

论舍勒对康德先天论的批判 及其伦理学意义

汤波兰*

〔摘要〕 舍勒情感现象学的起点是对康德哲学的批判,这一批判所指向的是康德哲学中的先天论。针对康德认识论中的“形式先天”,舍勒试图代之以“质料先天”;针对康德伦理学中的“理性先天”,舍勒试图代之以“情感先天”。由“质料先天”与“情感先天”主张所构成的新“先天论”,确立了舍勒情感现象学的基础。通过强调“情感先天”,舍勒试图将伦理学建基于“情感”之上,以克服康德伦理学中的形式主义与理性主义倾向,实现伦理学的精神转向。舍勒对康德先天论的批评昭示了伦理学理应充满对人的关怀,直面人的丰富的情感体验,深入揭示情感的本质和意义,并使人在情感活动中服从本心的召唤。

〔关键词〕 舍勒 康德 先天 质料 情感

〔中图分类号〕B82-09 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1007-1539(2019)06-0075-08

DOI:10.13904/j.cnki.1007-1539.2019.06.009

舍勒情感现象学(价值伦理学)的起点是对康德哲学的批判,这一批判的锋芒所向是康德哲学中的先天论。针对康德认识论中的“形式先天”,舍勒试图代之以“质料先天”;针对康德伦理学中的“理性先天”,舍勒试图代之以“情感先天”。包含“质料先天”与“情感先天”的新“先天论”,确立了舍勒情感现象学的基础。从根本来看,“舍勒对康德伦理学的批判建立在一种对‘先天’完全非康德的、现象学的理解之上,也即建立在质料先天观念之上”^[1]。舍勒称自己的伦理学基本立场为“质料先天主义”：“它仍然在此意义上是‘先天的’,即,它的定理是明见的,并且是通过观察和归纳既不能证明也不能反驳的。”^[2] 本文将在进一步澄清康德哲学中的先天论(包括认识论中的“形式先天”与伦理学中的“理性先天”)的基础上,讨论舍勒有针对性的批判,还原出舍

勒先天论的完整面目,进而指出,舍勒批判康德先天论的重要意义在于,通过为“情感”正名——证明“情感”不是混乱无序的代名词——从而为将伦理学建基于“情感”之上,并最终建立一门真正的情感主义伦理学提供了可能。

一、康德:形式先天与理性先天

在哲学中,“先天”首先是一个认识论意义上的概念。按照海德格尔的看法,是柏拉图最早赋予了“先天”以哲学意涵^[3]。但直到康德,“先天”概念才真正具有哲学意义上的重要性。如张任之教授所言,康德对“先天”概念的疏解,是康德发起哲学上的“哥白尼革命”的真正源点^[4];康德发起“哥白尼革命”进而构建其批判哲学体系是从提出“先天综合判断如何可能”这一问题开始的。康德之前的经验主义和理性主义都做了“先

* 作者简介:汤波兰,长江大学马克思主义学院讲师,哲学博士(湖北荆州 434023)。
基金项目:国家社会科学基金重点项目(17AZX015)。

天知识”与“后天知识”的区分：先天知识是指不依赖于经验而发生的知识，与此相对，后天知识即“在经验中有其来源的经验性的知识”^[5]。康德接受了这一区分，但却做出了有别于经验主义与理性主义的解释。在康德看来，先天知识与后天知识虽然都开始于经验，但它们与经验的关系却并不相同：先天知识具有不依赖经验的独立性，后天知识则只有通过经验才有可能，而这决定了前者具有“必然性和严格的普遍性”，后者只具有“或然性与相对的必然性”^{[5](4)}。另外，根据这一区分，所有分析判断都属于先天知识，至于综合判断是否属于先天知识，则需要加以辨析。事实上，康德认为，只有我们现实拥有的“先天综合判断”才属于先天知识。

