

情感直观：情感符号现象学研究的起点

谭光辉

摘要：直观是现象学研究的起点，情感直观是情感符号现象学研究的起点。舍勒将爱和恨看作不可再分解、没有本源的“情结”，这一判断难于解释人类丰富复杂的情感。以“情感直观”为起点的情感符号现象学就是向情感的深层结构挺进。情感直观有双重对象，一是情感的形式，二是情感的内容。前者是一个符号化了的叙述，后者是一个叙述。对形式的直观，是情感直观；对内容的直观，是直感。直感的内容是情感主体与该叙述的关系和对该叙述与该关系的判断。只有把情感看作有内部结构的、动态的、非“给定”的，才能解释人类丰富的情感，才能给人的存在本质做出更好的说明。

关键词：情感直观；直感；情感符号现象学；舍勒；叙述

DOI:10.19290/j.cnki.51-1076/i.2017.05.009

一 情感现象学中的直观

直观(intuition)中译对应术语还有“直觉”，例如 intuitionism 译为“直觉主义”。在德语原文中，胡塞尔(Edmund Husserl)现象学的核心概念使用的词是 Wesensschau，中译为“本质直观”^①，英译一般为 essential or eidetic intuition。^②本质直观的含义是，“在这种多样性的基础上(或者说，在变更连同现实出现在直观中的变项的构造性开放过程的基础上)建立起更高一级的对作为埃多斯的一般之物的真正直观。”^③非常明显的是，胡塞尔的现象学的任务是研究一般意义上的意识起源问题，“使20世纪的哲学得以在一个源初的维度上全面展开”^④，其直观对象是“一般之物”。胡塞尔在《逻辑研究》中批判了两种对一般之物的错误解释，一种是“以形而上学的方式对一般之物做实在设定，在于设想处于思维之外的一个实在的种类存在”，一种是“以心理学的方式对一般之物做实在设定，在于设想处在思维之中的一个实在的种类存在”^⑤。他批判的这两种源初设定的对象都是对“一般之物”的设定而言的。简言之，现象学的核心任务之一，是意识如何把握一个“物”的对象，如何在物、符号、意义之间建立连接，《逻辑研究》第二卷的“第一研究”就是“表述与含义”，第一节就谈的是“符号这个概念的双重含义”，认为“符号不表述任何东西，如果它表述了什么，那么它便在完成指示(Anzeigen)作用的同时还完成了意指(Bedeutung)的作用”^⑥。而在第一卷，他已经确定了纯粹逻辑学的三个任务：“第一：确定纯粹含义范畴、纯粹对象范畴以及它们之间有规律的复合”；“第二：建立在这些范畴中的规律和理论”；“第三：有关可能的理论形式的理论或纯粹流形论”^⑦。直到《逻辑研究》第二卷结束，胡塞尔也只讨论到“感性与知性”，最后一篇(第三

篇“对引论问题的澄清”只写了一章，显然这是一个没有进行完的话题。在最后一章，胡塞尔谈到了符号与判断、陈述之间的关系，“无论是单纯符号的陈述，还是直观充实的陈述，都在表述着某些东西，即判断(信念)或判断内容(同一的语句含义)”，“在这里，不是这个语音，而是这个已经激活了意义的话语在展示着对相应直观的‘表述’”^⑧。他没有把“表述”或“叙述”或“判断”视为直观的对象，直观似乎至符号为止。

赵毅衡近年来从事的“意义理论”研究，也可看作“符号现象学”研究，其研究对象也是符号与意义之间的关系，与胡塞尔理论既相关又相异。他把胡塞尔对“本质直观”的讨论转移到“形式直观”的讨论中来，直接继承并发展了皮尔斯符号现象学的相关理论，“只讨论意义活动的初始发生，也就是说，只局限于形式直观所涉及的第一性阶段。”^⑨他确定的论域似乎比胡塞尔更窄，其实是向意识产生的更初始的阶段推进。在纯粹的现象学或符号现象学中，情感被讨论很少。而且胡塞尔的现象学还原“首先要去除掉人们看待事物的自然态度”，然后再揭示意识的另一个维度，“即对某物的意识，这一意识有从内部统一情感与认识能力的可能”^⑩。

