

跨文化哲学的舍勒式开启

——读张任之《心性与时知——从现象学到儒家》

王嘉新

一、引言

在当代的哲学思考中,最大的期许无疑是汇通中西,而最大的疑难是如何实现汇通中西。汇通中西不仅在概念上是含混且空乏的,而且包含着潜在的理论风险,对此不得不仔细检省。汇通中西哲学的期待,几乎伴随着汉语学界对现代西方哲学(尤其是现象学)的引入、消化与创新。张任之的新著《心性与时知——从现象学到儒家》(下文简称为《心性》)从胡塞尔—舍勒的现象学出发,谨慎地就汇通中西作出了新的尝试,同时也现身说法地澄清和充实了“汇通中西”这一概念。《心性》的特点在于,作者本身并不以作出中西文明各自特性的论断为理论鹄的,而是从作为哲学反思的个体——交互主体式的个体——理智经验出发,冷静地对中西思想资源作内生地吸收和融化。这一著作在严格意义上遵守了现象学哲学“面向事情本身”的要求。尽管作者自己并未强调这一方法论约束,但是这一点实质上塑造了《心性》一书的构型和思路。具体而言,虽然《心性》事关“心性”这样“上联宇宙形上论、下开功夫实践论”的宏大主题,但是《心性》将这一主题哲学式转化为对人类原初情感(同一感、羞感)的现象学研究。一方面,《心性》没有接受汉语学界中流行的中西古今式的比较范式,另一方面,《心性》同麦金太尔一样,潜在地批评了这样的观点:在比较哲学的范畴下有一个普遍中立之观察点可对中西的思想资源进行直接的有意义的比较。^①《心性》足够充分地关照了来自西方的舍勒研究和本土儒学研究的研究成果,对“心性—时知”这一主题进行了诠释、解释和论证。

作者简介:王嘉新,西安交通大学人文学院哲学系副教授。

① Cf. Alasdair MacIntyre, "Incommensurability, Truth, and the Conversation Between Confucians and Aristotelians about the Virtues", in *Culture and Modernity: East-West Philosophic Perspective*, Eliot Deutsch (ed.), Honolulu: University of Hawaii Press, 1991, pp.104—122.

它提供的是一种出自个体生命的哲学经验,并且由研究对象所引导的跨文化哲学研究。

《心性》由“人如何认识自己”“人如何体知他人和万物”“人何以为人”三大部分组成。这三个论题相应地被作者具体化为如下三个哲学问题:“现象学的自身意识和反思的自身理论”“同情共感与一体感的心性现象学”以及“跨文化哲学视域下的羞感现象学与哲学人类学”。正如作者在前言中开宗明义指出的,这三个具体部分内在勾连,“它们在总体上都事关广义上的‘心性’问题,它们都关乎心性之学这个‘做人的大宗纲’”^①。同时,“体知”作为“心性之学”的核心部分,可以成为沟通儒家传统中的“修身养性”(孟子一系)与舍勒现象学的“情感”学说之桥梁。这一总纲及其在体知意义上的展开,完整地应和了心性现象学对“心性”之概念的界定,即心之性,而非心与性。正如张任之引述倪梁康先生对“心性现象学”的界定:“心是单数、‘性’是复数,即是本性(天性、生物的根本)与习性(文化的根本)。“本性”(natures)是复数的,习性(nurtures)更是复数”,在此意义上,“心性也应当作为单一复数解: Mind-Natures”。Mind与Natures之中的连字符不是可有可无的,它恰恰揭示了心性现象学概念中的“心性”本身的根本意涵——心之性,而非心与性。^②《心性》是在反思整个“心性”经验的本质结构的过程中,对其中一种可能路径的敞开与探索。

二、自身意识

首先,“人如何认识自己”,被作者具体化为意识研究中的主体自身呈现,这一议题无疑是“二战”以后德国哲学研究的中心问题之一。众所周知,“自身意识理论”在二战后的德语学界经历了某种“复兴”。《心性》指出,这种“复兴”与德国古典哲学通过海德堡学派的“复兴”是同步的,更为重要的是,“复兴”还引起了其他哲学传统就这一论题与海德堡学派的互释与争论,尤其现象学传统。无论亨利希(D. Henrich)、克拉默(K. Cramer),弗兰克(M. Frank),还是现象学传统中的图根特哈特(E. Tugendhat)、耿宁(I. Kern)、倪梁康、扎哈维(D. Zahavi)、马尔巴赫(E. Marbach)都分享了关于自身意识的研究语境,并作出了各自的贡献。穷尽这一研究的各个侧面显然不是《心性》的意图。《心性》选择借助亨利希与图根特哈特的直接争论(第一部分第一、二章)来撕开这一事关“自身意识、主体性、人格性、个体性的问题圈”^③。

