

爱因斯坦的宇宙宗教与康德的道德 宗教之比较及其融合

——兼论斯宾诺莎的泛神论

陈晓平^{1,2}

(1.华南师范大学 公共管理学院, 广东 广州 510006; 2.广东财经大学 智能社会与人的发展研究中心, 广东 广州 510320)

摘要:爱因斯坦把“上帝”等同于“宇宙”,称之为“宇宙宗教”,并宣称那正是斯宾诺莎的泛神论;然而,爱因斯坦却把对社会道德的关注从宇宙宗教中剥离出来。与之相反,康德则把“上帝”与“宇宙”分离开来,站在反自然神论或反宇宙宗教的立场上,仅仅主张道德神论或道德宗教。我们将爱因斯坦和康德的理论加以融合,形成广义的宇宙宗教。广义宇宙宗教把狭义宇宙宗教和道德宗教包括在内,这是对斯宾诺莎之泛神论的回归和升华,不仅与科学并行不悖甚至相互促进,而且对人生具有一定的指导意义。

关键词:宇宙宗教;道德宗教;泛神论;爱因斯坦;康德;斯宾诺莎

中图分类号:N031

文献标识码:A

文章编号:1008-7699(2020)01-0001-08

伟大的现代物理学家爱因斯坦(1879—1955)宣称他所信仰的是“斯宾诺莎的上帝”,而在斯宾诺莎那里,上帝(神)、宇宙(自然)和实体是同一个东西,通常被称为“泛神论”(Pantheism),爱因斯坦则称之为“宇宙宗教”。与之形成鲜明的对照,伟大的近代哲学家康德(1724—1804)则对与泛神论或宇宙宗教密切相关的自然神论(Deism)或自然宗教加以否定,别树一帜,举起“道德神论”或“道德宗教”的大旗。但在笔者看来,康德的道德宗教与爱因斯坦的宇宙宗教是并行不悖、相互补充的,因而可以融为一体,形成广义的宇宙宗教(或广义的自然宗教)。

一、爱因斯坦的宇宙宗教

爱因斯坦这样描述自己的宗教情怀:“宗教感情所采取的形式是对自然规律的和谐所感到的狂喜的惊奇,因为这种和谐显示出这样一种高超的理性,同它相比,人类一切有系统的思想和行动都只是它的一种微不足道的反映。”^{[1]283}爱因斯坦把这种宗教情怀叫做“宇宙宗教感情”,并指出:“要向完全没有这种感情的人阐明它是什么,那是非常困难的,特别是因为没有什么拟人化的上帝概念同它相对应。”^{[1]280}

我们看到,爱因斯坦情有独钟的宇宙宗教有两个特征:其一是,没有拟人化的上帝概念;另一是,那里的上帝只不过是自然或宇宙的高度和谐所显示出的“理性”。爱因斯坦进一步解释道:“我认为宇宙宗教感情是科学研究的最强有力、最高尚的动机。……唯有这种力量,才能作出那种确实是远离直接现实生活的工作。为了清理出天体力学的原理,开普勒和牛顿花费了多年寂寞的劳动”。^{[1]282}

爱因斯坦把开普勒和牛顿的宗教观念也纳入宇宙宗教,而牛顿通常被作为自然神论(Deism)或自然宗教的代表人物之一。可见,宇宙宗教与自然宗教或自然神论是密切相关的。二者之间至少有一个共同

收稿日期:2019-09-27

基金项目:国家社会科学基金一般项目“计算社会科学的解释研究”(19BZX033);国家社会科学基金一般项目“语境主义反怀疑论方案批判研究”(18BZX040)

作者简介:陈晓平(1952—),男,山西昔阳人,华南师范大学公共管理学院哲学所教授,广东财经大学智能社会与人的发展研究中心研究员。

点,即上帝不干预自然规律的运作因而不干预科学家们的独立研究,反而给人们提供了自主研究大自然的精神动力。因此,科学与宗教不仅可以是并行不悖的,而且是相互促进的。应该说,宇宙宗教与自然宗教的这一共同点是十分重要的,因此二者可以归于同一类宗教,正如爱因斯坦把牛顿和开普勒的宗教观都纳入宇宙宗教。

爱因斯坦指出:“凡是彻底深信因果律的普遍作用的人,对那种由神来干预事件进程的观念,是片刻也不能容忍的。”^{[1]281}这是爱因斯坦和牛顿等伟大科学家的共同感受,否则他们将没有动力和信心来独立地从事科学研究。爱因斯坦又说道:“只有那些做了巨大努力,尤其是表现出热忱献身——要是没有这种热忱,就不能在理论科学的开辟性工作中取得成就——的人,才会理解这样一种感情的力量。”^{[1]282}这种感情就是包括自然宗教在内的宇宙宗教。在宇宙宗教中,“我们得到了一个同通常理解很不相同的关于科学同宗教关系的概念”^{[1]281},即由通常理解的科学与宗教的互不相容的关系变为并行不悖、相互促进的关系。

