

謝勒所體認的哲學之知

關 內 中 *

摘 要

本文以謝勒的哲學觀點作為反思核心，分別從哲學通論、個人向度、社會向度等議題做探討。通論哲學方面，謝勒先後以哲學起自驚異、哲學追問本質、哲學尋求萬物的總根源三者為題，連貫了古典傳統的大方向，並在參考歷代各家說法中提出個人的綜合與批判。談及哲學的個人向度，謝氏以「自律」作為關鍵詞，消極地意謂著批判精神，積極地寓意著一份自適自足的自我建構。他藉「自律」這概念來彰顯哲學家之任務。至於哲學家的社會向度，謝勒又指出哲人不離社會團體的支撐；哲學受社會眾因素影響，尤以內政干預特別受注目。最後，謝勒還附帶地談論了哲學、宗教、科技間的關聯與異同、以及東西哲學對談之展望。

關鍵詞：哲學、驚異、本質、存有、自律

本文 93.8.9 收稿；93.10.20 通過刊登。

*國立臺灣大學哲學系教授。

The Knowledge of Philosophy as Appropriated by Max Scheler

KWAN Wing Chung *

Abstract

Taking “philosophy” as the focal point of reflection, Scheler puts forward a general view of philosophy as being a kind of knowledge which originates itself from one’s wonder about nature, thus leading one to an inquiry into the essence of everything and finally into the ultimate foundation of all things as a totality. Scheler also emphasizes the idea of “autonomy” as being a typical characteristic of a philosopher who relies on his reasoning alone to criticize and to systematize. Scheler also highlights the fact that philosophy has its social dimension, which means that philosophy is supported and influenced by the community. Of all the influences from the society, those from domestic policy even have special impacts upon the minds of the philosophers.

Keywords: Philosophy, Wonder, Essence, Being, Autonomy

* Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.

謝勒所體認的哲學之知

關 內 中

謝勒(Max Scheler,1874~1928)《知識社會學》¹談論知識，指出人作為含靈智意識的求知者、主要向着三項知識領域—宗教、哲學、科技—而開放自己²：

宗教之知孕育自人對終極圓滿的醒覺與嚮往；
哲學之知落實在人對萬有本質之驚異與追尋；
科技之知植根於人對控制大自然之欲望與實踐。

作為哲學家本身，謝勒尤對哲學之知有著湛深的體認.....

一、通論哲學

謝氏仍秉持着西哲大方向的說法而提示：哲學作為「愛智(*Philo-sophia*)之學」)，起自人對大自然事物之「驚異(*Wonder/Thaumazin*)」，從而追問每事每物之本質，終至演變為尋找存有整體視域之本質³。較細緻地說，謝勒的提

1 謝氏《知識社會學》原文收錄於其全集 *Gesammelte Werke*，Vol.8(Bern：A.Francke Verlag，1960)，pp.16-190.其英譯本名為 Max Scheler, *Problems of a Sociology of Knowledge*, Translated by Manfred S. Frings. Edited with an Introduction by Kenneth W. Stikkers(London：Routledge&Kegan Paul，1980).本文所引原文頁數採自英譯本，書名簡稱作 *Sociology of Knowledge*.

2 Scheler, *Sociology of Knowledge*,p.78.為謝勒言，「知識」(Knowledge/Wisdom)一辭，圓融地涵括着「認知意識」、「認知活動」、「被知視域」三者，尤在「認知者」與「被知者」的「存有關係」(Ontological Relationship)上凸顯了「宗教、哲學、科技」這三個首要知識領域。Cf. Max Scheler,"The Form of Knowledge and Culture", in Max Scheler, *Philosophical Perspectives*(Boston：Beacon Press,1958)，pp.39-42.

3 Scheler, *Sociology of Knowledge*, p.78,"Second, it is the much more spiritual feeling of astonishment (*θαυμάζην*) that functions as the foundation for a new type of knowledge.....any object.....can evoke this astonishment.....under one condition：

示、可藉三個重點來鋪陳，它們是：

- A. 哲學起自驚異
- B. 哲學追問本質
- C. 哲學尋求萬物的總根源

茲分述如下：

（一）哲學起自驚異

在談論哲學之肇始，謝勒首先凸顯出哲學起自人對宇宙萬物的「驚異」這一重點⁴。誠然，希臘文化哲思的起源，在某意義上有別於印度與中國文化對哲理省思的肇因：

印度哲思根源自智者的「超越意識」與「苦業意識」⁵，如佛祖因有感於生老病死而發心救苦難，渡眾生、達彼岸。反之，中國精神則展現在哲賢的一份「憂患意識」⁶，如孟子因應着「君子有終身之憂而無一朝之患」，而開出內聖外王之學。然而，若扣緊西方文化哲思的起源，我們就不得不歸結到哲人對大自然的「驚異」這一份經驗之上：

西方第一位哲人泰利斯(Thales, 640-546 B.C.)因驚異於天星運轉的浩瀚，以致不慎墜進地洞，而被附近的仕女所取笑(cf. Plato, "The Theaetetus", 174a)。至於那位「自認無知而愛求真知」的蘇格拉底(Socrates, 470-400 B.C.)，也因終日醉心於追問人生的奧秘，而招致家人的誤解與權貴的構陷。時至今日，我們仍能在謝勒身上邂逅到西方哲人的那份從驚異而追根究底的特色：蓋謝氏本人也強調了「驚異感」有別於「恐懼」、「迷惘」、「意外感」等情緒反應；固然

such an object must be grasped as an exemplification and representative of an ideal type, of an essence. If this question is directed to the existence and essential structure of a world as a whole, 'metaphysical' astonishment has been reached."

4 Ibid.

5 Cf. 牟宗三，《中國哲學的特質》(台北：學生書局，民國七十二年七版)，pp.19-20. 牟宗三先生洞察到印度哲思的「苦業意識」濃厚，尤從佛學中可窺見；雖然佛學並非印度哲學的全部，但卻是影響極為深遠的一套哲理。我們願在此補充說：「苦業意識」誠然多少與「超越意識」勾連；印度正統經典如《吠陀經》等尤凸顯其固有文化對超越境界之嚮往，以致哲賢在回顧世間「生、老、病、死」、「悲、歡、離、合」之際，便會產生對超越圓滿境界的一份「思鄉感」，引發為悲天憫人之心性，渴願普度眾生脫離苦海以達至彼岸。為此，「苦業意識」誠然可說是「超越意識」的一份重要表現，而佛學之在印度文化中出現是有其根基可尋。我們可方便地同意牟先生以「苦業意識」作為印度哲思的一大特色這說法。

6 Cf. 徐復觀，《中國人性論史——先秦篇》(台北：商務，民國五十八年)，p.21.

任何事情都能引發「驚奇」，但唯有哲學的「驚異感」(Feeling of Astonishment/Wonder/*Thaumazin*)才能叫人以所驚異的對象來作為典型，讓人去追溯同類事物的「本質」(Essence)⁷。為此，我們可權宜地把哲學式的「驚異」定義為「那引發人溯本追源地探索事物本質的導引」；我們甚至可用西哲的「驚異意識」來涵概佛家的「苦業意識」與儒家的「憂患意識」，因為後二者也只不過是人因有感並驚異於「生命之無常」與「終身對修德之憂慮敬慎」而引發出來的湛深嘆息，以致「苦業意識」、「憂患意識」、「驚異意識」並非三份截然互不相干的感受，而是隸屬於同一個完型的三個不同向度或層面。於此，我們暫且不詳細探索三者之異同與連結，而只正視「驚異感」所引致的那份對事物本質的溯本追源之質問：……

(二) 哲學追問本質

哲學家從一件個別具體的事例上開始追問，而他本人並不滿足於只探索當前所能觸摸得到的個別例子，他要以當前的具體事物作典型，進而追問其中的普遍本質；換言之，他的追問超越了事物的個別成份，而直指事物的本性本質——那可在同類事物身上察覺到的放諸四海皆準的核心義。為此，謝勒指出：「〔為哲學反思而言〕，所針對的對象必須被把握為典型(Exemplification)，代表著一理想型態，是為事物之本質。」⁸也就是說，哲人所欲追尋的、不是當前的表面現象，而是同類事象所蘊含的「共相」(Universal)，他所欲致力探究的、不是當前在時空中、直截被覺知之事物及其環境；此等個別事例只被哲人指謂為「次要因由」(Secondary Causes)；而他所欲追尋的、卻是同類事物的本性本質，即事物的核心義、究極義⁹；也就是說，他的目標在乎碰觸「存有者的最深底蘊」(To Touch the Bottom of Being)。哲學家既然在乎去追問每事每

7 Scheler, *Sociology of Knowledge*, p.78, "As an intentional feeling it (*thaumazin*) must be distinguished sharply from all stupor affects, such as fright, bewilderment, amazement, astonishment, etc., as well as from all impulses for safeguarding, securing, and saving. Any object, including a most known and familiar one, can evoke this astonishment—but only under one condition: such an object must be grasped as an exemplification and representative of an ideal type, of an essence."

8 參閱註七。

9 Scheler, *Sociology of Knowledge*, p.78, "In other words, such an object is then not related to its spatio-temporal, immediate and mediate environment, to what philosophy refers as 'secondary causes', but is present to the questioning mind: why, how, and for what is 'something like this' *there* 'at all', and *not not there*?"

