

《國立政治大學哲學學報》第二十九期 (2013 年 1 月) 頁 155-186

©國立政治大學哲學系

# 康德的 〈何謂「在思考中定向」？〉 及其宗教哲學意涵

李明輝\*

中央研究院中國文哲研究所

地址：11529 台北市南港區研究院路二段 128 號

E-mail: lmhuei@hotmail.com

## 摘要

康德在《純粹理性批判》(1781) 中否定「上帝存在」之思辨論證，在《實踐理性批判》(1788) 中則轉而提出其道德論證。他於 1786 年發表的〈何謂「在思考中定向」？〉一文介乎此二書之間，集中呈現

---

\* 中央研究院中國文哲研究所研究員 / 國立臺灣大學國家發展研究所合聘教授 / 國立政治大學哲學系合聘教授 / 國立中央大學哲學研究所合聘教授 / (廣州) 中山大學長江學者講座教授。

投稿日期：2012.08.13；接受刊登日期：2012.11.13

責任校對：劉澤佳、蔣逸群

出這項思想上的轉折，而構成康德宗教哲學發展中的一個關鍵環節。康德在此文中為理性之超經驗運用揭示一項主觀根據，即「理性底需求」。本文首先闡述康德撰寫此文的思想史背景，接著詳細說明「理性底需求」在其理論性運用與實踐性運用中的功能，最後歸結到康德的「啟蒙」原則。總而言之，康德在此文中完整地闡述了其「道德宗教」的構想，並試圖藉此在「啟蒙」與「狂熱」之間畫出明確的界限。在這個意義下，他實不愧為「啟蒙之子」。

**關鍵詞：**康德、上帝論證、理性信仰、理性底需求、啟蒙、狂熱

# 康德的 〈何謂「在思考中定向」？〉 及其宗教哲學意涵\*

## 壹、康德撰寫此文的背景

康德在《純粹理性批判》(*Kritik der reinen Vernunft*)一書中將人類理性的興趣概括為三個問題：一、我能夠知道什麼？二、我應當做什麼？三、我可以期望什麼？<sup>1</sup>第一個問題是知識論的問題，第二個問題是倫理學與法哲學的問題，第三個問題是歷史哲學與宗教哲學的問題。康德討論宗教哲學的主要著作自然是他於1793年出版的《單在理性界限內的宗教》(*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*)一書，因為這本書完整而有系統地呈現出他的宗教觀。其次是他於1781年出版的《純粹理性批判》與1788年出版的《實踐理性批判》(*Kritik der praktischen Vernunft*)二書，因為前者對西方傳統神學之上帝論證提出全面的批判，後者則別出心裁地為上帝的存在提出「道德論證」。然而，很少人注意到康德於1786年發表的〈何謂「在思考中定向」？〉(“Was heißt: Sich im Denken orientieren?”)，

---

\* 本文曾於2004年9月在國立政治大學哲學系舉辦的「康德哲學會議」中宣讀，事後並參酌兩位匿名審查人之建議加以修改，在此特致謝忱。

<sup>1</sup> Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (以下簡稱 *KrV*)，hrsg. von Raymund Schmidt (Hamburg: Felix Meiner, 1976)，A804f./B832f. (A = 1781年第一版，B = 1787年第二版)

以下簡稱〈定向〉)一文之宗教哲學意涵。

〈定向〉一文於 1786 年首度發表於《柏林月刊》(*Berlinische Monatsschrift*) 第八期。康德撰寫此文之直接動機來自雅柯比 (Friedrich Heinrich Jacobi, 1743-1819) 與孟德爾頌 (Moses Mendelssohn, 1729-1786) 之間關於斯賓諾莎 (Benedictus de Spinoza, 1632-1677) 哲學的論戰。<sup>2</sup> 雅柯比於 1780 年曾兩度與雷辛 (Gotthold Ephraim Lessing, 1729-1781) 會面。由於雷辛之引薦，雅柯比結識了哲學家萊瑪魯斯 (Hermann Samuel Reimarus, 1694-1768) 和他的子女。萊瑪魯斯的女兒叫做愛麗色 (Elise)。經由愛麗色之引介，雅柯比開始與孟德爾頌通信。雷辛與孟德爾頌之間有很深的交情，故孟德爾頌有意撰寫一部書，來介紹雷辛的性格及著作。雅柯比得知此事後，便根據他與雷辛交往的經驗告訴孟德爾頌說：雷辛是一個斯賓諾莎主義者，因而是一個無神論者。在十八世紀的歐洲，「無神論者」的標

---

<sup>2</sup> 關於這場論戰之始末，參閱 Klaus Hammacher / Irmgard-Maria Piske: "Editorischer Bericht" zu *Schriften zum Spinozastreit*, in Klaus Hammacher / Walter Jaeschke (Hrsg.), *Friedrich Heinrich Jacobi: Werke* (Hamburg: Felix Meiner / Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1998-), Bd. 1,2, S. 367-370, 376-378; Heinrich Maier: "Einleitung" zu "Was heißt: Sich im Denken orientieren?", in *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe, 以下簡稱 KGS), Bd. 8, S. 483f.; Frederick C. Beiser: *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge / Mass.: Harvard University Press, 1987), chaps. 2-4; Toshimasa Yasukata: *Lessing's Philosophy of Religion and the German Enlightenment: Lessing on Christianity and Reason* (New York: Oxford University Press, 2002), pp. 117-139; Werner Euler: "Orientierung im Denken: Kants Auflösung des Spinoza-Streits", in Volker Gerhardt u. a. (Hrsg.), *Kant und Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses* (Berlin: Walter de Gruyter, 2001), Bd. 5, S. 166-175; Ursula Goldenbaum: "Kants Parteinahme für Mendelssohn im Spinoza-Streit 1786", ebd., S. 176-185.

籤是一種很嚴重的指控。費希特 (Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814) 便曾被指控為無神論者，因而失去耶拿 (Jena) 大學之教職。孟德爾頌對雅柯比之說法不以為然，有意為雷辛辯護。為此，孟德爾頌於 1785 年出版了《黎明，亦名論上帝存在之演講錄》(*Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*)。雅柯比便將孟德爾頌、愛麗色與他之間的通信編輯成《論致摩瑟斯·孟德爾頌先生的書簡中之斯賓諾莎學說》(*Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*) 一書出版。孟德爾頌隨即撰寫一個題為《致雷辛的友人》(*An die Freunde Lessings*) 的小冊子，作為回應。但孟德爾頌未及見到此書問世，便於 1786 年元月初病故。儘管其論敵已去世，雅柯比依然於同年出版了《駁斥孟德爾頌關於論斯賓諾莎學說的書簡之指控》(*Wider Mendelssohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre Spinozas*) 一書。此外，雅柯比的密友威岑曼 (Thomas Wizenmann, 1759-1787) 也於同年匿名出版《雅柯比哲學與孟德爾頌哲學之結論——一個志願者的批判性探討》(*Die Resultate der Jacobi'schen und Mendelssohn'schen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freywilligen*) 一書，為雅柯比辯護。在這個背景之下，《柏林月刊》的編者畢斯特 (Johann Erich Biester, 1749-1816) 三度向康德約稿，希望康德評論這場爭論。於是康德便撰寫了〈定向〉一文。在這場論戰中，儘管雅柯比引康德為同調，但事實上康德的立場偏向孟德爾頌。

