

# 当代文化哲学中的文化相对主义<sup>\*</sup>

袁 鑫

[关键词] 文化；文化多元论；文化相对主义

[摘 要] 文化相对主义是从文化多元论中衍生出来的一种比较极端的文化哲学思潮。但文化多元论并不等于文化相对主义，承认文化的相对性也不必然导致文化相对主义。文化相对主义的基本思想特征是强调民族文化的独特性、差异性，否认一元的文化进化观和历史进步观；否认人类文化发展具有普遍的一般法则和规律；否认不同民族文化之间存在着普遍适用的价值尺度；认为不同民族文化之间具有不可比较性和不可通约性。文化相对主义有其积极的理论价值，同时又具有自身无法克服的内在矛盾和局限性。

[作者简介] 袁鑫，南开大学马克思主义学院博士后，天津外国语大学副教授，日本爱知大学博士研究生（天津 300350）。

文化相对主义是困扰当代文化哲学的一个重要问题。相对主义作为一种哲学观念，早已存在于哲学发展的历史脉络中。文化相对主义可以说是相对主义哲学思潮在文化研究领域中的延伸。它产生于20世纪文化人类学研究领域，并随着文化学、文化人类学和文化哲学的发展，逐渐形成为一种颇具影响力的文化哲学思潮。这个思潮的泛起，使人类文化发展的统一性和多样性、绝对性和相对性问题凸显出来，成为当代文化哲学研究不能不面对的重大问题。

## 一、文化多元论与文化相对主义

在文化多元论与文化相对主义的关系问题上，国内外学界不少学者认为，文化多元论就是文化相对主义，或者认为承认文化发展的多元性和相对性必然导致文化相对主义。我国学界也有学者把西方文化相对主义思潮追溯到文化人类学研究的起步阶段，如有学者认为，“18世纪初，在学界有欧洲反启蒙运动先驱之称的意大利那不勒斯学者维柯（Giovanni B. Vico）在对法国启蒙运动信条——科学理性主义、进步观念进行批判时最先阐发了文化相对主义的基本思想。其后，德国反启蒙运动哲学家约翰·哈曼（Johann G. Hamann）、德国文化民族主义鼻祖和‘浪漫主义’代表人物赫尔德（Johann

<sup>\*</sup> 本文系国家社会科学基金重点项目“当前主要社会思潮的最新发展动态及其批判研究”（项目号：16ZDA101）的阶段性成果。

G. Herder) 等人继承、发挥了维柯的思想,从而形成了原生形态的文化相对主义。”<sup>①</sup> 这一观点是很值得商榷的。我们知道,18世纪以来西方文化人类学研究综合运用民族学、人种学、民俗学、考古学和语言学等多种方法对世界不同民族的文化发展形态进行考察和研究,最终打破了欧洲传统的线性演化论历史观和“西方文化中心主义”观念,确立了以承认各民族文化的独立存在价值为核心的多元主义文化观。应当说,文化多元性是世界范围内文化存在形态的基本特征,但这并不意味着可以把文化多元论直接等同于文化相对主义,不能认为承认文化的多元性和相对性就必然导致文化相对主义。

我们知道,维柯于1725年发表的《新科学》一书开创了人类历史文化研究的先河。在这本书中,维柯的研究对象是“各民族世界”,即由所有异教民族共同构成的世界。他认为,“这个包括所有各民族的人类世界确实是由人类自己创造出来的。”<sup>②</sup> 不过,不同的民族创造这个世界的心智往往是不一致的,甚至是彼此相反的,这就使不同的民族创造出各不相同的宗教意识、语言、政体、制度、法律、习俗等文化的、历史的因素,而且在他看来,“由天神意旨安排的每种政体都是一种最好的永恒的自然政体”。<sup>③</sup> 由此可见,维柯所讲的“各民族世界”承认不同民族之间存在着明显的文化差异,而且每个民族的文化体系都有其存在的文化根据。但是,维柯并没有因此否认在不同民族的文化体系中存在着共同性特征,也不认为各民族文化的发展不具有共同的规律。他确信,“这个民族世界既然是由人类创造的,就让我们来看一看在哪些制度上全人类都是一致赞同的而且向来就是一致赞同的。因为这些制度就会向我们提供一些普遍永恒的原则,每门科学都必须有这样的原则,根据这些原则,一切民族才被创建出来,而且现在还保持下去。”<sup>④</sup> 可以说,维柯的《新科学》的重要意义不仅在于展现民族文化的多样性,而且力图在存在着文化差异的各民族世界中找到这种普遍的、共同的原则,并确认:“起源于互不相识的各民族之间的一致观念必有一个共同的真理基础。”<sup>⑤</sup> 他把这个公理称之为“一个大原则”。这样看来,维柯的确是一个文化多元论者,但却不是一个文化相对论者,他绝不否认可以对不同民族的文化进行比较分析,从中找到某种普遍的、共同的东西。

