知性与信仰之争

——康德哲学的虚无主义与雅各比的信仰实在论

摘 要

康德的“哥白尼式革命”确定了知性在知识、道德与宗教领域的中心地位。但雅各比却指出了这种知性哲学的虚无主义危机。它在康德哲学中具体表现为物自身问题与理性信仰问题，显象世界是没有真实的物和真实的神的世界。这是因为，感性形式和因果范畴必然用其构建的逻辑真理取消一切真实的存在者。知性的“我思”活动内在地包含并产生一切存在；而“我思”活动本身是空洞的逻辑形式，缺乏任何直观内容。这意味着，“我思”活动使“个体的现实性、真正真实的东西发源于无内容的概念、空洞的词语”（雅各比语）。在雅各比看来，要彻底地避免虚无主义，只能完全抛弃知性与表象，用信仰建立实在论，以保障我们确信物与神现实地外在于心灵而实存。物与神的实在性问题，归根到底都是个人的实在性问题，知性与信仰、虚无主义与实在论之争，根本上是将个人理解为“我思”活动与有灵魂的个体生命的两种不同理解方式之争。

关键词：哥白尼式革命；虚无主义；知性；表象；信仰；实在论

**Abstract**

The Copernican Revolution of Kant has established the central role of understanding in knowledge, morality and religion. But Friedrich Heinrich Jacobi points out the danger of nihilism hidden in understanding. Such nihilism presents itself in the problem of ‘thing in itself’ and rational faith. The world of appearance does not allow for real sensible things and real God. This is because the truth created by the form of intuition and categories must deny any reality. The ‘I think’ activity of understanding has immanently create and incorporate all beings. But such activity is itself empty logical form without any content from intuition. This means that understanding which is completely wrapped up in the world of the senses has defined itself as the faculty of cognizing the particular in the universal through concepts. According to Jacobi, in order to avoid nihilism, we must abandon understanding and representation completely, and establish realism through faith which can ascertain God and sensible things exist independently of our mind. The problem of the reality of God and sensible things can be ascribed to the reality of individual. The controversy between understanding and faith, nihilism and realism, is the controversy between two theories about individual: individual as the I think activity and as a life with soul.

**Keywords**: the Copernican Revolution; nihilism; understanding; representation; faith; realism

目 录

[一、哥白尼式革命与知性的自主性 5](#_Toc512953793)

[（一）知性的中心地位 5](#_Toc512953794)

[1. 知性范畴的困境 5](#_Toc512953795)

[2. 困境的解决 6](#_Toc512953796)

[3. 范畴之上：自我意识与知性的中心地位 8](#_Toc512953797)

[（二）知性与对象 9](#_Toc512953798)

[1. 知性、感性与物自身 9](#_Toc512953799)

[2. 知性、理性与超感官对象 11](#_Toc512953800)

[3. 虚无主义危机 13](#_Toc512953801)

[二、没有物的世界与没有神的世界 14](#_Toc512953802)

[（一）没有物的世界 14](#_Toc512953803)

[1. 物自身的矛盾性 14](#_Toc512953804)

[2. 矛盾的原因 17](#_Toc512953805)

[（二）没有神的世界 21](#_Toc512953806)

[1. 理性信仰问题 21](#_Toc512953807)

[2. 问题的原因 23](#_Toc512953808)

[三、自我的虚无性与自由的斯宾诺莎主义 24](#_Toc512953809)

[四、 雅各比的信仰哲学 27](#_Toc512953810)

[（一） 信仰与直接的知觉能力 28](#_Toc512953811)

[1. 什么是信仰 28](#_Toc512953812)

[2. 知觉的直接性原则 29](#_Toc512953813)

[3. 知觉的构成与理性直观 31](#_Toc512953814)

[（二）回到个人：生命的灵魂与我思活动之争 34](#_Toc512953815)

[1. 两种不同的理解 34](#_Toc512953816)

[2. 雅各比的难题：“我思”与“我在” 37](#_Toc512953817)

[参考文献 40](#_Toc512953818)

引 言

尼采在《权力意志》中宣称，虚无主义（nihilism）是人类最严重的一次危机，是人类最深刻的自我反省的时刻。[[1]](#footnote-1) 虚无主义在当代哲学思想中泛指一种绝对的无意义感，一种对现实存在者的价值合理性的绝对否定。[[2]](#footnote-2) 当我们追溯虚无主义的批判思潮时，我们总会最先想到尼采的“上帝死了”，“一切发生的事件都是毫无意义的和徒然的”。[[3]](#footnote-3)

然而，我们往往忽略的是， “虚无主义”一词是在尼采之前半个世纪由雅各比[[4]](#footnote-4)发明的。而且令人惊奇的是，“虚无主义”被雅各比用来指责主张人类挣脱一切自己加于自己的枷锁、用知性去创造意义的康德哲学。康德哲学将人类知性确立为一切科学、宗教、道德事务的审判者与重构者，宣布人类“在一切事情上都有公开运用自己理性的自由”。[[5]](#footnote-5) 当康德歌颂着知性为一切立法的自由时，我们难以想象，如此宣扬自我实现与价值创造的理性乐观主义哲学如何可能陷入到虚无主义中？

问题的关键在于，如果我们停留于科学与价值的层面，而不深入到本体论与认识论中，就无法理解康德哲学虚无主义的一面。而雅各比，正是第一个在实在论问题上寻找与启蒙运动相伴而生又植根于启蒙运动的虚无主义根源的人。[[6]](#footnote-6) 雅各比问道，当知性自我的绝对自由构建包容一切存在的逻辑真理（truth）时，真实的存在者（the true）到哪里去了呢？“在自我中，只存在真理，但无物真实；这种对最纯粹真理的热爱并不需要真实的存在者本身。”[[7]](#footnote-7) 如果自主的知性使一切真实存在者变成了主观的表象，那么，主观构造的真理将会因失去其实在性根基而走向虚无与空洞。为了克服虚无主义的危险，雅各比采取了比以往哲学更极端的方式：在实在性的问题上彻底地抛弃知性，用信仰建立实在论。他说，“摆在我们面前的，只有两条道路：要么跟随知性走向虚无主义，要么跟随信仰走向实在论。除此之外，别无其他的选择！”[[8]](#footnote-8)

我们可以从以下几个问题，逐步深入地分析雅各比对康德的虚无主义批判以及自己的实在论建构。第一，雅各比如何理解先验观念论中的物自身与理性信仰中的上帝等超感性事物？知性的活动何以必然取消物自身与上帝等超感性对象的现实性？第二，物自身与上帝的实在性对我们的重要性体现在哪里？它们将如何关涉我们个人（individual）的实在性？第三，如果雅各比将灵魂实体作为一切实在性的基础以反对康德知性的形式性我思，那么雅各比的灵魂实体说如何避免陷入康德所批评的谬误推理中？他的尝试是否成功，有哪些不足？

# 一、哥白尼式革命与知性的自主性

康德哲学的乐观主义精神体现在，知性成为一切对象的可能性条件。以主体为中心的认识取代了以对象为中心的认识，“人为自然立法”取代了“知识符合对象”。康德说，“自然界的最高立法必须是在我们里面，亦即存在于我们的知性里面，而且我们必须不是通过经验从自然界中寻求自然的普遍规律；而是反过来，根据自然界的普遍合规律性仅仅从经验的可能性的那些存在于我们的感性和知性里面的条件中去寻求自然。” [[9]](#footnote-9) 通过这种方式，康德成功解释了先天综合判断何以可能，进而解释经验何以可能，也可以说是认识对象如何可能。康德将他的这一翻转工作称为一种“哥白尼式的革命”。

## （一）知性的中心地位

### 知性范畴的困境

如果说知性是经验的最高立法者，那么经验的可能性与客观性问题，归根结底是知性范畴是否具有先天性、客观实在性，是否能普遍必然地应用于所有经验对象的问题。在康德之前，唯理论者与经验论者在证明知性概念的客观实在性和普遍有效性时，遇到了很大的困难。他们理解的客观实在性意味着，概念所表达的属性或关系，就是独立于意识的客观事物具有的属性或关系，概念有相应的客观实存的对象或来源。普遍有效性则意味着，我们在一切对象之中都能发现概念所表达的属性或关系，因而概念可以普遍地应用于一切对象。经验论者反驳唯理论者用天赋观念证明概念的客观实在性和普遍有效性。[[10]](#footnote-10) 他们认为，一切知识来源于感觉经验，所谓先天概念也都可以在经验中找到其根源，因此并不存在任何“先天”知识。因此，这些概念并不能普遍必然地应用于任何对象，关于这些概念的形而上学知识是不可能的。

知性概念的困境突出体现在休谟对因果概念的客观实在性和普遍有效性的否定上。在论证一切认识来源于感觉经验之后，休谟提出我们只能经验到在前后相继的两个时间点中分别发生了事件A和事件B，却从来无法经验到事件A如何导致事件B的发生。因此，我们不可能认识实存于客体之间的必然联系。“一件事情虽然跟着另一件事情而来，可是我们永远看不到它们中间有任何纽带。它们似乎是‘会合’在一块的，却不是‘联系’在一块的。凡不曾呈现于我们的外部感官或内部感官的任何东西，我们对它既不能有任何观念，所以必然的结论似乎就是说，我们完全没有‘联系’的观念或‘能力’的观念。”[[11]](#footnote-11) 既然我们从未观察到现实中事物之间的联系，那么首先，因果性本身就不具有客观实在性，即它并不客观地、现实地存在于事物之间；其次，我们也不可能拥有关于客观实存于现实事物之间的因果观念。因果观念只是我们反复观察到经验事物的相继连接后，心灵倾向于将两个事件“联系”起来的习惯性联想。因此，如果因果性概念只是主观的想象，那么以因果性为基础的科学和形而上学沦落于纯粹的幻想中。

### 困境的解决

康德看到了休谟问题隐含的前提。休谟问题的逻辑在于，我们是否能知觉到一事物与另一事物之间的必然结合，决定了因果概念是否具有客观实在性。这就意味着，他从一开始就预设了我们应该到客观实存的事物中找因果联系。休谟与传统独断论者一样，首先认为对象拥有独立于理性的必然属性，再在对象的必然属性中建立并证实知识。[[12]](#footnote-12) 用叔本华的话说，“法则是绝对的，是不以任何东西为条件的，是永恒真理。世界本身就只是由于这些法则，按这些法则[而成立]的，因此整个宇宙之谜也必然可以遵循这些法则的线索而得揭穿” [[13]](#footnote-13) ，这些法则客观实存于外部世界中，我们或通过对象刺激感官给予人的“纯粹事实（bare fact）”，或通过上帝植入人心灵的天赋观念来认识它们。如果承认这个前提，康德说，休谟是对的：我们只会发现，因果关系既不客观实存，也不能为我们所认识。休谟问题所揭示的，正是该前提带来的必然后果。

但是，如果我们不承认这个隐含的前提，而相信因果概念是主体先验地用以综合统一一切对象的先天范畴，那么因果范畴是否具有客观实在性的问题就有了新的可能性。因此，康德将休谟问题的关键理解为，“因果性概念是否能被理性先天地思维，以及是否以这样的方式具有一种独立于一切经验的内在真理性，从而也具有更为广泛的、不仅仅局限于经验对象的可用性”。 [[14]](#footnote-14)

康德对知性概念困境的解决从因果范畴开始。他将因果性概念的来源从客体之中转移到了主体之中。“我却远远没有把这些概念认为仅仅是从经验得来的,把在它们里面表现出来的必然性视为虚构的，视为一种长期的习惯哄骗我们的纯然幻相。毋宁说，我已经充分地指出，它们以及由它们构成的原理都是先天地先于一切经验而确定的，具有无可置疑的客观正确性，但当然是仅仅就经验而言。” [[15]](#footnote-15) 我们之所以能知道“太阳晒，因此石头热”，是因为主体已然用因果性范畴构造这个世界和我们的认识，将前后相继的表象必然联结起来，使“太阳晒”与“石头热”呈现为客观时间中的因果性实体。

接下来，康德又将这种解决方式从因果性范畴扩展到知性的所有范畴之中。康德在范畴的先验演绎中证明，范畴对一切表象都具有客观有效性。这种客观有效性不仅仅指我们可以认识范畴应用于其上的对象，而且指，所有在直观中显现的对象都必须归属于范畴之下，被知性综合统一为有意义的整体。[[16]](#footnote-16) “范畴作为先天概念的客观有效性的依据是：唯有通过它们，经验（就思维的形式而言）才是可能的。在这种情况下，范畴必须被当作经验的可能性（无论是在其中遇到的直观的可能性，还是思维的可能性）的先天条件来认识。” [[17]](#footnote-17) 经验具有客观性，并不是说它们就自身而言是客观的，是独立于意识而客观实存的对象给予我们的纯粹事实；而是说，经验就必须接受先天知性范畴的规定以被统一为一个对象整体而言，对我们来说是客观的。这意味着，康德将日常用语中的主观性与客观性的含义完全颠倒过来了。[[18]](#footnote-18) 客观性的根据并不在实存的对象之中，而在主体普遍必然的先天知性范畴中。“客观有效性和（对任何人的）必然的普遍有效性这两个概念是可以互相换用的概念。” [[19]](#footnote-19) 就这样，康德成功证明了知性范畴的客观实在性与普遍必然性，先天判断重新成为后天判断的真理性的前提。[[20]](#footnote-20) “纯粹理性概念恢复了它们应有的先天来源，给普遍的自然法则挥发了它们作为理智的法则应有的有效性……它们（纯粹知性概念）的可能性仅仅建立在理智对经验的关系上，但这并不是说它们来自经验，倒是说经验来自它们。这种完全颠倒的联结方式是休谟从来没有想到的。” [[21]](#footnote-21)

### 范畴之上：自我意识与知性的中心地位

在康德成功证明范畴的客观实在性与普遍必然性后，他又从范畴出发，寻找范畴综合统一的前提条件与更高的知性原则——自我意识的先验统觉。在先验演绎中的三重综合中，康德描述了知性如何将纯粹的感觉质料被综合为经验对象的全过程。第一重综合是直观中把握的综合。它赋予每一个瞬间的感觉质料以时间的形式规定，进而在连续的时间中统合感觉杂多。但把握的综合并不是感性直观能力进行的，而是在想象力中发生的，并以想象力的综合为条件。第二重综合是想象中再生的综合，也是范畴的综合。它将过去的表象保存在每一个当下的表象中，使得过去的表象与现在的表象可以贯通起来。“过去的显象的认知意义被再生出来，即它必定在当下的表象中被保留，或被理解”。 [[22]](#footnote-22) 想象力的综合依赖于先验的综合而从属于范畴。第三重综合是概念中认知的综合，或“统觉的综合统一”。在统觉的综合中，知性将所有相关的表象统一在先验对象X的概念之下，把前两重综合得到的表象整合为有意义的“在号数上同一的东西”。 [[23]](#footnote-23) 康德对先验对象X做出了如下规定：“显象不是物自身，而本身只是表象，表象又有其对象，因而其对象不再能够被我们直观，故而可以被称为非经验性的对象，亦即先验对象=X。” [[24]](#footnote-24) 先验对象是表象的根据或表象的对象，所有表象被连接或被放在它的概念之下。[[25]](#footnote-25) 它将表象与一个对象关联起来，进而使表象具有客观实在性。统觉的综合，是主体构成知识最关键的一步。如果我们不意识到我们现在所思维的东西与我们一个瞬间前所思维的东西是同一个东西，如果没有概念将表象统一为一个整体，在把握与想象中的综合所保留的不同“瞬间”的内容将会是孤立而无意义的。

先验对象X对表象的综合统一，实际上是意识的综合统一。康德的纯粹理性批判A版中说，先验对象X对表象的统一性，“只是在对表象的杂多的综合中意识的形式统一性”。 [[26]](#footnote-26)在B版中，又进一步阐述了自我意识理论，并将先验对象X表述为“客体”。“我思”表象伴随所有其他表象而不被其他表象所伴随。它在所有表象中保持同一，使被给予的表象在“一个自我意识中被总括起来”。[[27]](#footnote-27) 我思使表象成为我的表象，这是我认识一个客体的条件，也是对象对我来说成为一个客体的条件。

