

合理性問題的界定

胡輝華

暨南大學社會科學部

摘要 合理性問題涉及到文化現代性和社會現代化的各個領域：文化現代性及其自我確證，社會現代化的根源、現實和未來，以及文化現代性與社會現代化之間的互動關係這些當今學術界重大的理論問題，無一不與合理性問題聯繫在一起。在哲學和社會學領域，合理性問題正成為共同的基本問題。文化的實際變更（從古代文化到現代文化）和文化的觀念變更（從現代文化到後現代文化）是合理性成為問題的主要原因。合理性問題表現為合理性的概念、合理性的觀念和合理性的標準問題。

人們信奉某一主張而不信奉另一主張，這樣做而不那樣做，都是基於他們的合理性觀念。人們追求認識的真理性，是爲了在實踐中有可靠的指導路線，而人們追求信仰和行爲的合理性，同樣也是爲了使自己的信仰和行爲更趨近自己的標準，在實踐中有可靠的指導路線。合理性與真理性一樣是人作爲理性的動物在以整個世界爲對象時，在實踐活動中必須把握的尺度。正是由於這一尺度的存在，人們才形成合理性的精神或態度，而爲了對這一尺度有一個清楚明白的把握，才形成合理性問題。

而且這種尺度是如此之根本，以至於現代文化的一切價值標準都無法躲過、拒絕在它面前提出自己的存在理由，都必須爲自己進行合理性方面的論證。因爲再也沒有甚麼最終、最後



的東西(神,或天道)是它先天地具有合理性的根據。康德把他的時代稱為批判的時代,他說:“我們這個時代可以稱為批判的時代。沒有甚麼東西能夠逃避這批判的。宗教企圖躲在神聖的後邊,法律企圖躲在尊嚴的後邊,而結果正引起人們對它們的懷疑,並失去人們對它們真誠尊敬的地位。因為只有經得起理性的自由、公開檢查的東西才博得理性的尊敬的。”¹如今,這種以理性的審查為特徵的批判不僅沒有結束,而且以要求合理性論證的形式在意識的各個領域得到了加強,因為在人類理性本身的不斷發展中,理性愈益顯示出其徹底性和革命性,合理性反映了理性的內在要求;也因為在社會的發展過程中,合理性是人類的行為和制度最後所能為自己辯護的唯一法庭。

合理性問題被稱為二十世紀最棘手的問題之一,²其內在的原因有二:一是概念上的,一是文化上的。大多數科學哲學家注意到了概念上的困難而忽略了文化上的困難;其他思想家,尤其是社會學家,例如法蘭克福學派,則注意到了文化上的困難而忽略了概念上的困難。

一 合理性的概念問題

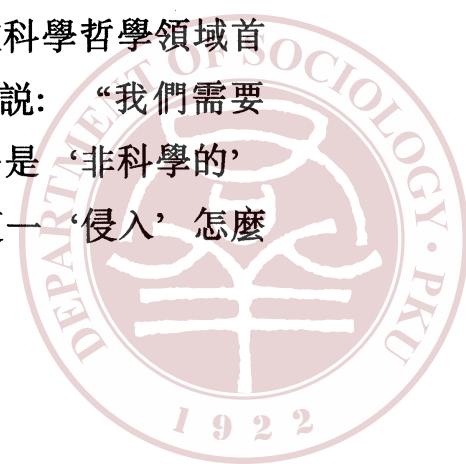
合理性(Rationality)與理性(Reason)共同來源於拉丁文Ratio(計算;帳目;理由),“Reason”和“Rationality”都可譯為理性,這兩個詞的細微差別在於,“Reason”含有理由、根據等意義;“Rationality”則除了理由和根據的含義外還有“理由的可接受性”(the acceptability of reason)之義。³在通常情況下,“Reason”與“Rationality”其實是互相同等的,“理性主義”在英文裏就是“Rationalism”,而不是“Reasonism”,



“理性的”是“Rational”而不是“Reasonal”；在現代的許多文獻中，也可以看出理性與合理性的等同，例如“Instrumental rationality”與“Instrumental reason”常互換使用。施奈德巴赫說：“理性是人的理智地存在的能力，所以，說理智[或明智]比說理性更好一些，而人們更喜歡講的是‘合理性’。”⁴這就是說，用“理性”還是用“合理性”只是人們偏愛的不同，即使有差別也不影響西方人的理解。而在中文裏“合理性”一詞由“合乎”和“理性”組成，合理性即合乎理性的要求，這隱含着“標準”的意義在內。“合理性”這一詞的“合乎”這一部分，在“Rationality”中從字面上是找不到的。

“Rationality”確實又有中文“合理性”的含義，“理由的可接受性”意味着對理由的評價，作為對理由的評價，就隱含着它需要標準才能進行。所以用“合理性”翻譯“Rationality”是準確的，即“Rationality”在英文裏就是合理性的意思。因此，“Rationality”一般可以按中文的理解定義為合乎理性，實際上常識也是把合理性理解為合乎理性的。

然而，如果將合理性定義為合乎理性就會出現科學哲學從培根(Francis Bacon)到費耶阿本德(Paul Feyerabend)所意識到的理論困境。一方面，我們除科學之外再也找不到比科學更能夠體現人類理性的知識和行爲，科學的成就、它的預見能力在實踐上是無需爭辯的事實；另一方面，庫恩(Thomas Kuhn)和費耶阿本德揭露的科學史上非理性的因素在科學決策和科學選擇中起重要作用，以及方法論不能夠保證科學的合理性也是不可爭辯的事實。面對科學的理論成就和實踐成就，我們有理由懷疑他們理解的合理性概念是否過於狹窄。在科學哲學領域首先意識到這一點的是勞丹(Larry Laudan)，他說：“我們需要有一個更為寬泛的合理性概念，以表明看上去是‘非科學的’因素是如何‘侵入’科學決策之中的，以及這一‘侵入’怎麼



會是一種完全合理的過程。”⁵ 他主張爲了說明科學活動和科學的發展爲甚麼是合理的，應該改造合理性概念。

勞丹認爲科學本質上是一種解決問題和以問題爲定向的活動。追求真理雖然是科學的主要任務，但這一任務並不構成科學的本質，在科學活動中也不存在保證科學獲得真理的永遠有效的方法。以追求真理作爲科學合理性的模型這一古老的傳統將會得出科學是不合理的結論。他指出：“巴門尼德 (Parmenides) 和柏拉圖 (Plato) 以來的哲學家 and 科學家一直試圖證明科學是一種追求真理的事業，但這些努力毫無例外地遭到了失敗，因爲沒有人能證明，像科學這樣一種體系，連同它手中掌握的方法，能夠保證達到‘真理’，無論是一時達到真理還是永久達到真理。如果合理性即在於只相信我們能合理地假定爲真的東西，並且在經典的、非實用主義的意義上來定義‘真理’，那麼科學就是不合理的 [並將永遠不合理]。”⁶ 一些哲學家辯解說科學是一種不斷接近真理的事業，雖然暫時沒有達到真理，但它總是在其發展中以新的、更好的理論朝向真理邁進，科學的合理性就體現在這一過程之中。在勞丹看來，這種辯解不能解決問題。首先，它無法說清甚麼才算“更接近真理”，其次，它不能夠提出衡量所謂“更接近真理”的標準。這說明以往的科學理論對科學的理解已誤入歧途。

爲了更好地說明科學是合理的這一直覺，必須把科學從發現真理這一狹隘的定義中解放出來，而從一般的意義上將科學理解爲解決問題的活動。科學解決的問題有兩類：經驗問題和概念問題。經驗問題與概念問題在科學的選擇方面具有同等重要的意義，科學家選擇某一理論不僅要考慮它解釋經驗問題的能力，還會認真地審視它的概念問題的多少。一個理論如果能夠解決比以往理論更多的經驗問題，但是又產生了比以往理論更多的概念問題，科學家也不會接受該理論，或者在接受該理



論時，顯得比接受解決經驗問題弱而概念問題少的理論更為猶豫。

由此，勞丹提出，要正確地描繪科學的本性，尤其是描繪科學是如何發展的，以從中歸納出科學評價的方法，就必須將經驗問題與概念問題置於同等重要的地位。理論的好壞，或決定科學家選擇的重要因素在於理論解決問題的有效性。理論解決的經驗問題越多越重要，反常問題和概念問題越少、越不重要，理論就越進步，選擇這樣的理論就越合理。

