

## 舍勒伦理学与儒家的关系\*

——价值感受、爱的秩序和共同体

张祥龙/文

**提 要:** 舍勒认为价值感受先于客体感知,由此将伦理学建立在情感质料的先天基础上。儒家“亲亲而仁”的伦理学与之相通,并可以从舍勒的“情感的价值先天性”“善恶的非现成性”“爱的秩序”“人格生成”“榜样追随”等思路中,找到表达自己独特学说的新话语。但双方关于共同体的看法有重大分歧,反映出两边在看待爱的源头、价值等级化方式和家庭中的本己人格诸方面的深刻差异。

**关键词:** 价值感受; 质料先天; 欺罔; 本己/异己人格; 生命/人格共同体

**中图分类号:** B516.52

**文献标识码:** A

舍勒伦理学受到胡塞尔开创的现象学思路的激发,加上他本人的卓越天赋,使之获得了不少有别于西方传统伦理学的新特点。它们与儒家的哲理取向之间有一些可以相互呼应的地方,或者说,儒家可以通过与舍勒伦理学的对话,在不丧失自家生命力和独特性的情况下,获得让自己的核心思想与实践得到更清楚而深入表达的机会。当然,两方的分歧也不是细枝末节,无法回避。本文将先探讨这些新特点与儒家<sup>①</sup>的肯定性关联,然后集中于双方对于两种共同体(生命共同体和人格共同体)本质的观点。在这个问题上,分歧是明显的。理清这些分歧的依据,辨析双方各自的理由,甚至指出分歧产生的历史效应,对于理解舍勒伦理学的另一面,即它与柏拉图主义或基督教神学传统的联系,是必要的。对于当代儒家而言,这种厘清可能是更重要的,因为它能将儒家自身最独特的要害(即家庭人格的源头性)从哲理上突显出来,使它不被遮没在现代儒家诠释中流行的个体主义或体制主义里面。

### 一、儒家与舍勒的共鸣

舍勒的伦理学是一种质料伦理学。“质料”(Material)意味着在直观(首先是爱恨情感直观)中被直接给予的内涵,而任何还要依据形式、载体、状态、规则等被间接观察到的

\* 张任之教授曾阅读过本文初稿,提出了有分量的建议,特此致谢。

① 本文中讲到的“儒家”,是本文作者所理解的儒家。

东西，都不是质料。(舍勒, 2004: 71—73) 用陆象山的话来说, 前者是“简易功夫”所依重者, 而后者是“支离事业”所摆弄者。在舍勒那里, “质性”(Qualität) 与质料的意思非常接近, 可以将质性理解为被我们直接感受到的质料特性, 它们都具有先天维度。

儒家与这种质料化的价值伦理学之间有一些重要相通处, 可以从中汲取相当一些有启发性的表述方式。长期以来, 对儒家有两个流行的误解, 可以用西方哲学的术语称之为“‘经验主义’的误解”和“‘泛道德主义’的误解”。第一个误解(黑格尔表达过它)认为儒家是经验主义化的学说, 即儒家讲的孝悌仁义、修齐治平只属于经验性的、文化的、世俗伦理的范围, 缺少永恒的、先验的、概念化的超越维度, 也没有能将自己的基础哪怕是这种经验主义本身追究到纯理性的深层境界。第二个误解主张儒家是一种泛道德主义, 宋明理学以来仍然是这样, 缺少对世界、社会 and 个人的纯自然的客观理性的研究和理解, 因此要为中国近代以来或在西方文明进攻面前的衰弱和腐朽负责。你如果只通过柏拉图、基督教神学、笛卡尔、休谟、康德和黑格尔来看待儒家, 更不用说通过科学主义和个体主义, 那么你会将这两种误解视为真判断。但是, 如果你通过舍勒的视野来再次打量儒家, 虽然仍然会有一些摩擦(下节会阐述), 但总的理解格局会发生极其深刻的转变, 那两个误解会被大大降低。

首先, 如果像舍勒所论证的那样, 价值、意义和存在首先出于感受(Fühlen)(舍勒, 2004: 259—270), 而不是超越的理式、命令、抽象、形式规定和存在完满性, 那么人的直接经验就应该是任何合理学说的出发点和源头; 而且, 这感受并不像西方传统哲学(不管是经验主义、实证主义还是唯理主义)所认为的那样, 依赖于现成的、散漫的感觉印象、感受状态, 甚至也不像胡塞尔讲的要以被知觉客体为前提, 而是有着构造纯意义、价值和对象的自身发生机制。所以, 由这感受行为或情感行为构成的价值(Wert)[带有高下(好恶)方向感的意义]可以具有某种独立先天性、超习俗性和明见的自身被给予性, 体现在这价值的内在等级的质性方向上和人格的差异化存在统一中。可以说, 这是一种有先天构意维度的感受价值观。换言之, 这种在感受中显露出来的价值意识如果得到其自然的和教化的时机, 就会通过爱恨(主要是爱)的颠簸振荡而闪耀出本人性化、精神化、甚至神圣化的光辉。

儒家的学说和历史实践与这种质料价值论有深刻的共通。在这种现象学伦理学的新视野中, 情况变得清晰了, 儒家真正缺少的不是先天价值, 而只是柏拉图和康德式的形式化的先天价值。儒家以对家庭关系特别是亲子关系之质性(即其被直感到的原意义)的直接感受为自己全部学说的源头, 但这种家感受不等于偶然生养、亲属关系、传宗接代、契约社团等对象化经验, 而是这样一种原意向行为, 它能在其“亲亲”之爱中构成内在伦常价值, 如孝悌。“夫孝, 德之本, 教之所由生。”(《孝经·开宗明义》)因此, 儒家认为“亲亲”感受可以上行到“仁民”及“爱[万]物”(《孟子·尽心上》), 甚至达到“鬼神之为德, 其盛矣乎!”(《礼记·中庸》)的神圣化境地。由此可见第一个误解的确只是误解, 儒家学说虽然源于经验、不离经验, 但不是经验主义, 因为这经验本身包含着构造道德价值乃至神圣价值的先天维度。

其次, 儒家会完全同意舍勒的这样一个看法, 即伦理有超出狭义的道德即行为的对/错模式或“应该”模式的向度。这里有两个要点。其一, 道德源出于可以超道德的价值感受。舍勒主张, 道德上的对错感体现伦常价值, 而伦常价值只是人可以感受到的四种价值(感性价值、生命价值、精神价值和神圣价值)中的一种(舍勒, 2004: 122—126); 确切地