① 张任之:《心性与体知:从现象学到儒家》,北京:商务印书馆2019年版,第3页。

② 张任之:《心性现象学:现象学在中国的发展》,载《中国社会科学报》2019年10月18日。

③ 张任之:《心性与体知:从现象学到儒家》,第95页。

以亨利希为代表的海德堡学派聚焦于反思的自身意识理论面临的“循环”困境。亨利希指出，用反思的方法把握和解释自身意识，是指作为主体的自我通过对自身进行表象来解释自身意识这一现象。在这一路径中，主体自我要么已经预设了自身意识，进而才能够返回自身，要么这一理论模型就因为无法确定作为反思对象的自我与反思中的主体自我为同一自我，而陷入困境。^①图根特哈特分享海德堡学派对循环困境的肯定，图根特哈特把这一“循环”困境称为“看的隐喻”。^②《心性》对亨利希与图根特哈特的解决这一难题的不同方案进行了重构式地比较。对于亨利希来说，对自身意识的彻底理解应当求助于“自身亲熟”(Selbstvertrautheit)的概念。然而，在图根特哈特看来，亨利希的解决方案并没有脱离他自己批评的传统反思理论的困境，一种更加彻底的解决是离开直观方法的窠臼，从语言分析的角度重新解决自身意识的谜题。^③

《心性》重构这一当代哲学史上的论战，目的不在于呈现这一争论的拉锯攻防——尽管这种呈现本身可读性很强，而在于在德国古典哲学的当代强音与德语语言分析之间另辟蹊径：现象学的自身意识理论。在哲学史的意义上，亨利希对胡塞尔的思想并不陌生^④，图根特哈特更是现象学研究的重要人物。但是《心性》充分地证明了，这两位思想家是如何草率地略过了胡塞尔的自身意识理论。胡塞尔长达数十年的思想包含着对自身意识理论不应被忽视的贡献。《心性》的理论目的与成效是，把被海德堡学派和图根特哈特限定的“自身”“自我”，重新放回胡塞尔的自身意识理论所开启的“广阔的局面”之中，进而使得全书后两部分关注的同一感与羞感可以返回式地与自身意识(自识)相勾连。“心性”所指的完整的原体验概念内在地包含着这三个同源的部分。

《心性》对胡塞尔的自身意识理论的处理既是历史性的又是论争性的。在历史方面，《心性》以胡塞尔的核心概念“体验”为轴心，梳理了胡塞尔早期现象学工作从“内意识”到“原意识”(Urbewusstsein)的发展历程。^⑤这一历程的最深处是胡塞尔的内时间意识学说。《心性》在内时间意识中找到了自我的统一性和同一性的现象学最终根据，即胡塞尔对绝对意识流的刻画。^⑥《心性》重点分析了意向性的横向与纵向与意识的自身(我)经验的关系。正是基于内时间意识分析的结果，胡塞尔才有理由在《观念 I》中重新迎回他在《逻辑研究》中明确拒斥了的“纯粹自我”概

① 张任之：《心性 & 体知：从现象学到儒家》，第 18—19 页。

② 同上书，第 18 页。

③ 同上书，第 22—23 页。

④ Cf. Dieter Henrich, „Über die Grundlagen von Husserls Kritik der philosophischen Tradition“, *Philosophische Rundschau* VI, 1958, S.1—26.

⑤ 张任之：《心性 & 体知：从现象学到儒家》，第 36—44 页。

⑥ 同上书，第 52—67 页。

念。“纯粹自我”不是抽象附加到意识体验上的构件，即“不是伫立之物，不是漂浮之物，不是存在之物”，而是意识的意向性向着予格自我（mir）的极化，是意识经验的本质构成。^①更加重要的是，除了通过对时间意识的分析揭示的形式的自我极化，《心性》还强调了胡塞尔以此为基础对习性之极化的考察，即人格自我的生成同形式自我之间的一体关系。^②

