汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲 学

纪念版

伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学

下 册

〔德〕马克斯·舍勒 著

SINCE 1897 商務印書館 The Commercial Press

汉译世界学术名著丛书

分科本◎哲学

纪念版

伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学

——为一种伦理学人格主义奠基的新尝试

下册

〔德〕马克斯·舍勒 著

倪梁康 译

商务印书馆

2017年·北京

图书在版编目(CIP)数据

伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学：为一种伦理学人格主义奠基的新尝试/(德)马克斯·舍勒著；倪梁康译. —北京：商务印书馆，2017
(汉译世界学术名著丛书：120年纪念版. 分科本. 哲学)
ISBN 978-7-100-13510-8

Ⅰ. ①伦… Ⅱ. ①马… ②倪… Ⅲ. ①伦理学—研究 Ⅳ. ①B82

中国版本图书馆CIP数据核字(2017)第088920号

权利保留，侵权必究。

汉译世界学术名著丛书
(120年纪念版·分科本)
伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学
——为一种伦理学人格主义奠基的新尝试
(上下册)
〔德〕马克斯·舍勒 著
倪梁康 译

商 务 印 书 馆 出 版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)
商 务 印 书 馆 发 行
北京市艺辉印刷有限公司印刷
ISBN 978-7-100-13510-8

2017年8月第1版 开本880×1240 1/32
2017年8月北京第1次印刷 印张32¼
定价：130.00元

目　录

第六篇　形式主义与人格 …… 539

A. 对人格一般的理论理解 …… 541

第 1 章　人格与理性 …… 541

第 2 章　人格与先验统觉的“自我” …… 546

第 3 章　人格与行为。人格与具体行为的心理物理中性。人格以内的本质中性阶段 …… 558

a. 人格与行为 …… 558

b. 人格的存在永远不是对象。人格及其行为的心理物理中性。它们与“意识”的关系 …… 564

c. 人格与世界 …… 573

d. 微观宇宙和宏观宇宙与上帝的观念 …… 577

e. 身体与周围世界 …… 580

“身体”与“周围世界”不是区分“心理”与“物理”的前提 …… 588

f. 自我与身体(联合与分离) …… 604

g. 说明心理学的先天质料原理 …… 615

B. 伦常关系中的人格 …… 684

第 1 章　伦常人格的本质 …… 684

第 2 章　人格与个体 …… 702

第 3 章　人格的自律…… 711
第 4 章　我们的人格概念与人格主义伦理学的其他形式的关系…… 721
第 1 点　人格的存在作为在历史和共同体中的自身价值…… 723
第 2 点　人格与本己价值意向…… 728
第 3 点　人格与个体(人格主义与“个体主义”)…… 730
第 4 点　个别人格与总体人格…… 745
第 5 点　私密人格与社群人格…… 802
第 6 点　a. 各种流行的伦理之起源法则榜样与效法…… 817
b. 纯粹价值类型之等级秩序的观念 …… 831

附　录

编者对正文与脚注的附注…… 851
作者著述索引…… 866

概念索引…… 874
人名索引 …… 1006
译后记 …… 1012

此为试读,需要完整PDF请访问: www.ertongbook.com

第六篇　形式主义与人格

形式伦理学尤其是康德的形式伦理学的原理性的要求之一在于：它仅仅赋予人格以一个凌驾于所有“赞美”(Preis)之上的“尊严”；与此相反，在这门形式伦理学看来，所有质料的伦理学据说都会毁灭人格的尊严及其无所从出的自身价值。同样必须毫无顾忌地予以承认的是，这种情况适用于所有善业伦理学和成效伦理学。人们或者会用人格善业的成就对一个现存善业世界(哪怕是“神圣”善业)的所做的促进来衡量人格善业，或者会用它的愿欲(Wollen)和施行(Tun)作为达到一个目的(哪怕是一个内在于世界历史发生中的神圣终极目的)的手段而取得的成就来衡量人格善业；而任何一个想用上述准绳来衡量人格善业的做法都会与前面所说的偏好法则相争执；这个法则意味着：人格价值本身是这些价值中的最高价值。然而另一个问题还在于，形式主义的理性伦理学和法则伦理学不也从它们那个方面——尽管是以一种不同于善业伦理学和目的伦理学各种形式的方式——在对人格进行去尊严化的活动(*ent*würdigen)吗？并且是通过这样的方式：它们将人格置于一个非人格的法规(Nomos)的统治之下，唯有顺从这个法规，它们的人格生成(Personwerden)才得以进行。

