

## 启蒙运动中的犹太教:康德与门德尔松的比较

马 明<sup>\*</sup>

**【摘要】**康德与门德尔松都是德国启蒙运动的代表人物,二者关于犹太教的观点有紧密的关联。门德尔松虽然认为犹太教的三重内容(永恒真理、历史真理和神启律法)与理性具有一致性,但又坚持神启律法只对犹太民族具有永恒的约束力;康德认为犹太教是一种非道德、非来世的政治信仰,并基于启蒙的历史进步论和“理性大公主义”的道德宗教对于门德尔松的思想进行了双重批判。人类在整体上朝向善不断进步,一切规章性历史信仰的终极目的在于伦理共同体的建立,因此,犹太教应当抛弃神启律法,在不断朝向唯一道德信仰的过程中实现“安乐死”。

**【关键词】**康德;门德尔松;犹太教;道德

在与康德同时代的哲学家中,摩西·门德尔松(Moses Mendelssohn)无疑是一位重要的哲学家,他被誉为“德国的柏拉图”。著名的康德研究学者盖耶尔(Paul Guyer)评价道:“康德通常被认为是德国启蒙运动中最伟大的哲学家,我在这里很难对此提出异议。但我想说的是,在某些方面,摩西·门德尔松应该被认为是与康德平起平坐的德国启蒙运动的代言人,也许至少在某一点上,他甚至是启蒙运动更清晰的代言人。”<sup>①</sup>门德尔松与康德始终保持着友好的关系,二者都参与了德国《柏林月刊》1784年关于“什么是启蒙”的征文,门德尔松先于康德提出启蒙包括公民的启蒙和人的启蒙;而他与雅可比关于斯宾诺莎哲学的争论掀起了18世纪80年代著名的“泛神论之争”,康德也通过《什么叫作在思维中确

<sup>\*</sup> 马明,南京大学外国哲学博士研究生。

<sup>①</sup> Paul Guyer, “Mendelssohn, Kant, and Religious Pluralism,” *Journal of Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (November 14, 2020): 590.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

定方向》(1786)一文介入了讨论。

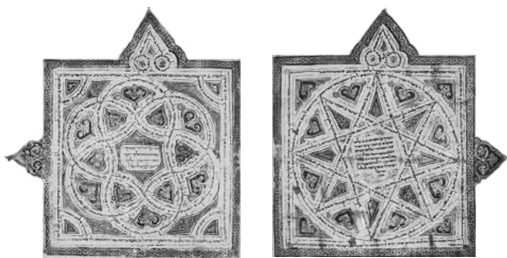
然而,正如福柯在《什么是启蒙》<sup>①</sup>一文中所注意到的,门德尔松的特殊之处在于他的犹太身份,他从小接受的是传统的犹太拉比教育,之后才跟随着自己的老师,借助朋友莱辛(Gotthold Ephraim Lessing)的帮助进入柏林启蒙运动的学术圈。因此,在同为德国人和犹太人的双重身份下,门德尔松对于启蒙的思考不可避免地包含着犹太教的近代化问题:犹太人如果要进入德国的启蒙文化,是否必须要放弃自己民族的信仰?如果不放弃,那么犹太人又应当如何在接受欧洲启蒙思想的同时保持自己的宗教性和民族性?《耶路撒冷——论宗教权力与犹太教》<sup>②</sup>(以下简称《耶路撒冷》)一书正是门德尔松关于犹太问题的代表作。值得一提的是,从康德的著作中可以明显地看出他知晓并阅读过门德尔松的这本著作,在该书发表的同一年,康德在给门德尔松的一封信中写道:“我在读您的《耶路撒冷》时是多么欣赏您的深刻、精巧和机智。我把这本书看作在预告一个尽管缓缓来临,但却非常巨大的变革,这场变革不仅涉及您的民族,而且也涉及我的民族。您很善于把您的宗教与高度的良知自由(freedom of conscience)统一起来,人们过去根本不相信宗教具有这种自由,其他任何宗教也不能自夸具有这种自由……这最终必然会使人们在宗教的要点上联合起来。”<sup>③</sup>从这里我们可以看到,康德似乎对这部著作不吝赞美,认为门德尔松不仅将犹太教也将其他宗教引向了一种自由的信仰,这是门德尔松的创见。学者蒙克(Reinier Munk)指出:“这些赞美之词表达了两位哲学家为证明自然和启示宗教(natural and revealed religion)的真理而作出的努力。”<sup>④</sup>但笔者认为,我们仍需要进行一种学理上的考察:二者同时作为启蒙运动的代表人物,他们关于犹太教的观念是一致的吗?门德尔松认为自己的信仰有悖理性的精神吗?康德是如何在其道德宗教的视域下来看待犹太教及门德尔松的宗教宽容思想的?以上是本文试图探讨的问题。

① 参见 Michel Foucault 福柯,《康德与启蒙问题》[Kant and Enlightenment],于奇智 Yu Qizhi 译,于《华南师范大学学报》(社会科学版)[Journal of South China Normal University (Social Science Edition)],2013 年第 5 期[2013, Issue 5],32—47。

② 此书的第一部分探讨的是国家与教会是否有权干涉宗教与信仰事务,第二部分讨论犹太教。因此副标题分别对应此书的两个部分。宋立宏教授指出,此书的中译本应为宗教“权力”(Macht),而非宗教“权利”(Recht),本文采用此译名。参见宋立宏 Song Lihong,《犹太教有教义吗?——一个观念史反思》[Does Judaism Have Dogmas],于《河南大学学报》(社会科学版)[Journal of Henan University (Social Sciences)],2013 年第 1 期[2013, Issue 1],91—99。

③ Immanuel Kant 康德,《康德书信百封》[One Hundred Letters of Kant],李秋零 Li Qiuling 编译(上海[Shanghai]:上海人民出版社[Shanghai Renmin Chubanshe],2019),113。

④ Reinier Munk, “Mendelssohn and Kant on Judaism,” *Jewish Studies Quarterly* 13 (2006): 216.