物之本性本質，以致謝勒往往稱「哲學之知」為「本質之知」(Knowledge of Essence)¹⁰。

然而，哲人那追根究底的精神，早晚會引領他甚至超越了追問個別「存有者」的本質，進而追尋萬事萬物之總根源，這一份尋求使他終於進入了哲學最澈底的領域——形上學。

(三) 哲學尋求萬物的總根源

謝勒如此地指出：哲人會再從考究個別事物之本質的追問上，踏出一步，進而追問：為什麼有如此的存在物、而非反是？(“why.....is ‘something like this’ there ‘at all’ , and not not there ?”)¹¹就如同萊布尼茲(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716)所問：「為何有存有者而非虛無？」¹²當哲人一旦達到如此的一步，他誠然已經進入了哲學的核心——形上學。形上學乃探索萬事萬物的最後根基之學，他要求追問「存有者」的「存有」。正如謝勒所說：「若這樣的詢問是對準着寰宇整體的存在與其核心結構，則『形上學的驚異』(Metaphysical Astonishment)已被達成。」¹³為謝勒而言，最狹義的哲學就是形上學本身，因為形上學直指哲學的最後目標——尋找萬事萬物的最後根基，亦即把萬事萬物的總和看成為一個整體，而追問其最終本質——「存有」之義。為此，他有時就乾脆地稱哲學為形上學¹⁴。謝勒繼續指出，「形上的驚異及其所伴隨的一總感受，乃是探尋形上知識歷久不衰之力量淵源。」¹⁵誠然，哲學家追根究底的心態，儘管起自其對個別事物本身之追問，到底，此窮追不捨的探索精神，終究會讓人追溯到萬事萬物的「第一因」，因為任何事物之本質終究是直截地連繫着「存有」這「第一因」¹⁶。

10 E.g., Scheler, "The Forms of Knowledge and Culture", p.37.

11 Scheler, *Sociology of Knowledge*, p.78, 參閱註九。

12 海德格也引用萊布尼茲此語來作為其《形上學導論》一書的第一句說話，藉此揭開討論的序幕。Cf. Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, Translated by Ralph Manheim (New Haven & London: Yale University Press, 1959), p.1

13 Scheler, *Sociology of Knowledge*, p.78

14 E.g. Scheler, *Sociology of Knowledge*, p.78

15 Scheler, *Sociology of Knowledge*, p.78, "This act of astonishment and its accompanying feelings are the lasting source of all seeking for metaphysical knowledge, as Aristotle clearly recognized."

16 Scheler, *Sociology of Knowledge*, p.78, ".....the object of concern, as representative of its ideal type of essence, is related directly and immediately to a *causa prima*."

至此，我們從謝勒上述的總論之中獲得了哲學的核心義：狹義地言，哲學乃探尋萬事萬物最後根源之學，因此以「形上學問題」作為其最澈底的追問，為的是要企圖找出萬事萬物之第一原理，而思想家們到最後會發現：形上的追問是他們最澈底的追問；例如：懷特海(Alfred North Whitehead, 1861-1947)就是因這一份追根究底的精神，而使他從科學研究上提昇至形上學探究的領域，終於寫出了他的代表作《過程與實在》(*Process and Reality*)¹⁷。

以哲學之知作為人類三大知識之一這說法，在謝勒的反思下，也向我們透露出哲學有其「個人向度」與「社會向度」：

二、哲學的個人向度

(一) 引言

謝勒在《知識社會學》中如此地表示：

- 形上學必然地受一個別哲人所維繫、
- 或被某些學術團體所支撐、
- 而一學派只是環繞着一哲人而衍生、
- 而一哲人只受一團體文化、國界所薰陶、
- 形上學遠比科學更具文化國界色彩、
- 科學反而遠比哲學更具國際性特色。¹⁸

換句話說，謝勒在強調：「哲學之知」同時牽涉「個別哲人」與「社會團體」，以及二者間的互動。只不過謝氏在此處點出這二面向及其互動之當兒，他較偏重哲學之知的社會面，而較少提及哲學之個人向度。然而，我們仍可藉著他的其他著作之補充，而能在「個人面向」上繪劃出一個較整體的看法。方便地說，謝氏哲學之知的個人向度可被濃縮為一句片語：——「哲學的自律」或一個名詞「自律」(Autonomy).....

17 Alfred North Whitehead, *Process and Reality*(Corrected Edition)(New York: Free Press, 1971).

18 Scheler, *Sociology of Knowledge*, p.94, ".....metaphysics is by necessity tied to a person or borne by so-called 'schools' of metaphysical wisdom which group themselves around a person. Furthermore, metaphysics belongs essentially to a cultural field and even is tied often to the specific than are the international disciplines of science with their divisions."

(二) 個人向度——自律

當謝勒談及哲學與哲學家的特色時，他往前會以「哲學的自律」(The Autonomy of Philosophy)一語來作應對¹⁹，藉此凸顯出哲學的特性與哲學家個人所應具備的為學態度。從「哲學自身」上言「自律」，謝勒說：「哲學必須進行自律和自由的自我確定。」²⁰他還把「自律」定義為「哲學全然地透過自己、在自己之內，藉其建構而尋求並找着自己的本質與原理。」²¹言下之意是：哲學有其「自主性」與「基礎性」是其他學問所無，其他學問須預設着哲學，奠基在哲學之上，而哲學則是自我確立，以自己作自己的根基。此外，謝勒又往往扣緊着「哲學家個體自身」而言「自律」，他尤舉柏拉圖、亞里斯多德、笛卡兒等人作典範而指出：沒有人會懷疑此等人是「真正的哲學家」(‘true philosophers’)²²，因為他們都有着一份共同點、在其作品內湧現，那就是一份含「自律」的「個體心態」(Personal Attitude)，表現着哲學家所應有的「自由自主」(Free Autonomous)之風範²³；為此，專家們(如 Ernest Ranly 等)在詮釋謝勒所指的「自律」時，往往站在哲學家個人的觀點而言其為哲學家本人之自動自發地對哲思活動的「全心投入」，不單為求瞭悟一事一物的本質，並且還身體力行地實踐所體會的真理²⁴，以致「自律」也就是哲學家個人的「自由自主地對存有與價值的體認。」²⁵換言之，哲學作為一門學問是「自給自足」的，而哲學家作為哲學活動(Act of Philosophizing)的主體，是自主地「全心投入」的。較細緻地說，謝勒的「自律」一辭，其意義相當豐富；為求有條理地帶引出此辭

19 E.g. Max Scheler, *On the Eternal in Man*. Translated by Bernard Noble (Hamden: Archon Book, reprinted, 1972), pp. 69-70; Max Scheler, "Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens." (中譯) 曹衛東譯, <論哲學的本質及哲學認識的道德條件>, 舍勒著, 《價值的顛覆》(*Vom Umsturz der Werte*) (香港: 牛津大學出版社, 1996), pp. 236-237.

20 Scheler, <論哲學的本質及哲學認識的道德條件>, p. 243.

21 Scheler, *On the Eternal in Man*, p. 70, ".....autonomous philosophy, i.e. philosophy which seeks and finds its essence and principle exclusively *through itself*, in itself and its constitution."

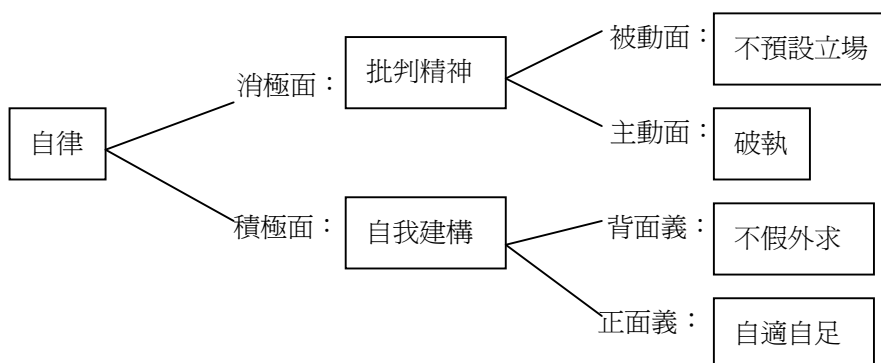
22 *Ibid*, p. 71

23 *Ibid*, pp. 70-71; Scheler, <論哲學的本質及哲學認識的道德條件>, p. 235.

24 Ernest W. Ranly, *Scheler's Phenomenology of Community* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1966), p. 12.

25 *Ibid*, "Any Practical orientation of knowledge can only *follow* this perfectly free autonomous investigation of being and values."

的究竟，看來我們有必要借助下列的圖表以作引介，藉此道出其中的內涵：



茲按此圖表的提示來把「自律」一辭的底蘊鋪陳如下：

1. 消極面：批判精神

謝勒指出：要確定一門學問是否為哲學，其中的一個要點在乎看看其內容是否「經得起批判」²⁶。誠然，哲學家在「自律」上的一個特色就是「批判精神」：即未經個人反思與判斷以前，不隨便接受他人的理論；也就是說，哲學家以個人的理性為依據，去反思、瞭悟、判斷一總的論點，務求在親力親為的思索下，使之在合乎平正的理性下被鑑辨與受駁斥。這一份批判精神可分別地從其被動面與主動面來被體會；其被動面是為「不預設立場」，其主動面則是為「破執」。

(1) 被動面：不預設立場

謝勒在《人的永恆面》中說明：去作哲學思考，就是去奠定那「獨立於預設的知識」(Knowledge Independent of Hypotheses)，即至少被動地「避免任何(先入為主的)哲學判斷」，以「盡可能做到客觀地獨立於預設」這一地步²⁷。謝勒也在〈論哲學的本質及哲學認識的道德條件〉一文中有着類似的說法：「哲學就其本質意向而言，應當提供出絕對沒有任何前提的認識，換句話說，為了不先行作出有關真假的哲學判斷，哲學應該盡一切實際可能提供不受任何前提約