要说自然宗教或自然神论与宇宙宗教之间有什么区别的话,那就是:自然神论认为上帝在宇宙之上或之外,他在创造或推动宇宙之后便不再施加影响了,这也就是牛顿所谓的“第一推动”。与之不同,在爱因斯坦的宇宙宗教那里,上帝不在宇宙之外或之上,而在宇宙之中;用爱因斯坦的话说,上帝就是“自然规律的和谐”所显示出的“高超的理性”,对上帝的崇敬就是对自然规律的和谐性或必然性的崇敬。正因为如此,宇宙宗教的上帝几乎完全没有人格化。与之相比,自然神论的上帝多少残留了人格化的影子。不过,这个差异不是实质性的,不妨碍我们把宇宙宗教与自然宗教归为一类,正如没有君主的民主政体与虚设君主的民主政体(君主立宪制)可被归为一类。

爱因斯坦的宇宙宗教与斯宾诺莎的“泛神论”(Pantheism)比较接近,对此,爱因斯坦是供认不讳的。他宣称:“我信仰斯宾诺莎的那个在存在事物的有秩序的和谐中显示出来的上帝,而不信仰那个同人类的命运和行为有牵累的上帝的。”^{[1]243}“照通常的说法,这可以叫作‘泛神论的’概念(斯宾诺莎)。”^{[1]244}

请注意,爱因斯坦把他的上帝与“那个同人类的命运和行为有牵累的上帝的”区别开来,他的宇宙宗教感情仅仅是对自然规律的和谐“感到的狂喜的惊奇”,而与人生的幸福与不幸、善良与邪恶没有关系,因而与人类命运和道德行为没有关系。在这一点上,爱因斯坦的宇宙宗教与其他宗教有着明显的区别,其他宗教一般都把道德引导或伦理规范作为重要任务,包括斯宾诺莎的泛神论。

爱因斯坦进而指出:“你很难在造诣较深的科学家中间找到一个没有自己的宗教感情的人。但是这种宗教感情同普通人的不一样。在后者看来,上帝是这样一种神,人们希望得到他的保佑,而害怕受到他的惩罚……可是科学家却一心一意相信普遍的因果关系。在他看来,未来同过去一样,它的每一个细节都是必然的和确定的。道德不是什么神圣的东西;它纯粹是人的事情。”^{[1]283}

爱因斯坦“相信普遍的因果关系”,把它的必然性和确定性看作神圣的。可以说,爱因斯坦的宇宙宗教的精髓就是从自然现象的偶然性中发现和认定其必然性,并对所认定的必然性怀有崇敬或敬畏之情。不过,爱因斯坦只把自然规律看作神圣的,而不把道德法则看作神圣的;为此,他只把宗教与自然规律联系起来即宇宙宗教,而把宗教与道德法则剥离开来,以致他反对道德宗教。他明确地宣称,宇宙宗教“用不着社会的或者道德的宗教。”^{[1]281-282}

然而,在笔者看来,爱因斯坦这后一做法有失偏颇,因为不仅自然规律具有必然性,道德法则也具有某种必然性。是的,道德法则首先“是人的事情”,但这并不妨碍人们赋予它某种神圣性而形成道德宗教;正如科学规律首先也“是人的事情”,即人类科学研究的事情,宇宙宗教却赋予科学规律某种神圣性。

不过,爱因斯坦的另一些说法似乎又为道德宗教开了后门,即:“人类所做的和所想的一切都关系到要满足迫切的需要和减轻苦痛。如果人们想要了解精神活动和它的发展,就要经常记住这一点。”^{[1]279}这使宗教这一精神活动与人生的幸福或痛苦联系起来,进而不可避免地与道德法则联系起来。

爱因斯坦指出:“从恐惧宗教发展到道德宗教,实在是民族生活的一大进步。……实际上,一切宗教都是这两种类型的不同程度的混合,其区别在于:随着社会生活水平的提高,道德性的宗教也就愈占优

势。所有这些类型的宗教所共有的,是它们的上帝概念的拟人化的特征。一般地说,只有具有非凡天才的个人和具有特别高尚品格的集体,才能大大超出这个水平。但是属于所有这些人的还有第三个宗教经验的阶段,尽管它的纯粹形式是难以找到的;我把它叫做宇宙宗教感情。”^{[1]280}

爱因斯坦把宗教的历史发展分为三个阶段,依次为恐惧宗教、道德宗教和宇宙宗教,并指出所有宗教——包括宇宙宗教——包含着恐惧宗教和道德宗教的混合,只是在不同的阶段二者所占比例不同罢了。既然恐惧宗教和道德宗教都具有拟人化的特征,这意味着宇宙宗教也具有一定的拟人化特征,只是其程度低于恐惧宗教和道德宗教。这样一来,爱因斯坦关于宇宙宗教的说法似乎出现矛盾,即:宇宙宗教既包含恐惧宗教和道德宗教又不包含它们,宇宙宗教既有一定的拟人化又无任何拟人化。