由於康德發表〈定向〉一文的時間介乎《純粹理性批判》與《實踐理性批判》出版的時間，故我們由〈定向〉一文可以看出康德的宗教思想如何由《純粹理性批判》過渡到《實踐理性批判》。在《純粹理性批判》一書的〈先驗辯證論〉中，康德全面反駁西方傳統形上學關於「靈魂不朽」與「上帝存在」的論證。根據他的分析，西方傳統的理性心理學肯定心靈（或靈魂）的實體性 (Substantialität)、單純性 (Simplizität)、人格性 (Personalität) 與觀念性 (Idealität)；而由「單純性」又衍生出「常住性」(Beharrlichkeit) 或「不朽」(Inkorruptibilität

/ Unsterblichkeit) 的概念。但是康德指出：所有這些主張都是建立在一種「言語形式之詭辯」(sophisma figurae dictionis)(B 411)——或者說，「誤推」(Paralogismus)——之上，亦即將「實體」範疇誤用於僅具形式意義的「我思」(cogito)，從而賦予它以具體的知識內容。對康德而言，這種推論是無效的，因為「我思」只是我們的一切思考與知識之形式條件，本身並無法提供任何知識內容；而知識內容只能藉由直觀而獲致。經由這樣的全面批判，康德否定了「靈魂不朽」之論證。

其次，康德分析西方傳統自然神學的「上帝」概念與上帝論證。首先，他指出：傳統的自然神學將「上帝」界定為一個「最實在的存有者」(ens realissimum) 之理念 (Idee)，這是一個「先驗的理想」(transzendentales Ideal)(A 576 / B 604)。我們的理性必然要求這個理念，因為它是一切概念決定 (Begriffsbestimmung) 之形式條件。但誠如「我思」一樣，「上帝」的理念並無法提供任何知識內容，也無法成為知識的對象。然而，傳統的自然神學卻將這個理念先是「實在化」，繼而「實體化」，最後「人格化」，由此產生一種「先驗的幻相」(A580ff. / B608ff.)。接著，他分別批判西方傳統神學所提出的三種上帝論證（存有論論證、宇宙論論證、目的論論證），並且歸結說：這些上帝論證都是建立在先驗的幻相之上。換言之，單是憑藉思辨理性，我們既無法肯定、亦無法否定上帝之存在。

然而，康德也承認：在目的論的觀點下，「上帝」的理念依然可以作為一個「規制原則」(regulatives Prinzip) 而保留下來。然而，一旦我們將「上帝」的理念當作一項「構造原則」(konstitutives Prinzip)，而試圖將我們的知識擴展到經驗底界限之外時，便會產生先驗的幻相而誤入歧途。對此，康德解釋說：

…最高存有者底理想無非是理性底一項**規制原則**，將宇宙中的所有聯結看成**彷彿**是起源於一個最充分的必然的原

因，以便在說明這些聯結時將一種有系統的且依普遍法則而為必然的統一之規則建立於其上，而不是主張一個自身為必然的存在。但我們同時無法避免藉由一種先驗的詐取將這個形式原則設想為構造的，並且以實體化的方式思考這種統一。(A619 / B647)

當康德否定藉由思辨理性去論證上帝存在的可能性之際，他同時構想了一種「道德神學」(Moraltheologie)，亦即「一種對於一個最高存有者底存在的信念，而此種信念係建立在道德法則之上」(A 632 / B 660, Anm.)。此一構想見於《純粹理性批判》的〈先驗方法論〉第二章〈純粹理性之規準 (Kanon)〉。康德在此討論「最高善底理想」，以之為「純粹理性底最後目的之一項決定根據」。依他的看法，我們的理性在其理論性運用中必然會假定：每個人按照其行為底道德性，有理由期望同等程度的幸福；故道德底系統與幸福底系統會在純粹理性的一個理念——即「道德世界」(moralische Welt) 的理念——中結合起來 (A 808f. / B 836f.)。但這個理念僅是「衍生的最高善」，因為道德與幸福在其中的結合必須預設一個「原始的最高善」，即上帝 (A 810 / B 838)。這個「道德世界」並不存在於感性世界之中，而是存在於「智思世界」(intelligible Welt) 之中，故對我們而言，它是一個來世 (A 811 / B 839)。因此，上帝與來世是理性之兩項必要的預設，而根據純粹理性之原則，它們與純粹理性加諸我們的道德責任無法分開 (同上)。康德將我們對於上帝與來世的信仰稱為「道德信仰」(A 828 / B 856)。〈定向〉一文便是根據《純粹理性批判》中「道德神學」的構想，進一步說明「道德信仰」之涵義。

## 貳、理性在其定向中的主觀根據

首先，我們要解釋「定向」(“Sich orientieren”) 一詞之涵義。康

德在〈定向〉一文中是依類比義使用此詞。此詞的本義是**地理的**，它意謂：「從一個特定的方位…去找出其餘的方位，特別是**東方**。」<sup>3</sup>而為了在這個意義下定位，我需要「在我自己的**主體**中的一種分辨——亦即右手與左手底區別——之感受」。<sup>4</sup>「感受」(Gefühl)一詞在此有特殊的意涵。康德說：「我稱之為一種**感受**，因為這兩邊在外在直觀中顯示不出任何明顯的區別。」<sup>5</sup>所以，他又將這種感受稱為一種「**主觀的分辨底根據**」。<sup>6</sup>

康德將這種分辨之根據稱為「**主觀的**」，係由於它沒有直觀作為基礎。這種意義的「**主觀**」與他在《純粹理性批判》中將空間視為「感性底主觀條件」(A26 / B42)時所謂的「**主觀**」在涵義上有根本的區別。因為作為「感性底主觀條件」的空間在知識論上具有**客觀的**意義與有效性，而上述主觀的分辨之根據並不具有任何知識論的意義。這兩種「**主觀**」之區別其實對應於「**感識**」(Sinn)與「**感受**」之區別。對於這種區別，康德在《道德底形上學》中作了如下的說明：

我們可將感性 (Sinnlichkeit) 解釋為我們的一般而言的表象之主觀面。因為知性首先使表象關係到一個對象；也就是說，唯有它憑藉表象來**思考**某物。而我們的表象之主觀面或者屬於以下這一類，即是：它也能關聯到一個對象，而成為關於該對象的知識（根據形式或質料，而在第一種情況下稱為純粹直觀，在第二種情況下稱為感覺

<sup>3</sup> I. Kant: "Was heißt: Sich im Denken orientieren?" (以下簡稱"Was heißt: S. i. D. or.?" ), KGS, Bd. 8, S. 134.

