

• 外国哲学 •

道德谱系学与道德意识现象学

倪 梁 康

—

尼采于 1887 年发表《论道德的谱系》。此后谱系学的哲学著作便开始日趋增多。连胡塞尔这位在其一生中看起来从未与尼采发生直接联系的思想家^①，也会在 1933 年有意无意地以“逻辑谱系学研究”为副标题，来发表他生前最后一部著作《经验与判断》，遑论眼下最重要的谱系哲学家福柯等人。而尼采之前和与尼采同时，即便也有各种强调历史意识的哲学著作，如维柯的《新科学》、黑格尔的《精神现象学》和《逻辑学》、狄尔泰的《精神科学中历史世界的建构》^② 等等，但哲学家们一般还是会像柏拉图那样声言：我们不叙述历史。^③

在当代思想中加入浓浓的历史意识，使其成为当代思想的主要标识——这一点，即便不是尼采的最重要影响，也应是他的最显著影响。用他的话来说“一切都是生成的，没有永恒的事实，一如没有绝对的真理。——因而有必要从现在起，做历史性的哲学思考（das historische Philosophieren），并伴之以谦逊的美德。”（Nietzsche, Bd. 2, S. 24 - 25. 下引尼采文献仅注卷数和页码）

道德谱系学的思考便属于这类“历史性的哲思”。谱系学首先是研究家族历史、家庭历史的一种历史学科的称号。尼采意义上的道德谱系学，按他自己的说法是指“道德概念的发展史”研究。（Bd. 5, S. 289）然而研究道德概念发展史的目的究竟何在呢？尼采对其历史观曾有过非常直白的表达“唯有在历史服务于生活的情况下，我们才服务于历史。”（Bd. 6, S. 103 - 110）从这个角度看，尼采的谱系学研究的目的是无非在于：根据过去来澄清现在。

大多数的尼采书，在笔者看来应当作为文学作品来读，如作为杂文或散文或箴言或寓言，而且可

① 在 K. 舒曼编纂的极尽详实之能事的《胡塞尔年谱》中，尼采的名字连一次都没有出现过。（cf. Schuhmann）

② 这里特别要提到尼采的同时代人狄尔泰。这位尤为强调历史意识和历史理性的历史哲学家，是为当代思想打上历史意识烙印的代表人物之一。他与尼采不仅都关注历史哲学，同样也都关注生命哲学。或许因此之故，狄尔泰对待尼采的态度与胡塞尔对待尼采的态度不尽相同：他在其著作中有时会提到尼采，尽管次数很少，且持批判态度。看起来他并不将尼采视为严肃的精神对手。例如，在其代表作《精神科学中历史世界的建构》中，他仅有一次批判性地提及尼采“我们并非通过内省来把握人类本性。这乃是尼采的巨大错觉。因而他也不能把握历史的意义。”（Dilthey, S. 250）

③ 海德格尔在《存在与时间》的第二节中引用柏拉图在《智者篇》（242c）中的主张“不叙述历史”：“也就是说，不要靠把一个存在者引回到他所由来的另一存在者这种方式来规定存在者之为存在者。”（海德格尔，第 8 页）就这点来说，海德格尔当时恰恰站在与尼采相对的立场上。

读性很强，同时也绝对不乏深邃性。尼采驾驭语言的能力毋庸置疑，即便他自己不喜欢德语，至少不喜欢它的发音。(cf. Bd. 1, S. 245) 有可能当作学术著作来理解的只有少数几部尼采作品，《论道德的谱系》应当是其中之一。它已经如此学术，以至于尼采在前言中事先要告诫说，不要像“现代人”那样读这本书，而是差不多要像奶牛那样“一再地去咀嚼它”才行。(Bd. 5, S. 256)^①

这里尤为需要提醒注意的是，在这本书的第一章的结尾，尼采做了一个特别的说明(Anmerkung)，它代表了尼采的道德研究的一个核心思想：

我利用这篇论文给我的机会来公开而正式地表达一个愿望，迄今为止我只是在与学者的偶尔谈话中陈述过它：某个哲学学院应当通过一系列学术颁奖来促进道德史的研究——或许这本书就可以在此方向上提供一个有力的推动。鉴于这种可能性，我提出下面这个问题以供参考，这个问题既应该受到语言学家和历史学家的关注，也应该受到真正的职业哲学学者的关注：

语言科学、尤其是语源学研究会为道德概念的发展史提供哪些指导？

——另一方面，同样必要的当然还有：获得生理学家和医学家对这些（关于迄今为止的价值评估之价值）问题的参与。在这里应当留给专业哲学家做的事情就是：在他们于总体上成功地将哲学、生理学和医学之间原本如此脆弱和猜疑的关系改造成最为友好和最有成效的交流之后，他们在这些个别情况中也充当代言人和协调人。事实上，历史或人种学研究所了解的所有善业招牌(Gütertafel)、所有“你应当”，首先都需要受到生理学的探讨与阐释，至少在心理学的探讨与阐释进行之前，所有这些问题都等待着从医学科学方面而来的批判。关于这些或那些善业招牌和“道德”有什么价值的问题，要被放置到最为不同的视角中；即是说，“价值何为(wert wozu)”的问题，是无法足够精细地得到分析的。例如，某种东西明见地具有对一个种族的最大可能延续能力（或在某种气候的适应力的提升，或在最大数量的保存）方面的价值，它却完全可能在造就一个更强壮的类型方面不具有相同的价值。大多数人的福祉和最少数人的福祉是正相对立的价值观点：以为前者自在地具有更高的价值，这种天真还是留给那些英国生物学家们吧……所有科学现在都必须为哲学家的未来任务做准备，这个任务被理解为：哲学家必须解决价值的问题，他必须规定价值的等级秩序。(ibid, S. 288 - 289)

