

謝勒知識社會學的出發點——同情

關永中

臺灣大學哲學系教授

【內容摘要】

謝勒藉剖析「同情」現象來凸顯人是「團體中人」，以團體作其存有溫床而向世界開放，並在團體內感染他人情緒與意識他人意念，也在團體內孕育「位格的愛」。再者，謝氏《同情本性》之主題：「人向社會開放，在團體內覺知他心。」日後成了其《知識社會學》談論知識大原則的主要根據。為此，《同情本性》之分析，誠然名副其實地成了《知識社會學》的出發點。

【關鍵詞】

情緒認同、替代感受、同情、人道主義、位格之愛、依存定律、知識社會學



引言

一、《同情本性》與《知識社會學》二書之連貫

談及謝勒（Max Scheler, 1874-1928）的知識論，我們是不能忽略他的兩部力作：《同情本性》¹與《知識社會學》²；此二者分屬其思想發展中的成熟期與晚期。《同情本性》成書在先（1913），³是為謝勒成熟期的代表作之一；《知識社會學》成書在後（1924），⁴是他晚期的其中一份重要作品。二者在形上學的預設上雖有出入，⁵但在知識論方面卻若合符節、共同展現出思路上的一貫性，以至我們可以很順利地從《同情本性》申延

¹ Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (5th edition)(Frankfurt: Schulte-Bumke, 1948). (英譯) *The Nature of Sympathy*, trans. by Peter Heath (New Haven: Yale University Press, 1954). 本文將採英譯本之頁數；簡稱 *Sympathy*。

² Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft in Gesammelte Werke* (Vol.8)(Bern: Francke Verlag, 1960). (英譯) *Problems of a Sociology of Knowledge*, trans. By Manfred Frings (London, Boston & Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980). 本文將採英譯本之頁數，簡稱 *Sociology of Knowledge*。

³ 此書第一版命名為：*Zur Phänomenologie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass* (Halle: Niemeyer, 1913). 第二版以後在命名與內容上都有所改動。

⁴ 此作品首先出現為 'Probleme einer Soziologie des Wissens' in Max Scheler (ed.), *Versuche zu einer Soziologie des Wissens* (Munich: Duncker & Humblot, 1924), pp.1-146.

⁵ 謝氏晚期作品有其泛神論色彩為成熟期所無。

至《知識社會學》上去。在某意義下，《同情本性》一書可以實至名歸地被稱作是《知識社會學》の出發點，因為它們都一先一後地向我們強調：人是「團體中人」，向社會開放，並融和在群體的情緒中，以致他的知識有其「團體面」與「情緒面」；更重要的是：《知識社會學》的知識大原則，主要出自《同情本性》的研究成果；換言之，《知識社會學》所談的大公理與特殊規條，多半是《同情本性》內容的條理化與濃縮化。為此，我們可以穩妥地說：《同情本性》的分析，誠然成了《知識社會學》的探討基礎；《知識社會學》在思路上承接了《同情本性》所得出的結論；若沒有《同情本性》肇端在先，恐怕就沒有《知識社會學》的成果在後。總而言之，《同情本性》為《知識社會學》提供了其理論根據，而《知識社會學》則為《同情本性》拓展了其所展望的知識視野；二者彼此息息相關，共同構成一個有機的整體。我們在探索謝氏《知識社會學》之前，不得不首先跨越《同情本性》這一道門檻。

二、《同情本性》一書序言之提示

況且，謝勒在《同情本性》一書之序言上，即已開宗明義地作了以下的提示：

a) 「同情」^{預設}-----▶ 人直接認知他人

「同情」即「為他人的開心而感到高興」(i.e. 'Rejoicing-With')，也「因對方的痛苦而感到難過」(i.e.

‘Commiserating’)。「同情」預設了一人對另一人之直截體會，並且還設身處地「參與」了對方的苦樂。⁶

b) 「同情」^{凸顯}→ 知識的團體面與情緒面

以「同情」作為現象學分析實例，我們可從中體察到人認知的團體面與情緒面：

i) 團體面 (Communal Dimension) —— 「同情」現象向我們開示：自起始、人即浸潤於社會團體；個體向團體開放，而團體也作為溫床支撐起個體，好讓個體從中意識他人及自我。換言之，個人與其團體是一個整體，人在團體內直接認知其中的成員，⁷也在邂逅他人中達到自覺。⁸廣義地說，為謝勒而言，討論知識論，無疑地就是討論知識社會學，因為人不能脫離社會因素來談知識，人的知識含社會面，受其團體所提供之風習

⁶ Scheler, *Sympathy*, Preface, p.3, “I...shall start by enquiring into the processes which one may describe as ‘rejoicing-with’ and ‘commiserating’; these being processes into which we seem to have an immediate ‘understanding’ of other people’s experiences, while also ‘participating’ in them.”

⁷ 有關此點，謝勒直接引用 Ernst Troeltsch 之言以支持他的說法。Cf. Scheler, *Sympathy*, Preface to 2nd edition, p. xlix, “The main problem here is the question of our knowledge of other minds; for this is the peculiar presupposition of history, and in general a central issue for all philosophy, since the possibilities and difficulties of any common thought and philosophizing all depend upon it.”

⁸ Cf. Scheler, *Sympathy*, Part III, ch. 3, pp. 238-264.

所支配；個體之知孕育自團體之氛圍。⁹

ii)情緒面 (Emotional Dimension) —— 「同情」現象也讓我們意識到：人的認知不單包括了團體面，也包括了情緒的融入。¹⁰即人的認知必含感受，人在認知中，他不單經驗自己的情緒，而且還經驗別人的情緒，以致人可以藉同情來分享他人的苦樂

c) 「同情」^{擔任} → 謝氏知識社會學的出發點

爲此，謝勒指出：「同情」不單堪當作爲倫理學的起點，也可作爲形上學、心理學、社會學、或其他學科範圍的出發點，其中固然少不了知識論，甚至知識社會學。分解地言，他的意思是：

i) 「同情」^{堪當爲} → 倫理學的出發點¹¹

⁹ Cf. Scheler, *Sociology of Knowledge*, p. 23, (Kenneth W. Stikkers' Introduction), "In general, the sociology of knowledge takes as its point of departure the sociological nature of all human knowledge. For Scheler in particular the fundamental principle of the sociology of knowledge is that the forms [viz., not the contents] of mental acts, through which knowledge is gained, are always, by necessity, co-conditioned sociologically, i.e. by the structure of society.

¹⁰ Cf. Scheler, *Sociology of Knowledge*, p. 116, "... any intellectual comprehension of what something is presupposes an emotive value experience of the object."

¹¹ Scheler, *Sympathy*, Preface, p. 3, "I, take this course because, in the history of Ethics, it is these attitudes rather than love and hate which have

很多哲學家曾以「同情」事象作為倫理學分析的出發點，而從中體會到它的湊效性。例如：英國的道德學家們、法國的羅梭（Rousseau）、德國的叔本華（Schopenhauer）等，都引用了「同情」現象作為倫理反思的起點，因為它凸顯了人的團體互動與情緒交流，容易讓人藉此而涉獵倫理問題的究竟。

ii/「同情」^{堪當為}----->其他哲學範圍的出發點¹²

然而，「同情」現象所牽涉的範圍是多方面的，它不單可與倫理學接連，甚至可與哲學的其他項目拉上關係：它作為一件存在事實與人的現象，可讓我們藉此而涉獵形上學、¹³心理學、¹⁴社會學¹⁵等領域，即讓我們

commonly been treated as more fundamental – notably in the ‘Ethics of Sympathy’ of the British moralists, and by Rousseau, Schopenhauer and others; whence it has been thought possible to regard love as a particular cause or consequence of the attitude of fellow-feeling.”

¹² Scheler, *Sympathy*, Preface to 2nd edition, p. xlvii, “Importance as the phenomena of sympathy are for ethics.....there is a whole range of basic disciplines in philosophy and science for which an elucidation of the relevant phenomena is of the deepest interest.”

¹³ Scheler, *Sympathy*, p. xlix, “Love and Sympathy can also be of significant, indeed crucial, interest to *metaphysics*.....sympathy and love are functions of a special kind which bring us closer to the *very foundation of all things*; or again, they have sought to draw conclusions from the existence and nature of these functions concerning the *unity and constitution of the ultimate world – principle*.”

¹⁴ Scheler, *Sympathy*, p.lvii, “First among these (disciplines) is the *descriptive and genetic psychology* of the individual and the race, both of



- 透過「同情」的感通而窺探存有的實況，
- 透過「同情」的開放而瞭悟心靈的相應，
- 透過「同情」的參與而體察社團的互動。

iii/「同情」^{堪查為}-----▶ 知識論的出發點¹⁶

當然，「同情」也與知識論結了不解之緣。既然「同情」能給我們顯示認知義、也給我們強調了知識的團體面與情緒面，我們因而可藉著對「同情」的分析，而順利地進入知識論的堂奧。先前柏格森（Bergson）就曾作了如是的反省。

iv/「同情」^{擔任}-----▶ 謝氏知識社會學的出發點¹⁷

which are concerned with the phenomena of sympathy and the forms of love.”

¹⁵ Scheler, *Sympathy*, p. xlvii, “*Sociology and social psychology* are also bound to take a considerable interest in the phenomena of sympathy. For human groupings, ... all cohere through forces which include, among others, certain specific *patterns* of sympathetic attitude; ...”

¹⁶ Scheler, *Sympathy*, p. xlvi, “... the *epistemological* function of sympathy ... has again been brought into prominence by Bergson’s intuitive philosophy. Yet neither a theory of *biological* knowledge nor of knowledge in the *historical and social* sciences can afford to disregard the problem of sympathy.”

¹⁷ 談及《同情本性》第一版對人知識的分析，謝勒在序言中有如下的表示：“The two new chapters of Part III, and ch. 4, sec. 2 of Part I, deal more fully with the *cognitive* function of sympathy ... Many workers in this field have now recognized that the problem investigated (with new and important additions) in Part III, i.e. the question of our grounds for

實際上，在謝勒的理論內，「同情」已作了其知識反思的出發點。而謝氏既側重著「同情」在認知上的社會面與情緒互動面，以致謝氏的知識論無疑地就是一套知識社會學，謝氏藉「同情」來探討知識，就是以「同情」來作其知識社會學的肇端。如此說來，我們要研究其《知識社會學》，就不能不首先研究其在《同情本性》內所作的分析。

三、《同情本性》一書的行文架構

提及《同情本性》一書對「同情」現象的分析，它蘊含著兩個主要面向，即「正面探討」與「反面探討」：¹⁸

a)「正面探討」又名「積極剖析」(Positive Exposition)，意謂著對「同情」現象作直截而積極的體會與分析。

b)「反面探討」又名「消極批判」(Negative Criticism)，則寓意著針對其他思想家對「同情」所發之謬論而一一作出駁斥。

assuming the reality of our selves, and the possibility and limits of our understanding of them, is virtually *the* problem for any theory of knowledge in the social sciences." (*Sympathy*, p. xlix).

¹⁸ Ernest W. Ranly, *Scheler's Phenomenology of Community* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1966), pp. 38-39, "The sequence of topics in the revised edition of *Sympathy* is quite disorganized. However, two very general directions of thought are constantly present. The first is a negative criticism against false theories of sympathy. The second is a positive phenomenological exposition of the 'essence and forms' of sympathy itself."

當謝勒處理了這兩個面向之後，他再進而追問：「人如何知覺他人心靈？」那就是說，既然「同情」給我們顯示了人對社會團體的開放，那麼，他又如何在這開放的前提下進行體會他人內心這歷程？

《同情本性》一書第一單元之第一、二、六章主要在處理「同情」的「正面剖析」，而第三、四章則主要在反省其「反面批判」。至於其第三單元，則以「他者心靈」(Other Minds)作標題，顧名思義，就是要以分析「人如何知覺他人心靈」作為致力的目標。

有見及此，我們將隨著謝勒《同情本性》一書的脈絡，而在下文凸顯三個分析重點，即：

- A. 同情義之正面探討
- B. 同情義之反面探討
- C. 人如何覺知他心

A. 同情義之正面探討

1、從字義說起

外文 Sympathy (同情) 一辭，語源於希臘文之 *syn* (階同) 與 *pathos* (痛苦)；¹⁹顧名思義，意謂著一己在感受上階同某人，

¹⁹ Manfred S. Frings, *Max Scheler: a Concise Introduction into the World of a Great Thinker* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1965), p.60, "Scheler uses the term sympathy, however, in a wide sense, as an

從心底內分享著對方的情緒，以致與他憂苦相融、歡樂與共。²⁰
爲此，Sympathy（同情）又可稱作 Fellow-Feeling（共情）。²¹

2、同情現象初探

謝勒首先從一個典型例子切入——A 君受苦，B 君同情他（Sympathy, p. 13），進而從中作出下列的描述：

a) 同情 $\xrightarrow{\text{涵含}}$ 意向指涉的兩極

「同情」蘊含著一份「意向指涉」（Intentional Reference），其中包括「兩極」（Two Poles）（Sympathy, p. 13）：

第一極：他者指涉

inter-human emotional correlation and complexus, which is implied in the verbal sense of the Greek word, 'syn' (with, together, alike) and Greek 'pathos' (suffering), in which the prefix 'syn' does ... imply ... integration and togetherness."

²⁰ Rarly, *Scheler's Phen. of Community*, p.76, "Although Scheler used the Greek-stemmed term, *Sympathie*, in the title of his study, his most common term is strictly German equivalent, *Mitgefühl*!".note ¹, "Sympathy in Greek is composed of *sym*, 'with', and *pathos*, 'suffering, passion'; therefore, it means literally a 'feeling with' someone. *Compassion* in its latin stems has the same basic meaning. The German is *Mit-gefühl*. There is no immediate English equivalent."

²¹ Rarly, *Ibid.*, pp.76-77, "*Mitgefühl* is literally a 'feeling with' some one else. In the English translation by Heath, this term is constantly translated as 'fellow-feeling'".



「同情」活動牽涉著一個「被同情」的「他」(the Other Self)，此為「他者指涉」(Other-Reference)，他者因了某種際遇而流露出某份情緒；例如：A 君因了喪母而哀傷。

第二極：我者指涉

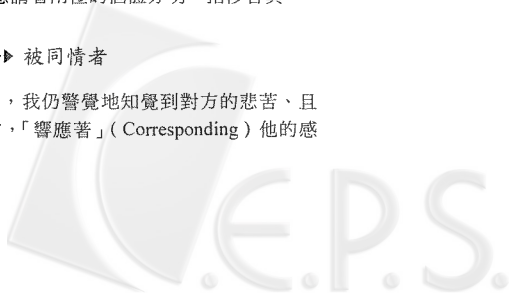
「同情」活動也牽涉著一個正在進行著「同情」的「我」(My Own Self)，此為「我者指涉」(Self-Reference)；我作為「同情者」知覺到 (Perceive) 第三者的情緒狀況，即對方的感受是在我的意識背景內臨現；例如：B 君體會到 A 君正在難過地守喪。

b) 同情 $\xrightarrow{\text{急 須}}$ 個體分明

B 在同情 A 的時候，B 並未因了如此地投入於對方而忘懷了自我。相反地，B 仍然保持著一份自我意識，B 甚至可能會自覺到只能分憂但未能替代而感到無奈。換言之，「同情」現象的兩極仍然保留其各自相異的個體，我與他都同時意識並承認我們分別為兩個不同的位格、擁有不同的意識核心。我並未因了同情他而同化於他，他也不因了我的同情而整個地銷融在我內。總之，「同情」現象意謂著兩極的個體分明、指涉各異。

c) 同情者 $\xrightarrow{\text{急 須}}$ 被同情者

在個體分明的意識中，我仍警覺地知覺到對方的悲苦、且起而跳出自己並投向對方，「響應著」(Corresponding) 他的感



受，在難過中與他階同，²²即使自己未能安慰對方於萬一，也至少願意在其哀痛中與他同在，不再讓他在愁苦中孤立無援。²³

d) 同情^{意願}----->感受殊別

然而，「A 受苦」與「B 同情 A」，此二者誠然是兩件彼此分明的事實（Two Distinct Facts）：A 的痛苦不同於 B 的痛苦²⁴。那就是說，即使 A 與 B 都在難過，即使 B 跳出自己而響應 A，到底 A 的痛苦與 B 的痛苦分別是兩回事。即 B 在同情 A 時，

i/ B 不能取代 A 的情緒感受

ii/ B 不必經驗 A 自己的感受

i/B 不能取代 A 的情緒感受——B 無法設身處地替 A 受苦，

²² Scheler, *Sympathy*, p. 14, "Fellow – feeling proper ... presents itself in the very phenomenon as a *re-action* to the state ... of other's feelings."

²³ Cf. Ranly, *Scheler's Phen. of Community*, p. 39, "The essence of sympathy includes two fundamental elements. First of all, the one who sympathizes with another must consciously perceive the emotional state of the other individual. Secondly. He must feel that same emotion ... as emanating from the other. Therefore the one who sympathizes, literally, 'feels with' the other self; ..."

Ibid., p. 77, Note ², "If 'condolences' retained its Latin stem meaning it would be the equivalent of the German *Mitleid*, a 'sorrowing with.' We say: 'With deepest sympathy!' A common German phrase is: *mit innigster (tiefster) Teilnahme*. A literal rendering of these phrases would be: 'Deep within myself I take part in (I feel) the sorrow you feel!'"

²⁴ Scheler, *Sympathy*, p.13, "*my* commiseration and *his* suffering are phenomenologically *two different facts*, not one fact, ..."



即無法取代 A 的位置來體會 A 的情緒經驗。他們不單是兩個分明的個體，而且擁有彼此分明的兩份情緒。

ii) B 不必經驗 A 自己的感受——「同情者」不必親身經歷與「被同情者」般相同的遭遇後始能作出同情，到底「相同遭遇」並不構成爲「同情」的前提。有相同遭遇的人不一定同情對方，而同情者也可在缺乏相同遭遇的前提下同情對方。例如²⁵：

α) B 不必曾經有喪母之痛始能同情 A 的喪母之痛。

β) A 也無理要求 B 須先喪母然後好去同情他。

γ) 曾有喪母之痛的人 (C) 不一定會同情 A。C 見 A 喪母而回想自己的喪母遭遇，而大哭一場。C 並未同情 A，C 只是在哀傷自己的經驗而已。

δ) B 也許會喪母，但當他同情 A 時，他並非在悲痛自己的遭遇，而是在悲痛 A 的悲痛。

換言之，「同情」活動的內涵並不以「相同遭遇」作構成因素，即「同情」所蘊含的一份「響應」並不寓意著遭遇相若。

同情者既不能取代又不必取代被同情者之情緒遭遇，爲此，謝勒指出：即使同情者在難過著被同情者的傷痛，到底他們是彼此情緒分明、感受不一，二者不能混爲一談。²⁶

²⁵ 此例子出自 Ranly, *Scheler's Phen. of Community*, p.77.