<sup>4</sup> "Was heißt: S. i. D. or.?", KGS, Bd. 8, S. 134.

<sup>5</sup> "Was heißt: S. i. D. or.?", KGS, Bd. 8, S. 134f.

<sup>6</sup> "Was heißt: S. i. D. or.?", KGS, Bd. 8, S. 135.



(Empfindung))。在這種情況下，感性作為對於上述表象的感受性，即是感識 (Sinn)。或者表象之主觀面決無法成為任何知識要素 (Erkenntnisstück)，因為它僅包含表象對於主體的關係，而不包含任何可用來認知對象的東西；而在這種情況下，對於表象的這種感受性便稱為「情感 / 感受」 (Gefühl) …<sup>7</sup>

Gefühl 一詞涵蓋中文裡的「情感」與「感受」二義。簡言之，「感識」 (Sinn) 與「情感 / 感受」均屬於「感性」，因而均是主觀的，但前者具有知識意義，後者則否。當康德將上述分辨左右的「感受」稱為一種「主觀的分辨底根據」時，它並未賦予它以一種知識意義。

接著，康德將上述意義的「定向」擴大，而將它理解為「在一個一般而言的特定空間中定向，因而僅在數學上定向」，例如，當我們置身於一個我們所熟悉、但沒有光亮的房間中時，要憑記憶來辨識我們所處的位置。<sup>8</sup> 康德指出：此時我們也需要一種「主觀的分辨底根據」，即分辨左右方的「感受」。<sup>9</sup> 與上述的「分辨底根據」相同，這也是一種無關乎對象的主觀感受性。

最後，康德才談到「在思考中定向」（即邏輯上的定向）。他寫道：

我們能依類比輕易地猜到：這將是純粹理性底一項工作，即是當純粹理性從已知的（經驗）對象出發，想要擴展到經驗底一切界限之外，並且完全無直觀底對象，而是僅有

---

<sup>7</sup> *Metaphysik der Sitten*, KGS, Bd. 6, S. 211f. Anm.

<sup>8</sup> “Was heißt: S. i. D. or.?” *KGS*, Bd. 8, S. 135.

<sup>9</sup> “Was heißt: S. i. D. or.?” *KGS*, Bd. 8, S. 135.

直觀底空間之際，引導它自己的運用之工作。在這種情況下，它不再有辦法根據知識底客觀根據，而是僅根據一種主觀的分辨底根據，在它自己的判斷能力之決定中將其判斷納入一項特定的格律之下。在這種情況下還剩下來的主觀工具，無非是理性特有的需求之感受。<sup>10</sup>

依康德的觀點，人類的知識僅局限於可能經驗之對象；或者如康德自己所說，「對於事物底知識，範疇除了應用於經驗對象之外，並無其他的運用」。<sup>11</sup> 因此，如果理性要思考超經驗的對象，就無法根據知識之客觀根據（即範疇），而只能根據一項主觀原則去下判斷。這項主觀原則即是一種對理性底需求的感受。換言之，當我們對於某種對象不可能有知識，而又不得不對它形成某種判斷時，我們就得借助於對這種需求的感受，正如在陌生的森林中借助於指南針來辨識方向一樣。因此，康德為這種意義的「定向」下一個定義說：「『在一般而言的思想中定向』是說：在理性底客觀原則不足之處，根據理性底一項主觀原則在確認（Fürwahrhalten）中自我決定。」<sup>12</sup>

在此要注意的是：康德將這種「理性底需求」也視為一種「感受」。對此，他特別解釋道：

理性無所感受；它了解自己的缺陷，並且藉由知識衝動引發需求底感受。這如同道德情感（moralisches Gefühl）底情形一樣：這種情感不產生道德法則（因為道德法則完全源於理性），而是由道德法則、因而由理性所產生或引發

---

<sup>10</sup> “Was heißt: S. i. D. or.?” *KGS*, Bd. 8, S. 136.

<sup>11</sup> *KrV*, B146ff., § 22.

<sup>12</sup> “Was heißt: S. i. D. or.?” *KGS*, Bd. 8, S. 136 Anm.

（因為活動的、但卻自由的意志需要某些根據）。<sup>13</sup>

在倫理學中，康德將道德情感視為「〔道德〕法則加諸意志的主觀結果」。<sup>14</sup> 與此類似的是：這種「對理性底需求的感受」也僅是理性藉由知識衝動所產生的主觀結果，而不是一種客觀根據。對康德而言，無論在理論方面，還是在實踐方面，理性都是其運用之唯一的客觀根據，而上述的「對需求的感受」僅是其運用之主觀根據。以下我們將分別就理性之理論性運用與實踐性運用來探討這種「理性底需求」。

### 參、理性在其理論性運用中的需求

理性在其理論性運用中的需求主要是為了在知識的客觀原則不足之情況下「確認」上帝的存在。在這個脈絡中，「上帝」的概念屬於一種主觀的形式條件，藉以使我們的知識在一切可能經驗之界限內盡可能地達到完整性與系統上的統一性。這種條件康德稱為「理念」，而上帝的理念則特別稱為「理想」。康德在〈定向〉中將「上帝」概念之形成過程描述如下：當我們為了達成知識之系統性統一而必須使用一個概念（在此指「上帝」概念），而這個概念在直觀中又無任何與之相符合的對象時，我們唯一能做的便是：先根據「一切判斷底最高原理」（即矛盾律）來檢查這個概念，看它是否不包含矛盾；其次，將這個超越經驗的對象與經驗對象之關係置於「純粹知性概念」（即範疇）之下，以便至少以適合於理性底經驗運用的方式來思考這個超

---

<sup>13</sup> “Was heißt: S. i. D. or.?”，KGS, Bd. 8, S. 139f. Anm.。在「對理性底需求的感受」與「道德情感」這兩個術語中，康德使用的都是 Gefühl 一詞。但在中文裡，我們必須分別以「感受」與「情感」二詞來翻譯 Gefühl 一詞。

<sup>14</sup> *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, KGS, Bd. 4, S. 460.