尼采在这个说明中所要表达的，是他对道德研究的基本理解：一方面，道德研究应当还原为语言概念发生 - 发展史的研究；另一方面，道德研究应当还原为价值构成的问题与历史的研究。当然，这里所说的价值，在尼采看来乃是必须根据生理学、医学和人种学来重新评估的价值。

二

从种种迹象看，尼采在上述说明中提出的这个对未来道德史研究之要求的态度是严肃的。以后的一些哲学家似乎也在严肃地对待他的这个要求。这些哲学家中也包括现象学哲学家。虽然在胡塞尔本人一生的谱系中没有留下尼采影响的任何明显痕迹，但他本人于1900年发表的《逻辑研究》，却被

^① 尼采的书对于我们这个时代来说差不多是通俗哲学读物。但在尼采时代却常常有人会抱怨尼采的著作读不懂，以至于尼采常常像在这里一样需要做一些自我辩护：“如果有人读不懂此书或听不懂它的意思，那么我想责任并不必然在我，它已经够清楚的了。前提是，亦即我的预设是：先要读过我此前的著作，而且在阅读时不辞辛劳，实际上那些著作倒不是那么易于理解的。”(Bd. 5, S. 256) 爱德华·哈特曼也曾在对尼采的批判中提到“尼采常常抱怨德国人不理解他的书，并且将此归咎于：这些书对于德国人来说过于深刻了。”(cf. Hartmann, 1898, S. 34 - 69)

看作是对同年去世的尼采的一个回应：上帝死了！^① 现在人只有通过自身认识来完成起自身的担当！取代上帝主宰的是自我主宰，但必须是一个有了充分理性自知的主体自我。这里的道德响应尽管十分明白，却是十分间接的。另一方面，胡塞尔后期也在试图进行“历史性的哲学思考”。当然这个思考并非是对尼采的要求的有意无意的应和，而更多的是对他的同时代人纳托尔普和狄尔泰的发生思想与历史哲学的应和。但无论如何，倘若按尼采的观点，道德研究应当还原为价值构成的问题与历史的研究，那么依着胡塞尔的想法，“历史性的哲学思考”就应当立足于“意义构成与意义积淀”的问题研究。^②

直接的响应可以在另一位现象学家舍勒那里找到，他显然把尼采和康德视为两个最重要的精神对手。他写于1911年至1914年期间的论文集《论价值的颠覆》，差不多可以视作对尼采的道德史研究要求的应答，而且是在“由胡塞尔敏锐地表达的那种‘现象学观点’”（cf. Scheler, S. 7）中进行的应答。此后，在其代表作《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》中，舍勒虽然是以康德为直接精神对手，从否定的方面去批判他的伦理学中的形式主义，但这部著作的肯定性方面却恰恰与尼采在《论道德的谱系》中对道德研究所提出的要求相符合：解决价值的问题和规定价值的等级秩序。^③

概括地说，舍勒在这里提出，各种不同的价值处在一个客观的、等级分明的体系之中：从感性价值（舒适－不舒适）到生命价值（高尚－庸俗），再由此而上升到精神价值（善－恶、美－丑、真－假），直至神圣之物和世俗之物的价值。这个奠基关系体现在价值的等级秩序上便是四个层次的划分：感性价值与有用价值、生命价值、精神价值以及世俗价值和神圣价值。与此相对应的是四种不同的感受层次：感性感受、生命感受、心灵感受、精神感受。^④

在这里，舍勒既反对价值的纯粹主体性，也反对价值的纯粹客体性。他更多的是借助于现象学的观点来探索出一条中间立场，从而避开价值研究领域中的现象主义和本体主义。前者把价值完全回归到个体的或群体的主体感受性上，否认其自在的存在可能，后者则把价值视为完全的客体性，否认它会随主体感受的变化而变化。——这与胡塞尔在《逻辑研究》中既反对将观念设定为在人的大脑之中，也反对将它们设定在大脑之外的做法是相似的。

这种思考方式已经表明，舍勒的伦理学讨论尽管实际上响应了尼采的要求，但这种响应并不意味着对尼采的道德史研究立场的接受。相反，针对前面所引的尼采的说明，他另一方面所做的更多的是相应的批判。这个批判至少包含以下两个方面：

