

· 纯粹哲学研究 ·

质料何以是先验的？ ——论马克斯·舍勒的“质料的价值伦理学”基础

黄裕生

(清华大学人文社会科学学院, 北京 100084)

摘要: 在康德哲学里, 先验与后验的区分对应于形式与质料的区分, 康德认为, 只有形式的东西才是先验的东西, 而质料则一定是经验的东西。但是, 在舍勒看来, 这种对应性的区分是康德哲学的一个基本错误。因为先验与后验的区分是绝对的, 而形式与质料的区分则是相对的。真正先验的东西是不借助于包括形式在内的一切在先条件而直接被给予的东西, 也只有这种没有在先条件而直接被给予的东西才是先验的东西。在这个意义上, 质料作为直接被给予的东西, 就是先验的东西。作为直接被给予物, 先验质料物也就是被给予的自身物。相对于各种普遍定理而言, 这种质料反而是构成它们之规定与前提的形式。

关键词: 康德; 舍勒; 先验与后验; 直接经验与间接经验; 质料与形式

在西方哲学主流传统中, 自古希腊哲学提出质料与形式的区分开始, 质料就是在后(*aposteriori*) 而不是在先的(*a priori*)。而当康德以“在先知识—先验知识(*die Erkenntnis apriori*)”与“经验知识(*die empirische Erkenntnis*)”的区分来阐明这种“先验—在先知识”时, 质料的在后性(后验性) 就在于它的经验性^①。所以, 质料既是在后的, 也是经验的。更进一步说, 由于在康德这里, 一切经验性的东西都只能是以感性直观为前提, 所以, 质料既然是经验的, 那么它一定也是感性的、被给予的。正如在传统思想里质料必须在某种形式里才能现实地存在一样, 在康德这里, 一切质料都只有在时—空这种感性直观形式中才能被给予, 因为感性时—空是最初级的形式, 它作为最基础的在先—先验要素, 是一切质料被给予而现实地存在的在先条件。所以, 在以康德为代表的近代哲学中, 质料被当作一种在后与无序的东西这种传统理解得到了顽固的维护。

同时, 自古希腊哲学始, 情感(*die Emotion*) 在西方主流哲学中一直受排斥, 因为它一直被视为是无序、混乱的, 而哲学是要探寻万物的尺度、确立人间的法则。所以, 哲学要使自己尽可能地远离情感, 直至摆脱情感, 以便确保自己确立的世界秩序是真实、可靠的。当康德在对人的先验能力进行明确划分并严加分析的基础之上, 把情感感受(*das emotionale Fühlen*) 定位在感性(*Sinnlichkeit*) 时, 他就把情感感受归为与质料密不可分的经验性活动。情感感受的经验性、无序性

① 这里对于 *a priori* 与 *a posteriori* 的翻译, 我仍然按我在《真理与自由》一书里的理由, 把前者译解为“先验”或“在先”, 把后者译解为“后验”或“在后”, 而拒绝使用已被广泛接受的“先天”与“后天”的译法。因为在中文里, “先天”最直接的意思就是天生的; 先天的东西, 就是生而有之的东西, 与生具有的东西, 但这显然不是康德的意思, 更不是现象学在使用这个概念时的意思。虽然当舍勒把真正的 *Apriori* 看作属于直接的经验(*die unmittelbare Erfahrung*) 领域时, 把 *a priori* 仍然译解为在康德哲学中讲得通的“先验”, 明显是有问题的, 但是, 如果说这种直接的经验的确先于一切间接经验, 是一切间接经验的前提, 那么, 我们不妨也可以把直接经验对间接经验的这种在先性称为“先验”。

与无法则性 在康德这里以前所未有的强硬姿态得到了维护。所以 在康德哲学里 情感感受不仅完全被排除出自然法则的基础之外 更被排除出道德法则的根据之外。任何建立在情感感受之上的行为规则都只不过是一种因人因时而异的主观准则 永远也不可能成为普遍有效的客观法则。换言之 在情感感受里 不可能确立起任何法则秩序。这意味着 一切伦理法则都必须建立在与感性相对应的纯粹理性之上。与感性的被动性不同的是 纯粹理性本身具有自主—自发性 (Spontanität) 也就是说 它可以无待于感性与质料而能自己决定自己 在这个意义上 纯粹理性是纯形式的、自由的。所以 在康德看来 真正的伦理学只能建立在纯粹形式的自由理性之上。虽然这种伦理学并非后人批评的那样 是不考虑质料的 相反 倒是要贯彻一切质料条件 但是 由于它把伦理道德法则只建立在纯粹形式的理性之上 所以 被称为形式主义伦理学。

然而 现在却有一种哲学伦理学与此针锋相对 认为真正的伦理学不仅是建立在质料之上 而且同时也是建立在情感之中 这就是马克斯·舍勒的“质料的价值伦理学 (die materiale Wertethik)”。他把自己的这种伦理学立场称为“情感的直觉主义和质料的先验主义 (emotionaler Intuitivismus und materialer Apriorismus)”^① 以与康德伦理学的“形式的先验主义”相对立。这种伦理学虽然是情感与质料的 但却又是先验—在先的 因而是普遍与绝对的。如果这种伦理学能够成立 那么 它无疑是对康德所奠定的律令伦理学的最大挑战 也是康德以来最大的一次伦理学革命。同时 这种以情感为基础的伦理学显然也为更深入地重新审视中国古典伦理思想提供了新的可能; 当然 如果非要把中国古典伦理思想的核心归为亲情与家庭 那么情况则另当别论。对于这种伦理学 我们直接要逼问的是: 质料何以是先验(在先)的? 情感又如何是有序的? 对这两个问题的回答 实际上构成了马克斯·舍勒的“质料的价值伦理学”的基础。本文在此讨论的是第一个问题。

