

南 華 大 學

哲學與生命教育學系

碩士論文

謝勒之實質倫理學的人格理論

The Theory of Personality in Scheler's Material Ethics



研究生：黃能展 撰

指導教授：孫雲平 教授

中華民國 100 年 11 月 25 日

南 華 大 學  
( 哲學與生命教育學系碩士班 )

碩 士 學 位 論 文

謝勒之實質倫理學的人格理論

The Theory of Personality in Scheler's Material Ethics

研究生：( 黃 能 展 )

經考試合格特此證明

口試委員：

杜 吉 厚  
陳 士 誠  
孫 雲 平

指導教授：孫 雲 平

系主任(所長)：尤 惠 貞

口試日期：中華民國 100 年 11 月 25 日

## 摘要

對謝勒人格理論而言，「人格」在倫理精神的發展上是作為價值的承載者，而不是價值的設定者。謝勒認為康德和尼采的倫理價值主張之所以流於主觀的，那是因為他們二人視「人」的人格也是一種價值的設定。不過，康德是以人格同一性發展先驗主觀的「道德價值」，而尼采則著重人格差異之經驗主觀的「生命價值」。然而，謝勒之實質倫理學是在於如何超克康德與尼采各執於價值一端的失衡現象，並尋求化解人性的緊張與割裂，最終使人的精神及於通達無阻礙的境地。簡言之，謝勒之以人格作為倫理精神發展的過程，就如他自己所宣稱的「人格的救贖」，即它如何由非道德的生活價值（例如悅和不悅）以提升至道德價值（例如善及惡）的過渡、並呈現客觀價值階層秩序的完整性。

其實，謝勒的實質倫理學也是一門哲學的倫理學，它是奠基於「人格愛」之先天本質的發展。謝勒的「先天」概念是不同於康德的，他的先天觀念包含人的愛、恨等等情緒在內的意涵；更有甚者，他認為唯有透過先天之本質直覺的現象學應用，那麼事物之自身給予的絕對整體性才有可能。當然，現象學作為謝勒之倫理精神的發展方法，除了它是奠基於立即之本質直覺的意向觀看而達到精神理解的充實外，價值的凝聚原則（例如悅和不悅、功勳和罪責）也是價值理論之重要方法的一環。當謝勒主張人格是作為價值的承載者、且價值是以凝聚原則處於某個階層時，那麼這些價值在發展上會產生上升、或下降的階層移動。這種現象正反映人在先天上對某事物具有偏愛、或拒斥的自然傾向，而這種先天存有的情緒傾向也是人格愛的具體地表現。

如果謝勒的價值論是用來克服康德之形式主義倫理學的困境，那麼他的價值人格為「多」的類型（聖人、天才、英雄等等）正是用來突破尼采之「偉大」的

人格性仍受限於生命的價值。謝勒並不贊同尼采奠基於生物學觀點的人類圖象，而相對地他認為人能從環境的束縛解放出來、並構造出自身的人格世界。謝勒之「擬神論」的人類學觀點是透過有限人格（個別人格和總體人格）與無限人格之可能的體驗關係、而使得神性之善分解為各個精神本質的單位，即體現在價值人格類型的級序中；如此，價值人格類型的存在是有限人格間接地分享無限神性本質的明證。

此外，繼謝勒之後的法國現象學家梅洛龐蒂提出以身體空間作為行動主體的主張，這已充分發揮謝勒之情緒現象學的精神。對謝勒而言，人能立即直覺到友善或不友善的非道德價值時，感知者正直覺到作為社群之原初整體共在感的「我們」是先於「自身」的存在而被給定。在前反思狀態的「我們」其意味著「你—我是無分別的」，且這正是謝勒如何以總體人格作為社會、文化和國家之純粹現實精神體現的可能根基所在。不過，謝勒之人格主義的要旨在於駁斥康德之形式主義的道德主張、並以人格作為價值的承載而發展出實質的社群倫理精神價值；據此，筆者在本論文中嘗試將「身、心是無分別」的個體肉身性與我對「異我」的知覺活動統一在一個「你—我是無分別」之整體的體驗模式中，並以此解釋謝勒之實質倫理學的現實精神意涵。

關鍵字：謝勒、實質倫理學、人格救贖、人格愛、凝聚、梅洛龐蒂

# 謝勒之實質倫理學的人格理論

## 目 錄

第一章 緒論 .....	1
一、研究背景、動機及目的.....	1
二、章節內容概述.....	5
第二章 人格意義與倫理精神的內涵.....	11
第一節 謝勒之人格概念的哲學意義.....	15
一、人格在現象學上的意義.....	17
二、人格在哲學人類學上的意義.....	24
三、人格在倫理學上的意義.....	29
第二節 謝勒之人格精神中心的特色.....	35
一、康德—先驗的主觀論.....	39
二、尼采—經驗的主觀論.....	45
三、謝勒—人格精神中心.....	52
第三節 謝勒之哲學人類學的思想內涵.....	59
一、人格與身心問題.....	63
二、人格與世界的敞開.....	70
三、人格與救贖.....	75
第三章 謝勒之人格的類型與榜樣的意義.....	82
第一節 作為倫理發展的人格類型.....	86

一、人格概念的現實意義.....	88
二、個別人格與總體人格.....	92
三、私密人格與社會人格.....	99
第二節 作為倫理思想起源的榜樣意義.....	105
一、榜樣價值的存有論意義.....	109
二、有限人格與無限人格.....	116
三、「人」在謝勒之倫理學的圖象.....	118
第四章 結論.....	121
參考書目.....	127

# 第一章 緒論

## 一、研究背景、動機及目的

現代西方哲學家謝勒 (Max Scheler, 1874-1928) 是一位極具創造力的思想家，尤其在二十世紀的倫理學、哲學人類學和社會倫理學等學科上具有先驅者的地位。根據西方學者博洛塞爾 (Philip Blosser) 的一段引文描述，我們能深刻地領會到謝勒在現代倫理學上的特殊貢獻；對此，他說：「當一位研究謝勒的權威學者說：無疑地代表本世紀 (二十世紀) 倫理學的主要貢獻、且它於亞里斯多德的倫理學和康德《實踐理性批判》之後，一部在哲學史上被發現為最具深奧、博學、及獨創性的作品。」<sup>1</sup>其實，謝勒將 1913 和 1916 年所撰寫完成的二部分倫理學合併為《倫理學中的形式主義及實質的價值倫理學》一書的名稱出版。<sup>2</sup>

我們要問：謝勒的倫理學為何能代表二十世紀倫理學的主要貢獻呢？筆者認為只要從謝勒之《實質倫理學》一書的標題來分辨，我們就能領會他的倫理學是企圖突顯「形式」與「實質」的觀念對立。基本上，謝勒奠基於先天本質的實質倫理學，它是不同於康德標舉先驗方法而發展出形式主義的倫理學特性；<sup>3</sup>之外，謝勒的人格主義反對康德將有限人格視為「惡」的看法，<sup>4</sup>並尋求對有限人格存在之本質悲劇的「救贖」。<sup>5</sup>其實，謝勒的實質倫理學即是一門「價值理論」的發

---

<sup>1</sup> Philip Blosser, *Scheler's Critique of Kant's Ethics* (Ohio University Press, 1995), p. 13。

<sup>2</sup> Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik* (Bonn: Bouvier, 2000)。底下皆以全集本為主，除德文本外，又附中文本。德文版縮寫為：GW 2。中譯本為倪梁康譯 (北京：三聯書店, 2004)，以下註解簡記為《謝勒：實質倫理學》。

<sup>3</sup> Michele Federico Sciacca, *Philosophical Trends in the Contemporary World*, trans. by Attilio Salernq (University of Notre Dame Press, 1964), p. 149。"For Scheler, then, the a priori is the essence and not the transcendental form in the Kantian sense; nor does the a priori represent the "formal", because there is a "material a priori" of the contents that are independent of experience."。

<sup>4</sup> Vgl. GW 2, S. 576。

<sup>5</sup> Vgl. GW 2, S. 575。《謝勒：實質倫理學》，頁 719。本質悲劇 (*Wesenstragik*)：指一個唯一的有

展；<sup>6</sup>但，謝勒的倫理學是以人格作為價值承載者的救贖發展。<sup>7</sup>救贖（Heil）觀念本屬於宗教、或神學上的用詞，但謝勒卻以「人格救贖」的觀念作為倫理學的精神發展。<sup>8</sup>

這麼一來，謝勒之人格救贖的觀念如何作為他的倫理學發展的核心特色？尤其，我們可以藉此將謝勒、康德及亞里斯多德的倫理學特質加以區別開來。對此，謝勒指出，亞里斯多德認為個別人格並不與總體人格同樣原初的、且個體人格相對於總體人格僅是派生的；<sup>9</sup>其次，亞氏也不了解一個總體人格的概念。<sup>10</sup>至於謝勒對康德的人格概念持更尖銳地批判，他認為：「在康德本人那裡，人格觀念顯然還包含著一個假象，即一個還超越出一個理性意欲的X的實際生存（Existenz）與血肉之軀的假象，這乃是因為康德將這個X等同於本體人，即作為“物自身”的人，並將它對立於現象人。」<sup>11</sup>然而，康德的人格概念為何只會是個血肉之軀的表象？根據謝勒的見解，康德將「個體的自身體驗」下降為單純的「在時間中的體驗聯繫」、且被附著在一個邏輯主體的觀念上。<sup>12</sup>什麼是謝勒的「救贖」意義？就原則性方面，它大致上可視為是從本能和精神的緊張關係中解放出來；<sup>13</sup>另一方面，就具體的行動而言，它唯有透過有限人格與無限人格的可能體驗關係，神的本質善才分解為價值本質、並產生價值類型與它們的級序排列。<sup>14</sup>由此可知，謝

---

限人格（個別人格和總體人格）並不是偶然地不能、而是本質上不可能聚集地展示一個近乎完善的聖人範本、天才範本和英雄範本。

<sup>6</sup> 參考林火旺《倫理學》（台北：五南圖書，2004），頁 29。「價值理論是哲學的一支，主要研究價值的本質，以及什麼東西具有價值等問題，廣義來說，價值理論可以包含道德價值和非道德價值」。

<sup>7</sup> Vgl. GW 2, S. 469。

<sup>8</sup> Vgl. GW 2, S. 481。 “Dieses Wertwesen persönlicher *und* individueller Art ist es nun, was ich auch mit dem Namen ihres 〈persönlichen Heiles〉 bezeichne.”。

<sup>9</sup> Vgl. GW 2, S. 514。 “Für Aristoteles ist die Einzelperson nicht gleichursprünglich mit der Gesamtheit, sondern – dem Wesen, nicht der Geschichte nach – ihr gegenüber derivativ.”。

<sup>10</sup> Vgl. GW 2, S. 514。 “Zweitens aber kennt Aristoteles nicht den Begriff einer Gesamtperson.”。

<sup>11</sup> GW 2, S.373。《謝勒：實質倫理學》，頁 455。

<sup>12</sup> Vgl. GW 2, S. 376。

<sup>13</sup> Cf. Eugene Kelly, *Structure and Diversity-Studies in the Phenomenology Philosophy of Max Scheler* (Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1997), p. 209。 “It (salvation) seems that he (Scheler) means a release from the tension between the drives and the spirit,…”。

<sup>14</sup> Vgl. GW 2, S. 573。



勒認為人格的救贖不僅是有限人格（個別人格和總體人格）的努力，而且有限人格亦分享無限人格之神性本質，並一同處在相互體驗的關係中。

因此，謝勒認為作為人格價值的神聖者與凝聚的總體救贖二者是最不可分的、也是最可分有的價值樣式；<sup>15</sup>這裡所謂「最不可分的」是指神的本質善在無限的完善中完全示範地一同包含在價值人格的級序中。<sup>16</sup>如此說來，一旦在謝勒之人格的救贖觀念中涉及到無限人格，那麼他的倫理學突顯出怎樣的特色？也就是說，無限人格觀念是否能作為謝勒之實質倫理學不同於其他倫理學的明顯特性？對此，謝勒以哲學人類學作為形上學而進行他的倫理精神發展；這種現象在他〈論人的理念〉中宣稱：「按照某種解釋，哲學的所有核心問題均可歸結為這樣一個問題：人是什麼、人的存在、世界和上帝的整體中佔據何種形而上學的位置？」<sup>17</sup>謝勒認為我們不應將「人」看成是理智的動物，因為以智取勝的行為是一種生命力衰竭的象徵；<sup>18</sup>人應該被看成是「尋神者」，<sup>19</sup>而謝勒把人看待為尋神者的態度正反映他的「擬神論」的哲學人類學觀點。

謝勒的人格救贖導向「精神」通達的實現，而人格作為精神中心除了對現實有說「不」的否定行為，<sup>20</sup>同時透過拒斥本能而尋求非現實的精神昇華。<sup>21</sup>因此，

---

<sup>15</sup> Vgl. GW 2, S. 541-2. “Die in der Rangordnung der Werte höchste Modalität, das Heilige als Personwert, das 〈Heil〉 als Gesamtpersonwert, d.h. (solidarische) Gesamtheit, ist gleichzeitig die unteilbarste und eben darum mit-teilbarste der Wertmodalitäten.”

<sup>16</sup> Vgl. GW 2, S. 573.

<sup>17</sup> Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte* (Bonn: Bouvier, 6. Auflage, 2007), S. 173. 以下該書縮寫為：GW 3. “In einem gewissen Verstande lassen sich alle zentralen Probleme der Philosophie auf die Frage zurückführen, was der Mensch sei und welche metaphysische Stelle und Lage er innerhalb des Ganzen des Seins, der Welt und Gott einnehme.”

<sup>18</sup> Vgl. GW 3, S. 184. “Irgend ein Vermögen, solche Werkzeuge zu bilden, d.h. 〈Verstand〉, kann ja erst da entstehen, wo sich die Kraft, Organe hervorzubringen, wo sich die vitale Entfaltungsfähigkeit prinzipiell erschöpft hat,....”

<sup>19</sup> Vgl. GW 3, S. 189.

<sup>20</sup> Vgl. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (Bonn: Bouvier, 17. Auflage, 2007), S. 63. “Nach meiner Überzeugung ist durch jene negative Tätigkeit, jenes 〈Nein〉 zur Wirklichkeit,....” 以下該書縮寫為：Kosmos.

<sup>21</sup> Vgl. Kosmos, S. 63. “..., jene Triebverdrängung und gleichzeitige *Sublimierung hinzukommen*.”

人作為精神的存有者，他不再受制於本能和環境的束縛、而是尋求世界的敞開。相對地，謝勒認為尼采把人看待成「病態的動物」，<sup>22</sup>這麼一來，人不但無法有世界的敞開、同時亦受制於環境。另外，根據謝勒的看法，縱使尼采以「偉大」的個體性作為最高價值的承載者，<sup>23</sup>但他的人格性觀念的實質內涵最終僅是片面的，<sup>24</sup>也就是它僅呈現相對的生命的價值意義。依照以上的說法，我們在此將學者博洛塞爾認為「謝勒的倫理學作品無疑地代表二十世紀倫理學的主要貢獻」的評語加以分析，那麼謝勒的主要的貢獻必然是與「人格」觀念息息相關。

如此說來，當我們在本論文中探討：謝勒的「人格理論」如何表現在以人格作為倫理精神發展的研究，那麼我們可以考慮對此深入地發問，即：謝勒的「人格」主張為什麼不同於一般認知的「人」、或康德的「理性人格」、或尼采的「人格性」(Personalität)呢？其實，這是本論文研究的主要動機所在。當然，謝勒之倫理學的探討雖以「人格」觀念為思想主軸的研究，但其中涉及關於他所生存的時代背景和價值理論、以及他對過去思想家的思想提出的各種闡釋和評論等等，這些也不能為我們所忽略的。筆者為了能使本論文之研究的內涵能更具體地顯示出來，底下我們根據本論文的主要旨列舉出三項研究目的：

1. 謝勒的「人格」概念在倫理學上的地位如何？
2. 謝勒的「人格精神中心」及其人格主義如何起實質倫理精神的實際作用？
3. 謝勒奠基於「擬神論」的價值人格類型其如何尋求倫理精神的救贖？

謝勒的倫理學雖然是近代「價值理論」的一支，但他認為唯有透過對感受、

---

<sup>22</sup> Vgl. GW 2, S. 289-90. “Kennt man keine höheren Werte als die biologischen, so muß man ihn mit und trotz seiner Zivilisation als das <krank gewordene Tier> bezeichnen.”。

<sup>23</sup> Vgl. GW 2, S. 505. “..., <großen> Individualität als Träger des höchsten Wertes ansieht und....”。

<sup>24</sup> Vgl. GW 2, S. 509. “Der materiale Gehalt der Persönlichkeitsidee Nietzsches endlich ist (... ) einseitig und....”。

愛、恨的分析、並以此區別其他的心理學和人類學，<sup>25</sup>且據此建立起一門哲學的倫理學。<sup>26</sup>謝勒的倫理學拒絕康德從精神的綜合活動出發以作為先天的解釋，<sup>27</sup>他同樣反對尼采奠基在「沒有道德現象，唯有對現象的道德詮釋」的主張而能對善、高雅等字詞意義具有真正的充實；<sup>28</sup>因為尼采的現象詮釋用詞並不具意向功能的直覺運用，它們只是運用在感覺、情緒、及欲求方面的語意表達。其實，謝勒的實質倫理學是透過感受活動來呈現立即之直覺本質的意向，並達到「絕對明見性」(absolute Evidenz)的自身被給予性。<sup>29</sup>事實上，謝勒的實質倫理學是出自於如此的動機—即：是否存在一門同時具有絕對和情感之特性的倫理學？—的追問中進行的。不過，謝勒的人格主義是以「人格」作為價值的承載者而呈現倫理精神發展的嶄新意義，<sup>30</sup>其中包含對價值、價值人格類型、以及他如何以哲學人類學作為倫理學的形上基礎等等問題的探討。在此，為了清晰地說明本論文的研究內涵和意義所在，筆者底下略述主要章節的內容概要。

## 二、章節內容概述

根據上一節的討論，我們認識到謝勒的實質倫理學是一門哲學的倫理學；既然如此，那麼他的倫理學的內涵必然要符合哲學的本質。謝勒在研究柏拉圖有關哲學的探討中獲得從形式上奠基了全部哲學活動之精神立場的本質定義，即人的

---

<sup>25</sup> Vgl. GW 2, S. 84. “Ihre (Fühlen, Lieben, Hassen und ihre Gesetzmäßigkeiten) *phänomenologische* Analyse, ..., ist von aller Psychologie und Anthropologie, ...”。

<sup>26</sup> Vgl. GW 2, S. 88. “Und sie ist philosophische Ethik, wenn sie sich auf den *apriorischen* Gehalt des in der sittlichen Erkenntnis evident Gegebenen beschränkt.”。

<sup>27</sup> Vgl. GW 2, S. 89.

<sup>28</sup> Vgl. GW 2, S. 177. “Sie besagt, daß es echte Erfüllungen der Worte gut, vornehm usw. überhaupt *nicht gäbe*, ... Auch mannigfachen Äußerungen Fr. Nietzsches liegt sie zugrunde, z. B. dem Satze: < Es gibt keine moralischen Phänomene, sondern nur eine moralische Ausdeutung von Phänomenen > .”。

<sup>29</sup> Vgl. GW 2, S. 87.

<sup>30</sup> Vgl. GW 2, S. 499. “..., die er dem Werden und Sein der geistigen *Individualität* der Person als Träger des sittlichen Wertes verleiht.”。謝勒的「人格主義」其表現在它賦予作為倫理價值的承載者的人格之精神個體性的生成和存有之地位上的特徵。

有限人格核心介入到一切可能存在事物的本質中關於愛的行動。<sup>31</sup>基本上，謝勒的哲學倫理學是以人的有限「人格」作為倫理精神發展的探討；不過，因為他又將倫理學奠基於哲學人類學的形上意義、因而能跳脫以「人」作為人的倫理學的探討、並從價值人格類型的形式中間接地使得神性的本質成為榜樣的內涵。<sup>32</sup>基於這樣地了解，我們明白謝勒之倫理學中的「人格」概念不但要符合哲學之精神立場的本質、而且亦要在他的哲學人類學的脈絡中將「人」看待為精神存有者的意義下進行發展。<sup>33</sup>底下，我們將順著對謝勒的倫理思想脈絡理解以勾勒出本研究於二、三章之主要內容的概述。

第二章「人格意義與倫理精神的內涵」，主要是針對本論文主旨「人格作為倫理精神發展的研究」的基本大意來發揮；其中，包括人格的概念和運用、及人格與倫理思想內涵的關係闡述，並使得人格的意義能在倫理發展的各個面向中呈現一個統一的精神中心，即人格如何作為價值的承載者。首先，本章節內容主要在闡述謝勒的「人格」概念在哲學上的意義；其次，對照康德和尼采的思想以呈現謝勒人格思想的特色；最後，探討謝勒之作為人類圖象的哲學人類學思想。

謝勒認為哲學本質為關涉到「人格」的問題，<sup>34</sup>因此無論他的哲學倫理學、或哲學人類學必然是以「人格」概念作為哲學思想發展的主軸；不過，現象學在他的哲學中的地位為何呢？對此，謝勒表達出他的現象學是不同於胡賽爾的先驗還原和一個本質性的存而不論，<sup>35</sup>並且他稱「先天的自身被給予性」等同於本質。

---

<sup>31</sup> Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen* (Bonn: Bouvier, 2000), S. 68. "...., die jedenfalls allem Philosophieren formell zugrunde liegt, einstweilen definieren als: *Liebesbestimmter Aktus der Teilnahme des Kernes einer endlichen Menschenperson am Wesenhaften aller möglichen Dinge.*"。以下該書縮寫為：GW 5。

<sup>32</sup> Vgl. GW 2, S. 575。

<sup>33</sup> Vgl. Kosmos, S. 52. "So ist der Mensch als Geistwesen...."。

<sup>34</sup> Vgl. GW 5, S. 68。

<sup>35</sup> Vgl. Eiichi Shimomise, *Die Phänomenologie und das Problem der Grundlegung der Ethik – An Hand des Versuchs von Max Scheler* (Martinus Nijhoff / Den Haag / 1971), S. 70. "Bei Scheler "artikuliert" sich aber nicht, wie bei Husserl, die Reduktion in einer transzendentalen und einer eidetischen oder gar in einer intersubjektiven Reduktion."。

<sup>36</sup>根據謝勒的看法，本質、現象及先天等詞語是無條件的 (bedingungslos)。<sup>37</sup>然而，謝勒的現象學經驗是透過現象中的符號、指示及規定的類型在直覺的意向中而使自身的本質被給予、且最終獲得實存的價值；另外，他將現象學之本質充實的意義運用到倫理學上來，尤其在倫理價值的層面。根據謝勒的見解，價值不僅僅包含實存和非實存的價值，而且也涉及從非實存<sup>38</sup> (Nichtexistenz) 價值到它的實存 (Existenz) 價值的過渡。<sup>39</sup>

其實，謝勒的倫理精神發展就是奠基於從非實存到它的實存價值之過渡的現象學方法應用上。謝勒認為像康德的倫理價值僅停留在「義務應然」(Pflichtsollen) 的非實存的理念；相對地，尼采之藉由對現象之道德闡發而獲得的生命實存「人格性」價值卻侷限於相對和片面的。基於如此，謝勒奠基於人格精神中心的倫理學其必須要從康德和尼采的價值主觀論中走出一條新的途徑；亦即透過以「人格」作為價值的承載者、並發展出價值的階層秩序，那才足以解決傳統之倫理學受限於先驗主觀論、或經驗主觀論的困境。

對謝勒而言，倫理精神在發展中之所以會受到阻礙，這除了缺乏倫理的凝聚原則外，<sup>40</sup>像康德強調理性在倫理學之形式的主宰地位、<sup>41</sup>及尼采奠基於生物學的人類圖象等等都是造成精神阻礙的根本原因所在。<sup>42</sup>謝勒以「人格」作為價值的承載者，且其存在的人格精神中心的特色為何？對此，謝勒認為：「能使一切

---

<sup>36</sup>Vgl. Eiichi Shimomisse, *Die Phänomenologie und das Problem der Grundlegung der Ethik – An Hand des Versuchs von Max Scheler* (Martinus Nijhoff /Den Haag /1971), S. 70. “Was apriorisch selbstgegeben ist, nennt Scheler zugleich das “Wesen” .”

<sup>37</sup>Vgl. Eiichi Shimomisse, *Die Phänomenologie und das Problem der Grundlegung der Ethik – An Hand des Versuchs von Max Scheler* (Martinus Nijhoff /Den Haag /1971), S. 70.

<sup>38</sup>非實存 (Nichtexistenz) 價值：指缺乏行動意涵的價值理念，例如康德的「義務應然」觀念。

<sup>39</sup> Vgl. GW 2, S. 194.

<sup>40</sup> Vgl. GW 2, S. 284.

<sup>41</sup> Vgl. GW 2, S. 278.

<sup>42</sup> Vgl. GW 2, S. 289. “Bekanntlich haben z. B. Herbert Spencer und Friedreich Nietzsche aus ihrer Voraussetzung, es seien die biologischen Werte die < höchsten Werte > ,...”

的經驗體驗能“先行於”所有意識存在、表象和知覺的活動而給予。」<sup>43</sup>不過，在現實生命活動中人面對自身欲求本能的驅使時，人有抗拒而說「不」的能力，<sup>44</sup>並能透過對生命的禁欲而將精神提升到另一個非現實的境域上。謝勒之哲學人類學的主張正能從尼采將「人」隸屬於生物學的圖象中挽救回來，因為經由生命本身的本質中推導出來的，它經常忽略比生命更高的精神價值、以及神性的意義關聯。

此外，謝勒之以人格作為價值的承載，這除了要化解自身之本能與精神之間的緊張、並達到「身、心是無分別」的肉身性敞開外，而另一目的在於尋求如何體現以「我們」作為社群之原初的整體共在感，<sup>45</sup>並使「你—我是無分別」的「我們」之一同體驗先於「自身」的實存狀態而被給定。因為「我們」的共在感是無法像我對「自身」的反思是以意識方式來進行確立，「我們」的領域必然涉及到以身體空間作為主體行動的體驗歷程，即「自身」處在社群的體驗活動中必然知覺到自身是作為某社群之總體人格的成員。如此說來，謝勒之實質倫理學的發展唯有透過人格之現實意義的探討，那才能擺脫康德和尼采對人格主張的侷限性。

接下來，我們概述第三章「謝勒的人格類型與榜樣的意義」；其中，謝勒基於倫理發展的凝聚原則，所以從「總體人格」對應「個別人格」以體現倫理價值的發展。根據謝勒的說法，人不僅在一個背景上知覺到自己，也會將自己知覺為

---

<sup>43</sup> Vgl. Kosmos, S. 60. “Das Realitätserlebnis ist also aller unserer〈 Vorstellung〉der Welt nicht nach-, sondern vorgegeben.”。

<sup>44</sup> Vgl. Kosmos, S. 61. “..., ist der Mensch der 〈 Neinsagenkönner〉, ....”。

<sup>45</sup> Vgl. Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (Bonn: Bouvier, 2009), S. 258. 謝勒在《同情的本質與形式》書中關於〈異我的知覺〉的介紹中，他雖未直接地使用「我們」這個集合的概念，但他以「在我們自身、在動物和原始人之中，這原初地知覺不變地包含了一個整體性的模式」。之外，參見：休慈在《馬克斯·謝勒三論》書中的說法，他說：「這種我們所共有的現在是純粹的『我們』(We)的領域。並且倘若我們接受這個定義，我們就同意謝勒關於『我們』的領域先於自身(Self)的領域被給定的主張—雖然謝勒從未意識到我們上面剛剛所勾劃的理論。」(台北：東大圖書公司，頁94，1997)。筆者據此歸結出一個以「我們」作為社群之原初的整體共在感的說法，且「我們」是先於「自身」的實存狀態。以下該書縮寫為GW 7。

某個中心化之體驗關係的總體成員。<sup>46</sup>其實，人透過他人存在的背景上來知覺自己，這同時也是總體體驗的內涵。因此，謝勒認為每一種被給予的總體人格本質必包含著它的總體人格的成員，<sup>47</sup>其中作為共同體的「社群單位」是總體人格之成員的同時性的共同體驗。謝勒的總體人格透過社群單位的凝聚原則以體現總體人格救贖的精神，其中「民族國家」既是超民族的、同時也內在於民族；同樣地，「民族國家」既是超國家的、同時也是內在於國家的。<sup>48</sup>謝勒之文化總體人格除了體現倫理精神發展的凝聚原則，同時其亦在本質之先天性的意義下，即在價值階層上體現出「增長」(Wachstum)與「衰退」(Niedergang)的形式。

在謝勒的倫理精神中，人格的現實意義可看作是對人格概念的一種現實補充說明，尤其是在怎樣的情況下才具「人格」的特徵？對此，謝勒認為健全心智 (Vollsinigkeit) 是人格的首要條件；<sup>49</sup>也就是說，人格在此條件下，我們才不會陷入「因果」的現象說明。另外，人格的特徵亦包括身體的自主性、能對自己的行為負責等等條件。至於作為孤獨領域的私密人格在生命之意義的理解上並非全然封閉的，而私密人格與社會人格的差異，並不在於行動體驗之本質敞開的不同，而是表現在現實之應用層面的區別。<sup>50</sup>

不過，謝勒認為在神之中的私密人格能知道自身受到的「審判」(gerichtet)與受到的「保護」(geborgen)，<sup>51</sup>但不適合以私密人格作為對他人之道德價值做出評價的原則。根據謝勒的說法，私密人格與神之關聯的過程中必須透過教會之總體人格作為間接的媒介；如此，絕對之私密人格的「此在形式」才能在社會形式

---

<sup>46</sup> Vgl. GW 2, S. 510。

<sup>47</sup> Vgl. GW 2, S. 511。

<sup>48</sup> Vgl. GW 2, S. 544。 “... , prinzipiell überstaatlich und staatlich immanent die Nation gegenüber dem Staat;...”。

<sup>49</sup> Vgl. GW 2, S. 470。 “Vollsinigkeit z.B. im Gegensatz zum Wahnsinn ist eine *erste* Bedingung. Ich meine dies im phänomenologischen, nicht im positiv wissenschaftlichen Sinne.”。

<sup>50</sup> Vgl. GW 2, S. 549。

<sup>51</sup> Vgl. GW 2, S. 550。 “In Gott und in ihm allein mag sich daher die intime Person noch ebensowohl gerichtet als geborgen wissen.”。

的發展中起精神發展的作用。另外，謝勒要在價值人格類型（Wertpersontypen）的探討中才充分地採用與有限人格（個別人格、總體人格）相對應的無限人格的概念。至於有限人格與無限人格的差別為何？謝勒認為：「一個唯一的有限人格（個別人格、或總體人格）並不是偶然地不能、而是本質上不可能集聚地展示一個近乎完美的聖人範本、天才範本和英雄範本。」<sup>52</sup> 謝勒認為榜樣人格本質在發生的意義上是比規範更為原初，<sup>53</sup>且唯有在價值人格類型的形式中、神性的本質才會間接地成為可能的榜樣內涵。<sup>54</sup>。由此可知，謝勒的價值人格類型是關涉到榜樣人格發生的本質意義，且在其中的神性本質的敞開正說明榜樣人格是奠基於存有論的實質倫理學意涵。

綜合上述，謝勒的倫理精神著重二個面向的發展。首先，謝勒超克康德之非實存（Nichtexistenz）之「義務應然」的理念而發展出價值階層秩序（價值理論），並以存有論來說明價值如何由非實存到實存價值的過渡；其次，他指出尼采對現象之道德詮釋的情感用語上，其中雖蘊涵人的實際生存價值，但由於這些詞語因缺乏特定的意向直覺以致僅呈現出生命之「人格性」的相對價值。謝勒針對後者的解決之道，在於他透過價值人格類型而發展出絕對的榜樣人格內涵、並導向一個涉及原初本質發生起源上的神性本質善。之外，謝勒以「身、心是無分別」作為個體之肉身性敞開的根基，而情緒的感知意向亦與價值原初的關聯起來；特別地，「友善」與「不友善」這組價值凝聚，它不僅源自情感意向的感受，同時也開啓「你—我是無分別」之如何可能的探討。唯有奠基於作為「我們」的社群體驗，那麼總體人格作為社群之倫理精神的承載方有可能；至此，本論文的一旨意，即在謝勒所揭示之個體肉身性到個體作為總體人格的成員等倫理價值發展階段中、其最終在於如何達到倫理精神之無阻礙的狀態。

---

<sup>52</sup> GW 2, 575。《謝勒：實質倫理學》，頁 719。

<sup>53</sup> Vgl. GW 2, S. 560。 “Die Vorbilder sind aber auch genetisch wesentlich *ursprünglicher* als die Normen und ....”。

<sup>54</sup> Vgl. GW 2, S. 575。



## 第二章 人格意義與倫理精神的內涵

對照於胡賽爾之強調「描述」和「邏輯」的哲學特性，謝勒卻著重「生命」和「愛」之倫理精神的展開。<sup>55</sup>謝勒的現象學在消極面上，其不僅揭開傳統倫理學忽略人之情感面的困境，且同時在積極面上更提出以「人格愛」作為對道德行動的主要動機。<sup>56</sup>對謝勒而言，他的「人格愛」包含了二層的意義：(1) 就哲學史的溯源，如西方學者克立 (Eugene Kelly) 指出：「對謝勒而言，其哲學的追求動機是源於柏拉圖之“所有存有及本質的愛”的宣稱。因此，像柏拉圖一樣，他認為沒有愛就沒有知識和道德。」<sup>57</sup>(2) 就人格愛的倫理內涵來說，謝勒說：「在“精神”的實在上，其已從本質存在 (Sosein) 的差異性通往在此存在 (Dasein) 的差異性之可能的根基、且因此能建立 (價值人格類型) 多的一般。」<sup>58</sup>

謝勒在此強調的「愛」，其既不同於基督教主張的鄰人之愛、亦不是現代社會盛行的仁愛觀念。其實，謝勒的「人格愛」蘊含著人格救贖的理念，因為他認為：「在這現象學的事實組成上，尤其是就它自身所包含的價值人格類型的多而言，有一種現象顯示出來，我想把這現象稱之為所有有限人格存在的本質悲劇以及它的 (本質的) 倫常不完備性。」<sup>59</sup>不過，謝勒的「救贖」用詞其並不能等同於人格或個體的「應然」的看法，<sup>60</sup>而是比較接近學者克立的一段解釋，他說：「對於謝勒的“救贖”，其似乎意味著本能與精神之間緊張的解放，而不是指任何個

<sup>55</sup> Cf. Michele Federico Sciacca, *Philosophical Trends in the Contemporary World*, Trans by Attilio Salernq (University of Notre Dame Press/1964), p. 148.

<sup>56</sup> Cf. Eugene Kelly, *Structure and Diversity-Studies in the Phenomenology Philosophy of Max Scheler* (Kluwer Academic Publishers Dordrecht/Boston/London/1997), p. 129.

<sup>57</sup> Eugene Kelly, *Structure and Diversity-Studies in the Phenomenology Philosophy of Max Scheler* (Kluwer Academic Publishers Dordrecht/Boston/London/1997), p. 130.

<sup>58</sup> GW 7, S. 129. “Schon da bei (geistigem) Realen nur noch die *Soseins*verschiedenheit den möglichen Grund zur *Daseins*verschiedenheit und damit zur Vielheit überhaupt bilden kann, ”.

<sup>59</sup> GW 2, S. 575. 《謝勒：實質倫理學》，頁 718-9。

<sup>60</sup> Vgl. GW 2, S. 481.

體之人格的實踐活動。」<sup>61</sup>克立的這段話正能說明謝勒之人格救贖的根基並非在傳統的宗教信仰、或道德實踐的價值上，而是涉及到謝勒在「人」之理念的見解；或者，我們更確切地認為謝勒的人格救贖與其哲學人類學的主張有密不可分的內在關聯。

事實上，謝勒批判康德之義務應然（das Sollen der Pflicht）的理由，在於他認為康德為了追求普遍有效之道德價值、而排除了隸屬於人之情感面的價值；<sup>62</sup>基本上，這已揭示謝勒在倫理學上的價值看法，他認為價值並不僅僅包含實存和非實存的價值，而且也涉及從非實存（Nichtexistenz）到它的實存價值的過渡。<sup>63</sup>對謝勒而言，康德的「義務應然」的根基唯獨奠立於「非實存」的價值上。<sup>64</sup>如此說來，康德之「出於義務」（Aus Pflicht）的義務應然理念其又如何作為實際生活實踐要求的規範呢？其實，根據謝勒現象學的觀點，康德的倫理學正由於奠基於這種先驗的主觀條件上、以致造成倫理精神的阻礙；至於如何尋求這種精神阻礙的排除，這正是謝勒哲學要努力的目標。

不過，想了解倫理精神的意義為何之前，我們先得知道謝勒在倫理學上對「精神」一詞的界定如何？對此，他說：「我們或許會用“精神”這個術語來表達行為的總體領域，只要我們這樣來稱呼所有那些具有行為、意向性和意義充實性之本質的東西。」<sup>65</sup>他又說：「所有精神都本質必然地是“人格的”，一個“非人格精神”的觀念是“背謬的”。」<sup>66</sup>其實，謝勒的「精神」在本質上意味著「人格

---

<sup>61</sup> Eugene Kelly, *Structure and Diversity-Studies in the Phenomenology Philosophy of Max Scheler* (Kluwer Academic Publishers Dordrecht/Boston/London/1997), p. 209。

<sup>62</sup> Vgl. GW 2, S. 482. “... , so kann sich auch das Sollen der Pflicht nur durch seine mögliche Allgemeingültigkeit und seine <überindividuelle> Notwendigkeit vom bloßen Zwangantrieb des individuellen Charakters scheiden”。

<sup>63</sup> Vgl. GW 2, S. 194。

<sup>64</sup> Vgl. GW 2, S. 194. “wogegen das <Pflichtsollen> aussschließlich nur auf nichtexistierende Wert fundiert ist.”。

<sup>65</sup> GW 2, S. 388. 《謝勒：實質倫理學》，頁 475。

<sup>66</sup> GW 2, S. 388. 《謝勒：實質倫理學》，頁 475。

的精神中心」，而這樣的問題恰是謝勒於人在宇宙中之地位為何的探索主題。他說：「“人格”作為人之中心，其必然對照於有機生物及其環境而被提出來的思考。」<sup>67</sup>人與動物在本質上有極大的不同，如果把人視為動物的一環，那麼人的歷史就只能看成是符合達爾文之「物種原理」的進化史。

此外，哲學人類學者布伯對謝勒的「人」論觀點表達出這樣的看法，他說：「謝勒之於有神論時期的人類學論著，他稱真正的人是“上帝的探索者”。」<sup>68</sup>至於，布伯認為謝勒在他的後期思想對「人」又突顯出怎樣的看法呢？他說：「謝勒之於人的特殊地位上，其是經由精神作為絕對地優於所有的智性、以及全然地站在我們稱為生命的外圍。」<sup>69</sup>如此說來，人的智性無法作為人存在的唯一特徵，或許，「理智」對謝勒而言可視其為一種生物學的疾病。<sup>70</sup>因為人在智力上不斷成長的同時，其意味著人之先天的本能是處在相對地弱化中。

至於，人作為精神存有者的「精神」意義為何？對此，我們在謝勒《人在宇宙中之地位》書中關於精神意義的闡述能更深入地了解。謝勒認為：「“精神的”存有者不再受本能及環境的束縛，而是尋求“環境的解放”及我們稱之為“世界的敞開”：這樣的存有者擁有世界。」<sup>71</sup>至此，我們明白地認識到謝勒之於「人」是如何給予哲學的精神定位。不過，無論謝勒之談論的「精神」是歸屬於倫理學、或哲學人類學的意涵，其實，人類的精神發展始終如同他於〈哲學之本質〉一文中所揭示的意義那樣，即以本質之愛作為哲學之名。<sup>72</sup>謝勒主張的人格愛在倫理精神思想的發展上具有優先的地位。這裡所謂存有論之優先性的意涵，就像海德

---

<sup>67</sup> Kosmos, S. 48。

<sup>68</sup> Martin Buber, *Between Man and Man*, Translated by Ronald Gregor-Smith (First published in Routledge Classics London and New York, 2002), p. 231。

<sup>69</sup> Ibid., p.231。

<sup>70</sup> Vgl. GW 3, S. 187. “Als Wegebahner zur Gnade gewinnt sogar der <Verstand> – biologisch eine Krankheit – Sinn und Bedeutung.”