26 Scheler, <論哲學的本質及哲學認識的道德條件>, p.235.

27 Scheler, On the Eternal in Man, p.70.

束的認識。」²⁸

較具體地說，「不預設立場」就是不素樸地接受任何知識領域之學理，包括：

- i/哲學史之任何學派
- ii/科學理論
- iii/宗教啓示
- iv/個別文化所提供「世界觀」
- v/常識的說法

謝勒還斬釘截鐵地強調：

i/如果我們預先把任何一段歷史（哲學史）知識設定為真，那就是「傳統主義」(Traditionalism)；

ii/如果預先把科學理論設定為真，那就是「科學主義」(Scientism)；

iii/如果預先把宗教啓示設定為真，那就是「信仰主義」(Fideism)；

iv/如果預先把個別文化之「世界觀」(*Weltanschauung*)設定為真，那就是「教條主義」(Dogmatism)；

v/如果預先把常識設定為真，那就是「健康經驗主義」(Healthy Empiricism)²⁹。

總之，上述的所謂什麼「主義」，為哲學家而言，都不健全，都須避免；而謝勒並非要我們在哲思上從「零」開始，他所要強調的只是：除非經過一己的批判反思，否則不輕易接納別人的立場與論點；此乃批判精神的被動面。

(2)主動面：破執

批判精神尚有其主動面，即主動地出擊，以一己平正的理性去「破除」一總有「偏執」的論點；亦即以個人的公正之理性作為依歸，合乎理性地批判一總不合理的、有偏頗的、不全面的、不週延的論點，以企圖在論辯中達致全面週延而無可爭論的地步。謝勒還借用柏拉圖的一份洞察來作說明³⁰：柏拉圖稱哲學的批判反思為「靈魂的飛躍」，乘着「愛欲」(*Eros*)的翅膀，從一切未完善

28 Scheler, <論哲學的本質及哲學認識的道德條件>, p.236.

29 "Ibid", p.236; Scheler, *On the Eternal in Man*, p.70.

30 Scheler, *On the Eternal in Man*, p.73; Scheler, <論哲學的本質及哲學認識的道德條件>, p.240.

的狀態上作起點，以企圖趨向更進一步的完善，好能終於躍昇至那絕對無限的「存有」境界，藉此建立那整全的哲學體系、以形上學作為其最澈底的領域。在形上學的前提上，謝勒認為我們尤須批判 i/「實證主義」(Positivism)、ii/「新康德主義」(Neo-Kantianism)、與 iii/「歷史主義」(Historicism)三者，因為他們都誤判形上學為理論地、思辯地不可能³¹：

i/實證主義——以馬哈(Ernst Mach, 1838-1916)、亞衛那留斯(Richard Avenarius, 1843-1896)等人作代表，其因過份地拘泥於感官經驗、以致標榜形上學探討為毫無意義可言。

ii/新康德主義——如李普門(O. Liebmann, 1840-1912)、歐鏗(Rudolf Eucken, 1846-1926)等，雖承認形上探討為人本性的渴望，但認為形上學無法透過思辯理性的途徑來理論地被奠立。

iii/歷史主義——如馬克斯(Karl Marx, 1818-1883)、狄爾泰(Wilhelm Dilthey, 1833-1911)等的學說，則認為一切觀點與理論皆歷史地相對，而沒有絕對的形上真理。

較細緻地說，上述三派之所以須被批判，謝勒所持之理由至少可被歸納為以下三者：

首先、**形上學是哲學所須探討的最終目標**：

如上所述，謝勒強調哲學以尋求存有者的最後根源為其宗向³²，以至形上學是為哲學體系的最核心領域。哲學須環繞著形上學的視野而被建構、才可達致澈底、全面而週延的地步。為此、若以形上學為無意義或不可行，本身遂有其乖蔽執迷之嫌，以至有被檢示的必要。

再者，**形上學是思辯地、理論地可行**：

謝勒體會到：人不論自己意會了形上境界與否，他的心靈是必然地、(至少隱然地)指向那絕對無限的最終視域；換言之，人的心智與生俱來地不滿足於一切有限世物之總合、而嚮往著一絕對無限的境域³³。就如同向日葵那股「向日的活動」竭示了「太陽的存在」一般，人「對無限境域的嚮往」本身也

31 Max Scheler, "Philosopher's Outlook", in Max Scheler, *Philosophical Perspectives* (Boston: Beacon Press, 1958), pp.1-3; Ranly, *Scheler's Phenomenology of Community*, p.14, "He (Scheler) established the autonomy of philosophy as distinct from a purely natural attitude to the world and from the three nineteenth-century aberrances of Positivism, Neo-Kantianism and Historicism..."

32 Scheler, *Sociology of Knowledge*, p.78.

33 Scheler, *On the Eternal in Man*, p.250.

竭示了這「絕對境界之存在」。爲此，形上學不單有實踐上的必然性，（因爲這是人與生俱來的絕對嚮往），而且還思辯地可能，（因爲人的超越嚮往作爲一行動事實而言、是思辯地不容否定）。爲此、若只承認形上學那實踐地必然、而否定其爲思辯性地可能，則有可被批判的餘地，值得再三辯駁。

最後、哲學家沒有選擇放棄形上學的自由：

以上述兩點作背景，謝勒進而強調：人是沒有自由的餘地去選擇不要發展形上學³⁴，因爲他不能缺乏一「最終關懷」(Ultimate Concern)而存活，他至少隱然地在渴求一「最後宗向」，以致可能誤把某世物體認爲其最後宗向。例如：他或許把金錢偶像化而爲其形上地絕對的目標而加以崇拜，但到底他不能不(至少隱然地)追求著那「絕對而無限的最終形上境域」，以致謝勒進一步指出：人所能選擇的只是間於好的形上學與壞的形上學而已，而不能棄絕形上學而不顧³⁵，因爲、如果他放棄了美善而合理的最終本體爲其「最後關懷」，他就會以那較卑賤的「偶像」(如酒色、錢財、權勢等)作爲其崇拜的形上目標，以填補其心靈的空虛³⁶。...

總之，哲學的最終目標既在於追尋萬事萬物的最後根基，她唯有在形上學的前提下獲得澈底的解答，以致哲學家以建構形上學爲第一要務。凡對此要務有異議者，都有「蔽於一曲而闕於大理」之嫌，都值得商榷與接受批判。在探討了哲學「自律」的消極面後，我們可進而體會其積極面：……

2.積極面：自我建構

「哲學的自律」從積極面上言之就是「自我建構」(Self-Constitution)。簡潔地說，「自我建構」意謂著哲學「只通過其自身、並在自身內部和自身的持存中尋找并發現其本質和規律」藉此構成「一個絕對自適自足的王國」³⁷。也

34 Scheler, "Philosopher's Outlook", pp.2-3.

35 "Ibid.", p.3.

36 借用 Ernest Ranly 之語說："He (Scheler) stated that man is not free to choose whether or not he wants to develop a metaphysical idea and a metaphysical awareness. ... It belongs to the very essence of man to have the sphere of an absolute being before his thinking consciousness. ... Thus, man can refuse to make for himself a clear idea of the absolute; he can even fill up the emptiness of his heart for the infinite with finite goods—money, country, a loved one. In this case, he creates an 'idol' for himself." Ranly, *Scheler's Phenomenology of Community*, p.14.

37 Scheler, <論哲學的本及哲學認識的道德條件>, p.238.

就是說，「哲學須首要地能藉著追問自己的本性而建構自己。」³⁸

如此說來，把握到「自我建構」之義，就是把握到「哲學的自律」之核心義；我們可從「哲學的自律」的定義上體會到此點：如前述，「哲學的自律」被定義為「哲學全然地透過自己、在自己內、及在其建構中尋求并找著其本質與原理。」³⁹或許我們可分別地站在「哲學」與「哲學家」兩個觀點上言「自我建構」：首先，站在「哲學」作為一門學問而言，哲學之為「自我建構」意指哲學乃「自我奠基」，即不以其他學問為根基、而以自己作為自己的根基，並以哲學自己作為其他學問的根基，因為在學問上沒有比哲學更為基本者。再者，若落實在「哲學家」個人身上而言「自我建構」，則指哲學家本人以自己的理性作為判準與依據，并用一己的理性去建構自己的哲學，也用一己的理性去衡量其他的學問與他人的哲理。...

較站在哲學家個人的立場而言，「自我建構」一辭可方便地分為「背面義」(Reverse Side)與正面義(Obverse Side)；其背面義為「不假外求」，其正面義為「自適自足」；即哲學家在治學上不首要地假手於他人他物、而以一己的理性為依歸。茲分別述說如下：

(1)背面義：不假外求

所謂「不假外求」，它并非呼籲哲學家去「自我封閉」、或「自絕於外界」，哲學家在學究天人上、到底不應也不能在自我孤立的「獨我」(Solipsism)狀態上反思哲學。也就是說，謝勒并不贊同理性主義的「獨我」立場，即他并非鼓吹我們遠離感性接觸外界的經驗而去找尋心靈內那些超經驗之「先天觀念」(Innate Ideas)；這絕對不可能是謝勒的意思。謝氏的宗旨是：哲學家在治學上首要地 i/不假手於他物、與 ii/不假手於他人：

i/不假手於他物

所謂「不假手於他物」就是哲學反思不必如同實證科學(Empirical Science)一般地須假手於他物作儀器來衡量所要反思之事物，即不必如同實證科學般地靠實證活動來驗證被研究物。到底哲學論題如「愛」、「恨」、「死亡」等事項、并不能放在實驗室內、用度量衡等儀器去測量其究竟，以致謝勒談胡塞爾之「哲學為嚴格科學」(Philosophy as Rigorous Science)這議題時、一方面贊同胡

38 Scheler, *On the Eternal in Man*, p.69. "Philosophy must first...constitute itself by asking what its own nature may be."