本文首先介绍门德尔松在《耶路撒冷》中的犹太教思想,表明他一方面认为犹太教与理性具有一致性,另一方面又坚持神启律法对于犹太人特别的约束力;其次,介绍康德在道德宗教视域下的犹太观,表明犹太信仰作为非道德的政治信仰不能被纳入普遍教会的发展史中,以此反对门德尔松将犹太教视为基督教的基础;最后,阐明康德基于历史进步论来看待多种历史信仰与唯一的道德信仰之间的关系,提出了犹太教的和平死亡,康德由此对门德尔松的历史观和犹太教观念进行了双重批判。

## 一、门德尔松:在永恒真理和启示律法之间摇摆

虽然关于近代犹太教科学(Wissenschaft des Judentums)运动的开端和奠基者并没有定论<sup>①</sup>,但是门德尔松的重要性不言而喻。他被誉为“从隔都走向现代社会的第一人”,是“犹太人的路德”。门德尔松的犹太教思想主要集中于《耶路撒冷》的第二部分,这本书是他生前发表的最后一部著作。而他之所以写作这本书,是因为继拉瓦特之争后,门德尔松再一次遭遇来自基督徒关于他的思想背离了自己的犹太信仰的质疑。<sup>②</sup> 1782年《光明与权利》一书发表,该书针对门德尔松为马纳西文选所写序言作出回应。作者认为,犹太教所信仰的摩西律法实质是一种建立在神圣启示之上的政治学说,摩西不仅指明了全部的教会学说与原则,还指明了教会所拥有的权利,任何一个不遵守犹太律法的人都会得到教会的惩罚与诅咒。“摩西用石碑般坚硬的教会权力规定用石头砸死那些安息日的破坏者,砸死亵渎上帝名称的人和其他不遵守他的律法条例的人,以示惩戒。”<sup>③</sup>而门德尔松在他所写的序言中提出了政教分离的原则,反对教会和国家在信仰事务上的强制权力,这无疑意味着他放弃了自己的犹太信仰,而更加接近一种强调自由、理性的基督教。对这种置疑,门德尔松写道:“这种谴责直逼我的内心深处。”<sup>④</sup>他认为,这种评价产生的原因在于他们缺乏对犹太教的真正了解;他还指出,基督教是建立在犹太教之上的,如果这些批评是成立的,那么也必定会损害到基督教。因此,门德尔松认为自己有必要对真正的犹太教作出论述,以

<sup>①</sup> 参见 Michael Meyer, “Where Does the Modern Period of Jewish History Begin?,” *Judaism* 24 (1975): 329-338。

<sup>②</sup> 关于门德尔松写作《耶路撒冷》一书的具体历史背景,参见 Moses Mendelssohn 门德尔松,《耶路撒冷》[Jerusalem], 刘新利 Liu Xinli 译(济南[Jinan]: 山东大学出版社[Shandong University Press], 2007), 1—10。

<sup>③</sup> 门德尔松,《耶路撒冷》, 37—38。

<sup>④</sup> 同上, 38。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

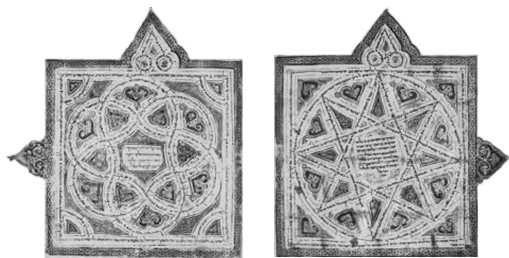
表明犹太教与启蒙精神并不违背,自己完全没有必要改变自己的信仰,由此我们也可以看到此书带有一种护教的论战性质。接下来,笔者试图从三个方面来论述门德尔松在此书的第二部分所呈现的犹太教观念:首先,论述门德尔松的真理观;其次,论述他由真理观得到犹太教的三重内容;最后,论述门德尔松通过一种非进步的历史观提出宗教宽容的思想。

首先,门德尔松认为,一切真理都是关涉人的幸福的,它包括永恒真理和历史真理。永恒真理又包括必然真理和偶然真理,其中前者来自上帝的知性,对人而言,它体现为数学定理和艺术原则;后者来自上帝的意志,体现为宇宙和精神世界的法则。门德尔松对于永恒真理的论述充分展现了启蒙的理性精神。他认为,永恒真理是上帝直接通过创造的内在关系向我们展示出来的,因而具有普遍性和必然性,每个人都能通过上帝赐予我们的理性与观察的能力认识到这些真理。它不依赖于任何特定的奇迹、声音和文字,在永恒真理中引入人的理性无法通达的超自然启示并不符合上帝的全能和全善。历史已经向我们证明,大多数没有神启的人类都很好地生存下来了。“根据他们的观点,向人类启示幸福所依赖的真理已经是上帝的充分的大善;只是,上帝不是全能的,或者上帝的善还不够,所以才不给予人类以发现这一切的力量。”<sup>①</sup>而与永恒真理相对的非永恒真理就是历史真理,它是我们对于只出现一次的事件的信仰,也就是说,对于历史真理,我们只能相信,它通过话语和标记被教导和传授给我们。历史真理得以可能要依赖于见证和权威,见证是历史真理的证实,而权威则使得历史真理区别于发生一次就消失的历史事件。在历史真理中,奇迹的发生是被允许的。

其次,基于以上真理观,门德尔松指出,犹太教所包含的内容与这两种真理是一致的。犹太教并不否认永恒真理,真正的犹太教认为,上帝赐予了所有民族的人同等的自然、同等的理性和观察能力,一切人都能通过永恒真理成就幸福的生活。“地球上的所有居民都得到幸福的呼唤,幸福的途径是如此广泛地铺开,就像人类自身广泛散开一样;幸福的手段是如此慷慨地被赐予。”<sup>②</sup>犹太教中的历史真理则是关于犹太民族行为的记录,例如,上帝对犹太民族立法、许诺、拣选的历史,犹太人因违背律法得到惩罚的历史等;然而最能体现犹太民族特点的内容在于犹太教拥有神启律法(revealed law),在门德尔松看来,这是犹太民族为之自豪之处。在以神圣律法启示犹太人的层面上,上帝不再是永恒真理的根据,即不再是宇宙的创造者和维护者,而变成了一个只与以色列人民立约的上帝,变成了犹太民族的君主和管理者(king and head),保护和带领整个民族。他以神