我们可以看到，康德将知性置于整个哥白尼革命的中心地位，其中自我意识又是知性综合统一的最高原则。只有通过知性的三重综合，我们才能形成完整、必然而有意义的经验世界；单凭感性直观，我们只能形成彼此孤立而毫无客观实在性的表象 “集合”。自我意识的统一性，贯穿于从直观到概念的一切经验对象的综合中。知性的综合统一归根结底是自我意识的综合统一。它一方面，将范畴之下的表象综合统一于一个自我意识中，使表象成为我的表象；另一方面设定先验对象X，使表象在先验对象X的概念中被统一起来，赋予表象以客观实在性。[[28]](#footnote-28) 在感性与知性的关系上，感性从属于知性范畴与自我意识。范畴用系动词“是”规定表象，使表象在知性的判断中作为谓词而从属于我。感性表象成为我的表象的过程需要以范畴为条件。因此，“时间中直观的纯形式……仅仅由直观的杂多与‘一’亦即我思的必然联系，从而由于知性先天地作为经验性直观基础的纯综合，而从属于意识的源始统一。” [[29]](#footnote-29)

## （二）知性与对象

### 1. 知性、感性与物自身

知性虽然在康德的知识系统中虽然处于中心地位，但它却不是绝对的，因为它要构成知识就必须感性材料的参与。感性从属于知性，但它也为知性能力的应用划定范围。这是因为，感性通过时空形式整理来自物自身的感觉质料的关系。感觉质料必须被赋予先天的时空形式才能被心灵表象出来，所表象的对象因而随之被呈现为时空性的。又因为感性是唯一能给予知性对象的能力，因此，知性范畴只能应用于时空形式呈现出的对象，只能应用于经验性的直观。

时空形式将显象与物自身区分开了。康德说，“如果这种（客体）性状在被给予的对象与主体的关系中仅仅取决于主体的直观方式，那么这个作为显象的对象与作为客体自身的对象本身就被区分开了。” [[30]](#footnote-30) 这是因为，显象只能呈现出感觉质料被时空形式整理后对象的空间与时间关系，但“凭借纯然的关系毕竟还没有任何一个事物自身”。 [[31]](#footnote-31) 因此，感性直观不包含属于对象自身的东西。我们只认识显象，但对独立于时空形式的物自身一无所知。直观层面物自身与显象的区分也延伸到范畴层面。[[32]](#footnote-32) 总的来说，物自身与显象的区别在于：在存在论上，显象内在于心灵之中，它的存在依赖于主体的认识结构，不能为其对象的实存奠定基础。而物自身则独立于先天认识结构，自身具有实存的基础。在认识论上，我们可以认识显象，但无法认识物自身。[[33]](#footnote-33)

因此，康德的知性、感性与对象的关系，与传统独断论有很多的不同。这也体现为“对象”一词在康德哲学中的两种用法——Ding和Gegenstand。[[34]](#footnote-34) Ding即形而上学意义的“物性”。对于独断论来说，Ding是唯一的对象——它独立于意识而客观实存，能被感性所经验。Ding具有各种各样的性质，洛克将其定义为外物中“能在心中产生观念的能力”：圆的性质产生了圆的观念，运动的性质产生了运动的观念。也就是说，我们所感觉到的物的性质，尤其是第一性质，就是物本身的性质，“简单的观念都是与事物相契合的”。 [[35]](#footnote-35) 但康德一方面强调了对象的另一种用法Gegenstand，将Ding和Gegenstand严格区分开了。Gegenstand是被时空形式与知性范畴所规定经验对象，是主体可认识的显象。Ding是未被规定的实存实体（existence of things (substance)），康德用Ding an Sich表示物自身。由于感性无法提供关于物自身的表象，知性范畴也绝没有应用于物自身之上。物自身与显象的二分，意味着Ding从可认知的Gegenstand领域中被排除出去了。赫费教授指出，“在旧有的、肯定的和本体论的意义上，自在之物也属于除显象外的可知对象的世界。在极端的唯理论看来，人也能够认识这个世界；而在温和的唯理论看来，只有一个超人类的理智才能做到这一点。康德通过让本体失去那种肯定的、本体论的意义来拒斥这两种观点……因为我们的理智依赖于一种感性直观，所以非感性的对象根本就是不可认识的。通过单纯的思维认识一个在显象背后独立存在的、本真的世界这一要求也因此归于破灭。” [[36]](#footnote-36) 另一方面，康德又将主体构造的经验表象（representation）与经验对象（Gegenstand）合二为一。经验对象由主体的先天认识能力构造出来，所以经验对象的过程和构建对象的过程是同一的，“一般经验的可能性的种种条件同时就是经验对象的可能性的种种条件”。 [[37]](#footnote-37) 知性构建一切经验对象的自主性，也就是知性认知与经验一切显象的自主性。

因此，感性、知性与对象的关系较之于传统独断论，也呈现出两方面的特点：其一，在经验对象的领域中，知性具有绝对自主性。因为感性呈现的直观表象只有经过知性的综合统一才具有客观实在性。其二，在物自身的领域中，知性一无所知。因为，思维只能应用于感性形式构造的显象，而显象无法将“一般而言和就自身而言的物”呈现出来。[[38]](#footnote-38) 如果范畴不依靠感性形式就应用于一般的物，这是知性范畴的先验误用。洛克将感性形式视为一般物的固有属性，莱布尼茨没有认识到感性是认识的来源和概念对感性形式的依赖性，因此他们最终都将范畴的应用从感觉显象拓展到一般的物之上。总之，“纯粹知性概念永远不能有先验的应用，而是在任何时候都只能有经验性的应用，纯粹知性的原理只有在与一种可能经验的关系中才能与感官对象相关，但绝不能与一般而言的物相关。” [[39]](#footnote-39)

### 2. 知性、理性与超感官对象

感性与知性的关系关涉可感对象，而理性与知性的关系则关涉超感官对象。康德将理论理性视为使“各知性规则在原则之下而具有统一性的能力”。[[40]](#footnote-40) 理性高于知性，它将知性概念进一步抽象为“世界”、“上帝”、“灵魂”的理念，使知性那些分离的、碎片式的知识在一个单一的原则之下相互关联起来。阿里森说，“人类知性从一开始就在朝向这样一个整体的理念，这样一个整体的理念单独地就可以提供所需的终结。因此，虽然在做着统一事情的依然是知性，但它所指向的这个理想、拟议的统一性在类别上却不同于知性单独地可以获得的任何一种统一性，这个统一性是理性的独特作用”。 [[41]](#footnote-41) 也就是说，理性是知性超越感性能力的扩展，其综合统一作用归根结底是由知性进行的。理性为所有知识的统一提供了原则与目标——超越一切经验的绝对总体性，这与仅仅在感性经验范围内解释显象之间关系的范畴规则完全不同。

但是，理念仅仅是理念而已，而绝不是知识。由于感性从未给予我们关于理念的直观，而感性又是我们唯一的知觉能力，因此理念本身并不能证明超感性对象的实存，也不能给予我们任何关于世界、上帝、灵魂的知识。唯理论中，理性误以为自己拥有的关于超感性对象的知识，但这些知识只是理性逾越经验界限而产生的先验幻象。知性取消了经验性直观的限制，“把我们的概念为了知性做某种联结的主观必然性，看作了对自在之物本身进行规定的客观必然性”。 [[42]](#footnote-42) 或者说，知性把绝对无条件者的理念本身，看作某个实存对象的概念，再将该理念应用于其对象。但是，没有任何可能的经验或直观可以保障该理念应用的有效性。我们不将理念对象视为可能经验的对象，不考虑其所需的直观条件，就对该对象大放厥词。这是只会使我们陷入幻象中。[[43]](#footnote-43)

康德限制理论理性关于超感性对象的知识，是为了给实践理性的信仰留下地盘。因为，“如果我们将统治我们自然经验、给予我们理论知识的原则视为关于物自身的原则，那么就不会有上帝、自由与灵魂不死的理念的空间。因为我们经验中的所有事物都是有限的、因果决定的。但是如果我们意识到关于经验对象的事实仅仅是事物根据经验条件向我们显现出来的样子，而不是独立于知识的事物自身的样子，那么我们就至少为对物自身的信仰留有空间——最重要的，对我们自身的信仰，还有道德要求我们的信仰。”[[44]](#footnote-44) 显象世界是科学的世界，一切显象遵循知性的因果法则；物自身世界是道德实践的世界，关于这个世界我们不能形成任何知识。在道德的世界中，实践理性提供道德的绝对命令，这些道德法则规定世界应该是怎样的，而不是描述世界事实上是怎样的。为了使意志独立于一切感性条件而遵循道德法则，实践理性要求人们信仰上帝、自由、不死。它们是实践理性的公设，是道德实践的至善目标之可能实现的必然条件。对上帝的信仰仅仅建立在实践理性的道德需要的基础上；关于它们不能有任何经验性的直观作为其客观实在性的证明。理性地信仰这些公设，并用理性规定意志遵循道德法则，这就是自律。需要注意的是，实践理性本质上是知性，实践理性的公设本质上是知性概念。“欲求能力……就纯粹知性（它在这样的情况下叫做理性）仅仅通过一个法则的表象就是实践的而言，则叫做纯粹意志。……在一个纯粹意志的概念中，包含了一种具有自由的因果性的概念。” [[45]](#footnote-45) 实践理性的公设以理论理性的理念为基础，为空洞的理念填充了内容。

因此，康德改变了传统形而上学中知性、理性与超感性对象的关系。传统形而上学由于缺乏对知性界限的批判，将知性与理性混在一起了，因而声称知性范畴或理性可以合法地应用于灵魂、宇宙与上帝。而康德哲学的批判任务，则揭示了知性的范畴与规则只能应用于感性形式给予的可能经验对象上，将知性内在的应用与超越的应用区分开。任何希望获得关于超感官对象的知识的企图，都是知性的超验应用，是非法的。理论理性不应当将理念当作现实事物自身，而应当仅仅将其作为现实事物的类似物。[[46]](#footnote-46) 实践理性可以出于道德需要与避免二律背反的逻辑需要，规定对上帝等超感性对象的公设，但不能由此扩展思辨的知识。理论理性与实践理性，本质上都是知性。

### 虚无主义危机

批判哲学的目标，就是使知性明确自己的能力与界限。知性无法获得关于物自身的知识，但它为显象界的一切科学知识立法；知性无法获得关于超感性对象的至善，但它通过道德法则与理性信仰将其变为实践理性的公设。黑格尔评论道，“康德哲学的主要作用在于唤醒了理性的认识,或思想的绝对内在性……它绝对拒绝接受或容许任何具有外在性的东西。” [[47]](#footnote-47)

但在康德及启蒙运动为人类“在一切事情上都有公开运用自己理性的自由”高声欢呼时，[[48]](#footnote-48) 康德同时代的批评者雅各比最早发现了知性的自主性带来的虚无主义危机。雅各比用虚无主义指称一种特定的认识论立场，也叫唯我主义。其内容包含两点：（1）只有观念和表象等人的瞬间意识状态实存，观念所呈现出的事物，在观念之外都没有相应的实存基础。康德哲学表面上使知性成为知识与道德的绝对立法者，但知性却将所有现实的存在者都消融在表象之中，将其还原为知性的活动。上帝、自我与感官世界都沦为观念性的存在，缺乏独立于观念而实存的现实性和客观性。（2）表象是纯粹的主观虚构，没有呈现出关于客观实在的东西。人类被困在从绝对形式到绝对质料的概念循环运动中，被困在知性自己构造的观念世界之内，而不知道在纯粹意识活动之外的任何现实。简而言之，虚无主义哲学用知性的概念运动取消真实的存在者，用主观构建的逻辑真理取代关于物自身的客观知识。表象之外“无”与表象相应的现实实存之物，表象本身“无”反映对象本身的客观真实的内容。[[49]](#footnote-49)

雅各比虚无主义批判的核心，是现实中真实的存在者（the true）与知性构建的真理（truth）的矛盾。这个批判影响深远，受到了众多思想家的高度评价。黑格尔说，雅各比很正确地看到了，知性只是一种有限化活动，只会带来外界有限事物之无确定性的聚集。[[50]](#footnote-50) 文德尔班追随黑格尔说道，雅各比首先看出，思维只在一个圆圈里运动，超越这个圆圈便无通向现实指路。[[51]](#footnote-51) 雅各比的批判给仍然坚持康德的理性堡垒的哲学家们提出了两个挑战：理性的体系必须既具有包容一切的一元性，又能揭示现实实存事物的个别性；既能坚持理论的立场与知性的规则，又能容纳道德实践者真实的自由行动。那么，我们要问两个问题：第一，雅各比如何论证知性的虚无性？他的论证是否触及了知性思维的实质，是否具有说服力？第二，在康德已然对任意跨越知性界限的独断论进行深刻批判的情况下，雅各比对知性虚无性的指控能不能适用于康德哲学？

# 二、没有物的世界与没有神的世界

## （一）没有物的世界

### 1. 物自身的矛盾性

雅各比批判康德哲学虚无性的第一步，就是针对知性与可感对象的关系，指出物自身的矛盾性。康德在对感性能力做出规定时说，通过我们被对象刺激的方式获得表象的能力叫作感性；如果我们被一个对象所刺激，则对象对表象能力的作用就是感觉。[[52]](#footnote-52) 鉴于感性受到的刺激一定有其来源，知性推断出物自身必然存在，它是刺激感性的原因（cause）。但是雅各比敏锐地发现了物自身理论的矛盾所在：

a. 康德说我们对物自身一无所知，但同时主张物自身实存，这是自相矛盾的。雅各比强调，在先验唯心论中，显象或经验对象，与物自身或先验对象被严格区分开了。[[53]](#footnote-53) 根据先天认识结构的普遍必然性，我们所谈论的一切东西，都只可能是“归于内感官的诸规定的”显象，而不可能是物自身。因此，康德在承认物自身不可知的前提下，没有权利声称物自身实存。

为了进一步说明物自身的不可知性，雅各比强调对象X与物自身是不同的。“知性通过将显象杂多结合在同一个意识中，将对象加在了显象之上。我们说，仅仅当我们对感性杂多进行综合统一时，我们认知一个对象。而这个统一体的概念是对象=X的表象。但是，这个X不可能是先验对象，因为我们对后者一无所知。对象X被知性设定为显象的一般原因，目的在于使接受性的感性有其对应物。” [[54]](#footnote-54) 对象X的概念只是知性为了使表象有其对象的设定，它满足了表象必须将某物呈现出来的要求。表象出现，却没有将任何东西呈现出来，这是知性所不能接受的。但对象X并不是先验意义上独立于意识的物自身。它并不是对物自身实存的一个有效的证明。感觉形成并成为我们的对象是意识的主动行为，但我们如何受到对象的刺激与感觉的来源仍然是未知的。[[55]](#footnote-55) 要证明我们知道物自身实存，必须通过其他的途径。

b. 接下来，雅各比关注康德在上一个层次遗留下的问题——我们如何知道物自身实存。康德认为，我们可以从感觉发生的事实，推知作为感觉来源的物自身一定实存。康德多次强调，物自身刺激感性产生表象，如“感性的直观能力真正说来只是一种接受性，即以某种方式伴随着表象被刺激。” [[56]](#footnote-56) 物自身与感觉，是刺激与被刺激的因果关系。但是，康德同样认为，范畴只能有经验的应用，不能有超验的应用；只能应用于感性直观形式所形成的显象，不能应用于独立于时空形式的物自身。因此，如果康德认为物自身因果性地刺激感官，那他就将因果范畴非法地应用于物自身上。[[57]](#footnote-57)

c. 雅各比进一步问道，康德将因果范畴应用于物自身是不合法的，那么如果将因果性范畴应用于显象，主张空间上的外在对象是刺激感性的原因，能不能避免矛盾？《纯粹理性批判》中，康德并没有排除这种可能性。显象因果性地刺激感性能力，产生出相关的显象。但雅各比再次提出反驳，指出以下两个命题是相互矛盾的：(a)如果主体经验到某物，那么某物是一个显象，它作为显象存在。(b)某物本身是主体经验到它的原因。这意味着，同一物既作为显象存在，又是其作为显象存在的原因。但这是不可能的。如果因为b，a存在，那么a本身就不可能是b存在的原因；同理，如果因为某物实存，其相应的表象得以产生，那么该物的表象就不可能是该物实存的原因。因此，刺激感性产生显象的事物不能自身也是显象，被经验到的表象不能自身反过头是它存在于其中的经验的来源。