与康德同时代的德国历史哲学家约翰·哈曼对文化差异的理解更多地采取一种历史主义态度。他认为,基督教和犹太教的差别不是真理观念上的差别,而是一种历史差别。犹太教和基督教之间的本质性差别,既不涉及犹太人和自然主义所理解的直接的或间接的启示,也不涉及永恒真理和教义,同样不涉及正式的和道德的法律,而仅仅涉及某个时候出现过但决不会再次出现的时间性的历史真理——那些历史事实通过各种原因和结果的交互作用,在某一特定时间和地点变成了真的,因此它们只能从这一具体的时间和空间来看才是真的。<sup>⑥</sup> 从这个观点看,哈曼的思想颇具文化相对主义的特征,但也不能据此认为哈曼就是一个文化相对主义者。因为哈曼依然崇尚在不同的文化中体现出来的普遍性特征,即人道主义的特征。只不过,哈曼认为这种具有普遍意义的人道主义理想并不是存在于启蒙运动对理性主义的崇尚中,而是存在于人的非理性如情感的活动中。

德国18世纪浪漫主义历史哲学的思想先驱赫尔德深受维柯和哈曼的影响,也强调民族文化的独特性和多样性。他认为,每个民族都会产生一种属于自身的“民族精神”,这种“民族精神”并不意味着哪个民族较之其他民族更具优越性,而是表明每个民族的文化都是平等的并具有各自值得尊重的存在价值。但他也同维柯一样,力图在多样化的民族文化中和多变的历史事件中探寻不变的历史规律,认为所谓历史规律是由一个民族所处的地域的状况、该民族所处的时代和机会、该民族人们的内

① 杨须爱:《文化相对主义的起源及早期理念》,《民族研究》2015年第4期。

②③④⑤ 维柯:《新科学》,朱光潜译,商务印书馆,1989年,第609、611、24、124页。

⑥ O' Flaherty, J. C., *Johann Georg Hamann: Einführung in sein Leben und Werk*, Frankfurt am Main, 1989.

在特征这三个方面的因素决定的。因此，人类和自然的成长和衰颓是因循共同的法则的，历史就是所有人类、所有民族共通的有机演变而显示在各个民族各自特有的文化发展形态中。

从维柯、哈曼、赫尔德的基本思想倾向看，他们都是文化多元论者，但并不是文化相对主义者，因而很难说他们是“原生形态的文化相对主义”。其实，不只是这三位思想家，在他们之后，相当一批文化哲学家都有大致相同的思想倾向。如德国哲学家斯宾格勒在他的巨著《西方的没落》中，把人类历史中存在着的文化区分为八种，并分别加以研究和阐述，揭示这八种文化的独特存在价值及其生成、演变和衰颓的演变过程。英国历史哲学家汤因比在他的多卷本的《历史研究》中，把人类文明形态区分为二十一种（后来扩展到三十七种）。但他们同样没有把人类历史或人类的文化史或文明史看成是各种文化形态或文明形态的杂乱无章的堆砌，而是要从中找到人类文明发展的共同性特征和普遍规律。斯宾格勒认为，在人类历史中存在着本质上的结构，存在着体现因果必然性的空间逻辑，也存在着体现生活中有机必然性和宿命必然性的时间逻辑，因而不同的文明形态是可以比较的。斯宾格勒说：“我们前面的八个文化，全都具有同样的结构、同样的发展和同样的期间这种事实，证明我们用比较方法观察它们是对的，从而证明，我们把它们看作是可以比较的、用比较方法来研究它们，以及从我们的研究中得到一种能使我们回顾过去并前瞻未来的知识，也是对的。”<sup>①</sup> 汤因比在比较那些已灭亡的文明从衰落到瓦解的过程时也指出，“因为衰落意味着失去控制，失去控制又意味着自由陷入自动性。自由的行动是变化无穷的，完全无法预言的，而自动的进程易于成为划一的和有规律的。”<sup>②</sup>

