

# 一种“情感伦理学”是否可能？\*

## ——论马克斯·舍勒的“情感伦理学”

黄裕生

[清华大学，北京 100081]

关键词：马克斯·舍勒；意向性情感；价值事实；爱；自由，情感秩序

摘要：试图为人类行为提供正当性基础的伦理学究竟是基于理性还是情感，一直争讼不已。如果说确实有一种情感伦理学，那么也就意味着必定存在一种有序的情感以及相关的事实域。马克斯·舍勒通过严格区分意向性感受活动与非意向性的感受状态，确立了一种与表象、知觉、判断等那些具有客观化功能的意向性行为并行而独立的意向性行为类别，这就是意向性感受活动。人类最直接的情感不是日常生活中的喜怒哀乐，而是这种意向性感受活动。在这种意向性感受活动中，直接被给予的是价值事实，或者说，价值在这里作为一种本原事实直接被给予。不仅如此，由于意向性感受行为是以偏好和爱这两种意向性行为为基础，而偏好与爱则具有揭示与打开秩序的功能，因此，在意向性感受行为中被直接给予的价值不仅是一个事实领域，而且是一个有级序的事实领域。如果说价值及其秩序构成了伦理学的事实基础，那么打开这种秩序的爱则是伦理学的本原基础。不过，这种爱实乃一种理性之爱。

中图分类号：B516.59 文献标识码：A 文章编号：1671-7511(2015)05-0003-21

如果说逻辑学是为人类在理论活动中如何讲理确立标准，那么伦理学则为人类在实践行动中如何有理（正当）寻找基础。不管是讲理的标准，还是有理的基础，本身都必定是在“理”中，因而必定都是“有序”的。但是，在西方悠久的哲学传统里，情感一直被当作盲目的意识——它不仅在认识（真理）上是盲目的，而且在价值上也是盲目的，因而情感是无序而不可靠的。所以，情感一直被排除在哲学视野之外，更被排除在伦理—道德的基础之外。虽然也有伦理学把快乐或愉快这种情感感受当作自己的原则，但是，为了避免陷入纵欲主义，

这种伦理学总是不忘强调真正的快乐是心灵或理智的快乐，而不是情感的快乐。

因此，如果说有一种情感伦理学是可能的，那么，必定有一种有序的情感及其相关事实领域构成其基础。那么，是否存在这样一种有序的情感？如果有，那么这是些什么情感？它的相关事实领域又是什么？这是一切情感伦理学必须面对的问题。

如果的确如舍勒所以为的那样，康德把先验与形式等同起来是一个错误，因而把质料定位在经验性领域是错误的，那么，这是否也意味着康德把情感定位在感性感官领域是错误的？

收稿日期：2015-04-14

作者简介：黄裕生，男，清华大学哲学系教授，博士研究生导师。

\* 本文原是写作计划中的专论《质料何以是先验？情感何以是有序的？——论马克斯·舍勒的“质料的价值伦理学”》之主体部分，专论的前部分完成之后以“《质料何以是先验的？——论马克斯·舍勒的“质料的价值伦理学”基础》”为题先行发表于《南京大学学报》（2012年第4期）。作为专论的主体部分，本文的部分内容曾在由中国社会科学院世界宗教研究所主办的宗教哲学会议上宣读，并收入会议论文集，在正式刊发前做了增补与修订。

如果是这样,那么也就意味着,存在不依赖于感性感官的情感活动,也就是说,存在着主动-自发的情感。舍勒所谓“先验质料”是否就是在这样的情感中作为价值现象给予我们?如果是这样,那么,这也就意味着,这种情感是有秩序的,否则价值之间就不可能是有序的。

但是,如果存在主动而有序的情感,那么,伦理学将不再像康德以及古希腊哲学那样,把情感排除在道德的基础之外,相反,恰恰可能是情感构成了一切道德法则的基础。如果是这样,那么,舍勒的伦理学将是康德之后最重要的伦理学变革。为了澄清这些问题,这里需要对舍勒的情感理论进行深入的分析。

## 一、本原的意向性感受活动与本原的价值现象

正如我们每个人都生活在理性之中一样,我们每个人也生活在情感当中。在我们的情感生活(das emotionale Leben)中,爱与恨、偏好与偏恶(Vorziehen und Nachsetzen)是情感,极乐与绝望、悲伤与喜悦、痛苦与欢乐也是情感,还有诸如愤怒以及各种激情与激动也都是情感。所有这些情感都不属于严密的思维活动,既不是表象活动,也不是判断活动。虽然如此,这些情感之间显然是有别的,那么它们之间的区别在哪里?按舍勒的划分,所有这些情感可以被分为三类:一,爱与恨,属于最高也是最基础的情感活动;二,偏好与偏恶,属于具有认识功能的情感活动;三,其他所有的情感活动,这类情感都属于感受活动(das Fühlen)。

作为感受活动的情感体验活动,是我们情感生活的主要部分,虽然并不是主导部分。为此,我们首先要对感受活动本身进行分析。

作为一种意识行为,感受活动总是有所感受,也就是说,感受活动总是有感受的对象或内容。就感受的对象来说,有些感受对象是直接在接受行为中被给予的,而有些则是经由其他意识行为(比如表象)被给予,或者说,是

间接被给予的。根据感受对象的被给予方式,舍勒实际上区分了两种感受活动:本原的意向性感受活动(das ursprüngliche intentionale Fühlen)与非本原的感受活动。<sup>①</sup>所谓本原的意向性感受活动,就是其对象或内容是直接在接受活动中被给予的感受行为;换个角度说,它能直接给出对象,能够让某物或使某物显现出来。用现象学的术语解释,这种感受行为具有“客体化”(Objektivieren)功能而能直接给出自己的对象。与此相反,非本原的感受活动之所以是非本原的,就在于它的对象首先是经由其他意识行为被给予的,也就是说,这种感受行为本身并不能直接给出对象。在这里,如果我们把意向性理解为不仅能朝向对象,而且因这种朝向而能让对象出现或使对象到来的意识功能,那么,这种非本原的感受活动也可以被视为一种非意向性的感受活动。于是,本原的意向性感受活动与非本原的感受活动的区分,实际上也就可以被视为意向性感受活动与非意向性感受活动的区分。

这里要指出的是,只是在对意向性作前面的理解这个前提下,这个区分才是成立的。如果只是在“有所指向、有所朝向或有所瞄准”这个意义上理解意向性,那么,感受活动都是意向性的。因为感受总是有所感受,而不可能有没有被感受的东西的感受活动。只是就有些感受活动是在通过其他意识行为(比如知觉或表象)给出对象的基础上才能进行而言,并非所有感受活动都是本原的意向性感受活动。在这个意义上,上面的区分也许可以更确切地被看作是本原的意向性感受活动与非本原的意向性感受活动之间的区分。

这种区分更多时候也被舍勒等同于意向性的感受活动(das intentionale Fühlen)与单纯的感受状态(die Gefühlszustände)的区分。<sup>②</sup>或者我们也可以说,舍勒试图通过这种区分来说明本原的意向性感受活动。在舍勒看来,感受状态属于内容与显现领域,而感受活动则是接受这些内容或显现的一种功能。<sup>[1][P263]、[2][P311]</sup>那

① 舍勒认为,“首先存在着本原的意向性感受活动。”见 Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* 第 262 页(中译本《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》第 310 页,倪梁康译,商务印书馆 2011 年版)。在同书第 264 页(参见中译本第 312 页)注 1 里,他区分了三种感受活动:对状态意义上的感受内容的感受活动、对对象性的情感-情绪特征的感受活动与对价值的感受活动。就只有最后一种感受活动的对象(价值)是直接在接受行为中被给予而言,第三种感受活动才是“本原的意向性感受活动”。

② 帕斯卡曾认为,有一种不同于“思维逻辑法则”、甚至先于这种法则的整体秩序,这就是“心的秩序”。舍勒试图去亲历并呈现这种“心的秩序”,以之作为伦理学的基础。为此,他认为,“我们首先要将对某物的意向性感受活动与所有单纯的感受状态区别开来。”<sup>[1][P263]、[2][P310]</sup>

么,我们又如何理解这种属于内容或显现的感受状态呢?

虽然感受状态并非只有感性感受(感性上感受的东西, die sinnliche Gefühle),但是在舍勒看来,所有感性感受都属于感受状态。所以,我们首先来看舍勒对作为感受状态的感性感受的说明:

“所有专门的感性感受(感性上感受的东西)都具有状态的本性。它们这里可以通过简单的感觉内容、表象内容或知觉内容与客体发生某种‘联系’,或者或多或少‘无客体’地存在。但是,只要发生这种联系,这种联系始终就是一种具有间接本性的联系。对感受的东西的被给予存在来说,使感受的东西与对象联系起来的始终是后补的关联行为。”<sup>[1] [P263]、[2] [P313]</sup>

这里,所谓状态(Zustand),也就是作为被给予的结果的持存,它具有当前性,也只有当前性这种时间特征。所有感性感受都具有这种状态本性,因而都是一种感受状态。这种感受状态(不管是感性的,还是非感性的)的一个本质特征就是,它与客体的联系是间接的。它不是通过感觉,就是通过表象或知觉、思维等意识行为及其内容而与客体发生联系。我们来分析几种情况。

比如,疼痛这种单纯的感性感受,是通过局部的感官感觉而与灼热或芒刺联系起来,如果没有可定位的感官感觉的中介,那么疼痛只是被忍受着,而不会与灼热相联系。

或者在我身上涌起的某种情绪感受,比如愤怒、忧伤、喜悦等,这里,如果的确如胡塞尔所说“一个没有被喜欢的东西的喜欢是不可思议的”<sup>[3] [P428-429]</sup>那样,那么,愤怒、忧伤、喜悦总有被愤怒、被忧伤、被喜悦的东西,否则也就不会有愤怒、忧伤与喜悦。在这个意义上,这些感受都是有其意向性对象的意向性感受——在这一点上,舍勒与胡塞尔、布伦塔诺不同,舍勒认为这些在某物或某事上感到的愤怒、忧伤或喜悦不是严格意义上的意向性体验。<sup>[1] [P266]</sup>但是,在下面这一点上他们是一致的,就是,这种感受与其对象的联系并不是直接的,或者说,它们的对象并非首先是由它们给出来的。对此,舍勒分析道:在这里,愤怒与我对之愤怒的东西的联系,肯定不是意向性的和本原性的联系,是我首先已知觉或已表象、已思维的对象激起我的愤怒,我才(虽然通常是很迅速地)把愤怒与此对象联系起来,并始终是

通过表象把它们联系起来。<sup>[1] [P265]、[2] [P313]</sup>

也就是说,这里所愤怒、忧伤或喜悦的东西首先已经在表象或知觉、思维中给予了我们。在这个意义上,这里的感受对象是由表象或知觉这些意识行为奠定的,感受本身没有自己独立给出的对象。感受虽然有朝向对象的意向性,但是,它所朝向的对象却是已在表象或知觉的意向行为中被给予了。如果说这里有双重意向性,那么感受行为的意向性则是第二重的意向性,是以表象或其他意识行为的意向性为基础。

因此,这样的感受与对象的联系是不明确的,我们常常是在“关注”了自己的这种感受之后,这种感受与对象的联系才得到确定。今天喜悦或忧伤笼罩着我,我充实地感受着喜悦或忧伤,如果我不追问,我今天为什么陷入这种情感当中?究竟是什么东西在我心中引起喜悦或忧伤,那么,我就只是喜悦着或忧伤着而已,而不会把这喜悦与见到恋人,把忧伤与朋友远去联系起来。在这个意义上,舍勒认为感性感受或感受状态与对象的联系都是由关注或思维等关联行为追补上去的。

这种由关联行为追补上去的联系实际上都是因果性解释。所以,舍勒说“纯粹的感受状态只是可断定和可作因果性说明的。”<sup>[1] [P265]、[2] [P313]</sup>但是,这种因果性关系并非如物理现象的因果性关系,在物理现象里,原因A必然出现结果B,但是,朋友远去并不必然让我忧伤,见到恋人也未必一定让你喜悦。因为忧伤、喜悦这些感受状态实际上隐含着价值感受与价值偏好的奠基性作用。<sup>①</sup>

上面的讨论表明,感受状态或感性感受与对象的联系有两个相互联系的基本规定:间接性与因果性。

“与这种联系完全不同的是,意向性的感受活动与在其中被感受到的东西的联系。而这种联系现存于所有对价值的感受活动之中。在这里,存在着朝向一个对象事物、朝向价值的感受活动的一种本原的自身关联、自身朝向。这种感受活动不是一种死的状态,不是一种能接受联想式联结的事实,也不是能被关联的事实,不是可以成为指号的事实,而是一种目标明确的运动……这里讨论的是一种逐点的、从自我出发视情况而指向对象的、或朝向自我的运动,在这运动中有某物被给予我而‘显现’出来。因此,这种感受活动与其价值相关项具有恰如