综上所述，雅各比对康德的物自身理论进行了层层递进的反驳。a. 为了满足表象有相应的对象的逻辑需求，知性设定了对象X。但这种设定活动本身并不构成对物自身实存的证明。b. 如果康德希望通过说明感觉质料来自于物自身对感性的刺激，那么他非法应用了因果范畴。c.如果康德退一步认为，是显象在刺激我们的感性，那么主张某物既是显象，又是它被经验到而成为显象的原因，是自相矛盾的。

因此，雅各比总结到，“没有物自身的前提，我不能进入康德的系统；但有了这个前提，我不能停留在这个系统内”。 [[58]](#footnote-58) 一方面，物自身对于进入先验唯心论是必要的，因为感性是一种被动的接受能力，这就意味着一定存在某个与感性相对的刺激物，使感性的表象有其对象。另外，康德希望说明，我们的世界绝不仅仅是主观虚构与幻想。因为心灵的本性，我们发现事物以时间与空间的形式呈现出来；但是因为物自身的属性，我们将看到一个对象是圆的而另一个对象是方的。[[59]](#footnote-59) 但另一方面，康德不能达到这个目的，因为物自身与先验观念论“绝对的主观主义”的基本精神矛盾。物自身完全在我们的感性经验之外，我们不知道物自身是如何影响我们的，甚至不能对其有任何的意识。如果康德仍然坚持物自身实存，它因果性地给予我们感觉材料，那么康德主义“将丧失它所有的信徒”。

### 2. 矛盾的原因

雅各比将物自身矛盾性的根本原因归结为，感性表象的虚无性与知性因果范畴的虚无性。感性形式与知性因果范畴已然用意识之内表象取代了意识之外的物自身，而表象又无法反映出任何关于物自身的内容。在先验唯心论已经取消了实存的物自身的前提下，再想证明物自身实存，便是不可能的。

表象的虚无性在于，首先在本体论上，经验中的外在对象、可感事物、自然等等，都是内在于我们的心灵的显象，在心灵之外没有自身实存的基础。[[60]](#footnote-60) 康德区分了先验性的外在对象与经验性的外在对象。先验性的外在对象是存在于我们之外刺激感觉产生表象的原因，但我们对之一无所知。经验性的外在对象是心理学上“可以在空间中遇到的物”。又由于空间已然是我们的直观形式，空间中的任何对象本身是显象。雅各比引用康德的原文说到，“一切在空间和时间中被直观到的东西，因而一切对我们可能的经验对象，都无非是显象、即一些单纯的显象……在我们的思维之外没有任何以自身为根据的实存。” [[61]](#footnote-61) 知觉呈现出的现实事物，“仅仅是没有呈现出任何关于可能外在于我们的事物的东西，或与显象相关的东西的内在存在（internal beings）。这些内在存在仅仅是心灵的主观规定，完全缺乏任何真正的客观性。” [[62]](#footnote-62) 因此，雅各比的批评针对的，不是表象在心灵之外缺乏实存的基础，这是雅各比与康德都同意的；而是康德将经验意义的外在对象也视为非实存的表象与心灵的主观构造，这在雅各比的实在论立场看来，是不可容忍的。

其次，在表象的内容上，雅各比认为康德表象没有真实地反映物自身。康德将感性形式化了，感性所给予的显象仅仅表现了每一个特定的表象和判断都必须遵循的形式。感性不再是感知，我们仅仅受到这些现实对象的刺激，但没有接收到任何关于对象自身的真实的知识。[[63]](#footnote-63) “我们的感性没有告诉我们任何事物的属性——即它们的共同关联、联系，甚至它们真实地在我们之外实存。知性仅仅相对于这一类的感性——没有呈现出任何关于物自身的东西，并客观的说是绝对空洞的，根据完全主观的形式与规则，提供完全主观的直观表象。” [[64]](#footnote-64) 在雅各比看来，感性的形式化意味着，在我们之外独立存在的对象不可能进入灵魂之中，我们的整个认知没有包含任何真正客观的意义的东西。[[65]](#footnote-65)

在表象内容真实性的问题上，我们可以进一步探究康德与雅各比对“表象（representation）”与“显象（appearance）”的不同理解。两者冲突的焦点在于：显象是不是表象的唯一组成部分？表象是否能将物自身呈现出来？“显象”一词在雅各比与康德那里内涵相同，指先验观念论中由先天认识能力构造出来的、不能独立实存的心灵存在。但“表象”的情况有所不同了。在两人那里，“表象”的内涵一致，泛指一切出现在我们意识中的东西。但“表象”的外延不同：康德在许多地方将“表象”与“显象”等同起来，人无法拥有将物自身直接呈现出来的理智直观，表象只能是时空形式和知性范畴构造的“显象”。[[66]](#footnote-66) 但雅各比认为，知觉直接揭示物自身，随后反思得到的表象也因此能将物自身的客观实在性呈现出来。[[67]](#footnote-67) 因此，雅各比批评康德的表象内容真实性的同时，也在批评康德将表象的范围局限为显象。

出于以上两个原因，雅各比将康德哲学视为唯心主义。我们知道，康德在《纯粹理性批判（第二版）》中已然对唯心主义进行了批评。康德将唯心主义定义为，“把我们之外空间中诸对象的存在要么宣布为仅仅是可疑的和不可证明的, 要么宣布为虚假的和不可能的”。[[68]](#footnote-68) 因此，雅各比认为，康德只需要证明空间中的“物质”、“物体”或“外部对象”存在，就足以否定了贝克莱。“在承认表象的相应对象存在的意义上，康德将自己的唯心论伪装成非唯心论”。 [[69]](#footnote-69) 但是，雅各比定义的唯心论与康德有所不同。康德攻击唯心主义的着力点是表象在空间中的相应对象，而雅各比是独立于意识实存的物自身。在雅各比看来，康德一方面将空间在的外在对象也变成了观念中的存在，将“不存在没有客体的主体”原则变成了“每一个客体都是主体”。[[70]](#footnote-70) 另一方面，感性的形式性使我们不能得到关于物自身的知识。因此，先验唯心论仍然是唯心主义，而且是与以往相对的、不一致的唯心主义相比，一种“普遍的、一致的唯心主义”。

雅各比进一步将物自身矛盾性的原因从感性表象追溯到知性因果范畴上。雅各比理解的知性，是对感性直观进行抽象与反思的概念、判断和推理的能力。其核心是因果律或充足理由律，雅各比将其概括为“无中不能生有”（a nihilo nihil fit）。知性相信，每一存在的事物必然有其存在的条件，并且根据这些条件该事物必然存在。[[71]](#footnote-71) 知性的工作，就是根据因果律对某物的存在进行证明，不断追溯某物存在之原因。

因果律的虚无性首先体现在，因果律取代直接的感觉，成为判断个别可感对象是否实存的标准。因果律将现实中可感的个体事物还原为因果链条中的环节，使之逻辑化、观念化。如果一个事物能被知性的因果律理解，能被还原为知性寻找证明与原因的活动，那么它就是客观实在的。不能被知性理解或者证明的对象就不实存。这种虚无性植根于理性主义传统中。早在亚里士多德那里，“实体”（ουσία）就是“是”或“存在”（είναι）的阴性现在分词变形来的名词。它说明事物的“原本之体”以及它“怎么是起来”，具有“本质”（essence）和“原因”之义。[[72]](#footnote-72) 而亚里士多德又将实体与“这某物”（tode ti）等同起来。因此，象征个体性的“这某物”，背后隐藏着“原因”范畴。斯宾诺莎则说，世界是一个彻底由充足理由律支配的世界。“一切存在的东西，都存在于神之内，没有神就不能有任何东西存在，也不能有任何东西被认识。从神的本性的必然性，无限多的事物在无限多的方式 （这就是说，一切能作为无限理智的对象的事物）都必定推得出来。” [[73]](#footnote-73) 实体或神指必然的因果律本身；样态指个体事物，是实体属性的分殊，其产生与存在都需要依赖于神。样态在实体之中存在，个体事物只有从属于最高、最普遍的因果法则，服从第一因对其的规定时，它才存在。

在休谟之后，康德将“个体的实存=本质或原因”的独断论传统彻底化了。他将传统独断论中物自身的因果性纳入到主体之中，主观的先天因果范畴成为经验和经验对象的可能性条件。康德论证道，因果范畴使得客观的时间秩序成为可能，客观的时间秩序给予经验以一个确定的时间位置，进而使现实经验成为可能。他区分了统觉中主观的相继与因果范畴中客观的相继。[[74]](#footnote-74) 在统觉中，“我的想象设定一个在先，设定另一个在后，并不是在客体中一个状态先行于另一个状态”。[[75]](#footnote-75) 想象力中，何者必须先行，何者必须继起的秩序未被确定。因此，统觉中的先后关系是主观的，它并不客观存在于客体中。但当知性将因果规则赋予显象时，因果概念“必然地规定，两个状态中何者必须设定在先，何者必须设定为后，而不是相反”。[[76]](#footnote-76) 它使得显象的相继成为属于客体的客观相继。如果我们看见一条船顺流而下，那么我们对其在上游的知觉在先，对其在下游的知觉在后。这种顺序是船的客观状态的顺序，而不是想象中任意的顺序。主观相继与客观相继的区别也是主观时间与客观时间的区别。主观时间指统觉中知觉表象的时间关系，客观时间指对象相继状态的时间关系。[[77]](#footnote-77) 两者的区别在于表象的次序是否可以颠倒。客观相继的不可颠倒性一方面规定了某事件所在的确定时间位置，使某物的发生成为可能；另一方面意味着，我们知觉到的是对象的客观状态，而不是想象力偶然的构想。综上所述，“只有当变化是必然的，即被因果性规定的，这种知觉的次序才是必然的。只有当知觉的次序是必然的时，某种知觉才是对客观变化的知觉。”[[78]](#footnote-78) 因果范畴及其确定的客观时间秩序，是知觉对象的可能性与客观性条件。

雅各比认为，这意味着，因果范畴将现实中所有的个体，都转化为观念中的表象。“如果我们可以将一个事物从其最近的原因中推论出来，或者说，如果我们可以把握其在因果序列中的直接条件，那么我们设想这个事物。”[[79]](#footnote-79) 任何事物的存在，取决于知性规定的因果链条的存在；任何事物的意义，取决于知性规定的其与其他事物的关系和在因果链条中的角色。“我们唯一能够认识其必然性的，不是物（实体）的存在，而是其状态的存在，而且这种认识是按照经验性的因果性规律，从在知觉中被给予的其他状态出发的。”[[80]](#footnote-80) 我们只能认识观念中个体的状态的逻辑意义，而不能认识个体作为个体而实存的存在意义。

雅各比进一步分析道，因果范畴将实存的个体还原为因果链条中的环节，本质上是用逻辑的因果原则（principle compositionis）取消了现实中的时间因素，进而取代现实中的生成原则（principle generationis）。[[81]](#footnote-81) 雅各比明确区分了逻辑的因果原则与现实中的生成原则。在逻辑中，理由与结论的关系，与谓词和主词、部分和整体的关系一样，同时出现在同一个表象中，正如三角形与其三个角同时出现在同一个表象之中。但在现实中，原因的表象与结果的表象出现在前后相继的时间点中，且两者有着本质的区别。[[82]](#footnote-82) 如果将生成原则等同于逻辑原则，那么我们就无法解释时间顺序，也无法解释为什么事物是杂多的而不是单一的，是变化的而不是静止的。而康德恰恰用逻辑原则彻底地取代了生成原则。首先，康德认为，不存在客观实存的时间。时间已然被“逻辑化”了，成为先天因果范畴规定直观表象的图型。更极端的是，时间的客观必然性来自于主观因果范畴的规定。在实在论立场上看，时间客观地存在于主客体的现实的互动之中；且客观时间是因果范畴的客观性基础。而先验观念论将现实的时间与因果范畴的关系颠倒过来，使概念之外客观的“生成”、“产生”（generating, producing, coming-to-be）都成为幻想。因此，雅各比批评知性的因果范畴取消了现实实存的个体，实际上是在批评取消了与个体密切相关的客观时间。

如果我们从感性表象与因果范畴的虚无性角度出发就会看到，物自身问题意味着，康德无法在用感性形式与因果范畴规定表象后，回过头去证明刺激感性产生表象的物自身实存。其原因在于，感性形式与因果范畴已然用观念中无时间的因果环节取代现实中有时间的个体。我们可以这样来思考：如果a将b转化成b’，对于a来说，b’存在而b不存在时，那么我们只能证明b’对于a来说实存，但绝不能证明b对于a来说实存。同样，在感性形式与因果范畴取消现实的个体事物、将其还原为表象后，我们只能证明表象中的某个因果环节存在，但不能证明非形式化的物自身实存。因此，物自身问题是感性形式与以因果范畴为代表的知性范畴的先验性的必然结果。

## （二）没有神的世界

### 1. 理性信仰问题

针对康德哲学中的知性与可感对象的关系，雅各比指出了物自身矛盾；针对知性与超感性对象的关系，雅各比指出了理性信仰问题，两者具有相似的结构。理性信仰是对上帝存在、灵魂不死与自由意志这三条实践理性的公设的信仰，它完全建立在实践理性的道德法则之上。首先，实践理性可以规定我们的意志遵循道德法则的要求，以进行道德实践。它以促进至善为自己的义务与目标。只要道德主体行动的目标符合道德法则，那么这个道德主体就必然以至善作为最终目的。[[83]](#footnote-83) 第二，如果实践理性以至善为目标，那么它必须预设至善是可能实现的。“如果至善按照实践规则是不可能的，那么，要求促进至善的道德法则也必定是幻想，是置于空的想象出来的目的，因而自身就是错误的。” [[84]](#footnote-84) 这就是实践理性的二律背反。为了消除二律背反，我们需要理性信仰。如果我们的道德行动必然包含至善是可实现的信念，那么也必然“预设这种可能性的条件，即上帝、自由和不死”。 [[85]](#footnote-85) 我们需要承认上帝实存，来保障“幸福与道德性精确一致” [[86]](#footnote-86) ；需要承认自由意志，来使行动者有独立于感性条件、让意志能够完全服从于道德法则的自由；还需要承认灵魂不死，以使我们的意志“在一种无限进展的进步达到与道德法则的完全适合”。[[87]](#footnote-87) 如果我们不承认三者的其中之一，我就不能设想至善是可实现的，实践理性就会陷入二律背反中。康德总结道，“我们把上帝、灵魂与理知的世界的概念在作为我们意志的客体的至善这一实践概念中结合起来了，而且是完全先天地通过纯粹理性来结合的，但却只是借助于道德法则，并且也仅仅与道德法则相关，就它要求的客体而言才如此。[[88]](#footnote-88) ”因此，理性信仰作为至善的可能性条件，完全建立在实践理性的道德法则的基础上。

雅各比批评道，理性信仰的公设，否定了超感性事物的实存，将其贬低为实践理性的逻辑功能。对上帝、不死与自由的信仰不可能建立在理性之上。首先，康德的理性信仰停留在主观的规定与表象中，它不能将超感性存在的现实性与真理性直接揭示出来，使我们确信超感性事物实存。康德规定理性信仰时说，实践理性的公设是主观上充足的，而不是客观上充足的。主观的充足指，这些公设是道德主体遵循道德法则行事的条件与要求。客观上的不充足指，我们“既没有对于我们灵魂的本性，也没有对于理知的世界，更没有对于最高的存在者，按照它们就自身而言之所是而有所认识” [[89]](#footnote-89) ，因为“关于这些客体的直观却没有任何东西被给予我们” [[90]](#footnote-90)。雅各比说，“这个将信仰抬高到知识之上的做法，在先验观念论将我们所有真实、客观的知识取消之前，是不可能的。……批判哲学首先出于对科学的热爱瓦解了形而上学；然后，因为所有事物都滑向了宽阔无底的绝对主观性的深渊之中，它也出于对形而上学的热爱，瓦解了实践科学。” [[91]](#footnote-91) 康德首先通过划定知性的界限否定了知性得到超感性事物知识的能力，再将超感性事物视为实践理性的逻辑需要与公设，将其转化为知性思维的逻辑环节。理性信仰并不能给予我们对它们的直接知觉证据（evidence），不能确证上帝与来世的实存；它们只是为了维护道德法则的合理性的必然公设，归根结底还是主观的表象。

