

推荐文章

- 大卫·皮亚肖德：反思中...
- 青萍：创建“美德网络...
- 高桥进：论现代日本的...
- 李景源等：论生态文明
- 易钢：道德回报理论初...
- 周全德：网络不良信息对...
- 王琴：“网婚”现象告...
- 王淑芹：市场经济道德性...
- 衡孝庆：关于城市伦理的...
- 翁世平：政治文明与道德...
- 韩东屏：道德的基础不是...
- 卢风：论应用伦理学之...
- 孙君等：领导干部“人...

热门文章

- 大卫·皮亚肖德：反思中...
- 中国伦理学会第六届理事...
- 《中国应用伦理学2003—...
- 衡孝庆：关于城市伦理的...
- 李伦：自由软件运动与...
- 林桂榛：性行为伦理限制...
- 王淑芹：市场经济道德性...
- 王琴：“网婚”现象告...
- 衡孝庆：西方传统伦理思...
- 易钢：道德回报理论初...
- 高桥进：论现代日本的...
- 卢风：论应用伦理学之...
- 幽人：史论纵横通古今...
- 翁世平：政治文明与道德...
- 中韩第十三次伦理讨论会...

首页 → 伦理思想史 → 西方伦理思想史 | 哲学与伦理学

## 倪梁康：舍勒现象学伦理学中的“伦常明察”

作者：倪梁康 阅读：452次 时间：2005-12-20 来源：中国学术论坛网

### 舍勒现象学伦理学中的“伦常明察”

倪梁康

“伦常明察”(sittliche Einsicht)或“伦理明察”(ethische Einsicht)是舍勒现象学伦理学中的一个核心概念。他曾把自己的伦理学称作“明察伦理学”(即建基于“伦常明察”之上的伦理学)，以此来与康德的“义务伦理学”(即建基于“义务意识”之上的伦理学)划清界线(参见[5] 202)。舍勒甚至认为，伦常明察比伦理学更为重要，因为“伦常的意愿尽可不以伦理学作为它的原则通道——很明显，没有人通过伦理学而成为‘善的’——，但却必须以伦常认识和明察作为它的原则通道。”([5] 88)

我们在这里要讨论的具体问题是：

一、伦常明察是什么？在我们的伦理意愿和伦常行为中起什么作用？——这个问题涉及到舍勒与亚里士多德的关系。

二、伦常明察如何区别于：1) 义务意识(Pflichtbewußtsein)，2) 良知(Gewissen)。——这个问题涉及到舍勒与康德的关系。

在处理了这两个问题之后，我们可以对舍勒的伦理学方法和立场有一个基本把握，并且可以理解，伦常明察如何能够为伦理学提供方法上的支持。

### 一、“伦常明察”与“明智”

我们先讨论第一个问题。舍勒的“伦常明察”概念显然与亚里士多德的伦理学思想有渊源关系，并且涉及到亚里士多德伦理学的一个核心概念：“德性”(arete, Tugend, virtue)。

在一般哲学词典中，“德性”首先被看作是一种本己的能力。按照麦金太尔的考察，它最初(例如在荷马诗史中)是指履行社会指派给自己的职责的能力。在这个意义上，当时的希腊人认为，“一个履行社会指派给他的职责的人，就具有德性。”因此，德性首先是指履行社会职责的能力。当然，“一种职责或角色的德性与另一种职责和角色的德性是完全不同的。国王的德性是治理的才能，武士的德性是勇敢，妻子的德性是忠诚，如此等等。”[①]从这个角度来看，建立在德性基础上的伦理学最初应当是一种社会义务的伦理学。

在亚里士多德那里，这个情况有所变化，而且可以说是本质的变化。这个变化表现亚里

士多德对“德性”的定义（种加属差）中：灵魂（或者说，所有心理现象）的状态有三种：感情、能力与品质。德性是其中之一：品质。（参见：[1] 1106b, 35）再进一步：“德性是一种选择的品质，存在于相对于我们的适度之中。这种适度是由逻各斯规定的，就是说，是像一个明智的人会做的那样的确定的。”（[1] 1107a, 5）

在完成对德性的定义之后，亚里士多德开始对德性进行分类描述。他在《尼哥马可伦理学》第二卷中首先区分两类德性：理智的德性(he arete dianoetike)和伦理的德性(he arete ethike)。[②]

“伦理德性”包括按照正确的逻各斯去做的一般伦理德性以及公正、勇敢、节制、大方、友善、诚实等等具体伦理德性（[1] I, 1105b, 20; 1103a 15）；“理智德性”则被分为五种：技艺(techne)、明智(phronesis)、科学(episteme)、智慧(sophia) 以及努斯(nous)。

对于德性的起源，亚里士多德认为，“理智德性可以通过教导而发生和发展，所以需要经验和时间。伦理德性则通过习惯养成”。（[1] 1103a 15）因此可以说，在亚里士多德那里，所有德性都是后天培养的。他明确地说，“我们所有的伦理德性都不是由自然（本性）在我们身上造成的。因为，由自然造就的东西不可能由习惯改变。”但是，他也给先天的东西留出了一定的位置：“自然赋予我们接受德性的能力，而这种能力通过习惯而完善。”（[1] 1103a, 15, 25）由此可见，亚里士多德的“德性”不是由自然（本性）造成的，不是天赋的（先天的），甚至也不是潜能，但它并不与自然（本性）相背。

除此之外，亚里士多德对“德性”还有两点说明：其一、“自然馈赠我们的所有能力都是先以潜能形式为我们的所获得，然后才表现在我们的活动中。但是德性却不同：我们先运用它们而后才获得它们”；其二、“德性因何原因和手段而养成，也因何原因和手段而毁丧”。在这两点上，“德性”都更类似于“技艺”而不同于“感觉”；即是说，获得德性的方式不是像幼童的看或听的能力那样，是无师自通的，而是像幼童的说话、行走能力一样，需要通过逐渐的学习和练习才能掌握。在这里，亚里士多德显示出他的经验主义者本色：他认为，“从小养成这样的习惯还是那样的习惯决不是小事。正相反，它非常重要，或宁可说，它最重要。”（[1] 1103a, 25 – b, 25）

