

从康德的“道德宗教”论儒家的宗教性

李明辉

(台湾中央研究院中国文哲研究所)

一、重新省思“儒学是否为宗教”之问题

“儒学是否为宗教”这个问题一直是中外学术界争论不休的问题。此一问题之出现，可远溯至明末清初来华传教的天主教士之内部争论。耶稣会士利玛窦（Matteo Ricci, 1552 ~ 1610）基于传教的策略，试图将儒学与耶教信仰加以融合；而为了弥合两者间的距离，他特别强调儒学不是宗教，使儒学不致与耶教教义产

生直接的冲突^①。但利玛窦的继任者却修改他的策略，而引发了教会内部的“礼仪之争”。清朝中叶以后，中西文化开始广泛接触；“宗教”（religion）一词亦随之输入汉字文化圈，再度引发关于“儒学是否为宗教”的争论。根据日本学者小岛毅的研究，最初以汉语的“宗教”二字来翻译 religion 一词的是日本人，见于1868年美国公使向日本明治政府提交的抗议函之日译本中；此一用法其后逐渐流行日本，并且为中国的知识界所采纳^②。

民初以来，由于受到启蒙思想及其所隐含的科学主义之影响，中国的知识分子往往将“宗教”与“迷信”相提并论，甚至等同起来。在这种背景之下，学者多半不愿将儒学视为一种宗教，而强调它是一种人文主义传统。唯一的例外或许是试图立“孔教”为国教的康有为及其追随者（如陈焕章）。但有趣的是，连康有为最重要的弟子梁启超都反对将儒学视为宗教，遑论立为国教。1902年初，他在《新民丛报》发表了《保教非所以尊孔论》一文，在文中论述“儒学非宗教”之义。他在文中说：

西人所谓宗教者，专指迷信宗仰而言，其权力范围，乃在躯壳界之外，以魂灵为根据，以礼拜为仪式，以脱离尘世为目的，以涅槃天国为究竟，以来世祸福为法门。诸教虽有精粗大小之不同，而其概则一也。故奉其教者，莫要于起信，莫急于伏魔。起信者，禁人之怀疑，窒人思想自由也；

① 参阅林金水《儒教不是宗教——试论利玛窦对儒教的看法》，载任继愈编《儒教问题争论集》（宗教文化出版社，2000），页163~170。

② 参阅小岛毅《“儒教”与“儒”含义异同重探——新儒家的观察》见纪述先编《儒家思想在现代东亚：中国大陆与台湾篇》（台北中央研究院中国文哲研究所），页200~211。

伏魔者，持门户以排外也。故宗教者，非使人进步之具也^①。

在当时中国的知识界，梁启超对于“宗教”的这种看法相当具有代表性。故无论是肯定儒家的蔡元培、章太炎，还是主张“打倒孔家店”的陈独秀，都否定儒学是宗教，而且也坚决反对将“孔教”定为国教^②。例如，蔡元培曾提出了有名的“以美育代宗教”之主张，其主要论点如下：

人类精神的作用主要包含知识、意志、感情三者，最初均由宗教包办。然随着社会文化之进步，知识作用逐渐脱离宗教，而让位于科学。继而近代学者应用生理学、心理学、社会学来研究道德伦理，使意志作用亦脱离宗教而独立。于是，与宗教关系最密切者只剩下情感作用，即所谓“美感”。但美育附丽于宗教，常受宗教之累，而失其陶养之作用，反以刺激情感、禁锢思想为事，故美育宜由宗教独立出来。

甚至连当代新儒家第一代的代表人物熊十力、梁漱溟与冯友兰都不将儒学视为一种宗教^④。举例而言，熊十力从人类文化发展的角度来理解宗教，并且指出：

^① 《新民业报》第2号（1903年1月15日），页61亦见梁启超《饮冰室文集》（台湾中华书局，1970）9（第2册），页52。

^② 关于民初中国知识分子对于“宗教”的态度，请参阅苗润田、陈燕《儒学：宗教与非宗教之争——一个学术史的检讨》见任继愈编《儒教问题争论集》页439-448。

蔡元培先后有《以美育代宗教说》（1917年8月）《以美育代宗教》（1930年12月）《以美育代宗教——在上海基督教青年会讲演词》（1930年12月）《美育》（1930年）《美育与人生》（1931年左右）《美育代宗教》（1932年）诸文，均收入《蔡元培文集 美育》（台北锦绣出版公司，1995）。