康德主张，“先天”并不代表“知识与事物的一种关系”，而仅代表“知识与认识能力的关系”^[6]，因而，他将知识与认识能力的关系放在“质料”与“形式”的二元框架中加以处理。康德认为，我们的知识是由“形式”与“质料”共同构成的。先天综合判断之所以可能，就在于它是先天形式与后天质料的联结或综合。其中，先天形式又包括两类：感性先天形式与知性先天形式。感性和知性是知识的两个不可或缺的基本来源：“通过第一个来源，一个对象被给予我们，通过第二个来源，对象在与那个表象的关系中被思维。”^{[5](2)}感性代表的是“认识的接受性”，或者“感受表象的能力”，只有借助于感性活动，认识主体才能与对象建立起直接的关系，才会有对象被给予；知性代表的则是“认识的自发性”，或者“通过表象来认识对象的能力”，只有借助知性活动，认识主体才能将感性的杂多统一起来，才会有对象被思维。感性活动提供了一种经验性的直观——“经过感觉与对象相关的直观”，而“一个经验性的直观的没有被规定的对象就叫做现象”^{[5](25)}。“现象”由“形式”与“质料”构成，二者的分野在于：“虽然一切现象的质料都是后天被给予的，但其形式却必须是全都在内心中先天地为这些现象准备好的。”^{[5](26)}“现象的形式”是“那种使得现象的杂多能在某种关系中得到整理的东西”，亦即经验性直观的纯形式，它有两种：空

间与时间；“现象的质料”则是“与感觉相应的东西”^{[5](25)}。归纳起来，在康德那里，认识的发生需要具备两个条件：一方面，要有对象刺激认识主体的心灵，产生感觉；另一方面，需要认识主体的心灵具备保证刺激能够发生的接受形式。空间和时间的作用恰在于使作为认识之起点的“现象”成为可能。然而，通过感性的经验性直观活动，认识主体被给予的对象只是“未被规定的现象”，这意味着感性只是通过感觉接受表象，本身还无法思维。知性才代表着思维的能力。在知性阶段，思维能够通过“范畴”综合杂多的表象，进而形成知识。这种知识是“先天”的，因为知性与对象——作为现象的质料——没有直接关系，而是通过“范畴”这种先天形式出现的。感性质料（感觉）、感性先天形式、知性先天形式共同构成了先天综合知识的三个要素。形式与质料、思维与感觉、知性与感性、自发性与接受性等，都在先天形式的基础上得到了联结或综合。通过认识主体所拥有的这些先天形式，去除了属于感官的所有表象，使先天综合知识具有了必然性和严格的普遍性。

必须指出，在康德那里，“形式先天”不是一种时间性的在先，而是一种逻辑性的在先，它与“天赋的”“天生的”无关。康德不同于经验主义认识论之处在于，在他看来，认识活动从一开始就是完整的，即感性阶段和知性阶段的认识总是同时发生的，而康德不同于理性主义认识论之处在于，在他看来，在任何实际的、具体的认识发生之前，“先天形式”都不具有现实性，只具有观念或逻辑上的可能性。总之，我们可以将康德在认识论意义上对“先天”的基本主张概括为“形式先天”，其主要内涵是：先天与后天的区分可等同于形式与质料的区分；具有先天性的只能是形式，因为“纯粹直观只包含使某物得以被直观到的形式”^[7]，质料则只具有后天性。

以下我们将循着康德的思路，从认识论的论域转到实践哲学（伦理学）的论域。在伦理学论域，康德所谓的“先天”主要是指“理性先天”。“先天之理性”有两层含义：其一，作为道德行动之判断原则的理性先天原则；其二，作为康德定

言命令最终论证的“理性的事实”。进入批判时期之后,康德的基本立场就是伦理学建基于“纯粹的理性”之上。康德确立这一立场,经历了一个时间较长的过程。前批判时期的康德少有专门的伦理学著述,对于伦理学究竟建基于理性还是情感之上尚不确定。在《将负值概念引入世俗智慧的尝试》一文中,康德谈到了“内在的道德感受”在伦理行动中的作用:“一个无理性的动物并不履行任何德性”^{[7](183)},因为没有内在的道德感受驱动它去这样做。这表明,此时的康德将道德感受视为道德行动的“源初根据”,但与此同时,他又强调履行德性的前提是“理性”。在《关于自然神学与道德的原则之明晰性的研究》中,康德提到“表象真东西的能力就是认识,但感受善的能力却是情感”^{[7](301)}。他似乎想借此表达:知性无法通过对善的感受的分解和澄清,将用作行动的“形式根据”取代行动的“质料根据”,来证明行动的必然性。然而康德对此又感到犹豫,所以最后只能留下一个尚待解决的问题,亦即伦理学的建基问题:“首先必须澄清仅仅是认识能力还是情感决定着这方面(伦理学)的最初原则。”^{[7](302)}此后,康德没有取得进展,直到进入批判时期之后,康德才将前述“形式根据”与“质料根据”改造为“判断原则”和“执行原则”,并在此基础上着手解决伦理学的建基问题。康德认为,判断原则关涉到形式准则,执行原则关涉到质料动机。借助于“判断原则”和“执行原则”之区分,康德在《道德形而上学的建基》中最终回答了那个悬而未决的问题。在此,康德将意志自律视为“道德的最高原则”,等同于实践理性,认为“它可以依据某些法则的表象决定自己的行动”^{[6](435)}。更确切地说,在康德看来,实践理性的自律不仅构成了道德行动的判断原则,也奠定了伦理学的基础——康德要将伦理学建基于纯粹的理性之上。

