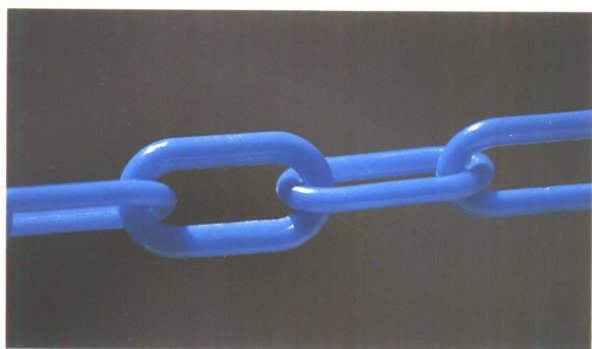




西方文化叢書
高宣揚◎主編

11



哲學人類學

高宣揚◎著

西方文化叢書

哲學人類學

11

西方文化叢書

策 劃 潘耀明

執行編輯 唐一國

主 編 高宣揚

副 主 編 黃鳳祝

編輯顧問 梁漱溟 洪 謙 勞思光 劉述先

韋政通 葉啓政

責任編輯 林道群

裝幀設計 陳栩椿

版面設計 陳正益

書 名 哲學人類學（西方文化叢書⑪）

著 者 高宣揚

出版發行 三聯書店（香港）有限公司

香港域多利皇后街九號

JOINT PUBLISHING (H.K.) CO., LTD.

9 Queen Victoria Street, Hongkong

印 刷 優文印刷廠

臺北縣土城鄉永豐路 195 巷 29 號

版 次 1990 年 10 月香港第一版第一次印刷

規 格 大 32 開(130×209 mm)256 面

國際書號 ISBN 962・04・0837・3

© 1990 Joint Publishing (H.K.) Co., Ltd.

Published in Hongkong

作者◎簡介

高

宣

揚

1940年生，浙江杭州人。五十年代初在印尼萬隆讀中學，1952年回中國大陸，1957年考入北京大學哲學系，1966年獲該系研究生文憑，1966至1978年在中國社會科學院從事研究工作，1978至1979年，為香港天地圖書公司《人文科學叢書》主編。1979年底到巴黎第一大學哲學系深造，攻讀現代外國哲學，並於1983年獲該校博士學位。1983年至今，高氏為法國國家科學研究中心所屬“政治、社會及經濟哲學研究組”的研究員，並兼任巴黎第十大學政治哲學教授。主要著作有《存在主義概說》、《結構主義概說》、《羅素哲學概論》、《佛洛伊德精神分析概論》、《羅素傳略》、《佛洛伊德傳》、《畢加索傳》、《薩特傳》、《德國哲學的發展》、《新馬克思主義導引》、《解釋學簡論》、《哲學人類學》等，另有用法文發表的論文多篇。1989年起，任台灣東吳大學客座教授。

總 序

作為整個世界文明的一個重要組成部分，西方文化是人類面對自然和歷史的挑戰而自我確立、並不斷鞏固其優越地位的經驗總結。梁漱溟先生在其《人心與人生》一書中，對世界各種文化進行比較研究時指出：“我們不能不承認人類現代文明實從歐美發端後乃擴展到全世界的……。”

近百年來，特別是自嚴復和梁啟超以來，先進的中國學者不斷地試圖在保存和發揚中華文化優秀傳統的基礎上，將西方文化之精華逐步地介紹到中國來，以期加速中國新文化之建設，推動整個社會現代化之進程。魯迅先生早就洞察到中國民衆之愚昧對於社會改造所起的消極作用。因此，他在痛斥時弊的同時，也時時不忘大聲疾呼引進西方先進文化之必要。

《西方文化叢書》在學識淵博的老一輩學者，特別是近半個多世紀以來一直致力於中西文化比較研究的梁漱溟先生的關懷和指導下，以系統論述西方文化界哲學、文學、史學、語言學、人類學、社會學、經濟學、法學、政治學、心理學、精神分析學、美學等各個學術領域的重要理論成果為宗旨，力求通過深入淺出的文字，來介紹西方各國各個歷史時期，特別是當代有影響的思想家、理論家、文學

