

十九世纪德国哲学中的他人问题

——以爱德华·哈特曼与
亚瑟·叔本华为例

张晋一

(中山大学哲学系博士研究生)

一、引言：关于他人问题

“他人”问题在 20 世纪的德法哲学中讨论颇多,当后人以回顾的姿态俯察“他人”问题的线索时,大致能够找到以下几个思考方向:(1) 存在论之外的“他人”;(2) 生存论中揭示的“他人”;(3) 认识论中所发现的“他人”;(4) 情感中勾连的“他人”。特别要说明的一点是,以上的思路绝不是孤立的,而是互相关联的,只是侧重点有所差异。

(1) “存在论之外的他人”这个论题在列维纳斯为代表的当代法国哲学家中得到了充分而严肃的讨论,无论是强调作为他人的话语表达的“面容”(visage),还是在自我的前史中发

现“我”早已是他人的“替代”，其核心要旨在于维护他者的他异性，开辟出一条异于存在论的道路。(2) 通过生活动揭示的他人的讨论在海德格尔哲学中多有论及，在此在“去存在”的过程中，无论是诸如“烦”(Sorgen)这种主动的生存投入中，或是在“有/它给出”(Es gibt)这种被动的生存接受中，“他人”无论作为常人(das Mann)，还是作为另一个此在(Da-sein)，始终是此在通达存在的道路上绕不开的关键节点。(3) 在胡塞尔的论述中，超越论自我通过同感(Einfühlung)或处在那里的躯体(Körper)进行结对(Paarung)从而发现了他人的身体(Leib)，在认识论的思考中他人始终是共现(Appräsentation)的，他人的最终依据在于一个超越论自我的共同体之中。因此，如果胡塞尔试图在单子论中寻求一个“爱的共同体”，他人决然处在一个举足轻重的位置上。(4) 从情感方面来探讨他人问题在德法哲学传统中并不常见，爱德华·哈特曼在阅读苏格兰情感学派的著作中得到了许多启示。无独有偶，稍早于哈特曼的叔本华在探讨“他人”问题上也是从情感方面入手，特别是通过同情(Mitleid)这个概念，叔本华才得以找到“我”与他人共同的存在论根据——意志。而在哈特曼这里，事情则稍显复杂，首先，数个道德情感都与他人直接相关，但毫无疑问，同情(Mitgefühl)也是与他人沟通的情感的其中一种；其次，他人问题在哈特曼的哲学中被限制在伦理学内部，其存在论依据并没有得到充分的展示。

如前文所述，他人问题在哈特曼和叔本华这里并非是形而上学的核心问题，尤其是哈特曼将他人放在了伦理学内部来研究，这意味着他更加看重的是“我”与“他人”的伦常关系，

而非他人本身。那么,他们的研究如何能够与当代哲学中的他人问题相接洽呢?一个可能的回答在于二者的研究是忠于“现象本身”的,因此是值得借鉴的。他们并不自上而下的从某个形而上学出发独断地得出结论,而是自下而上地诚实地描述现象,诚实细致的哲学描述与抽象思辨式的哲学解释不可等量齐观。在《道德意识现象学》一书中,哈特曼细致地描述了数种道德情感,从而给读者呈现出一个具有细致特征的他人肖像。而在《伦理学的两个基本问题》中,叔本华同样通过描述的方式探讨伦理学的经验发生过程。^①

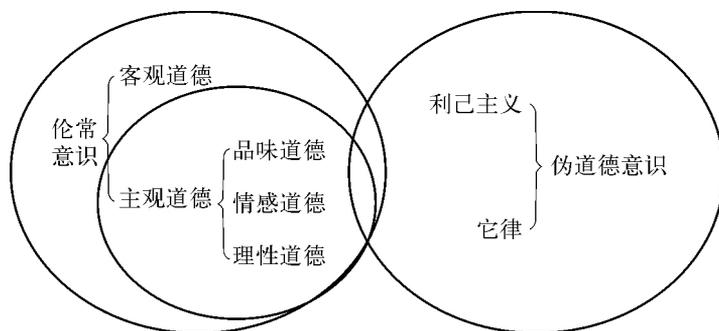
本文试图以情感为线索对哈特曼和叔本华关于他人问题的论述进行梳理与总结。这条线索所展示的“他人”现象具有以下几个特点:(1)他人总会带来伦理关系;(2)他人是“我”情感所朝向的对象;(3)在他人面前,“我”投入的情感可以分为主动性和被动性的;(4)“我”对他人的情感投入常常是不由自主的、持续的;(5)他人是超越的,他人的心灵对“我”具有封闭性。