²⁶ Scheler, *Sympathy*, pp.13-14. "...the two functions are plainly distinguished even while experiencing them."

e) 同情者^{參與}-----▶被同情者

可是，話須說回來，即使同情者與被同情者個體相殊、情緒有別，前者未能代替後者去受苦，也不必以遭遇相若來構成同情，到底同情者仍「參與」(Participates/Takes Part With)了被同情者的痛苦。那就是說，同情之為同情，蘊含著一份「參與」，(又可稱作「分享」)，²⁷即同情者在「響應」(Corresponds, Re-acts)對方當中，在企圖分擔、安慰、陪伴對方當中，會在相當程度上內在地融貫著對方的精神感受。同情者的心態是，我雖然無法取代你去受苦，到底我體會到你的心境，也沾上你的難過。我的心情相應了你的心情，即與你的心境起了共鳴，我們兩份感受已被融和在同一份意願與立場當中。我站在你這一邊來支持你，希望減輕你的負擔，並讓你從中得到力量而重新站起來。總之，這一份「參與」，是為一份善意，表露為感情上的灌注與交流；我在同情中對你的感受有相當程度的體會，你在被同情中也可能對我的關注有著相當程度的醒覺。我容許你的情感薰陶我的內心，你也容許我的關注進入你的心坎。我的感受相應你的感受，我們的心靈融和在一個更大的視域中而不失卻個體的分明；彼此交接在同一份事端上而不忘懷感受的兩極。這一份參與，正所謂和而不同，相應而不相混，相連貫而不彼此同化。

f) 摘要：同情本質的初步綜合

從上文的描述中，我們大概可以對同情義孕育這樣的一份

²⁷ Scheler, *Sympathy*, p.14, "Fellow-feeling proper (is) actual 'participation' ..."



洞察：同情的本質蘊含著兩重要素，即

- i/ 分辨 (Differentiation)
- ii/ 分享 (Participation)

i/分辨：較細緻地言，「分辨」即 α ）個體相殊、 β ）情緒各異。

α ）個體相殊——同情現象牽涉「同情者」與「被同情者」兩方。他們都醒覺並承認彼此個體分殊，而沒有所謂身份混淆或角色錯亂之嫌。「同情者」(B)必須保留其個體的「自我意識」(Self-Consciousness)與「自我認同」(Self-Identity)，否則他並不真正、甚至不可能認知與同情「被同情者」(A)。例如：若「被催眠者」(B)認同了「催眠者」(A)、進而取代了A的感受，則B並不真正在同情A，B只不過把自己認同為A而站在A的身份上替代了A來傷感而已。在B認同了A之中，B忘懷了自己的個體性，進而被A的個體性所淹沒。然而，同情的現象卻不如此，同情者必須保持著一份自覺始能進行同情；同情者若一旦忘失了自我而認同了對方，他便抹煞掉同情本質的兩極指涉；為此，同情必以「個體相殊」這份自覺作為同情之所以為同情的一個構成因素。

β ）情緒各異——同情活動也寓意著同情者的憐憫有別於被同情者的哀痛。換言之，同情者的情緒並不同於被同情者的情緒，即「A受苦」與「B同情A」是兩回事，其中不單牽涉個體的兩極，並且體現著兩份分明的情緒。B在同情A時，並不是、也不必經歷著A的感受，而B也並未有把A的感受複製在自己身上，B不需要把對方的情緒複製在自己身上才算是同情；例如：虐待狂者可把受虐者的感受複製在自己身上而沾

沾自喜，這份複製就簡直與同情南轅北轍、相去甚遠。²⁸為此，同情者在情緒上不必代入被同情者之感受，同情未必牽涉情緒複製，而情緒複製也不構成爲同情的本質。反之，同情者在同情另一個體時，他須至少對「情緒各異」這事上有著一份隱然的自覺，即他至少會分辨清楚自己的感受與對方的感受之別，至少體會到兩份情緒爲各自獨立，彼此不能混爲一談。

關於同情本質所蘊含的「分辨」，茲借用史碧高伯（Herbert Spiegelberg）對謝勒的詮釋作摘要說：

真正的同情是：在關懷對方的感受中而仍然辨識對方之感受爲顯然地屬於對方。它毫不與同情者之感受溶冶爲一。人在同情對方的喜樂與苦痛當中，他並未把一己的感受替代或銷融於對方，而是敬重對方爲另一分明的位格。²⁹

同情本質除了蘊含著一份「分辨」因素外，尚涵括著一份「分享」。

²⁸ Scheler, *Sympathy*, p. 14, "The cruel man owes his awareness of the pain or sorrow he causes entirely to a capacity for visualizing feeling! ..."

²⁹ Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Vol. I (The Hague: Martinus Nijhoff, 2nd edition, 1971), p.260, "... real sympathy is concerned with the other person's feelings as those of a distinctly other individual, not as in any sense fused with those of the sympathizer. In feeling sympathy with the joy and the suffering of the other, one does not substitute oneself for him or melt together with him, but one respects him as a separate personality."



ii/分享：較細緻地說，同情的「分享」有其三部曲：即 α]「知覺」(to Perceive)、 β]「響應」(to Correspond with)、 γ]「參與」(to Participate in)：

α] 知覺——即在個體相殊、情緒各異的前提下，我尚意會別人的經歷與情緒狀況，以致別人的經歷處在我的意識範圍內、被我所察覺。

β] 響應——即投向對方，與他同在，願意和他患難與共，好去減輕他的負擔。換言之，「響應」有其消極面與積極面：

消極地言，同情者跳出自己，不再把自己關閉在自我中心的圈套內，也不再在意理會自己個人的感受。

積極地言，同情者意願偕同對方，專注於對方，設身處地為他著想，向他散發著善意，願他快樂，也渴望他超脫苦海。

γ] 參與——即在覺知與響應對方當中，形成一份情感上的附和與交流。同情者在開放自己、跳出自己的前提下感通到對方，容許對方的感受進入自己的心內，對方也會在被同情中體會同情者的鼓舞，以至因而獲得溫暖、策勵、與力量。同情者以行動向對方表示：我不再對你見外，且起而給你扶持，我會以你的感受為我的關注，你也會以我的關懷為你的支柱，兩份情緒會融合在同一個大脈動當中而不失卻彼此的差異，也在殊別當中不失為一份相互的影響與溶冶。換句話說，這份「參與」有其消極義與積極義：

其消極義在於同情者在情緒上既非完全與被同情者融合為一，也非對對方的感受完全麻木。

其積極義在於同情者在情緒上對被同情者的感受有相當程度的相應與感通，只是在感受的融通中不失卻彼此在個體和情緒上的殊別而已。

於此，我們所須強調的是：同情中的「參與」，基本上是心靈與心靈上的交流、情緒與情緒間的融匯，而不是「物理地」（Physically）認同、或「生機地」（Vitality）一體。即同情的參與只能在心境與情緒的層面上邂逅，而不能在肉體與生物的層次上交接；例如：我總不能感覺傷兵中彈的劇痛，也無法品嚐換肝者被撕裂的滋味；總之，我可在精神上體會你肉體之煎熬，卻無從物理地身受你的皮肉之苦³⁰。借用范寧施（Manfred Frings）之詮釋說：

共情的意向指涉意謂著投向對方之苦與樂。而彼此所共享的感受（不論是歡愉、憂愁、或悲慟），都不能在物理或生機境地上相連，而必須在靈性與心理之感遇上相繫。³¹

3、情緒分辨深究

³⁰ Scheler, *Sympathy*, p. 13.

³¹ Manfred Frings, *Max Scheler: A Concise Introduction into the World of a Great Thinker* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1965). p. 65, "... fellow – feeling implies intentional reference to the other's joy or sorrow, and because of the kind of feeling shared (joy, sorrow, grief) it also cannot have relation to physical or vital states and must be related to spiritual and psychic feeling – states."



在探討同情本質的同時，謝勒還指出：我們尚有其他樣式的情緒，它們近似著同情、但又不等同於同情，以至須詳加分辨如下：

a) 同情 不等同於 → 團體感受

當團體中的成員、遭受到同一份遭遇、而陷於同一份感受，此之謂「團體感受」(Community of Feeling / *Mit-einanderfühlen*)³²。例如：一對父母遭逢喪子而掉進同一份哀傷之中；實際上他們是受著同樣的痛苦，而非彼此同情。反之，我作為局外人、起而對他們感到難過、並企圖安慰他們，這才算「同情」。從這例子中，我們可得到這樣的體會：

「團體感受」乃其中的成員共同承擔起同一份感受 (One Identical Feeling)。

這同一份感受是屬內在 (Internal)、心理 (Psychological) 層面上的感受。

唯有在心理層面上才有本質上相等的感受被多人所分擔。(此情況不能在物理、生理層面上兌現)。

肉體上的苦與樂則全然是個人的；那就是說：

α) 不可能有兩個人感受相等的肉體之快感或痛楚。

β) 別人充其量只能透過同情來「參與」我肉體上的快感或痛楚；他總不能物理地受著我的苦與樂。

³² Scheler, *Sympathy*, pp.12-13.



總之，「團體感受」因了成員的苦樂一體、悲喜與共，以致缺少了「同情」所須具備的「情緒分明」，也不能孕育同情本質上所呈現的一份「參與」。屬於同一團體中的人並不在「分享」彼此的情緒，而是掉進同一份精神上、靈性上的感受脈動之中。

b) 同情^{不等同於}→ 替代感受

除了「團體感受」外，謝勒也提出了「替代感受」(Vicarious Feeling / Nachfühlen)，並把它與「同情」劃清界限³³：

i/ 替代感受^{深著著}→ 把感受複製

「替代感受」又名「複製感受」(Reproduction of Feeling, Reproduced Emotion)，顧名思義，乃是把別人的感受複製在自己身上，以致我感受到別人所感受的性質。如此一來，我因著複製而意識到對方的感覺、但並非同情地分享對方的苦樂，以致我會說：「我知道你如何體會，但我不能同情你。」(“I know how you feel, but I cannot sympathize with you.”) 小說家善於摹想 (Visualize) 與複製 (Reproduce) 別人的感受，但他不一定同情別人的感受。……

ii/ 只意識別人感受^{不足以構成}→ 同情

誠然「替代感受」與「同情」吻合在一個共同點上，即二者皆蘊含著「對別人感受的一份意會」(Awareness of Other's Feeling)；可是，光是覺知別人感受並不足以構成為「同情」本身。況且，甚至連「殘忍」與「獸心」也意謂著意識別人的痛

³³ Scheler, *Sympathy*, pp.8-10, 13-14.



苦³⁴：

——「殘忍」(Cruelty) 即意識別人之痛苦，但幸災樂禍。

——「獸心」(Brutality) 即意識別人之痛苦，但不去理會。

難道你真的會在「意識別人感受」的前提下、連「殘忍」和「獸心」都等同為「同情」嗎？

iii/ 替代感受^{引申為} → 審美同感

與「替代感受」相連者、有「審美同感」(Aesthetic Empathy)；「審美同感」又名「同感投射」(Projective 'Empathy')³⁵，它意謂著設身處地投入並扮演一角色，藉此模擬其心境狀態。例如：我作為演員，扮演沙翁名劇中的理爾王 (King Lear)，在揣摩中融入了這角色，以致演起來唯肖唯妙。於此，我的目的只在乎投入演戲，而不在于同情戲中人；我甚至可以把亂臣賊子演得叫人切齒痛恨，但並不因而寓意著我在同意或同情他們。為此，甚至連「審美同感」的「投入」也不足以構成為同情，因為它缺少了「同情」的善意「分享」作為其構成因素。

c) 同情^{不等同於} → 情緒感染

除了「替代感受」或「審美同感」外，謝勒還舉出了「情緒感染」(Emotional Infection / Gefühlsansteckung)³⁶並把它與

³⁴ Scheler, *Sympathy*, pp.14,136-137.

³⁵ Scheler, *Sympathy*, pp.8,9,18,41,97.

³⁶ Scheler, *Sympathy*, pp.14-18.

「同情」加以分辨。「情緒感染」指人不自覺地感染了現場眾人的情緒、而與群眾一起亢奮或悲愁。例如：我們偶然走進了酒廊而與其中的歡笑氣氛一起沸騰；或無意中捲入示威者行伍、而與烏合之眾一起激怒、甚至失控。「情緒感染」的特性是³⁷：

- i/ 當事人並非有意識地「察覺」他人的情緒，
- ii/ 也非主動地「響應」他人的感受，
- iii/ 也無意要主動「參與」他人的處境，
- iv/ 在場所有的、就只是群眾們情緒上的「傳遞、擴散、傳染」（Transference），
- v/ 我還以為這只是自己的情緒而企圖克服它。

爲此，「情緒感染」正好缺少了「同情」本質所須具備的「知覺、響應、參與」，也缺乏了同情者對個體與感受上的意識分明。「情緒感染」與「同情」間之殊異，於此可得而知。

d) 同情^{不等同於}——▶ 情緒認同

與「情緒感染」相似而不相同者，尚有「情緒認同」（Emotional Identification/ *Einführung*），謝勒也拿它來與「同情」作一比對：38

「情緒認同」就是：我不單感染了對方的情緒，而且還不自覺地認同了對方的個體與心境。更好說：我是如此地感染到對方的感受，以致還情不自禁地完全認同了對方的人和其內在

³⁷ Scheler, *Sympathy*, pp.15, 17.

³⁸ Scheler, *Sympathy*, pp. 18-19, 24-25.



心態；此時我就是這個人，我與他混為一體而分不出彼我。有關「情緒認同」的特質，謝氏選列出以下要點：

i/ 從被認同者的虛實上言——「情緒認同」可以是：

α) 純虛構性的 (Purely Fictional)：例如，我不自覺地投入某小說的情節而認同了小說中的主角。

β) 純真實性的 (Purely Actual)：例如，我不自覺地投入教學工作而認同了我身旁所敬佩的老師。

ii/ 從認同的久暫上言——它可以是：

α) 暫時性的：例如，觀眾全神貫注地看著那走鋼索者而不自覺地認同了這位賣藝人。

β) 較長期的：例如，被催眠者認同了其催眠者。

γ) 恆久的：例如，初級民族認同了他的圖騰 (Totem)。

iii/ 從自制程度上言——它可以是：

α) 較易醒覺的：例如，觀眾看走鋼索者，其認同只是剎那間事。

β) 較不由自主的：例如，我一旦接受催眠，就較受催眠者牽制。

γ) 無法控制的：例如，身患「歇斯底里」(Hysteria)。

iv/ 從認同的兩極上言——它可以屬：

α) 自發症型 (Idiopathic Type)：即一個體強制另一個體去

認同自己（One Individual Despotizes over the Other），一人拿另一人之自我來全然地併入自己的個我內（One Takes the Other's Ego Wholly into his Own）³⁹。例如：小女孩在玩玩偶時，把自己體認為其母親。

B) 異發症型（Heteropathic Type）：即自己之個體銷融在另一個體之內（The Self Is 'Lost' in the Other）⁴⁰。例如，小女孩在玩一玩偶時，不自覺地以這玩偶就是她自己。這種型態發展至最高峰，可出現「神秘冥合」（Mystical Union）：即神秘家之小我融入絕對本體這一大我之內，與之合而為一（cf. Sympathy, p. 33）。

γ) 雙融性型（Mutual Coalescence）：此指伙伴雙方之位格都銷融掉，兩雙忘懷，而共同融合為一生命的大鴻流。⁴¹例如，相愛中的男女性交所達致的忘我。⁴²

v/ 情緒認同較之於同情

比對起「情緒認同」與「同情」兩者，其分辨的關鍵在於「我你兩極」之「彰顯」或「缺如」：

「情緒認同」寓意著「我你兩極」之「缺如」：我失去了個人之自我身份（Self-Identity）而認同了另一人，以至我不論如何地感受著他的情緒，這份情緒始終是「情緒認同」而非「同

³⁹ Scheler, *Sympathy*, pp.18,24; Frings, *Max Scheler*, p.62.

⁴⁰ 同上註。

⁴¹ Scheler, *Sympathy*, p. 25.

⁴² Frings, *Max Scheler*, p. 63.



情」。

反之，真正的「同情」卻預設著「我你兩極」（或「我他兩極」）的「彰顯」：我是在保持著自我個體意識的前提下參與了你的感受，我並未因分享了你的情緒而忘懷了自我⁴³。

e) 情緒分辨綜合說明

至此，我們可綜合地把上文的分辨作一整理如下：

i/ 「團體感受」是為成員們陷入同一份情緒，而缺少了「同情」所應有的「情緒互異」。

ii/ 「替代感受」雖在「察覺別人情緒」上與「同情」看齊，但它卻缺少了「同情」的一份「參與」。

iii/ 「審美同感」與「同情」吻合在對別人感受的「投向」，但前者卻不以「同情」的「分享」為構成因素。

iv/ 「情緒感染」乃在融入眾人悲喜的「傳遞、擴散、傳染」當中仍缺乏了「同情」所須具備的「個體分殊」與「情緒互異」，也無從體現出「同情」本質所擁有的「警覺、響應、參與」。

v/ 「情緒認同」因了認同著對方的個體與情緒，以致缺乏了「同情」所須預設的「兩極指涉」，也無所謂有「察覺、迴響、分享」。

綜合地說，上述眾情緒相似著「同情」，也沾上了「同情」

⁴³ Scheler, *Sympathy*, pp. 18-36, 42-44.

的一或多個要素，但仍然迥異於「同情」本身，因為它們都不全兼有「同情」所須具備的所有構成因素。我們從謝勒對情緒分辨的探究中，更尖銳地體會「同情」的構成條件（Constitutive Conditions），即更深入地體會到「同情」所意謂著的「分辨」與「分享」二者。誠然，「分辨」指「個體分明」、「情緒分立」這兩重指涉；「分享」指「意識、響應、參與」這三部曲。上述因素齊備，始能名副其實地稱「同情」為「同情」。

f) 情緒分辨深究中的知識論向度

站在知識論向度上言，這一切情緒、包括「同情」在內、即使彼此相異，到底都指向同一事實：即人並不是一個封閉的意識，而是情緒地向他人開放的個體，以致在融入社會團體中時、不論是顯然地自覺或不自覺、他都會在與別人互動中彼此情緒地溝通、影響、融貫、甚至衝突或交鋒。為此，我們在談論知識論時，再不能說人不直接知覺他人的個體與感受，也不能說人不直接邂逅團體和世界；到底，人非「獨我」（Solipsist），他是社會團體的一份子，情緒地與各成員息息相關，從而兌現出認知上的「團體面」與「情緒面」，以致認知理論擺脫不了「社會」和「情意」的因素。

4、情緒連繫深究——依存定律

謝勒在分辨各式各樣的情緒時，不忘把它們統合在一起來觀看，從而提示出彼此間的連繫，並且為它們刻劃出一套「依



存定律」(Laws of Dependence)。⁴⁴

顧名思義，「依存定律」一辭，意謂著不同類型的情緒、在彼此分殊之同時，仍互相依存在一套定律系列的脈絡下、以致前後環環相扣、共同連繫在人際溝通的大境遇當中。較細緻地說，這套「依存定律」至少內含著四重律則，即

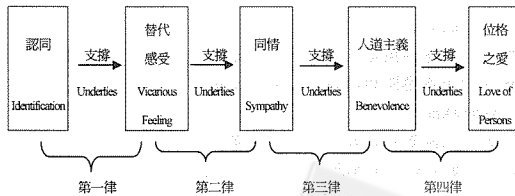
第一律：認 同 $\xrightarrow{\text{支 撐}}$ 替代感受

第二律：替代感受 $\xrightarrow{\text{支 撐}}$ 同 情

第三律：同 情 $\xrightarrow{\text{支 撐}}$ 人道主義

第四律：人道主義 $\xrightarrow{\text{支 撐}}$ 位格之愛

其中的依存方式，可被表列如下：



茲按此一脈絡程序來作一分析：

a) 第一律：認同 $\xrightarrow{\text{支 撐}}$ 替代感受

⁴⁴ Scheler, *Sympathy*, pp. 96-102.