—

这里 我们首先要澄清 在舍勒的现象学里 “先验—在先 (a priori)” 究竟是指什么? 先验的领域究竟是一个什么样的领域? 我们且引用舍勒的论述来展开讨论。

我们把所有这样一些观念性的意义单位和定理称为“先验 Apriori”: 这些意义单位和定理是通过一个直接的直观内容而成为自身被给予性 而与任何一种对思考这些意义单位和定理的主体及其实在的自然性质的设定无关 也与任何一种对这些意义单位和定理能运用其上的对象的设定无关。……这样的直观就是“本质直观 (Wesensschau)” 或者 如果我们愿意说 也就是“现象学的直观” 或者“现象学的经验 (die phänomenologische Erfahrung)”。这个直观给予的那个“什么 (was)” 不可能更多地被给予 也不可能更少地被给予——不像我们能够较精确地或较不那么精确地“观察”一个对象 或者能够一会儿观察它的这个特征 一会儿观察它的那个特征那样 这个“什么” 或者被直观并因而“自身”被给予(无遗漏、无折扣地被给予 既不通过“图像” 也不通过“象征”被给予) 或者它不被“直观”因而不被给予。在这里 本质性和什么性本身既

^① Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Max Niemeyer, 1921 S. XI. 中译本参见倪梁康译的马克斯·舍勒《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》北京: 三联出版社 2004 年 第 8 页。本文引文的译文与中译本的译文会有不同程度的出入, 下面不一一说明。

不是普遍的,也不是个体的。^①

这实际上是说,只要是在直接的直观中作为自身被给予的意义单位与定理就是先验的、在先的。换言之,先验的东西也就是在直接的直观中作为自身被给予的东西。这里,有两个问题要进一步加以讨论,才能真正澄清先验领域,即:何为“直接的直观”?又如何理解“自身被给予性”?

在这里的所谓“直接的直观”,也就是不同于经验观察的现象学直观。这种直观之所以是直接的,在于它是基于行为意向性(die Aktintention)本身,而不借助于诸如图像、符号、概念等任何中介。而行为意向性或意向性行为没有意向性之外的条件,它不依赖于任何在它之外的所谓客观条件。从自然的观点看,意向性行为与任何其他行为一样,都需要有行为之外的各种条件,比如一个执行或实施着这一行为的自我或者拥有感官机能的主体、人格。但实际上,一切事物,包括“自我”、“主体”、“人格”都是在意向性行为的基础上被给予或者被确立起来的。也就是说,行为意向性并不以自我、人格、世界关系为前提,不是先有自我、主体和世界关系体系,才有行为意向性;相反,行为意向性是在先的,先有行为意向性,才会有“我”以及相关的看、听、闻等等这些呈现世界关系的具体行为。我们的看、听、闻并非基于感官功能,而是基于意向性,否则,我们就看不出花之妍,听不出音之韵,闻不出味之美。意向性之为意向性,就在于它是意识行为的方向或指向(die Richtung),这种意识指向由于没有任何外在的限制而完全是出自意识自身,因而,它是一种无限定的、自由的指向:它因其无限定而无强制,因其自由而能敞开。因此,意向性行为因这种意向性而能够向……敞开自己而让……作为自身出现。这是意向性的根本向度所在。

因此,如果说现象学直观的直接性在于它只基于行为意向性,那么,我们现在可以进一步说,这种直接性就在于这种直观能够敞开自身而让……作为自身出现。这种直观与康德所说的直观的不同就在于,后者要改变被给予物才能显现被给予物,而前者则让被给予物作为自身被给予。在这个意义上,现象学直观才是真正的直观:它不设任何形式条件(如时一空)作为关口,而是敞开一切大门,让事物在无门之门中直接呈现。这种无门的呈现才能使事物作为它自身被给予。对直观设置任何哪怕是纯形式的条件,都会使直观变成与经验观察一样,必定因其在先的条件与中介而改变被给予物,增加了或减少了被给予物。所以,在康德的感性直观里与在日常观察里一样,被给予物都不是作为自身被给予。因为在它们的条件与中介下,被给予物或者被遗漏、减少,或者被增加、遮蔽。

从自然的角度或日常的立场看,我们的闻见之知,也就是经由感官的日常观一察,就是对事物的最直接把握,是对事物的最本原的接触;特别是科学实验的观察,更是被看作是对事物更真实的直接把握。但是,实际上,且不说科学实验的观察是以一系列精致的设计、仪器等等为中介,就是我们日常的观察与感知,也并非真正是直接的把握。因为当我们在对对象进行观察与感知时,我们实际上已经自觉不自觉地预设了对象与(执行观察的)主体这样一些条件,并在这样的条件下去理解所有的观察与感知活动。所以,所有日常的观察与感知都是主体对对象的观察和感知。但是,对象、主体这些条件正如身体及其器官、物体及其属性一样,首先都是在直观现象的基础上被构造与规定出来的。也就是说,它们都已经是一些中介物。所以,日常的观察、感知并不是对事物的直接把握,恰恰已是一种间接把握。因此,在其中被给予的东西或者被遗漏,或者被凸显,或者被掩盖,而不可能不折不扣地作为自身被给予。

^① Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, S.43. 中译本参见马克斯·舍勒《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》第57页。