藝術家的作品及流行的社會思潮，內容簡明扼要，豐富多彩，是一套具學術價值的普及性讀物。

本叢書的作者以海內外學有所成、富於創見的中年學者為主，包括中國大陸、香港、台灣以及移居或留學歐美的專家們，他們將以多樣不拘的選題及流暢活潑的文筆，從各個方面，盡可能準確地介紹西方文化之精華。我們希望，在海內外廣大作者和讀者的支持下，這套不限卷數分期分批出版的獨立專著，終將從整體上構成一部有關西方文化的百科全書式的知識文庫，為社會各界讀者，尤其是青年、學生提供有益的精神養料。

高宣揚 謹識

一九八七年聖誕節前夕於巴黎

緒論

——關於哲學人類學基本範疇的探索

自十九世紀末以來，在西方，特別在德國哲學和人文科學界，哲學人類學(Philosophische Anthropologie)作為一門獨立的學科，明顯地同傳統的形而上學(Metaphysik)、自然科學和歷史哲學分離出來。這就是說，“人類學”(Anthropologia)這個概念雖然早在十六世紀時就已經出現^①，但作為一門專門研究人的哲學理論，哲學人類學是從十九世紀末開始，一方面從傳統的形而上學和歷史哲學分離出來，另一方面又從自然科學的領域中解放出來。須知，在此以前，傳統形而上學一直保持著古希臘的柏拉圖和亞里斯多德時代的原型，即以研究所謂“第一原則”或“世界終極本原”為主要內容。在這種情況下，雖然傳統哲學已經多多少少研究了關於“人”的問題，而且自笛卡兒以來，從認識論和方法論角度重新在主客體關係中研究“人”，但始終都沒有形成一門具有獨立地位的哲學人類學。當然，自文藝復興以來，特別是法國的啓蒙思想家們，都加強了對“人”的研究，並曾經試圖以“人”的問題為中心，發展人文科學。但是，在十九世紀末以前，所有這一切對於人的哲學研究，都仍然被看作是傳統形而上學的

一個部分罷了；充其量，這些研究是隸屬於舊的意義上的形而上學理論或歷史哲學的。因此，在這以前，哲學人類學的研究總是被傳統形而上學所窒息，停留在支離破碎的、不完整的狀態中。

另一方面，從人類學本身角度來看，在十九世紀末以前，研究的範圍、理論和方法，都受到自然科學一般理論和方法的制約。在此以前，人類學甚至被看作為自然科學的一個部門，把人視為自然界的一部分來加以研究。

十九世紀末以來，在奧多·馬瓜德看來，促使哲學人類學從傳統形而上學和傳統自然科學脫離出來而成為獨立學問的決定性因素，乃是對於“人的生存世界”(Lebenswelt)的著重研究^②。在這個意義上，哲學人類學不只是研究人的本質的理論體系；更重要的，哲學人類學應該區別於歷史哲學、形而上學與一般自然科學而具有它自己的特殊的研究對象，即“人的生存世界”^③。

這是本世紀六十年代以來流行於西德學術界的反歷史主義派別對於哲學人類學基本範疇及其形成史的重要觀點。按照這種觀點，傳統歷史哲學是形而上學的一種表現，特別是形而上學中研究“人”的論題的一個分支。歷史哲學之形而上學性質，乃在於把“人”拘禁在設定的“歷史進程”牢籠中。在傳統歷史哲學看來，人不是歷史的主人，而是歷史的奴隸；人的命運不是人自身所能確定的，而毋寧是由歷史的進程所決定。所以，歷史哲學雖然也研究“人”，但人的本質是在歷史的邏輯中被扭曲的；而且，人

只是在歷史的時間持續性和空間廣袤性的範圍內被觀察。關於人的真正本質的研究，關於人的精神的本質及其活動，關於人與自然界，關於人在整個宇宙中的地位，關於人的行為與人的意識的關係，關於人的道德與人的社會環境的關係，……這一系列有關“人”的根本問題，都被歷史哲學的研究擱置在一旁。奧多·馬瓜德在他的那本批判歷史哲學的著作《歷史哲學的難點》中，總結出這樣一句話：

“歷史哲學家們只是以不同形式改變世界；但重要的是別去傷害歷史。”(Die Geschichtsphilosophen haben die Welt nur verschieden verändert; es kommt darauf an, Sie zu verschonen.)④

