

## 不同的文化，不同的合理性

(意) S. 卢克斯/文 李丽/译

P 温奇的著名论文《认识原始社会》提出了一些深层次的难题，并提供了深奥复杂的答案。这是一篇受到维特根斯坦思想启发的哲学论文。在这里，我将重新回到温奇的质疑上，并通过思考当前影响深远的两名人类学家M 萨林斯和G 奥贝塞克之间不同观点的争论，最终对温奇的回答作出评价。

温奇的论文从下面的“困难”开始：“怎样按照我们的观点去理解某种原初文化的制度，这种制度的合理性和可理解性标准与我们自己的有相当明显的分歧”。温奇的论文包含三种不同的论断和主张：在哲学上，温奇陈述了他关于合理性、相对主义等等观点，与A 麦金太尔所持观点相对立；在诠释上，他与埃文斯 — 普里查德就对阿赞德人巫术的解释进行了争论；在方法论上，他对关于如何克服质疑中的困难提出了消极的与积极的两种建议。

### 合理性

麦金太尔曾写道：“为什么某些社会持有的特定标准是理性的，对此解释的起点就是，他们是理性的”。与此不同，温奇却认为，“我们出发的立场是，不同社会中的合理性标准并非总是一致的，因此S社会中的合理性标准就不同于我们的标准”。这样，“所谓真实的和不真实从某种意义上表明了语言本身所具有的东西”，比如“正是在语言的宗教用法中，上帝真实的观念才有它自己的位置”。另一方面，“这并不意味着完全受任何人想要讲的语言所支配”：没有相对主义的结论紧随其后，因为放弃“人的思想和信仰必须通过论及某些独立的东西即某些实在才能检验的思想”，就是“直接陷入了极端的普罗泰哥拉式的相对主义之中，尽管其中涉及到许多似是而非的矛盾说法”。而且，“我们所理解的合理性形式不同于我们在一个相异文化中的形式，这种可能性受到一定的集中于要求一致性的形式需要所限制”，然而这“并没有告诉我们特别是那些算得上是一致的东西……我们只能通过调查更宽广的生活背景来决定这一点，目前，各种背景下的讨论活动正在继续进行”。

### 阿赞德人 (Azande)

埃文斯 — 普里查德对阿赞德人巫术的描述依靠这样一些区分：一方面是神秘的概念，另一方面是常识和科学概念；一方面是习惯行为（用神秘概念作解释），另一方面是经验行为（用常识概念作解释）。在埃文斯 — 普里查德看来，阿赞德人“深陷于神秘概念的茫然之中”，“在逻辑纽带的相互联系下，他们非常协调一致、秩序井然，以至从不粗暴地否认感官经验的真实性，反而，经验看起来能证明他们是公正的”。进一步说，“在我们看来是明显矛盾的东西依然存在，显然尚未解决”。在温奇看来，埃文斯 — 普里查德错误地认为，在巫术方面，“欧洲人是正确的，阿赞德人是错误的”，因为“阿赞德人的巫术观念没有构成一个理论体系，从而，阿赞德人会根据这个体系，尽力获得一种类似科学的对世界的认识”。正是“欧洲人沉溺于阿赞德人的思想中，而这种思想本身却是不可能陷入矛盾的——被看作产生误解的是他们，而不是相信阿赞德人的人”。但是，“对我们来说，了解阿赞德人的巫术怎样与科学相联系可能是有趣的”，可这“并不意味着我们必须根据我们自己文化中较复杂的实践（如科学）把不复杂的阿赞德人的习俗看作可能是一个更原初的形式”。阿赞德人的巫术习俗更不会被看作是使他们的庄稼旺盛成长的误导性工艺措施。正相反，阿赞德人的巫术习俗“表达了一种对偶然性事件的态度”，包括“认识到个人的生活要服从于偶然性，而不是试图去控制它们”以及“憎恨事件、恶劣行径、报复、赎罪等涉及到不幸，并影响到一个人和他的伙伴关系的破坏性戏剧事件等，以及社会生活还存在不利于这些破坏性事件的方面”。