① 这一点我们后面将会进一步讨论。

‘表象’与‘对象’之间的那种关联,也就是意向性关联。在这里,感受活动不是直接与对象外在地并置在一起,也不是通过表象(表象是机械偶然地或者是通过思维的关联活动而与感受内容相联结)而与对象外在地并置在一起,而是这种感受活动本身本原地涉及到一种特殊的对象,这就是价值。”<sup>[1] P264-265、[2] P312-313</sup>

从这一引文,我们可以突现出四方面内容:

1. 舍勒这里所说的“意向性感受活动”与感受状态,因而也就是与感性感受的根本性区别就在于,后者与对象的联系是间接性的,而前者与对象的联系则是直接性的。

2. 意向性感受活动与其对象的联系之所以是直接性的,就在于在这种感受活动中存在着一种本原的关联行为或朝向行为(ein ursprüngliches Sichbeziehen oder Sichrichten),也就是说,它在本原上就总是使自己关联于某种东西(价值),或说使自己朝向某个东西。所以,这种感受活动虽然是一个“感受行为”,但是却是一种从自身出发而主动地朝向某物的运动,也就是使自身关联……或使自身朝向……(对象)的运动。它的对象并不是现成的或在先的,而是在它的这种自身关联……或自身朝向……的意向性空位上被给予而显现出来。在这个意义上,意向性感受活动的对象是由这种意向性感受活动本身“构造出来”的,与感受活动本身处在一种直接的内在关系中,而不是先于感受活动而存在,也不是与感受活动外在地并列存在。简单说,意向性感受活动与其对象并不是两个现成事物之间的关系,不如说它们是作为同一件事情发生,作为同一个运动进行。

3. 这种能够朝向自己的对象而构造出自己对象的意向性感受活动,并非像胡塞尔或布伦塔诺所认为的那样,是要以表象活动为基础而依赖于表象,<sup>[3] P427-428</sup>相反,这种意向性感受活动是一种独立的意向性行为类型,因为它能够在使自己朝向……的意向性空位上迎来对象而使对象显现出来。这意味着,意向性感受活动自身能够直接给出自己的对象而与对象处于直接的联系中,而无需借助于表象或任何其他意识行为才与对象发生关联。因此,与表象这种意识行为类型一样,意向性感受活动与其对象之间也是一种本原而直接的意向性关联。在这个意义上,意向性感受活动与表象活动一样,

都属于一种独立而基础的意向性行为类型。

4. 根据舍勒的论述,意向性感受活动与对象的那种直接性联系或意向性关联存在于所有对价值的感受活动中,这等于说,只要是对价值的感受活动,这种感受活动与其感受对象即价值就处在一种直接的意向性关联中,因而必定是一种意向性的感受活动。那么我们是否可以反过来说,意向性感受活动就是价值感受活动呢?或者问:意向性感受活动一定就只是对价值的感受吗?

的确,在舍勒这里,这种意向性感受活动就被定位为一种价值感受活动。既然这种意向性感受活动与表象活动一样,是一种独立而本原的意向性行为类型,那么,如果说在表象的直观中被给予的是单纯的质、量、关系方面的事实(对象),那么,在意向性感受着的直观中被给予的又是什么呢?也是一种事实。只不过是一种有色彩的特殊事实,这就是价值。价值是意向性感受活动本原地或本原地关联到的对象,也就是说,意向性感受活动首先并不关联任何其他对象,只关联、只朝向价值事实;或者说,意向性感受活动在自己的意向性空位上只接受价值现象,只迎接—显现价值对象。<sup>①</sup>

所以,与胡塞尔不同,舍勒认为真正意向性的感受活动也是一种能给出客观事实的“客观化的行为”。“如果我们把这种接受价值的感受活动称为意向性功能的类别,那么,对于这类功能来说,它们全然就不是通过表象、判断等这些‘进行客观化的行为 die objektivierende Akte’的中介才与对象域发生关系。只有状态的感受才需要那种中介,而真正的意向性感受活动不需要这种中介。在意向性的感受活动中,可以说是对象本身的世界向我们启开自己,只是正好是从其价值方面向我们启开。在意向性感受活动中,形象客体的经常缺失恰恰表明,这种感受活动就其本身来说本原地就是一种‘进行客观化的行为’,不需要表象来作为其中介。”<sup>[1] P266、[2] P314-315</sup>

作为意向性行为的一个独立类别,感受行为与表象、判断等意识行为一样具有客观化的功能。所谓客观化,也就是无中介地使……成为在先—先验的事实,直接地使……成为被给予的客体。如果说在表象的客观化行为中,事物是作为有质、量、关系规定性的形象客体被

① 在现象学视野里,“价值”不是事物的客观属性,也不是事物的主观效应,它就是一种事物或事实本身。关于如何理解作为事实本身的“价值”,作者将另文讨论。

给予,那么在感受活动这种客观化行为中,事物则是作为同样具有质、量、关系规定的价值事实被给予。诸如适宜不适宜、高贵与卑贱、美与丑、善与恶这些价值就是在感受活动的意向性朝向中被迎来、被打开的客观事实;换一个角度,就是舍勒这里所说的,在意向性感受活动中,对象世界恰好就向我们启开它作为美丑、善恶等这些价值事实存在的一面。不管是作为形象客体存在,还是作为价值客体出现,都是对象世界在意向性行为中向我们启开的自己。因此,在表象或判断行为里给予的事实,并不比在意向性感受活动中给予的事实更“客观”,或更“主观”,它们一样客观,一样独立,一样本原。

结合前面的讨论,我们要再明确一下,舍勒这里所说的“意向性感受活动”实际上就是一种“本原的意向性感受活动”,或者说是最严格意义的意向性感受活动。与胡塞尔和布伦塔诺不一样的是,舍勒把所有那些非本原的感受活动都视为一种状态感受或感受状态,因而都不是严格意义上的意向性感受。实际上,舍勒这里首先试图想做的一件事,就是通过严格区分意向性感受活动与非意向性的感受状态,来确立一种与表象、思维等那些具有客观化功能的意向性行为并行而独立的意向性行为类别,以便确立起价值之为一个客观而独立的事实领域。

所以,在完成了这个区分之后,他写道:

“根据我们迄今为止的分析,价值已被确定为感受着的直观的不可还原的基本现象。”<sup>[1] P273、[2] P321</sup>

既然价值是直观中不可再还原的基本现象,它当然也就是一个先验的事实领域。舍勒实际上似乎区分了两种直观,即情感性的直观(如感受着的直观)与理论性的直观(如表象的直观)。就是在意向性感受活动这种情感直观中,美丑、贵贱、好坏等这些价值不再是作为事物的属性被给予,而是作为一种独立的事实本身被给予。如果说在表象这类理论性直观中被给予的先验事实是一切理论科学的基础,那么在意向性感受活动这种情感直观中被给予的先验事实则是伦理学以及一切实践科学的基础。

## 二、非意向性感受活动如何 奠基在意向性感受活动?

不过,在讨论价值事实如何成为伦理学的

基础之前,我们仍然要进一步澄清意向性感受活动与非意向性感受或感受状态之间的关系。二者虽然有根本性区别,但是,意向性感受活动却是一切感受状态或状态感受的基础。

我们仍以“愤怒”为例,舍勒分析说:“在这种愤怒里,我肯定没有‘把握’任何东西。倒不如说,必定是已经有某种坏事(dieübel)被感受活动所把握,坏事才引起了愤怒。”<sup>[1] P269、[2] P313</sup>虽然愤怒这样的情感活动看起来是很直接的,但是,实际上它已经以有某种“坏的东西”(而不是“好的东西”)这一价值事物在感受活动中被给予为前提。如果没有“坏的东西或恶的东西”这一价值事实在感受活动中被给予或被把握,那么也就不会有任何东西被视为坏事而成为坏事,因而也就不会有任何东西能激起我们的愤怒。或者说,如果没有意向性感受活动首先把“善-恶”、“好-坏”等等这样一些价值质性作为价值事实呈现出来,我们就不可能在表象、判断、思维中把某物或某事当作坏事或恶事来理解和把握,并因此而发怒。

更常见的情况是,我们通常会在某物或某事上面感到喜悦、愉快、兴奋,或者感到忧伤、痛苦甚至绝望,等等。比如,阳光明媚,让我心情愉快;知己来访,我倍感到喜悦;众人赞誉,我为之兴奋;与人争吵,令我沮丧不爽;亲人远别,我深感忧伤;恋人离去,令人痛苦不堪;世事无常,让人幻灭绝望。这些各种情感总是或浓或淡伴随着人们的日常生活,我们的日常生活也向来就栖身于这些情感之中。我们上面的罗列表述实际也表达着对各种情感的因果性说明——“因为今天阳光明媚,所以,我心情愉快”。

但是,在“阳光明媚”与“心情愉快”(或者“知己来访”与“喜悦激动”、“亲人远别”与“忧伤难舍”等)之间的这种因果性关系显然是有前提的:我不仅要感知或知觉(wahrnehmen)到阳光,而且要感受(fühlen)着阳光,正是在这种感受活动中阳光作为“明媚”(“适宜”或“美”)这样的价值事物给予我,我才心情愉快。在这里,我对之感到愉快的对象即阳光不仅已经在知觉中作为物理事物被给予了,而且也已经在意向性感受活动中作为价值事物被给予了。如果只是被知觉而且只是作为物理事物被给予,那么,阳光并不会让我心情愉快。实际上,在这里,阳光首先是被意向性感受活动作为价值事物(比如,美或舒适)显现出来,我才会它在它身上感到愉快。简

单说,阳光必须首先作为肯定的价值物被给予,比如作为这里的“明媚”被给予,它才能让人感受到愉快。相反,如果阳光是作为否定的价值物被给予,比如被意向性感受活动呈现为“不舒适”(或者像“亲人远别”这一事件被感受为“不好”),那么,人们就不可能从“阳光”(或“亲人远别”)上感受到愉快或高兴。所以,“阳光明媚,让我心情愉快”在表达一种因果性关系的同时更表达着一种更根本的关系,那就是,本原的意向性感受活动是状态感受和非本原的感受活动的前提。

同时,阳光也是在本原的意向性感受活动中作为价值事物被给予而引导着我们的注意力朝向阳光,我们才知觉到阳光。在这个意义上,我们甚至可以说,意向性感受活动也是知觉活动的前提,价值现象是物理现象的前提。所以,本原的意向性感受活动不仅仅是一切感受状态或非本原的感受活动的前提。

实际上,意向性感受活动是非意向性感受活动或状态感受的前提,还有这样一个“事实”根据:我们生活中有各种价值事态,比如上面列举的“知己来访”、“众人赞誉”、“亲人远别”、“友人逝世”等,这些价值事态在我们的意向性感受行为中呈现出各种价值质性(如好坏、美丑、善恶等)而作为各种价值现象出现,这些不同的价值质性要求着相应质性(如喜悦、高兴、忧伤、悲痛等)的情感回应。也就是说,我们通常是基于对价值事态所呈现出来的价值质性的一种情感回应,才在价值事态那里感受到某种情感体验;或者更确切说,我们在价值事态上体验到的各种情感,通常是对价值事态的价值质性的回应。如果价值事态没有在意向性感受活动中向我们呈现出某种价值质性,我们也就不会对价值事态做出某种质性情感的回应,或者说,不会在价值事态上体验到诸如喜悦或忧伤这类情感。我们且来分析舍勒的相关论述:

“在相关价值事态中包含的价值质性从自己出发要求某种质性的情感回应,这就如从另一方面看,这些价值质性在这些情感回应中在某种意义上达到了其‘目的’。这些回应构成理解和意义联系,以及特殊的联系,这些联系不是纯粹经验地偶然的,也不依赖于诸个体的个体性心灵的因果性关系。如果价值的要求看起来没有得到充实,那么我们会为此难受,比如说,如果我们没能够按一事件被感受到的价值所应得到的对待那样对这一事件感到喜悦,或者,如果我们没能够如一个所爱的人去世

(这一事件)所要求的那样感到悲伤,那么我们会懊恼。这些固有的‘对待方式’(Verhaltensweisen)(我们既不愿称它们为行为,也不愿称之为功能)也许与意向性感受活动具有共同的‘方向’,但是,它们严格意义上并不是意向性的,如果我们在这里只是把‘意向性的’仅仅理解为这样的体验:即这种体验能够指向一个对象并且能够在其实施中显现对象物。而这只发生在构成了最严格意义上的价值感受活动的那种情感体验中。这里,我们并不是‘在某物上’感受着,而是直接地感受某物,即直接地感受某种特定的价值质性。在这种情况下,也即在感受活动的实施过程中,感受活动并不被我们对象地意识到:只有一个价值质性从外面或从里面迎向我们。”<sup>[1](P265-266)、[2](P313-314)]</sup>

我们在事物上感受到的情感各种各样,这些情感从质性上可以被分为两类,一类是肯定性或积极性的情感,诸如喜悦、愉快、高兴等,一类是否定性或消极性的情感,诸如愤怒、忧伤、悲痛等。这些情感虽然也是一种体验,也是一种感受活动,但是,在舍勒看来,它们都不是严格意义上的意向性行为,因为它们虽然有“方向”,却不能显现对象。所以,它们既不能被看作一种行为,也不能被称为一种功能活动(因为一切能被称为行为或功能活动的体验都是意向性体验),而只能被视为一种“对待方式”或“态度方式”。也就是说,我们在包含或承载着各种价值质性的事物(价值事态)上体验的各种情感活动,不管是高兴、愉快、喜悦,还是忧伤、悲愤、哀伤,实际上只是我们的各种“对待方式”或“态度方式”。

