

# 他者何以可能

——关于“他者”问题的批注

黄玉顺\*

**【编者按】** 这篇文章是黄玉顺先生对一位致信学者的论文提要的批注式答复，主要围绕着他者问题展开，涉及生活方式与他者意识、生活情感与主体性、自我与他者等思想层面。以下是批注内容。

总的看，作为一篇文章的“提要”，太啰唆。这就说明：作者所思考的内容，还没有真正得到提炼，尚不凝练明晰；不仅如此，不少观念是有问题的。我把它分为几个部分来讨论（符号【】内是作者的原文）。

一

**【自轴心时期以来，人类理性觉醒，开始建构哲学形而上学，实际上就是建构一个以“人”为中心的意义世界，即人本主义的道路。】**

1. 这里谈到“人本主义”。这就绕偏了，扯远了，难怪不能凝练（我在下文还会涉及“人本主义”问题）。提要的第一句话就应当直接切入“他者”（the other）话题。

2. 作者这是一开始就确定了所讨论的问题：作者所讨论的问题，不是人类普遍存在的“他者”意识本身，而是西方哲学史上的“他者”观念，即哲学家对人类“他者”意识的一种认识，或者说是人类“他者”意识的

---

\* [作者简介] 黄玉顺，山东大学荣聘教授、博士生导师，主要从事儒家哲学、中西比较哲学研究。

历时性演变在哲学观念中的一种反映。

首先，提要的第一句话就应当是关于人类普遍存在的“他者”意识的界定，这并非任何一个哲学家的“他者”概念，而是“人类的‘他者’意识”概念；其次，则应当是“哲学的‘他者’观念”概念；最后，指明以上两者之间的关系。

我的看法是：“他者”是人对“自我”之外的存在者的一种意识。这种“他者”意识是历时地演变着的，源于生活方式的演变。“他者”意识的这种历时演变，集中地反映在哲学史的“他者”观念史中（这就是说，哲学的“他者”观念是一种时代观念。这一点，是目前为止的西方哲学“他者”观念的盲点之一）。

3. 作者预设了轴心时期以前的理想状态，但历史事实恐怕正好相反：人类从一开始就对他者抱有怀疑甚至敌对的态度（可以参考我考察汉语“他”的那篇文章<sup>①</sup>）。

## 二

以下是作者概括和批评西方哲学的“他者”观念。但是，从作者的行文看，有时不太看得出是在批评，倒仿佛是认同的。

【这种“人”并非一个生物学概念（生物学作为一种经验科学，反而是基于哲学形而上学才是可能的），而是意指一种主体性的存在者。】

1. 这里谈“人”，也是接着上文的“人本主义”而绕偏了。应当紧扣着“他者”。

2. 作者的意思是：西方哲学从一开始就将“他者”视为“一种主体性的存在者”。那么，这种观念难道不对吗？我的看法是：他者作为一种“者”（-er），总是存在者（下文还会涉及）；具体到人这样的存在者，“他者”就是“主体性”的存在者。

【这种存在者的特点是以在场（现在）的形式存在的一个自明的意识。】

1. 作者说“这种存在者的特点”是“一个”“意识”。既然是谈哲学的“他者”观念，当然就是一种意识（consciousness）（在行文中，应当作出一

---

<sup>①</sup> 黄玉顺：《中国传统的“他者”意识——古代汉语人称代词的分析》，《中国哲学史》2003年第2期。

种区分：带有引号的“他者”就是一种意识，不带引号的他者则是实际存在的意识对象)。

2. 作者说这种意识的“特点是以在场(现在)的形式存在”。那么，如果不是他者，比如“自我”(self)，难道不是“以在场(现在)的形式存在”的吗？换言之，能说“以在场(现在)的形式存在”是“他者”的特点吗？海德格尔说过，在传统哲学中，任何存在者都是以在场的形式存在的，即不仅是“他者”的特征。

3. 这种意识是“自明的”。这个“自明的”是用的谁的概念？比如，按笛卡尔的思想，唯有“自我”或“我思”才是自明的，而“他者”恰恰不是自明的。又如，按胡塞尔的思想，唯有“意向性”(Noesis or intentionality)才是自明的，而“他者”则是“被给予的”(the given) [“自明”(self-evident) 这个概念意味着“自身所予”(self-given)；而在西方哲学史上，远非所有的“他者”观念都是自身所予的]。

【这种意识为了呈现出一个有序的、稳定的世界，就必须借助形式、概念将独特的他者一般化，他者由此从一个独特的存在者变为一类普遍概念中的一例，从而被视为可无限重复和替代的同质之物，他者的差异性被彻底抹杀。】