这意味 被给予物在日常观察中并不是作为自身被给予性而存在。所谓自身被给予性,也就是显现为自身而存在。在舍勒看来,只有在现象学的直接直观中,被给予物才可能作为自身显现而被给予。虽然我们上面说这种直观是基于意识行为的意向性,但是,这种意向性并非某种现成的在先形式,而是一种敞开性的自由指向行为,它并不预设任何对象,也无需预设任何对象。相反,一切对象只是在这种自由指向行为中才一同被给予、被敞开。这里,对象其实并非“对一象(Gegenstand)” ,也就是说,并不是在意向行为眼前或对面的东西,而是与意向性行为一起被给予的东西。意识行为首先总是一种意向性行为,而意向性总是意识行为的意向性,没有离开行为的意向性。因此,分开地说,没有意向性行为,也就不会有意向性对象被给予,同样,没有意向性对象被给予,也就不会有意向性行为发生。意向性对象不在意向性行为之外,必定是也只能是在意向性行为之中,并与意向性行为一起被给予。在这个意义上,这里没有对一象,而只有在意向性行为中作为自身显现出来的现象。当我们说直观基于行为意向性时,实际上等于说,直观本身就是一种意向性行为。所以,通过直观被给予的不是什么“对一象”,而是作为自身显现出来的现象,也就是自身被给予物。自身物也就是本质物,作为自身存在就是作为本质存在。因此,在现象学直观里作为自身被给予物的现象也就是本质自身。所以,现象学直观也被视为本质直观。因此,当舍勒把先验的东西规定为在直观中作为自身被给予的东西时,也就等于说,先验领域首先就是直观中作为自身被给予的现象领域,因而也就是本质领域。

就现象学直观中自身被给予的东西就是本质而言,这个本质是一个绝对本质。因为它不可能更多地被给予,也不可能更少地被给予,正好就如此这般被给予,这是一个绝对的“量”。多了不是它,少了也不是它。在日常与科学的观察活动中,我们能更精细地观察对象,也能不那么精细地观察对象。这意味着,在这种观察活动中,对象既可以更多地被给予,也可以更少地被给予。但是,在现象学直观中,作为自身被给予的东西,必定是不多不少地被给予,因为它不經由任何中介的遮蔽或凸现。因此,本质也就是没有遗漏的整体或全部。这意味着,直观给出来的本质领域是最自明、最真实的领域。但是,这种最真实、自明的本质却既不是普遍的,也不是个体或特殊的。也就是说,先验的本质本身并无普遍与个别之分。只有当本质与这一本质在其中显现出来的对象发生关联时,或者说,当某个对象作为拥有这种本质的对象出现时,才会发生本质的普遍意义与个别意义的区别:当本质只呈现在某一个对象上时,本质才显现为属于个体而是个别的,而当本质与众多个体对象发生关联并以所有这些对象都拥有这一本质的形式显现出来,本质才显现为属于共有的而是普遍的。

这里,我们以现象学家们喜欢举的“红”这个例子来分析:在直观中被给予的“红”是一本质性的存在,它如此这般不多不少地作为红本身被给予,是色系中一种独立颜色的一个绝对标准。虽然红总是在浅红、粉红、深红等等这些具体对象中被给予,但是,就它通过直观被给予而言,则只是作为红本身被给予,而不是作为浅红或其他什么红给予我们。这个在直观中的红本身既非普遍的,也非个别的,而只是它自身。但是,它却既可以成为普遍的,也可以成为个别的:当红这一本质性存在与浅红、粉红、深红、紫红等等众多不同对象发生关联并在这些关联对象中显现出来时,红本身就获得了普遍的意义而显现为普遍的,也就是成为所有那些红所共同具有的东西;而当红这一绝对本质只与某一具体的颜色如浅红发生关联时,那么它就成为浅红这一个体事物的本质从而是个别的。

从自然的立场看,红只是一个在后的概念,是我们在把浅红、粉红、深红、紫红都把握为红时给出的一个普遍概念,也就是人们通常所说的,红是从那些色彩中抽象出来的一个共同属性。但是,我们之所以会把浅红、粉红等等这些不同的色彩都归为“红”,或者说,我们之所以会从那些不

同的色彩中抽象出“红”来,必须首先有一个红的标准。也就是说,必须首先有一个“红”本身给予我们。虽然红总是显现在浅红或粉红、紫红这些具体的对象性色彩中给予我们,但是,只要它经由直观直接给予我们,它就必定首先作为红本身,而不是作为浅红或其他个别的色彩给予我们。上面的分析在根本上意味着,在直观里给予的本质先于一切个体的东西与普遍的东西。因此,本质既非共相,亦非个体。

不过,现象学直观不仅给出本质的东西,而且给出本质的东西之间的关系。因此,本质性东西及其关系才构成最基本的先验领域,而就其是直接被给予的而言,它也是一个先验(在先)的事实领域。正是这个先验的事实领域,而不是什么纯粹形式领域或观察给出的经验领域,构成了一切定理的真理性基础。在这一点上,舍勒给出这样的论述:在本质性其关系领域里,“定理的真理完全独立于可被观察、描述的东西的领域,独立于可由归纳经验确立的东西的领域,并且不言自明地独立于一切可进入可能的因果性解释中的东西;定理既不能被这类经验所证明,也不能被这类经验所反驳。或者说,本质性东西及其关系是先于一切这类经验(vor aller Erfahrung dieser Art),也就是说,是先验被给予(a priori gegeben)在本质性及其关系中得到充实的定理才是先验为真的。所以,先验 das Apriori 并不限制在定理上(甚至限制在与它们相对应的判断行为上),比如限制在作为这些定理与行为的形式上(也就是判断活动的形式上),康德就是从这些形式展开出作为思维的功能法则的范畴;相反,先验完全属于被给予物(Gegebenen),属于事实领域(Tatsachensphäre)。一个定理仅当它在这样的事实中得到充实,它才先验地为真(或为假)。”^①

