



凤凰文库
海外中国研究系列

刘东主编

COGNITIVE VARIATIONS

认知诸形式

反思人类精神的统一性和多样性

Reflections on the Unity and Diversity
of the Human Mind

英]G. E. R. 劳埃德 著

池志培 译

江苏人民出版社

本书综合了诸多相关学科的研究来考察人类精神的统一性和多样性的问题。一方面，同为人类，我们在解剖学、生物物理性质以及特定的心理能力等方面有着广泛的相似性。但在另一方面，不同的个体和人类群体在能力、价值以及信仰等方面又体现出相当大的多样性。这种令人困惑的现象驱使本书作者考察了一系列的主题，包括颜色感知、空间感知、动植物分类和自我与能动性的观念等等，他的结论表明在这些问题上人类现有的知识并不足以提供一个简单绝对的答案。此外，对统一性和多样性的考察具有很强现实的意义，比如，对统一性的否定往往带有种族主义的色彩，而对多样性的过度强调也往往带来泛滥专断的相对主义，普遍化的伦理命题都假定了人类的统一性。

ISBN 978-7-214-08918-2



9 787214 089182 >

定价:20.00元



凤凰文库
海外中国研究系列

刘东主编

COGNITIVE VARIATIONS

认知诸形式

反思人类精神的统一性和多样性

Reflections on the Unity and Diversity
of the Human Mind

[英] G. E. R. 劳埃德 著

池志培 译

江苏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

认知诸形式:反思人类精神的统一性和多样性/
[英]G. E. R. 劳埃德(Lloyd, G. E. R.)著;池志培译. —南
京:江苏人民出版社,2012. 11
(凤凰文库. 海外中国研究系列)

书名原文:Cognitive Variations; Reflections
on the Unity and Diversity of the Human Mind
ISBN 978 - 7 - 214 - 08918 - 2

I. ①认… II. ①劳… ②池… III. ①精神(哲学)
—研究 IV. ①B022

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 277545 号

Cognitive Variations; Reflections on the Unity and Diversity of the Human Mind was originally published in English in 2007. This translation is published by arrangement with Oxford University Press and is for sale in the Mainland of the People's Republic of China only.

Copyright © G. E. R. Lloyd 2007

Simplified Chinese translation copyright © 2012 by Jiangsu People's Publishing, Ltd.

All rights reserved

江苏省版权局著作权合同登记:图字 10 - 2010 - 306

书 名 认知诸形式:反思人类精神的统一性和多样性

| | |
|-------|--|
| 著 者 | [英]G. E. R. 劳埃德 |
| 译 者 | 池志培 |
| 责任编辑 | 王保顶 |
| 装帧设计 | 陈 翌 |
| 出版发行 | 凤凰出版传媒股份有限公司 江苏人民出版社 |
| 出版社地址 | 南京市湖南路 1 号 A 楼, 邮编:210009 |
| 出版社网址 | http://www.jspph.com http://jspph.taobao.com |
| 经 销 | 凤凰出版传媒股份有限公司 |
| 照 排 | 江苏凤凰制版有限公司 |
| 印 刷 | 江苏凤凰扬州鑫华印刷有限公司 |
| 开 本 | 960 毫米×1304 毫米 1/32 |
| 印 张 | 6.375 插页 4 |
| 字 数 | 162 千字 |
| 版 次 | 2013 年 1 月第 1 版 2013 年 1 月第 1 次印刷 |
| 标准书号 | ISBN 978 - 7 - 214 - 08918 - 2 |
| 定 价 | 20.00 元 |

(江苏人民出版社图书凡印装错误可向承印厂调换)

出版说明

要支撑起一个强大的现代化国家,除了经济、政治、社会、制度等力量之外,还需要先进的、强有力的文化力量。凤凰文库的出版宗旨是:忠实记载当代国内外尤其是中国改革开放以来的学术、思想和理论成果,促进中外文化的交流,为推动我国先进文化建设和中国特色社会主义建设,提供丰富的实践总结、珍贵的价值理念、有益的学术参考和创新的思想理论资源。

凤凰文库将致力于人类文化的高端和前沿,放眼世界,具有全球胸怀和国际视野。经济全球化的背后是不同文化的冲撞与交融,是不同思想的激荡与扬弃,是不同文明的竞争和共存。从历史进化的角度来看,交融、扬弃、共存是大趋势,一个民族、一个国家总是在坚持自我特质的同时,向其他民族、其他国家吸取异质文化的养分,从而与时俱进,发展壮大。文库将积极采撷当今世界优秀文化成果,成为中外文化交流的桥梁。

凤凰文库将致力于中国特色社会主义和现代化的建设,面向全国,具有时代精神和中国气派。中国工业化、城市化、市场化、国际化的背后是国民素质的现代化,是现代文明的培育,是先进文化的发

展。在建设中国特色社会主义的伟大进程中,中华民族必将展示新的实践,产生新的经验,形成新的学术、思想和理论成果。文库将展现中国现代化的新实践和新总结,成为中国学术界、思想界和理论界创新平台。

凤凰文库的基本特征是:围绕建设中国特色社会主义,实现社会主义现代化这个中心,立足传播新知识,介绍新思潮,树立新观念,建设新学科,着力出版当代国内外社会科学、人文学科的最新成果,同时也注重推出以新的形式、新的观念呈现我国传统思想文化和历史的优秀作品,从而把引进吸收和自主创新结合起来,并促进传统优秀文化的现代转型。

凤凰文库努力实现知识学术传播和思想理论创新的融合,以若干主题系列的形式呈现,并且是一个开放式的结构。它将围绕马克思主义研究及其中国化、政治学、哲学、宗教、人文与社会、海外中国研究、当代思想前沿、教育理论、艺术理论等领域设计规划主题系列,并不断在内容上加以充实;同时,文库还将围绕社会科学、人文学科、科学文化领域的新问题、新动向,分批设计规划出新的主题系列,增强文库思想的活力和学术的丰富性。