① 门德尔松,《耶路撒冷》,44。

② 同上。



圣的律法启示犹太人,因此,履行律法就是犹太民族的责任与义务。只要上帝没有让以色列人重新解放,以色列人就必须严格地遵守这些戒律(commandment),直到令上帝满意,让自己的良知安宁。“谁不是生在律法之中,谁就不受律法的约束;但是,谁生在律法之中,谁就必须按照律法生,必须按照律法死。”<sup>①</sup>即便是基督教的创始人耶稣也从来没有要废除摩西律法,相反,他的行动是完全与《旧约》一致的,是对于摩西律法和拉比教诲的遵守。

那么是否如门德尔松的评论者所指出的,承认一种启示的律法和对律法的必然遵守就意味着摩西宗教是一种强制性的启示信仰呢? 门德尔松对此的回答是否定的。他给予犹太律法以一种实践维度的阐释,在他看来,犹太律法所涉及的不是是否相信,而是做还是不做的问题。就律法的来源而言,它的确是上帝以超自然的方式向摩西启示出来的,《旧约》是特别给予犹太人的神启。但门德尔松认为,超自然的立法(supernatural legislation)不等于超自然的宗教启示(supernatural revelation of religion)或者救赎真理,这里所立的法和戒律所要求的是犹太人的行为和意志,是他们的生活方式而非信仰教条。在此意义上,这种启示的律法与永恒的理性真理之间是具有一致性的,或者至少它们是能够被引向永恒真理的。“所有的律法都涉及永恒的理性真理,或者以永恒的理性真理为基础,或者提醒和唤起对于理性真理的思考……在摩西律法的所有戒条和规定之中,没有一句话要求:你要信! 或者,你不要信;相反,其中所有的话都是:你要做,或者,你不要做!”<sup>②</sup>

对于这种具有实践维度的行为律法,门德尔松自豪地指出,在犹太教之前的宗教都是偶像崇拜,它们赋予了符号或者文字标记一种实在的意义,而只有被神意所选中的以色列民族才通过上帝所启示的神圣律法得到了关于上帝的正确概念,作为立法者的上帝为犹太民族制定了礼仪、戒条与规定,它们是行动最基本的普遍原则,从而将人们的行为与信仰联系在一起。

最后,门德尔松反对莱辛的历史进步论。莱辛认为,人类这一种属如同一个人,神意令我们逐渐进步,就如同从孩童成长为大人。但是门德尔松认为,对于个体的人而言,或许不断地进步通向永恒的福乐是神意,但人类整体上却并非如此。人类并非在朝向一种统一和普遍的方向不断地进步,而是常常在一个固定的界限内来回摆动,在前进一段时间后又立马退回到原地。在此基础上,门德尔松提出了他的宗教宽容的思想,他认为既然并没有一种统一普遍的神意与历史目的,那么我们也没有必要要求一种信仰的联合(union of faith)和完全一致,让

① 门德尔松,《耶路撒冷》,73。

② 同上,48。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

“羊群在统一的牧羊人的牧养之下”只会导致理性和自由精神的禁锢与伪善,这与启蒙的精神完全是背道而驰的。因此,只有保持信仰的多样性才是符合神意的,有利于消除宗教仇恨和迫害。“让他以自己的方式或者以他祖先的方式呼求上帝,让他在自己认为能够寻求得到的地方,寻求自己的救赎之路。不要让任何人在你们的国家里成为心灵的宣告者和思想的审判官……热爱真理!热爱和平!”<sup>①</sup>对于基督徒而言,即便不把犹太教看作是兄弟和同胞,也至少应当给予他们平等的人类权利,将他们看作是共同的居住者;而对于生活在异邦的犹太人来说,在顺从所在国家的规章制度和道德风俗的同时也应该坚持自己民族的律法。对此,盖耶尔指出:“人类由不同的群体组成,有着不同的历史,他们不能在某一单一的进步尺度上相互比较。对他们来说,可能有不同的宗教外在形式(different outward forms of religion),没有必要在所有人类群体中保持一致性。”<sup>②</sup>

通过以上三点,门德尔松完成了对于自己信仰的辩护。无论是从犹太律法与永恒真理之间的一致性还是从宗教形式多样性的角度来看,犹太人都没有必要放弃自己的信仰。但从门德尔松的论证中却不难看到他在理性宗教和启示宗教之间模棱两可的态度。<sup>③</sup>他一方面坚持论证犹太教的内容与理性可理解的、对全人类普遍有效的永恒真理之间的一致性,因此赋予了犹太律法以实践、行动的维度;另一方面承认一种只能信仰的历史真理,以一种仅仅属于犹太民族的神圣启示来凸显以色列民族特有的选民(chosen people)身份,摩西律法是上帝和犹太民族所立的约,是每一个犹太人从生到死都必然遵守的诫命。在这个意义上,门德尔松仍然坚持犹太教中具有理性无法理解、只对犹太民族具有效力的启示内容。对此,宋立宏教授指出,门德尔松的这种思想张力体现了他自我理解中的二分,“既要启蒙开明之士,又要做传统的犹太人”<sup>④</sup>。国外犹太研究学者迈尔(Michael Meyer)指出:“门德尔松是犹太生活的改革者(reformer of Jewish life),但却不是犹太教的改革者(reformer of Judaism)。”<sup>⑤</sup>蒙克也指出:

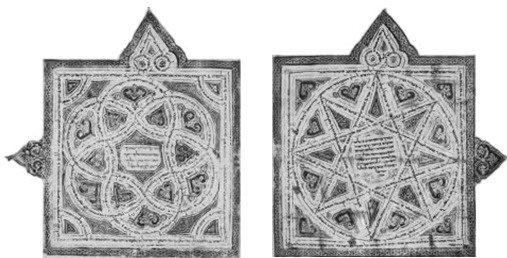
① 门德尔松,《耶路撒冷》,76—77。

② Paul Guyer, “Mendelssohn, Kant, and Religious Pluralism,” 596.