情感现象学的直接推进者是舍勒(Scheler, M. 台译“谢勒”)。舍勒的《情感现象学》(德文: Wesen und Formen der Sympathie 英译: The Nature of Sympathy 汉语一译《同情的本质与形式》)是胡塞尔现象学的发展、运用、改造，“舍勒通过本质直观所要把握住的绝对之物——上帝的观念，正是胡塞尔在《纯粹现象学和现象学哲学的观念》第一卷中通过先验的还原所要排斥的超越的东西”^⑪。《情感现象学》一书讨论的问题，是“伙伴感”、“同情”、“爱与恨”、“他人的心灵”等与价值判断、道德判断等倾向性问题直接相关

的主客体关系问题。黄裕生认为，“在舍勒这里，正如本原的意向性感受活动是一种情感直观一样，本原的偏好行为也是一种情感直观，因此，这里也就存在着一种‘直觉（观）的偏好自明性’。”^⑫舍勒开宗明义地说出了如下道理：“任何一种想从‘伙伴感’得出最高道德价值，并且尝试从这当中衍生出一切合乎道德价值行为的伦理学，都无法充分说明道德生活的事实”，原因有两个：一是“同情心伦理学并未将道德价值主要归诸于位格的存在与态度上”，“它倒是想从旁观者的态度获取道德的价值”；二是“如果认为道德判断定要经由伙伴感的中介才能产生，那一定会错得很离谱”。^⑬“不仅只有自我判断可以不经同情心的中介而成立；对于他人所下的道德判断又何尝不是如此”^⑭。这样，舍勒就将情感纳入先验分析的对象之中了。弗林斯（Manfred S. Frings）因此评论道：“既然价值的情感体验居于所有认识与愿望之先并行影响着对所有认识与愿望的影响，因此形而上学的概念化就总是被情感直观的现时好恶所引导，这种情感直观就是价值”^⑮。舍勒的情感论受到了海德格尔的批评，其中最重要的一条是，“舍勒的‘身位’是唯意志论的，他把冲动和意志看作对存在的情感直观——这是古希腊的柏拉图走向”^⑯。从舍勒对怨恨、羞耻感、悔悟、悲剧、受苦、信仰等情感现象的研究来看，价值始终处于核心地位。价值是“在我们的情感感受中被给予，又在具体的事物或行为中呈现出来，同时又独立于价值主体和价值载体的先验事实。”^⑰

简而言之，舍勒的情感理论建立在“价值直观”的基础之上，而“价值直观”是先验的。弗林斯总结为“就舍勒而言，人类的情感领域所具有自身行为合法性，不是从理性和意志演绎出来的，情感有其自身先验的内容。”^⑱情感自身的先验内容，不是情感本身，而是价值，这些价值存在于具有偏向或拒绝的感觉行为之中，最终存在于爱和恨之中。所以爱和恨就是先验的，“在人能够思维或意愿之前，就已是爱的存在”就成为舍勒的关于人的哲学的核心命题。^⑲可以说，舍勒的情感哲学仍然是在康德设定的框架之中进行的，没有超出康德所说的“愉快和不愉快的情感”这三大先验能力之一的限定，只不过，舍勒把先验能力设定为“爱”，“爱”是无法再分解的原初意向性。

就是说，先哲们讨论的情感直观，并不是说所有的情感都是可以直观的，而是只有部分情感或情感中的某些部分是可以直观的，而且必须是直观的。这些可直观的部分，在康德那里是“愉快和不愉快的情感”，他认为“愉快与不愉快的情感总是与人的欲求有关联”^⑳，在舍勒那里则是“爱与恨”，爱是情感的基础。爱和恨，被舍勒描述为不可再分解的“情结”，而且“任何试图从情感和冲动的‘情结’中寻求本源的尝试都注定要失败”^㉑。