在《道德形而上学的建基》中,康德进一步在道德的判断原则层面将自己此前提出的行动的“形式根据”和“质料根据”表述为“意志规定根据”的“形式原则”和“质料原则”。他指出:“实践的原则如果不考虑任何主观的目的,那它们就是形式的;但如果它们以主观目的、从而以某些动

机为基础,则它们就是质料的。”^{[6](435)}可见,无论是“形式根据”和“质料根据”,还是“形式原则”和“质料原则”,都关涉到“判断原则”。形式的、自律的、先天的判断原则区别于质料的、他律的、后天的执行原则。判断原则与执行原则之不同在于是否合乎理性。事实上,执行原则也可以是理性的,比如“作为道德的一切非真正原则的源泉的意志他律”^{[6](449)},就可以是“理性的他律”(当然也可以是“经验性的他律”)。经验性的他律“出自幸福原则,建立在自然情感或道德情感之上”^{[6](450)},而理性的他律“出自完善原则,要么建立在一种完善的理性概念之上……要么建立在一种独立的完善的概念之上”^{[6](450)}。前者因不具备普遍性和实践必然性,不适于充当道德的判断原则,后者因其空洞,也不能充当判断原则。与经验性的他律相比,“理性的他律”显然更为可取,因为“它至少使问题的裁决摆脱感性,而诉诸理性的法庭”^{[6](452)}。为避免在“经验性的他律”与“理性的他律”之间做非此即彼的选择,康德必须完成双重任务:一方面要规定感受在道德中的功能和作用,另一方面要克服道德的理性根据的空洞性。

对于这双重任务,康德是通过突出“执行原则”来完成的。在康德那里,执行原则与作为“纯粹实践理性动机”的“对实践法则的敬重”有关。对实践法则的敬重,就是“执行原则”。敬重“不是一种通过影响而接受的情感,而是通过一个理性概念而自己造成的情感”^{[6](408)}。按照《纯粹理性批判》中对“自发性”与“接受性”的区分,相对于“自发性”的理性,“敬重”本应属于“接受性”的情感,只不过,由于敬重根本上是一种道德情感,是对道德之感受,是“在实践上产生出来的”,“由理性引起的”^[8],因此,从起源来看,敬重不能归为“接受性”的感性情感。敬重是实践法则的结果,而非实践法则的原因,这决定了敬重无法用来充当道德的判断原则,“它并不用来评判行动,也根本不用来建立客观的德性法则本身,而只是用作动机,以便使德性法则自身成为准则”^{[8](104)}。最高的道德原则必须仅仅依据纯粹理性。可以看到,康德一方面试图通过将纯粹理性划归为判

断原则而坚持道德法则的绝对性,另一方面又试图将敬重划归为执行原则而避免道德法则的空洞性,并规定敬重感在道德中的功能:“一切道德上的所谓兴趣都仅仅在于对法则的敬重。”^{[6](408)}

除了完成上述任务外,康德还必须就定言命令——“纯粹实践理性的根本法则”——给出他的最终论证。由于“不涉及行为的质料及其应有的结果,而是涉及行为由以产生的形式和原则”^{[6](423)},因此“定言命令”也被康德称为“实践的先天综合命题”。如前所述,对于康德来说,关键的问题在于:“这样一个实践的先天综合命题是如何可能的,以及这个命题为什么是必然的?”^{[6](453)} 康德的回答是:这是一个“理性的事实”——“不是任何经验性的事实,而是纯粹理性的唯一事实”^{[8](41)}。所谓“理性的事实”并不是指这个纯粹实践理性的根本法则本身,而是指对根本法则的意识,或者更准确地说,是指对根本法则“准确无误地被给予”,这意味着“理性的事实”与任何直观、推想无关。康德用“理性的事实”来为纯粹实践理性的根本法则提供最终的论证。然而,“理性的事实”主张也有其难以解决的问题。如果这种对道德法则的“意识”不建立在任何直观之上,那么,它是如何给予的?这种非直观而来的先天意识究竟意味着什么?康德对此并没有阐释清楚。正如费希特的质疑:“这究竟是什么意识呢?康德忘记给自己提出这个问题……这种意识无疑是一种直接的意识,而绝不是感性的意识;由此可见,这种意识正是我称之为智性直观的那个东西。”^[9] 然而康德并不承认人类理性具有这样一种“智性直观”的能力:“某种智性的直观,而这是我们在根本不能假定的”^{[8](41)},只不过康德由演绎先验转向“理性的事实”自有其意义,它至少使后人(如舍勒)从中看到了借助“直观”来论证最高道德原则的可能性。