如果说有先验为真的定理,那么,这定理之所以为真,与可观察、可归纳的经验事物无关,也与因果性关系无关;归纳经验既不可能证明,也不可能反驳这种定理。因为它们的真理性只与先于一切归纳经验而被给予的先验事实领域相关:当它们能在本质性事物及其关系这一事实领域得到充实时,就先验为真,得不到充实,就先验为假。定理就其形式而言是空的,这里所谓“充实(erfüllen)”,也就是定理的形式能被事实所填充,从而显示出切实的肯定性意义来。一个定理如果不能被事实所填充而显出确切的意义来,那么它就不是真的。在舍勒看来,定理被事实所充实而为真,也就是与事实相符合而为真^②。比如,“A是A”这个定理,它之所以是自明的,就因为它可以在直观给出的事实里得到充实:任何一个本质事物都首先处在与自身等同的关系中。也就是说,这个形式定理就像一张支票一样,可以在现象学直观中兑换到本质事物及其关系,所以它是先验自明的。因此,先验为真,并非形式上为真(比如不自相矛盾),而首先是事实上为真,是事实上的真保障了形式上为真。这意味着,先验的东西首先不像康德以为的那样只限于形式的东西,确切说,只限于作为一切被给予物之前提的形式领域;相反,先验的东西首先是直观的被给予物领域,也就是作为本质及其关系的先验事实领域。给出这种先验事实的直观也被舍勒称为“现象学经验”,在这个意义上,先验(在先)的事实领域倒是一个经验领域。不过,这个意义上的现象学经验有两个基本特征使之区别于所有其他类型的经验。^③

第一个特征就是,现象学经验是一种直接的经验,能够给出事实本身,也可以说是一种本原经验(Ur-erfahrung)。它不借助于包括概念在内的任何类型的象征、符号和指示,相反,所有的符号、象征都可以,也只能在现象学经验中最后得到充实而被理解—体验,或换一个角度说,所有其

① Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, S. 44. 中译本参见马克斯·舍勒《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》第58页。

② Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, S. 44.

③ Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, S. 45. 中译本参见马克斯·舍勒《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》第60页。

他经验即借助于诸如符号、象征、对象等等中介而进行的经验 都要以现象学经验为前提。

这里 我们仍以“红”这个颜色为例来说明。在日常经验里 红总是各种不同的红 因为它们都是通过不同的中介给予的。比如 当我们以语词“红”或 rot、red 去标识红时 红也就作为一个语词所标识的一种颜色给予我们 但是 要以一语词去标识红 显然要有一个前提 那就是红本身已被给予 已有红这一事实；同样 红也可以作为这个物或那个物的颜色给予我们 这里 我们是借助于对象这个中介来经验红 也就是通过把红与红在其中呈现出来的对象联系起来去观察红 而这种联系显然也以红本身已被给予为前提。人们还可以把红规定为某种光谱效果 或者规定为色彩秩序中的一个颜色 甚至规定为我看见的一个颜色等等。所有在这些规定中被给予的红之所以都是红 都被归在红之下 显然要有一个前提 那就是已有一个标准的红被给予 也就是红本身已被给予。所有那些不同的红都包含着这个红本身 才成为红。而它们之所以是不同的红 是因为它是经由不同的中介或载体而被给予的 比如 通过语词的中介而成为语词“红”或 rot、red 所标识的一种颜色 而由事物或表面的中介则成为一物或一表面的红 由一颜色锥体表现出来的颜色秩序为中介则成为色系中的红。不同的红是在不同处境、不同关联中被经验的 因而才成为不同的红。

这也就是说 不同的红是在间接经验中被给予的 因而都不是红本身。而这些不同的红之所以都被归在红之下 是也只是因为它们都以在直接的现象学经验中被给予的红本身为基础 并且也只有在这种关于红的直接经验中得到充分的理解、体验、证实 也就是得到真实的见证。如果没有关于红本身的直接经验 那么作为语词“红”或 red/rot 所标识的一种颜色 或者作为一物的一种颜色等等不同的红 都只是空的 甚至难以被理解。在没有关于红本身的直观情况下 我们无法让一个不懂汉语的外国人明白“红”究竟标识什么；虽然通过解释 他能明白它标识一种颜色 但是究竟是什么颜色 于他是模糊的、不确定的。当然 人们可能会说 只要指给他看一下一块红布 他就明白了 而无需什么关于红的现象学直观。但是 当我们做这样的演示的时候 我们与这个外国人一起完成的首先不是看到这块布的颜色 而是直观到红本身。这意味着 作为语词所标识的红或者在其他间接经验中给予的红的意义 只有在关于红本身的现象学直观中才能得到最后的充实的体验、理解与见证 从而获得真实性。这就像是支票兑现成真实的金银、货物 支票的意义才得到最后的理解与见证一样 现象学的直接经验是对非现象学经验开出来的支票（这里就是各种“红”）的“兑现（Einlösung）”。相对于现象学的直接经验来说 间接经验给出的不同的红 只是金额不等的代金券 最后都必须在现象学经验里兑现成真金实银。

简单说 在关于红的各种规定中 也就是在各种经验中 各种红是作为方程式中尚未确定量值的 X 出现。在拥有红本身这一常量的前提下 当其他变量（各种经验条件与中介）确定下来 作为不同红的具体量值的 X 才确定下来。这里 我们可以把不同条件中的红的确定量值表示为 $X_1、X_2、X_3、X_4 \cdots X_n$ 。它们各自包含的量值实际上都是空的 只有在现象学经验里 才获得了事实的红本身。也就是说 现象学经验使 X 成为无需以任何中介为条件的事实本身。

