

从科学哲学走向文化哲学

——库恩与费耶阿本德思想的后现代转型

王书明 万 丹 著



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

目 录

第一章 历史主义与不可通约性	1
第一节 科学、语言和文化	1
一 从规范主义到历史主义	2
二 不可通约性论题	3
三 库恩哲学	5
第二节 从历史的观点看	7
一 从科学史到科学哲学的进入方式	9
二 对传统科学进步观的反驳	12
三 对传统观察与实验观的反驳	16
第三节 库恩的历史观	19
一 历史主义	20
二 理性历史化	26
第四节 科学本质的动态考察	31
一 范式与科学共同体	33
二 常规科学和科学革命	35

2 从科学哲学走向文化哲学

第五节 库恩论不可通约性	40
一 不可通约性与世界观	41
二 不可通约性与语言	44
三 库恩的世界观	49
第二章 不可通约性比较研究	53
第一节 与波普尔的比较研究	53
一 科学发展观的比较	54
二 两组概念的比较	62
第二节 与夏皮尔的比较研究	69
一 对历史主义学派相对主义的批判	70
二 科学是合理的事业	73
第三节 与奎因的比较研究	77
一 语言整体论	77
二 翻译的不确定性	80
三 相同的语言观	84
第四节 与伽达默尔的比较研究	86
一 比较的可能	87
二 先见与范式	92
三 可通约的和不可通约的	96
第三章 文化论域中的不可通约性	102
第一节 文化与文化相对主义	102

一	文化	102
二	文化相对主义	109
第二节	文化中的不可通约性	116
一	文化的不可通约性	116
二	对文化相对主义的再思考	120
第三节	生态问题与文化相对主义	122
一	对生态问题反思的两种态度	122
二	生态与文化相对主义	125
三	从生态标准看文化相对主义	129
	参考文献（第 1~3 章）	133
第四章	费耶阿本德与科学哲学的解构	141
第一节	科学普遍主义的解构	142
一	科学已经不是解放力	142
二	普遍主义束缚自由	145
三	限制普遍主义的僭越	155
第二节	理性与客观性思想的解构	159
一	理性思想的解构	159
二	客观性思想的解构	165
第三节	科学沙文主义的解构	167
一	划界思维的解构	167
二	科学优越性假设的解构	195
第四节	科学意识形态基础的解构	206

4 从科学哲学走向文化哲学

一	科学与国家、教育分离	206
二	民主程序限制科学霸权	214
第五章	费耶阿本德与科学哲学的文化转型	225
第一节	文化多样性	225
一	科学哲学的文化转型	225
二	关注多样性	228
第二节	文化相对性	239
一	实践相对主义	242
二	民主相对主义	251
三	认知相对主义	254
四	政治相对主义	257
第三节	文化自由性	262
一	密尔的群己权界论	263
二	文化实验室	269
三	和而不同	274
四	费耶阿本德与李约瑟问题	286
	参考文献（第4~5章）	290
后 记	294

第一章 历史主义与不可通约性

第一节 科学、语言和文化

在文化观上大致可以分为两大观点：进化主义和文化相对主义。进化主义者将科学作为对文化的评价标准。原始文化处于前理性时期，现代西方文化则处于文化层次的最高点。按照文化与科学的关系，可以绘制出人类文化的增长图景。文化相对主义反对这种简单的线性进化主义。它主张，理解各种异己文化和社会都必须按照它自己的价值、信仰和理想，而不能靠采取一种超文化的中性标准。“一种文化的合理性，只能用其自身的标准来衡量。结果是，不同人群的大部分或全部的信仰和行为，依据他们自己的标准多多少少是同样合理的，这就是局部合理性。”^①

文化相对主义作为一种已经为人们广泛接受的文化观，与科学哲学密切相关。其一，进化主义是以科学合理性为基础来说明文化的线性增长的，要拒斥进化主义而坚持文化相对主义，

^① Jiang Tianji, "The problem of relativism", *Cultural and Modernity*, Eliot Deutch ed. University of Hawaii Press, 1991, p.163.

就不可避免地要讨论科学合理性是否能为进化主义提供依据。其二，科学本身是文化的一部分，对科学活动反思，也就是对人类文化的反思，文化相对主义可从此得到支持。当然，对科学合理性的考察是和科学史研究紧密结合在一起的。

如何体现文化相对主义和科学哲学的关系，即从何处建立二者的联结？江天骥先生给出了一个提示：“文化相对主义事实上是在倡导不同文化间的不可通约性论题。”^①不可通约性论题是美国哲学家库恩（Thomas S.Kuhn）在20世纪60年代早期提出的观念。我们将从库恩的思想，特别是其关于不可通约性论题的思想出发，以探究科学合理性能否为进化主义提供支持，以及文化相对主义与不可通约性的关系怎样。

一 从规范主义到历史主义^②

科学理论的评价问题，是科学方法论的中心问题，因而是科学哲学的基本问题之一。从亚里士多德到卡尔纳普、波普尔，哲学家们所主张的科学方法论是规范性的，他们认为其各自的方法论规则、评价标准是普遍有效的，是科学合理性的典范，任何真正的科学家在接受或拒斥科学理论时都应当遵循。提出规范方法论的这些哲学家可划归为规范主义者，其共同主张是：科学以寻求真知识为目的，科学陈述是真的，否则就是假的。理论的真理性问题所考虑的仅仅是科学理论和它所探究的世界的那一部分的关系，这种关系似乎不受科学家所处的时代和环

① Jiang Tianji, "The problem of relativism", *Cultural and Modernity*, Eliot Deutch ed. University of Hawaii Press, 1991, p.162.

② 参见江天骥：《科学理论的评价问题》，载《自然辩证法研究》1999年第10、11期。

境的影响。因此，就真理性问题所提出的评价标准便是普遍有效的，超历史的和适用于一切不同的文化类型的。

规范主义在西方科学哲学中一直占有支配地位。直到二十世纪六十年代，情况才发生根本变化。这主要是随着历史主义学派的兴起而带来的变化。历史主义学派重视对科学史的研究，发现不同的历史时期各自遵循不同的科学方法，采用不同的评价标准，因而不同的科学家往往接受不可比较的或互不相容的科学理论。并没有任何科学都应当遵循不渝的方法论，也没有永恒不变的评价标准。科学哲学的真正任务应是忠实地描述历史上和不同文化中不同的科学实践，力求发现在这些不同实践中起作用的各种不同的方法论规则和评价标准，以便对这些不同的科学理论有真正的理解。

从规范主义的观点出发，历史主义者似乎没有什么方法论和评价标准，似乎是“反对方法”的非理性主义者。其实，历史主义者不过承认历史上有不同的方法和评价标准，而反对任何普遍有效的科学方法，反对任何超历史和超文化的评价标准罢了。

而库恩则是第一个使规范主义者遭受决定性失败的历史主义者。他所提出的不可通约性论题正是针对科学评价的，而该论题又超越了科学评价的领域。

二 不可通约性论题

库恩在其成名作《科学革命的结构》中已经提出了不可通约性。当时首先引起人们注意的是“范式”概念。在库恩描述的科学发 展图景中，范式处于中心地位，不仅常规科学，而且科学革命都与它紧密相关。范式就是科学发展的单位。但库恩

的范式概念又是模糊的，大异于传统英美哲学传统中概念精确性的特点。于是对“范式”的厘清，吸引了人们包括库恩的大量精力。在此过程中，库恩被指责为“非理性主义”和“相对主义”，其根据就是库恩认为范式与范式之间存在不可通约性。对于这种批评，库恩本人是不同意的。这样围绕不可通约性的争论成为了焦点。库恩甚至在修改了“范式”概念的情况下，依然不放弃不可通约性观念。库恩自称：“自《结构》写成之后三十年来，还没有任何一个别的问题像不可通约性那样深深萦绕着我。这些年我更加强烈地感觉到，不可通约性必须是所有历史化、发展或深化科学知识观的一个必要的成分。”^①

不可通约性的提出，使库恩彻底告别了累积式科学发展观。波普尔对累积式科学发展观似乎批判最为有力，他的证伪主义支持的“不断革命”的科学发展观，其保守之处是隐藏于下的。波普尔坚持真理符合论，理论的不断被证伪使其经验内容的逼真度越来越高。从这层意义上说，科学知识的累积观并没有被放弃。库恩则认为科学发展是一个范式代替另一个范式的过程，范式与范式之间不可通约。他反对真理符合论，因此新范式比旧范式是否更接近真理的问题成为假问题。理论与理论之间不呈现线性关系。在后来的论述中，库恩将科学发展与生物进化相类比，更明确地标识出科学发展的非目的性。不可通约性实际上是一种对待理论评价的主张，这一主张不仅在对科学理论间的评价中发挥作用，我们还可以从不可通约性体现出的科学观、真理观、实在观、进步观中得出启示，来看待文化。而实际上，不可通约性又与文化直接相通。

^① 库恩：《结构 之后的路》，金吾伦译，载《哲学译丛》1993年第6期。

与语言和世界观的密切关系，才是不可通约性的实质。不同的范式有不同的语言，这种不同不必是语种的、语法的，仅仅是词汇的不同（字面上的或使用上的），便可体现世界观的差异。不可通约的不是语词的意义，而是对世界的总的看法。将语言与世界观相连接，世界观与世界观之间是不可通约的，这已经构成了一种文化观。文化与文化间的标识之一就是语言差异，语言是生活世界的浓缩，不同的语言表达的是不同的生活世界。既然它们之间是不可通约的，文化与文化间的进步与否、先进与否、优越与否就无从谈起。一种文化具有它的相对价值，而与其他文化不构成规律关系。我们可以把这种态度称为文化相对主义（文化平等主义）。这种相对主义的文化观又必须回答在全球化（Globalization）的大趋势下，它的存在意义何在。

我们可以这样表述不可通约性与文化相对主义的关系：“所有这些类型的普遍主义把科学和科学方法看成是人类合理性的顶峰，是用理智发展的阶段来排列人和文化的衡量尺度，或是用来从所有的传统世界观中分离出现代的科学世界观的‘鸿沟’。但是，不可通约性论题却使现代科学及其方法充满疑云，从而削弱了泰勒—弗雷格型的进化模式。此外，它更加巩固了文化相对主义的成果，就如同文化相对主义和它的人类学方法曾大力促进和产生了自然科学中的认识论相对主义。”^①

三 库恩哲学

从以上的分析，我们看到库恩的思想中明显的文化因素有

^① Jiang Tianji, "The problem of relativism", *Cultural and Modernity*, Eliot Deutch ed., University of Hawaii Press, 1991, p.164.

利于我们达成获得文化相对主义的文化观。

历史与文化相对主义。库恩本人是历史学家，对历史的研究使得他能够从历史的角度来对待科学，将科学作为一种人类活动，而不是超越时空的对普遍理性的探求。除此，库恩的历史观将科学作为一项总处于发展中的事业（注意：发展并不一定指进步）。其发展观是特殊的，即非连续性的发展。这不仅是由于他从历史研究中得出结论，也不能否认历史主义的演变对库恩思想的影响。历史作为人的活动、人的创造所体现出的人性因素，在库恩那里有充分的重视。正因如此，库恩的历史主义成为库恩思想以及不可通约性论题的大背景，使该论题具有文化相对主义因素。

语言文化相对主义。库恩是科学哲学家，科学哲学的研究传统对语言有一贯的注重。库恩对语言的研究是独特的。独特之处在于对语言的研究的落脚点是语言与世界观的关系。这与传统科学哲学对语言进行语义分析、逻辑关系分析是不同的，而与欧陆哲学传统对语言的研究方式有相近之处。与英美分析哲学及欧陆语言哲学的关系，有助于我们理解不可通约性论题，也有助于我们理解库恩的文化观。这里并不是说对语言的逻辑分析与文化无关，而是语言与世界观的关系更能直接体现文化观。库恩在对不可通约性的说明中所体现的语言观，让我们能更容易地将库恩的文化平等主义因素展现出来。后文将在对不可通约性充分论述的基础上，通过比较研究给予说明。

库恩并没有对文化的专门化论述，其讨论重点是在科学领域。对其思想中的文化相对主义因素的探讨的合理性在于：其一，库恩思想中与文化的紧密联系；其二，科学哲学向科学文化哲学的转向。科学成为文化生活的一部分，应置于人类生活

世界中进行考察。而从对科学的反思中得出的一些论断又可以反过来影响对文化的看法。

第二节 从历史的观点看

对于不可通约性的研究，诚然可以用开门见山的方式，从作者甚至批评者与不可通约性直接相关的论述开始。在此之前，却先讨论库恩的历史主义，这是否必要？应该说还是必要的。我们知道一个观点的提出，是与思想者整个思想体系相联系的。了解思想体系的基调，对具体观点的理解无疑有重要意义。不妨再拓展一步，理论基调的形成又与作者产生理论时的文化背景有关，再配合以作者提出理论的具体发生过程，这样有望给予具体论点以坚实的理解基础。本章所要进行的工作就是提供产生不可通约性论题的理论基调及文化背景。

库恩本人首先是一个科学史家。库恩在哈佛大学物理学研究生班学习的时候，一部分时间就花在研读科学史的著作上。他多次谈到的对他有重要影响的柯依列的作品即是在此期间读到的。1952年，博士毕业三年之后的库恩就在科学史这门课程上开始其职业生涯，并担任专门的科学史教职到1979年。因此，库恩从科学史的新视角来对科学进行省视，从而开辟了科学哲学的新方向就不足为奇了。

请注意，这里所说的是科学史作为研究视角，而不是将科学史简单地当作科学哲学观点的例证。一般在阅读库恩的著作时，如《科学革命的结构》，很容易使人注意到在说明观点时所举用的大量科学史实。这一点实际上已经与当时的科学哲学传统不同了。在本世纪上半叶，科学哲学的主流是逻辑经验主义，

其关注点在于科学的理论静态逻辑结构，如单个陈述与另一陈述间的关系，陈述与观察的语义关系等。库恩将列举科学史实作为哲学的论证方式，不同于以往以逻辑作为主要论证方式，从中体现出其哲学中历史因素与逻辑因素的落差。但我们不能仅以此来将库恩称为“历史主义者”。

事实上引起本人注意到这一点的是，库恩将自己的哲学与波普尔哲学做比较时的论述：“在我们显然指向相同问题的大多数场合下，卡尔爵士和我的科学观几近同一。我们都更关注科学知识取得的动态过程，而不是科学研究成果的逻辑结构。”^①波普尔的证伪理论，一方面来自逻辑上的证实与证伪的不对称性，另一方面则应归功于历史上判决性实验的成功。在波普尔的论述中对于判决性实验这类史实的引证并不罕见，典型的如1919年，光在经过太阳强磁场时偏折的观察报告，对广义相对论的确证。为什么并不将波普尔划为历史主义者，而偏偏认定库恩才是科学哲学历史主义的创始者呢？

关键在于库恩并未把科学史当作证明材料，而是在对历史事件的具体分析中通过特有的角度切入科学的本质，并得到观点，即从历史的观点看科学。这牵涉到科学史与科学哲学的关系。库恩认为：“我虽然并不认为现有的科学哲学对科学史有多重要，但我深信如果在准备科学哲学著作时能够让历史发挥更大的衬托作用，就会改进这种现状。”^②库恩特别强调，这里的科学史是指这个领域中有关科学概念、方法、技术进化的核心

^① Imre Lakatos and Alan Musgrave ed. *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970, p.1.

^② 库恩：《必要的张力》，纪树立、范岱年等译，福建人民出版社，1981，第12页。

部分，而不是指科学的社会环境，特别是科学教育、制度以及道义支持和财政支持等的演变模式。下面我准备从三个方面来讨论库恩是如何从历史的角度来做科学哲学的。

一 从科学史到科学哲学的进入方式

科学哲学是针对科学的一种哲学，具体地说，研究对象是科学理论。前库恩的科学哲学相对来说不大关心理论在时间轴上的发展，而强调理论是某一特定时间和范围内的可靠知识的静态结构。科学哲学不能对科学史中的大量特殊事件、细节起作用，尽管它们都属于历史材料。哲学的职责是有益于合理重构，只需保留对科学最必要的可靠知识元素就行了。问题是专业的哲学家在选择知识元素时，常常会犯错误。“关心哲学的历史学家总觉得，科学哲学家往往错误地挑选出少数因素作为全部，然后迫使这些因素发挥原则上不宜于发挥、实践上也肯定实现不了的作用。”^①

历史本身可以说是随着时间推移形成的事实的堆积。而历史学不能只停留在事实的收集的层面上，总是试图能够说明这些事实，表现事实间的联系。作为一种解释性的事业，早在十七世纪培根就认为，对于那些想要发现人类理性本质和作用的人来说，学习历史是有目的性的。于是构架性的历史发展模式就被提出来，以配合历史学是一门理性的学术。所谓构架性的历史发展模式，就是认为有一种或多种规律可以说明历史上的事件，历史是按照一定的规律运行的，即使这种规律不是必然性的，也具有概然性。库恩针对其中一种模型，亨普尔的覆盖

^① 库恩：《必要的张力》，纪树立、范岱年等译，福建人民出版社，1981，第14页。

率模型发表评论道：“在支持覆盖率模型的人看来，历史所叙述的事件总是受到历史学家自觉不自觉掌握的自然规律和社会规律的支配，就这一点来说，历史叙述是解释性的。”^① 这种历史观是受自然科学影响的历史观，是对人的理性能力的张扬。人们不难从中得出历史进程可以预测的结论。

波普尔对于这种历史主义早就提出了反驳。规律应是对某一类的所有过程的普遍性断定。“然而，对进化主义过程的描述不是规律，而只是一个单称的历史命题。”^② 波普尔的论证非常简单：地球上无论生命进化或人类社会的进化，都是一个单独的历史过程。对一个独一无二过程的观察不可能帮助我们预见它的未来发展。正如对一只正在生长的蝎子不管进行多么仔细的观察，也不能使我们得到一个规律“蝎子能（不能）变成蝴蝶”。之后波普尔又给出了他更为满意的论述，可概括为以下五个论题：①人类历史的进程受人类知识增长的强烈影响；②我们不可能用合理的或科学的方法来预测我们的科学知识的增长；③所以我们不能预测人类历史的未来进程；④这就是说，没有一种科学的历史发展理论能作为预测历史的根据；⑤所以历史决定论方法的基本目的是错误的，历史决定论不能成立。^③

库恩也反对覆盖率模型，但他的反对方式与波普尔不同，历史学作为一项解释性的事业，库恩并不反对。如何进行解释，库恩认为不是通过一些似是而非，明确与含糊交杂的规律，而

① 库恩：《必要的张力》，纪树立、范岱年等译，福建人民出版社，1981，第5页。

② 波普尔：《历史决定论的贫困》，杜汝楫、邱仁宗译，华夏出版社，1987，第86页。

③ 参见《历史决定论的贫困》，序。

是“这首先是历史学家所提出的事实以及他排列事实的方式所造成的结果”^①。历史学家的工作类似于孩子玩拼图游戏，将历史事件中可加以排列的元素构成一种合理的叙述，包含可识别的动机和行为的叙述，并且应遵守已知的自然规律和历史规律。如一个暴君不会在一夜之间成为仁君。库恩强调这种合理叙述的构建，是一种依据相似关系的构建，而相似关系本身不适于类定律的表述。“在历史中正是这种模糊的综合关系才真正负起了联结各种事实的全部责任。”^②

至此，我们可知道库恩与传统历史观的不同之处，他反对覆盖率模型，重视历史中的相似关系。这与在科学哲学中提出“范式”有直接的关系。“物理科学的认识内容，部分取决于科学成就的具体事例（或范式）之间的同一原始相似关系；科学家根据一种题解模拟另一题解，根本毋须了解必须保留原来题解的哪些特征才能证明这个过程合理。”^③

科学史作为历史的一门特殊分支，在研究时有着特别的要求，而迥异于一般的历史研究。科学在学术史中的作用，不掌握科学知识就不可能理解。对科学史的专门研究始于二十世纪初的美国，默尔、巴特菲尔德、萨顿等人形成了早期科学史研究的传统。其特征有二：其一，把科学史看作人类智力向自然界的胜利进军；其二，将科学事件当作是对当时社会问题和价值观念的反映。库恩反对对外部史的过分强调，主张科学是一

① 库恩：《必要的张力》，纪树立、范岱年等译，福建人民出版社，1981，第16页。

② 库恩：《必要的张力》，纪树立、范岱年等译，福建人民出版社，1981，第17页。

③ 库恩：《必要的张力》，纪树立、范岱年等译，福建人民出版社，1981，第17页。

项相对独立的事业，其发生、发展有自身内在的逻辑性，应加强内部史的研究。如果对科学本身不了解，单纯用外在的学术气氛是无法解释科学事件的。如，在前哥白尼时期，天文学中对于正圆形的坚持，被解释为中世纪教条主义对几何学尽善尽美的柏拉图式迷恋的产物，而忽视了根据正圆形建立的天文学系统曾是成功的，对于天体运动的预见可以符合得很好，对于这一点哥白尼也未曾反对。

强调科学与科学史的血肉联系，即对科学内部史的重视造成了科学哲学研究方向的调整。库恩提出两大任务：第一，历史学家应发现并说明这些往往十分奇特而且简直难以置信的旧原理怎么可能为理智的大众所接受，并且成为持久的科学实践传统的基础；第二，历史学家还必须力求理解信仰状态是怎样改变的，为什么会改变，这一组信念之所以为另外一组所取代、研究前沿也随之转移的原因何在。正是在这两大任务的指导下，库恩提出了范式、格式塔转换、不可通约性等观念，并合成一幅全新的科学发展图景。这将在后面有充分的展示。笔者将首先探讨两个结论，具体展现科学史研究如何对科学哲学起作用的，同时这两个结论对明确库恩理论的整体基调也有重要意义。

二 对传统科学进步观的反驳

所谓传统的科学进步观，是指以真理符合论为基础的，认为科学是一点一滴累积着知识的，这些知识与真理是符合的，人们可以不断在知识上取得进步直到揭示出自然界的全部秘密。对传统科学进步观的批判可以从两个方面进行，当然是不可分割的两部分：批判真理符合论和批判科学累积观。对于真理符合论，奎因在《经验论的两个教条》一文中，给予了近乎致命

的打击。库恩则加强这一打击，对真理符合论持拒斥态度。但此处论述的重点，是从科学史角度对科学累积观的批判。

科学知识如果是累积进步的，那么科学史应有怎样相应的定位呢？库恩认为科学史就成了这样的一门学科：它既要记载这个连续不断的积累过程，也要记载阻止这一进程的障碍。历史学家应完成两项任务，“一方面，他必须确定是什么人、什么时候发现或发明当代科学中各项实验、定律和理论；另一方面，他还必须描绘和解释妨碍现代科学课本各部分更快积累起来的那一堆错误、虚拟和迷信”^①。正是发现这是不可能完成的任务，库恩才开始质疑传统科学累积进步观。

1. 确定科学发现的困难

在科学事业中，有对理论稳步的扩大和精确化的工作，而在研究工作中又不乏发现新事实，进而导致新理论的事例。事实与理论的顺序似乎顺理成章，发现与发现是次第发生的。库恩结合科学史指出，给出科学发现的确定时间、地点是困难的；更深一层意思是“发现与发现的区别，或者说事实和理论的区别，可以马上证明完全是人为的”^②。

以氧的发现为例。首先可以对氧的发现权有要求的是英国化学家普里斯特利，他把氧化汞加热所释放的气体收集起来进行长期研究。1774年，他把这些气体看作是一氧化二氮，1775年则认为是“去燃素气体”。其次出现的人物是法国化学家拉瓦锡。他可能是在听普里斯特利描述过自己的实验之后开始关于氧的研究工作的。

① T.S.Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, 1962, p.2.

② T.S.Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, 1962, p.52.

1775年，拉瓦锡报告说，氧化汞加热所得气体更纯、更适于呼吸。到1777年拉瓦锡得出结论，这是大气的两种主要成分之一：氧。这是一个普利斯特列一直不能接受的结论。

从氧的发现过程来看，氧的制备在1774年普利斯特列就完成了，而声明发现的是“氧”的，却是1777年的法国人拉瓦锡。确定科学发现毫无疑问地归之于某人某一特定时间的一个单独行为是困难的，因为发现一个新现象本身是包含着既能认识它存在，又能说明它的一个过程。新的燃烧理论与氧的发现的关系，并非简单地先发现氧，后发明新燃烧理论，而是没有新燃烧理论的思想，氧是发现不了的（如普利斯特列一生都不认同氧的发现）；氧的发现又为新的燃烧理论提供了实验基础。关于这一点，科学史中也可以说明。拉瓦锡在氧发现之前几年就已经深信燃素说有点不对头，燃烧物体应该从中吸收了一点什么，1772年他把记载有关这一思想的笔记本寄存在法国科学院的秘书那里。

确定科学发现的困难表明科学发现与科学理论的密切关系：其一，将实验与自然界的直接联系分隔开来，实验都是在理论指导下的；其二，科学“进步”伴随着科学理论的转换，这种转换可能造成科学事实被发现。“进步”与新事实的发现的直接联系也分隔开来，“进步”是与理论直接相联系的。由此，库恩构造出以“范式”为核心的新的科学发展观。

2. 对抛弃旧理论说明的困难

在科学史上，曾经占统治地位的旧理论被不断产生的新理论代替的有很多事例：如亚里士多德力学、燃素说化学、热质说热力学、托勒密天文学等。当我们面对这些旧理论时，是否能断定，其被抛弃是因为与真理符合程度更低，或其本身就是类似虚构、

迷信的东西？库恩经过对科学理论的仔细考察后反对这一观点。

库恩首先是在对亚里士多德力学的考察中发现问题的。^①1947年，库恩为了准备力学发展的案例，阅读了一些亚里士多德的力学著作，当然是从牛顿力学的立场。库恩发现亚里士多德不仅对力学一无所知，而且还是一个糟糕透顶的物理学家，特别是关于运动。很难说，伽利略、牛顿在亚里士多德那里有所收益。但理智告诉库恩，作为一个在古代逻辑学集大成者、敏锐的自然观察者、政治哲学家，为什么亚里士多德的天才在力学方面如此一败涂地，并且，其学说还被沿用了近乎2000年？库恩意识到也许他的话对于他和他的同代人的意义，并不就是对于我和我的同代人的意义。经过思考，库恩领悟到，亚里士多德的主题是“性质的变化”，既包括石头下落，也包括孩子长大成人。对其力学问题的考察，只是一些不能抽离出来的特殊情况。位置本身是一种性质，而物体是性质加到无所不在的物质上构成的，于是位置变化的物体是否还是原物体，我们无法确定。也就是说，运动必然是“状态的变化”，而本身不是一种状态。由此，还可得出亚里士多德的整个世界观。库恩之所以发生误读，是因为他接受的牛顿力学传统，创造了供人阅读的方式。重读亚里士多德著作使库恩意识到从亚里士多德力学到牛顿力学，很难说成是知识的增长或对错误的逐步改正，而是一次格式塔转换，或者说，科学革命。库恩说：“发现了历史，也发现了我的第一次科学革命。”^②

① 参见 T.S.Kuhn, *What are Scientific Revolutions*, *Occasional Paper* # 18, Center for Cognitive Science, 1984, MIT. pp.2~30.

② 库恩：《必要的张力》，纪树立、范岱年等译，福建人民出版社，1981，序言。

对于被抛弃的理论做出说明所遇到的困难是相同的，库恩认为根本上是科学累积观没有包括科学革命这个阶段，科学革命所指的不是知识的剧增，而是观念的全面改变。这种改变不能用简单的“进步”一词来说明。库恩的新的科学发展观中，包括了“科学革命”这一重要阶段。

三 对传统观察与实验观的反驳

观察与实验在传统科学哲学中有极其重要的地位，中性的观察与实验是理论与自然符合程度的衡量手段，直接决定理论的命运。波普尔最喜欢用判决性实验来说明自己的证伪理论。然而观察与实验的“中性”受到了汉森“理论负载”观点的驳斥，汉森认为人进行观察与实验时总是受一定理论指导的，总有一定的理论在对行为产生作用。如果说汉森从观念史批判了传统的中性说，那么库恩则从实践史上批判了传统的对于观察与实验的观点。

传统的观察与实验观可以归纳为以下几点：①观察与实验是中性的；②观察与实验是理论与自然的直接联系方式；③理论做出对自然的预言，由观察与实验进行检验，从而决定理论的命运；④由观察与实验可以发现新的理论。观察与实验的中心部分是测量，测量可分为定性测量和定量测量。库恩通过考察测量在现代科学中的作用来反驳传统的观察与实验观。

库恩强调测量的概念与科学教科书的密切关系，教科书是大多数人最初接触物理科学的唯一源泉。在教科书中，常常给出一系列理论陈述和定律构成的理论，再给出逻辑工具或数学工具，得出一批数值预言，填入表格。与之相参照，在同一表格的另一列是实际观察或实验所得到的数值。一般认为，数值

对照表对于理论的作用，一是在于证实作用，但库恩认为接受书中阐明的理论是基于作者和共同体的权威，而不是测量的数值对照表；二是发现作用，库恩认为定律和理论能够通过对照表直接从数据中产生出来，也是一种神话。

教科书中出现数值对照表是要展示什么是“合理的一致”。事实上，严格的一致是很难达到的，或者说不可能达到的。一方面，物理理论本身总是含有某种近似性，如平面并非“无摩擦”，摆并非“质点”，真空并非“完全”等；另一方面，仪器构造也会含有近似性，如真空管的所谓“直线性”；此外，还有观察者、实验者本人赞成的误差。真正数值上的一致反而不会令人信服。所以“合理的一致”总是在一定的精度范围内。而精度范围却是一个问题，因为没有始终适用的外部判据。精度范围随着科学的这一部分与那一部分的不同而不同。光谱学中，精度可要求小数点后的六到八位一致；而在固体理论中，小数点后两位数的一致就不错了。在同一部分之内，又会随时间的不同而不同。托勒密及其追随者看来理论与观察之间一致的东西，在哥白尼看来，恰好是证明托勒密体系肯定错了的有力证据。由此可见，测量所得的数值对照表是用来定义“合理的一致”，教科书列出的数值对照表展示了共同体所接受的“合理的一致”。所以，不能用测量来直接检验理论，观察与实验对理论没有决定作用。

库恩又将测量划分为常规测量和非常测量，指的是在常规科学时期和危机时期分别开展的测量活动，常规测量的作用是将自然科学理论所带来的关于自然界的潜在秩序变为现实的秩序。常规测量只是对于科学理论的拓宽、精确化，不能认为测量对理论有决定作用。“因为绝大多数科学定律与自然界的定量

接触点是如此的少，因为对这些接触点的研究通常要求如此精细的实验仪器和近似方法，并且因为自然界本身需要被迫产生了适当的结果来，所以，从理论和定律到测量的这条路线，几乎根本不可能倒过来走。”^① 如牛顿三大定律在 17 世纪首次被阐明时，只有第三定律在特殊场合下能被实验直接研究。第二定律直到 18 世纪在阿脱伍德机发明后，才第一次有了直接、可靠的证明。当然也存在像波义耳定律、胡克定律等那样从直接测量得出的定律，但库恩指出这是因为科学家在进行测量之前已经了解了有关关系，通过记录数值结果可以得出定律时，才发现定律的。

非常测量似乎与新理论的发现紧密联系。观察与实验中的测量结果与理论预期产生了重大误差，科学家对旧理论产生了怀疑，通过探索得到新的理论使测量结果与理论预期更符合。但库恩提醒大家注意，测量对科学危机的显示，是以理论为基础的，“当测量离开理论时，很可能只产生出一些数目来，而且数目极其不偏不倚，使得它们作为一个产生出补救办法的源泉而言，是特别无效的^②”。只有依托一个理论，测量才能标识出一个危机。测量对于新理论的证实也不是直接作用的，作为一个科学家不可能不进行工作，而工作必须有理论的指导，因此要放弃手中的这个理论，必须证明有别的理论可以指导完成他的工作。“在科学实践中，真正证实问题永远包括两种理论之间的比较，以及这两种理论与现实世界的比较，而不会是一种理

① 库恩：《必要的张力》，纪树立、范岱年等译，福建人民出版社，1981，第 196 页。

② 库恩：《必要的张力》，纪树立、范岱年等译，福建人民出版社，1981，第 204 页。

论与现实世界比较。在这三方面的比较中，测量具有特别的优点。”^① 测量的作用在两种理论比较中，发挥得十分突出。如拉瓦锡提出新的燃烧理论之后，燃素说依然还有一定的拥护者。在解释金属煅烧增加热量这一事实时，燃素说认为是燃素从金属逸出，燃素具有负重量；在拉瓦锡手中，气体定量测量技术确定了地位，可以得到金属煅烧后重量的精确增加值，并解释了重量从何而来。燃素说在定量论据面前败给了新的燃烧理论。

综上所述，观察与实验是在一定理论指导下进行的，对理论没有检验作用，也没有直接导致理论发现的作用。其核心在于观察与实验是由理论与自然界相分隔而得出来的。

库恩的从历史的观点看科学是其历史主义的重要内容，但不是全部，它只是历史主义的认识论。历史主义的核心是历史观，即对历史的总的看法。从历史的观点看可以反映历史观，我们更应不满足于此，而应努力直接考察其历史观。

第三节 库恩的历史观

库恩的历史观，与历史哲学中的历史主义是一脉相承的，因此说库恩是历史主义者。这与历史哲学中的理性历史化是密切相关的。同时，我们不能忽视库恩作为科学史家，应考虑科学本身的因素对理性历史化的影响。这有助于理解库恩对有人批判他“非理性”、“相对主义”的不满了。对于库恩是历史主义者的认同，为我们研究不可通约性提供了思想大背景。

^① 库恩：《必要的张力》，纪树立、范岱年等译，福建人民出版社，1981，第209页。

一 历史主义

西方的历史学早在古希腊时期就已出现，希罗多德被称为“历史学之父”。但历史主义则是在维柯之后的历史哲学发展到十九世纪才产生的。据美国历史学家伊格尔斯考证，最早的提到“历史主义”（Historismus）的地方是在弗里德里希·施莱格尔在1797年一些有关语言学的笔记中，那时该词已有了后来的意思。施莱格尔认为，温格爾曼的历史主义承认“可估量的独特性”和“古代文化的独一无二的性质”，因而在语言学研究中开辟了一个新时代。^①

十九世纪上半叶，一些德国学者提到的历史主义，都与施莱格尔无大不同之处。历史主义表现为一种历史研究的态度，承认在具体时空条件下的个别性（普朗托）。历史主义既不同于追求事实的经验主义，又不同于无视事实，旨在建立系统的黑格尔式的历史哲学。有人（黑姆）认为维柯的观点就已体现了历史主义的思想。维柯认为，“过去哲学家们竟倾全力去研究自然世界，这个自然界既然是由上帝创造的，那就只有上帝才知道；过去哲学家们竟忽视对各民族世界或民政世界的研究，而这个民政世界既然是由人类创造的，人类就应该希望能认识它。”^② 历史为人类所创造，因此反映了人类的意图，即意义。这一点又为克罗齐和柯林武德所进一步引申，认为历史永远与思想有关，与意义有关，必须加以理解。在历史主义的阵营中还可以加上很多人的名字。

那么能否给出一个简单说明，什么是历史主义呢？在历史

① [美] 格奥尔格·伊格尔斯：《历史主义的由来及其含义》，王晴佳译，载《史学理论研究》1998年第2期。

② 维柯：《新科学》，朱光潜译，人民文学出版社，1986，第331页。

主义成为一种历史哲学思潮而得到发展后，一直没有一个确定严格的定义。我们只能从一些规定中，来把握这个词。

1. 历史是人创造的。这可以说是上述维柯的观点所达成的。因而人类能理解历史，而不必从上帝的圣意中去揣测，甚至去将历史神秘化。这是史学基本立足点。

2. 历史研究的目的应是理解。历史与哲学不同。当时的哲学取向是理性主义，寻找的是自然与社会的规律，或者说是为自然和社会创造规律。文德尔班认为：“自然研究与历史的分别，首先开始于利用事实来构成知识的时候。这个时候我们就看到，前者追求的是规律，后者追求的是形态。在自然研究中，思维是从确认特殊关系进到掌握一般关系；在历史中，思维则始终是对特殊事物进行亲切的摹写。”^① 斯本格勒也同意这种看法，“在历史的世界里，没有所谓的理想、没有所谓的真理，有的只是事实。也没有什么道理、诚实、平等、最终目标之类，有的只是事实”^②。历史首先应是对事实的注重，事实本身表现的是人的活动所传达的一系列意义，对于意义的把握就不能借助自然科学方法中常用的演绎或归纳，而应是理解（Verstehen）。

3. 在历史中理解不能脱离当时的文化背景。历史主义对于达成理解也提出了相应的方法：由德国思想家赫德主张的“移情原则”（principle of empathy）。要想理解不同历史和文化，只有采用设身处地的方式，同化于研究对象，思索其行动，体验其经历，这样才能得到其真谛。“为领悟一个民族的一个愿望

① 文德尔班：《历史与自然科学》，载《现代西方哲学论著选辑》（上），商务印书馆，1953，第59页。

② 斯本格勒：《西方的没落》，陈晓林译，黑龙江教育出版社，1988，第507页。

或行动的意义，就得和这个民族有同样的感受；为找到适于描述一个民族的所有愿望和行动的字句，要思索它们丰富的多样性，就必须同时感受所有这些愿望和行动。”^①

对历史独特性和意向性的强调使得历史研究方法具有很强的主观性。但我们要看到，这并没有导致走向不可知论或独断论。这是因为历史主义中的许多人还是同意在现象世界背后隐藏着某种一致性，只不过如赫德尔所说，不是现存事物的同一，应是过程的同一体。

我们如果试图给予历史主义一个简单的定义，基本可以接受以下的提法：“它常常意味着对过去的解释和评价，要防止脱离历史时代的做法。在这个意思上，历史主义是指理解过去的事情要使用能使当时与这些事情密切相关的人们所能明白的术语。此外，人们时常以历史主义意指：怀疑和反对这样一种观念，即标准或价值观能够超然于相信它们的人们而存在。”^② 由此，我们可以看出历史主义是一套关于什么是历史，历史研究目的与方法的完整的看法，其中的历史观部分是核心。历史是人的创造，体现的是人的意义，是能为人理解的，也应为人理解。

历史主义是对希腊历史观和理性主义历史观的反对。其中内在的思想内涵笔者认为可名之曰：“理性历史化”。

古希腊时期，人们的注意点是普遍的不变的真，而历史却呈现出不断流变，变动不居的特征。因此对于历史，古希腊人是不太重视的。亚里士多德就认为，诗比历史更具哲学意味，因为诗所描述的事带有普遍性，而历史叙述的只是个别的事。

① 转引自卡西勒：《启蒙哲学》，顾伟民等译，山东人民出版社，1988，第225页。

② J. 雷：《历史主义》，玲玲译，载《哲学译丛》1992年第2期。

这样希腊历史学家在进行历史研究中就有一些共同的问题，“他们不能从历史过程本身引出历史的普遍性，无法说明历史发展的终极原因和动力，因而不是从历史之外引入无常的命运，就是求助于人的永恒理性”^①。于是柯林武德以如下的特征来总结希腊人的历史观：“作者的头脑不能完全集中在事件本身上，而是不断在脱离事件而走到隐藏在它们背后的某种教训里去，走到某种永恒不变的真理里去，用柏拉图的说法，而事件则只是真理的模型或复制品。”^②对终极原因或终极秩序的追求正是理性的核心。在启蒙运动之后，理性主义历史观确立起来。“启蒙思想家们夺取了神职人员把持的知识学问后，主张一切知识——不分道德的、政治的、历史的——都应具有科学性，在任何知识领域里产生疑问探求答案，都应以客观地追求通则为目的；每一门知识都是可以系统化条理化的。甚至读与说的行为也不例外，人的思维与语言的互动，否认今古东西，都能以科学方法理解。”^③

历史研究所做的应是科学化的工作，目的是寻找在历史背后的“通则”。并以科学为研究的标准，以及对历史事件与不同文化评价的标准。这时的理性是普适的，根据的是统一的标准，寻找的是世界的终极秩序，也相信能为世界找到真正的不变的终极的秩序。

历史主义并不拒斥对某种一致性的追求，但更重要的是对

① 韩震：《西方历史哲学导论》，山东人民出版社，1992，第9页。

② 柯林武德：《历史的观念》，何兆武译，中国社会科学出版社，1986，第35页。

③ 乔伊斯·阿普尔比等：《历史的真相》，刘北成、薛绚译，中央编译出版社，1999，第22页。

历史特殊性的关注。即使是有一致性，也应该是从个别中理解普遍。历史主义注意了时间、空间和人的特殊性。历史作为人的创造，就具有人性中的所谓弱点，比如经常处于变化之中、随时空具体条件而呈现多种形态。因此，如果用统一的标准去衡量，就难免犯盲目独断的以某种中心为遮蔽而不见事实本身的价值的错误。这里体现的是我称之为理性历史化的精神。理性历史化指的是，人的认识总处于历史流变之中，对在特定的时空中的事物的认识应在该时空中进行，对于不同时空中事物不能用统一的标准来衡量。历史主义在对理性主义的反叛中，走向了理性历史化，也可以用从普遍理性到局部合理性来概括这一过程。正如赫德尔所说：“历史并非是一个以当代为最高点的简单跨越过程，而所有其他的时代都只不过是达到终点而做的一种准备。……事实上，每个时代均有其独立的价值，它们并不是像康德所说的那样只是实现至善目标的单纯工具。每一个时代既是工具，又是目的，现在和过去的时代均是如此。反对现存事物的同一，应是过程的统一性。”^①

这个过程却不必然导致一种路向。我们基本上可以看到两条基本的方向：其一，不同历史时期，不同的文化有不同的世界观，这些世界观是建立在自然力的基础上，建立在人的有限认识力和宇宙之间的关系上的。这样一来，不同宇宙观反映的是在自己的范围内所认识的宇宙的某一方面。所以我们可以说每一种世界观都是正确的，但又都有片面性，要就它们整体来衡量各个方面。历史中还是存在着某种一致性的。重视个别性还要探索背后的普遍性。其代表人物有：兰克、德罗伊森，

^① 转引自卡西勒：《启蒙哲学》，顾伟民等译，山东人民出版社，1988，第224页。

狄尔泰等。其二，评价不同的历史，不同的文化没有统一的标准，也不需要体现统一性。历史学家在认识时，不必得出普适的结论，甚至不能相沟通也不足为怪。其代表人物有德国的斯本格勒，英国的柯林武德等。如果说第一种方向不放弃历史的宏大叙事，后一种则走向文化相对主义。文化相对主义分为价值相对主义和认识相对主义，这两方面后一种历史主义都具备。斯本格勒认为自己建立的历史框架系统中，“不承认古典文化或西欧文化对印度、巴比伦、中国、埃及、阿拉伯及墨西哥文化有任何特殊的地位。因这些分别存在的文化，从物质的观点来看，并不弱于古典文化，而且经常在精神的伟大及力量的飞腾方面，超越了古典文化”^①。这体现的是价值相对主义，不能用单一文化的价值标准来衡量另一文化。至于认识的相对主义，柯林武德有较明确的表述，“每个历史学家都以自己为中心，根据他自己的角度来观察历史，因此他看到了别人所看不到的某些问题；而且每个历史学家都根据他自己特有的观点看，也就是从他自己特有的一个方面来观察每个问题。所以，一个历史学家只能看到事实真相的一个方面；即使有无数的历史学家，也总是有无数的方面未被看到。……每个历史学家都是从一个观点出发来反映宇宙的一个单子，而这个观点永远也不可能是其他任何人的观点”^②。我认为将库恩归于历史主义是从他的历史观与历史主义的历史观的比较中得出的结论，并且其中的文化相对主义气息与此密切相关。

① 斯本格勒：《西方的没落》，陈晓林译，黑龙江教育出版社，1988，第18页。

② 柯林武德：《历史哲学的性质和目的》，转引自《西方历史哲学导论》，第167～168页。

二 理性历史化

作为历史学家，库恩认为自己科学的看法与从哲学角度所得到的看法是不同的。他同意历史是一项解释性的事业。“多数人承认，它是一种解释性事业，一种启发理解力的事业，因而它不仅表现事实，还要表现事实之间的联系。”^①对同时代的科学事业的解释，不能脱离所处的时代。如他对亚里士多德力学的挖掘，就认为不能用现时代的概念和理论体系来理解亚里士多德力学。库恩同意罗素的话，对某一个哲学家正确的研究态度，既不是顶礼膜拜，也不是嗤之以鼻，首先需要一种假想的同意，直到有可能了解他的理论想要人们相信什么为止。这与历史主义的主要特征是一致的。历史主义认为历史是解释性的事业，并且主张在历史中理解不能脱离当时的文化背景。与历史主义在十九世纪的兴起是对理性主义历史观的反动相似，库恩的历史观是对科学史中理性主义传统的反动。

在库恩之前的科学史研究中，其研究传统有两种：“其一，是从孔多塞和孔德到丹皮尔和萨顿的几乎连续不断的传统，把科学的进展看作为理性战胜原始迷信、人类以其最高级方式发挥作用的唯一实例。……第二种传统……这种传统产生于实践科学家，有时是杰出的科学家，他们时时在准备写他们专业的历史。……这个传统有两个很大的局限性。除了偶尔有一些天真的离题话以外，它产生的是纯粹的内部史，既不考虑所讨论

^① 库恩：《必要的张力》，纪树立、范岱年等译，福建人民出版社，1981，第15页。

的概念和技术进化的前因后果，也不考虑这种进化的外部作用”^①。第一种传统是将科学看作理性的最高表现，以科学来建立自然的终极秩序，将科学史看作是这一建立过程的记录。这一过程是累加的，向普遍理性不断接近。第二种传统是由科学家本人来写作本学科的历史，这种科学史可以说明科学专业的概念和用来确立本学科的研究规范。后一种科学史也受启蒙思想影响很深，描述的是这一学科不断进步的过程。这两种科学史传统都是通过说明当代科学方法或概念的进化来对科学发展的过程作出理解，所不同的是前者是通史，后者是学科史，但史学思想是一致的。

库恩对历史理解的出发点提出了根本不同的意见。科学史不能从单一的累积式发展来看。如果是那样的话，会造成对一些细节的不适当取舍，引起对科学事件的理解误差。特别是对历史上科学事件或科学思想的理解要放入其所在的时空背景和文化背景中。库恩也反对规律在科学史上的决定作用，在历史上起作用的是相似关系。“但相似关系本身却不适于作类定律的表述。它是综合的，不能归结为一组独一无二的、似乎比相似关系本身还要基本的先验准则。……我在这里再提出，在历史中正是这种模糊的综合关系才真正负起了联结各种事实的全部重担。”^② 从上面库恩进步观的研究可以看出，他所主张的科学发展模式是以一个个内部自治的范式为发展单位，以随时间的推移而发生的范式转换为发展形式，范式与范式之间没

① 库恩：《必要的张力》，纪树立、范岱年等译，福建人民出版社，1981，第16页。

② 库恩：《必要的张力》，纪树立、范岱年等译，福建人民出版社，1981，第17页。

有规律性的联系。在范式内部来说，一个范式的确立和发生作用，是相似关系的作用，同样不是以规律的形式来形成的。“历史主义将作为机械论、永久论、绝对主义之类概念的相反概念而继续被使用。”^①这句话对于库恩的历史主义来说，正是合用的。

本文认为在科学史领域内库恩对传统的反对，其核心还是理性历史化。历史主义的出现，有哲学史和历史研究本身的原因。从整个西方哲学史来看，“努斯”传统与“逻各斯”传统或者如尼采所说“酒神”传统与“日神”传统的共存是长期的。两者的斗争和缠绕造成了西方文化中理性与非理性的相互克服的局面，这种局面还要继续下去。从历史主义出现时期的哲学思想来看，大概有两个思想是不能忽视的。其一，莱布尼茨的单子论。莱布尼茨认为在物质的最小部分中，都有一个灵魂的世界，这个世界是与上帝直接相通的。个体反映了整体，通过研究个体世界就可以窥探到整体世界。其二，康德的理性批判。康德不同意笛卡儿为代表的理性主义者将真理归于理性，以先天理性推出所有的知识。他认为人类的理性是有限度的，对于物自体本身无法认识到。康德说：“作为我们的感官对象而存在于我们之外的物是已有的，只是这些物本身可能是什样子，我们一点也不知道，我们只知道它们的现象，也就是当它们作用于我们的感官时在我们之内所产生的表象。”^②这两种思想为破除普遍理性建立了哲学基础。历史研究在当时也出现了一些新的研究方向。一些历史学家抛弃了抽象的世界

① 刘光华、邓伟志编《历史主义》，《新社会学词典》，知识出版社，1986，第53页。

② 康德：《未来形而上学导论》，庞景仁译，商务印书馆，1978，第50页。

文明史的观念，把注意力放在了民族的具体历史和文化上。如温克尔曼的《古代艺术史》（1764）就将艺术史的目的置于阐明艺术的起源、发展、演变和衰落，并且说明各个民族、各个时代、各个艺术家的不同风格上。理性历史化与历史主义的关系是明显的。

库恩作为一位历史学家，不可避免地会受到哲学和历史研究中的理性历史化的影响。而作为一位科学史家，我们不得不考虑其特殊的学科因素。库恩认为如果不懂科学，是研究不好科学史的。“科学在学术史中的作用，没有科学就不可能理解。”^①那么在长期作为理性象征的科学中，是否也有理性历史化的倾向呢？

16~17世纪，自然科学从哲学和神学中分离出来，成为独立学科。自然科学揭示自然的奥秘，自然科学家的宗教信仰也未曾动摇。理性与终极秩序、终极理由依然联系在一起。1686年，牛顿的《自然哲学的数学原理》出版，似乎让人对理性有了充分的信心，自然界的秩序和原因都被充分揭示出来了，普遍理性建立起来。只是理性的主体从神悄悄地转成了人。然而科学自身的发展却让人对于普遍理性有了怀疑。但人们对于普遍理性质疑的发端，是出自哲学。当近代科学取得在认识上的压倒优势时，人们的兴趣集中到经验科学何以能得到高度稳定的知识，结论是其归纳方法。对此，休谟早在十八世纪就从逻辑上进行批判：经验科学当然必须利用归纳原则，借助这一原则进行概括，从而从迄今为止观察到的规则性中获得在未来也有效的普遍规律性。但人们无法对这一原则进行合理的证明。任何对这一原则进行论证的企图，或者导致无限追溯，或者导

^① 库恩：《必要的张力》，纪树立、范岱年等译，福建人民出版社，1981，第157页。

致逻辑上的循环论证。

在科学实践上，达尔文的生物进化论以变异和选择作为物种进化的基础，实质是自然选择的结果，并没有一个秩序的先天制约。弗洛伊德的精神分析学发现在人的意识活动中，潜意识 and 无意识对人有重要作用，却很难把它们归于理性。海森堡发现了“测不准原理”，人们不能同时精确地确定粒子的坐标和动量的值，所以不能用确定的轨道来描述粒子的运动，只能断言它在某一点上出现的几率如何。哥德尔提出了“不完全定理”，指出：如果初等算术定理系统是相容的，那么这种相容性在该系统内是不可证明的；如果初等算术系统是相容的，那必将存在着不可证明的真命题，因而是不完全的。一系列科学成果的取得却使人们认为已经建立起来的理性世界——崩塌，普遍理性在科学领域也是在向局部合理性过渡。

库恩将人的认识能力置于科学史加以考察，认为理性不是普遍的。因为整个科学发展是非连续的，没有一定的秩序和进步指向；而理论评价中特殊性因素的存在，使得选择的理由并不是一成不变的，很难指认某一标准是必须奉行的。理性处于历史流变之中。这种流变是非连续的，在不同的时空和不同的共同体中有不同的合理性，合理性与合理性之间不可通约。“一个范式所接受的科学理论也许是非科学的或伪科学的。究竟哪一个范式的评价是正确的呢？并没有正确和不正确之分，因为并没有超范式的标准可以对不同范式及其评价标准进行裁决，只能说凡是同某时期的科学实践（常规科学）一致的评价标准，凡是对科学知识的增长有所贡献的标准都是正确的，因而凡是被当时流行的评价标准评为好的科学理论，即使若干年由于范式和新经验证据的发现而不再被接受了，或者为新的理论所取代了，它也仍然是科学的，

而不是非科学的或伪科学的。”^① 库恩将局部合理性放入历时性中，在科学哲学领域对理性充分历史化。

由此，我们可以看到把库恩称为历史主义者，不仅是由于他对科学史的重视，还由于他从历史的角度来探讨科学的本质 (the nature of science)，更重要的是库恩对于历史主义史学传统及其理性历史化倾向的继承。也许同样继承下来的还有历史主义固有的相对主义气质（为什么用“也许”一词，将在后面加以说明）。历史主义为理解库恩的思想定下了总基调。

第四节 科学本质的动态考察

不可通约性论题的提出不是一个独立的过程。它与库恩思想中对于科学本质的讨论是分不开的。因此在陈述这一界定之前，我们还要首先讨论库恩对于科学本质的看法。科学的本质是什么，一直作为理性事业的典范的科学中如何能说其存在不可通约性因素？库恩从哪些方面着手说明不可通约性，这体现了库恩思想的哪些独特性？对于这一系列问题，笔者将在本节中进行初步的探寻。

在库恩之前的科学哲学中有两种传统：逻辑经验主义和证伪主义。逻辑经验主义者将注意力集中于科学的逻辑结构上，其研究重点在三个问题上：知识的基础问题，理论的结构问题，理论的确认程度问题。这一学派只研究理论的静态结构，而不研究知识的发展、科学的发现等问题，与科学的实际状态脱钩。波普尔的证伪主义研究的重点是科学发现的逻辑，力图为科学

^① 江天骥：《科学理论的评价问题》（下），载《自然辩证法研究》1999年第11期。

事业建立规范的方法论。“这有两层意思：第一，过去的科学家实际上遵守这些方法论规则；第二，凡科学家都应当遵守这些规则。但证伪主义方法当作科学发展的合理重建，却违反了科学的实际历史。”^① 证伪主义注意到了动态地研究科学，但由于不是从科学史出发，而仍然坚持逻辑主义和经验主义的思路，因此对于科学本质的揭示有进一步探讨的必要。

库恩在这两大传统之外，从科学史出发，提出了自己对科学本质的看法。科学与其他人类活动最大的区分，不是如波普尔所述之不断革命，而是常规科学；划分科学与非科学的标准与其说是可证伪性，不如说是解决疑难的活动。在前科学时期，批判和革新是哲学、艺术、原始科学的共同特点，“简言之，原始科学像艺术和哲学一样，缺乏一些在成熟科学中容许较明显的进步的因素。但这不是方法论的规定所能提供的任何东西”^②。通过一段时间的努力和等待，原始科学走向定型化的科学—常规科学，走向成熟，体现出明显的进步特征。在常规科学时期，科学家在一定的范式内结成科学共同体，从事将其精确化和拓展的日常工作。只有当异例反复出现并对常规科学的范式构成危机时，科学共同体才发生分化，新的范式涌现出来，新旧范式相互竞争。经过一段库恩称之为科学革命的时期，新范式代替了旧范式，一个新的常规科学又开始了。库恩提出的不可通约性就出现在科学革命时期新旧范式的关系上。因此我们不难看出要对不可通约性进行研究，必须首先要对其理论中的其他概念做一番考察，因为不可通约性不是一个单独的概念，而是

① 江天骥：《当代西方科学哲学》，社会科学出版社，1984，第12页。

② Imre Lakatos and Alan Musgrave ed. *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970, pp.244~245.

库恩理论体系中的一环，与整个体系的其他部分息息相关。

一 范式与科学共同体

范式 (paradigm) 概念应该说是库恩理论的核心概念。此后的常规科学、科学革命、不可通约性都以此为起点。

范式的初始意思是指名词或动词的格的变化模式。库恩选用这个词，已经含有理解和相似关系的因素。库恩认为，有这样一些科学成就“足以空前地把一批坚定的拥护者吸引过来，使他们脱离科学行动的竞争模式。同时这种成就又足以毫无限制地为一批重新组合起来的科学工作者留下各种有待解决的问题。具有这两个特点的科学成就我就称之为范式，它与常规科学紧密相关”^①。他认为范式中包括了规律、理论、应用、工具等，构成了一个“坚强的信念网络—概念的、理论的、工具的和方法论的”^②。由于此概念的界定方式与科学哲学的传统不相同，经过科学哲学家的分析，这个模糊的概念竟然可以得到至少二十一种意思（玛格丽特·玛斯特曼）。这个概念成为六十年代库恩《科学革命的结构》发表后，其理论中最受争议的部分。尽管库恩意识到在这个概念问题上包含一种“对于语言哲学和隐喻哲学的相关性的坚信”（a common conviction of the relevance of the philosophy of language and of metaphor），他还是力求用更明确的语言来进行界定（但笔者提请注意库恩在范式概念上的特殊模糊性与语言哲学的关联）。

^① T.S.Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, 1962, p.10.

^② T.S.Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, 1962, p.42.

库恩在后来的《再论范式》一文中做了这样的澄清：范式有两个集合。其一，是综合的集合，它包括了一个科学集体的全部规定；其二，把其中特别重要的抽出来成为前者的一个子集。第一个集合叫学科模型（disciplinary matrix），其中重要的规定有符号概括、模型，还有特别重要的范例（exemplar）。范例就是第二个集合。“总之，我提出，一种从显然不同的问题中看出相似性的已有的能力，在科学中发挥着一般都归之于对应规则的重大作用。你只要看出新问题同已解决的老问题之间有类似之处，接着就会有相应的形式系统，以及把符号推导隶属于自然界的新方式。”^①由于范式概念引起的争议和本身的缺陷，库恩在八十年代之后就基本停用这个概念了。但这决不表示他对于自己观点的放弃，而是认为这个概念具有不能言尽其意的缺憾。

孤立地看范式也许不会引出那么大的争议，与其密不可分的另一概念——科学共同体，将科学哲学引入了社会学转向。

在库恩看来，范式和科学共同体（scientific community）是不可分的两个概念。一种范式是也仅仅是一个科学共同体成员所共有的东西。反过来说，也正是由于他们掌握了共有范式才组成了这个科学共同体，即使这些成员在其他方面并无共同之处。所谓科学共同体，“是由一些学有专长的实际工作者所组成。他们由他们所受教育和训练中的共同因素结合在一起，他们自认为也被人认为专门探索一些共同的目标，也包括培养自己的接班人。这种共同体具有这样一些特点：内部交流比较充分，专业方面的看法也比较一致。同一共同体成员很大程度上吸收同样的文献，引出类似的教训。不同的共同体总是注意不同的问题，所以超出集团范

^① 库恩：《必要的张力》，纪树立、范岱年等译，福建人民出版社，1981，第301页。

围进行业务交流就很困难，常常引起误会，勉强进行还会造成严重分歧^①。库恩在这段话中将接受了范式的科学共同体的特征表述十分清楚。科学共同体有一个明显特征：封闭性。

科学共同体的封闭性反映在：其一，接受范式后不再对其最初原理进行追问，专心进行范式的精确化和拓展工作，其二，共同体内对于什么是可接受的有统一的认可，如问题、问题的解决、工具、研究方法、评价标准等等，其三，与其他共同体不可通约。正是由于有了这个特点，库恩宣称，“（科学不是能够将参与者组合成一个共同体的唯一活动，但只有它能使共同体成为自己的听众和裁判。）……在大多数情况下，趋向形成一个密合的专家群体就是趋向学科成熟。”^②科学共同体的活动才是成熟科学的活动，才是获得科学知识的途径。科学共同体所从事的科学活动就是常规科学。当一个科学共同体解散，另一个科学共同体取而代之，这个过程就是科学革命。

二 常规科学和科学革命

科学在进入成熟时期，即范式建立起来，科学共同体在范式周围形成，这时的科学就是常规科学（normal science）。在这种科学中，科学共同体的已接受的信条被丰富、精确和拓展，科学家被训练出来知道如何去做，进步在这一科学方式中体现得十分明显。科学家在此时的目标不是发明新理论，往往也不容忍别人的这种发明。相反，常规科学研究总是为了深入分析

① 库恩：《必要的张力》，纪树立、范岱年等译，福建人民出版社，1981，第292页。

② Imre Lakatos and Alan Musgrave ed. *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970, p.254.

