

舍勒的先验论及其对康德的批判

张志平

(上海师范大学 法商学院, 上海, 200234)

摘要: 在康德那里, 所谓“先验”就是指独立于人的经验。这种先验论不仅是康德认识论的基础, 也是他伦理学的基础。而在舍勒看来, 先验并不意味着独立于人的任何经验, 而仅仅独立于人的非现象学经验。基于此, 舍勒认为, 康德的先验论是纯粹形式主义的, 毫无事实依据。他对康德的批判尽管一针见血, 但仍落入了基础主义的窠臼。

关键词: 先验论; 舍勒; 康德; 批判

在西方哲学传统中, “先验论”(apriorism) 一直是理性主义哲学家为知识的确定性和普遍性辩护的理由。古希腊的哲学家柏拉图认为, 人的灵魂在和肉体结合之前居住在理念世界中并拥有关于理念世界的知识, 只是在和肉体结合后受到肉体的干扰才遗忘了这些知识; 为了重新获得有关理念世界的知识, 人们就必须在具体事物的启发下去回忆它。从广义上讲, 柏拉图的“回忆说”就是先验论最原始的形式。到了近代, 以寻求知识的“阿基米德点”为己任的理性主义哲学家笛卡儿也同样认为, 我们内心清楚、明白的观念不可能来自我们的感官经验, 而是天赋的或者由上帝放在人心中的。他的“天赋观念说”遭到经验论哲学家的强烈反对, 致使人们不得不重新审视知识的本性问题。为了调和唯理论和经验论的矛盾, 德国古典哲学的奠基人康德把知识的构成分为形式和材料两个方面。他把知识的形式归诸先天, 如先天直观形式、先天知性范畴, 认为它们是一切知识具

有绝对必然性和普遍有效性的根本保证, 而把知识的材料归诸后天, 认为它们来源于自在之物对感官的刺激。由此, 康德就把前人实质的先验论转化成形式的先验论。也就是说, 在柏拉图和笛卡儿那里, 人所拥有的知识内容本身在与生俱来的或天赋的意义上是先天的、不依赖于后天的感性经验的, 而在康德这里, 只有先于经验又使经验得以可能的知识的形式是先天的、独立于感性经验的, 而知识的内容本身仍来自于感性经验。

舍勒(Max Scheler, 1874—1928) 是一战后声誉仅次于胡塞尔的、德国著名的现象学家。仅就通过先验性来奠定知识的确定性基础而言, 他的思想和康德等人的先验论是一致的。他说: “在一个本质要点上, 在现象学哲学与所谓的先验认识的不同学派之间存在着深刻的相似性。它们的操作方式具有如此的属性, 以至于它们的结论完全不依赖于人类本性的特殊组织, 甚至不依赖于行为者的事实性组织。”^[1] 而

收稿日期: 2001-10-20

作者简介: 张志平(1968.8-), 男, 陕西省人, 哲学博士, 上海师范大学法商学院讲师。

在对先验的具体理解上,舍勒和康德等人就出现了较大的分歧。舍勒认为,先验并不意味着与后天对立,相反,它就存在于人的后天经验当中;但是,在后天经验当中,人不能通过非现象学经验去发现它,而只能通过现象学经验去发现它。并且,先验不仅具有知识论的含义,更具有本体论的含义。正是基于这种理解,他对传统先验论、特别是康德的先验认识论和形式主义伦理学进行了有力批判。

本文拟首先介绍舍勒的先验论思想及其对康德先验认识论和伦理学的批判,然后再对两人先验论的得失加以具体剖析。

一、舍勒的先验论思想

通常,当我们说某些观念或定律先验为真时,总是意指它们具有绝对的确定性并因此独立于人的任何经验。对此,舍勒持有不同意见。在他看来,先验为真的观念和定律本身并不能独立于所有的经验,仅独立于非现象学经验。因为,现象学经验中的先验事实乃是我们的观念或定律先验为真的基础,也就是说,只有当它们与先验事实相符时,才是先验为真的。正是在此意义上,舍勒指出:“先验完全属于被给予之物,属于事实领域。”^①

