

道德神學在道德上是必然的嗎？

王志銘*

摘要

康德的道德神學，企圖把信仰建立在人類理性的基礎上。他一方面駁斥知性經驗與思辨理性對於掌握「靈魂不朽」與「上帝存在」命題的無能力，另一方面卻在實踐理性的基礎上確立這兩命題的必然性。因而強調：道德必然引至宗教。然而這又不可理解為道德法則自身必然直接產生宗教，而是以道德法則為線索，加上人性追求幸福本能的需求，也就是德福一致的最高善，才是宗教信仰的必然基礎。因此康德說宗教的必然性不是客觀的，而

是道德上主觀的一種確信。從而這種宗教信仰的需要，即在於掃除道德障礙乃至激勵道德決心，而不可反過來將道德法則的客觀必然性建立在宗教信仰的基礎上。在這種理性信仰中，人所應關切的仍只是：是否成為有德而配享幸福，而不是如傳統基督教信仰那樣仰望奇蹟、神恩，乃至救贖與祈禱。

然而為了保障吾人之道德決心，必然要運用最高善的理念嗎？縱使承認確有一種道德上的報應，上帝信仰是唯一的選擇

*王志銘，淡江大學通核中心副教授。

嗎？投稿：94年1月7日；修訂：94年3月22日；接受刊登：94年7月30日。放在西方基督教文化的架構裡；我們能夠確信道德必然引至信仰？還是應該反過來說信仰必然引至道德？

在下面的文章裡我將論述：康德的最高善理念裡的幸福仍無法擺脫「不確定概念」的困難，其次則是「靈魂不朽」與「上帝存有」就道德報應理論的其他可能類型（例如佛教）而言並無其必然性，最後將指出宗教信仰不必藉助於道德需求仍有其存在的

必要性，並指出康德對基督教核心教義的錯誤理解。

關鍵詞：

康德、理性宗教、道德神學、最高善、宗教經驗

Ist Eine Ethiktheologie Moralisch Notwendig ?

Chih-Ming Wang*

Abstract

The ethical theology of Kant aims to vindicate the religious belief on the basis of human reason. Although he argues on the one hand that the knowledge of experience and the speculative reason are ineffective for making clear the statements of the immortality of soul and the existence of God, he, on the other hand, maintains on the basis of the practical reason the immortality of soul and the existence of God. Consequently, Kant stresses that morality is bound to lead to religion. However, the afore-mentioned argumentation of Kant is not be understood as that the moral principles themselves should directly lead to religion, from Kant's point of view, the indispensable foundation for the religious belief has to be built with the framework of moral laws as well as the human instinctive desire for happiness, that is, the Highest Good of the proper proportioning of virtue and happiness is the true basis of the religious belief. Accordingly, Kant insists that the "moral necessity" to "assume the existence of God" is "subjective, i.e., a need, and not objective, i.e. duty itself." Therefore, the necessity of the religious belief in Kantian viewpoint means to

* Chih-Ming Wang, Associate professor, Tamkang University.

eliminate the moral obstacles so as to aspire the moral resolutions, not on the contrary, that the necessary objectivity of moral laws is established on the basis of religious belief. With such a rational religious belief, what the faithful should be concerned about is to introspect oneself whether one's virtue is worthy of happiness, and not to behave in accordance with the traditional Christian ways to rely upon praying and look to divine grace, miracles as well as redemption.

Can the Kantian postulate about the subjective moral necessity be proved true? If we acknowledge the Kantian statement about the subjective moral necessity, then, we should ask further, whether the Christian belief in God is the sole choice? If not, do we still need an ethical theology? Furthermore, even taking the western Christian culture into consideration, this paper also aims to examine whether the Kantian issue that morality has to lead to religious belief is unquestionable? Or, is it possible that religious belief is bound to lead to moral behavior?

This paper aims to examine first the happiness within the Kantian notion of the Highest Good still remains an uncertain idea. Secondly, in comparison with the other theories of the moral retribution (such as that of Buddhism), the immortality of soul and the existence of God can not be proved as the only two valid presumptions for the issue of the moral retribution. Thirdly, this paper will point out that the notion of moral demands is not necessary for maintaining the *raison d'être* of the religious belief, and that Kant's perception of the

Christian core-doctrines is incorrect.

Keywords:

Kant, rational theology, moral faith, religion, the highest good

道德神學在道德上是必然的嗎？¹

王志銘

康德的道德神學，企圖把信仰建立在人類理性的基礎上。他一方面駁斥知性經驗與思辨理性對於掌握「靈魂不朽」與「上帝存在」命題的無能力，另一方面卻在實踐理性的基礎上確立這兩命題的必然性。因而強調：道德必然引至宗教。然而這又不可理解為道德法則自身必然直接產生宗教，而是以道德法則為線索，加上人性追求幸福本能的需求，也就是德福一致的最高善，才是宗教信仰的必然基礎。因此康德說宗教的必然性不是客觀的，而是道德上主觀的一種確信。從而這種宗教信仰的需要，即在於掃

¹ 這篇文章是根據筆者在政治大學「2004年康德哲學會議」所提會議論文「道德神學是必要的嗎？」改寫而成。感謝兩位匿名審查人不辭辛勞提供寶貴意見，包括論文題目以及註9的修正等等，都要再一次向他們致上最深的謝意。

除道德障礙乃至激勵道德決心，而不可反過來將道德法則的客觀必然性建立在宗教信仰的基礎上。在這種理性信仰中，人所應關切的仍只是：是否成為有德而配享幸福，而不是如傳統基督教信仰那樣仰望奇蹟、神恩，乃至救贖與祈禱。

然而為了保障吾人之道德決心，必然要運用最高善的理念嗎？縱使承認確有一種道德上的報應，上帝信仰是唯一的選擇嗎？在第三節裡我將論證佛教信仰另有一套說法，以顯明康德的思想不是唯一之選擇。

另一方面，在西方基督教文化的架構裡，我們能夠確信道德必然引至信仰？還是應該反過來說信仰必然引至道德？康德對於基督教信仰的詮釋，真的如其所信般合理嗎？在第四節裡我將論述康德對於宗教玄秘經義的闡釋，顯然落入了另一「特定感覺的一種詮釋」的偏見。

最後在第五節中，我將指明康德對於基督教「神恩」、「祈禱」等觀念的嚴重誤解，並闡明要進入宗教生活，應該停止理性的作用而不是依靠理性去建立宗教信仰。

一、我可以希望什麼？

康德在其純粹理性批判中指出人類理性的興趣主要集中於下列三個問題，其一：我能夠知道什麼？其二：我應當作什麼？其三：我可以希望什麼？²

針對第一個問題，康德確立了吾人認識能力只能限制於經驗現象範圍以內而不能及於物自身，並藉此批判了傳統形上學，闡明「上帝」只是理性的先驗理念，乃思辨理性所必然設想的對象，卻不可能經由知性或理性思辨方式去獲得關於此對象的任何概