这意味着 一切非现象学经验 也就是以某种中介为条件进行的间接经验 比如科学经验 因其间接性而永远不能给出事物本身。所以 在科学里没有事物本身。如果说本原真理就是事物本身 那么 科学没有真理。就如汇票是代金券一样 科学只是“代真券” 只有在现象学的直接经验中才能兑现到真理本身 也就是事物本身。

与事物或事实本身直接相关 这是现象学经验的第一个基本特征。它的另一个特征就是 它是内在的经验（die immanente Erfahrung）。也就是说 现象学经验只包含着被直观的东西 而永远不包含任何通过直观内容而被意指为外在于这一内容并与这一内容分离的东西。在现象学经

验中 被给予的东西与被意指的东西(Das Gegebene und Gemeinte) 是重叠一致的: 直观中被给予多少 被意指的就是多少。所以 现象学经验内在于直观之中。

相反 在非现象学经验里 被给予的东西与被意指的东西并不重叠一致; 也就是说 被意指的东西并不完全在直观经验中被给予 而是超出了直观被给予物 因而不是自身被给予物。比如在知觉(Wahrnehmen) 经验里 我们不仅知觉到对象的颜色、形态 而且知觉(触摸) 到它的软硬、粗细、高矮、冷暖、香臭以及轻重等等关系属性 并把这些关系属性作为对象的规定而构成一个被意指物。但是 这些关系属性却并不在直观中被给予 而只是在比较关联中才呈现出来 否则就无所谓粗细、软硬等相对的经验性规定。在知觉经验中 所有相对的经验规定都构成了被意指物的内容 但它们却不在直观中被给予。所以 在知觉经验中 被意指物与直观被给予物是不重叠的, 也就是说 是超出直观内容之外的 所以不是内在的 而是超越的。

至此 关于“先验(在先 Apriori)”意味着什么这一问题 根据舍勒的论述 我们可以给出一个基本的说明: 凡是通过直接性直观的内容而成为自身被给予的东西 就是先验的。这种直观内容就是本质及其联系 这是一个绝对的事实领域。先验—在先领域首先就是一个直观中被给予的事实领域 这也就是现象学现象或现象学经验的领域。

二

既然先验—在先领域就是直观内容 也就是现象学的经验领域 那么 先验(在先) 与后验(在后) 之别、形式与质料之分 也就与康德确立起来的相关区分具有完全不同的意义。

先验被给予的东西也就是直觉(观) 的内容 而不是由思维“事先筹划的东西”或由思维“建构的东西”等等这样的事实。但是, “纯粹的”(或者说“绝对的”) “直观”事实与那些必须经过一系列(原则上是无穷尽的) 观察才被认识的事实有严格区别。前者(只要它们是自身被给予) 及其联系才是“明晰的”或“自明的”。所以 先验与后验(a priori und a posteriori) 的对立问题不在于经验与非经验…… 而只在于经验活动的两种类型: 纯粹而直接的经验活动与间接的经验活动(即以对实在的行为承担者的自然组织的设定为前提的经验)。但是 我们可以说 在所有非现象学经验中 直观的纯粹事实及其联系是作为经验活动的“结构”和“形式法则”发挥作用 并且是在这个意义上发挥作用 即这些纯粹事实从来不在(非现象学) 经验中被给予。但是 经验活动却根据这些事实或按照这些事实而进行。^①

这里 我们之所以引这一长段来分析 是因为它不仅涉及先验与后验、形式与质料的区分 而且涉及舍勒对现象学本身的理解。在这里 现象学不仅是一种经验主义(Empirismus) 而且是一种彻底的经验主义 因为它不是基于观察、归纳意义的间接经验 而是基于在直观中作为自身被给予的东西。后者因其在直观中被给予而是直接的经验 因其作为自身被给予而是绝对的纯粹事实。相对这种作为直接经验的纯粹事实 一切由观察与归纳给出的事实都不是彻底的、直接的经验 因为它们实际上不仅是以已经被给予的直接事实为前提 而且以某种思维构造物(如观念、概念、符号等) 以及自然的官能组织为中介。因此 一切由观察与归纳给出的经验都是间接经验而是可

^① Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, S.47. 中译本参见马克斯·舍勒《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》第61页。

分解、可解构、可还原的，因而它们不是自明的，也不是在先（先验）的，而是在后的。相反，最直接的经验，也就是作为自身被给予的绝对事实，才是自明与在先—先验的。

因此，在这里，先验（在先）与后验（在后）的区别，也就不再是经验与非经验的区别，而只是经验类型的区别，即直接性经验与间接性经验之间的区别。真正先验（在先）的东西并不是非经验的东西，恰恰是最直接的经验，最纯粹的事实。这里不存在任何由思维提供或构造出来的、先于纯粹事实的先验形式，因为根本不可能存在独立于这种事实本身的先验形式。如果说纯粹事实要作为自身被给予是要有条件的，否则就不能作为自身被给予，那么，这个条件并非什么起构造性作用的形式要素，否则就不可能让事实作为自身被给予，而必定改变了事实。因此，这样的条件必定只能是一种能够让事实作为自身被给予的条件，而这样的条件又必定只能作为事实本身的要素而与事实一起被给予。