上述的感受系列是以「情緒認同」(Emotional Identification) 作為根基，從中發展出「替代感受」(Vicarious Feeling)。有關其中的來龍去脈、謝勒作了以下的提示：⁴⁵

i/ 感受的複製 $\xrightarrow{\text{預設}}$ 先前的認同

如前所述，「替代感受」又名「複製感受」(Reproduction of Feeling)。從更大的視野上看，人感受的複製，須引申自其對這感受的「先前的認同」(Antecedent Identification)，即人須先前地對某種苦或樂的性質有所感觸，然後才可以複製這份感受；換言之，人須首先與一「感受」合而為一，與之「認同」，然後才可以「複製」出這份「先前的感受」；例如：小女孩須透過認同母親的個體與情緒，才可複製出母親本人的感受。

ii/ 先前感受認同的肇端

先前的感受，可以是自己的，也可以是別人的。自己的先前感受可透過回憶個人的悲喜往事而把它重溫一遍；別人的先前感受則可透過體會與回憶起別人的憂樂經驗而作出反應。當我不自覺地認同了別人的個體與情緒時，便孕育了「情緒認同」這回事。人固然可以藉重溫而一再體認自己的情緒，而我們並不稱之為真正的「情緒認同」。但當我透過體驗與回憶他人情緒而不自覺地把對方的個體與感受代入一己的自我身上、以致與對方的人和情意混淆在一起而分不出彼此，這才是真正的「情緒認同」。「情緒認同」肇端於自己對他人個體與情感的不自覺地代入的刹那。……

⁴⁵ Scheler, *Sympathy*, pp. 96-98.



iii/ 情緒認同之特性

謝勒從「情緒認同」的事象上凸顯了以下的特性：⁴⁶

α) 它出現在清醒意識層面以下 (Below Level of Waking Consciousness)

β) 它是自動自發的 (Automatic)、不由自主的 (Involuntary)

γ) 它受限於生機意識範圍 (Sphere of Vital Consciousness)

換言之，認同者當時並未顯然地自覺到一己在認同著對方，即使他可能事後有所察覺。此等特性是「替代感受」所無。

iv/ 幼童和初民

作為「認同」的例子，我們尤可在幼童及初級民族 (Primitives) 身上看到其究竟：幼童和初民都是先活於「情緒認同」，然後才進展為「替代感受」⁴⁷。

幼童方面，例如一個小女孩玩小玩偶，幼小的她會感受到自己之她的母親；她一方面把玩偶同為自己，[此之謂「離軸式認同」(Ephoric Identification)，即「他者」認同為「自己」(Alter Identified with Ego)]，另一方面又把自己充當為其母親，[此之謂「內融式認同」(Enphoric Identification)，即「自己」認同為「他者」(Ego Identified with Alter)]。但當小女孩較為成長時，她在玩同一個遊戲中，則會採用「替代感受」。

⁴⁶ Scheler, *Sympathy*, pp. 96-97.

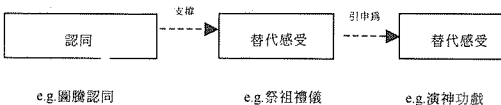
⁴⁷ Scheler, *Sympathy*, p. 97.



初民方面，老百姓尤在早期神秘禮儀中把自己認同為其祖先，後來才慢慢的演繹為祖先崇拜（Cult of Ancestors）；後者的敬禮就只有「替代感受」，即只複製祖先的感受，而不再整體地代入並認同為祖先自身。

v/ 替代感受 $\xrightarrow{\text{引申為}}$ 審美同感

與「替代感受」相連貫的是「戲劇的審美同感」（Aesthetic Empathy of Theatre）；它是「替代感受」的一種，只不過它是兌現於戲劇的場合而已。演員揣摩劇中人的內心狀況，進而扮演他的角色，在戲劇中複製他的感受。或許演員在演戲中偶爾會達至忘我之境而不自覺地認同了劇中人，但到底這不是「審美同感」的本質；即作為「審美同感」這份情緒複製而言，「認同」並不是它的構成因素。演員可以在「不認同」其所扮演的角色而仍然很成功地複製他的感受。此外，「戲劇的審美同感」不單維繫著演員，而且還維繫著劇作家；文學作家在寫劇本當兒，也有相當程度上的感受揣摩，並且還須兼顧多個角色。於此，我們可以把「依存定律」之第一律以如下圖表來示意：



vi/ 認同 $\xrightarrow{\text{比較}}$ 替代感受

「認同」較之於「替代感受」，二者之特性可比對如下：



情緒認同 (Identification)	替代感受 (Vicarious Feeling)
α) 只限於「生機層」(Vital Consciousness) ~ 低於「清醒意識層」	α) 在「清醒意識層」(Waking Conscious Level) 上呈現
β) 自動自發的 (Automatic) 不由自主的 (Involuntary)	β) 意欲 (Voluntary) 作複製
γ) 認同者與被認同者之個體未經分辨 (Individuals not Differentiated)	γ) 複製者與被複製者之個體經分辨 (Individuals Differentiated) ~ 但複製者仍滯於「唯我中心」
δ) 情緒未經分辨 (Emotions not Differentiated)	δ) 情緒未經分辨 ~ 複製者活在對方的感受中
ε) 型態： ① 離軸式 (Ephoric Identification) $\xrightarrow{\text{異}} \rightarrow$ 異發症型 (Heteropathic Type) ② 內融式 (Enphoric Identification) $\xrightarrow{\text{自}} \rightarrow$ 自發症型 (Idiopathic Type) ③ 雙融性型 (Mutual Coalescence) ④ 神秘冥合 (Mystical Union) ⁴⁸	ε) 型態： ① 替代/複製 ↓ 引申為 ② 審美同感

⁴⁸ Scheler, *Sympathy*, p. 33. 謝勒以「神秘冥合」(i.e. 人靈與絕對境界冥合) 為「認同」的最高形式。

在眾多的差異中，「情緒認同」與「替代感受」畢竟吻合在一個共同點上：即情緒上的未經分辨（Emotions Undifferentiated）。在「情緒認同」上、認同者不自覺地陷進被認同者之情緒內；反之，為「替代感受」言、複製者卻藉複製而活於對方的情緒中，或取得一份與對方性質相同之情緒；為此，謝勒指出：複製者之「替代感受」是如此地與被複製者感受糾纏在一起、以致不分彼此⁴⁹。那就是說，在「替代感受」中，即使複製者只限止在複製別人感受，而這份感受又不代表著他自己的心境，到底複製者所取得的感受是吻合著（或至少企圖吻合著）被複製者之情緒狀況，以致二者心情混為一談。寧尼（Ernest Ranly）在解釋謝勒之意時，還把「替代感受」之德文原名（Nachfühlen / Nachleben）英譯為（Feeling after / Living after）⁵⁰，藉此寓意著複製者情緒地緊隨並代入對方之情緒，以致活於其內，與之應和一致；複製者本人的感受被懸空，而在模擬中以對方的感受來作為自己的感受。我們是在「被複製之感受」與對方「原有之感受」彼此一致這前提下言感受的彼此糾纏（Interwoven）與分辨不清（Indistinguishable）。

b) 第二律：替代感受⁵¹-----▶同情

接踵而來的是第二律：「替代感受」支撐著「同情」⁵¹。有關此律的分析，謝勒在原文中並未對它多所著墨，只寥寥數語

⁴⁹ Scheler, *Sympathy*, p. 13, "... the functions of vicarious experience and feeling are so interwoven ... as to be indistinguishable ...".

⁵⁰ Ranly, *Scheler's Phen. of Community*, p. 79.

⁵¹ Scheler, *Sympathy*, p. 98.

地指出：他在前文已有相關而詳盡的討論，以致無須在這裡多費唇舌。為此，我們所須提點的是：

i/ 替代感受 $\xrightarrow{\text{能早耳}}$ 同情

「替代感受」是「同情」的前奏；即「同情」以「替代感受」作基礎而可被引申。那就是說：人首先須「知覺」和「複製」他人感受，隨後才會發展而為跳出自己與參與對方的感受。我們甚至須強調說：除非自己首先「知覺」並能夠「複製」他人的感受，否則我無法跳出一己的藩籬來參與別人的感觸。簡言之，作為一份情緒而言，「替代感受」比「同情」更基本，在生成上更為原初；如果沒有「替代感受」形成在先，就無從發展「同情」在後。

ii/ 替代感受 $\xrightarrow{\text{較之於}}$ 同情

若把「替代感受」與「同情」二者之特性作一併列，我們可發現以下的比對：

替代感受 (Vicarious Feeling)	同情 (Fellow-Feeling / Sympathy)
ε] 覺知他人感受，但限止於複製而已	α] 在清醒意識上兌現
β] 以「感受的複製」作構成條件	β] 不必以「感受的複製」作構成條件，雖然不排除此因素
γ] 仍含「唯我」(Egoistic)成份 ~i.e.未跳出自己	γ] 已克服「唯我主義」而跳出自 己並投向對方
δ] 個體分辨/但情緒吻合	δ] 個體分辨/情緒分明
ε] 覺知他人感受，但限止於複製而已	ε] 覺知 (Perceive) 響應 (Correspond) } 他人感受 參與 (Participate)

上述比對中的各論點既然都曾在先前的分析上有所提示，我們也不必在此詳加解釋。於此，我們所須一再強調的是：「替代感受」雖然是「同情」的基礎，到底「替代感受」尚未等於「同情」；而「替代感受」的「複製」，即使有情緒上的吻合，到底這份吻合並不意謂著我已跳出了自己來參與你的憂樂，我只不過是藉著複製而企圖瞭解你的心境而已，我並無意去關懷你。但話須說回來，到底唯有經歷過「替代感受」的人，才有足夠的條件去發展出「同情」。

c) 第三律：同情 $\xrightarrow{\text{支撐}}$ 人道主義

在第一、二律的基礎上，「依存定律」可演繹出第三律：即「同情」支撐著「人道主義」⁵²。謝勒在這方面的提示是：

i/ 人道主義 $\xrightarrow{\text{意謂}}$ 「愛你、因為你是人」

「人道主義」(Benevolence / Humanitas / Humanitarianism)，簡稱「人道」，又名「博愛主義」(Philanthropy)，尤指歐洲啟蒙時期(the Age of Enlightenment)所標榜之「人道」立場⁵³，即「去珍愛一個人、只因了他是人類的一份子」(to Love Someone simply because he Is Human)⁵⁴。「人道主義」意指以泛愛人類為前提來愛個別的人；而在愛個別的人時，並未特別凸顯對方那獨一無二、不容取代之「位格」(Person)。那就是說：我只因了你是人而愛你，並不特別講究

⁵² Scheler, *Sympathy*, pp. 98-99.

⁵³ Scheler, *Sympathy*, p. 100.

⁵⁴ Scheler, *Sympathy*, p. 98.

你是誰，也不特別在意你的身份地位；換言之，不論你是張三或李四，不論你是皇親國戚、或販夫走卒，只要你是人，都一視同仁地被我所珍惜、尊重與愛護。

附帶地說，寧尼（Ranly）在此指出，謝勒對「人道主義」的詮釋曾經歷了一意義上的轉移⁵⁵：先前、在《記恨》（*Ressentiment*）一書中、謝氏指「人道主義」即是用「屈尊就卑的態度」（*Condescending Attitude*）去施惠他人，藉此解救人類之窮困，（尤指救濟人類物質上之貧乏），而此心態可引申自「記恨心」⁵⁶。然而，在《同情本性》一書中，謝氏已把「人道主義」之辭義轉變為去愛全人類，並在人類大家庭的前提下強調人本身之「人性」（*Humanity*）、「平等性」（*Equality*）、「個體性」（*Individuality*）、與「統一性」（*Unity*）；如此一來，《同情本性》之「人道主義」已不再保留《記恨》一書所彰顯的「屈尊降貴」、「施捨」、「記恨」等涵義，而呈現一份真誠的情緒感受，引申自「同情」，雖然它仍稍遜於基督精神的愛。

ii/ 人道主義³¹→同情

「人道主義」以「同情」作為基礎而得以引申⁵⁷。那就是說，「同情」作為其孕育的先決條件，使人得以克服「獨我」（*Solipsism*）、「唯我」（*Egoism*）與「自私」（*Selfishness*），進

⁵⁵ Ranly, *Scheler's Phen. of Community*, pp. 80-81.

⁵⁶ Max Scheler, *Ressentiment* (New York: Free Press of Glencoe, 1961), ch. IV, pp. 114-136. 此書之最早版本定名為 *Ueber Ressentiment und Moralisches Werturteil*, 出版於 1912 年。這是他第一本成熟作品。

⁵⁷ Scheler, *Sympathy*, p. 98.

而投向他人，體會對方為與我一般平等之人，以致可在「人類一家親」的理想下愛人，為實現「人道」而奮鬥。

iii/ 同情^{較之於}→人道主義

若把「同情」與「人道主義」二者作一比較，可發現以下的同與異：

α) 同一——二者皆共同保有一份「一視同仁」，即「無歧視待遇」(No Discrimination)⁵⁸。那就是說，我不會因我先前對某人或某情緒在評價上之正或負而影響我的同情或愛；換言之，我一視同仁地愛人，並不因了他在附屬性質上之任何差異而有分別；即我對他的愛不會因他是

{ 本鄉人 或 異鄉人
聖人 或 罪人
貴族 或 賤民
文明人 或 野蠻人
好人 或 壞人 } 而有區分。

B) 異——二者之差異在於「人」的價值之強調與否⁵⁹。

①同情：我可泛愛眾生、仁及禽木、上比天心，而不特別標榜「人」的價值。例如：我可同情「落花」、「流浪狗」，而不限止於人而已。

②人道：尤凸顯「人」的特殊、尊嚴、與價值，即使我不

⁵⁸ Scheler, *Sympathy*, p. 99.

⁵⁹ Scheler, *Sympathy*, p. 99.



d) 第四律：人道主義^{基督}→位格之愛

「依存定律」的最高潮是第四律，從中我們看到「人道主義」提昇為基督化的「位格之愛」(Christian Love of the Person)。

i/ 初步比較

初步比較言之，「人道主義」與「位格之愛」都寓意著「去愛人」；所不同者是：「位格之愛」所強調的「對別人靈性位格之愛」卻未被「人道主義」所凸顯。「人道主義」只意謂著我因了對人類整體之泛愛、以致也愛人類中之個體，而我愛人之動機只是因了他是人類的一份子而已，我並未特別注視個人那獨一無二、不容取代之「自身性」(Ipseity)與「位格性」(Personhood)⁶⁰。

ii/ 從歷史發展角度上言

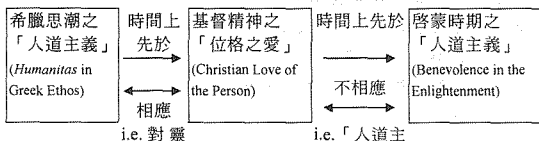
在進一步體會「位格之愛」的義涵以前，看來我們有需要從歷史演變的眼光上追溯「人道主義」與「位格之愛」間的關連⁶¹：

歷史地言，希臘古典文化早已有屬於她自己的「人道主義」(Humanitas)，且與後來基督精神的「位格之愛」在意義上彼此相應相通、共同吻合在「對人靈性位格之愛」的前提下。較具體地說，我們可落實在亞里士多德(Aristotle, 384-322 B. C.)

⁶⁰ Scheler, *Sympathy*, p. 99.

⁶¹ Scheler, *Sympathy*, pp. 100-101; Ranly, *Scheler's Phen. of Community*, p. 81.

與多瑪斯 (Thomas Aquinas, 1225-1274) 兩人的學說上看到二者間的連貫：昔者，亞里士多德《倫理學》(Nicomachean Ethics) 分辨「功利愛」(Love of Utility) 與「純友愛」(Love of Perfect Friendship)⁶²。相應地，多瑪斯隨後在《神學大全》(Summa Theologiae) 中，也分辨「欲愛」(Amor Concupiscentiae / Love of Desire) 與「友愛」(Amor Amicitiae / Love of Friendship)⁶³。二者論點意義一致；前者之「功利愛」與後者之「欲愛」同指徒貪戀對方那附屬的才質之善如美色、財富等；至於兩位哲人所談論的「純友愛」，其在意義上也一脈相承地同指對被愛者那不容取代的「位格」之敬重與珍愛。(而謝勒也間接地為此而加註以作暗示⁶⁴)。然而，近代啓蒙時期所標榜的「人道主義」卻沒有追上先前二者的水準；相反地，它只以泛愛人類為前提而主張「愛人、因了他是人類一份子」，至於人個別之「位格」則未被彰顯與看重⁶⁵。三者發展的經過可藉以下圖表來示意：



⁶² Aristotle, *Nicomachean Ethics*, BK, VIII, ch. 3, 1156^a 5-20.

⁶³ Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* II - II, Q. 23, a. 1; *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, VIII, 1.

⁶⁴ Scheler, *Sympathy*, p. 166, note ², "The point was brought out clearly long ago by Aristotle, in the profound chapter on Friendship in his *Nicomachean Ethics*."

⁶⁵ Scheler, *Sympathy*, p. 101.

性 位 格
之 敬 重

義」只以泛
愛人類為前
提

這圖表或許可以提醒我們一件事：謝勒在提出第四律之時，他的意思並非指基督化「位格之愛」乃在時間序列上（Chronologically）引申自啓蒙時期之「人道主義」，而是指啓蒙時期式的「人道主義」在演繹觀點上作基礎、來使「位格之愛」得以浮現；換言之，「位格之愛」須藉「泛愛人類」作背景來獲得提昇；也就是說：在等級上、啓蒙式的「人道」較基督化的「位格愛」原初，而基督精神的「位格之愛」是在啓蒙式的「人道主義」之根基上獲得發展與突破。

至於古典希臘的「人道主義」，我們仍須作這樣的補充：古典希臘之「人道」與基督精神之「位格愛」在意義上的相應、到底並不能讓我們就此意謂著彼此的絕對等同。謝勒仍從中看出二者的差異⁶⁶：古典希臘文化的「人道主義」在標榜友愛之同時，仍把人對立為「友人」與「仇敵」，以及把人隔別為「自由人」與「奴隸」，以致表示「愛你的友人、恨你的仇人；看重自由人、輕視奴隸」。這誠然違反了基督精神的「愛你的仇人」（Matthew 5：44）「接待你的奴隸如同親兄弟」（Philemon 16）。

如此說來，當基督精神面對著古典希臘或啓蒙時期，其「位格之愛」始終是一份淨化、提昇與完成。一方面基督化「位格愛」是啓蒙式「人道主義」的提昇：如她讓我們從對個人只被體會為「人類標本」（Specimen of the Human Race）提昇而為獨

⁶⁶ Scheler, *Sympathy*, pp. 101-102.