这些“对待方式”通常情况下与本原的意向性感受活动有共同的“方向”,即都朝向由后者所显现的价值质性,因为这种“方向”是价值质性所要求的。对于意向性感受活动来说,这种“方向”既是这种感受活动以从自身向某一价值敞开的方式朝向或瞄准这一价值而使这一价值显现出来的方向,也是这一价值能向我们显现而迎向(entgegen treten)我们所要求的方向。而对于“对待方式”来说,也就是对于在某物上体验到的情感来说,这种“方向”则是在意向性感受活动中被显现出来的价值所要求、所召唤的方向:在意向性感受活动中作为肯定或积极性的价值质性被给予的价值现象要求肯定性的情感体验作出回应,也就是要求以积极的“对待方式”作出回应;相反,否定性的价值质性则要求消极性的情感体验或否定性的

“对待方式”作出回应。比如,“友人来访”这一事件在意向性感受活动中是作为肯定性的价值质性(“好”或“善”)被给予的,因而要求一种肯定性(积极)的情感体验(如喜悦,而不是不快或悲伤)作出回应。

这里,价值或价值质性是按意向性感受活动朝向这一价值的“方向”被给予的,现在,它要求“对待方式”也按这个“方向”且也只按这个“方向”作出回应。在这个意义上,“对待方式”与意向性感受活动具有共同的“方向”。如果“对待方式”按价值所要求的“方向”对承载着或包含着这一价值的价值事态或价值事件出了相应的情感回应,那么,这种“对待方式”就是恰当的,或者说,这里的回应就是恰当的。相反,如果不是按价值所要求的“方向”对价值事态出相应的情感回应,那么,这种回应就是不恰当的。“友人到访”这一价值事态在意向性感受活动中呈现为肯定性的价值质性,“友人逝世”这一价值事态则显现为否定性的价值质性(“不好”),它们是按不同的“方向”被给予,因而要求按相应不同的“方向”对这两个价值事态作出不同的情感回应——“喜悦”与“悲伤”。所以,对“友人来访”这一事件做出“喜悦”的情感回应,正如对“友人逝世”这一事件做出“悲伤”的回应一样,才是恰当的。相反,如果对“友人到访”做出“悲伤”或“冷漠”的回应,或者对“友人去世”做出“高兴”或“无动于衷”的回应,则是不恰当的,通常谓之不正常。

由于价值所要求于“对待方式”的“方向”内在于意向性感受活动,也内在于价值本身,因而是先验-在前的。因此,基于这一“方向”而确立的“对待方式”也是先验的,也就是说,包含在价值事态或价值事件里的价值质性与它所要求的情感回应的质性之间的联系是先验的。因此,价值事态(如“朋友到访”)与情感回应(如“喜悦”)之间的联系是先验的,而不是经验性的,不是偶然的,也不是个体心灵所特有的因果性关系——否则,在不同个体那里,价值事态与情感回应之间的联系就会千差万别,以致人们之间无法相互理解。设想,如果价值事态与情感回应之间的联系是经验的和偶然的,是依赖于不同个体心灵在不同经验生活中确立起来的不同因果性关系,那么,就会出现这样混乱的情形:面对“知己来访”,有的人回应以喜悦之情,而有的人则回应以冷漠之情或沮丧、忧愁等情感;而面对“自己的友人离世”,有的人回应以悲伤之情,有的

人则回应以淡然甚至高兴之情。在这样一个情感回应混乱的世界里,人们将难以相互理解,因为我们无法理解与体验对方的喜怒哀乐。

实际上,不同个体之间之所以能够相互理解,就在于每个个体对价值事态的情感回应首先都是基于一个先验的共同“方向”,这就是包含或承载在价值事态中的价值质性所要求的“方向”,也就是内在于意向性感受活动与价值质性本身之中的“意向性指向”。这使每一个个体对包含着同样价值质性的价值事态或价值事件做出的情感回应都只能是具有同样质性的情感,而不可能是相反质性的情感。也就是说,基于先验“方向”的情感回应包含着价值质性与相应的情感质性之间的一种先验联系。情感回应所包含的这种先验联系实际上构成了理解他人的“理解法则”(die Verstandnisgesetze)。在舍勒看来,这一理解法则是作为前提进入所有经验性的理解活动,也就是进入社会与历史的理解之中,进入对我们自己与对他人的理解之中,才使这一切理解成为可能,因此,这种理解法则甚至要构成普遍语法的内容或附件,才使语言的理解成为可能的。<sup>[1] P265-266, [2] P314</sup>

这在根本上是说,意向性的价值感受活动是一切理解行为的前提,因为它是一切恰当的情感回应的前提,也就是一切“对待方式”的前提。

讨论到这里,我们实际上可以更清楚地看出,在舍勒这里,真正的意向性感受活动只有一种,那就是对价值的感受活动。只有对价值的感受活动才是真正本原的意向性感受活动,而真正本原的意向性感受活动也就是对价值的感受活动。其他一切感受活动都是一种状态感受,因而都只是一种非意向性的感受活动;即使由于它们也有所朝向的“方向”,因而在胡塞尔那里也可被看作是“意向性的”,但是,就它们并不能直接给出对象和显现对象而言,它们并不是像价值感受活动那样的意向性行为。与舍勒把价值感受活动称为“本原的意向性感受活动”相对应,我们也许可以把那些仅有“方向”的感受活动称为“非本原的意向性感受活动”——这一点我们在前面已经指出过。这里我们还要指出的是,与这种区分相对应,舍勒实际上区分了两种体验:本原的意向性体验与非本原的意向性体验。前者就是作为最严格意义的价值感受活动,后者则包括在事物上感受到的各种情感体验,也就是作为“对待方式”的各种情感回应活动。

舍勒的这种区分一方面澄清了本原的意向

性感受活动之为一种能够直接给出先验事实(价值事实)的直观行为,另一方面澄清了这种本原的意向性感受活动如何构成其他非本原的感受活动的基础与前提,据此初步确立了这样一种情感秩序:即作为意向性感受活动(价值感受活动)的情感先于所有其他作为感受活动的情感(喜悦、愉快与忧伤、悲痛等等)且构成后者的基础。

### 三、感受的质性与深度

对于我们的感受,虽然从意向性角度区分,只有本原的意向性感受活动与非意向性感受活动(更确切地说也许应是“非本原的意向性感受活动”)之别,但是,如果从感受的内容或所感受的东西(die Gefühle)的角度区别,那么,我们的感受不仅在质性上有别,而且还有深浅高低之分。

“感受不仅具有不同的质性,而且具有不同的深度。不可能同时是忧伤的和悲伤的;通常产生的是一种感受。”<sup>[1](P343-344)、[2](P403)]</sup>

在生活中,人们会感受到诸如极乐、幸福、喜悦、舒适、快乐,同样也会感受到绝望、愁苦、悲伤、忧心、痛苦等。这些感受在质性上,首先区分为两类感受,或者说区分为两类质性的感受,也就是肯定(积极)性的感受与否定(消极)性的感受。在这个质性上,它们之间的区别是如此明显,以致任何一种类型的积极感受(比如幸福或喜悦)都不可能和愁苦或忧伤这种消极感受相混淆。但是,这些感受在质性上不仅具有肯定性与否定性之间的区别,而且在肯定性的感受之间(或者在否定性的感受之间)也有质性上的区别。在肯定性(否定性)的感受之间在质性色彩上的不同通常展现为深度的不同,比如在绝望感与悲伤感之间,或者在喜悦感与舒适感之间,它们的强度色彩显然是不同的,而这种不同主要就体现为深度的不同;而在肯定性感受与否定性感受之间的不同也一样有深度上的区别,比如在绝望与感性快乐之间、在幸福感与皮肤上的难受之间,就不只是质性色彩上明显有别的,而且在深度上也有明确的不同。

这些质性与深度不同的感受有的可以一起被给予,有的则不可以。一个内心绝望的人可以同时体验着各种感性快乐,声色犬马之乐之所以能够成为绝望之人的麻醉剂,就因为这些感官快乐能够与绝望一起被给予。而一个殉道

者在忍受着身体上的各种痛苦的同时,体验着信仰的崇高与伟大,甚至体验到为信仰牺牲自己的得失而油然升起的幸福。我们通常所说的“悲喜交加”或者“喜极而泣”,都表达着不同质性不同深度的感受一起被给予的感受状态。不过,这并不意味着,这些不同的感受能够作为一个感受单位被给予,也就是说,它们不会混合成一个感受单位或合成为一个感受统一体被给予,否则就不会是“悲喜交加”。不同的感受一起被给予,但是,却都仍然保持为不同种类的感受。如果它们可以被统一为一个感受,那么也就意味着,不同质性不同深度的感受可以转化为同质性同深度的感受,而这是不可能的。

不过,不同感受并非都可以一起被给予,忧伤与悲伤就是如此,我们不可能同时既是悲伤的,又是忧伤的。同样,我们也不可能既是极乐的,又是绝望的,或者既是极乐的,又是幸福的,因为极乐就是极乐,幸福只是幸福,高兴只是高兴。在舍勒那里,极乐是最高的积极性感受,但是,它并不是所有其他积极性感受的总和,不是包含着所有其他积极性感受的一个感受单位,而是一种特殊种类的感受。这就如绝望一样,它作为最高的消极性感受,并不是其他所有消极性感受的集合。

这里,最高的感受也就是最深的感受。我们凭什么说它是最深的呢?如果说感受是有深浅的,那么,这个深浅以什么为参照系来衡量呢?这个参照系就是“自我”或“人格-位格”。为了与各种“自我”区别开来,我们下面将这个参照系称为“人格自我”。

首先,与其他意识行为(诸如表象、知觉或思维等)相比,所有感受都与人格(位格/die Person)有一种特殊的关联,这就是可体验的关联:

“一般而言,所有‘感受’(所感受的东西,die Gefühle)与自我(或人格)都具有一种可体验的关联性,这种关联性使感受与其他内容和功能(感觉、表象等等)区别开来;这种关联性原则上不同于那种也可以伴随着表象、意愿和思维的关联性。……当我感受‘某物’,比如感受某种价值时,那么价值就贯穿功能始终而与自我这个感受者联系在一起,而且这种联系要比我在表象某物时(所表象者与表象者之间的联系)更密切(内在)。”<sup>[1](P344)、[2](P404)]</sup>

真正本原的自我不是表象着的我或思维着的我,而是人格(或位格)。也就是说,“我”首先不是一个表象者或思维者,而是一个自由



存在者,一个有善恶的人格存在者。表象者或思维者,只不过是人格这一本原自我的一个理论性的身份或角色。如果没有人格这一本原自我,那么诸如表象自我、思维自我、知觉自我等各种“自我”都将不可能获得统一而成为一个真正的自我。因为这些自我都将随着关联的对象的不同而不同:表象着桌子的我与表象着台灯的我显然可以被看作是行出不同动作、涉及不同对象的两个自我。但是,我们之所以把这两个动作都看作是同一个自我做出来的行为,是因为我们实际上把它们都看作是由一个人格存在者承载的行为。当我们说,表象着桌子的自我与表象着台灯的自我、甚至思维着一道数学难题的自我或者知觉着危险的自我是同一个“自我”时,这个“自我”实际上已经不是指表象着台灯的自我或表象着桌子的自我,也不是思维着的自我或任何其他自我,而是作为本原自我的人格。

这个人格自我是在爱这种情感活动中才被直接涉及、被直接体验;在爱里,人格是作为不可被对象化的对象被给予的,也就是作为自在自由的存在者被给予。按舍勒的看法,爱这种情感一方面是离状态感受最远、因而是最高阶段的情感活动;<sup>[1][P267]、[2][P315]</sup>另一方面,爱这种最高情感活动不仅构成了一切情感活动的基础,而且构成了一切认为活动的基础。<sup>[4][P105]</sup>①因此,在爱里才被体验到的人格自我一方面必定是一切其他情感活动给出的价值的基础,同时也必定是其他一切认识行为中的自我的基础。正是在这两方面的意义上,人格自我才是最本原、最深度的自我。

表象、知觉、思维等这些属于理论性的认识行为是通过自己的主体(如“表象着的自我”)而与人格自我相关联,而且需要通过一个对主体的统一性的反思行为才能确定这种关联性,因而这些认识行为与人格自我的关联首先是反思性的,而不是体验性的。但是,包括感受在内的情感活动却是通过在这种情感活动中被给予的价值事实而与人格自我发生关联,也就是说,是在价值体验里与人格自我发生关联,所以这种关联性是可体验的关联,而不是反思性的关联,因而这种关联更内在、更切身。

虽然感受与人格自我有更内在的关联,但是,这并不意味着所有感受都与人格自我有同样紧密的关联,因为不同种类的感受与人格自我有不同的“距离”。感受的深浅程度就是以

感受与人格自我的距离为尺度来标识的。在舍勒看来,根据与人格自我的距离,所有感受可以划分为四个层次:

“我认为,感受‘深度’的现象学标志本质上是与感受的四个有明显特征的层次联系在一起,这个四个层次对应于我们全体人类的生存(Existenz)结构。它们是:1. 感性感受或感觉感受(die sinnliche Gefühle oder Empfindung sgefühle); 2. 作为一种状态的身体感受(die Leibgefühle)和作为功能的生命感受(Lebens gefühle); 3. 纯粹的心灵感受(die reine seeliche Gefühle,或者纯粹的自我感受/die reine Ichgefühle); 4. 精神感受(die geistige Gefühle,或者人格感受/die Persönlich keits gefühle)。”<sup>[1][P344]、[2][P404]</sup>

这也就是说,就其深浅度而言,感受有四个层次。感性感受或感觉感受是最浅的、最低级的感受,因为它离人格自我最远,它甚至与人格自我没直接的关联。因为所有感性感受本质上都是一种状态,也就是说都是状态感受,而不是意向性感受,而只有在意向性感受活动中才给出价值而与人格自我发生可体验的关联。在这个意义上,所有感性感受只有通过具有意向性功能的其他层次感受,才与人格自我发生间接的关联。

离人格自我越远,也就意味着与身体器官越密切。所以,我们还可以从另一个角度来理解感性感受与人格自我的遥远距离,这就是,感性感受对身体器官的依赖。“与所有其他感受不同,感性感受是在身体的某些部位上作为延展的和局部化(定位)的东西被给予。所以,感性感受是根据多少被清晰地意识到的身体的器官单位被划分的。”<sup>[1][P345]、[2][P405]</sup>不管是疼痛、骚痒、酸麻,还是美味适口之甘、春风拂面之怡、两性交合之欢,它们与其他感受的根本不同就在于,它们都直接与我们身体的器官单位相关,是在身体的某个或某些部位上被给予的。美味佳肴带来的快乐感受是在口腔、食道、胃这些部位上被给予,而性快感则是在生殖器等相应部位上被给予。离开身体的相关器官单位,或者器官单位出现故障,感性感受将不会被给予。由于感性感受总是在身体的器官部位或机体组织上被给予,所以感性感受通常就是按身体的器官单位来加以划分,比如我们通常说,头痛、手麻、脚酸、耳朵痒等,这些说法,都

① 有关爱如何是包括认识行为在内的其他意识活动的基础,在后面第五节还会进一步讨论。

是根据被清晰意识到的身体器官单位来划分我们的感受。

显而易见的是,所有这些感性感受都是可作因果性说明的,这意味着,感性感受在实践上都是可制作(herstellbar)的,因而都受意愿与不意愿的控制。<sup>[1] [P348]、[2] [P409]</sup>也就是说,感性感受是最“主观的”:你想要疼,马上可以用针刺一下自己,你想要凉爽,则可以跳进河里游泳。人们可以根据因果性关系来制作感性感受。越接近感性感受的感受越可制作,或者说,越远离感性感受的感受越不受意愿的控制。

因此,相比之下,比感性感受更接近人格自我的生命感受则较少在实践上是可制作的,而比生命感受更远离感性感受的心灵感受则更少是可制作的,最高阶段的精神感受或人格感受则完全是不可制作的。

这里,越接近人格自我的感受的一个重要标志就是它越远离“状态”,直至非状态或无状态。根据舍勒的论述,感性感受在本质上都是状态的感受;而生命感受与心灵感受则有可能是状态的感受,比如在某物或某事上感到的忧伤、高兴等,也可能是非状态的,而是意向性的,这就是给出价值事实的感受;但是,精神感受则完全没有状态的感受,而单纯是意向性的感受,也就是说,它是直接与善、恶以及人格这一最高价值相对应的感受。

如果说根据与人格自我的距离的大小,感受有深浅高低之分,那么,与这些感受(所感受的东西)相对应的价值也就有高低之别。也就是说,与这些感受相对应或在这些感受中被给予的价值之间是有等级秩序的。具体说来,舒适或不舒适(das Angenehme oder das Unangenehme)、高贵与粗鄙(die Edle und die Gemeine)、美丽与丑陋或正义与非正义(die Schöne und die Häßliche, oder das Rechte und das Unrechte)、神圣与非神圣、善与恶(das Gute und die Böse)这些价值分别是与感性感受、<sup>①</sup>生命感受、心灵感受和精神感受相对应,因此,这些价值之间就存在着一种从低到高的级序关系。也就是说,就正价值而言,善高于神圣,神圣高于美,美高于高贵,高贵高于舒

适;而就负价值而言,恶高于非神圣,非神圣高于丑陋,丑陋高于粗鄙,粗鄙高于不舒适。不管是正价值,还是负价值,越高级也就越与人格相关。

不过,虽然这些价值本身是要在意向性的感受活动中才能被给予的,但是,它们之间的级序关系却并非在这种感受活动中被给予,而是在另一种情感活动中才被揭示与把握,这就是偏爱与偏恶的情感行为。

#### 四、伦理学的事实基础:价值级序

在上面的讨论中已经表明,我们的喜怒哀乐这类感受活动是以意向性的感受活动为前提的,因为只是在作为意向性感受活动的情感行为中,才会有作为价值质性的价值事实被给予我们,而我们的喜怒哀乐都只不过是相对应的价值质性的要求的一种情感回应。所以,喜怒哀乐看起来似乎是发生在我们身上的直接情感,但是,实际上它们却是已经以有价值事实在其中被给予的意向性感受活动为前提的情感活动。

在这个意义上,我们说,给出价值事实的意向性感受活动才是本原的情感行为,也才是一种直接的直观行为——价值就是在这种直观中的本原现象或本原事实。但是,在单纯的意向性感受活动中,价值只能作为本原事实被给予,而不能作为关联事实被给予。也就是说,在单纯的意向性感受活动中,价值只能是作为孤立的单一事实,而不是在等级秩序中作为关联事实被给予。

但是,价值领域这个充满色彩的“王国”却是有等级秩序的。任何一个价值事实都与其他价值事实处在一种级序关系里,也就是处在“比较级”里。这种级序关系构成了价值事实之间的本质性联系。因此,任何一个价值作为一个本质事实被给予时,它实际上也同时是作为处在一种本质性联系中的事实被给予。这意味着,不仅价值事实本身是直接被给予的,而且价值事实之间的本质联系也是直接被给予的,而不是由思想

<sup>①</sup> 舍勒区分了作为结果的感性感受(die sinnliche Gefühle)与作为活动的感性感受(das sinnliche Fühlen),前者本质上是状态性的,而不是意向性的,因而,即便是最低的价值(适宜或不适宜)也不会其中被给予。但是,作为活动的感性感受是否是本原的意向性行为呢?如果不是,那么像适宜与不适宜这样的价值又是如何被给予的呢?如果是,那么也就意味着感性的感受活动也可以是本原的意向性行为。舍勒这里的论述并不明确,不过,从他对适宜不适宜这一价值的定位似乎又表明,感性的感受活动与其他类型的感受活动一样,也可以是意向性的(虽然并非所有感性的感受活动都是意向性的),因为在他看来,适宜不适宜这类价值是与感性感受活动相对应的。<sup>[1] [P104]、[2] [P128]</sup>但是,这样一来,我们就不能笼统说,一切感性感受本质上都是状态性的。实际上,把一切感性感受都视为可作因果性说明的状态感受,也与舍勒对感性与理性截然二分的传统哲学的批评相抵触。

(如康德的知性或理性) 构造的:

“正如各种本质 (die Wesenheiten) 是‘被给予’的一样, 各种本质之间的联系也是‘被给予’的, 而不是由‘知性’引起的或‘产生’的。它们是被直观到的, 而不是被制作出来 (gemacht) 的。它们是本原性的事物关系, 而并非因为它们是把对象的行为的法则而是对象的法则。它们是‘先验的’, 是因为它们植根于诸本质 (而不是物与善物) 之中, 而不是因为它们是由‘知性’或‘理性’产生的。只有通过本质事物之间的这种联系, 才能理解贯穿于万物之中的 logos 是什么。”<sup>[1] P64、[2] P81-82)</sup>

既然价值之间的本质联系, 也就是它们之间的级序关系, 正如作为本质的价值本身一样也是在直观中直接被给予的, 而不是由知性或理性产生出来的, 那么, 这也就意味着, 价值在其中被给予的意向性感受活动要么总是有一种排定价值级序的行为相伴随, 要么是以这种对价值进行排序的行为为基础。否则, 价值就不会在一个级序里被给予。

在舍勒看来, 这种给出价值级序的行为就是具有认识功能的偏好与偏恶 (Vorziehen oder Nachsetzen) 这两种行动。这是一种不同于爱恨、也不同于感受活动的特殊情感行为。这种情感行为的认识功能就在于它不是给出价值事实, 而是揭示价值秩序, 给出每种价值在级序里的位置。如果说价值本身是在意向性的感受直观中被给予, 那么, 价值之间的本质联系则是在偏好这种直接性的情感行为中被给予。所以, 这里我们要进一步来讨论偏好或偏恶这种情感行为。我们且来分析舍勒关于偏好的一段最重要论述:

“整个价值王国 (领域) 有一种固有秩序, 这就是: 诸价值在相互关系中具有一个等级秩序, 据此级序, 一个价值比另一个价值‘更高’或‘更低’。这一价值级序就如‘肯定的价值’与‘否定的价值’的区分一样存在于价值本身的本质之中……但是, 一个价值高于另一个价值, 这是在一种特殊的价值认识行为中被把握的, 这种行为叫‘偏好’。我们不能说, 一个价值的更高存在会像单个价值本身那样被感受, 然后才或者‘被偏好’, 或者被‘偏恶’。毋宁说, 一个价值的更高存在本质上必然只是在偏好行为中才‘被给予’。如果否认这一点, 那么否认的原因通常在于, 偏好被错误地等同于一般的‘选择’ (Wählen), 因而被等同于追求行为 (Strebensakt)。实际上, 选择活动必定已经是以对一个价值的更高存在的认识

为基础, 因为我们是在各种可能的目的中去选择那个以一个更高的价值为基础的目的。而偏好行为却是在没有任何追求、选择、意愿的情况下进行的。所以, 我们说‘我偏好玫瑰甚于石竹’等, 却没有考虑进行选择。所有‘选择’都是在这个行为与另一个行为之间进行; 而偏好则既涉及某种善物 (好东西/die Güter), 也涉及价值。前一种偏好 (也就是在善物之间进行的偏好) 可以被称为经验性的偏好。相反, 那种已经发生在 (独立于善物的) 价值之间的偏好则是先验的。这种偏好同时总是包含着整个 (范围不定的) 善物的组合。……因此, (在选择活动中) 只要我们选择的是以较低价值为基础的目的, 偏好的欺瞒 (die Täuschung) 必定是其原因。”<sup>[1] P84-85、[2] P104-106)</sup>

实际上, 舍勒区分了两个事实领域, 一个是本原的事实领域, 这就是价值王国, 另一个是非价值的事实领域 (比如物理的或心理的事实领域)。前者是通过本原的意向性感受活动与先验的偏好行为被给予, 后者则是在表象、知觉里被给予。在这里, 价值是事实, 且是最本原的事实。由价值构成的这个事实领域的独特性就在于, 它是一个有等级秩序的王国内。这种级序关系内在于每个价值本身, 任何一个价值既是自身存在, 又是比较级里的存在: 它或者是更高存在 (das Höhersein), 或者是较低存在。因此, 每个价值实际上都是在级序关系中作为自身被给予。这意味着, 每个价值既作为自身被给予, 同时又作为较高价值或较低价值被给予; 或者也可以说, 每个价值都是在作为较高价值或较低价值被给予时, 作为自身被给予。因此, 没有级序之外的价值, 只有比较级里的价值。任何价值都携带着自己的序位与级差。这是价值的本质性所在。

在前面第二节里的讨论表明, 价值是在意向性的感受活动中被给予的。但现在的情况却是, 任何价值实际上同时都是作为本质关系中 (也就是级序关系里) 的较高价值或较低价值被给予, 而感受活动本身并不具有把握与揭示这种价值级序关系的功能。因此, 如果说要给出价值本身及其本质关系, 那么, 除了意向性感受活动外, 显然还必须要有其他能揭示级序关系的意识行为的参与。所以, 这里舍勒引入了另一种能够把握与揭示价值级序的情感行为——偏好与偏恶。

首先, 这种偏好与偏恶行为是一种严格意义上的意向性行为, 也就是说它不仅有所朝向, 而且能给出意义。就偏好而言, 它总是朝向

……而把……放到前面来优待,总是敞开一个有序差的空位来迎候某个对象;相反,偏恶则总是朝向……而把……放到后面去怠慢,总是敞开一个有序差的空位去否定某个对象。实际上,不管是偏好,还是偏恶,它们都敞开着两个“方向”,即正向意向性朝向与反向意向性朝向。当偏好正向地朝向某一价值而置高这一价值时,它也必定反向地朝向其他价值而置低这些价值;同样,当偏恶正向地朝向某一价值而置前这一价值时,也必定有某种其他价值被它反向地置后。简单说,在偏好或偏恶行为中,总是有两个对象意向地被给予了。