参阅丁为祥《熊十力学术思想评传》（北京图书馆出版社，1999），页142-146；苗润田、陈燕《儒学：宗教与非宗教之争——一个学术史的检讨》，前引书，页448。

人类思想由浑而之画。宗教在上世，只是哲学科学文学艺术等等底浑合物，后来这些学术发达，各自独立，宗教完全没有领域了。如今还有一部分人保存着他底形式，只是迷信神与灵魂，和原人底心理一般，这也无足怪^①。

这种看法与蔡元培的上述观点极为类似。熊十力更基于中国文化的立场而强调：“中国哲学亦可以《庄子》书中‘自本自根’四字概括。因此，中国人用不着宗教。宗教是依他，是向外追求。”^②此外，梁漱溟在其《中国文化要义》一书第六章《以道德代宗教》中强调：周公、孔子之后，中国文化便“几乎没有宗教底人生”，因为“周孔教化非宗教”；儒家虽非宗教，但具有与宗教类似的功能，即“安排伦理名分以组织社会；社为礼乐揖让以涵养理性”故是“以道德代宗教”。

对于宗教的这种忌讳态度到了当代新儒家的第二代，才由于时代背景的改变而有根本的转变。1949年大陆易帜之后，唐君毅、牟宗三、张君勱及徐复观流寓到台、港及海外，深切感受到中国文化“花果飘零”之痛。对他们而言，大陆之易帜并不仅是政权的转移，而是顾炎武所谓的“亡天下”，这使他们决心对中国文化进行彻底的反省。在反省的过程中，他们不免要面对西方人对于中国文化的误解或成见。这种成见之一是认为：中国人只重视现实的伦理道德，而缺乏宗教性的超越感情；中国的伦理道德思想只涉及规范外在行为的条文，而忽略精神活动的内在依

熊十力：《十力语要》卷4见《熊十力全集》（湖北教育出版社，2001）第4卷，页353。

② 熊十力：《答林同济》，《十力语要》卷3见《熊十力全集》（湖北教育出版社，2001）第4卷，页503~504。

据。笔者在《儒家思想中的内在性与超越性》一文中曾指出：这种成见可以追溯到黑格尔^①。1958年元月，他们四人共同发表《为中国文化敬告世界人士宣言》^②。这篇《宣言》共包括十二节，其中第五节“中国文化中之伦理道德与宗教精神”便特别针对这种成见加以澄清。他们虽然承认：中国文化中并无西方那种制度化的宗教与独立的宗教文化传统；但这并非意谓：中国民族只重现实的伦理道德，缺乏宗教性的超越感情。在他们看来，这反而可以证明“中国民族之宗教性的超越感情，及宗教精神，因与其所重之伦理道德，同来原于一本之文化，而与其伦理道德之精神，遂合一而不可分”^③。这段话主要是针对儒家传统而说，强调儒家的伦理道德与宗教精神之一体性。由于这篇《宣言》实际上是由唐君毅先生执笔起草，故这段话正好呼应了唐先生在其《心物与人生》一书中所言：“宗教亦是人文世界之一领域。宗教之为文化，是整个人生或整个人格与宇宙真宰或真如，发生关系之一种文化，亦即是天人之际之一种文化。”^④换言之，在儒家传统中，宗教与文化（人文）相即而不可分，即文化即宗教。如果说：儒家思想是一种人文主义，这也是一种具有宗教面向的人文主义，它可以通向宗教^⑤。这种特色也正是美国学者芬加瑞

参阅拙著《当代儒学之自我转化》（台北中央研究院中国文哲研究所，1994），页129~130；简体字版（中国社会科学出版社，2001），页118~119。

② 这篇《宣言》最初刊载于《民主评论》第9卷第1期（1958年1月5日）及《再生》第1卷第1期（1958年1月），其後收入《唐君毅全集》（台湾学生书局，1991）卷4，易名为《中国文化与世界》。

