

生活在他者中间

——哈贝马斯道德哲学的人类学视阈研究

Living Among Others
—Anthropology visual field in Habermas'
Moral Philosophy



■ 沈云都 杨琼珍 著

 云南出版集团

 云南人民出版社

生活在他者中间
——哈贝马斯道德哲学的人类学视阈研究

Living Among Others
——Anthropology visual field in Habermas' Moral Philosophy

沈云都 杨琼珍 著

图书在版编目(CIP)数据

生活在他者中间：哈贝马斯道德哲学的人类学视阈研究 / 沈云都，杨琼珍著. ——昆明：云南人民出版社，2016.9

ISBN 978-7-222-15173-4

I. ①生… II. ①沈…②杨… III. ①哈贝马斯 (Habermas, Jurgen) — 伦理学 — 研究 IV. ① B516.59 ② B82

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2016) 第 222154 号

责任编辑：刘诚林 李卫星

装帧设计：石 斌

责任校对：陈 晖

责任印制：洪中丽

生活在他者中间

——哈贝马斯道德哲学的人类学视阈研究

沈云都 杨琼珍 著

出版 云南出版集团 云南人民出版社

发行 云南人民出版社

社址 昆明市环城西路609号

邮编 650034

网址 <http://ynpress.yunshow.com>

E-mail ynrms@sina.com

开本 787mm×1092mm 1/16

印张 16

字数 300千

版次 2016年9月第1版第1次印刷

印刷 昆明卓林包装印刷有限公司

书号 ISBN 978-7-222-15173-4

定价 40.00元



本书为：

云南大学民族学与社会学学院博士后培养计划

国家社科基金一般项目“城市少数民族移民的社会道德整合问题研究”
(16BZX103)

国家社科基金青年项目“族际生活史：各民族共有精神家园的生活
基础研究”(16CMZ015)

云南农业大学“百名”学术技术带头人培养计划

云南农业大学社科中青年项目(2015SK06)

的阶段性成果

摘 要：哈贝马斯的道德哲学隐含着一种可能的“人类学第三条道路”，即：多民族—多族群在同一个公共生活领域内，其各自不同的民族—宗教生活史传统，通过民族间性—文化间性的碰撞而引发反思，从而使自身的“无意识结构”被意识到，进而重构“自我”。所以，人类学第三条道路就是“一元公共空间内的多元时间交叉”（区别于人类学的第一条道路“多元空间下的一元时间”和第二条道路“多元空间下的多元时间”）。本书探讨了马克思、阿多诺、胡塞尔对该观念形成过程的影响，分析了其隐含的人类学维度在哈贝马斯道德认知心理学、政治哲学、生活史理论中的表现和基本立场。最后提出：在法兰克福学派的早期思想经验中，已经包含着这种“人类学第三条道路”的雏形，即：现代社会下，人是“生活在他者中间”。

关键词：他者 中间 生活世界多样性 生活史 无意识结构

Abstract: 'The third road of anthropology' hidden in Habermas' moral philosophy implies that nations or ethnic groups which live in the same one public sphere with different life histories will arise reflection by way of inter - national or inter - cultural collision. This process will make the 'unconscious structure' be conscious, and the ego atman self will be reconstructed. So 'the third road of anthropology' means 'the crossing of pluralistic times in monistic public space', which differs from 'the first road of anthropology' (monistic time in pluralistic spaces) and 'the second road of anthropology' (pluralistic times in pluralistic space). It researched on the thought of Marx, Adorno and Husserl which influenced Habermas' moral philosophy, and analyses the representation and the basic standpoint of the anthropologic dimension which is hidden behind the moral cognitive psychology, political philosophy and life history theory of Habermas. Finally, it points out that the embryo of 'the third road of anthropology' has been included in the early thinking practice of Frankfurt School, that is: person in modern society is 'living among others' .

Key words: other, medium, pluralistic life word, life history, unconscious structure.

