

第二章 對《單純理性限度內的宗教》之 分析

本章首先運用達奈爾「教育詮釋學」方法分析《單純理性限度內的宗教》文本，獲得「宗教蘊義」。其次，以馮朝霖教育「人類圖像」理論分析文本的「教育蘊義」。章節的書寫結構如下表：

表2-1對《單純理性限度內的宗教》之分析內容書寫結構簡表

章節	本章撰寫的結構	撰寫的理論基礎	達奈爾「教育詮釋學」方法中的步驟
第一節 經典文獻與作者心靈再體驗的分析	壹、文本歷史的確定(一) 一、文本的歷史 二、文本所處時代的相關脈絡 貳、文本和研究資料來源的批判 一、文本部分 二、文本相關資料來源信度	狄爾泰的精神科學方法	1. 「對教育文本歷史的確定」：(1)教育文本的歷史。(2)教育文本所處時代的相關脈絡。 2. 「教育文本意義的解釋」：(1)預先準備的詮釋：A.對文本和資料來源的批判以確定其信度。
第二節 經典的文法與文獻作者心理的重建	壹、文本歷史的確定(二) 一、問題的具體情境 二、問題產生的來龍去脈 貳、預先準備的詮釋(一) 一、康德論證上帝的殊異方式 二、康德解釋「自律」、「神助」及其間的矛盾 三、康德所論證的基督教「救贖理論」 四、康德論證「教會--倫理共同體」的觀點 五、康德論證「歷史性的信仰」的需要性	史萊爾馬赫的普遍詮釋學	1. 「教育文本歷史的確定」：(3)教育問題的具體教育情境。(4)教育問題產生的來龍去脈。 2. 「教育文本意義的解釋」：(1)預先準備的詮釋：C.採一般意義的詮釋，以確定文本的核心內容。 2. 「教育文本意義的解釋」：(2)「文本內的詮釋」：A.文本語意

	<p>六、康德論「教義學的革命--宗教的道德意義」</p> <p>七、康德所論的「宗教儀式」</p> <p>八、譯者李秋零對康德的評論</p> <p>參、文本內的詮釋(一)</p> <p>一、文本語意的探究</p> <p>二、文本語法的探究</p>		<p>的探究。B.文本語法的探究。</p>
<p>第三節 文本意義的解釋(一)</p>	<p>壹、預先準備的詮釋(二)</p> <p>一、研究者的「先前看法」</p> <p>二、研究者的「先前知識」</p> <p>三、研究者的「先前理解」</p> <p>四、研究者的「待答問題」</p> <p>貳、交互合作的詮釋</p> <p>一、依康德宗教言論發表的先後次序做分析</p> <p>二、學者對康德宗教觀點的相關研究</p> <p>參、文本內的詮釋(二)</p> <p>一、「編碼系統」的方法</p> <p>二、「文本內的詮釋(二)」結果(亦即「宗教蘊義」)</p>	<p>嘉達瑪等人闡釋的哲學詮釋學</p>	<p>2.「教育文本意義的解釋」:</p> <p>(1)預先準備的詮釋: B.澄清、明確自己的「先前看法」、「先前理解」、「先前知識」、「待答問題」。</p> <p>(2)文本內的詮釋:C. 「詮釋學的循環」方法,就文本整體和部份的意義進行來回詮釋。D.運用邏輯原則,將文本粗略劃分以闡明文本的意義。</p> <p>(3)交互合作的詮釋: A.經由對部份重要文本的理解而獲得對整體著作的詮釋。</p>
<p>第四節 文本意義的解釋(二)</p>	<p>壹、揭露作者先前關於「政治、宗教...」的假定</p> <p>貳、不混淆作者與詮釋者間具體情境的差異</p> <p>參、做長期、密集地詮釋,以修正、證明關於意義關係之假設</p>	<p>阿佩爾等人的批判詮釋學</p>	<p>2.「教育文本意義的解釋」:(3)交互合作的詮釋:</p> <p>B.揭露作者的先前假定(政治、宗教...),以對文本完全的理解。</p> <p>C.不混淆作者與詮釋者間具體情境的差異。</p>
<p>第五節</p>	<p>壹、馮朝霖教育「人類圖像」理</p>	<p>馮朝霖教育「人</p>	

文本的教育蘊義	論的應用 一、宗教專書的教育蘊義 二、分析方法 貳、本節的小結 一、對於「人性」的觀點 二、人的「終極關懷」 三、宗教中的「命定」 四、宗教施於人的可能性與產生信仰 五、宗教中人的自我完成(人的應然) 六、對信仰的個殊觀點	類圖像」理論	
---------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------	--

第一節 經典文獻與作者心靈再體驗的分析

本節撰寫重點在於：壹、「文本歷史的確定(一)」，有關於：一、文本的歷史。二、文本所處時代的相關脈絡。貳、文本和研究資料來源的批判。

壹、文本歷史的確定(一)

一、文本的歷史：

康德的第一版《單純理性限度內的宗教》(Religion innerhalb der blossen Vernunft)於西元 1793 出版。在 1794 年的第二版，康德於序言一開始就說明，除糾正印刷錯誤和對少數幾處表述作出改進外，並沒有任何改動，而其新附加的補充用一個「♀」符號標於文本的下面(康德，1997：10)。亦即，康德「♀」符號所補充的內容並不置於主文而是以附註的方式呈現，其維持了原來第一版的內容。康德並於第二版序言的最後一段說明其對外界批評者的回應。¹康德於第二版仍維持其第一版主文的內容，有堅定原有立場的意義。

¹對於有人評論這作品是「教會的教義體系在其概念和原理中，按照純粹的(理論的和實踐的)理性是如何可能」的嘗試，其與那些不認識和理解該體系的人，毫不相干，所以可以被看作是

本研究中對文本《單純理性限度內的宗教》的理解，主要透過李秋零(1997)中譯本及與英文版本 Kant,I.(1960).*Religion within the Limited of Reason Alone*. New York: Harper & Row.相參照。

二、文本所處時代的相關脈絡：

這一部分，主要從自然科學、政治、宗教等三方面做分析，綜合說明於次：

康德時代，在自然科學方面有那些特別的發展？它們又怎樣影響康德思想的發展？其中，伽利略和牛頓以來物理學取得的巨大成就，²對康德有相當的影響。我們檢視康德 1762 年前所發表的研究成果，幾乎都是與自然科學有關³。後來有休姆(David Hume,1711-1776)打破「因果律」的觀點，促使康德考慮發展有關「批判哲學」的方法，以釐正哲學論述上的「獨斷」問題。⁴而

不存在的。我的答覆是：在根本上理解這部作品，只需要通過道德，不用研究實踐理性批判，更不用研究純粹理性批判。同一個德性，做合義務地行動之熟練技巧，稱作「道德現象」；做出自義務的行動堅定意念，稱作「道德本體」。這些表述，不過是由於教學的緣故而採用，但事情本身，卻就含在最通俗的兒童教育中，或就包含在佈道中，是很容易理解的。人們能夠從關於上帝的本性(那被歸入宗教學)而出發，來讚頌道德本體就好了！這些秘密幾乎是完全通俗地，被納入教義問答手冊；但要成為對每一個人都可以理解的，就必須先轉化為道德概念(康德，1997：11-12)。

²「先天綜合判斷」的存在與否？是康德批判哲學的先決問題。為了證明其存在，康德把數學、自然科學和形而上學(哲學)這樣的科學，理性地提出來加以審查。在康德看來，無論是數學還是自然科學都包含有「先天綜合判斷」。數學與自然科學，特別是伽利略和牛頓以來，物理學取得的巨大成就，不斷提供具有必然性的(先天的)和能擴大知識範圍的(綜合的)知識。其是由於在數學家 and 自然科學家那裏，曾經發生一場突然的思維方式上的革命，這場革命的實質在於：幾何學家意識到，他既不是研究經驗中感性的幾何圖形，也不是對幾何圖形的概念進行分析，而是依據理性先規定了的概念(不依賴經驗而是在直觀中)「構造」出幾何圖形，然後從這種圖形，引申出種種幾何學的先天綜合判斷。自然科學家則意識到，他依賴的不僅只是經驗的觀察，也不只是對概念的分析，而是以理性確定的原理為依據，提出問題，然後根據原理設計實驗，強迫自然回答這些原理所提出的問題，從而得出自然科學的判斷。康德認為，由於這種思維方式上的革命，數學和自然科學才成為科學--即先天綜合判斷的體系(楊祖陶，1998：64-65)。

³ 康德 1749 年發表《論對活力的正確評價》，1754 年發表發表《論地球於其自轉時是否有變化》、《根據物理的推論地球是否會衰老》，1755 年匿名發表《宇宙發展史概論，或根據牛頓定理試論整個宇宙的結構及其力學起源》，1756 年發表發表《去年年底西歐諸國所蒙受無妄之災(即地震)之原因》、《1755 年年底震動世界的大地震之怪狀，根據科學與事實之觀察》、《近來最大地震的再三觀察》、《關於風的原理說明的新解釋》，1758 年發表《運動與靜止兩概念的新解釋》。

⁴當休謨把一切認識都歸結為--知覺和印象以及由此形成的心理聯想和習慣。它實際上放棄了既存在的客體，也放棄了思維的主體。這種學說對各種「獨斷」說，都表示審慎的「懷疑」。休謨從根本上暴露了前此一切，對思維和存在間關係的解決方案本身的不可能性。這就迫使人從頭再檢討和思考解決這個問題的途徑，喚醒了康德的「獨斷論(dogmatismus)的迷夢」，引發康德思考「先天綜合判斷如何可能？」這一根本問題(楊祖陶，1998:20-21)。

康德其後又因閱及盧梭(Jean-Jacques Rousseau,1712-1778)《愛彌爾》，使他由原來強調「自然因果律」的立場，亦注意及人性尊嚴的「意志自由」問題。⁵其間，康德亦面臨要將「上帝」置於其理論體系中何種位置的問題？從《純粹理性批判》到《實踐理性批判》，康德導引人們至一個與過去理解「上帝」完全不同的方式上——一種為著確保人類「福德合一」而存在的「上帝」⁶。然而，到了撰寫《單純理性限度內的宗教》時期，康德又面對要解說其對「上帝」的理解，究是要以「理性宗教」立場為先？還是以「啓示宗教」為先的問題。而《單純理性限度內的宗教》於前述問題中所反映的立場，正是本研究探討焦點所在。

《單純理性限度內的宗教》於西元 1793 年首次出版。本研究整理其前發生的重要政治、宗教事件，計有：(1)1776 年美國發表「獨立宣言」。(2)1783 年美國獨立獲正式承認。(3)1786 年普魯士弗里德里希大帝逝世，威廉二世繼

⁵在盧梭的啓發下，康德認為：哲學最重要的任務就是「替一切人恢復其為人的共同權利」，即恢復人的獨立和自由。但是盧梭那些關於自由的抽象議題，是與按照社會契約建立民主共和國這一實踐要求緊密相連的；康德則將自由同因果必然性絕對對立起來，使之成為處在自然界中的人擺脫或超越這個自然界的因果律，而自由抉擇行動的能力問題。僅僅是因為有自由才有道德，因而，為了道德才必須假設自由。若只承認人是自然界的一分子，則人同自然界中一切事物一樣，皆受因果律支配，絕無自由的；但是，如果作為自然界一分子的人，同時又屬於另一個不受因果律支配的世界，那麼人的自由就是可以設想的，道德也就是可能的。康德認為，這樣一個世界，是不可能認識的，而只能信仰。於是，知識與信仰就有了衝突；而為了自由等等是可想像的，知識就必須服從信仰。康德為此，極力論證「物自體」與現象之間有原則差異的學說。我們的認識，只能侷限在現象界，而現象背後的「物自體」，如自由、靈魂不滅、上帝，是認識達不到而只能信仰的(楊祖陶，1998:55-56)。

⁶康德說，實踐理性也如理論理性一樣，要求無條件的對象，這也就是「至善」，即德性與幸福的最終統一。但是康德認為，正由於實踐理性推求這個「至善」，所以陷入了「二律背反」；也就是一方面實踐理性主張，追求幸福這一動機是道德行為準則的原因，另一方面又主張，道德行為的準則是幸福發生的原因。康德認為，前一種主張是絕對不可能的，因為追求幸福的動機其所產生的行動準則，完全不是道德的。第二種情況，也是不可能的，因為道德律的嚴格遵行，正在於擺脫自然界因果規律的束縛(他律)而獨立。康德指出，第一個命題(德性是追求幸福的結果)是絕對錯誤，第二個命題(幸福是德性的結果)則只是在某種條件下才是錯誤的；這個條件就是，把德性與幸福之間的關係直接理解為「現象的關係」，即理解為人的此生即可在現象世界中實現出來的關係。可是，只要去掉這個條件，把二者的關係正當地解為自在物與現象的關係，把道德意向歸於自在之物的世界，把幸福歸於現象世界，那麼就有可能並且有必要--設想道德必定是幸福的原因。即是說，道德縱然不直接導致現世的幸福，可是間接地，通過一個媒介(即上帝)，可以想像為是在無限的追求道德的過程中，達到最完滿的幸福之報償；但這種必然聯繫，並不能被認識只能被思維(楊祖陶，1998:110-112)。

位。(4)1789年法國革命開始，法國廢除封建特權。普魯士對法國革命表示同情之德國知識分子，視之為「雅各賓革命黨人」。維爾茨堡的傳教師馬特恩·羅伊斯將賴因霍爾德之《康德哲學書信集》(Briefüber die reine Vernunft)中，與天主教教義衝突地方加以註釋出版。(5)1790年薩克遜地區發生農民起義。(6)1792年法國國民公會集會，廢除君主政體。同年，法王路易十八被審訊。普魯士政府重新頒布檢查令，對付危害國民的新文化運動家及譏諷宗教的人。(7)1793年法王路易十八被處死(王曾才，1976：800-801；侯鴻勛，2000：78)。

前列事件中，直接影響《單純理性限度內的宗教》撰寫與發表者，當屬：(1)馬特恩·羅伊斯將賴因霍爾德《康德哲學書信集》與天主教教義衝突地方註釋出版。當時距離康德將信仰(如何可能)安置於《實踐理性批判》中僅年餘，康德原在《實踐理性批判》規定不語「物自身」(例如：上帝存在)內容的立場，在真實生活中馬上受到考驗。為強調《實踐理性批判》於教義解釋衝突中的優越地位，康德不得不由道德立場闡述其認定的「基督宗教信仰如何可能」。(2)因為法王路易十八被革命黨人審訊，激起普魯士王室相對危機感，緊縮政策重頒檢查令，使康德學術自由發表的空間大受影響。

1792年2月，康德完成〈論人性中的根本惡〉一文，將之寄給《柏林月刊》，柏林當局負責審查哲學部分的書報檢查官希爾默(Hillmer)批准發表。但就在此時，鑒於法國所發生的事件，普魯士國王發佈了加強報刊監督的新命令(命令中說，所有人都看到一個偉大國家發生的悲劇，在那裏，過分的自由思想導致國家的崩潰)。康德於後寄去的第二篇論文，希爾默認為它涉及聖經神學，於是把它轉給負責《聖經》部分的書報檢查官赫爾默斯(Hermes)，結果是連同第一篇也被禁止發行。後來，康德索回自己的手稿，將上述兩篇論文和新寫成的兩篇論文組成一個整體，題名為《單純理性限度內的宗教》，送交哥尼斯貝格大學神學院鑑定該書究應由神學院抑哲學院審查？當該院答覆以可由哲學院審查，康德立即將之寄給屬自由派的耶拿大學哲學院，並即獲