感性之物。然而，單是藉由「上帝」的概念，我們對於上帝的存在及其與宇宙（可能經驗底所有對象之總合）間的實際聯繫依然無所知。<sup>15</sup>至此，我們可以說：「上帝」的概念在邏輯上是可能的。在這個脈絡中，康德接著寫道：

但現在理性底需求之權利登場了。這種需求是一種主觀的根據，以便預設或假定理性憑其客觀根據不得自許認識之某物，且因而在思考中，在超感性界底一個無涯的且對我們來說是暗無天日的空間裡，單憑其本身的需求來定向。<sup>16</sup>

由於理性底需求之介入，「上帝」的概念不僅在邏輯上是可能的，而且在理論上也是必要的。

現在我們要進一步追問：由於理性底需求之介入，「上帝」的概念取得了何種確實性？在〈定向〉中，康德將這種需求稱為「純粹的理性假設」（reine Vernunfthypothese），亦即「一種意見，它基於主觀的理由，足以確認」。<sup>17</sup>由於康德在此處的解釋過於簡略，我們不妨引述《實踐理性批判》中的一段相關文字作為補充：

純粹理性在其思辨運用中的一項需求僅導向假設，而純粹實踐理性底需求卻導向設準（Postulate）；因為在前一種情況下，我在根據底系列中從衍生之物上升到我所意願的高度，而且需要一個原始根據——並非為了賦予該衍生之物（例如宇宙中的事物與變化之因果聯結）以客觀實在性，而只是為了在衍生之物方面完全滿足我的探索的理性。故

---

<sup>15</sup> 以上的過程見“Was heißt: S. i. D. or.?”，KGS, Bd. 8, S. 136f.

<sup>16</sup> “Was heißt: S. i. D. or.?”，KGS, Bd. 8, S. 137.

<sup>17</sup> “Was heißt: S. i. D. or.?”，KGS, Bd. 8, S. 141.

我面對自然中的秩序與合目的性 (Zweckmäßigkeit)，並不需要為了確定其現實性，而從事思辨，而是只需要為了說明它們，而預設一個上帝作為其原因；因為既然從一項結果去推論一項確定的原因，特別是像我們必須就上帝而設想的那樣準確而完全地確定的原因，始終是不可靠而可疑的，則這樣一項預設所能達到的，不過是對我們人類來說最合乎理性的意見之程度而已。<sup>18</sup>

根據這段說明，所謂「理性假設」僅是有條件的，因為唯有當我們想要說明宇宙中的秩序與合目的性時，我們才必須預設上帝之存在。其次，康德指出：由宇宙中的衍生之物去推論一個原始存有者（即上帝）的存在之過程是「不可靠而可疑的」。這種論證即是所謂的「目的論論證」或是「自然神學論證」。康德在《純粹理性批判》中指出這種論證不足以證明上帝的存在，其理由有三點：第一、這種論證無法為上帝提供任何確定的概念，因為我們在此只能藉由類比去設想上帝的圓滿性，而類比論證僅具有或然性 (A626 / B654)。第二、這種論證充其量只能證明一個「宇宙建築師」，而無法證明一個「宇宙創造者」之存在 (A627 / B655)。第三、這種論證從經驗（宇宙中的秩序與合目的性）推論出宇宙創造者之後，便脫離經驗，而僅藉由先驗的概念賦予宇宙創造者以一種包含一切的實在性，而回到「宇宙論論證」之故轍，但「宇宙論論證」不過是一種偽裝的「存有論論證」而已 (A629 / B657)。由於康德已證明了存有論論證之不足據 (A592ff. / B620ff.)，則目的論論證自然也失去了說服力。總而言之，理論理性之需求固然使我們有權去假定上帝的存在，但這充其量只是一項假設而已——對我們人類而言，這項假設固然最合乎理性，但仍是可疑的。

---

<sup>18</sup> *Kritik der praktischen Vernunft* (以下簡稱 *KpV*) , KGS, Bd. 5, S. 142.

## 肆、理性在其實踐性運用中的需求

與理論理性之需求正相反，實踐理性之需求是**無條件的**，因為「我們之所以不得不預設上帝的存在，不僅是由於我們**想要**判斷，而是由於我們**必須判斷**」。<sup>19</sup> 在此，「上帝」概念之必然性在於我們促進「最高善」——亦即道德與幸福之成比例的結合——的義務。康德在〈定向〉中接著寫道：

因為理性之純粹實踐的運用在於道德法則之規定。但是道德法則均導向在世界上可能的**最高善**（就它單憑自由而有可能性來說）底理念，亦即**道德** (Sittlichkeit)；從另一方面，它們也導向不僅關乎人類自由、而是也關乎自然之物，亦即最大的**幸福**（就它依道德底比例而被分配來說）。如今理性需要假定這樣一種**有依待**的最高善，而且為此之故，假定一個最高的智性體 (Intelligenz)，作為**無依待**的最高善——並非為了由此推衍出道德法則底約束性威望或是遵從道德法則的動機（因為如果它們的動因不是單從本身確然無疑的道德法則被推衍出來的話，它們就不會具有任何道德價值），而僅是為了賦予最高善底理念以客觀實在性，也就是說，防止最高善連同全部道德僅被視為一個純然的理想（如果某個東西底理念不可分離地伴隨道德，而這個東西卻不存在的話）。<sup>20</sup>

此處所謂的「有依待的最高善」與「無依待的最高善」即相當於康德在《純粹理性批判》中所謂的「衍生的最高善」與「原始的最高善」——

---

<sup>19</sup> “Was heißt: S. i. D. or.?” , *KGS*, Bd. 8, S. 139.

<sup>20</sup> “Was heißt: S. i. D. or.?” , *KGS*, Bd. 8, S. 139.

前者指「道德世界」的理念，後者則是指「上帝」的理念（見上一節的說明）。

在《實踐理性批判》中，康德對「最高善」還作了另一種區分，即將「最高善」區分為「無上的善」(das oberste Gut / supremum bonum) 與「完全的善」(das vollendete Gut / consummatum bonum)：前者是指「德行」(Tugend)，後者則是指德行與幸福之成比例的結合。<sup>21</sup> 後一個意義的「最高善」其實相當於《純粹理性批判》中所謂的「衍生的最高善」或是〈定向〉中所謂的「有依待的最高善」。除了這點用語上的不同之外，康德在《實踐理性批判》中所提出的上帝論證基本上依然延續他在《純粹理性批判》和〈定向〉中的觀點，即是通過「最高善」的理念，藉由道德法則之實在性來保證上帝之存在。但在《實踐理性批判》中，康德對此有更完整的說明。他在此寫道：

如今既然促進最高善（它在其概念中包含這種聯結）是我們的意志底一個先天必然的對象，而且與道德法則相聯繫而不可分，則前者之不可能也證明後者之虛假。因此，如果根據實踐的規則，最高善是不可能的，則道德法則（它要求去促進最高善）必然也是虛幻的，且著眼於空洞的想像的目的，因而本身是虛假的。<sup>22</sup>

對康德而言，「道德法則彷彿作為純粹理性底一項事實而被提供出來」，而且這項事實「為我們先天地所意識到，並且是確然無疑的」。<sup>23</sup> 既然道德法則不可能是虛假的，那麼它所要求的「最高善」也不可能是虛

