

# 形式先天, 或质料先天

## ——论舍勒对康德“先天”概念的批评

张任之\*

(中山大学哲学系, 广东 广州 510275)

**【摘要】**先天 (*a priori*) 这一概念是康德哲学原则性的主题之一, 他将先天等同于形式, 这不仅成为其理论哲学的起点, 实际上也构成其伦理学的基础。舍勒正是将其对康德伦理学的批判建基在他对康德先天概念的批判之上。本文将主要着眼于“形式先天”与“质料先天”的区分, 集中讨论并初步检讨舍勒对康德先天概念的批评。

**【关键词】**先天; 形式; 质料; 本质; 康德; 舍勒

**Abstract:** The concept of the *a priori* is one of the principal themes in Kant's philosophy. He equated the *a priori* with the form, which is not only the starting point of his philosophy of theory, but also constitutes, in fact, the foundation of his ethics. M. Scheler just based the criticism of Kant's ethics on his criticism of the concept of the *a priori* used by Kant. The main task of this essay is focused on the distinction of "formal *a priori*" and "material *a priori*". What is to be discussed in detail and then examined elementarily is the critique of Scheler on the concept of the *a priori* used by Kant.

**Key words:** *A priori*; Form; Material; Essence; I. Kant; M. Scheler

中图分类号: B516 文献标识码: A 文章编号: 1000 - 7660 (2008) 01 - 0074 - 07

先天 (*a priori*) 这一概念是康德哲学原则性的主题之一, 同时对先天概念的疏解也是其“哥白尼革命”的真正起源。而舍勒则将其对康德伦理学以及康德哲学的批判建基在他对康德先天概念的批判之上。因此厘清康德与舍勒对先天概念的不同理解, 既成为理解他们各自哲学体系的必要基础, 也成为厘清他们思想间相互关系的必要前提。本文将主要着眼于“形式先天”与“质料先天”的区分, 集中讨论并初步检讨舍勒对康德先天概念的批评。

### 一、形式 - 先天: 康德对先天的基本理解

“先天综合判断是如何可能的”这一问题 是康德《纯粹理性批判》的基底性问题, 因此可以说, 对“先天”的理解成为进入康德哲学体系的入口。但康德却并未对先天这一概念做过详细地主题性讨论, 在他对先天概念的理解与使用中包含着一系列相互关联、相互支撑的要素。

如所周知, 与经验主义的怀疑论、理性主义的天赋观念论都不一样, 康德一方面确信先天认识的存在, 并

\* 作者简介: 张任之 (张伟) (1979—), 江苏南通人, 广州中山大学哲学系博士研究生, 主要研究方向为欧陆哲学、现象学、伦理学。

认为恰恰是真正的先天综合认识的可能性保证了科学和道德的可能性;另一方面,康德坚决拒绝从天赋论的角度论证先天认识的有效性。所谓“先天的”,总是相对于“后天的”(a posteriori)而言的,在康德这里,这对概念是一对认识论的概念。先天的认识是一种独立于或完全不依赖于一切经验而发生的认识,它们不同于“那些具有后天的来源、即在经验(Erfahrung)中有其来源的经验性的(empirische)认识”。换言之,先天的与后天的认识是就认识的来源而言所做出的区分,尽管我们的一切认识都是开始于经验,但它们却并非都是来源于经验。只有后天的或经验性的认识是依据经验才可能的认识,而先天的认识就其来源而言完全不依赖于一切经验。这一点可以看作是从否定性的角度对先天认识做出的规定。

而从肯定性的角度来看先天认识,其可靠标志是“必然性和严格的普遍性”。因此在康德这里,“先天的”总是与“必然性”以及真正的或严格的“普遍性”紧紧关联在一起的,经验性的或后天的认识永远只具有或然性以及通过归纳而来的假定的、相对的普遍性。正因为所有分析判断都是一种解释性的判断,宾词蕴涵在主词之中,所以具有必然性和严格普遍性的特征,因而它们都是先天的认识(无论是否是纯粹的先天认识)。而综合判断则是扩展性的判断,宾词无法以分析的方式从主词中抽取出来。一般说来,经验判断就其本身而言全都是综合的,但这并不意味着综合判断就全都只能是后天的。康德恰恰强调,我们现实地拥有先天综合认识,先天综合判断是可能的,并且在理性的一切理论科学(数学、自然科学以及形而上学等)中都包含着作为原则的先天综合判断。他所真正关注的问题并不在于先天综合判断是否可能,而在于先天综合判断是如何可能的。所谓“超越论的(transzendental)哲学”正是对这一问题的探究。