目 录

导 论

一、问题的缘起·····	1
二、“我们身边”的人类学：一种可能的学科方向·····	4
三、本研究论域及其关涉的基本理论·····	7
四、多重背景下的思想续写：哈贝马斯异质性问题的主要渊源·····	11
五、相关的重要概念·····	17
六、研究方法·····	21
七、研究内容·····	23

上 编

第一章 马克思“现实历史中的人”学说的人类学倾向·····	29
一、近代道德哲学中的“人”：从共性到差异·····	29
二、马克思的“人类学的自然界”·····	37
三、人与物的异化的伦理关系·····	57
第二章 阿多诺“他者”作为人类学转向的关键环节·····	63
一、“以他者批判同一性”：一种不自觉的人类学意图·····	64
二、从他者到历史·····	67

三、《否定的辩证法》从革命意识转向民族意识·····	76
四、阿多诺他者思想对哈贝马斯“人类学”潜在话语的影响·····	80
第三章 胡塞尔生活世界的时间性与哈贝马斯人类学多元交叉的时间观···	84
一、胡塞尔生活世界的时间性问题·····	86
二、哈贝马斯“生活世界时间性”背后的文化人类学潜话语·····	90
三、评价·····	100

下 编

第四章 在多样性道德经验中重构人类学之“我”·····	108
一、劳动史观视野下的多样性道德经验的人类学踪迹·····	109
二、实践哲学视野下的多样性道德经验重构人类学之“我”·····	123
三、哈贝马斯道德哲学中“我”的三个层次的人类学解读·····	131
四、哈贝马斯道德心理学模式中的自我同一性问题·····	150
五、一点评价·····	166
第五章 “人类学第三条道路”作为道德愿景的政治实现·····	172
一、哈贝马斯“政治哲学”的道德哲学起点·····	175
二、程序主义是道德自律理想的政治——人类学表达·····	180
三、道德自律学说的政治实现·····	186
四、结论·····	190
第六章 民族－宗教生活史：一个人类学命题的道德学意义·····	192
一、作为道德真理之重建的古典道德认知主义·····	194
二、异质性问题对道德认知主义之人类学维度的开启·····	198
三、寓于民族－宗教生活史中的道德直觉作为道德的动机·····	201

四、道德认知主义向人类学的敞开与道德动机的遮蔽..... 206

余 论

第七章 人类学作为早期批判理论的潜在论域..... 215

一、问题一：日常生活作为“无意识结构”具有不可还原性..... 216

二、问题二：“批判理论自我意识” 219

三、作为早期批判理论之潜在论域的人类学..... 221

四、结语..... 230

参考文献..... 232

后 记..... 245

导 论

一、问题的缘起

本研究所谓“人类学”，在欧洲大陆的学术传统中大体近似于“民族学”（ethnology），在美国则一般被称为“文化人类学”（cultural anthropology）或“社会文化人类学”（socio - cultural anthropology）。它区别于康德“人是什么”^①的哲学人类学，也与依靠自然科学人种测量方法的“体质人类学”（physical anthropology）无关。在通常的意义上，本研究所谓的人类学，不仅研究人类各种文化 - 生活形式，而且研究人们关于种种文化和生活形式的知识的生产方式。本研究主要是在后一个角度上，也就是在该学科“关于各民族文化 - 生活形式的知识是如何产生的”这一视野下展开探讨。

哈贝马斯把罗尔斯“恢复道德哲学作为严肃哲学探究对象”的成就视为当代“实践哲学的一个关键性转折”^②。值得注意的是，这个“转折”决不仅仅意味着道德哲学重新获得重视，而且意味着：康德道德哲学的经典教条遭遇现代化的修正。其作为“转折”的核心特征，就是承认了“合理多元主义的事实”的存在，^③即：在同一个社会生活内部，并存着多种各自不同、但又各自成立的对日常生活的完备的理解方式，由此也就事实上承认了对应并立着多种社会

① [德]康德：《康德书信选》，李秋零译，经济日报出版社2001年版，第1页。

② Jürgen Habermas, Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism, The Journal of Philosophy, Vol. 92, No. 3 (March, 1995).

③ John Rawls, Political Liberalism, New York: Columbia University Press, 1996, p. 36.