因此，在对什么是人格，以及它在伦理学中具有什么意义的问

题进行独立的实事考察之前，必须清晰地标识出人格在形式主义的系统联系中所处的场所(Ort)；但随后便要提出这样的问题：如此被理解的在形式主义内部的“人格”与伦常价值具有何种关系。

A. 对人格一般的理论理解

第1章　人格与理性

形式伦理学首先把人格标识为“理性人格”(*Vernunft*person)，这并不是一个术语上的偶然。这个术语例如并不意味着，人格的本质就在于进行那些——独立于所有因果性——遵从一种观念的意义法则性和实事法则性(逻辑学、伦理学等等)的行为；相反，这个术语已经(在一个语词中)凸现出对形式主义的物质(materielle)设定，即人格根本不是别的，就是一个理性的、即遵从那些观念法则的行为活动的各个逻辑主体。或者简短地说：人格在这里是某个理性活动的 X，因而伦常的人格就是符合伦常法则的意愿活动的 X；即是说，并不是首先表明，人格以及它的特殊统一的本质究竟何在，而后再指明理性活动属于它的本质；相反，人格存在不是别的东西，它仅仅在于：它是出发点，是源自一个合法则的理性意愿或一个作为实践活动的理性活动的出发点的 X。因此，其本身是一个被称作人格的本质、例如一个特定的人(或上帝的人格)的东西，同时又是一个超出了它、超出了“合乎法则的理性行为的出发点”的东西——这个东西在这里是不能论证其人格存在的，

541

371

毋宁说它只能限制这个人格存在，甚至能够相对地取消这个人格存在。

在这些规定上——正如结论将会表明的那样——有一点是完全正确的，即：人格永远不能被想象为一个事物(Ding)或一个实体(Substanz)，它具有某种能力或力量，其中包括理性的“能力”和“力量”等等。毋宁说，人格是那个直接地一同被体验到的生活—亲历(Er-leben)的统一——不是一个仅仅被想象为在直接被体验物之后和之外的事物。

但舍此不论，上面所说的那种将人格规定为理性人格的做法首先会导致这样的结果，即：任何一种把人格观念具体化为一个具体人格的做法天生就已经与一种去人格化(Entpersonalisierung)的做法沆瀣一气了。因为这个在此被称作“人格”的事实组成，即“某个东西”，是一个理性活动的主体，是所有具体的人格、例如所有的人都同等地具有的，并且是作为一个在所有人格那里都同一的东西。因此，按此说法，仅仅在其人格存在中的人是根本没有分别的。据此甚至可以说：严格地看，一个“个体人格”的概念会成为一个语词矛盾(contradictio in adjecto)。因为，甚至理性行为也肯定(eo ipso)——即便是被定义为与某个实事法则性相符合的行为——因此而是外个体的(außerindividuell)，或者像某些批判主义的追随者所说的那样，是“超个体的”(überindividuell)。因而那些作为规定着个体性的而附加给这些行为之主体观念上的东西，同样也就必然地取消了有关生物的人格存在。但这样一个结论是与下列本质联系相违背的，这个本质联系就是：每一个有限的人格都是一个个体，并且是作为人格本身是这样的个体——而不是通

过它的特殊的(外部的和内部的)体验内容才是个体,即不是通过它所思考、所意愿、所感受的东西等等才是个体,也不是通过它所需占有的身体(它的空间充实等等)才是个体。这意味着:人格的存在永远不可能化解为一个法则性的理性行为的主体——即便它的存在否则会得到更确切的把握,而且即便把它理解为生物性存在的或实体性的存在是错误的。如果人格可以说是依据伦常法则才——作为它的实行者——而被创造出来,那么它甚至无法在一 372
个伦常法则面前是"顺从的"①。因为,人格存在也是每一个顺从的基础。