### 使他们正确的方法

所以，温奇的消极方法论建议是：避免把科学（与“客观现实相一致”）作为“衡量其他话语模式具有理智可尊敬性的范例”。他仅仅用暗示表达了他的更积极的思想。“为使我们能够看到可理解性在我们正在调查的社会生活中所达到的程度”，我们应该“扩展我们的理智概念”，它可能需要“一种很大的对我们自己范畴的重新组合”。这样，我们就没有“一种看起来像阿赞德人巫术的范畴”：“我们身上的责任是为了给阿赞德人的范畴腾出空间而扩展我们的认识，而不是坚持按照我们自己早已准备好了的科学与非科学之间的区分来对待它”。关于通过使“规则和惯例”与“弄清人类生活的不同可能性”相联系而看到这一点的重要性，温奇的评论相当隐晦，他随之作出结论：真正的概念涉及到某些“有限的概念”——尤其是（在这里，温奇引用了维柯和T S 埃略特的说法）关于出生、死亡和性关系的概念。

萨林斯和奥贝塞克的争论有着广泛的影响，他们争论的主要问题是夏威夷人是否把库克船长想象为他们的神洛诺 (Lono)。奥贝塞克的观点是，“夏威夷人太理性而不会把库克想象为他们自己的一个神”，萨林斯却蔑视这种观点，他宣称“从1779年一直到19世纪30年代，夏威夷人民在直接的讲话中，通过他们的惯例习俗，以及在神话故事中，就证明了库克船长是他们的神即洛诺的一个化身——他们的传统中就有人类的和非人类的等其他形式”；然而，奥贝塞克却把萨林斯的“人类学叙述”描述为“不知不觉地神化了J 库克的欧洲神话的一个续篇”——“一种征服者的、帝国主义的和文明的神话”。这里所争论的问题不仅仅是，对于那些流传至今的

关于夏威夷人与英国人对所发生事件的理解的记载和公布的证据，何种分析最为适合。这两位作者还在更大的问题上相互争吵：如何建构合理性，特别是，这种观念又是如何进入相异信仰的解释中的——这就是温奇的论文在一开始时的困难。

## 合理性

关于合理性论题，萨林斯认为，“我们仍然保留着太多的霍布斯、洛克、以及爱尔维修哲学”，他在文章中写道：“在历史上，西方人把经验的東西与工具性的东西在认识论上结合起来，它们一起构成了理性的东西，它们也被看作是真实的或客观的，与非理性的假设相对。”萨林斯指出，利用这种具体的文化上的调和，奥贝塞克以为所有“当地人”（假定他们是相似的）都对经验现实享有“一种健康的、实用的、灵活的、理性的和作为工具的联系。他们通过理性地反思感性经验，就能够了解事物的真实面貌。假如夏威夷人具备这种不可或缺的现实主义，他们就不会得出荒谬的结论：一个英国海军船长可能是一个波利尼西亚神。”

萨林斯要争辩的要点是辩驳“传统的西方感性认识论”的人类学关联，诉诸于“西方逻辑和常识”，并坚决维护用来表示合理性特征的“实践合理性与经验实在论之间对应的历史特性”。更精确地说，他所要论辩的主要是，这种由西方“常识”观点产生“客观性”的要求，具有双重疑问：“它按照一种并非唯一可能的文化相对的方式构成经验”，并且“它只不过认为它自己是一种对自在之物的普遍描述而已”。

对合理性的这种西方描述包含了几种构成部分。第一，它包含着系列二元论：“逻各斯与神话、经验理性与心理幻觉”、实践的与神话式的、观察得到的与虚构的。第二，它包含着一种经验主义知识论，因为培根把这看作是“一种面对错误的偶像如习惯和传统等而出自错误偏好的回报”。第三，“本土的西方习惯的认识论不仅仅是说我们通过事物的用途来认识它们，而是把它们作为功利的东西”（在这里，萨林斯通过引证笛卡尔、霍布斯和维柯的观点，与许多中世纪和古代哲学家的沉思观念作对比）。第四，也是最有趣的，圣·奥古斯丁曾清晰地表达了这样一种思想，即世界是没有精神存在的纯物质的，但它是从古犹太文化中得到的。这种“宇宙论是工具合理性的形而上学基础，其意义等同于承受与非个人之天性所不同的人性”。