<sup>71</sup> Kosmos, S. 42. “Ein <geistiges> Wesen ist also nicht mehr trieb- und umweltgebunden, sondern <umweltfrei> und, wir es nennen wollen, <weltoffen>: Ein solches Wesen hat <Welt>.”

<sup>72</sup> Vgl. GW 5, S. 67. “Schon der Name der <Philosophie> als der Liebe zum Wesenhaften”。

格（1889-1976）所認為：「哲學在其本質是屬於希臘的。」<sup>73</sup>不過，謝勒之以人格精神取代「人」的理念思考，這在西方的倫理思想發展中具有怎樣的人格倫理意義呢？

其實，謝勒在哲學上的人格精神立場上，他除了強調它是不同於宗教的「救贖」主張外，他還提出上帝是能有人格的。不過，他於後期思想中出現「生成上帝」之哲學人類學的態度並非是唐突的，<sup>74</sup>我們在其倫理學的論著中已見到端倪。對此，我們在謝勒的某些論述可獲得了解，例如他說：「因此，“上帝”的每一個現實性都僅僅建基於上帝的一種可能的和實證的啟示中、建基於一種具體的人格之中。」<sup>75</sup>之外，他為了排除人們誤認上帝之可能的和實證的啟示是根源於人的自我意識，所以他又說：「一個上帝的人格有意義觀念已經表明，人格的觀念並不奠基於“自我”之上。」<sup>76</sup>謝勒這些話說明了什麼？上帝的觀念在人類的歷史上亦呈現理念本質的存在方式，而哲學看待上帝的問題是不同於神學的討論。對謝勒而言，上帝的「人格說」在某程度上是爲了呼應人的「擬神說」，<sup>77</sup>最終人與上帝是無分別地處於直覺整體之「純圖象」（das reine Bild）的世界中。

78

歸結以上的種種說法及論述，謝勒之倫理精神的內涵是奠基於以人格愛作爲意向行動的優先性上；不過，這裡的優先性並非指時間的優先、或認識論上的優先，而是一種關連本質知識的存有論優先。由人格愛作爲存有論之優先而擴展出

<sup>73</sup> Martin Heidegger, *Was ist das – die Philosophie ?* (Verlag Günther Neske Pfullingen /1956), S. 7。

<sup>74</sup> Cf. Martin Buber, *Between Man and Man*, Translated by Ronald Gregor-Smith (First published in Routledge Classics London and New York, 2002), p. 231. “In his( Scheler )last anthropological works, whose underlying position is no longer theism but that idea of a becoming God,”。

<sup>75</sup> GW 2, S. 395。《謝勒：實質倫理學》，頁 484-5。

<sup>76</sup> GW 2, S. 396。《謝勒：實質倫理學》，頁 485。

<sup>77</sup> Vgl. GW 3, S. 187. “,das vielmehr die einzige sinnvolle Idee von 〈Mensch〉 ganz und gar ein 〈Theo – morphismus〉 (擬神論) ist,”。

<sup>78</sup> Vgl. GW 3, S. 328. “... ; sie soll im Gegenteil auch über sie hinausschreiten und das reine des Alles widerherstellen, das vorher in einzelne Empfindungen und deren bloße 〈Ergänzung〉 durch Begriffe und logische Beziehungen zerrissen ward.”。

去的倫理思想內涵，就人格精神中心的存有論立場而言，其所謂的「優先」約可包括下列情況：世界先於環境、情緒的意向感受先於理智的判斷、經驗的體驗先於意識反思、以及直覺的整體世界先於因果推論的宇宙觀等等。爲了對謝勒之倫理主張的價值優先性的詳細闡明，本章區分爲三小節，依序爲：（一）謝勒之人格概念的哲學意義；（二）謝勒之人格精神中心的特色；（三）謝勒之哲學人類學的思想內涵。我們對本章節的內容，敘述如下：

## 第一節 謝勒之人格概念的哲學意義

在了解謝勒的人格概念意義之前，我們有必要了解「人格」在哲學上的意義爲何？對此，我們根據西方學者佛立格斯（M. S. Frings）在謝勒《人格與自身價值》書中之英譯導論的一段話來探究，他說：

“人格”作為哲學的概念，其根源似乎出現於近代的。要特別強調地是：古代希臘並沒有“人格”的概念。“人格”一詞是起源於拉丁文的 *Persona* 這個字，在字面上的意義是指“聲穿”（to sound through）。*Persona* 原是一種演員戴的面具。因而，當聲音從隱蔽在面具後面的東西穿透出來時，其也隱蔽了某種東西。“人格”一方面跟可見之物被遮蔽有關，另一方面又跟發聲之物有關。<sup>79</sup>

根據佛立格斯的說法，被我們稱之爲「人格」的東西，既不是可見之物、也不是個對象，這恰與現象學上對人格之理解的意涵具有某些本質性的符合。<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> M. S. Frings, in Max Scheler, *Person and Self-Value*, translated by M. S. Frings (1987 by Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht), p. XVII.

<sup>80</sup> Cf. *Ibid.*, p. XVII.

然而，謝勒之人格的使用並不是作為實證心理學探討的對象，也不是傳統觀念論、或實在論體系下的意義；而是透過現象學排除德國觀念論者視人為超個體之先驗理性的存有者、甚至看待個體之肉身概念僅奠基於歸納的確認上，而其僅具心靈活動的人格。<sup>81</sup>另外，謝勒認為：「康德的這個人格概念，<sup>82</sup>它已經在J. G. 費希特、並且更多地在黑格爾那裡得到前後一致的發展。因為在他們兩個人的思想中，人格最終只是對一個非人格理性活動而言之無關緊要的通道位置。」<sup>83</sup>也就是說，無論康德、費希特、或黑格爾等建構思想體系的大師們，他們的思想在社群共同體上仍無法徹底地解決人類真正精神的問題。<sup>84</sup>當然，我們會好奇地問，謝勒如何將精神的阻礙與非人格的問題連結在一起呢？其實，謝勒之整體人格的精神核心無非就在與非人格的思想體系對抗。然而，當我們企圖了解謝勒之精神思想意義時，我們絕不可陷入傳統觀點主義的困境，因為這種基於某種哲學立場、或方法而推論出的體系價值正是為謝勒所反對的。

然而，關於謝勒之人格概念的問題，我們該如何說明呢？如果我們將謝勒之人格的意義限定在其倫理學的相關論述上，那麼對它我們將無法有全面性的洞察；同樣地，如果謝勒之人格意涵是取決於其後期的哲學人類學見解，那又易流於片面的堅持。在此問題上，我們可從謝勒〈認知社會學之問題〉中關於人格之形上學的見解來思索，並希望能夠提供和啟迪我們對人格之根源的意義有一整體創發的理解。在此文章中，謝勒說：

因此，這小宇宙依照人一般之價值及其根據本質領域、以及在自身具體表

---

<sup>81</sup> Vgl. GW 2, S. 501. “sog. 〈überindividuellen transzendentalen Vernunft〉, die sich, sei es erst vermöge des Leibes, sei es erst durch den besonderen nur induktiv feststellbaren Inhalt des Seelenlebens eines jeden in eine Vielheit von Personen konkretisiere.”。

<sup>82</sup> Vgl. GW 2, S. 371. “Das besagt : Das Sein der Person kann nie darin aufgehen, ein Subjekt von Vernunftfakten einer gewissen Gesetzlichkeit zu sein-....” 。康德的人格概念是奠基於法則性之理性行為主體上，謝勒稱之為「理性人格」。

<sup>83</sup> GW 2, S. 372. 《謝勒：實質倫理學》，頁 454。

<sup>84</sup> Vgl. GW 2, S. 510。

現的合規則性，在相對的歷史意義中反覆地出現；只要如此，這迄今之世界體驗的整體性在集中自身及以理性之形式表現最深層的思考運作中，就像這樣，其擁有了最深奧之形上學知識的可能性。<sup>85</sup>

由上面的敘述中，我們知道人處在小宇宙中的歷史相對活動中，它是反覆地出現，但這裡的「反覆」(wiederholt sich)意思並非是指符合科學因果律的機械法則模式，而是一種處於直覺整體生命的深沈表現；每重複一次，就是一次新的體驗創發，且之前的經驗已消溶在新的體驗之中，而這樣合法則的體現其並未超出於世界之外。其實，每次新的體驗活動，只是促使這體驗之整體性(Ganzheit)的內涵更為豐富和充實。

基於上述的理解，謝勒的人格概念必須在直覺整體的世界「先於」機械的宇宙觀(或實證科學的因果教義)之前提下而獲得的存有論理解，否則我們會陷於那些執於片面主張之世界觀的認知中。至於，謝勒之人格主張如何在其形上學的觀點下而獲得具體之意義的說明呢？對此，我們唯有探究謝勒於各具體領域中關於人格之實際展開的情形，那才能更徹底地洞悉其義。基於這種理由，底下我們將其人格意義細分為三小節來討論，即：(一)人格在現象學上的意義；(二)人格在哲學人類學上的意義；(三)人格在倫理學上的意義。

## 一、人格在現象學上的意義

謝勒雖以「人格」作為倫理價值的承載者，但真正使得倫理學在本質上歸

---

<sup>85</sup> Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Bonn : Bouvier, 4. Auflage, 2008) S. 86。  
“Die Mikrokosmosidee also, nach welcher der Mensch in genere alle Wesensbereiche der Welt und ihres Grundes und deren Gesetzmäßigkeit in sich verkörpert, wiederholt sich hier, aber im relative geschichtlichen Sinne,....,der die Möglichkeit tiefster metaphysischer Erkenntnis besitzt.”。以下縮寫為 GW 8。

屬哲學的是其「人格愛」的主張。<sup>86</sup>謝勒除了以人格愛的行動而使倫理價值的本質能夠敞開來外，他亦從巴斯卡之「心的邏輯」那裡領會到人之情感具有本質的先天性。對此，謝勒說：「即使是精神的情感方面，感知、偏好、愛、恨，以及意欲等都具有一個原初先天的內涵，一個不是從“思維”那裡借來的內涵，一個需要由倫理學在完全獨立於邏輯學的情況下加以指明的內涵。」<sup>87</sup>在此，謝勒正透過現象學而使康德之侷限在邏輯理性的「先天性」的觀念擴展到人之情感面的應用。

不過，謝勒在上述指出包括感知（Fühlen）、偏好（Vorziehen）、愛與恨等等精神上的情感用語，其中哪些較適合用來作為謝勒之情感現象學的意義探討呢？其實，它們在先天性的本質意義上具有等同的根源，但在作為現實的實際討論上卻稍有區別。對此，謝勒說：「愛與恨作為行動的最終本質性其僅是可察覺的，但卻無法定義的。」<sup>88</sup>基於這樣的理由，我們在探討謝勒之情感現象學的意義時，我們首先有必要針對謝勒之感知和偏好的意涵更深入地研究，當然我們亦不能忽略與「感知」關係密切的「感受」（Gefühle）的意涵。對謝勒而言，「感受」或「感受狀態」是一種化約的現象，它呈現「對什麼的感知」的內容，而這內容是來自感知的作用或給予。<sup>89</sup>就現象學作為倫理學的方法應用而言，謝勒經由「感知」以呈現人的情感是如何達到先天之倫理精神本質的敞開的意義，它是比「感受」更具優先性，因為感知是原初地指向「價值」這種特有的對象。<sup>90</sup>

根據謝勒的說法，感受狀態和感知是不同的：前者屬於內容和顯現，而後者

---

<sup>86</sup> Vgl. GW 5, S. 68. “Dann dürfen wir... das Wesen der Geisteshaltung, die jedenfalls allem Philosophieren formell zugrunde liegt, einstweilen definieren als: *Liebesbestimmter Aktus der Teilnahme des Kernes einer endlichen Menschenperson am Wesenhaften aller möglichen Dinge.*”

<sup>87</sup> GW 2, S. 82. 《謝勒：實質倫理學》，頁 76。

<sup>88</sup> GW 7, S. 155. “Als letzte Wesenheiten von Akten sind Liebe und Haß nur *erschaubar* zu machen, nicht definierbar.”

<sup>89</sup> 江日新著，《馬克斯·謝勒》（台北：東大圖書公司，1990），頁 116。

<sup>90</sup> GW 2, S. 263. 《謝勒：實質倫理學》，頁 313. “... , sondern das Fühlen geht *ursprünglich* auf eine *eigene* Art von Gegenständen, eben die *Werte* .”



是屬於「對什麼的感知」的接受功能。<sup>91</sup>感知作為接受的功能，它表現出本質直覺之立即的意向活動，而感性的感受內容是以簡單的感覺內容、通過表象內容或知覺內容而與客體相關聯。<sup>92</sup>之外，相對於「感知」之意向活動的立即性，「感受」所呈顯的內容經常是後起地通過一種思維而與對象間接地發生關係。<sup>93</sup>因此，感知的優先性是表現在其作為接受功能之意向活動的原初性和立即性上。然而，偏好與感知二者之間的關係為何？我們是否能依照「感知」和「感受」之間的類比關係以說明「偏好」先於「偏好之所對」呢？

在探討這個問題之前，我們有需要弄清楚「偏好」一詞在謝勒之情感現象學的先天意義為何？對此，學者休慈（Alfred Schutz, 1899—1959）在《馬克斯·謝勒三論》書中說：「偏好是一種情緒生活和意向生活的行動，它所處的層次高於價值得以被展現出來的情緒功能之上。偏好既不是追求、也不是選擇，它所涉及的是或為可能或為不可能為追求目標的價值中被感受的關係。」<sup>94</sup>相對於「偏好」呈現追求目標之價值中被感受的可能性關係，「感知」則落實到價值之充實與否的意義上來。<sup>95</sup>既然「偏好」是作為意向的情緒，它在對價質之可能性的感受關係上已與「感知」產生某種原初價值意向的聯結。所以，「感知」可視為是「某種偏好的感知」，而「感受」則為「某種偏好的感受」。由這樣的類比性，我們對於「偏好」先於「偏好之所對」可獲得合理的說明。

謝勒之以人格作為個體之情感價值的承載，並從中顯示出悅與不悅的生活價值。至於，謝勒這種非道德價值的主張，一方面除了呼應尼采所強調個體性敞開

---

<sup>91</sup> Vgl. GW 2, S. 262。

<sup>92</sup> Vgl. GW 2, S. 262。 “Alle spezifisch sinnlichen Gefühle sind zuständlicher Natur. Sie mögen dabei durch einfache Inhalte des Empfindens, durch solche des Vorstellens oder des Wahrnehmens mit Objekten irgendwie 〈verknüpft〉 sein,....”。

<sup>93</sup> Vgl. GW 2, S. 262。 “Ich bringe sie in diesem Falle erst nachträglich, durch 〈Denken〉, in eine Beziehung. Das Gefühl ist hier nicht von Hause aus so bezogen auf ein Objektives,....”。

<sup>94</sup> Alfred Schutz 著，江日新譯，《馬克斯·謝勒三論》（台北：東大圖書公司，1997），頁 45。

<sup>95</sup> Vgl. GW 2, S. 263。

的情感價值外，他亦尋求克服尼采在感覺、情緒和欲求之面向上因缺乏意向而流於一般語詞的表達。<sup>96</sup>不過，謝勒之情緒現象學如何體現倫理精神的發展？大致說來，他看待「感知」為「對什麼的感知」（Fühlen von etwas），<sup>97</sup>而感知在此則接受所意向之對象在經由本質直覺而立即給出「此在」（Dasein）的個體性、並達到精神最終的充實性。謝勒這種追求個體性之敞開而達到精神無阻礙的整體性的做法，它顯然地與胡賽爾之強調「現象學還原」或「存而不論」的方法態度不同。縱使從現象學歷史的脈絡而言，謝勒之現象學在某程度上確實受到胡氏之某特定觀念的影響，尤其是「本質直覺」（Wesensschau）這觀念；但，我們不能因此就去推斷他的現象學是全然承接胡氏之思想而進行的體系發展。關於這點，學者希蒙米歇（E. Shimomisse）恰能中肯地指出二人在現象學方法上之不同內涵的差異關係，他說：

如果我們把握有關胡賽爾之關於“類型理論的理解”、且將類型中之具直覺觀看的底層普遍特性來與謝勒之立即的“本質直覺”的方式相比較，那就會明確地顯示出二人在“本質之直覺內容”上存在一種奇特的平行發展性。<sup>98</sup>

其實，胡賽爾與謝勒二人對「本質直覺」的基本差異，在於前者強調方法論上之「內在的反思本質直覺」；<sup>99</sup>而後者呢？希蒙米歇說：「對謝勒而言，本質直覺是位於方法之應用外，而作為一種全新的經驗體會方式（Art des Erfahrens）來詮釋。」<sup>100</sup>希氏在此指出的經驗體驗方式則涉及我們之前所提過有關於人處於

<sup>96</sup> Vgl. GW 2, S. 177. "... ; in Worten, die in diesem Falle gar nicht in intentionaler Funktion gebraucht werden, sondern nur als Ausdruck von Gefühlen, Affekten, Interessen, Akten des Begehrens."。

<sup>97</sup> Vgl. GW 2, S. 261.。

<sup>98</sup> Eiichi Shimomisse, *Die Phänomenologie und das Problem der Grundlegung der Ethik – An Hand des Versuchs von Max Scheler* (Martinus Nijhoff /Den Hagg /1971) , S. 71.。

<sup>99</sup> Vgl. A.a.O., S. 57.。

<sup>100</sup> Eiichi Shimomisse, *Die Phänomenologie und das Problem der Grundlegung der Ethik – An Hand des Versuchs von Max Scheler* (Martinus Nijhoff /Den Hagg /1971) , S. 71.。

整體世界中的直覺活動。

至於謝勒所強調的本質直覺的「觀看」，它在根本上是與胡賽爾之反思的「還原作用」不同的；也就是說，胡氏奠基於反思推論的本質還原方式是被謝勒徹底地加以排除。<sup>101</sup>因為對謝勒來說，以「自我」為出發點的反思活動，它無法使本質、現象及先天性在自身體驗的活動中達成一致性、並期望構造出一個立即給出的自身本質的精神世界。<sup>102</sup>因此，追求「精神」之無阻礙狀態的通達是謝勒之現象學的一大努力方向。對此，我們再次引用希蒙米歇的說明以洞察其中的差異。他說：「其實，我們暫且及首先在現象學之下來理解謝勒之“精神觀看的見解，在其中某些會經由觀看、或體驗而顯露出來；若無這歷程則它仍然處在隱蔽之中，這即是它擁有「事實」領域的獨特方式”。」<sup>103</sup>從這段話，我們清楚地知道謝勒之「精神觀看」的見解確實是與胡賽爾之現象學的主張有所不同。

此外，胡賽爾的現象學遵循著笛卡兒之「現象學中止判斷」的懷疑方法，即對構成認知的各個部分進行嚴格的批評存疑、並指出其中具有明證性和無可懷疑的部分。<sup>104</sup>胡賽爾承接笛氏這種奠基於「我是一切認知的絕對來源」的哲學反思方法，他其實已將自我從所處的生活世界抽離開來；其實，他的努力在於以超越的方式全心專注於「本質性的存而不論」(Eidetic Reduction)，並尋求如何將具意向性的「所思」與意識中的「能思」加以統一起來。胡賽爾這種以主體意識建構世界的方式與謝勒強調的「人格世界」存在著極大的差異，因為謝勒把現象學看

---

<sup>101</sup>Vgl. A.a.O., S. 70. “Bei Scheler ‘artikuliert’ sich aber nicht, wie bei Husserl, die Reduktion in einer transzendentalen und einer eidetischen oder gar in einer intersubjektiven Reduktion. Was apriorisch selbstgegeben ist, nennt Scheler zugleich das ‘Wesen’. Daraus folgt notwendigerweise, daß die Phänomenologische Reduktion bei Max Scheler im Unterschied zu den Husserlschen Reduktion...”。

<sup>102</sup> Vgl. A.a.O., S. 70-1. “Im Gegensatz zu Husserl gelten nach Scheler ‘Wesen’, ‘Phänomen’, ‘Apriori’ als bedingungslos identisch...im Unterschied zu Husserl-sagt, die Phänomenologie bestehe im lebendigsten, intensivsten und unmittelbarsten Erlebnisverkehr mit der Welt selbst.”。

<sup>103</sup>Eiichi Shimomise, *Die Phänomenologie und das Problem der Grundlegung der Ethik – An Hand des Versuchs von Max Scheler* (Martinus Nijhoff /Den Haag /1971), S. 71。

<sup>104</sup> 參見蔡美麗著，《胡塞爾》(台北：東大圖書公司，1990)，頁 47。

成是一種「態度」，而不是一套嚴格的方法。<sup>105</sup>對謝勒而言，唯有以現象學的存有態度應用到倫理的價值層面上，人才能以「人格」的存有方式直接地與世界接觸；<sup>106</sup>而作為倫理精神之世界敞開的人格行動則奠基在身、心是無分別的形上理念中，因為謝勒的人格「世界」並不是奠基在真理本質之上，而是根源於存有的本質。<sup>107</sup>

因此，為了對謝勒之「人格」的現象學的意義有更深入地理解，我們除了顯示謝勒對人格一詞的積極義表達外，同時也不能忽略他指出在哪些情況下並不適合使用「人格」這個詞，他說：「在我們通常以為有賦靈活動（Beseelung）、自我性、甚至本己自我的存在意識與價值意識（自身意識、自身價值意識）的地方，我們總是不能使用“人格”這個詞。」<sup>108</sup>根據謝勒在人格之使用的限制看法上，他認為一切與意識活動相關聯的思想探索，尤其是透過主體意識而來的一切哲學理論建構都會陷於精神的阻礙中；也就是說，在一切源自心靈化的哲學體系建構下，人的精神便無法通往實存的現實領域，同時也意味著傳統哲學在發展上無法擺脫「人類主體中心主義」的困境。如此說來，無論以理性或經驗之主體作為思想而建構的哲學發展其最終將陷於主觀主義的弊端。<sup>109</sup>

然而，人作為主體其是否能決定人格的存有呢？謝勒確切地說：「即便是人之“人”，也永遠不能規定那些對各種人格有效的生物的範圍。」<sup>110</sup>對謝勒而言，他認為人之具有人格、或怎樣的人才擁有人格，這並不是來自意識反思、或判斷的決定，而是涉及人格之存有論的實存境域的運用問題。<sup>111</sup>對此，我們進一步理

---

<sup>105</sup> 參見江日新著，《馬克斯·謝勒》（台北：東大圖書公司，1990），頁 101。

<sup>106</sup> 同上註，頁 101。

<sup>107</sup> Vgl. GW 2, S. 394. “...: Es ist im Wesen des *Seins* — nicht aber der *(Wahrheit)* — gegründet, daß es so ist und nicht anders.”

<sup>108</sup> GW 2, S. 469. 《謝勒：實質倫理學》，頁 580。

<sup>109</sup> Vgl. GW 2, S. 506. “...: bei Kant mit Transzendentalsubjektivismus, bei Nietzsche mit empirischem Subjektivismus.”

<sup>110</sup> GW 2, S. 470. 《謝勒：實質倫理學》，頁 580。

<sup>111</sup> Vgl. GW 2, S. 470. “Es ist vielmehr erst eine bestimmte *Stufe* menschlicher Existenz, auf die der

解謝勒的看法，他說：

人格概念得到運用的只是人類實存的一個特定的階段。儘管我們在領悟了現象學的本質之後會擴展這個概念，並認為在人類存在的未開化階段（例如在兒童、弱智者那裡）就已經有了人格存在的萌芽，但是人格的本質初次向我們昭示出來的所謂場所（Ort），卻只能在一個特定種類的人那裡尋找，而不能在人類一般那裡。<sup>112</sup>

事實上，他在這段的實際舉例中是為了說明人格是如何以現象學的本質方式向人敞開來。不過，謝勒在此視人之人格的發展是處在某一階段的層面而昭示出來，他如此的做法是否會給人一種流於實證主張的誤解呢？其實，人在直覺整體的世界中的人格實存體驗是無法透過實證方式來決定的。因為所有作為當前而被體驗到的東西都本質必然地在那個總體被給予的背景上被給予。<sup>113</sup>

謝勒的現象學是以直覺給予方式來呈現本質的內涵，這與心理學強調遵循實證的認知模式存在著極大的差異；不過，就它們二者在「行動」本質的意義上是否相同嗎？當然不同。因為心理學的反思活動是指向某一特定之「對象」的認知；然而，謝勒之現象學的反思活動是個怎樣的情況呢？對此，他說：

真正之行動的存有在於執行的歷程（Vollzug）、且它是絕對地而與相對性的“對象的概念”區分開來。這行動的執行進行能夠直接地、或具有“反思”的出現。不過，這“反思”並非是“對象化”的反思，也不是知覺的、甚至其自身並非僅是某特殊行動類型的“內在知覺”。反思伴隨作為執行

---

Personbegriff Anwendung findet.”。

<sup>112</sup> GW 2, S. 470。《謝勒：實質倫理學》，頁 580-1。

<sup>113</sup> Vgl. GW 2, S. 424。“Alles als gegenwärtig Erlebte ist wesensnotwendig gegeben auf dem Hintergrunde jener Totalgebenheit, ....”。

之行動而完全不具有“意識什麼”之飄浮不定的活動；反思是在人格還未全然專注於行動之執行進行之處，這才是可能的。“反思”與所有之表象的行為一般區分出來；甚至，外在知覺之執行的行動唯有以反思的方式才能被給出來。<sup>114</sup>

上述對「反思」之意義的說明，其除了區分謝勒與胡賽爾在現象學之方法態度的不同外，同時謝勒之現象學的反思行動是表現在它的執行過程。如此結果，它與心理學之對象化的認知反思更是迥然不同。謝勒在行動之執行的過程是強調本質直覺之意向活動的「經驗體驗」，且透過經驗的體驗始能給出位於我們面前之對象的在此本質充實性，這種以本質直覺作為體驗的意向活動是屬於存有論的；同樣地，人格概念在謝勒之現象學的意義上亦是如此，它是具體的存有，而不是抽象之意識的認知、或反思。大致說來，人格作為差異本質之行動的統一，<sup>115</sup>基本上其所構造出的世界特性在於：直覺的世界「先於」因果推論的宇宙觀、及經驗的體驗「先於」意識的反思之等等。不過，當我們明白以現象學作為倫理精神發展而能超克因果世界觀的侷限之後，那麼關於「人」在世界的地位又是如何？對此，我們有必要進一步討論人格在謝勒之哲學人類學的意義為何？

## 二、 人格在哲學人類學上的意義

哲學人類學在謝勒之整個的思想體系中扮演著一個類似形上學的角色，這可從他於 1925 年提出〈人作為形上學的元現象〉的文章標題而窺知；<sup>116</sup>不過，這

---

<sup>114</sup> Max Scheler, *Selected Philosophy Essays*, Trans by David R. Lachterman (Northwestern University Press Evanston/1973), p. 26-7。

<sup>115</sup> Vgl. GW 2, S. 382。 “Person ist eben gerade diejenige Einheit, die für Akte aller möglichen Verschiedenheiten im Wesen besteht”。

<sup>116</sup> Max Scheler, *Schriften zur Anthropologie*, Herausgegeben von Martin Arndt (Philipp Reclam jun. Stuttgart /1994), S. 83。

裡的「元現象」(Urphänomen) 意指為何？筆者認為謝勒於《人在宇宙中的地位》書中說：「這原初的現實體驗作為世界之對抗的體驗而“先行”於所有的意識存在、表象及知覺活動。」<sup>117</sup>的這段話正能深刻地描述元現象的意義，即人在世界中的經驗體驗也是以人格作為精神中心的世界敞開，並展開人格的救贖之途。至於謝勒之原初的現實體驗的目的為何？大致說來，它是為了達到一個無阻礙的精神狀態，一個能使人與動物之差別能明確區分出來的特徵；不過，「人」雖是謝勒之哲學人類的思考內涵，但它卻不構成精神的核心，因為對「人」的考量，其必然會涉及與認知關聯的意識表象和知覺活動反應。如此結果，人與動物的界限又會再度呈現模糊的現象。對謝勒而言，「智力」(Intelligenz) 是無法作為人、禽之辨的基準，因為有些動物也能適當地使用工具，也能憑經驗法則以洞察周遭環境的變化，而這些亦是動物之智力的反應。因此，當撇開智力之標準的考量，那麼人與動物的差異該如何分辨呢？對此，謝勒說：「嚴格地說：僅僅是這樣的存有者能成為精神的“承載者”，在其自身之內原則上能與現實互動往來，而在自身之外透過與動物及其包含智力的比較必然正是相反於自身的生命力。」<sup>118</sup>其實，人能在宇宙中具獨特的地位，那是因為人這個存有者是精神的「承載者」，而這也是人與自身之生命本能呈現相反的特性。不過，謝勒認為人格才是能對精神起作用的，因為人格不但是「精神的中心」，<sup>119</sup>同時它也關聯著「世界」，<sup>120</sup>所以謝勒之哲學人類學的說明就圍繞在精神、世界及其關涉到的生命概念來說明。

至於精神與世界的關係如何呢？對此，謝勒說：「因此，一個“精神”的存有者其不再受本能的束縛、也不受環境的侷限，而是“環境的解放”，就像我們

---

<sup>117</sup> Kosmos, S. 60。

<sup>118</sup> Kosmos, S. 43。 “Schärfer gesagt : Nur ein solches Wesen ist <Träger> des Geistes, dessen prinzipieller Verkehr mit der Wirklichkeit außerhalb seiner wie mit sich selber...umgekehrt hat.”。

<sup>119</sup> Vgl. Kosmos, S. 42。 “Das Aktzentrum aber, in dem Geist..., bezeichnen wir als <Person>.... ”。

<sup>120</sup> Vgl. GW 2, S. 392。 “Und also entspricht jeder individuellen Person auch eine *individuelle Welt*.”。

願意稱它是“世界的敞開”：這樣的存有者就具有“世界”。<sup>121</sup>不過，謝勒所稱的「世界」為何？他說：「因此，與每一個個體人格相應的也就是一個個體的世界。」<sup>122</sup>也就是說，就謝勒來說，缺乏「人格」的個體就無法構成一個世界，所以世界總是人格的世界，而世界的敞開也是人格之世界的敞開。至於，人格的世界其意義為何？

在尋求這問題的解決之前，我們先來看看謝勒怎樣界定「世界」一詞。他說：「我們把世界稱為人格一般的實事相關項 (Sachkorrelat)。」<sup>123</sup>如此，人格與世界是密不可分地連結在一起。不過，是否唯有透過人格才能使世界敞開嗎？人格的世界敞開的特徵為何？其實，從「敞開」(offen)的字義來了解，其意味著某種阻礙的解除。對謝勒而言，世界之阻礙的根源為何？對此，謝勒說：「一個具精神的存有者其不僅提升到原初之環境給予的抵抗及反應中心之上、且將這抵抗及反應中心轉為“對象”，而這是為了把握所有對象自身的本質存在(Sosein)。」<sup>124</sup>在這段話裡，我們體會到精神轉變的歷程，即以人格作為精神中心的努力，其在於透過對象之本質的給出而化解掉對象的現實阻礙，最後使得精神能處於無阻礙的通達，此即就是謝勒的「世界敞開」的意義。

不過，謝勒在哲學人類學上對「精神」一詞的用法極為慎重，也就是說謝勒之「精神」的意義是具有存有論的優先性，而對於「精神」意義下的「存有」，我們不能於其上附加任何的實體觀念、甚至與實體相關聯的其他概念。對此，我們在謝勒之精神定義的說明中更能體會其深意，他說：

精神是唯一的存有，其自身是不能客觀化的對象(gegenstandsunfähig)，

---

<sup>121</sup> Kosmos, S. 42。

<sup>122</sup> GW 2, S. 392。《謝勒：實質倫理學》，頁 480。

<sup>123</sup> GW 2, S. 392。《謝勒：實質倫理學》，頁 480。

<sup>124</sup> Kosmos, S. 42。“Ein solches Wesen vermag..., zu...prinzipiell selbst zu erfassen,....”。



精神是純粹的現實性，其僅在自由之行動的執行中存在。人格作為精神的中心，其既不是個對象、也不是事物的存有，而是自身持續不斷地執行之行動所連結成、且具特定之本質秩序的結構。<sup>125</sup>

謝勒在此對「精神」做了具體的描述，即精神是不能客觀化的對象，而它也是純粹的現實性。不過，謝勒之所以認為精神是為「不能客觀化的對象」，這與他反對將人格一詞賦予「實體化」心靈的主張是相呼應的。<sup>126</sup>依照謝勒的看法，實體化的心靈會造成精神的阻礙，而這種阻礙反映在倫理價值無法以上升、或下降的階層秩序來發展；基於如此的困境，謝勒之純粹現實性的精神恰呈現出一個以人格精神為中心的世界圖象；在世界之中，精神不能被視為「客觀化之對象」的事實除了體現在精神是純粹的現實性外，它也顯現人格與世界的關係—「人格永遠不會是世界的“部分”，而始終是一個“世界”的相關項，即一個人格在其中體驗到自己的那個世界的相關項。」<sup>127</sup>

之外，謝勒之精神是為「不能客觀化的對象」的觀點涉及到「存有」世界之本質的給予性問題；也就是說，以人格為精神中心的「人格世界」其世界的本質是否為相對的「自身給予的」(selbstgegeben)？當然不是。對此，謝勒認為：

只要對不同的人格而言還存在著唯一的世界，而這個世界儘管如此還是被看作“自身被給予的”和“絕對的”，那麼那個世界的這種唯一性和自同性(Dieselbigkeit)就必定是假象，而實際上被給予的只是那些對具體人格性的某種承載者的種類(例如，相對於生物、人、種族等等)而言是

<sup>125</sup> Kosmos, S. 53. “Der Geist ist das einzig Sein, ...nur im freien Vollzug seiner Akte.”

<sup>126</sup> Vgl. GW 2, S. 469. “Daß das Wort( *Person* )durchaus nicht überall da angewandt werden kann, wo wir Beseelung, Ichheit oder sogar auch Bewußtsein vom Bestand und Wert des eigenen Ich (Selbstwußtsein, Selbstwertbewußtsein) gemeinhin annehmen.”

<sup>127</sup> GW 2, S. 392. 《謝勒：實質倫理學》，頁 480。

此在一相對的對象領域。<sup>128</sup>

謝勒之所以看待精神是為「不能客觀化的對象」的意義，在於他強調人格世界的內涵存在著非實體化的純粹性、以及實存價值的充實性。因為如果人格為世界中的部分，那麼世界自身被給予的現象就會為某些假象所遮蔽；這麼一來，這裡除了顯示出世界仍處在受現實抗拒之阻礙的狀態中，也說明謝勒認為康德將倫理精神奠基在「理念」世界之不恰當做法的另一層涵意。<sup>129</sup>其實，諸多不同的人格就對應許多不同的世界，<sup>130</sup>而謝勒如何在哲學人類學上將不同的世界消融在不具客觀化之對象的精神中呢？對此，德國學者哈曼（Felix Hammer）提出有關「上帝的生成」（The Becoming of God）之哲學人類學的看法，<sup>131</sup>他說：「透過穿越世界之整體世界觀在敵對根基上的消弭（Ausgleich），同時是包括高、或低，而使全部人奠基於等同的深度，這並非世界及歷史所能顯現的通達成果，而是生成上帝之最終階段的神性表現。」<sup>132</sup>

事實上，謝勒之「上帝的生成」的見解表現在上帝具有人格的看法上，他說：「“上帝”的每一個現實性都僅僅建基於上帝的一種可能性、實證的啟示之中。」<sup>133</sup>人格的上帝說明了怎樣的意義？謝勒認為人是擬神說（Theomorphismus）；<sup>134</sup>也就是說，人與上帝同處在直覺整體的「人格世界」中，在其生成之理念的序列中「同為創造者、奠基者及執行者」。<sup>135</sup>因此，人格世界的本質並不在於僅為

<sup>128</sup> GW 2, S. 393。《謝勒：實質倫理學》，頁 481。

<sup>129</sup> Vgl. GW 2, S. 393。 “《die Welt》 wird in diesem Falle zu einer bloßen 《Idee》 (aber nicht mit dem Realitätsvorzeichen) im Sinne Kants,....”。

<sup>130</sup> Vgl. GW 2, S. 392。

<sup>131</sup> Felix Hammer. *Theonome Anthropologie ?* Max Schelers Menschenbild und Sein Grenzen (Martinus Nijhoff /Den Haag /1972) , S. 109。 “...Nur indem die Person alle Dinge miterlöst zu Gott und zu ihrem Ziel zu führen, d.h. werden, wie Gott sie will.”。

<sup>132</sup> A.a.O., S. 109。

<sup>133</sup> GW 2, S. 395。《謝勒：實質倫理學》，頁 484-5。

<sup>134</sup> GW 3, S. 187。 “die einzige sinnvolle Idee von 《Mensch》 ganz und gar ein 《Theo-morphismus》 (擬神論)”。

<sup>135</sup> Peter H. Spader, *Scheler's Ethical Personalism* (Fordham University Press/New York/2002) , p. 194。 “Man is ... , or was already present in God before the creation, but he is co-creator, co-founder,

個別人格之「世界部分」的自身給予，而是要位於直覺整體的世界之現實體驗而給出的本質，這才是真正之絕對的「自身給予」的。

根據謝勒的觀點，康德由「理性人格」發展出的人格世界仍是有所限制的，因為他在先驗主義的前提下已排除一切情感愛好之價值的可能；另外，康德在追求普遍有效性之道德價值的目標下，人格必然要與主觀的意識相結合。這麼一來，康德之理性人格的世界必然還存留著現實所無法體驗的「理念」部分。對此，謝勒認為：「然而“這世界”完全不是一個“理念”，而是一個絕對存在著、始終具體的、個體的存在。」<sup>136</sup>之外，他又進一步說：「正是這種歪曲，<sup>137</sup>它才會導致：絕對存在成為“物自身”，即作為一個不可知的X的“物自身”。」<sup>138</sup>謝勒在此指出康德之理性人格存在的真正問題，即透過理性人格無法發展出「不能客觀對象化」(gegenstandsunfähig)的精神中心，因為關於康德之物自身的預設始終是精神世界所無法化解的實體理念。如此說來，人格在謝勒之哲學人類學的「世界」概念中，即「人」處於宇宙中的地位為何？大致說來，在人之外，世界的敞開是「先於」動物的生存環境；而在人之內，具體的人格世界則「先於」理性人格的意識束縛。

### 三、 人格在倫理學上的意義

論及謝勒之倫理學的人格，其必然涉及價值的關聯，而謝勒之倫理學首先是反對康德對善、惡之看法而提出來的。對此，謝勒認為：「然而必須堅定地拒絕

---

*co-executor of an ideal sequence of becoming which becomes within the process of the world and in man himself.*”。

<sup>136</sup> GW 2, S. 393。《謝勒：實質倫理學》，頁 481。

<sup>137</sup> Vgl. GW 2, S. 393。 “... sog. 〈transzendente〉 Wahrheits- und Existenz- und Gegenstandsbegriff, der den Gegenstand in eine notwendige und allgemeingültige Vorstellungsverbindung verflüchtigt, faktisch eine subjektivistische Verfälschung darstellt, war schon früher gezeigt worden.”。謝勒認為把對象消散在一個必然的和普遍有效的表象聯結中的概念，才實際上展示出主體主義的歪曲。

<sup>138</sup> GW 2, S. 393-4。《謝勒：實質倫理學》，頁 482。

康德的這個主張：善與惡原始地只附著在意欲的行為上。」<sup>139</sup>如此說來，康德的善、惡價值就必須仰賴意志的行動、而缺乏自身價值的客觀獨立性。關於這個問題，謝勒從實質倫理學的面向上定義說：「“善”及“惡”是人格價值。」<sup>140</sup>也就是說，善、惡之價值是以「人格存有」作為承載者；不過，謝勒之人格如何扮演承載者的角色呢？對此，他提出了「行動」這個概念、且將行動與人格二者之間的關係緊密地結合起來。因此，謝勒的人格在某種意義上可稱為「作為行動的人格」，因為人格作為行動的中心才能使本質的屬性敞開來，他說：「只是通過它們對這個或那個個體人格之本質的所屬性，行為才從抽象的本質性具體化為具體的本質性。」<sup>141</sup>

根據上述的理解，謝勒之倫理學的一項重要課題在於：人格如何透過行動而使抽象的本質性能化為具體的敞開呢？其實，這裡之「抽象的行動本質」牽涉到一個「非實存」(Nichtexistenz) 的價值；相對地，「具體的行動本質」就對應某一「實存」的價值。如此，謝勒之倫理學的意涵在於尋求如何從前者「過渡」到後者的本質探討。<sup>142</sup>如果以康德之道德哲學而言，康德之應然的意義包含著「觀念應然」和「義務應然」的價值；<sup>143</sup>前者是奠基於非實存到實存的「過渡」上，而後者是奠基在非實存的價值上。<sup>144</sup>因此，謝勒認為康德的應然概念無法作為現象實存價值的發展；對此，他說：「黑格爾已經合理地強調，一門（例如像康德倫理學那樣）建基於應然概念、甚至義務應然概念之上並在這個應然中看到倫理學元現象的倫理學對於實際的倫常價值世界來說永遠不可能是公正的。」<sup>145</sup>

<sup>139</sup> GW 2, S. 49。《謝勒：實質倫理學》，頁 31。

<sup>140</sup> GW 2, S. 49。《謝勒：實質倫理學》，頁 31。

<sup>141</sup> GW 2, S. 383。《謝勒：實質倫理學》，頁 468-9。

<sup>142</sup> Vgl. GW 2, S. 194。 “Während der Wert..., sondern auch den Übergang von Nichtexistenz (des Wertes) zu (seiner) Existenz trifft (Wert des < Sollens > selbst) ,...”。

<sup>143</sup> Vgl. GW 2, S. 194。

<sup>144</sup> Vgl. GW 2, S. 194。 “wogegen das < Pflichtsollen > *ausschließlich* nur auf nichtexistierende Werte fundiert ist.”。

<sup>145</sup> GW 2, S. 194。《謝勒：實質倫理學》，頁 223。

如此說來，康德的道德哲學雖強調「義務」的概念，但他主張「出於義務」的應然要求，最後無法避免形式和僅著重自我規範的弊端，其終究是無法建立一門絕對的倫理價值。<sup>146</sup>至此，我們試問在怎樣的情況下，倫理學之「非實存」至「實存」的過渡活動才會發生呢？就現象學的「充實性」意義而言，謝勒說：「無論如何，現象學的經驗在於發現記號、指示及規定的類型之當時整體的最終充實性。」<sup>147</sup>透過直覺「記號、指示及規定的類型」之本質的立即性才能獲得實存的充實。不過，謝勒之現象學經驗僅提供一種原則性的立場、或態度，而如果就道德的「價值」意義探討上，那麼這裡的過渡歷程的意義為何呢？西方學者博洛塞爾（Philip Blosser）有句令人驚奇的話，他說：「對謝勒而言，道德價值是在非道德之價值的“執行”行動中顯現。」<sup>148</sup>其實，謝勒之客觀價值論就在這樣的模式中進行討論。至於，這裡的「非道德之價值」大致上是指涉及以人格作為愉悅（Lust）與不悅之感受意向的價值承載者，並藉此發展出一門客觀的倫理價值階層秩序。

不過，關於謝勒之客觀價值的意義，他在人格愛的主張上提供了價值之存有論的新穎見解。謝勒說：「人們可能認為僅那些對美、及知識的愛是無法具有道德的完全價值的行動，而卻認為那些對善的愛才有行動。這樣的看法是錯誤的。」<sup>149</sup>為了更明確地說明人格愛在整個道德價值上是如何起決定性的作用，所以他又說：「只要人格行動作為價值行動來理解的話，那麼這些“愛的類型”皆為道德價值的承載者。」<sup>150</sup>如此說來，如果像康德那樣，將一切道德侷限於「善自身」

---

<sup>146</sup> Vgl. GW 2, S. 116. “..., daß die in der unmittelbaren Intuition *(als höher)* gegebenen Werte auch diejenigen sind, die im Fühlen und Vorziehen selbst (nicht also erst durch Überlegung) als die dem *absolute Werte näheren Werte* gegeben sind.”