1. 这里预设了：人类的“他者”意识本来是“差异性的”“独特的”(即我在前面说的作者预设了前轴心期的一种理想状态)。这是作者所批评的西方哲学史上的观点？还是作者所赞同的观点？抑或是作者本人的观点？人类观念的历史事实，恐怕正相反。

2. 这里断定：罪魁祸首是“形式、概念”。这是作者所批评的西方哲学史上的观点？还是作者本人的观点？将一切问题归结于概念、语言、观念等，这是许多哲学的一大病根。

【哲学的发展就是自我对他者同一化的过程。】

1. 我能不能仿照作者这句话，这样说：“儒家哲学的发展，就是自我对他者同一化的过程。”这岂不是把作者整个论文的意图给否定掉了？作者不正是要用儒家的“哲学”来解决问题吗？

2. 不仅儒家哲学，即便西方哲学，能说“哲学的发展就是自我对他者同一化的过程”吗？这其实是应当予以批评的观点，而看起来作者对此是认同的。

3. 再者，事实上，反对“同一化”，强调“独特”“差异性”，是现代

性的一个观念特征，也是现代哲学的一个观念特征。只不过这种观念特征的展开有一个过程，也就是西方现代哲学“他者”观念的发展过程，才至于有后现代主义的“他者”观念（我说过，后现代主义其实是对现代性的一种深化，而不是反动）<sup>①</sup>。

【当哲学发展到胡塞尔、萨特的时代，尽管将一般的物、动物的存在信念悬置并奠基于主体性似乎并不构成太大的问题，唯我论的问题就凸显了出来，将他人视为同质的、事物般的存在者似乎是成问题的，当然今天看来这么看待动物也是成问题的。】

1. 胡塞尔、萨特“将一般的物、动物的存在信念悬置”了吗？例如，胡塞尔所悬置的并不是“一般的物”，而是“超越物”（Transcendence）（超出先验意识之物）；而他所肯定的是“意识总是对物的意识”（先验意识内在之物），即作为意向相关项（Noema）的物。

2. 这里忽然冒出“动物”，显得非常突兀。

3. 事实上，胡塞尔与萨特是截然不同的。萨特说“他人即地狱”，这是将他者视为敌对者、对自我的压迫者。而在胡塞尔那里，其前期，他者是意向性活动的意象相关项，即纯粹意识的一种建构（这导致唯我论）；其后期，他者是“主体间性”（intersubjectivity）之中的一方主体（他试图以此避免唯我论）。

4. “奠基于主体性”，“唯我论的问题就凸显了出来”了吗？可是，不论负面意义的还是正面意义的“他者”，难道不都是主体、主体性存在者吗？作者上文说“这种‘人’”（实指一种“他者”观念）“意指一种主体性的存在者”，认为这是负面的；但作者所要重建的“他者”观念，不也是一种主体性吗？那么，这样也会导致唯我论吗？还是说，导致唯我论的，主体性只是必要条件，但并非充分条件，还有其他因素？

### 三

以下是作者的正面分析，但无法区分哪些是作者的观点，哪些是列维纳斯及德里达的观点。

<sup>①</sup> 参见黄玉顺《前主体性对话：对话与人的解放问题——评哈贝马斯“对话伦理学”》，《江苏行政学院学报》2014年第5期。

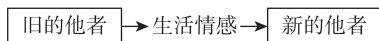
【在存在者的意义世界中，不存在真正的独特性，一切个别之物总还是某种普遍概念下的一例（只要它是有意义的、可理解的）。因此，他者最本真的存在方式就不是存在者化的、在场的，而是前存在者的。】

1. 对西方哲学史上的那种存在者化的“他者”观念进行揭露，这应该就是作者论文核心的问题意识：这种“他者”观念导致了他者的同一化，即对他者的差异性、独特性的遮蔽。我所一再强调的、作者论文的问题意识，直到这个时候才摆出来，何其迟也。

2. 而且，这其实并不是作者的发现，而是在重复列维纳斯等人的问题意识；或者说，作者论文的立意，是承认他们的问题意识。这一点，作者应该声明。

3. 不仅如此，作者在这里实际上已经涉及了对上述问题的解决方案。看来，作者的一个基本思考，是对“他者”有一个区分：一个是作者所批评的西方哲学史上的“他者”观念，作者认为那是存在者化的；另一个是作者自己想证成的“他者”观念，作者认为这是非存在者化的。但我对此始终不敢苟同，而是坚持认为无论何种“他者”，总是一种存在者。因此，“前存在者的他者”等于“前存在者的存在者”，这是荒谬的。