---

<sup>21</sup> *KpV, KGS, Bd. 5, S. 110.*

<sup>22</sup> *KpV, KGS, Bd. 5, S. 114.*

<sup>23</sup> *KpV, KGS, Bd. 5, S. 47.*

假的。

既然在「最高善」的概念中，幸福與道德成比例地聯結起來，那麼這種聯結需要一個足以保證它之最高原因。康德接著解釋道：

這個最高的原因不僅應當包含「自然與有理性者底意志之一項法則相協調」的根據，而是包含「自然與這項法則底表象相協調」的根據（就有理性者將這項法則設定為其意志底最高決定根據而言）；因此，不僅包含「自然與習俗在形式上相協調」的根據，而是也包含「自然與有理性者底道德性（作為習俗底動因）——亦即其道德存心——相協調」的根據。因此，唯有就自然底一個最高原因被假定，而這個原因具有一種合乎道德存心的因果性而言，世界上的最高善才是可能的。如今一個能夠依法則底表象而行動的存有者即是一個智性體（有理性者），而這樣一種存有者依乎法則底這種表象的因果性便是其意志。因此，自然底最高原因，就它必須被預設為最高善而言，便是一個藉由理智與意志而為自然底原因（因而為其創造者）的存有者，亦即上帝。因此，衍生的最高善（最佳的世界）底可能性之設準同時即是一種原始的最高善（即上帝底存在）底現實性之設準。<sup>24</sup>

在康德倫理學中，一個行為之道德價值不僅在於行為在表面上之合乎義務（pflichtmäßig），而是在於行為者在存心上之出於義務（aus Pflicht）；<sup>25</sup> 換言之，不僅在於行為之「合法性」（Legalität），而在於

---

<sup>24</sup> *KpV*, *KGS*, Bd. 5, S. 125.

<sup>25</sup> *GMS*, *KGS*, Bd. 4, S. 397f.



其「道德性」(Moralität)。<sup>26</sup> 因此，這個能保證福德一致的智性體一方面必須具備足夠的智慧，能洞悉人類行為背後的存心，<sup>27</sup> 另一方面必須具備足夠的能力，能按照人之德行分配他所應享有的幸福。換言之，惟有全知全能的上帝才足以保證福德之一致。因此，福德一致的世界(衍生的最高善)之可能性必須預設上帝的存在(原始的最高善)之現實性，這也呼應了康德在《純粹理性批判》中的說法。這便是康德對上帝的存在之道德論證。

接下來我們還是要問：藉由道德論證而取得的這種「上帝」概念具有何種確實性？在〈定向〉中，康德首先將這種「上帝」概念稱為「理性底信仰」(Vernunftglaube)，以對比於「理性底洞識」(Vernunftfeinsicht) 與「理性底靈感」(Vernunfteingebung)。<sup>28</sup> 康德在〈定向〉一文的開頭已提到：孟德爾頌在《清晨》及《致雷辛的友人》中明白地信從「在理性底思辨運用中藉由某種引導工具來定向的必要性之格律」，而孟德爾頌有時稱這種引導工具為「共感」(Gemeinsinn)，有時稱之為「健全的理性」(gesunde Vernunft)，有時又稱之為「純樸的人類知性」(schlichter Menschenverstand)。<sup>29</sup> 不論是「共感」、「健全的理性」，還是「純樸的人類知性」，都是英文的 common sense 一詞之德文翻譯。這涉及十八世紀在歐洲極具影響力的蘇格蘭「常識哲學」(common sense philosophy)，其主要代表為里德 (Thomas

<sup>26</sup> *KpV*, *KGS*, Bd. 5, S. 71f.

<sup>27</sup> 康德在更晚的著作中經常將上帝稱為「洞悉人心者」(“Herzenskündiger”)。關於這點，見 *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, *KGS*, Bd. 6, S. 67, 99, 189; *Metaphysik der Sitten*, *KGS*, Bd. 6, S. 430, 439, 441; *Der Streit der Fakultäten*, *KGS*, Bd. 7, S. 10; “Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee”, *KGS*, Bd. 8, S. 269.

<sup>28</sup> “Was heißt: S. i. D. or.?”，*KGS*, Bd. 8, S. 140f.

<sup>29</sup> “Was heißt: S. i. D. or.?”，*KGS*, Bd. 8, S. 133.

Reid, 1710-1796)、歐斯瓦爾德 (James Oswald, 1703-1793)、比提 (James Beattie, 1735-1803) 史蒂瓦爾特 (Dugald Stewart, 1753-1828) 等人。康德在其 1783 年出版的《未來的形上學之序論》中曾對「常識哲學」提出評論。一方面，他承認：「事實上，擁有一種正直的（或者像人們近來所稱的，純樸的）人類知性乃是一項偉大的天賦。」<sup>30</sup> 但另一方面，他又指出：「常識哲學」之失在於忽略了這種「通常的知性」應受到「一種批判的理性」之節制。<sup>31</sup> 而在〈定向〉中，康德對孟德爾頌也提出了類似的批判。一方面，康德承認孟德爾頌之貢獻在於堅持「**僅在理性中**尋求一項判斷底可容許性之最後試金石」；<sup>32</sup> 但另一方面，康德又惋惜孟德爾頌不了解他自己所訴求的引導工具「並非**知識**，而是理性之被感受的**需求**」；<sup>33</sup> 換言之，孟德爾頌將理性之主觀原則（理性底信仰）誤認為客觀原則（理性底洞識）。至於所謂的「理性底靈感」，則是涉及《雅科比哲學與孟德爾頌哲學之結論》的作者威岑曼。

除了從反面說明「理性底信仰」不是「理性底洞識」或「理性底靈感」之外，康德還從正面說明「理性底信仰」之意涵。他首先界定「信仰」一詞：「所有的**信仰**都是一種在主觀方面充分的、但在客觀方面**被意識到**不充分的確認；因此，它們與**知識**相反。」<sup>34</sup> 但如果信仰是建基於經驗的素材之上，這種信仰便是**歷史的**；而且一旦它獲得

<sup>30</sup> *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (以下簡稱 *Prolegomena*) , KGS, Bd. 4, S. 259; 康德著、李明輝譯：《未來形上學之序論》（臺北：聯經出版公司，2008 年），頁 7。

<sup>31</sup> *Prolegomena*, KGS, Bd. 4, S. 259; 康德著、李明輝譯：《未來形上學之序論》，頁 8。

<sup>32</sup> “Was heißt: S. i. D. or.?” , KGS, Bd. 8, S. 140.

<sup>33</sup> “Was heißt: S. i. D. or.?” , KGS, Bd. 8, S. 139.

<sup>34</sup> “Was heißt: S. i. D. or.?” , KGS, Bd. 8, S. 141.

