

中山大学实践哲学研究中心

# 工作简报

第二十期

二零一四年二月编印

---

## 目 录

### • 学术活动 •

“逸仙实践哲学研习会”第十四期纪要.....1

附：研习会发言记录稿

舍勒的质料价值伦理学如何是现象学的？ 张伟.....24

### • 简讯 •

实践哲学读书会第4期活动综述 .....45

实践哲学研究中心主任徐长福教授与中心成员林育川博士  
应邀参加第23届世界哲学大会 .....46

本期责任编辑 龙霞 王兴赛

• 学术活动 •

## “逸仙实践哲学研习会”第十四期纪要

**时间：**2013年6月21日

**地点：**中山大学南校区文科楼马哲所会议室

**主题：**舍勒的质料价值伦理学如何是现象学的？

**主讲人：**张伟（中山大学哲学系）

**主持人：**徐长福（中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所）

**其他与会人员（按姓氏首字母音序排列）：**马天俊、郝亿春、林育川、龙霞、谭群玉等学者，以及20多位博、硕士研究生和本科生。

**录音整理：**王大帅

中山大学实践哲学研究中心的“逸仙实践哲学研习会”第十四期于2013年6月21日下午在中山大学文科楼马克思主义哲学与中国现代化研究所会议室举行。本期研习会主题为“舍勒的质料价值伦理学如何是现象学的？”，主讲人为中山大学哲学系张伟副教授。中山大学哲学系徐长福教授主持了本次研习会。

张伟老师主要围绕他的新书《质料先天与人格生成：对舍勒现象学的质料价值伦理的重构》（政治大学出版社，台湾，2013年1月）（以下简称《质料先天与人格生成》）对舍勒的实践哲学思想进行了讲述，报告分为三大部分。他在第一部分介绍了他展开这项研究时的国内外研究状况以及他自己的想法。在他看来，迄今为止，在舍勒思想研究中最为重要也影响最大的研究往往都集中在对其思想的总体研究方面，而还没有在伦理学的总体框架内对其现象学的质料价值伦理学的系统性研究。所以他立足于国际舍勒研究界，首次尝试在伦理思想史的大背景下，结合康德、胡塞尔和当代自身意识理论等思想，系统重构舍勒的现象学伦理学。在他看来，舍勒的现象学的“质料价值伦理学”既包含以探寻价值的现象学-存在论本质为主要论题的现象学“元伦理学”，也包括以回答苏格拉底问题为任务的现象学的“规范伦理学”，前者奠基于静态的本质描述现象学，后者则奠基于动态的人格现象学。“元伦理学”构成了舍勒质料价值伦理学的基础，“规

范伦理学”则代表着质料价值伦理学的最终归宿。

张伟老师在第二部分主要梳理了《质料先天与人格生成》这本书的基本结构与主要内容。简而言之，这本书包括“导论”（第1章）、“上篇”（第2-4章）、“下篇”（第5-7章）与“总结”（第8章）。“导论”从追问苏格拉底问题，即“人应该如何生活？”的问题开始，并通过对此问题的一个最简单最直接的回答“人应该如何好地生活”而引出一切伦理学的引导性问题“什么是好？”或者更确切地说，“什么是伦理学意义上的好（善）？”更进一步的，人们要回答这一引导性问题，首先就需要反思，我们据以回答引导性问题的根据何在？这个有关根据的问题，即“伦理学的建基（Grundlage）问题”。这三个问题，构成张老师这本书在对舍勒的现象学的质料价值伦理学的系统性“重构”研究中所需回答的基本问题。

“上篇”致力于探讨舍勒对“伦理学建基问题”以及“什么是好（善）？”这两个问题的回答，本篇分三章，主要是在康德、胡塞尔的背景下讨论舍勒质料先天主义与其现象学的元伦理学之静态奠基的关系。“下篇”也分三章，主要是在自身意识理论的视域中考察舍勒价值人格主义与其现象学的规范伦理学的动态奠基的关系，并提供舍勒对“人应该如何生活？”这一问题的回答。简而言之，张伟老师在报告的这部分着力讲解了如下问题：舍勒的质料价值伦理学在何种意义上是现象学的？如何在整个伦理学的大背景中来理解舍勒伦理学思考的出发点、基本思路以及在伦理思想史上的位置？舍勒的现象学方法、现象学思想特征怎样？舍勒的现象学伦理学与胡塞尔现象学伦理学的关系如何？舍勒人格现象学与其价值人格主义的关系怎样？舍勒的质料先天主义究竟意味着什么？

张伟老师在第三部分简略地讨论了舍勒跟康德、亚里士多德之间的关系。在他看来，舍勒的质料价值伦理学既非康德式的“义务伦理学”，也非亚里士多德式的“德性伦理学”，而根本上是一种在他自己看来更为根本的“第三条道路”，即“人格伦理学”。在总体倾向上，舍勒离亚里士多德比离康德更近，但是他对整个伦理学的思考、反思，恰恰又是更为康德式的，他是跟随着康德把亚里士多德判为“他律伦理学”，之后又在“自律伦理学”内部跟康德进行竞争，并提出自己的“人格自律的伦理学”。

在张伟老师的报告结束后，郝亿春副教授进行了评论。他说，张伟老师的《质料先天与人格生成》确实是一本大书，不管是它的内容、它所讨论的问题还是张

老师做学术的方式，都给人很多启发，而且张伟老师确实是胸有成竹、如数家珍地把他的东西梳理了一下。郝老师说，虽然张伟老师在其书中——特别是“前言”中——再说他自己要克制，把自己克制在对舍勒的价值伦理学的重构上，但是我们看到，他不仅仅对舍勒的价值伦理学进行了这样一个非常系统的重构，而且还讨论了伦理学的基本问题——特别是他自己提出来的伦理学的三个基本问题——在舍勒这里是怎样展现的，或者说舍勒在这样一个时代与背景下是怎样回应伦理学的这三个基本问题的。郝老师认为，这可能是张伟老师没有说出来的一个用意、抱负，就是说张伟老师不仅仅是梳理、重构一个人的思想，更是回应伦理学甚至哲学一些最基本问题，就是看那些基本问题在舍勒那里是怎样展现、处理的。从这个意义上讲，张伟老师是在整个伦理学思想里面对伦理学的基本问题进行回应。

如果不小心的话，这种比较系统的重建，特别是对伦理学基本问题的回应，可能会带来一个危险，就是会比较笼统、空泛。郝老师说，在读张老师这部著作时没有这样的感受，比如“上篇”中关于康德伦理学发展的三阶段分期的论述、关于从康德到胡塞尔再到舍勒的这种从现象学到伦理学的过渡的论述，“下篇”中关于“自身意识”、“自身感受”的划分以及对“人格”思想的流变的梳理都是令人耳目一新的。郝老师说，张伟老师把在这部著作里涉及的这样一种专题性的东西梳理地非常清楚，这是一种专题性的研究。从这个意义上看，张伟老师的这部书可以分开，即它的每一部分都可以独立成篇，它并不是我们一般意义上的叙述性的东西，而是每部分都是可以独立成篇的研究性著作。而且，张伟老师的整个书中每一页都有大量的引文、参考书目，这样就对他所涉及到的最重要的文本、最前沿的研究给出了一个脉络和背景。从这个方面看，《质料先天与人格生成》这本书确实有非常高的学术含量。

郝亿春老师接着向张伟老师问了如下几个问题。第一个问题与报告的题目“舍勒的质料价值伦理学如何是现象学的？”有关，即很多人批评舍勒的地方在于，他的价值伦理学的某些地方——比如说他对“感受”、“情感”的分析——可能是属于现象学的，而他对“价值”、“价值级序”、“人格”等这些东西的分析好像不太像现象学的。郝老师说，张伟老师可能要通过这样一种详细的重构来显示，舍勒的价值伦理学怎样是现象学的，在一开始他也是这样提出来的。但确实很

多方面，舍勒对“感受”、“情感”的分析确实是“现象学”的，所谓是“现象学”的就是说它符合现象学的基本原则，比如说“明见性”，以及符合现象学的基本的操作步骤等；但舍勒对其他一些东西——比如“价值位序”的确立、“价值层次”的划分、“价值”本身——的分析，确实没有像布伦塔诺、胡塞尔、海德格尔他们那样清晰。张伟老师在书曾提到，舍勒自己的基督教背景并不对他自己造成很大的妨碍，它并不比我们中国的传统、生存经验更差等。郝老师说，中国传统的基本价值是天地君亲师，这显然不同于舍勒提出来的“神圣”、“精神”、“生命”、“有用”，它们之间确实存在着区别、差异。郝老师说他很难看出来张伟老师所说的，舍勒的伦理学是本质性的（或者完全普全性的）、是不带有时代性的、具有完全自明的现象学的方式的特征等。郝老师问，舍勒确立“价值类别”与“价值层次”时到底怎么样能够是中立性的，或者说我们所谓的“现象学”的？

郝老师的第二个问题是，张老师在书中曾提到，在舍勒那里，“存在”有三个划分，即“此在”、“如在”和“价值存在”，那么“如在”和“价值存在”的关系到底是怎么样的？

郝老师第三个问题是，舍勒说他反对目的论的方式，他那里的“价值”或者“人格”的生成是靠一种“时机”，那么，对于我们具体的人来说，它的动力或推动力到底在什么地方？比如说，快乐主义就是追求“快乐”，德性伦理学就是追求“卓越”，康德伦理学那里的推动力则是“义务”。在舍勒这里，到底是哪个东西在推动建立“人格”、来推动生成“爱的秩序”？这一力量到底在哪里？

张伟老师接下来对郝老师的提问进行了简要回应。他说郝老师的三个问题都是切中要害的，尤其是第一个问题。而且确实，“价值的级序”问题与“人格”的问题是一百年来舍勒伦理学研究中困难最大、质疑最多的问题，学者们有各种各样的讨论。张老师说，对于“价值级序”的问题，他自己也是持相当保留的态度，他在书里采取了一种“保护性的策略”。所谓“保护性的策略”，就是针对那么多的批评，只考察这些批评到底与舍勒是否相符，它们有没有误解舍勒，但是舍勒自己的东西是不是真的能够自身被给予，这是可以再进一步讨论的。后面的“人格”也涉及到类似的问题，包括舍勒谈论的“凝聚主义”（或“团结主义”、“共契主义”）等等——这个词本身就是从基督教来的。“人格”（Person）这个概念的神学背景也是非常浓厚的。我们如何来理解舍勒的基督徒身份？特别是在

写《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》这部著作时，舍勒是一个非常虔诚的基督徒，而且是很积极的教会参与者——当然后来他退出了，这是另外一回事。如何看待舍勒自己的经验与他宣称的现象学所把握到的东西之间的联系？或者在这个意义上到底有没有“明见性”？张老师说，这个可能是大家最关心的问题，但也是让他最困惑的一个问题。张老师先大致地讲了舍勒会怎样来回应郝老师的问题，然后又简单地来谈一下他自己的想法。

张老师说，舍勒区分四个价值秩序，而且他说这是明见到的，而且这是奠定他整个学术基础的东西。如果把这个东西推翻掉了，他的学术就土崩瓦解了，就相当于它是建立在砂石之上的一个东西。舍勒自己对此是如何辩护的？舍勒自己是如何讲这种区分的可靠性的呢？关键在于他对“先天”的理解。舍勒一再地说，“先天”不等同于“普遍性”，这是他跟康德不一样的地方。完全可能会存在只被一个人把握到的“先天”，而且也有可能存在到现在为止还没有被人把握到的“先天”。在这个意义上，舍勒可以很强烈地捍卫自己的立场，即如果你要说我这个东西不行，但是这个“先天”作为本质就是被我把握到了，你看不到，那是你的问题。如果我们对它进行再反思，我们当然要来检审舍勒这个东西到底合不合理。张老师认为，舍勒对“价值秩序”、“人格”、“凝聚主义”（“团结主义”）的整个讨论具有现象学的特征，或者说对它本身的考察或者进一步的反思或检审，并不在于是否符合“多数”，就好像说大多数人都可以接受、都可以认可的东西，我就可以接受它。张老师说，并不是说舍勒完全不可以批驳，而是说一个观念具有“先天性”确实不能等同于它具有“普遍性”，比如中国古代的经验、舍勒自身的经验、伊斯兰教的经验等等。而且舍勒实际上最终开放了宗教多元性，因为他自己所提出的最后一个理想就是“协调时代的人”。

舍勒说，“本质直观的功能化”是本质直观的一个非常重要的属性，而同时又是最被人所忽视、没有被人揭示出来的属性。这与上面所说的的问题是紧密相关的。张老师认为，“本质直观的功能化”具有两个重要的理论价值。一方面是在是谈论“形式先天”和“质料先天”的关系上，即在本质直观中，作为“质料”而把握到的“先天”可以被化为一个“形式”，这就是所谓的“功能化”——化作一个“形式”、“图式”、“范畴”等。另一方面，“本质直观的功能化”张扬了舍勒自己所强调的一种含有相对性的绝对主义，即舍勒自己所称的理性的、客观

的、但又带有相对性的这样一种绝对主义。就是说，舍勒一方面反对康德把“形式”和“先天”紧紧等同起来的做法，同时他也反对康德的下列想法，即理性的这种形式是固定的——对康德的这种观点，其实大家也有很多很多的反对，比如，康德的“范畴”为什么一定是十二个的等等。舍勒自己说这个东西实际上是“生成”的。在这个意义上，对于“价值的级序”，舍勒并不认为它是封闭不变的。

舍勒一再强调，他所说的 Ethos 有五个层次，比如说 Ethos, Ethik, Moral（一般意义上的“道德”），Moralität（“道德性”），Sittlichkeit——在一般意义上我们都可以翻译成“伦理”或者“道德”这些概念，这些层次都是可以变更的，其中最核心的变更是 Ethos 的变更。Ethos 的变更意味着“爱的秩序”的变更。而“爱的秩序”自身的变更意味着什么？首先“爱的秩序”是本质——只要被把握到，它就是本质，但是这个本质并不是固定不变的，它可以“生成”。在这个意义上，舍勒追求“协调时代的人”，在西方思想家中，尤其在舍勒那个时代的思想家中，舍勒大概是为数不多的没有欧洲中心主义的学者。在二十世纪二十年代的时候，他就一再地强调要关注印度、中国的思想经验，这些思想经验——如“天地君亲师”或亚里士多德的经验——有一些可以纳入到这里的价值体系中。从总体上来讲，舍勒会认为，这个“价值的级序”本身只要被你把握到，它就是“先天”的，但是这个“先天”不意味着它是不变的，即它具有“先天性”但它不一定具有“普遍性”、“普全性”。这是舍勒的一个立场，他强调了现象学把握的相关性所获得的本质或“先天性”，同时他又强调，这种“先天”自身、“本质直观”自身具有一种“功能化”的特性，它可以“生成”，理性自身是生成的。这一方面很可能是受到狄尔泰的影响，也是和早期的胡塞尔不太一样的地方。

