

康德、胡塞爾和謝勒 在倫理學建基問題上的爭執

張偉*

廣州中山大學哲學系

地址：510275 中國廣東省廣州市新港西路 135 號

E-mail: renzhizhangcn@gmail.com

摘要

藉由倫理學開端上的初始爭論人們可以追問：倫理學究竟建基於理性或是情感？在康德倫理學中，通過道德判斷原則和道德執行原則的區分，他規定了理性和情感在倫理學中各自的功能，並且最終堅持倫理學的理性先天原則。然而，胡塞爾和謝勒卻宣稱，康德沒有認清情感領域中的先天本質法則性。相對於康德，他們通過質料先天理論揭示了情感領域中的先天性。但與胡塞爾繼續高舉理性大旗，終而將倫理學視為「第二哲學」不同，謝勒張揚了情感的獨立性、原本性，並將其倫理學建基於此種先天-情感之上，據此堅持了現象學倫理學的絕對的、第一性地位。

* 作者本名張偉，筆名張任之。

投稿日期：2011. 03. 29；接受刊登日期：2011. 10. 17

責任校對：劉澤佳、蔣逸群

關鍵詞：理性先天、情感先天、倫理學的建基、康德、胡塞爾、謝勒

康德、胡塞爾和謝勒 在倫理學建基問題上的爭執**

壹、前言：倫理學的建基問題——理性，或情感？

一般認為，儘管智者學派可能比蘇格拉底更早地將一門倫理科學與其他純理論的自然哲學相對立，但一門本真的、科學的倫理學的開端通常還是更多地與蘇格拉底的名字聯繫在一起。當然，蘇格拉底的倫理學並沒有展示出完整而系統的形態，而且這一倫理思慮也是深深植根於當時的習俗與文化之中，比如所謂的希臘啓蒙。這一啓蒙的代表們——主要是智者學派和蘇格拉底——共同推動了希臘哲學的人類學轉向。而倫理學，恰恰是在這種人類學轉向中發展起來的，因此，蘇格拉底的倫理學一開始就和智者學派的倫理思考處在一個共同的大背景下，同時也體現出與智者學派的某種爭執，尤其是與普羅塔哥拉的爭執，後者一般被視為智者學派的精神領袖。普羅塔哥拉和蘇格拉底之爭首先與一個如今非常著名的問題相關，即 *aretē*（卓越、德

** 本文是中國廣東省哲學社會科學「十二五」規劃 2011 年度一般項目（立項編號：GD11CZX03）、2012 年度中國教育部人文社會科學研究青年基金項目（編號：12YJC720058）的階段性成果。筆者要感謝李明輝先生對本文寫作的悉心指導，也要感謝他一直以來的關心和支持。筆者還要感謝德國科隆大學胡塞爾檔案館（Husserl-Archiv）允許我閱讀和引用胡塞爾未出版的手稿。本文還蒙兩位匿名評審老師提出諸多修改意見，筆者在正文或註腳中一一予以修訂或回應，謹在此誠表謝意。

性、好-性或好-存在)可教嗎?¹

簡單說來，無論是普羅塔哥拉，還是蘇格拉底，他們都認為，人應該「好地」去生活、應該帶著德性去生活。他們也都相信，德性是可以通過傳授而獲得的。他們之間爭論的焦點只是在於，德性**為什麼**是可教的？最終還是要涉及這個問題：什麼是德性（好-性或好-存在）？進而什麼是好？

針對德性可教的問題，普羅塔哥拉和蘇格拉底給我們提供了完全不同的論證，而這種不同的論證最終基於他們各自不同的心理學的前提。普羅塔哥拉強調的是感受和意願的原初性，而在蘇格拉底那裡，突顯出來的則是所謂的「理智主義」（Zehnpfennig, 1997: 73）。

在普羅塔哥拉這方面，人們可以在其著名的「人-尺度-命題」（Homo-Mensura-Satz）中發現這種心理學前提的根源。普羅塔哥拉的這一基本命題為：「人是萬物的尺度，存在時萬物存在，不存在時萬物不存在」（DK80A1 Diogenes Laertius IX 51；德譯參見 Schirren & Zinsmaier, 2003: 37）。在柏拉圖的〈泰阿泰德篇〉中，蘇格拉底進一步解釋說，我們每個人都是存在與不存在的尺度，但這個人和那個人之間是全然有別的，對這個人呈現出來的東西與對另一個人所呈現的東西是不一樣的。蘇格拉底還提供了一個例子，一陣風吹來，在一群人中，有人感到冷，有人則不感到冷，甚至還有人感到非常冷。因此這意味著，對每個感覺到一個事物或存在者的人來說，這個事物或存

¹ 在現代德語翻譯中，「aretē」這個希臘語詞通常被譯作「德性」（Tugend）或者「卓越」（Tüchtigkeit），這個概念原先意思就是「最好」或者「出色」等等，它可用來標識某個事物在它的功能上或自然本性上的一種相對的「好-性」或「好-存在」（Gut-Sein），比如亞里斯多德會講眼睛的「aretē」或者馬的「aretē」（Aristoteles, 2001: 1106a），因此，「aretē」首先就和「好（善）」相關。本文在行文中權且從俗譯作「德性」。

在者就是存在 (Platon, 1998: 152, 166)。所以，我們也就可以理解，為何在研究文獻中，普羅塔哥拉的立場常常被稱為「感覺主義」(Sensualismus) 了 (Kerferd & Flashar, 1998: 32-38)。按照塞克斯都·恩批里珂 (Sextus Empiricus) 的看法，普羅塔哥拉所說的「尺度」也可理解為「標準」，「事物」則是指「對象」，因此這一命題也可說成：人是一切對象的標準。由此，普羅塔哥拉只肯定呈現於每個個體的對象，並因而導向了相對主義 (DK80A14 Sextus Empiricus, *Pyrrhonische Hypotyposen I*, 216; 德譯參見 Schirren & Zinsmaier, 2003: 43)。柏拉圖的對話也清楚地表明，普羅塔哥拉在倫理思考中也代表了一種相對主義 (Platon, 1999: 333 d ff.; Platon, 1998: 167 c)，這意味著，德性根本上來自於「約定」(nomos)。

與普羅塔哥拉代表了倫理學中的相對主義不同，蘇格拉底則堅持一種倫理學的絕對主義。在蘇格拉底這裡，一切德性都建基於明察 (Einsicht)，沒有知識就沒有德性。意願某物和將某物視為好的，這根本上是同一的，因此，知識恰恰是一切德性的條件。在此意義上，我們可以贊同文德爾班 (Wilhelm Windelband) 的看法，「正是通過個體的自主化、通過對個人的激情的解放，事情才變得清楚了：人的卓越 (德性) 基於他的明察。在這一點上，蘇格拉底找到了對人及其行為進行價值評價的肯定的標準」(Windelband, 1935: 64)，而這一標準恰恰是以普羅塔哥拉為首的智者們在感受或欲望 (*pathos*) 的結構中曾努力追尋而不可得的。基於此，我們可以籠統地說，普羅塔哥拉代表了一種感受 / 情感道德論，² 而蘇格拉底則強調理性道德論。因為

² 這裡的感受道德論 (Gefühlsmoral) 通常也被稱作「情感道德論」，諸如此類的還有「蘇格蘭道德情感學派」、「康德道德情感說」等等說法，本文將「Moralisches Gefühl」酌情譯作「道德感(受)」，而將「Gefühlsmoral」酌情譯作「感受 / 情感道德論」。另外，需要預先指出的是，在胡塞爾和謝勒的情感現象學分析中，Gefühl 和 Fühlen 這兩個德文詞都被使用，前者可以主要理解為一種狀態性的「感受內容」，而後者

普羅塔哥拉的倫理相對主義基於他的「感覺主義」，所以，感受／情感道德論一開始便與一種道德相對主義緊緊聯繫在一起。與此相對，理性道德論則通過蘇格拉底的「理智主義」而總是與道德絕對主義相關聯。

在倫理學開端上的普羅塔哥拉和蘇格拉底之爭顯示出，在倫理學中，感受／情感和理性之間存在著根本性的區分。這一點也可以在亞里斯多德對蘇格拉底倫理學的批判中得到證明。根據亞里斯多德，蘇格拉底將德性看作知識，而一切知識都涉及理性，理性又只存在於靈魂的認知部分之中，這必然導致一個結果，即摒棄靈魂中的非理性部分，進而摒棄了激情和本性的部分，這樣對待德性顯然是不正確的 (Aristoteles, 1958: 1182a)。謝勒 (Max Scheler) 後來幾乎完全重複了這一批評：蘇格拉底「德性即知識」這一命題的「錯誤之處在於他的理性主義」(Scheler, 1980a: 87)。³

事實上，亞里斯多德對蘇格拉底的倫理學還提出了另一個批評，即，蘇格拉底只是追問「什麼是德性？」，而卻不去追問它是如何產生，又是從什麼之中產生的 (Aristoteles, 1962: 1216b)。由此，對於亞里斯多德來說，蘇格拉底忽視了倫理學中的經驗內容和實踐性的維

則更具主動意味，可以理解為一種「感受活動」。胡塞爾更多的使用前者，並且並沒有對二者進行仔細而明確的區分，但謝勒則在二者之間進行了明確的區分，這一區分對於理解謝勒的「感受現象學」或「情感生活現象學」來說是根本性的。不過，謝勒在其全部著作中也並非始終嚴格地堅持這兩個詞的區分，雖然其基本的思路還是明晰的。在本文中，在需要明確區分這兩個詞含義的時候，我們將前者譯作「感受內容」，而將後者譯作「感受活動」或「感受行為」，但若非必要時則統一譯作「感受」。對這一問題更為詳細的討論，還可參看張偉 (2012)，「第二節」。兩位匿名評審老師都指出了這一點，特補充說明之，並表感謝。

³ 筆者對該書中譯本，即謝勒 (舍勒) (2004)，對照原文做了直接徵引，偶有改動，不一一注明。

度。這意味著，在倫理學的研究中，蘇格拉底式的「什麼是善？」（倫理學的引導性問題）本身是不充足的，人們還需要為之補充一個原則，即我們據以回答「什麼是善？」這一引導性問題的原則——這就是，我們這裡所說的亞里斯多德式的問題：「善是如何產生以及從何而產生的？」這樣的問題後來被布倫塔諾 (Franz Brentano) 發展為倫理學的建基問題 (Grundlegung) (Brentano, 1955; Brentano, 1978)。

這一亞里斯多德式的問題「善是如何產生以及從何而產生的？」用胡塞爾現象學式的語言來表述就是：「善是如何被給予我們的？」或者「一種對於善的意識是如何可能的？」我們將這類問題稱為「倫理學的建基問題」，它的根本任務就在於：為回答倫理學的引導性問題而規定一個最終的原則。基於倫理學開端上的普羅塔哥拉和蘇格拉底之爭，我們可以如同布倫塔諾一樣發問，倫理學的原則究竟是理性還是感受 / 情感？或者，倫理學究竟建基在理性還是感受 / 情感之上？

而在這一論爭中展現出來的感受 / 情感與理性之間的根本性區分之後在倫理學的發展史上一再地重現，感受 / 情感和理性在倫理學建基中的作用也一再地發生轉移。⁴ 根本上，在一門將回答「人應該如何生活？」這一蘇格拉底問題視為最終任務的倫理學中，人們如何強調這種與生活和生命息息相關的感受 / 情感的作用，同時又能避免倫理相對主義，而堅持倫理的絕對主義？可以說，這一張力引導著倫理學的發展並滲透在整個倫理學的歷史中。

從康德一生倫理思想的發展中，我們可以很清楚地把握到這一

⁴ 受布倫塔諾的影響，胡塞爾 1920 / 1924 年的「倫理學導論」的講座就是以智者學派和蘇格拉底之爭開場的，他把整個倫理學史看作一部情感與理性之間的鬥爭史，他的現象學的倫理學恰恰就是要克服鬥爭雙方的片面性和不足 (Husserl, 2004)。