了充分的素材之補充，它便能轉化為知識。<sup>35</sup>「理性底信仰」則完全不同。康德解釋道：「一項理性底信仰是這樣的信仰：除了純粹理性中所包含的素材之外，它不建基於任何其他的素材之上。」<sup>36</sup>換言之，「理性底信仰」並非建基於任何經驗的素材之上。因此，無論我們補充多少經驗與理性之自然素材，理性底信仰都不可能轉化為知識。<sup>37</sup>

其次，康德將這種「上帝」概念稱為「理性底設準」(Postulat der Vernunft)，以對比於「純粹的理性假設」(reine Vernunfthypothese)。所謂「純粹的理性假設」即是上一節所討論的「上帝」概念，亦即理性基於其理論性運用中的需求而確認的「上帝」概念。至於所謂「理性底設準」，康德在〈定向〉中解釋得太過簡略，故我們不妨引述他在《實踐理性批判》中的說明。在此書中，康德將意志之自由、靈魂之不朽與上帝之存在並列為「純粹實踐理性底設準」，並且說明如下：

這些設準並非理論性的教條，而是在必然的實踐方面之預設。因此，它們固然並不擴展思辨性的知識，但是卻為思辨理性底理念一般性地（藉由這些理念與實踐性事物之關係）提供客觀實在性，並且使思辨理性有權擁有一些概念，而在其他情況下，思辨理性甚至僅是妄議這些概念底可能性都不成。<sup>38</sup>

換言之，我們藉由思辨理性無法肯定上述理念之實在性，如今卻基於它們與道德法則之關聯，而賦予它們以某種客觀實在性。在這種情況下，「上帝的存在」不再僅是一種或然的意見。在〈定向〉中，康德

<sup>35</sup> “Was heißt: S. i. D. or.?”，KGS, Bd. 8, S.141.

<sup>36</sup> “Was heißt: S. i. D. or.?”，KGS, Bd. 8, S.141.

<sup>37</sup> “Was heißt: S. i. D. or.?”，KGS, Bd. 8, S.141.

<sup>38</sup> *KpV*, KGS, Bd. 5, S. 132.

甚至強調：儘管「理性底信仰」中的「確認」與知識完全不同類，「但在程度上並不遜於知識」。<sup>39</sup> 不過，這並非意味我們在知識上有所擴展，而取得了關於上帝的知識。康德指出：當斯賓諾莎認為可以藉由與數學方法同樣嚴格的論證來證明上帝的存在時，他其實混淆了「理性底信仰」與知識，而陷於獨斷論。<sup>40</sup>

總之，在康德看來，這種「理性底信仰」是我們在思考超感性對象時唯一可以憑藉的引導工具。他寫道：

一個純粹的理性信仰是路標或指南針，思辨的思想家在超感性對象底領域中進行其理性底漫遊時靠它來定向，而擁有通常的、但（在道德上）健全的理性之人則能靠它在理論與實踐方面完全按照其分命底整體目的來勾勒其道路；而且這種理性信仰也必須作為其他一切信仰、甚至一切啟示之基礎。<sup>41</sup>

反之，如果我們放棄這項引導工具，而尋求其他的協助時，就會陷於各種可能的錯誤。對此，康德寫道：「如果在涉及超感性對象（如上帝的存在與來世）的問題中，理性應有的**優先發言權**被否定，這就會為一切狂熱、迷信，乃至無神思想開啓一扇大門。」<sup>42</sup> 「狂熱」（Schwärmerei）乃是相對於「啟蒙」（Aufklärung）而言。這兩個概念之對比正是〈定向〉一文的結尾部分之主題。

---

<sup>39</sup> “Was heißt: S. i. D. or.?” *KGS*, Bd. 8, S. 141.

<sup>40</sup> “Was heißt: S. i. D. or.?” *KGS*, Bd. 8, S. 143 Anm.

<sup>41</sup> “Was heißt: S. i. D. or.?” *KGS*, Bd. 8, S. 142.

<sup>42</sup> “Was heißt: S. i. D. or.?” *KGS*, Bd. 8, S. 143.

## 伍、啟蒙與狂熱

在〈定向〉一文的最後部分，康德注意到文化史上的一個獨特現象，即是：一些所謂的「啟蒙思想家」，一如保守的思想家，陷於思想上的「狂熱」。在該文中，康德不但批評了孟德爾頌，也批評了雅柯比，而他們兩人在當時均被視為啟蒙精神之代言人。

在〈定向〉一文中，康德為「啟蒙」下了一個簡單明了的定義：「**獨立思考 (Selbstdenken)** 意謂在自己之中（亦即在自己的理性之中）尋求真理底最高試金石；而『始終獨立地思考』的格律即是**啟蒙**。」<sup>43</sup> 簡言之，「啟蒙」意謂：以理性（而且僅以理性）為真理之最高判準。反之，「『以最高立法的理性為無效』的格律」即是「狂熱」。<sup>44</sup> 因此，「上帝」的概念，以及對其存在的信念，只能根源於理性，而不能來自啟示或靈感。<sup>45</sup>

再者，「啟蒙」也意涵：正確把握理性知識之極限與理性概念之正當運用。因此，康德批評笛卡爾 (René Descartes 1596-1650) 與孟德爾頌的上帝論證，因為他們「將為理性底運用而預設某物的主觀根據視為客觀的，從而將需求視為洞識」。<sup>46</sup> 這無異於將純粹理性在超經驗領域中的運用獨斷化，因而僭越地擴展了我們的知識，其結果便是「狂熱」。在《實踐理性批判》中，康德強調：對理性概念的批判性考察旨在「一方面遏止作為**迷信之源的擬人化 (Anthropomorphism)**，或是藉由假冒的經驗而虛假地擴展那些概念，另一方面遏止

---

<sup>43</sup> "Was heißt: S. i. D. or.?", *KGS*, Bd. 8, S. 146 Anm.

<sup>44</sup> "Was heißt: S. i. D. or.?", *KGS*, Bd. 8, S. 145.

<sup>45</sup> "Was heißt: S. i. D. or.?", *KGS*, Bd. 8, S. 142.

<sup>46</sup> "Was heißt: S. i. D. or.?", *KGS*, Bd. 8, S. 138 Anm.

藉由超感性直觀或類似的感受而許諾這種擴展之「狂熱」。<sup>47</sup> 在康德看來，孟德爾頌將「上帝」的概念視為「理性底洞識」，即是「藉由冒假的經驗虛假地擴展那些〔理性〕概念」，因而陷於「擬人化」之錯誤。反之，斯賓諾莎的「上帝」概念則導向「狂熱」，如康德在〈定向〉中所言：

我們幾乎無法理解：上述的學者如何能在《純粹理性批判》中發現對斯賓諾莎主義的支持。在超感性對象底知識方面，《批判》完全剪除了獨斷論底翅膀；而在這一點上，斯賓諾莎主義是獨斷的，以致他甚至在論證底嚴格性方面都與數學家較勁。《批判》證明：純粹知性概念表必然包含純粹思考底所有材料；斯賓諾莎主義則談及本身從事思考的思想，且因而談及一種同時作為主體而獨立存在的附質 (Akzidens)——這個概念決不存在於人類底知性中，也無法被置於其中。《批判》顯示：一個本身被設想的存有者之概念不包含任何矛盾之物，還遠遠不足以使我們主張其可能性（儘管在必要時，的確還是容許去假定這種可能性）；但斯賓諾莎主義自許理解一個存有者——其理念純然由純粹知性概念組成，只是我們從中抽除了感性底所有條件，因此在其中決不會發現任何矛盾——之不可能，而卻無法藉任何東西來支持這種超越一切界限的僭妄。正因此故，斯賓諾莎主義恰好導向狂熱。<sup>48</sup>

在這段引文中，康德對斯賓諾莎主義提出兩點批評，以證明其獨斷性。第一點批評涉及斯賓諾莎對於「人類心靈」的概念。在斯賓諾

<sup>47</sup> *KpV*, *KGS*, Bd. 5, S. 135f.