二、哈特曼对他人问题的思考—— 以情感道德意识为线索

哈特曼通过情感道德触及“他人现象”。首先需要交代的

^① 叔本华:《伦理学的两个基本问题》,任立等译,北京:商务印书馆,2009年,第1—2页。“……这两篇论文是关于两种学说的真正专门的论述,这两种学说就其基本特点而言可以在《作为意志和表象的世界》(*Die Welt als Wille und Vorstellung*)的第四篇中找到,但是在那儿,它们是从我的形而上学中推导出来的,也就是用综合的方法先验地推导出来的,而在这两篇论文中则相反,是用分析的方法后验地加以说明的,因为根据实际情况,不允许做什么假设。”

是情感道德在道德谱系中的位置。哈特曼将《道德意识现象学》^①分为两大部分：伦常性的入门阶段以及真正的伦常性。全书的第一部分为准备部分，主要是对它律的伪道德的批判以引出真正的伦常意识，暂且按下不表。全书的第二部分是主旨核心所在，在第二部分中，哈特曼探讨了三个问题。（1）伦常性的本欲动力或主观道德原则；（2）伦常性的目标或客观的道德原则；（3）伦常性的原基础或绝对的道德原则。对道德意识的讨论主要集中在（1）中，即直面人心中的道德意识现象。其中，哈特曼分为三篇来讨论道德意识现象，第一篇为《品味道德，或审美的道德原则》，第二篇为《情感道德》。最后一篇，即第三篇为《理性道德，或理性主义的道德原则》。



伦常意识与伪道德意识的关系

① 《道德意识现象学》全书共分为两编，第一编题为《伪道德意识——作为伦常性的入门阶段》，第二编题为《真正的伦常意识》。第一编下属两篇，第一篇为《利己主义的伪道德，或个体幸福主义的道德原则》，第二篇为《它律的伪道德，或权威的道德原则》。第二编分为 A、B、C 三个部分，A 部分介绍“伦常性的本欲动力或主观道德原则”，B 部分介绍“伦常性的目标或客观的道德原则”，C 部分介绍“伦常性的原基础或绝对的道德原则”。A、B、C 部分下另有诸篇。参见：哈特曼：《道德意识现象学——情感道德篇》，倪梁康译，北京：商务印书馆，2010 年，第 179 页以下。

其次,若要从情感道德出发探讨他人问题,必先要对情感道德的基本特征进行归纳。情感道德的地位是奠基性的,而真正的伦常性则建立于它之上。哈特曼认为,情感能沟通表象与意志,能使伦常的观念获得实现。具体而言,(1) 伦常观念通过意志来实现自身,必然要有情感参与;(2) 情感与本欲是直接贴近的,但是本欲并不能被反思的目光所达及,因此对情感的考察就非常必要;(3) 情感与表象是相近的,伦常的观念既是表象,又是要求;即是判断,又是动机激发。

更进一步,哈特曼将道德情感分为两种,第一种是和自身相关的,第二种是与他人相关的。在哈特曼看来,道德自身情感(伦常骄傲)、道德追复情感(后悔)两者共同组成了和自身相关的道德意识。和他人相关的道德情感则有道德逆向情感、结群欲、同情、虔敬、忠诚、爱与义务感。

下面,笔者将分别勾勒“我”在每种情感投入下所揭示的“他人肖像”。从道德逆向情感或者说回报欲(Vergeltungstrieb)的角度看,他人是“我”的情感投射的对象。例如他人的善行可以借助于对相关逆向情感的唤醒(对感激的唤醒),激发出本己更多的善或者爱,而他人的恶行则借助回报欲唤醒了本己的苦痛、毁灭或者恨,而这两者的共根都是急迫的反应性的回报。^① 哈特曼认为,道德逆向情感是主动性的情感投入,这种主动性的情感投入甚至处在反思以前的位置上。因为在受到伤害后的自动反应性的反击是处在反思以前的,一旦反思有时间插入进来,理智会衡量诸多要素与回报欲的关系,譬如更高的伦常顾忌、对本己福祉的不利影响等。^②