规范已经提供的现象和理论。范式作为教条在科学中发挥着重要作用，“看起来，成见与抵制不是成熟科学发展的例外，而是一种规律。在正常情况下，它们刻画了最出色最富有创造性的以及常规研究的共同特点”^①。在常规科学出现之前，原始科学处于多种理论并存，并相互竞争的状态，类似哲学和人文科学的模式，其进展有明显中断，因为永远处在批判之中而无法深入研究下去。原始科学成为成熟科学，其理论和技术要满足四个条件：其一，波普尔的可证伪性，即对于某一范围的自然现象必须在实践中有所预言；其二，对于这些现象的一些有趣亚层次，可以预测成功的应该一贯实现；其三，预测的技术必须植根于一个理论中，该理论不管带有多少的形而上学性，同时给这些技术提供辩护，说明它们有限度的成功，并提出使它们在准确度上也在范围上获得改进的方法；其四，预测技术的改进必须是一项引起竞争性兴趣的工作，有时需要最高度的才能和热心。^② 库恩把在常规科学中进行的科学活动称为解决疑难 (puzzle - solving)，这是特意与通常的解决问题区分开来的努力。波普尔提出科学开始于问题 (problem)，科学家是解题者。库恩则说：“我采用‘疑点’ (puzzle) 这个词，是为了强调即使是最好的科学家通常所碰到的困难，像纵横字迹或死棋，也是对他的创造性的挑战。陷入困境的是他，不是现行理论。我同卡尔爵士在这一点上几乎刚刚相反。”^③ 库恩强调的依然是对现行理

① 库恩：《教条在科学研究中的作用》，乐成译，载《科学与哲学》1982年第1期。

② Imre Lakatos and Alan Musgrave ed. *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970, pp.245~246.

③ 库恩：《必要的张力》，纪树立、范岱年等译，福建人民出版社，1981，第268页。

论的贯彻和深化，对于处于常规科学的科学家来说，可证伪性在他的工作中是不起作用的，可证伪的是他自己的工作能力而不是他所奉行的范式。

那么科学不是一般的知识累积过程了吗？库恩不这么认为，他提醒我们注意科学还有另一种方式：科学革命（scientific revolution）。库恩首先是以光学的例子来说明的。今天的物理教科书告诉我们，光是光子，是具有某种波动性和某种粒子性的量子力学实体。事实上，这个范式之前还有两个范式：十八世纪牛顿主张的光是物质粒子；十九世纪杨和弗雷斯内尔认为光是横波运动。“在物理光学中范式的转移就是科学革命，这种经过革命，一种范式继起另一种范式的转移是成熟科学的通常的发展模式。”^① 科学革命并不是与常规科学断裂的一种方式。“我所称为‘常规’的科学是在一个框架内从事精确研究的，而正如一枚钱币有两面一样，其背面就是称为‘革命’的科学。”^② 科学革命正是相对常规科学而说的，没有常规科学就谈不上去革什么的命。常规科学是科学革命的基础。只有在常规科学中才能判别什么是反常、危机或革命。“反常出现仅仅是指与范式所提供的背景相反。范式越精确，范围越广，那么作为反常和范式转换的指示器就越灵敏。”^③ 而且是常规还是革命，库恩认为要看是相对谁来说。其一，在同一科学共同体中，面对一个异例，究竟是否构成对此范式的反例，各个科学家可以有不同的

① T.S.Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, 1962, p.12.

② Imre Lakatos and Alan Musgrave ed. *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970, p.242.

③ T.S.Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, 1962, p.65.

反应。是把失败归于范式还是归于个人能力是革命的一个重要判断。如果认为归于个人能力，无疑又可回到常规研究中尽力解决这个疑难；如果将失败归于范式，这是危机到来的信号，科学家就会脱离一个固定的范式去自由地寻找新的解决途径，当新的科学成就足以吸引一批科学家时，新的范式和科学共同体又建立起来。其二，在不同的共同体中，对于问题的重要性和解决标准是不同的。很可能在此共同体是异例的，在彼共同体却已构成了反例，或者说已经解决的一个问题，甚至可能不在问题域内。因此科学革命和常规科学是不能截然分开的。科学革命与常规科学在科学发展图景中不是断裂的两个历史时期，而是研究科学的两种方式，这两种方式还会互相渗透。

科学革命不是单纯的经验与理论的关系而是相竞争的范式与经验三者间的关系。“决定拒斥一个范式总是同时意味着接受另一个范式，并且进行决定的判断既包括两个范式与自然的比较，也包括两个范式之间的比较。”^①因为科学家是要依靠一个工具来解决问题的，如果没有一个新工具来代替它，那么宁愿用旧的工具，尽管有时已是出现危机的。科学革命的这一特点已经反映出其与传统科学哲学的不同。逻辑经验主义和证伪主义都是认为对一个理论的评价应该看其与经验的符合程度，即理论与经验的比较，库恩的这一评价方式强调了理论与理论间的比较。这就将社会学的因素引入了。传统科学哲学的评价方式是认为经验是中性的事实，它对于单一理论的证实或证伪是唯一的。可以通过这个唯一的过程来进行唯一的评价，决定接受与否。而如果是理论与理论间的比较，不同的事实在不同的共

^① T.S.Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, 1962, p.77.

共同体中的地位是不同的，在一个共同体中的可以成为证实或证伪的确切证据，在另一个共同体中也许就不是重要的了。由于科学共同体的封闭性，每一个科学共同体都会为自己的范式在这个范式的框架内进行辩护。当然这是一个循环的过程。这种循环具有的是说服力，而不是逻辑上的力量迫使其他拒绝的人加入此共同体。“为了发现科学革命是如何进行的，我们不得不在检验自然和逻辑的因素的同时，关注对于特殊群体，即科学共同体的有效的有说服力的辩论技巧。”^①科学的理论评价进入了社会学。

让我们回顾一下库恩关于科学本质的理论，不难发现其中与历史主义相似的文化相对主义因素。主要有两点：范式的封闭性和理论评价的社会性，其中第二点与第一点是紧密相连的。从范式的封闭性来说，这集中体现在形成科学共同体是科学成就本身威力的吸引，这些成就对科学家的作用，是通过相似作用建立起规范。一个范式建立起来之后，它内部形成自洽的结构。什么是应该解决的，解决的方式和手段是怎样的，以及什么样的解决是可以接受的等等都是在这个范式内部已经预设了的。可以说这个范式的价值何在，实际就是该范式自身决定的。在科学共同体的延续中，这一相似作用依然起着作用，学生通过教科书和实验进行学习（教科书给出具体题解，学生在实验中解题），而不是具体地给出一系列有关工具、方法、标准等等的规定。“当一个人尽量消化了所做的标准题解，并能将解题的相似技巧应用于新问题时，那么他可以说已掌握了相关

^① T.S.Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, 1962, p.93.

理论。”^① 在确立范式本身的价值的时候，在范式本身的进步或者说科学共同体的继起中，又排除了逻辑和规律的决定作用。这样继续维持着范式的内部自洽性。从而我们可以看出，库恩重视的是认识的相对性。从理论评价的社会性来说，实际上还是与范式的内部自洽性相关。首先我们要注意库恩认为科学事业是集体的事业。“和在政治革命中一样，在范式选择的问题上没有比共同体的认同更高的标准了。”^② 库恩提出在理论评价或选择时，有一些固定的理由——精确性、范围、无矛盾性、简单性和富有成果性，但这些理由只是进行选择时的价值准则而不是标准。不同的共同体完全可以在具体情况中做出不同的选择。如哥白尼的日心说刚出现的时候，科学家可以根据精确性而坚持托勒密的地心说，也可以根据简单性接受日心说。这种接受与否的判断不是算法上的，而是意识形态上的。这种价值选择的特点是只能置于特定人群中才能加以评价。库恩对于价值的相对性也是重视的。同时，不同范式应将其置于其本身的特定范围之内进行考察，并在此范围内理解其选择的合理性，这与历史主义的特征一致。

第五节 库恩论不可通约性

并不是库恩最早使用不可通约性（incommensurability）这个词。但不可通约性这个概念因为库恩而备受瞩目却是不争的

① Edwin Hung, *The Nature of Science*, Wadsworth Publishing Company, 1997, p.366.

② T.S.Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, 1962, p.93.

事实。不可通约性的原始意义是从数学中借用来的，指的是“没有公度”（no common measure）。例如一个直角三角形的边与斜边就是不可通约的，因为我们找不出一个单位使斜边长成为边长的整数倍。同理，圆的周长与圆的面积也是不可通约的。但我们却可以精确地在不可通约的两者之间进行比较，如在上述两例中，分别引入开方及圆周率便解决了比较的问题。库恩在更大的范围内使用了这个概念，使之成为哲学上的专业术语。如果说在六、七十年代，范式概念是库恩思想中被争论的焦点的话，随着时间的推移，特别是八十年代之后，不可通约性越来越成为包括库恩本人在内科学哲学家关注的对象。

在库恩的论述中，似乎不可通约性有两种意义，一种与世界观相关，另一种与语言相关。这两种意见还有相对明确的分歧。我将以此为据，分两个部分来展示库恩的不可通约性论题，并指出实际上这两个意义是二而一的。

一 不可通约性与世界观

在库恩的成名作《科学革命的结构》中，他第一次使用不可通约性概念。“将不同的学派区分开的并非哪一种方法的失败——它们的方法都是‘科学的’——而是我们将谈到的，看待世界（seeing the world）和在此世界观下从事科学活动的不可通约的方式。”^①在这里，库恩明确将不可通约性与世界观联系起来。在之后，书的其他部分中，库恩更多地提到这一关系。

事实上，不可通约性是指的科学革命后，新范式与旧范式的关系。“科学革命后涌现出的常规科学传统，不仅与此前的科

^① T.S.Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, 1962, p.93.

学传统不相容，而且是不可通约的。”^①在革命前后不同的范式使得科学家在不同的世界观中工作。“然而，范式的改变令科学家在看待他们在研究中所约定的世界时，与以往不同了。……革命前，在科学家世界中的鸭是革命后科学家世界中的兔。……所以在科学革命时期，常规科学传统发生了改变，科学家对环境的知觉必须要重新训练，在一些熟悉的情况中，他必须学习去看一种新的格式塔。在这样做了之后，他研究的世界在各处看来都将与他以前所居住的世界彼此不可通约。”^②库恩具体谈到了不可通约性的三种情况：其一，相竞争的范式的支持者对于范式必须解决哪些问题的清单往往不能达到一致。他们对于科学的定义或者标准是不同的。这可称为标准的不可通约性（the incommensurability of standards）。其二，新范式是从旧范式中产生的，它们通常与传统范式中精确使用的概念上和操作上的词汇与装置大量混合在一起。在新范式中，旧的术语、概念和实验在彼此间进入了新的关系。不可避免的结果是在相竞争的范式间存在着术语上的误解。这可称为术语的不可通约性。其三，也是相竞争的范式不可通约性的最基本的方面：相竞争的范式的支持者在不同的世界中工作着。“两群科学家在不同的世界中工作的时候，他们在同一方向上的同一视点可以看到不同的东西。再说一遍，这不意味着他们能看到他们想看到的任何东西。两群科学家正在看同一个世界，并且他们所见未曾改变。但是，在一些领域他们看到了不同的东西，他们看

① T.S.Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, 1962, p.102.

② T.S.Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, 1962, pp.110~111.

到这些东西处于不同的相互关系中。”^①

库恩对不可通约性的这种说明，一方面更加明确了不可通约性与世界观的关系，另一方面表明了他本人的实在论。库恩承认外在的物理世界的存在，“两群科学家正在看同一个世界，并且他们所见未曾改变”。他又认为世界对于人发生意义是在人的概念图式中，因为单纯的感觉资料在它被概念化之前没有认知意义。库恩将感觉与刺激区分开来，感觉是间接的，刺激却能直接接触及机体。经过科学理论的中介，一个刺激作为感觉资料形成感觉，并导致感官反应。库恩反对笛卡儿关于刺激同感官反应是一一对应的观点。刺激形成材料的过程是一个学习的过程，经过学习，同一刺激可以引起不同的反应。“我由此得出，材料尽管是个人经验最基本的要素，但只有在大体属于同一类共同体——教育、科学或语言的共同体——成员中，材料才一定是对某种刺激的共同反应。”^② 人的概念图式的意思其实是共同体的一个认识框架，而不是指单个人。当我们试图在两个理论中进行选择时，面对的是两套不同的材料，而不是单独一套材料。因为不同的理论包含的是不同的概念系统和背景信息，在这样的条件下，人们对于刺激的处理方式是不同的，于是得到不同的材料就不足为奇了。不同理论的支持者使用他们所赞成的理论的概念系统并使材料概念化。世界观的不同在理论选择中突现出来。

据此，我们大致可以认为库恩是实在论者，不过是内在实在论者，即承认世界独立于我们的认识存在，不同的共同体可

① T.S.Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, 1962, p.149.

② 库恩：《必要的张力》，纪树立、范岱年等译，福建人民出版社，1981，第303~304页。

以建构不同的抽象模式来提供不同的认识方式和实践方式，实在在共同体内部才有其意义。

库恩的内在实在论为不可通约性与世界观的关系打下了理解的基础。对于外在世界，人不能得到其本质为何，不同的共同体对同一世界可以有不同的观点，形成不同的世界观（world views）。不同的世界观之间是无法评判的，除非有上帝之眼（God's eye）。（当然就是有，那也是只有上帝才能评判。）无法评判的世界观与世界观之间可以部分交流或比较，因为毕竟面对的是同一外在世界；但不可能完全交流，因为各个世界观本身的结构是自洽的。

不可通约性论题越来越引起库恩的重视，他将不可通约性的讨论延伸到了新的领域，而不仅仅是在世界观层面。

二 不可通约性与语言

进入八十年代，库恩将不可通约的又称为不可翻译的（untranslatable）。不可通约性只是一种隐喻，更确切地说，“短语‘没有公度’（no common measure）成为‘没有公共语言’（no common language）”^①。

不可通约性与语言的关系，库恩在很早就已经注意到了。“把任何一个科学共同体的成员结合在一起，同时又从其他同类型集团的成员中区别出来的因素之一，就是他们拥有共同语言和特种行话。”^②对于这句话中包含的意思，可以有不同的理解。其一，从英美哲学传统的语义学出发，可以讨论词的意义与指

^① T.S.Kuhn, *Commensurability, Comparability, Communicability* PSA 1982, Volume 2 p.2.

^② 库恩：《必要的张力》，纪树立、范岱年等译，福建人民出版社，1981，第VIII页。

称的关系，不同的对应关系造成了共同体之间的区别。这里隐含着，可以通过比照对应关系的规则来表达成共同体间交流的可能。其二，从欧陆哲学传统的语言哲学出发，讨论的重点在语言与世界观的关系，不同的语言决定了不同的世界观，这种不同是根本上的差异。那么，库恩在从语言层面来解说不可通约性时，是继承科学哲学传统，进行语言分析，还是沿着历史主义的脉络，走入欧陆哲学传统，看到的是语言与世界观呢？让我们还是先看看库恩的具体论述吧。

库恩将不可通约性与语言连接到一起，起始是为了在论战中用翻译之不完全性来说明不可通约性。波普尔用西方人学会中国话和霍皮话来反驳库恩的两种范式的不可通约。库恩接受了这种类比，并深入探讨了它。“用翻译是可以来例证将科学共同体当作语言共同体这一观点的。”^① 库恩首先区分了翻译与语言学习。翻译与学习第二语言不同，且成问题的东西多。“尽管在翻译时要掌握两种语言，尽管翻译总是也能翻得很到位，但即使对于最精通两种语言的专家来说，翻译还是有极大的困难。他必须在两种不相容的对象（incompatible objectives）中找到最合适的匹配。”^② 实际上，一个翻译过程包括妥协的因素，翻译者必须决定什么样的妥协是可以接受的。库恩在这里谈到了奎因的翻译的不确定性。关于不可通约性与翻译的不确定性的关系问题，我们将在后面特别涉及这一比较。应该说，库恩对于翻译困难的理解已经超越了奎因的框架。他明确提出的，学习

① Imre Lakatos and Alan Musgrave ed. *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970, p.270.

② Imre Lakatos and Alan Musgrave ed. *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970, p.267.

一种语言或理论就是学习描述该语言或理论运作于其中的那个世界。当使用不同的语言时，人可以进入不同的世界，这时不经意间完成的是格式塔转换（完形转换）。进入不同的理论或者范式，科学家所完成的也是类似的转换，这个过程中包括世界观以及围绕世界观建立起来的全部认识方式、工作方式等。而翻译是要在两个语言共同体中进行沟通和交流，特别是要使已经发生变化的词与词之间建立对应关系，这是很难的。

如果要消解翻译的困难，一种方式就是寻找一种中性的语言作为中介。库恩反对有这样的语言存在。两种相继理论要逐点比较的话，就要有一种这样的语言，在该语言中起码经验结果可以不走样地翻译。这种语言的基本词汇不成问题地直接附着于自然，并且在必要时，可以独立于理论。也就是说，将事实与发现分隔开，事实是独立存在的，语言中有些词或语句与这些事实直接相配合。这是传统科学哲学中基础主义的典型表现：中性的观察语言。对于这种语言观的批判，要从中性观察开始，如果没有中性观察了，与中性观察相配合的中性语言便成了无本之木。汉森早在五十年代就已批判了中性观察，他所提出的“观察渗透理论”观念，也为库恩的观点提供了支持，“看是一种经验。视网膜反应仅仅是一种物理状态”^①，“那么，看是一件‘渗透着理论’的事情。X的先前知识形成对X的观察。表达我们知道什么所使用的语言或符号也影响着观察；没有这些语言和符号也就没有我们能认作知识的东西”^②。库恩从

① 汉森：《发现的模式》，邢新力、周沛译，中国国际广播出版社，1988，第10页。

② 汉森：《发现的模式》，邢新力、周沛译，中国国际广播出版社，1988，第22页。

与汉森同样的角度，也反对中性观察的存在，“观察与观察概念化，事实和事实被理论同化，在科学新事物的发现过程中是不可分地联系着的”^①。所以，库恩得出结论：“为什么不论是理论间还是语言间的翻译如此之难？因为，如同经常所说的那样，语言用各种方式剪切着世界，并且我们也没有一条通路可以得到关于报告的中性的亚语言的意义。”^②消解不可通约性的第二种方式是编纂辞典。也就是说，从分类学（taxonomy）来明确不同共同体中词的意义与指称，找出其中的分类规则，结合分类进行词与词的匹配。库恩没有回避对不可通约性的这种谈论方式，他说：“过去我是把不可通约的问题与语词系统的分类联系起来，而我将继续以这种方式来讨论问题……但是如果理清我的思想就会看出也许更恰当的方式是谈论概念而不是词。”^③库恩的“概念”，用的多是“类概念”（kind-term）。第一，类概念的形成，不必一定有对应规则。在《再论范式》一文中，库恩提出一个思想实验，小约翰和父亲在动物园中看到鸭、鹅、天鹅一同游水。父亲一边指着这些鸟，一边告诉鸟的名字。有时父亲同意小约翰说的名字，有时则反对和纠正。这样不用多久，小约翰识别鸟的能力已经和父亲一样了。小约翰不用定义或对应规则的方法，而是借助范例的相似关系就完成了认识的社会化（共同体化）。第二，类概念学习的特点：一些类概念是通过作为某个比较系列中的成员而被习得；另一些类概念要通

① 库恩：《必要的张力》，纪树立、范岱年等译，福建人民出版社，1981，第168页。

② Imre Lakatos and Alan Musgrave ed. *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970, p.268.

③ 库恩：《结构之后的路》，金吾伦译，载《哲学译丛》1993年第6期。

过与其相关的类概念来习得；基于此，于是一个人接受什么概念是已经有确定指向的。类概念成为共同体中内部的一种结构。也就是说，没有独立于共同体之外的分类规则在概念形成和学习过程中发生作用。

从语言学的观点说，库恩主张的是作为符号的词（类概念），承载着意义和指称，当指称发生变化时（分类学上的），意义发生相应的变化，即使词本身不变。当否定了概念习得过程中语词的分类规则后，是否可以从变化前后的词的指称来进行比较从而使两个理论相交通？具体地说，当前后理论的词的分类大部分相合时，对于不合的小处应抱何种态度？“在一个理论到另一个理论的转换过程中，词的意义和应用条件发生了微妙的变化。虽然大部分革命前的符号在革命后仍然沿用，如，力，质量，元素，化合物，细胞，但它们中的一些词附着于自然的方式在某种程度上有了变化。因此，我们说，相继理论是不可通约的。”^①新历史主义者夏皮尔在此时的的问题是：科学概念的意义变化是不是合理的？如果是，为什么又不能描述这种合理的变化，使前后理论相交通？这一观点我们在后面将加以讨论。在这里可以有一个简要的回答。分类中小的不合之处也许就是不同理论间最大的差异所在，这种差异是世界观的差异。因为语言除了语词本身的知识外，还包括关于世界的知识，不同的理论哪怕语言上的差异再小，也表示不同的世界观。“如果我是对的，科学革命的核心特点就是它们改变了内在于语言自身中的关于世界的知识，这种知识先行于被说成是科学的或日

^① Imre Lakatos and Alan Musgrave ed. *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970, p.267.

常的描述或概括之类的任何东西。”^①

三 库恩的世界观

这个小标题可以说是两个问题：库恩所说的世界观是什么？库恩本人的世界观是怎样的？

在上面我们已经多次讲到，不可通约性已经超越了传统意义理论，它表明的是世界观的差异，那么这种世界观的差异有什么特别之处？这里的世界观指的是什么？因为这要涉及到一个相关的概念：概念图式（conceptual scheme）。“概念图式”作为一个认识论的概念很容易与世界观相混淆。所谓概念图式，戴维森说，“我们被告知，概念图式是组织经验的方式；它们是赋予感觉材料以形式的范畴体系；它们是这样一些观点，个人、文化或者时代用来审视正在逝去的景观。也许从一个概念图式到另一个概念图式不能翻译，因为对于一个概念图式来说，标志一个人的信念、欲望、希望和知识的点滴在另一个概念图式中并没有真正的对应物。实在是相对于概念图式的：在一个系统中认为是实在的，在另一个系统中却未必如此”^②。

戴维森认为这是库恩的观点，并反对有这样的概念图式可以造成语言的不可翻译。这种概念图式是认识论的，作为一种认识世界的范畴体系在起作用。即使是不同的语言却可以由于是一种概念图式而相互翻译，翻译问题可以集中于概念图式的标准的识

^① T.S.Kuhn, *What are Scientific Revolutions*, Occasional Paper # 18, Center for Cognitive Science, 1984, MIT, p.28.

^② Donald Davidson, *On the Very Idea of Conceptual Scheme*, J.W.Meiland & M.Krausz edi. *Relativism Cognitive and Moral*, University of Notre Dame Press, 1982, p.66.

别上。走的路子仍然是语言与外在世界相匹配，由于外在世界的同一性，使得匹配有其确定性。所以概念图式作为一套匹配规则，可以达成交流和沟通。当库恩从分类学上来讨论不可通约性时，容易让人有这样的印象，语言是类概念的结构，类概念是分类学上的结构，所以有一种规则在起作用，它为分类和形成语词系统提供根据。库恩一方面不承认在这个过程中是认识规则或者说范畴规则在起作用，另一方面还要将世界观的作用突现出来。

库恩的世界观不是认识论意义上的，而是本体论的。在论土著语翻译为英语时，库恩提出先要了解“土著人对世界是怎样的观点，即他们所奉行怎样的本体论范畴”^①，分类实际上反映的就是世界观。学习语言就是学习分类，而学习分类完成后，学习者不仅掌握了概念的知识，还掌握了它们是如何应用于世界的。对于两个共同体来说，总有分属不同共同体世界的类是不可调和的差异，这种不同不再是描述上的，而是描述群体的不同。“在这种情形下，难道我们还不能说处于不同共同体的成员生活在不同的世界中吗？”^②我们要注意，这里的本体论已经不是“何物存在”的本体论，也不仅仅是如何看世界（ways of seeing the world），而是对世界的总看法（world views）。造成对世界看法差异的是文化，语言的不可通约反映的是文化的不可通约：“造成沟通时共用概念却不能共通的，与其说是信条不如说是文化”^③。他甚至提出“文化本体论”（cultural ontology）的

① Imre Lakatos and Alan Musgrave ed. *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970, p.270.

② T.S.Kuhn, *Afterwords*, Paul Horwich ed. *World Changes*, MIT, 1993, p.319.

③ T.S.Kuhn, *Afterwords*, Paul Horwich ed. *World Changes*, MIT, 1993, p.326.

概念。可以说从传统意义理论出发是无法对库恩的观点表示态度的，因为库恩所思考的范围已经与英美语言哲学的范围不同了。

那么结合前面提到的库恩是内在实在论者，他的世界观是怎样的呢？库恩有一个完整的表述：“在所有这些分化和改变过程的内在基础中，总有某种永恒的，固定的和稳定的东西，但像康德的自在之物那样，它是不可言说，不可描述，不可讨论的。这个康德式的稳定性之源处在空间和时间之外，是一个整体。从这个整体出发，建构了生物和它们的小环境，也建构了‘内部的’和‘外部的’世界。经验和描述只有在被描述者与描述者相分离时才有可能，而标志这种分离的语词系统结构却可能以非常不同的方式做到这一切，每一种方式都促成一种不同（虽然不是整个不同）的生活方式。某些方式更适合某些目的，而有的方式又更适合于其他目的。但没有一种方式是因为真而被接受或因为假而被拒斥；没有一种方式被赋予了接近实在的特权。一个语词系统提供的存在于世界中的方式不能用来替代以真或假来评价的方法。”^① 对于库恩的世界观，我们要注意以下几点：其一，生活方式与文化。他提出的语词系统与生活方式有关，他也说过语词系统的不能共通在于文化。那么与他所说的文化是什么关系？实际上，文化就是生活方式。其二，承认实在世界，承认实在世界是唯一的，但生活方式可以有多种，并且不能用真假判断来评价。这类似于历史主义的观点：每个历史学家都以自己为中心，根据他自己的角度来观察历史，因此他看到了别人所看不到的某些问题；而且每个历史

^① 库恩：《结构之后的路》，金吾伦译，载《哲学译丛》1993年第6期。

学家都根据他自己特有的观点看，也就是从他自己特有的一个方面来观察每个问题。所以，一个历史学家只能看到事实真相的一个方面；即使有无数的历史学家，也总是有无数的方面未被看到。……每个历史学家都是从一个观点出发来反映宇宙的一个单子，而这个观点永远也不可能是其他任何人的观点（柯林武德）。

由此，库恩将不可通约性—世界观—语言—文化连成一气，从传统科学哲学中，这也包括从英美分析哲学中走出来，进入新的领域。可以说，库恩告别了意识哲学走向了文化哲学。

第二章 不可通约性比较研究

比较研究是一种时髦的做学问的方式，很容易导致胡比和瞎比。所以笔者在写这一章的时候不得不小心选择比较对象，并要给出选择的理由。但是比较的一个通病却是不可避免的，即做一些观点的比较时，实际上又要涉及比较双方的总理论，而要把比较具体观点与叙述总体理论处理好，并不容易。所以如果这种情况出现时，还请大家指正。

不可通约性确有许多方面需要说明：不可通约性作为不可翻译性来说，涉及翻译与语言学习，翻译与解释等问题；相继理论间的词汇变化是不可通约的，还是有合理的理由；如果库恩的不可通约性成立，在不同共同体中的人又如何沟通等等。另外不可通约性指的是理论与理论间的关系，与范式、共同体等紧密相关，所以在对不可通约性直接比较研究之余，也是通过对其他这些概念的比较研究来澄清不可通约性的。本章主要从科学哲学内部的比较来讨论。

第一节 与波普尔的比较研究

科学哲学以逻辑经验主义为这一哲学门类的第一个成熟派别，发展到 20 世纪 30 年代，渐趋势微。波普尔哲学出现。波

普尔哲学从时间上介于逻辑经验主义与库恩之间，思想上继承了逻辑传统和经验传统，可以说是逻辑经验主义的新形式。并且由于思想上的相悖，而时间上的相合，库恩与波普尔之间不乏直接的交锋，特别是在 1965 年伦敦科学哲学会议上。因此，库恩和波普尔的比较有着材料上的便利。也因其思想的各自代表性，成为传统科学哲学与历史主义学派进行比较的对象。

波普尔（1902～1993）是英国哲学家。代表作有《研究的逻辑》、《开放的社会及其敌人》、《猜想与反驳》、《客观知识》等。波普尔的思想传播较广，为人熟知，在此只略述概要。

波普尔反对逻辑经验主义的证实原则，提出证伪原则，并将理论的可证伪性作为科学与非科学的划界标准。在科学发现方面，提出由猜想创造出理论，由经验加以证伪的科学发生和发展模式，图式为“P1（问题）→TT（试探性理论）→EE（消除错误）→P2（新问题）”，其方法称“试错法”。波普尔承认客观真理的存在，科学理论的逼真度会越来越高，理论的经验内容会越来越丰富，科学是理性、进步的事业。同时他提出三个世界的理论，认为世界可分为：世界 1—物理世界，世界 2—精神或心灵世界，世界 3—客观知识的世界，将科学知识的发展作为一个主观知识客观化的过程，客观知识自我发展的过程。波普尔在社会政治哲学和艺术等方面的思想也有较大影响，本文仅就其科学哲学思想进行探讨。

一 科学发展观的比较

波普尔的科学发展模式是其哲学特征的显著表现。如果仅就其发展图式来说，库恩模式和波普尔模式还是很相似的，即都呈现批判及重视变化的形式。波普尔认为一个理论经由证伪

而为另一个理论所代替，而库恩认为一个范式发生危机经由科学革命而由另一范式所取代。如果批评波普尔是“不断革命论”，那么从宏观上看，库恩也是“不断革命论”，只是时间上或促或缓，显然这并非二者区别的根源所在。必须深入到两个模式的深层，才能做出真正的比较。

先看波普尔，他声称“应当把科学设想为从问题到问题的不断进步——从问题到愈来愈深刻的问题”^①。波普尔这不是赞同一个理论代替另一个理论的进步方式，因而理论才是科学发展的里程碑吗？其实，理论在波普尔这里只是一个经验工具，其意义只在于是否能解决问题，“一种科学理论，一种解释性理论，只不过是解决一个科学问题的一种尝试，也就是解决一个与发现一种解释有关或有联系的问题”^②。因此可以看出波普尔将科学事业的发展看成一个经验内容不断累积（通过证伪的累积）的过程。其方向是一个确定的矢量。对理论的这种理解，使得理论和理论之间成为可以沟通无阻的状态。因为理论针对的是经验问题，经验是对独立存在的实在的反映，不同理论针对同一经验问题，即是面对共同的实在而进行的探索。所以理论与理论是可以用一个共有标准来衡量的，即可证伪性；也是可以用同一标准来衡量不同理论与真理的接近程度的，即逼真度，用经验内容的含量来指出理论和真理距离的远近。

理论和理论间的这种状态，使得它们所运用的语言也成为

① 波普尔：《猜想与反驳》，傅季重、纪树立等译，上海译文出版社，1986，第317页。

② 波普尔：《猜想与反驳》，傅季重、纪树立等译，上海译文出版社，1986，第317页。

共通的，正如波普尔所说：“一个公理系统（例如几何学）的原始概念通常是可能和另一个系统（例如物理学）的概念相联系的，或者为后者所解释。在某一门科学的进化过程中，当一个陈述系统正在用一个新的（更加一般的）假说系统来解释的时候，上述可能性特别重要。从这个新的假说系统中，不但可以演绎出属于第一个系统的陈述，而且可以演绎出属于其他系统的陈述。在这样的情况下，用原来在某个旧的系统中使用的概念来定义新系统的基本概念是可能的。”^① 这可以说是波普尔对科学理论的语言观再清楚不过的表述。概念的演变不仅合理，而且不同理论之间也环环相扣，实际上仍然坚持一种中性语言观。这样，科学的主要特征自然集中到对经验问题的解决方面，并没有什么令人捉摸不定的因素。理性而笃信经验的波普尔充满自信。

库恩的科学发展模式却缺少了波普尔那种明晰的表达和确定的矢量轨迹。他认为科学的发展是从一个范式到另一个范式，而且也很难说是向真理步步逼近的。范式是针对经验问题的，由范式结成的科学共同体的常规活动也是解决疑难，但不仅仅是一个经验工具。其中对疑难及其解决的认定、实验方法、理论选择、乃至基本概念等等都是自成体系的。范式和范式之间不可通约。即使大部分概念相同，但某些基本概念的不同就可造成范式间的不可通约。“在一个理论到另一个理论的转换过程中，词的意义和应用条件发生了微妙的变化。虽然大部分革命前的符号在革命后仍然沿用一致，如力、质量、元素、化合物、细胞，但它们中的一些词附着于自然的方式在某种程度上

^① 波珀：《科学发现的逻辑》，查汝强、邱仁宗译，科学出版社，1986，第46～47页。

有了变化。因此，我们说，相继理论是不可通约的。”^①由于语言而导致不可通约性；由于不可通约性，使得范式不能直接地沟通比较，因此很难像波普尔那样指出一个共同的标准来选择理论。

库恩一方面承认理性标准具有精确性、无矛盾性、简单性和富有成果性；同时又认为“这些理由所构成的是用来进行选择的价值，而不是选择的规则。而共用这些理由的科学家可以在同样的具体情况下做出不同的选择”^②，也即“科学家在相互竞争的理论之间所作选择不仅依赖共有准则……还依靠由个人经历和个性所决定的特殊性因素”^③。这样，库恩就不只考虑经验内容的增减和与客观实在的符合程度。与波普尔方向相异的结果是必须转而考虑理论的构成、范式的转换、个人选择在科学事业中的地位等等问题。且科学也可以说是进步的更好的，但不能说是不断向真理进步的。

让我们具体分析一下语言和不可通约性的关系。库恩对理论的语言结构采取的是整体论的观点：其一，概念与概念之间是密切联系的。如在学习类概念时（kind-term）时，认为“大部分类概念必须作为一组相互比较的概念中的一个来学习”^④。假使学习“固体”概念，那么同时就要掌握“液体”和“气体”。而另外的概念，则要在一组相近的概念中学习，例如

① Imre Lakatos and Alan Musgrave ed. *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970, p.267.

② Imre Lakatos and Alan Musgrave ed. *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970, p.262.

③ 库恩：《必要的张力》，纪树立、范岱年等译，福建人民出版社，1981，第323页。

④ Paul Horwich ed. *World Changes*, MIT Press, 1993, p.317.

“力”就要与“质量”、“重量”联系在一起。这些概念是因自然定律而结合起来的。其二，单个概念和整个理论是相互联系的，概念除了是词语外，还有自然界的意义，如果这种意义与范式关于自然界的知识体系相悖，便不能为范式所容。概念与范式整体的关系是如此紧密，因此，当某些基本词汇转变时，实际上反映的是范式整体的转变。我们不能忽视语言的些许变动，而认为大部分词汇相同或相似，并不妨碍理论间的交流。

库恩的这种语言整体观得益于奎因的语言观。“奎因指出了他准备加以批评的两个教条。第一个教条坚持‘在分析的、或以意义为根据而不依赖于事实的真理和综合的、或以事实为根据的真理之间的根本区别。另一个教条是还原论：相信每一个有意义的陈述都等值于某种以指称直接经验的词项为基础的逻辑构造’……即在对真理的问题以及在修改一个人的信念时需要考虑是什么问题的考察中，不要把一个人的注意力孤立地局限在个别陈述中，而是要注意思想的整个系统。只有考虑了这种陈述的总体网络—规律，逻辑原理和观察报告等的相互联系的网—我们才能确定我们接受、抛弃或修改任何单个信念的理由。”^①这段引文较长，但较完整地阐述了奎因的观点。事实上，语言的整体观从卡尔纳普、亨普尔等逻辑经验者那里就有了较大的发展，到奎因，再到库恩，应该说，还是有其内在的发展脉络的。

波普尔语言哲学对此并不感兴趣，他“所认为的维也纳学派和逻辑实证主义瓦解的最终原因不应归咎于它学说上种种严重错误……而应归咎于对重大问题的兴趣的衰退；归咎于埋头

^① 穆尼茨：《当代分析哲学》，吴牟人、张汝伦、黄勇译，复旦大学出版社，1986，第428页。

于细节……尤其是词的意义；简言之，归咎于它的烦琐哲学”^①。对于由语言整体观而引致的不可通约，波普尔同样不以为然：“这正是一个教条，一个危险的教条——不同的框架就像是不能相互转译的语言。事实是，甚至完全不同的语言（象英语和霍皮语或中国话）也不是不可转译的，许多霍皮人或中国人相当好地掌握了英语。”^②也就是说，语言作为对实在的描述，都是针对同一个东西，只不过叫法不同罢了。相互交流，建立一种科学词典式的关系并不是一种难事。

库恩则在此也用了类似的比喻来回击波普尔，即学习语言和翻译是两回事。“学习第二语言的困难不同于翻译的困难，而且远比翻译的问题要少。……总之，翻译总是包含着妥协，致使交流会有些改变，译者必须决定什么改动是可以接受的。”^③学习使用第二语言，是认同到第二语言的语境之中去。这里的语境，并非单纯的上下文关系，而是语言中蕴含的文化背景。此时是暂且放弃了第一语言及其语境的。若是在两种语言间进行翻译，将有如同奎因所指出的翻译的不确定性因素在起作用，“不能保证一个系统所选择的符号在另一种语言中有一个唯一相称或对应的符号”^④。库恩解释道：“对于文学和科学来说，在翻译中的困难是同一个缘故，不同语言翻译的经常性失败在于语言中词语间保持的结构关系，或者在科学中的类概念的结构

① 波普尔：《无穷的探索》，邱仁宗译，福建人民出版社，1987，第93页。

② Imre Lakatos and Alan Musgrave ed. *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970, p.56.

③ Imre Lakatos and Alan Musgrave ed. *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970, p.267-268.

④ 穆尼茨：《当代分析哲学》，吴牟人、张汝伦、黄勇译，复旦大学出版社，1986，第456页。

性关系。”^① 在语言构成上似乎已经找到了不可通约性的根源。

实际上，不可通约性应从更深层次上进行理解，同时，对于语言的认识也应更进一层。库恩对比分析哲学的做法进行了说明。分析哲学认为两个人对不同概念用了同一个名称，如水，那么就可以区分为“水1”、“水2”。尽管水1和水2在意义上不同，但大部分还是重合的。所以这两个词只是在语言用词上有所不同，而并非不是指向同一物。

库恩则认为：“一些居于两个共同体所在范式内的类概念是不可调和地不同，这种不同不再是描述上的，而是所描述的对象不同。”^② 也即两个共同体眼中的世界已经变了。“我们想要说的是，在一次革命以后，科学家们是对一个不同的世界在做出回应。”^③ 换言之，“学习翻译一种语言或一门理论就是学习描述世界，语言或理论在其中起作用的世界”^④。不可通约性乃是理论背后的世界观转变造成的，而并非简单的词语不同。正是在这个意义上，库恩同意范式间可以有部分交流或不完全交流（partial or incomplete communication），也只能是部分的和不完全的。

这蕴含着对语言的观念和真理观念的一个转折。波普尔首先承认“我始终是一个形而上学的实在论者”，肯定了客观实在的存在；其次，又承认客观真理即符合事实。这样就将理论与自然界（实在）联系起来，理论的语言即是对自然界知识的客

① Paul Horwich ed. *World Changes*, MIT Press, 1993, p.324.

② Paul Horwich ed. *World Changes*, MIT Press, 1993, p.319.

③ T.S.Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, 1962, p.110.

④ Imre Lakatos and Alan Musgrave ed. *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970, p.270.

观反映。知识与自然界（实在）的联系是直接的，语言只是一个载体、工具而已，自身并没有在认识过程中成为一个问题。库恩对自然实在也是认同的，也同意理论是对自然界的知识，“自然界的语言和科学的语言都是设计来描述实在的世界的，而不是任何可以想象到的世界”^①。但是否科学理论可以达到波普尔意义上的客观真理就难说了。“然而，另有一个或一类论调是很多科学哲学家想采取，而我却拒绝的。即是，他们将理论比作自然的表现，比作关于‘什么是真正的外在’的陈述。”^②库恩在反对波普尔的逼真性标准指出：“为了在比较两个理论中使用这种概念，就必须假定，同意对于事实上是否雪是白的达成技术性的一致。……它还得假定，所牵涉的客观观察者都是以同样的方式来理解‘雪是白的’……我要说明，没有这样的中性语言。如果我是对的，那么‘真理’有如‘证据’一样，就会只是用作内部应用的一个术语。”^③语言成为在自然界和人的认识之间的东西（桥梁或障碍），语言所表述的知识也成为范式内部的东西。换句话说，科学共同体在某种程度上也可称为语言共同体。

这里所隐藏的是主体与客体关系的转变与带来的知识性质的转变。在传统哲学中，主客分立，主体客观地反映客体。但在库恩这里，客体也是主体的客体，这并不是走向主观主义，而是对科学图景的重新定位。自然科学一直以来作为客观、理

① Imre Lakatos and Alan Musgrave ed. *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970, p.270.

② Imre Lakatos and Alan Musgrave ed. *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970, p.265.

③ Imre Lakatos and Alan Musgrave ed. *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970, pp.265~266.

性的最高形式，但被忘记了自然科学也不过是人对外部世界的一种反映或者说是人的存在状态之一种。自然科学的基础——自然，也是为人认识而引入人的意识活动和实践活动，无论我们把实在叫做什么，它只是通过我们所参加的活动结构而被揭示给我们的。应从哲学上给予自然科学以人的主体角度出发的真正位置。事实上，自然科学也应是一种主客合一的认识，并在语言中体现出来。但请注意两点：其一，这是在库恩思想中未明确表达的；其二，库恩的这个观点只能说在认识论层次的，而没有自觉地在科学的存在论层次上进行反思。与之相连，知识也是人的知识，尽管自然界（实在）可能是外在同一的，但不同的科学共同体却可以从自己的立场得到关于自然界（实在）的知识，即使针对同一对象也可能产生不同的结论。正是在这个意义上，库恩反对中性语言观，认为不同的理论语言给予了不同的世界。而科学革命与语言建立起这样的关系也就不足为怪了：“科学革命的中心特点是它转换了关于自然的知识，这种知识内在于语言本身，也先行于任何可以说成是科学的或日常的描述或概括的东西。”^① 在库恩的论述中，未能清楚地明确主客体关系和知识的性质，只是在其论点中蕴含着。但如果不如如此理解，只将语言的转向止于不可通约性的语言构造方面，是不足以说明库恩全部观点的。

二 两组概念的比较

下面具体说明不同语言观下，波普尔与库恩的哲学观点的异与同。

^① T.S.Kuhn, *What are Scientific Revolutions*, *Occasional Paper* # 18, Center for Cognitive Science, MIT, 1984, p.28.

1. 理论框架与常规科学

波普尔承认科学认识中理论框架的存在，“我确实承认，在任何时候，我们都是被关进自己理论框架的囚徒。但我们又是匹克威克式的囚徒；只要我们愿意干，就可任何时候打碎自己的框架。诚然，我们又会为自己找到一个框架，但这一个会更好，更宽敞些，并且我们能在任何时候打碎它。”^① 尽管波普尔一直强调理论的不断证伪，但也不否认理论有其稳定性。“在我们的背景知识没有发生革命变革的限度内，我们对 t_1 和 t_2 两种理论的评价将保持稳定。”^② 另外，根据世界 3 理论，客观知识具有自主性。“自主性观念是我的第三世界理论的核心：尽管第三世界是人类的产物，人类的创造物，但是它也像其他动物的产物一样，反过来又创造它自己的自主性领域。”^③ 这样，科学不可能从主观愿望出发一天几次革命，而为世界 3 本身的规律所制约。这种稳定性反映在波普尔对证实的接受上，“我的第三个要求可以分成两部分：一是我们要求一种好的理论应在它的某些新预言中获得成功；二是我们要求它不要太快地被驳倒……”^④，“在我看来很清楚，只有通过我们理论的暂时成功，才能相当成功地把我们的反驳归因于理论迷宫的一定部分”^⑤。理论框架是证伪和证实的统一体。

① Imre Lakatos and Alan Musgrave ed. *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970, p.56.

② 波普尔：《猜想与反驳》，傅季重、纪树立等译，上海译文出版社，1986，第 337 页。

③ 波普尔：《客观知识》，舒炜光等译，上海译文出版社，1987，第 126 页。

④ 波普尔：《猜想与反驳》，傅季重、纪树立等译，上海译文出版社，1986，第 353 页。

⑤ 波普尔：《猜想与反驳》，傅季重、纪树立等译，上海译文出版社，1986，第 348 页。

常规科学是库恩提出的一个概念，指严格根据一种或多种已有科学成就所进行的科学研究。这种为科学共同体所认同的成就是范式。“一个范式和一种更秘藏的研究方式的取得，是任何一个科学领域的发展已经成熟的标志。”^①科学家在常规科学时期进行的往往就是验证预期、使理论更精密等非创造性的工作。波普尔认可常规科学的存在，并认为是库恩给自己澄清了一个重要问题。但他对常规科学和常规科学家进行大力批判，更加反对将常规科学作为科学成熟的特征。库恩说：“对此我只能说在这中间，在它成为常规的那种可能性中我看到了一种相当大的危险……一种对科学，而实际上是对我们文化构成的危险。”^②此处的“危险”指一种对科学的无批判态度。

如果将库恩与波普尔的分歧只置于两人所达到的层次的话，是不够的，即“发现的逻辑还是研究的心理学”。他们的分歧所在不仅是波普尔承认科学的合理发展是批判进步的，库恩则认为科学受心理学、社会学等的影响而自洽于共同体中。还应看到是二者对知识本质的理解不同造成的这一差别。

波普尔的知识观将知识看作纯经验的东西，更好的知识就是经验内容更丰富、又更容易被证伪的知识。因此经验知识的不断增长，便不断突破原有的理论框架，而经验内容是科学理论中最重要的东西，科学的革命就在于经验知识的更新，无怪乎波普尔被称为“不断革命论”。

库恩的知识观则与其语言的转向紧密相连，知识是依托范

① T.S.Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, 1962, p.11.

② Imre Lakatos and Alan Musgrave ed. *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970, p.53.

式的知识，并非单纯的客观经验内容，它包含了许多范式的限定，无论从形式到内容都为共同体的世界观所决定。科学通过实践的经验知识的增长，不过是在范式所规定的实验条件下，对理论预期的验证。也就是说，科学在常规科学时期，在范式的领域内，得到范式所预期的知识，同时，常规科学又与科学革命相对，只有达到范式的转换才能称为革命。这样，理论框架和常规科学虽在形式上都有稳定性的特点，但又全然不同。

具体地说，不同在于波普尔的理论框架直接与经验相连，知识内容在不同的理论框架中并没有根本的不同，不能影响理论框架的破与立。如果发生破与立，则表明了知识的增长。库恩的常规科学与范式相连，范式的转换造成的是知识的根本不同，经验也纳于范式之中。理论框架和常规科学的不同，在于其知识观，所折射的是波普尔与库恩语言观的不同。

2. 背景知识和范式

波普尔早已认可观察渗透理论，“我们的日常语言是充满着理论的，观察总是借助于理论”^①。也就是说，在科学认识中充斥着背景知识。“讨论问题时我们总是承认……各种不成问题的东西，它暂时地并且针对讨论这个特点问题而构成我称之为背景知识的东西。”^②背景知识出于实用的目的而保持不受怀疑，成为科学可以在此基础上进步的台阶。这与上文对理论框架稳定性的看法是相符的。但背景知识也并非永远免受批判，因为毕竟科学的划界标准是可检验性。这里的背景知识无疑指

① 波珀：《科学发现的逻辑》，查汝强、邱仁宗译，科学出版社，1986，第33页。

② 波普尔：《猜想与反驳》，傅季重、纪树立等译，上海译文出版社，1986，第340页。

的是经验知识。观察渗透理论，也就是在已有的确凿而中性的经验知识的基础上进行观察，并不因人而异，而是因经验知识本身的发展而不同。

库恩也同意“观察渗透理论”，只是此处的理论指的是范式。范式所含的知识并不是波普尔意义上的客观知识，而是在规定的，或者说共同体认可的概念、理论、仪器和方法论之内所得到的知识。范式包含了一个共同体的世界观，不同的共同体有不同的世界观。正是在此意义上，库恩的观察渗透理论才会出现“在革命以前在科学界中的鸭子，在革命之后成了兔子”的结论。而在波普尔的观察中，是鸭子总是鸭子，也许有的差别就是长大了或是更肥了。

波普尔和库恩也都认为语言受了理论的污染，才达到观察渗透理论的结果。但出于上面的讨论，请不要忽略语言的不同意义。波普尔所说的语言是指对自然界客观知识的载体；库恩指的语言则是某一共同体对自然界知识的载体，这里的客观性只能指共同体的一致同意，即非私人性。

库恩认为语言既然是非私人性的，又是非普遍性的，那么是否可以说具有团体性的特点？这是语言的不可通约性必然导致的结论。并且库恩进一步提出他的科学观：“（科学不是那种能把参与者组成共同体的唯一的活动，但它却唯一地使每一个共同体仅以自身作为听众和裁判。）……就绝大多数学科而言，一个封闭的专家共同体形成是其走向成熟的一部分。”^① 这也可看作语言的转向所带来的影响。

库恩的这种科学观在传统科学哲学中是不可想象的。且不

^① Imre Lakatos and Alan Musgrave ed. *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970, p.254.

说科学是自我封闭的，单说科学内部是由封闭的科学共同体组成的，便已令以波普尔为代表的传统科学哲学家难以认同。在传统科学哲学中，以经验为基础，不论从共时性还是从历时性都将科学事业看作一个统一的整体。在深入了解语言所负载的含义后，对库恩的这种离经叛道的论断便不以为异了。

科学理论是一个历史事件，凝聚着世界观、技术水平、研究目的、方法等一系列为当时文化所决定的因素。从历时性看，是一个非连续的过程。从共时性看，不同的科学共同体由于采取不同的世界观、研究方法、评价标准等，相互之间难以交流，在科学内部造成了封闭状态。科学本身作为人的生存方式的一种，与人们其他生存方式存在着世界观的差异，如巫术，甚至日常生活等，也使科学处于相对封闭状态。加之科学将自己作为理性的化身，当代世界的最高评判，而置于其他生活方式之上，也更加深了隔阂（这里相当大地涉及到在文化间及文化内部进行评价的问题）。语言作为文化的体现，科学语言体现了科学的上述特点。而库恩的语言观在体现了语言历史性的同时，集中反映了科学语言封闭的一面。此前的科学哲学家（如波普尔）的语言观将语言和经验做了中性的连接，而未能通过语言探索到科学历史性的一面。

库恩哲学语言观的转向是指在科学哲学中确立了语言的根本性地位，成为人与世界的中介，人所理解的世界都是在语言中把握的世界。这个转向具有的意义：一方面对语言的结构进行了较深入的探讨，令理论的表达更易为人所把握；另一方面，将知识作为共同体的知识，否定了中性知识，使人在科学探索中能够吸收所得知识的过程和限度。总之，对科学认识有直接的指导。更重要的是对传统“意义”、“真理”、“客观”等概念

的否定，蕴含着对科学存在论的思考，引向了对科学本身性质的反思的可能性。由语言而指向科学的历史性，这既是发掘了科学的有限性，又是其开放性的前提（科学实践的多种可能性），将人的科学活动和整个文化活动联系起来，体现的是理性历史化。

科学理所当然的基础是人对自然的认识，具有有限性。正如爱因斯坦所说：“相信有一个离开知觉主体而独立的外在世界，是一切自然科学的基础。”^① 科学相对于外在世界是有限的，更由于它的外展性指向而缺乏对自身的反思能力。科学哲学就是对科学的一种反思。科学是人的科学，作为人对自然界图景的一种反映，绝对意义上的“真理”、“客观”等观念都是可疑的，人建立在科学上的对真理的步步逼近的进步过程也是可疑的。科学赋予人的对认识的自信也应是有限的。应该看到自然界对人来说始终都具有神秘性。

库恩哲学的转向分析其原因，不外两种：其一，内因可归纳为：a. 对科学史研究的注重，b. 语言整体观的发展，c. 对科学认识研究的进展，如格式塔心理学、观察渗透理论的提出等。其内部原因较为易见。其二，外因则要联系西方哲学的潮流来分析。自二十世纪以来，英美分析学派明确宣称发生了语言的转向，以德法为代表的欧洲大陆哲学或者在研究中多方倚重对语言的考察、辨析，或者把本体论问题和语言问题融为一体。语言问题成了当代西方哲学的共同点。在这种潮流下，对科学哲学产生了深远的影响，尽管在具体表述上出现了种种分歧，但其文化精神，即对语言与存在、语言与认识的关注却是一致的。

^① 徐友渔等：《语言与哲学》，三联书店，1996，第1页。

第二节 与夏皮尔的比较研究

以库恩为代表的历史主义学派，开拓了一个新的科学哲学研究方向，将科学史作为对科学进行哲学反思的维度。后来的科学哲学研究者们都注意到了这一变化，自觉地重视这一维度的考察。但其中有一些科学哲学家更为注重这一点，而被称为“新历史主义学派”，代表人物有夏皮尔、劳丹等。应该说，后库恩的科学哲学难以以一个学派名称而笼统称之，可以说是多元的发展。即使是历史主义学派的发展，也出现了不同的方向。如在新历史主义学派中，夏皮尔偏重于理性主义，劳丹却偏重于实用主义。所以只能选其中一些较为明显的倾向特征做一次比较研究。

理性主义是后库恩科学哲学的一个主要方向，本节就以夏皮尔的理论为主来说明这一方向。选择夏皮尔基于两点考虑：其一，本文以库恩为基点，体现科学哲学的一个发展脉络，新历史主义学派是对历史主义学派的继承和改造，夏皮尔与库恩有较近的理论渊源；其二，夏皮尔本人的哲学思想对理性主义的肯定较为明确，能代表这个方向的大致特征。

夏皮尔（1928～ ）是美国科学哲学家，代表作有：《自然科学的哲学问题》、《伽利略：一种哲学研究》、《理由与求知》等。夏皮尔反对逻辑经验主义的预设主义，也批判历史主义学派的相对主义，认为其症结在于传统的“意义”理论。他推崇理性主义，认为科学知识的发展确实是充满理由的。同时反对先验主义，承认实在论，但坚持实在论也是可以被批判、抛弃的，要接受实在论也要有理由。夏皮尔对传统科学哲学和历史

主义学派都持否定态度，在继承的基础上提出一条中间路线，既承认科学发展是合理的，科学理论之间选择、判定有合理根据，又坚决反对科学中有绝对不变的东西；赞成从事实和历史出发，而不是从先验地预设某些前提出发来研究科学。与库恩的“范式”对应，夏皮尔提出“域”（domain）的概念，科学的发展以域为单位。

一 对历史主义学派相对主义的批判

夏皮尔的理论系统提出并获得较大影响是在 1969 年的伊利诺斯科学哲学会议上。时间的相近，也使得夏皮尔与库恩有直接的交锋。夏皮尔继承了历史主义学派认为科学哲学要研究科学史的观点：“作为科学哲学家，我们必须通过对科学和科学史的研究来形成我们对于科学发展和科学结构的观点。”^①但夏皮尔认为库恩的观点属于相对主义，“库恩在他的观点中很好地暗示了相对主义”^②，并对此持否定态度。通过科学史的研究，历史主义者抛弃了逻辑经验主义对科学形式研究的追求，而力求描述真实的科学发展之路。将科学哲学研究从内部史解放出来，置于社会历史的大环境下。考虑了诸多外界因素的影响是历史主义学派的长处。但库恩提出的范式概念，过于僵硬，以至于不可通约。将科学革命看成是转换范式，这种转换缺乏合理性；科学是否进步竟找不到一个理性标准。夏皮尔并不认为科学的范式转换前后有那么大的区别，不过是“这个范式与另一个范

^① Dudley Shepere, *Reason and the Search for Knowledge*, D.Reidel Publishing Company, 1984, p.47.

^② Dudley Shepere, *Reason and the Search for Knowledge*, D.Reidel Publishing Company, 1984, p.46.

式的不同表述之间的区别，科学革命和常规科学之间的区别，充其量不过是一个程度问题”^①。并且，科学革命是合理的，科学也是进步的。历史主义者在对逻辑经验主义的反动中走得太远了，忽视了人不能不对一个事实留下深刻印象，那就是现代科学的确比以前的科学更好。^②

历史主义者认为人的认识总是受背景知识影响的，因此同一现象可能在不同背景知识下的人看来，会得出不同的结论。“背景知识”成为历史主义者强调相对性的一个根据。夏皮尔对背景知识有独特的理解，他认为背景知识不会歪曲观察，“因为凡在可能获得新信息的地方，被科学用作背景信息，就是它可利用的最可靠的信息，就现在的目的而言，可粗略地然而却是恰当地说，这种信息已被证明在过去是非常成功的，关于它，不存在任何具体的和令人信服的怀疑理由。……运用背景信息绝不是获得自然知识的障碍，而是最终获得这种进一步信息的手段”^③。背景知识是在进行科学观察时的必要前提。它并非是任意的，而是在这个时期最恰当、最成功并无可怀疑的理论。这不仅保证了它本身的客观性和合理性，也保证了受其指导的观察的客观性和合理性。

夏皮尔在对历史主义学派的相对主义批判的时候，认为错误的根源在于传统的“意义”概念：它认为意义是或应当是完全准确的（例如：可以用一组必要条件和/或充分条件来明确），

① 转引自夏基松，沈斐凤编《西方科学哲学》，南京大学出版社，1987，第273页。

② Dudley Shepere, *Reason and the Search for Knowledge*, D.Reidel Publishing Company, 1984, p.47.

③ Dudley Shepere, *Reason and the Search for Knowledge*, D.Reidel Publishing Company, 1984, p.46.

才能够是在科学认识中有价值的。这是个教条。其次，它的另一个教条是：关于意义的考虑同关于自然界的实质性信息的考虑是完全无关的。如果我们毕竟还要有一个足以阐明求知识的事业各方面的意义概念的话，这样一个概念便必须抛弃这两个教条……^①也就是说，我们选择了某些特征作为对一类事物的定义名词的意义，那么这个意义中所包含的特征便是名词与所指之间的条件。这些特征是不变的，事物只有符合这些特征才可为名词所指称。而只有当理论中的名词具有相同的意义时，它们才是谈到相同的事物，理论间才可表现出相互的关系。历史主义学派即认为相同名词在不同范式中的意义发生了改变，这种改变是断裂式的，因此范式间是不可通约的，无法说明范式间的连续性，范式转换中的合理性。夏皮尔认为，要说明前后科学理论之间的连续性，不必假设一个共同的意义或假设一个共同的指称。科学语言的意义是随着人的认识的深入或改变而改变的，并没有一个固定的“意义”，科学因素中没有不可改变的东西。而意义的改变又不是非理性的而是充满理由的。夏皮尔称之为“推理链条的联结（chain of reasoning connection）”。

由此，可以得到夏皮尔认为不可通约性的缘起与库恩的有所区别。夏皮尔归咎于传统的意义理论。而库恩首先从词与语言整体的关系出发，进而又从本体论对语言及意义的影响的角度讨论不可通约性。库恩深入接触到语言与存在的关系，尽管没有明确指出是什么样的关系，但仍给出了一个大致的方向：科学与语言直接相关，语言中所凝聚的文化因素深刻地影响着语言的携带者、使用者——主体。主体在进入科学活动时所从

^① Dudley Shepere, *Reason and the Search for Knowledge*, D.Reidel Publishing Company, 1984, p.211.