得批准發表。1973年春，《單純理性限度內的宗教》問世（康德，1997：xvi），康德於序言中對書報檢查制度提出異議⁷，並要求讓哲理神學有傳播的自由。

貳、文本和研究資料來源的批判：

對文本和資料來源的批判，目的在確認其信度(可靠程度)，相關說明於次：

一、文本部分：

本研究使用的中譯版本，係由香港漢語基督教文化研究所主持編譯，譯者李秋零當時為北京中國人民大學哲學系副教授，審譯者為鄧曉芒。香港漢語基督教文化研究所主編之《歷代基督教思想學術文庫》，所聘學者專家計有：(1)何安石(Ernst Harbakk)，任職挪威基督教—佛教研究中心。(2)李秋零，任職北京中國人民大學哲學系。(3)谷寒松(Luis Gutheinz)，任職臺灣輔仁大學神學著作編譯組。(4)李震，任職臺灣輔仁大學哲學系。(5)陳佐人，任職美國西雅圖大學神學及宗教學系。(6)陳村富，任職浙江大學基督教中心。(7)陳維綱，任職美國哈佛大學比較宗教系。(8)張賢勇，任職瑞士巴塞爾大學神學系。(康德，1997：書內首)。

本研究使用之英文版本 Kant,I.(1960).*Religion within the Limited of Reason Alone*. New York：Harper & Row.，臺灣地區可於東吳大學圖書館借閱(索書號：B2791.E5, K36,1960)。該書由格林與哈德生(Theodore M. Greene & Hoyt H. Hudson)將原作德文譯為英文，並有簡介與評論。此外，書中並附錄西爾伯(John R. Silber)所撰之〈康德宗教中的倫理學意義〉(The ethical significance of Kant's Religion)(Kant,1960)。

二、文本相關資料來源信度：

⁷ 康德說，服從一種書報檢查制度，...不能僅憑重視國家某項個別規定的法律，...而是，只能憑對所有規定的總體表示敬重來證明。為科學之福祉負責的神學家，...在科學的領域裏，與聖經神學相對的，是一種哲理神學，...必須有充分的自由以傳播自己，直到自己的學科所達到的地方(康德，1997：6-7)。假如神學家，在宗教事物中不與理性發生任何關係，...將會有所損失。因為，一種冒然向理性宣戰的宗教，是不能長久與理性對立的。...對哲學家的觀點，...諱言，甚至把它們斥之為不敬神明，是一個不能令人信服的驚腳藉口(康德，1997：8)。

本研究採用的資料以學位論文為主，另選有康德所著專書、論文以供分析比較。說明如次：

(一)中文部分：

- 1.臺灣的資料，主要透過國家圖書館「全國博碩士論文資訊網」，以檢索學位論文，並透過「全國期刊資料庫」蒐集具同儕審查之期刊論文。此外，另蒐集有學者出版之專書。
- 2.中國大陸的資料，透過《單純理性限度內的宗教》中譯版本所列之相關叢書、譯者等線索，蒐集有關資料。

(二)西文部分：

1.美加地區博碩士論文：

研究者進入國立教育資料館網頁，經授權於「ProQuest Digital Dissertation 美加地區博碩士論文」資料庫查詢。該資料庫可查詢 1861 年起之美加地區 150 萬篇博碩士論文摘要，近期之論文並附有前 24 頁的影像資料。檢索過程，首先將「Kant」輸入論文摘要(Abstract)欄，次將「Religion」輸入關鍵字(Key Word)選項欄，在前述兩條件下，得到 79 筆資料。經檢視各資料所附「評論與摘要」(Citation & Abstract)，選出符合所需論文 6 篇。

2.教育論文期刊資料庫(ERIC Online)：

研究者進入國立教育資料館網頁，經授權於「ERIC Online 教育論文期刊資料庫」查詢資料。檢索過程中，將「Kant」輸入摘要(Abstract)欄，得到 21 筆資料。選擇其中與本研究主題較有關係的 1 篇專文。

第二節 經典的文法與文獻作者心理的重建

配合本研究的實際執行，本節在撰寫重點不變的情況下，調整書寫內容次序如下：壹、「文本歷史的確定(二)」，關於：一、問題的具體情境。二、問題產生的來龍去脈。貳、「預先準備的詮釋(一)」，關於：一般意義的詮釋，以確定文本

的核心內容。參、「文本內的詮釋(一)」，關於：一、文本語意的探究。二、文本語法的探究。

壹、文本歷史的確定(二)

一、問題的具體情境：

康德在《單純理性限度內的宗教》1793年第一版序言，提出他對道德與基督宗教間關係的看法：

道德是建立在人這種自由的存在物的概念之上，...道德為了自身起見，絕對不需要宗教。借助於純粹的實踐理性，道德是自己自足的。...道德，並不需要必須先行於意志規定的目的觀念，它可能與這樣的目的有一種必然的關係。也就是說，它不是把這樣一種目的當做依據，而是把它當做它的必然結果。...原因...若不與目的發生任何關係，人根本不能做出...意志規定。因為意志規定不可能沒有結果，而結果須能夠被接受...沒有...目的，任性不能滿足自身。任性加給有計劃的行動的對象，不是無論在客觀上還是在主觀上都確定的。...就道德來說，正當地行動並不需要一個目的。...運用自由的形式條件的法則，足夠了。但，從道德中畢竟產生出一種目的，對於理性而言，回答「從我們的這種正當行為中究竟將產生什麼」這個問題，...這不可能是無關緊要的(康德，1997：1-3)。

塵世上的至善的理念，須假定一個更高的、道德的、最聖潔的和全能的存在者。...但是，這一理念產生自道德，不是道德的基礎；確立一個目的，本身就已以道德為前提(康德，1997：3)。

道德不可避免地要導致宗教。這樣，道德也就延伸到人外一個有權威的道德立法者的理念。在這立法者的意志中，創世的終極目的...那種同時能夠且應該是人的終極目的的東西。...如果道德根據其法則的聖潔性來認識極大的敬重對象，那在宗教的層次上就根據最高的、實施

那些法則的原因來想像崇拜的對象，並以崇拜的莊嚴性表現出(康德，1997：4-5)。

整理康德前述說法，獲得：道德是建立在人這種自由的存在物概念之上，道德自身，絕對不需要宗教。道德不需要先行於意志規定的目的觀念；它可能有一種必然的關係，它不是把這當做依據，而是把它當做它的結果。原因，意志規定不可能沒有結果，結果須能夠被接受。任性（計劃）的行動，就道德，正當地行動不需目的，自由的形式條件的法則足夠了。但對於理性，回答「從我們的這種正當行為中究竟將產生什麼」？這不可能是無關緊要的。塵世上的至善的理念，須假定一個更高的、道德的、最聖潔的和全能的存在者。但是，這不是道德的基礎。目的，本身以道德為前提。道德不可避免地要導致宗教，也就延伸到人外(道德立法者)的理念，這立法者的意志中。

本研究認為，康德的「理性」理論先預設了「人這種自由的存在物」、「道德絕對律令」，所以宗教不是「理性」理論中的必要條件。所以，儘管宗教可以滿足人道德任性行動的目的，在「理性」理論中卻不是需要的。

康德在 1794 年 1 月 26 日第二版中補充了新的序言，說明以純粹的理性宗教如何看聖經中的「啟示」：

「啟示」能夠把純粹的理性宗教包括在自身之內，...是信仰的較寬泛領域。...哲學家必須做純粹理性導師(從單純的先天原則出發)，...不考慮任何經驗。...也可以進行第二種嘗試，從...經驗的「啟示」出發，...把人們引回...宗教的、純粹的理性體系。...在理論的目的看起來不是獨立的，但在道德實踐的目的看來卻是獨立的。那麼...在理性和《聖經》之間不僅可以發現和睦相處，並且可以發現親如一體的狀況(康德，1997：10-11)。

由上可知，康德是認為：「啟示」是信仰的較寬泛領域。純粹理性(單純的先天原則出發)不考慮任何經驗。從經驗的「啟示」出發，引回純粹的理性體系，在理論不是獨立的，但在道德實踐的目的上卻是(可以在理性和《聖經》之間，發現親如一體的狀況)。

本研究認為，康德在《單純理性限度內的宗教》出版後，因為他於書中堅持以他自己律定的「理性」理論檢視《聖經》內容，倍受批評。而他的回應就是--所以要以「理性」理論的道德概念說明《聖經》，就是要使每一個人都可以理解《聖經》所述事物的真正意義。

康德在《單純理性限度內的宗教》中，企圖與《實踐理性批判》中「德福合一」說法釐清界限：

與這種自我改善的要求相違背，那種從本性上對道德上的改進感到厭煩的理性藉口...，提出了各種各樣不純正的宗教理念（其中就有：把幸福原則附會在上帝身上，說成是祂的誠命的最高條件）。...我們可以把所有的宗教劃分為祈求神恩的（單純崇拜的）宗教和道德的、即良好的生活方式的宗教。就前者而言，人或者諂媚上帝，認為上帝能夠（通過赦免他的罪責）使他永遠幸福，而他自己卻沒有必要成為一個更善的人。或者，如果這在他看來不可能的話，認為上帝能夠把他變成為更善的人，而他自己則除了為此而祈禱之外，沒有必要為此再做甚麼。由於祈禱在一位洞悉一切的存在者眼中不外是願望，所以，祈禱實際上是甚麼也沒有做。因為倘若這單憑願望就可以辦到，那麼，每一個人就都會是善的了(康德，1997：50)。

由上可知，康德在《單純理性限度內的宗教》中強調駁斥不純正的宗教理念，其較之人們於前關於基督宗教的論述，新增加有：要求人在道德上自我改善，區分單純崇拜的宗教和道德良好生活方式的宗教，以及反對單純祈禱企求蒙恩。

二、問題產生的來龍去脈：

在康德哲學體系中，《實踐理性批判》核心概念之一的「意志自由」，對人類的重要性是優於《純粹理性批判》中的「自然因果律」⁸。康德在《實踐理性

⁸康德在「純粹理性批判」中研究了人的認識能力，為了保證知識的普遍性與必然性，他形而上學地把「自在之物」與現象割裂，肯定我們的知識只限於現象界，現象界是為知性所建立之機械規律所統治的「必然王國」。康德在「實踐理性批判」中研究了人的欲求能力(意志)，為了保證意志自由的普遍絕對有效性，他進一步把「自在之物」與現象對立起來，把「自在之物」的世界規定為由理性頒布的「自由律」(道德律)所支配的「自由王國」，即目的王國。這樣一來，

批判》中並透過對圓善(summum bonum)的討論，推導出「上帝存在」的設準(postulate)。⁹

當人的「意志自由」與教會對「聖經」中的「上帝存在」，在理論(或實踐)上發生衝突，¹⁰那是去捍衛人的「意志自由」(人類奉行道德無上律令的基礎)?¹¹還是遵循教會對「聖經」的解釋?當康德知覺到，當時教會對宗教事物的態度衝撞到其「意志自由」的預設，康德就不能保持原先不語「實在」(例如，上帝)內涵的態度，他要發表形成《單純理性限度內的宗教》一書的系列文章，他要在「道德無上律令」與上帝孰優先?做出說明。

就有了兩個絕對不同的，為兩組根本有別的規律所統治的世界，而人則同時屬於這兩重世界，集絕對相反的兩種性格於一身，既具有意志的絕對能動性，作為認識對象又具有為自然所決定的絕對被動性。康德認為，既然人本身是自然的存在同時又是超感性的存在，是現象同時又是自在之物，這裏就有了一個把兩個世界結合起來的立足點。自然的人不能決定超感性的人格，但超感性的人格卻可以是人的感性活動的根據，它使感性活動可以被看成一種不僅是機械因果性的，而且是(至少在形式方面)某種合目的性的活動，其產物則可以看作是(至少形式方面)某種合目的性的東西，看作是自由與必然相結合、相統一的東西。所以康德認為，合目的性問題可能是解決自然界與自由統一的關鍵(楊祖陶，1998:119)。

在「道德形上學的基本原理」裏，康德藉著無條件的令式而從多方面展示道德律：...c.從「目的性自身(Zweck an sich selbst)」將道德律表為：「在任何情況下，無論是對待自己或對待它人，總要把人當作目的，而不要把人當作工具」。...e.從「目的王國的令式」將道德律表為：「盡力依據可能成為目的的王國內制訂普遍律則的成員之格準而行，因為它是無條件地命令的」(鄭芝人，1995:34-41)。

⁹一個有德的人，他亦應當同時有幸福，這是任何公正的有理性者所願見的，因為如此，這世界才是公平合理的世界。故最圓滿的善應包含有絕對善(善意)及幸福二者，康德名此最圓滿之善曰圓善(summum bonum)。在此，幸福並不是一主觀立意的追求對象，而是為理性所肯定的、應該的客觀事實，即幸福應是一隨著道德實踐而有的效果。如有德者應亦有幸福，即福德一致為理性所肯定，則求幸福亦應是人之一種義務。但福德一致這命題，在現實的人間並不是必然地，福德一致在世間乃是一綜合命題(道德這概念並不包含著幸福，即幸福這概念並不因分析道德便可得出)，因此康德便要以上帝來保證之。因為福德一致是我們的實踐理性所必然肯定的，但在現實人生上並不是必然的，故惟有上帝存在，方能保證其必然性，於是上帝非存在不可。故上帝存在是我們的實踐理性於實踐道德時所必然肯定之設準(postulate)(楊祖漢，1987:37-38)。

¹⁰1786年馬特恩·羅伊斯將賴因霍爾德之《康德哲學書信集》中與天主教教義衝突地方加以註釋出版(侯鴻勳，2000：78)。

¹¹在「道德形上學的基本原理」第三章第二節，康德提出「自由」必須要被預設為一切理性存在的意志之性質。他所申訴的理由可歸為兩點：第一，若我們不設想理性能自做判斷，則他的判斷便是由情緒衝動方面的欲力所影響而成。這樣，它自己就不能稱為「理性的」。第二，理性存在是有「意志」的(「意志」在此可解釋為立法者，即理性)，但其意志只能在自由的理念之下才能稱為它「自己的」意志。不過，前述論點說明，必須假設自由為理性存在的意志之屬性，但並不是以此「證明」自由意志是理性存在確實具有。因為「理性存在存想自己是自由」是一回事，而「理性存在這種想法是否正確」則又是另一回事。總之，理性雖然在事實上有這種想法，但有這種想法並不「證明」吾人具有自由意志。但是，由於只有在「吾人具有自由意志」的情況下，道德生活才有可能，故若要說明道德的可能性，則必須先說明吾人具有自由意志的可能性。對於論證自由意志的問題，康德所嘗試的，不是要「證實」自由意志，而只在說明自由意志的可能性(鄭芝人，1995：129-130)。

貳、預先準備的詮釋(一)

此部分重點在於「採一般意義的詮釋，以確定文本的核心內容」。由於《單純理性限度內的宗教》譯者李秋零於翻譯前書時，為譯本所做的 41 頁導言 (1997：xiii-liii)，深具參考價值。本研究將該導言整理成綱要形式並加註標題如下：