萨林斯进一步指出，这个外壳被经验主义和功利之间的重要纽带束缚起来。因此，“自从17世纪以来，这种经验主义哲学已预先假定了某种功利的主体，即一种具有无休止的需求，并与纯自然世界相对立的生物。从感知过程产生的实在感不仅是指客体，而且指它们的属性与主体满足之间的联系。”英国经验主义者和法国启蒙唯物主义者“都确信，心灵首先要呈现于感官，否则它就不会呈现任何东西，一个需要世界的主体的工具行为是经验理解的前提条件”。所有这些都开始于“一个需要客体的个体的一般唯我论，于是，他们便通过一个适应过程，并根据身体上自我满足的经验价值达到认识世界”。这个需要的条件和满足的计划就构成了“作为功用的客观性”。

萨林斯坚持认为，当我们试图弄明白可选择的宇宙论、认识论以及分类体系时，这种外壳是毫无用途的，例如民间分类学“就完全嵌入在当地的的文化秩序中，并由当地文化秩序进行调解”，这与声称自己是“由自在之物和自为之物所决定的”科学分类法不一致。的确，诉诸于这种方法只能以“反人类学”而告终，因为（这是萨林斯的观点）“感性地评论差异与相似是属于文化选择的事”；目前所争论的是，“根据相关的社会准则组织经验，包括感觉的训练”。正如萨林斯引用赫尔德（Herder）的话：“看也是听的一种机能，一种判断”；“感觉在文化上是可变的”。

从以上论述可见，萨林斯的结论是，在对其他文化的解释中运用“常识性的一般实在论”就是“对其他时代和其他习惯行使暴力的一种象征”。“如果一个人不考虑不属于并且不曾属于我们自己的思想、行为和本体论”，这个人就不可能“做出好的历史学研究，即使是他同时代的历史”。由此（萨林斯在这里重复了温奇的观点），也为我提供了论文的题目——“不同的文化，不同的合理性”。

奥贝塞克对合理性的解释看起来更加直接，他也另有个人打算：辩驳欧洲人的野蛮心态的“神秘模式”，把它作为“从根本上反对现代人的逻辑和合理性的思考方式”。奥贝塞克不喜欢“在前逻辑的、神秘的或神话式的思想前提下缺乏内在反思的假设”，也不认为前文化社会中的成员不能够“即席创作”和“灵活性的操纵”。他反对“西方的自我和社会与前工业世界中的自我和社会之间根本分离”的思想，但他“对在共同神经生物本性的基础上可能讨论相似与不同的理论持赞同态度”。

根据奥贝塞克的观点，把作为人类的我们与我们共同的生物本性以及由此产生的感觉和认知机制联系起来的東西就是“实践合理性”。奥贝塞克遵循韦伯的观点（在这里他所参照的是韦伯的工具合理性观念他引证了韦伯的工具合理性定义：“当目的、手段和次要的结果都被合理地加以考虑和权衡的时候，行为就具有工具意义上的合理性。”奥贝塞克在这里使用韦伯的定义有个困难。他的立场是，这种意义上的实践合理性“一定存在于大多数（即使不是全部）社会中，在相当程度上得到人们的承认”。但韦伯认为，合理化的过程是伴随着“世界的去魅”，这特别对西方来说是一个相当长的历史过程。奥贝塞克（在所引的脚注中）试图克服这个困难，提出了合理性在韦伯那里的“两种意义”，但这种努力既不清楚，也是无法令人信服的。），把这种东西设想为“人类根据实际标准反思地评价某个问题的内涵时所依据的程序”。如果没有它，会“很难想象人们是如何指导他们的经济生活”，或追求福利方面的策略，以及创造或变化是如何可能发生的。他承认，关于这一点，这种实际的或实用的合理性有“一种功利主义的特性”，但他又试图摆脱这种格调，并“通过演算或衡量在任何实用的情形下都会涉及到的问题，来囊括反思性决策”——从各方面来看，“例如，在魔法、巫术或精神占有中”。尽管“常识是固有的，但要从常识中区分出实践合理性，还需要深思熟虑”；在个人一方来看，这意味着“个人就某个特定问题的优劣与他自身的辩论”。在涉及到其他人时，“无论经双方同意的协定是生效或是不生效，它总是与争论、辩论和竞争性言论结合在一起，最终形成了判断”。