实践和多种生活方式的互动。这样的道德哲学，一定具有一个“民族－文化间性”的维度，也就是本研究所谓的“人类学的第三条道路”。它被蕴含在哈贝马斯道德哲学之中的，或者说是后者的一个推论。

具体来说，与康德一样，哈贝马斯也认为道德必须通过人的理性认知来实现，也就是说，他是把道德当作是一种“知识”，认为人的知识性的思维过程（尤其是理性）为道德提供合法性和付诸行动的依据，因此“道德表达的力量源于理由”^①。从这个意义上讲，哈贝马斯在道德哲学上仍然与康德一样，是一个“认知主义者”（cognitivist）。但是，二人又存在根本的分歧，这个分歧来自如何对“道德知识”本身进行规定：在康德看来，知识、包括道德知识，都来源于“主体知性范导的超验性”（Die transzendente Asthetik）^②，因此道德是“内源性”的和实在的。但是，对哈贝马斯来说，首先，道德知识带有鲜明的“地方性”。人类的道德实践呈现一种以文化地缘为基础的谱系状态，或者用人类学家的话说，呈现为一种相互隔离的“岛屿状”。任何道德“真理”，都一定有其民族－宗教生活史的观念前提，因此也就没有理由拒绝“异文化”提出的不同的道德见解；正是道德现象之间以及道德认知之间的不同，为道德哲学提出了当代化的压力。这是对康德道德形而上学的一个根本性的挑战。它意味着：以先验的普遍理性为担保的抽象的道德真理不能再继续无视习俗的因素。所以道德不可能是内源性的，而是与相异的民族－宗教生活史相互联系。^③其次，哈贝马斯承认，道德这一“地方性知识”又不是现成的和稳固恒常的，而是持续处于生成过程之中。尤其是，在世界性的现代化和全球化进程中，异文化之间的道德分际导致文化碰撞呈现常态化，这种碰撞又引发了道德反思与重建，导致道德现象自身显现出更加鲜明的历史性（过程性）。这迫使当代哲学家不得不放弃康德认知主义“道德现成于人的先定的心灵结构之中”的观点，

① [德]哈贝马斯：《道德认知内涵的谱系学考察》，载哈贝马斯：《包容他者》，曹卫东译，上海人民出版社2002年版，第4页。

② 黄裕生：《真理与自由——康德哲学的存在论阐释》，江苏人民出版社2002年版，第291页。

③ 沈云都：《哈贝马斯晚近道德哲学中的民族宗教生活史问题》，载《思想战线》2010年第5期。

而开始正视道德的发生性或生成性（由此也引出道德的时间性），以及道德的生成与“异文化”之间的关系。

总之，道德知识的地方性（异文化语境）和生成性（历史性），要求哲学家把他们所研究的道德知识放回人类学的视野之中。

另一方面，人类学作为一个相对后起的学科，在二十世纪不断面临着知识社会学上的压力。这一点从该学科在近几十年的基础理论史中就十分明显地透露了出来。从三十年代马林诺夫斯基提出田野工作的民族志方法时起，“人类学家如何（或者说能否）客观地书写异文化的民族志”就成为该学科在知识论上的一个前提性的隐患。到列维-斯特劳斯提出文化具有一个非“家乡式”的、也就是当地人自己也“日用而不知”的无意识结构、而人类学家的任务就是揭示这个结构的时候，对人类学的知识社会学的怀疑也达到了顶峰：人类学家如何能够察知一个连当地人也无从察知的“无意识结构”？这一问题包含着三个子问题：其一，人类学家是在自身的文化-社会时空，还是在异文化的时空中进行研究？或者说，他是采取一种客位（etic）视角还是主位（emic）视角来经验异文化的他者生活？（进一步的问题是：①如果是主位视角，那么人类学家为什么能够得到同属主位视野的当地人所无法发现的“无意识结构”？并且作为一个“外乡人”，他怎么可能获得这个主位的视角？②如果是客位视角，那么人类学家如何证明这个“无意识结构”不是他的虚构甚至捏造？）其二，人类学家如何确保他“客观”的民族志书写具备前提上的纯洁性，即：他不会把他自己的本文化，也就是马林诺夫斯基所说的“家园”眼光和成见带入他的研究中从而破坏或“污染”其结论的“科学”性？而如果他必然把这种家园眼光带入他的研究，那么这种不再客观、也不再纯洁的研究，到底是具有一种书写的意义呢，还是具有一种建构的意义（或者甚至不具有任何可靠的意义）？这就涉及一个在当代人类学领域极具争议的问题：人类学是一门描述性的科学呢，还是——按照实验民族志学派的观点——某种构建性的叙事，也就是某种“文学”？（这里潜在的问题是：人类学家对异文化做了什么？既然他不再是一个超然的中立者。）其三，人类学家所发现的这个异文化的无意识结构，之所以能称为“结构”，就是因为它具有内在的一致性和有序性。但是这个一致性和有序性到底是该文化的无意识结构本来具有的，还是仅仅存在于人类学家