二、从本质先天到质料先天

针对康德的“形式先天”,舍勒提出了“质料先天”的主张。需要指出的是,舍勒的“质料先天”在很大程度上是通过深化和改造胡塞尔的“本质先天”思想才形成的。“本质先天”是胡塞

尔对“先天”所给定的基本内涵,它是胡塞尔在对康德“形式先天”的批判中构建起来的。在胡塞尔看来,康德对“先天”概念的界定是不可接受的,康德不仅错失了真正的“先天”,还在错误的道路上越走越远,其错误在于以下三个方面。

其一,康德所主张的“必然性和普遍性”是心理学意义上的,而不是认识论意义上的,也就是说,康德混淆了两种不同性质的“必然性和普遍性”,这决定了康德将“必然性和严格的普遍性”视为“先天性的标志”的做法是“根本错误的”。胡塞尔认为,康德在理论哲学中给出的这种“先天性的标志”是一种先验心理学的杜撰,将使我们陷入相对主义和人类中心主义的泥潭之中。认识的感性素材是经由“先天形式”强制规整所产生的,它可能是一种与人的事实有关的必然性和普遍性,因此,康德所认定的“必然性与普遍性”并不是被绝对给予的必然性与普遍性。根本问题在于:认识主体是如何认识到感性素材必须经过如此赋形才能获得作为“先天综合”之“综合”?所以,需要改变看问题的角度:不是感性素材必然会在先天感性形式中被赋形,相反,是被给予的事物之感性性质必然会在先天感性形式上被给予。

其二,康德对于“先天就意味着摆脱了对一切经验的依赖”的断定是不成立的,问题出在对“经验”的理解上。康德“从未弄清纯粹的‘观念化’”^[10],所谓的“经验”是“经验性的经验”“有限的经验”“个体此在的经验”,而现象学通过用“本质直观的‘经验’”取代“经验性的、有限的‘经验’”,对“经验”加以“必然扩展了”^[11]。本质直观的“经验”通过排除“个体此在的经验”设定,使事物的本质具有本原的被给予性,进而可以把握到真正的“先天”。

其三,由于遵循了莱布尼茨关于“知性本身”的假说——“存在着一些精神纯粹由自己本身得来的概念,它们不是由外部刺激产生的;此外,由这些概念形成的所谓的先验法则应该表达纯粹属于精神之内在本质的法则性”^[12]——使得在康德那里,“先天”总是“形式”的,不可能有“质料先天”。在胡塞尔看来,“莱布尼茨关于知性本身的

假说,根本没有说明任何问题”^{[12](498)},而他自己的现象学研究是“对一切先天的纯粹观视和澄清的研究:不仅对范畴(形式)先天,而且对质料先天”^[13]。因此,胡塞尔不同意康德将“形式与质料”“先天与后天”这两种区分同一化,而认为两种区分有着不同意涵:在“形式与质料”的区分中,“形式”类似于亚里士多德所说的“范畴”或“分析”,“质料”则有“综合”或“含有实事的”意味,它是客体化行为的内容,“规定着整个对象,以及对象被意指的方式”^[14];在“先天与后天”的区分中,“先天”事关对象的本质性,“后天”则事关事实的实存性。从根本上来讲,康德是将“先天”作为一个形容词来使用的,因而“先天直观”不是对先天的直观,而是借助“先天的形式来直观”;胡塞尔则赋予了“先天”名词性的用法,“先天直观”是对“先天”的直观,所以,“先天”是可以通过直观把握到的“本质”。对此,胡塞尔明确说道:“在我的著述中谈到‘先天’的地方,我所指的都仅仅是本质。”^[15]作为名词的“先天”,既可以与“形式”关联,也可以有“质料先天”。结合上述对“质料”的理解,所谓“质料先天”,就是一种本质法则性(先天)建基于“含有实事的”(质料)自身之中,它规定了含有实事的本质之间的关系。