一無二之「位格」；另一方面基督教「位格之愛」也是古典希臘「人道主義」的淨化：即把「位格愛」申延至愛奴隸、甚至愛仇人，藉以完成那份絕對之愛的包容與無限拓展。

在體會了「人道主義」與「位格之愛」在歷史發展上的互相牽連後，我們可進而對基督教「位格之愛」的內涵作進一步的深究。

Iii/位格之愛義涵深究

較細緻地說，謝勒稱基督精神之愛為「非泛宇宙化的在上主內愛鄰人的靈性位格之愛」(Non-Cosmic Love for the Spiritual Person of our Neighbour in God)⁶⁷。字裡行間，這繁複的名辭分別凸顯了其中的消極義與積極義：

α) 消極義：非泛宇宙的愛

從消極面上說，這份「位格之愛」乃「非泛宇宙型態的」(Non-Cosmic)，其中尚蘊含著兩重意義⁶⁸。

① 非東方式神秘主義之愛——

首先，謝氏欲借助「非泛宇宙」一辭來與東方一元論神秘主義之泛宇宙的愛劃清界限。例如：惠施主張「泛愛衆生、天地一體」(語出自《莊子天下篇》)；謝勒就認為此等愛的境界不論如何高超，到底不能與「位格之愛」相提併論。

⁶⁷ Scheler, *Sympathy*, p. 99.

⁶⁸ Scheler, *Sympathy*, pp. 99-100; Ranly, *Scheler's Phen. of Community*, p. 81.

② 非愛的生機論——

「泛宇宙」一辭的另一重意義指「愛的生機論」(Vitalistic Theories of Love)；顧名思義，它意謂著愛只不過是「生機的」(Vital)、「肉性的」(Carnal)、「非靈性的」(Non-Spiritual)；此類主張之所謂愛，就只不過是一般生物、生理的反應而已，當愛兌現在求偶、交配、父母本能(Parental Instinct)上時，人誠然無異於動物。這種愛廣泛地普及所有動、植物，而非人類的專利。換言之，「愛的生機論」把人間愛的現象約化為生理現象；這份主張當然不能獲得謝勒的贊同。

B) 積極義：靈性人格的愛

從積極面上言，基督精神之愛強調了我們對人個別「靈性」人格之重視。謝勒說：「基督精神所體會下的靈性之愛，其本質特性就在於——不論面對任何人——都正視這一個體為『位格』(Person)而去愛他」⁶⁹。按波其武(Boethius, 480-524)的定義：「Persona est rationalis naturae individua substantia. (位格乃含靈智性之個體實體)」，其中凸顯了「位格」之「靈智性」(Rational Nature)、「實體」(Substance)、「個體」(Individual)三個有待闡釋之名辭。我們若以波其武之定義作根據點，再加上謝勒之反思心得，便至少可替基督化「位格之愛」凸顯出六

⁶⁹ Scheler, *Sympathy*, p. 101, "The essential characteristic of the Christian conception of spiritual love is that it is love of the individual as a person — any individual whatsoever ..." 謝勒對「位格」的看法基本上吻合 Boethius (波其武)的論點。Cf. Max scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values* (Evanston: Northwestern University Press, 1973), ch. 6, pp. 370-595. 茲引波其武之定義作為切入點。

個重點；提綱挈領地說，此六重點為：

①「位格」含「靈智性」；而「位格之愛」寓意著心靈與心靈間之愛的交融。

②「位格」意謂著一獨立自存之「實體」；而「位格之愛」意指愛對方那獨一無二之實體「自身」。

③「位格」彰顯一存有者為「個體」；而「位格之愛」尤指主體與主體間之愛的融通。

④「位格」有其「絕對性」；而「位格之愛」的絕對性在於以對方的「位格」作為愛的絕對價值。

⑤「位格」作為「靈」尤凸顯其「認知面」；而「位格之愛」乃人藉著愈濃烈的愛而愈認知對方的底蘊。

⑥人與神皆為「位格」；而基督精神的「位格之愛」意含「在神內愛人、也在人內愛神」。

茲把這六個重點作較細緻地分析如下：

①位格之愛^{因應者}→位格之含靈智性^{而兌現為}→心靈間之交融

第一重點扣緊「位格」之「靈智面」來發揮「位格之愛」的心智交融義：

② 位格含靈智性

波其武之定義「*Persona est rationalis naturae individua substantia*」尤以「靈智性」(Rational Nature)作為「位格」之核心特性；即人是因了「靈智」[(*Ratio*)或譯「理性」]這本質

而致成爲「位格」，亦即成爲「靈」，蘊含著靈功能如「理智」〔(*Intellectus / Intellect*) i.e. 認知功能]、「情感」〔(*Affectus / Affectivity*) i.e. 情緒表現]、與「意志」〔(*Voluntas / Will*) i.e. 意欲功能]，簡稱「知、情、意」。換言之，「位格者」作爲「靈」而言，乃是一位含「靈智性」之個體，能用心智去意識、思考、意欲外物並達致「自我意識」(*Self-Consciousness*)，且把自我與其他事物分辨。謝勒在《人在宇宙中的地位》一書中指出人作爲「位格／靈」含六重特性如下⁷⁰：

(i)客體化作用 (*Objectification*) —— 能將自己從環境中釋放出來，從而把外物與處境轉化爲對象與客體世界。

(ii)自我意識 (*Self-Consciousness*) —— 人在轉化外物爲客體之同時、意識自己爲主體 (*Subject*)，不與客體 (*Object*) 同一。

(iii)不容全然被客化 (*Incapable of Being Completely Reduced to an Object*) —— 我作爲意識主體、不容全然被他人約化爲客體，也不容全然自我約化爲客體來加以觀察。我常常是那正在進意向活動的主體 (*Intending Subject*)；我甚至不容許把自己所愛的人約化爲純客體來品評。謝勒尤引用歌德面對愛者莉莉 (*Lili Schönemann*) 爲例而說他「愛她如此之深以致不容許自己把她約化爲客體來觀察」⁷¹。

⁷⁰ Max Scheler, *Man's Place in Nature* (New York: Noonday Press, 1962), pp. 37-55. 此書出版於謝勒逝世之年 (1928)，原名爲 *Die Stellung des Menschen im Kosmos*。

⁷¹ Scheler, *Man's Place in Nature*, p. 48, "Goethe said of Lili Schönemann that he 'loved her too much' to be able to 'observe' her."



(iv)能進行觀念作用 (Ideation) ——能從具體事物上產生洞察，理解到此物之本質義，藉此形成有關此類事物之觀念。

(v)能分辨事物之本質與存在 (Capacity to Distinguish between Essence and Existence) ——人如同一般生物般在與他物互動中從「抗拒經驗」[Experience of Resistance, (i.e.經驗有物擋路)] 而體會有物「存在」。人甚至進而從存在物上理解其「本質」，即從具體事物身上洞察其普遍核心義，並且分辨事物之具體存在與其普遍本質。

(vi)能向存在界說「不」(“No” Attitude) ——人作為靈把外物環境轉化為客體，不必全受困於生理、心理欲求，而有能力去主動接受或拒絕所接觸之對象，以致可在克制情欲的前提下達至靈的「昇華」(Sublimation)。

上述特性就只有人作為「位格／靈」始能辦得到。而我們可因應著「位格」之為「靈」的前提來體會「位格之愛」為靈與靈間的愛的交融。

◎位格之愛意謂心靈間之交融

所謂靈與靈之間的心智交流與融合，就是我與你彼此在敬重珍惜對方為「位格／靈」之同時，各自開放自己、歡迎對方進入一己的心靈深處，互相分享彼此豐富的蘊藏，從而引動心弦頻率的和鳴，以致能共分憂樂、共剖心曲，一同創造生命共融的樂章。……有關「位格愛」作為靈與靈間的交融，謝勒的一段話尤值得我們回味：

在靈性地愛一位格當兒，一新的原理由而彰顯：除了接

納另一位格之存在外，它不再全然依賴愛者位格所進行之愛與理解，而且還牽動著被愛與被理解者位格之自由裁決。『位格者』不能直覺地被理解，……除非他們自動自發地揭露自己，因為他們也能沈默與作掩蔽；……人之心靈位格……既能掩蔽自己又能揭露自己。……那使自我揭露成為可能之本質條件正好在於雙方相互之愛，它必然地引申自一份自動自發的善意……⁷²。

其中的意涵，看來可從下列的三個焦點上體會：

(i) 從愛者立場言：愛者在愛對方之為「靈」中，愈發彰顯自己為一含靈智性的「位格」。反之，如果我對別人的愛只停滯在啓蒙期式「人道主義」的程度上時，我一方面只把對方意識為只是人類的一個「標本」(Specimen)，另一方面也隱然地把我自己的「位格」貶抑為只是人類的一個「標本」而已⁷³。

(ii) 從被愛者立場言：被愛者的「位格／靈」之被珍惜、同時寓意著被愛者可以在被愛與回應愛之中自由地釋放出其「自我揭露」(Self-Disclosure)。那就是說，被愛者那「靈性位格」之底蘊，唯有在「位格之愛」的相互交流中才有機會浮現，亦即靈之存有者只有在愛與被愛中才從「掩蔽」(Concealment) 中達成其心靈的自我揭露⁷⁴。反之，當被愛者拒絕我而向我說「不」時，他可以藉「沈默」來掩蔽其靈的底蘊⁷⁵，充其量只顯露其生理面

⁷² Scheler, *Sympathy*, pp. 101-102; 參閱下文註 93。

⁷³ Scheler, *Sympathy*, p. 101

⁷⁴ Scheler, *Sympathy*, p. 101.

⁷⁵ Scheler, *Sympathy*, pp. 101-102.



與心理面而已，他甚至可藉語言來把自己隱藏在一些無關重要的陳述上。誠然，人的心靈內蘊唯有藉著愛而不露；換言之，愛是揭露個人人格底蘊的唯一途徑。

(iii)從愛與被愛的互動立場言：愛者的「位格愛」能引致被愛者同類型的愛的回應⁷⁶。而被愛者那善意的回應，不單讓自己成就了自我揭露，也容許愛者從容地開啓其靈的底蘊。如此一來，愛者與被愛者因著相互的開放、邀請、與接納，而獲致心靈上深度的融合。共同創造出生命更充沛的光輝，而雙方的內心蘊藏也因著愛的交流而變得更豐富、更獲得造就、發展、與提昇。

總之，只有靈性位格者始能有相互的開放與接納，也惟有靈智者始有心對心的剖露與融貫。我們在體會了「位格愛」之第一重點（i.e.靈與靈的交匯）後，可進而從第二個重點上體會其為愛對方實體之「自身」。

② 位格之愛 $\xrightarrow{\text{因應著}}$ 位格之為實體 $\xrightarrow{\text{而發現為}}$ 愛對方自身

第二重點扣緊「位格」之為「實體」來發揮「位格愛」的義涵：

◎位格之為實體

波其武之定義「*Persona est rationalis naturae individua substantia*」尚凸顯「位格」之為「實體」(Substance)一義。「實體」乃獨立存在之存有者自身，有別於那依附於其上的「依附體」[(Accidents)如顏色、形狀、重量等性質]。哲人們有採用

⁷⁶ Scheler, *Sympathy*, p. 102.

「自身性」(Ipseity) 或「自身存有」(Being as Ipeity) 等辭來指謂「實體」整體本身的存在，以與「依附體」之為「附屬性」(Taleity) 或「附屬存有」(Being as Taleity) 作出對比⁷⁷。以「位格」之為「實體」自身作前提，則「位格之愛」可被體會為對被愛者的「自身存有」(Being as Ipeity) 之珍愛。

⑥ 位格之愛意謂愛對方自身

從「位格」之為「實體」上體會「位格之愛」，謝勒尤強調以下的三個要點：

(i) 位格之愛乃以對方自身為愛的核心

每一位「位格」都是獨一無二、不容取代之存有者自身。而去愛一位「位格」，就是以對方那獨一無二、不容取代之存有者自身為愛的核心。謝勒說：「愛……必然地扣緊（被愛者）其個體核心。……愛對準著人的整體……」⁷⁸。

(ii) 愛其自身意謂非停滯於對方之才質而已

去對準對方的實體整體「自身」，就是不對方的「附屬才質」(Taleity) 為愛的核心目標。即我並不因了你的美貌或財富才去愛你，而我愛你是因了「你是你」；我的愛是對準你的個體

⁷⁷ "Ipeity" (自身性) 一辭語源於拉丁文之 "ipse" (如是個體)；而 "Taleity" (附屬性) 取意自拉丁文之 "Talis" (性質) 一字。Cf. Robert Johann, *The Meaning of Love: an Essay towards a Metaphysics of Intersubjectivity* (New Jersey: Paulist Press, 1966), pp. 23-25.

⁷⁸ Scheler, *Sympathy*, p. 149, "Love ... necessarily fasten(s) upon the individual core ..." p. 149, note 1, "Love is directed to the (whole) man."

「自身」，而非你的「附屬才質」，以致即使你的美貌財富消失掉也不會減少我對你的愛。爲此，謝勒說：「合乎道德價值的愛、並不是只憐愛地注視某人之有如此之才質、追求如此之活動、或懷有才幹、美貌、或德行而已……」⁷⁹。

(iii) 愛就是把對方之才質回歸於其整體來愛他

相反地，愛把對方的性質與秉賦回歸於他的整體本身，即在其獨一無二之「自身」中欣賞他的優點；那就是說：愛的重心是在於對方存有的「自身」(Ipseity)、是在對方「自身」內欣賞其「才質」(Taleity)、而不是徒嗜欲其「才質」而已，更不是取其才質來補自己之不足。爲此，謝勒說：「這是愛本身在把這些性質、活動、與秉賦併回其對象，因爲它們都屬於那位格個體……」⁸⁰。

在體會了「位格愛」之第二重點 (i.e. 愛對方「自身」) 後，我們可進而反思其第三個重點如下。

③ 位格之愛 $\xrightarrow{\text{因感著}}$ 位格之爲個體 $\xrightarrow{\text{而兌現爲}}$ 主體性之融通

我們的第三重點則扣緊著「位格」之爲「個體」來發揮「位格愛」之爲「主體與主體間的邂逅、契合、和融通」。

⁷⁹ Scheler, *Sympathy*, p. 166, "... the love which has moral value is not that which pays loving regard to a person for having such and such qualities, pursuing such and such activities, or for possessing talents, beauty or virtue, ..."

⁸⁰ Scheler, *Sympathy*, p. 166, "... it is that love which incorporates these qualities, activities and gifts into the object, because they belong to that individual person."

◎位格之為個體

波其武之定義「*Persona est rationalis naturae individua substantia*」又彰顯出「位格」之為「個體」(Individual)這特點。初步言之，我們或許會有傾向稱一般「在己不分」之存有者為「個體」；例如：會泛稱一尊石雕像、一棵樹、一隻貓、一位女仕為「個體」。但嚴格地說，我們須正視這樣的一件事實：當一存有者的存在等級愈高，則其自身愈不容分割；當其自身愈不容分割，則其「個體性」(Individuality)便也愈發彰顯；當其「個體性」彰顯至人的程度，則某「個體性」尤呈現為「主體性」(Subjectivity)。換言之，存有者「個體性」之彰顯程度，是與其存在等級之高低成正比例；而存有者在人的等級上、其「個體性」即以「主體性」的形式彰顯。較細緻地說，高等動物(e.g. 貓)比低等動物(e.g. 蚯蚓)更不容分割；而動物(e.g. 一隻貓)比植物(e.g. 一棵松樹)更不容分割；而植物又比純礦物(e.g. 一塊石頭)更不容分割。純礦物經受分割而不澈底影響其存在，因為其「個體性」不顯。反之，當動物比植物愈不容分割，愈叫我意會到動物(e.g. 這隻貓)比植物(e.g. 這棵松樹)更具「個體性」；進而，當我所面對的是一位有「靈智位格」的人時，其「個體性」比一般動物更為特出，在人的等級上，人之「個體」尤彰顯其為「主體」，即人可自我意識為智性主體、以與其他外物有別。為此，「個體性」(Individuality)之最高表現在於其「主體性」(Subjectivity)之尖銳化地被凸顯。換句話說，當一存有者以「位格」的等級來呈現其為「個體」時，他是以「主體」的身份來兌現其為「個體」，而不容許絕對地被約化為客體。總之，植物之生機原理使它在存在等級上比純礦物更超越、更凸顯其為「在己不分」之存有者；動物之感性知覺使牠比植物更超越、更凸顯其為不容分割之「個體」；人之靈智位格又使他比



動物更超越、更自我凸顯為獨一無二、不容客化之「主體」。去說人是「個體」、就是去說他是「主體」。在「位格」之為「主體、個體」的前提下，「位格之愛」尤凸顯為「主體與主體間」之愛的交融。

◎位格之愛意謂主體間之融通

「位格」與「位格」間的相愛，就是「主體」與「主體」間之邂逅、契合、以致互相融貫。去愛一「位格者」，就是在愛中體認對方為另一個「主體」、一個獨一無二、不容取代的「你」。人與人之間的愛的關係、並不是如同人面對純物般的主客對立的關係，也不是如同敵視仇人般怒目相向、勢不兩立地要把對方貶抑為客體⁸¹，而是體會愛者為一個「主體」、一個「你」，與「我」共同譜造一份「我你關係」(I-Thou Relationship)，亦即「主體互通」(Intersubjectivity)；況且，我愛你愛得愈深，就愈發意識到你的不容被「客體化」，正如謝勒所說：「在人內的位格性是不能以一客體身份來被揭露。在愛中、『位格』是不容被客體化……」⁸²。那能被客體化的部份就只是對方的形軀、生理、心理等層面，而不是對方的個體位格本身。為此，謝勒又強調說：「對方能被客化地呈現於我的部份就只不過是其物理形體、其肉軀單位、以及那隸屬於其（心理）我與（生機）『魂』而已」

⁸¹ Cf. Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness* (New York: Pocket Bk, reprinted 1973), pp. 301-558. 沙特尤強調人與人間的怒目仇視，把對方貶抑為被觀看的「客體」。

⁸² Scheler, *Sympathy*, p. 167, "... the personal in man can never be disclosed to us as an 'object'. Persons cannot be objectified in love ..."

83。

總之，去愛對方為「位格」、就是體現對方的「個體」為另一「主體」、而不把對方貶抑為「客體」。在體會了這一重點後，我們可進而思索「位格愛」的第四個重點如下。

④ 位格之愛^{因應著} → 位格之含絕對性^{而體認} → 對方位格為愛的絕對價值

謝勒有這樣的一句話：「唯有它（位格愛）才是唯一的『絕對』的愛，因為它不被（附屬）性質和活動之改變而動搖」⁸⁴。此語在標榜「位格愛」之「絕對性」當兒，還暗示它以「位格」之「絕對性」作基礎：

③ 位格含絕對性

當「位格」之為「靈」、為「實體」、為「個體」三者被綜合起來觀看，「位格」本身遂呈現出一份「絕對性」，即「位格」本身蘊含一份「絕對」價值，絕對地值得我去肯定、渴求、與欣賞。於此，「絕對性」（Absoluteness）一辭、乃相對於「相對性」（Relativity）而言「絕對」，即「位格」意謂著人自身的價值並不相對於其「附屬性質」之優劣、高下、或改變而有所謂

⁸³ Scheler, *Sympathy*, p. 167, "That part of others which does present itself objectively to me is never more than (1) the physical body; (2) its corporeal unity; (3) the self and the (vital) 'soul' belonging to it."

