

超越康德伦理学的三条路径^{*}

——黑格尔、叔本华和舍勒对康德伦理学的批判和超越

舒远招

[湖南大学, 长沙 410082]

摘 要: 被康德本人称为“道德形而上学”的伦理学是一种理性主义伦理学, 因为其基本道德原则被说成是由“纯粹实践理性”颁布的。这种伦理学自问世起, 就遭到了形形色色的批判。在德国哲学界, 黑格尔、叔本华和马克斯·舍勒对康德伦理学的批判和超越, 构成了三条各具特色的超越之路。从思维方式的角度看, 黑格尔以其思辨理性取代了康德的抽象知性, 由此沿着理性主义的方向超越了康德伦理学; 叔本华把对他人不幸的同情即恻隐之心当作道德的基础, 由此将康德的理性主义转换为一种非理性的情感主义; 舍勒则试图立足于现象学的本质直观, 建立起一种先天的、质料的价值伦理学, 这就从根本上超越了康德本人及其拥护者和批判者的共同预设: 只有纯粹形式才是先天的, 任何质料都是后天的。

关键词: 康德伦理学; 黑格尔; 叔本华; 舍勒; 批判超越

中图分类号: B516 **文献标识码:** A **文章编号:** 1671-7511 (2018) 04-0018-13

在西方伦理思想史上, 康德首次将伦理学或道德学作为一种“形而上学”加以建构。此前, 西方思想界只有“自然形而上学”, 而未见“道德形而上学”。但是, 康德于 1785 年在《道德形而上学奠基》中为道德形而上学展开奠基工作, 并于 1797 年出版了包含法权论和德性论的《道德形而上学》, 宣告了完整的道德形而上学体系的建立。期间, 他还于 1788 年出版了《实践理性批判》, 在对经验性的、条件的实践理性展开批判的同时确证纯粹实践理性的存在, 从而为道德形而上学的建构清除障碍。对康德而言, 要建立道德形而上学, 就必须从纯粹实践理性出发确立起先天的、绝对无条件的道德法则, 并将此先天法则当作区分善恶的最高标准和一切义务的根据。由于康德把作为

“意志自律”的先天道德法则当作完全撇开感性质料(目的)的纯粹形式的原则, 而且把纯粹实践理性当作先天道德法则的规定根据, 因此, 他的作为“道德形而上学”的伦理学自然会因为其先天主义、形式主义、普遍主义、绝对主义等倾向而受到形形色色的攻击和批判。批判不仅来自幸福论和当代功利论, 也来自情感主义、情境主义、经验主义、自然主义等流派。在当代英美伦理学界, 一些德性伦理学家(如伯纳德·威廉斯)和分析伦理学家(如乔治·爱德华·摩尔)也对康德伦理学展开了批判。

本文选择黑格尔、叔本华和马克斯·舍勒这三位德国哲学家对康德伦理学的批判加以阐释, 并从思维方式的角度对他们超越康德伦理

收稿日期: 2017-08-06

作者简介: 舒远招, 男, 湖南大学岳麓书院教授、博士研究生导师。

* 本文系教育部人文社会科学重点研究基地重点项目“康德道义论重大理论与实践问题研究——着眼于对康德道义论的各种批评”(项目号: 13JJD720007)、湖南省社科基金项目“康德正义论研究”(项目号: 2010YBA178)的阶段性研究成果。

学的路径进行概括。本文试图表明：黑格尔对康德伦理学的超越，是通过其思辨的理性思维对康德的抽象的知性思维的超越来实现的；叔本华对康德伦理学的超越，是通过用恻隐之情来置换康德所说的纯粹实践理性、由此把同情当作道德的基础而展开的；而马克思·舍勒则独辟蹊径，他试图运用现象学的本质直观方法建立起“质料的价值伦理学”，由此超越康德伦理学中的形式主义。这三条思路都建立在对康德伦理学的深刻批判的基础上，都具有一定的启发和借鉴意义，值得我们在相互对照中加以呈现。

一、黑格尔：批判和超越康德伦理学的思辨理性之路

黑格尔对康德伦理学的批判和超越，是在充分肯定康德伦理学的独特贡献和价值的基础上进行的。他在《小逻辑》中曾指出：康德在实践哲学中将他在理论哲学中否认了的东西（自由）证明为正确的，“主要是康德哲学的这个方面给这种哲学获得了巨大的好处”。^{[1] [P125]}他认为，这个“巨大的好处”就是对感性幸福论的批判和对理性的自由的捍卫。黑格尔和康德一样主张意志自由，主张从理性出发确立道德原则，并反对幸福论者把主观特殊的偏好、愿望和需要当作道德原则的基础。他们都是理性主义者，都从理性的角度来理解道德原则并因而反对感觉（情感）主义。在《法哲学原理》中，黑格尔还明确反对把主观的满足（个人幸福）当作人的行为的实质上的意图，反对把客观的目的（道德、善、正义）仅仅当作达到主观满足的工具，声称这是“一种恶毒而有害的主张”，^{[2] [P126]}并明确肯定了康德的义务论“我在尽义务时，我心安理得而且是自由的。着重指出义务的这种意义，乃是康德的实践哲学的功绩和他的卓越观点。”^{[2] [P136]}

尽管黑格尔赞同康德站在理性主义的立场上对幸福论、对作为幸福论之理论基础的感觉主义或自然情感主义、对利己主义和享乐主义的批判，但他并不满意康德接下来的做法，而是对康德伦理学进行了深入批判，并提出了一种超越康德伦理学的思路。

1. 黑格尔对康德伦理学的批判

黑格尔对康德伦理学的批判主要表现在两个方面。

(1) 指斥康德伦理学是一种形式主义

黑格尔对康德伦理学的最著名的批判，就是指斥它是一种空洞的、排斥内容的形式主义。在《法哲学原理》中，黑格尔明确地指斥了康德伦理学的形式主义。他说“着重指出纯粹的不受制约的意志的自我规定，并把它作为义务的根源，这诚然很重要，又意志的认识——多亏通过康德哲学——只是通过它的无限自主的思想，才获得巩固的根据和出发点……这诚然也很真确，但是固执单纯的道德观点而不向伦理的概念过渡，就会把这种收获贬低为空虚的形式主义，把道德科学贬低为关于为义务而尽义务的修辞或演讲。”^{[2] [P137]}在黑格尔看来，从康德的道德观点出发，是不可能有什么内在的义务学说的。我们固然可以从外面采入一些材料，借以达到特殊的义务，但从康德的无矛盾性的普遍形式要求，是不可能过渡到特殊义务的具体规定的；即使在考察行为的这种内容时，该原则也不包含决定该内容是不是义务的标准。相反，一切不法的和道德的行为，倒是可以通过这种办法而得到辩解——它们能够通过康德提出的无矛盾性测试。^{[2] [P137]}总之，如果应该为义务而不是为某种内容而尽义务，这在黑格尔看来就只是一种形式上的、抽象的同一，它排斥了一切具体内容和规定。