使奥贝塞克的观点与萨林斯的观点出现分歧的关键问题是，文化如何与“感觉和认知机制”相联系。奥贝塞克认为，这些机制“并不是‘不受文化约束的’。我的世界是一个在文化上构成的行为环境，这个事实并不意味着，在某种不可能提供识别的意义上，我受到这个环境的约束”。对萨林斯来说，“不存在像完全正确的感觉一样的东西”，因为，用奥贝塞克的话说，“文化价值通过一种也在文化上构成的意识来调解人们所面临的经验世界”。“尽管‘完全正确的感觉’不可能发生，但假设‘完全正确的观念’（在文化意义上）也是很幼稚的，因为这完全是在否定认知与感觉的物质基础和神经学基础”。对奥贝塞克来说，“平衡对文化现实的物质感觉与我所说的‘实践合理性’的事实是极其重要的。假定具有这种‘识别’的能力，这不仅能允许他谈论“在某种意义上像我一样的波利尼西亚人”，也是“一个人想要用人类学术语谈论其他文化时所必需的”。因此，在这里，我们对萨林斯的（以及温奇的）观点就有一个清晰的反诉：仅仅通过假定一种“一般的人类思考方式”，不同的文化就容易相互接近——一种简单的、普遍的和实践的合理性。

## 夏威夷人

这些正在争论中的人类学解释策略覆盖了许多已发生的事情，在这里，我要对它们做一下简要和概括的“粗浅描述”。1778年后期，确切地说是在马哈基基（Mahakiki）盛典的时候，J·库克船长与他的船员乘两艘巨轮

到达夏威夷。马哈基基盛典借助于洛诺神的回归，它标志着自然界每年的轮回，洛诺是他们被驱逐的神库姆（Cum）从神秘的卡希基（Kahiki）土地所废黜的国王。盛典在庄严的神殿上举行，它由一系列循环的仪式组成，一种仪式是用猪做祭品；另一种仪式是人们在神像之前做礼拜。在这期间，一位名叫W 沃特曼的老水手死去了，在他的葬礼仪式上，夏威夷人按照人类的祭祀做了供奉。这些仪式包括在岛屿周围沿着海岸，高举洛诺的形象标识按顺时针方向列队游行，最后以摹拟战而结束，在摹拟战中，国王是库（Ku）神的化身，他的主权被重新证实是有利于人类利益的。库克的轮船按顺时针方向在岛屿周围环海航行，已经重演了马哈基基的游行活动，因此，他也要服从于这种仪式的整个循环要求（身裹布条，胳膊伸展，以猪为食等等）。在环海航行结束时，英国人把神的围篱和形象标识移做烧火的木柴。他们离开后，一只轮船的前桅就不堪使用了。刚返回到岛屿，他们就遇到了敌意和不被理解。岛民偷走了一只轮船的小艇，还杀死了他们中的某些人。库克与其船员到达海岸后带走岛民们的国王作为人质，但二、三千群众聚集起来，共同杀死了库克船长。

在阐释对这些事件的各种各样的描述时——即后来出版的船员们的私人日记以及夏威夷人在后来所写的文本（其中某些受到福音派传教士的影响），奥贝塞克的主要策略是，假定夏威夷人能够作出必要的“识别”，而这种识别将会阻止他们误以为库克是一个神。他写道：“人类学家关于当地人的看法不可能作出这些识别，但‘真正生活在那里的当地人’能够识别出这一点”。

