

当代哲学的 文化研究转向

主讲：江天骥

访谈：朱志方

内容摘要 20 世纪中期以来，西方哲学发生了重大的转变，这是向着文化研究的转变。理性、知识、真理、意义都隶属于一定的文化。因此，不同的文化领域、地域、民族、社会有着不同的合理性标准；知识或真理既是信念或陈述同实在的某种关系，又是文化的产物，不同的文化产生截然不同的知识；一切意义都是人的意义，都是文化意义；这里的人不是现代哲学的主体，而是文化世界中的行动者。哲学的文化转向牵连着西方文化的危机，对于这种危机，当代西方哲学家有着不同的理解并采取了不同的态度。

朱：江老，您最近写了几篇关于文化问题的文章，表达了您对文化研究或文化哲学的基本观点，可否谈一谈您的主要论题，以便我们对这些问题有更好的了解？

江：是的。我想由于文化问题比较复杂，把我的主要论点明确陈述出来，对你们将提供有益的帮助。

理性是创造出来的，是历史地变化的，不同时代、地域、部落、民族、社会的人常用彼此不同的合理性标准来选择、辩护自己的信念与行动。不同的文化领域、宗教、科学、艺术等等适用不同的合理性标准，并没有普遍的理性和在任何场合都适用的合理性标准。

朱：如果说理性是造出来的，是历史地变化的，那么理性的制造和变化在西方哲学中有什么表现呢？

江：柏拉图和斯多噶主义把理性看做

人对外界实在的秩序百依百顺。笛卡尔反对这种理性观，提出理性是主体的主动创造性。笛卡尔的思想深深地影响了 18 世纪的启蒙运动思想家。他们认为，理性能够摆脱一切偏见和传统的束缚与影响，提供绝对可靠的方法，凭借这些方法，我们能够首先获得知识的稳固基础，进而建立完整的科学大厦。这个科学大厦中的科学知识是客观对象的正确主观表象，凭借自我反思的能力，我们能够超越自身的历史环境和眼界，认识客观对象的本来面目，于是得到这样的知识。

朱：我觉得，笛卡尔和启蒙运动的理性概念是现代哲学的核心。既然理性使我们能摆脱一切偏见，超越历史环境的限制和影响，因而能够超越一切文化差异。因此现代哲学的理性是绝对的、普遍的、适用于一切文化的。

江：你这种说法是不对的。现代哲学是

相对于后现代哲学而言的。你所指“现代”，包括当代 但笛卡尔主义和启蒙运动的理性概念后来受到许多批评，许多哲学家对理性持有不同的看法，他们并不都是后现代主义者。韦伯、伽达默尔、哈贝马斯都是启蒙运动理性的批评者，但他们都不否定理性，而是重新阐述了理性。

韦伯是启蒙运动的继承人，同时又严厉地批评启蒙运动。启蒙运动力图破坏和根除神话、迷信、幻想和偏见，而韦伯揭露，启蒙运动的一般思想模式与神话相类似。他把“是”和“应是”区别开来，认为科学不论得到多么充分的发展，也不能解决包括伦理道德在内的人生问题。韦伯区分了两种合理性，即“用途合理性”(Zweckrationalität)和“价值合理性”(Wertrationalität)。他把启蒙运动的合理性叫做用途合理性，这种合理性侵犯了社会文化的一切领域，威胁着自由、民主、个性和人的生存。

阿多诺把启蒙运动的理性叫做“同一性逻辑”，这种理性总是否定、压制和侵犯差异、特殊性和他者(otherness)。理性的假面具后面其实是对自然、对人的统治和虐待。海德格尔也是这样看待启蒙运动理性的。伽达默尔引进对理性理解的根本变化。在伽达默尔的哲学中，理性与传统、偏见和权威并不是对立的，它也不是能够摆脱历史和传统束缚的一种能力，理性是历史理性，是处境中的理性，永远处在传统中并由此获得其特有的力量。这样理性就失去了普遍性，不同文化和传统中的理性是各不相同的。哈贝马斯同伽达默尔一样把合理性看成对话和交流的合理性，他认为对话和交流是独特的、中心的和首要的社会行动，其重心不是成功地达到某种目的，而是相互了解。他对启蒙运动持赞赏的态度，认为同一性逻辑和技术统治并不是启蒙运动理性发展的必然结果。现代是理性时代，过去每一时代都受这样或那样的神话所统治，因此都被理性打倒了。理性不会被另一种理性打倒，因此现代是绝对的。但哈贝马斯提倡的理性不是主体为中心的理