从中国由农业文明向工业文明转型、由传统社会走向现代社会这样一个大视角出发,从中国现代化在世界现代化浪潮中的独特性出发,中国已经并将更加鲜明地表现自己特有的实践、经验和路径,形成独特的学术和创新的的思想、理论,这是我们出版凤凰文库的信心之所在。因此,我们相信,在全国学术界、思想界、理论界的支持和参与下,在广大读者的帮助和关心下,凤凰文库一定会成为深为社会各界欢迎的大型丛书,在中国经济建设、政治建设、文化建设、社会建设中,实现凤凰出版人的历史责任和使命。

“海外中国研究系列”总序

中国曾经遗忘过世界，但世界却并未因此而遗忘中国。令人惊讶的是，20世纪60年代以后，就在中国越来越闭锁的同时，世界各国的中国研究却得到了越来越富于成果的发展。而到了中国门户重开的今天，这种发展就把国内学界逼到了如此的窘境：我们不仅必须放眼海外去认识世界，还必须放眼海外来重新认识中国；不仅必须向国内读者译介海外的西学，还必须向他们系统地介绍海外的中学。

这个系列不可避免地会加深我们150年以来一直怀有的危机感和失落感，因为单是它的学术水准也足以提醒我们，中国文明在现时代所面对的绝不再是某个粗蛮不文的、很快就被自己同化的、马背上的战胜者，而是一个高度发展了的、必将对自己的根本价值取向大大触动的文明。可正因为这样，借别人的眼光去获得自知之明，又正是摆在我们面前的紧迫历史使命，因为只要不跳出自家的文化圈子去透过强烈的反差反观自身，中华文明就找不到进入其现代形态的入口。

当然，既是本着这样的目的，我们就不能只从各家学说中筛选那些我们可以或者乐于接受的东西，否则我们的“筛子”本身就可能使

读者失去选择、挑剔和批判的广阔天地。我们的译介毕竟还只是初步的尝试,而我们所努力去做的,毕竟也只是和读者一起去反复思索这些奉献给大家的东西。

刘 东

译者的话

在日常观念中,不管看起来和实际上的差异有多大,我们总是倾向于相信在不同的人(群)之间存在着某些共同性质使得我们都属于人类。这反映在我们通常将“人”字置于我们熟知或者一无所知的人、群体、特征、地名等等的名字后面用来指代特定对象。但是如同其他未经反思的日常观念,人类的统一性并非总是与简单的直观相一致的。虽然诸多的研究似乎证明了人类有诸多的不可辩驳的相似性,但同样多的证据也表明人(群)与人(群)之间有着巨大的不可通约的差异。这两方面构成了支持人类统一性或多样性的学者之间争论的核心。这个争论在伦理和政治上也有着深远的涵义。

剑桥大学古代哲学和科学荣休教授 G. E. R. 劳埃德爵士的《认知诸形式:反思人类精神的统一性与多样性》一书,从多学科的方法考察了人类的统一性和多样性的诸多方面,包括颜色感知、空间感知、动植物分类、能动性、自我及因果观念等方面的相似和差异。以往的研究往往局限在各自的专业领域,而劳埃德则综合考察了各类相关研究,以及由其成果而得的推论如何影响到我们对人类的统一性和多样性的认识。他考察了从人类学、社会学到神经生物学,再到

历史学(古代希腊和中国的观念史)、语言学等学科的最新研究成果,将人文科学、社会科学和自然科学的成果相结合。但是无论在哪一个主题的讨论中,现有的证据总是在理论逻辑、研究方法或者历史证据方面存在某些问题,因而,一个简单的是或者否的答案总是难以寻得。相反,最终的结果似乎总是劳埃德在普遍主义和相对主义之间维持着某种平衡。或许这并不是一个最令人满意的结果,但是现有的证据并不能让我们走得更远。

前 言

这本书源自我多年以来在比较古今各种不同社会中的成员表现出来的不同的认识能力和理性模式这个方面的兴趣。是什么共性把我们关联起来而成为人类？而在这一范围内，什么是人类多样性的限度呢？在很多领域，特别是在近年来，人们宣称找到了人类的跨文化的统一性，如在颜色感知、动物分类和情感方面。但这些论断的证据有多强呢？什么程度上和在什么方面我们可以承认由于文化、语言甚至物质因素，人的认识因个人和群体间的差别而相异？

如果说在这些问题的研究上，我开始于如何比较和对照古希腊和中国思想，而后我发现我进入了这些问题的远为宏大的方面，进入了社会人类学家、心理学家、生物学家、哲学家和历史学家的当代讨论中，但他们并未进入到跨学科的讨论中来。然而，我的理念是，跨学科的方法是必需的，要用这种方法去整合不同领域得来的证据和论证，但这种方法 and 它想实现的目标是一样的困难。这种进路指导了我在研究中的方法论。而这最终的成品很大程度上来自我与不同领域的专家的对话，以及与研讨会的听众的对话。在这些研讨会上我讲述了我的一些想法，特别是在剑桥大学和巴黎的研讨会。在此，我必须提及我对以下这些人的特

别感谢: Mike Bravo, Rachel Cooper, Elisabeth Hsu, Stephen Hugh Jones, Nick Humphrey, Evelyn Fox Keller, David Konstan, Steve Levinson, Eduardo Viveiros de Castro, 以及 Giselle Walker, 同时也强调这个通常的声明, 即他们无需为我使用他们给我的建议的方式担责。我也热忱感谢三个匿名读者对初稿的建议, 还有 Peter Momtchiloff 以及他在牛津大学出版社的同僚, 感谢他们为本书出版所做的堪称典范的工作。

G. E. R. L.

目 录

| | |
|-----------------|-----|
| 前言 | 1 |
| 导论 | 1 |
| 第一章 颜色感知 | 8 |
| 第二章 空间感知 | 21 |
| 第三章 动植物的自然分类 | 36 |
| 第四章 情感 | 54 |
| 第五章 健康和幸福 | 81 |
| 第六章 自我、能动性和因果 | 101 |
| 第七章 再议自然 Vs. 文化 | 123 |
| 第八章 理性 | 143 |
| 结论 | 162 |
| 版本说明 | 168 |
| 参考文献 | 169 |