的思维秩序之中，仅仅因为他自己的思维经验本身具有一致性，所以人类学家才“发现”了异文化的结构的一致性？（列维－斯特劳斯把无意识结构奠基于人类的普遍的思维语法的一致性之上，这简直就是对他的怀疑者的启发。）

由此可见，“人类学家”自己恰恰成了人类学的最大困难。这一知识社会学上的困境已经不再是人类学的经验探究本身所能完全解决的了，所以这个年轻的学科在最近几十年、特别是列维－斯特劳斯和他之后的重要学者，如格尔兹、布迪厄等，越来越注重对人类学问题的哲学辩解。

所以（道德）哲学与人类学的靠近，是两个学科因各自的理论困境而对对方视野的“邀请”，是双向挤压的共同结果。哈贝马斯道德哲学的人类学视域的开启，是两个学科对向性前行的理论成果之一。

二、“我们身边”的人类学：一种可能的学科方向

传统的观点认为，人类学的眼光指向“远方”。人类学家的研究对象，也就是那些“简单社会”中的土著民族，是生活在现代文明之外的孤岛中，是轰轰烈烈的现代化历史时空的“局外人”和“异乡人”（或者反过来说：人类学家也是土著民族的异乡人）。这样的学科假设，在人类学诞生之初无疑规定了其研究的边界和论题，从而为人类学独立学科的构建，起到了根本性的奠基作用。但是，随着人类学本身的深入发展，越来越多的事实证明，人类学并非只存在于“远方”。一方面，随着非西方民族的人们，比如原先被认为是人类学研究对象（远方的野蛮人）的中国人，也开始参与到人类学学科领域的研究当中，这就意味着“远方”作为一个空间概念，本身变得紧张起来；另一方面，“远方”与“本土”，从发生人类学的研究活动开始，就已经形成了微弱的相互干预，“远方人的生活样式”从来不是像物理自然那样客观而不受干扰地呈现在研究者面前（现代物理学证明，即使是物理自然，也必然受到研究者的干扰，这种现象被归纳为“测不准原理”）。这样，人类学就必须重新解释自身的处境，其中关键的问题就是：如果“远方”在方法论上从来就是一个假设，那么，人类学的知识是否仍然能够成立？

1. 人类学在全球化和新传媒时代的尴尬在于：它所标榜的对“远方”异文化的客观书写再也无法实现，因为“远方”已经消失。今天的人类学家所能够

目睹的，是吃肯德基、泡星巴克、看《变形金刚》、读《纽约时报》的“异民族”，纯洁无染的他者永远地一去不再来了。

这就带来一个问题：这是人类学的灾难吗？又或者，人类学能够从中还原出这个学科本身的真相？

事实上，早在“人类学”的研究意识和研究行为诞生之日起（此时，民族志方法还远远没有被完整地提出，但是“客观书写”的雄心已经昭显），异文化的书写者们（此时尚未出现严格意义上的“人类学家”）就该学科的一个基本真相视而不见：他们所接触到的从一开始就不是所谓的异文化的“现实”，而是他们自己与该文化中生活着的人的历史相遇。或者说，书写者对他所书写的他者的历史富有责任；现实地讲，他参与了异文化“他者”的历史制作。^①所以，全球化和新媒体并没有带来人类学的灾难，而是把人类学一开始就无法豁免的，但却被忽略的真相加以放大，即：在我们的书写中投下了“我们”的影子。

