

门德尔松与雅可比之争：理性抑或信仰？

——关于一场启蒙理性之争的分析

梁忠泽

扬州大学社会发展学院，江苏 扬州

收稿日期：2024年4月2日；录用日期：2024年4月22日；发布日期：2024年4月30日

摘要

门德尔松与雅可比之间关于斯宾诺莎主义的争论牵涉甚广，无论是从思想史的牵扯广度，还是对后世的影响程度，这场争论都意义重大。本文将从分析雅可比与门德尔松有关“莱辛是否是一位斯宾诺莎主义者”的争论的缘由入手，刻画出这场争论的核心：对于哲学而言，接受理性的后果与接受信仰的后果是什么？对二者采取温和接纳态度的门德尔松的立场意味着什么？本文将表明，从雅可比的视角来看，这一立场的争论结果是：真正的哲学必须清除怀疑主义，而真正的哲学也必须以对上帝的信仰为基础。

关键词

门德尔松，理性，斯宾诺莎主义，雅可比，信仰

The Debate between Mendelssohn and Jacobi: Reason or Faith?

—An Analysis of a Debate about Enlightenment Reason

Zhongze Liang

School of Social Development, Department of Philosophy, Yangzhou University, Yangzhou Jiangsu

Received: Apr. 2nd, 2024; accepted: Apr. 22nd, 2024; published: Apr. 30th, 2024

Abstract

The dispute between Mendelssohn and Jacobi about Spinozism was wide-ranging, and it was of great significance both in the breadth of its involvement in the history of thought and the extent of its influence on later generations. This paper will start by analyzing the the debate between Jacobi and Mendelssohn on “whether Lessing is a Spinozist?” and therefore portray the core of this de-

bate: for philosophy, the respective consequences of accepting reason and belief? What were the implications of Mendelssohn's position, which was moderately accepting of both? The article will show that, from Jacobi's perspective, the argument for this position is that true philosophy must be purged of skepticism, and true philosophy also must have as its basis faith in God.

Keywords

Mendelssohn, Reason, Spinozism, Jacobi, Faith

Copyright © 2024 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

门德尔松与雅可比的一场基于“莱辛是否是一位斯宾诺莎主义者”的争论开启了近代对启蒙理性的深刻反思与争论。随着门德尔松与雅可比争论内容的深入，尤其是在雅可比的主导和策划下，这场争论由莱辛是否是一位斯宾诺莎主义者的争论逐渐转变为：理性还是信仰的立场问题。从这场争论的结果来看，雅可比胜出了。在雅可比的猛烈攻势下，门德尔松显得有些捉襟见肘。最终，他悲剧性地死在了这场争论的途中，为这场在思想史上牵扯甚广，影响深远的争论画上了一个象征性的句号。

的确，我们从这场以门德尔松的死为界的争论中看到了它象征性力量，一个关于启蒙理性的命运的象征。它彻底改变了德国启蒙运动的发展，深刻地影响了德国浪漫主义与观念论运动。而为了能够准确地理解这一争论的真实意图与结果，我们有必要重新梳理这场争论的起源与发展过程，并揭示这一争论的核心意图。但在一开始，这一切并非看上去那么清晰自然。

2. 争论的缘起

1781年初，在康德的《纯粹理性批判》出版前夕，德国启蒙运动时期最重要的作家、思想家戈特霍尔德·埃夫莱姆·莱辛去世了。这位被誉为“德国的伏尔泰”的德国启蒙运动领袖被看作是一位正统的启蒙思想家。而作为犹太启蒙运动领袖的门德尔松，因其与莱辛长久的亲密友谊，他在得知莱辛死讯后决定写一个关于莱辛性格特征的传记，以向自己这位最亲密的朋友致敬。而正当门德尔松的这个自莱辛死后就一直酝酿着的写作计划，被雅可比通过他们共同的朋友赫尔曼·塞缪尔·雷玛勒斯的女儿伊莉斯·雷玛勒斯(Reimarus)得知以后，整件事情就出现了戏剧性的转变。雅可比通过这位中间人传达给了门德尔松一个惊人的消息：“我认为，莱辛是一个斯宾诺莎主义者。”([1], p. 15)。

门德尔松显然为雅可比有意透露的这个消息感到困惑和棘手，这种困惑可能最初源于门德尔松作为莱辛亲密友人却对莱辛思想和立场无知的困惑，但它立即转变为了一种理论上的，一方面是斯宾诺莎主义，另一方面是作为斯宾诺莎主义者的莱辛。拜瑟尔在分析门德尔松面对这个消息时的难看状况时写道：“‘莱辛所说的斯宾诺莎主义是什么意思？他心里想的是斯宾诺莎的什么学说？’所有这些问题，甚至更多的问题，都必须在门德尔松开始评估雅可比的主张之前得到回答(“What did Lessing mean by Spinozism?” “And what particular doctrines of Spinoza did he have in mind?” All these questions, and more, had to be answered before Mendelssohn even began to assess Jacobi's claim. ([2], p. 67))。然而，如果仅仅以这样一种描述来看待这个事件的缘起显然并不充分，因为我们还没有说明这种困惑以及作为接下来雅可比与门德尔松争论焦点的命题：莱辛是一位斯宾诺莎主义者，为什么会产生如此巨大的推力，以至于对往后的