舍勒所说的先验事实是指在现象学经验中被给予的现象本身。那么,什么是现象学经验?什么是非现象学经验?对此,舍勒的说法是:一、现象学经验原则上是对被给予之物本身的直接经验,它不以任何符号、象征、指示为中介,也不会掺杂任何理论假设。与之相反,非现象学经验则是一种间接经验,它或者以符号、象征、指示为中介,或者以预先的理论解释和概念为导向对“事实”做出人为的筹划和构造。二、现象学经验是纯粹“内在”的经验,由于它所包含的仅仅是在直观中绝对“自身”被给予之物,所以在其中被意指之物与被给予之物是完全吻合的。与之相反,非现象学经验原则上是“外在”的经验。由于它超出了直观范围,所以在其中被意指之物实际上并没有完全被给予。三、现象学经验是人通过精神直观获得的,由于精

神直观克服了感官组织或环境对人的束缚,使人能与事实本身进行直接交往,所以在精神直观中被给予的对象就具有绝对的确定性。与之相反,非现象学经验则是人通过感性直观获得的,由于感性直观受人的生理条件或自然环境限制,所以它的普遍性结论原则上只能通过无穷的观察和归纳才能证实,从而是不确定的或相对的。^②

我们可以把上述舍勒有关现象学经验和非现象学经验的区分概括为一句话,那就是,现象学经验是在精神直观中获得的、有关内在的、完全自身被给予之物的直接经验,而非现象学经验则是在感性直观中获得的、有关超越的、被意指之物的间接经验。由此可见,舍勒所谓的“现象学经验”就是直接向我们所显现的、最纯粹的事实本身。要直面到这样的事实,人就必须抛弃他的一切理论预设和日常偏见,甚至克服其感官组织的限制。

由于现象学经验中的事实具有本体论的地位,或者说它是绝对在先的,所以,知识的先验性只具有派生的意义。也就是说,先验的知识只有以现象学经验中的事实本身为基础,它的先验性才有充足的根据。正因如此,舍勒指出,从严格意义上讲,先验之物并非思想之物,而就是现象学经验中所显现出来的事实本身。先验事实的特点在于:它乃是本质之物,既不可能更多、也不可能更少地被给予,而是完全自身被给予的,并因此具有绝对的确定性;它先于我们的观察和归纳,并构成任何观察和归纳得以进行的前提;以它为基础的概念和定律是不可定义、不可论证的,否则就会陷入循环定义或循环论证,因为这些概念和定律只能借助先验事实来充实自己,但先验事实本身却只能显示而不能证明。^③

针对舍勒所说的现象学经验,也许人们会问,如果一位现象学家说他在自己的精神直观中“看到”某种先验事实,而另一位现象学家却对此表示否认,那该怎么办呢?对此,舍勒的回答是:现象学经验并不排斥这样一种可能,即某个特定的先验事实仅对某个特定的个体呈现自身;这种先验事实虽然仅仅对个体有效,但仍然

是严格客观的和绝对明证的。此外,一个“先验事实”如果只被“我”看到而没有被“你”看到,这可能是因为我:我认为直观到了某物,而事实上我并没有直观到,也就是说,我把非明证性的东西当成了明证性的东西;或者,我向你指明我直观到这个先验事实的方式是有问题的,致使你无法“看见”它;或者,可能你自己没有理解我,你自己在现象学意义上弄错了。⁵在舍勒看来,“我”和“你”之间的这种“现象学争论”,最终只能通过让对方看到先验事实本身的方式来加以解决。虽然解决这类争论比解决其他争论更困难,但是,问题一旦解决,人们就会对之有更彻底、更深入的认识。

由上可见,舍勒现象学先验论的实质就在于实事求是,即只关注直接向我们呈现出来的现象本身,而绝不去超越它。当舍勒说,现象学乃是一切武断而华而不实的哲学的对立面时⁶,他所强调的正是现象学的求实精神。

二、对康德认识论的批判

康德是哲学史上“哥白尼”革命的开创者。在他那里,认识活动不再像传统哲学所认为的那样是主体消极地反映外在客体的过程,而是主体对感性材料进行积极加工、主动整理的过程。对康德而言,认知主体之所以能够对感觉材料进行加工、整理并获得普遍有效的知识,是因为他拥有先天的直观形式和知性范畴。由于康德的先验论未能解决这些直观形式和知性范畴的来源问题,这就为舍勒的批判留下了把柄。

舍勒认为,把“先验之物”等同于“形式之物”、“思想之物”,又把“后天之物”等同于“质料之物”、“感性之物”构成了康德哲学的基本错误⁷。这是因为,任何范畴或原理都不可能像康德的先天直观形式、先天知性范畴和先验逻辑原理那样先验为真,除非它是建立在先验事实的基础上,而先验事实作为绝对自身被给予之物就是在我们的现象学经验中“后天”呈现出来的“质料”和“对象”⁸。康德不顾及先验事实的存在而把他所谓的知性范畴或先验逻辑原理视为绝对确定的,这只能使它们变得莫名其妙

