

# 论康德批判哲学中的“理性需求”

李青原

中国人民大学哲学院，北京

收稿日期：2026年3月14日；录用日期：2026年4月4日；发布日期：2026年4月16日

## 摘要

1770年代，德国思想界爆发了雅可比与门德尔松围绕莱辛的斯宾诺莎立场展开的泛神论之争，康德于1786年发表了《何谓在思维中确定方向》一文，由此介入到争论之中。在文章中，康德聚焦于“理性需求”以及与之密切相关的“理性信念”这两个概念，一方面批判了雅可比诉诸非理性直观来通达超感性对象的神秘主义思想，一方面批判了门德尔松诉诸理性知识来通达超感性对象的独断论思想。康德指出，人的理性因自觉到其不足而产生对超感性对象的主观需求，对于这一需求的满足最终则只能落实为一种理论上不足而实践上必要的理性信念。康德的思考不仅为解决雅可比与门德尔松之争提供了一条中间道路，同时也鲜明地体现出其批判哲学思想的实践旨趣。

## 关键词

泛神论之争，康德，理性需求，理性兴趣，理性信念

# On the “Rational Need” in Kant’s Critical Philosophy

Qingyuan Li

School of Philosophy, Renmin University of China, Beijing

Received: March 14, 2026; accepted: April 4, 2026; published: April 16, 2026

## Abstract

In the 1770s, when the pantheistic controversy between Jacobi and Mendelssohn over Lessing’s Spinoza position broke out in German intellectual circles, Kant intervened in the debate with his 1786 essay, “What does it mean to orient oneself in thinking?” In his essay, Kant focuses on the concept of “rational need” and the closely related concept of “rational belief,” criticising Jacobi’s mystical idea of appealing to irrational intuition to reach supersensible objects on the one hand, and Mendelssohn’s dogmatical idea of appealing to rational knowledge to reach supersensible objects on the

**other. Kant points out that the subjective need of human reason for supersensible objects arises from the consciousness of its insufficiency, and the fulfilment of this need can only be realised in the form of a theoretically insufficient but practically necessary rational belief. Kant's thinking not only provides a middle way to solve the dispute between Jacobi and Mendelssohn, but also clearly reflects the practical interest of his critical philosophy.**

## Keywords

The Pantheism Controversy, Kant, Rational Need, Rational Interest, Rational Belief

Copyright © 2026 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

1770 年代，德国思想界爆发了对后世影响深远的“泛神论之争”。这一争论肇始于 1783 年雅可比与门德尔松关于莱辛是否是一个斯宾诺莎主义者的私下争论，在雅可比于 1785 年发表《关于斯宾诺莎学说的书简》之后成为整个德国思想界公开关注的焦点。<sup>1</sup>雅可比表示，作为理性主义的完满实现，斯宾诺莎哲学最终会导致宿命论和无神论，因此，理性主义最终会颠覆道德和宗教。雅可比所质疑和挑战的不是别的，正是启蒙运动的基本原则。启蒙运动旨在用理性取代宗教和传统的权威，因而坚信理性可以证成道德和宗教，乃至日常生活的具体信念。然而，如果理性被证明无法做到这一点，那么这就促使人们怀疑理性是否有权作为裁决一切的最终标准。事实上，雅可比已在自己的思想中用信仰替代了理性的权威。

论战的另一方门德尔松于 1785 年出版了著作《晨时》以作为回应，作为莱布尼茨-沃尔夫学派的传人，门德尔松认可启蒙运动的基本原则，相信可以凭借理性在道德和宗教上获得知识的确定性。不过在此之前，这一独断的信念已遭到休谟怀疑论的质疑；而在以托马斯·里德为代表的英国常识学派的影响下，门德尔松引入“常识”这一概念，一方面以求摆脱沃尔夫体系的死板形式，一方面以求对理性进行纠偏，亦即认为，常识可以在理性的思辨运用中作为确定方向的手段。然而，门德尔松对于启蒙理性的这一辩护无法充分地回应雅可比的挑战。首先，门德尔松只是在形式上通俗化了沃尔夫学派的学说，因此，其“常识”在内容上依然是独断的。其次，如果说常识可以为理性提供引导的话，那么理性似乎就不再具有最高的权威，而以未经理性反思的常识为标准难道就不会导致雅可比式的非理性主义信仰？<sup>2</sup>

在此启蒙事业危急存亡之际，康德于 1786 年在《柏林月刊》上发表了《何谓在思维中确定方向》(以下简称《定向》)一文，由此介入到二者的争论之中。<sup>3</sup>《定向》一文的回应主要聚焦于“理性需求”的概念，并延伸至与之密切相关的“理性信念”的概念上。于是，现在的问题就是，这两个概念的具体内涵是什么？它们又在何种意义上回应了雅可比和门德尔松之间的争论？关于这个问题，以往的研究(以拜泽尔为例)主要从理性与信仰的关系切入，并局限于康德的一些具体论述。然而，需要注意的是，“理性需求”与“理性信念”这两个概念并非在《定向》一文中首先提出，相关思想已经在 1781 年的《纯粹理性批判》中得到了奠基和规划，并在 1788 年的《实践理性批判》中得到了详细阐述。由此可知，康德对泛神论之

<sup>1</sup>关于泛神论之争的始末，参见 Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason*, Harvard University Press, 1987, pp. 61-75.