在人文科学研究中，把某些未知的部分设定为一个不可解释也不再解释的极限，视为“先验”，是一种通用的方法。这种方法与现代控制论中的“黑盒子原理”是一个道理。黑盒子被看作一种既不能打开也不能从外部窥视其中

奥秘的信息系统，汤普金斯（Tompkins, J. R.）甚至认为“管理规划者为描述投入与产出的转化而建构的模型必须在其中包含一个‘黑盒子’”^㉒。然而，不断向黑盒子深处挺进，又是人文学科发展的核心动力，例如现象学就是向人类的心灵黑盒子挺进的成功例子。由此看来，向“爱”以及“恨”等情感的结构挺进，就是我们不得不面临的一个艰巨任务。

虽然舍勒没有继续讨论爱与恨的内部结构，但是他把爱与恨分成了三类：生命的（vital）、精神的（mental）、宗教的（spiritual）。^㉓既然可以如此分类，那么分类的依据在哪里呢？答案是，舍勒是从“爱与恨”的对象的角度来分类的，这些对象分别是身体（the body）、自我（the self）和人（the person），而这些又分别对应不同类型的价值。^㉔既然爱与恨因不同的对象和价值而不同，那么怎么能就此认为爱与恨是不可再分析的呢？黄裕生将舍勒所论的爱归纳为“爱不同于其他任何情感行为的本质就在于，爱有一个内在的方向，那就是朝向价值的更高存在的方向。”^㉕既然爱有一个内在方向，那么怎么可以说这个“内在”是没有内容的呢？如果爱不同于其他任何情感行为，又有什么理由认为爱是一种情感呢？如果爱也是一种情感，它有什么理由不遵守情感的普遍规律呢？由此可见，舍勒所说的“爱”与通常所说的“情感”也许并不是一回事。考虑到在现象学中的先天性“仅仅是指经过现象学还原的事实在一个确定的次序中的先行被给予性”，而在舍勒看来“凡是在不涉及任何实在性设定的前提下被给予的对象都是‘先天之物’（即本质）”的观点，^㉖我们也可把舍勒将爱视为“先天性”看作一种权宜的观点，这就更加坚定了我们向情感内部进行探索的信心。

二 情感直观的双重对象

胡塞尔之所以没有讨论情感问题，是因为他认为“对意识的分析必须‘自下而上地’进行，在完成对第一性的认知行为的分析之前，不能过于匆忙地讨论第二性的情感行为”^㉗。如果胡塞尔的现象学进行了第一步工作，解释“词语”如何可能，那么海德格尔应视为进行了第二步，解释系词“是”如何可能。情感现象学就应被视为进行了第三步，解释“判断”或“叙述”如何可能。海德格尔进行的工作是追问“系语”，“什么样的纽带造成了该关联之统一性？这就提出了对于联结、对于系词的追问”，“如果一个命题可被发声表述，那么这之所以可能，仅仅是因为该命题原是某种不同于以某种方式得到联结的词语序列的东西。”^㉘但是，舍勒沿康德的思路进行了这项工作，把情感视为与判断无关的东西。康德认为，情感是直观的，所以“那些总是一味追求享受（这就是人们用以表示强烈满足的那个词）的人愿意放弃一切判断”^㉙，然而他认为审美是判断的结果。舍勒将康德这一关于情感的论述改造、发展成了关于精神的现象学，情感似乎与判断无关。

但紧接着就会出现许多难以解释的问题。如果爱、恨等情感是先验的，是不可再分解的，那么它就是没有理由的，是人存在之基础与本质，那么我们应该如何解释爱与恨

的个体差异和某一个人爱恨情感的转换与变化?据说,司汤达认为爱情有激情之爱、趣味之爱、肉体之爱、虚荣之爱等类型,而且从爱到不爱需要经过七个阶段,即惊叹、幸福、希冀、爱情、结晶(第一个孩子)、怀疑、分手(或者第二个结晶),^⑩那么如何用先验的爱来解释这个过程的变化和不同的类型?仅就爱而言,就有如此多的类型和阶段,还有程度的差别,是什么原因导致了差异性?如果不深入情感内部,我们就不可能得到关于爱的丰富理解。