其次,偏好或偏恶这种情感行为与爱和恨一样,是一种比意向性感受活动更高的情感体验,并因而构成了意向性感受活动的基础。<sup>①</sup>因为偏好或偏恶与爱和恨一样,都是一种单纯意向性的情感活动而远离一切状态。相比之下,虽然意向性感受活动是非状态性的,但是,感受活动这种情感类别却不是完全摆脱状态的,仍有些感受活动是可进行因果性说明的状态感受。

正因为偏好或偏恶是双重朝向的,所以,它才能把握与给出一个比较级序。当我们偏好价值 A 时,我们也就通过偏好把握并给出了这样一个级序:价值 A 是一个较高或最高的价值,且必定另有价值 B 或 C、D 低于价值 A。也就是说,当我们以偏好体验到价值 A 时,那么不仅有价值 A 作为较高价值或最高价值被给予我们,而且同时有价值 X 作为较低价值被意向了。虽然这里的价值 X 不一定被感受到,但是却一定被偏好的反向意向所暗示地被给予了。这实际上意味着,偏好或偏恶行为不以两个或两个以上的价值对象在感受活动中被给予为前提。或者说,只要有一个价值对象被给予,就能进行偏好或偏恶,就能发生偏好或偏恶的体验。

我们且来分析这种情况,即我们能对在感受活动中被给予的某一价值进行偏好。比如,当我偏好我感受到的价值正义时,正义也就被作为较高的价值来体验,但是,这个时候,我

并无需感受到其他价值,或者说并无需有其他价值在感受中给予我。既然没有其他价值给予我,我如何偏好正义这一价值而把它体验为较高的价值呢?比什么高呢?舍勒认为,这里虽然无需有其他价值被感受到,但需有一种意识相伴随,那就是“能够偏好其他东西的意识(das Bewußtsein des <Ein anderes Vorziehenkönnen>)”。<sup>[1][P84]、[2][P106]</sup>也就是说,只要我意识到我能够偏好其他东西,而不必有其他价值被我感受到,我就能偏好我唯一感受到的价值正义。这就像是说,我能体验到喜欢你,并无需有其他人在场,只需我意识到我能够喜欢其他人,但我没有喜欢其他人,偏偏就喜欢你,并因此把你当作比较好或最好的朋友来对待。但是,舍勒的这个说明是有问题的。“我能偏好其他东西的意识”是一种什么意识呢?我如何会有这种意识?如果说我们需要以这样一种意识为前提,才能进行偏好,那么,这也就意味着偏好这种情感很可能不是直接的,因为它需要借助于其他意识行为<sup>②</sup>。实际上,在这里,我们之所以只需感受到一个价值而无需其他价值在感受中被给予就能进行偏好,是因为偏好这种情感本身具有双向意向性,而不是因为其他任何原因。偏好向来就已经朝向有待于被置前和被置后的两个可能对象。

概括地说,只要有一个价值在感受里被给予,我们就能进行偏好,也必定进行偏好。这有两种情况:或者偏好在感受中被给予的价值,使感受中的价值作为较高价值被给予;或者偏好尚未在感受中被给予却已在爱这种情感行为中出场的价值,从而使被给予的价值在感受中作为较低价值被给予。这意味着:一,每个价值本身都是作为比较级里的价值被给予,没有级序关系之外的单一价值能被给予;二,更高价值或更低价值,也就是价值的更高存在或更低存在,不是先于偏好或偏恶行为被给予,而只有在偏好(或偏恶)行为中才作为更高或更低的价值被给予,也就是说,不是因为一个价

① 关于偏好是严格意义上的意向性行为且是比感受活动更高级的情感体验,可参见 Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik(《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》)第 267 页的论述,倪梁康中译本第 315 页。

② 实际上,舍勒在关于偏好是否需要有两个价值被给予问题上的观点也是混乱的,在不同地方说法不一。在 Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik(《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》)里他明确写道“偏好行为的发生并不需要一定多个价值在感受活动中被给予。”<sup>[1][P84]、[2][P106]</sup>但是,在 Zur Phänomenologie von Liebe und Hass(《关于爱与恨的现象学》)中却又说“但偏好却总是以两个价值 A 和 B 的事实存在为前提,在两个价值之间发生偏好。”<sup>[4][P56]</sup>这里,除非把“两个价值的事实存在”与“有多个价值在感受活动中被给予”看作完全两码事,否则就难以理解舍勒如此前后不一。造成这种困境的原因也许在于他没有洞见到偏好这类情感行为具有双向意向性的结构。通过区分“出场”与“被给予”或许能够消除舍勒的这个混乱。对此,本文第五节会进一步讨论。

值先作为更高的价值被给予我们，它才被偏好，而是因为它被偏好才作为更高的价值被给予。

正是后面这一点使偏好行为与选择活动区别开来。因为选择不可能在只有一个被给予的对象情况下进行选择，在单一选项下，不存在选择。同时，选择也并不是随机的碰撞，而是出自意志的抉择。所以，选择活动本身是一种意愿行为，而偏好不是。相反，偏好却构成了选择这种意愿行为的前提。因为在各种可能选项中，之所以选择其中的某个选项，必定是因为这个选项具有更高的价值或者是基于更高的价值，或者至少是因为这个选项被认为具有更高的价值，否则我们的意志就不会进行这样的选择。这意味着选择活动必定是已经以对更高的价值存在的认识为前提。没有对更高价值的存在的认识，不可能去确定具有更高价值或基于更高价值的目标或目的，从而无法进行选择。在这个意义上，选择活动以偏好这种情感行为为基础。没有偏好行为，就不可能有选择行为，因而也不可能有追求的行为。虽然选择的做出可以完全出于意志自身的决断，而不是出于被迫，但在诸选项中，意志之所以决定选择这个或那个选项，必定是因为它在价值比较中认定该选项具有更高的价值。没有价值比较与价值认定的选择不是真正的意志决断，而只是随机的碰撞。

如果说选择是出于意志的决断而只与意志行为相关，那么偏好则与意志行为无关，而只与价值和善物（好东西）相关。表面上看，选择行为也涉及各种事物，比如说在金钱、权力、美色与幸福等之间进行的选择，但是，这里选项是以各种善物（好东西）的面貌出现，而意志作出选择时，实际上所抉择的却是行动——去占有（获取）金钱或美色、权力。也就是说，选择活动实际上总是在意志行动之间进行选择，而不是直接涉及善物或价值本身。相反，偏好则与意志行动无关，而只与价值和善物直接相关。或者说，偏好只是对价值和好东西的偏好，此外不偏好任何东西，我们也体验不到对价值和好东西之外的东西的偏好。我们也可能在表面上看起来会偏好某种行为，但是，实际上我们偏好的不是这一行为本身，而是这一行为承载的价值或者这一行为所能达到的善物。比如，如果有人看起来偏好“上街抗议不公”

甚于打猎，那么，这里他偏好的不是上街抗议这一行为，而是这一行为所承载的价值——正义。

虽然偏好既涉及价值，也涉及善物（好东西），但是，偏好首先涉及的是价值本身，或者说，偏好的对象首先是价值，并且对价值的偏好构成了对善物的偏好的基础和尺度。

这里我们有必要首先区分偏好与禀好（die Neigung）。后者是每个人特殊的素质，或者是大自然的赐予，或者是后天的培养造就。比如一个人很喜欢音乐，弹唱都学得很快，但对历史却没有兴趣，学习起历史很吃力，我们就说他在音乐与历史之间偏爱音乐。这种出于禀好的偏爱，不是我们这里所要讨论的偏好。

与出于禀好的偏爱不同，真正的偏好是一种本原的纯粹情感，一种普遍而直接的情感意识行为。这种意识行为首先朝向的就是价值。价值作为一种原现象，它总是被偏好的价值，而偏好也总是首先偏好价值。由于偏好是一种远离状态的情感，因此它正向朝向的，也一定是远离状态的价值。这意味着，偏好一定是把越远离状态的价值揭示为越高的价值，也就是把离人格自我越近的价值揭示为越高的价值。这意味着，越深的价值也就是越高级的价值。

因此，结合第三节的讨论，我们可以发现，如果我们用“>”来表示“高于”的话，那么，就正价值而言，偏好这种本原的意向性情感揭示出来的价值王国的级序一定是这样的：善 > 神圣 > 正义（美） > 高贵 > 舒适。<sup>①</sup>

这是正价值或肯定性价值的秩序，那么负价值或否定性价值之间是否也有级序？如果有，是由偏恶来排序吗？

的确，如果说正价值是由偏好来排序的，那么，负价值之间的高低则只能由偏恶来排序：越被偏恶的负价值则是越高的负价值。

由于偏好或偏恶这种行为本身是一种本原而直接的意向性情感行为，因此它本身是先验—在先的，而不是经验性的，因此偏好行为揭示和给出的价值级序也是先验的，而不是经验性的。也就是说，上面的价值级序不是观察与归纳总结出来的，而是在这一切经验性行为之先给出来的。所以，在舍勒看来，这种“‘价值级序’本身是某种绝对不变的东

<sup>①</sup> 关于舍勒的价值级序表，通常所给出的价值表里并没有“善”这一价值，这是因为这一价值是由不可对象化的人格或位格这一特殊存在者承载的，因而是未完成的与无限的，而其他价值都是由有限物承载的有限价值。但是，就善本身是爱的最后对象而言，它显然是最高的价值。

西”。<sup>[1] P86、[2] P106</sup>

在价值偏好行为中给出的价值级序的先验性使它成为我们一切其他偏好行为的根据与尺度。在我们不发生偏好欺骗的情况下,也就是说,在我们的偏好是真正本原的偏好的情况下,由于在这种偏好揭示出来的价值级序中,“高贵”这一价值总是高于“舒适”这一价值,因此,在高贵之物与舒适之物这两种善物(好东西)之间,我们通常会偏好高贵之物甚于舒适之物,并据此给出善物世界一个秩序,一个与价值级序相一致的秩序。相反,如果没有这样本原的价值偏好与先验的价值级序,那么,我们将不会把善物世界经验为一个“高贵之物高于舒适之物”的世界;或者如果发生了偏好欺骗或偏好扭曲,以致给出了与先验的价值级序相反的价值级序,比如不再是高贵高于舒适,而是舒适高于高贵,那么,人们在善物世界必定会偏好舒适之物甚于高贵之物,给出一个“舒适之物高于高贵之物”的善物世界的秩序。这意味着,对价值的偏好规定着对善物世界的偏好,价值级序规定着善物世界的秩序。

在日常生活中,我们每个人都有各种偏好。比如,偏好宴席甚于欣赏音乐,偏好财富甚于名誉,或者偏好社会公平甚于个人权力,等等。这些日常的偏好涉及的是各种善物或好东西。那么,这些日常的偏好行为是否有正当性的问题?如果有,那么,哪种偏好是正当的,哪种又是不正当的?其尺度是什么?对于一个偏好口福声色之物甚于高雅艺术的酒色之徒,或者对于一个偏好财富甚于友谊的薄义之人,或者对于一个偏好门第权势甚于爱情的寡情之人,我们凭什么来评判他的这种偏好是有问题的?凭的就是我们的本原偏好与先验级序。它们是评判我们在日常生活中对各种善物的偏好的先验尺度。如果没有这个先验尺度,那么,人们在日常生活中的一切偏好与选择,都没有应当不应当或正当不正当的问题。就上面的例子来说,美味声色之物承载的是“舒适”等与感性感受相对应的价值,而艺术作品承载的则是“美”等与更远离状态的心灵感受相对应的价值,因此,偏好美味声色之物甚于艺术,与“美”高于“舒适”的价值级序相反,所以,在“伦理上”是有问题的。同样,财富、门第权势等所承载的更多的是“舒适”、“有用”这些离状态感受更近的价值,而友谊、爱情等这些美好的东西(善物)则承载着与人格相关的善这一最高价值,因此,根据先验的价值级序,那么,相对于财富、权势,人们理当偏好友谊

与爱情。

实际上,价值偏好行为是如此重要,以致它不仅是一切选择行为与善物偏好的基础,而且也是本原的意向性感受活动的基础,也就是价值现象在其中被给予的感受活动的基础。在日常意见看来,我们显然要先感受到价值,才能对这一价值有偏好或偏恶,而不是先有好恶,才能感受到价值。在日常经验层面上的确如此,我们感受到一个事物有趣或好玩,我们才会偏好它;如果感受到一个东西无趣甚至丑陋,我们才厌恶它。但日常生活中的这些偏好或偏恶,都是对事物的偏好,而不是对价值本身的偏好。