勞丹將科學的本質，進而將科學合理性定義與真理的概念分離開來。科學的本質在於解決問題，而解決問題的能力或有效性與科學是否反映真理無關。通常的觀點認為合理性就在於接受我們有充足理由認為為真的陳述；進步在於通過科學的自我修正不斷達到真理，進步就在於做出合理的選擇。勞丹指出這種常識性的未經深思熟慮的觀點，對闡明科學理論是如何評價這一科學哲學的基本問題來說，是非常不充分的。他認為不是進步性取決於合理性，相反，是合理性取決於進步性。如此將合理性與進步性的關係顛倒過來，“不必預設甚麼與理論的真實性或逼真性有關的東西，就可以有一個合理性理論來判斷他們是合理的還是不合理的。”⁷ 即，理論的合理性與真假或客觀性沒有必然聯繫而只與它解決問題的能力相關。但解決問題是任何理論存在的理由，神學、巫術、哲學的提出都是為了解決一定的問題，從這一意義上說它們與科學並無本質的不同。科學哲學尋求科學與非科學的本質差別的存在，以保證科學知識的客觀性的努力，被勞丹視為不可能的烏托邦而予以放棄。他認為放棄這一烏托邦並不排除科學理論有可能為真，有可能越來越接近真理，但我們無法斷定這一點。

但是，對合理性而言，理論的真假問題顯然是無關緊要的，科學史上有許多理論，例如早期的電流理論、燃素說等已



被推翻，我們也有理由懷疑現在的理論和科學研究普遍應用的假說可能遭受同樣的命運，但我們顯然不能夠因此認為當時或現在接受它們是不合理的。

勞丹否定合理性與真理的聯繫會導致很多問題，例如，這將會使他陷入他想避免的相對主義。在這裏，重要的是注意到他力圖擴大合理性外延的努力。這不僅表現在上述使合理性脫離真理的論述當中，而且表現在他區分了“接受的合理性”與“尋求的合理性”，並把它們都歸入合理性的概念之內。

他指出，對理論的評價實際上是在兩種不同的背景下進行的，一種是接受的背景，另一種是尋求的背景。在這兩種背景中對科學或理論的評價應該考慮到兩種不同的理論目標，因此，它們的標準也就應該有所不同。科學家選擇接受某種理論作為工作的指導或工具，這就是在接受的背景下的選擇，這種選擇的合理性評價標準是理論的解題能力即進步量（即“總進步”）；但在科學史上經常出現這樣的情況：在一個新提出的理論尚未表明它的解題能力之前，有許多科學家已經開始了對它的探求，科學家這時就是在尋求的背景下選擇理論，對它的合理性評價標準是進步率（即進步性或“有前途”）。以往的科學哲學家忽略了尋求的背景，因而沒有意識到科學家在這一背景下的選擇的合理性，勞丹批評道：“如果我們堅持認為科學的合理性僅只與接受的背景有關，那麼就既不能解釋科學家對互不一致的理論的應用，也不能解釋科學家對不怎為成功的理論的探索，而這兩種現象都是為歷史所很好證明了的。”⁸ 由於將合理性僅僅理解為接受的合理性，導致庫恩把科學家如果在某一種範式工作，同時又尋求另一種範式看作不合理的；而費耶阿本德卻認為尋求任何範式或研究傳統，不論它多麼退步，多麼落後都是合理的。他們都沒有認識到應該擴展合理性的外延，以將科學的活動盡可能地概括進來，從而對科學的合



理性作出全面的說明。勞丹在談到合理性與知識社會學的關係的時候也着重強調這一點，他說：“如果我們[如某些社會工作者輕易地所做的那樣]接受對合理信念範圍橫加限制的樸素的合理性理論，那麼不合理信念的範圍——因而也就是社會學的範圍——就會變得很大。相反，如果我們接受一個更為豐富的合理性理論，那麼許多信念就成了‘內在的’了，因此不容許作社會學分析。”⁹這表明在他看來，不擴展合理性的外延，就會將不合理的範圍擴大，就會得出知識社會學的相對主義觀點，也就無法說明科學的合理性；反之，如果我們擴充合理性的外延，就可以將科學活動的大部分範圍用合理性理論來說明。

在人類學與原始宗教的研究領域，越來越多的學者也意識到以往人們對合理性的理解過於貧乏和狹隘。埃文斯-普里查德(E. E. Evans-Pritchard)寫於1937年的《阿贊德人的巫技、神諭和巫術》¹⁰開啓了合理性與文化、合理性與宗教信仰之間關係討論的先河。¹¹人類學家和社會學家有關這些問題的討論可歸結為這樣一個中心問題：“當我接觸到最初看上去是非理性的信仰時，我應對它們持何種態度？我是否該對它們持批判態度？即如實地把它們看作是非理性的，……我是否該從這樣一個假設開始，即如果從它們的時代背景出發充分理解這些信仰的話，在我們看來是非理性的信仰也就可以解釋為理性的了。簡而言之，問題是關於合理性是否有可供選擇的不同標準。”¹²史蒂文·盧克斯(Steven Lukes)把人類學家與社會學家對這一問題的回答歸納為五種。

(1) 原始宗教與巫術信仰應該被理解為僅是象徵性的，與經驗問題無關，因而不構成一個問題；(2) 存在一個普遍的合理性標準，按照這一標準衡量，原始人的信仰是非理性的；(3) 原始人的信仰滿足了某種特定的合理性標準，但這種標準低於



現代西方的科學合理性標準；(4)以我們的標準來衡量原始的思想，它們就是非理性的，但若以另一種標準來衡量，它們則是“合邏輯的”；(5)有充分的證據證明，在表面上看起來是非理性的原始人的信仰可以解釋為合理的。

盧克斯認為上述回答都是在沒有澄清合理性概念的情況下匆忙作出的，在他看來，有必要區分兩類合理性標準，他提出：“我將假設有一些合理性標準是帶普遍性的，即可以恰當地運用於一切信仰，運用於任何環境。另外有些標準則要取決於環境，也就是說，它們需要通過研究環境才能發現，而且只能恰當地運用於那個環境中的信仰。”¹³他把前者稱為合理性標準 I，後者稱為合理性標準 II。

盧克斯提出合理性的這兩類標準的原因是，取決於環境的合理性標準 II 在分析宗教信仰方面缺乏說明力度，即會陷入糾纏不清的相對主義；具有普遍性的合理性標準 I 可以克服這一缺陷，但它們對需要提出理由以說明宗教信仰是否合理這樣的要求無法滿足，也就是說，這類標準由於其抽象性，“無法說明思想所受到的最終的約束，”¹⁴無法說明思想的具體情境，它們需要合理性標準 II 以作為補充或限定。所以，盧克斯認為所有的信仰，既應由合理性標準 I 來衡量，也應由合理性標準 II 來衡量。這兩類標準必不可少，“因為，只有運用合理性標準 I，才能明白何以某些信仰不能滿足該標準時會受到理性的批判，或者不能經受批判。另一方面，通常只有通過運用合理性標準 II，才能掌握某些信仰對於持有該信仰的人們所具有的意義。合理性標準 I 和合理性標準 II 對於了解和解釋信仰來說都是必要的。”¹⁵

盧克斯試圖以折衷的方式解決原始人的信仰合理性問題，但他的論證缺乏應有的深度。他對合理性標準本身的說明有粗糙之嫌，即缺乏對它們的具體規定的說明。他沒有解決兩類合



理性標準之間的關係問題，他只是從這兩類標準的互補性方面強調它們必不可少，而沒有說明這兩類標準是否真的相互融洽。在他看似不偏不倚和全面的主張中，實際上包含着取消問題的傾向，因為按照這種主張，任何信仰都可得到合理性的名譽。同時，他與勞丹一樣認為，合理性與真理無涉，這些都使他難以與相對主義劃清界限。

盧克斯意識到無論是執著於合理性的普遍標準還是執著於具體標準，都面臨着難以克服的理論困境，他認為造成這一理論困境的根源在於合理性概念，所以必須首先改造合理性概念。他改造合理性概念的途徑是擴展合理性概念，以便使這一概念具有較寬廣的容納性。如果撇開其是非對錯不計，他的理論思路還是有意義的。

勞丹與盧克斯以及越來越多的哲學家 and 社會學家意識到，以合乎理性來定義合理性將會使許多合理的信念和行為被排除在合理性的範圍之外，使不合理的範圍擴大，並導致相對主義的盛行。因此，必須擴充合理性的外延，以使這一概念能夠涵蓋更為廣大的範圍。他們擴展合理性外延的結果是使合理性與真理、理性不再發生直接聯繫，合理性不是合乎理性，也與真理性無關，而是合乎某一標準。這種合理性觀念的變遷從根本上說也是文化變遷的反映。

二 合理性問題的文化維度

任何文化的核心都是由一系列價值觀念組成，¹⁶ 這些價值觀念產生出相應的價值標準。合理性依附於這些標準，它本身沒有獨立存在的可能，在這一意義上，合理性就是依據某種標