第二，理性信仰建立于其上的道德法则，本身是空洞的形式。雅各比分析到，“理性的道德法则，人与自身的统一性（unity），是概念内的最高原则……但是这种统一性自身并不拥有实质，它并不是真实的存在者。它自身是贫乏而空洞的。它的法则永远不可能成为人类的心灵（heart）。”[[92]](#footnote-92) 康德的道德法则仅仅表达了我们与自身保持一致的要求，但其自身并没有任何实质的内容。以“同一性的法则”为基础的上帝、自由与灵魂也仅仅是空洞的范畴。因此，康德用道德法则论证信仰的必然性，最终却导致信仰与道德都陷入虚无之中。“在显象的世界中，如果这个世界所有真理都是显象，如果它除了显象以外什么都没有揭示出来……神、神圣性、善、美对我来说都是将我的精神毁灭、将我的心灵在我的胸中撕裂的非实体，它们实存但没有在我与更高的、真实的存在者之间建立任何联系，没有在我心中产生这个更高存在者的象征与形象；如果我所拥有的一切只是空洞的意识。” [[93]](#footnote-93) 我们所信仰的上帝，仍然是知性自我内部的概念与形式，而不是自我之外现实的存在者。

### 2. 问题的原因

雅各比认为理性信仰空洞性的根源，在于范畴只能关涉有条件者的本性上。从前一部分的分析中我们看到，知性理解一个对象，就是根据因果律理解它在因果链条中的状态、原因与结果。“只要我们在用概念理解事物，我们就停留在条件的链条中。只要这个链条停止，我们就在那个地方停止用概念理解事物……无条件者必然外在于自然与每一种自然联系中。”[[94]](#footnote-94) 因此，因果律只能把握有条件者，而不能把握绝对的无条件者——绝对的开端、终结与规定。黑格尔对此解读道，范畴是受限制的规定，是认识有条件的、有中介性的、有依赖性的东西的形式，因此不能从有限过渡到无限。[[95]](#footnote-95) 雅各比认为，范畴的有限性典型反映在斯宾诺莎的上帝中。正是因为认识到因果范畴不能从有限者过渡到无限者，斯宾诺莎打破了犹太-基督教正统，不再将上帝视为超越人类与世界的创造者，而是人类与世界作为有限样式内在于其中的无限存在。[[96]](#footnote-96) 神是万物的内因，而不是万物的外因；一切存在，都在神之内。[[97]](#footnote-97)

雅各比认为，斯宾诺莎主义是唯一逻辑一致的知性哲学，所有的知性哲学都必然走向斯宾诺莎主义，也将否定超越自然的上帝的实存。康德哲学也不例外，实践理性的上帝绝不是超越的。雅各比敏锐地看出，实践理性的上帝是服从于道德法则的需要的主观公设，而道德法则来自于知性的规定，其体现的自由因果性概念也完全出自纯粹知性。纯粹知性是上帝信念产生的唯一源泉。这意味着，康德的上帝仅仅知性的范畴规定下的有条件者，而绝不是超越于有限的知性逻辑的造物主。因此，雅各比说康德的世界是没有神的世界，他并不是在批评康德哲学没有上帝概念，而是在批评知性的上帝概念或公设，否定了宗教所信仰的真实、具有自由意志的造物主。

# 三、自我的虚无性与自由的斯宾诺莎主义

物自身矛盾与理性信仰问题拥有相似的结构，即将一切对象还原为观念的知性逻辑形式与具体现实的对象之间的张力。雅各比将这种张力，最终归结到知性自我的虚无性上。在雅各比看来，康德的知性自我是“自身并不能存在，但是能产生一切存在”的“我思”活动。[[98]](#footnote-98) 一方面，“自我”能构造包括绝对形式概念与绝对质料概念在内的一切观念对象。另一方面，“自我”仅仅是一种活动，而不是进行活动的实存的活动者，因而它自身并不能存在，没有独立实存的基础。自我的虚无性就在于，我思所构造的对象仅仅是根据逻辑的必然法则创造出的观念真理。它无法接触到也无法创造出真实的存在者，相反它必然取消真实的存在者，将它们还原为概念的运动。“在自我中，只存在真理，但无物真实；这种对最纯粹真理的热爱并不需要真实的存在者本身——它是完全自给自足的，从真实存在者的假象（the deceit of the true）到纯粹假象的真理（truth of deceit）。” [[99]](#footnote-99) 我思所创造的真理仅仅建立在空洞的逻辑形式上，而丧失了与真实的存在者的一切联系。

我们可以将雅各比的论证分为以下几个步骤：

1. 我思用自己创造的显象取代真实的存在者

我思必然取消一切真实的存在者，将其转化为自我创造的显象。雅各比准确地总结了先验唯心论的逻辑：人只能认识他所能理解的事物，只能理解他所能创造的事物——由感性与知性的先天形式构造的、自我意识加以综合统一的显象。因此，自我必然将现实的存在者变为思维的主观创造物；否则，它将无法认识它。这不单单是先验唯心论的逻辑，而且是整个理性主义哲学的逻辑：“如果一个存在者要成为对于我们来说完全能理解的对象，我们就必须在思维中取消它作为它自身存在的客观性；我们就必须彻底的消灭它，使之变为完全主观的，变为我们自己的创造物，变为纯粹的图型……它只是我们的活动，只是生产性想象力的显现……既然知性不能超越它自身的创造物，那么为了渗透一切存在者的领域并用思维去统治它们，自我必须成为世界的创造者。” [[100]](#footnote-100) 自我希望去认识真实的存在者，但自我的活动特点意味着它无法达到它的目标。一旦真实的存在者被思维所把握，它就不再是真实的存在者，而变成了纯粹人类发明的创造物，非实在的虚构与想象物。

1. 一切的存在都来源于自我，我思是内在地包含无限存在的“一”

在取消真实存在者的同时，我思也创造了一切显象。雅各比认为，康德的“我思”是斯宾诺莎主义“内在无限”精神的体现。内在无限精神也被称为“一与一切（one and all）”、“一在一切之中（hen kai pan）”。在斯宾诺莎主义中，上帝或实体，是无限条件序列的总体本身。实体根据其必然本质将自身现实化为有限样式，样式内在于无限总体之中。而康德的我思和显象的关系，与实体和样式的关系在本质上是一样的。一方面，我思与实体是统一的无限整体，个别显象与样式是内在于无限整体中的部分。[[101]](#footnote-101) 整体并不是由部分构成的；相反，整体先于部分存在，且部分只能以限制整体的方式，从整体中突显出来。斯宾诺莎的实体“作为样式的总和并不是有限事物的集合，而是最严格意义上的整体（whole）。其部分只能在它之中并且通过它来被思维。” [[102]](#footnote-102) 康德的我思，内在地创造出无限的显象，显象也只有通过我思才能被把握。另一方面，样式作为实体的显象（mere appearance of substance），只有在实体中才是真实的，脱离于实体就是非存在。[[103]](#footnote-103) 而康德的显象在我思之外也没有自身独立实存的基础。可见，康德的“我思”正是内在地包含无限的“一”。我思先于显象而存在，将所有显象从自身的内在活动中推理出来，并将其保留在我思之内。亨利希分析道，康德尝试“在心智的维度中找到太一，并以一种称为全面的和包括一切的方式来发展心灵哲学……我们就可以根据自己的独特的统一性来解释多（the many）的起源和其他的问题。” [[104]](#footnote-104)

因此，雅各比认为，先验观念论是斯宾诺莎体系的另一面，并将之称为“自由的斯宾诺莎主义”。他在《给费希特的信》中说，如果将斯宾诺莎体系颠倒过来，将处于上方的实体的无限智性与处于下方的人的主观思维颠倒过来，那么我们将会得到先验观念论。因为，两者都试图将“我存在”与“在我之外的事物存在”这两个处于同等地位的命题变成不平等的，以其中一个命题为第一原则，将另一个命题从中推导出来。只不过，斯宾诺莎主义与先验唯心论选择的第一原则不同。斯宾诺莎主义试图从实体（神）的无限理智中推理出作为分殊的有限理智，先验唯心论则试图从自我思维形式中产生现实对象。斯宾诺莎的实体把思维与广延变成实体的属性；我思则把客体变成了自身活动的创造物。所以，斯宾诺莎主义与先验唯心论的基本精神是一致的，实体与自我都是主体与客体的统一体（the identity of the subject and the object），关于客体的知识归根结底是我思或实体的自我知识。这个统一体，就是一切存在，在此之外都是虚无。[[105]](#footnote-105)

1. 我思是空洞的形式统一性

作为一切存在之基础的我思，本身是空洞的形式统一性，是“没有任何内容、因而没有任何限制的空洞的幻景，是完全无规定的概念”。[[106]](#footnote-106) 康德将我思规定为，“不把任何对象、从而也不把我自己作为对象提供给思维来认识的逻辑功能”。[[107]](#footnote-107) 没有任何关于它的客体被给予我们，我们对它不能产生任何直观，进而不能形成任何知识。因为，一旦我们希望直观我思本身，这个直观活动已然被我思的表象所伴随。我们所直观到的，是我思表象所伴随的经验自我，而不是那个正在进行综合统一的我思。我思表象是“所有表象中最贫乏的”，“远远不是对自己的知识”。针对自我的形式性与非直观性，雅各比批判道，“这个我本身，最终也是空洞的幻想。它是形式中的形式，与其他显象一样是自然本身、它的秩序与规律的幽灵”。[[108]](#footnote-108) 如果我思本身是空洞的形式，那么我思将精神世界与物质世界都融于形式之中，最终走向了“所有的存在者都是虚无（All that is, is nothing）”的虚无主义。

雅各比论证的三个层次，都意图揭示我思创造的真理（*truth*）与真实的存在者（*the true*）的矛盾。第一个层次关注我思必然用显象取代真实的存在者的原因。第二个层次关注这种取代的彻底性，一切存在都内在于我思之中。第三个层次关注我思真理的空洞性根源。雅各比将我思的创造活动比喻为缝纫。我思就是往返运动的针，其创造的对象就是针缝出的线。我思活动是一种贫乏的逻辑狂热主义，它为了运动而运动，为了反思而反思，不存在任何其他的主体或客体，不存在内容、起始点与目的地。有规定的个体作为缝纫的痕迹被保存下来，但它们仅仅都是我思创造的真理在某一阶段的表现，并不是具有个性与时间性的真实的存在者。知性活动的荒谬之处就在于，它试图使“个体的现实性、真正真实的东西发源于无内容的概念，空洞的词语”。[[109]](#footnote-109) 我思与它的真理大全没有给真实的存在者留下丝毫余地，它从虚无中来，到虚无中去，由虚无而生，又归于虚无。[[110]](#footnote-110)

# 雅各比的信仰哲学

雅各比批评康德哲学甚至整个理性主义哲学传统的虚无性，必然要走向其自身实在论立场，确切地说就是“信仰实在论”。信仰（faith）或自然信仰（natural faith），是雅各比哲学中的核心概念，事实上也其批评康德的立足点。雅各比将信仰与知性严格对立起来，将实在论与虚无主义严格对立起来。在他看来，信仰是不可被证明与分析的、最基本的生命感受，它使我们直接通向真实的个体存在者，通过信仰我们可以构建自我、上帝与物自身实存的实在论；而知性自我则将真实的存在者消解于形式化的思维真理之中，走向否定一切现实的具体个体的虚无主义。要避免虚无主义建立实在论，就必须彻底地摒弃知性的优先地位，走向信仰。可以说，“雅各比的前提是理性与非理性之间彻底的、不可协调的对立，其结论是要避免一致的理性主义，我们只能转向一致的非理性主义，即个人基督教与直接通向现实性的信仰（faith）与感受（feeling）。”[[111]](#footnote-111)

信仰实在论关心的核心问题是，我们的意识如何在经验中跳出意识的主观性，确信外在于意识的对象的实存。对外在对象的现实性的确信，关乎灵魂自身的实在性，关乎生命道德与宗教的经验。信仰实在论的中心是实存问题，而不是知识问题。雅各比说，实存本身是无须证明的，它只能由直接的知觉揭示出来。哲学最伟大的成就在于，揭示实存(to uncover existence, to reveal)。解释或证明，并不是实现这个最终目标的方式。信仰与知觉将取代知性，成为揭示实存的基础性能力。

## 信仰与直接的知觉能力

### 什么是信仰

在雅各比看来，信仰是一种我们对自我与知觉到的对象的现实性的确定感（feeling of assurance or certainty）。信仰给予我们三种确信。首先是对自我及其状态的确信，自我是我们所有经验与其他信仰的基础；其次是对外在可感事物、知性将其加工为自然科学知识的确信；第三是对上帝、自由与不死的超感官世界的确信。[[112]](#footnote-112) 这种确定感告诉我们，正在知觉的自我、感性直观所呈现出的感性对象、理性直观所呈现的超感性对象，都是真实无疑的存在者（the true）；它们现实地出现在我们面前，不是我们想象力的虚构。雅各比说，“所有的现实性（reality），感官所揭示的广延物，与理性所揭示的精神，都仅仅通过信仰为人们所确信。没有任何其他的确定性在信仰之外并高于信仰。” [[113]](#footnote-113) 知觉能力将对象本身直接呈现出来，但只有信仰才能让我们确信这些对象是现实的。在这个意义上，信仰高于一切认知能力。

信仰是不可证明与不可分析的，这是信仰最基本的特点。首先，信仰不是理性从前提条件中推论出的结论，它是对第一原则的直接同意（immediate assent），是“并不来自于理性基础的对真理的同意”，因而是不可证明的。[[114]](#footnote-114) 拜塞尔认为，雅各比将信仰的内涵扩大了：在一般意义上，信仰与知识相对立；但在雅各比这里，信仰与可被证明的知识对立。所有证明所追溯的第一原则本身是不可证明的，这些不可证明的信念就是信仰。[[115]](#footnote-115) 因此，信仰使道德与宗教真理，甚至“外在事物在我们未观察到它们的时候也实存”这样的基本常识，具有与数学原理一样的确定性。[[116]](#footnote-116) 第二，信仰是不可被概念化的、直接的感受（feeling），因而是不可分析的。贝克指出，“信仰是作为整体的生命表达出的东西，这种生命整体不能在概念中被把握，只能作为一个有机的整体被给予给我们，作为自由的、自发的实体在我们的意识中呈现出来。”[[117]](#footnote-117)“我们生而拥有信仰，我们必然在信仰中生存。”[[118]](#footnote-118) 信仰与生命的最源始、最基本的感受密切相关，它表达出生命意识最初不可怀疑的直觉——我们的生命是真实的，而且与我们之外的真实存在者处于必然联系中。这种感受是直接的、先于概念的。如果信仰需要证明或可被分析，那么一切经验与知识都会失去现实性的基础，滑向虚无主义与彻底的怀疑论中。

信仰的不可证明与不可分析性意味着，信仰不是康德意义上的知识大厦的终点，相反信仰是一切经验与认识的起点，所有的知识与概念都来自于信仰，并且仅仅从信仰中得到有效性的力量。[[119]](#footnote-119) 因此，雅各比的信仰学说是基础主义的一种形态。基础主义将信念分为基础信念与非基础信念，基础信念是非基础信念的基础和第一原则，它是一切确定性与客观性的来源。但是我们知道，基础主义同样也体现在独断论传统与康德的先验唯心论中。笛卡尔将“我思故我在”作为知识大厦的阿基米德支点，洛克认为心灵“应当考察所有可能性的基础”，康德的我思及我思统摄下的范畴也是知识客观性的根据。那么，我们必须问，同样是基础主义，雅各比的信仰基础主义何以不同于从笛卡尔到康德以来的基础主义？为什么雅各比断定前者将走向实在论，而后者必然走向虚无主义之中？