⁸⁴ Scheler, *Sympathy*, p. 166, "... it is therefore the only love that is 'absolute', since it is unaffected by the possibility that these qualities and activities may change."



整、動搖或變更；「位格」本身就是價值，其價值超出一切附屬成份之上。

(i) 從其消極面言：「位格」之「絕對性」

- (α) 並非「絕對本體」之「絕對性」，
- (β) 亦非一般「偶有存有者」之「絕對性」

(α) 人位格之絕對性並非絕對本體之絕對性：古典形上學談「絕對本體」(Absolute Being)、指其「絕對性」在於其為「必然之存有」(Necessary Being)，是為第一因 (First Cause)，是為全知、全能、全善的「無限本體」(Infinite Being)。「絕對存有」以外的其他存有者 (包括人在內) 都只是「偶有存有者」(Contingent beings)。「偶有存有者」的「偶有性」(Contingency) 在於它並非如同「絕對之道」般「自本自根、生天生地、未有天地自古以固存」(借用莊子《大宗師》語)。換言之，「偶有存有者」一方面有其「偶有性」，另一方面又有屬於其為「偶有者」的「絕對性」。其「偶有性」在於它以前曾經不存在，而以後也可以泯滅，以致它不是以自己作自己存在的根，而以一絕對、無限、必然的存有作根基；但其「偶有性」並不阻礙它有其屬於自己的「絕對性」。其「絕對性」在於當它一旦存在，則沒有人能抹煞其為「存有者」這一事實。然而，話須說回來，……

(β) 人位格的絕對性亦非一般偶有者的絕對性：人作為「偶有存有者」固然也有如同其他一般「偶有者」的「偶有性」與「絕對性」，但人作為「位格」而言，他的「絕對性」卻是其他一般較低等的「偶有存有者」所無。去說「位格」有其「絕對性」，就是說他本身有其價值不容被抹煞、不容被別的事物取代；他的「位格」本身就構成一份價值、值得我去珍惜，他的

「位格」就是我所須珍惜的目標，而不是達至其他更高目標的棋子而已；他不藉藉以物換物方式來被交換掉。簡言之，他不單是其附屬價值的持有者，其「位格」本身就絕對地是價值。

(ii) 從其積極面而言：「位格」之「絕對性」至少含三重義：即

(α) 「獨特性」(Uniqueness)

(β) 「持存性」(Endurance)

(γ) 「優越性」(Priority)

(α) 獨特性：「位格」是「獨特的」(Unique)；那就是說，

較消極地言：「位格」是「不容取代」的，

較積極地言：「位格」是「獨一無二」的。

即「你」不能被替換，不能被複製；上天下地、古往今來，就只有「你」才真正是「你」；即使我們成功地作了「複製人」，到底這個被複製的「你」不是原初的那個「位格」，而是另一個個體，就如同雙胞胎之為兩個截然不同的主體一般。為此，「你」自身的存在是「絕對的」，因為「你」是「獨特的」。

(β) 持存性：「位格」是「持存的」(Enduring)；那就是說，

較消極地言：「位格」不因其「附屬性質」的改變而消滅，

較積極地言：「位格」的「自身」是持存基礎、支撐起一切附屬性之變動。

人即使曾經不存在，但當他一旦出現在世上，他的持續存



在就是一個容許其「附屬性質」變動的不變基礎，使其生命發展改進成為可能。任何人都不得不絕對地承認其自身的存有與變動。

(γ) 優越性：人作為「位格」存有者，比很多其他「偶有存有者」優勝。為此……

較消極地言：其存有的價值並非低等存有者之價值；
較積極地言：其「位格」本身就是價值、優越於其他較低層之價值。

謝勒談價值，把它們分成爲四個主要等級⁸⁵：

(甲) 感官價值 (Sensible Value)：純感官快慰與痛楚

(乙) 生機價值 (Vital Value)：生理之健康與病弱

(丙) 心理價值 (Mental Value)：心智面的

「真」——認知上之真偽

「善」——踐行上之善惡

「美」——美感上之美醜

(丁) 神聖價值 (Sacred Value)：以「神」與「人」之「位格」爲神聖不可侵犯之絕對價值。

⁸⁵ Cf. Max Scheler, *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values* (Evanston: Northwestern University Press, 1973), pp. 105-109; Max Scheler, "Ordo Amoris" in *Selected Philosophical Essays* (Evanston: Northwestern University Press, 1973), pp.98-135.

謝勒強調：價值等級愈高、愈值得我們珍重；我們應實現更高價值，必要時甚至須「捨魚而取熊掌」，而不可以高遷就低。人「位格」之存有有其極崇高的價值，高出於其他三等級之上；爲此、我們「無以小害大、無以賤害貴」（借用《孟子·告子章句上·14》）。「位格」本身是在價值上之優越而顯其「絕對性」——絕對地優先於其他等級。

以人「位格」的「絕對性」爲前提，我們可進而體會「位格愛」的「絕對性」。

ⓐ 位格之愛乃以對方之位格爲絕對價值

當我們瞭解「位格」的「絕對性」，則「位格愛」的「絕對性」就是自身明顯的：

(i) 積極地言，「位格之愛」乃以對方的位格來作爲愛的絕對價值。

(ii) 消極地言，「位格之愛」在以下三面向上顯其深度：

(α) 不容取代：「位格」不容被他人或他物取代，愛一「位格」，就是意識其不容取代性而專一地愛他。謝勒說：「有某些類型的價值是本質地關係著『位格』作爲這些價值的持有者，而且只維繫著『位格』，例如：『德行』就是屬這類型的價值。然而甚至在這類型之上尚有『位格』本身之價值；以『位格』本身作前提、他才本質地擁有這些德行。我們是因了『位格』本身之價值而愛他」⁸⁶。言下之意，「位格」本身就是價值；作

⁸⁶ Scheler, *Sympathy*, p.166.



為被珍惜的對象，他是獨一無二的，不論他持有多少德行、不論他有德與否，都不容任何人來取代他。

(β) 不附帶任何條件：「位格」「自身」不因其「附屬性質」的改變而泯滅；而「位格愛」也不因對方「附屬才質」的改變而變質。即我不以你「附屬性質」之優美與否來作為愛你的條件。如上文所引：「唯有它（位格愛）才是唯一的『絕對』的愛，因為它不被（附屬）性質和活動之改變而動搖」⁸⁷。

(γ) 不因對方帶給我痛苦而終止我的愛：「位格愛」的「絕對性」甚至可以在痛苦的考驗上見其真章。謝勒指出：真正去愛一個人，就不會因他所帶給我的痛苦而有所改變⁸⁸。換言之，我既以對方的「位格」作為價值本身，他就超出了其他價值層面，包括感性上的痛楚與快慰，甚至精神上的苦與樂，我不會計較較低等級的價值而抹煞「位格」本身之為愛的核心價值。

在瞭解到「位格愛」之以「位格」作絕對價值而去愛他這一論點之後，我們可進而思考「位格愛」的另一重點。

⑤ 位格之愛 $\xrightarrow{\text{因應著}}$ 位格之知 $\xrightarrow{\text{而凸顯}}$ 愛與知之連繫

第五重點將扣緊「位格」之認知面來談論「愛」所蘊含的「知」：

◎ 位格含認知面

⁸⁷ Scheler, *Sympathy*, p.166; 參閱註⁸⁴

⁸⁸ Scheler, *Sympathy*, p. 147. "Our Love for someone does not alter, for all the pains and grief the loved one may cause us..."

我們在上文已提到「位格」作為「靈智者」蘊含著「理智」——認知功能。「位格」就是「認知者」。他不單在覺知中把外物轉化為對象，而且還能洞察外物之涵義，從它身上把握事物之觀念。然而，當他面對著另一「位格」、尤其是一位他所心儀而珍愛的主體時，他在認知上的特殊表現與效用，是值得我們在此作一分析。

⑥ 位格之愛容許我更認識愛者

談及「位格之愛」的認知面，謝勒有以下的提示：

(i) 消極面：愛不等於盲目

或許有人認為愛情是盲目的，它叫人沖昏了頭腦。但謝勒矯正說：「真愛打開我們的靈眼，讓我們看見被愛者的更高價值。它容許靈眼看見而不使其盲目……，那叫人迷惑盲目的成份永不是愛、而只是常伴著愛的情慾衝動……」⁸⁹

(ii) 積極面：藉愛洞察愛者位格

真愛不單不叫人盲目，反而蘊含一股洞察力，讓我直透隱微地瞭解被愛者的內心。我們可分別站在愛者與被愛者立場上作體會：

(α) 站在愛者立場言：愛就是洞察

⁸⁹ Scheler, *Sympathy*, p. 157, "... true love opens our spiritual eyes to ever-higher values in the object loved. It enables them to see and does not blind them ... The blinding element in an empirical infatuation is never the love, but the sensual impulses which always accompany love ..."



愛不單蘊含洞察力，愛本身就是洞察，愛者透過愛來洞悉被愛者「位格」；正如巴斯噶《深思錄》(Blaise Pascal, *Pensées*)的名句所指，「心有其理性，為理性所不識。」⁹⁰人只有藉著愛才碰觸到對方的「位格」底蘊。謝勒說：

另一位格之個體性本質、是不能以概念辭彙來描述和表達，它只能藉愛以及愛所提供的洞察來充份純淨地揭露。⁹¹

……個人位格的特性是：我們只能藉著愛並在愛內才熟悉它。其作為個體的價值也唯有在愛的行動中被揭露。⁹²

言下之意是：我若缺乏愛，則充其量只能認知到有關於對方的感性層或心理層的事理而已，而無從接觸到他的心靈「位格」層面。唯有愛才打開我的靈眼、容許我洞察對方的「位格」；其「位格」的底蘊就只容許我藉愛來體會、而無法讓我透過純

⁹⁰ Blaise Pascal, *Pensées*, § 277, in *European Philosophers from Descartes to Nietzsche* (New York: Random House, 1960), p. 124, "The heart has its reasons, which reason does not know."

⁹¹ Scheler, *Sympathy*, p. 160, "... the essence of individuality in another person, which cannot be described or expressed in conceptual terms (*Individuum ineffabile*) is *only* revealed in its full purity by love or by virtue of the insight it provides."

⁹² Scheler, *Sympathy*, pp. 166-167, "It is characteristic, however, of individual personality that we only become acquainted with it *in and through* the act of loving, and that its value as an individual is likewise only disclosed in the course of this act."

抽象思考來被充份描述與表達。

(B) 站在被愛者立場言：愛的回應就是自我揭露

我們站在被愛者立場上也發覺到一相應的現象：對方是藉著愛的回應來作「自我揭露」(Self-Disclosure)。有關此點，我們已在第一重點上述說過：於此從略⁹³。

(γ) 愛與知在程度上成正比

如果愛容許我去洞察被愛者，也容許對方作「自我揭露」，則我們可進一步說：愛得愈濃，就知得愈深。愛的神視讓我們超出一般理性眼光所能達致的層面，也超出低程度的愛所能涉及的境域。謝勒說：「真愛打開我們的靈眼，讓我們看見被愛者的更高價值。它容許靈眼看見而不使其盲目……」⁹⁴又說：「愛與恨的『靈視』，會在價值面上洞察對方。愛體認對方的高價值，恨體認對方的低價值。這份洞察是不能以純理性眼光來辨別……愛與恨有其本身的明證性不被理性的明證性所判斷。」⁹⁵

⁹³ 參閱註⁷²至⁷⁵。Scheler, *Sympathy*, pp. 101-102, “‘Persons’ cannot be intuitively understood ... unless they *spontaneously disclose themselves*. For they are also capable of silence and concealment. a man’s spiritual personality ... can either enfold or disclose itself. Moreover it is an essential condition for the very possibility of self-disclosure, that there should be a pure mutual love between the parties, this being itself necessarily derived from spontaneous good will,”

⁹⁴ Scheler, *Sympathy*, p. 157. 參閱註⁸⁹。

⁹⁵ Scheler, *Sympathy*, p. 150, “..... the inner ‘spiritual vision’ of love and hatred should see something *other* in values, high or low, than that which the ‘eye’ of reason can discern, love and hatred afford an *evidence of*

固然這兩段話更明顯地談論愛的洞察而未明示愛與知在程度上之成正比，可是字裡行間卻暗示出：愛既然是一份洞察、一份體會對方「位格」價值的洞察、超出一般理性之上，則愈愛對方，就愈讓我認識對方的內蘊與潛力，愈叫我有力量鼓動對方培養更高價值，（恨則反是）；當我愈愛對方，就愈洞察對方；愈洞察對方，就愈有力量鼓舞對方造就自己。為此，愛之知在認知及創生力的程度上是成正比的；戀人比一般朋友更認識被愛者、更能鼓勵他獲得造就；一般朋友對友人的認知與造就又比泛泛的相識者來得深入。總之，我們是可以在此舉一反三、想到其詳。我們在體會愛的認知面後，可進而反省下一重點。

⑥ 位格之愛^{因應者}→人與神皆為位格^{而體認}→在神內愛人之深義

如上所述，謝勒強調純淨的「位格愛」為含基督精神之愛。以基督精神作前提，謝勒把這份愛串連了人與神的位格。

⑥ 人與神皆為位格

謝氏稱基督化之愛為「非泛宇宙式」(Non-Cosmic)的愛，藉此表示最高本體為一「位格靈」、而非只是一無限境界而已。至高本體一神一作為「絕對心靈」，能與我精神契合、心智相通；其位格性的存在致使哲人如布伯 (Martin Buber, 1878-1965) 和馬賽爾 (Gabriel Marcel, 1889-1973) 都不約而同地稱之為「絕對的你」(Absolute Thou)。如此說來，基督化的「位格愛」、必然地牽連著人與神雙方的位格。……

⑥ 基督化位格愛寓意著在神內愛人

their own, which is not to be judged by the evidence of reason."

在基督精神的感召下，我們不單體會神的「位格」面，且瞭悟「位格愛」的深度面：基督化「位格之愛」同時蘊含著在人內「愛神」(*Amare Deum*)、「在神內愛人」(*Amare in Deo*)、「在神內愛神」(*Amare Deum in Deo*)⁹⁶。謝勒說：

既然非泛宇宙式的位格愛必然地牽涉到有神論，以致本質上言，愛人就是愛神的先決條件。誠然，至少柏拉圖和亞里士多德早就得悉：去愛神 (*amare Deum*) 尚有其更深廣的向度，即在神內愛人 (*amare in Deo*)。況且，是神首先地愛了世人。我們也唯有藉著此點才更有效地體會和思維其中的深奧⁹⁷。

我們在探討了「位格之愛」的深義後，可進而給「依存定律」作一總述。……

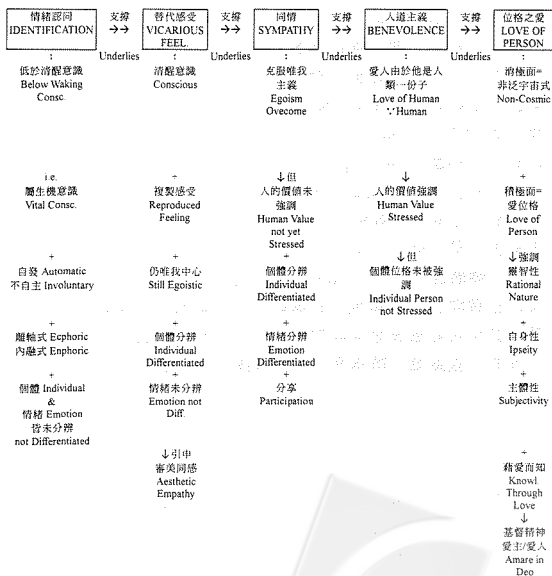
e) 綜合說明依存定律

統括地言「依存定律」，謝勒以「同情」作為中介、而串連起「認同」、「替代感受」、「人道主義」，並以「位格之愛」作為整個系列的高潮。其中的來龍去脈，可藉下列圖表示意：

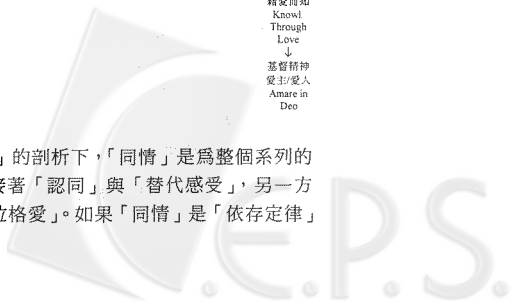
⁹⁶ Scheler, *Sympathy*, pp. 102, 168.

⁹⁷ Scheler, *Sympathy*, p. 102.