準對信念和行爲提出的理由進行評價的結果。因此，隨着文化所要求的標準的變遷，合理性觀念也將發生變化。

近代文化與古代文化完全不同。在世界觀上，科學驅除了作為客觀理性的上帝，按韋伯 (Max Weber) 的說法就是科學祛除了世界的巫魅，無神論的或世俗化的世界觀佔據了統治地位；在社會歷史觀上，進步的信念取代了歷史循環論；在價值觀上，自由、平等、正義的原則取代了等級、血統原則。近代文化崇尚理性和自由，樹立了人的主體地位。一切價值觀都以人為最高原則，人是認識得以可能的條件，是改造世界的目的所在，當社會環境不適合人的本性時，不能要求壓抑人而必須改造社會。近代文化是理性主義、人道主義、個人主義和自由主義的組合，而理性也被理解為主體的理論理性與實踐理性。因此，主體性成為文化現代性的最高原則，而人的自由成為現代文化的最後標準，因為近代文化認為人的本質是自由。

常識性的定義沒有意識到隨着西方文化從古代向現代的轉變，理性的觀念也已經發生了根本的變化，理性不再是如黑格爾 (Georg W. F. Hegel) 企圖恢復的那個客觀理性。按照黑格爾的解釋，“理性是世界的靈魂，理性居住在世界中，理性構成世界的內在的、固有的、深邃的本性，或者說，理性是世界的共性。”¹⁷ 理性表現為宇宙和歷史的本質或基本規律，也是人類靈魂的本質和規律，理性是一種實體、一種結構，或者說是客觀存在的結構。這樣的客觀理性在古代就成為認識的尺度、道德的源泉和審美合目的性的根據，總之，客觀理性在古代是真、善、美統一的基礎和一切價值觀念的標準。這樣的理性無論是作為希臘文化中的 Logos 還是作為中世紀的上帝都發揮過這種整合文化的功能。因此，古代人說合理性就是合乎理性是有道理的，也就是說，古代人定義合理性的方式與古代文化相契合，古代的合理性觀念是古代文化的反映。因為在古代人看



來理性包含了人類所應該追求的一切價值標準在內，它本身就是一種獨立存在於人們的主觀世界之外的客觀標準，它可以對一切信念和行為進行衡量。這樣，在古代，合乎理性與合乎標準是同一的。常識性的定義是古代文化的產物，它保留了合理性為合乎標準這一含義，保留了以合乎標準來界定合理性的方式，而沒有意識到在近代，由於理性的主觀的主觀化，¹⁸ 理性被普遍地認為僅僅是人的一種純粹主觀的認識能力，一種只是認識主體才擁有的特性，是一種如後現代主義者所揭示的以主體為中心的理性，它失去了作為標準應該具有的外在客觀性和絕對性；同時，徹底主觀化的理性不但實際上排除了善與美的理念而被僅僅當作一種計算的能力，而且實際上排除了包括自由在內的其他一切價值。換言之，它缺乏作為一種標準而應該具有的有效性。這意味着合乎理性與合乎標準之間已經產生裂痕，以合乎理性來定義合理性就會產生矛盾，這樣的合理性觀念在現代文化中已經喪失了存在的根據。

理性與標準之間的斷裂，在文化現代性構想與社會現代化之間的矛盾中得到了反映。文化現代性構想包括兩方面的內容：一、價值領域的分化並按照各自的內在邏輯形成不同的制度化的專家文化（科學、道德與法、藝術）；二、現代文化應該也將促進社會的進步和人類的福祉。¹⁹ 文化現代性的構想實際上是啓蒙運動的思想家們的理想，這一構想的第一方面的內容，在現代社會中得到了實現，即上述沒有客觀理性為統一基礎的現代文化。因此，現代文化只是文化現代性構想的部分實現。文化現代性第二方面的內容則與現代社會相對立，準確地說，是現代社會與文化現代性構想第二方面的內容相背離。合理性成為問題固然是由於常識性的合理性定義過於狹窄，因而缺乏解釋力，同時文化現代性構想第一方面的內容使得合理性就是合乎理性的觀念不能成立，然而，由於文化現代性構想第



二方面的內容與現代社會尖銳對立更使得合理性即意味着合乎理性的古老觀念難以為繼。

因為，合理性依賴於一定的文化，文化現代性構想樹立了自己的根本標準——自由，而社會現代化按照韋伯的觀點實質上是理性主義化：理性化的經濟生活、理性化的技術、理性化的科學研究、理性化的軍事訓練、理性化的法律和行政機關，然而按照理性主義原則建立起來的現代社會卻與文化現代性構想樹立的自由標準無法相容並存。

在啓蒙運動的文化構想中，理性與自由互為前提，互相促進，自由是理性的目標，而理性將保證人的自由，米爾斯(C. W. Mills)指出：“以理性擺脫限制的[這樣一種]進步的觀念，科學純粹為善的信念，大眾教育的要求及其對民主具有政治意義的信念——所有這些啓蒙運動的理念均建立在理性與自由存在着內在關係的樂觀假定之上。”²⁰ 霍克海默(Max Horkheimer)揭示了它們之間的內在關係，即啓蒙運動的理性作為主觀化的理性仍然保留着價值觀的殘餘，內在地包括啓蒙的標準——自由：“理性作為逾越在個體之上的超驗自我，包含了人類社會共同生活的自由概念。在這種社會生活中，人類把自己組織成為一般主體，並在自覺的整體協同中克服了純粹理性和經驗理性之間的矛盾。上述情況正表現出了真正的普遍性觀念：烏托邦。”因此，在啓蒙運動設定現代文化之初，理性與自由在那些思想家們心目中是相互統一的，統一的基礎在於作為主體的人。他們堅信，未來的社會將會按照自由的標準發展，將會更適合於人的本性。然而，這只是啓蒙理性的一方面，另一方面，啓蒙理性為了實現自己的構想，不得不使自己功能化。霍克海默緊接着說：“但與此同時，理性也構成了計算思維的審判法庭，它通過改變世界來適應於自我持存的目的，並且為了征服物質世界，它從單純的感性材料中確認了客



體的籌劃功能。從外部把普遍性與特殊性、概念與個案間統一起來的程式安排之真正性質，在實際科學中最終表現為工業社會的旨趣。”²¹ 資產階級制度的建立便使理性功能化的潛在趨勢成為現實，這樣，理性變成了一種無目的的目的性，正因為如此，它可以統率一切目的，最終實現了其充當純粹目的工具的夙願，啓蒙理性化約或歸結為工具理性。

在霍克海默看來，工具理性的產生原本就有深刻的社會根源，它是人對自然、人對人的控制、操作在思想觀念上的反映，啓蒙運動一旦提供了使其任意發展的條件，它又為維持社會統治，促進資本主義對自然的掠奪和對工人的剝削與控制提供了更為有效的手段。霍克海默與其他法蘭克福學派成員揭示了工具理性在現代社會執行着控制、操縱而不是解放主體的職能。他們對資本主義社會的全面分析共同表明在現代社會理性不僅沒有促進人類的自由，反而使人類陷入了更為隱蔽的奴役之中。

法蘭克福學派揭示了發達的工業社會，即充分發展的現代社會對人的控制和操縱的全面性。他們認為發達的工業社會的極權主義統治已經深入人心。人們不再感覺到統治的嚴厲與殘酷，相反，生活的舒適、科學技術帶來的繁榮、生活水平的提高則是有目共睹的。然而，技術進步及其帶來的諸般好處只能掩蓋而不能消除發達工業社會全面管理的極權主義統治的本質，人們在經濟、政治、文化和意識形態上的被操縱、被控制的事實，反映出現代社會物對人、人對人的奴役並沒有隨着科學技術的發展和統治方式的進步而在本質上有所改變，反而得到了加強。

在他們看來，現代社會從本質上說是理性的產物，科學技術在現代社會發揮了無法估量的作用，科學的管理方式在現代社會被廣泛地應用並且得到了一致的認可，然而社會並沒有隨



着理性成分的增加而變得更為自由。相反，人們看到的是法西斯主義以及其他極權主義高壓統治在二十世紀肆行的事實。

這說明文化現代性構想與社會發展的現實之間的距離。文化現代性構想樹立了自己的標準即自由，這就意味着它為現代文化確立了自己的合理性觀念。按照文化現代性構想的思路和以往思維的慣性以及合理性原有的基本含義，這一合理性觀念意味着合乎理性，因為理性將會促進啓蒙運動為現代人樹立的最高原則或最高標準——自由。在文化現代性構想之初，即在啓蒙運動思想家們看來，理性與自由是相互促進的。因此，合乎理性必然合乎自由，即合乎標準。然而現代社會的實際進程和現實證明自由並沒有隨着理性的增進而實現，這說明文化現代性構想的合理性觀念與現代社會的矛盾。正如米爾斯精闢地闡述的：“社會不斷增進的合理化，這種合理性與自由之間的矛盾，理性與自由之間假想的和諧一致的破滅——這些發展支援了這樣一種不斷增強的關於人的觀點，即人有了合理性而失去了理性，他永不足饜地合理化，也越來越煩躁不安。……在大多數人那裏，理性發展的機會與其說遭到了毀滅，還不如說是合理性增加了，並且，它的活動範圍，它的控制能力從個體轉到了大規模的組織，這樣，就只有合理性而沒有理性，這種合理性與自由不相稱，反倒是自由的毀滅者。”²² 也就是說，現代社會合理性與合標準（自由）已經分裂。現代社會已證明，合乎理性與合乎標準之間根本不存在必然的聯繫。因而，合理性與文化現代性構想的理性，即蘊涵着自由標準在內的理性觀念之間存在着難以彌合的裂痕。