### 知觉的直接性原则

雅各比注意到，从笛卡尔到康德，基础信念不是知觉直接给予的客观知识，而是以主观的心灵状态和表象。我们“只能通过中介的心灵实体、观念、图像等感知事物”，而永远不可能直接知觉物自身。[[120]](#footnote-120) 笛卡尔的“我思故我在”是人对外界事物感知的中介。洛克的感觉“同暗室差不多，与光明完全绝缘，只有小孔能从外面把外界事物的肖像或观念传达进来”。 [[121]](#footnote-121) 康德更认为，范畴对感觉的规定使得我们只能认识显象，而对物自身一无所知。在雅各比看来，知性哲学将表象视为物自身与主体的中介，甚至提出外在对象就是知性自己构建的表象，因而哲学就被困于观念之幕中，只能证明观念对象的存在，但无法证明观念外部客观对象的实存。因此，雅各比将知性的表象理论，视为虚无主义的原因。

要走出虚无主义，雅各比提出了知觉的直接性原则（Doctrine of Immediacy）。在同一个知觉活动中，个体的主体与个体的客体同时实存，相互确证对方的存在。主体直接接触到客体本身，而不仅仅是对象在我们心中呈现出的表象，“理念与存在之间有一个原始的无中介的联系”。[[122]](#footnote-122) 也就是说，雅各比的基础主义，以存在本身为基础，而不是以对象在我们心中留下的、根本上是知性建构出的表象为基础。

首先，实存的客体自身就是它实存的证据（proof），也是我们通过知觉确信它实存的根据。雅各比说，“一个坚定的实在论者，毫无疑问地根据感觉的证据接受外在事物……试问，我们如何命名实在论者确信‘外在对象独立于表象而实存’的途径？他除了事物在他面前实实在在地存在着这个事实外，没有其他的东西来支持这个判断。除了‘揭示（revelation）’外，还有什么更合适的表达吗？” [[123]](#footnote-123) 一张桌子，并不是在我们之内的纯粹的感觉，而是一个外在于我们又被我们观察到的存在者。依据现实实存的客体自身，“我们可以完全确信，外在于我们的事物现实地存在着——我们的表象与概念如其所是的那样符合于它们，而不是反过来，我们设想存在于我们面前的事物符合我们的表象与概念。” [[124]](#footnote-124) 现实事物自身保障了知觉揭示的对象是现实的。

其次，我们的知觉不需要以任何概念和表象为中介。雅各比在给友人的信中说，“洛克预设的正在认知的主体与被认知的事物之间的第三者，被我从根本上剔除了。” [[125]](#footnote-125) 这个第三者，就是表象。雅各比论证道，“在同一个不可分的时刻，我经验到我实存，也经验到外在于我的对象实存……没有表象，没有推理，影响这种两重性的关系。没有任何东西参与到灵魂对外在对象实存性的知觉与对自我实存性的知觉中。观念此时还不存在，它们在之后的反思中出现，如同曾经出现的事物的影子一般。” [[126]](#footnote-126) 客体作为个体实存，它是不可被概念分析的绝对整体。它可以呈现在表象中，但其本质与主体的意识截然不同，因而不可被还原为主体意识中的表象与观念。主体实存与客体实存，就是形成对象的直接知识的充足条件。

我们需要进一步明确，表象与知性在知觉中“被剔除”到底是什么意思。第一，我们不再以表象为前提，再去推论“表象的对象”作为该表象出现的原因而实存。物自身实存的信念，不再是知性推断的产物。相反，主体直接地面对实存的物自身，在直接的知觉中确证它的实存。第二，我们也不通过表象与概念去认识对象，而是直接认识对象自身。根据知觉的直接性原则，对对象的认知是知性未加以结构化的：一个人面对一个对象，不需要其他的努力他就认识了这个对象。“我们关于对象x的知识”，就等同于“对象是一个x的知识”；我们对一件绿色裙子的观察，就等同于我们观察到裙子是绿色的。[[127]](#footnote-127) 在雅各比看来，表象与知觉有着本质的区别，“在对现实者的知觉中一定存在着一些在纯粹的表象中没有的东西。”[[128]](#footnote-128) 表象是知性的创造物，只能包含现实存在者的属性，但绝不能将现实存在者自身如其所是地呈现出来；但知觉则可以。在这个意义上，雅各比批评康德与休谟用预设的表象来构想对象，将对象在知觉中呈现出来的过程抽象化了。这种理论反思的态度与表象对经验的重构，与实在的感受脱截，与主体对他与对象在存在论层面的紧密联系的直接意识脱截。[[129]](#footnote-129)

那么，知性与表象到底在认知中扮演什么样的角色呢？雅各比认为，知性能力是更高级的知觉能力。进行抽象与推理的知性本质上是区别能力。但这种能力已然在知觉中存在，因为，“每一种知觉都表达出内在的与外在的东西，也表达出它们的关系。所以，每种知觉本身已经是概念，同时是施动与受动……我用同样的方式解释‘反思’。‘反思’是主动的原则与被动的原则之间的来回运动，与接受的印象及它们之间的关系一致。” [[130]](#footnote-130) 在每一知觉中，主体同时感知到自己与客体的实存，因此知觉中包含了区分（distinction or separation）、结合（union）、多样性（multiplicity）与关系（relation）。知性不仅仅是自发性，而与知觉一样，是自发性与接受性、施动与受动的结合。如果我们认为知性只具有自发性，那么我们就会未能把握知性植根于知觉中的基础与来源。因此，知性与知觉并没有质的不同，只有区分程度上量的不同；最纯粹与丰富的知性从最纯粹与丰富的知觉中来。我们形成表象的所凭借的，并不是区分与比较、判断与推理的知性，而仅仅是知觉。通过将知性还原为知觉，雅各比也解决了在知识形成过程中，知性与知觉之间的连续性问题。

### 知觉的构成与理性直观

知觉包括感性与理性。感性是对可感事物的直接知觉，理性是对超感官事物的直接知觉。两者的区别仅仅在于对象的不同。其中，理性或理性直观，是雅各比强调的重点。理性直观发生在道德行动中，是灵魂在具体的道德行动中对具有绝对价值的事物的坚信。在道德行动中，理性直观将真善美本身、自由、上帝等超感官事物的实在性与真理性直接揭示出来。雅各比说，“使我们的上帝成为真实的上帝的，是他的神性。有神性的地方，就有理性；有理性的地方，就有神性。因为神性就是精神（spirit），只有在崇敬、尊重与爱的情感中，神性才能显露自身。”[[131]](#footnote-131) “没有任何东西比我们中最正直的人更加像神了……每一件纯粹的道德的、真正善良的行动都是可与自然比拟的奇迹。它将造物主揭示出来，只有造物主能做出这样的奇迹。” [[132]](#footnote-132) 人在纯粹的道德情感中直观到神，直观到这不可被思维的爱，是因为我们在道德判断与行为中真切地感受到，上帝和自由的崇高性与灵魂最内在的呼唤相符。灵魂毫无保留地“认同”（assent）上帝与自由的绝对价值。雅各比也因此改变了哲学的含义，走出亚里士多德的理性推理传统，回到了苏格拉底与柏拉图的“至善”传统中。哲学不关心自然，而关心在对上帝、自由与不死之现实性的绝对信仰中，人如何过上更高的道德生活。

雅各比与康德的目标一致，他们都希望用理性确立起人的道德尊严与价值，但在雅各比看来，自己比康德更成功地做到了这一点。因为，人的道德尊严与价值必须以理性现实地接触到真善美本身为条件，而真善美寓居于上帝之中。但康德的实践理性遵循“从主体的个体性中抽象出的道德法则，因而不可能在个人与他的上帝之间建立亲密的联系”。[[133]](#footnote-133) 就其原因，康德根本上将理性贬低为知性，贬低为一种超越于感觉，但只能作用于感觉，且其自身缺乏客观指称的空洞理念。[[134]](#footnote-134) 康德的理性仍然是遵循逻辑进行抽象与证明的能力，因此它与知性一样，依赖于中介性的概念，不可能将超感性事物的实在性与真理性直接揭示出来。相反，雅各比的理性直观则使我们在具体的道德实践中直接意识到“真善美本身并不是虚无”。因此，雅各比提供了“康德所不能提供的、真实而可触及的关于上帝、自由、不死的证据”。[[135]](#footnote-135)

更重要的是，理性所揭示的真实的上帝与自由，与知性的“上帝”与“自由”概念完全不同。理性的自由是能做出选择的意志自由；理性直观到的神是具有自由意志的、人格性上帝，“每一个理性的存在者都预设真实的上帝与真实的自由，而且两者相互预设对方”。 而知性的“自由”与“上帝”理念，本质上是必然的因果法则。“如果理性主义哲学将理性与必然性等同起来，理性仅仅是对必然规律的反映，那么必然性概念与自由概念不是对立的。很显然，自由概念、理性概念与必然性概念，都归于‘无条件者’、‘永恒本质’、‘永恒而原始的力量’这些概念中。因此，自由者就不再是高于自然的创造者，它反而存在于自然本身中。” [[136]](#footnote-136) 自由即仅仅根据本质而行动。上帝是自由的，并不是因为上帝具有自由意志，而是因为上帝的存在与活动，只取决于自己的本质。 因此，知性的“上帝”与“自由”概念，并未超越自然因果律，因此将否认上帝创世与真实美德的现实性。

由于雅各比对理性直观的强调，理性、知性、信仰的关系也发生的微妙的转变。在理论上我们可以将理性与信仰区分开，理性是一种知觉能力，信仰是对理性所知觉对象的确定感。但实际上，理性与信仰是一体的：“理性在现实中是预设真善美本身的能力，它对其预设的事物的客观有效性有充分的确信。” [[137]](#footnote-137) 信仰贯穿于理性中，理性以信仰为前提。在后期哲学中，雅各比将理性与信仰等同起来。理性或信仰，既指对超感性对象的知觉能力（faculty），也指对一切知觉对象（尤其是超感性对象）的现实性的确定感（assurance）。“理性预设着真实的存在者……只要人有理性，真实的存在者就一定通过某种方式向他呈现出来。” [[138]](#footnote-138) 在这个意义上，雅各比认为理性的直接性是一切哲学的出发点，“所有的人类知识都从天启与信仰开始”，所有的能力都以理性为前提。信仰与知性的对立，逐渐转化为理性与知性的对立。[[139]](#footnote-139)

我们知道，康德哲学走向虚无主义的根本原因，是知性的逻辑形式取消了与观念相应的现实存在者。那么，雅各比的信仰实在论是否避免了虚无主义呢？信仰与知觉将感性对象与超感性对象直接地揭示给我们。我们的知识，是关于真实存在者本身的知识，而不是真实存在者的表象的知识。雅各比也因此改变了知识的概念：知识是在同一个知觉活动中同时被给予的主体与客体的关系。[[140]](#footnote-140) 一定程度上，雅各比将真理与真理的存在者合二为一了，真理的本质不再是关于对象的表象，而是对象本身。可以说，雅各比在批评康德的逻辑真理取消真实的存在者之后；他在信仰中把真理仅仅建立在真实的存在者之间的相互作用上，进而取消了单纯由思辨构造出的真理，来确保真实的存在者是一切现实性的基础。另外，与整个理性主义哲学传统所不同的是，他将对超感性存在者的直接知觉也纳入了经验范围中。因此，信仰保障了我们确知，在观念之外存在着与观念相应的“物”与“神”都真实地存在着。在这个意义上，雅各比的信仰实在论走出了虚无主义。

## （二）回到个人：生命的灵魂与我思活动之争

然而我们不经要问，物自身与上帝的实在性真的那么重要吗？为什么雅各比宁愿放弃知性的自主性，也要保全物自身与上帝的实在性呢？如果我们停留于物自身与上帝本身论及实在性的重要意义，我们乏善可陈。但是如果我们思考物自身与上帝的实在性如何关涉我们自身的实在性，如何关涉我们对个人的理解，雅各比的虚无主义批判将打开一个新视野。

个体（individual），特别是作为个体的个人，是雅各比信仰哲学与康德观念论的共同出发点，但对其不同理解也造就了两种理论学说的根本区别。雅各比说，“观念论者与实在论者的真正区别，并不在于构成显象的材料（data），而将显象结合在一起的那个东西的区别，或者说，将显象结合为一个真实的客观的统一体的那个结合者的区别。” [[141]](#footnote-141) 以康德哲学为代表知性哲学将个人理解为知性的我思活动，而雅各比将个人理解为有灵魂的生命实体。因此，当雅各比批评知性否定物与神的现实性时，他根本上是在批评知性哲学对人的贬低：它将人从有灵魂的生命，贬低为空洞的自我意识与逻辑形式。

### 两种不同的理解

知性与信仰之争，虚无主义与实在论之争，最终都归结到两种不同的理解个人的方式上。从柏拉图到康德，知性哲学对个人的理解逐渐从具有思维功能的实体性灵魂，变为非实体的思维形式。灵魂的活动取代了灵魂，实体的功能取代了实体本身。在柏拉图那里，灵魂既是处在理念世界中的作为本原的精神实体，同时又体现为这一实体或与理念世界或与感性世界打交道的各种功能。[[142]](#footnote-142) 其中，灵魂最重要的功能是思维理念世界。到了笛卡尔那里，“灵魂”与“心灵”两个概念开始等同起来，而心灵的唯一活动是思维。我思是所有知识的第一原则与确定性的来源，一切的知识归根到底都是我思的自我认识（self-knowledge）。但是心灵本身仍然是实体。而斯宾诺莎将笛卡尔的心灵实体变成了属性。康德则彻底否定了实体性的灵魂与心灵的可知性，用最贫乏的我思形式取而代之。雅各比认为，康德将抽象物取代真实事物的方法极端化了，将其延伸到了主体性的领域。他用虚假自我的语言（in the language of a pseudo I），用空洞的抽象形式，取代真实个体的自我（the ‘self’ of the real individuals）。[[143]](#footnote-143)

但从雅各比的实在论立场上看，个人是有灵魂的生命实体。它表现以下四个特点：

首先，个人是个体，而个体是现实的实存者，是不可分割的统一的综合整体。雅各比吸收了莱布尼茨单子论中的个体性思想与康德的综合整体思想。“存在者的不可分割性决定了它的个体性，这种不可分割性将存在者变成一个现实的整体。那些我们将其杂多不可分割地结合在一起，那些我们仅仅根据其统一性就将它与其他事物区分开的存在者，就是个体。”[[144]](#footnote-144) 个体作为整体，先于部分存在，部分以整体为前提条件。有机生命属于个体，我们不能将完整的有机存在分割开。[[145]](#footnote-145)

第二，灵魂与客体之间的关系，是不可相互还原的个体之间的关系。客体是具有自身实存基础、整体性的个体，因而不能被还原为主体的知觉活动。“不存在没有客体的主体”，对客体作为个体实存的意识是主体意识到自己实存的条件，进而是主体意识到反思中的观念具有主观性的条件。另外，按照雅各比对个体的定义，观念或观念中的存在（雅各比将其称为“人造品(human art or human work)）”并不是个体。首先，人只能将不同的部分结合在一起，观念的整体从其部分中产生，以部分为条件，并非不可分的综合整体。其次，将人造物结合为一个统一体的纽带，并不在该物之内，而在该物之外；相反，这种统一性植根于创造人的概念与意图之中。因此，观念中的存在缺乏在自身之内的统一性根基。第三，观念中的存在总是与其结果相联系，因而只是产生某种结果的手段，而不是自在的实体。“人类的作品只有在与一个特定结果相关联时，才是一个事物。而自然的产物则就其自身而言就是一个事物，其存在独立于它的结果。”[[146]](#footnote-146) 观念中的存在依赖于其结果，并不是自在的。因此，在雅各比看来，康德的我思与对象的关系，是观念与观念的关系，而不是个体与个体的关系。