² Immanuel Kant 著，鄧曉芒譯，《純粹理性批判》，(台北：聯經，2004)，頁 725~。以下簡稱《純粹理性批判》。

念，因此企圖藉由思辨證明上帝存在或不存在，都只會陷入二律背反的泥沼，故此先驗理念只能是規制性原則而非建構性原則。

針對第二個問題，康德確立了自律與他律的區別，否定了基督教中將上帝誡命作為道德義務根源的傳統，建立了一套「為義務而義務」的存心倫理學與義務學。

第三個問題，康德也將其表述如下：

「如果我現在這樣作了，從而我是並非配不上幸福的，我也
可以希望由此而能夠享有幸福嗎？」³

也就是說，如果我已按照道德義務所要求且僅僅因為義務之故而去行動，那麼我能夠希望因此而得享幸福嗎？康德以為這種德福一致的結果在一個純粹智思的道德世界的理念中是完全必

³ 《純粹理性批判》，頁 729。

然的，但在自然中卻無法單從自然世界或從道德行動的因果乃至上述兩者之間的關係上直接獲得確認，除非我們進一步設想有一個更高的理性存有作基礎，祂按照道德法則發佈命令而且同時亦是自然的起源，因而兩者之協調一致的最高善亦在其掌控中。康德認為：

「如果『存在有一個上帝，因而在塵世上也存在有一種至善』這個命題(作為信條)僅僅是從道德中產生的話，那麼這個命題就是一個先天綜合命題。」⁴

換句話說，雖然單純從義務或道德法則自身，不可能分析地與幸福相關聯；反過來，由主觀終極目的——幸福出發，也無法分析地與道德相關，最多只能達到經驗地綜合。

⁴ Immanuel Kant 著，李秋零譯，《單純理性界限內的宗教》，(香港：漢語基督教文化研究所，1997)，頁4。以下簡稱《單純理性界限內的宗教》。

「但是，人及其(也許還包括所有其它塵世存在物的)實踐理性能力的不可避免的局限性之一，就是無論採取什麼行動，都要探尋行動產生的結果，以便在這一結果中發現某種對自己來說可以當作目的，並且也能證明意圖的純粹性的東西。」⁵

「因此，僅僅引起人的敬重的法則雖然並不承認上述(可喜愛之)東西是需要，但卻為了照顧它(法則)，而把自己擴展到接受理性在道德上的終極目的(最高善作)為自己的規定根據之一；也就是說，『要使塵世上可能的至善成為你的終極目的』這一命題，是一個先天綜合命題。它是由道德法則自身引入的。而這樣一來，實踐理性仍然超出了道德法則，這種超出之所以可能，乃是由於把法則與人的那種必須在法則

⁵ 同上。

之外為一切行動設想一個目的的自然屬性聯繫起來了。」⁶

一個人如果已依道德法則及對法則的尊敬而行動，那麼其德性的完滿自足就不需額外增添什麼。可是人之所以為人，卻會時時刻刻感受到大自然賦與他的追求幸福的本能，如果道德的最終結果不能帶來幸福甚至還與幸福相反的話，的確會削弱意志在道

⁶《單純理性界限內的宗教》，頁 5。為使文義明白，括弧中斜體字為筆者增譯，下同。此段明確說明最高善不是分析地內涵在道德法則中，義務之客觀效力亦不要求助於最高善。可惜康德在《純粹理性批判》中有一段文字很容易引起誤解：「每一個人都會把道德律視為命令，但如果道德律不是先天地把相應的後果與它們的規律連結起來，因而具有預兆作用和威脅作用的話，道德律就不會是命令。」（《純粹理性批判》，頁 731）輔仁大學的張雪珠教授（1996）在處理這個問題時深受 Giovanni B. Sala 的影響，以為康德第一批判所言「上帝為道德法則約束力之必然預設的要求」與之後作品意志自律之說相矛盾，詳參：張雪珠，〈康德在倫理自律與形上學第一原理之間的斡旋〉，《哲學與文化》，二十三卷，第六期，（1996），頁 1667~8。筆者以為此段是連繫於信仰中將義務視為上帝之命令而言，尤其《純粹理性批判》（B 版 839）並未說上帝之預設乃道德法則約束性之先決條件，而是說「上帝和來世是兩個按照純粹理性的原則而與這一同一個理性讓我們承擔的義務不可分的預設」（《純粹理性批判》，頁 730），（B 版 847）更清楚表明先有道德法則的義務約束性才有上帝預設的看法：「只要實踐理性有權引導我們，我們就不會由於行動是上帝的命令而把這些行動看作是義務性的，相反地，我們之所以把它們看做是神的命令，倒是由於我們從內心感到有義務。」（《純粹理性批判》，頁 736）。這種以道德法則為基礎引伸出上帝信仰的基調，筆者認為康德在第一批判之中或之後並未曾更改或自相矛盾過。相關討論另參：賴賢宗，《康德、費希特和青年黑格爾論倫理神學》，（台北：桂冠 1998），頁 28~50。

德方面的決心⁷。因此在道德實踐上相信最高善及一位依德性賞罰分明的上帝的存在，可以說是理性因著保護道德法則的緣故而必然引進的先天綜合命題。

誠如 Hermann Noack 所言「當然上帝的確信並不是直接從道德法則推出，因為道德法則的可能性建基於實踐理性的自我立法，而是起源於與道德法則相交涉的最高善問題。」⁸理性為了保護道德法則而必然引進最高善的理想，如果遵循道德法則是義務實踐上必然的，那麼最高善結果的設想在道德上也就是必然的，而保證此理想必能實現的上帝存在的理性信仰在道德上也就是

⁷ Hare(1996)也有類似看法：「我們如果不相信道德能帶來幸福，將寧可選擇道德上怠惰而非選擇導致不快樂的道德。」尤其是當道德抉擇往往是限制著個人欲求時。詳參：Hare, John E. (1996), *The Moral Gap*, Oxford: Oxford University Press, p.86.以下簡稱 *Moral Gap*.

⁸ Noack, Hermann(1978), “*Die Entwicklung der Religionsphilosophie bis 1792*”, In: Kant, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner, Einleitung XX.