思想史产生如此巨大的影响。

这场争论的焦点集中在这样一个命题之上：莱辛是一位斯宾诺莎主义者。而正是雅可比与门德尔松各自对立的立场围绕这个命题引发了这场争论。但最初一切并没有那么明显而紧张地暴露出来。当门德尔松收到这个雅可比通过他们的中间人有意暴露的这个消息时，他感到困惑，但没有即刻表现出激烈的反对，而是请求雅可比更加清晰地解释这一命题的合法性。后来的事就是，雅可比将他与莱辛在1780年的决定性谈话写下来给了雷玛勒斯，门德尔松看到了谈话的内容。

在雅可比写的与莱辛的对话回忆录里，他们明确地聊到了斯宾诺莎，并且这一主题是由雅可比主动提起。1780年夏天，雅可比在旅行途中去拜访了莱辛，而上面所提到的那一命题正是出自这一次谈话。当雅可比问道：“想必您几位赞同斯宾诺莎。”莱辛坦率地承认了斯宾诺莎的优越性，回答道：“如果我必须冠以某人之名，那么除他之外我别无所致。”([1], p. 20) 而后的对话则通过雅可比与莱辛针对斯宾诺莎哲学的赞同作出的一种展开。不过，这个展开是以一种复杂的方式进行的。从雅可比的观点来看，他显然并不同意斯宾诺莎彻底的理性主义，但他赞赏斯宾诺莎的真诚，至于这种好像谁都宣称拥有的真诚，雅可比则有自己的判断标准：彻底的理性主义或信仰一跃的热忱。而从莱辛的观点来看，他赞同斯宾诺莎。

在后续的谈话中，雅可比向莱辛说明了他自己的哲学，即所谓的“致命一跃”([1], p. 23)。而莱辛则在雅可比展示自己的哲学观点时不忘以一种辩证的方式去推动雅可比的话。雅可比坚定地认为，所有哲学所要处理的真理都必定是踩在一个基点上飞跃出去的，而斯宾诺莎主义则是最终把理性构造出来的逻辑链条串联起来，形成了一个无飞跃的必然性闭环。正是在这一点上，雅可比与莱辛谈到了所谓的理性边界问题。因为一旦理性涉及到自身的边界，它就将陷入到荒谬之中，一种无法理解的存在就会在理性的推理链条中出现。在谈话的最后，当莱辛质疑雅可比所处的立场包含着一堆混乱概念，并因此容易导向谬误时，雅可比这样解释道：“在虚构的概念，占统治地位的地方，可以找到更多……谁爱上某些解释，谁就会盲目地接受从无法论证地推论中提取的每一个后果，哪怕他必须倒立行走。”([1], p. 31) 而这正是雅可比认为的理性的困境之所在，理性尽管可以获取全部的知识，这些知识也只是形式的或者滞后的，他无法处理事物的观念与事物自身之间充满扩张与收缩的辩证运动，对于这一充满吸引力的灵活地带，理性要么无能为力，要么显示出一种滞后的效果。斯宾诺莎在《伦理学》中的著名命题事实上已经揭示了这一问题：“观念的次序和联系与事物的秩序和联系是相同的。”([3], p. 42) 那么对于一位像门德尔松这样的理性主义者而言，他将发现一会儿观念的秩序似乎是事物的秩序，这让他坚定理性的真理，但一会让观念的秩序与事物的秩序并不一致，这让他变得怀疑理性。而真正的理性主义者将如何面对这种存在呢？是视而不见，将之抛入斯宾诺莎的实体的必然性的大深渊中，对现实呈现出一种自觉的无知和无能？还是陷入一种胡言乱语的梦幻之中？斯宾诺莎在《伦理学》第五部分的命题五写道：“假如我们对于一个足以引起情感的东西，既不想象它为必然，也不想它为可能的偶然，而只是单纯地想象着它，那么，只要别的条件相等，我们对它的情感必定大于一切。”([3], p. 205) 斯宾诺莎显然非常清楚理性处在这种所谓的这种世界的收缩与扩张中的状况，但他认为这不过是思辨着的理智的一个运动过程，这一过程，也就是时间，只不过是思想的样式而已([4], pp. 156, 186)。一旦他认识到了出于神的事物的必然本性，理性就会坚固，自立，平静。因此，正是这种对斯宾诺莎的理解导致了雅可比反问莱辛：“为什么会背离所有哲学？”([1], p. 29) 雅可比指的是所有关于存在的事物的理解为什么都属于哲学范畴。也就是说，为什么处理观念与事物之间关系的特权属于哲学，而不是别的，如：常识领域，信仰领域？当谈到这个问题时，莱辛在谈话中立刻就展现出一种唱反调的姿态，调侃雅可比是彻底的怀疑主义者([1], p. 29)。