为了消除这一矛盾,我们有必要区分两个概念,即“局部性高阶”和“整体性高阶”。例如,当说三层楼房高于二层楼房时,我们是从整体性高阶来讲的,这里的“三层”包含前两层;当说第三层楼房高于第二层楼房时,我们是从局部性高阶来讲的,这里的第三层不包括前两层。类似地,当爱因斯坦说宇宙宗教不包含恐惧宗教和道德宗教因而不具有拟人化的时候,他是从局部性高阶的意义上谈论宇宙宗教的;当他或明或暗地说宇宙宗教在一定程度上包含恐惧宗教和道德宗教因而具有一定拟人化的时候,他是从整体性高阶的意义上谈论宇宙宗教的。

须强调,在整体性高阶的意义上谈论宇宙宗教,宇宙宗教是对道德宗教的超越而不是取代或排斥。据此,我们可以把潜在于宇宙宗教的道德成分展现出来,从而构成“广义的宇宙宗教”(或广义的自然宗教)。与之对照,局部性高阶意义上的宇宙宗教不是对道德宗教的超越而仅仅是为了在二者之间做出区别,不妨称之为“狭义的宇宙宗教”。广义宇宙宗教(或广义自然宗教)是对狭义的宇宙宗教和道德宗教的合并或综合。

由于爱因斯坦没有对宇宙宗教的不同含义加以区分,这使宇宙宗教与道德宗教的关系有些模糊不清,甚至使宇宙宗教与道德宗教对立起来。无独有偶,康德则从相反的方向混淆了道德宗教与宇宙宗教(自然宗教)的不同含义,从而也使道德宗教与宇宙宗教对立起来。

二、康德的道德宗教

康德对宗教或神学作了这样的分类:“自然的神学则把一个世界创造者的属性和存有从这个世界中所找到的性状、秩序和统一性中推出来,在这个世界中必须假定两种不同的原因性及其规则,这就是自然和自由。因此自然的神学从这个世界上升到最高的理智,要么把它作为一切自然秩序和完善性的原则,要么把它作为一切道德秩序和完善性的原则。在前一种情况下叫自然神学,在后种情况下叫道德神学。”^{[2]499}

康德指出现实世界的两种不同的原因性即**自然**和**自由**。围绕自然和自由,“自然的神学”从现实世界推出的“世界创造者的属性和存有”(即上帝的存在及其属性)也是有所不同的,一是关于自然秩序和完善性的,另一是关于道德秩序和完善性的;相应地,前者叫“自然神学”,后者叫“道德神学”。请注意,“自然的神学”和“自然神学”的区别;自然的神学是把自然神学和道德神学包含在内的,我们不妨称之为“广义的自然神学”,对应于前一节所说的“广义的宇宙宗教”或“广义的自然宗教”。

康德对(狭义的)自然神学或自然宗教持有否定和拒斥的态度,进而对广义的自然神学也不接受,因为后者包含了前者,故而仅仅接受道德神学。对于自然神学,康德作出这样的断言和质疑:“迈向绝对总体性(上帝或宇宙——引者注)的这一步通过经验性的道路是根本不可能的。于是人们就在自然神学的证明中来走这一步。那么,他们用什么办法来跨越一条如此之宽的鸿沟呢?”^{[2]496}在康德看来,从经验到绝对总体(上帝或宇宙)的逻辑桥梁是不可能有的,而自然神学的目的恰恰是要建立这样的桥梁,因此自然神学的论证肯定是错误的。

对于自然神学的错误,康德指出:“当人们一直达到对世界创造者的智慧、力量等等的伟大感到惊叹

而不再能够继续前行之后,他们就一下子抛开了这个通过经验性的证明根据而作的论证,而进向一开始即已从世界的秩序和合目的性中推论出来的世界的偶然性。现在,单从这种偶然性出发,他们就仅仅通过先验的概念而进向一个绝对必然者的存有,又从这个最初原因的绝对必然性的概念出发而进向那绝对必然者的通盘被规定的或进行规定的概念,即一个无所不包的实在性的概念。”^{[2]496}

康德这里所说的“对世界创造者的智慧、力量等等的伟大感到惊叹”类似于爱因斯坦的宇宙宗教感情。这种情感得自于我们所观察到的“世界的秩序和合目的性”,这种现象是一个观察事实因而具有偶然性。人们由此偶然事实推出另一种偶然性即存在一个伟大的设计者,正是他的设计使自然界呈现出秩序和合目的性。然后,人们通过一个“先验的概念”即“最初原因”,把这个偶然存在的伟大设计者看作“绝对必然者的存有”即上帝。请注意,这一从“偶然性”向“绝对必然性”的步骤是非逻辑的跨越;接着又有一步非逻辑的跨越,即从绝对必然的“最初原因”跨越到绝对必然的“无所不包的实在性的概念”,这个概念就是“宇宙实体”。康德把“最初原因”看作自然神学的上帝,而把“无所不包的实体”看作宇宙神学的上帝。

在这种意义上,康德又说:“自然神学的证明卡住在自己的行动计划中,它在这种窘境中突然跳到宇宙论的证明。”^{[2]496}这里的“宇宙论”就是“宇宙神学”。康德认为,从思辨理性来证明上帝存在只能有三种方式,即自然神学的证明、宇宙神学的证明和本体神学的证明。自然神学的上帝是自然因果链条的“最初原因”,宇宙神学的上帝是无所不包的宇宙实体,本体神学的上帝是一种自在之物;这三种神学试图证明三种不同的上帝之存在。