必然的，所以「道德不可避免地要導致宗教」⁹。但是不能被理解為道德法則自身單純分析地必然地引至宗教，而是需要以最高善作為中間環節。而最高善也不能視為由道德法則自身單純分析地必然地可以導出，因為這並不是由一個義務推論出另一個義務的邏輯涵蘊關係，而是實踐理性在義務的遵循中面臨來自人性實質

⁹ 《單純理性界限內的宗教》，頁 4。香港浸信會大學的 Palmquist(1992)在解釋道德必然擴充至宗教時誤把「Obzwar aber die Moral zu ihrem eigenen Behuf keiner Zweck vorstellung bedarf, die vor der Willensbestimmung vorhergehen müßte, so kann es doch wohl sein, daß sie auf einen solchen Zweck eine notwendige Beziehung habe, nämlich nicht als auf den Grund sondern als auf die notwendigen Folgen der Maximen, die **jenen** gemäß genommen werden.» (Religion 第一版序言 IV)翻譯為「But although for its own sake morality needs no representation of an end which must precede the determining of the will, it is quite possible that it is necessarily related to such an end, taken not as the ground, but as the inevitable consequence of maxims adopted as conformable to that **end**」(詳參：Palmquist, Stephen(1992), “Does kant Reduce Religion to Morality?”, *Kant-Studien* 83, p.134) 將德文中的 *jenen* 翻譯成 *end* 顯然有誤，*jenen* 應是指涉 Grund 才對，意謂：道德必然「涉及一個按照彼決定理由而採用的格準所必然產生的後果」，也就是說，最高善僅能是依道德律為基礎所採用的道德格準而生的必然後果，作者的理解反而將最高善作為意志格準所以被採用的意志目的，這與開頭所言「道德就其自身而言不需任何目的表述」顯然相違。Palmquist 這篇文章基於這樣的錯誤翻譯與理解，在結論中甚至主張：「In other words, morality clearly is for Kant the pure (and hence, necessary) core of all true religion. But as we have seen time and time again, he does this because he recognizes that only if morality is raised to the status of religion will it be able to fulfill its own goals!」(p.147-8)筆者相當不以為然。依 Kant 的意思：按照道德律而採用的格準必然「涉及」最高善這一結果，道德性 (moralität) 自身並不以宗教為其目的，宗教領域是因道德必然涉及的最高善理念，才被建立；而不是反過來說道德必然以擴充到宗教為其自身之目的。

目的(追求幸福)的挑戰時，為了避免被破壞而不得不設想的一個「心理防禦盾牌」¹⁰。

二、上帝存有的主觀必然性

理性為了保護道德法則必然要引進最高善的理想嗎？這在經驗事實上是並不一定為真的。Ralph Walker 即曾評論「人能夠是一個道德上完全嚴肅的行動者，卻同時對德性能成就什麼或會有何回報保持悲觀的態度。」¹¹不過康德卻認為這種人如果他在道德意願上真的不想讓道德決心受到阻礙的話，他就必然要在理性上形成一個以德性為前提的最高善作為意志的終極目的。康德曾用 Spinoza 為例，說明其道德論證的必然性仍適用於經驗上不

¹⁰ 請參閱 Beck, L.W. (1960), *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago: The Chicago university Press, p.244 (以下簡稱 Beck(1960), *Commentary*)，與 Michalson, Gordon E. (1999), *Kant and problem of God*, Oxford: Blackwell, p.40。牟宗三先生則批評：「這信仰，這需要，亦是情識決定，而非理性決定。」(詳參：牟宗三，《牟宗三先生全集》，卷 22，《圓善論》，(台北：聯經，2003)，頁 247 以下簡稱《圓善論》)。

¹¹ Walker, Ralph(1978), *Kant*, London: Routledge, p.137.

相信最高善以及上帝存在的人：

「我們可以拿一個正直的人(例如斯賓諾莎)來說，他堅定地相信沒有上帝，並且(由於這在道德的客體方面將導致同一個結果)也沒有來生...欺騙、強暴和妒忌將永遠在他四周橫行，儘管他自己是誠實、溫和與善意的；而他除了自己以外所遇到的那些正直的人，不論他們多麼配得幸福，但卻會從毫不顧及這一點的自然界那裡遭遇到一切窮困潦倒、疾病和意外死亡的災禍，正如地球上的其他動物一樣，而且，直到一座廣大的墳墓來把他們全體(不管正直不正直在這裡都是一樣的)吞沒...這位意向善良的人...如果他即使這時也想要仍然忠實於他的內在道德使命的呼聲，而不想讓那直接引起他去遵從道德律的敬重由於唯一與這種敬重的高尚要求相適合

的終極理想目的的虛無性而遭到削弱(這種事如果沒有使道德意向遭到破壞是不可能發生的):那麼,他就必須在實踐的意圖上,也就是為了至少對於那由道德頒定給他的終極目的的可能性形成一個概念,而假定一個道德上的世界創造者、即一個上帝的存有」¹²

這個「如果...不想...就必須...」的推論結構,充分說明最高善的要求不是依據經驗事實而確證的綜合命題,因此這裡所涉及的不是一個經驗上客觀的事實。而是像義務那樣「縱然至今可能完全尚未有過忠實的朋友,但我們仍可無所寬貸地以友誼中的純粹忠誠要求每個人。」¹³的先天綜合命題,其有效性來自實踐理

¹² Immanuel Kant 著,鄧曉芒譯,《判斷力批判》,(台北:聯經,2004),頁348-9。以下簡稱《判斷力批判》。

¹³ Immanuel Kant 著,李明輝譯,《道德底形上學之基礎》,(台北:聯經,1990),頁27。以下簡稱《道德底形上學之基礎》。

性自身，但與義務不同的是，最高善的必然性是建立在我們理性上必然「不想」讓對義務的尊敬被心理欲求的事實削弱的意願上，這個意願是植根於義務而來的必然意願，最高善是因應理性強化其道德決心，以消除人性實質目的的抵抗所必然選擇的策略，因此它是應道德法則的需要而產生，而不是反過來因為它的成立，道德法則才證明其必然有效性。這種道德上的意願，如其為所有有理性的存在在實踐議題上所不可避免，那麼就有足夠充分的理由說最高善為道德意志絕對必然的對象。但是因為這一對象，其內涵乃以德性為最高之條件，只在這樣的隸屬關係下才能說「盡一切可能促使至善的產生是它的一條命令」¹⁴。

¹⁴ Immanuel Kant 著，鄧曉芒譯，《實踐理性批判》，(台北：聯經，2004)，頁142。以下簡稱《實踐理性批判》。Beck (1960)明確指出康德在道德形上學與其它書中論及義務種類時從未提到此一命令，並指出「盡吾力量提升最高善」的義務實際上簡單地指「出於對法則尊敬去行動」而已(詳參 Beck(1960), *Commentary*, p.244)。Wood(1970)則持不同立場，認為康德所謂「盡吾力量提升最高善」乃是指同時為目的的「不完全義務」(詳參 Wood, Allen(1970), *Kant's Moral Religion*, New York: Cornell University, p.94~5。以下