<sup>2</sup>关于德国常识学派的介绍以及康德对该学派的批判，参见张任之：《德国启蒙哲学中的“理性”》，《中国社会科学》2022 年第 1 期。

<sup>3</sup>关于《定向》一文的详细疏解，另参李明辉：《康德的〈何谓“在思考中定向”〉及其宗教哲学意涵》，《康德与中国哲学》，广州：中山大学出版社，2020 年。

争的回应乃是基于其批判哲学本身的思想，因此，有必要从康德回应的具体论述上升至其思想体系，以此揭示出康德批判哲学的思想旨趣。在本文中，我们将在第一节阐明“理性需求”的具体内涵。在第二节，我们首先将讨论延伸至与理性需求相关的“理性兴趣”这一概念，其次基于对理性兴趣的讨论而阐明“理性信念”的具体内涵。在第三节，我们将阐明康德如何借助“理性需求”和“理性信念”这两个概念回应了雅可比和门德尔松之间的争论；同时，我们将基于康德的回应方案并从形而上学的角度切入，揭示康德批判哲学的思想旨趣。

## 2. 思维的定向

在《定向》一文的开篇，康德从地理学、数学、以及哲学这三个层面，辨析了“确定方向”的具体内涵。就地理学意义而言，确定方向原本是指通过太阳来确定东西南北四个方位；不过，除在客观上确定四个方位之外，人还需要在主观上具有一种感觉(Gefühl)以区别出左右。就数学的意义而言，确定方向指在一个给定的空间中确定方位。比如，在一个漆黑的房间中，客观上我看不到房间中各个物体的位置，然而，我可以在主观上通过区分出左右以确定自己的位置。将确定方向的概念进一步扩展，就会涉及到在逻辑意义上、亦即在一般而言的思维中确定方向的问题。对此康德指出：“按照类比人们很容易能推想到，这涉及的是纯粹理性的这样一种工作：当从已知对象(经验对象)出发想要扩展到一切经验的界限之外、但却根本找不到直观的对象而只发现直观的空间时，纯粹理性对于自己运用的引导。在此情况下，纯粹理性在规范自己的判断能力以将其判断纳入一个确定的准则之下时所能依据的，就不是知识的客观根据，而只是一种主观的区别根据。在此情况下所剩下来的主观手段，无非就是理性自身所具有的需求之感觉。”([1], p. 137)<sup>4</sup>以此论述为基础，康德指出：“在一般而言的思维中确定方向因而就意味着：在视之为真上，理性因其在客观原则上的不足而依照主观原则来规定自身。”([1], p. 137)

就思维中确定方向而言，可以明确的是，这里涉及的是思维在超感性领域中如何引导自身运用的问题。在无法诉诸经验情况下，康德将确定方向的手段归结为一种主观的感受，同时又将这种主观感受理解为理性的需求。于是首先要问的就是：理性是一种感受吗？它又在何种意义上拥有一种需求呢？对此康德指出：“理性无所感受；它意识到自己的缺陷，进而通过认识的冲动为自己造出一种需求的感受。这和道德情感的情况是一样的：道德情感并不产生道德法则(因为道德法则完全产生自理性)，反之，道德情感是由道德法则、因而由理性所引起或者说造成的(因为活动的、但却自由的意志需要确定的根据)。”([1], p. 141)依照道德情感的类比可知，需求是一种感受，如果它是感性所引发的(亦即以感性为根据)，那就是感性的需求；如果它是理性所引发的(亦即以理性为根据)，那就是理性的需求。理性的需求之所以产生，是由于理性意识到了自己的缺陷，也就是说，理性因有不足而有需求。于是现在的问题是，理性在何种意义上有其不足的呢？

在康德哲学中，同一个理性既可以运用在理论领域中(理论理性)，也可以运用在实践领域中(实践理性)。相应地，康德也将理性的需求区分为理性在理论运用中的需求，以及实践运用中的需求。<sup>5</sup>我们对理性之“不足”的讨论也将从理论和实践两方面展开，同时以“充足”的情况作为对照。在理论运用中，就在知性<sup>6</sup>层面基于经验开展自然科学研究而言，理性是充足的，因为理性在此单纯诉诸因果律就可以解释

<sup>4</sup>本文引文均为引者依据普鲁士王家科学院版康德全集自行译出，并参考了相关中译。

<sup>5</sup>值得注意的是，康德在《判断力批判》中提出了“知性的需求(Bedürfnis der Verstandes)”这一说法，意指作为判断力之主观原则的自然的合目的性。参见 Kant, AA V, 184. (中译参见《康德著作全集》第5卷，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2006年，第193-194页。)限于篇幅，我们在此暂不考虑《判断力批判》中的这一论述，相关讨论可参考 Yuwei Xie, *Praktische Regulation der Natur: Zur Grundfrage und Grundmethode der Metaphysik des späten Kant*, J.B. Metzler, 2020, S. 159-164.