① 哈特曼:《道德意识现象学——情感道德篇》,第55—56页。

② 哈特曼,前引文献,第51页。

从结群欲的角度看,他人则占有了更重要地位。哈特曼认为,与他人共同存在,这本身就是一种满足。结群欲作为一种道德原则突破了自我视角的局限,在这里,单纯的自我保存和结群欲已经产生了分歧,其中的伦常冲突在于,当自我保存和与他人共在发生矛盾时,人就有可能突破自利道德。^①

同情情感有可能完全逆转自我中心性,“我”产生对他人的同情往往是不自由的、被动的、受到激发的、情不自禁的。哈特曼认为,同情(Mitgefühl)由怜悯(Mitleid)与同喜(Mitfreude)组成。在同情中,他人的遭遇在同情情感发动的瞬间成为了“我”的遭遇,“我”是一个被动的接受者。同情还揭示出他人心灵对“我”具有的不透明性,这在于同情的运作机制:“我们感觉到一种情感,它只存在于我们自己的心灵中;但我们所想到的并不是这个我们自己的情感,而是唤起我们同情的那个情感。因此,我们以为我们可以说是在异己的心灵中感受,并且直接地一同感觉到一个第三者的情感,然而我们所感觉到的只是它在我们自己心灵中投入的反射。”^②但哈特曼同时认为,同情不必然地导向善举,因为在怜悯中也带有某种“快感”。^③

他人带来的伦理关系可以由虔敬和忠诚来表现,虔敬是一个人在面对他人时具有的伦常情感,是对他人被动的承认和情感上不自觉的追随;忠诚则是在人格或实事方面的意愿指向的持续性,它是一种值得被他人信任的行为举止。哈特曼认为,虔敬是情感用来回应那种对他人的伦常特征的一种不自觉的承认的感受,正如对好人好事不自觉地欣赏和赞

① 哈特曼,《道德意识现象学——情感道德篇》,第66—67页。

② 哈特曼,前引文献,第72页。

③ 哈特曼,前引文献,第74页。

美。^① 也就是说,由他人的“善好”引发了他人在“我”心中的那种“重要”,既不是反思的结果,也不是社会规范在起作用,而是在意识的深处自发的“虔敬的道德情感”作用的结果。此外,忠诚则表现为两种,一种是对爱好、习惯、举止的恒常性,另一种是对人、机制、伦常和区域性的忠实。^② 后者与虔敬的关系密切,当他人的善行引起“我”对他人的虔敬的情感时,“我”对他情感上不自觉的追随会形成习惯,进而导向“忠诚的忠实感”(Anhänglichkeit der Treue),这种忠诚感还会不断地为虔敬提供“可靠的支持”。^③

他人与“我”的关系在爱的情感中可以达到几乎彼此不分的程度。在哈特曼看来,自爱和爱他并不是矛盾对立的,而是人们在通过对本己的自我做了扩展的时候,爱就一并包含了被爱之人的自我,自爱就包含了爱他。自我向被爱之人的延伸的过程既是被动出现的又是主动出现的:因为爱不仅仅会关心被爱者的当下的福祉,而且会对被爱者从其他方面所遭遇的一切苦与乐都做出反应。他人与“我”可能因此会具有同一性,值得注意的是,这种同一性并不是“我”强制他人服从自己,而是切身地遭遇他人所遭遇。哈特曼认为,爱的情感可能导向一种密契主义,也即自身情感扩展为一种全生命(All-Leben)的大全情感(All-Gefühl)。^④

① 哈特曼,《道德意识现象学——情感道德篇》,第96页。

② 哈特曼,前引文献,第110页。

③ 哈特曼,前引文献,第103页。哈特曼指出,虔敬与忠诚也有可能走向伦常价值的反面,即盲目的崇拜与愚忠。

④ 哈特曼:《道德意识现象学——情感道德篇》,第145页。哈特曼随后也谈了义务感,即有责任的和受束缚的情感,但这种情感与他人问题并无直接的关联,已经越过了本文所关注的论题,本文中暂略。