(2) 深刻揭示康德伦理学的内在矛盾

黑格尔在《精神现象学》中认为，在康德的道德世界观中，自我意识仅仅接受义务的约束，把义务当作自己的绝对本质，但在自我意识之外，却又存在一个独立于它的自然，这个自然按照其自身固有的规律运动。这就是说，道德世界观是由道德的自在自为存在与自然的自在自为存在的关系构成的，它一方面假定自然与道德彼此独立和互不相干，另一方面又假定具有这样的意识，它知道只有义务具有本质性而自然全无独立性和本质性。道德的世界观包含道德与自然这两个环节的发展，而这两个环节又处于上述完全矛盾的假定关系中。

黑格尔进而指出，康德首先假定了把义务当作绝对本质的能动的道德意识，而这个道德

意识却知道义务的履行并不一定能带来幸福,即感性欲望的满足,也就是说,德行与幸福很可能不一致。此时,道德意识要求根本不考虑履行义务是否会带来幸福,它只要求为义务而履行义务。但是,尽管道德意识强调在履行义务时要全然放弃对于幸福的考虑,却并不真的就完全放弃了幸福。在至善论中,康德果然提出配享幸福的人理当享受幸福,认为只有德福相称才是圆满意义上的至善,他由此便设定了道德与幸福之间的和谐,即有某种不现实的东西被设想为现实的。当道德意识设定了道德与幸福的和谐后,原先被排斥于道德意向之外的幸福,现在又被接纳进道德意向之中了。

黑格尔指出,康德不仅设定了原先相互对立的道德与幸福的统一、和谐,而且设定了始终处于冲突之中的理性诫命与感性欲望之间的统一、和谐。如果说道德与幸福的统一是第一个公设(上帝存在),则理性与感性之间的统一是第二个公设(灵魂不朽)。这种统一是通过扬弃感性的道路实现的,是感性对于理性的符合。在第一个公设中,道德与自然(幸福)的统一出现在道德意识之外;而在第二个公设中,道德与自然(爱好)的统一则直接出现于道德意识之中。黑格尔发现,在康德的第二个公设中,同样包含深刻的矛盾:一方面,对于道德意识的纯粹义务而言,感性欲望或爱好只具有否定的意义,必须尽可能地符合于理性;另一方面,一旦感性真的完全符合于理性,在这种完全的和谐中,作为道德意识或道德现实的道德就消逝了。道德不可以圆满完成,因为圆满完成就是自己的灭亡。对康德而言,人的德性始终是在自己的理性与感性的冲突中才彰显出来的。于是,他把道德的圆满完成当作一件永远不可能完全达到的绝对任务,即把它推之于无限辽远的未来。

在黑格尔看来,康德的道德世界观不仅包含上述内在矛盾,而且由于这些矛盾而存在一系列的“颠倒错乱”。例如,虽然康德设定了道德与幸福的和谐,但这种和谐并不为意识所知的,是非现实的、需要由上帝来保佑的和谐。就呈现于意识的情况而言,毋宁说正是道德与幸福的不和谐。但通过现实的道德行动,这种不和谐却又直接被克服了,道德行动造成了道德目的与现实本

身的和谐。也就是说,道德目的的实现,恰好意味着被称为享受和幸福的这种道德目的的实现。正如康德在《实践理性批判》中所说的,一个履行了道德义务的人会获得心灵的满足,这是一种理性的满足。于是,道德行动就把当初被认为是不能实现的、只能算是一种公设、被推到彼岸的东西直接实现出来了。但是,康德又认为现实的行动只是个别意识的行为,因此它所产生的东西就只是偶然的。而理性的目的,作为无所不包的普遍目的,则不小于整个世界。于是,康德又再一次颠倒了位置:他重新把上帝当作保证实现普遍至善的条件,由此否定了个别行动的意义。但他刚刚否定了个别的道德行动的意义,却再一次肯定了它的意义:个别的道德行动本身被他说是绝对的目的,因为它以纯粹义务为本质,而纯粹义务构成唯一的整个目的,根本无需考虑幸福。但最终,康德还是认为纯粹义务本身还不是全部目的,它还需要带来幸福,道德规律必须同时表现为自然规律。于是,颠倒再度发生了。道德与幸福相互和谐这一公设意味着:因为道德行动是绝对目的,所以绝对目的就意味着道德行动根本不存在。

问题的关键在于:康德只是在主观的道德意识的范围内设定道德与自然(幸福、感性意志)之间的和谐,因此,其道德世界观并不能真正实现道德与自然的和谐。上述一系列的矛盾,都表明康德局限于主观的范围来设定主客观的统一是极其困难的,道德主观主义使康德陷入了重重困境。

在《哲学全书》(1817)的第三部分《精神哲学》中,黑格尔在论述善与恶的关系时,也对康德义务论的多重矛盾作出了概括。

首先,各种特殊的善或义务彼此冲突。康德对善的规定是模糊的,由此就出现了多种多样的、彼此对立和冲突的善和义务。但是,由于它们都是善,因此又应该彼此和谐一致。它们每一个都是特殊的,但作为善和义务本身却是绝对的。黑格尔由此提出“主体应当是以排斥其他并因而取消这种绝对有效性来对它们的某种结合作出决定的辩证法。”^{[3] (P326)}显然,黑格尔根据善的具体内容而看到了善的内在冲突,他并且认为各种具体的善的相互冲突最终需要统一在绝对的善之中。由此,他也试图凭借主

体的辩证法来解决义务的彼此冲突问题。

其次，特殊的善与普遍的善不相一致。每个独特的主体都在追求自己的特殊利益或福利，并将之当作自己的本质目的和义务，但在普遍的善或目的中，这些特殊的利益或福利就不应该是关键的因素。在康德那里，特殊的善与普遍的善之间的和谐一致仅仅是偶然的，但它们却应该和谐一致。

再次，善与恶相互对立。每个具有特殊利益的主体都有可能使普遍的善成为对自己而言是特殊的东西，并因此使之成为一种“假象”。如此一来，该主体就有可能把普遍的善成为达到自己特殊利益的工具，由此陷入恶，这就造成了善与恶的对立。

最后，主观目的与客观世界不和谐。在康德的义务论中，除上述各种矛盾和冲突外，外部客观性（客观世界）也构成了与意志的内在决定相对立的另一个极端。因此，不仅这个外部世界是否与主观目的相一致，即善是否在这个世界里得到实现，恶是否在它里面无效，这都是偶然的；而且主体是否在这个世界里找到自己的福利，即善的主体是否在它里面成为幸福的，恶的主体是否成为不幸的，这也是偶然的。康德同时又主张：世界应该让善行在它里面得到实现，并满足善的主体的特殊利益；对恶的主体则不仅不给予满足，反而应该使恶本身消灭。

可见，自为存在着的意志对“善”的特殊性的规定活动所引起的深刻矛盾体现在多个方面。对康德而言，善或义务就只能表现为一种“应该”，而无法顾及它在客观现实中的具体实现；而对黑格尔而言，这些矛盾冲突是客观存在的，因此不能站在单纯主观主义的立场上左冲右突，而是要在一种伦理的立场上实现主观与客观的统一。