总之,至少在前期思想中,胡塞尔拒绝了康德将“先天”与“形式”“后天”与“质料”等同起来的做法,坚持有双重先天,“先天”是在直观(现象学的范畴直观)中被明见性地给予之物——本质,因此,“先天”是一种“本质先天”。可惜的是,后期的胡塞尔从客观描述的现象学转向了先验意识的现象学,作为直观本质的“先天”再次回到了主体的先验意识之中。幸运的是,胡塞尔的本质先天思想并没有就此中断,而是被舍勒继承和发展为“质料先天”,并“向其提供了关于质料先天思想的最大的学理支持”^[16]。

舍勒是在胡塞尔“本质先天”主张的影响下批判康德的“形式先天”并提出“质料先天”的。“质料先天”虽不直接涉及实践哲学,却构成了舍勒伦理学的根基,而在理论哲学层面澄清“质料先天”之后,我们可以较容易地转到舍勒伦理学中“情感先天”的主张。如前所述,胡塞尔批评康

德“形式先天”的关键是扩展了“直观”的范围:由素朴的感性直观扩展到范畴直观,“这样一种(范畴)直观是‘本质直观’”^{[2](91)},本质直观“也是‘现象学直观’或‘现象学经验’”^{[2](91)},在本质直观(现象学直观)中,普遍之物(本质)被现实地给予,从而形成了不同于康德的“先天”概念。舍勒批判康德的做法与胡塞尔如出一辙,他们都将“先天”理解为事物的本质,“先天”“通过直接直观的内涵而成为自身被给予性”^{[2](91)},亦即,“先天”不限于“形式”,“质料”也可以“先天”。

舍勒认为,“先天”是属于事实领域的“被给予之物”,而不是康德所谓的能够施诸经验之上、对感性杂多进行规整的“现象的形式”,“任何被给予之物都建立在‘经验’的基础上”^{[2](96)}。此“经验”不是“经验性的经验”,而是“现象学经验”。舍勒延续了胡塞尔对“经验”的扩展性理解,明确提出有两类经验:通过本质直观获得的“现象学经验”与通过感性直观获得的“非现象学经验”。前者不以任何类型的符号或象征为中介,具有纯粹性、直接性等特征;后者则具有不纯粹性、间接性等特征。在现象学经验中,被给予之物具有绝对的确定性,且被意指之物与被给予之物完全同一,因为“不被给予的东西就不被意指”^{[2](95)}。由此,舍勒就否定了康德区分“先天”与“后天”的标准:不能以是否依赖经验来区分先天与后天,而要看经验是否纯粹,“先天”并非独立于所有经验,而只是独立于非现象学经验。

舍勒也坚决反对康德将“先天”局限为不依赖于经验的“空间”“时间”与“范畴”等“感性或知性的形式”。事实上,舍勒并不否认这些“感性或知性的形式”具有先天性,他只是反对康德将经验性的经验扩展为一般的经验而无视现象学经验的存在——在康德那里,内在经验也是心理学的经验,而不可能是现象学意义上的经验^[17]。舍勒甚至也不反对空间、时间与范畴的形式性,只是要求这些形式“必须在现象学经验的范围内成为直观的‘质料’和‘对象’”^{[2](97)}。由此可见,舍勒与康德的不同在于:在康德那里,形式与质料之对立,与先天与后天之对立一样是绝对的,康德也因此将“先天”固定化为形式先天,而在舍勒

那里,形式与质料之对立则是相对的,因而,既可以有非现象学经验中的形式先天,也可以有现象学经验中的质料先天。无论是形式先天还是质料先天,“先天”都被作为名词在使用,意味着一种在现象学经验中“在先”被给予的质料或内涵,此时,“先天”与“本质”同义。