首先，是对尼采的生物主义伦理学思想的批判。尼采虽然将英国生物学或达尔文的进化论视为敌

① 尼采曾认为，“上帝死了”这个“巨大事件”还在途中，需要两百年才能被人听见。但实际上，这个事件并非是由尼采宣告的，而只是为他所引用。在尼采之前，黑格尔和马丁·路德都曾对“上帝死了”这句话做过分析和解释。由此算来，两百年的时间已到。（cf. Jünger）这里需要补充的是：尼采真正宣告的不是“上帝死了”（Gott ist tot），而是后面的一句“上帝始终是死的”（“Gott ist tot! Gott bleibt tot!”）。（Bd. 3, S. 481）然而对于东方人来说，这句话并无意义，因为对于他们来说，上帝从来就没有活过。

② 这里可以参考胡塞尔在后期著作中对“历史”所做的一个著名定义：“历史从一开始就无非是原初意义构成（Sinnbildung）和意义积淀（Sinnsedimentierung）之相互并存和相互交织的活的运动。”（Hua VI, S. 380－381）

③ 在尼采那里，这些价值的等级秩序就是善或善业的等级秩序（Rangordnung der Güter）。而他不同于舍勒的地方在于，他认为“善业的等级秩序并非在所有时代都是固定的和相同的。”“它一旦确定下来，便可以决定一个行为是道德的还是不道德的。”（Bd. 2, S. 65）

④ 参见笔者在舍勒《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》中译本“译后记”中对此问题的进一步论述。（舍勒，第909页）

手,常常有所贬损,例如在《偶像的黄昏》中还列出专门的一节来特别加以反对(Bd. 2, S. 65);但他自己却不知不觉地处在达尔文主义和进化伦理学的影响之下,甚至可以被归纳到达尔文思想的一个副产品之中:社会达尔文主义。在达尔文的进化论与尼采的道德谱系学之间的内在联系,差不多可以理解为生存斗争的主张与权力斗争的主张之间的关系,它们属于生物主义伦理学内部的分歧。正是在这种伦理学的评价机制下,才形成了道德情感问题上的不同立场。

具体地说,与英国经验主义不同,也与达尔文所得出的结论不同,同情与良知的形成会被尼采看作是一种生命衰败的结果,它有悖于原初的生命强盛的趋向,并且在这个意义上被尼采看作是非伦理的,至少是伦理上退步的。要想循着生存保存的轨迹前进,就必须维护生命的原初趋向或原始冲动,例如强化权力意志,维护或造就出一个更强壮的生命类型。

舍勒已经大致地看到了这一点,因此他认为,虽然尼采“彻底地克服了生命首先是‘生存保存’的谬误,但他没有克服另一个谬误,即生命仅仅是自身保存,或者按照他的理解,自身生长”。(舍勒,第338页)这样我们就容易理解舍勒的结论“毋宁说,他(指尼采——引注)恰恰在这一点上接受了一种虚假的和片面的生物学和心理学的全部迷误,而且尤其是在它们通过达尔文的‘生存斗争’原则而获得的那种表述中接受了它们。”(同上)

其次,是对尼采的价值唯名论立场的批判。尽管尼采倡导对价值问题的讨论以及对价值等级秩序的规定,但在他的整个道德观念中实际上预设了一个基本前提:价值及其等级秩序是主观的、人造的,并且会随时代的变化而变化。也正是在这个意义上,尼采趋向于将道德的研究等同于道德史的研究,将道德现象学的研究等同于道德谱系学的研究。也正是在这个意义上,尼采会提出这样的命题“没有道德现象,惟有对现象的道德阐发。”(Bd. 5, S. 92)而在舍勒看来,这表明了尼采的一个基本立场“伦常价值只是‘被制造出来的’或者‘被解释加入到’价值中性的现象之中去的”。(舍勒,第241页)

在对待这个问题的立场上,舍勒与胡塞尔是基本一致的。或许他们会在观念直观与价值直观的奠基顺序上有不同的意见,但他们都会主张价值及其价值感知的内在结构是不以人的意志为转移的,因此也都会对尼采的主体价值论持反对态度。舍勒明确地批判尼采说“‘价值感受’(例如‘尊重感’等等)之所以可以叫做价值感受,乃是因为在‘完整生活’的原发被给予性中,价值本身还是直接被给予的,只因此,它们才带有‘价值感受’的名称。”(同上)舍勒认为,如果否认价值本身的超主体有效性,道德的“标准”、“规范”、“评判法则”便无法合理地说明其起源,从而最终会导致道德虚无主义的结局。

因此,舍勒对尼采的道德立场的批判最终可以概括为“尼采的行进方向更多的是对文明价值的毁灭和对他最终称作‘金发野兽’的东西的颂扬。”(同上,第346页)^①——这里所表明的是道德意识现象学的倡导者对道德谱系论者的一个具有代表性的基本态度和立场。

三

但是,本文的主要目的并非在于清理现象学或道德意识现象学对尼采道德谱系学的一般响应,而是要讨论在此响应中的一个比较具有代表性的特例:爱德华·哈特曼的道德意识现象学与尼采的道德谱系学的关系。