2. 黑格尔的思辨理性对康德的抽象知性的超越

黑格尔在批评康德的理论哲学时曾指出：尽管康德的理论哲学在一定的意义上超出了近代形而上学的知性思维方式，但它最终还是停留在主观认识与客观对象、现象与自在之物的割裂之上，因此，康德的理论思维最终也只是停留在知性思维的层次上，而未进展到把矛盾

当作客观事物的本质这一思辨的理性思维。因此，他对康德理论哲学的超越，就是要突破康德批判哲学的上述局限，运用思辨理性来实现主观与客观、现象与自在之物、有限与无限等等的全面而彻底的统一。同样，黑格尔对康德伦理学的批判也是从批判康德的抽象知性（理智）思维方式入手的，他认为如果坚持抽象的知性思维方式，就会要么陷入一种空洞的形式主义，要么陷入一系列的自相矛盾，因此，必须用更高级的思辨的理性思维来取代康德的抽象的知性思维，以便真正扬弃康德伦理学的一系列内在矛盾。

那么，什么是黑格尔所主张的理性的思辨思维？它与抽象的知性思维有何区别？对此问题，黑格尔在《小逻辑》的“逻辑学的进一步规定和划分”部分曾有清楚的回答。在他看来，逻辑的东西就形式而言有三个方面：一是抽象的或知性的方面；二是辩证的或否定性理性的方面；三是思辨的或肯定性理性的方面。这三个方面并不构成逻辑学的三个部分，而是每个逻辑上实在的东西的一些环节，即每个概念所包含的不同环节。^{[4] [P151-152]} 知性思维停留在各个固定的规定和它们彼此的差别上，它认为这种有局限的抽象的东西是自为地持续存在的和现实存在的；辩证的环节是这些有限规定的自我扬弃，是它们向自己的对立面的转化；思辨的思维“则把握了各个对立的规定的统一，把握了包含在它们的分解与过渡中的肯定东西”。^{[4] [P160]} 可见，所谓思辨的理性思维，实质上是一种肯定矛盾客观存在的思维。

让我们以《法哲学原理》对于道德（die Moralität）的阐释为例，来看看黑格尔是如何超越康德的抽象的知性思维的。

在“故意和责任”部分，黑格尔主张把行为与行为后果统一起来，反对将两者割裂开来的“抽象知性”。他说“论行为而不问其后果这样一个原则以及另一个原则，即应按其后果来论行为并把后果当作什么是正义的和善的一种标准，两者都属于抽象理智。”^{[2] [P120]} 只问行为本身而不计后果，这是康德的观点，因为定言命令所要求的，就是要把行为本身当作目的，完全不考虑行为的后果；而以行为后果来决定行为价值的主张，正是康德曾经反对过的后果

论(幸福论、功利论)。显然,黑格尔反对非此即彼的做法,反对将行为本身与行为后果片面地割裂开来。

在论证了行为与其后果的思辨的统一之后,黑格尔在“意图和福利”部分继续论证了行为与其动机(意图、目的)的思辨的统一。在行为与其动机的关系问题上,一些人认为行为的价值就在行为本身,根本不需要考虑行为的内在动机,而康德主张“唯动机论”,认为行为的道德价值完全由行为的内在动机决定。黑格尔从其思辨理性出发,主张把两者结合起来。他写道“近人特别对行为常常追问动机。以前人们只不过问,这人是否是正直的人?他是否在尽他的义务?今天人们却要深入到他们内心,而且同时假定着在行为的客观方面和内在方面——即主观动机——之间隔着一条鸿沟……所以更高的观点在于在行为中求得满足,而不停留于人的自我意识和行为的客观性之间的鸿沟上,不过这种鸿沟的看法,无论在世界史中或个人的历史中都有它的一个时期的。”^{[2][P124]}

黑格尔在“意图和福利”部分进一步论证了行为动机的两个方面、即主观动机(实现福利、幸福)与客观动机(实现善、自由、正义等)的统一:一方面,就个人的主观动机而言,每个人都希求满足自己的欲望和热情;另一方面,善和正义也是行为的一种内容,并构成行为的客观动机,这种内容不是纯粹自然的,而是由我的合理性所设定的,“以我的自由为我的意识的内容,这就是我的自由本身的纯规定”。^{[2][P124]}黑格尔还从自由的角度对这两个方面作出了规定。他说,主观的、形式的自由就存在于自然的主观定在中,即在需要、倾向、热情、私见、幻想等等中具有较为确定的内容,这种内容的满足就构成福利或幸福。由于幸福的种种规定是现有的,所以,它们不是自由的真实规定。自由只有在自身目的中,即在善中,才对它自己来说是真实的。但黑格尔提出了这样一个问题:人是否有权给自己设定未经自由选择而仅仅根据主体是生物这一事实的目的?他回答道“但是人是生物这一事实并不是偶然的,而是合乎理性的,这样说来,人有权把他的需要作为他的目的。”^{[2][P126]}这表明他是把人的合理需要当作一种权利来加以维护的。

黑格尔在此明确批评了抽象知性(理智)把行为的客观目的(善、自由、正义)与主观目的(福利、幸福)割裂开来的做法。他说:“由于个人自己的主观满足……也包括在达成有绝对价值的目的之内,所以要求仅仅有绝对价值的目的表现为被希求或被达到的东西,以及认为客观目的和主观目的在人们希求中是相互排斥的这种见解,两者都是抽象理智所作的空洞主张。”^{[2][P126]}

在《法哲学原理》的“善和良心”一节中,黑格尔对善的界定最为集中而鲜明地体现了他的思辨的理性思维。对黑格尔来说,善不再像在康德的严格的伦理学(道德学)中那样仅仅是抽象形式的道德法则所指向的对象,而是作为普遍的意志概念与特殊意志的统一的观念。在这个统一中,抽象法、福利、认识的主观性和外部定在的偶然性,都作为独立自主的东西被扬弃了,但它们本质上仍然同时在其中被保持着。所以,善就是被实现了的自由,是世界的绝对的最最终目的。黑格尔所说的这个“善”,相当于康德在上帝公设之下所说的“至善”。黑格尔还进一步指出“善不是某种抽象法的东西,而是某种其实质和福利所构成的、内容充实的东西。”^{[2][P132]}“福利没有法就不是善,同样,法没有福利也不是善……”于是,善就被黑格尔规定为“合法的福利”,康德的单纯形式的道德法则就容纳了福利或幸福这个感性的内容,康德义务论与幸福论各自的片面性,就随着其抽象的知性思维被思辨的理性思维取代而被扬弃了。

总之,在黑格尔看来,康德所谓的“纯粹实践理性”其实依然是一种“抽象知性”。而他对康德伦理学的超越,说到底是他的思辨的理性思维对康德抽象的知性思维的超越,通过思维方式的这种提升,黑格尔把康德所固执坚持的一些规定性与其相关的对立面思辨地统一了起来,从而实现了由康德片面的道德世界观向更高的伦理世界观的过渡。