任何意识,必起源于某种直观。费希特(J. G. Fichte)说过,“物的属性起源于对我自己的状态的感觉;物所充实的空间则起源于直观。”^⑪胡塞尔的说法是,“作为思维统一性的逻辑概念必定起源于直观;它们必定是在某些体验的基础上通过观念直观的抽象而产生并在新的抽象中不断得到其同一性的新的验证。”^⑫这个道理其实不难懂,没有空间感觉能力我们就不可能感知到空间的存在,也就感知不到物的存在,当然也就不会有物的概念和思维。同样的道理,如果我们不能直观某种情感,也就不可能产生关于这种情感的概念,也无以知晓该种情感的存在。所以,必须首先有情感存在,然后必须有直观这种情感的能力,我们才可能产生对情感的思考,才可能有情感的概念。

问题的复杂性在于,情感并不是像物质那样客观地占据一个空间。萧汉明认为《老子》的哲学中对“道”的认识,恰恰要排斥感觉经验,“破除了感觉经验的干扰,便要开辟另一种认识途径。这个新开辟的认识途径,便是‘玄鉴’‘静观’的直觉主义认识论。”老子直观的对象,是无形的“道”,并“进而以‘道’观‘德’”^⑬。就是说,直观的对象,并非一定是物质对象,它可以是纯抽象的观念。

然而,物质的存在并不因我是否感知到而改变,但是如果我感知不到情感,恐怕就不能说我存在这种情感。例如通常情况下我们就不能说我感知不到我的高兴,或者我感觉不到我的悲伤。如果我感觉不到我的悲伤,我的悲伤还存在吗?人对一切抽象问题的思考都是如此,如果我感知不到我的感知,我的感知还存在吗?情感问题因而便很容易陷入了自我感知、自我解释的循环。我们知道,符号的本质,就是一种“被认为携带意义的感知”^⑭,正是因为人有感知的能力,所以才可能产生符号。然而如果一个人并没有感知能力,他就既不能产生对物的符号化感知,也不可能产生对该感知的感知。如果一个人没有悲伤的能力,他就不会悲伤,但是从理论上讲他却可能有“感知他并不悲伤”的能力。然而,如果他从来就不知悲伤是什么,他又如何知道“他不悲伤”这个事实?

由此可知,情感直观能力和情感本身是紧密勾连在一起的。当人没有情感直观能力的时候,他的情感也许并不能叫做情感。例如某些心理学认为“初生婴儿的第一声啼哭,并不具有情感的意义”^⑮,这是因为这个时候他可能根本就没有直观情感的能力。然而康德却把婴儿的第一声啼哭视为“这是在大声地表示他的不满”,因为父母未经孩子同意就专横地把孩子带到了这个世界上来,“在婴儿降生时

的第一声啼哭中,康德就已经感受到了人对自由的强烈向往,‘这是其他动物所没有的观念’。”^⑯康德的看法可能带有一定的诗意色彩,是对啼哭意义的引申。实用主义哲学家杜威(John Dewey)认为“每个婴儿从第一次呼吸与引起别人注意和要求的的第一声啼哭开始,就是主体。”^⑰第一声啼哭也被视为与情感无关,但是有一种引起注意的目的性。哲人们可能都太情感化了,因为婴儿的第一个哭声,只不过是它能够发出的唯一声音,在刚出生的几天里都是如此。^⑱就是说,婴儿的第一声啼哭,既无目的性,也无情感意义,这只不过是它能做的唯一本能。蒙台梭利发现,新生儿“在很长一段时间里,他们能发出的唯一声音就是哭叫,以引来成人帮助他们”^⑲。新生儿在第一声啼哭之后的哭声,可能逐渐具有目的性,但是可能仍然没有情感性。之所以没有情感性,是因为人在这个阶段还没有直观情感的能力,也就是说没有情感意向性。由此可知,情感直观能力与情感只能是同时产生的。只有意识到自己是在悲伤,人才会悲伤;只有意识到自己是在喜悦,人才会喜悦。这一点与形式直观或本质直观非常不相同。情感直观与情感本身,因为关联过于紧密,所以只能在观念上区分开来,而很难在现实中被确切地感知到。但是在一些小说作品中,情感直观与情感可能被叙述区分开来。从理论上讲,即使我很悲哀,但是只要我做到不去直观它,我就可以将悲哀悬置。