说,是四类价值里“精神价值”中的一种,另两种是“审美价值”和“认知价值”,而所有价值都出于人的感受活动和人格结构。所以,道德感受是扎根于价值感受经验土壤中的树木;没有美感和知识的挟持,没有感性价值和生命价值的土壤和空气,没有神圣价值的闪电甘霖,就不会有健全的和真实的道德感受。正因为这种超狭义道德主义的见地,孔子要以“六艺”而不是道德教本或伦理规范来教育君子,因为他以自己的方式知道,善恶是由丰富的和时机化的感受行为顺带而出的,不可以作为目的被产生出来,所以他以“不践迹”(不完全依循前人足迹或已有规则)为“善人之道”(《论语·先进》)的一个特点。这也是舍勒的一个重要主张,即“为善”总是由情境中的伦常行为“在背上”顺带出的,而不是由那执着着行善目的的行为在眼前把捉的。不然的话,就会造成伪善。(舍勒,2004: 48—49)而且,《论语》记载了不少关于孔子在饮食、社团活动、美感、认知和感受神圣性方面的言行,表明在儒家的原初视野里,感性价值、生命价值、精神价值和神圣价值是打通的。“食不厌精,脍不厌细”(《论语·乡党》)与“无求生以害仁,有杀身以成仁”(《论语·卫灵公》)并不矛盾。

其二,道德以人格为根本。对于舍勒,人格(Person)是伦理价值的源头;具体地说,是指本质上不同的(感受价值的)行为的依据,或这个意义上的“统一”;但它与这些行为相互需要,人的伦常行为也会反作用于人格。(舍勒,2004: 382—383)人格既是完全非现成的,绝对不可对象化,但又的确是活泼泼地存在着的,是意义、伦常价值和存在的发生结构。这个源于人格的价值世界限定并决定着我们能认识的存在世界。儒家则主张道德以孝为起头,以诚为根本。“诚者,天之道也。诚之者,人之道也。诚者不勉而中,不思而得,从容中道,圣人也。诚之者,择善而固执之也。”(《礼记·中庸》)这“诚”就是人的天性以及对它的自觉,是天或终极真实在人身上的体现,所以人只要真地进入至诚,就进入了意义、时间和价值的中枢,于是不必刻意努力、反思和紧张,就可得天道而时中,入圣人之境。但对于还未持久地、自觉地入诚的人而言,要达到诚——“诚之”或“之诚”,就只能从选择良善的榜样做起,坚持不舍地追随之,这样也可以达到“明诚”的境地。可见诚是善之根本,可以比拟于舍勒讲的人格。就像人格只能在伦常爱恨的行为中成就自身,诚也必须在行善或明善中成就自己,“不明乎善,不诚乎身矣。”(《礼记·中庸》)换言之,诚也如人格一样具有正在进行性,与善行相互需要。它还有自己的内在价值秩序,“恶恶臭,好好色”是感性的诚“心广体胖”(《礼记·大学》)是身体的诚“见父自然知孝”(王阳明,2010《传习录上》)是伦理的诚“祭神如神在”(《论语·八佾》)是神性的诚。可见诚不限于狭义的道德。更进一步,舍勒认为人格不仅是道德善恶之源,而且是意义和存在之源,超出了“内外”的分野。在类似的意义上,儒家将诚看作是万物的源头,所以能讲出“诚者物之终始,不诚无物。……合外内之道也,故时措之宜也”(《礼记·中庸》)这样的话。如此根本的诚就是伦理价值和万物的发生中枢,非现成的发动源,“故至诚无息,……无为而成。”(《礼记·中庸》)后来王阳明将此诚认作心之本体或良知。

结合这两点看来,儒家绝非一般意义上的泛道德主义,而是打通道德、身体、价值、意义、存在和时机化认知的“意/值(意义与价值)不二论”。

再次,舍勒认为伦理和道德的源头是爱恨,就其肯定意义或原初意义而言,是爱而非欲望或超越性规范使道德可能;而爱恨的先天依据,是一种非现成的、融入具体情境的、并有超主观效力的爱的秩序(ordo amoris)。(Scheler,1986: 345)这与儒家是一致的,只是双方

对哪种爱是最根本的有不同看法。“樊迟问仁，子曰‘爱人’”。（《论语·颜渊》）仁对于孔子是最完满的道德，它的源头就是“爱人”。而且，如上所及，儒家的“爱人”也包含一种“爱的秩序”，即孝、悌、忠、信、义、仁、泛爱（人与万物）、好学乐学、神（包括“出神”或“ecstasy”）盛微显。它们虽然都发生于实际生活，但不止于后天习得的行为规范，而是由生存感受经验引发的有先天价值维度的爱的秩序，因此才有“良知”“良能”可言。孟子曰“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童无不爱其亲者，及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁也；敬长，义也。无他，达之天下也。”（《孟子·尽心上》）实际上，儒家的“礼的秩序”的根本就是这种“爱的秩序”：“弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁。行有余力，则以学文”。（《论语·学而》）孝是孝爱，弟是悌爱，信是朋之友爱中生出的诚信，虽然它们都含敬，但其根基处必有爱；由此原爱扩展或外推，就是泛爱众，最后通过亲近仁者和好学爱学达到仁爱。这样的仁才是内含爱的秩序的至诚，能抵制伪善和欺罔。它既不同于没有爱的秩序（礼）可言的墨家，也不同于不讲“爱人”的道家、法家、阴阳家等；甚至也不同于用“爱之理”来顶替“爱人”的程朱理学，因为孔子讲的这“爱人”之爱里面就有活的理，即作为爱的秩序的天理，而不只是作为“所以然”（程颐，朱熹）的定理。

又再次，儒家赞同舍勒的伦理意识构成的时机论。由于舍勒视野中人格和伦常行为的彻底非对象性和非观念性，它们就从根本处超出了普世主义与个体主义二元分叉（舍勒，2004：484—485），而将自身及其价值实现于人的生存时间或时机之中。所以他既不赞同康德和西吉维克（Sidgwick）的超时间的善恶普遍主义，也不同意经验主义的道德相对主义立场，而是主张普遍与特殊在生命瞬间中彻底打通的价值构造时机论。“一个个体发展系列的每个生命瞬间 [Lebensmoment] 都同时展示着对完全确定的和独一无二的价值与价值联系的认识可能性。……惟有对在时间上普遍有效的价值连同‘历史上’具体的处境价值一起的共现，即是说，坚持同时的、继续着的对生命整体的概观（überschau）并且细心地倾听那个完全是独一无二的‘时机的要求’ [Forderung der Stunde（歌德语）]——惟有这些才能够提供在自在之善方面的完整明见性。”（舍勒，2004：485）儒家心目中的天道首先就是深刻意义上的天时。“时”即“时机的要求”，而“天”则表明此时中有终极的道性、天性或可普适性。

舍勒认为，能够使人的志向改变（Gesinnungswandel）（这种改变导致人格救赎或人格生成，是道德培养的关键所在）的既不是道德命令，也不是一般意义上的教育、忠告和劝诫，而只能是这种“时机的要求”或“时机”（Kairos）中的实现。（张任之，2014：368）对于他来说，有两种可能改变志向的时机，即自身价值感受和追随榜样。自身价值感受的例子有：羞感、懊悔、敬畏、恭顺、绝望、极乐等；儒家对它们也是相当的重视，所以有对耻感、敬畏、恭顺、孔颜之乐等的强调。而追随榜样人格以生成自己的人格，正是儒家极其关注的。父母、兄弟、姐妹、朋友、君子、贤人、圣人，都可以是榜样。儒家最强调的“学”或“好学”，首先就是向人格榜样的学习，而且这种学习本身就是时机化的或不拘泥于“理想典型”的。“子曰‘三人行，必有我师焉：择其善者而从之，其不善者而改之。’”（《论语·述而》）