<sup>147</sup> GW 2, S. 70. 《謝勒：實質倫理學》，頁 60。

<sup>148</sup> Philip Blosser (1997), *Scheler's Theory of Values Reconsidered*. In J. G. Hart & L. Embree (Ed.), *Phenomenology of Values and Valuing* (Kluwer Academic Publishers: Volume 28), p. 161.

<sup>149</sup> GW 7, S. 164. “Nun könnte man meinen, es sei z. B. Liebe zum Schönen, zur Erkenntnis kein sittlich wertvoller Akt; wohl aber die Liebe zum Guten. Dies aber wäre sehr irrig.”

<sup>150</sup> GW 7, S. 164. “Auch diese Arten der Liebe sind Träger sittlicher Werte, sofern die Liebesakte als *Personakte* gefaßt sind.”

的意義上來探討，那麼除了意欲的善之外，就不存在一個客觀之價值階層的秩序。之外，人格愛在倫理學上亦涉及到所有道德之本質的凝聚（Solidarität）原則，且在這個原則之下，無論總體的善和惡、罪責和功勳，它永遠不能看作是在個別人之中的一個可能的總和。<sup>151</sup>因此，基於凝聚原則，人在社群單位中的地位如何呢？謝勒說：「在他沒有一同聽到、一同理解、一同評估所有人之前，他不會對任何人做出判決；而且他會在每一個人中一同判決整體，一如他在這個整體中一同判決每一個人。」<sup>152</sup>其實，謝勒之社群單位的涵意就呈現出我與他人在直覺之整體的世界中有不可區分的共同命運，而在這共同體之所以需要相互依存的原因、在於其中之成員皆為「有限人格存在的本質的悲劇」；<sup>153</sup>對此，謝勒提出了總體人格之救贖的概念。

然而，在此我們不能將謝勒之「救贖」的觀念與宗教上的意義相混淆，因為前者是基於倫理學的價值而提出的新穎主張、且其目的在於尋求個體如何在人群中突破愛及回愛（Gegenliebe）之行動的共同體驗僅僅受限於心靈上獲得實現的感受表象。<sup>154</sup>因為謝勒之倫理上的「愛」就如我們之前提及的，它是一種本質之愛，而不是奠基在主體之認知表象上的「愛」。因此，當「愛」流於一種主觀的表象形式時，那可能會出現類似謝勒所認為的那樣：「即使我受到某個他人的敬重及愛，但我卻“不能”去愛及敬重其他的人。」<sup>155</sup>這樣就無法在愛及回愛的相互行動中獲得一個對應的價值；相對地，愛及回愛之對應的價值亦不存在於事先保留的條件的前提下來理解，這像謝勒所言：「如果你愛我或敬重我，我便敬重你、愛你。這恰恰會甚至是明見地排斥掉真正的人格之愛與人格之敬重，而另一

---

<sup>151</sup> Vgl. GW 2, S. 523. “...in jedem Momente seines Sein einen *einzigartigen* sittlichen *Gesamtwert* besitzt ( ein Gesamtgutes und eine Gesamtböses, eine Gesamtschuld und ein ein Gesamtverdienst ), der *niemals* als eine mögliche *Summe* des Bösen und Guten in den Einzelnen,....”。

<sup>152</sup> GW 2, S. 523. 《謝勒：實質倫理學》，頁 653。

<sup>153</sup> GW 2, S. 575. 《謝勒：實質倫理學》，頁 719。

<sup>154</sup> Vgl. GW 2, S. 524. “ (,sei es auch nur in einer bloß Gefühlsmäßigs vorgestellten Gegenliebe) seelisch realisiert.”。

<sup>155</sup> GW 2, S. 525. 《謝勒：實質倫理學》，頁 655。

方面，對這些意向的看（Sehen）則甚至會毀滅對回愛和回敬重的要求體驗。」<sup>156</sup>因此，這裡對回愛及回敬重之否定體驗的要求，最終會造成個體於社群之中的孤立，同時也是否定了社群中各成員必須奠基在凝聚原則下的「共同負責」；至於共同負責的觀念是謝勒之總體人格之倫常凝聚的具體表現，也是在他宣稱的「人格王國」中能呈現救贖之道的最高價值途徑。

因此，「救贖」的觀念在謝勒之倫理精神上的地位如何？對此，謝勒說：「在價值級序中最高的樣式、作為人格價值的神聖者、作為總體人格的“救贖”、即（凝聚的）總體救贖，這乃是價值樣本中最不可分的並且因此也是最可分有的（mit-teilbarste）價值樣式。」<sup>157</sup>根據謝勒的看法，救贖觀念是在實踐倫理精神中最不可區分的「本質愛」，它能與一切主觀的經驗認知和意識反思活動區分開來、並奠基在那可共同分有的人格精神中心上，而謝勒的人格救贖的目標亦蘊涵著人格真理的特殊意義。首先，他澄清了所謂「人格的真理」的說法，<sup>158</sup>因為他認為如果人格和世界是絕對的存在、且這兩者處在相互的關係之中，那麼絕對真理也只能是人格的；<sup>159</sup>相反地，謝勒認為如果人格性是奠基於「自我」上的概念、奠基於「先驗自我」或「意識一般」之上的概念，那麼一個「人格的真理」將是背謬的。<sup>160</sup>另外，謝勒也批評心理學家對「人格」一詞的濫用，於是他宣稱：「只有“心靈疾病”，但沒有“人格疾病”。」<sup>161</sup>對謝勒來說，人格是一存有論的概念，它與實證心理學之疾病的認定毫無關聯。之外，在謝勒之人格救贖的積極面向上，它涉及到倫理的精神是如何從「本質存在」（Sosein）過渡到「在此存

<sup>156</sup> GW 2, S. 525。《謝勒：實質倫理學》，頁 655。

<sup>157</sup> GW 2, S. 541-2。《謝勒：實質倫理學》，頁 676-7。

<sup>158</sup> Vgl. GW 2, S. 394。 “Daß also die Wahrheit über die Welt und die absolute Welt in einem gewissen Sinne eine 〈persönliche Wahrheit〉 ist, das liegt nicht..., sondern an jenem Wesenzusammenhang von Person und Welt.”。

<sup>159</sup> Vgl. GW 2, S. 394。 “Ist Person und Welt absolutes Sein und beide in Wesensbeziehung aufeinander, so kann ja auch absolute Wahrheit nur persönlich sein,....”。

<sup>160</sup> Vgl. GW 2, S. 394。 “Wäre freilich Personalität ein auf das 〈Ich〉 - in irgendeinem Sinne - fundierter Begriff, auch auf ein〈transzendentes Ich〉oder〈Bewußtsein überhaupt〉, so wäre auch eine 〈personale Wahrheit〉 widersinnig.”。

<sup>161</sup> GW 2, S. 479。《謝勒：實質倫理學》，頁 594。

在」(Dasein)的歷程而構造出「多」的人格類型，在這「多」的各個人格類型中皆能分享神聖者作為最高救贖的人格本質。關於謝勒之倫理精神的本質問題，其牽涉到人格類型與作為無限人格之神的本質善有關。<sup>162</sup>事實上，謝勒之倫理精神的人格救贖就是在於人格作為價值承載者的過程中，它能通過一個有限人格一般與無限人格的可能體驗和認識關係、而使得神的本質善分解為價值本質的各個單位，即如何建構它們的價值類型和它們的級序排列。<sup>163</sup>

大致說來，人格在謝勒之倫理學上的意義，其表現在有限人格如何分享無限人格之神性本質、並能構造一個普遍有效的人格類型本身；這種人格救贖的意義，一方面除了作為有限人格之悲劇的克服，<sup>164</sup>而另一方面謝勒也認為「神的觀念」可被設想為悲劇衝突的一個可能的審斷者，<sup>165</sup>因而悲劇便獲得一個此在絕對的和價值絕對的、且因此是超越的特徵。<sup>166</sup>謝勒之人格精神中心的主張在西方倫理學史上有其特殊的地位，至少在突破康德和尼采之主觀的價值論上。之外，他已展現出一種更宏偉的生命視域，即在「精神」的意義上，打破了人類中心主義的狹隘性、並體現出一種以人格作為存有論發展之直覺世界的本質敞開。關於此，我們在下一節再做進一步的申論。

---

<sup>162</sup> Vgl. GW 2, S. 573. “Wohl aber drückt die Wesensgüte Gottes eine Idee aus, in der allgemeingültigen Wertpersontypen selbst (aber nicht < als > Vorbilder) in unendlicher Vollkommenheit in ihrer Rangordnung je voll-exemplarisch < mit > enthalten sind.”

<sup>163</sup> Vgl. GW 2, S. 573.

<sup>164</sup> Vgl. GW 2, S. 578. “Ist das Tragische durch das Gesagte als eine sittliche Wesenskategorie (nicht also eine bloß historische Kategorie) einer Welt endlicher Personen erkannt, so hat es gleichwohl nicht nur < für > Gott keinen möglichen prädikativen Sinn, sondern auch nicht < vor > Gott. Es bleibt wertrelativ und daseinrelativ auf endliche Personen und hat keine transzendente Bedeutung.”

<sup>165</sup> Vgl. GW 2, S. 578. “Im tragischen Konflikt (悲劇衝突) stoßen daher nicht Pflichten mit Neigungen, auch nicht Pflichten mit Pflichten, sondern *gleichberechtigte* Pflichtenkreise untereinander zusammen – Kreise, von welchen jeder < Kreise > seinen objektiven Spielraum durch das Wertsein und die Wertart der Personen *selbst* erhält, die in jenen Konflikt geraten.”

<sup>166</sup>Vgl. GW 2, S. 578-9. “Denn in der Gottesidee ist auch ein möglicher Richter *tragischer* Konflikte (nicht nur moralischer) gedacht, und..., das Tragische also einen daseins- und wertabsoluten und so transzendenten Charakter erhalten.”



## 第二節 謝勒之人格精神中心的特色

每一門倫理學的要旨無不在突顯其時代價值的精神意義，但倫理學家們對「精神」的意義卻常有各自不同的理解。至於，謝勒之以人格作為倫理精神的發展，其特色在於強調「行動」於價值發展上的優先性；從倫理學史的發展來說，他恰反對康德視人之意念等同行動的主張。<sup>167</sup>因此對謝勒而言，精神一詞的含意是：「我們或許會用“精神”這個術語來表達行為的總體領域，只要我們這樣來稱呼所有那些具有行為、意向性和意義充實性之本質的東西——無論它們處在何處。這樣，從以上所提的便無疑地得出：所有精神的本質必然地是“人格的”。」<sup>168</sup>不過，凡涉及人格探討的倫理學家，其必然能以人格而發展出客觀的價值系統？當然不是，例如康德在道德哲學中雖提出了人格的議題，但他始終排除了人之情感愛好（Neigung）於道德價值上的地位；<sup>169</sup>如此結果，康德的道德哲學仍是個主觀的價值型態。

然而，是否藉由靈、肉合一就能發展出客觀的價值主張呢？在還未回答該問題之前，我們以尼采之思想來說明；其實，尼采是位極度反對理性主義在道德價值上的唯心傾向，他的查拉圖斯是這樣說：「小孩這麼說：“我是肉體、也是靈魂”。人為什麼不能像孩子這麼說？」<sup>170</sup>透過肉體，人所經驗、或體驗到的一切生活現實都是活生生，我們能真實地感受到快樂及痛苦。不過，尼采是否僅以這種樸素的方式來看待「人」呢？對此，尼采的查拉圖斯這麼說：「我教導你們關於超人（Übermenschen）的道理，人是應該要被超越的對象；你們做了什麼而

---

<sup>167</sup> Cf. M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, Trans by Routledge & Kegan Paul Ltd (University of California/1962), p. 437. “...near to the Kantian idea of an intention which is tantamount to the act...”。

<sup>168</sup> GW 2, S. 388. 《謝勒：實質倫理學》，頁 475。

<sup>169</sup> Vgl. Immanuel Kant. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Felix Meiner Verlage GmbH, Hamburg 1999), S. 16 【398】。 “... , ohne es zu lieben, nicht aus Neigung oder Furcht, sondern aus Pflicht : alsdann hat seine Maxime einen moralischen Gehalt”。

<sup>170</sup> Friedrich Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra* (Magnus Verlag, Essen /2004), S. 73。

能超越他呢？」<sup>171</sup>尼采在這裡宣稱的「超人」，它是否意味著某種生命價值的超越？換言之，從「人」過渡到「超人」其是否意味某種人格的精神中心的存在呢？

其實，尼采認為人與人的關係總是存在著模糊的相似性，尤其對那些受人性支配者，尼采的查拉圖斯如是說：「我曾經見過二類裸形者，最偉大者和最渺小者，彼此甚為相似；啊！即使最偉大者也太人性了！」<sup>172</sup>這裡的「太人性」說明了人永遠無法擺脫人性中傳統的生命價值；然而，追求創新價值的「超人」其所承載之價值型態的意義為何？它是否能呈現一個比生命更高的價值？對此，謝勒認為尼采思想中所呈現的「人格的個體性」，它不是被看作是肯定價值的斷裂，而是被看作是它的增強方向，且其中存在無法還原的價值差異性。<sup>173</sup>如此說來，尼采的「超人」並不意味能從生命的肯定價值中斷裂而產生新的價值型態，它僅表現出比原先價值更強的人格個體性而已、且始終處在不可逆之差異的生命價值序列中。

至於，康德的「義務應然」其是否能成為倫理價值的人格精神中心呢？對此，西方學者博洛塞爾說：「康德的義務理論並不奠基於清晰的價值理論之上，當然也不奠基於任何可理解之非道德價值的理論上。」<sup>174</sup>因此，當康德將非道德的價值從義務應然的理論根源中排除之後，這正說明他的義務應然主張對一切被概括為以幸福之名的需要和愛好具有強大抵制力量。<sup>175</sup>事實上，康德指出的「幸福」概念正是歸屬人的日常生活價值，而謝勒認為如果以人格作為價值承載的行動來

---

<sup>171</sup> A. a. O., S. 57。

<sup>172</sup> A. a. O., S. 212。

<sup>173</sup> Vgl. GW 2, S. 505。 “...daß weiter die Individualität der Person *nicht* als Abbruch oder <Beschränkung> ihres möglichen positive Wertes angesehen ist, sondern als dessen *Stigerungsrichtung*, und daß überhaupt eine letzte *unreduzierbare Verschiedenwertigkeit* der Personen besteht.”。

<sup>174</sup> Philip Blosser, *Scheler's Critique of Kant's Ethics* (Ohio University Press, 1995), p. 125。

<sup>175</sup> Vgl. Immanuel Kant. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Felix Meiner Verlage GmbH, Hamburg 1999), S. 25 【405】。 “Der Mensch fühlt in sich selbst ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, ..., an seinen Bedürfnissen und Neigungen, deren ganze Befriedigung er unter dem Namen der Glückseligkeit zusammenfaßt.”。

實踐的話，那麼康德之所謂非道德的愛好和幸福就能發展、並提升到價值階層中的道德精神層面來。然而，康德一方面執著於道德價值奠基於理性之命令的堅持；<sup>176</sup>另一方面，他在意念上設想人的本性存在著一種自然辯證的癖好、而被愛好所支配的詭辯會懷疑義務法則的有效性。<sup>177</sup>事實上，康德僅將價值侷限在道德價值、並將人格窄化為意念活動的理性層面而促使人處在身、心二元對峙的割裂情況。因此，康德的「義務應然」是無法成為倫理價值的人格精神中心。之外，康德基於「義務應然」而發展的道德價值是否具有價值論的客觀性意涵？

基本上，康德將意志設想為一種能力，再依據某些法則的表象以決定自己的行動；<sup>178</sup>不過，康德這裡的意志是一種意欲「善」的能力，而他最終是要以善的意志對「道德價值」進行回答。對康德而言，什麼才是意志決定行為的客觀依據呢？他說：「提供意志作為其自我決定的客觀根據者，即是目的；而如果目的為理性所指定，它必然對一切有理性者同樣有效。」<sup>179</sup>然而，謝勒反對康德之「意志作為決定自我行為依據」的說法；對此，他說：「一個個體唯獨自己具有一個只向他自己指明、並只對這個唯一的“事例”有效的應然內容的充分明見性，但從這事例的內容中他同時完全清楚地意識到，這個事例根本不適合成為一個普遍立法的原則。」<sup>180</sup>就謝勒之先天實質的倫理學而言，對所對應之物（Gesolltes）的客觀性的明察，它根本不是某種主觀的，而原則上它全然是對象性的。<sup>181</sup>由此可知，謝勒在價值上揭示的客觀性是與對象性有關，而與人之意志的主觀認知無

---

<sup>176</sup> Vgl. Immanuel Kant. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Felix Meiner Verlage GmbH, Hamburg 1999), S. 25 [405]. “..., die ihm (alle Gebote) die Vernunft so hochachtungswürdig vorstellt,....”。

<sup>177</sup> Vgl. Immanuel Kant. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Felix Meiner Verlage GmbH, Hamburg 1999), S. 25[405]. “Hieraus entspringt aber eine natürliche Dialektik, d. i. ein Hang, wider jene strengen Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre Gültigkeit,....”。

<sup>178</sup> Vgl. Immanuel Kant. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Felix Meiner Verlage GmbH, Hamburg 1999), S. 52 [427]. “Der Wille wird als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen.”。

<sup>179</sup> Immanuel Kant. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Felix Meiner Verlage GmbH, Hamburg 1999), S. 53 [427]。

<sup>180</sup> GW 2, S. 279. 《謝勒：實質倫理學》，頁 333。

<sup>181</sup> Vgl. GW 2, S. 279。

關。因為謝勒在價值階層中所呈現的「價值」是絕對的。至於，謝勒之價值論的絕對意義為何？學者方迪啓（R. Frondizi）如此地說：「我們對價值的認知才是相對的，價值本身並不是相對的。」<sup>182</sup>這段話正充分地指出謝勒之所以駁斥包括康德在內的所謂「人的倫理學」的意義所在。<sup>183</sup>

經由上述的討論，我們發現在以人格作為價值之承載者的意義上，無論是康德將道德價值奠基於客觀目的而為理性所指定的「理性人格」、<sup>184</sup>或是尼采將現實世界中具原初差異的諸多實質個體性歸為「價值設定者」的詮釋和設想，他們在價值系統上僅存在著主觀的意義。之外，康德的理性人格只能發展出「人格的同一性」，它無法說明那些與對象性關聯的實質個別之有效的善是如何可能的問題，即他無法超越將一切個體之有效的善視為僅僅是主觀的看法；<sup>185</sup>另外，在尼采方面，他無法進一步說明他所提出之作為創造典範的「超人」形象，而它的「偉大」是如何可起覺察之作用的廣度（Breite spürbarer Wirksamkeit）、以及它的形象（Bild）又是如何。<sup>186</sup>也就是說，「偉大」之人格不僅要能作為世俗之最高的價值存有，同時更有可能開啓一個「偉大」之崇高的精神結構。<sup>187</sup>這麼一來，此在（Dasein）的生命價值才能不受限於現世的，並能勾勒出隸屬於某一精神、或神聖的價值領域，進而尋求自我精神的救贖。

謝勒之以人格存有作為價值承載的主張，這除了他能將價值奠基於存有論而

---

<sup>182</sup> Risieri Frondizi 著，黃藹譯。《價值是什麼？－價值學導論》（台北：聯經，1984年），頁79。

<sup>183</sup> Vgl. GW 2, S. 279. “..., die den Wertbegriff auf den Mensch relativ sein lassen will, und insbesondere den Begriff des sittlichen Wertes, d. h. die sog. 〈humane Ethik〉, schon in ihrer Fragestellung mehr oder weniger *ausgeschaltet* worden ist.”

<sup>184</sup> Vgl. Immanuel Kant. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Felix Meiner Verlage GmbH, Hamburg 1999), S. 54 [428]. “Dies (Personen) sind also nicht bloß subjektive Zwecke, deren Existenz, als Wirkung unserer Handlung, *für uns* einen Wert hat; sondern *objektive Zwecke*,...”

<sup>185</sup> Vgl. GW 2, S. 501. “Andererseits setzt diese Denkweise (der auch Kants Lehre durchaus angehört) alles nur *individualgültige* Gute dem bloß 〈Subjektiven〉, d.h. als gut Dünkenden gleich.”

<sup>186</sup> Vgl. GW 2, S. 507.

<sup>187</sup> Vgl. GW 2, S. 507. “Um 〈groß〉 zu werden, müssen 〈Zeiten〉, 〈Situationen〉, und 〈Aufgaben〉 *gegeben* sein, die auf jene Personqualitäten antworten und ihre tätige Explikation erlauben,....”

發展出客觀的階層秩序外，他也從社群之成員的相互行動中提出「共同負責」之「凝聚原則」(Solidaritätsprinzip)的意義，並以此說明總體人格(Gesamtperson)為何能成為共同體之現實精神價值的承載。關於此，康德和尼采尚屬闕如，因為他們二人之價值的主張仍侷限在個人主義的色彩上、並與主觀主義和價值的唯名論相連結，<sup>188</sup>謝勒稱他們二人的人格主義是為「單稱主義」(Singularismus)；<sup>189</sup>不過，其中又有理性與經驗之分。筆者為了能更具體地說明人格主義與個人主義在倫理精神上的意義，底下從三個面向逐次說明：(一)康德—先驗的主觀論；(二)尼采—經驗的主觀論；(三)謝勒—人格精神中心。對此，我們敘述如下：

## 一、 康德—先驗的主觀論

為什麼謝勒會使用「先驗的主觀論」一詞來描述康德思想的特色呢？他純然是站在人格主義和個人主義之對照下而提出的看法；當然，康德之「先驗」的意義除了作為一種推論的方法外，其在相對於經驗上則具有先天(a priori)之表象的必然應用。<sup>190</sup>既然先驗哲學在方法的應用上是必然的，那麼在探索個體之人格的意義上，謝勒為何會以「主觀論」來稱呼之？在此，我們先撇開認識論和存有論之間差異的問題，而純粹從康德之價值系統的問題來思索。

關於康德先驗哲學面對的問題，法國哲學家德勒茲(G. Deleuze)有段中肯的評論，他說：「康德缺乏一種允許理性從內部而不必給予自身所要判斷之任務的判斷；其實，康德並不了解其內在批判的規劃。先驗哲學發現那些仍存留在條

---

<sup>188</sup> Vgl. GW 2, S. 506. “d. h. beider < Individualismus > ist mit Subjektivismus und Wertnominalismus verknüpft”。

<sup>189</sup> 單稱主義是指以人格作為價值承載者並無法奠基於一個更高、或更低的凝聚原則，例如奠基於「悅/不悅」之階層的價值即是凝聚原則的體現。

<sup>190</sup> Gilles Deleuze, *Kant's Critical Philosophy*, Trans by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam (Presses Universitaires de France/1983), p. 13. “‘Transcendental’..., and correlatively the principle of a necessary application of a priori representations to experience.”。

件者之外的條件；先驗原則是限制的原則，而無關內在的起源。」<sup>191</sup>從這段話，我們知道康德之先驗哲學的問題並不在於其論述邏輯是否合理的問題，而是在於其內在的起源問題；或者說，康德爲了追求哲學系統之形式的普遍有效性而犧牲了實質的內在問題，尤其是關於價值的問題。康德之道德價值的困難，其不僅沒有在存有論的意義上談價值、亦沒有在知識論和倫理學上談價值，甚至連什麼是理性存有者的價值也付之闕如。基於這樣的問題，底下我們從關於康德之普遍有效善的價值證成問題，並從中指出其倫理學所蘊含之先驗主觀的特性。對此，我們敘述如下：

哲學家對人如何認識「善」有各自的理解，例如柏拉圖就認爲人可透過回憶來知道善；至於，康德如何尋求「善」呢？他認爲這能力是來自「意志」。在康德《道德底形上學之基礎》一書，他說：「在世界之內，甚至根本在它之外，除了一個善的意志之外，我們無法設想任何事物，它能無限制地被視爲善。」<sup>192</sup>在這裡，我們雖不能確切地知道意志是什麼，但卻知道它會觸及到理性，而在康德看來，唯有理性才足以呈現道德價值。不過，我們不能將康德之善的意志與熱心公益這類世俗之善的見解相混淆，因爲他的善是要針對「道德價值」來回答的；這其中涉及到對法則之遵守的問題，即是關於應當、及不應當的道德判斷。

在怎麼的情況下才是康德之普遍之有效法則的體現呢？對此，康德說：「既然我已從意志中除去…，而只有這種合乎法則性應當充作意志底原則；這即是說：除非我也能意願我的格律應成爲一項普遍法則，否則我決不當有所行動。」<sup>193</sup>爲了具體說明這個意志的原則，所以康德從義務的看法來討論，也就是說一切行爲要「出於義務」（aus Pflicht）才具道德價值的；同時地，「出於義務」也是用

<sup>191</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, Trans by Hugh Tomlinson (Columbia University Press/2006), p. 91。

<sup>192</sup> Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Felix Meiner Verlage GmbH, Hamburg 1999), S. 11 【393】。

<sup>193</sup> A. a. O., S. 21 【402】。

來檢驗個人的「格律」是否能成為普遍的法則？大致說來，出於義務的行為不能含有與行為之結果相關的考慮，而一切的行為動機只能跟隨、及符合道德之法則。

此外，康德為了徹底執行「合法則性能作為意志的原則」，所以最後推導出「法則即法則性」的形式原則。在這形式原則之下，一切與行為結果之實質目的有關的，皆是相對地；也就是說，康德否定任何個別之有效價值的存在。然而，什麼才是康德之普遍有效的價值呢？對此，康德說：「意志被設想為一種能力，可依據某些法則底表象決定自己的行動。而這樣一種能力只能見之於有理性者。如今，供意志作為其自我決定底客觀根據者，即為目的。」<sup>194</sup>；他又說：「假定有一物，其存在自身具有一項絕對的價值；也就是說，它是目的自身（Zweck an sich selbst），而能為確定之法則的根據。」<sup>195</sup> 由上述的說明，道德法則並不能單單奠基於法則必須符應法則性之上，因為這樣無法保障人之存在的尊嚴。因此，康德認為道德價值的普遍有效性是要體現在人不僅是作為手段、其同時也始終被視為目的。<sup>196</sup>

相對地，一切源自人的主觀愛好，包括基督教義的鄰人之愛，其價值僅是有條件和相對的；因為如果這愛好及基於愛好之需要的條件不存在，那麼所愛的對象就無價值可言。<sup>197</sup>不過，康德所肯定的「法則之表象」其本身是無法取代「行動」的；因為對謝勒而言，人的愛好正能「給出」立即直覺的行動本質，這就是謝勒之「實質個體性」的具體呈現。至於謝勒如何看待「本質」這觀念呢？他說：「本質性本身既不是一個普遍的東西、也不是一個個體的東西。」<sup>198</sup>如此說來，本質的概念可從普遍與個體之對立的意義中超越出來，並且謝勒透過現象學之意

---

<sup>194</sup> A. a. O., S. 52 【427】。

<sup>195</sup> A. a. O., S. 53 【428】。

<sup>196</sup> Vgl. A. a. O., S. 53 【428】。

<sup>197</sup> Vgl. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Felix Meiner Verlage GmbH, Hamburg 1999), S. 53 【428】。

<sup>198</sup> GW 2, S. 481。《謝勒：實質倫理學》，頁 596。

向本質的充實性而達到說明「個別之普遍有效」的目的。至此，我們試問「普遍有效之善」與「個別有效之善」，何者較具現象學的根本性？

謝勒爲了說明「個別有效之善」較具實踐的優先地位，他將知識上的「自在之善」(An sich Gute) 透過存有論之行動本質給出的方式逐步地說明。他說：

正是這個特有的個體價值內涵上才建立起個體應然的意識；即是說，它是對一個自在的善的明見認識，但恰恰是“為我的自在之善”。在這個“為我的自在之善”中根本沒有隱含任何邏輯矛盾。因為這並不是說，例如，它“為”我而是自在之善的（在我對此的體驗的意義上）。這樣才會含有一個邏輯的矛盾。相反，它恰恰是在“不依賴於我的知識”的意義上而是善的。<sup>199</sup>

謝勒認爲在「自在之善」中加入「爲我」，而成爲「爲我的自在之善」的敘述並沒有邏輯上的矛盾。因爲這裡的「爲我」是基於存有論之人格行動而給我體驗的本質，所以這與知識上視個別經驗是爲偶然性的看法是截然不同的。不過，謝勒之所以稱康德的倫理學爲先驗主觀論的原因，除了因康德無法洞悉「本質」的意義外，同時康德亦誤解了「先天」一詞的意義內涵。特別地，他將「先天」與「形式」的意義等同起來，<sup>200</sup>甚至將「先天」與「理性」是無差別地加以同一化。<sup>201</sup>但，相較於「先驗」的觀念，康德對「先天」一詞的使用則呈現明顯的歧義性。謝勒對此做了一段深刻性的評論，他說：「康德對先天所做的深刻的（但也是虛假的）先驗解釋與他的與先天有關的主觀解釋含義不同。當然，在這位含糊的著述者那裡，這種解釋有時多，有時而少。這裡只需要劃分出在真正的

<sup>199</sup> GW 2, S. 482。《謝勒：實質倫理學》，頁 598。

<sup>200</sup> Vgl. GW 2, S. 83。"Diese völlig unbegründete Verengung und Beschränkung des < Apriori > hat aber gleichfalls in seiner Gleichsetzung mit dem < Formalen > eine seiner Wurzeln."。

<sup>201</sup> Vgl. GW 2, S. 81。"Nicht minder irrig ist aber die zweite Gleichsetzung des < Apriorischen > mit dem < Rationalen > (oder < Gedachten >), ...."。



“先天論”和所有“主觀主義”之間的界限。」<sup>202</sup>康德之所以會以先天的意義建立普遍有效的道德價值，這在於他將先天視為是形式客觀理論的根基，而這樣的認知導向也是康德無法從先驗主觀論超拔開來的理由所在。

在先天主義的面向上，謝勒明顯地具有倫理精神上的明察，他在法國哲人巴斯卡（B. Pascal，1623-62）之「心的邏輯」的主張中領會其涵意、並透過對希臘時期與理性對應之「感性」（Sinnlichkeit）一詞的研究而了解到；感性仍是合乎邏輯的、而不是反邏輯的先天精神地位。<sup>203</sup>因此，對謝勒而言，他認為：「即使是精神的情感方面，感受、偏好、愛、恨，以及欲求都具有一個原初先天的內涵，一個不是從“思維”那裡借來的內涵，一個需要由倫理學在完全獨立於邏輯學的情況下加以指明的內涵。」<sup>204</sup>因此，康德之根據理性和感性的認知劃分、並以理性作為一切普遍有效之道德價值的根基來源，這顯然是不夠周詳的。如果倫理學的內涵應該是先天的話，那麼除了形式之倫理學外，我們更不能忽略先天實質的倫理學。因為後者是奠基於立即之直覺所給出的現象學本質，且在存有論意義下的本質性概念，其無關於理性、或感性；對此，我們採用謝勒的看法來說明，他說：

唯有徹底地揚棄這一舊的成見，即：“理性”與“感性”的對立便可以窮盡人的精神，或者說，對所有一切都可以做非此即彼的劃分，才有可能建造起一門先天-實質的倫理學。這種根本錯誤的二元論恰恰使得人們忽略了或誤解了整個行為領域的本己特徵，它從任何一方面看都必須被哲學拒之門外。<sup>205</sup>

<sup>202</sup> GW 2, S. 92。《謝勒：實質倫理學》，頁 88-9。

<sup>203</sup> Vgl. GW 2, S. 82。 “Nun bezeichnet aber das Wort 〈Vernunft〉 oder 〈Ratio〉 — und besonders, wenn es der sog. 〈Sinnlichkeit〉 gegenübergestellt wird — seit der Prägung dieser Terminologie durch die Griechen immer nur die logische, nicht die *alogisch-apriorische* Seite des Geistes.”。

<sup>204</sup> GW 2, S. 82。《謝勒：實質倫理學》，頁 76。

<sup>205</sup> GW 2, S. 83。《謝勒：實質倫理學》，頁 77。

謝勒之所謂「先天實質的倫理學」，其在於強調基於直覺之觀察活動中而給出個體之物的現象本質。這本質能達到對象之理解的充實性，它是無法奠基於傳統之二元論主張上。同時，對這個體之物的直覺觀察活動上體現出一種生命之整體的行動實踐；也同時在此行動實踐的優先前提之下，先天實質倫理學的精神發展方有可能。然而，為何這樣的倫理學價值才具有客觀性呢？因為謝勒認為：「幾乎無須再說，“普遍之有效性”與先天性無關。單就“普遍性”在任何意義上都不屬於本質性而言，它與先天性無關。在個體之間也存在著個體的本質和本質性。」<sup>206</sup>因此，對謝勒而言，康德之強調普遍有效的道德規範其並非是原初的。事實上，實質倫理學也是先天的，而謝勒以人格作為價值之承載者的做法，正使得善及惡始終位於同一價值階層之倫理凝聚原則的體現。

至於，康德的「惡」經常不與「善」位在同一階層的地位上，因為康德的意志是用來意欲「善」，而不是「惡」；不過，「惡」在康德哲學中的意義為何？對此，德勒茲說：「康德總是堅持“惡”與感性具有某種特定的關係；但，它同樣是奠基於我們理智的特性上。」<sup>207</sup>康德的理智具有超感性的特性，它總是與我們實際生活的世界相孤立。對康德來說，理智能夠決定現象。對這其中的關係，德勒茲說：「在此種意義下，感性世界的本質作為理智之本質類型的顯現。」<sup>208</sup>如此說來，康德之感性世界自身缺乏獨立、自主的特性，而這正為哲學家尼采所拒斥。對尼采而言，他認為我們只有一個世界，也就是我們眼前生存的現象世界，而我們之存在的唯一價值、也就是生命的價值。底下，我們對此再詳加敘述。

---

<sup>206</sup> GW 2, S. 94。《謝勒：實質倫理學》，頁 91。

<sup>207</sup> Gilles Deleuze, *Kant's Critical Philosophy*, Trans by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam (Presses Universitaires de France/1983), p. 32。

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 33。

## 二、尼采—經驗的主觀論

在還未進入尼采之價值問題的探討之前，我們首先必須就尼采之「世界」一詞的意義來探索；也就是說，當理解尼采之「世界」所指稱的意義後，我們才能了解尼采之價值的涵意為何？對於「世界」的意義，他說：「如果我們設想除了欲求及情感被當作真實而“被給了出來”，且除了我們之本能的直接現實外，在這“現實”之上、之下，我們都無法通達；因為思考僅是這些本能之間的相互關係。」<sup>209</sup>因此，對尼采來說，我們被給出來的世界就是具生成變化的感性世界，人是以自然的狀態存在那裡。至於思考，它並不是原初的，而是透過本能關係才出現的，所以它是第二層次的。

此外，我們也得了解尼采對傳統思想之批判的模式，否則我們很容易在哲學家之間的概念問題上產生混淆。對此，德勒茲有段中肯的說明，他說：「在尼采方面，任何給於的概念、情感、或信仰都被視為是“意欲某事物”之意志的徵兆。」<sup>210</sup>德勒茲在此所提之「意志的徵兆」，其實就是指尼採用來說明自身體系根基的「強力意志」(Willen zur Macht)。關於尼采對傳統之哲學概念的詮釋方式，我們在此就以他對「理智」(Intellekt)一詞的理解為何迥異康德而看出端倪。尼采說：

後來，更後來的事，理智如此思考著：目前在自身顯現之經驗的世界與物自身是如此極端地不同和分離，且拒絕任何前者是奠基於後者而推論獲得的結果；或者，在一個可怕、神秘的方式中要求我們之理智、及個人意志的揚棄，為了藉由人之生成的本質而呈現本質。<sup>211</sup>

---

<sup>209</sup> Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse / Zur Genealogie der Moral* (Alfred Kröner Verlag in Stuttgart /1976), S. 47 【36】。

<sup>210</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, Trans by Hugh Tomlinson (Columbia University Press/2006), p. 78。

<sup>211</sup> Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* (Insel Verlag Frankfurt am Main /1982), S.