情感直观的第二个对象是情感本身的对象。在观念上,我们可以把以对情感本身的直观视为第一层次的直观。但是情感本身也必然有一个对象,不然情感何以产生呢?所以情感直观还有第二个对象。这正如在现象学中,也必然需要直观双重对象,一个是对物的直观,一个是对符号感知的直观,将这两个直观对接起来,就使符号具有了意义。从索绪尔对符号的分析来看,我们必然有一个对能指的直观,还必然有一个对所指的直观;必须有一个对“音响形象”的直观,还要有一个对“概念”的直观。赵毅衡说,“形式直观创造的‘对象’就应当既是符号,亦是事物,更明白说,是‘以符号方式呈现的事物’”^⑳,形式直观的对象也是双重的。对情感直观而言,情感通常被理解为“形式即内容”,例如苏珊·朗格就将艺术视为“情感的符号表现”,因为情感本身就是形式化的,只不过没有可以被他人感知的载体,艺术只不过充当了载体的作用。这看起来如此,然而并非如此。至少在观念上,我们可以区分对情感形式的直观和对情感内容的直观。例如在第一层,我可以直观到我的悲伤,我知道我在心痛,我还可以知觉到我悲伤的具体表现,例如流泪、呼吸急促等等悲伤的形式。但是一旦追问我为什么悲伤,就涉及悲伤的内容,例如失恋、愿望不得满足、被误解等等。悲伤的内容,总是一个叙述,是一个关于作为自我的主体与客体的关系的叙述。若将情感视为一种意义,“而意义就是人的主观与客观的联系”^㉑,情感就发生于人的主观与叙述之间的联系,例如“竞赛型演示叙述会以神话叠加的方式带来叙述惊喜”^㉒。

所以,情感直观的第二个对象,就是一个与己相关的叙

述。阿Q的“忘却”为什么能起作用？就是因为阿Q做到了将情感直观的内容对象从记忆中剔除出去了。阿Q的“轻松”与祥林嫂的“没有悲哀的神色”具有本质性的不同。祥林嫂是不直观悲哀的形式，阿Q是不直观悲哀的内容。祥林嫂的悲哀还在，阿Q已经不再悲哀。换个说法可能更易理解：情感内容的直观对象，是一个叙述；情感形式直观的对象，是一个符号，一个符号化了的叙述。为了区分，本文把第一层次的对情感形式的直观称为“情感直观”，把第二层次的对情感内容的直观称为“直感”。

三 直感的对象与内容

直感的对象是一个叙述。《大藏经》中的《优婆塞戒经》中的《鬻提波罗蜜品第二十五》中有一个有趣的例子：“有智之人若遇恶骂当作是念。是骂詈字不一时生。初字出时后字未生。后字生已初字复灭。若不一时。云何是骂。直是风声。我云何瞋。”^④就是说，只要不把骂詈之言当作叙述，就是说不直观这个叙述，而是只直观组成“骂”的这些符号（念），骂就不再是骂了，当然也就不会产生相应的愤怒的情感。所以直感的对象就必须是一个被当作整体符号对待的叙述，一旦叙述被分解开为单个的符号，就不会产生任何情感。