點。根據康德在不同時期所展現出來的有關倫理學思考的不同形態，我們可以大致在其實踐哲學的範圍內劃分出三個不同的階段：1) 最早期的**理性倫理學**（依賴於萊布尼茲-沃爾夫學派）；2) **道德感受倫理學**（依賴於英國道德感學派）；3) 純粹**理性倫理學**（所謂的批判倫理學）（Gerhardt, 1989: 225ff.）。在此意義上，人們可以說，對倫理學建基問題的思慮支配著康德一生的倫理思想發展，也引導著其思想發展的不斷變化。

貳、康德倫理學中的理性先天原則⁵

在他的第一篇專題倫理學論著〈關於自然神學與道德的原則之明晰性的研究〉（1762年）⁶中，康德區分了「約束性的形式根據」（*der formale Grundsatz der Verbindlichkeit*）和「約束性的質料根據」（*der materiale Grundsatz der Verbindlichkeit*）。他將作為約束性的形式根據的理性原則視為空洞的，而認為只有作為約束性的質料根據的感受才能規定行動的內容。康德在那篇文章的最後問道：倫理學所賴以建立的基礎根本上是認識能力，還是感受？在他〈將負值概念引入世俗智慧的嘗試〉（1763年）一文中，康德提到：「一個無理性的動物並不履行任何德性。但這種失責並不是缺德。因為它並沒有違背任何內在的法則。它並沒有被內在的道德感受驅動採取一個善的行動，也沒有由於與這種感受對抗或者借助一種平衡而把零或者失責規定為結果」

⁵ 限於篇幅，本文當然無法詳細展開康德倫理學的方方面面，根據我們的論題，本文所討論的康德倫理學中的「理性先天原則」主要體現在兩個方面：即作為約束性之判斷原則的「理性先天」說和作為康德倫理學最終論證的「理性的事實」說。

⁶ 康德於1763年1月1日前將該文作為評獎應徵論文提交給柏林皇家科學院，在它1764年被付印時幾乎沒有什麼本質性的改動（Weischedel, 1996: 1006）。

(Kant, 1910: 183. 著重號為筆者所加)⁷。儘管康德在這裡附帶提及了「內在的道德感受」在倫理行動中的作用，但是我們還是無法做出這樣的確定，即，在此時康德將道德感受看作倫理學的「原初根據」。實際上，正如李明輝先生在他有關康德道德感受的研究中所指出的那樣，這一文本段落中的道德感受已經具有了康德後來所談論的「執行原則」層面的意思了 (Li Minghui, 1994: 48ff.)。

差不多在整個 60 年代，康德都處在以哈奇森 (Hutcheson) 為代表的英國道德感學派和盧梭 (Rousseau) 的強烈影響之下，儘管他從未不經批判地接受他們的思想，但他還是跟隨著他們，並嘗試著去追尋作為約束性根據的「道德感受」在倫理學原則中的位置。當然從根本上來說，在這一時期，康德對於倫理學究竟建基於理性或感受這個問題是不確定的。在我們看來，恰恰是這種不確定性引導著康德倫理學的進一步發展。直到 1770 年，在其「教授資格論文」中這一問題才獲得了一個確定的基本答案。在這篇題為〈論可感世界與理知世界的形式及其原則〉的論著中，康德十分明確地表示：「就**道德哲學**提供了首要的**判斷原則**而言，它只有憑藉純粹的理性才能認識，因而屬於純粹的哲學；而伊壁鳩魯把它的標準置入快樂和不快的感受之中，受到指責是很有道理的；此外還有遠遠地在某種程度上追隨他的新人，例如薩夫茨伯利 (Shaftesbury) 及其支持者」(Kant, 1910: 396, § 9. 德譯文參考 Kant, 1996: 39, 41)。從這裡，我們一方面可以發現康德對「薩夫茨伯利及其支持者」的英國道德感學派的明確拒絕，另一方面也可以很清楚地看到，康德將「純粹理性」看作道德哲學或倫理學的根本建基原則。

但與此同時，一個新的問題展示出來了，即，如果在 1762 年被

⁷ 凡出自該書的引文，筆者參考了該書中譯本，即康德 (2003)，時有改動，不一一注明。

當作約束性的質料根據的道德感受現在不再能夠在倫理學建基中發揮作用，那麼，感受在倫理學中是否還具有其功能？或者，感受還可以在倫理學中起到什麼樣的作用？回答和解決這一問題，成了康德自 1770 年根本轉向以後一直到 1785 年正式發表《道德形而上學的建基》這 15 年間的主要任務。在我們看來，推動這個問題之解決的決定性一步在於，康德對於「約束性的判斷原則」(*das principium der Diudication der Verbindlichkeit*) 和「約束性的執行原則」(*das principium der Execution oder Leistung der Verbindlichkeit*) 的區分。康德曾在這一時期的講座中清楚地說：「我們這裡要在兩個部分上來看，即在約束性的判斷原則和約束性的執行原則上。在這裡，準則 (*Richtschnur*) 和動機 (*Triebfeder*) 必須得到區分。準則是判斷的原則，而動機則是約束性的執行。只要現在人們還混淆這兩方面，那麼在道德中的一切就都是錯誤的」(Kant, 2004b: 55f.)。

按照 C. 施懷格 (C. Schwaiger) 的看法，康德做出這一區分的一個很重要的推動因素是他的柏拉圖的轉向，根據這一轉向，康德完全走向了純粹道德哲學，而將經驗性的東西排除，但如此一來也缺失了行動的動機方面，因此康德引入了「判斷原則」和「執行原則」的區分 (Schwaiger, 1999: 93)。康德將準則 (*Richtschnur*) 看作是判斷的原則，而動機 (*Triebfeder*) 則是約束性的執行 (Kant, 2004b: 55f.)。這意味著，自 1770 年以後，康德沒有再改變他倫理學的最基本立場，倫理學的建基問題就只涉及「判斷原則」，也就是說，倫理學只建基於純粹的理性之上。為了澄清感受在倫理學中的位置和作用，康德區分了「約束性的判斷原則」和「約束性的執行原則」。判斷原則只與「純粹」理性相關，而感受始終只能充任執行原則的角色，由此，康德成熟期的批判倫理學才能配得上「純粹理性倫理學」的稱號。借這裡新出現的術語，我們可以重新表述一下康德在 1762 年提出來的問題：倫理學的判斷原則究竟是約束性的質料根據（道德感受），還是約束性的形式根據（理性）？

從 1770 年到 1785 年，「判斷原則」和「執行原則」之間的區分一直被康德關注和強調。康德也正是借助於這一區分，才在《道德形而上學的建基》中公開地和十分明確地回答了 1762 年提出的倫理學建基的問題。在這裡，康德明確地將意志自律稱作道德性的最高原則（Kant, 2007: 440）。⁸ 他將意志理解為一種能力，「它可以依據某些法則的表象決定自己的行動」（Ebd. 427）。康德還總是將意志同實踐理性相等同，⁹ 因此也可以明確地說，對於此時的康德而言，倫理學建基於理性或者實踐理性。或者更確切地說，實踐理性的自律被康德確定為道德性的判斷原則。

康德還進一步清楚地區分了形式原則和質料原則。他說：「實踐的原則如果不考慮任何主觀的目的，那它們就是**形式的**；但如果他們以主觀目的、從而以某些動機為基礎，則它們就是**質料的**」（Kant, 2007: 427）。這意味著，一方面康德如同他在 1762 年所做的那樣，再一次在道德性的判斷原則（或者說普遍立法）層面來談論形式的和質料的原則；另一方面，1762 年的「約束性的形式根據」和「約束性的質料根據」現在也被更為清楚地轉述為「意志規定根據」的形式原則和質料原則。這裡我們已經可以很清楚地看到此處所提到的三組概念對子之間的關係，即 1)「約束性的形式根據」和「約束性的質料根據」，

⁸ 凡出自該書的引文，筆者參考了該書中譯本，即康德（1990），時有改動，不一一注明。

⁹ 例如參閱 Kant, 2007: 412, 441. 這裡也需要特別提及的是，康德在兩個意義上使用「理性」（Vernunft）這個概念：1) 廣義上的理性（=總體的高級認識能力）包括「知性」（Verstand）和狹義上的理性；2) 狹義上的理性是指最高級的認識力。實際上，「知性」這個概念在康德這裡也有兩個不同的用法：1) 廣義上的知性幾乎與廣義上的理性同義，相對於「感性」而也包括狹義上的知性和狹義上的理性；2) 狹義上的知性與作為「接受性」的感性相對，是一種「自發性」的能力，並與範疇相關。也可參閱 Eisler, 1984: 572ff. 在本文中，我們一般都在廣義上來使用理性概念，比如「理性先天」、「理性道德」等等，它首先是指一種相對於「感性」或「感受」的「高級的」認識能力。

2)「約束性的判斷原則」和「約束性的執行原則」,3)「道德性的質料原則」和「道德性的形式原則」。1762 年的對子「約束性的形式根據-約束性的質料根據」與 1785 年的對子「意志規定根據的形式原則-質料原則」說的是同一個問題,即追問倫理學的建基問題,倫理學或道德哲學究竟基於一種形式的根據或原則,還是一種質料的根據或原則;而 1770 年以後的才出現的對子「約束性的判斷原則-執行原則」則要高於上述兩對概念,或者說,上述兩對概念恰恰關涉到這裡的「判斷原則」。

康德後來在《實踐理性批判》中也強調:「如果一個有理性的存在者應當把他的準則思考為實踐的普遍法則,那麼,他就只能把這些準則思考為這樣一些原則,它們不是按照質料,而是僅僅按照形式包含著意志的規定根據。[...]如果人們抽掉一切質料,亦即意志的任何對象(作為規定根據),那麼,除了一種普遍立法的純然形式以外,一個法則就不剩下什麼東西了」(Kant, 2003: 27)。¹⁰ 清楚的是,在其成熟的、純粹理性的批判倫理學中,區別於**質料原則**、**他律原則**和**後天的感受原則**,康德將**形式原則**、**自律原則**或**先天的理性原則**視為道德性或者普遍立法的判斷原則。

康德甚至還將意志的他律稱為「一切虛假的道德性原則的根源」。康德區分了兩種他律,即**經驗性的 (empirisch)** 和**理性的 (rational)** 他律原則。前者建立在感受(自然感受和道德感受)之上,因為這種感受不具有普遍性和無條件的實踐必然性,因此它完全不適於充當道德性的判斷原則,不適於作為道德法則的根據。而所謂「理性的他律原則」則出自「完善性 (Vollkommenheit) 原則」。儘管它是如此的空洞,也完全不能充當道德性的判斷原則,但是相比於經驗

¹⁰ 凡出自該書的引文,筆者參考了該書中譯本,即康德(2006),時有改動,不一一注明。

性的原則還是較為可取，或者說錯的較少，因為它「至少使問題的裁決擺脫感性，而訴諸理性的法庭」(Kant, 2007: 441ff.)。這就意味著，對於康德來說，他面臨著雙重的任務，即一方面克服道德性的理性根據（如完善性原則）的「空洞性」，另一方面則是規定感受在倫理學中的功能和作用。

康德恰恰是通過對道德性的執行原則的強調完成了這雙重任務。所謂的道德性的執行原則首先與作為「純粹實踐理性動機」的「對實踐法則的敬重」相關。在康德看來，敬重 (Achtung) 不能被看作法則的原因，而只能被看作法則的結果，「然而，儘管敬重是一種感受，它也畢竟不是一種通過影響而接受的 (empfangenes) 感受，而是通過一個理性概念而自身引發的 (selbstgewirktes) 感受，因而與前一種可以歸諸稟好或者恐懼的感受不同類」(Kant, 2007: 401, Anm.)。因為敬重根本上還是屬於感受，相對於作為「自發性」(Spontaneität) 的理性，按照康德在《純粹理性批判》中的本質規定，敬重作為一種感受還是一種「接受性」(Rezeptivität)(KrV: A 50ff./B 74ff.)。¹¹ 就此而言，這種特殊種類的道德感受無論多麼重要，也都無法充當道德性的判斷原則，「凡是真正的最高道德性根據都不依賴於任何經驗而僅僅基於純粹理性」(Kant, 2007: 409)。