③ 《中国文化与世界》（收入《唐君毅全集》卷4），页19。

唐君毅：《心物与人生》（收入《唐君毅全集》卷2），页211。

关于“儒教”的这种特色，特别参阅唐君毅：《儒家之学与教之树立及宗教纷争之根绝》，收入其《中华人文与当今世界》下册（《唐君毅全集》卷8），页58~94。

(Herbert Fingarette) 所谓的“即世俗而神圣” (the secular as sacred)^①。

牟宗三先生即根据此义将儒家视为“人文教”，意谓人文主义与宗教之合一。他撰有《人文主义与宗教》一文，阐述此义。他在文中将“人文教”亦称为“道德宗教”，并且解释说：

凡道德宗教足以为一民族立国之本，必有其两面：一，足以为日常生活轨道，（所谓道揆法守）。二，足以提斯精神，启发灵感，此即足以维创造文化之文化生命^②。

根据这两项条件，他接着说明：以儒家为代表的“人文教”在何种意义下可以被视为一种“宗教”。他说：

人文教之所以为教，落下来为日常生活之轨道，提上去肯定一超越而普遍之道德精神实体。此实体通过祭天祭祖祭圣贤而成为一有宗教意义之“神性之实”、“价值之源”。基督教中之上帝，因耶稣一项而成为一崇拜之对象，故与人文世界为隔；而人文教中之实体，则因天、祖、圣贤三项所成之整个系统而成为一有宗教意义之崇敬对象，故与人文世界不隔：此其所以为人文教也，如何不可成一高级圆满之宗教？唯此所谓宗教不是西方传统中所意谓之宗教 (Religion) 而已^③。

其后，牟先生在《心体与性体》中扩大“道德宗教”之涵

参阅 Herbert Fingarette: *Confucius-the Secular as Sacred*, New York: Harper Torchbook, 1971。此书有彭国翔与张华的中译本：《孔子：即凡而圣》（江苏人民出版社，2002）。

② 牟宗三：《生命的学问》（台北三民书局，1970），页 75。

③ 同上，页 76-77。关于儒家的宗教性，特别参阅牟宗三：《中国哲学的特质》（台湾学生书局，1990年），第 12 章《作为宗教的儒教》。

义，以之涵盖儒、释、道三教。在此书第一册第一部《综论》中，他将中国思想史里所论之“理”区分为名理、物理、玄理、空理、性理、事理六种，而将玄理（属于道家）、空理（属于佛家）、性理（属于儒家）同归属于“道德宗教”，并且说明：“宋明儒所讲者即“性理之学”也。此亦道德亦宗教，即道德即宗教，道德宗教通而一之者也。”^①他接着指出：此“性理之学”即“心性之学”亦即“内圣之学”，而此“内圣之学”同时即是“成德之教”。他说：

此“内圣之学”亦曰“成德之教”。“成德”之最高目标是圣、是仁者、是大人，而其真实意义则在于个人有限之生命中取得一无限而圆满之意义。此则即宗教，即道德，而为人类建立一“道德的宗教”也。此则既与佛教之以舍离为中心的灭度宗教不同，亦与基督教之以神为中心的救赎宗教不同^②。

牟先生对于“人文教”或“道德宗教”的看法，基本上与唐先生对于儒家的看法并无二致。他们都承认：在儒家思想中，道德与宗教之间存在一种“即内在即超越，亦内在亦超越”的关系^③。但是当时共同签署《宣言》的徐复观先生其实有不尽相同的看法。1980年8月，徐先生接受林镇国等三人的访问时，作了如下的告白：

这篇宣言是由唐先生起稿。寄给张、牟两位先生。他们

牟宗三：《心体与性体》第1册（台北正中书局，1973），页4。

② 同上，页6。

牟先生论儒家所肯定的普遍的道德实体时说道：“此普遍的道德实体，吾人不说为‘出世间法’，而只说为超越实体。然亦超越亦内在，并不隔离，亦内在亦外在，亦并不隔离。”（《生命的学问》页74）