對此，我們更確信尼采的詮釋方式中並沒有直接批判傳統的物自身、或理智概念的不當之處。尼采僅是將「理智」援引到一個經驗世界的生成意義上來，並使其中的論述能為生成的意義預做闡述的準備。然而，人在現象世界中面對到的是活生生的實際問題，但這些生活雜亂無章的瑣碎之事是否能夠統合在自身的獨立系統上呢？對此，尼采說：

作為本能生命的形式，其中聚集了有機的作用，包括自我調節、統合、滋養、排泄物及新陳代謝等等，仍相互地綜合在一起，以此作為一個前生活的形式嗎？最終，不但使得這企圖被允許的、同時為方法的覺知所要求。只要這企圖用一個推向最極端之界限的單一方法來處理，那我們就不能設想有各式各樣的因果原則存在。<sup>212</sup>

對尼采來說，在這現象的本能世界中不存在著因果法則，至於因和果都直接與意志發生關係，所以意志只能對意志起作用。在意志之中，我們是命令者、也是服從者，<sup>213</sup>至此我們知道尼采之前生活的形式是自足的。如此結果，尼采如何看待人的「理智」概念呢？他說：「如果我們依照“理智的特性”而從內部來看待這所界定和描述的世界，它就是“強力意志”，至於其他則一無所是。」<sup>214</sup>這麼一來，尼采之理智是提供「強力意志」的能力，而不是對感覺之外的另一形上世界的指涉，而他這種反傳統的一元世界觀正呈現另一新價值的型態。

尼采之奠基於現象世界之強力意志的「人格性」，它是否能揭示出高於生命價值的另一精神類型呢？對此，我們似能從尼采之《不合時宜的觀察》一書中有

---

30【16】。

<sup>212</sup> Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse / Zur Genealogie der Moral* (Alfred Kröner Verlag in Stuttgart /1976), S. 47-8【36】。

<sup>213</sup> A. a. O., S. 29【19】。 “Ein Mensch, der will —, befiehlt einem etwas in sich, das gehorcht oder von dem glaubt, daß es gehorcht.”。

<sup>214</sup> A. a. O., S. 48【36】。

關「歷史之意識存在」的討論中觸及，他說：「歷史的任務應該是成為巨人之間的中介者、並不斷地賦予產生巨人的理由及力量。不，人類的目標不在終點，而僅在於最高的典範。」<sup>215</sup>在此，他的「最高的典範」已蘊含著一種「偉大」人格的理想，而這樣的理想是否能在尼采之現象的世界中起作用、甚至能勾勒出人格的圖象呢？對此，謝勒肯定地說：

所謂“偉大”的最終奠基是在這樣一些人格性中，這些人格性自身是有價值的，並且對作用性和作用性的形象來說僅僅展示著認識根據，而非存有根據。但這個首先使得對真實的和虛假的“偉大”的區分得以可能的奠基還只是可能的“偉大”狀態（“Groß” sein）的一個必要條件，但卻不是它的完全充足的根據。<sup>216</sup>

謝勒認為在尼采之奠基於人格性的自身價值，其中用來區分「偉大」價值差異的承載者最終仍須設想人格是為「價值的設定者」（Wertesetzer）。<sup>217</sup>即使在尼采所揭示之「永恆回歸」的偉大思想中，因為他設想在人類之中的小人物也要永恆回歸，<sup>218</sup>這結果卻造成一切價值皆僅為虛無的等價。<sup>219</sup>因此，縱使尼采在價值的人格性上雖強調康德所忽略的情感愛好，但基於尼采之原初價值差異的根源是來自於經驗的理由，所以它在人格存有的作用及作用的圖象上僅是個「必要條件」，<sup>220</sup>而不是「充分條件」。因此，尼采的價值系統最終仍是個主觀的，因為其

<sup>215</sup> Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen* (Insel Verlag Frankfurt am Main /1981), S. 167.

<sup>216</sup> GW 2, S. 507。《謝勒：實質倫理學》，頁 630。

<sup>217</sup> Vgl. GW 2, S. 506。 “... bei Nietzsche mit empirischem Subjektivismus. Für uns ist die Person ausschließlich letzter Wertträger, nicht aber und in keinem Betracht Wertesetzer.”

<sup>218</sup> Friedrich Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra* (Magnus Verlag, Essen /2004), S. 211。 “ach, der Mensch kehrt ewig wieder! Der kleine Mensch kehrt ewig wieder!”

<sup>219</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Nietzsche-Der Europäische Nihilismus* (Frankfurt am Main/1940), S. 23。 “Sie (Nietzsche) lautet: Was bedeutet Nihilismus? -*Daß die obersten Werte sich entwerten*. Es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das ‘Warum’?”

<sup>220</sup> Vgl. GW 2, S. 506。 “... , *〈großen〉 Individualität* als Träger des höchsten Wertes ansieht und die Herstellung der besten Bedingung des Daseins für diese *〈höchsten Exemplare〉* ....”

中並不存在著高於生命之精神價值的可能。<sup>221</sup>

如此說來，在尼采之現象的世界中怎樣的價值才具有最高的價值呢？在回答這問題之前，我們來看看尼采如何看待生命這件事？他的查拉圖斯如是說：「我，查拉圖斯是生命的辯護者、苦難的辯護者、循環的辯護者—我呼喚你呀，我最深層的思想！」<sup>222</sup>因此，尼采認為生命的價值是最為根本的，而人的生命就處於生成變化的循環之中。至於，傳統的道德價值對尼采的意義為何？基本上，他是將道德等同於道德之情感，<sup>223</sup>然後再像心理學家分析其他情感的方式來進行。因此，對尼采來說，道德只不過是一種情感而已。<sup>224</sup>對於尼采善於將現行之價值化約為一種語言認知的討論，這在他的系譜學方法應用的討論中發揮地淋漓盡致。例如，尼采對所謂的道德之「善」有段精闢地分析，他說：

甚麼是語意學上以各式各樣之語言告訴我們“善”的正確線索呢？我發現在諸多詞彙中引導我們返回到同一概念的轉換。“善”在階層的意義上，它意味著“高貴的”，並由此發展出歷史的必然性，即“善”的概念擁有心靈及精神之區分的高貴性；相對地，普通、粗俗的概念則轉為“惡”的觀念。<sup>225</sup>

在上述之善及惡的根源分析中，我們發現尼采除了將「善」意指「高貴的」、而「惡」是由「低賤、粗俗」轉化而來之外；這同時也揭示出語言分析的特性、以及涉及到個體於歷史發展中關於心靈和精神之「高貴」或「低俗」之個體性

---

<sup>221</sup> Vgl. GW 2, S. 104. “... , daß Werte im Verhältnis zueinander eine *〈Rangordnung〉* besitzen, vermöge deren ein Wert *〈höher〉* als der andere ist, resp. *〈niedriger〉* .”

<sup>222</sup> Friedrich Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra* (Magnus Verlag, Essen/ 2004) ,S. 209.

<sup>223</sup> Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* ( Insel Verlag Frankfurt am Main /1982) , S. 50-1 【37】。

<sup>224</sup> Vgl. GW 2, S. 283. “... , daß alle Sympathiegefühle und die ganze Liebes- und Sympathiemoral, die sich auf sie aufbaue,....”

<sup>225</sup> Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse /Zur Genealogie der Moral* ( Alfred Kröner Verlag in Stuttgart /1976) , S. 253 【4】。

的問題。另外，尼采更將「善」、「惡」的道德價值轉化為「高貴」、「低俗」之評價的問題。然而，道德的評價並不能等同於行動，謝勒因此指出：「一個倫理的評判永遠不會對我們的行動而言是指導性的；它一說到底——始終只是對在意欲行為中事實存在的權力關係的象徵性表達而已。」<sup>226</sup>在此所言之象徵性的表達，其已涉及知識探索的層面，所以尼采的道德的評價最終會導向一個不同於價值類型的認知意涵。

因此，關於尼采之對任何概念皆視為是「意欲某一事物的意志的徵兆」的看法，其中則涉及到肯定及否定的意欲問題。對此，德勒茲提出一段令人深思的敘述，他說：「意志想要什麼，於依賴自身的性質時，是去肯定它的差異、或是對其中差異性的否定？」<sup>227</sup>在之前我們提及，在現象世界中的強力意志中，因和果都僅是一種意志。意志只能對意志起作用，其中只有強、或弱之性質的不同，而強、或弱的差別是表現在現象序列的相對發展中。對此，德勒茲說：「僅僅性質是能被欲求：無論強、或弱…意志所欲求的總就是其自身的性質、及對應強力的性質。」<sup>228</sup>他的這段話已將尼采之「強力意志」的意涵清晰地勾勒出來。然而，對尼采來說，強和弱是二種不同的力？或者是，它們是被視為是同一種類型呢？

當然，在尼采之現象序列中的強、或弱其並不是絕對的，而是在不同之序列中會呈現出相對的強、或弱之情形，所以它們並不是二種不同的力。如此說來，概念被視為「意欲某一事物之意志的徵兆」的意義為何？德勒茲說：「事實上，由強力意志之性質、性質的微差及其對應強力之關係所構成的是為“類型”：任何事物都是徵兆。」<sup>229</sup>因此，在生成變化之現象世界中，意志所意欲的並不對象、

---

<sup>226</sup> GW 2, S. 180。《謝勒：實質倫理學》，頁 205。

<sup>227</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, Trans by Hugh Tomlinson (Columbia University Press/2006), p. 78。

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 78。

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 79。

而是一種類型。<sup>230</sup>同樣地，尼采之生命價值中的差異價值可歸結為是同一類型的，而其本質的呈現則表現在實質之個體性上。

不過，對尼采來說，道德與個體之間的關係為何？在說明這問題之前，我們先來了解尼采如何看待道德之問題；對此，謝勒說：「尼采的多重表述也為它奠定了基礎，例如這樣的命題：“沒有道德現象，唯有對現象的道德闡發”。」<sup>231</sup>既然道德現象是來自於意義的詮釋，那就沒有所謂一成不變的道德規範、甚至所謂的「道德價值」也會被認為是一任意、武斷的價值判斷。然而，尼采對傳統價值的評估，這其中意味著怎樣的倫理意涵呢？學者哈曠斯(Randall Havas)認為：「尼采堅持道德性是敵對於每一個體性之理念。」<sup>232</sup>因此，尼采並不會把人之存在的價值奠基於道德之規範上，因為詮釋才能讓人取得對生成之現象本質的認識。

因此，人格作為生命價值之承載者，它如何體現出生命類型之原初價值差異的個體性呢？其實，尼采之人格的個體性呈現，它基本上仍採行「強力意志」的思考模式中來進行。對此，謝勒對它的解釋是：「之外，(尼采)人格的個體性不是被看作它的可能的肯定價值的斷裂或“限制”，而是被看作它的增強方向，並且存在著一個最終無法還原的價值差異。」<sup>233</sup>當然，人格之個體性表現在人格差異上之力的求強，這也是人之生命強力的體現。但，相對性的強、弱之力並無法呈現人格之個體的絕對價值，所以最終只能在生成的現象世界中想像個體性是為同一類的價值型態；也由於設想這種生命價值是為唯一的價值，所以尼采在倫理學上仍無法擺脫主觀經驗論的色彩。

<sup>230</sup> Cf. Ibid., p. 79. “What a will wants is not an object but a type”。

<sup>231</sup> GW 2, S. 177. 《謝勒：實質倫理學》，頁 201。

<sup>232</sup> Randall Havas, *Nietzsche's Genealogy* (Cornell University Press/1995), p. 182。

<sup>233</sup> GW 2, S. 505. 《謝勒：實質倫理學》，頁 628。



在尼采之系譜學的探討上，「善、惡」與「好、壞」是二種不同之類型的倫理學意涵，後者在歷史的起源上雖比前者更具優先地位，但這是否意味著「好、壞」在價值階層上就比「善、惡」來得高？然而，尼采在追溯「善、惡」之起源的過程中，其所牽涉到的不全然都是價值的理解；相對地，他在系譜學中呈現的某些字義卻屬於歷史的認知意義，例如「金黃的」(blond) 頭髮代表「好」的，而「黑髮」則表示「壞」的，<sup>234</sup>如此的對照基本上是與道德的價值判斷無關。因此，「好、壞」並不是「善、惡」的更高價值階層。對此，謝勒說：

據此，標示著價值、尤其是倫常價值的那些語詞，以及標示著包含在這些語詞中的倫常評判的那些命題，都不是再現一個事實情況並根據這個事實情況而處於意向認知功能中的語詞和命題，相反，…；它們在一個較高的構成階段上成為某種準備狀態的隨意表達，這種準備是指以一種特定方式來行動的準備。<sup>235</sup>

謝勒認為在價值階層之高、低的移轉過程中，其必涉及到感受、偏愛、愛、恨等等具意向性的行動。另外，在行動之中也要能與他人共同行動、及共同負責，也就是說，在行動之中必存在某一作為價值承載者的「人格精神中心」。至於對價值之評價的語義分析，它僅是一種認知意義的類型，無法起一種可感覺的作用廣度、或作用之形象的理想。其實，對謝勒來說，人格之精神所承載的是先天價值的實質內容，它來自行動的優先作用。下列，我們就針對謝勒之人格精神中心的意義提出介紹。

---

<sup>234</sup> Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse / Zur Genealogie der Moral* (Alfred Kröner Verlag in Stuttgart / 1976), S. 255 【5】。

<sup>235</sup> GW 2, S. 178。《謝勒：實質倫理學》，頁 201。

### 三、 謝勒—人格精神中心

在西方哲學史上，精神（Geist）這概念並不是謝勒首次提出的，但以人格作為倫理精神之發展卻是謝勒之哲學的一大特色。其實，對謝勒而言，哲學的本質恰是人藉由人格體現出對存有之「愛」的行動，而所謂「人格愛」就是以人格為核心介入一切可能存在事物之本質的行動。<sup>236</sup>然而，謝勒之倫理學的人格精神首先體現在「救贖」（Heil）上，尤其針對於道德價值上為康德所排斥之「愛好」的救贖。在《道德底形上學之基礎》一書，康德說：「自身幸福的原則最該被摒棄，這不僅因為它是錯誤的，而且像福祉始終是依良好品行而定，這是個藉口、也與經驗不合。」<sup>237</sup>由此可知，康德認為一切與經驗相關的內容、行為或動機等等都可歸結為人性出於追求自身幸福的愛好活動，皆不具道德價值意義。

因此，在探索謝勒之人格精神的意義時，我們不能將「人格愛」與「人格的救贖」區分開來；前者意味著出於「愛」的存有行動，而後者則揭示出倫理學之精神的核心價值。至於二者之間的關係為何？謝勒說：「愛並不一定會導向有好意與做好事。人們也可能出於愛而發怒和施痛，只要人們以為，這個施予的疼痛和痛苦會導致這個人的真正救贖。」<sup>238</sup>因此，人唯有透過去承載痛苦的遭遇才能使人格救贖的精神敞開來；但出於「愛」所呈現之行動的意向，它並不在於世俗的幸福、而是在於人格的價值。因此，謝勒之價值論的一大特色，就如西方學者博洛塞爾（Philip Blosser）所言：「在謝勒方面，道德價值（道德上的善及惡）是透過非道德之價值的定義而被引向存有。」<sup>239</sup>其實，這裡所說「非道德之價值」

<sup>236</sup>GW 5, S. 68。"Liebesbetimmter Aktus der Teilnahme des Kernes einer endlichen Menschenperson am Wesenhaften aller möglichen Dinge."。

<sup>237</sup> Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Felix Meiner Verlage GmbH, Hamburg 1999), S. 70 [442]。

<sup>238</sup> GW 2, S. 232。《謝勒：實質倫理學》，頁 272。

<sup>239</sup> Philip Blosser, *Scheler's Critique of Kant's Ethics* (Ohio University Press/1995), p. 66。

差不多是指那些被康德摒棄於道德價值之外的「愛好」行動。

基本上，謝勒之倫理學是從反對康德之「先天等同於理性」的看法中發展出來。對謝勒而言，他認為：「它們是“先天的”，因為它們建立在本質中—而非建立在事物和善業(Gütern)中—，而不是因為它們是被“知性”或“理性”“所制作出來”的。」<sup>240</sup>至於本質性的概念，我們在之前已提過，它既不是理性、也不是感性的，既不是普遍、也不是個體之物。相對地，本質性概念是謝勒用來提供「人格之救贖」的途徑，<sup>241</sup>而他的人格救贖首先體現在其「情緒的先天主義」的主張上。對此，他說：

與“理性倫理學”不同的“情感倫理學”完全不必是一門在這種意義上的“經驗論”，即它試圖從觀察和歸納中獲得倫常價值。精神的感受活動，它的偏好與偏惡，它的愛與恨具有它自己先天的內涵，這種內涵與思想規律一樣獨立於歸納經驗。<sup>242</sup>

根據謝勒的看法，他認為情緒的先天主義是位於理性主義和經驗主義之外的第三種倫理思想的發展。這樣發展的特色除了摒棄傳統理性論之心、物二元的分離主張外，其同時也排除經驗論試圖透過經驗歸納以獲取倫理價值的作法。至於奠基於本質性的先天主義，它純然是從人之先天的「感受性」(das Fühlen)出發；這裡作為非道德性之價值的感受性，它最終要於價值階層的直覺意向中以明察道德價值的存在。

因此，在謝勒之非道德價值和道德之間存在著一個與「價值認識」(Wert—

<sup>240</sup> GW 2, S. 86。《謝勒：實質倫理學》，頁 82。

<sup>241</sup> Vgl. GW 2, S. 481。“Dieses Wertwesen persönlicher und individueller Art ist es nun, was ich auch mit dem Namen ihres 〈persönlichen Heiles〉 bezeichne.”。

<sup>242</sup> GW 2, S. 84。《謝勒：實質倫理學》，頁 78。

Erkenntnis) 產生關係的結構。對此，謝勒說：

一切價值先天(也包括倫常先天)的真正所在地是那種在感受活動、偏好，最後是在愛與恨之中建構起來的價值認識或價值直覺，以及對價值關係，它們的“較高”、“較低”的關係的認識或直覺，或者說，“倫常認識”。這種認識因而是在特殊的作用和行為中進行的。<sup>243</sup>

從這段的敘述中，謝勒透過偏好、愛、恨等等這些於實際情境的感受活動以建立起價值的認識，而這些認識往往與道德價值並不直接關聯，例如悅(Lust)與不悅(Unlust)就與道德無關。不過，非道德的價值同樣會有階層高低的比較問題，例如「有用(Nützlichkeit)、無用」會比「悅、不悅」具更高的價值階層。然而，謝勒認為由非道德價值而展開的價值階層秩序，最後會引向善、惡之道德價值存有的出現。<sup>244</sup>因此，謝勒之價值的認識決不隸屬於知識論的認知範疇，而純然是先天之本質性的存有論課題。

不過，在謝勒之先天主義的道德價值是維持在「倫理凝聚」原則之下的階層意義，例如共同罪責和共同功勳；<sup>245</sup>同樣地，在精神之神聖領域中，這種「凝聚原則」的關係亦必然存在。對此，謝勒說：

“每個人必定都是最了解自己的救贖”是一個完全沒有根據的命題。這個救贖本身與快樂、幸福根本毫無關係；如果康德在正確理解了的意義上就本己的救贖而論已嗅到了“幸福主義”的氣味，那麼這正是康德對宗教救贖觀念的一種完全誤解。或許在極樂和絕望的人格感受中會測量出距離本

<sup>243</sup> GW 2, S. 87。《謝勒：實質倫理學》，頁 82。

<sup>244</sup> Cf. Philip Blosser, *Scheler's Critique of Kant's Ethics* (Ohio University Press/1995), p. 66。"Moral values (moral good and evil) are defined in terms of the nonmoral value that is brought into being."。

<sup>245</sup> Vgl. GW 2, S. 367-8。

己救贖的不同的、實際的近和遠；但，救贖並不因此處在極樂之中。<sup>246</sup>

謝勒認為在先天主義下的倫理世界，除了要以倫理之認識來維持「倫理凝聚」的原則外，同時人也要與其他人在倫理凝聚的情感和原則中意識到去奠基「共同負責」的承擔。<sup>247</sup>這其中說明，人格之救贖並不是自身的人格活動而已，同時亦要與他人承擔共同行動的責任。在與他人之共同行動的過程中，人格會在極樂與絕望的感受中體驗到其中存在著人格救贖的差別。依照謝勒的看法，康德認為救贖的觀念僅是處在極樂中的誤解，這是他將人格之救贖的意義侷限在「個別人格」（Einzelperson）中進行，以致忽略了「總體人格」（Gesamtperson）如何起現實倫理精神之作用的可能。至此，我們更明白謝勒之人格精神是如何透過「人格救贖」的觀念來呈現，而這裡的倫理精神始終在一個「凝聚原則」的價值認識的結構中進行。

基於上述的說明，我們如何知道價值認識的存有意義？對此，謝勒認為：「價值在涉及實存和非實存時原則上是中性的（indifferent）。相反，所有“應然”都會立即涉及到價值實存（或非實存）的領域。」<sup>248</sup>因為所有的應然都涉及某物的存在應然。<sup>249</sup>謝勒認為，在價值的總體中，與應然處在直接關係中的只有根據之前的公理，<sup>250</sup>它建基於價值的存在（或不存在）中的價值。<sup>251</sup>據此，謝勒進一步地分析康德對「善」的說法，他說：「應然或許完全不依賴與未來的關係；與當下之物和過去之物的關係也是觀念的存在應然與非存在應然所瞄準的東西。在

<sup>246</sup> GW 2, S. 483。《謝勒：實質倫理學》，頁 599。

<sup>247</sup> Vgl. GW 2, S. 363-4。

<sup>248</sup> GW 2, S. 214。《謝勒：實質倫理學》，頁 249-50。

<sup>249</sup> Vgl. GW 2, S. 214。

<sup>250</sup> Vgl. GW 2, S. 214。 “Jene Axiome lauteten: 〈Das Sein des positiven Wertes ist selbst ein positiver Wert〉, 〈Das Sein des negativen Wertes ist selbst ein negativer Wert〉 usw.”。那些公理是指「肯定價值的存在本身就是一個肯定的價值，否定價值的不在本身就是一個否定的價值」。

<sup>251</sup> Vgl. GW 2, S. 214。 “... , daß in der Gesamtheit der Werte nur diejenigen Werte mit dem Sollen in unmittelbarer Verbindung stehen, die gemäß unseren früheren Axiomen in dem *Sein* ( resp. *Nichtsein* ) von Werten beruhen.”。

這一點上康德的說法是完全合理的：善是應當的，即使它在任何時候和在任何地方都不發生。」<sup>252</sup>不過，謝勒主張的「善」是「人格善」；<sup>253</sup>他的人格善是絕對的善。<sup>254</sup>謝勒認為由康德的「存在應然」的義務概念會出現僅是「針對自己的」義務，但沒有「自己承擔義務」的問題；<sup>255</sup>如此結果，承擔義務者與被賦予義務者將是同一個人。<sup>256</sup>雖然單就康德之「存在應然」的考量，它雖具有先天的價值；但就「存在應然」與「不存在應然」的關係而言，它們卻僅是邏輯判斷的形式對應關係。至於，其中是否存在著先天實質的價值認識意涵？對此，謝勒則藉由倫理的「凝聚原則」的意義以作判別。

謝勒以倫理的凝聚原則來探討道德世界如何可能的問題。<sup>257</sup>謝勒認為如果我們嚴肅地對待價值對於生命所具有的相對性，<sup>258</sup>那麼康德的規範法則就可蘊含著價值認知的實質內涵。對此，謝勒說：「康德也認為這個命題，<sup>259</sup>它適用於所有實質價值。因為善、惡對他來說恰恰不是價值，而是僅僅涉及欲求的符合法則性和違反法則性的價值標誌。」<sup>260</sup>其實，善、惡在此對謝勒而言之所以不是價值、而僅是價值標誌，那是因為康德並不是把善、惡安放在價值認識的同一階層秩序上。另外，康德的善、惡主張並不像生命的質料是那麼直接地呈現出價值來，而是透過是否「符合法則性」的標準而間接的顯示。這麼一來，我們就可從康德之

---

<sup>252</sup> GW 2, S. 215。《謝勒：實質倫理學》，頁 250。

<sup>253</sup> Cf. Max Scheler, *Person and Self-Value*, translated by M. S. Frings (1987 by Martinus Nijhoff Publishers/ Dordrecht), p. 141-2. "I have maintained that a person is "good" when he possesses the readiness in his own moral tenor to prefer a value that is higher than that which precedes it."

<sup>254</sup> Vgl. GW 2, S. 394. "...eine (persönliche Wahrheit) ist (analog das absolut Gute ein (persönlich Gutes), ....)"

<sup>255</sup> Vgl. GW 2, S. 219. "Es gibt Pflichten (gegen sich selbst), aber keine (Selbseverpflichtung)"

<sup>256</sup> Vgl. GW 2, S. 219.

<sup>257</sup> Vgl. GW 2, S. 523. "Das Solidaritätsprinzip in diesem Sinne ist uns also ein ewiger Bestandteil und gleichsam ein Grundartikel eines Kosmos endlicher sittlicher Personen. Erst durch seine Geltung wird die gesamte moralische Welt."

<sup>258</sup> Vgl. GW 2, S. 280.

<sup>259</sup> Vgl. GW 2, S. 280. "Oder auch das Sein von Werten sei an die spezifische Sphäre des vitalen Fühlens und Strebens notwendig gebunden." 康德亦認為價值的存在也必然地束縛在生命感受和追求的特殊領域，而這樣的命題是具實質的價值。

<sup>260</sup> GW 2, S. 280。《謝勒：實質倫理學》，頁 335。

僅強調「存在應然」的觀念中解放出來，並經由謝勒之倫理凝聚原則，尤其在社群成員基於「共同負責」而體現出人格共同體的倫理內涵來。<sup>261</sup>如此，謝勒之實質的倫理學是基於以人格共同體作為倫理精神發展的承載者，並以此超克康德基於「無上命令」(Imperativ) 作為價值設定所揭示的應然義務的道德內涵。<sup>262</sup>

此外，關於尼采之個體發展序列的生活環節，如何將其納入一個價值認識的結構來探討呢？對此，謝勒從人格救贖的角度出發，他認為在「偉大」人格的觀念中，人的存在、形象和作用性便以完全特有的方式相互滲透；<sup>263</sup>也就是說，當「偉大」被尼采看成是歷史上之人類的「最高典範」(höchsten Exemplare) 時，那麼「偉大」與人格的「存有善」(Seinsgüte) 是否存在相互滲透的意義？謝勒認為：「如果我們必須將一個人格的存有善當作它的“真實的”偉大的基礎，那麼可能偉大相對於實際偉大而在現有的人格和被給予的人格質性中所具有的這兩個不可避免的挑選因素也就不具有任何倫常的意義。」<sup>264</sup>根據謝勒的看法，當人格的存有善與「偉大」的意義相互滲透時，那麼在尼采那裡的討論就會產生人格的差異性。<sup>265</sup>因為對尼采和康德兩人而言，人格不僅是倫理價值的承載者，而且還將它視為最初的價值設定者。<sup>266</sup>

另外，我們將思考在尼采之「偉大」的意義中，它與「好人」的關係是孰先孰後？謝勒說：「如此說來，人們為了是一個偉人，就必須是一個好人，但為了叫做偉人，卻並不必須是一個好人。」<sup>267</sup>據此，「偉人」之實質的價值內涵顯然是高於「好人」。不過，謝勒如何認定「偉人」在價值意義上是高於「好人」

---

<sup>261</sup> Vgl. GW 2, S. 509。

<sup>262</sup> Vgl. GW 2, S. 219。

<sup>263</sup> Vgl. GW 2, S. 507. “So durchdringen sich in der Idee der < großen > Person auf ganz eigenartige Weise Sein, Bild und Wirksamkeit des Menschen.”

<sup>264</sup> GW 2, S. 507. 《謝勒：實質倫理學》，頁 631。

<sup>265</sup> Vgl. GW 2, S. 507. “...in den vorhandenen Personen und gegebenen Personqualitäten...”。

<sup>266</sup> Vgl. GW 2, S. 506. “Für beide (Kant und Nietzsche) ist die Person nicht nur Träger des sittlichen Wertes, sondern diesen Wert als Wert auch allererst *setzend*,....”。

<sup>267</sup> GW 2, S. 507. 《謝勒：實質倫理學》，頁 631。

呢？他對此有一段精彩的解釋：「我可以想像有許多好人，他們不被、且不曾被任何人認識為好人；但一個大人物則不是如此。」<sup>268</sup>然而，謝勒卻認為倫理學上並沒有理由把「偉大的」人格性看作是尼采意義上之最高塵世的價值存在。<sup>269</sup>因為對謝勒而言，尼采之人格性觀念的實質內涵是「片面的」、且與價值的真實質料的級序完全不相稱地受到英雄類型的規定；<sup>270</sup>除此之外，謝勒認為尼采將整個倫理學奠基在生物學的謬誤中、以致他不能以英雄的模式那樣而公正地看待天才和聖人之觀念的等級價值。<sup>271</sup>

因此，所謂謝勒之「人格精神中心」是以人格作為價值的承載者，並尋求人格的救贖。這裡的「救贖」是指客觀倫理價值世界的呈現，亦即透過非道德之價值來界定道德之價值的發展。這過程存在著價值認識的結構，而在此結構中之先天實質的價值皆遵循「倫理凝聚」原則的認識模式；在此模式中價值與價值之間形成「較高於」或「較低於」的價值階層秩序，並且存在著低階往高階之價值欲求的發展傾向。相對地，人格在康德和尼采之倫理的價值意義下，它都僅僅自身負責（selbstverantwortlich）、並不同時及同樣原初地對其他人的行為舉止的共同負責。<sup>272</sup>依照謝勒的看法，康德和尼采兩人呈現的個體主義思想都與主體主義和價值唯名論糾結在一起，<sup>273</sup>所以他們的倫理學最終無法避免主觀論的色彩。

---

<sup>268</sup> GW 2, S. 507。《謝勒：實質倫理學》，頁 630。

<sup>269</sup> Vgl. GW 2, S. 507。 “Die Ethik hätte also auch dann *keinen* Grund, die < große > Persönlichkeit als höchstes irdisches Wertsein im Sinne Nietzsches anzusehen.”。

<sup>270</sup> Vgl. GW 2, S. 509。 “Der *materiale* Gehalt der Persönlichkeitsidee Nietzsches endlich ist ( soweit er über die noch formalen Werte des maximalen Reichtums und maximalen Fülle der Persönlichkeit bei gleichzeitiger *ceteris paribus* höchster Konzentration hinausreicht ) einseitig und, der wahren materialen Rangordnung der Werte ganz unangemessen, durch den *heldischen* Typus bestimmt.”。

<sup>271</sup> Vgl. GW 2, S. 509。

<sup>272</sup> Vgl. GW 2, S. 506。 “Für beide ( Kant und Nietzsche ) ist weiterhin jede Person *ausschließlich selbstverantwortlich* – nicht gleichzeitig und ebenso ursprünglich < *mitverantwortlich* > für Verhalten, Wollen und Tun jeder anderen.”。

<sup>273</sup> Vgl. GW 2, S. 506。



### 第三節 謝勒之哲學人類學的思想內涵

謝勒主張的倫理精神發展的根基為何？謝勒認為它是奠基於人格與世界的關係上，因為只有人能擁有「世界」。不過，「世界」一詞在此的意義為何？謝勒認為它是具體的、且只僅僅作為人格的世界來看待。<sup>274</sup>不過，人格之世界的構成意義為何？對此，謝勒說：「每一世界在其本質建構中都先天地束縛在那些處在各個實事本質性之間的本質聯繫和結構聯繫上。」<sup>275</sup>在人格之世界中，先天的本質與事物之間的結合關係，其既不是偶然的、也不是可能的，而是一種本質的必然連結；因此，謝勒如此說：「唯有人格才永遠不會是一個“部分”，而始終是一個“世界”的相關項，即一個人格在其中體驗到自己的那個世界的相關項。」<sup>276</sup>然而，謝勒又如何看待人與人格之間的關係呢？在西方哲學史上，自笛卡兒提出心、物二元分立的主張後，如何尋求人之心、物合一的問題就一直困擾著後繼的哲學家們，即使以康德在哲學上的卓越表現，他亦無法解決這個問題。

面對這個問題，謝勒除了將法國哲學家巴斯卡之「心的秩序」(ordre du coeur)的說法引導到先天本質的啓發外，<sup>277</sup>其中還涉及到他如何看待「人」的問題，也就是說，謝勒在人格世界的見解上已呈現出「人類圖象」的哲學人類學課題。對此，我們可從他對康德之「理性人格」一般、<sup>278</sup>以及尼采之視人是無法脫離環境影響而使「人」的存在陷於相對之價值的批判中窺知。<sup>279</sup>關於謝勒之人格與生命

---

<sup>274</sup>Vgl. GW 2, S. 392. “Jede Welt aber ist gleichzeitig eine konkrete Welt nur und nur als die Welt einer Person”。

<sup>275</sup> GW 2, S. 392. 《謝勒：實質倫理學》，頁 480。

<sup>276</sup> GW 2, S. 392. 《謝勒：實質倫理學》，頁 480。

<sup>277</sup> Vgl. GW 2, S. 260. “Er (Pascal) versteht darunter eine ewige und absolute Gesetzmäßigkeit des Fühlens, Liebens und Hassens, die so absolute wie die der reinen Logik, die aber in keiner Weise auf intellektuelle Gesetzmäßigkeit reduzierbar sei.”。

<sup>278</sup> Vgl. GW 2, S. 275。

<sup>279</sup> Vgl. GW 2, S.279-80. “...unter der Alternative: Entweder es lassen..., die sowohl in ihrer

本能的差異為何？學者舒芝（Walter Schulz）有段描述，他說：「謝勒將人格定義為“精神之行動”的實踐者，這正能與奠基於生命之本能的立場區分開來。」<sup>280</sup>也就是說，對謝勒來說，人在宇宙中的地位，人除了擁有人格世界，人亦扮演著精神之行動的實踐者。至於人被視為是精神行動之實踐者的意義為何？對此，謝勒於《人在宇宙中的地位》書中說：「人格作為精神的中心，它既不是對象的存有、也不是事物的存有，而是自身連結特定之本質行動的持續實踐者。」<sup>281</sup>謝勒之哲學人類學雖對「人」的存在提出了高度的肯定，但這樣的肯定唯有透過以人格作為倫理精神的發展才能真正地體現出來。

在倫理學之價值的面向上，謝勒針對康德和尼采之倫理學說而提出具深思、及關鍵性的質疑，他如此問著：

對於倫理學來說，由此導致的結果在於：它在其歷史上或者被構建為一門絕對先天的倫理學，而後是理性的倫理學，或者被構建為相對經驗的和情感的倫理學。幾乎沒有人問過：是否就不存在一門絕對的並且情感的倫理學？<sup>282</sup>

根據謝勒之上述的說法，我們可以清晰地確認為何康德之倫理學只能停留在「道德價值」的層面、而無法過渡到「生命價值」；相對地，尼采的倫理學則始終以排除「道德價值」來肯定「生命價值」。關於尼采摒棄道德價值之最顯明的作法，莫過於他視起作用的道德價值是生命衰敗的象徵；對此，謝勒引用尼采的看法認為建立在同情感和愛之上的所有同情感和全部愛和同情的道德、以及它們

---

Fühlbarkeit *relative auf das Leben* sind, ...- oder.... Der ersteren Meinung sind z.B. H. Spencer, Fouillee, Guyau, Nietzsche, gewisse Rassenethiker und andere.”。

<sup>280</sup> Walter Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt* (Klett-Cotta, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, geogr. 1695, Stuttgart/1972), S. 427。

<sup>281</sup> Kosmos, S. 53。

<sup>282</sup> GW 2, S. 260。《謝勒：實質倫理學》，頁 308。

還在起作用的價值評估，都是生命衰敗的結果。<sup>283</sup>由此可知，尼采以心理學的分析、及系譜學的方法化約傳統道德價值為道德情感，並認為道德情感與一般普通的情感無異；這麼一來，尼采認為生命中之力的鬥爭、及力之間而產生所謂相互衝撞的「意欲衝動」是先於道德之善、惡的規定。<sup>284</sup>

至於康德，其哲學奠基於一個所謂「超個體之先驗的理性」；<sup>285</sup>人是道德的主體、也是道德法則的立法者，人為了追求人的尊嚴而排除與經驗有關的一切愛好內容，並將目的王國的成員侷限於理性的存有者。<sup>286</sup>依照學者夏哈（Richard Schacht）認為康德關於人的圖象是如此地描述：

無論如何，康德對我們能超越我們先天之特殊自然本能所做描述的確證；他的看法在《實踐理性批判》書中有名的“抉擇”上清楚地呈現：“有二件事始終伴隨著新奇及持續擴大的欽佩和敬畏一直縈繞我心”，即“仰望天上的星點、而俯看我內心的道德法則”。<sup>287</sup>

從上述的敘述，我們能稍微領會康德之一生宛如道德生命的化身，其時時遵循內心的道德法則；然而，當康德之倫理學將道德之價值設想在「無上命令」的形式意義時，人隸屬於活生生的生命價值就被忽略了。然而，康德之道德價值的根源為何？謝勒認為他是以「理性人格」的存有作為道德價值的最高承載者，而

---

<sup>283</sup>Vgl. GW 2, S. 283. “... , so zog Nietzsche die unter..., daß alle Sympathiegefühle und die ganz Liebes- und Sympathiemoral, die sich auf sie aufbaue, sowie ihre noch geltende Wertschätzung eine Folge niedergehenden Lebens sei.”

<sup>284</sup> Vgl. GW 2, S. 180. “... , tritt darum die Beobachtung der kämpfenden, siegenden, nachgebenden, sich gegenseitig auf mannigfaltige Weise bestimmenden Willensimpulse, die aller Bestimmung, was gut und böse sei, *vorhergehen* müsse.”

<sup>285</sup> Vgl. GW 2, S. 501. “ihre philosophische Grundlage in der Voraussetzung *einer* sog. <überindividuellen transzendentalen Vernunft> ,”

<sup>286</sup>Vgl. Immanuel Kant. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Felix Meiner Verlage GmbH, Hamburg 1999), S. 60 【433】。

<sup>287</sup> Richard Schacht, Kant, Nietzsche und “der Mensch”. In *Kant und Nietzsche im Widerstreit* (Walter de Gruyter/Berlin/New York/2005), S. 278.