导 论

人的“心理”统一性的概念——不是指人的灵魂，更非人的灵魂统一性的意义上，而是在指认识能力的统一性的意义上——已经为许多不同的人 and 群体在不同的意义上使用了。在古代世界，希腊和中国已经有词语，分别是“anthropos”和“人”来指称人类。即便这两个社会中的人发现他们与“野蛮人”的诸多不同，他们也认识到有许多特征使人成为人。并且即便存在性别间的不同，他们也认识到一些使人成为人的特质。亚里士多德和荀子都不将人类的人性特征定义为任何的物理特征。相反，亚里士多德认为人灵魂中的理性，荀子则认为人类的道德能力，是人类的本质特征。

当近代早期的欧洲开始熟悉他们习惯地认为“怪异”的人的时候——特别是发现美洲以后——与人的本质相关的问题经常是以不同的人如何安排在创世的故事中的形式构建。以色列的失落部族的理论被用来提供某种答案。当然，拯救不道德的灵魂的需要值得用于论证抢夺他们土地及破坏他们文化的合理性。然而，对卢梭而言，主要的论证并非神学的。他那影响深远的看法是人类共有的某些情感特征。他的“高贵的野蛮人”是有自发感情的造物，而在这方面他们与卢梭的同胞相

对照,他的同胞不得不困在“文明化”社会的条条框框之中。

但 19 世纪和 20 世纪早期的主流观点却是,“文明化”的人的确代表了人类发展的顶峰,而被称为原始人的人仅仅是开端。在人类学作为一个学科建立的早期,泰勒(Taylor)(1871)和弗雷泽(Frazer)(1890)都认可人的精神统一性的概念^①,尽管这个概念允许,或者说是坚持,不同人群在最大化其共有的潜在能力时的能力千差万别。

但是,认为文明人优于原始人的相似信念却让列维-布留尔(Lévy-Bruhl)得出了一个截然不同的结论,即:文明人和原始人都有某种独特的精神特性,原始人是前逻辑(pre-logical)和神话,而文明人是逻辑和科学。在他生命的晚年开始承认两种精神特性某种程度上都存在于人身上,而这可以认为是赞同不同种族的人类有某种统一性。但他从未改变关于人的不同精神特性的主张,而这一直的坚持指向的是认知的多样性而非统一性。

声称和否认普遍性的主题在许多领域的研究中继续扮演着重要的角色,尽管意识形态的考虑,尤其是控诉或反驳种族主义,经常将关注点引离这些研究者所确切表达的主题。那些选择去强调人在生物、精神和社会意义上共有的东西的学者,坚持我们都以相同的方式思考、感觉和知觉。我引用一个典型的论断(Spiro 1984:327):“人类思维运作的特征性过程在任何地方都是一样的。”虽然这个作者在同一篇文章甚至是同一页用了一个更弱的表达,即:“人类思维的运作(或者有能力运作:斜体为作者所加)在各处都是一样的。”

有时候人类精神的统一性就是定理般的假定,用以指导研究而本身不被质疑或挑战。而对其他研究者而言,它是一个他们的研究所声称支持的结论,不管其所在的领域是什么,不管是发展心理学、语言学、人类

^① 弗朗茨·博厄斯(Franz Boas)(1911/1938)也如是认为,但是他不像泰勒和弗雷泽那样强调进化模式。

学、进化生物学,还是认知科学。确定的是,每个人都承认人类文化的多元性,但是又坚称超越于文化之上的“人类精神的统一性”(Spiro 1984: 334)。

与普遍主义者不同,也有些人坚称人类的多元性。不仅存在着信仰体系的根本不同,而且思维工作的方式也不同。这些都暴露了我们基本上是相同的这个观念的谬误。有时这里也有些未被质疑的定理,有时是有待证明的假说,有时是从经验研究中得出的结论。最近的一本书(Nisbett 2003)的副标题是“亚洲人和西方人的思考是如何的不同……以及为什么”。另一个重要的研究来自人类学家德科拉(Descola)(2005),在世界上的不同社会中发现了四种非常不同的本体论。

这些论题经常在全人类的层面上论述,而两种对立观点的影响也是颇大的。当我们遇到截然不同的世界观和价值的时候,两种思想学派的反应也是很不同的。统一论者会认为这些不同是可以解决的。而相对主义者则会认为没有中立的立场可以解决这些差异。面对明显非理性的信念和实践,统一论者当然首先会同意要极其小心去处理这些数据。但在一番研究之后,他们也会在最终的分析中同意这种判断,即他们是非理性的。相对主义者也会希望在报告中同样地没有误报,但在可能判断为非理性的时候,他们会回到参考系的观念——所以关于什么是“理性”是根本不同的。这并非只是说信仰和实践仅须从行为主体的角度看,而不能从其他人即观察者的角度看。有些人会进一步论证说合适的理性信条因文化而异,就如同其他诸多的特征也是诸社会所特有的。相对主义者会比较自然语言,且一种自然语言不能被判断为比另外一种自然语言能够更充分地交流。这里,普遍主义者为了保证可比较性会进一步分析语言的深层结构,而相对主义者则会以语言的深层结构的问题反驳,即语言的深层结构无关于判断交流过程的实用性。在实用的层次多样性是绝对的,若比较不同的视角,实用层次即是我们所需要的。

近些年,在这些问题上已经有了数目庞大的研究,而它们对上面那

些争议有着隐含的意义。有些研究是关于人类的大脑如何工作的,它的神经生理学和生化过程,具有有限或大量的模块性;有些是研究人类和其他灵长目的异同;有些是研究儿童认知过程的发展阶段;有些是跨文化交流的问题;有些是研究人类在诸多领域,如从伦理学到心理学,到宇宙学的巨大多样性;除这些外还有许多其他的研究。但在许多情况下这些具体研究的成果并未超出他们有限的专家圈子,且这些成果对于我所提及的更宏观的问题的含义很少有直接的探讨。而这就是我在此书中的野心,即对那些问题进行一个跨学科的分析。

我对这些问题的兴趣最初源自我自己对古代社会的研究——希腊和中国有许多值得探讨的共同特征。两者都提出了——实际上多样的观点——对类似于情感、自我和因果这些问题的看法。这直接提出了多元性得以可能的环境的问题。两者也都提供了机会来研究关键概念和信念随时间的变化,而这也给了我们一个类似的问题:这是如何且为何发生的?虽然我们不能对古代的事物进行经验的研究,但是两个社会都提供了宝贵的且初看很可信的证据来证明人类精神的可变性和适应性,虽然这还遗留有两个孪生问题:(1)适应性的程度;(2)个人和群体如何能够去挑战他们生于斯长于斯的社会根深蒂固的预设观念。

无需赘言,人类的认知工具能很充分地适应环境来使得我们作为一个物种存活下来。但是它的适应性的限度是什么?比如,我们在信仰系统里探知的明显差异只反映了思想内容的不同吗?又或者它们与我们思考的方式相关联吗?而如果是后者,我们思考的“方式”又确切地指什么呢?这种方式所指的是我们的社会人格、我们的教养、我们的价值、我们所属的社会,或者我们所说的语言所限制吗——又或为这些因素的结合所限制呢?而这些限制是决定性的,还是仅仅是我们有望解脱出来的、有影响的因素呢?