<sup>6</sup>康德的“理性(Vernunft)”概念可作狭义的理解和广义的理解。从狭义上看，理性是一种相对与知性(Verstand)而言的高级认识能力。从广义上理解，理性则包括了知性和狭义上的理性。

自然现象了。另外康德指出：“世界之中有一些向感官开显的原因(或者至少是以同样的方式开显的同一种类的原因)，这些原因为理性提供了足够多的工作，以致为此工作无需纯粹精神性的自然存在者的影响；假定这种存在者毋宁说会对理性的运用造成危害。” ([1], p. 138)<sup>7</sup>不过，在我们通过研究获得一系列的规律之后，知性却没有能力将这些分散的规律关联成一个体系并统一于一个原则之下，这项工作只能凭借理性的理念才能完成。理念的这种作用被康德称为理性的假设性运用。对此康德指出：“假设性的运用(hypothetische Vernunftgebrauch)涉及知性知识的系统统一性，这种统一性是诸规则之真理性的试金石(Probierstein)。反之，单纯理性的系统统一性只是一种拟议出来的统一性，这种统一性本身不能被看作是被给定的，而只能被看作或然的；不过，理性的系统统一性却有助于为多样且特殊的知性运用找到一个原则，并由此在那些未被给予的情况下指导知性的这种运用进而使之前后一贯。” ([2], p. 421)因此，理性基于理念的这种假设性运用是范导性的，而不是建构性的(这会导致先验幻象的产生)。除了要求知识的系统统一之外，理性还产生了一个更大的需求，亦即预设一个原初的存在者，以为世界的合目的性和秩序提供一个可理解的根据。康德指出，与在知识的系统统一性那里的情况一样，这种可理解的根据同样只能由在理性的假设运用中发挥范导性作用的理念来提供。对此康德指出：“那种完全基于理性概念的最高形式统一性即是事物合目的性的统一性；同时，理性的思辨兴趣(spekulative Interesse)使我们有必要如此看待世界的一切安排，好像它们是出自一个至高无上的理性的意图似的。也就是说，这样一个原则为我们应用于经验领域中的理性开启了一个全新的视阈：按照目的论的规律使世上的事物关联起来并由此达成事物最大的系统统一性。” ([2], pp. 444-445)通过以上论述，我们可以得知理性在其思辨运用中的充分与不充分所在。就自然科学研究而言，理性是充足的，因而不会产生需求；而就知识的系统统一与解释世界的合目的性而言，理性是不充足的，因而就产生出对于超出经验之外的理念的需求，进而也通过理念使自己得到满足。

在理性的实践运用中，理性同样有其“充分”与“不充分”。在《单纯理性界限内的宗教》一书的开篇，康德即指出：“道德，就其建立在作为自由存在者的人(人也正因有自由而能通过理性使自己受到无条件法则约束)这一概念上而言，既不需要高于人的另一存在者的理念，以便使人认识自己的义务，也不需要不同于法则本身的其它动机，以便使人遵循自己的义务。” ([3], p. 4)引文涉及到了康德道德哲学中两个方面的内容：就对义务的认识而言，不同于神学中以神的启示为道德法则的来源，康德认为，道德法则乃是基于纯粹实践理性的自我立法；就义务的遵循而言，康德认为，人的道德性体现为道德法则成为动机唯一而且充分的规定根据，而即便是敬重这样的情感也是以道德法则为其根据。因此康德明确指出：“道德为其自身之故绝不需要宗教(无论是客观上就意愿而言还是主观上就能够而言)；反之，凭借着纯粹实践理性，道德乃是自足的。” ([3], p. 4)尽管就道德本身而言理性是充足的，然而，实践理性所要求的不仅是单就道德而言的至上的善，而且还要求实现完满的善；而一旦涉及后者，就必须进一步考虑道德与幸福之间结合问题。在康德看来，在结合的秩序上，幸福必须从属于道德，否则道德性就会被破坏。不过，对于作为有限的理性存在者的人来说，我们无法依靠自己的力量来实现道德与幸福的结合，因此，就有必要公设一个上帝(作为本源的至善)以使德福一致(作为派生的至善)得以实现。对此康德强调：“这里必须多加注意的是，这样一种道德的必要性是主观的，亦即是一种需求(Bedürfnis)，而不是客观的，亦即本身不是义务；这是因为，根本不会有假定某物存在的义务(毕竟这种假定只是关系到理性的理论运用)。” ([4], p. 133)履行道德法则是人的义务，促进至善同样是人的义务，然而正是至善之实现的可能性上，原本

<sup>7</sup>从科学史上看，天文学家拉普拉斯可以说是这方面的一个典型例子(天文学中有以康德和拉普拉斯的名字共同命名的“康德-拉普拉斯星云假说”)：拿破仑指出拉普拉斯的著作《天体力学》中没有上帝，而拉普拉斯则对此回应称，他并不需要这种假说。参见罗素：《宗教与科学》，徐奕春、林国夫译，北京：商务印书馆，2010年，第31-32页。

自足的理性发现了自己力所能及之处，进而产生出对于超感性存在者的需求，于是假定上帝的存在。对此康德指出：“这种假定(*Annehmung*)本身是属于理论理性的。单就理论理性而言，这种假定作为解释根据可看作是假设(*Hypothese*)；在关系到道德法则所提供给我们的那种客体(亦即至善)的可理解性、因而关系到实践意图中的需求的可理解性时，这种假定就可称为信念(*Glaube*)，确切说是理性信念(*Vernunftglaube*)，因为只有纯粹理性(既基于其理论运用又基于其实践运用)才是产生这种信念的源泉。”([4], p. 133)在此康德提示出，上帝存在这样理论的假设当其与实践意图结合起来时，就转化为一种理性信念。这里也同时提示出了理性需求与理性信念之间的关联。关于理性信念我们将在下一节阐述，在此我们要说明的一点是：一种与实践意图结合起来的假设即是一种公设，正如康德关于公设所界定的：“所谓公设，我指的是这样一类理论命题，这类命题作为理论命题是无法证明的，不过它却与一种先天无条件有效的实践命题不可分割地结合在一起。”([4], p. 130)