两人并没表示其他意见，就签署了。寄给我时，我作了两点修正：

(1) 关于政治方面。我认为要将中国文化精神中可以与民主政治相通的疏导出来，推动中国的民主政治。这一点唐先生讲得不够，所以我就改了一部分。

(2) 由于唐先生的宗教意识很浓厚，所以在“宣言”中也就强调了中国文化中的宗教意义。我则认为中国文化原亦有宗教性，也不反对宗教；然从春秋时代起就逐渐从宗教中脱出，在人的生命中扎根，不必回头走。便把唐先生这部分也改了。

改了之后，寄还给唐先生，唐先生接纳了我的第一项意见，第二项则未接受。这倒无所谓。就这样发表了^①。

以上的告白涉及当代新儒家内部对于儒家天道的不同理解，这种不同极为微妙，以致过去常为研究者所忽略。若说唐、牟二人在“即人文即宗教”的思维形态中见到儒学的本质，那么徐先生便是在由宗教意识到人文意识的转化中窥得儒学发展的基本方向。根据徐先生在其《中国人性论史·先秦篇》一书中的描述，儒家传统由西周初年到西汉初年的发展是一个由殷商原始宗教经由“忧患意识”之催化而逐渐理性化、人文化的过程。他将这个过程概述如下：

先秦儒家思想，是由古代的原始宗教，逐步脱化、落实，而成为以人的道德理性为中心，所发展，所建立起来

林镇国等：《擎起这把香火——当代思想的俯视》，见《徐复观杂文·续集》（台北时报文化出版公司，1981），页408。

的。从神意性质的天命，脱化而为春秋时代的道德法则性质的天命；从外在的道德法则性质的天命，落实而为孔子的内在于生命之中，成为人生命本质的性；从作为生命本质的性，落实而为孟子的在人生命之内，为人的生命作主，并由每一个人当下可以把握得到的心。心有德性与知性的两面。德性乃人的道德主体；孟子在这一方面显发得特为著明。知性是人的知识主体；这一方面，由荀子显发得相当的清楚。所以先秦儒家的人性论，到了孟荀而已大体分别发展成熟；由《大学》一篇而得到了一个富有深度的综合。也可以说是先秦儒家人性论的完成^①。

对唐、牟二人而言，宗教与人文、超越与内在，在儒家思想之中，是一体之两面，彼此相即而不可分，然亦具有永恒的张力。但对徐先生而言，儒学的本质显然是落在人文与内在的一面。他固然不否认儒学原先具有宗教性，但此宗教性在历史发展的过程中却逐步为人文精神所转化，乃至取代。简言之，对唐、牟二人而言，宗教与人文、超越与内在之间的张力构成儒学的本质；但徐先生却仅赋予儒家的宗教性一种阶段性的历史意义，而非其本质要素。换言之，对徐先生而言，儒学是不折不扣的人文主义；至于其宗教性，仅是历史的残余而已。他在其《有关中国思想史中一个基题的考察——释论语“五十而知天命”》一文中便从这个观点去诠释孔子自述“五十而知天命”（《论语·为政篇》）之语：

……知天命乃是将外在的他律性的道德，生根于经验中

徐复观：《中国人性论史·先秦篇》（台湾商务印书馆，1969），页 263。

的道德，由不断的努力而将其内在化，自律化，以使其生根于超经验之上。借用康德的语气，这是哥白尼的大回转，由外向内的大回转^①。

他进而根据这个观点去理解儒家所盛言的“天人合一”（此词首先出现于张载《正蒙·干称篇》）：

人在反躬实践的过程中，便必然由宗教之心，显出其超经验的特性；而超经验的特性，依然是由经验之心所认取，以主宰于经验之心，于是乃真有所谓天人合一。故如实而论，所谓天人合一，只是心的二重性格之合一。除此而外，决无所谓天人合一^②。

对唐、牟等人而言，儒家所言的“天人合一”意谓宗教与人文之相即而不可分；但徐先生却将此“天”字仅理解为“超经验”之义（如康德将道德法则视为超经验的），而完全抖落了其宗教意义。故徐先生在文中对朱子、张横渠与熊十力的宇宙论颇有微辞，视之为“思想史中的夹缠”^③。正是在这一点上，徐先生对上述《宣言》的内容有所保留。无怪乎他后来会撰写《向孔子的思想性格回归——为纪念民国六十八年孔子诞辰而作》一文，批评熊十力、唐君毅二人从形上学的观点来诠释中国文化，认为他们“把中国文化发展的方向弄颠倒了”^④。