从18世纪以来文化多元论的思想历程可以看出，文化多元论未必就是严格意义上的文化相对主义，因而不能认为，一旦承认文化的多元性，就一定会陷入文化相对主义。但文化相对主义产生的确与文化多元论密切相关，可以说文化相对主义是从文化多元论中衍生出来的一种比较极端的文化哲学思潮。20世纪初，芬兰人类学家爱德华·韦斯特马克（Edvard A. Westermarck）在阐述其“道德相对主义”观念的著作《道德观念的起源与发展》中，首次明确使用了“文化相对主义”（cultural relativism）这个概念。之后不久，被称之为“美国人类学之父”的弗朗茨·博厄斯（Franz Boas）在他的有关人类学、民族学的著作中，系统地阐述了他的历史特殊主义观点和文化相对论的观点。在博厄斯的影响下，美国人类学界相继涌现出一批主张文化相对主义的学者，如露丝·本尼迪克特（Ruth Benedict）、玛格丽特·米德（Margaret Mead）、梅尔维尔·赫斯科维茨（Melville J. Herskovits）等等。到了20世纪50年代以后，文化相对主义逐渐成为文化哲学研究领域中的一个影响日趋扩大的思潮。

## 二、文化相对主义的基本观念

就文化相对主义产生的学术背景而言，19世纪后半叶以来，蓬勃发展起来的文化人类学通过长期的实地考察和理论分析，为人们研究世界各民族的文化发展提供了大量的经验资料和思想资源，使人们更为深刻地认识到也更为强烈地感受到，世界上每一个民族都在自身的历史发展道路上形成了具有自身特色的文化体系。每个民族文化都是以一种原始的力量在自身特有的自然环境或生存空间中产生并发展起来的，并有着在长期的共同生活中形成的自己的观念、语言、情欲、愿望、情感，体现出文化的独特性。

① 斯宾格勒：《西方的没落》，齐世荣等译，商务印书馆，2001年，第125页。

② 张文杰编：《历史的话语：现代西方历史哲学译文集》，广西师范大学出版社，2002年，第207页。

民族文化发展的独特性和多元性显然是文化相对主义最基本的立论依据。博厄斯据此提出了他的“历史特殊论”观点，强调每个民族的历史都有其独特的、与众不同的发展过程和发展规律，每个民族的文化体系以及这个体系中的每一个文化因素都有复杂的形成过程和历史成因。即便可以在不同民族文化中看到许多“类似事物”，但这些看上去类似的事物在来源和功能上也都不相同，而且有着自己独特的历史发展线索，因此，必须从文化本身特有的历史过程来理解文化。博厄斯的学生赫斯科维茨也指出，任何民族的文化都有其特定的时间和空间，离开了特定的时间和空间，文化就失去了意义，因为一种文化能够在一定的时间和空间中成为特定的民族文化时，才是有意义的或有价值的。这表明，每种文化都是在特定民族的特定时空中独立生成的，它无法被重复。

对民族文化发展的独特性和差异性的强调使文化相对主义理论坚决反对把世界文化的多样性纳入到某种“单一进化模式”中予以理解的历史观，如反对黑格尔把世界各个民族的文化理解为世界理性发展过程的各个不同阶段的历史哲学观念，也反对马克思假定单一原因决定文化发展的线性的历史进步观，尤其是反对地理决定论和经济决定论的观念，认为历史发展是由诸多因素决定的，地理因素或经济因素的确在人类生活中起着重大作用，但它们都只不过是诸多起决定性作用的因素之一，每一种生活方式都是由许多历史因素综合作用的结果。为此，博厄斯拒绝研究全人类普遍文化的历史，认为要研究文化就是研究某一特定的文化，最有效的方法就是重建该文化的独特历史，即所谓“构拟历史”。