康德并未彻底放弃笛卡尔的二元认识模式,在他看来,我们的认识总是由“形式”(Form,主观的认识能力的概念与原则)与“质料”(Materie,经验性的感觉杂多)共同构成的。而他的“超越论的哲学”所着重处理的就是“形式”的问题,“超越论的”这个词“从来不是指我们的认识对物的关系说的,而仅仅是指我们的认识对认识能力的关系说的”,康德“把一切与其说是关注于对象,不如说是般地关注于我们有关对象的认识方式——就这种方式应当为先天地可能的而言——的认识,称之为超越论的”。

在康德的“超越论的哲学”体系下,只有借助于直观(Anschauung)活动或感性(sinnliche)认识,认识主体才能与对象建立起直接的关系。而直观活动的发生,

则一方面需要对象对我们心灵的刺激,这种刺激在表象能力上所产生的作用就是感觉(Empfindung);另一方面需要我们的心灵具备主观的接受形式,正是这种形式,才保证了刺激能够发生。换言之,在直观行为及其“未被规定的对象”——即现象(Erscheinung,或译为显现、显象)——中,我们可以区分直观或现象的质料(直观的杂多或感觉)以及直观或现象的形式(纯直观或先天的直观,即空间和时间)。而直观活动或感性认识所产生的结果或“那种通过感觉与对象相关的直观”被康德称之为“经验性的直观”。直观或现象的质料都是后天被给予的,而其形式却是我们心灵所先天地(绝非天生地)具备的。通过直观而被给予我们的对象就是感性现象,而非物自身,但这些感性现象仍然是“未被规定的对象”,即未被知性(Verstand)所规范-确定的对象。我们的认识来自于心灵的两个基本来源:感性与知性。感性是直观的能力,是对印象的接受性(Rezeptivität),而知性则是思维的能力,也就是把感性表象置于法则之下的能力,是概念的自发性(Spontaneität)。没有感性,就没有对象被给予我们;没有知性,就没有对象被思维。

在康德那里,道德的最高原理及基本概念也同样是先天的认识。参阅康德:《纯粹理性批判》,A 14/B 28; A 806 - 7/B 834 - 5,等。(I Kant, *Kritik der reinen Vernunft* Hrsg. Raymund Schmidt, PhB 37a, Hamburg 1993),中译参照《纯粹理性批判》,邓晓芒译、杨祖陶校,北京,人民出版社,2004年;李秋零译,北京,中国人民大学出版社,2004年。(为便于查对,所标页码为德文本和中文本的页码)

康德:《纯粹理性批判》,B 2。

康德:《纯粹理性批判》,B 4。

康德:《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》,S 293/57。(I Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, in: I Kant, *Werke in sechs Bänden*, Band 3, K? In 1995),中译参照庞景仁译,北京,商务印书馆,1997年;李秋零译,载《康德著作全集》第4卷,北京,中国人民大学出版社,2005年。下引该书,简作《未来形而上学导论》,分别标注德文版边码(即李译本边码)庞译本页码。

康德:《纯粹理性批判》,A 11 - 12/B 25。

参阅康德:《纯粹理性批判》,A 19 - 22/B 33 - 36。所以,笔者赞成韩水法先生对康德的直观概念所做出的三区分:1)作为直观活动或行为的直观,与感性认识基本同义;2)作为直观活动之形式的直观,即纯直观或先天的直观;3)作为直观活动所产生之结果的直观,即经验性的直观。(参阅韩水法:《康德传》,石家庄,河北人民出版社,1997年,第70-73页。)因此,经验性的直观与纯直观或先天的直观之间的区分,并不能等同于作为直观质料的感觉与作为直观形式的纯直观之间的区分。同样需要指出的是,在康德那里,感性认识也具有两个层次的含义:1)作为一种认识行为,与第一层意义上的直观活动同义;2)作为一种认识的状态或结果,与经验性直观或感性显现同义。

所以,“思想无内容则空,直观无概念则盲”。正是在此意义上,知性是与对象没有直接关系的,知性中并不含有任何后天的因素,与质料绝对无关,而仅仅包含先天的形式,如概念或范畴。因此,先天综合认识是由感性质料(感觉)、感性形式(空间和时间)与知性形式(概念或范畴)等要素组成的,先天综合判断正是以先天的形式与后天的质料相结合的方式才是可能的。