在前引的《有关中国思想史中一个基题的考察——释论语“五十而知天命”》一文中，徐先生除了将孔子的天命观所包

徐复观：《中国思想史论集续编》（台北时报文化出版公司，1982），页387。

② 同上，页393。

③ 参阅同上书，页390~393。

同上，页433。

含之思想转向比拟为康德所说的“哥白尼式转向”^①之外，还引述了康德在《实践理性批判》一书的《结语》中的著名譬喻，来说明他自己的观点：

康德在他实践理性批导的结论中，将星辰罗列的天空，与法度森严的道德律相并列而加以赞叹。若是我们将康德此处所赞叹的天空，与他创造星云说时所说的天空，同一看待，那未免太幼稚了。这种由主观所转出的客观，由自律性所转出的他律性，与仅从经验中归纳出来的客观性和他律性有不同的性格，而对人的精神向上，有无限的推动提斯的力量^②。

有趣的是，牟先生在其《人文主义与宗教》一文中也表示：“……西方哲学上之唯心论足以说明并肯定道德宗教。凡想积极说明并肯定道德宗教者，总于哲学上采取唯心论之立场。”^③牟先生此处所说的“唯心论”显然包括康德哲学在内，甚至可能主要是就康德哲学而言，因为康德本人确有“道德宗教”之说。由上文的讨论可知：尽管唐、牟、徐三人对儒家与宗教的关系之理解有微妙的不同，但他们都引康德为同调。在这个背景之下，进一步探讨康德的“道德宗教”之说，或许有助于我们厘清有关儒家与宗教的争论。

① Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (以下简称 *KrV*), hrg. von Raymond Schmidt (Han-burg: Felix Meiner, 1976), B XVI (A: 1781年第一版; B: 1787年第二版)。

② 徐复观：《中国思想史论集续编》页 389。

③ 牟宗三：《生命的学问》页 73。

二、康德论“道德宗教”

康德以“启蒙”之子自居，他在《答“何谓启蒙”之问题》一文中便表示：“如果现在有人问道：我们目前是否生活在一个已启蒙的时代？其答案为：不然！但我们生活在一个启蒙底时代。”^①对他而言，在启蒙的时代，最重要的工作是宗教之启蒙。所以他说：

我把启蒙（人类之超脱于他们自己招致的未成年状态）底要点主要放在宗教事务上。因为对于艺术和科学，我们的统治者并无兴趣扮演其臣民的监护者；此外，在宗教上的未成年状态也是所有未成年状态中最有害且最可耻的^②。

因此，康德是从启蒙的观点来理解“宗教”，其宗教观自然具有明显的启蒙色彩。

康德最主要的宗教哲学著作是 1793 年出版的《单在理性界限内的宗教》（*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*）一书，这个标题即扼要地道出了其宗教观的启蒙色彩。简言之，他所认可的“宗教”是建立在理性——更严格地说，实践理性——的基础上；或者换个方式说，它是建立在“理性信仰”（*vernunft glaube*）或“道德信仰”（*moralischer glaube*）的基础上。康德将这种宗教称为“道德宗教”（*moralische religion*）。进而言

^① Immanuel Kant: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in: *Kants gesammelte Schriften (Akademieausgabe* 以下简称 KGS), Bd. 8, S. 40 李明辉译注,《康德历史哲学论文集》(台北联经出版公司, 2002), 页 33。

^② Immanuel Kant: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, KGS, Bd. 8, S. 41; 李明辉译注,《康德历史哲学论文集》页 34。

之，由于人的理性具有普遍的效力，那么建立在理性的基础上之宗教也应当是普遍的。因此，康德认为：“宗教”一词应当是单数，因为真正的宗教只有一种。他在《论永久和平》中谈到“宗教之不同”时，加上了一个脚注：