在康德看来,这三种证明上帝存在的方式都是行不通的,因为“自然神学的证明建立在宇宙论的证明的基础上,而宇宙论的证明却建立在本体论证明的基础上”,^{[2]497}因此,全部证明最终归结为对自在之物的证明。既然自在之物是不可知的,那么本体论证明便是不可能的,相应地,关于上帝存在的三种证明都是无法成立的。康德不无幽默地说道,不可知的自在之物仅仅是一“单纯理念”;“一个人要想从单纯理念中丰富自己的见解,正如一个商人为了改善他的境况而想给他的现金账上添上几个零以增加他的财产一样不可能。”^{[2]478}

笔者大致同意康德关于上帝存在的自然神学和本体神学之证明的分析和评论,但是不同意他对宇宙神学之证明的评价。相反,笔者认为宇宙神学的证明是可以独立成立的,不必“建立在本体论证明的基础上”。为此,让我们从康德关于宇宙论证明的界定谈起,其界定如下:

这个证明是这样说的:如果有某物实存,那么也必定有一个绝对必然的存在者实存。现在至少我自己实存着,所以一个绝对必然的实在者实存。小前提包含有一个经验,大前提包含有从一个一般经验到必然之物的存有的推论。^{[2]480}

小前提包含的经验就是“至少我自己实存着”,其经验的实在性体现于笛卡尔的那句名言“我思故我在”。需指出,我自己的经验实在具有偶然性,而不具有必然性,因为我有可能胎死腹中,或者我的基因不是现在这样,等等。但是,由此偶然的经验实在可以逻辑地推出一个必然的实在即宇宙实体,这个逻辑推导的过程实际上就是数学集合的逻辑概括,即:这个宇宙不过是包括自我在内的最大集合,至少包含我的身体和思想,此外还包含我已经感觉到或认识到的一切事物(暂不考虑导致集合论悖论的那种“最大集合”)。由于我自己是存在的,所以包括自我在内的宇宙也是存在的;相对于自我的存在,宇宙的存在具有逻辑必然性。

需强调,宇宙存在的逻辑必然性是相对于自我存在这个偶然事实而言的,但这并不使作为上帝的宇宙实体失去普遍性,因为自我存在这个事实几乎是所有人都承认的。况且,对宇宙上帝的信仰本来就是私人的,不需要给出一个可以强迫所有人都信仰的宇宙上帝的证明;因此,即使个别人不承认“自我存在”的事实,这也是无关大局的。相对于自我存在这一偶然的经验事实,得出宇宙上帝必然存在的结论,这正是宇宙论证明的特征,大致如康德所说:宇宙论的证明是“经验性地以任何某个存有为基础”。^{[2]471}

康德强调宇宙论的证明是以某个经验性存有如自我的存有为基于,这是对的;但是他又在经验性存

有之前加上“任何”便是错的,致使康德把宇宙论证明与本体论证明之间的界线抹杀了,进而使后者成为前者的基础。康德在给出以上关于宇宙论证明的界定之后评论说:“这个证明也抽掉了诸经验对象中这个世界由以能与任何可能世界区别开来的一切特殊属性。”^{[2]480}显然,这个说法是不恰当的,因为自我的实在性就在于它是此时此刻的特殊经验即“我思”,我思不在彼时彼刻,更不在其他什么可能世界之中,因此,我思的特殊经验能够把现实世界与其他可能世界区别开来。由于康德在经验性存有之前加上“任何”,这便消除了宇宙论证明的特殊经验性,进而将它错误地归入远离经验的本体论证明,并把本体论证明的无效性转嫁给宇宙论证明,以致得出宇宙论证明不可能成立的结论。

在此有必要提及康德的经验实在论立场。正是基于这一立场,康德一旦认为宇宙论证明缺乏特殊经验的前提,便把它归入先验的本体论证明,进而归于无效。康德给自己的哲学立场帖上两个标签,即“先验观念论”和“经验实在论”,并认为它们是密切相关的。康德宣称:“先验的观念论者就是一个经验性的实在论者,他承认作为现象的物质有一种不可推论,而是直接知觉到的现实性。”^{[2]325}康德把现实性或实在性赋予可被直接感知的物质,而先验的或非经验的东西只具有观念性,仅当观念性的东西在经验基础上得以证明,才能具有实在性。这就是为什么康德一定要求关于上帝存在的宇宙论证明必须具有可感知的特殊经验的前提,否则,上帝的存在性或实在性是无法得以证明的。

为纠正康德对宇宙论证明的错误分析和定位,笔者在上面给出一个较为清晰的宇宙论证明。这个证明是从自我存在这个可感知的前提出发的,因而满足康德的特殊经验性要求,使得宇宙论证明可以独自成立,即同时满足康德关于宇宙论证明的经验实在性和先验观念性的双重要求。