郝老师的第二个问题涉及到舍勒对“存在”的三个方面的讨论。张老师说，乍看上去，舍勒关于 Sein 的这两个图表有些矛盾。按照第一个图表（见《质料先天与人格生成》第 123 页），舍勒总的讨论是，对于任何一个“存在”，我们都能够析出 Dasein、Sosein、Wertsein 三个方面来。而在第二个图表上面，舍勒在 Sosein 下面又区分了三种：一个是被直观把握到的 Sosein，一个是合乎含义获得的 Sosein，另一个是 Wertsein。在这个意义上，它们表面是有冲突的。张老师认为，舍勒在这里实际上有不同的意图，这些不同的意图跟他讨论的东西有关。

在一般意义上，当我们讲“存在”或者存在作为一种对象被把握到的时候，

比如说我把握到杯子这个对象的时候，德语就会用 **Gegenstand**，就是“对着我站起来”。而舍勒特地选了一个与这个词类似的词，即 **Widerstand**，从词根来看，**wider** 也是“对着”，**stand** 也是 **stehen**，就是“站着”。即 **Widerstand** 也就是“对着站着”。舍勒对 **Widerstand** 与 **Gegenstand** 进行了区分。**Widerstand** 有其前史，对它的讨论，最接近的是狄尔泰，后来海德格尔在《存在与时间》中也谈这个概念。最简单来说，当我们说一个 **Dasein**，如我把握到这个杯子的“此在”，或者“它在此”的这个“此在”——这里的“此在”跟海德格尔意义上的“此在”不一样，舍勒用的这个“此在”是“实在的存在”(**Real-sein**)，就是一个 **Widerstand**。在德语中，**Widerstand**，日常的意思就是“抵抗”，就好像我一拳头打过去，我在这里获得了一个抗力、阻力。舍勒按照词根把它从中间分开了之后，它的词义就是“对着站”。在舍勒看来，所谓的“此在”、“实在的存在”就是，当你走到这，你受到阻抗、抵挡，你走不过去这个墙，这就是一个“此在”。在这个意义上，“此在”(**Dasein**) 就是作为 **Widerstand** 出现的。而 **Sosein** 和 **Wertsein** 都是 **Gegenstand**，都是作为一种现象学意义上的观念对象存在的。在后面那个图上，舍勒首先区分了“实在的存在”和“如在”，即舍勒借助于区分 **Widerstand** 和 **Gegenstand** 而作出这两个大的区分。

在宽泛意义上的“如在”中，舍勒又区分了“智性的存在”和“非智性的、但意愿可实现的存在”。舍勒把前面的“智性的存在”区分为“直观的存在”和“含义的存在”，而把这个“意愿的”、“非智性的”且“可实现的”存在称之为 **Wertsein**。这实际上是说，**Wertsein** 与 **Sosein** 都是作为一种观念的对象而存在。理论理性所把握到的对象和价值理性所把握到的对象都是 **Gegenstand**，但它们是两种。但在二者中，我们都可以把握到或者析出 **Wertsein**，比如一个杯子，它的 **Wertsein** 是一个有用性。

郝老师的第三个问题涉及到目的论。张老师说，舍勒确实拒绝目的论，而且他在《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》这部书中也是这样。舍勒这部书共分六篇，第一部分就是对目的论的讨论，比如对亚里士多德式的目的论的讨论——当然不仅仅是亚里士多德式的目的论，而且他在亚里士多德的伦理学上所花的功夫其实不多。在引用过程中，舍勒很多是借助于康德，而且在谈目的论的伦理学时（如快乐主义或者德性伦理学），他很多是在谈伊壁鸠鲁和斯多亚学派，

而伊壁鸠鲁和斯多亚学派实际上都是康德在《道德形而上学基础》和《实践理性批判》中所处理的一些对象。在这个意义上，舍勒思考的出发点是更为现代的、更为康德的。在对目的论的拒绝方面，舍勒的的确确受到康德很大的影响。

涉及到郝老师所说的问题，比如说快乐主义有一个“尺规”、“尺规力”、“规范力”，它可以使得我这样去做，“德性伦理学”与“康德义务论”也都有一个规范。在这个意义上，舍勒的“质料价值伦理学”的“规范力”在哪里？张老师说，这里要分两部分来回答，即一方面是“它的规范力在哪？”，另一方面是“它的规范力强不强？”。这实际上是两个层次的问题。

舍勒的“质料价值伦理学”的规范力在哪呢？“我应当如何存在和生活？”这个“应当”何以为“应当”？舍勒自己会回答，这个“应当”就在于“观念的应然”。因为 Wertsein 这种价值的存在，任何存在中都可以析出来这个东西。在这个意义上，舍勒会说，作为观念对象的这种肯定的价值，它自身会有个呼唤。在舍勒看来，“所有的应然”都是一种“存在的应然”，而“存在的应然”在根本上是“价值存在的应然”。而这种肯定的价值在这儿就会向我发出一个呼唤。正是因为有了这个呼唤，或者说正是在那些时机当中，我们可以聆听到这些呼唤。舍勒把德文中这个“呼唤”（Ruf）区别于我们一般意义上的“职业”，它是一种“天职”，他又把这种“天职”称为“人格自身个体的规定（Bestimmung）”——这个 Bestimmung 也可以翻译成“天职”，它本意就是“规定”。“人格的个体规定”、“人格的自我生成”其实就是一种“天职”，是对 Ruf（“呼唤”）的回应。

那么，舍勒的“质料价值伦理学”的规范力强不强呢？张老师说他自己是比较悲观的。张老师认为，这里有点类似于摩尔，摩尔在其《伦理学原理》中说，伦理学最直接的问题恰恰不是谈论“如何行动”，或者相关于“如何行动”（“如何去做”），而在于谈“认识”——实际上这话有点针对亚里士多德。张老师悲观地把舍勒的“质料价值伦理学”称为一种“智性的游戏”，即它并不是一种修身术，它并不能够告诉我们今天可以来做什么。实际上，舍勒的“质料价值伦理学”更多的是提供给我们一个思考，当然这种思考可能会给大家一点点启发，比如说对现代性的道德批判，它可能会有些可以去操作的地方。但是要成为一种修身术，这是不太可能的。

徐长福老师说，这就是一个非常内在的探讨，正是我们的活动所需要的，而

且一次比一次好。徐老师接着提出两个问题。第一个问题是关于“质料先天”这个概念。不管怎么说，这个概念给人的印象还是有点别扭，或者说舍勒本人的这个概念就有点问题，或者汉语学界把 *a priori* 翻译成“先天”可能造成了别扭。从张老师刚才的解释，我们才大致能够明白，舍勒本来的想法，即舍勒所谓的“质料先天”在相对意义上起“形式”的作用，相对于更下边的——更下边的相当于一个质料，它作为更高级的相当于一个“形式”，然后合在一起构成一个东西。再更上边的是不是“先天”（或“形式”）多一点，往下则质料相对多一点？

如果这样的话，亚里士多德那里早就有一个很完整的层级的形式和质料的理论，最低层级的是一个“纯质料”，最高的是个“纯形式”，中间都是“质料-形式”、“质料-形式”……一级一级地构造出来，而且在这样的层级安排中间，“生成”就有一个说法、依据，即为什么“生成”是 *Becoming* 而不是 *Being*？只有“纯粹的形式”是 *Being*，剩下的全是 *Becoming*。从一个“纯粹的质料”（就是 *nothing, non-being*）开始，然后一步一步引入一个形式，*becoming* 一个东西，最后一步步达到一个“纯形式”，一个最高的目的，它作为一个“隐德莱希”来引导这样一个过程。在亚里士多德这种理论构造体系中，他的“质料”、“形式”、“先天”、“后天”、“生成”、“存在”等等概念是一个比较融贯的体系。

到了舍勒这里，他把“质料”和“先天”搞到一起，如果说所谓“质料先天”就是质料中存在着一一种本质，可以本质直观地把握到的那么一个东西的话，那它的相对物是哪一个？跟它相对的是什么？它在跟哪个区别开来？比如说是不是“质料后天”（舍勒用“质料先天”来跟它相区别）？反过来说，在“形式”方面也有这个问题，有没有一个“形式先天”和一个“形式后天”？如果都有的话，那么在这种“质料”、“形式”、“先天”、“后天”交织的关系中间，它们各自到底发挥一个什么样的功能？而且舍勒专门主张“质料先天”，那么在跟其他几个相区别的过程当中，这个东西的针对性是怎样体现出来的？如果是那样的话，“先天”可以不用“天”字，而用“先在”（“质料先在”），一个具有先在性的东西。

在康德意义上，“先天”与“后天”容易区分，因为“先天”是摆脱、独立于经验的东西，而“感觉经验”是“后天”的，所以在那个意义上用“先天”这种翻译比较好，当然还有其他的翻译，比如“验前”等。这里要把舍勒意义上的概念理解成“先天”，在翻译上，这个“天”字是不是也有一点点问题。另外如

果把它确立为“先天”的话，它跟这个“生成”（becoming）的关系又怎样去处理？因为如果它已经是“先天”的话，它就是个 Being，它是一个有内容的 Being，不是一个“形式”的东西。它生成性是从哪里来的？生成的意义在哪里？为什么是生成的？

徐老师的第二个问题是，对于这一套想法的分析、建树，它对现象学方法的依赖程度到底怎么样？现象学的方法的优势何在？是不是现象学的方法比其他的方法——比如亚里士多德的“分析的方法”、康德的“概念分析”、“先验逻辑分析”的方法、分析哲学的方法——就更有优势？相比之下，用现象学的方法来解决“价值”问题，其独到之处在哪里？否则的话，岂不是就成了张老师刚才说的“智力的游戏”？对同样一个问题的分析，我有不同的工具和手段，我用这个、那个都可以，它并没有什么特殊之处。

对于张老师刚才所讲的三个“存在”（即“此在”、“如在”和“价值存在”），徐老师举了一个例子。比如这个杯子，这个“此在”（Dasein）好像是有“抵抗性”，如果这算是一个现象学的说法的话，那这在语言分析哲学那里就很简单啊，比如说，前面那个就是主词，一个专名所表达的东西，像罗素的分析，用“这”表示这个东西，“这是一个杯子”，“这”就可以指 Dasein 这个东西。我们在里面可以析出、抓出、找出一个“如在”来，即“这是一个杯子”，“杯子”就是一个“如在”。“这”是 Dasein，“杯子”就是 Sosein (such-being)。如果我们再说“这是一个好杯子”，这不就是价值了吗？

就是说，通过对主词和谓词进行功能分析，我们一下子就可以把这三个东西呈现出来，而与那种描述的方法（如“抵抗”等）相比，是不是反而还要更清楚一些？而且图根特哈特也对现象学方法进行了反思和批判，它是不是还不如语言分析更加地清楚明白。所以，对于舍勒在思想内容上所关切的那些东西，用所谓现象学的方法去把握、表达，跟其他的方法——尤其是语言哲学、分析哲学的方法——相比，它的优势到底在哪里？有没有一个非常明显的、能够指出来的优势？

张伟老师接着回答了徐老师的两个问题。关于“先天”这个概念的问题，张老师说他实际上是屈从了传统的翻译，“先天”是现在比较常用的翻译，当然也有其他译法，如“验前”、“先在”，甚至也有人翻译成“先验”（像王炳文翻译胡

塞尔著作时的译法)。张老师说他在书中做了一个说明,但最后还是维持了一个比较保守、最惯用的译法。从义理上来讲,当然可以再来思考这个问题,即“验前”或者“先验”或者“先在”或者舍勒这里的“质料先天”到底意味着什么。简单来说,不管在康德那里还是在现象学家那里,“先天”跟我们一般意义上的“天生”不一样。现在大家认为,“先天”这个概念翻译得不好、有很大问题,一个很主要的理由是,它很容易和“天生”和“天赋”混淆起来——像王炳文先生所提出的。这当然是一个蛮强的理由,因为“先天”这种翻译的的确会有这样的问题,而且在目前翻译过来的著作中,也的确有人在“天生”的意义上用“先天”这个概念,这的确是一个困难。但是这个概念的改动、改译和“先验”(transzendental)这个概念的改动和改译其实是一样的,它是牵一发而动全身的,会有非常多的东西牵扯进来,需要做很多很细致的论证。

张老师说,“质料先天”这个概念是舍勒自己的一个核心概念,其实在胡塞尔那里就已经有了,这实际上是从德文词来的。《质料先天与人格生成》这个书名从中文上来看比较累赘,而且很长,但是把它译成德文还蛮简洁的,都是单词中间加连接词。“质料先天”和“人格生成”这两个概念都是舍勒自己用的,而且从本书要表达的想法上,这两个概念刚好跟“上篇”和“下篇”是对应的。

对“先天”、“先天现象学”的讨论与重审,自胡塞尔之后就有很多,整个早期第一代现象学家都在纠结这个问题,包括跟“先天”紧紧相关的“先验”问题。在早期现象学运动中,大家对胡塞尔的“先验转向”(“先验观念论转向”)一直持排斥态度,哥廷根学派、慕尼黑学派都是跟胡塞尔背道而驰的。在这个方面,“先验”和“先天”两个概念在义理上确实是紧紧联系在一起的。张老师说他在《质料先天与人格生成》第二章用“形式先天和质料先天”这个副标题的主要意图是,表达对康德的批评、对峙——其实这也是舍勒自己的一个意图。舍勒的代表作《伦理学中的形式主义与质料价值伦理学》的书名就表明,他主要还是在批评以康德为代表的伦理学形式主义,或者说批评形式主义本身。舍勒对形式主义本身的批评最终是回到哪里呢?或者说舍勒最终是借助于什么来批评形式主义的呢?当然是与之相对的“质料主义”。“形式主义”与“质料主义”之间的这种相对的核心与突破当然是在“先天”这个概念上,即“形式”和“先天”的关系、“质料”和“先天”的关系。