③ 事实上,门德尔松的这种摇摆态度同样体现在他与雅可比的泛神论之争上。学者黄毅指出,作为启蒙的捍卫者,门德尔松同时也承认哲学和常识信念之间存在矛盾,而对于常识的承诺其实就是一种雅可比式的向非理性信仰的跳跃。参见黄毅 Huang Yi,《康德、雅可比与泛神论之争》[Kant, Jacobi, and Pantheism Controversy], 于《南昌大学学报》(人文社会科学版)[Journal of Nanchang University (Humanities and Social Sciences)], 2015年第1期[2015, Issue 1], 43—49。

④ 宋立宏,《犹太教有教义吗?——一个观念史反思》,93。

⑤ Michael Meyer, *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism* (Detroit: Wayne State University Press, 1995), 13.



“门德尔松关于犹太教是自然宗教加启示法的观点容易导致一种误解,即按照门德尔松的说法,理性和启示在犹太教中是对立的,并暗示犹太教中的摩西律法外在于理性的范围。”<sup>①</sup>也正是在对于犹太民族特有的神启律法的观点上,康德与他的好友门德尔松分道扬镳。这是我们下文要具体论述的内容。

## 二、康德:犹太信仰作为非道德的政治信仰

笔者认为,康德关于犹太教的观点首先是在其道德宗教的视域下来论述的。在1791年的《纯然理性界限内的宗教》(以下简称《宗教》)一书中,康德指出,一切真正的宗教只能是一种“纯粹的道德宗教”(purely moral religion),即把出自实践理性的道德法则同时当作是上帝的诫命。这种宗教以每个理性主体都具有的道德禀赋为基础和前提,以主体的道德改善作为一切信仰得以确立的最高条件。纯粹的道德法则既是出自我们的实践理性的,又同时可以被看作是上帝的意志最初在我们心中的立法,它是真宗教的必然条件。通过这种宗教,康德重新建立人与上帝之间的关系:理性主体以一种善的生活方式的主动变革来侍奉神,以期望成为上帝所喜悦之人。在这种道德关系中,上帝是一个道德的世界统治者(moral ruler of the world),他的神圣性体现在他以道德立法,人应当履行对于上帝的道德义务;他的正义体现在他根据人行动(包括道德意念)的善恶进行道德审判;他的仁慈体现在他保证配享幸福(道德)和幸福之间的一致性。由于道德法则是每个理性存在者通过意志准则的普遍化就能达到的,因此,这种宗教是普遍的,是向每个自由主体开放的,是每个人凭借实践理性就可以信仰的。在《学科之争》中,康德将这种普遍的宗教信仰称为“理性的大公主义”<sup>②</sup>。如果联系康德的第一批判和第二批判,我们便不难理解为什么唯有道德信仰才是康德所认可的唯一的真信仰:在理性的理论应用中,我们所能表象到的只是有限的经验世界,认识上帝这一超感性的存在是理性的僭越;而只有理性的实践应用才为我们提供了进入本体世界的狭窄通道,因此,唯有不断地出自道德法则去行善,履行自己的道德使命,我们才可能希望自己在上帝面前称义,成为一个令上帝喜悦之人。对于这种信仰的唯一性,康德引用《圣经》中的“窄门”来描述这种真信

<sup>①</sup> Reinier Munk, “Mendelssohn and Kant on Judaism,” 221.

<sup>②</sup> Immanuel Kant 康德,《学科之争》[The Conflict of the Faculties], 收录于《康德著作全集》(第7卷)[Kants Werke (7)], 李秋零 Li Qiuling 主编(北京[Beijing]: 中国人民大学出版社[China Renmin University Press], 2007), 47.

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

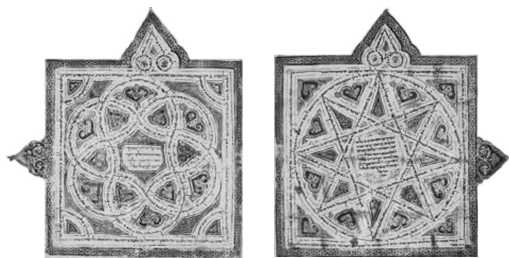
仰,“导向永生的窄门和小路是善的生活方式的门径”<sup>①</sup>。

基于这一道德宗教的视域,康德对于从犹太教到基督教的发展作出了自己的解读,他认为,从《旧约》到《新约》,从犹太教到基督教的革命性变革就在于从基督教才开始逐渐确立起一种普遍的道德信仰。具体而言,康德认为,犹太民族只是一群人联合起来所形成的政治共同体,这个共同体采取了一种神权政治的制度,他们的信仰也只属于一种政治信仰。犹太教的这种特质体现在四个方面:(1)犹太教的律法来自受到上帝启示的祭祀阶层,这些律法或者诫命要么只是与道德无关的仪式和习俗,要么是虽具有道德性但却来自外部强制的法则,因此,犹太人只需要外在地遵守这些律法而根本不对他们的内心有所要求。例如,摩西十诫虽然就其本身而言可以是伦理诫命,但是它们在犹太教中只被当作上帝给予摩西的启示,外在地施加给犹太人,而没有考虑过这些法则则是能够出自人的实践理性而具有道德性的。康德认为,基督教相比犹太教所作出的变革正在于此,它开始通过道德(行动不仅要合乎义务也应当出于义务)建立人与上帝的关系。(2)在《学科之争》中,康德区分了神学学科和法学学科,前者指向人类永恒的福祉,后者指向公民的福祉,因此,神学和宗教一定是关于来世的,“如果没有对于来世的信仰,任何宗教就都是不可思议的”<sup>②</sup>。但是,在康德看来,犹太教中的奖赏与惩罚只针对此世,因此上帝即便被推崇为最高的神圣存在者,他在这个共同体中也只是作为尘世的君主被敬重,甚至为了促进人民政治上的服从,他把奖赏和惩罚归给并没有参与行动的后代。这与上帝作为一个道德上的统治者所具有的正义属性是完全相背离的。从这个角度看,犹太律法不仅是非道德的,也是与来世无关的,康德由此声称,在严格意义上犹太教甚至都不是一种宗教。(3)犹太教强调犹太民族在所有民族中特有的选民身份,由此而敌视其他民族,这与道德信仰所要求的普遍性也是相违背的。(4)犹太教固然也强调耶和華作为唯一的、普遍的世界统治者,但他是一位与人的道德无关的最高存在者,他只要求人对于诫命的外在遵守,因此,它并不比多神论更好。甚至可以说,一种多神论,只要“它们全体一致地把自己的喜悦仅仅赋予最配享的人,即全心全意追