以上我们通过理性的“充足”与“不充足”之间的对照，阐明了理性需求产生的原因，以及理性需求的指向。就后者而言，康德这样总结：“纯粹理性的需求(*Bedürfnis der reinen Vernunft*)在其理论运用中仅导向假设(*Hypothese*)，而在其实践运用中则导向公设(*Postulate*)。”([4], p. 150)在此基础上，康德进一步辨析了假设与公设之间的区别。在假设的情况下，我可以从派生之物出发回溯根据，一直上升到如我所愿的高度，这意味着，这样一种回溯任意的，因而是有条件的。公设的情况则与此相反，促进至善是人的一种义务，因此必须预设至善的可能性，乃至预设使得至善得以可能的诸条件，否则的话我们就会追求一个空洞的客体。正是由于道德法则所具有的无条件的约束性，对于诸条件公设就并非人的任意选择，而是一个无条件的要求，对此康德指出：“所以这是一个在绝对必要的意图中的需求，它表明自己的预设不仅作为被允许的假设是有理由的，而且作为实践意图中的公设也是有理由的。”([4], p. 151)康德同时也强调，在至善的实现上，人“绝不可以忽视自己的兴趣(*Interesse*)”([4], p. 152)。有鉴于此，可以说，理性在其理论运用中的需求是任意的、有条件的，在其实践运用中的需求是必要的、无条件的。既然如此，我们自然会继续追问，这两种需求之间是否有某种从属关系呢？如果有的话。在这种从属关系中又是哪一种需求占据优先地位呢？

### 3. 理性的兴趣

为了回答上一节最后所提出的问题，现在就需要转入与理性需求相关的理性兴趣的讨论。<sup>8</sup>关于理性兴趣，康德这样界定：“我们可以为内心的每一种能力赋予一种兴趣(*Interesse*)，亦即一种原则，兴趣的使用唯有在其之下才能得到促进。理性作为原则的能力规定着一切内心能力的兴趣，而它的兴趣则是由自己规定的。”([4], p. 127)现在，同一个理性可以分别运用于理论领域和实践领域，因此，理性的兴趣也就相应地包括思辨运用的兴趣和实践运用的兴趣。关于兴趣对于理性运用的促进，康德指出：“理性思辨运用的兴趣在于认识客体，直至最高的先天原则，理性实践运用的兴趣在于就最终和完满的目的规定意志。”([4], p. 127)基于这一论述，我们不难发现理性需求与理性兴趣在规范性上的内在一致之处：这里所说的思辨中最高先天原则即是理论需求所指向的合目的性，实践中最终和最完满的目的即实践需求所指向的至善。因此，讨论理性的理论需求与实践需求之间从属关系，就可以从理性的理论兴趣和实践兴趣的角度切入。康德在《实践理性批判》的“论纯粹实践理性在与思辨理性结合时的优先地位”一节中展开了这一工作。

在讨论理论兴趣和实践兴趣的从属关系之前，康德首先提出了如下一般原理。他指出：“一般而言的理性运用所以可能的要求是，理性的原则和主张不能相互冲突；不过，这一要求完全不是理性的兴趣

<sup>8</sup>关于“理性需求”与“理性兴趣”之间关系的讨论，另参 Axel Hutter, *Das Interesse der Vernunft*, Felix Meiner Verlag, 2003, S. 64-71.

所在，而只是拥有理性的一般条件。唯有扩展，而不是自相一致，才算得上是理性的兴趣。” ([4], p. 127) 关于理性的原则和主张的相互冲突，其最为突出的体现就是《纯粹理性批判》中的四个二律背反。关于康德在此所说的理性运用的前提是其“冲突和主张不能相互冲突”，邓晓芒解释为：“理性本身有一个要求，即要求必须逻辑一贯，必须不违背矛盾律，必须遵守同一律，这是理性本身的要求。由于这一要求，纯粹理性在思辨上必须符合形式逻辑，在实践上必须服从绝对命令即道德自律。” ([5], p. 163) 这一解读表面上可以说通，但没有抓住要害。我们认为，康德所说的冲突，并不是指思辨和实践二者各自内部不能有冲突，而是指思辨和实践二者之间不能起冲突，也就是说，是指同一个理性的两种不同的运用之间不能起冲突。这两种运用的冲突具体表现在，思辨理性想要超出经验界限而获得对于超感性存在的知识，由此它不仅使自己陷入到二律背反中，更严重的是侵占了实践理性的地盘。而只有通过划分现象和物自体，理性的思辨运用和实践运用之间才得以实现平衡。

另外，康德强调，这样一种冲突不是外来的，而是理性基于其自身的本性(亦即想要超出经验的范围建立起无条件的统一性)而不可避免地陷入其中的，因此，这种冲突如果得不到解决，那么理性就会毁灭自身。对此，康德基于先验唯心论的立场提出了划分现象和物自体的方案。以自然和自由的冲突为例，康德指出，如果将现象视为自物体，那么就会取消自由；而如果划分出现象和物自体，那么处于感官层面的自然就可以和处于理知层面的自由共存。这就表明自然与自由至少并不冲突，而理性因而也就可以保持自相一致。不过，以此方式只能表明自由的理念是或然的(*problematisch*)，并未赋予它进一步的规定性；而正如我们之前所提示的，理性的兴趣真正来说乃是扩展，因此，这就要求进一步追问自由理念(乃至包括不朽和上帝的理念)是否具有客观实在性这一问题。康德关于理性的思辨兴趣和实践兴趣从属关系的讨论为回答这一问题提供了线索。