后人据此而将亚里士多德意义上的“德性”定义为：“出自自然的资质、通过现实的行为而形成的、人的合乎理性的活动能力”[③]。

现在让我们回到舍勒！舍勒所说的“伦常明察”，也就是通常被译作“明智”的东西。它是亚里士多德所说的五个理智德性之一。尽管我们还没有看到舍勒曾把自己的“伦常明察”概念明确等同于亚里士多德的“明智”概念[④]，但可以确定的是：他也把“伦常明察”看作是亚里士多德的伦理学的核心概念之一（参见：[5] 330）。

这里需要指出在涉及理论与实践关系问题时极为重要的一点：在伦理德性与理智德性的奠基问题上，亚里士多德毫不犹豫地主张：伦理德性必须建基于理智德性的基础上。甚至可以说，没有理智德性，勇敢、公正、节制等等品质，就不能成为伦理德性。因为在亚里士多德看来，像勇敢这样的品质，是动物也具有有的。如果没有努斯或明智，它们就显然是有害的。这就像是一个人有了强壮的身体，却没有视觉，在行动时会摔得更重。因此，他在第二卷中说，“要按照正确的逻各斯去做”（[1] 1103b, 30），在第六卷中又说，“明智就是正确的逻各斯。”（[1] 1144b, 25）他认为，“一个人如果有了明智的德性，他就有了所有的道德德性。”（[1] 1144b, 35）

在这个意义上，亚里士多德赞成苏格拉底的观点：“知识就是德性”，因为苏格拉底认为，德性是可学的，没有人愿意作恶，作恶只是出于无知（无德性），因此只有一种德性，这便是智慧或知识。但亚里士多德更愿意对苏格拉底的定义补充说，“德性与逻各

斯（也就是亚里士多德所说的理智的知识）一起发挥作用”（[1] 1144b, 30）。他用医学与健康的关系来说明“明智”与“智慧”的关系，“明智并不优越于智慧或理智的那个较高部分。这就像医学不优越于健康一样。医学不主导健康，而是研究如何恢复健康。所以，他为健康，而不是向健康，发出命令。”与这个例子相同，亚里士多德还补充说，政治学也并不比众神更优越，它虽然在城邦的所有事务上都发布命令，但不是向众神，而是为众神发布命令。（[1] 1145a, 5-10）

舍勒在这点上显然与亚里士多德是一致的，他认为，伦常的意愿，甚至整个伦常的行为都奠基在价值认识（或在特别情况中伦常价值认识）连同其本己的先天内涵和其本己的明见性之上，以至于任何意愿（甚至任何追求）都原本地朝向一个在这些行为中被给予的价值之实现。（参见 [5] 87）因此，舍勒可以谈论“意向的感受”（intentionales Fühlen）（参见：[5] 261-263）。他也可以在与亚里士多德所说基本相同的意义上重申苏格拉底的“知识就是德性”的命题：“在这个意义上——并且仅在此意义上——，苏格拉底的命题得到恢复：一切‘好的意愿’都奠基于‘对好的认识’之中；或者，一切坏的意愿都建立在伦常欺罔的基础上。”（[5] 87）之所以说“仅在此意义上”，乃是因为舍勒同时强调：“伦常认识的整个领域都完全独立于判断领域和定律领域（也独立于这样一个领域，即我们其中以‘评判’或价值认定来把握价值状态的那个领域）。”（[5] 88）

在这里我们同时可以看到舍勒伦理学思想的一个突出特点，它也是与亚里士多德思想的一个共同点：它既不认为伦理认识可以用纯粹理性认识(episteme)来取代，也不认为伦理认识根本不是知识，因此不具有客观性。因此，伦常明察(phronesis)这个概念恰恰指示着一个既独立于柏拉图意义上的明察或洞察（观念直观），也有别于纯粹主观经验和主观感受的问题域。

按舍勒的说法，“价值和它们的秩序不是在‘内感知’或观察（在这里只有心理之物被给予）中，而是在与世界（无论它是心理的世界，还是物理的世界或其他世界）的感受着的、活的交往中，在偏好和偏恶中，在爱与恨本身中，即在那些意向作用和行为的进行线索中闪现出来(aufblitzen)！”（[5] 87）这意味着，伦常明察始终有它的意向相关项：价值及其秩序（即价值之间的本质结构联系）。

这里也已经可以看到舍勒与亚里士多德之间的一个根本区别：舍勒强调，伦常明察具有自己的客观相关项，“任何一种感受状态都既不是价值，也不决定着价值，而至多只可能是价值的载体。”（[5] 258）而亚里士多德则更多是把明智看作是通过教育和训练所形成的一种指向道德善的意愿能力，而且的确如舍勒所说，在亚里士多德那里，没有价值伦理学的位置。（[5] 20）

舍勒所说的“伦常明察”，属于一种“对某物的感受活动”（Fühlen von etwas）（[5] 261）。这里需要提到舍勒对感受活动与感受内容的三重划分：一、对状态意义上的感受内容的感受活动——我把它称作是只具有“主观”感受内容的感受，二、对象的、情感的情绪—特征——我把它称作是具有“主客合一”的感受内容的感受，三、对价值的感受——它可以称作是具有客观感受内容的感受。

伦常明察可以被纳入到第三类对感受内容的感受活动中。也就是说，它既不同于“无客体的”、纯主观的感受状态(Gefühlszustände)，也不同于虽然朝向客体、但却与价值无关、更与伦常价值无关的感受。