由此,舍勒推翻了康德对“先天”所给出的否定性意涵——“先天不依赖于任何经验”,与此同时,舍勒也不忘否定康德对“先天”给出的肯定性意涵——“先天意味着必然性和严格的普遍性”。一方面,先天不同于“必然性”。在康德那里,必然性是属于命题或判断的性质。而在舍勒这里,必然性归属于直观的事实(现象学事实),前述命题之所以具有逻辑的必然性(代表着形式先天),是因为它奠基在一个明见的先天明察(代表着质料先天)之上,这个先天明察是:“在直观中某物的存在与不存在不能发生争执。”所以,形式先天始终要奠基于质料先天之上:质料先天在现象学经验中被在先给予,使形式先天得到充实并具有“必然性”。另一方面,“先天”也不同于“普遍性”。在康德那里,普遍性是相对于个体性而言的,一个具有普遍性的东西,不能是一个只具有个体性的东西,“先天”之所以具有“普遍性”,是因为它是认识主体的主观能力,与作为个体的主体无关。而在舍勒这里,普遍性或个体性的问题只有在涉及主体时才会产生,不能离开主体来谈论“普遍性”与“个体性”。“普遍性”与“个体性”也不能由主体的数量多少来判定:被具有相同明察的主体直观到,当然就意味着有“普遍性”,但“完全有可能存在着只被,甚至只能被一个人明察到的先天!”^{[2](128)}可见,舍勒否定“先天”的普遍性,并不是要坚持与普遍性相对的个体性,他只是想表明,如果不与主体联结,“先天”就既谈不上有普遍性,也谈不上有个体性。

总之,基于对两种经验的区分,舍勒发起了对康德“形式先天”的批判。舍勒并没有消除形式与质料之区别,而是打破了康德将“先天与后天的对立”和“形式与质料的对立”等同起来的做法,也打破了形式与质料的绝然区隔——不能离开形式来谈论质料或者抛弃质料来谈论形式。

在舍勒这里,形式与质料的对立是相对的,先天与后天的对立则是绝对的。与胡塞尔一样,舍勒将先天“名词化”为“本质”,它可以是“所有‘自身’在体验和直观中在此的东西”^{[2](100)},因此,不仅存在着形式先天,也存在着质料先天,且质料先天比形式先天更为根本。舍勒由此重审“先天”的内涵,扩展了“先天”的范围,使得一门“质料的并且先天的伦理学”得以可能,而这样一门伦理学是奠基于“情感先天”之上的。

三、情感先天:为伦理学奠基

“情感先天”主张可视为舍勒在理论哲学(认识论)中批判康德“形式先天”的延伸,代表了他在实践哲学(伦理学)层面对康德“理性先天”的批判。在更广泛的意义上,它还代表着舍勒对传统西方伦理学“完全不符合精神结构的对‘理性’与‘感性’的分离”^{[2](376)}之成见的批判。“理性先天”抑或“情感先天”,这关涉到伦理学的奠基问题。康德以缺乏先天性为由,将情感(除了对定言命令的敬重感外)排除出道德领域,而舍勒则通过澄清意向性感受行为的性质,张扬了情感的源初性,并以情感为其质料的伦理学奠基。康德将情感排除出先天领域之外,源于他“将‘先天之物’等同于‘形式之物’”^{[2](113)},同时“将‘质料之物’等同于‘感性’内涵,而将‘先天之物’等同于‘思想之物’”^{[2](99)}。舍勒认为,这个等式是康德伦理学作为一种形式主义伦理学的基础,也是一切形式主义观念论的基础^[18],即使在理论领域也是错误的,因为“‘感性内涵’或‘感觉’的概念根本不是指在一个内涵中对这个内涵的规定,而仅仅规定着一个内涵如何传送的方式”^{[2](100)}。

舍勒认为,将“感性”等同于“质料”,这一基本谬误在康德规定“接受性”与“自发性”这对概念时便显露出来了。在康德那里,“接受性”表征感性接受表象的能力,“自发性”表征知性通过表象认识对象的能力。根据这一规定,“所有在现象中的‘联结’都必须都是知性的产物”^{[2](115)}。据此,康德发展出一种所谓“制作性的知性活动的”神话,“先天被虚假地限制在‘形式’上”^{[2](115)}。然而,这种“神话”与“先天”没有丝毫关系,它只

是康德“对在经验对象中的先天内涵的纯粹臆造性解释”^{[2](115)}，因为它并非建立在直观或者现象学经验之上，它只有在预设“‘被给予的’处处都只是一个‘无序的混乱’”^{[2](115)}的前提下才能成立，而这个预设恰恰是感觉主义和康德共有的基本谬误。根本上，这一神话反映出康德的一种根本态度——“对世界之恨”：“它是对所有‘被给予之物’本身的完全源初的‘敌意’或‘不信任’，是对所有作为‘混乱’的‘被给予之物’——‘在外的世界与在内的本性’——的恐惧与畏惧”^{[2](117)}，其结果是提出了这样的行动需要：既然是“敌对之物”且“无序的混乱”，就需要对其“构形”“组织”“统治”。