在论争性的方面，从胡塞尔的立场来看，图根特哈特对任何“意识哲学”进路的拒绝显然是矫枉过正的，循环问题的解决同样取决于我们如何看待这种“循环”。显然，无论是海德堡学派还是图根特哈特，都把循环看成理解自身意识的宿命式的困难。而在《心性》看来，胡塞尔的独到之处在于，尽管胡塞尔也同意循环是意识反思自身中必然产生的现象，但是不假思索地对循环现象采取悲观态度却是没有根据的！换言之，对行为自我在反思中的把握所面临的“无限回退”不是坏的，而是一种“自由的想象变更”^③，循环本身是意识的自身经验的二重性质，是一种二重化的效应。前反思的自身意识不是神秘的，它只是不能在反思的目光中就其自身而被把握。《心性》将胡塞尔的现象学解读为对亨利希与图根特哈特立场的一种批评式的综合：根据胡塞尔的看法，意识体验包含着基于内时间意识之同一化的亲熟意识。“胡塞尔的现象学向我们展示了‘我’是如何‘前反思’地知悉‘我’，又是如何‘反思’地把握到‘我’的，以及根本上，这个‘行反思’的‘我’意味着什么，它自身的统一性是如何获得的。”^④

对于《心性》的整体构架而言，自身意识不可分割地同“人格自我”“习性自我”联系在一起。对这几层事关自我之性“natures”的揭示，被胡塞尔称为超越论自我的“自身思意”（Selbstbesinnung）。自我（ego）作为整全的一体，在现象学的意义上被一种哲学的思意激活并照亮。《心性》对这一点的强调旨在凸显胡塞尔自身意识理论中包含的伦理维度：思意是一种自身意识，但是这种意识不只是人认识自身，更是内在地意识到自身作为人的存在之应当！思意不是赋意，人应该如何生活不是我们在理论中给予自身的规定，相反，是和我们自身理解内在地相关联的自觉。因此，《心性》在第一部分的末尾强调的：“胡塞尔‘现象学哲学’的最后旨归恰恰在于对苏格拉底问题‘人应该如何生活’的一种可能的、超越论现象学的回答：通过‘自身思意’和‘自身负责’，过一种‘理性’的、‘自律’的、‘自身发展’和‘自身实现’的生活！”^⑤

① 张任之：《心性与伦理：从现象学到儒家》，第77页。

② 同上书，第78页。

③ 同上书，第93页。

④ 同上书，第95页。

⑤ 同上书，第104页。

三、陌己意识

《心性》第二部分从自识转向人如何体察他人的问题。这一问题在《心性》中被转换为西方传统中的“同情”(Sympatheia)理论何以可能的问题。作者对“同情”的把握以舍勒的“同情”(Sympathie)以及“同一感”(或称“一体感”Einsfühlung)概念为依据。这两个概念的区分体现了现象学对陌己经验(Fremderfahrung)的分层式理解,“同情”和“同一感”分别事关“他人如何被给予的问题”,以及“他人如何被同情地共感的问题”。^①这里,作者的意图在于,把舍勒的交互主体现象学作为跨文化哲学比较的“切入点”,在与儒家心学传统的镜映(Spiegeln)中考察“知人”和“体物”的问题。

同情关系到的是我们的陌己经验(Fremderfahrung)如何可能的问题。《心性》通过重构舍勒与胡塞尔之间的差异阐明了舍勒对陌己经验的独到见解。首先,《心性》指出了舍勒对胡塞尔的批评仅仅适用于胡塞尔交互主体性理论的一个面向,即本我论出发的自身意识版本。^②其次,通过考察舍勒的“自身欺罔”概念,《心性》指出,笛卡尔主义下对自身意识和内感知的不加区别,使得陌己经验只能被理解为“第二性的”“非本我的”“非原初”的。然而,舍勒对自身欺罔的现象的分析,恰好说明“内在”不必然是本己的内在,不可欺罔的内在;陌己经验可以在同样原初的意义上是内在的。《心性》认为舍勒的交互主体性理论的洞见恰好在于:自身意识(“我”)和陌己意识(“你”)具有同等的明见性,并无哪个更加原初的问题。我的自身经验并不先天地优先于我对他者的经验。^③

先不论舍勒的“非本我论的自身意识”在哲学史上对交互主体性问题的推进,《心性》更加关注的是,从舍勒所肯定的这种原初的“我一你”共生关系,或者说“我一你无分异的体验之流”,可以天然地推论“自身理解”与“陌己理解”“自身之爱”和“陌己之爱”“自身感受”与“榜样跟随”具有同样的本体论地位。“本己人格”和“陌己人格”在现象学元伦理学层面上具有同等的源初性和直接性。^④这一观点既是舍勒交互主体性理论的创见,也是舍勒能够在更一般的意义上讨论同一感(Einsfühlung)以及“共感”(Mitgefühl)的出发点。