在這裏，我們可以看到文化現代性構想的理論困境。一方面，文化現代性脫胎於古代文化，它保留了古代文化原有的理性觀念，這就是蘊涵自由標準在內的理性觀念；另一方面，文化現代性構想為了實現自己不得不功能化，因此它實際上構設



了作為工具的理性觀念。現代社會實際上的進程是按照工具理性的指導而發展的，但文化現代性卻不可能意識到理性觀念必然發生分裂。當它一方面訴諸理性，另一方面又樹立自己的最高標準的時候，它仍然堅信它們是內在一致的而不可能發現合理性無法以一個分裂的理性觀念來定義。所以從文化的角度而言——這意味着從合理性的本質的角度而言，因為合理性是由文化所決定的——我們不可能再以合乎理性來定義合理性。現代社會的事實說明了這一點，而在實際上從近代哲學開始意識到理性的主觀的主觀化時起，理性的分裂，它作為純粹的工具，就已預示了這種不可能性。

總之，從文化的角度來看，合理性成為問題既由於古代文化與近代文化之間的矛盾，也由於文化現代性構想與現代社會之間的矛盾。後現代主義在觀念的層面上將自己置於現代文化的對立面，這意味着現代文化已經在觀念上出現了轉向。由於合理性依賴於具體的文化（即合理性的標準是價值觀念的反映，而價值觀念是文化的核心），不同文化之間的衝突以及文化與社會的矛盾必然在合理性問題上得到反映，即不同的價值標準決定了合理性觀念的不同。現代文化樹立了不同於古代文化的價值標準，如自由、進步、個人主義等，問題在於，一方面，文化現代性構想是否可能在現代社會中得到了實現，即文化現代性構想的合理性觀念是否尚存繼續發揮作用的潛能？另一方面，文化現代性構想所倡導的這些價值標準，是否比古代人們信奉的價值標準更有價值？是否存在衡量這些價值標準的合理性標準？社會學家對這些問題的回答眾說紛紜，莫衷一是。因此，究竟合乎甚麼樣的價值標準才是合理的？沒有人能夠給出大家都能夠接受的答案。



三 合理性與相對主義

合理性對文化的依賴性不僅表現為在文化發生轉型後合理性概念的困難、合理性觀念的衝突，以及因文化現代性構想與現代社會之間的對立而產生的對合理性的信念的動搖；而且表現為在文化之間相互理解、比較、評價時，對其標準的合理性判斷似乎很難越出某一具體的文化範圍之外，即標準的合理性受到文化的制約。因此，許多社會學家認為，理解、比較、評價的標準本身的合理性只能作相對的理解。

從標準的合理性問題進而產生合理性的標準問題，後一問題是前一問題的概括。這就是說，某一文化提供的合理性標準不可能成為另一文化的合理性標準，那麼，是否存在衡量不同文化的合理性標準的標準呢？如果存在，這一標準的標準又是如何得到合理證明，從而成為可接受的呢？

對合理性的標準持否定態度的學者一般被稱為相對主義者，對合理性標準持肯定態度的學者一般被稱為理性主義者，後者主張所有文化都有一個涉及真信念和合理證明的推理方式以及能夠互相理解的核心。

一般的相對主義認為對同一個論題可以具有不同的主張或信念，這些主張或信念依賴於或相對於持有這一信念者的不同環境。這樣的相對主義以一個“等值假設”(equivalence postulate)為前提，即所有的信念要麼同樣是真的，要麼同樣是假的，正是這兩種等值假設決定了相對主義的不同特徵。巴恩斯(Barry Barnes)和布魯爾(David Bloor)認為，說所有的信念同樣為真，將會遇見如何處理互相矛盾的信念的問題，互相矛盾的信念不可能同時是真的；同樣，說所有的信念一樣是假的，將會與相對主義自己的主張自相矛盾。因此，這兩種形式的相對主義假設前提都是不成立的。他們的相對主義雖然也是



相對主義的一種，但是在特徵上則與上述的相對主義不同，因為他們的等值假設與一般的相對主義的不同：“我們的等值假設是，所有信念，就它們的可信性而言，都是等價的。這不是說所有信念都是真的或都是假的，而是說，不管是真是假，它們的可信性都將被當作同樣是有問題的。”²³ 從這一前提出發，他們闡述了其相對主義立場。

首先，按照上述等值假設，他們認為所有的信念都必須落實在經驗的研究基礎上，通過對信念的特殊和具體的根源的分析和說明，才能對信念的可信性作出判斷。這意味着信念的可信性取決於社會或文化的具體環境，人們對信念的評價無需考慮其真假或合理與否，而只要對信念可信性的社會或文化條件進行分析即可。社會和文化不僅處於變化之中，而且，每一個社會，每一種文化都是不同的，因此，信念的可信性也就是相對的。

其次，即使不得不對信念的真假或合理與否作出評判，我們也無法越出我們自己所處的社會和文化之外。我們對與自己不同的文化中的不同信念的評判，不可避免地受到我們自己的文化所暗中蘊涵的規範和標準的制約，因而評判本身也取決於文化或社會環境，絕對的或不依賴於文化或社會的評判以及對這種評判的證明都是不存在的。這就是如普特南 (Hilary Putnam) 所說的不存在中立的“神目”(God's eyes)。

再次，對相對主義者而言，認為有些標準或信念因它們是真正合理的而區別於僅僅某時某地被如此接受，是沒有意義的。“因為他認為不存在獨立於社會環境或超文化的合理性規範，所以他不把被當作合理的信念和不合理的信念看做涇渭分明的兩類事物。它們不是兩種可以不同的方式訴諸人類心靈的不同自然物，也不是與實在處於不同關係，或其可信性依賴於不同社會組織模式的自然物。”²⁴ 即合理的信念與不合理的信



念無法區分，因此，無所謂本身是真正的或永恆合理的信念或標準。

最後，歷史學、社會學和文化人類學等學科為贊成而不是反對相對主義提供了越來越多的理由。“相對主義不構成對科學地理解不同知識形式的威脅。而是它所必須的。我們認為在人類學、社會學、對制度和觀念的歷史研究、甚至認知心理學(它說明知識體系的多樣性、它們的分佈及變化方式)這樣一些學科裏，相對主義是必不可少的。正是那些反對相對主義，而認可某些知識形式具有特權地位的人，對科學地理解知識和認知構成真正的威脅。”²⁵ 上述學科僅僅考察信念及推理的偶然決定性因素而勿需關心信念或推理的真假或合理與否。換言之，正是因為不可能有判別信念或推理的真假或合理與否的標準，這些學科才可能得以成立。

為論證他們的相對主義立場，同時也是更為重要的是為了反駁理性主義，巴恩斯和布魯爾提出了以下四個命題：

(1) 信念的可信性與有效性之間的區別是相對的。理性主義者認為相對主義的錯誤根源之一在於混淆了信念合理性的理由(reason)和原因(cause)。理性主義者堅持，對信念的證據理由(evidencing reason)的說明不同於對信念的心理的、社會的原因的說明。信念的有效性依賴於其內在的證據理由，而信念的可信性則取決於外在的其他原因。信念的原因因心理、社會環境或文化的具體情況有所不同，因此，信念的可信性是變化的，即是相對的，但信念的可信性與信念的合理性無關；而信念的有效性因其內在固有的理由而具有獨立性，信念的有效性是信念合理性的核心，因此，信念的合理性標準是自足的、絕對的。

巴恩斯和布魯爾認為信念的理由和原因的區分經不起推敲，所謂證據理由與原因一樣是偶然的和隨時間空間的變化而



變化的，它同樣由社會所決定。在某一場合 (context) 下可以算作是信念的證據理由，在另一場合下將被看作是證明完全不同的結論的證據。因此，信念的可信性與有效性的根據都具有時間性和地域性，可信性與有效性受到社會因素的制約無論在程度上還是在實質上都是相同的。再者，離開了可信性的有效性甚麼都不是。生活在某一文化傳統中的人指責另一文化傳統中持相反信念的人，而他所能夠提出的理由、他所能夠選擇的方式，卻無一不是他自己的文化暗示給他的。他無法超越自己的文化，站在中立的立場，他正是以自認為的可信性證明信念的有效性。由此可見，信念的有效性與可信性是以一定的文化背景所指示的知識為紐帶聯繫在一起的。所以，有效性與可信性的區別不是絕對的。