總之，在「依存定律」的剖析下，「同情」是為整個系列的核心：「同情」一方面承接著「認同」與「替代感受」，另一方面又引申出「人道」與「位格愛」。如果「同情」是「依存定律」



的樞紐，則「位格愛」就是它的高潮。「依存定律」從「認同」開始論述，進而談「替代感受」、再經歷「同情」到「人道」而至「位格愛」；所涉及的五個環節都向我們顯示同一件事實：人是向他人開放的個體，在團體內認知並體認不同的情緒，以致我們不再能說人是封閉的獨我（Solipsist），也不再能對認知之「團體面」與「情緒面」視而不見。相反地，我們須同時承認知識的情緒義與社會義。從知識的「情緒面」說：人早已在「生機意識」（Vital Consciousness）層面上向他人情緒地開放，以致能進而「複製」（to Reproduce）他人感受，甚至能跳出自己、去「參與」（to Participate）他人心境，且在「人道」（Humanitas）的基礎上孕育「位格愛」（Love of the Person）的高峰，並且「愛」得愈濃、便「知」得愈深。……而知識的「情緒面」就此緊扣著其「團體面」：人彼此間的情緒互通意謂著人是團體成員、直接向社會開放，情緒地互為薰陶中直接碰觸並認識團體中的個體，甚至可藉著愛來洞察對方內心。為此，知識的「情意」與「團體」義誠屬一體兩面、共同隸屬於同一個整體事實。

f) 附論

附帶地值得一提的是：謝勒先前在「情緒分辨」中曾提及「團體感受」（Community of Feeling）與「情緒感染」（Emotional Infection）二者，而此二者並未在「依存定律」中現身；反之，「依存定律」所述說的「人道主義」與「位格之愛」又並未在「情緒分辨」上被提及。為什麼？謝勒沒有對這樣的遺漏作出交待。為了要填補這方面的空缺，我們可以權宜地作補充如下：

i/ 情緒認同與團體感受間有其異同



謝勒並未把「團體感受」併入「依存定律」的系列中作討論，看來可能是因為它太近似「情緒認同」(Emotional Identification) 所致。至少它們有著以下的相同點：

α) 同

①個體融合為一整體

「情緒認同」與「團體感受」都呈現個體融合的現象：

在「情緒認同」中，A 不自覺地認同了 B 以致彼此之個體未被分辨或凸顯。

在「團體感受」中：A 與 B 融合為一個更大的整體(團體)。例如：在哭子喪之中，父與母即使分辨彼此個體，到底共融在一個家庭中。此外，為初民而言，團體與個體混為一談，為文明人而言，團體中人即使彼此分辨、也至少共融在一個更大的整體之中。

②情緒未經分辨

不論在「情緒認同」或在「團體感受」中，所牽涉的情緒是如此地在眾人中交織在一起、以致可混為一談而不再分彼此⁹⁸。

⁹⁸ Scheler, *Sympathy*, p. 13, “..... in the first case (i.e. community of feeling) the functions of vicarious experience and feeling are so interwoven with the very fellow-feeling itself as to be indistinguishable from it” 謝勒在此句子誠然已隱然地把「情緒認同」、「團體感受」、與「替代感受」三者在此「情緒吻合」的前提下混為一談，因為此三者都在「情緒同一」中

③ 缺乏警覺、響應、參與

「情緒認同」與「團體感受」都沒有「同情」現象所凸顯的「警覺」(to Perceive)、響應 (to Correspond)、參與 (to Participate)」等成份：

在「情緒認同」中：一人因不自覺地代入並認同了對方之個體與感受，以致一切「警覺、響應、和參與」他人感受等因素皆無從兌現。

在「團體感受」中：個人在同一個團體下隸屬一更大的整體，而其中的感受是共有的，以致無所謂彼此響應和參與。

然而，二者在近似中仍呈現出一份差異：

B) 異

二者間的主要差異是：「團體感受」尚未達到「情緒認同」般的個體間融合為一之程度。換言之，「情緒認同」兌現了個體全然地融入另一個體的地步，以致它在個體融合的程度上比「團體感受」來得更徹底。

在我看來，此點僅是程度上的差別、而不是本質上的殊異；況且，即使我們可「理論地」(Theoretically) 分辨此二者，到底「實際地」(Practically) 此二者容易混淆不清；最低限度、在初民的團體生活中、「團體感受」與「情緒認同」就不是如此地壁壘分明。如此說來，謝勒可能是因了這樣的一份界限不明顯的狀況、致使不特別在「依存定律」中重提「團體感受」，他甚

彼此牽連。

至可能認為「團體感受」只是「情緒認同」的一個雛形而已，以致二者儘可混為一談。

在談論了「團體感受」與「情緒認同」之異同後，我們可進而提及「情緒感染」……

ii/ 情緒感染配合團體感受與情緒認同

若把「情緒感染」(Emotional Infection)放進「團體感受」與「情緒認同」的大脈絡來觀察，我們會發覺它正好是間於此二者之間的一個事象。……

在配合程度上言：「情緒感染」一方面如同「團體感受」般在一群人內有著情緒的交流；另一方面又如同「情緒認同」般所交流的情緒是混合在一起而分不清彼此。然而……

在落差程度上言：「情緒感染」一方面缺乏了「團體感受」那份核心團體意識；另一方面又缺乏了「情緒認同」那份澈底的個體認同。

不過，此三者都聚合在兩個共同點上：即

α) 情緒的混和在一起而未加分辨，以及

β) 都缺乏對他人情意的警覺、響應、參與。

而它們三者的分差點都集中在「個體的澈底認同與否」這一問題上。在個體融合的程度，「情緒認同」比「團體感受」來得更澈底；那就是說：「團體感受」只有團體意識而尚未達到「情緒認同」中的個體與個體間之深度合一。而「團體感受」又比「情緒感染」來得更深入；那就是說：「情緒感染」主要是出

現在烏合之衆身上，而這群人並未演繹為一個「團體」、以致缺乏了「團體感受」那份鮮明的團體意識。

如果我們追問：這三份情緒中、那一份最原初？我們會這樣回應說：看來「情緒感染」比「團體感受」原初，而「團體感受」又比「情緒認同」原初。

「情緒感染」比「團體感受」原初，因為它在動物界中早已出現。換言之，「情緒感染」不單是人的現象，也是動物的現象：一頭羊的恐慌可引致整群羊的恐慌，一隻狗的騷動可引致一群狗的騷動。人作為理性動物，是在動物性的「情緒感染」這基礎上孕育出專屬於人性的「團體感受」，也是在如同動物般的烏合之衆這前提下引申出專屬於人的家與族的團體意識。為此，「情緒感染」比「團體感受」原初；是「情緒感染」作基礎而支撐起「團體感受」。

繼而，「團體感受」又比「情緒認同」原初，因為人是在團體意識的氛圍下產生個體認同。於此，我們所須強調的是：個體須在團體的溫床下誕生，每人都須出自一家庭、源於一家族，人也只有在人的團體下才造就人的自我意識，如果嬰孩在狼群中長大，他只能是一頭狼而不能孕育出人的意識。為此，家族作為人的核心團體，是培養團體意識與「團體感受」的所在地。人以「團體感受」為基礎，才引申出「個體認同」。如上所述，謝勒舉例說明：小女孩是在家庭的背景下認同其母親，而初民是在家族的背景下認同其祖先⁹⁹，為此「團體意識」是基礎而支撐起「個體認同」；作為基礎而言，「團體感受」比「情緒

⁹⁹ Scheler, *Sympathy*, p. 97.



認同」原初，人就是團體中人，人在團體中情緒交流、以致使彼此認同成為可能。總之，在個體翕合的議題上、「情緒認同」是「團體感受」的深化與演化。

有關「情緒感染」、「團體感受」與「情緒認同」三者的依存，可從下列圖表中獲得一撮要：



在交待了上述三者的關連後，我們可進而追問下一個問題：

iii/ 情緒感染與團體感受為何在依存定律中缺席？

如果「情緒感染」、「團體感受」、「情緒認同」三者是如此地彼此依存，那麼，謝勒又為何不在「依存定律」中提出來討論？我們或許可以這樣地解讀謝氏的沈默：上述二者不論在「情緒上的混合」、或「警覺、響應、參與上的缺如」，都彼此若合符節，即使在「個體的認同」上有若干程度的出入，到底也彼此相繫相連，容易從其一引申為其二。甚至「情緒認同」的某些特性：如「屬生機意識層」、「自動自發」、「不由自主」等，

都可以用來形容其他二者，以致我們可以把三者看成爲同一個整體的不同時份、或一體三面、或前二者爲後者的雛形、或後者爲前二者的深化。果真如此，它們是可以被混爲一談，而謝勒的沈默也可以被理解。

隨著，讓我們嘗試解答以下的一個相關問題。

iv/ 人道主義與位格之愛又為何在情緒分辨中缺席？

如果「人道主義」與「位格之愛」給「依存定律」帶來高潮的話，那麼，謝勒又為何不在「情緒分辨」中預先給它們作交待呢？看來我們可作這樣的推斷：

α) 從性質角度言：

「人道主義」與「位格之愛」不純是情緒，其中尚且包括著意志的運作。換句話說，去愛一個人，就不僅是情緒的一時衝動而已，它更是一份意志上的抉擇：決定「不論環境順逆、貧富壽夭、健康殘疾，我都珍愛你，至死不渝」。爲此，「愛」更好說是一份「情意」，（即意志抉擇中不缺乏情緒上的善意）。「愛」既然在性質上明顯地與一般「情緒」有別，就不容易與一般「情緒」混淆，所以談及一般的「情緒辨別」、就不必預先把「人道」與「位格愛」二者納入作分辨。

β) 從成全程度言：

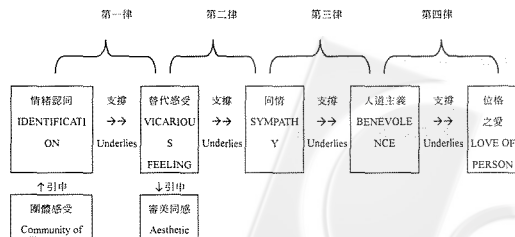
況且，「人道主義」與「位格之愛」是情緒系列在依存的前提下所演繹出來的高潮；作爲高潮而言，它們是「同情」等現象往成全的方向邁進，在發展地位上高出於「同情」，更比其他情緒懸殊，是爲它們的深純化。爲此，在「好戲在後頭」的考

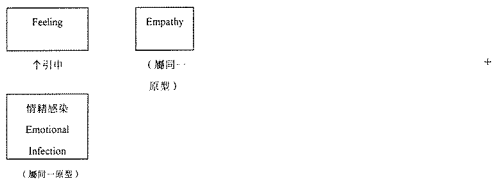


量下，「壓軸好戲」誠然沒有必要在「情緒分辨」中提前現身。

V/ 依存定律可補充為四定律、七環節、八焦點

上述的估量可容許我們給「依存定律」作這樣的一份補充：謝勒的「四條定律」仍可被保留為主幹；但我們尚可從「四條定律」中凸顯出「七重環節」與「八個焦點」。所謂「八個焦點」：就是「情緒感染」、「團體感受」、「情緒認同」、「替代感受」、「審美同感」、「同情」、「人道主義」、「位格之愛」。這「八個焦點」合起來共有「七重環節」：即「情緒感染」引申「團體感受」、「團體感受」引申「情緒認同」、「情緒認同」支撐「替代感受」、「替代感受」引申「審美同感」、「替代感受」支撐「同情」、「同情」支撐「人道主義」、「人道主義」支撐「位格之愛」。在這「七重環節」當中，「審美同感」只是「替代感受」的一個模式，以致可歸併入「第二律」的統屬下。至於「情緒感染」、「團體感受」和「情緒認同」三者，因為它們都在「情緒不分、個體融合、自動自發」等狀況下呈現，以致可被視作爲一個「原型」、共同隸屬於「第一律」的脈絡下。總括上述眾情意的依存狀態，我們藉下列圖表來示意：





我們在環著「同情」等情緒現象作了「正面探討」後，可進而體會謝勒的「反面探討」。……

B. 同情義之反面探討——對謬論之批判

謝勒的「反面探討」在乎專注於對若干謬論的批判，藉此讓「同情」義獲得更進一步的澄清。而謝氏的批判對象主要分為兩大類：

1、對「同情的生發論」(Genetic Theories of Sympathy)之批判¹⁰⁰

2、對「同情的形上論」(Metaphysical Theories of Sympathy)之批判¹⁰¹

1. 對生發論之批判

謝勒把一切「經驗心理學」(Empirical Psychology)對「同情」的分析都統稱為「同情的生發論」(Genetic Theories of

¹⁰⁰ Scheler, *Sympathy*, pp. 37-50.

¹⁰¹ Scheler, *Sympathy*, pp. 51-76.



Sympathy) 或「描述與生發心理學」(Descriptive and Genetic Psychology) 對「同情」之探究。如此說來,「生發論」一辭的涵括面是相當廣泛的,它包括了「聯想心理學」(Associationist Psychology)、「生物進化論」(Biological Evolutionism)、「實驗心理學」(Experimental Psychology)等領域,也牽涉了休謨(David Hume)、達爾文(Charles Darwin)、史賓塞(Herbert Spencer)、李普斯(Theodor Lipps)等名家。在「生發論」的前提下,他們的共同特色是:藉分析人的純物理因果來源來企圖給人的「同情」行為作一個「生發學」的描述。換句話說,他們把「同情」事象約化為純物理因果現象來處理,從而對它作一個「生發學」的描繪。其中的說法,我們可藉以下衆例子來體會:

a) 聯想心理學的主張

「聯想心理學」(Associationist Psychology) 可藉哈爾里特(David Hartley, 1705-1757) 作代表來看其大略;哈氏採洛克(John Locke, 1632-1704) 之理論架構,而對「同情」一事提出以下看法:

i/ 主張

α) 藉感性作用與聯想來重構他人外表

我面對一對象時,起初只藉「感性作用」(Sensation) 而經驗到一堆零碎的與件(如顏色、聲音、厚度等),它們如同一盤散沙似地互不相連貫;我須藉「聯想」(Association) 來把衆與件重構(to Reconstruct)、組合,以整理出事物的整體。為此,當我面對另一個人時,我也是藉「感性作用」、「聯想」、「重構」的途徑來把握到此人的形軀外表。

B) 以類比來推己及人

我再透過「類比」(Analogy) 而企圖把他人外在的形軀舉動來比較我個人的肉軀反應。那就是說：

- ① 我藉外在知覺 (External Perception) 來知覺他人的形態；
- ② 又藉內在知覺 (Internal Perception) 來知覺自己形軀反應下的心理狀況；
- ③ 再以自己的心理狀況來比較他人的類似的反應。

γ) 藉推理來論斷別人情緒

以上述的「類比」作依據，我進而企圖用「推理」(Inference) 來推論別人的內心情緒狀況。例如：我從對方呻吟的外表，比較我在痛苦時之內外狀況，因而推斷對方在受苦。

總之，以哈爾里特作代表，「聯想心理學」的立場是：我只把握對方的外在狀況而已，我並未真的感受到他的情緒，也不會回應他的感受。然而，謝勒不能苟同此說法……

ii/ 批判

面對「聯想心理學」的說法，謝勒的批判是¹⁰²：

α) 人首先知覺一對象整體

哈氏這種說法無法說明一現象學事實：人是原初地經驗一

¹⁰² Scheler, *Sympathy*, pp. 9-11.



事物整體，然後才再細緻地分析其中的各與件。例如：我是首先看到一艘風帆擱淺在海灘上，然後才較細緻地注視它的部份特性如顏色、形狀、圖案等¹⁰³。

β) 人整體地知覺對方表情連同其內心狀況

以現象學立場來描述我對別人的經驗，從消極面上言那首先被給予的並不純是別人的外在形軀而已，更不是一堆零碎與件；我不是用「類比」「推理」來推論別人情緒狀況。較積極地言，我在知覺對方時：

① 我首先經驗到別人那全然有意義的表情。

例如：在別人的臉紅中、我知覺到他的害羞；在別人的笑聲中、我知覺到他的歡愉。

② 也一併直截地知覺別人的內心情緒。

上述例子已說明了這一點，我是直截地在他有意義的表情中知覺到他的情緒感受，而不是藉「類比」「推理」來論斷。

③ 別人的身體是為一「表情場地」(Field of Expression)

作為「表情場地」、他的身體容許我直截把握他的情緒，因為其形軀、表情、情緒是一個整體，我是在知覺其整體的前提下把握其情緒。

γ) 物理因果關係無從解釋同情

¹⁰³ 此例子引自 Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (London: Routledge & Kegan Paul, 1962), p. 17.

「聯想心理學」的說法，就是以物理「因果關係」來解釋「同情」的一個典型例子。其以「因果關係」作「聯想」，把別人的外在表情看作為「果」，而推論那作為「因」的內心情緒，且藉「類比」「推理」來推己及人。這樣的進路不單違反經驗事實、且無從讓人把握到「同情」的深層內蘊，無從說明「同情」為「知覺、響應、參與」別人感受這份本質義。

在瞭解到「聯想心理學」的立場與謝勒的批判後，下列的數則說法與評論就只是大同小異而已。

b) 效法衝動與投射同感的主張

另一套說法牽涉了「效法衝動」(Mimic Impulse / *Nachahmungsimpulse*) 與「投射同感」(Projective Empathy / *Projektive Einfühlung*) 等論點，其代表人物是李普斯 (Theodor Lipps, 1851-1914)¹⁰⁴；其主要論點可被濃縮為以下的三個步驟：

i/ 論點

α) 知覺 (Perception)：我首先知覺別人的形軀狀況，例如：我見到他呻吟的表情。

B) 效法衝動 ^引-----^出 情緒複製：我隨著萌生出一份「效法衝動」(Mimic Impulse)，並且因而自動自發地藉效法而把別人的情緒複製在我身上 (Imitation & Reproduction)。

¹⁰⁴ Cf. Scheler, *Sympathy*, p. 45, note ². 謝勒尤凸顯李氏之 *Einleitung in die Psychologie* 與 *Grundfragen der Ethik* 等著作。



γ) 投射 (Projection): 我再把所複製之情緒投射到別人身上，藉此與他有同感。

ii/ 評語

面對著這樣的論調，謝勒的評語是¹⁰⁵：

α) 此理論建基在一個「錯謬的預設」上：它預設「我的感受必然相應別人的感受」；但此預設是沒有根據的，那就是說：

- ①個人的感受不必然「相應」別人的感受；
- ②即使「相應」，也不必然「同情」別人。

「同情」的本質在乎跳出自己去參與對方的感受與處境，而不在乎情緒上的「相應」。

β) 光是「效法衝動」不足以構成「同情」；談及「效法衝動」的特性，其積極面包括：

- ①我外在地觀察到別人的情緒狀況，(例如：見到他憂傷)；
- ②我再回憶自己先前相似的經驗；
- ③我對別人的情緒有真正的意會。

但從其消極面看：

- ④我並未跳出自己去分享對方的感受。

¹⁰⁵ Scheler, *Sympathy*, pp. 45-50.



爲此，光是「效法衝動」不足以構成「同情」。

γ)「效法衝動」加「投射同感」也不足以構成「同情」：「投射同感」即我本人複製了別人的感受、再把它投射到對方身上。但這並不意謂著我「同情」他。

按上文的「依存定律」，我們固然承認其「第二律」：即「複製感受」支撐「同情」；但「複製感受」不必然引申「同情」。那就是說，人即使複製了對方的感受，若不跳出自己以響應和分享他人情意，則他並沒有真正「同情」對方；感受的複製可引申「同情」，但它本身並不同於「同情」。

c) 自省與比較引申說的主張

第三套說法是屬法國啓蒙時期 (French Enlightenment) 之主張，以羅梭 (Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778) 作爲其代表：

i/ 主張

這一派的說法可被濃縮爲以下數點：

- α) 我知覺到他人的外在表現；
- β) 我作自省與比較：把自己的經驗來比對他人的遭遇；
- γ) 我用同等的情緒來回應對方：即「與憂者同憂，與樂者同樂」。

爲此，「同情」就是自省與比較的結果 (Result of Self-Reflection and Comparison)。



ii/ 評語

謝勒的異議是：

α) 這說法仍純屬「唯我主義」的看法；即我並未跳出自己、去響應和分享他人感受。

β) 我即使「與憂者同憂、與樂者同樂」，也不一定是真誠地「同情」對方。

γ) 真正的「同情」只在乎「覺知、響應、參與」對方感受；在參與中、我不必用同等的情緒來回應，否則那只是「情緒感染」而已¹⁰⁶。

d) 生物進化說的主張

繼而，「生物進化說」(Biological Evolutionism)也值得商榷。這是達爾文 (Charles Darwin, 1809-1882)、史賓塞 (Herbert Spencer, 1820-1903) 及眾多實徵論者 (Positivists) 的主張：

i/ 主張

這一派的說法可被濃縮如下：

α) 動物有「情緒感染」、而人有「同情」；

β) 人是動物的進化；

γ) 所以、「同情」是「情緒感染」的進化表現。

¹⁰⁶ Scheler, *Sympathy*, pp. 41-42.



ii/ 評語

相應地，謝勒如此地評述：

α) 此理論把「同情」約化為「情緒感染」。

人的情緒固然可以被感染，例如：只要我進入小酒吧內就馬上感染到裡面歡笑的氣氛。但「情緒感染」並不預設自己對情緒來源的認知，它是「不由自主的」(Involuntary)、「不負責任性的」(Irresponsible)；反之，「同情」卻是有意識地「覺知、響應、參與」他人情緒，與「情緒感染」有本質上的區別，不能說前者是後者的自然與必然的進化。

β) 固然，無人會否認：「情緒感染」可引申為「同情」；但「情緒感染」並不同於「同情」¹⁰⁷，也不必然要進化為「同情」。

「情緒感染」基本上維繫著生理與心理層面，而「同情」則牽涉到「靈性」、「道德」層面。二者是層面上的殊異，而不是程度上的差別。用進化眼光來企圖解釋二者的關連，就無疑是把整件事情作了過度膚淺的約化，把「靈性、道德」事理約化為純「生理、心理」現象。

e) 總評生發論眾主張

一言以蔽之，謝勒對生發論眾主張的總評是：

生發論者只用「因果關係」作聯想，而企圖從物理、生理、心理層面上解釋「同情」現象，而非企圖從「同情」的本質上

¹⁰⁷ Scheler, *Sympathy*, pp. 14-18.