¹¹ 當然，康德在《純粹理性批判》中有關「自發性」和「接受性」的區分主要是就認識層面而言的，在此意義上，「接受性」根本上也與「感性」(Sinnlichkeit) 相關，即「心靈在以某種方式受到刺激時接受表象」。就此而言，這裡所說的「敬重」當然就不會是一種接受的 (empfangenes) 感受，或感性的接受性。敬重根本上是處在道德層面的，根本上是一種「道德」之感受。根據康德，敬重之規定的原因在於純粹實踐理性，這種作為道德感受的敬重，「因其起源就不能叫做感受性的，而必須是實踐地引發的」(Kant, 2003: 75f.)。因此我們這裡因其與始終具「自發性」的理性（認識層面和道德層面）相對，而將敬重視為一種特殊的「接受性」，即一種「實踐地引發的」接受性。

很清楚的是，在倫理學建基的問題上，康德明確地區分開理性-形式和感受-質料，並借助於「道德性的判斷原則」和「道德性的執行原則」的區分來規定它們各自在倫理學中的功能。康德的最終目的在於，一方面反對形形色色的倫理學的經驗主義和懷疑主義而堅持倫理學的絕對主義，另一方面則試圖避免理性倫理學的空洞性。前一個目的的實現是基於作為道德性判斷原則的理性-形式，後一個目的的落實則要依靠作為道德性執行原則的感受-質料。¹²

但是要想在根本上克服倫理學的經驗主義和懷疑主義，康德還必須回答這樣一個問題：「**這樣一個先天綜合的實踐命題是如何可能的？**這個命題又何以是必然的？」(Kant, 2007: 444) 這意味著，康德還必須給出他的倫理學的最終論證 (Begründung)。

亨利希 (Dieter Henrich) 曾說：「『理性的事實』和『對法則的敬重』這兩個概念是第二批判的中心概念。其中任何一個都不能在不同時思考另一個的情況下被思考。兩個中的任一個都指向另一個，沒有另一個它將是無意義的」(Henrich, 1960: 113)。在我們看來，這兩個概念恰恰分別對應著這裡所說的「道德性的判斷原則」和「道德性的執行原則」。

在《道德形而上學的建基》中，康德將「**確然的定言命令式**」(podiktisch kategorischen Imperativ) 從或然的假言命令式 (problematisch hypothetischen Imperativ) 和實然的假言命令式 (assertorisch hypothetischen Imperativ) 中區分出來，這種所謂的確然的定言命令式「不涉及行動的

¹² 這裡需要指出的是，謝勒對康德倫理學的形式主義的批評是集中在「判斷原則」層面的，即究竟是形式先天的理性，還是質料先天的感受來充任這個判斷原則。因此那些以康德倫理學中也存在著對感受的強調和分析來批評謝勒沒有全面系統地理解康德，這顯然錯失了問題的根本，也根本上混淆了「判斷原則」和「執行原則」兩個不同層面上的問題，限於篇幅，筆者將另文討論。

質料及其應有的結果，而是涉及行動由以產生的形式和原則，行動的本質的善在於志向 (Gesinnung)，而不管其結果如何。這種命令式可以叫做**道德性的命令式** (Kant, 2007: 416)。這種定言命令式的最基本程式 (Formel) 為：「**要只按照你同時能夠意願它成為一個普遍法則的那個準則去行動**」(Ebd. 421)。這種道德性的定言命令式也被康德看作先天綜合的實踐命題，並被稱為「純粹實踐理性的根本法則」，康德在《實踐理性批判》中將之標識為：「要這樣行動，使得你的意志的準則在任何時候都能同時被視為一種普遍立法的原則」(Kant, 2003: 30)。在《道德形而上學的建基》的第三章(下文簡作「GMS III」)中，康德試圖從「自由」的概念先驗地推出道德性法則的概念，這常常被稱作是道德法則的先驗演繹，但是這種先驗演繹的嘗試存在著一些無法克服的困難，¹³ 因此康德在第二批判中不得不另闢蹊徑去嘗試新的可能性，以為他的倫理學提供最終的論證，這種新的嘗試恰恰就是「理性的事實」(Faktum der Vernunft) 學說。

康德說：「人們可以把**對這條基本法則的意識** (*das Bewusstsein dieses Grundgesetzes*) 稱為**理性的一個事實**，這不是因為人們能夠從理性的先行資料出發，例如從自由的意識出發（因為這個意識不是被預先給予我們的）玄想出這一法則，而是因為它獨立地作為先天綜合

¹³ 在康德學界，這個問題歷來是研究的重點和熱點，相關討論的文獻非常豐富，依筆者所見，在這個問題上最重要的研究，例如有 Henrich, 1975: 55-112; Allison, 1990: 214-229; Schönecker, 1999。簡單說來，在亨利希看來，儘管康德的規劃表明他試圖進行一種對道德性之最高原則的演繹，但根本上他只提供了一種很弱的演繹，而且在此演繹中康德並沒有在一些重要的問題上做出明確的區分，因而導致其論證的失敗。而阿利森儘管受到了亨利希詮釋的很大影響，但是他並沒有囿於亨利希的詮釋，而是更為細緻的討論了相關的問題。在他看來，康德的這一演繹中存在著循環論證，而且導致這一演繹失敗的主要原因在於：在其演繹中的核心概念包含著致命的歧義，首先是在智性世界概念中的雙重含義，其次是在意志或實踐理性中的雙重含義，等等。這類困難足以摧毀整個演繹。限於主題和篇幅，我們這裡無法更詳細地展開討論康德在 GMS III 中所作的道德法則的先驗演繹及其存在著的困難。

命題把自己強加給我們，這個先天綜合命題不是基於任何直觀，既不是基於純粹的直觀也不是基於經驗性的直觀」（Kant, 2003: 31. 著重號為筆者所加）。在我們看來，並非道德性的法則，而是對純粹實踐理性根本法則的「意識」被康德稱作「理性的事實」。或者更明確地說，這一道德性法則「準確無誤地被給予」，被康德看作「不是任何經驗性的事實，而是純粹理性的唯一事實」（Ebd.）。¹⁴ 基於我們這裡加著重號的兩個詞「意識」和「被給予」（gegeben），看起來人們完全有理由把康德「理性的事實」學說理解為現象學的，而非本體論的。

按照康德的看法，這種對道德性法則的「意識」既不是經驗性的直觀也不是純粹直觀，那麼隨之而來的問題就是，這種非經驗性的、直接的意識究竟意味著什麼？或者說，道德性法則究竟能夠如何被給予？費希特也曾經對此提出了質疑：「但我們都照康德的理解意識到了定言命令式嗎？這究竟是怎樣一種意識呢？康德忘記給自己提出這個問題，因為他在任何地方都沒有論述全部哲學的基礎，而在《純粹理性批判》中只論述了理論哲學，但在理論哲學裡不可能出現定言命令式；在《實踐理性批判》中他只論述了實踐哲學，但在實踐哲學裡只涉及內容，不可能產生關於意識方式的問題。——這種意識無疑是一種直接的意識，而決不是感性的意識；由此可見，這種意識正是我稱之為智性直觀的那個東西」（Fichte, 1845: 472; 費希特，1994：

¹⁴ 據筆者所知，學界對於康德「理性的事實」的解釋主要有三種不同的看法：1) 「事實」意味著道德性法則自身（比如在 Lewis White Beck 等人那裡）；2) 「事實」意味著對道德性法則的意識（比如在 Otfried Höffe 和 Henry E. Allison 等人那裡）；3) 康德的「事實」（Faktum）來自於拉丁語詞「factum」，因此原本意味著一種行動（Tat）的方式（比如在 Marcus Willaschek 那裡，這種解釋是最為顛覆傳統的，實際上更多依據了費希特的思想）。我們這裡接受第二種意見。相關文獻可以參閱 Beck, 1960: 166-175; Beck, 1960/61: 271-282; Höffe, 2007: 207-212; Allison, 1990: 230-249; Willaschek, 1992:169-193; 彭文本，2005：37-70（筆者最早就是從該文瞭解到我們這裡所說的第三種解讀模式）。

704。譯文有所改動)。

但是，無論是在理論哲學中，還是在實踐哲學中，康德都明確地拒絕承認人類理性具有這樣一種「智性直觀」(intellektuelle Anschauung) 的能力 (Kant, 2004a: 307; 2003: 31)。因此，這樣一種非經驗性的、直接的意識究竟意味著什麼，就始終還是個問題。亨利希曾經試圖去在此問題中把捉到一種「道德明察」(sittliche Einsicht)，J. 海因裡希斯 (Jürgen Heinrichs) 則試圖將這種直接的意識稱作「準直觀」(quasi-Anschauung) (Henrich, 1960; Heinrichs, 1968: 45; 以及 Allison, 1990: 232, 282 Anm. 7.)。李明輝則試圖引入波蘭尼 (Michael Polanyi) 的「隱默之知」(tacit knowing) 來表示康德這種對道德性法則的「未經反省的意識」。而且他甚至還對康德的直觀概念做了擴展，「如果我們不局限於康德的直觀理論，而僅就意識的直接性來界定『直觀』一詞的涵義，將『直觀的』(intuitive)與『辯解的』(discursive) 視為相互對立的概念，我們亦不妨將我們對於道德法則(或定言令式)的意識視為一種『直觀』，甚至是一種『智性直觀』」(李明輝，2004: 13, 50)。但是，不管怎樣，康德本人並沒有能夠對此提供清楚的闡釋，因此在他提到「理性的事實」的地方，他常常使用「好像」(gleichsam) 這個不確定的修飾詞 (Kant, 2003: 47, 55, 91, 104, 等等)。

在我們看來，康德「理性的事實」學說陷入困境的根本原因在於：康德一方面認為道德性的法則不能如在 GMS III 中所嘗試的那樣由先驗演繹推出來，而只能在非經驗性的、直接的意識中被給予；另一方面又認為這種非經驗性的、直接的意識既非感性直觀又非智性直觀，但他根本上又沒有清楚地闡釋這種意識究竟是什麼。在此意義上，人們完全有理由說，康德「理性的事實」學說是「沒有根基的」(grundlos)，如瓦爾登費爾茨 (Bernhard Waldenfels) 所說，「我知道我自己作為理性-感性的存在者所屈從的這個理性法則在嚴格意義上是沒有根基的、不能論證的和無法解釋的。僅僅是道德命令的『不可

理解性』能夠被理解」(Waldenfels, 2006: 21)。

所有這些批評或者進一步闡釋的努力都顯示出康德以「理性的事實」作為其倫理學的最終論證無法令人完全信服。但儘管如此，在我們看來，康德由 GMS III 的先驗演繹策略向第二批判的「理性的事實」這一策略的轉向還是十分重要的。因為人們可以在這一轉向中看到倫理學論證的一種新的可能性，即借助於道德明察或者現象學的直觀來為倫理學提供最終的論證。

參、胡塞爾對康德理性先天的批判

按照克羅維爾 (S. G. Crowell) 的看法，在現象學通向倫理學的進路和康德哲學通向倫理學的進路之間存在著一條鴻溝，因此康德倫理學總是會受到早期現象學家（如胡塞爾和謝勒等）的批判 (Crowell, 2002: 48)。與此同時，對現象學家們來說，對康德倫理學的批評是如此的重要，以至於無論是胡塞爾還是謝勒的現象學的倫理學都恰恰是「在與康德倫理學的形式成就的對峙中獲得其清晰的輪廓的」(Peucker, 2004: XXXII)。我們進一步的任務恰恰就是要去闡釋在康德和現象學家（胡塞爾和謝勒）之間存在著的鴻溝並在對峙中展示胡塞爾與謝勒倫理學的「輪廓」。