如果人们的眼睛牢牢地盯住了上述对人格的错误规定——幸好康德没有这样做——,那么就会产生一门伦理学,这门伦理学根本不可能导致对人格之为人格(Person qua Person)的所谓"自律"或"尊严"。从这个规定中必须前后一致地得出的不是自一律 543
(Auto-nomie,在这个词中,"自"<Auto>所应指明的还是人格的自立性),而毋宁是理律(Logonomie),并且同时是对人格的极端他律(Heteronomie)。② 康德的这个人格概念已经在 J. G. 费希特那里,并且更多地在黑格尔那里得到了前后一致的发展。因为在

① 国家权利的人格——一个派生的人格形式,H. 柯亨奇怪地将它等同于人格的本质——同样也不是根据一个权利状况来创造的,而至多是通过这个权利状况而得到承认的。例如唯有一个人格才应该得到选举权。但并不是每个具有这个权利状况的人都因此而已经是一个人格。成文法只能规定,某人在不依赖于对他是否是人格的前验证(Vorprüfung)的情况下就作为一个人格而"有效",并且被看作是人格,或被当作人格来对待——而这始终只是就某些权利的行使而言。

② 但需注意,在康德本人那里,关于理性自律的说法要远远多于人格自律的说法。

他们两个人的思想中，人格最终只是对一个非人格的理性活动而言的无关紧要的通道位置。[①] 这些结论在这里——尽管出发点不同——重又与阿威罗伊和斯宾诺莎的结论相一致；即使如人们所说，是特殊的、偶然的体验内容或身体才使那些超人格的和超个体的理性活动个体化为人格。

但如果那个规定没有得到前后一致的坚持，并且如果在对人格概念的运用中混入了某个肯定的、质料的要素，这个要素以某种方式超越出一个理性活动的单纯 X 之外，那么，在对什么才应当是人之中分有那种“自律”和“尊严”的东西的规定中，以及对什么才应当是人之中分有那种不可侵犯的(Unverletzlichkeit)和敬重的东西的规定中，也就不存在任何界限了——没有严格的界限，至多是他瞬间的眨眼示意以及一种随意的、任性的情绪推延。故而这个在对人格的规定中的首要谬误(πρωτον ψευδος)完全是自发地导向一个谬误的抉择：或者是通过纯粹的理律才对人格进行他律，甚至趋向于一种完全的去人格化，或者是伦理上的纵欲个体主义，同时不带有其任何内部的权利限制。然而，唯有承认一个精神人
373 格和个体性才能防止这些错误，而这种承认会从一开始就完全排除那个概念系统。

在康德本人那里，人格观念显然还包含着一个假象，即一个还超越出一个理性意愿的 X 的实际生存(Existenz)与血肉之躯(Blutfülle)的假象，这乃是因为康德也将这个 X 等同于本体人

① 费希特的“封闭的商业国家”连同它对人格的完善的、社会主义的奴役是更为前后一致地运用康德的人格概念而得出的第一个国家哲学结论。

此为试读，需要完整PDF请访问：www.ertongbook.com

(homo noumenon),即作为“物自体”的人,并将它对立于现象人(homo phänomenon)。但现在,本体人在运用于人时在逻辑上根本不会比那个绝然无法认识的存在持恒者“物自体”概念走得更远。然而这同一个无法认识的持恒者也——不带有任何内部的区分可能性——对每一个植物和每一块石头而言是存在的。因而它又如何能够给予人以一种不同于那块石头所具有的尊严呢?①

① 在涉及自由时,情况会有所不同。第三个二律背反应当仅仅指明自由(在一个不可因果推断的否定性意义上)对物自体领域而言的逻辑—理论可能性。但例如自由的不是作为物自体的石头,而是人,这一点只有通过对作为绝然的“你应当”的伦常法则的发现并借助于公设(“你能够,因为你应当”)才能成为被给予性。但是,通过将那个可能的自由(人与石头共同具有的自由)等同于这个被设定的自由(肯定的自由)的做法,另一些已知的矛盾会产生出来。这时的自由存在(Freisein)便与“善的存在”(Gutsein)或与愿欲的法则性在概念的外延上相叠合,而第一个意义上的(先验的)“自由”便既是向着恶,也是向着善的自由——亦即活动一般(Tun überhaupt)之伦常重要意义的前提。如所周知,J. G. 费希特片面地展开了康德的这两个自由概念——两个概念都是完全不能成立的——中的第一个,而叔本华在他关于人的“悟性的、天生的基本性格”学说中则片面地展开了其中的第二个概念。前面已经指明,著名的“你能够,因为你应当”违反了一个明晰的本质法则。参见这部著述第一部分、第四篇、第2章、c。