之所以说，伦常明察可以被纳入到第三类感受内容的感受中，乃是因为伦常明察还远远不是价值感受活动的全部，而只构成其中的一个部分。它在两个方面有别于价值感受一般：一方面，它只是对善的价值的感受。而对美、适宜等等价值的感受，虽然也可以像伦常明察那样带有如舍勒所说的“认知(kognitiv)”功能，即带有“价值认识”的性质，但它已经不属于“伦常价值”认识了。正如伦常价值只构成所有价值一般中的一部分，

先天伦常价值（本质价值）也只构成所有先天价值（价值本质）中的一部分。另一方面，伦常明察之所以叫做“明察”，乃是因为它并不是对价值(Wert)的一般感受，而是对价值先天(Wertapriori)的本质把握。确切地说，与胡塞尔所主张的对先天观念的本质直观相似，伦常明察是一种对先天价值的本质直观。“明察”(Einsicht)是在柏拉图意义上的洞察，是对洞外的理念世界的“洞见”和“察看”。

与此相关的是舍勒的“伦常明察”概念与亚里士多德的“明智”概念之间的另一个根本区别：如前所述，在亚里士多德看来，理智德性（包括明智），“可以通过教导而发生和发展，所以需要经验和时间”（[1] 1103a 15）。可以说，亚里士多德的“明智”，是一种对伦常价值的经验认识。而在舍勒这里，伦常明察作为明察(Einsicht)，却是一种本质认识，即对伦常价值的本质认识。伦常明察的意向相关项是各种类型的价值先天(Wertapriori)。

这个差别是决定性的。因为，如果承认伦常明察是一种类似技艺的东西，如我们学习语言、行走一般，通过传授、练习才能获得，那么伦常明察就是一种后天习得的能力；如果承认伦常明察是一种类似感知的能力，就像我们无需学习就会看见事物、听见声音一样，那么也就伦常明察就是一种先天赋予的能力。（胡塞尔曾将“本质直观”称作“另一种感官”（Hua II, 61），这与舍勒对“伦常明察”的理解是一致的。）

据此，舍勒所说的伦常明察是一种本质认识，这与柏拉图、胡塞尔意义上的“明察”概念的意义是一致的，舍勒因此而与他们——同样也与康德——站在了一边：“一切在此意义上关于善与恶的经验都以对善和恶是什么的本质认识为前提。即使我探问，人在这里或那里将什么认之为善或为恶；这些意见是如何形成的；伦常明察应当如何被唤起；善和恶的意志是通过哪些手段系统而证明自己是有效果的；所有这些只能由‘归纳’意义上的经验来决断的问题也都只有在存在伦常的本质认识的情况下才会是有效果的。即使是享乐主义和功利主义的定理，即：善就是最大数量的快乐或全部功利，也不是来自‘经验’，而是必须要求这个定理具有直观的明见性”。（[5] 65）

这种伦常明察是如此重要，以至于舍勒不仅可以这样说，“所有伦常行为都建立在伦常明察的基础上”，而且还可以说，“所有伦理学就必须回归为处在伦常认识中的事实及其先天关系”。（[5] 88）这意味着，伦常明察不仅是所有道德实践活动的依据和基础，而且也构成所有伦理理论研究的出发点和前提。这与亚里士多德所说的“一个人如果有了明智的德性，他就有了所有的道德德性”（[1] 1144b, 35），重又是基本一致的。（舍勒区分两种伦理德性：自然的德性和严格意义上的德性。他说，“严格意义上的德性离开了明智就不能产生。” [1] 1144b, 15）

## 二、“伦常明察”与“义务意识”

在一定意义上可以说，亚里士多德、康德、舍勒都是德性论者。伦理学中的“德性论”，可以从两个方面来发挥“伦理”一词的原初具有的双重含义。前面曾经说过，“伦理”一词，原初既有“品格”、“气质”的意思，也有“风俗”、“习惯”的意思。

如果我们像康德那样，把“德性”理解为固有的能力，那么它便具有先天的性质。——在这里突出的是“伦理”一词的前一半含义；如果我们像亚里士多德那样，把“德性”理解为习得的品质，那么它便具有后天的性质。——在这里突出的是它的后一半含义。

还不止于此！如果我们像康德那样，把“德性”理解为本己的能力，那么它便成为心理

学的伦理学的基础。——在这里突出的是仍然是“伦理”一词的前一半含义；如果我们像亚里士多德那样，把“德性”理解为通过传授获得的品质，那么它便成为社会学的伦理学的基础。——在这里突出的是它的后半一半含义。

在这些问题上，舍勒作为现象学的本质论者，更靠近的是理性主义者康德，而不是经验主义者亚里士多德。尤其在伦常明察（即亚里士多德的伦理德性“明智”）的问题上，舍勒与康德一样，表现出一个本质论者的立场。如前所述，他赞成康德的观点，“一切在此意义上关于善与恶的经验都以对善和恶是什么的本质认识为前提。”因此，善“不是来自‘经验’，而是必须要求这个定理具有直观的明见性”（[5] 65）。

但是，舍勒与康德之间仍然存在着本质区别。事实上他在《形式主义》书中要达到的一个目的就是要将他所说的“伦常明察”与康德的“义务意识”区分开来，并且因此而使他自己的“明察伦理学”有别于康德的“义务伦理学”。他批评康德对“伦常明察”的事实一无所知，并且用“义务意识”（Pflichtbewußtsein）来取代伦常认识（[5] 88-89）。

康德既可以说是德性论者，也可以说是义务论者。这两者在他那里基本上是一体的。但仍然有术语上的区分。他于1797年发表的《道德形而上学》第二部分是“德行论的形而上学开端根据”。其中分为“伦理要素论”和“伦理方法论”。“伦理要素论”又分为两编：第一编讨论的是“论对自己的义务一般”，第二编讨论的是“论对他人的德行义务”。由此可见，“德性”和“义务”构成康德伦理学的最基本要素。