康德指出，如果实践理性承认，除了思辨理性范围内所呈现的东西之外(亦即经验的领域)，不能再假定其它范围内的东西(例如超感性领域)，那么思辨理性就有优先的地位。然而，如果实践理性拥有自己的先天原则，而且这先天原则为那些与之不可分割结合着的理论命题赋予了某种肯定(这种肯定是思辨理性无法做到的)，那么，现在的问题就是，思辨理性和实践理性哪一个具有优先性？或者说，思辨理性究竟是完全拒绝那些自己无法对之进行规定的命题，还是欣然接受它们？<sup>9</sup>对此康德指出：“尽管理性在其理论意图中做不到确定地肯定某些命题(不过这些命题也并不与理性相矛盾)，然而，只要它们不可分割地属于纯粹理性的实践兴趣(也就是说，它们虽然是一些不来源于纯粹理性的外来产物，但却毕竟得到了充分的认定)，那么，理性就要接受它们，而且要力图将它们与思辨理性所能支配的一切东西相比较。不过这种比较必须满足于：这并不是理性的洞识(*Einsicht*)，而是理性在其另一种意图亦即实践意图中运用的扩展(*Erweiterungen*)；这种扩展完全不违反理性的这样一种兴趣，亦即限制(*Einschränkung*)思辨理性僭妄。” ([4], p. 129) 杨祖陶对此总结说：“在康德看来，科学、知识不仅要容忍宗教信仰，而且要积极地设法把它和自己的原理调和起来，同时又必须承认信仰的东西是它所不能认识的。” ([6], p. 89) 基于这一论述康德得出结论：在思辨理性和实践理性的结合中，实践理性具有优先地位；同时，理性的思辨兴趣必须从属于实践兴趣。正是这样一种秩序，才既保证了理性的自相一致，又实现了理性的扩展。不唯如此，康德还进一步强调，人们不能指望纯粹实践理性会把这一秩序颠倒过来，“因为一切兴趣最终都是实践的，而且，就连理性的思辨兴趣也只是有条件的，因而唯有在实践运用中才是完备的。” ([4], p. 129) 这一说明在强调两种兴趣从属关系的同时，更加突出了实践兴趣的根源性，这意味着，实践理性规定着自己的兴趣(该兴趣是无条件的)，进而又规定着理性的其它一切兴趣(该兴趣是有条件的)。有鉴于此，我们就可

<sup>9</sup>关于康德论证结构的更为完备的分析，参见 Marcus Willaschek, “The primary of practical reason and the idea of a practical postulate”, in *Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide*, Andrews and Jens Timmerman (eds.), Cambridge University Press, 2010, pp. 170-178.

以说, 理性的一切需求在根本上都是实践的, 因而理论需求必须从属于实践需求, 并且只有在与实践需求的关联中才能得以完成。此外, 这样一种从属关系同时意味着对思辨理性的限制<sup>10</sup>和对实践理性的扩张, 就前者而言, 这意味着思辨理性不能妄图超出经验的界限; 就后者而言, 则意味着指自由、不朽、上帝这三个理念因基于道德法则而获得了实践上的实在性。在此康德强调, 与这样一种实在性相关的并不是一种洞识(Einsicht), 而结合康德的思想我们可以指出, 与这种实在性相关的乃是一种信念(Glaube), 确切来说即理性信念(Vernunftglaube)。

在《定向》一文中, 康德这样界定信念: “一切信念都是一种主观上充足、但在客观上有意识地不充足的视之为真。”([1], p. 142)他将信念又区分为历史信念和理性信念<sup>11</sup>, 在此我们关注的是理性信念。而要想理解理性信念的内涵, 我们就必须关注作为理性信念之对象的诸实践理念的规定性上。基于上一段的论述可知, 康德对这样一类有实践实在性的理念做了诸多限定。首先, 这类理念属于理论的假设, 这种假设一方面不能由思辨理性规定, 一方面也不与理性本身相矛盾。其次, 这类理念与人的实践兴趣不可分割地结合在一起。由此可知, 康德在界定信念时所谓的“主观上充足”, 其意指的是“实践上必要”, 而所谓“客观上有意识地不充足”, 其意指的是“理论上无知”。于是, 我们就可以将理性信念理解为一种理论上无知但实践上必要的视之为真。与理性信念相对, 一种在客观上、亦即在认识上充分地视之为真则是知识(Wissen), 知识的不充足状态则是意见(Meinen)。意见可以通过经验的不断积累而转化为知识, 理性信念则永远无法通过经验的积累而转化为知识。这是因为, 知识关联于感性对象, 信念关联于超感性对象, 对此康德进一步解释说: “因为视之为真的根据在此只是主观的, 亦即只是理性的一种必要的需求(而且只要我们是人, 我们就始终会有这样的需求), 即对最高存在者的存在只是预设(voraussetzen), 而不是演证(demostieren)。”([1], pp. 142-143)在此, 康德将理性信念的根据建立在理性需求之上, 并且强调, 对于最高存在者的存在我们只能做实践意义上的预设(亦即公设), 而不能做理论意义上的演证(如用思辨理性论证上帝存在)。由此也再一次表明, 人类通达超感性对象的方式不能是理性知识, 而只能是理性信念。