一、康德論證上帝的殊異方式：

1-1. 康德批判了傳統神學關於上帝存在所做的種種證明，包括「本體論證明」、「宇宙論證明」、「目的論證明」。

2-1. 康德提出一種道德目的論的上帝。

2-2. 康德認為「道德本來並不是教我們怎樣使自己幸福的學說，而是教我們怎樣才配享幸福的學說。只有加上宗教之後，才有希望有朝一日依照我們努力使自己配享幸福的程度而分享幸福」。

二、康德解釋「自律」、「神助」及其間的矛盾：

1-1. 「自律」和「神助」實際上構成了康德哲學中道德和宗教之間無法解決的矛盾。

2-1. 由於「道德自律」概念是康德思想的重要核心，因而其寧可放棄「根本的惡」的概念。是以，罪惡必須被視為僅僅是表面的，而不是根本的。

2-2. 康德認為所謂根本的惡，也就是在把包括道德法則在內的各種動機納入自己的準則時，顛倒了它們的道德次序，把自愛等動機當做了遵循道德法則的條件，從而形成了惡的意念。

2-3. 康德認為用感性說明惡，只會把人變成動物般的存在者，用理性的腐敗說明惡，則會把人變成惡魔般的存在者。

2-4. 惡又是從哪裏來的，這個問題最終是康德無法解決的。

3-1. 由於「道德自律」概念，康德須放棄上帝「恩典」的概念，但又難以解釋從

惡向善的轉變，只好對恩典採取「假定爲了成爲善的或者比較善的，還需要一種超自然的參與，這種參與也只能在於減少障礙，或者是積極的支援。然而，人必須事先就使自己配得上接受這種參與，而且必須接納這種援助」。

3-2.康德批判種種祈求恩典的宗教。因爲，在理論上不能把因果關係的概念推廣到恩典這種超自然的對象上，在實踐上期待恩典則意味著，善不是我們的行爲，而是另一種存在者的行爲。

4-1.康德承認「恩典」是某種不可理解的東西。

三、康德所論證的基督教「救贖理論」：

1-1.康德消極地對待「恩寵」，對基督教的救贖理論則取了相對積極的態度。

2-1.康德認爲人已經處於惡的原則統治之下，這也就是人的罪，而且這種罪債是不能由他人代爲償付的。它是最切身的債務，只有應受懲罰的人自己才能承擔。然而，人也永遠不能抹去這種罪債，上帝的公正依然必須得到滿足。

3-1.由於人具有趨惡的傾向，不能設想這個理念或者原型是由人得出的。但它又確實已經在人裏面取得了地位，而我們卻就連人的本性如何能夠接納它也無法理解，所以只能設想它是從天上降臨人間，並且設想它就是上帝之子。

3-2.康德反對藉助奇蹟，把耶穌描繪成一個超越人性的神。完善人性的這一理念的現實性，並不在於歷史上確曾有一個作爲上帝之子的耶穌，不在於外部的、經驗的榜樣。相反，從實踐的觀點來看，這一理念的現實性完全在其自身之中。因爲它蘊含在我們那在道德上立法的理性之中。對於基督教這種建立在「心靈和誠實」之上的道德宗教來說，奇蹟是不必要的。

四、康德論證「教會---倫理共同體」的觀點：

1-1.道德上的至善，僅僅通過單個的人爲達到他自己在道德上的完善所進行的努力，是不能實現的。

1-2.爲達到這一目的，必須把單個的人聯合成爲一個整體，即一個具有善良意念的人的體系。只有在這個體系中，並且憑藉這個體系的統一，道德上的至善才能實現。

- 2-1.倫理的自然狀態是對德性法則的一種公共的、相互的損害，是一種內在的、無道德的狀態。走出倫理的自然狀態的結果就是作為倫理共同體的教會。
- 2-2.一個倫理共同體只有作為一個遵循上帝誠命的民族，且是遵循德性法則的，才是可以思議的。這樣一種遵循上帝的道德立法的倫理共同體，也就是教會。
- 2-3.康德所說的並不是現實中的教會，而是「無形的教會」。它是所有義人在上帝的立法之下進行聯合的純粹理念。
- 2-4.教會被康德還原為一個只追求純粹的道德理想的倫理團體。其唯一的聯繫紐帶就是所有成員在心靈上的普遍自由結合。
- 2-5.在倫理共同體中，倫理共同體所關注的是內在意念的道德性，故而其立法者不能是人民自身。但這種情況又不能是外在的強制，否則道德就不是自由的行動了。倫理共同體的立法者必須是一位知人心者，他能夠看透每一個人的意念的內核，同時賦予每一個人憑自己的行為配享的東西，而真正的道德義務也就被看作是他的誠命。這也就是上帝。

五、康德論證「歷史性的信仰」的需要性：

- 1-1.由教會觀出發，康德進一步論涉到基督教的教義、《聖經》、章程、聖禮等一系列問題。在他看來，真正的教會應該是建立在「純粹的理性信仰」之上的。
- 1-2.所謂純粹的理性信仰，也就是僅僅從實踐理性出發的信仰，它的神明概念只是出自對道德法則的意識，和對假定一種能夠為這些法則造成在塵世可能的、與道德上的終極目的一致全部結果的力量的理性需求。
 - 2-1.上帝的立法意志是通過純粹道德上的法則頒佈命令的。
 - 2-2.每一個人都能夠從自身出發，憑藉他自己的理性來認識作為他的宗教基礎的上帝意志。
 - 2-3.但由於人性的某種弱點，人們是在對上帝的某種謙卑的恭順中，從而設定出上帝的一些法規性法則，這樣一來，對這種宗教的認識就不是憑藉我們自己的純粹理性，而是只有憑藉啓示才是可能的，它是一種歷史性的信仰，而不是純粹的理性信仰。

- 3-1.歷史性的信仰，乃是一種僅僅建立在事實之上的、受時間條件和地點條件制約的信仰，其立法只能被看作是偶然的，不能被看作是對每一個人都有約束力的。
- 3-2.不過，人是生活在現實世界之中的，是在一定的時間中、在塵世中的有形教會中事奉上帝的。由於人的自然需要，對最高的理性概念和理由，是要能夠以感性方式把握、經驗證明，所以還必須用一種歷史性的教會信仰。
- 4-1.維持教會信仰的最有效手段就是《聖經》。
- 4-2.對教會信仰的維持不變，對在它裏面所採納的啓示，普遍的和千篇一律的傳播，乃至敬重，很難憑藉傳統。只有憑藉自身、又作為啓示，對於同時代人和後代來說是必然敬重的一個對象--《聖經》，才能得到足夠的關照。
- 4-3.但是，歷史性的教會信仰畢竟不是純粹的理性信仰，一種偶然性故意使之落入我們手中的這樣一種經驗的信仰，要求對啓示做出詮釋，出發點只能是道德的需要。
- 5-1.歷史性的信仰和《聖經》是引導性的手段，歷史性的信仰作為教會信仰包含著一種原則，即不斷地迫近宗教信仰，以便最終能夠省去那種引導性的手段。必須清除掉自身的一切經驗性因素，不斷地向純粹的宗教信仰迫近。一旦這一目標實現，教會也就成為真正的倫理共同體，上帝的國也就降臨了。

六、康德論「教義學的革命--宗教的道德意義」：

- 1-1.教義學中的一場徹底的革命，這個嶄新的原則就是宗教的道德意義。
- 1-2.基督教雖然把道德的信仰確立為唯一能夠使人得救的信仰，但作為一種歷史性的宗教，它的歷史卻並沒有真正地體現自己的原則。
- 2-1.上帝無形的國在地上有形的體現(圖式)。其標誌在於沒有任何人能夠抹煞《聖經》被視為上帝的啓示，但也不把對它的信仰當做救贖所要求的而強加給任何個人。
- 2-2.標誌在於，基督教的聖史對於採納道德準則既不能也不應該有任何影響，它僅僅是為了生動地展現道德準則的真正客體(追求聖潔性的德性)。

3-1.不能把真正的宗教設定在對上帝為我們的得救所做或者已經做了的事情的認識和信奉之中，而是應該把它設定在我們為了配享那些東西所必須做的事情之中。

4-1.教會信仰向普遍的理性宗教，並且進而向地上的一種(神性的)倫理國家逐步過渡的原則，普遍地、在公眾中扎下了根，可以有根據地說：「上帝的國已經降臨到我們這裏了」。

七、康德所論的「宗教儀式」：

1-1.對上帝的事奉是一種自由的，從而也是道德上的事奉。

1-2.教會的章程僅僅是促進這種事奉的手段。

2-1.如果把章程性法則的意義絕對化為目的自身，為「宗教幻相」、「迷信的幻相」、「物神崇拜」、「宗教專制」。

2-2.把遵循章程性的、啓示的法則作為宗教必需的，且不是僅作為道德信念的手段，是把對善的人生風格的追求置於這種歷史性的信仰之後，把對上帝的事奉轉化為一種純粹的物神化，一種偽事奉。

3-1.默禱、禮拜、洗禮和領聖餐等，康德認為...對於人來說，無形的東西卻需要借助某種有形的東西(感性的東西)來體現，需要由某種有形的東西來彷彿把它直觀化。

3-2.一定的宗教儀式對於堅定人們的意念、明確人們的義務、陶冶人們的心靈，是有積極意義的。

3-3.當我們要把兩個好的東西結合起來時，事情完全取決於結合它們的次序！

3-4.如果把這些儀式絕對化為目的自身，把它們變成一種邀取上帝恩寵的手段，則無疑是要借助自然的方式來求取超自然的結果，等於鼓勵人們放棄和逃避在道德上做出艱苦的努力。

八、譯者李秋零對康德的評論：

(一)康德「宗教哲學」的基本預設：

1-1.康德的「不需要任何證明的基本原則」是：凡是無助於道德上的改善的，都

被康德列入了可有可無的行列;凡是有違於道德上的改善的，則受到了康德的激烈批判，被他列入了應予摒除的行列。

1-2.許多在教會的實踐中具有神聖不可侵犯的絕對意義的，在他的筆下只剩下了相對的意義，甚至被他毫不客氣地斥之為「偽事奉」。

1-3.康德以為宗教不能超出理性的需要。於是，恩寵在康德的眼中可有可無，耶穌的救贖被他化為人心的內在過程，奇蹟則被他乾脆一筆抹去。

2-1.康德的上帝已不再干預塵世的幸福，塵世的幸福完全服從自然的因果關係，上帝的作用僅限於實現德性與幸福在超驗世界的結合。

(二)康德宗教思想於宗教哲學研究上的價值：

1-1.康德的宗教觀反映了一位哲學家在科學至上、理性至上的啓蒙時代的處境中的宗教體驗。

1-2.康德極力倡導理性的最高權威，堅持用理性及其需要來衡量一切;另一方面，又意識到理性自身的不足，意識到宗教信仰和教會在社會生活中的正面作用。康德按照理性需要的標準設計了他心目中的宗教和教會。

2-1.康德的成就，播撒了十九世紀宗教思想的許多流派的種子，康德的重要性，就在於他的思想的豐富性與啓發性。

參、文本內的詮釋(一)

本部分的重點在於：一、文本語意的探究。二、文本語法的探究。

一、文本語意的探究：

文本係以德文寫作，本研究參考的中譯版本，由於業經不同語文間的轉換，本研究未對文本(原典)語意做分析。

二、文本語法的探究：

由於文本以德文寫作，本研究參考的中譯版本業經不同語文間的轉換，本研究未對文本(原典)語法做相關分析。

第三節 文本意義的解釋(一)

配合本研究的實際執行，本節在撰寫重點不變的情況下，將達奈爾「教育詮釋學」方法中的步驟次序，調整如下：壹、「預先準備的詮釋(二)」，關於：澄清、明確自己的「先前看法」、「先前知識」、「先前理解」、「待答問題」。貳、「交互合作的詮釋」，關於：經由對部份重要文本的理解而獲得對整體著作的詮釋。參、「文本內的詮釋(二)」，關於：一、「詮釋學的循環」方法，就文本整體和部份的意義進行來回詮釋。二、運用邏輯原則，將文本粗略劃分以闡明文本的意義（本研究自行設計的「編碼系統」，將應用於前述二個步驟）。

壹、預先準備的詮釋(二)

本部分在於：澄清、明確自己的「先前看法」、「先前知識」、「先前理解」、「待答問題」。說明於次：

一、研究者的「先前看法」：

李秋零對《單純理性限度內的宗教》有詳細的中譯本導言介紹，文中標題為：(一)《單純理性限度內的宗教》一書所引起的風波。(二)道德與宗教。(三)人性中的自然善與根本惡。(四)人的重新向善。(五)教會與其他(康德，1997：xiii-liii)。

二、研究者的「先前知識」：

研究者在研究此書前，做過與康德思想有關的研究及相關閱讀，整理如下表：

表 2-2 研究者對《單純理性限度內的宗教》「先前知識」一覽表

文獻資料 (依作者 姓氏筆畫排序)	內容大要
汪文聖，〈對康德的 自然科學哲學之探 討〉，《哲學與文 化》，2004，31 卷第	本文內容：1.前言。2.從亞里斯多德《形上學》對自然本源之探討提出科學奠基的問題。3.康德對自然科學奠基的探討：(1)自然目的的概念。(2)終極目的概念。4.從超驗形上學來看自然科學的奠基問題。5.從康德之前與之後一些自然科學哲學來對康德自然科學哲學的檢視

2 期，台北：哲學與文化月刊雜誌社，頁 143-161。	(汪文聖，2004：143-161)。
李澤厚，《批判哲學的批判—康德評述》，臺北：三民書局，1996。	該書第九章為「倫理學(下)之宗教、政治、歷史觀點」，作者針對康德宗教觀點做出提要：實踐理性的「二律背反」--幸福不是道德，有德未必有福，德與福在現實生活中並不統一。只好把德與福的統一期之於天國的「至善」，上帝是「至善」的前提公設。康德反對宗教儀式和迷信，堅持啟蒙，認為道德不應以宗教為基礎，應把宗教化為道德。但是康德又把道德化為宗教，主張道德的神學、理性的宗教。實際是——主觀能動性的道德實踐成了純形式，具有一切現實客觀內容的幸福被排斥在外，於是走向宗教作為歸宿（李澤厚，1996：19-20）。
柯志明，〈惡的詭難—康德根本惡說的反思〉，《哲學與文化》，2000，二十七卷第十二期，台北：哲學與文化月刊雜誌社，頁 1114-1128。	本文有兩項意圖：1.首先在闡明康德的根本惡說，並指出此說與其意志概念無法協調一致。如果康德堅持人性具有人力所無法根除的根本惡，則很難同時堅持作為實踐理性的意志具有完全的自由，並能克服惡而回歸善。2.康德的根本惡說其實隱然意謂著一種無法為人所掌握與理解的先在之惡，也就是奧古斯丁的原罪概念所象徵地指謂者；究極言之，根本惡說乃是延續傳統基督教有關惡之言說的一種哲學表述。果如此，則回歸善的盼望就不只是一項道德任務，更是一宗教或信仰任務；唯藉由超越的援助，我們始能完全棄惡就善（柯志明，2000：1114）。
吳汝鈞，〈康德論善與最高善〉《西方哲學析論》，台北：文津出版社，1992a，頁 18-25。	文中，作者結論：康德是在道德的前提下來看幸福的。道德先行，幸福殿後，兩者合起來，便是最高善。道德是純精神性的；幸福則涉及對欲望、性向的滿足，故帶有相當濃厚的經驗的、物質的，以至世間的成份。人這一生命存在，有理性的導向，也有感性的欲求。理性的導向歸道德，感性的欲求歸幸福。兩者合起來，構成人的最高善。而對理性與感性這兩方面，康德並不以平行或平等的眼光視之，卻是把感性置在理性之下，視感性為服從理性，在理性的前提下肯定感性。這種理性自然是道德理性。康德畢竟是一個道德理性論者（吳汝鈞，1992a：23-24）。
吳汝鈞，〈康德的宗教哲學〉《西方哲學析論》，台北：文津出版社，1992b，頁 49-77。	文中，作者從兩大部分談康德的宗教哲學：1.論宗教：(1) 宗教根於道德理性。(2) 道德的知識如何是可能的？(3) 作為工具的上帝。(4) 對於良心的重視。(5) 從實踐的角度看道德的宗教。(6) 道德能否取代宗教？(7) 普遍的宗教的基礎。2.論基督教：(1) 道德的宗教。(2) 基督教是一種道德的宗教。(3) 作為典範的耶穌和祂的示現。(4) 善的原則的人格化觀念的內在性。(5) 耶穌與我們並無不同。(6) 耶穌最後可以被捨棄（吳汝鈞，1992b：49-77）。
吳汝鈞，〈康德對上帝的崇拜〉《西方哲	文中，作者結論：宗教的基礎在最高善的上帝，而上帝的概念，不能獨自成立，卻要從道德的完全性的觀念導引出來；而這道德的完