應該說，從歷史的觀點去研究“人”的本質，這只是問題的一個方面——歷史哲學在研究“人”的過程中，自伏爾泰第一次正式使用“歷史哲學”的概念⑤以來，曾經有過一系列重要的發現：黑格爾和馬克思的歷史哲學可以成為兩個典型代表。但是，歷史哲學遠沒有解決關於“人”的基本問題。從另一個角度來說，近代歷史哲學，特別是黑格爾之後的歷史哲學，在其發展行程中，大有自我僵化和教條化之傾向，以致對於“人”的研究深受某些歷史哲學陳腐概念和片面的方法論的消極影響，更無濟於解決當代“人”所面臨的一系列重大問題。

正因為這樣，有相當多的哲學家認為，近現代哲學人類學的發展，是黑格爾之後的唯心主義哲學的危機的結果。赫爾伯德·斯奈德爾巴赫指出：“哲學人類學從屬於那種危

機的歷史——在這種危機中，對於人的傳統的自我解釋連同唯心主義的崩潰而衰落，因此，它在嚴格的意義上說構成了這個歷史的終點。”⑥

由於人在自然界和在社會上的特殊地位，人的問題從來就成為哲學家們的重要論題。關於“什麼是人”的問題，從哲學史的源頭開始，一直是哲學家們爭論和研究的基本問題。所以，乍一看來，“哲學人類學”這個概念，在修辭學上似乎是一種重複性的語詞堆砌和繁冗。“哲學”一詞本來應該很自然地吧“人”當作中心問題來研究。在這方面康德曾經指出：

人們本來可以把形而上學、道德和宗教從根本上算作“人類學”，因為“我可以認識什麼？”、“我應該做什麼？”和“我可以期望什麼？”等最根本的問題，都同“什麼是人？”的問題有關連。⑦

海德格在《康德與形而上學的問題》⑧中對康德的上述深刻判斷作了詳細地分析，並重申人類學為形而上學本身奠定了基礎。海德格在這本論康德的書中指出：

迄今為止，人類學長久以來不僅僅是一門學科的名稱，而且也是涉及到人類自身及其在存在者整體中的地位的基本趨勢的概念。……人類學不僅尋求關於人的真理，而且它現在也需要作出這樣的判斷：一般的真理究竟可以意味著什麼？⑨

海德格在1929年發表《康德與形而上學的問題》第一版時，現代哲學人類學的奠基人馬克斯·謝勒(Max Scheler)剛剛在這以前的一年，即1928年發表他的最重要的著作《人在宇宙中的地位》(*Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928)。所以，海德格的上述分析可以被看作是對馬克斯·謝勒的一個批評。

現在，當我們把哲學人類學作為一門獨立的學問來研究的時候，我們所感興趣的，毋寧是這樣一個問題，即：既然對“人”的研究一直都構成傳統哲學的主要論題，為什麼在十九世紀末和二十世紀初，會出現以馬克斯·謝勒為代表的“哲學人類學”新思潮？對這個問題的解答，不能單純地滿足於對“哲學”、“人類學”、“人”、“價值”、“生存世界”及“哲學人類學”等範疇或概念的內涵或外延的分析，而只能從社會本身的發展條件、人類科學知識的水平、人類本身所遭遇到的基本問題，以及整個科學史和認識史所面臨的新問題的總體性綜合考慮來解決。

考察一下哲學人類學在二十年代鼎盛時期的研究隊伍的構成，我們便會發現那個時期聚集在“哲學人類學”旗幟下的思想家和理論家們，雖然來自不同學科，但都抱著同一個信念，即不同的知識領域，不管是思辨性的或經驗性的知識，都必須有助於其他學科在其他的自然現象的範圍內確定人類存在的特殊本性；必須在實證的方法之外，研究一個純粹哲學性的、關於個體的和集體的人類存在的本體論性質的問題。接著，在科學實踐的過程中，人們越

來越意識到：人文科學異於自然科學的特殊性質所體現的認識論問題，將有助於哲學家們跨越學科的界限去更深入地研究關於人的本體論性質。這種傾向呈現得越清晰，學者們越表現出對各種各樣的簡單的“約化論”(Reduktionismus)的抗拒和抵制情緒，因為這些“約化論”往往都試圖把關於“人”的研究歸化到某一種“主義”或“方法論”的單純範疇內，諸如歸化為“物理主義”(Physicism)或“生物主義”(Biologism)；甚至在某些時候，歸化為“機械主義”(Mechanismus)和客觀主義(Objectivismus)等更為籠統的範疇內。這些形形色色的“約化論”最終必將使關於“人”的研究，在從傳統形而上學束縛下解脫出來之後，又重新納入新的理論和方法論的框框內，以致使關於“人”的研究偏向某一個方向去，最終得不到預期的純哲學性的本體論答案。