截至目前, 我们已经讨论了理性需求的具体内涵, 并引申讨论了与理性需求相关的理性兴趣和理性信念。概而言之, 理性的需求产生自理性自身的不足, 这一不足促使理性超出经验的界限而进入到超感性领域之中: 在理论运用中, 理性需要假设上帝以解释世界的合目的性; 在实践运用中, 理性需要公设上帝以保证实现至善的可能性。前一种需求是有条件的, 后一种需求是无条件的。同时, 通过讨论与理性需求相关的理性兴趣, 我们阐明了康德思辨理性从属于实践理性的观点。这一从属秩序使得理性的思辨运用被限制在经验的领域中, 而其实践运用则在超感性领域中得到了扩展, 亦即使诸理性理念获得了实在性。在视之为真上, 由于理性缺乏对于这些理念的知识、但却有必要在道德上公设它们, 因此, 这些理念不是我们理性知识的对象, 而是理性信念的对象。基于上述观点, 我们现在就要重新回到雅可比与门德尔松之间的争论中, 以考察康德对于二者争论的具体裁决。

#### 4. 理性需求作为形而上学的禀赋

就通达超感性存在的方式而言, 雅可比否认可以通过知识来确证超感性对象, 在这一点上, 康德毋宁说与雅可比是一致的; 然而, 雅可比由此便完全否认理性的作用, 进而求诸于一种个体的直观、亦即非理性的信念来通达超感性对象。康德明确地否认了雅可比的这一非理性立场, 他指出: “如果有人否认, 理性在涉及上帝存在和来世这类超感性对象的事情上有首先发言的权利, 那么这就会为一切狂热、

<sup>10</sup>康德在这里谈到, 理性有一种“限制思辨理性僭妄”的兴趣, 而我们之前已经指出, 思辨理性本身有一种“认识客体以至最高的先天原则”的兴趣, 这里似乎就存在着思辨理性既要扩展又要被限制的矛盾。实际上, 康德在《纯粹理性批判》的辩证论已经处理了这个问题, 即思辨必须被严格的限制在经验范围内, 至于先验理念则不具有建构的作用, 而只有范导的作用。

<sup>11</sup>在《纯粹理性批判》中, 康德又另外讨论了实用的信念和学理的信念。参见 Kant, KrV, A823-828/B851-856。

迷信、乃至于无神论大开方便之门。” ([1], p. 144) 具体而言, 首先, 雅可比的所谓“信念”乃是基于个体的直观, 这样一种直观是随心所欲的, 因而会凭借其自认为拥有的天才(Genie)而摆脱理性的束缚并将自己确立为真理的最高原则, 对此康德指出: “在此情况下所采纳的准则, 亦即作为最高立法者的理性的失效, 我们普通人称之为狂热(Schwärmerei), 而仁慈的大自然的那些宠儿则称之为彻悟(Erleuchtung)。” ([1], p. 147) 其次, 由于每个人都只服从于自己的灵感, 这就不可避免会产生出混乱, 因此, 这种灵感也就需要一种合法的形式来使自己得到安定, “于是, 最后就必定会从内在的灵启(Eingebung)中产生出由外在见证来担保的事实(Fakta), 从最初只是偶然被选择的传统中产生出随着时间的推移而被强加的文献(Urkunden), 一言以蔽之, 产生出理性对事实的完全服从, 亦即迷信(Aberglaube)。” ([1], p. 147) 以基督教为例, 这一宗教强调上帝对人的启示, 而这种启示不但是内在的, 而且需要外在的见证, 因而需要基督教圣史中的事实来作见证。随着时间的推移, 教士将这些事实和相应的教义编撰成圣书(亦即圣经), 并且完全通过圣书来规定人们信仰的内容, 进而将理性排除在信仰事务之外。因此, 此所谓“理性对事实的完全服从”, 实际上意味着“理性对信仰的完全服从”。由此可知, 雅可比的观点最终会导致理性的完全毁灭, 进而造成启蒙事业的彻底倒退(而这正是雅可比本人的意图所在), 针对于此, 康德再次申明了“自己思维”的启蒙要求: “自己思维就意味着在自身之中(亦即在自己的理性中)寻找真理的最高试金石; 任何时候都自己思维, 这就是启蒙的准则。” ([1], p. 148)<sup>12</sup>

与雅可比相反, 门德尔松坚持认为理性可以通达超感性对象。尽管在坚持理性主义的立场上康德与门德尔松一致, 但在理性通达超感性存在的具体方式上, 二者就产生了分歧。作为莱布尼茨-沃尔夫学派的传人, 门德尔松认为, 理性可以通过演证的方式通达超感性存在, 进而获得对于超感性存在的知识或洞识。然而, 康德在《纯粹理性批判》中已经对这样一种独断论的思维方式作出了批判, 在《定向》中, 针对门德尔松的观点康德又进一步指出: “门德尔松(无意识地)用以在思辨思维中定向的, 不是理性的知识(Erkenntnis), 而是理性所感受到的需求(Bedürfnis)。” ([1], p. 141) 同时, 康德又将门德尔松的这一做法回溯到近代唯理论的创始人笛卡尔那里(众所周知。笛卡基于知识确定性的立场论证了上帝的存在), 并再次指出这一思维方式的错误所在, 即“将为了理性运用(这种运用在根本上始终只是一种经验运用)而预设某物的主观根据视为客观根据, 因而把需求(Bedürfnis)视为洞识(Einsicht)。” ([1], p. 139) 尽管门德尔松引入常识(common sense)来为思辨理性纠偏, 然而在康德看来, 这丝毫不起作用, 相反还会带来更大的狂热, 因为对超感性对象拥有知识的宣称让常识超出了经验的界限。因此, 在康德看来, 无论是门德尔松的思辨理性还是常识理性, 二者都需要批判的训练和约束, 以将其严格地限制在感性领域之中; 而真正能够通达超感性对象的, 则是康德本人所提出的理性信念。对此康德指出: “纯粹的理性信念就是路标或者说指南针, 思辨的思考者在其理性漫游在超感性对象的领域中时以之来确定方向; 而对于拥有普通的、但(在道德上)健全的理性(gemeiner, doch [moralisch] gesunder Vernunft)的人而言, 他则无论在理论意图还是意图中都能以与自己使命的整个目的完全相符的方式标示出自己的道路。” ([1], p. 143) 值得注意的是, 在理性信念的定向作用之外, 康德在此还提示出了普通的、道德上健全的理性(就其内涵而言, 可简称为“道德的常识理性”)所具有自我引导的能力。而不同于对门德尔松“理论的常识理性”的批判, 康德在此对“道德的常识理性”予以更多的信任。对此可以以《纯粹理性批判》“纯粹理性的法规”中的论述作为参照。在那里, 康德提出了基于理性信念通达上帝和来世这两个超感性对象的设想。针对这样一种设想有人质疑说: “这就是纯粹理性在超出经验界限之外所开启的前景所包含的一切吗? 只是这两个信条而已吗? 普通知性(gemeine Verstand)自己就能做到这一点, 又何必来请教哲学家!” ([2], p. 530) 康德回应称, 这样一种质疑恰恰揭示出了他自己的观点, 他指出, “在人毫无差别关心的事情上, 不能指