需要指出的是,这里所做的只是一种逻辑的结构分析,而非时序性的分析,在康德那里,认识总是一开始就是对某个对象的整体认识,无论是感觉材料被接受进直观形式,还是知性用范畴来规定感性现象,都是同时发生的,因此他会说:“在超越论的感性论中我们首先要通过排除知性在此凭借它自己的概念所思维的一切来孤立感性,以便只留下经验性的直观。其次,我们将从经验性的直观中再把一切属于感觉的东西分离开来,以便只留下纯直观和现象的单纯形式,这就是感性所能先天地提供出来的惟一的東西了。”这恰恰是他不同于经验论的感觉主义的地方。同时,先天的形式(直观或范畴)在任何现实的认识发生之前都不具有现实性,仅具有超越论的观念性或逻辑上的可能性,因此形式先天地存在于我们的心灵之中,并非意味着一种时间上的在先,而仅仅意味着逻辑的在先。据此,“先天的”在任何意义上都与“天赋的”或“天生的”无关,这也正是康德不同于理性论的天赋观念论的地方。

总的说来,在康德那里,“先天”与“后天”的区别是认识论上的区分,基本被等同于“形式”与“质料”的区分。所谓“先天的”,首先意味着一种逻辑的在先,而从否定性角度看就是指不依赖于一切经验或后天质料,从肯定性角度来看则意味着必然的和严格的普遍的。具有先天性(或必然性和严格的普遍性)的只能是形式(感性形式与知性形式),因为“纯直观只包含使某物得以被直观到的形式,而纯概念只包含对象的思维的一般形式”;同时,“由于那只有在其中感觉才能得到整理、才能被置于某种形式中的东西本身不可能又是感觉”,不可能又是后天的质料,因此形式也必定是先天的。所以,在康德那里,“先天的”总是与“形式”相关联,而与“质料”无关,因此我们可以将康德对于先天这一概念的基本理解归结为“形式-先天”。

## 二、质料-先天:舍勒对康德形式-先天的批评

在对待康德的先天概念以及提出自己对先天的理解问题上,舍勒倾注了相当多的精力。同时,舍勒的批判

又在很大程度上吸收了胡塞尔的洞见,正是胡塞尔《逻辑研究》中的“范畴直观”概念才构成了舍勒对康德之批判的关键。因此可以说,舍勒的批判是胡塞尔对康德之批判的补充与深化。

在《逻辑研究》中,胡塞尔对直观概念进行了扩展,直观不必然是感性的、素朴的,而仅仅意味着非意指的,因此我们不仅可以进行感性直观,我们也同样拥有范畴直观的能力。在胡塞尔看来,康德之所以缺乏真正的现象学意义上的先天概念,休谟之所以在眼前浮现过真正意义上的先天却无法正确把握它,追究起来根本原因都在于他们未弄清纯粹的“观念化”或本质直观。而这种观念化(观念化的抽象)或观念直观与综合行为一起被胡塞尔看作是范畴直观的两种类型。正是在观念直观中,观念或普遍之物或范畴性对象现时地被给予。而后这一行为又被胡塞尔演变为本质直观进而成为被现象学学派广泛接受的、一般的现象学方法。

实际上,舍勒也正是通过对直观概念的扩展而逐渐摆脱了与新康德主义的联系,进而转向现象学的。按照舍勒本人的描述:1901年在哈勒著名康德研究学者瓦伊欣格(Hans Vaihinger)家中为《康德研究》的合作者而举办的一次研讨会上,他首次结识了胡塞尔,他们交换了对“直观”的看法。舍勒提出“我们直观给予之物的内涵要远比感性组成、它们的发展衍生和逻辑统一形式所能涵盖的内涵更丰富”,胡塞尔则马上指出,他也将直观概念做了类似的扩展,使它也包括所谓的“范畴直观”。“从这一时刻起,一种精神的联系便得以形成,这个联系以后在胡塞尔与笔者[舍勒]之间始终存在着,

康德:《纯粹理性批判》,A 51/B 75。

这里涉及的是知性的狭义的法,在康德那里,知性的有广义和狭义两种用法,与感性相对的实际上是广义的知性,即包括狭义的知性与理性,“超越论的逻辑”处理的就是广义的知性,其中“超越论的分析论”处理狭义的知性(概念,即范畴)及其构造原理(图示化),“超越论的辩证论”处理理性(概念,即理念)及其调节性原则等。理性同样是先天的形式(概念,即理念),与质料无关,但对于认识的构成来说,感性与狭义的知性便已足够,限于篇幅,这里不再展开。

康德:《纯粹理性批判》,A 22/B 36。着重号为笔者所加。

康德:《纯粹理性批判》,A 51/B 74 - 75。

康德:《纯粹理性批判》,A 20/B 34。

这一区分后来也被海德格尔所坚持并提出修正。参阅 M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* GA 20, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1979. S. 85 - 93。