在这里，我们可以举一些例子。奥贝塞克认为，一些说法未必都是很确实的，即“夏威夷人不能对马哈基基仪式结束时漂浮的洛诺小舟的形状与库克的大船作出区分，或者对他们来说，沃特曼的尸体只是一个献祭品，或者那些海军士兵为烧柴而拆掉神的围篱是由他们自己的祭司在惯常进行的一种仪式上拆除的”。奥贝塞克还把萨林斯所描述的在庄严的神殿上欢迎神的到来，看作是库克作为头领的“就职礼仪”；他认为夏威夷人最后杀死库克，是因为他们通过为两只英国轮船供应食品而耗尽了全部资源。并且，奥贝塞克发现，“接受某些学者的观点是非常困难的”，如“当夏威夷人完全知道库克及其同伴来自‘不列颠’时，他们相信这些游历到自己岛上的人实际上来自神秘的卡希基（Kahiki）”。他曾经写到：“当库克与许多人一起乘坐两只巨轮在盛典期间到达时，这些人既看不起波利尼西亚人，又不会说当地的语言，据说，夏威夷人认为库克就是洛诺神。与此不同，我认为，库克的到达将会侵扰夏威夷人的正常生活前景，尽管这可以与欧洲人关于当地白人‘文明’的设想相一致”。

此外，奥贝塞克还再三地坚持当地观点的多样性：“因为那些当地人的声音是多样的、无联系的，所以不可能存在当地人的一种确定观点”。在他的文章中，奥贝塞克把船队成员在航海日记中告诉当地人相信库克神力的记述，归咎于欧洲人的神话构想；在夏威夷人追溯记载这种信仰的地方，奥贝塞克把它归因于欧洲神话主要通过基督教教士对他们的影响。林斯却与奥贝塞克形成了鲜明对比，他坚持认为，在研究夏威夷人时，我们需要从“我们自己的‘实在’感觉”中分离出来，“使我们的神经感觉器官不受任何约束”，否则“我们就很难相信，即使是某个英国人，可以郑重地把一个甜土豆看作是一个神的体现”。这是因为，简要地说，他认为夏威夷人的宇宙论最能看懂文字记载的意思。但是，与奥贝塞克一样，萨林斯也允许当地人解释的多样性：“不需要事先假定所有夏威夷人一致确信库克是洛诺，或者更精确地说，库克是‘洛诺’意味着对每个人都是一样的”，因为“夏威夷政权是使他们自己的解释客观化的唯一可能。他们可以产生一整套结构来支持他们的宇宙论观点，包括对土地与人民的控制权，结果除了库克的同伴外，对库克也总是以合适的典礼形式提供了丰富的献祭品。不管大体上人们是如何考虑的，他们实际和实质上都要臣服于洛诺的教义，基莱克库阿（Kealakekua）的祭司在这个宗教中是正统的先知”。

由此可见，奥贝塞克“要求用读者接纳的理性代替一种夏威夷文化制度的研究”，而萨林斯在同他辩论时却认为，“一种客观自然的笛卡尔哲学条件，是奥贝塞克的实践理性的可能条件，但它不是夏威夷与世界联系的本体论”。他们的宇宙是“一种具有人的属性，在经验领域包括一定主体的宇宙”，在它的社会制度的每一层次，“都具有人性与神性之间潜在的更迭”。因此，对夏威夷人来说，洛诺神在马哈基基的出现“是通过观念上的证据被实体化的”，因为“即使脱离相应的索引和分类对应，例如他在恰当的季节到来、环岛游行等等，夏威夷人也能够确信他与洛诺马库阿（Lonomakua）的形象相似，因为他们按照马哈基基神的形式，让他身裹布条，伸出胳膊，并为他做献祭仪式”。不仅如此，奥贝塞克的“经验主义批评”也是不成立的，即夏威夷人可能发现库克和他的同伴不会讲夏威夷语，并知道他们来自“不列颠”。因为他们的神是“超验的、看不见的，是产生于外空的某个地方，即卡希基，或者同样产生于天国，而且，洛诺“起初就是外来的”。关于库克的死亡，萨林斯把它解释为早期作为洛诺神受到热烈欢迎后的“仪式的结局”。由于洛诺神已不分季节地返回，从而重新展开了整个的主权问题，当“国王不得不承认库克是他的致命敌人”，以及“所有社会关系开始改变他们的神迹”时，库克就“从受崇拜的人成为受敌视的对象”。