2. 现代社会——无论是哪一个具体的民族的现代生活形式——都出现了强烈的内部分裂问题。涂尔干准确地注意到原始社会的“同质性”及其机械的社会团结力量在现代社会已经消失；但是他所寄望的现代团结，也就是通过社会分工来维系的“有机团结”却与社会的共同意识形成了一种不可避免的消长关系。在这里，涂尔干甚至极为高兴地宣布：在社会分工时代，“既然共同信仰和共同习惯绝大多数都是从传统的力量里获得的，它们显然也越来越无法阻止个人的自由变化和发展了”^②。（当然，在其学术生涯的中晚期，涂尔干开始试图挽救社会分工与社会共同意识的抵触，因而转向宗教问题。）

恰恰是在现代社会的分裂张力中，人类学内部出现了一系列新的困扰，这些困扰动摇着这个学科百余年来的传统疆界：首先，同一个现代社会内部不同的群落（阶层或阶级、职业、性别、聚居地，甚至学术领域内的不同学科）之间彼此呈现出了互为“他者”的局面；其次，在一个信息通达程度很高的现代社会中，某种从其他社会舶来的习俗，导致接受这些习俗的人成了这个社会

① [丹麦]海斯翠普：《他者的历史——社会人类学与历史制作》，贾士蘅译，中国人民大学出版社2010年版，第7页。

② [法]涂尔干：《社会分工论》，渠东译，三联书店2013年版，第254页。

内部的“他者”，例如中国的“杀马特”、美国的和尚、法国的麻将，等等。在本社会、本民族内部出现“他者”，导致人类学与民族学的边界从此不再统一。这也是布迪厄“场域”理论在本民族内部开展人类学研究的理论动机之一，同时也是哈贝马斯社会团结理论所潜在包含的一个理论维度。

由上而论，在本研究看来，由于人们对人类学学科时空想象的不同，而析解出三条迥异的道路：

其一，早期人类学想象不同民族在历史－时间上的一元性和区域－空间上的隔阂状，这种导向历史终极同一的假设，催生出人类学的进化论范式。这是人类学的第一条道路。

其二，现当代人类学将地理－空间上的族际区隔加以激进化，导致人类的时间－历史也随之裂解为多元的民族－文化单元，每一个“他者”的时空都各自“内卷”为一个孤岛状的封闭谱系，由此制作出人类学的相对主义范式。这是人类学的第二条道路。

这两条道路或两种范式，有一个共同点，那就是它们都试图假借人类在地理－空间分布上的断隔状态，来为人类学的研究对象——异民族“他者”——的抽象性和“客观性”寻找证据。问题是，如果这种空间上的断隔真的成立，那就不会有人类学学科的问世。或者说，从人类学家与土著人会面的那一刻起，人类学本身就已经是民族际－文化际性的后果。不仅如此，我们甚至可以进一步断言：任何一个民族都是在与别的民族的“相遇”过程中，在一种文化间性的场景里，通过反思而重建自身——从这个意义上讲，没有“他者”，就无所谓“此民族”。特别是，在各民族共有公共空间高度一体化的今天，如果不承认人类学是文化相遇的产物，就无法维系人类学的学科自治。

所以人类学必须面对自身的第三种选择：在同一公共空间内，承认时间是多元交叉的，我们姑且将之命名为“人类学的第三条道路”。每个作为个体的人都处于他／她自己所身处其中的文化－记忆谱系之中，也就是处于其历史系统之中；但这并不隔断他们彼此之间在日常生活空间中的相遇结构。多种记忆谱系的文化商议，构成了这一学科道路的崭新面目：人类学的公共交往范式。这是一个至今人类学尚未明确认可的道路。问题是：专门研究哈贝马斯的道德哲学的学者通常并不注意其中的人类学含义，而专门研究人类学的学者则往