性，而是社会化的理性，沉浸在主体之间和社区之中。

罗蒂对理性也有独特的看法。在罗蒂看来，理性是一件平凡的事情。罗蒂说，合理性并不是一种叫做“理性”的能力，即准确地表象实在的能力，也不是使用或遵守既定的方法，而是心胸开放、有好奇心、依靠说服而不是压服。

朱：后现代哲学家也激烈地批评启蒙运动理性，但他们对理性一般持彻底否定的态度，与伽达默尔、哈贝马斯重新解释理性的态度大不相同。

江：是的。在后现代派眼里，正义比理性更重要。尼采论证，启蒙运动要建立一套符合理性的，因而人人信服、人人遵守的道德规则，但是这个中心计划失败了。当代的后现代主义者指出，个人通过理性反思的解放伴有巧妙的强制性，它自称拥有真理和客观性，其实这种真理和客观性只不过是掩饰权力关系的假面具。在今天现代文化的背景下，人们充分意识到，我们的信念系统和艺术形式都是偶然的和人造的。所以，我们用不着装出一副道貌岸然、严谨认真的样子。冷嘲热讽地搞词汇游戏倒比“追求真理”更有吸引力。利奥塔(F. Lyotard)认为，普遍历史以一神教为依据(单一的超验主义的立场)。他赞成异教的多元论，有多个上帝，多个历史，没有超验的存在，认为我们必须向现代哲学的总体化大叙述(grand narratives)宣战。本杰明(W. Benjamin)说，没有文明的记录同时是野蛮状态的记录，一次战役的单独事件在牺牲者眼里与在胜利者眼里是大不相同的。德里达也认为，由于一个文化或社会恰恰由于它自己对自己所叙事态而成为可能，因此一个控制性或总体化的主叙事体在政治上带有极大的非正义性。

后现代主义者指出，现代性的文明在另一方面不断地有野蛮状态伴随着。启蒙运动理性的内部含有致癌的理性主义倾向，这理性主义既可服务于人的解放，亦可服务于法西斯主义。启蒙运动为宗教异端和求解放活动的合理性作辩护，但它本身

需要被证明为合理。于是它造成一个被管制的社会,排斥和侮辱异己的因素,迫使人们顺从主导的和中心的单一行为“规范”。启蒙运动就是这样来证明自己的合法性的。于是,效率和内容贫乏的审美形式变成了理性本身。因此,启蒙运动所产生的并不是一个合理的社会。

哈贝玛斯等现代主义者主张通过对话达到一致是获得真理和解决冲突的途径,德里达和利奥塔等后现代派认为,意见一致不过是政治暴力和非正义的掩饰,现代文化就是企图实行绝对控制或统治。他们宁可要不合逻辑的推论,而不要意见一致。那样子能够避免现今控制和充满我们的哲学和社会存在方式的暴力。后现代派要求的不是资产阶级民主,而是正义。他们相信能够从事于下判断和行正义的具体实例和条件。后现代派的悲观主义导源于这种认识:“正义的”不能公式化;但这种认识也有其积极的方面:“正义的”必须演出和创造。

朱:由于合理性是制造出来的,正如伽达默尔所说的,理性与传统、成见和权威并不对立,也不可分离,因此如果纯粹从本民族当下的文化传统出发来评价异己文化或原始文化,很可能导致民族中心主义的错误。

江:是的。实证主义者、经验主义者和批判理性主义者根据他们各自的预设和信念去解释异己文化,把其他文化都看做现代西方文化的预备阶段。他们虽然不同于早期人类学家和西方殖民地官署合作的文化帝国主义者,但仍然是民族中心主义者。他们把复杂的文化现象过分地简单化了,而且对其他文化的评价过于轻率,因为那些评价并不是以对其他文化的认真解释与理解为依据的。按照解释学的观点,我们永远处于一个文化世界中,处在“我们自己所编织的意义网络中间”。当我们试图理解文化世界时,我们是在同解释以及解释的解释打交道。这就是说,没有原本的文化世界,一切文化都是行动者通过对主体间共有意义的解释构成的。我们要理解原始文

化,就要对土人自己对其共有意义的解释加以再解释。

朱:在评价异己文化和原始文化时,如果我们拿我们自己的合理性原则做标准,就一定犯民族中心主义的错误。这是否意味着在理解和评价异己文化时,我们应该放弃自己的文化标准呢?