任何爱情，哪怕是“一见钟情”，也必然要发展成一个故事，爱情才会得到认可或确认。可以有无爱情的故事，但是没有无故事的爱情。一个叫罗雪玲的作者曾讲了一个真实的老军垦的爱情故事：一个叫黄伯的新疆军垦战士，结婚不久妻子便瘫痪在床，他三十年如一日地照料病妻和儿女，最后先妻子十天死去。故事结尾评论道：“常想父辈们的爱情无故事，可黄伯三十年如一日地对家庭尽为人夫、为人父之责，那种执着，那片爱心，又是时代青年几人能做到的呢？”^⑤作者的意思或者说，只要有了爱情的故事，怎能说没有爱情？这话反过来说也对：一旦说有爱情，怎能没有故事？或许这就是人为求寻情感体验，必看故事的原因，也是小说之所以存在的理由。戴锦华在讨论五十年代有关“爱情”的小说时说：“这‘没有爱情的爱情故事’一经确立，凭借它而表述的意识形态话语亦获得了再度引证之后，它便必须以历史暴力剥夺的表象，完成对‘爱情’、欲念对象的放逐，但她立即补充说道，‘遭放逐的与其说是‘爱情’本身，不如说是‘身体’。”^⑥有了故事，爱情怎能被轻易“放逐”？这种情况类似于伯科维奇论美国小说中的一种类型，叙述已经包含了爱情，但是却不被注意到，出现一种“竟然不知本身为爱情的爱情故事”^⑦的小说。

《优婆塞戒经》继续阐述道：“我今此身五阴和合。四阴不现则不可骂。色阴十分和合而有。如是和合念念不停。若不停住谁当受骂。”^⑧就是说，受骂者必须被理解为一个主体，若这个主体被分解开来，骂者就找不到骂的对象了，骂也就不能成立，情感也不能产生。换句话说，要产生情感，还必须有一个可以被理解为完整主体的受述者。这个受述者必须被直感为与叙述直接相关。除了受述者，叙

述者也被包括了进来。“世间骂者亦有二种。一者实二者虚。若说实者实何所瞋。若说虚者虚自得骂。无豫我事。我何缘瞋。”^⑨骂人者有虚实二象，若为实，则当问那个骂人的人为什么生气；若为虚，那他骂的只是一个虚构的人，关我什么事？所以，直感的对象还应包括那个叙述者，消解了叙述者，骂不成立，直感对象也就不在了。

简而言之，直感的对象，是一个包括了叙述者、受述者、叙述文本在内的一个整体，而且这个整体必然要被理解与叙述接受者直接相关，情感才可能发生。阿Q追求吴妈失败被打之后，“似乎一件事也已经收束，倒反觉得一无挂碍似的”，一会儿他就忘了，反而跑去看热闹。小说叙述者将其称为“恋爱的悲剧”，然而对于阿Q而言早已不是悲剧，因为在他对该事件的叙述中，主角已经与自己无关，他反倒觉得“有趣”。当然，觉得“有趣”也是一种情感，但是这种情感是把自己置于一个叙述的旁观者的角度来谈的，这种情感的性质已经彻底不同了。比较彻底的看法是，“人类的情感都是一种关系值：它们都建立在主体与对象之间某种特定需要是否得到满足的基础之上”，“亲情、友情、爱情，都与情感主体有着非常明显的功利关系”，“审美情感同样如此”。^⑩如果接收者不能在自己与叙述之间建立连接关系，什么情感也不可能发生。