和不可理解。事实上,先天与后天的对立,并不像康德所说的那样是非经验与经验、形式与质料的对立,而是两种不同经验即现象学经验与非现象学经验的对立。就先天之物和后天之物均来自经验而言,它们都是质料之物。所不同的是,前者是通过我们的精神直观被给予的,而后者是通过我们的感性直观被给予的。康德之所以错误地把所有的质料之物都等同于感性之物,是因为他不是从“什么是被给予的”而是从“什么是能被给予的”出发进行思考的,或者说,他不是从一元的现象本身而是从主体与自在之物的二元对立出发进行思考的。从二元论出发,康德必然会把我们的感性功能无法涉及的东西视为不“能”被给予我们的“自在之物”,而把那些“能”给予我们的经验内涵当成是主体通过其先天形式加工、整理过的结果。但事实是,当我们认为某种经验是感性的时,“感性”一词只表明这些经验或通过视觉、或通过听觉、或通过触觉被传送,并不表明传送经验的感官可以对这些经验的内涵本身进行规定。例如,一个物体的颜色或形状虽然是通过我们的眼睛看到的,但视觉本身并不构成颜色和形状的组成部分;充其量,它只为物体的颜色或形状向我们呈现提供了条件。康德二元论的错误就在于,它不是直接关注在意识的意向性活动中完全自身被给予的东西,而是从外在于意识活动和意识对象之意向性关系的因果推理出发。这样,外在于意向性的东西如“自在之物”就成了经验的原本内涵,这种内涵虽然不是感性的,但也不能直接被给予我们。但是,如果从一元论出发,在现象本身中去直观什么在此显现以及它如何显现,我们就不会犯这种错误,因为被给予之物就是它自身,它既没有一个脱离于意识之意向性之外的原本内涵,也不是我们的感性功能整理、加工过的结果。

如果说,从现象学出发,康德之纯粹形式的先验论根本就不能成立,那么,康德之把先天直观形式和知性范畴视为知识的普遍有效性与必然性的保证也就缺乏依据。舍勒指出,以前人们所说的“必然性”都首先意味着两个概念或定律,如根据与结果、前提与结论之间的确定关

系^⑧,而在现象学中,首要的不是概念或定律之间的必然性关系,而是对事实本身的先验明察。也就是说,康德之把先验性等同于必然性是本末倒置的,因为康德不是在对先验事实明察的基础上确立知识的必然性,而是把必然性归结为先验主体的统觉,归结为先验主体通过先天直观形式和知性范畴对表象进行的联结。“普遍性”一词同样如此。通常,人们用“普遍性”表示概念或定律对所有主体或对某种事实类型中所有对象的有效性,即概念或定律相对于主体或对象的适用范围,但就先验事实自身而言,由于它既非一般的也非个别的,所以与普遍性无关。只是当我们把建立在先验事实基础上的概念或定律与对象或主体联系起来考虑时,这些概念或定律才获得了一种具有“普遍性”的可能,但也只是可能而已。也就是说,先验概念或定律本身并不等于普遍性,因为在它们之中也存在着普遍性与非普遍性之分。例如,当某一定律的先验内涵可以在许多对象中显现出来时,相对于这些对象而言,它就是普遍的;但也有一些定律的先验内涵仅在一个个体中显现出来,这样,它们就是非普遍的。同样,有些定律的先验内涵可以被许多主体明察,相对于这些主体而言,它们就是普遍的;但也有一些定律的先验内涵只能被一个主体明察,这样,它们就是非普遍的。

舍勒对康德形式主义先验论的批判,从某种意义上讲,也是对胡塞尔先验唯心论的批判。在《欧洲科学的危机与超验现象学》中,胡塞尔对康德的思想做了这样的评价:“先验哲学越彻底,它就越纯真,就越多地完成它作为哲学的使命;并且,只有当哲学家最清楚地理解自己是作为最初源泉起作用的主体时,先验哲学才回到它的实际的和真正的存在中去,才回到它实际的和真正的开端中去;那么,我们就必须承认,在另一方面康德哲学是处在一条与我们所定义的先验哲学的形式的、一般的意义相一致的道路上。它是一种在反对前科学的和科学的客观主义的斗争中回到作为一切客观主义的授予和对存有的认定的最终所在地的认知的主体中去的哲学。”^⑨在此,像康德一样,胡塞尔也把先验