<sup>12</sup>关于“自己思维”以及康德启蒙思想的讨论, 另参杨云飞: 《康德哲学中启蒙思维的三个层次与启蒙的三重含义》, 《中国人民大学学报》2022年第4期。

责自然在分配人的禀赋时有所偏袒；而且，最高的哲学在人本性的本质目的上所能得到的，并不多于自然为最普通的知性所赋予的引导。” ([2], p. 530)此所谓的“无差别关心的事情”以及“人本性的本质目的”即是指至善之实现，康德在此揭示出常识和理性之间在道德事务上的关切的一致性。

由此可知，康德对雅可比和门德尔松之间争论的裁决可以说是提供了一个介于二者之间的中间方案。正如拜泽尔所指出的：“一方面，康德同意雅可比关于知识不能确证信念的观点，但不同意其关于理性不能确证信念的结论；另一方面，他赞同门德尔松关于必须通过理性确证信念的观点，但不接受门德尔松关于通过理性确证信念需要的是知识的结论。” ([7], pp. 115-116)拜泽尔同时指出，康德之所以能在二者之间走上一条中间道路，是因为康德否认了二者立论的一个共同前提，即“理性是一种认识能力，一种以认识物自体或者说无条件者为目的的理论能力。” ([7], p. 116)换句话说，对纯粹实践理性的发掘乃是康德突破这一争论的关键所在。而就关联于超感性对象而言，以纯粹实践理性为基础，康德一方面揭示出一种因自觉到自身有限性而追求无限的理性需求，一方面建立起一种在理论上无知而在实践上必要的视之为真、亦即理性信念。康德的回应方案以理性需求为出发点，以理性信念为落脚点。特别地基于理性信念来看，就理论上无知而言，理性信念为门德尔松的独断理性划定了经验的界限；就实践上必要而言，理性信念为雅可比的神秘信仰奠定了理性的基础。在此我们想特别指出的是，构成康德回应方案核心的“理性需求”和“理性信念”，其思想已在《定向》一文之前的《纯粹理性批判》中得到奠基和规划，并在《定向》之后的《实践理性批判》中得到详细阐明，由此可知，康德对于泛神论之争的回应乃是基于其批判哲学本身的思想。这样一来，我们对康德回应方案的考察正为我们反观康德批判哲学的思想旨趣提供了一个重要契机。

康德批判哲学所关注的核心问题是形而上学问题，在《纯粹理性批判》中，他将形而上学的成败系于对“先天综合判断何以可能”这一总问题的回答上。这一总问题具体又包含以下四个子问题：纯粹数学何以可能？纯粹自然科学何以可能？作为自然禀赋的形而上学何以可能？作为科学的形而上学何以可能？前两个问题涉及的是关于对象的先天理论知识的可能性，在此我们主要关注后两个与形而上学直接相关的问题。就第三个子问题而言，康德指出，不同于已经现实存在的数学和自然科学，形而上学到目前为止尚处在摸索之中，因此并未作为一门科学现实地存在着。不过，就形而上学作为理性的自然禀赋 (Naturanlage) 而言，形而上学则可以说是现实的。对此康德指出：“人类理性并非单纯由博学的虚荣 (Eitelkeit Vielwissens) 所推动，而是由自身的需求 (eigenes Bedürfnis) 所推动，一直进展到这样一些不是通过理性的经验运用、因而不是通过由此借来的原则所能回答的问题。因此，任何人的理性只要扩展到了思辨的地步，那么，在任何时代就都不仅曾经存在而且将始终存在形而上学。” ([2], p. 38)就人类理性将自身扩展至超感性对象的动力而言，康德在此将“博学的虚荣”与“自身的需求”对举，并否认前者而肯定后者。而所谓“自身的需求”，基于前文的论述我们认为，其在根本上是指一种实践的需求，即人为了实现至善而需要公设超感性对象的存在；而正是在这样一种实践需求中，形而上学不断地生发出来。正如有学者所表明的：“形而上学起源于人类精神的终极关怀问题。” ([8], p. 297)此外，康德将形而上学视为人类理性的自然禀赋，这就同时表明产生形而上学的这样一种需求对于理性而言并非是偶然的、外来的，而是必然的、内在固有的。于是，关于“形而上学作为自然禀赋何以可能”这一问题，我们可以这样回答：作为自然禀赋的形而上学源于人类理性所固有的实践需求，这一需求以至善之实现为其终极关怀。<sup>13</sup>