文化相对主义强调民族文化发展的独特性、差异性，否认单一的、线性的历史发展观，从而也就否认人类历史发展，特别是人类文化发展，有什么普遍的法则或共同的规律。在文化相对主义者看来，既然任何民族的独特的文化发展过程都是由多种历史因素综合起作用的结果，具有不可重复性，那么为人类文化发展寻找普遍法则或规律注定是徒劳无益的。如博厄斯就认为，每种文化都是复杂的发展体，尽管在不同的文化群体中，某些习俗、礼仪或行为方式具有相似性的普遍化特征，“但它仍无法使我们预测在某一具体文化中发生的实际事件，它们也不允许我们去制定统辖文化发展历史进程的通则”。<sup>①</sup>文化发展过程是被大量的偶然事件所控制，而且这些偶然性的因素不可能相互抵消。“由于这些原因，从对某一特定时期社会状态的理解并不能使我们预测将要发生什么的意义说，人类学决不会成为精确的科学，我们可以做到理解社会现象，但我相信决不能通过讲一个或全部社会现象付诸社会法则以做到解释它们。”<sup>②</sup>

文化相对主义不仅否认人类文化发展具有普遍法则或普遍规律，同时也否认在各民族的文化系统中存在着普遍适用的、绝对的价值尺度。博厄斯认为，任何一个民族或者部落的文化都有自己的逻辑、社会思想、世界观和道德观念，人们不应该拿着自己的一套标准来衡量和评价其他民族的文化，因为衡量和评价文化并没有普遍绝对的价值标准。为此，博厄斯主张，要客观地研究另一种文化，就不能把根源于我们自身文化的价值标准作为研究其他文化的前提预设，而是应当保持一种相对的观点(relative perspective)。赫斯科维茨更为直截了当地指出，每种文化都是为特定时间空间中的特定民族服务的，因而都是有价值的，并不存在普遍适用于一切民族的价值尺度。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。同时，一切文化的价值都是相对的，对各民族所起的作用都是相等的，因此，文化谈不上进步或落后。露丝·本尼迪克特在《文化模式》一书中甚至认为，在实现人类潜力方面，原始文化和现代文化都有同样的功能和方法，因此，不同的文化并没有高下优劣之分，认为现代文化较之原始文化更为先进更为高级是没有道理的。她还认为，判断人的行为的是非善恶标准也是相对的，在一种文化中被当作异常或病态的行为在另一特定文化体系中却往往被看成是正当的或有特定价值的。

<sup>①②</sup> 博厄斯：《人类学与现代生活》，华夏出版社，1999年，第136、137页。

由于否认衡量不同民族文化的普遍适用的价值尺度，因而文化相对论者一般都强调不同民族文化之间存在着不可比较性和不可通约性。博厄斯在《人类学与现代生活》一书中就明确表示：“只要我们突破现代文明的局限，去看看别的文明，就会发现争取最大利益的困难大大加强了。中非黑人、澳大利亚人、爱斯基摩人和中国人的社会理想与我们的非常不同，他们赋予人类行为的价值观是不可比较的，如一个民族认为好的常常被另一个认作是坏的。”<sup>①</sup>因此，文化研究者不能用自己的文化标准去衡量其他民族文化中的同样的事物和活动。“对普遍化社会形态的科学研究要求调查者从建立于自身文化之上的种种标准中解脱出来。只有在每种文化自身的基础上深入每种文化，深入每个民族的思想，并把在人类各个部分发现的文化价值列入我们总的客观研究的范围，客观的、严格科学的研究才有可能。”<sup>②</sup>本尼迪克特也认为，“每一文化之内，总有一些特别的，没有必要为其他类型的社会分享的目的。”<sup>③</sup>据此，以博厄斯为代表的文化相对主义明确地反对假定在单一原因的的决定性影响的基础上建立起来的文化发展理论，如经济决定论。博厄斯承认，由于经济条件是文化的核心的部分，并与其他各方面紧密交织在一起，但这并不意味着文化生活的所有方面都由经济条件决定。“非洲布什人和澳大利亚土著、敕勒人和东亚萨哈林岛土著人，就经济资源来说是可比的，但他们的社会组织、信仰和习俗不同。没有什么可证明这些归因于经济差异；他们经济资源的使用反而更取决于文化生活的其他方面。”<sup>④</sup>