同時也在追求道德之普遍性的前提之下設想了「人格的同一性」。<sup>288</sup>不過，理性作為康德之道德價值的來源，其中排除一切可能的動機，並透過純粹表象意識到自己的尊嚴；<sup>289</sup>在此，所謂「純粹表象意識」就是「自我」的心理活動，而個別自我是為內在知覺的對象；<sup>290</sup>但，意念的活動意義是與行動不同，而缺乏行動的自我意識活動並無法敞開一個包含活生生之肉身於其中的人格世界，最終造成精神的阻礙及斷裂，也就是仍停留在笛卡兒之心、物二元分立的對峙中。

對尼采而言，哪方面的思想最足以用來與理性主義抗衡呢？對此，西方學者恰培爾（Daniel Chapelle）說：

我們回想尼采視“真理的理念”是生命之維持的事物，而不是絕對不可反駁的；依照他的說法，真理是一種用來合理化的藉口。它是根據事實而虛構、且當作生命之特殊形式的正當性及存在。因此，真理之追求並不是對終極之絕對本質的探索，而是用來維持與生活之價值判斷一致的系統。<sup>291</sup>

由上述可知，尼采否定理性主義的真理觀，他認為真理的最大目的在於如何「延續生命」的現實價值。至於，真理的意義是超出生命之外的，而其本質則奠基於信仰上的邏輯判斷；<sup>292</sup>其實，理性主義之真理觀的邏輯判斷是表現在因果推理上，這其中著重一個思維自我的心理活動作用。然而，當尼采扯裂因和果之間的關係、並將二者皆歸結於意志的作用，那麼人的生命僅基於延續生命而陷於機械論的反覆，其中並不存在著高於生命的價值。對此，謝勒批判地說：

「尼采也徹底地克服了生命首先是“延續生存”（Daseinserhaltung）的謬誤，

<sup>288</sup> Vgl. GW 2, S. 506。

<sup>289</sup> Vgl. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Felix Meiner Verlage GmbH, Hamburg 1999), S. 33 【411】。

<sup>290</sup> Vgl. GW 2, S. 386。 “das individuelle Ich ein Gegenstand innerer Wahrnehmung.”。

<sup>291</sup> Daniel Chapelle, *Nietzsche and Psychoanalysis* (State University of New York Press/1993), p. 117。

<sup>292</sup> Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches* (Insel Verlag Frankfurt am Main /1982), S. 32 【18】。 “Die erste Stufe des Logischen ist das Urteil: dessen Wesen besteht,···, im Glauben.”。

但他沒有克服另一個謬誤，即生命僅僅是“延續生命”，或者按照他的理解，自身成長。」<sup>293</sup>至於自身的成長則表現在「強力意志」之求強的意志上，但這仍位於生活價值的虛無循環之上。

對謝勒而言，尼采之強調「延續生命」(Selbsterhaltung)的生存價值，在於人無法擺脫環境的束縛；如此結果，人並不比其他生物具有更高的價值、甚至人只是個「病態的動物」(krank gewordene Tier)。<sup>294</sup>究其原因，在於尼采對人之圖象僅是從生物學之環境的因素來對照，至於人隸屬於神聖之絕對本質的部分就被忽略、甚至被化約為生命的價值。基於上述的理由，為了說明謝勒之人格存有的內涵，其中包含生命價值與道德價值如何在先天本質的必然意義上產生精神的無阻礙發展，這是謝勒之倫理學的重要課題；關於此，底下分為三小節逐次說明：(一)人格與身心問題；(二)人格與世界的敞開；(三)人格與救贖。對此，我們敘述如下：

## 一、人格與身心問題

謝勒是以哲學人類學作為形上學而發展出倫理精神的意義主張，<sup>295</sup>因而他看待倫理價值的問題必然會涉及到人之身、心的問題；尤其，康德之道德價值則排除一切與經驗相關的愛好內容，而唯有「純粹表象意識」的心理活動才是倫理價值的根源所在。不過，謝勒認為：

如果我們所理解的“心理”不是在內直覺方向一般上的被給予之物，或者

---

<sup>293</sup> GW 2, S. 283。《謝勒：實質倫理學》，頁 338。

<sup>294</sup> GW 2, S. 289-90。《謝勒：實質倫理學》，頁 347。

<sup>295</sup> Max Scheler, *Schriften zur Anthropologie*, Herausgegeben von Martin Arndt (Philipp Reclam jun. Stuttgart /1994), S. 88。 “wenn wir Geist und Vernunft nicht auf eine bloß graduelle Entwicklung der Tierseele zurückführen können;”。

我們想說，不是完整的心理生活（然而它同樣還明顯地有別於對生活的“生活親歷”行為），而是理解為這個“完整生活”的一個組成部分，即使我們明確地中止那種對生活的“生活親歷的”（er-lebend）、情感的行為，即明確地中止對我們自己的自我（或者其他的自我）的感的和實踐的情態，這個組成部分始終還對我們是“被給予的”，那麼在這“心理之物”中，當然也就不再有任何價值被給予，而只還是某種“感受”了。<sup>296</sup>

由上述可知，經由自我而給出的心理作用是可以獨立於體驗的情緒行動；不過，謝勒認為當我們懸置自我的情緒態度時，在心理層面上雖無法給出更多的價值，但卻能給予「情感價值」（Wertgefühle），例如康德之「敬畏的情感」。<sup>297</sup>當然，這裡的心理情感經常被奠基於觀察和描述的因果心理學家所忽略。<sup>298</sup>

至於，根源於觀察和描述的因果心理學是缺乏行動的實踐態度，因此其中並不存在有所謂的行動人格；不過，是否僅僅由生理的身體活動，其必然就有人格的存在？對此，謝勒說：「如果我們從心理領域中排除行為（並且首先排除人格），那麼這當然不是說，它們是生理的。這只是說，這兩者恰恰在身、心是無分別的（psychophysisch indifferent）。」<sup>299</sup>其實，對謝勒而言，在本質直覺的現象學經驗中所給出的生命體驗，它既不是心理的生命、或是生理的內涵，而是奠基於身、心是無分別之「先天」的本質給予。<sup>300</sup>謝勒如此地說：「先天是完全屬於“被給予之物”，屬於事實領域。」<sup>301</sup>

<sup>296</sup> GW 2, S. 207。《謝勒：實質倫理學》，頁 240-1。

<sup>297</sup> Vgl. GW 2, S. 207。

<sup>298</sup> Vgl. GW 2, S. 208。 “Alle kausal erklärende Psychologie hingegen setzt jene Beobachtung und Deskription selber wieder voraus und muß daher erst recht von allen möglichen Werten psychischer Vorgänge absehen。”

<sup>299</sup> GW 2, S. 388。《謝勒：實質倫理學》，頁 475。

<sup>300</sup> Vgl. GW 2, S. 67。 “Als 〈Apriori〉 bezeichnen wir alle jene idealen Bedeutungseinheiten und Satz, die unter Absehen von jeder Art von Setzung der sie denkenden Subjekte und..., durch den Gehalt einer unmittelbaren Anschauung zur Selbstgegebenheit kommen。”

<sup>301</sup> GW 2, S. 68。《謝勒：實質倫理學》，頁 58。

因此，當心理的情感歸屬於心理的自我、且是一個自我之性質的原初者，<sup>302</sup>例如我很傷心，其是否在一個「自我之整體」(Ichtotalität)中呢？<sup>303</sup>這答案是肯定的；然而，自我之整體雖僅具實存的相對性，但它卻不歸屬於任何心理因果的形式。<sup>304</sup>當然，在傳統之因果關係中已預設了某種作為原因的形上實體觀念，而尼采在《偶像的黃昏》書中則指出傳統因果律最大的錯誤，在於將原因與動機相混淆，<sup>305</sup>甚至以「強力意志」的主張來否定一切因果關係的可能存在。

對謝勒而言，傳統之因果法則的最大危機，在於其無法與心理自我明確地區分；不過，如果像尼采所言而以動機取代原因的作法是否可行？對此，謝勒說：

因而心理因果性最終仍然是自我因果性，即是說，統一的自我的被體驗到的作用性。它作為這種作用性的本質上是個體的因果性，即在其中沒有“相同的原因和結果”會重返的因果性，因而每一自我變化都依賴於自我直到這個變化為止的體驗系列的整體。這種純粹心理的因果性也可以被稱作動機引發的因果性(Motivationskausalität)，而且它是所有理解心理學在所有方向上需要探討的任務——這種心理學是精神科學的基礎。<sup>306</sup>

依照謝勒之上述的說明，他基於本質的「個體的因果律」正能克服因果心理學之必然性的謬誤，因為在自我之「經驗之體驗」的情況下，經由直覺本質所給出的現象學經驗是處在生成的流轉之中，所以不會有因、果恆定不變的現象出現。

---

<sup>302</sup> Vgl. GW 2, S. 344. “Es ist von Hause aus eine Ichqualität.”

<sup>303</sup> Vgl. GW 2, S. 418-9. “Diese Niveaus und ihr Wechsel stellen zugleich die jeweiligen Stufen der *Daseinsrelativität* des Gegenstandes der inneren Anschauung resp. Der inneren erlebten Wirksamkeit dar: d.h. Stufen der *Daseinsrelativität* der Ich totalität.”

<sup>304</sup> Vgl. GW 2, S. 419.

<sup>305</sup> Vgl. Friedrich Nietzsche, *Götzendämmerung/ Der Antichrist/Ecc Homo/Gedichte* (Alfred Kröner Verlag in Stuttgart/1964), S. 109.

<sup>306</sup> GW 2, S. 419. 《謝勒：實質倫理學》，頁 516。

然而，當我們排除了因果心理學之基於外在觀察之可能的行動人格時，是否存在一個能基於因果法則的內在觀察呢？對此，謝勒是持否定的看法，他說：「儘管所有純粹心靈的存在和發生都是通過這種心理學而得到明確的規定，但任何一個對內觀察而被給予的具體心理過程都不會受它的規定。」<sup>307</sup>據此可知，謝勒摒棄了一切有關內、外之心理因果律的考量，也就是說，在心理因果法則下，並不足以產生在身、心上是無分別的行動人格。

此外，對謝勒而言，生理的身體是否屬於行動、或人格呢？對此，他認為身體並不屬於行動及人格的領域，而是屬於「意識某事物」之對象領域及其自身存在的形式。<sup>308</sup>不過，在以身體作為意識對象的過程中，其是以整體、或部分的方式呈現呢？謝勒在批評傳統之身體理論的謬誤中，他指出說：

關於我們身體的意識實際上始終是作為關於一個總體、一個或多或少含糊地被劃分的總體而被給予我們的；而這並不依賴於並先行於所有特殊“器官感覺”之複合的被給予性的。然而這個關於身體的意識與那些器官感覺的關係並不是一個整體與它的各個部分的關係，而是一個形式與它的各個內涵的關係。<sup>309</sup>

基於謝勒之上述身體理論的見解，既然身體意識對器官感覺是一種形式與內容的關係，那麼謝勒之身體的概念是否等同於「自我」的觀念呢？在此，謝勒採取一種類比的方式來說明，他說：「所有心靈體驗都只作為共聚在一個“自我”中而被體驗到，在這個自我中，它們被聯結為一個特殊種類的統一，與此完全相

---

<sup>307</sup> GW 2, S. 419。《謝勒：實質倫理學》，頁 516。

<sup>308</sup> Vgl. GW 2, S. 397。 “Da ist nun zu allernächst sicher, daß der *Leib nicht zur Personssphäre und Aktsphäre, sondern zur Gegenstandssphäre* eines jeglichen  $\langle$  Bewußtsein von etwas  $\rangle$  und seiner Arten und Weisen gehört.”

<sup>309</sup> GW 2, S. 401。《謝勒：實質倫理學》，頁 492。



同，所有器官感覺也必然是作為“共聚”在一個身體中而被給予。」<sup>310</sup>不過，在這段敘述的內容中，我們僅能知道「自我」與「身體」各以其自身的方式呈現出內、外在的知覺形式角色；但，關於它們二者之間的關係為何？這才是我們在探索身、心是無分別之人格與行動所關心的課題。

關於「自我」與「身體」是在怎樣之相互作用下始能達到身、心是無分別的狀態？對此，謝勒利用了自我之先天的「聯合性」(Assoziation)與身體之「分離性」(Dissoziation)之間的辯證關係進行說明，他說：

對於在自我雜多性和身體之間存在的關係的基本規定而言，一儘管有不同的特殊答案，並且撇開兩種實體的形上學說不論—只有兩個原則不同的答案。第一個答案是：身體將自我的相互交織分離為 (dissoziiert) 在對被給予性的內感知中的個別體驗上被發現的東西。另一個答案是：身體將原初相互區分的心靈要素事實組成聯合為 (assoziiert) 統一的構成物，最終聯合為一個“自我”的複雜的聯合集結物。<sup>311</sup>

根據謝勒的這段話，我們領會到他所謂的世界，其既不是奠基於自我之主體建構的世界、也不是受環境束縛而無法自我提升的世界，而是基於本質之直覺而構造出一個身、心無分別的人格世界。在人格世界中，「自我」並非一成不變的，而要面對內在知覺體驗的給予性而不斷地產生分化；同樣地，身體可將諸多的心理事實給予新的構造、並透過「自我」的聯合作用而起行動實踐的作用。顯然地，謝勒以此質疑康德的「自我」觀念，謝勒說：「按照康德的確切命題，“自我”必定能夠伴隨我們的所有體驗（心靈種類的），與此相同，身體也必定能夠伴隨所有器官感覺。因此，身體這個事實組成是一個基礎性的形式，所有器官感覺都

<sup>310</sup> GW 2, S. 401。《謝勒：實質倫理學》，頁 492。

<sup>311</sup> GW 2, S. 414。《謝勒：實質倫理學》，頁 510。

在它之中得到聯結。」<sup>312</sup>由此可知，謝勒認為身體的事實組成就像一個有機組織的形式，它使得所有器官感覺獲得凝聚聯結。就現實而言，例如在疼痛感覺中，身體是作為含糊總體的背景而一同被給予；<sup>313</sup>另外，任何器官感覺在作為一個特殊種類的感覺時，身體總是作為整體而一同被意向。<sup>314</sup>在此，謝勒將康德之自我所伴隨的體驗追溯到更根本的意義上，即身體作為背景或特殊種類的感覺時，它總是作為一種整體性的感受意向而存在。不過，謝勒視人的身體為一模糊整體的看法其是否可擴展到「我」與「異我」(fremdes Ich)之社群活動的一同體驗領域呢？對此，謝勒肯定唯有「你—我」處在一個模糊之整體中的身體反應，那麼「我」才能與「異我」相互體驗。謝勒引用兒童心理家研究的成果—即使二個月的新生兒，它對母親的聲音和臉孔還處於不太在乎的階段，但卻能以「柔和的表情」回應母親的接近。<sup>315</sup>因此，謝勒肯定「友善」與「不友善」是一組由身體表情而敞開之原初的意向價值。<sup>316</sup>

至此，我們如何描述謝勒之身、心是無分別的人格世界呢？其實，對謝勒而言，他以人是「擬神論」的哲學人類學主張解決了傳統哲學上之身、心二元分立的困境；<sup>317</sup>然而，謝勒之倫理學所關注的重心是在精神的現象層面，尤其是先天之本質的存有論意義，所以身體於行動中而敞開的肉身性就具有實質的倫理內涵。對此，謝勒說：

我們的主張是：“肉身性”展示了一種特別的、質料的本質被給予性（對純現象學直覺而言），它在每一個實際的身體感知中都作為感知的形式起

<sup>312</sup> GW 2, S. 401。《謝勒：實質倫理學》，頁 492。

<sup>313</sup> Vgl. GW 2, S. 401。 “... wie z.B. im Falle von Schmerzempfindungen, da ist 1. jenes vage Ganze des Leibes stetes als ihr 〈Hintergrund〉 mitgegeben.”

<sup>314</sup> Vgl. GW 2, S. 401。 “2. aber ist in jeder *Organempfindung* als in einer besonderen Art des Empfindens immer der Leib als *Ganzes* mit-intendiert.”

<sup>315</sup> Vgl. GW 7, S. 235。

<sup>316</sup> Vgl. GW 7, S. 235。

<sup>317</sup> Vgl. GW 3, S. 187。 “... daß vielmehr die einzige sinnvolle Idee von 〈Mensch〉 ganz und gar ein 〈*Theo-morphismus*〉 ist, die Idee eines X, das endliches und lebendiges *Abbild* Gottes ist,....”

作用。這裡包括：這物被給予性其既不能被回溯到這樣一個外感知上，也不能被回溯到這樣一個內感知上，也不能被回溯到對兩種感知內容的一種歸派 (Zuordnung)；遑論其被回溯到歸納經驗，亦即對一個特別的個別之感知的事實組成上。<sup>318</sup>

由上述可知，在行動人格的世界中，除了身、心是無分別的整體意義外，「肉身性」就是其具體的表現。人格的世界之所以能成爲有意義的世界，在於此世界中，自我與身體能成爲一個有機體的協調；之中的身體是以肉身性來呈現，而不是當作對象。如此，世界的空間也就是身體的空間，而不是個機械的空間，因爲人格的世界是使精神倫理的價值能夠敞開來，至於身體於其中的地位就像主體一樣，且具實踐主導的作用。至於我的身體與其他事物現象的關係爲何？對此，我們引用法國哲人梅洛龐蒂的描述來說明，他說：「這事實是：如果我想要描述身體與事物的現象，那麼我的經驗必須闖入事物之中、且在其中超越自身，因為這現象總是位於某一關聯於以我的身體所定義之世界的背景框架中。」<sup>319</sup>

因此，身體之肉身性的敞開必須基於行動人格的優位上，同時也體現在一個作爲「我們」之原初相互體驗的社群行動整體。也就是說，謝勒之倫理精神若要在行動實踐、及本質直覺之意向活動中獲得充分發展的話，其首要條件除了個別人格必須處於身、心是無分別的狀態外，更要以總體人格作爲社群世界的敞開。因此，底下筆者針對謝勒之世界敞開的意義加以深入說明。

---

<sup>318</sup> GW 2, S. 397。《謝勒：實質倫理學》，頁 487。

<sup>319</sup> M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, Trans by Routledge & Kegan Paul Ltd (University of California/1962), p. 303。

## 二、人格與世界的敞開

如果謝勒之人格與世界是為橫向的關係，那麼其精神與生命之關係則是為縱向的。不過，這二層面向的關係並不是各自單獨的存在；相反地，它們是為相互依存的，因為這其中涉及彼此之境域的滲入及理解，尤其謝勒之「精神」的涵意則與宗教、及神學的意義是不可分的。謝勒對笛卡兒之獨我論的批判見解正可提供我們對此的理解，他說：

當然，源自笛卡兒式的形上學的古老抉擇在這裡絲毫不會使我們感到為難。這個抉擇就是：“所有的東西”要麼是心理的、要麼是物理的；這個抉擇如此長期地遮蔽了觀念的對象，以及遮蔽了完全有別於軀體(Körper)的“身體”(Leib)這個事實，並且因此也遮蔽了生物學的真正對象；這個抉擇使法律、國家、藝術對象以及許許多多其他的東西在由哲學家“所承認的”存在範疇中徒勞地尋找棲身之處。<sup>320</sup>

基於上述的看法，我們知道謝勒之倫理學的課題之一，在於他企圖解決笛卡兒之唯心論的困境。笛氏在心靈與身體之關係的主張上是分離的，因此人在面對像法律權、公民權利等等實質的問題上，其是無法獲得現實的有效解決。也就是說，笛氏的存有論無法作為倫理學、甚至是社會倫理及宗教上的理論奠基。因此，謝勒著手於「身、心是無分別」的理論建立正有其時代及現實之迫切性的意義存在；不過，「身、心是無分別」的主張又如何作為謝勒之精神發展的根基呢？

謝勒之精神的探索是從哲學人類學的視域出發，他認為：「人作為精神的存

<sup>320</sup> GW 2, S. 388。《謝勒：實質倫理學》，頁 475。

有者，其自身就是生命的存有者、也是世界上具優越性的存有者。」<sup>321</sup>不過，人於世界中之所以具優越的地位，那除了他是以人格作為精神的中心外，人還具有說「不」的能力。<sup>322</sup>人具有說「不」的能力，這正能使人與其他的生物在現實本質的意義上區分開來；對此，學者舒芝如此地說：「人作為精神的存有者就是“在此存在”（Dasein），其於“在此存在”中被揭示開來、去認識；謝勒又如下界定：“因此，精神是透過事物自身的‘在此存在’而獲得事物性及規定性。這通達事物性的能力正是人的真正出色所在”。」<sup>323</sup>如果我們從人格世界的見解來看待謝勒之事物性及規定性的說法，那它就相當於身體之「肉身性」於世界的敞開。這麼一來，人格作為精神之中心的意義恰能突顯出來。

不過，上述的說明仍無法體現人擁有說「不」之能力的這件事。人的說「不」是在怎樣的背景下呈現？人的說「不」會導向何種的精神的意義呢？對此，舒芝說：

從這裡，生活的現象被忽略了，也顯示出精神的“非現實性”，即所謂的“無力”與無法達成目標的能力。精神僅僅是一個真正之“否定”的原則；可確定的是：為了認識精神的本質，人必須從本能之衝動的行動中出發，這在人格作為行動的中心上具有其根基；但，在人之整體結構之建立的面向來說，這行動僅被視為是“相反之歷程”（Gegenzüge）的理解。<sup>324</sup>

因此，人之說「不」恰是一種從「現實」導向「非現實」的精神活動，其中意味著人能夠尋求超越現實之環境束縛的可能。人如果像尼采所言：「人是病態

---

<sup>321</sup> Kosmos, S. 52。

<sup>322</sup> Vgl. A. a. O., S. 58。 “Mensch sein heißt : dieser Art Wirklichkeit ein kräftiges 〈Nein〉 entgegenschleudern.”。

<sup>323</sup> Walter Schulz. Philosophie in der veränderten Welt (Klett-Cotta, J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, Stuttgart/1972), S. 427。

<sup>324</sup> Vgl. A. a. O., S. 428。

的動物」，那麼人就跟其他的動物一樣，只能受環境所困而無法有人格精神之超越的可能。在此，所謂的「無力」蘊涵「非現實性」的精神活動，換言之，這相當於尋求「生命的精神化」。<sup>325</sup>但，生命的精神化並非在於強化「生命」的現實內涵，而在於追求生命無力的「昇華」(Sublimierung)。對此，謝勒《人在宇宙中的地位》的書中說：「精神在其“純粹”之形式上全然是沒有原初的強力、力量及活動，且為了在力量與活動中獲取微小程度的力，在任何的禁欲、本能的拒斥的同時也帶來了昇華。」<sup>326</sup>由此可知，生命的精神化是透過一種間接的本能否定而達到人之精神的昇華，而這其中揭示謝勒之哲學人類學的意義內涵。

如果我們僅以謝勒之精神與世界之間的單純關係來探討，其實，我們不容意察覺到他在哲學人類學上的貢獻；但如果我們將其與尼采之「人的圖象」相對照的話，那其中的意義就顯得不尋常了。對尼采而言，人的生存意義僅是「延續生命」(Selbsterhaltung)；<sup>327</sup>也就是說，人的生存只存在於現實的意義，而不具非現實之精神活動的可能。究其根源，這在於尼采之「強力意志」的主張仍無法擺脫人隸屬於生物學地位。<sup>328</sup>之外，我們從尼采說：「人是能夠承諾的動物。」<sup>329</sup>更能體會他那牢不可破的信念，即人是歸屬於動物的類型。

相對地，謝勒之人的圖象是超乎有形對象的指涉，就如他所言：「人格作為精神的中心，它既不是對象的存有、也不是事物的存有，而僅是自身持續行動之實踐的次序連結。」<sup>330</sup>當我們將這段話對照於謝勒之前對「肉身性」是歸屬於先天本質的立場比較，就更能明白他在所謂「身、心是無分別」前提下之人格整體

---

<sup>325</sup> Peter H. Spader. *Scheler's Ethical Personalism* (Fordham University Press/New York/2002), p. 190.

<sup>326</sup> *Kosmos*, S. 63.

<sup>327</sup> Vgl. *GW 2*, S. 283.

<sup>328</sup> Vgl. *GW 3*, S. 315. "Es geht auf seine tiefsten Erlebnisse und seine< stillsten Stunden >zurück, daß Nietzsche das< Leben >, das so größer, gewaltiger, umfassender immer vor seinem verzehrenden Suchen aufwuchs, auch seinem *biologischen Sinn* nach neu konzipierte."。

<sup>329</sup> *Kosmos*, S. 47. "Der Mensch ist das Tier, das versprechen kann."。

<sup>330</sup> Vgl., *Kosmos*, S. 53.

性的意義。謝勒認為人並不像尼采所言，其僅是動物的類型；同時，他亦認為人不可能如康德之見而將精神僅看成是「心靈實體」的作用群，因為這將造成現實精神流於對象化的不合理虛構設想。<sup>331</sup> 依據謝勒的看法，康德的精神是與真實的生活隔絕的。也就是說，康德在先驗哲學的設想上，人是超越的個體之物。因為康德無法基於他的「理性人格」而使身體之「肉身性」的本質敞開。如此結果，我們理解康德之先驗世界的「自我」其僅位於真實世界之外的主體構想。

謝勒經由人之說「不」的能力以作為精神之無力的說明，但這裡的無力是意味著一種「超越」的能力。因為對生命、或生活的精神化，其反映出精神透過自我本能衝動的抑制而達到昇華的可能。謝勒這種精神境域的提升與他源於愛、恨之倫理價值階層秩序形成對應的發展上。<sup>332</sup> 由此可知，謝勒之哲學人類學在其倫理精神發展的境域上是居於形上學的引導地位。不過，尋求人類之精神超越的探索，除了謝勒奠基於哲學人類學的作法之外，繼其之後的學者海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）則透過存有論之「在世存有」的進路亦有不凡的思想成果。海德格在《亞里斯多德哲學的基本概念》書中，關於「此在」之「存有性」於世界之中如何敞開和提升的過程有段精彩的描述，他說：

此在之「在世存有」的變化，其是從此在之前的較早情境中、因為一種決定而使“存有的特質傾向”呈現出來，然而此在的變化決非是一個為己的過程；相反地，它是在世界之中的“自我發現”、且與“持有”保持一個可能的關係。這種轉換進入另一思維框架、且從舊的躍入新視野的活動，這其中已蘊含“自我理解、自我克服”的可能性。<sup>333</sup>

---

<sup>331</sup> Vgl., Kosmos, S. 53。

<sup>332</sup> Vgl. GW 2, S. 104。 “Eine dem *gesamten* Wertreiche eigentümliche Ordnung liegt darin vor, daß Werte im Verhältnis zueinander eine < Rangordnung > besitzen, vermöge deren ein Wert < *höher* > als der andere ist, resp. < *niedriger* > .”。

<sup>333</sup> Martin Heidegger, Basic Concepts of Aristotelian Philosophy, Trans by Robert D. Metcalf and Mark B. Tanzer (Indiana University Press/2009) . P. 116。

上述的說明已將「世界」是如何敞開的過程做了一個充分的描述；不過，海德格的超越是位於世界之中的超越，所以其意義是為「在世存有」。在世界之中的「自我發現」是意指一種存有之「存有性」的敞開，這相當於謝勒之指稱「肉身性」具先天本質的意義。至於在思維框架中，從舊的躍入新視野的活動，是指海德格之探索存有之「存有性」的模式都只是暫時的。因為在生活世界的存有領會中，此在對生存之境域的理解會不斷地提高，而其中之生成變化的歷程就意味著「此在」之「前存有論的」(vorontologisch) 本質處在不斷持續地敞開中。

不過，謝勒之世界的敞開並不像海德格僅僅從「在世存有」之自我理解的意義出發，而是基於人格世界與動物受制環境的對照下來討論的。對謝勒而言，人格是精神的行動中心，若捨棄了行動的實踐活動，那一切的精神探討就流於空洞及無意義的。基於人格的精神發展，因此謝勒提出了哲學人類學的明確任務，他說：

哲學人類學的任務正如此地指出，如何根據人之存在的基本結構、如何在我們的實施中清晰地簡要說明，所有人之特別壟斷、表現及創作成果的發生起源：那麼語言、良知、工具、武器、公平的理念、國家、領導者、以及藝術、神話、宗教、科學、歷史和社會共同體等等所介紹的功能。對此，我們還不準備討論；不過，這在推論上的看法仍是靈活的，這自身對於人之形上學作為事物之根基的立場是根據之前所言而表明出來。<sup>334</sup>

從上述的詳細列舉，我們知道謝勒之哲學人類學的任務涉及到整個人群世界的文明、及文化的發展內涵、甚至包括道德、宗教、社會倫理等等人類深層的精神境域。這些傳統或現代的創造之物，其必然牽涉人類於歷史之中的實踐活動，

---

<sup>334</sup> Kosmos, S. 98。



同時這些歷史的存在之物（vorhanden）並非是一成不變的。因為人作為精神的存有者、其在人格實踐的過程中必然會再度地使得存在之物的本質持續地敞開來，這就是謝勒的「人之形上學作為事物之根基」的理由說明。

然而，人於人格世界的敞開中，其情況就像謝勒之言，他說：「在“世界敞開”的立場中，存在之物再度地被建構，它的本質是根據不受限制的擴展能力，那就像作為“世界”的現成事物那麼寬廣地延伸。」<sup>335</sup>因此，人的精神世界發展就像個有機體一般，呈現自然而然的活動。不過，這有機世界的敞開如果沒有奠基在「身、心是無分別」之形上學的理念根基，那麼一切與精神實踐的人類文明、或文化的發展是否可能？其實，笛卡兒或康德的唯心論最終走向獨我論，<sup>336</sup>而尼采之奠基於生物人類學的思想觀點也無法避免虛無主義的弊端。<sup>337</sup>以上這些哲學家的理論不僅印證了身、心二元對立的形上學主張是行不通的路，其同時也缺乏一個足以構造社群世界的總體人格。不過，謝勒之世界的敞開並不侷限於表面的人、禽之辨，而更蘊涵著另一層與上帝人格息息相關的救贖觀念。對此，我們在底下介紹之。

### 三、人格與救贖

謝勒並沒有專門介紹人格之救贖的課題，但人格與救贖之關係的討論則在其作品中零星地出現。不過，當謝勒使用「救贖」（Heil）這字眼時，就會使人自然而然地聯想到其在宗教上的意涵。對於其中的差異，我們需要澄清的不只是「救

---

<sup>335</sup> Vgl. Kosmos, S. 44。

<sup>336</sup> Cf. M. Merleau- Ponty, *Phenomenology of Perception*, Trans by Routledge & Kegan Paul Ltd (University of California/1962), p. 129. “The Kantian subject posits a world, but, in order to be able to assert a truth, the actual subject must in the first place have a world or be in the world.”。

<sup>337</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Nietzsche : Der Europäische Nihilismus*, S. 23-4. “Die Antwort lautet : 《 Das die obersten Werte sich entwerten 》. Aus dieser Antwort erfahren wir sogleich das für alles Begreifen des Nihilismus Entscheidende : Der Nihilismus ist ein *Vorgang*, der Vorgang der Entwertung, des Wertloswerdens der obersten Werte.”。

贖」的觀念，同時更要說明「上帝」一詞在謝勒哲學上的意義。謝勒在《論人的永恆性》(Vom Ewigen im Menschen) 書中說：「宗教的目標並不在於世界之根基的理性知識，而是透過與上帝之神格化的生命共同體以達到人的救贖。…宗教的上帝是救贖之人格的上帝、及民眾的上帝，其並不是由“建構”出的知識上帝。」<sup>338</sup>謝勒在這段話中，他認為救贖的上帝是宗教上原初的意義；但這樣的意義並無法經由理性知識的途徑呈現出來，而是要透過一種倫理精神的本質來敞開。因此，當上帝救贖的觀念位於倫理學的課題時，人格存有是作為救贖價值的承載者；如此，人格救贖的意義才能獲得恰當地說明。

在此，我們最感興趣的是，謝勒之上帝的觀念是否擁有人格？如果上帝擁有人格的話，那其理由為何？我們知道謝勒之倫理學是以哲學人類學作為形上學的發展，而這形上學的根基就在於「身、心是無分別」的主張上。既然人格存有是奠基於「身、心是無分別」的意義上，那麼我們就無需將「上帝」擬人化。也就是說，只要摒棄上帝擬人化的考量，那麼謝勒之上帝是擁有人格的。對此，他說：「“自我”一詞總是一方面與對一個“你”的指示相聯結，另一方面總是與對一個“外部世界”的指示相聯結。而人格這名稱則不是。例如上帝可以是人格，但不可能是“自我”，因為對它而言既沒有“你”，也沒有“外部世界”。」<sup>339</sup>由此可知，對謝勒來說，上帝是排除擬人化的存有，而上帝與人格存有在先天本質上是具等同的根源。

不過，我們是否能排除人格而僅尋求上帝的拯救呢？也就是說，我們僅透過傳統之宗教上的方式而企求達到救贖的目的？對此，謝勒說：「宗教上的救贖意義是根據人自身及所有事物之最終的救贖而奠基於上帝之愛和願景之上。」<sup>340</sup>如此說來，救贖具有一種意向的活動。救贖除了指出人之救贖的途徑，救贖的觀

---

<sup>338</sup> GW 5, S. 130。

<sup>339</sup> GW 2, S. 389。《謝勒：實質倫理學》，頁 487。

<sup>340</sup> GW 5, S. 134。

念同時亦奠基在上帝之愛的理念上；但，這樣的願景是否有所根據呢？對此，謝勒說：

宗教的途徑始終是從絕對之救贖的內容及救贖的力量出發，再從那裡第二層面的，即存有者自身也是事物之絕對現實的根基；至於，形上學的途徑經常從絕對現實的本質使用作為開端，並指出第二層面的，即與自身之人格的一致也使人導向其自身的救贖。<sup>341</sup>

在上述的敘述中，我們明白謝勒之形上學的救贖觀念與宗教的方式是極大的不同，因為人格的救贖必然涉及到本質的存有論課題。也就是說，在一個「人格世界」的觀念之下，上帝是無法透過擬人化的設想，而是在一個本質敞開的具體人格意義下獲得啓示的理解。對此，謝勒說：「因此，“上帝”的每一個現實都僅僅建基於上帝的一種可能的、實證的啓示之中、建基於一個具體的人格之中。」<sup>342</sup>接著，謝勒爲了排除宗教之救贖觀念的意識活動作用，所以他又說：「一個上帝的人格の有意義觀念已經表明，人格的觀念並不奠基於“自我”之上。」<sup>343</sup>

既然，上帝之人格理念無法奠基於「自我」之上，那麼它是否能奠基於「理性」之上？其實，在之前我們曾探討過，謝勒爲何不能認同康德之「理性人格」的見解，那是因爲康德在追求普遍有效的道德價值的意圖下，他無形中已預設了「人格之同一性」的看法，<sup>344</sup>而這正與謝勒之人格存有的見解相違背的。同樣地，謝勒之上帝人格的見解亦排除理性之作用的可能；對此，他說：

---

<sup>341</sup> GW 5, S. 135。

<sup>342</sup> GW 2, S. 395。《謝勒：實質倫理學》，頁 484-5。

<sup>343</sup> GW 2, S. 396。《謝勒：實質倫理學》，頁 485。

<sup>344</sup> Vgl. GW 2, S. 506。 “Erst ein *Absehen* von dieser ursprünglichen Wertverschiedenheit zwecks Realisierung des allgemeingültig Guten führt zur *Annahme* der Gleichheit der Personen vor dem allgemeingültigen Sittengesetz und deren Folgen für Recht und Staat.”。

世界的統一性和唯一性並不已經建基於邏輯意識的統一性中(建基於其中的只是認識對象的統一性,它本身在本質上重又要求從屬於一個“世界”),更不建基...,與此相同,所有個體人格的本質共同體都不是建基於某個“理性合法則性”或一個抽象的理性觀念中,而是僅僅建基於這些人格與人格之人格的可能共同體之中,即建基於與上帝的共同體之中。<sup>345</sup>

謝勒在此所謂「與上帝的共同體」是揭示某種的人類圖象,也就是說,他以「人格存有」看待人在先天本質上的「擬神論」。<sup>346</sup>對此,謝勒做出深刻地描述,他說:「現代人捏造出最愚蠢的見解,即視上帝的理念是為“擬人論”的錯誤;相反地,關於“人”之唯一富有意義的理念恰恰是“擬神論”。」<sup>347</sup>另外,他所謂「人格的人格」正指出人格具有一種擬神論之意義的存有特徵,而唯獨具有人格的人才足以作為「人格王國」的成員。因此,謝勒的人格主張正能在「擬神論」的框架中作為人類之圖象的哲學人類學發展。

人與上帝雖都具有人格的存有,但二者仍有明顯的本質差異。因為人擁有具體的身體,人能感受喜悅、及痛苦,所以人處在不利的現實環境中只能透過神性之本質善的分享以尋求生命的精神化;也就是說,人如何透過無力的精神來尋求自我昇華的超越可能。因此,謝勒之人格的救贖意義在於人的精神如何透過人格的努力而達到無阻礙的精神狀態;具體地說,它似乎意指人的本能與精神之間的緊張關係能獲得化解。<sup>348</sup>關於這種對峙的關係,謝勒是如此地描述,他說:

所有人類愛的秘密是在所有自然之圖象中相互存在著反抗的力量,其中自

<sup>345</sup> GW 2, S. 396。《謝勒：實質倫理學》，頁 485-6。

<sup>346</sup> Vgl. GW 3, S. 187。 “... , daß vielmehr die einzige sinnvolle Idee von 〈Mensch〉 ganz und gar ein 〈Theo-morphismus〉 (擬神論) ist, die Idee eines X, das endliches und lebendiges Abbild Gottes ist,.... ”。

<sup>347</sup> GW 3, S. 187。

<sup>348</sup> Cf. Eugene Kelly, *Structure and Diversity/Studies in the Phenomenology Philosophy of Max Scheler* (Kluwer Academic Publishers Dordrecht/Boston/London/1997), p. 209。

由、獨立及確切的人格作為精神的存有者，它們位於自身的個別之本質核心而相互地呈現出來，且曾在自身中對情緒的肯定，但並沒有使其獨立的現實性有所遺落；相對地，經由對立面的作用而使自身獲得完整。<sup>349</sup>

由上述可知，謝勒之「精神無力」的主張是個間接的媒介途徑，即精神並非直接地對抗人的本能，而是尋求將本能加以超越轉化。至於天生的本能要如何轉化？謝勒認為要先對「情緒」的存在加以肯定；也就是說，在面對情緒本能時，人如何尋求「情緒精神化」的可能、並使它提升到人格的境域。這種轉化的過渡歷程是謝勒之倫理精神的核心價值，尤其在人格救贖層面上所體現的，謝勒稱之為「精神的感受」(geistige Gefühle)。<sup>350</sup>

對謝勒而言，他為何排除掉感官感受、生命的感受及純粹的心靈感受，而僅僅以精神的感受作為人格之救贖的可能？<sup>351</sup>這除了人的情緒在本質上是歸屬於先天性的條件之外，精神的感受是能呈現救贖之人格價值的意義；也就是說，精神的感受作為人格救贖的價值，其能遵循價值階層的「凝聚原則」。關於此，謝勒說：「在價值級序中最高的樣式、作為人格價值的神聖者、作為總體人格價值的“救贖”(Heil)、即(凝聚的)總體救贖，乃是價值樣式中最不可分的並且因此也是最可分有(mit-teilbarste)的價值樣式。」<sup>352</sup>據此，我們正能以這凝聚原則以區分「精神感受」與其他的情緒感受的不同所在。為了突顯其中的差異性，我們先了解謝勒是如何說明的，他說：

將精神的感受與純粹心靈感受區分開來的首先是這樣的一個事實：它們永

---

<sup>349</sup> GW 5, S. 192。

<sup>350</sup> Vgl. GW 2, S. 344。 “Sie (geistige Gefühle) < durchdringen > alle besonderen Erlebnisinhalte. Ihre Eigenart tritt auch darin hervor, daß sie absolute, nicht auf außerpersonale Wertverhalte und auf deren motivierende Kraft relative Gefühle sind.”。

<sup>351</sup> Vgl. GW 2, S. 340-45。

<sup>352</sup> GW 2, S. 541-2。《謝勒：實質倫理學》，頁 676-7。

遠不可能是狀態性的。在真正的極樂和絕望中，甚至在輕鬆愉快（心平氣和）和“心靈平靜”中，所有自我狀態性的東西就已經消失殆盡。這些感受似乎是從精神行為本身的起源點中一猶如一湧現出來。<sup>353</sup>

由上述可知，「極樂」與「絕望」是體現價值的凝聚原則。這原則在人格之價值上是絕對的，因為它意味著精神的昇華；也就是說，它在所有自我狀態滅絕的剎那，人作為精神的存有者而表現出精神的無力。另外，這特徵是表現在生命的平靜和心靈的平和上，同時也使自我狀態的東西趨於滅絕。不過，謝勒之人格救贖除了追求個人之心靈的平和外，它亦是人格、及總體人格之最高的價值。特別地，它是由情緒之感受的意向性出發，最終導向價值階層的客觀性、以及價值人格為「多」之類型的實現。不過，與感受情緒關聯的「肉身性」，它是作為人格世界敞開的根基、並促使諸多而無法分割的整體本質關聯聚集在一起。其中，涉及感受情緒之意向與肉身作為先天本質敞開之整體性發展的關係為何？對此，西方學者庫恩（Rolf Kühn）說：

如果我們認識到感受/情緒、人格/世界、肉身性/整體性就像個體性/文化性那樣聚集一起，即停留在連結的包含，那麼仰賴某個距離化的觀看、甚至理念化而企求獲得真正之現象學的實質性是件不可能的事，因為透過這樣正進入一個無法揚棄的時間處理——這存在是為了價值之意向而尋求意義之敞開及充實性的延伸的密切注意、或期待。<sup>354</sup>

由上可知，肉體性之本質是關聯到人格世界的整體性。也就是說，在「身、心是無分別」的人格行動中，我們追求人格的救贖無法仰賴距離化的觀看，甚至是理念。因為這已進入到一種自我「意識某事物」的狀態，如此會呈現一個與自

<sup>353</sup> GW 2, S. 344。《謝勒：實質倫理學》，頁 417。

<sup>354</sup> Rolf Kühn, *Gefühl, Wert und Kultur In Die Bildung der Gesellschaft* (Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg/2007), S. 107。

身對立的「他」或「外在的世界」。在這種主、客對立的情況下，我們無法尋求人格共同體的總體救贖可能。因此，謝勒之救贖的意義首先在於如何化解「我」與「他」或「外在世界」的對立；其次，如何從肉身性之明察過渡到「你—我是無分別」的社群相互體驗的整體性，其中唯有透過總體人格作為實質倫理的承載，那才能由個體性過渡到文化性的現實精神發展。如此，謝勒之實質倫理學的意涵始臻於完備。

基於上述的種種說明，我們清楚地領會，謝勒之倫理學的精神是奠基於其哲學人類學作為形上學的發展。關於這過程，他首先以「身、心是無分別」超克傳統之身、心二元對立的主張；其次，他認為總體人格存在於社群作為「我們」之原初整體的共同感中。之外，謝勒亦進一步指出達爾文和斯賓賽認為人是基於生物進化原則而受制於環境之見解的謬誤；<sup>355</sup>最後，他排除上帝是「擬人化」的說法，同時應視人為「擬神化」的特性。因此，謝勒之人格的救贖不僅奠基於人是精神存有者的信念上，同時他亦將那些具有人格者歸為「人格王國」的成員。其實，謝勒之「人格王國」的主張除了與康德之「目的王國」的觀點區隔開來外，他亦尋求如何經由有限人格與無限人格之凝聚以作為實質倫理精神的發展；也就是說，謝勒之人格的意義除了針對具體的個人外，舉凡國家、民族、社群等等一切涉及共同體之活動或命運的實踐參與，皆是他對人格探索的內容及課題。下一章，我們將首先順著這個主題做詳細地探討。

---

<sup>355</sup>Vgl. GW 2, S. 287. “Abgesehen von ihren großen Differenzen in der Frage, ..., war aber Darwin mit Spencer in diesem Grundirrtum *einer* Meinung. Nun ist aber folgendes sehr klar: Eine Grundbedingung für die Möglichkeit eines *Konkurrenzkampfes* ist, daß er nur da stattfinden kann, wo den im Kampfe liegenden Lebenseinheiten noch eine *gemeinsame* Milieustruktur gegeben ist.”