第三，将人的生命统一为个体的，不是康德的我思，而是灵魂（soul）或精神（spirit）。“如果生命是统一的，那么它一定被什么东西统一起来。这个统一者是真实存在的，它只能是灵魂。但是将一切统一在一之中，将所有存在统一为一个整体的思维，则不可能是这个灵魂。” [[147]](#footnote-147) 灵魂或精神，“是在自身之中、为自身存在的自我规定的个体；否则，它绝不能为其他事物而存在，也不能接受这样或那样的规定。它必须在自身之中并为自身存在，并可以施与力量；否则就不可能有从中产生的任何结果。”因此，灵魂是作为个体的实体，是所有现实性的基础。它将感觉材料统一起来，但它不是统觉活动本身，而是进行统觉活动的实体。一方面，先有实存的灵魂，才有灵魂的活动；先有正在思维的生命，才有它所思维的东西。灵魂的我思活动“预设了能动地将杂多接收到自己的统一体中的生命”，它并不是灵魂的本质或来源，而是灵魂的显示与表达。[[148]](#footnote-148) 另一方面，一切知识和观念都从个体灵魂的经验中产生。一个生命体与其他个体力的相互影响、受动与施动，产生了“广延性”、“连续性”、“时间”与“因果性”概念。因此，知性概念实存于现实的个体及其关系之中，所谓的先天概念也不能脱离于灵魂的现实感知。康德的纯粹先天范畴仅仅是没有客观性的知性偏见。

第四，个人的精神直接来自于神，并在道德活动中见证神的存在。在这个问题上，雅各比受到新教的深刻影响。马丁路德明确说到，“（基督的恩典）从道德中产生，因为当人类接纳基督时，不是凭自己的义而是凭借上帝的怜悯。每个人都是白白地获得恩典，而不管他如何使自己适合于恩典。” [[149]](#footnote-149) 人的理性在称义问题上毫无功效，上帝将人称为义，不是人努力争取的结果，而是上帝直接赐予个人的礼物。因此，如果道德情感与美德在人心中浮起，那么这一定是上帝恩典的显现。这就是为什么雅各比说人的精神在美德见证上帝的原因：见证创世奇迹与真实美德的精神（spirit），直接来自于称人为义的上帝。人通过神性的生活意识到上帝，在上帝的宁静中，我们享受并直观到不可被设想的爱。爱就是生命本身。神通过爱将自己的知识呈现给有生命的人。[[150]](#footnote-150) 但是，虽然人在称义问题上是完全被动的，但人的宗教体验确是绝对主观的。人的灵魂必须抛弃旧的自我，在绝对的精神沉潜中与上帝结合在一起以获得新生。精神沉潜不再是对上帝的理性沉思，而是在具体的道德实践中“不求自己的益处，只求别人的益处”，虔敬、服从上帝。任何的道德原则无论多么的正确，都必须被个人现实地践行出来才能成为个人的价值体系。沐浴在上帝之爱中的生活是完全个人的，所直觉到的上帝也是个人的、人格性的上帝。“这种信仰的个体性与主观性，毫无疑问损害了其内容的普遍性与客观性”。[[151]](#footnote-151) 雅各比弃绝了康德知性的绝对主观性，却走向了直观与信仰的绝对主观性。

综上来看，知性与信仰之争，虚无主义与实在论之争，也可以这样的方式来表述：个人到底是具有灵魂的个体生命还是知性的我思活动？在雅各比看来，如果个人是知性的我思活动，这意味着知性走向了自相矛盾之中：知性瓦解了自己的活动得以发生的现实基础——灵魂与生命。知性将进行知性活动的现实主体融于虚无之中，将其变为空洞的、无时间的概念运动中的一环。最根本的虚无主义，就在于灵魂与生命的虚无。因此，知性表面上使一切显象成为可能，但它却恰恰使真实的个体行动、真正的人类自由成为不可能。如果个人是具有灵魂的个体生命，那么信仰将向我们揭示，生命对上帝的直接知觉中所生发道德情感，对自然的直接知觉中所认知对象，都是实在的。它们的真实，也反过来使我们确信崇高的灵魂与道德精神也是真实的。生命与灵魂的丰富经验是一切现实性的基础；而我思的概念活动则是虚无主义的根源。

### 雅各比的难题：“我思”与“我在”

但是，我们知道，康德早就在“纯粹理性的谬误推理”中否定了关于灵魂是否可能独立实存的知识。那么雅各比的灵魂实体是否能避免康德的批评，就成了亟待解决的关键问题。康德说，任何误以为我思是实体的理性心理学都犯了这样的错误：将“被思维为主体的东西”与“能思维的存在者”混淆起来。[[152]](#footnote-152) 但是前者是可能在直观中被给予的物、一般客体；后者只是一个伴随着一切概念的思维形式，而并非物，关于我思根本没有任何客体被思维。[[153]](#footnote-153) 因此，从“被思维为主体的东西是实体”中，并不能推出“能思维的存在者也是实体”。“实体的概念总是与直观相关”，[[154]](#footnote-154) 我们不能将实体范畴应用于我思，不能认识“灵魂的一般而言涉及其独立实存的可能性的性状”。

雅各比发现，康德所言的谬误推理所针对的是“正在思维的自我”，是自我的理论表象。但在雅各比看来，自我的基本活动并不是“思考”（think），而是行动（act）。“在行动中，存在着更基本的自我意识。它是不容很怀疑的，因为它关涉我们自身的实存（existence）。感受（feeling），更确切地说，对‘力量’的感受，就是这种自我意识的表达形式。”[[155]](#footnote-155) 个体除了保存自己的存在外，还可以对外产生活动，接触其他的个体。而保存自身的能力在接触到其他个体时，表现为不可穿透的抵抗力。因此个体之间，或主体与客体之间，就产生了施动与受动。在行动力与抵抗力中的作用中，主体意识到，自己与客体都是就自身而言实存的实体。

因此，雅各比对主体实体性的论证采取了不同于理性心理学的策略。理性心理学将“被思维为主体的东西”与“能思维的存在者”混淆起来，康德批判道，前者可被直观，而后者不可。但雅各比说，主体并没有直观到正在思维的我是一个实体，而是感受到与客体处于力的相互作用中的我是一个实体。第一，康德的直观与雅各比的感受不同。前者是纯粹的接受能力，而后者是施动与受动、主动性与被动性同时存在的能力。第二，康德正在思维的我与雅各比正在感受力的作用的我不同，后者的我在进行更基本的活动。“我对自己的反思性表象依赖于主体在行动中对力的感受。”[[156]](#footnote-156) 对于自我来说最基本、第一性的东西，并不是康德的先验统觉的自我意识或“我思”表象，而是主体在力的感受中对自己的意识。乔治·乔瓦尼将雅各比观点归纳为以下三个命题：(1)自我意识源于主体力的感受（feeling）。(2)这种感觉直接告诉我们，主体与外在世界就自身而言实存，并且处于相互作用之中。(3)表象与知性是主体对自身与客体加以区别的反思性环节。这三个命题将感受、感性表象、反思概念三种意识的组成部分结合在一个统一体中了。[[157]](#footnote-157)

但雅各比的策略并不是成功的，因为雅各比在意识统一性问题上含混不清。雅各比承认，我需要一个统一体以将我对力的感受统一为我的，并将其称为“意识”，但是他并不认为该意识是一种知性形式。他笼统地说，“生命与意识是同一的。更高级的意识建立在意识统一的更多数量的知觉上。”[[158]](#footnote-158) 那么，雅各比的论证中存在两个问题：首先，我实存被等同于我有意识、我意识到我的知觉是我的。这是雅各比论证中隐含的前提，但也是雅各比并没有论证两者何能等同起来。“我在”与“我与他者处于力的关系”中如何能推出“我对力的感受属于我”？其次，他没有说清楚，作为感受统一体的意识如果不是形式，是什么？在力的感受之后统一知性表象与概念的统一体，又是什么？

我们在这里试图总结雅各比在自我问题上批判与建构的总体思路。康德对理性心理学的批评揭示出“我思”（意识统一性）与“我在”（作为实体存在）彼此分离，从“我思”中无法推出“我在”。关于灵魂的实体性，我们一无所知。雅各比将其视为康德哲学的虚无主义根源，并提出有灵魂的生命实体作为现实性的基础。他力图用行动主体的实体性避开康德对思维主体的实体性的批评。但雅各比面临的问题是，他无法从“我在”中推出“我思”，而只能将其当作不言自明的前提接受下来。他也无法解释，使我的感受成为我的的意识，与先验统觉的形式统一性有何区别；又是什么将知性在反思中构造的表象统一起来。雅各比在这三个问题上的无力感，根源于雅各比将知性从知觉中彻底剔除出去，并将知性贬低为更高级的知觉能力。可以说，雅各比所希望剔除的是，仅仅是根据因果律进行推理与抽象的知性，他充分论证了这样的知性如何走向否定一切的虚无；但是，与推理形式一起被剔除的是，作为意识统一性的知性。知性统觉功能的消失，使得雅各比自己的灵魂学说，也陷入困境之中。

虽然雅各比的灵魂实体说与直接知觉说有诸多问题，但不可否认的是，雅各比对康德哲学虚无主义的批判及解决路径对哲学史发展有着重要意义。首先，他揭示出知性思维自身的有限性与虚无性，及其引发的实在性问题。黑格尔评论道，“思维本身只是一种有限化活动。科学知识的最后成果，只是外界有限事物之无确定性的聚集。雅各比很正确地看到了这种只是中介性的知识进程没有别的出路。”[[159]](#footnote-159) 我们前文论述过，知性只能根据因果律停留于有条件者的序列中，而无法把握无条件者。同样，知性所把握到的有条件者并不是现实时间中的个体实存者本身，而是个别事物在心灵中的非时间的表象和逻辑环节。因此，知性创造的世界是没有物、没有神的世界。实在性问题从根本上，直指康德哲学中创造一切表象的知性活动与不可被还原为表象的实存者的关系，直指主动创造的形式与被动接受的质料的关系。针对知性的虚无性，雅各比力图“用头走路”的康德哲学颠倒过来。“思维不是实体的源泉，反之实体才是思维的源泉。因此我们必须承认在思维之先有某种非思维的东西作为第一性。”[[160]](#footnote-160) 第二，在雅各比的启发下，后康德哲学家提出了一种新的哲学目标。雅各比对斯宾诺莎主义内在无限精神与康德体系内物自身矛盾的分析，启发哲学家们：真正的论证应该是斯宾诺莎式的、整全的（holistic）、单一的（monistic）体系，绝对的原则内在于体系之中并解释每一存在。但是雅各比同样揭示出，知性的体系化对个体现实性的威胁与虚无主义危机。因此，如何发展一种新的斯宾诺莎式哲学，它既是整全的、单一的,又不损害个体性与现实性，成为后康德哲学家们的目标。[[161]](#footnote-161) 第三，雅各比的直接知识是主体与客体、思维与存在的统一体。虽然雅各比并没有为知觉的直接性与意识统一性问题提供有力的论证，但他至少指引黑格尔及现代逻辑学家们看到，知识是主体与客体的关系，而不是主体与表象的关系，我们的最初判断建立在心灵与其对象的直接关系上。虽然雅各比自身解决实在性问题的方式过于简单，但他对虚无主义危机与实在性问题的揭示，却深刻影响了后世哲学的发展。

# 参考文献

[1] 凯伦·卡尔.《虚无主义的平庸化——对20世纪无意义感的回应》.北京：社会科学文献出版社，2016，1-33

[2] 尼采.《权力意志》（下卷）.孙周兴译.北京：商务印书馆，1991，732

[3] 余玥.《雅各比的洞见:康德体系中隐含虚无主义危机》.中国社会科学报，2011年8月第009版

[4] 卢卡奇.《历史与阶级意识》.杜章智、任立、燕宏远译，北京：商务印书馆，1996，183~184

[5] 康德.《康德政治哲学文集》. 李秋零译. 北京：中国人民大学出版社，2016，159~165

[6] Friedrich Heinrich Jacobi. *The Main Philosophical Writings and The Novel Allwill*. translated and edited by George di Giovanni. Montreal: McGrill-Queen’s University Press, 1994，512, 335~337, 553~554, 297, 515, 425, 542, 548, 507, 508, 218, 504, 571, 297, 565, 265, 550, 230, 272~273, 277, 305, 318, 321, 559, 589, 558, 541, 580, 44, 314, 294, 277, 295, 323, 231, 588~589, 318

[7] 康德.《纯粹理性批判》（第二版）.李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2004，11，151，106~108, 64~65, 95, 198, 201, 231，437, 45, 330, 334, 328, 185-186, 168, 161, 331, 187~188, 260~262, 264

[8] 康德.《未来形而上学导论》.李秋零译.北京：中国人民大学出版社，2013，60, 4, 52, 41, 54

[9] 斯宾诺莎.《知性改进论》. 贺麟译. 北京：商务印书馆，1986，65

[10] 休谟.《人类理解研究》. 关文运译. 北京：商务印书馆，1957，68

[11] J.Everet Green. *Kant’s Copernican Revolution: The Transcendental Horizon*. Lanham: The University Press of America, 1997, 12~19, 90

[12] 叔本华.《作为意志与表象的世界》.石冲白译.北京：商务印书馆，1982，572

[13] Howell Robert. *Kant’s Transcendental D*eduction*：An Analysis of Main Themes In His Critical Philosophy*. The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1992, 103~111

[14] 黑格尔.《小逻辑》. 贺麟译. 北京：商务印书馆，1981，119，127，150, 152~153, 163

[15] Donald R. Dunbar. *The Transcendental Object*. in Idealistic Studies，vol. 5，1975，133

[16] Caygill Howard. *A Kant Dictionary Blackwell Philosopher Dictionarie*s. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 1995, 304

[17] 洛克.《人类理解论》（上卷）. 关文运译. 北京：商务印书馆，555-556

[18] 赫费. 《康德的<纯粹理性批判>——现代哲学的基石》. 郭大为译. 北京：人民出版社，2008，200

[19] 阿里森.《康德的先验观念论》. 丁三东、陈虎平译. 北京：商务出版社，2014，375

[20] P. F. Strawson. *Bound of Sense: An Essay On Kant’s Critique of Pure Reason.* New York: Routledge, 1966, 158~159, 138

[21] Desmond Hogan. “Kant’s Copernican Turn and The Rationalist Tradition”, in *The Cambridge Companion to Kant’s Critique of Pure Reason,* ed. Paul Guyer. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 34-53

[22] Allen W. Wood. *Kant’s moral religion*. New York: Cornell University Press, 1970, 8, 101, 26

[23] 康德.《实践理性批判》. 李秋零译. 北京：中国人民大学出版社，2011, 52, 107，132， 117，114~115，124，125

[24] Kuehn. Manfred. *Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800*. Montreal: McGrill-Queen’s University Press, 1987, 160, 15

[25] Frederick C. Beiser. *Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 1987, 82, 75~85

[26] Dahlstrom.Daniel O.. “Kant and Jacobi”. in *Philosophical Legacies: Essays on The Thought of Kant, Hegel, and Their Contemporaries*. The Catholic University of America Press, 2008, 49-72

[27] James Van Cleve. *Problems from Ka*nt. New York: Oxford University Press, 1999, 137~138, 163-164

[28] Paton. *Kant's Metaphysic of Experience*. London: Candler Press, 2007, vol. 2, 417

[29] 邓晓芒.《康德论因果性问题》.《浙江学刊》2003 年第2期

[30] 斯宾诺莎.《伦理学》. 贺麟译. 北京：商务印书馆，1958，13, 17, 21, 27~28

[31] Elic Watkins. *Kant and The Metaphysics of Causality*. New York: Cambridge University Press, 2005, 208, 210,189~204

[32] Alan Donagan. “Spinoza's Theology”. in *The Cambridge Companion To Spinoza*,. Cambridge : Cambridge University Press, 2006, 345

[33] 亨利希.《在康德与黑格尔之间》. 乐小军译. 北京：商务印书馆，2013，187, 192, 197, 94~98

[34] Beth Lord. *Kant and Spinozism: Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze.* New York: Palgrave Macmillan, 2011, 29

[35] Dale E. Snow. *F. H, Jacobi and The Development of German Idealism*. Journal of The History of Philosophy, Volume 25, Number 3, July 1987, 397~415 (Article)

[36] Alexander W. Crawford, A.M.. Ph.D, *The Philosophy of Jacobi*. London: The Macmillan Company, 1905, 46, 44