<p>學折論》，台北：文津出版社，1992c，頁 78-86。</p>	<p>全性的觀念卻不必依宗教便能成立，它的根源不在宗教，而在理性，它與自由意志的概念有密切的關聯。康德的意思很清楚，宗教依於道德，而道德則不依於宗教，而依於理性。理性是一切自覺活動的基礎，以自由意志的姿態表現出來。他要以道德取代宗教，或把宗教還原到道德方面去的意圖，呼之欲出。起碼在概念上、理論上，康德有這樣的想法。不過，在實際生活上，道德能否真的取代宗教的地位，具有宗教的功能呢？人生在現實方面有很多憂傷苦惱的事，以至原罪與無始無明，這些都是宗教所要對治而且能對治的。道德能否具有這種作用呢（吳汝鈞，1992c：84-85）？</p>
<p>康德(Immanuel Kant)，李秋零譯，〈論神義論中一切哲學嘗試的失敗〉，《康德與啟蒙—紀念康德逝世二百周年》，北京：華夏出版社，2004，頁 2-15。</p>	<p>康德說：1.哲學法庭前的這場訴訟的結局是，迄今為止任何一種神義論都沒有提供它所許諾的東西—即針對從這個世界的經驗提供認識的東西出發，對統治世界的道德智慧提出的懷疑，為它作辯解(固然這些懷疑作為責難，就我們對自己的理性在責難方面的性質所能達到的而言，也不能證明其反面)。2.如果我們不能做到確定無疑地闡明，我們的理性絕對沒有能力認識一個世界(無論我們如何借助經驗認識它)其與最高智慧處在一種什麼樣的關係中。那麼在這種情況下，自以為的人類智慧，其他所有認識神性智慧道路的嘗試就都被駁回了。3.一種否定性的智慧，即認識我們(在對我們來說太高的東西方面)的非分要求的必然侷限性。4.一個造物，以及作為自然存在物，僅僅服從自己創造者的意志。但儘管如此，作為自由行動的存在物，有責任能力，他自己的行為同時也可以看作是一個更高本質的作用。人有達到超感性的(理知的)世界的認識，並發現這個世界何以是感性世界之基礎，才能將認識的各種概念協調一致(康德，2004：8-9)。</p>
<p>康德(Immanuel Kant)，李明輝譯，《通靈者之夢》(Träume eines Geistesehers, erläutert durch Träume der Metaphysik)，臺北：聯經出版事業公司，1998。</p>	<p>康德在書中的第四章「由第一部底全部考察得到的理論的結論」中說：現在我承認--一切有關死去靈魂底出現或神靈感應的故事，以及一切關於精神性存有者底可能本性及它與我們之間的聯結的理論，唯有在期望底秤皿中顯著有重量；反之，在思辯底秤皿中，它們好像純由空氣所組成(康德，1989：46)。</p>
<p>黃慶明，《康德倫理學中之活的部份與死的部份》，台灣大學哲學研究所，碩士論文，1973。</p>	<p>本文內容：1.緒論：(1)論文之主旨及研究線索。(2)康德的意識型態。(3)基本名詞釋義。(4)根本預設。2.上篇(活的部分)：(1)道德原理論：A.義務的形式原理。B.令式及其可能。C.斷言令式之諸定式。(2)道德律之成立理由律：A.道德律之可能條件(自律與自由)。B.兩世界之分及演繹之根據。C.道德令式之可能。D.兩世界之分的合法化。E.自由演繹之不成立。F.道德律之存在。G.道德律之認識。H.自由演繹的再塑造。</p>

	<p>I.自由的認識與睿智世界。(3)道德律之究極根據論：A.問題。B.道德的自我。C.道德自我的演繹。D.道德自我與先驗自我之結合。E.兩自我結合的合法性。3.下篇(死的部分)：(1)純粹實踐理性的辨證論：A.辨證論之發生。B.最高善之產生。C.最高善之定義及內容。D.德福結合的方式。E.實踐理性的二律背反。F.此二律背反之解決。G.靈魂不朽之公設。H.上帝存在之公設。I.此辨證論之不成立。(2)道德神學之不成立：A.靈魂不朽之公設的不成立。B.上帝存在之公設的不成立。C.小結。4.結論：(1)形式倫理學之意義。(2)純粹道德之意義。(3)結語(黃慶明,1973)。</p>
<p>侯鴻勳,《康德》,香港:中華書局有限公司,2000。</p>	<p>第三章「康德的哲學思想」的「宗教學說」部分,可歸結為幾個重點:1.康德斷言人就本性來說是惡的,同時人也具有一些善的原始素質,因此有必要對人進行道德教育。2.必須進行一種道德方面的根本變革(彷彿是一種再生),由意志善良的人們組成聯合團體(教會),以實現最高的道德上的善。3.康德把基督教與猶太教做了對比,其認為基督教的產生意義對舊約信仰的全部否定,是宗教上的一場革命。4.人類的原始狀態是一種無宗教狀態,後來出現所謂的「神靈供奉」,而「理性的宗教」則是最高階段的宗教型態。5.在純粹的理性宗教中,信仰者是不可能與神(即與良心)做交易的,信仰者只好不破壞禁忌,遵守絕對命令。6.宗教與道德沒有任何區別,信神首先就是對自己道德力量的期望。7.康德認為上帝彷彿就是客觀地存在著的道德律,而上帝也是愛。8.康德把基督教作為一種道德原則、一種仁愛綱領而接受(侯鴻勳,2000:133-138)。</p>
<p>曾宗盛,〈古代以色列宗教與迦南宗教傳統的結合—雅威融合諸神的特質及其神觀的轉化〉,《臺灣神學論刊》,2003,第25期,臺北:臺灣神學院,頁48-113。</p>	<p>本文章節:1.前言。2.以色列宗教歷史的研究。3.方法論與前提:(1)宗教歷史研究法。(2)以色列宗教歷史與神學的關聯。(3)辨別資料來源(主要與次要資料來源)。(4)重建以色列宗教史的基本原則。(5)以色列與迦南的分野。4.以色列宗教與西北閃族共同的宗教傳統(天庭議會):(1)烏加利宗教的天庭議會。(2)以色列宗教的天庭議會(新因素)。5.以色列宗教史中伊勒與雅威的關係:(1)EI的字源(etymology)與字義。(2)外來的雅威進入巴勒斯坦地之後神觀的發展。6.雅威融合伊勒的特質:(1)創造者。(2)諸神與人類的父。(3)長壽與智慧之神。(4)仁慈與憐敏的上帝(伊勒)。7.雅威新特質的形塑:(1)雅威排除伊勒的公牛形象。(2)雅威與巴力。(3)雅威與亞舍拉。(4)雅威特別的神觀(嫉妒的上帝)。(5)雅威融合其他神祇的特質。8.結論。9.展望(曾宗盛,2003:48-113)。</p>
<p>郭騰淵,〈從思想發展脈絡探討康德與杜威知識論的異同〉,《教育哲學札記(乙集)》,台北:師</p>	<p>從思想發展脈絡研究康德與杜威知識論的異同,目的在探討「杜威從康德知識論走出的新路」。結論包括:1.杜威知識論闡發康德見解遺緒者:(1)康德提出認識論上一個極重要的觀點「認識的能動性觀點」。(2)康德批判地審查了傳統邏輯的內容。(3)康德對認識的性質有一種獨特的理解,其首先認為認識就是「判斷」。(4)康德把數學、自然科學和</p>

<p>大書苑，2001a，頁1-41。</p>	<p>形而上學(哲學)這樣的科學理性提出來加以審查。(5)「實用」一詞是皮爾士研究康德學說得到暗示而提出的。2.杜威獨具(或與康德知識論立場有差異)者：(1)調和理性與經驗立場上的差異。(2)「新邏輯學」的功能與方法不同。(3)杜威反對「二元論」。(4)康德主張區分「物自體」與「現象」。(5)康德強調「理性」。(6)杜威提出「探究」的方法。(7)杜威提出「交互作用」及其發生的本質。(8)杜威重視「個人」。(9)杜威提出以「智慧」取代「理性」。(10)杜威擴大「知識」概念的界定。(11)杜威以「實驗驗證其真理」。(12)杜威提出「檢視相對真理的標準」。(13)杜威提出建立「民主社會」的理想(郭騰淵，2001a：33-40)。</p>
<p>郭騰淵，〈康德與杜威道德哲學之比較研究〉，《教育哲學札記(乙集)》，台北：師大書苑，2001b，頁43-92。</p>	<p>康德道德哲學的核心概念：1.其先肯定道德是屬於人先天能力(實踐能力)的事務，繼而認定理性能提供道德判斷的標準，道德法則能以直截的方式從人心輕易而正確地被認識。2.從形式邏輯的同一律和矛盾律建立其實踐理性的道德原理，並區分「自然之善」與「意志之善」，發前人所未見，指出「意志決定的善才是道德」。3.強調下述的思維：遵從道德律是以人的自由意志為條件，人為理性存在又為感性存在，在道德「自由律」與自然「因果律」之間，行為遵循「合目的性(人即是目的)」是實踐道德的關鍵，道德(依自由律)與幸福(依因果律)的最終統一能被思維但不能被認識；道德與幸福的統一以永恆上帝的存在為條件(郭騰淵，2001b：86)。</p> <p>杜威道德哲學的核心概念：1.經驗就是「終極的實在」，道德經驗是主體與情境交互作用的結果。主體調整其行為傾向因應情境的要求，同時也伺機修正情境中的因素，使情境為自己所掌握。2.道德之定義不僅為義務之表現，而且是與現實狀況相關聯之行為的具體表現。3.道德以自然、人類、社會之連續性為基礎，道德判斷可作「科學的處理」。4.以「自願性」、「社會性」、「選擇性」三項因素區別「道德經驗」、「非道德經驗」，把「問題情境」看成是個人(利益及需求)與環境因素間的失調。5.道德被預設為「一切道德皆具有社會性，道德經驗的形成，建立在個人與社會的關係之上」；個人潛能的實現，與社會福祉的完成，是相互調和的。道德經驗必須兼顧活動的結果(個人或社會利益)和目的(習俗道德)，兩者皆善的，才是道德的。6.最理想的社會型態就是民主(郭騰淵，2001b：86-87)。</p>
<p>郭騰淵，〈康德「美學」與杜威「藝術即經驗」之比較研究〉，《教育哲學札記(乙集)》，台北：師大書苑，2001c，頁93-166。</p>	<p>康德美學對吾人的啟示：1.肯定美有先天原理：「鑑賞是通過無一切志趣之滿足或不滿足，對於一個對象或表象方式的判斷能力。這種滿足的對象叫做美」，「美是無概念而普遍令人愉悅的東西」，「美的對象的合目的性的形式，就這合目的性毋需對象中的目的表象被知覺到而論」，「美是無概念而被認為是必然的滿足的對象東西」。2.肯定「象徵說」解釋「超經驗概念」的價值：以「象徵說」表象觀念對象的真實義蘊，透過形式與形式類比，引申出嶄新概念。是一種屬</p>

於反省判斷的「先天直觀」、「先天綜和作用」，把一個一無所對、一無所知的超經驗概念拈示出來。3.肯定「自然」概念：「反思判斷力」是人類的高等認知能力，人類由之生出統攝經驗世界全體的概念--「自然」的觀念，認為世界是依循著某種目的在進行著，自然界是有次序而且是和諧的。4.肯定「美」的傳通性：「審美」是一判斷活動，在找尋單一的個體是否具「美」的普遍形式。判斷活動由一種「主觀合目的性」為吾人的「想像力」導航，一個先天的「自然」整體目的，指點引導主體，當「想像力」與「知性」呼應、振盪、和諧而發生美感。對「主觀合目的性」的預設，說明了「美」與其他生命主體交流的可傳通性。5.肯定主體的「道德自由」：客觀現象的無序與混亂裡，只要我們處於安全之中，則它們愈是恐怖，便顯得它們的景象吸引人，主體一種免於感官嗜好牽絆的主觀解脫，與道德意識解脫感官經驗的束縛互相呼應，產生一種「終極目的」的快感，道德情感的滿足。6.肯定文化教養與「崇高美判斷」的價值：「自然美」與「崇高美」判斷活動皆透過反思判斷力，但二者在「主觀合目的性」上不同，「崇高美」判斷的普遍必然性建立在對人類道德情感的預設「人天性中對實踐理念感受之機制」。對「崇高美」的判斷可經由文化教養而具有「理念」的接受能力（郭騰淵，2001c：161-162）。

杜威「藝術即經驗」對吾人的啟示：1.經驗是有機的行為者與環境交互作用的一連串「施為--承受--施為...」事件：經驗是有機的行為者與環境交互作用一連串「施為--承受--施為...」的事件，經驗產生後具有客觀的、明白的特徵，存在的普遍特徵有「分殊的存在」、「交感互動」、「變化」。2.發展吾人經驗中的「審美性質」：生物竭力去恢復它與環境之間被破壞了的平衡，把混亂和失敗轉變成一個超越於煩惱和變化以上的結果，就具有審美性質。審美的、科學的、道德的、宗教的、社會的經驗，只能就經驗的發展程度和呈現的功能來區別。審美經驗和非審美經驗區別在於經驗的工具性和完整性的程度以及審美性質的強烈性。3.結合手段與目的以凸顯人的意義與價值：手段與目的的相互滲透，人能領悟到一種活動的未來結果，同時又能依據未來結果而調整當下的活動，手段是整個經驗之發展達到圓滿狀態之「形式」或過程，目的是一活動過程參與活動的各種材料與因素的關係與意義的最充分、最完滿的體現，目的它在每一個前進的階段上累積地重新加以改進，給予經驗活動過程新的意義。4.對審美、倫理、宗教經驗的發展方向規範、控制、選取以達到發展的圓滿終結：從處理素材的操作方法可以決定經驗的性質。審美的、倫理的以及宗教的價值，都必須蘊涵一個滲透而且制約經驗的「性質」，「性質」對它所置身其中的經驗的發展方向具有支配力性的影響，發揮規範和控制、選取和捨棄的作用。通過和諧統一與連續發展達到連續性發展階段內的圓滿終結，正