有关胡塞尔以及休谟、康德在“先天”问题上的关联,参阅拙文:“观念的关系,或先天的形式——论胡塞尔对休谟与康德‘先天’概念的反省”,即将载于《中国现象学与哲学评论》(第九辑)。

并且它给笔者带来了极大的收益”。因为在舍勒看来, 胡塞尔在《逻辑研究》中引入的感性直观与范畴直观的区别是构建现象学的最直接起点, 而且是建立理论哲学的新的富有成果的原则。

与胡塞尔相比, 在先天问题上, 舍勒对康德进行了更为彻底而且更为全面细致的批判。但在最为根本的一点上, 舍勒保持了与胡塞尔的一致, 他明确地指出: “我们将所有那些观念的含义统一和定律称之为‘先天的’, 这些含义统一和定律是在不顾及任何一种对其思维的主体及其实在自然属性之设定的情况下以及在不顾及任何一种对一个可为它们所运用对象之设定的情况下, 通过直接直观的内涵而成为自身被给予性。……这样一种直观是‘本质直观’, 并且也是‘现象学直观’或‘现象学经验’。”也就是说, 先天被等同于本质性或何物性 (Wesheit, 一事物之所以为此事物的根据, 即该事物的本质), 它本身作为观念性的对象 (不涉及任何实在的设定)、作为本质直观的质料或内涵而自身被给予。

先天并非是由主观加诸于经验之上、并对混乱的经验性杂多进行规整、赋形的形式, 而是完全属于“被给予之物”, 属于事实 (Tatsachen) 领域。“始终先天被给予的东西也与所有那些通过在观察和归纳意义上的经验而被给予我们的东西一样建立在‘经验’ (Erfahrung) 一般的基础上。因此, 任何被给予之物都建立在‘经验’的基础上。”在此意义上, 舍勒甚至与胡塞尔一样愿意将这样的一门现象学哲学称作“经验主义”。

因此, 尽管在舍勒看来, 现象学的先天论完全可以将隐藏在康德的先天论中正确的东西采纳到自身之中, 但他还是彻底地拒绝了康德以是否依赖于经验这个标准来区分后天与先天的意图。先天与后天的对立决不在于经验与非经验的对立, 而只是在于经验的两种类型——现象学经验 (纯粹的和直接的经验) 与非现象学经验 (依赖于对实在行为载体的自然组织之设定, 并因此而是间接的经验) ——之间的对立。舍勒赋予“现象学经验”两个赖以区分于所有其他类型经验的特征: 其一, 直接性。惟有现象学经验才给予事实“本身”, 它不需要任何类型的象征、符号、指示作为其中介, 因此是直接的。舍勒也在此意义上将现象学哲学称为“一种对世界的持续去象征化”; 其二, 内在性。惟有现象学经验才是纯粹“内在的”经验, 它没有“超越于”其直观内涵, 在其中“被意指之物”与“被给予之物”完全地相合 (Deckung)。

与此相应, 舍勒也在现象学的事实与非现象学的事实之间做出了区分。所谓非现象学的事实还可以进一步被区分为: 自然的事实, 它是由我们在日常经验中自然的世界观态度所引致的, 比如在托勒密“地心说”中

所指称的那些事实, 像太阳的东升西落等等; 科学的事实 (即具体科学、实证科学的事实), 它是由科学的态度所引致的, 比如哥白尼的“日心说”便是一种科学的事实。而现象学的事实或纯粹的事实则是一种与这两种非现象学的事实相对的事实, 它作为意义-内容 (Bedeutungsinhalt) 总是在现象学经验中“直接地”如其所是地自身被给予, 而无须依赖归纳知识或因果知识。事实上, 这种现象学事实永远不会在非现象学经验中被给予, 但是非现象学经验 (自然的经验与科学的经验) 却必须根据这些事实进行。也就是说, 现象学事实为非现象学事实奠基, 对于非现象学经验以及在其中被给予的非现象学事实来说, 现象学事实是“在先”被给予的。

这里涉及到舍勒本人对“奠基” (Fundierung) 的理解。在舍勒看来, 奠基关系首先与被给予性的次序相关, 如果现象 A 不在先被给予, 现象 B 也不能被给予, 那现