事的，正是某一文化环境中带特设性的活动。存在只在与人相关时才有意义，语言正是将人与存在联系起来的纽带，在科学中也不例外。语言将客观的科学引向了解释学的方向，将逻辑理性引向了实践性。夏皮尔主要还是从方法论层次（如何使语言清楚明白，语言如何合理转变，语言意义如何从逻辑结构的角度理解等）来批驳库恩的观点，这种批驳有所错位。

二 科学是合理的事业

夏皮尔在反对库恩的相对主义的基础上，坚持科学是合理的事业。合理，就是合乎“理由”（reason）的。理由是夏皮尔科学理性主义的核心概念。他认为，科学中的一个“理由”由这样的信念组成：

- A. 结果表明是成功的；
- B. 对于它并没有可以怀疑的明确理由；

并且 C. 结果表明它对于把它作为一个理由来应用的那个特殊领域是恰当的。

这些特征当然是被当作理想而有效的；在实践上，我们必须依赖那些并未表明是明白清楚地成功的或者明白清楚地不容置疑的信念。^① 简单地说，合理的三个特征可归纳为：成功性、无怀疑性、恰当性。

夏皮尔的这种理由观念来自于他的真理观。夏皮尔理论中属于批判继承的东西很多，真理观也不例外。他的真理观是在批判三种历史上的真理观的基础上，吸收合理因素从而得来的。

其一，批判传统实在论的真理符合论。真理符合论认为认

^① Dudley Shepere, *Reason and the Search for Knowledge*, D.Reidel Publishing Company, 1984, pp.231~235.

识是客观世界的反映，真理是认识和客观实在相符合。夏皮尔认为真理符合论预设了“实在”的存在，这只是一个教条，没有科学依据；并且用与命题不同的客观实在或实践来判断命题（用非语言来判断语言），也非简单的证实关系。其二，批判了实用主义真理观。实用主义把真理当作无确定性的东西，单纯由结果来判定，必然沦入主观主义。有用的不一定是真理。其三，批判逻辑经验主义的真理一贯论。真理一贯论认为一个理论（命题系统）只要在逻辑上一贯、无怀疑，它就是真理。这是逻辑主义的一种极端形式。夏皮尔认为它忽视了与外界实在的联系，否定了真理的客观性。夏皮尔指出三种真理观的合理之处：真理符合论认为真理是对外部实在的描述，强调恰当性；真理一贯论也在逻辑上使理论成为更为可信的，强调无怀疑性；实用主义则强调了实践理论的成功性。夏皮尔将三种特征综合在一起使其成为自己的真理观，并形成了“理由”概念。

夏皮尔真理观与库恩的真理观的不同根源于实在论。库恩不反对实在之存在，但科学未必是与实在相符合的。真理如果指的是符合客观实在的话，那么科学很难说是向真理的接近。“真理”可以看作一个共同体内部的词汇。我们甚至可以说，库恩在这里提出了类似康德式的问题，科学认识的界限在什么地方。夏皮尔指出，求知识的事业的根由是人的这个基本状况：人把自己从独立存在的对象的世界中区分出来。这个区别人要到一定年龄才懂得。我们关于一个独立存在的世界的信念就是我们的一切具体的实质性信息的总和，加上这样的认识：对于那些信念中的任何一个总是可能发生怀疑的。这个怀疑的可能性是科学研究的开始；而对于那些允许我们成功地应付那个世界的信念并不发生明确的怀疑，这是因为那些信念是关于那个

世界的真理的基础。^①可见，夏皮尔明确坚持科学实在论立场，并且认为实在观念的产生是与人的实践活动相关的。

由此，夏皮尔提出了三个基本前提：

- A. 科学的发展和革新，往往被适当地描述为理性的；
- B. 个别情况下的理性，往往可以普遍化为适用于其他许多情况的原则；
- C. 这些原则在某种意义上可以被系统化。^②

基于这样的基本前提，夏皮尔更进一步地论述了科学发展过程、科学发明和证明、科学发现的推理模式和推理程序等等，都是充满理由的。当夏皮尔充分论证科学是合理的事业的同时，又要把握科学因素无一不是可以批判的，但请注意：怀疑的可能性并不是怀疑的理由；怀疑必须有具体的疑难。^③

夏皮尔重新对理性主义回归，并非是简单的回复。如从夏皮尔对背景知识的看法中，可以较明显地看到波普尔的深刻影响。但毕竟夏皮尔必须面对以库恩为首的历史主义学派对传统科学哲学的理性主义的反诘。因此，可以说夏皮尔走的更是一条综合前人的中间道路，有人称之为“历史主义的理性主义”。

那么夏皮尔的理论是否有超越于库恩的地方呢？笔者认为很难使用“超越”一词来说明。因为超越是建立在继承前者的基础上的，而夏皮尔对库恩的走向把握的却不太准确。夏皮尔对库恩哲学相对主义的批判，抓住的是范式中概念意义的僵硬

^① Dudley Shepere, *Reason and the Search for Knowledge*, D.Reidel Publishing Company, 1984, p.231.

^② Dudley Shepere, *Reason and the Search for Knowledge*, D.Reidel Publishing Company, 1984, p.278.

^③ Dudley Shepere, *Reason and the Search for Knowledge*, D.Reidel Publishing Company, 1984, p.226.

性，否定概念和理论整体到了生死与共的地步：概念改变，理论整体也改变。库恩在坚持语言整体观背后，更深刻的是将语言作为主体能居于存在之中的媒介。这一层含义主要是从文化角度而说的。作为社会历史的存在，语言将传统带入主体，使主体成为历史性的具体存在；在与外界实在的关系中，因为实在进入人的生活才有意义，主体便从自己的生活世界出发来与实在发生关系，此时主体的理论负载，既有科学传统，又有文化传统（如世界观）。

从库恩与夏皮尔的比较中，我们能看到的是其中突出了库恩关于科学的文化相对主义。与夏皮尔力图说明科学的合理性和连续性不同，库恩强调的是在西方文化中的科学本身不是一个连续的过程，每一种在今天已经被“淘汰”的理论都有合理性。并且这种合理性只是在当时的时空和文化环境下的合理性。事实上，夏皮尔的思想中将“合理的”定为成功的、无怀疑的和恰当的，也包括有在特定时空中的合理性。因为成功与否的判断，在什么环境下的无可怀疑，在何种论域下的恰当，都是表现为在一定范围内的。只是夏皮尔还认为在科学发展历程中有一条连续的“推理链条的联结”，也就是他所说的合理因素系统化。

库恩对不可通约性的论述，可能由语言的转向指向对科学存在论的思考，而影响科学性质的判定。特别是他注意到科学—语言—存在的关系，与欧洲大陆哲学有相似之处。而夏皮尔明显地延续英美分析哲学的传统，更关注意义、指称等方面，而忽视对存在的反思，解释从夏皮尔的视野中消失了。

曾有学者在看到库恩与解释学的关系后，认为科学哲学中有了英美语言哲学和欧洲大陆语言哲学汇合的趋势。但从新历

史主义学派的发展来看，对于趋势的估计过于乐观了。

从与科学哲学内部其他流派的比较，我们可以看到不可通约性思想的获得，很大程度上得益于库恩的语言观。语言使理论成为文化的和历史的的存在。对理论的评价只能在具体文化和历史背景下做出。也正是由于这种语言观，库恩在对科学本质的认识过程中，显示出理性历史化的趋向。科学的合理性是局部合理性，科学评价中充满了相对主义因素。

第三节 与奎因的比较研究

如果从与科学哲学的传统的差异中可以得出库恩与分析哲学有不同的路向，那么库恩是否与分析哲学的分歧大到无法通约的地步？实际上，恰恰相反，库恩与分析哲学的关系远不是水火不容，而是大有渊源。只是这种与之有渊源分析哲学可以说是一种新的分析哲学——奎因的哲学。奎因的语言整体论对不可通约性有重要的启示。

另一方面，我们还要得出初步的意见，库恩思想的方向在哪里？可以与伽达默尔的哲学解释学进行参照，也许会给我们一个启发。

奎因与库恩是当代美国的大哲学家。在库恩的著作中，多次提到对奎因思想的关注，如《科学革命的结构》和《必要的张力》两书的序言。本文所作的比较研究，首先是揭示两者间的渊源，其次再分析两者的区别，但更要指出其共同的基点。

一 语言整体论

库恩在代表作《科学革命的结构》的序言中提到：“W.V.O.

奎因则为我解开了区别分析和综合的哲学之谜。^① 解谜是什么意思，对库恩有什么意义？库恩所提到的是奎因对经验论的两个教条的批判：“其一是相信在分析的、或以意义为根据而不依赖于事实的真理与综合的、或以事实为根据的真理之间有根本的区别。另一个教条是还原论：相信每一个有意义的陈述都等值于某种以指称直接经验的名词为基础的逻辑构造。我将要论证：这两个教条都是没有根据的。”^②

分析陈述有两种：逻辑恒真的重言式陈述，同义词置换的分析陈述。奎因重点讨论的是第二种分析陈述。在第二种陈述中，“分析”依赖于“同义性”，同义性本身是需要说明的。人们可以从三个方面来说明同义性：

1. 定义。但将两个词定义为同义词，并不是词典编纂者的主观断定，而是对以前的事实的记录。定义取决于同义的事实，而不能反过来。

2. 保全真值的互相替换性。这也会遇到三点困难：其一，两个同义词不可以在一切情况下都可以替换；其二，两个词可以互相替换归根到底是因为它们是同义的；其三，有些异义词也可以互相替换，仍然保持句子的真值。

3. 语义规则。语义规则本身是需要说明的。它是相对于某一个语言系统的规则。如果这样，“分析”一词将成为多元的，依语言系统而定。意义的同义性最后的避难所是意义的证实说：当且仅当陈述在经验验证或否证的方法上是同样的，它们才是

① T.S.Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, 1962, p. viii.

② 奎因：《从逻辑的观点看》，江天骥、陈启伟等译，上海译文出版社，1987，第19页。

同义的。于是经验论的两个教条合为一体了。将陈述与经验相沟通，就需要详细地规定一种感觉的语言，并且指出怎样把有意义的陈述逐句翻译为直接经验语言。而这正是卡尔纳普曾努力的方向。他将陈述还原为“性质 C 是在点——瞬间 $x; y; z; t$ ”的形式，但奎因指出“是在”这个联结词依旧是一个附加的未下定义的词，给予我们的是如何使用的规定。卡尔纳普最终也放弃了彻底还原的尝试。

在对传统经验论的两个教条批判的基础上，奎因提出了语言整体论。“整个科学是一个力场，它的边界条件就是经验。在场的周围同经验的冲突引起内部的再调整。……在任何情况下任何陈述都可以认为是真的，如果我们在系统的其他部分作出足够剧烈的调整的话。”^①或者说，“观察范畴的假对假设并不提供结论性的反驳。它所反驳的是蕴涵这个观察范畴所需要的句子的合取。为了消除这个合取，我们不必消除这个假设；相反，我们可以消除这个合取的其他某个句子。这就是称之为整体主义的重要洞见。”^②单一的经验陈述对理论不能给出证伪，理论可以通过调整自身来缓和经验反驳。这又被称为经验不确定论题。

库恩在了解了奎因的思想后，接受了语言整体论。即不能孤立地考察个别陈述，而应考虑陈述的总体网络，这样才能确定接受、抛弃或修改任何单个陈述的理由。其一，概念与概念之间是密切联系的。如在学习类概念时，认为“大部分类概念必须作为一组相互比较的概念中的一个来学习”。假若学习“固

① 奎因：《从逻辑的观点看》，江天骥、陈启伟等译，上海译文出版社，1987，第40页。

② 奎因：《真之追求》，王路译，三联书店，1999，第9页。

体”概念，那么同时就要掌握“液体”和“气体”。而另外的概念，则要在—组相近的概念中学习，例如“力”就要与“质量”、“重量”联系在一起。这些概念是因自然定律而结合起来的。其二，单个概念和整个理论是相互联系的。概念除了是词语外，还有针对自然界的意义，如果这种意义与范式针对自然界的知识体系相悖，便不能为范式所容纳。概念与范式整体的关系是如此紧密，因此，当某些基本词汇转变时，实际上反映的是范式整体的转变。

奎因看重的是针对经验，理论作为一个整体进行适应。库恩更强调范式对世界进行解释时的整体性。两者相同之处在于，不否认科学理论是针对自然界的，科学理论本身又是内部自治的，其客观性指的就是执此理论的科学家们的意见一致（奎因的主体间性，库恩的范式）。这为库恩提出不可通约性提供了支持。差别也是存在的：奎因只涉及到理论对经验反驳的消解，却无法解释科学革命现象；库恩则还讨论了反例与范式的关系，指出范式也是可以转换的。这大概是因为前者是从逻辑的观点看，而后者是从科学史的角度考察的。

二 翻译的不确定性

从奎因的语言整体论进到翻译不确定性并不困难。因为他的语言整体论包含经验不确定性，经验不能确定唯一真的理论，那么完全可能面对同一经验，有两个甚至更多的理论与该经验相容。具体到翻译过程，奎因通过原始翻译（radial translation，又译根本翻译）来说明。

所谓原始翻译，是指在没有现成词典的条件下，对一种迄今为止从未接触过的语言的翻译。它包括三步：现场记录并猜

测，识别同意和反对的词语，语言匹配。当当地人说话时，语言学家即时记录下来并猜测性地翻译；识别当地人同意和反对的词语，了解其言语倾向性，并为下一步语言匹配作准备；经过多次对被翻译句的询问，总结出英语与土语的基本等同关系。在这个过程的后两步，奎因建议的是猜想—实验的方法。其猜想的根据，实验的步骤，对当地人反应的理解都无例外的出自语言学家本身的文化背景。这里可能出现的情况是语言学家将自己的本体论和语言模式强加给当地人。“语言学家假定，在没有反证的范围，土著人的态度和思维方式与他自己的相似。因此只要与土著人的言语和其他行为相容，他就把自己的本体论和语言模式硬套给土著人。除非一种相反的过程使人感到极为简单明了。我们无法指望其他情况。翻译的不确定性论题想说明的是，原始翻译者发现多少，必然就要利用多少。”^①那么在此实指阶段，由于文化背景的不同，两种语言所指的范围、对象的个体、特定的对应关系都不同，翻译就已存在不确定性。而翻译又不能仅停留在实指阶段。因为使用的句子成千上万，要想一一对应地翻译是不可能的，须用到类比跳跃的方法，从已经建立的对应关系中达到对语言的整体把握。类比跳跃需要语言学家主观思维的运动，超越了现实的感觉刺激和行为证据。这既说明经验对于理论的不充分性，又增加了翻译的不确定因素。

翻译的不确定性论题的提出，不能将其意义仅停留在原始翻译的过程中。事实上，日常语言的学习与原始翻译具有相似的行为特征。语言学家和学习母语的孩子都必须从观察句开始，都必须掌握表示同意或反对的语言方式，语言学家还必须有意

^① 奎因：《从逻辑的观点看》，江天骥、陈启伟等译，上海译文出版社，1987，第42页。

无意地利用分析假设式的习得方法。所谓分析假设是指语言学家将所听到的材料分为短的部分，形成一个当地话的“词”构成的表。他把这个表与英语的词和短语用假说的方式对应起来。此为翻译的分析假说，这种方式超出了观察句和真值。分析假说在操作中并不要求一一对应的形式，它强调的是翻译中不必字字对译，而是融贯的对话（coherent discourse）。然而进行对话的功能性要求，却无法确保翻译一一对应，因为建立分析假设需要两个因素在起作用：词句的连续性和移情。而这两者的前提是语言学家假定了当地人的态度和思维方式，乃至语言模式是与自己相似的。这一前提无法得到证明。功能上的需要，也会使翻译可以有不同的版本而与当地人的言语行为倾向相容。更有甚者，无法依客观的理由断定哪一种翻译更真。因为在交谈实践中，可能都行得通。^①

翻译的不确定性并不是像想象的那样，说明的是人的局限和无能。“翻译的不确定性这一论题在于……两本竞争的手册为一个特定的原始语句规定了两个英语译句，而这两个译句在英语语境中可能是不可交换的。”^② 翻译本身的目的不是对原意的追寻，“绝对真实的仅仅是这本或那本翻译手册帮助人们达到的交谈的顺利流畅和谈判的卓有成效”^③。在有效交流的基础上，译者有足够的空间创造性地进行翻译。

库恩从语言整体论中得到的是不可通约性。“在从一个理论到下一个理论的转换过程中，单词以难以捉摸的方式改变了自

① 参见 W. V. Quine, *Meaning and Translation, Word and Object*, MIT Press, 1960, pp. 50~60.

② 奎因：《真之追求》，王路译，三联书店，1999，第41页。

③ 奎因：《真之追求》，王路译，三联书店，1999，第37页。

己的含义或应用条件。虽然革命前后所使用的大多数符号仍在沿用着……但其中有些符号依附于大自然的方式已有了点变化。因此，我们说相继的理论是不可通约的。”^①在将不可通约性加以说明时，库恩也参照了奎因对翻译不确定性的论述并得出结论：“为什么理论或是语言之间的翻译竟都如此困难？因为，正如经常议论到的，各种语言以不同的方式把世界说成各种样子，而且我们没有任何通路去接近一种用于报告的中性的亚语言。”^②不同语言、不同理论间的不可通约性实际上是理论背后的世界观不同造成的，而非指称与所指的一一对应关系不同。正是在这个意义上，库恩同意范式可以有部分交流或不完全交流，也只能是部分的和不完全的。

库恩把翻译的不确定性发展为不可通约性，强调了理论和语言的封闭性，他甚至将封闭的专家共同体的形成作为一个学科成熟的标志。奎因则揭示对于一个对象的多种可能性。着重点不同，却不能忽视库恩与奎因的继承关系；也不能不注意到两者的共同点：语言翻译的困难在于不存在中性的媒介，对于另一语言的理解必须从主观方面，文化背景出发（这里的不同语言也包括不同理论，理论可看作言说方式的一种）。由于原意与唯一的真是难以达到的，这样，不同的理解是可行的，不同的理解间可以是不相容的。

进入 20 世纪 80 年代，库恩在承认与奎因的关系上又进了一步，即指出奎因犯了一个重要的错误：将诠释（interpretation）与

① Imre Lakatos and Alan Musgrave ed. *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970, p.267.

② Imre Lakatos and Alan Musgrave ed. *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970, p.268.

翻译划了等号。库恩认为翻译有两个特点：其一，在翻译之前，进入翻译过程中的语言都是存在的。也就是说对每种语言中的词义的了解在翻译之前就有，翻译不会改变词或短语的意义。其二，与第一点相关，翻译是在两种语言中词或短语的独有代换。诠释则不同。在奎因原始翻译的例证中，语言学家实际上只有一种语言，即自己的母语，丛林中的当地话对于语言学家来说只是不易了解的声音或铭文。当语言学家寻找移情，提出假说来努力使当地话可以了解，这个诠释的过程不过是学习一种新语言。似乎当语言学家可以将“gavagai”作为英语中“灰色的、长耳的、短尾的……兔子”的缩写，翻译是完全可能的，实际上这其中翻译的困难并未消解。学会“gavagai”，诠释者也学会了与英语世界不同的动物种类，在英语世界中也没有相应的术语表示。就是说，当地动物世界的结构与英语世界的是不同的。虽然诠释者学会了使用当地话中的术语，但他在说这个词时，进入的是当地的世界而不是英语世界。在此情况下，库恩坚持不可通约性留存的必要性。^①

三 相同的语言观

奎因与库恩有较明显的相关性，其根本点是他们有相同的语言观。

奎因与库恩都坚持实在论，承认外部世界的存在，但对外部世界的认识要通过语言，语言成为人与外部世界的桥梁。语言并不是一种单纯的工具，它是一种文化的凝聚，包括了特定的世界观、生活方式、价值取向、认识方法等。使用哪种语言

^① 参见 T.S.Kuhn, *Translation versus Interpretation: Commensurability, Comparability, Communicability* PSA1982, VOL2 MIT.

就决定了是以什么方式来看待世界，“所以，语言在谈论世界的同时也在重新创造世界”^①。由此，我们可以进一步探索二人思想的基本面。其一，否认客观的神目观（God's eye），主张客观是主体间性。客观观察如果从神的角度出发并非不可能，他可以超越人的主观性而提供一个纯粹的中性标准。但若没有神的帮助的话，人的思维必须借助语言，语言本身是一种文化的凝聚和主体间的约定。在形成观察句的过程中，主体间性代替了客观性。如奎因提出，“观察句就是当我们学习语言时，最强烈地依赖于伴随的感觉刺激而不是储存的辅助信息的句子”^②。对观察句进行判断，则需要主体间性，“而主体相互性（即主体间性）的这种要求，则使科学成为客观的”^③。库恩则从观察的“理论负载”出发，认为观察过程本身就难以避免理论的污染，观察都是在范式指导下进行的，其客观性要得到共同体的认同，并且也只能在共同体中得到认同。

其二，否认真理及真之符合论。真理在中文语境中有特定的含义，指“客观事物及其规律在人的意识中的正确反映”。从上面二人对客观的意见来看，对事物及其规律是没有一个中立标准来衡量是否是“正确反映”。truth指的并不是真理，而是语言的真。语言的真，一般分为意义的真和指称的真。奎因证明了意义与指称的差别是经验论的教条，根本在于指称理论。由于经验的不确定性，无法形成语词与所指的——对应，将语言的真与实在直接联结的真之符合论是行不通的。

基于共同的出发点，二人在哲学探索中又得出相似的语言

① 海然热：《语言人》，张祖建译，三联书店，1999，第160页。

② 转引自陈波：《奎因哲学的研究》，三联书店，1999，第76页。

③ 奎因：《真之追求》，王路译，三联书店，1999，第4页。

整体论和翻译的不确定性（不可通约性），并体现出共同的科学观：奎因认为“概念是语言，概念和语言的目的在于达到有效的交际和预测。这是语言、科学和哲学的最高任务，正是在同这一任务的关系中才能对概念系统最终地做出评价”^①。库恩则将范式的建立作为学科成熟的标志，该学科进入常规科学时期，“常规科学即解难题”。科学不再是真理的标志，成为与艺术、宗教等并无本质不同的关于人类生活世界的概念系统，其追求的是有效性。在奎因和库恩那里展现了对柏拉图主义的反动和走向实用主义的倾向。

第四节 与伽达默尔的比较研究

西方哲学中，英美哲学传统和德法为代表的欧洲大陆哲学传统风格迥异，从中世纪唯名论与唯实论之争到近代的经验论与唯理论之争可约略追究出其各自的源流。二十世纪出现语言的转向，尽管哲学的中心问题集中于语言，但两个传统在研究起点及目标、研究方式等等诸方面都有很大的区别。但处于西方文化的共同背景下，是否可以猜想两个传统在区别之下暗合之处并不缺乏，否则在西方哲学广大领域中出现的“转向”，只能理解为一种时间的巧合。

小而言之，一些研究者指出科学不只是对事实的陈述，它总是蕴含着解释。人类的知觉在进行科学探索时，与阅读文本一样是解释的过程。有鉴于此，汉森对人的知觉活动进行研究，通过对“格式塔转换”（gestalt shift）现象的考察得到人的观察

^① 奎因：《真之追求》，王路译，三联书店，1999，第73页。

实际上是带着理论负载的 (theory - loaded)。也即通常所说的观察渗透理论。汉森的成果对科学哲学的历史主义学派有重要的基础作用。

逻辑经验主义者以经验为其哲学客观中性的确实基础。历史主义学派赞同的是理论负载的观点，将逻辑经验主义的经验基础从神坛上请了下来。观察成为具体主体性的历史事件。科学认识的过程，好似解释者阅读文本的过程，充满着理解的活动。更何况理论传承的过程与语言密切相关，不仅是语言的形式发生作用，更与语言的性质不可分割。这里，科学语言的性质已经发生改变。库恩通过范式及其不可通约性的论述所表述出的科学语言观深入到科学与人的关系，不再是逻辑经验主义追求的形式语言。正因为如此，历史主义学派与解释学可能发生关系，起码在精神上，历史主义学派认为科学认识有走向解释的一面。本节试图通过库恩与伽达默尔的比较研究来揭示出科学哲学在库恩思想影响下的一个可能走向，以及不可通约性论题中的解释成分的内涵。

一 比较的可能

对库恩哲学与伽达默尔的哲学解释学做比较，首先的问题是可否比较。

解释学 (Hermeneutics, 又译诠释学、释义学) 是一种有关意义的理解和解释的理论或哲学。早期的解释学主要是对圣经经典的神学和文献学解释，这时的方法来自古代的语法学和修辞学。德国哲学家施莱尔马赫使解释学成为一门关于理解和解释的一般学说。他一方面追求有效解释可能性的普遍条件；另一方面试图创造性地再现作者最初的心理活动，从而找到原意。

他的解释由语法的解释和心理学解释两部分构成，更强调心理学的解释，这样使解释学具有认识论的意义。狄尔泰关心的问题更广，他认为自然科学和精神科学都是客观科学，他要通过“移情”的方法，建立精神科学的普遍的方法论，以便令一切解释者或观察者都能对对象获得这种理解，不论他们具有什么文化背景或处于什么历史环境。海德格尔则开始使解释学有了本体论意义。海德格尔从对“在”的意义的探索中，揭示了理解和解释的本体论性质。所谓理解，也就是此在的基本方式之一，而不是认识的方式。解释则是理解造就自身的活动，解释学的任务就是对此在的存在进行解释。

哲学解释学（Philosophical Hermeneutics）是由德国哲学家伽达默尔在传统解释学和古典解释学的基础上，综合了胡塞尔、狄尔泰、海德格尔等人的观点，加以创新而建立的。其主要思想是以理解作为哲学的核心。理解是针对语言的，而语言在伽达默尔这里是人与存在的媒介。这样，理解成为人存在的最基本的模式，理解活动也遍及人与世界的一切关系及一切方面之中。从而将解释学从方法论提升到本体论的高度。正如伽达默尔所说：“我认为海德格尔对人类此在的时间性分析已经令人信服地表明：理解不属于主体的行为方式，而是此在本身的存在方式。本书中的‘诠释学’概念正是在这个意义上使用的。它标志着此在的根本运动性，这种运动性构成此在的有限性和历史性，因而也包括此在的全部社会经验。既不是随心所欲，也不是片面夸大，而是事情的本性使得理解运动成为无所不包和无所不在的。”^① 或者简单地说，就是“关于理解和把异己的东

^① 伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海译文出版社，1999，第37页。

西，陌生的东西以及任何已变得异己的东西带进语言的理解和实践的哲学”^①。哲学解释学以 1960 年伽达默尔的代表作《真理与方法》的问世，宣布一个流派的产生。

尽管库恩哲学和伽达默尔哲学解释学的正式的成熟出现（指代表作的出现）在时间上很接近，其中库恩的代表作《科学革命的结构》1962 年出版。也许在文化上隐示了共同的年代可能造就出相似的底蕴，但其来源及所阐发的领域，库恩哲学和伽达默尔的哲学解释学却大相径庭，使两者的比较成为一种难事。用伽达默尔的词语来说，哲学解释学是“精神科学”的，与自然科学的联系殊少。从解释学的传统来看，传统解释学针对的是对法律的法学解释和圣经经典的神学及修辞学解释；施莱尔马赫的古典解释学则是面向文字作品的解读。而库恩哲学，则根植于科学史，特别是物理学史的研究，再受格式塔心理学和汉森等其他科学哲学家的影响，而对“精神科学”方面涉及也不多。

如果说库恩哲学和伽达默尔哲学解释学的比较行得通的话，主要基于两点：其一，哲学解释学将自己作为本体论哲学的普遍性。“理解的现象不仅遍及人类世界的一切方面，而且在科学范围内也有一种独立的有效性，并反对任何想把它归为一种科学方法的企图。”^②其二，具体观点的比较和文化意蕴比较的结合。这是因为进行具体观点的比较时，不能忘记是在相异学说甚至是在相异领域内的比较。其基础、背景或针对的内容皆可能不同，但其文化意蕴可能是相似的，也就是说，消

① 伽达默尔：《科学时代的理性》，薛华等译，国际文化出版公司，1988，第 132 页。

② 伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海译文出版社，1999，第 17 页。

解一些相异的具体性，而给比较建立一个尽可能的基点。

伽达默尔将哲学解释学视作关于存在本体的学说，通过对存在的研究而达到对人与世界的把握。存在作为本体，不同于客体，不可以作为一个研究的对象，人也是一种存在。那么哲学解释学就以语言为媒介，来达到对存在的把握——理解。存在和语言的这种关系，伽达默尔主要是承继海德格尔的观点：“存在亲自遍测自己的畿域。它现身在言词中，于是这畿域得以划分成畿域，语言是存在的畿域，存在的家。……因为存在是语言的家，所以我们能随时随地从这家宅里穿来穿去，以这种方式达乎存在者。”^① 这样，我们于语言所具有的生活的世界，成为人的理解在本体论上的基本条件。理解的语言性不应只理解为对语言的理解，也不应视语言为达到理解的工具。“语言并不是意识借以同世界打交道的一种工具。……毋宁说，在所有我们关于自我的知识和关于世界的知识中，我们总是早已被我们自己的语言包围着。”^② 伽达默尔将凡是能理解的存在都归之为语言，声称：“语言问题已在本世纪的哲学中获得了一种中心地位。”^③ 将哲学解释学的问题赋予了类似本体论问题的地位。这种对语言问题普遍性的认同，使库恩哲学与解释学的相遇成为可能。

科学认识不能离开语言。索绪尔从语言学的角度指出：“从心理学意义上说，我们的思想——（和词汇中表达的东西不一

① 徐友渔等：《语言与哲学》，三联书店，1996，第154页。

② 伽达默尔：《哲学解释学》，夏镇平、宋建平等，上海译文出版社，1994，第62页。

③ 伽达默尔：《科学时代的理性》，薛华等译，国际文化出版公司，1988，第3页。

样)——仅仅是一种无形和模糊的东西。哲学家和语言学家在这个认识上是一致的,即没有符号的帮助,我们不能始终一贯地清楚区分两个思想的不同。没有语言,思想是一个混浊、无秩序的星云。在语言出现以前,没有存在的概念,一切都含糊不清。”^①对科学哲学中以语言为维度进行研究的,我们可以首先找到以逻辑经验主义为代表。逻辑经验主义者认为自然语言的词汇往往是一词多义,语法也比较松弛,容易引起误解,希望能根据意义标准和证实原则建立起一套理想的形式语言来避免形而上学的问题。其代表人物卡尔纳普企图用有关物理量值的概念来翻译一切其他的科学的概念,如化学、生物学的概念。并且将科学语言划分为观察语言、理论语言。理论语言可以归为(还原为)观察语言,而观察语言是中性的、确定的、可证实的。逻辑经验主义者的努力以失败告终。

伽达默尔指出:“构成一种非模糊的,能够再现世界逻辑结构的科学语言,这条途径也碰到这种困难。……维特根斯坦的自我批判和他的语言游戏概念首先揭开了一种完全不同的研究模式。一义的科学语言被与一切言语的实践发生的这一根本的相互关系所取代了。”^②所谓的“语言游戏”,是指语句和语词的意义只有在不同语境下,人对它们进行使用时才能体现出来,使人们注意到要在语言的使用过程中研究语言,不要把语言看作静止孤立的符号,而是生活世界的体现。这同时给予科学哲学一个生活世界实践的基础。承认不同语境下,语言的意义变化具有可能性,库恩提出的范式理论,与这一观点是相容的。

① [英] 奥黑根:《哲学与语言》,海兰译,《哲学译丛》1987年第1期。

② 伽达默尔:《科学时代的理性》,薛华等译,国际文化出版公司,1988,第146页。

他同意在不同的范式下，相同的科学概念的意义是可能不同的。如牛顿力学的时空概念和爱因斯坦相对论中的时空概念就是根本不同的。如果科学语言是中立的、一义的，那么便不存在解释的问题了；正是揭示出科学语言的歧义性，才使得解释学与库恩哲学有了一个可以比较的幅度。因为语言的歧义性便使语言具有了意义的开放性，使得解释在科学中有了一席之地。库恩的“理论指明了因基本范式结构既定某一时期的统治而引起的非连续性。各种问题相关联的整个问题领域取决于这一点，它构成了一种解释学的幅度”^①。

二 先见与范式

哲学解释学对文本的解释，较之以前的解释学观点有了一个根本的转变。之前的解释学认为对文本的解释，关键在于对“原意”的恢复。而哲学解释学则认为对“原意”的完全回归是不可能的，重要的是在解释者那里达到文本的创造性或意义的可能性。文本意义不再为原意所决定。而具有可能性，乃是基于解释者的先见（Vorurteil）。库恩认为，科学家因为范式而形成不同的共同体，从而在科学实验的方法、标准、结果、科学理论等等方面的选择上具有了多种可能性，可以说伽达默尔和库恩都将理性的必然性引向了可能性，我们将对造成这种结果的先见与范式进行比较。

1. 与语言的密切联系

伽达默尔认为解释者进行认识时，要受到历史意识的支配。它包含两层意思：

^① 伽达默尔：《科学时代的理性》，薛华等译，国际文化出版公司，1988，第146页。

A. 理解历史，企图对一个已有的、历史性的视域进行把握，代表理解的对象——文本；

B. 历史理解，指这种把握所具有的在先结构，这个结构是持续发生着作用的传统不断叠加，不断积淀的结果，代表着理解的行为性。^① 先见主要指的是后者。解释者的先见，又是传统的复合，它是如何产生的呢？伽达默尔从语言入手，“我们只能在语言中进行思维，我们的思想只能寓于语言之中”^②，而“语言是储存传统的水库”^③。也就是说，人总是在语言中接受和选择传统，他接受掌握语言的过程，实际上是他接受并理解传统的过程。他在理解的同时不断地在传统中进行选择。而这一切往往是在个人完全没有意识到的状况下发生的。因此，伽达默尔认为，在我们所有的思维和认识中总是早已由于我们对世界的语言解释而具有偏见。可以说，先见的形成与语言密切相关，人的先见来自传统，传统依靠语言而得到继承。

库恩认为科学的本质在于常规科学，“‘常规科学’是指严格根据一种或多种已有科学成就所进行的科学研究”^④。这种成就又称为范式。范式如何使得一代代科学家按照其规定将科学工作进行下去呢？库恩指出在没有教科书之前，是通过科学经典著作。^⑤ 而出现了教科书，形成了自然科学教育体制后，“这

① 倪梁康：《现象学的效应》，三联书店，1996，第277～278页。

② 伽达默尔：《哲学解释学》，夏镇平、宋建平等，上海译文出版社，1994，第62页。

③ 转引自殷鼎：《理解的命运》，三联书店，1988，第176页。

④ T.S.Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, 1962, p.10.

⑤ T.S.Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, 1962, p.10.

种教育唯一最显著的特点是：它全部都是通过教科书进行的。……教科书只是提出专业人员作为范式而接受的具体题解，然后要求学生自己用笔纸或在实验室中解题……再也没有什么更好的办法能产生这样的‘精神定向’或者‘调节’了”^①。可以看出范式无论是通过经典著作还是通过教科书，都是依靠语言而传承的。

先见和范式的相似并不仅仅都是用语言进行传承，更在于它们在语言传承的隐蔽性方面。传统对先见的形成，并不是由语言理出一套规则或要点，而是在日常语言中已完成了先见的形成。这是因为伽达默尔同意维特根斯坦的“语言游戏”，语言就是生活世界关系的写照。范式通过教科书的传承，关键在于“具体题解”，即“范例”。并不需要列出一系列明确的规则来写明范式的内容，而是在对范例的学习中取得“类似感”，从而“获得一种思想定向或视觉定向并直接付诸应用”^②。也就是说，范例通过语言表达出来的丰富内容不可能只用共同规则来确定，成为一个僵硬的明确的东西，库恩称之为“规范的优先性”，而非“规则的优先性”。在这里要说明的是，语言并不一定见之于文字或语词，而指的是符号，即在具体行为中的某些特征，也可以成为语言对传统的传承形式。范式的传承性也便具有了一种隐蔽性。“许多科学家们，虽然可以轻易而有把握地谈论某一已成为现有研究工作一个具体部分的个别假说，但对于说明他们研究领域中的已有基础的特征—合法性问题和方法，并不比

① 库恩：《必要的张力》，纪树立、范岱年等译，福建人民出版社，1981，第225～226页。

② 库恩：《必要的张力》，纪树立、范岱年等译，福建人民出版社，1981，第303页。

外行更好。”^①

2. 作用的比较

先见和范式在伽达默尔和库恩的理论中，可以说都是起基础作用的，或者说是各自理论的前提。先见是在理解和解释的过程中，不可回避又不可缺少的一个因素。“偏见并非必然是不正确的或错误的，并非不可避免地会歪曲真理。事实上，我们存在的历史性包含着从词义上所说的偏见，为我们整个经验的能力构造了最初的方向性。偏见就是我们对世界开放的倾向性。它们只是我们经验任何事物的条件——我们遇到的东西通过它们而向我们说些什么。”^②正是通过先见，解释者实现与传统的联系并通过共有传统实现了与所要理解的文本的联系。如果没有先见，解释者和文本之间便隔了一条鸿沟，使得理解成为不可能的事。正是在这个意义上，伽达默尔指出“而总是有一个过去使我们能够说‘我理解’”^③。先见不但是基础，也是参照系。

范式的作用首先表现在给科学研究确定了基本框架，使得科学家能专门从事常规研究。“当个别科学家可以接受某一范式时，他不再需要在其主要研究中重新建立一个领域，即不需要从第一原则和证明所提出的概念和用法开始其工作。”^④在常规研

① T.S.Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, 1962, p.47.

② 伽达默尔：《哲学解释学》，夏镇平、宋建平等，上海译文出版社，1994，第9页。

③ 伽达默尔：《哲学解释学》，夏镇平、宋建平等，上海译文出版社，1994，第58页。

④ T.S.Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, 1962, pp. 19~20.

究中，范式渗透了各个方面，起着重要作用，如“同一刺激可引起不同的材料。我由此得出，材料尽管是个人经验最基本的要素，但只有在大体属于同一类共同体……成员中，材料才一定是对某种刺激的共同反应”^①，体现着观察渗透理论。范式也起着参照系的作用，那是在相对于反常的情况下，“发现开始于感到反常，也即发觉自然界不知怎么违反了支配着常规科学的由范式推演出的预期”^②，即，“反常的出现违反范式所提供的背景”^③。

我们应当看到先见中所包含的历史的理性，为理解范式提供了重要启示：“一个成功理论的标准就是它使我们能够以一种新的明了的方式去理解它的先行者。它同时使我们能够理解恰恰为什么它的先行者要被拒斥或者被修改，也理解为什么没有它的阐明和在这种阐明之前，过去的理论仍然是可信的。它引进了评估过去的新标准。它改写了构成科学传统的连续重建的故事。”^④

三 可通约的和不可通约的

认识是一类由主体在其背景知识（传统、先见、范式等）下所从事的活动，但认识并非达成每个个人所专有的结论。如

① 库恩：《必要的张力》，纪树立、范岱年等译，福建人民出版社，1981，第303～304页。

② T.S.Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, 1962, pp. 52～53.

③ T.S.Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, 1962, p.65.

④ Gary Gutting ed. *Paradigm & Revolutions*, University of Notre Dame Press, 1980, p.62.

果人的认识都群体化，那么，人与人、群体与群体之间的交流是否就不可能呢？伽达默尔认为还是可以沟通的，须通过理解。理解的契机在于语言。“语言……并非是由谈话者当中某一个人支配的私有财产。……在谈话中取得对于同伴的理解并不仅仅是充分的自我表达和成功地说出自己的观点，而是转化为一种使我们本身有所改变的相互交流。”^① 谈话，或者说对话所达到的，用解释学术语来说，就是“视界融合”。理解者本身有先见构成的视域，文本或他人也有视域，由于两者间的差异，理解者便力图进行区分，并筹划出一个不同于他的视域的文本或他人的视域，那么在区别和筹划的同时，理解者走向了与文本或他人的视域的融合。又可以反问，这种视域融合是否把理解者和文本或他人混为一体，而生成一个绝对的意义世界了呢？答：并不存在一个绝对的意义世界，使得理解者、文本或他人成为共通或共同的，对话达到的视域融合不过是在所谈对象上取得一致意见罢了。正如罗蒂所说的：“这并不是一种发现在先存在的共同基础的希望，而只是达成一致的希望，或至少是达成刺激性的，富于成效的不一致的希望。”^② 可见，哲学解释学的可通约性反对原有的绝对“意义”概念，提倡在理解者的视域基础上的融合和交流，是对理解的可能性的肯定。

库恩所坚持的却是不可通约性。他提出：“在一次革命以后，科学家们是对一个不同的世界在作出回答。……在革命以前在科学界中的鸭子在革命以后成了兔子。”^③ 属于不同范式的两个共

① 伽达默尔：《问答的逻辑》，张金言译，《哲学译丛》1986年第3期。

② 罗蒂：《哲学与自然之镜》，李幼蒸译，三联书店，1987，第279页。

③ T.S.Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, 1962, p.110.

同体的成员，不能进行交流，范式的转换也很难说是由理性的原因决定的，接受某个范式而放弃另一个并没有什么客观的标准，在很大程度上是爱好或劝诱的结果。这是由于科学语言的特性所决定的。由于范式间不能沟通，或者说存在极大局限性，一个人的头脑中无法保持两种范式，并把两者进行比较，做出理性的选择。所以库恩指出：“不同理论支持者之间的交流必然是片面的，每个人自称的事实都部分依赖于他所信奉的理论，个人从效忠于一个理论转向效忠于另一理论，与其说是选择，不如说是转向。”^①

库恩和伽达默尔在可通约性问题上的立场截然相反，但其中却蕴含着两者的共同之义。即库恩和伽达默尔都抛弃了传统的“意义”概念，不认为存在着中性的固定不变的意义，意义是因人、因时而异的。传统解释学寻找原意，哲学解释学则认为原意是不可能达到的，重要的是对于理解者的意义才是文本或他人话语的意义所在。与此相对照，逻辑经验主义者区分理论语言和观察语言，观察语言是中性的、确定的，理论语言可以归结到观察语言当中去，理论语言的意义也具有中性的、确定不变的内涵。库恩则认为科学语言，不分理论语言、观察语言都是受范式支配的，不同的范式使相同语言具有不同的意义。

库恩和伽达默尔都看到了“意义”的可变性，或者说相对性。所不同的是，面对意义的相对性，伽达默尔认为是可以沟通的，“真正的说话，即要说出一点东西，不是给出预定的信号，而是寻找一些借此能与他者联系的语词，这是普遍的人类

^① 库恩：《必要的张力》，纪树立、范岱年等译，福建人民出版社，1981，第332页。

任务”^①。库恩则将这种相对性看成是不可逾越的，他认为两种理论中的词汇可能相同，大多数的用法也一样，但总有些词的用法不一样，如“力”、“物质”等，这就在不同的范式间划出清晰的界线。但对语言承载的内容是在文化和历史视域内的这一点，两人都接受。

思想的发展总是与文化环境相关，随着解释学的传播，对库恩也产生了影响。他说：“对我来说，释义学的发现不仅使历史更为重要，最直接的还对我的科学观起决定作用。”^②这句话主要源自库恩对亚里士多德物理学的顿悟。库恩从牛顿力学的立场来看亚里士多德的物理学，惊讶地发现亚里士多德不仅对力学一无所知，还是一个糟糕透顶的物理学家。这是因为一些基本概念的意义彼此不同，使得从一种理论的立场看另一种理论得出“此理论荒谬”的结论。库恩领悟到此点，尝试着重重新认识亚里士多德的理论，从而更深化自己的思想：范式转换是整体性的，包括科学语言的整体性的变化。^③值得注意的是，库恩的行为本身又是对自己理论中不可通约性的否定，至少他自己就在试图达到对亚里士多德的理解。库恩所做的这种理解是在明确到自己的牛顿力学立场的基础上的，那么这种理解便可以说是一种视界融合。对不可通约性的否定和向哲学解释学的靠拢是库恩有意无意间走的方向。

库恩和伽达默尔虽然在年龄上差距较大（后者比前者大 22

① 伽达默尔：《哲学解释学》，夏镇平、宋建平等，上海译文出版社，1994，第 17 页。

② 库恩：《必要的张力》，纪树立、范岱年等译，福建人民出版社，1981，第 V 页。

③ 参见 T.S.Kuhn, *What are Scientific Revolutions*, *Occasional Paper* # 18, Center for Cognitive Science, MIT, 1984. p30.

岁)，但从思想成型成熟上看应属同一时期（代表作发表仅相差2年）。因此，在两者比比皆是的差异中所体现出的相似之处，可能正反映了西方哲学思潮相互影响的一些方面。

库恩和伽达默尔对语言的重视，先见和范式在认识中的相似作用，是否可通约的分歧等使我们能直接把握到以库恩为代表的历史主义学派与解释学在精神意蕴上的相通。将科学认识从神目观（God's eye，即客观，指有超乎人之上的视角。）中解放出来，与人作为历史性存在对存在的认识和理解联系在一起。这将导致可能的后果是将科学置于人的生活世界之中，而不再超然。使科学本身的存在论有了新的立身之所。同时，科学与人文的对立的消融不无可能；英美哲学传统与欧洲大陆哲学传统的融通或者说互鉴也找到了可行的途径。

理性在亚里士多德那里就成为人的定义中最本质的属性。在近代又成为反神学、反封建道德禁锢的利器。但理性走向现代，非理性与其界限分明，加之科学的长足发展，加剧了它陷入自身具有无限自由和无限能力的错觉中。理性本身也需要反思。伽达默尔认为：“在这种有限思想不断前进，同时又允许其他思想保持与自己对立的过程中展示了理性的力量。”^①认识的有限性、多元性，同样也是库恩所坚持的。范式结成的科学共同体在进行科学研究时，受范式的规范和制约；不同的范式所结成不同的科学共同体又在不可通约性的保护下多元地生存发展着。可以将伽达默尔的话作为二者对于理性的共同结论：“理性对于我们来说只是作为实际历史性的东西而存在，即根本地说，理性不是它自己的主人，而总是经常地依赖于它所活动的

^① 伽达默尔：《哲学解释学》，夏镇平、宋建平等，上海译文出版社，1994，第94页。

被给予的环境。”^①当代对理性的改造就是将理性作为人的因素之一，和其他人性因素一样，并非是固定的、永恒的、严格合乎逻辑的，哪怕在从前是作为人性的弱点，也并非与理性不相容。即理性历史化。

理性的历史化不仅消解了科学合理性的普遍性和绝对性，而且通过语言进入文化领域。作为理性历史化的结果之一，不可通约性也从科学评价进入文化评价。

^① 伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海译文出版社，1999，第354页。

第三章 文化论域中的不可通约性

以上从库恩理论，特别是其不可通约性论题中，我们已经发现了库恩的思想从英美的语言分析、逻辑实证走向了一个更广阔的领域——文化。文化不仅成为他的理论的出发点，而且是他所开辟的科学哲学新方向的最终指向。在此前，我们看到的是文化是如何成为理论出发点的，本章要谈到从不可通约性我们可以得到什么样的文化观，这种文化观的意义如何。

第一节 文化与文化相对主义

要想讨论文化中不可通约性问题，首先当然要明了什么是文化。

一 文化

“文化”大概可归于使用频率高，但难以清楚表达的几个概念之一。如同社会学家 Bauman 感叹的：“文化概念不可克服的含糊是著名的。”^①文化在各种媒体，众人谈论中频频被使用，也吸引了大量针对“文化”概念的研究。早在 1952 年，Kroeber

^① Bauman, *Culture as Praxis*, Routledge & Kegan Paul, 1973, p1.

和 Kluckhohn 归纳了一百六十多种定义。至今的数量应该更多。为什么在大量的研究之后，仍没有一个被广泛接受的统一的清晰的定义？对这个问题的讨论是本文的主题，而且为了避免涉及学科众多，故仅限于人类学和社会学的领域。

1. 定义“文化”的困难

“文化”是西语词，在中文中的对应词是取其意为“文而化之”而译的。“文化”（culture）的拉丁字源是 *cultus*，与其相关的两个词是 *colo* 和 *cultura*。*colo* 很少用来指人，而多针对身体及其部分，意思有培养、穿、崇拜等；也可指对于抽象对象的培养、寻找、制造、献身等；有时还可指对精神和道德的培育。*cultura* 也用来指示崇拜等。*cultus* 有许多意思，其中较近的意思有教育、训练和文化。另外的引申，还可包括对生活的改善（相对生活的自然状态而言）、对心智的提高、积极意义的娱乐、甚至服装穿着的品味等。

从文化的字源出发，西方学者对于文化的定义，多取精神生活层面，培养习得层面，也不乏将两个层面包涵于内的定义。

作为社会学家的专有名词，公认第一个给予“文化”以概念的是英国人类学家 E. B. 泰勒。泰勒所界定的文化，或文明，就其广泛的民族学意义来说，是包括全部的知识、信仰、艺术、道德、法律、风俗以及作为社会成员的人所掌握和接受的其他的能力和习惯的复合体。这个定义既包括精神生活，又包括培养习得过程。就是在这似乎是中性的全面的概念中，我们也可以发现定义的困难。

困难在于概念与理论的紧密关系。概念与理论到底哪一个先存在是一个问题。理论以概念为基础，由概念到命题，再经推理到判断，似乎是一个众人皆知的过程。但若非先有一个整

体的框架，是很困难的。如果是一个理论的话，内部的逻辑一致是必要的。概念与概念间，陈述与陈述间，若先没有一个整体的框架，很难想象它们之间是先天融贯的。奎因认为：“在对真理的问题以及在修改一个人的信念时要考虑什么的问题的考察中，不要把一个人的注意力孤立地局限在个别陈述中，而是要注意思想的整个系统。只有考虑了这种陈述的总体网络——规律，逻辑原理和观察报告等的朴素联系的网——我们才能确定我们接受、抛弃或修改任何单个信念的理由。”^① 所以概念是附着于理论之网上的。也就是说理论框架在前，但在理论表述中则从概念中开始。

泰勒的概念尽管看来无所偏倚，应该能成为可通用的，但仍然处于理论之网中。泰勒认为，一方面，在文明中有如此广泛的共同性，使得在很大程度上能够拿一些相同的原因来解释相同的现象；另一方面，文化的各种不同阶段，可以认为是发展或进化的不同阶段，而其中的另一阶段都是前一阶段的产物，并对将来的历史进程起着相当大的作用。很明显，泰勒的“文化”是与进化主义联系在一起。同样的“文化”一词，如果是在泰勒意义上使用的话，就很难在另外的理论中被接受。对一个社会的习俗和观念应该客观地进行研究，而且要摆在那个社会的文化环境中去加以理解。人类学的这个态度叫做文化相对主义。文化可以定义为被一个集团所普遍享有的，通过学习得来的观念、价值观和行为。^② 这里的“文化”与文化相对主义

① 穆尼茨：《当代分析哲学》，吴牟人、张汝伦、黄强译，复旦大学出版社，1986，第428页。

② C. 恩伯、M. 恩伯：《文化的变异》，杜杉杉译，辽宁人民出版社，1988，第49页。

相关，与泰勒的“文化”应是同词殊义。所以，要得到统一的“文化”概念是成问题的。

2. 困难的症结

由于“文化”概念的给出都是从一定理论出发的，不同的理论会给出不同的“文化”概念。对于统一的“文化”概念问题的大致解决方式是认为文化有基本的东西，贯穿于其各种概念之中。Lumsden 和 Wilson 提出“文化基因”(culturgene)，认为存在一系列可传播的行为，精神产品和人工制品，在文化传承中起标志性作用。对于这种作用的理解有两点。“文化基因”是由两个拉丁字源组成；cultur (a) 意为“文化”，gen (o) 意为产生；合在一起可译为“文化的产生”。所以文化基因对文化的作用既可以是产生文化，又可以是被文化产生。文化纵向和横向的传播、变迁都得到解释。^①

文化从“文化基因”层面来把握，似乎是一条出路。实际上，这种问题的回答方式是有待探讨的。“文化是什么”，这里的“什么”一定是唯一的答案吗？

症结一：柏拉图主义的幽灵。柏拉图将世界分为现象世界与本质世界（理念世界），现象都来自本质，本质都可上溯为唯一的本质。这种认识论影响很深。加之自然科学的发展，使人认为世界的实在是唯一的，关于与唯一的实在相符合的理论就是真理。人们自然地想去把握真正永恒的东西。在不同的学者手中，真正永恒的东西又是不同的，柏拉图称之为理念，康德称之为道德律，黑格尔称之为绝对精神，实证主义者称之为物理实在等等。

^① Larry Browstein, *A Reappraisal of the Concept of culture*, *Social Epistemology*, 1995, Vol.9, No.4, pp.337~341.

对于哲学范畴的理念、道德律、绝对精神等，已经从哲学上有许多批驳的意见，而实证主义者的物理实在，及相关的真理符合论，却一直有较稳固的地位。首先的批判，开始于汉森由格式塔心理学提出的“理论负载”对“客观”观察的质疑。观察要达到客观中立，只能通过上帝之眼（God's eye）；人对世界的观察都是从一定理论出发的，观察必然负载着理论。库恩则在更广的范围内抨击了真理符合论。一个理论被接受与否，诚然与其解题能力相关，但更取决于科学共同体的范式。不光有经验事实，还包涵有心理学、社会学等内容。并且范式间是不可通约的范式的建立与信仰（心理上的主观选择）有关。在库恩这里，对柏拉图主义的现代形式做了批判，并肯定了多元主义。

“文化是什么”如果将其回答先天设置为有唯一正解，并追求永恒不变的意义所在，无疑正是堕于柏拉图主义的泥沼之中。我们完全可以将“文化是什么”设想为有多种合理的答案。这种态度被罗蒂称为“后哲学”的：“后哲学指的是克服人们以为人生最重要的东西就是建立某种非人类的东西……联系的信念”^①。

“文化”概念与文化理论的联系，使得统一的“文化”概念不可能。而文化本身的多样性，也造成了统一概念在现实中的困难。文化多样性较早的提出者是维柯，维柯自称他自始至终要经常进行的工作之一就是要证实各部落自然法都在互不相识的各民族中分别创制的。^②当欧洲人到达美洲、亚洲之后，文化的多样性充分展示出来。西方不断有人借助于进化观念企图将

① 罗蒂：《后哲学文化》，黄强译，上海译文出版社，1992，第11页。

② 维柯：《新科学》，朱光潜译，人民文学出版社，1986，第88页。

各种文化整合到一个进化系谱中，但又有很多人坚持文化相对主义，如 Boas, Jarvie, Winch 等。存在于一切文化中的普遍合理性观念渐渐被存在于特定文化的局部合理性 (local rationality) 观念所取代。保有各种文化类型的具体工作也一直有人在做，如美国的印第安人居留地。

因此定义“文化”应拒斥柏拉图主义。

症结二：词与意义的绝对联结。希望有统一的“文化”概念，在语言学上也有因可寻。因为不管有多少不同的意义，用的是同一个词“文化”。对于语言中词与其表示意义的关系，有人认为是一种绝对的联结。这种联结不一定是指意义的固定不变，而是认为总存在某种意义的基本面是与该词相连的，因此不乏其人在考察一概念时，运用探寻字根的拉丁语源和希腊语源的方法。这种方法首先应认同语言与指称间的联结是绝对的。

索绪尔指出：“语言是一种约定俗成的东西，人们同意使用什么符号，这符号的性质是无足轻重的。”^① 语言与指称并没有神圣的关系，而只是一种约定和习惯，那么这种联结就不是绝对的。在语言中，词失去原意并非罕见，如时下流行之“cool”，与原意“冰冷”相去甚远。约定与习惯变了，词与意义的联结也会改变。在不同理论中谈论“文化是什么”可以说就是在不同的约定下的谈论。Bauman 指出，真正的问题在于在不同语境下同一个术语有不同的意义，该术语的不同用法没有在术语学上相互区分开来。

如果我们按照对“文化”的拉丁字源的分析来定位的话，那么“文化”概念应从精神生活层面，培养习得层面着手。而

^① 索绪尔：《普通语言学教程》，高名凯译，商务印书馆，1980，第31页。

现代进化主义者则给予了另一层面的概念：“文化是人类为了生存而利用地球资源的超机体的有效方法。”^① 同样的词“文化”，其意义从精神层面转到能量物质层面，此“文化”和彼“文化”都是“文化”吗？应该说，都可以用这个词，但表示不同的意义。

对于“文化”概念的考察在文化哲学上有何种意义呢？

3. 对于文化哲学的启示

文化哲学至少可以有两种解释：关于文化的哲学；以文化为出发点的哲学。后一种解释，在国内以江天骥先生所主张，强调哲学的发展是从意识哲学到文化哲学。如果采用“哲学”的传统用法，作为对理性的探索，在研究中脱不出既定标准的窠臼。文化哲学将担任裁决者的角色。事实上，这种角色是扮演不下去的。通过对“文化”概念的研究，我们知道，设立一个唯一的正解是不可能的。没有一个标准可以裁定哪一个“文化”概念才是真的。文化哲学在进行关于文化的研究的第一个问题“文化是什么”上就会碰壁。

笔者认为文化哲学应从柏拉图主义的幽灵中脱离出来。它的任务是给予文化研究一种态度：宽容的态度。因为将绝对真理设置起来，只有通过类似上帝之类的途径才能达到，人总是只能达到有限度的合理性。而承认局部合理性，才会使人们得到文化充分发展的环境。

这并不是说“文化是什么”这个问题没有意义。而是在探寻文化概念的过程中，所得到的每一个概念都有意义，它们本身都具有合理性。文化哲学应让人们以宽容的态度接受“文化”

^① 托马斯·哈定等：《文化与进化》，韩建军、商戈令译，浙江人民出版社，1987，第7页。

概念的多样性。从另一方面来说，这一宽容的态度也不排斥对不同文化概念的寻找，这也是一种文化观。但也只是一种文化观而已。在本文中，文化即为生活方式。

二 文化相对主义

文化相对主义是一种对文化的基本态度，或者说是文化观。它首先与文化进化主义是相对的。

1. 早期文化进化主义

文化在地球上有着众多形态，但作为认识者来说，首先接触到的一定是自己所处的文化。在各民族的历史上，以文化为中心的观点并不鲜见，如中国的中原文化便曾将周边文化称为“东夷”、“南蛮”、“西狄”、“北戎”。而由此得到文化进化的观点，在西方历史上可以找出明显的印迹。基督教中将人间与天堂分为此岸世界和彼岸世界，在此岸世界中，人又分为基督徒和异教徒。上帝对于异教徒可以是毫不留情的杀伐，而等待基督徒的，则是天堂的历程。于是，我们可以从基督教中得出一条人的上升轨迹：异教徒—基督徒—天国。由此可得出进化主义的一个特征，即向一个共同目标的不断接近。并且以基督教为主流文化的西方认为人都是亚当和夏娃的后代，将自己的文化当作一个制高点。这个态度在 1492 年发现新大陆后受到第一次怀疑。对完全与基督教无关的文化如何评价，他们是否是亚当的后人？即如何将新大陆的原住民及其文化收入西方的文化序列之中，成为一个问题。到十七世纪，已经有人提出用基督教的创世纪是不能说明世界存在的多种文化的起源和发展的。^①

^① I.C.Jarvie, *Rationality and Relativism*, Routledge & Kegan Paul, 1984, pp. 12~13.