舍勒强调这榜样追随的本质动机是爱的人格性。“我们以追求和愿欲的方式‘追随着’我们所爱的人格——而不是反过来。”（舍勒，2004：563）我们之所以“追随”这榜样，因为我们爱其人格；绝不是反过来，我们爱此人格，因为我们已经习惯于追随它或追求、愿欲

它。这就表明，此“追随”的实质乃是“在爱（他人）人格中的（自身）人格的构成”，所以这个行为同时是被动的和主动的，同时涉及他人和自己。儒家应会完全赞同这个极为出色的见地。“樊迟问仁。子曰‘爱人。’问知。子曰‘知人。’樊迟未达。子曰‘举直错诸枉，能使枉者直。’”（《论语·颜渊》）颇有一些注释者如朱熹、王夫之将孔子这里讲的“爱人”与“知人”结合起来理解，因而在“知人”（注家或依据《大戴礼记·主言》解为“知贤”）、“举直错诸枉，能使枉者直”的追随榜样和建立榜样之中，就有爱的潜伏运作。正因为榜样以“爱其人格”因而“追随其人格”为源，而人格如上面一再阐发的是非对象化的，所以榜样追随不是“追随其形象”，不是或不主要是榜样形象的复制乃至榜样所持观念的遵循，而是人际间的时机化人格引发和生成，由此也才谈得上道德志向的转化。

舍勒因此视“异己人格”（Fremdperson）或“其他人格”（andere Person）（比如我所追随的榜样的人格）与本己人格（Eigenperson）为同等原本的。正因为本己人格与其他人格都是非对象性的（舍勒，2004：386），只在其生存时间化的进行中才体验到自身，所以没有任何标准可以分辨出它们谁更原本。同理，“自爱”与“他爱”也是同本原的。（舍勒，2004：483）儒家会完全赞同舍勒的这样一个破除了个体主义的主体至上论的人格观，或者说是“己”与“他”在人格生成维度中的同源等观论。正是由于缺少这个关键性的见地，近现代以来对儒家的“亲亲而仁”这个根基性主张产生了许多误解，以及基于这些误解之上的怀疑乃至摒弃。

## 二、儒家与舍勒的分歧（一）：价值与社群的等级排序方式

从上节的讨论可以看出，一方面，儒家与舍勒的感受—价值—人格—爱序伦理学的相通、共鸣是何等地深刻和启发人；另一方面，两者的分歧虽然也是不容忽视的，但导致这种分歧的似乎不是舍勒自己最富独创性的观点，而是他所属的那样一个文化和宗教的传统在他思想上的投影。甚至可以说，之所以有这种分歧，是因为舍勒没有将自己的主导观点贯彻到底。而舍勒后来的信仰和哲理的转变，或许就与这种自身的不一致相关。（张任之，2014：514）

### 1. 舍勒对生命共同体的贬低

前面已经谈及舍勒对价值的等级排序，而与他的人格观相关的则有对于社群单位的等级排序。对于这两个特别是后一个排序的方式的合理性，儒家会持有相当不同的甚至是否定性的看法，而这种看法甚至也可以在舍勒自己的学说中找到根据。

第一个排序表达于《伦理学》的第二篇（B部分第5章），并由张任之的《重构》制作成十分清晰、丰富的表格。（张任之，2014：222—223）第二个排序表达于同书的第六篇（B部分第4章第4点），在《重构》7.3.2中也有相应的图表。（张任之，2014：431）以上已介绍，舍勒将价值划分为四个先天等级，即感性价值、生命价值、精神价值和神圣价值。他将“社群单位”（Sozialeinheit）也划分为四个，即大众（Masse）、生命共同体（Lebensgemeinschaft）、社会（Gesellschaft）和人格共同体（Personsgemeinschaft）。这两个排序之间有大致的对应，但并不严格，这里不做进一步讨论。有兴趣者可参考《重构》。（张任之，2014：431）

舍勒这里讲的“社群单位”与现实中的社团不同。后者可理解为现实中的生命群体，尤其是人类群体，前者则是后者的不同生存结构方式。所以同一个现实社团比如一个村社、一个城镇中，可以同时存在几种社群单位，体现几种价值。舍勒对这四个社群单位的排序有

明确的价值高低之分，“人格共同体”最充分地体现了人格这个价值的源头，当然是所有社群中的最高级，其他社群的级别则依它们靠近人格共同体的程度而排座次。

人格不仅是个体的，也有社群单位的人格，舍勒称之为“总体人格”（Gesamtperson）。有这种人格的地方，单位成员们相互一同而不只是独自来体验（爱恨）价值的中心。舍勒写道：“在这个无法终结的相互一同—体验（Miteinander-erleben）之总体性中的多重亲历—生活（Er-leben）中的中心——只要这些相关的中心完全满足以前被给予的对人格的定义——就是我们应当称之为总体人格的东西。”（舍勒，2004：510）总体人格使一个社群单位或共同体具有了“凝聚”（Solidarität）力。但如前所及，人格的发生从本质上先于内外和你我的分野，所以舍勒陈述的“凝聚原则”，其真正的或高级的形态就是某种形式的“一人为大家和大家为一人”。（舍勒，2004：518）

舍勒认为最高级的人格共同体体现了总体人格和个别人格的充分贯通。他对这“第四个和最高的[共同体的]本质种类”的定义是“在一个独立的、精神的、个体的总体人格‘中’的独立的、精神的、个体的个别人格的单位。”（舍勒，2004：522）它以总体人格来修饰个别人格，并使用两个“个体的”，表明舍勒要特别强调这个“共同体”没有在任何意义上妨碍“个别人格”的发挥。也正是在这个意义——突出个别人格——上，舍勒区别了生命共同体与人格共同体：前者的凝聚原则是“可代替的”，因为个别人格或本己人格是可以被忽视的；后者里面凝聚原则则是“不可代替的”（舍勒，2004：523），因为个别人格仍然清晰突出地存在于其中。简言之，在生命共同体中，个别人对共同体负责，而共同体并不对个别人负责；在人格共同体中，个别人与共同体相互共同负责，即个别人既对自身负责，又对共同体负责，而共同体也对个别人负责。这种个别人与共同体双赢的理想社群的例子是“基督教共同体”。（舍勒，2004：522）