在现实生活中，人总是会把自已的经历进行叙述，然后才能产生情感。如果自己经历事件，完全不在头脑中对该事件进行思考或叙述（这实际上几乎不可能），那么他有可能对自己的经历不产生情感状态。如果这种情况发生了，就会出现费孝通所说的经济配合中的“机械化的人”：“……人不过是配件；理想的配件应该是机械化的，机械化的人就是单纯的‘经济人’，剔除利害之外一切人性的东西。”^⑪剔除的那些所谓人性的东西中的多数成份，大概就是情感。不对行为进行叙述，就相当于不对物品产生意向性。无意向性则不生成符号，从而无以获得知识；无叙述意向性则不生成叙述，从而无以获得情感。刘大枫论读元诗《行宫》时的感受：“我们不仅会根据作品的规定，充分调动自己的生活经验和审美经验，在想象和联想中浮现出一幅生动的艺术画面，而且会引出无数遐想，生出又一层境界，以至企冀自己就置身白头宫女之中，甚至自己也成为一个宫女，同她们一起感受行宫的冷落，红花的寂寞，一起慨叹着芳华的逝去，命运的浮沉，又一起追忆、谈论玄宗的件件往事，非如此便无以获得情感的满足。”^⑫这比较形象地描述了情感形成的过程，哪怕是看别人的故事，也要将自己代入这个叙述，不然情感无以产生；哪怕是自己经历了事件，也必须将其叙述成故事，才可能产生情感。就是说，直感的对象，只能是一个叙述。直感的内容，是情感主体与该叙述的关系和对该叙述与该关系的判断。

四 结论：情感直观的理论意义

“情感直观”的概念是情感现象学与情感符号学立论的基础，是研究情感的起点。没有这个理解，情感现象学与

情感符号学无以立足。海德格尔曾明确地反对舍勒在《同情的本质与形式》一书中提出的“给定”的概念,“无他人的绝缘的自我归根到底也并不首先‘给定’。但虽说于在世之际‘他人’向已共同在此,这一现象上的断言却也不可误使我们认为如此这般‘给定的东西’的存在论结构是不言而喻而无须探索的。我们的任务是把在切近的日常生活中的这种共同此在的方式从现象上收入眼帘并从存在论上加以适当的解释”^②。就是说,任何“给定”的说法都是不可靠的,都是有结构可言的。“如果‘我’确是此在的本质规定性之一,那就必须从生存论上来解释这一规定性”^③。同理,舍勒所说的“爱”或情感,当然就不应当是给定的,而是有结构可言的。对于情感,既要从存在论上加以解释,又需要从现象学、符号学、叙述学、心理学等方面加以解释。只有把情感看成一个动态的过程,而不是一个静态的“给定”,才可能解释人类无比丰富的情感类型和情感体验。只有在情感直观的思维框架中,我们才可能在动态论和存在论中给人的存在本质做出更好的说明。

注释:

①[美]赫伯特·斯皮格伯格《现象学运动》,王炳文、张金言译,商务印书馆2011年版,第909页。

②谌佳《本质直观与形式直观》,《自然辩证法研究》2008年第4期。

③[德]埃德蒙德·胡塞尔著,克劳斯·黑尔德编《现象学的方法》(修订本),倪梁康译,上海译文出版社2005年版,第235页。

④王恒《本质直观视域中的感性与存在——胡塞尔的“直观”理论初论》,《南京大学学报》(哲学·人文科学·社会科学)2003年第4期。

⑤⑥⑦[德]埃德蒙德·胡塞尔著,乌尔苏拉·潘策尔编《逻辑研究》(第二卷第一部分,修订本),倪梁康译,上海译文出版社2006年版,第138、31、7页。

⑧[德]埃德蒙德·胡塞尔著,埃玛·霍伦斯坦编《逻辑研究》(第一卷:纯粹逻辑学导引,修订本),倪梁康译,上海译文出版社2005年版,第241-245页。

⑨[德]埃德蒙德·胡塞尔著,乌尔苏拉·潘策尔编《逻辑研究》(第二卷第二部分,修订本),倪梁康译,上海译文出版社2006年版,第211-212页。

⑩⑪赵毅衡《形式直观:符号现象学的出发点》,《文艺研究》2015年第1期。

⑫邓线平《波兰尼与胡塞尔认识论思想比较研究》,知识产权出版社2009年版,第197页。

⑬⑭倪梁康《现象学及其效应:胡塞尔与当代德国哲学》,商务印书馆2014年版,第287、第315-316页。

⑮⑯黄裕生《情感何以是有序的?——续论马克斯·舍勒的“质料的价值伦理学”基础》,金泽、赵广明《宗教与哲学》(第二辑),社会科学文献出版社2013年版,第106、第107页。