### 三、文化相对主义的积极价值

强调民族文化的独特性、差异性，反对线性的、一元的文化进化观和历史进步观，否认人类文化发展具有普遍的、共同的一般法则和规律；强调文化价值的多元性和独特性，否认不同民族文化之间存在着普遍适用的价值尺度；认为不同民族文化之间具有不可比较性和不可通约性。这些观点构成了文化相对主义的基本理论特征。从这些理论特征中，不难看出文化相对主义理论所具有的积极价值。

首先，文化相对主义理论构成了对以“欧洲中心主义”或“西方中心主义”为核心的历史哲学观以及“白人种族优越论”的严厉批判。“欧洲中心主义”或“西方中心主义”以及伴随着殖民主义扩张过程的“白人种族优越论”或隐或显地贯彻在西方理性主义的历史哲学观念中，也普遍地存在于西方人的文化心态中。对于这种或直截了当的或隐而不宣的“西方中心主义”和“白人种族优越论”，文化相对主义者旗帜鲜明地提出挑战。博厄斯在其《原始人的心智》一书中就以丰富的实证材料为依据，批驳了“白人种族优越论”的观点。他说：“文明人以其所取得的惊人成就而自豪，从而鄙视人类大家庭中其他比他低下的成员。”这种鄙视归结为一点，就是“宣称白种人是比其他所有人种都优越的高等人”。其理由是文明程度越高，追求文明的智能也越高。“而由于人们假定这种智能决定于身体和大脑器官的完善程度，从而推导出白种人代表了最完美的人种这一论断”。按照这个论断，每一种与白种人类型不同的其他人种都是低等人。<sup>⑤</sup>对于这种极端的种族偏见，博厄斯依据大量的人种学考察数据予以驳斥。他指出，不同民族或种族在文明程度上的差异，不过是文化发展阶段上的差异，而“发展阶段的差异并不证明一个人由于遗传而在生理结构上比另一个人低一等。”<sup>⑥</sup>同时，“现今一些完全不同种族的代表在参与最先进的文明形式的建设。这样我们就会看出：人种与文化之间没有密切联系”。<sup>⑦</sup>

<sup>①②④</sup> 博厄斯：《人类学与现代生活》，第130-131、131、152页。

<sup>③</sup> 本尼迪克特：《文化模式》，华夏出版社，1987年，第36页。

<sup>⑤⑥⑦</sup> 博厄斯：《原始人的心智》，国际文化出版公司，1989年，第1-2、5、106页。

其次，文化相对主义强调不同民族文化的平等地位和相互尊重的关系，鼓励尊重差别和平等对话。赫斯科维茨在其《文化相对主义：多元论中的观念》一书中对文化相对主义的核心作出了一个概要的描述，他说：“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，而不去评判甚至摧毁那些不与自己原有文化相吻合的东西。”<sup>①</sup>此外，文化相对主义还立足于价值多元论，反对把西方自由主义价值观普世化。如英国经济学家约翰·格雷针对那种把价值多元论与自由主义直接关联起来的流行观点，指出价值多元论与自由主义之间并不存在必然的联系。他认为，如果承认价值多元，承认多元价值之间不可通约，就不能证明自由主义的价值具有普遍的优先权，因而“从价值多元论的真理得出来的结论是自由主义制度不可能具有普遍的权威性。”<sup>②</sup>从这个意义上说，自由主义不可能有也不必要有普遍正当的理由。它既没有“根据”也不要求“根据”。相反，它最好被理解为一种特殊的生活方式，是被一些具有自我概念的人实行的生活方式，在这种生活方式中，自由选择的活动是最重要的。