[37] Thomas Reid. [*An Inquiry into The Human Mind on The Principles of Common Sense*](http://www.earlymoderntexts.com/pdfs/reid1764.pdf). ed. Duggan. Chicago: University of Chicago Press, 1970, 8

[38] 洛克.《人类理解论》. 关文运译. 北京：商务印书馆，1983，129

[39] F. H. Jacobis*, Briefe an F. Bouterwek.* W. Mejer, ed.; mttingen: 1868, 64

[40] George di Giovanni. *Freedom and Faith In Kant and His Immediate Successors. The Vocation of Humankind, 1774–1800*, 86, 14~15, 81, 83

[41] Kenneth R. Westphal. “Hegel‘s Attitude Toward Jacobi In The ‘Third Attitude of Thought Toward Objectivity’”. in The *Southern Journal of Philosophy* (1989) Vol. XXVII, No. 1

[42] Lewis S. Ford. “The Controversy Between Schelling and Jacobi”. in *Journal of The History of Philosophy*, Volume 3, Number 1, April 1965,75-89 (Article)

[43] Lewis White Beck.*Early German Philosophy: Kant and His Predecessors*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1969, 371, 376

[44] 杨大春.《理解笛卡尔心灵哲学的三个维度》.《哲学研究》2016年第2期

[45] Frederick C. Beiser. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge, Massachusetts, and London, England : Harvard University Press, 73-87

[46] Norman Wilde. Ph.D.. *Friedrich Heinrich Jacobi: A Study In The Origin of German Realism*. Columbia College, New York, 1894, 46, 13~14

[47] 张仕颖.《马丁路德称义哲学思想》.北京：人民出版社，2012年，110~112

[48] 黑格尔.《哲学史讲演录》（第四卷）.贺麟、王太庆译.北京：商务印书馆，244

[49] Paul W. Franks: *All or Nothing: Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism*, Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 2005，9~10

[50] 康德.《纯粹理性批判》（第一版）.李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2005，72, 76, 73, 74, 75, 158, 26