这并非没有道理，因为雅可比正是通过怀疑一种事物与其观念之间的紧张关系而拒绝了斯宾诺莎。但面对这种质问，雅可比的 attitude 是：“恰恰相反，我把直接从一种必然造成彻底怀疑主义的哲学中拉了

回来……我爱斯宾诺莎，因为比起其他哲学家，他在更大的意义上将我引入一种信念——某些东西不允许解释：人们对这些东西不能闭眼不顾，相反必须在发现时就接受它们……一个有智慧的头脑，如果想要彻底地阐释一切，根据清晰的概念使这一切彼此协调，不然就将禁止任何东西起作用，那么必然得出愚蠢的结论” ([3], pp. 29-30)。而只有通过站立在那些熟悉的常识，经验中，径直地接受它们才是正确的态度，而企图用清晰可理解的概念理解它们就会陷入荒谬。雅可比坚信理性自身的困境是：纯粹唯理论的哲学必然导向一种“知识的虚无主义”——宿命论。当然，最终莱辛并未以赞同雅可比哲学的态度结束了谈话，而是同样地坚定了自己的立场。“我(雅可比)：如果您真的要涉足这个吸引我前行的灵活地带，请您说到做到。莱辛：但是那也需要跳跃，而我不能再苛求我的老腿和我沉重的脑袋了。” ([1], pp. 31-32)

显然，直到这里，我们都还没有任何理由出于雅可比而拒绝斯宾诺莎。因为斯宾诺莎的立场同样坚定，同样彻底：即使理性存在缺陷，也并非理性本身，而是掌握着理性的人的缺陷，出于幻想，病态，激情等等原因。斯宾诺莎的致命一跃是：理性本身拥有无可争辩的必然性，而人最大的幸福便是处在有限的事物中借由理性思考或者直观到神。

3. 争论的结局

事情在这里就已经出现了转变，门德尔松必须面对这种挑战。莱辛与斯宾诺莎的关系必须得到处理，以让这位与莱辛有三十几年的友谊并被视为莱辛接班人的柏林启蒙派领袖人物恢复或者保住莱辛的名誉，同时也是保住自己的立场，捍卫自己所代表的启蒙思想的真理性。但是，起初门德尔松并没有立即反驳雅可比，而是在 1783 年 11 月 18 日回了一封赞扬雅可比的信给中间人雷玛勒斯，他对雅可比的这一解释感到满意，基本认可他信中的观点。但他这样做只是缓兵之计，一方面雅可比的确有哲学天资，但另一方面他也是在为解决莱辛与斯宾诺莎之间的关系留下时间([2], p. 68)。显然，门德尔松在根本上是不能认同雅可比把莱辛与“坏的斯宾诺莎主义”结合在一起，如果别无办法，他也要想方设法要把一种温和的斯宾诺莎主义与莱辛结合在一起。而对于雅可比信里莱辛的亲口承认，门德尔松则倾向于认为“莱辛已经陷入了一种对道德和宗教都很危险的粗糙形式的斯宾诺莎主义” ([2], p. 68)，门德尔松将要把这个对于他而言的“事实真理”看作是莱辛对悖论的热爱所表现出来的一个坏的方面。他在信中说：“我略过了很多莱辛后来带给你愉悦的奇想。关于这些很难说它们应该时游戏还是哲学……但它们大部分毕竟仅是写幻想，尽管可以充当咖啡桌边的娱乐谈资。您在 33 页记录的莱辛的话就全部属于这一类。” ([1], p. 134)这意味着，对门德尔松而言，为了“公正”地对待莱辛的真实形象，他必须尽可能同时把那些他认为的坏的方面作一个正面的回应，也就是围绕斯宾诺莎主义这个主题而展开的莱辛形象，当然，这个回应同时也是对雅可比立场的反对。