进一步说，这样的条件必须能够敞开自己与超越自己，因而必须能够满足两个前提：它能够不以既定或现成的东西（比如形式）去规定被给予的事物，而是以打开可能性的方式敞开自身而让事物作为其自身被给予；同时，它能够超越出包括自然官能组织与有无功用等功能性的规定要求，从而能够不以自然官能组织的结构或功能性要求为尺度去限定、构造被给予物。这样的条件就是纯粹意识的意向性行为。它敞开自己与事物作为自身被给予，是同时发生的同一件事情，这里，意识的意向行为与事物自身被给予是同一件事情，都是同一个纯粹的绝对事实、一个直接的经验。意向行为的实施与自身被给予物是不可分离地同属于一个经验或同属于一个事实。所以，任何自身被给予物必定是在意向性行为中被给予，因而必定是意识现象，而意向性行为的实施也必定就是自身被给予物的被给予。这只是从不同角度说明同一件事情的发生。这里不存在意识之外的自身被给予物，也不存在在自身被给予物之先的意识行为。因此，虽然自身被给予物是有条件的，但是，这个条件却是作为自身被给予物的要素而与它一起被给予。所以这里没有什么纯粹的先验形式，没有什么完全是由思维提供的在先条件。当我们说意向性行为是先验（在先）的，与说自身被给予物是先验（在先）的是一个意思——它们真正表达的都是：直接的经验，也就是纯粹的事实，是先验（在先）的。在什么之先呢？不在其他之先，只在间接经验之先。

在自然的立场上看，通过观察而得到的经验就是最直接的经验。但是，这是一个误解。正如前面提到，一切观察都以预设观察主体（包括预设被当作主体所拥有的自然官能）与观察对象为前提，而这一切前提都是在有了自身被给予物之后被构造出来的。这意味着，实际上，包括日常经验与科学经验在内的间接经验都是运行在直接经验基础之上，是以直接经验为在前提的。对于间接经验来说，直接经验是作为“形式”与“结构”发挥着引导作用，比如，直观中给出的红本身引导着在各种观察活动中遇到的各种红都被规定为红，或者说，对红的直接经验使观察活动把遇到的各种红经验为红成为可能。在这里，直接经验给出的红本身构成了观察中遇到的各种红的“形式—本质”。也就是说，相对于间接经验里的内容来说，直接经验里的内容是形式的。但是，这并不意味着，先验或在先的东西就一定是形式的东西，而后验或在后的东西则一定是质料的东西。先验与后验之别，不仅不是非经验与经验之别，同时也不是形式与质料之别。因为在舍勒看来，前者的区别是绝对的，而后者的区别则是相对的。

从前面所述可以清楚看出，“先验东西 = 自明东西”的领域与“形式的东西”毫无关系，“先验”与“后验”的对立也同“形式”与“质料”的对立毫无关系。前一种区别是一种绝对的区别，并且是基于充实着概念和命题的内容的差异性；而后一种区别则完全是

相对的,同时只与概念和命题的普遍性相关。^①

这里,首先,先验的东西与形式的东西之间并无必然的关系,也就是说,并非像在康德哲学里那样,先验东西一定就是形式的东西,像时间与空间是先验的,因而一定是形式的。相反,就先验的东西是一纯粹的事实领域,也就是直接经验中的自身被给予物而言,先验东西倒恰恰是一种质料的东西。同时,后验的东西也并不一定就是质料的东西,也同样可以成为形式的东西。究竟是形式的东西还是质料的东西,只与普遍性相关,而与先验或后验无关。因此,与康德不同,先验与后验的区别完全不同于形式与质料的区别。前者的区别是绝对的区别,也就是说,先验与后验的区别有明确而不可跨越的界限:充实着先验概念或先验命题的内容是直接的经验,而充实着后验概念或后验命题的内容则是间接经验。而直接经验与间接经验之间的界限是不可逾越的。

但是,形式与质料的区别却是相对的,因为它们之间的区别只与概念或命题的普遍性相关。这也就是说,形式与质料是可以相互转换的。一个东西是形式还是质料,取决于它所在的关系中的普遍性是较大还是较小的。我们且通过分析舍勒举的一个例子来加以说明。比如,所有算术定律,就它们不依赖于任何间接性经验而言,它们都是先验(在先)的,但是我们并不能由此认为它们就是形式。因为它们都是以逻辑学定律为基础,相对于逻辑学定律(比如 a 是 a , a 不是 $-a$, 如果 a 是 b , b 是 c , 那么 a 是 c , 等等)来说,所有那些算术定律(比如 $a + b = b + a$, $(a - b)(a + b) = a^2 - b^2$, 如果说 $2 \times 4 = 2 + 2 + 2 + 2 = 8$, 那么 $2 \times 6 = 12$, 等等)都是质料,因为它们都要以逻辑学定律作为其形式,在这一形式的规定与引导下,才能被给出来。不过,只是相对于逻辑学定律来说,算术定律是质料,它们同样也可以是形式: $a + b = b + a$ 或 $(a - b)(a + b) = a^2 - b^2$ 这些算术定理可以代入任何对象或任何数,因此,相对于特定的对象或具体的数,这些定律则是形式。

这里我们可进一步说,相对于算术定律而言,逻辑学定律是形式,但是,逻辑学定律一样也可以成为质料。比如,“ a 是 b , 同时 a 不是 b , 必有一假”这个逻辑定律可以代入任何对象,它都能成立。在这个意义上,相对于这些对象而言,它是一个形式。但是,这个定律要显明为真,也就是说,它的意义要得到充实的体验、理解与确认,必须通过一个现象学的直观事实才是可能的,这就是在直观中一自身被给予物存在又不存在是不相容的。这意味着,这个逻辑定律是基于直观事实才能被给出来的。

首先,要在直观中给出一自身物这一事实,使得用 a 或其他名称来命名这一自身物成为可能,也就是使给出“ a 是”也即“ a 在”成为可能——这里,用名称来命名,实际上就是让名称在直观事实中得到充实,也就是在前谓词经验中得到充实,获得意义。