综上所述,首先,“我”与他人情感总是处在某种伦常性中;其次,在任何一种或几种情感投入的状态下,他人始终是“我”情感投射的对象;再次,投向他人的情感可以大致划分为两类:主动的,被动的。对于“我”而言,道德逆向情感是主动的,而其他情感诸如结群欲、同情、虔敬、忠诚、爱则更多地带有被动的色彩;更进一步,作为情感勾连的他人拥有两个特质:遭遇性(“我”与他人的不期而遇)和“魅力”(他人带给“我”沉浸式体验,例如操心、担心、同悲同喜)。他人与其说是“我”情感施放的“对象”,不如说是“我”的情感出于机缘碰到的“对象”。也就是说,“我”可以将自身情感沉浸在他人身上,并且这种沉浸感是由他人带来的,也可以称之为他人的“魅力”。最后,哈特曼在同情情感被动的触发过程中向我们揭示了深刻的秘密:他人是超越的,他人的心灵不可能通过情感上的勾连而直接通达。

三、叔本华对他人问题的思考 ——以同情情感为线索

经过以上对哈特曼思想的考察,有一个疑难仍在困扰着我们:既然他人的心灵是不可通达的,那如何解释“我”切身地遭遇他人并且为他人操心?在叔本华的思考中,或许对我们会有所启发。

叔本华在康德的基础上展开他的思考。叔本华同意康德关于超越论感性论的学说,同意康德关于现象与自在之物的划分(对他而言则是表象与意志)。在道德哲学领域内表现为,叔本华同意康德关于自由与必然共存的结论,称赞康德做

出的经验性的品格(empirischer Charakter)与理性的品格(intelligibler Charakter)^①的划分,也就是说,在现象界的人受到因果性的绝对必然性的制约,以及在本体界(自在之物或者意志)的自我是自由的且不受必然性的因果律支配的。

叔本华对他人的思考与他对道德的思考是息息相关的,“我”与他人之间的首要关系就是伦理关系。叔本华认为,真正的道德价值的标志是:排除一切利己主义。^②而推动意志的动机无论如何都和经验实在世界中的福与祸相连,^③所以,在叔本华看来,我们应该问这样的问题:“另一个人的福与祸,怎么可能直接影响我的意志,即是说,恰恰像我自己的祸福促动它一样?……这种事物怎么能够变成我的直接动机呢?”^④

叔本华认为,通过同情(Mitleid)^⑤情感的激发,他人能够深刻地影响“我”的体验。“……同情才是一切自发的公正和一切真诚的仁爱之真正基础。……一旦另一人的痛苦不幸激动我内心的同情时,于是他的福与祸立刻牵动我心,虽然不总是达到同一程度,但我感觉就像我自己的祸福一样。因此我自己和他之间的差距便不再是绝对的了。”^⑥但是,“我们同他一起受苦,所以我们是和他们一致的;我们感知他的困难是他的,并不误以为那是我们的”^⑦。

① 或译: 验知的性格; 悟知的性格。

② 叔本华:《伦理学的两个基本问题》,第259页。

③ 叔本华,前引文献,第261页。

④ 叔本华:前引文献,第264页。

⑤ 叔本华认为的同情,实际上仅限于怜悯。参见:叔本华,前引文献,第266页。

⑥ 叔本华,前引文献,第265页。

⑦ 叔本华,前引文献,第268页。

但是,叔本华此处的论证遇到了困难:同情的动机经过了一个中介,这个中介就是“我的心灵”。我们再来检视叔本华的另一段描述:“在一定程度上我已经和他人变为同一的了,因而自我与非自我之间的障碍暂时得以打破。当且仅当那时,我直接把他的利益,他的需要,他的不幸,他的痛苦便成为我自己的利益、需要、不幸与痛苦;就在那时,我对他经验的印象消失了,我再也看不到那和我完全不同、我漠不关心的陌生人了……只有以这种方式,他的灾难,他的忧愁才能够变为我的动机;否则我只能受我自己的动机影响。”^①在这里,叔本华意图从反面来论证,既然他人能够实际地影响“我”的行为,那么他人与“我”之间的封闭性则一定被消除了。但很可惜,这并不是一个在哲学上让人信服的论证,最终,叔本华不得不承认:“这一过程是神秘的。……而且它的起因在经验范围以外。”^②