1784 年 8 月 1 日，门德尔松第一次直接向雅可比写信，并向他宣战，邀请他“按照骑士的规则……开启形而上学的荣誉之战” ([1], p. 44)。门德尔松想要以这样一种方式彻底挽回莱辛在雅可比那里的处境，公正地恢复莱辛的思想和名誉。这场形而上学的比武场地在门德尔松看来就只是哲学内部关于斯宾诺莎主义的争斗。收到信后的雅可比由于身体以及家庭原因并未立即回复，而是给门德尔松寄了一份他的《海姆斯特乌斯的信》 ([1], pp. 46-62)，这是他和斯宾诺莎之间的一段模拟对话，阐述了他对斯宾诺莎的理解。他想用信中的内容警示门德尔松，他的哲学不是斯宾诺莎的哲学，并指出了他们比武的真正场地：怀疑主义与教条主义的斗争，信仰与理性的对立。事实上，我们后面将会看到，雅可比甚至也并不把这一场地看作他哲学论述的核心，其根本观点并不在于怀疑主义还是理性的教条之间做出抉择，而是哲学为什么必须清除怀疑主义，而理性为什么不如信仰能更好地建立一种哲学。

但是门德尔松似乎并没有意识到雅可比的用意，尤其是雅可比对帕斯卡尔那句名言的引用。而且在雅可比长时间没有回信后，他等得有些不耐烦了。次年四月底，雅可比的回信还在送往柏林途中时，门

德尔松决定在不与雅可比沟通的情况下将有关莱辛的书的第一部分发表了。他向雷玛勒斯解释，在书的第一部分中不会引用和提到关于雅可比与莱辛对话的内容，而他决定在书的第二部分再仔细讨论有关雅可比对话的内容。虽然门德尔松的确没有在书的第一部分提到雅可比的对话，但他还是在书的一章中提前预热了争论的主题，他加入了一章来讨论莱辛的泛神论思想，并论证，这(莱辛)是一种与宗教和道德的真理一致的泛神论([5], pp. 132-146)。在书的第一部分拿去印刷出版以后，门德尔松将这个�息告知了雅可比以后，雅可比非常生气，他认为门德尔松利用了他的资料，并且违背了他们之间的信任，而且门德尔松有意将莱辛描绘为一个喜欢唱反调的人。这意味着什么，雅可比不会看不出来。随后雅可比便发起了反击，他必须澄清莱辛与斯宾诺莎的关系，同时反对门德尔松的观点和立场。于是雅可比决定立刻出版一本小册子，这里面有他写给雷玛勒斯和门德尔松的信，门德尔松写给他和雷玛勒斯的信，以及他与莱辛的谈话报告。

而后，戏剧性的一幕出现了，门德尔松的书由于出版延误，雅可比仓促之间结成出版的东西却抢在了门德尔松的前面发表了。雅可比在这本书里显然想表明，门德尔松与莱辛缺乏哲学上的默契，莱辛从未向门德尔松透露过他真正的哲学立场，而莱辛则被雅可比描述为一位坚定的斯宾诺莎主义者。而后，门德尔松必须为捍卫自己作为莱辛合法继承人的立场作出应有的反击，他决定加快在关于莱辛的书的第二部分中对这些问题进行回应。门德尔松的基本方法是通过对雅可比对话中莱辛的性格分析而非立场与哲学上的分析来解释莱辛作为斯宾诺莎主义者这一命题。他想表明，莱辛出于对悖论和讽刺的热爱，而甘愿为“传教者”雅可比的思提供一舞台，莱辛在里面扮演的角色正是斯宾诺莎主义者。通过这种方式，门德尔松拒绝了走进雅可比的哲学语境，从而企图从另一个方面拯救了莱辛的斯宾诺莎主义([2], pp. 68-70)。

门德尔松 1785 年 12 月底完成了书稿的第二部分，他是如此着急地想要通过书的第二部分来彻底和雅可比的指证划清关系，恢复莱辛的名誉，以致于他在寒冷的天气去把书稿交给编辑时忘记了穿大衣，回来以后门德尔松就病倒了，并在几天后去世了。这场争论就以这样一种悲剧的方式结束了，而门德尔松所代表的柏林启蒙派也由他的死而分崩离析([2], pp. 74-75)。通过这场争论，斯宾诺莎就这样通过这场争论在德国得到了复活。黑格尔甚至不无讽刺地评论道：“在这场争论的过程中表明了那些自认为专家，哲学专家，并且自认为可以包办同莱辛的友谊的人，如尼古拉，门德尔松之流，对于斯宾诺莎主义毫无所知……在这些通信里立刻可以看出斯宾诺莎是如何地被忘记了。门德尔松表现出甚至对于斯宾诺莎哲学的外在的历史材料都毫无所知，更说不上关于他的内在实质了。当雅可比宣称莱辛是一个斯宾诺莎主义者并抬高法国人的地位时，这种严肃主张对于这些先生们就好像晴天霹雳。他们这些自满的，自信的，自命高人一等的人感到十分惊讶，雅可比对于向斯宾诺莎那样的‘死狗’也竟会自诩知道某些东西。”([6], p. 269)