現在，既然「一個目的一旦被設定下來，那麼達到它的那些條件也就在假設上是必然的了。」¹⁵如果最高善是主觀實踐上必然的，那麼其形成的兩個條件：靈魂的不朽與上帝的存有，也都是推論上必然的。

靈魂不朽的論證，主要依據在於：如果最高善是意志的必然對象，那麼作為最高善的先決條件的「完滿德性」就必須是可能的，然而這在現實世界是不可能的，因此完滿的德性只能在無限的道德進步中才可能，而無限的進步只當人類靈魂亦是無限的才有可能，所以最高善的實現就必然地預設了靈魂的不朽。¹⁶

簡稱 *Moral Religion*)。筆者以為此一義務必須根據《判斷力批判》「主觀性原理」來理解較為恰當，康德說這一最高善「具有主觀實踐的實在性(subjektiv-praktische Realität)」(詳參：《判斷力批判》，頁 350)，不宜與具「客觀實在性」的道德法則或不完全義務混為一談。

¹⁵ 《純粹理性批判》，頁 740。

¹⁶ 《實踐理性批判》，頁 146-7。康德關於「靈魂不朽」的論證極有問題，既然不朽靈魂非時間性之存在，就沒有康德所謂無限進步的過程可言，因為「過程」必須預設「時間」這一前提。詳參 Beck(1960), *Commentary*, p.269-270 有極為中肯的批評。

單單靈魂不朽與德性完滿的條件，卻仍無法保證德福一致之最高善的必然實現，最高善的可能性還必須假定有一個超自然的原因，可以將切合德性的幸福與德性作一結合，這個條件即是「上帝存有」¹⁷。康德特別強調：

「這裡必須多加注意的是，這種道德必要性是主觀的，亦即是需要，而不是客觀的，亦即本身不是義務；因為根本就不可能有假定某物實存的義務。」¹⁸

為了與客觀的上帝知識區別，康德說：

「當然，沒有人可以自詡說：他知道有上帝和來生。」¹⁹

¹⁷ 《實踐理性批判》，頁 148-9。

¹⁸ 《實踐理性批判》，頁 150。

¹⁹ 《純粹理性批判》，頁 744。

因為上帝是超乎經驗的，所以這種確信不是邏輯的而是道德的。可是這種確信又不具像從一個義務推論出另一義務那樣客觀從道德法則直接推論而得的客觀必然性，「所以我甚至不能說：上帝存在等等這是在道德上確定的；而只能說：我是在道德上確信的等等。」²⁰因為這種上帝存有的確信是基於個人道德決心時需要有一個除了法則之外的最高善的目的，來抵抗世俗實質目的的影響，而作為達成目的的條件所必然預設的。

三、道德的報應

藉由「如果我現在這樣作了，從而我是並非配不上幸福的，我也可以希望由此而能夠享有幸福嗎？」²¹這個問題的提出，康德找到了作為最高善必然條件的靈魂不朽與上帝存有兩個預

²⁰ 同上。

²¹ 《純粹理性批判》，頁 729。

設。在西方文化傳統之下這個推論看似必然，然而如果將這個問題擺在東方佛教文化傳統中，是否會得到相同結論呢？

佛教精神基本上是無神論²²，雖然不承認有超越性主宰神格，但承認人人具有成佛（覺悟者）的可能性。另一方面佛教在解釋現象系列（涵蓋心、物）的起因上，不像康德訴諸理性推論的絕對無條件者，而用諸多主要與次要條件聚集的因緣觀來解釋，不認為單憑一絕對無條件的第一因能開啟世界。在面對人生的種種苦難與行為規範上，佛教利用一套橫跨過去現在與未來三世的十二因緣觀（無明、行、識、名色、六入、六觸、受、愛、取、有、生、老死），來解釋彼此的因果關聯。在這種三世因果業報輪迴理論裡，作為輪迴的預設主體，即是一念迷失陷入貪嗔的無明心識，在六道輪迴中他既非永遠不變，也非永遠不可滅

²² 詳參：聖嚴法師，《比較宗教學》，（台灣：中華書局，1995），頁384-395。

除，因此與靈魂不朽類似而不同，牟宗三先生謂：

「雖然，佛教有輪迴的觀念，但所指的不是個體靈魂之不滅，而是剎那生滅之阿賴耶識。從達到最高善方面說，佛教的輪迴觀念和基督教的靈魂不滅有相同作用：即使今生不能享到應有的清淨福，也可待來生享；此即所謂歷劫成佛。」²³

按照這種業報輪迴的想法，人類今生所受一切不幸的果報，主要肇因於自己前世所作之業因，而今生所作之一切（包括行為、語言、心念）又將形成業力，導致來世之果報。換句話說，人現在作的道德行為，就是來世幸福果報的種子，而現世品德不良的人所以得享幸福，那是因為其前世累積善因所應得之果報。在此善有善報惡有惡報的必然因果理論中，不會產生康德所擔心

²³ 《圓善論》，頁 337。

的「道德決心被削弱」的問題，更不必假定一個連結道德與幸福的超越存有。

那麼佛教徒又如何看待最高善的問題呢？

對一個佛教徒而言，其行善的動力，來自「修成正果」也就是解脫成佛的最高目的上。成佛即是永福沒有痛苦煩惱的存有境界。要達到這種境界，正業（身）、正語（口）、正思維（意）都是不可或缺的條件，這裡面所包含的五戒十善（不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄言、不兩舌、不惡口、不綺語、不貪欲、不瞋恚、不邪見），事實上是比康德義務學更嚴格的道德標準，同時藉由禪定與思維工夫破除無明之心識，從而達到解脫苦惱跳脫輪迴的影響。換句話說，對一個佛教徒而言，最高的善不僅是道德上的完滿，還必須包括智慧上的完滿，譬如藉由禪定達到無人我

分別，而擁有超越苦、樂相對境界的絕對幸福²⁴。

事實上康德曾說過「不幸的是：幸福底概念是個極不確定的概念，因而儘管每個人都希望得到幸福，他卻無法確定而一貫地說出：他到底希望且意欲什麼？」²⁵如果幸福是無法被確定的概念，那麼康德如何能確定其最高善中匹配道德的幸福必是人所欲求且永不改變的幸福呢？在人類的感受能力特性中，苦樂之境毋寧是常常相互過渡的，真正的幸福恐怕只有當人類超越這些相對苦樂之境才能觸及，而不是依靠匹配於德性的不確定幸福感受。在康德所說的德福一致的最高善中，吾人仍然能夠設想這位德性完滿的聖者，毋寧是更希望人生充滿荊棘痛苦的挑戰，以彰顯其生命不可測量的深度，而不是陷溺在一帆風順享樂的心靈貧瘠