参阅 M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie / Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Bem und München 1973, S. 308。需要指出的是, 舍勒与胡塞尔初次会面的时间, 一般而言, 都以舍勒此处的记录为准, 在胡塞尔方面应该没有留下明确的记录, 因为在作为《胡塞尔全集-资料集》 (Husserliana - Dokumente) 第一卷出版的《胡塞尔年表——胡塞尔的思想和生活道路》 (Husserl - Chronik Denk- und Lebensweg Edmund Husserls, hrsg. von K. Schumann, Den Haag oder Dordrecht u. a. 1977) 中有关于此的记载也是引用舍勒本人的这段文字, 并且在“1901”的年份上打了个疑问号。(参阅该书第 62 页) 而根据舍勒研究专家亨克曼的考证, 舍勒这段回忆的时间可能有误, 因为在 1901 年 12 月 14 日写给瓦伊欣格的信中, 舍勒接受了后者有关在 1902 年 1 月 3 日举办上述聚会的邀请, 所以舍勒与胡塞尔的首次会面很可能是 1902 年。(参阅 W. Henckmann, *Max Scheler*, München 1998, S. 242)

M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bem und München 1980, S. 67 - 68。中译引自《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》, 倪梁康译, 北京三联书店, 2004。(为便于查对, 所标页码为中文本的边码)

参阅 M. Scheler, *Schriften aus den Nachlass*, Bd. 1: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Bem und München 1986, S. 382 - 383。以及参阅 E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie (1925)*, Hua, Den Haag bzw. Dordrecht/Boston/Lancaster 1968, S. 300。

参阅 M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, S. 70 - 71。

参阅 M. Scheler, *Schriften aus den Nachlass*, Bd. 1: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, S. 433 - 474。

象 B 就奠基在现象 A 上。“先天”在其原初的意义上就意味着一种奠基的次序,“即现象作为直接体验的内涵在其中成为被给予性的那个奠基次序”。所以,舍勒坚决反对康德将先天等同于和一切经验无涉的“直观或知性的形式”。但需要指出的是,舍勒并不否认康德称之为“直观或知性的形式”的那些东西(比如空间、时间、概念或范畴等等)具有先天性,而且舍勒事实上也不否认康德将这些东西从经验性的-实证性的经验(Empirie)中剥离出来,舍勒反对的只是康德过分扩大了经验性的-实证性的经验的范围,并将其扩展为经验一般(Erfahrung),从而忽略了现象学经验的存在。尽管康德所谓的“直观或知性的形式”永远无法在自然经验或科学经验这些经验性的-实证性的经验或非现象学经验中被给予,但却可以在现象学经验中成为被给予性,并进而而在自然经验或科学经验中发挥作用。事实上,这些东西之所以具有先天性(或者由这些因素而去保证某个认识是“先天的”),并不是因为这些东西如康德所认为的那样独立于或不依赖于一切经验,而仅仅是因为它们作为在现象学经验中被给予的现象学事实或现象在被给予次序上是“在先的”,并进而保证了这个认识是“先天的”。而且,如果它们不在先被给予,那么非现象学的经验就无法得以可能,从而非现象学的事实也无法被给予。据此,非现象学的事实奠基在现象学的事实之上,现象学的事实就是一种“先天的”(a priori)事实。

更进一步说,舍勒甚至也并不反对康德称之为“直观或知性的形式”的那些东西在一定意义上具有形式性,“恰恰是所有这些在自然的和科学的经验中作为‘形式’,更作为经验‘方法’而起作用的东西,必须在现象学经验的范围内成为直观的‘质料’和‘对象’”。可以看出,在舍勒这里,先天-后天的对立是绝对的,而形式-质料的对立则是完全相对的或功能性的。同一个先天之物,既可以作为形式(在非现象学的经验中)存在,也同样可以作为质料(Materie,或内涵,在现象学的经验中)而存在。

另一方面,“形式的-质料的”之间的对立也与概念和命题的普遍性有关,而“先天的-后天的”之间的对立则建基于充实着概念和定律的内涵差异性之上。举例来说,逻辑定律“A是B与A不是B不能同时为真”是“形式的”,因为A与B可以为任何对象所替代因而这条定律具有普遍性,尽管这条定律相对于现象学的实事明察——在直观中,某物的存在与不存在是不相容的——而言又是“质料的”(material),而且这条定律之所以具有先天性,恰恰是因为它以直观的事实或质料为基础。或者说,逻辑定律的先天(形式的先天)总是直观事实或质料之先天(质料的先天,material Apriori)的结