① 张任之:《心性与体知:从现象学到儒家》,第110页。

② 同上书,第112—123页。

③ 同上书,第124—125页。

④ 同上书,第126—131页。

四、同一感

在“共感”这一范畴中包含着人类主体间的四种体验样式。空间有限,这里忽略《心性》经由舍勒对共感体验的细致分析,仅仅列举其中的四重奠基关系:(1)追复感受(nachfühlen)奠基在同一感之上;(2)同情共感奠基在追复感受之上;(3)人本爱奠基在同情感之上;(4)非关宇宙的人格爱(包括对上帝的爱)奠基在人本爱之上。^①为了解《心性》的核心旨趣,此刻需要重点关注“同一感”(也称“一体感”)的奠基性地位。“同一感”(Einsföhlung)是一种特别的感受类型,“真正的同一感,是将自己的自我和他人的自我等同起来”(引文着重部分来自《心性》)。这种同一感的发生并非在我与他者的清晰区别之中,相反,它既不是完全有意识的,也不是按照意愿发生的,而是被完全包含在生命意识中,是非认知性的。《心性》对同一感的深度挖掘,正是为了把人的生命体验中最原初的感受形式凸显出来,因为同一感对《心性》的跨文化关切至关重要。

在舍勒看来,同一感表达的是人类共有的基于生命的基础感受性。舍勒以及《心性》把这种感受性理解为现象学意义上的观念类型(Typus)。作为一个观念类型,它可以在不同的质料性中——具体的文化世界中——形成其文化表现。因此,无论是印度思想中的“同一共苦”,还是古希腊的机体学世界观中的“向上之乐”,都在共享着作为类型的“同一感”,包含着“同一”的感受性。^②正是在这一普遍感受类型与作为质料的具体文化世界的关系中,《心性》把自身定位于“在对同一感之本质现象学描述和对不同文化圈中同一感现象的比较宗教学研究之间架设一座可以沟通的桥梁”^③。《心性》所架设的这座桥梁把作为形式的“同一感”和儒家的“万物一体”概念联系在一起,把儒家的“万物一体”定向为“同一感”的具体的质料性展现。

需要注意的是,《心性》对“万物一体”的聚焦不只是基于“同一感”和“万物一体”中共享的形式的“一”。在一般的形式—质料的关系中,形式都是无内容的,但是根据《心性》的论述,这里作为观念类型的“同一感”是有生命内容的感受性。这种有内容的感受性使得对儒家“万物一体”在“同一感”视角下的关照,不是根据概念形式的任意裁割,而是受到感受性自身的质性规范。这一点无疑是《心性》笔下的舍勒现象学对跨文化哲学的一大贡献。

《心性》在与佛学、道家的分殊中界定了宋儒的“万物一体”。“万物一体”在根

① 张任之:《心性 & 体知:从现象学到儒家》,第137—139页。

② 同上书,第148—150页。

③ 同上书,第153页。

本上关涉的是儒家的“仁”说，如《心性》所考证程颢之说：“仁者，以天地万物为一体，莫非己也”^①。在儒家传统中“万物一体”既包含着形而上地对“仁”的证明，同时更是工夫论地“体知”。《心性》指出，恰恰是在体知的意义上，“万物一体”甚至可以译为舍勒的“Einsföhlung”（同一感）。^②这种对勘的意义是显而易见的。《心性》化繁为简地把“体仁”（张载语）——儒家的形而上与工夫论之合一，与“同一感”（舍勒）对认知感受与理解之合一沟通了起来：“‘识仁’或‘体仁’根本上意味着一种‘不萌于见闻’、且比一切‘见闻之知’更为根本的‘德性之知’，一如舍勒所言，伦理意义上的‘同一感’根本上构成了一切认知性的感受、理解等行为的基础。”^③

通过这一根本性的对照，王阳明—罗洪先脉络中的“致良知”作为唤醒和通达“万物一体感”的工夫论不仅展现出了舍勒所论的“人格生成”（Personwerden）之智慧，而且这种“体知”的工夫使得儒家思想的独特智慧得以彰显：人与万物一体，但绝非不分人与万物，而是有次第，有差等的由近及远。人与万物一体，不是只重人世间的同苦的一体感，更有生机畅通之乐。^④儒家的心性—工夫论显然是舍勒未及讨论却又不可忽视的同一感类型。因此，心性现象学既是对舍勒比较宗教学的扩充，又是对儒家的当代阐释。