关于伦理学、义务论、德性论三者的术语关联，康德在“德性论”的引论中说，“伦理学在古代意味着伦常学(Sittenlehre)一般，人们也将它称作义务论。以后人们发现，将这个名称仅仅转用于伦常学的一个部分更妥当，即仅仅转用于不受外部法则支配的义务论（在德语中人们觉得德性论的名称与义务论的名称是相合的）；以至于现在普遍义务论的体系被划分为有外部法则能力的法权论(Recht, ius)体系和没有外部法则能力的德性论(Tugendlehre, ethica)体系，这或许也有它的好处。”（参见：[3] 300）

康德在这里显然是按照他那个时代的术语习惯来区分伦理学、义务论和德性论的。他也显然倾向于把“德性”看作是服从内心法则的先天能力（就像他认可“法权”是服从于外部法则的能力一样）。如前所述，这使康德的德性论主要不是关涉社会伦理学或他者伦理学（或者说，不是关涉政治学），而是关涉个体伦理学（或者说，而是关涉心理学）。也就是说，康德主要是在内心而不是在外部寻找道德意识的起源。

此外，从前面的论述中可以得出，康德是一个“准则义务论者”（Regel-deontologische Theoretiker），即认为可以在普遍规则中把握到什么是善。这种把握不是经验的、个别的把握，而是理性的、整体的把握。但康德似乎没有对这种把握的方法做更多的说明。他只是确立了一个形式上的“定言律令”：“你应该这样行动，使你的每个行为都能成为一切人的行为的普遍准则。”（[2]，421）至于这个定言律令如何可能的问题，他认为“不要通过例证，即通过经验，来证明在什么地方有这样一种命令式”，“对定言律令的可能性我们完全要先天地加以研究”（[2]，419）

康德实际上很难回答这个如何可能的问题。这也正是舍勒提出质疑的地方：即便我们承认康德的定言律令，也无法回避这样一个问题：“应当被拿来衡量心灵过程，以便使伦常区分得以可能的那个‘标准’、那个‘规范’究竟是从大千世界的何处得来的呢？它们本身是否回溯到这样一个心灵的过程之上，回溯到一个特殊的心理的应然事实情况、一个对承担义务(Verpflichtung)的感受、一个被体验到的内心命令等等之上呢？”（[5] 199）

对于这个问题，也就是康德自己提出的“定言律令如何可能”的问题，在康德那里最终还是可以找到答案的。只是这个答复已经超出了“义务”概念本身的范围：康德更多诉

诸了“一个对所有主观动因有具有充分力量的理性理念”（康德意义上的“客观”），由于这个理性理念的缘故，定言律令这个先天综合命题便具有“必然的”和“客观的”效用。（参见：[2] 420）

舍勒没有看到康德赋予“义务”概念的这个意义上的“客观性”，而且即使看到，他也不会认为这与他的价值客观性有任何关联。因此，他更多地是在从各个可能的方面来区分康德的“义务”概念和自己的“伦常明察”概念。这些区分大致可以归结为以下四点：

第一、义务是一种逼迫(Nötigung)或一种强制(Zwang)。这实际上也是为康德自己所承认：“义务概念本身就已经是法则对自由随意性的一种逼迫，无论它是来自外部的逼迫，还是自身逼迫。”（参见：[3] 301）“所有义务自身都包含一个通过法则进行的逼迫的概念；伦理的义务是一个只受到内心逼迫的义务，而法权的义务则是一个受到外部逼迫的义务，而且也是一个可能受到外部立法之逼迫的义务；因而两者都是一个强制的概念，无论这强制是自身强制还是通过他人进行的强制。”（[3] 331）但舍勒进一步认为，这种逼迫不仅如康德所说是禀好的逼迫，而且同时也是对个体意愿本身的逼迫。而伦常明察不带有逼迫的特征：“只要我们自身明见地明察到，一个行动或一个愿欲是善的，我们就不会谈论‘义务’。甚至可以说，只要这个明察是一个完全相即的和理想完善的明察，它也就在明确地规定着不带有任何插进来的强制因素和逼迫因素的愿欲。”（[5] 200）

第二、义务不仅是逼迫，而且是一种“盲目的”逼迫。“在义务的逼迫中含有盲目性的因素，它本质上从属于义务。”因为义务“既不进一步‘被论证’，也不是直接明晰的”，“用‘这是我的义务’或‘义务而已’，人们更多地是断绝了对明察的精神努力，而较少地给已获得的明察以表达。”而伦常明察在本质上不带有盲目的成分，否则它就不可能被称作“明察”。在伦常明察的情况中引起争论的不是一个伦常明察是对是错，而是有没有伦常明察发生。在这点上，义务与伦常明察是相互对立的、甚至是相互排斥的。（[5] 202）

第三、义务是发自内心的逼迫，但仍然是盲目的逼迫。这种逼迫虽然不是来自外部，但却仍然作为一种“普遍有效的”而被给予。舍勒将它称作是“一个主观上受限的、完全不是对象性地建基于实事的本质价值中的‘逼迫’”。它具体地表现为：“我们具有这样的意识：每个其他人在同样的情况下都会这样做。”因此，这种逼迫往往与社会暗示混合在一起。它是一种发自内心的合群的要求，在这个意义上带有强制性。而伦常明察则不同，它是对象性的，即有其意向相关项。在这个意义上，它是“客观的”明察。用舍勒的话来说：它是“在未加篡改的意义上的对象的和客观的”。而且它往往只对伦常明察的进行者个体有效。（[5] 201）

第四、舍勒最后还确定，义务“具有一个本质上否定的和有限的特征”（[5] 202）这也可以在康德那里找到依据：“义务就是出于对法则的敬重而产生的行动的必然性。”