二、叔本华:超越康德伦理学的恻隐同情之路

叔本华对康德伦理学的批判和超越也是在

充分肯定其理论贡献的基础上展开的。在《作为意志和表象的世界》（1819）一书的附录“康德哲学批判”中，叔本华虽然在《纯粹理性批判》与《实践理性批判》的关联中对康德伦理学的最高道德原则、内在道德动机等等展开了尖锐批判，但也肯定了康德伦理学有一大功绩，这“正是在于他把伦理学从经验世界的一切原则，也就是从一切直接间接的幸福论解放出来，在于他十分别致地指出了美德的王国不是从这个世界来的”。^{[5] P1711} 在应丹麦皇家科学院 1837 年就“道德的来源或基础”问题所作的有奖征文而撰写的《论道德的基础》（über die Grundlage der Moral, 1840）^① 一文中，他虽然对康德的伦理学（道德学）展开了全面而系统的批判，但同样肯定了康德对道德科学的伟大贡献，这就是“他清除了这门科学中的一切幸福论”。^{[6] P139} 他在此不仅肯定了康德对幸福论的抵制，而且肯定了康德在哲学方面的其他功绩。例如，虽然他一再论证康德所说的道德义务来源于基督教的神学诫律，由此揭露了康德伦理学有一个神学基础，但他还是肯定“康德摧毁了直到他时代认为不可动摇的思辨神学的基础”。^{[6] P134} 此外，他与黑格尔一样肯定了康德的自由理论，认为尽管他对康德道德体系的抨击深入到了其最深的根源，但康德对道德科学还是做出了卓越的贡献，而这也就是“他的关于自由与必然共存的学说”。^{[6] P198}

1. 叔本华对康德伦理学的批判

尽管叔本华对康德伦理学作了高度肯定，但依然认为康德伦理学或道德学的基础是不能成立的，基于这种认识，他对康德的伦理学展开了深入、系统的批判。在《论道德的基础》前言的第二部分“一般的回顾”中，叔本华声称在半个多世纪里，康德的道德学一直悠闲地躺在康德为它布置的软垫上，即实践理性的定言命令——其名曰“道德法则”——的软垫上。而今天，传唤康德的道德学到庭受审的时刻到来了。他之所以要撰写此文，就是要证明康德的实践理性与定言命令是完全没有保证、没有根据和虚构的假设，他还将进一步说明，“康德的整个体系，和他的

先驱者的那些体系一样，缺乏一种坚实的基础”。^{[6] P138} 在“对康德道德学基础的批判”的标题下，叔本华不仅论述了康德道德学的基础、主要原则及其推论形式，而且论述了康德关于自我义务、良心、理知的与经验的性格或自由的学说，另外，还把费希特的伦理学作为康德道德学错误的放大镜来加以考察。我们在此不想对这部分的内容作出全面的介绍，而仅仅叙述叔本华对康德道德学基础所作的批判，不过，叔本华在展开其批判之前，首先否定了康德道德学的“命令形式”。

（1）否定康德道德学的“命令形式”

在摧毁康德道德学的基础之前，叔本华在第二章“论康德道德学的命令形式”中对康德实践哲学的宗旨提出了批评。在康德看来，实践哲学的宗旨，并非为实际上发生之事找出理由，而是要找出关于纵然从未发生、却依然应该发生之事的法则。对此，叔本华表示了坚决反对。在他看来，伦理学家必须满足于“阐明与解释那给定之物，换句话说，那实在是或发生的事物，以便获得对它的理解”。^{[6] P142} 可见，康德关注的是建立一门关于“应然”的“规范伦理学”，而叔本华关注的是建立一门关于“实然”的“说明伦理学”。叔本华认为，康德在《道德形而上学奠基》中不加任何研究，就在序言中断言存在着纯粹的道德法则并将之当作自己道德学的基础，这是非常武断的。康德声称这个纯粹的道德法则具有“绝对的必然性”，也遭到了叔本华的非难，因为在他看来，康德的道德法则既然是关于实际上并未发生、而仅仅应该发生的行为的，那就不能说它具有“必然性”。如果德文 *Notwendigkeit* 一词不作“必然性”、而作“必要性”来理解，也许可以减轻叔本华的不满，因为说道德法则具有必要性，是说它要求行为按照自己的命令发生，但并不意味着人的行为真的就必然按照自己的命令发生。

叔本华认为，康德之所以没有认真考察自己的道德法则的来源，很可能是因为他把基督教的

^① Moral 有“道德”和“道德学”二重含义，因此此文也可以译为“论道德学的基础”。在任立、孟庆时的中译本中，叔本华的这篇论文被译为“道德的基础”。在文中叔本华指出：道德行为以道德原则为基础，而道德原则背后还有一个道德学的基础。实际上，叔本华此文既论证了道德的基础，也阐释了道德学的基础。

诫律(“十诫”)就直接当成了自己道德法则的来源,并由此提出自己的责任和义务学说。康德所说的法则、命令、责任和义务一旦离开其神学渊源、神学假设,便在现实中失去了一切意义。而企图用康德关于绝对无条件的责任、义务的议论来代替神学的做法,则是用空话来满足读者,甚至可以说是让读者消化“一个形容词与其形容物结合的矛盾”。^{[6] P145)}人类的一切行为都是由惩罚或奖赏所决定的,是为了逃避惩罚和获得奖赏而展开的,因此,用康德的话来说,它不可避免地是“假言式的”,而非“定言式的”。撇开行为的后果来谈问题,绝对的责任就是一个形容词与形容物结合的矛盾。叔本华还发现,康德在《实践理性批判》中果真设定了一位授奖者(神),一种报偿,以及受奖者灵魂的不朽。在康德的德福统一的至善学说中,原先根本不予考虑的行为的报偿(幸福)重新被接纳进来了。叔本华讽刺说“但是从根本上说,这只不过一种其源头为幸福的道德,是建立在自私自利上的道德。换句话说,它是幸福论,它已经被康德视为一个擅入者郑重其事地从他的体系的前门推出去了,反而以最高善的名义又让它从后门爬进来。”^{[6] P144)}①叔本华还认为,由于康德的责任和义务概念来源于基督教的“十诫”,因此,便本质上建立在人之依赖于另一个意志(神意)的假设之上,这一意志向他发布命令,宣布奖励或惩罚,康德的道德学体系是建立在隐蔽的种种神学的假设之上的。

(2) 摧毁康德道德学的基础

叔本华对康德道德学的基础的摧毁,主要是在第四章“论康德道德学的基础”中展开的。他首先指出,康德喜欢把人类知识分为先天的和后天的,他不仅把“自然形而上学”当作先天的知识,而且把“道德形而上学”也当作先天的知识。于是,道德学被分成两个部分,一个是纯粹的、即先天可知的部分,这构成道德形而上学;另一个是经验的、即后天的部分,这是道德人类学。当康德把道德形而上学当作一门纯粹先天的科学来奠基时,他认为他所设定的道德法则,是一个先天可知的、不依赖任何内在或外在经验的法则,即“先天综合的实

践命题”,它完全建立在纯粹理性的概念上。这样一个命题只能是纯粹形式的命题,它与行为的质料无关,因此不能从人的本性中,或者从外界状况中找到它,它并不是一个可以通过经验来证明的意识事实。叔本华认为,康德实际上是用所谓纯粹先天的、即不包括任何来自于内部或外部经验的诸概念,来构造其道德学的基础,他把纯粹先天的概念当成了纯粹先天的道德法则的基础。