4. 争论的思想核心：雅可比与斯宾诺莎的对决

事情似乎就这样结束了。是的，现实的争论就这样以门德尔松的死划上了句号，但它的意义却并未得到很好的澄清，这次事件涉及了太多的名字，往前有斯宾诺莎，莱布尼兹，莱辛，往后则牵涉德国的浪漫主义运动和古典哲学。也就是说对于事件的核心：选择理性或是信仰的哲学立场问题，仍然没有清晰地被描绘出来。

4.1. 门德尔松的立场

很明显，门德尔松持有一种理智的形而上学态度，他并不能很好地定位和理解坚持信仰与坚持理性所带来的不同地理论后果。因而门德尔松的有神论或对神的证明在很大程度上是对思维到的神的观念的

承认，即无限者对于思维必不可少的“点缀”作用而得到承认，对于万物，这个无限者像个慈祥的父亲一样站在它们以及它们的观念背后，每当概念或者知识不清晰时，这位慈祥的父亲就出来解决问题。帕斯卡尔对此有很清醒的认识，他写道：“我不能原谅笛卡尔；他在其全部的哲学之中都想能撇开上帝，然而他又不能不要上帝来轻轻碰一下，以便使得世界运动起来；除此以外，他就再也用不着上帝了。” ([7], p. 43)他并不是像斯宾诺莎那样，在他的哲学的一开始就断然肯定一个绝对者，并且这个绝对者甚至连‘存在’都是低于它的。

门德尔松轻轻松松地用一套上帝的本体论证明完成了对此的克服。“笛卡尔尝试对等置换一些概念，他用无限的存在者、最完满的存在者替换了必然存在者……由此，通过一个微妙的概念偷换，我们发现了连接现实领域与可能领域，从概念到事物的独特过渡……但是理性应该学会行走，而不是跳跃……幸亏这里的漏洞很容易得到补给” ([5], pp. 161-162)。而后门德尔松用了一个几乎可以说是以康德的《纯粹理性批判》中对上帝本体论证明之批判([8], pp. 413-417)的典例的方式做出了他的证明，其证明的过程与康德对此种证明的理解完全一致，从主谓词逻辑出发，证明上帝的完满性，借着通过对思维之概念的现实性或者实在性做一个空洞的说明完成了这一点。但是，正如康德所批判的那样：“无论以什么暗藏的名目，如果你们已经把你们只想按照其可能性来思维的事物之实存的概念带入该事物的概念，你们就已经陷入矛盾了。” ([8], p. 416)因为思维的先天性只提供了概念之判断的先天条件的必然性，即知性范畴，而非概念实存之必然性，因而当门德尔松把概念之实在通过其可能性带入上帝存在的必然性证明之中时，他所得到的那种必然性不过是理性给予他的一种企图超越知性范畴的界限(经验对象)获得对绝对者的知识的先验幻象。

门德尔松在《晨时或论神之存在的演讲》中讲到：“(斯宾诺莎)不论是就物质世界还是就思维而言，他都仅关注质料层面而非形式层面。而且，如果他也探讨形式性的东西，并尝试一方面解释运动的根源，那么他的体系将和我们的体系非常接近。” ([5], pp. 115-116)他完全是从笛卡尔的哲学来看待斯宾诺莎对于实体的定义和把握的。门德尔松误以为斯宾诺莎是通过我思肯定了一个上帝(实体)以后再进行了对于思维与广延的肯定，精神与物质的肯定，但事实上，斯宾诺莎在伦理学中一开始就把实体理解为：“自身内并通过自身而被认识的东西。换言之，形成实体的概念，可以无须借助于他物的概念。” ([3], p. 3)在斯宾诺莎那里，实体的概念是最高阶次的，思维仅仅是实体的一个属性，它无须借助物的集合或者思维的理解而存在，因为“存在属于实体的本性” ([3], p. 6)。

出于这种误解，门德尔松继续说到：“一切延展之物，不论是否有限与否，产生的不会是真正的统一体而仅仅是总括，时多的集合，不会是单一个体而是组合的集体。尽管同一种广延本质上属于一切物质，但有广延之物仍然并不会总是同一事物，这里不存在任何现实的统一，而仅仅只是同一特性再物质最细微部分的重复。” ([5], p. 117)这里可以看出他对于斯宾诺莎哲学理解的浅薄，在门德尔松看来：“只有在思维主体的表象中，这些统一体才会聚集起来，形成总括，多才会在一之中聚合。” ([5], p. 117)但这种理解完全是笛卡尔式的，但笛卡尔至少明确知道他只是在奠基一种哲学方法论的需要上怀疑物质的本性的虚幻，至于更进一步怀疑感受到的事物必须依靠思维才得以存在，笛卡尔在这里做了礼貌的回避([9], pp. 17-18)。而门德尔松则直接这样说道：“离开思维者，物质世界就无法成为一个世界，它无法构成一个整体，相反最多是由诸多纯粹孤立的统一体构成。” ([5], p. 117)把思维放在一切事物之上，同时也就是放在存在之上，并与之形成对立，门德尔松自然无法理解斯宾诺莎的实体概念，以至于他想要在哲学思辨上清除斯宾诺莎的“必然性”概念下潜藏着的含混不清的意思。因为对门德尔松而言，个别的或者偶然的事物中那种“神秘兮兮的可能性”推动着的新的规定性的诞生，这些都是无限的实体曾经所不包含的。然而斯宾诺莎在《伦理学》中对此做了一个明确的回答，并在后面还附加了一个圆的比喻：“不存在的个别事物或样式的观念必定包含在神的无限的观念之内，正如个别事物或样式的形式的本质被包