39 *Ibid.*, p.70; cf. 註升一。

氏所指的哲學并非實證科學、另一方面又批評胡氏之用「科學」一辭在哲學反思上的恰當性⁴⁰。…

ii/不假手於他人

所謂「不假手於他人」就是不首要地靠前人的理論作最後依據。他人的理論、即使是哲學史上有名的哲賢之理論、都只可供作參考，以免我們在為學上從「零」開始；但哲學活動(Act of Philosophy)本身、最終仍須靠哲學家自己的親力親為去運用一己的理性來反思與下判斷，即哲學家本人到最後仍須以自己的理性為依歸，而不在未經一己的理性反思以前就素樸地全盤接受他人的意見。為此，謝勒也贊同胡塞爾所指：哲學并非「世界觀」(*Weltanschauung*)，即哲學不等同於「世界觀研究」(*Study of Weltanschauung*)，因「世界觀研究」充其量只算是史學研究、而不算嚴格的哲學反思⁴¹。

「自我建構」之「不假外求」這「背面義」、自然而然地隱括著其「正面義」——「自適自足」：…

(2)正面義：自適自足

「自適自足」一辭內容可被歸納為兩個主要片語：

- $$\left\{ \begin{array}{l} \text{i/全靠一己的理性} \\ \text{ii/牽涉整個人的投入} \end{array} \right.$$

茲把此二片語闡釋如下：

i/全靠一己的理性

此指：哲學家在哲學反思上、最後仍須以一己的理性作為依歸，以致謝勒一直都在強調哲學活動為哲人自己的智性活動，由其個人所親力親為地進行⁴²。他的比較典型之說法是：「人若想站在哲學的基礎上企圖竭力找出一觀點，他就必須依賴他自己的理性，…即使哲學思維常隸屬於某些特選階級、環繞著某思想家的個體，…且對歷史有影響力…他仍須…用一積極精神去重構(reconstruct, reconstitute)……。」⁴³言下之意是：「全靠一己的理性」至少蘊含

40 *Ibid.*, pp. 80-82.

41 *Ibid.*, p.83.

42 E.g., Scheler, *On the Eternal in Man*, p.71, "...this guiding something...(is) pre-eminently intellectual basic attitude to things, ... constituted as an objective personality....," *Ibid.*, p.75, "...every possible philosophy, no matter what the content of its findings, is 'intellectualistic'."

43 Scheler, "Philosopher's Outlook", pp.1-2, "...the man who strives for an outlook founded

兩重義：(α)去「自我建構」(Self-Constitution)、與(β)去「再建構」(Re-Constitution)：

(α)「自我建構」(Self-Constitution)意謂哲學反思須由哲學家親力親為地運用他的理性去進行哲學活動；無人能代替自己去作哲學體會與探討。

(β)去「再建構」(Re-Constitution)所指的是：即使自己隸屬於某個哲學團體、受教於某位哲人、師承於某段哲史思潮，我個人仍不得不透過自己的批判、反思、肯定、而後才再接納自己的哲學學派。去經過批判而後再接納一套理論體系這作法、是為「再建構」的工夫；即經歷自己的理性去反思與肯定一理論，並把它內化於自己的心底內，而成為自己個人生命的一部份。誠然，哲學可貴之處，不在乎首要地重複別人的言談與成果，而在乎在「自我體認」(Self-Appropriation)——總真理中把真理批判地落實在我個人的生命內，經個人理性的反省與接納、進而從我心坎中把真理發揚光大，至使他人也因著我的智性心態而獲得激勵與感動，好能也在他人身上孕育哲學的花果。…

哲學「自律」的「自適自足」除了蘊含著「全靠一己理性」的蘊含外，尚涵括著「牽涉整個人的投入」這重意義：

ii/牽涉整個人的投入

去反思哲學，就是牽涉哲學家「整個人」(the *Whole Man*)去對哲學作反思⁴⁴。所謂「整個人」去進行哲學活動，就是不純限止在「理性」的思考而已，而且還是「整個人」的投入，即同時牽涉理智之「知」、與意志之「行」；也就是說，哲學家知行兼備，他以其理智之「知」來建構全面智慧，也以其意志所推動之「行」來身體力行地履行其所體會之真理：

(α)知——此指哲人以一己的理性去建構全面的智慧、以形上學作為根基，而形上學為求穩健起見、必須立基於「自身明顯的洞察」(Self-Evident Insights)之上⁴⁵，謝勒還體會到三個自身明顯的洞察足以讓我們作形上學思維的

on philosophy must dare to stand on his own reason.... Although philosophy belongs...to an elite centered around the outstanding personality of a thinker, an outlook founded in philosophy is by no means without influence on the course of history. ... It was necessary ... to reconstruct in a positive spirit...”

44 Scheler, *On the Eternal in Man*, p.89, “... in the nature of philosophy... the *whole man* comes into action, with the concentrated sum of his highest mental power.” *Ibid.*, p.90, “From the outset the *concrete whole* of the human mind engages in philosophical thinking, Even in the minutes subsidiary problem of philosophy the *whole man* philosophizes.”

45 *Ibid.*, p.98, “...every inquiry into the nature of philosophy must also begin with the problem of the *order of fundamental self-evident insights*.”

基礎，他們是⁴⁶：

第一洞察：存有(First Insight: Being/Esse)

哲學家在追根究底下，終會碰到一最基本的洞察：即「有物的存在、而非虛無」，⁴⁷，且凡存在之物(即「存有者」)都在進行著「存有」(*Esse*)活動。其他哲人如萊布尼茲 (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716)和海德格 (Martin Heidegger, 1884-1976)等也以這基本洞察來作為其存有學的起點⁴⁸。為此，謝勒遂稱這份洞察為「終極的哲學驚異」(Ultimate Philosophical Wonder)⁴⁹。誠然、當哲學家一旦體會到「有物存在而非虛無」，以致追問「何謂存有」時，他已進入了形上學的殿堂。…

第二洞察：「有限存有者/Ens」v.s.「無限存有者/Ipsum Esse Subsistens」

接踵而來的洞察是：存有者分不同等級，而最澈底的分辨是：「有限者」相對著「無限者」而有⁵⁰。即一總存有者都是有限的、相對的、偶有的，他們都非「自本自根」，而需要有一「絕對無限的存有者」(Absolute Entity)來作為其最後根基，以致連《莊子·大宗師篇》也在這份洞察的光照下而凸顯那絕對的道：

夫道有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。…

第三洞察：「有限者」含「存在/Existencia」與「本質/Essentia」

人們一旦分辨「有限者」與「無限者」，也會體會到「有限存有者」既然無法如同「無限存有者」般地體現「存有」本身，它就須藉著某「本質/Essence」形式來體現其存在，以致有所謂「存在」與「本質」的分辨⁵¹。…

哲人以這三個基本洞察作堅實之基礎，便能建立起穩健的形上學，並藉形

46 *Ibid.*, pp.98-102.

47 *Ibid.*, p.98, "...there is something... there is not nothing...absolute nothing"

48 海德格在其《形上學導論》中即開宗明義地引用萊布尼茲的「為何有存在物而非虛無」一問題來揭開其 反思的序幕。C.f. Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics* (New Haven & London: Yale University Press, 11th printing, 1980), p.1.

49 Scheler, *On the Eternal in Man*, p.98.

50 *Ibid.*, p.100.

51 *Ibid.*, p.102.

上學作根基而建構起整個哲學體系，成就全面智慧。總之，在平正中立的理性反思下，此三個基本的洞察是自身明顯的、不假外求的、直接被理性所把握的，此之謂哲人在「知」方面的「自適自足」……

(β) 行——如前所述，哲人在「自適自足」上不單只用理智去「知」，而且還用意志去抉擇與實踐，亦即牽涉哲學家整個人去身體力行其所體認之真理，按良知之指引去為真理作見證、以致鞠躬盡瘁、求仁得仁⁵²。為達到這理想，謝勒尚且給予三個提示⁵³：

- 1. 愛(Love)——愛絕對價值與存有超過相對價值與型器。
- 2. 自謙(Self-Humbling)——謙卑一己之「自然我」、感性我」。
- 3. 自制(Self-Mastery)——克勝私慾偏情，使之合乎平正理性之正軌。

在「知行合一」的前提上說，人以「愛」絕對真理來超越相對真理；以「謙遜」來放下對偶有存在物之執著而正視永恒本質；以「自制」來超越不充份之知而邁向圓滿充份之洞察⁵⁴。簡言之，謝勒要求我們身體力行地去慾破執、克己復性，好去獲致平正清明之智來正視真理，并在實踐良知之指引中造就有德之人格，把真、善、美內化於自己，并分享圓善之實有⁵⁵。謝勒這論點誠然很相應中國古人對「理想哲人」的看法；按唐君毅先生的解釋：中國古人以「哲人」為「知仁而行仁之德者」⁵⁶，以致「哲王」、「哲夫」、「哲婦」等辭乃意謂著「人之已成德性者」⁵⁷，換言之，哲人「兼通於知與行」⁵⁸，而不單是純智性理論之探討而已。

至此，我們已把哲學家之「自律」作了一翻體會，先後凸顯了其中之消極面與積極面，而我們可藉下列的圖表來把其中的義蘊作一鳥瞰：

52 *Ibid.*, pp.89-96.

53 *Ibid.*, pp.95-96.