康德确实并未把先天综合的实践法则建立在感觉的基础上,而是建立在纯粹实践理性的基础上,因此,其道德学的基础也就是纯粹实践理性。康德不是把纯粹实践理性仅仅当作人类的一种智能,而是当作所有理性存在者的普遍的能力。对康德而言,道德法则也不只是对人有效的,而是对所有理性存在者都普遍有效。由此,康德确立了一种不是为了作为人而存在的、而是为了一切有理性的存在者而存在的道德学的观念。叔本华对此表示了坚决反对。他认为,我们没有资格把关于人的东西提升为关于所有理性存在者的东西,即使我们承认理性是人类的属性,也不能据此推断理性存在于人类之外,并创立一个“有理性者”的“属”。

叔本华进一步将自己的考察分为两个不同的问题:一个与道德原则有关;另一个与道德学的基础有关。在一个道德学体系中,其主要命题或原则在直接规定着行为的路线,告诉我们应该如何做,因而它是德行之“所是”;而某种道德学的理论基础,则构成德行之“所以然”,涉及德行存在的理由或根据,应尽责任的理由,给予劝诫或称赞的理由等,而不管其理由是在人性中,或者在世界的外在条件中,或者在任何其他的事物中能够找到。许多人总是有意或无意地将道德学的原则和它的基础混淆,而叔本华则主张将两者截然分开。对他而言,道德学的原则不外乎是“不要害人;但应尽力帮助人。”^{[6] P159)}而该原则的基础或根据则只能在人的同情心中去寻找。

在叔本华看来,康德与其他人一样混淆了道德学的原则与该原则的基础,康德“以一种极虚伪的方式,把道德学原则和它的基础紧密

① 引文中的“最高善”原文为 das höchste Gut,也译为“至善”。

地连结在一起”。^{[6] P160} 康德把道德原则理解为纯粹先天的、纯粹形式的东西，不包含任何质料、内容，不依赖于任何经验。康德本人意识到了其中的困难，即如何从无中建立起道德原则？于是，他宣称道德法则是“纯粹理性的一个事实”，而他的追随者也都错误地以为，康德直接地把自己的定言命令表明为“一个意识的事实”。但叔本华认为，如此一来，道德法则就有了一个经验基础，其来源就是人类学的，从而导致了康德观点的自相矛盾。如果康德所说的道德法则当真是先天的，超出了一切经验，则康德就毫无理由又给它找到一个经验的基础，将它视为一个意识的事实。

叔本华试图揭示康德提出先天的、纯粹形式的道德原则的“诡计”。他说，康德嘲讽意志的一切经验刺激，于是首先摈弃了原本可以成为决定意志活动的经验法则的一切东西，结果是将其法则的经验内容或质料完全去除，仅仅保留其形式。于是，这只能是合法则性的抽象概念。但是，这个合法则性概念是由对所有人都有效的东西建立起来的，所以，如果该法则的实质是由普遍有效事物的概念组成的，其内容就不过是普遍有效性而已。由此，康德得出了这样的公式：始终按照你能够同时意欲其成为普遍法则的准则行动。这就是康德为其道德原则、从而也是为其整个道德学体系建立的真正基础。

叔本华认为，康德所建立的这个道德学的基础是必须直接加以反对的，原因在于：“这样一项道德法则的根源是不可能在我们之内的，因为它假设，人会自动地忽然产生念头，要到处寻找他的意志甘愿服从、且能决定他行为的一项法则。”^{[6] P164} 事实上，人在行动时不可能想到这样一种思维程序，想到使自己的行为准则能够成为普遍法则。至多是在另一个道德刺激已向那里补充了头一个刺激与动机之后，他才有可能产生这种思想程序，而且这种刺激应该是积极有效的，实际存在的，能够影响心灵活动的。但是，所有这些东西都与康德的假设相冲突。所以，如果康德把利他的情感（同情和爱）从道德动机中排除出去，就只能把利己主义继续当作人的行为准绳了。叔本华坚信：道德激励不能不是经验的，只有它才能克服种种自私自利的动机。康德试图排除这种真正感性

的道德动机，结果只能听凭自利动机支配我们的行为，尽管康德表面上诉诸纯粹理性的动机。

因此，叔本华认为康德把纯粹先天的概念、纯粹实践理性当作道德学的基础，当作先天道德原则的基础，是不可能成功的，因为这些纯粹先天的、形式的东西缺乏实在的内容，没有任何经验的根据，在任何情况下都绝不能激动人心。康德道德学的基础也缺乏真正的“实体”，没有任何实在性，因此，它是建立在空中楼阁之上的。康德想用几个全然抽象的概念构成道德学的基础，这注定会失败的。康德将道德原则建立在理性而非道德情感的基础上之所以失败，还因为人类理性只能做工具性使用。理性总是斤斤计较的，遵循的是最自私、不公正乃至邪恶的准则。对叔本华而言，理性的算计始终是邪恶的，而感性的同情则是高尚的。

(3) 批判康德道德学的基本原则及其推论形式

在第五章“论康德道德学的主要原则”中，叔本华进一步揭示了康德基于理性而提出的道德原则实质上是一条利己主义原则。康德的道德原则表面上是纯粹形式的，有别于自爱或自身幸福原则，但它其实建立在这个心照不宣的假设上，即“我只能意愿那对我最为有利之物”。^{[6] P178} 我们之所以要对别人公正和仁爱，是因为这样做在理性看来对我们自己最为有利。例如，我之所以不愿意有一项说谎的普遍法则，是因为那样的话人们就不会再相信我，或者会报复我；我之所以发现别人有难会想到去帮助他，是因为我也可能需要得到别人的帮助。可见，康德所说的道德责任，其实是建立在预先假定的利益交换的基础上的，因而是自私的，只能用利己主义来解释。这是一种普遍的、互利互惠的、聪明的利己主义。

叔本华在此还谈到了长期以来人们关于义务的一种区分，即把义务分为法律所规定的义务（康德所谓的完全的、应尽的、较狭隘的义务）和由德行规定的义务（康德所谓不完全的、可嘉的、较宽泛的义务，或者说是爱的义务）。他指出，康德试图从自己的道德原则出发导出义务的这种划分，但其尝试是勉强的、糟糕的。在后文论述公正的德行时，叔本华还认为康德把义务分为法权义务和德性义务是勉强

而武断的,他主张将这两类义务叫作公正的与仁爱的德行。他指出,康德的错误在两个方面:一是康德没有想到公正也是一种德行;二是过分扩大了义务概念的外延,没有把公正放在“正当”的范围之内,而是也将之当作一种义务。对叔本华而言,公正与仁爱这两种德行,都源于人的同情。