由此可以想见他对生命共同体的定位了。他给出的生命共同体的例子是“家庭、氏族、民族。”（舍勒，2004：535）它的形式首先是“婚姻、家庭和家乡团体”。（舍勒，2004：537）它的特点是共同体成员们一起过“一种共同生活和追复生活（共同感受、共同追求、共同判断等等）”，由此形成了一种对自己共同体的“理解”和有意识的认同，这是第一个社群单位即“大众”（那里只有仿效和感染）所没有的。但生命共同体中，“个体自我”不是成员行为的“出发点”，所以其中“缺少任何对我的体验（Meinerleben）和你的体验（Deinerleben）的区分”。（舍勒，2004：515—516）简言之，舍勒认为在生命共同体中只有共同体验，没有或缺少使“我”与“你”区分开来的个体体验或个体人格——本己人格或个别人格。

由此舍勒就主张，生命共同体相比于大众社群，多出了“理解”和“凝聚”；相比于社会这个靠“契约”构成的社群单位，则多出了凝聚而少了个别人格；相比于人格共同体（注意，这四个社群单位中只有这两个“共同体”），它既然缺少个别人格，当然在凝聚原则方面也欠缺了（个别人格的）“不可代替”性。根据这个理由，舍勒甚至否认生命共同体有总体人格。“生命共同体仍然远远不是一个人格的统一，即不是一个总体人格。”（舍勒，2004：517）

## 2. 舍勒的社群等级排序的缺陷

### 甲、生命共同体中的本己人格存在

就舍勒对人格和总体人格的定义而言，我们看不出为什么生命共同体没有人格和总体

人格。如上所述，舍勒对人格的定义（舍勒，2004：382—383）强调的是人格与行为的互补性：人格是不同种类的本质行为（可理解为构造价值的行为）的具体统一，它“先行于”这些行为的差异，尤其是“外”与“内”的差异；同时，人格又被不同的本质行为以非对象化的和种类际的方式构造和再构造。那么，生命共同体如家庭和家族有没有不同的本质行为呢？当然有。不言而喻，它们有感性的和维持生命的感受行为，但它们同样有精神的感受行为。所谓精神的感受行为，即“精神的偏好、爱与恨”（张任之，2014：223），表现为审美行为、感受到行为的正当/不正当的伦常行为和得到客观真理的认知行为，其中伦常行为具有特别重要的地位，因为如以上第二节所示，爱恨是情感生活的最高体现（舍勒，2004：266），而所有伦理学都在爱恨法则的发现中完善自己。（舍勒，2004：267）

这里的关键是：家庭关系造就的行为中，有没有能以独立意识感受到行为正当性的而不只是合乎规范的伦常行为呢？肯定有的，不然《孝经》、《论语》和《礼记》也就不会多次记载孔子或曾子的话，主张家庭关系中必须保持独立的道德意识。其中特别值得注意的是，他们数次强调孝子要纠正或劝谏父亲所犯伦常错误的必要性。以下是其中的一段对话：

“曾子曰：‘……敢问子从父之令，可谓孝乎？’子曰：‘是何言欤！是何言欤！昔者，天子有争臣七人，虽无道，不失其天下；……父有争子，则身不陷于不义。故当不义，则子不可以不争于父；臣不可以不争于君；故当不义则争之。从父之令，又焉得为孝乎！’”（《孝经·谏诤》）<sup>②</sup>

在这段引文中，孔子要求儿子打破“子从父令”的孝道常规而“争于父”的唯一理由，是不使父亲“陷于不义”。这种理由的说服力来自儿子对父亲人格的关心，而这种关心则源自儿子对父亲的真情挚爱，即孝爱。这些都预设或表明，这儿子具有凭借自己的人格而感受到义（正义、公义）的能力。“义”（義）字的正体中有一个“我”，表明此义行必发自于我本人，因此段玉裁曰：“义者，我也；……义必由中断制也”。而其中的“羊”则表明这义是美善的，“从羊者，与善美同意”。（许慎/段玉裁，2011：633）合起来，则意味着“义”是源自我本人的善美行为。此引文中的“义”，就是在这个意义上使用的。而且，孔子的话既是在要求儿子要为义而争于父，又同时是从事实上肯定了这种孝行的确（可以）存在于家庭伦理关系中。从我们自己对家庭生活的体验和观察中，也可以肯定孝子（深爱父母并与其共同经历伦理生活的子女）的“为义争于父”之举与孝子的身份有内在关联。真爱父母者是爱其人格，最不愿看到的就是父母人格在“无义”中的沦丧，因此当其不义而必有谏，尽管是极其委婉几微的谏，促成的是“美善”而不是亲子关系的破裂。

这也就说明，与父亲同处于家庭关系中的孝子，是肯定具有舍勒意义上的个体人格或本己人格的，是它使得这孝子能够直接感受到“义”，因而要努力使父亲“不陷于不义”。至

<sup>②</sup> 与之类似的记载还见于《礼记·内则》。孔子在《论语·里仁》里讲“事父母几谏。见志不从，又敬不违，劳而不怨。”

于舍勒指责生命共同体“缺少任何对我的体验和你的体验的区分”，在这个结论面前，就是完全站不住脚的了。

#### 乙、家庭关系中的榜样追随是人格塑造而非对象模仿

那么，从小就笼罩在父母无处不在的影响下的子女，为什么可能形成自己的本己人格呢？答案可以在以上已简略述及的舍勒关于“榜样追随”的思想中找到。舍勒出色地区分了追随榜样与仅仅追随某个权威形象、遵守道德规则和服从道德命令，因此，如果家庭“道德”教育建立在那些原则上，那么就没有形成孩子们的本己人格的机会。但按舍勒自己的讲法，感受和追随一个榜样是一种在生命共同体特别是家庭共同体中的共同经验，比如孩子们追随父亲的榜样。（舍勒，2004：562）这里的关键点在于所追随的是榜样而不是或不仅是某个人物及其心理生理行为和所持原则，所以预设了追随者对于榜样对象的人格的爱。在舍勒的语境中，爱（这里指对他人的爱）在最终的意义上指向人格，而人格按他的定义是不同行为的“统一”，“先行于”行为的“内”“外”差异。因此，爱一个外于我的“他者”或榜样的人格并不会与爱我自己的内在人格有本质的分异。所以爱戴和追随一个公认的榜样不仅会在追随者那里产生超个体的总体人格，而且会导致个体人格的出现。舍勒写道“在榜样的观念中作为榜样起作用的个体人格价值本质并不会消解在那个内容和有效性方面是普遍的规范的本质之中。”（舍勒，2004：559）当人追随一个规范原则，他或她就在这原则的普遍性中丧失了自己；但当人追随一位榜样，他或她的个体人格却被激发了出来，因为他真正追随的既非榜样个人亦非他/她代表的原则，而是其人格的个体价值本质。换言之，在追随榜样时，爱他人同时就是爱自己。