爱德华·哈特曼(1842—1906)是尼采的同时代人,只是比尼采早两年出生,晚六年离世。他

^① 尼采在《论道德的谱系》中曾歌颂作为“食肉动物”的“高贵种族”,将他们称作“金发野兽”(blonde Bestie)。(Bd. 5, S. 275)

青年时期的著作《无意识哲学》(1868)使他声名显赫。^①但他自认为更重要和更成熟的后期著作《道德意识现象学》(1879),却始终没有得到应有的广泛关注。

如果回顾一下“现象学”这个术语的使用史,那么严格说来,黑格尔的《精神现象学》并不能算得上如今人们通常理解的现象学著作,因为它在风格上过于思辨而在方法上缺乏描述。事实上,亚里士多德和康德的哲学更配得上现象学的称号:前者是就其在各个研究领域中所使用的直观描述分类方法而论,后者是就其目光所指的整个现象界的问题领域而论。而如果用今天最典型的胡塞尔现象学标准来进行衡量和评估,那么我们会发现一个令人惊异的事实:当代第一部现象学的著作,实际上并不是胡塞尔的《逻辑研究》(它的第二卷挂名为“现象学与认识论研究”),而是爱德华·哈特曼的《道德意识现象学》。这还进一步意味着:当代第一部具有现象学风格的现象学著作所讨论的,并不是认知现象学的问题,而是道德现象学的问题。

正是在哈特曼的这部著作中,道德意识现象学的问题受到了系统的讨论。他本人所理解的人类道德体系,是一个由情感道德(Gefühlsmoral)、理性道德(Vernunftmoral)和品位道德(Geschmacksmoral)组成的三位一体。^②这就意味着:他首先是一个道德哲学中的三元论者。道德领域中的三元论者实际上在此之前就已经可以发现,例如施莱尔马赫将其伦理学划分为善业论(习性伦理学)、义务论(理性伦理学)和德行论(本性伦理学)。

在哈特曼看来,他的道德意识现象学与尼采在《论道德的谱系》中所要求的道德概念史研究和生理学研究是基本一致的。他相信他的《道德意识现象学》已经成就了尼采(在《论道德的谱系》的第一篇文章结尾的注释中)对未来道德史研究所期待的东西:对各种不同道德信念、它们从无意识中的产生史进行尽可能全面的编目,并且对它们进行详尽的科学研讨(如尼采所述,“生理学的探讨与阐释”)。因此,哈特曼尤其觉得受伤害的是,尼采没有仔细地研究过他的伦理学。”(Wolf, in Hartmann, 2006, S. 11)

当然,哈特曼并没有天真地认为他的道德意识现象学可以与尼采的道德谱系学相提并论。虽然他在该书中所设想的主要对手是叔本华而非尼采(Hartmann, 2006, S. 26),但这并不是因为他自认为与尼采距离较近,而更多的是因为他没有将尼采视为真正的道德哲学家。事实上,在德国道德哲学传统中,哈特曼更多的是叔本华而非尼采的同路人,因为这里的情况不同于在法国哲学、英国哲学和苏格兰哲学中的情况。在德国哲学中,相对于理性道德的充沛溢出,在对情感道德的弘扬方面的精神思想资源显得十分稀有可贵。而从广义上说,尼采的道德思想可以被纳入理性道德的范畴,只是这里所说的“理性道德”不同于康德意义上的义务论理性,而更多的是一种工具论理性或价值论理性;它意味着“理性”的标准在于是否有利于人种的优秀或强壮。

哈特曼的三元论之所以是三元论,乃是因为他相信缺少其中的任何一元,人类的道德系统在理论上都将会是不完善的。例如,倘若没有情感道德,只有理性道德和品位道德,人类就会缺乏伦常热忱、道德激情和英雄气概等等。因此,在他看来,“无论是和谐肤浅的圆滑品味道德,还是趋于迂腐的抽象理性道德,都是无法与情感道德相抗衡的”。^③

① 尼采曾在他的《历史对于人生的利与弊》中将哈特曼称作“狡猾的家伙”(Schalk),并花费不小的篇幅来讥讽哈特曼的这部著作“他的闻名遐迩的无意识哲学——或者说得更明白些——他的无意识反讽哲学。……我们很少读到过比哈特曼的书更为好笑的哲学把戏。”(Bd. 1, S. 314)

② 该书的“情感道德”部分由简-克劳德·沃尔夫(Jean-Claude Wolf)编辑并加有引论,于2006年再版。笔者已完成这个部分的翻译,年内将会出版,并计划在近年内完成全书的翻译和出版。

③ 哈特曼在该书中提及尼采只有五次,讨论叔本华的地方却有约六十处。但他在《伦理学研究》中却以一章的篇幅来讨论“尼采的‘新道德’”。(cf. Hartmann, 1898, S. 34-69)