对价值的偏好之所以构成对价值之感受的基础,或者说之所以构成价值在感受活动中被给予的基础,就因为价值级序内在于每一价值本身。虽然一个价值的较高存在是在偏好中被给予,但是,这绝不意味着一个较高的价值或一个价值的较高存在仅仅是被偏好的价值,这就因为每一价值本身都处在一个级序里。因此,任何一个价值本身都必定是在比较级里被给予:不是作为较高的价值被给予,就是作为较低的价值被给予,而不可能作为一个无比较关系的单个价值被给予——虽然价值可以单个地在感受活动中被给予,而不必与其他价值一起在感受中被给予,但是,它却一定是作为比较级里的价值被给予。在这个意义上,级序关系是每一个价值固有的本质关系。但是,价值的这种本质关系只在偏好与偏恶中才成为可把握的。“因此,对价值本身的‘感受活动’本质上必然地是奠定在‘偏好’与‘偏恶’行为之上。”<sup>[1] P87、[2] P108</sup>没有偏好与偏恶行为,价值就不可能在级序里被揭示与被把握,因而也就不可能在感受活动中被给予。这意味着,对价值的任何感受活动都要以包含着偏好行为为前提。

在舍勒这里,正如本原的意向性感受活动是一种情感直观一样,本原的偏好行为也是一种情感直观,因此,这里也就存在着一种“直觉(观)的‘偏好自明性’(eine intuitive Vorzugsevidenz)”<sup>[1] P87、[2] P108</sup>这就是偏好给出的价值级序。因此,这种价值级序既不可由经验性的观察与归纳来获得,也无需由这种经验性事实来证明;同样,这种价值级序也既不可能由任何逻辑演绎来推导,也无需由它来证明,因为它本身就是自明的。

## 五、伦理学的本原基础：爱的秩序

不过，给出价值王国的感受活动不仅奠基在偏好与偏恶行为之上，而且奠基在爱与恨这类情感行为之上。在舍勒这里，爱与恨被看作最高的情感，同时也是最基础的情感。一切情感秩序、因而一切价值秩序都系于爱这种情感之上。爱的秩序是一切情感秩序的基础，因而也是一切伦理秩序的本原基础。那么，如何理解爱这种情感？这种爱有什么样的秩序？这是舍勒伦理学中最根本的问题。

在前面一节的讨论表明，我们是在偏好中认识—把握价值的较高存在或较高价值，从而使价值总是作为级序里的价值在感受活动中给予我们。但是，较高价值并非只是被偏好的价值。因为价值级序内在于价值本身，偏好或偏恶只是揭示、认识价值级序，而不是确立或规定这种级序。这种级序是由爱引导与确立的。虽然爱不创造价值本身，但是爱引导与确立价值级序，或者说，价值级序是在爱这种情感行为中确立起来，并通过偏好行为被揭示与被把握。那么，何谓爱？

这里所说的爱并非只是一种涉及人的情感，“实际上，爱在本原上是朝向价值对象（auf Wertgegenstände gerichtet），并且只是在这个范围内朝向人，即仅当人是价值的承载者并且仅当人能够使价值提高。”<sup>[4] [P58]</sup> 也就是说，爱这种情感行为首先和最初所爱的不是人或其他什么对象，而是价值本身。包括人在内的其他一切对象，只是作为价值的承担者才成为爱的对象。爱不会涉及没有价值的对象。

不过，所有意向性情活动都朝向价值而涉及价值。相比之下，爱这种情感行为的不同在于，“爱是一种朝向价值的更高存在的运动，这意味着爱具有创造的意义。这并非表明，爱创造了价值本身或创造了价值的更高存在。但是，（爱）却关系到一切可能的价值感受活动与价值获取活动，……关系到感受领域和偏好领域，因而关系到整个由偏好奠基的意愿领域、选择领域和行动领域——爱使对这个被给予领域来说是全新的和更高的价值出场（ins Dasein treten）。也就是说，对于一个关系到这个被给予领域的‘出场’（Dasein）来说，爱是创造性的。相反，恨在最严格的意义上说是‘毁灭’的，因为恨事实上毁灭（对于这个被给予领域来说）更高的价值，并且因此使认识性的偏好

活动和感受活动的眼睛对更高价值变得麻木与失明。”<sup>[4] [P57-58]</sup>

与其他意向性情行为不同，爱虽然也是朝向价值的情感行为，但是，却是一种朝向价值的更高存在的情感行为。也就是说，爱不同于其他任何情感行为的本质就在于，爱有一个内在的方向，那就是朝向价值的更高存在的方向。所谓价值的更高存在，也就是更高价值。爱就是一种朝向更高价值的情感运动。偏好行为虽然并不以两个价值被给予为前提，但却是以有两个以上的价值的出场为前提，也就是说，偏好是在两个已经出场的价值之间把某个价值把握、认识为更高价值。偏好既可以偏好在感受中被给予的价值，也可以偏好尚未在感受中被给予而只是在爱里出场的价值。但是，爱并不需以两个价值出场为前提，相反，爱使所爱的价值出场，并因而使偏好成为可能。

作为爱的相关项，价值的更高存在，是对于什么而言更高呢？或者问，这个更高价值是相对于什么而言的更高的价值呢？相对于“被给予领域”。这个被给予领域首先就是在一切可能的价值感受活动与偏好活动中被给予的价值事实，以及奠基在偏好行为基础之上的一切意愿行为及其对象。但是，这里我们马上要指出的是，这并非意味着，被给予领域先于爱，或者说，先有被给予领域，然后才有爱。正如感受活动总要有偏好行为相伴随才使价值在感受中被给予成为可能，因而偏好行为构成了感受活动的基础一样，感受活动与偏好活动则只有以爱为前提而在爱的伴随下，才得以进行和维持下去。因为作为一种朝向价值的更高存在的运动，爱实际上也就是“以从较低价值到较高价值为方向的运动”，因此，任何可能被给予的价值或者首先是在爱这种运动中作为新的和更高的价值出场，才能被偏好与被感受，从而被给予我们；或者是在爱引导出新的和更高的价值出场的前提下作为较低的价值被感受，从而被给予我们。

具体说，一个价值要么是作为较高的价值被给予，要么是作为较低的价值被给予。如果一个价值事实是作为一个较高的价值被给予，那么它一定首先是在爱中作为新的和更高的价值出场，否则它就不可能被偏爱而作为较高价值在感受中被给予；如果一个价值事实是作为较低的价值在感受中被给予，那么这必须有一个前提，那就是有价值在爱这种情感运动中作为新的价值事实出场而被偏好，否则前一个价值事实就不可能作为较低的价值被给予。因此，

一方面我们可以说,爱是偏好与感受的前提,因为没有爱,也就不会有价值作为新的价值出场而被偏好,因而既不会有较高的价值,也不会有较低的价值,但是,只要有价值在感受里被给予,就必定是作为较高或较低的价值被给予;另一方面我们可以说,因爱而出场的价值相对于被给予领域来说总是新的和较高的价值。

这里,我们要先讨论一下“出场”与“被给予”的区别,然后再进一步讨论为什么爱的相关项,也就是爱使之出场的价值总是新的且是更高的价值?或者说,我们如何理解爱本身的内在方向是一种朝向更高价值的方向?

价值的出场与价值的被给予的区别在于:当价值被给予时,它是作为现实的事实被感受,它充实着感受;而在出场里,价值事实则首先是作为较高的可能事实出现。我们之所以说在爱里,价值首先是作为可能事实出现,是因为在爱里,价值有三种可能的存在方式:它被爱并被偏好和被感受;它被爱而被偏好,却不被感受;它被爱,却不被偏好而不被感受。在第一种情况下,价值现象是作为三种情感行为的共同对象被给予,因而对于三种情感行为来说,这个价值现象都是现实的事实,在这个意义上,它在爱里的出场-出现,同时也就是它被给予。在第二种情况里,价值现象只在爱与偏好里出现,但并不在感受里被给予,在这种情况下,在感受里被给予的是较低的价值,而那个在爱与偏好里出现的价值现象虽然是较高的价值,但是对于感受活动来说,它还只是一种可能的价值事实。在第三种情况下,价值现象只在爱里出现,而对于偏好与感受来说则还只是一种可能的价值事实,在这种情况下,被给予的也是较低价值,较高价值还只是爱的相关项。

如果说只有当价值现象成了以偏好和爱为基础的意向性感受活动的相关项或对象,才真正被给予我们,那么我们也可以说,只有当价值现象充实我们的感受活动,因而在我们的感受活动中有量度,那么,这个价值现象才真正被给予我们。在这个意义上,作为爱的对象或相关项的价值现象,则并不一定是被给予的,它只是在爱里出场。

我们的讨论曾经表明,价值现象并非对象物的属性,因而不是次级的事实,相反,价值是直接的被给予物,因而是原级的也即本原的

事实。但是,价值现象同时又总是拥有某种承载物。因此,对价值的爱,总是展现为对承载着价值的承载物的爱,使承载物成为爱的对象。但是,实际上,爱对象物首先是爱对象物身上承载的价值。

如果说对对象的认识是努力去揭示和规定对象的各种属性与关系,那么对对象的爱则不是去挖掘对象或利用对象、占领对象,而是“使对象身上的更高价值在爱的运动中完整而连续地浮现出来——就好像这种更高价值是出于所爱的对象本身而从‘自身’涌现出来,而没有施爱者的任何努力的行为(干预)。”<sup>[4][P62]</sup>也就是说,爱对象就是不断把对象身上的更高价值呈现出来,而不是迷执、局限于某些低级价值上。实际上这等于说,爱对象就是让对象身上的价值从低至高连续且完整地呈现出来。这里所谓完整地呈现出来,也就是直至把这一对象所承载(所具有)的最高价值显现出来。

正如不同对象具有不同的价值,每个对象也都具有自己所承载的最高价值。不过,每个对象的最高价值并非最有用的价值,而是这一对象固有的理念性的价值存在(das ideale Wertwesen)。把对象所承载的最高价值呈现出来,也就是把对象带进这一对象本身所具有的理念性的价值存在。这意味着,真正的爱就是把对象从较低的价值存在带进这一对象自己所固有的理念性的价值存在之中。<sup>①</sup>在这个意义上,正如我们在别处曾说过的那样,爱是一种“解放运动”,<sup>[5]</sup>爱对象就是把对象从各种较低的价值中解放出来,让对象提升到自己的最高价值,回到自己的理念性的价值存在。对象的这种理念性的价值存在,实际上也就是对象的“理念性的存在”(das ideale Sein)<sup>[4][P65]</sup>而对象的理念性存在也才是这一对象自身。

这意味着,对象回到自己的理念性的价值存在,实际上也就是回到对象自己的理念性存在而回到真正的自身;对象作为自己本有的理念性价值而存在,就是作为对象自身而存在。每个对象物都有每个对象物自身,这个自身不在别处,只在每个对象自己本有的最高价值里,在每个对象物自己的理念性的价值存在里。因此,我们也可以说,爱对象就是让对象成为它自身,使对象作为自身存在。实际上这意味着,

① 舍勒在《关于爱与恨的现象学》里写道“如果我们把(爱)这一现象从所有经验性和日常附属物中解放出来,那么我们也可以说,爱是一种运动,在这种运动中每个承载着价值的个体对象都达到了对它而言符合其理念性规定的可能的最高价值,或者说,在爱这种运动中,每个这种个体对象都达到了其自身固有的理念的价值存在。”<sup>[4][P68]</sup>



爱对象就是如对象存在那样去爱对象，或者说，爱就是如对象作为自身存在那样涉及对象。

因此，爱没有“命令”，没有“规定”，没有“要求”。爱不对象提出“应当如何”的要求，不以“你应当……”的方式对待对象或要求对象，而是如对象自己能是的那样对待对象。对象的理念性价值存在作为其自身的存在，是对象自己能是的存在，而不是其应当的存在。所以，爱对象不是把施爱者的价值附加到对象身上，或者使对象的价值最大化，而是使对象进入自身本有的理念性价值即最高价值而作为自身存在。爱在让对象作为自身存在的同时，也就是让对象进入自身本有的最高价值。使对象作为自身存在与使对象显现出其最高价值，这是在爱这种情感运动中发生的同一件事情。这是爱的一个本质性特征。

当我们说，爱是一种朝向更高价值的运动时，实际也是在说，爱是一种朝向事物自身的运动。这里要附带说明一下的是，在现象学里，或者至少在舍勒的现象学里，事物首先就是价值事物，事实首先就是价值事实。因为价值是直观中被给予的本原现象。面对事物本身，就是面对事物身上的最高价值，就是让事物承载的最高价值显现出来，或者说，就是“看见”或“看出“事物”身上的最高价值。爱让我们打开一种眼睛看见事物的最高价值，也就是看见事物自身。<sup>①</sup>

实际上，就事物是在爱里才成为其自身而言，任何事物也只是在爱里才成为一个真正的个体物，成为真正的“这个”。在日常生活中，我们实际上是把许多非个体物误当作个体物。比如，我们把“这把椅子”、“这张桌子”或“这块石头”等当作个体物。但是，当我们把眼前的“这个事物”当作“椅子”或“桌子”、“石头”时，我们实际上已经把它带入某种功能价值或属性特征，或者带入功能与属性的结合物，比如“可用来舒适地支撑身体”且“是平面”的东西。也就是说，当我们把眼前的“这个事物”当“椅子”时，我们在这个事物身上“看到”的就只是一些功能与属性的混合