可见“榜样”具有一种非现成的原构成性，这种特性甚至可从“榜样”的词形含义及其关联中看到。“榜样”德文词“Vorbild”本身有“先行构造”或“前象”的意思。当进行关于榜样追随的讨论时，舍勒运用了一组含有词根“bild [en]”（构造、产生、教育、象）的词，比如“Nachbild”“Gegenbild”“Quellbild”“Umbild”“Bild”。（cf. Scheler, 1980, 561—566）所以，我们不可以将“榜样”（Vor-bild, 前象、先象）中的“象”（Bild）当作任何意义上的对象化的和表征性的象，比如形象、表象，而只能当作是由“先验想象力”（transzendente Einbildungskraft）构造的“纯象”（reines Bild）。康德在《纯粹理性批判》第一版中提出了这个思路（cf. Kant, 2003: A94—95, A100—102, A118, A123—124, A140—142），而海德格尔在其《康德书》中特别加以阐发。（cf. Heidegger, 1991: 64, 80, 104, 127, 161；张祥龙，2007：第11章）简言之，它是一种原初的“生产性的”而非仅仅“再生性的”象，因此可以引发出更多的、富于自身构造能力的象或“前象”。

令人吃惊的是，舍勒本人知晓这样一个事实，即生命共同体的发端处充满了榜样的人格引导和追随。舍勒写道“对儿童而言的榜样（或反像）首先是父母——原发地是父亲；对于家庭与部族来说，榜样（或反像）总是家庭的‘首脑’‘首领’，这两者始终作为祖先系列的成员，在这个系列中的一个祖先作为（典型的）‘善的’而产生出来。”（舍勒，2004：562）在舍勒的话语中，“榜样”（或反像）一定是奠基于爱（或恨）与人格之上的，所以，这里讲的“父亲”“母亲”“祖先（首脑）”等既然是儿童的榜样，就不可能仅是规范的体现，而只能是被爱戴的并因而具有人格价值的。实际上，舍勒也承认这一点！因而写道：“‘父亲’、‘母亲’等等都原发地是具有特定质性的价值人格，而在它们这个价值核心周围



才围绕着形象要素和意义要素”。(舍勒, 2004: 564) 这就十分明了了, 父母是以自己的“价值人格”而非其他任何东西而成为父母或孩子的天然榜样的。

父母与孩子相互之间是没有个体主义隔膜的可爱个体, 因而对于孩子来说, 父母是其要成为与之相同的人的源个体; 通过在代际时间间隔中追随父母榜样所形成的孩子的人格, 也就不可能只有父母的人格而无孩子自己的人格。曾皙与曾参(曾子)是父子, 又同为孔门弟子, 曾参是有名的孝子, 但从儒家文献的记载看来, 曾参与其父有相当的为人差异, 具有自己的独立人格。总之, 父母与孩子的榜样关联是在人格层次上的, 父母与孩子相互之间既是异己人格, 又共有总体化的家庭人格。这里没有心理意义上的对象化的“你”与“我”的隔离, 但已经有了人格意义上的“你”与“我”的差异, 不然有何榜样的先导和追随可言呢? 因此舍勒要这么说: “‘父亲’、‘母亲’等等都原发地是具有特定质性的价值人格。”(舍勒, 2004: 564) 可见, 发端于亲子关系和家庭的生命共同体不可能没有人格, 既不可能没有异己人格, 也不可能没有本己人格和个体人格。这样的共同体中, 就既有舍勒讲的感性价值、生命价值, 也有根深蒂固的和充沛的精神价值(对于伦常道德和真善美的追求)乃至神圣价值(如“天人合一”境界)。

### 丙、家庭共同体有总体人格

那么家庭关系中有“总体人格”吗? 不可能没有。舍勒讲的总体人格意味着“相互一同-体验(Miteinander-erleben)之总体性中的多重亲历-生活(Er-leben)中的中心——只要这些相关的中心完全满足以前被给予的对人格的定义”。(舍勒, 2004: 510) 我们以上已经论证了家庭共同体中人格的存在, 现在来看在家庭生活中是否有这种“相互一同体验的中心”。对于我们这种现代智人来说, 家庭当然是最原发的也最有凝聚力或自身总体性的相互一同体验的单位, 也如上所述有包括伦常行为在内的多重的亲历生活行为, 这些不同行为的具体统一构成自己的中心, 表现为家风、家训和家庭(家族)的荣誉感等等。更有甚者, 《大学》的修身-齐家-治国-平天下之说, 对此总体人格的“差异中统一”的“生活中中心”意思理解得更为深透。之所以会“一家仁, 一国兴仁; 一家让, 一国兴让”(《礼记·大学》), 就是因为这里讲的“家”不是对象意义上的家, 而是作为多重体验中心的总体人格意义上的家人格, 其“义”就来自正在构成之中的和引导着偏好/偏恶行为的原初爱恨。正因为有此非对象化的和引发人格生成的家人格, 以爱为根的家庭和家族的“仁”和“让”才可以漫溢为乡里人格、地区人格乃至国家人格。

### 丁、齐家与修身造就的独立人格认知

如上所及, 这家庭人格中必有个体人格, 所以“齐家”中也就必有“修身”的本质向度。孔子曰: “人之其所亲爱而辟[偏(好)]焉, 之其所贱恶而辟[偏(恶)]焉, ……好而知其恶, 恶而知其美者, ……此谓身不修不可以齐其家。”(《礼记·大学》) 人的对象化的喜爱和嫌恶不给好恶以独特性、自由性和自知之明, 所以人对其所亲爱者就欺罔地偏好之, 对其所贱恶者就欺罔地偏恶之; 但原发的爱恨则赋予好恶以独立客观的精神价值, 也就是喜爱一个人的同时却知其恶处或缺陷所在, 而厌恶一个人的同时却能知其美善之处。这才是造就人格的爱恨的双层能力, 即沉陷于好恶对象的迷恋能力和非对象化的价值构成及感受能力。修身就是要启发出这种非对象化的好恶、爱恨本身的价值认知力, 所以必让爱恨成为

诚意正心的，也就是真诚中正而无欺罔的，在“喜怒哀乐”还“未发”即还未对象化时，呈报出爱恨之情本身的先天真知。这种“未发却已呈报”就是处于“不及”与“过分”之间的“中”，是儒家哲理感受到的“至味”。“不及”就会落入功利因果链条中；而“过分”则让人飞入形而上学世界，失去与实际经验的接触。只有非对象化地在爱恨中真知，那才是真“中”了（《礼记·中庸》），也就是命中了价值人格（既有总体人格也有个体人格）这个“大本”了。