可是如果完全立足于情感道德，就像叔本华全身心地诉诸于同情心那样，也会使一个道德系统变得片面残缺。哈特曼在批判尼采的反同情、反良知之道德主张的同时，也表明他自己对同情的道德意识乃至对情感道德一般的基本态度。“尼采对同情的不分青红皂白的指责完全是无的放矢，并且表明这只是一种与野蛮与兽性的调情。我们对同情的最终判决必定是：作为附带的本能动力是无可估量的，作为独自定夺的原则是完全不足的。”（Hartmann, 2006, S. 96）可见，即便哈特曼对情感道德有特别的偏好，他也并不认为其可以替代品位道德和理性道德的位置。

四

论述至此，我们大致可以把握到尼采的道德概念发展史和价值生成过程研究之主张，与道德意识现象学研究的一些本质区别。

事实上，如果说在尼采的伦理要求与迄今为止的某种伦理主张之间存在某种相似性和可比性，那么这种伦理主张应当是进化伦理学或生物主义伦理学。它不是指道德的进化，而更多的是指以进化为标准来衡量道德。善与恶在这里被理解为有利于或不利于相关物种的自身保存。在尼采这里，善与恶被理解为有利于或不利于相关物种的自身强化和自身变异。伦理学不再是“应当”（Sollen）的问题，而可以转变为“意愿”（Wollen）的问题。换言之，在尼采那里已经不存在传统意义上的伦理学诉求了。这首先是因为，传统的伦理学要求“你应当”（du sollst），已经被权力意志哲学的主张“我想要”（或“我意欲”）（ich will）所取代。

就此而论，尼采的道德哲学已经处在传统意义上的“善与恶”的彼岸，它已经与通常所说的伦理学无关。正如我们可以对宗教伦理说：上帝与人的关系问题不再是通常意义上的伦理学问题，我们同样也可以对尼采的道德哲学说：有待进化或业已进化了的超人与普通人的关系问题也超出了通常意义上的伦理学问题范围。无论将他的思想称作非道德的伦理学还是非伦理的道德学，意思都是一样的：它们都是超人的、太超人的。

所有的进化伦理学都具有的一个显著特点在于：它们把所有道德和价值都看作是生成的，因而只是在特定历史阶段有效。这是随近代自然科学的影响日趋加深而在社会生活层面日趋流行的道德观。尼采不自觉地处在这个影响之中。

这种将道德归结为某种道德习性（习得性）的做法与道德意识现象学的主张并不冲突。在总体上，尼采在道德哲学方面的主张与现象学的道德意识哲学理论之间并不存在一种非此即彼的关系。这也是笔者在本文标题中使用“与”而不是使用“或”的原因。道德意识现象学与道德谱系学的关系是一种蕴涵与被蕴涵的关系：前者将后者视为自己工作的一个不可或缺的组成部分。

道德意识现象学对人类伦理现象的分析已经表明：尼采的道德谱系学属于道德习性现象学的问题范围与工作领域。而在道德意识现象学的总体研究领域，除了道德习性的领域之外，还可以并应当包含其它两个研究领域：道德本性的与道德理性的现象学研究领域。笔者曾在《道德意识来源论纲》一文中对这个三重划分做过较为详细的说明。（参见倪梁康，2007年b，第47-64页）这里只需要强调，它与哈特曼的三元论道德哲学并不完全一致。

简单地说，道德本性是指一些与生俱来、不习而能的道德能力，它们与亚里士多德所说的德性有些相似。例如，如果我们可以说，狗或马的德性在于忠诚这样一种德性，那么在这个意义上，我们也可以将同情视为道德本性或先天德性的一种。当然，在亚里士多德那里也存在着后天的德性，即习得的道德能力，它们涉及后天培育的道德能力。这些能力一方面与习得的伦常风俗有关，另一方面也与理性的反思和判断有关。前者便是我们所说的道德习性或道德习惯，后者则是我们所说的道德理性，

或哈特曼的理性道德。本性道德和习性道德，则构成哈特曼意义上的情感道德的两种类型。这三种道德能力有可能相互转换。道德本性很可能会退化成后天的能力，而通过胡塞尔所指出的意义构成和意义积淀，道德习性和道德理性可以转化为道德本性。

康德曾经在认识论领域提出下列要求：“一切形而上学家都要庄严地、依法地把他们的工作搁下来，一直搁到他们把‘先天综合知识是怎样可能的？’这个问题圆满地回答出来时为止。”（康德，第35页）^①这个要求实际上也适用于伦理学的领域，^②只要我们在这里用“天赋的（angeboren）”取代“先天的（a priori）”，以及用“习得的”取代“综合的”；也就是将认识论的概念转换成生理-心理学概念。道德意识现象学的工作便与此有关。

当然，就本文的目的而言，笔者的目光主要集中在这样的问题上：道德研究是否可以等同于“道德概念发展史”的研究？反过来说，道德谱系学的研究是否可以取代道德意识现象学的研究？从以上的陈述来看，对此问题的回答必然是否定性的。

五

我们在这里可以用一个具体的分析案例来说明此种必然性。尼采的《人性的，太人性的》一书发表于1878年，而哈特曼的《道德意识现象学》发表于1879年。没有任何迹象表明哈特曼在感激与报复的道德情感方面曾受到尼采的影响。但巧合之处在于，他们在各自著作中都对人类的情感活动中的回报（Vergeltung）现象做过讨论。这种回报被分为两大类：感激（Dankbarkeit）与报复（Rache）。他们各自对此所做的描述分析，恰恰表明在他们之间存在根本性的差异。