这个“质料先天”到底相对于什么？是不是还有个质料后天？张老师说，“质料后天”当然会有，但是舍勒这里主要还是与“形式先天”对立，首要的还是跟康德的“形式先天”对立，在认识论方面，康德实际上是把感性的形式和知性的形式形式化，把“形式”和“先天”相等同。舍勒最核心的一个评论是，康德把“形式”和“质料”的关系同“先天”和“后天”的关系统一在一起，这在伦理学上就体现为“形式”和“质料”、“理性”和“感性”。这是舍勒要批评的最根本之处。舍勒认为，这两对概念是相切的，即可以画对角线，但不是完全一致的、相合的。舍勒核心的批评当然是在这个方面。

张老师说，舍勒在讨论“质料先天”这个概念时可能没有完全跟亚里士多德所理解的一套目的论一样，因为他这里讲的“质料先天”还是有一点现象学的味道，讲白了就是胡塞尔在《逻辑研究》当中所展开的“立义内容-立义”模式，胡塞尔在《逻辑研究》当中就谈到这对模式，而且这对模式是用来抵抗康德的建构模式的。当然这对模式后来在胡塞尔自己的反思当中也在不停的变化，最终他在“时间现象学”中放弃了这对模式。

舍勒借助于本质直观的功能化，实际上也是把“形式”和“质料”之间的关系相对化。简单来讲，所谓的“质料先天”就是作为“本质直观”的“质料”被把握到的那个“先天”，在这个意义上，这个“先天”就是“质料”，但它并不是哪一个固定不变的东西。当然，舍勒也会赞同康德所说的先天形式，比如“时间”、“空间”、“范畴”等，舍勒也会说，在本质直观中它们就是作为质料的，同时它们是先天的，舍勒说这是现象学的经验与直观，在现象学的直观中，这就是“质料先天”。

但是“现象学的直观”和非现象学的那些经验、事实相比较，比如康德所讲的这些“范畴”相对于我们一般的认识或科学认识，的确具有它的形式性，实际上也就是具有它的功能性、范畴性、普适性。在这个意义上，舍勒是说，“质料先天”和“形式先天”其实是相对性的——这种思想的源头其实是在波尔扎诺那里。波尔扎诺是一个捷克人，生于布拉格，但他的主要研究都是用德语发表，最后也死在布拉格。他比胡塞尔早，胡塞尔在《逻辑研究》当中重新发现了。他是一个重要的数学家和逻辑学家，他跟洛采在思想上的关系比较密切。波尔扎诺对胡塞尔的核心推动是在以下两个方面上：一个是把“先天”理解为名词，即理

解为“对象”；第二是在“形式先天”和“质料先天”的区别上。他用的是“表象自身”、“句子自身”等等，我们任何一个表达，比方说，“我在这里”，波尔扎诺会说这是一个句子，句子有一个“句子自身”，这当然是一个本质性的东西。还有一个“表象自身”，比方说，“我”是一个表象，说“我在这里”、“我在讲话”等等，这都是一个“表象自身”。核心之处在于，我们如何可以把“句子自身”中的“表象自身”不断的形式化，即我可以形式化到什么程度，而这个句子的真值保持不变。波尔扎诺在这个意义上来讲“形式先天”和“质料先天”的关系，他说这个“先天综合命题”最终其实是靠形式化、替换来谈论的。在整个《逻辑研究》的“第三研究”中，胡塞尔实际上就是跟随波尔扎诺做这样一个工作。

从波尔扎诺到胡塞尔再到舍勒，他们其实是把“形式先天”和“质料先天”相对化的，也就是说，“质料先天”不是固定不变的，即形而上学中的一个固定不变的东西，而实际上它可以处在生成当中。借助于本质直观的功能化，“质料先天”是可以变化的。这是对“质料先天”和“形式先天”的一个基本解释。舍勒主要的目的当然是反对伦理学中的形式主义，而且这个形式的核心实际是康德伦理学。

张老师说，徐老师的第二个问题确实是一个非常核心的问题，徐老师想追问的已经不是，舍勒的讨论到底是不是现象学的，而是即便是现象学的，那么这种方式到底有没有优越性，也就是说，现象学到底有没有可推荐性。张老师认为这里有两个层次。第一个层次是，舍勒的讨论是不是现象学的，或者他用的现象学方式体现在哪些方面？张老师说，在舍勒的“价值现象学”与“人格现象学”这两大块中，现象学的色彩都比较浓厚。在“价值现象学”这块，它符合胡塞尔所概括出来的现象学的一些基本特征。比如，我对一个对象的“把握”，这个对象可能是一个“本质”，然后我对这个对象的把握方式，它是如何被给予我，最后在这种给予的方式和给予的对象之间具有一种相关性。

这个放到“价值伦理学”和“情感伦理学”方面是完全一致的，而且舍勒在这里的的确确诉诸了胡塞尔在《逻辑研究》第五研究中所做的一些工作，即价值感受是意向性感受，即这个价值情感行为是具有“意向性”的——“意向性”包括 Noesis（“意向行为”）和 Noema（“意向对象”）两个成分，“感受”当然是 Noesis，这个 Noema 就是“价值”，在 Noesis 和 Noema 之间具有一种相关性。而且这种

相关性恰恰使“价值”既不同于“实实在在的存在”，同时也不同于柏拉图意义上的“理念”。这一点也是波尔扎诺对胡塞尔的一个影响，波尔扎诺是一个非常激烈的康德批判者。所以在这个意义上，胡塞尔和舍勒是一致的，舍勒在 1904 年——《逻辑研究》刚刚发表之后两三年——就发现了胡塞尔和波尔扎诺之间的内在联系。

所以说，如果这个源头可以牵到波尔扎诺的话，胡塞尔与舍勒共同的地方实际上最终就在于他们对康德的反叛上。在对康德的反叛上，他们强调以这种现象学的方式或者借助于现象学的方法来谈论比如“价值”这方面，首先就要关注现象学研究对象的三个方面：第一个方面是所谓的“行为现象学”，就是我们来谈论任何一个 Noesis 的现象学；第二个方面是“对象的现象学”，舍勒也称之为“现象学的事实”或者“实事的现象学”，即 Sache，面对“实事本身”，这个 Sache 就是在“行为”当中揭示 Noema 的现象学；第三个方面是 Noesis 和 Noema 之间的相关性的现象学。而且舍勒在这个意义上批评康德只强调了行为对实事的建构，所以他认为，康德缩窄了哲学探讨的方式。这是舍勒的现象学特征在质料先天方面的体现。

在人格方面，舍勒的现象学特征体现在哪里呢？张老师说，一方面跟谈论“自身意识”的背景有关系。最核心的一个是舍勒对人格自身的认识论方式的谈论，这实际上是现象学式的。当然也有人可以反对他，比方说海德堡学派一样也这么来谈论，但千万不能忘记，海德堡学派，无论是亨利希还是弗兰克，都受到胡塞尔很大的影响。在这个意义上，这种现象学的方式对于讨论人格自身被给予的方式是不是决定性的？如果倪梁康老师在这儿，他可能会说，这种方式在唯识学当中就已经有了，现象学不见得是决定性的。

张伟老师认为，现象学揭示出来我们这种意识给予方式里面的机制，无论它会不会与唯识学一样，但是它自身确实是独立于唯识学被发现的，它自己有它自己的这种方式，它给出了人格的被给予性的方式，而且可以使得自身意识和自身认识之间的内在冲突更为清晰化。这还不是最关键的，最关键的在于现象学在人格的维度中所涉及到的“时间现象学”这个维度。这个维度主要体现在自胡塞尔以来对“时间意识现象学”的分析，这是现象学的一个非常重要的特色，而且也是现象学研究领域中最后也是最难的地方。

徐老师第二个问题的第二层次涉及到跟分析哲学的比较。张老师说，在谈人格问题的时候，舍勒其实没有回避分析的方法，比如“我认识到我”这样一个命题，舍勒会说，这里的第一个“我”是一个主词，即人称代词，这就是人格，而后面那个“我”，要加上“我的我”，他就变成一个对象。张伟老师认为，舍勒把自身意识的问题延迟了。张老师说，分析哲学的方式当然可以来谈论这些问题，但如果用分析哲学来处理所有这些问题，它能不能够全盘地把它说完？舍勒借助于现象学的这种方式最终所能够给我们的启发，最关键的可能在两个方面。第一就是价值自身的存在性的地位。对亚里士多德的“幸福”或“善”这个概念，德语学界有很多是从价值哲学方面来谈的，但是现在对此有很多的批评。《尼各马可伦理学》最通行的德文译本的译者 Franz Dirlmeier 实际上是尼古拉·哈特曼的一个后继者，而尼古拉·哈特曼受到舍勒很大影响，他也是价值哲学上一个很重要的代表人物。

Dirlmeier 对《尼各马可伦理学》的解释确实有很多有价值的讨论，但是就像舍勒自己所反对尼古拉·哈特曼所讲的，舍勒认为他自己跟亚里士多德所讲的不一样的地方，或者“价值”具有它自己独特地位的地方，一方面在于“价值”是一种“原现象”，也就是说它跟我们讲的“本质”、“红”，或者“一”、“二”、“三”具有同等的地位，就是说具有这种“存在性的观念”的地位，它既不是一个实在的东西，也不是一个柏拉图意义上的“理念”。这是舍勒借助于现象学所给出来的一个东西。通过这样的一种给予，舍勒一方面强调了价值具有这样的一种存在地位。正因为它具有这样的存在地位，所以它具有独特的被给予方式，即通过这种“意向性的情感”等等。这是舍勒借助现象学在价值论方面可以谈论的一个方面。

张老师说，在“人格”这个方面，在现象学上它其实跟“时间”的问题有关。舍勒最终给出了对“人格”的整全的晕圈描画。如果说绝对的“时间流”一直在流的话，那么在这个绝对的流上面我们画出来的可能是任何的一个点，但这任何的一个点都是有厚度的，都是一个晕圈，都有各个层面的维度在里面。在这方面，“时间意识的现象学”能够让我们更丰富一点。

分析哲学的方式的确也有它自己的独到的地方——像图根特哈特所强调的分析哲学和现象学的方式，特别是它会使得很多的问题更为清楚，最明显的

是在自身意识的问题上，但是分析哲学的方式与现象学的方式不可能是一个竞争的关系，可能最终不会说谁取代谁，双方各有擅长，现象学最终也不会成为唯一的。现象学的独到的之处在于，它能够使我们多看到一点东西，而语言分析的方式的确是有它特殊的贡献。涉及到人格的问题上，现象学和分析哲学——或者说图根特哈特、斯特劳森——最不一样的地方就是，前者给出了一个非经验的人格，即人格不一定是实体。斯特劳森讲的“个体”、图根特哈特所讲的“人”，最后的载体是一个经验性的东西，就是我们时空中的经验，它最终会诉诸到我们讲的互相承认的机制上来，但是现象学肯定不会到这一步。后面这个这么大的问题回答不了。

接着一位同仁进行了提问。他说张老师在书中提到舍勒对康德的批评，对于这些批评，张老师是完全接受的，还是不同意某些批评？对于舍勒对康德伦理学的批评，当代德国一些康德道德学说研究者是觉得批评之后我们就整个放弃康德了，还是说不是，而是认为康德是可以辩护的？因为当代一些英美的康德研究者之前在传统上把康德伦理学理解为一种道义论、义务论，但是现在有些研究者觉得这样理解康德的道德哲学是有问题的，会遇上非常多的困难。他们认为应该放弃义务论这种系统，因为康德的道德学说只是建立在某种对于所谓“道德行动者”（moral agent）的理解，但还可能建立在对某一种价值观的理解上。如果这个诠释是一种可能性的话，康德就不是一个形式主义者，因为他是建基在某一种很实质性的价值观上面的。这样对康德的理解是不是要接受的？

这位同仁的第二个问题是，尼古拉·哈特曼对舍勒作了一些发展与理解之后，舍勒自己反驳哈特曼说，他跟亚里士多德不是很接近，他只是在康德的基础上往前发展的。但我们都知道，康德伦理学是一种“自律伦理学”，根据传统上对康德的理解，“自律伦理学”很重要的一个地方是它不能够奠基在一个所谓的对象的价值上面。因为如果奠基在某一个外在的对象的价值上面，那它就是“他律”的。所谓的“自律”是，我们自己作为一个理性的“存有者”去定义一个先验的道德规则。但按照张老师的报告，舍勒伦理学跟“人格”、一种对象、一种存在物的本有的价值有关，这刚好是康德所说的“他律伦理学”。所以，在哪个意义上，舍勒的伦理学不是一种“他律伦理学”，而是对康德“自律伦理学”的一个发展——舍勒把亚里士多德伦理学判为“他律伦理学”？

张伟老师接着对这两个问题进行了回应。张老师说，第一个问题涉及到舍勒对康德的批评或理解，还涉及到这种理解所带来的的效应。就效应这方面而言，张老师认为，弗林斯自己说，自亚里士多德伦理学与康德伦理学以来，舍勒的伦理学是第三阶段的伦理学，这种说法是有点弗林斯自己的情结在里头。虽然舍勒的的确确有他自己独到的地方，但是从效应上来讲，他的效应不大。有各种各样的因素在里头，比方说他去世得早，五十几岁就去世了，这恰好是人文学科研究者精力最旺盛的阶段，以及他基本上没有学生圈子留下来等等，当然这些都是一些非常外在的考虑。

从总体上来讲，从舍勒自身的影响来看——都不用谈他对康德的批评在康德学界有什么影响，海德格尔在马堡做最后一次讲座时——即舍勒心脏病突发去世的时候，他对舍勒作了一个很高的评价，即舍勒去世以后，哲学重归黑暗。之后的六七十年基本上都是黑暗的，就是说基本上对舍勒的研究没有太多的波澜。虽然断断续续一直有人在做，但影响始终不如海德格尔，也不如胡塞尔，这是一个现状。在九十年代以后，随着现在一些国际协会或者研讨会多了以后，各类学刊上关于舍勒的文章一下子就多了很多。