前文提及精神的统一性和多元性的问题经常以全称术语讨论,好似两者所表达的观点是相互排斥的、彻底的观点。我贯穿全书的策略是反

对这种全称命题和视角。我会处理不同的具体问题来判别其中起作用的诸因素的不同作用。我将论证的是不同因素所给予的分量在不同的问题中是不同的,而相应的是我们在统一性和相对性,或者更广泛地说在普遍主义者和相对主义者之间所最终采取的立场也因问题而异。真理并非非此即彼。但为了能够超越这个寻常之见,我们必须能够具体了解共同性的程度,并且这些共同的东西是什么,以及精确地说明多元性从什么地方开始。从对诸多问题的全面探究中我们希望得到的不是支持或反对某一方观点,而是在每一个复杂的问题中究竟有哪些因素在起作用。在辩论中大获全胜的声称经常使得一切看起来明显谬误。

三种主要的因素类型须相互比照掂量,首先包含的是生物的、脑神经科学的和生物化学的过程——没有理由认为这些不是全人类所共同的,即便它们在不同的人或人群中会表现出一些差异。如我将阐明的,有些差异的确是重要和相关的。在一个领域中,不同人类中什么是共同的、什么是相异的,肯定不能为先验的假定所确定,而只能靠艰苦的经验研究,而这些研究的结论也非能够全指向一个统一的一般化的结论。如我们所讲看到的,神经生理学和生物化学对于情感研究的相关性与它在空间感知中的作用是不同的,与它在我们颜色感知的研究中的作用也是不同的。

其次的因素类型是文化、社会、政治和意识形态的,这些因素影响信仰系统并且在做评价性判断的时候尤其相关。世界上不同的自然语言对其所表述的能有的和有的东西的决定性作用或至少是影响有多大?沙皮尔(Sapir)和沃夫(Whorf)及他们的追随者的论题,以及他们的批评者的反驳,将是一个不断重现的主题。文化因素,包括语言的因素,并非一成不变,所以进一步的、某些情况下相关的问题是,在什么程度上或在什么情形下,已有的或传统的预设会被修改或更改——在关注古代社会时这个问题变得饶有趣味。历史提供了关键的证据来证明在同一个文化内部,在根本性问题上的差异和变化的可能性。

第三,从信仰体系所指向的东西的角度也有所考虑。当然,我不假定我们可以直接接触到对象的原始物理数据。所有的这些论述都经过了或多或少的理论语言的中介。但是处理物理现象在我们认知中的反应(比如,颜色和动物分类)的地方必然从所反应的对象那里有所输入,虽然必须关注它的多样性在什么地方会与我们在不同观点间的调整相关。我将称之为现象的多维度性^①,并将之与不同的可能的探究模式^②和风格相关联。那些印象绝非仅仅是想象力自由发挥的产物,不管其中有多少想象的成分。

我选择分析的主题包括了许多已经根深蒂固的观念,目标是显示一个更为完全的跨学科分析需要什么样的条件。精神统一性的限定和局限,及精神多样性的限度,在不同的情况中是不同的,这就是我希望展示的。

我将讨论颜色感知、空间感知、动植物分类、情感、健康和幸福、自我、能动性和因果。然后我将讨论一个更为宽泛的问题,即我们对于自

① 现象的多维度性这个概念允许对一个单一研究领域的多种不同的描述。所以,在颜色的例子中,研究论述可以关注色彩或亮度或饱和度,当然也可以同时包含这几方面(第一章)。而在空间认知的例子中,指向框架可以是内在的、绝对的或相对的(第二章)。多维度性的概念因而需要与那种更强的观点,即多元世界观的观点相对照。支持后者的学者,特别受古德曼(Goodman 1978)的启发,寻求调和科学、宗教、美学和日常的视角,比如说,是否有一种世界观与认为一个单一的世界观是所有其他的基础的假定相容,又或者那些世界观之间是不可互译的并因而是不可比较的。比较汤比亚(Tambiah)对他称为“现实的多重秩序”的观点的讨论(Tambiah 1990: ch. 5)。我对多维度性这个词的使用要与西格尔(Siegel 2005)等作者区分开来,他最近对17世纪以来的欧洲的自我观念的研究谈及了物质、关系和反思的维度。西格尔自己将其描述为一种阐释工具,而我使用的多维度性反映了研究对象的客观特征,它们是不同研究方式所关注的对象。

② 我在此处借用了克龙比(Crombie)(1994)和赫金(Hacking)(1992)的一个表述。他们主要关注的是推理的科学风格。特别是赫金将这种风格首先定义为将新的目的引入,其次是自我验证的特征。她们建立了判断研究的真实和虚假的标准。我对风格的使用更为宽泛和一般化。我用其来关注吸引到对一个单一领域的研究的不同可能的关注点以及这些研究所进行的不同方式间的差异。与赫金相同,我对其的使用也承认不同风格包含了判断一个研究的不同标准。那些标准有时确实与其他不可比较,但那并不意味着不同研究之间不可理解,而是它们之间相互补充就如它们关联到研究现象的不同方面。