使他们正确的方法

这两名作者都没有公开指责对方的主要人类学过失是种族中心主义，但他们对所谓种族中心主义的理解是不同的。对萨林斯来说，这里的方法论错误主要在于我们所说的时代错误的种族中心主义（这表明了一种不仅是误解某个历史时期的不适宜）。我们无须假定“这种西方科学所设定的感官认识论和客观实在论”，它们在我们目前研究的任何文化中都普遍盛行。从奥贝塞克关于此论题的著作一开始，他就反对异国情调的种族中心主义：反对“野蛮心态”的假定，不管如何解释，这种假定都有助于“孤立其他类文化，并增强我们排斥其他文化的偏好”。因此，奥贝塞克谴责文化相对主义——“美国文化人类学的特许神话”，他认为，文化相对主义只能产生谬误，并阻止人们认识到“文化差异可以与家族相似性和结构相似性共存”。相反，萨林斯却按照他设想的那样接受文化相对主义，即“为了理解上的需要，必须把他人的实践和思想放置在他们自己的背景中，这样，才能在他们自己的文化关系领域中获得相应的价值，而不是在我们自己范畴的理智和道德判断中得到欣赏”。

因此，可以概括地说，奥贝塞克和萨林斯看来都对温奇起初的“困难”提出了截然相反的解答。前者的解决方法是，我们应该“用我们作为人类的共同的机制，使其他明显是非理性的文化变得可理解”；但后者的解答是，“为了把争论中的实践问题放在使它们可能的历史和文化制度中，个人的判断应暂时悬置起来”。

三

合理性

30年前，我曾发表一篇文章，对温奇的理论作了修正，我在文章中认为，“如果S社会有一种语言，它就必须至少具有真理标准（即符合实在）和逻辑标准，这些标准是我们与S社会共同的，而且它们只能是理性的准则。如果S的成员确实不具有我们的真理标准和逻辑标准，我们就没有理由认为他们拥有语言、思想或信仰，而且不能够对他们发表任何言论”。另一方面，我进一步认为，有些“根据语境提供的标准”详细说明了“信仰可以被共同接受”（这“可能会违背逻辑定律”），并且根据这些标准，人们就可以把信仰划“分为‘正确的’或

‘错误的’、有意义的或无意义的、适合情境的或不适情境的、达到深度的或没有达到深度的、合乎体系的或不合礼仪的，以及一般地建立在适当的理由上的或建立在不适当的理由上的等。同样，关于行为合理性，其来龙去脉也可以提供一些标准，据此，主体的行为理由以及他的行为目的就可以被看作是充分的或不充分的”。我把它们称为理性（1）标准和理性（2）标准。我的结论是，在所有的情况中，“只有通过运用理性（1）标准，我们才能发现，怎样理性地批判不能使他们满意的信仰，或者为什么这样的理性批判无法实施”。

经过详细地审查有关库克与夏威夷人的争论，我认为，我的文章观点切合正题。因为萨林斯所说的任何话都没有证明，夏威夷人已经丧失了逻辑思考与推断的权力，以及认识物质客体与人类的能力，即使包括库克船长，因为他们原本如此。假如（这也是不可能的）他们没有失去权力与能力，萨林斯就不能如此清晰并有说服力地分析，夏威夷人与他们的具有启蒙灵感的访问者之间关于在所有情况后后者的船长身份的明显不同——而没有提及他们的所有其他奇怪信仰，这些信仰是涉及他们的世界构成以及他们与他们的神之间的关系构成。