五、羞 感

《心性》的第三部分回归到哲学的根本问题：“人何以为人？”回答这个问题需要的是一门哲学人类学。舍勒的这一问题意识继承自康德哲学，但是他的人类学构想却超出了过往哲学对人类学的理解。《心性》首先把哲学人类学的核心部分“精神—生命冲动”学说还原到了卡西尔与海德格尔的达沃斯论辩提供的语境之中。《心性》表明，舍勒的哲学人类学无论在学术史上，还是在学理脉络中，都是一个隐匿但不可或缺的参与者。^⑤《心性》用“三人的争执与共谋”描绘卡西尔、海德格尔和舍勒在那个特殊的思想年代的差异和重叠。这一考察令人信服地指出，尽管卡西尔在很大程度上误解了舍勒对“精神—生命冲动”关联的刻画，但是他精确地感觉到舍勒与海德格尔持有相同的形而上学立场。虽然这一立场可以被进一步地细分为舍勒的生命形而上学和海德格尔的存在形而上学，但是舍勒的哲学人类学

① 张任之：《心性 & 体知：从现象学到儒家》，第 155—156 页（引文原出自：程颢、程颐：《二程集》（上），北京：中华书局 1987 年版，第 15 页）。

② 同上书，第 156—157 页。

③ 同上书，第 157—158 页。

④ 同上书，第 167—170 页。

⑤ 张任之：《心性 & 体知：从现象学到儒家》，第 210—213 页。

和海德格尔的基础存在论都认为“人是超越的存在者，应该被置入一般存在者的整体中，唯有如此，哲学人类学的问题才有现实的意义”^①。因此，卡西尔对“人是什么”这一问题的回答带着人类本位主义色彩，而舍勒和海德格尔的立场则要彻底拒绝“主体”概念中包含的人类本位主义意涵。当然，舍勒和海德格尔也不是没有分歧的，他们对人类本位主义的理解同样有差别，例如海德格尔似乎也潜在地批评舍勒同样包含着“人类本位主义”^②。《心性》对这一点的阐明，清晰明确地再现了同时代的三位对话者在追问“人是什么”这一问题时的同一与差异。最后，卡西尔主张的“符号动物”、海德格尔的“此在”以及舍勒的“人格”汇聚在一起但却各不相同。

哲学人类学在舍勒的哲学版图中处于基础性的地位，奠基了界定“人之为人”的根本性论域——“羞感现象学”。《心性》指出，羞感似乎定位在生命本能与精神之间，我们难以想象无身体的上帝有羞感，也不能设想无精神的动物有羞感。唯有居于上帝与动物之间、处在精神和生命交织之中的人，才有羞感。因此，“羞感与人这种存在者本质地关联着”^③。从哲学人类学的这一根基出发，《心性》重构了舍勒哲学中关于羞感的整体性思路，这一思路突出了羞感中包含的身体之羞与灵魂之羞的差别。不难理解，身体之羞当然基于人类的有身体性并由此而是普遍的，而灵魂之羞以人格生成为前提，事关德性(Tugend)的、在践行中实现的德行伦理学。^④

《心性》在跨文化意义上认为，舍勒指出的“羞感”与在孟子那里作为心之一端的“羞恶”有着根本上的沟通。无论在舍勒还是在孟子那里，这种基本情感(尤其是内在羞恶)都是可以扩充之端，“它是本心之情，是心是情也是理。”^⑤《心性》的论证承接康德的“自律”概念，并且论证这种“自律”的现象学基础在于羞感。按照舍勒的观点，恰恰因为人是“能羞之在”，人才能内生地具有自身的自律性。这种自律性(Autonomie)中包含的“自性”(Auto)既是一种自身性(Selbständigkeit)的体验(对应《心性》第一部分之“自身意识”)，同时却又不是唯我的，而是包含着内在化的他者的(对应《心性》第二部分之“陌己经验”)。在道德自律的论题上，舍勒那里的基于羞感的“人格”与儒家用“本体论觉情”标记出来的“本体仁心”再次相遇。^⑥人格不是唯我，而是包含着同样原初的交互主体的我；本体仁心也无需外求，因为外心已在内心。根据《心性》的对比，“本心自律”不仅是理论上是可能的，更