	<p>是藝術。藝術是發生於自然和經驗中，又是達到了自然和經驗的最高極致的一種人類經驗。5.藝術亦是共同體所具有經驗的一種再創造：藝術也是對朝著更加有序和統一的方向發展的共同體所具有的經驗的一種再創造，將審美和藝術使其發揮改善人類經驗的強大功能。6.以「實驗的方法」揉合「經驗」與「理性」：先例被來用作為分析現在情境的工具，提供研究的要點和試驗的假設。理性，是和思考判斷有關的功能，能預料現實事情的結果，並利用預料的結果，作為指導行為計劃與方法。7.以「智慧」統合形式與內容：在智慧的引導下，經驗的各種元素相互適應、互相配合，形成了最簡潔、最經濟、最有效應、最和諧的調節關係，也就是「形式」。經驗裡的素材通過形式而整理，使得參與經驗的各個元素得以充分地展示它的功能、意義。形式越具有一致性，藝術就越優秀，但其要跟對新穎事物的驚奇、對無有緣由的事務的容納，結合在一起，才不會變為僵硬的桎梏。8.運用科學於「統一體對細節以及關係方式的選擇與控制」：藝術的結構以及審美的評價以更明顯而且純粹的方式例示「性質」的統一體對細節以及關係(或統合)方式的選擇與控制。科學是包含在藝術這個最高的經驗形式中的理性因素，是藝術所具有的工具，也是達到藝術的工具。9.運用杜威「藝術即經驗」中的整體性方法：「先例」用作為分析現在情境的工具，提供要點和試驗的假設，「理性」思考判斷預料現實事情的結果作為指導方法→→具體的欲求、觀念與客體環境，在「智慧」的引導下，相互適應、互相配合，形成最簡潔、經濟、有效、和諧的關係就是「形式」→→「手段」是整個經驗之發展達到圓滿狀態之「形式」→→「手段」的活動孕育著目的→→「目的」在每一個前進的階段上累積地重新加以改進，給予經驗活動過程新的意義→→人能領悟到一種活動的未來結果，同時又能依據未來結果而調整當下的活動→→人的意義和價值真正被突顯（郭騰淵，2001c：163-165）。</p>
<p>黎重榮，〈康德宗教哲學原理的探討〉，輔仁大學哲學研究所，博士論文，1965。</p>	<p>本文章節：1.緒言。2.康德哲學思想的淵源：(1) 康德之生平與著作。(2) 康德哲學的歷史背景。(3) 休姆與康德。(4) 盧騷與康德。(5) 康德與基督教的虔敬主義。3.康德宗教認識論的基本原理：(1) 康德的哲學方法。(2) 感性與理性的界線。4.批判傳統神學：(1) 批判理性心理學。(2) 批判理性宇宙論。(3) 批判純理性神學。5.道德與神學之建立：(1) 第一設定(意志自由)。(2) 第二設定(靈魂不滅)。(3) 第三設定(神之存在)。6.由三大批判分析康德之宗教哲學原理：(1) 純粹理性批判裡的宗教原則。(2) 判斷力批判裡的宗教原理。(3) 實踐理性批判中的宗教原理。(4) 批評康德之宗教原理。7.康德的宗教觀。8.結論。9.附錄：(1) 康德哲學方法應用在宗教哲學上的矛盾。(2) 康德宗教觀的謬誤。(3) 道德論證的缺點。(4) 空洞的理想主義（黎重榮，1965）。</p>
<p>蘇永明，〈「常規道</p>	<p>本文內容：1.前言。2.康德對「革命」的矛盾態度。3.「非常道德」</p>

<p>德」與「非常道德」之教學》，《初等教育學報》，1999，第6期，新竹：國立新竹師範學院初等教育系，頁173-188。</p>	<p>的特性。4.郭耳保的「兩難問題」。5.現況之檢討。6.結論(蘇永明，1999：173-188)。</p>
<p>賴賢宗，〈實踐與希望：康德的「道德信仰」及其爭議—康德、費希特和青年黑格爾論倫理神學及其方法論的反省〉，臺灣大學哲學研究所，博士論文，1996。</p>	<p>本文內容：1.導論。2.第一部分(實踐與希望：康德哲學中的「道德自律」與「上帝存在»)：(1)「道德的信仰」與「上帝存在的道德論證」。 (2)薩拉對康德的宗教哲學的解釋與批評。(3)皮希特對康德宗教哲學的解釋與發展。(4)對於薩拉和皮希特的兩個解釋的評論。(5)附論(從責任到希望--呂格爾對康德倫理學的現象學詮釋學詮釋與批判)。3.第二部分(費希特、青年黑格爾對康德道德神學的發展與批判)：(1)知識學與信仰(費希特的建立在知識學原理上的宗教哲學及其對康德道德神學的發展與批判)。(2)辯證與歷史性(青年黑格爾論宗教真理的辯證性和歷史性及其對康德的道德神學的批判)。(3)通往「體系」之路(黑格爾「體系」的萌芽與其對康德宗教哲學的批判)。4.反省與結論：(1)反省一(海德格爾與柯瑞特論「先驗」與「先驗方法」)。(2)反省二(施萊馬哈的《論宗教》一書中對康德的宗教知識論的批評)。(3)反省三(希克的建立在康德式的宗教知識論之上的宗教多元論)。5.總結：(1)回顧(先驗與超越—從康德的「道德信仰」到費希特、青年黑格爾對康德道德神學的批判)。(2)前瞻(賴賢宗，1996)。</p>
<p>蕭宏恩，〈康德與超驗方法(上)〉，《哲學與文化》，1998，25卷第7期，台北：哲學與文化月刊雜誌社，頁636-651。</p>	<p>Science，科學或學術，其本質即為「方法」與「系統」；「方法」指的是「形式」的一面，「系統」則指的是「內容」的一面。而科學之為一系統知識，即在於藉由正確的方法而使得科學成為一有條不紊、具備普遍、必然之特性的整體，並有其發展之可能。康德的先驗哲學，即在知識的批判上，確立科學之所以可能的條件。然而，康德先驗哲學的起點—顯象(appearance)—並無錯誤，只是，顯象要成為「客觀的」，即必須關聯於「絕對」而被限定，即為：客觀顯象。康德卻隔斷了這層關聯，只是藉一種空洞的概念—理性的理念—來確保判斷的系統完整性。新士林哲學的超驗方法，即是針對康德先驗哲學方法此一缺憾而做的進一步發展(蕭宏恩，1998：636)。</p>
<p>蕭宏恩，〈康德與超驗方法(下)〉，《哲學與文化》，1998，25卷第8期，台北：哲學與文化月刊雜誌社，頁720-736。</p>	<p>同上(蕭宏恩，〈康德與超驗方法(上)〉)。</p>

三、研究者的「先前理解」：

伽利略根據實際觀察星象之結果，證實哥白尼所主張將「地球中心」的說法轉換為「太陽中心」說。此自然科學上的成果，衝擊了聖經有關「上帝為人類創造了這個世界」的說法。康德以自然科學的「牛頓力學」為參照藍本，企圖以「批判哲學」釐正過去哲學論述上的諸「獨斷」論。康德亦致力於從「理性」觀點出發，將過去教會對「上帝」的言說方式，做大幅度的變動(郭騰淵，2004：4-5)。

四、研究者的「待答問題」：

以達奈爾「教育詮釋學」方法進行對《單純理性限度內的宗教》的理解。當以本研究設計的「編碼系統」方法，系統地處理「【詮釋學的循環】方法，就文本整體和部份的意義進行來回詮釋」與「運用邏輯原則，將文本粗略劃分以闡明文本的意義」，將會獲得那些「宗教蘊義」？

貳、交互合作的詮釋

本步驟的目的，在透過對部份重要文本的理解而獲得對整體著作的詮釋。以下將採文獻分析方法，對與《單純理性限度內的宗教》文本有關之研究，如《通靈者之夢》等做分析，結果如次：

一、依康德宗教言論發表的先後次序做分析：

(一)1766年匿名出版《通靈者之夢》：

康德說：一切有關死去靈魂底出現、神靈感應、一切關於精神性存有者底可能本性，及它與我們之間的聯結的理論，在思辯底秤皿中，它們好像空氣(康德，1989：46)。

由上述的說法，康德所做的結論可能會衝撞有關聖經中道成肉身的問題。

(二)1792年〈致比斯特爾函〉：

康德說：〈善的原則...〉違背書報檢查官的意見(康德，1997：213-214)。

康德認為，書報檢查官因《聖經》的說法而對康德強調之「善的原則」有

意見。

(三)1793 年〈致神學院函〉：

康德說：哲理神學沒有干涉聖經神學。對立的基本原理地方，例如，奇蹟理論，哲理神學承認並證實，沒有必要把這些基本原理理解為客觀有效的，而是把它們理解為公理。奇蹟本身不遭到否定(康德，1997：214-215)。

根據上述的說法，康德明確表示其個人不否認奇蹟，但是根據其「理性」的理論，奇蹟是無法被認可的。

(四)1793 年〈致司徒林函〉：

康德說：在純粹的哲學領域裏，我研究我能夠知道甚麼？(形而上學)；我應該做甚麼？(道德)；我可以希望甚麼？(宗教)；人是甚麼？(人類學)。我已經認識到，基督教與最純粹的實踐理性的結合是可能的(康德，1997：216)。

根據上述的說法，康德企圖以其批判哲學為基督教(聖經)的內容定位。

(五)1794 年〈致國王威廉二世(草稿)〉：

康德說：「《單純理性限度內的宗教》是確定宗教怎樣才能純潔而又有力地注入人們的心靈(康德，1997：218-219)？」、「理性宗教的先天性，它是一切真宗教的最高條件--它的完滿性和實踐意圖。在理論方面的不完滿--惡產生自何處、惡怎轉化為善？處於惡之中的確定性何以可能？我的責任就是闡明理性宗教價值(康德，1997：219-220)。」、「把基督教看作是啟示(在實際應用方面--實際應用構成了一切宗教的本質部分)，照純粹理性信仰的基本原則來解釋，是承認了它在道德方面的豐富內容(康德，1997：220)。」、「《聖經》是對公眾進行宗教訓導的現有最佳嚮導，建立和維護一個道德的國家宗教。《聖經》雖然啟示學說的偶然性，卻能夠不斷地恢復它的純潔性(康德，1997：220)。」、「承認啟示信仰的人，必須只承認他真正知道的東西。不能失去良知，它是我心中的神聖法官(康德，1997：221)」。

從上述說法及康德撰寫〈致國王威廉二世(草稿)〉的背景，可知康德儘管

受到國王威廉二世施加的壓力，卻沒有放棄其「理性宗教」的主張。他在回復威廉二世的信函中，辯說「理性宗教」可以「純潔而又有力地注入人們的心靈」、「理性宗教的完滿性和實踐意圖」、「理性宗教無法說明惡產生自何處？惡怎轉化為善？處於惡之中的確定性何以可能？」、「《聖經》是最佳嚮導建立和維護一個道德的國家宗教」、「《聖經》啓示的偶然性」、「真正知道的東西是我心中的神聖法官」。康德企圖扭轉威廉二世對《單純理性限度內的宗教》之看法。

二、學者對康德宗教觀點的相關研究：

(一)康德認為「上帝存在是一個目的上的意義」，並非理性宗教理論之必要條件。持此看法的研究者包括：

- 1.Roach,William David(1988)其指出康德認為上帝存在主要是一個目的上的意義。
- 2.Schneier, Donald M.(1988)則認為康德的宗教理論中有著一個相互矛盾的論述即：「幸福」其與康德的唯理主義間存在著張力。

(二)認為康德排除了有關宗教神秘的事物。持此看法的研究者包括：

- 1.Gadea I Gambus, Eduard(1990)認為，當康德提供了自然宗教觀念的解答，其實亦意味著現世主義(將賜予祝福的信心置於理性道德的意向)，排除了任何神秘的事物。
- 2.Synnestvedt, Dan A.(1997)認為就康德，科學與宗教的關係是建立在理性的解釋上。然而理性無從知悉神與人的意志自由，神與物理世界的關係，仍是一種神秘。
- 3.DeLue ,Steven. M.(1997)指出對康德而言，史威登堡(Emanuel Swedenborg,1688-1772)是夢想家—他的世界是無法與他人分享的，因其個人世界無視於理性的理解力，所以無法提供一個體現道德律的共同體其生活基礎。

(三)質疑「康德理性宗教」並提出對治的觀點。持此看法的研究者有：

Cabrera Villoro, Maria Isabel(1990)認為，舊約聖經中--亞伯拉罕的獻祭與

約伯的故事，二者皆具特殊的宗教態度，皆無法以理性的道德加以評價。而情感(根據施萊馬赫)，是宗教不可或缺的特徵。在猶太教的初期，認為撒旦是雅威的陰暗面，但後來將撒旦脫離雅威而成爲一獨立存在的實體，實爲一種將神(由宗教的非理性觀點)，轉變爲(道德法官的)上帝。

(四)將康德「理性宗教」重新詮釋以某種價值。持此看法的研究者包括：

- 1.賴賢宗(1996：1)指出康德倫理神學中，主體的根源性動力，具有「從責任到希望」的內在運動。
- 2.Rochard , Michelle Ann(1998)認為理性與聖經間有區別，此一表面的矛盾，對於康德的任務是必須的。
- 3.DeLue ,Steven.M.(1997)認為，康德的世界觀可被視爲一種去維持交流的態度，其爲允許個體組成自治體以確保對道德律令敬重的一種「共同體（community）」。於「共同體」，個體確認道德律並視他者爲一絕對的目的(absolute end)。人類以獨有的理性，界定自身生活的目的，因此人類建立文化，也由此產生美的事物與道德規範。通過努力，人類既爲自然之子亦爲自然的主人。

參、文本內的詮釋(二)

本部分的重點置於：一、「詮釋學的循環」方法，就文本整體和部份的意義進行來回詮釋。二、運用邏輯原則，將文本粗略劃分以闡明文本的意義。以下將以本研究設計的「編碼系統」，整合前述兩個重點，獲得「文本內的詮釋(二)」。前項所得之「文本內的詮釋(二)」，本研究亦將之設定爲由《單純理性限度內的宗教》所得之「宗教蘊義」。謹說明如次：

一、「編碼系統」的方法：

有關「編碼系統」的運作方式，以及將所得結果設定爲《單純理性限度內的宗教》之「宗教蘊義」，請參見第一章第二節「研究方法」的說明。

二、「文本內的詮釋(二)」結果(亦即「宗教蘊義」)：

由於「文本內的詮釋(二)」結果，幾乎是融合了研究者經達奈爾「教育詮釋學」方法過程獲得的綜合性成果。因此本研究亦將之設定為由《單純理性限度內的宗教》所得之「宗教蘊義」。謹將「文本內的詮釋(二)」(亦即「宗教蘊義」)內容呈現如下表：