关于舍勒对康德的批评在康德学界造成的影响，主要体现在三个人的系统研究上。第一个人是胡塞尔的学生阿尔菲斯(K.Alpheus)，他是一个新康德主义者，他在二十世纪三十年代完全站在康德的立场上系统地反驳舍勒。第二个人是海德曼(I.Heidemann)，1955年他在波恩大学写了一本非常经典的博士论文，它直接影响了李明辉老师后来的工作。第三个人是生于四川的美国学者布罗瑟(Ph.Blosser)，他九十年代写了“舍勒对康德伦理学批判”。第一个人是站在康德立场上，第二个、第三个人是站在比较客观中立的立场上。康德学界在五十年代以前还会发表关于舍勒与康德的研究，五十年代以后基本没有了。

张老师认为，目前康德学界基本上是按照分析哲学的进路在做，康德学界的学者基本上不会认可舍勒对康德的批评。这里面的理由当然是各种各样的。英美学界有学者重新解释康德，其实在德国学界也有，比如图宾根大学的赫费(O.Hoeffe)教授，他既是一个很重要的亚里士多德研究者，也是很重要的康德哲学研究者，他提出来一个非常核心的想法，即亚里士多德和康德之间不是非此即彼的，而是互补的。在这个意义上，他们也在用一种亚里士多德的方式重新来

诠释康德，或者试图在康德中看到一些问题。

关于“形式主义”这个具体问题，张老师根据他所把握到的相关文献认为，对康德伦理学形式主义的解释有三种方式：一种是席尔普式的，一种是黑格尔式的，一种是舍勒式的。关于舍勒对康德的批评，很多人的想法都是基于形式主义都是黑格尔式的这一种理解的，所以康德学界对舍勒的这种反批评不是很有力度，尽管是他们不愿意去接受或者去看舍勒究竟说了什么。但这是另外一个问题了。舍勒的效应确实不是那么强。

关于舍勒对康德的批评，张老师说他自己在书中没有把自己的观点完全摆出来，而基本上是对思想史进行梳理，就是看看舍勒到底说了些什么。张老师说他最近也在反思舍勒对亚里士多德和康德的批评，但这涉及的问题比较大，所以比较公正的一个做法就是，对康德的研究也要花研究舍勒同样多的时间，这才是一个比较有把握的事情。张老师说他目前其实没有完全接受舍勒对康德的批评。

张老师说，这位同仁的第二个问题跟自律和他律问题有关。康德区分了“自律”和“他律”，舍勒认为他接受了康德的工作，他跟随康德把亚里士多德主义归为“他律”之后，他在“自律”下面工作，他自己认为他做的工作是比康德更加自律的。舍勒在《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》第六篇最开始的地方认为，康德讲的“自律”（即“理性为自身立法”）最终是一种“法则的律”，即“理律”。在这个意义上，舍勒认为康德的“自律”还是一种“他律”。

张老师说，舍勒所讲的“价值”在康德那里确实是有一个区别，在康德那里“价值”只有两种：一种是 *Preis*，用日常语言可以翻译成“价格”，即“市场价值”，另一种是“人格尊严”。康德认可的是后面这种价值，而任何建基于前面那种意义上的价值都是他律。在这个意义上，舍勒所强调的价值可能不会被康德所批判，这可能是两个层面的。但是舍勒意义上的人格自律究竟在何种意义上是自律的？是不是康德所说的“理性为自身立法”？当然舍勒不会认可这个，他甚至强调，康德是一种极端的“去人格化”（这种说法实际上是从尼采那里来的）。我们讲，舍勒所谓的“人格伦理学”最终是一种人格的“生成”、“救赎”，是朝向“爱的秩序”的“救赎”。这种“救赎”是不是也要依从于一个其他的、外在的东西？它是自律的还是他律的？这的确是一个可以讨论的问题。张老师认为它不会是康德所批评的意义上的“他律”。

马天俊老师接着谈了感受并进行了提问。他首先认为，张伟老师这里所讲的舍勒的学说很像基督教学说，虽然舍勒有各种现代的方法为之解说、为之辩护等等，但是他的精神实质是基督教学说的，包括他所直观到的那个“价值秩序”——舍勒说这个价值秩序是他看到的，但这让别人感到有点为难。在这里，就舍勒所看到的而言，依照传统，这是一套基督教的学说——更精确点，它是不是天主教传统的，这个就不好讲了。所以，在这个意义上就很有趣，即无论在舍勒自己的立论上，还是在张老师的研究上，都很容易上溯到古希腊传统上去，比如说，苏格拉底问题、亚里士多德德性伦理学等等，但是这里面真正的积极的、肯定的东西是基督教的。马克思思想的底层也是基督教的。

马老师接着说，在“先天”这个概念向来的用法里面，“普遍的”、“普遍性”可能是最重要的，甚至少了它就没必要说“先天”了。如果“先天”不必是普遍的，那么这个“先天”是什么意思？因为从古代开始，“先天”就是“在前边”，后面的可能有分歧，就像打官司，有个前提放在那儿，大家都认可，这就是“先天”的东西。理论上可能有很多状况，实践上可能有更多差异，但我们讲，有一个“在前头”是一样的，其实是内在的承诺着“普遍性”。如果这个“先天”可以不普遍，那么这个“先天”还有什么意义？因为这个“先天”与舍勒讲的“价值秩序”、“Ethos”有联系——关于“Ethos”，亚里士多德已经告诉我们了，这成了许诺之后就叫伦理学，其实那个东西说的就是“习惯”，可是在每一个“习惯”里面，人们可能会认为是“天经地义”的，甚至就是可以“直观的”。

所以，如果“先天”可以不普遍，或者不必是普遍的，那么它可能刚好就切中了伦理问题的可变性、复杂性等等；如果先天可以不必是普遍的，那么它还牵连所谓的人格问题——“人格”在神学中就叫“位格”，它跟“人格”其实是一个词，即 Person。如果追溯这个词的来源的话，它有“面具”的意思，在某个时期，这种意思在法律上是有意义的，它和“责任”既有关联又不是一回事。我们现在把它叫做“人格”，仿佛它一定会优先和人有关系，但不总是这样，而且可能在越重要的地方越不是这样，比如说法律上的，明显要有个区别。

但是它有个明确的社会性的关系约束出来一个形象——即“面具”。在宗教仪式上或者在戏剧上，有人把“person”说成是“面具”，这个面具一定不是自生的，它一定是在“关系”当中确定出来的，这个“面具”、“脸谱”一定是预设

了“关系”的。在这个意义上，所谓的“人格”一定不是自律的，它预设了“关系”，从而就预设了“价值”。可是这种预设了的“关系”和“价值”刚好又是“伦理”的。所以它刚好是“习惯”的，又是个“多样性”的、“可变的”，或者“动态生成”的东西。这都会牵连到张老师所讲到的关键解释，即“先天的未必是普遍的”，如果这样，那它肯定更加切入伦理上的主题。不过反过来在概念史上我们就面临一个困惑，它不“普遍”我们还要“先天”干嘛呢？

接着林育川老师进行了提问，即舍勒提到所谓的人格是朝向性的、是秩序的生成，而且还是对“榜样”的追随，那么对这些观点，能不能作下述理解，即人格的“生成”是不是就是对“榜样”的追随、学习？但如果像张老师所说的，“这不是对榜样的言行模仿、学习”，那如何来向榜样的人格靠近、生成？

一位同学接着说，上学期听李明辉讲康德的《道德形而上学》，其中第二部分的题目是“德性论的形而上学的始基”，也就是说在这本伦理学著作里面，康德好像一开始就提出“德性”的概念，然后再以“德性”为中心重新架构自己的伦理学。就是说康德在这部著作中，似乎跟他前面所说的“义务”——可能会产生一种错觉的“义务伦理学”——不同。在这样一种情况下，怎样看待康德是“义务伦理学”这种说法？如何看待康德德性伦理学同亚里士多德德性伦理学的区分？舍勒也有他自己的“德性”的概念，而且他的“德性”概念跟康德的更加切近一些，就是某种“利益”、“能力”、“勇气”，在这个意义上，所谓“舍勒的现象学伦理学是第三个阶段”这种说法就更加没有道理。

张伟老师最后集中对上面几个问题进行了回应。张老师首先回答了那位同学的问题。张伟老师说他要澄清一下，他并没说康德伦理学就是义务伦理学，而只是说今天功利主义或者义务论等这些标签式的说法可以在某些思想家那里找到较为概要的说明，比如可以在康德那里找到来解释义务论的模板。康德在《道德形而上学》这部书中有两个部分——稍微纠正一下，它不是以德性为中心，而是“德性”和“法权”两个中心，德性论只是它的第二部分，正是因为这一点，我们可以来看“德性”和“法权”它们共同的关系是什么？即它们共同的归结在哪里？跟康德前面的《道德形而上学基础》和《实践理性批判》的关系是什么？

现在了解舍勒对康德批评的人，乃至了解黑格尔对康德形式主义批评的人，乃至了解从德国的特洛尔奇以后对康德批评的那些人，反过来来维护康德的

一个很重要的理由就在于，康德的《道德形而上学》这部书很晚才被翻译成英文，大家之前不知道这个，所以康德原来呈现的面貌是有问题的。在他们看来，康德的面貌应该更丰满，也可以回应上述这些批评。这个说法有一定的道理，但是这个说法并不能够批驳掉舍勒对康德的批评。

张伟老师说，康德在 1770 年曾做出过一个非常重要的区分，即约束性的“执行原则”和“判断原则”，在“判断原则”上，康德讨论的问题是“意愿”(Wille)，在“执行原则”上康德用的是 Willkür——邓晓芒老师把它翻译成“任意”，这肯定是有问题的，这个词其实来自于奥古斯丁，是“自由意志”问题。康德在整个《道德形而上学》中所处理的是 Willkür 问题，Willkür 的形式根据是法权论的，Willkür 的质料根据是德性论的。所以说，舍勒对康德的批评集中在 Wille 的问题上，集中在 Wille 的约束性的判断原则上，在 Wille 的形式和质料的关系问题上。在此意义上，以康德有“德性论”和以康德有“道德形而上学”这一套理论为理由说舍勒对康德的批评是错误的，这本身就是错误的。

实际上，在康德那里有两个层次的工作，一个是 Wille，一个是 Willkür 的问题。舍勒对康德的核心批判是在前面一个问题上。康德伦理学不意味着一定是义务伦理学，它也有德性、法权等，它是整套的，但康德伦理学到底是一个行动伦理学还是一个行动者伦理学，这是可以讨论的一个问题。由于德性伦理学的复苏，英美学界未来还会继续借助于在康德那里能够发掘出来的德性的方面回过头来维护康德，以此来对抗亚里士多德主义。至于弗林斯说舍勒伦理学是第三阶段的问题，弗林斯有他自己的情结在里头，从效应上看，舍勒不可能达到跟康德、亚里士多德相同的地步。可能功利主义更为接近一点，但是真的要能够跟双峰并峙还很难。但是不管怎么样，舍勒的伦理学的确跟他们不一样，这是一个问题。

张老师接着回答了马老师的问题。第一个就是基督教的传统，或者基督教的精神。任何一个思想家的思考不可能回避掉他自己背后的文化，就像马老师刚才讲的马克思背后的精神的实质。说舍勒伦理学是现象学的而不是神学的，这个区别在什么地方呢？你可以说正是因为舍勒有这样的生活经验，舍勒才会说绝对的价值是最高阶的，但他不会把这个最高阶等同于耶稣、上帝、穆罕默德或其他，只要是神圣的价值都可以。在这个意义上，这个价值的位阶、等级是一种现象学的观念的存在，而耶稣、上帝、穆罕默德等只是观念对象的实在化。在这个意义

上，就很难区分它是不是神学的。

神学的和现象学的区别在哪里？它们可能说的是同样的事情，但是它们可能不会相互赞同，或者它们最终的要求力、最开始的出发点是不一样的。以神学面貌出现的伦理学不会像舍勒这样，它一开始就会是一个“宣称”，就是你得信我，就是你得信上帝，信了以后底下的东西才好说，所有这些东西都可以归到这个地方来。

张老师说，马老师刚才提到的，为什么他们的根子上是基督教的精神或者有这种基督教精神在里头，但为什么还会回溯到更早的传统？张老师认为，比如“义务”这个概念，越来越多研究者都认为康德的义务概念源自基督教的传统，但实际上这个概念可以更往前走。康德可能是因为基督教传统而达到了这一点，但康德也可以完全不借助这一点而可以从古希腊思想里面获得它，“义务”这个概念在斯多亚学派的创始人芝诺那里就有了。西塞罗之所以能够把“伦理学”翻译成“道德哲学”，关键地方就在于芝诺那里早就有了“义务”这个概念，即在希腊语当中就已经有了。

张老师说，“人格”这个问题也是这样。在最开始，“人格”确实就意味着一个“面具”，这个“面具”就导致了“关系性”的存在，甚至影响了这个词后来一系列的发展。它的一个引申意就是“声穿”，就是声音穿过这个面具出来。“声穿”就意味着后来的第一、二、三人称。在这个意义上，在舞台上演戏，其实它就是一个角色。所谓的 Person，最根本的就是个位子、角色。在这个意义上，西塞罗讲，人自己要来理解你自己，这个问题就跟后来舍勒对人格的理解有关系。所以不见得一定要从基督教哲学当中寻找根据，其实从西塞罗或斯多亚学派这里也可以看的到。你在人生的编剧这里找到一个什么样的位置、一种角色。这个“关系”问题更复杂，它不仅仅涉及到个人与社会、共同体或总体人格之间的关系。其实 person 这个词翻译很困难，它不仅仅指一个人，它也可以指“总体人格”——比方说国家、社会，就有点类似于黑格尔意义上的 Sittlichkeit 里的三个成分。

在舍勒这里，除了上面所说的“关系”外，实际上还有一个很原初的“关系”，即个人跟他自己的关系。从 person 这个词的来源上就可以看到，你在舞台上演戏，比方说我一直在扮演关羽，但是当这个演戏结束了之后你还得作为自己真实的生活，这个“person”、“面具”、“声穿”在最开始的意义上就涵盖了一个内在

的不同一性。所谓“人格同一性”是个悖谬的说法。舍勒说，所谓的“人格同一性”恰恰就是在不断克服原初不同一性中，你获得了同一性。比如你演关羽，在剧中你始终是作为关羽出现的，但是演完戏后你是另外一个角色，就是说你的角色是不一样的