然和文化的区分在什么程度上适用于各种文化,而我们是否可以、又在什么程度上应当假定不同的文化族群有着截然不同的本体论。关于程度的问题,我们必须面对以下问题:(1)不同文化如何可以被称为是可以互相理解的。(2)这种变化是如何可能的。文化有时被想象成他们自己的意识形态或自然语言的囚徒:什么程度上他们是根深蒂固的本体论假设的囚徒?我倒数第二章将研究理性本身。如果说不同人类的不同理性是有意义的,那么究竟是何意义?比如,理性应被认为是逻辑的技巧,或者形式逻辑存在与否以及应用,或者程序的非正式规则吗?这些差异在多大程度上仅仅反映了理性思考者不同的态度和价值呢?显然消除“人们如何思考”的歧义,及区分思考内容及思考的形式的差异是关键性的。我最后的讨论并非按照问题被提出的方式来解决它们,而更多的是澄清问题和提供可供将来研究发展的基础。

第一章 颜色感知

自伯林(Berlin)和凯(Kay)(1969)以后,颜色感知就被引为最主要的证据之一——用以证明尽管存在表面上的巨大多样性、跨文化的普遍性的强有力的证据是有的。伯林和凯组织了详尽的考察来研究世界范围内的各种文化的自然语言对颜色术语的表达。有时候包括调查人员带着标准化的问卷进行现场调查,以使得收集的数据可以分析和比较;有时伯林和凯也利用已有的民族志报告。

他们的发现是令人欢欣鼓舞的。尽管颜色术语差异巨大,但它们呈现了——所以他们声称有——某种特定的样式,甚至遵循特定的一般规律。因而,只有三个表达颜色的词语的语言总有黑色、白色和红色三种。有四个词汇的语言则会加上黄色或者绿色。有五个词汇的则会同时加上黄色和绿色。其他颜色按一种有规律的顺序直至总共十一个基本词汇。“基础”词汇区别于其他词汇主要是基于四个标准(Berlin and Kay 1969:6):(1) 它们必须是“单词”(monolexemic),即它们的词义不能从它们的组成部分推测(比如,蓝绿色就不是“单词”);(2) 它们不能为其他颜色所定义(“深红色”被排除,它是“红色的一种”);(3) 它们的应用不能仅限于一类有限的事物(所以专用于形容马的“红棕色(chestnut)”要被排

除);(4) 在被调查者心中它们是明显的。虽然在非基础词汇上语言的可感知差异是被承认的,但是基础词汇在各处都一样,所以他们声称最多只有十一个。

这个研究产生了巨大的影响。它看起来是人类心理统一性的成功证明。感知的差异以及用以表达感知的语言的差异不过是表面现象。就如乔姆斯基那颇令许多人满意的理论一样,即所有的自然语言都有一个普适的深层结构,伯林和凯也被认为是证明了看似不可能的颜色感知上的跨文化的普遍性。他们的工作启发了其他许多领域的类似考察。伯林和其他两个学者布利德拉夫(Breedlove)和拉文(Raven),共同合作研究了生物分类和命名后——我将在第三章考察——也得出了类似的结论。虽然在不同的自然语言中看似有着令人迷惑的对动植物的分类,但在基本范畴上可以发现一个有规律的次序,就如同伯林和凯在颜色术语中的发现那样。阿特安(Atran)和他的助手更进一步声称动物王国的同样广泛的相似和差异通过一个普遍的隐含的“常识”分类而被认识。类似的对于情感的研究也在进行,用以找出潜在的普遍性(第四章)。伯林和凯在颜色术语上的证据被认为是太有力了,以至于他们的模式可用于提示对另一个语言中的颜色术语的英文翻译。当处理在一种语言中的第四个或第五个词汇的时候,就可以假定它是“黄色”,另一个是“绿色”。所以薛德(Shweder)(1984:34)写道:“这个发现极大地便利了颜色词汇在不同语言间的翻译。”(即按照伯林和凯的顺序)

然而,人们也表达了怀疑和批评,尤其是发展自沙皮尔和沃夫的语言决定论的极端正相对立的文化相对主义的支持者,但是我认为问题比双方所一般认识到的更为复杂。^① 我在这一章的目的是解释为什么我这么认为,虽然这意味着复述双方论证中的一些人所共知的观点。然而,

^① 参与世界颜色研究的学者倾向与采用一种修改过的伯林和凯方法。哈丁(Hardin)和马非(Maffi)最近编辑的一个选集中大多数作者都如此。但是也有些重要的例外,特别是露西(Lucy)(1992;ch. 5;1997),她批评了一个受到英语语言不当影响的一个基本的颜色词的概念。

在我看来,在这个问题上做一个裁决,我们有不少于五种不同的因素要考虑,不仅是(1)自然语言的多样性,(2)民族志报告的丰富性,(3)历史数据的复杂性,也还有,(4)视觉的生理学(莫伦(Mollon)和他的同僚的最新研究有重要的新发现),当然还有,(5)光学。^①

三种基本的哲学观点(虽然他们不过是常识)会成为我的出发点,而在评论了伯林和凯的方法论,以及一些对沙皮尔和沃夫关于语言对思想的论断的反思之后,我们会进入问题的核心。在我得出我的探讨对人类的精神统一性或多样性的研究有什么意义的结论之前,莫伦的研究可以用于澄清现代生理学和进化生物学关于不同人区分颜色的能力的差异能够告诉我们什么。

首先,我们区分颜色的能力远胜于我们所掌握的语言资源,远胜于任何一个自然语言所给予的词汇,甚至在他们全部之和之上。我们无需依靠不同的名字以便能够区分不同的颜色,虽然我们需要一个词汇以便能够表达比仅仅颜色有别更多的东西。

其次,所有三种不同的颜色分化的模式,即色彩、光度和饱和度,形成连续体。这里的情形与在认知中感知为分离的个体即亚里士多德所言的实体情形完全不同,如在动物分类的情形中,日常熟知的动物(至少)是这样的实体,对我们而言是个别分离的。确实,人类颜色范畴的许多方面仍有争议(Hardin and Maffi 1997)。所以,有研究显示在一定距离外的有些颜色(以客观连续的测度衡量的颜色,即通过波长)可能比同等距离的其他颜色感知更不相同,而我稍后将会谈到一个更为复杂的人类对颜色区分的差异的因素,但是被感知到的光度和颜色的序列确实是连续的。

^① 露西(1992:127)观察到社会人类学家对文化的差异很警觉,而心理学家通常避免跨文化比较并假定他们在实验中使用的实验主题可以用来推论整个人类的感知。作为一个历史学家,我会补充到颜色的早期历史以及它们对颜色词汇的影响,包括色彩一词的指向的转变,都被忽视了。