含在神的属性之内一样。” ([3], pp. 43-44)出于门德尔松在理论上对于思维第一性的坚持，他便完全无法理解斯宾诺莎的实体，也就不能理解雅可比对于斯宾诺莎学说的阐述以及他的不满了。

4.2. 雅可比的哲学立场

对雅可比来说，我们要么放弃理性的批判，求助于宗教情感，这导致我们要直接接受一种来自宗教情感的，世俗的，教条的常识或者经验作为我们生活的现实指导，而至于纯粹理性的教条则毫无什么意义可言，它可以是对的，但无益于生存与精神。也因而雅可比拒绝斯宾诺莎主义的宿命论，转而求助于一种宗教精神的皈依。“人将通过神性生命领悟神；并且存在一种高于一切理性的神的平和；不可思议之爱的享受与直观居于这种平和之中。” ([1], p. 80)。

因此，当莱辛问雅可比为什么一定要在哲学中清除怀疑主义，雅可比的回答是，对那些要求得到真理的确定性的人来说，他们会想要清除那些在知识中显得可疑的东西。他说道：“他(斯宾诺莎)不想解释不可理解的东西，而只是想知道这种东西之开端的边界，并且只是认识到它就在那，关于这个不可理解之物，我相信他在自身中为人类真正的真理争取到了最大的空间。” ([1], p. 30)雅可比认为斯宾诺莎的哲学做到了，对怀疑主义的彻底清洗，它用彻底的理性做到了这一点。但它所导向的是“每一条证明之路都将引发宿命论。” ([1], p. 83)这一点是雅可比无法接受的，而最令雅可比无法忍受的是，门德尔松理性主义的立场竟然没有达到斯宾诺莎哲学那样彻底的程度。

至于在雅可比看来的门德尔松的立场，他的哲学则是来自莱布尼兹-沃尔夫体系下的理智形而上学，他的唯心主义哲学相比于斯宾诺莎的哲学则显得过于狭窄，显示出一种主观理智的抽象与空洞。门德尔松这样说道：“没有思维存在者向自身表象为可能的东西实际上也就是不可能的……任何客体都必然在某种主体之中得到描述……真理若缺对之确信的存在者将不带有哪怕最低程度的自明性，因而也不是真理。” ([5], pp. 151-152)像这样把思维提升到超过存在，或并置于实体的程度，这更加表明门德尔松根本不理解斯宾诺莎的哲学。从斯宾诺莎对他自己与笛卡尔的认识论做的区分中我们将更容易看到这一点，斯宾诺莎说：“一般哲学家是从被创造的事物开始，笛卡尔是从心灵开始，我则从神开始。” ([4], p. 17)因而，雅可比在给门德尔松的回信中略带讽刺与不屑的意味说：“任何人只要了解斯宾诺莎，就会熟知他演绎笛卡尔学说的历史，而且知道这种历史与斯宾诺莎主义没有什么关系。” ([1], p. 39)。也正是这样的哲学立场导致他竟然“无耻”地说道：“凡是我不能认为是真的东西，不会使得我怀疑、引起我不安。一个我所不了解的问题，我就不能答复，它对于我就等于是没有问题。” ([6], p. 269)。

深受帕斯卡尔思想影响的雅可比不会接受门德尔松的哲学，因为他信奉帕斯卡尔的那句名言：“自然迷惑了皮浪主义者，理性迷惑了教条主义者([1], p. 45)。(原文是：天性挫败了怀疑主义者，而理智挫败了教条主义者。([7], p. 216))”在雅可比看来，门德尔松的哲学依赖一种教条，这种教条无论是来自哪里，他都会认为这是理性或者思维能够加以明白证明的。就像他在《晨时或论神之存在的演讲》的第一部分所做的工作那样([5], pp. 7-59)，对于某一知识的确定性来源，门德尔松认为他是依据理性，但那对雅可比来说是依据一种抽象的教条，因为“每一个并非源自理性根据而被视为真理的东西是信仰，那么基于理性根据的信念必然自身就起源于信仰，并且从信仰中获得它的力量”

