

論「類比」在康德的「上帝認知」論述中的作用

周小龍

中山大學哲學系博士後

摘要

類比是康德哲學中的被忽視的重要概念，它不但是康德對實體等概念進行演繹的基礎，而且是認知上帝的一種基本方式。本文尤其探討了作為認知上帝方式的類比概念。類比不是為了獲得事物本身的知識，而是為了理解某物與他物的關係。在這個意義上，通過類比所獲的上帝知識就表達了上帝與世界的系統統一性的關係。借助類比，康德避免了獨斷的和粗俗的神人同性論。

關鍵詞：類比 上帝認知 康德 系統統一性
神人同性論

一七九一年，柏林科學院發佈有獎徵文，題為《自萊布尼茨和沃爾夫時代以來形而上學在德國取得了哪些實質的進步？》（*Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*）。康德提筆應徵，可惜沒有提交手稿。他在稿中說道：「如此我們便能擁有關於超感性的東西（Übersinnliches）比如上帝的知識，儘管實際上並沒有理論的（theoretisch）知識，但通過類比（Analogie）獲得上述知識，類比對於理性的思考是必然的」（FM, AA 20, 280）。¹ 康德將類比看成是獲得上帝知識的手段。在他看來，形而上學的使命是從感性者跨向超感性者，只是這種跨越不是雅各比（Friedrich Heinrich Jacobi）式的「死亡跳躍」（saltus mortalis），而是借助類比這個手段。康德這個思想明確地寫在了第一批判的辯證論部分：「由於在我們曾經允許自己在全部感性的領域之外假定一種獨立自存的現實性的時候，顯象只能被視為這樣一些本身是理智的存在者對理知對象的偶然表象方式，所以給我們存留下來的就無非是類比，我們按照類比利用經驗概念，以便對我們就自身而言

1. 本文中引用的康德原文皆來自科學院版：Immanuel Kant, *Gesammelte Schriften* (ed. Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin, 1900ff.)。除了《純粹理性批判》（*Kritik der reinen Vernunft*）採用諸如 KrV, B 466, A 438 這樣的格式外，其餘文本皆採用諸如 KpV, AA 05, 124 這樣的格式，即書名縮寫加科學院版卷數和頁數。其中，《純粹理性批判》= KrV，《實踐理性批判》（*Kritik der praktischen Vernunft*）= KpV，《判斷力批判》（*Kritik der Urteilskraft*）= KU，《自萊布尼茨和沃爾夫時代以來形而上學在德國取得了哪些實質的進步？》（*Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*）= FM，《未來形而上學導論》（*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*）= Prol，《一般自然史與天體理論》（*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*）= NTH，《證明上帝存在唯一可能的根據》（*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*）= BDG，《理性神學講演錄》（*Vorlesungen zur Rationaltheologie*）= V-Phil-Th/Pölitz，《邏輯學講義》（*Logik*）= Log。中譯本基本上採用李秋零教授主編《康德著作全集》的譯文，改動較大的地方將注出，稍許改動之處不再注明。

沒有絲毫知識的理智事物形成某些概念」(KrV, B 594, A 566)。因此，為理解康德對上帝的認知，澄清類比在其哲學中的含義是很有必要的。

遺憾的是，類比在康德研究中一直是個被忽視的話題。²實際上，在康德哲學中，類比是極其重要的概念。在第一批判的「先驗分析論」中，康德以「經驗的類比」對實體、因果性和共聯性等概念進行演繹。而在第一批判的「先驗辨證論」、《未來形而上學導論》(*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*)、《判斷力批判》(*Kritik der Urteilskraft*)等文本中，類比是有限的存在者認識上帝的理智(知性和意志)的重要途徑。與此同時，類比還與康德的反思判斷力密切相關。在中文世界，對康德類比概念的研究基本上局限於「經驗的類比」，而忽視了類比在上帝認知中的作用。³國際學界對這個問題的研究也非常不足。早在一九五二年，施佩希特(Ernst Specht)就做過康德和黑格爾類比概念的比較。他提醒大家要把康德放在柏拉圖、亞里士多德和托馬斯·阿奎那(Thomas Aquinas)的傳統下考察，重視康德憑藉類比給予上帝理念以內容這一做法對傳統思想的繼承。⁴可惜曲高和寡，應者寥寥。在此之後，偶然有學者論述康德哲學中類比與上帝認知的關係，但大部分仍然只是為了引起人們對此問題的重視，而沒有激烈的

2. François Marty, *La naissance de la métaphysique chez Kant: une étude sur la notion Kantienne d'analogie* (Paris: Beauchesne, 1980), pp. 514-515.

3. 比如：胡好，〈論康德的第一類比〉，載《德國哲學》2015年第1期，頁46-57；梁亦斌，〈康德的經驗的第二類比：論證、意義和困難〉，載《清華西方哲學研究》2015年第2期，頁244-255；錢捷，〈康德「經驗的類比」的構成性〉，載《南京大學學報》(哲學社會科學版)2004年第3期，頁61-64。構成例外的是李秋零，〈康德的目的論思維和形而上學〉，載《宗教與哲學》第9輯(2021)，頁1-12，但是李秋零教授並未突出類比這個方法的作用。

4. Ernst Specht, *Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel* (Köln: Kölner Universitäts-Verlag, 1952).

思想交鋒。⁵這可見這一問題被忽視的程度。近些年來，人們對類比在康德認知上帝過程中的作用的興趣似乎有所增強：施耐德（Ruben Schneider）論述了否定神學與康德類比式的上帝認知的差別，沿着施佩希特的路線繼續探討康德與阿奎那類比思維的同異。⁶馬麗（Sebastian Maly）以第三批判的第 59 節「論美作為道德的象徵」為核心，分析了「我們所有關於上帝的知識都是象徵性的」這句話的含義，指出了類比在象徵性的上帝知識中具有的工具論意義。⁷

為了彌補國內相關探討的不足，也為了應和國際上漸露端倪的對康德上帝論中類比作用的重視，本文試圖澄清類比在康德上帝觀念中的重要地位，希望以此引起學界對此問題的關注。本文擬從下面幾個方面來論述。首先，我們會指出類比作為一種認識方式所具有的特點，這種特點無疑會影響上帝知識的性質。之後，我們將論述，康德如何以類比的方式認知上帝。我們將看到，通過類比，上帝的理智屬性被認識到。然後，我們會澄清，這種通過類比所具有的上帝知識具有甚麼樣的性質。最後，我們要指出，通過類比，康德能夠同時避免獨斷的理神論和粗俗的神人同性論，形成了「象徵性的神人同性論」的立場。

5. 參見 L. Bruno Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit. Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das Grundproblem der Metaphysik* (Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1969); Marty, *La naissance de la métaphysique chez Kant*; Annemarie Pieper, “Kant und Methode der Analogie”, in *Kant in der Diskussion der Moderne* (eds. Gerhard Schönrich & Yasushi Kato; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996), pp. 92-112。

6. Ruben Schneider, “Negative Theologie und analoge Gotteserkenntnis in Kants theoretischer Philosophie. Das kantische und das thomanische Analogiedenken im Vergleich”, in *Vernunftreligion und Offenbarungsglaube. Zur Erörterung einer seit Kant verschärften Problematik* (eds. Norbert Fischer & Jakub Sirovátka; Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2005), pp. 296-316.

