了思想基础。而且由于康德在这里所说的理性就是实践理性,它也就为下文的“惟凭道德”和“惟凭自力”埋下了伏笔。“惟凭道德”在“行”的层面上使宗教信仰落到了实处,且由于康德的德必须是出自内心的义务感,也避免了法利赛式的律法主义和中世纪罗马天主教会的善功理论可能堕入的形式主义。“惟凭自力”则承认了人在称义问题上的自主性和能动性,承认了人的尘世作为在称义上的意义。这就使得康德的理论虽然受到了普鲁士当局和官方教会的抵制,却也在学界和公众、乃至教会内部赢得了广泛的响应。至少,康德的理论提供了我们在思考宗教问题上的一种选择。

[23] 李秋零 LI Qiuling 主编:《康德著作全集》Kangde zhuzuo quanji [The Whole Works of Kant],第 6 卷,第 52 页。

English Title:

Kant's Attitude to Luther's Theology in the Light of Hermeneutic Principle

LI Qiuling

Professor, Expert and Translator of Kant and German Philosophy and Theology, Institute of Buddhism and Religious Theory, Renmin University of China, No. 59, Zhongguancun St, Haidian District, 1000872 Beijing, P. R. China. Tel: +8613661194713; Email: liql@ruc.edu.cn

Abstract: This article focuses on relationship between the Biblical hermeneutic principles of Kant and the three solas of Martin Luther. There are four parts as follows: 1) The Need of Biblical Hermeneutics and the Principles of Biblical Hermeneutics. 2) Kant and sola scriptura. 3) Kant and sola fide. 4) Kant and sola gratia. Through the above analysis the present author finds the distinction between Kant's understandings on the religion and Lutheran understanding on the religion.

Key Words: Kant; Luther; sola scriptura; sola fide; sola gratia