---

① 《马太福音》谈道:“你们要进窄门,因为引到灭亡,那门是宽的,路是大的,进去的人也多,引导永生,那门是窄的,路是小的,找着的人也少。”值得一提的是,门德尔松在《耶路撒冷》中明确反对这种“窄门”的说法,他谈到在信仰中“既不需要在一片草地上放牧全部的羊群,也不需要仅仅通过一道窄门出入主的屋宇”(门德尔松,《耶路撒冷》,74)。虽然康德在此处没有直接提到自己针对的是门德尔松,但我们不难通过此对比看到二者思想上的根本差异。

② Immanuel Kant 康德,《纯然理性界限内的宗教》[Die Religion Innerhalb der Grenzen der Bloßen Vernunft],李秋零 Li Qiuling 译注(北京[Beijing]:中国人民大学出版社[China Renmin University Press],2012),114。



求德性的人”<sup>①</sup>，也要比犹太教只强调对于上帝的外在、机械的崇拜更容易产生出真正自由的道德宗教。而从犹太教到基督教的所发生的一场彻底变革就在于基督教中出现了耶稣这样一位道德教师。<sup>②</sup> 康德认为，启示基督教中的耶稣道成肉身、降生人世应当被理解为上帝之子屈尊他自身，为我们提供了一个符合上帝意旨与创世目的的、完全圣洁的人性榜样；他践行善的生活方式，他的受难与死亡向人们展示的其实是道德意念的力量，是道德法则的坚定性与纯洁性；他还通过教诲来最大限度地向人们传播善，唤起人们内心本就存在的善的源初禀赋。因此，基督教中对于耶稣这位上帝之子的信仰本质上是一种实践的信仰，即“他（指人们，笔者按）能够信仰并且确立以自己为基础的信赖，他将在类似的诱惑和苦难的情况下对人性的原型（指耶稣，笔者按）忠贞不渝，并且以忠实的仿效保持与自己的榜样的相似”<sup>③</sup>。耶稣向人们昭示：除非做一个善人，否则任何方式（迷信、顿悟、奇迹）都不能使人得救，获得永生。“宣布强制的信仰（对待奉神灵的日子、信条和习俗的信仰）是自身毫无价值的，相反，道德的信仰是唯一能够造福于人的信仰。”<sup>④</sup>尽管这场斗争在生理上的结局是失败的，并且旧的信仰仍在继续，但是就其唤起人类心灵中善的意念而言，耶稣为人们提供了一个道德上圣洁理念的榜样，打开了自由信仰的大门。在此意义上，这场变革“并没有失败，而是在他死后转化为一场悄悄进行的，但却是在许多苦难之中传播开来的宗教变革”<sup>⑤</sup>。

由此，康德认为，如果我们要描述一项普遍的、朝向道德宗教的教会发展历史，那么这个教会历史的开端只能从基督教开始，因为只有在基督教的起源处才“包含着趋向真正的、普遍的宗教信仰的客观统一的种子和原则，它在逐步地接近这样的宗教信仰”<sup>⑥</sup>。而犹太教信仰由于与真正的道德信仰在原则上不一致，不能被纳入到这一发展史之中。康德在《宗教》中提到门德尔松在《耶路撒冷》中对于基督教和犹太教关系的论述，门德尔松认为犹太教是基督教的基石，如果犹太教被否定，基督教也会受到损害，因而，那些对于自己信仰的指责者的做法就

① 康德，《纯然理性界限内的宗教》，115。

② 这里对耶稣的理解只是康德对基督教的道德化阐释，是康德的视角，它不能直接等同于传统的启示宗教。

③ 康德，《纯然理性界限内的宗教》，49。

④ 同上，115—116。

⑤ 同上，70。

⑥ 同上，113。

如同房子的基石掉落,却试图通过把房子搬到最上层来拯救它。<sup>①</sup> 门德尔松以此来反驳那些要求其改宗的做法,因此,笔者认为,康德在此的论述可以看作是对于门德尔松这一观点的反驳,康德认为,就基督教包含道德宗教的种子而言,它完全建立在一种崭新的原则之上,而犹太教最多只能看作为基督教提供了一种“自然的诱因”。在1794年的《学科之争》中,康德进一步基于历史目的论的观点提出犹太教应当通过朝向普世的道德宗教实现一种“安乐死”,这是笔者在第三部分要论述的内容。

### 三、“错误的和平缔造者”与“犹太教的安乐死”

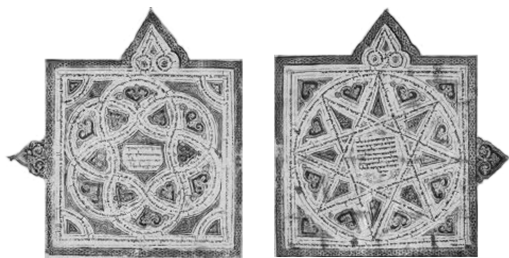
“犹太教的安乐死”(Euthanasie des Judenthums)可以看作康德对于犹太民族如何实现真正的宗教启蒙这一问题的回答。他的这一观点以他的历史进步论为哲学基础。因此这一部分笔者首先阐述康德的历史进步论,其次论述多种历史信仰与唯一的道德信仰之间的关系,它们构成了康德对门德尔松的双重批判。