7. Sebastian Maly, *Kant über die symbolische Erkenntnis Gottes* (Berlin/New York: De Gruyter, 2012).

一、類比作為一種認知方式

在第一批判「論人類理性的自然辯證法的終極意圖」中，康德區分了兩種不同的對象：絕對的對象和理念中的對象。「在前一種情況下，是我的概念去規定對象；在第二種情況下，它只是一個圖型，沒有一個對象被直接加給它，就連以假設的方式也不行，相反它僅僅被用來讓我們憑藉與這個理念的關係根據其系統的統一性來表現其他對象，從而間接地表現它們」（KrV, B 698, A 670）。絕對的對象是可以直接用概念進行規定的，相反，理念卻沒有一個對象被給予。康德還指出：「儘管對於一切知性概念完全的系統統一性來說，不能在直觀中找到任何圖型，但畢竟能夠而且必須有這樣一種圖型的類似項（Analogen）被給予，這個類似項就是知性知識在一個原則中的劃分和統一的極大值的理念……因此，理性的理念就是感性圖型的一個類似項」（KrV, B 693, A 665）。康德在這裏進一步將理念與感性圖形做了類比。這兩句話都表明，理念與「系統統一性」緊密相關。在《判斷力批判》中，康德指出：「人們配給先天概念的一切直觀，要麼是圖型，要麼是象徵，前者包含對概念的直接展示，後者包含對概念的間接展示。前者做着這件事是以演證的方式，後者則是憑藉某種類比」（KU, AA 05, 352）。⁸理念的「圖型」只是知性概念的圖型的類比物，或者說，它只以類比的方式、象徵性地被展示。在康德看來，理念不可能有相應的感性對象，它缺少相應的感性直觀，不可能像普通概念那樣進行演繹，以確定其客觀有效性。要證明其（主觀）有效性，唯一的辦法就是類比。上帝的理念即如此。

在第一批判的「經驗的類比」中，康德指出了哲學上的

8. 對於這個問題的詳細闡述，可參看同上，頁 149-156。

類比與數學類比的差異。「在哲學中，類比意味着某種與數學中所有表現的非常不同的東西。在數學中，它們表示兩種量的關係相等的算式，而且在任何時候都是結構性的，以至於如果給予比例的第三個項，就也能夠由此給出亦即建構出第四項。但在哲學中，類比並不是兩種量的關係的相等，而是兩種質的關係的相等，在它裏面我們從三個被給予的項出發所能認識和先天地給出的只是與一個第四項的關係，並不是第四項本身」（KrV, B 222, A179-180）。這段話概括了哲學類比的重要特徵：（一）類比不是指兩種量的關係相等，而是兩種質的關係的相等。（二）從第三個項給出的只是與第四項的關係，而不是第四項本身。

（一）在數學中，如果給出 $a:b=c:x$ ，我們可以得出 x 的值。但是在哲學類比中，情況完全不同。等式中間的等號只表明 a 與 b 的關係類似於 c 與 x 的關係，正如康德在《未來形而上學導論》中所言：「這種類比並不像人們通常使用這個詞那樣，意味着兩個事物的一種不完全的相似，而是指完全不相似的事物之間的兩種關係的完全相似」（Prol, AA 04, 357）。康德舉例說明：「例如，在人類行為的權力關係和推動力的力學關係之間有一種類比：我對另一個人做某事，決不能不給他權力在同樣的條件下對我做同樣的事。同樣，任何物體以其推動力作用於另一物體，都不能不引起該物體同樣多地反作用於它。在這裏，權力和推動力是完全不相似的事物。但在它們的關係中卻有完全的相似性」（Prol, AA 04, 357）。康德以力學中作用力與反作用力的關係來類比人與人之間的相互權力，因為它們各自內部的關係具有完全的相似性。康德進一步推論道：「因此，憑藉這樣一種類比，我可以給出我絕對不知道的事物的一個關係概念。例如，對子女的幸福的促進= a 與父母的愛= b 的

關係是怎樣，人類的福祉= c 與上帝裏面我們稱之為愛的未知者= x 的關係就怎樣」（Prol, AA 04, 358，楷體強調為筆者所加）。借助類比，康德已經邁出了認識上帝步伐。子女幸福的促進與父母的愛相關，而上帝的愛也與人類的福祉具有類似關係。

（二）康德強調，上帝中的愛是 x ，是「我們絕對不知道的事物」，我們只能夠知道上帝的愛是人類福祉的原因，正如我們確切地知道父母的愛是子女幸福促進的原因。在 $a:b=c:x$ 這個等式之中，我們所知道的是 a 、 b 與 c ，而對 x 一無所知。我們之所以得出 x ，根據的是它們之間的關係的可類比性。現在的問題是，它們之間到底存在甚麼關係？康德指出：「關係概念在這裏是一個純然的範疇，亦即原因的概念。它與感性毫不相關」（Prol, AA 04, 358）。換言之， $a:b=c:x$ 這個等式之所以成立，在於 a 與 b 的因果關係和 c 與 x 的因果關係是可以類比的。在《判斷力批判》中，康德特別地指出：

（在質的意義上的）**類比**就是根據與後果（原因與結果）之間的關係的同一性……因此，對於動物的技藝活動，與人的技藝活動相比，我們借助人類的類似結果為我們所知的依據（即理性），把前者中的這些結果不為我們所知的根據設想為理性的類似項；並且想由此同時指明：動物的技藝能力的根據以本能來命名，與理性在事實有着特殊的區別，但在結果上（把海狸的建築與人的建築進行比較）卻有着一種類似的關係。——但我因此卻不能由於為了自己的建築而使用了**理性**，就推論出海狸也必然具有諸如此類的理性，並且把這稱為一種按照類比的**推論**。（KU, AA 05, 464，楷體強調為原文所有）

從這段話可以看出，哲學類比依據的是因果關係的一致性。我們之所以能夠類比，是因為兩個序列內部的因果關係是一致的。馬麗據此把 $a:b=c:d$ 改為 $U1:W1=U2:W2$ ，U 即 *Ursache*（原因），W 即 *Wirkungen*（結果），並將這一類比稱為「比例類比」（*Proportionalitätsanalogie*）。⁹不過，康德更喜歡將上帝與萬物的關係描述成根據（*Grund*）和後果（*Folge*）的關係（比如 *KrV*, B 607, A 579）。因此，本文採用 $G1:F1=G2:F2$ 這個表達。在上述例子中，由於人類的技藝活動作為後果以人類的理性作為其根據，那麼我們由此也可以設想（*denken*），海狸也有一種「理性的類似項」，然而我們不能由此推論（*schließen*），海狸必然具有諸如此類的理性。在這個公式中， $G1$ 、 $F1$ 與 $F2$ 是可以通過經驗得知的，但我們對 $G2$ 沒有感性直觀，無法知道它是否真的存在，我們得到的也不是該事物本身的性質。不過我們可以通過類比把 $G2$ 看成 $G1$ 的類似項。