从基督教发端的进化主义（尽管该进化主义首先是以退化论为开端的）到十九世纪又进入一个高峰。经过一百多年的工业革命，资本主义渐渐在西方社会占据了主导地位，并使西方成为地球上的强势文化。与此相关，科技的发展及经济和军事实力的膨胀、政治势力的扩张，使得西方文化更相信进化主义，并以西方文化为进化的坐标。其中黑格尔哲学就是一种典型的进化主义：万事万物以不断自我否定的形式向绝对精神进军，并在当时的社会中找到“绝对精神”的代表——普鲁士国家。可以说黑格尔式的进化主义思路为看待不同的文化提供了一个视角。“那些接受黑格尔逻辑的人现在有了事实根据，以前那只是一种直觉，即觉得每种文化艺术都有其自身存在的权利，不可用其他标准加以判断，然而，这种事实根据并没有削弱那同样直觉的信念：文化的历史曾经是而且依然是价值不断增加的历史，是进步的历史。”^①

最早的人类学家泰勒就是一个明确的文化进化主义者。他认为：“文化的各种不同阶段，可以认为是发展或进化的不同阶段，而其中的另一阶段都是前一阶段的产物，并对将来的历史进程起着相当大的作用。”^② 弗雷泽在《金枝》一书中，将认识从巫术—宗教—科学的阶段性上升作为衡量不同文化阶段的依据。摩尔根在前人的基础上，明确提出文化进化的三阶段说：野蛮阶段（Savagery），未开化阶段（Barbarism），文明阶段（Civilization）。美国人类学家爱尔乌德认为摩尔根的划分主要依据是“农业的水平线”和“记事史的水平线”。对文化进化主义

① 贡布里希：《理想与偶像》，范景中等译，上海人民出版社，1989，第43页。

② 泰勒：《原始文化》，连树声译，上海文艺出版社，1992，第1页。

的理解，爱尔乌德认为主要不是种族或西方中心论，而是建立在知识的基础上，“文化是一些由团体中各个分子学习的和一代一代传下去的获得习惯之总体。……文化的本质，就是发明或成绩”^①。不仅知识在一个团体中累积进步，知识也在前后文化阶段中累积进步。其中技术水平又是最重要的。依据考古学，又可将人类文化分为六阶段：曙石器时代，旧石器时代，新石器时代，铜器时代，铁器时代，钢器时代。

早期文化进化主义都以科学技术水平作为判断文化优劣的依据，并结合器物层面的考察作出衡量。这是与资本主义的成功从而认可其内核分不开的。

对早期文化进化主义的反思，其一，应注意其所坚持的知识累积进步的观点，这一观点将被二十世纪科学哲学的研究所质疑；其二，以科学技术水平作为衡量文化进步与否的标志，实际已经是将西方文化的核心部分当作全球文化的标准，其合理性方面并未全部揭示；其三，不同文化间进化阶段的不同是否能完全避免类似种族方面的解释？

2. 文化相对主义

进入二十世纪，美国人类学家博厄斯（Franz Boas）对文化进化主义提出批判，并独树一帜地创立了文化相对主义。文化相对主义主导了美国人类学界几十年。下面主要依据其代表作《原始人的心智》，谈谈文化相对主义是如何批判文化进化主义的，以便我们从中得到文化相对主义的基本观点和立场。

文化的差异与人种的差异是很难分开的。在一般的看法中，

^① 爱尔乌德：《文化进化论》，钟兆麟译，上海文化出版社，1989，第65页。

欧洲人的体貌特征与欧洲人创造的文化，黄种人的体貌特征与黄种人创造的文化总是紧密联系在一起。具体的文化总有具体的人种相匹配。“原始的”一词不仅指文化，也指体貌特征。“我们不仅相信人种与文化有紧密联系，并且我们还将宣布我们的人种优于所有其他的人种。”^①文化进化主义很难避免种族方面的联系。

除了以上最直观的联系外，以西方文化的标准来评价其他文化，也是造成其他文化“原始”的重要原因。“在他们土生土长的地方，当地人的文化生活并未取得像我们一样丰富的智力成果。于是人种的蒙昧和智力的低下这类评价接踵而至。”^②其中的逻辑乃是：更高的文明程度说明了更高的文明能力，文明能力依靠的是人种的身体和心智条件。在目前世界上，西方文明程度是最高的，那么白种欧洲人就是具有最高文明能力的人类。通过归谬法，博厄斯进一步揭开了文化进化主义宣扬的种族主义的面纱。

文化除了科学技术水平以外，还应包括语言、宗教和社会组织，博厄斯将之称为“文化领域”(cultural areas)。如果说科学技术水平可以用战争形式直接比较的话，语言等文化领域都很难有一个固定的标准。一种文化适用其所处的自然和文化环境，只要形成内部自足的文化领域即可。“有些人，如澳大利亚土著，他们的物质文化很匮乏，但他们都有高度复杂的社会组织。另外的人，如加利福尼亚的印第安人，生产出精美的工艺品和艺术品，但在其他方面显示不出相应的复杂程度。”^③遇到这样的情况，很

① F.Boas, *The Mind of Primitive man*, The Macmillan company, 1938, p.1.

② F.Boas, *The Mind of Primitive man*, The Macmillan company, 1938, p.4.

③ F.Boas, *The Mind of Primitive man*, The Macmillan company, 1938, p.17.

难以单一的科学技术水平来衡量其进化阶段。

博厄斯还将不同类型的文化置于历史长河之中，以赛跑为譬喻，批判了早期文化进化主义。指出，当两个人以不同的速率沿着同一条路线赛跑，有时甲在前，有时乙在前。那么路途越长，他们的相对前后位置越具偶然性。同样的道理，在人类发展的长河中，对于文化评价来说，几千年是没有意义的。比如，在公元前三千年到公元前二千年间，埃及文化中已有了农业，而此时北欧的人们还生活在石器时代，如果以此阶段为基点的话，欧洲人才是原始人，由此，博厄斯得出结论：“这表明不管是文明成果还是体貌特征，都不是判断人种心智能力的可靠基础。”^①那么“原始”一词，就不是表示文化优劣和人种优劣的术语。

基于以上论断，博厄斯的文化相对主义的“相对”，还可从两个方面理解：一方面，两种文化相比较，只有某些方面具有优势，即只有相对优势，没有绝对优势。另一方面，两种文化的优劣高低，只是暂时现象，在人类文明发展历程中短短的几千年不能说明此文化一定不如彼文化。随后从人种学、伦理学、心理学、语言学等角度，博厄斯论证了自己的观点。

博厄斯对于文化评价并非主张“怎么都行”。他提出评价更高级文化的一个标准：“我们衡量一种文化更高级，则须在获得生活必需品方面付出更少，而在非满足日常不可缺的需要方面，成就更大。”^②通过对博厄斯文化相对主义的介绍，我们是否可

^① F.Boas, *The Mind of Primitive man*, The Macmillan company, 1938, p.197.

^② F.Boas, *The Mind of Primitive man*, The Macmillan company, 1938, p.200.

注意到如下几点：第一，文化进化主义很难避免将文化与人种挂钩，赞成种族主义，因为文化是由具体的一类人创造的。第二，文化相对主义与相对主义存在着差别。博厄斯依然坚持文化评价还是有标准的，没有将文化的价值孤立化。第三，文化评价的标准不应该仅停留在器物层面。应该说器物是一种文化中许多因素的凝结，通过器物可以窥见文化的一些特征，但主要是技术水平能得到直接反映。文化领域是广泛的，除技术外，信仰、社会制度、习惯、审美品味等间接从器物中传输的信息可能已被扭曲。且从器物层面设立的文化评价标准，容易导致偏重工具理性，忽视文化所体现的人性之中丰富的合理性，如博厄斯所举的澳大利亚土著之例。

文化相对主义起源于博厄斯，又经其学生们的深入研究而具有了新的内涵。典型的有露丝·本尼迪克特，她在《文化模式》一书中，采用格式塔心理学的研究成果，指出“整体决定着它的部分，不仅决定着这些部分之间的关系，而且也决定着它们真正的本质。两个整体之间则存有一种类的间断，任何一种理解都必须考虑到两者之间的不同的本质”^①。不同文化间存在着不可通约性，合理性只能是局部合理性。文化相对主义具有了更多相对主义的成分。而使文化相对主义成为一门独立的学说的是博厄斯的另一个学生赫斯科维茨（M.J.Herskovits）。

赫斯科维茨认为每一种文化都有其独创性和充分的价值。应该用它所属的价值体系来评价。“文化相对主义的原则可以简述如下：判断立足于经验，而经验为存在于文化内（enculturation）的个人所解释。”^②每一种文化都是孤立自在的体系，不会重复，不

① 本尼迪克特：《文化模式》，王炜等译，浙江人民出版社，1987，第53页。

② M.J.Herskovits, *Cultural Relativism*, New York Vintage BKS, 1972, p.15.

同文化的传统和价值体系无法比较，文化价值没有共同的一般等价物。所以，“文化相对主义的核心是尊重差别并要求相互尊重的一种社会训练。它强调多种生活方式的价值，这种强调以寻求理解与和谐共处为目的，而不评判甚至摧毁那些与自己原有文化相吻合的东西”^①。因为文化的产生和发展都有它各自的合理性，这种合理性只有在该种文化自身中才能得到说明，这与博厄斯的观点是一致的：“每个文化集团都有独一无二的历史，这种历史一部分取决于社会集团特殊的内部发展，一部分取决于它所受的外部影响。”^②

从六十年代起，科学哲学历史主义学派的兴起，对于文化相对主义有极大的推动作用。

从文化相对主义来看，它的产生就是具有积极的反种族主义的意义，随后的发展又给予社会中的弱势群体以地位，给予非主流文化以空间，对保持文化的多样性也有积极意义。

尽管文化相对主义认为文化评价只能在特定文化之内进行，似乎是否定客观标准的，但我们应正确看待这个问题。笔者认为，所谓相对主义是要与一个绝对的概念或标准或某个东西相对，这个东西是不变的，如从前所说的“客观”、“理性”、“真理”等等。随着理性的历史化和局部化，普遍理性、柏拉图主义已经为人所拒斥，绝对性的观念从人的认识中逐步被清除出去了。因此，相对主义所相对的东西无处找寻，那么“相对主义”的提法是否还妥当就成为一个问题。所以，笔者提议对

^① M.J.Herskovits, *Cultural Relativism*, New York Vintage BKS, 1973, pp.32~33.

^② F.Boas, *Race, Language and Culture*, New York Free Press, 1940, p.266.

“相对主义”的含义，不能仍然从以前的角度出发来把握，应该将其理解为“平等主义”。文化相对主义实际指的是文化平等主义，即各文化只能从这个文化内部来评价其价值，进步与落后是在本文化内部而言的，文化与文化之间没有中性的标准来划分其优劣，其意义是反种族主义和鼓励文化多样性。

在本文中的文化相对主义都可以用文化平等主义来置换名称。我们将通过进一步讨论文化中的不可通约性，来看看不可通约性与文化平等主义的关系。

第二节 文化中的不可通约性

文化作为生活方式，是一个公认的可接受的概念。

首先提出这一点是因为充分认识到给出文化的精确定义的困难。如果在讨论文化问题时，总要先找到“文化”的标准的定义，那么讨论恐怕是进行不下去了。于是在讨论中采取自己的提法或共同体公认的概念都是可接受的。对于“文化”定义的宽容态度，一方面，固然表现了人的认识能力的有限；另一方面，却是对于他人立场的尊重。不同的定义体现了定义使用者的不同立场，立场的不同反映的差异可能是研究领域的，也可能是世界观的。社会学的定义与人类学的定义不同，进化主义的定义和相对主义的定义也不一样。现在已经没有人力图找到合适的中介，将不同的定义进行还原而得出“标准”定义。

一 文化的不可通约性

将科学哲学中的不可通约性引入对文化的思考中，有两个问题不容回避：其一，如何能够完成该词的使用在不同领域中

的转移？其二，如果在文化领域使用该词，是什么意思？

其一，科学是包括在文化中的，但它又具有相对特殊性，与文化中的其他因素间的差异是明显的，针对科学的研究成果未必能适用于文化之全体。如波普尔著名的科学评价标准——可证伪性——用来评价生活方式好像并不可行。

但当我们看看不可通约性的研究时，这一疑虑不难打消。首先，对不可通约性的研究是从语言着手的。语言作为工具，是一切文化因素的基础。针对语言的讨论带有普遍性，适用于所有的文化因素。其次，更关键的，语言的不同实际是世界观不同的反映。“语言并不是意识借以同世界打交道的一种工具。……毋宁说，在所有我们关于自我的知识和关于世界的知识中，我们总是早已被我们自己的语言包围着。”^①而文化中的核心就是世界观，人对世界的根本看法。不同文化的表象差异与深层差异都凝聚在语言上，或者说表象差异和深层差异本来就是一回事，即世界观的差异。正因为库恩对不可通约性的研究是一种对普遍性对象的研究，所以笔者认为不可通约性完全可以从科学领域延伸到文化领域，成为观照文化的一个视角。

其二，在第一个问题解决之后，文化的不可通约性应该如何把握呢？还是让我们参照范式的不可通约性得出一个答案吧。

范式的不可通约性从语言中集中表现出来，并是世界观的反映。这就让我们得到文化的不可通约性的第一性质：它指的是观念间的关系。

不可通约性与范式和共同体是紧密相连的，而范式指的是一种凝结了许多规范的科学成就，共同体是由范式吸引而形成

^① 伽达默尔：《哲学解释学》，夏镇平、宋建平等，上海译文出版社，1994，第62页。

的人的聚合体。与之相似的，文化是凝结了许多规范的生活方式，人们围绕同一文化聚合起来，如果所指的文化范围足够大，我们称人的这一聚合为民族（当然在民族范围之下也能区分不同的文化，结成人群）。所不同的是，先有范式后有共同体；而民族与文化却是共生的，产生先后无从区分。于是我们进一步得到：文化的不可通约性是指的持有不同文化的人群之间的关系。并且由于涉及到能动的人，所以不仅指观念，也指在观念指导下的行为。

如果需要典型的例子来具体说明的话，我们可以举出中文与英文中常见的一个对应翻译：“天哪”和“My God”。这两个词在许多方面是一致的，如使用情境基本相同，表达言语者的情绪基本相同，都与本文化中的神话有关等。但两个词中就存在着不可通约性的情况：同是作为求助的对象或引起惊叹的原因，“天”与“God”的内涵并不全然相合。

既然是被人求助的对象，自然具有超过人的本事。在中国文化中，抽象的天并不是最早产生的超人力量。中国也有自己的神。“殷人尊神，率民以事神。……周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之。”（《礼记·表记》）到周代，是中国文化的“轴心时代”，中国文化精神由此时而定形。周人用“天”代替了以前的神话中的诸神，“闻于上帝，帝休，天乃大命文王，殪戎殷，诞受厥命。”（《尚书·周书·康诰》）周人仍然尊重殷人的帝，但他们的“直接领导”已经是天了。天的特别之处在于其道德性，体现为两个方面：其一，人的道德性推出道德性也是天的性质之一，“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣”（《孟子·尽心》）；其二，天的庇佑与惩罚针对的是人的道德。在中国历史上，朝代的更迭往往归之于帝王做出悖德之事，天不佑之；当出现自

然灾害时，人间帝王要下“罪己诏”检讨自己的过失，认为是自己在道德上的不检点引发天谴（中国的道德决不只是关乎自我的事）。在儒家的思想中，道德性相合构成天人合一的主要方面。其中的奥妙之处，在笔者看来，在于儒家将“仁”作为道德的最高境界实际上表现的是民心对于统治的重要性的深刻认识。仁者爱人，不仅是规范人与人关系的准则，更是规范统治者与被统治者关系的准则。天不过是民心的曲折反映，这也是天人合一。由此，天又具有了政治上的意义。而在道家的思想中，“天地与我并生，万物与我齐一”，其天人合一更为彻底。达到这个结论，是因为道家认为万物的本原都是“道”，万物出于道，归于道。这与超人力量是两条不同的路径，人所求助的大概不会是这个“天”。

再回过头来看西方文化的 God。一般认为西方文化是古希腊文化与古希伯莱文化交汇的产物。在两种文化中都有 God。古希腊中的 God 形成了居住在奥林匹斯山以宙斯为核心的神系，其特点是表现了古希腊人强烈的情感。神都有人形，也有人的七情六欲，对于道德并不关心，以至于人间的婚恋甚至战争都在于神的一时冲动之间。崇尚力与美，人只要足够英雄就能进入神界，人与神的关系并非如一般神话中的是绝对的上下关系。如赫拉克勒斯不仅成功登上奥林匹斯山，而且其英雄事迹中还有拯救被困的普罗米修斯，人可以对抗最高的主神。再来看古希伯莱人的 God。God 只有一个，且只关心人是否对自己信仰，耶和华“是信实的神；向爱他、守他诫命的人守约，施慈爱直到千代；向恨他的人，当面报应他们，将他们灭绝”（《旧约·申命记》，7章9~11节）。诺亚方舟的故事就是 God 对人类不信仰自己的报复。古希伯莱人的 God 也有道德的因素，但始

终是第二位的，即使在耶稣将宗教伦理化之后，也是这样。“耶稣对他说：‘你要尽心、尽性、尽意爱主你的神。这是诫命中第一，且是最大的。其次也相仿，就是要爱人如己。这两条诫命是律法的先知一切道理的总纲。’”^①至于说到与政治的关系，在古希腊人的政治生活中也常向神询问，这在希罗多德的《历史》中多有记载，如巨吉斯杀了国王取得吕底斯的统治权，人民不服，于是要求助于戴尔波伊的神托才能名正言顺地将王位坐下去。但这与统治者本人的道德素质并不相干。古希伯莱人则把对神的信仰作为第一位的，对世俗的政治，God不感兴趣。

总之，在中国文化中不管天出于何种背景（儒家或道家），都缺乏宗教式的信仰情怀；在西方文化中，God则很少世俗意义。在中国人和西方人出于某种原因求助或惊叹时，都喜欢呼叫的词，其内涵是不同的，但由于功能上的相似，而得以互译。

二 对文化相对主义的再思考

当在科学领域提出不可通约性时，库恩已经被许多哲学家指为相对主义。那么在文化领域使用这一观念，会造成什么后果？文化相对主义。文化间的比较成为在本土化立场上的主观行为，没有一个客观的仲裁者。因为处于自我所属的文化中，人在面对异己文化时，达不到对对方的完全理解。如果试图做到这一点，就必须进入对方的语言，进入对方的文化。通过学习第二种语言，人的世界观发生变化，使整个意识完成格式塔转换，而进入第二种范式。这种态度正是文化相对主义所主张的：“对一个社会的习俗和观念应该客观地进行研究，而且要摆

^① 《新约·马太福音》，第22章第37~40节。

在那个社会的文化环境中去加以理解。”^① 顺便说一句，在一个人身上不同范式的共存并不奇怪，如西方许多科学家都是虔诚的基督徒。人完全可以做到在不可通约的范式所引致的不同世界观中自如转换。

实际上文化相对主义并非洪水猛兽，其积极意义是明显的：尊重异己文化，每种文化都有其自身的合理性和价值；避免某种文化沙文主义；保持文化因素的多样性等。在文化评价上，文化相对主义的态度就是各种文化是平等的，人不能站在一种文化的立场来评价其他文化的优劣。在评价问题上的一视同仁，是范式的不可通约性与文化的不可通约性的交汇点。不可通约性产生的“相对主义”，无论在科学领域还是在更宽泛的文化领域都是可以用平等主义来置换的。由此不可通约性构成文化相对主义的一个哲学支撑，西方文化放弃普遍理性接受局部合理性也是重要的哲学基础之一。此外，还应看到这反映了对人权的尊重。在一个社会中，主流文化之外的边缘文化，如同性恋文化少数民族文化女性文化等一直处于被压抑的地位，张扬文化相对主义给予了边缘文化以生存空间，给在边缘文化中栖居的人们以必要的人权保障。

只是相对主义本身也是相对的，即是说应该给文化相对主义必要的界限。文化相对主义确实潜伏着引发一些危险的可能，如片面强调文化间的相异，各个文化共同体之间停止交流而故步自封，甚至酿成不同民族、不同教派的冲突。俗语说：“人同此心，心同此理。”人有相同的基因构成，有相同的生理结构，有相同的神经传导方式等等，人类也有相通的情感体验可能，

^① 汉斯·萨克塞：《生态哲学》，文佩云译，东方出版社，1991，第49页。

因此不能否认人与人之间的相似之处。人的相似又为文化的相通打下了伏笔。我们同样不能否认在不同语言翻译之中存在着惊人的相合之处，如中文的“一见钟情”和英文的“fall in love at first sight”。另一方面，经济全球化要求各国的制度要相互接轨，环境和生态问题又要求人类采取共同态度来面对……

在全球化的浪潮下是否仍然出现文化的不可通约性，如何保持文化多样性，都是值得更进一步思考的问题。

第三节 生态问题与文化相对主义

生态问题是当今世界的一大热点问题。由生态与人的关系出发，联系世界当前的经济、科技发展模式及现状，人们不由得深入反思指导人类实践的思想根源。于是提出了生态伦理、反人类中心主义等等力图重建人类家园的新观念。

对于生态的关注及其所持态度已经不可避免地进入了我们如何看待文化的视野之中。这种进入给予文化观的影响，特别是对文化相对主义的影响，正是本节所要讨论的。“当然相对主义是不可能被驳倒的；只能对它做一些限制。”^①即是说，在此试图讨论文化相对主义的限制。

一 对生态问题反思的两种态度

1. 生态伦理的建立

现代大工业对资源的大量消耗和废物排放，人类现有的生活方式和生育观念等导致的各种活动已经令地球的生态系统不

^① Jiang Tianji, "The problem of relativism", *Cultural and Modernity*, Eliot Deutch ed. University of Hawaii Press, 1991, p.173.

堪重负。土地荒漠化，资源枯竭，生物物种大量绝灭，酸雨，臭氧层空洞……生态问题可以列出一长串，而其中的每一项几乎都与人类活动有关。

作为目前地球上占统治地位的物种，人类不得不对地球作为一个大的生态系统所表现出的整体性和相互依赖性重新认识。这种认识并非是原始初民由蒙昧而生的对自然的敬畏，而是建立在技术基础上的反思成果。在现代技术高速发展并被普遍应用的今天，可以说人类面对其造成的危害，从反面得出人类必须对地球这一目前已知唯一的生物生存空间负责的结论。“对自然的认识导致我们对我们全部的生活条件、对我们的生存承担责任。认识自然所取得的成果使我们意识到了这种道德上的挑战和这种责任。”^①由此，人们提出生态伦理的观念，即确立和制订人与自然交往的道德准则和规范。生态伦理的提出，从人的方面来说，是因为人通过技术成为左右地球命运的强势物种；从自然的方面来说，是一个承载力的问题。生态伦理表现出两个特征：

(1) 全球性。生态伦理承认并接受以生态价值为中心。伦理系统都围绕着价值观展开，由于不同的价值观而产生不同的伦理规范。且在人类社会，一直存在着价值的多元化。不同的社会共同体中，一个社会的不同阶层中，都可以有自己独特的价值，而且其优劣的衡量是很难做到的。在众多的 local values 外，现在有了 global value（全球都接受的价值）——生态价值。生态伦理中的道德规范由此获得了全球性意义。

(2) 绝对性。生态价值的绝对性表现在两个方面：其一，生态价值是其他价值的前提。实质上是指人的生存和地球生物

^① C. 恩伯、M. 恩伯：《文化的变异》，杜杉杉译，辽宁人民出版社，1988，第49页。

的存在是指导人类观念和行为的前提。其二，其他价值最后都要落实在实现生存价值上。生态伦理在此获得了绝对性意义。

可以说生态伦理、生态价值已经成为人类交往共同体中的主流话语。

2. 反人类中心主义

生态价值的提出，实际上是对人类中心主义的质疑。人类中心主义以主客二分为基础，人是自然界中的主体，其他一切东西都是客体。在价值观上则认为人是宇宙间唯一的价值主体，人是价值的拥有者和赋予者。而依生态伦理，在地球这个大生态系统中，每一个环节都具有价值，人不过是环节之一。

但完全反人类中心主义是不容易的。事实上，其中大量人类中心观的因素难以避免。从保护生态的角度说，我们只能保护人化生态，而无法保护原生态。其一，目前的地球生态本身已是人类活动影响下的生态。其二，人与自然并非总是处于和谐状态中，自然中有许多对人的生存不利的方面。人与自然的对立，必然包含人对自然的征服和改造。这样，生态的原初状态便不复存在。况且，人在保护生态的同时，并未放弃发展的愿望。在当前广泛接受的可持续发展观中，注重经济、社会的发展与资源、环境相协调，但核心仍是落在人的发展上。如在1995年哥本哈根社会发展世界最高级会议通过的《哥本哈根宣言》，要求把人置于发展的中心地位，各种经济活动都要最有效地满足人类的需要。要通过保证各代人的平等和对环境综合、持久地利用，努力实现对当代和未来各代人应承担的责任。

那么对反人类中心主义应如何把握？笔者认为应引入解释学的方法。自然中，人与其他存在物一样，不断地展现着自身。存在者在存在的大前提下，都是平等地存在着。若某存在者执

著于自身，对其他存在者的遮蔽在所难免。但存在者在展现自身的过程中，与其他存在者互相碰撞，却使理解成为可能。人在自身发展时，与自然发生更广泛、更深入的关系。正是在这种互动关系中，人开始理解其他存在者的意义，在理解其他存在者的意义之后，更能展现自己的存在意义。

对于生态问题的反思所得到的一些思想成果和方法，对文化观不无借鉴意义。

二 生态与文化相对主义

文化相对主义是在文化观上与文化进化主义相对的一种理论。“对一个社会的习俗和观念应该客观地进行研究，而且要摆在那个社会的文化环境中去加以理解”^①，人类学的这种态度就是文化相对主义。文化相对主义的代表人物是美国人类学家弗朗兹·博厄斯。博厄斯在本世纪的人类学实践中，一方面强调实地考察，另一方面强调必须从特定文化的自身脉络出发来正确评价其文化特征。文化相对主义主要针对当时流行的文化进化主义进行驳斥：其一，以泰勒、摩尔根为代表的文化进化主义，以不充分的资料得出所有人类文化都受到普遍规律的制约的结论；其二，以文化进化主义为基础，将西方文明置于人类文化的顶峰，树立起西方文化至上，乃至白人至上的观念。

随着文化相对主义的发展，逐渐得出文化不可通约性的观念。理性并非是一贯通用的，它只是某一特定社会根据自己的标准建立起来的，且不同社会间的理性处于平等的地位。对真理的衡量便内在于某一方面社会系统中了。

^① C. 恩伯、M. 恩伯：《文化的变异》，杜杉杉译，辽宁人民出版社，1988，第49页。

文化相对主义实质上就是强调文化形态的多样性和文化评价中的平等性。在文化多样性的发生学解释上，一般都赞同适应性原则。文化是人类的生活方式，即在当下的生存环境（自然环境和周边人类活动环境）中最佳的适应方式。生存环境的差异，乃是造成文化背景的根本性不同的重要原因，并使得合理性的唯一标准无效。如西欧的封建庄园经济，中国的亚细亚生产方式，美洲的部落经济同时并存于世界上，它们对于本土文化都具合理性，而无好坏优劣之分。

文化适应环境之后，成为相对稳定的状态。“一旦某文化构成内在的全部潜能发挥到了极限状态，并且达到了对其环境的完满适应，那么此文化系统就必将趋于稳定。”^① 稳定后的特定文化进入自身发展直至衰落的时期。文化衰落的重要原因有：其一，自身走向毁灭；其二，为其他文化消灭或融合。自身毁灭的例子，最为人熟知的就是古楼兰王国，从丝绸之路上的明珠，到只剩下残破的城墙。一般认为是由于人口增长过快，过量开发森林、草原，导致严重沙漠化，最终成为弃城。外来文化的进入使某文化系统消失或发生根本性歧变更是屡见不鲜，古罗马帝国为蛮族所征服，美洲印第安为西欧文化全面取代等等。文化人类学家提出了文化优势法则来解释这一现象：“那些在既定环境中能够更有效地开发能源资源的文化系统，将对落后系统赖以生存的环境进行扩张。”^②

这都与生态相关。当然除生态外，还有造成文化衰落的其

① 托马斯·哈定等：《文化与进化》，韩建军、商戈令译，浙江人民出版社，1987，第70页。

② 马斯·哈定等：《文化与进化》，韩建军、商戈令译，浙江人民出版社，1987，第6页。

他原因。

我们看到文化的发生与合理利用生态密切相关，文化的征服和灭亡也与合理利用生态相关，即使是不断成功扩张的文化，最后仍然面临不能与生态和谐相处而自身可能走向毁灭的结局。在此，是否可提出文化合理性的生态标准？所谓生态标准是指文化的合理性在于适应生态，有节制地利用资源，实现文化间和文化内的公平、可持续发展。

合理性的生态标准具有全球性、绝对性两大特征。

1. 全球性

文化相对主义的不可通约性强调文化间的差异，但文化合理性的生态标准却从文化的存在论角度，使得文化间的沟通有了一个确定性的背景，为文化间的比较提供了一个标准（从 local rationality 到 global rationality）。

应该说生态标准的全球性特征是在工业革命之后，特别是进入 20 世纪后，才越来越明显的。在工业革命之前，世界上存在着许多完全不同的文化。以农耕文化为例，西欧是相对独立封地上的庄园制，中国则是中央集权下的土地王有制。当时人口相对较少，人类需要的满足尚且不需对资源竭泽而渔，人与生态的矛盾并不突出，以生态标准来评判文化的合理性甚为不易，合理性生态标准的提出与文化的同质化有关。马克思指出：“各个相互影响的活动范围在这个发展进程中愈来愈大，各民族的原始闭关自守状态则由于日益完善的生产方式、交往以及因此自发地发展起来的各民族之间的分工而消灭得越来越彻底，历史就在愈来愈大的程度上成为全世界的历史。”^① 进入 20 世

^① 《马克思恩格斯选集》第二卷，人民出版社，1960，第 51 页。

纪，西方工业文化及后工业文化向全球各个角落伸展。不论其他文化是为了发展而自觉加入到此文化进程中，还是力图拒斥其影响而保持本民族文化的纯洁性，都直接、间接地承受着西方文化发展带来的生态后果。生态问题因此前所未有地突现在地球上诸文化形态面前。这种突现就是生态问题的全球化。南极企鹅体内已经检测出农药滴滴涕的成分；臭氧层变薄乃至出现空洞，紫外线将无情地杀伤每一个生物；全球持续的气候变暖是人类共同努力的“成果”……在全球联系空前紧密的今天，每一种文化都应以生态标准来自我评价、自我约束，方能将这唯一的生命之舟驶向更远的未来。

2. 绝对性

生态标准是全世界文化形态发生、发展的基础，也是预测其结局如何的重要依据。能适应生态环境的文化才能存在。而将地球视为一个封闭系统，根据热力学第二定律，熵的增加是绝对的，文化随着资源的耗尽而终结也是绝对的。能合理利用生态环境的文化才能存在得更长久。当然，人类可以在地球这个系统之外引入新的资源、能量，来延续人类文明。但这也只是一个扩大化的系统而已，热力学第二定律依然有效。

人类刚刚从动物界分离出来时，其使用工具征服自然的水平并不高，对于文化来说，适应是最重要的，而后才谈得上发展。如果在初始阶段，该文化物质基础的获得方式不能符合生态标准的话，文化的悲剧结局不可避免。在中东，两河流域最早的文明是公元前 4000 年左右的苏美尔人创造的。在肥沃的两河流域，苏美尔人很早开始农业生产，灌溉和排水是农业生态系统中不可分割的两方面。而苏美尔人只知灌溉，不知排水，使地下水的含盐量越来越高。一旦水位离地表较近，水分就开

始通过土壤毛细管作用而上升，当其到达地表并蒸发后，地面就形成薄薄的一层盐。千百年来。人类对美索不达米亚的农业开发最后造成了这块沃土的土壤盐碱化，许多地区完全不能经营农业。巴比伦在这儿发生，最后又在此消失。更可怕的是，即使是文化形成了非常符合生态标准的生产方式、生活方式，同样可能面临着灭亡的厄运。其一，自然是熵增加的绝对性；其二，则是文化同质化所蕴含的危险。正如上面所谈到的，西方文化的影响已覆盖了全球，其中包含了许多不利于生态的因素，并已造成了全球性的危害。如果西方文化走向终结，其他文化也难免池鱼之灾。因此，是否符合生态标准对于地球文化的存在具有绝对性意义。

要求文化合乎生态标准又存在类似反人类中心主义时难以完全摆脱人类中心观的困境。为了达到与生态和谐共处，对生态的合理利用，都必须对生态系统的部分、整体及相互关系有正确地把握。但人类作为大生态系统的一个环节，与其他环节乃至整个系统存在着必然的隔膜。即使有一些结论，也只是从人类的视角中得出的。要避免“子非鱼，安知鱼之乐”式的困难，这里也需要解释学的方法。如何使“大地成为大地”？大地不论是指人类生产活动的场所，还是指生命的乐园，都是人类在自己的行动中发现的。所以“去蔽”并非似王阳明般坐在竹子旁“格物致知”，而是通过行动获得不同的视角，以得到不同的意义，并在行动中达到理解。也就是说，在行动中得到他者的意义，理解他者，也昭示出人之为何。

三 从生态标准看文化相对主义

生态标准的全球性、绝对性的特征似乎使文化相对主义要

回到一元论去。文化相对主义反对西方中心主义和种族至上论，强调任何一种文化只是众多文化类型中的一种。在两层含义上文化相对主义具有价值。一方面，帮助处于一种文化的人理解异己文化，而这是在全球一体化程度越来越高的时代背景下，文化间能和平相处的保证之一；另一方面，从异己文化中寻找能对本土文化缺陷处的补偿。生态标准并未否定这一有价值的文化观。

1. 生态标准不是环境决定论

文化不取决于其存在地区的气候和地理环境。汤因比通过研究大量的史实，指出：“无论种族或是环境，如果孤立地看，都不足以成为积极因素；在过去六千年中，它们都未足以刺激人类，使其脱离原始社会水平的静止状态，进而使其追求高深莫测的文明生活。”^①其一，人类适应生态、利用生态的方式有很多种，这是文化多元存在的理由之一。如尼罗河下游流域的环境特征为周围是广大的干燥地区，在此处则有一个丰沛的水源和一片冲积地带，而幼发拉底河和底格里斯河下游的自然条件与其非常相似，但两地分别孕育出差异显著的古埃及文明和古巴比伦文明。其二，文化的多元存在还可以理解为文化对生态问题解决的多元化。如针对工业化带来的生态问题，有人提出“小的就是好的”；有人提出改进技术，充分利用硅、太阳能等廉价且充足得多的资源；而北极的因纽特人仍然坚持传统的渔猎生活方式，也不失为一种解决方式……所以生态标准只是给出对文化相对主义的一个限定。

^① 汤因比：《历史研究》（上），曹未风等译，上海人民出版社，1966，第73页。

2. 物质条件并非是文化的决定因素

生态标准可以说着重于物质方面，而人类文化的丰富多彩，就在于有主观能动性和创造性。文化的多元性，是在起源时便已千差万别，而不是在发展之后才各显纷纭。相反，发展之后倒是有走向同质化的倾向。在文化的起源上，即使知道了该人群全部相关的物质条件，也很难预料这些条件发生作用后，会产生什么结果。“这个不可知的因素就是在挑战真的到来的时候，当事人的那种反应。这些心理上的突现状态，事实上是无法衡量和计算的，因此也无法在事先做出科学的估计，这些却正是在发生遭遇的情况时起关键作用的决定力量。”^①

对库恩不可通约性的考察，在此就告一段落。在对不可通约性的众多讨论中，本书的不同之处在于对不可通约性的考察不仅是在科学哲学领域之内，更将其置于文化范围内做了一番审视。这种审视也许对理解不可通约性及文化相对主义有新的启发。

库恩思想的独特之处，首先表现在他进入科学哲学是在对历史的研究之后，这使他对于科学的本质的把握，带有历史主义的视角。历史主义认为不同的历史时代有它本身的价值，对历史时代和历史事件的评价没有一个固定的标准，只能在当时的条件及背景下才能有所言说。并且历史学家看的角度各有不同，这些不同不是一个正确与否的问题，而是真相的一方面。每个人都能看到一方面，但不能就此说，其他人是错的。当库恩对科学史进行研究时，就是历史主义的具体应用。历史主义成为库恩思想的大背景，特别是其中对于不同历史时期和历史

^① 汤因比：《历史研究》（上），曹未风等译，上海人民出版社，1966，第85页。

事件如何评价的观点，表现出理性历史化的趋势，对于库恩提出不可通约性有重要影响。

当库恩用历史主义的视角来看待科学本质时，不是不认同科学应是具有逻辑的因素、经验的因素，并且是合理的，但通过比较我们知道，他却是反对科学哲学中的逻辑经验主义、理性主义的（哪怕是夏皮尔的“理性主义的历史主义”）。科学就是封闭性的事业，范式也是封闭性的，范式间不可通约。库恩的不可通约性强调不同的范式决定了不同的世界观，不同的世界观之间的差异是不可通约的，这样就不存在有一个超然的标准来决定理论的优劣取舍。虽然库恩总是再加上一句，不是不可比较的，但我认为这种可以比较也是在一定框架中的。当库恩提示我们，不可通约性就是“不可翻译性”时，我们找到了不可通约性与文化的沟通点。

只要我们看到科学是文化中的一种形式，完全具有文化中所共有的特点，那么我们对于科学中反映了文化的一些特征，就不足为奇了。什么是不可翻译性？我们可以从库恩与奎因的观点中得到，不可翻译是说语言是文化的承担者，不同文化间的差异通过语言的不可完全翻译体现出来。对于这一点，伽达默尔的哲学解释学也是同意的。与奎因的比较说明了库恩语言观中的整体论以及语言是文化的表现。与伽达默尔的比较则在强调这一点的基础上，表明库恩对不同文化的态度：不是视界融合而是不可通约。以语言为中介，不可通约性从科学评价领域进入了文化评价领域。

对文化持不可通约的态度，造成的理论后果是文化相对主义。这是一种对待不同文化（此文化与彼文化，文化与亚文化）的态度。从库恩的思想的背景——历史主义，到科学的封闭性

特征，到世界观的差异导致的不可通约性以及不可通约性中表现出的与文化的关系，我们不难看出不可通约性就是文化相对主义。并且我们可以从对不可通约性的讨论中得到：文化相对主义就是文化平等主义。当本文展示文化中的不可通约性的时候，也就是展示文化相对主义的合理存在的时候，并没有忘记相对主义自身的相对性。在全球化日益严重的今天，许多问题已经不容拒绝地成为不同文化的共同问题（应重视两个论域：公共领域和全球化，即 Public Sphere & Globalization），文化相对主义同样受到了挑战。

参考文献（第 1~3 章）

1. 江天骥：《当代西方科学哲学》，北京：社会科学出版社，1984。
2. 江天骥：《科学理论的评价问题》，《自然辩证法研究》1999 年第 10、11 期。
3. 江天骥：《从语言分析到文化批评》，《哲学研究》1995 年第 11 期。
4. 江天骥：《文化的评价问题》，《自然辩证法通讯》1996 年第 3 期。
5. 江天骥：《知识、语言和行动》，《哲学研究》1999 年第 3 期。
6. 江天骥：《从意识哲学到文化哲学》，《哲学研究》2001 年第 1 期。
7. 库恩：《科学革命的结构》，李宝恒、纪树立译，上海：

- 上海科技出版社，1980。
8. 库恩：《必要的张力》第一版，纪树立、范岱年等译，福州：福建人民出版社，1981。
 9. 库恩：《教条在科学研究中的作用》，《科学与哲学》1982年第1期。
 10. 库恩：《科学知识作为历史产品》，纪树立译，《自然辩证法通讯》1988年第5期。
 11. 库恩：《科学历史哲学的烦恼》，鲁旭东摘译，《哲学译丛》1996年第1~2期。
 12. 库恩：《结构 之后的路》，金吾伦译，《哲学译丛》1993年第6期。
 13. 卡尔·波普尔：《历史决定论的贫困》，杜汝楫、邱仁宗译，北京：华夏出版社，1987。
 14. 波普尔：《猜想与反驳》，傅季重、纪树立等译，上海：上海译文出版社，1986。
 15. 波珀：《科学发现的逻辑》，查汝强、邱仁宗译，北京：科学出版社，1986。
 16. 波普尔：《无穷的探索》，邱仁宗译，福建人民出版社，1987。
 17. 波普尔：《客观知识》，舒炜光等译，上海：上海译文出版社，1987。
 18. 汉森：《发现的模式》，邢新力、周沛译，北京：中国国际广播出版社，1988。
 19. 奎因：《从逻辑的观点看》，江天骥、陈启伟等译，上海：上海译文出版社，1987。
 20. 奎因：《真之追求》，王路译，北京：三联书店，1999。

21. 伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，1999。
22. 伽达默尔：《科学时代的理性》，薛华等译，北京：国际文化出版公司，1988。
23. 伽达默尔：《哲学解释学》，夏镇平、宋建平等，上海：上海译文出版社，1994。
24. 伽达默尔：《问答的逻辑》，张金言译，《哲学译丛》1986年第3期。
25. 罗蒂：《哲学与自然之镜》，李幼蒸译，北京：三联书店，1987。
26. 罗蒂：《后哲学文化》，黄强译，上海：上海译文出版社，1992。
27. 格奥尔格·伊格尔斯：《历史主义的由来及其含义》，王晴佳译，《史学理论研究》1998年第2期。
28. 维柯：《新科学》，朱光潜译，北京：人民文学出版社，1986。
29. 维特根斯坦：《哲学研究》，李步楼译，北京：商务印书馆，1996。
30. 文德尔班：《历史与自然科学》，《现代西方哲学论著选辑》，洪谦主编，北京：商务印书馆，1954。
31. 斯本格勒：《西方的没落》，陈晓林译，哈尔滨：黑龙江教育出版社，1988。
32. 卡西勒：《启蒙哲学》，顾伟民等译，济南：山东人民出版社，1988。
33. 柯林武德：《历史的观念》，何兆武译，北京：中国社会科学出版社，1986。

34. 乔伊斯·阿普尔比等：《历史的真相》，刘北成、薛绚译，北京：中央编译出版社，1999。
35. 刘光华、邓伟志等编《新社会学词典》，北京：知识出版社，1986。
36. 康德：《未来形而上学导论》，庞景仁译，上海：商务印书馆，1978。
37. 穆尼茨：《当代分析哲学》，吴牟人、张汝伦、黄勇译，上海：复旦大学出版社，1986。
38. 海然热：《语言人》，张祖建译，北京：三联书店，1999。
39. [英] 奥黑根：《哲学与语言》，海兰译，《哲学译丛》1987年第1期。
40. C. 恩伯、M. 恩伯：《文化的变异》，杜杉杉译，沈阳：辽宁人民出版社，1988。
41. 索绪尔：《普通语言学教程》，高名凯译，北京：商务印书馆，1980。
42. 托马斯·哈定等：《文化与进化》，韩建军、商戈令译，杭州：浙江人民出版社，1987。
43. 贡布里希：《理想与偶像》，范景中等译，上海：上海人民出版社，1989。
44. 泰勒：《原始文化》，连树声译，上海：上海文艺出版社，1992。
45. 爱尔乌德：《文化进化论》，钟兆麟译，上海：上海文化出版社，1989。
46. 本尼迪克特：《文化模式》，王炜等译，杭州：浙江人民出版社，1987。

47. 汉斯·萨克塞：《生态哲学》，文佩云译，上海：东方出版社，1991。
48. 马克思、恩格斯：《马克思恩格斯选集》第二卷，北京：人民出版社，1960。
49. 汤因比：《历史研究》，曹未风等译，上海：上海人民出版社，1966。
50. 汤普森：《历史著作史》，谢德风译，北京：商务印书馆，1996。
51. 施太格缪勒：《当代哲学主流》，王炳文等译，北京：商务印书馆，1992。
52. 普特南：《理性、真理与历史》，童世骏、李光程译，上海：上海译文出版社，1997。
53. 韩震：《西方历史哲学导论》，济南：山东人民出版社，1992。
54. 倪梁康：《现象学的效应》，北京：三联书店，1996。
55. 殷鼎：《理解的命运》，北京：三联书店，1988。
56. 陈波：《奎因哲学的研究》，北京：三联书店，1999。
57. 徐友渔等：《语言与哲学》，北京：三联书店，1996。
58. 夏基松、沈斐凤编《西方科学哲学》，南京：南京大学出版社，1987。
59. 涂纪亮主编《语言哲学名著选读》，北京：三联书店，1988。
60. 涂纪亮：《当代西方语言哲学比较研究》，北京：中国社会科学出版社，1996。
61. 朱志方：《科学革命与人类知识》，武汉：湖北人民出版社，1997。

62. 施雁飞：《科学解释学》，长沙：湖南出版社，1991。
63. 吴国盛：《自然本体化之误》，长沙：湖南科技出版社，1992。
64. 严平：《走向解释学的真理》，北京：东方出版社，1998。
65. 严平主编《伽达默尔集》，邓安庆等译，上海：上海远东出版社，1997。
66. 张广智、张广勇：《现代西方史学》，上海：复旦大学出版社，1998。
67. J. 雷：《历史主义》，玲玲译，载《哲学译丛》1992年第2期。
68. T.S.Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago University Press, 1962.
69. T.S.Kuhn, *What are Scientific Revolutions*, 1984, Occasional Paper #18, Center for Cognitive Science, MIT.
70. T.S.Kuhn, *commensurability, Comparability, Communicability*, PSA, 1982, VOL2, MIT.
71. T.S.Kuhn, *Response to Commentaries*, PSA, 1982, VOL2, MIT.
72. T.S.Kuhn, *Theory – changes as Structure – changes: Comments on the Sneed Formalism, Butts and Hintikka, Historical and Philosophical Dimension of Logic, Methodology and Philosophy of Science*, Reidel Publishing Company, 1977.
73. Imre Lakatos and Alan Musgrave edi. *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
74. Paul Horwich edi. *World Changes*, MIT Press, 1993.

75. Dudley Shepere , *Reason and the Search for Knowledge* ,
Holland : D.Reidel Publishing Cormpany , 1984.
76. Gary Gutting edi. *Paradigm & Revolutions* , University of
Notre Dame Press , 1980.
77. F.Boas , *Race , Language and Culture* , New York :
Free Press , 1940.
78. F.Boas , *The Mind of Primitive man* , New York : The
Macmillan company , 1938.
79. M.J.Herskovits , *Cultural Relativism* , New York :
Uintage BKS , 1972.
80. I.C.Jarvie , *Rationality and Relativism* , London : Routladge
& Kegan Paul , 1984.
81. Larry Browstein , *A Reappraisal of the Concept of cul-
ture* , Social Epistemology , 1995 , Vol.9 , No.4.
82. W.V.Quine , *Meaning and Translation , Word and Object* ,
MIT Press , 1960.
83. J.W.Meiland & M.Krausz edi. *Relativism* , Notre Dame :
Univevsity of Notre Dame Press , 1982.
84. Edwin Hung , *The Nature of Science* , Wadsworth Pub-
lishing Company , 1997.
85. S.C.Browns edi. *Objectivity and Cultural Divergence* ,
Cambridg : Cambridge University Press , 1984.
86. Joseph Margolis , *Culture and Cultural Entities* , Hol-
land : D.Reidel Publishing Cormpany , 1984.
87. Ernest Gellner , *Relativism and the Social Sciences* ,
Cambridge University Press , 1985.

88. Bryan R. Wilson ed. *Rationality* , Oxford , 1979.
89. Robert Nozick , *The Nature of Rationality* , Princeton : Princeton University Press , 1993.
90. Jiang Tianji , “ The problem of relativism ” , Eliot Deutch ed. *Cultural and Modernity* , Hawaii : University of Hawaii Press , 1991.

第四章 费耶阿本德与科学 哲学的解构

哲学思维具有批判性与建设性两个方面，不同的哲学家会有不同的侧重，两者的地位和意义没有办法在同一个层面上作比较，在不同的历史时期，作用会有所不同。在思想转型期可能批判的意义更大一些，在学科的常规发展期更需要建设性。费耶阿本德后现代哲学的主体是批判，但也有其建设性的维度值得我们重视。他对科学哲学的批判意义非同小可，他的批判从逻辑上解构了 20 世纪初开始占据西方哲学统治地位的科学哲学思潮，也揭露了貌似价值中立的科学哲学在社会、政治层面与西方文化霸权的逻辑联系，这是其他科学哲学家很少触及的领域，因此他的哲学就不仅仅是一种激烈批判的科学哲学，而是从科学哲学的终结处进入了文化哲学，他的哲学也因此具有了建设性。他在哲学上的后现代转型不是从现代科学哲学转向后现代科学哲学，而是从科学哲学转向了文化哲学，他向文化哲学的转向不是研究领域和研究兴趣的转向，是整体哲学理念的转向，是科学哲学发展到极端后的逻辑出路之一。对于我们今天的中国科学哲学研究的走向提供了有益的启示。他对科学哲学的批判解构了标准科学哲学的五大前提支柱：第一，解构

了普遍主义方法论的信仰；第二，解构了理性与客观性的信仰；第三，解构了划界思维的逻辑；第四，解构了科学优越性的假设；第五，解构了科学的意识形态基础。

第一节 科学普遍主义的解构^①

研究费耶阿本德的人都知道他对科学持激烈的批判态度。对于他的观点有人赞同，有人反对，那么，他是在何种意义上批判科学的呢？费耶阿本德并不是泛泛地批判科学，他批判的是作为信仰对象的科学；他并不是笼统地批判科学，他是批判科学的普遍主义知识论立场及其问题。费耶阿本德的批判哲学是对科学的信仰前提进行反思，反思的目的是为了超越科学的局限性，促进科学与其他文化的创新与共同进步。对科学的盲目信仰束缚了科学自由创新的本性，妨碍了科学的进步，因此遭到了费耶阿本德的批判。在这一前提下解读他的思想就不再显得激进，而是超前、冷静、合乎逻辑的哲学反思了。相比较而言，其他的批判者大都是从科学的外部批判科学，费耶阿本德则走了一条更困难更勇敢的路线：从科学内部反思、批判、超越科学。他也因此被嘲笑为科学哲学的迷途羔羊。他到底是一只迷途的羔羊呢，还是一只走得过快的领头羊呢？这需要时间来说话。

一 科学已经不是解放力

20世纪是科学的世纪。这意味着：第一，这是科学全面掌

^① 本章根据王书明著《科学、批判与自由——费耶阿本德有限理性论研究》第三、四、五、六章改写，黑龙江人民出版社，2004。

控人类社会的时代，因而成为人类社会进步最大的贡献者；第二，这是一个信仰科学的时代。信仰是盲目的，独断的、无反思的，无反思地信仰科学是危险的，迷信科学又会阻滞科学乃至人类的进步，这是违背科学精神的，也违背人的自由发展的本性。费耶阿本德就是在这样的背景下开始反思、批判科学的。

现代哲学(modern philosophy, 本文从培根、笛卡儿时代算起)与现代科学(modern science, 本文从1543年哥白尼《天体运行论》出版算起^①)互帮互助，以代表新世界观、新生产力以及新意识形态的革命者身份携手消解了西方大众对宗教的信仰，并把科学推向了西方文化的至高无上的优越地位，取代宗教文化成为现代化的西方人以及受西方文化影响地区的人类的信仰。现代人因此把科学当作处理个人生活和社会生活问题的指导，科学似乎可以提供一切人们所能获致的真理。

然而哲学批判反思的本性注定它不会永远是科学的辩护者。康德的批判哲学既为科学的辩护，寻求其成立的普遍必然的理由，同时也限制科学的僭越，限制科学活动的地盘。胡塞尔、尼采、马尔库塞等哲学家都从不同的角度批判过科学。20世纪70年代异军突起的后现代哲学则与科学反目成仇，公开掀起了声势浩大的以科学为反思对象的批判哲学运动。美籍华裔哲学家P.K. 费耶阿本德(1924~1994)是科学哲学中最为“激进的”后现代哲学家，与其他的哲学家不同的是他公开指认“科学已成为现代人的宗教”，并从科学的内部开始批判科学对普遍性的信仰。

在以理性为标志的现代性时代，一切都要经受理性的审判，

^① 斯·F·梅森：《自然科学史》，上海：上海译文出版社，1984，第118页。

唯独理性除外，瘦弱的康德勇敢地直面理性自身，对纯粹的理性进行了彻底的批判，也为理性争得了真正应有的尊严。在科学的时代一切都要经受科学的批判，唯独科学本身不受批判。费耶阿本德像康德一样勇敢地直面科学并用科学批判科学自身。当然他没有康德那么幸运，赢得普遍的尊重，倒是遭到了很多的激烈的批判。科学的力量当然要比宗教的力量大多了。批判科学的目的与批判宗教的目的也完全不同。总的说来宗教是一种惰性力量，科学是一种革命力量。然而一旦科学成为信仰的对象被供奉起来，科学就走向了反面。

费耶阿本德指出，西方发达国家的科学现在已经不是解放力了。得出这样的看法不仅需要智慧，更需要勇气。他不否认科学曾经是反对专制和迷信的先锋，正是科学使我们能不顾宗教信仰而扩充了知识和智慧的领域；正是科学使人性挣脱了传统的思想桎梏而得到了解放。很多激进的批判思想家可以批判一切，唯独不去批判科学，他们把科学和启蒙看作是一回事，即使是最极端的社会批评家也相信这一点。例如，克鲁泡特金试图推翻一切传统的制度和信仰形式，只有科学是例外。易卜生对十九世纪资产阶级思潮的主要流派几乎都进行了批判，但对科学却毫无触动。斯特劳斯使我们认识到西方文化并不像人们以前确信的那样是人类成就的唯一顶峰，但科学不包括在他这种文化相对主义之中。难道他们对科学所能起到的作用都理解错了吗？难道他们都是某种妄想的牺牲品吗？费耶阿本德的回答是：任何一种思想，如果它打破了某种思体系对人们心灵的统治，就是对人类的解放做出了贡献。任何思想，如果能使人们对传统的信念产生了怀疑，就是一种有益的启蒙。任何未经检验和权衡就得以盛行的真理都是非打倒不可的暴君，而任

何知识只要有助于我们推翻这个暴君都应当受到欢迎。十七世纪和十八世纪的科学确实是解放和启蒙的机器，但这并不意味着它就永远是这样一部机器，并没有一种永恒不变的东西能使科学或其他任何思想体系永葆其解放的活力。思想也能腐败而变成愚昧的宗教。哪怕是最浅薄的人也能看到今天的科学与1650年的科学是多么不可同日而语，西方发达国家的科学现在已经不是解放力了。在科学占统治地位的时代能够发现并指出科学丧失了思想的解放力，这确实是一种超前的发现力和足够的勇气。这也正是哲学反思的力量和意义所在。

二 普遍主义束缚自由

现代性的普遍主义方法论信仰发源于笛卡儿，他对于方法的体会可以说是非常有代表性的，他说：“我特别幸运，早在童年时代便已踏入沉思和爱好金玉良言的途径，由此而理出了一种思想方法。藉着这种思想的方法，我认为我已经有了一个在我平凡的才能和短促年寿里可以充分地逐步增进知识，以达于最高峰的工具。”^① 笛卡儿所说的方法是指确实和简单的规则，如果某人准确地遵从它们，他将决不会把假的东西当成真的，决不会把他的精神努力无目的地花费，而将总是逐渐地增加他的知识，这样对于所有不超过他的能力的东西得到一个真实的理解。以往之所以得不到关于事物的确实的知识，是因为我们没有获得把握这种知识的方法，或者说已往的方法不恰当。但是，如果我们的方法正确地解释了应该怎样运用精神的洞察力，不陷入矛盾的错误，并且解释了应该怎样发现演绎，

^① [法] 笛卡儿：《谈谈方法》，商务印书馆，2000，第4页。

以使我们能获得全部事物的知识，笛卡儿认为，不需要什么使这个方法更完全，他坚持，除了通过精神直观和演绎外得不到任何科学。这就是说，这个方法的内容有两个方面，一是正确地解释怎样运用直观，一是正确地解释怎样发现演绎。直观和演绎就是这个方法的实质。科学就是要用逐步分析的方法系统地解决问题。笛卡儿指出了三种具体的方法：怀疑的方法、分析、演绎和列举推理的方法。尤其主张普遍怀疑，认为一切都可怀疑，只有怀疑者本身不可怀疑，从而得出“我思故我在”这一哲学公式。

维也纳学派固守着这一传统，坚信“哲学必须为知识与行为提供一个普遍的标准，而科学与政治只有从采用这种标准中获取唯一的好处^①”。拉卡托斯也认为，“科学进程具有一个结构，它遵循普遍的规则。由于思想能通过一个人合乎规律的路径进入历史，所以我们能有一个科学理论，更一般地说，一个关于合理性的理论。”^② 费耶阿本德批判哲学针对的就是这一传统，他写作《反对方法》“一方面是想激怒拉卡托斯，另一方面是为了保护科学免受哲学原理的某些规则的影响”。他“认为科学家的著作是自足的，不需要任何外来确认^③”。他因而自称：“我猜我是属于科学自由主义那类的，我的战争口号是‘将科学让给科学家！’”^④ 这样的想法确实是一种大胆的解构，起码会让很多的哲学家因此丢了饭碗，如此看来，费耶阿本德的批判哲学遭到许多哲学家的激烈批判就不足为奇了。

① P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第318页。

② P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第319页。

③ P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第360页。

④ P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第360页。

科学方法的普遍有效性是现代科学并因而成为现代人的基本信仰。普遍主义的理想就是发明出一套唯一普适的指导科学研究的标准、规则或方法，认为“一个科学的陈述应当能够得到普遍的证明，应当为任何一个谨慎的观察者所接受”^①，认为科学方法“是普遍的，不依赖于心境、语境和历史环境，它产生了同样普遍的规则 and 标准”^②。库恩也曾批判过科学哲学的普遍主义信仰，他说：科学哲学的传统静止态度是“确立一种无可置疑的经验基础，在这个基础上可以建立一种把自然界普遍化结构，或者可以对照自然界来核对这样一个结构”^③。到了后现代主义时代，普遍主义关于“永恒真理”和“普遍解放”的理想在逻辑上彻底破灭。^④ 费耶阿本德的批判哲学正是针对这种普遍主义思维而展开的。他明确而绝对反对普适标准、普遍定律、普遍观念，例如“真理”、“理性”、“正义”、“爱”，以及它们所带来的行为。费耶阿本德指出：“认为科学能够并且应当按照固定的普适的法则进行的思想，既不切实际，又是有害的。”^⑤ 它所以不切实际，是因为它把人的才智和鼓励或引起才智发展的环境看得太简单了；它所以有害，是因为强加这些法则的努力必定以牺牲我们的人性为代价来提高职业的条件。这种追求普遍性的思想不利于科学进步，因为它忽视了那些影响科学变

① 洪谦：《逻辑经验主义》（上），商务印书馆，1982，第55页。

② P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第25页。

③ 托·S. 库恩：《科学知识作为历史产品》，《自然辩证法通讯》1998年第5期。

④ 姚大志：《现代之后——20世纪西方晚期哲学》，东方出版社，2000，序言。

⑤ P.K. 费耶阿本德：《反对方法——无政府主义知识论纲要》，上海译文出版社，1992，第255~256页。

化的复杂的物理和历史条件，它使科学的适应能力减弱，变得更加独断。科学在本质上是自由的事业。从理论上说，自由比起它的反面，即比起讲究法则和秩序来，更符合人的本性，也更能鼓励科学进步。^①

实证主义固守住一种古老的观念，即哲学必须为知识与行为提供一个普遍的标准，而科学与政治只有采用这种标准才能获取好处。^② 他们从一个狭隘的西方文化背景出发，却描述了一种普遍有效的解决办法，并使用权力将其强加给其他文化。关于普遍真理和普遍道德的观念在西方思想史以及西方政治活动中起着重要的作用。它常常被视为一个尺度，必须用它来判断理论的建议和实践的成果，而且它给予了文明向世界的每个角落的不断扩张以极高的地位。关于普遍真理的信仰是西方文明暴力扩张的思想起源。^③ 在费耶阿本德看来，构成科学的事件与结果没有普遍的结构；没有什么要素在每次科学考察中都具有而在别的地方却正在失去。普遍性思维导致唯一性，其结果是产生伤害人性的暴力，阻止进步。那种相信存在关于知识和行为中的具有普遍效力和约束力的理性假说，只不过是其影响远远超出人类理智的辩论范围之外的某种信念。这种信念相信人类中只存在一种正确的生活方式，而且必须使这个世界接受它；这种信念推动着穆斯林的征服者；它伴随着十字军的参加者进行着残酷的战斗；它指引着新大陆的发现者；它给断头台上上了润滑油；现在它又给自由意志论者和独断论者之间的有关科学、