果,正是这些直观事实或质料构造出判断和定律的对象。既存在着形式的先天和质料的先天,同样也存在着形式的后天与质料的后天。

概括地说,在舍勒这里,“先天的”在原初意义上,意味着一种奠基次序或被给予性次序上的在先;同时与胡塞尔一样,舍勒也赋予“先天”以名词的用法,先天(Apriori)无非意味着一种现象学的事实(本质或本质联系)、现象学经验(本质直观)的质料或内涵,它“先于”一切非现象学的经验,同时还作为非现象学经验可能性的条件而在现象学经验中“在先的”被给予。因此,舍勒坚持认为,“先天的-后天的”的区分在任何意义上都仅与“形式的-质料的”的区分相切,而非相合。据此他指出,将先天与形式相等同是康德学说的基本谬误,而且也是伦理学“形式主义”的基础,甚至是整个“形式的观念论”的基础,而导致康德这个基本谬误的根本原因正是胡塞尔已经指出过的:康德缺乏观念化或本质直观的概念。

### 三、舍勒对康德先天“标志说”的批评

舍勒不仅拒绝了康德对“先天”的否定性规定,而且也同样拒绝了康德对“先天”的肯定性规定,即把必然性和严格的普遍性视为先天认识的标志,把“先天”等同于必然性和严格的普遍性。

在这一点上,康德实际上未加批判地继承了哲学在其古老开端便已做出的区分:真正的认识(episteme)与单纯的意见(doxa)的区分。哲学的任务就是要寻求真

参阅 M. Scheler, *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. 1: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, S. 416。舍勒讲的“奠基”,仅只存在于行为构造的秩序之中,而不存在于行为的时间实在顺序中(参阅 M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, S. 91, 112)。

M. Scheler, *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. 1: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, S. 383。

M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, S. 71。

M. Scheler, *Frühe Schriften*, Bem und München 1971, S. 254。

M. Scheler, *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. 1: *Zur Ethik und Erkenntnislehre*, S. 383 - 384。维也纳学派的代表人物石里克曾尖锐地批评胡塞尔与舍勒的“质料先天”,但实际上他根本上歪曲了舍勒的意见,并未看到舍勒在逻辑形式的先天与现象学意义上的本质-先天或质料先天之间做出的根本性区分的意义所在。参阅 Moritz Schlick, “Is there a factual a priori?” (*Gibt es ein materials Apriori?*), in: Moritz Schlick, *Philosophical Papers, Vol. 1* (1925 - 1936), ed. by H. L. Mulder & B. F. B. van de Velde - Schlick, Dordrecht/Boston/London 1979, S. 161 - 170。

正的认识以取代单纯的意见, 而真正的认识区别于意见的突出标志就在于: 某物不可能是不同于它自身之所是的那样一种必然性, 以及“不能容许有任何例外”的真正的或严格的普遍性。康德将是否具有这两点看作是区分纯粹的先天认识与经验性认识的标志。经验性的认识可以告诉我们某物是如此这般的样子, 但却没有告诉我们它不能是别的样子, 因此经验性的认识归根到底提供给我们的只是一种偶然性的认识; 同时, 经验性的认识也只能使我们确知, 就迄今为止的观察而言, 某个判断尚无例外, 因此经验性的认识只能提供一种依据归纳而来的假定的、相对的普遍性。一旦一个判断或命题与其必然性一同被思维, 或一个判断在严格的普遍性上被思维, 那它就是绝对先天的认识。

但这种所谓的“标志说”在康德研究者诺曼·康蒲·斯密 (Norman Kemp Smith) 那里就已经被判为是一个未经检查的假定为其前提的。这个假定是说, 普遍性和必然性不能从经验性质的任何过程而来。斯密甚至分析了康德之所以未经检查而接受这一假定的原因, 这是因为康德的主要任务在于调和休谟与莱布尼兹学说中的真理因素, 而这条假定是他们二人都能同意的, 所以康德就很自然的将其自己的体系建立在这条假定之上。于此可见, 这一假定是哲学发展史中长久以来便已存在的成见, 因此, 舍勒对康德所谓先天的“标志说”所提出的明确批评, 在一定意义上也构成对此成见的批评。