叔本华在第六章中进一步批评了康德道德原则的“推论形式”,即定言命令的其他的“表达式”。针对康德提出的“人是目的”公式,即“人,乃至每一个有理性的存在者本身均作为目的自身而存在”的陈述,叔本华指出:“目的自身”与“绝对应该”一样都有其神学的渊源。他认为“绝对价值”是不存在,任何价值都是通过比较而得出的,因此是相对的,“目的自身”或“绝对价值”等表述违反逻辑。他还指责康德将无理性的动物仅仅当作工具而非目的,认为这样做是违背道德的。他不赞同康德在《道德形而上学》德性论部分提出的观点:人对于其他动物本身没有义务。他认为康德的道德是伪装了的神学道德,因为基督教道德也从来不关心动物。康德的定言命令还有第三个表达式“每个有理性存在者的意志对一切有理性存在者是普遍地有立法权的。”这个公式通常被叫做“意志自律”公式。这个公式的结果,是要求我们相信定言命令的特征在于:当出于义务感而行动时,意志摆脱了一切兴趣的吸引,于是,普遍立法的意志全然不依据兴趣而行动。但叔本华认为这个观点是荒谬的,因为行为不可能没有动机而展开,而没有兴趣又没有动机。此外,叔本华还谈到了“目的王国”中的人的尊严概念。他认为,康德把人的尊严界定为一种无条件的、无可比拟的价值,这是一种虚张声势的解释,因为任何价值总是相对的。

可见,叔本华对康德道德学(包括了康德的义务论)的批判是全面而系统的,尽管他很可能对康德的思想有所误解,但他确实敏锐地抓住了康德道德学的一些内在矛盾,如道德学排斥幸福而至善论接纳幸福的矛盾。他也试图揭露康德道德学的神学渊源,揭示康德道德学原则的普遍利己主义的实质。

2. 叔本华的恻隐同情对康德的纯粹实践理

性的超越

康德和叔本华在反对幸福论这一点上是完全一致的:他们都反对幸福论所包含的利己主义动机,同时反对与此动机密切相关的“病理学的情感”(康德语)。但是,对于如何克服这种利己主义的幸福论,两人给出的答案是截然不同的。

在康德看来,要克服利己主义的幸福论,就需要克服实践理性的局限,把实践理性从仅仅充当实现幸福的工具的“工具理性”提升为“纯粹实践理性”,也就是说,使之不再仅仅提供聪明的、有条件的“假言命令”,而是提供完全撇开质料和内容的纯粹形式的、无条件的“定言命令”。可见,康德是通过把实践理性“纯粹化”、通过把先天的道德法则建立在纯粹实践理性的基础上来克服以感性情感主义为基础的幸福论的。但在叔本华看来,康德诉诸纯粹实践理性来建立先天道德原则的做法是失败的,这不仅是因为这样建立的先天道德原则完全是空中楼阁,缺乏经验的支撑,而且因为康德所谓的纯粹实践理性归根到底还是一种工具理性,它所提出的所谓纯粹形式的道德原则归根到底是一个经过包装的利己主义原则。所以,叔本华不仅站在经验的立场上反对康德形式主义和先天主义,而且试图揭露康德伦理学的形式主义所隐藏的利己主义的实质。

叔本华认为真正的道德原则是“不要害人,但要尽力帮助人”,只有符合这个原则的行为才是道德的行为(不要害人只是一个消极的禁令)。显然,他所支持的这个道德原则在康德看来依然属于质料的实践原则,是以他人的幸福为内容的,而不是纯粹形式的命令。不过,尽管他一再批判康德的做法,但他对“行为的道德价值何在?”这一问题的回答完全是康德式的:只有出于真正的道德动机的行为才具有道德价值;也只有出于真正的道德动机的行为,才能既得到内在良心的肯定,也赢得外界他人的赞扬。

叔本华把人类行为的动机分为三类:一是利己主义的动机,它指向自我的幸福和利益;二是邪恶的动机,它意欲他人的灾祸或痛苦,对自己也没有好处;三是同情的动机,这是唯一的道德动机,它完全着眼于他人的幸福。利己主义的伦理学总是从普遍的、长远的自利动

机来解释人们何以做出公正的、正当的行为，叔本华则认为一切真正的善行只能出自同情的动机，自私自利的动机和单纯害人的邪恶动机都是反道德的。正是因为人具有对他人的同情，他才意愿他人幸福。

当叔本华把同情当作一切道德行为的道德动机时，他更看重的不是与他人共欢乐，而是与他人共痛苦。所以，他的伦理学最重要的概念，就是 Mitleid（怜悯之心）。他认为，只有这样一种分享他人痛苦和不幸的同情，“才是一切自发的公正和一切真诚的仁爱之真正基础”，^{[6] [P234]} “是真正道德行为的唯一根源”。^{[6] [P235]} 他还认为，只有他人的不幸和痛苦，才会引起我们的直接的同情。而这其中的道理在于：痛苦或苦难是实在的、积极的，并且直接作用于意识，但满足的、享受的、幸福的本质，则在于对困苦消除或对痛苦的减轻，其效果是消极的。由此，他把满足或享受，仅仅理解为痛苦的解脱。

由对他人不幸的真切同情（怜悯之心）出发，叔本华提出了公正（正义）和仁爱两种基本德行。公正是一种消极的德行，它仅仅表现为不伤害他人、不给他人制造不幸。当一个人运用暴力或欺骗的手段伤害他人时，被伤害者是有权利报复的，可以采用“以眼还眼、以牙还牙”的行动策略，这并没有违背公正（叔本华由此批评了康德对于诚实的过分强调）。与公正不同，仁爱是一种积极的德行，它主要表现为对他人的无私的、不求回报的帮助。对叔本华而言，帮助他人实现幸福，实质上就是帮助他人摆脱或解除痛苦——幸福等于痛苦的解脱。公正和仁爱是两种最基本的德行，其他所有的德行都可以由它们衍生而来。

叔本华始终是从经验主义的角度来反对康德伦理学的，因此，当他把对他人的不幸的同情（怜悯之心）当作一切道德行为的根源和内在动机时，他始终认为这只不过是一个可以通过我们的眼睛直接观察到的经验事实。他用专门的一章，为自己的理论提出“由经验证实的证明”。他列举了大量的事例（包括人们对动物的同情、各种公正无私和仁爱的行动等）来

证明对他人不幸的同情即恻隐之心，才是唯一真正的道德动机。

在叔本华看来，人们之所以会同情他人的不幸，产生与他人融为一体的感觉，是因为在个体化的存在的背后，还隐藏着一个统一的“本体”，这就是未个体化的“意志”，正是这个统一的意志构成了同情的“形而上学的基础”。不过，《论道德的基础》一文的主要意图，仅仅在于论证对他人的不幸的同情才是唯一真正的道德动机，是一切公正和仁爱的德行的基础，至于同情背后的更深层的形而上学的基础，他仅仅是在“附录”中简单论及的。