戊、儒家共同体是人格性的，但不是舍勒意义上的人格共同体

那么儒者共同体是不是一种“人格共同体”（舍勒以基督教教会为例来说明之）呢？不是，或从严格意义上不是。用一句老话来表达就是，它们“形似而神不似”。一方面，如舍勒讲到的人格共同体成员那样，组成儒家共同体的君子 and 仁者既有总体人格，或者说是对这个共同体其他个体成员的共同负责，因而具有忠信廉耻之德，又有突出的本己人格或个体人格，如“为仁由己”（《论语·颜渊》）、“古之学者为己”（《论语·宪问》）、“知我者，其天乎！”（《论语·宪问》）、“万物皆备于我”（《孟子·尽心上》）、“无心外之理”（参见王阳明，2010），因而每一位君子都是独一无二的个体人格，是不可代替的。但另一方面，这两种共同体之间有重要的区别，表现在各自对共同体的价值层次的态度上。儒家共同体绝不会像人格共同体那样，从一个终极的高端向下俯视以家庭、家族为源头的生命共同体，否认其人格性，而将总体人格只归为自身，形成一种舍勒本人反复谴责的“精神骄傲”，并由此造成一些可能是致命的弊端（下面会涉及）。儒家共同体不仅公开地、充满真情地承认自己的人格来源是家庭中生成的家化人格——孝子人格、父母人格、兄弟姐妹人格等，而且认定自己的最高人格，无论是叫它仁者人格、圣人人格或儒家共同体的总体及个别人格，还是要时常回复到家化人格中，以得到原发的伦常明察（sittliche Einsicht）、人格生成力和情感的真诚，并在与家化人格的共同进行、追复进行和先行进行中，体验到爱意中的善良与和谐中的美好。换言之，“爱的秩序”只能以亲亲之爱为源头和归宿，因为只有在这种爱中，我们才能原初地进入至诚。因此，儒家共同体“修身、齐家、治国、平天下”的现实历程，其最终目的并不是要超越家庭等生命共同体，而是要反馈到那些共同体，并将家化人格中蕴涵的家庭关爱和价值延展到整个世界。“故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长。矜寡、孤独、废疾者，皆有所养。”（《礼记·礼运》）这里边也有一种“总体救赎”（Gesamtheit）（舍勒，2004：535），只是它绝不会像舍勒那样否认“生命共同体（家庭、氏族、民族等等）的成员”的被救赎资格，将救赎限于“绝然的纯粹精神个体人格”，并声称要“离开父母，跟随我”。（舍勒，2004：535）

### 三、儒家与舍勒的分歧（二）：人格共同体中的欺罔可能和家庭—儒家共同体的非欺罔性

当我们看到舍勒对社群等级的划分，尤其是对生命共同体和人格共同体的高下判定时，感到自己在面对一个“柏拉图—奥古斯丁化的舍勒”，极不同于“现象学家的舍勒”。他的价值感受说、人格非现成说、爱恨原构说、志向转变时机说、爱的秩序说、他爱与自爱同本原说，都跑到哪里去了？完全非现成的人格现在被凝固而非凝聚在人格共同体上，纯精神的个体人格取得了比其他人格（比如陌己人格）本质上更高级的地位；无现成最高等级的爱

的秩序(“对神的爱”应该被理解为完全非现成的)被设定为以精神自爱构造的本己人格为最高级;本是人类之爱及其秩序的源头的亲亲之爱,基本上被忽视;而奠基于其上的家庭共同体、生命共同体被踩在人格共同体的脚下,由此而呼应着柏拉图理想国精英阶层中的家庭销毁,以及基督对家庭的贬低。(《新约全书·马太福音》10:36;19:29;《新约全书·马可福音》3:31—35;《新约全书·路加福音》14:26)可以说,舍勒抛弃了胡塞尔从下向上的感知客体优先论,却在《伦理学》第六篇B部分的第四章造出了一个从上向下的人格共同体的等级优先论,丧失了发生现象学中包含的时机构成论见地。

由于人格共同体以最高级的形式被现成化或固定化,这种学说还会面临两个挑战。一个是内部的,即它如何能防止欺罔和偶像化?另一个似乎是外部的,但与其内在特性息息相关,即它如何处理与其他也声称达到了人格共同体等级的宗教或精神实体单位的关系,它们会不会在对方那里只看到自己的“反像”(Gegenbild)(舍勒,2004:562)或魔鬼形象呢?他在共同体等级序列的最高处消除掉了“其他人格”或“异己人格”,认定这等级序列只有一个最高级,可是这异己者或他者却要在共同体特别是“最高级”的共同体之间顽强地显露。

所谓“欺罔”(Täuschung),是指“本身并不在此的东西却直观地被给予”。(张任之,2014:390)<sup>③</sup>以上讲到,如果善恶是意愿行为的质料,那么人就能通过这行为故意地构造和把握善恶的出现,也就必导致伦常领域中的“欺罔”,比如在没有真实善良的地方觉得善(实际上是伪善)被直观给予了,所以舍勒要主张善恶只能以非对象化的方式,被构造伦常价值的伦常行为“在背上”顺带出来。(舍勒,2004:48—49)这种伦常价值的构造和善恶感受从根本上涉及一个价值的等级秩序,但如果此秩序不再被看作是质性和价值本身的构成所要求的颠簸结构、发生结构,而是被固化为具有最高级现成形态的共同体,并以此来贬低其他的共同体形态,则伦常价值的构造乃至善恶的判别,就脱开了具体的行为过程、方向变更和实现时机,成为原则上可操控和安排的了。

人格共同体是一个爱的王国,它的凝聚“建基于基督教爱的观念之上”。(舍勒,2004:522)这爱的源头是对上帝的爱,或上帝对人的爱,可以表现在被康德和舍勒仔细讨论的这句话中,即“爱上帝甚于一切并且爱你的邻人如爱你自己”。(舍勒,2004:228)但我们怎样才能“在上帝中爱”,或怎样才能真情实意地“爱上帝”呢?基督教神秘主义最关心的就是这个问题。最常见的回答是“追随耶稣的榜样”,《重构》中也提及“耶稣可以成为‘圣人’的范本”。(张任之,2014:419)《伦理学》否认“无限位格的神的观念”可以直接成为人类追随的榜样(舍勒,2004:573),但认为它可以通过“纯粹价值人格类型”来“间接地成为可能的榜样内涵”。(舍勒,2004:575)可问题依然是:真正的榜样追随要在爱中进行,而我们作为人,如何能爱上耶稣呢?当然,《福音书》记载了耶稣的事迹,我们可以凭借阅读这些记载或听信牧师或神父的相关布道而爱上他;但这种爱是何其高远、博大,因而它的产生已经预设了多少前提,并包含了多少歧义的爱的方式或对于这种爱的不同解释呀!因此,尊崇同一本《圣经》,历史上却能产生基督教内部非常不同乃至对立的“人格共同体”,有的甚至相互指责对方为“异端”。简言之,就在这最该导致凝聚的地方,却会产生出极可怕的分裂;在最应该有爱(最高级的爱)的地方,却生出了特别强烈的仇恨、相互迫害、宗教裁判和宗教战争。可以想见,这里边肯定有大量的欺罔,把没有明见性的爱和