康德從數學類比談到以質為基礎的哲學類比，在他看來，那些缺乏感性直觀的對象（如上帝理念、動物的理智等）都可以通過類比的方式進行思考，儘管我們最終獲得的不是感性的「知識」。由上述可知，我們需要去尋求 $G2$ ，即某個事物的原因，但它不是感性直觀的對象，不能直接地被範疇規定而成為知識，我們需要間接地認識它。類比正是間接認識的有力工具。通過將 $G1$ 與 $F1$ 之間的關係類比到 $G2$ 與 $F2$ 之間的關係，進而將 $G2$ 看成 $G1$ 的類似項，我們就獲得了 $G2$ 的間接知識。不過，康德不厭其煩地告誡，我們對 $G2$ 本身一無所知，因而上述認識永遠也不是確定的、具有感性直觀的知性知識。這些都暗示了通過類比所得的上帝知識的性質。

9. 參見 Maly, *Kant über die symbolische Erkenntnis Gottes*, pp. 42-43。

二、通過類比認識上帝的理智屬性

現在我們要考察，類比的方法如何被用於對上帝的認知。回到第一批判「先驗辯證論附錄」的論述：

因此，我將按照世界中的實在性、實體性、因果性和必然性的**類比**來設想一個在最高的完善性中擁有這一切的存在者，而且由於這個理念所依據的僅僅是我的理性，就能夠把這個通過最大的和諧和統一的理念而是世界整體之原因的存在者設想成獨立的理性，以至於我刪除一切限制這一理念的條件，僅僅是為了在這樣一個始基的庇護下使世界整體中雜多的系統統一性成為可能，並借助這種統一性使最大可能的經驗性的理性應用成為可能，因為我是這樣看待所有的結合的，**就好像**它們是一個最高理性的安排似的，而我們的理性只不過是這個最高理性的一個模糊的**摹本**罷了。（KrV, B 706, A678，楷體強調為筆者所加）

這段話概括了康德以類比的方式思考上帝的理性的全部過程：（一）為了使世界的系統統一性成為可能，我們必須把這看成是好像出自一個最高理性的安排。（二）這是由於，通過類比，即通過我的理性這個類似項，就可以設想上帝具有理性。（三）但是上帝的理性並不直接等同於我的理性，因而要「刪除一切限制這一理念的條件」，我的理性只是最高理性的摹本。因此，通過設想世界的系統統一性，從而通過類比我的理性，再將我們的理性和最高的理性區分開來，我們就獲得了具有最高理性的存在者，即上帝。

（一）就世界的系統統一性而言，康德也稱之為世界的秩序與合目的性（KrV, B 725, A 697）、合目的的統一性（KrV, B 720, A 692），《判斷力批判》中的自然目的論正

是圍繞這一概念而展開。與此同時，世界的系統統一性是康德思考理念的範導性運用的核心概念：「世界的系統統一性的範導性原則」（KrV, B 725, A 697）。把世界思考成具有系統統一性的，這從康德前批判時期就已經開始，最有代表性的就是《一般自然史與天體理論》（*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*）和《證明上帝存在唯一可能的根據》（*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*）。康德在《一般自然史與天體理論》中首次公開了他上帝存在的自然神學證明：「由於物質服從一個至高無上智慧的目的，所以它必然被一個支配它的原始原因置於這樣協調的關係之中；而且正因為大自然即使在混沌中也只能按照規則井然有序地行事，所以有一個上帝存在」（NTH, AA 01, 228）。如果說此時康德還只是把世界思考成力學規律的結果，那麼到了《證明上帝存在唯一可能的根據》時期，他認為世界萬物同時還遵循藝術規律。康德意識到，機械規律並不能說明有機物的產生。康德把萬物對上帝的依賴分為「道德的」和「非道德的」：「當上帝憑藉自己的意志而成為一個事物的根據時，我把該事物對上帝的依賴性稱之為道德的，而把其餘一切依賴性都稱之為非道德的」（BDG, AA 2, 100f.）。有機物對於上帝的依賴是道德的，因為它的存在是上帝意志的自由選擇，無機物對於上帝的依賴是非道德的，因為它按照普遍的力學規律必然地產生。有機物是屬於藝術的自然秩序，這完全出自設計者的自由選擇。我們看到，把世界思考成具有系統統一性，並把這看成是上帝智慧的安排，這是康德前批判時期的核心思考。在批判時期，康德繼續了這一思路。在「先驗辯證論附錄」中我們看到：「僅僅根據理性概念的那種最高的形式統一性，是事物的合目的的

統一性，而且理性的思辨旨趣使得有必要如此看待世界上的一切安排，就好像它出自一個至高無上的理性的意圖似的」（KrV, B 714, A686）。這段話最典型地代表了康德對於世界合目的性的看法。但是，我們也需要注意，康德並沒有認為，世界一定（bestimmt）是出自最高理性的意圖和安排，而是說這好像（als ob）如此。這是與前批判時期的自然神學證明的區別所在。

（二）康德把上帝思考為最高的理性，這採用的是類比的方法。在《未來形而上學導論》中，康德指出，「我們不得這樣看待世界，就好像它是一個最高的知性和意志的作品似的，那麼，我實際上不過是說，一隻鐘錶，一艘船、一支軍隊與鐘錶匠、造船師、司令官的關係是怎樣，感官世界（或者構成顯象的這一總和之基礎的一切）與這個未知數的關係就是怎樣」（Prol, AA 05, 357）。這段話表達了類比方法的使用。根據上面的公式 $G1:F1=G2:F2$ ，我們可以將 G1 等同於鐘錶匠、造船師、司令官，將 F1 等同於一隻鐘錶、一艘船、一支軍隊，F2 則表示世界的系統統一性，我們可以由此推論出 G2 是最高的知性和意志。¹⁰如上所述，在《判斷力批判》中，康德指出，人的建築出於人的理性，所以也可以類比地思考海狸的理性與它的建築的關係。他緊接着表明：「同樣，我也可以通過至上的世界原因在世界上的合目的的產物與人的藝術品進行比較，按照一個知性的類比來設想至上的世界原因的因果性」（KU, AA 05, 464）。人的理性與藝術品的關係可類比於最高的理性與世界上的合目的的產物的關係。

（三）通過類比的方法，通過把上帝的理性當成是世

10. 有趣的是，在神學主卷的第 VI 部分，即論證自然神學證明之不可能，康德列舉了同樣的例子。參見 KrV, B654, A 626。這證明了類比的方法與自然神學證明的緊密關聯，雖然它們存在區別。

界的系統統一性的原因，我們得出一個最高的理性的理念。但是，我們並不能將它與人類的理性等量齊觀，就像不能將海狸的理性看成與人類的理性一樣，而最多只能看成人類理性的類似項。在康德的術語中，上帝的最高理性是 *intellectus archetypus*〔作為原型的理智〕，「把它作為我們理性的對象，從它能夠推導出自然的一切系統的統一性」