在胡塞爾已經出版的著作和講座稿中，對康德倫理學理論的批評性研究主要集中在「倫理學的基本問題」（1902 / 03 年）和「倫理學引論」（1920 / 24 年）這兩個講座稿中，胡塞爾的研究所涉及的康德文本也主要集中在《道德形而上學的建基》和《實踐理性批判》上 (Husserl, 1988: 402-418; 2004: 200-243; Peucker, 2007: 310; Kern, 1964: 429f.)。胡塞爾對康德之批評的注意力首先集中在康德倫理學中有關理性和感受的區分上，這一點和胡塞爾對整個倫理學史的理解相關。

在胡塞爾看來，經驗主義和理性主義的對立規定了整個倫理學歷

史的發展，而在近代道德哲學中，這一對立則體現為理性道德和感受道德之爭。現象學的倫理學恰恰是要在傳統的理性道德哲學和傳統的感受道德哲學之外找尋第三條道路，以便一方面拒絕在傳統感受道德哲學中無法避免的相對主義和懷疑主義，另一方面也拒絕存在於傳統理性道德哲學中那不可靠的形式主義和智性主義，而在根本上堅持一種倫理學的絕對主義和客觀主義。這意味著，胡塞爾汲取了這對立雙方各自的合理因素，同時也批評了它們各自不合理的因素。

胡塞爾將「享樂主義」(Hedonismus) 視為他自己的作為科學的現象學倫理學乃至一切真正的倫理學的主要敵人。在這一點上，他完全同意康德與享樂主義所作的鬥爭 (Husserl, 2004: 237ff.)。所以，從一開始，胡塞爾的現象學倫理學就完全站在康德批判倫理學這一邊，堅決地反對一切倫理學的相對主義和懷疑主義，而和康德批判倫理學一樣體現為一種「絕對的」倫理學。但是，胡塞爾對康德的這一接受或贊同僅限在基本立場上，他並不能接受康德據以反對倫理學的相對主義和懷疑主義的論證策略，或者更明確地說，他不能接受康德以「理性-先天」的原則來展開與他們那些共同對手的鬥爭。在此意義上也可以說，胡塞爾對康德倫理學的批評從一開始就集中在康德的道德性判斷原則上，或者說是康德對倫理學的建基上。在我們的主題範圍內，我們將胡塞爾對康德倫理學的批判概括為三個主要方面：

首先，康德根本上將理性從感性或者感受中區分出來，理性被看作是「自發性」的能力進而是先天的，而感性或者感受則與「接受性」聯繫在一起因而是經驗性的或者後天的。通過這一根本性的區分，康德把感性或感受看作是與倫理學的建基或者道德性的判斷原則問題毫不相干的東西，而且通過這一根本性的區分，康德也完全在倫理學建基問題上排除了那種在他之前的倫理學中起著重要作用的區分：即對較低級的感受和較高級的感受的區分 (Höffe, 2007: 202)。但是，胡塞爾跟隨布倫塔諾再次強調了這種較低級的感受與較高級的感受之

間的區分 (Brentano, 1955: 21ff.)。¹⁵ 對於胡塞爾來說，康德的最根本謬誤就在於，將感受感覺主義化 (sensualisieren) (Husserl, 2004: 233)。因為康德仍然分有著他的那些感覺主義和自然主義的對手的偏見，即，「感受只是人類心理物理之機體的單純自然事實」(Husserl, 2004: 227)。而在胡塞爾這裡，先天首先意味著對象性的本質，因此胡塞爾試圖在包括理性和感受的所有意識領域去找尋和發現這種對象性先天，或者說是「先天的本質法則性」，而在他看來，毫無疑問「康德錯失了感受領域和感覺領域的先天本質法則性」(Husserl, 2004: 220)。據此，胡塞爾將主動感受、意向性感受區別於一種被動的感受 (Husserl, 1988: 411ff.; 2004: 223; 2000: 8f.)，並且恰恰通過意向性感受而發現了在感受和情性 (Gemüt) 領域的先天的本質法則性。

其次，感受對於康德而言是經驗性的和後天的，因此為了保證倫理學的先天性和絕對性，這樣一種感受顯然是不能充當道德性的判斷原則的。但對於胡塞爾來說，在感受領域同樣存在著先天性，因此在他看來，康德那裡的「這種在感性和理性之間的總體對立就是根本錯誤的」(Husserl, 2004: 220)，進而人們就無法僅僅因為要尋求倫理學的先天性和絕對性，而在倫理學建基問題上徹底排除掉感受的位置。在胡塞爾這裡，「一門普遍的倫理學顯然必須奠基在價值論上」(Husserl, 2004: 24)。在另一處，胡塞爾進一步強調，這樣一門價值論首先與感受相關，「正確行動的人去做正當之事，做善的事情，就此而言，善就是實踐的善。它必須預先被視為善的，視為價值」，而這樣一種「視為」則發生在「『理性的』感受 (vernünftiges Fühlen)」中 (Husserl, 1988: 414)。換言之，在胡塞爾看來，一門普遍的倫理學要奠基在價值論之上，而價值論最終則要建基於這種「理性的感受」，因為通過它，被

¹⁵ 有關胡塞爾和布倫塔諾在倫理學上的關係，也可以參閱 Melle, 1988: 109-120.

做的善的事情或者實踐的善才能在先被視為有價值的或善的，而只有這種「視為善」的感受行為在先進行，人們才可能善地行動。「理性的感受」這一看似矛盾的表達後來被胡塞爾用更確切的術語「意向性感受」所取代，而對這種作為「價值化行為」的「理性的感受」或「意向性感受」的現象學分析，恰恰構成了胡塞爾現象學倫理學的起點 (Zhang Wei, 2009: 138ff.)。

按照 U. 梅勒 (Ulrich Melle) 的看法，無論是 1908 / 09 年、1911 年、1914 年胡塞爾有關倫理學的講座還是 1920 年倫理學講座的「主導動機」都在於一種「在邏輯學和倫理學、在理論理性和價值論的-實踐理性之間的『徹底的和持續的類比』思考」(Melle, 1988: 109)。胡塞爾將價值論和實踐學 (Praktik) 都歸於倫理學的領域，並且實踐學乃至整個倫理學都要奠基在價值論上。恰恰是在這一視角下，胡塞爾批評康德的定言命令式無法是意志的規定根據。對於胡塞爾來說，實踐法則並非形式的，而是質料的「理性真理」，一種真正的道德不能單單通過「理性先天形式」來規定，而是需要「質料的意志規定」(Husserl, 1988: 402f.; Husserl 2004: 232f.)。¹⁶ 因此按照胡塞爾的看法，康德沒有看到這一點：「合乎本質的是，如果意志沒有在感受著的價值行為 (Werten) 中擁有其動機引發的基礎的話，它根本是不能被設想的」，因此康德的定言命令式的要求對胡塞爾來說就是完全「不合情理的」(widersinnig)(Husserl, 2004: 233, 235)。

再次，道德性的定言命令式「要只按照你同時能夠意願它成為一個普遍法則的那個準則去行動」，在康德這裡作為先天綜合的實踐命

¹⁶ 需要特別指出的是，胡塞爾這裡使用的「形式-質料」的概念對子是在康德意義上的，因此不能被混同於他自己意義上的「形式-質料」的概念對子，如「形式實踐學-質料實踐學」以及「形式本體論-質料本體論」等等。胡塞爾明確強調：「因此在這一方面，我們必須使我們的道路清楚地分離於康德的學說」(Husserl, 1988: 139)。

題是在非經驗性的、直接的意識中被給予的。這被康德稱作「理性的事實」。胡塞爾也把定言命令式稱作「倫理學的最中心的問題」(Husserl, 1988: 137)。但是胡塞爾沒有接受康德對定言命令式的界定，而是跟隨布倫塔諾提出的「形式的定言命令式」(即「要做能達到的最善！」[Tue das Beste unter dem Erreichbaren!]) (Brentano, 1955: 15f.; Brentano, 1978: 134ff., 222ff.)，在他第一次世界大戰之前的倫理學(下面簡作「戰前倫理學」)中發展了一門形式的價值論和形式的實踐學。他宣稱：「形式的實踐學通向最高形式的原則，這一原則首先奠基於『更善是善的敵人』(Das Bessere ist der Feind des Guten) 的原則，這個原則認為『要做能達到的最善』。當然，這是一個抽象表述。客觀地說，這一表述是：在整個實踐領域中可達到的最善不僅是相比較而言的最善，更是實踐的唯一之善」(Husserl, 1988: 221, 237ff., 350ff.)。

在我們看來，對於胡塞爾來說，康德的定言命令式的理論含有兩個根本謬誤。第一，在胡塞爾看來，康德的定言命令式並非是直接地可明見的，而是需要一種「選擇」(Wahl)，即「去選擇能達到的最善」，或者「在你的選擇中，永遠都不要去抉擇那能達到的較低的善」(Spahn, 1996: 30f., 140; 以及 Husserl, 1988: 132ff; Melle, 1991: 120f.)。第二，康德的定言命令式在胡塞爾看來是「空洞的」(leer)，普遍化的能力恰恰「純粹形式地」使得某物完全「空洞」，「普遍化的空洞的可能性並沒有論證邏輯學和美學的正當性，同樣普遍化的空洞的可能性也沒有論證倫理學的正當性」(Husserl, 1988: 417f.)。在此意義上，胡塞爾批評了康德倫理學中的「形式主義」(Husserl, 1988: 414-418)。這意味著，胡塞爾還是在對「形式主義」這一最通常的理解——即，空洞性——上來批評康德的。胡塞爾明確說：「**在每一個選擇中，更善吸收 (absorbiert) 善，最善吸收所有其他能自在自為地被評價為實踐上是善的更善。**這種吸收並不產生絕對的應然，而一般只能產生相對的應然，或者我們可以更好地說，並不產生全然的

(schlechthin) 應然，而只是產生一種有保留的應然。我們也可以借用康德術語來說，在此方面我們無法獲得『定言命令式』(Husserl, 1988: 136)。

由此，我們可以說，胡塞爾在兩個完全不同的層面批評康德的定言命令式學說。當胡塞爾宣稱康德的定言命令式無法充當意志的規定根據時，這一批評涉及的是胡塞爾這裡形式價值論和形式實踐學之間的關係，即意志的規定根據最終要在形式價值論中尋找；而當胡塞爾批評康德的定言命令式是空洞的時候，這一批評是在形式實踐學內部作出的。因此，我們要把胡塞爾對康德的兩個批評區分來來，一個是「不合情理的」(widersinnig)，它相關於第一個層面，另一個則是「空洞的」(leer)，它相關於後一個層面。¹⁷

從根本上說，在胡塞爾看來，康德完全無視感受和情性領域的先天本質法則性，也根本沒有看到一種意向性的感受，因此康德在倫理學上，或更確切地說，在倫理學建基問題上，如同在理論哲學那裡一樣，再一次墮入了謬誤 (Husserl, 1988: 139; 張任之, 2007)。

肆、謝勒對康德理性先天的批評與情感先天原則

與在胡塞爾那裡一樣，謝勒現象學的倫理學也恰恰是在與康德倫

¹⁷ 就此而言，我們無法同意 H. 珀伊克 (Henning Peucker) 的看法。一方面，我們認為胡塞爾對康德倫理學中形式主義（即普遍化的空洞性）的批評不能被混同於他對康德「不合情理的」無內容的形式性的批評，後者指的是康德錯失了意志規定根據層面的質料性的感受及在感受中被把握到的價值；另一方面，胡塞爾本人的「形式」實踐學也不能被簡單視為倫理學的「形式主義」(Peucker, 2007: 310, 313, 316ff.)。實際上，胡塞爾自己後來也批評了布倫塔諾和他本人的「形式的定言命令式」，限於篇幅，我們將另擇機會加以展開。