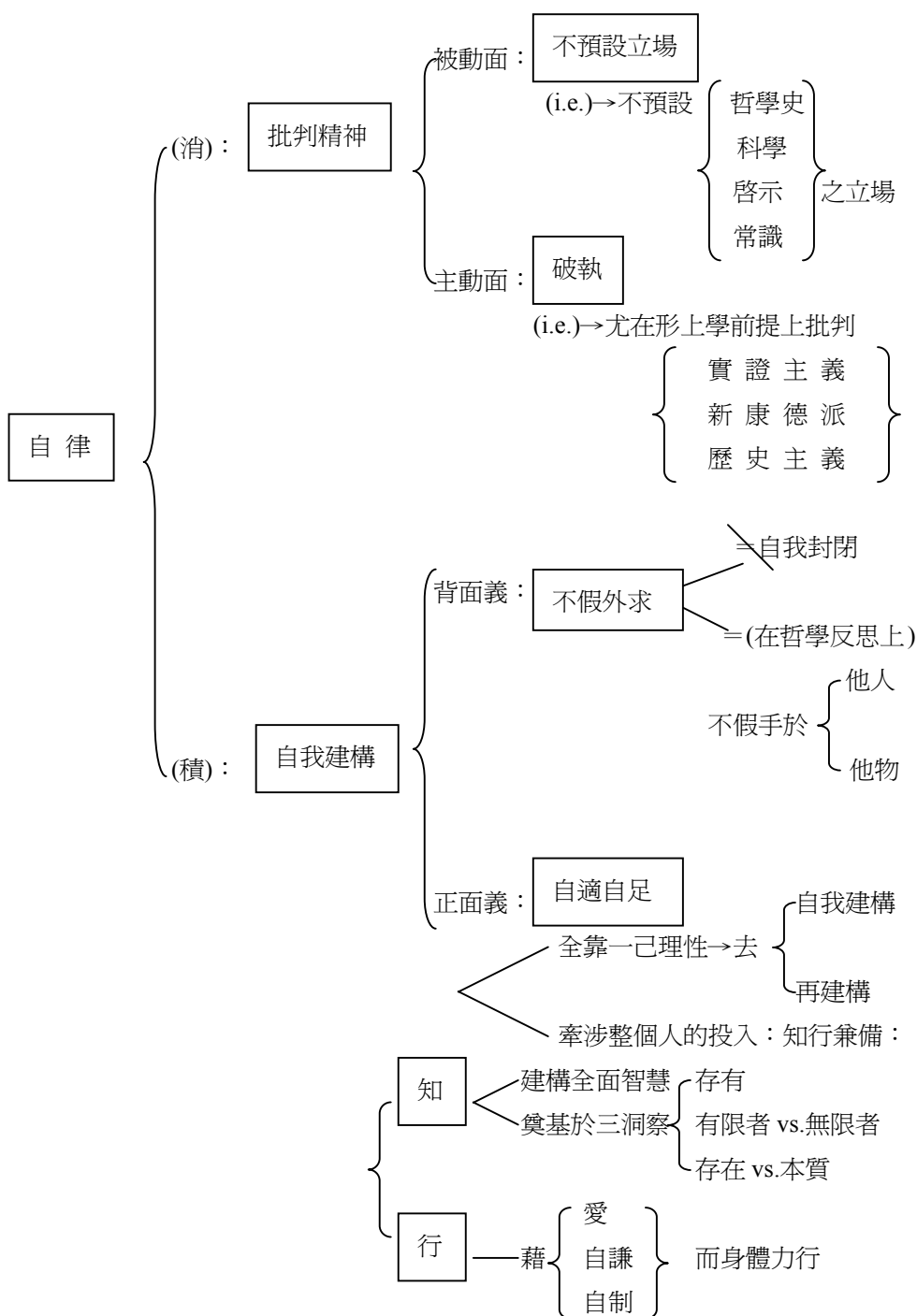
54 *Ibid.*, p.96.

55 *Ibid.*, p.92.

56 唐君毅，〈哲學概論(上)〉(香港：友聯，1961), p.3.

57 *Ibid.*, p.4.

58 *Ibid.*, p.21.



在反思了哲學的「個人向度」後，我們可進而體會其「社會向度」：

三．哲學的社會向度

如前述，謝勒「通論」哲學，提及三基本論點：

- 哲學起自「驚異」
- 哲學追問「本質」
- 哲學尋求「最後根源」

他至少隱然地承認：此三者同時適用於哲學的「個人向度」與「社會向度」，以致在<<知識社會學>>中站在社會立場上引述此三者⁵⁹。此外，「個人向度」所談的「自律」，即使較站在哲學個人立場來立論，到底仍不離社會氛圍來談個人。然而，哲學的「社會向度」仍有其特點是「通論」與「個人向度」所不易突顯的，以致我們仍有發揮的空間；為謝勒言，哲學之知的社會向度至少有三個重點值得正視：

- （一）哲學為特選者之學
- （二）哲人與社會彼此影響
- （三）哲學與政治互動

（一）哲學為特選者之學

謝勒以<形上學之社會學>為分段標題⁶⁰而指出：形上學(i.e.典型之哲學)是「知識份子的特選者」(Intellectual Elite)之學⁶¹，也就是說：哲學家多半出身中上家庭、享受著較安定的日子，較免於生活重擔、而有閒暇去思考、以致成就周延的體系。他有別於「宗教人」(*Homo Religiosus*)：出身寒微而孕育救世主之「救苦救難」心態⁶²。…固然這只是後天歸納的說法，而往往可有例外，〔例如：埃比克德都斯(Epictetus, 60-138)身為奴隸，而犬儒派(Cynics)與後期施圖亞派(Stoics)則遭逢亂世〕⁶³，到底這仍不失為一份「經驗的一般性」(Empirical Generality)、有著眾多實例可以佐證，以致謝勒之「以哲學為特選者

59 Scheler, *Sociology of Knowledge*, pp.78, 94 – 96.

60 *Ibid.*, p.94, “Concerning the Sociology of Metaphysics.”

61 *Ibid.*

62 *Ibid.*, p.97.

63 *Ibid.*, p.98.

之學」這論點可經驗地被確立，且蘊含著以下的一端真理——哲學家個人與其社會互動…

（二）哲人與社會彼此影響

作為「團體中人」而言，哲學家也須以其社會文化作為溫床而孕育其思想。為此，謝勒強調：形上學不單維繫著一學派、一文化範圍、一國之精神、也牽涉著個別哲人與其社會的互動；而個別哲人在帶動新思潮的當兒，也不能不預先浸潤在其學術團體與社會文化，然後才可推陳出新，以致其新思想也染有其社會團體的特色與精神⁶⁴。謝勒尚且從「時局」、「職業」、「文化」三個因素上提供實力來支持其說法：

1. 時局因素⁶⁵

哲人往往因應著社會時局的安危而作出不同的表態；謝勒在此舉了六個例子來印證，三個屬古典哲學、三個屬近世思潮：

- a) 埃比克德都斯 (Epictetus) 受制於奴隸制度，其形上思維蘊含「憂患意識」；
- b) 犬儒學者 (the Cynics) 活在社會的動盪中，其哲學多充滿「明哲保身」、「唯我主義」等議題；
- c) 施圖亞派人仕 (the Stoics) 也在時局不安中談「苦行」與「倫理」；
- d) 近世法國哲人適逢「啟蒙時代」 (the Enlightenment)，其思想有反中古傳統的傾向；
- e) 德國哲人多與基督新教之中上階級掛鉤，以致於有信仰優先於理性的論調；
- f) 英國哲人活於資產階級而又經受工業革命的洗禮，以致有科技至上的唯物傾向。

總之，時勢創造哲人，哲人轉而帶動時勢。…

2. 職業因素⁶⁶

哲人除了因應著時局而引申其思考外，也對應著社會所提供之職業、份

64 *Ibid.*, p.94.

65 *Ibid.*, pp.98-99.

66 *Ibid.*, p.173.

位、角色而調整其個人的思維方式與內容；例如：

- a)領奉酬者(Pensioner)如叔本華(Arthur Schopenhauer, 1788-1860)，在擁有固定收入的前提下，會對世間疾苦作「旁觀者」(Spectator)；
- b)專業人仕如眼鏡切片者，例如斯賓諾莎(Baruch Spinoza, 1632-1677)，其哲學就有精雕細琢之妙；
- c)政治哲學家如同萊布尼茲(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716)則在說理中蘊含著濃厚的政治意味；
- d)大學職員或研究員，如康德(Immanuel Kant, 1724-1804)則會講求細密、條理、與系統性的思路；
- e)身兼實證科學家之哲人如費希納(Gustav Theodor Fechner, 1801-1887)與洛宰(Rudolf Hermann Lotze, 1817-1881)，在社會中是為「功利成員」(Useful Member)，其學說因而有實證傾向；
- f)國立大學教授如黑格爾(George Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831)，其理論至少隱燃地帶有國家機構風格；
- g)自由作家如尼采(Friedrich Nietzsche, 1844-1900)，則染有文學色彩。

總之，哲人會與其社會份位作出對談而造就其哲學反思，藉此突顯那與職業息息相關的個別特色。…

3. 文化因素⁶⁷

與「時局」、職業」鼎足而三者，乃「文化」因素的維繫：哲學家之理論離不開其文化背景。…謝勒尤把印度與歐西兩文化作對比而指出：

印度修行者隱居深林，因而強調「與大自然合一」、眾生平等」這類觀念；而泰戈爾(Rabindranath Tagore, 1861-1941)之名著 *Sadhana* 即是此例。

反之，西方形上學家多處於城市之中，便傾向人高出於大自然，因而孕育控制心態。

總之，有怎麼樣的一個國度與世代，就有怎樣的一套因應思考，而哲學家在「自律」中仍不脫離社會的規範，以致其成果始終有其社會、文化、與時空的特色，此之謂「哲人與社會之互動」；它讓我們進一步聯想到哲學與政治的互動。…

67 *Ibid.*, p.98.

(三) 哲學與政治互動

按謝勒的體會，「社會」作為「團體存有者」而言，蘊含著「團體的靈」(Group Spirit)與「團體的魂」(Group Soul)二屬性⁶⁸；前者是為社會的「上層結構」(Superstructure)，後者是為社會的「底層結構」(Substructure)；「上層結構」寓意著團體的「理想因素」(Ideal Factor)，尤以三大類知識——宗教、哲學、科技——為主幹；「下層結構」寓意著團體的「實際因素」(Real Factor)，尤以政治、經濟、血族為重要成分⁶⁹；「上層結構」與「底層結構」在互動中相輔相成。謝勒尤從「底層結構」中突顯了「政治」這個項目來作為其典型的因素，以企圖看看它如何與哲學之知在互動中而產生效果⁷⁰。...