张老师接着说，马老师另一个问题的核心涉及到“先天”。舍勒说的“先天”不跟“普遍性”紧紧联系在一起，但这并不意味着“先天”一定不是普遍的，先天是“可普遍的”。举个最简单的例子，比如几何学的三角形，在康德意义上或者在胡塞尔意义上，三角形都可以被称为一个“本质”、“先天”，而舍勒则可以说，你在三角形这个东西没有被谈出来之前，这个“先天”也是有的，然后第一个人提出三角形的时候，别人不接受的时候，它也是先天的，即它不会因为你接受还是不接受就影响到它是本质的还是先天的。正因为它是先天的，所以它一定是“可普遍的”，但这个“可普遍”也不是意味着一个放之四海而皆准的可普遍。舍勒的立场其实没有那么强，比如在他讲的“协调时代的人”中，他真的是开放了多元性的，他真的是在多元性中间找到一个确定的或者本质的、先天的东西，并不是说我们找到了一个东西，然后这个东西就一定要推而广之，然后放之四海而皆准。舍勒会说，这个本质你可能会承认，但是你不一定会来这么做。

徐老师说，是不是可以这样理解，它肯定是一个本质，但是不一定是一个大家都同意的普遍知识。张伟老师说有一点这个味道。

徐老师接着说，从对象来说，它是一个本质，它不是一个个别的，而是一个普遍的本质。大家对这个普遍的认识不一定都能接受。

张伟老师说，这个也很难这么说，因为如此一来，会有相对主义的困难在其中。张伟老师觉得有一点类似的关系，比如舍勒自己举的“红”的例子，我说“它是红”，“红”本身不会因为一个红绿色盲或者一个瞎子而影响“红”本身作为本质而存在。比如，除了我以外，这个房间里坐的其余人都是红绿色盲，我说我直观到“红”，它并不会因为大家都说这不是红而改变自己的先天性和本质性。在这个意义上，这就是“真理”和“多数”的问题了。“本质”不意味着“多数”，它是可普遍的。就是说，如果它真是一个本质性或先天性的话，它跳出这个房间，它是可普遍的，它具有可普遍性。

说明：本纪要根据录音和文字材料整理，未经发言者核对，仅供参考。

附：研习会发言记录稿

## 舍勒的质料价值伦理学如何是现象学的？

张伟

首先谢谢长福老师的邀请，博士论文答辩以后，我求职的时候徐老师就给过我很多指导意见。我的《质料先天与人格生成：对舍勒现象学的质料价值伦理的重构》（政治大学出版社，台湾，2013年1月）这本书的出版拖了比较长的时间，与博士论文相比没有大的修改，但是在细节上还是做了一些调整。现在这本书刚好在台湾出版了——台湾也比较拖，本来应该是去年出，他们跟我签的合同是先在他们那出完一年，之后才能出简体版，也就是说，我的简体版大概要到明年一月份才能出版。徐老师这次让我来介绍一下我的论文。育川兄也大致跟我讲了研习会的环节。一开始我计划介绍一下我的基本思路、基本想法，虽然拟了这么一个题目，但这个题目也只是个应景的题目，因为很难在几个小时的时间里完整地介绍舍勒的这个东西，而且我之前也没有想好要不要以一个专题方式进行。

我基本上是按照三个部分来讲。第一部分是，介绍我做这个工作的大致背景和我的想法、考虑，比如现在出版的这本书或者当时论文的总体结构。第二部分跟今天报告的题目有关系，即大家都把舍勒看作是一个现象学家，而且他确实的是以一种现象学的方式来谈论伦理学，那么他的这种伦理学为什么可以被看作是现象学的？或者说它为什么是现象学的？进一步的问题是，它怎么是现象学的？在舍勒思考伦理问题的过程中，怎么体现出现象学的精神或一些现象学的原则？第三部分是在西方思想史中来看舍勒伦理学的基本特点——特别是把它与亚里士多德和康德的伦理学相比较。当然现在这只是纲要式的，这个问题在这本书中也没有完全展开，它是我近阶段与下阶段计划要展开的一个问题，是我今后要做的一个方向。

我先大体介绍一下我的基本思路。我给大家提供了一个纲要（即讲座时张伟老师提供的讲义——编者注），最前面部分有点类似于写博士论文时的文献综述，

出书的时候就把它抽掉了，这是当时写作时的一个工作，我也根据新的文献做了一点点补充。后面部分基本上是介绍这本书的结构。

舍勒的《伦理学中的形式主义》这部伦理学巨著是分两部分出版的，第一部分正好出版于一百年前，即 1913 年，出版在他和胡塞尔共同主编的《哲学与现象学年刊》（*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*）第一卷上。我们现在讲“现象学的一百年”是从 1900 年《逻辑研究》的发表开始的，“现象学运动的一百年”正好是从 1913 年《哲学与现象学年刊》开始的。在《哲学与现象学年刊》第一卷上有几部重大的著作，包括胡塞尔自己的《大观念》，还包括舍勒《伦理学中的形式主义》第一部分。因为第一次世界大战，《伦理学中的形式主义》的第二部分直到 1916 年才在《哲学与现象学年刊》第二卷上发表。并于是年出版了一个完整的单行本。这本书在他生前一共出了三个版本，基本上代表了舍勒关于现象学伦理学的最完整思想。

1918 年，德国思想界就已经开始有对《伦理学中的形式主义》的专门讨论，一直持续到现在，断断续续，各种研究都有。但是，根据我所掌握的材料，关于舍勒的“质料价值伦理学”究竟意味着什么，或者说舍勒的思路框架问题，欧美学界能比较系统地把它的大致框架讨论出来的有一些，但不是特别多。大家基本上都会认为舍勒的伦理学有两大块，一个是我们所称的“价值伦理学”或者“价值现象学”，另一块就是“人格主义”，跟“人格”有关，即“价值”与“人格”构成了舍勒伦理学的两大核心概念。关于“价值”和“人格”的统一性问题，二十世纪五十年代就有学者专门提出来，二者是不是断裂的，有没有一个统一性和连续性。很奇怪的是，在五十年代这本研究著作出版以后，尝试把这两大块统一起来的研究基本上不多。我当时选这个题目时基本上是想展示舍勒的“价值现象学”和“人格伦理学”之间的内在联系，也就是为什么我们总的可以把舍勒伦理学称为“质料的价值伦理学”，“质料的价值伦理学”为什么又是“价值的人格主义”。

我在讲义上列了一下参考的文献，这是背景性的一些说明。我们现在来看，国际舍勒学界最好、最权威的著作——比如说已经去世几年的美国前《舍勒全集》的主编弗林斯、德国的亨克曼、伽贝尔等等这些学者的工作——基本上都是通论性质的，就是把舍勒的思想从他的博士论文或者教授资格论文开始一直到他去世

为止的著作（包括他遗著）通论一下。但是近几年也开始有一些专门的著作，就是关于舍勒各个方向上的，像他的哲学人类学、知识社会学等等。舍勒本身是一个在思想上游荡的思想家，他几乎涉及了现代思想中的方方面面。所以，怎么来看待他的思想的统一性的确是一个比较大的困难。这大概是我面对的一个背景，实际上也是论证弗林斯的一段话，他曾经说过，舍勒的伦理学是自亚里士多德和康德以来伦理学的第三种形态。当然，我现在看来，这句话有抬高舍勒的嫌疑——因为弗林斯是《舍勒全集》的主编，他一直在做舍勒这一块。舍勒的伦理学能不能跟亚里士多德和康德的伦理学并驾齐驱，这是可以打上一个问号的。但是不管怎样，他提出的这种看法实际上也给我一个启发，即舍勒跟亚里士多德、康德的内在关系到底是怎样的，他是怎么从他们中走出来的。舍勒伦理学的总体、系统的形态是怎样的？这个总体、系统的形态为什么可以被看作是现象学的？在跟亚里士多德传统、康德传统比较中，这样一个现象学的“质料价值伦理学”系统形态会处于一个什么样的位置？这是我面对的三个主要问题，也就是它怎么是系统的，它怎么是现象学的以及它和亚里士多德、康德伦理学的关系。

我最终做出来的东西是四大部分，基本上在目录当中也可以体现出来。首先是“导论”；然后是两篇，即“上篇”和“下篇”，这是最主体的部分；最后是“总结”。在“导论”部分，我实际上是按照自己的理解提出了伦理学的三个问题，我对这三个问题的理解实际上是为系统地讨论舍勒的伦理学提供一个大的背景。我自己的理解是，先画一个圆，类似于虚拟了舍勒的思想的发展历程，然后在这个圆中找一个圆心，舍勒的工作就是从这个圆心开始往外铺展，这就是我所理解的一种系统。这里的“上篇”和“下篇”是两个大的部分。在“上篇”中，我把舍勒伦理学称为“现象学的元伦理学”，这跟我们一般理解的元伦理学所关心的问题不完全一样；“下篇”讨论的是“舍勒现象学的规范伦理学”。这两个大的部分实际上是回答“导论”中提出的三个问题。最后的“总结”部分是总的概况如下问题，即舍勒所理解的现象学、舍勒伦理学的两大部分之间的统一性以及舍勒伦理学的总的形态。基本上是为八章，“导论”一章、“总结”一章、上下篇各三章。

我刚才提到，在“导论”中有三个问题。我把第一个问题称为“苏格拉底问题”，就是苏格拉底在《理想国》中的一段话——其实现在很多人都在讨论这段

话，我直接所受的启发来自威廉姆斯，他在《伦理学和哲学的界限》开篇谈论苏格拉底问题，即“人应该如何生活？”威廉姆斯说，作为道德哲学或者伦理学讨论的出发点，它要比“什么是幸福？”、“人应该如何去做？”、“人应该如何去行动？”这样一些问题更为合适，因为后面这些问题都预设了太多东西，而“人应该如何生活？”是每一个人生存在世都会面对的问题。从这一个问题开始，对此我们可能都有一个简单的回答，即“人应该好地生活”，“好”就出现了。“好地”在这里是副词，这个副词的“好”到底意味着什么？在“导论”中，我接着讨论了“好”，主要依据德国现代伦理思想家图根特哈特的讨论对“好”本身进行界定和区分。我讨论了三种“好”，这三种“好”的意味是什么。在对这个副词“好”进行讨论、界定的过程中，会引出来一个新问题，即我们回答、反思“什么是好？”——也就是我们一般伦理学意义上所说的“善”（“什么是善”）——这个问题时，我们的根据到底在哪里？这个有关根据的问题，即“伦理学的建基（Grundlage）问题”。我实际上是跟着康德来的，康德把这称为“伦理学的建基”问题，当然对于舍勒来说，这个问题更直接地来自布伦塔诺。

简单来说，我在“导论”中概括出三个问题，第一个问题是苏格拉底问题，即“人应该如何生活？”我把它看作最大的、最普遍的问题，它不仅仅涉及伦理学。接下来的一个问题是，如果“人应该好地生活”，那么这个“好”到底意味着什么？也就是说什么是“好”？什么是“善”？在西文中，“好”与“善”当然是同一个词，而日常生活中更加容易讲“什么是好？”。在这个地方我概括出三种“好”。一个是副词“好”，这是最为一般的“好”，我们在日常语言中都会去谈。比如说，“这是一个好的厨师”，“这是一个好的老师”。之所以说“他是一个好的老师”，恰恰是因为这个老师教书教得好。在这个地方，“好”是作为一个副词出现的。所谓道德的“好”实际上是副词的“好”的一个特殊成分，就是它是在作为副词的“好”的道德语境当中讲的。副词的“好”不仅仅指道德，或者不仅仅跟道德有关系。比方说“这个人小提琴拉得好”，如果他不是一个提琴师，我们不会因此而谴责他。但是如果这个“好”是他安身立命的东西，或者说是跟“道德”有关的，如果他做得不好，我们会谴责他，这就是跟“道德”有关。在古希腊思想中，有一个更为基本的“好”，图根特哈特把它称为“审慎的好”或者“思虑的好”——实际上这个词基本上是对亚里士多德的“实践智慧”或者

“明智”这个概念的翻译，英文、德文都是这种翻译。所谓审慎的“好”，比如我们在日常生活中，每天碰到就会问“你好吗？”——英语、德语、西班牙语等都有，当我说“我还好”，或者“我很好”，或者“不怎么样”，实际上你的这个回答、你说的这个“好”与“不好”不仅仅意味着你现在做的这个事情好还是不好，或者是你看到的什么东西好还是不好，而是关于你整个当下所处的生存状态、你自己的“因缘总体”（海德格尔）的一个审慎的回答，一个思考的回答，这有点类似于亚里士多德意义上的“幸福”概念。对于“幸福”（*eudaimonia*），我在这里面也是跟着德国的一些研究者做了一个概念上的分梳。这个概念在德文当中有各种各样的翻译，就像在现代语言当中有各种各样的讨论，大家越来越不愿意把它翻译成“幸福”，可能很多人都会去说“一种好的生活”、“好的存在”，余纪元老师甚至说是一种“兴旺发达”，李明辉老师在这儿讲康德的时候说，他建议翻译成“顺遂”，英文当中也越来越不把它翻译成 *happiness*，而是译成 *well-being*、*flourish* 等等。

实际上从词干上来说，*eudaimonia* 就是谈论一个“好的生活”，或者“好的生活的方式”。在这个意义上，“什么是好？”这是对“好”这个问题的追问，我把它称为“伦理学的引导性的问题”，即引导大家去思考到底什么是“好”。对这个问题的回答，或者说回答这个问题所靠的根据，我称之为“基础”，或者说“建基”（*Grundlage*）——这是康德的一个词。“建基问题”基本上是从普罗塔哥拉和苏格拉底的争论开始的——在我看来这当然是一个比较现代的解读，可能不完全是在古代的意义上的，或者说它们在古代意义上可能背景更多。这里有些康德式的解读或者布伦塔诺式的解读，就是说以“情感”和“理性”在伦理学中的二元区分来看待或回答“什么是好？”。普罗塔哥拉把伦理学建基在“情感”上，最终导致了“感觉主义”、“相对主义”。苏格拉底则与之相反，他为了追求“绝对主义”而倒向了“理性主义”。在以后的伦理学发展史上，我们可以不断看到类似的争论。在康德那里实际上是最明显的：康德 1750 年代开始思考伦理学，他早先接触的是莱布尼兹和沃尔夫的理性伦理学传统；1762 年左右他开始转向苏格兰道德情感学派，以“情感”作为他的伦理学的基础；1770 年他的教授资格论文发表以后，他转向了我们现在所说的“纯粹批判的伦理学”或者“纯粹理性的伦理学”。在康德整个一生关于伦理思考的变化中，我们可以看到他从“理