(2) 實在無論是對真知識還是對假知識、合理的信念還是不合理的信念都起同樣的作用。理性主義者會提出，有些知識的要求能夠純粹因它們與實在相符合而被堅持，因他們與實在相符合而獲得可信性，這種符合任何有理智的人都能認識到。巴恩斯和布魯爾宣稱這種理論只不過是樸素經驗論的變種，其缺陷眾所周知。他們認為，毫無疑問，實在或事實對信念產生作用，但是這種作用應該按照等值假設來說明，即這種作用是中立的，它既可以引申出真理，也可以導向謬誤；既可以產生合理的信念，也可以鞏固不合理的信念。十八世紀普里斯特列 (Priestley) 和拉瓦錫 (Lavoisier) 對燃燒或焙燒過程中所發生的一切的不同解釋就是一個很好的例子。因此，“很清楚，‘事實’的作用絕非毫無爭議的，也不足以解釋需要解釋的東西，即理論的分歧。”²⁶ 這是由於事實的作用具有不同的效果，事實或實在可以充當不同理論的共同基礎，因而也就不能夠用來解釋理論的不同和理論的變遷。對於知識或信念同樣如此，因



此，知識的真假或信念的合理不合理之分就不能夠求助於實在或事實。

(3) 文化中不存在所謂中立的、能夠成爲不同文化之間相互交流基礎的核心部分。理性主義者，例如荷里斯 (Martin Hollis) 和盧克斯假定所有文化都分享一個真信念和合理證明的推理方式的共同核心，這一核心由一些不容否認的陳述和融貫一致的推理組成，它們是普遍的、自足的、獨立於環境的真理和合理性的標準。文化核心起“合理性的橋頭堡”的作用，它使不同的文化互相理解、翻譯和交流成爲可能。例如一個說英語的人類學野外工作者爲了理解一種與他不同的文化，他必須抓住這一文化的概念和信念的意義，而爲了理解這些概念和信念的意義，他就必須把他們翻譯成英語。正是因爲文化核心的存在，這兩種語言才能具有等效性，翻譯才有可能。因此，文化的核心是先天的，否認了它的存在，文化人類學家就無法工作。

在巴恩斯和布魯爾看來，上述立場經不起語言學習和人類學實踐的檢驗。首先，概念和信念的意義的獲得過程是一個社會控制和文化傳播過程。人類學家理解不同文化的概念和信念純粹是一種經驗的不斷實踐的過程，它不需要設定任何先天的文化核心。其次，也不需要對翻譯作出甚麼預先假定，這樣的假定很少得到貫徹。某一文化中經驗對象的同一性的排列次序不可能完全與另一文化中的相應的排列次序一一對應，因而完全的翻譯不存在。“只能存在對實際應用目的而言可以接受的翻譯，這種翻譯也只能由隨機的，當下的標準來判斷。”²⁷ 因此，翻譯是一種經驗的現象。再者，荷里斯和盧克斯僅僅假定必定存在一個文化的核心，但是，他們卻不告訴我們這一核心究竟是甚麼樣的，他們沒有刻畫這一核心並對它作出規定。這不是因爲他們不願意，而是因爲根本不存在這種想像的文化核

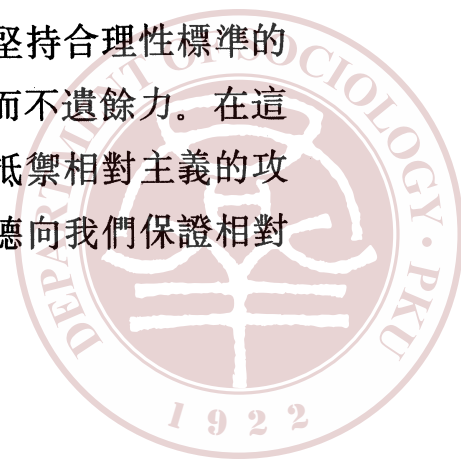


心，所以，他們也就對這一缺乏經驗基礎的虛構物不能說出更多的東西。

(4) 無論是演繹推理還是歸納推理都不能夠得到合理的證明。理性主義反對相對主義的一個重要手段是求助於推理過程的理性性 (reasonableness)。荷里斯和盧克斯以人們的推理形式具有必然的強制性證明人類理性的普遍必然性。因為任何有理性的人都會從嚴格的推理形式中得出必然的結論，只要服從推理形式所要求的邏輯規則，人們的信念、知識就有合理的保障。這種合理性不需要依賴於外界的不依賴於邏輯以外的原因，而只憑推理形式所固有的邏輯規則就可以得到證明。巴恩斯和布魯爾則針鋒相對地指出，現代邏輯學的成果顯示，信念、知識合理性的這種邏輯上的保障不能夠從推理形式——無論是演繹推理，還是歸納推理——中獲得，因為推理的形式自身的合理性不能夠從邏輯得到證明：“對演繹推理的證明本身就以演繹推理為前提，它們是回圈的，因為它們所憑據的正是有待證明的推理原則。”²⁸ 對歸納推理的邏輯證明同樣如此。此外，這兩種推理形式之間也不能相互證明。求助於邏輯規則和邏輯詞項的分析性的規定，也不能保證這兩種推理形式的有效性能夠得到合理的證明。

既然邏輯推理形式不能夠憑據邏輯得到證明，那就只能從社會的或道德的方面來解釋推理的權威性。社會是變化的，道德也不是永恆的，推理的有效性就只能按照相對主義的立場來說明：推理形式是一些習慣性的程式、方便的公設和事後的規則，其有效性只具地域性和當下性的特徵。

巴恩斯和布魯爾從知識社會學的立場對堅持合理性標準的絕對性和獨立性的理性主義的攻擊可謂全面而不遺餘力。在這種攻擊下，理性主義者最後能夠憑藉甚麼來抵禦相對主義的攻勢呢？前景相當黯淡。另一方面，費耶阿本德向我們保證相對



主義盛行的優越性：不同的個人、不同的社會、不同的文明將從不同的學科、不同的社會制度、不同的宗教等等獲得利益；這個社會將是文化平等的民主社會，各種文化形式將獲得平等的存在權利和平等發展的機會；公民而不是特殊的集團在決定甚麼是這一社會的真理和謬誤、有益與無益的標準方面將會有最後的發言權；……如此等等。相反，在強制性地推行普遍的合理性標準和真理標準的社會則導致了人爲的災難和空洞的、承諾無法兌現的形式主義的肆虐。²⁹ 費耶阿本德把自己的相對主義的立場乾脆稱爲機會主義，其實用主義的思想方式不言而喻。

但是，他對文化現代性自我確證方式的困境的認識卻是很深刻的。在他看來科學已經在現代社會獲得了文化樣板的地位，以科學爲參照系，以理性爲手段和保障而形成的現代文化傳統依靠自身，即依靠科學和理性，或準確地說，以爲依靠科學活動所呈現的合理性來確證自身是不可能的。這是因爲，現代理性本身是文化現代性的創造物及其一部分，以之作爲文化現代性的自我確證是無效的、非法的：“理性標準和支援這些標準的論證是特殊傳統的明顯組成部分，而傳統是由清楚明確的原則和支配行動及判定的背景構成的，這種背景雖然不被注意並在很大程度上是未知的，但卻是絕對必要的。當標準被這些傳統的參加者採納時，便成爲優越性的‘客觀’尺度。這樣，我們便有了‘客觀的’理性標準及其有效性的論證。我們還進一步看到了，存在着其他同樣可以導致判定的傳統，雖然這些判定不是以明確的標準和原則爲基礎的。這些價值判定更具有‘即時的’特徵，但它們仍然是評價，正像理性主義者的評價一樣。在這兩種情況下，判定都是由參加了傳統的個人作出的，並用它們區分‘善’和‘惡’。”³⁰ 這就是說，我們所處的文化已經以特定的方式規定了甚麼是客觀的甚麼是有效



的，以這樣具有即時性的、地域性的標準而妄稱普遍的、絕對的有效性毫無意義。因此，費耶阿本德稱讚普羅塔哥拉(Protagoras)的相對主義，“因為它注意到了傳統和價值的多元論。它也是開化的，因為它沒有假定人們自己的村莊及其所擁有的奇異習慣是世界的中心。”³¹ 這種相對主義具有寬容的精神，有助於避免社會一部分成員以某種名義對其他成員平等權利的“正當”侵害。

總之，在合理性標準問題上相對主義反對理性主義，認為不可能存在，也不需要預先設定一個衡量一切信念、標準的絕對的合理性標準。就它反對合理性問題上的絕對主義而言，這樣一種觀點不乏積極的意義。然而，有一個基本的事實是無法否認的：合理性標準如果只能作相對主義的理解，它就會暗中破壞合理性觀念自身。原因不言自明：具體的、受地域和時間限制的合理性標準不可能為自己的存在提出普遍性、客觀性和必然性等有效性證明。如果滿足於實用主義的理想，以實用主義的方式來證明自己觀點的有效性，並以此為論據反對理性主義則只不過是取消了問題，而不是對問題的解決，更不能夠滿足有理性的人對合理性的追求。再者，相對主義本身是自相反駁的：如果一切都是相對的，那麼“一切都是相對的”也是相對的，這個命題本身就逃不過被相對地理解。