本著同實證主義的人文科學相對立的精神，特別是同那個把靈魂與肉體相割裂的典型的實證主義派笛卡兒主義相對立，現代哲學人類學試圖把“人”當作一種“心靈—肉體”相統一的、不可約化的單位(an irreducible psychophysical unit)，特別是不可約化為某種基於因果關係的決定論的理論體系。而且，在原屬於形而上學研究範圍的關於“人”的一些問題中，由於無法通過實證性的實驗方法來檢驗，曾經被劃入不可歸類的所謂“副現象”(epiphenomenon，也可譯作附帶現象)的範疇中，既不再從哲學的高度去探討，也不再以科學態度被視為“正現象”而加以研

究。這就表明，對於“人”的問題的研究，從十八世紀以來，隨著科學技術的發展及哲學研究本身的進展，不能再滿足於古希臘以來所遵循的抽象的形而上學傳統，也不能簡單地歸屬在這樣或那樣的實證性的科學部門中，同樣也不能不加分析地將形而上學所難於解決的問題“降格”為“次現象”的範疇中而被擱置在一旁。

關於“人”的問題的研究史上所出現的上述矛盾，與其說是科學和哲學的無能，不如說是人的認識的新發展的一個可喜“癥候”——因為它表示了人的認識已經發展到新的時期，需要重新調整哲學和科學的關係，在關於“人”的研究領域內，為進一步解決歷史和時代所提出的新問題，創立或嘗試創立一種新型的關於“人”的學問。

談到這裏，為了更深刻地理解十九世紀末、二十世紀初以來由於科學技術的發展和社會結構的變遷而產生的、圍繞著“人”而出現的新問題，有必要回顧一下原來意義上“人類學”的基本原則，以便在把它同新型的“哲學人類學”相比較的基礎上，更深刻而全面地把握後者的基本特點。

在拉丁語系國家的文化史上，“人類學”從一開始就包含兩個方向的研究：一個方向是自然科學意義上的人類學(Physical Anthropology)，從屬於一種“人類生物學”(Human Biology)，是研究人的軀體的學問(Somatology)；另一個方向是基於哲學或神學思維的關於“一般的人”的理論研究。後來，近代文化的發展，由於加強了對非西方

國家各民族及其文化的研究，在習慣上，人們把這些類似於一般人類學的研究稱為“民族學”(Ethnology，也可稱為“人種學”或“人類文化學”)和“人種論”(Ethnography，也可稱為“人種史”)。這樣一來，在西方文化史上一直持續存在與發展著的對於民俗(諸如習慣、信仰、禮儀、娛樂形式、傳說、神話、諺語、成語等)問題的研究，便被歸結在“民俗學”的範圍內⑩。

但在西方各個主要的發達國家裏，英國、美國、法國和德國，又各有自己的特殊的人類學研究傳統——不論就學科分野，或操用的方法，或人類學同哲學一般理論的關係，都有很大的差別，不是千篇一律的。如果說，在英國，以雷克里夫—布朗(Alfred Reginald Radcliffe-Brown, 1881—1955)和馬林諾夫斯基(Bronislaw Kasper Malinowski, 1884—1942)為代表的功能主義學派把人類學歸結為“社會人類學”(Social Anthropology)——一種類似於社會學的種族學研究的話，那麼，在美國，人類學家就更傾向於用“文化人類學”(Cultural Anthropology)的概念去突出對於“文化”的廣泛研究在關於“人”的問題的一般研究中的重要性。按照美國的文化人類學的基本原則，“人”之區別於宇宙和自然界其他存在物的本質特點，就在於人所創造的“文化”⑪。在這樣的基本觀點的視野內，一切研究“人”的學問，包括人類史前史、考古學、工藝學、語言學以及社會人類學等，都屬於人類學的範圍。

法國的人類學傳統，經由李維·史陀(Claude Lévi-

Strauss)、喬治·巴蘭迪耶(Georges Balandier)和安德列·麥西耶(André P.-H. Mercier, 1913—)等人的創造性研究，使英美傳統的人類學逐漸地與法國人類學相融合。在法國，在從文化和社會角度之外，同其他國家一樣，也從政治和經濟的角度研究“人”的問題^②。