作理解。人唯有扣緊「同情」的現象來作反思，始有機會洞察到「同情」的本質所在。換言之，只有透過現象學的反省與分析，才會瞭解到「同情」之核心義在於「覺知、響應、參與」他人感受，且在「個體分辨、情緒分明」的狀態下孕育¹⁰⁸。

2. 對形上論之批判

除了「同情的生發論」外，「同情的形上論」(Metaphysical Theories of Sympathy)也是謝勒所要批判的對象。

a) 概述

在「同情的形上論」這討論範圍內¹⁰⁹，謝勒尤針對「形上一元論」(Metaphysical Monism)的說法。「形上一元論」主要分為兩大類型：其一是「靈的一元論」(Monism of Spirit among Spirits)，其二是「有機生命一元論」(Monism of Organic Life)。

i/ 「靈的一元論」把所有衆生約化爲一靈，因而抹煞了個體那「獨一無二」之「位格」，以致無法恰當地把「同情」解釋爲「參與」另一個體的感受，尤其無法凸顯另一個體那「不容取代」、「能與我溝通」等特性。

ii/ 「有機生命一元論」則把衆生之生機動力等同爲唯一之「原初意志」動力之表現，即「原初意志」自我表達於個別的存在者身上，以致我可透過「情緒認同」而感受到別人的痛苦。

¹⁰⁸ Scheler, *Sympathy*, pp. 10-11, 45-50.

¹⁰⁹ Scheler, *Sympathy*, pp. 51-76.

然而、這樣的立場也無法對「同情」作一個恰當的解釋，尤其無法凸顯「同情」所蘊含的「個體分辨」、與「情緒分明」。此類型之代表人物計有叔本華（Arthur Schopenhauer, 1789-1860）、柏格森（Henri Bergson, 1859-1941）、西美爾（Georg Simmel, 1858-1918）、哈特曼（Eduard von Hartmann, 1842-1906）等哲人。

概括地說，「靈的一元論」與「有機生命一元論」儘管在理論上有其差別，到底它們都吻合在一個共同點上，即它們都把萬物約化為一個最後本體，不論這本體是一個「大靈智」抑或是一股「大意志」。那就是說，此類型學說在形上學的前提下凸顯一究極境界，並以萬物為這究極存有的具體落實，故被總稱為「形上一元論」。

有見於各家「形上一元論」在義理演繹上的繁複、不便一一被介紹，以致我們只好權宜地選擇叔本華的學說作為總代表、來企圖舉一反三地作一檢討。

b) 以叔本華學說為例

叔本華（Arthur Schopenhauer, 1789-1860）學理淵源自康德（Immanuel Kant, 1724-1804），主張有一股泛宇宙的盲目意志落實為人個體心識，人以其認知知識來表象萬物，也本著意志的盲目衝動而沈淪苦海，惟有藉哲學藝術之進修始獲得內心暫時的撫平，也惟有藉徹底的絕性去欲始獲得生命的最終解脫。……

i/ 叔氏形上學概說

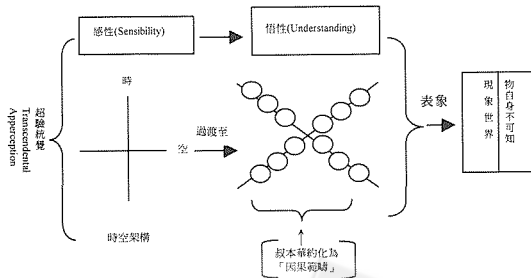
從形上學立場言，叔氏學理是為康德理論的修改與延申。



α) 康德理論之修改

叔氏接受康德所言，以世界為認知心識所表象的「現象」(Phenomenon)而已；人首先藉「感性時空架構」來整理被經驗之與件，再以「悟性十二範疇」來作過濾以達致理解、並表象出世界之「現象」；至於萬物之「物自身」(Noumenon)則不可知。叔本華在接受上述論點之同時，尙把康德之「十二範疇」濃縮為「因果範疇」，人藉此而體會世事有其因果報應循環。其中論點的承接與修改、如圖表所示：

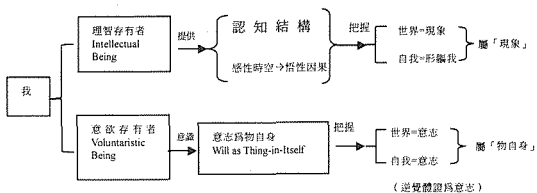
[康德談認知結構與成果]



B) 康德理論之延申

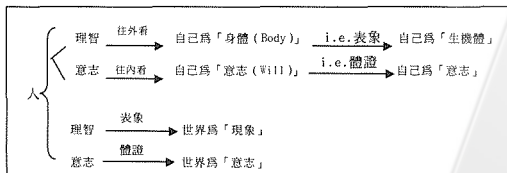
叔本華還在康德義理背景上加添了以下的論點：我除了是一「理智存有者」(Intellectual Being)外，尙且是一「意欲存有者」(Voluntaristic Being)。我作為「理智存有者」、以其認知心識來提供一套認知結構(如「感性時空架構」、與「悟性因果範

嚮)、以規範被知界域、把「世界」表象為「現象」、把「自我」表象為「形軀我」。然而；我作為「意欲存有者」、在欲求中意識到「意志為物自身」(Will as Thing-in-Itself)、並藉此把握到「大自然」為一「泛宇宙之生活意志」本身，也逆覺到「自我」為這盲目意志的化身與落實。其中的理論輪廓，可被表列如下：



γ) 人與大自然為意志之具體落實

作為「意欲存有者」，人所體會之「意志」乃一泛宇宙之形上動力與境界，充塞於宇宙間，也內在於人內。人固然一方面以其「理智」往外觀看自己為「身體」(Body)，即把自己客體化為「生機體」，但另一方面又以「意志」往內觀看自己為「意志」(Will)，即直截如實地體證自己為盲目意志之化身。類比地，人一方面以其「理智」而表象世界為「現象」，另一方面又以其「意志」來直截意識世界為「意志」自身。如圖表所示：



δ) 存在物分不同等級

事物作為形上意志之落實成果，從「純礦物」而至「人」，可被劃分為不同等級，「礦物」只含盲目之動力而不意識自己，而「人」則為意志動力之達到自我意識程度。較細緻地說，存在物經意志不同層級的表現、而演繹出以下的等級：

①礦物——意志動力潛藏在純礦物內，使其結構愈趨向組織化、繁複化：從「質子」(Protons)之聚合、經「電子」(Electrons)之引申、「原子」(Atoms)的形成、「分子」(Molecules)的組合、而致結晶體的出現，都寓意著一股動力的推進。加上各物質所顯現的不同特性：如指南石的指南、物體下墜的垂直動向、雪花圖案的繽紛等，都暗示出事物背後那股推動的意志力量。

②植物——意志也內在於植物的生機意識內而呈現其生機衝動，表現在新陳代謝、營養吸收、生殖繁衍的現象中，而生物的各部門也在其崗位上凸顯生的動力；如枝幹渴求陽光而增高、樹根要求水份而往下延伸。……

③動物——意志落實至動物身上，則展現其感性衝動。動物以其知覺意識而發顯出饑而欲吃、渴而欲飲的渴求。而各類動物也因應其個別須求而展現意志的特殊效果：獅子要捕食而生出利爪、蠻牛要求撞擊而長出尖角、老鷹渴望高飛而展現雙翼。……

④人類——原初意志在人的層級上達到自我意識。意志以理智作指引、而引伸一系列的智性活動，也在人的層面上凸顯其內心的貪得無厭與渴求不息。意志如同主人一般、奴役著人的理智去作出各種的須索，甚至為達到目的而不擇手段。……

總括地說，存有者存在等級愈高，則意識愈顯，而原初意志在人的層級上達到靈智性的自覺。反之，存在等級愈低，則意識愈不顯，而原初意志在純物質的層級上只呈現為一股無意識的衝力。但無論如何，意志始終臨在於萬事萬物之中，而萬物也各按其形式而展現原初意志的肆虐。

ε) 衆存在物背後的原初意志

原初意志充塞於宇宙間、落實於每事每物。然而，為叔本華而言，這原初意志並不是一位有靈智位格的至上神，而是一股渴求生存的盲目衝動，一方面自我發顯為無生滅之永恆觀念，另一方面又自我表達為剎那生滅、活在時空宇宙的個體。誠然個體可腐朽，但其背後的意志卻永恆不朽。人即使透過自殺也無從消滅掉這一股永不息止的衝動。為此，叔氏遂引申其倫理主張如下：

ii/ 叔氏倫理學概說

α) 悲觀主義

意志這股永不息止的衝動，便成了存有者痛苦與罪惡的根源。存有者因應著意志的策動而永不滿足、互相衝突，致使世界變成為弱肉強食、自私自利、貪得無厭的世界。

β) 憐憫作道德基準

人類被意志所支配、而變得自私而邪惡。若要成為善良的，則必須按「憐憫」(Pity)來行事。衆人原是一體，含同一本質，皆只是原初意志的表現，以致人能透過「情緒認同」來「憐憫」別人的痛苦；所謂「憐憫」，就是在他人內見到自己、感受他人



痛苦如同自己之痛苦。在這基礎上，我開始懂得「自我克制」(Self-Denial) 而不再損人利己、爭權奪利。

γ) 自我克制

所謂「自我克制」，就是壓伏一己之私慾偏情，使行事合乎倫理道德，而不再作奸犯科。壓伏私慾偏情有不同的途徑：

①藝術家透過默觀藝術境界之事理而暫時獲得解脫；哲學家透過默觀哲學境界之事理也暫時獲得解脫。

②普通人致力於默觀「世途險惡、人生虛幻、慾望無益、萬化唯一」等奧理也獲得暫時的解脫。

③苦行者 (Ascetics) (如基督信徒之苦修士、與佛教徒之苦行僧)、藉著「齋心、離形、去知」、而澈底瞭悟生命的根源、與意志的本質，以致死於自己、死於意志，才獲得澈底的解脫。

c) 謝勒之評語

以叔本華作為形上一元論者的典型，謝勒首先所給予的肯定是：

i/ 讚譽¹¹⁰

α) 叔氏重新把「情緒」引進倫理學中，以反對康德純形式 (Bare Formalism) 的倫理思想，此實為倫理學上的一份進步。

¹¹⁰ Scheler, *Sympathy*, p. 51.

β) 叔本華在某程度上承認「憐憫」為直接參與別人的痛苦，這誠然點出了「憐憫／同情」的一個本質義。

γ) 叔氏正確地把「憐憫」建基在更基本的存有整體中，以凸顯人意識的團體面，這點是值得被肯定。

然而，上述的優點並不足以抵消其重大的缺點：

ii/ 批判¹¹¹

α) 叔本華以存有為盲目意志 (Blind-Will)，此點並不獲得謝勒的贊同。謝勒認為存有並非盲目衝動，而是一股生生不息的創新力，充份地在神的生命內展現，也部份地被萬物所分享。

β) 叔本華誤認「憐憫」(Fellow-Suffering) 為「原初現象」(Primary Phenomenon)，謝勒卻以「憐憫」為「同情」(Fellow-Feeling) 的一個特殊例子而已。

γ) 作為悲觀主義者，叔本華把倫理學建基在普遍憐憫上，過份強調生命中的負面價值，以至形成「價值的基本顛覆」(Fundamental Subversion of Values)。那就是說，叔本華未及意識以下的重點：

- ① 人在憐憫中跳出自己；
- ② 在憐憫中分享別人的痛苦時，可使對方的痛苦獲得減輕，因為他感受到有人為他分憂 (Sympathy, p. 52)；
- ③ 憐憫有其積極價值：它讓對方從痛苦中轉向平安與喜樂

¹¹¹ Scheler, *Sympathy*, pp. 51-55.



(Sympathy, p. 53)；

④人在憐憫中表現人間之互愛互助 (Sympathy, p. 54)。

總之，叔本華只把握憐憫所蘊含的消極、痛苦的一面，過份強調生命中的負面價值，而未能體會其中的積極義，以致成為悲觀主義之代言人。

δ) 叔本華尚犯了一個錯誤：即他誤以為憐憫就是情緒認同 (Sympathy, p. 55)，而尚未意識此二者之差別。

iii/ 總評

固然「形上一元論」尚有其他例子〔如柏格森 (Bergson)、西美爾 (Simmel)、哈特曼 (von Hartmann) 等哲人的學說〕值得我們回顧，到底因篇幅關係，我們只好權宜地藉叔本華理論來舉一反三。

總括來說，謝勒以叔本華為例，而認為「形上一元論」總比「同情的生發論」更接近真理、更吻合同情之真義。……

至少「一元論」容許我們體會人有其團體面；人與人之間在團體整體的前提下有其情意的連貫與相通，而不必間接地彼此推測，這是「生發論」所望塵莫及的一個前提。

簡言之，從知識論與形上學的立場上言，謝勒尤針對「形上一元論」而強調：同情者與被同情者二人乃「個體分明、情緒分辦」，而不應被約化為「一個存有、一份情緒」。另一方面，謝氏也針對「同情的生發論」而強調：人能直接「認知、響應和參與」別人的情緒，而不必透過「類比」、「推理」的方式來推測他人的感受。

至此，我們已先後聆聽了謝氏同情義的（A）「正面探討」與（B）「反面探討」；謝勒透過其「正面探討」而凸顯「同情」之本質，也透過其「反面探討」而批判各家謬論。以「同情」作為反省的出發點，則我們現時所須質詢的問題，不應該再是「人能否認知別人的內心狀況？」而應該是「人如何認知別人的內心狀況？」……

C. 人如何覺知他心？

為回應「人如何知覺他人心靈」這一問題¹¹²，謝勒的核心論點是：

人並非首先把握自我、然後再企圖肯定他人；
而是首先感知團體感受、並在團體內意識到自我。

作為這核心論點的前奏，謝勒搶先鋪陳了後笛卡兒論者（Post-Cartesian）所自我營造出來的瓶頸。……

1. 後笛卡兒論者之瓶頸

「後笛卡兒論者」一辭，乃泛指自笛卡兒以來之近代哲人，其中包括了理性論者、經驗論者、德國超驗唯心論者。他們即使學說各異，然而至少吻合在一個共同點之上¹¹³：即預設認知心識是封閉的自我，人「心」不與外「物」有直接的溝通，以

¹¹² Scheler, *Sympathy*, Part III, ch. 3, "The Perception of Other Minds," pp. 238-264.

¹¹³ Scheler, *Sympathy*, p. 238.

致有所謂「心物二元分割」的困境。……

a) 兩項細則

較細緻地說，後笛卡兒論者的預設包括兩項細則¹¹⁴：

i/ 人是首先意識到自己；而在自我意識中、只有部份的經驗是關連著其他個體。

ii/ 我只外在地把握到他人的身體外型而已。

b) 兩個難題

上述的兩項細則若一旦被接納的話，則會為我們引申出以下的兩個難題：

i/ 我到底如何分辨「經驗他人的部份」與「經驗自己的部份」？

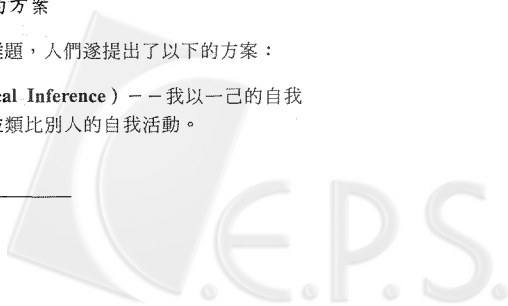
ii/ 如何肯定其他個體的存在？如何認知他人心智？

c) 兩個企圖化解的方案

為了企圖化解上述的難題，人們遂提出了以下的方案：

i/ 類比論斷 (**Analogical Inference**) —— 我以一己的自我活動經驗作基礎，來推論並類比別人的自我活動。

¹¹⁴ Scheler, *Sympathy*, p. 244.



ii/ 同感投射（**Empathic Projection**）——我把自己的感受投射到別人的外在物理表現之中。

然而，這兩個方案真的能因應上述的細則而化解上述的難題嗎？且聽聽謝勒的評論：

2. 謝勒的評論

謝勒對上述二方案之評論、可被分辨為「個別批判」與「共同批判」二者：

a) 個別批判

謝勒分別對這二方案作以下的批判：

i/ 對類比論斷之批判

謝勒指出：「類比論斷」說法並不符合實際經驗，我們只須從幾個例子上即可看出：

例一：按柯納《猿的心理》（Wolfgang Köhler, *Mentality of Apes*）一書的心得¹¹⁵：猩猩不作「類比論斷」，但仍感染到人的情緒；例如，當人在衆猩猩面前驚恐地望向某方向時，所有猩猩也望向同一個方向。……

例二：按甘尼《兒童心理發展》（M. W. Ghin, *Mental*

¹¹⁵ Scheler, *Sympathy*, pp. 238-9.



Development of a Child) 一書的報告¹¹⁶：嬰兒出生二十五天，不會作「類比論斷」，但已能對別人臉部表情感興趣；例如：嬰兒能回應母親的笑容 (cf. W. Stern)，也能把握他人友善與不友善的表情 (cf. K. Koffka)。……

例三：按雷味·布呂爾 (Lucien Lévy-Brühl, 1857-1939) 的研究¹¹⁷，初級民族 (Primitives) 的表現心態是：他們先感受「萬物有靈」(Animism)，然後再嘗試「放棄萬物有靈的想法」(De-Animism)；這過程剛好是「類比論斷」的相反。換言之，他們是先融入團體生活、熟悉團體成員，然後再從中開始作「類比論斷」。其過程並不能倒轉過來說 (Not Vice Versa)。……

例四：謝勒本人還指出¹¹⁸：我雖然異於鳥獸活動之動作，但仍預設鳥獸內心的存在，這並非是藉「類比論斷」而獲得的。……

上述例子都指向同一個結論：「類比論斷」只有在以下的情況內才合乎邏輯：即我須先融入團體眾人，然後才再企圖作「類比論斷」。我並非先肯定自己、然後再企圖類比其他個體。……

ii/ 對同感投射之批判¹¹⁹

談及「同感投射」(Empathic Projection)之弱點，謝勒指出：
α)「同感投射」的說法無法讓我們分辨——

¹¹⁶ Scheler, *Sympathy*, pp. 217-9.

¹¹⁷ Scheler, *Sympathy*, p. 240.

¹¹⁸ Scheler, *Sympathy*, p. 240.

¹¹⁹ Scheler, *Sympathy*, p. 241.