²⁴ 牟宗三先生謂此境界為：「當德呈現時，由解心無染，通達惡際即是實際，行於非道通達佛道，魔界即佛，是故一切存在即隨之而轉，一切善惡淨穢法門皆成佛法，咸稱常樂，此即是福。」（《圓善論》，頁 271）。

²⁵ 《道德底形上學之基礎》，頁 39。

中。而佛教的幸福概念就不會有不確定的問題，因為真正的幸福就在於不去分辨何謂幸福與不幸福，從而超越苦樂感受的相對執著，這是由道德與智慧共同創造出來的一種實存境界，而不是彼岸只能想望的要求。

四、宗教超越道德

縱使承認吾人理性中有一種追求絕對完滿「最高善」的實踐意圖，這一意圖未必以達到道德及其匹配的幸福為滿足，因為那樣的幸福在概念上有可能最終轉變成一種不幸。就像佛教那樣，追求最高善的動力不僅帶領人去完成道德，更多在於引領人去超越人間世俗生活所造成的痛苦與煩惱，這樣的宗教內涵永遠含有比道德更深刻的內蘊。而不是像康德所說：「如果我們不以道德律為基礎或用道德律作引線的話，就任何地方都不可能有什麼理

性的神學了。」²⁶事實上人類的宗教，從來就不是建立在道德的需要上，宗教的需求永遠有比道德更深刻的意涵，它能補充道德的不足，但其獨立自存性卻不必仰賴於道德。與其說「道德必然引至宗教」還不如說「宗教不可避免地涉及道德」。信仰雖不能是道德性的基礎，然而對於幫助道德排除障礙無寧是極有用處的。但宗教的用途卻不僅僅在於幫助道德的完成，而更多在於使人獲得一種全新的生命力量，得以超越那逼迫人使人幾乎窒息的生命苦痛。佛教信仰是如此，基督教信仰又何嘗不如此？

就像著名的神學家 Hans Küng 所言：

「當然有人會說：如果人們看看這世界上無邊無盡的痛苦，人們就很難相信有一位上帝。然而情況不會正好是相反的

²⁶ 《純粹理性批判》，頁 592。

嗎？只當有一位上帝，人們才能正視這世界上無邊無盡的痛苦！」²⁷

這種正視痛苦的能力與信心，並不以一個人的德性為前提，而是不管義或不義，只要你願意放下自我承擔，全心全意交付與上帝來主宰，就能超越先前一切憂慮煩惱乃至憤懣與仇恨。支持宗教信仰實用價值的 William James 就曾說道：

「從緊張、自我承擔與憂慮，到鎮定、接受與平安的轉變，是我常常分析內在平靜與個人力量中心的轉變中最奇妙的部分。它的奇妙在於常常不是因為努力得來，而是經由單純地放鬆與放下負擔得來。此種拋棄自我承擔的舉動，是宗教實踐與道德實踐的基本區別。它先於神學，也不從屬於哲

²⁷ Küng, Hans (1974), *Christ sein*, München: Piper, S.421. 以下簡稱 *Christ sein*.

學。」²⁸

基督教信仰強調人須將自己生命交托給上帝來作主，由耶穌的贖祭重新與神和好、與人和好，而活在由神掌權的國度裡，不再自我承擔與憂慮，人的心境遂從緊張、焦慮轉變為平靜與愛，這種情緒的轉移絕非如康德所言憑自己的道德堅持與努力所能造就。

就像康德自己也承認：

「愛是情感的事而不是意志的事，且我之能產生情感上之愛，不可能因為是我意志上要去愛，更別說是因為我應該去愛（被強迫於愛）；因此所謂的去產生情感之愛的義務是完

²⁸ James, William 著，蔡怡佳、劉宏信譯，《宗教經驗及其種種》，（台北：立緒，2001），頁 345。以下簡稱《宗教經驗及其種種》。

全無意義的。」²⁹

人的情感永遠不可能用道德命令的方式產生，但這並不意味情感不能用一種宗教信仰的方式來產生。康德只知道人類某些特殊的道德情感本性（例如：尊敬）能被義務命令自身所影響而發生作用，但卻不知宗教最迷人之處正是在道德所無能克服的情緒困擾上，也能利用一種情緒直接轉移的方式產生全新的情感動力，去寬恕原來不能寬恕的對象，去愛原來不能愛的仇敵，去接受原來所無法接受的命運，甚至去超越人性無法克服的道德決心之軟弱。正如使徒保羅所承認：人的軟弱，正是上帝恩典完全顯現的地方³⁰，這個軟弱顯現在人面對痛苦時的不堪承受，也顯現在意志抉擇的道德掙扎裡。John E. Hare(1996)就曾區分兩種道德

²⁹ Kant, Immanuel(1966), *Metaphysik der Sitten*, Hamburg: Felix Meiner, S.244.

³⁰ 聖經(和合本), 歌林多後書 12:12 「我的恩典夠你用的；因為我的能力，是在人的軟弱上顯得完全。」。

信仰，其一為德性需靠上帝之補足，其二德福一致之匹配需靠上帝³¹。康德顯然只承認第二義的道德信仰，卻刻意忽略了基督教信仰中所含的第一種意義³²。第一義中的道德信仰，並不必然要求有德者必能得到一切他所需要的，John E. Hare 以為：「道德信仰是與下述信念一致無矛盾的：你將不會得到許多你所想要的，縱使它們在道德上是合法的且與其餘所需皆能一致的。」³³使徒保羅甚至歡喜地說道：

「有一根刺加在我肉體上，就是撒但的差役，要攻擊我，免

³¹ 詳參：*Moral Gap*, p. 69.

³² Wood(1992)認為康德的最高善亦指向人的自我德性之完滿，「因我們能意識到這道德目的的可能性只當假定：若吾人竭盡所能，吾人道德上的不足將被非我之類的公正者所補充。」所以「有理由要求信仰一種上帝的恩慈，人道德上的完滿能因而獲致。」(Wood, Allen(1992), "Rational theology, moral faith, and religion", In: Paul Guyer(Ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press, p.403)但是康德在 *Der Streit der Fakultäten* 一書中論宗教派別時，卻認定藉由神恩來轉變道德意向是把超感的道德立法誤認為是超自然者所致，顯然與 Wood 的詮釋相抵。詳參 Kant, Immanuel(1959), *Der Streit der Fakultäten*, Hamburg: Felix Meiner, S.56-57 (以下簡稱 *Der Streit der Fakultäten*)

³³ *Moral Gap*, p.95.