三、舍勒：超越康德伦理学的现象学本质直观之路

舍勒在批评康德的形式主义伦理学时，也首先对康德伦理学作出了充分的估价。他声称，他在批评伦理学中的形式主义时之所以首先瞄准康德的伦理学，^① 是因为康德的伦理学是伦理学中的形式主义的典型形态，值得给予特别关注。他在《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》第一版序言中说“正是康德而非任何其他近代哲学家的伦理学，才至今都仍在展示着我们在哲学伦理学上——不是以世界观和信仰意识的形式，但却是以严格的科学明察的形式——所拥有的最完善的东西。”^{[7] [P2]} 在第三版序言中，舍勒在回应哈特曼对自己著作的一种指认时，也提到了康德伦理学的极端重要性。哈特曼认为舍勒的著作“可以为理解亚里士多德的思想提供新的启示”，^{[7] [P17]} 舍勒否定了这一判断。在舍勒看来，亚里士多德作为一位前现代的思想家并不了解“善业”（Gütern）和“价值”（Werten）的区分，其伦理学本质上是“善业伦理学”和“客观目的伦理学”而绝非“质料的价值伦理学”，因此正好是《伦理学中的形式主义和质料的价值伦理学》一书所要详尽反驳的。作为一种现代伦理学，“质料的价值伦理学”的建立有赖于亚里士多德式的古典伦

① 《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》第一版的副标题是“尤其关注伊曼努尔·康德的伦理学”，自第二版后，副标题变为“为一种伦理人格主义奠基的新尝试”（Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus）。

理学的崩溃,而康德在捣毁善业伦理学和目的伦理学的过程中居功至伟,因而可以说“质料的价值伦理学”“是以康德对这些伦理学形式的摧毁为前提的”。^{[7][P18]}因为康德洞察到:善业伦理学和目的伦理学总是建立在偶然的历史经验的基础上,因而只具有经验—归纳的有效性,而缺乏先天的普遍必然的有效性,并且很可能陷入伦理相对主义。

1. 舍勒对康德伦理学基本预设的批判

舍勒是带着对康德伦理学的绝对尊重来批判康德伦理学的。他之所以批判这种他绝对尊重的伦理学,还因为他认为,“康德的伦理学使人在这里或那里受到他以后哲学家们的批判、纠正和补充,但它并没有在其最深层的基础方面受到撼动”。^{[7][P2]}这就是说,前文所述的黑格尔、叔本华等人对康德伦理学的批判,在舍勒看来尚未触及其最深层的基础,也就是说,批判者们尚未意识到康德伦理学的基本预设本身就存在问题。诚然,黑格尔等人曾批评过康德伦理学的形式主义,并试图将幸福的质料或内容吸收进来,但是,他们却一致认为只有纯粹形式才是先天的,具有普遍必然性,而质料或内容必定是后天的、经验的,因而是偶然多变的。即使是叔本华所说的恻隐之心即对他人不幸的同情,也不过是一种出现于经验意识之中的现象。

舍勒认为,康德本人及其拥护者和所有批判者从未质疑过的基本预设,就是“只有纯粹形式是先天的,而任何质料或内容必定是后天的”,由于肯定了这个基本预设,因此,康德之后的所有批判者所做的工作,就只不过是重新恢复了康德曾经试图摧毁的善业伦理学和目的伦理学。舍勒在“引论性的说明”中写道:

在我看来,如果人们以为,质料伦理学的某个后康德学派已经反驳了康德学说,那么这意味着一个极大的谬误。我不这样认为,而是宁可相信,所有那些以一个质料的基本价值,如“生命”“福利”等等,作为伦理学论证之出发点的新学派,都只是为这样一个预设提供了例证,而对这个预设的彻底拒绝恰恰就是康德实践哲学的最大功绩,甚至严格说来就是它的唯一功绩。因为质料伦理学的那些形式都鲜有例外地同时也是善业伦理学和目的伦理学的

形式。^{[7][P31-32]}

舍勒认为,可以存在一种价值伦理学,它是质料的而非纯粹形式的,但它跟康德的形式主义伦理学一样具有先天的普遍必然性,因而从根本上有别于康德曾经摧毁过的善业伦理学和目的伦理学。也就是说,他试图建立一门关于伦常价值(die sittliche Werten)、关于它们的秩序以及建立在这些秩序之上的规范的学说,这门学说是具体而明晰的,但独立于所有实证心理学的和历史的经验,具有先天的普遍必然性,同时还以立足于真正洞见的方式把这些伦理价值建构到人的生活之中。为了建立这种质料的价值伦理学,他批判地审查了康德伦理学所包含的一系列理论预设。这些构成了康德伦理学之基础的预设被归结为以下八个定理:

(1) 所有质料伦理学都必然地必定是善业伦理学和目的伦理学。

(2) 所有质料伦理学都必然带有仅只是经验—归纳的和后天的有效性;唯有一门形式伦理学才是先天的,并且是不依赖于归纳经验而确然的。

(3) 所有质料伦理学都必然是成效伦理学,并且唯有一门形式伦理学才能够作为善与恶的原初价值载体来谈论志向(Gesinnung)或有志向的意欲(Wollen)。

(4) 所有质料伦理学都必然是享乐主义,并且回归到在对象上的感性快乐状态(Lustzustände)之此在上。唯有一门形式的伦理学才能在对伦常价值的指明和对建基于它们之上的规范的论证过程中避免朝向感性快乐状态。

(5) 所有质料伦理学都必然是他律的(heteronom),唯有形式伦理学才能够论证并确定人格的自律性。

(6) 所有质料伦理学都只会导向行动的合法性,唯有形式伦理学才能够论证意欲的道德性。

(7) 所有质料伦理学都使人格服务于它的本己的(eigen)状态或它的异己(fremd)善业事物;唯有形式伦理学才能够指明和论证人格的尊严。

(8) 所有质料伦理学最终都必须将伦理价值评估的基础移植到人类自然组织的本能

(triebhaft) 利己主义中, 唯有形式伦理学才能论证一种不依赖于任何利己主义和任何特殊人格自然组织的、对所有理性生物一般都有有效的伦常判断。^①

舍勒在正文中对上述预设展开了全面的批判。从正文内容来看, 他对康德的批评涉及康德对功利论、目的论、效果论、幸福论(享乐主义)、他律论等多方面的批评。他一方面同意康德对这些道德理论的批评, 另一方面又试图指出康德本人批评前提的谬误。当然, 舍勒在批评康德伦理学的形式主义及其论据时, 并没有忘记申述自己的正面立场和观点, 相反, 他认为真理是对自己和对谬误的标示, 因此, 他试图用正确的前提来代替康德的错误前提, 以此来指明康德前提的谬误性。也就是说, 他试图通过自己的正面理论来克服康德的错误前提及其推论。

2. 舍勒的现象学本质直观对康德的纯粹实践理性的超越

舍勒提出的主要观点是: 康德错误地构造了先天形式—后天质料的对立, 认为一切从后天质料出发的伦理学都是经验—归纳的, 因此只有走先天形式的道路才能建立具有普遍必然性的道德理论。舍勒试图表明: 在伦理学中其实存在着先天质料, 这就是通过现象学的直观所直观到的价值事物中的价值, 而且这些价值具有自己的等级秩序。善业伦理学混淆了价值事物所包含的价值和有价值的价值事物, 要想把两者区别开来, 就需要把对价值事物中的价值的认识建立在直观的基础上。“价值必须始终是自身直观地被给予的, 或者必须回溯到这样一种被给予性上。”^{[7] P44} 当我们凭借直观去把握各个层次的价值关系时, 就会发现价值样式之间有一种先天的等级关系, 例如, 从感性价值(舒适—不舒适)到生命价值(高尚—庸俗), 再到精神价值(善—恶、美—丑、真—假), 直至神圣价值和非神圣价值。