性”到“情感”再到“纯粹理性”这样一个变化过程。所以这个问题也基本上是一个康德式的问题。

实际上，我这本书的“导论”就是这样三个问题，我之所以谈这三个问题主要是为了看舍勒的工作，舍勒的工作也基本上是在回答这三个问题，对这三个问题的不同回答体现出舍勒跟前人所不一样的地方。我最开始画的圆是从最外围开始，然后往里缩。然后后面展开的工作是集中到圆心，从圆心往外，也就是说舍勒的工作是从回答“建基问题”开始的，就是从回答第三个问题开始，然后来回答“什么是好（善）？”这一个问题，最终来回答“人应该如何生活？”。“上篇”和“下篇”这两个大的部分基本上是对这三个问题的回答。

“上篇”致力于探讨舍勒对“伦理学建基问题”以及“什么是好（善）？”这两个问题的回答。所谓“伦理学建基问题”，舍勒这里就是指，他的这种所谓的“现象学的质料价值伦理学”到底建立在一个什么样的基础上？舍勒自己提出的问题是，究竟存不存在一门绝对的、先天的、同时又是“情感”的伦理学？这就回到上面提到的普罗塔哥拉和苏格拉底的争论。如果从一开始，伦理学就已经面临着“情感”和“理性”的二元对立，而且“情感”关联着“相对主义”，“理性”关联着“绝对主义”，那么，如果我们要在伦理学当中也来谈论一种绝对主义的伦理学，是不是就完全像康德那样只能谈论一种绝对主义的纯粹理性的伦理学？舍勒的工作恰恰是从这个地方开始。他为了质疑康德的绝对主义的纯粹理性的伦理学，他相对地提出一种“绝对的情感伦理学”。舍勒的问题是，究竟存不存在一门绝对的、先天的，同时又是情感的伦理学？这里的核心突破点在哪里？其实就在于对“情感”本身的理解上。这个“情感”到底是像康德所说的那样与后天的经验性（后天的因素）联系在一起？还是像胡塞尔和舍勒所说的那样也可以是先天的或者绝对的？紧接着的问题就是，如果“情感”也是“先天”的，那么在何种意义上理解“情感先天”？或者说“先天”到底在舍勒这里意味着什么？或者说在现象学那里意味着什么？

我的这本书的第二章重审这个“先天”概念。首先从分析康德和胡塞尔对于“先天”的理解开始，进而谈论舍勒所理解的——当然首先是现象学所理解的——这个“先天”与康德所理解的“先天”到底有什么区别和联系。我把它称为舍勒“现象学伦理学”的一个“前问题”、“前思考”，即它跟伦理学不是直接联系

在一起的，但是它构成了伦理学思考的一个前提。本章主要讨论“形式先天”和“质料先天”。本书第三章实际上是讨论“伦理学的建基问题”（现象学伦理学的基础问题），即“理性先天”和“情感先天”的问题。也就是说舍勒提出“情感先天”，他的伦理学最终建立在这种先天的情感之上。这样就回答了他自己的那个问题，即到底存不存在一门绝对的、先天的，同时又是情感的伦理学。因为存在这种“情感先天”，所以在他看来就存在这样一门伦理学。第四章实际上是最终来回答，这种建基在“情感先天”之上的“质料价值伦理学”如何来看待“什么是好（善）？”这个问题。

就是说上篇主要是三章，这三章主要回答了两个问题，即“伦理学的建基问题”到底是在“理性”还是在“情感”上？正是为了要回答这一问题我们才要来思考，“情感”本身到底是什么？它跟“先天”之间的联系是什么？这里的突破点恰恰是在“先天”这个概念上。我在“形式先天和质料先天”（即第二章）这部分实际上是做了一些思想史的梳理工作。最开始是讨论胡塞尔对休谟和康德的反省、反思，从中我们可以看到现象学对“先天”本身的理解与康德对“先天”本身的理解之间的根本区别。在这个意义上，舍勒是接受了胡塞尔的工作——当然舍勒对胡塞尔的三个方面的工作都有批判性的思考，这样恰恰导致了现象学内部舍勒和胡塞尔不一样的地方。最简单来说，在康德那里，从肯定的方面来说，“先天”意味着一种“必然性”和“普遍性”；从否定的方面来说，它意味着不依赖于任何感性的经验，或者说它首先是跟“后天”相对的。在这个意义上，在康德那里，或者说在康德的“先天综合判断是如何可能的？”这一主要问题中，“先天”这个概念主要是作为一个副词、限定词出现的——即“先天地”。

因为德语在构词上有一个功能，单词的首字母大写之后，它就变成一个名词，把这个希腊文 *a priori* 中这个前面的 a 一大写，这个词就变成了一个名词。在现象学或者胡塞尔那里，首先就把在康德那里作为限定词、副词出现的“先天”名词化了，也就是说，现象学把“先天”理解成一个名词。最简单来说，在胡塞尔那里，这个“先天”就是一种“本质”——胡塞尔所理解的“本质”。在这个意义上，胡塞尔会说，正因为“先天”就是“本质”，所以“先天”和“经验”并不是决然分开的。在康德那里，为了要保证“先天综合判断”的“先天”这一部分，他把“先天的形式”——在感性方面是“时空”，在知性方面是“十二范畴”

——跟“感性材料”区分开来，进而跟经验性的东西区分开来。胡塞尔对康德的非常核心的批评就是，康德把经验的概念扩展了，就是把经验性的经验（经验主义）这一部分扩展为“经验一般”。胡塞尔说不是这样，“经验”（比如说现象学的经验）同时也有一种对先天本身的直观——其实也就是他讲的“本质直观”，即直观可以不仅仅是感性的，它也可以是“本质的”或者“范畴的”，我们有一种对“先天”或者“本质”的直接把握到。在康德那里，“先天直观”实际上是“先天地直观”，而在胡塞尔这里，“先天直观”就是“对先天的直观”，也就是“对本质的一种直观”。舍勒基本上接受了胡塞尔这里所做的讨论。在对“先天”概念的讨论过程中，胡塞尔实际上是重新提出一个“观念对象的存在性”，这恰恰是现象学的一个核心部分，这也是我的这本书的第二章里所谈论的一个问题。

在这章中，我还处理了一些思想史的讨论，比如胡塞尔与波尔扎诺的关系。海德格尔在《时间概念史导引》当中讲，相对于之前的理论思想，现象学有“三大突破”——三个核心概念：“范畴直观”、“意向性”和“先天概念”。实际上“意向性”这个概念是从胡塞尔的老师布伦塔诺那里来的。在我看来，“先天”概念是从波尔扎诺那里来的。在这个意义上我称布伦塔诺为现象学的祖父，波尔扎诺为现象学的外祖父。而作为现象学之父的胡塞尔自己恰恰扩展了“直观”或者“经验”的观念，提出了“本质直观”（或“范畴直观”）的概念，把“先天”和“意向性”这两块紧紧地勾连在一起。正是在这个意义上，现象学才成之为现象学。这是胡塞尔所做的一个工作。

舍勒是对胡塞尔的进一步推动，但他也首先是把“先天”名词化，同时他也认为，“先天”本身可以在现象学的“直观”或现象学的“经验”中被把握到。舍勒更进一步的工作是，他通过提出“本质直观功能化”理论而把“形式先天”和“质料先天”之间的关系进一步明确化。简单来说，在康德那里，“形式”和“先天”是等同的，是紧紧联系在一起的，而“质料”和“后天”是联系在一起的。舍勒认为，这两对区分是相切的而不是相合的。就是说，我们既可以谈论“形式的先天”，也可以谈论“质料的先天”。所谓的“本质直观的功能化”是指什么呢？我们把在“本质直观”中所把握到的那个质料、材料、内容称为“先天”，这就是“质料先天”。比如说，我在爱、恨、直观的过程中把握到的一个本质，

这就是“质料先天”。在次一级的行为中，这个“质料先天”又可以作为一个“形式”来对这个次一级的行为进行规定。也就是说，对康德的批判，舍勒首先并不是去否定康德所认为的那些形式，比方说“十二范畴”，不是认为它们不具有形式性，舍勒当然承认它们具有先天性，因为它们在“本质直观”中被把握到，所以它们具有“先天性”。同时舍勒也不反对这些东西具有形式性，但只是说这一形式是次一级的，它只是通过它的“功能化”或者舍勒自己所称的“图式化”或者“范畴化”而具有形式性，或者说你在“本质直观”中所把握到的这个“先天”可以化作一个“范畴”来影响次一级的行为。这基本上是第二章讨论的主要问题。

第二章主要回答“什么是现象学意义上的先天”，第三章实际上是谈论“什么是现象学意义上的情感先天”，即这个“情感先天”到底意味着什么。在康德那里，在认识论上，“形式”和“先天”是联系在一起的；在伦理学中，“形式”或“先天”就跟“理性”联系在一起，而“质料”、“后天”则跟“感性”联系在一起。我这里也做了一个思想史的讨论。在康德那里，他从六十年代的“情感伦理学”向七十年代以后的纯粹理性伦理学的变化的一个核心要素是在1770年前后做出来的，就是他区别了“判断原则”和“执行原则”。舍勒对康德的核心批判都在“判断原则”上，而跟“执行原则”没有关系。“执行原则”实际上就是康德自己所讲的“道德感”、“道德情感”、“敬重感”，“判断原则”是我们所讲的“纯粹理性”、“意志自律”、“绝对命令”等等。这部分的核心要点是，舍勒认为康德否弃了对情感自身的分层（在这一点上，胡塞尔和舍勒都跟随了布伦塔诺），就是说我们实际上对“情感”和“感受性的行为”可以进行进一步的分层，我们不仅仅有“感性的情感”——比如“感觉”等，实际上我们还有一些更高端的，比如胡塞尔提出来的“意向性的感受”，或者舍勒自己谈到的“意向性的感受”。所谓“意向性的感受”恰恰跟“本质直观”一样，“本质直观”所把握到的是一个“本质”，“意向性的感受”所把握到的也是“本质”、“先天”。

这个“先天”是指什么？在舍勒这里就是“价值”。那么“价值”问题就出现了。在舍勒这里，“价值”跟理论思考中所讲的“*eidōs*”（“形式”、“理念”、“型相”、“相”）（比如这个杯子的“*eidōs*”）具有同等的地位，就是作为一个“观念对象”存在。就是在这个意义上，舍勒开始展开讨论他的价值伦理学的一些核心问题。在对“什么是善？”这个问题的思考过程中，舍勒实际上区分了两大类的

价值：一种是“非道德（非伦常）的价值”，一种是“道德价值”。“道德价值”就是一般意义上我们讲的“善”和“恶”；舍勒把“非道德（非伦常）的价值”又分为四大类：最低层的是“感性”、“感官价值”，如“舒适”、“不舒适”等等；往上为“生命价值”；再往上为“精神价值”，比如说“真”、“美”、“正当”、“不正当”等等；最高级的是“神圣的价值”。这是舍勒区分的四个层级的价值。在舍勒看来，这四个层级的价值都是作为“观念对象”存在的，所以它们都是一种“先天”，都是一种“原现象”。

在我看来，在舍勒的价值现象学中，他对“价值”的理解有两个核心的地方。第一，“价值”是一种“原现象”，即它是现象学的“本质直观”或者“意向性的感受”、“意向性的情感”可以直接把握到的东西。它是作为一种“本质”、一种“观念对象”出现的。这四个层级的价值都是这样一种观念对象。第二，这四个层级的价值都不是柏拉图意义上的“理念”。即“观念对象”不能等同于“理念”，就是说它不是漂浮在上面的理念的天空，而始终是行为相对性的——就是说它始终是跟一个行为相关的一种存在。所以，在“价值先天”上，“价值”是一种“原现象”；在“价值存在”方面，舍勒特意说，最根本的存在样式有三种，即 *Dasein*, *Sosein* 和 *Wertsein*，也就是所谓的“此在”、“如在”（如此地存在）和“价值的存在”。就是我们谈任何一个存在我们都可以析出三个部分，*Dasein*, *Sosein* 和 *Wertsein*，这是舍勒在存在论上的一个突破。

这是“非道德的价值”，那么“道德的价值”是什么？舍勒并没有直接地谈论“道德价值”或对之进行定义，就像后来摩尔所批评的自然主义的谬误那样对“善”进行定义。舍勒实际上把“善”、“恶”这样的价值理解为一种二阶性的东西，他有个非常形象的说法，即它骑在任何一个更高价值或肯定价值实现的“背上”。具体来说是什么呢？刚才讲到舍勒的“非伦常价值”有四个层级，任何一个层级——即任何一个价值——都有肯定和否定的一面。比方说，感性的价值有舒适和不舒适。相对于不舒适的价值而言，舒适价值的实现本身——这样一个非伦常价值的实现本身——被舍勒称为“善”，这是就同一个层级（水平的意义）上而言的。在纵向的意义上是说，相对于一个感性价值的实现本身，精神价值的实现就是“善”。所以说他把“善”和“恶”视为一种二阶性的东西，他并没有直接界定善和恶本身，而是规定了价值自身的层级，

然后把一个相对于否定价值而言的肯定价值的实现本身看作一种“善”，或者把相对于一个较低价值而言的较高价值的实现本身看作一种“善”。这是善的第一个重要的方面，即善是“二阶性”的。

第二个重要的方面是，舍勒说，善（和恶）的最原初的载体只能是一个人格，这恰恰是引出他后面人格主义的非常核心、关键性的地方，也是他最后对第三个问题（苏格拉底问题）的思考。从最根本上来说，善和恶的载体只能是“人格”。就“人格”而言，我们可以来谈论品性、习性的善恶，乃至于一人格行动的善恶。正是在这个意义上，舍勒去思考他的“人格伦理学”与亚里士多德意义上的德性伦理学以及康德意义上的义务论（行动伦理学）之间的内在关系。