第三,在所描述的现象没有明显的边界时,语言不可避免地强加一个边界,特别是当涉及颜色序列的时候。传统上,我们赞同牛顿,彩虹的颜色有七种,虽然亚里士多德认为彩虹有三种颜色,而第四种颜色不过两个颜色之间的渐变“表象”(Meteorologica 371^b33,375a1,5ff)。^① 但不管我们命名了多少种颜色,那些名字并没有与一种界限分明的物体相关联。^② 蓝色跟靛蓝并没有清晰的边界,靛蓝与紫色也没有。

我提到过颜色和光度,即在明亮程度或者光的强度上的变化,但是这两者之间的差异是重要的。伯林和凯的多数研究集中于色彩。他们在严格控制的光照条件下用颜色表或者孟塞尔色卡(Munsell chip)来测试土著。孟塞尔色卡由矩形条块组成,光度在垂直方向上,而色彩在水平方向上排列。调查对象被邀请来指出他们不同的颜色词汇所最符合的格子,及词语所最适合使用的位置。光度上的差异因而考虑进来了,虽然在衡量调查结果的时候它们的重要性较低。如我所注意到的,调查所声称的结果是颜色词汇有一个清晰的排序,按照的是色彩而不是光度或者饱和度。^③

当然,研究中使用标准色表和孟塞尔色卡是为了保证可比较性和减少自然环境中颜色的地区差异。但是对它们使用蕴含着巨大的风险——主要是循环论证。探究方案假定了探究中的要研究的差异,而在这个意义上研究者只是得到了他们放进去的东西。也就是说,研究者给受访者的材料已经包含了研究者自己所感兴趣的差异。当回答者被要求去指认、命名或者归类不同的东西的时候,他们的回答不可避免地与

① 他说第四种颜色(xanthon,大概可以说是“黄色”)有时在“红”和“绿”之间,但解释道这只是表象,只是由于那两色的并置。

② 莫伦(1995:144)注意到,对大多数人而言,有四种色彩看起来是纯粹的或者没有混杂的,即红色、黄色、绿色以及蓝色,尽管他补充说(同上:116)人们这样认为的原因“可能是颜色科学中首要难解的谜题”。

③ 除了非彩色的黑、白、灰,颜色基本词汇中的6中都是彩色的(红、黄、绿、蓝、紫、橙)。褐色与粉色是两个例外,因为这两色的广度、饱和度分别进入了它们的定义中(Lyons 1995:204)。

那些差异对应。当然回答者所用的词汇——以他所用的自然语言——必须产生跟所感知的差异的某种联系，否则他们也不会用那个词来回答问题（我们当然会假定，受访者认真对待问题而且以最诚实的态度）。但他们假定了受访者在他们的回答中所使用的本质上是颜色词汇，区分着色彩。而这个假定一般而言是不成立的，在某些情况下可被证明是不正确的。

之所以一般而言是不成立的，是因为有许多自然语言，它们的基本区分不是依据色彩，而是依据光度。古希腊是一个可能的例子。古希腊的颜色分类丰富而多样，如我们所见，这在希腊人那里也是争议的问题。他们确实有能力区分色彩。我已经给了一个例子：当亚里士多德分析彩虹的时候，明显是色彩区分了从一端到另一端。他用词语指出了三种颜色，这些词大致上类似于红、绿和蓝，而第四种，相当于黄色，他将之视为（像提及的那样）红和绿之间的“表象”。在古希腊（包括在亚里士多德那里）主要的对照是在 *leukon* 和 *melan* 之间，指的更多是光度而不是色调。比如，*Leukos* 用来形容太阳和水，这里明显不是指他们有或被认为有同样的色调。所以，更为正确的对这对术语的翻译通常是明亮或亮和暗，而不是白和黑。^①

所以，伯林和凯的方法的一个可能的错误就是给予了色调在光度之上的特权。但这仍非问题的根本，问题的根本在于在某些情况下受访者回答用的词汇的主要含义根本不是指颜色。伯林和凯之前的康克林（Conklin）（1955）在一篇先驱性的文章中对哈鲁喏族（Hanunoo）进行了研究，而里昂斯（Lyons）（1995；1999）重新讨论了这篇文献。^② 首先康克林发现哈鲁喏族没有颜色词汇。当然，这并不（已提及）意味着他们不能

① 伯林和凯（1969：70）认识到了 *leukon* 的适用范围，但是仍将这个词解释为“白色”。更奇怪的是他们将 *glaukon* 解释为“黑色”。而这个词的意思特别依赖于语境，尽管当亚里士多德（《论动物的生殖》779^a26，^b34ff.）告诉我们婴儿的眼睛是 *glaukon* 的时候，指的是“蓝色”，而通常指“黑色”或“暗色”的 *melan* 是其反义词而非同义词，非伯林和凯所欲之。

^a 居住于菲律宾的民都洛岛南端的上著民族，在1950年代之前与世隔绝。——译注

② 也参见露西（1992：ch. 5），她也类似地批评了将据称是颜色的词汇脱离语境来谈论。

区分色调或光度。为了区分色调或光度,他们使用了四个词,分别是 mabiru, malagti, marara 和 malatuy, 大概相当于黑、白、红和绿。哈鲁喏族的语言于是在伯林和凯的分类中被定为第三级的语言——区分了有且只有四种基本颜色词汇。

但是,按照康克林的观察,颜色变化并非这四个词的区分的基础。区分的基础是两个方面的变化:(1) 亮度和暗,(2) 潮湿度和干燥度,或者新鲜度(多汁的)和干瘪度。第三个区分因素是不灭性和褪色性,指向永久性和非永久性,根本并非指色调。

只有通过忽略(他们有时甚至是未曾意识到)受访者对向他们提出的问题的回答所使用的词汇的主要意旨,伯林和凯才找到了他们的跨文化的统一性。当然,这并不是说涉及的社会成员没有能力区分颜色或光度。否则,这会犯了我的第一个哲学观察所意图避免的错误。你并不需要颜色词汇来表达颜色差异。实际上伯林和凯并非遇到——他们肯定是没有报告——有哪个社会的成员被问到什么词汇关联到他们在孟塞尔色卡看到的东时西时无话可说。但是方法的错误在于他们假定了回答总是关于颜色分类的,即便有时颜色并非词汇的主要意思。^①