与之对照,爱因斯坦并不关心宇宙的逻辑必然性,而只是为宇宙实际上所显示出来的规律性与和谐性而感到惊奇和敬畏,这就是他的宇宙宗教感情。由于宇宙的规律性与和谐性是在经验科学中显示出来的,而经验科学具有可感知的特殊经验的基础,即通常所说的“经验可检验性”,因而具有康德所说的实在性,并且符合人们关于实在性的常识。不过,由于爱因斯坦的宇宙宗教缺乏逻辑上的或观念上的辩护,其哲学上的或形而上学的理论深度有所欠缺,未能触及康德所说的“绝对总体性”或“绝对必然性”。

我们在前一节指出,爱因斯坦的宇宙宗教存在一定的含混性,以致把道德宗教排除在外。与之相反,康德的做法是让宗教只包含道德宗教而排斥自然宗教(宇宙宗教),这便走向另一极端,因而也具有片面性。以上是从总体思想上来评价康德的宗教理论的,下面我们不妨对其具体内容略作考察。

康德在其《实践理性批判》中把“上帝存在”和“灵魂不灭”这两个命题作为先验“公设”(postulate)确立起来,尽管对二者无法给出理智上的证明。关于“上帝存在”,康德谈道:“因为至善只有在上帝的此在的条件下才发生,所以这就将上帝的此在这个先决条件与职责不可分割地联结在一起,亦即认定上帝的此在,在道德上是必然的。”^{[3]137}

为了在道德实践上引导人们努力向“至善”即“德福相配”接近,康德把达到至善的先决条件即“上帝存在”与道德责任先验地联系在一起,并“认定”上帝存在具有道德的必然性。的确,在现实世界中,“善有善报,恶有恶报”的德福相配原则常被违反,使之成为可望而不可及的目标。如果让这种理想得以实现,那么至善至美、全知全能的上帝便是必不可少的。这样,“通过作为纯粹实践理性客体的最终目的的至善概念,道德法则导致宗教。”^{[3]141}这里的“宗教”是指道德宗教或道德神论,其“上帝”只管德福相配的至善原则得以“实现”,而不管宇宙或自然的和谐性和完善性,因而与自然神论或自然宗教是无关的。这就是康德的反自然神论或反宇宙宗教的道德神论或道德宗教的基本内容。

三、对斯宾诺莎之泛神论的回归和升华

康德的至善原则满足人们的一种期待,即“善有善报,恶有恶报”,显然,这样的上帝多少带有一定程度的人格化,即把人的感情和期待移植到上帝那里。然而,这种带有人格化的上帝是爱因斯坦所摒弃的,也是斯宾诺莎所不屑的。斯宾诺莎谈道:“那些希望上帝对于他们的道德、善行以及艰苦服役,有所表彰

与酬劳的人其去道德的真正价值未免太远,他们好像认为道德和忠诚事神本身并不是至乐和最高自由似的。”^{[4]94-95}在斯宾诺莎看来,希望从上帝那里得到回报的人舍弃了宗教的“真正价值”,宗教的真正价值在于敬神、爱神和“事神本身”,而不在于从神那里索取回报。爱因斯坦也持类似的观点,他说:“如果一个人因为害怕死后受罚和希望死后得赏,才来约束自己,那实在是太糟糕了。”^{[1]282}

具有讽刺意味的是,康德那个旨在满足人们德福相配之愿望的上帝,对于康德自己的道德原则没有任何作用,因为其道德原则属于“纯粹实践理性”,所谓“纯粹”就在于道德与人的幸福或快乐之类的经验满足感是完全无关的,而是一个纯粹的自由意志,因而无需上帝给以回报。无怪乎著名德国思想家海涅(H. Heine, 1797—1856)作出一个既风趣又深刻的评论,说康德的“上帝”是专为他的老仆人设立的。

海涅谈道:“老兰培作为一个悲伤的旁观者,腋下挟着他的那把伞站在一旁,满脸淌着不安的汗水和眼泪。于是康德就怜悯起来,并表示,他不仅是一个伟大的哲学家,而且也是一个善良的人,于是,他考虑了一番之后,就一半善意、一半诙谐地说:‘老兰培一定要有一个上帝,否则这个可怜的人就不能幸福——但人生在世界上应当享有幸福——实践的理性这样说——我倒没有关系——那末实践的理性也不妨保证上帝的存在。’于是,康德就根据这些推论,在理论的理性和实践的理性之间作了区分并用实践的理性,就像用一根魔杖一般使得那个被理论的理性杀死了的自然神论的尸体复活了。”^{[5]113}

海涅用“一根魔杖”来比喻上帝之出现对于康德理论的唐突性,因为在此之前,康德通过否定三种上帝存在之证明,已把自然神论“杀死了”。然而,自然神论与道德神论实际上是难以分割的,因此,当康德引入道德神论的时候,自然神论也就随之复活了。道德神论与自然神论之间的密切关系是显而易见的,即:人类是自然或宇宙的一部分,因此,人类社会的道德法则也是自然法则的一部分;相应地,道德宗教理应是自然宗教的一部分。把道德宗教包括在内的自然宗教就是康德所说“自然的神学”,亦即笔者所说的“广义的自然宗教”或“广义的宇宙宗教”,它本来应该是康德宗教理论的应有之义;否则,康德的道德神论便成为无源之水,像是凭借“一根魔杖”无中生有的产物。