形而上学作为理性的自然禀赋是现实的，然而，就形而上学所内含的问题的回答而言，人类理性尚处在相互矛盾之中，形而上学依然是一个纷争不断的战场。因此，康德指出，我们不能仅仅停留于理性

<sup>13</sup>关于理性需求与康德形而上学建构的关系，另参 Yuwei Xie, *Praktische Regulation der Natur: Zur Grundfrage und Grundmethode der Metaphysik des späten Kant*, J.B. Metzler, 2020, S. 141-148.

能力本身，而是应当推进到对理性能力本身的批判。理性批判的关键在于，裁定理性本身的有能和无能，进而也关系到理性的扩展与限制，康德的方案即是《纯粹理性批判》第二版序言中的这一经典论断：“我必须限制知识，以为信念留出地盘(Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen)” ([2], p. 18)就本文的议题而言，康德的这一方案具体体现为他所持有的如下观点：理性的思辨兴趣从属于实践兴趣，因而当思辨理性与实践理性相结合时，实践理性具有优先性。在上述经典论断之后，康德紧接着指出：“形而上学的独断论，亦即一种认为无需纯粹理性的批判就可以在形而上学中前进的成见，即是所有与道德性相冲突的无信念的真正来源(这种信念在任何时候都是及其独断的)。” ([2], p. 18)由此可得，一旦知识不顾批判的约束而扩展自己，人的信念之维就会丧失。关于这里所提及的“无信念(Ungalube)”，康德在《定向》中这样界定：“所谓的无信念，是指理性不依赖于自身的需求(放弃理性信念)的这一准则。” ([1], p. 147)就放弃自己的理性信念而言，要么是像神秘主义者一样，否认理性而只保留信念(因而陷入一种非理性的信念)；要么是像独断论者一样，承认理性但却用知识取代信念(因而陷入一种理性的无信念)。康德在此强调的是后一方面，而与此相对的“有信念”，即是我们之前反复指出的一种理论上无知而实践上必要的视之为真。值得注意的是，理性信念“理论上无知而实践上必要”这一内涵，正与康德“限制知识以为信念留出地盘”这一方案严丝合缝地对应在一起。因此可以说，作为科学的形而上学必须经过对理性能力本身的批判而实现，而这一批判的最终归结点，则在于理性信念的证成。

在《未来形而上学导论》中，康德指出：“既然普遍的人类理性的兴趣(Interesse)与形而上学密切地交织在一起，理性对于形而上学的需求(Nachfrage)也就永远不会停息。” ([9], p. 258)结合前文论述可以认为，形而上学发于人的实践需求，并落实于人的理性信念，而其最终的目的所在，则是至善之实现。这就鲜明地体现出康德批判哲学所蕴含的道德旨趣。在一般的哲学史叙述中，人们通常会把康德放在近代唯理论与经验论的脉络中，以突出其综合理性与经验以形成科学知识的工作。然而，不容忽视的是，如果我们把康德同时放在泛神论之争的语境中，这就同时呈现出康德调和理性与信念(信仰)以证成道德信念的努力。<sup>14</sup>前者属于理论的层面，后者属于实践的层面。总的来看，理论理性和实践理性属于同一种理性的不同运用，二者各有其掌握的领地。而就二者的关系而言，康德让理论理性从属于实践理性，并特别强调实践理性在规定人的终极目的上的主导地位。结合“理性需求”这一维度，康德揭示出了人作为有限的理性存在者而不断追求无限的内在本性；而通过至善这一道德理想，康德使得人本性中的这一需求得以满足。康德的方案固然并非尽善尽美，不过，我们可以延续康德的思路继续追问的是：在今天，理性的这样一种需求是否依然为我们所关注，而在关注之后，我们又会以何种方式来使之满足？

## 参考文献

- [1] 康德. 《康德著作全集》第8卷[M]. 李秋零, 译. 北京: 中国人民大学出版社, 2010: 137-139, 141-144, 147, 148.
- [2] 康德. 《康德著作全集》第3卷[M]. 李秋零, 译. 北京: 中国人民大学出版社, 2004: 18, 38, 421, 444-445, 530.
- [3] 康德. 《康德著作全集》第6卷[M]. 李秋零, 译. 北京: 中国人民大学出版社, 2007: 4.
- [4] 康德. 《康德著作全集》第5卷[M]. 李秋零, 译. 北京: 中国人民大学出版社, 2007: 127, 129-130, 133, 150-152.
- [5] 邓晓芒. 康德《实践理性批判》句读(下卷)[M]. 北京: 人民出版社, 2019: 163.
- [6] 杨祖陶. 德国古典哲学的逻辑进程[M]. 北京: 人民出版社, 2016: 89.
- [7] Beiser, F.C. (1987) *The Fate of Reason*. Harvard University Press, 115-116.
- [8] 张志伟. 形而上学的历史演变[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2016: 297.
- [9] 康德. 《康德著作全集》第4卷[M]. 李秋零, 译. 北京: 中国人民大学出版社, 2005: 258.

<sup>14</sup>强调同时将康德哲学置于雅可比和门德尔松争论的语境之中的论述，参见 Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason*, Harvard University Press, 1987, p. 115.