萨林斯没有明确地否认这一点，他实际上还会偶尔维护它，例如当他信奉“库克是一个活生生的神的体现，而不是你们习惯了的马哈基基的形象——这就是他自己”，“一个人由于是前辈的例证，所以他也是一个个体”时，夏威夷人就不能够“认识到科纳（Kona）传说也是与其他传说相似的，或者它具有某种变异或适应个别需要的属性”，“这种问题不仅只是一种知觉上的东西，而且是一种判断上的问题”，不是“感性知觉，而是有意义的论断”。

至此可以说，萨林斯含蓄地否认了这一点，毫无疑问，这是因为他在论文中所作的毫无同情并引起争论的抨击。这样，他就写到存在不同于“西方的”和（例如）斐济的“逻辑”；写到具有按照“文化上相对的方式”“构成的”经历；写到“客观相对性”和“经验客观性的文化组织系统”。萨林斯再三地打出我们所熟悉的相对主义这张牌（就像我们所看到的温奇所做的那样），他以蕴含在可选择的宇宙论中的不同“现实”为出发点，在这种宇宙论中，“西方的”和“科学的”（假定是相同的）仅仅是其他概念中的一种，每一种都有它自己的“经验逻辑”。有时，他陷入得更深，对“西方科学”的认知主张表现出怀疑主义，因为当他把它的分类与民间分类学相对照时，他写道，“这种分类自称是由自在之物和自为之物所决定的”。而且，他把西方的、科学的宇宙论以及它的相关合理性描述为在文化上是具体而又普遍的，但这种描述很草率，过于简单化。他的争论意图很清楚是针对奥贝塞克的反讽，而奥贝塞克却试图“通过经验推理追求人的完善的启蒙方案”。他所提供给读者的是各种思想家（奥古斯丁、笛卡尔、培根、维柯、“霍布斯、洛克、爱尔维修”等等）以及各种哲学立场（二元论、经验主义、“感觉论”、“一般唯我论”、实在论和功利主义等等）的并置，它们都被置于“西方当地常规知识论”的标签之下，但萨林斯对这些人各自主张的描述并不令人满意，他只在此标签下说明了引述这些人的理由，即为为什么应该把他们放到一起，以及为什么这种选择只是从整个西方哲学史来体现西方人与夏威夷人之间的区别。

如果人们能够证明夏威夷文化宇宙论可以“一直延续下去”（正如R 罗蒂想说的），并充分地决定了它们被认为是“合理性”的东西——即信仰与做法都有理由，那么这些引述可能就没有一个是重要的。在这里，我相信奥贝塞克指责萨林斯持有的极端观点和要求“完全正确的观念”（从文化的意义上）是有道理的。但麻烦的是，萨林斯的好辩误导他超出他的不充分的（因此这是可接受的，但在名义上是误导性的）文化相对主义观点。一般地说，后者的指责是一种不断寻找使个人的经历和行为与整个社会（特别是文化的）背景相联系的解释策略。可能是因为这个原因，萨林斯把他的理论说成“完全是莫斯（Mauss）式的”。应当指出的是，莫斯肯定不是文化相对主义者。

使他们正确的方法

关于萨林斯与奥贝塞克之间争论的问题，表明了人们是根据一种“绝对的文化宇宙论”来解释他们的个人行为，发现一种“能够理解的事物”，由此揭露夏威夷人相信库克这一回事。事实上，正如我们所看到的，萨林斯在某种程度上甚至怀疑我们能够了解这些服从于“某种权力”并被要求“从属于洛诺神宗教”的“人们”究竟在想些什么；而且，他也承认很可能存在无数的当地人的观点。尽管如此，他也建议并实行一种解释性策略，就是说，充分重视能解释人类学家的接纳新奇和不熟悉设想的东西。