表 2-3：《單純理性限度內的宗教》「宗教蘊義」分析表

對於「實在」的討論	對於「人」的討論	對於「現象」的討論
宗教的討論在僅以「理性」為判準下，如何對待「超驗」問題？	人因「理性」的有限性，蒙恩如何可能？	康德對宗教的主張為何？
<p>1. 「預設」類：</p> <p>A. 「【實在】的道德性」： a. 神聖的東西，是一個道德的對象(康德，1997：142；郭騰淵，2004：149)。 b. 道德的世界統治者(康德，1997：144；郭騰淵，2004：151)</p> <p>B. 「【實在】的多重本質」：多重的位格(本質不同)(康德，1997：151-152；郭騰淵，2004：156)。</p> <p>C. 「【實在】對人的促動」： a. 義務僅命令我們力所能及的事情(康德，1997：46；郭騰淵，2004：139)。 b. 道德法則為所有準則的最高根據(康德，1997：44；郭騰淵，2004：138)。</p> <p>2. 「方法」類：</p> <p>A. 「道德【實在】的呈顯」：上帝與人類的在道德上的關係...自發地呈現在所有的人類理性面前(康德，1997：145；郭騰淵，2004：151)。</p> <p>B. 「【自由】的運作」：自由，</p>	<p>1. 「預設」類：</p> <p>A. 「【人】的善」： a. 人被造...原初稟賦是善(康德，1997：42；郭騰淵，2004：137)。 b. 人不能自己實現至善(康德，1997：144；郭騰淵，2004：150)。</p> <p>B. 「【人】的理性」： a. 理性無能滿足道德需求，就擴張自己(康德，1997：51；郭騰淵，2004：144)。 b. 在超自然的事物，理性的一切運用都終止(康德，1997：52；郭騰淵，2004：145)</p> <p>C. 「【人】的道德」：道德上的善行為，應歸功於我們(康德，1997：198；郭騰淵，2004：158)。</p> <p>D. 「人對【實在】的體察」：奧秘。在內心、在道德稟賦的主觀因素中(康德，1997：143；郭騰淵，2004：150)。</p> <p>2. 「方法」類：</p> <p>A. 「人對【奧秘】的【理性】探索」： a. 奧秘與理性相關，但又不能被普遍地傳達，...只能在他自己的理性中尋找它(康德，1997：143；郭騰淵，2004：</p>	<p>1. 「預設」類：</p> <p>「自由的存在物」：把自由的存在物看作是已經實存的自由存在物(康德，1997：148；郭騰淵，2004：154)。</p> <p>2. 「方法」類：</p> <p>A. 「連接【人】與【奧秘】的解釋」：</p> <p>a. 把自己看作是上帝的造物，才能設想人普遍地、無條件地服從上帝的立法(康德，1997：147；郭騰淵，2004：153)。 b. 人不能自動地符合聖潔的法則。彷彿是上帝豐富的聖潔性中彌補上人的缺乏(康德，1997：148；郭騰淵，2004：154)。 c. 由更高的協助補上他自己力所能及的東西(康德，1997：50；郭騰淵，2004：143)。</p> <p>B. 「連接【人】與【奧秘】」： a. 不付諸行動...喊著「主阿！主阿！」(康德，1997：209；郭騰淵，2004：166)。 b. 對道德意念不斷的淨化和提高，祈禱的實質能夠得到充分的振奮(康德，1997：204；郭騰淵，2004：162)。</p> <p>C. 「世界公民道德團體」：一種</p>

<p>運用於實踐理性，道德終極目的的實現，把我們引導到神聖的、奧秘的東西(康德，1997：143；郭騰淵，2004：150)。</p> <p>3. 「重要概念」類：</p> <p>A. 「【理性】與【信仰】」：信仰，可以稱之為(對那種東西的可能性)反思的信仰(康德，1997：51；郭騰淵，2004：144)。</p> <p>B. 「【超驗】與【理性】」：</p> <p>a. 超驗的理念，沒有任何經驗能保證它的現實性(康德，1997：198；郭騰淵，2004：157)。</p> <p>b. 超驗的，與理性很難統一(康德，1997：198；郭騰淵，2004：158)。</p> <p>c. 神聖的東西，為單個的人所知道，但卻不能被普遍地傳達出來(康德，1997：142；郭騰淵，2004：149)。</p> <p>d. 奧秘須對每一個人來說都是可傳達的(康德，1997：142-143；郭騰淵，2004：150)。</p> <p>e. 由於人們自己的罪過而對人仍是奧秘的啟示(康德，1997：146；郭騰淵，2004：152)。</p> <p>f. 應據因果律來理解，但又是出自自由的東西，必然停留在幽暗之中。...通過理性和《聖經》對我們啟示出(康德，1997：150；郭騰淵，2004：155)。</p> <p>C. 「【超驗】與【感性】」：</p> <p>a. 感性的方式描繪上帝，違背理性的誡命：「不可為自</p>	<p>150)。</p> <p>b. 神聖的、奧秘的信仰，看作是純粹理性的信仰(康德，1997：143；郭騰淵，2004：150)。</p> <p>c. 改造自己，從趨惡的傾向轉到截然相反的傾向(康德，1997：45；郭騰淵，2004：138)。</p> <p>d. 人意念中的革命(康德，1997：45-46；郭騰淵，2004：139)。</p> <p>e. 道德教養須從思維方式的轉變，性格的確立開始(康德，1997：46-47；郭騰淵，2004：140)。</p> <p>f. 擺脫自愛動機，造成合乎義務的行動(康德，1997：47；郭騰淵，2004：140)。</p> <p>g. 不斷追求善的生活方式(康德，1997：199；郭騰淵，2004：158)。</p> <p>h. 改善自己的道德性質，使自己道德性質符合上帝喜悅的完善(康德，1997：199；郭騰淵，2004：158-159)。</p> <p>3. 「重要概念」類：</p> <p>A. 「人的【道德】屬性」：</p> <p>a. 我們裏面的原初道德稟賦(康德，1997：47；郭騰淵，2004：141)。</p> <p>b. 向善的動機，我們永遠也不會喪失(康德，1997：43-44；郭騰淵，2004：138)。</p> <p>c. 在自身中發現了義務，發現被引向一個道德世界統治者所做的協助(康德，1997：144；郭騰淵，2004：151)。</p> <p>d. 人自己道德上的規定性，含一種昇華靈魂的力量(康德，1997：205；郭騰淵，2004：162)。</p> <p>B. 「【惡】的可能」：顛倒了的思維方式「趨惡傾向」(康德，1997：46；郭騰淵，2004：140)。</p> <p>C. 「人的【情感】屬性」：</p> <p>a. 人</p>	<p>世界公民道德團體的理念(康德，1997：207；郭騰淵，2004：164)。</p> <p>3. 「重要概念」類：</p> <p>A. 「【人】所理解的上帝屬性」：</p> <p>a. 上帝的本然屬性。即他意志所要求的完善性(康德，1997：144；郭騰淵，2004：151)。</p> <p>b. 天地的創造者，道德上的立法者。慈善的統治者和道德上的照料者。神聖法則的主管者(康德，1997：145；郭騰淵，2004：151)。</p> <p>c. 立法嚴明、仁慈恩寵、公正，對臣民的行動產生道德影響(康德，1997：208；郭騰淵，2004：165)。</p> <p>d. 上帝要人以三重、類別不同的道德品質來事奉(康德，1997：146-147；郭騰淵，2004：152)。</p> <p>e. 施愛者，聖父(康德，1997：151；郭騰淵，2004：156)。</p> <p>f. 人性原型之中，可以崇敬聖子(康德，1997：151；郭騰淵，2004：156)。</p> <p>g. 智慧基礎之上的愛，聖靈(康德，1997：151；郭騰淵，2004：1156)。</p> <p>B. 「【奇蹟】與【理性】」：</p> <p>a. 神諭的奇蹟，照自然界的秩序，也按照道德的秩序，形成普遍的概念(康德，1997：86-87；郭騰淵，2004：147)。</p> <p>b. 精靈的奇蹟無法與我們的理性的運用相容(康德，1997：87；郭騰淵，2004：147-148)。</p> <p>c. 奇蹟應理解為，它對於我們理性在實踐上的運用是甚麼(康德，1997：86；郭騰淵，2004：147)。</p> <p>C. 「人與【法則】」：</p> <p>a. 道德上的完善，是對法則的愛(康德，</p>
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

<p>己雕刻偶像」(康德, 1997: 206; 郭騰淵, 2004: 163)。</p> <p>b. 不純正的宗教理念: 把幸福原則, 說成是最高條件(康德, 1997: 50; 郭騰淵, 2004: 142-143)。</p>	<p>類意志的脆弱智慧, 屈從(康德, 1997: 208; 郭騰淵, 2004: 165)。</p> <p>b. 情感不是認識, 不說明任何奧秘(康德, 1997: 143; 郭騰淵, 2004: 150)</p> <p>D. 「人的【自由】屬性」: a. 自由, 它不是奧秘, 因對它的認識對每一個人都是可傳達的(康德, 1997: 143; 郭騰淵, 2004: 150)。</p> <p>b. 自由本身不包含任何超自然的東西, 但自由自身是我們所不能理解(康德, 1997: 198-199; 郭騰淵, 2004: 158)。</p> <p>c. 從人的自由出發去解釋和理解發生的事情(康德, 1997: 149-150; 郭騰淵, 2004: 155)。</p> <p>d. 人照自由律獨立做出的善行, 稱之為本性, 有別於神恩(康德, 1997: 198; 郭騰淵, 2004: 157)。</p> <p>E. 「從德性到蒙恩」: a. 與道德法則嚴格誠命對照, 檢查, 是理性、心靈和良知教導推動的(康德, 1997: 150; 郭騰淵, 2004: 155)。</p> <p>b. 從德性前進到蒙恩(康德, 1997: 210; 郭騰淵, 2004: 167)。</p> <p>F. 「人的【理性】屬性」: 理性, 取決於所運用的處理方法(康德, 1997: 89; 郭騰淵, 2004: 149)。</p>	<p>1997: 151; 郭騰淵, 2004: 156)。</p> <p>b. 以全然的純粹性納入準則(康德, 1997: 44-45; 郭騰淵, 2004: 138)。</p> <p>D. 「人與【永福】」: a. 道德的宗教, 原理是: 成為更善的人(康德, 1997: 50; 郭騰淵, 2004: 143)。</p> <p>b. 信仰原則就是: 「上帝就是愛」(康德, 1997: 151; 郭騰淵, 2004: 156)。</p> <p>c. 永福, 為了配得, 須做些甚麼, 是重要的(康德, 1997: 50-51; 郭騰淵, 2004: 143)。</p> <p>c. 一種超自然的協助, ... 人須事先使自己配得上接受這種協助(康德, 1997: 43; 郭騰淵, 2004: 137)。</p> <p>d. 遵照自由律, 做出道德上的事奉(康德, 1997: 200; 郭騰淵, 2004: 159)。</p> <p>e. 根據他自己所做能歸諸於他的東西, 才被判定為道德上善(康德, 1997: 49-50; 郭騰淵, 2004: 142)。</p> <p>E. 「人與【奇蹟】」: a. 通常的宗教, 由奇蹟伴隨(康德, 1997: 84; 郭騰淵, 2004: 145-146)。</p> <p>b. 有理性的人, 就理論相信, 但在實際事務中卻不確認任何奇蹟(康德, 1997: 58; 郭騰淵, 2004: 146)。</p> <p>c. 人不指望奇蹟, 或在運用理性時, 把奇蹟考慮在內(康德, 1997: 88; 郭騰淵, 2004: 148)。</p> <p>d. 不確認任何奇蹟(康德, 1997: 88-89; 郭騰淵, 2004: 149)。</p> <p>F. 「宗教與【奇蹟】」: a. 奇蹟誘發我們自身義務的善行動, 理解錯誤(康德, 1997: 87; 郭騰淵, 2004: 148)。</p> <p>b. 超驗理念, 引入</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

		<p>宗教，產生的弊端：神恩的狂熱、奇蹟迷信、知性頓悟的幻覺、邀恩手段的魔術(康德，1997：51；郭騰淵，2004：144)。</p> <p>G.「宗教與【儀式】」： a.儀式，感性手段(康德，1997：200-201；郭騰淵，2004：160)。</p> <p>b.祈禱，具振奮意念的價值(康德，1997：203-204；郭騰淵，2004：162)。</p> <p>H.「物神信仰」： a.不是純粹在道德上做出，而是當做讓上帝喜悅，是物神信仰(康德，1997：201；郭騰淵，2004：160)。</p> <p>b.教權制篡奪對心靈的統治(康德，1997：208；郭騰淵，2004：165)。</p> <p>c.自以為特別蒙恩的人，經不起與自然可敬的人比較(康德，1997：209-210；郭騰淵，2004：167)。</p> <p>d.字面上的信仰，敗壞(康德，1997：152；郭騰淵，2004：157)。</p> <p>e.條文，削弱了道德理念(虔敬)的作用(康德，1997：204-205；郭騰淵，2004：162)。</p> <p>f.邀恩手段，對真宗教有害(康德，1997：200；郭騰淵，2004：159)。</p>
<p>1.反思的信仰：「【理性】與【信仰】」。</p> <p>2.「超驗」的探索：(1)「【超驗】與【理性】」。(2)「人對【奧秘】的【理性】探索」。</p> <p>3.「感性」的錯誤：「【超驗】與【感性】」。</p>	<p>1.人的道德屬性：(1)「人的【道德】屬性」。(2)「【人】的善」。(3)「【人】的道德」。</p> <p>2.「惡」的可能：「【惡】的可能」。</p> <p>3.「意志」的脆弱：「人的【情感】屬性」。</p> <p>4.人的「自由」：(1)「人的【自由】屬性」。(2)「【自由】的運作」。(3)「自由的存在物」。</p>	<p>1.上帝的屬性：(1)「【人】所理解的上帝屬性」。(2)「道德【實在】的呈顯」。(3)「連接【人】與【奧秘】的解釋」。(4)「連接【人】與【奧秘】」。(5)「【實在】的多重本質」。(6)「【實在】的道德性」。(7)「人對【實在】的體察」。</p> <p>2.奇蹟：「【奇蹟】與【理性】」</p> <p>3.道德法則：(1)「人與【法</p>

	<p>5.德性到蒙恩：(1)「從德性到蒙恩」。(2)「【實在】對人的促動」。</p> <p>6.人的「理性」：(1)「人的【理性】屬性」。(2)「【人】的理性」。</p>	<p>則】」。(2)「世界公民道德團體」。</p> <p>4.道德宗教原理：「人與【永福】」。</p> <p>5.不確認奇蹟：「人與【奇蹟】」。</p> <p>6.宗教的弊端：「宗教與【奇蹟】」。</p> <p>7.禱告：「宗教與【儀式】」。</p> <p>8.物神信仰：「物神信仰」。</p>
--	---------------------------------------------------------------------------------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

以「反思的信仰」為要旨對《單純理性限度內的宗教》的分析

1.「以【預設】為焦點」的論述：

- (1)「人不能自己實現至善」。
- (2)「道德上的善行為，應歸功於我們」。
- (3)「自由是已經實存的」，而「義務命令我們力所能及的」。
- (4)「在超自然的事物，理性的運用都終止」。
- (5)上帝「多重位格(本質不同)」，是「道德的世界統治者」，其「奧秘在道德稟賦的主觀中」。

2.「以【方法】為焦點」的論述：

- (1)人應「擺脫自愛動機」，將「【自由】運用於實踐理性」，使「上帝與人類在道德上的關係自發地呈現」。
- (2)經由「把自己看作是上帝的造物」，及「淨化和提高，祈禱的實質充分的振奮」，「世界公民道德團體的理念」由是形成。