（[2] 400）义务的概念虽然包含了一个善良意愿的概念，“但其中夹杂着一些主观的性质”，亦即将意愿限制在一个普遍的立法上（参见：[2] 397）之所以在我们说“这只是义务”的时候往往带有无可奈何的意思，原因就在于此。而伦常明察则是肯定的（积极的）和无限的。它并不需去考虑对立面的可能与否，这是明察的特征所决定的，因此，伦常明察不是否定的，“也不需要贯穿在针对一个其价值有问题的愿欲的试图反愿欲之中。”（[5] 202）

舍勒认为，“在所有这些方面，伦常明察都区别于单纯的义务意识。即使是那些有别于作为义务而强加给我们的内容的东西、那些伦常上明晰的和善的内容，也就是说，即使是一个不同于一个单纯想当然的义务的真的和真正的义务，也仍然是伦常明察的对象。因此，不能把明察伦理学和义务伦理学——如常常发生的那样——混为一谈。它们是相互争执的。”（参见：[5] 202）

舍勒在区分义务和伦常明察中依据的历史案例是约克伯爵将军：拿破仑入侵俄国期间，普鲁士后援部队指挥官约克伯爵将军在1812年12月30日自作主张宣布解除拿破仑强迫签订的盟约，并答应俄国人，他的部队保守中立，于是拿破仑精心建立起来的统治体系开始瓦解。约克这样做虽然违反了他的国王的旨意，但他相信，时势已变，只好如此，别无他法。1813年1月3日，他在写给腓特烈·威廉的信中为自己辩解道：“只要一切在按常规进行，每一个忠臣都必须顺应时势而行。那时，这是他的义务。但今日时势已变，出现了新的情况，利用这不会再来的情况同样是他的义务。在这里讲的是一名忠实老臣的话，它几乎也是全民族的共同语言。”（参见：迪特尔·拉甫，《德意志史》，香港，1987年，59）舍勒认为，这个例子表明义务与伦常明察的冲突。约克伯爵“在陶拉格人面前并不履行他的‘义务’，而是超越出他的军事义务意识对他的指令，追随他的更高的伦常明察。”（[5] 201）

可以概括地说，在舍勒看来，义务与伦常明察的主要区别在于：义务是一种来自内心的、但盲目的（即在不知善是什么的情况下）要求行善的压力，而伦常明察是一种主动的、直接的对善的把握。

### 三、“伦常明察”与“良知”

在论述“义务意识”与“伦常明察”之区别的时候，我们已经涉及到了一些特征，它们可以使我们联想起“良知”。这并不奇怪，因为在义务意识与良知之间并不存在一条明确的分界线。例如在康德那里，“良知”与“道德感”、“爱邻人”、“自尊”一同构成接受“义务”概念的主体条件。拥有这些“道德属性”是拥有义务意识的前提。（参见：[3] 338）而在梯利看来，义务感和责任感是良知的组成部分。（参见：《伦理学导论》，51）

康德与亚里士多德在伦理学上的一个重要区别在于，康德坚持德性的先天性。这也包括良知，他认为：“良知同样不是某种习得的东西，并且没有义务去获取一个良知，相反，每个人作为伦常的生物都自身原初就拥有一个良知。”（[3] 341）但是，康德作为超越论者，仍然像在知识论中一样，也在德性论中为后天的经验保留了位置。

在舍勒这方面，他很难被视作一位良知论者，至少他不会把良知当作自己伦理学中的核心环节。或许这是亚里士多德影响的痕迹。但更主要的原因可能在于：对于舍勒来说，诉诸良知是一种主体主义色彩过于强烈的做法，它忽略了作为意向相关项的伦常价值。这也构成舍勒所理解的良知与伦常明察的基本区别。

因此，舍勒在良知问题上的态度总体上可以归结为两点：一方面，他批评康德的良知观及其以良知为核心的道德形而上学。他认为，“康德曾赋予他的自律概念以一个主体主义的转向，按照这个转向，伦常明察和伦常愿欲不再被区分，同时善和恶这两个词的意义被回归到理性人格所自身给予的一个规范法则上（‘自身立法’）；惟有这个主体主义的转向才会从一开始就排除了一个以前的自律人格行为的价值内涵对个体而言他律的转递形式。倘若人们把这种（康德式的）对‘自律’之理解等同于自律一般，那么人们就必须完全回绝一种‘自律的’伦理学的观念。然而我们认为这个术语是不适当的和迷惑人的。它使人忽略了一点：所有客观伦常的有价值之物也在本质上是与‘自律的’人格行为联结在一起的，无论对这些行为原初所从属的特定个体人格的规定有多么困难。”（[5] 487-488）

引文中最后提到的“所有客观伦常的有价值之物”是指以往的自律人格行为所创建的价值。它构成自律的客观内涵。如果康德强调个体的自律和自身立法，那么这些包含在自

律一般之中的客观内涵就会被排除和摒弃。这样，伦理的概念最终就会被还原到个体自己为自己所制定的法则上，以至于最后不复存在。因为如果所有个体都自在自为地生活，也就没有了伦理生活的任何形式。舍勒这种批评当然是将康德的观点推至极端之后而进行的批评。

但是，无论如何，良知概念本身含有的浓烈主观色彩使得它的确常常被用作和看作极端个体主体主义伦理学的基石。例如黑格尔曾经在舍勒之前就对良知做了类似的处理，他在《法哲学原理》中把“良知”看作是个体意志活动的无内容的主观形式，也就是无意向相关项的主体活动，它的过度发展会使主体随意性在伦理道德中占上风。〔5〕

这也构成舍勒在良知问题上的主要论述意图，即：通过对意向相关项方面的强调，明确地将他自己的“伦常明察”区别于康德和一般意义上的“良知”。他认为：“‘良知’首先不与伦常明察同义，或者也不仅仅与这方面的‘能力’同义。对什么是善和恶的明见明察，本质上是不可能有欺罔的（可能有欺罔的只是在于，是否有这样一个明察摆在面前），而‘良知欺罔’却也是存在的。”〔5〕 324）