<sup>③</sup> 此语出自舍勒的《价值的颠覆》。

人格当成了有明见性的爱 and 人格了。这样的人格共同体还能自诩为最高级吗？

正是在这里，家庭共同体表现出它的本源性，因为其中有最少的欺罔可能。亲子之间、亲人之间的爱，按孟子的说法，是“人之所不学而能”的“良能”（《孟子·尽心上》）；天然发动，真诚无伪；而且在正常的情况下，丰沛长久，持续终生，跨越多少世代。父母对子女的慈爱和子女对父母的孝爱，是人类所有关爱的源头，用舍勒的术语则可以说，是最有明见性的、因而也是最少有欺罔可能的爱。（参见朱刚，2017）如前所述，这种亲爱并不只是“禀好”，更不只是实用性的，其中已有对价值的感受，因而是孟子所说的“不虑而知”的“良知”。（《孟子·尽心上》）父母是子女在亲爱中的榜样，兄弟姐妹是弟妹在悌爱中的榜样，在追随这些榜样中，孩子们的人格（既有本己人格，也有异己人格；既有个体人格，也有总体人格）得以形成，父母的人格也更趋丰满充实。由这种具有伦常明察之明见性的亲爱及其造就的家庭人格出发，人们才可能在真实的意义上进入更大的社群，感受更多样、精美和崇高的人格，比如艺术人格、事业人格、英雄人格、君子人格、圣人人格等等。缺少家庭人格的其他人格，肯定是先天不足的、残缺的，甚至是变态的。所以基督教尽管可以主张上帝、教会是超越家庭和世界的，但还是非要称上帝为“圣父”，称耶稣为“圣子”，教会内也是称“教父”、“神父”和“兄弟姐妹”，天主教中还有“圣母”崇拜，由此来试图弥补人格共同体的人格欠缺，因为这些信仰者是现代智人，他/她们只能通过奠基性的家庭人格来理解神圣人格。

舍勒认为“基督教或者教会共同体根本上而言无非意味着[人格共同体的]‘特别的事例’”（张任之，2014：438）；也就是说，人格共同体还可以在别的宗教，特别是尊崇唯一人格神的宗教比如犹太教和伊斯兰教那里找到非基督教的“特别的事例”。于是就有了宗教间的人格共同体的关系这样一个棘手的问题。这些宗教化的人格共同体都最为看重人与神的关系，认为完整的、最高级的人格只能在人仰慕和崇拜至高的唯一人格神之中形成，由此而俯视那些造就基础人格的人间共同体，贬低信奉多神的宗教和泛神论。但是，如上所及，由于至高的唯一人格神离人的价值感受特别是原发伦常感受太远，所以在这种神与信徒之间很难（虽然并非不可能）出现无欺罔的明察联系，或者说是原发的、不完全排他的挚爱，于是那些被教条、理论、偏执、欲望、自傲和帮派化所扭曲或搀假了的“共同体自爱”就大行其道，用这种伪爱（不管叫它“对神的爱”“对邻人的爱”“对敌人的爱”，还是“阶级兄弟之爱”）来顶替或冒充原真的、出自人类天性的亲爱。结果就是，这些崇拜唯一人格神的宗教或它们代表的人格共同体们所讲的圣爱，在此并无丝毫的凝聚性，反而相互指责对方为魔爱。于是它们之间的关系，从原则上就成了你死我活的对抗和仇视，一个自认为是最高级的爱的共同体就成了另一个此类共同体心目中的邪教或魔鬼的追随者。

而广义的儒家共同体，不管是作为其基础的家庭共同体还是作为其升华形态的君子共同体，就没有这种在最高处的自恋和他恨的内外分裂，因为这种共同体的源头是基本上没有欺罔可能的亲人之爱。而这种以慈、孝、悌出现的原发亲爱的本性，首先是爱的行为及其价值、意义和人格的构造，并非是爱的实在（real）对象及其等级，当然也非爱所依凭的心理因素和躯体因素，所以这爱在正常的家族和社团共同体中，势必会一层层地溢出家庭的实在成员而流注到远一些的亲属、族人、先人、后人、邻人、乡亲、国人、其他国的人民。“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。”（《孟子·梁惠王上》）“爱亲者，不敢恶于人；敬亲者，不敢慢于人。”（《孝经·天子》）这样的共同体与异己的其他共同体之间，就没有那些信仰唯一神的人格共同体们之间的相互激烈排斥，而是有相互包容（尽管在某种情况

下也可能有暂时的摩擦),因为不同家庭、家族的“爱我们的子女”“爱我们的父母”“爱我们的兄弟姐妹”之间,没有信仰共同体在“爱我们的上帝”这个要害处的相互绝对排他,反倒是有某种相互欣赏和理解。而由家庭和家族共同体中衍生的儒家君子共同体,也就不会对其他共同体、包括其他信仰共同体产生不可消除的敌意,因为对于它来讲,跨代际亲人之爱、通过亲属网漫延的亲属之爱、对乡亲和邻居的爱,甚至是对“天地父母”的敬爱,都不是实在对象化的,或像“信/不信”“某教徒/非某教徒”“某党派/非某党派”那样是二值化、非此即彼化的。因此,我们看到历史上儒家与道家、佛教之间,虽然有过短暂的摩擦,但总的说来是长期和平相处甚至相互促进的,从来没有发生过西方那种长期和血腥的宗教战争,也没有对异端或其他派别的组织上的残酷迫害。可以推想,儒家共同体所具有、所依据的爱和榜样,是比舍勒心目中的人格共同体所具有的爱和榜样更加纯粹、天然和无欺罔的原爱,由之层层漫延开的仁爱,因为具有这真诚亲爱的根基,就不易被教条化、体制化、教会化,因而带有跨越物理时空的爱的泛音流韵,由此衍生的信仰和关爱共同体也就具有了共同体间的宽容或这个意义上的恻隐之爱。宗教化的人格共同体之间的战争或所谓“文明冲突”,不属于东方,更不属于儒家。

## 结 语

以上阐述表明,舍勒的伦理学的确是一种具有革命性的新思想,突破了西方伦理学乃至哲学所持有的一些根本性的预设,比如伦理或道德只产生于有意识的理性选择,伦理是认知的衍生,因而或是理式化的或是计算化、功利化的,价值只能以对客体对象的好恶赋值为前提,等等。它令人信服地论证了,人类有能力直接感受到或自发地构成价值,包括伦常价值和神圣价值;价值内在地具有层级秩序,而善恶就是人在这种秩序中的上下趋向和应机实现。感受和构造价值的最根本行为是爱恨情感,人天生就活在这种价值或爱恨的动态层级中,由此而形成人格。人格是完全非现成的价值构成结构,或在本质行为差异中的统一构造。所以,“人格从未完美过,人格向来在道德上亏欠于自身,这正是人格之存在方式,正由于亏欠,才产生一种不断上求的实现冲力”。(张任之,2014: 512)人格有各种表现,比如本己人格、异己(其他)人格、个别人格、总体人格、有限人格等。人格生成或志向转变需要时机,最重要的时机之一是榜样引领或榜样追随。由于榜样以爱为源,以人格为本,它是非实在现成的,所以追随榜样不会导致丧失人格自我,反倒是在与异己人格的一同、追复和预先进行中成就自身人格。这就突破了西方近代伦理学中流行的个体主义,但又绝不缺失自身的个体人格。这些思想与儒家之间有深刻的共鸣,因为儒家学说和实践也基于爱及爱的秩序,认为爱恨、首要是爱的行为所构造的人格或至诚,先行于对客体世界和内心世界的认知,也先于任何利益的算计。同样,儒家也主张造就人的羞耻、恭敬、自尊、自求的自身人格感受及在爱其人格中的追随榜样,是伦常价值感及人格生成的首要途径。当然,儒家认为首要的榜样不是英雄、天才或圣徒,而是自己的父母、兄弟姐妹或最亲近的人,只有在家庭亲爱经验造就的家庭人格的基础上,才谈得上其他人格的真诚生成。家庭人格包含着异己人格和自身人格,潜藏和孕育着进一步人格升华的种种可能。