（KrV, B 723, A 695）。在《理性神學講演錄》（*Vorlesungen zur Rationaltheologie*）中，康德更清楚地說明了，如何從經驗世界借來的理性來思考至高的理性。在整個世界中沒有具備純粹實在性的事物，所有能夠通過經驗而給予我們的事物都是部分實在的，部分否定的（*partim realia, partim negativa*）。但是最高的存在者是完全的實在性。因此，我們借助對人類理性的認識來獲得最高理性就需要經過兩道程序：否定的路（*via negationis*）和卓越之路（*via eminentiae*），前者去除人類理性中否定的成分，後者則將人類理性提升到最高程度。前者在質上將上帝的最高理性和人類理性區分開來，後者則在量上突顯最高理性的卓越性（參見 V-Phil-Th/ Pölitz, AA 28, 1021f.）。

我們看到，康德通過感官世界中人的理性及其作品的關係，類比最高理性與世界的系統統一性的關係，就好像最高理性為世界安排了合目的性，從而獲得了最高理性的概念。但是最高理性與人的理性不同，它在質上和量上都高於人的理性。無論如何，康德通過類比獲得了最高理性作為上帝的屬性。

需要說明的是，儘管我們此處以理性為例來闡述康德通過類比的方法來認識上帝的理智屬性，但是類比在認識上帝的理智屬性中具有基礎性的工具地位。（一）在康德論述的過程之中，他時而將最高理智稱為「最高理性」（比如

KrV, B 706, A 678) , 時而稱為「最高的知性和意志」(比如 Prol, AA 05, 357) , 那是因為「最高理智」(*summa intelligentia*) 、 「作為原型的理智」(*intellectus archetypus*) 包含了知性和意志, 而知性和理性時而未做嚴格區分(比如 KU, AA 05, 464) 。康德甚至認為, 「這些謂詞無非是知性和意志」(KpV, AA 05, 137) 。總而言之, 使得世界具有系統統一性的那些上帝的屬性都是通過類比獲得的。

(二) 除此之外, 上帝的道德屬性(比如仁慈、正義) 也與類比關係緊密。在一七九一年的有獎徵文中, 康德說道: 「道德論證也能夠成為一種 *argumentum κατ' ἄνθρωπον* [就人而言的論證], 對於作為一般的有理性的世界存在者有效, 而不是僅僅對於這個或者那個人偶然地被採用的思維方式, 它必須與理論的一獨斷的 *κατ' ἀλήθειαν* [就真理而言] 區分開來, 後者把比人類能夠知道的更多的東西宣稱為確定無疑的」(FM, AA 20, 306) 。 「就人而言」和「就真理而言」的區分我們下面將詳述, 這裏只需要指出, 康德通過道德神學把握的上帝道德屬性也與類比緊密相關。這點在《實踐理性批判》(*Kritik der praktischen Vernunft*) 中已經初露端倪。康德在其中指出了自然神學的缺陷: 「我們固然可以從這個世界的秩序、合目的性和巨大而推論出它的一個智慧、善意、強大等的創造者, 但卻不能推論出他的全知、全善、全能等」(KpV, AA 05, 139, 楷體強調為原文所有) 。但是, 道德神學在這方面彌補了自然神學的缺陷。它不是將人類理性與他的作品的關係類比於上帝與自然合目的性的關係, 而是類比於上帝與道德合目的性的關係, 即類比於上帝與道德上的至善的關係, 從而獲得上帝的屬性: 「這個世界創造者必須是全知的, 以便在一切可能的場合和在一切未來都認識我的行為, 直到我的意向的最

深處；他必須是全能的，以便賦予我的行為以適當的後果；他同樣必須是全在的、永恆的；等等」（KpV, AA 05, 140，楷體強調為原文所有）。所以康德在《判斷力批判》明確得出結論：「我們只能按照類比設想最高存在者的這些屬性」（KU, AA 05, 456）。¹¹（三）正是因為通過類比認識的上帝屬性包括理性、知性、意志、全知、全能、全善等，本文將這些屬性統稱為「理智」、「最高理智」等。也正是因為類比基礎性的工具地位，康德才在第三批判宣稱：「我們所有關於上帝的知識都是象徵性的」（KU, AA 05, 353）。¹²

三、通過類比所得上帝知識的性質

現在的問題是，通過類比獲得的上帝知識具有甚麼樣的性質？通過上述的分析，讀者也許有這樣的印象：康德對上帝的認識不過是傳統的目的論證明的翻版：從世界的合目的性或道德的合目的性推出上帝的存在。但是，這樣的誤解忽略了幾個比較重要的細節。首先，通過類比所獲的知識並非我們所不知的 X 本身的性質，而是某種關係。我們通過類比獲得的上帝理智不是關於上帝本身的知識，而是上帝與世界的系統統一性與合目的性的關係。至於上帝本身是甚麼，類比並不能提供更好的答案。其次，通過類比，我們並沒有像目的論證明那樣，證明了上帝存在，而只

11. 類比在康德道德神學中的基礎性地位，參見：Peter Byrne, *Kant on God* (Aldershot: Ashgate Publishing, 2007), pp. 64-68; Xiaolong Zhou, *Religionsbegründung ohne Erkenntnis Gottes. Die metaphysischen Grundlagen der kantischen und schleiermacherschen Religionsphilosophie im Vergleich* (Tübingen: Narr Francke Attempto, 2022), pp. 121-125。

12. 象徵 (Symbol) 在康德哲學中與類比 (Analogie) 有緊密的關聯，這尤其體現在第三批判中。康德認為，我們需要直觀來闡明概念的客觀實在性。這分為三類：經驗概念通過實例，純粹知性概念通過圖型，理性概念則通過象徵。「人們配給先天概念的一切直觀，都要麼是圖型，要麼是象徵。其中前者包含對概念的直接展示，後者包含對概念的間接展示。前者做這件事是以演證的方式，後者則憑借某種類比」（KU, AA 05, 352）。因此，象徵是對理性概念（比如上帝理念）的展示，但是這種展示不是憑借圖型而演證，而是通過類比：將上帝對世界的作用類比於人對與藝術品的作用。

說明了可能存在的上帝與世界的合目的性的關係。最後，哪怕是通過類比獲得的上述關係，康德也未做明確的界定，而是用「好像」（als ob）一詞來表明確定性的闕如：「就好像它們是一個最高理性的安排似的」。正是因為這些差別，絕不能想當然地認為這是目的論證明的翻版。¹³