與巴恩斯和布魯爾的純粹知識社會學立場不同，費耶阿本德通過對科學的批判走向了否認文化現代性能夠借助科學及科學理性進行自我確證的道路。前一種相對主義的歸宿本質上尚未越出現代文化傳統的範圍，後一種相對主義則充分體現了後現代主義文化的精神。



四 理性與合理化

文化現代性構想與現代社會的矛盾，即包含自由在內的理性的觀念與不自由的社會現實的矛盾，造成合理性定義的困難，這僅僅是合理性問題的一個方面。如果合理性問題僅限於此，我們或許可以越過文化現代性構想的思路，通過重新定義合理性以使之與現代社會相契合的辦法來解決。然而，文化現代性構想本身既是一個歷史的產物，它是理性分化的結果；同時又是現實的產物，它是現代社會已初具萌芽的反映，確切地說是資本主義出現以後，資產階級利益和要求的反映。換言之，文化現代性構想並不具有獨立性，它本身需要從現代社會出發才能得到正確的解釋。因此，文化現代性構想與現代社會的矛盾只是現代社會內在矛盾的後果，這一後果從大多數社會學家的觀點來看，就是合理化矛盾的表現：從理性主義吸取養料的社會行為所建立的社會制度被證明是不合理的，即合理化走向了反面。這樣一來，合理性問題就不能依靠重新調整文化現代性構想的辦法來解決，相反，為了解決合理性問題必須首先說明為甚麼合理化過程會導向不合理的現代社會現實，是否存在着走向一個合理的社會的可能性。

這其實就是馬克斯·韋伯 (Max Weber) 的宗教社會學的主題。他第一次把社會現代化歸結為合理化過程，在他看來現代社會誠然是生產力發展的結果，人們的行動誠然直接受經濟利益的驅動，但是在歐洲以外的地方，儘管生產力已經得到了足以誕生資本主義的水平，但現代社會卻並沒有隨之出現；人們行動的方向也要受思想觀念的控制，儘管行動的性質是由經濟利益決定的。這些歷史的現象使韋伯相信，為了說明現代社會的產生，必須將精神的因素考慮進去，其中尤其重要的是人們的世界觀。韋伯強調：“利益 [物質的與理念的]，而不是理



念，直接控制着人的行動。但是，‘理念’創造的‘世界觀’常常以扳道工的身分規定着軌道，在這些軌道上，利益的動力驅動着行動。世界觀決定著，人們想——別忘了，還有能夠——從哪裏解脫出來，又到哪裏去……”³² 這一觀點是韋伯思想的指導原則，也是理解韋伯現代化理論的關鍵。它不否認物質利益對人們行爲的重要作用，但它認爲，雖然決定行爲性質的是物質利益，而決定行爲方向的則是以世界觀爲基礎的人生理想、對生活意義的理解以及價值觀念等精神因素。

在傳統社會向現代社會轉變的過程中最爲重要的精神因素無疑是宗教觀念，其原因在於傳統社會之所以是傳統社會是因爲宗教觀念實際地左右着人們的思想和行動。這些宗教觀念，例如關於苦難與死亡的神正論、救贖的觀念以及宗教倫理觀等等，影響到教衆的精神氣質，決定了他們的生活方式和行爲方向，進而塑造了他們的社會制度。因而宗教觀念的特徵對社會制度就具有決定性的意義，這種意義在現代社會也即資本主義社會的產生過程表現得非常明顯。在這裏，說明宗教觀念特徵的是其理性主義發展的狀況，因爲海盜式的、冒險投機的或受政治制約的攫利行爲並非資本主義的本質表現，只有建立在理性基礎上的自由勞動的組織方式以及體現理性結構的法律和行政管理機關才是資本主義的組成部分的核心，在這些社會制度規範下的獲利行動才算得上資本主義。所以，探尋現代社會產生的根源歸根結底必須落腳於宗教觀念的理性主義發展狀況上。

韋伯認爲，在世界上的所有宗教中，只有新教的立足於彼岸的禁慾主義發展出了一種系統的宗教理性主義，因此，現代資本主義首先出現在新教徒中間。新教徒認爲完成上帝賦予基督徒在塵世生活中的使命，努力地增加財富以爲上帝增添榮耀是基督徒的義務和責任，是他的天職。在新教徒看來，人們的



一切生活現象都是由上帝早就設定好了的，上帝如果賜予了選民獲利的機會，而他卻不去謀取利益，就意味着他在塵世背離了上帝的旨意，就是失職：“倘若財富意味着人履行其職業責任，則它不僅在道德上是正當的，而且是應該的，必須的。”³³ 增加和積累財富不僅無礙於獲救，不僅在道德上獲得認可，而且是證明自己是上帝選民的一種有力的方式，是在現世禁慾的原動力。也成爲使社會行爲和生活方式合理化持續不斷的動力。它驅使新教徒在社會行爲中以成就或成功爲導向，選擇最有效的手段實現預定目的，在經濟和生產管理當中以效率原則爲最高原則，而致與目的的實現無關——也就是與證明自己是上帝的選民無關——的任何原則於不顧；同時，由於新教徒只是關注自己的獲救，他乾脆撇開了與完成上帝的天職無關或相衝突的所有舊的道德原則，爲使現代社會擺脫道德因素，即，使法律形式化、普遍化提供了前提條件。法的形式化、普遍化和政治管理制度的科層化與效率原則正是宗教理性主義向塵世生活滲透的兩個主要領域，其結果是行爲合理性和法與科層制的系統性的增長，這就是社會合理化的兩個側面。

社會合理化一旦成熟，即資本主義的政治、經濟、法律制度一旦建立，宗教理性主義的宗教成分就失去作用，社會隨即按照自己的合理化的內在動力和邏輯向前發展，在社會生活領域不斷拓展合理化的範圍和深度，由此必然導致意義的喪失和自由的喪失。這就是，在文化領域由宗教理性主義促成客觀理性的分裂瓦解了真、善、美的統一基礎，這些價值領域各自樹立了自己的原則或標準，上帝作爲價值統一性已不復存在，各門學科建立在分化的、多元的價值基礎上，人們向它們求助對世界意義的解釋必定陷入無所適從的境地，使得人們的生活迷失像傳統社會那樣明確、固定的方向；在社會制度方面，隨着政治、經濟的發展，越來越要求人們嚴格地遵守各種規章制



度，政治和經濟活動的組織程度也越來越嚴密，這些組織或制度對人們的約束作為普遍的現象不可控制地表現出來，壓抑着人的本性，限制了人的自由。韋伯認為在現代社會，意義的喪失和自由的喪失是社會合理化不可避免地要付出的代價，而且這種代價沒有任何補償的可能，因為它們是社會合理化的前提條件。

這樣，社會現代化一方面是行為和制度合理性的增長，另一方面是意義和自由的喪失，即韋伯所謂形式合理性的增加與實質合理性的減少，這二者永遠處在此消彼長的關係之中。韋伯對現代社會的診斷可歸結為：從形式合理性的立場來看，現代社會是合理的；從實質合理性的立場看，現代社會是不合理的。但是，現代社會究竟是否合理？我們難以判斷，因為我們只能要麼站在形式合理性的立場，要麼站在實質合理性的立場，中間的、不偏不倚的或絕對的、超越性的立場是不存在的，對現代社會的評價必須在這兩種立場中選擇其中之一。然而，這種選擇本身卻缺乏外在的標準以衡量這兩種選擇的優劣。因此，現代社會形式合理性的增長不足以證明現代社會的合理性，因為它以意義和自由的喪失為代價；同理，現代社會實質合理性的減少也不足以證明現代社會的不合理性，因為注重效率和管理的科學性畢竟可以避免時間和金錢的浪費，並且社會財富的增加有益無害。而真正的自由必須建立在社會產品的極大豐富基礎上。

對韋伯而言，因為形式合理性與實質合理性都是合理性的體現，所以，從“價值中立”的立場出發，他對現代社會的診斷就不可避免地陷入進退維谷的境地：現代社會是合理的只是在形式合理性的意義上而言；現代社會是不合理的只是在實質合理性的意義上而言。正由於缺乏超越形式合理性和實質合理性的中立標準，他僅僅提出了現代社會合理性的問題，而無法