值得提及,康德那根“变出”道德神论或道德宗教的魔杖曾经一度让海涅看走眼,致使海涅在其《论德国宗教和哲学的历史》(1834年)第一版中宣称:康德的《纯粹理性批判》“是砍掉了自然神论头颅的大刀。”^{[5]101}然而,大约二十年之后,海涅在该书第二版(1852年)前言中坦率地承认:“过去我模仿学派中人的口气说,自然神论在理论上已被打倒,只是还在现象世界中苟延残喘罢了,这种主张也是轻率和错误的。理性批判毁灭了坎特伯雷大主教安瑟伦以来关于上帝存在所做的种种证明,但认为理性批判也结果了上帝的存在本身,那就不真实了。自然神论现在还活着,活得生气勃勃,它没有死,尤其是最新的德国哲学并没有杀死它。”^{[5]6}

海涅所说的“最新的德国哲学”包括黑格尔哲学,他在书中把黑格尔哲学基本上定位于泛神论,并给以极高的评价。海涅说道:“我们的哲学革命结束了。黑格尔完成了它的巨大的圆运动。以后我们只会看到这个自然哲学的学说的发展和完成。这个学说,有如我已经说过的那样,曾渗入一切科学并在那里产生最非凡的和最宏伟的成果。……这是德国哲学史上真正生动有趣、丰富多彩的部分。”^{[5]146-147}

海涅所说的德国哲学史上的“圆运动”是从康德开始而到黑格尔结束。康德似乎“砍下自然神论的头颅”,黑格尔又把自然神论的头颅重新安上;因此说,黑格尔的辩证法“不能杀死一个上帝”。海涅把这个德国哲学史上的“圆运动”概括为“自然哲学的学说的发展和完成”,而自然哲学的本质就是泛神论。

海涅宣称:“自然哲学的观念根本不是别的,而只是斯宾诺莎的观念,即泛神论。”^{[5]141}“泛神论在德国是一个公开的秘密。事实上我们在成长的过程中,已经超出了自然神论的范围。”^{[5]74}在海涅看来,德国哲学这个伟大的“圆运动”是对斯宾诺莎的泛神论的继承和发展。按照辩证法,“圆运动”是一个正、反、合的过程,即:从康德的泛神论开始(正),经过费希特和谢林的叛逆(反),再到黑格尔的泛神论(合);因此,这个“圆运动”可说是泛神论从不完善到完善的发展过程。

由此可见,海涅所说的康德那把“砍掉自然神论头颅的大刀”是泛神论的,而不是无神论的。这样一

来,便引出一个新的问题:既然黑格尔的泛神论大刀没能砍掉自然神论的头颅,那么康德的泛神论大刀就能砍掉自然神论的头颅吗?对此问题,海涅先是给予肯定,后来给予否定,其态度的变化明确地表述于那个“第二版前言”中。黑格尔的泛神论正如斯宾诺莎的泛神论是把自然神论和道德神论都包括在内的,当然不会去砍自然神论的“头颅”。与之对照,康德的泛神论表面上排斥自然神论,但实则做不到,最终回归斯宾诺莎的泛神论,只是在其道德神论部分有所深入。

康德实际上并未抛弃斯宾诺莎泛神论的宇宙宗教部分,这从他对“头顶星空”之敬畏之情可见一斑。康德那段脍炙人口的名言是:“有两样东西,我们愈经常持久地加以思索,它们就愈使心灵充满始终新鲜不断增长的景仰和敬畏:在我之上的星空和居我心中的道德法则。”^{[2]177} 康德在这里所景仰和敬畏的不是人格化的上帝,而是宇宙规律和道德法则的必然性,这正是斯宾诺莎泛神论的精神实质,也是我们所说的广义的宇宙宗教,它把自然神论和道德神论同时包括在内。

与康德那种隐晦的泛神论不同,爱因斯坦则公开承认自己所信仰的是斯宾诺莎的上帝。不过,前面已经指出,爱因斯坦并未接受斯宾诺莎宗教理论的全部,只是接受其宇宙宗教部分,而舍弃其道德宗教部分。然而,这只是爱因斯坦的口头宣称而已,正如康德实际上并未放弃斯宾诺莎的宇宙宗教,爱因斯坦实际上并未放弃斯宾诺莎的道德宗教,这体现于他对人类命运的持久关怀和积极宿命论的人生态度。

所谓“宿命论”就是认为,人的命运是由隐藏在各种偶然事件背后的必然性决定的,因而是不可改变的。宿命论源远流长,与宗教观念如影随形地联系在一起。道理很简单,无论是人格化的上帝还是非人格化的宇宙,都不是人力所能支配的;恰恰相反,在上帝或宇宙的强大威力之下,人除了服从别无选择。