3.「以【重要概念】為焦點」的論述：

- (1)基督宗教應是一種「反思的信仰」，宗教論述涉及「【超驗的】沒能保證它的現實性」，聖經言有「不可為自己雕刻偶像」。
- (2)人經由「道德上的規定性含昇華靈魂的力量」，可抗拒「顛倒的【趨惡傾向】」及「人意志的脆弱」而「照自由律獨立做出善行」。
- (3)「從德性前進到蒙恩」之途，在實踐「上帝的意志所要求的完善性」，宗教「奇蹟應理解為對於我們理性在實踐上的運用是甚麼」。
- (4)「道德是對法則的愛」，「信仰原則就是【上帝就是愛】」。
- (5)「有理性的人在實際事務中不確認任何奇蹟」，因「超驗理念引入宗教產生弊端」，認為「儀式感性手段」是「邀恩手段對真宗教有害」。

第四節 文本意義的解釋(二)

本節「文本意義的解釋(二)」，重點置於：壹、揭露作者的先前假定「政治、宗教...」，以對文本完全的理解。貳、不混淆作者與詮釋者間具體情境的差異。

參、做長期、密集地詮釋，以修正、證明關於意義關係之假設。

壹、揭露作者先前關於「政治、宗教...」的假定

康德敢以其學術的優勢去衝撞體制中的宗教現況，所為為何？只是「學術上的理由」？還是他看到普魯士外面的變動，想從最不可能被解放的地方(例如，宗教)去影響斯時的體制？

研究者上述的推測也許正確，也許有誤。因為，康德曾經陳述不能「革命」的理由，但其又曾以很婉轉的說法肯定美國的獨立革命，二者間似乎有著矛盾。

康德說：人們之所以必須忍受不合理的權力濫用，是因為如果他反叛的話，等於是在違反法律，這等於是在推翻整個立法體系。如果允許某個人這樣做，那就要有一條法令允許所有人都這樣做，就最高立法權威而言，等於是另立一條款，承認自己不代表最高權威，這將使得它的子民，根據同樣的判斷，變成是可以有比它更高的權威。這是矛盾的 (Kant,1991：320；轉引自蘇永明，1999：4)。

這是康德認為不能「革命」的理由。但是，康德又在下文中肯定了美國的獨立革命。康德說：

在最近一個偉大民族的完全轉化成國家... (Kant,1951：*65；轉引自蘇永明，1999：4)。

上面關於「革命」的論證，是從普遍意志(*general will*)的角度為國家的正當性辯護，而且還給了絕對的正當性。不過，康德對美國的獨立革命卻又有所肯定。沙立文(Roger Sullivan)認為康德這種矛盾的態度，是因為他還是活在專制政權之下，他的所有作品必須經過官方的審查才能出版，他所說的並不代表他真正的意思 (蘇永明，1999：4)。

從康德對威廉二世來函的讓步，他承諾「作為陛下你的忠實臣民，為了迴避嫌疑，我將絕對保證完全放棄一切有關宗教題目的公開學術活動；無論是有關自然宗教，還是有關啓示宗教，無論是在講演中，還是在著述中都是

一樣。這是我的誓約」(康德, 1997: 221), 是與沙立文分析的相符合。康德在專制政權之下, 儘管他的「理性宗教」立場堅定不移, 然而卻必須做出理據以外的部分退讓, 承諾以「不再公開發表」。

貳、不混淆作者與詮釋者間具體情境的差異

康德生於 1724 年, 距今約 282 年。康德開始寫作《單純理性限度內的宗教》的時間點大約是 1792 年, 距今約 214 年。從康德思想體系中認可的「絕對時空關係」來看, 人類的「時空」觀念在其後已迭經「革命」。這些革命對康德在《單純理性限度內的宗教》中的主張會造成怎樣的影響? 這是本研究在思考「不混淆作者與詮釋者間具體情境的差異」時, 具有的一種「想像」。

康德主張絕對地區分「現象」與「物自身」。因為前述的區分, 康德堅決反對吾人具有確切「認識」宗教涉及「物自身」部分(上帝存在、靈魂不滅等)的可能性。談上帝的存在(例如在聖經中), 除非依附於「道德律令」並透過「最高善(圓善)」的說法, 才能說明「上帝」如何可能。在康德所訂下的「認識」標準(普遍性、必然性)下, 「合格」(合乎康德學術標準)的宗教大約只剩下「理性宗教」, 而「理性宗教」亦只能是徹底遵從「道德律令」的「道德宗教」。

據上面的分析, 康德是認為「宗教」必須符合其「批判哲學」的規則(定), 才有可能被理性「認識」。但是我們將質疑: 一、當牛頓的「絕對時空關係」被「非歐幾里得幾何學」、「愛因斯坦相對論」、「量子力學」等指出有特例存在, 那康德要求真正的「認識」, 必須符合普遍性、必然性, 是否仍為正確? 二、康德堅持「物自身」須以道德律令釋之, 此說法是否仍具正當性? 三、宗教的內蘊意義, 可能有超乎康德「認識」規定所能想像的「意想之外」。

今天, 康德若要面對上述三個質疑提出答辯, 大概不易做出圓融的解釋。不過, 康德的宗教觀是否已皆不可取? 應該也不是。當我們回到康德所

處的時空，持平而論，康德在理性與「自然論」兩種時代精神的衝擊下，¹²勉力將宗教事務(包含聖經中對各種事象的說明)分為「理性宗教」與「啓示宗教」兩領域，容其各有所擅，¹³以「理性宗教」避免宗教的全面退敗，並為基督宗教留下「啓示宗教」發言的空間，實已忠誠地扮演知識份子憚思竭慮的角色。研究者以為，就算是在今日，康德昔日扮演德化人心的角色，仍是值得我們加以關注的。

參、做長期、密集地詮釋，以修正、證明關於意義關係之假設

一、本研究於「文本內的詮釋(二)」步驟所得「宗教蘊義」，其與後續步驟包括：

「揭露作者先前關於【政治、宗教...】的假定」、「不混淆作者與詮釋者間具體情境的差異」之結果相對照。由於達奈爾「教育詮釋學」方法本身，具有在各種資料間不斷循環、修正的功能，所以在「文本內的詮釋(二)」步驟所得之「宗教蘊義」，暫不變動，維持原來表 2-3(《單純理性限度內的宗教》「宗教蘊義」分析表)之內容。

二、本研究將於日後再專文討論：(一)如何透過西方基督宗教以外其他宗教文明的專書，以釐清本研究所得宗教蘊義的整全性。(二)如何根據本研究所得基督宗教理論構念，編製相關「量表」於本土施測，進行詮釋、修正有關於意義關係之諸假定。

第五節 文本的教育蘊義

本節以馮朝霖教育「人類圖像」理論，應用於文本教育蘊義的分析。撰寫重

¹²現代世界尋求的是，符合啓蒙主義理性與科學的宗教觀點。...信仰根本就不需要教義與神蹟，因為不符合理性與自然論的時代精神。...但對神的看法，能避免無神論或徹底的未知論，...對有學養，但鄙視傳統信仰的人來說，強調宗教是沒有教條的倫理，或神臨在於歷史與文化的觀念，其可作為新的哲學神學之支柱，而且與科學沒有衝突(奧爾森，2002：646)。

¹³康德說：...我的控告人，有責任提出一個例證，在那裏我貶低基督宗教，或把基督教看作是啓示表示懷疑，或把啓示說成是不必要。在實際應用方面(實際應用構成了一切宗教的本質部分)，...照純粹理性信仰的基本原則來解釋，並不是貶低，毋寧說是承認了，其在道德方面的豐富內容(康德，1997：220)。

點：壹、馮朝霖教育「人類圖像」理論的應用。貳、本節的小結。

壹、馮朝霖教育「人類圖像」理論的應用

一、宗教專書的教育蘊義

本研究參照馮氏理論，認為宗教專書的教育蘊義可說明如下：教育的現象學原為「幫助人成爲其自己」的歷程，透過宗教人類圖像（「條件與自由【依他起性】」交錯互動）的闡揚，使人覺察「人的本質（人的實然）」與「要實現的人性（人的應然）」，在「終極」意義的追求下，導致超越。

因此，將「宗教專書的教育蘊義」定義爲：從宗教的視域，說明人之「條件與自由」，幫助人發現「終極」意義，超越其自己。

二、分析方法：

以下將從「人性(人的實然、人生存的條件限制、人的未確定性)」、「人的終極關懷」、「宗教中的命定(「上帝」是否與人有干涉)」、「宗教施於人的可能性與產生信仰(宗教施於人的可能性、產生信仰)」、「宗教中人的自我完成(人的應然)」、「對信仰的個殊觀點」等主題，分析文本的教育蘊義：

(一)對於「人性」的觀點：

1.人的實然：

分析康德對於人的觀點，康德說：

我們裏面的原初道德稟賦(康德，1997：47)。

人被造...原初稟賦是善(康德，1997：42)。

向善的動機，我們永遠也不會喪失(康德，1997：43-44)

綜合上述的說法，我們獲得：人原初的道德稟賦是不會喪失的。

2.人生存的條件限制：

康德說：

人不能自己實現至善(康德，1997：144)。

理性無能滿足道德需求，就擴張自己(康德，1997：51)。

在超自然的事物，理性的一切運用都終止(康德，1997：52)。

由於人們自己的罪過而對人仍是奧秘的啟示(康德，1997：146)。

綜合上述，得到：儘管人企求「至善」，但對之不可能獲得真正的「認識」，那是屬於「啟示」的奧秘。

情感不是認識，不說明任何奧秘(康德，1997：143)

人類意志的脆弱智慧，屈從(康德，1997：208)。

顛倒了的思維方式「趨惡傾向」(康德，1997：46)。

綜合上述，得到：「本體」的奧秘無法透過情感經驗而獲得「認識」，現實中的「惡」產生於人的意志將事物的優先次序錯置的結果。

3.人的未確定性：

康德說：

把自由的存在物看作是已經實存的自由存在物(康德，1997：148)。

義務僅命令我們力所能及的事情(康德，1997：46)。

與道德法則嚴格誡命對照，檢查，是理性、心靈和良知教導推動的(康德，1997：150)。

人自己道德上的規定性，含一種昇華靈魂的力量(康德，1997：205)。

綜合上述，得到：人是已經實際擁有「自意志自由」的存在物，督促人依道德律令而行的先天義務感本來就存在，人擁有的理性、心靈、良知，使人具有昇華靈魂的力量。

(二)人的「終極關懷」：

康德說：

從德性前進到蒙恩(康德，1997：210)。

人不能自動地符合聖潔的法則。彷彿是上帝豐富的聖潔性中彌補上人的缺乏(康德，1997：148)。

由更高的協助補上他自己力所不能及的東西(康德，1997：50)。

一種超自然的協助，...人須事先使自己配得上接受這種協助(康德，1997：43)。

遵照自由律，做出道德上的事奉(康德，1997：200)。

改善自己的道德性質(康德，1997：199)。

綜合上述，得到：人能奉行道德無上律令，但蒙恩之途，彷彿是上帝豐富的聖潔性中彌補上人的缺乏，由更高的協助補上人自己力所不能及的聖潔法則。人遵照自由律，做出道德上的事奉，使自己道德性質符合上帝喜悅的完善。

(三)宗教中的「命定」：

1. 「上帝」是否與人有干涉：

(1)上帝與人的關係無法確認：

康德說：

超驗的理念，沒有任何經驗能保證它的現實性(康德，1997：198)。

超驗理念，引入宗教，產生的弊端：神恩的狂熱、奇蹟迷信、知性頓悟的幻覺、邀恩手段的魔術(康德，1997：51)。

感性的方式描繪上帝，違背理性的誡命：「不可為自己雕刻偶像」(康德，1997：206)。

奇蹟誘發我們自身義務的善行動，理解錯誤(康德，1997：87)。

綜合上述，得到：「上帝與人的關係無法確認」，超驗的理念，沒有任何經驗能保證它的現實性。引入宗教，將產生神恩的狂熱、奇蹟迷信、知性頓悟的幻覺、邀恩手段等弊端。以感性的方式描繪上帝，違背《聖經》中的誡命：「不可為自己雕刻偶像」。而認為我們自身義務的善行動是因之於「奇蹟」，更是理解上的錯誤。

(2)理論上上帝與人有道德關係：

康德說：

天地的創造者，道德上的立法者。慈善的統治者和道德上的照料者。

神聖法則的主管者(康德，1997：145)。

立法嚴明、仁慈恩寵、公正，對臣民的行動產生道德影響(康德，1997：208)。

施愛者，聖父(康德，1997：151)

道德的世界統治者(康德，1997：144)。

上帝與人類的在道德上的關係...自發地呈現在所有的人類理性面前

(康德，1997：145)。

神諭的奇蹟，照自然界的秩序，也按照道德的秩序，形成普遍的概念(康德，1997：86-87)。

有理性的人，就理論相信，但在實際事務中卻不確認任何奇蹟(康德，1997：58)。

綜合上述，得到：「理論上上帝與人有道德關係」，上帝是天地的創造者，道德上的立法者，慈善的統治者和道德上的照料者，神聖法則的主管者。上帝與人類的在道德上的關係，自發地呈現在所有的人類理性面前。有理性的人，就理論相信，但在實際事務中卻不確認任何奇蹟。

(四)宗教施於人的可能性與產生信仰：

1.宗教施於人的可能性：

有關「宗教施於人的可能性」，康德說：

信仰，可以稱之為(對那種東西的可能性)反思的信仰(康德，1997：51)。

從人的自由出發去解釋和理解發生的事情(康德，1997：149-150)。

自由，運用於實踐理性，道德終極目的的實現，把我們引導到神聖的、奧秘的東西(康德，1997：143)。

奧秘。在內心、在道德稟賦的主觀因素中(康德，1997：143)。

應據因果律來理解，但又是出自自由的東西，必然停留在幽暗之中。...