<sup>48</sup> “Was heißt: S. i. D. or.?” *KGS*, Bd. 8, S. 143 Anm.

莎的哲學系統裡，上帝是唯一的實體，<sup>49</sup> 而思想 (*cogitatio*) 與擴延 (*extensio*) 是上帝之屬性 (*attributus*)。<sup>50</sup> 再者，人類心靈是思想之樣式 (*modus*)，<sup>51</sup> 而且具有觀念。<sup>52</sup> 因此，人類心靈一方面「作為主體而獨立存在」，而依康德的範疇論，它即是一種實體；但另一方面，斯賓諾莎又視之為「思想之樣式」，而依康德的範疇論，它即是一種附質。這樣一來，人類心靈便成了一個既是實體又是附質的怪物，而超越了人類知識的範疇。第二點批評可能是針對斯賓諾莎的上帝論證。在其《倫理學》一書的開頭，斯賓諾莎提出八個定義，再由這些定義推論出「上帝是其本性必然包含存在的實體」。反過來說，這意謂：我們在概念上不可能設想一個不存在的上帝。這即是所謂的「存有論論證」，而康德在《純粹理性批判》中已否定了其效力。在康德看來，一個脫離了經驗脈絡的概念，只要它不包含矛盾，便具有邏輯的可能性；但這決不足以證明它也具有現實的可能性，就好像一個商人不可能藉由在他的現金帳上加幾個零，就增加了財富一樣。<sup>53</sup> 對於超感性的對象，除非我們具有一種超感性的（智性的）直觀，否則我們無法論斷其真實的可能性。但康德斷然否認我們人類具有這種直觀。然而在斯賓諾莎的泛神論系統中，上帝是在自然之中，而不在自然之外；換言之，「上帝是萬物之內在因 (*causa immanens*)，而非其超越因 (*causa transiens*)。」<sup>54</sup> 因此，他承認我們人類可以憑藉「對

---

<sup>49</sup> Spinoza: *Ethica*, Pars 1, Prop. 14, in *Opera/Werke* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980), Bd. 2, S. 104 / 105.

<sup>50</sup> *Ethica*, Pars 2, Prop. 1&2, in *Opera*, Bd. 2, S. 162 / 163-164/165.

<sup>51</sup> *Ethica*, Pars 2, Prop. 48, in *Opera*, Bd. 2, S. 238 / 239.

<sup>52</sup> *Ethica*, Pars 2, Prop. 22, in *Opera*, Bd. 2, S. 204 / 205.

<sup>53</sup> *KrV*, A602 / B630.

<sup>54</sup> *Ethica*, Pars 1, Prop. 18, in *Opera*, Bd. 2, S. 120 / 121.

上帝之智性的愛」(amor Dei intellectualis) 而直接認識上帝。<sup>55</sup>

在實踐的領域中，斯賓諾莎這種泛神論的「上帝」概念必然會導致康德在《實踐理性批判》中所謂的「實踐理性底神祕主義」——這種神祕主義「使僅充作**象徵 (Symbol)** 的東西成爲**圖式 (Schema)**，亦即將（對於一個無形的上帝王國之）實際的、但卻非感性的直觀加諸道德概念之應用，而且漫遊於超越之域 (das Überschwengliche)」。<sup>56</sup> 依康德之見，當我們要進行實踐判斷時，我們可以借助於自然法則——但只是就其形式意義而言，亦即就其合法則性而言——；在這個脈絡下，康德將自然法則稱爲「道德法則底符象 (Typus)」。<sup>57</sup> 但是這種符象僅能在形式意義下充作實踐判斷之象徵，而不能在實質意義下（亦即在知識意義下）充作非感性直觀（智性直觀）之圖式；否則我們便會誤以爲能將我們的知識擴展到超越之域，而陷於神祕主義。<sup>58</sup>

此外，康德還談到一種由「自由放任思想」(Freigeisterei) 所產生的「狂熱」。從表面來看，「自由放任思想」與「狂熱」是相互對立的；但實際上，前者卻往往導向後者。康德強調：「思想自由也意謂：理性除了**它為自己所制定**的法則之外，不服從任何其他法則。」<sup>59</sup> 而一旦我們在思想中脫離了理性之軌道，其結果必然是：「如果理性不願服從它為自己所制定的法則，它必然受制於他人為它所制定的法

<sup>55</sup> *Ethica*, Pars 5, Prop. 33, in *Opera*, Bd. 2, S. 542 / 543.

<sup>56</sup> *KpV*, *KGS*, Bd. 5, S. 70f. 康德往往將 *überschwenglich* 與 *transzendent* 當作同義詞來使用；參閱其 *Prolegomena*, *KGS*, Bd. 4, S. 328, 333, 348.

<sup>57</sup> *KpV*, *KGS*, Bd. 5, S. 69.

<sup>58</sup> 參閱 *KpV*, *KGS*, Bd. 5, S. 69ff.

<sup>59</sup> “Was heißt: S. i. D. or.?” *KGS*, Bd. 8, S. 145.



則；因為若是全無法則，任何事物（甚至最大的胡鬧）都決無法玩得長久。」<sup>60</sup> 因此，思想自由之反面是「『無法則地運用理性』的格律」；<sup>61</sup> 而如上文所引述，「『以最高立法的理性為無效』的格律」即是「狂熱」。<sup>62</sup> 在這個意義下，「自由放任思想」與「狂熱」是一回事。

康德從「啓蒙」的觀點來探討宗教問題，並且由否定「上帝存在」之思辨論證轉而提出其道德論證，均極具戲劇性地反映於其《純粹理性批判》與《實踐理性批判》之對比上；在發表時間上介乎其中的〈定向〉一文則集中呈現出這項思想上的轉折，而構成康德宗教哲學之發展中的一個關鍵性環節。但是我們不可誤會，以為康德對於「道德宗教」(moralische Religion) 的構想是在這段期間才逐漸形成的。事實上，早在 1766 年出版的《通靈者之夢》一書中，康德便已提出了「道德信仰」的概念，以及對於上帝存在與靈魂不朽的道德論證之構想。<sup>63</sup> 因此，康德的宗教思想在 1780 年代之發展與其說是思想史的，不如說是邏輯的。

在〈定向〉一文的結尾，康德對當時輕視、甚或反對理性的人提出了語重心長的呼籲：

人類及對他們來說最為神聖的事物之友人！接受在經過  
審慎而真誠的考察後對你們來說似乎最值得相信的事物  
（無論是事實，還是理性底根據）吧！但是不要對理性否

<sup>60</sup> “Was heißt: S. i. D. or.?” *KGS*, Bd. 8, S. 145.