①真有心靈之個體、（與）

②被擬人法所籠罩的世物，（例如：神話角色、或小孩與初級民族所體會的「萬物有靈」。）

B]「同感投射」也混淆了「同感」與「投射」二者：

①人可藉「同感」（Empathy）而認知其他心靈；

②也可藉「投射」（Projection）來附會一繪畫素描、或扮演一戲劇角色。

但此二者到底是兩回事，不應混為一談。

b) 共同批判

綜合地說，「類比論斷」與「同感投射」二理論儘管有其差異，但都共同蘊含著以下的兩個基本預設¹²⁰：

i/ 我先直覺自我，再把握他人；

ii/ 我只首要地把握他人的身體外型而已，至於其內心狀況則不直接被覺知。

然而，謝勒認為：站在現象學描述立場而言，此二預設皆站不住！茲評述如下：

¹²⁰ Scheler, *Sympathy*, p. 244.



i/ 評第一預設¹²¹

談及第一預設：「我先直覺自己，再把握他人」，謝勒的評語是：

α) 從純現象學立場看，此預設並非「自身明顯」¹²²。

以「同情」為例，我「同情」別人、並不意謂著我不斷地分辨我的思想感受與他人的思想感受；相反地，我往往混雜了自己與他人的思想感受。換言之，

① 我有時誤認別人的思想為自己的思想。e.g. 我不自覺地採納別人的思想，還以為這是我自己的創見。

② 我有時誤把自己的思想感受視為別人的思想感受。e.g. 中世紀學者讀古文時，往往把自己的思想讀進別人的文字中；多瑪斯閱讀亞里士多德原典時也間中有此等現象¹²³。

③ 我有時在一份經驗中混淆了你、我、他的成份¹²⁴。

β) 謝勒的主張

因了上述的緣故，謝勒遂提出下列的主張：

① 人自起始即活於團體內多過活於自己內

¹²¹ Scheler, *Sympathy*, pp. 244-259.

¹²² Scheler, *Sympathy*, p. 245.

¹²³ Scheler, *Sympathy*, pp. 245-246.

¹²⁴ Scheler, *Sympathy*, p. 246.

人首先活於團體內，並以團體作背景來獲得自我意識。有關此點，我們可分別在兒童心理學及初級民族現象中獲得引證：

例一：兒童心理¹²⁵——除了飢渴經驗外，小孩的感受與傾向皆受制於環境、團體所提供之規範與看法。起初，其生命幾乎被淹沒在家庭的感受內，後來才慢慢地把環境加以客化、從中尋獲自我。當他一旦分辨出自我與環境，他早已能引用環境／團體所提供之理念，並用團體所提供之概念來理解環境／團體本身。

例二：初級民族¹²⁶——為初級民族而言，個體是完全浸潤在其團體的精神內。在文字產生以前，個體本身不顯；個體全受社會精神所支配，如同個體全然融入群眾的竭斯底里（Mass Hysteria）一般。為此，如果家族被污辱，個體就直接地感受到自己在受辱，因為個體早已與其團體溶洽為一而分不出彼我。

總之，不論是孩提或初民，人自起始即融入團體內，並且在團體內直截地體會他人感受。……

② 人能直截內在地把握他人的經驗與感受

人之所以能內在而直接地把握他人經驗，是因為：

- ③ 「內在知覺」（Internal Perception）同時包括了自我意識流以及團體衆心靈意識之整體；此二者是原先地未被分

¹²⁵ Scheler, *Sympathy*, p. 247.

¹²⁶ Scheler, *Sympathy*, p. 248.



辨的¹²⁷。

- ③我是以整體存在界作背景來意識自己；在這大背景中、自我認知與理解他人是彼此依存的。例如，我須投入一文化的脈動來學習一國之語言¹²⁸。
- ④我是須首先處在團體整體中，然後才可分辨出彼我之存在與經驗。

爲此，謝勒引尼采（Friedrich Nietzsche, 1844-1900）之言表示：「（在自知上、）每人都最遠離自己，……」正因為在踐行上、每人都最貼近自己¹²⁹。言下之意是：我既然原先地是「團體中人」、早已全然地融入社會、湛深地接受團體風習的薰陶、也深入地感染了其他成員的感受與看法，以致在我內有團體的背景、而無法把自己從社會意識的洪流中劃清彼此，也難以分辨那一份感受與意念才真正是屬於自己的；所以謝勒才引尼采之言來表示「自我認知」（Self-Knowledge）之困難。

史碧高伯（Herbert Spiegelberg）對謝勒這論點的詮釋是：

¹²⁷ Scheler, *Sympathy*, pp. 249-250.

¹²⁸ Scheler, *Sympathy*, p. 250.

¹²⁹ Scheler, *Sympathy*, p. 251, “…… Nietzsche, for example, could utter the pregnant words, ‘every man is farthest of all from himself’ (from knowing himself, that is, and I should add that this is just because he is closest to himself in practice).”謝勒在 “The Idols of Self-Knowledge” 一文中也引述尼采上述的話，以示自我認知是有其吊詭。

Cf. Max Scheler, “The Idols of Self-knowledge” in Max Scheler, *Selected Philosophical Essays* (Evanston: Northwestern University Press, 1973), p. 89.

……原先地我們的社會意識只蘊含著一份中立而尚未分彼此的經驗流。我們直截的傾向是指認這些經驗為更屬於他人多過屬於自己的。無論如何，我與他者的被發現，是在這中立原初的洪流中經歷分辨過程而孕育出來的成果¹³⁰。

總之，我們正因為是開放的個體、原先地浸潤在團體意識流之整體內，所以我能內在而直截地意識他人的感受與想法。

③有兩套謬論可妨礙我們承認人能覺知他心

上述的現象既然是如此地原初，那麼它又為何尚未獲得所有哲人的認同？謝勒的回應是：某些哲學家之所以尚未能承認人能覺知其他心靈，這是因為他們接受了兩套錯謬的形上理論——「靈體自足論」與「身心平行說」¹³¹：

①靈體自足論（Theory of a Self-Contained 'Soul-Substance'）

——此論主張：自我心靈是封閉而自給自足的，自我並沒有直接地與他人有溝通；人若想影響他人心靈的話，他必須先對他人身體產生影響，然後才影響到對方的心靈。這是自笛卡兒以來廣被近代哲人所接受的預設。

②身心平行說（Psycho-Physical Parallelism）

——此說主張：一己的心理狀況與其身體狀況是平行的，二者本無直接的關連。為此，A 若對 B 有心理影響，A 首先須

¹³⁰ Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Vol. II, p. 262.

¹³¹ Scheler, *Sympathy*, p. 253.



影響 B 的身體，然後 B 才以其身體活動轉而影響 B 自己的心理。主張此說者尤以馬爾布朗（Nicolas Malebranche, 1638-1715）與萊布尼茲（Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716）為其代表。

綜合「靈體自足論」與「身心平行說」，則自我影響他心的途徑會是：

- (i) 個人靈體 $\overset{\text{影響}}{\dashrightarrow}$ 自己身體
- (ii) 自己身體 $\overset{\text{影響}}{\dashrightarrow}$ 他人身體
- (iii) 他人身體 $\overset{\text{影響}}{\dashrightarrow}$ 他人靈體

總而言之，此二理論一方面標榜心靈與身體不直接彼此連繫，另一方面又標榜一人不與另一人有直接的構通。接受此二理論的哲人必然否決人有內在地覺知他人心靈的可能。誠然，此二理論並不符合經驗事實。……

④我與他人能融入同一份心理感受之中

爲了要指出人與人之間可有感受上的相通，謝勒尤強調：人們可共同融入同一份心理感受。這論點可從消極面與積極面兩個面向來體會：

①消極面：二人沒有相同的物理感受

若談及我與他人在經驗上之差異，那主要是二人的物理感受之不同而已；那就是說，二人的物理狀況、位置、角度會是彼此不同。我與你須在不同的方位與角度上把握同一份經驗

¹³²。借用休慈（Alfred Schutz, 1899-1959）對謝氏的詮釋：「對他人唯一不能直接由知覺把握的經驗範疇就是他人對其肉體、器官、及感覺的經驗。而事實上，這些肉體上的感覺正是造成人與其他人的分界所在。」¹³³

◎積極面：二人可有相同的心理感受

我與他人在感受上即使不能物理地一樣，到底可以心理上一致。換句話說，我們固然沒有相同的物理痛楚或快感，到底兩人可感受同一份內心的痛苦與喜樂、以致我們能說：「眾人被共同的喜樂、共同的悲哀、共同的愉悅所攫住。」¹³⁴

◎同一份心理感受可在不同時份、不同個體身上兌現

謝勒還補充說¹³⁵：同一件心理內容，一方面可在同一個人的不同意識活動與時份中呈現，（例如：我可藉回憶而重溫先前的痛苦經驗；）另一方面又可在不同的個體身上臨在，（例如：我能藉參與而融入別人的悲傷中。）

撮要地言，面對「我先知覺自我、再把握他人感受」這一預設，謝勒的回應是：

① 人自起初即活於他人多於活於自己內

¹³² Scheler, *Sympathy*, p. 256.

¹³³ 休慈，〈馬克斯·謝勒的哲學〉；休慈《馬克斯·謝勒三論》，江日新譯（台北：東大，1997年再版），p. 9.

¹³⁴ Scheler, *Sympathy*, p. 258, "The populace was seized with a common joy, a common grief, a common delight."

¹³⁵ Scheler, *Sympathy*, p. 258.



- ② 人能直截覺知他人感受
- ③ 「靈體自足論」與「身心平行說」不符合經驗事實
- ④ 人們即使沒有相同的物理感受，到底可有相同的心理感受
- ⑤ 同一份心理感受可被同一人所重溫，也可被不同的人所參與

上述的主張可被濃縮為一句話：「人向社會開放。」人的生命如果是封閉的話，他將無法理解其團體的風俗、習慣、語言……，然而，事實並非如此。如果你否認人能知覺他人經驗的話，你也須同時否認自己能知覺外物。誠然，謝勒相信：我們堅信其他心靈個體的存在，先於／深於我們對大自然世界存在之信念¹³⁶。在瞭悟謝勒對「第一預設」的批判後，我們可進而體會其對「第二預設」的評論。

ii/ 評第二預設¹³⁷

「第二預設」意謂「我只首要地把握他人的身體外型，至於其內心狀況則不直接地被知覺。」謝勒在不贊同這預設中提出其主張如下：

α) 人能在對方的表情中直接知悉其意義

¹³⁶ Scheler, *Sympathy*, p. 259. 看來謝勒的意思是：人作為「團體中人」、比作為「在世存有」更基本，因為人是以團體作為其存在的溫床而向世界開放；人是因了藉團體的支撐而意識自我，這樣才有能力從世界中凸顯自己，並把世界轉化為「工具網」，以自己作為這「工具網」的核心。（借用海德格《存有與時間》§ 18 之說法。）

¹³⁷ Scheler, *Sympathy*, pp. 260-264.

借用休慈的詮釋作開場白：「他人的肉體和姿態展現出人相學單元（Physiognomical Unit）的結構。」¹³⁸那就是說：

人能在對方的「表情」中直接知悉他的「意義」。例如：

人能在對方的「笑容」中直接知悉他的「喜樂」；
人能在對方的「眼淚」中直接知悉他的「哀痛」；
人能在對方的「臉紅」中直接知悉他的「害羞」；
人能在對方的「伸手」中直接知悉他的「懇求」；
人能在對方的「切齒」中直接知悉他的「憤怒」；
人能在對方的「握拳」中直接知悉他的「恐嚇」；
人能在對方的「聲調」中直接知悉他的「思想傾向」etc.¹³⁹

上述的現象指出一事實：人是在知覺對方整體的前提下把握其中的與件和意涵：

B) 人在知覺對方的整體中把握其內蘊

首先，從認知主體上言，人的「知覺」(Perception)並非是一堆物理感覺的湊合 (Complex of Physical Sensation)；從被知對象上言，它也非一堆零碎與件的湊併。相反地，「知覺」是一有條理的主體意識，整全地把握一對象事物的整體，包括其所透顯的意義。為此，我們能舉例如下¹⁴⁰：

例一：我不單只見到別人的眼睛，我還見到他在注視我，

¹³⁸ 休慈，〈馬克斯·謝勒的哲學〉，p. 9.

¹³⁹ Scheler, *Sympathy*, p. 260.

¹⁴⁰ Scheler, *Sympathy*, p. 261.



也見到他在注視時希望逃避我的察覺。……

例二：即使對方在說話時表達得不好，我尚且把握到他所欲表達的意念，而且還能改正他在表達上的錯誤與不當。這種知悉固然不能光從他的字句中獲得¹⁴¹。

總之，我是無法把一個整體現象約化爲一些外表的組合；例如：一個慈愛的注視是不能被約化爲一堆不連貫的「感覺作用」(Sensations)或一堆零碎與件的湊合。如果我一開始只處理一堆性質、顏色、聲音、形狀等，我就不可能知覺到一個身體或一個個體自我的整體¹⁴²。以「知覺」爲「知覺對方整體」，我們可更細緻地如此標示：

γ) 我並非只直截知覺他的表面、且直截知覺其整體的表裡精粗

我們可分別從消極面與積極面作如此的體會¹⁴³：

①消極面

①我對他人直接的知覺並非只關連著他的身體而已；(除非我是在進行醫學上的身體檢查。)

②我對他人直接的知覺也非只關連著他的自我或靈魂而已；(他到底並非「純靈」，而是一「形軀主體」。)

¹⁴¹謝勒也在其論文“The Idols of Self-Knowledge”舉出同樣的例子來作說明。 Cf. Scheler, “The Idols of Self-Knowledge”, p. 83.

¹⁴² Scheler, *Sympathy*, p. 263.

¹⁴³ Scheler, *Sympathy*, pp. 261-262.

②積極面

我所知覺到的是關連著他整全的整體（Integral Whole），包括其表裡精粗。那就是說：

- ◎我是在把握對方整體的前提下才進行分辨其外在知覺（e.g.物理痛楚）、與內在知覺（e.g.心理上的悲哀）。
- ◎我是在把握對方整體的前提下才分辨其中的各種顏色、形狀、不同元素等，（因為不同元素皆隸屬於一個對象整體。）

總之，以「知覺意謂著首要地知覺對方整體」作前提，「第二預設」是站不住的；人並非首先直截地知覺他人的身體外型、然後才猜測其內心狀況，而是在知覺其個體整體中分辨其外型與心境，也在把握對方整體中直截地體會其內心感受。這是「人向團體開放」的另一說法。史碧高伯（Spiegelberg）詮釋得很好：

我們不單只知覺他人的身體而已。我們不單只看到其眼睛而已；我尚且看到他的觀看。我們看到一個複雜的整體（*einheitliche Ganzheit*）、其中包含其表情與所表達的義蘊。這並非意謂我們對他人心境的知覺是不能錯的，也非意謂它是圓滿的。事實上，謝勒重複地指出：一個位格仍有其絕對私密（*Intimsphäre*）的範圍不被他人觀察所透視¹⁴⁴。

言下之意是：人在意識對方整體中、仍可以對他人有更深

¹⁴⁴ Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Vol. 1, p.262.



更廣的認識，我尤可藉著更深更大的愛來洞察對方那更湛更深隱密的內蘊。有關這點，我們先前在探討愛的認知上已談論過，於此不再重複。

結語

在聆聽了上述的分析後，我們須在此為謝勒衆論點作一個綜合的說明。

《同情本性》一書的思路可被濃縮為一句說話：

「人向社會開放，在團體內覺知他心。」

以此作為前提，則「知識社會學」的探討便成為可行的一回事¹⁴⁵。

謝勒尤揀選「同情」作為「知識社會學」反思の出發點，藉著它而凸顯人知識的社會面與情緒面。以「同情」作為起點，謝勒把反思範圍在三個總項目之內，即：

- (A) 同情義之正面探討
- (B) 同情義之反面探討
- (C) 人如何覺知他心

在(A)「同情義之正面探討」中，謝勒一方面把「同情」

¹⁴⁵ 《同情本述》上述的若干論點，後來被綜合在《知識社會學》的「形式問題」(Formal Problems)之中，成了謝勒所演繹的「知識社會學」之衆「公理」(Axioms)的一部份。此點容後討論。

體會為「個體分明」、「情緒有別」這兩重分辨，並從中追溯其「知覺、響應、參與」這三重分享。另一方面也在「依存定律」的鋪陳下、把各種情緒也一併納入討論：從「情緒感染」引申為「同情」以至於「位格愛」。都被經受詳細考究、並從對比中指出：衆情緒在相異相連中都展露著同一事實——即人是「團體中人」、情緒地向他人開放。

在（B）「同情義之反面探討」中，謝勒尤凸顯「同情的生發論」與「同情的形上論」，藉批判的方式而強調：「同情」不宜被約化為物理因果、也不應被套在一元論的架構來演繹。謝氏「正」「反」兩面的探討都共同帶出一份訊息——人能覺知他人心靈，問題只在於如何覺知他心而已。

在（C）「人如何覺知他心」中，謝氏首先正視「後笛卡兒論者」的桎梏——「人是封閉的個體」，也體會其化解方案——「類比論斷」與「同感投射」，從中凸顯出兩個錯謬的預設：

第一預設：我先意識自我、再把握他人

第二預設：我只把握他人外型、而不直指其本心

為針對「第一預設」，謝勒強調：人原初地活於團體、多於活於自己，人即使沒有相同的「物理感受」，到底有相通的「心理感受」可被衆人參與。

為針對「第二預設」、謝氏提出其消極面與積極面的評估：消極地言，我並非只直接把握他人外型而須間接猜測他的內心；積極地言，我是首先直截覺知對方整體、再從整體中分辨細節、以至可在認知整體的前提下直透他人心靈。



爲此，謝勒曾在別處如此地作撮要說：

……在直覺中被賦予的並不是一個單純的個體，而是一份社會關係、作為個體活動、權利、義務的起點與終點。……我們在社會中擔任「角色」，被社會承認為「某某」。……去意會一個「人」，就是首先去看到他的社會性自我。……一個人之所以在自己內感受到一份價值，只因了他爲此而被妒忌；他之所以感受到痛楚，只因了他看到自己被憐憫等等……¹⁴⁶

總之，人與團體是一個整體，人是「團體中人」，社會團體是個人存在的構成因素，以致人的認知有其社會面，並在團體內情緒地互通，也唯有在團體意識的背景下意識自我。……

最後，謝勒對魯賓遜（Robinson Crusoe）的感言尤發人深省¹⁴⁷；他問：魯賓遜漂流至荒島上、能否仍意識到自己屬於團體？謝氏認爲答案是肯定的，只不過我們所須面對的是以下的兩個問題：

- （一）在團體的背景，人的本性（Nature）爲何？
- （二）我如何肯定團體成員的存在（Existence）？

而謝勒所給的回應是：

- （一）藉魯賓遜這例子作體會，我們肯定自己爲人類團體

¹⁴⁶ Scheler, "The Idols of Self-Knowledge", pp. 92-93.

¹⁴⁷ Scheler, *Sympathy*, pp. 234-235.

的一份子；「團體」不是人的「偶有因素」(Contingent Factor)，而是人之所以為人的一個「構成因素」(Constitutive Factor)，它就是那使人成為可能之「先驗條件」(a priori Condition)，以致我們談人的本性時，務須指出其為「團體中人」。

(二) 處於遠離人煙的地方，我會感到空虛孤獨，因為我是群體動物；我甚至可以透過孤寂的感受來意識到自己為團體的一份子。換言之，我甚至可從他人的「缺席」(Absence) 上凸顯團體及其成員的存在。