理學的對峙中獲得其清晰的輪廓的。這一點，也可以從謝勒《倫理學中的形式主義與質料的價值倫理學》（以下簡作《形式主義》）一書的第一版的副標題看出來：「尤其關注伊曼努爾·康德的倫理學」。

謝勒自第二版開始替換了這一副標題，¹⁸ 很重要的一個理由就如謝勒早在該書第一版前言就已經表明的那樣：「對康德倫理學說的批判只是這部著述的一個次要目的。[...]筆者處處都想通過對真實事態的積極揭示來批判他所認為的康德綱領中的錯誤。他並不想通過一種對康德學說的批判或因為這種批判才獲得真實的事態」（Scheler, 1980a: 9）。因此，我們可以說，對康德的批評只能是謝勒發展出自己理論的一個引子，而從來都不是他的最終追求，在他對康德倫理學的理性先天原則這一點的批評上也一樣，他的最終目的還是要引出他自己的情感先天原則，以為其現象學的質料價值倫理學建基。¹⁹

謝勒對康德「理性-先天」的批判是和他對康德「形式-先天」的批判緊緊聯繫在一起的。根據謝勒，康德的理性先天是一種對「先天」的「完全未經論證的窄化和限制」，而這樣一種窄化和限制就導源於

¹⁸ 自第二版以後，《形式主義》一書一直使用「為一門倫理學人格主義奠基的新嘗試」這一副標題。

¹⁹ 匿名評審老師雖也認同筆者此處說明，但也指出需要同時顧及：「謝勒原本並不以《形式主義》作為他倫理學研究的最重要作品，反倒是，他在書前已提出全書的架構建立於對康德倫理學說八個有問題的預設的批判之上。《形式主義》一書是謝勒對康德倫理學的總批判，應無疑義；只是他同時又提出他個人的現象學倫理學的建基嘗試而已」。筆者當然可以接受這一點。筆者在此處強調謝勒思想的展開並不以他對康德的批判為基礎，但這並不意味著謝勒這本書沒有對康德進行系統的批判。事實上，筆者贊同評審老師的意見，康德的确是謝勒的一個最主要的對峙者，《形式主義》一書也的確從現象學角度對康德倫理學進行了集中的檢討。但是謝勒自己卻並不希望這樣一種檢討成為他自己學說賴以展開的依據。換言之，即便退一步說謝勒誤解了康德，但這實際上也不影響謝勒自己學說的展開。評價謝勒思想適恰與否的標準不在於他對於康德評論的合適與否，而在於現象學的明見性原則。

康德將先天等同於形式 (Scheler, 1980a: 83)。如同海德曼 (I. Heidemann) 曾指出的那樣，基於將理論理性和實踐理性完全相類比的考慮，在康德那裡存在著如下的等同 (Heidemann, 1955: 46f.)：²⁰

先天	形式	理性（思維）	意志
_____	_____	_____	_____
後天	質料	感性	感受

在這種背景下，我們可以理解謝勒這樣的論斷，即「將『質料之物』（既在認識論中，也在倫理學中）等同於『感性』內涵，而將『先天之物』等同於『思想之物』或通過『理性』而以某種方式附加給這些『感性內涵』的東西」是康德學說的基本謬誤 (II, 73)。這種等同之所以是根本錯誤的，是因為在謝勒看來，「感性內涵」(sinnliche Gehalt) 或者「感覺」(Empfindung) 根本不是指「在一個內涵中對這個內涵的規定，而僅僅規定著一個內涵（如一個聲音、一個顏色連同它的現象學特徵）如何傳送的方式」(II, 73f.)。這意味著，對於謝勒來說，「感性內涵」或「感覺」永遠不是對象，也不是一個直觀內容，永遠不會自身被給予，而僅僅是「外在的（和內在的）現象世界的變更方向，每當這個世界作為一個獨立於一個個體的當下身體之物而被體驗到時，它都具有這種變更方向」，這恰恰就是「感性內涵」或者「感覺」的本質 (II, 77f.; X, 433ff.)。在此意義上，如果康德將感性等同於質料，那麼他就仍然分有著他的感覺主義對手的錯誤前提，就如同胡塞爾已經批評指出的那樣。在謝勒看來，康德的這種基本謬誤首先體現在他對「接受性-自發性」這對概念的規定上。

「接受性-自發性」這對概念被康德用來指稱一切認識在內心中

²⁰ 另外，李明輝先生曾經也給出一個類似的但較為簡略的圖表，參閱李明輝，2005：60。

的兩個基本來源：第一個是接受表象的能力，即印象的感受性，第二個則是通過這些表象認識一個對象的能力，即概念的自發性。康德強調：「通過前者，一個對象**被給予**我們，通過後者，該對象在與那個（僅僅作為心靈的規定的）表象的關係中**被思維**」（Kant, 2004a: A 50/B 74）。而根據謝勒，康德恰恰是通過對「接受性-自發性」這對概念的規定而發展出了一種「製作性的知性活動的神話」，康德先天學說的根本謬誤正是源於這樣一種神話，由於這樣一種神話，「先天被虛假地限制在『形式』上，這種形式是或應當是一種『**構形活動**』、一種『**構形行爲**』和『**聯結行爲**』的結果」（Scheler, 1980a: 84）。康德的這種神話事實上是一種「純粹臆造性的解釋」，它並非基於直觀或者現象學的經驗，而是基於康德從休謨那裡接受而來的感覺主義的錯誤前提，即「『被給予的』處處都只是一個『無序的混亂 (Chaos)』」（Scheler, 1980a: 85）。

不僅如此，更為重要的是，恰恰在這一神話中康德洩露了他自己對待世界的本質態度和基本立場。謝勒將康德的這種基本的態度和立場描述為「對所有『被給予之物』本身的完全原初的『敵意』或『不信任』」，「對所有作為『混亂』的『被給予之物』——『在外的世界與在內的本性』——的恐懼與畏懼」。換言之，在謝勒看來，康德是以一種「對世界之恨 (Welthass)」來對待世界的，在這種「對世界之恨」中，「本性」則變成了需要進行構形、進行組織、進行統治的東西，它變成了「敵對之物」、變成了「混亂」，因此也就完全是「對世界之愛、對世界之信任、對世界直觀的和愛的獻身的對立面」（Scheler, 1980a: 86）。而康德的「製作性的知性活動的神話」或者說他的先天學說的根本謬誤就基於這種「如此強烈地貫穿在現代世界的思維方式之中的對世界之恨」，它導致的一個極端的結果就是：「無限制的行動需要」，即「組織」世界和「統治」世界 (Ebd.)。

依照謝勒的看法，在理論哲學中，這種「無序的混亂」被用來標

識「感覺」，在實踐哲學領域則被用來標識「本能」或「稟好」(Neigung)。正是通過這種不恰當的標識，康德將一切在倫理學上重要的感受（甚至包括愛和恨²¹）歸入了「無序的混亂」或者單純感性的領域，因而在倫理學的建基層面予以排除。如同胡塞爾一樣，謝勒這裡也追隨了布倫塔諾的基本主張，認為在較低級感受和較高級感受之間存在著基本的區別，而康德則在理性和感性的根本性二分中消弭了這一區別。即便在康德那裡是個唯一的例外的「敬重感」²²——它是「通過道德法則而引發的精神感受」，或者如我們前文所說，它是一種「實踐地引發的接受性」——在根本上還是與「自發性」的理性相對，根本上還是屬於感受，因而是一種「接受性」。只因其是一種特別的「實踐地引發的接受性」，所以才可充任道德性的執行原則，但無論如何，它都與道德性的判斷原則毫不相干。而除「敬重」以外的

²¹ 參閱 GW II: 83, Anm.1: 「正是這一成見才使康德聞所未聞地將愛與恨看作是『感性感受狀況』」。

²² 參閱 GW II: 247f., 391f. 後來海德格爾在他的康德解釋中高度評價了康德的「敬重」，「康德對敬重現象的闡釋是最精彩的道德現象之現象學分析」，並且他還譏諷謝勒在《形式主義》這裡對康德「敬重」的批評是「根本不得要領的」(Heidegger, 1997: 189, 193)。實際上海德格爾對謝勒的這一批評早在他 1923 的早期弗萊堡講座中就已經做出了 (Heidegger, 1988: 26)，但儘管海德格爾對於康德「敬重感」的現象學-存在論的重釋是精彩的，但是如同他對謝勒的大多數批評一樣，這裡的批評依然沒有能切中謝勒。需要特別說明的是，海德格爾這裡對康德「敬重感」的重釋，更多是其基礎存在論或此在生存論基本思想的表達，因而這一重釋本身並非針對著康德自身的問題，或者說，它的根本目標並未指向康德倫理學中的建基問題。但是，另一方面，這一重釋也的確為（現象學的）倫理學本身提供了可能的存在論基礎，儘管海德格爾並無意去展開這一現象學的倫理學。同時，海德格爾也在兩個層面上誤會了謝勒。首先，謝勒對於康德「敬重感」的批判基本上是在倫理學建基問題這一層面的，但海德格爾的譏諷卻並未指向這一層面；其次，海德格爾認為，謝勒根本上並沒有關注到康德「敬重感」的實質，即海德格爾在其重釋中表達出來的此在存在論，因此儘管謝勒追問了人格的現象學本質，但是他對人格「存在」的「存在論意義」卻緘默不語，從而根本上耽擱了對「存在」問題的追問。但是在筆者看來，謝勒在其人格現象學-存在論的研究中實際上為我們預演了海德格爾後來所做出的此在分析。對此更為詳細的討論，可以參看張任之 (2011a)。

所有其他感受甚至被康德視為「感性感受」，因而都「具有感性的起源」，根本而言，「康德在感官快樂、喜悅、幸福、極樂之間既沒有做質性方面的、也沒有做深度方面的本質區分」(Scheler, 1980a: 247)。與胡塞爾一樣，謝勒這裡也再一次強調了他對康德的基本批判，「康德所有的這些前提[...]都是完全沒有根據的，而且——歷史地看——恰恰是一些部分是從英國人、部分是從法國人的感性主義心理學和倫理學中為他所不假思索地接受下來的非批判性假設」(Scheler, 1980a: 248)。而他本人的任務，如同在理論哲學或「質料先天」問題上一樣，就是要去揭示出康德批判哲學中那些未經批判的前提和假設。

儘管謝勒完全贊同康德對於倫理學中一切享樂主義的批評，而且對倫理學史上形形色色的享樂主義的批評甚至也是謝勒的一項基本任務，但是謝勒卻完全沒有辦法同意康德將「任何一門通過向情感的生活-親歷 (Er-leben) 之回溯而建立起來的倫理學」等同於享樂主義。換言之，謝勒和康德在對待享樂主義上的共同態度在於，他們都認為在享樂主義中根本不可能有一個先天性的領域，因而享樂主義最終必定會導向倫理學的相對主義和懷疑主義。但是謝勒卻沒有同康德一樣完全拒絕享樂主義的出發點，即通過情感來論證倫理學，而是通過揭示情感領域²³ 的先天性，進而發展出一種「先天的情感」來為他的先天的、但同時也是質料的倫理學建基。

²³ 這裡有必要區分一下謝勒所使用的幾個概念。情感 (Emotion) 是最為寬泛的概念，可以包含感受 (fühlen)、感受狀態 (Gefühlszustände) 或感受內容 (Gefühl)、偏好 (Vorziehen)、偏惡 (Nachsetzen)、感觸 (Affekt)、愛和恨，以及諸如同情、痛苦、懊悔、羞恥感、怨恨、敬畏、恭順等等。在這個意義上，我們可以談論謝勒的情感生活現象學。換言之，當我們談論一種與康德理性先天相對的情感先天時，是在最寬泛的意義上使用的。謝勒有時也直接說感受先天，這更多是針對英格蘭道德感受學派而言的，當然也可以說是針對康德第二階段的道德感受倫理學。但不管怎樣，無論是情感先天或是感受先天所要傳達出來的意義是明確的，我們在本文中不再明確地區分這兩種表述。