<sup>61</sup> “Was heißt: S. i. D. or.?” *KGS*, Bd. 8, S. 145.

<sup>62</sup> “Was heißt: S. i. D. or.?” *KGS*, Bd. 8, S. 145.

<sup>63</sup> Kant: *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, *KGS*, Bd. 2, S. 372f.; 康德著、李明輝譯：《通靈者之夢》（臺北：聯經出版公司，1989 年），頁 77。

定使它成為世間的最高善之事物，亦即其作為真理底最後試金石的特權。否則，你們將不配享有這種自由，也必定會喪失它，而且還會將這種不幸加諸其餘無辜的人身上——這些人一向心懷善意，合乎法則地、且因此也以適合於公共福祉的方式使用它們的自由。<sup>64</sup>

康德將他的時代理解為「啓蒙底時代」，<sup>65</sup> 並且從「啓蒙」的觀點提出「道德宗教」的構想。在這個意義下，他實不愧為「啓蒙之子」。

---

<sup>64</sup> “Was heißt: S. i. D. or.?”，*KGS*, Bd. 8, S. 146f.

<sup>65</sup> “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”，*KGS*, Bd. 8, S. 40；李明輝譯註：《康德歷史哲學論文集》（臺北：聯經出版公司，2002年），頁33。

## 參考文獻

### 中文：

- 康德 KANGDE，1989，〈《通靈者之夢》 *tonglingzhe zhi meng*〉，李明輝譯注 LI Minghui yizhu，臺北[Taipei]：聯經出版公司[Linking publishing Co.]。
- ，2002，〈《康德歷史哲學論文集》 *Kangde lishi zhexue lunwenji*〉，臺北[Taipei]：聯經出版公司[Linking publishing Co.]。
- ，2008，〈《未來形上學之序論》 *weilai xingshangxue zhi xulun*〉，臺北[Taipei]：聯經出版公司[Linking publishing Co.]。

### 西文：

- Beiser, Frederick C. 1987. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge / Mass.: Harvard University Press.
- Euler, Werner. 2001. "Orientierung im Denken: Kants Auflösung des Spinoza-Streits". In Volker Gerhardt u. a. (Hrsg.), *Kant und Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, 5: 166-175. Berlin: Walter de Gruyter.
- Goldenbaum, Ursula. 2001. "Kants Parteinahme für Mendelssohn im Spinoza-Streit 1786". In Volker Gerhardt u. a. (Hrsg.), *Kant und Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*,

5: 176-185. Berlin: Walter de Gruyter.

Hammacher, Klaus / Piske, Irmgard-Maria (1998- ). “Editorischer Bericht” zu *Schriften zum Spinozastreit*. In Klaus Hammacher / Walter Jaeschke (Hrsg.), *Friedrich Heinrich Jacobi: Werke*, Bd. 1,2. Hamburg: Felix Meiner / Stuttgart: Frommann-Holzboog.

Kant, Immanuel. 1902- a. *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*. In *Kants Gesammelte Schriften*, 2: 315-373. Berlin: Akademieausgabe.

———. 1902- b. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. In *Kants Gesammelte Schriften*, 4: 253-383. Berlin: Akademieausgabe.

———. 1902- c. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In *Kants Gesammelte Schriften*, 4: 385-463. Berlin: Akademieausgabe.

———. 1902- d. *Kritik der praktischen Vernunft*. In *Kants Gesammelte Schriften*, 5: 1-163. Berlin: Akademieausgabe.

———. 1902- e. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. In *Kants Gesammelte Schriften*, 6: 1-202. Berlin: Akademieausgabe.

———. 1902- f. *Metaphysik der Sitten*. In *Kants Gesammelte Schriften*, 6: 203-493. Berlin: Akademieausgabe.

———. 1902- g. *Der Streit der Fakultäten*. In *Kants Gesammelte Schriften*, 7: 1-116. Berlin: Akademieausgabe.

———. 1902- h. “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”. In *Kants*

*Gesammelte Schriften*, 8: 33-42. Berlin: Akademieausgabe.

——. 1902- i. “Was heißt: Sich im Denken orientieren?”. In *Kants Gesammelte Schriften*, 8: 131-147. Berlin: Akademieausgabe.

——. 1902- j. “Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee”. In *Kants Gesammelte Schriften*, 8: 253-271. Berlin: Akademieausgabe.

——. 1976. *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Raymund Schmidt, Hamburg: Felix Meiner.

Maier, Heinrich. 1902- . “Einleitung” zu “Was heißt: Sich im Denken orientieren?”. In *Kants Gesammelte Schriften*, 8: 483. Berlin: Akademieausgabe.

Spinoza, Benedictus de. 1980. *Ethica*. In *Spinoza, Opera / Werke*, Bd. 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Yasukata, Toshimasa. 2002. *Lessing's Philosophy of Religion and the German Enlightenment: Lessing on Christianity and Reason*. New York: Oxford University Press.

# Kant's Essay "What Does It Mean to Orient Oneself in Thinking" and Its Meaning for the Philosophy of Religion

LEE Ming-Huei

Institute of Chinese Literature and Philosophy

Address: No.128, Sec. 2, Academia Rd., Nangang Dist., Taipei City 115,  
Taiwan

E-mail: lmhuei@hotmail.com

## Abstract

In his *Critique of Pure Reason* (1781) Kant invalidated all forms of speculative proof of God's existence, but then in his *Critique of Practical Reason* (1788) he put forward a moral argument for it. Between the publications of these two books, in 1786 he wrote an essay entitled "What Does It Mean to Orient Oneself in Thinking," which thematizes this transition and hence constitutes a key link in the development of his philosophy of religion. Here Kant exposes a subjective ground for the trans-empirical use of reason, namely the "demand of reason." In this paper I first expound the background for Kant's writing that essay. Then I explain the functions of the "demand of reason" in its theoretical and practical uses. This paper concludes with a discussion of Kant's con-

ception of “enlightenment.” In sum, Kant here articulates his conception of “moral religion” and attempts thereby to draw a clear boundary between “enlightenment” and “enthusiasm.” In this sense, he is truly a “son of enlightenment.”

**Keywords: Kant, Proof of God’s Existence, Rational Faith, Demand of Reason, Enlightenment, Enthusiasm**