江:以为我们只能在自己的文化和异己文化之间做非此即彼的选择,那是非常错误的。当人类学家对异己文化做实地研究时,他面对的难题与解释学者一样:著作者的时代和解释者所处的时代之间存在文化差异,文本的意义遭受有意的遮掩和无意的歪曲,著作者是他人因而是陌生的。人类学家的处境也是一样,土人及其生活方式是陌性的。他同土人生活在一起,长期受土人的生活方式的熏陶,能不能达到同土人一样的理解呢?达到这种理解并不是人类学研究的目的。在一般情况下,他不可能也不需要做到这一步。理解异己文化的尝试是两个不同文化的遭遇,研究者自己的文化传统卷入另一个文化传统中,同另一个传统进行对话。通过这种对话,研究者既理解了另一种文化,同时也更好地理解了自己的文化。

朱:原始文化中一种常见的现象是魔法。原始人以为念几句咒语,做几个动作,就能得到天随人愿的结果。即使在今天的中国,类似的事情也时有发生。从科学的角度看,魔法是极其荒唐的。

江:如果你这样评价原始文化,那么你就犯了一个严重的错误。你把科学当做合理性标准,以为一切文化都要按同样的标准来评价。原始文化中的魔法和现代中国有些人所玩的魔法要以不同的方式、用不同的标准来评价,因为它们的文化处境完全不同。有人评价说原始文化中的魔法是一个假的科学和失败的艺术,这是不恰当的。在这方面,我比较赞同人类学家 J. H. M. Beattie 的看法。他指出,魔法、宗教仪式的观念和方法与实用的、科学的方法不同,前者含有表达感情的、象征的性质,后者与用途和技术相联系。二者可以在同一

思想或行动中结合在一起,但它们蕴含着对经验的不同态度,需要不同的理解。Beattie 对原始人的魔法或宗教仪式的理解是:履行仪式者相信这些象征性行动本身有效验,有招致他们所象征的事态的能力,虽然这个信念是错误的,只要它在原始人的信念中间有任何一种可了解的关系,这个信念便是合理的。他认为,不仅仪式中所包含的象征性联系是合理的,而且艺术、音乐与文学中的象征性联系同样是合理的。因此,评价异己文化的关键在于获得比较适合其本身特点的理解,而不是由研究者自己文化的流行观点强加的理解。

朱:从您的谈话中,我认为您是反对用启蒙运动的理性观念来做文化研究的,但您并不反对理性。您所提倡的理性是一种更高层次的合理性。只有看到不同时代的文化、不同的文化领域有不同的合理性标准,文化评价才不会导致权力压迫和非正义。只有这样的文化评价才是合理的。

江:是的。因此,我比较赞同伽达默尔和哈贝马斯对理性的理解。

客观实在不是人创造的,但需要通过人的解释才会被认识。未经任何人解释的实在,如果有,也是无法知道的。

朱:世界观往往被当做文化的核心部分。许多哲学家持有实在论的观点,他们相信,对一种文化作评价首先是评定它的集体信念或活动是不是含有关于世界的真理。正是由于这种态度,原始人的魔法被看做是一个“假的自然规律系统”。您也谈到新波普派的哲学家 I. C. Jarvie 宣称阿札德人的神谕信念和现代科学家的信念都是理论陈述,因为两者都试图说明世界上的事态。阿札德人的神谕不能经受住批评,因此是错误的,只有弱的合理性。现代科学才有强的合理性。这是把真假(是否符合实在)的评价当做文化评价的标准。

江:实在论者相信世界独立于我们的心灵或认识、信念而存在,认识和信念只有与外部实在相符合才是真理。这是启蒙运动理性主义的一种表现。启蒙运动认为真

正的知识是科学知识,是符合客观实在的知识。理性本身能够超越传统和时代的束缚,达到关于实在的真理。但是,西方哲学中以符合实在作为真理标准的努力基本失败了。客观实在是独立于人、独立于文化而存在的。但是作为认识对象的实在都是经过人的解释的。现代科学只是对实在的多种解释,并不是实在本身。未经解释的本来实在是什么?这是一个无法回答的问题。对这个问题作出的任何回答,已经是一种解释了。

朱:现代哲学中的“实在”或“世界”概念后来受到激烈的批评,理由大概就在这里吧?