归于主体一方,认为一切对象性观念归根到底都可追溯到先验主体那里,因为正是先验主体通过其意识活动构成了这些对象性观念。胡塞尔这种先验唯心论的观点和舍勒的立场恰恰相反,因为,对舍勒来说,先验事实虽然是在我们的精神直观中被原初给予的,但它却独立于我们的意识活动,并构成了真正的实在本身。

三、对康德伦理学的批判

康德把理性分为理论理性和实践理性,认为它们是人的两种先验能力。前者以知识为对象,旨在揭示自然的必然性,为自然立法;后者以“至善”为对象,旨在探求普遍的道德法则,实现人的自由意志,为自由立法。但就其先验品格而言,两者又是一致的。理论理性通过其先验的直观形式和知性范畴确保了知识的普遍有效性,实践理性则通过其先验的绝对命令使人的道德生活成为可能。

在康德那里,作为道德律的绝对命令是一种任何人都普遍具有的、无条件的、必然的、先验的指挥行为的力量,它不受任何经验、情感欲望、利害关系以及效果有无的限制,只以自身为根据。由于它并没有具体规定人应该做什么、不应该做什么,只从形式上为人的道德行为指明了方向,所以,舍勒认为,康德的伦理学乃是一种形式主义的先验伦理学。

在舍勒看来,康德这种形式主义的先验伦理学由于缺少事实的基础,就只能是空洞的并使人的道德生活成为不可能。这是因为,就像在理论研究中先验事实是我们的概念和定律先验为真的条件一样,在伦理学中,先验价值也是我们的价值判断和道德评估正确无误的前提。在此,先验价值其实也属于先验事实领域,只是为了表明它与人心之偏好相关,舍勒才把它作为先验事实的一种特殊类型单列出来。舍勒认为,正是通过喜好、厌恶等人心的偏好活动,先验价值才向我们显现出来。先验价值既不像康德的绝对命令那样是主体的一种先验能力,也不是我们通过经验观察或经验归纳概括出来的,相反,它乃是我们怀抱现象学态度进行价值

直观的结果。也就是说,通过对具体的价值主体和价值客体的存在存而不论,我们就能直接把握那绝对自身被给予的先验价值及其等级秩序本身。在此,如果没有各种具体的感受行为和价值载体,也就不存在先验的价值及其等级秩序,但先验的价值及其等级秩序并不依我们主观的情感活动或具体的现实事物为转移。^①例如,如果没有这样那样的快乐或不快乐的感受,如果没有这样那样给我们造成快乐或不快乐感受的事物,也就不存在快乐和不快乐的价值。但不论我们此时快乐还是彼时快乐,也不论这件事还是那件事让人快乐,快乐和不快乐作为先验价值都始终存在。一旦直观到这些先验价值及它们之间的等级秩序,并把它们表述出来,就形成了我们先验的价值认识。只有以这种价值认识为准绳,我们所做的价值判断与道德评估才能有根有据。也就是说,只有当我们的道德行为或道德意愿自发自愿地符合先验的价值等级秩序时,它在道德上才是善的,否则就是恶的。

基于上述认识,舍勒批判了康德的形式主义先验伦理学。在他看来,把人的一切情感活动都视为混乱无序的,并认为由此获得的道德认识只具有或然性,这是康德伦理学的首要错误。这是因为,在人心中同样存在着客观的价值等级秩序,如精神价值高于生命价值,生命价值高于感官价值等。其次,康德把实践理性的绝对命令视为具有应当必然性的道德法则同样也十分荒谬,因为任何道德法则本身都没有应当的必然性,它们的应当必然性必须建立在对先验价值及其等级秩序进行现象学明察的基础上。这就像当我们说“小心触电”时,我们是以“电流会伤及生命”这一事实为根据的一样。由于康德的绝对命令没有以先验价值为基础,所以它只能是主体一相情愿的产物,康德由此出发所做的一切努力只会证明伦理学的不可能。此外,由于康德把先验的实践理性规律视为先验自我的活动形式,这就使得他的先验价值论与唯心主义有着非常密切的联系。而在舍勒看来,自我既非价值的前设,更非价值的创造者。也就是说,先验价值虽然是在自我的情感感受