準確地斷言現代社會的合理性，因而對韋伯而言也就不存在說明現代社會為甚麼會導向不合理的社會現實的理論問題。韋伯理論的意義從合理性問題的角度來說就在於，他將現代化歸結為合理化，並揭示了合理化過程只不過是形式合理性的增長的過程，這種合理化以犧牲實質合理性為前提，由此產生了現代社會特有的難題，所以，這種合理化實際上是一種片面的合理化。而形式合理性的增長與意義和自由的喪失同時構成合理化過程的一個分幣的兩面，意義與自由的喪失是在合理化過程邁出第一步時就注定了的命運，它是現代社會之所以是現代社會的根據，我們不可能只接受其中的一面而拋棄另一面。也就是說，意義和自由的喪失這些現代社會不合理的現象是現代化過程與生俱來的，也必將在現代社會中持續下去。因此，他看不到走向一個既是形式合理的，又能夠容納實質合理性的社會的可能性。

法蘭克福學派從社會批判理論出發，恢復了黑格爾的客觀理性觀念，將自由包含在理性的觀念之中，並把合理性定義為合乎理性；同時，法西斯主義、蘇聯社會主義實踐的弊端和美國的發達的工業社會這些社會現代化的後果，使他們對現代社會不合理的現實及其發展的趨勢有了更深切的體會。他們繼承了韋伯現代化理論的主題，同樣把現代化定義為合理化過程，與此同時他們也接受了盧卡奇 (Georg Lukacs) 的物化理論，因此，他們明確地把現代社會診斷為不合理的而不是如韋伯所言是某一理性的增加，某一理性的減少。對他們來說，合理化過程也就是非理性化過程。啓蒙運動開創了現代社會，現代社會也就必然遵循啓蒙的邏輯。霍克海默和阿多爾諾 (Theodor Adorno) 認為啓蒙內在地是一個辯證的過程，它由理性開始，必然以非理性結束。



霍克海默指出，在人類歷史的過程裏，人們總是在要麼受自然支配，要麼自己去支配自然這兩者之間做出抉擇。任何啓蒙，按其本性，都不可避免地要選擇對自然的控制與支配。任何啓蒙都可以分爲兩個階段：從神話到啓蒙；從啓蒙到神話。從神話到啓蒙的過程是人從昏睡到覺醒，即意識到自己的主體地位的過程，主體的覺醒建立在爲支配而認識自然的基礎之上，人對自然的認識與支配既是人對人的支配在人與自然的關係上的反映，又進一步鞏固並強化了人對人的支配關係。霍克海默深刻地揭示了啓蒙理性與統治的內在同一性。作爲啓蒙理性化身的科學發展到十九世紀末，科學活動被限定在對現象進行描述、分類和概括的範圍內，事物的本質成爲無關緊要的東西，事物的變化發展被摒棄在科學家的視野之外，科學把任何事物都看作是没有區別的研究對象，即都是被宰制的實體。事物被數量化和抽象化了，科學就在其中實現自己，完成了在將世界變成永恆地重複的東西之後對世界的思想操縱。科學這樣對待自然充分反映了社會統治的邏輯與科學或知識的邏輯實際上是同一個邏輯在不同領域的表現：一方面，“由推理邏輯發展而來的一般思想及其在概念領域內的支配作用，都是在支配現實世界的基礎上得以提昇起來的。”³⁴ 或者說，科學的發展實際上的原動力就是權力意志，在科學的理性面紗背後蘊藏着人類統治、操縱他人和他物的衝動。另一方面，科學“知識並不滿足於向人們展示真理，只有‘操作’，‘去行之有效地解決問題’，才是它的‘真正目標’……”³⁵ 培根的名言“知識就是力量(power)”包含的雙重涵義——知識既是使人掙脫自然界的束縛，獲得解放的力量，又是使人轉而控制自然和他人的權力——隨着科學的發展逐漸成爲現實。在科學普遍地按照實證主義的方式理解後，肯定性思維排除並取代了辯證思維，真理與管理思想逐漸直接等同起來。隨着工業化程度的提高，商



品拜物教的泛濫，啓蒙理性的極權主義不可抑制地露出了猙獰的面目。法西斯主義只不過是極權主義的最惡劣表現之一。當然，法西斯主義的產生還有其政治、經濟、心理和歷史等方面的根源，然而，是啓蒙理性塑造了近代西方文明，啓蒙理性的極權主義爲西方文明奠定了基調。在霍克海默看來，蘇聯的國家社會主義、美國的國家資本主義都是極權主義的不同表現，當今時代極權主義如此盛行充分說明啓蒙理性與極權主義之間存在着本質的必然的聯繫。

啓蒙理性不僅導致法西斯主義，而且必然走向非理性即成爲神話。這就是啓蒙必然進入的第二個階段。啓蒙因爲理性的批判精神已經被啓蒙的科學支配慾望或者說權力意志沖洗得蕩然無存。霍克海默說：“啓蒙爲了粉碎神話，吸取了神話中的一切東西，甚至把自己當作審判者陷入了神話的魔掌。啓蒙總是希望從命運和報應的歷程中抽身出來，但它卻總是在這一歷程中實現着這一報應。……啓蒙運動推翻神話想像的內在原則，即對每一事件加以重複的解釋，它實際上就是神話自身的原則。”³⁶ 啓蒙與神話分享着共同的目標，即都是在世界被人們不分青紅皂白地加以主宰的同時確立人類的自主地位。神話以直接將超自然物還原爲人類主體的方式，啓蒙以理性的方式實現這一目標，只不過啓蒙所確立的主體使一切關係服從於權力原則。

因此，主體的生存或自我持存才是啓蒙運動的最高原則，在這一原則的支配下，理性變成或簡化成了工具理性。理性的工具化徹底清除了理性的批判精神而獲得了評判一切思想和行爲的標準的地位，爲工具合理性的泛濫鋪平了道路。霍克海默認爲人們以工具合理性爲標準塑造了當代工業文明，浸透在社會生活的方方面面。這樣，理性在啓蒙運動之後就終結了，即啓蒙使理性走向了自己的反面。



總之，韋伯把社會現代化歸結為世界觀的理性化，即現代社會從文化現代性中吸取並擴展形式合理性而拋棄實質合理性的過程，而這一過程又是在非理性因素的推動下產生的。法蘭克福學派不僅繼承了韋伯理性統治世界、觀念決定行爲的前提，而且繼承了韋伯的思路，在文化現代性和社會現代化二分的基礎上，一方面揭露文化現代性構想的理性觀念具有與生俱來的統治或控制本性；另一方面又深化了韋伯關於現代社會的意義的喪失和自由的喪失的主題。在此意義上，法蘭克福學派實際上開啓了後現代社會理論的先河。

五 結語

在當代學術領域，合理性問題與文化觀念上的變遷——即從現代文化到後現代文化的變遷聯繫在一起。其原因在於，合理性的標準是由文化所提供的，作為文化的核心的價值觀念決定了該文化的思想、信念和行爲的合理性。因此，現代性與後現代性之爭從根本上說就是合理性問題之爭。如果再將視野擴展到韋伯以來的合理性理論之前，我們可以認為，合理性成爲一個問題，還同古代文化向現代文化的實際變遷聯繫在一起，而實際上的價值觀念以及文化基礎的變化對合理性問題來說更爲根本。這樣，合理性問題就應該被置於文化的實際變遷和觀念變遷這雙重維度之下。

從古代文化到現代文化的轉型，由於理性觀念發生變化，以古代文化所固有的方式定義合理性概念——即將合理性定義爲合乎理性——在現代文化中陷入困境。在科學哲學、社會批判理論以及人類文化學研究領域裏，這種理論的困境以突出的形式得到了體現。這一困難最爲明顯地表現爲科學哲學的結



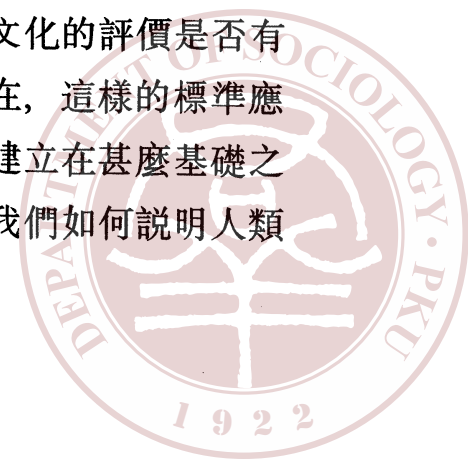
論，即作為知識典範的科學事業是不合理的。這一結論與科學在理論上的不斷進步和實踐上的巨大成就相抵觸。如果科學是不合理的事業，那麼還有甚麼是合理的東西呢？為了解決理論同實際的矛盾，唯一的辦法似乎是修改合理性的定義。也就是說，並不是科學活動和科學的知識不合理，我們完全有理由懷疑以往的合理性定義有問題。因此，許多社會學家力圖找到具有說服力的定義。但是，既要使合理性定義具有普遍的涵蓋力，又要照顧到合理性定義在具體的時代、具體的地域、具體的理論，甚至具體階級、集團中的說明力，對理性主義者來說，無疑是件困難的工作；而相對主義的結論似乎又會威脅到合理性本身。本文把合理性這一方面的問題稱為合理性的概念問題，它是合理性問題中最為根本的方面。