[51] 石永泽.“浅析康德哲学的理性概念——兼谈康德哲学的思想渊源”.《兰州学刊》，2003年第5期

[52] 谢永康.“启蒙辩证法与理性批判的潜能”.《中国社会科学》，2016年第7期

[53] 文德尔班.《哲学史教程》（下卷）.罗达仁译.北京：商务印书馆，1997，778, 792

1. 凯伦·卡尔：《虚无主义的平庸化——对20世纪无意义感的回应》，北京：社会科学文献出版社，2016,第8页 [↑](#footnote-ref-1)
2. 很多思想家尝试从心理、宗教、哲学等方面定义虚无主义。尼采将其定义为，“最高价值的自行贬值，没有目的，没有对目的的回答”。他形象地描述了虚无主义产生的过程：“现代人试验性地一会儿相信这种价值,一会儿相信那种价值,然后又把它们取消了：过时的和被取消的价值的范围变得越来越丰富；价值的空虚和贫乏越来越明显可感。”（见尼采：《权力意志》（下卷），孙周兴译，北京：商务印书馆，第732页。）海德格尔将其定义为“对存在的遗忘”。加缪将其定义为“对待生活的极端冷漠”的态度。查尔斯·格里克斯伯格认为，虚无主义者“相信生活是没有意义的梦魇，一阵没有意义的喧哗与骚动，所以他们拼命地努力着，想要证明他们所有的推理或直觉都是错误的。”凯伦·卡尔在《虚无主义的平庸化——对20世纪无意义感的回应》一书中认为，现代虚无主义的突出事件是尼采的虚无主义危机、卡尔巴特的辩证神学和罗蒂的结构主义。 [↑](#footnote-ref-2)
3. 尼采：《权力意志》（下卷），孙周兴译，北京：商务印书馆，第732页。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 弗里德里希·海因希·雅各比（Friedrich Heinrich Jacobi, 1743-1819）是从狂飙时期到浪漫主义时期的典型人物，宗教伤感主义的主要代表。他是康德的同时代人及其哲学的第一代批判者，是将斯宾诺莎哲学真正引入德国古典哲学传统的人，是狄德罗的学生，与菜辛、哈曼、赫尔德、维兰德、歌德交情匪浅的人，是莱布尼茨-沃尔夫体系的破坏者、门德尔松的论战对手，是一生与康德、莱茵霍尔德、费希特、谢林、黑格尔等几代德国古典观念论哲学大师周旋不休者，荷尔德林、让·保罗曾经的精神导师。雅各比的思想深刻影响了德国古典哲学的发展。当代德国古典哲学与雅各比研究专家比格特·珊特考伦教授说，不了解雅各比，就很难真正全面了解德国古典观念论发展的内在动机”。（参见：文德尔班：《哲学史教程》（下卷），罗达仁译，北京：商务印书馆，1997，第778页；余玥：“雅各比的洞见:康德体系中隐含虚无主义危机”，《中国社会科学报》2011年8月16日 第009版。） [↑](#footnote-ref-4)
5. 《康德政治哲学文集》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，第159~165页。这里需要明确康德哲学的“理性”与“知性”的关系。在最广泛的意义上,理性泛指人心“依据先天原理进行判断的能力”。理性承担自我认识、自我批判的任务，以区分和处理合法与不合法的要求，明确其各部分有效性的界限。理性经过自我批判后，就能引导知性在科学、宗教、道德等领域的合法应用。狭义的理性则指人心中的最高层次的思维能力, 康德将其与知性区分开。知性把先天的概念范畴用到感性杂多上去构成知识；而狭义理性则要追求知识的绝对完整性。康德“在一切事情上都有公开运用自己理性的自由”的理性，是最广泛意义上的理性，也可以说是知性。（参见：谢永康：“启蒙辩证法与理性批判的潜能”，《中国社会科学》2016年第7期。） [↑](#footnote-ref-5)
6. 真实存在者的消失引发的实在性问题是康德哲学的根本问题，也是一切知性哲学、表象哲学所面临的根本性难题。雅各比对实在性问题的批评深刻影响了后康德主义的发展轨迹。无论是费希特重新引回“我在”的维度，还是谢林、黑格尔反对康德的主观的主客结构，提出研究客观的主客结构的必要性，都是为了回应雅各比所提出的虚无主义问题。（参见：余玥：“雅各比的洞见:康德体系中隐含虚无主义危机”。）他的批评也影响了很多后世哲学家对理性主义哲学的批评。如卢卡奇在《历史与阶级意识》中指出，从根本上说，形式永远不能融化内容，具体的感性内容对形式来说永远是偶然的、不可消除的。德国古典哲学将主客体的对立被发挥到极点，思维对客体的创造仅仅表现为知性把握事实，但理性的思维永远无法创造非理性客体（即事实既定性）。（参见：卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智、任立、燕宏远译，北京：商务印书馆，1996，183~184。） [↑](#footnote-ref-6)
7. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, translated and edited by George di Giovanni，Montreal: McGrill-Queen’s University Press, 1994，512. [↑](#footnote-ref-7)
8. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 38，60，507. [↑](#footnote-ref-8)
9. 康德：《未来形而上学导论》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2013年，第60页。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 唯理论者尝试论证，理性先天地具有上帝赋予我们的先天概念或天赋观念，这些原则也同样是上帝创世根据的原则而实存于世界中。因此天赋观念或先天概念可以应用于所有现实和可能的对象之上。知性概念与实存事物的这种关系，斯宾诺莎将其描述为“理智知道事物形式地存在于实在界中，正如事物客观地包含在理智中一样” （见斯宾诺莎：《知性改进论》，贺麟译，北京：商务印书馆，1986年，第65页。）；笛卡尔将其描述为，理智生而具有理解外部事物最简单、最基本的观念，即“物质的简单性质”和对精神和物体来说都真实的“普遍的简单性质”，如形状、广延、时间等。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 休谟：《人类理解研究》，关文运译，北京：商务印书馆，1957，第68页。 [↑](#footnote-ref-11)
12. J.Everet Green, *Kant’s Copernican Revolution: the Transcendental Horizon*, Lanham: The University Press of America, 1997, 90. [↑](#footnote-ref-12)
13. 叔本华：《作为意志与表象的世界》，石冲白译，北京：商务印书馆，1982，572。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 康德：《未来形而上学导论》，李秋零译，第4页。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 康德：《未来形而上学导论》，李秋零译，第52页。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 参见：Howell Robert，*Kant’s Transcendental D*eduction*：An Analysis of Main Themes In His Critical Philosophy*, The Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1992, 103~111. [↑](#footnote-ref-16)
17. 康德：《纯粹理性批判》（第二版），李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2004，第151页（B126）。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 黑格尔评论道，（范畴的客观性）属于我们思维本身的自发性，在这个意义下，乃是主观的。但他却又称有普遍性和必然性的思想内容为客观的，而称那只是在感觉中的材料为主观的。康德似乎把习用语中所谓主观客观的意义完全颠倒过来。（见黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1981年，第119页。） [↑](#footnote-ref-18)
19. 康德：《未来形而上学导论》，李秋零译，第41页。 [↑](#footnote-ref-19)
20. J. Everet Green, *Kant’s Copernican Revolution: the Transcendental Horizon*, Lanham: University Press of America, 1997, 12-19. [↑](#footnote-ref-20)
21. 康德：《未来形而上学导论》，李秋零译，第54页。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 康德：《纯粹理性批判》（第一版），李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2005，第72页（A101~102）。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 康德：《纯粹理性批判》（第一版），李秋零译，第73页（A103）。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 康德：纯粹理性批判（第一版），李秋零译，第76页（A109）。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 参见：Donald R. Dunbar，*The Transcendental Object*，in Idealistic Studies，vol. 5，1975，133. [↑](#footnote-ref-25)
26. 康德：《纯粹理性批判》（第一版），李秋零译，第74页（A105）。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 康德：《纯粹理性批判》（第二版），李秋零译，第106页（B137）。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 康德：《纯粹理性批判》（第一版），李秋零译，第75页（A109）。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 康德：《纯粹理性批判》（第二版），李秋零译，第107~108页（B140）。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 康德：《纯粹理性批判》（第二版），李秋零译，第65页（B69）。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 康德：《纯粹理性批判》（第二版），李秋零译，第64页（B67）。 [↑](#footnote-ref-31)
32. “种种显象，就他们作为对象按照范畴的统一性被思维而言，就叫做显象。但是，如果我假定的事物纯然是知性的对象，尽管如此作为这样的对象能够被给予一种直观，虽然不是被给予感性直观，那么，这样的事物就叫做本体。”（康德：《纯粹理性批判》（第一版），李秋零译，第158页（A249）。） [↑](#footnote-ref-32)
33. Howell Robert在《康德的先验演绎》中说，物自身与现象的区分是两个世界、两组对象的区分。物自身是本体论上具有独立于心灵表象的活动的真实的实存（real existence），它具有自身的本质、实在性与实存(have its own nature [Beschaffenheit an sich selbst]，‘reality’ and ‘existence’)。物自身通过我们的感觉能力和相应的感性直观，向我们的心灵呈现出来，我们所认识的是对象对我们呈现出来的属性。（见Howell Robert，*Kant’s Transcendental D*eduction*：An Analysis of Main Themes In His Critical Philosophy*, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1992, 21.） [↑](#footnote-ref-33)
34. 根据康德词典，“对象”还有一种用法Objekt。它是知识的对象，是知性将被给予的直观杂多被统一起来的结果。相比于Gegenstand，Objekt则强调服从于统觉的统一进而成为知识的对象。但在这里暂时不谈Objekt。参见：Caygill Howard, *A Kant Dictionary Blackwell Philosopher Dictionarie*s, Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 1995, 304。 [↑](#footnote-ref-34)
35. 洛克：《人类理解论》（上卷），关文运译，北京：商务印书馆，第555-556页。 [↑](#footnote-ref-35)
36. 赫费：《康德的<纯粹理性批判>——现代哲学的基石》，郭大为译，北京：人民出版社，2008年，第200页。 [↑](#footnote-ref-36)
37. 康德：《纯粹理性批判》（第二版），李秋零译，第95页（B117）。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 康德：《纯粹理性批判》（第二版），李秋零译，第198页（B298）。 [↑](#footnote-ref-38)
39. 康德：《纯粹理性批判》（第二版），李秋零译，第201页（B303）。 [↑](#footnote-ref-39)
40. 康德：《纯粹理性批判》（第二版），李秋零译，第234页（B359）。 [↑](#footnote-ref-40)
41. 阿里森：《康德的先验观念论》，丁三东、陈虎平译，北京：商务出版社，2014年，第375页。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 康德：《纯粹理性批判》（第二版），李秋零译，第231页（B353）。 [↑](#footnote-ref-42)
43. 参见：P. F. Strawson, *Bound of Sense: An Essay On Kant’s Critique of Pure Reason*, New York: Routledge, 1966，158-9. [↑](#footnote-ref-43)
44. Desmond Hogan,“Kant’s Copernican Turn and the Rationalist Tradition”, in *The Cambridge Companion to Kant’s Critique of Pure Reason,* ed. Paul Guyer, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 34-53. [↑](#footnote-ref-44)
45. 康德：《实践理性批判》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2011，第52页。 [↑](#footnote-ref-45)
46. 康德：《纯粹理性批判》（第二版），李秋零译，第437页（B702）。 [↑](#footnote-ref-46)
47. 黑格尔:《小逻辑》，第127、150页。 [↑](#footnote-ref-47)
48. 《康德政治哲学文集》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，第159-165页。 [↑](#footnote-ref-48)
49. Frederick C. Beiser, *Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 1987, 82. [↑](#footnote-ref-49)
50. 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，第153~154页。 [↑](#footnote-ref-50)
51. 文德尔班：《哲学史教程》（下卷），第792页。 [↑](#footnote-ref-51)
52. 康德：《纯粹理性批判》（第二版），李秋零译，第45页（B33-34）。 [↑](#footnote-ref-52)
53. 说明第一个层次前，我们首先要澄清，雅各比使用的术语与康德有细微的差别。雅各比所说的“先验对象”就是“物自身”。在雅各比那里，这两个术语的用法与含义是等同的。关于第三重综合中自我意识设定的“先验对象X”，雅各比直接用“对象X”来表示。 [↑](#footnote-ref-53)
54. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, translated and edited by George di Giovanni，Montreal: McGrill-Queen’s University Press, 335-6. [↑](#footnote-ref-54)
55. Dahlstrom, Daniel O., “Kant and Jacobi”, in *Philosophical Legacies: Essays on the Thought of Kant, Hegel, and Their Contemporaries*, Catholic University of America Press, 2008, 49-72. [↑](#footnote-ref-55)
56. 康德：《纯粹理性批判》（第二版），李秋零译，第330页（B522）。 [↑](#footnote-ref-56)
57. 康德与康德主义者可能会提出以下反驳：知性范畴不能认识物自身，但可以思维物自身。“范畴在思维中并不受我们感性直观的条件限制，而是有一个无边无际的领域，而唯有对我们思维的东西的认识，即对客体的规定，才需要直观”（B166）。因此，雅各比误解了康德。那么，康德到底在什么意义上说范畴可以思维物自身，但又对物自身一无所知呢？James Van Cleve在《源于康德的问题》中指出，因果性范畴分为被图型化的范畴和纯粹范畴。图型化的范畴不能应用于物自身，但纯粹范畴可以应用于物自身。图型化范畴的含义并不是被图型化的范畴的“原因-结果（cause and effect）”，而是“依据（解释、基础）-结论（ground and consequence）”。因此，当范畴应用于物自身时，康德说的不是物自身是显象的原因，而是物自身是显象的依据。另外，如果我们不使用范畴，我们根本无法思考任何东西。因此，当我们说“物自身并不是任何正确判断的主题”的时候，我们已然将范畴应用于物自身了。但是这又会带来一个问题：非时空性的物自身如何成为时空性的显象的依据？物自身与显象之间的依据-结论关系终究是难以理解的。（参见：James Van Cleve，*Problems from Ka*nt，New York: Oxford University Press, 1999, 137-138, 163-164。） [↑](#footnote-ref-57)
58. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 336. [↑](#footnote-ref-58)
59. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, London: Candler Press, 2007, vol. 2, 417. [↑](#footnote-ref-59)
60. 在这里有必要对显象（appearance）和表象（representation）进行说明。按照康德词典，显象是“在时空直观范围内的经验”，有与之相对的物自身。表象是“我们的心灵与时间相关联的内在规定”，即所有出现于主体意识中的东西，包括了所有知识与经验，直观与概念，也包括“我思”本身。表象的外延比显象大。研究界有关于显象与显象是否能够等同的争论。在雅各比看来，康德的显象就是表象。（参见：Caygill Howard, *A Kant Dictionary Blackwell Philosopher Dictionarie*s, Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 1995, 304.） [↑](#footnote-ref-60)
61. 此处为雅各比引用康德的原文（A491）。 [↑](#footnote-ref-61)
62. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill* , 334. [↑](#footnote-ref-62)
63. On the assumption that there are actual objects outside the representations corresponding to them, we are merely affected by them, without receiving with such affections, and through them, any knowledge whatever about what the objects might be their own.（见Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and The Novel Allwill* , 553-554.） [↑](#footnote-ref-63)
64. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill,* 297. [↑](#footnote-ref-64)
65. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill* ,337. [↑](#footnote-ref-65)
66. 如，“在空间和时间中被直观到的一切，从而对我们来说可能的经验的一切对象，都无非是显象，也就是说，纯然的表象。”（见：康德：《纯粹理性批判》（第二版），李秋零译，第328页（B518~519）。） [↑](#footnote-ref-66)
67. 如雅各比会在以下情况下使用“representation”, “The representations of what we are directed to in feeling”, “objectively true representation”, “all cognition are ultimately objective, i.e. they are representations of something present independently of the representing subject”。雅各比意义上理性与感性可以直接揭示出外部对象的实在性与客观性。 [↑](#footnote-ref-67)
68. 康德：《纯粹理性批判》（第二版），李秋零译，第184页（B274）。 [↑](#footnote-ref-68)
69. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 554. [↑](#footnote-ref-69)
70. 雅各比认为，康德在《纯粹理性批判》第二版中吸收了自己“不存在没有客体的主体”（Not I Without Thou）的实在论原则，康德将其表述为“我在时间中的存在的规定唯有通过我在我以外知觉到的现实事物的实存才是可能的”。（见康德：《纯粹理性批判》（第二版），李秋零译，第185~186页（B276）。）但是，由于“我在我以外知觉到的现实事物”也是纯粹的表象，因此，雅各比说康德恰恰“不存在没有客体的主体”原则变成了“每一个客体都是主体”（Every Thou is I）。 [↑](#footnote-ref-70)
71. Frederick C. Beiser, *Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, 75-85. [↑](#footnote-ref-71)
72. 邓晓芒：《康德论因果性问题》，《浙江学刊》2003 年第2期。 [↑](#footnote-ref-72)
73. 斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，北京：商务印书馆，1958年，第13、17页。 [↑](#footnote-ref-73)
74. Elic Watkins在《康德与因果性的形而上学》中将康德的论证清晰地用三段论的形式重构出来。其中最关键的论证环节是：为了拥有关于客观相继的知识，对象的状态必须服从于将它们规定为相继的规则。任何规定客观相继的规则都必须包含决定者与被决定者的关系，即相继状态对原因的因果性依赖关系。参见Elic Watkins，*Kant and the Metaphysics of Causality*，New York: Cambridge University Press, 2005, 208，210. [↑](#footnote-ref-74)
75. 康德：《纯粹理性批判》（第二版），李秋零译，第161页（B233）。 [↑](#footnote-ref-75)
76. 康德：《纯粹理性批判》（第二版），李秋零译，第161页（B234）。 [↑](#footnote-ref-76)
77. Elic Watkins，*Kant and the Metaphysics of Causality*, 189, 204. [↑](#footnote-ref-77)
78. P. F. Strawson, *Bound of sense: an essay on Kant’s Critique of Pure Reason*, 138*.* [↑](#footnote-ref-78)
79. Jacobi, Werke, IV/2,149,154. [↑](#footnote-ref-79)
80. 康德：《纯粹理性批判》（第二版），李秋零译，第187-188页（B279-280）。 [↑](#footnote-ref-80)
81. 逻辑中因果性原则关涉是是前提、理由、条件与结论（reason and conclusion）。现实中生成的原则关涉的是，原因与结果（cause and effect or consequence）。 [↑](#footnote-ref-81)
82. 这种区别在于，我们认识原因与认识结果的方式不同。对于原因，我们通过力的经验与意志的经验，可以第一性的、直接的知识。关于原因的知识，内在于我们对意志与行动的经验中，是一种肯定性的知识。对于结果，我们有第二性的知识，因为其本质并不在我们自身之中。因此关于结果的知识是一种否定性的知识。 [↑](#footnote-ref-82)
83. Allen W. Wood, *Kant’s moral religion*，101. [↑](#footnote-ref-83)
84. 康德：《实践理性批判》，李秋零译，第107页。 [↑](#footnote-ref-84)
85. 康德：《实践理性批判》，李秋零译，第132页。 [↑](#footnote-ref-85)
86. 康德：《实践理性批判》，李秋零译，第117页。 [↑](#footnote-ref-86)
87. 康德：《实践理性批判》，李秋零译，第114~115页。 [↑](#footnote-ref-87)
88. 康德：《实践理性批判》，李秋零译，第124页。 [↑](#footnote-ref-88)
89. 康德：《实践理性批判》，李秋零译，第124页。 [↑](#footnote-ref-89)
90. 康德：《实践理性批判》，李秋零译，第125页。 [↑](#footnote-ref-90)
91. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 556. [↑](#footnote-ref-91)
92. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 518~519. [↑](#footnote-ref-92)
93. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 515. [↑](#footnote-ref-93)
94. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 425. [↑](#footnote-ref-94)
95. 黑格尔也说，雅各比与康德所言的范畴有限性不同。雅各比的范畴有限性针对范畴只能关涉有条件者的本性，而康德的范畴有限性则针对范畴的主观性。（见：黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，商务印书馆，1981 年，第152-153页。） [↑](#footnote-ref-95)
96. Alan Donagan, “Spinoza's Theology”, in *The Cambridge Companion To Spinoza*, Cambridge : Cambridge University Press, 2006, 345. [↑](#footnote-ref-96)
97. 斯宾诺莎：伦理学，第21、27-28页。 [↑](#footnote-ref-97)
98. It cannot itself be, but can only produce everything. 见：Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 507. [↑](#footnote-ref-98)
99. I don’t understand this jubilation over the discovery that there are only truths, and nothing true; I don’t understand this love for the purest of all pure truths that no longer needs the true itself—divinely self-sufficient because, from The deceit of the true, it has gone over to The pure and essential truth of deceit. 参见Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 512. [↑](#footnote-ref-99)
100. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 508. [↑](#footnote-ref-100)
101. 在这里，雅各比对斯宾诺莎实体与样式的关系做了康德化的解读。他将实体与样式的关系理解为康德时空形式与处于时空中的个体的关系。雅各比引用《纯粹理性批判》的原文说，“我们只能表象一个唯一的空间，并且如果我们谈到许多空间，我们也是把它们理解为同一个独一无二的空间的各部分。这些部分也不能先行于那唯一的无所不包的空间……它们只有在唯一空间中才能被设想（康德：《纯粹理性批判》（第一版），李秋零译，第26页（A25））”。雅各比将斯宾诺莎的实体，也理解为康德的作为综合整体的空间。 [↑](#footnote-ref-101)
102. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 218. [↑](#footnote-ref-102)
103. Beth Lord, *Kant and Spinozism: Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze,* New York: Palgrave Macmillan, 2011, 29. [↑](#footnote-ref-103)
104. 亨利希：《在康德与黑格尔之间》，第192、197页。 [↑](#footnote-ref-104)
105. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 504. [↑](#footnote-ref-105)
106. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 571. [↑](#footnote-ref-106)
107. 康德：《纯粹理性批判》（第二版），李秋零译，第260-261页（B405）。 [↑](#footnote-ref-107)
108. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 297. [↑](#footnote-ref-108)
109. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 565. [↑](#footnote-ref-109)
110. *From* nothing, *to* nothing, *for* nothing, *into* nothing [↑](#footnote-ref-110)
111. Dale E. Snow, *F. H, Jacobi and the Development of German Idealism*, Journal of the History of Philosophy, Volume 25, Number 3, July 1987, pp.397-415 (Article). [↑](#footnote-ref-111)
112. Alexander W. Crawford, A.M., Ph.D, *The Philosophy of Jacobi*, London: Macmillan Company, 1905, 46. [↑](#footnote-ref-112)
113. Jacobi, Werke, Ⅱ, 108-9. [↑](#footnote-ref-113)
114. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 265. [↑](#footnote-ref-114)
115. 门德尔松认为，雅各比在这里混淆了两类不可证明的信念：一类是自明的、公理性的，另一类是不确定的、缺乏证据的。这种混淆意味着，我们不一定在“信仰”的意义上“相信”第一原则，我们也可以在认知的意义上“知道”这些原则。 [↑](#footnote-ref-115)
116. Frederick C. Beiser, *Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, 94-98. [↑](#footnote-ref-116)
117. Lewis White Beck, *Early German Philosophy: Kant and His Predecessors*, Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1969, 371. [↑](#footnote-ref-117)
118. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 230. [↑](#footnote-ref-118)
119. 雅各比尤其强调信仰在一切认知中的基础性地位。他认为，康德哲学的感性与知性已然以信仰为前提。他说，“他（康德）同时预设且否认了两个完全不同的认知对象的实存。他明面上彻底否认了它们，但暗中预设了它们”，这种预设正是信仰做出的。这种信仰前提具体表现为：一，康德肯定物自身实存，并将其作为先验唯心论的基石；二，康德肯定知性超出经验界限、追求超感性事物的知识的形而上学倾向。但是康德没有认识到自己的学说已然以信仰为前提；而且因为这个原因，康德使理性屈服于知性。（参见：Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 265, 550.） [↑](#footnote-ref-119)
120. Kuehn, Manfred, *Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800*, 15, 160. [↑](#footnote-ref-120)
121. 洛克：《人类理解论》，关文运译，北京:商务印书馆，1983年，第129页。 [↑](#footnote-ref-121)
122. 黑格尔：《小逻辑》，第163页。 [↑](#footnote-ref-122)
123. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 272. [↑](#footnote-ref-123)
124. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 273. [↑](#footnote-ref-124)
125. F. H. Jacobis, Briefe an F. Bouterwek; W. Mejer, ed., mttingen: 1868, 64. [↑](#footnote-ref-125)
126. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 277. [↑](#footnote-ref-126)
127. 黑格尔对雅各比的直接性知识提出反驳。表象一定参与到了认知之中，我们只有认出一个对象是那个存在的对象，我们才能认识这个对象。这样，雅各比的知识就不是直接的了。（参见：Kenneth R. Westphal, “Hegel‘s Attitude Toward Jacobi In The ‘Third Attitude of Thought Toward Objectivity’”, in *Southern Journal of Philosophy* (1989) Vol. XXVII, No. 1.） [↑](#footnote-ref-127)
128. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 305. [↑](#footnote-ref-128)
129. George di Giovanni，*Freedom and faith in Kant and his immediate successors, The Vocation of Humankind, 1774–1800*, 86. [↑](#footnote-ref-129)
130. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 318，321. [↑](#footnote-ref-130)
131. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 559. [↑](#footnote-ref-131)
132. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 589. [↑](#footnote-ref-132)
133. George di Giovanni, *Faith and religion in Kant and his successors: the Vocation of Humankind, 1774–1800*，New York: Cambridge University Press, 15. [↑](#footnote-ref-133)
134. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 548. [↑](#footnote-ref-134)
135. Lewis S. Ford, “The Controversy Between Schelling and Jacobi”, in *Journal of the History of Philosophy*, Volume 3, Number 1, April 1965, pp.75-89 (Article). [↑](#footnote-ref-135)
136. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 558. [↑](#footnote-ref-136)
137. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 541. [↑](#footnote-ref-137)
138. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 580. [↑](#footnote-ref-138)
139. Beck在《早期德国哲学》中说，原先推崇信仰和感受（feeling）的哲学家们一开始都将理性与信仰严格地区分开，但是后来理性与信仰相互融合了。理性不再是系统地分析概念的能力，而逐渐变成了将真实的感受与信仰包含于其中的能力。理性不再与信仰对立，而是与知性对立。这些哲学家们实际上希望表明，是在作为整体的人之中，不应该有截然对立的能力。人的各种能力，也应该是统一的。（参见：Lewis White Beck, *Early German Philosophy: Kant and His Predecessors*, 376.） [↑](#footnote-ref-139)
140. Alexander W. Crawford, A.M.. Ph.D, *The Philosophy of Jacobi*. London: Macmillan Company, 1905, 44. [↑](#footnote-ref-140)
141. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 314. [↑](#footnote-ref-141)
142. 杨大春：《理解笛卡尔心灵哲学的三个维度》，《哲学研究》2016年第2期。 [↑](#footnote-ref-142)
143. George di Giovanni，*Freedom and faith in Kant and his immediate successors:the Vocation of Humankind, 1774–1800*, 14. [↑](#footnote-ref-143)
144. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 294. [↑](#footnote-ref-144)
145. 康德对生命的规定影响了雅各比对生命的定义，并成为浪漫主义有机生命论的最重要的观点。康德认为“生命体（organism）”具有以下特征：首先，整体先于部分并且使部分成为可能；第二，部分之间处于相互的因果关系中；第三，生命体是自我发展、自我组织的，生命力（driving force）贯穿于所有的部分之中。浪漫主义继承了康德的分析，而雅各比则深受康德与浪漫主义的影响。（参见：Frederick C. Beiser, *The Romantic Imperative: the Concept of Early German Romanticism*, Cambridge, Massachusetts, and London, England : Harvard University Press, 73-87.） [↑](#footnote-ref-145)
146. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill,* 295. [↑](#footnote-ref-146)
147. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 323. [↑](#footnote-ref-147)
148. Consciousness is not made the source of life or its essence, but rather its manifestation. 见Norman Wilde, Ph.D., *Friedrich Heinrich Jacobi: a Study in the Origin of German Realism*, Columbia College, New York, 1894, 46. [↑](#footnote-ref-148)
149. 参见张仕颖：《马丁路德称义哲学思想》，北京：人民出版社，2012，第110~112页。 [↑](#footnote-ref-149)
150. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill,* 231，588-559. [↑](#footnote-ref-150)
151. Norman Wilde, Ph.D., *Friedrich Heinrich Jacobi: a Study in the Origin of German Realism*, Columbia College, New York, 1894, 13-14. [↑](#footnote-ref-151)
152. 有必要在这里引用康德对理性心理学谬误推理的重构：

只能被思维为主体的东西也只仅仅作为主体实存，因而也就是实体。

如今，一个能思维的存在者仅仅作为这样的存在者来看，只能被思维为主体。

因此，它也仅仅作为这样的存在者，亦即作为实体而实存。

 （见康德：《纯粹理性批判》（第二版），李秋零译，第264页（B411）。） [↑](#footnote-ref-152)
153. 康德：《纯粹理性批判》（第二版），李秋零译，第264页（B411）。 [↑](#footnote-ref-153)
154. 康德：《纯粹理性批判》（第二版），李秋零译，第262页（B408）。 [↑](#footnote-ref-154)
155. George di Giovanni，*Freedom and faith in Kant and his immediate successors: the Vocation of Humankind, 1774–1800*, 81. [↑](#footnote-ref-155)
156. George di Giovanni，*Freedom and faith in Kant and his immediate successors: the Vocation of Humankind, 1774–1800*, 81. [↑](#footnote-ref-156)
157. George di Giovanni，*Freedom and faith in Kant and his immediate successors: the Vocation of Humankind, 1774–1800*, 83. [↑](#footnote-ref-157)
158. Friedrich Heinrich Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, 318. [↑](#footnote-ref-158)
159. 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，第153~154页。 [↑](#footnote-ref-159)
160. 黑格尔：《哲学史讲演录》（第四卷），贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆，第244页。 [↑](#footnote-ref-160)
161. Paul W. Franks: *All or Nothing: Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism*, Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 2005，9~10. [↑](#footnote-ref-161)