談及「政治」謝勒把它分為「外交」(Foreign Policy)與「內政」(Domestic Policy)兩者。「外交」牽涉著國際權力較競等事項，「內政」則維繫著社會階級形成、變遷、政黨張力等事項，兩者皆影響到知識(尤其是哲學之知)的發展，茲分別述說如下：

1. 知識之發展與外交

國與國間的交接、自然會帶動著知識(包括哲學)的傳播與變革⁷¹。謝勒分別從 a)積極面、b)衝擊面、c)消極面三面向來檢討知識如何因應外交策略而發展：

a)積極面

此指國際間在積極往還中所能達致的正面效用；其中又可以分為 i)強勢式，與 ii)和平式往還：

i)強勢式

某一國可透過強勢方式如軍事征服、殖民拓展、對外貿易、外方傳教等來入侵另一國界，其中不乏正面成果：一方面一國之特長如實證科學等，可因而得以傳開去而助長另一國文化的開發，另一方面則足以打擊並轉變原有弱勢文化的不足。

ii)和平式

68 *Ibid.*, p.70.

69 *Ibid.*, pp.68-70.

70 *Ibid.*, pp.157ff.

71 *Ibid.*, pp.158.

國與國間的往來也可以藉著較和平的方式如旅遊、交通、通商、甚至結盟、推行聯邦制度等策略來引致民族間的溝通、諒解、融合，從中引申思想的交流、知識的匯通，因而臻致互相的增益⁷²。

b) 衝擊面

另一方面，文化與文化在相遇中也能引致互相的衝擊，包括各自在的價值觀上、文化認同上、思想模式上所能導引出來的動盪、不安、焦慮、與危機。固然，文化間的彼此衝擊不一定是壞事，它可能激發反思而導致一己的脫胎換骨，但也可因而引致價值的混亂與生活上的無所適從。謝勒在此引用東西文化在政治上上的接融為例，而觀察到以下的要點⁷³：

i) 西方人的反應

西方人往往自以為是，認為世界強權的伸張一方面有利於對方科技的發展，另一方面又無害於非西方文化之形上觀與宗教觀；只不過他們因發覺到東方人想法的不同，而認為可值得借鏡而已。

ii) 東方人的反應

反之，東方人的看法並不與西方人相同，其殊異之處可能有下列的要點：

α] 東方人並不認為「一切存有者是善」(“*omne ens est bonum*”)，至少佛學家並不如此地認為。

β] 東方人並不認為「宰制大自然無害於人類救贖」，至少中國道家以人與大自然為一個整體，以致大自然若受戕害，人個體也`不能倖免。換言之，東方人早有環保觀念，而西方人遲至近年來才覺醒。

γ] 東方人也不認為「個人可即生完成最終理想而德備功全」。唯有猶太教、基督宗教、與回教贊同人在世只有此生；至少佛教、印度教等主張輪迴轉世再生之說，值得我們正視。

總之，文化間所引致的衝擊，可給予我們自己反思的契機；換句話說，不同文明至少須學習著彼此聆聽與互相欣賞，才不至於徒然喪失一個自我檢討的機緣。

c) 消極面

繼而，外交途徑也可對一國文化帶來負面影響。謝勒由強調西方如何藉政治力量的干預而對東方文化造成`傷害⁷⁴；在哲學方面，我們見證到以下的惡

72 *Ibid.*, pp.159.

73 *Ibid.*

74 *Ibid.*, p.160.

果：

- i) 馬克斯共產主義赤化了亞洲的眾多地區
- ii) 資本主義腐化了眾多東方人的生活。

誠然，不論是共產主義、抑或是資本主義，它們背後都預設著西方價值觀，它不一定絕對適合東方文化。

附帶地說，除了哲學思想之外，連宗教與科技之知也可一並地受到負面的影響：宗教方面，西方宗教形上觀與聖統制也對東方宗教構成壓力；況且，西方傳教事業又往往淪為商業政治擴張的工具。…至於科技方面，西方工業因經濟動機的推動下而發展，繼而取得了政治的助力而入侵東方；於是，東方文明不單因而獲得科技上的突破，也同時沾染了唯物的科技主義。…

如此一來，共產主義、資本主義、科學主義、西方形上學觀等的入侵，勢必叫東方文明蒙受莫大的壓力而喘不過氣來；為此，謝勒尤在形上學交談的焦點上提出這樣的一份建議：

固然不同文化在形上學上作交流是無可厚非的，但形上學的交談理應是聖賢們的靈性而超越時空之晤談，應該在互相尊重下安寧地進行，而不可操之過急。那就是說，西方人所應避免的是：避免用政治力量、經濟滲透、傳教改造心態來干預其他文化，甚至提防用宗教研討會議的名義來自我推銷，以免引起反感⁷⁵。反之，我們所應做的是：彼此須耐心聆聽、互相尊重、對等交談、作同情之瞭解，這樣才可展望互相增益與匯通。總之，一切交流活動須順其自然來進行，此所謂「心勿忘，勿助長」。

在我們反省了知識與外交的互動後，我們可轉而正視知識與內政的關聯。…

2. 知識之發展與內政

謝勒肯定地指出：內政比外交更能深入地影響知識的發展。也就是說：事象如階級鬥爭、政黨競爭、黎民叛變等、它們會比外交政治更能徹底的導致眾知識部門的量變與質變；例如：形上學可因而從「貴族精神」(Aristocratic Mind) 解放為「獨思者」(Lonely Thinkers)的體系⁷⁶；而政治宗教間的構結又可引申出「

⁷⁵ *Ibid.*, p.161.

⁷⁶ *Ibid.*

獨斷論」等等。…謝勒尤站在階級分佈的前提下考慮內政對哲學思想的影響而提出其十重對比、統攝在四個角度(i.e.時間、世界觀、存在動態模式、理想與現實的張力)之範圍下而展現⁷⁷：

(1)時間角度

從時間角度而言⁷⁸

- ┌ 下層(Lower Class)人物較展望將來。
- └ 上層(Upper Class)人物較回顧過去。

也就是說：

- 第一重對比：┌ 下層傾向「價值觀展望主義」(Value-Prospectivism)，
- └ 上層傾向「價值觀回顧主義」(Value-Retrospetivism)；
- 第二重對比：┌ 下層對將來樂觀，對過去悲觀；
- └ 上層對過去樂觀，對將來悲觀；

謝勒尤拿馬克思主義來作例子以說明：馬克思主義是古猶太彌賽亞主義(Judaic Messianism)之理想化形式(Rationalized Form)，也就是「對神國存希望」的世俗化(Secularized Form of the Hope of God's Kingdom)⁷⁹；言下之意是：

- ┌ 下層人仕：受壓迫、受苦難，因而寄望將來的「末世圓滿」(Eschatology)
- └ 上層人仕：既得利益，渴望保持現狀，以致於想留住「黃金世代」(Golden Age)

(2)世界觀角度

從世界觀角度看上下階層的差別，我們可以有以下的第三重對比⁸⁰：

- 第三重對比：┌ 下層展現「機械式世界觀」(Mechanical World-View)
- └ 上層展現「目的論世界觀」(Teleological World-View)

也就是說⁸¹：

- ┌ 下層：受挫折、遇事多追問原因、把事情抽絲剝繭、拆開後再重整，如同裝置機器一般，為此，傾向於機械式世界觀。
- └ 上層：生活平穩美滿，以目前現狀為一有意、有目的之客觀世界秩序之成果，以致傾向於目的論世界觀。

77 *Ibid.*, pp. 164-172.

78 *Ibid.*, p.169.

79 *Ibid.*, p.171.

80 *Ibid.*, p.169.

81 *Ibid.*, p.172.

(3)存有動靜模式角度

從存有動靜模式角度上看，下層人仕主動、上層人仕主靜，以致有以下的三重對比⁸²：

- 第四重對比：{ 下層反思「變動」(Becoming)
上層反思存有(Being)
- 第五重對比：{ 下層重辯證思考、找矛盾對立
上層在思考中尋求同一(Identity)
- 第六重對比：{ 下層提出有關氛圍理論(Theories about Milieu)，即主張找尋新大陸、離開舊有港灣。
上層則主張天賦論(Nativistic Thinking)、如君權神授論、土民保護主義等。

此等對比核心義是⁸³：下層人仕經歷挫折而求變，以致重「變動」；上層生活安定，欲保持現狀，以致重反思「存有」之持續義與恆存義。

(4)理想與現實張力角度

從理想與現實間所呈現之張力這角度上看，下層人仕較實際，上層則較靈智，以致有以下的四重對比⁸⁴：

- 第七重對比：{ 下層標榜「唯實論」(Realism)、主張有物抗拒
上層標榜「唯心論」(Idealism)、主張世界為觀念
- 第八重對比：{ 下層傾向「唯物論」(Materialism)
上層傾向「唯靈論」(Spiritualism)
- 第九重對比：{ 下層多「經驗論」、重歸納(Induction)
上層多「理性論」(Rationalism)、重先驗知識(a priori Knowledge)
- 第十重對比：{ 下層喜好「實用論」(Pragmatism)
上層喜好「唯智論」(Intellectualism)

這些對比顯示同一份核心義⁸⁵：

- { 下層：生活艱苦、物質缺乏，以致重「實際」而傾向「唯物」；
- { 上層：生活富足遂轉向智性、靈性之渴求，以致傾向「唯心」思想。

82 Ibid., p.169.

83 Ibid., p.171.

84 Ibid., p.169.

85 Ibid., p.172.

總括來說，這十重對比，除了可被統攝在四個角度來被體會外，也可再進一步被濃縮為一句話語——即哲學思想有其「社會被制約的『偶像』」(Sociologically Conditioned 'Idols')⁸⁶，以致謝勒為它提出如此的一個副標題⁸⁷：

「階級邏輯：偶像的社會理論」(Logic of Classes : Sociological Theory of Idols)。

而謝氏所指的「偶像」一詞，正好可採用副標題內的「階級邏輯」一語來做詮釋，意謂著每一個階級內所蘊含的那份深植人心、支配人心的思考模式，它如同偶像般在左右人的心智。謝勒固然並不排除個人可反過來左右階級思考這一可能性，只不過他所欲強調的是：個人既不離開其團體而思考，自然沾染並反映了那屬於其團體的一總特色。…

四. 附論

至此，我們已先後從(一)通論、(二)個人向度、(三)社會向度三者來探討謝勒對哲學之知的體會，剩下來的尚有一些與哲學之知有關聯的議題須在此一並清理，它們是：

- { (一) 哲學與宗教之異同
- { (二) 哲學與科技之異同
- { (三) 東西哲學之對談

(一) 哲學與宗教之異同

宗教、哲學、科技既然鼎足而三地是為隸屬社會上層結構——團體的靈——之主幹，自然有作比較的價值。於此，我們看到謝勒把哲學與宗教相提並論的述說，而凸顯了其中的異同⁸⁸：

1. 同

- { a) 二者同指往一絕對境界／絕對者；
- { b) 二者同探討「存有者之為存有者」(*Ens a se*)之本性：存有(*Esse*)。

86 *Ibid.*, p.170.