宗教之不同：一个奇特的说法！就好像人们也谈到不同的道德一样。固然可能有不同的信仰方式（它们是历史的手段，不属于宗教，而属于为促进宗教而使用的手段之历史，因而属于“博学”底范围），而且也可能有不同的宗教经典（阿维斯塔经、吠陀经、可兰经等）。但是只有一种对所有人、在所有时代均有效的宗教。因此，信仰方式可能仅包含宗教底资具，而这种资具可能是偶然的，并且依时代与地点之不同而转移^①。

康德在其《纯粹理性批判》一书中对西方传统的形上学进行全面的批判。他在此书的《先验辩证论》中不但反驳西方传统形上学关于“灵魂不灭”的论证，也反驳其上帝论证。西方传统的“理性心理学”（作为形上学的一支）肯定心灵（或灵魂）的实体性（*substantialität*）、单纯性（*simplizität*）、人格性（*personalität*）与观念性（*idealität*）；而由“单纯性”又衍生出“常住性”（*beharrlichkeit*）或“不朽”（*inkorruptibilität; unsterblichkeit*）的概念。康德指出：这一切主张共同建立在一种“言语形式之诡辩”（*sophisma figurae dictionis*）（B 411）——或者说“误推”（*paralogismus*）——之上，亦即将“实体”范畴误用于作为一切思考之

^① Immanuel Kant: *Zum ewigen Frieden*, KGS Bd. 8, S. 367 李明辉译注，《康德历史哲学论文集》页 203。

形式条件的“我思”，使之成为有具体知识内容的主体。这种推论是不合法的，因为“我思”只是我们的一切思考（因而知识）之形式条件，本身不包含任何知识内容；知识内容必须借由直观而被给与。因此，康德在对西方传统的“理性心理学”之全面批判中，也否定了“灵魂不灭”的命题。

其次，康德分析西方传统形上学的“上帝”概念。他指出：作为一个“最实在的存有者”（*ens realissimum*）之理念，这个概念是一个“先验的理想”（*trans zendentales Ideal*）（A 576/B 604）。作为一切概念决定（*begriffsbestimmung*）之形式条件，这个理念固然是理性本身必然要求的，但它既无法提供知识内容，亦无法成为知识的对象。然而，当理性将它先是“实在化”，继而“实体化”，最后“人格化”时，便产生了幻相。他分别批判西方传统形上学所提出的三种上帝论证（存有论论证、宇宙论论证、目的论论证），以显示：我们凭借思辨理性，既无法肯定、亦无法否定上帝之存在。在康德看来，这些上帝论证都是建立在上述的幻相之上。康德承认：在目的论的观点之下，“上帝”概念可以作为一个“规制原则”（*regulatives prinzip*）而保有其意义，即在运用理性时要求万物之合目的性的统一（A 686ff. /B 714）。这个意义的“上帝”概念——康德将它等同于“神意”（*vorsehung*）的概念——后来在其《判断力批判》及有关历史哲学的论文中占有一个重要的地位。但如果我们将这种“上帝”概念当作一个“构造原则”（*konstitutives prinzip*），而试图将我们的知识扩展到经验的范围之外时，我们的理性便误入了歧途。无论如何，我们无法从知识的观点去证明上帝的存在。

当康德在《纯粹理性批判》中否定了借由思辨理性去论证上

帝存在的可能性之际，他也提出了一种“道德神学”（*moraltheologie*），亦即“一种对于一个最高存有者的信仰，而此种信仰系建立在道德法则之上”（A 632/B 660, Anm.）。在此书的《先验方法论》中有一节题为《论作为纯粹理性底最后目的之一项决定根据的最高善底理想》，康德在此提出了“道德神学”的构想。他将人类理性的兴趣（*interesse*）归纳为三个问题：我能够知道什么？我应当做什么？我可以期望什么？第一个问题是纯然思辨性的，涉及知识；第二个问题是纯然实践性的，涉及道德；第三个问题既是理论性的，又是实践性的，涉及宗教（A 804ff./B 832ff.）。“道德神学”的构想便是从第三个问题出发。依康德之见，我们的理性在其理论性运用方面必然假定：每个人依其行为的道德性，有理由期望同等程度的幸福；故道德的系统与幸福的系统会在纯粹理性的理念中结合起来（A 809/ B 837）。这个理念康德称为“道德世界”（*moralische welt*）（A 808/ B 836），是“衍生的最高善”，因为道德与幸福在其中的结合必须以“原始的最高善”——即上帝——为基础（A 810/ B 838）。再者，这个“道德世界”并不存在于感性世界之中，而存在于“智思世界”（*intelligible welt*）之中，故对我们而言，是一个来世（A 811/ B 839）。因此，上帝与来世是两项必要的预设，根据纯粹理性的原则，它们与纯粹理性加诸我们的责任无法分开（同上）。康德在此也将我们对于上帝与来世的信仰称为“道德信仰”（A 828/ B 856）。