第2章　人格与先验统觉的“自我”

在康德看来，每一个对象性的经验统一的原条件，以及随之还有对象一般的观念（既包括内“心理”对象，也包括外“物理”对象；我们还可以补充说：也包括观念的对象）就在于，每一个感知、表象等等行为都必定能够伴随着一个“我思”（Ich denke）；这里所说的“我”（Ich）不是一个后补给对象统一的相关项，相反，它的统一性和同一性是对象的统一性和同一性的条件。“对象”据此便仅仅意味着可以为一个自我所认同的某物（Etwas）。同一性在这里例如并不是（如对我们而言）对象的一个本质标记，并且不是一个可以
374 在每个随意的对象中被直观为这样一种标记的东西（同一律 A＝A 的直观基础），相反，“对象”一词的意义应当与某物能够通过一个自我而得到认同的状况相一致。因此，按照这种说法，自我比对象更原初地具有同一性，而且对象可以说是从自我那里才承袭了它。①

根据我们前面所做的确定②，这样一种条件是不存在的。当

① 在这里，心理学的经验自我只有在（质料的）“空间中的固持性”的基础上才具有其同一性和统一性（参见“观念主义的反驳”）。但质料本身则是在先验自我的基础上才具有其同一性和统一性。

② 参见这部著述的第一部分、第二篇：“形式主义与先天主义”。

然，本质同一的对象必定也有本质同一的行为与之相符合。但这个联系——正如对象与行为一般的联系——不是片面的联系，而是一个相互的联系。而“这个自我”（不仅是个体的自我，而且也是与自我类的<ichartig>杂多与统一的观念、即与有别于在直观中的时空相互分离的“这个自我”相符合的东西）本身也还是一个对象。但一个行为永远不会也是对象；因为行为存在的本质就在于，只能在进行（Vollzug）本身中被体验到并且只能在反思中被给予。因而一个行为永远不可能通过一个次生的行为、例如一个回顾的行为而重又成为对象。因为即使在那个使行为超出其（素朴）进行以外还可以被知的（wißbar）反思中，行为也永远不会是对象；反思的知识“伴随着”行为，但并不把它对象化。* 因而一个行为永远不可能在某种形式的感知（甚或是观察）中——无论是外感知，还是内感知——被给予。但是，每一个自我都是在仅仅是一个唯一的感知类型的形式中被给予的，并且是在内感知的行为－形式中和在本质法则上与之相符合的杂多形式中被给予的。如果我们将感知的这些形式区别以及它们的杂多性的直观形式相关项还原为一个无形式的直观的行为，那么在一个内感知行为（作为一个感知行为的方向规定性）的进行中，自身只是作为感知的形式而起作用的“这个”自我本身，也就还是一个特定的感知的质料——亦即不是单纯的对象观念，或像康德所说的在时间直观形式中的一个“逻辑主体”的观念。

因此，无论是对于体验述谓而言的“逻辑主体”观念，还是（至少）同样原初地隐藏在外感知的被给予之物中的时间杂多性，都不能规定这个自我性（Ichheit）并将它分离于自然存在（Natursein）。

例如质料是一个在时间中的逻辑主体(不仅是在空间中的固持之
375 物)。由于对象及其相关项的观念、行为的观念因此而通过某些在现象学上可指明的素朴的、无形式的直观的不同质料同样原初地向一个“自我”和一个“质料”的观念的附加(或者说,向相应的“内”感知和“外”感知的方向区别的附加)而得以区分自身,所以自我不可能在任何可能的词义上是对象的条件。毋宁说,它本身只是诸多对象中的一个对象;而它的同一性仅仅在于,同一性恰恰就是对象的一个本质标记。另一方面则表明,康德的规定包含着一个矛盾,倘若对象无非就是可认同的东西,那么连“自我”——据说它的同一性甚至就是对象的条件——也恰恰必须是一个对象,然而它作为“对象的条件”却又不可以是对象。