首先, 对于康德的“必然性”概念来说有两点是根本的。一方面, 必然性被归属于命题或判断, 而非归属于直观的事实; 另一方面, 必然性是一个消极性的概念, 舍勒未加注明地引用了康德对“必然性”的定义, 即“某种东西的对立面自身是不可能的, 这种东西就是绝对必然的”。而在舍勒这里, 先天明察首先是事实明察, 先天始终是在直观之中被给予的; 其次, 先天是在一个本质联系之存在中的积极性的明察。因此, 先天与“必然性”是绝然不同的。事实上, 必然性恰恰要奠基于积极性的先天明察之中。比如, “A是B和A不是B这两个命题中, 必定有一个为假”这样一个命题是必然的, 也是先天的。按照康德的解释, 这是因为这个命题与经验性的因素无关, 其必然性 (作为一种范畴, 被归属于模态的范畴) 植根于我们知性的本性之中, 因而是形式的 (非质料的)、先天的。而在舍勒看来, 这样一个命题之所以为真、之所以是必然的, 恰恰是因为它奠基于“在直观中某物的存在与不存在相争执”这样一个明见的先天明察。这个命题之所以先天为“真”, 恰恰是因为它们在其中得到充实的那些事实是在现象学经验中“先天的”被给予的。逻辑的必然性始终要奠基在直观的明见性之上, 逻辑形式的先天始终是直观质料的先天

的结果。

其次, 先天性与普遍性也没有必然的关联。因为, 作为一种本质或本质联系的先天本身, 既不是一个普遍的东西, 也不是一个个体的东西。只有涉及到能够直观先天或本质的主体, 才具有普遍性与个体性的问题。只有当某一先天或本质能够被那些具有相同明察的主体共同直观到, 这个先天或本质才具有了普遍性。但完全有可能存在一种只被、甚至只能被一个人明察到的先天。因此, 康德的问题在于, 他将先天本身与直观先天的主体联结在一起, 进而将先天本身混同于主体借以把握先天的主观能力。因而, 舍勒也认为“先天-后天”的区分与“天生 (Angeborenen) - 习得”的区分毫不相干。先天-后天是两种经验、两种事实之间的区分, 而天生-习得则主要指一种偶然的、因果发生的关系。因此, 它们可以用来谈论主体借以把握先天的主观能力, 比如一个先天明察的实现既可能建立在天生的素质上, 也完全可能是“习得的”。但它们与先天本身绝然无关。

这样舍勒就完全拒绝了康德为先天所提供的两条标志, 而且他认为, 导致康德产生这样的误解的根本原因在于, 康德对先天的“超越论的”理解与“主观主义”的理解。按照这种超越论的理解, 经验与认识之对象的规律必须依据于对对象的经验与认识的规律。舍勒认为这样的理解是不合法的, 因为这实际上窄化了哲学探究的领域。现象学在它进行研究的所有领域都必须划分三种本质联系: “在行为中被给予的质性和其他实事状态的本质性 (及其联系) (实事现象学); 行为本身的本质性以及在它们之间存在的联系和奠基 (行为现象学或

参阅诺曼·康蒲·斯密:《康德 纯粹理性批判 解义》, 韦卓民译, 武汉, 华中师范大学出版社, 2000年, 第15-16页。

康德:《证明上帝存在惟一可能的证据》, 载《康德著作全集》(第2卷), 李秋零译, 北京, 中国人民大学出版社, 2004年, 第88页。

值得注意的是, 胡塞尔也与舍勒一样, 清理出康德本人对必然性的界定, 并认为, 将必然性当作先天的“标志”是根本错误的。(参阅胡塞尔:《第一哲学》, 上卷, 王炳文译, 北京, 商务印书馆, 2006年, 第466页。译文根据原文有所改动。)

另外, 尽管与胡塞尔、舍勒的理由都不一样, 美国分析哲学家克里普克 (Saul Kripke) 也反对康德将先天判断与必然判断不加区分。在他那里, 存在着先天的偶然判断, 也存在着后天的必然判断。参阅克里普克:“同一性与必然性”, 朱新民译, 江天骥校, 载涂纪亮主编:《语言哲学名著选辑·英美部分》, 北京, 三联书店, 1988年; 以及参阅克里普克:《命名与必然性》, 梅文译, 涂纪亮、朱水林校, 上海译文出版社, 2001年。

起源现象学); 行为本质性和实事本质性之间的本质联系”。而康德的超越论的理解实际上仅仅关注了第三种本质联系, 而且还是一种仅将对象的先天规律依据于行为的规律的单向的联系, 因此这样的一种超越论理解是毫无根据的。

更进一步的, 康德不仅将先天解释为行为的规律, 而且将之解释为一个“自我”或“主体”的行为规律, 因此对先天又采取了一种“主观主义”的理解。但在舍勒看来, “‘自我’在任何一种词义上都还是一个对象”, 一个直观的内涵, 而非直观行为的出发点甚或本质性的生产者。所以, 先天本身是与“自我”或“主体”无关的。或者说, 不仅康德的先天标志说是谬误的, 而且康德的“哥白尼式的转向”在根本上就是谬误的。