① P.K. 费耶阿本德：《反对方法——无政府主义知识论纲要》，上海译文出版社，1992，导言。

② P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第319页。

③ P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第115~116页。

自由和尊严的无休止的争论添油加醋。当然，每一个时代、每一种运动都将特定的内容注入这一信念之中，在诸种信念产生困难的时候，它改变这些内容，而在个人或群体利益受到威胁时，它歪曲这些内容。但是这一概念却认定一种永恒的教条：“理性概念是普遍有效的；它的干涉是自然合理的；它一直起着并仍旧在起着重要作用。”^①然而令人遗憾的是，这一信念本质上只是某一时代的精神残余物；在那个时代里重要的事情都围绕一个支持并恩准单一世界观的单一中心、国王或是要求绝对忠诚和崇敬的上帝而运行；以至这种信念的力量理所当然也披着类似于上帝、国王、君主和它们那冷酷无情的法律所披着的光辉。今天，上帝、国王等虽然已经消失，但是他们留下的光辉和偶像却使理性的力量仍得以留存。

费耶阿本德的分析意味着对苍白困窘的普遍性的摈弃。分析哲学认为，科学中的转变和革命是揭示科学方法的一种方式，用这种方式，可以设法把这种普遍性表述为可理解的。费耶阿本德发现，科学的普遍性的发展总是被该发展中任何时刻的特殊历史的和文化的事件所打断。这种普遍性实际上是不完整的，因为科学的整体是由单一的当前的世界观、理论、争论或模式来代表的。人们总是试图在受历史制约的特殊性的形式中找到普遍性的真正形式。所以，当前科学的理论或事态在科学实践中被看作是基于一整个科学史的最先进的东西。但必须认识到，这种特殊性不可避免地要汇入历史地发展着的普遍性中，因此，除了历史的或文化的相对主义以外，人们看不到任何其他的选择对象。科学的这种设定的普遍性最终表明其自身不过是许多

^① P.H. 洪纳：《保罗·K. 费耶阿本德》，《哲学译丛》1998年第1期。

特殊资料混乱的堆积物。这种科学的普遍性不能提供科学所追求的客观性。

普遍性信仰遮蔽了知识的历史性。实际上任何知识都是在特定的历史条件下产生的，普遍主义信仰假设：“用独特的、文化依赖的方式所发现的东西独立于它的发现环境而存在。”^① 费耶阿本德称之为分离假设。分离假定也有支持理由。在质谱仪问世之前，有谁会否认原子的存在呢？又有谁会否认当人类最后从地球上消失的时候，原子仍将继续存在？普遍主义寻求科学的普适性的最终目的不是寻求客观解释，而是把科学与其他的文化区别开来。然而，分离假设没有把科学与神话、神学等非科学区别开来。费耶阿本德发现，分离假设不仅是科学的组成部分，而且也是非科学传统的组成部分。按照希罗多德和希腊人（公元前6~5世纪）的常识看法，荷马和赫希奥德并没有创造诸神，它们仅仅是列举了它们并描述了它们的性质。诸神早就存在了，它们被认为是独立于人的愿望和错误而存在的。这种世界观意味着这个世界既包含着粒子和场，同时也包含着魔鬼和神。科学的捍卫者可能说，神并不符合科学世界观，对神的信仰被论证取代了。费耶阿本德反驳说：“希腊人的神并没有被论证所消除。论敌们从未提出过证明这种信仰不适当性的理由。”^② 费耶阿本德的立论是，逐渐的社会变化导致了新概念和在它们的基础上建构的故事。但这并不意味着科学实在论的对象永远不是一个合乎理性的信仰。只有被合乎理性的信仰所

① P.K. 费耶阿本德：《实在论与知识的历史性》，《国外社会科学》1990年第7期。

② P.K. 费耶阿本德：《实在论与知识的历史性》，《国外社会科学》1990年第7期。

假定的实在可以被从历史中分离出去，他称之为修正的分离假定。

然而，费耶阿本德指出，科学实践与这一假定并不一致。事实是一门学科的权威性与它的形式一样是特定的历史发展的结果。费耶阿本德的结论是：分离假定也好，修正的分离假定也好，都不能使我们只接受原子而否认神。因为原子和神都是普遍主义思维的产物。费耶阿本德指出，拟人神虽然被科学和理性主义所摒弃，但是它们并没有同时摒弃普遍主义。这里的神是指荷马所说的神，同基督教全能的造物主神一样，不仅是道德的力量而且也是物理的力量。它们引起了风暴、地震和洪水，它们打破了自然规律，创造了奇迹。但这类事件现在不是被否定，就是被物理原因所解释，留下来的空白则被研究迅速封闭了。问题是，科学在某些知识领域占支配地位这一事实本身并没有消除可选择性观念。神经生理学提供精神过程的详细模型，但心物关系问题依然存在着，被科学家和倾向科学的哲学家保存着。这些科学家反对剔除前科学的心理学概念和实在。为什么对待神就不一视同仁呢？这是没有道理的。费耶阿本德的意思不是主张信仰神，而是说从理性主义的逻辑中只能得出这样的结论：如果不摒弃普遍主义，就不能摒弃神；要摒弃神，就必须首先摒弃普遍主义思维方式。

针对普遍主义的理想，费耶阿本德指出，科学的统一只是一个假定，而非事实，没有统一的科学，哪里来的统一的规律？实际上我们远没有拥有一套独特的、一以贯之的基本规律。理性主义所断言的统一和综合不是一个事实，而是一个形而上学的假定，这些假定没有为我们提供关于作为一个整体的世界的结构的线索。

费耶阿本德从理性主义的唯一普适的逻辑推出相反的结论：“什么（方法）都行”（anything goes）。费耶阿本德强调：批评标准的方式之一是从事违反标准的研究。为了评价这种研究，我们可以参加一种尚未明确规定和不能明确规定的实践。结果：在科学中（就这个问题而言，在任何领域中），有趣的研究经常导致对标准作出不能预测的修改，虽然导致这种修改也许不是有意的。由于把我们的判定建立在业已接受的的标准的基础上，我们对这种研究只能说：什么都行。费耶阿本德反复强调，“什么都行”不是他推荐的一种新方法论的唯一“原则”。“它是那些坚定地信奉普遍标准、希望根据普遍标准理解历史的人唯一可用的方式。”^①“什么都行”并不否认，科学中有一些部分采纳了某些规则并且从没违反过这些规则。一种传统毕竟可以通过业已确定的洗脑程序来整理，一旦经过整理，它将包含稳定的原则。费耶阿本德的观点是：经过整理的传统并不常见，它们在革命时期便消失了。费耶阿本德还断定，经过整理的传统接受了标准而没有检验它们，任何对标准进行检验的做法都会立即引进“什么都行”的情况。“什么都行”也不否认支持变化的人对自己的每一个步骤都可能拥有出色的论证。但他们的论证将是辩证的论证，“它们将包含一种不断变化的合理性，而不是一组固定的标准，它们常常是引进这种合理性的第一步”^②。这也是明智的常识推理所采用的方式——它可能以某种规则和意义开始，而以某种完全不同的东西结束。多数革命者具有不同

① P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第35页。

② P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第36页。

寻常的经历，并经常认为自己是半瓶醋的业余爱好者，这并不奇怪。令人惊讶的是，人们看到曾经发明了新世界观并教导我们如何审视现状的哲学家们现在却成了现状的最恭顺的仆人：哲学成了是科学的女仆，毫无批判能力。

标准的科学哲学观念认为，方法包括一些固定不变的和必须绝对遵守的原则，它们指导科学事业的进行。费耶阿本德指出，当这一观念面临历史研究的结果时，我们发现就会发现：任何一条法则不管如何有道理，如何在认识论上根据十足，有朝一日都终会被违反。最重要的是这些违反并非偶然事件，也不是知识不足或可以避免的掉以轻心所使然。相反，我们发现，它们是进步所必不可少的。其实，科学史和科学哲学最新讨论的最令人瞩目的特征之一是，人们认识到，古代原子论的发明、哥白尼革命、现代原子论（分子运动说、色散理论、立体化学、量子论）的兴起，光的波动说的渐次涌现这类事件和发展所以发生，只是因为某些思想家决定摆脱某些“明显”方法论法则的束缚，或者只是因为他们在无意中打破了这些法则。

费耶阿本德强调说，这种自由的实践不只是科学史的事实。它还是合理的，而且是知识增长所绝对必需的。更明确地说，可以表明这样一点：对于任何给定的法则，不管它对于科学来说多么“基本”或“必要”，总会有一些境况，在那里不仅无视这些法则而且采取它的反面是明智的。例如，有这样的境况，在那里引入、详尽制定和捍卫下述各种假说是明智的。这些假说有特设性假说、同确凿的并得到公认的实验结果相矛盾的假说、内容比现有的经验上恰当的假说少的假说或者自身不一致的假说，如此等等。费耶阿本德以玻尔的研究为例强化他的观点，他说玻尔从未试图勾勒任何完成的图景。他从某个表面上

的矛盾开始，耐心地走过一个问题的各个发展阶段，逐渐对它作出阐释。事实上，他从来都只把所达成的结果看作为进一步探索的出发点。在估量每条研究路线的前景时，他排除通常对简单性、优美性甚至一致性的考虑，因为他认为，这些性质只能在事后加以恰当判断。既然科学决不会是一个完成的过程，科学就总是处在事“前”。因此，简单性、优美性或一致性都绝不是（科学）实践的必要条件。

科学进步并不是遵循某种固定不变的方法论的结果，相反，坚持固定不变的规则反而会阻碍科学的进步。费耶阿本德指出，某些哲学家和科学家当成合理性之基本组成部分的非常简单可信的规则和标准，在他们认为同样基本的那些事件（哥白尼革命，分子运动论的胜利，量子力学的兴起，等等）的进程中被违反了。更具体地说，他试图表明（a）这些规则（标准）实际上被违反了，而且较为敏感的科学家意识到了这一点；（b）必须违反这些规则。坚持这些规则无济于事，反而会阻碍进步。

费耶阿本德通过案例研究表明，伽利略的成功归因于违反正常的法则。伽利略“违反了重要的科学方法法则，这些法则由亚里士多德发明，格罗塞特（以及其他的人）加以改进，逻辑实证主义者（如卡尔纳普和波普尔）使之正规化；伽利略所以成功，就是因为他不遵循这些法则；他的同时代人都忽视当时存在的基本困难；现代科学所以迅速发展，并且沿着“正确”方向发展（从今天科学爱好者的观点来看），就是因为这种忽视，无知曾是幸运。相反，科学方法准则的比较确定的应用、对相关事实的比较确定的探究和比较批判的态度根本不会加速科学发展，倒会使之趋于停顿。这些就是费耶阿本德在对伽利略做的案例研究中所确立的观点。费耶阿本德态度非常鲜明地

认为：“只要是科学，①理性就不可能是普适的；②非理性也不能加以排除；③科学的这个特点要求一种无政府主义的认识论；④科学并不是神圣的；⑤科学和神话的论战已不分胜负地停止了。”^① 费耶阿本德引进“无政府主义”一词，并不是要建构一种系统的无政府主义科学哲学或知识论。他是在强调科学更需要自由，而不是方法的硬性约束。费耶阿本德批判理性主义者，“由于顽固地坚持现状，发现现有标准之缺陷的某些有趣的可能性被消除了”^②。这种坚持越是坚决，面临这一问题的哲学便越是“批判性的”。

有人可能担心不遵守规则会导致混沌状态，费耶阿本德认为，混沌不是坏事，它导致进步。没有“混沌”，就没有知识。“不频频弃置理性，就不会进步。”^③ 今天构成科学之真正基础的思想所以存在，仅仅因为存在着偏见、奇想、激情之类东西；因为这些东西反对理性；还因为它们被允许为所欲为。因此，我们应当下结论说：甚至在科学内部，理性也不可能并且不应当被容许一统天下，它必须常常被废弃或排除，以支持其他因素。不存在一条在一切环境条件下都持之有效的法则，也不存在一个始终可以诉诸的因素。

三 限制普遍主义的僭越

针对普遍主义信仰，费耶阿本德提出了历史主义的假设，

① P.K. 费耶阿本德：《反对方法——无政府主义知识论纲要》，上海译文出版社，1992，第138页。

② P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第30页。

③ P.K. 费耶阿本德：《反对方法——无政府主义知识论纲要》，上海译文出版社，1992，第147页。

认为，“构成特定时代的（科学）知识的理论、事实和程序是特定的和非常独特的历史发展的结果。”^①许多事件支持这一假设。希腊人拥有产生 16、17 世纪时的理论观点的才智和数学传统，但他们没能产生出来。李约瑟指出，中国文明，在探索自然和利用自然知识为人类谋福利方面，比 14 世纪或科学革命前的欧洲文明更为有效。然而，科学革命却发生在“落后的”欧洲：有缺陷的、不好的知识导致了较好的知识。巴比伦人的天文学重点研究特殊的事件，诸如新月之后月亮最初的能见度，并且建构了预见它们的算法。轨道、天体的球形以及球面三角学在这些算法中不起作用。希腊天文学假定了第一条物理学的轨道，然后是几何学的轨道，并在此基础上建立起自身。二者的方法从经验上讲都是适用的和精确的。费耶阿本德认定“是文化因素而不是经验地适用决定了它们一个幸存一个消亡”^②。费耶阿本德特别强调，与逻辑相对的历史政治过程的重要意义。他指出，科学史学家在考察现代高能物理学发现微观结构的历史时发现，在一个科学结果的确立与一个复杂的政治条约结论之间存在着许多接触点。甚至实验“事实”也被证明是具有不同经验、不同哲学、不同财政背景以及不同理论观点的不同组织之间相互妥协的产生。

我们的思考方式和讲话方式是特定的历史发展的产物。常识和科学都隐瞒了这一情况。一种较好的讲故事的方式是下面这种方式：用复杂的器官装备起来的并生长在经常变化的物理

① P.K. 费耶阿本德：《实在论与知识的历史性》，《国外社会科学》1990 年第 7 期。

② P.K. 费耶阿本德：《实在论与知识的历史性》，《国外社会科学》1990 年第 7 期。

和社会环境的科学家，用思想和行动首先来制造形而上学的原子，然后是拙劣的物理学的原子，最后是复杂的基本粒子系统。依照这种讲法，科学家是现实的雕塑家，一种特定意义上的雕塑家。他们不仅有意识地作用于世界，而且还创造、产生从已知的结果到新的假设到可论证的结果的强有力推理的语义学条件。每一个体、组织和文化都试图在其所设定的实在与占主导地位的信念、需要和期望之间达成一种平衡。分离假定是在特定的情况下产生的特定的传统、文化，它确实不是一个深刻的认识论基础。总而言之，主客观的对立以及相应的描述与建构的对立是太朴素了，以至于不能指导我们了解知识的性质和意义。历史中发生的科学不是一种由遵从绝对具有约束力的方法来表明其特性的活动。现代主义的始祖笛卡儿在他的《方法谈》中主张，科学活动的特殊性表现在必须遵从具有约束力的方法指令上，费耶阿本德则认为，科学不可能是这样一种活动。但这一点绝没有否认科学中方法指令及其有限成就的存在。费耶阿本德只是主张，人们在实际上不要像奴隶般地遵循科学中的这些指令，并且也不应该这样做。费耶阿本德是提醒人们注意常常出现这样的情况，即只要不想阻碍认识前进的步伐，就必须逾越目前为止很有效用的方法论规则。费耶阿本德最终的主张是“方法论规则的有限的有效性”，这也是1972年一篇文章的标题。然而，这一十分平和的观点是通过“反对方法”、“什么都行”、“告别理性”等偏激的口号表达的。在这里人们必须首先考虑到这些口号的修辞学意义，更确切地说是讽刺意义。“什么都行”实际上是对那些坚持认为肯定存在着科学活动的绝对具有约束力的规则的人的讽刺性回答。费耶阿本德在某种程度上会说，好吧，如果你坚持这样要一个普遍性的规则，那么

我就想给你提出这样一个规则，即“什么方法都行”。费耶阿本德给出的绝不是错误答案，因为实际上人们可以把这一规则当作科学活动或者任何其他的一种绝对具有约束力的规则提出来，这一规则是不可逾越的，因为它是空的，不受在其中被运用的具体情况的影响，因而是绝对自由的。

费耶阿本德反思、批判普遍主义的积极结论是：对于科学研究来说，自由比方法更重要，没有固定不变的法则。实际上，科学家并不僵化地尊崇一种普遍适用的方法，往往是多种方法并用。科学家从由大量各种各样相互的冲突的成分所组成的材料出发：有按照最高的严密性和精确性标准表述的理论和按照没有根据的粗劣近似法表述的理论，有“牢靠的”事实和以某些这样的事实为依据的局部定律；有启发性原则；有对新观点的尝试性表述；这种新观点部分地符合、部分地违反业已接受的事实；还有模糊的哲学思想、合理性标准和与这些相冲突的程序。由于不能使这种材料符合关于秩序和一致性的简单观点，科学家通常提出一种可以使自己在混乱和不一致中得出结果的实用逻辑。这种实用逻辑的多数规则和标准是被特设地表达出来的，它们的作用是消除特殊的困难，把它们变成一种研究原则是不可能的。费耶阿本德经常引用爱因斯坦的说法：在前后一贯的认识论者看来，科学家在构造自己的概念世界时，必定像一个肆无忌惮的机会主义者。我们能够从这些描述中得出的唯一教训是告诫性的：永远不要指望有更加聪明的适用于一切情况的诀窍或“原则”。

信仰是未经批判就认可的前提。反思、批判是哲学的本性，从这个意义上说，哲学发展的过程也是一种对信仰前提进行自我批判的过程。对普遍主义信仰进行反思、批判，不仅对于促

进哲学进步有重要意义，对于全球化语境下文化的建构更是有着直接的现实意义。因为普遍主义的文化价值取向是西方中心主义。启蒙运动以来，西方文明在全世界一直处于统治地位，而普遍主义则是西方推行其政治、经济和文化霸权，压制非西方文明的思想工具。普遍主义是文化帝国主义的另一种说法。当普遍主义信仰以科学为载体传播，其迷惑性更大。费耶阿本德的研究再一次提醒我们：科学不是用来信仰的，科学是用来思想的。现代生活需要清醒的反思，现代科学更需要反思。科学技术的时代更需要对科学技术的反思。

第二节 理性与客观性思想的解构

费耶阿本德认为理性的思想和客观性思想是西方文化扩张的思想基础。因此，他说：“我将批判两种使西方式扩张在智识上受尊敬的思想——理性的思想和客观性思想。”^① 中国有古诗云：“不识庐山真面目，只缘身在此山中。”我们这些身处东方文化中的人，作为旁观者没有发现理性与客观性思想中隐藏的问题，看来这句话的真理是相对的，还需要用另外一句话来补充：“堡垒最容易从内部攻破。”身处西方文化内部，却能站出来对西方文化进行尖锐的批评，实在不容易。

一 理性思想的解构

1. 理性的僭越

理性或者说合理性的思想是在保护西方文明以及西方文明

^① P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第4页。

向外扩张的过程中扮演重要角色的思想。对早期基督徒中的某些知识分子来说，诺斯替派连同它的有色统治阶级及其奇怪的发展是非理性的。今天，非理性意味着相信占星术，相信灵魂创造说，或者对于不同的群体，相信智慧的种族起源。形式意义上的理性意味着遵循某一过程，顽固的经验主义者把与实验相矛盾的清晰观念视为非理性的，而顽固的理论主义者嘲笑那些只要事件有一星半点变化就修改基本原理的人是非理性的。针对这样的理性思维方式，费耶阿本德指出，这些例子表明，科学家不应该让诸如“这是理性的”或“这是非理性的”这样的陈述去影响研究。理性概念是模棱两可的，几乎不可能得到清晰解释，强迫使用理性思维将会导致适得其反的结果：“理性”过程可能引来大量问题，而“非理性”过程常常导致成功。

理性不仅是一种思维方式，也成为西方人的一种信仰。这种假设存在着大量有效而必须遵守的知识和行动的标准，这种信仰的影响远远超出知识分子争论的范围。这种信仰声称存在着一种正确的生活方式而世界必须去接受它。这个信仰博得了西方人的欢心，它也导致了新大陆的发现，它也导致了断头台；也大大地博得了穆斯林的欢心，它伴随着十字军进行血腥的战争；今天它为科学、自由和尊严的捍卫者无休止的辩论提供着原料。理性和合理性是就像王国的权力一样，被神圣的光环所包围，一如上帝、国王、暴君及其残忍的法律。内容已经逃遁，光环留了下来，它使得权力苟延残喘。

理性意味着公民从专家那里而不是从独立的思想中得到生活的指导，这是今天“成为理性的”含义。个体、家庭、村庄、城市生活中不断增加的部分被专家占据了，康德很久前写道，“一个能让我觉醒的牧师，一位能决定我饮食的医生，等等，我

就不必麻烦我自己了，只要我付费，我不必思考了——他人乐意为我承担这项令人厌烦的工作。”^①的确，存在着而且总是存在着理性的希望，总是存在着那样的人，他们与陈规作斗争并捍卫在他们看来是正当的个体生活、思考、行动权利。整个社会，一直追溯到“原始”部落，已经教导我们，理性的进步是不可避免的，它也许会受阻，但最终会进步的。科学家正在超越研究的传统界线，不管在小社区还是在大范围内的公民都在检验影响他们的专家的决定。但是这些比起日益增长的集权来，只是小小的恩惠而已。^②费耶阿本德批评理性主义扼杀人们的心灵。他说，看到成百上千没有笑容、心地狭隘的青年人不屈不挠地沿着理性之路（批判的理性、独断的理性——这并没有任何区别）行进，他问他自己，这种歌颂、奖励、尊重对灵魂的扼杀、却以标准化的反感厌恶对肉体的杀害的文化是何种文化。难道灵魂不是比肉体更重要吗？难道不是应该像现在对待个人和集体凶手那样对我们的“老师”和我们的“知识领袖”实行同样的惩罚、甚至更大的惩罚吗？难道不应该以人们为了追捕八旬以上的纳粹分子所付出的同样精力来揭发有罪的老师吗？难道所谓的“人类领袖”即像耶稣基督、释迦牟尼、圣奥古斯丁、路德这样的人，不是我们的一些最大罪犯吗（伊拉斯谟、莱辛或海涅的情况不同）？“所有这些问题都被不花力气的‘当然’抛到一旁，‘当然’僵化了标准的反应，而不是使我们思考。”^③

“到目前为止，我所说的只是故事的一方面，即很多事情是

① 康德：《历史理性批判文集》，商务印书馆，1997，第22～31页。

② P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第11页。

③ P.K. 费耶阿本德：《科学哲学——有一个伟大过去的学科》，唐立伟译，载《哲学译丛》1989年第1期。

受理性所害，而不是受它之助。另一方面是理性名不副实。它歪曲成就，超越自己的界限，因而它至少应该对这种以它的名义扩展的越界负部分责任。我接下去的论述就是对付这种被歪曲的政策推行所造成的错误意识。”^①

理性主义正在征服地球上越来越多的地区。教育把它们不停地灌入“文明”国家的儿童们的大脑里，其发展照顾到了那些“原始的”和“落后的”社会，使它们可以从中受益。武器研究，这项雄心勃勃并独立于政治同盟的事业，将它们引入权力的中心，即使最小的计划也必须适应科学的标准从而变得可以接受。这种趋势有一些优点——但同样也有严重的缺点。比如“发展”，常常引起它现在所力图避免的匮乏，破坏了支撑着许多人生活的制度和文化。许多批评家在反对科学力量的更深入扩展时，脑中想到了这些缺点。他们考虑生命的问题。他们希望消除饥饿、疾病和恐惧，但他们也意识到基于科学的技术的危险：他们为和平与我们自己不同的文化的独立而努力，他们否认科学的理性主义可以达到这些目标。对于当前的趋势还存在着另外的和更难以理解的批评家。他们几乎不曾降格讨论比如卫生和核战争的可能性之类的无产阶级的话题。他们对生命、女人、男人、儿童、狗、树、鸟的日常存在不感兴趣。他们关心的是特殊团体的权力，他们指出，这种权力作为科学扩张的结果而受到非难。比如现在的人文学科与自然科学相比没有什么价值，被称作“神话”的那个东西已经失去了许多影响力。

文化多样性与被视为自由自在和无拘无束的探索的科学并不矛盾，它与“理性主义”、“科学的人类主义”和有时被冠以

^① P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第12页。

理性的一种力量——运用死板的、歪曲的科学想像为他们陈旧的信仰去获得接受者——诸如此类的哲学相冲突。但是理性主义没有得到确证的内容，理性也不具有超越偶尔碰巧名副其实的政党的原则的议程。今天所做的一切就是驱使把种出卖给属，走向单调性。该是让理性脱离这种驱使的时候了，因为它已经被这种联系彻底地损害，是时候命令与它告别了。

2. 非理性与理性的互补

费耶阿本德认为，理性与非理性不是静止不动的概念，而是在历史过程中不断发生变换的矛盾。理性与非理性的区分应该是相对的。对于一个时代来说是理性的东西，可能并不适合于另一个时代。在社会进程中自我损害甚至自相矛盾的理性，将由于区分不同政治文化时期而被理解为非理性的。逻辑经验主义、批判理性主义等理性主义者重理性，排斥非理性。费耶阿本德则证明理性无法排除非理性。首先我们需要非理性手段维护新思想。显然，对新思想的归顺将不得不借助论证以外的手段促成。它们的实现将不得不依赖非理性的手段，诸如宣传、情感、特设性假说以及诉诸形形色色的偏见。我们需要这些“非理性手段”来维护新思想，它们在找到辅助科学、事实和论据之前只是一种盲目的信仰，在那之后，才转变成可靠的“知识”。

费耶阿本德由此推出：促进理性进步的不是理性自身，而是非理性的手段。费耶阿本德主张：“让人的倾向在任何境况下逆理性而动，是明智的，因为科学可能从中获益。”^① 我们不要让理性压制我们的倾向，理性与进步的前提发生冲突是可能的。我们取得进步的机会可能受我们企求理性的愿望阻碍。须知，

^① P.K. 费耶阿本德：《反对方法——无政府主义知识论纲要》，上海译文出版社，1992，第124~125页。

这里给进步下的定义，如同一个理性主义的科学爱好者给它下的定义，即这定义蕴涵着哥白尼比亚里士多德好，爱因斯坦比牛顿好。当然，不必接受这定义，它无疑太狭隘了。我们只是用它来表明，绝大多数理性主义者（包括一切批判理性主义者）可能阻碍这绝大多数人所定义的进步。

非理性的行为导致理性的发展的例证是有据可寻的。费耶阿本德说，如果我们想对“理性”和“非理性”之争采取一种比今天的学院哲学更为合理的态度说的话，就必须分析和理解理性与非理性的历史关系。理性主义认定，我们为发展和改善我们的知识而引入的那些思想可能以一种十分杂乱无序的方式产生，一个特殊观点的兴起可能取决于阶级偏见、情绪、个人特质、风格问题，甚至还取决于十足的错误。但是，理性主义还要求，在判断这些思想时，我们应遵循某些严格确定的法则：我们对思想的评价应当不受非理性因素侵犯。费耶阿本德所举的历史事例似乎表明了这样一点：存在这样的情势，它对我们最宽容的判断和我们最自由的法则也会排除我们今天看来是科学所必不可少的一种思想或一种观点，也会不允许它广为传播——而且这种情势出现十分频繁。然而，这些思想幸存下来，而且现在可以说它们同理性相一致。它们所以幸存，是因为偏见、情绪、奇想、错误、冥顽不化，一句话，是因为一切表征发现语境的因素同理性的命令相反对，还因为这些非理性因素曾得以为所欲为。换一种说法：哥白尼主义和其他“合理的”观点今天所以存在，只是因为理性在其过去一度曾被压制。反理也成立：巫术和其他“非理性”观点所以现已不再有影响，只是因为理性在其过去一度曾被压制。所以，如果认为哥白尼主义是件“好事”，那么，我们也得承认，它的幸存也是件“好

事”。如再考虑到它幸存的条件，则我们还得进一步承认，16、17 甚至 18 世纪理性遭压制也是件“好事”。此外，16 和 17 世纪的宇宙学家还没有我们今天的知识，他们不知道，哥白尼主义能导致一个从“科学方法”观点看来可以接受的科学体系。他们不知道，当时存在的那许多观点中哪一个在以“非理性”方式加以辩护时将导致未来的理性。如我们所知，由于没有这种指导，他们就不得不作猜想，而在作猜想是又只能顺从他们的倾向。费耶阿本德总结说：“显然，对新思想的归顺将不得不借助论证以外的手段促成。它们的实现将不得不依赖非理性的手段，诸如宣传、情感、特设性假说以及诉诸形形色色的偏见。”^① 我们需要这些“非理性手段”来维护新思想，直到新思想转变成可靠的“知识”。

二 客观性思想的解构

说某一程序或一种观点是客观的，也就是声明不分人类的期望、思想、态度和愿望，它都是有效的。这是当今科学家和知识分子著书立说的一个基本观点。^② 这就是费耶阿本德所要批评的客观性思想。

费耶阿本德认为，客观性思想并不是科学所独有的。客观的思想比科学要早并与之无关。当一个国家、部落或文明通过（身体上和心理上的）规则确定其生活方式时，它就出现了。当具有不同的客观思想的不同文化相互碰撞在一起时，它变得更明显。

^① P.K. 费耶阿本德：《科学哲学——有一个伟大过去的学科》，唐立伟译，载《哲学译丛》1989 年第 1 期。

^② P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第 4 页。

客观性理念与西方文化是直接相连的。从客观性的讨论可以引出不存在什么“客观”的理由能使人们宁愿选择科学与西方理性主义，而不选择别的传统，事实上，很难设想类似的理由会是什么，难道它们就是会让某一种文化下的一个人、一些人信服，而不管他们的习惯、信念与社会环境如何？但是，我们所知道的文化告诉我们，从这个意义上来说是没有“客观”理由的。难道它们就是让一个有适当准备的人信服的理由？但是，所有文化都有他们各自喜欢的“客观”理由。难道它们就是不依靠诸如承诺、个人先入之见之类的“主观”因素的理由？但是“客观”理由不会轻易存在，作为一种衡量的客观性选择就是一个人或一些人的选择自身——或者是别的人不经过太多思考就简单地接受的东西自身。^①

大多数西方的知识分子“对西方文明之外的生活的积极成就一无所知。我们在这领域所具有的（不幸的是，现在仍有）只是有关科学伟大与任何其他东西阴暗的谣传”。^②

费耶阿本德鄙视所有想要以“神”、“真理”、“公平”或其他抽象要领的名义来奴役人们的周密计划，特别是作为使他们不朽的人，他们太胆小了而躲在他们声称的“客观性”后面不对他们的思想负责。费耶阿本德提醒读者在他的《反对方法》与《自由社会中的科学》中所作的有关国家、伦理、教育、科学事件的评论必须受到人们的检查，对他们来说这些评议是有意义的，它们是主观性意见，而不是客观的指导路线，它们必须受到其他主观性东西、而不是“客观”标准的检测，只有在每一个相关的人都已经考虑了它们之后，它们才会接受政治权

① P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第336页。

② P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第338页。

力：是那些发表的一致性意见，而不是我们的证明，最终决定了这个问题。^①

第三节 科学沙文主义的解构

标准科学哲学为科学辩护在逻辑上把科学推上了文化霸权的位置。费耶阿本德称之为科学沙文主义。他“反对方法”、“告别理性”都是为解构科学沙文主义做准备。科学沙文主义的理论逻辑是通过科学划界证明科学的优越性。

标准科学哲学为科学优越性辩护的最隐蔽的做法是为科学划界，即建立区分科学与非科学标准，划界的目的是把科学排在文化的中心，贬低非科学文化的地位，“非科学是一个包括从各种技艺到形而上学的庞大集合”，如果非科学集的某个元素标榜自己是科学，那它就是冒充科学，就是伪科学，^②就会遭到科学的排斥。由此可见科学是多么霸道。也可由此推出科学划界并非是一个逻辑问题，也是一个隐藏着的政治伦理问题。科学霸权的理论支撑就来源于科学划界问题。费耶阿本德敏锐地意识到这一问题，所以他首先对划界思维进行解构。

一 划界思维的解构

划界思维并非起源于逻辑经验主义，最早可以上溯到巴门尼德对于现象与存在的划界。但系统地研究划界问题形成划界思维并对现代科学哲学的划界思维形成直接影响的是康德。逻

^① P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第348~349页。

^② 陈健：《科学划界——论科学与非科学及伪科学的区分》，东方出版社，1997，第1页。

辑经验主义的划界思维是对康德思想的极端发挥。

1. 康德与逻辑经验主义

面对纷繁复杂变幻不定的世界，不同的哲学家有不同的想法。康德的想法是：不是世界太混乱，而是人的精神太混乱，因此他要对人的精神世界尤其是人的理性进行划界，从而使人的精神世界秩序井然，人的大脑清楚了，对象世界也就清楚了。康德对理性进行批判实质就是对理性进行划界，划界所遵循的原理“不是知识依照对象，而是对象依照知识”。笛卡儿认为科学的真理在于限制自由，卢梭的思想倾向则是贬抑科学偏爱自由。康德哲学对于科学的态度是中庸的，可以用中国的“和而不同”来概括：他既要排斥形而上学为科学辩护，同时又要“限制知识为自由留地盘”，前者成为现代性科学哲学划界思想的源泉，并被推向科学至上的极端；后者被后现代科学哲学尤其是费耶阿本德的批判哲学发挥到极致。康德“哥白尼革命”的意义在于科学与形而上学的划界，它一方面将认识限制在现象范围之内，证明了科学的可能性和传统形而上学的不可能性；而另一方面则通过对理性认识能力的限制为它的实践能力清除了障碍，为一种可能的形而上学开辟了道路。康德革命的结果证明科学知识的普遍必然性，确立自由而为伦理学提供前提条件，从而划清现象与本体的界限，康德让知性为自然立法，理性为自身立法，前者为现象界的形式，后者为本体界的形式。康德的划界是消极意义上的划界，因而纯粹理性批判的作用是消极的、限制性的。

康德在哲学史上第一次以自由作为哲学的基础和核心。他首先从自由的消极意义入手来证明自由，康德通过纯粹理性“二律背反”的解决揭示了自由的消极意义，确立了“先验的自

由”，为“实践的自由”奠定了基础。实践理性批判通过自由与道德法则的相互印证，证明了自由的客观实在性：自由即自律。人是两个世界的成员，他一方面是自然存在物，不得不服从自然法则，因而是自由的；另一方面他又是理性存在，能够超越自然的限制，无条件地遵从理性自身的法则而行动，因而是自由的。感觉世界与理智世界，两者之间存在着—道不可逾越的鸿沟。为了使这两个世界协调—致，构造—个完整的形而上学体系，康德以“判断力”作为沟通理论理性与实践理性的中介，以目的论作为他的体系构成原则。“判断力”以自然的合目的性—调整性的先验原理，实现了从自然到自由的过渡：自然作为—个目的系统以人的文化为“最高目的”，而这个“最高目的”的无条件目的则是人的道德存在——至善。于是，康德为我们展示了—个以自由为基础、以道德法则为形式、以至善为根本目的的“道德世界观”^①。近代哲学不仅把追求真理作为自己的目标，而且把维护自由作为自己的使命。康德划界哲学的理想是要建立—个分工明确、秩序井然、各司其职、赏罚分明的科学规则与多样性自由和谐相处的理智世界，这是他的形而上学理想。然而—理想，在它的“学生”那里被分化为不同的片面。

逻辑经验主义为什么要进行科学划界？实证主义的传统是要把所谓的“形而上学”从科学中驱逐出去。逻辑经验主义继承了—个传统。怎么把“形而上学”驱逐出去呢？他们认为只要把科学与形而上学（非科学）的分界问题解决好，就可以达到这个目的。那么，分界问题如何解决呢？逻辑经验主义的办

^① 张志伟：《康德的道德世界观》，中国人民大学出版社，1995，第9~17页。

法是指责形而上学陈述无意义。艾耶尔说：“哲学家们的那些传统争论，大部分是没道理的。”^① 卡尔纳普说：“我们认为形而上学陈述完全没有意义、完全没有论断什么东西。”这样，形而上学就被划出了科学之外。然而，人们自然要问：如果形而上学只不过是一些毫无意义地拼凑在一起的词，那么，古今中外有那么多人，其中包括卓越的有识之士，在形而上学上花费了那么多的精力，以及真正的热忱，这怎么解释呢？如果形而上学书籍的内容连错误都不是，而是一无所所有，又怎么解释它们至今还给读者如此强大的影响这一事实呢？卡尔纳普解释说：“这些疑虑还是有道理的，因为形而上学的确有其内容，只不过不是理论方面的内容。形而上学的陈述并不是用来描述事态的，既不描述存在的事态（如果那样，它们就是真陈述了），也不描述不存在的事态（如果那样，它们至少是假陈述）。它们是用来表达一个人对人生的总态度的。”^② 总之，形而上学对科学是毫无意义的，应该划出去。

波普认为分界问题是发现一个使我们能够区分经验科学为一方，数学、逻辑学以及“形而上学”系统为另一方的标准的问题。后来他在论述中把这个问题又扩展了，说分界问题是划分经验科学（物理、化学、天文、地质、生物、医学、技术科学）和非科学（逻辑学、哲学、“形而上学”、方法论、假科学、神话、占星术、宗教等）的标准问题。逻辑实证主义者用意义标准来解决分界问题。他们认为凡一个命题是有意义的就是科学的，无意义的就是非科学的、假科学的、形而上学的。维特根斯坦说：“一切哲学的或形而上学的命题是非命题或假命题，

① 转引自洪谦：《逻辑经验主义》（上），商务印书馆，1982，第31页。

② 转引自洪谦：《逻辑经验主义》（上），商务印书馆，1982，第33页。

它们是无意义的。有意义的命题可完全归结为基本的或原子的命题，后者是描述可能事态的简单陈述。”用什么标准来区分命题的有意义和无意义呢？可证实性。“有可能处于科学领域的陈述是可被观察陈述证实的陈述。”对于实证主义来说，可证实性，意义和科学性质是一回事。

现代科学哲学是对康德的划界思想的极端发挥。科学与非科学的划界问题是科学哲学的首要问题。现当代西方科学哲学正是以划界问题为主线，形成了逻辑实证主义、批判理性主义、历史主义和后现代科学哲学几个发展阶段。现代科学哲学的划界思想直接来源于康德。逻辑经验主义的划界标准：科学就是能够被经验所证实。逻辑经验主义认为，科学是建基于经验的唯一确实可靠的知识。在科学与非科学的其他文化之间存在着一条截然分明的界线：能否为经验证实（或确证）就是区分科学与各种非科学的绝对标准，凡是能够为经验证实或确证的就是科学的，凡不能为经验证实或确证的都是非科学的、无意义的。科学与非科学之间不仅界线分明，甚至水火不容。逻辑实证主义以“经验证实”这一过分简单化的原则割裂了科学与其他文化的关系，否定了其他文化对科学的作用。批判理性主义的划界标准：科学就是能够被经验所证伪。波普认为“经验证实”不能为科学与非科学“提供一个适当的分界标准”。在波普看来，能否为经验所证伪才是区分科学与非科学的标准：属于科学一方的，是各种在逻辑上或事实上有可能被经验所证伪的理论，包括各门经验科学；属于非科学一方的，是那些不可能在逻辑上或事实上被经验所证伪的理论，包括宗教、神话和各种伪科学以及形而上学理论。历史主义的两种划界标准：范式与研究纲领。在历史主义看来，无论是证实标准还是证伪标准，

都严重脱离和歪曲了实际科学，因而根本不可能对科学与非科学作出正确的区分。按照库恩的看法，把科学与一切非科学（哲学、艺术、前科学等）区分开来的标准既不是证实，也不是证伪，而是在于有无范式以及是否在范式的指导下进行解决疑难的活动。拉卡托斯则提出了“研究纲领”概念，他试图通过对研究纲领内在结构的精确分析，排除“范式”中的非理性因素，把科学及其发展重新置于经验的、理性的基础之上。

后现代主义通过对基础主义的批判、通过对“客观”、“真理”、“实在”等概念的解构，彻底摧毁了科学作为知识典范的地位，彻底取消了科学与文学、艺术、宗教、神话等非科学文化进行分界的前提。费耶阿本德彻底消解了划界问题。后现代哲学家费耶阿本德提出的“什么都行”从逻辑上彻底消解了划界问题。他反对“拒斥形而上学”，提倡科学与哲学相结合。费耶阿本德认为各种人为的划界导致加剧了科学霸权，妨碍了科学进步，对于科学而言，最重要的是自由，自由是科学创造的前提和必要条件。因此，各种文化应该自由平等地交往，互利互惠，这样更有利于社会与科学的和谐发展。

现代与后现代科学哲学对康德划界思想的演绎表明，康德最初提出的“和而不同”理想是有先见之明的，张扬科学精神与维护自由意志仍然是当今时代面临的最有意义和最迫切的需要和难题。当然这并不是否认康德之后的哲学家思想的独特价值。在现代科学哲学中，划界问题是指把科学与非科学的边界如何划分清楚的问题，隐含的目的是把非科学的东西划出科学之外，把科学变成没有异质性的一尘不染的纯科学。划界思维是指由划界问题引起的某些科学哲学家在处理科学哲学问题时惯常使用的二分法思维方式。划界思维实质是为科学唯一至上的地位进行辩护，目

的是排挤哲学等非科学文化。划界思维的取向是：有一般的分界标准、方法论或评价标准，可用来区分好知识与坏知识、定义进步和退化。按照拉卡托斯的说法，分界主义者认为知识产物可以在确定的普遍标准的基础上进行评价和比较；关于这种标准的理论就构成了方法论的知识，它们也在世界 3 中生存和成长。分界主义内部有各种不同的思潮，如：归纳主义，或然主义，波普尔的否定论，拉卡托斯的科学研究纲领方法论。费耶阿本德所要消解的不只是划界问题，而是要消解处理科学哲学问题的划界思维方式。费耶阿本德批判划界思维，旨在告诫人们，没有纯而又纯的科学，科学不能排除异质性的东西，排除这些异质性的东西反而会阻碍科学的进步。

费耶阿本德在很多方面都反对划界思维，例如他反对在基础研究与普及之间划明确的界限。有人说撰写普及读物的科学家会发现他的声誉受到了损害，费耶阿本德认为“这并不完全正确，尤其是因为现在不可能在基础研究与普及之间划出一条明确的界限：玻尔的许多文章无疑都是普及性的——而它们对理解理论也做出了贡献。《原子论与自然的描述》等著作也同样如此，它们对基础研究的叙述都很少使用专业性术语，结果门外汉也能读懂。这是一个相当奇怪的现象：玻尔的研究在这个学科中总是领先；而同时，那些并非精通形式主义的人们却又都能理解这些研究。

2. 科学的发展离不开非科学

费耶阿本德以其广博的知识，从思想史的整个发展轮廓来论证科学并不优于非科学，科学的发展不但无法排除非科学，甚至还离不开非科学。

费耶阿本德通过伽利略的案例研究表明，新生的理论为了

战胜竞争对手的旧理论，必须借助于非科学方法的宣传手段。费耶阿本德指出，在科学变革的时候观察与事实一致的要求必须放松，而风格、表达的优美、表达的简洁、情节和故事的紧张以及内容的吸引这些非科学的因素都将成为我们知识的重要特点。它们赋予语言以活力，帮助我们克服观察材料的阻力。它们创造并保持对一个理论的兴趣，而这个理论已部分地从观察平面上消失，当用惯常标准来衡量时，它会不如相竞争的理论。我们应当从这个背景来看待伽利略的大部分工作，这些工作常常被比作宣传。但是，这种宣传不是额外的事，即不是那种用不用它来补充较为实质性的辩护手段都可以、或许“忠于职守的科学家”还应避免的事。在我们现在考虑的这些境况中，宣传是不可或缺的。它所以不可或缺，是因为在通常的方法论药方还没有投入时，就必须创造兴趣；还因为这些兴趣必须加以保持，也许要保持几个世纪，直到新的理性来临。也很显然，这种理性即适当的辅助科学不一定一出现就是光彩夺目的。它们可能开始时丝毫不露声色，也许甚至同证据相冲突。开始时所需的只是同宇宙的一致或部分一致。某些一致表明，它们至少是相关的，它们有朝一日能产生有充分资格的肯定证据。认为望远镜如实表明世界的思想导致许多困难。不过，这些思想对哥白尼的支持和从哥白尼得到的支持则是一种提示，表明我们可能正在沿着正确的方向行进。

伽利略是怎样支持哥白尼的观点的？不是使用科学的做法，而是使用非科学、非理性、非规则的做法，但它促进了哥白尼观点的接受，促进了科学的进步。费耶阿本德指出，当关于地球运动的“毕达哥拉斯观念”被哥白尼复活时，它遇到的困难超过同时代的托勒密天文学所遇见的困难。严格说来应当

认为它遭到了反驳。伽利略相信哥白尼观点的真理性，他寻求新型的事实，这些事实可能支持哥白尼，并仍为一切人所接受。他以两种不同方式获得这种事实。第一，通过发明望远镜，它改变了日常经验的感觉核心，代之以令人困惑的和未经解释的现象；其次，借助他的相对性原理和他的动力学，它们改变了日常经验的概念成分。无论望远镜现象还是新的运动观念都是常识或者亚里士多德派所不能接受的。此外，那些联合的理论可以轻易地被证明是虚假的。然而，这些虚假理论，这些不可接受的现象都被伽利略歪曲了，变成支持哥白尼的证据。虽然论证中利用了包括日常经验及其读者直觉在内的整个丰富资源，但是，要读者回想的那些事实却按一种新的方式加以整理，得出了近似的数据，省略了已知的效应，划出了不同的概念界线，以至产生了一类新经验，它几乎是凭空造出来的。然后通过暗示读者始终熟悉它来巩固这种新经验。当这种新经验被固定后，立即就被奉为福音书中的真理，尽管事实上它的概念成分比常识的概念成分的思辨性强得无可比拟。因此，我们可以说，伽利略的科学建基于一种歪曲的形而上学，这种非科学的歪曲却使天文学得以进步。后来的人们主要是强调他的数学、他那所谓的实验或者他之常常诉诸“真理”的做法，而把他的宣传策略完全置诸脑后。而费耶阿本德认为，伽利略所做过的是让被反驳的理论相互支持；他以这种方式建立了一个新的世界观，它同以前的宇宙学（包括日常经验）只是松散的相联系，他建立起同这个宇宙学的知觉因素的虚假联系，而这些知觉因素只是现在才为真正的理论（生理光学、连续统理论）所取代；他一有可能就用一种新型经验取代旧的事实，而他只是为了支持哥白尼才发明这种经验。顺便说一下，

要记住，伽利略的做法大大减少了动力学的内容：亚里士多德的动力学是一种关于包括移动、质的变化、发生和腐蚀在内的一般变化理论。伽利略的动力学极其后继者都只处理移动，而别种运动都被这样的许诺撇在一边：移动最终将能包容一切运动。这样，一个广包的关于运动的经验理论被代之以一个狭隘得多的理论加上一个运动形而上学，恰似一个“经验的”经验被代之以一个包含思辨因素的经验。费耶阿本德非常赞赏伽利略采取的这种做法，说“这样行事，显现了一种风度、一种幽默感、一种灵活和优雅、一种对人类思维之可贵弱点的意识。这在科学史上是无与伦比的”^①。这里有着一个几乎是取之不竭的材料源泉，不仅对于方法思辨来说是如此，而且更重要得更多的是，对于恢复知识的那些不只给我们带来信息也带来欢乐的特点来说也是如此。

伽利略通过改变词语之间的常见联系（他引入新的概念）、改变语词和印象间常见联系（他引入新的自然解释），通过利用新的陌生的原理（例如他的惯性定律和一般相对性原理），通过改变他的观察陈述的感觉核心，促进了科学的进步。他的动机是想适应哥白尼的观点。哥白尼主义和某些明显的事实相冲突，它同可信的、看来牢固确立的原理不一致，它也不适合一种常说的习语的“语法”。它不适合包含这些事实、原理和语法规则的“生活方式”。但是，规则也好，原理也好，甚至事实也好，都不是神圣不可侵犯的。问题可能就出在它们上面，而不是出在地球运动这个思想上面。因此，我们可以改变它们，创造新的事实和新的语法规则，看看一旦这些规则可供应用并为人们

^① P.K. 费耶阿本德：《反对方法——无政府主义知识论纲要》，上海译文出版社，1992，第126页。

熟悉，情况将怎么样。这样的尝试可能相当费时间，并且从某种意义上说，伽利略的冒险甚至今天仍未完成。但是，我们可能已经看到，这些变化是聪明人做出的，只有愚蠢的人才墨守亚里士多德生活方式而排斥别的一切。

费耶阿本德认为，伽利略的做法也在其他领域中起作用。例如，它可以用来排除现有反驳唯物主义的论证，取消哲学的心一身问题，不过，相应的科学问题仍保留未动。就心一身问题而言，情况完全一样。我们也拥有观察事实、概念、一般原理和语法规则，它们合在一起构成一种“生活方式”，它看来支持某种观点，例如二元论，而排斥其他观点，例如唯物主义。我们也可以按伽利略方式行事，寻求新的自然解释、新的事实、新的语法规则、新的原理，它们能适应唯物主义；然后比较总的体系——唯物主义和新的事实、规则、自然解释以及原理为一方，二元论和旧的“生活方式”为另一方。因此，不必像斯马特那样试图表明：唯物主义是同常识的思想体系相容的。这里提议的做法也不像那些不熟悉概念变化的人势必认为的那样“无可救药”。这做法在古代是司空见惯的，并且凡在想像力丰富的研究者沿新的方向去闯的地方，它总会出现。爱因斯坦和玻尔就是两个最新的例子。

既然互不一致甚至相对立的观点都是或可能是科学观点，那么科学的划界标准就是没有意义的。强行为科学和非科学划定一条或一些硬性分界标准，不但在理论上是荒谬的，在实践上也是行不通的。这种标准所起的作用只能是给予权威主义和教条主义以口实而去压制不同的观点。为科学和非科学划定硬性划界标准，这无异于在为科学设下普罗克拉提斯床。费耶阿本德的这个思想是深刻的，而且击中了科学哲学中多年来争论

不休的划界问题的要害，虽然他是以否定的形式提出这个思想的。但是，不应当认为费耶阿本德完全抹杀了科学与非科学的区别。费耶阿本德的想法是：科学与非科学的分离不仅是人为的，而且对知识的进展是有害的。如果我们要理解自然，如果我们要掌握我们的物理环境，那么，我们就必须使用一切思想，一切方法，而不仅仅使用其中的一部分。按照这一思路，费耶阿本德必然得出这样一个结论：“如此看待的认识就不是一个收敛于某一理想化观点的过程；知识是一个由各种不同观点组成的不断扩展着的汪洋大海，其中的每一个观点都在迫使其他观点去做出更详尽的阐发，都经由这种竞争过程而为我们的理智的发展做出贡献。”^①

费耶阿本德鲜明地反对“拒斥形而上学”，提倡科学与哲学相结合。逻辑经验主义等在科学与哲学之间进行划界完全是为了拒斥哲学，只保留科学的霸道行为。费耶阿本德指出，哲学实际上对科学的发展是有贡献的，16~17世纪是科学革命的时代，也是哲学英雄辈出的时代。16、17世纪的科学革命，除了别的特点外，还有一种科学与哲学紧密结合的特点。这是古代和中世纪科学方法争论发展的直接结果。对于“中世纪科学”的反抗，在许多情况下只是对其某些僵化方面的反抗，导致了新的哲学原则的发展。但这种发展并没有导致科学与哲学的分裂。这种新的、处于逐渐发展中的哲学当然被用来去揭露和改造各学派的那些僵硬的教条。当然，新的哲学在建立新的科学方面，在保卫新的理论以反对顽固的原有理论方面也起着决定性的作用。例如，这种哲学在关于哥白尼体系的争论中，在光学的发展中，在建立新的非

^① 吴忠：《费耶阿本德“增生原则”述评》，载《哲学研究》1986年第1期。

亚里士多德的动力学中，都扮演了十分重要的角色。伽利略的几乎每项工作都是哲学的、数学的原则和物理学的原则的结合，而且这种结合达到了无懈可击的境界。这是科学哲学的英雄时代。这种新哲学并不满足于反映独立于自己而发展的科学，也不满足于高高在上只探讨二者择一的哲学，它在建立那种取代旧教条的新科学中起着关键性的作用。

费耶阿本德还借用马赫的例证主张科学与哲学的统一，反对划界思维。他说，马赫提出了一种毫无理性根据的知识轮廓。他采用宇宙论的假说来作为暂时的批判尺度，他所求助的这种宇宙论的假说往往假定，我们的一切知识都是与感觉相联系的。他使用这一假说，对诸如原子论和牛顿力学等物理学理论进行了批判。这种宇宙论的批判被更具体的检验和替代理论的启迪所强化。马赫以这种方式获得了科学与哲学的统一，而这种统一曾经由于牛顿的物理学及其哲学所占的统治地位而被丢掉过。这种统一一度获得过，但却立即再一次被马赫经验主义的继承者所丢掉。对物理学进行批判和改造的双重努力不复存在了，那种批判性态度也不再会有了，而这种态度恰恰是马赫研究中的本质部分。这个方面对于思想史的学者们来说是个大有魅力的研究领域。

而马赫之后的科学哲学思想却发生了很大的变化。“首先并且最引人注意的变化是批判哲学向感觉材料的教条主义的转变。要素被感觉所代替，这种代替并不是暂时的和作为一种假设条件，而是一劳永逸的代替。”^① 感觉被认为是一切知识的坚实基础。19世纪末到处是感觉论的哲学。当然也存在一些比较宽容

^① P.K. 费耶阿本德：《科学哲学——有一个伟大过去的学科》，唐立伟译，载《哲学译丛》1989年第1期。

的哲学（纽拉特、卡尔纳普），但是他们从没有走出那种抽象的陈述之外，即挑选一种观察语言（感性材料语言；物理材料语言）是一个选择问题。从来没有任何一种对喜欢这种选择而排斥另一种选择的具体步骤和具体论点的分析。在实践中，人们假设会有某种语言，并以此为基础来有步骤的讨论、改进和发展理论。而这并不能维持多久，那种宽容的抽象原则也被摈弃，由更加约束性的哲学所取代。

在马赫之后，科学的批判被逻辑的重建所代替。费耶阿本德批评这种重建除了表现出确证主义的老于世故外，毫无意义。科学的逻辑重建因此就等于这样一种尝试，即用《数学原理》中的语言来重写科学，并且清晰地展示出与这一“基础”有关的一切环节。现在这种尝试也许至少会从两个不同方面理解。批判的方面：用此方式不能重建的东西必须被消除掉；确证主义方面：用此方法不能被重建的东西说明重建的方法有误，必须加以修正。批判的看法勉强地存在过一段时间——这种存在不是因为马赫运用可证实性原则的含混形式改变了科学吗？不是因为相对论乃是这种新发现的哲学方法的辉煌结果吗？但是由于是孤立的，并且没有从更具体的论据中获得帮助（除了来自重建纲领中的论据外，没有人会想到去创造一种更具体的批判），这一可证实性标准没有什么实力能在与科学的决斗中存活下来。在与普朗克的著名辩论中，马赫拒绝修改他关于科学的观点，正是因为这个观点与实际事物相去甚远。他说，科学变成了教会，他不打算成为教会的成员，无论是科学教会或者是其他什么教会的成员。他非常高兴重申一项科学的权利：“我更爱思想自由。”^① 他的论证是从一种强有

^① P.K. 费耶阿本德：《反对方法——无政府主义知识论纲要》，上海译文出版社，1992，第129～130页。

力的立场出发的，这种立场既有似乎合理的宇宙论假设，又有在现存的科学中从自己方面来证明自己的观点的具体困难。没有哪一个实证论者具有这样的勇气以同样的态度来运用这个可证实性标准。但在马赫那里并不存在用贬低物理学来削足适履的企图。

费耶阿本德批判逻辑经验主义科学哲学对科学没有帮助。在这个领域里没有任何一项发现（假定已经有了发现）能够使我们去以新的方法攻克重要的科学问题，或者去更好地理解过去曾经使我们取得进步的那种方法。另外，这项事业不久即陷入了自我的矛盾之中（确证的自相矛盾；与事实相反的事例；未知因素）以致现在的主要问题是其自身的生存而不是科学的结构问题。费耶阿本德认为，物理学、生物学或者心理学没有在科学哲学所作的划界事业中取得任何好处。

3. 划界不应妨碍进步

费耶阿本德解构划界思维并不是绝对地、抽象地反对划界，他的意思是划界不应该妨碍进步。划界思维经常是通过划界肯定一方面，否定另一方面。例如，肯定逻辑，否定历史。逻辑经验主义哲学家并非不知道科学史的存在，而是用逻辑排斥历史。费耶阿本德批判逻辑主义用单一永恒的形式对待知识倾向，忽略了知识的历史断层与多质杂合的过程。他说：“现在，方法论讨论的一个普遍倾向，可以说是以永恒的形式对待知识问题。人们对陈述只加以相互比较，而不管它们的历史，也不考虑它们可能属于不同的历史断层。”^① 如果人们问：给定了背景知识、初始条件、基本原理、公认观察资料，我们能就一个新提出的假说引出些什么结论呢？回答有各种各样。有的拒斥任何确证

^① P.K. 费耶阿本德：《反对方法——无政府主义知识论纲要》，上海译文出版社，1992，第117~118页。

逻辑，根据内容、根据已实际发生的证伪来判断假说。但是，几乎人人都想当然地认为，精确的观察、清晰的原理和充分的确证的理论已经是决定性的了；它们能够而且必须就在此时此地用来消除所提出的假说，或者使之可为人接受，或者也许甚至证明它！

而费耶阿本德指出：“仅当我们可以假定：我们知识的各个要素——理论、观察、我们的论证原理——都是超时间的实体，他们有着相同的完善程度，全都同样地易于理解，并且独立于产生它们的事件而相互联系的时候，这样一种程序才是有意义的。”^①当然，这是一种极其常见的假定。每个逻辑学家都以为，它是理所当然的；它强调发现的语境和证明的语境之间的习见区别；它往往用这样的说法来表达：科学处理命题而不处理陈述或语句。然而，这程序忽视了：科学是一个复杂的、多质杂合的历史过程，它既包含高度复杂的理论体系和种种古老的、僵硬的思想，又包含对未来思想体系的模糊的、不连贯的预期。它的要素有的以简练的陈述形式给出，而有的则是隐没的，只有通过对比，通过同新的异常的观点作比较才可知道。颠倒的塔的论证就是这样帮助伽利略发现同哥白尼敌对的自然解释的。爱因斯坦也是以此方式发现了某些深刻的古典力学假设，例如存在无限快信号的假说。科学中发生的冲突和矛盾大都起因于这种物质的异质性、历史发展的这种“不平横性”，它们没有直接的理论意义。它们同需要在一座哥特式大教堂近旁建一座电站时发生的那些问题有许多共同之处。偶然这些特点会被考虑到；例如，在断言物理定律（陈述）和生物学定律（陈述）属

^① P.K. 费耶阿本德：《反对方法——无政府主义知识论纲要》，上海译文出版社，1992，第117页。

于不同概念领域且不可能直接比较的时候。但是，在大多数情况下，尤其在观察与理论相对的情况下，我们的方法论把科学的全部各不相同的要素和一切它们所占据的不同历史断层全部投射到同一平面上，随即作出比较判断。这就好比让一个婴儿和一个成年人战斗，然后得意地宣告很明白的结果即这成人行将获胜。分子运动论的历史和晚近的量子力学隐变量理论的历史，都充满了这种空洞批判。费耶阿本德强调，我们在考虑新假说时，显然必须考虑到历史。总之，发明不是孤立做出的，各种思想都可能有所贡献。所以，费耶阿本德明确指出，几乎没有一种思想会毫无价值，会成不了中心研究的出发点。发明从来不是孤立地作出的，因此，没有什么思想会完全得不到抽象的或经验的支持。这样，如果部分支持和部分可信性足以发动一个新潮流，如果发动一个新潮流意味着从证据向后退一步，如果任何思想都能成为可信的，都能得到部分支持，那么，这向后退的一步事实上就是向前的一步，就是摆脱了严密罗织、得到高度确证但表达上粗俗的理论体系的专政。