① 张任之：《心性与体知：从现象学到儒家》，第228—229页。

② 同上书，第235页。

③ 同上书，第243—246页。

④ 同上书，第250—251页。

⑤ 同上书，第267页。

⑥ 同上书，第273页，脚注2。

是人之为人的现实。^①

六、结 语

除了上文勾勒的思路之外,《心性》中涉及诸多有趣的概念、命题和论证,例如“全人”“均衡时代”的概念,卡西尔的文化哲学与生命哲学的纠缠、“冥思沉淀”的现象学诠释等。限于篇幅,这里只能以跨文化哲学的视角为主线,“侧显”式地展示《心性》的丰富探索。无疑,哲学之比较是《心性》最深的关切。值得关注的是,在《心性》中“比较”本身不是预先设定的方法,而是现实哲学活动的结果。舍勒的哲学概念与儒家传统中提供的思想资源在作者交互主体式的研究中,自身构成地揭示出一种“心性”意义上的关联性。《心性》作为跨文化哲学的特点正是现象学方法论许诺的“面向事情本身”。所谓“事情本身”不是我们任意处理的类似实体对象(entity)的概念,而是在活生生的反思体验中向着作者与读者的自身揭示。

在对于具体论题的深入考察之外,我们不应该忽视《心性》在比较哲学方法论上的贡献。这一点恰好是最可能被忽视的。基于这种方法论的现象学特质,《心性》展现了在当前的汉语哲学语境中,舍勒哲学包含着的种种发展的可能,也展现了传统思想资源包含着的当代化潜力。张任之以舍勒的理论筹划为背景,现象学地揭示了儒家思想中包含的对人的感受性的“同一感”“自律伦理”的体察,以及儒学在工夫论方面的深厚沉淀,实现了对舍勒和儒家思想的双重丰富和发展。《心性》不但成功地展示了舍勒的哲学人类学体系——尽管由于舍勒的突然离世,没有真正完成——在自识自知、跨文化哲学方面所蕴含的理论价值,而且从舍勒人类学的角度,把儒家思想的洞见从地方性知识理性化为一种普遍的世界哲学。^②

基于《心性》富有教益的尝试,这里试图对心性现象学的方法论意义作出一点更进一步的思考。“心性”概念对跨文化哲学的方法论意义在于,不诉诸或者说“悬搁”特定文化形态对(由它们宣称的)普遍人性的特定表达,而试图通过拆解(Abbau)找到特定文化表达中包含着的普遍人类经验的本质(Wesen),进而发现各种特定文化表达的可沟通的(只在理论中呈现的)经验—语义基础。在通过现象学的本质还原对人的经验的类型学获得足够的把握之前,这种普遍的本质是不曾被揭示过的,因而,这里不是找到一个固定的中立于各个特定文化形态的立足点,而是

① 张任之:《心性 & 体知:从现象学到儒家》,第270—274页。

② 关于地方性知识与世界哲学的界定,参见陈少明:《中国哲学:通往世界的地方性知识》,载《哲学研究》2019年第4期。

在研究中通过想象力的变更,通过奠基关系的分析而被知晓的去文化普遍结构,这个结构的普遍性不在于研究者认为——以天真地以为可以轻松跳出自己解释学处境为“方法”——他的观察是中立的,而在于即便他身在某个文化传统之中,现象学的操作使得他有根据地说明,这一结构不只是属于这一文化传统的,而是属于整个人类之体验的。我们的具体文化经验(世界)已经是符号化了的,因而不支持我们从中直接发现各种文化都适用的本质结构,但是通过现象学的去符号化(在舍勒的意义上),具体文化世界支持我们在理论中有条件限制地(作为事实的文化的解释学处境)、非直接地发现作为现象学事实(*phänomenologische Tatsachen*)的本质或者说类型。^①这里的本质或者类型是在现象学的反思分析中显现的。显现的概念不同于创造的概念。显现也意味着不显现是可设想的。换句话说,在寻找这样的本质结构的理论活动中,一无所获也是可能的,正因如此,《心性》的丰富成果才更值得予以重视和反思。

(责任编辑:韦海波)

① 纯粹现象学事实的去符号化特征,参见 Max Scheler: *Schriftenaus dem Nachlaß, Bd. 1: zur Ethik und Erkenntnislehre* (*Gesammelte Werke X*), Bonn: Bouvier-Verlag, S.433—474; 另参见张任之:《情感的语法:舍勒思想引论》,北京:中国社会科学出版社2019年版,第18—19页。