87 *Ibid.*, p.161.

88 *Ibid.*, pp.96-97.

2. 異

- a)
 - i. 哲學純藉理智反思來指向絕對境界；
 - ii. 宗教則藉信仰與聽從教主來指向絕對境界。
- b)
 - i. 哲學透過個人獨立思考來反省；
 - ii. 宗教則以教會之訓令(包括聖典、信理、機構等事項)做反省基礎。
- c)
 - i. 哲學本於經驗而作本性之認知(Natural Cognition)；
 - ii. 宗教仰賴超性來源來做認知('Supernatural' Sources of Cognition)。

簡言之，哲學與宗教兩類知識在相近中而不容彼此混淆，在相異中而不互相排斥。(至少理論地而言是如此。)而哲學與宗教二者相輔相成，並不如同孔德(Auguste Comte, 1789-1857)所言之前者將淘汰後者⁸⁹。

(二) 哲學與科技之異同

若把哲學與科學之知相提並論，謝勒也看到以下的異與同⁹⁰：

1. 同

- a) 二者同是為理性思考；
- b) 二者皆立基於經驗世界，從有形世界事象開始反省。

2. 異

- a) 方法之不同
 - i. 哲學不限於採用科學之方法，而方法論可因人而異；
 例如：笛卡兒採用懷疑法(Methodic Doubt)、
 康德採用超驗法(Transcendental Method)、
 黑格爾採用辯證法(Dialectics)等等。
 - ii. 科學則只採用經驗方法(Empirical Method)、其中包括歸納(Induction)、

⁸⁹ *Ibid.*, p.80.

⁹⁰ *Ibid.*, p.96.

演繹 (Deduction)、觀察 (Observation)、度量衡 (Measurement)、實驗 (Experiment)等環節⁹¹。

b)領域之雖有重疊但不互相同

- i.科學秉持「儉省法則」(Law of Parsimony)⁹²：只探究物理地可驗證範圍。
- ii.哲學則開放至存有整體，即其研究領域包括物理地可驗證與不可驗證範圍。

c)學派方面

- i.哲學重學派、師承、文化精神等事項；
- ii.科學則跨學派，並在成就上國際性地通用⁹³。

總之，這兩類知識可以互相補足，但不容彼此取代；它們分別是獨立的學問。

(三) 東西哲學之對談

謝勒談哲學，除了把它比對著宗教與科技來反思外，尚且留意到東西方哲學間的異同⁹⁴。固然每一文化都有其哲學思維，而哲學反思最後都至少可歸究到「驚異感」、「本質追尋」、「最終本體的渴求」這三大特色之上，到底若放眼東西兩方的文化內涵時，我們總會體會到：二者無論在思考模式上、議題關注上、或方法論旨上等面向、都呈現相當大的差別，以致有必要在此作出對照比較研究，以企圖展望一能有的對談與匯通。…

1.從西方文化危機說起

為引起動機，謝勒首先凸顯西方近世文化所出現的危機來作為討論的焦點，再企圖參考東方文化所能給予的補足。…

a)危機

謝勒眼見十九世紀以後的西方文化，是科技突飛猛進、物質文明擴展的年

91 *Ibid.*, p.94.

92 *Ibid.*, p.89.

93 *Ibid.*, pp.139-157,184.

94 *Ibid.*, pp.139-157,184.

代，但相對地精神文明卻有被輕忽的趨勢，以致因而出現一反彈現象⁹⁵；…

b)反彈現象

物質豐盛而心靈空虛的兩極懸殊，逐漸被西方人仕所察覺而出現反彈現象；一方面，部分學者(如威廉詹姆斯 [William James, 1842-1910]、佛諾依德 [Sigmund Freud, 1856-1940]、阿特勒 [Alfred Adler, 1870-1937]等)在著作中暗示人心渴慕精神生命的提昇；另一方面、普羅大眾有愈來愈熱衷於屬靈活動如降靈大會、瑜珈修練，服食藥物以導致超自然經驗等。此等事象向我們吐露：西方民眾不滿於現狀、而有人心思變的須求；…

c)須求

換言之，文化危機與反彈現象顯示了西方人仕以下的願望⁹⁶：

- i. 人們極度需要心靈修練技術之發展；
- ii. 他們渴求與東方文明懇談而轉向。

看來，東方文明有值得取法的地方；…

2. 東方文明能給予的啟發與補足

謝勒察覺到東方文明有以下的優點值得西方人正視：

a)靈性技術的開發

近代西方人偏重科技以宰制大自然；反之，東方人卻一向注重內修，以操控情慾，使之受制於靈性的指令。例如：印度哲學兼備說理與修行，而中國思想也不乏「靜坐正心，體認天理」等修養功夫，以致謝勒感嘆道：內在靈性技術 (Inner Psychic Techniques) 是亞洲文化所熟悉的事項⁹⁷。

b)理論與實踐並重

廣義地說，東方人談哲學，往往理論與實踐並重，而多半不尚空談；所謂學以致用，中國儒家為學、注重道德實踐；印度佛家說理，旨在禪定見道；這份知行兼備的精神是值得西方人借鏡⁹⁸；環顧西方近世哲學，雖有大系統之出現，如康德之三大批判、與黑格爾精神現象學之鋪陳，到底流於理性思辯，而缺乏修心養性之指引，無怪乎世人有向東方人取經的傾向。…

c)有為與無為的辯證

95 *Ibid.*, pp.139-140.

96 *Ibid.*, p.140.

97 *Ibid.*, p.139.

98 *Ibid.*, p.140.

東方人在踐行上尤懂得「有所爲、有所不爲」；即懂得因時制宜的知所進退，而適時地以「無爲」來因應所須。例如：佛家的「空」、道家的「無」、儒家的「謙讓」，都蘊含著大智慧，易被西方人所忽略。固然，西方人也有類比的說法，如艾克哈（Meister Eckhart, 1260-1327）所標榜之「割捨」（Detachment/Gelassenheit）、倒底這並未成為歐洲文化之主流。爲此，謝勒主張西方人學習東方人之「無爲」，以對治過度的「有爲」。…

也許我們可以把謝勒的洞察、描繪成以下的對比；在比重上言：

西方人重科技、以宰制大自然；

東方人重內修、以宰制一己之情慾。

西方人重理論、而流於空談；

東方人重實踐，以學以致用。

西方人講究邏輯、強調思辯分析、標榜彼我對立；

東方人注重直覺、致力體証本心、放眼圓融統一。

西方人過於有爲，以致不知所進退；

東方人懂得無爲，反而無爲而無不爲。

西方人勇於進取、而往往操之過急；

東方人樂於虛己、而往往善於包容。

西方人表現陽剛、較具雄性特徵；

東方人表現陰柔、較具雌性氣質。

這一切的一切，類比著男女之分別，陰陽之比應；二者若能適當的配合，則可共存共榮、相得益彰，以致收互補之效。…

3. 西方哲學所能藉對談而展望的改進

正因為東方智慧有著值得被聆聽的的地方，以致謝勒體會到：西方文化不單可以藉著吸納東方人的優點，而能在倫理實踐與宗教修行上獲得啓發與調整，而且還可以在哲學思維的領域內有所融匯與改進；謝勒尤揀選了形上學、歷史哲學、知識論三個範圍來反思其中能有的突破⁹⁹：

a) 形上學

謝勒在比對東西方的形上思想時，洞察到西方形上學基本上是以「有神論形上學」(Theistic Metaphysics)爲主軸，反之，東方形上學則傾向於「一元論」

99 Ibid., pp.150-155.

(Monistic)式的展陳；謝勒的意思是：西方文化在「父權形態」思維的帶動下，容易把絕對本體位格化而凸顯為全能的天父、統御著萬物。反之，東方人則在「母性包容」的前提下，較輕易地體証到絕對本體之為化育萬物、包容萬有之「道」體，而不特別標榜其靈性位格面¹⁰⁰，以致印度哲學有視之為「梵」、佛家視之為「真如」、道家視之為「道」、儒家視之為「天」。固然東方人並不絕對排斥「有神論」的說法，(例如：莊子稱「道」為造物者)，中國上古先民也稱「天」為「皇天上帝」。)到底東方形上學有著濃厚的「一元論」色彩，這是顯而易見的事實。謝勒本人也就是因為深受東方形上思想之感動，而致其晚期形上學出現重大轉變；(從《人的永恆面》之有神論形態演變為《人在宇宙中的地位》之深具一元論特色的形上觀點；)謝勒形上學的轉向究有何成效？這點固然是見仁見智，但謝勒的作法至少蘊含一值得肯定的理想：東西形上學有對談的價值，好讓彼此都能脫胎換骨地更新，而孕育那共同能為東西兩方人士所接受成果。