中显现出来的,但它们却绝对独立于自我的情感感受而是自身被给予的。更何况,如果我们把先验自我的道德法则归结为“先验自我的”活动形式,那从一开始就会否认个体良知的存在。这是因为,个体始终是经验的个体,他必然要生活在自己的情感活动与欲望冲动之中。而从康德的角度出发,个体的每一经验行为都会构成对其“先验自我”之纯而又纯的“道德良知”或“善良意志”的冲击。倘若如此,每个个体自我都不可能像康德的绝对命令所要求的那样拥有良知并成为有道德的人。最后,康德伦理学所强调的是普遍的人对人的善,因为他试图建立的道德理想国就是人与人绝对不会发生任何冲突的目的王国,理性的绝对命令就是这一目的王国得以实现的保证。而在舍勒看来,由于先验的价值秩序潜存于每个人的情感感受当中,所以也存在着对个体并且仅仅是对个体而言的善。也就是说,只要个体按照存在于他心中的先验价值的等级秩序去生活,他在道德上就是善的。

综上所述,舍勒和康德在伦理学上的根本分歧就在于:后者以实践理性的绝对命令作为伦理学的基础,从而排斥了道德得以可能的人心诉求,也使实践理性的绝对命令变得苍白无力;而对前者来说,只有以现象学直观中的人心之偏好为依据,伦理学才会有其现实的基础。简言之,康德把服从实践理性之要求的自由意志视为道德之所以可能的前提,舍勒却把是否服从人心之本然的召唤视为善与恶的标准。

四、简短的评论

康德以后,除舍勒之外,几乎没有人对他的认识论及伦理学提出过真正的挑战。由于舍勒在批判康德形式主义先验论的基础上,创建了一种与康德的形式主义伦理学完全不同的非形式的质料伦理学,所以,他又被 20 世纪唯一可与亚里士多德和康德并驾齐驱的伦理学家。^②

在我们看来,这种评价是有道理的。这是因为,在其先验认识论和形式主义伦理学中,由于康德把先验视为独立于人的认知生活和实践

生活并使它们得以可能的先决条件,这就使他的先天直观形式、先天知性范畴和实践理性的绝对命令成为无水之源、无本之木。而舍勒对他的批判无疑是一针见血的。因为缺少与世界本身的直接交往,无论是我们的理论生活还是实践生活都是不可能的。事实上,康德本人所宣称的道德法则也首先是基于他面对世界的内心渴望,其次才是实践理性所宣布的绝对命令。为什么要始终把人当目的而不当手段呢?这不正说明在康德的情感感受中存在着对人的尊严的价值偏好吗?而这正应合了舍勒所发现的人心之偏爱精神价值胜于实用价值这一客观的价值等级秩序。

不过,无论是在对康德先验认识论的批判中还是在康德形式主义伦理学的批判中,舍勒都犯了和康德同样的错误,那就是把作为认识主体和道德主体的人加以抽象化和非历史化。也就是说,在舍勒那里,人同样不是一个为肉体、时空、历史、传统、文化所限制的人,而是一个纯粹精神的人。在此,精神是什么?它犹如一面非常平滑并且一尘不染的明镜,能够把先验事实或先验价值所具有的原初的先验内涵直接而又本源地置入我们心中。舍勒的这种哲学观念其实仍是罗蒂在其《哲学与自然之镜》中所曾批判过的那种“镜喻”哲学。“镜喻”哲学试图让人的心灵成为一面伟大的镜子,这也就意味着哲学家或者不食人间烟火,或者能在历史、传统与文化之外守护本真的思想。

对纯粹精神之人的强调致使舍勒也忽视了语言对人之认识的规定。舍勒说,哲学认识就其本质而言,是一种非象征性、非符号性的认识,也就是说,它所追求的是一个本身就是如其所是的存在,因此,哲学在事实上既不能以现有的自然语言及概念划分为前提,也不能为其研究创造某个人工的符号系统。如果哲学要借助于语言的话,那它也不是通过语言规定对象,而是通过语言让自身被给予的东西被直观到。^⑨对此,我们不禁要问:我们究竟是通过语言理解了对象还是通过对对象理解了语言呢?很显然,当我们通过语言来揭示直观对象时,对象的意义在某种程度上已经为语言所规定,或者说,它