### 第三章：謝勒之人格的類型與榜樣的意義

基本上，謝勒之倫理學的發展是沿著二條軸線交互地相互地進行，即歷史與社群單位。對此，謝勒說：「所以每個人不僅在一個背景上覺知到（gewahren）自己，並且始終將自己覺知為某個中心化的體驗聯繫之總體的“成員”，這個總體性在其時間性的延展上叫做“歷史”，在其同時性的延展中就叫“社群單位”。」<sup>356</sup>其實，就倫理的意義而言，謝勒在此所謂「將自己察知為某個中心化的體驗」之意，這除了說明「人」在歷史上是作為倫理行動的主體之外，同時也作為時代之社群單位的成員，亦即共同體中的「共同行動者」；然而，人作為社群單位的成員是無法孤立於歷史的生成變化之外，因為人處於歷史之中，所有傳統的倫理思想的發展會因應不同的情境而不斷地給出新的價值和意義來。

對謝勒而言，追求這個和那個意義上的倫理學形式可能已偏離了倫理思想的內涵，且人們永遠不可能從倫理學推導出倫理本身。<sup>357</sup>因為倫理思想的內涵會隨著時代發展，且會在行動者之本質直覺的活動中給出新的意義。不過，我們在此要深入思考的是如何在本質直覺的活動中敞開「倫理性」的價值內涵呢？對此，謝勒說：

但倫理本身中的變換是在哪些特別的維度中進行的呢？倫理的更新與成長的最徹底形式是在愛的運動中並借助於愛的運動而完成對“更高的”（相對於被給予的）價值的發現和開啟，並且首先是在對我們已經列出的那些最高的價值樣式之界限內，而後繼續在其他的價值樣式中。<sup>358</sup>

<sup>356</sup> GW 2, S. 510。《謝勒：實質倫理學》，頁 635。

<sup>357</sup> Vgl. GW 2, S. 312。“Die Formen der Ethik in diesem und jenem Sinne können hierbei vom Gehalte des Ethos in allen Graden abweichen, und niemals darf man von der Ethik auf das Ethos selbst schließen”。

<sup>358</sup> GW 2, S. 309。《謝勒：實質倫理學》，頁 371。



其實，對謝勒之「愛」的變動的說法，我們決不能將其侷限於狹隘的理解上，因為這裡的「愛」意味著一種本質之直覺的意向活動，但使這種活動成爲可能的並不僅僅是「愛」本身，同時也不能忽略人格的存有。對此，謝勒提出：「人格作爲倫理學之價值的承載者」的看法。<sup>359</sup>因此，要使倫理思想之所以能產生「更高」價值的變動、甚至建立出一個最高的價值階層模式，那首要的條件就是要以「人格愛」作爲倫理發展奠基的前提。

不過，謝勒之「人格」一詞的內涵爲何？也就是說，人格的意義並不是任意、或武斷的言說表達，而是具某一特定的合法性的確認。關於這問題，我們以謝勒舉出的例子來說明，他說：「所以，“奴隸”並不曾是社群人格(Sozialperson)，而真正的（不僅是成文法的）奴隸不僅對於他人、而且對他們自己也是作爲物事而被給予的。」<sup>360</sup>因此，奴隸之所以不具有人格，除了他缺乏自由選擇的意志，同時也可能被當作物品來買賣；至於，在怎樣的條件下人才具有真正的人格呢？對此，謝勒列舉出一些相關的條件，其中包括健全心智、符合法定的成年人、及負責任等等。

此外，謝勒因應共同體的討論而提出「個別人格」(Einzelperson)與「總體人格」(Gesamtperson)的區分。然而，這二者的最大差別爲何？謝勒認爲其在於「行動」的意義上，他說：「這樣我們便可以說：作爲個別人格的人格存在是在一個人格與它的世界之內、在一個特殊的單一個體化的本己行爲的本質類中構造起自身；而總體人格的存在則是在社群行爲的特別本質類中構造起自身的。」<sup>361</sup>至於，這裡所稱之單一個體化(singularisierend)的本己行爲，就像自我意識、自

---

<sup>359</sup> GW 2, S. 469。 “die Person als Träger ethischer Werte”。

<sup>360</sup> GW 2, S. 473。《謝勒：實質倫理學》，頁 585。

<sup>361</sup> GW 2, S. 511。《謝勒：實質倫理學》，頁 636。

重 (Selbstachtung)、自愛及良知的檢測等等。<sup>362</sup>不過，謝勒之總體人格具有更深層之精神現實性的承載作用。對此，西方學者庫恩說：

其實，謝勒所強調的是在這樣精神之現實性 (Geistrealität) 中包含所有人為和道德之行動的作用；不過，這相對於發散和特別之趨勢而作為“超個別之精神”要求的現實化；其實，它與國家和教會等文化單位在進行相互批判的闡述時，其最終是歸屬於哲學的。<sup>363</sup>

在文化的總體人格中，謝勒尋求「個別的精神」與「超個別的精神」作為凝聚原則的方式、甚至「超民族的」和「民族的」、「超國家的」和「國家的」<sup>364</sup>等等皆能達到精神現實性的充實狀態；也就是說，他努力使「超個別之精神」能加以現實化、並達到總體人格之救贖價值的實現。對謝勒而言，生命共同體、國家及教會等等都是「超個別的精神」，而其倫理精神的現實化發展最終仍是哲學的，因為謝勒認為：「這門倫理學才配得上叫作真正意義上的哲學的倫理學。」<sup>365</sup>因此，當謝勒之精神現象應用於社群單位時，那麼它是歸屬於哲學實踐的倫理領域。

不過，作為總體人格的成員如何超出社群而思考自身特有的存在地位，例如自身價值 (Selbstwert)、或自身沒價值等等都意味著一種的「孤獨的」(einsam) 理解，<sup>366</sup>這其中涉及到「私密人格」(Intime Person) 的問題；對此，謝勒較具體地說：「但是，我把那些對每一在此本質形式中的可能自身體驗而被給予的東西

---

<sup>362</sup> Vgl. GW 2, S. 511. "... die Akte vom Wesen der singularisierenden Eigenakte (Selbstbewußtsein, Selbstachtung, Selbstliebe, Gewissensprüfung usw.)" .

<sup>363</sup> Rolf Kühn, *Gefühl, Wert und Kultur In Die Bildung der Gesellschaft* (Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg/2007), S. 97.

<sup>364</sup> Vgl. GW 2, S. 544.

<sup>365</sup> GW 2, S. 312.《謝勒：實質倫理學》，頁 375. "Philosophisch im echten Sinne verdient eine Ethik erst da zu heißen,..." .

<sup>366</sup> Vgl. GW 2, S. 548. "..., noch ein *eigentümliches Selbstsein* über dieses Ganze hinaus ragen (desgleichen Selbstwert, Selbstunwert), in dem er sich (deskriptiv gesagt) *einsam* weiß." .

稱作“私密人格”，並且我把它明確地從自身體驗的所有那些形式的體驗內涵中分割出來。」<sup>367</sup>私密人格與社會人格是密切地相互關聯，而二者皆為總體人格的應用，但家庭和婚姻亦能呈現一般人的私密人格特質。<sup>368</sup>之外，私密人格亦表現在宗教信仰的「啓示」之意義上；關於此，謝勒說：「唯有一個共同體關係不會被孤獨所排除：這便是與“上帝”的關係，上帝按其觀念既非個別人格，也非總體人格，並且在個別人格與總體人格之中本身還是凝聚的。」<sup>369</sup>其實，在上帝之中並且唯有在其中，私密人格才知道自己既受到審判、也受到保護，<sup>370</sup>所以這樣的本質啓示必然要透過個別人格和總體人格的凝聚作用來進行。

無論個別之人格、或總體人格皆為有限的人格，<sup>371</sup>而這正是謝勒尋求救贖的對象，因為這不僅是有限人格之本質的悲劇、同時也是倫理之本質的不完美。<sup>372</sup>基於這樣的理由，謝勒在價值人格（Wertperson）之類型的發展上卻採用「榜樣」（Vorbild）的觀念，而最高的「神聖」榜樣是使有限人格能分享這無限人格之神的本質善，同時謝勒也將「價值人格的類型」與「價值階層秩序」置於相互對應的關係；因此，我們知道他的客觀價值論的內涵不僅體現在價值階層秩序為「多」的意義上，同時在其價值人格上亦呈現類型為「多」的現象，這是謝勒之人格主義的一大特色。為了更具體地說明上述提出的見解，本章於此分為二小節來詳細探討。即：作為倫理發展的人格類型、及作為倫理思想起源的榜樣意義。底下，我們分述之：

---

<sup>367</sup> GW 2, S. 548。《謝勒：實質倫理學》，頁 685。

<sup>368</sup> Vgl. GW 2, S. 549。 “...; und dasselbe gilt für eine Familie, eine Ehe usw.”。

<sup>369</sup> GW 2, S. 550。《謝勒：實質倫理學》，頁 687。

<sup>370</sup> Vgl. GW 2, S. 550。 “In Gott und in ihm allein mag sich daher die intime Person noch ebensowohl gerichtet als geborgen wissen.”。

<sup>371</sup> Vgl. GW 2, S. 575。 “...; daß eine einzige endliche Person ( Einzel- oder Gesamtperson ) .... ”。

<sup>372</sup> Vgl. GW 2, S. 575。 “...; insbesondere soweit er eine Vielheit von Wertpersontypen in sich schließt, beruht nun eine Erscheinung, die ich die *Wesenstragik alles endlichen Personseins* und seine ( wesenhafte ) sittliche *Unvollkommenheit* nennen möchte.”。

## 第一節 作為倫理發展的人格類型

對謝勒而言，人格是人類於歷史發展中的某個階段才出現的倫理概念，但這並不意味著在此階段上每個人皆具人格存有的特徵，至少他排除「瘋狂心智」（Wahnsinn）者具有人格存有的可能。<sup>373</sup>不過，人格在作為倫理精神發展的過程中，它會遭遇到怎樣的現實問題呢？對此問題，謝勒在探討個別人格與總體人格之關係的論述中，他已為人格類型提供思考的線索，他說：「因此，社群和歷史是在心理、生理上的無分別概念。」<sup>374</sup>在此，共同體意味著社群單位的內涵，它呈現歷史之倫理思想的當代活動；因此，就歷史的境域而言，其存在著人格與個體（Individuum）的問題，且一旦以心理因果的視域來看待人的話，那麼人這個個體就成了個體之物。對此，謝勒說：「因此，一個純粹的心理體驗所具有原發的規定性僅僅—不依賴於所有這些可能的問題：它是在何時發生的，以及在誰的身體中存在著對它的感知的某種類型的相關項—在於，它是這個或那個個體自我的體驗。」<sup>375</sup>由此可知，以原發作為純粹之心理的體驗，人能避免自身淪為時空對象的個體物、並突顯「感知世界」中自我經驗的體驗活動。最終，他能在感知所及的整體中敞開一個身、心是無分別的人格世界。

至於，謝勒之「身、心是無分別」的人格世界，其如何在歷史的倫理發展中進行「你—我相互體驗」之本質的給予性？對此，謝勒在《同情之本質與形式》（Wesen und Formen der Sympathie）書中說：

---

<sup>373</sup> Vgl. GW 2, S. 470. “Vollständigkeit z. B. im Gegensatz zum Wahnsinn ist eine erste Bedingung.”

<sup>374</sup> GW 2, S. 510. 《謝勒：實質倫理學》，頁 635。 “Gemeinschaft und Geschichte sind mithin psychophysisch indifferent Begriffe.”

<sup>375</sup> GW 2, S. 421. 《謝勒：實質倫理學》，頁 519。

這“給予性”的階段是基於逐漸地、始終處於特定給予之敞開的共同出發點，即對於“我們自身”及“他人”之能如此地給出實質的體驗；…，關於這體驗，其決不立即地作為“陌生的”（fremde）指出，然後在將它安放在他人之身體的現象中；而是首先要進入“你—我是無分別”之體驗流的內在觀點，而真實的自身和他人是處於無區分、並相互包含的狀態。<sup>376</sup>

謝勒之「你—我是無分別」的觀念，在某程度是類似傳統之「互為主體性」的涵意；但，他正好透過這用詞以解決傳統之「互為主體性」中隱含的主體問題，因為主體對應著客體；如果把他人視為客體，那麼他人就像個無從理解的「物自身」（Ding an sich），同時也是個個體之物。然而，謝勒之以人格作為倫理價值的形上思想，人是作為精神的存有者，而在人格世界的敞開中，「你—我」之真實的自身是無所區分的，且彼此之精神的現實性是相互滲透和包含的。

其次，就社群單位的意義而言，人就處於共同體之中，也就是說，人作為共同體的成員其實是「先於」具自主、獨立的人格存有。據某些學者的研究，人格之幼芽被設想存在於人之尚未發展的階段，例如小孩、及弱智者。<sup>377</sup>因此，人在還未具總體人格之特質時，他事實上已扮演著共同體之成員的角色，尤其人在家庭、或家族上的地位。有鑑於此，謝勒認為人在共同體中之行動的體驗活動中，夾雜著歷史和社群單位的雙重意涵，他說：「在共同體一般的可能事實性方面是顯現在作為內陌生感知（inner Fremdwahrnehmung）的基本行為的追復體驗和共同體驗、追復感受和相互一同感受（Miteinandererfühlen）。」<sup>378</sup>其實，人作為總體人格的成員其在「追復體驗」及「追復相互感受」（Nacheinanderfühlen）已揭示出歷史中倫理發展的意義，即共同體的追復相互感受，可以是習俗、禮儀等

---

<sup>376</sup> GW 7, S. 240。

<sup>377</sup> Vgl. GW 2, S. 470。 “... den Begriff erweitern und Keime (gleichsam) des Personseins schon auf unentwickelten Stufen menschlichen Seins annehmen (z. B. bei Kinder, Schwachsinnigen usw.),...”。

<sup>378</sup> GW 2, S. 509。《謝勒：實質倫理學》，頁 633。

生活價值，同時也可以是家族、民族、國家及文化等歷史之精神的價值。

最後，謝勒將「私密人格」與「社群人格」區分開來。謝勒認為「社群人格」是某個成員人格一般的承載者，且能以某種方式與其他成員一同給出某種觀看中進行的體驗形式。<sup>379</sup>其實，謝勒認為：「每一有限完善的人格都具有一個私密區域和一個社群區域。縱使是總體人格也會具有這兩區域。」<sup>380</sup>而私密人格的產生是因為在社群領域出現一個「孤獨」(Einsamkeit)的範疇，它表達著有限人格之間所顯示出一個不可揚棄、否定類的本質關聯。<sup>381</sup>不過，私密人格的存在意義為何？這可能像西方學者庫賀爾(Koehle, Eckhard Joseph)所言：「僅在上帝及自身之中，私密人格才可能感覺自身是完全地被理解，也於無外在情感“闖入”的情況下、以確認自身最內在的價值。」<sup>382</sup>對此種說法，相信每個人或多或少都能感同身受，尤其今日社會學家特別強調人是處於公共領域和私有領域之區隔的見解上，謝勒的看法更有獨到之處。

依照以上的種種論述，筆者將本章節細分為三小節詳加說明；我們區分為：(一)人格概念的現實意義；(二)個別人格與總體人格；(三)私密人格與社會人格。底下，我們分述之：

## 一、人格概念的現實意義

謝勒之人格概念為何具有存有論的意涵？它不僅值得我們深思，同時也要能提出對其意義的說明。謝勒之人格概念的使用，它始終是存有的意義，因為人格

---

<sup>379</sup> Vgl. GW 2, S. 548。

<sup>380</sup> GW 2, S. 549。《謝勒：實質倫理學》，頁 685。

<sup>381</sup> Vgl. GW 2, S. 549。 “So steht sie innerhalb des Gesamtreiches endlicher Personen gleichsam in absoluter *Einsamkeit* – eine Kategorie, die also ein *unaufhebbares* Wesensverhältnis negativer Art zwischen endlichen Personen ausdrückt.”。

<sup>382</sup> Eckhard Joseph Koehle, *Personality* (by Catholic protectory press In U. S. A/ Arlington, N. J./1941), p. 143。

存有的意義是使對象本質以存有敞開的方式給了出來，它並不是根據認知的模式來進行；例如謝勒說：

如果我們以理解的方式所朝向的一個人對我們說：“今天天氣好”，那麼我首先不會例如判斷說，“X先生說天氣好”或“X體驗到這樣一個判斷過程，它朝向好天氣的實事狀態”，相反，他的話只是一個讓我的意向指向好天氣（作為實事狀態）的誘因，而我僅僅是有可能去糾正他對現實的主張。這完全不同於在那些對我來說不是“有意義地”被給予的東西那裡的情況！在這裡我首先會說，“X說天氣好”，“X判斷天氣好”，“現在他又說這個，現在又說那個”；而我把這個在他之中的過程帶入到與其他的心理過程和周圍世界的一個因果聯繫之中。<sup>383</sup>

就上述所言，如果我們不將「今天天氣好」視為是認知的判斷、或視為是相對於我的另一主體的意識活動，那麼就可能在「今天天氣好」之敘述的實際狀況中與他人進行「經驗體驗」的本質直覺之意向活動；因為在「你—我是無分別」之「去主體」的行動體驗過程中，什麼才是天氣「好」的意義會在行動體驗中不斷地給出本質來，所以不僅我有可能去糾正他人對現實的主張，同時他人亦可能對我的理解有所回應。因此，這過程並非是以意識獨白的方式進行著，而是處在一種「你—我是無分別」的相互境域中，其中對天氣「好」的意義會提升到另一更豐富境域的充實。之外，以認知模式從事的判斷，終究是隔絕現實之情境的考量，而純然落入語言邏輯的心理表達。事實上，以認知方式對事件作出判斷，這往往是主體獨斷的表徵，而在隔絕現狀之理解的同時，也隔絕了一切來自「經驗體驗」中事件給出意義充實的可能。因此，謝勒之現象學的經驗正排除一切源自內在知覺之因果關聯的判斷活動。

---

<sup>383</sup> GW 2, S. 471。《謝勒：實質倫理學》，頁 582。

從上述的說明，我們已了解到人格概念是排除認知、心理聯結、甚至邏輯判斷等知識論主觀的意涵。不過，當人格的存有為所有本質不同行為的奠基時，<sup>384</sup>這意味著人格存有是無法獨立於生活之具體情況的考量，因而人格之現實意義就成了另一思索的問題。對此，人格概念要面對著如何與他人產生直接關聯的問題；也就是說，在怎樣的條件下，人才具有真正人格的特徵呢？首先，健全心智（Vollsinigkeit）是謝勒之人格的首要條件，<sup>385</sup>也就是說，人格在此條件下，我們才不會以「因果」的說明嘗試以取代「現象學」的理解，<sup>386</sup>才不會將「意義聯繫」變成了「因果聯繫」、也才能避免人格的行為中心變成了一個對象化的身體性和自我性；<sup>387</sup>相對地，「瘋狂心智」意味著我們處在「你—我是無分別」之「追復進行」（nachvollziehen）的崩潰。對此，謝勒舉出一個具代表性的例子，他說：

我們設想一下：某人在敘述一個奇特的、天方夜譚般的故事、一個我們覺得“難以理解”的故事。我們正處在“理解”的觀點中。但這時有人悄悄對我們說：“這個人瘋了”。我們的觀點便立刻改變。先前被給予的精神中心，即我們在追復體驗他的行為的精神中心被一個空乏的位置取而代之；唯有他的身體中心和生活中心以及他的自我性還處在直覺的被給予性中。在他的生命表露中，我們現在不再看到指向意義的意向結果，相反，給予我們的是表達運動及其他的運動，我們試圖在它們後面尋找出作為原因的心理過程。<sup>388</sup>

就上述的例子而言，人對事物的理解立場是一種人格精神中心的反映。我們經常習慣將外在的行為簡化為心理的因果活動、甚至採用一種標籤化的立場作為

<sup>384</sup> Vgl. GW 2, S. 383. “Das Sein der Person 〈fundiert〉 alle wesenhaft verschiedenen Akte.”

<sup>385</sup> Vgl. GW 2, S. 470. “Vollsinigkeit z.B. im Gegensatz zum Wahnsinn ist eine erste Bedingung”

<sup>386</sup> Vgl. GW 2, S. 470. “Phänomenale Vollsinigkeit ist aber da gegeben, wo wir die Lebensäußerungen eines Menschen ohne weiteres zu 〈verstehen〉 suchen. Im Unterschiede davon, daß wir sie uns 〈kausal〉 zu erklären suchen.”

<sup>387</sup> Vgl. GW 2, S. 471.

<sup>388</sup> GW 2, S. 470-1. 《謝勒：實質倫理學》，頁 581-2。



看待生命價值的模式；然而，在缺乏意義探索的活動前提，我們如何提升倫理精神發展的境域？謝勒以說故事的例子來反映人類由古以來的心理疾病，但這不可視之為「人格疾病」，因為「疾病」無法作為人格的謂詞（Prädikat）。<sup>389</sup>

其次，「成年」（Mündigkeit）是個人之人格現實的特徵；但怎樣的人格表現才是成年人的特徵？這是以法定年齡為界定、或依照當事者之特定的言行舉止為標準呢？對謝勒而言，所謂「成年人」是要兼具內、外在言行舉止的考察，尤其在與他人共同採行（Mitvollziehen）某些經驗體驗的意向活動上，能明顯地呈現自己的意願；換言之，他所意願的活動是基於父母、教育者、或環境之中某個人所意願的，那他就不具成年人的特徵。<sup>390</sup>不過，以個人之意願作為成年特徵的顯示，這似乎僅是一種限制性的說明；至於，成年人的基本現象特徵如何，這顯然有必要加以說明。對此，謝勒說：

成年的基本現象就在於：能夠體驗到一個在對每一個體驗本身之中已經被給予的（即不是在其中內容中才建立起來的）對一個本己的和異己的行為、意欲、感受及思維等等差異性的明察；並且—這是關鍵所在—這種明察並不必須去觀看（Hinblick）：這個行為體驗究竟是通過一個異己身體、還是通過本己的身體而向外部宣示的。<sup>391</sup>

依照謝勒的說法，成年人在對自身經驗之體驗的活動中，發現自身與他人對經驗之感受、意欲、及思維存在著差異性；但，只要他能原發地理解他周遭世界之意向的體驗活動，他就具成年人的特徵；<sup>392</sup>因此，在相互體驗中共同執行、在

---

<sup>389</sup> Vgl. GW 2, S. 479。

<sup>390</sup> Vgl. GW 2, S. 472。 “Der Mensch ist unmündig,...;solange er will, was Eltern und Erzieher oder irgendeiner der Umgebung wollen, ohne dabei im Wollen des bestimmten Inhalts schon den Willen als den eines anderen oder einer von ihm selbst *verschiedenen* Person zu erkennen.”。

<sup>391</sup> GW 2, S. 471-2。《謝勒：實質倫理學》，頁 583。

<sup>392</sup> Vgl. GW 2, S. 472。

感染 (Ansteckung) 的形式中「一起做」(Mittun)，<sup>393</sup>這正是在一個「你—我是無分別」的人格精神中心裡進行相互地體驗，而透過體驗之直覺給予自身的行為、意欲等等差異性的明察，正是成年人之身體自主性的體現。

因此，謝勒之作爲倫理發展的人格現實意義，其除了排除個體受制他人指導、或暗示等被動的意願態度外，他還強調主動、自主的人格現實特性，其中包括「身體自主性」的主張、<sup>394</sup>真正之人格行動的負責任、<sup>395</sup>以及人格自由等課題；也就是說，謝勒之人格現實性的見解已超越純粹理論的探討，並能切合人之生活的現狀來考量，尤其在社群單位中所呈現的諸多人格類型，它們在探索上不能偏離人格之現實意義的前提內涵。基於如此的認識，底下我們針對不同人格類型、及其關係加以論述。

## 二、 個別人格與總體人格

在還未探討個別人格與總體人格二者關係之前，我們首先要了解謝勒是如何界定它們的意義。關於「個別人格」(Einzelperson)就是指具體的個體在活生生的行動中呈現的人格，而這裡的「個別」是相對於「總體」而言；因此，謝勒之總體人格的主張已進入社會倫理學的課題，即是在總體人格的現實意義下以「凝聚原則」的方式探討倫理價值的問題；對此，我們引用謝勒相關的說法，他說：「誰愛著，誰就不僅實現著一個自在的肯定價值本身，而且在同等之條件下 (ceteris paribus)，在他的對方 (Gegenüber) 的身上實現著一種這樣的行為價值。即便是回愛也作為愛而承載著愛的肯定的行動價值。」<sup>396</sup>根據謝勒之見解，

---

<sup>393</sup> Vgl. GW 2, S. 472。

<sup>394</sup> Vgl. GW 2, S. 472。 “Erst, wer den ihm in äußerer und inner Wahrnehmung identifizierbaren Leib noch durch das Band (mein Leib) zu sich (gehörig) erlebt”。

<sup>395</sup> Vgl. GW 2, S. 479。 “Dagegen bleibt er verantwortlich für alle seine wahrhaft persönlichen Akte.”。

<sup>396</sup> GW 2, S. 525。《謝勒：實質倫理學》，頁 655。

無論行動和「回應行動」、愛和「回愛」等等皆處在等同的條件下，也是以共同負責任的方式一起承擔，並使自身在行動中獲得價值的肯定。更有甚者，這已將人格之現實意義所揭示的「共同實踐」和「一起做」推向一個社群之原初體驗活動的現實狀態，即以總體人格作為行動與「回應行動」的承載者。因此，謝勒之總體人格是如此地定義：「在這無法終結的相互一同體驗(Miteinander-erleben)之總體性中的多重之親歷-生活(Er-leben)的中心—只有這些相關的中心完全滿足以前被給予的對人格的定義—這是我們稱之為總體人格的東西。」<sup>397</sup>這裡，謝勒指出「無法終結的相互體驗」其說明一種基於行動體驗的人格世界是會不斷地給出新的意義。如此的體驗並非奠基於因果法則的機械作用，而是於經驗之體驗、或在多重之親身體驗的人格中心，並隨著體驗的活動而產生體驗內容之再創發理解的可能發展。

至於，個別人格是隸屬於總體人格、或者它是獨立於總體人格呢？事實上，這裡的「總體人格」並非是由諸多「個別人格」組合而成的；對此，謝勒說：

所以個別人格和總體人格在每一個可能的具體有限人格之內在相互之間是可聯繫的，而它們的相互關係則是可體驗的。故而，即便是各個總體人格及其世界也不是各個總體人格甚或個別人格所進行的某種“綜合”的結果，相反，它就被體驗到的實在。<sup>398</sup>

根據謝勒之上述的說法，個別人格與總體人格在倫理發展的意義上是相互獨立的，後者既不是經由前者組合、或綜合而來的，而一切體驗到的實在也不是構成物，而是作為構成物之建構的起點；<sup>399</sup>不過，以總體人格作為構成物之建構起

<sup>397</sup> GW 2, S. 510。《謝勒：實質倫理學》，頁 635。

<sup>398</sup> GW 2, S. 512。《謝勒：實質倫理學》，頁 637。

<sup>399</sup> Vgl. GW 2, S. 512。 “ ...; sie ist ebensowenig Ergebnis bloßer Wechselwirkung der Einzelpersonen oder ( subjektiv und für die Erkenntnis ) Ergebnis einer Synthesis willkürlichen

點的意義為何？這裡之建構物的建構可能涉及「關於…的意識」<sup>400</sup>（Bewußtsein – von），因此一旦有人這樣問：總體人格的「關於…的意識」是否能與個別之人格的「關於…的意識」獨立地區分開來？對此，謝勒認為二者可獨立地區別出來；<sup>401</sup>不過，對於其中的關係，謝勒則又深入地說：

但由於總體人格是在各個人格的相互一同體驗中構造起自身，並且作為人格而在這種相互一同體驗中構成體驗的具體的行為中心，所以它的關於一意識始終一同被包含在一個作為行為方向的總全的（total）、有限的人格意識中，因此絕不是一個以某種方式超越出它的東西。<sup>402</sup>

根據上述的說明，謝勒認為「關於…的意識」是始終處在人格作為具體行動的中心，即一種來自人格世界之「相互一同體驗」過程中所引起的作用，所以我們不能將謝勒之「關於…的意識」的意義等同、或類比於胡賽爾之「互為主體性」上的意識建構活動，<sup>403</sup>因為謝勒之人格世界正要透過「身、心是無分別」的形上思想以克服傳統觀念論的迷失。至於，謝勒之「關於…的意識」其是否會對人格作為社群構造之起點的行為造成影響？底下，我們根據謝勒的看法進一步加以澄清。

在說明上述問題之前，我們先來探討謝勒如何看待下列的問題，即在總體人格之中，我們的精神如何借助先天性而迫使我們超越每一個被給予、實際的和世俗之共同體呢？<sup>404</sup>針對這問題，謝勒以本質的「先天性」（Apriorität）作為社群之

---

Zusammenfassens. Sie ist erlebt Realität, nicht ein Konstruktionsgebilde, wohl aber Ansatzpunkt zu Konstruktionsgebilden aller Art.”。

<sup>400</sup> 「關於…的意識」的說法呈現一種自我經驗之體驗的內涵。

<sup>401</sup> Vgl. GW 2, S. 512。

<sup>402</sup> GW 2, S. 512。《謝勒：實質倫理學》，頁 638。

<sup>403</sup> Paul Ricoeur, Husserl An Analysis of His Phenomenology, Trans by Edward G. Ballard and Lester E. Embree (Northwestern University Press, Evanston, 1967), p. 116。 “The whole Fifth Meditation… between the two requirements of constituting the Other in me and constituting him as Other.”。

<sup>404</sup> Vgl. GW 2, S. 511。 “All dies sind streng apriorische Sätze, die uns eben vermöge ihrer Apriorität

精神發展的先天定律來說明；對此，他說：「每一被給予之社群單位的本質也都在於：它是一個包含著它的社群單位的成員，而在每一種被給予的總體人格的本質都在於：它同時也是包含著它的總體人格的成員。」<sup>405</sup>根據謝勒之本質先天性的說法，每一社群單位的成員分享著社群之總體人格的本質。相對地，在總體人格中亦顯示出包含著其成員的社群本質；也就是說，社群作為人格之構造物，其本質即顯示在總體人格及成員之中。依照如此的思考脈絡，我們在此引用謝勒提出魯賓遜（Robinson）的例子，其中意義在於探討，人於遠離人群、其是否仍具有總體人格的社群本質呢？對此，謝勒如此地說：

因此，即使是一個臆測出來的認識論的魯賓遜，他會在對某些共同構造出一個人格一般的行為種類的那些缺乏充實的行為之體驗中共同體驗到他的這種在一個社群單位中的成員狀態。因為這些行為種類並非是在其偶然客體或經驗共同物的基礎上、而是按其意向本質便已經是實際的行為，恰恰是社群行為、即只能在一個可能的共同體中得到“充實”的行為。<sup>406</sup>

因此，依照謝勒的說法，魯賓遜並不因為離群索居的關係，所以他就不會構造出一個隸屬社群之成員的狀態。因為對謝勒而言，人格是作為社群單位建構的起點；這裡的建構並不是基於偶然之對象、或經驗共同體的理由，而是源自於本質的先天性。不過，謝勒的先天性既不是形式的、也不是理性的，而是涉及在人格世界中以立即之直覺到達自身給予性而顯示本質的行動體驗過程。<sup>407</sup>因此，謝勒認為「關於…的意識」不會對人格作為社群構造之起點的行為造成影響，對此他認為：「至於這種超越的行為是否會在一個實際的經驗中得到“充實”，這對

---

auch zwingen, jede gegebene, faktische und irdische Gemeinschaft im Geiste zu transzendieren,…”。

<sup>405</sup> GW 2, S. 510-1。《謝勒：實質倫理學》，頁 635。

<sup>406</sup> GW 2, S. 511。《謝勒：實質倫理學》，頁。

<sup>407</sup> Vgl. GW 2, S. 67。 “durch den Gehalt einer unmittelbaren Anschauung zur Selbstgegebenheit kommen.”。

這個“關於…的意識”（Bewußtsein von）的意義和本質是無關緊要的。」<sup>408</sup>

由此可知，謝勒之所謂「精神超越」的意義是以總體人格作為實際經驗之體驗過程中，不斷透過本質和意義之充實而使社群單位及於一種無阻礙的現實狀態。

基於上述的說明，我們知道個別人格與總體人格二者是始終相互依存的。不過，以總體人格作為社群單位之現實精神發展來探討，其涉及的層面就較為廣泛多了；對此，謝勒說：「還有一個完全另類的基本關係存在於教會與文化單位的精神總體人格之間。」<sup>409</sup>然而，對謝勒而言，他所謂的總體人格可分為二類：前者，與文化精神價值相符的文化總體人格，它事實上可以是民族國家和文化圈；後者，與神聖之物的價值相符合的是教會的總體人格。<sup>410</sup>唯有這二類總體人格才能稱之為純粹精神的總體人格。<sup>411</sup>至於，單就國家而言，謝勒認為它不是一個純粹精神的總體人格，而僅被看待為最高之精神總體意欲（Gesamtwillen）的中心、甚至是包括眾多之自然生命共同體的統治意欲的中心，因此它並不是個具體、及完整的人格。<sup>412</sup>如此說來，國家在整個文化的現實發展上處在一個精神不完整的狀態。因為國家作為生命共同體之統治意欲的中心，它所指向的價值包括法律秩序、控制自然之生命共同體和生活物資生產（Lebensgüterproduktion）的內、外在增長、以及維持和促進共同體之內、外部的總體福利。<sup>413</sup>在國家所呈現的三種價值類型中，謝勒認為只有法律秩序具有純粹的精神本性，而其餘二種則是生命的質性。<sup>414</sup>不過，國家作為生命本性（後二者）之精神的意欲主體、其在追求總體

---

<sup>408</sup> GW 2, S. 511。《謝勒：實質倫理學》，頁 636。

<sup>409</sup> GW 2, S. 537。《謝勒：實質倫理學》，頁 671。

<sup>410</sup> Vgl. GW 2, S. 533。 “...; zunächst zwei verschiedene Arten von Gesamtpersonen: den ersteren die *Kulturgesamtperson*, die de factor Nation und *Kulturkreis* sein kann, dem letzteren die *Gesamtperson der Kirche*.”。

<sup>411</sup> Vgl. GW 2, S. 533。 “Nur diese beiden Arten von Gesamtpersonen dürfen *reine* geistige Gesamtpersonen heißen.”。

<sup>412</sup> Vgl. GW 2, S. 533。

<sup>413</sup> Vgl. GW 2, S. 533-4。

<sup>414</sup> Vgl. GW 2, S. 534。 “Unter den Wertarten, auf die sich diese drei Güterarten zurückführen lassen: *Rechtswert*, *Machtswert* und *Wohlfahrtswert*, sind nur die *Rechtswert rein* geistiger Natur, die zwei übrigen Grundwert aber vitaler Natur.”。

人格之精神完善的倫理根基為何？對此，謝勒說：

但它在完成所有這些屬於它的基本任務時所依據的倫理卻並非原始地產生於它本身之中，而是產生於那些位於它之後並在某種意義上位於它之上的精神總體人格之中，直接地是產生於位於它之後的、它所從屬的（民族）國家或文化圈的文化人格性之中，間接地是產生於宗教教會單位的總體人格之中。<sup>415</sup>

根據謝勒的見解，國家這個社群單位在尋求自身之任務的完成，它無法以完整的總體人格作為諸多價值的承載者，而在倫理精神的直接面向上必須與文化人格關連；至於在間接的面向上，它則必須參與教會的總體人格。然而，國家這個社群單位要在怎樣的情況下才會出現完善的精神總體人格？對此，謝勒認為：「唯有當民族國家（Nation）與國家（Staat）達成一致，以致於民族國家就是那個國家（而不是像在國家民族中的民族國家那樣）提供本質統一和界定的東西，這時才會躍出一個完善的精神總體人格的觀念——民族國家的觀念。」<sup>416</sup>由此可知，謝勒在此以國家的共同體展開了總體人格救贖的實例，其中「民族國家」既是超民族的、同時也內在於民族；同樣地，「民族國家」既是超國家的、同時也是內在於國家的。<sup>417</sup>謝勒之文化總體人格除了保留精神發展過程中的倫理凝聚原則，同時其也在本質之先天性的意義下，透過遵循特別之普遍有效的價值法則、及涉及文化人格之個別有效性的價值理想而呈現出總體人格之個別的獨特形式，即在價值階層上體現出「增長」（Wachstum）與「衰退」（Niedergang）的形式。

根據上述所言，國家在尋求完成自身之任務時，其所根據的倫理精神在直接

---

<sup>415</sup> GW 2, S. 534。《謝勒：實質倫理學》，頁 667。

<sup>416</sup> GW 2, S. 534。《謝勒：實質倫理學》，頁 667。

<sup>417</sup> Vgl. GW 2, S. 544。 “... , prinzipiell überstaatlich und staatlich immanent die Nation gegenüber dem Staat;...”。

上根據文化人格，而在間接上卻涉及教會的總體人格。不過，謝勒指出的教會總體人格的意義為何？他說：

教會作為純粹的完善總體人格—所有有限人格的救贖都在教會中凝聚—與空間的完全特有的關係在於，它的有效活動空間既是超空間的，又是內空間的；之所以是超空間的，乃是因為它在所有有限人格中也一同包含了那些（在可能情況下的）非人（Nichtmenschen）階層（天使的觀念）以及逝者的人格，並且將它們與所有活著的內空間有限人格一起總合為一個凝聚的統一。<sup>418</sup>

我們從上述所言得知，謝勒之教會的總體人格已揭示無限人格的內涵，因為無論生命共同體、國家、民族及民族國家等等，這些在本質上都無法存在於超空間的狀態。因此，謝勒之宗教的價值、或規定著教會意識的宗教總體價值並不源自於文化價值、或文化的總體價值。<sup>419</sup>然而，總體人格作為精神之現實的發展，其在倫理凝聚原則的意義下呈現價值和非價值，但這裡的價值和非價值是不同於成員之「總和」（Summe）的價值。因此，謝勒如此地說：「國家按其本性則比那些與它統治意欲的區域相應的生命共同體要更為持續，文化圈和民族國家比國家更為持續，但教會則比民族國家和文化圈更為持續。」<sup>420</sup>不過，從生命共同體到教會之發展的順序，其中好像存在一種促使倫理精神發展的增長形式，它好像在從較低形式提升到較高之形式的發展中獲得精神價值的保存。<sup>421</sup>之外，謝勒認為：「在這裡獨一無二的教會，不僅它的創建是超時間的並同時是內時間的，而且它的區域也是超時間的並同時是內時間的。」<sup>422</sup>然而，人格一般在宗教之共同

<sup>418</sup> GW 2, S. 545。《謝勒：實質倫理學》頁 681。

<sup>419</sup> Vgl. GW 2, S. 538。

<sup>420</sup> GW 2, S. 547。《謝勒：實質倫理學》，頁 684。

<sup>421</sup> Vgl. GW 2, S. 547。 “... welche die Reihe in der Richtung Lebensgemeinschaft→Kirche zeigt, als würde das Gesamterlebnis der niedrigeren Form in der höheren aufbewahrt und für das Gesamterleben des Personenreiches nach seinem Werte gesichtet.”