对于这一冲突，帕斯卡尔这样精辟地概说道：“这是一场人与人之间的公开战争，每个人都必定要参与这场战争的，并且必然地不是站到教条主义的行列，就是站到怀疑主义的行列。” ([7], p. 217)对雅可比来说，让知识堕入怀疑主义与让知识服从一种教条这两者必然引起冲突，怀疑主义将会把这种虚伪的中立态度逼迫到教条主义那一边，让它看到知识竟然在服从那些在根本上是属于意见的东西，哲学的原则竟然是依据世俗经验的原则，我们的自信与真诚竟然也来自对这些摇摆不定的教条的认可和那些空洞的先天证明，形而上学的概念也是随着现实的教条而晃动着，而如果我们对待形而上学足够真诚，就

必须摆脱对教条的依赖，摆脱当下的现实教条对哲学的影响，就像斯宾诺莎那样。对雅可比来说，无论是《伦理学》还是《神学政治论》都具有一种真正的且一贯的哲学气质([1], p. 39)。因而，雅可比说：“我究竟在何种意义下接受了一部分斯宾诺莎主义，而且人们应该准确地感知到，争论的问题是一个思辨哲学反对另一个思辨哲学……的问题。这按照真实的而非众所周知的意思来说就是：逃离虚空。”([1], p. 86)。

4.3. 雅可比与斯宾诺莎的对决

但在排除了门德尔松不彻底的“半吊子哲学”以后，问题才来到了核心之处：理性与信仰的对立。我们必须认识到，这场争论的真正主角实际上是雅可比与斯宾诺莎，或者说雅可比对斯宾诺莎发起的挑战。不过与其把它说是挑战，不如说是不同哲学立场的选择而带来的辩护。

谢林曾把雅可比的立场看作是经验论哲学的下一个阶段，对此谢林评论道：“他所攻击的不是理性真理，不是他们的体系的结论；毋宁说他承认他们的结论是一个理性真理，同时却兴高采烈地指出：现在大家看到了吧，真正的知识，完整的知识，不可避免地走向斯宾诺莎主义，走向宿命论，如此等等。也就是说，雅各比亲口承认，他发现那些纯粹唯理论体系的知识是无比强大的，而面对这种知识，他剩下来能做的事情就是求助于情感。”([10], p. 201)通过谢林的评论，我们的确在上文的分析中看到了雅可比与斯宾诺莎哲学立场之间的差异。对雅可比而言，通过信仰通达的真理否定理性，如果没有致命一跃，怀疑主义将在唯理论哲学的耳边掀起止不住的巨浪，而斯宾诺莎的哲学则接受理性主义的宿命论，他相信从神出发的哲学具有无可争辩的真理性，而错误或者对理智自身的不满只是身体的存在受制于被动情感的左右的宰制，唯有心灵对理智的爱才是不朽的，才能抵达永恒的真理([3], p. 220)。上述的这种怀疑主义与宿命论揭示了一种在上帝存在的本体论证明中的认识论困境。康德哲学尽管揭示了这一困境，但在根本上回避了它。因为康德想表明，上帝的本体论证明之不可能性根植于理性自身的认识能力，并认为这样一种可能性只是对崇高的一种狂热追求。但雅可比显然认为对上帝存在之证明的认识论困境并不存在，而必须借助于或者来自于一种宗教情感或者信仰之真诚才能达到对上帝的认识，这一点毫无疑问是贯穿其哲学思想的关键。也就是说雅可比站在了康德所谓的理性二律背反的正题上，但他认为通过信仰可以克服这一矛盾的束缚。而斯宾诺莎的哲学则在根本上把对上帝存在的证明放在了一个次要的方面，因为在他那里没有认识论，没有为上帝理念的认识论留出任何位置，相反心灵则必须以对上帝的认识做出努力。对他来说，心灵的理智能认识永恒是不言自明的，因为理智不过只是上帝永恒的本质得到展现的属性而已。所以尽管斯宾诺莎在康德那里也以同样的方式处在了二律背反的正题上，并且康德会批判其形而上学的独断性，但斯宾诺莎也完全不会理会康德的这种指责，因为他们完全处在不同的层面对话，斯宾诺莎是神的层面，而康德是心灵的认识能力的层面。