费耶阿本德的这一思想，并非是一人在唱独角戏，基尔大学的库特·许布纳教授也批评了当代方法论的“抽象”性，他力陈：科学进步的源泉不在于抽象的证伪法则，也不在于归纳推理和诸如此类的东西，而在于一个科学家所处的整个理智和历史情境。他从历史情境中获得他的研究前提，他的活动又反作用于它。许布纳认为，当代科学哲学的致命弱点在于：尽管形形色色学派和思想家异彩纷呈，但它仍然是非历史地行事。它力图通过纯粹沉思来解决其基本问题——所应用的方法的特性和借助这些方法获得的陈述的证明，在那里，思想显然是专横武断、牵强附会的……许布纳还考察了以历史为指针的思想家

诸如迪昂、马赫、彭加勒、梅耶森和其他人走向今天这种干巴巴的、非历史的、因而本质上是非科学的态度的奇怪发展，而且他现在正在制定一个科学理论，通过给一个“结构的历史理论”的纲要来说明历史。费耶阿本德很赞同这种做法，认为“如果想克服今日科学哲学的贫乏状况，那么，这将是未来的必由之路”^①。

费耶阿本德为什么特别看重历史的观点？是因为历史给论证以力量。费耶阿本德肯定抽象论证是必须的，因为“它供给我们思想以方向。然而，至少就哲学的现状而言，历史也是必要的，这是因为它给我们的论证以力量”^②。这也是费耶阿本德所以对17世纪物理学和天文学作长篇探讨的原因。

费耶阿本德并不抽象地反对逻辑与历史的划界，前提是方法论法规与历史描述的划界不应妨碍科学进步。费耶阿本德当然明白：方法论推理处理的是“应当做什么”的问题，所以不可能诉诸“是什么”来加以批判。但是，我们无疑应当明白，我们的方法论规范在历史材料中遭到非难。通过考察历史学、社会学、物理学和心理学等等的趋势和规律，我们可以知道：在给定境况下什么可能，什么不可能，从而把可行的法规同那些行不通的法规分离开来。此外，只有把“应当”和“是”的区别看作权宜措施而不是根本界限时，才可能取得进步。

费耶阿本德主张，为了扶持新思想、新理论，可以回到历史中去寻求支持。费耶阿本德称此为“后退运动”。而这种后退

① P.K. 费耶阿本德：《反对方法——无政府主义知识论纲要》，上海译文出版社，1992，第129页。

② P.K. 费耶阿本德：《反对方法——无政府主义知识论纲要》，上海译文出版社，1992，第121~123页。

运动是科学进步必不可少的。费耶阿本德以哥白尼天文学为例，指出，按照理性主义的要求，哥白尼的理论在当时要成立需要三门辅助学科：一门新的气象学；一门关于生理光学的新科学，它研究视觉的主观方面（心灵）和客观方面（光、媒质、透镜、眼睛结构）；以及一门新的动力学，它阐明地球运动以什么方式可能影响地面的物理过程。只是在这些新学科所描述的过程被引入世界和眼睛之间之后，观察才变得有意义。我们用以表达观察的语言可能也必须加以修正，以使新的宇宙学获得充分的机会，不受感觉和旧思想间的一种不为人注意的合作危害。总之：为了检验哥白尼，需要一种全新的世界观，包括一种关于人及其认识能力的新观点。然而当时并不具备这一切，这种新的世界观将要过很长时间才会问世，我们也许无法完整无缺地表述它。极其不可能的是，随着地球运动思想的出现，那些现在被说成是构成“古典物理学”总体的各门科学全都旋即光彩夺目地登临于世。这样的事件序列不仅极其不可能，而且是原则上不可能的。“我们的方法论中几乎从未讨论过这种等待的需要、这种漠视大量批判观察和测量的需要。”^① 在发展的早期阶段，必须无视下述可能性：一种新物理学或一种新天文学也许应当用一种新的知识理论加以批判，也许需要全新的检验。这个矛盾只是表明，旧和新是不同的、不协调的。它并不表明，哪个观点较好。要作一个这种判断，需要这样的前提：各个相竞争的观点在同等条件下加以对比。为了做出这种恰当的比较，我们该怎么办呢？

费耶阿本德指出，第一步，我们必须保留这种新宇宙学，

^① P.K. 费耶阿本德：《科学哲学——有一个伟大过去的学科》，唐立伟译，载《哲学译丛》1989年第1期。

直到它得到必要的辅助科学的补充。我们必须不顾明显确凿的反驳事实保留它。当然，为了解释自己的行动，我们可以说：那些判决性观察不是不相关，就是错觉。但是，我们不可能举出一个客观理由来支持这样一种解释。无论我们给出什么解释，都无非是一种言语表示，有礼貌地邀人参与发展这种新哲学。我们也不可能有什么理由取消公认的知觉理论，它认为，这些观察是相关的，为这断定提供理由，并得到独立证据证实。可见，这新观点相当任意地脱离了那些支持其前驱者的资料，变得更为“形而上学”：科学史的一个新时期开始于一种后退运动，它把我们带回到一个更早的阶段，那里理论比较模糊，也较少经验内容。这后退运动不只是一个偶发事件；它有确定的功能；如果我们想克服现状，那它就是必不可少的，因为它给了我们详细阐述主要观点以及寻找必要的辅助科学所需要的时间和自由。

4. 二分法思维忽略、歪曲了中间现象

划界思维形成了一种更广泛的二分法思维。这种思维把文化中的组分分为两类截然对立两个方面，肯定一方否定排斥另一方：即用理性排斥非理性、用观察排斥理论、用证明排斥发现。费耶阿本德批判二分法思维忽略、歪曲了中间现象。他说：“不应该在客观世界和（用其思维和感觉）探索世界并逐渐增加对世界认识的有知觉的主体之间，假设一个二分法。几乎所有科学都以这种二分法为先决条件，它是人们日常行为本能的基础，至少在西方社会是如此。它已经被一些思想家用几乎是宗教般的狂热来信奉，否则这些思想家自己就会因为已经把批判作为科学的和哲学的原则而自负了。然而，难道这个观点不会错吗？难道它不可能忽视或歪曲一种中间性的现象吗？而这

些中间性的现象证明这个界限划错了，或许它根本不存在。”^①如果我们承认这种可能性，难道就不必问一问我们自己，在这一过程中不依靠这种实在论又怎么能发现这种实在论失败了呢？在这一点上，通常会求助于感觉，而如果感觉、感觉束、感觉间合乎规则的联系的存在被认为是一种可供选择的假说，而不是任何并非明确地关于感觉的主体的永恒尺度的话，则这样做就是十分恰当的。正是由于现实世界的存在成为批判讨论的题目，感觉的存在也同样成为批判讨论的题目。科学哲学的二分法思维体现在理性与非理性、观察与理论、发现与证明等具体问题的划界上。

费耶阿本德指出，人既是善的又是恶的、既是非理性的又是理性的、既是可厌的又是神圣的，有可能在作恶的同时又是善的，而在试图行善的时候又是恶的。人类跟整个自然界一样没有一项行为不是两重的，因此，理性与非理性的区分应该是相对的；理论与观察密不可分；发现与证明是同一个过程。

理性与非理性的区分应该是相对的。因为理性与非理性不是静止不动的概念，而是在历史过程中不断发生变换的矛盾。对于一个时代来说是理性的东西，可能并不适合于另一个时代。在社会进程中自我损害甚至自相矛盾的理性，将由于区分不同政治文化时期而被理解为非理性的。逻辑经验主义、批判理性主义等理性主义者重理性，排斥非理性。费耶阿本德则证明理性无法排除非理性。首先我们需要非理性手段维护新思想。显然，对新思想的归顺将不得不借助论证以外的手段促成。它们

^① P.K. 费耶阿本德：《反对方法——无政府主义知识论纲要》，上海译文出版社，1992，第136~137页。

的实现将不得不依赖非理性的手段，诸如宣传、情感、特设性假说以及诉诸形形色色的偏见。我们需要这些“非理性手段”来维护新思想，它们在找到辅助科学、事实和论据之前只是一种盲目的信仰，在那之后，才转变成可靠的“知识”。

费耶阿本德由此推出：促进理性进步的不是理性自身，而是非理性的手段。

观察与理论密不可分。逻辑经验主义的基本观点是以观察与理论的严格区分为前提的。观察术语不同于理论术语，它们是指可以直接观察的物体或物体的性质。这种区分提供了避免把形而上学实体引入科学的方法。因为形而上学实体不是现象实体或观察实体，所以描述形而上学实体的术语不可能是观察术语，而必定是理论术语。但在科学理论中只允许有按照对应规则与观察术语相对应的理论术语进入，因此形而上学就不可能进入科学理论。像“物质”、“灵魂”、“上帝”等就是这种形而上学实体。另一方面，像“质量”、“力”等理论术语可以进入科学理论，因为它们可以与可观察的现象对应起来。这种观点的进一步发展就是关于认识意义的学说。它的口号是：“一个术语的意义在于它的证实法。”使用这个术语的命题是可以证实的，就是有认识意义的，就是科学的；如果不可证实，就是没有认识意义，就不是科学的。这就是有意义的可证实理论，也是科学与形而上学分界的可证实性标准。可证实性的分界标准问题受到了波普的挑战，但波普并没有消解划界问题，只是用可证伪性标准取代了可证实性标准。

费耶阿本德则断然丢弃观察术语与理论术语的区别。他说，现在人们公认，这个区别并不像仅仅几十年之前所认为的那样截然分明。人们也同纽拉特原来的观点完全一致地认为，理论

和观察两者皆可抛弃：理论可能因为各观察相互冲突而被取消，而观察则可能因为理论方面的理由而被取消。最后，我们发现，研究并不是从观察上升到理论，而总是涉及这两个因素。经验是同理论假设一起而不是在它们之前产生的，一个离开理论的经验恰如一个没有经验的（所谓）理论一样不可理喻：消除一个感觉主体的一部分理论知识，就使一个人完全迷失方向，不能进行最简单的活动。消除更多的知识，就会使他的感觉世界（他的“观察语言”）开始瓦解，颜色和其他简单感觉将消失，他会回到比幼儿还要原始的阶段。当然，幼儿并不具备用来了解摆放在他面前的理论上是一个稳定的知觉世界。恰恰相反，他经历各个知觉阶段，它们只是松散地相互联系（当新阶段接上时，早期阶段便消失），并包含了当时可以获得的一切理论知识。并且，这个过程能够开始，只是因为这儿童正确地对信号做出反应，正确地解释它们，因为甚至在体验到他的第一个清楚印象之前他就具有解释的手段了。这一切发现都为一种新的术语体系大声疾呼，它不再把在个人和整个科学的发展上那么紧密联系的东西分离开来。然而，观察和理论的区分仍得到几乎一切科学哲学家的坚持和维护。但是，其要点在哪里呢？没有人会否认，科学的语句可以分为长句和短句，或者其陈述可分为直觉上明显和不明显的。“没有人会否认，可以作这种区别。但是，没有人会很看重它们，甚或提到它们，因为它们现在科学事业中不起什么决定性作用。”^① 经验起这种作用吗？如我们所知，它不起这种作用。我们可以推出：理论和观察间的区别现在不再有意义，费耶阿本德很干脆地说，让我们向前一

^① P.K. 费耶阿本德：《反对方法——无政府主义知识论纲要》，上海译文出版社，1992，第68页。

步，让我们抹掉教条主义在科学中的这道最后痕迹！

费耶阿本德反驳观察与理论的划界，还在于他认为观察与理论是相互渗透，密不可分的，他说：“伽利略发明了一种具有形而上学构分的经验。这话听起来似乎自相矛盾，但并非不正确。正是凭借这种经验，才达致了从一种地静的宇宙学到哥白尼和开普勒观点的过渡。”^①而逻辑经验主义的模式假定一种语言：“观察语言”，“观察语言”可以独立于一切理论，并且它为每一种理论提供了内容和一个检验的基础。费耶阿本德反驳这种语言从来就未解释它是如何能够被确认的，也没有任何迹象表明它是如何能够被改进的。卡尔纳普法则，即语言应该被一种语言共同体当作交流的工具来使用，并且在一种包括可迅速决定的原子语句的含混意义上也应具有可观察性等，显然是不能令人满意的。有什么法则可以允许我们在不同的观察语言之间进行选择？有什么方法可以向我们表明怎样才能改进一种观察语言？当然我们也许会设法将这些恶魔，即难以控制的因素，从它们的观察环境中找出来，或者试图提出一种有魔力的理论，它可以在不同的观察习语的基础上得到说明和检验。这种程序是任意性的。

费耶阿本德反对观察与理论的二分法的另一个根据是：没有哪一个理论曾在其领域中与所有已知的事实相一致。事实既如此，那么我们对观察方法的要求怎样理解：一种理论必须经受经验的判断，并且如果它与获得承认的基本陈述相矛盾时，就必须被摈弃？我们应该采用什么态度去对待各种确证的和确认的理论？它们都依赖于这样的假设，即使理论与已知的

^① P.K. 费耶阿本德：《反对方法——无政府主义知识论纲要》，上海译文出版社，1992，第68页。

事实完全一致，它们都把所达到的一致程度当作一种评价原则来使用。费耶阿本德反驳说：这一要求和这些理论现在都是相当无用的。它们就像只有在患者脱离细菌时才能治愈他们的药物一样无用。实际上人们从未服从过它们。

费耶阿本德反对发现与证明的二分，主张发现与证明是同一过程。从历史上看，自从赫舍耳、惠威尔以后，人们一般认为把发现与证明分开的二分法是理所当然的，并用证明排斥发现。费耶阿本德赞同西蒙的观点，指出发现与证明不可分，它们是同一过程的组成部分，一个假说的检验不能不考虑最初产生它的过程。假说来自产生假说的过程，而产生假说的过程是复杂的。卡尔纳普的确证度 $C(h, c)$ 是一个三元纯逻辑关系，在这种关系中证据的效力与假说发现的时间无关。如假说 h 蕴涵两个观察命题 e_1 和 e_2 ，科学家 A 作观察 e_1 ，提出假说 h 来说明，在 h 基础上预见 e_2 ，后来观察到 e_2 。科学家 B 作观察 e_1 和 e_2 ，提出假说 h 来说明它们。对于卡尔纳普来说，在这两种情况下， h 的确证度是一样的。但是实际上由于假说的简单性程度（或它包含的自由度数）也是有关的。通常总是首先产生一个有许多自由度的、特设性假说，这种假说的确证度不高。另外提出假说的科学家的“可靠性”也是有关的。然而，科恩从相反的角度论述发现与证明的不可分。他认为一个假说得到证明，那么对该假说在何种程度上得到证明的评价，就是对在何种程度可以发现这种假说的评价。换言之，发现依赖于证明。劳丹则从另一方面来解决这个问题。他认为在发现与辩护之间有一个追求。首先发现某种假说，然后认为这种假说值得追求、值得考虑，然后对他们作进一步的评价，最后证明它、接受它。

针对逻辑经验主义所作的发现和证明之间的划界，费耶阿本德指出，应取消发现的范围和证明范围之间的区别，并应忽略与之相关的观察词项和理论词项的区别。这两个区别在科学实践中都不起作用，试图加强它们将带来灾难性的后果。

费耶阿本德认为，①区分发现的范围和证明范围；②区分观察词项和理论词项是逻辑经验主义的主要特征。费耶阿本德论证说：“发现可能是非理性的，不一定遵循任何公认的方法。”^①而证明，或者用另一个学派的信念来说即批判，则只是在发现做出之后才开始，而且它有规则地进行。赫伯特·费格尔认为：追溯科学理论得到接受或遭到拒斥的历史起因、心理缘由和发展以及社会—政治—经济条件是一回事；为概念结构和科学理论的检验提供逻辑重建，则完全是另一回事。

费耶阿本德回答说，这的确是两件不同的事，当由两门非常留意自己的独立性的不同学科，科学史、科学哲学来做这两件事时，就更其如此。但是，问题并不在于一个想像丰富的头脑面对一个复杂过程时能想出什么区别，或者可以怎样用历史事件划分某种同质的材料；问题在于所作的区别在多大程度上反映一种实际的差别，以及科学的进步能否脱离不同领域间的强烈相互作用。一条河流可能被国界划分，但这并不使之成为一个不连续的实体。无疑，在科学哲学家所“重建的”检验法则和科学家在实际研究中所应用的程序之间有着一种十分明显的差别。哪怕只作最肤浅的考察，这差别也是显而易见的。另一方面，最肤浅的考察还表明，坚持使用据说属于证明语境的那些批判和证明方法，将消灭我们所知道的科学，并且决不会

① P.K. 费耶阿本德：《反对方法——无政府主义知识论纲要》，上海译文出版社，1992，第133页。

允许它产生。相反，科学存在着这个事实证明，这些方法常常被宣布无效。它们恰恰是被那些现在据说属于发现的语境的那些程序宣布无效的。换句话说，“在科学史上，证明的标准常常禁止心理学的、社会—经济—政治的和其他的”外部“条件所引起的运动，而科学所以存留下来的，只是因为这些运动被容许通行”^①。所以，试图追溯科学理论得到的接受或遭到拒斥的历史起因、心理缘由和发展以及社会—政治—经济条件“的工作与对检验作考察、乃至实际导致对这些考察作批判的事业绝不是全然不同的——倘若历史研究和检验程序的讨论这两个领域没有按规定彼此分离的话。费格尔对此感到惊异…… N. R. 汉森、托马斯·库恩、迈克尔·波拉尼、保罗·法伊尔阿本德、西格蒙德·科赫等学者竟认为这种区别是无效的，或者至少是使人误解的，他反驳费耶阿本德说：无论发明的心理学还是科学和艺术的相似（不管有多大）都不可能表明发现与证明的区别不存在。费耶阿本德回答说：就此而言，他无疑是正确的。关于科学家得出其理论的方式的哪怕最惊人的叙述也不可能排除这样的可能性：一旦他们发现理论，他们便以一种断然不同的方式行事。但是，这种可能性从来没有实现过。当以一种放松的、“艺术家的”方式发明理论和思考理论时，科学家常常进行方法论法则所禁止的活动。例如，科学家解释证据使之适合科学家的奇异思想；科学家用特设性程序排除困难；科学家把发现与证明的区分撇在一边，或者干脆拒绝认真对待它们。因此，费格尔认为属于发现语境的那些活动，不仅与在证明语境中进行的活动不同，而且还与之相抵触。这两者并非

^① P. K. 费耶阿本德：《反对方法——无政府主义知识论纲要》，上海译文出版社，1992，第134~135页。

并行活动，它们常常发生冲突。我们还面临该优先对待哪一个的问题。

我们会看到，在发生冲突的场合，科学家偶尔选择由证明引起重视的那些活动。不过，他们可能也选择那些属于发现的活动，他们常常有充分理由这样做。其实，不常常废弃证明与发现的划界，我们今天所知道的科学就不可能存在。结论是清楚的。第一，我们不只是遇到一种差别，还面临一种抉择。第二，这两种选择对于科学同等重要，应当同等地看重他们。所以，我们不是对付哪一种选择，而处理一个统一的程序域，其中各程序对于科学的增长全都同等重要^①。费耶阿本德因此解构了证明与发现的划界问题。

费耶阿本德解构划界思维在于反对用过分僵硬的合理性原则和对“理性”的普遍尊重，力促采取更自由的标准。拉卡托斯曾把过分僵硬的合理性原则看作非理性主义某些变种的根源，他力促采取新的更为自由的标准。费耶阿本德把过分僵硬的合理性原则和对“理性”的普遍尊重看作某些形式的神秘主义和非理性主义的根源，他也力促采取更自由的标准。不过，拉卡托斯因非常“尊重科学”而到“过去两个世纪”的现代科学的范围里寻找标准，而费耶阿本德则建议把科学规定为一种有意义的但绝不是排他的知识，它有许多优点，也有不少弊端。费耶阿本德诙谐地写到：“尽管科学从总体来看是一种让人讨厌的东西，但还是可以从它学习到东西。”^②

① P.K. 费耶阿本德：《反对方法——无政府主义知识论纲要》，上海译文出版社，1992，第134~135页。

② P.K. 费耶阿本德：《反对方法——无政府主义知识论纲要》，上海译文出版社，1992，第185~187页。

二 科学优越性假设的解构

1. 科学方法优越性的解构

标准科学哲学假设“科学的优越性”有两条理由：第一，科学使用了正确的获得成果的方法；第二，科学产生并拥有许多证明这种方法具有优越性的成果。大多数人们相信“科学作为人类努力的成果虽然有它的缺陷，但它还是优于其他获得知识的方法”^①。但这只是标准科学哲学的假设型的信仰，是为科学辩护的前提假设，并非是研究、反思、论证后的结论。费耶阿本德反思的结果是：没有“科学的方法”；没有任何单一的程序或单一的一组规则能够构成一切研究的基础并保证它是“科学的”、可靠的。任何方案、任何理论、任何程序都必须按照它自己的优劣、根据适应于它所应付的那些过程的标准予以判定。认为存在着一种普遍的、不变的方法，可以作为恰当性的不变尺度，甚至认为有存在着普遍的不变的合理性，这种思想就像认为存着一种普遍的、不变的测量仪器可以测量任何量值而不管环境如何的思想一样是不现实的。当科学家向前进入到新的研究领域时，他们修改自己的标准、程序和合理性准则，正如当他们前进到新的研究领域时他们会修改甚或完全取代自己的理论和仪器一样。

费耶阿本德“这种回答的主要论据是历史的，没有任何一个规则不曾在這個時候或那個時候被違反過，無論它多么可信、在邏輯上和一般哲學上有多么充分的理由”^②。这种违反不是偶

① P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第106页。

② P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第106页。

然的事件，它们不是由无知和大意造成的那种可以避免的结果，它们是进步所必不可少的，或者是人们可能感到合意的特征所必不可少的。的确，科学史和科学哲学的最近讨论有一个最引人注目特征，就是认识到古代原子论的发明、哥白尼革命、现代原子论的兴起（道尔顿、分子运动论、色散理论、立体化学、量子论）、光的波动说的逐渐出现，只是因为有些思想家决定不再受某些“明显”规则的束缚，或者因为他们无意中打破了这些规则。相反，我们可以证明，今天科学家和科学哲学家视为构成一种统一的“科学方法”并加以辩护的多数规则，要么是无用的，要么是虚弱的，就是说，它们并没有产生它们应该产生的成果。当然，将来我们也许会找到一个帮助我们通过一切困难的规则，正如我们将来也许会找到一个可以说明世界上一切事物的理论一样。虽然这种发展是不可能的，人们差不多都会认为这在逻辑上是不可能的，但费耶阿本德还是不想排除这种可能性。问题在于，这种发展还没开始，因此，费耶阿本德指出，今天我们必须不依赖任何明确定义的、不变的“科学方法”来从事科学。

费耶阿本德并不是说科学研究是武断的、不受指导的。而是说科学研究存在着各种标准，但它们来自于研究过程本身，并不是来自于抽象的合理性观点。为了对现有的标准做出有根据的判定并发明出新的标准，需要有独创性、机智和对于细节的了解。科学家也许不同意费耶阿本德的看法，坚持对科学作特殊对待。他们会说，科学研究过程是一种极为精致的机制。它有着自己的理性并决定了自己的合理性。因此，必须使科学不受干扰。科学家只有全心全意地进行研究、只研究他们认为重要的问题、并且只使用似乎对这些问题有效的那些程序，他

们才会成功。另外，并不存在以不变应万变的规律，不存在能将科学和非科学截然分开的“科学方法论”。

费耶阿本德尖刻地指出：科学研究并不总是成功，而是经常产生出怪物。涉及有限领域的小错误也许可以从内部纠正，而涉及整个领域的“基本意识形态”的全面错误只能由外行或具有不寻常的个人经历的科学家来披露，而且实际上经常是被他们披露的^①。这些外行利用新的观念纠正了错误，并因此从根本上改变了研究。什么算作错误、什么不算错误取决于做出判定的那种传统：对一种分析的传统（如医学中的分析传统）来说，重要的是发现基本成分，并表明一切事物是如何由这些基本成分构成的。未能立即获得成功表明了问题的复杂性，表明需要进行越来越有效的相同研究。对一种整体论的传统来说，重要的是发现大规模的联系。现在，分析的传统未能立即获得成功表明了它是不恰当的，至少是部分地不恰当，并可能提示新的研究方案，这大致就是某些癌症研究的情况。一开始这种提示会被认为是不必要的干扰，正如十六和十七世纪的亚里士多德派物理学家认为天文学论证和物理学论证的混合是不必要的干扰一样。上述的质询和反思表明科学作为认知方法并不优越于其他文化。在科学研究的实际过程中“什么方法都可以用（anything goes）”。

2. 科学成果优越性的解构

科学之所以站具优越的地位是由于它的成果，它应该具有一种特别的地位。这种论点恨不得说任何其他的文化从来都没有结果。然而，现在我们已经知道了某些行之有效，并很可能

^① P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第108页。

比西方医学的相应方式更有效的医疗法和诊断法，而它们是基于一种与西方科学截然不同的思想体系的。这些为科学活动所排斥的现象有利于一种完全不同的、新颖的研究。那么，这不是与科学唱反调吗？思想的压迫使人们无视科学之外的任何东西。科学是以居高临下的姿态排斥非科学的。强调科学的成果，人们轻易地把这些成果说成似乎是科学本身独立地创造的，而并没需要任何外部的帮助。稍懂历史的人都知道几乎从来没有单靠科学而取得的成果。任何用来说明科学在当今社会中有非凡作用的论点都是不能成立的。科学是做了不少事情，但其他的思想体系也是如此。科学往往系统地发展，其他的思想体系也是同样情形。科学不过是推动社会进步的众多思想体系中的一种，即使对最进步、最活跃的科学发展阶段，这种论断也成立。

费耶阿本德认为，科学受到偏爱，获得特殊的至上地位也不是由于它自己的成果。如果谁要坚持科学的优越性来自它自身的成果，那么，他必须证明以下两点：“（a）任何其他观点都从未产生过任何可与科学相比的东西，（b）科学的成果是自主的，它们没有受益于任何非科学的媒介。”^①可是这两个假定都经不起细究。费耶阿本德承认：“科学对我们理解世界作出了惊人的贡献，这种理解产生了更惊人的实践成就。”不错，科学的多数对手现在要么消失了，要么已经改变了，所以，与科学的冲突不再出现，因而产生不同于科学成果的其他成果的可能性不再出现。在竞争中，一种意识形态囊括全部胜利、压倒它的对手，这并不是说被击败的对手没有优点、不再能对我们的知

^① P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第109页。

识做出贡献，而只是说它们的气力暂时用完了。它们也许会东山再起、使击败自己的对手失败。

费耶阿本德列举了一系列历史的例证。他说，原子论哲学（在西方）是古代提出的，后来被动力学上更加精致的亚里士多德哲学所超过。以后又在科学革命中卷土重来，然后又被连续性理论的发展所超过，但在十九世纪后期又一次东山再起，后来又受到互补性的限制。再以地球运动的思想为例。它产生于古代，后来被亚里士多德派的有力论证所击败，托勒密认为它是一种“难以置信的可笑的”观点，然而，它在十七世纪胜利地复辟了。对理论适用的，对方法也适用，最初知识的根据是臆测和逻辑，然后亚里士多德引进了一种更加强调经验的程序，这种程序后来又被更加强调数学的笛卡儿、伽利略的方法所取代，哥本哈根学派的成员后来又把这种方法与一种相当激进的经验论结合了起来。由这一历史概述所得出的教训是，一定不要把一种意识形态（它是理论与方法和更加一般的哲学观点的结合）的暂时受挫当成淘汰该意识形态的理由。然而，这恰恰是较古老的科学形式和科学革命之后的非科学观点的遭遇，它们先是从科学自身中被清除，然后又从社会中被清除，结果形成了目前的这种局面，它们的生存不仅受到有利于科学的一般偏见的威胁，而且还受到机构手段的威胁。正如我们所看到的那样，科学现在已经成了西方民主政体基本组织的组成部分。

在这种情况下，科学有了至上的统治权，并且成了人们所知道的唯一拥有可贵成果的意识形态，这难道有什么奇怪吗？科学获得了至上的统治权是因为它过去的一些成功导致了一些防止对手东山再起的制度上的措施—教育、专家的作用、权力

集团如美国医学协会的作用。简言之，科学今天的优势并不是因为它的相对优点，而是因为情况被操纵得有利于它，这样说没有什么不对。可以这样说，科学的优越性是国家和社会操纵的结果。

费耶阿本德主张，科学的优越性只有与不同的观点作了许多比较之后才能肯定。经过历史的比较，科学并不比其他的知识更优越，其他的知识不比科学知识逊色。费耶阿本德指出，实践证明，有一些非科学的知识比科学知识更有效。在十五、十六和十七世纪中，工匠们强调他们的具体知识和学院的抽象知识之间的冲突。伯纳德·帕里西通过实践证明了许多哲学家、甚至最古老和最著名的哲学家的理论在许多方面是错误的。通过实践，巴拉赛尔苏斯证明草药医生、乡村医生、女巫的医学知识优于当时科学医学的知识。通过实践，早期的航海冒险者证伪了学院的宇宙论概念和气候学概念。这种情况现在并没有很大的变化，“通过实践”，针灸医生和草药医生证明他们可以诊断和治疗那些科学医学意识到其结果，但却既不能理解又不能治疗的疾病。“通过实践”，索尔·海耶达尔驳斥了关于航行学和船的适航性的科学见解。近代科学的产生并没有消除科学之外的实践和学院意见之间的紧张局势，而只是给了它以不同的内容。学院意见不再是亚里士多德，甚至也不限于一个特殊的作者，而是一个声称拥有唯一可靠的方法以发现真理的各种学说、方法和实验程序的体系，而这一声称经常证明是错误的。

科学史以及人类学的研究表明，我们的祖先和当代的“原始人”有着高度发达的宇宙论、医学理论、生物学学说，它们经常比自己的西方竞争对手更恰当、拥有更好的成果，并描述了“客观的”实验室方法所无法理解的现象。费耶阿本德认为，

发现古代人拥有值得重视的观点并不奇怪。石器时代的人已经是充分发达的人类，他面临着众多的问题，他们以伟大的独创性解决了这些问题。科学总是由于自己的成就而受到称赞。所以让我们不要忘记神话的发明者也发明了火和保存火的方法。他们驯养了动物，培育了新的植物品种，保持了品种的区别，在这一方面超过了今天的科学农业的能力。他们发明了耕地的轮作，发展了可与西方人的最佳创造相媲美的艺术。他们没有被专业化所妨碍，发现了人与人之间和人与自然界之间的广泛联系，并依据这些联系来改进他们的社会，最好的生态学哲学是在石器时代发现的。他们驾船穿过了大洋，这些船的适航性比同样大小的现代船要好。他们证明了关于航海术和材料性质的知识，这些知识与科学的观点相矛盾，但经实验以后，却发现是正确的。他们意识到变化的作用，他们的基本定律考虑到了这一点。而且，以上这些成就并不是本能的发现，而是思考和思辨的结果。

充分的资料不仅表明猎人——采集者们有充分的食物供应，而且表明他们享有大量的空闲时间，实际上比现代工人或农民、甚至考古学教授的空闲时间还要多得多。他们有充分的机会进行“纯思想”。费耶阿本德指出，认为石器时代的人的发现是由于本能地运用了正确的科学方法，坚持这种看法没有任何好处。如果他们本能地运用了正确的科学方法，如果他们导致了正确的结果，那为什么后来的科学家经常得出不同的结论？而且，正如我们已经看到的那样，不存在什么“科学的方法”。费耶阿本德由此推出：如果科学由于它的成就而受到称赞，那么，神话等必须更热烈地受到百倍的称赞，因为它们的成就大得无与伦比。神话的发明者开创了文化，而理性主义者和科学家只是

改变了文化而且并非总是改得更好^①。

对于第二条假定——科学成果是自主的，没有受益于非科学成果。费耶阿本德认为很容易驳斥：“没有任何一个重要的科学思想不是从其他地方偷来的。”^② 科学思想来源于非科学思想，受益于非科学思想。从科学发展的角度看，过分严细的科学划界，不利于科学的发展，会把科学封闭死。哥白尼革命便是一个出色的例子。哥白尼是从哪里得到他的思想的？他自己说是从古代的权威那里。在他的思想中起过作用的权威都有谁呢？其中有菲洛劳斯，菲洛劳斯是一个头脑糊涂的毕达哥拉斯派。当哥白尼试图使菲洛劳斯的思想成为当时天文学的组成部分时，他是怎么做的呢？他违反了合理的方法论规则。哥白尼用菲洛劳斯（和赫米斯主义者）的非常神秘的理性和关于圆周运动基本特征的同样神秘的信念反对亚里士多德和其他人用来证明地球必定静止的经验。没有这种对远古思想的非科学的使用，近代天文学和近代动力学就不能前进。费耶阿本德不厌其烦地列举了一系列例证来说明科学受益于非科学：天文学受益于毕达哥拉斯主义和柏拉图对圆周的喜爱，西方医学受益于草药学、心理学、形而上学、女巫的生理学、接生婆、诡计多端的人和江湖药商。众所周知，十六世纪和十七世纪的西方医学科学虽然理论上很充分，但在疾病面前却毫无用处，而且在“科学革命”之后很长一段时间中仍然如此。像巴拉赛尔苏斯这样的革新者转而求助于早先的思想并改进了医学。总之，“科学到处被

① P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第114页。

② P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第114页。

非科学的方法和非科学的成果所丰富，而经常被视为科学本质部分的程序却被暗暗地放弃或取代了”^①。

科学到处都在利用非科学的方法和非科学的成果来丰富自己，而那些常常被看作科学之必要部分的程序却被打入冷宫。这一过程并不限于现代科学的早期史。这不仅仅是 16 和 17 世纪科学的原始状态的一个结果。甚至今天科学也可能并已经从非科学要素的混合中获得好处。费耶阿本德举出其中的一个例证是传统医学在共产党中国的复活。当共产党人在 50 年代强迫医院和医学院教授《黄帝内经》中的思想和方法，用它们来治疗病人时，许多西方专家，包括“波普骑士团”之一员艾克尔斯目瞪口呆，预言中国医学将每况愈下。然而事情恰恰相反，相对于西方科学医学而言，针灸、切脉诊断是一种新的洞见、新的治疗方法，还对西方和中国的医生都提出了新的问题。那些不愿看到国家干预科学问题的人应当记得那种相当严重的科学沙文主义：在大多数科学家看来，“科学自由”这个口号意味着不仅向已加入他们队伍的人而且也向社会其余人士灌输自由。当然，并非科学和非科学因素的每一种混合都会有取得成功（例如李森科）。但是，科学也并非总是成功的。如果因为这些混合偶尔失效就说应当避免它们，那么，纯粹科学如果有这种东西的话也必须避免。李森科事件中那种要不得的东西不是国家干预，而是极权主义的干涉，扼杀反对者，不让他们走自己的路。

费耶阿本德还借用霍顿的研究成果证明科学并不具有比神话更高的能力，相反，科学与神话的思维有着惊人的相似：对

^① P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第 114 页。

统一性的追求；为常识构筑理论上层建筑；同样的保护手段。神话远比理性主义者所敢于承认的要好得多。这些材料对科学优越性提出了疑问。考察表明，科学和神话在许多方面是交叠的，我们以为我们感知的那些差异往往是些局部的现象，它们在别处可能转变成相似。为了表明神话和科学的惊人相似性，费耶阿本德引用了罗宾·霍顿成果，霍顿考察了非洲的神话，发现它有如下几个特点：对理论的追求是对藏在表面复杂性后面的统一性的追求。理论把事物置于一种因果关系背景之中，它比常识提供的因果关系背景更为广阔：科学和神话都给常识构筑理论上层建筑。存在着抽象程度不同的理论，它们按照所出现的不同解释要求加以运用。理论构造在于分化常识对象，按另一种方式把其各要素重新结合起来。理论模型始自类比，不过它们逐渐脱离这类比所根据的模式^①。这些特点反驳这样的假设：科学和神话服从不同的形成原理（卡西尔），神话无需沉思（达德尔）或思辨（弗兰克福特）。这些材料不能接受这样的观念解释：神话的功能本质上是实用性的，神话以仪式为基础。这种观念见诸马林诺夫斯基以及诸如哈里森和康福德等古典学者。费耶阿本德指出：神话和科学的密切关系，远远超过所能指望于哲学讨论的程度，甚至远远超过霍顿本人所准备承认的程度。

把这些考察和关于科学没有专门方法这个深刻认识结合起来，费耶阿本德便得出这样的结论：科学和非科学的分离不仅是人为的，而且也不利于知识的进步。如果我们想理解自然，如果我们想主宰我们的自然环境，那么，我们必须利用一切思

^① P.K. 费耶阿本德：《反对方法——无政府主义知识论纲要》，上海译文出版社，1992，第265~267页。

想、一切方法而不是对它们作狭隘的挑选。可见，断言“科学以外无知识”只不过是又一个最便宜不过的童话。原始部族对动植物的分类比同时代科学的动物学和植物学还要详细；他们知道一些药品，其疗效令西方的科学医生吃惊；他们拥有影响同行的手段，而科学长期来认为它们并不存在；他们解决了一些难题，其方法至今仍不得而知，比如金字塔的建造。在旧石器时代，曾有过一种高度发展的、国际闻名的天文学。在旧石器时代已经有了家畜饲养，发明了轮作农业，培育了新型植物，还通过小心避免交叉授精来保护纯种。我们还看到了化学发明，以及可同今天最高成就媲美的极其惊人的艺术。在一切时代，他都做出令人难以置信的发现；“在一切时代，我们都能从其他的思想学到东西”^①。

既然方法和结果都不足以赋予科学以优越性，那么，科学实际上的优越地位是怎样获得的呢？费耶阿本德指出，科学的优越性同样不是研究和论证的结果，而是政治、制度甚至军事压力的结果。在复杂的科学体系和非西方社会的神话、宗教、程序之间从未有过公平的竞争。这些神话、宗教和程序的消失或退化，并不是因为当时的科学更好，而是因为当时的科学鼓吹者是更加坚决的征服者，因为他们从物质上压制持不同文化的人。当时不存在什么研究，不存在对方法和成就的“客观”比较，只有对殖民地部落和民族的观点的殖民化和镇压。这些观点先是被鼓吹博爱的宗教所取代，然后又被科学的宗教取代了。虽然为数极少的科学家研究过部落意识形态，但由于偏见和准备不足，他们不能发现任何优越

^① R.S. 科恩：《对科学的制约》，纪树立译，《世界科学》1985年第1期。

性的证据，甚至不能发现平等的证据，即使发现了这种证据，他们也不会承认。科学的优越性同样不是研究和论证的结果，而是政治、制度甚至军事压力的结果。因此，费耶阿本德不仅要逻辑上解构科学优越性的神话，还要进一步解构科学优越性的意识形态基础。

第四节 科学意识形态基础的解构

一 科学与国家、教育分离

费耶阿本德指出，科学的优越性不是研究和论证的结果，而是政治、制度甚至军事压力的结果。因此，解构科学优越性的神话，就必须进一步解构科学优越性的意识形态基础：科学与国家、教育分离是国家和所有传统分离的必不可少的部分。

1. 科学与国家分离

费耶阿本德指出：“虽然国家与教会分离是存在的，但国家与科学的分离并不存在。”^① 费耶阿本德认为，科学是人类已经发展起来的众多思想形态的一种，但并不一定是最好的一种。他批评西方科学惹人注目、哗众取宠而又冒失无礼，只有那些已经决定支持某一种意识形态的人，或者那些已接受了科学但从未审察过科学的优越性和界限的人，才会认为科学天生就是优越的。然而，意识形态的取舍应当让个人去决定。既然如此，就可推知，“国家与教会的分离必须以国家与科学的分离为补充。科学是最新、最富有侵略性、最教条的宗教机构。这样的分离

^① P.K. 费耶阿本德：《反对方法——无政府主义知识论纲要》，上海译文出版社，1992，第259页。

可能是我们达致一种人本精神的唯一机会。我们是能够达致人本精神的，但还从未完全实现过”^①。一个美国人现在可以选择他所喜欢的宗教，但他仍不得要求他的孩子在学校里学习魔法而不学科学。

费耶阿本德主张科学是许多传统中的一种，选择传统的权利自由在个人手中，不在国家手中，因此科学应该与国家分离，正如宗教已与国家分离一样。国家和理性主义科学的分离是国家和所有传统的一般分离的必不可少的部分。费耶阿本德认为，这种分离不可能用一种政治行动来引进，也不应该以这种方式引进，因为许多人还没有达到生活在自由社会中所必需的那种成熟性，这尤其适用于科学家和理性主义者。

自由社会中的人必须对非常基本的问题做出决定，他们必须知道如何汇集必要的信息，他们必须理解不同传统的目的以及它们在其成员的生活中所起的作用。我所说的成熟性不是一种智力能力，而是一种只有经常与不同的观点保持联系才能获得的敏感性。它是不能在学校中学到的，指望“社会研究”会制造我们所需要的才智是徒劳的。但是，通过参与公民的首创活动却可以获得它。缓慢的进步、科学权威的缓慢败落以及由这些首创活动造成的其他有进取心的机构和缓慢败落要比更加激进的措施受到喜爱，公民的首创活动是我们目前拥有的最好的、唯一的自由公民的学校。当然，费耶阿本德并不绝对反对国家干涉，有时候国家干涉也是必要的。因为“保护公民摆脱这些靠老百姓的心灵和腰包生活的沙文主义的寄生虫正是国家

① P.K. 费耶阿本德：《反对方法——无政府主义知识论纲要》，上海译文出版社，1992，第255页。

的职责，而一旦不得不进行保护，国家当然也不得不进行干预”^①。

无疑科学目前是受到国家无微不至的保护，这种保护的結果是什么呢？费耶阿本德指出，受国家保护的科学限制了其他思想的自由发展。然而，科学并不比任何别的生活形式具有更大的权威。科学的目标无疑并不比那些指导一个宗教社会或由一个神话统一起来的一个部族中的生活的目标更重要。总之，它们不该限制一个自由社会的成员的生活、思想和教育，在这个社会中，每个人都应有机会塑造他自己的心灵，按照他认为最合意的社会信仰生活。因此，国家和教会的分离必须补充以国家和科学的分离。读到费耶阿本德的这些文字，人们自然会发出疑问：科学与国家分离会产生什么严重的后果？

费耶阿本德劝慰我们不必惧怕这种分离会导致科学、技术与社会的崩解：总会有些人，他们宁肯当科学家不愿做他们命运的主人，他们甘愿服从平庸之极的理智的和制度的束缚，倘若他们俸禄甚丰，倘若周围有人在考察他们的工作、对他们大唱赞歌的话。希腊所以发展和进步，是因为它能依靠强迫的奴隶的服务。我们将借助大学和实验室里大量心甘情愿的奴隶来取得发展和进步，他们提供给我们药丸、煤气、电、原子弹、冰冻饭菜以及偶尔还提供给我们一些有趣的童话。我们将给这些奴隶优厚待遇，甚至倾听他们的声音，因为他们偶尔也讲一些有趣的故事给我们听，但我们不允许他们把他们的思想体系披着“进步”教育理论的外衣强加于我们的孩子。我们将不允许他们教授科学幻想，仿佛它们是唯一存在的事实陈述。科学

^① P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第243页。

和国家的分离可能是我们的唯一机会，可以克服我们科学技术时代狂热的野蛮，达致我们能够实现但从未完全实现过的一种人性^①。

2. 科学与教育分离

费耶阿本德认为，克服科学沙文主义，不仅需要把科学与国家分离开来，还需要进一步把科学与教育分离开来。他说，承认占唯一正确方法和唯一可接受结果的科学是一种意识形态，就意味着必须把它同教育过程分离开来。学校可以教授科学，但只向那些已决定把这种特殊迷信占为己有的人教授。另一方面，放弃这些极权主义主张的科学不再是独立自主的，它可以按许多不同的组合加以教授，神话和现代宇宙学可以结合起来。当然，每个行业都有权要求，它的从业者应作过专门的准备，它甚至可能要求接受某种意识形态。宗教是如此，同样，物理学也是如此。但是，这种特殊意识形态、这种特殊技能在普通教育的过程中不应该有特殊地位，普通教育是为一个公民在社会中起作用做准备。他将把各主要意识形态当作历史现象来研究，他将把科学当作历史现象而不是当作唯一切实的处理问题的方法。他将把它同“原始”社会神话之类其他童话一起加以研究，以便获得为达致一个自由决策所需要的信息。这种一般教育的一个必要部分是认识一切领域的那些最杰出的宣传家，以使学生能对一切宣传、包括称为“论证”的宣传做出抵制。只是在这样的硬化程序之后，学生才被要求根据理性主义、非理性主义、科学神话、科学、宗教等等争端来做出他的决定。那时他支持科学的决定（假如他选择科学）将远比今天之支持

^① P.K. 费耶阿本德：《反对方法——无政府主义知识论纲要》，上海译文出版社，1992，第260页。

科学的任何决定都更加“理性”。

总之，科学和大学将小心分离开来，正如今天宗教和大学分离一样。当然，科学家将参与政府的决策，因为人人都参与这种决策。但是，他们不会被置于压制的权威之下。正是全体有关个人的投票表决，而不是躲在一种并不存在的方法论背后的大亨权威来决定采用什么教育方法之类的重大问题或者进化论、量子论之类基本信仰的真理性。费耶阿本德一再劝慰我们不必害怕这种调节社会的方式将会导致不良后果，科学本身也利用表决、讨论、投票的方法，尽管没有明确把握这种方法机制，并且在运用这种方法时也带有严重偏见，但是，我们信仰的合理性无疑将大大提高。

费耶阿本德说：“拉卡托斯担心理智污染。我也一样担心。”书市上粗制滥造的平庸之作泛滥成灾，充斥怪僻晦涩术语的冗长言论空洞无物，却还声称表达了深刻的洞见。没有头脑，没有个性，甚至毫无理智的、文采的、情感的气质可言的“专家”在给我们诉述我们的“条件”和改善的手段。他们不仅向能识破他们的我们说教，而且还任意毒害我们的孩子，让孩子们也染上他们自己的卑下理智。“教师”利用分数和对失败的恐惧来塑造年轻人的头脑，直到他们可能有过的想像力丧失殆尽。这是一种灾难性的情势，要补救也不容易。不过，费耶阿本德直率地说：“我看不出拉卡托斯的方法论于事何补。就我而言，第一位的也是最紧迫的问题是把教育从职业教育家的手里解脱出来。”^①分数、竞争和正规考试等制约均应去除。我们还必须把学习过程同作为一种特定行业做的准备区分开来。因为科学与教育

^① P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第201~204页。

的分离是消除理智污染的前提。

费耶阿本德主张，商业、宗教、科学等等都有权要求它们的参与者和（或）实践者符合于他们认为是重要的标准，它们应当能够确定他们的能力。这意味着需要特殊类型的教育，特殊类型的教育要求男女们准备相应的“考试”。让人照着做的标准不必是在任何意义上是“理性的”或“合理的”，尽管它们通常将被这样提出；只要它们被人们想加入的集团比如科学、大企业所接受也就够了。在一个民主国家里，“理性”毕竟正像“非理性”一样有权让人倾听和表达出来，尤其是鉴于这样的事实：一个人的“理性”是另一个人的荒谬。但是，有一件事务必不惜一切代价地戒绝：切不可让那些规定特殊题材和特殊职业的标准渗透进普通教育，也切不可让其成为一个“受过良好教育的人”的规定品性。普通教育应要求一个公民对种种标准作抉择，或者要求他在一个包括承诺各种不同标准的集团的社会里寻找自己的道路，但它不能无条件地压服他的心智，使之符合于一个特定集团的标准。这些标准将被考查、被讨论。

分离后的教育应该鼓励儿童精通比较重要的科目，但只是像精通一种游戏一样，就是说，不作严肃的承诺，也不使心智丧失做其他游戏的能力。在如此做好准备之后，一个青年人可能决心把余生奉献给某个职业，他可能立刻开始认真地从事它。这“承诺”应是根据对各种可能选择的相当完整的知识而自觉作决策的结果，而不是一个势在必然的结局。

这一切意味着，我们必须制止科学接管教育，制止他们照“事实”和照“一真方法”教人，而不管现在的神话是怎么样的。同科学一致，决定按科学的规范行事，这些应是考察和选择的结果，而不是一种教育孩子的特定方式。费耶阿本德认为，

这种教育上的变化、因而还有观点上的变化将消除大量拉卡托斯所哀叹的理智污染。费耶阿本德指出，有许多种整理我们周围世界的方式；一套标准的可恶约束可能因自由接受另一种标准而被打破；不必拒斥一切秩序，让自己蜕变为嘀嘀咕咕的意识流。如果一个社会立足于一套完全确定的、严格的法则，以致做一个人就等同于服从这些法则，那么，它就迫使持异议者进入一片根本没有法则的无人地带，从而使他丧失理性和人性。费耶阿本德强调教育与科学分离的目的是保护儿童们所具有的宝贵的想像力，并尽可能地发展他们的比较能力。

总的来说，儿童比他们的老师聪明得多，只是由于老师的威吓和其他精神手段，才使他们就范而放弃自己的智慧。我们可以用比通常有趣得多的方式教给孩子们语言。在各种语言中都有出色的作家，让我们用他们所写的那些精彩的故事，而不是用“狗有一条尾巴”之类的废话来开头。我们可以通过故事来介绍一些“科学的”内容，即这个世界的性质，这样也能使孩子们了解科学。但绝不能给科学以任何特殊的地位，只能说现在有很多人相信它而已。继而可以在故事中加入一些“道理”。费耶阿本德在此所说的“道理”是指建立在包含了这些故事在其中的那种传说之上的进一步的解释和描述。当然，也有相反的道理。让那些彼此对立的行家都把各自的道理讲出来，让年轻的一代对五花八门的学说和形形色色的人物都有所了解。这样，每一个人才能做出自己的选择。而现在的情况是，如果能成为一名科学家，你就能挣大钱甚至可获得诺贝尔奖金并赢得众人的尊重。所以，有很多人想当科学家。这些人如果成为了科学家，并不是由于科学的思想对他们发生了影响，而是他们自己所作的一种自由选择。一旦成为了科学家，人们就不屑于在那些非科学的事情上浪费时间了，

仿佛这样做会损害他们的才干似的。

其实哪有的事！正是思想自由和新奇的思想导致了科学的进步——好的科学的进步：科学常常是由门外汉推动的，不要忘了波尔和爱因斯坦都自视为门外汉。那么，会不会有很多人做出错误的选择并导致坏的结果呢？这就要看所谓“坏的结果”是指什么了。费耶阿本德说，今天的大多数科学家们都头脑空虚，小心翼翼，他们只是致力于搞出一些微不足道的成果，以使自己能在那种废话连篇，汗牛充栋的论文山中又投进几页。而这就形成了许多领域内所谓“科学的进步”。另一方面，去过一种按自己的意愿选定的生活，与把生命耗费在为了避免那些并非高明的人所说的“坏结果”而兢兢业业做出的努力上，哪个更有意义呢？人们也用不着担心科学家会越来越少，以至于昂贵的实验室里空空如也。只要能让人们自由选择，有不少人还是愿意从事科学的，因为由自愿自为者们操持的科学会比今天这种由一群奴隶，一群学阀和“道理”的奴隶所操持的科学有吸引力得多。即使科学出现了一时的萧条，也总会有其他种种有趣的事物来补偿的。在他所设计的那种社会中，科学家当然不再享有任何特权，他们的地位也许比和尚、算命先生和卖狗皮膏药的都不如。

费耶阿本德所设计的科学家的境遇与尼采设想的哲学家的境遇极为相似。他们都痛恨社会用金钱和功利来引诱人们去研究科学或哲学，都希望在无功利诱惑的条件下作出好科学或好哲学。这种情况为大多数人，不论是年老的还是年轻的，左的还是右的所不能容忍，几乎所有的人们都有一种坚定的信念，至少在某种程度上科学已经发现了真理，所以必须保护它。而费耶阿本德所提倡的教育方法和他力图捍卫的

社会形态，只会贬低并最终消除这种真理。人们可以对科学坚信不移，许多人甚至理直气壮。但他们不能回避的事实是，之所以没出现科学强有力的对手只是由于历史的偶然性，而绝非出于事物的本性。如果有人不相信，他可用历史作证：托勒密和亚里士多德这两位西方思想史上的最伟大的人物，为天文学作为一门科学奠定了牢固的基础。是谁推翻了他们那种表述完美且为经验所充分验证的雄辩的体系呢？是菲洛劳斯这个疯子。他之所以能进行一次远古毕达哥拉斯主义的复辟，是由于他找到了哥白尼这样一个能干出色的辩护人。当然，人们可以相信自己的直觉，就像我们相信自己的直觉一样。但请记住，一般人们的那种直觉乃是他们接受了“科学的”训练的结果。

二 民主程序限制科学霸权

科学与民主曾是现代世界孜孜追求的最高价值，至于二者孰轻孰重，一开始并无仔细分别。然而到了后现代时期，“科学的优势威胁了民主”，科学助长了专权，社会被少数科学精英所把持，因此必须加强民主。因为研究科学的专家也是有限的理性存在，也无知。民主是多数公民的参与，有助于克服少数专家的局限。

1. 专家的局限

既然科学在自由社会不具有天生的优越性，科学及其方法是有限的，掌握理性及其方法的科学家也必然是有限的。费耶阿本德用“内行的无知”一词来表达这种有限性，他在《自由社会中的科学》一书的前言中写道，该书的第三部分是想使更多的公众知道某些“内行”的惊人的无知。历史、古典语言学、

数学领域中的评论，商业评论，诸如《科学》、《现代物理学评论》或更为通俗的《新苏黎世报》中所发表的那些评论文章，都显示了对所讨论问题的胜任、理解力和牢固的掌握以及以简单的语言来表达困难问题的能力。它们可以使人们对一个学派、一本书、一篇文章知道得一清二楚，并帮助人们以一种批判的方式来对待它们。但是政治哲学和科学哲学却已成为无知的自我表现（当然用的是令人生畏的专门术语）的渊藪^①。费耶阿本德批判专家无知的目的是强调对于任何事物都要研究了解之后再作判断。科学家、专家也是有限的，不是万能的。因此，专家的社会地位不应该因掌握科学而高高在上，专家的意见也应该服从民主判定。

费耶阿本德以伏都教和科学家对占星术的诉讼为例，揭露“专家”的无知及其无知的霸权。费耶阿本德认为对于伏都教没有人了解它，可是又人人都用它作为落后和混乱的范例。费耶阿本德指出：“伏都教有着坚实但尚未得到充分理解的材料基础，对其具体表现的研究可用来丰富甚或修正我们的生理学知识。”“虽然我们的新知识分子吹捧合理辩论的好处，但他们只是在极少见的情况下才遵守它的规则。例如，他们对没有看过的东西进行批判，他们对论证的理解是最原始的。”费耶阿本德批判专家无知的另一个案例是对占星术的奇怪诉讼。“对占星术的奇怪诉讼”，“证明科学家甚至准备在他们没有任何知识的领域中维护自己的权威”。^② 费耶阿本德的意思是说，反对某

① P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第97～101页。

② P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第102页。

种知识、淘汰某种传统，首先要了解它，不能在无知的情况下去反对去批评。没有什么东西或什么人可以逃过批判性研究而被接受或拒斥。

费耶阿本德指出，专家也不是万能的，专家的意见经常带有偏见，是不可靠的，因此需要有外部控制。他引用法律制度的专家假设来揭示专家的局限性。在法律上，陪审团的基本假定是：假如普通的人们准备“进行某种艰苦的研究”，他们便可以发现专家的错误。法律要求盘问专家，他们的证言要服从陪审团的判定。为了做出这一要求，法律假定，专家毕竟也是人，他们也会出错，甚至可能在他们专业的主要问题出上出错，他们试图掩盖任何不可靠的来源，以防降低他们观点的可信性，他们的专门知识并不像他们经常暗示的那样不可达到。法律还假定，外行能够获得必要的知识以理解专家的程序、发现他们的错误。这一假定在一个又一个的审判中得到了证实。有才能的律师可以识破使人印象极深的行话，在令人眼花缭乱的无所不知的炫耀背后揭穿不确定性、不明确性和极端的无知，找出拥有荣誉学位、大学教授职位和科学社团主席职位的自负而富有威胁性的学者的错误：“科学并不是人类天生的精明所不可及的”^①。费耶阿本德认为，这种精明适用于所有现在操之于专家之手的重要社会事务。

费耶阿本德还指出，无论在基本问题上还是在应用问题上，专家们经常得出不同的结果。谁没有在自己的家庭中至少碰到过一次这样的病例，其中一个医生建议进行某种手术，另一个医生提出反对，而第三个医生提出一种完全不同的做法？谁没

^① P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第104页。

有见到过关于核安全、经济状况、农药的效果、喷雾器、教育方法的有效性、人种对智力的影响的各种辩论？在这种辩论中有两种、三种、五种甚至更多的观点出现，而在所有这些观点中都可以找到科学的支持者。有时人们会看到：有多少科学家就有多少见解。当然也有科学家意见一致的领域，但这并不能增加我们信心。意见一致经常是政治决策的结果：反对者受到压制或保持沉默以维护科学作为可靠性的源泉和几乎是无误的知识的名誉。在其他情况下，意见一致是共同偏见的结果：见解的采纳没有经过对所检验的问题的详细考察、并得到了同一个经过详尽研究而成为权威的人的鼓励。意见一致还表现了批判意识的降低：只要只有一种观点被考虑，批判就仍然是虚弱的。为什么只依赖于“内部”考虑的意见一致结果经常是错误的，原因就在这里。

2. 对专家的僭越的限制

既然内行的专家也无法避免错误，甚至对专业之外的事情很无知，那就必须有外行来纠正和监督。外行和业余爱好者可能发现错误，而且实际上经常发现错误。费耶阿本德指出：发明者建造过“不可能的”机械，做出过“不可能的”发现。外行或具有异常背景的科学家推动了科学。爱因斯坦、玻尔、玻恩是业余爱好者，他们在许多场合这样说过。反驳神话和传奇没有事实内容这种看法的施利曼当初是一个有成就的商人；反驳石器时代的人不能进行复杂思考这种看法的亚历山大·马沙克最初是一个新闻工作者，罗伯特·阿德里是一个剧作家，后来研究起考古学来，因为他相信科学和诗歌之间有密切的关系。哥伦布没有受过大学教育，他不得不在晚年的时候学习拉丁语。罗伯特·迈耶只知道十九世纪早期物理学的概貌。五十年代的中

国共产党人强迫大学重新讲授传统医学，因而开创了世界上最有趣的研究路线，当时他们对复杂的西方科学医学只有极少的知识。

没有知识的人或知识很少的人有时比彻底懂得一门学科的人做得更好，这怎么可能？费耶阿本德的回答是，任何一部分知识都包含着有价值的成分和一些妨碍发现新事物的思想。这些思想不完全是错误。它们是研究必不可少的：获得一个方面的进步不可能不阻碍另一个方面的进步。但是，“其他”方面的研究也许揭露了迄今所取得的“进步”不过是一个怪物。它也许严重地破坏了整个领域的权威。因此，“科学既需要狭隘性，又需要无知，前者在自由自在的好奇心之路上设置障碍，后者要么无视这些障碍、要么不能发觉这些障碍”^①。另一个答案是，科学家们常常不知道他们在谈论什么。他们有坚定的意见，他们知道关于这些意见的某种标准论证，他们甚至可能知道某些他们正在进行研究的特殊领域之外的结果，但在多数情况下（由于专业化的缘故），他们依赖于、并且不得不依赖于流言传闻。发现这一点并不需要有什么特殊的智力和专门的知识。任何人只要有点坚忍不拔的精神都可以发现这一点，然后他还会发现，许多十分自信地提出的传闻不过是简单的错误。