得我過於自高。為這事，我三次求過主，叫這刺離開我。他對我說：『我的恩典夠你用的；因為我的能力，是在人的軟弱上顯得完全。』所以我更喜歡喜歡誇自己的軟弱，好叫基督的能力覆庇我；我為基督的緣故，就以軟弱、凌辱、急難、逼迫、困苦，為可喜樂的；因我什麼時候軟弱，什麼時候就剛強了。」³⁴

基督信仰的意義，不只在於指望來世的回報，而更多在於感受「神與我同在」的喜樂，好讓我們在「雖然無花果樹不發旺，葡萄樹不結果，橄欖樹也不效力，田地不出糧食，圈中絕了羊，棚內也沒有牛」³⁵的時節，也能「因耶和華歡欣，因救我的 神

³⁴ 聖經（和合本），歌林多後書 12:7~10。

³⁵ 聖經（和合本），哈巴谷書 3:17~18。

喜樂」³⁶。

康德因為不瞭解宗教信仰中這種痛苦情緒轉移為喜樂的意義，所以在實踐理性批判一書中否定了人對上帝的情感性的愛，他認為：「對上帝的愛作為愛好（病理學上的愛）是不可能的；因為上帝不是感官的對象。」³⁷因此康德把基督教「愛上帝」的誠命理解為「意思是指樂意做上帝所命令的事」³⁸也就是意志樂於遵循道德法則這樣一個人永不可能實現但卻要不斷努力地朝向它的神聖目的。那些對上帝或對別人都充滿愛的熱情的宗教聖徒性人格，最後都被康德批評為跨越了人類實踐理性的限制而應該被「遏制或盡可能預防」的宗教狂熱或「純粹是道德上的狂熱和自大的膨脹」³⁹。

³⁶ 同上。

³⁷ 《實踐理性批判》，頁 94。

³⁸ 同上。

³⁹ 同上，頁 96。

William James 曾分析聖徒性以宗教情緒為個人力量的恆常核心，其特徵為：

「1 . 一種更寬闊的生命之感，高於這個世界自私、瑣碎的利益。一種對於理想力量的信念，不只是理智上的，而且是以彷彿可感觸的方式相信。2 . 覺得理想的力量與我們的生活有一種親切的聯繫，並願意委身於它，受它支配。3 . 當封閉的自我界限消融時，一種巨大的振奮與自由之感。4 . 情緒的中心轉向愛與和諧般的情感。」⁴⁰

如果這種自我消融於一個更寬廣更超越力量的宗教體驗被說成「自大的膨脹」，而由此宗教體驗所直接充滿的平靜與愛的情緒被譏為「道德上的狂熱」的話，就不能怪黑格爾要反過來嘲

⁴⁰《宗教經驗之種種》，頁 327。

笑康德義務學是建立在人性的分裂上，說康德詮釋基督教「愛上帝」的誠命為「樂意地實踐義務」根本就自相矛盾，因為「這樣一種把義務當成樂意去做的理想本身就是自相矛盾的，由於義務設定一種理性與情欲的對立，而樂意去做卻不設定對立」⁴¹。

可以這麼說，宗教最奧秘的地方，正是發生在這種個人情感的移轉上。這種情緒移轉使得道德掙扎中理性與感性的對立完全被消融在愛的和解中，真正使人樂於去做，而不是被強迫去做。但是康德無緣瞭解這種情緒轉移在宗教生活中所扮演的意義，卻認為：「情感並不是認識，因而也不說明任何奧秘。」⁴² 低估了情感在人類生命乃至宗教信仰中所扮演的角色。

William James 的看法則不然，他認為：

⁴¹ 黑格爾著，賀麟譯，《黑格爾早期神學著作》，(北京：商務，1983)，頁 308-310。

⁴² 《單純理性界限內的宗教》，頁 143。

「一個人永遠無法站在情緒的外邊來理解它或是猜測它。然而，在情緒激發的熱烈狀態中，所有不可理解的都得到理解，所有像謎般的狀態都變得清楚鮮明。」⁴³

一個站在這種宗教情感之外的人，的確無法理解這些人實際上經歷了什麼，還往往直斥這種經驗不過是一種幻象而已，這種態度在康德的「通靈者之夢」一書中充分表露無遺：

「通靈者在清醒時(並且常在其他感覺最為鮮明的時候)將某些對象歸諸他們在周圍實際知覺到的其他事物底外在位置上；而這裡的問題只是：他們怎會把其想像底假象置於自己之外，並且使之與其軀體(他們也由外感感覺到此軀體)發生

⁴³ 《宗教經驗及其種種》，頁 385。

關係呢？....這種欺騙如何可能？」⁴⁴

康德的這項懷疑，在當代國際知名認知科學家拉瑪錢德朗(V.

S. Ramachandran)研究幻肢痛的實驗上得到更進一步的證據。

在截肢病患身上，縱使意識非常清醒，也會出現一種從已經被截掉而實際不存在的肢體傳來的劇烈疼痛感，使得幻肢痛者仍然清楚地意識到其被截肢體的「存在」。這個機制已被證實為大腦連接到被截肢體的相對應神經網絡可以在短時間內侵入其他區域，而與其他神經通路相連，於是其他身體部分傳來的訊息，被大腦自動處理為原來被截肢體的訊息。這項研究證實，大腦迴路的確可以重整，原來不相關的訊息，會依據大腦自認為最合理的解釋邏輯而產生一套全新的感覺經驗詮釋，不存在的「幻肢」，

⁴⁴ Immanuel Kant 著，李明輝譯，《通靈者之夢》，(台北：聯經，1989)，頁.37~38。

遂成了疼痛感覺的罪魁禍首。⁴⁵

這種大腦機制是否也與宗教裡的神秘經驗相關呢？究竟宗教經驗是不是幻覺？加拿大心理學家波辛格(Michael Persinger)利用「跨殼磁場刺激」(transcranial magnetic stimulator)儀器刺激自己的顳葉，結果驚訝地發現生平第一次經驗到神。這項實驗也說明了為何某些顳葉癲癇患者癲癇發作時有時會有強烈的宗教經驗。我們的大腦內部的確存在某一種神經通路與宗教經驗有關，然而究竟是神必須經由此一通路才能被觸及，還是神不過是大腦顳葉幻覺的產物？以目前的研究都還言之過早。拉瑪錢德朗就曾說道：

「對病人來講，不管發生什麼皆是真實的，有時候甚至比較

⁴⁵ 詳參 V.S. Ramachandran & Sandra Blakeslee 著，朱迺欣譯，《尋找腦中幻影》，(台北：遠流，2002)，第二章、第三章，頁 56~102。以下簡稱《尋找腦中幻影》。