因而我们只能承认一点;这一点虽然也包含在康德的学说中,但——由于它对这一点做出了完全是超越的规定(überbestimmt)——也被他的学说所遮蔽:可以通过一个行为来把握(Erfaßbarkeit),这“属于”一个对象的本质,但行为的可认同性——即使在不去顾及行为所把握的对象的同一性的情况下——同样本质必然地“属于”对象之同一性的本质。但并不是除此之外还有一个进行着那些行为的自我的认同或同一性属于此。自我的同一性仅仅是这个本质共属性(Zusammengehörigkeit)的一个特例,但却不是它的基础和“条件”。而那些本质共属性也根本不意味着:对象和对象联系必须“朝向”行为以及它们的联系和先天的奠基关系(“哥白尼式的转向”)。因此,世界或世界存在的“条件”完全不在于:通过一个自我,或者说,通过一个自身承载着自我性本质的认识者而可以被经验或可以被认识。唯有诸思维活动

(cogitare)才是在上述本质联系意义上的“条件”(而非一个我思<cogito>),此外,世界存在也同样不是诸思维活动的“条件”。因为,每一个本质联系都要求,对象、那些本质性的对象,也是自身——并且是相互地——决定自身的。① 对“先验偶然”的那种特别“康德式”的恐惧——即:倘若我们不是一开始就已经通过我们经验的那些法则来“约束”这些对象,它们就有可能自说自话,与我们经验(思维等等)的法则不相符合——本身只是康德误识了上述本质联系才导致的一个结果,〔因为〕这种本质联系恰恰排除了这样一种可能性;但这并不需要借助那种企图,即——如果我可以这样说的话——使对象越过我们经验法则的拐杖的企图。然而随着那种“恐惧”的消除,对它的“哥白尼式的转向”的主体主义反应也就会消失殆尽。

在以上所说之中已经包含着,我们从我们的立场出发也完全承认康德对他那个时代的唯理论心灵学说的反驳——只要这种反驳是纯粹否定性的。与所有事物性的设定一样,将一个心灵事物设定为实在实体和在内感知中被给予的体验之“载体”的做法,也不仅仅处在上述行为与对象之本质联系的主宰之下,而且除此之外也处在所有那些丰富的本质联系的主宰之下,这些本质联系构成了自我性及其杂多性形式的本质,(先天的)心理现象学就应当对这些本质联系做出阐释。自我性、当然还有个体的体验,不可以建基于这些心灵设定上——至多只会是后者建基于前者之

① 在“本质联系”本身之中并不隐藏着任何“条件”,而只隐含着共属性。唯有对本质联系的运用才会导致“各种条件”。

上——，这对我们来说当然也是不言自明的。[①] 如果自我性——不仅是个体的体验自我——已经是一个对象，并且服从于所有那些在对象间存在的、作为纯粹逻辑学定律的阐释基础的本质联系，那么这个被假定为个体的体验自我之"实在基础"的"心灵"当然也就更是一个对象了——因为它甚至还是一个事物呢。因而它永远不可能被看做各个行为的出发点，这一点已经可以从下列事实推导出来：甚至连对于这样一个事物之(可能)设定而言的直观基础，甚至连这个基础的基础、即自我性，都不是作为这样的"出发点"而在现象上被给予。

但是，另一方面，针对康德的企图，即：否认那种相即地被给予的体验，并将用这个词所指的东西下降为单纯的"在时间中的体验联系"——被附着在一个单纯逻辑主体的观念上——，我们则必须将一个个体体验自我的直观素材作为无可争议的现象予以坚持，这个体验自我通过它的个体的体验种类本身而给每一个体验抹上特有的色调，并因此而在每一个相即地被给予的体验中一同被给予。体验自我远远不是体验的某种联系；唯当在体验之中那个体验着的个体也一同被给予时，每一个体验本身才是完整而相即地被给予的。[②] 只有那种从体验作为一个自我个体的体验而本质必然地具有的内涵之中抽象出来的做法，亦即从那个始终是对这些体验(Erlebnisse)的个体体验活动(Erleben)，即与那种在体验中的实证的特殊内涵相一致的体验活动中抽象出来的做法，才会使

377

① 例如，由于"心灵"或它的直观基础本身还只能是在内感知的特殊形式中被给予的，它如何又应当是进行着外感知的东西呢？

② 对此思想的更为详细的阐述可以参阅笔者论"自身欺罔"的文章(结尾处)。

此为试读，需要完整PDF请访问：www.ertongbook.com