江:不完全是这样。现代早期哲学中的“实在”或“世界”并不是实在论者的“实在”或“世界”,而是主体所面对的实在或世界,是主体哲学构想出来的世界。这个世界是主体能够操纵、掌握和获得准确知识的世界。在现代早期,处于人心之外而人必须顺从的本来的实在世界已经消失了,代之而起的是主体所设立的世界。受到尼采和海德格尔的严厉批评的就是这个作为主体对象的世界。尼采指出我们所关切的世界是假的,是神话传说,是根据贫乏的观察材料作出的近似估计。它是在流动中的,像在变动状态中的东西,像经常变动但永不接近真理的假象,因为并没有真理。

海德格尔批评了柏拉图和笛卡儿对实在的解释。在柏拉图和笛卡儿哲学中,实在是主体的对象,完全不同于我们日常生活所对付的实在事物,于是实在成了有别于日常生活世界、与认知主体相对立的固定不变的事物。这样,世界就变成了“世界图像”(world picture),认知便成为为了征服世界而进行斗争的一种方式,技术取代了睿智,留给我们的只有许多各不相同的理智的和社会的观点(perspectives),不能够加以协调和综合。所有的世界图像都试图强使实在纳入它自己制造的模式。这就是现代主义的世界。至少从笛卡尔的时候起,主体—客体关系一直被哲学家看做最基本的关系,但海德格尔却指出:真正的基础研

究是恢复现已遗忘的“存在”意义的研究。于是，“存在是什么”这个问题取代了“我思问题”，成为最根本的问题。这个问题是在我们自身构成之时被察觉的。在使用概念表达出存在的意义之前，人已领悟存在。但我们之在此——“此在”起初并不是意识到自己的经验的主体；它不是笛卡尔、康德和胡塞尔的“我思”。所以，海德格尔把它称做“此在”——Dasein，不称做“我”。它在存在中所处的层次低于能知主体面对着所思客体的那个层次。早在《图像的时代》一文中，海德格尔就说，“我思故我在”不是一个超时间的或无预先假定的陈述。它是在一定时期作出的，那个时期科学自身作为一个可理解性模式正在出现，这个模式使我们在所构成表象中获得存在的东西(what-is)。这样，第一个预设便是客观化和表象过程，我们自称通过这个过程取得实在之充分知识乃是一个确定性经验，仅当在这样的客观性中寻找存在者时才出现科学知识的可能性。正是客观性表象确实可靠的这个经验中我们成为主体。在笛卡尔那里，人成为第一个真正的主体、基础，同时也成为存在者本身所指向的中心。但此事之所以可能，仅仅因为世界已成为呈现在我们眼前的一幅画像，一个形象。海德格尔指出，世界之成为一个形象和人之为存在者中间的一个主体是同一回事。所以依他看来，两个过程是缠在一起的：世界愈益成为一个形象，人便愈益坚持自己是主体；世界愈益广泛和彻底地可作为被征服者被利用、愈益客观地呈现为对象，人便愈益主观起来，即愈益坚持己见，对世界的反思、世界的理论便愈益变成人的理论，变成人类学；无怪乎仅仅在世界成为一个形象的地方人本主义的影响日增。海德格尔还在《关于人本主义的书信》(1946)中谴责任何停留于人这个存在者，而不回溯到存在本身的哲学为欠缺基础的哲学。海德格尔要排除的显然不是对人作为最具价值的存在者的尊重，而是有些思想家要使这种尊重的伦理观附着于其上的主体形而上学。

后现代主义者看到，技术使真实和伪

造的混淆不分成为可能，从而消除基础主义哲学所必需的这种区别。于是后现代主义者谈到现代“世界”(the modern "world")便打上引号。

真理是人已经认识的某一片断或场合的实在。历史文化传统不同的人、教育背景和所处境遇不同的人，往往接受不同的真理。在这个意义上说，真理相对于认识者。但真理表示知识和某种实在的关系，在这个意义上说，真理是绝对的。