好，醫生沒有權利給病人加上古怪人格的標籤。我們根據什麼決定一個神秘的經驗是正常還是不正常？我們傾向把不尋常或罕見當作是不正常，這是邏輯上的錯誤，天才是罕見的，卻是很有價值的特質...神秘的經驗應該如何歸類？這種超越經驗顯示的真相，比我們科學家所得到的世俗事實會比較沒有價值嗎？如果你想匆忙地做個結論，你得想一想，同樣的證據即顯葉牽涉到宗教，可以用來支持，不是反對，神的存在。」⁴⁶

截至目前為止大腦科學家仍舊無法完全了解宗教經驗在大腦中的作用機制究竟是如何運作，最多是確定宗教經驗與大腦顯葉較有關係而已，究竟是神利用大腦的神經通路？還是神經通路

⁴⁶ 《尋找腦中幻影》，頁 248~249。

製造了神？要非常篤定地說「宗教經驗必是幻覺」，以目前的科技來說仍是無法做到百分之百確定的。康德在兩百年前也曾有同樣的質疑：

「的確可以承認，人可能有某種全新或較好意向的經驗，這樣的轉變人往往只能把它解釋為奇蹟，也就是從超自然者來的東西。但是一個從來不能證實真的是經驗的經驗，因為它（作為超越自然的經驗）無法回歸到吾人知性本質中的任何規則且由此被證明，故而是特定感覺的一種詮釋，關於這些感覺人們不知道該作些什麼，是否它們隸屬經驗而關涉一實在之對象，或者只是純粹夢幻。」⁴⁷

不幸的是康德最後卻很篤定地斷言這一類超自然對象只是

⁴⁷ *Der Streit der Fakultäten*, S.55-56.

人自身超感性的道德天賦之誤導：

「也就是說有某種東西是在吾人之中，當我們注視到這東西，吾人對這東西的讚賞就永無止息。而這同時就是提升理念上的人性到達尊嚴的地位的東西，這尊嚴是不許就作為經驗對象的人身上可以估量得到的。我們是被理性決定屈服於道德法則，而且是以犧牲吾人一切反對道德法則的生活舒適來尊敬道德法則的存在...但是我們也有那種能力，去大大犧牲感觸本性以獲致道德，我們能夠且應該如此，這是我們輕易而清楚掌握的。這個內在於我們的超感性優於感性的優勢，後者如果敵對於前者，縱使是吾人之一切，也將什麼都不是，這個內在於吾人且與吾人人性不可分割的道德天賦，即是最高驚奇的對象。這驚奇，如果愈長久觀視這實在的(不

是想出來的)理想就會愈升高。所以那些人實在該感到道歉，他們由於內存於(因其為實踐的)吾人之超感者無法被掌握而被誤導，以為它是超自然者，也就是完全不在我們能力之內且屬於吾人自身者，而是更多地視之為另一更高神性的影響。這是極其謬誤的，因為如此一來這個能力所生效果就不會是吾人之作為，因此也不能被歸因於吾人，因此那能力將是非吾人所有的」⁴⁸

康德顯然自己落入了另一種「特定感覺的一種詮釋」的偏見，如果吾人知性不知該如何處理這種特定感覺，那最好是像認知科學家一樣「存而不論」，而不是武斷定說那就是超感道德天賦被誤導為超自然者。康德的詮釋，大概所有親自經驗過這種「特定感覺」的基督徒都無法接受。因為依康德的詮釋，實在無法解

⁴⁸ *Der Streit der Fakultäten*, S.56-57.

釋：為什麼內在於吾人自身的道德法則，在我們倍感道德掙扎或面對人生苦難時，不能直接賦予我們足夠的力量去超越掙扎、接受苦難，而要等到我們承認自己的軟弱、虔誠禱告上蒼之後，才突然湧入前所未有的力量，讓我們樂意於踐履道德命令與歡喜接受苦難。

康德強調信仰是為了道德的需要而必須存在，上帝只是有德者配享幸福的遙遠擔保；奇怪的是，基督徒往往是在道德努力的衝突矛盾中感受自己的軟弱有限，直到遇見神的救贖，或是某種切身的宗教經驗，才突然放棄從前人為的緊張與努力，轉而將一切委交在神手裡，並由這一「放棄作為」而打破了自我的束縛，反而更能委身於「愛你的仇敵」這樣的道德生活。從這個地方我們看到的不是「自認道德善良然後要求上帝存在來保證德福一致的」的思惟綱領，而是「自認有罪不完滿卻得救贖恩典而委身奉

獻」的行動模式。現代大腦神經學家逐漸認識到大腦許多複雜功能的確可以透過靜坐或祈禱等宗教修行而達到自行重整，從而創造出不同於平常的特殊宗教神秘經驗。⁴⁹單從這些經驗有效地提升身心健康與改善人際關係而言，就已不能簡單地譏斥其為虛幻或無意義。

五、神的恩典不是德性的報酬

在基督徒的禱告詞裡，最後總要加上「禱告奉（靠）主耶穌基督的聖名，阿門！」這樣的禱告裡所表白的，不是靠人做了什麼偉大的功績值得上帝獎賞，而是信靠神賜下來的代罪羔羊，靠祂為世人擔罪受難，死而復活，人才得以揮別過往之罪，重新與神和好，活在神所掌權的國度裡，得到白白的賞賜。康德卻始終

⁴⁹ 詳參 Eugene d'Aquili/Andrew Newberg/Vince Rause(2001), *Why God won't go away: brain science and biology of belief*, New York: Ballantine, chapter 6.

不認為人的原罪可以靠另一個人來償還：

「根本的惡...就我們根據自己的理性權利所見到的而言，它也並不能由另一個人來償還。」⁵⁰

可說完全背離了基督教信仰的核心觀念。Hans Küng 說道：

「耶穌所宣告的國度，不是一個可以透過人之精確履行律法或較完善的道德而被設立、引生、建造或實現的國度。道德上的這些裝備，不管經常是什麼樣式，都無法取得此國度。耶穌宣告的國度，是上帝自己釋放、賜福的行動所完成的國度。上帝的國度是上帝的作品，祂的統治是釋放與賜福的統治。」⁵¹

⁵⁰ 《單純理性界限內的宗教》，頁 71。

⁵¹ *Christ sein*, S.200.