物，而不是真正的个体物。因为不管是单纯的功能价值的叠加，还是单纯的属性的综合，或者由功能与属性的混合，都是对“这个事物”的一种抽取与构造。而不管这种抽取是多么全面，由这些被抽取出来的“方面”构造出来的都不是这个事物本身，而仍然只是这个事物的“片面物”，只是这个事物的一个角色。当我们把眼前的“这个事物”当作“一把椅子”时，“这个事物”实际上已被掩盖在“椅子”这个片面的构造物之下。简单说，当我们指着一个事物说“这是椅子”时，我们看到的已经不再是“这个事物”，而只是由一些功能与一些属性综合而成的一个“单位/统一体 (Einheit)”，这样的“单位”，中国人称之为“椅子”，欧洲人称之为 Stuhl 或 chair。所以，在日常生活中，被我们当作个体物的东西，实际上通常只是被构造为一个“单位”的混合物。作为一个“单位”的这种混合物实质上就是一种概念物，因而是一个普遍的东西，而不是个体的东西。

但是，任何概念物，或说任何普遍的东西，都只不过是某个个体物的一种角色或身份，而不是这一个体物自身。每个事物恰恰要摆脱这一切概念性的角色，才能作为这个事物自身显现出来，也就是作为其理念性的价值物存在。爱就是把对象从各种角色中解放出来而使之进入其最高价值，比如美与神圣——这是非位格事物所能达到的最高价值。作为这种最高的价值存在，也就是作为美与神圣的事物存在。对于这种美和神圣的东西，任何概念都不能触及它和把握它，因而不可能被构造为任何普遍的东西。在这个意义上，爱才真正把事物“个别化”为一个个体自身。<sup>②</sup>爱就是一种个别化的运动——使事物成为真正的个体存在。

但是，正如爱不会停留在某个有限的价值上一样，它也不会停留在某个有限的个体事物上。这并不是说，爱会变得不爱，或者爱会移情别恋，而说是爱总是把所爱的事物带入与更高的价值事物的关联中，带入一个开放性的无限世界。

<sup>①</sup> 我们如事物自身爱事物，实际上也就是如上帝爱事物那样爱事物，因为上帝对事物的爱就是把事物作为这一事物自身造出来。在这个意义上，人在如事物自身那样爱事物的行为中“共历上帝的行为与人的行为在价值世界的同一个点上的相互交会，这是人所能达到的最高度。”<sup>[4] [P70]</sup>

<sup>②</sup> 舍勒以人这种存在者为例论述道“的确，陌生的个体性存在者（本质）是无法描述的，也是概念无法触及的，只有在爱里或者在爱的看里，它才完全而纯粹地现身！一旦爱消失，个体马上退场，取而代之的是社会位格（die soziale Person），即各种关系中的那个 X（比如叔叔、姨妈等），或某种社会功用（职业）里的 X。”<sup>[4] [P66]</sup> 这是说，只是在爱里，每个人才真正作为一个完整的个体出现，否则，只是作为各种社会关系中的某种“社会身份”而存在。这里也许可以通过黄裕生在《本相与角色的存在论区分》一文里讨论过的“本相”与“角色”的区分来更好地理解舍勒这里的问题。

与其他情感不同的是,爱是一种不断敞开的渴望,它总是超出眼下被给予的东西而眺望别处,或者更确切说,爱总是打开一个能洞见远景的视野。爱是在爱的投入中得到充实与满足,同时又在这种满足中敞开一个超出了已被给予领域之外的“远景”,这个远景就是一个有待投入与充实的“空域”,舍勒称为“爱的空域”(die Liebesleere)或“值得去爱的空域”(das leere Feld von Liebenswertigkeit)。<sup>[4][191 92]</sup>正因为爱能打开这样一个远景式的空域,作为会爱者的我们才会有希望和信仰。爱在敞开一个空域时,也才有“地方”安放我们的未来与希望,为我们打开有待我们进一步投身其中而进一步展开生活的信仰空间。

如果说从最低级的昆虫到上帝是一个由价值感知者组成的等级体系,那么,在这个等级体系里,所有的有限存在者都会把自己所感受到的价值世界收缩与限制在自己已达到的部分,只有上帝不会有这种局限性。就人而言,这是因为他的心灵会“沉迷”(Vergaffen)于被给予的价值王国的某个部分。这种沉迷或者使本是无限开放的价值王国封闭为一个有限的世界,或者使有限的东西替代了无限的东西,这是心灵与情感发生错乱的全部根源。而我们的心灵之所以会发生这种痴迷与沉溺,正是因为关闭和忘却了爱的空域。在缺乏爱的空域的地方,也一定是看不到前景而缺乏希望与信仰的地方,因而也才会发生沉溺与痴迷于眼下事物的沉迷。相反,在有爱的地方,人们总能在爱里或多或少体验到爱敞开的远景,意识到爱的空域——对这种空域的意识,也被舍勒称为对“空”(die Leere)的意识。正是这种空的意识能唤醒沉迷而消解沉迷。因此,在有爱的地方,不会发生沉迷而把价值王国局限在有限者上;而在沉迷于有限者的地方,则一定是爱远去或退场的地方。

在这个意义上,爱是消解沉迷、克服有限性与封闭性的运动。爱因能打开空域而能保持心灵的敞开性,从而保持被给予世界的开放性与未完成性。在爱里,也就意味着我们生活于其中的世界(首先是价值世界)是敞开的、通向无限的世界。

前面我们讨论了爱这种情感行为的两个本质性特征:一,爱就是通过把所爱的事物带进其自身的最高价值而使之成为这一事物自身;二,爱总是“抬头望远”,总是敞开一个空域。因这两个本质特征,爱任何事物都意味着它必定是朝向这个事物所承载的更高价值而揭示着

更高价值;而任何事物的任何更高价值直至其最高价值都必定只是在爱这种情感行为中首先“出场”,也就是首先作为在“值得去爱的空域”中的价值现象显现出来。这种在“值得去爱的空域”中才首先出场的价值,对于已被给予的价值领域来说,不仅总是一种“新的”价值现象,而且同时也是“值得去爱的”价值现象,因此才可能被偏好而作为级序里更高的价值被给予。虽然在级序里的更高价值并不在偏好行为之前作为更高价值给予我们,但是却必须首先作为新的、值得去爱的价值出场,否则它就不可能被偏好,当然也就不可能作为级序里的更高价值被给予我们。

因此,我们说,爱首先使新价值出场而“创造”着新价值,并且因此而奠定着偏好行为与感受行为的基础。爱总是先行于偏好行为与感受行为而引导着它们。爱因为其对任何事物的爱都敞开一个爱的空域而呈现出“值得去爱的”新的价值现象,既为偏好提示了方向而引导着偏好,也为偏好提供了对象。所以,如果说偏好把握、揭示了价值级序,那么我们则可以说,爱引导着价值级序而奠定着价值秩序。

作为一种不断敞开自身的运动,爱不仅是一种敞开的行为,同时也是一种投入行为或投身行为。因此,爱不仅敞开对象,而且投身于对象,并且在所投身的对象中获得满足。爱总是与各种对象相关。按舍勒的区分,爱的对象或客体分为两类,也就是“舒适性客体”(die Angenehmlichkeitsobjekte)与“精神性客体”(die geitige Objekte)。<sup>[4][187]</sup>爱总是不断敞开与投身于这两类客体,并不断在这两类对象那里获得满足。

不过,在对舒适性对象的爱里,获得的是一种单纯享受性的满足,这种满足不是越来越增强,而是越来越减弱。如果投身于对舒适客体的这种爱,那么人们将因满足的减弱而陷入越来越快速地从一舒适客体到另一舒适客体的追逐中,与之相伴随的是不断增强的不安与匆忙。这是爱的下降过程,虽然这种下降也是一个无限的过程,但是,与这一过程相伴随而不断增强着的不安与慌乱会促使爱转向精神客体。

与对舒适性客体的爱相反,对精神客体的爱在这种爱的过程中获得的是越来越增强的满足,因为对精神客体的爱是一种从较高价值到更高价值的过程,也是需要越来越全身心投入的过程。因此,在获得越来越强烈的满足的同时,也总是伴随着越来越增强的充实与安宁。

对精神客体的这种爱得到越来越强的满足并不使爱停滞下来,相反,这种越来越强的满足倒总是给出新的“应许”——更强烈的满足,使这种爱总是再次超出已被给予或已达到的东西之外而敞开新的、更高的可能性。如果说对舒适性客体的爱是一个下降的过程,那么对精神客体的爱则是一个上升过程。

这里,我们也可以把爱的对象区分为位格存在者与非位格存在者。对非位格存在者的爱,就上升过程而言,爱总是把对象带进其本有的最高价值(神圣性)而使之成为这一对象本身。但是,爱不会停留于神圣性这一价值,也不会停留于这一对象,而会继续越出当下而朝向位格以及位格所特有的善这一价值。而对位格的爱,比如对人这一位格存在者的爱,在根本上,就是在位格所固有的完满性方向上让这一位格向无限者展开。爱在朝向位格而使位格向无限者展开的同时,也把非位格存在者带向与无限者的关系,所以,爱在从非位格存在者朝向位格存在者时并非不再爱前者,而是在更高的序位上爱前者。

就爱是一个不断敞开不断投身的过程而言,爱本质上是无限的运动,它需要不断得到更强烈的满足。这是爱的一个内在秩序。正是爱的这一内在秩序使爱不断开显出新的、能使爱得到更强烈满足因而更值得去爱的价值——偏好据此把这一价值揭示为更高的价值而揭示出价值的先验级序。这一方面是说,爱需要越来越全身心的投入,另一方面则是说,爱需要一个越来越高的价值对象来满足,直至一个最高而无限的价值对象来满足。这个最高而无限的价值对象就是最完满而无限的善,这就是上帝,也只能是上帝这个位格者。“上帝且只有上帝能够是爱的王国中那阶梯形和金字塔结构的顶尖。”<sup>[4] P88</sup> 因为上帝这个位格存在者不仅是善的,而且是无限而全善本身;只有在上帝这个全善而无限的位格存者这里,才能接受与容纳爱的不断敞开与投入,并因而才能恒久给爱以充分的满足而使心灵安宁。

这里我们看到,正如康德从道德法则要求上帝存在一样,从爱的内在秩序也必然要求上帝存在。爱总是从一个价值投向另一个更高价值,并从中获得更强烈的满足,而这种满足又总是带出新的应许——更强的满足,这种内在秩序使爱要求一个无限而整全的善在,否则,爱将投入虚无而落空。在这个意义上,一方面爱的内在秩序必然要求上帝存在,另一方面这意味着上帝构成了维护爱的秩序的基础,正如

在康德那里,上帝构成了维护与坚守道德的基础——虽然上帝并非道德本身的基础。

上面我们讨论了作为本原行为的爱本身。这些讨论表明,首先有价值在爱里出场而被偏好,才会有在级序里的价值在意向性感受中被给予。没有在爱打开的“值得去爱的空域”里出现的“值得去爱的价值事物”,也就不会有揭示与把握价值秩序的偏好行为发生,因而也不会有意向性的感受活动发生。在这个意义上,爱奠定了偏好行为的基础,也奠定了感受活动的基础。爱先行于偏好与感受——这是人类心灵的一个基本秩序。

但是,在舍勒看来,爱还奠定了一切认识活动的基础。世界首先是一个在爱与偏好、感受行为中被给予的价值世界,然后才作为认识行为的一个对象世界出现。不过,在讨论这个问题之前,我们要首先讨论一下爱与恨的关系。

爱似乎总是与恨相伴随,人们甚至以为不会恨,也就不会爱,好像恨先于爱一样,或者至少与爱一样本原。但是,实际上,爱先于恨。“它们并不是一样本原的行为方式。我们的心灵首先是被规定去爱,而不是恨:恨只是对某种错误的爱的反应(eine Reaktion gegen ein falsches Lieben)。”<sup>[1] P103</sup>

在舍勒这里,爱作为一种本原的意向性情行为本身而言,是一切价值秩序的基础。但是,作为不同个体的具体情感行为,爱则有恰当的—正确的爱与虚假的—错误的爱的区别。那么,什么样的爱是“正确的”或“错误的”?