4. 作者的关切点，我是理解并且赞同的：试图建构一种新型的“他者”观念，以促成现实生活中的他者的转变。但在我看来，解决问题的办法并不是作者给出的上述区分，因为这种区分不能成立；而应当是追问“一种新型的他者何以可能”，即“主体性何以可能”“存在者何以可能”“他者何以可能”这样的发问。<sup>①</sup> 对此，我已经多次反复讲过：



这里的“生活情感”，是按照作者下文的意思确定的。对于旧的他者来说，生活情感是一种主体性的存在、存在者的存在；而对于新的他者来说，生活情感则是一种前存在者、前主体性的存在。

5. 这其实就是作者论文的“方法论”部分，也就是作者针对上述“问题意识”而提出的、不同于列维纳斯等人的解决方案。

但是，在此之前，作者应当分析证明列维纳斯等人的解决方案为什么

<sup>①</sup> 参见黄玉顺《前主体性诠释：中国诠释学的奠基性观念》，《浙江社会科学》2020年第12期；《如何获得新生？——再论“前主体性”概念》，《吉林师范大学学报》（人文社会科学版）2021年第2期。

行不通？会带来什么问题？这才应该是作者的论文中自己提出的问题意识，而不是前面谈到的列维纳斯等人的那个问题意识。

【但是他者意识意味着一种差异性，在无物存在的层面无所谓我与他者的问题，而在存在者层面，他者则是已经被形式化、概念化了。】

1. 作者说“他者意识意味着一种差异性”，这与前面作者对过往的“他者”意识的批判相矛盾。

2. 作者说“在无物存在的层面无所谓我与他者的问题”，这句话否定了作者前面所说的“他者最本真的存在方式就不是存在者化的、在场的，而是前存在者的”。

3. 作者说“在存在者层面，他者则是已经被形式化、概念化了”，那么，作者所说的“本真的他者”是不是一个概念呢？

## 四

从这里开始，作者正面提出和陈述自己的解决方案：

【所以，对于他者最原初的“触及”应该是处在观念层级跨越中的诗与思。】

看得出来，作者是尝试以“生活儒学”的视域来解决问题。不过，一上来就谈“诗”，不太适合，因为尽管诗是情感的显现，但情感的显现并不都是诗。否则，读者可能会得到一个印象：只要写诗或读诗，就能够解决上述问题。事实上，作者要谈的是下文所说的“情感之思”，亦即情感。

【情感之思中他者的（具象的）形象，是主体性产生之前的最原初的差异性，他者由此也规定了主体。】

1. 其实，“主体性产生之前”恰恰没有“差异性”，而是“无分别相”的“浑沌”；凡是差异，一定是存在者之间的比较。这也再次表明：讨论“他者”问题，只要强调“差异性”，那就一定意味着他者是一种存在者。

2. 作者说“他者规定了主体”，显然，这里的“主体”是指的与他者相对的“自我”。问题在于：他者难道不是主体？

【当然，这里本质上仍然是人自身的问题，人只能在情感上、在自己这里将他者视为独特的，而不涉及形而上学观念意义上的事实问题。】

1. 这里又否定了刚才说的“他者规定了主体（自我）”，而成了“自我规定了他者”。这岂不是又陷入了前面批判的“唯我论”？

2. 进一步的问题是，这个“自我”或“自己”，怎么会、怎么能够主动“在情感上、在自己这里将他者视为独特的”？这就犹如我以前对胡塞尔的一个批评：一个人怎么会主动抛弃“自然态度”而采取“现象学态度”？我称之为“先验论困境”。<sup>①</sup>

【然而将他者一般化的过程却又是人类文明发展的必要条件，语言就是最典型的产物。】

1. 这等于说“他者的一般化是必然的、不可避免的”，即又自相矛盾了，否定了自己对以往哲学“他者”观念的批判。

2. 照这句话的逻辑，如果要克服对他者的一般化，承认他者的特殊性，那么，人类就得放弃语言。这是荒唐的。实际上，我已经讲过，这并不是“语言”问题，而是“话语”问题、“言说方式”问题：有对存在者的言说，也有对存在的言说。<sup>②</sup>而且，无论如何，他者问题的实际解决办法，不仅不是语言可以提供的，而且不是言说方式可以提供的。作者受所谓“语言学转向”（the linguistic turn）的影响太深。

【所以当下我们必须重拾这种原初的他者观念，反思整个人本主义的人类文明；同时又必须在哲学观念下“道成肉身以爱他人”（德里达语），不然我们就不可能重建任何的伦理学、正义论。】