儒家不会同意舍勒对共同体的层级划分和高下排序,即以基督教教会为例的人格共同体从价值本性上就高于以家庭为首的生命共同体,而是看出这样一个要害,即要避免爱、价值和人格上的欺罔,促使人格形成的首要爱恨行为必须源于家庭,特别是亲子之爱,而且无论

多么高级的人格和共同体，都必须不断地一同、追复和预先进行这种亲爱的行为，以免共同体及其人格蜕化为没有真爱凝聚力而只能以伪爱凝固力来冒充的利益共同体，或教条化、排他化、组织化的信仰共同体。只有没有欺罔的爱的共同体，才能生发出和维持住超现成共同体的“泛爱”，宽容地对待“他者”，也就是其他共同体的总体人格。由此可见，如何看待家庭共同体在人格形成上的地位，会从根本上影响共同体本身的人格品质，以及共同体相互之间的关系。儒家在历史上与其他流派或宗教的关系，与基督教所经历过的这种关系之间的巨大差异，就表现出对于共同体人格本性的评价的区别所造成的历史走向的分异。实际上，舍勒自己已经隐约意识到他视为最高级的人格共同体的内在缺陷，所以在《伦理学》的末尾，他说到“所有有限人格存在的本质悲剧”（舍勒，2004：719），即“由于在最完善的、具有最高价值的和善的有限人格〔即人格共同体的人格〕之间也本质上存在着价值不等性，……对这些争执的人格的价值等级关系的单纯认识却还完全不能使它们的可能争执……得到公正的平息。……这种可包容性恰恰在这里是完全不可能的”。（舍勒，2004：719—720）对于儒家来讲，这种“悲剧”并不是本质性的，因为家庭亲爱和家庭人格的奠基可以使得所有的“价值不等性”变为柔性的，而不是非此即彼的二元化对立或争执，所以即便没有最高的“审断者”和“法规面前的价值相等性”（舍勒，2004：719），也不会出现你死我活的宗教战争和文明冲突。简言之，家爱与家爱之间没有根本的相互排斥，而脱离家爱的圣爱与圣爱之间就会有这种相互排斥。就此而言，由家庭和儒家共同体孕育出的价值感受方式和人格，对于整个人类共同体的未来可能具有一个更积极的意义。

#### 参 考 文 献

- 《礼记正义》，1999，〔汉〕郑玄注，〔唐〕孔颖达疏，龚抗云整理，北京大学出版社。
- 《论语注疏》，1999，〔魏〕何晏注，〔宋〕邢昺疏，朱汉民整理，北京大学出版社。
- 《孟子注疏》，1999，〔汉〕赵岐注，〔宋〕孙奭疏，廖名春、刘佑平整理，北京大学出版社。
- 《说文解字注》，2011，〔汉〕许慎撰，〔清〕段玉裁注，上海古籍出版社。
- 舍勒，M.，2004，《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》（文中简称“《伦理学》”），倪梁康译，生活·读书·新知三联书店。
- 王阳明，2010，《王阳明全集（新编本）》第一册，吴光等编校，浙江古籍出版社。
- 《孝经注疏》，2009，〔唐〕李隆基注，〔宋〕邢昺疏，金良年整理，上海古籍出版社。
- 《新约全书》，1981，香港圣经公会印发。
- 张任之，2014，《质料先天与人格生成——对舍勒现象学的质料价值伦理学的重构》（文中简称“《重构》”），商务印书馆。
- 张祥龙，2007，《海德格尔传》，商务印书馆。
- 朱刚，2017，《“亲亲”何以“为大”？——对“仁者，人也，亲亲为大”的一种现象学—生存论的阐释》，载于《中山大学学报（社会科学版）》2017年第4期。
- Heidegger, M.，1991, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klosterman.
- Kant, E.，2003, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag.
- Scheler, M.，1980, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung einer ethischen Personalismus I*, Frank Verlag.
- Scheler, M.，1986, *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 1, *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Bouvier.

（作者单位：中山大学珠海校区哲学系 责任编辑：毛竹）

• Abstracts of Main Essays •

**Three Circles of Plato's Philosophy: Listening , Reality of Philosophy , and Knowledge**

Michel Foucault

Plato's philosophy devoted to construction and encountered three following circles: circle of listening , circle of reality of philosophy , and circle of knowledge. The circle of listening implicates that the philosophy will be a discourse and be real , only if it is listened to. The circle of reality of philosophy signifies that the philosophical discourse will be real only if it is accompanied , sustained , and exercised as work of self and practice on self and through a set of practices through which the subject has a relationship to itself , elaborates itself , and works on self. The circle of knowledge is the philosophical knowledge ( the fifth form of knowledge of Plato ) , which enables us to know the thing itself in its own being and its essence. In a word , the philosophy is not just the discourse ( *logos* ) , but also the action ( *ergon* ) , and the reality of philosophy is found on the relationship of self to self.

**Descartes , Eternal Truths , and Divine Omnipotence**

Amos Funkenstein

Descartes claimed that God created and , therefore , could invalidate eternal truths such as  $2 + 1 = 3$ . As a *notitia intuitiva* which severing from existential judgment , Descartes' doctrine of eternal truths is the deeper sense of the Cartesian *ἐποχή* . But the difficulty still lies in that mathematical truths can be both eternal and contingent. In other words , Descartes did not discuss the possibility whether God could have created another mathematical world. Descartes changed the connotation of "Natural law" , they became blueprints for the construction and reconstruction of nature , *more geometrico* , out of a homogeneous substrate. God constructed it; Descartes tries to reconstruct it; and only by so doing will he have understood creation.

**The Relationship between Scheler's Ethics and Confucianism**

——Feeling of Value , Order of Love and Ranking of Community

Zhang Xianglong

For Scheler , value-feeling is prior to object-perception. He therefore establishes ethics on the base of the apriority of emotional materials. Confucian ethics of "From family love ( *qin qin* ) to humanity ( *ren* )" shares something in common with it. Scheler's thoughts of "value aprioriness of emotion" , "non-present-at-hand of good/evil" , "love order" , "person becoming" and "model following" can help Confucianism form the new expressions that enables herself truly understandable to the contemporary minds. However , the two sides are remarkably disagreed with each other at the view of community , reflecting the profound differences between them in respect to their perspectives of origin of love , way of ranking values and the self-personality in family.