服从有主动和被动之分。若是被动服从,必须时常向上帝忏悔或祈祷,以求得它的宽恕,并得到它的启示;这便是天启神论或天启宗教所要求的。若是主动服从,则须让自己融入宇宙规律,成为它的一部分,让自己按照宇宙规律去思想和行动,而无需固定的宗教仪式;这是自然神论或宇宙宗教所要求的。前者可称为“消极的宿命论”,后者可称为“积极的宿命论”。一般而言,天启宗教属于前者,而宇宙宗教(自然宗教)属于后者。无论消极的宿命论还是积极的宿命论,都必须对上帝或宇宙保持一份敬畏之情,这种敬畏之情是各种宗教都具有的,因而是最为普遍或基本的宗教感情。

我们在前边提及,爱因斯坦的宇宙宗教的精髓是从现实的偶然性中认定其必然性,并对所认定的必然性怀有崇敬或敬畏之情。这种宗教感情相当于中国哲学的天命观,天命同时具有必然性和神秘性,因为它的必然性是寓于偶然事件之中的,并未直接呈现在人们面前。因此,“天命”也可称之为“偶然之必然”。正因为此,中国哲学的“天人合一”的宗教观或超道德价值也是十分接近斯宾诺莎的泛神论。冯友兰先生指出:“爱上帝,在基督教里是宗教价值,但是在斯宾诺莎哲学里就不是宗教价值,因为斯宾诺莎所说的上帝实际上是宇宙。……斯宾诺莎哲学里的爱上帝才是真超道德价值。”^[6]

爱因斯坦曾说:“科学家却一心一意相信普遍的因果关系。在他看来,未来同过去一样,它的每一个细节都是必然的和确定的。”^{[1]283} 这里有积极宿命论的成分。一方面,宇宙宗教的上帝不干预自然规律,科学家们可以自主地进行科学研究;另一方面,既然宇宙的“每一个细节都是必然的和确定的”,那么每一个人的命运早已确定了。积极宿命论对于人生的意义在于,它一方面鼓励人们积极进取,发挥主观能动性去认识世界和改造世界;另一方面,人们对自己一生的最后结局不必负责因而不必担心,因为自己的命运并非掌握在自己手里,早已在宇宙的必然性中注定了。这是一种关于终极关怀的精神解脱或精神慰藉,借用中国的一句格言,那就是“谋事在人,成事在天”。

爱因斯坦谈道:“一个人的行为总是受外部或内部的必然性决定的,因此在上帝眼里,就不能要他负什么责任,正像一个无生命的物体不能对它的行动负责一样。”^{[1]282} 这是宿命论的精神解脱,这种解脱同时意味着一个人应该全力以赴地发现和理解那种寓于偶然性之中的必然性,包括从事科学研究。爱因斯坦指出:“给人以这种力量的,就是宇宙宗教感情。”^{[1]282} 它能够使人们“从自私欲望的束缚中摆脱出来”,^{[1]283} 成为“科学研究的最强有力、最高尚的动机”。^{[1]282} 由此可见,爱因斯坦的宿命论不是消极的而是

积极的,并且实际上包含对于道德的关切。

这种积极的宿命论也反映在斯宾诺莎的道德理论中。斯宾诺莎认为:“理性的本性不在于认识事物是偶然的,而在于认识事物是必然的。”^{[4]83}这是从认识论上讲的;从实践论上讲,积极的宿命论按照偶然之必然性,主动参与对偶然事件的认识和改变,与此同时,泰然接受必然命运的定数和结局。

斯宾诺莎对其宗教理论的功能作出这样的评价:“这个学说教导我们对于命运中的幸与不幸皆持同样的心情去镇静地对待和忍受。因为我们知道一切事物都依必然的法则出于神之永恒的命令。”^{[4]95}这就是说,人们要顺应“命运”即“必然的法则”,对“幸与不幸”的人生境遇应以“同样的心情去镇静地对待和忍受”。斯宾诺莎宣称:“自由的人绝少想到死;他的智慧,不是对死的默念,而是对生的沉思。”^{[4]222}当我们把斯宾诺莎的这两段话联系起来,积极宿命论的思想便跃然纸上。

类似地,康德的宗教理论也给人以积极宿命论的启迪。“意志自由”是康德哲学中的一个核心理念,通过范导原则,由它可以达到“上帝”和“灵魂”的理想。^①与“意志自由”这一理念相伴随的一条范导原则是:你要按照你同时期望每一个人都遵守的准则去行动;或者说:“这样行动:你意志的准则始终都能同时用作普遍立法的原则。”^{[2]31}这条原则也叫做“普遍律原则”,其作用在于引导人们趋向道德自律和实现意志自由。在这一理念的基础上,“上帝”作为一个理想也伴随一条范导原则即上帝存在;其作用在于引导人们趋向德福相配的至善目标。对应于“灵魂”这个理想的范导原则是:灵魂不灭;其作用在于引导人们始终不渝地追求至善,以致在无限的努力中与上帝的意志完全契合。^{[2]144-146}