正如伯恩（Peter Byrne）所言，康德這些思想與歷史上很多哲學家（比如阿奎那、邁蒙尼德[Maimonides]）借助類比認知上帝造成了相同的理論後果：類比提供一個談論上帝的方式，但是並不提供確切的關於上帝屬性的知識，類比提供的上帝知識不是描述上帝本身（God as such），而是對於我們而言的上帝觀念（a notion that works for us）。這些體現了康德對歷史上類比思想的繼承。¹⁴這種繼承性導致馬麗甚至用阿奎那的「比例類比」（Proportionalitätsanalogie）一詞來描述康德的類比思想（參見文本第一節）。但這種做法在一定程度上掩蓋了康德與阿奎那類比思想的差異。康德的類比概念相對於歷史上類似的思想表現出了創新，這種創新被伯恩、馬麗等研究者忽略。這裏僅以阿奎那和康德比較來略作說明。在阿奎那的類比概念中，存在着上帝與萬物之間的類比關係，即上帝的本質與存在的關係類似於被造物的本質和存在的關係，上帝的兩種要素（存在和本質）被言說。借用施耐德的公式，在阿奎那的思想中，E1（被造物的存在）：W1（被造物的本質）= E2（上帝的存在）：W2（上帝的本質）。¹⁵這就相當於說，等式的右邊全

13. 有的學者認為，康德在《判斷力批判》中又重新肯定了他早已否定過的自然神學證明。參見李秋零，〈道德並不必然導致宗教——康德宗教哲學辯難〉，載《宗教與哲學》第2輯（2013），頁145-158。但是我們會看到，這其實沒有看到康德的類比原則的運用，也沒有仔細辨別，康德是在甚麼意義上、在何種程度上恢復了自然神學證明。

14. 參見 Byrne, *Kant on God*, pp. 71-72；馬松紅，〈論類比在上帝言說中的適度與界限——一種基於問題及其歷史的省察〉，載《基督教學術》第20輯（2018），頁271-275。

15. Schneider, "Negative Theologie und analoge Gotteserkenntnis in Kants theoretischer Philosophie", p. 8.

部都在言說上帝。但是，在康德的類比思想中，借助公式 $G1:F1=G2:F2$ ，屬於上帝要素的只有 G2。構成類比的也不是上帝和被造物兩者內部的關係，而是四個事物之間關係的類比：人與其作品的關係可類比於上帝與自然合目的性的關係。此外，康德明確表達出了上帝的理智屬性與世界合目的性的因果關係，但是在阿奎那那裏，上帝的存在與本質的關係卻未被清晰地言明。所有這些都表達出了康德類比思想的創新之處。¹⁶

我們進一步對通過類比而獲得的上帝知識的性質作出如下界定：

（一）通過類比認識到上帝是最高理智，但這是就我們而言（für uns）的知識，而不是就上帝自身而言（an sich）的知識。換而言之，康德明確區分了 für uns 和 an sich。¹⁷

康德在第一批判「論人類理性的自然辯證法的終極意圖」不斷地強調，我們通過類比談論的上帝並不是就上帝本身而言的。這裏稍舉一例。「因為我們設定一個與理念相應的事物、一個某物或者現實的存在者，由此並不是說，我們想用超驗的概念擴展我們對於事物的知識；因而這個存在者只是在理念中、而不是就自身而言被奠定為基礎，因而只是為了表達對我們來說應當充當理性的經驗性運用之準繩的系統統一性」（KrV, B 702-3, A 674-675，楷體強調為筆者所加）。其他許多類似的句子恕不一一引用（參見 KrV, B 702, 705, 706, 707, 708, 714, 725-26）。實際上，an sich 和 für uns 的區分根植於類比這一認識上帝的方式。在公式 $G1:F1=G2:F2$ 中，通過類比獲得的不是對 G2 的直接規定，而是 G2 與 F2 的關係。具體到對上帝的認識，最高

16. 參見 Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, p. 313.

17. 同上，頁 303。對於康德的這一區分，德語世界一直缺乏像樣的研究。

理智並不是對上帝的直接規定，因為上帝就其自身而言是甚麼，我們沒有任何知識，而我們之所以稱呼上帝為最高理智，在於世界的系統統一性使我們將最高理智這一屬性賦予上帝，就像我們認為人類的理智是人工產品的原因一樣。因此，上帝是最高理智不是就其自身而言的，而是對我們而言的，或者說對於世界的系統統一性而言的，就像《未來形而上學導論》所說：「憑藉這種類比，畢竟給我們還留下了關於最高存在者的一個對我們來說充分確定的概念，即使我們除去能夠絕對地和就自身而言規定這個概念的一切東西。因為我們畢竟是相對於世界，從而相對於我們規定它的，更多的東西對於我們來說也不必要」（Prol, AA 04, 358）。此後，康德在《判斷力批判》中又以新的方式表達了這種見解：

一般具有確信性質的證明又可以有兩種方式，要麼是一種應當澄清對象**就自身而言**是甚麼的證明，要麼是一種應當澄清對象按照我們對它作出判斷所必需的理性原則對於**我們**（一般而言的人）**來說**是甚麼的證明（一種 *κατ' ἀλήθειαν*〔就真理而言〕的證明或者一種 *κατ' ἄνθρωπον*〔就人而言〕的證明，後一個詞是在對一般而言的人來說的普遍意義上採用的）。它在第一種場合は建立在對規定性判斷力來說充足的原則之上的，在第二種場合は建立在僅僅對反思性的判斷力來說充足的原則之上的。（KU, AA 05, 462-463，楷體強調為原文所有）

在接下來的段落中，康德將第二種確信的方法界定為類比。在這裏，康德用規定性判斷力和反思性判斷力重新解釋了 *an sich* 和 *für uns*。對於反思性判斷力而言，上帝具

有理智這一知識的確定性證明只需要「一種 *κατ' ἄνθρωπον*〔就人而言〕的證明」。¹⁸

(二) 儘管通過類比獲得的上帝知識只是對我們而言的，即康德經常使用「好像」(*als ob*) 一詞來表達就事物本身而言的不確定性，但並不意味康德由此就否定了上帝的實存。毋寧說，上帝的實存在理論上仍是一個開放的問題。

一些康德研究者想要否定康德在第一批判「先驗方法論」中對上帝的系列看法，即否認本文所述的通過類比獲得的上帝理智屬性的實在性。比如斯特勞森 (Peter Strawson) 就認為，這些段落「只是向理性的疲憊所做的可以原諒的妥協」，是「向粗糙的、帶來慰藉的模式偶爾回歸」。而本內特 (Jonathan Bennett) 則直言不諱：「我們應該將康德在附錄中所言的上帝和別的東西一起埋葬。」¹⁹與此同時，這個問題還涉及到費欣格 (Hans Vaihinger) 與阿迪克斯 (Erich Adickes) 關於 *als ob* (好像、彷彿) 一詞的爭論。一九一一年，費欣格出版了《彷彿哲學》(*Die Philosophie des Als Ob*) 一書。²⁰他效仿康德「先天綜合判斷如何可能」這一著名的提問方式，提出了彷彿哲學最核心的問題：「我們憑藉已經意識到是虛假的概念還能獲得

18. 第二位評審指出，康德筆下的 *Für-uns-Sein* 與 *An-sich-Sein* 對應於拉丁思辨神學傳統的 *promeritas* 與 *aseitas*，而康德的 *regulatives Prinzip* 則與拉丁思辨神學的 *regula fidei* 相關。這點非常有啟發，因為上述引文對應的標題正是「論上帝存在的一種目的論證明中的視之為真的方式」，探討通過類比獲得的知識具有的可信程度：意見 (*Meinung*)、信仰 (*Glaube*) 和知識 (*Wissen*)。在康德看來，通過類比而具有的上帝知識「是純然的信仰之事」(*bloße Glaubensachen*)。(KU, AA 05, 469) 關於這點，可以參見《邏輯學講義》(Log, AA 09, 67) 由於篇幅有限，本文不準備展開，備其說以俟將來。

19. 斯特勞森和本內特的話引自 Schneider, "Die transsubjektive Existenz Gottes bei Kant", in *Kant und die biblische Offenbarungsreligion* (eds. N. Fischer, J. Sirovátka & D. Voprada; Prag: Karolinum, 2013), p. 30 (pp. 29-44)。

20. Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus; mit einem Anhang über Kant und Nietzsche* (Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1922).