在《论俗语:这在理论上可能是正确的,但不适用于实践》(1793)的文章中,康德与莱辛一致,主张一种历史进步论,认为人类这一种族会朝着一个统一的、善的方向发展。康德认为,关于人类整体上是否可爱这一问题应当基于另外一个问题——人的本性中“是否有一些禀赋使人们能够由此得出,这个类将一直向着更善进步,而且现在和过去时代的恶将消失在未来时代的善中”<sup>②</sup>。虽然历史上已经有经验昭示出人类之间的种种恶行,但至少就人类会向着更善不断进步而言,它是值得我们去爱的。对于这一问题的回答,康德反对门德尔松在《耶路撒冷》中所提出的非进步历史观,在他看来,既然我们将个体与恶的坚定斗争视为一种“配得上神明的景象”,那么在类的意义上像门德尔松那样认为人类在获得一定的进步后,会反复重新堕入罪恶就是没有必要的。因为设想一种恶在历史上的不断堆积,以便为了等待最终的惩罚,这与上帝作为道德上的统治者的形象不一致,它“违背了一个睿智的世界创造者和统治者的道德性”<sup>③</sup>。即便不上升到神学的意义上看,凡具有善良意志的人也都不会赞同这种观点,它与人所具

① 门德尔松的论述参见门德尔松,《耶路撒冷》,75;康德对门德尔松此说法的提及参见康德,《纯粹理性界限内的宗教》,152。

② Immanuel Kant 康德,〈论俗语:这在理论上可能是正确的,但不适用于实践〉[On the Common Saying: “This May Be True in Theory but it Does not Apply in Practice”],收录于《康德著作全集》(第8卷)[Kants Werke (8)],李秋零 Li Qiuling 主编(北京[Beijing]:中国人民大学出版社[China Renmin University Press],2010),311。

③ 康德,〈论俗语:这在理论上可能是正确的,但不适用于实践〉,313。



有的神圣的道德禀赋是不相配的。因此,人类历史应当也能够不断朝向善进步,“这种进步虽然时而被打断,但绝不会被断绝”<sup>①</sup>。而对于通过经验的事实来置疑历史进步论的观点,康德给出了两点反驳:首先,就道德作为我们存在的终极目的而言,促进人类越来越善是人对其族类的义务,这种义务的论证自身就是明确而不可动摇的,而一种基于历史事实的怀疑只能算是一个不明确的假说,因为过去的事实并不能用来论证将来的不可能;其次,即便从经验的事实来看,同样可以给出很多人类整体上越来越善的历史证明,而我们之所以会认为人类在日益堕落,恰恰是由于我们已经获得了很大的进步,对自己提出了更严格的道德要求。因此,康德认为,门德尔松既然致力于实现犹太民族的启蒙,那么他也必须保持一种人类朝向越来越善不断进步的希望。“善良的门德尔松如此热心地致力于他所属的民族的启蒙和福利时,他也必定寄希望于这一点。因为如果不是别人在他后面继续走在同一条轨道上,他就不能以理性的方式希望自己独自造就这种启蒙和福利。”<sup>②</sup>

类似莱辛的神圣教育计划<sup>③</sup>,康德以这种历史目的论来看待从历史信仰到真正的宗教信仰的发展。历史信仰得以建立的规章与诫命只是人类这个种族不断发展过程中的襁褓,如同一个孩童进入青年时代时便需要丢弃“孩子气的事情”,随着人类的不断教化,历史信仰也将会是多余的,因而需要被舍弃,否则它就会成为成长的桎梏。具体而论,历史信仰也叫“教会信仰”,它建立在启示之上,因而其法则是规章性的。由于人不可避免的有限性(例如,我们对于超感性存在的理解总是要借助一些感性表象方式),历史信仰必然要先行于纯粹的道德信仰。虽然康德认为从基督教中才开始包含道德信仰的种子,但其历史发展仍然表现为建立在《圣经》(《新约》)启示之上的教会信仰,它同样也就宗教教义的区别而分成许多教派,在此意义上,无论是犹太教还是基督教都属于多种形态的教会信仰。但是,康德在此强调的是,只能有一种宗教信仰,在其中先天的道德法则(而非规章性法则)构成了上帝的诫命。因此,这些教会信仰自身并不具有实在性,而唯有在朝着唯一的道德信仰不断发展的间接意义上才有其实在性。也就是说,各种教会信仰只能被看作是促进道德事奉的工具或者载体,它们必须以“成就人的道德价值”为最终目的。因此,《圣经》中的启示性诫命应该作出有利于确立道德信仰的诠释,即“彻底地解释为与一种纯粹理性宗教的普遍的实践

① 康德,《论俗语:这在理论上可能是正确的,但不适用于实践》,313。

② 同上。

③ 莱辛在《论人类的教育》(*Ueber Die Erziehung der Menschheit*)中指出,在摩西之后,人类的更好的教育者即基督已经取代了他,因为人类已经足够成熟,可以进入教育的第二个伟大阶段。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

的规则一致的意义”<sup>①</sup>。例如,在《旧约》中,上帝命令亚伯拉罕杀掉自己的儿子来献祭,这一命令是与道德法则相悖的,因此无论它源自多么神圣的权威都只能被视为一种“欺骗”。而在基督教中,关于天国、来世酬报等教义应当被看作是能够更好地激励主体进行道德努力的“表象”与唤醒主体内部原初向善禀赋的工具。历史信仰中的种种仪式(祷告、前往教堂、洗礼、领圣餐等)有利于促进和保持真正事奉上帝的方式(道德事奉),而它们也仅仅就其促进行动中善的因素而言才是令上帝喜悦的。