朱：实在问题与真理问题是密切相联的。符合论者把真理看做信念与实在相符合。但是，按照您的见解，认识中的实在是经过解释的实在，不同的文化对实在作了不同的解释。因此，真理是相对于文化传统和认识者而言的。

江：真理问题其实是知识问题。说我们有真理相当于说我们有知识。笛卡尔基础主义是典型的个人主义认识论。个人主体按照理性确立知识的基础，并在这个基础上建立科学大厦。科学知识是惟一真正的知识。社会、文化和传统对于科学不仅是多余的，而且是有害的，因为它们都是偏见和错误的来源。20世纪上半叶的分析哲学，如维特根斯坦早期的命题意义理论、逻辑经验主义的意义标准、波普的划界标准，都是笛卡尔的科学主义主题曲的变奏。虽然它们并不都是基础主义者，却仍然是科学主义者。科学主义把文化和社会排除在研究的视野之外。到20世纪下半叶，情况发生了根本的变化。

库恩、费耶阿本德、罗蒂对基础主义和科学主义进行了狂妄滥炸，基础主义土崩瓦解，科学主义也溃不成军了。反基础主义和反科学主义成为哲学思想的主流。库恩以科学史、科学心理学和科学社会学取代科学逻辑，费耶阿本德把科学看做一种意识形态，布卢尔(D. Bloor)把科学看做一种社会制度并要求它和其他社会制度受同样的检查。对于各种形态的社会化认识论，西方科学只是一种知识形式，知识还有其他形式。在许多文化中，神话、魔术等信念起

着同科学相似的作用,它们也是可允许的知识形式。

在社会化认识论中,社会构造主义和福柯的后结构主义是最激进的。社会构造主义者认为,社会因素是最重要的因素,科学和知识都是社会构造,各种不同文化的“合理性”其实是由社会因素构造起来的。科学知识的结构并不依赖于经验世界。科学方法论和科学实在论被束之高阁,微观社会学研究取而代之;科学中的人造物、宣传技巧、实验室内的权力斗争、实验室与资金管理机构的权力斗争等成为讨论的焦点问题。在构造主义者眼里,实验室有点像疯人院和监狱,科学共同体是一个常在备战状态中犯乱伦罪的共同体。

朱:我认为,社会化的认识论有两个含义。首先,传统哲学把知识的内部因素和外部因素区别开来,外部因素如社会、文化、政治、经济等因素只能影响科学知识的哪一个或一些领域优先得到发展或得到更快的发展,而不能影响知识本身,这就是说,社会因素与信念的真理性问题无关,这是因为,知识或真理仅仅是信念与对象二者之间的关系。社会化认识论表明,这种内部与外部的分界是不存在的。其次,传统哲学把科学知识与人文学精神对立起来。科学知识是通过严守科学方法达到的,是实在或世界的正确表象,是客观真理或近似的客观真理。而人文学精神关心道德、正义、社会秩序和审美,属于主观性领域。社会化认识论表明,科学与人文学精神并不冲突。

江:我同意这种看法。基础主义的认识论假定全人类只有一种知识、一种真理、一种方法。赫西(Mary Hesse)指出,不同的社会、文化及其子群体有不同的认知系统,因此有不同的知识。不同的认知系统同时也是不同的制度和规则,这些规则表现为关于真理、正确性、证据、检验、合理论证等等的特殊规则。因此,西方科学不再有至高无上的地位。伽达默尔在《真理与方法》中论证:科学方法是有局限的,通过解释学的理解,我们可以得到一种不同的知识与真理概念。艺术知识不同于科学知识,但不次

于科学知识。因此,科学与人文学知识同样是知识。

朱:这就是说,不同的文化可以有性质极不相同的知识。福柯还说,知识与权力是有密切关系的。您能对此作一些解释吗?