啓蒙思想家的文化現代性構想，為現代文化和現代社會樹立了自由主義、個人主義以及平等、公正與民主等原則，這些現代文化的價值標準一直是思想家們真誠信奉的理想，然而，這些價值觀念一方面與古代文化的價值觀念相衝突；另一方面與現代社會的現實相矛盾。在古代，合理性的概念按照合乎理性來定義，合乎理性與合乎標準之間是相契合、相一致的，理性是一切價值原則的源泉。因此，古代的合理性觀念包含一切價值觀念在內；在現代，理性僅僅被理解為一種主體的能力，在合乎理性與合乎標準之間存在着無法彌合的裂隙，因此，現代的合理性觀念只是合乎現代文化所樹立的特定的標準。那麼，文化現代性構想理解和堅決主張的合理性概念，即現代的合理性觀念，是否比古代文化所規定的合理性概念，即古代的合理性觀念更合理？由這種合理性觀念所塑造的現代社會為甚麼卻又似乎走向了其反面？為甚麼啓蒙思想家們種下去的是龍種而收穫的卻是跳蚤？為甚麼在理想形態的合理性觀念與社會現實之間會出現如此巨大的反差？這些問題歸結起來就是，是



現代的合理性觀念有問題，還是現代社會有問題？後現代社會理論和後現代主義哲學分別從不同的角度對文化現代性構想及其自我確證方式進行了猛烈的攻擊，它們攻擊的對象正是現代文化和現代社會各自的問題及二者之間的關係。因此，從合理性與社會的關係的角度闡明合理性的本質規定性，闡明人們的合理性觀念的形成和變遷，闡明合理性觀念與理性觀念的關係等是合理性問題的關鍵。本文把人們對體現在知識和行爲的合理性的理解，對合理性定義的方式，對合理性所反映的人類認識活動和實踐活動的本質的說明等這類問題稱合理性的觀念問題。

每一種文化既是該社會存在的反映，又負有維持該社會秩序的責任，因而合理性受社會和文化的制約，具有社會歷史性，服從人類活動的目的性。但是，知識社會學家例如費耶阿本德、巴恩斯和布魯爾等人卻誇大了合理性的受社會或文化合目的性制約的一面，而罔顧合理性觀念的理性性(reasonableness)和合理性標準的合規律性一面，正因為此，在文化之間互相理解、評價時，在現代文化自我確證的過程中，衡量不同的文化、衡量現代文化自我確證方式的合理的標準是否可能是中性的就成爲合理性問題的難點。一方面，我們不可能逾越出我們自己的文化之外，對古代文化和其他文化獲得一個不偏不倚的立場，我們的合理性標準總是地域性的、受時間限制的；另一方面，如果缺乏一個中性的標準，我們對不同於我們的文化的評價就很難經得起(合理性所要求的)理性的檢驗或論證。因而，作爲合理性標準的標準本身也存在一個是否合理的問題，即對包含不同的價值標準在內的文化的評價是否有可能存在一個客觀的或中立的標準？如果存在，這樣的標準應該如何是合理的，亦即這種標準的合理性應建立在甚麼基礎之上並如何證明自己的合理性？如果不存在，我們如何說明人類



的理性能力和合理性的本質呢？本文將合理性標準本身的合理性問題概括為合理性的標準問題。

勿庸置疑，本文將合理性問題概括為這三個方面，並未窮盡合理性所涉及的所有問題。合理性問題在今天之所以成為學術界的核心問題之一，是由於現代性成為問題之後合理性不可避免地是所有人文學科以及社會科學首先要確立的理論前提。現代性的範圍有多大，合理性問題就有多根本。在社會現實領域，人們的行為只要不停頓，合理性問題也就不會終結。人們可以也將從不同的方面提出、探討合理性問題，所以合理性問題在不同視角和語境下將呈現出不同的格局，但是，在本文看來，合理性的概念、觀念和標準問題無疑是合理性問題的核心或根本所在。

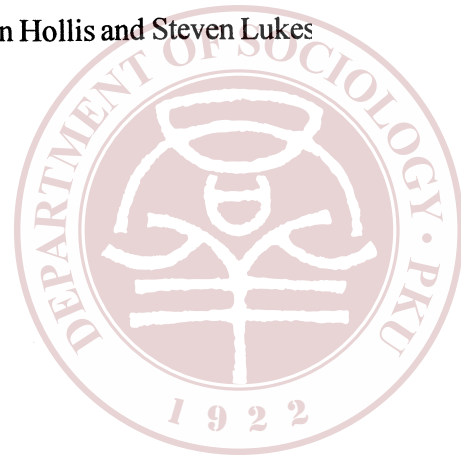
注釋

- 1 《康德哲學原著選讀》，約翰·華特生選編，韋卓民譯（北京：商務印書館，1963），7。
- 2 參見勞丹，《進步及其問題》，劉新民譯（北京：華夏出版社，1990），116。
- 3 參閱《韋伯斯特大詞典》（國際版）。
- 4 赫·施奈德巴赫，〈作為合理性之理論的哲學〉，甘紹平譯，載於《德國哲學》第七輯（北京：北京大學出版社，1989），171。
- 5 勞丹，《進步及其問題》，126。
- 6 同上注，119-120。
- 7 同上注，119。
- 8 同上注，106。
- 9 同上注，201。
- 10 E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azanda* (Oxford: Clarendon Press, 1937).
- 11 六〇年代的這一討論在 Bryan Wilson 所編的 *Rationality* 一書中得到了集



中反映，這本論文集主要討論如何理解和評價原始文化。Bryan Wilson, ed., *Rationality* (Oxford: Blackwell, 1970). Steven Lukes 的 “Some Problems about Rationality” 也出自此書。

- 12 S. 盧克斯，〈關於合理性的若干問題〉，載於《宗教與意識形態》，羅伯特·鮑柯克、肯尼思·湯普森編，龔方震等譯（成都：四川人民出版社，1992），125-126。
- 13 同上注，137。
- 14 同上注，137。
- 15 同上注，138。
- 16 參見 A. L. 克羅伯和 K. 科拉克洪對“文化”的界定：“文化存在於各種內隱和外顯的模式之中，借助符號的運用得以學習與傳播，並構成人類群體的特殊成就，這些成就包括他們製造物品的各種具體式樣，文化的基本要素是傳統（通過歷史衍生和由選擇得到的）思想觀念和價值，其中尤以價值觀最為重要。”轉引自《中國大百科全書（社會學卷）》（北京：中國大百科全書出版社，1991），409。
- 17 黑格爾：《小邏輯》，賀麟譯（北京：商務印書館，1980），80。
- 18 上帝作為一種想像中的半人的形象具有主觀的特性。當古希臘的 Logos 被基督教理解為上帝的時候，理性觀念的變化可被稱為“客觀理性的客觀的主觀化”，而當笛卡兒把這種已經被主觀化的理性觀念進一步理解為人的一種能力的時候，這種理性觀念的變化可被稱為一種“理性的主觀的主觀化”。這說明理性觀念已經徹底地遠離 Logos 的客觀的規定性。參見赫·施奈德巴赫，〈作為合理性之理論的哲學〉，168-169。
- 19 參閱 J. Habermas, “Modernity: An Unfinished Project,” in *Habermas and The Unfinished Project of Modernity*, ed. M. P. d’Entreves and S. Benhabib (Cambridge: Polity Press, 1996), 45 .
- 20 C. W. Mills, *The Sociological Imagination* (Oxford: Oxford University Press, 1959), 166.
- 21 霍克海默，〈朱莉埃特或啓蒙與道德〉，載於《霍克海默集》，曹衛東等編譯（上海：遠東出版社，1997），8。
- 22 Mills, *The Sociological Imagination*, 169-170.
- 23 Barry Barnes and David Bloor, “Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge,” in *Rationality and Relativism*, ed. Martin Hollis and Steven Lukes (Oxford: Basil Blackwell, 1982), 23.
- 24 同上注，27-28。
- 25 同上注，21-22。
- 26 同上注，34。



- 27 同上注, 39。
- 28 同上注, 41。
- 29 參閱 Paul Feyerabend, *Farewell to Reason* (London: Verso, 1987), 20, 39–40, 61, etc.
- 30 P. 費耶阿本德, 《自由社會中的科學》, 蘭征譯(上海: 上海譯文出版社, 1990), 20。
- 31 同上注, 21。
- 32 馬克斯·韋伯, 〈世界宗教的經濟倫理〉, 載於《儒教與道教》, 王容芬譯(北京: 商務印書館, 1997), 19–20。
- 33 馬克斯·韋伯, 《新教倫理與資本主義精神》(北京: 三聯書店, 1987), 127。
- 34 霍克海默, 〈啓蒙的概念〉, 載於《霍克海默集》, 曹衛東等編譯(上海: 遠東出版社, 1997), 53。
- 35 同上注, 44。
- 36 同上注, 51。