“每个对象就其脱去偶然性而就其本质而言,它在阶梯式秩序中都占据着一个完全确定而唯一的位置——这个位置是与心灵朝向这个对象的一种确定的、层次分明的运动相对应的。如果我们‘切中’这个位置,那么我们就爱得正确而有序(richtig und geordnet);如果位置调错了,如果在激情和冲动影响下改变了分层级序,那么我们的爱就是不正确的和无序的(unrichtig und ungeordnet)。”<sup>[4] P101</sup>

作为在爱、偏好与感受这种情感直观中被给予的对象,价值及其关系本身就是本质性的存在。但是,价值这种对象又总是在各种可能的载体中被给予,正如颜色总是附着在各种表面被给予一样。价值的不同载体就是价值对象的偶然性。撇开这种偶然性不论,单就价值本身而言,每个价值对象,或者更明白地说,每一种价值质性,都是等级级序里的存在,在这个级序里占有一个确定而唯一的位置。这个级序与每个价值对象或每种价值质性在其中所占

有的位置不是别的,正是我们的心灵通过爱、偏好与感受而朝向对象的运动打开与确立的。因此,如这种先验秩序去爱任何一个价值对象,爱才是有序的与恰当的。

但是,人的情感生活不仅有意向性的情感,而且也有诸如激情、冲动与沉迷这类非意向性的情感。如果在这类非意向性情感的影响下,我们改变了先验的价值秩序,把一个具体的价值对象从原来所在的先验位置上抽离出来,放到更高或更低的位置上来爱。那么,这种爱就是一种错位的爱,因而是不正确(不恰当)的爱。这种错位的爱把对象置于不恰当的位置上的一个结果就是,对这个对象怀有不恰当的希望,并不可避免地产生失望(Enttäuschung),而恨通常就基于失望。在这个意义上,爱优先于恨并构成恨的基础。

实际上,爱与恨都包含着对对象一种强烈的兴趣,而不是一种无动于衷或冷漠状态。但是,原初性的兴趣首先都是一种积极的兴趣,也即肯定性的兴趣,这就是爱。只是经过冷漠的、无所谓的状态之后,才过渡为否定性的、消极的兴趣,恨由此而生。这意味着,恨作为一种负的消极兴趣,不是本原性的,而是派生的。恨由爱而生,只不过不是由有序之爱而生,而是由失序之爱而生。所以,舍勒给出一个关于爱与恨的定理“如果世界存在着恨,那么世界必定(首先)存在着爱的秩序的混乱。”<sup>[4] P104</sup>

在日常生活中,人们经常是爱恨并举,似乎爱与恨是一对同样本原的对立情感,而事实上真爱无恨,或者说,本原性的爱无恨。恨只是爱本身失序的结果,或者说,恨只是源于错爱。

所以,爱不仅是意向性的感受活动与偏好活动的前提,也是恨的前提。对象首先是作为爱的对象,才可能成为偏好活动与感受活动的对象,并且也才能成为恨的对象。在这个意义上,爱是一切其他意向性情感活动的前提。不仅如此,在舍勒看来,爱以及恨是一切认识活动的基础性前提。

“在爱和恨这两种行为中都存在着一种‘对……感兴趣(这种兴趣最终引导并控制着注意力的一种尚是价值盲的行为)表明自己是每一种认识行为发生的基础性条件(不管这认识行为是属于形象领域,还是思想领域),并且就这种兴趣本身在本原上更多地是属于爱而不是恨来说,我们也可以认为是爱对认识的优先性。”<sup>[4] P105</sup>

作为一种意向性行为,爱和恨都包含着意向性意识,这就是“对……感兴趣”(Interessenehmen an)。不同的只是,爱所包含的“兴趣”是一种本原的积极性兴趣,而恨所包含的则是派生的消极性兴趣。正是最初的这两种兴趣引导并控制着所有注意力所引发的行为。注意力本身是没有价值方向的,在价值指向上是盲目的。也就是说,所有注意力都看不见价值。只是在爱与恨所包含的“兴趣”的引导下,注意力才会关注对象而引发包括认识行为在内的各种具体行为。如果没有以注意力对某一对象的关注为前提,就不可能发生任何认识行为。实际上,正是受兴趣引导的注意力使一切认识行为成为可能。这意味着,一切认识行为都以引导并控制着注意力的“兴趣”为基础。也就是说,在这里,“兴趣”优先于认识。而就此种兴趣在本原上首先属于爱而言,我们也可以说,爱优先于认识。从另一个角度看,这等于说,任何对象首先是作为爱与恨的对象出现,也就是作为本原的“对……感兴趣”这种意向性行为的对象出现,才能进一步成为其他情感行为与认识行为的对象。所以,我们的世界首先是一个在爱与恨、偏好、感受这些情感行为中来与我们相遇的世界,然后才是认识行为(表象与判断)的世界。简单说,我们生活的世界首先是一个价值世界,被给予我们的事物首先是作为价值事物给予我们。

所以,在舍勒这里,爱与恨不仅奠定了一切意向性情感行为的基础,而且奠定了诸如表象、知觉与判断这些认识行为的基础。如果说心灵有什么秩序,这个秩序就是这样一个奠基秩序:爱奠定了一切意向性情感行为与认识行为的基础,而情感行为与认识行为则奠定了欲求行为(die begehrenden Akte)、厌恶行为(die verabscheuenden Akte)以及意志行为(die Willensakte)的基础。就这种心灵秩序以爱为最后基础而言,这种心灵秩序也可以被看作爱的秩序。

如果说诸如表象、知觉与判断这些认识行为是通过受“兴趣”引导的注意力而以爱和恨为基础,因而间接地以爱和恨这类意向性情感为基础,那么,伦理行为与其他价值行为则直接以爱和恨以及偏好、感受这些意向性情感为基础,或者说,以爱的秩序为基础,因为所有这些情感行为都基于爱的秩序。在这个意义上,试图提供关于伦理行为的知识的伦理学则直接以爱的秩序为基础。实际上,说伦理学以价值及其秩序为其事实基础,与说伦理学以爱的秩

序为其本原基础,是一个意思。因为价值及其秩序是在以爱为基础的意向性情感行为中被给予的;价值及其秩序世界实质上就是在以为爱的秩序为基础的意向性情感中被给予的世界。

## 六、进一步的问题: 本原理性与本原情感

从上面的讨论中可以看出,不仅伦理学与一切实践科学要以情感秩序为基础,而且一切理论科学也要以情感秩序为前提。因为本原的意向性情感是本原世界被给予我们的真正通道。在这里,不仅情感是有“序”有“理”的,而且传统所谓的“理性”甚至也是在情感基础上才成为可能的。这当然与康德的“理性哲学”有根本性的不同,因为在康德和传统哲学看来,只有“理性”才是有理序的,因此,不仅一切科学都要以理性为基础,而且为了“客观”与“公正”,这些科学还必须尽可能摆脱一切情感的影响。因此,舍勒的伦理学看起来显然是一场巨大的变革,甚至是对康德伦理学的颠覆。但是,实质上有如此大的差异吗?

当舍勒把作为伦理学最后基础的爱看作是对象带向其最高价值而使对象作为其自身存在的情感行为时,这种爱也就是一种让他者作为自身存在的行为。而当康德把自由意志作为纯粹理性本身并从这一理性本身给出一条关于普遍化而不自相矛盾的绝对命令时,他真正确立起来的也恰恰是这样一种行为:当我作为自由者存在时,也让他者作为其自身存在。当这个他者与我一样是一位格存在者时,也就是让他作为自由存在者存在;而当这个他者是非位格存在者时,则是让它作为无目的的合目的者

存在。这里,伦理学的基础似乎是不一样的,但是,给出的“命令”却是一样的。

不过,这倒是让我们有必要进一步思考,这种基础的不同是否是真正的不同。实际上,从上面关于舍勒有关意向性感受、偏好与爱等情感行为的思想的讨论中,可以看出,这些情感实际上是很“理性化”的情感;而当康德把自由意志看作是纯粹理性本身,从而历史性地突破了对理性的理解时,他所说的“理性”在实质上已是情感化的理性,而不再是传统哲学里的“理智”,也即仅具有权衡与演算功能的理性。这也许恰恰向我们表明,在本原上,情理本是一体的,我们的本原“心灵”本是一整体的心灵。情感与理性的截然二分,乃是心灵破碎的结果。

因此,就西方伦理学来说,需要纠正与颠覆的,与其说是康德的理性伦理学,不如说是情感与理性截然二分的传统。如果我们将康德在理解理性问题上的突破——把自由意志当作理性的真正本质——视为理性向情理合一的本原理性的回归,那么,我们也可以将舍勒在追问情感问题上所做的努力——把奠定了情感秩序的爱理解为让他者作为自身存在的行为——视为情感向情理合一的本原情感的返回。在本原处,理性表达为某种情感判断,因而有先验的价值秩序,而情感则表达为某种理性法则,因而有先验的道德命令。

但是,作为自由意志的理性表达为哪些情感判断?如何表达为这些情感判断?以爱为基础的情感又表达为哪些理性法则?如何表达为这些理性法则?如果我们真正要为伦理道德学说提供可靠的基础,这些问题仍需进一步追问。

### 参考文献:

- [1] Max Scheler. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik [M]. Sarastro GmbH, 2012.  
[2] 舍勒. 伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学 [M]. 倪梁康译. 北京: 商务印书馆, 2011.  
[3] 胡塞尔. 逻辑研究 (第二卷第一部分) [M]. 倪梁康译.

上海: 上海译文出版社, 2006.

- [4] Max Scheler. Grammatik der Gefühle, das Emotionale als Grundlage der Ethik [M]. Paul Good (ed.). Taschenbuch Verlag, 2000.  
[5] 黄裕生. 论爱与自由 [J]. 浙江学刊, 2007 (4).

■责任编辑/卢云昆

# ABSTRACTS

## Whether an emotional ethics possible? : A study of Max Scheler's emotional ethics

HUANG Yu – sheng

It is disputable that ethics, which can provide the basis of legitimacy for human actions, originates from emotion or reason. If an emotional ethics does exist, there must be a well-organized feeling and the related fact. Max Scheler has established a category of intentional acts, which begins in parallel but independent of those objective functional acts, such as representing, perceiving and judging, by strictly drawing a distinction between the experience of intentional feeling and the state of non-intentional feeling, that is, intentionally emotional activity. It is the most direct feeling in the daily life of mankind (and those normal feelings, pleasure, anger, sorrow and joy are not thought). From this emotional activity, value-based fact or value itself as an original fact has been produced immediately. It is not only a fact but even an orderly one, for this emotional activity is based on preference and love, which have a function to unfold the order of value. If orderly value forms the factual basis of ethics, love revealed in this order will be the original principle of ethics. However, it is nothing but a rational love.

## Repentance, preference and love: Three foundations of Max Scheler's personalistic ethics

FENG Zi – lian

Max Scheler's ethical personalism has its own existential, epistemological and ontological foundations. First of all, cases of repentance reveal the nature of personae as guilty being. Secondly, the value-preferring behaviors make the priori order of value understandable, while the value-realizing behaviors show that it is personae that burdens the moral value. At last, love as the essential and original feeling indicates that personae is primarily a being of love in the ontological sense. Besides, the conceptual order of love gives the direction of the personae's order of real love. Scheler's personalistic ethics is a new paradigm in ethical theories, but the phenomenology as the methodological basis needs more studies.

## On Heidegger's thought of "Geschick"

ZHANG Ke

The problem concerning "Geschick" (destiny) is a core element in Heidegger's later thought. In fact, this problem has its innermost relationship with the question of Being (Seinsfrage). So we could obtain a deeper understanding of Heidegger's thought through a correct interpretation of the basic meaning of Geschick. Since its emergence in the 1940s, Heidegger's thought of "Geschick des Seins" (destiny of Being) has formed the core of his later thought. The fundamental contents of this thought could be summarized under a general claim: the destiny of Being delivers the ground (Grund) for Being as well as for Human (Thought). Thus, Heidegger's thought of Geschick has developed from his thought of Ereignis.

## On the characteristics of Yan Maoyou's thought

WU Zhen

Yan Maoyou was a moralist in the post-Wang-Yangming period in the 17th century. Two of his moral books, *Dijilu* and *Yunqiji* contain the following essential traits: he is eager at incorporating moral conducts into the system of karma so as to provide an objective basis for moral activities; he has the intention of integrating Wang Yangming's and Zhu Xi's thoughts, but he is much dissatisfied with the declining school of the philosophy of mind, and he thinks that in virtue of mind alone we couldn't solve the fundamental problem of "converting misgiving into fortune"; he is concerned with the re-ordering of the society and the reconstruction of the moral faith of the people. Although he is a Confucian and aims at encouraging moral conducts, he also believes the fusion of Confucianism, Taoism and Buddhism. His ultimate aim is to cultivate "good person" so that an ideal society of "learning merits from one another" can be created.

## A commentary on Wentong Confucianists in the early Yuan dynasty

LIU Cheng – qun

Besides the orthodox Confucian scholars represented by Xu Heng, there existed a group of Confucian scholars called Wentong Confucianists during the reign of Kublai Khan (1215 – 1294). Having inherited Jinyuan culture, Wentong Confucianists worked for two things as their goal in life—to undertake the task of governing the nation and to accomplish their intellectual pursuit. They regarded Yuan Haowen's concept of "literature genealogy" as a criterion. Wentong Confucianists were headed by Yuan Haowen's students and worked for the Imperial Academy. They took field trips, had academic exchanges and did many things different from the orthodox Confucian scholars. They could accept the litterateurs from south China, but they thought little of the scholars of Neo-Confucianism. The existence of this group somewhat helped quicken the northwards move of the intellectual culture of south China.

## On Leo Strauss's critique of Hobbes

CHEN Jian – hong & ZHAO Ke

As a central figure in the revival of political philosophy in the 20th century, Leo Strauss has found a unique way to interpret Thomas Hobbes. To clarify Hobbes's critique of religion, Strauss compares Hobbes with Epicurus, and finds that though Hobbes's critique of religion has a founda-