其次,把 a 在其中得到充实的直观自身物当作 a , 且就设定为 a , 从而得以给出“ a 是 a ”; 这里要指出的是,“ a 是 a ”与“ a 是”或“ a 在”有根本性的区别,“ a 在(是)”表明的是,有一个被命名为 a 的自身物在直观中被给予,或者说,有一个 a 这一名称在其中得到充实的自身物被给予,这里,主位中的 a 是一个指引性的“代词”,并不是对自身被给予物的规定,而只是一种指引性的呈现(所以,这里说“ a 是”与说“这是”是等值的),但是,“ a 是 a ”不仅表明了有一个被 a 指引性呈现的自身物被给予,而且给出了这个自身被给予物的第一个规定:把这个自身被给予物当作 a 指引性地呈现出来的呈现物。如果说在“ a 是/在”这一语句里,还是指向直观里的自身被给予物,是向自身被给予物敞开的,那么在“ a 是 a ”中,则初步关闭了直观世界而遮蔽了自身被给予物。这里

^① Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, S.48. 中译本参见马克斯·舍勒《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》第63页。

显然是，在“a 是 a”里，宾位上的 a 并不等同于主位上的 a，主位上的 a 本来具有指引性的意义，而一旦进入宾位，a 则失去了这种指引性意义，而只具有规定性的功能。虽然如此，“a 是 a”要以“a 是/在”为前提，因为只有当 a 所命名（也即指引性呈现）的自身物被给予，从而能够给出“a 是/在”，才能进一步把这个由 a 所指引性呈现的自身物仅仅当作被呈现物，从而给出“a 是 a”。

第三，在直观中，b 可以（或不可以）在 a 在其中得到充实的自身被给予物中得到充实，从而得以给出 b 是或 b 在，并与 a 是或 a 在是等值的（或者 b 不是/不在，并且与 a 是或 a 在不等值）。

第四，把 b 和 a 在其中得到同样充实的自身被给予物仅仅当作 b 或 a，且就设定为 b 或 a，从而得以给出 b 是 b，且等值于 a 是 a，并且因而才能给出 a 是 b（或者相反，a 不是 b）。

也就是说，“a 是 b，同时 a 不是 b，必有一假”这个逻辑定律只有在第一、第三这两个直观条件与第二、第四这两个纯粹意识的构造结果下才能被确立起来，并得到理解与确认。这里相对于逻辑定律来说，可以被表述为“a 在/b 在/x 在或这在”的直观事实，也就是直观中的自身被给予物，是一个纯形式的东西，而逻辑定理倒成了受直观事实引导的质料。所以，形式与质料的区分成了相对性的区别，并且与先验和后验的区别没有关系。不管是先验领域，还是后验领域，都存在着形式与质料的区分。

三

既然形式既可能是先验的，也可能是经验的，那么，康德把形式与先验等同起来，并且因而把形式当作一切经验事物之所以可能的前提，显然就是不能成立的。在舍勒看来，这甚至是康德哲学的一个基本错误。他评论道：“把‘先验的东西（Das Apriorische）’与‘形式的东西’等同起来是康德学说的基本谬误。这个基本谬误也是伦理学的‘形式主义’的基础，甚至就是‘形式观念论’的基础。”^①由于先验—在先的东西被等同于形式的东西，与形式相对应的质料则一定是非先验、非在先的东西，也就是说，一定是通过在先的形式才被给予的，首先就是通过感性直观形式才被给予。所以，在康德这里，质料首先被定位在感性经验中存在。因此在康德那里，是形式，也只有形式，才不仅被当作一切经验事物及其知识之所以可能的先验前提，而且被当作一切伦理法则之所以可能与正当的先验基础。同时，由于质料只存在于感性经验中，因而形式作为先验的东西不可能具有任何质料的性质，或者说，不可能以质料的方式存在，因此，形式必定是（也只能是）作为纯粹的观念而存在，只能以观念—思想的方式存在。这意味着，在康德这里，形式主义同时是一种观念论，其基础就是形式与先验的直接等同。

实际上，在康德这里，把先验的东西等同于形式的东西的直接后果，就是把质料的东西等同于感性的内容。“感性的内容”也就是“感性的被给予物”。质料是也只能是在感性活动中作为“感性的内容”被给予，而感性活动也必定是接受质料的感受活动。这意味着，质料作为被给予的感性内容，总是与某种感性的感受状态（der sinnliche Gefühlszustand）相对应：在知识领域，质料作为感性内容与感性时空（直观）的某种充实状态相对应；而在伦理领域，质料作为感性的被给予物则与愉快（die Lust）或不愉快（die Unlust）这种感性的感受状态相对应。如果说感性时空的充实状态是事物作用于时空这两种感性直观形式而产生的效应状态，那么，愉快不愉快则是事物对感受性（die Rezeptivität）的作用而产生的效应状态。

康德在论证一切质料的实践原则都只是经验准则，而不可能是普遍法则时，一个最根本的理

^① Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, S. 49. 中译本参见马克斯·舍勒《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》第 64 页。

由就是,质料原则实质上就是愉快(快乐)原则。这里的“质料的实践原则”,也就是把欲求力(Begehrungsvermögen)的质料即客体预设为意志的规定根据的实践原则,而所谓欲求力的质料,也就是其现实性(die Wirklichkeit)被欲求的对象^①。这里我们首先要问:什么是质料或客体的现实性?在康德这里,所谓现实性,也就是能在感性时空里存在的可能性;尽管这个质料客体可能目前并不在时空里存在,但它能够在时空里出现,或者能够在时空里被实现出来。简单说,它能够实存(Existenz)或在场(Dasein)。某一质料或客体之所以成为欲求力的欲求对象,它首先要能够有现实性,能够在场;而凡是能在时空里出场或存在的质料,则一定是经验性的。所以,凡从质料出发的实践原则必定都是经验性原则。