显然，这样的区分看起来并不是十分得力。这也是舍勒的良知批判中的一个关节点，因为从这里可以看出，对伦常明察与良知的本质区分，比对伦常明察与义务意识的区分要困难得多。

这个困难首先在于：从概念上说，良知并不像义务那样，本来就含有盲目逼迫的因素，相反，良知始终被看作是一种“知”，无论它是自知还是共知。尽管也会有良知欺罔的现象存在，或者说，尽管也会有无良知的情况出现，但是，一方面，正如康德所说，“无良知并不是良知的匮乏，而是那种不面向良知之判断的习气(Hang)。但如果有人有意识地根据良知来行动，那么就不能在罪与无罪方面对他提出任何要求。”〔3〕 342）我们通常所说的良心坏了，也不是指良知的做出恶的决定，而是指不去倾听良知的声音。

另一方面，如果舍勒说，“人们不能以这样的借口来取消‘良知欺罔’的事实（例如像J. G. 费希特和弗里茨所做的那样），即：可能出错的问题仅仅在于，这个向我们窃窃私语、告诉我们（只是以错误的方式）一些被我们看作是良知陈述的东西，它究竟是良知，还是另一种感觉或冲动？”〔5〕 324），那么在前面舍勒用来证明伦常明察的确然性时所用的论据的第三项也就同样会受到质疑：伦常明察是否也会出错？如果我们不能把良知欺罔归结为良知的不存在，那么我们也把伦常明察的错误归结为伦常明察的不存在。也就是说，当人们坚持自己有良知或伦常明察，而它们最后又被证明是错误的时候，人们实际上有同样的借口说，那个原先被当作良知或伦常明察的东西，实际上不是良知或伦常明察。

舍勒本人可能已经意识到了这一点，因此他在区分伦常明察和良知时，更多偏重于对良知的内在性和主观性的批评，一如他在区分伦常明察与义务意识时偏重于批评后者的盲目性和强制性。他认为，伦常明察是对客观价值的把握，而良知与客观价值没有关联，因此会出现“良知自由”的情况，亦即不受伦常价值束缚的情况。他因而反对这样一种“自明的”学说，即认为：“所有伦常的价值判断都是‘主观的’，道理很简单，因为这些判断建立在‘良知’之陈述的基础上，而公认的‘良知自由原则’排除了通过另一种明察之机制来修正良知陈述的可能。”〔5〕 321）

舍勒对此相对地提出“伦常明察”的理论。由于伦常明察受到它的意向相关项的牵制，不可以无拘无束、随心所欲，因此避免了主体的过度自由。也正因为此，良知往往会出错，而伦常明察则不会如此。这也是他区分伦常明察和良知的关节点：“如果‘良知’成为伦常明察的替代品，那么‘良知自由’的原则当然也就必须成为‘在所有伦常问题中的无政府’原则。每一个人都可以诉诸于他的良知，并且要求所有人绝对地承认他所说的东西。”〔5〕 326）



在舍勒看来，在“内经验”中寻找伦理根据的做法都是不可取的。这里所说的“内经验”当然也包括良知。他认为，在形形色色的感受（例如“合适的”和“不合适的”感受，“懊悔”的感受、“罪孽”的感受、“罪责”的感受等等）以及在这些感受上和感受中所觉知到的(gewahren)东西（即那些被称作“懊悔”、“罪孽”、“罪责”的东西）之间存在着根本性的差异。（参见：[5] 174）前者与主观的评判活动有关，后者与客观的价值内容有关。这就是舍勒所说的“另一种明察之机制”的要点所在。而如前所述，伦常明察的意向相关项就是各种类型的价值先天(Wertapriori)。因此他认为，“对于伦理学先天来说同样极为重要的是，这个先天绝不是指一个‘自我’、一个‘意识一般’等等的活动方式。在这里，自我（在任何意义上）也只是价值的载体，但不是价值的一个预设，或者说，不是一个‘评价着的’主体，通过它才产生出价值或可把握到价值。”（[5] 95）

在这个意义上，舍勒对“无良知”情况做了与康德不同的解释，或者说，更多的、更进一步的解释。他认为，“世上有无良知的人，这句话的意思不仅在于，这些人不去倾听那种‘声音’，或不给这种‘声音’以实践结果等等，并通过欲望冲动来克服良知的清晰；而且这句话的意思还在于，这个‘声音’本身不存在或只是很微弱地存在。只要在行动之后出现的纠正或从其他方面发出的指责唤起有关举止的坏的意识，而清楚的回忆却仍然在说，‘本来根本没有坏的想法’，这时，对良知萌动的不关注与良知欺罔之间的区别就会很清楚；同样，当一个人初次看到另一种具有较高价值的举止时，而且当这个人现在从这个新的明察出发而将自己的举止感受为或评判为是坏的时，对良知萌动的不关注与良知欺罔之间的区别也会很清楚。”（[5] 325）

对良知理论的这种批评，与舍勒对先天论中的“主体主义”的反驳是一致的。他认为，过分弘扬诉诸和个体主体，实际上“对个体自我的伦常价值的破坏最大，甚至干脆使它成为一个语词矛盾(contradictio in adjecto)。”其原因在于，我们根据无法解释个体自我的本质价值从何而来，也无法解释“个体良知”以及对一个个体而言的“善”从何而来，除非我们像康德那样将个体经验自我再回溯到先验自我上，并且因此而把个体自我“仅仅看作是一种对那个先验自我的经验损坏”（参见：[5] 96）。