在舍勒看来，“无序的混乱”在康德的理论哲学与实践哲学中有不同所指：在前者中，“无序的混乱”所指为“感觉”；在后者中，“无序的混乱”所指为“本能”或“禀好”，其结果是一切在伦理学上重要的感受都因“具有感性的起源”、属于“无序的混乱”而被康德排除在伦理学的建基选项之外。在康德那里，任何感性感受都没有质性或深度上的区别。即便作为唯一例外的“敬重”——由道德法则引发的精神感受，也只能充当道德的执行原则，而不能充当判断原则。舍勒认为，“康德的所有这些前提都是完全没有根据的……没有任何事实的依据”^{[2](358)}，而他给自己规定的任务就是揭露出康德“理性先天”假设的虚妄，展示情感的先天性，为一门质料的伦理学奠定基础。

与康德“对世界之恨”的态度不同，舍勒的基本态度是“与世界的活的交往”^{[2](118)}。这种“与世界的活的交往”是情感性的。舍勒认为，人与世界的关系不只是一种认识关系，在更深层次上是一种情感关系。所以，这种“与世界的活的交往”是绝对的、先天的。如前所述，“先天”在舍勒（和胡塞尔）那里，具有源初的本质内涵。“先天质料”通过本质直观自身被给予，既可以出现在认识领域中，也可以出现在情感领域中：“精神的感受活动，它的偏好与偏恶，它的爱与恨具有它自己的先天内涵”，并且“和在纯粹思维那里一样……存在着现象学确定的‘明见性’和最精确的精确性”^{[2](114)}。舍勒借用帕斯卡尔“心的逻辑”

概念来形容精神感受活动（情感）的这种明见性和最严格的精确性，以指明人的情感并不都是“喑哑、盲目”的纯粹主观感受。不同感受之间具有质性和深度的差异，不是“无序的混乱”，具有客观的性质、结构及法则，指向实在的对象和先验的内容，能够给人提供一种存在、行为上的价值满足。

舍勒认为，要建立起一门先天且质料的伦理学，“唯有彻底地扬弃这一旧的成见，即‘理性’与‘感性’的对立便可以穷尽人的精神”^{[2](113)}。可见，舍勒之拒绝康德先天的理性伦理学，并不是要转向那种已为康德所否定的经验性的情感伦理学——和康德一样，舍勒也拒绝那种尽管是质料的却是后天的情感伦理学，而是要彻底取消“理性—先天”和“情感—后天”的“二元对立”本身。为此，舍勒重新定义了“情感”的内涵：情感既不是主观的情绪，也非“理性/感性”对立中的任何一极，而是具有先天性、源初性的绝对情感，它已经扩展到全部精神生活当中了——“情感”与“理性”统一在“精神”之中，因此，二者便不再是相互对立的了。相对于康德用“理性的事实”来为其理性先天主张做最终论证，舍勒则用“现象学的或纯粹的事实”来为其情感先天主张做最终论证。在舍勒看来，康德所谓“理性的事实”是“没有根基的”，因为康德不了解“现象学经验”（本质直观），回答不了这样一个问题：“纯粹理性的事实”如何区别于观察和归纳的事实？又或者，“在一个‘纯粹理性的事实’与一个单纯的心理学事实之间的区别是什么？”^{[2](89)}而现象学经验能够为一门先天伦理学提供作为其依据的“事实圈”，这种“现象学的或纯粹的事实”就是在现象学经验中自身被给予的“质料先天”。

总之，由“申明一门与康德的理性建构主义相对立的情感先天论”^[19]，舍勒试图克服康德伦理学过度的理性主义倾向，为此开启了为“情感”正名的工作，这一工作所想表达的不仅是伦理学的精神转向，还有对“理性先天”所包含的生命原则的批判。康德伦理学推崇“理性先天”，压抑和束缚情感，否认通过人的情感来把握对象关系的可能性，把情感几乎都当作主观的东西排除在伦