<sup>422</sup> GW 2, S. 547。《謝勒：實質倫理學》頁 684。



體，尤其在教會中進行，它在體驗內容上呈現「相對之私密」的極大程度；<sup>423</sup>至於，私密人格的討論，那又是另一個不同的人格類型，我們底下針對私密人格與社會人格之關係做探討。

### 三、 私密人格與社會人格

謝勒的私密人格是指人格無法消溶為社群單位，也不能完全地以總體人格的方式呈現；<sup>424</sup>至於謝勒之私密人格是相對於社會人格所顯現出來，因為前者無法像後者那樣、能與其他的成員作為共同承載者的角色。<sup>425</sup>因此，謝勒之私密人格在某程度上是從總體人格中孤立起來的自身存在體驗、且領會到一己的孤獨，而這樣給出的自身體驗恰是「私密人格」(intime Person)的涵意；<sup>426</sup>不過，謝勒之私密人格的自身體驗是以怎樣的方式來進行呢？在回答這問題之前，我們要先澄清謝勒之人格應用上關於人格之相對和絕對之間的意義為何？對此，他說：

縱使是總體人格也會具有兩個區域。例如一個民族國家如何將自己體驗為一個孤立的構成物，以及它如何將自己體驗為在總體人格王國中的單純成員，…。有效的僅僅是：雖然這個在自身體驗活動中的本質區別不是相對的，但它對於那些本身已經是總體人格而言的實際運用卻是相對的，因為每一總體人格都是它成員的私密人格區域的對立項(Gegenlied)，而且也是一個私密人格的主體。只是對於這個個別人格來說，這個區分才在運用

---

<sup>423</sup>Vgl. GW 2, S. 551-2。

<sup>424</sup> Eckhard Joseph Koehle. Personality (by Catholic protector press In U. S. A/ Arlington, N. J./1941), p. 142. “Scheler observes that the person never dissolves into these social unites. The person never loses himself fully in the collective person.”。

<sup>425</sup> Vgl. GW 2, S. 548. “…, nenne ich die *intime Person* und scheid sie ausdrücklichen vom Erlebnisgehalte aller Formen des Selbsterlebens, die im ausdrücklichen oder doch irgendwie mitgegebenem Hinblick auf das bloße Trägersein irgendeiner Gliedpersönlichkeit überhaupt erfolgen, d.h. der *sozialen Person*.”。

<sup>426</sup> Eckhard Joseph Koehle. Personality (by Catholic protector press In U. S. A/ Arlington, N. J./1941), p. 142。

中也是一個絕對的區分；它的私密人格並不重又是一個個別人格的對立項，而是全然的私密人格。<sup>427</sup>

對謝勒而言，他所謂絕對之私密人格，在於它無法成爲個別之人格的「對立項」；也就是說，它即使透過總體人格的媒介、也無法參與其他人格的社會連結。因此，絕對之私密人格在有限之人格的總體領域中佔有絕對孤獨的地位。<sup>428</sup>然而，絕對之私密的人格作爲一個範疇，它是以否定的方式位於有限人格之中而具有無法揚棄的本質關係；同時，它可能從個別之人格、甚至整個時代之興趣（Interesse）及關注的事物中遁逃開來。<sup>429</sup>因此，私密人格的體驗領域必然是「存在的」（vorhanden）、且始終在不同的程度中共同體驗；<sup>430</sup>如此說來，作爲私密人格之現存在的孤獨（Einsamkeit）領域是否能在歷史的遷移中消弭於無形？對此，謝勒說：「因此，要是以爲孤獨的區域可以通過可能的歷史變化而在社群關係中完全被耗盡且被消除掉，那麼這種想法是背謬的。」<sup>431</sup>因爲期盼孤獨領域具有一個歸屬於社會人格之本質的範疇，這是件不可能的事。<sup>432</sup>

根據上述所言，如果謝勒之私密人格是處於無法理解的現存在之中，那麼私密人格又如何能在歷史倫理精神的發展上起現實應用的意義呢？對此，謝勒之「此在形式」（Daseinsform）意義恰關聯到神之倫理聯結的發展，他說：

只能對這種體驗內涵進行大幅度的推延，這種體驗內涵在社群構成的一個特定階段的典型個別人格中可以說佔據了人格的此在形式。唯有一個共同

<sup>427</sup> GW 2, S. 549。《謝勒：實質倫理學》頁 686。

<sup>428</sup> Vgl. GW 2, S. 549。 “Nur die absolut intime Person ist es,... So steht sie innerhalb des Gesamtreiches endlicher Personen gleichsam in absoluter *Einsamkeit* – eine Kategorie,...”。

<sup>429</sup> Vgl. GW 2, S. 549。 “..., die also ein *unaufhebbares* Wesensverhältnis negativer Art zwischen endlichen Personen ausdrückt....; sie kann für Interesse und Aufmerksamkeit Einzelner wie ganzer Zeiten entschwinden.”。

<sup>430</sup> Vgl. GW 2, S. 549。

<sup>431</sup> GW 2, S. 549-50。《謝勒：實質倫理學》頁 686。

<sup>432</sup> Vgl. GW 2, S. 550。 “Da sie eine soziale *Wesenskategorie* ist, ist solches ganz ausgeschlossen.”。

體關係不會被孤獨所排除：這便是與上帝的關係，上帝按其觀念既非個別人格，也非總體人格，並且在個別人格和總體人格之中本身還是凝聚的。

433

依照上述之「體驗內涵的推延」一詞，它正說明處於孤獨領域的私密人格在生命之意義的理解上並非全然封閉的，因為私密人格與社會人格的差異，並不在於行動體驗之本質敞開的不同，而是表現在現實之應用層面的區別。<sup>434</sup>因此，處在神之中的私密人格能知道自身受到的「審判」(gerichtet)與受到的「保護」(geborgen)<sup>435</sup>；然而，謝勒說：「它若不同時（至少“在上帝”中）直接地知覺到它與總體人格一般並首先是與教會的凝聚性，它仍然無力做到這一點；而倘若缺少了這種確定性，那麼這裡所涉及的就不是上帝，而只是一個最高生物的欺瞞對象，即一個虛假上帝。」<sup>436</sup>由此可知，私密人格與神之關聯的過程中必須透過教會之總體人格作為間接的媒介；如此結果，絕對之私密人格的「此在形式」才能在社會形式的發展中起精神發展的作用。

此外，關於相對之私密的總體人格其與神的關係為何？謝勒說：「對於那些相對私密的總體人格（除了教會之外）來說，在它們與上帝觀念的關係中存在著一個相似的本質關係。文化圈和（民族）國家在其存在區域和價值區域中並不僅僅具有一個通過教會來中介的與上帝的關係，而且也具有與上帝的直接關係。」<sup>437</sup>至此，我們在私密人格的意義中、清楚地了解到關於相對和絕對之間的差別所在。不過，相對的私密人格除了在倫理價值的救贖意義上扮演重要的角色外，<sup>438</sup>關於這些色彩和這些非教會的私密總體人格與上帝性的直接關係中的任何一個

<sup>433</sup> GW 2, S. 550。《謝勒：實質倫理學》頁 687。

<sup>434</sup> Vgl. GW 2, S. 549。

<sup>435</sup> Vgl. GW 2, S. 550。 “In Gott und in ihm allein mag sich daher die intime Person noch ebensowohl gerichtet als geborgen wissen.”。

<sup>436</sup> GW 2, S. 550。《謝勒：實質倫理學》頁 687。

<sup>437</sup> GW 2, S. 550。《謝勒：實質倫理學》頁 687-8。

<sup>438</sup> 相對私密人格的倫理救贖並非透過教會而與上帝產生關係，它們是與上帝觀念存在著類似的本質。例如上帝可能具有人格的。

都不能與教會的私密總體人格與上帝所具有的關係相違背。<sup>439</sup>

就本質的先天性而言，私密人格與社會人格是構成總體人格之不可分的相互關係，但良知的私密寧靜、私密的幸福、及私密的善良等等是不同於那些職務義務、父親義務等等社會人格的角色意識。<sup>440</sup>在私有之平靜和幸福之中，每個人具有其自身的價值，而這些並不是由社會人格所附加上的；基於如此的理由，凡私有人格與社會人格一致（Harmonie）時，人格作為統一的單位具有正面價值的承載者，而當此二者不一致（Disharmonie）時，人格卻是負面價值的承載者。<sup>441</sup>不過，我們在此要探討私密人格是否能成為倫理價值的承載者？對此，謝勒指出絕對私密的人格對於所有可能他人的認識和他人的價值而言都是超越的。<sup>442</sup>因此，在人類倫理學的歷史發展上企圖奠基於個人對歷史之總體質料、總體意志、或總體的邏各斯(logos)之關係下以探討人的倫理價值，這種衡量必然是錯誤的；<sup>443</sup>之外，要是如柏格森（H. Bergson）以私密人格作為原初之倫理的承載者的話，那我們亦要以同樣的洞察力加以摒棄。<sup>444</sup>既然知道私密人格作為倫理價值的承載者並不具原初的意義，那麼私密人格在倫理價值發展上的地位為何？對此，謝勒說：

有限人格的所有超出倫常他人價值與他人非價值的終極指向都是自身背  
謬的。因為它們必然缺少對他人絕對私密區域的認識，這個絕對私密區域

---

<sup>439</sup> Vgl. GW 2, S. 551. “...daß keine dieser Färbungen und unmittelbaren Bezüge der nicht kirchlichen Gesamtpersonen auf die Gottheit demjenigen widerstreiten darf, ...”。所謂「私密的總體人格」是指教會是一社群之總體人格的呈現，而作為信仰的社群成員其與上帝的關係是以私密的方式來進行。

<sup>440</sup>Vgl. GW 2, S. 556. “Die intime Ruhe des Gewissens, die intime Glückseligkeit, die intime Güte z. B. sind ganz verschieden von dem Bewußtsein, seine Amtspflichten, seine Vaterpflichten usw.”。

<sup>441</sup>Vgl. GW 2, S. 556。

<sup>442</sup>Vgl. GW 2, S. 556。

<sup>443</sup>Vgl. GW 2, S. 556. “Und schon aus diesem einen Grunde muß jede Ethik falsch und irrig sein, die aus dem Verhältnis des Einzelnen zu einer historischen Gesamtgüterwelt oder zu einem Gesamtwillen oder einem Gesamt-logos den sittlichen Wert des Menschen abmessen möchte.”。

<sup>444</sup>Vgl. GW 2, S. 557。

本質上屬於倫常價值的共同承載者。只有社群人格和相對私密人格才可能恰當地受到一種（有可能是）明見的價值把握。<sup>445</sup>

根據謝勒上述的說法，他已明確地指出私密人格不僅無法作為原初之倫理價值的承載者，同時我們也不適合以私密人格作為對他人之道德價值做出評價的原則。因為私密人格除了不同於社會人格之隸屬於社群的共同體驗特性外，我們對他人之絕對的私有人格領域也缺乏認知；因此，謝勒認為對他人之道德評價的存而不論，這才是有限人格之義務所在。不過，我們唯一在私密人格之面向上採取可行做法，即將它與社會人格共同安排在「明見」的價值認知底下，並藉此去了解它與另一原則之間的關係；對此，謝勒說：「這個命題（私密人格的原則）和這個義務的存在完全獨立於另一個命題，這另一個命題並不以明見性為內涵，而只以有限人格通過自己本身的可能認識之適切性為內涵，而且它也對那個相對於其本己私密區域而言的人格是有效的。」<sup>446</sup>由此可知，涉及私密人格的原則和這個義務的存在獨立於另一個的命題，<sup>447</sup>後者是以「適切性」(Adäquation)取代「明見性」(Evidenz)之片面的內容；但，我們進一步要問：是否存在一個同時符應明見性和適切性之內容的人格判斷呢？

在之前我們曾提過，絕對之私密人格與神的關聯必須透過教會作為間接的媒介；之外，相對之私密人格雖與神有直接的關聯、但它在私密人格領域的存有與價值上仍需以教會為媒介。如此說來，教會作為人格之內容判斷上是否既具明見性與適切性呢？對此，謝勒說：「即便是教會對整個人格的判斷也可能在這個意義上僅僅是“有保留的”事實，即：唯有“上帝才一適切而明見地一看入到人心

---

<sup>445</sup> GW 2, S. 557。《謝勒：實質倫理學》頁 696。

<sup>446</sup> GW 2, S. 557。《謝勒：實質倫理學》頁 696。

<sup>447</sup> Vgl. GW 2, S. 557。 “...ist daher eine Pflicht endlicher Personen – so sehr, daß ein Zuwiderhandeln gegen sie allein schon (gleichgültig, ob die Beurteilung positiv oder negativ ausfalle) eine Verletzung der fremden Person und eine böse Handlung einschließt.”。

之中”。」<sup>448</sup>因此，謝勒之神（上帝）可能具人格的說法獲得深入地說明。<sup>449</sup>

根據謝勒的看法，他完全排除私密人格作為道德價值承載者的地位、甚至他認為以私密人格作為道德評價的做法也是值得非議的；這麼一來，我們是否能忽略、甚至摒棄私密人格於倫理發展上的意義呢？對此，謝勒說：

對每一個更廣泛的社群性來說，每一個被包含的社群性都只能在其社群方面、而不能在其私密區域方面被認識，所以那些將人對人所做的倫常判決予以否定的規範化並予以法律懲戒威脅的法律機構，必定具有這樣的特性狀況，即從那些相對於有關共同體而言是外人、但同時卻是全面的共同體成員的人那方面所做的對這個相對私密區域的判斷，也在法律上、而且在不提供關於真與假的證明的情況下受到懲罰。<sup>450</sup>

在上述中，謝勒指出一個涉及法律的社群單位的發展過程中，因為絕對私密人格與倫理價值之間的關係始終曖昧不明，所以產生許多對私密人格理解的怪現象；但，無論私密人格所遭受誤解的理由如何，它最終總是無能抗拒外來的干預，尤其社群的輿論經常以缺乏合法性的片面理由對私密人格進行道德的判斷。然而，對私密人格的道德判斷中是否存在一個客觀的標準呢？對此，謝勒說：「在這裡受到指責的不是判斷的意外錯誤，而是判斷一般（das Urteil überhaupt）。而這之所以僅僅涉及判決，而不涉及肯定的價值判斷，是因為法律的界限在於，它並不須要去實現倫常性（道德性），而只須要使倫常性得以可能。」<sup>451</sup>在此，謝勒認為不應該對私密人格進行一般判斷的道德評價，因為這樣的做法已預設在社群的總體意志中存在著一種關於真、假的判斷標準。但，謝勒認為如此判斷的本身應受譴責，因為我們無法對他人之私密人格進行道德評價、甚至也不存在著

---

<sup>448</sup> GW 2, S. 558。《謝勒：實質倫理學》頁 697。

<sup>449</sup> Vgl. GW 2, S. 389。"Gott z. B. kann Person,..."。

<sup>450</sup> GW 2, S. 558。《謝勒：實質倫理學》頁 697。

<sup>451</sup> GW 2, S. 558。《謝勒：實質倫理學》頁 697。

所謂的客觀判斷標準。

基於上述本節的論述，謝勒之作爲倫理發展的人格類型，無論個別人格、總體人格、私密人格、或社會人格等等，它們在所對應的個人、或社群之應用上雖有不同，但其在本質上是「等同根源」的；這裡的本質根源與我們在介紹人格概念的現實性中關於「人格」的意涵是無差別的。

此外，謝勒之倫理學除了在個別人格和社會人格之外，他亦提出了總體人格及私密人格；同樣地，他除了強調價值階層秩序之外，亦提出價值人格類型爲「多」的榜樣範本，且二者呈現一一對應的關係。因此，對於其中的關係，我們唯有透過謝勒如何以榜樣範本作爲倫理思想之起源的思考，才能更明白他的人格主張和發展意義。下一節，我們將在這樣的面向上著手。

## 第二節 作爲倫理思想起源的榜樣意義

謝勒之「榜樣」(Vorbild)的觀念其如何作爲倫理思想的起源探討呢？他這裡提出的榜樣意義是現實的、或者是理想的？也就是說，榜樣的意義是意指實際的經驗、或是先天之存在應然(Seinsollen)？然而，如果謝勒之榜樣的意義是歸屬於「存在應然」，那麼其與康德之「義務規範」(Pflichtnorm)法則之間的差別爲何？針對後者的問題，謝勒明確地說：「沒有一個義務規範不帶有設定它的人格。沒有一個義務規範的實質合理性(Rechtheit)不帶有設定它的人格的本質善。」<sup>452</sup>由此可知，謝勒認爲人格和人格的「本質善」(Wesensgüte)是比康德之義務規範更具優先的地位。當然，謝勒之人格的本質善是否爲存有論的、甚至其與榜樣之間的關係爲何？對此，我們之後會詳加說明。

---

<sup>452</sup> GW 2, S. 559。《謝勒：實質倫理學》頁 699。

此外，謝勒認為在倫理世界之榜樣的實際作用性（faktische Wirksamkeit）中有關一切變化的原發手段，榜樣當然可以是好的和壞的，高的和低的，而且（狹義上的）榜樣也可能被反像（Gegenbild）取而代之。<sup>453</sup>關於謝勒舉出榜樣之「反像」的具體實例中，如浪漫派之「美的心靈」便是那個被評價和被憎恨為「市憎」（Philister）的 18 世紀市民的反像。<sup>454</sup>據此可知，謝勒之榜樣和反像的差別在於呈現某種倫理意義的對立性存在。當然，其中必存在某一為「好的」、或「高的」。其實，謝勒並沒有特別強調榜樣必然比反像更受肯定。對此，謝勒說：「但為所有榜樣作用性奠基的定律即便在反像作用性中也始終是有效的，這個定律是指：倫常人格原發地（並且先於所有規定作用和教育）始終只會被一個人格或一個人格的觀念放置到對它們的改造運動中。」<sup>455</sup>根據謝勒的看法，在榜樣與反像之作用性的前提下，無論榜樣、或反像作為倫理之人格的觀念改造（Umbildung）其必然是一種原發的（primäre）的改變手段。

根據謝勒之榜樣作用性的原發意義，例如對兒童而言的榜樣（或反像）首先是原發的父親。<sup>456</sup>對於「原發」一詞的意義，謝勒認為它是兒童仰望的、愛的、尊敬的（或恨的、厭惡的）意向之內涵的「父親」，而不是「現實的」父親。<sup>457</sup>因此，謝勒之榜樣的意義並非來自現實之經驗的歸納，而是源自榜樣內涵範本地顯現出來。<sup>458</sup>不過，愛的、恨的、尊敬及厭惡的等等語詞，它們說明「父親」這

---

<sup>453</sup> Vgl. GW 2, S. 561. “...so sehen wir das Vorbildprinzip überall als das *primäre* Vehikel aller Veränderungen in der sittlichen Welt. Hierbei kann natürlich das Vorbild sowohl gut wie schlecht sein, hoch und niedrig, und es kann an die Stelle des *Vorbilds* (im engeren Sinne) auch das *Gegenbild* treten, ....”。

<sup>454</sup> Vgl. GW 2, S. 561. In der Fußnote②: “...;so ist die < schöne Seele > der Romantik ein Gegenbild des als < Philister > gewerteten und gehaßten Bürgers des 18. Jahrhunderts.”。

<sup>455</sup> GW 2, S. 561. 《謝勒：實質倫理學》頁 702。

<sup>456</sup> Vgl. GW 2, S. 561-2. “In diesem Sinne sind für das Kind Vorbild( oder Gegenbild) an erster Stelle die Eltern – primär 《der Vater》”。

<sup>457</sup> Vgl. GW 2, S. 562. In der Fußnote①: “< Der Vater > natürlich als Gehalt der kindlich aufblickenden, liebenden, verehrenden ( oder hassenden, abnegierenden ) Intention, nicht der < wirkliche > Vater.”。

<sup>458</sup> Vgl. GW 2, S. 564. “... , an dem der Vorbildgehalt exemplarisch in die Erscheinung tritt, ....”。



榜樣（或反像）對兒童具有價值之體驗的情感吸引（或拒斥）。對兒童而言，透過愛、恨所呈現的父親形象，其僅為好榜樣、或壞榜樣。至於，在怎樣的情況下，我們稱榜樣為「好」的榜樣呢？

對謝勒而言，所謂「好」的榜樣是在某種特定之情況呈現一種純粹的榜樣模式（Vorbildmodelle）；對此，他說：

在意向內涵的所有這些情況中，我們都需要區分一個整體的客觀的好的存在和壞的存在，這個整體是在榜樣模式的範本化行為中於一個特定實際人格身上產生出來（即是說，在“這個A是我的榜樣”意義上的榜樣）。唯當這個“榜樣”中包含著這個純粹的榜樣模式的級序時，這個“榜樣”才是好的。<sup>459</sup>

依照謝勒的說法，什麼是「好」的榜樣？這必然要在一個榜樣模式的範本化行為中、區分出在意向內涵中有一個整體之客觀的好的存在和壞的存在。其實，透過榜樣範本給予我們的榜樣人格始終是「善的」（gute）。<sup>460</sup>關於「善」在道德性格（或存心，Gesinnung）的意義上如何？謝勒說：「我如此地主張：當某人在他自己的道德途徑上做好準備企求偏愛某種價值更高於之前已有的價值時，他的做法就是“善”。」<sup>461</sup>以榜樣範本作爲直覺的價值取向，那麼就會出現與價值階層秩序模式相對應的純粹價值人格類型，即聖人、天才、英雄、引導著精神和享受的藝術家。<sup>462</sup>謝勒之價值階層秩序不僅與純粹價值人格類型存在著相互一一對

---

<sup>459</sup> GW 2, S. 569。《謝勒：實質倫理學》頁 711-2。

<sup>460</sup> Vgl. GW 2, S. 569。

<sup>461</sup> Max Scheler, *Person and Self-Value*, Trans by M. S. Frings (1987 by Martinus Nijhoff Publishers/Dordrecht), p. 141-2。

<sup>462</sup> Vgl. GW 2, S. 570。 “...die Typen des *Heiligen*, des *Genius*, des *Helden*, des *führenden Geistes* und des *Künstlers des Genusses* in der Rangordnung dieser Reihenfolge.”。

應的關係，<sup>463</sup>它們同時都獨立於「歷史」變化的意義。<sup>464</sup>如此結果，正能呈現謝勒之客觀價值理論中關涉人格價值的特有地位。

作為神聖位格（the holy person）的聖人榜樣，它與其他的純粹價值類是有所不同的；對此，謝勒說：「在他的意向中，那神聖性的位格總是在愛和沉思中原始地關聯到“神”（Divine）。他不像其他的類型主要關聯到“世界”（所有偉大的人格性類型都對愛的方向擁有決定和主導性）。」<sup>465</sup>至於原始性的聖者範本是超越「榮耀」之上的，而榮耀是在他之下的。<sup>466</sup>那麼原始性的聖者在謝勒之榜樣價值的意義為何？他說：「原始性的聖者帶來了救贖。他並沒有像天才那樣地受到敬畏，也沒有像英雄那般地受到崇拜。每個人在他的心中尋求庇護，尋求自身與世界的救贖。」<sup>467</sup>事實上，聖者範本的榜樣並不像天才和英雄能在人格的世界中尋求榮耀，而是與神（God）之無限人格的理念相關聯。<sup>468</sup>

依照謝勒的看法，在與神之無限人格相關聯的聖者榜樣，他能帶給世界的救贖；然而，在關涉無限人格的聖者範本中如何促使神的本質善分解為價值階層、以及其中的級序的排列？對此，謝勒說：「唯有通過一個有限人格一般與無限人格的可能的體驗關係和認識關係，神的本質善才分解為價值本質的各個單位，即價值類型以及它們的級序的排列。」<sup>469</sup>由此可知，謝勒之倫理救贖的任務不能僅僅仰賴於有限人格的作為，因為謝勒認為所有有限人格在本質的倫理上是不完備

---

<sup>463</sup>Cf. Max Scheler, *Person and Self-Value*, Trans by M. S. Frings (1987 by Martinus Nijhoff Publishers/Dordrecht), p. 141. “And it is a fact that there are as many models of exemplary persons as there are insoluble *basic ranks of values* for our preferring, or not preferring values for our loving and hating.”

<sup>464</sup>Cf. *Ibid.*, p. 142. “These basic value ranks are constant throughout history.”

<sup>465</sup>*Ibid.*, p. 155.

<sup>466</sup>Cf. *Ibid.*, p. 158. “The original saintly exemplar is, therefore, above ‘glory’. Glory is beneath him.”

<sup>467</sup>*Ibid.*, p. 158.

<sup>468</sup>Cf. *Ibid.*, p. 158. “The exemplary saint is related only to the idea of the infinite person, God.”

<sup>469</sup>GW 2, S. 573. 《謝勒：實質倫理學》頁 717。

的；<sup>470</sup>具體地說，一個有限人格（個別人格、或總體人格）之所以無法近乎完美地展示聖人、天才及英雄等等範本（Exemplar），這並不是偶然的不能，而是本質的不能。<sup>471</sup>因此，謝勒認為聖者帶來的救贖，它必涉及到神之本質善如何在有限人格身上而體驗和認識被給予的關係。

基於上述的說明，謝勒之聖人範本的價值意義，其不僅關涉到神的本質善，同時也作為世界之人格救贖的本質根源。謝勒除了以存有論作為倫理精神的發展根基，更扭轉了康德視有限人格為必然之惡的看法。<sup>472</sup>之外，如果看待謝勒之人格悲劇為倫理本質的範疇（sittliche Wesenskategorie），那麼「悲劇」作為人格悲劇的謂詞，其中必然涉及倫理學上之「人」的存在圖象和意義。針對如此的理解，我們將本節細分為三個小節來探討，即：（一）榜樣價值的存有論意義；（二）有限人格與無限人格；（三）「人」在謝勒之倫理學的圖象。底下分述之：

## 一、 榜樣價值的存有論意義

謝勒之「榜樣」的意義為何？他在怎樣的情況下提出倫理學的「榜樣」概念？甚至我們要問：謝勒的榜樣價值為什麼是具存有論的型態？首先，謝勒認為在倫理學上關於人格作為最高價值和肯定價值，它可以拒斥歷史經驗的實證方式、並以先天的質性類型（qualitative Typen）而獲得區分；<sup>473</sup>其次，所有規範皆奠基於價值的明察（Einsicht），並在形式上視人格價值是不同於事物價值、狀態價值和法則價值的最高價值。<sup>474</sup>在此，如果我們認為人格觀念在實質上也具最高的價值

---

<sup>470</sup> Vgl. GW 2, S. 575. “die ich die *Wesenstragik* *alles endlichen Personseins* und seine (wesenhafte) *sittliche Unvollkommenheit* nennen möchte.”

<sup>471</sup> Vgl. GW 2, S. 575.

<sup>472</sup> Vgl. GW 2, S. 576. “- bis zu Kant eine Ethik- ... : daß die endliche Person schon *qua* endliche auch *notwendig böse*,...”

<sup>473</sup> Vgl. GW 2, S. 558.

<sup>474</sup> Vgl. GW 2, S. 558.

的話，那麼它在倫理存在和舉止（Verhalten）即為最高的規範。<sup>475</sup>然而，謝勒卻反對人格是作為倫理存在的最高規範價值，因為規範的應然缺乏一種人格上之明見的（einsichtig）價值；對此，他說：「由作為要求而從一個人格的被觀看到的人格價值出發的觀念應然並不具有規範的名稱—這個名稱僅僅為普遍有效的和普遍觀念的應然定律所擁有一而是具有另一個名稱，即榜樣或理想。」<sup>476</sup>因此，謝勒之榜樣的倫理意涵是不同於康德之普遍有效的應然規範價值。

榜樣與規範在價值的明見上雖然不同，但它們之間的價值卻存在著怎樣的本質關聯呢？根據謝勒的看法，康德的倫理學是把善與惡的觀念原始地視為符合法則的（Gesetzmäßig）或違背法則的（Gesetzwidrig）行為上。<sup>477</sup>不過，根據在榜樣中被直覺到人格的倫理法則來說，其中作為意欲之行動者的人格而被給予的，正是一個榜樣本身是含有肯定價值的、或僅是非價值的。<sup>478</sup>由此可知，康德之義務規範的主張並非是倫理法則之原初的根源，因為謝勒認為：

沒有一個義務規範一般不帶有肯定的明察，即那個受此規範制約的人格一旦缺少了它便無法自行地（von selbst）看到什麼是善的明察。沒有一個對規範、倫常法則的“敬重”不是建基於對設定它的人格的敬重之中—但這種敬重是以最終奠基的方式建基於對作為榜樣的它的愛之中的。<sup>479</sup>

根據謝勒上述的看法，善的明察之所以可能，那是因為在義務規範中預設了

---

<sup>475</sup> Vgl. GW 2, S. 558. “Rein syllogistisch würde hieraus folgen, daß die Idee einer auch material höchstwertigen Person auch die höchste Norm für sittliches Sein und Verhalten sei.”

<sup>476</sup> GW 2, S. 558. 《謝勒：實質倫理學》頁 698。

<sup>477</sup> Vgl. GW 2, S. 559. “... je nachdem eine Ethik die Ideen von gut und böse ursprünglich an gesetzmäßigen resp. -widrigen Akten haften läßt,.... Das nun ist genau der Standpunkt Kants in unserer Frage.”

<sup>478</sup> Vgl. GW 2, S. 559. “Ein Vorbild ist selbst positivwertig oder unwertig, je nachdem die in ihm angeschaute Person als ein Vollzieher (X) von Willensakten gegeben ist, die gemessen am Sittengesetz je gesetzmäßig oder gesetzwidrig sind.”

<sup>479</sup> GW 2, S. 559-60. 《謝勒：實質倫理學》，頁 699-70。

人格行動的自律。同樣地，對康德認為義務道德是基於法則之敬重行爲的看法，<sup>480</sup>謝勒卻將其追溯為奠基於人格敬重的終極根源。當然，謝勒更認為一切價值的根源是奠基於對榜樣的人格愛之行動中，因為謝勒認為：「對美的愛並非自身是美，對知識的愛並不具有知識的價值。只要愛的行動作為人格行動來理解，這愛的形式也就是倫常價值的承載者。」<sup>481</sup>據此可知，唯有對榜樣之人格愛的行動中，那才能明察法則之敬重行動的倫理根源和意義所在。

此外，在規範與榜樣之間存在著怎樣的起源本質關聯呢？同時，我們必須了解規範與榜樣之倫理的起源本質為何？依照謝勒的看法，規範法則之所以具普遍的有效，那是因為其根據設定之人格所包含之可能的肯定和否定之價值的榜樣性、而擁有價值及非價值。<sup>482</sup>對此，我們明白謝勒將規範法則的根源追溯到「人格的榜樣性」(Vorbildhaftigkeit der Person)，同時也說明他的人格主張不可能是理性行爲的單純主體。<sup>483</sup>其次，關於榜樣內涵的肯定與否定之價值性的來源為何？謝勒認為：「榜樣內涵的肯定價值性和否定價值性乃是根據作為榜樣而起作用的人格所具有的肯定的或否定的價值本質而得到自身規定的。」<sup>484</sup>因此，就謝勒之起作用的榜樣內涵來說，榜樣即具價值人格而使自身之價值本質的肯定或否定獲得規定。無論如何，榜樣本質在發生的意義上是比規範更為原初。<sup>485</sup>但，當規範系統回溯到榜樣系統、最後回溯到流行的和現行的觀念人格類型時，<sup>486</sup>那麼倫理

---

<sup>480</sup> Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Felix Meiner Verlage GmbH, Hamburg 1999), S. 19 【400】。 “Pflicht ist die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz.”。

<sup>481</sup> GW 7, S. 164。 “Die Liebe zum Schönen ist nicht selber schön, die Liebe zur Erkenntnis hat keinen Erkenntniswert. Auch diese Arten der Liebe sind Träger sittlicher Werte, sofern die Liebesakte als *Personakte* gefaßt sind.”。

<sup>482</sup> Vgl. GW 2, S. 560。

<sup>483</sup> Vgl. GW 2, S. 559。

<sup>484</sup> GW 2, S. 560。《謝勒：實質倫理學》，頁 700。

<sup>485</sup> Vgl. GW 2, S. 560。 “Die Vorbilder sind aber auch genetisch wesentlich *ursprünglicher* als die Normen und ...”。

<sup>486</sup> Vgl. GW 2, S. 560。 “...in allem positive-historischen Verstehen eines Normsystems (einer *Moral*) im früher bestimmten Sinne) auf das System von Vorbildern, schließlich auf die je herrschenden und geltenden *idealen Persontypen* zurückzugehen.”。

法則的起源是植根於規範與榜樣的本質關係中。<sup>487</sup>

不過，對於人格與它的榜樣的人格性內涵在被體驗的根基為何？對此，謝勒認為這根基是建立在對這個內涵的愛之中的追隨（Gefolgschaft），但卻不是對榜樣行為的相同進行（Gleichvollzug）、甚至不是對榜樣之行動和表達姿勢的仿效。<sup>488</sup>然而，在對榜樣人格性內涵之愛的追隨體驗關係為何？謝勒訴諸於純粹善的榜樣說明，<sup>489</sup>他認為：「它（這關係）先於一切地是這樣一種唯一的關係，在它之中，倫常-肯定的人格價值A能夠直接對倫常-肯定的人格價值B的起源成為規定性的，亦即純粹善的榜樣關係。」<sup>490</sup>其實，謝勒認為在肯定價值的樣式中，且能成為人格中心價值的起源規定的內容，即：神聖的理想（神聖的樣式）、天才的理想（精神價值的樣式）、英雄的理想（高貴的樣式）、引導精神的理想（有用的樣式）及生活享受藝術家的理想（適意的樣式）等等。<sup>491</sup>人格能透過單純的直覺而在本質善中原初、直接地明察這種價值階層的對應關係，那必然能使一個人格本身成為善的。至於，善的人格在倫理世界中的地位為何？對此，謝勒說：

因此可以說，善的人格對倫常宇宙的最高作用並不在於它的意欲，也不在於它所進行的某些其他的行為，更不在於它的做和行動，而是在於它的純粹可能的榜樣價值，即它僅僅依據它的可被直覺和被愛的存在（Sein）與本質存在（Sosein）才具有的那種榜樣存在。<sup>492</sup>

根據謝勒的看法，善的人格對倫理世界的作用並不在於它的意欲，因為人格

---

<sup>487</sup> Vgl. GW 2, S. 560. “... , sondern im Wesensverhältnis von Norm und Vorbild wurzelt unser Satz.”

<sup>488</sup> Vgl. GW 2, S. 560.

<sup>489</sup> 什麼是謝勒所認為的「善」？。他認為當某人在他自己的道德途徑上做好準備企求偏愛某種價值更高於之前已有的價值時，他的做法就是“善”。

<sup>490</sup> GW 2, S. 560. 《謝勒：實質倫理學》，頁 700-1。

<sup>491</sup> Vgl. GW 2, S. 493-4。

<sup>492</sup> GW 2, S. 561. 《謝勒：實質倫理學》，頁 701。

的自律意欲之所以是可證實的，乃是因為向善的原發改造在這裡首先並不是意欲和做，而是涉及作為所有行動根基之追隨的人格本身的存在。<sup>493</sup>關於這「追隨」的意義為何？謝勒深入地說：「我們以追求和意願的方式“追隨著”我們所愛的人格一而不是反過來。但榜樣與追隨在其中被體驗到的這些行為並不與仿效（或“複製”）有絲毫的關係。」<sup>494</sup>由此可知，榜樣的追隨者並不是以認知的方式對榜樣進行仿效或複製，而是以一種起作用的形象要素和意義要素來體驗；<sup>495</sup>即使在榜樣形象的體驗思維中存在著榜樣的意識，那麼這榜樣意識完全是前邏輯的（*prälogisch*）。<sup>496</sup>因此，榜樣意識並不是用於評斷和選擇方向，而是先於對哪怕只是可能之選擇區域的把握的意識、並加以規定之。<sup>497</sup>

既然榜樣在價值人格的意義上「先於」（*vor*）一切評斷或表達的認定，這對榜樣性的內涵而言其已具「存有論的」（*ontisch*）意義，即一個在人格形式中的有結構的如此價值性；<sup>498</sup>不過，這如此價值性則奠基於榜樣內涵之上的「應然存在」要求的統一。<sup>499</sup>然而，謝勒雖在榜樣價值性的內涵上提出應然存在的主張，但他並非以一個理性主體的行為來進行評斷或選擇，而是從榜樣性之被給予的方式來體驗。這其中的差異，就如謝勒所言：

作為榜樣的被給予方式，最重要的是：這種應然存在要求不是被體驗為一種“我有義務追隨（*ich bin verpflichtet zu folgen*）”，而是被體驗為一種“它使我有義務追隨（*es verpflichtet mich zu folgen*）”；我們也可以說：作為一種發自個別人格和總體人格的有力吸引，在這個吸引

---

<sup>493</sup> Vgl. GW 2, S. 560。

<sup>494</sup> GW 2, S. 563。《謝勒：實質倫理學》，頁 704。

<sup>495</sup> Vgl. GW 2, S. 564。“... und erst um diesen ihren Wertkern herum gruppiert sich Bild- und Bedeutungselement.”