通過理性和《聖經》對我們啟示出(康德，1997：150)

綜合上述，得到：信仰為對「本體」如何可能的反思，其不是「自然因果律」所能解釋的。對人「意志自由」，乃至「至善」如何可能的思考，將我們對「上帝」的思考，引導到道德的上帝，祂可經我們內心的道德秉賦而發現。而「本體」幽暗不明之處，《聖經》以啟示的方式傳達上帝偶在的傳言。

2.產生信仰：

(1)信仰的先天因素與人的實踐：

康德說：

自由，它不是奧秘，因對它的認識對每一個人都是可傳達的(康德，

1997：143)。

自由本身不包含任何超自然的東西，但自由自身是我們所不能理解(康德，1997：198-199)。

綜合上述，得到：「人的意志自由是先天因素」，人的意志自由存在，卻無法理解。

(2)信仰的後天因素與人的實踐：

康德說：

擺脫自愛動機，造成合乎義務的行動(康德，1997：47)。

改造自己，從趨惡的傾向轉到截然相反的傾向(康德，1997：45)。

道德上的善行為，應歸功於我們(康德，1997：198)。

不斷追求善的生活方式(康德，1997：199)

人照自由律獨立做出的善行，稱之為本性，有別於神恩(康德，1997：198)。

綜合上述，得到：「人本性上即能完成道德上的善行為」，人有意志自由，能合乎義務地奉行道德律令。人雖有趨惡的傾向，但可改造自己、擺脫自愛的動機，不斷追求善的生活方式，使道德上的善行為，歸功於我們。

(3)信仰(先天與後天合力)與人的實踐：

本部分說明的是人的依他起性，是條件下的人自由，在規範意義下的人的自我完成。康德說：

就道德的宗教而言，一條原理就是：每一個人人都必須盡其力所能及去做，以便成為一個更善的人。只有當他不埋沒自己天賦的才能(康德，1997：12-16)，利用自己向善的原初稟賦，以便成為一個更善的人時，他才能夠希望由更高的協助補上他自己力所不能及的東西(康德，1997：50-51)。

作為屬於上帝之國的臣民，但同樣(遵照自由律)作為上帝之國的公民，信徒對上帝必須做出真正的(道德上的)事奉。這種事奉是一種心的事奉(用心和誠實的事奉)，並只能存在於把所有真正的義務作為上帝的誠命來遵守的意念之中，不能存在於僅僅為了上帝而規定的行動

之中(康德，1997：200)。

然而在人這裏，不可見的東西卻需要借助某種可見的東西(感性的東西)來體現。為了實踐的事物起見，需要有某種可見的東西來伴隨，並且儘管它是智性的，卻需要彷彿被(根據某種類比)直觀化(康德，1997：200)。

宗教事務中的任何開端，如果人們不是純粹在道德上做出的，而是把它當做本身就讓上帝喜悅的，從而通過上帝來滿足我們的所有願望的手段，那麼，它就都是物神信仰(康德，1997：201)。

對上帝的事奉，如果回溯到它的精神實質和它的真實涵義，即一種為注於在我們裏面和在外之上帝的國作奉獻的意念，那麼，它本身可以借助理性劃分為對義務的四種遵循方式。但是，某些與它們並沒有必然聯繫的儀式，也被一一對應地配置給它們了。因為這些儀式在用作它們的圖式、從而在喚醒和保持我們對真正地事奉上帝的注意力方面，自古以來就被當做好的感性手段。它們全都立足於促進道德上的善這個意圖：一、在我們自身裏面堅定地確立這種善，並且反覆地在心靈中喚起它的意念(私下默禱)。二、通過在法定的禮拜日公共聚會來向外披展這種善，以便讓人在那裏宣讀宗教教義、表達願望(以及諸如此類的意念)，並且普遍地相互傳達這些東西(前往教堂)。三、通過把新加入的成員接納入信仰團契，而把這種善灌輸給後代，這也是使他們在其中受到教導的義務(在基督教中就是洗禮)。四、通過反覆舉行的公共儀式維護這個團契。這些公共儀式使這些成員結成一個倫理實體的那種聯合，也就是按照彼此之間權利平等和共享道德上善的成果的原則的那種聯合得以存續(領聖餐)(康德，1997：200-201)。

根據平等的法則為慶祝這個教會團體的復興、存續和傳播，而反覆多次舉行的慶典(領聖餐)。必要時還可以按照這樣一個教會的創始人的榜樣(同時也是為了紀念他)，通過在同一張餐桌旁共享的儀式來舉行。這種慶典包含著某種偉大的東西，這種東西把人們狹隘的、自私的和難以共處的思維方式--尤其是在宗教事務中--擴展為一種世界公民的道德團體的理念。而且，這種慶典也是振奮一個團體，使它達到在其中體現的兄弟之愛的道德意念的一種好手段(康德，1997：207)。

綜合上述，得到：「道德宗教行為原理」，每一個人都必須盡其力，不埋沒自己天賦的才能，利用自己向善的原初稟賦，以成爲一個更善的人。人對上帝必須做出真正的道德事奉，在於把所有真正的義務作爲上帝的誠命來遵守。實踐的事物儘管它是智性的，根據某種類比直觀化，對上帝的事奉可借助理性劃分爲對義務的四種遵循方式，它們都立足於促進道德上的善意圖：A.在我們自身裏面堅定地確立這種善，並反覆地在心靈中喚起它的意念(私下默禱)。B.在法定的禮拜日公共聚會向外披展這種善，宣讀宗教教義、表達願望，相互傳達這些東西(前往教堂)。C.把新加入的成員接納入信仰團契，使他們在其中受到教導的義務(在基督教中是洗禮)。D.通過反覆舉行的公共儀式(領聖餐)維護團契，使成員結成一個倫理實體聯合，按彼此之間權利平等和共享道德上善的成果原則，使聯合得以存續。按照教會創始人榜樣，通過在同一張餐桌旁共享的儀式，把人們狹隘的、自私的和難以共處的思維方式--尤其是在宗教事務中--擴展爲一種世界公民的道德團體的理念。

(五)宗教中人的自我完成(人的應然)：

康德說：

理性，取決於所運用的處理方法(康德，1997：89)。

道德法則爲所有準則的最高根據(康德，1997：44)。

不純正的宗教理念：把幸福原則，說成是最高條件(康德，1997：50)。

以全然的純粹性納入準則(康德，1997：44-45)。

自以爲特別蒙恩的人，經不起與自然可敬的人比較(康德，1997：209-210)。

條文，削弱了道德理念(虔敬)的作用(康德，1997：204-205)。

根據他自己所做能歸諸於他的東西，才被判定爲道德上善(康德，1997：49-50)。

綜合上述，得到：「【理性】以道德法則爲最高標準」，我們對問題採取的處理方式，顯示了我們是否「理性」？在做前述判斷時，道德法則爲所有準則的最高根據。有關宗教上所做的判斷，若是將「幸福原則」當成是最高根據，

那就是錯誤的，只有道德法則的全然純粹性才是最高根據。因此，宗教上只汲汲於蒙恩或只依經文規定而行動的人，其未將道德法則當成最高根據，都不可取。宗教上，人純然地依道德律令而行才是「理性」。

「基督宗教的意義」為何？康德說：

在我們的靈魂中有一樣東西，我們禁不住要以極大的驚讚看待它，這東西就是我們裏面的原初道德稟賦。...每一個事先被蘊含在義務理念之中的聖潔性教導過，但卻沒有昇華到探究最先從這個法則產生的自由概念的人，那怕是能力最一般的人，都會深切地感受到這個問題的份量。...這種宣示著一種聖潔起源的稟賦，即便不可理解，也對心靈起著振奮的作用，鼓舞做出對自己義務的敬重(康德，1997：47-48)。由於人不能自己實現與純粹的道德意念不可分割地結合在一起的至善理念(不僅是從隸屬於它的幸福方面來說，而且還從人們為整個目的的必然聯合方面來說)。儘管如此，卻在自身中發現了必須致力於此的義務，所以，人發現自己被引向了對一個道德的世界統治者所做的協助或者安排的信仰，只有借助他的協助和安排，這一目的才是可能的(康德，1997：144)。

綜合上述，得到：「基督宗教的意義」，我們裏面的原初道德稟賦，蘊含在義務理念之中的聖潔性，那怕是能力最一般的人，都會深切地感受到(這種宣示著一種聖潔起源的稟賦)，即便不可理解，也對心靈起著振奮的作用，鼓舞做出對自己義務的敬重。由於人不能自己實現與純粹的道德意念不可分割地結合在一起的至善理念，儘管如此，卻在自身中發現了必須致力於此的義務，所以，人發現自己被引向了對一個道德的世界統治者所做的協助或者安排的信仰。

(六)對信仰的個殊觀點：

1.對奇蹟的理解：

康德說：

成為一個道德上的善人(上帝所喜悅的善人)，...如果他把某種東西認作義務，那麼，除了義務自身的這種觀念之外，他就不再需要別的任何動機。...這一點，只要準則的基礎依然不純，就不能通過逐漸的改

良，而是必須通過人的意念中的一場革命(一種向意念的聖潔性準則的轉變)來促成。他只有通過一種再生，就好像是通過一種重新創造，以及通過心靈的改變才能成為一個新人(康德，1997：45-46)。

奇蹟應理解為，它對於我們理性在實踐上的運用是甚麼(康德，1997：86)。

綜合上述，得到：「瞭解奇蹟在理性實踐上的運用」，成為上帝所喜悅的善人，如果人把某種東西認作義務，那麼，除了義務自身的這種觀念，他不再需要別的任何動機。這必須通過人的意念中的一場革命，一種向意念的聖潔性準則的轉變來促成。人只有通過一種再生，好像是通過一種重新創造，通過心靈的改變成為一個新人。對奇蹟的理解，最重要的是：它們對於我們理性在實踐上的運用是甚麼？

2.與上帝在道德上保持一致：

康德說：

有限的造物在道德上的完善，這一最高的、人們決不能完全達到的目的，是對法則的愛。...在宗教中一個信仰原則就是：「上帝就是愛」。...我們可以崇敬那施愛者(連同在道德上對人們滿意的愛，假如人們符合他的聖潔法則的話)，即聖父。此外，...在由他自己所生和所愛的人性原型之中，我們可以崇敬他的聖子。最後，...在人與那種滿意的愛的條件相一致的條件上，並且由此證明它是建立在智慧基礎之上的愛，我們可以崇敬聖靈。...在如此多重的位格中...祂永遠只是一個唯一的對象..，可以用祂自己在萬物之上所崇敬的、所愛的那個對象的名稱來向祂祈禱。與那個對象在道德上保持一致，既是我們的願望，也是我們的義務(康德，1997：151-152)。

由上述可得：人在道德上的完善，是無法完全達到的目的。「上帝就是愛」，我們崇敬那施愛者，聖父；在由祂自己所生和所愛的人性原型之中，我們崇敬祂的聖子；在智慧基礎之上的愛，我們崇敬聖靈。向祂祈禱，與之在道德上保持一致，既是我們的願望，也是我們的義務。

貳、本節的小結

一、對於「人性」的觀點：

- (一)人的實然：人原初的道德稟賦是不會喪失的。
- (二)生存的條件限制：1.企求「至善」，但對之不可能獲得真正的「認識」，那是屬於「啓示」的奧秘。2.「本體」的奧秘無法透過情感經驗而獲得「認識」，現實中的「惡」產生於人的意志將事物的優先次序錯置的結果。
- (三)人的未確定性：人是已經實際擁有「自意志自由」的存在物，督促人依道德律令而行的先天義務感本來就存在，人擁有的理性、心靈、良知，使人具有昇華靈魂的力量。

二、人的「終極關懷」：

人能奉行道德無上律令，但蒙恩之途，彷彿是上帝豐富的聖潔性中彌補上人的缺乏，由更高的協助補上人自己力所不能及的聖潔法則。人遵照自由律，做出道德上的事奉，使自己道德性質符合上帝喜悅的完善。

三、宗教中的「命定」：

宗教中的「命定」問題，以「上帝」是否與人有干涉？加以探討：

- (一)上帝與人的關係無法確認：「上帝與人的關係無法確認」，超驗的理念，沒有任何經驗能保證它的現實性。引入宗教，將產生神恩的狂熱、奇蹟迷信、知性頓悟的幻覺、邀恩手段等弊端。以感性的方式描繪上帝，違背《聖經》中的誡命：「不可爲自己雕刻偶像」。而認爲我們自身義務的善行動是因之於「奇蹟」，更是理解上的錯誤。
- (二)理論上上帝與人有道德關係：「理論上上帝與人有道德關係」，上帝是天地的創造者，道德上的立法者，慈善的統治者和道德上的照料者，神聖法則的主管者。上帝與人類的在道德上的關係，自發地呈現在所有的人類理性面前。有理性的人，就理論相信，但在實際事務中卻不確認任何奇蹟。

四、宗教施於人的可能性與產生信仰：

(一)宗教施於人的可能性：信仰為對「本體」如何可能的反思，其不是「自然因果律」所能解釋的。對人「意志自由」，乃至「至善」如何可能？的思考，將我們對「上帝」的思考，引導到道德的上帝，祂可經我們內心的道德秉賦而發現。而「本體」幽暗不明之處，《聖經》以啓示的方式傳達上帝偶在的傳言。

(二)產生信仰：1.信仰的先天因素與人的實踐：「人的意志自由是先天因素」，人的意志自由存在，卻無法理解。2.信仰的後天因素與人的實踐：「人本性上即能完成道德上的善行為」，人有意志自由，能合乎義務地奉行道德律令。人雖有趨惡的傾向，但可改造自己、擺脫自愛的動機，不斷追求善的生活方式，使道德上的善行為，應歸功於我們。3.信仰(先天與後天合力)與人的實踐：「道德宗教行為原理」，每一個人都必須盡其力，不埋沒自己天賦的才能，利用自己向善的原初稟賦，以成爲一個更善的人。人對上帝必須做出真正的道德事奉，在於把所有真正的義務作爲上帝的誠命來遵守。實踐的事物儘管它是智性的，根據某種類比直觀化，對上帝的事奉可借助理性劃分爲對義務的四種遵循方式，它們都立足於促進道德上的善意圖：A.在我們自身裏面堅定地確立這種善，並反覆地在心靈中喚起它的意念(私下默禱)。B.在法定的禮拜日公共聚會向外披展這種善，宣讀宗教教義、表達願望，相互傳達這些東西(前往教堂)。C.把新加入的成員接納入信仰團契，使他們在其中受到教導的義務(在基督教中是洗禮)。D.通過反覆舉行的公共儀式(領聖餐)維護團契，使成員結成一個倫理實體聯合，按彼此之間權利平等和共享道德上善的成果原則，使聯合得以存續。按照教會創始人榜樣，通過在同一張餐桌旁共享的儀式，把人們狹隘的、自私的和難以共處的思維方式--尤其是在宗教事務中--擴展爲一種世界公民的道德團體的理念。

五、宗教中人的自我完成(人的應然)：

「【理性】以道德法則爲最高標準」，我們對問題採取的處理方式，顯示了我們是否「理性」？在做前述判斷時，道德法則爲所有準則的最高根據。

有關宗教上所做的判斷，若是將「幸福原則」當成是最高根據，那就是

錯誤的，只有道德法則的全然純粹性才是最高根據。因此，宗教上只汲汲於蒙恩或只依經文規定而行動的人，其未將道德法則當成最高根據，都不可取。宗教上，人純然地依道德律令而行才是「理性」。

「基督宗教的意義」：我們裏面的原初道德稟賦，蘊含在義務理念之中的聖潔性，那怕是能力最一般的人，都會深切地感受到。這種宣示著一種聖潔起源的稟賦，即便不可理解，也對心靈起著振奮的作用，鼓舞做出對自己義務的敬重。由於人不能自己實現與純粹的道德意念不可分割地結合在一起的至善理念，儘管如此，卻在自身中發現了必須致力於此的義務，所以，人發現自己被引向了對一個道德的世界統治者所做的協助或者安排的信仰。

六、對信仰的個殊觀點：

(一)對奇蹟的理解：「瞭解奇蹟在理性實踐上的運用」。成爲上帝所喜悅的善人，如果人把某種東西認作義務，那麼，除了義務自身的這種觀念，他不再需要別的任何動機。這必須通過人的意念中的一場革命，一種向意念的聖潔性準則的轉變來促成。人只有通過一種再生，好像是通過一種重新創造，通過心靈的改變成爲一個新人。對奇蹟的理解，最重要的是：它們對於我們理性在實踐上的運用是甚麼？

(二)與上帝在道德上保持一致：人在道德上的完善，是無法完全達到的目的。「上帝就是愛」，我們崇敬那施愛者，聖父；在由祂自己所生和所愛的人性原型之中，我們崇敬祂的聖子；在智慧基礎之上的愛，我們崇敬聖靈。向祂祈禱，與之在道德上保持一致，既是我們的願望，也是我們的義務。