正因如此，费耶阿本德指出，在自由社会中，外行可以而且必须监督科学。他说，接受科学家和医生的判定而不作进一步考察不仅是愚蠢的，而且是完全不负责任的。如果说这个问题无论对较小的团体还是对整个社会都很重要，那么这种判定就必须接受最艰苦的细究。恰当选举出来的外行的委员会必须

^① P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第96页。

考察进化论是否真的像生物学家要我们相信的那样充分确立、在他们的意义上确立是否解决了问题、它是否应该在学校中取代其他观点。他们必须在每一个具体情况下考察核反应堆的安全性，必须给他们获得一切有关资料的权利。他们必须考察科学的医学是否配得上今天享有的理论权威的独特地位、获得基金的权利和切割身体的特权，非西方科学的医治方法是否经常没有优越性，我们必须鼓励有关的比较，部落医学传统必须由那些喜爱它们的人来恢复和实践，一方面是因为这是他们的愿望，另一方面是因为我们因此获得某种关于科学的有效性的知识。这些委员会还必须考察人们的心理是否得到了心理学试验的恰当判定，应该如何评价监狱改革等等，等等。“在所有情况下，最后的决定权不是操之于专家之手，而是操之于直接有关的人的手中。”^①

费耶阿本德一再强调，科学家、教育家、医生参加公众事务时，必须受到监督；在要求他们解决个人问题或家庭问题时，也必须十分仔细地监视他们。人人都知道，管道工、木工、电工不可能总是可靠的，对他们保持警惕是明智的。人们首先比较不同的公司，选择做出最佳建议的那个公司，并监督它们的每一步工作。这同样适用于所谓的“高级”职业：一个人聘请律师、请教气象学家、索取房屋基金申请书，不能想当然地看待问题，否则他将发现自己的帐单和问题甚至大于他邀请专家为之解决的那些问题。所有这些都是人人皆知的。但还有一些职业似乎仍然未受怀疑。许多人信任医生或教育家就像信任早先的牧师一样。但医生可能做出错误的诊断、开出有害的药、

^① P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第103页。

施行有害的手术和 X-射线治疗、使最轻微的患处致残，这一方面是因为他们无能，一方面是因为他们不细心并且至今可以不背谋杀的罪名，另一方面是因为科学革命之后所形成的医学职业的基本意识形态只能对付人体的某些有限方面，但它还是企图用同样的方法来解决一切方面。实际上，误诊的丑闻如此之多，以致医生本人现在建议自己的病人不要满足于一次诊断，而要多方求医并监督他们的治疗。当然，第二种意见不应只限于医学职业，因为问题也许不是一个医生的无能或一群医生的无能，问题也许是整个西方科学医学的无能。因此，每一个病人都必须监督自己的治疗，正如必须允许每一组人或每一个传统去判定政府想在他们中间实行的计划一样，如果认这些计划不恰当，就必须能予以拒斥。

费耶阿本德认为，对于教育也必须加强外行的监督。因为就教育家而言，情况更糟。虽然确定身体上的治疗是否成功是可能的，我们却没有任何现成的方法来确定精神治疗即所谓的教育的成功。阅读、写作、算术和关于基本事实的知识可以得到判定。但我们将怎样看待那种二流的存在主义者或科学哲学家的训练呢？我们将怎样看待我们的社会学家所宣传的那些极端愚蠢的话和我们的艺术家视为“批判性产物”的庸俗不堪的东西呢？除非学生着手对他们的老师进行检验，正如病人着手对他们的医生进行检验一样，否则，教育家便可以不受惩罚地把他们的思想硬塞给我们。在所有的情况下，费耶阿本德的忠告是，“利用专家，但永远不要信任他们，当然，永远也不要完全依赖他们”^①。

^① P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第 104 页。

外行监督科学家在美国有现实的案例可循。美国众议员鲍曼提案建议：国会对国家科学基金会每年授予的 14,000 多项资助拥有否决权。众议院通过了该修正案，科学家对这一事实极为不安，国家科学院院长隐晦地谈到了极权主义倾向。费耶阿本德拥护这一提案，他说，这位收入很多的绅士似乎没有认识到，极权主义指的是少数支配多数，而鲍曼修正案恰好相反，它建议检验少数人用数百万元公众的钱做了什么，公众把这些钱交给他们处置，徒劳地希望最终将会由这种慷慨得到好处。考虑到自我陶醉的科学沙文主义，这种检验是十分合理的。费耶阿本德还建议，应该超出监督国家科学基金会的狭隘界限：州立大学的每一个系都必须受到仔细的监督，以免它的成员在哲学、心理学、社会学“研究”的名义下用公众的钱编造他们个人的空想。

费耶阿本德为什么会提出这样的建议？他解释说，“对我来说，情况十分简单。‘州立学院和大学’是由纳税人供给资金的。因此，它们要服从纳税人的判定，而不是服从靠公众的金钱生活的许多知识分子寄生虫的判定。”^① 如果加利福尼亚的纳税人想要他们的大学讲授民间医学、占星术、祈雨舞仪式，那么这些大学就必须讲授这些东西，这些州立大学、私立大学，如斯坦福大学，也可以继续讲授波普和冯·诺伊曼。总之，民主政体的教育机构原则上应该讲授任何学科。

建议纳税人接受专家的判定，这样不是也许更好吗？费耶阿本德否定了这样的建议，理由十分明显。

第一，专家在他们自己的天地里有既得利益，所以他们自

^① P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第 105～106 页。

然会论证说，没有他们，“教育”是不可能的。

第二，科学家、专家几乎从来没有细心地考察过在讨论中可能被提出的其他不同观点，而当他们自己领域中的问题发生危机时，他们理所当然地具有这种细心。他们对空间和时间问题的不同科学探讨感到极度苦恼，但是对于认为霍皮人的创世纪也许会给宇宙论增加某种东西的思想却立即加以拒斥。在这个问题上，科学家和所有理性主义者的行为很像在他们之前的罗马教廷的行为：他们谴责不同寻常的离奇观点是异教徒的迷信，否认它们有为唯一真实的宗教作贡献的任何权利。给了他们权力，他们就会理所当然地压制异教思想，并以他们自己的“开明”哲学取而代之。

第三，如果对专家的使用只限于专门的领域，这种使用就是完全正确的。如果人们向信仰疗法医生而不是向外科医生询问手术细节，科学家会狂笑不已，更确切地说，他们会非常愤慨：显然向信仰疗法医生询问是错误的。但是他们却想当然地认为，应该向天文学家而不是向占星术士询问占星术的优劣，应该由西方的内科医生而不是由《内径》的学生来决定针灸的命运。

第四，如果能够假定天文学家和西方的内科医生比占星术士或传统中医更了解占星术或针灸，这种程序就是不可置疑的。无知而自负的人们可以对他们只有模糊概念的观点加以谴责，而他们提出的论据在他们自己的领域中是一刻也不能被容忍的。例如，对针灸的谴责并不是因为什么人检验过它，而只是因为它的某种模糊观念不符合科学医学的一般意识形态，用他们称呼事物的特有名称来说，就是因为它是“异教徒的”。

费耶阿本德指出，科学界也有寄生现象，因此必须加强对科学家的监督。在发达国家由于可受到特殊的重视，可以得到

特殊的利益，自然会有滥竽充数的寄生虫。费耶阿本德非常痛恨这些不劳而获的男人或女人。他说，今天，许多科学家和知识分子恰恰在这个意义上是寄生虫。他们凭空获得大笔的薪水、奢华的生活环境。我们不要忘记，正在州立大学和其他用税款予以支持的机构（如国家科学基金会）中进行的研究和教学只有一小部分对一般公众有益，有的还只是抱有有益于公众的思想。即使似乎最实际的研究，其进行的方式也减少了迅速产生实践结果的机会。人们并不探究理论上的晦涩的成功程序，而是喜爱使人“理解”的方法，这样，理解的标准是研究者自己定义的，如癌症研究。其他不同的程序未经检验便被扼杀，并不是因为它们有缺陷，而是因为它们与人们自己那个派别的那些同样未被检验信念相冲突。这种态度在教育中有着可叹的结果。有价值的传统被清除，人们的生命被耗尽，这并不是因为已经证明这些传统是不恰当的，而是因为它们与科学的基本假定不符，因为科学家现在拥有把自己的意识形态强加给几乎一切人的权力。因此，科学家和知识分子不仅是钱袋的寄生虫，他们还是心灵的寄生虫，民主政体如果不使他们安分守己，他们就会继续这样做。

费耶阿本德建议详细考察科学家使用公众钱财的方式，考察他们强加给青年人的学说。费耶阿本德建议有前途的研究要得到恰当的报酬——但它的基本意识形态将不会自动成为一般教育的基础。考虑到自我陶醉的科学沙文主义，这种考察看来是完全合理的。这需要社会学家把这种程序描述为“认识上的/生产上的寄生现象”^①。费耶阿本德用这些偏激的言词要表达的

^① P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第169页。

想法是：我们必须限制他们的影响，“把他们从权力的位置上除去，把他们从自由市民的主人变成他们最顺从的仆人”^①，“社会应由它的公民予以塑造，而不应由拼命想揽权的知识分子来塑造”^②。

至此，费耶阿本德完成了对标准科学哲学的四个支撑点：普遍主义；理性与客观性思想；科学沙文主义及其意识形态基础的解构。

费耶阿本德哲学完成了解构任务后，又在三个维度上开始了文化哲学的转型：文化多样性；文化相对性；文化自由性。这三个维度与库恩的不可通约性一起构成了科学哲学文化转型的重要趋势。

① P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第119页。

② P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第206页。

第五章 费耶阿本德与科学 哲学的文化转型

第一节 文化多样性

一 科学哲学的文化转型

科学哲学转型是国内外哲学界都十分关注的重大问题。

20 世纪初叶，以逻辑经验主义为代表哲学的以自然科学方式从事哲学，从而建立了具有科学性的且实际上成为自然科学一个分支的科学哲学。总的说来，20 世纪科学哲学的主流就是在这样的分析哲学框架中发展起来的，分析哲学着眼于逻辑、数学、语言学，以意义与真理为其主要的关心对象，但始终找不到一个适当的答案。20 世纪六、七十年代开始尤其是到了世纪末，科学哲学大体上明显的趋势之一是：“分析哲学的逻辑语言方法要淡出，历史、社会、文化、人类学方法要兴起。”^①

国内的自然辩证法研究如何深入？走向哪里？也是近

^① 曹天予：《西方科学哲学的回顾与展望》，《自然辩证法研究》2001 年第 11 期。

年来争论十分热烈的问题。很多学者提出了不同的设想：①从自然辩证法走向科学技术学；②走向科学哲学；③走向主流为自然科学哲学问题的研究；④保持多元性研究、继承发扬自然辩证法的传统，等等。^① 费耶阿本德向文化哲学的转向无疑是值得我们重视的思路之一。因此研究费耶阿本德的转型思想对于科学哲学的学科建设有着十分重要的现实意义。

“转型”是一个很重的术语。说哲学中存在着某种转型，意味着哲学重心的转移，意味着哲学透视问题的角度发生了根本的变迁。^② 与近代哲学的“认识论转型”、20世纪哲学的“语言学转型”相比，“文化转型”似乎更具有综合性。文化哲学可以从两个角度来理解，一个是作为部门哲学、哲学的分支学科、哲学关注的特殊领域，另一个是作为一种新的哲学传统、哲学视角、哲学眼光、哲学思潮。前者从属于某种哲学传统和哲学纲领，后者本身就是一种哲学纲领。作为哲学纲领的往往具有原创性和革命性。费耶阿本德的文化转型不是另外开创一门作为分支学科的文化哲学，而是拓展科学哲学空间的一种思路、视域，当然这种拓展不是抛开标准科学哲学问题另起炉灶，恰恰是在批判原来问题的过程中派生出来的逻辑拓展。这意味着科学哲学无论是作为思潮还是作为学科都没有在解构与转型的过程中消失，而是拓展了空间并形成了新的研究结构和侧重点。

实际上，费耶阿本德的批判哲学一诞生就是在文化哲学的

① 黄瑞雄：《我国科学技术哲学研究到底应走向何方》，《哲学动态》2004年第8期。

② 吴国盛：《哲学中的“技术”转向》，《哲学研究》2001年第1期。

框架下思维的，只是最初费耶阿本德本人对自己哲学的特点并没有特别明确的自我意识，费耶阿本德的研究者也没有很快领悟费耶阿本德哲学对于科学哲学向文化哲学转型的意义，甚至到今天绝大多数的研究者仍然是先站在标准科学哲学的立场上，然后再开始解读、评论他的哲学，本书应该属于较早地意识到费耶阿本德对于科学哲学向文化哲学转型意义的作品。随着费耶阿本德对标准科学哲学批判的深入，新世界在受到批判的旧世界中逐渐显露出来。

费耶阿本德本人明确地意识到科学哲学向文化转型是在《告别理性》一书。费耶阿本德是一个直率的人，他的文风一如他的为人，总是开门见山先告诉读者他的著作的核心思想。费耶阿本德在《告别理性》的第一句话就开宗明义地指出：“本书所收录的论文论述了文化的多元性和文化转型的问题。它们试图说明当同一性减少我们的快乐和我们的（智力的、情感的、物质的）财富时，多样性是有益的。”^①这句话没有引起研究者的足够的重视，绝大多数的研究者打开书寻找的是他们原本想去寻找的标准科学哲学的内容，对于费耶阿本德谈论文化不感兴趣。由于受到惯性思维的影响，大多数研究者习惯了视费耶阿本德为科学哲学家，以为他只是在批判科学时顺便谈到文化，或者以为费耶阿本德谈文化是误入迷途。这段话以及《告别理性》并未引起哲学界足够的重视，因此并没有顺着费耶阿本德的思路从哲学转型的角度来解读这本书，甚至整个费耶阿本德的哲学思想及其对与科学哲学转型的重要意义。本书则试图从这一段话出发探讨费耶阿本德哲学向文化哲学转型

^① P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第1页。

的建设性意义。当然费耶阿本德并不是从《告别理性》一书才开始研究文化的多样性和文化转型的问题，在《反对方法》、《自由社会中的科学》等书中就有大段的文字谈论文化多样性，但文化并不是这些著作的第一主题。在《告别理性》之前费耶阿本德关注的主题是对科学哲学的解构，而《告别理性》一书关注的是科学哲学解构以后哲学的文化转型，即如何立、立什么的问题。费耶阿本德的后现代哲学也由批判为主转向更多的建设性。与标准科学哲学相比，文化转型后的哲学理念会有什么样的变化呢？

如果进行全面的研究可能会发现很多很细微的差异，费耶阿本德关注的有三点，这三点可以说是很突出的，即多样性、自由性、相对性。多样性、自由性、相对性是文化的三大特点，也是文化哲学不同于知识论哲学的重要立场。（见表 5-1）

表 5-1

分析传统的科学哲学的理念	文化传统的科学哲学
同一性（普遍性）	多样性
规范性	自由性
绝对性	相对性

二 关注多样性

我们生活的世界包括了大量的事物、事件和过程，令人眼花缭乱。有树、狗、日出；有云、雷雨、离婚；有正义、

美丽、爱；有人、神、城市及整个宇宙的生活。但西方哲学从诞生的那一刻起就蔑视多样性，名之为“现象”，视现象为假；而明确追求、抬举同一性，即追求事物的本质，视本质为一、为真。同一性是普遍性的同义语。费耶阿本德想改变这一传统当然要给出理由。他的理由恰恰是从同一性自身的问题引出的。费耶阿本德在1985年指出：现代“世界文化”的基本现象是“西方思想与技术的粗野扩张，是单调而不是多样，成为了时代的基本主题”^①，“当同一性减少我们的快乐和我们的（智力的、情感的、物质的）财富时，多样性是有益的”^②。这说明费耶阿本德并不是独出心裁要搞一个与同一性不同的多样性，如果同一性并不减少我们的快乐以及我们的智力的、情感的、物质的财富，我们就没有必要追求多样性。他提倡多样性的前提和理由很充分也很自然。追求普遍同一的西方科学文化在全球的扩张，首先破坏了美洲印第安文化的成就，也在“发展”的伪装下正破坏着其他非西方文化。因此，他支持多样性反对同一性。主张多样性的哲学是文化哲学，文化哲学是一种广义的生态哲学或生存哲学，不是知识论哲学。从这个意义上说，费耶阿本德哲学的文化转型意义重大。

联合国开发计划署《2004年人类发展报告》关注的问题就是文化的多样性与自由，费耶阿本德在30年前就已经研究了，并提出了超前的看法。这就是哲学家的价值。

① P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第16页。

② P.K. 费耶阿本德：《告别理性》江苏人民出版社，2002，第3~4页。

对比材料 5-1^① 处理文化多样性是我们这个时代的重要挑战之一

伊拉克新宪法将如何满足什叶派教徒和库尔德人关于公平代表权的要求？阿富汗人所使用的哪一种——和多少种——语言应被新宪法定为国家的官方语言？尼日利亚联邦法院将如何对待伊斯兰教教法对通奸给予死刑的判决？法国立法机关能否通过关于在公立学校禁止使用头巾和其他宗教象征物的建议？美国的拉美裔人拒绝被美国主流文化所同化吗？科特迪瓦会有一项和平协定来结束战争吗？面对土著人民一浪高过一浪的抗议潮，玻利维亚的总统会不会辞职？结束斯里兰卡泰米尔人和僧伽罗人争端的和平谈判会有结果吗？这些仅仅是发生在过去几个月的重大的事件。处理文化多样性是我们这个时代的重要挑战之一。

资料来源：联合国开发计划署：《2004 年人类发展报告——当今多样化世界中的文化自由》，中国财政经济出版社，2004，第 1 页。

费耶阿本德批判追求同一性的哲学家是十分尖锐的。埃德蒙德·胡塞尔在他的题为《欧洲科学危机与超验现象学》的著名论文中写道：“我们哲学家是人类的公务员。我们自己作为哲学家的真实存在的个人责任、我们内心的个人使命孕育于其自身，同时，也孕育于人类真实存在的责任之中。”^② 费

① 为了说明费耶阿本德文化哲学转向及其观点的超前性，我们把 2004 年发表的《人类发展报告》的部分内容摘录出来，放在文中与他在上个世纪提出的思想形成对照。

② 转引自 P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第 309 页。

耶阿本德毫不客气地批评这是“一种令人震惊的无知”，胡塞尔怎么能知道努埃尔人的真实存在是什么呢？这是一种现象学的自负。他质问道：“存在这么一个单元的个体吗，此个体有足够的关于所有种族、文化、文明的知识而有能力说出人类的真实存在？对于那些以不同方式生活与思维的人来说，这是一种极大的蔑视。”^① 费耶阿本德指出每个人都生活在不同的世界里。森林看护员周围的事件和在森林中迷路的城市人周围的事件是不同的。它们是不同的事件，不仅仅是同一事件的不同表象。当我们移居到另一文化或某一久远的历史时代中，这种区别就明显了。当我们从一种语言转移到另一种语言时，时间、空间、实体都变化了。在这个世界中，文化的展现不仅包含了各种事件，还以不同的方式包含它们。费耶阿本德承认多样性意味着承认个性，否认普遍性，意味着“文化交流不需要共同的价值观、共同的语言、共同的哲学”^②。这是对西方传统哲学思维的严峻挑战。

从以上的论断很容易推出：知识也具有多样性。

生活在任何社会里的每个人都需要知识。大量知识的功能在于注意并解释一些现象的能力，比如风雨雷电、航海时地平线的现象、森林中声音的类别，被确信生了病的某人的行为等等。个体、部落和整个文明的持续生存就依靠各种知识。如果我们不能识别人们的面孔，理解他们的手势，对他们的心情做出正确的反应，那么我们的生命将各自死去。对于知识的存在形态，西方哲学家主张是普遍性的。费耶阿本德则认定知识存在于有施行特殊任务的能力之中。舞蹈家的知识蕴含于肢体中；

① P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第309页。

② P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第308页。

经验主义者的知识蕴含于手和眼中；歌唱家的知识蕴含于舌、喉和横膈膜中；语言知识存在于我们谈话的方式中，语言行为所固有的灵活性使语言知识变得不固定。

费耶阿本德反对把知识普遍同一化，主张按知识的原生态的多样性去把握。在我们时代中出现的雕刻、绘画、素描、漫画、科学的插图或者磁带、电脑制图、数学公式、唱片、电影和剧本等等大量的事件、信息类型和命令规则，呈现出各种各样的知识。费耶阿本德指出：为那种被当作西方理性主义而为人所知的东西作筹划并为西方科学打下智力基础的社会集团，为了面子而拒绝丰富多样。他们否认世界像手工艺那样丰富，知识像手工艺那样复杂，他们时代的常识似乎不明显。他们在“真实世界”和“表象世界”之间进行区别。当他们呈现问题时，真实的世界是简单、一致、服从固定的普遍法则，并对于所有的人都是相同的。^① 西方哲学家几乎所有的人都称赞同一（或更好地说是单调），并指责丰富多样。^② 这样的传统从古希腊时代就已经开始。色诺芬尼否定传统的神并引入了一个唯一的无个性的神妖。赫拉克利特对博学者表示不屑，认为丰富和复杂的信息是由常识、工匠和他们自己的前辈聚集起来的无知，他坚持认为“唯一才是明智”。巴门尼德反对变化和性质上的不同，并假定一种稳定而且不可分割的存在作为所有存在的基础。恩培多克勒用一个简短、无用但普遍的定义来代替关于疾病的本质的传统处方，修昔底德批评希罗多德的多元主义并坚持相同的理由。柏拉图建议把所有的学科建立在唯一的理论基础上。欧洲哲学思想的演变可以说是“柏拉图哲学的一系列的注释”。

① P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第129～130页。

② P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第130页。

抽象理论传统的哲学家用普遍性确认知识，把理论当作信息的真正支撑物，并试图以一种标准化的或“逻辑的”方式推理，他们想在普遍法则的规定下产生知识。按照他们的看法，理论确认那些流动的历史中永恒的东西，从而使它不符合历史，他们引入了真正的也即非历史的知识。对于早期西方哲学家来说，常识和早期传统的丰富多样不是一种同样丰富的现实的证据，而是错误的变化多端性质的证据。巴门尼德代表了一个极端的例子：现实只有一种属性，这种属性就是存在，存在是一。提出普遍唯一的规则目的是以此制造一个没有纷繁复杂现象的统一世界。柏拉图在《蒂迈欧》中，表达了这样的理想：一个被称作上帝、主宰或父亲的人，依照一个精确而详细的计划对无秩序和无规则的材料进行加工而创造了世界，就像一名工程师那样。上帝“劝服”材料依照图纸产生出“最优秀、最完善的复制品”。复制品与图纸越相像，他的成就就越大。这样的哲学否定了多样性，也否定了创造。19 世纪的科学否定文化多样性，20 世纪的科学已不再反对它了。

由此可见，文化哲学的价值追求恰好与传统哲学相反，限制同一性，鼓励多样性。限制同一性，鼓励多样性使得文化哲学同时成为一种广义的生态哲学。传统哲学也承认人们也许会以多种方式安排生活，但他们补充道，多样性必须有所限制，这种限制由规范人们行为的道德准则和限定人们在自然中的位置的自然准则所组成。从古至今的众多哲学家们和科学家们都曾主张制定这些准则。这些主张成为科学思想和哲学思想的主流，他们都对仍然存在的多样性（价格、信仰、理论方面）发出不断的抱怨。

对比材料 5-2：采取承认文化差异的政策建立更包容的社会

承认文化身份和鼓励发展多样性的政策并不会导致分裂、冲突、发展缓慢或独裁统治。这样的政策是可行和必需的，因为往往是对有文化差别的种族的镇压导致局势紧张。本报告有力地证明了要尊重多样性，通过采取承认文化差异的政策即多元文化政策来建立更包容的社会。

资料来源：联合国开发计划署：《2004 年人类发展报告—当今多样化世界中的文化自由》，中国财政经济出版社，2004，第 2 页。

文化多样性与科学有何关系呢？费耶阿本德发现，“排斥了文化多样性，科学本性一无所有”^①。他认为文化多样性与被视为自由自在和无拘无束的探索的科学并不矛盾，它只与“理性主义”、“科学的人类主义”和有时被冠以理性的一种力量诸如此类的哲学相冲突。但是理性主义没有得到确证的内容，理性今天所做的一切就是驱使把种出卖给属，走向单调性。该是让理性脱离这种驱使的时候了，因为它已经被这种联系彻底地损害，向它告别是时候了。对于文化的特点，萨伊德的看法与费耶阿本德十分相近，萨伊德认为“文化是杂生的、多样的；各种文化和文明……如此相互联系、相互依赖，任何对其进行一元化或简单化描述的企图都注定要落空”^②。当然，萨伊德反对的并不是一个民族的同一的文化或文化差异性的存在，它要反对的是过于强调这种同一与差异所造成的民族敌对与交锋。

费耶阿本德非常关注由于西方科学文化在全球传播造成的单

① P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第 12 页。

② 萨伊德：《东方学》，王宇根译，三联书店，1999，第 441 页。

调性对文化生态的威胁。西方文化的传播是一个全球性现象，以资本主义社会和社会主义社会为特征，并独立于意识形态、种族和政治的差别，西方文化影响越来越多的人和文化。现在，在地球最遥远的角落都能发现西方生活方式。本土的生活习惯被改变了，文化差异消失了，土著技术、习惯和组织被西方的文化所代替。费耶阿本德引用美国寄生学学会主席唐纳德·海纳曼一篇演讲中的观点来表达他对时代的看法：“工业化时代前的土著社会的本质是它们的多样性和本土化。每一种都与特定的居民相联系，并且发展出自己的文化和行为模式。多样性的居民产生了同样多样性的人类社会形式，每一种形式都有自己的一套独特的环境约束。与此正相反，工业技术发展的特征是一个受控的、相对统一和高度简约的环境……高度的环境恶化和广泛分散的均质化是世界上所有政治和经济系统工业化社会的特征。”^①

对比材料 5-3：文化多样性与自由选择

处理多样性和尊重文化身份不只是一些“多民族国家”面临的挑战，几乎没有哪个国家是由完全单一的民族构成的。世界上近 200 年国家包括了 5000 个民族团体，其中有 2/3 的国家至少拥有一个人数较多的少数民族——一个至少占人口 10% 的民族或宗教群体。

有人认为多元文化政策倡导的是保存文化，甚至是保存破坏人权的习俗，而争取文化承认的运动则缺乏民主的约束。但无论是文化自由还是对多样性的尊重都不能与保护传统相混淆。文化自由应是人们能按他们选择的方式去生活和做人，并有足

^① P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第 2~3 页。

够的机会去考虑其他选择。

资料来源：联合国开发计划署：《2004年人类发展报告—当今多样化世界中的文化自由》，中国财政经济出版社，2004，第2、4页。

抽象地讲，同一性与多样性本身并无高低上下之分。但现代性的哲学传统追求同一性，贬低多样性。由于同一性的过渡发展，导致西方文明自身丧失了太多的多样性，同一性像扩散的雾吞没了西方世界，西方世界受到了单调性的威胁。本来自然多样性被文化多样性所加强，可以使人类更好地适应多样的生活并更好地利用世界的资源。然而在西方文明全球化的同时，人类在信仰、风俗习惯和组织上非同寻常的多样性正在日益减少，在工业文明模型的影响下被同化，许多文化正在消失。费耶阿本德据此做出了一个价值判断：“同一化的趋势是无益的”^①，由此推出多样性是有益的。

对比材料 5-4：多样性是有益的

文化多样性本身也可以发挥积极作用，譬如，具有文化多样性的社会可以通过多样性赋予他们的丰富经历惠及他人。以下事实即是有力的证明：美国黑人音乐源自非洲，在美国发展演变，丰富的黑人音乐传统不但有助于提高非裔美国人的文化自由和自尊，而且也扩大了所有人群（不论其是否为非裔美国人）的文化选择，充实了美国，乃至全世界的文化景观。

一个社会的文化多样性也可以为该社会的所有人——不论

^① P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第3页。

其背景如何——提供扩大享有文化选择权的机会。这归根结底也与文化自由相联系。在这种情况下，文化多样性是作为文化自由的促进因素，而不像上面讲的是实行文化自由的结果。这种情况下的文化多样性扩大了社会生活的文化范围，增加了人们在生活方式方面实际拥有的选择，因而也受到欢迎。这也是以自由为依据为文化多样性进行辩护的一部分。

资料来源：联合国开发计划署：《2004年人类发展报告—当今多样化世界中的文化自由》，中国财政经济出版社，2004，第16、22~23页。

科学是排他的，追求唯一真理。在科学的价值观中，说某事是非科学或不科学的等于说它是错误的，这是很流行的观念，而费耶阿本德却不这样看，他指出：“对典型土著文化及其全球联系现象的研究表明，生活方式有许多种。那些不同于我们的文化并不是一种错误，而是对特定环境的适应性。他们发现了而不是错过了美好生活的秘密。”^① 费耶阿本德认为处于一个社会中的民族与群体经常会建立某些联系，这是对的。但是，说在建立这些联系的过程中，他们会创立或假定一种“共同的元话语”或一种共同的文化绑带，这是错的。联系可能是暂时的、非正式的、十分肤浅的：南非的白人领导人、所有黑人、穆斯林与欧洲的恐怖分子对美元都很喜欢，但除此之外能将他们联系起来的东西几乎没有。即使在 A、B、C 等文化之间有较密切的联系，这种联系也不需要由一种“固有的结构”来加以组织；他们所需要的仅是 A 与 B 能相互作用，B 与 C 也能相互作用，C

^① P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第3~4页。

与D也能，等等。在这里，相互作用的模型可以是一对变为另一对，甚至是一种解释换成另一种解释。

费耶阿本德提倡多样性，目的是反对西方单一科学文化的霸权。现在，西方科学已经像传统的传染病那样影响了整个世界，许许多多人将其带来的精神与物质产品视作是理所当然的。但是，问题是：这些是证明的结果吗？人类发展的每一步都覆盖着与西方科学理性主义相一致的理性吗？难道这个影响提高了那些接触过西方科学的人的生活？这两个问题的答案都是否定的。西方文明或者是由外力推动的，而不是因为证明所显示出来的西方科学的内在真理性。或者是靠生产先进武器得来的，西方文明的进步在带来好处的同时，也引起了无数弊端。它不仅破坏了带给人们生活意义的精神价值，而且破坏了对物质环境的相应的优势，用一种比较有效的方法也无法替换这种优势。“原始”部落知道如何处理诸如瘟疫、洪水、旱灾这样的自然灾害——他们有一种“免疫系统”，使他们能够克服很多种危及社会组织的威胁。在平时，他们用有关植物、动物、气候变化特性，以及生态相互作用特殊性的知识。他们没有破坏地开发周围环境，这些知识先受到了殖民主义匪徒的破坏，稍后，受到了帮助发展的人道主义者的严重破坏，部分被销毁。所谓的第三世界的大部分地区所形成的无助是外部干涉的一个结果，而不是外部干涉的一个理由。所以他认为不存在什么“客观”的理由能使人们宁愿选择科学与西方理性主义，而不选择别的传统，事实上，很难设想类似的理由会是什么，难道它们就是会让某一种文化下的一个人、一些人信服，而不管他们的习惯、信念与社会环境如何？但是，我们所知道的文化告诉我们，从这个意义上来说是没有“客观”理由的。所有文化都有他们各自喜欢的“客观”理由。所以文化之间不仅可以共生、共存，还可以进行有效的交流与合作，而

交流与“合作不一定要共享意识形态”^①。

第二节 文化相对性

从文化多样性自然会引出文化相对性。

文化的多样性意味着价值的多样性。价值就是以一個迂回的方式描述一个人想过的生活或认为一个人应该过的生活。人们以种种不同的方式规划他们的生活。因此可以想见在一种文化中极为正常的行为却在另一种文化中遭受拒斥和谴责。人们在遇到不熟悉的种族、文化、习俗及观点时会以不同的方式作出反应。他们可能惊讶、好奇和渴望学习；他们可能会产生轻蔑或有一种天然的优越感；他们可能显出嫌恶和憎恨。人们由于天赋的一个智力的头脑和一张总想说点什么的嘴，因此他们不只是觉得什么，他们还想谈点什么，他们表达他们的感情并试图使之合情合理。相对性的文化现实会要求一种与只相应的相对主义思维，用以理解文化多样性这个现象。费耶阿本德考察了不同的相对主义如何“理解文化多样性这个现象”^②。

从总体上说，在相对主义看来，不论是自然界，还是人类社会、人类思维、人类文化都处在永不停息的运动变化之中，没有绝对的确定性：一切物质的和精神的的存在物之间都不存在截然分明的界限；通常所谓的对立面中总是相互包含，比如科学中包含着非科学，非科学中也包含着科学；进步中包含着退步，退步中也包含着进步。因此不论是科学，还是人类历史并不总是进步的，比如在理解性、实际性和宽容性方面，现代人

① P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第16页。

② P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第20页。

也许远远落后于某些“野蛮人”。那么究竟还有没有评判某一事物、理论、行动、斗争以及其他一切人类社会中所发生的事件的常规标准呢？费耶阿本德说，即使存在，这些标准也是被各自的传统本身所决定、改进、精炼和淘汰的，或者只是传统之间的交流，而这种交流是一种开放的交流，而不是理性的交流。所以，现在是让理性与这种潮流（单调、齐一和普遍的潮流）分开的时候了，如同它们过去的紧密联盟一样，现在要祝贺它们的告别^①。

相对主义是费耶阿本德正面肯定的观点，是费耶阿本德文化哲学的另一块理论基石，与多样性、自由主义紧密相连。相对主义是费耶阿本德批判普遍主义的理论工具。普遍主义的要害是西方中心主义。启蒙运动以来，西方文明在全世界一直处于统治地位，而普遍主义则是西方推行其政治、经济和文化霸权、压制非西方文明的思想工具。普遍主义是文化帝国主义的最基本最隐蔽的思想形态^②。费耶阿本德不但从方法论的角度批判了普遍主义，还进一步从相对主义的立场，破解了普遍主义的政治指向。相对主义在科学哲学中的发展不是孤立的，它与其他领域中相对主义的发展也是相互影响、相互联系的。在宗教哲学中，菲利浦斯认为，宗教语言不是解释事物对信仰者是怎么样的，而是决定事物对信仰者是怎么样的。基督教徒和无神论者不是以不同的方式来解释同一个世界的。他们看到的就不是不同的世界！在社会人类学领域中，列维·布留尔认为，原始人“生活、思想、感觉、活动和行动的世界在许多点上并不与我们的世界相重合”，他们的实在本身是“神秘的”，他们的逻

① P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第12页。

② 姚大志：《现代之后——20世纪西方晚期哲学》，东方出版社，2000，序言。

辑是“奇怪的，甚至跟我们的概念思想和逻辑思想是对立的”，他们的因果观是“一种我们不熟悉的因果观”。在科学史和科学哲学的研究中，库恩和费耶阿本德也得出了相似的相对主义结论。

费耶阿本德认为，真正破坏理性，迫使理性告别的一种哲学是相对主义。这是因为相对主义是合理的、人造的，其传播范围较一般人认为的更为广泛。至于相对主义经常受到攻击，并不是因为人们发现了它的错处，而是因为人们怕它^①。知识分子害怕相对主义，因为它威胁着他们在社会中的作用，正如启蒙运动曾经威胁着教士和神学家的存在一样基督教徒、理性主义者厌恶相对主义，因为理性主义者认为真理只有一个，真理必胜；加上害怕道理混乱、理论混乱和政治混乱，就更加增强了这种反感。在他们看来，相对主义者缺乏理性，不能尊重他们所属的社会的法律，不能遵守诺言、承兑商业合同、尊重其他人的生命，他们就像野兽一样服从一时的兴致，像野兽一样构成了对文明生活的威胁。为此，这些人一直希望用真理概念、合理性概念和实在概念来铲除相对主义。然而，费耶阿本德指出，正是在这些理性概念周围有一个浩瀚的无知领域，常常使真理变成谬误，使理性变成非理性，使仁慈变成邪恶，使平等变成不公，使道德变成欺骗，使博学变成孤陋寡闻，使智慧开始变成愚蠢顽固。所以只有相对主义才能公平而又宽容地对待各种不同的传统，不同的教义，不同的理论，不同的文化，乃至不同的生活方式。

相对主义有着漫长的历史和广阔的空间，在时间上，它至

^① 兰征：《译者的话》，载 P.K. 费耶阿本德著《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990。

少可以追溯到近东地区的青铜时代，到了古希腊时代，在由前苏格拉底的重视物质的种种宇宙论向诡辩派、柏拉图和亚里士多德的政治观点过渡期间，希腊人讨论了相对主义并使之转变为一种学说和理论；以后经过中世纪和 16、17 世纪启蒙学者的传播与发展，今天作为一种非常时髦的哲学和思想形式，已经成为反对智力专制的有力武器和揭露科学虚伪性的有效工具。在空间上，相对主义的观念和实践当然不只是局限在西方，它也同样发生在中国，并在非洲的一些土著民族中发展成为一种精湛的艺术。它的广泛分布使我们难以在一个统一的标题下进行讨论；它的丰富的含义，使不同的文化强调它的不同方面，使不同的民族用最适合于自己兴趣的方式来表达它。所以，相对主义绝不是人类行为和观念中的一种无足轻重的观点，而是广泛作用于人类文化的一种哲学思想和实践观念。费耶阿本德详细考察了各种相对主义的含义。

一 实践相对主义

实践相对主义（与机会主义重叠）关注的是不同于我们自己的看法、习俗、传统可能影响我们生活的方式。它有一个“实际的”部分以解决我们如何能被影响，以及一个“规范的”部分以解决我们应该如何受到影响，即一个国家的制度应如何对待文化的多样性。^① 作为实践观念的“实践相对主义”认为：与我们自身不同的观点、习惯、传统能够作用于我们的生活。一切个人、团体，乃至整个文明都可以通过学习异己的文化、制度和观念而获益，而不管支持他们自己的观点的传统是如何

^① P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第 20 页。

的强大，不管支持这些观点的论据是如何坚固。例如，罗马天主教可以通过学习佛教而获益，内科医生可以通过学习《内经》或者与非洲的女巫医生交朋友而获益。科学家可以从非科学的方法和观点中获得好处，而作为整体的西方文明则能够从“原始”人的信念、习惯和制度中学到很多。反过来以知性和理性为基础的理论途径则常常是自负的、无知的、肤浅的、不完美的和不诚实的。相对主义认为没有永恒不变的价值，没有普遍成功的方法，更没有单一流行的生活方式。即便在科学中也需要多元的方法和观点。

实践相对主义在政治上的推论是：投身于自由和民主的社会应该以一种给所有的传统以同等机会的方式进行建构。科学也要被作为诸多传统中的一种来看待，而不要作为判断什么是，什么不是，什么能够接受，什么不能够接受的标准。一些工业化社会之所以是自由的和民主的，最重要的事情就在于鼓励公众的自由争论、多元化的行为和实践，以及发展各种不同的传统。

为了深入讨论实践相对主义，费耶阿本德提出如下命题及其论证：

R1：个人、群体以及整个文明都可能从学习异己的文化、习俗和观念中受益，不论支持他们自己看法的种种传统多么强大，不论支持这些看法的理由多么强大。例如，心理学家可能受益于研究小说家和演员塑造人物角色的方法，普通科学家可能受益于研究非科学的方法和观点，而作为一个整体的西方文明能够从“原始”人的信仰、习惯和制度中学习许多东西。^① 对于这一命题可能会有若干种不同的看法：

^① P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第21页。

A. 该论题被拒绝。这种情况发生在一个深入信仰者日常生活的世界观被当作唯一可接受用以检验真理和美德的度量之时。圣经命记中的律令、柏拉图的理想国中的思维方式都是这样一些例子。20 世纪的许多科学家也有这样的观念，他们把科学推上唯一至上的地位，排斥其他世界观。这是绝对主义的世界观。

B. 该论题被拒绝，但仅在一些特定的领域。这出现在多元主义文化中，文化的不同组成部分（宗教、政治、艺术、科学以及私人 and 公共的行为等）有微弱的互动，每一部分由一个定义良好和排他的范式所指导。个体被相应地切分为：“作为一个基督徒”，一个人可以依靠信仰生活；“作为一个科学家”，他（她）必须依赖证据进行工作。这是一种十分微弱的相对主义。

C. 是一个更为自由的回应，它鼓励不同领域（文化）间的观念和态度的交流，但却要求他们服从于支配被进入领域（文化）的规则。例如，一些医学研究者承认非西方医学观念和治疗的用处，但他们进而要求用科学手段发现它们并且必须在他们的帮助下得以证实，它们没有任何独立的权威。这种相对主义是一种有核心价值的不平等的相对主义，费耶阿本德对此仍然不满意。

D. 最后是相对主义谱系中极“左”的观点，这种观点认为：即使我们最为基本的假定、我们最为坚实的信念和我们最不可置疑的理由都是可以通过与最初看起来纯粹疯狂行为的比较而加以改变——改进，或缓和，或被证明是无关的。^① 换言之，任何观点、方法都不足以支持某种世界观凌驾于所有其他文化之上。

^① P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第 22~23 页。

从 A 到 D 各种观念的反应都在人类种族起着重要的作用，费耶阿本德搞了一个案例分析。费耶阿本德从案例分析中推出：无论是价值、事实或方法都不足以支持科学和基于科学的技术凌驾于所有其他事业之上的主张。

例如，一个内科医生建议用 X 射线查明一个中非部落成员的疾病。他的病人却想让他用其他的方法。病人的说法是：“我身体里是怎么回事不关任何人的事情。”这是基于知识想知晓的、以最为有效的方法治疗的愿望与希望保持隐私和身体进而是人的完整性的想法之间的价值观发生的抵触。^①

如何看待病人的要求？病人的愿望是合理的吗？从此案例可以透视文化的相对性。

对于一个珍视隐私和身体完整性以及指望其中的圣贤在这些价值限定的范围内行事的共同体而言，这是合理的；而对于一个以效率和追逐知识为最高准则的共同体来说，这是不合理的；在一个接受效率和专家支配但给个人特质留有余地的社会中，这是不合理的，但可以容忍；在一个单一框架内鼓励发展许多不同生活方式的社会，这既是合理的也是不合理的。

面对尴尬的局面可以用三种不同的方式来解决不同价值之间的冲突：权力、理论和冲突群体间的开放的交流。

权力方式简单且普遍，也不存在争论，也不试图加以理解；拥有权力一方的生活方式强加它的规则并且消除异己的行为。国外征服、殖民化和大部分教育都属此类情况。

理论方法注重理解，但却不理解相关的派别。费耶阿本德对此批评道“理论方式自以为是、无知、浅薄、不完全，虚

^① P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第 22～23 页。

伪”^①。说理论方法自以为是因为是知识分子自以为是地要求对价值前景有一个统一的全球方式，说理论方法无知是因为，它没有注意到因为生态上合理的和精神上满意的生活方式遭到破坏，并被西方文明的虚伪行为取代而引发的许多第三世界国家现在面临的问题——饥饿、人口过剩、精神腐败。西方进步和文明的信使破坏了他们不曾建立的东西，并嘲讽他们不理解的事物，他们鼠目寸光地以为他们独有生存的金钥匙。理论方式的肤浅达到令人惊异的程度。它以贫乏和抽象的概念取代了观念、洞察力、行为、态度和姿态的丰富的复杂性，这种方式很少讨论科学学科、学派、方法以及答案的丰富多样性。我们所得到的这一切犹如一个巨大的、只遵循一条道路和只以一种声音讲话的怪物——“科学”。理论方式是不完整的。科学知识也不再是一个人类优越性的普遍检验标准。知识是一个被设计用以满足局域需要和解决局域问题的局域物品；正统的“科学”是许多风俗中的一个，而不是合理信息的唯一宝库。人们可以咨询它；他们可以接受和应用科学建议，但是必须考虑局域的选择而不能视为理所当然。^②可见，在生活实践中价值不仅影响知识的应用，而且也是知识本身的基本要素。^③我们所知的关于人们的习惯、特质和偏见的大部分是源于由社会习俗和个体偏好所形成的人们之间的相互影响；这种知识是“主观的”和“相对的”。我们宁可要这种来源于人们和实验安排心理测试、基因研究、认知理论之间的相互作用的“知识”，因为它维持了人与人之间的联系而不是削弱它们。“超越于其他生活形式的科学选

① P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第24~25页。

② P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第24~27页。

③ P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第27页。

择并不是一个科学的选择。”^①

在人们的印象中会认为：非科学的生活形式被科学检验过了，当科学家遇到它们时已经检查和消除了这些非科学的选择。例如，当配药工业生产了更好的替代物后，印第安人的药物就消失了。费耶阿本德指出这种看法“既不正确又不得要领，它是错误的，因为许多所谓基于科学的实践的胜利并不是系统比较研究的结果，而是一些由独立的社会发展、政治组织的压力和强权行为所夸大的轶传证据的结果”^②。费耶阿本德特别强调没有调查研究就没有发言权。这确实应该是科学态度的重要品质。

在科学实践中，正确与错误也是相对的。科学的历史充满着种种理论，它们一度被宣告死亡，接着被复兴，然后又被宣告死亡，只是为了庆贺又一个胜利的复辟。这使得为将来的可能使用而保留有缺点的观点成为有意义的。观念、方法和偏见的历史是正在行进的实践的一个重要部分，而且这个实践能够以惊人的方式改变方向。约翰·斯图亚特·密尔在他不朽的著作《论自由》中建议研究人员不仅要保留那些已经被发现有欠缺的观念，而且还要考虑新的和未经检验的构想，不论它们最初看起来多么荒谬。

费耶阿本德从 R1 推出的实践相对主义结论是：

所有国家而不仅仅是工业化国家都有人类作为一个整体而从中获益的成就，这些成就使我们意识到即使是最小的部落也可能给西方思想提供新视野，并使一些作者信服科学和科学理性主义远不是多种生活形式之中的一种，甚至不可能是一个生活形式。然而对于我们当前意义最为重要的是，它们证实 R1 不

① P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第 29 页。

② P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第 29 页。

仅是合理的和未被意识形态抑制的科学的一个有意义的部分，而且证实它也得到很好的确认。或者，换种方式表达：“科学的大部分已越过了狭窄的理性主义或‘科学的人文主义’划定的界线而成为不再排斥‘不文明’和‘不科学’文化的思想和方法的探询：在科学实践和文化多元主义之间不存在冲突。只有当应被作为局域和初步的结论以及可被解释为并非科学终结的经验法则的方法被冻结和变成为检验其他任何事情的手段时，冲突才会出现——也就是当由于空洞的意识形态，好科学变成坏科学时。不幸的是，许多重大的事业就是这种意识形态当作它们的主要智力武器来对付反对者，证实了我的结论和对 R1 的辩护。”^① 由此可见，实践相对主义的政治主张是把科学当作许多传统中的一个传统，科学传统并不高于其他传统。

费耶阿本德依照 R1，每个传统都可能对个人的和作为整体的社会的福祉作出贡献。由此提出：

R2：致力于自由和民主的社会应以某种方式结构化，这种方式给所有传统以平等的机会，例如，平等享有联邦基金，教育机构和基本决定的机会。科学将被当作许多传统中的一个传统，而不是作为判断是非以及什么能够接受和什么不能接受的标准。^②

费耶阿本德强调指出，R2 被限定于基于“自由和民主”的社会，反对西方自由和民主的输出。他并不赞成把“自由”输出到没有它也能做好的地域，而这里的居民没有改变他们方式的意愿。他反对“关心自由和人权的‘他’关心每个地方”，这种“关心”可能暗示主动的干预。他认为“人权”观、“自由”

① P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第 32～36 页。

② P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第 36 页。

观或西方的“权利”观，这些一般观念源于特殊的历史环境；它们对有不同历史人们的意义必须通过生活，通过与他们的文化扩展的联系来检验；而不能从远方给以解决。

R2 举荐的是各种传统的平等而不仅仅指去接近一个特殊传统的平等，“在西方民主中平等的机会”通常意味着去接近一个特殊传统的平等，这个享有特权的传统是科学、自由主义和资本主义的混合物。R2 要求平等的机会并通过考虑可能的利益而支持这种要求：即使最不可思议的生活方式也可能提供一些东西。当我们可能从美诺派教徒或印第安肖尼人身上学到许多东西的同时，我们也应该尊敬他们的方式，即使它们最终对社会的其他部分毫无益处。因此他进一步假定：

R3：民主社会应该给所有传统平等的权利而不仅仅是平等的机会。^①

R3 暗含了在民主社会中专家和政府机构必须使它们的工作适应于它们服务的传统，而不是借机构的压力迫使其他传统适应它们的工作；医疗机构必须考虑一些特殊群体的宗教禁忌，而不是试图使他们符合最近的医疗时尚。这个建议并非奇思异想。当一个新的行政管理出现时，政府的科学家应该重新定位他们的问题，或者他们被具有不同信念的人们取代；从事国防合作的科学家使他们的方式适合于变化的政治和国防气候，生态学家应遵从公共的需要，计算机技术专家总是先于别人考虑每一次市场的波动，生理学研究被法律禁止用活人或为了研究而被亲戚让出的尸体……R3 给这一实践带来了秩序而且赋予它一个人可能称之为“道德基础”。它也顺应了每个真正民主社会

^① P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第38页。

中固有的偏离中心的倾向。

“R2 和 R3 既支持为科学的自由，也支持来自科学的自由。”在西方的民主传统中，科学需要来自非科学传统的保护，而非科学传统也需要来自科学的保护。科学家可能得益于逻辑研究或道（Tao）的研究，但是，这个学习过程也要允许独立自主地进行，而不应由国家机构强制。^① 自愿是费耶阿本德主张的“自由”概念中反复强调的主要含义。

影响人们思维与行动的文化不仅有科学，还有风俗、法律等等。风俗是典型的相对性文化。风俗是相对性文化中的“王中王”，不同的人会服从不同的王：“如果任何人，不论是谁，被给予机会从世界所有的民族中选择一种他认为最好的信仰，对相对的优点做仔细的考虑之后，他必然会选择他本国的。每个人毫无例外地认为他本地的风俗和他在其中成长的宗教是最好的。”^② 习俗规则、宗教信仰和法律如同国王一样也为地域所限制。它们的统治依靠两方面权威，一是它们的权力，二是合法使用权力的事实：统治只有在其领域内才是有效的。所以，在实践相对主义看来，人们虽然不能将虚假变成真理，将现象变成实体，但是他们却能够将一个不舒服的、痛苦的和恐惧的现实转变成为一个更好的世界，就像一位医生利用医药能够将一个人从真实而苦恼的状态转变为同样是真实而惬意的状态一样。

费耶阿本德据此推出下一条命题：

R4：法律、宗教信仰和风俗，就像国王，统辖于一些限定的领域。它们的统辖权依赖于双重权威——它们的权力和以下

① P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第 37~39 页。

② P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第 40 页。

是正当权力这一事实：在它们的领域里这些管制是有效的。^① 这一命题假设的含义是“法律和机构必须适应于它们被认为在其中进行管辖的社会，公平必须被规定为‘相对于’这些社会的需要和环境”^②。在一些社会中有效而在其他社会中无效的机构和法律不应该是专断的，并不是可以随心所欲地加以改变的。

针对科学对个人生活的影响，费耶阿本德提出：

R5：人是万物的尺度：是那些是其所是之物的尺度，和那些非其所不是之物的尺度。^③

很多人会倾向于专家比外行更好，当被问及解决一个问题时，专家都会给出同样的回答；专家的回答的结果将是正确的；绝大多数人同意专家的这一评估。R5 命题主要是驳斥专家持有真理的观点。R5 假设的意思是说：如果我们正在谈论城市的法律，我们会建议这些法律应该由公民作为“衡量尺度”，而不是上帝或古代立法者，他们被传统视为法律的发明者，因而是法律权威的唯一来源。如果重要的事是健康和疾病，那个个体病人是更好的“衡量尺度”^④，而不是被抽象的理论吞没的医生。很显然，作为万物尺度的“人”是指掌握自由权利的个体，费耶阿本德要破除人们对专家知识的优越性的教条式的信仰。

二 民主相对主义

“民主相对主义”作为相对主义的一种形式，它主张：不同的城市居民、不同的社会群体以不同的方式看这个世界，也把

① P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第 41 页。

② P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第 43 页。

③ P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第 43 页。

④ P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第 47 页。

它们当作不同的事物来接受。它之所以是民主的，因为诸多基本假设原则上都是可讨论的，而且取决于所有公民。费耶阿本德认为民主相对主义有许多理由值得举荐，特别是对于生活在西方的人，但它不是唯一可能的生活方式。许多社会是以不同的方式建立起来的，而且还为它们的居民提供家园和生存的手段。^① 在费耶阿本德看来民主相对主义还不够彻底，因为在民主相对主义体系中，权力被授予了远不可及的权力中心，并且重要的决定是由专家或“人民的代表”作出的，几乎从来不是由“人民”自己作出。民主相对主义鼓励论辩、说服以及基于这两者的社会重构。因为鼓励全民参与，它可能导致如下发现：在世界中存在许多方式，人们有权过那种对他们有吸引力的生活，而且以这些方式他们能享受到幸福和充实的生活。^②

民主相对主义认为迄今以来的绝大多数社会都取决于拥有各类专家的各种社团和具备各种特殊知识与技能各类人群之间的紧密合作。

然而任何专家或特殊人才，包括猎人、牧民、农民、渔夫，他们都不是通晓所有现象，而只是能晓一个专门领域；而且他们也没有考察这些专门现象的所有方面，而只是考察了偶尔与他们的狭隘兴趣相关的方面。因此，“把专家的意见看作是‘真’的或‘真实’的，而不进一步去超越专家的界限从事研究，这将是愚蠢的”^③。民主的结果产生于特殊的历史环境，“自然”的社会是在缺乏理性设计的状态下成长和发展起来的。它们是长期适应特殊环境的结果，具有巨大的适应能力和生存能力，形成了相对

① P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第58～59页。

② P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第54～62页。

③ P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第55页。

稳定的社会形式。当然民主相对主义不是指导现代民主化的一种哲学，但是它的以下主张却推动了民主化的进程：主张重要的决定要由专家、学者、“人民代表”集体做出，倡导不断改进人民生活的和平共处的生存方式，以更符合人性；鼓励争论、辩论和社会重建；政治家们的观点并不一定比“原始”社会的直觉程序更好；现实世界中存在许多途径，我们要呼吁人民去发现和利用它们来建立更加美好幸福的生活。

费耶阿本德指出：大多数依赖于多样性群体间紧密合作的社会都有一些具有专门知识和专门技能的专家。猎人和采集人员似乎拥有生存所必要的所有知识和所有技能。后来大型的狩猎和农耕劳动导致了分工和更紧密的社会管理。专家在这个发展中出现了：荷马史诗中的勇士就是战争行为中的专家；此外，像阿伽门农的统治者知道怎样为了一个唯一的目的把不同的部落联合在一起；医生治愈躯体，预言家解释征兆和预卜未来。专家的社会位置并不总是对应他们服务工作的重要性。勇士可能是社会的仆役，在危险时刻被征召，但在和平时期却没有专门权力；另一方面，他们可能是社会的控制者，按照他们尚武的思维方式来塑造社会。科学家曾经并不比水管工有更大的影响力。

对待专家的意见有两种观点：第一，专家是一个生产重要知识并有重要技能的人。他的知识和技能不能受到非专家的质疑或改变。它们必须以专家建议的形式被社会不折不扣地接受。主教、国王、建筑师、医生有时以这种方式看到他们的作用，而且他们在其中起作用的一些社会也会这么做。在希腊（雅典，公元前5世纪）这种观点是受嘲弄的对象。第二，专家在取得他们的结果时常常限制了他们的洞见。他们并没有研究所有现

象而仅仅是一个专门领域的那些现象；而且他们并没有审查这些专门现象的所有方面而仅仅是那些与他们有时相当狭窄的兴趣相关的现象。因此若是不做超越于专家局限的深入研究就把专家的观念当作“真的”或当作“真实的”，这是愚蠢的。费耶阿本德反对专家拥有最终决策权，据此，他推出：

R6：公民，而不是特殊群体，在决定什么是真的、什么是假的、什么是对社会有用的、什么是对社会无益的这一点上，具有最终的发言权。^①

费耶阿本德从 R6 推出：

R7：……试图推行普遍真理或一个发现真理的普遍方法，已经在社会领域带来了灾难，而且在自然科学中掏空了与从未实现的诺言相结合的形式主义。^②

R7 的民主相对主义主旨是反对科学中“大统一”的做法，以及把自然科学的真理推广到社会领域的做法。

三 认知相对主义

“认知相对主义”认为每一个陈述、每一种理论、观点或每一项发现的方法和证明的程序，都有利于推动文化的多样性，因为即便它们有足够的理由认为自己是正确的，也可能存在论据证明它们的对立面或在选择中显示较弱竞争力的方面是真的。不存在单一真实的故事取代与其相冲突的故事的真实性。相反每一种有足够理由信以为真的陈述、理论、观点都存在论据证明与之相冲突的抉择至少是好的。甚至是更好的。^③ 因为大量的

① P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第 58 页。

② P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第 61 页。

③ P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第 76 页。

历史事实显示：相互对立的哲学家都出示论据以证明自己的独一无二的结论，但是这些论据却常常显得软弱无力，倒是那些非辩护的方式，或一种共同的目的常常强化了各自的结论。所以，现在我们所关注的不只是理智问题，也涉及到情感、信念、移情作用，以及许多其他还没有为理性主义者所编目和命名的机制。

“认知相对主义”将除去理性的无知和不诚实，认知相对主义认为，对于一种文化是正确的，不需要对于另一种文化也是正确的，就像对于我是正确的，而不需要对于你也是正确的一样。与西方理性主义一起产生的更抽象的公式主张：习惯、观念、法律是与拥有它们的文化“相关”的。在这个意义上，相对主义并不意味着武断；它也不只是只对相对主义者才是有效的。总之，费耶阿本德认为，这个世界不是那些有理性的蚂蚁所居住的一个静态的实体，它们在这个实体的裂缝上爬行，逐渐发现它的特征，但没有以任何方式作用于它。它是一个动态的和多面的实体，它与其考察者处于相互作用之中。它曾经是一个充满神的世界，后来变成一个单调的物质世界，然而它却有希望进一步转变成为一个更安宁的世界，在这里物质和生命、思想和情感、变革和传统将为所有人的利益而合作。

费耶阿本德从民主相对主义推出两个命题来表达认知相对主义的思想：

R8：独立于人类愿望但能经人类的努力发现的客观真理和客观现实的概念是特殊传统的一部分，它由它自己的成员来判断，既包含失败也包含成功，总是伴随并常常掺和着更实践的（经验的、“主观的”）传统，并且必须和这样的传统结合起来得

到实践成果。^①

R9：一个独立于情景的客观真理的观念具有有限的有效性。例如在 R4 的法律、信仰、习俗，它统辖一些领域。^②

古人就已经知道经验安排存在不同方法，每一个人都会提出他自己对世界的解释和对待世界的方法。人们不仅生活在这些不同的世界，而且在物质和精神的双重意义上他们成功地生活着，即存在许多生活和建立知识的不同方式。什么被视为证据，或一个重要结果，或“合理的科学过程”，取决于随时间、专业以及有时甚至从一个研究群体到另一个研究群体而改变的态度和判断。因此从事同一问题（电子的电荷）的埃伦霍夫特和密立根以不同的方式使用他们的数据并把不同的事情认作事实。因此：

R10：对于每一个具有好的理由而信以为真的陈述（理论、观点），有可能存在一些论据证明其对立的或一个较弱的选择是对的。^③ 人类能够以多种方式亲近自然本身并且自然会相应作出回应。