这个经验范围以外的东西是什么呢?叔本华认为,世界的本质是意志,意志通过动机产生作用,而这一过程在经验实在的世界中不显现。意志是一而不是多,所有人的的人格在超越论的世界中是统一的,也即“我”与他在超越论的世界中具有同一性,只是在经验世界中才表象为各种各样的生灵。所以,那个由同情他人的痛苦产生的同情动机向“我”的意识呈现出的他人,只不过是意志的另一个“表象”而已。

从叔本华的描述中,我们可以发现:(1)他人与“我”的关系首先是伦理的;(2)在同情(Mitleid)情感作用下,“我”的精神动机发生了突然的、神秘的“转向”,完全地投入到他人的遭

① 叔本华,《伦理学的两个基本问题》,第290页。

② 同上。

遇中,并因此一举越过了利己主义的藩篱;(3) 在与他人的情感联系中,他人的心灵对“我”始终是封闭的;(4) 叔本华把“我”与他人的界限在更高层次的存在论中抹去了,他用意志的同一性统摄了“我”与他人。从叔本华的整体思考来看,他人相对于“我”的超越性终究是相对的。他人问题在这里实际上是被遮蔽在与现象相对立的本质领域中,因此,叔本华在这里可能会陷入独断论。

四、对叔本华与哈特曼差别之基础的再讨论

通过对比,读者可以发现,叔本华描述的他人形象相比于哈特曼笔下的他人形象明显地具有更深刻的魅力。叔本华认为,通过同情(Mitleid)情感作用,他人可以让“我”完全地沉浸在他人的境域之中,而且这种转变是瞬间性的,但他人的心灵却是不可捉摸的。只有在存在论中,他人与“我”才具有同一性。

叔本华与哈特曼对他人心灵的可通达性理解不同,奠基二者对同情情感的差异化管理上,因此我们有必要对二者的同情概念进行进一步的思考。叔本华选取的德文是 Mitleid,一般译为怜悯,哈特曼选取的德文是 Mitgefühl,一般译为同情。但他们探讨的实事指向了共同的观念内涵,为了探讨问题的方便,本文不会刻意去强调其分别。对这两个概念可从以下四个方面进行辨析:(1) 同情的道德起源;(2) 同情的道德要素;(3) 同情的运作机制;(4) 同情的道德意义。

(1) 道德意识可以划分为三个来源：① 内在的：产生于个体自身的内心本能（与主体内心良知有关的道德意识）；② 主体间客观的：产生于主体间的约定与传承（与普遍政治法则相关的社会伦理意识）；③ 超越的：产生于对宗教的道德规范信念（与外在神性有关的绝对义务意识）^①。叔本华和哈特曼都同意，同情是一种内在的道德起源，而且两者都同意，同情是一个实在的心理过程。区别在于，叔本华认为同情是道德动机的唯一源头，因而也是道德的唯一起源；哈特曼则认为同情只是诸种道德情感之一，而且除了情感道德，我们还拥有品味道德和理性道德。

(2) 在同情的道德要素方面，叔本华只是在怜悯的意义上使用同情这个概念的，因为他认为，他人的幸福不但不会引起“我”的同喜，“我”可能会对他人的喜悦漠不关心，甚至可能因为他人的快乐忌妒他人。哈特曼在这方面的认识上则完全不同，同情这个概念在哈特曼那里至少包含怜悯、同喜、和不完整的同一感三个要素，虽然哈特曼对怜悯的理解与叔本华并没有太大的区别，但他指出，“我”同样拥有主动同喜的能力，当然，这一点并不能令叔本华信服。甚至，同情在爱的激动下，可以拥有一种对生命大全的同一感，但这种同情是有条件的，因此我们只说哈特曼的同情概念拥有“不完整的同一感”。二者可以取得一致的地方在于，他们都相信只有比较悲惨的状况才能更容易地激发同情，狭义的同情，也就是怜悯。在叔本华眼中，怜悯尚且算作是生活中经常被观察到的现象，可是哈特曼认为，怜悯所具有的被动特征让它很难被激发，以