接着，康德在他发表于 1786 年的《何谓“在思考中定向”？》（*Was heisst: sich im Denken orientieren?*）一文中进一步说明这种“道德信仰”——在此文中，他称之为“理性信仰”——的性质。

“定向”（*sich orientieren*）一词的原义是对地理方位（东西南北）的辨识（地理上的定向）。康德指出：要辨识地理方位，需要在我们自己的主体中有一种分辨左右手的“感受”（*gefühl*）^①。它之所以称为“感觉”，是因为在我们的外在直观中，左右两边并无明显的区别，此种区别纯然是主观的^②。同样地，当我们要在一个特定的空间（例如，于黑暗中在一个我们所熟悉的房间里）辨识我们所处的位置（数学上的定向）时，我们也需要一种主观的“感受”以分辨左右^③。最后，他才谈到“在思考中定向”（逻辑上的定向），他写道：

我们能依模拟轻易地猜到：这将是纯粹理性底一项工作，即是当纯粹理性从已知的（经验）对象出发，想要扩展到经验底一切界限之外，并且完全无直观底对象，而是仅有直观底空间之际，引导它自己的运用之工作。在这种情况下，它不再有办法根据知识底客观根据，而是仅根据一种主观的分辨底根据，在它自己的判断能力之决定中将其判断纳入一项特定的格律之下。在这种情况下还剩下来的主观工具不外是理性特有的需求之感受^④。

简言之，所谓“在思考中定向”即是纯粹理性在超经验的领域中的定向。在这个领域中，理性并无任何直观的对象可为凭依，故欠缺知识的一切客观根据，此时理性之主观“需求”（*bedürfnis*）便有发挥的余地。

① *Was heisst: sich im Denken orientieren?*, KGS, Bd. 8, S. 134.

② 同上, S. 134f.

③ 同上, S. 135.

④ 同上, S. 136.

康德分别就理性之理论性运用与实践性运用两方面来说明这种主观需求的意义。就理性之理论性运用而言，我们仅能从知识的观点，证明“上帝”的概念一方面与经验不相抵牾，另一方面其本身不包含矛盾；简言之，它在概念上是可能的。然而，我们却无法论断其实在性。此时，理性之主观需求却使我们有理由假设其实在性，而视之为理论上必然的对象。康德将这个假设称为“纯粹的理性假设”（*reine Vernunfthypothese*），亦即“一种意见，它基于主观的理由，足以确认”^①。但是康德指出：理性在这方面的需求仅是有条件的，因为唯有当我们想要对一切偶然事物之最初原因加以判断时，我们才有必要假定上帝之存在；反之，理性在其实践性运用中的需求却是无条件的，因为“我们之所以不得不预设上帝之存在，并不仅是由于我们想要判断，而是由于我们必须判断”^②。康德继续解释说：理性之纯粹实践性的运用在于道德法则之规定，而一切道德法则都会导向“最高善”的理念，即道德与幸福之成比例的合一；但这只是“依待的最高善”，理性为此进一步要求假定一个“最高的智性体”（上帝）作为“无待的最高善”^③。康德将这种假定称为“理性信仰”^④或“理性底设准”（*postulat der Vernunft*）。

康德后来（1788年）在《实践理性批判》一书中从实践的观点为上帝之存在与灵魂之不朽提出完整的论证，视之为“纯粹实践理性之设准”；但此书中的主要论点几乎都已包含于《纯粹

① *Was heisst: sich im Denken orientieren?*, KGS, Bd. 8, S. 141.

② 同上, S. 139.

③ 同上。

④ 同上, S. 140.