总之,康德的道德宗教给人们的启示是:一方面,通过普遍律的道德法则而充分实现意志自由;另一方面,通过上帝存在和灵魂不灭的范导原则而心安理得地接受命运的安排。这就是积极的宿命论,它使人对“头顶的星空”和“心中的道德律”同时保持敬畏,而不失去出于自由意志的道德行为。如同爱因斯坦的宗教理论,康德的宗教理论实际上也是对斯宾诺莎之泛神论的回归和升华;在这一点上,康德和爱因斯坦可谓殊途同归。

最后,让我们引用后期爱因斯坦的几段话作为本文的结语,从中可以清楚地看到,在宇宙宗教与道德宗教的关系上,爱因斯坦越来越明显地表现出将二者结合起来的倾向,从而在更高程度上向斯宾诺莎的宗教观靠拢:

在宗教清洗掉迷信成分之后,它所留下来的就是培养道德行为的这种最重要的源泉。^{[7]294}

在宗教导师们完成了上述的净化过程以后,他们必定会高兴地认识到:真正的宗教已被科学知识提高了境界,而且意义也更加深远了。^{[7]185}

如果那些寻求知识的人未曾受过斯宾诺莎的对神的理智的爱的激励,那末他们就很难会有那种不屈不挠的献身精神,而只有这种精神才能使人达到他的最高的成就。^{[7]256}

科学没有宗教就像瘸子,宗教没有科学就像瞎子。^{[7]182-183}

参考文献:

- [1] 爱因斯坦文集:第一卷[M].许良英,范岱年,编译.北京:商务印书馆,1976.
- [2] 康德.纯粹理性批判[M].邓晓芒,译.北京:人民出版社,2004.
- [3] 康德.实践理性批判[M].韩水法,译.北京:商务印书馆,1999.
- [4] 斯宾诺莎.伦理学[M].贺麟,译.北京:商务印书馆,1997.
- [5] 海涅.论德国宗教和哲学的历史[M].海安,译.北京:商务印书馆,1974.
- [6] 冯友兰.中国哲学简史[M].涂又光,译//冯友兰.三松堂全集:第六卷.郑州:河南人民出版社,2001:8.
- [7] 爱因斯坦文集:第三卷[M].许良英,赵中立,张宣三,编译.北京:商务印书馆,1979.

(下转第30页)

^① 在康德关于理性的理论中,理性不仅包括理念(idea),还包括理想(ideal)。二者之间的关系是:理想以理念为根据,但离感性直观和知性经验比理念更为遥远。在康德看来,“上帝”就是一个理想,他说:“一个这样的存在者的概念在先验的理解中来思考,就是关于上帝的概念,所以纯粹理性的理想就是某种先验神学的对象。”(康德:《纯粹理性批判》,第464页。)

[16]周宝根.从对外经贸视角看如何提高我国援外项目的有效性[J].红旗文稿,2010(19):18-19.

On Scientific and Technological Cooperation Between China and Latin American Countries

SUN Yusheng, HU Tingting

(School of Sociology and Political Science, Anhui University, Hefei 230601, China)

Abstract: Compared with the developed countries and the emerging nations in the world, the countries in Latin America and the Caribbean are relatively backward in science and technology development, including inadequacy in innovation capacity and relative backwardness in science and technology output, but on the other hand, they also have their own advantages. Meanwhile, China has prominent advantages in R & D funds and human investment, higher education level, the number of articles in scientific and technological journals, patent application, income and expenditure of intellectual property rights, and export of high-tech industries. Under such circumstances, it is possible and necessary for China and Latin America to carry out scientific and technological cooperation. Presently, China and Latin America have made remarkable progress in talent flow and academic exchanges, key countries of scientific and technological cooperation, key projects of scientific and technological cooperation, but there are also some restrictive factors affecting their cooperation. In order to actively and effectively develop Sino-Latin American scientific and technological cooperation, we should take reasonable measures to design the overall framework, to establish cooperation countries and field, to identify cooperation form, and to handle some relevant relations.

Key words: Latin America; scientific and technological cooperation; national strategy

(责任编辑:路卫华)

(上接第 8 页)

A Comparison and Combination of Einstein's Cosmic Religion and Kant's Moral Religion

——and a Discussion on Spinoza's Pantheism

CHEN Xiaoping^{1,2}

(1.School of Politics and Public Administration, South China Normal University, Guangzhou 510006, China;

2.The Center of Intelligent Society and Human Development, Guangdong University of Finance and Economics, Guangzhou 510320, China)

Abstract: Einstein equates “God” with “Cosmos” and calls it “cosmic religion”, and he declares that it is Spinoza's pantheism. However, Einstein detaches the attention of social moral from cosmic religion. On the contrary, Kant detaches “God” from “Cosmos”, and holds moral theology or moral religion in the position of anti-deism or anti-cosmic religion. The theories of Einstein and Kant are combined in the paper, thereby forming a cosmic religion in a broad sense. The broad cosmic religion, including both narrow cosmic religion and moral religion, is the rejuvenation and sublimation of Spinoza's pantheism, thus, not only compatible and even stimulative with science, but also meaningful for the view of life.

Key words: cosmic religion; moral religion; pantheism; Einstein; Kant; Spinoza

(责任编辑:黄仕军)