^① 倪梁康：《心的秩序——一种现象学心学研究的可能性》，南京：江苏人民出版社，2010年，第43页。

及在怜悯中甚至夹杂着“我”的“快感”^①，因此难以促使人们伸出援手，改变他人的苦痛。就这一点而言，哈特曼比叔本华在同情概念中“更加缺乏同情”。

(3) 在同情的运作机制方面，相同点是，二者都同意，同情在经验发生上是被动性的情感。区别在于，叔本华认为，同情是由他人的悲惨痛苦唤起而直接作用于“我”的，这个过程是如此的直接，“我”只会留下良心赞许自己的追复的可能性，而不会留下利己主义的选择空间。因为在叔本华这里，利己主义与同情完全是平行的动机，也就是说“我”只能被其中一种动机所激发^②，所以，在叔本华眼中，只要是受同情动机激发的“我”必然是纯粹善意的。哈特曼则尖锐地指出了同情心理过程中的“欺瞒”，那一层“中介”，即他人的苦痛只是间接地被“我”感受到，以至于“我”以为“我”的感受正是那个正在受苦的人的感受，但事实上，那只是“我”的表象。“我”错将“我”表象中的他人的内心体验在同情的作用下误当作了“我”自己的。^③ 需要指出的是，叔本华并非不知道同情有这样一种“欺

① 怜悯中的快乐具体是什么呢？哈特曼在三个方向上进行了区分：“作为在与他人的可怜悯的痛苦之比较中对本己无苦痛的对照快乐”，“作为怜悯的审美快乐（也就是从一个不参与的旁观者的立场出发完全将苦痛仅仅看作是演出）”，以及“作为一种与残忍快感（Grausamkeitswollust）相近的、始终可以说是与较低程度的残忍快感相等的感觉”。在不参与的旁观者那里，所有的这些快乐都常常紧密地融为一体。其中掺杂着幸免于难的快乐，将他人的苦痛看成是演出的旁观的快乐，以及把对审美情感引发的快乐转移到现实本身上去，并且在自身中形成的残忍快感。参见：哈特曼：《道德意识现象学——情感道德篇》，第74页。

② 叔本华把能够影响人的动机也分为了三大类：自己的幸福；别人的痛苦不幸；别人的幸福。叔本华认为，如果一件善行的动机不属于第三类，那一定属于前两类。参见：叔本华：《伦理学的两个基本问题》，第288页。

③ 在“乍见孺子将入于井……”这个案例中，旁人为小孩子的处境感到担心是不由自主的，但小孩子也许在井边玩得正开心。

瞒的作用”，甚至他认为，“我”的伴随意识始终知道，正在受苦的那个第三者绝不是“我”，只是他并没有选择在心理学的范围内解决这个问题，而是将这个问题留给了他的形而上学。

(4) 在同情的道德意义方面，读者可以发现，叔本华与哈特曼的侧重点有所不同。叔本华明显偏向于同情道德的整体意义，同情使每一个分离的个体跨出自身的狭隘与局限，使自我与他人融为一体。叔本华这样想是有他的形而上学思考在里面的，因为世界本就是一个意志，是自在之物，世界只是表象为各种各样的个体，但这些不同不是绝对的，因为它们只是现象之间的不同，不足为道。哈特曼将同情理解为一种始终伴随有被动性的道德情感，因此不同于叔本华将同情动机看作是独立的善意的动机，同情激动下的“我”尚且不能主动地帮助他人（这就给利己主义的选择留下了反思的空间），更遑论轻易地跨越过“我”的界限。哈特曼指出，同情的道德情感只有在爱的道德情感的激发下，才有可能突破自身，达到与全生命的同一。所以，哈特曼所理解的同情的意义始终偏向于个体，它只是众多种类的道德情感之一。

综上所述，哈特曼和叔本华都认为，虽然他人现象拥有激动人心的力量，但他人的心灵与“我”在经验范围内是截然断裂的。那么，为什么叔本华一定要保证“我”与他在超越论的世界中具有“同一性”呢？^① 原因在于，如果他人的心灵最

^① 实际上，哈特曼最终的思路也与叔本华如出一辙，只是在《道德意识现象学》涉及他的形而上学的内容比较少。哈特曼在他的《 unconscious 哲学》研究中糅合了黑格尔的“精神”概念和叔本华的“意志”概念，持有一种“精神的一元论”。他认为这个世界被无意识——无意识的两极即理念和意志——所创造，意志必然意愿着某物，每一事物都既是意志的，又是理念的，而意识在世界中的出现则完全出于偶然，意识起源于意志之间相互反对的活动。虽然没有一个人能脱离生活（转下页）