我们下一步也许会问,伯林和凯的观点的另一极端,即否定跨文化的统一性而将颜色感知归于颜色感知者自己的观点呢? 有两种途径来论证这一观点。一种是感知者是有完全个体性的个人:我稍后将略微谈及颜色感知的私人性。但另一种途径中,颜色感知是相对于群体的,即使用同一自然语言的人群。与伯林和凯的普遍主义正相反,沙皮尔和沃夫暗示在这个领域,总体上感知是为语言所影响——或者更直白的看法,即感知为语言所决定。颜色感知,在这种理论中,会如同表述它们的语言一样地多样化。

① 对颜色术语的评估可能会被进一步复杂化,如在英语中,同一个词可能指向性、修饰性地或描述性地使用(参见 Lyons 1995:206)。比如,“那是褐色的”,最初可能会被解释成“颜色是褐色的”(指向的),或者是“那个物体是褐色的”(修饰性的)。

许多证据表明语言所表达的差异,或词汇或语法,在一种特定的自然语言中会让所表达的东西对于说此种语言的人更突出。颜色词汇,如“栗红色”或“绛红”,帮助确定了一定范围的现象,而这些词语应用于这些现象。某些词汇在特定语言中的联系也会很影响它们的使用。在西班牙语中 verde(绿色)有时的反义是 seco(干燥),此时 verde 与生机有关,而 seco 是死亡,而这并非是每个词的语义范围的不同组成部分有什么系统性的混乱。相反,为了满足特定的需要,比如有学者报告说努尔人为了区分雪的某些特征,一个词汇会相应扩张,虽然假定因纽特人关于雪的词汇的巨大丰富性是基于对数据的某些过度解释。^①

但是正如伯林和凯普遍化是错误的,沙皮尔和沃夫的论证的强化版本也会如此。有些他们用以证明思想依赖于语言的主要证据很容易就能反驳。例如,沃夫(1969:57-8)称霍皮人没有认识到时间的区分,霍皮人的语言没有明确或者隐含指称“时间”的词。但是马洛基(Malotki)(1983:622 ff., cf. Wardy 2000:14-15)决定性地证明了——事实上基于沃夫也掌握的证据——霍皮人在区分过去、现在和未来方面没有任何困难。

语言决定论最强的版本面临着不可跨越的反对,但是,在颜色词汇的问题中,一种弱的沙皮尔-沃夫关于语言对颜色鉴别的影响的论题在什么地方是无懈可击的呢?我们可以回到古希腊来看这一点。大多数希腊人接受在可见的东西中有一对对立词汇,即 leukon 和 melan,(我说过)一般是指向明亮或光亮和暗淡而不是白和黑。但除此之外还有相当大的多样性,既指主要颜色的数量,也指颜色本身。所以有人认为有四种基本颜色,有时与四元素或基本物质的理论相关联,这四元素分别是土、水、气和火,持这种理论比如有恩培多克勒和柏拉图。但其他人则认为有七种主要颜

^① 参见 Dorais 1996:145 对因纽特人用来描述不同类型和状态的雪的个体词和同源词组的不同意义的细微差别的仔细分析。

色,在亚里士多德那里,七种颜色与七种味道相连(论感觉 442^a12ff)。

但是,也有观点认为有不确定或无限种颜色(虽然不是指主色)。支持德谟克利特观点的证据虽然晦涩,但很吸引人。有些资料认为他持一种四基本色的理论。但有人也称他认为颜色和味道都是无限多样的。颜色肯定不会是原子的特征。他对颜色多样性的解释部分是通过感知者和感知对象间不同的互动和混合,部分是感知对象上不同基本色的混合,还有部分是通过主色和混合颜色的不同原子形状。所以 leukon 和 melan 与平滑和粗糙相联系。对德谟克里特而言,原子的形状是无限变化的,虽然当柏拉图在他的四种基本物的原子结构的论述中修正这个理论时他坚持原子的形状限于三角形的两种主要类型(直角和等边三角形)的结合。这里的基本的问题是秩序或决定性中的什么元素应该被假定在于感知对象中。与那些将颜色视为无限可分的连续体的人不同,亚里士多德坚持颜色有四种决定色。在对他对决定色的偏爱的进一步证明中,他解释道漂亮的颜色是由不同的决定色的比例混合而成,无疑受通过比例 2 : 1, 3 : 2, 和 4 : 3 来解释的和弦的类比的影响。^①

但在那些认为存在有限数量的基本色的人对于这些基本色是什么并没有一致的认识。除了 leukon 和 melan, 四色理论通常还包括 eruthron (红), 虽然亚里士多德在他的七色理论^②中并不包含它。但对于第四个基本色,有许多不同的候选, ochron (“苍白”, 恩培多克勒), lampron (“亮色”, 柏拉图), 以及 chloron (德谟克里特)。最后一个词通常翻译为“绿色”, 虽然这个词的主要含义(想想哈鲁喏族词汇)更多是指新鲜或充满活力。

① 亚里士多德,《论感官》439b25ff., 31ff., 442a12ff.。

② 在《论感官》412^a21ff 中,亚里士多德谈及他的七“色”时遇到些困难,评论道为了说明是七色,不得不或者 phaion (灰色)被视为一种暗/黑(melan ti)色,或者 xanthon (黄色)属于亮/白(tou leukou)色。他也注意到,有颜色的物体的颜色可以被颜色的并置所改变,或者通过人工光线观察改变(《气象学》375^a22ff., 26ff.), 尽管他反对这两种观念,即颜色是由叠加构成或是放射物(《论感官》410^a6ff., 15ff.)。虽然亚里士多德承认困难重重,也分析了与之竞争的观点,他仍然深信有确定数量的颜色种类。

无需更多的细节来证明我的基本观点。从希腊人的例子可以看到,很显然,同一个文化中,使用相同自然语言的不同个体对颜色分类也有着完全不同的看法。有些不同也许源自不同的关注点或是不同的探究模式。有些理论家,比如恩培多克勒(Fr. 23)关注的是色素的混合,而其他人,如亚里士多德,当他讨论彩虹的时候,关注的是光谱,但这并不足以说明差异的全部。特别令人惊讶的是,比如,当色诺芬和亚里士多德都谈论彩虹的时候,他们在其中鉴别出的颜色,除了 phoinikoun,即红色,其余的都不同:亚里士多德说是 prasinon 和 halourgon,而色诺芬(Fr. 32)则是 chloron 和 porphuroun。