已经被人所释义,否则,要描述它,我们就无法在不同的语汇之间进行取舍。对于这种矛盾,舍勒试图通过“词”来协调。他把“词”视为原现象,认为“词”比语言更为本源,人与先验事实都处于“词”中,先验事实正是通过自身的“词性”向拥有“词”的人呈现着自身的意义内涵。“词”和人的关系在于:不是人发明了“词”,而是“词”使人成其为人。那么,“词”又来自何方呢?舍勒说,唯一有意义的回答只能是,“使人会说话的词来自上帝”^⑩。从其对“词”的来源所做的近乎神秘主义的解释中,我们不难看出,舍勒所力图逃避的就是作为被负载着文化、传统的语言所规定的人的历史存在。事实上,作为历史存在,人的确像康德所说的那样拥有特定文化或传统赋予他的语言的前结构。康德的错误只在于,他把这一结构绝对化,并赋予它以为知识和道德立法的权能。在我们看来,无论是精神直观和感性直观的对象经验都不能脱离我们所拥有的前语言结构而独立存在,正是语言帮助我们形成了有关这些对象的经验本身;而语言并不是一成不变的,而是有其生成、发展的历史过程。

舍勒虽然也承认人的时间性,但他却要对人在其时间性中所负载的历史流变进行现象学还原。这种还原已经成为在“变”中找寻“不变”这种西方哲学传统的一种现代回音。由此必然导致这样的结果,即,在批判康德的先验认识论和形式主义伦理学中,舍勒采取了和康德同样的基础主义立场。这种根源于现代性的基础主义最根本的特征就是要为绝对的知识 and 绝对的道德奠定绝对的基础。而在我们看来,哲学家能贡献给世界的并不是绝对的真理,而是在历史中用自己的思想不断参与历史的生成。

事实上,人的确像康德所说的那样拥有理解的前语言结构,即负载历史并因此带有成见或偏见,而不像舍勒所说的那样是一尘不染的明镜;与此同时,这种理解的前语言结构也像舍勒所说的那样在人自身的生活经验和实践经验当中有其生发的根源,而不像康德所说的那样是独立于人之一切经验的。只有从历史的角度对康德的先验论和舍勒的先验论进行整合,我

们才会对知识的形成有个较为合理的解释。

注释:

- ①舍勒,《舍勒选集》,刘小枫选编,上海三联书店 1999 版,第 67-68 页。
- ②舍勒,《舍勒选集》,刘小枫选编,上海三联书店 1999 版,第 9 页。
- ③舍勒,《舍勒选集》,刘小枫选编,上海三联书店 1999 版,第 9-13 页。
- ④舍勒,《舍勒选集》,刘小枫选编,上海三联书店 1999 版,第 8-10 页。
- ⑤舍勒,《舍勒选集》,刘小枫选编,上海三联书店 1999 版,第 67 页。
- ⑥参见:施皮格伯格,《现象学运动》,王炳文 张金言译 北京:商务印书馆 1995 版,第 401 页。
- ⑦舍勒,《舍勒选集》,刘小枫选编,上海三联书店 1999 版,第 15 页。
- ⑧舍勒,《舍勒选集》,刘小枫选编,上海三联书店 1999 版,第 12 页。
- ⑨舍勒,《舍勒选集》,刘小枫选编,上海三联书店 1999 版,第 39 页。
- ⑩胡塞尔,《胡塞尔选集》,倪梁康选编,上海三联书店 1997 版,第 1081 页。
- ⑪The Mind of Max Scheler. Written by Manfred S. Frings. Milwaukee, Marquette University Press. 1997. p25.
- ⑫Max Scheler: The Man and His Work. written by John H. Nota S. J., Tr. Theodore Plantinga and John H. Nota S. J., Chicago, Illinois, Francism Herald press, 1983. p40.
- ⑬舍勒,《舍勒选集》,刘小枫选编,上海三联书店 1999 版,第 9 页。
- ⑭舍勒,《爱的秩序》,林克等译,北京:三联书店 1995 版。

Scheler's Apriorism and His Critique of Kant

ZHANG Zhiping

(Law and Business college, Shanghai Teachers University, Shanghai, 200234)

Abstract: In Kant's opinion, "apriority" refers to any experience independent of human beings. This kind of apriorism is the foundation not only of Kant's epistemology but also of his ethics. In contrast, Scheler maintains that "a-priority" only refers to non-phenomenological experience independent of human beings instead of any experience independent of man. Based on this, he argues that Kant's apriorism is characteristic of pure formalism because it is not supported by any evidence or facts. Scheler's critique of Kant is to the point, but like Kant, he can not break free of the set pattern associated with foundationism.

Key words: apriorism, Scheler, Kant, critique

(责任编辑:雨 桥)