舍勒曾以耶稣和苏格拉底为例，说明他们并不是比同时代在本性上更善，而是比同时代更早地看到了客观的善的价值，或者说，这个善的价值仅仅对他们显现出来。因此，个体主体与社会主体（交互主体）在价值问题上的矛盾和冲突，在他看来只有在承认客观价值的情况下才能解决。

至此已经可以发现，舍勒对康德伦理学的批评以及对自己伦理学的弘扬主要表现在两个方面，一方面是批评“义务”概念的外在性、强制性和盲目性，另一方面是批评“良知”概念的内在性、自由性和随意性，前一种批评主要涉及单纯的道德客体性，后一种批评主要涉及单纯的道德主观性。如果我们把伦常明察看作是一种在本质直观中对客观的善的价值把握，那么伦常明察就是一种既有别于义务，又有别于良知的伦理认识活动，当然，这个命题换一种说法就是：它是一个处在义务意识和良知之间的伦理认识活动。

如果我们必须回答伦常明察距离哪一个更近：是康德的义务意识概念，还是他的良知概念，那么舍勒很可能会选择后者良知。

舍勒在一定程度上承认伦常明察和良知之间的共性，这个共性在于：它们都可以是对个体而言的明见性。因此，在伦常明察和良知的情况中，交互主体的普遍共识都不构成必要条件。舍勒说，“我们将会看到，在严格客观的明察中存在着这样一种明见性，即：一个特定的意愿、行动、存在只是对一个个体而言、例如对‘我’而言的善，它并不能被普遍化；我们甚至还可以看到：对一个存在和状态的纯粹的、完全的和绝对伦常价值的伦常明察，自身就必定会始终地并且必然地带有这种局限在个体之上的特征；而且这

明察越是相即（也就是说，越是‘客观’），它也就越是必定带有这种特征。”（[5] 322）这印证了、也代表了舍勒在伦理学中所持的一个信念：道德法则不是个体主体的，也不是交互主体的，因为伦常明察所把握到的伦常价值是客观存在的。究竟是个体还是群体把握到这个客观价值，这对这个价值本身来说是无关紧要的。

这样，伦常法则的普遍有效性在舍勒这里便不再成为伦理学或伦理法则的“公理”。他将这种对普遍有效性的要求看作是近代思想所导致的一个弊端：“我们在总体上趋向于过高地估计我们的价值判断的共同性——其所以会有这种过高的估计，是因为我们所有人都生来就倾向于用‘别人也曾这么做’来为我们的行为做论证和道歉。”（[5] 322）

在这个问题上，舍勒对待康德的定言律令的伦理原则与对待胡塞尔的本质直观的知识法则的态度是一致的：他不认为作为意向相关项的真理——无论是伦常价值，还是知识理念——必定可以随时随地显现在作为伦常明察或观念直观的相关意向活动中。因此舍勒既批评胡塞尔在“自由想像的变更”的现象学方法中（具体论述可以参见笔者《现象学及其效应》，北京：三联书店，1995年，80—81）所含有的普遍性要求，也批评康德在“定言律令”（“你应该这样行动，使你的每个行为都能成为一切人的行为的普遍准则。”参见：[2] 421）所含有的普遍性要求。

在这里，舍勒尤其针对康德的“普遍准则”提出批评：“这种对社群支点的趋向是如此之大，它甚至使康德远远偏离真理，以致于他想把一个意愿公理的单纯普遍化能力当作这种能力的伦常正确性的标准。”（[5] 388）舍勒在自己的伦理学主张中干脆排斥这种普遍化要求，并且认为，“这种对‘公理’之普遍化能力的排斥不仅不会妨碍严格的客观性和这种明察的负责特征，而且这种排斥甚至必须如此彻底进行，以致于我们所获得的完全是对绝对的善之本身的最终的、明见的、完全相即的最严格明察，而不仅仅是一些能够用来压制冲动的规则，它们只会模糊并歪曲这种单纯的明察能力。”（[5] 322-323）

由此看来，对普遍性的排斥和对个体性的诉诸是伦常明察和良知都具有的一个共性。但即便在这个共同点上，舍勒仍然指出两者的差异：就良知而言，它所关涉的善只是对这个良知拥有者个体而言的善，只对他具有约束力。一个类似“这是你的并且仅仅是你的善，它始终是对他人而言的善”的良知陈述必定是自相背谬的。

而在伦常明察那里情况则不同，舍勒认为，“有一些伦常明察导向普遍有效的规范之伦常价值，而另一些伦常明察则仅仅导向那些‘为’一个个体或‘为’一个群组来说自在的善；而这两种明察具有相同的严格性和客观性。”（[5] 327）

也就是说，良知涉及的只是对个体而言的善，伦常明察则既可以涉及对于个体而言的善，也可以涉及对群体而言的善，乃至对全体而言的善。而且如前所述，客观的伦常价值究竟是显现在个体中还是显现在群体中，这对于这个伦理价值本身而言并不是一个根本性的问题。

在完成这个区分之后，舍勒可以对伦常明察与良知的关系总结说：“‘良知’的合法意义现在就在于：1）它只是伦常明察的个体的经济化形式，2）这种明察只是在这样一个程度上和这样的界限内被展示出来，即：它指向‘为我’的自在的善。”（[5] 327）

由此可见，舍勒对良知的评价在总体上是积极的。但同时也必须强调，在他那里，良知与伦常明察相比，始终处在次要的地位。这乃是因为，伦常明察可以取代良知，但反之则是不可行的。在这个意义上，舍勒把良知看作是“作为本己个体认识活动和伦常经验对伦常明察的贡献之总和”，是“各种明察中最终伦常明察的一个经济化形式”。（参见：[5] 325）

除此之外，伦常明察和良知的区别还表现在另一点上：良知必须与权威定理与传统内涵共同作用和相互纠正（因为它们都只是主观的认识源泉），才有可能保证人们从主观上最大限度地获得对善的明察。而伦常明察则可以独自获取所有这些伦常明察的源泉，因为它可以在明见的自身被给予性中直接把握到：什么是善、什么不是善。（参见：[5] 325-326）