尼采在其《人性的，太人性的》一书中有一节专门讨论“感激与报复”：“强者^③心怀感激的原因是这样的：他的恩人通过其施恩而可以说是强占和入侵到这个强者的领域中：现在他自己为了回报（Vergeltung）而通过感激的行为重又强占了那个恩人的领域。这是一种较为温和的报复形式。倘若感激之情得不到满足，强者自身便会表现得虚弱，并且会被看作是虚弱的。因此，每个善者的社会，即原初是强者的社会，都会将感激纳入到首要的义务之中。——斯威夫特曾丢下一句话：人们心怀多少感激，就会心怀多少报复。”（Bd. 2, S. 66）

这里对感激与报复的描述带有文学家的随意和夸张，但所引用的文学家斯威夫特的断言反倒构成本段落中的例外。当然，本文的重点并不在于对尼采的分析做评判，而是想借此指出在道德谱系学与道德意识现象学之间的基本差异。

哈特曼在其道德哲学体系中花费了很大的篇幅来分析“感激与报复”。他在《道德意识现象学》一书中一共处理了十种道德情感，它们都属于本性或本欲或本能。其中的第四种是“逆向情感（Gegengefühl）”，也叫做“回报欲”（Vergeltungstrieb）。这种本能的基本表现形式便是由“感激与报复”所构成。哈特曼这样描述作为本能的报复与作为理性的反思之间的关系：“本性的情感会不由自主地急于进行立即复仇，就像它不由自主地进行正当防卫一样。在反思已经覆盖了一切的现代文化生活中，唯有在复仇如此急速地从情感中产生，以至于反思还没有时间挤入其间的地方（这常常会導致后悔），才能观察到正当防卫与复仇产生于其中的反应性的逆向情感的直接存在。一旦反思有时间

① 在这之前他则指出：“令人满意地回答这一问题，比起一本篇幅最长、一出版就保证它的著者永垂不朽的形而上学著作来，需要付出更为坚毅、更为深刻、更为坚苦的思考。”（康德，第34页）

② 当然也包括语言学领域（参见倪梁康，2007年a，第8-15页）以及尼采所说的语源学领域。

③ 尼采这里所说的“强者”，德文原文是：der Mächtige。如果考虑到他的哲学的核心概念“权力意志（Wille zur Macht）”，那么这个词也可以译作“有权力者”。

插入进来，它就会试图控制局面，并且会与报复欲相抗争，只要后者的满足是与对本己福祉的不利联结在一起的，或者，只要它被更高的伦常顾忌所禁止。”（Hartmann, 2006, S. 63）

类似的特征刻画在哈特曼的道德意识现象学描述中还有许多。与前面尼采的论述相比较，这里显示出的首先不只是哲学家与文学家的差异，而且也是两者思想与表达风格的差异。对这点，笔者稍后会展开说明。在这里首先需要留意一个从分析得出的结论方面的明显差异。

尼采在对道德的分析中坚持一个立场：道德和价值的有效性是相对于各个时代与各个文化而言的。在报复的问题上也是如此。他认为，“如果有人偏好报复甚于正义，那么他按照早先的文化是道德的，按照今天的文化就是不道德的。”（Bd. 2, S. 65）这种道德相对主义和价值相对主义一直延伸到最高的道德范畴“善与恶”之上“在善恶之间没有类的区别，而是最多只有度的区别。”（ibid, S. 104）事实上，判断至此，已经没有任何讨论的余地：读者要么接受，要么拒绝。我们甚至可以说，连报复与正义的类别也只是度的区别，因而也是相对的。我们甚至根本不能说它是道德的还是不道德的，无论过去还是今天。这也就意味着，在道德事务上我们最终只能保持沉默。于是道德相对主义者最终取消了自己的发言权。

而在哈特曼这方面，我们看到，他至少指出了某些心性现象的本质类别，例如，他至少在报复中发现了某种本能性的东西：它意味着不由自主和不假思索的发生，并且他因此而可以确定，这种道德情感在本质上有别于道德判断或道德反思。他在进一步的分析中还说明：代表正义的法律惩罚实际上是建立在人的报复欲之基础上的。“刑法”（Strafrecht）在德文中的基本词义是“惩罚法”，因而任何刑法都与某种作为国家行为的报复方式有关，如此等等。（Hartmann, 2006, S. 63-64）在此意义上，正义虽然是理性约定的产物，但却或多或少以道德本能和道德情感为依据。

这里并不想对哈特曼的道德哲学进行全面系统的介绍，而只是想指明：在哈特曼那里已经可以发现某些具有基本的现象学的东西。

六

尼采的道德谱系学思想在他的时代是较为罕见的声音；而今天，尽管有重重的内在矛盾，它已经代表了一种普遍的道德评价取向。但与一百年前的情况相反，今天要抵御这种思想态度反而显得日趋困难。