江:尼采早就指出了知识的多样性。他说,就知识一词有任何意义的范围来说,世界是可知的;但它也可以用不同方式解释。它没有任何意义在背后,但却有多到数不清的意义。这是尼采关于知识的观点主义(perspectivism)解释。

福柯的知识考古学表明,知识的多样性与不同文化和时期的社会体制有关。他提出了“知识型”这一概念:知识型(episteme)即是一个给定时期经验科学的可能性条件(译见拙作《西方文化的危机及其出路》一文,即将发表)。一个时期的知识形成一个整体,知识的条件位于这个整体的内部,处于纯粹的言谈层面。福柯认为言谈的产生在每一社会都按照一定方法同时被控制、选择、组织和再分派。这些方法通过排除不许谈的事情、排除不许说话的主体使言谈“净化”。许多人联合一起构成“言谈警察”,真理被置于“一个排除系统:一个历史的、可修改的和受制度所约束的系统”内部。这时真理就是这样的言谈方法网络的运用本身。在一个这样的网络内部说话“就是有了真理”。因此你有真理便假定你遵守某些言谈警察的规则。福柯还说,真理是这个世界的本体;它仅仅由于多种形式的约束才产生,它导致正常的权力效果。每一社会都有它的真理体制,它的“真理一般政策”。这些政策包括社会所接受并使之有真理效用的言谈;使人能辨别真假陈述的机制和实例;它由以获准的方式;当做有价值的获致真理的技术与方法;负责说出哪些陈述为真的那些人的地位。福柯声称不可把知识历史写成推理和解答问题的历史,而且必须避免使用主体、作用、意向、意义、发展、传统、影响这一类概念,它们都来自康德所开创的主体哲学。也不应当把它写成真实对象或指称的某一领域的历史,因为福柯不承认这种脱离言谈而独立的对象

的存在。对象永远是言谈的对象,其出现(或消失)依赖于言谈的规则。

朱:虽然知识是一种社会制度的产物,但知识与社会体制毕竟是两个东西,而不是一个东西。所以知识所以成为知识,虽然不仅仅与实在有关,但必须与实在有关。知识性的言谈必须有所指称。

江:是的。真理表示知识和实在的某种关系。在这个意义上,真理是绝对的。结构主义取消了世界,便不能恰当地说明知识和真理。利科指出,言谈是指称性的。乔姆斯基等人所建立的转换语法模型区分了语言能力(competence)和语言施行(performance),这个区别不同于语言和说话之间、系统和过程之间的区别。后来,乔姆斯基进一步把能力区分为语法能力和语义能力。由于考虑到语言的意义方面,于是有了一个言谈(discourse)概念,这个概念比索绪尔的“说话”概念丰富得多。索绪尔的“说话”只不过是说话者对语言系统偶然地有

所施行。而作为言谈基础的单位是语句,它不能还原为语言单位的记号。言谈存在于作出论断的行为,不能还原为一个系统的记号中间的差别和反对关系。它必定要指称某些东西,一个世界,也要指称一个说话者,他使用人称或代名词来表示他正在讲话。最后,言谈还提到一个对话者,听众。解释学的发展引向相似的见解。一方面解释行为所蕴涵的个人自己的间接理解否认了建立于“我思”之上的哲学直觉主义,并且证明它自己的意义依赖于它在自身之外所理解的意义。另一方面,文本的理解并不满足于发现那些组成文本结构的记号,而要把它所指向的世界的形象、存在的方式显露出来。真理居于语言、主体、世界的复杂关系之中。主体要兜圈子地经由世界的记号来理解自己。由此我们可以看到,真理与语言有着密切的关系。我们不可能离开语言、文化来谈实在,也不能离开它们来谈真理。(本文未完,下期续发)

江天骥 1915年出生于广东,现任武汉大学哲学学院教授。自1981年起担任博士研究生导师,已培养博士研究生30多名。主要著作有《法兰克福学派》(主编)、《当代西方科学哲学》、《归纳逻辑导论》、《西方逻辑史研究》(主编)、《科学哲学名著选读》(主编)、《科学哲学与科学方法论》(主编)、《波普在中国》(主编,英文版和意大利文版)等,发表研究论文近百篇,其中《科学合理性:形式的还是非形式的?》、《相对主义问题》等多篇论文在外文期刊或文集上发表。近期发表《从语言分析到文化批评》、《文化评价问题》、《科学主义和人本主义的关系问题》等关于文化哲学的文章。

朱志方:武汉大学哲学学院副教授