基督徒的祈禱不是像康德所說的：

「祈禱被設想為對上帝的一種內在的、按照程式的事奉，從而被設想為邀恩手段，它是一種迷信的妄想。」⁵²

如果人自認為做了什麼了不起的事工而可以向上帝邀恩，反而是一種自大與驕傲，恰恰與基督教的謙卑精神相違背。就像馬太福音 20 章裡耶穌在葡萄園工人的比喻所說的，不管先來後到，主人願意給誰多少工價，全憑主人的善意，而不是依工作量的多寡。人的得救或享福，靠的是上帝的恩典，而不是自己的功勞；人對上帝的順服，主要是一種感恩的回報而不是邀恩的手段。

「對耶穌而言根本無所謂功績，當耶穌提到報償...他說的不

⁵² 《單純理性界限內的宗教》，頁 202。

是功績：不是人們依照功績有權要求的勞苦報償，而是上帝根據自身之意志不論人之要求而賜與的仁慈佈施。」⁵³

如果一個人在意自己的成就，那麼宗教的大門就不會為他敞開，只有當人意識到自己的無能或願意把自己交出，全心全意信靠三位一體的聖神，他才會感受到拋棄自我承擔所獲得的超越力量的支持與被釋放的自由。

William James 說得好：

「進入宗教生活就是停止掙扎。構成宗教生命之開端的那個行動 - - 無論我們稱之為信仰、信賴、自我委身，或者其他你喜歡的說法 - - 總是和有限與永恆實現之生命的合一有關。」⁵⁴

⁵³ *Christ sein*, S. 201.

⁵⁴ 《宗教經驗之種種》，頁 544。

康德顯然完全無法理解這種經由拋棄自我才能與超越的實在合一的宗教生活，因此批評這種經由「無所作為」所得的「神恩」根本不應該放入理性的考量中，他認為：

「如果理性堅守在其限度之內，神恩作用就不會被納入理性的準則。正如它一般不會接納任何超自然的事物一樣，因為正是在超自然的事物這裡，理性的一切運用都終止了」⁵⁵

要進入宗教，理性的一切運用的確必須先終止，但這並不意謂人類的心靈停止作用或流於幻想，而是「使得人成為那無限或神聖生命的實際參與者。」⁵⁶如果不停止理性的一切運用，那麼最終只能像康德那樣停留在道德的層面談論上帝的預設，借用

⁵⁵ 《單純理性界限內的宗教》，頁 52。

⁵⁶ 《宗教經驗之種種》，頁 544。

Auguste Sabatier 批評自然宗教的話來說，康德的道德神學亦「使人無法祈禱，它使人與神彼此遠離，沒有親密的交流，沒有內在的對話，沒有交換，沒有神對人的作用，也沒有人對神的回報。」

⁵⁷最後，德福一致的最高善就會像康德所說的那樣變成只是一種道德上的期望。但真正的宗教不是如此，那怕是一般民俗裡的宗教，強調的仍是實實在在的人神交流，不管是透過什麼樣的儀式或機制，「宗教有別於道德的基本特徵，在於宗教把期望變為成就，把期待變為實現。宗教不使人無窮盡地追逐一個即將消逝的理想，它使得人成為那無限或神聖生命的實際參與者。」⁵⁸

六、結論

總體而言，康德由於不瞭解宗教生活的真正核心，在於發生

⁵⁷ 引自《宗教經驗之種種》，頁 559。

⁵⁸ 《宗教經驗之種種》，頁 544。

於大腦情緒中心的轉移，使人得以超越現有苦樂情境的泥沼，達到一種現世即可實現的絕對幸福，所以他對基督教教義的理解，處處存在著牽強、偏差的詮釋，最後落到僅能在其道德哲學的體系中勉強替宗教安立一個位置。縱使美其道德神學之名曰「理性信仰」，我們仍可發現其神學思想在理性上處處存在著問題，首先是最高善裡的幸福仍無法擺脫「不確定概念」的困難，其次則是「靈魂不朽」與「上帝存有」就道德報應理論的其他可能類型（例如佛教）而言並無其必然性。

誠如我們所見，宗教超越道德，而不是為了道德或反對道德，理性不想道德決心被削弱，卻又無法單純地從遵守義務的行動與決心中汲取足夠的力量抵禦可能的挑戰，這充其量是證明人光有道德是不夠的，宗教的存在永遠有其自身吸引人的魅力。

參考文獻

I. 外文部分：

Beck, L.W. (1960), *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago: The Chicago university Press.

Eugene d'Aquili/Andrew Newberg/Vince Rause(2001), *Why God won't go away: brain science and biology of belief*, New York: Ballantine.

Hare, John E. (1996), *The Moral Gap*, Oxford: Oxford University Press.

Küng, Hans (1974), *Christ sein*, München: Piper.

Kant, Immanuel, *Metaphysik der Sitten*, Hamburg: Felix Meiner, 1966.

Kant, Immanuel, *Der Streit der Fakultäten*, Hamburg: Felix Meiner, 1959.

Michalson, Gordon E. (1999), *Kant and problem of God*, Oxford: Blackwell.

Noack, Hermann(1978), “*Die Entwicklung der Religionsphilosophie bis 1792*”, In: Kant, Immanuel, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner.

Palmquist, Stephen(1992), “Does kant Reduce Religion to Morality?”, *Kant-Studien* 83, p.129~148.

V.S. Ramachandran & Sandra Blakeslee 著，朱迺欣譯，《尋找腦中

幻影》，台北：遠流，2002。

Walker,Ralph (1978), *Kant*, London: Routledge.

Wood, Allen (1970), *Kant's Moral Religion*, New York: Cornell University.

Wood, Allen (1992), "Rational theology, moral faith, and religion",
In: Paul Guyer(Ed.), *The Cambridge Companion to Kant*,
Cambridge: Cambridge University Press, p.394~416.

II.中文部分：

James, William 《宗教經驗及其種種》，蔡怡佳、劉宏信譯，台北：
立緒 2001。

Kant, Immanuel 《純粹理性批判》，鄧曉芒譯，台北：聯經 2004。

Kant, Immanuel 《判斷力批判》，鄧曉芒譯，台北：聯經 2004。

Kant, Immanuel 《實踐理性批判》，鄧曉芒譯，台北：聯經 2004。

Kant, Immanuel 《道德底形上學之基礎》，李明輝譯，台北：聯經
1990。

Kant, Immanuel 《通靈者之夢》李明輝譯，台北：聯經 1989。

Kant, Immanuel 《單純理性界限內的宗教》，李秋零譯，香港：漢語基督教文化研究所 1997。

牟宗三《牟宗三先生全集》卷 22，《圓善論》，台北：聯經 2003。

黑格爾著《黑格爾早期神學著作》，賀麟譯，北京：商務 1983。

聖經（和合本），香港聖經公會。

聖嚴法師《比較宗教學》，台灣：中華書局 1995。

賴賢宗，《康德、費希特和青年黑格爾論倫理神學》，台北：桂冠 1998。

張雪珠，〈康德在倫理自律與形上學第一原理之間的斡旋〉，《哲學與文化》二十三卷第六期（1996）：1663~1676。