这里的整段话，以及其中的每一句话，都未必经得住推敲。

1. 首先，这个“所以”就是莫名其妙的，在逻辑和语气上无法与上一句衔接。

2. 列维纳斯等人的“他者”观念，难道不是人本主义的吗？难道是我所说的孔孟的“天本主义”（Tianism）？<sup>③</sup>怎么能证明这一点？

3. 德里达说的“道成肉身”究竟是什么意思？法文是什么？英文翻译是什么？汉语的翻译对不对？

① 黄玉顺：《略论“中西比较哲学”》，张立文主编《儒学评论》，河北大学出版社，2005；另收入《面向生活本身的儒学——黄玉顺“生活儒学”自选集》，四川大学出版社，2006，第311~321页，题为《“中西比较哲学”之我见》。另见黄玉顺《爱与思——生活儒学的观念》（增补本），四川人民出版社，2017，第79~81页。

② 黄玉顺：《生活儒学的话语理论——兼论中国哲学话语体系建构问题》，《周易研究》2021年第5期。

③ 参见黄玉顺《“超验”还是“超凡”——儒家超越观念省思》，《探索与争鸣》2021年第5期；《人是什么？——孔子面对“攸关技术”的回答》，《孔子研究》2021年第4期；《“事天”还是“僭天”——儒家超越观念的两种范式》，《南京大学学报》（哲学·人文科学·社会科学）2021年第5期。

4. 更要命的是作者引证德里达的“爱他人”，等于全盘推翻了作者自己的论文，因为作者正是要以作者所认为的这个儒家的情感观念来解决问题，结果发现人家德里达早就说过了。

5. 作者说“不然我们就不可能重建任何的伦理学、正义论”，难道作者所批评的过去的哲学家，他们就没有建构过“任何的伦理学、正义论”？

6. 为什么要突然扯上“正义论”？大概是作者下文的意思；但这又在一定程度上偏离了“他者”问题。

【如何从对具体、独特的他者的情感过渡到普遍的伦理规范，这里需要协调差等之爱与一体之仁的关系（当然这里首先就需要对儒家的差等之爱进行一种重新诠释）。】

这个问题与“他者”问题之间是什么关系？

【在西方哲学中，正是在列维纳斯、德里达那里才开始谈及了这种超出哲学形而上学的他者，但是他们并没有指出他者的这种情感特征，并没有在情感的意义理解他者，这正是儒家对他们要加以批判的地方。】

1. 作者刚才说了，德里达已经有了通过“爱他人”来解决问题的提法。不仅德里达，后现代主义思想家都有关于情感的言说。例如海德格尔的基本概念“现身情态”（*Befindlichkeit*）、“烦”（*Sorge*）、“畏”（*Angst*）等都是具有情感色彩的概念。因此，作者的论文要超越列维纳斯等人，并不在于是否诉诸情感，而应当在于诉诸怎样的情感，怎样诉诸情感。

2. 这里还有一点需要注意：解决他者问题，诉诸情感只是必要条件，但绝不是充分条件，因为前主体性、前存在者的情感，是“价值中立”的。这个道理很简单：如果坚持情感主义的立场，就意味着以情感的观念来说明一切，这也就意味着作者所批判的哲学史上的那些“他者”观念，归根到底也是由某种情感出发的。这就说明：单纯的情感主义并不足以解决问题。那么，究竟怎样才能解决问题？这个问题涉及蒙培元，甚至涉及休谟、亚当·斯密等。

3. 这是作者的论文中最主要、最具实质性的部分：儒家哲学到底怎样可以解决他者问题？这是需要有所交代的。我想提醒的是，儒学史上没有任何一家完全解决了这个问题。例如先秦，一方面有“他人有心，予忖度之”（《孟子》）的观念，另一方面又有“非我族类，其心必异”（《左传》）的观念。

综上的全部思路，其实500字以内的篇幅就可以大致勾勒出来。作者不

妨试试?

最后, 我很关心的一个问题是, 作者认为儒学史上哪一位人物或哪一个文本最适合用来讨论这个问题?

## **How Is The Other Possible: Comments on “The Other” Problem**

Huang Yushun

Advanced Institute for Confucian Studies of Shandong University

**Editor's Note:** Mr. Huang Yu shun received a letter from a scholar and responded an annotation for his or her paper abstract. This is the article, and which is mainly about “the other” problem, including lifestyle and consciousness of the other, life emotion and subjectivity, the self and the other, and so on.