理认识之外,在根本上,这种伦理学缺乏真正的人类关怀,如同使“(人)处于一间巨大的机器房中,没有热血,没有欲望,没有爱和恨”^[20],与充满喜怒哀乐、爱恨情仇的真实生活相距甚远,它是理想的,是可推演的,却不是真实的。舍勒坚决反对“普遍草率地对待感情事物和爱恨的事物”^[21],认为这种做法荒唐可笑,他写道:“否认整个情感生活具有任何‘意义’和任何意向‘内涵’,这种情况只可能在一个心的迷乱——心的无序——达到了一定程度时才会出现。”^{[2](388)} 康德伦理学之推崇“理性先天”,还因为它暗含了这样一种生命原则:人是一种认识论上的存在物。然而,舍勒认为,情感才是生命本来的实在之所,“精神和世界的存在论要先于所有认识论”^[22]。丰富的情感并不是暗昧之物,任何个体都必然通过情感的绽放来达到对“生存”的真实把握。有学者指出,舍勒的情感伦理学曲解了康德的“先天”“形式”,其所依据的“现象学直观”,作为道德认识和道德判断的根基,与康德的“纯粹直观”并无二致^[23]。事实上,舍勒对康德先天论的诠释是否符合康德本意并不重要,因为其最大的意义在于昭示我们,伦理学应充满对人的关怀,直面人的情感体验,揭示出情感的本质和意义,并使人在情感活动中服从本心的召唤。

参考文献

- [1] Philip Blosser, *Scheler's Critique of Kant's Ethics*, Athens: Ohio University Press, 1995, p. 29.
- [2] 〔德〕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,2011:90.
- [3] 〔德〕海德格尔. 时间概念史导论[M]. 欧东明,译. 北京:商务印书馆,2009:96.
- [4] 张任之. 质料先天与人格生成——对舍勒现象学的质料价值伦理学的重构[M]. 北京:商务印书馆,2014:60.
- [5] 〔德〕康德. 纯粹理性批判[M]. 邓晓芒,译. 北京:人民出版社,2004:2.
- [6] 〔德〕康德. 康德著作全集:第4卷[M]. 李秋零,主编. 北京:中国人民大学出版社,2005:295.
- [7] 〔德〕康德. 康德著作全集:第2卷[M]. 李秋零,主编. 北京:中国人民大学出版社,2004:51.
- [8] 〔德〕康德. 实践理性批判[M]. 邓晓芒,译. 北京:人民出版社,2003:104.
- [9] 〔德〕费希特. 费希特文集:第2卷[M]. 梁志学,编译. 北京:商务印书馆,2014:696.
- [10] 〔德〕胡塞尔. 逻辑研究:第2卷[M]. 倪梁康,译. 北京:商务印书馆,2015:1087.
- [11] 〔德〕胡塞尔. 现象学的方法[M]. 倪梁康,译. 上海:上海译文出版社,2005:201.
- [12] 〔德〕胡塞尔. 第一哲学(上卷)[M]. 王炳文,译. 北京:商务印书馆,2010:498.
- [13] 〔德〕胡塞尔. 逻辑学与认识论导论[M]. 郑辟瑞,译. 北京:商务印书馆,2016:278.
- [14] 钟汉川. 论胡塞尔和舍勒的“质料”概念[J]. 哲学研究, 2007, (1).
- [15] 倪梁康. 胡塞尔现象学概念通释[M]. 北京:商务印书馆,2016:58.
- [16] Dufrenne, *The Notion of the A Priori*, Illinois: Northwestern University Press, 2008, p. 73.
- [17] 李云飞. 胡塞尔对康德的先天学说的批判[J]. 人文杂志, 2015, (6).
- [18] 戴兆国. 伦理学:形式的?抑或实质的?——论马克思·舍勒对康德道德哲学的批判[J]. 世界哲学, 2009, (4).
- [19] 钟汉川. “先天”概念及其不同的奠基方式——评析舍勒对康德哲学的批判[J]. 学术月刊, 2010, (3).
- [20] 〔德〕舍勒. 道德意识中的怨恨与羞感[M]. 林克,等,译. 北京:北京师范大学出版社,2014:155.
- [21] 〔德〕舍勒. 爱的秩序[M]. 孙周兴,等,译. 北京:北京师范大学出版社,2014:114.
- [22] 〔德〕舍勒. 哲学与现象学[M]. 倪梁康,等,译. 北京:北京师范大学出版社,2014:79.
- [23] 陈世放. 舍勒对康德道德哲学的误解[J]. 北京师范大学学报(社会科学版), 2017, (4).

责任编辑:陈菊