归根结底，尼采的道德谱系学在本文中只是一个引子，笔者希望最终能以它来带出一种对道德意识现象学的工作特征刻画。悬而未定的是，哈特曼的道德意识分析是否就是现象学道德意识分析的典范。但无论哈特曼的道德意识现象学是否属于真正的现象学道德意识分析，这里至少可以尝试对这种道德意识现象学工作的基本特质做出以下几个初步的规定：

1. 直观的性质：道德意识现象学的分析不是偶发的念头，不是随意的想象，更不是思辨的猜测。它必须执着于直观，亦即对道德意识在结构与发生两方面的直接把握。直观伸展到哪里，现象学的分析工作就进行到哪里。道德意识现象学的研究必须直面道德意识本身。在这点上，哈特曼的研究是合乎现象学标准的，他“提供了一幅丰富的道德直观的图像”（Wolf, in ibid, S. 12）。

2. 反思的性质：反思在这里指意识对自身活动与活动方式的思考。它是反身的、反观的、反省的。道德意识现象学首先不是对社会心理或民族精神状态的观察与评判，而是需要满足在自身道德观察中的自身明见性。具体地说，如果道德意识现象学家本人从未经历过绝望，他就无法在真正的意义上反思绝望，使其成为道德意识现象学——这里特别是指绝望现象学——的分析对象。

3. 描述与说明的性质：道德意识现象学首先要求对意识现象的特征进行详实的、逐一的描述。

这与胡塞尔在《逻辑研究》中用来描述认知意识现象的方法相似。这种描述在心理学中也使用，被用来把握心理的结构。与此相似，意识现象学通过描述的方法来把握意识的结构。其次，它也通过说明的方法来追踪意识的发生，这种说明是指意识的动机说明。通过描述和说明的方法，意识现象学纵横意向性的两个方面做出展开：既可以在结构现象学方面，也可以在发生现象学方面。在这个意义上，它们一方面有别于一般的价值评判，另一方面也有别于自然科学中的因果解释。

4. 中立的性质：这是胡塞尔对认知意识现象学分析的工作要求：以一个无兴趣的旁观者的态度，力图在去除所有前见与偏见的情况下面对实事本身。道德意识现象学的分析尤其要关注这个要求。尼采曾主张，“在任何哲学中都有一个点，哲学家的‘信念’会在这里表露出来。”（Bd. 5, S. 21）这个见解固然深刻，而且日后也以各种口吻为海德格尔和几乎所有其他的解释学家所重申。但这里的以及所有其它各处的要点都在于：它并不能为对意识或思想的随意理解和过度诠释提供借口，而恰恰可以视为一种告诫，即要求思想家时刻反省自己的立场或“信念”的介入。同时它也在确立一个无法达及的临界点，以便为尽可能地接近做好准备。

5. 本质把握的性质：这是任何现象学分析工作都应具有的基本特点，它当然也适用于道德意识的现象学。现象学的研究是以类的把握为特性的智性直观。道德意识现象学并不是要把握在道德现象后面的道德本质，而是要把握作为现象的本质。这意味着，道德意识的各种性质：本性、习性和理性，都是以某种方式自身被给予的，自身直接显现自身的。

最后可以总结一下：道德谱系学和道德意识现象学之间的关系一方面是内容上的：道德意识发生史和道德概念发展史的研究构成道德意识现象学的一个重要部分，至少是三分之一的问题领域；但另一方面，较之于道德谱系学，道德意识现象学的真正长处或许还不在于它与道德谱系学相合的内容与主题，而在于其因哈特曼、胡塞尔、舍勒等人的开创与运用而达致的方法上的成熟。

参考文献

海德格尔，2000年《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，三联书店。

康德，1982年《未来形而上学导论》，庞景仁译，商务印书馆。

倪梁康，2007年a《在民族心智与文化差异之后——以威廉·洪堡的语言哲学思想为出发点》，载《江苏社会科学》第3期。

2007年b《道德意识来源论纲》，载黄克剑主编《问道》，福州教育出版社。

舍勒，2004年《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》，倪梁康译，三联书店。

Dilthey, W., 1992, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, GS Bd. VII, Göttingen.

Hartmann, Edward von, 1898, *Ethische Studien*, Leipzig.

2006, *Die Gefühlsmoral*, Mit einer Einleitung herausgegeben von Jean-Claude Wolf, Philosophische Bibliothek Bd. 587, Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH.

Hua, 1962, Den Haag.

Jüngel, E., "ITFriedrich Nietzsche: Atheistische Leidenschaft für die Freiheit", in <http://debatte.welt.de/kommentare/32521/friedrich+nietzsche+atheistische+leidenschaft+fuer+die+freiheit>.

Nietzsche, 1980, *Friedrich Nietzsche, Kritische Studienausgabe*, hrsg. V. G. Colli u. M. Montinari, München/Berlin/New York.

Sehler, M., 1955/1972, *Vom Umsturz der Werte-Abhandlung und Aufsätze*, Bern: Francke Verlag.

Schuhmann, von K. (hrsg.), 1977, *Husserl-Chronik-Denk-und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haag.