正確的東西，這是怎麼做到的？」²¹他舉例說，在物理學中，儘管我們知道原子這一概念是任意的和虛假的，但是我們卻憑藉這個虛假的概念幸運地和富有成效地獲得想要的結果，沒有這個虛假的概念，我們就不會那麼成功地進行物理學解釋。這就構成了費欣格的解釋原則：我們雖然意識到許多概念是虛假的甚至矛盾的，但是這些概念卻是不可或缺的，這是因為它們是有用的，即在實踐上有其用途。費欣格認為，彷彿哲學的虛構主義已經被康德廣泛地運用在批判哲學中。在他看來，在康德的理論哲學中，時間、空間和物自體都是虛構的概念，靈魂、自由和上帝三大理念作為範導性原則也只是「啟迪性的虛構」，在實踐哲學中，自由、自律、道德法則、定言命令、目的王國無一不是虛構，在美學中，合目的性、共通感、目的論等等，都只是「虛構的假設」。²²就上帝理念而言，費欣格認為：「它在那裏涉及的『只不過』是我們自己理性的一個主觀的——形式的規則。」²³上帝理念被費欣格解釋成虛構，它根本沒有對象和實在性。阿迪克斯對費欣格的解釋非常不滿。早在他編輯康德的《遺著》（*Opus postumum*）時，就已經明確反對費欣格的虛構主義對康德哲學的解釋。²⁴為了反駁費欣格，他寫了專著《康德與彷彿哲學》（*Kant und die Als-Ob-Philosophie*）。這部著作細緻且系統地考察了費欣格的虛構主義所涉及的康德文本，最終指出，彷彿哲學把理念稱為虛構，這不符合康德的本意。阿迪克斯認為，「彷彿」或「好

21. 同上，頁 XII。

22. 對於費欣格對康德哲學中虛構主義的廣泛使用，請參看同上，頁 613-733。

23. 同上，頁 632。

24. 可參看 Immanuel Kant, *Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt von Erich Adickes* (Berlin: Reuther & Reichard, 1920; Kant-Studien. Ergänzungshefte, Nr. 50)。另外，對於阿迪克斯在他所編輯的《遺著》中對費欣格的批評，可以參看 Erich Adickes, *Kant und die Als-Ob-Philosophie* (Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1927), pp. 1-14。

像」並不完全指涉虛構，而是經常指向某種極有可能的、不是完全確定的實在性或現實性。就上帝的理念而言，阿迪克斯最終的結論是：「即使在大部分出現 als ob 的地方，這也並不意味，康德想要在虛構的意義上理解它們……它們想要表達的是只是不可靠和不確定，是的！表達的是絕對地反對理論理性規定超驗的事物，表達的是理論理性在認識理性理念的對象並證明其實在性時的無能。」²⁵

本文同意阿迪克斯的見解。康德在運用類比進行上帝認識時，固然不能確定上帝的實在性，但也不能由此而否定上帝的實在性。康德明確指出：「永遠不會出現某一個人，能夠以最起碼的憑據主張相反的東西，更不說獨斷地主張它了，這也是不容置疑地確定的。因為既然他只能通過純粹理性來闡明這一點，他就必須着手證明：一個最高的存在者是不可能的，在我們裏面作為純粹理智的思維主體是不可能的。但是，他要從哪裏獲得知識，使他有權利對超出一切可能的經驗之外的事物作出如此綜合的判斷的？」（KrV, B 770, A 742）。康德不厭其煩地表示，否定這些理念對象的實在性也是不可能的。他在《未來形而上學導論》表達了類似的看法。康德一方面承認：「如果我們對於任何一個對象希望知道得多於屬於這個對象的可能經驗的東西，或者對於一個我們認為不是可能經驗的對象的任何一個事物還哪怕要求有一點知識，按照它就其自身而言所是的形狀來規定它，這就會是一件荒唐的事情」（Prol, AA 04, 350）。這段話完全符合批判哲學的精神，即對物自體的直接規定跨出了經驗的界限，因而不合法的。然而康德繼續說：「但是另一方面，如果我們根本不想承認物自身，或者想把我們的經驗說成對事物的唯一可能的認識方

25. Adickes, *Kant und die Als-Ob-Philosophie*, p. 134.

式，從而把我們在空間和時間中的直觀說成是唯一可能的直觀，把我們的論證性的知性說成是任何可能的知性的原型，從而把經驗的可能性的原則說成是物自身的普遍條件，那就是一件更為荒唐的事情了」（Prol, AA 04, 350-351）。因此，費欣格認為康德直接否定了理念對象的實在性，這是不恰當的。

通過上面的論述，我們可以得出，通過類比所獲的上帝知識是反思性判斷力的結果，它不是上帝本身的知識，而是對於我們而言的知識。與此同時，這並不意味對上帝的實存的否定。按照批判哲學的精神，上帝的實存仍然是開放的問題。²⁶

四、象徵性的神人同性論

通過類比，康德從經驗中借來理智的概念，借助「否定之路」和「卓越之路」，獲的最高理智的概念。這就產生了如下的問題，即康德的類比方案是否會導致一種神人同性論（Anthropomorphismus）？我們首先要明確的是，康德並不拒絕神人同性論。在第一批判中，康德指出：「我們還可以在這一理念中毫不畏懼地、無可指責地允許某些有益於上述範導性原則的神人同性論」（KrV, B 728, A 700，參見 KrV, B 725, A 697）。關鍵的問題是，康德採納的神人同性論到底是一種甚麼樣的形態。

在《未來形而上學導論》中，康德通過對休謨（David Hume）的批判，擺明了自己的立場。休謨在《自然宗教對話錄》（*Dialogues concerning Natural Religion*）中，設計了克里安提斯（Cleanthes），菲洛（Philo）與德米亞（Demea）

26. 有些學者甚至用否定神學的模式來理解康德這一思想。參見 Schneider, “Die transsubjektive Existenz Gottes bei Kant”。