#### 四、文化相对主义的理论困境

尽管文化相对主义具有上述积极的价值，但它作为与文化绝对主义相对立的另一种极端的文化学思潮，在理论上又有自身难以克服的矛盾和局限性。

首先应当指出的是，文化相对主义思潮产生的背景相当复杂。一方面，19世纪以来西方文化人类学的发展，通过大规模的实地考察和经验研究，以巨量的确凿的实证资料揭示了世界各民族文化形态的多样性和差异性，从而为文化相对主义思潮的产生提供了丰富的思想资源；另一方面，20世纪以来，西方国家所发生的严重的经济危机和两次世界大战的爆发，几乎摧毁了西方人对自身文化的基本信念。现代资本主义的发展，也把人们的精神活动置于资本逻辑的统治之下，使其独特的价值成为商业活动的功能，甚至成为消费主义手中的玩物，这就导致了一切价值的相对主义化，使以往人们对崇高理念、绝对价值和确定性的崇尚和追求，要么被迫放弃，要么遭受质疑。阿伦特对之作出了深刻的分析：“传统的‘理念’，如超验的实体，是被用来认知并权衡人类思想与行动的，而现代社会中，通过将这些东西看作是功能性的‘价值’，这些标准被消解于社会成员的关系之中。价值成为了社会的商品，它们自身不具备任何意义，而是像其他商品一样，只是存在于变化无常的社会关系与商业关系中，是一种相对性的存在。”<sup>③</sup>这种功能性的“价值”取代了超验的“理念”在人们心灵中的位置，成为人们评判行为之善恶的价值标准。这样，人的意义世界已经被“物化”为商品世界，使人们只能在变化无常的商品交换关系中来确定自我价值。这样，“‘善’失去了它的作为一种理念的特性，不再是权衡并认识善恶的标准；它成为了一种价值，能够与其他的价值相交易，譬如与便利或者权力等诸如此类的价值相交易”。在这种境况下，人们很难抵制价值相对主义的不断蔓延的趋势。“当然，一个价值持有者可以拒绝这种交易，做一个‘理想主义者’，把‘善’看作是高于其他一切权宜性价值的最高价值，但是，这并没有使得善的‘价值’的相对主义化有所减弱。”<sup>④</sup>列奥·斯特劳斯也把现代社会中价值观念的紊乱和不确定性称之为“现代性危机”。他说：“现代性的危机表现或者存在于这样一宗事实中：现代西方人再也不知道他想要什么——他再也不相信自己能够知道什么是好的，什么是

<sup>①</sup> Melville J. Herskovits, *Cultural Relativism, Perspectives in Pluralism*, Random House, 1972, p. 33.

<sup>②</sup> 约翰·格雷：《伯林》，马俊峰等译，昆仑出版社，1999年，第163页。

<sup>③④</sup> 汉娜·阿伦特：《传统与现代》，载《西方现代性的曲折与展开》，贺照田主编，吉林人民出版社，2002年，第413页。

坏的；什么是对的，什么是错的。”<sup>①</sup>应当说，文化相对主义思潮在当代资本主义世界的勃兴，反映了西方人在价值观上的迷惘困惑的普遍心态。

从上述背景可以看出，文化相对主义思潮是用理论的方式折射出现代西方社会因其社会结构的高度分化和异质化而产生出来的不同社会阶级、阶层、利益群体在价值观上的差异乃至冲突，折射出20世纪中叶以后经济全球化的加速发展所导致的不同民族的独立性和自主性与西方国家对全球化过程的主导性和话语霸权之间的矛盾和冲突。在这个意义上，文化相对主义思潮不过是我们这个特殊时代的特殊产物。尽管它在抵制以“西方中心主义”为特征的历史哲学方面，在强调文化多样性和价值多元性方面，在主张不同民族文化之间的相互尊重和平等对话方面有着十分重要的积极意义，但如果把文化相对主义看成是文化哲学的普遍原则，那么它无论在理论上还是在实践上都必然面临自身无法克服的困境。