往错过哈贝马斯。

三、本研究论域及其关涉的基本理论

其一，关于人类学家在其研究中的处境问题。如上所述，“对无意识结构的意识如何可能”这一问题的核心困难，在于人类学家难以说明他自身在其研究中的处境。而这显然不是一个人类学问题，而是一个哲学问题。到目前为止，人类学家只为自己找到了两种可供选择的处境，一是以结构主义大师列维－斯特劳斯为典型的客位视野，二是以功能主义“参与观察”（participant observation）方法和后结构主义象征论人类学家格尔兹为代表的主位视野。然而必须指出的是，“主位”与“客位”的共同问题在于，它们都是以与对方的抽象对立为前提；而且仅凭经验就可以断言，纯粹的主位与纯粹的客位在人类学方法上都是无法保证的。本文试图指出，在哈贝马斯道德哲学的视野中，暗示了人类学的第三种可能的处境，那就是“他位”处境——或者是“人类学第三条道路”在方法论上的实现方式，即人类学家或哲学家并不比普通人具有更多的话语特权，人类学或哲学只是他们与同一社会空间中的“他者”相遇的一种特殊方式而已。一方面，他位当然不是主位，因此这种处境并不奢望找到人类学家获得当地人视野的方法，相反，它承认这个当地人视野永远无法完全获得；另一方面，也是更具理论挑战性的一点，即他位也根本不同于客位，因为它并不标榜一种科学家式的纯客观、纯中立的“旁观者”实证，而是在承认观察者既有的、而“我”永远达不到的“家园”视野的前提下，保持一种与当地人生活及其视野的可参与性，在这种参与中发生各自行为冲动的冲突，^①从而引发对自身生活境遇的反思意识。哈贝马斯认为，这是意识到“无意识结构”——在他那里，这个“无意识结构”被转换地表述为“生活世界”，或者说，目前学术界所熟悉的“生活世界”概念，放在整个法兰克福学派的思想史上来看，只不过是“无意识结构”的一种特殊表述——的真实历程和唯一方式。这样，人类学就不再是描述性的，也不仅仅是建构性的，而是（在这一点上哈贝马斯与布迪厄的“场域”观点不谋而合）不断处于“重建”之中的。本书的

① J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1988, S. 210.

核心观点将是：哈贝马斯道德哲学尽管从未系统地构建过一种新的人类学，却可能为人类学提供第三条道路，其含义是：在同一公共空间内部的不同民族之间，放弃传统人类学的一元时间观或多元平行时间观，而承认并慎重对待“多元交叉的时间谱系”这一事实。

其二，关于如何理解他者的问题。作为对人类学“主位－客位”模式的知识学传统的突破，这个“他位”（多元交叉时间谱系）必须以一种新的关于“他者”的哲学表述为前提。人类学从一开始就是对他者的研究，但是人类学所说的“他者”总是处于与人类学家“我”的二元对立关系当中。那些处于客位研究立场上的学者自不待言，即使赞成采取主位研究的学者，在他们发誓要进入当地人视野的时候——无论他们如何论证这种“进入”——也意味着他们首先要对自身的家园视野做出合理的澄清，哪怕是试图表明自己不再带有这种视野。所以在他们身上，研究者与被研究者的二元对立仍然隐含地存在。这种二元对立与西方形而上学一直以来所奉行的自我与他人的非此即彼的对抗关系有关。但是，从阿多诺到哈贝马斯的“他者”却来自一个完全不同的哲学传统，在这个传统里，他者与自我是一种相互“中介”的关系，自我需要在与他者的对立性中，在他者对自我的持续性相异质和相抗拒中存续和被自身经验到。所以这一传统不仅包容而且依赖自我与他者既对立又相持的关系。这一关系的源头恰恰是黑格尔的中介辩证法和马克思的对立统一学说。因此，从方法建构的意义上讲，哈贝马斯对“他者”的独特阐释，以及由此引导的人类学对他者的另一种研究路径和态度，有望为一种新的马克思主义人类学提供理论上的可能性。

其三，关于决定论的问题。一方面，一个文化对身处该文化之中的人的行为和他的社会记忆具有某种“趋同力”或“内趋力”（cohesion），这个事实导致以往的人类学家相信确实存在着某种可成立的社会文化决定论。所以无论是把文化解释为人在社会中满足自身需求的功能，还是解释为某种具有相对独立意义的符号规范的象征体系，其背后的意图都是：希望提供文化与人的行为或记忆之间的某种单向决定式的因果模型。所以人类学的基本话语长期以来都是：“当地人之所以那样做，是因为……”另一方面，随着人类学田野工作的深入，出现了相反的情况：一些历史人类学家试图放弃这种因果秩序的书写，因为他们发现，异文化（或者说一切文化）的历史变迁恰恰是通过对本来