簡而言之，在謝勒這裡，一切感受都並非是「無序的混亂」，同時在情感領域存在著質性方面和深度方面的本質差異，由此相對於康德的「對世界之恨」，謝勒對待世界的基本立場和態度就是在感受和情感中的「與世界的生動交往 (lebendige Verkehr mit der Welt)」(Scheler, 1980a: 87)。與胡塞爾一樣，謝勒也發現了情感領域的先天本質法則性。²⁴ 因此，謝勒這種「與世界的生動交往」完全可以既是感受或情感性的，同時又是絕對的、先天的。

對於謝勒來說，「先天」首先意味著一種對象性的本質性和「何物性」(Washeit)，它作為一種「質料」可以在現象學的經驗或者本質直觀中自身被給予，不僅是在知性-理性領域，而且在感受-情感領域都存在著這樣一種質料的先天，因此甚至可以如亨克曼 (W. Henckmann) 所說，在我們全部精神生活中到處都存在著這種質料的先天 (Henckmann, 1998: 78)。謝勒說得很明白，「即使是精神的情感方面，感受、偏好、愛、恨，以及意願都具有一個原初先天的內涵，一個不是從思維那裡借來的內涵，一個需要由倫理學在完全獨立於邏輯學的情況下加以指明的內涵」(Scheler, 1980a: 82)。這種「原初先天的內涵」完全獨立於歸納經驗，也獨立於一般認識論的經驗，相反，在精神感受活動這裡和在純粹思維中一樣，都存在著對行為本身、對行為之質料的本質直觀，存在著對它們的奠基與聯繫的本質直觀，因此在精神感受和情感領域一樣存在著「明見性」和「現象學之確定的最嚴格的精確性」(strengste Exaktheit der phänomenologischen

²⁴ 我們這裡可以再一次發現胡塞爾和謝勒在倫理學方面的相似性，有關這一問題的系統而深入的研究仍然是有待開展的課題。可以簡單提示的一點是，儘管胡塞爾和謝勒本人在倫理學層面的直接地相互激盪也有跡可尋，但筆者認為，存在這種相似性的更重要原因是他們在倫理學上擁有著共同的「先行者」——布倫塔諾。有關於胡塞爾與謝勒倫理學方面的相關文獻可以參閱 Melle, 1997: 202-219; 以及 Husserl, 1991: 3-57.

Feststellung)(Scheler, 1980a: 84)。或者如 P. 古德 (Paul Good) 曾恰當地指出的那樣，人們也可以將這種情感/感受的明見的先天本質性稱作「感受的語法」(Grammatik der Gefühle)(Good, 2000: 21ff., 25ff.)。

25

據此謝勒跟隨巴斯卡 (Pascal) 宣稱，存在著先天的「心的秩序」(*ordre du coeur*) 或「心的邏輯」(*logique du coeur*)，這裡的「秩序」或者「邏輯」完全不同於通常邏輯學意義上的「理性」，而是首先意味著「精神的**非邏輯-先天**方面」，因此，在謝勒這裡，「價值公理也就完全獨立於邏輯公理，它們絕不意味著僅僅是邏輯公理在價值上的『運用』。純粹邏輯學與一門**純粹價值論是並列的**。[...] **價值現象學和情感生活現象學**必須被看作是**完全獨立的、不依賴於邏輯學的對象領域和研究領域**」(Scheler, 1980a: 83)。他的現象學的質料價值倫理學恰恰就奠基在這樣一門純粹價值論和情感生活現象學之上。

而要使得一門**先天-質料**的倫理學能夠建造，首要的是要徹底地揚棄那樣一種二元論的假設，即認為「理性」與「感性」的對立便可以窮盡人的精神，或者對人的精神的一切都可以做這種「非此即彼」的劃分。這種二元論的假設在謝勒看來是根本錯誤的，因為它恰恰使得人們忽略了或者誤釋了整個精神行為領域的本己的本質特徵。與在理論哲學或「質料先天」問題上一樣，謝勒這裡再一次堅決拒斥了康德批判哲學中的這種未經批判的二元論前提。謝勒的意圖很明確，他既不能接受康德批判的純粹理性倫理學，更不會去接受那些在康德那裡被否定的二元對立中的另一面，也就是說他不會簡單地回到前康德或者康德前批判時期的倫理學，因此儘管謝勒完全否定了康德的「哥白尼式的革命」，但人們完全無法說他進行了一場「托勒密式的反革

²⁵ 在感受/情感領域中，謝勒也曾使用過「語法」這一表達，例如參見 Scheler, 1973: 22, 92, 112.

命」，謝勒的根本立場恰恰是要徹底地取消這種「非此即彼」的二元對立本身，或者也可以說，這也正是現象學的革命性意義之所在，無論是在理論哲學的層面，或是實踐哲學的層面（張任之，2008）！

最終謝勒發展出了「情感的先天主義」(Apriorismus des Emotionalen)，這裡的情感，或者如胡塞爾曾經提及的「理性的感受」既非康德意義上的理性也非康德意義上的感性，而是具有其自身先天的本質法則性的絕對的情感。由此謝勒也發展出了一門「先天-情感倫理學」，它既相對於一般的經驗性的情感倫理學（如享樂主義），同時也相對於絕對的、先天的理性倫理學（如康德的純粹批判倫理學）。但是在謝勒看來，康德完全沒有注意到為這樣一門「先天-情感倫理學」提供依據的「事實圈」(Tatsachenkreis)，而康德賴以為其先天理性倫理學提供最終論證的「理性的事實」則仍然是「沒有根基的」。謝勒追問到：「在一個『純粹理性的事實』與一個單純的心理學事實之間的區別是什麼？」(Scheler, 1980a: 66) 在他看來，由於康德那裡缺失一種「現象學的經驗」或者本質直觀，因此康德根本就無法回答這個問題。與康德相對，謝勒將一種「現象學的或純粹的事實」作為他現象學倫理學的最終論證。這種「現象學的或純粹的事實」在謝勒這裡就意味著在現象學的經驗或本質直觀中自身被給予的「質料的先天」，但這種「質料的先天」在根本上又包含著三種不同但彼此相關的先天：即先天的行為、行為的先天實事內涵以及在行為及其實事內涵之間的先天的本質關聯。這三種先天都是質料的先天，因為它們都可以作為「質料」在現象學的經驗中自身被給予。它們體現在倫理學層面就是：情感先天、（在情感中被把握到的）價值先天以及情感-價值之相關性先天。²⁶

²⁶ 有關於此的詳細討論可以參看 Zhang, 2011.

最根本而言，在謝勒看來，由於康德倫理學的理性先天原則，他完全忽視了道德認識的整個領域並因此而忽視了倫理先天的真正「位置」，而倫理先天的真正位置對於謝勒來說無疑是在道德認識的領域之中 (Scheler, 1980a: 88, 99)。而現象學的質料價值倫理學的基礎根本上就在於這樣一種道德認識，或者首先也在於意向性的感受²⁷ 和價值感受²⁸。這一點，也正是現象學的倫理學，無論胡塞爾還是謝勒，根本不同於康德先驗倫理學的地方。

伍、理性或情感：胡塞爾與謝勒現象學倫理學的建基

在寫於 1906 年 9 月 25 日的一份〈私人劄記〉中，胡塞爾對

²⁷ 在一個註腳中，謝勒曾提到：「參見在上面所引的希爾德布蘭德書中對康德青年時期著作的論述，根據這些論述，在康德那裡可以發現對意向感受之設定的痕跡」(GW II: 269, Anm.1)。謝勒這裡所提到的希爾德布拉德 (Dietrich v. Hildebrand) 的著作是《倫常行為的觀念》，它最初發表於《哲學與現象學研究年刊》的第三卷 (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. III, Halle 1916, S. 126-251*)。在這部著作中，希爾德布蘭德提到康德早期倫理學專題論著「關於自然神學與道德的原則之明晰性的研究」(1762 年)，並且指出，在康德那裡僅僅只能提及一種「標記關係」(Anzeichensbeziehung)，還不能談及嚴格意義上的「意向性」(Hildebrand, 1916: 203ff.)。也可參閱 Kaufmann, 1992: 247, Anm. 224。

²⁸ 對於謝勒來說，無論是價值感受或者偏好、愛、恨都屬於與非道德價值本身相關的「價值認識」(Wert-Erkenntnis) 或者「價值直觀」(Wert-Erschauung)，而「道德認識」(sittliche Erkenntnis) 則是與道德價值 (善或惡) 相關的，因此要將二者區分開來 (II, S. 87)。

匿名評審老師指出，謝勒此處對於「價值認識」(或者「價值直觀」) 和「道德認識」的區分與前述胡塞爾對於「價值化理性」與「實踐理性」的區分可資比較。筆者深以為是！在筆者看來，無論是胡塞爾，或是謝勒，他們都在價值論和實踐學之間作了區分，這在胡塞爾那裡最終體現為「形式價值論」與「形式實踐學」之間的分別，而在謝勒這裡則體現為「價值現象學-存在論」與「質料價值倫理學」之間的劃分。而且，這樣一種共通性同樣是因為他們都受到了布倫塔諾的決定性影響。

他自己的現象學或哲學的發展進行了反思，並思考了他需要完成的任務或需要解決的問題，其中第一點就是：「如果我能夠稱自己為哲學家，那麼我首先提到的是我必須為自己解決這個一般的任務。我指的是**理性批判**。這是邏輯理性批判和實踐理性批判、普遍價值化理性的批判。如果不在大致的輪廓中弄清理性批判的意義、本質、方法、主要觀點，如果還沒有設想、計畫、確定和論證它的一般綱領，我就不能真正而又真實地生活」（Husserl, 1984: 445; 胡塞爾，2009：33）。

這段反思對於本文論題的重要性在於兩個方面。首先，胡塞爾在這裡表露出來的邏輯理性批判、實踐理性批判和普遍價值化理性的批判的三分，在他後來（自 1908 / 09 年以後）研究倫理學問題時得到了堅持和進一步的展開，在那裡，胡塞爾堅持邏輯學、形式價值論和形式實踐學之間的區分，並通過類比的方法來研究倫理學本身。邏輯學、價值學和倫理學這三種規範性的原則科學實際上就具有一種平行的起源，因此也都可以成為普遍的科學。

其次，對我們這裡來說更為重要的是，在這段反思中，我們可以看到，胡塞爾最終將價值化理性歸為理性一般。這意味著，在他那裡所談論的價值化行為、意向性感受或者所謂的「理性的感受」，在根本上都屬於理性一般。胡塞爾還一再地堅持「行為」概念的統一性，因此儘管他在客體化行為和非客體化行為之間作了本質性的區分，但是這二者根本上還是（或者更確切地說，還應當是）統一於行為本身，統一於理性一般的。這種基本的看法在他 1908 / 09 年、1911 年、1914 年和 1920 年的倫理學講座中都展示出來。

因而在此意義上，我們甚至不能說，相對於康德的理性倫理學，胡塞爾發展了一門情感倫理學或感受道德哲學，而毋寧說，胡塞爾仍然堅持著理性倫理學。但這樣一種理性，已經是被胡塞爾擴展了以後的「普全理性」。對於胡塞爾來說，理性「標誌著**超越論的** (transzendental) 主體性一般所具有的一個普全的、合乎本質的結

構形式。理性指明著證實的可能性，而這種證實最終又指明著明見化 (Evident-machen) 和明見地擁有 (Evident-haben) (Husserl, 1950: 92)。據此，現象學一般的最終要求就是去發展一門「完整的理性現象學」，這樣一門「完整的理性現象學」最終也與「現象學一般」相一致或相合 (Husserl, 1976 / 1: 323)。而體現到倫理學層面，胡塞爾最終就發展了一種普全的、理性的自身調節的觀念，以及一門意願促創地 (willensgestiftete) 盡可能好的生活的倫理學，在他這裡，人類實踐自主的最高階段就是絕對理性的階段或在絕對理性觀念指導下的生活階段，即受現象學論證的生活階段 (Husserl, 2004: 243ff.; Husserl, MS E III: 4, 9b.)。²⁹

與胡塞爾不同，謝勒則決定性地發展了一種情感先天主義和情感的倫理學。如前所述，這樣一門情感倫理學當然絕然不同於那種後天的一經驗性的情感倫理學，比如快感倫理學、享樂主義、幸福主義等等。那樣一種儘管是質料的，但是後天的情感倫理學是為康德、胡塞爾、謝勒所共同拒絕的。事實上，謝勒現象學的質料價值倫理學的對手不僅有現象學與康德先驗哲學共同的敵人——一切一般質料的-情感的倫理學，因而也是經驗性的善業 (Güter) 或目的倫理學，它們代表了倫理學的相對主義和懷疑主義；而且也有他和胡塞爾作為現象學家共同反對的靶子——康德的純粹理性倫理學，儘管它是絕對的、並且先天的，但同時它也是形式的；最終還有在現象學內部的競爭者——胡塞爾。在謝勒這裡，他在根本上拒絕的還是康德所遵循的在理性—先天和情感 / 感受—後天之間的二元對立本身。也正是在此意義上，我們可以說，如胡塞爾擴展了「理性」概念一樣，謝勒實際上

²⁹ 對胡塞爾作為理性學說的倫理學以及作為區域本體論的倫理學的深入研究，可以參看 Sepp, 1997: 130-154.