上面所讲的就是“上篇”的工作，它基本上是回答“导论”中讲的三个问题中的后两个问题。首先是回答“建基问题”，然后是回答“什么是善？”。我在讲义第六页倒数第二段中讲了我的基本思路：“为了回答‘什么是善？’这个问题，舍勒展开了他的价值论的研究。我们据以回答‘什么是善？’这一问题的根据何在？或者说伦常事实是如何被给予的，我们达及伦常事实的方式是怎么样的？为此舍勒展开了他的整个意向性感受现象学的研究。”就是说，舍勒首先要回答“什么是善？”；“善”在舍勒这里是作为一种价值出现的，这个价值又区分为“伦常价值”和“非伦常价值”。那么如何来谈论这种“伦常价值”和“非伦常价值”呢？它们作为一种伦常事实，在现象学意义上它们是直接被给予我的。它如何被给予我？所以舍勒去谈论一种“意向性的感受的现象学”。如果伦理学要建基在“感受”或者“情感”之上，又如何避免一般传统情感伦理学的那种经验性、后天性乃至最终相对主义的弊端呢？为此舍勒现象学地重审“先天”这一概念。他的突破点在于，他借助于现象学的“经验”或者“直观”而获得了不同于康德的“形式先天”的“质料先天”，依据现象学意向性理论的本质，情感最终获得了本质的先天法则性，或者更确切地说，这种情感先天通过现象学获得了确证，获得了自身的绝对的明见性。

这种“质料先天主义”是一个大的概括，舍勒始终说，“质料先天主义”包含着三种“先天”。首先是“行为先天”，比如说“本质直观”或者“意向性的情感”，它们本身是先天的。其次是“对象先天”，比如说“本质”或者“价值”。最后是行为和对象之间的“相关性先天”——即行为和对象之间本身是紧紧处在

一个本质的联系当中。这三个方面恰恰是对我刚才所讲的海德格尔关于现象学的三大突破的概括，其实也意味着波尔扎诺、布伦塔诺和胡塞尔三人在现象学上的工作。最终，在伦理学上来看，“质料先天主义”既意味着“情感先天”，同时也意味着在先天的情感当中所把握到的“价值先天”，最终当然还意味着在情感和价值之间的“相关性先天”。舍勒最终论证了“伦常事实”的存在，回答了伦理学的“建基问题”，最终也回答了“什么是善？”的问题。“现象学的质料价值伦理学”第一个层次，即“现象学的元伦理学”，基本上是回答了这两个大的问题。我在上篇的结论处稍微概括了一下，“现象学的元伦理学”究竟要来谈论什么问题。这当然是一个尝试性的工作。

下篇首先要谈的问题跟“人格”相关。在回答“人应该如何生活？”（苏格拉底问题）时，舍勒把这个问题转换成“‘我’‘应该’如何存在与生活？”。他把“我”加了引号，把“应该”也加了引号。我下篇要做的主要工作是谈论如下问题，即这个加了引号的“我”到底意味着什么？这个加了引号的“应该”意味着什么？最后“我应该如何存在与生活？”中的“如何”究竟意味着什么？下篇主要是对这三个问题的讨论。

下篇的第一部分就是讨论，这个加了引号的“我”是什么意思，到底意味着什么。这里主要的背景是近代哲学以来的一个大背景，大家把它称之为“自身意识”理论。我首先回顾了，第一人称的“我”（自己）对自己的意识、自己对自我的把握到底意味着什么。我首先概要地梳理了图根特哈特和海德堡学派之间的争论，然后考察了图根特哈特后来提出来的一个建设性方案以及海德堡学派第二代的代表人物弗兰克提出的一个建设性的方案，并对二者进行了互补——我认为它们之间是可以互补的。我最终探讨了一个新的概念，即“自身感受”——这个概念首先是弗兰克提出来的，而且弗兰克是根据德国浪漫派对费希特的批评而引发出来的。“自身感受”有三个层次的区分，简单来说，一个是认识论意义上的，一个是存在论意义上的，一个是伦理学意义上的。区分“自身感受”的这三个意义是为了谈论舍勒对“人格”概念理解上的三个方面，即人格既有“认识论”方面的内涵，也有“存在论”方面的内涵，还有“伦理学”方面的内涵。

我在这章还大致梳理了人格理论的思想史，即这个 *personality* (*Person*) 从古希腊到基督教再到近代的发展变化——在现代动物伦理学兴起之后，它又受到

关注。这个词最早是从古希腊开始的；在基督教中，它被称为“位格”；在中世纪是四种人格理论；在近代哲学中，最主要的是洛克，大家都把洛克对“人格”或“人格同一性”问题的讨论称为人格理论的“洛克革命”，再往后是康德，他在这三个维度上有个综合，这些最终为舍勒思考人格理论（或加了引号的“我”）提供了一个大的背景。

第六章是对舍勒人格理论的一个最根本的讨论，即舍勒的“人格”到底意味着什么？我刚才讲可以从三个维度来谈论舍勒对“人格”的思考，这三个维度在舍勒这里究竟是如何展开的？在第一个维度（即认识论维度）上，舍勒一再强调，他的人格理论是在批评康德的“先验自我”概念的基础上引发出来的。舍勒的“人格”和康德意义上的“自我”的关系是怎样的？在现象学内部，舍勒的“人格”与胡塞尔的“自我”的关系是怎样的？舍勒的“人格”跟海德格尔的“此在”之间的关系是什么？海德格尔在《时间概念史导引》中把舍勒的“人格”概念视为他的“此在”概念的一个前驱，而且他认为，在柏格森和狄尔泰的影响下，舍勒的人格理论是把海德格尔自己要思考的关于“此在”的问题领域推到最远的理论。当然海德格尔最后还是批评舍勒在一个地方失足了，这个失足的地方当然是海德格尔自己的东西出现的地方。“人格”问题的的确确是舍勒思想当中一个重要的概念。远的来说，舍勒的“人格”理论跟整个人格思想史有内在的联系，比如说中世纪的人格理论、近代以来的人格理论。近的说，在现象学内部，它跟胡塞尔的“意识”或者“自我”概念有内在联系。我们今天可以简单地说，胡塞尔的现象学是一种“意识现象学”或“自我现象学”（“ego 现象学”），海德格尔早期的现象学是一种“此在现象学”，而舍勒的现象学是一种“人格现象学”。在这个意义上，舍勒的“人格现象学”跟“自我”和“此在”之间的内在的关系到底是怎样的？这是整个第六章要做的最基础的工作。

这个工作分三个部分，这跟第五章所做的背景的梳理有关系。在认识论上，舍勒一再强调“人格”与“自我”不一样。前面我已经说过，在德语中，把一个词的首字母大写之后，它就变成了一个名词。“自我”这个词就是这样，德语中的 ich（或英语当中的 I）本来就是一人称代词，当你把首字母大写之后，特别是在德国古典哲学当中，它就变成了一个“对象”，自我就变成了一个可以把握到的对象。在第五章对“自身意识”理论的讨论中，我们看到，无论是海德堡学

派还是图根特哈特恰恰都是对大写化了以后的 Ich 或 Selbst（即“自身”）这个反身代词的思考。

舍勒拒绝这种“大写化”或“对象化”，因为“对象化”最终会导致一个反思困境，即一种循环的模式。最简单的说，“我看这个杯子”是我在往外看，看这个对象。那么所谓的“我看我自己”呢？一个隐喻的说法就是，我把朝向外的目光转过来朝向内，然后来看这个大写的 Ich 到底意味着什么。这样一种朝向内看的隐喻最终会导向一个所谓的循环困境，即这会有一个断裂，即进行看的那个“我”和被看的那个“我”之间的同一是如何保证的？如果他们不是同一个我，那么我们怎么说是自己对自己的意识？这个“同一性”是靠什么来保证的？难道这个“同一性”还是要靠“自身意识”自身来保证吗？如果还是靠这个的话，这是一个无限回退。第二个反思困境的模式是说，当我们可以来进行这种看的时候，实际上已经预设了进行看的这个主体的存在，但你是如何确知这个主体的存在的？这实际上也是自身意识理论要做的一个工作。这当然是反思困境的一个问题。舍勒的最开端就是要避免这个问题，所以他一直说“人格是不能被对象化的”。如果人格是不能被对象化的，那么我们如何来把握它？这个把握实际上是一种现象学意义上的前反思的、伴随性的意识，当然也是一个“自身感受”，或者也是一种“自身意识”。在这里我把它称为“自身感受1”，即一种前反思的、伴随性的、前对象化的意识。

在存在论意义上，人格是什么？关于人格的本质，舍勒特别强调的是一种动态性，“人格”不是一个固定的实体，而是一种行为的实体。这也是一个很悖谬的概念。舍勒一方面拒绝了中世纪波爱修以来对人格定义上的“实体的存在论”，而转向了哈勒的亚历山大所谈论的“实存的存在论”。这个“实存的存在论”就是说，人格是一种“生成”，人格的本质在于人格是一种“生成”。最终在伦理学意义上，这种“生成”意味着什么？当然也就意味着它有一种“朝向”，“朝向”在这里是一个非常重要的概念。这个概念当然有它自己的源头，这个源头就在奥古斯丁那里，即所谓“爱的秩序”，这是西方的一条“心学”的道路，就是从奥古斯丁到帕斯卡尔（“心的逻辑”、“心的秩序”），舍勒在这里把它们承继下来。所谓的“人格的生成”最终“生成”向哪里？实际上是朝向“爱的秩序”去生成。这个“爱的秩序”在这里有多重区分，有“规范性”的意义，有“描述性”的意

义。在描述性的意义下面又有两个区别：一个是所谓“实际存在的”，第二个是所谓“观念的”。舍勒的“人格生成”当然是要朝向一个“观念的爱的秩序”的生成。“观念的爱的秩序”最根本的就是一种观念性的“价值等级秩序”，回到刚才我讲的舍勒的四个层级的“价值等级秩序”。舍勒所有的伦理学——包括他对伦理学的理论性思考以及他对现代性的诊断、对资本主义的诊断——最核心的都建立在他的“价值等级秩序”基础上。我最后还会谈一谈他的困境所在。这实际上是第六章要做的一个工作。

我把第七章称为“现象学的规范伦理学”，它实际上就是要回答“‘我’应当如何存在和生活？”这个问题是如何可能的，或者说是到底意味着什么。首先，这个加了引号的“我”在舍勒这里意味着什么？在舍勒这里，加了引号的“我”实际上意味着这个“我”是一个“机遇性的表达”，就是胡塞尔意义上的“机遇性的表达”。其实就是“人格”，就是作为主词的、作为第一人称的这个“我”。我们不能把它大写化、名词化，即不能把它“对象化”。其实它就是一个一直具体的、本质的主体性，即它一直是在流动的。舍勒在这个地方引入了跟胡塞尔“时间现象学”紧紧相关的对人格本质的思考。这是对“我”的分析。

什么是“应当”？“应当”在舍勒这里意味着一种“观念的应当”，这是舍勒比较特殊的一种想法。他把康德讲的这个“应当”(sollen)称为“规范的应当”，即它基于一种规范。而舍勒把他自己的“应当”称为“观念的应当”。所谓“观念的应当”意味着什么呢？舍勒说，康德意义上的“规范的应当”要建立在“观念的应当”的基础上，而“观念的应当”，或者说所有一切的“应当”最后又要回到“价值”上。“应当”(“应然”)其实是从德国古典哲学来的一个概念，这个sollen意味着 Sollensein，即意味着“存在的应当”，即意味着一种东西应当存在。那么什么东西应当存在？舍勒说是一种价值应当存在，Wertsein 应当存在。我前面讲过舍勒对 Sein (“存在”)的思考，他区分出 Dasein, Sosein 和 Wertsein。在 Sein (或 Sollensein) 中，核心的在于“价值”，在于 Wertsein，即只有价值应当存在，更明确地说是一种肯定的价值应当存在。比方说他回溯到康德的问题，当我们说“你应当如此行动!”时，如果这个命令是有效力的，舍勒说，它恰恰是因为这个“如此行动”本身具有行动的价值，这个“如此行动本身应当存在”恰恰是说这个如此行动自身所具有的肯定价值应当存在，这是舍勒对康德的一个

回溯性的建基。在这个意义上，舍勒说，“规范的应当”最终要建基在“观念性的应当”上。

所谓“观念性的应当”其实是一种作为观念对象的肯定的价值先天应当存在，舍勒最终的核心意思实际上是在这个地方。这个意义上的“价值”或“观念的应当存在”（就是我们讲的“质料先天主义”）是一个很大、很笼统、很宽泛意义上的，它不仅仅是某一个具体实际的价值。“它应当存在”恰恰意味着它还没有存在，所以“观念的应当”恰恰是说一个应当存在但还没有存在的东西应当存在。所以，它最终的指向是，排斥已经现成存在的——即海德格尔意义上的“现成在手的”——价值本身。所以舍勒说，在最根本的意义上，“人格伦理学”是一种“救治”或者“救赎”。所谓“救赎”恰恰是——他称之为“心灵医生”——对现行存在着的一种东西的排斥，而那个真正应当存在的东西也并不是作为目标或者目的去让人追求的，如果那样，那就变成法利赛式的伪善。人恰恰是在不去追求那个东西的过程中，那个东西自身得到呈现。在我们排斥现成在手价值的过程中，或在一个更高的“观念的应当”获得它的存在的时候，善才出现。

在这个意义上，舍勒给出了“人格伦理学”，当然它最终是一种所谓的“朝向观念的爱的秩序的救赎（救治）”。他对现代性（或者当代资本主义的道德伦理）的批判是，“爱的秩序”被颠覆了。最核心的颠覆就是商品拜物教。对商品的拜物教的强调实际上是对四个层级价值中的“感性价值”的附带价值（即“有用性”）的强调，即把“有用性”置于“生命价值”和“精神价值”之先。“爱的秩序”其实是一种偏好的法则，即哪一种价值是更高的价值，就偏好它。“爱的价值的颠覆”或者“爱的价值的失序”就意味着更为优先地去朝向较低的价值。在现代，所谓“商品拜物教”恰恰是指，更偏好“有用性”，而非“生命价值”和“精神价值”，前者处于更高的地方，这是对现实道德的一个批评。在人格本身的伦理学中，实际上有一个核心的论断，即一个在“质料”上具有最高价值的人格观念也是对伦常存在和行为举止而言的最高的规范。这是我所理解的舍勒的“现象学的规范的伦理学”。在这个意义上，“现象学的规范伦理学”当然不同于康德意义上的规范伦理学，它是舍勒意义上的“观念的应当”意义上的“规范伦理学”。