b)歷史哲學

西方近代哲人談形上學，容易把它連貫至歷史哲學來探討。在某意義下，歷史哲學關聯著形上學的動態面，而近人(如黑格爾等)發展動態形上學，自然地會把形上學與歷史哲學相提並論。西哲之注重歷史分析誠然是近世興起的熱潮。反觀東方思想，中國文化早在古代就已經重視歷史，一方面已懂得從動態形上學觀點來談歷史(例如《周易》及邵雍《皇極經世》等)，另一方面又能從歷史本義上作深刻的反省(例如史官們所標榜的口誅筆伐、「興滅王、繼絕世」、「賢賢、賤不肖」、「誅奸佞於既死、發潛德之幽光」等)。然而，謝勒察覺到：西方歷史哲學所面臨的危機卻是東方哲學所不輕易沾上的；那就是說：西哲因著歷史哲學之研討而引申「歷史主義」(Historicism)、蘊含著「相對真理」、「真理相對化」(Relativization of Truth)的論調¹⁰¹，對形上學不無負面影響；反觀中國文化，在其注重歷史的同時，卻不見得有「相對主義」的困擾。究竟原因在哪？謝勒雖然尚未正面地答覆這樣的一個疑問；不過，根據謝氏對東方文化的瞭解，我們可聯想到如此的一個洞察：

簡言之，東方人看法圓融，可從部份的一點上展望到整體；反之，西方人重視分解，往往傾向於只執著一端而以偏概全。換句話說，東方人較能體會：

100 *Ibid.*, p.150.

101 *Ibid.*, p.150.

一個觀點尚有待整全的看法，而一個角度尚有待全貌的呈現，以致容易期待更多觀點、包容更多角度，也尚且能按新觀點與新角度的展露而補充先前的看法之不足，而不認為這樣會引致真理的被相對化，蓋因整體與其部分並不互相排斥。反之，西方文化按其陽剛急進的特質，看來卻不容易培養出如同東方人般的聆聽、靜候、與包容，而傾向於以為人在不同時空的理解會帶來全然相對的看法，互相排斥而莫衷一是。...

為了要對治西方文化能有的弱點，謝勒主張對一己的文化進行救贖¹⁰²，即企圖治療西方文化的歷史面，類比著治療個人之心理創傷，而實際的作法是提倡西方人在其文化史上接受過去、正視現在、展望將來。他說：「歷史事實不完整，以致可接受救贖¹⁰³。」又強調：「歷史事物」(Historical Object)類比著「原初物資」(as Raw Material)¹⁰⁴、尚有眾多面向未被開發，以致有待世人做更多的體會與諒解。言下之意是：同一件事件，對應著不同的人、地、事、物、時、空，而呈現不同的觀點與角度。我們永遠未能全然地揭盡一史實的一切蘊藏，而往往只因觸摸到一個觀點、一個角度，而顧此失彼、掛一漏萬，而這並非就意謂著事實只有相對的真理；而所應該強調的是：我們尚須等待更多面向的呈現，而切勿以偏概全。也就是說，真理有其絕對性，但絕對真理仍須落實在歷史中來按時空之不同來展現其不同的面向；而其真理的整全面貌尚有待陸續的被挖掘，以致我們能展望更博大、更精深的理解。

總之，謝勒眼見西方歷史主義的危機，而聯想到東方人的包容，以致能看事圓融、而不至於陷入「相對主義」的陷阱，這是值得西方人借鏡的地方。...

c)知識論

歷史哲學談真理，這更是知識論所要探討的論題。從知識論立場上立論，謝勒堅持真理是絕對的：即有絕對地被確定為真的事實被我們所認知，只不過絕對真理尚有其相對性(Relativity)而已¹⁰⁵；那就是說：人對真理的認知上且牽涉著「認知主體」與「被知客體」這兩極；從主體極言：主體在認知尚須站在一個觀點去觀察與體會；從客體極言：被知對象在一時份只能呈現其一個角度。主體須相對著他的觀點而認知，客體也須相對著它的一個角度而呈現自己。但主體有著眾多的觀點可被開發，如同客體有著眾多的角度可被剖露一樣。人在認知真理的歷程上，始終有餘地

102 *Ibid.*, p.151.

103 *Ibid.*, p.151, "Historical facts are incomplete and, as it were, redeemable."

104 *Ibid.*, p.152.

105 *Ibid.*, p.153.

去採取更多的觀點，並去挖掘更多的角度；我們目前尚未揭盡一事物的一切觀點與角度，以致真理的開顯是一個不斷進展的歷程，但這並非說沒有絕對真理的存在，而應該說絕對真理的存在不必在被揭盡一切觀點與角度後才可被肯定，如同我們不必揭盡這棟房子的一切觀點與角度後才可確定它的存在。為此，我們可確定絕對真理而又容許他相對著不同觀點與角度來揭露自己。有關這份體認，看來東方人是很容易接納的，東方人在接受歷史開發的前提下，而仍然深信著真理的絕對實有，只不過我們在認知真理尚可「溫故而知新」¹⁰⁶，可在「心勿忘、勿助長」¹⁰⁷的情況下讓它開顯，人只須勿「蔽於一曲而闇於大理」，則可在「虛壹而靜」的心境下獲得「大清明」¹⁰⁸。總之，東方人貴在包容、貴在謙虛聆聽，好讓真理的不同觀點與角度得以順利地展現，而無真理是否為相對的顧慮。這是東方人的啟發，值得西方人從知識論的眼光來反省。…

從上述的形上學、歷史哲學、與知識論的懇談中，謝勒肯定西方人可向東方文化學習而有所突破；謝勒還提出這樣的一份期許：西方文化今後可因與東方文明接觸而轉往更屬靈的方向發展¹⁰⁹；這誠然是一個充滿希望的遠景，也是謝勒《知識社會學》一個扣人心弦的地方。

五、結語

我們已先後從通論、個人向度、社會向度、及附論等項目上探討了謝勒所體認的哲學之知，從中得悉謝勒在對哲學整體看法上基本地連貫了古典傳統的大方向，即肯定哲學起於驚異、發展為本質追尋、而完成於對絕對本體的形上探索。然而，他在傳承古典傳統的當兒，仍不忘展露其個人的特色，尤以「自律」一詞來彰顯其對哲學家的要求，並以哲人離不開團體的支撐來確定哲學的社會面向。難能可貴的是：他在強調哲學的獨特中仍不忘比對其與宗教和科技間的異同；更能在欣賞東方文化的比應中展望到將來能有的匯通與突破。為此，他在哲學的探討上不單是一位大師，而且還因其鼓吹文化的對談與交流，而堪稱為人類的一位有遠見的先知。

固然，謝勒的哲學觀並不必然是無懈可擊的，以致有容許對談的可能。我

106 《論語·為政篇》

107 《孟子·公孫丑上·二》

108 《荀子·解蔽篇》

109 Scheler, *Sociology of Knowledge*, p.184.

們可方便地因應著謝氏的「通論」、「個人向度」、「社會向度」這三個項目而提出以下的討論：

通論方面：有關謝勒提示西哲起於「驚異」這一論點，我們原則上不反對這說法，但欲在此作一補充：哲學家之「驚異」是有別於一般老百姓之「好奇」(Curiosity)；借用海德格<<存有與時間>> (§36)的用語說：一般人「不屬己地」(Inauthentically)「好奇」(Being Curious About)週遭的事物、而去挖掘「八卦新聞」、以填補平日生活之無聊；這誠然無補於哲學反思。反之，哲人之「驚異」則核心地蘊含著一份銘心刻骨之「存在體驗」(Existential Experience)，類比著「受難者家屬」的設身處地感受「空難者」的遭遇，起而追問生命之無常、與痛苦之奧秘，以致引發一系列反思，而終於落實至追問存有根基的終極問題。這樣的一份「驚異」才算是哲思的真正引爆點！

個人向度方面：謝勒凸顯「自律」一辭來強調哲人之特性，這固然是相當精采的一份反思；但我們仍可追問：難道這就是哲賢個人的唯一特性而已？如果西哲士以「自律」自許，或許東方智者可用「虛己聆聽」之心態來對應。哲人除了作主動的批判與知行兼備外，尚可取法老子般的「虛懷若谷」，以聆聽道體更深層的綸音。如此一來，我們可從靜默中虛空表面的有為，以從中體認更崇高、更湛深、甚至超言辯的真實境界；這對西哲士在哲學活動上言可說是一份補足。

社會向度方面：談論社會氛圍對個別哲人的影響上，謝勒看來尚未充分地顧及以下的一個現象：哲學家可以違反其社會潮流而獨樹一格！謝氏既然標榜了哲學家之「自律」，就理應想到哲人仍可以超然於階級規限之外、可以反其社會之道而行、甚至可以反其國家內政之壓迫而吐露真言。誠然哲學家貴在獨立思考；社會對個別哲人思維之影響充其量只能算是相對地潛移默化，而沒有絕對必然的因果關係。

假如謝勒能在這三方面做進一步的補充與發揮，則他的哲學觀將會更為充分與周延。

引用書目

- Scheler, Max. *Problems of a Sociology of Knowledge*. Translated by Manfred Frings. Edited with an Introduction by Kenneth W. Stikkers. London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- _____. *Man's Place in Nature*. New York: Noonday Press, 1962.
- _____. *Philosophical Perspectives*. Boston: Beacon Press, 1958.
- _____. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*. Evanston: Northwestern University Press, 1973.
- _____. *Selected Philosophical Essays*. Evanston: Northwestern University Press, 1973.