之間的對話。克里安提斯支持上帝存在的目的論證明，即康德所說的自然神學證明。德米亞則主張宇宙論證明和哲學的理神論。菲洛既批判克里安提斯的目的論證明是神人同性論，又指責德米亞由先天證明而來上帝觀念對世界沒有任何作用（因為它不能證明上帝是最高理智），最終對人認識上帝的能力產生懷疑。²⁷菲洛代表了休謨本人的觀點。²⁸康德在《未來形而上學導論》中檢討了休謨對理神論和神人同性論的攻擊。在康德看來，理神論（Deismus）中最高存在者這一概念要通向有神論（Theismus），就必須借助神人同性論：「休謨一直堅持：僅憑一個元始存在者的概念，我們僅僅賦予這個概念一些本體論的謂詞（永恆性、全在性、全能性），實際上我們根本就沒有思維任何確定的東西」（Prol, AA 04, 356）。因此，僅僅說上帝是世界的原因，這是不夠的，「還要說明它的因果性的形狀，例如通過知性和意志」（Prol, AA 04, 356）。換句話說，人們必須借助從經驗獲得的屬性（更確切地說是理智），說明上帝與世界關係的具體情形。康德指出，休謨批評的要害就在於指出有神論和神人同性論的相關聯，如果神人同性論不可接受，那麼似乎有神論也要垮台，那就是剩下理神論。然而理神論「對我們毫無用處，根本不能用作宗教和道德的基礎」（Prol, AA 04, 350-356）。

康德自己接受了休謨的觀點，即單純的理神論不能充當宗教和道德的基礎。²⁹在《理性神學講演錄》中，康德明

27. David Hume, *Dialogues concerning Natural Religion and Other Writings* (ed. Dorothy Coleman; New York: Cambridge University Press, 2007).

28. Tim Black & Robert Gressis, "True religion in Hume's Dialogues Concerning Natural Religion", *British Journal for the History of Philosophy*, 25 (2017), pp. 244-264.

29. 康德到底對休謨在宗教問題上的態度如何，蓋耶（Paul Guyer）認為，康德接受了休謨的觀點，上帝存在的目的論證明不能夠為提供一個關於上帝的知識，而只為科學研究提供一個啟迪性的原則（heuristic principle）。參見 Paul Guyer, *Knowledge, Reason, and Taste: Kant's Response to Hume* (Princeton: Princeton University Press, 2008), p. 241。但我

確地指出，我們不能滿足於「最實在的存在者」（ens realissimum）這一概念，因為這一概念跟我們和這個世界沒有關係，是毫無用處的（unbrauchbar）。為了能夠使用這個概念，有神論者（Theist）除了把「本體論的謂詞」（ontologische Prädikate）加在它之上以外，還要從經驗的原則和知識中借來上帝的屬性，把上帝當成最高理智（oberste Intelligenz）（參見 V-Phil-Th/Pöhlitz, AA 28, 1019-20）。我們知道，這正是利用了類比這個手段。³⁰由於理神論的上帝概念不能作為宗教和道德的基礎，從經驗中借來理智的概念，形成關於上帝作為最高理智的知識，就似乎成為了必經之路。但是，休謨已經批評有神論為神人同性論。如何使得先天的上帝概念既能對道德和宗教有用，又避免粗糙的神人同性論，成為了棘手的難題。對此，康德提出了「象徵性的神人同性論」這一解決方案：

只要我們把我們的判斷限制在世界與一個其概念本身處於我們在這個世界之內能夠獲得的知識之外的存在者所能具有的關係上，我們就守住了這個界限。因為在這種情況下，我們就不是把我們視為經驗的對象所憑藉的任何屬性**就自身而言**加給最高的存在者，由此就避免了**獨斷論**的神人同性論。但是我們允許把這些屬性賦予最高存在者與世界的關係，並且允許一種**象徵性的**神人同性論，這種神人同性論事實上僅僅涉及語言，而不涉及客體自身。（Prol, AA 04, 357，楷體強調為原文所有）

們認為，這並不符合康德的觀點，因為康德正是希望通過類比而獲得上帝的最高理智這一屬性，儘管這種知識包含許多限制。對蓋耶觀點的反駁，可以參看 Reed Winegar, “Kant’s Criticisms of Hume’s Dialogues concerning Natural Religion”, *British Journal for the History of Philosophy*, 23 (2015), pp. 888-910。

30. 康德對理神論上帝概念不能運用於宗教和道德這個觀點的接納，也可以參見 KrV, B 659, A 631。

康德在這段話之後闡釋了如何通過類比來獲得上帝的理智屬性：「我們不得不這麼看待世界，就好像它是一個最高知性和意志的作品似的」（Prol, AA 04, 357）。經過上文的分析，我們已經非常清楚康德的意思了：如果我們不是就上帝本身進行規定，而是就上帝與世界的關係而把最高理智這一屬性加給上帝，我們就守住了經驗的界限，從而避免了休謨所說的獨斷的神人同性論，從而合法地以最高理智來規定上帝。這在康德看來是一種象徵性的神人同性論。³¹

象徵性的神人同性論能在兩種意義上規避獨斷的神人同性論的錯誤：（一）類比方法的運用使得人們不會魯莽地直接規定上帝自身，而是謹慎地規定上帝與世界的關係。象徵性的神人同性論的要點就在於將上帝置於與世界的關係中去考察，而不是就上帝本身而言進行論述。世界系統統一性就像屋子、手錶，後者的美和秩序是通過工匠的理智而造成的。同樣地，世界的系統統一性也以最高理智為其原因。這就是本文一再強調的類比方法。人們通過類比的方法，避免了直接去規定上帝本身的危險。（二）上帝作為最高理智與人類的理智具有質的和量的雙重差別，從而使得從經驗借來的謂詞得到了最大程度上的淨化。上帝的最高理智與人的理智雖然都稱為理智，但是他們的差別卻是巨大的。上帝的最高理智是 *intellectus archetypus*〔作為原型的理智〕，人類的理智因為分有了上帝的理智而存在。康德通過否定的路和卓越之路，使得上帝的理智與人類的理智在質和量上都徹底區分開來了。康德的神人同性論絕非粗俗的、獨斷的神人同性論，它既謹慎地不去直接規定

31. 關於「象徵」一詞在康德哲學中的用法以及象徵性的神人同性論，可以參考 Maly, *Kant über die symbolische Erkenntnis Gottes*, pp. 20-28, 215-281。作者特別詳細地闡述了第三批判中的§59 節「美作為道德的象徵」中的上帝觀念，最終得出了與本文類似的結論。

上帝自身，又努力使自己加給上帝的謂詞（就上帝與世界的關係而言）儘可能地純淨化。

五、結論：類比的上帝知識的意義

在通常的哲學史敘事中，上帝對康德哲學而言是不可知的物自體。但是，康德並未因此而陷入完全的不可知論。相反，康德始終在各種著作中努力探討上帝的屬性，努力獲得人類理性可以把握的上帝知識。類比正是康德把握深不可測之上帝的工具。康德這一思想當然不是孤明先發，而是有着深厚的歷史根基：自古希臘以來的類比思想經由新柏拉圖主義者普洛克羅斯（Proclus）和否定神學的代表托名狄奧尼修斯（Pseudo-Dionysius）改造，被用於研究神學，進而被阿奎那、邁蒙尼德等思想家發揚光大。康德承繼這一傳統，通過類比的方式言說超感性者上帝，這對他自身的哲學產生了深遠的影響：在理論哲學中，世界的系統統一性與上帝理智的關係在類比中被把握，從而使得作為範導性原則的上帝理念具有了堅實的工具論；在道德哲學中，上帝的全知、全能、全善與至善的關係通過類比人的理智與人工產品的關係而被認識到，從而以實踐的方式充實了上帝理念的實在性；在宗教哲學中，康德通過類比形成了「象徵性的神人同性論」，規避掉了獨斷的、粗俗的神人同性論，從而形成一種新的上帝理念；最後，康德的反思性判斷力也與類比有着緊密的關聯，換而言之，自然與道德的合目的性與上帝預設的關係正是建立在類比的基礎之上。所有這些都使類比成為康德哲學中的重要問題，類比所獲得的上帝認知也是康德哲學中不可磨滅的印記。在康德之後，類比思想未曾絕跡，卡爾·巴特（Karl Barth）以其「信仰的類比」重新恢復了類比思想的生機。通觀思想