从所有这些关于良知的观点来看，我们可以说，舍勒在良知问题上距离黑格尔比距离康德更近。

#### 四、总结

从前面的论述我们可以看到舍勒的伦理学思想与亚里士多德和康德的伦理学思想的一些联系和差异。这里可以做一个扼要的概括和总结：

1. 由于我们在这里考察的是舍勒伦理学的现象学方法，因此没有专门涉及他的伦理学的价值论本体思想，也无法显示他的质料的价值伦理学与亚里士多德的伦理学之间的根本差异。这可能会引起读者的误解，就像哈特曼在初读《形式主义》时所做的误释一样，以为“舍勒的思想可以为理解亚里士多德提供新的启示”。舍勒本人在第三版的前言中对此做了反驳。他认为自己的伦理学与亚里士多德的伦理学的区别在于：“亚里士多德既不了解对‘善业’和‘价值’之间的明确划分，也不具备一个本己的、不依赖于存在的独立性和程度（即不依赖于作为任何事物之基础的隐德莱希目的活动之表现尺度的）的价值概念。”他甚至认为，只是康德摧毁了亚里士多德的古典善业伦理学和目的伦理学的形式之后，质料的价值伦理学才能够产生。（[5] 20）

2. 因为论题的关系，这里同样放弃了对舍勒与康德之间的一个基本差异的讨论：舍勒的质料伦理学与康德的形式伦理学之间的差异。简单地说，由于舍勒坚持价值的客观性，包括伦常价值的客观性，因此他常常与黑格尔站在同一个战壕里，并与康德形成对峙的状态。这也体现在这里所讨论的伦理学方法分歧上。可以说，康德伦理学与舍勒的伦理学之间的差异，除了形式伦理学和质料伦理学的差异以外，还体现在两个方面：一方面是明察伦理学与义务伦理学之间的差异，另一方面是价值伦理学（他律的或神律的伦理学）与自律伦理学之间的差异。

3. 但正是在这里，舍勒所主张的“伦常明察”尤其显出现象学伦理学方法的特征：意向活动与意向相关项的统一。舍勒将它们归结为两种根本性的本质联系：“第一个本质联系在于行为本质和对象本质之间的联系！”“第二个本质联系是行为和‘人格’与对象和‘世界’的本质联系。”（[5] 96，注）我们在这里讨论的只是第一个本质联系。

从以上这些角度来看，我们可以认同M. S. 弗林斯对舍勒《形式主义》的评价：“毫无疑问，这本书代表了本世纪伦理学的主要成就，并且，与亚里士多德的《伦理学》和康德的《实践理性批判》一样，它是哲学史上有关伦理学的最深刻、最广博以及最赋予独创性的著作。”（弗林斯，《舍勒思想评述》，王芃译，华夏出版社，2004年，70）

主要引用文献：

1. Aristoteles: Philosophische Schriften, in sechs Bänden, Übersetzt von Hermann Bonitz, Eugen Rolfes, Horst Seidl und Hans Günter Zekl, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1995, Band 3: Nikomachische Ethik.

亚里士多德：《尼哥马可伦理学》，廖申白译，北京：商务印书馆，2003年。

2. Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1957. (Vgl. Kant-W Bd. 7)

康德：《道德形而上学基础》，苗力田译，上海：上海人民出版社，2002年。

3. Immanuel Kant: Die Metaphysik der Sitten (zweiter Teil), Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1990. Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie, (Vgl. Kant-W Bd. 8)

4. Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1985. (Vgl. Kant-W Bd. 7)

康德：《实践理性批判》，韩水法译，北京：商务印书馆，1999年。

5. Max Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Bern und München: Francke Verlag 1980.

舍勒：《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学。为一门伦理学人格主义奠基的新尝试》（在文中简称为《形式主义》），倪梁康译，北京：三联书店，2004年。

-----  
---

[①] 麦金太尔认为“善”(avgaqov)和“德性”(ajreth;)在希腊语中是同源词，后者是前者的名词，而且后者“通常是并且可能是被误译为‘德性’”。以上参见麦金太尔，《伦理学简史》，龚群译，北京：商务印书馆，2003年，31。——麦金太尔在此语焉不详，不知这个误译是否指拉丁文的“德性”(virtus)是对“善”(avgaqov)的误译？但在此之前，斯多亚学派已经把“德性”等同于最高的善了。

[②] 有的解释者认为，在亚里士多德那里，文化的可能性建基于明智和技术这两个理智德性之上，而自然的必然性则是通过科学、智慧和努斯这三个理智德性来认识的。

[③] 参见：Kirchner/Michaelis: Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe, S. 2310 ff. Digitale Bibliothek Band 3: Geschichte der Philosophie, S. 13235 (vgl. Kirchner/Michaelis, S. 652 ff.)

[④] 在德语中，“伦常明察”(sittliche Einsicht)只是对“phronesis”的一种最常见的翻译，此外还有译作“聪明Klugheit”、“思虑Besonnenheit”等等。

[⑤] 当然，黑格尔在早期曾主张良知中有共知的因素。具体参见笔者的论文“良知：在

‘自知’与‘共知’之间——欧洲哲学中‘良知’概念的结构内涵与历史发展”，载于：《中国学术》第一辑，北京：商务印书馆，2000年。

文章来源：<http://www.frchina.net/data/detail.php?id=7389>

上一篇：廖申白：论西方主流正义概念发展中的嬗变与综合  
下一篇：何怀宏：诺齐克与罗尔斯之争

责任编辑：cnecn

查看评论(0)	打印本文	Email给朋友	返回顶部
---------	------	----------	------

相关文章

没有相关文章

>

发表评论(限255个字符)

姓名： 共0字

内容：