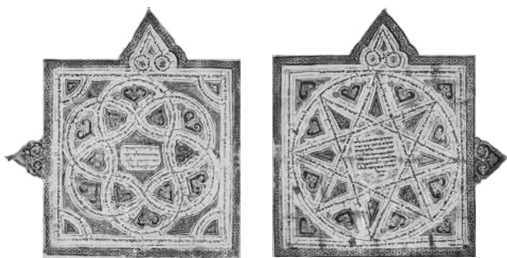
康德认为,各种教会信仰产生冲突的原因就在于,它们把并不属于宗教本质的东西(即道德)当作宗教的本质,把一种只具有偶然性的历史规章冒充为上帝的必然诫命。因此,不同于门德尔松认为一种普遍的信仰会导致对启蒙精神的压制,相反,在康德看来,一种教会信仰若不以一种普遍的道德信仰来校正自身,就会导致教会信仰利用权威来对自由、良知造成戕害<sup>②</sup>。在这个意义上,门德尔松是一位“错误的和平缔造者”,他通过采取一种“因人而宜的论证”试图保留不同的信仰方式以满足所有的人,但是这种观点只会导致对道德宗教的无所谓和漠视(indifferent)的态度,这是对宗教本身的尊严的损害,它将不利于一种真正的宗教启蒙。因此,“宗教的手段是什么性状,某人把什么纳入他的教会信仰,这对于宗教来说并不是无所谓的事情”<sup>③</sup>。也就是说,康德认为,可以存在不同的教会教派,但同时各种教会应当为不断朝向一种统一的道德信仰而努力,一种普遍的宗教应当作为各种教会形式的终极目的。实现了这种宗教启蒙的教会,虽然在某个历史阶段上,彼此在形式上保持差异而不混同,但同时却也因道德信仰这一终极目的而能够成为“信仰兄弟”。并且他认为,随着历史的进步,各种教会形式之间的差异终将会消失,而只保留一种自由的宗教信仰——道德信仰。在这种信仰之中,每个具有自由意志的道德主体之间联合成为一个道德王国或者伦理共同体,他称之为“万物的复归”。由此,康德站在了反对门德尔松这位“错误的和平缔造者”的立场上,主张在信仰上应当“只有一个牧人和一个牧群”(one shepherd and one flock)。

在这样一种目的论的视角下,康德提出了关于“犹太教的安乐死”这一说法。正如第二部分所指出的,康德认为犹太教真正来说并没有关于永生福祉的宗教概念,而是一种指向尘世福祉的政治共同体。因此,如果犹太民族要走出隔都,

① 康德,《纯然理性界限内的宗教》,97。

② 例如,不把耶稣只是理解为完善人性理念的感性化形象,而是将其实在化为一个历史上真实存在的感官对象,从而陷入关于耶稣的性别、神人二性、他所施行的奇迹的种种争论之中。

③ 康德,《学科之争》,49。



“作为一个博学的、道德良好的、能够获得公民状态的一切权利的,其信仰也能够被政府认可的民族而引人注目”<sup>①</sup>,就需要一种能够有利于导向道德信仰这一终极目的的教会形式,而这一形式只能是公开地承认耶稣的基督教会。但同时康德又指出,犹太人完全可以在对《旧约》托拉和福音的解释上保持犹太人的自由,即作出适合犹太人自己的阐释,以便“把犹太人的耶稣对犹太人的说话方式与作为道德教师的耶稣对一般人说话的方式区别开来”<sup>②</sup>。康德认为,以这种方式,犹太教就能够逐渐放弃那些外在的规章性、礼仪性法则,又能够同其他的基督教教会教派之间保持友好的关系,从而在一种“安乐死”中走向纯粹的道德宗教。

基于此,康德反对门德尔松的犹太教观点。康德认为,犹太教所特有的选民概念不仅使他们敌视其他民族,也造成了其他民族对犹太民族的敌视;而门德尔松坚持神启律法对于犹太民族永恒的制约,认为只要上帝不取缔这些律法,每一个犹太人就必须严格地遵守,这只会给犹太人施加永远“沉重的负担”,阻碍犹太教朝向道德宗教的进步。康德以略带讽刺的口吻评价道:“他通过这种严厉的要求断绝了他自己的信仰同伴起码减轻沉重负担的希望,尽管他也许认为少许这样的负担在本质上是属于他的信仰的,至于这是否为他的善良意志增光,且让这些人自己去决定。”<sup>③</sup>与这种批评相对立,康德称赞同时代的本大卫(Lazarus Bendavid)要求彻底废弃犹太律法,对犹太教进行道德化的改造<sup>④</sup>,他认为,正是这位犹太人使犹太民族中逐渐开始出现“净化的宗教概念”。

## 结 语

至此,我们看到,康德与门德尔松关于犹太教的分歧事实上以二者在目的论、历史观上的思想分歧为基础。康德钦佩门德尔松为犹太民族融入启蒙的现代世界所作的努力,《耶路撒冷》代表着门德尔松率先在宗教领域拉开了启蒙的序幕,但在更深的学理上,二者之间的差异无疑更加显明。以下对二者的思想进行简单的比较与总结。

首先,作为启蒙的思想家,门德尔松和康德都试图阐明传统的启示宗教与真

① 康德,《学科之争》,50。

② 同上。

③ 同上。

④ 关于本大卫的犹太思想可参见胡浩 Hu Hao,〈论本大卫的犹太康德主义思想〉[On Jewish Kantianism of Bendavid],于《鲁东大学学报》(哲学社会科学版)[Ludong University Journal(Philosophy and Social Sciences Edition)],2017年第2期[2017, Issue 2],7—12。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