周小龍

史，我們能夠發現，康德通過類比而談論上帝認知的思想有着承前啟後的關鍵地位，值得我們更加深入地考察。

作者電郵地址：zhouxlong3@mail.sysu.edu.cn

中文書目

- 胡好。〈論康德的第一類比〉。載《德國哲學》2015年第1期。頁46-57。[HU Hao. “On Kant’s first analogy”. *German Philosophy* 2015 issue 1. pp. 46-57.]
- 康德。《康德著作全集》。李秋零譯。共9卷。北京：中國人民大學出版社，2003-2010。[Kant, Immanuel. *Kants Werke: Akademie Textausgabe*. Translated by LI Qiuling. 9 volumes. Beijing: China Renmin University Press, 2003-2010.]
- 李秋零。〈道德並不必然導致宗教——康德宗教哲學辯難〉。載《宗教與哲學》第2輯（2013）。頁145-158。[LI Qiuling. “Dao de bing bu bi ran dao zhi zong jiao: Kang de zong jiao zhe xue bian nan”. *Religion and Philosophy*, volume 2 (2013). pp. 145-158.]
- 。〈康德的目的論思維和形而上學〉。載《宗教與哲學》第9輯（2021）。頁1-12。[LI Qiuling. “Kang de de mu di lun si wie he xing er shang xue”. *Religion and Philosophy*, volume 9 (2021). pp. 1-12.]
- 梁亦斌。〈康德的經驗的第二類比：論證、意義和困難〉。載《清華西方哲學研究》2015年第2期。頁244-255。[LIANG Yibin. “Kant’s Second Analogy of Experience: Arguments, Significance, and Challenges”. *Qinghua Studies in Western Philosophy* 2015 issue 2. pp. 244-255.]
- 馬松紅。〈論類比在上帝言說中的適度與界限——一種基於問題及其歷史的省察〉。載《基督教學術》第20輯（2018）。頁271-275。[MA Songhong. “Lun lei bi zai shang di yan shuo zhong de shi du yu jie xian: yi zhong ji yu wen ti ji qi li shi de xing cha”. *Christian Scholarship* 20 (2018). pp. 271-275.]
- 錢捷。〈康德「經驗的類比」的構成性——一個基於威約曼解釋的評論〉。載《南京大學學報》（哲學社會科學版）2004年第3期。頁61-64。[QIAN Jie. “The Konstitutiv of Kant’s Analogies of Experience. A Review Based on Prof. Vuillemin’s

Interpretation”. *Journal of Nanjing University (Philosophy, Humanities and Social Science)*, 2004 issue 3. pp. 61-64.]

外文書目

Adickes, Erich. *Kant und die Als-Ob-Philosophie*. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag, 1927.

Black, Tim & Robert Gressis. “True religion in Hume’s Dialogues Concerning Natural Religion”. In *British Journal for the History of Philosophy*, 25 (2017). pp. 244-264.

Byrne, Peter. *Kant on God*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2007.

Guyer, Paul. *Knowledge, Reason, and Taste: Kant’s Response to Hume*. Princeton: Princeton University Press, 2008

Hume, David. *Dialogues concerning Natural Religion and Other Writings*. Edited by Dorothy Coleman. New York: Cambridge University Press, 2007.

Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin. 1900f.

_____. *Kants Opus postumum dargestellt und beurteilt von Erich Adickes*. Berlin: Reuther & Reichard, 1920.

Marty, François. *La naissance de la métaphysique chez Kant: une étude sur la notion Kantienne d’analogie*. Paris: Beauchesne, 1980.

Maly, Sebastian. *Kant über die symbolische Erkenntnis Gottes*. Berlin/ New York: De Gruyter, 2012.

Pieper, Annemarie. “Kant und Methode der Analogie”. In *Kant in der Diskussion der Moderne*. Edited by Gerhard Schönrich & Yasushi Kato. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. pp. 92-112.

Puntel, L. Bruno. *Analogie und Geschichtlichkeit. Philosophiegeschichtlich-kritischer Versuch über das*

- Grundproblem der Metaphysik*. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1969.
- Schneider, Ruben. “Negative Theologie und analoge Gotteserkenntnis in Kants theoretischer Philosophie. Das kantische und das thomanische Analogiedenken im Vergleich”. In *Vernunftreligion und Offenbarungsglaube. Zur Erörterung einer seit Kant verschärften Problematik*. Edited by Norbert Firscher & Jakub Sirovátka. Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2005. pp. 296-316.
- _____. “Die transsubjektive Existenz Gottes bei Kant”. In *Kant und die biblische Offenbarungsreligion*. Edited by N. Fischer, J. Sirovátka, & D. Voprada. Prag: Karolinum, 2013. pp. 29-44.
- Specht, Ernst K. *Der Analogiebegriff bei Kant und Hegel*. Köln: Kölner Universitäts-Verlag, 1952.
- Vaihinger, Hans. *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus; mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1922.
- Winegar, Reed. “Kant’s Criticisms of Hume’s Dialogues concerning Natural Religion”. *British Journal for the History of Philosophy*, 23 (2015). pp. 888-910.
- ZHOU Xiaolong. *Religionsbegründung ohne Erkenntnis Gottes. Die metaphysischen Grundlagen der kantischen und schleiermacherschen Religionsphilosophie im Vergleich*. Tübingen: Narr Francke Attempto, 2022.

On the Role of Analogy in Kant's Discourse on the Cognition of God

ZHOU Xiaolong

Postdoctoral

Department of Philosophy

Sun Yat-sen University

Abstract

Analogy is an important yet much neglected concept in Immanuel Kant's philosophy. It serves not only as a basis for Kant's deduction of concepts such as entity, but also as a fundamental way of cognizing God. This article explores the concept of analogy in Kant's philosophy as a way of cognizing God. Analogy is not for the purpose of gaining knowledge of things in and of themselves, but for the purpose of understanding the relationship of one thing to another. In this sense, the knowledge of God gained through analogical modes of thinking serves to express the relationship between God and the systematic unity of the world. By means of analogy, Kant avoids dogmatic and crude anthropomorphism.

Keywords: Analogy; Cognition of God; Kant;
Systematic Unity; Anthropomorphism