(作者单位：中山大学哲学系)

责任编辑：苏晓离

Abstracts of Main Essays

The Critical Reflection on the “Integrity”: On an Important Methodological Problem in the Integrative Research of Marxist Theory

Ye Xian-ming

There will easily appear that all kinds of vague and even unscientific understanding in the research on the integrity of Marxist theory if the proposition of “the integrity of Marxist theory” can not be reflected critically on methodology. This critical reflection includes the following four interrelated important logic links: rejecting such fixed thinking pattern as “integrity only for integrity”; Taking “scientificity” as the base and purpose of “integrity”; Making “integrity” existing and presenting itself in its “application”; and taking the main components of entirety as containing the basic features of entirety. The level of the research on the integrity of Marxist theory ,to a great extent ,depends on the level of critical reflection on the methodology of “the integrity of Marxist theory”.

Are Normative Principles Grounded in Facts? G. A. Cohen’s New Ideas on a Meta-ethical Question

Duan Zhong-qiao

The relationship between facts and normative principles is a more meta-ethical and foundational question. Most philosophers who provide an answer to the question believe that normative principles are grounded in facts of human nature and of the human situation. In his representative book ,*Rescuing Justice and Equality* ,G. A. Cohen ,the world’ s leading left political philosopher ,Oxford University professor , presented and argued a complete new idea: a principle can respond to (that is , be grounded in) a fact only because it is also a respond to a more ultimate principle that is not respond to a fact. He also made a deepening analysis and critique of the view that all principles do depend on facts ,which was expounded by John Rawls in his *A Theory of Justice*.

A New Explanation on the First Chapter of Lao Zi

Liao Ming-chun

The essence of the first chapter of *Laozi* discussed the importance of non-being by contrasting non-being with being. As non-being is the origin of Heaven and Earth ,and being is the Mother of All Things , non-being is more important than being. Because veneration for non-being can make the internal mystery of the divine law understood ,and veneration for being can only make its external manifestations observed ,so veneration for non-being outclasses veneration for being. Although non-being and being are both called the Cosmic Mystery , and being is just called the Cosmic Mystery , non-being reaching from the Mystery into the Deeper Mystery is the Gate to the Secret of All Life. Non-being is much more higher than being. So non-being is the largest category and the Universe Ontology in *Laozi*.

Genealogy of Morality and Phenomenology of Moral Consciousness

Ni Liang-kang

F. Nietzsche’s thought of the genealogy of morality is the unusual voice in his age. Whereas today ,

though in a morass of internal contradictions , it has represented a kind of general orientation of moral evaluation. But Nietzsche's genealogy of morality is merely a lead-in in this article , the author hopes that in the very end it could bring out a characterization of the phenomenological work of moral consciousness. No matter whether E. von Hartmann's phenomenology of moral consciousness belongs to real descriptive analysis of phenomenology of moral consciousness or not , we can at least try to formulate a few fundamental properties of the phenomenological work of moral consciousness.

On the Dual-dimension Structure of Leibniz's Ontology

Wu Tong-li

This thesis intends to reveal that Leibniz's ontology is in a dual-dimension structure which was constructed in order to solve the difficulties in the ontological models of Platonism and Aristotelianism. This structure recognized both the ontological status of the world of idea and the world of substance , and arranged them into two different ontological levels. It is featured with: the higher the dimension , the higher the ontological degree; the lower the dimension , the prior the ontological order. Thus , the respective principles of the two worlds in different dimensions can be concluded: in the world of idea , the joint manner of the elements is the simple combination; in the world of substance , the joint manner of the elements is the progressive torsion. By revealing the structure , it illustrates that Russell's affirmation that the Leibnizian system is not coherent is not well-grounded.

The "Present" Subject of Science and its Cognitive Models

Huang Hua-xin Chen Wen-yong

Researches on the status , effect and manifestation of cognitive subjects have been deepening gradually in scientific activities , and the "present" science has been widely paid close attention to as well. It is necessary for us to examine the collective cognition , and the cognitive activities with the community as the subject. R. Merton and T. Kuhn have attached importance to the role structure and the effect of cognitive subjects , M. Polanyi held that more attention should be paid to tacit knowledge in the scientific cognition , and R. Giere posed the distributed cognition of the subject. All of these theories would become the possible approaches to resolve the prima-facie contradictions between individuality and publicity , knowledge and act in science.

Ethnography: The Transition of Ethno-ethics Research Methodology

Jiang Ying-rong

Ethno-ethics is an interdisciplinary field of studies that explores the morality-related aspects of the lifestyles of different ethnic groups from ethnological and anthropological perspectives and by methodologies of such perspectives. The diversity of moral codes is the starting-point of ethno-ethical studies. The introduction of ethnographical methodologies will change the academic landscapes of ethno-ethics and provide a panoramic view of its disciplinary characteristics. Only by conducting field work , taking participant observation , faithfully recording the details of the morality-related aspects of the lifestyles of "culture holders" , and surveying the rules and procedures of ethical affairs while communicating with them , can a scholar engaged in ethno-ethical studies discover the unique cultural-ethical features of different ethnic groups.