正的理性宗教之间的一致性。门德尔松认为,犹太教包含着具有普遍性与必然性因而能为一切人的理性所认识的永恒真理,即便是为犹太民族所特有的历史真理与神启律法指向的也并非超自然的宗教启示,而是要求人去行动的律法。康德在《宗教》的序言中提出了著名的“同心圆理论”,认为启示宗教包含着纯粹的理性宗教。他的释经学就致力于对《圣经》作出理性化、道德化的阐释。

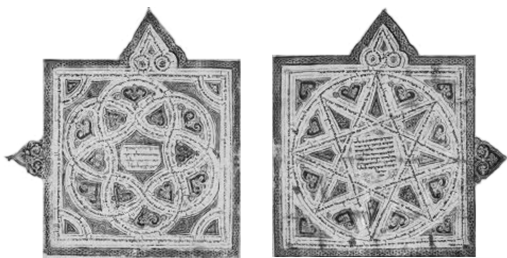
其次,康德对于门德尔松的批判主要体现在四个方面:(1)康德反对门德尔松将犹太教视为基督教的基础,认为犹太教是非道德、非来世的政治信仰;而基督教就其包含道德宗教的种子而言,彻底抛弃了犹太教,完全建立在一个崭新的原则上。(2)康德反对门德尔松的历史悲观主义,认为人类在整体上是不断朝向善进步的。(3)门德尔松坚持犹太民族所特有的神启律法,但康德认为一切启示信仰的最终目的在于唯一的、普遍的道德宗教,因此犹太教应当舍弃神启律法,在朝向道德宗教的过程中和平死亡。(4)门德尔松在信仰上主张宗教多元和信仰宽容,反对“羊群在统一的牧羊人的牧羊之下”;康德基于历史进步论与道德宗教主张在信仰中应当“只有一个牧人和一个牧群”。

对于二者的思想差异,学界有不同的评价,例如,科兹拉(Wojciech Kozyra)评价道:“康德从普世道德的角度阐述了上帝的概念,而没有为某些特定共同体留下空间;门德尔松试图将犹太民族的政治君主和自然宗教中的上帝结合起来,因此,门德尔松尽管思想开放,但仍然是一位哈拉卡犹太教(Halakhic Judaism)的辩护者。”<sup>①</sup>盖耶尔则认为:“相比于门德尔松,康德的思想对于宗教宽容并不友好……门德尔松关于宗教多样性的论点可能很难与《圣经》中关于上帝让犹太人称为选民的说法相吻合,但是相比康德认为历史上宗教的多样性是要被取代的,门德尔松对这种多样性的接受是对于现实的更合理回应。”<sup>②</sup>

不过,可以确定的一点是,虽然康德对于犹太教的看法是以他的历史进步论和道德宗教为哲学基础的,但是他仅仅将犹太教定位为关于此世的政治信仰,甚

① Wojciech Kozyra, “Kant on the Jews and Their Religion,” *Diametros* 17 (2020): 47.

② Paul Guyer, “Mendelssohn, Kant, and Religious Pluralism,” 595-597. 笔者认为盖耶尔的这个说法是不准确的,在康德的观点中,宗教多样性的确不被强调,但是他基于历史目的论同样也提出了一种狭义的宗教宽容,康德的思路是:如果教会信仰逐渐实现一种宗教启蒙,将道德性确立为自己信仰的基本原则,那么即便有不同的教会,也因道德信仰这一共同的终极目的能够实现宗教宽容。“虽然规章性的信仰方式各不相同,却可以凭借统一的理性宗教的基本原则来确立各种信仰方式的信徒们彼此之间的互相宽容。”(康德,《纯然理性界限内的宗教》,110。)



至认为犹太教算不上一种宗教,这无疑是缺乏对犹太教的充分了解与同情。<sup>①</sup>令人惋惜的是,在《耶路撒冷》一书发表后的第三年(1786),门德尔松就去世了,而康德对此书的批判多集中在18世纪90年代,因而门德尔松无法对康德作出进一步的回应。

## 参考文献

### (一)中文参考文献

- 1.[法]福柯,《康德与启蒙问题》,于奇智译,《华南师范大学学报》(社会科学版),2013年第5期。
- 2.胡浩,《论本大卫的犹太康德主义思想》,《鲁东大学学报》(哲学社会科学版),2017年第2期。
- 3.黄毅,《康德、雅可比和泛神论之争》,《南昌大学学报》(人文社会科学版),2015年第1期。
- 4.[德]康德,《纯然理性界限内的宗教》,李秋零译,北京:中国人民大学出版社,2011。
- 5.[德]康德,《康德书信百封》,李秋零编译,上海:上海人民出版社,2019。
- 6.[德]康德,《论俗语:这在理论上可能是正确的,但不适用于实践》,《康德著作全集》第8卷,李秋零主编,北京:中国人民大学出版社,2010。
- 7.[德]康德,《学科之争》,《康德著作全集》第7卷,李秋零主编,北京:中国人民大学出版社,2007。
- 8.[德]门德尔松,《耶路撒冷——论宗教权力与犹太教》,刘新利译,山东:山东大学出版社,2007。
- 9.宋立宏,《犹太教有教义吗?——一个观念史反思》,《河南大学学报》(社会科学版),2013年第1期。

### (二)外文参考文献

1. Michael Meyer, *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism* (Detroit: Wayne State University Press, 1995).

---

<sup>①</sup> 在康德之后,一些犹太哲学家认为犹太教同基督教一样自身之中就包含着道德宗教的种子,因而致力于对犹太教也作出一种道德化的阐释,例如,新康德主义者科恩(Hermann Cohen)以及20世纪伟大的犹太哲学家拜克(Leo Baeck)。

# JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

2. Michael Meyer, “Where Does the Modern Period of Jewish History Begin?,” *Judaism* 24 (1975).

3. Paul Guyer, “Mendelssohn, Kant, and Religious Pluralism,” *Journal of Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (November 14, 2020).

4. Reinier Munk, “Mendelssohn and Kant on Judaism,” *Jewish Studies Quarterly* 13 (2006).

5. Wojciech Kozyra, “Kant on the Jews and Their Religion,” *Diametros* 17 (2020).