相反，奥贝塞克却提出了一种可选择的策略，它看起来是要极度轻视这种设想。正如萨林斯公正地指出，他重复地使用诸如“难以相信”，“令人迷惑”，“必然假定”等语句，这就等于试图“用我们的善的观念代替他们的”。至少可以说，通过把异族信仰明显陌生的东西转译成已经熟悉的东西，解决由明显陌生的东西产生的疑惑是不成熟的。奥贝塞克坚持在一种文化内有“多元传统”，这其中的确存在着一种合理的怀疑主义，但这需要考察由传教士、航海家和早期的夏威夷历史学家所构建的“权宜人种论”，而无须提及当代人类学家，以及需要考察影响当地人自我理解的欧洲神话可能对当地人的自我理解所产生的影响。所有这些对于矫正其对手的完全莫斯式的方式都是有益的。但是，他自己明确的选择使我回忆起了哲学家D 戴维森的所谓“宽容原则”，这个原则说明，在解释异族信仰时，我们应该“假设一种普遍一致的信仰”，根据“我们自己的标准”认为“他们大部分正确”，或者这又使我想起了它被R 格兰迪（Richard Grandy）进一步发展成的“人性原则”，根据这个原则，我们应该把他们看成是正确的，除非我们不能解释他们是正确的，或者能更恰当地解释他们是错误的。我找不到恰当的理由来假定这些哲学家的方案可以指导人类学的实践，或者如果他们是这样的，这的确也会产生富有成效的结果。

使世界正确的方法

尽管如此，奥贝塞克反对萨林斯解决温奇困难的尝试是对的，这可概括为他的口号“不同的文化，不同的合理性”。并且，最后之所以如此，是因为一个很简单的理由。所有文化（不排除阿赞德人和夏威夷）是独立于其他一切既定背景的，在这些背景内，社会成员以个别和集体的方式从事于认识的推理工程，并面临着共同的使世界正确的人类困境：认识、预言和控制他们的自然和社会环境。在现代社会以前，正如萨林斯所坚持的，那种环境总是被“人性化”，“按照人类的关系和活动了解自然”，并以各种方式赋予无数种世界上其他的精神存在。在这样的文化背景下，这里的认识事业在思想上或实践上尚未从其他事业中分离出来，它们中的某些在温奇那里被描述得很好，例如，他通过对偶然性所表现和演示的态度来妥善处理它们，在C 泰勒那里也被描述得很好，例如，他重新证实了人与宇宙形式和原则的“谐调”。尽管它被纠缠在这些其他事业之内，但它的不可消除的存在就意味着，无论增强它力量的是什么东西，都绝不可能与它的实践者无关；这也意味着，它总是与询问什么是抑制它的有效性或者比它更有效的作用因素有关。（正如当埃文斯 — 普里查德合理地询问，为什么阿赞德人“没有想到他们巫术的无效”，他找到了22种理由）。

从以上可得出结论，不同的文化可以（或者是最好，也许是曾经）体现相互歧异的宇宙论，特别是到现在为止不受“西方”影响的“历史孤立地区”和部落社会。在这种文化中，迄今被称为“常识”的东西是从认知与其他实践之间不可脱离的联合而得来的。根据这种宇宙论，一种莫斯式的绝对解释策略可能证明要比一种充分重

视跨文化一致性的戴维森式的翻译策略更富有成效。尽管如此，评价其他文化的信仰与实践合理性总是既可能又必要的，理由是应当诉诸人类学者避免陷入种族中心主义误区的努力。我们试图使阿赞德人和夏威夷人正确，就必须尊重他们使世界正确的尝试。这样我们才能成功地解释一种文化习俗，无论出现在什么地方，只有通过脱离任何特定文化的标准时，我们才可以衡量所取得的成功。

(StevenLukes, “DifferentCulture, DifferentRationalities?” 原载 HistoryoftheHumanSciences, 2000, Vol 13, No 1, 江怡译校, 责任编辑: 鲁旭东)

[回主页](#)

---

地址: 北京市建国门内大街5号哲学所 邮政编码: 100732

电话: (010)65137744-5520 传真: (010)65137826