擴展了「情感」或者「感受」的概念。因此，胡塞爾曾經使用過的術語「理性的感受」放在謝勒的語境中會更切合。

對於謝勒來說，「也存在著一種純粹的直觀、感受、一種純粹的愛和恨、一種純粹的追求和意願，它們同純粹思維一樣，都不依賴於我們人種的心理物理組織，同時它們具有一種原初的合規律性，這種合規律性根本無法被回溯到經驗的心靈生活的規則上去」（Scheler, 1980a: 259f.）。謝勒將這樣一種純粹的感受、偏好、愛和恨標識為「價值直觀」、「價值認識」或「道德明察」，並且所有倫理學都必須「回歸為處在道德認識中的事實及其先天關係」（Scheler, 1980a: 88）。同時，謝勒也強調，「並非道德認識和明察本身是『倫理學』」，就此而言，謝勒實際上是把價值論以及道德認識學說視為一門倫理學的引論，它們最終為現象學的倫理學奠基。³⁰ 那麼，很清楚的是，不同於康德，謝勒最終將他的現象學的質料價值倫理學建基在先天的情感上，藉此他也就清楚而明確地回答了他自己曾提出的那個問題：「是否就不存在一門絕對的並且情感的倫理學？」（Scheler, 1980a: 260）

可以說，無論是胡塞爾擴展了的理性倫理學，或者謝勒擴展了的情感倫理學，都是一種先天的、絕對的倫理學，它們也都不同於康德，而納入了先天的情感因素，這種情感因素都又體現為三個方面：先天的情感行為、這一行為的相關項（先天的價值）以及行為與相關項之間的相關性的先天（本質的意向性）。但是在這兩種將人類精神行為朝著不同方向（一方面是向著理性，另一方面是向著情感 / 感受）的擴展中，現象學倫理學卻有著不盡相同的命運。

當胡塞爾宣稱，「邏輯理性的普遍的宰制是任何人都沒有辦法否

³⁰ 亨克曼就曾提醒人們注意，如果要想正確地系統把握謝勒哲學的根本意向，就不能將價值論混同於倫理學本身，參閱 Henckmann, 1998: 102.

認的」，而價值化的和實踐的理性則是啞的和某種方式上盲的，「因此邏輯理性的火炬必須被高舉，以便那被遮蔽於情性和意願領域的形式和規範之中的東西可以被照亮」（Husserl, 1988: 57, 59, 68f.）；那麼說到底，在這樣一種擴展了的理性概念內部，胡塞爾最終就仍然堅持了在康德那裡一再被堅持的理性對於感性的統治，區別只在於，康德那裡的理性-感性在胡塞爾這裡都披上了（擴展後的）理性的大衣，都獲得了先天性，但是康德二元論的前提在這裡以一種變換了面貌的方式重現，更根本的，在理性-感性相互地位上的傳統偏見再一次鉗制了現象學倫理學的原初地位，倫理學始終還是準-(quasi-) 理論科學，儘管它也是普遍的和先天的。

但是在謝勒這裡，他通過對「情感」或「感受」概念的擴展，則踏出了完全不同的可能性。伽貝爾 (Michael Gabel) 曾經指出，精神的自身進行展現出意向性體驗本質不同方式的多樣性，這種本質差異性既強調了意向體驗方式的「不可撕裂的結構」，同時也強調了在各個本質不同的意向體驗方式之間相互不可還原性 (Gabel, 1991: 99)。簡單來說，不同于胡塞爾，在謝勒這裡，無論是感受行爲或者是表象行爲，它們都有著自身的本質的意向性結構，而且它們都是可以自足的精神行爲，因此是不能相互還原的。感受行爲本身就有自己的特殊的與對象——價值——的關係，因而本身就可以是「獨立的」行爲。不僅如此，謝勒還進一步強調了價值感受行爲及其相關項（價值）的「原初」地位。與胡塞爾相對，在謝勒眼裡，「『認之爲有價值』

(Wertnehmen)³¹ 按照一個本質－起源－法則是先行於所有表－象行為的，而它的明見性仍然不依賴於那些表－象 (vor-stellen) 行為的明見性」(Scheler, 1980a: 209f., 206)，「任何一種對某一對象的智性的如在 (Sosein) 把握，都以有關此對象的情感的價值體驗為前提。[...] 『認之為有價值』(Wertnehmung) 始終先於『認之為真』(亦即感知：Wahrnehmung)」(Scheler, 1980b: 109f.)。基於此，恰恰是通過對意向性感受行為（或價值感受行為）乃至先天的情感行為及其相關項（價值）的「獨立」並且「原初」地位的弘揚，謝勒最終在根本上張揚了現象學倫理學相對於理論哲學的第一性地位。

概而言之，康德倫理學堅持了理性-先天原則，通過這一原則，康德擺定了道德敬重感在倫理學中的位置，即作為道德性的執行原則。康德同時也以缺乏先天性的緣故，而將除敬重以外的其他感受歸入感性而排斥出道德領域。胡塞爾緊緊揪住這一點，著力批評了康德對於情感／感受領域存在的先天性的完全漠視，併發展出一門意向性感受學說，在這種意向性感受中，價值被給予，因此，價值現象學和作為意向性感受的價值化行為的現象學共同構成了一門普遍倫理學的基礎。與胡塞爾一樣，謝勒也批評了康德倫理學的理性先天原則，並且也發展了一門意向性感受理論，並最終通過這樣一門感受理論以及與之相關的價值理論為現象學的質料價值倫理學奠基。

但是在兩位現象學家之間的區別也是清楚的，胡塞爾繼續高舉了

³¹ 這個概念胡塞爾也使用過，但主要是在講座稿或手稿（比如 A VI 手稿等）中，例如 Husserl, 1988: 370. 這個概念是個比照著「感知」或「認之為真」(Wahrnehmen) 生造出的概念。謝勒更偏愛使用的是它的名詞化的形式「Wertnehmung」。沒有直接的證據可以表明，這兩位現象學家在這個概念的使用上互相之間存在著影響的關係。這個概念另一個可能的譯法是「價值認定」，它表達的無非是一種價值自身被給予的方式。

理性（或更確切地說，邏輯理性）的大旗，因此價值化理性和實踐理性最終要服從於邏輯理性，倫理學最終只能是「第二哲學」。而謝勒則張揚了情感/感受的直接性、獨立性、原本性以及自身之「理性」，據此而堅持了現象學倫理學的第一性地位，並且在這種張揚中，清晰地回答了他的倫理學的建基問題。簡單說，謝勒現象學的質料價值倫理學最終建基於先天-情感，這樣一門倫理學代表了一種既是先天的、絕對的，又是質料的、情感的倫理學。

然而，這裡所談論的謝勒所謂的「既是先天的、絕對的，又是質料的、情感的倫理學」最終並不僅僅體現在倫理學的建基問題這一層次。換言之，倫理學的建基問題只是謝勒展開其現象學的質料價值倫理學的一個起點。在筆者看來，謝勒的質料價值倫理學既包含以探尋價值的現象學-存在論本質為主要論題的現象學的「元倫理學」(Meta-Ethik)，也包括以研究價值人格主義為根本任務的現象學的「規範倫理學」。「元倫理學」主要追問倫理學的建基問題和倫理學的引導性問題（即「什麼是善？」），它構成了謝勒質料價值倫理學的基礎，而「規範倫理學」則致力於去回答蘇格拉底問題（即「人應該如何生活？」），它代表著質料價值倫理學的最終歸宿。因此，即便謝勒通過對「情感/感受」概念的擴展而為倫理學找到了先天的、絕對的「情感」建基，但他並沒有在其全部倫理學中排斥「理性」之作用，而是在根本上拒斥理性和情感的二元對立本身。作為其質料價值倫理學的最終歸宿的「價值人格主義」根本上就奠基於動態的、無分異的、具體的人格之上，而在此人格或人格之生成中「情感」和「理性」也最終得到了根本的統一。³²

³² 對此可參看張任之，(2011b)。

參考文獻

中文：

- 李明輝 Li Minghui, 2004, 《康德倫理學與孟子道德思考之重建》
Kangde Lunlixue yu Menzi Daode sikao zhi chongjian。臺北
[Taipei]: 中央研究院中國文哲研究所 [Institute of Chinese
Literature and Philosophy Academia Sinica]。
- , 2005, 《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》
Siduan yu Qiqing: Guanyu Daodeqinggan de bijiaozhexue tantao。臺北
[Taipei]: 臺大出版中心 [National Taiwan University Press]。
- 胡塞爾 HUSSERL Edmund, 2009, 〈私人劄記〉 Siren Zhaji, 倪梁
康譯 Ni Liangkang Trans., 《世界哲學》*World Philosophy*, no. 1:
9-37。
- 彭文本 PONG Wenberg, 2005, 〈關於「第二批判」的理性事實學
說之兩種解讀方式〉 Guanyu “Di’erpipan” de Lixingshishi xueshuo
zhi liangzhong jiedufangshi, 《國立政治大學哲學學報》
NCCU Philosophical Journal, no. 14: 37-70。
- 張任之(張偉) ZHANG Renzhi (Zhang Wei), 2007, 〈觀念的關係，
或先天的形式——論胡塞爾對休謨與康德「先天」概念的反省〉
Guannian de Guanxi, huo Xiantian de Xingshi. Lun Husai'er dui
Xiumo yu Kangde “Xiantian” gainian de fanxing, 《現代哲學》
Modern Philosophy, no. 6: 80-88.