考虑了所有这些方面，费耶阿本德又提出加强 R10 的断言：

R11：对每一个具有好的理由相信（为真的）陈述、理论、观点，存在论据表明一个对立的选项至少一样好或者甚至更好。^④

认知相对主义的论证否定了某种文化例如科学拥有唯一真理的观念。

① P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第 72 页。

② P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第 73 页。

③ P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第 74 页。

④ P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第 76 页。

四 政治相对主义

费耶阿本德指出，我们必须区分政治相对主义和哲学相对主义，政治相对主义断定所有的传统都有平等的权利，有些人按照某种传统来安排自己的生活，仅这个事实便足以以为该传统提供它在其中存在的那个社会的所有基本权利。“更加哲学化的”论证也许可以支持这种程序，只要指出，传统谈不上好坏、它们仅仅是传统，仅当通过其他传统的眼睛来看时，它们才会呈现出肯定的性质或否定的性质，那些按照某种传统生活的人的判定才会得到喜爱。哲学相对主义是这样一种学说：所有的传统、理论、观点都是同样真的或同样假的，或者用一种更激进的说法，对传统的任何真值分配都是可接受的。

费耶阿本德在任何地方都没有为这种哲学形式的相对主义作辩护。例如。他没有断定亚里士多德和爱因斯坦同样好，费耶阿本德断定并论证说“亚里士多德是真的”是一个预设了某种传统的判定，它是一个关系判定，当作为基础的传统变化时，它便可能发生变化。也许存在着一种传统，在它看来，亚里士多德和爱因斯坦是同样真的；但也存在着其他一些传统，在它们看来，考察爱因斯坦太无聊了。费耶阿本德的推论是，价值判定不是“客观的”，不能用来排除产生于不同传统的“主观”意见。费耶阿本德还论证说，与某些价值判定相联系的表面上的客观性产生于这样一个事实，即使用了一种特殊的传统却没有认识到它，感觉不到主观性并不等于证明了“客观性”，而是证明了疏忽。

人们似乎假定，接受政治相对主义将会大大地增加那些只想随心所欲的人数，任何人都将只服从自己一时的兴致，费耶

阿本德认为这个假定是极不可信的。在一个相对主义的社会中，只有极少数的传统会是没有法律的，大多数将比今天所谓的“文明社会”更加牢固地管辖自己的成员。费耶阿本德指出，上述假定还暗示了，造成我们今天看到犯罪率剧增的是缺乏灌输，而不是缺乏选择，所以，使人们举止端正的不是对报复的恐惧，而是恰当的教育，这是一个完全不可信的理论。基督教鼓吹要爱人，但却烧杀、杀死、残害了成千上万的人。法国大革命鼓吹理性和德行，但结果却是血的海洋。

美国的建国原则是一切人的自由权利和追求幸福的权利，然而却存在奴隶制度、压迫、恐吓。当然，人们可以坚持认为，这种失败是由于教育方法的无效，但是“更有效的”方法既不会更贤明也不会更人道。根除了杀人的能力，人们可能会失去自己的激情。相对主义者也可以使用警察力量，因为这种社会将不会没有、也不可能没有保护手段。应该承认，在那些关心自由的人听来，谈论警察、监狱、保护是不中听的。然而，用来消除传统并可能造成逆来顺受的傻瓜的美德和合理性的普遍训练对社会是更大威胁。何种保护更好，是来自灵魂相冲突的无保护好呢，还是使心灵保持原样而只对我们的活动进行限制的有效得多的外部保护好呢？

因此，费耶阿本德设想的相对主义的社会将包含一种基本保护结构。理性主义会发问：难道这种结构不必是“公正的”吗？难道它不必避开威胁手段吗？难道不必有“客观的”方法来解决关于它的争论吗？这不是意味着高于特殊传统的理性主义又一次有存在的必要吗？费耶阿本德回答说，我们只需要认识到，保护性结构并不是突然引进的，而是在具体的历史情况中引进的，决定这一过程的正是这种情况，而不是关于“公正”

或“合理性”的抽象讨论。生活在一个社会中的人们如果认为社会没有给自己的传统以应用的权利，就会努力争取改变。为了实现改变，他们将使用现有的最有效的方法。他们将利用现有的法律，只要有助于他们的事业，当需要合理论证时，他们将会“合理地论证”；在现状的代言人没有确定意见和确定程序的地方，他们将参加自由的争论；如果没有任何其他方法，他们将会组织起义。这时要求他们将自己的努力限制在可以合理接受的事情上，就像与一堵墙说理一样不切实际。此外，当他们的目的只是使单方面的即“主观的”环境注意自己时，为什么他们要为“客观性”担心呢？

假如一个相对主义的社会已经具有了一种保护性的结构。我们想改进这一保护性结构。理性主义者会说，进行改进必须不是武断的，必须没有威胁手段，每一步都必须由客观的标准来决定。费耶阿本德反问道：对传统之间的交流予以指导那些标准为什么应该由外部强加？费耶阿本德认为，传统之间的交流是一种开放的交流，而不是理性的交流。知识分子暗示社会的内部事务必须遵循“客观的”规则，指出他们是规则的最重要的发明者、保卫者和润饰者，这样他们便成功地使自己在有关的传统及其问题之间进行干预。他们成功地阻止了一种更加直接的民主政体，在这种民主政体中，问题的解决及其判定是由那些蒙受这些问题之苦并不得不通过这些解决来生活的人们做出的。知识分子依靠这样转归自己管理的资金而养肥了自己。他们不过是一个相当贪婪的特殊的集团，是由一种相当富有侵略性的特殊的传统紧密地结合在一起的，他们与基督徒、道教徒、食人者、黑人回教徒有同样的权利，但对人道主义问题经常缺乏理解，现在是认识到这一点的时候了。“科学也是一种特

殊的传统，它的优势必须由全体社会成员参加的自由辩论所推翻，现在是认识到这一点的时候了。”^①

综上所述，可以看出：费耶阿本德主张的相对主义是自由主义，他的自由主义是相对主义的自由，不是要求绝对的自由。他说：我认为绝对的自由是在这个世界中找不到的抽象观念，但是有条件的自由是可能的、需要的、应该追求的。他还认为，在我们的世界中，有条件的自由并不只是一种奢侈品，而是一种认识世界新特征的方式。^②要想获得自由是极端困难的。为了说话，我们必须使语言内在化，为了思考，我们必须吸收进一步的理论关系，为了行动并获得成功，我们必须熟悉语气、要求和社会习惯，我们必须能够不加思考地做出反应，否则思考甚至不会产生。我们的心灵和我们的身体在许多方面受到了限制。我们的教育也不能帮助我们减少这些限制。从我们的孩提时代起，我们便碰到了社会化过程和文化适应过程（对可憎的程序使用可憎的字眼），与这种过程相比，对家畜、马戏团动物和警犬的训练简直是小巫见大巫。最崇高的人类天资、追求友谊的信任的禀赋、寻找伴侣的需要、讨人喜欢即使他人幸福的意愿，都在这一过程中被那些才能、创造性和魅力大大小于学生的老师所滥用和败坏了。他们并不是完全没有意识到自己的缺陷，因而进行了报复。因为他们的唯一目的、他们生活的目标是使学生受他们自己的卑劣愚蠢的行为的监护。甚至明智聪明的老师也不能保证他们的学生不被要求他们吸收的材料所难

① P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第89页。

② P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第196～197页。

倒，他们试图使这种材料的获得更加容易，因而从一开始就使自由处于不利的地位。

相对主义在哲学上一直处于受批评的地位，但在大众生活中大受欢迎。因为反感那些自以为知道真理者的自以为是，以及目击了试图强化一律生活方式所造成的灾难，许多人现在相信对一个人或一个群体或一种文化为真的东西无需对另一个也如此。这种实践相对主义受到现代科学中内在的多元主义，特别是历史学家和人类学家的发现的支持：古代观念和我们现时代的“原始”宇宙学可能不同于我们所习惯的东西，但是它们有能力带来物质和精神上的幸福。它们并不完美，没有哪种世界观是完美的，但是按我们生活方式作出评判的它们的缺陷常常被我们缺乏的另一种世界观的优点所弥补。

费耶阿本德提倡相对主义的目的在于提出一种标新立异的学说，而是回到生活和用更加直接的方式处理问题，例如通过研究个体和社会在面对不寻常事件时的反应。费耶阿本德声明：“我关心的既不是理性，也不是科学，更不是自由——诸如此类的抽象性已经表明弊大于利——而是个人的生活质量。”^①面对不同文化间的冲突会有多种反应。教条主义主张：“我们的方式是正确的方式，其他的方式是错误的、邪恶的。”^②当教条主义被用作文化交流和（或）文化发展的原则时，它所带来的后果是灾难性的。费耶阿本德讨厌脱离生活的教条主义。

相对主义在早期的哲学中就已经产生，但从它产生的那一天起就成为主流哲学批判的对象。费耶阿本德为相对主义合理性所做的分析和辩护值得我们认真对待。

① P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第3页。

② P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第76页。

第三节 文化自由性

费耶阿本德不讨论一般的自由问题，他对“自由问题”的关注主要包括两个方面：一个是来自哲学对科学自由的干涉，这是他在《反对方法》一书中讨论的主题；另一个是来自科学对非科学传统自由的干涉，这是他在《自由社会中的科学》讨论的主题^①。总括起来看，费耶阿本德关注的是文化自由。文化自由是人类发展的重要部分，^②但一直没有进入哲学家和政治家主流视野，费耶阿本德是较早关注文化自由并为之辩护的哲学家，但他的这一关注和辩护并没有马上被人理解。今天我们把他的著作与联合国开发计划署的《2004年人类发展报告——当今多样化世界中的文化自由》对照阅读，可以促进和加深对两个倡导文化自由的文本的理解。

对比材料 5-5：文化自由是人类发展的重要部分

文化自由是人类自由的一个重要方面，是人们按照自己的愿望生活并有机会从自己拥有或者可能拥有的各种可选方案中做出抉择的能力之核心。必须把推动文化自由摆在人类发展的中心地位，这要求我们关注社会、政治和经济机会以外的东西，因为社会、政治和经济机会本身并不能保障文化自由。

^① P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第 37~39 页。

^② 联合国开发计划署：《2004年人类发展报告——当今多样化世界中的文化自由》，中国财政经济出版社，2004，第 1 页。

资料来源：联合国开发计划署：《2004年人类发展报告—当今多样化世界中的文化自由》，中国财政经济出版社，2004，第13页。

一 密尔的群己权界论

费耶阿本德自由思想的来源，主要是密尔的自由主义。

密尔的自由主义讨论的不是自由意志问题，而是个人权利与社会权力的界限问题。密尔在《论自由》一书中明确指出：“这篇论文的主题不是所谓意志自由……这里所要讨论的乃是公民自由或称社会自由，也就是要探讨社会所能合法施用于个人的权力的性质和限度”^①。费耶阿本德也是在这个意义上使用“自由”、“自由社会”。自由与权威之间的斗争，远在我们所最早熟知的历史中，特别在古希腊、罗马和英国的历史中就是最为突出的问题。但是在以往的历史中，这个斗争乃是臣民或者某些阶级的臣民与政府之间的斗争。那时所谓自由，是指对于政治统治者的暴虐的防御。在人们意想中，统治者必然处于与其所统治的人民相敌对的地位。^② 费耶阿本德讨论的是现代社会文化中科学哲学对科学自由的限制以及科学权威对于其他文化自由的限制。针对逻辑主义的科学哲学家为科学家提出的“证实”、“证伪”方法以及其他的“范式”和“研究纲领”，费耶阿本德提出“什么方法都行”（anything goes），科学家在科学实践中什么方法都用，科学家自己有能力有权利选用任何方法。只要能促进科学进步，什么方法都行，哲学家没有权力强迫科学

① 约翰·密尔：《论自由》，商务印书馆，1979，第1页。

② 约翰·密尔：《论自由》，商务印书馆，1979，第1页。

家选用他推荐的唯一普适的方法，实际上也没有这样的方法。针对科学统治时代科学对于其他非科学文化自由的排斥，费耶阿本德提出无论是从方法上还是从结果看，科学都不具有天生的高于或统治其他文化的优越性。

我们首先回顾一下密尔的自由思想。

密尔的《论自由》一书是“英语文献中为个人自由所作的最动人心弦、最强有力的辩护”^①。密尔这篇论文的主题是公民自由或称社会自由，“也就是要探讨社会所能合法施用于个人的权力的性质和限度”^②。这正是费耶阿本德所需要的。密尔的自由观包括三个方面：

一是思想和讨论的自由，即在科学、道德、政治、文化、宗教信仰等问题上，人民有形成、阐述和坚持自己意见的自由。二是发挥个性的自由，即人民在个性上有选择符合自己趣味和需要的生活方式，形成和发展自己多样化的爱好和性格的自由。这种自由，只要我们所作所为并无害于我们的同胞，就不应遭到他们的妨碍，哪怕他们在观念上认为我们的行为是愚蠢、荒谬或错误的。三是公民交往和结合的自由。“这就是说，人们有自由为着任何无害于他人的目的而彼此结合交际，只要参加结合的人们是成年，又不是出于被迫或受骗。”^③ 密尔认为：任何一个社会，若是上述这些自由得不到法律的保证和尊重，这个社会就不可能称作民主社会，而只能是一种专制或变相专制的社会，不论其政府形式怎样。

① 卡尔·科恩编《共产主义、法西斯主义与民主》，兰敦姆书坊，1962，第547页。

② 约翰·密尔：《论自由》，商务印书馆，1979，第1页。

③ 约翰·密尔：《论自由》，商务印书馆，1979，引论。

对于思想和讨论的自由，密尔提出两个论点：“我们永远不能确信我们所力图窒闭的意见是一个谬误的意见；假如我们确信，要窒闭它也仍然是一个罪恶。”^① 密尔的论证是：所试图用权威加以压制的那个意见可能是真确的。想要压制它的人们当然否认它的真确性。但是那些人不是不可能错误的。他们没有权威去代替全体人类决定问题，并把每一个别人排拒在判断资料之外。若因他们确信一个意见为谬误而拒绝倾听那个意见，这是假定他们的确定性与绝对的确定性是一回事。凡压默讨论，都是假定了不可能。这是费耶阿本德发挥的重要思想。他把这一思想发挥为科学或西方文化不应该把自己视为唯一的真理，视其他文化为为谬误而加以压制。这种压制很可能是压制了一种真理，而不是谬误。因此，密尔力主一条极其简单的原则：人类之所以有理有权可以个别地或者集体地对其中任何分子的行动自由进行干涉，唯一的目的只是自我防卫。这就是说，对于文明群体中的任一成员，所以能够施用一种权力以反其意志而不失为正当，唯一的目的只是要防止对他人的危害。若说为了那人自己的好处，不论是物质上的或者是精神上的好处，那不成为充足的理由。人们不能强迫一个人去做一件事或者不去做一件事，说因为这对他比较好，因为这会使他比较愉快，因为这在别人的意见认为是聪明的或者甚至是正当的；这样不能算是正当。所有这些理由，若是为了向他规劝，或是为了和他辩理，或是为了对他说服，以至是为了向他恳求，那都是好的；但只是不能借以对他实行强迫，或者说，如果他相反而行的话，便要使他遭受什么灾祸。要使强迫成为正当，必须是所要对他人加以吓阻的那宗行为将会对他人产生祸害。任何

^① 约翰·密尔：《论自由》，商务印书馆，1979，第17页。

人的行为，只有涉及他人的那部分才须对社会负责。在仅只涉及本人的那部分，他的独立性在权利上则是绝对的。对于本人自己，对于他自己的身和心，个人乃是最高主权者。^① 密尔强调凡属社会以强制和控制方法对付个人之事，不论所用手段是法律惩罚方式下的物质力量或者是公众意见下的道德压力，都要绝对以此为准绳。

密尔说过一句富有哲理的话：“在政治理论和哲学理论当中，正和在人当中一样，成功倒会把失败所会掩住的错误和弱点暴露出来。”^② 现代科学的成功暴露了科学自身的错误与弱点，费耶阿本德要做的就是揭开面纱，让人们看到科学自身的错误与弱点。密尔是较早意识到民主共和政治制度下“多数的暴虐”是社会所必须警防的一种灾祸。^③ 和他种暴虐一样，这个多数的暴虐是非常可怕的，当社会本身是暴君时，即当社会作为集体而凌驾于构成它的个别个人时，假如它所颁的诏令是错的而不是对的，或者其内容是它所不应干预的事，那么它就是实行一种社会暴虐；而这种社会暴虐比许多种类的政治压迫还可怕，因为它虽不常以极端性的刑罚为后盾，却使人们有更少的逃避办法，这是由于它透入生活细节更深得多，由于它奴役到灵魂本身。因此，仅只防御政府的暴虐还不够；对于得势舆论和得势思想的暴虐，对于社会要借行政处罚以外的办法来把它自己的观念和行事当作行为准则来强加于所见不同的人，以束缚任何与它的方式不相协调的个性的发展，甚至，假如可能的话，阻止这种个性的形成，从而迫使一切人物都按照它自己的模型

① 约翰·密尔：《论自由》，商务印书馆，1979，第4～10页。

② 约翰·密尔：《论自由》，商务印书馆，1979，第3页。

③ 约翰·密尔：《论自由》，商务印书馆，1979，第3～4页。

来剪裁他们自己的这种趋势，对于这些，也都需要加以防御。“关于集体意见对个人独立的合法干涉，是有一个限度的；要找出这个限度并维持它不遭侵蚀，这对于获致人类事务的良好情况，正同防御政治专制一样，是必不可少的。”^①多数人的暴政是一个范围很广的问题，不仅仅限于国内，国与国之间也有这样的问题。《2004年人类发展报告——当今多样化世界中的文化自由》统计指出，在我们多样化的世界里，2/3的国家拥有占其总人口10%以上的少数民族群，有近10亿人所属的群体遭受到某种形式的排斥。因此，各国必须积极制定多元文化政策以防止基于文化的歧视——宗教的、民族的和语言的歧视。文化自由的扩展，而不是压制，是在社会内部和社会之间促进稳定、民主和人类发展的唯一可持续道路。^②

费耶阿本德由密尔的思想引申出全球化时代应该防止影响多数人的西方科学文化对少数人的文化实行暴政。哲学永远在路上，是超前的，不仅仅是为现状辩护的，它总是试图在大家欢呼某种胜利的时候超前发现未来可能出现的问题。密尔是在共和制度刚刚胜利的时候就预言并研究这个制度可能出现的多数人暴政的问题。费耶阿本德是在科学最得意的时候，警告科学霸权的恶果，限制科学的越界行为，指出科学的应用也要有一个限度。所以简单地批评费耶阿本德哲学太偏激是不公平的，实际上，20世纪的哲学界不理解他的哲学是因为他的思想很超前。

费耶阿本德在密尔的基础上进一步发挥道：既然问题关系到我们每一个人，我们每一个人就必须都参与其中。最愚

① 约翰·密尔：《论自由》，商务印书馆，1979，第4~5页。

② 联合国开发计划署：《2004年人类发展报告——当今多样化世界中的文化自由》，中国财政经济出版社，2004，封底。

蠢的学生和最狡猾农民；非常令人尊敬的公仆和他久经磨难的妻子；学术人与抓狗人；谋杀者与圣人——所有人都有权说：瞧这儿，我也是人，我也有思想、梦、情感，我也是上帝在想像中创造出来的——但是，在你美丽的故事中，你从来没有注意过我的世界。只有当每一个人都被允许参与争论，并鼓励发表他或她有关此问题的自己的观点时，所有这些事情才能加以决定。刚才所解释的这个思想的最好最简要的概要，在普罗泰戈拉的伟大演讲中可以找到：在雅典的语言中，在审判实践中，在专家（军队首领、建筑师、航海家）的待遇上，雅典公民不需要任何教导，他们在一个开放社会中长大，而在这个社会中，学习是直接的，不需要媒介的，也没有教育工作者打扰，他们在随手拿来中学习。作为进一步的反对意见，即国家与公民的原创精神不可能凭空出现，它必定通过有目的行为蕴含其中——这是容易答复的：让反对者来开始一种公民原创精神，不久他会发现他需要什么，他进一步的雄心是什么，是什么东西阻碍了它们，他的想法在何种程度上对其他人是一个帮助，在何种程度上又阻碍了其他人，等等。^①

对比材料 5-6：确保不同文化群体参与政治的决策

许少数派和其他历来被边缘化的群体被排斥于实际政治权力之外，并因此与国家产生疏远感。在有些情况下，排斥是缺乏民主或否定政治权利所造成的。如果属于这种情况，走向民主将不无益处。但是还需要做更多的事情，因为即使这类群

^① P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第 349~350 页。

体的成员在民主国家中拥有平等的政治权利，他们也可能往往代表性不足或落选，因此他们将中央政府视为异己的和压制的政府。许多少数族群抗拒异己的或压制性的统治并寻求更多的政治权力，这是不足为奇的。这正是经常需要多元文化的民主理念的原因。近年来形成了数种多元文化民主的样板。它们提供了不同文化群体之间共享权力的有效机制。此类安排对于保证不同文化群体的权利和防止因多数族群的意志强加或统治精英在政治上的主宰而侵犯这些权利至关重要。

资料来源：联合国开发计划署：《2004年人类发展报告—当今多样化世界中的文化自由》，中国财政经济出版社，2004，第50页。

二 文化实验室

费耶阿本德按照密尔的自由主义构想了一个自由社会。他认为，密尔的自由主义为任何人类欲望和人类堕落提供了可能性余地。除了最低限度地干涉个人或由决定追求共同目标的个人所组成的团体的生活这个原则之外，没有任何一般的原则。例如，他没有试图使人类生命的神圣不可侵犯性成为约束一切人的原则。我们中间的那些只有通过杀害自己的同类才能实现自己、只有在生命危险的时候才充分感到快乐的人，可以建立一个他们自己的小社会，在这个社会中，人是猎取的对象，并被无情地猎取，无论是一个人猎取，还是被经过特殊训练的团体猎取。关于这种生活方式的生动描写，见电影《第十个牺牲者》。所以，无论谁想过危险的生活，无论谁想尝嗜人血，都允许在他自己的小社会的范围内这样做。但他不得使其他人不愿

这样生活的人牵连进去。例如，他不得强迫其他人参加“民族荣誉之战”等。他不得从所有的人当中制造出一个潜在的凶手来掩盖他可能感到有罪的行为。关于人类生命神圣不可侵犯的一般观念，反对构成刚才所描述的那种小社会，不赞成简单的、无罪的、合理的谋杀，但它并不反对谋杀还没有出生、与之没有争论的人，看到这一点是很奇怪的。让我们承认，我们有不同的趣味；让那些想沉迷于流血的人得到这样做的机会，而不给他们以成为社会其他人的“英雄”的权力。在费耶阿本德看来，允许不受欢迎的人可以在其中幸福生活，这样的世界，要比他们在其中必须被消灭的世界更好、更有教益、更成熟。^①与中国哲学尽可能中庸不同，西方哲学思维的特点是将每一种观点推向极端，由此可以充分暴露优缺点。费耶阿本德在这一点上体现得非常鲜明。

在费耶阿本德看来，美国很接近于穆勒意义上的文化实验室，在这个实验室中，不同的生活方式得到发展、不同的人类存在方式受到检验。还有许多残酷的、不相关的限制和所谓合法性的暴行威胁着这个国家所包含的各种可能性。不过，这些限制、这些暴行、这些残忍发生在人类的头脑中，在宪法中找不到它们。可以通过宣传、启发、特殊法案、个人努力许多其他法律方式来清除它们。当然，如果这种启发被认为是多余的，如果人们认为它是无关的，如果人们从一开始便假定现存的变化可能性是不充分的或者被判定是失败的。如果人们决定使用“革命的”方法，那么，这个“体系”看上去就会比实际上要坚固得多。它看上去更加坚固的原因是因为人们自己已经使它硬

^① P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第146页。

化了，而责怪都落到了自称为社会批判者的善辩者的身上。费耶阿本德抱怨说：“生来便具有很大灵活性的体系被右派法西斯主义者和左派极端主义者弄得越来越不敏感了，以致民主还没有获得一次机会就消失了，看到这一点是很令人沮丧的。因此我的批评和我的诉诸无政府主义既是反对科学和社会中的传统清教主义的，又是反对‘新’左派，‘新的’但实际上是古老而原始的清教主义的，它总是以愤怒、挫折、复仇的要求为基础，而从不以想像为基础。限制、要求、道德咏叹调、普遍的暴力到处存在。这对双方都是一场灾难！”^①实际上多样性文化自由发展和谐相处成功的典型应该是中国，而不是费耶阿本德讲的美国。

对比材料 5-7：促进全民享有文化权利

在人权的五个类别——民权、文化权利、经济权利、社会权利和政治权利当中，文化权利最不被重视。人权委员会所通过的有史以来第一个关于文化权利的决议产生于 2002 年，题为“促进全民享有文化权利，尊重不同的文化身份”。

对文化权利的忽视应追溯到《世界人权宣言》起草时期所发生的激烈争论。当时人们争执不下的一个问题是：文化权利是否应当明确承认少数群体的权利。加拿大、多数拉美国家和美国反对少数群体权利，东方阵营的国家和印度则持赞成态度。最后，少数群体权利终于未能以文字形式得到确认。直到 1996 年，《公民和政治权利国际公约》才承认：种族、语言或宗教上的少数民族成员“与该群体其他成员一样，不得被剥夺享有他们的文化、传播和推行他们的宗教、或者使用他们自己语言的权利”。

^① P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第 147 页。

这些约定反映了围绕文化权利这一概念的不安情绪：

文化权利会引发关于文化相对论的争议以及利用文化为侵犯人权辩护的争论。

文化权利难以实施，因为它们与文化这一游离不定的概念交织在一起。

资料来源：联合国开发计划署：《2004 年人类发展报告——当今多样化世界中的文化自由》，中国财政经济出版社，2004，第 28 页。

当然，以上只是就可能性而言，人在自由社会“干什么都行”。另一方面，费耶阿本德还请读者注意，在他“所描写的社会中没有完全的许可，并非一切行动都是许可的，有强大的警察力量防止各种小社会相互干涉”^①。但就这些社会的性质来说，尤其是在教育的领域中，“怎么都行”。在费耶阿本德的自由社会里，用自由的观点看科学意味着，①把科学规定为一种有意义的但绝不是排他的知识，它有许多优点，也有不少弊端；②反对过分僵硬的合理性原则和对“理性”的普遍尊重，力促采取更自由的标准。拉卡托斯曾把过分僵硬的合理性原则看作非理性主义某些变种的根源，他力促采取新的更为自由的标准。但他并不是一个简单的反科学主义者，但他的表述容易让人产生误会，例如他说：“尽管科学从总体来看是一种让人讨厌的东西，但还是可以从它学习到东西”。^② 人们经常注意前半句，忽

① P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第 148 页。

② P.K. 费耶阿本德：《反对方法——无政府主义知识论纲要》，上海译文出版社，1992，第 185~187 页。

视后半句。

费耶阿本德的自由社会的基本含义是什么呢？费耶阿本德把自由社会规定为“所有传统在其中都有平等的权利、平等的接受教育和接近其他权力位置的机会的社会”^①。按照自由社会的基本规定的要求，必须让所有传统一起自由地发展。很可能某些传统提供的东西比其他传统要少。但这并不意味着它们要被取消，而只意味着眼下它们的（物质上的、知识上的、感情上的等等）产品起相对小的作用。只要有人对它们感兴趣，它们就将生存下去并保持着自己的权利。但是曾经讨人喜欢的并不总是讨人喜欢；一个时期有助于某些传统的并不在其他时期也有助于这些传统。因此，公开辩论以及通过公开辩论来检验受宠的传统将会继续下去，社会永远不等同于一种特殊的传统，国家和各种传统总是保持分离^②。

费耶阿本德主张，自由社会不能以任何特殊的信条为基础。例如，它不能以理性主义为基础或以人道主义的考虑为基础。自由社会的基本结构是保护性结构，而不是一种意识形态，它像铁栏杆那样起作用，而不像信念那样起作用^③。因此，自由社会不是强加的，而只是在以合作精神为解决特殊问题的人们引进前面提到的那种保护性结构的地方产生出来的。老百姓小规模地首创了这种合作，更大规模的是国家之间的合作，决定自由社会结构的辩论是开放的辩论，而不是受节制的

① P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第23页。

② P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第115页。

③ P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第23页。

辩论。理性主义不是自由社会基本结构的必要成分。自由社会坚持科学和国家的分离。自由社会主体是传统不是个人，把自由社会规定为“所有传统都具有平等权利和进入权力中心的平等机会的社会”，不同于通常的定义：人人都有进入由一特殊传统，即西方科学和理性主义的传统所规定的地位的平等权利。一种传统获得这些权利，不是因为它对局外人具有重要性，而是因为它对那些参加该传统的人的生活具有意义。但它对局外人也可以有利益。例如，某些形式的部落医学可能有比现代科学医学更好的诊治（精神的和身体的）疾病的方法，有些原始宇宙论也许有助于我们正确地看待占统治地位的观点。因此，“给各种传统以平等权利不仅是正确的，而且是最有益的”^①。联合国开发计划署的《2004年人类发展报告》的实证研究表明，平等的文化多样性本身也可以发挥积极作用，譬如，具有文化多样性的社会可以通过多样性赋予他们的丰富经历惠及他人。^② 以下事实即是有力的证明：美国黑人音乐源自非洲，在美国发展演变，丰富的黑人音乐传统不但有助于提高非裔美国人的文化自由和自尊，而且也扩大了所有人群的文化选择，不论其是否为非裔美国人，也充实了美国，乃至全世界的文化景观。

三 和而不同

费耶阿本德的文化理想是多样性传统的平等互利、自由

① P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第115页。

② 联合国开发计划署：《2004年人类发展报告——当今多样化世界中的文化自由》，中国财政经济出版社，2004，第16页。

共生，可以用中国哲学的话语概括为“和而不同”。

普遍主义、同一性导致思想僵化。凝固的思想体系即教条主义是费耶阿本德批判的对象，自由是费耶阿本德追求的理想目标。但费耶阿本德的自由不是抽象的思辨，他不想用另一种普遍主义的抽象自由代替原来的自由主义，而是非常具体指向各种文化传统，即文化自由。在费耶阿本德构想的自由社会里，科学不再是各种文化的中心，各种文化互利共生，都具有进入中心的机会。费耶阿本德批判科学理性的局限性，消解科学的霸权，其哲学追求是各种文化的自由与平等。

对比材料 5-8：自由与平等密切相关

自由的重要地位与人们平等追求自由的必要性密切相关。自由是不同人群的自由，争取自由务必要关注所有人的自由。于是乎平等问题就应运而生。平等问题是人们一刻也不能放松的总是因为它触及的范围广泛。自由和平等之间不存在有人间或断言的那种紧张关系。的确，可以从公平推进所有人群的自由这一角度（而不是仅仅从通常的分配出发，或者从更狭隘的极为武断的“再分配”观点出发）来看待平等。只有这样，才有可能在评估对社会包容的吁求和文化多样性有条件的价值时，始终如一地贯彻自由和平等两个基本概念。

资料来源：联合国开发计划署：《2004 年人类发展报告—当今多样化世界中的文化自由》，中国财政经济出版社，2004，第 16、23~24 页。

“种族平等”的口号提出很早，但实行得并不好。费耶阿本德指出，理性主义主张的“种族平等”并不意味着传统和成就

的平等，而是意味着有平等的机会接近白人社会中的地位^①。这种平等观假定这种社会的优越性，并宽宏大量地准许按照自己的条件进入这种社会。黑人、印第安人可以成为医学专家，可以成为物理学家、政治家，他可以在所有这些领域中获得显赫地位和权力，但他不能实践作为自己传统组成部分的那些“科学的”学科，甚至不能为自己和与自己传统相同的人进行这种实践。霍皮人的医学无论对霍皮人还是对任何其他人都被禁止了。这种态度依据的是，未经检验地相信西方科学和理性主义的优越性、未经检验地相信白人在科学和一般知识领域中的成就的优越性。

费耶阿本德主张在自由社会让各种传统自由生存，这样，西方人可以从非西方传统学到很多东西。其实，不同于科学的传统并不是故意无视“实在”的口袋，而是应付实在的不同方式，或者是对科学无法达到的实在部分进行的说明。而且，有着自己的传统的成人为什么应该注意其他人所说的“实在”，没有任何理由，尤其是考虑到这样一个事实，即科学探讨实在的方式只尊重效率和理论的恰当性，而不管这会给人的精神造成什么损害，较古老的传统则试图维护人和自然的完整性。在实效和人道方面，我们可以从非西方传统那里学到很多东西。^②让这些传统在西方人中间自由地生存、而不是用理性主义的“解释”来肢解它们，西方人就会获得许多东西。

费耶阿本德认为，在不同生活方式之间做出选择的可能性

① P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第201页。

② P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第202页。

将会大大地增加个人肉体和精神上的自由。人毕竟应该能够不只是模仿他的环境，他还应该能够审视这些环境、认出它们的缺点和优点，从而成为自己传统的有意识的成员，而不是成为被历史潮流裹挟的傀儡。与他自己不同的传统的存在可以使他获得这种意识，并因而可以获得某些思想上的自由。梦想、边缘思想、模糊的不满现在也不再是主观的苦恼了，而成了通向实在的可能道路。这些道路也许会扩张到公众的领域中，它们也许会成为强有力的实践，能够增加人的肉体上的自由和精神上的自由，但它们也许仍然是少数人的私事。不管怎么说，现在每个人都有了机会把自己的解放与客观的社会变化结合起来、并因而与其他人的解放结合起来。“让我们建造的社会可以使这种结合成为正常生活的一部分！”^①

费耶阿本德认为，现实社会中的科学有许多无政府主义的特征。这意味着理性在关于人的事务中、甚至有关于科学的事务中所起的作用比我们的知识分子所假定的要小得多，这为大量不同的生活方式的发展留下了余地。而且，我们在其中生活的这个世界可以给不同的态度提供要旨，所以应该由我们来决定是过有秩序的生活还是过达达主义者的生活，前者意味着仍然是一种定义明确的传统的“承担者”，后者意味着跃入位于一切传统之外的虚无之中。理性主义者不能想象一个作者也许会写出对一种生活的说明，却过着另一种生活，但又属于与第三种生活相联系的团体，并鼓吹与这三种生活都不同的生活方式^②。费

① P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第202页。

② P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第203页。

耶阿本德说他虽然鼓吹无政府主义、达达主义，但他本人喜欢有秩序的生活方式，这部分地是出于健康的考虑，部分地是因为他很容易糊涂，虽然他很清醒地利用了混乱所具有的创造性方面。

费耶阿本德批判理性主义的专断，认为，“理性主义者”不是把理性主义（他们认为理性主义等同于科学）看成许多观点中的一种，而是看作社会的基础。因此，他们所捍卫的自由是在不再自由的条件下予以承认的，只是对于那些已经接受了一部分理性主义的（即科学的）意识形态的人来说，这种自由才是可以承认的。自由主义的这种独断成分在很长时间几乎没有被注意到，更不用说受到评论了。这种疏忽有许多原因。当黑人、印第安人和其他被压迫的种族第一次出现在市民生活之中时，他们的领袖及其白人支持者要求平等。然而平等，包括“种族”平等在内，并不意味着传统的平等；而是意味着有平等的权利接近一种特殊的传统即白人的传统。支持这一要求的白人打开了希望之乡的大门，但是，这个希望之乡是按照他们自己的规定建立的，并且备有他们自己喜爱的玩具。

费耶阿本德指出，越来越多的个人和团体开始对白人理性主义者所提供的这些礼物持批判态度。他们要么恢复了自己的传统，要么采纳了既不同于理性主义又不同于他们祖先的传统。然而，费耶阿本德指出，理性主义对这一现象的解释却是错误的。他们自认为研究非西方的部落和文化已经有相当长的时间了。同时也有许多非西方社会的后裔把他们拥有的关于自己祖先的知识归功于西方传教士、探险者、人类学家的研究。当后来的人类学家收集和综合这种知识时，理性主义以有趣的方式改造了这种知识。他们强调一种文化的心理学意义、社会作用、

存在特征，却忽视了它的本体论含意。他们认为，神谕宣示、祈雨舞、对待心和身的态度表达了一个社会的成员们的需要，它们起着一种社会纽带的作用，它们揭示了思想的基本结构，它们甚至可能使人们越来越意识到人与人、人与自然界之间的关系，而没有增加关于遥远事件、关于雨、关于心和身的知识。费耶阿本德指出这种解释很难说是批判性思考的结果，在多数情况下，它们不过是流行的反形而上学倾向再加上先是对基督教、然后是对科学的优越性的坚定信念的一种结果。知识分子，就是这样得到了一种只是口头上民主的社会力量的帮助，他们在两个方面差不多都获得了成功：他们可以伪装成能够理解非西方文化的朋友，同时又不损害他们自己的宗教—科学的最高权力。

现在有些人，其中有一些是很有天赋的、富有想像力的科学家，他们感兴趣的不仅是真正恢复非科学的生活方式的外部形式，而且还想恢复与这些外部形式曾经联系在一起的那些世界观和实践（航海术、医学、关于生命和物质的理论）。还有像大陆中国这样的社会，在那里，传统的程序已经与导致对自然界的更好理解、对个人和社会机能紊乱的更好治疗的科学观点结合起来了。这样，我们现代的自由之友的隐蔽着的独断论便暴露出来了：他们今天所实践的民主原则与特殊文化的不受干扰的存在、发展和成长是不相容的。一个合理的—自由主义的社会不可能完全容纳黑人文化，不可能完全容纳犹太人的文化，不可能完全容纳中世纪文化。它只能在科学、理性主义（和资本主义）的邪恶联盟的基本结构上将这些文化作为次级移植容纳进去。

当白人中产阶级基督徒理性主义者最后给印第安人提供了

某些他们认为他们所居住的那个伟大社会的奇迹般的机会时，他们感到极大的满足，当反应令人扫兴而不是感激涕零时，他们便感到不快和气愤。但是为什么甚至从未梦想过要把自己的文化强加给白人的印第安人的现在应该为强加给自己的白人文化而表示感激呢？为什么他应该对窃取了自己的物质财产、土地、生存空间、现在还要继续窃取自己心灵的白人表示感激呢？

但是，相信理性主义和科学的人很可能会不耐烦地大声说，难道这种程序是不能辩护的吗？以科学为一方，以宗教、巫术为另一方，这二者之间难道没有极大的差别吗？难道这种差别不够大、不够明显，以致指出它是不必要的，而否认它又是无聊的吗？巫术、宗教、神话的世界观试图与实在取得联系，而科学在这一方面已经获得成功并因而取代了它的前辈，难道它们之间的差别不正存在于这一事实之中吗？因此，将那种本体论上有效的宗教、那种声称描述了世界的神话、那种伪装成可取代科学的巫术体系从社会的中心清除出去，并代之以科学，难道不是不仅正当、而且必需的吗？这就是“经过教育的”自由主义将会提出的一些问题，以反对任何形式的与科学和理性主义相冲突的自由。费耶阿本德的主要观点是：“合作不一定要共享意识形态。”^①

对比材料 5-9：合作不一定要共享意识形态

国家统一和承认文化差异之间并不存在无法回避的选择。……“民族国家建设”一直是 20 世纪占主导地位的目标，大多数国家都力图建立文化统一、身份单一的国家。有时它们取得

^① P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第 16 页。

成功，但代价是压制和迫害。20 世纪的历史显示，灭绝存在文化差异的群体或企盼其消失只会适得其反。相反，对文化身份的承认却解决了长期以来的紧张危机。因此，从现实和道德的原因来看，包容不同的文化群体比灭绝或只当他们不存在要强得多。各国并不需要在民族统一和文化多样性之间做出选择。调查显示两者可以而且经常同时存在。在调查比利时人时，他们几乎都认为自己既是比利时人也是佛兰芒人或是瓦隆人。在西班牙，市民们回答感觉是西班牙人也是加泰罗尼亚人或马斯克人。

资料来源：联合国开发计划署：《2004 年人类发展报告—当今多样化世界中的文化自由》，中国财政经济出版社，2004，第 2~3 页。

费耶阿本德主张尊重每一种传统。例如美洲印第安人的传统。费耶阿本德认为，入侵者的第一次浪潮给他们带来了奴役，“教给他们基督徒的方式”。入侵者的第二次浪潮给他们带来的还是奴役，教给他们的是不同的基督徒的方式。现在，他们已经被剥夺了一切物质财产，他们的文化也几乎消失了。理性主义者会说：这是很正确的，因为他们的文化是非理性的迷信。如果人们曾经以应有的尊重态度对待持有这些信念的人，并仔细地考察过形成这些生活方式的信念，如果人们曾经发现它们是人性自由发展的障碍，那么上述做法就是值得称赞的事业。但这种考察从来没有做过，为数极少的人开始更加仔细地看待这个问题，他们得出了极为不同的结论。一切人道主义用语的背后最后剩下的是白人智力优越的假定。正是这种被抬高的程序，这种对自己不喜欢的观点实行不人道的压制，这种把“教育”作为驱使人们屈服的東西，使费耶阿本德瞧不起科学、

理性主义及其与其有关的一切漂亮词句：“寻求真理”、“知识诚实性”^①等等。费耶阿本德毫不客气地写道：“去你的吧，知识诚实性！”^②

费耶阿本德肯定科学以外的传统，是因为他有亲身体会。他对信仰疗法医生、针灸医生、女巫和其他声名狼藉的人有着详细的“公众经验”和“个人经验”。他有很多机会把他们的实效和“科学的”医生的实效进行比较。从那以后他一直像躲避瘟疫一样地躲避科学医学。费耶阿本德用自己的亲身体会说明非西方科学传统的合理性。“我患了双重视觉、胃痉挛，我晕倒在伦敦的大街上，感到很痛苦。自然，我去看了医生。一般的医生（这是在英国）没有使我好多少。”^③ 费耶阿本德去请教专家。接受了三个星期的各种检查，X-射线、催吐剂、灌肠剂，每次检查都使他感到更糟。结果是否定的：这是相当自相矛盾的，你病了，去看医生，他使你感到更糟，但他说你很好。从科学的观点来看他非常健康。由于他不受至死效忠于科学的限制，他便开始寻找其他各种医治者：草药医生、信仰疗法医生、针灸医生、按摩师、催眠术士。按照业已确立的医学见解，他们都是江湖骗子。引起费耶阿本德注意的是他们的诊断方法：身体没有疼痛的感觉。其中许多中医根据脉搏、眼睛和舌头的颜色、步态等等提出了有效的诊断方法。后来，当他读了为针灸提供哲学基础的《内经》时，他发现在中国这是有意识的：

① P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第150～151页。

② P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第150～151页。

③ P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第222～223页。

必须尊重地对待人体，这意味着必须发现一些不损害它的尊严的诊断方法。他请教的第二个人告诉他，他患重病已经很久了。费耶阿本德说：“的确如此，二十年来，我的健康时好时坏，有时甚至举步维艰，却没有任何可以从科学上查出的生病迹象，他准备对我进行两次治疗，以便看一下我是否有反应，如果有反应，他可以继续治疗。第一次治疗以后，我感觉很久以来没有这么好的感觉了，还有身体上的改善，慢性痢疾停止了，小便清晰了。我的科学的医生们从来没有做到这一点。他是怎么做的？就是简单的推拿，我后来发现，这种推拿刺激肝和胃的针灸穴位。我在伯克利有一个信仰疗法医生和一个针灸医生，我现在正在慢慢恢复。”^① 费耶阿本德由此断定，存在着大量有价值的医学知识，它们遭到了西方科学医学界的不满和蔑视。

费耶阿本德还从人类学研究中得知，“原始”部落不仅在医学领域，而且在植物学、动物学和一般生物学中也拥有相似的知识。考古学家发现了石器时代高度发达的天文学的残迹及其在天文台、专家、探险航行中的应用，这已经在整个欧洲大陆被不同的文化传统所接受。经过恰当解释的神话已经证明是不受科学怀疑的知识来源（一旦着手解决这个问题，就可以被科学研究证实），有时与科学是相冲突的。我们可以而且必须向我们的祖先、向我们的“原始”同胞学习很多东西。鉴于这一情况，难道我们不能说西方的教育政策是拙劣地构造出来的，至少是有偏见的吗？它们是极权主义的，因为它们使一小撮知识分子的意识形态成为一切事情的尺度。它们是眼光短浅的，因为这种意识形态是十分有限的，它是和谐与进步的障碍。假如，

^① P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第151～152页。

我们变得更谦虚一些，假如我们承认西方理性主义不过是许多神话中的一种，而且未必是最好的，假如我们使我们的教育和我们的整个社会适应这种谦虚，也许我们将能够恢复乐园，这个乐园曾经是我们自己的乐园、但现在看来它已经消失在喧闹、烟雾、贪婪和理性主义的骄傲自满之中了^①。

费耶阿本德的意思不是说犹太人或美洲印第安人应该恢复他们的旧方式，他是说那些想恢复它们的人应该能够这样做，因为，第一，在一个民主政体中，每个人都就该能够按照他认为合适的方式生活；第二，任何意识形态和生活方式都不会完善到不能通过考虑（古代的）其他意识形态和生活方式而得到改进。费耶阿本德还用历史的例证说明当各种部落、文化和不是任一国家的组成部分的人们来到同一地区、现在不得不共同生活的时候，平等意味着什么。他说，巴比伦人、埃及人、希腊人、米坦尼人、赫梯人及许多其他在小亚细亚拥有利益的民族就是一个例子。他们互相学习，并创造了公元前 1600 年到公元前 1200 年的“第一个国际主义”。它们对不同传统和不同教义的宽容远远超出了后来基督徒对不同的生活方式所表现出来的宽容。成吉思汗宣布一切宗教平等的敕令表明，历史并不总是进步的，在智慧性、实际性和宽容方面，“现代人”也许远远落后于某些“野蛮人”^②。

费耶阿本德认为，自由理所当然要求思想的多样性，谈到理性所缺少的多样化，就不能不论及与多样化密不可分的自由。

① P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第 152 页。

② P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第 90 页。

然而，今天千百万人还一直缺乏的、轻松自在的自由却极少是以理性的方式实现的。自由理所当然要求思想的多样性，要求运用民主的手段和程序让人们自觉自愿地去选择自己所喜爱的生活方式和行为规范。然而现实中，这些却被以理性面目出现的政治和宣传完全否定。在科学中，理性主义完全否定巫术和原始人的草药学、神秘的天文学、原始医学等一类“非科学”、“非理性”的功绩，认为只是科学和理性才单独地给予我们有益的天文学、有效的医学、可靠的工艺学。然而事实上，若没有上古观念的非科学的应用，现代天文学和现代动力学等学科就不可能前进。当然理性主义者也大谈特谈自由，但是他们的自由却来自“综合考虑诸多因素而进行的战斗与妥协”；它涵盖现实社会中的一切事物，并试图用一般性的原则来解释。当然可以从每一种运动中、每一次斗争中或个人和群体的社会实践中抽象出一门“政治课程”，但是如果没有具体的政策、目标、行动纲领、个人的情感、兴趣和想像，其结果就总是空疏、无用、误入歧途和不现实的。当然，这是“运用最枯燥无味的口号和最空洞的‘原理’去兜售和强加一种协调一致的、意味深长的世界观。这并不是在鼓励自由，而是在哺育奴隶制，尽管奴隶制披着一件自由的外衣”^①。因为自由是不能以任何理性主义的教条为基础的；它更不能通过强制的手段来实现；它只能通过开放的辩论，不受约束的实践，人人都享有平等的权利、平等地接受教育和接近其他权力位置的机会，以及坚持科学和社会的分离，才能变成现实。

费耶阿本德指出，多样化不是由你或我决定的，是人民创

^① P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002，第12页。

造了多样化，而且现在仍然生活在多样化中间。如果非洲大陆上的民族，在没有任何文化或其他交往的情况下，能满足于一起生活，那么这就是他们所要做的，而不管远隔的“思想家”怎样看待他们的行为。我们只要把这些思考与一些人类学家和人类文化学家对当地民族的物质和精神成就的研究结合起来，就会发现：除了文化的多样化之外，不存在什么别的理性的或科学的本性。文化的多样化与被看作自由的、无限制的探索的科学并不冲突；与之冲突的只是诸如“理性主义”或“科学人本主义”之类的哲学概念以及一种通常叫做理性的作用力。这种作用力利用一种凝固的、歪曲的科学形象以兜售它自己的老朽信念。现在我们知道利用理性、逻辑和方法所消除的东西是太多了；它们的空间和作用范围是太狭窄了。大量的科学案例的成功分析证明：到处都充溢着人类不断变化着的观念和意识，到处都存在着一种广泛的自由和希望。人类掌握的认识工具和实践手段是多种多样的，这就是“怎么都行”；因此人类认识的结果，达到的目的，获得的各种知识形态、文化形态、思想观念、乃至真理的形式也是多种多样，不可尽数的。所以，现代的理性主义几乎不存在任何可供借鉴的内容，它除了盗用国家的权力和政党的原则以外，是纯粹的抽象和清谈。它现在所能够做的一切就是给趋向单调齐一的普遍潮流抹点光彩。

费耶阿本德在科学哲学的后现代转型过程中发挥了极为重要的作用、占据了极为重要的历史地位。本书的挖掘是不够全面、不够深刻的。希望今后进一步的研究能够弥补这一缺憾。

四 费耶阿本德与李约瑟问题

写到最后的部分应该是结束语，但我宁愿叫做开场白，因

为问题才刚刚开始。

任何一位研究西方哲学的中国人都不会仅仅满足于“原原本本”地把它叙述出来而已，叙述并不是目的。我们的心里总是在比较，总是在无声地寻找中、西方文化的秘密，这个秘密可能帮助中国人在全球化的过程中逐步掌握平等的话语权。但是在达到目的之前，必先一步一步地走完应该走的路，着急是不行的，捷径是没有的。本书非常呆板地叙述费耶阿本德，就是希望在这种叙述中能够掌握西方人是如何思考问题的，西方人的经济发达一定与他的思维方式有关。本人坚信，在全球化的时代，我们应该学习和交流的是西方人的思维方法，而不仅仅是生产方式和生活方式。在全球化时代，中国人如果不想永远当爬虫，就必须进入西方人的精神世界。与狼共舞，比先学会狼的思维，只有学会了狼的思维，才能超越狼的思维，才能拥有自己独立平等的话语权。这样，我们就又一次进入了李约瑟提出的问题：近代的中国为什么没有产生像西方那样的科学革命？

西方哲学孕育了两种精神，即科学精神和人文精神。这两种精神在西方哲学思维中相反相成、互补互动。只是在不同的哲学家那里有不同的侧重。不同的哲学家之间的批判对于西方哲学的整体来说是一种自我反省的机制。当然，不同的人会对科学精神与人文精神有不同的理解和概括。本书只就费耶阿本德语境中的科学精神谈一点点感想。人文精神暂且不谈。

追求对事物的普遍性原理解释，这是西方科学最基本的精神，这一点是费耶阿本德批评最激烈的对象。我们作为“旁观者”，与费耶阿本德的想法不一样。追求对事物的普遍性原理解释恰恰是中国哲学所缺乏的。如果是在一个各自独立封闭的

世界发展，这不是一个问题。因为每种文化都会有自己的个性，都会有其他文化没有的特征，也会缺乏其他文化的某种特征。但在全球化的时代，尤其是西方文化掌握着全球化话语权的时代，非西方文化的文化自觉即自我意识就变得非常重要。文化自觉包括对于自己优势的自觉，也包括对于自己劣势的自觉。优势也好，劣势也罢，都是在比较中产生的，在一个封闭的系统内，文化自身无所谓好坏优劣。

缺乏追求对事物的普遍性原理解释意味着什么呢？首先要知道追求对事物的普遍性原理解释给西方人带来了什么？追求普遍性的思维就是要在纷繁复杂的现象背后找出更为简单的原因、本质，这样的思维一直推下去，就会进入寻找“第一原因”的终极思考。所以西方哲学会有关于最抽象“存在”的思辨。这样的思维路径，我形象地称之为“塔式思维”。“塔式思维”就是从纷繁复杂的现象底座出发，不断地抽象，一直抽象到只剩下一个思维点——“存在”为止，这个“存在”只在抽象思维中存在，在现实中不存在，所以存在即是不存在。有即无，无即有。作为实用理性极为发达的中国人很难理解这样抽象思辨的思维方式到底有什么用。但是我要说正是这种抽象的思辨造就了近代以来发达的西方科学。这就进入了我们中国人一直困惑的问题：为什么中国没有诞生近代科学？这也是英国朋友李约瑟先生毕生探求的问题。很多学者给出了很多的解。

根据我研读费耶阿本德哲学的体会，我再加上一个解：

因为中国哲学中没有普遍性思维。

西方人的“塔式思维”是双向的，抽象是上升的过程，是“无用的”过程。但它的下降过程是有用的过程。而且是大用。它的大用表现在哪里？表现在成批生产！为什么能够成批生产？

因为标准化！标准化来自于普遍性的原理。中国人的实用理性是一对一的点式思维，中国人的技术发明是来自于实用的激励，非常实用，但一次只能发明一件技术，例如造纸与火药没有关系，与指南针的关系更是遥不可及。一对一的点式思维的应用后果是直觉的经验技术十分发达，即能凭借聪明的直觉发明出来，却不能给予清楚明白的学理解释，因此不能标准化，因此技术产品一人一个样，因此无法进行批量化的生产，因此不可能产生现代工业。因此中国的手工艺很发达。但是西方的看似无用的化学、物理学等等一旦变为实用技术即可批量化、大规模生产。

新文化运动把赛先生请进来，应该说是请对了神仙。但是骨子里喜欢实用理性的中国人对于没有用的抽象哲学一向不大喜欢，对于同样十分抽象的科学原理同样地不感兴趣。所以中国基础研究的注意力投入过少，而不仅仅是金钱投入过少，注定在今后的很长时期内中国的科学不可能赶上或超过欧美，这就意味着技术上、经济上也不可能赶上或超过欧美，中国的经济可以出现高速增长的奇迹，可惜不是靠原创的科学。但是目前的中国不可能在科学上创造奇迹、超过欧美人，不重基础研究意味着中国自己的大学培养不出能够拿诺贝尔科学奖的人。

中国是一个大国，中国人应该在全球化过程中争取独立平等的话语权，但必须首先谦虚地学习西方人的科学精神，要从最基本的习惯学起，重视抽象思维的训练，而要训练抽象思维必须重视哲学的研究与训练，否则只能学到西方科学的皮毛。现在提倡原创是一种时髦，也仅仅是一种时髦而已，没有科学精神的人怎么可能有原创的思想成果？

如何学习科学精神？学习哲学，因为西方的科学精神是由

哲学孕育出来的。一个现代民族要想站在科学的高峰，必须首先成为一个哲学的民族，否则妄想！这是恩格斯说的。

以上只是蜻蜓点水式的想法，因为我个人目前的研究还不够深入，不能说得很详尽。但还想说，说的目的是提醒自己也希望更多的人能够放下浮躁的心，来一起研究西方人的抽象思维，不要满足于师夷之长技，仅仅师技是无法制夷的，必须先师夷之长思，也许能制夷之长技。当年的中国共产党就是用来自德国的马克思主义结合了中国实际，驳逐了西方列强。这是我们成功的经验。今后中国的文化建设、经济发展要在世界立于不败之地，也必须有长远眼光，不能急功近利，要从哲学教育抓起。

费耶阿本德作为西方人对于西方科学的批判完全有道理，但中国人不应盲从于他的批判。

参考文献（第4~5章）

1. 王书明：《科学、批判与自由——费耶阿本德有限理性论研究》，黑龙江人民出版社，2004。
2. 斯·F·梅森：《自然科学史》，上海译文出版社，1984。
3. 笛卡儿：《谈谈方法》，商务印书馆，2000。
4. P.K. 费耶阿本德：《告别理性》，江苏人民出版社，2002。
5. 洪谦：《逻辑经验主义》（上），商务印书馆，1982。
6. P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990。

7. 托·S. 库恩：《科学知识作为历史产品》，《自然辩证法通讯》第 1998 年第 5 期。
8. 姚大志：《现代之后——20 世纪西方晚期哲学》，东方出版社，2000。
9. P.K. 费耶阿本德：《反对方法——无政府主义知识论纲要》，上海译文出版社，1992。
10. P.K. 费耶阿本德：《自由社会中的科学》，上海译文出版社，1990，第 35 页。
11. P.H. 洪纳：《保罗·K. 费耶阿本德》，《哲学译丛》第 1998 年第 1 期。
12. P.K. 费耶阿本德：《实在论与知识的历史性》，《国外社会科学》第 1990 年第 7 期。
13. 康德：《历史理性批判文集》，商务印书馆，1997。
14. P.K. 费耶阿本德：《科学哲学——有一个伟大过去的学科》，唐立伟译，《哲学译丛》第 1989 年第 1 期。
15. 陈健：《科学划界——论科学与非科学及伪科学的区分》，东方出版社，1997。
16. 张志伟：《康德的道德世界观》，中国人民大学出版社，1995。
17. 吴忠：《费耶阿本德“增生原则”述评》，《哲学研究》第 1986 年第 1 期。
18. R·S. 科恩：《对科学的制约》，纪树立译，《世界科学》第 1985 年第 11 期。
19. 曹天予：《西方科学哲学的回顾与展望》，《自然辩证法研究》第 2001 年第 11 期。
20. 黄瑞雄：《我国科学技术哲学研究到底应走向何方》，

《哲学动态》第 2004 年第 8 期。

21. 吴国盛：《哲学中的“技术”转向》，《哲学研究》第 2001 年第 1 期。
22. 联合国开发计划署：《2004 年人类发展报告——当今多样化世界中的文化自由》，中国财政经济出版社，2004。
23. 约翰·密尔：《论自由》，商务印书馆，1979。
24. 黄瑞雄：《科学与人文的融合》，广西师范大学出版社，2000。
25. 王治河：《扑朔迷离的游戏——后现代哲学思潮研究》，社会科学文献出版社，1993。
26. 夏基松、沈斐凤：《西方科学哲学》，南京大学出版社，1987。
27. 江天骥：《当代科学哲学》，中国社会科学出版社，1984
28. 舒炜光、邱仁宗主编《当代西方科学哲学述评》，人民出版社，1987。
29. 萨伊德：《东方学》，王宇根译，三联书店，1999。
30. 孙晶：《文化霸权理论研究》，社会科学文献出版社，2004。
31. P.K.Feyerabend, *Knowledge without Foundations*. Ohio: Oberlin Printing Co. 1962.
32. P.K.Feyerabend, *Realism, Rationalism, and Scientific Method, Philosophical Papers, Volume 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
33. P.K.Feyerabend, *Problems of Empiricism, Philosophical Papers, Volume 2*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

34. P.K.Feyerabend ,*The Conquest of Abundance* ,Chicago : University of Chicago Press ,1999.
35. P.K.Feyerabend ,*Knowledge , Science and Relativism* , Philosophical Papers ,Volume 3 J.Preston ed.Cambridge : Cambridge University Press ,1999.
36. Preston ,John.Feyerabend ,*Stanford Encyclopedia of Philosophy*(Internet edition).
37. Preston and J.M.Feyerabend ,*Philosophy , Science and Society* ,Cambridge :Polity Press ,1997.
38. Munévar G. ed.*Beyond Reason : Essays on the Philosophy of Paul Feyerabend* , Dordrecht : Kluwer , 1991.
39. Gatherer ,Derek ,“Feyerabend , Dawkins and the Politics of Cultural Diversity” , *Anarchist Studies* , 5 , 23~43.

后 记

本书第 1~3 章由万丹撰写，第 4~5 章由王书明撰写。本书原本是各自独立研究的结果，在思想交流中对于西方科学哲学向文化哲学转向的后现代转型，我们有着一致的看法，尤其是对库恩、费耶阿本德在科学哲学转型中的地位和作用的想法十分相近。于是我们决定进行合作，但我们不想强行搞一个观点统一的文稿，因为那只能是一个妥协的方案。观点妥协的文稿既遮蔽了作者的真实想法，又误导了读者的思路。对于读者来说可能更需要看到的是不同的研究心得，而不是妥协的技巧。叶秀山、王树人二位前辈主编的《西方哲学史》（学术版）在总体上保持一致的脉络，而在具体研究上发挥作者各自的研究优势、保持各位作者的独特观点和风格，读来令人耳目一新，颇受启发，也给了我们信心。

由于作者的学识和研究功力有限，本书还存在明显的不足，希望学界专家和同仁给予指正。

本书得到湖南师范大学外国哲学重点学科资助。

王书明 万丹

2005 年 3 月 1 日