他实际上是在回答苏格拉底问题，即“人应当如何生活？”。最简单地，他把这里的“人”转换成了加了引号的“我”。这个“‘我’应当如何生活？”在

舍勒这里就是这个“我”或“人”应当作为一个人格去生活。作为“人格”去生活意味着什么？这恰恰意味着“人格自身”不断生成、不断发展的过程。在舍勒这里，这个自身的发展过程就意味着一种“人格的救赎”。所谓“人格的救赎”恰恰是意味着朝向一种“观念的爱的秩序”，或者一种“观念的价值的秩序”的去生成、去存在。在这个意义上，他跟海德格尔后来所思考的“此在”、“存在”在现象学上有一定的内在联系。

在这个过程中，“人格生成”有两个根本的时机。一种是在它自身方面，这跟“自身感受”紧紧联系在一起——我前面讲“自身感受”的三个内涵，当然是跟第三个意义（即伦理意义）上的“自身感受”有关。比方说讲“害羞”的“羞”——当然舍勒在这里讲的是一种精神上的“羞”，还有“懊悔”、“恭顺”等，一般意义上，我们也可以称之为一种情感，一种先天性的情感。这是一种自身的价值感受，是跟“本己的人格”相关。跟“陌生的人格”（即“他人”）相关的，他称为对“榜样”——或者有点类似于我们讲的“楷模”——的跟随。在舍勒这里，“榜样”并不是一个具体实在的东西。对“榜样”本身的理解有两个大的问题。第一个是，“榜样”首先要跟德语当中讲的 *Führer*——倪梁康老师把它译为“引领者”，也可以称之为“领袖”——区别开来，“榜样”不意味着“领袖”，当然“领袖”可以是一个“榜样”，但他并不一定是一个“榜样”。“榜样”在根本的意义上实际上是一种价值的人格类型，是一种“观念对象”，即我们实际上是在“本质直观”、“价值感受”中把握“榜样”本身。“榜样”首先是一种价值的人格类型。

在这个意义上，我们就可以看到，对“榜样”的跟随以及对“懊悔”、“羞”等这方面的自身价值感受的诉诸，这两方面实际上最终都会回到他的“价值伦理学”上。关于榜样的第二个问题在于，“榜样”首先具有一种模式，即它是一种价值的人格类型，而这种价值的人格类型自身可以进行“范本化”，就是说它可以在一个具体的人格上体现出来。比如孔子、穆罕默德、耶稣等等。舍勒按照他的价值层级区分了五种不同的“榜样”类型，对不同“榜样”类型的跟随也是人格自身生成的契机。对“榜样”的跟随的一个核心地方在于，我并不是去学着“榜样”到底在做什么或者他在想、在意愿什么，而是我去学着如同“榜样”那样去做、去想、去意愿。这话的意思其实是说，我并不是去学榜样到底在做什么，如

孔子今天在这儿干什么，而是去学习他自身的“爱的秩序”，或者说去学习“榜样”自身的价值偏好的秩序。就是说，通过学习榜样自身的价值偏好秩序，我们可以重建我们自身的合意的、观念的爱的秩序。这就是最终人格生成的时机——它包括两方面，一方面是通过自身的价值感受，一方面是通过“榜样”的人格类型。这实际上是他对“‘我’应当如何存在与生活？”这个问题的回答。舍勒回答了其中的三个核心的概念，“我”是什么？——是人格；“应当”是什么？——是观念存在的应当；如何存在和生活？——是基于这样的一种时机去人格的生成。所有的问题最终都会回溯到他的价值伦理学的问题上来。

在《质料先天与人格生成》这本书的“总结”部分，我实际上是对舍勒的“现象学的伦理学”进行了一个概括。主要有三方面。第一，舍勒究竟如何来理解现象学？或者说舍勒的这些思考如何是现象学的？本书“上篇”的大标题是“舍勒现象学的元伦理学的静态奠基——康德、胡塞尔背景下的质料先天主义”，实际上舍勒对“质料先天主义”的思考，或者舍勒“现象学的元伦理学”，最终是建基在一种“静态的现象学”上。所谓的“静态现象学”就是一种静态地本质描述的现象学。这种“本质的描述现象学”在舍勒这里到底意味着什么呢？比如说，对“先天”自身的本质的描述，我们如何来把握作为观念对象的本质的先天？进而，如何来把握先天的意向性感受行为本身的本质？对象的先天是什么？同时这个行为和这个作为对象的价值先天之间的内在的行为相对性的或者相关性的先天是什么？对这些问题的回答这就是我们所讲的“本质描述的现象学”。本书“下篇”最核心的部分是，“规范的伦理学”最终奠基在哪里？最终奠基在舍勒意义上的“动态的现象学”上——这有点类似于胡塞尔意义上的“发生现象学”，但是舍勒从来没有用过“发生”这个概念，但是“动态”这个概念是他自己用的，所以我用了“动态”这个概念。“动态的奠基”最终是奠基在动态的“人格生成”上，即这种动态的人格的去存在的意义上。在这两个意义上，我们可以谈论舍勒的伦理学的两大部分：“元伦理学”与“规范伦理学”。“元伦理学”是奠基在静态的“本质描述的现象学”上，而回答“我应当如何生活？”这个问题的“规范伦理学”最终是奠基在动态的人格现象学上。所以，在这个意义上，我讨论了它这两块跟现象学之间的内在关系。“元伦理学”和“规范伦理学”恰恰回答了“导论”当中提出来的三个问题。

本书“总结”部分首先谈了舍勒现象学到底意味着什么；其次是谈本书“上篇”和“下篇”之间的内在的联系，即谈“价值的质料先天主义”和“动态人格现象学”之间的关系；最后是谈舍勒对其自身伦理学贴上的三个标签，即所谓的“质料的先天主义”、“绝对主义与客观主义”和“价值人格主义与凝聚主义”。这三个标签恰恰是对“导论”中的三个问题的回答，在根本的意义上，“元伦理学”回答“什么是善？”的问题以及伦理学的建基问题；“规范伦理学”回答苏格拉底问题，即“人应该如何生活？”。这大概是我今天要讲的三个方面。实际上我今天介绍的东西多了一点，至于“什么是现象学的？”，我只做了一个简单的概括。

最后，最简单地说一说舍勒跟康德、亚里士多德之间的关系。我现在是把舍勒的“现象学的质料价值伦理学”分成两个部分（层次）：一个是“元伦理学”，一个是“规范伦理学”。“元伦理学”是一个基础，对“规范伦理学”或者对“人格伦理学”的讨论最终要回溯到他的“价值的质料先天主义”上去。也就是说，“元伦理学”是基础，“规范伦理学”最终是归宿。在归宿的意义上，在舍勒回答“人应该如何生活？”（苏格拉底问题）这样一个最核心问题上，我最终简单概括地说明了他和亚里士多德、康德直接的关系：它既非康德式的“义务伦理学”，也非亚里士多德式的“德性伦理学”，而根本上是一种在他自己看来更为根本的“第三条道路”，即“人格伦理学”。

舍勒之所以能够提出来他跟康德和亚里士多德不一样的东西，最核心的在于他对“善”和“恶”的问题的讨论。舍勒说过，“善”和“恶”最首要的一个含义是，“善”（恶）并不是一种一阶性的非伦常的价值，而是一种二阶性的道德价值，它在非伦常的价值实现的“背上”。这是第一个方面。更为核心的一个方面是，善和恶这样的伦常价值的载体在他看来只能是“人格”，或者说首要的、最直接的、最原初的载体是“人格”。舍勒说：“原初惟一可以称为‘善’与‘恶’的东西，即在所有个别行为之前并独立于这些行为而承载着质料价值的东西，乃是‘人格’、人格本身的存在。”就此而言，舍勒的“伦理学人格主义”或者“现象学的价值人格主义”，根本上就是在追问，人们如何能生成一个善的人格。就是说，舍勒的核心问题是，如果伦理学的引导问题是“什么是善（好）？”，那么在舍勒这里，与这个问题捆绑在一起的就不是追问到底“怎么做是好的？”（或

者“我们怎么去做一个好的行为？”，而是“怎么去成为一个好的人？”、“怎么生成一个好的人格？”。“善”和“恶”首先是跟“人格”联系在一起的。

紧接着，舍勒说，“惟有人格才能在伦常上是善的和恶的，所有其他东西的善和恶都只能是就人格而言，无论这种‘就……而言’是多么间接”。在所有那些“就……而言”的东西中，需要特别提到的、或者舍勒最为关注的是两个方面。第一方面是人格自身的属性，即“德性”和“恶习”；另一方面是人格的行为。所以在这个意义上，舍勒说，亚里士多德式的“德性伦理学”里的“德性”是指“人格”的“德性”，所以“德性伦理学”要从属于“人格伦理学”。那么在最根本的意义上，康德意义上的“义务伦理学”（或“行动伦理学”）是讲人格的行动，它当然也要从属于“人格的伦理学”。在这个意义上，舍勒说，他的伦理学跟“义务伦理学”和“德性伦理学”不同，他的伦理学是第三条道路。就是因为“善”和“恶”这样的伦常价值最终、最原初的载体是“人格”自身，且“行动”与“德性”也都是就“人格”而言的。

在“德性”和“义务”之间，舍勒当然是认为，“德性”更为重要，它比“行动”靠“人格”更近一点。在这个意义上，我的一个总体的感觉是，在伦理学上，舍勒总体的倾向是离亚里士多德比离康德更近。但是他对整个伦理学的思考、反思，恰恰又是更为康德式的，即他对整个伦理学的思考是更为现代的，他更多的是基于康德的工作。舍勒所做的工作是，“什么是质料价值伦理学？”。正因为是“质料的伦理学”，所以它就要跟一切意义上的“形式伦理学”作斗争，当然包括康德意义上的“形式伦理学”；同时，也因为它是“质料的价值伦理学”，所以他又要跟一切意义上其他的一般的质料伦理学作斗争，当然包括他所理解的亚里士多德意义上的“幸福伦理学”（或“德性伦理学”）。所以，在这个意义上，“质料的价值伦理学”主要的敌人，在他自己看来，既是亚里士多德，又是康德。

我刚才说，舍勒总体的倾向是离亚里士多德比离康德更近，但是他整个思考的出发点恰恰是更为现代的，他说他是基于康德对亚里士多德的拒绝或者批判。或者最核心地说，在他看来，他的“质料的价值伦理学”（“人格伦理学”）最终是“自律”的，他是跟随着康德把亚里士多德判为“他律伦理学”，之后又在“自律的伦理学”内部跟康德进行竞争，并提出他自己的“人格自律的伦理学”。这基本上是我对舍勒伦理学的一个总体印象，即舍勒的倾向是离亚里士多德更近，

但他思考的方式是很现代的。通过他在《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》（第三版）“导言”中对尼古拉·哈特曼的批评，我们也可以看出这一点。舍勒说，尼古拉·哈特曼说他在舍勒书中读出了亚里士多德的味道，而且读出了对亚里士多德的新的理解与尝试。舍勒对哈特曼的批评就是，他自己跟亚里士多德完全不一样，他的工作是基于康德对亚里士多德的全盘批评，他是在康德的基础上做的这个工作。

这大概是我的一个基本的想法。请大家批评！谢谢！

• 简讯 •

## 实践哲学读书会第 4 期活动综述

实践哲学读书会 2013 年第 4 期活动于 10 月 12 日在中山大学锡昌堂 708 室举行。在本期活动中，龙其鑫同学做了题为“马克思在阶级斗争问题上如何对待‘道德判断’”的读书报告。龙其鑫对麦金太尔《伦理学简史》中所涉及的马克思伦理观的部分作了一种文本学解读。在龙其鑫看来，由于麦金太尔对马克思的唯物史观持相对主义与历史主义的理解，从而导致其有关马克思在阶级斗争问题上如何对待“道德判断”的论述不仅片面，而且似乎陷入了语义逻辑的自相矛盾之中。通过解读马克思的相关原著，龙其鑫认为，马克思在阶级斗争问题上对待“道德判断”的态度是具体的、历史的，因而不能简单化理解马克思关于“道德判断”在阶级斗争中的作用。

报告结束后，与会同学展开了讨论。本场报告点评人王兴赛既肯定了报告的建设性探讨，又质疑麦金太尔关于马克思在阶级斗争问题中的“道德判断”的相关论述是否如作者所说的“自相矛盾”，同时，王兴赛对麦金太尔如何看待马克思唯物史观的相关问题表达了自己的一些看法。谢翹认为，马克思的阶级情感毫无疑问是存在的，他始终认为工人阶级道德优于资产阶级道德。针对报告中所提及的麦金太尔关于马克思在阶级斗争问题上如何对待“道德判断”的自相矛盾论断出发，叶甲斌提出了自己的疑惑，即这种“自相矛盾”是麦金太尔从马克思著述中如实梳理出来的符合事实的状况，还是麦金太尔在不恰当理解马克思思想的情况下导致的自相矛盾？在叶甲斌看来，对这个问题的解答直接关系到报告人欲图解决这种“自相矛盾”的理论努力。魏宗鹏对报告中关涉的一些元伦理学概念提出了自己的思考。覃万历则指出我们应从马克思在何种语境上论述阶级斗争中的“道德判断”问题出发，进行更深入地探讨。此外，覃万历还就文章写作的一些技术性细节提出了自己的意见。与会的同学们各抒己见，讨论热烈。

## 实践哲学研究中心主任徐长福教授与中心成员林育川博士 应邀参加第 23 届世界哲学大会

2013 年 8 月 4 日到 10 日，实践哲学研究中心主任徐长福教授和中心成员林育川博士应邀参加在希腊雅典举行的第 23 世界哲学大会。

徐长福教授在会上做了两场报告，分别为：在“Philosophy of Globalization”专场中做了题为“Why Do We Need Practical Wisdom? A Chinese Lesson in Globalizing Process”的报告，在“Global Justice, Ecological Sustainability, & Ecosocialism”圆桌会议上做了题为“Ecological Tension: between Minimum and Maximum Changes”的报告。林育川博士在“Justice as Fairness, Political Liberalism and the Choice of Socio-economic Systems”圆桌会议上做了题为“Coercion, Injustice of Exploitation and the Future of Capitalist Exploitation”的报告。

会议期间，徐长福教授还如约与德国著名哲学家尤根·哈贝马斯进行了亲切的会谈，并与其合影留念。



（自左至右：林育川博士、徐长福教授、尤根·哈贝马斯教授、徐苇杭）