事实上，我们从这里就能看到，为什么雅可比要模拟一段与斯宾诺莎的对话，而不是从斯宾诺莎的哲学中寻找答案，尽管他也摘录与解读斯宾诺莎的作品。如上所述，斯宾诺莎的哲学根本不会这样来理解上帝，也根本不会对认识上帝之可能性产生任何疑问，对真理之基础有任何怀疑——认为其缺乏某种东西。而雅可比的核心理念却是：理性何以能够高于信仰认识到上帝？“接受宿命论并不比接受信仰更好”，这一认识是支撑雅可比与斯宾诺莎进行对话的核心。在与斯宾诺莎的模拟对话中可以看到雅可比对斯宾诺莎体系的不耐烦，他说道：“你(斯宾诺莎)在宿命论里接受的东西对我来说足够了，因为人们不再需要说明罗马的圣彼得大教堂建造了自身，牛顿的发现是通过他的身体得以实现的，而灵魂只能注视着一切。”([1], p. 57)在这里，雅可比对个体与绝对者之间通过信仰的联通充满着激情，而斯宾诺莎哲学的宿命论则是完全无视个体性在世界之中的处境，这些充满情感，充满生存温度的表象统统淹没在斯宾诺莎的实体之中。而斯宾诺莎的体系只会这样认为：认识情感，幻觉以及这些偶然之物的本质，直观神的静谧的幸福，否则只会永远处在一种混乱与痛苦之中，因为“一个人为一个过去或将来的东西的意象

所引起的快乐或痛苦的情绪，与为一个现在的东西的意象所引起的情绪是一样的” ([3], p. 97)。雅可比则迫不及待地通过情感的皈依直接抵达神。“我离开斯宾诺莎，迫不及待地投入到一位高贵者的怀抱中，他曾说：甚至发生在只渴望提升、未来与完满的灵魂中的偶然现象，都比任何一个几何学证明更好地证明了神性。” ([1], p. 59)。

5. 结论

最终，我们从康德的视角看到了这一微妙的，由雅可比一手策划的争论来自哪里。它将会被看来自先验理念的冲突带来的思辨旨趣([8], pp. 346-353)，也就是雅可比与斯宾诺莎就如何通达绝对者或上帝理念带来的立场上的冲突。毫无疑问，这是康德那里的柏拉图主义立场与伊比鸠鲁立场的对立，并且雅可比站在前者那里，通过把后者提供的无止境的表象知识升华至理念的高度而感到满意，就像施莱尔马赫的那句名言：在时光中的每一刻都成为永恒。从这一视角来看，雅可比丝毫没有打算放弃这一对立立场带来的旨趣，反而狂热地追逐和强化这一旨趣，反对放弃这一旨趣的全部哲学([1], pp. 86-105)。

但是，尽管如此，仅仅从康德的视角就此下结论认为雅可比以及斯宾诺莎就处在这样一种先验理念的冲突之中，并从中获得了一种思辨的旨趣是不合适的，因为这就强迫我们承认了康德哲学的正确性与真理性，但这样一项工作，甚至于从斯宾诺莎哲学的视角来定义雅可比的立场则已经在本文的探索范围之外了，我们仅仅只能从雅可比的立场得到如下的结论，而这些结论是通过雅可比与门德尔松的争论持续发酵而揭示出来的：

(一) 怀疑主义与教条主义相互对立，前者不停质问后者，而后者不停平息前者的质问。

(二) 任何哲学都必须以对绝对者(上帝)的信仰为基础，都必须克服怀疑主义。

(三) 信仰上帝(雅可比)，与用思维征服上帝(斯宾诺莎)之间在理论上并不矛盾，但这涉及一个前哲学的立场选择问题。

(四) 雅可比竭力想要证明，信仰上帝的哲学是更好的，而信仰理性的哲学是宿命论的。

参考文献

- [1] 雅可比. 论斯宾诺莎的学说[M]. 刘伟冬, 李红燕, 译. 北京: 商务印书馆, 2022.
- [2] Beiser, F.C. (1987) *The Fate of Reason*. Boston. Harvard University Press, Cambridge. <https://doi.org/10.4159/9780674020696>
- [3] 斯宾诺莎. 伦理学, 知性改进论[M]. 贺麟, 译. 上海: 人民出版社, 2009.
- [4] 斯宾诺莎. 笛卡尔哲学原理[M]. 王荫庭, 洪汉鼎, 译. 北京: 商务印书馆, 2011.
- [5] 门德尔松. 晨时或论神之存在的演讲[M]. 刘伟冬, 李红燕, 译. 北京: 商务印书馆, 2022.
- [6] 黑格尔. 哲学史讲演录: 第四卷[M]. 贺麟, 王玖兴, 译. 北京: 商务印书馆, 2021.
- [7] 帕斯卡尔. 思想录[M]. 何兆武, 译. 北京: 商务印书馆, 2011.
- [8] 康德. 纯粹理性批判[M]. 李秋零, 译. 北京: 中国人民大学出版社, 2011.
- [9] 笛卡尔. 第一哲学沉思集[M]. 庞景仁, 译. 北京: 商务印书馆, 2017.
- [10] 谢林. 近代哲学史[M]. 先刚, 译. 北京: 北京大学出版社, 2016.