总的说来, 一方面, 舍勒拒绝了康德对先天的否定式规定, 即先天意味着独立于或不依赖于一切经验, 而是将先天“名词化”为本质性与何物性, 认为先天本身作为一种现象学的事实就是在现象学经验中自身被给予的。先天-后天的对立在任何意义上都不能等同于形式-质料的对立, 在舍勒这里不仅存在着形式-先天与质料-先天, 而且从根本上说, 形式-先天是质料-先天的结果。但这并不能如有些学者所理解的那样, 认为舍勒想要消除形式-质料的传统区别。实际上, 形式-质料的区分与先天-后天的区分在舍勒这里同时存在, 但前一对区分是相对的或功能性的, 而后一对区分则是绝对的, 这两对区分是相切的, 而非相合。

另一方面, 舍勒也拒绝了康德对先天的肯定性规定, 即先天的标志说。但这也不能被理解为, 舍勒坚持一种与必然性相对的偶然性, 或是一种与普遍性相对的个体性(特殊性), 实际上舍勒想表明的只是, 先天本身与必然性和普遍性绝然无关, 将必然性和普遍性视为先天的标志根源于康德对先天的“超越论的”和“主观主义”的理解, 而这样一种理解是将先天本身混同于主体把握先天的主观能力了, 从而在根本上窄化了“先天”以及先天的领域甚或哲学(现象学哲学)研究的领域。

表面上看起来, 舍勒对先天的理解处处构成一种对康德“哥白尼式的革命”的反转, 似乎是在进行着一场“托勒密式的反革命”。但正如布罗瑟先生曾恰当地指出过的那样, 舍勒的目标确实是要质疑康德由其“哥白尼式的革命”所引致的超越论的-理性的“建构主义”, 即经验性地给予我们的感性质料是杂乱无章的, 而先天的形式归属于主体的知性本性, 对这些感性杂多进行着规整-赋形。但舍勒并非是要简单的肯定康德二元区分中那些不被康德所承认的另一面, 舍勒的根本目的就在于质疑这种二元对立的形而上学的框架本身。舍勒最值

得关注的洞见就在于, 他揭示出批判哲学的未经批判的预设, 而这一预设导源于18世纪关于理性自主并自足的启蒙主义教条。

舍勒不仅拒绝了天赋的和天生的观念学说, 而且拒绝了综合的范畴功能学说。因为与康德关心的核心问题——什么能是被给予的?——不同, 舍勒关心的核心问题是: 什么是被给予的?或者说舍勒注意力的焦点是“所有‘自身’在体验和直观中在此(da)的东西”。所以, 恰恰是这样一种现象学的彻底经验原则才会导向对先天论的充分论证以及对先天论的巨大扩展, 现象学意义上的质料-先天的发现不仅大大拓展了现象学哲学的研究领域, 而且使得一门既不同于亚里士多德质料-德性伦理学, 也不同于康德形式-义务伦理学, 具有全新样态的“先天-质料的伦理学”最终得以建立。

(责任编辑 里 声)

M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, S. 90.

M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, S. 386. 这涉及到舍勒对“自我”与“人格”的区分以及舍勒的人格主义的思想, 这里无法展开。

后来, 海德格尔同样指出了这一点, 先天不局限于主体性之中, 并且它甚至首先与主体性完全无关。(参阅 M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* S. 101.)

Ron Perrin, *Max Scheler's Concept of the Person: an Ethics of Humanism*, New York 1991, S. 61 - 62

参阅 Philip Blosser, *Scheler's Critique of Kant's Ethics*, Athens 1995, S. 42 - 44.

M. Scheler, *Vom Ewigen in Menschen*, Bern und München 1968, S. 195 - 196.

参阅 M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, S. 74; 以及 M. Scheler, *Schriften aus dem Nachlaß*, Bd. 1: *Zur Ethik und Erkenntnistheorie*, S. 383 - 384. M. 弗林斯认为, 正是“在此”(da)这个用法预示了海德格尔的“此在”(Da-sein)的本体论的实是性。(参阅弗林斯:《舍勒的心灵》, 张志平、张任之译, 上海三联书店, 2006年, 第30页。)

实际上, 舍勒对康德伦理学的总体批判都建基在他对康德形式-先天概念的批判上, 或者说, 建基在他自己的质料-先天概念之上, 而且这一批判还构成了舍勒对西方传统形而上学“完全不符合精神结构的对‘理性’与‘感性’的分离”之成见所进行的批判之基础。限于篇幅, 本文将不去涉及伦理学方面的问题, 笔者将在拙文“理性先天, 或情感先天——从舍勒对康德‘先天’概念的批判看伦理学的基本问题”中专门讨论。