但是,为什么质料原则同时也是愉快的原则,因而是情感的原则呢?在康德看来,一个质料客体之所以能够不仅被欲求力所欲求,而且最终被作为意志的规定根据,也即作为意志给出行动的理由,只有一种可能,那就是欲求力的主体对这个质料客体的现实性存在有兴趣而感到愉快。也就是说,欲求力的质料客体能够成为意志的规定根据,它必定是与主体处在这样一种情感关系中,即它能够唤起主体对它的现实性存在的愉快和兴趣。所以,以欲求力的质料客体作为意志的规定根据,在根本上等于说,是以主体对质料客体的现实性存在的愉快这种情感作为意志的规定根据。在这个意义上,质料的实践原则实质上就是一种愉快的原则,并且就是一种感性的情感原则,因为在康德看来,这种由质料带来或唤起的愉快是依赖于质料的在场性存在,因此这种情感是属于感官—感受(Sinne-Gefühl)的情感^②。

在康德这里,虽然通过确立感性领域也有先验要素而提高了感性在哲学中的地位,但是(至少直到《实践理性批判》)却仍把情感视为依赖于感官而是感性与被动的。所以,情感感受都被康德看作是感性能力接受质料作用的后果,因而都是被动产生的。就此而言,情感感受总是与质料物处在某种因果性关系之中,也就是说,诸如愉快、适宜这些情感感受都是可以以因果性关系来加以说明的状态感受。所以,康德要把质料和情感完全排除在一切伦理法则的基础之外,否则,伦理法则就只不过是自然法则的延伸而已。所以,当康德把先验的东西等同于形式的东西时,也就意味着他把质料排除出先验领域,因而必然把质料排除出包括伦理法则在内的一切法则的基础之外,否则伦理法则就不是先验的;而当他把欲求力的质料看作是愉快或不愉快直接相关的客体,而把愉快或不愉快这种情感感受等同于感性的感受状态时,则意味着他不得不把一切情感排除出伦理法则的基础之外,否则伦理法则就是不自律的。正是基于这一结果,舍勒认为,把先验的东西等同于形式的东西是构成康德伦理学基础的一个基本错误。

现在,既然质料可以是先验的,并且也可以成为形式的,那么,情感呢?如果说康德是错误的,那么,针对他对情感的定位,我们有必要追问:情感感受是否都是感性的?是否有不以感性感官为中介的情感感受?是否有主动的、自主的、无法以因果性说明的情感感受?如果存在这种自主的情感,也就意味着存在着自由的情感。那么,这种自主自由的情感是否是有序的?如果是有序的,那么,它们理当成为伦理学的基础,以使人们的行为与生活能够“出乎情而合乎理”。我们将在《情感何以是有序的?》这一专文(中国社会科学院世界宗教研究所主办的辑刊《宗教与哲学》2012年第2辑)里讨论这些问题。

(责任编辑 王浩斌)

① Immanuel Kant, *Werkausgabe*, Band VII, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, S. 127.

② Immanuel Kant, *Werkausgabe*, Band VII, S. 128. 在这里,康德在 Sinne 后面加了一个括弧(Gefühl),这意味着,在他心目中,两者在同一个领域:感受总是感官的感受。

ture in the becoming of Tao , rather than in metaphysics of *li*. Referred more to the perceivable beings , the Pre-Qin notion of *li* was usually operated metaphorically , so the Taoist ontology was never able to develop itself into an independent one.

An Analysis of Mencius' Discussion of *Chun Qiu*

LUO Yang

From Mencius' remark "When *Shi Jing* (*Book of Odes*) ceased to be made , then *Chun Qiu* (*The Spring and Autumn Annals*) was produced ;" not only is seen a chronological order between the two classicals mentioned , but also , more importantly , the same role they played in politics. The appearance of the latter book means the independence of history from poetry , and the development of the Pre-Qin historiography. It was owing to this development and to the fact that history provides warning lessons that Confucius was able to propagate his ideal of social order through *Chun Qiu*. From Mencius' division of history into occurrences , accounts and meanings , it can be reasonably believed that traditional Chinese historiography was basically founded at the time. An examination of Mencius' treatment of history leaves us quite aware that it was meaning that was to be aimed at in the traditional Chinese historiography. Credibility of meaning depends on real occurrences , and no meaning is based on non-facts , thus avoiding over-interpretation and far-fetchedness. The concrete occurrences were matched up with the abstract meaning in the accounts of *Chun Qiu* , where a tension surely exists among the interrelated three.

How Is Material *A Priori* : A Discussion Based on Max Scheler's *Non-Formal Ethics of Values*

HUANG Yu-sheng

In Kantian philosophy , the distinction between *a priori* and *a posteriori* corresponds to that of the form and the material. Only the one with a form is *a priori* , and the material is *a posteriori*. To Scheler , this treatment is a fallacy in Kantian philosophy , for the distinction between *a priori* and *a posteriori* is absolute , while that between form and material is relative. The *a priori* is just a given without any prerequisite (even without a form) . In this sense , as an immediate given , the material is *a priori* , and a "thing-in-itself". In view of all kinds of principles of universality , the *a priori* material becomes the form of its own provisions and premises.

本刊启事

本刊全文资料已加入中国知网,并提供读者服务,如作者有异议,请来函说明,本刊可作适当处理。

南京大学学报编辑部