强调民族文化的独特性或特殊性、多样性和差异性，这无疑反映了世界上各民族文化发展的历史的和现实的正确观念。民族文化发展的独特性和特殊性起源于一个民族在特定的生存环境中或者说在特定的时空条件下文明起源的特定方式。经过漫长的历史积淀，形成了与自身独特的生活方式相吻合的独特的语言系统、规范系统、宗教信仰、价值观念、政治理念、审美情趣、艺术形式等等，也就是形成了自身独特的文化形态，它在人们的诸如宅居、饮食、服饰、休闲娱乐、婚丧嫁娶等日常生活的各个方面明显地表现出来，并通过历史的文化传承构成了一个民族所特有的文化传统。对于任何一个民族来说，这种文化的特殊性或独特性不仅体现出不同的文化特征和多方面的文化情趣，而且在民族成员的心理和思想的深层还饱含着强烈的民族自尊感和认同感。在这个意义上，尊重民族文化的独特性，尊重不同民族文化之间的平等地位，尊重不同民族依据自身的特殊国情选择自身的发展道路，无论如何都是正确的文化主张。否认民族文化的多样性和差异性，否认一个民族依据自身文化形态的独特性自主地选择自身发展道路的合理性，而谋求人类文化的同质化、齐一化发展，那不会导致人类文化的繁荣，只能导致文化的毁灭。特别是如果把西方社会的文化模式和价值观念当作唯一可行的标准，那无疑是一种把世界其他民族文化捆绑在西方文化的战车上的企图，其目的是维护西方文化的霸权地位。

但是，问题的另一个方面是，承认民族文化的独特性、多样性和差异性，是否意味在不同民族文化之间不存在着共同的、普遍的法则或规律？我们在前文中指出，尽管各个民族都有自己特殊的文明起源方式和文化发展道路，但各个民族在其社会生活的发展中也必然会面临共同的基本问题，因而在解决这些基本问题的方式方法上必然会产生共同的或可供比较的文化策略，尽管这些文化策略在不同的民族文化中可以有不同的文化表达方式。文化实质上是一种社会化、客观化的普遍精神，因而在社会发展的一定历史阶段上就会产生与该历史阶段的基本性质相吻合并通过各种文化形态表现出来的精神特质。如果说不同民族文化之间不存在共同的特征和普遍的法则，那么在史前时期，为什么各民族几乎无一例外地都创造出维柯所说的那种“神性文化”，而不是“自由地”创造出科学得多、进步得多的“理智文化”和“科学文化”呢？如果说，这取决于人的智力的发展程度，那么人的智力的发展又是怎样实现的呢？

文化相对论不仅否认不同民族文化之间存在着普遍的共性特征和发展的一般法则，还否认民族文化之间的可比较性，反对对不同民族文化形态进行高下优劣的比较，甚至认为原始文化和现代文化之间也没有先进落后之分。这种观点看上去是尊重了民族文化的独特性和独立价值，但不客气地说，它

<sup>①</sup> 列奥·施特劳斯：《现代性的三次浪潮》，载《西方现代性的曲折与展开》，贺照田主编，吉林人民出版社，2002年，第86页。

无视了人类文明的进步价值。任何一个民族的文化形态都是一个动态的发展过程，在这个过程中总是存在着文化更新的要求。许多野蛮的、粗陋的、陈旧的、落后的习俗、习惯被淘汰了或自行消亡了，而新的更适合社会发展要求的习俗、习惯也会在人们的共同生活中逐渐形成或被创造出来了。这个文化更新的过程本身就包含着一个问题，即我们根据什么样的价值标准来判断哪些文化因素是落后的、陈旧的、应当被废除的，哪些文化因素是积极的、进步的。特别是在现代社会中，各个民族自发的、封闭的发展道路已被经济全球化的快速发展所终止，各个民族的文化发展或者自觉地或者被迫地打破民族的和地域的界限，处在普遍的交流互动的过程中。在这个过程中，不同民族文化之间就真的没有先进和落后之分吗？至少，我们在科学文化的发展中可以找到对这个问题的否定性答案。因为，从科学文化的发展和科学技术进步的方面看，没有人会否认不同民族文化之间所存在的先进与落后的区别，因而才有落后国家向发达国家学习、引进、消化、吸收先进科学技术的历史任务。而且科学作为人类文明的共同财富在改变陈旧落后的习俗、习惯和生活方式方面一直在发挥着巨大的作用。从这个意义上说，科学文化不正是人类文化或人类文明进步的共同性特征和普遍化标准吗？科学文化是如此，人文文化也是如此。如果认为压制人的自由、维护奴役和剥削的专制社会，其文化模式与维护人的自由、消灭奴役和剥削的民主社会没有先进落后之分，那么，自古以来，特别是自近代以来，整个社会演进过程的进步性、发展性就都被相对主义消解了，甚至我们对未来社会发展的期待也会变得一片茫然。