在德國，不同學派的社會學家和哲學家，雖然也試圖從“文化”或“社會”的角度來研究“人”的問題，但不同的世界觀和方法論往往可以把不同陣營的研究引導到極端對立的程度，以致無法把研究“人”的一般性質的學問統一在“人類學”的單純標籤下。即使是當馬克斯·謝勒的“哲學人類學”在二十年代出現之後，一方面，深受黑格爾和馬克思的辯證法思想影響下的“批判學派”，從他們的創始人馬克斯·霍克海默(Max Horkheimer)開始^③，便獨立地發展了他們的“辯證的人類學”(dialektische Anthropologie)，中經阿多諾(Adorno)的“否定的人類學”(negative Anthropologie)^④，發展出哈伯瑪斯的“認識人類學”(Erkenntnisanthropologie)^⑤的獨立體系；另一方面，以克萊森(D. Claessens)為代表的柏林社會學人類學派(die Berliner Schule der soziologischen Anthropologie)則試圖以所謂“新自然”(nova natura)^⑥為中心概念來解決關於“人”的本體論問題。這樣一來，正如列本尼斯(W. Lepenies)所指出的，在研究人的過程中，自然因素的作用並沒有被社會學迴避掉；而且，所謂“生物學”或“社會學”的研究觀點不但沒有相互對立地

被應用，反而是相互混淆在一起^⑦。這就是說，即使在“哲學人類學”產生以後，人們雖然努力地試圖避開哲學人類學產生以前那種把哲學與人類學簡單地混淆起來的傾向，或者想避免重複把“人”的研究簡單地歸結為“生物主義”、“物理主義”等實證主義傾向，但歸根到底，由於對“人”的研究本身涉及到比研究普通自然現象或一般社會問題更為複雜得多的因素，哲學家、社會學家、人類學或其他人文科學理論家們，往往難免遇到這樣或那樣的難題，並非可以像教條主義或獨斷論者那樣簡單地以為用一、兩個基本範疇便可以一覽無餘或一勞永逸地解決關於“人”的本體論研究。

馬克思主義關於“人”的研究，有過一定的成果，也經歷過一段曲折的彎路，提供了某些否定性的經驗^⑧。歸結起來說，這方面的理論研究可以概括成兩點：第一，馬克思主義為了克服在它以前的機械唯物主義（以費爾巴哈的人本主義為典型代表）和唯心主義（以黑格爾的絕對主義為典型代表）關於“人”的基本研究觀點的片面性，提出了將“人”視為“社會關係的總和”的著名論斷^⑨，從而開創了從社會歷史觀點研究“人”的新時代，在克服單純的自然主義和實證主義的片面性的道路上向前邁出了一大步。第二，馬克思主義在把“人”歸結為“社會關係的總和”的同時，忽視了對人的意識、語言、文化及其一系列複雜特性的專門研究，從而在馬克思主義發展的後期，拋棄了早期馬克思和早期盧卡奇關於人的異化性的初步研究成

果，寧願把“人”的研究幾乎窒息在關於人的“階級鬥爭”的簡單公式中，以致越來越嚴重地把對人的研究納入所謂“無產階級的意識形態”利益的軌道上，除了使之失去真正的理論價值外，簡直無所建樹。西方馬克思主義新一代理論家們，其中包括哈伯瑪斯等人^②，在近三十年的獨立研究中已經意識到上述基本問題，但距離正確的理論解決尚遠得很。

綜上所述，同正確解決“人”的問題有密切關係的一系列重大問題，諸如人的自由、焦慮、情緒、宗教與道德態度以及如何理解“經歷過的時間”或“生存世界”在文化上或存在方面的意義，解決所有這些問題所必須採用的恰當方法，……等等；都不但遠沒有達到獲得正確答案的成熟程度，甚至也遠還沒有進入充分討論和冷靜思考的階段。

人類文化史的成千年的發展歷程顯示，人類本身在爭取生存的漫長歲月裏，一會兒把認識的重點轉向自己的歷史，一會兒轉向自己面對的自然界；一會兒轉向現實存在的世界，一會兒轉向異化了的彼岸世界；一會兒把人自身當作單獨孤立存在的個體，一會兒又當成某些關係的從屬性因素；一會兒只注重人的物質基礎及其物質關係，一會兒又只看到人的變幻無常的意識和精神現象；……如此等等。可悲的是，哲學家 and 人文科學家們的“一會兒這樣，一會兒那樣”的基本觀點，又同其方法論上的猶疑不決相連繫，以致在認識人的本質的道路上，基本觀點和方法論