舍勒认为, 康德完全合理地把任何一门善业伦理学或目的伦理学看作从一开始就是错误的, 并明确予以拒绝。康德看到, 只要我们使

一个人格或意愿行动的好与坏依赖于它们与一个被设定的现实的现存善业或祸患世界的关系, 我们就会使我们意志的好坏一并依赖于这个善业世界的特殊而偶然的的存在, 同时也依赖于我们对它的经验性的认识。由此一来, 一切伦理学就有可能建立在历史经验的基础之上, 因而只具有一种经验—归纳的有效性。于是, 伦理相对主义就会随之而生。但是, 尽管康德的上述做法是合理的, 他接下来的做法却失之偏颇了。“由于康德在伦理学论证过程中试图撇开现实的善业事物不论, 而这是合理的, 于是他也就随即认为, 可以不去考虑在这些善业中展示出来的价值。”^{[7] P39} 如果价值仅仅在于善业事物对于我们快乐或不快的所起的作用, 那么康德的做法依然是合理的, 因为这样理解的价值完全是主观的, 是随着我们的感情而不断变化的。但是, 如果善业作为价值事物(Wertdinge)的价值是可以借助于现象学的本质直观而被直观到的一种客观的“质料”, 一种既存在于价值事物即善业之中、又不等同于善业的被直观到的对象, 那么, 康德就没有任何理由继续宣称“一切质料伦理学都必定是善业伦理学或目的伦理学”了。

在《实践理性批判》中, 康德曾明确反对把我们的感性情感当作判断善恶的标准, 即不赞成这样一种观点: 凡是让我们快乐的就是善的, 凡是让我们痛苦的就是恶的。尽管让我们快乐的是福, 但福并非道德上的善; 尽管让我们痛苦的是祸, 但祸并非道德上的恶。在他看来, 我们必须凭借纯粹实践理性先确立起无条件的道德原则, 让该原则来充当判断道德上的善与恶的标准。于是, 在舍勒看来, 康德就完全否认了善与恶是一种“质料价值”, 因为它们仅仅具有一种全无内容的“合法则性的形式”。舍勒认为, 康德的做法是不能成立的, 因为他由此而忽略了道德上的善实际上就是一种“人格价值”。舍勒相信, 善与恶“是特别类型的清楚可感受的质料价值”。^{[7] P59} 当然, “在这里没有什么是可以定义的, 就像所有最终的价值现象一样”。^[7] 显然, 他认为这类质料价值仅

^① 译文对一些德文术语的翻译具有特色。如 Gesinnung 一般翻译为“意向”, 此处译为“志向”; Wollen 一般译为“意愿”, 此处译为“意欲”; sittlich 一般翻译为“道德的”, 也有人主张翻译为“伦理的”, 此处翻译为“伦常的”, 等等。

仅是现象学直观的对象。

可见,舍勒以现象学的直观主义来代替康德的理性主义立场。在康德看来,一切质料,包括感性的欲望、爱好和情感都是混乱无序的,它们需要纯粹实践理性来给自己定形,赋予自己以秩序和条理,而纯粹实践理性本身不包含任何内容,只提供纯粹形式的法则。舍勒对此提出了激烈的批评,他认为一切道德原则都不能撇开为我们所直观到的这些先天价值质料。舍勒把自己的质料的价值伦理学也叫做“情感伦理学”,并将之同康德的“理性伦理学”相对立。在他看来,这种情感伦理学也是一种“先天论”而非“经验论”,因为他所说的情感活动具有先天的内涵,这些内涵也像理性的法则一样独立于经验。也就是说,在精神的感受活动中,也存在着对先天质料的“本质直观”。

我们在此不详细地叙述舍勒对康德伦理学的形式主义的批评,以及他意图建立的质料的价值伦理学。但我们可以从舍勒对康德的批评

中看出:他并不认为康德的伦理学真正代表了伦理学的一种科学形态,具有非历史的永恒价值。正如舍勒在第一版序言中所说“康德自以为在纯粹的、普遍有效的人类理性本身之中找到了根源,实际上是属于普鲁士历史的一个特定时期的一个在种族上和历史上有限的民族伦理(Volksethos)与国家伦理(尽管这个伦理中包含着优异与卓越)。”^{[7] P2-3}在第三版序言中,舍勒更明确地谈到了自己的伦理学的“相对主义性质”,认为“它把康德伦理学的理性人本主义也仅仅看做人类精神史中的一个瞬间”。^{[7] P18}

从以上叙述可以看出:德国哲学家们对康德伦理学的批评是不断推进的,而且在不断推进的过程中展现出了批评者各自不同的立场和方法。在各种各样的批评中,对康德伦理学的形式主义的批评显得非常突出,而舍勒立足于现象学直观对先天质料的阐释,对康德伦理学的形式主义无疑构成了最深刻、最尖锐的挑战。

参考文献:

- [1] [德]黑格尔.小逻辑[M].梁志学,译.北京:人民出版社,2002.
- [2] [德]黑格尔.法哲学原理[M].范扬,张企泰,译.北京:商务印书馆,1961.
- [3] [德]黑格尔.精神哲学[M].杨祖陶,译.北京:人民出版社,2006.
- [4] [德]黑格尔.逻辑学《哲学全书》第一部分[M].梁志学,译.北京:人民出版社,2002.
- [5] [德]叔本华.作为意志和表象的世界[M].石冲白,译.杨一之,校.北京:商务印书馆,1994.
- [6] [德]叔本华.伦理学的两个基本问题[M].任立,孟庆时,译.北京:商务印书馆,1996.
- [7] [德]马克思·舍勒.伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学[M].倪梁康,译.北京:商务印书馆,2011.

■责任编辑/张瑞臣

Three approaches to transcending Kant's ethics: Hegel, Schopenhauer and Scheler's critique and transcendence of Kant's ethics

SHU Yuan-zhao

(Hunan University, Changsha 410082, China)

Abstract: Kant's ethics, which Kant himself calls "the metaphysics of morals", is a rational ethics, because its basic moral principles are said to be promulgated by pure practical reason. This ethic has been subjected to various forms of criticism since it emerged. In the German philosophy, Hegel, Schopenhauer and Max Scheler's critique and transcendence of Kant's ethics finds expression in three approaches. From the point of the mode of thinking, Hegel replaces Kant's abstract understanding with his speculative reason, and thus transcends Kant's ethics in the aspect of rationalism. Schopenhauer puts the sympathy for the misfortunes of others, which is compassion, as a moral basis, whereby he transforms Kant's rationalism as an irrational emotionalism. Scheler tries to establish a priori and material value ethics, which is based on the intuition of essence of phenomenology. This fundamentally transcends the common presupposition of Kant himself and his supporters and critics: Only pure form is a priori, and any material is a posteriori.

Keywords: Kantian ethics; Hegel; Schopenhauer; Scheler; critical transcendence