文化相对主义的另一个问题在于，它把人的心灵、理智、智力、情感等精神因素看成是决定文化形态的东西，而没有看到人的心灵、理智、智力、情感等精神因素归根到底是人们物质生产实践、社会生活实践和科学技术实践发展的结果，并受到这些实践的制约。人们确实要通过自己的有意识的活动来创造文化，但他们能够创造哪种文化却不是他们可以任意选择、任意设计的。他们的文化创造连同他们的文化创造意识，取决于社会实践发展的总体水平，特别是取决于由物质生产活动一定发展阶段所决定的社会经济、政治和思想文化的客观性质。就文化模式的发展来看，一定社会文化模式一经形成就具有相当的保守性，新的文化因素一般很难从旧的文化模式中产生。因此，文化的变迁，新文化因素的产生只能是人们实践活动，特别是物质生产活动发展的结果。欧洲文艺复兴时期，由加尔文教创设的新教伦理所倡导的社会文化价值观绝不可能从中世纪占统治地位的文化模式中自发地产生出来，只有当资本主义生产方式的进步同原有的文化价值观发生尖锐冲突的时候，新教伦理才通过宗教改革运动确立起来，并成为资本主义的精神特质。

文化相对主义挑战以“西方中心主义”为核心的历史哲学和历史观念，无疑具有十分重要的理论价值，但是反对西方中心主义价值观念并不意味着我们应当放弃为探索人类文化发展的普遍性特征和共同规律的努力，只是意味着，我们不能把来自某一特殊文化——如西方文化——的价值观念作为普遍适用的价值标准，而应当从人类实践活动中找到人类文化发展的共性特征和普遍规律，找到可以用来衡量和评价各个民族文化形态的普遍价值标准。尽管寻找这个标准不是一件轻松的事情，但没有这个标准就会使我们在善与恶、野蛮与文明、先进与落后等一切价值评价上失去统一的尺度。文化相对主义的根本问题就在于它消解了文化哲学所应具有的文化批判能力，使我们不能从野蛮与文明、落后与先进、迷信与科学辨别文化进步或文明发展的动力和趋势。如果把文化相对主义的观念贯彻到底，那无疑会给各个民族文化的发展制造障碍。例如，如果认为任何民族文化形态没有高低优劣之分，没有先进落后之别，那么就等于向那些在科技文化和人文文化相对落后的民族说：你们的文化模式已经足够好了，没有必要再去学习别人的东西，你们有自己的独特价值，没有必要同其他文化形态进行比较，一句话你们的文化模式没有进一步发展的必要。同样，某些固守专制主义的国家也会借强调民族文化的独特性来固守自己的文化阵地，表面上是为了抵御西方文化对自身民族文化的“侵犯”，而实

际上却是维护自身的文化专制和政治专制。

## Cultural Relativism in Contemporary Cultural Philosophy

Yuan Xin

(School of Marxism Studies, Nankai University, Tianjin 300350)

[Key words] culture; cultural pluralism; cultural relativism

[Abstract] Cultural relativism is a relatively extreme trend of cultural philosophy derived from cultural pluralism. However, cultural pluralism is not equal to cultural relativism, or acknowledging the relativity of culture does not necessarily lead to cultural relativism. The basic ideological characteristics of cultural relativism are to emphasize the uniqueness and difference of national culture, to deny the monistic view of cultural evolution and historical progress, to deny the universal general rules and laws of the development of human culture, and to deny the universal measure of value among different national cultures. Therefore, it holds that there are incomparability and incommensurability among different national cultures. Cultural relativism has its positive theoretical value, and at the same time it has its own inherent contradictions and limitations that cannot be overcome by itself.

[责任编辑 孔 伟]

\*

\*

\*

## 严正声明

最近，有人假冒《教学与研究》编辑部的名义，以为投稿人、作者发表作品为由到处行骗，这不仅严重损害了我编辑部的名誉权，更严重侵犯了投稿人、作者的合法权益。我编辑部已向公安机关举报。敬请各位投稿人、作者在投稿前谨慎行事，保护自己的合法权益，以免上当受骗，由此而受到的损失与我编辑部无关。

特此声明

中国人民大学《教学与研究》编辑部

2019年7月