⑰⑱[德]马克思·谢勒《情感现象学》,陈仁华译,台北远流出版事业股份有限公司1991年版,第3-4、5页。

⑲⑳[美]弗林斯《舍勒思想评述》,王芃译,华夏出版社2003年版,第139、第45、第46页。

㉑萌萌《情绪与语式》,倪梁康《现象学与语言》(第3辑):中国

现象学与评论》,上海译文出版社2001年版,第151页。

㉒张志平《情感的本质与意义:舍勒的情感现象学概论》,上海人民出版社2006年版,第66-67页。

㉓⑲[德]康德《美,以及美的反思:康德美学全集》,曹俊峰译,金城出版社2013年版,第380、第385页。

㉔⑳Scheler M F. The nature of sympathy. Transaction Publishers, 1970, p147, p169, p169.

㉕[美]汤普金斯《公共管理学说史:组织理论与公共管理》,夏镇平译,上海译文出版社2010年版,第264页。

㉖李革新《论舍勒的本质直观现象学》,《同济大学学报》(社会科学版)2007年第5期。

㉗[德]马丁·海德格尔《现象学之基本问题》,丁耘译,上海译文出版社2008年版,第275-277页。

㉘陈众议《亲爱的母语》,辽宁人民出版社2013年版,第126页。

㉙[德]费希特《人的使命》,梁志学、沈真译,商务印书馆1982年版,第66页。

㉚萧汉明、严曼萍《论〈老子〉“玄鉴”与“静观”的直觉主义认识论》,《哲学研究》1986年第9期。

㉛赵毅衡《符号学》,南京大学出版社2012年版,第1页。

㉜江苏教育学院轮训部《心理学讲义》,1983年版,第58页。

㉝[德]盖尔《康德的世界》,黄文前、张红山译,中央编译出版社2012年版,第7-8页。

㉞[美]约翰·杜威《杜威全集》(第14卷:人性与行为),罗跃军译,华东师范大学出版社2012年版,第37页。

㉟[意]佩内洛普·莉奇《如何抚育0-6岁的孩子》,赵劲译,江苏教育出版社1990年版,第48页。

㊱[意]玛丽亚·蒙台梭利《童年的秘密》,蒙台梭利丛书编委会编译,中国妇女出版社2012年版,第26页。

㊲赵毅衡《关于认知符号学的思考:人文还是科学》,《符号与传媒》2015年第2期。

㊳魏伟《叙述公正与叙述惊喜:竞赛型演示叙述研究》,《符号与传媒》2015年第1期。

㊴⑳⑳本公司编辑部《乾隆大藏经》(第67册大乘律),台北传正有限公司乾隆版大藏经刊印处1997年版,第547、第547、第547页。

㊵罗雪玲《一个老军垦的爱情》,滕元《伊犁风》,新疆人民出版社1999年版,第309页。

㊶戴锦华《涉渡之舟:新时期中国女性写作与女性文化》,北京大学出版社2007年版,第21页。

㊷[美]萨克文·伯科维奇《剑桥美国文学史》(第7卷修订版),孙宏主译,中央编译出版社2012年版,第442页。

㊸陈炎主编、教育部中文学科教学指导委员会编《美学》,高等教育出版社2013年版,第20页。

㊹费孝通《美国人的性格》,华东师范大学出版社2013年版,第87页。

㊺刘大枫《意境辨说》,南开大学中文系古典文学教研室《意境纵横探》,南开大学出版社1986年版,第60页。

㊻⑳⑳[德]马丁·海德格尔《存在与时间》(修订译本),陈嘉映、王庆节译,生活·读书·新知三联书店2012年版,第135、第135页。

(作者单位:四川师范大学文学院。本文是国家社科基金西部项目“文学作品情感表现与接受的符号现象学研究”中期研究成果之一,项目编号:16XZW007)

责任编辑 刘小波