<sup>496</sup> Vgl. GW 2, S. 564。“Das Vorbildbewußtsein ist durchaus *prälogisches* und ....”

<sup>497</sup> Vgl. GW 2, S. 564。“... und *vor* der Erfassung auch nur möglicher Wahl-*spären* liegendes Bewußtsein. Es bestimmt je erst Urteile und Wahlrichtung.”

<sup>498</sup> Vgl. GW 2, S. 564。

<sup>499</sup> Vgl. GW 2, S. 564。

上，榜樣範本顯現出來，或者隨情況不同而作為柔和的吸引力和“引誘”（Lockung）—但無論如何都是位居於榜樣之中的吸引。<sup>500</sup>

根據謝勒的說法，榜樣價值的存有論意義是在一種「經驗的體驗」行動中進行，其中所包括的榜樣意識亦排除了以「我」為主體中心所從事的評斷和選擇。但，謝勒之榜樣範本的意義為何？他曾在「神人」典範的意義上如此地說：「他在他的追隨徒眾之中找得到對他的信仰，並非因為某人拿一個現有的範本為依憑而發現他的行動是善的、他的話是“真的”，而是某人藉由他的人格、存有及本性的天資而信了他及其人格。」<sup>501</sup>因此，榜樣價值作為追隨者之倫理精神發展的意義並不是以仿效、或複製的經驗來學習，而是在於如何領會榜樣性之被給予的體驗方式。這裡的體驗方式是存有論的，即它使我有義務追隨，而這裡的義務具有應然存在要求的統一。不過，從榜樣之內涵發出而在人格統一形式中具有結構的價值狀態，<sup>502</sup>其體現在跟從（Folge）、後繼（Nachfolge）及追隨（Gefolgschaft）等倫理至關重要的改造。<sup>503</sup>這裡所謂的「跟從」是指榜樣在它的含有愛意的範本上被直覺到，它吸引並抵達，而我們則跟從。<sup>504</sup>

其實，我們在上述的討論中會碰上對榜樣價值理解的衝突情形，即謝勒認為榜樣既不是以仿效、或複製的經驗來學習，但同時他又強調可從榜樣內涵發出而在含有愛意之範本的直覺上跟從。這種情況就如謝勒所言：

因此，如果榜樣的本質以及榜樣和範本的本質關係不能從偶然的、歸納的經驗中推導出來，那麼我們就要探問：就實際榜樣的實際構形而言以及就

---

<sup>500</sup> GW 2, S. 564。《謝勒：實質倫理學》，頁 705。

<sup>501</sup> Max Scheler, *Person and Self-Value*, Trans by M. S. Frings (1987 by Martinus Nijhoff Publishers/Dordrecht), p. 155。

<sup>502</sup> Vgl. GW 2, S. 564。

<sup>503</sup> Vgl. GW 2, S. 565。 “... , sondern die sittlich relevante *Umbildung*, die von ihm ausgeht, und die *Folge, Nachfolge, Gefolgschaft* heißt,....”。

<sup>504</sup> Vgl. GW 2, S. 566。



以人對人（an Menschen für Menschen）的榜樣把握而言，是否就不存在以及在多大程度上不存在普遍有效或個體有效的純粹榜樣模式。<sup>505</sup>

謝勒認為我們在實踐中可能不跟從我們的榜樣、且在我們受到欺瞞的情況下，以為這個或那個人格是我們的榜樣。<sup>506</sup>因此，他在解決上述之矛盾的困境上並不是通過規範的順從或不順從的途徑，而是通過在人格上被構形的榜樣和反像（Gegenbildern）來進行。<sup>507</sup>謝勒將如何解決上述的問題歸結這樣，即在這些被構形的純粹人格類型之間是否還可找到一個自在有效的等級秩序。<sup>508</sup>事實上，謝勒認為唯有當榜樣中包含著純粹榜樣模式的級序時，我們才稱這榜樣是「好」的；<sup>509</sup>同樣地，在意向中作為榜樣範本在起作用、且榜樣在它身上被給予我們的人格其始終是「善」的（在反像中稱『惡』的）。<sup>510</sup>無論是好的榜樣、或善的榜樣，其與無限位格的神的觀念（Idee Gottes）相關聯；對此，謝勒說：「在這觀念中（神），普遍有效的價值人格類型本身（但不是作為榜樣）在無限的完善中完全示範地“一同”被包含在它們的級序中，但是可想像在神性中並不更少包含著個體有效的價值人格本質。」<sup>511</sup>因此，榜樣價值的理解之所以不是從經驗歸納獲得、並能在榜樣的追隨中呈現有效的價值人格本質，那是因為在透過人格所構成的純粹榜樣模式中其已與無限位格之神之觀念相關聯。至於，有限人格與無限位格之間的關係為何？我們下一節再詳加探討。

---

<sup>505</sup> GW 2, S. 568。《謝勒：實質倫理學》，頁 710。

<sup>506</sup> Vgl. GW 2, S. 569。

<sup>507</sup> Vgl. GW 2, S. 568。 “Daß diese primär nicht durch Akte des Gehorsams oder Ungehorsams gegen Norm usw., sondern durch die Wirksamkeit von personhaft gestalteten Vorbildern und Gegenbildern erfolge.”。

<sup>508</sup> Vgl. GW 2, S. 568。 “... , ob zwischen diesen reinen Wertpersontypen auch noch eine an sich gültige Rangordnung aufzufinden sei.”。

<sup>509</sup> Vgl. GW 2, S. 569。 “Dieses 〈Vorbild〉 ist gut nur dann, wenn in ihm die Rangordnung der reinen Vorbildmodelle erhalten ist.”。

<sup>510</sup> Vgl. GW 2, S. 568。

<sup>511</sup> GW 2, S. 573。《謝勒：實質倫理學》，頁 717。

## 二、有限人格與無限人格

謝勒認為神的觀念並不像價值人格類型一樣具有一個前像模式的功能，<sup>512</sup>因為一個有限人格以這無限人格本身為榜樣、或僅是以這些榜樣的純粹模式為榜樣，這是荒謬的。<sup>513</sup>其實，無限人格並不像有限人格具有行動的意義，而是一種完美示範性地神性本質善一同被包含在價值人格的級序中。<sup>514</sup>對此，謝勒明確地說：「神性的本質善不會化解在普遍有效和個體有效的價值人格本質的無限示範性中，相反，它原發地作為簡單的本質價值質性而是無限的。」<sup>515</sup>因此，神性的本質善唯有原發地作為本質價值質性才是無限的；不過，神性的無限並不能單獨作用，因為謝勒認為唯有透過有限人格與無限人格的可能體驗和認識關係，神的本質善才會分解為各個價值本質的單位。<sup>516</sup>由此可知，神性的本質善不僅能使得價值類型及級序成為可能，同時其亦關涉到所有其他實際起作用之榜樣模式的出發點。<sup>517</sup>

其實，包括反像運動中的無神論在其對單純現實性的否定，這根本上不會對在神之觀念中被否定的內涵的內在結構有絲毫的改變。<sup>518</sup>如此說來，神之統一、單一本質善與價值人格類型的多，二者之關係如何被建立起來？對此，謝勒說：「這乃是建立在對此本質善的一種符合法則地被有秩序的分析之上，而並非這種本質善的觀念建立在對先前已經被給予的一個價值人格類型的綜合之上。」<sup>519</sup>

---

<sup>512</sup> Vgl. GW 2, S. 573. "Da ist zunächst klar, daß die Idee Gottes nicht gleich jenen Wertpersontypen die Funktion eines Vorbildmodelles haben kann."。

<sup>513</sup> Vgl. GW 2, S. 573.

<sup>514</sup> Vgl. GW 2, S. 573.

<sup>515</sup> GW 2, S. 573. 《謝勒：實質倫理學》，頁 717。

<sup>516</sup> Vgl. GW 2, S. 573. "Erst durch das mögliche Erlebnis- und Erkenntnisverhältnis einer endlichen Person überhaupt zur unendlichen Person zerfällt die göttliche Wesengüte in die Einheiten der Wertwesen = der Werttypen und in die Folge ihrer Rangordnung."。

<sup>517</sup> Vgl. GW 2, S. 574. "In diesem Sinne läßt sich sagen, es werde ( faktisch ) das jeweilig intendierte Göttliche auch zum Ausgangspunkt aller sonst fungierenden Vorbildmodelle."。

<sup>518</sup> Vgl. GW 2, S. 574.

<sup>519</sup> GW 2, S. 574. 《謝勒：實質倫理學》，頁 718。

基於純粹價值人格類型的多是建立在神性本質善之符合法則之分析上，那麼人們可將純粹價值人格的類型稱作為簡單和未分之神性的側視圖。<sup>520</sup>這裡作為價值本質的神性、而不是對神性的存在而言，它在一個有限人格一般的可能被給予方式是構成的。<sup>521</sup>不過，首先在這價值人格類型的形式之中，神性的本質善本身才會間接地成為可能的榜樣內涵。<sup>522</sup>

相對於有限人格的無限人格，它除了在間接方式上使得神的本質善成為可能的榜樣內容之外，其又如何能在價值人格類型之可能對立的範本之間擔負公正的審斷者？基本上，謝勒認為有限人格並無法解決聖人範本、天才範本和英雄範本等三者之間之意欲對立的爭執，<sup>523</sup>因為在最高完善的、且具有最高價值和善的有限人格之間在本質上存在著價值不等性。<sup>524</sup>然而，謝勒認為如果我們想像神性是公正地平息這爭執的唯一審斷者，那麼這個爭執便是悲劇。<sup>525</sup>對此，謝勒提出了解決之道，他說：「這種公正的平息既要以相互爭執的人格在一個可想像的法規面前的價值相等性為前提，也要以一個審斷者的可能觀念為前提，他能夠理解並尊重這些爭執著的人格。」<sup>526</sup>這裡的理解和尊重已預設了一個「包容性」的前提、同時也使得爭執的意欲行為之意義和價值在現象上可被審斷者所包容。<sup>527</sup>然而，謝勒最終認為這種包容在這裡是完全不可能的，<sup>528</sup>因為唯有英雄才尊重英雄，唯有天才能尊重天才。<sup>529</sup>因此，在謝勒之價值人格類型中唯有聖人能原始地關聯及

---

<sup>520</sup> Vgl. GW 2, S. 575. “In diesem Sinne könnte man die reinen Wertpersontypen auch diejenigen (rangmäßig abgestuften) Seitenansichten der einfachen und ungeteilten Gottheit nennen,....”。

<sup>521</sup> Vgl. GW 2, S. 575.。

<sup>522</sup> Vgl. GW 2, S. 575.。

<sup>523</sup> Vgl. GW 2, S. 575.。

<sup>524</sup> Vgl. GW 2, S. 575.。

<sup>525</sup> Vgl. GW 2, S. 575. In der Fußnote①: “Die Idee des Tragischen(悲劇的觀念)ist also eine ethische Kategorie – wie sehr das Tragische außerdem auch noch Stoff für eine künstlerische Darstellung werden möge.”。

<sup>526</sup> GW 2, S. 575. 《謝勒：實質倫理學》，頁 719.。

<sup>527</sup> Vgl. GW 2, S. 575-6. “〈Verstehen〉und〈würdigen〉setzen aber zum mindesten eine phänomenale Umspannbarkeit des Sinnes und Wertes der streitenden Willensakte durch den Richter voraus,....”。

<sup>528</sup> Vgl. GW 2, S. 576. “..., die gerade hier völlig ausgeschlossen ist.”。

<sup>529</sup> Vgl. GW 2, S. 576. “Nur der Held würdigt voll den Helden, nur der Genius den Genius.”。

神，而其他的類型只要關聯及的是世界。<sup>530</sup>其實，這種包含價值人格類型為多的現象，謝勒稱之為有限人格存在的本質悲劇、以及它的本質的倫理不完善性。<sup>531</sup>在謝勒所宣稱之有限人格存在的本質悲劇下，其意味著他為何要以人格世界呈現倫理精神救贖的意義所在；之外，在這本質悲劇也突顯謝勒哲學人類學的另一層涵意，即謝勒在倫理學上對「人」之圖象的主張。底下我們以這問題作為核心來探討。

### 三、「人」在謝勒之倫理學的圖象

康德將「善的意志」視為絕對的，而其他被歸屬於「幸福」之指稱的愛好、稟賦及性格等等卻僅具相對的價值。<sup>532</sup>另外，康德為了說明善的意志之價值的絕對性，他提出「義務規範」的概念；對此，他認為出於對實踐法則之純粹的敬畏的行為具有必然性，即使義務成為義務，因為義務是一個自身即善的意志的條件。<sup>533</sup>不過，關於倫常完善性的問題，謝勒雖然認同康德合理地反對將善與惡之觀念回溯到完善性和不完善性的對立上。<sup>534</sup>但依據謝勒的看法，康德之倫理的完善性是先回溯到意欲之善的完善性上、再把這種善的本身回溯到出乎義務的義務意欲上，這必然會產生關於義務之有效性的錯誤。<sup>535</sup>因為謝勒認為康德之義務學說的錯誤在於他已經將有限人格的本質不完善性的存在與一個在先被給予之「惡」的傾向的意義等同起來。<sup>536</sup>其實，謝勒認為有限人格之本質的完善性與否，

---

<sup>530</sup> Cf. Max Scheler, *Person and Self-Value*, translated by M. S. Frings (1987 by Martinus Nijhoff Publishers/Dordrecht), p. 155.

<sup>531</sup> Vgl. GW 2, S. 575.

<sup>532</sup> Vgl. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Felix Meiner Verlage GmbH, Hamburg 1999), S. 11 【393】。

<sup>533</sup> Vgl. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Felix Meiner Verlage GmbH, Hamburg 1999), S. 23 【403】。

<sup>534</sup> Vgl. GW 2, S. 577.

<sup>535</sup> Vgl. GW 2, S. 577.

<sup>536</sup> Vgl. GW 2, S. 577. “... es sei schon der Bestand einer wesenhaften *Unvollkommenheit* der endliche Person gleichsinnig mit einem vorgegebenen radikalen *〈Hang〉* zum Bösen.”。

其與善、惡無關；對此，謝勒說：

但實際上，完善性和不完善性（完全獨立於善、惡）就在於倫常質性（程度不完善性）和樣式（種類不完善性）的貧乏與充盈，這些質性與樣式是指一個人格在其倫常存在和體驗的活動空間中以及次生地在其倫常認識、理解與尊重中，並且僅因為此也在其可能（善的或惡的）意欲行為與行動行為中所包含的那些質性和樣式。<sup>537</sup>

根據謝勒的說明，倫理的起源並不是在確立一個與道德必然關聯的善、惡標準，而是在一個與人格之行動中心的體驗活動、並對倫理存在逐次地理解和尊重，尤其對一個包含質性和樣式之價值人格類型為多的認識。至於如何達到倫理體驗內涵的充實性，這就像謝勒所言：「因此，只有通過這種限定的體驗，亦即“這是我所愛的”、“這不是我所愛的”、“這是我所恨的”等等，榜樣內涵才以暗示的方式使自己作為一種特有的內涵而可被反思注意到。」<sup>538</sup>因此，謝勒揭示出表現「人」在倫理之愛、恨情緒中具有價值之原始性的先天本質內涵、<sup>539</sup>且同時亦表現在人格之本質體驗行動上的優先性。然而，當人從倫理價值的體驗轉向榜樣價值的特定體驗時，其中所體驗的不單單是價值級序的更高、或更低，而是倫常的質性和樣式，也就是榜樣內涵的充盈與貧乏。其實，當我們想更深入地了解謝勒為何會在倫理學上提出純粹價值人格類型的主張時，這其中涉及到他如何看待「人」的存在問題。對此，他在〈人的理念〉（Zur Idee des Menschen）文章中說：

有些人自己不承認誰會高居人類之上的東西，對他們來說，關於有意義和

<sup>537</sup> GW 2, S. 577-8。《謝勒：實質倫理學》，頁 721-2。

<sup>538</sup> GW 2, S. 565。《謝勒：實質倫理學》，頁 706。

<sup>539</sup> Vgl. GW 2, S. 82。 “Auch das *Emotionale* des Geistes, das Fühlen, Vorziehen, Lieben, Hassen, und das *Wollen* hat einen *ursprünglichen apriorischen* Gehalt,....”。

無意義、真實和虛假、善良和邪惡的觀念和法則也只是人類“自然發展的所得”，只是人類“頭腦”、人類“精神過程”對“環境”的“適應”；而不是“人”的事實和本性為轉移的，從總體上表達了一種精神——此精神在人身上只是顯露出來而已——的本質狀況、表達了所有可能的世界的觀念和法則卻不在此列。持以上看法的人竟然指責“擬人說”的說法，這真是滑稽可笑。<sup>540</sup>

謝勒認為那些指責上帝為「擬人說」<sup>541</sup>（Anthropomorphismus）之說法的人，他們亦無法表達出歸屬於「人」之事實本性的精神狀況；也就是說，他們從生物學的觀點以認定人的精神是一種對環境適應的過程，即一切人類的善、惡觀念和法則僅是自然發展的結果。對此，謝勒強烈地否定這種說法；他認為關於上帝的理念不是「擬人說」，並且「人」是不折不扣地「擬神說」（Theo-morphismus）。<sup>542</sup>然而，謝勒如何說明這種「擬神說」的哲學人類學之意義呢？其實，謝勒除了說明人在具體行動中所呈現出的人格是身、心無分別的之外，<sup>543</sup>他亦認為唯有在價值人格類型的形式中、神性的本質善才會間接地成為可能的榜樣內涵。<sup>544</sup>基於如此的說明，謝勒在倫理學上對「人」的圖象是以「擬神論」結合身、心是無分別的形上思想，並在倫理學之純粹價值類型的形式中使得神性的本質善起榜樣價值的作用。

<sup>540</sup> GW 3, S. 188。《謝勒：資本主義的未來》，頁 189。

<sup>541</sup> Vgl. GW 3, S. 187。 “〈die Götter der Neger schwarz und stulpnasig, die der Thraker blauäugig sind und Ochs und Esel sich wohl Gott auch als Ochs und Esel denken würden〉 - das ist wahr.”。

<sup>542</sup> Vgl. GW 3, S. 187。 “Wohl das allerdümmste, was die 〈Modernen〉 ausgeheckt haben, ist daher die Meinung, die Idee Gottes sei ein 〈Anthropomorphismus〉. Das ist so falsch, daß vielmehr die einzige sinnvolle Idee von 〈Mensch〉 ganz und gar ein 〈Theo-morphismus〉 ist.”。

<sup>543</sup> Vgl. GW 2, S. 388。

<sup>544</sup> Vgl. GW 2, S. 575。

## 第四章 結論

謝勒之實質倫理學的特色之一是表現在他對過去倫理學家之用詞的再理解和再詮釋，例如他在倫理學上賦予「先天」和「自律」一種新的理解和意義。謝勒認為根據哲學本質意向而言，應當提供絕對並且沒有任何預設前提的認識；<sup>545</sup>而這種真正沒有任何前提而自我構成的哲學，謝勒稱之為自律的哲學。<sup>546</sup>其實，康德的倫理學是以意志的自律作為道德的最高原則，<sup>547</sup>特別是表現在「義務應然」的規範上。謝勒和康德兩人雖然都使用「自律」這個概念名稱，但其中的意義卻存在著差異。對謝勒而言，他所謂自律的哲學是表現在「應然存在」的體驗上，即被體驗為一種「它使我有義務追隨」；對康德而言，道德的自律並不是體驗活動，而是「我」對自身的命令，即「我有義務追隨」的無上命令。

關於謝勒和康德兩人在「先天」一詞的理解上，他們呈現出更大的分歧。謝勒反對康德將「先天」等同或聯結形式、理性或被思考之物的等等說法，而是從先天本質的觀點來看待那些為康德拒斥的情感愛好，並認為人的感受活動、愛、恨等等都具有發展倫理精神之原初的先天內涵。<sup>548</sup>謝勒的情感倫理學雖然不同於理性倫理學，但我們也不能將它誤以為是一門根據觀察和歸納而獲得倫理意義上的經驗論。謝勒認為尼采在其生命哲學上雖然克服了「延續生存」的謬誤，但他卻無法擺脫那些奠基於生物學和心理學之「延續生命」(Selbsterhaltung)的虛假主張；<sup>549</sup>更有甚者，尼采看到的僅是由生命本身的本質推衍出來之完整的價值系

---

<sup>545</sup> Vgl. GW 5, S. 63. "…, daß die Philosophie, ihrer Wesensintention nach, auf alle Fälle die voraussetzungslose Erkenntnis- …"。

<sup>546</sup> Vgl. GW 5, S. 64. "Eine Philosophie dagegen, die sich wahrhaft voraussetzungslos selbst konstituiert und…, werde ich in folgendem die autonome, …"。

<sup>547</sup> Vgl. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Felix Meiner Verlage GmbH, Hamburg 1999), S. 68 [440]. "Die Autonomie des Willens als oberstes Prinzip der Sittlichkeit"。

<sup>548</sup> Vgl. GW 2, S. 82. "Auch *Emotionale* des Geistes, das Fühlen, Vorziehen, Lieben, Hassen, und *Wollen* hat einen *ursprünglichen apriorischen* Gehalt, …"。

<sup>549</sup> Vgl. GW 2, S. 283.。

統及與之相符的道德規範，但他卻忽略了那些比生命價值更高的精神價值、以及神性的關聯。<sup>550</sup>

因此，謝勒的實質倫理學既要排斥康德之理性倫理學的邏輯性，同時亦要拒絕尼采視生命價值為最高價值的看法；也就是說，是否在我們精神生活的非邏輯之物的基礎上可能具有原初、及本質的行為和功能之總和的等級差異？<sup>551</sup>其實，謝勒的價值理論是由低至高逐次地反映出階層秩序的發展；不過，在面對尼采之片面的「人格性」主張，他積極地從人格主義以說明價值人格類型為「多」、並闡述人格類型形式與無限人格之神性的關係。基於這樣的認識，底下依照我們於第一章所列舉出的研究目的之次序而逐一地說明：

第一：謝勒的「人格」概念在倫理的意涵上是直接地與「行動」相聯結，而作為行動的人格則全然擁有存有論的優先地位；也就是說，作為經驗體驗的人格存有是「先於」一切意識存在、表象和知覺活動。對謝勒而言，他的實質倫理學既不是奠基於理性、也不是根源於經驗，而是基於現象學之先天本質的應用；也就是說，透過現象學之「本質直覺」的意向活動、而使非實存的價值在立即直覺的活動中能過渡到實存價值的充實狀態。當然，以現象學作為倫理精神發展的方法過程中，這體現了謝勒之「人格」意義是隸屬於哲學的本質；尤其，他所謂「人格愛」正意味著對所有存有和本質的愛。另外，謝勒之以哲學人類學作為倫理精神發展的形上基礎，其中「人」不被看成是理性的動物、也不適用生物學之進化原則的領域對象，而是被視為是精神的存有者。簡言之，「人」具有一個人格存有的精神中心，他排除一切隸屬於「人」的倫理學、<sup>552</sup>並發展出人格主義特色的

---

<sup>550</sup> Vgl. GW 2, S. 282。

<sup>551</sup> Vgl. GW 2, S. 259。 “Ob es auch auf dem Boden des Alogischen unseres geistigen Lebens ursprüngliche und wesenhafte Rangverschiedenheiten der Aktinbegriffe und der Inbegriffe von Funktionen geben könne-....”。

<sup>552</sup> Vgl. GW 2, S. 275。 “Ausdrücklich müssen wir hier daher jede sogenannte 〈 humane Ethik 〉 zurückweisen.”。



實質倫理學。

第二：對謝勒而言，無論康德的「價值同一性」、或尼采之生命的「價值的差異性」都無法成爲人格的精神中心，因爲他們兩人不僅視人格爲價值的承載者、同時也視人格爲價值的設定者。謝勒所謂「自律的哲學」是指沒有任何預設前提的認識，因而對於非實存的價值是在本質直覺的立即活動中以存有論的方式敞開；相對地，以人格作爲價值的設定者，這必然蘊涵著主觀的認知活動，因此康德的倫理思想最後發展爲先驗的主觀價值論、而在尼采方面則爲經驗的主觀價值論。據此可知，謝勒的人格精神中心是奠基於存有論的優先地位上，而他的實質倫理學的意涵大致體現在：世界先於環境、情緒的感受先於理智的判斷、經驗的體驗先於意識反思、以及直覺之整體的給予先於因果推論的機械世界觀等等。簡言之，謝勒之人格精神中心的倫理意涵是全然地奠基在人格作爲差異行動之本質統一的優先性上，<sup>553</sup>並使得個體的肉身性敞開與個體作爲總體人格之成員而呈現的現實精神獲得統一，即一切以人格作爲價值承載的倫理精神的發展皆達到平衡（Ausgleich）的無阻礙狀態。

謝勒除了致力發展他的倫理學能成爲一門哲學的倫理學外，<sup>554</sup>他同時賦予這門「哲學的倫理學」作爲他生存時代所盛行和實用的其他倫理學之本質明見性的基礎且在價值關係的自身被給予性上進行批判。<sup>555</sup>謝勒批判亞里斯多德之所以不了解總體人格的意義在於亞氏認爲邏各斯、形式和理性要高於人格的概念；<sup>556</sup>同樣地，無論康德奠基於人格同一性之超個體的先驗理性、或尼采之奠基於「偉大」的人格性的作用性和作用的形象其僅僅展示認識的根據，而非存有的根據，

---

<sup>553</sup> Vgl. GW 2, S. 383. "Das Sein der Person (fundiert) alle wesenhaft verschiedenen Akte."。

<sup>554</sup> Vgl. GW 2, S. 312.

<sup>555</sup> Vgl. GW 2, S. 312.

<sup>556</sup> Vgl. GW 2, S. 514.

<sup>557</sup>這些都為謝勒的人格主義所拒斥。當然，謝勒的人格主張落入到現實的倫理探討時，其必然會面對「怎樣的人才具有人格？」的質問。謝勒雖然以健全心智、身體的自主權、自我負責任或達到法定年齡的成年人等等來做說明，但他的人格現實意義仍透過存有論的解釋方式加來說明；也就是說，所謂「人格」的意義是在「你—我是無分別」之狀態下而與他人一起進行經驗的體驗，而如果我們把他人視為患有「人格疾病」，這是不恰當的，因為「疾病」不能作為人格的謂詞。另外，謝勒在實際的倫理現象說明中，他嚴守倫理的凝聚原則、並使這倫理精神的發展表現在「增長」與「衰退」之持久性的意義上。例如國家比它統治意欲的區域相應的生命共同體更持久、文化圈和民族國家比國家更持久，但教會則比民族國家和文化圈更為持久。

第三：謝勒不僅排除以「擬人化」來看待上帝、他同時亦以「擬神論」來看待人。謝勒之倫理學是以人格本質的敞開作為其與神性的關聯，特別地，他認為人的「私密人格」唯有在與上帝的關係中才不會為孤獨所困住，因為私密人格在上帝之中才知道自己既受到審判、也受到保護。不過，在謝勒的看法中上帝既非個別人格、也非總體人格，並且在個別人格和總體人格之中本身還是凝聚的。<sup>558</sup>其實，上帝的每一現實性都僅僅奠基於上帝的一種可能和實證的啓示中，<sup>559</sup>而上帝之現實的啓示呈現在人格對神性之本質善的可能體驗上。因此，謝勒認為唯有通過一個有限人格與無限人格的可能體驗關係，神的本質善才能分解為價值類型、以及它們的級序排列。<sup>560</sup>另外，在聖人、天才和英雄這些價值人格類型的形式中，神性的本質善本身才間接地成為可能的榜樣內涵，也因此才能克服有限人格之本質的悲劇以及它倫理的不完備。至於「神」因缺乏榜樣的純粹模式（榜樣和反榜樣），所以它無法成為人格的榜樣；然而，神的本質善概念卻在完善示範

---

<sup>557</sup> Vgl. GW 2, S. 507.

<sup>558</sup> Vgl. GW 2, S. 550.

<sup>559</sup> Vgl. GW 2, S. 395.

<sup>560</sup> Vgl. GW 2, S. 573.

性中一同被包含在普遍有效之價值人格類型的級序中。這麼一來，謝勒的人格主張不僅擺脫「人」符應生物學進化形象的倫理學外，他同時更以價值人格類型體現神的本質善的倫理精神、並超越尼采將「偉大」的人格性侷限在生命價值的意義上。

謝勒在倫理學上雖採用了宗教的「救贖」觀念，但他的救贖意義卻與宗教上的使用迥然不同。從原則上而言，謝勒的救贖在於尋求生命本能與精神之間緊張的解放；不過，在以人格作為行動而追求精神通達無礙的過程中，人格及其行動是處於身、心無差別的狀態中。從具體應用的發展上，謝勒的倫理精神救贖體現在價值理論的階層秩序中；然而，他的價值階層秩序之所以可能、那是奠基於倫理的「凝聚原則」上，例如愉悅與不悅、愛與恨、功勳與罪責等等。謝勒之凝聚原則作為倫理價值本身的展開，它是以某一價值「高於」、或「低於」另一價值的方式來進行；但，在總體人格的現實精神發展上，救贖的意義是以「增長」或「衰退」的方式來呈現。謝勒的人格必然是本質地處於某一世界之中，而人格是在「世界」之中面對自身本能的欲求驅使、或現實對象化的精神阻礙；因此，他的人格救贖除了尋求環境解放的「世界敞開」、同時也透過對生命採取非現實的精神昇華，最終將生命精神化、並將其提升到無阻礙的人格世界境域。

簡言之，謝勒的人格救贖主張是無法單單仰賴有限人格的努力，它同時必須以人格作為價值的承載者、並使價值理論和價值人格類型體現級序的排列方有可能達成；特別地，無限人格的神性本質是唯有透過價值類型的形式才能提供榜樣的內涵。另外，謝勒以客觀的價值論作為人格救贖的意涵在於尋求如何透過倫理的凝聚原則、並從「非道德的價值」（悅與不悅）發展到「道德價值」（善與惡）的倫理精神歷程，如此才能化解生命與精神之間存在的緊張關係。其實，謝勒的人格主義在於：他要克服尼采與康德二人各處於價值主張對立的極端，並以人格作為行動的本質奠基來尋求倫理精神的客觀價值發展。

謝勒之情緒現象學在現象學歷史上具有原創性的特色，他以現象學的方法和態度將人的價值問題引入倫理學的範疇來研究；不過，他的情緒倫理學除了涉及人之先天的偏好、愛、恨等等本質存在的問題外，它亦奠基於身、心是無分別的人格行動上。事實上，謝勒的實質倫理學在本質上是歸屬於哲學的，即他以哲學人類學作為倫理精神之發展的形上理念。然而，謝勒如何使無限人格之神性的本質善在「人格世界」中與有限人格相互滲透呢？這涉及到謝勒如何以「自律」的觀點來看待「人格愛」的問題，而謝勒為了將他的自律觀念與康德的主張區分出來，所以他如此地說：「自律的人格本身決非已經是一個善的人格。自律僅僅是人格之倫理重要性的前提。」<sup>561</sup>這說明謝勒並不認同康德將根源於意志的自律原則視為是唯一的道德原則；<sup>562</sup>因為他反對康德將自律視為理性、或作為理性存有者的一個謂詞，並認為自律首先應為人格本身的謂詞。<sup>563</sup>當然，謝勒的自律觀念體現出人格世界是處在生成之本質直覺的意向過程中的發展，其中的精神本質是創新和成長的<sup>564</sup>；這意味著謝勒之自律的觀念是排除以因果原則作為世界發展的根基，相對地，它尋求一個奠基在直覺之整體而開創的精神世界，這即是他所謂自律的「人格世界」。關於人格與自律之間的關係、或謝勒與康德對自律觀念的差異比較，因礙於筆者目前論文之篇幅所限、及個人學術能力的考量，所以不妨將這個主題視為將來有機會深造的一個理想和挑戰。

---

<sup>561</sup> GW 2, S. 486。《謝勒：實質倫理學》，頁 604。

<sup>562</sup> Vgl. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Felix Meiner Verlage GmbH, Hamburg 1999), S. 68【440】。 “Allein, daß gedachtes Prinzip der Autonomie das alleinige Prinzip der Moral sei,....”。

<sup>563</sup> Vgl. GW 2, S. 486。 “Nach dem früher Gesagten ist alle echte Autonomie nicht zuvörderst ein Prädikat der Vernunft (wie bei Kant) und der Person nur als dem X, das an einer Vernunftgesetzlichkeit teil hat, sondern zuvörderst ein Prädikat der *Person als solcher*.”。

<sup>564</sup> Vgl. GW 3, S. 335。 “Das Wesen des Geistes ist Neuschöpfung und Wachstum.”。

# 參考文獻

## 一、 外文部分

- Scheler, Max (2000) , *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*.  
Bonn : Bouvier. (縮寫爲 GW 2)。
- Scheler, Max : (2007) , *Vom Umsturz der Werte*. Bonn : Bouvier, 6. Auflage. (縮寫  
爲 GW 3)。
- Scheler, Max (2000) , *Vom Ewigen im Menschen*. Bonn : Bouvier. (縮寫爲 GW 5)。
- Scheler, Max (2009) , *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn : Bouvier (縮寫爲  
GW 7)。
- Scheler, Max (2008) , *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Bonn : Bouvier, 4.  
Auflage. (縮寫爲 GW 8)。
- Scheler, Max (2007) , *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bonn : Bouvier, 17 .  
Auflag. (縮寫爲 Kosmos)。
- Scheler, Max (1994) , *Schriften zur Anthropologie*. Philipp Reclam jun. Stuttgart 。
- Scheler, Max (1987) , *Person and Self-Value*. Trans by Manfred S. Frings, Martinus  
Nijhoff Publishers, Dordrecht 。
- Scheler, Max (1973) , *Selected Philosophy Essays*. Trans by David R. Lachterman,  
Northwestern University Press Evanston 。
- Blosser, Philip(1997), Scheler's Theory of Values Reconsidered. In J. G. Hart & L.  
Embree (eds.) , *Phenomenology of Values and Valuing*. Kluwer Academic  
Publishers : Volume 28 。
- Blosser, Philip (1995) , *Scheler's Critique of Kant's Ethics*. Ohio University Press 。

- Buber, Martin (2002) , *Between Man and Man*. Trans by Ronald Gregor-Smith, first published in Routledge Classics, London and New York ◦
- Chapelle, Daniel (1993) , *Nietzsche and Psychoanalysis*. State University of New York Press ◦
- Deleuze, Gilles (1983) , *Kant's Critical Philosophy*. Trans by Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, presses Universitaires de France ◦ .
- Deleuze, Gilles (2006) , *Nietzsche and Philosophy*. Trans by Hugh Tomlinson, Columbia University Press ◦
- Havas, Randall (1995) , *Nietzsche's Genealogy*. Cornell University Press ◦
- Hammer, Felix(1972) , *Theonome Anthropologie ?Max Schelers Menschenbild und Sein Grenzen*. Martinus Nijhoff /Den Haag ◦
- Heidegger, Martin (1940) , *Nietzsche –Der Europäische Nihilismus*.Frankfurt am Main ◦
- Heidegger, Martin (1956) , *Was ist das –die Philosophie ?*Verlag Günther Neske Pfullingen ◦
- Heidegger, Martin (2009) , *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. Trans by Robert D. Metcalf and Mark B. Tanzer, Indiana University Press ◦
- Kant, Immanuel (1999) , *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Felix Meiner Verlage GmbH, Hamburg ◦
- Kelly, Eugene (1997) , *Structure and Diversity-Studies in the Phenomenology Philosophy of Max Scheler*. Kluwer Academic Publishers Dordrecht/Boston/London ◦
- Koehle, Eckhard Joseph (1941) , *Personality*. Catholic protectory press In U. S. ◦ .
- Kühn, Rolf(2007) , Gefühl, Wert und Kultur In *Die Bildung der Gesellschaft*. Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg ◦ .
- Nietzsche, Friedrich (2004) , *Also Sprach Zarathustra*. Magnus Verlag, Essen ◦

- Nietzsche, Friedrich( 1964 ), *Götzendämmerung/ Der Antichrist/Ecc Homo/Gedichte*. Alfred Kröner Verlag in Stuttgart ◦
- Nietzsche, Friedrich ( 1976 ) , *Jenseits von Gut und Böse /Zur Genealogie der Moral*. Alfred Kröner Verlag in Stuttgart ◦
- Nietzsche, Friedrich ( 1982 ) , *Menschliches, Allzumenschliches*. Insel Verlag Frankfurt am Main ◦
- Nietzsche, Friedrich ( 1981 ) , *Unzeitgemäße Betrachtungen*. Insel Verlag Frankfurt am Main ◦
- Merleau-Ponty, Maurice Jean Jacques ( 1962 ) , *Phenomenology of Perception*. Trans by Routledge & Kegan Paul Ltd, University of California ◦
- Ricoeur, Paul( 1967 ), *Husserl- An Analysis of His Phenomenology*. Trans by Edward G. Ballard and Lester E. Embree, Northwestern University Press, Evanston ◦
- Schacht, Richard( 2005 ), Kant, Nietzsche und “der Mensch”. In : *Kant und Nietzsche im Widerstreit*. Walter de Gruyter/Berlin/New York ◦
- Schulz, Walter ( 2001 ) , *Philosophie in der veränderten Welt*. Klett-Cotta, Stuttgart, Siebte Auflage ◦
- Sciaccia, Michele Federico ( 1964 ) , *Philosophical Trends in the Contemporary World*. Trans by Attilio Salernq, University of Notre Dame Press ◦ .
- Shimomisse, Eiichi ( 1971 ) , *Die Phänomenologie und das Problem der Grundlegung der Ethik— An Hand des Versuchs von Max Scheler*. Martinus Nijhoff /Den Haag ◦
- Spader, Peter H. ( 2002 ) , *Scheler’s Ethical Personalism*, Fordham University Press/New York ◦

## 二、中文部分

倪梁康譯，Max Scheler 著，《倫理學中的形式主義與質料的價值倫理學》  
（Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik），（北京：三聯  
書店，2004 年），簡稱《謝勒：實質倫理學》。

羅悌倫等譯，Max Scheler 著，《資本主義的未來》（Die Zukunft des  
Kapitalismus），（北京：三聯書店，2003 年）。

江日新著，《馬克斯·謝勒》，（台北：東大圖書公司，1990 年）。

蔡美麗著，《胡塞爾》，（台北：東大圖書公司，1990 年）。

林火旺著，《倫理學》，（台北：五南文化事業，2004 年）。

江日新譯，Alfred Schutz 著，《馬克斯·謝勒三論》，（台北：東大圖書公司，1997  
年）。

黃藿譯，Risieri Frondizi 著，《價值是什麼？價值學導論》（What is value? An  
Introduction to Axiology），（台北：聯經出版事業公司，1984 年）。