- ，2008，〈形式先天，或質料先天——論謝勒對康德「先天」概念的批評〉 Xingshi Xiantian, huo zhiliao Xiantian. Lun Xiele dui Kangde “Xiantian” gainian de piping, 《現代哲學》 *Modern Philosophy*, no. 1: 74-80.
- ，2011a，〈人格存在，或人格生成——論謝勒現象學中人格的存在樣式〉 Renge Cunzai, huo Renge Shengcheng. Lun Xiele Xianxiangxue zhong de Renge de Cunzai Yangshi, 《中山大學學報-社會科學版》 *Journal of Sun Yat-sen University. Social Science edition*, no. 6: 111-119.
- ，2011b，〈謝勒對蘇格拉底問題的回答——一門現象學的規範倫理學之導引〉 Xiele dui Sugeladi Wenti de Huida. Yimen Xianxiangxue de Guifan Lunlixue zhi Daoyin, 《哲學研究》 *Philosophical Researches*, no. 10: 102-108.
- ，2012，〈在奠基關係問題上謝勒對胡塞爾的批評與展開〉 Zai Dianji Guanxi Wenti shang Xiele dui Husai'er de Piping yu Zhankai, 《東吳哲學學報》 *Soochow Journal of Philosophical Studies*, no. 25: 81-109.
- 康德 I. Kant, 1990, 《道德形而上學之基礎》 *Daode Xing'ershaxue zhi jichu*。李明輝譯 Li Minghuei Trans.。臺北 [Taipei]: 聯經出版事業公司 [Linking publishing]。
- ，2003, 《康德著作全集》(第二卷) *Kangde zhuzuo quanji (II)*。李秋零譯 LI Qiuling Trans.。北京 [Beijing]: 中國人民大學出版社 [China renmin University Press]。

——，2006，〈康德著作全集〉（第五卷） *Kangde zhuzuo quanji (V)*。
李秋零譯 LI Qiuling Trans.。北京 [Beijing]：中國人民大學出版社[China renmin University Press]。

費希特 Johann G. Fichte，1994，〈知識學新說〉 *Zhishixue xinshuo*，
沈真譯 SHEN Zhen Trans.，梁志學 LIANG Zhixue Ed.，〈費希特
著作選集〉（第二卷） *Feixite zhuzuo xuanji (II)*，北京 [Beijing]：
商務印書館 [The Commercial Press]。

謝勒（舍勒）SCHELER Max，2004，〈倫理學中的形式主義與質料
的價值倫理學〉 *Lunlixue zhong de Xingshizhuyi yu zhiliao de Jiazhi
Lunlixue*。倪梁康譯 NI Liangkang Trans.。北京 [Beijing]：三聯
書店[Joint Publishing]。

西文：

Allison, H. E. 1990. *Kant's theory of freedom*, New York: Cambridge University Press.

Aristoteles. 1958. *Magna Moralia*, in *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 8, hrsg. von Ernst Grumach, deutsche übers. von Franz Dirlmeier, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

——. 1962. *Eudemische Ethik*, in *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 7, hrsg. von Ernst Grumach, deutsche übers. von Franz Dirlmeier, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

——. 2001. *Ethica Nicomachea*, in *Die Nikomachische Ethik*, Griechisch-deutsch, neu hrsg. von Rainer Nickel, deutsche übers. von Olof Gigon, Düsseldorf/ Zürich: Artemis & Winkler.

- Beck, L. W. 1960. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago: The University of Chicago Press.
- . 1960/61. Das Faktum der Vernunft. Zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik. *Kant-Studien*, 52: 271-282.
- Brentano, F. 1955. *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, hrsg. Oskar Kraus, Hamburg: Felix Meiner.
- . 1978. *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, hrsg. Franziska Mayer-Hillebrand, Hamburg: Felix Meiner.
- Crowell, S. G. 2002. Kantianism and Phenomenology, in J. J. Drummond & L. Embree eds., *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy* pp. 47-67, Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer Academic Publisher.
- Diels, H. & Kranz W. (Hrsg.) 1970. *Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. 2*, Zürich .
- Eisler, R. 1984. *Kant-Lexikon. Nachschlagwerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und handschriftlichen Nachlass*, Hildesheim/ Zürich/ New York: Georg Olms Verlag.
- Fichte, J. G. 1845. Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, in *Johann G. Fichtes sämtliche Werk, Bd. I*, hrsg. von J. H. Fichte, Berlin: Verlag von Veit und comp.

- Gabel, M. 1991. *Intentionalität des Geistes. Der phänomenologische Denkansatz bei Max Scheler. Untersuchungen zum Verständnis der Intentionalität in Max Scheler „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“*, Leipzig: St. Benno.
- Gerhardt, G. 1989. *Kritik des Moralverständnisses. Entwickelt am Leitfaden einer Rekonstruktion von „Selbstverwirklichung“ und „Vollkommenheit“*, Bonn: Bouvier Verlag.
- Good, P. 2000. Vorwort: Max Scheler lesen heisst, den Sinn für Werte wecken, in Max Scheler, *Grammatik der Gefühle. Das Emotionale als Grundlage der Ethik*, Ausgewählt und mit einem Vorwort hrsg. von Paul Good, München.
- Heidegger, M. 1988. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität, Frühe Freiburger Marburger Vorlesung Sommersemester 1923, GA 63*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- . 1997. *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung Sommersemester 1927, GA 24*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH.
- Heidemann, I. 1955. *Untersuchungen zur Kantkritik Max Schelers*, Unpublished doctoral dissertation, Universität Köln, Köln.
- Heinrichs, I. 1968. *Das Problem der Zeit in der praktischen Philosophie Kants*, Bonn: Bouvier Verlag.
- Henckmann, W. 1998. *Max Scheler*, München: C. H. Beck Verlag.

- Henrich, D. 1960. Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, in *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag* (S.77-115), hrsg. von D. Henrich, Walter Schulz & Karl-Heinz Volkmann-Schluck, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- . 1975. Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kant Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag* (S. 55-112), hrsg. von Alexander Schwan, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hildebrand, D. v. 1916. Die Idee der sittlichen Handlung, in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, III: 126-251.
- Höffe, O. 2007. *Immanuel Kant*, München: C. H. Beck Verlag.
- Husserl, E. 1950. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von Stephan Strasser, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. von Karl Schuhmann, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- . 1984. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, hrsg. von Ullrich Melle, Dordrecht/ Boston/ London:

Kluwer.

- . 1988. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer.
- . 1991. Husserls Randbemerkungen zu Schellers *Formalismus*, hrsg. von H. Leonardy, in *Études phénoménologiques*, N. 13-14: 3-57.
- . 2000. *Aktive Synthesen. Aus der Vorlesung "Transzendente Logik" 1920/21. Ergänzungsband zu "Analysen zur passiven Synthesis"*, Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer.
- . 2004. *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, hrsg. von Henning Peucker, Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer.
- Kant, I. 1910. *Vorkritische Schriften II. 1757-1777*, Akademie-Ausgabe Bd. II, Berlin: Walter de Gruyter.
- . 1996. *Schriften zur Metaphysik und Logik*, in *I. Kant Werkausgabe in zwölf Bänden, Bd. V*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 2003. *Kritik der praktischen Vernunft*, Mit einer Einleitung, Sachanmerkungen und einer Bibliographie von Heiner F. Klemme, hrsg. von Horst D. Brandt & Heiner F. Klemme, Hamburg: Felix Meiner.
- . 2004a. *Kritik der reinen Vernunft*, in Kant, *Theoretische Philosophie, Bd. 1*, Texte und Kommentar hrsg. von Georg Mohr,

Frankfurt am Main: Suhrkamp.

———. 2004b. *Vorlesung zur Moralphilosophie*, hrsg. von Werner Stark, Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. KG.

———. 2007. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Kommentar von Christoph Horn, Corinna Mieth und Nico Scarano, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kaufmann, P. 1992. *Gemüt und Gefühl als Komplement der Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit der Tradition und der phänomenologischen Ethik, besonders Max Schelers*, Frankfurt am Main/ Bern/ New York/ Paris: Peter Lang.

Kerferd, G. B. & Flashar, H. (Hrsg.) 1998. *Die Sophistik*, in *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, Bd. 2/1*, hrsg. von Hellmut Flashar, Basel: Schwabe Verlag.

Kern, I. 1964. *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag: Martinus Nijhoff.

Li Minghui. 1994. *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik*, Taipeh: Institute of Chinese Literature and Philosophy Academia Sinica.

Melle, U. 1988. Zu Brentanos und Husserls Ethikansatz. Die Analogie zwischen den Vernunftarten, in *Brentano-Studien*, no. 1: 109-120.

- . 1991. The Development of Husserl's Ethics, in *Études phénoménologiques*, N. 13-14: 115-135.
- . 1997. Schelersche Motive in Husserls Freiburger Ethik, in G. Pfafferott (Hrsg.) *Vom Umsturz der Werte in der modernen Gesellschaft* (S. 202-219), Bonn: Bouvier Verlag.
- Peucker, H. 2004. Einleitung des Herausgebers, in *Hua XXXVII*.
- . 2007. Husserl's Critique of Kant's Ethics, in *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 45, no. 2: 309-319.
- Platon. 1998. *Theätet*, in *Platon sämtliche Dialoge, Bd. 4*, übers. von Otto Apelt, Hamburg: Felix Meiner.
- . 1999. *Protagoras*, in *Platon Werke - Übersetzung und Kommentar, Band VI 2*, Übers. und Kommentar von Bernd Manuwald, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Scheler, M. 1973. *Wesen und Formen der Sympathie/ Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, hrsg. von Maria Scheler & Manfred S. Frings, Bern/ München: Francke-Verlag.
- . 1980a. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, hrsg. von Maria Scheler & Manfred S. Frings, Bern/ München: Francke-Verlag.
- . 1980b. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, hrsg. von Maria Scheler & Manfred S. Frings, Bern/ München: Francke-Verlag.

- . 1986. *Schriften aus dem Nachlaß, Bd. 1: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, hrsg. von Maria Scheler & Manfred S. Frings, Bonn: Bouvier-Verlag.
- Schirren, Th. & Zinsmaier, Th. (Hrsg. und übers.) 2003. *Die Sophisten, Ausgewählte Texte, Griechisch/Deutsch*, Stuttgart: Reclam.
- Schönecker, D. 1999. *Kant: Grundlegung III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, Freiburg/ München.
- Schwaiger, C. 1999. *Kategorische und andere Imperative, Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785*, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog.
- Sepp, H. R. 1997. *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphilosophische Rekonstruktion des Lebens*, Freiburg/ München: Alber.
- Spahn, Chr. 1996. *Phänomenologische Handlungstheorie. Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Waldenfels, B. 2006. *Schattenrisse der Moral*, Frankfurt am Main: Felix Meiner.
- Weischedel, W. 1996. Nachwort des Herausgebers, in Kant, *Vorkritische Schriften bis 1768, I. Kant Werkausgabe in zwölf Bänden, Bd. II*, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Willaschek, M. 1992. *Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart: Metzler.

Windelband, W. 1935. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, hrsg. von Heinz Heimsoeth, Tübingen.

Zehnpfennig, B. 1997. *Platon zur Einführung*, Hamburg: Junius.

Zhang, Wei. 2009. The foundation of phenomenological ethics: Intentional feelings, in *Frontiers of Philosophy in China*, 4(1): 130-142.

———. 2011. *Prolegomena zu einer materialen Wertethik. Schellers Bestimmung des Apriori in Abgrenzung zu Kant und Husserl*, Nordhausen: Traugott Bautz.

The Dispute of Kant, Husserl and Scheler Regarding the Foundation of Ethics

ZHANG Wei

Department of Philosophy, Sun Yat-sen University

Address: No. 135, xingangxilu, guangzhoushi, guangdongsheng, 510275 China

E-mail: renzhizhangcn@gmail.com

Abstract

Due to the dispute on the origin of ethics, one can ask such a question, whether ethics is grounded on reason or feeling/emotion. In Kant's ethics, he determined the functions of reason and feeling/emotion in ethics by the distinction of the principle of judgment of morality and the principle of execution of morality, and eventually held to a principle of "rational a priori". However, Husserl and Scheler believed that Kant disregarded the a priori essential laws of feeling. In contrast with Kant, they revealed the a priori in the fields of feeling/emotion by the theory of material a priori. Husserl held the flag of reason high and finally regarded ethics as "secondary philosophy". But Scheler did not follow him. He revealed the independence and primacy of feeling/emotion, and founded his ethics on the apriori-emotion. Thus, he held on the absolute, primary status of the phenomenological ethics.

Keywords: Rational a Priori, Emotional a Priori, the Foundation of Ethics, I. Kant, E. Husserl, Max Scheler