终是不可捉摸的,这意味着他人是绝对超越的,那么同情很可能仅仅只是“我”的冲动,“我”的善举也许仅仅是让“我”觉得好受,因此“我”或许从未跨出过唯我论的利己主义的范围。可是,在存在论中建立“我”与他人的同一性,是否会陷入独断论?退一步而言,无论对存在论的解释是否为独断的,我与他人超越论世界中的同一性是否会遮蔽他人的他异性?如果按照这个思路继续前行的话,他人的超越性就是相对的,他人终究逃不过存在的总体化运作。

事实上,在康德划定的经验实在论和超越论的唯心论框架下,现象和物自体、特殊与普遍、必然与自由的关系始终是难以调和的。这个问题可以表述为:我们生活在一个经验实在的世界,这个世界中只有现象,现象受到物理的因果性的支配,是绝对必然的;而动机、意志、无意识等在经验世界中是不显现的,其充足理由都属于纯粹理性的超越论世界,那么,从经验的世界出发,是如何踏上超越论世界的道路的?这是叔本华与哈特曼的哲学思考终究要面临的理论难题。

五、他人问题情感进路的再检讨

从哈特曼与叔本华的描述中,读者可以总结出两个发现^①:(1)他人对“我”具有魅力,“我”总能投身于他人的情境之中,总是让“我”对他人产生情绪;(2)他人对“我”是超越的,“我”无法直接地体验他人的体验。在“我”-他人的情感关

(接上页)的重担,但是当多数人的无意识被理智所统治后,意志将中断它自身,这样理念和意志将又一次在绝对中同一。

① 本文暂时搁置对他人伦理特征的探讨,对“我”而言,他人的出现蕴含的伦理意义显然是首要的。

联中,始终有一个“我”有意或者无意地勾连他人,“我”与他人总是站在意向结构的两端。在日常经验中,我们的确能够感受到,一方面,他人将“我”卷入(或者“我”主动投入)到他的情境之中,让“我”不由自主的因为他人产生喜怒哀乐,譬如在亲情、友情、爱情中;可是另一方面,我们也能经验到他人对于“我”而言决然是“超越之物”,譬如在亲人离世、朋友反目、单相思的情况下。问题是,如何在维持他人的超越性的同时与他人打交道?从情感进路探究他人现象的秘密,可以避开上述现象中的两难吗?

或许我们可以从另外一个角度重新思考。在“我”-他人情感勾连中,我们完全可以设想其中一方不在场的情况,^①即可以对他人的心灵状态存而不论,或者将“我”的存在悬置起来,描述其中一方的情感现象,从而连接这条纽带的另一端,这种情况仍然符合“我”-他人之间的意向结构。从经验上而言,在所有思念、怀念、纪念的情感表达中,他人并不在“我”当下的感知中呈现;同样,在期待、盼望、相信的情感表达中,他人还未进入“我”当下的视域。甚至,更极端的,他人出现在了“我”的视域或边缘域中,但“我”并不觉察到他人或者并不专题性的与他人打交道,例如在专注、无聊、幸运的情绪表达中。

我们可以悬置他人的维度,例如贾岛的《题李凝幽居》:

闲居少邻并,草径入荒园。

^① 值得注意的是,不在场、非当下难道不也是一种存在设定吗?但是,对这种存在设定仍然可以不做判断,也即进一步悬置当下、在场的存在信仰,进而从更弱的论证前提讨论他人问题。参见:方向红:《马里翁与德里达的“礼物”之争》,载《哲学研究》,2016年第10期。

鸟宿池边树,僧敲月下门。
过桥分野色,移石动云根。
暂去还来此,幽期不负言。

又或可以悬置“我”的维度,如孟郊的《游子吟》:

慈母手中线,游子身上衣。
临行密密缝,意恐迟迟归。
谁言寸草心,报得三春晖。

类似于上述案例的情况其实还有很多。不独断地设定他人与“我”的同一性,就有益于维护他人的他异性。悬置可以对他人的超越性置入括号,从而在不引入形而上学的前提下,对在情感中被给予的体验进行细致的描述。这样,他人现象就会重新回到经验描述的范围,再次得以讨论。