对于需要去除所有不同而发现统一的古希腊看法的伯林和凯而言,这些不一致肯定是尴尬的:但是它也代表了沙皮尔和沃夫的一个困难,因为古希腊语言并未将说者局限于一种单一的分类。是的,这些确实是希腊哲学家之间的争论,但是在讨论颜色现象的时候,哲学家们的分析也不会与他们的同胞大相径庭。

目前为止考察的这两种一般化的观点都没有完全把握到问题的复杂性。实际上莫伦(Mollon)和他的同事完成的生理学最近的研究混合了各种问题,并且引入了两种解释及解释模式,它们与颜色感知相关,但总体上却为我目前所集中关注的社会人类学和语言学的研究所忽视。普通人熟知的“色盲”现象一直以来与二色或三色视觉关联。二色视觉的主体中有两种基本的视锥细胞(一种在视网膜上感受光线和色彩的感光细胞。这些感光细胞主要集中于视网膜的中央凹进处,使得这一部分对光线最敏感——译者注),对光谱的不同部分敏感;而三色视觉则有三种细胞。^① 二色视觉存在于许多非灵长类动物中,在雄性阔鼻小目(又称新世界猴)以及大约 2% 的人类男性发现(Mollen 1995: fig. 2a)。三色视

^① 莫伦(1995:129)进一步区分了正常和非正常的三色视觉,而非正常的三色视觉只能有限地区分红—绿范围内的颜色。

觉通常在旧世界猴,在大猩猩以及大多数人类中发现。

这种对照可以与进化因素相联系。莫伦指出三色视觉有进化优势,且不仅仅是对于特定的动物。他声称三色视觉与一类以某种果实为特征的植物共同演化,这种果实因其过大而不能为鸟类所食,且成熟时色泽为黄色或橙色。“这种树提供了一种信号只对有三色视觉的行动者显著。这种假定树的信号与猴子的视觉共同演化的观点可以追溯到19世纪的博物学家,但它因最近的生态学证据而重获生机,而这些证据即许多种类的热带树木只靠猴子传播……简而言之,猴子对于彩色的果实正如蜜蜂对于花。”

即使双色视觉的人类因而带有眼睛进化所经过的阶段特征,也并非故事的终结。两个进一步的观点可以从最近的研究中得出,它们显示人类颜色感知的可变性比人们一般所想象的更大。首先,有些女性实际上是四色视觉的,因而引入了一种未为人知的人类眼睛结构的差别的额外元素(Jordan and Mollon 1993)。而且,更一般地,我们现在能够将视觉的某种差异追溯到它们在基因上的起源。DNA中一个核苷酸改变了它编码的蛋白质:这会改变相应的光敏色素对光谱的敏感性,顺次便改变了视觉通路中的神经信号。莫伦评论这个研究时猜测我们认知和情感世界的许多其他差异最终也会被归根于类似的基因差异,而我将考察不同的生物学研究的进步在什么方面会影响将在接下来的章节中讨论的各个主题领域。

我们称为“色盲”的现象是相比于某些标准在颜色区分上的不足的问题,且只是在这个方面的差异性的最明显的例子。但是,我们越来越难以确定什么是“正常”,虽然如已提及的那样,我们多数人是三色视觉。^① 在

^① 林赛(Lindsay)和布朗(Brown)(2002)考察了世界上203种语言,最近提出在颜色词汇中发现的某些差异可能与阳光中的中波紫外线照射的不同有关,虽然他们也承认区分如“蓝”和“绿”的能力只在一般而言没有那种对照的个人或社会中存有。他们的著作是有争议的,但是很清楚的是需要许多进一步的研究来确认或认可一种因素有多重要。

某种重要意义上,每个人的颜色感知都是只为本人所知的。但是在那些颜色视觉方面没有明显不足的人差异的实际限度要远高于我们原本所认为的,而我们原本的想法源自于这个事实,即无论使用什么自然语言,我们显然一般能够充分地互相交流我们的感觉。

可以肯定的是,被感知物的某些方面,包括颜色,是公共的而不在于一个个体的主观反应。不同的颜色与不同的光的波长相连。物理学提供了详实的证据证明了不同的波长与光谱上不同的点的对应关系。“红色”可以定义为——有人更喜欢这么定义——波长有上限和下限的一段,即在 650 到 750 纳米,同样也可以定义红外和紫外光,即便我们看不见它们。尽管客观的数据肯定可以以波长的测量的形式来获得,但这种信息总是要翻译成一些颜色词汇——这些把我们带回到了我们的根本问题。

那么,我现在可以发问,这走马观花式的对颜色感知问题的考察意味着什么呢?为了对我所鉴别出的问题领域公平起见需要有一种比伯林和凯或者沙皮尔和沃夫的所提出的普遍的答案更多的方式,虽然两种理论的某些元素可以保留。这个现象是多维度的——在这本书的其他场合我们多次回到这个观点——而一种充分的论述须得适度地复杂。

让我细数我在结论中得到的批判性和建设性的观点。首先,关于目前的两个一般化的假设,即跨文化的普遍性和语言决定论,不同的自然语言用的词汇的多样性要多于伯林和凯所允许的,他们着力于颜色而发现了他们声称的跨文化的统一性。但是自由度又比极端语言决定论及它的相对主义所暗示的要小。我们已经看到没有东西决定语言中会有什么样的主要含义是颜色的词汇,而在那些颜色词汇中有时关注的是亮度而不是色调。我们的感知在这个领域的相同和相异处,如同在其他方面,会被——它们怎会不受影响呢?——我们自然语言所编码的区别所影响,但感知不会局限于语言。许多“颜色”词汇看起来将一些东西集合其下,但这些东西却没有明显的亮度或色彩上的一致性。里昂斯

(Lyons)(1995:207)注意到一个例子,法语的金色,用来形容某种类型的头发,鹿和烟草——没有相应的英语词有着类似的使用范围。但是没有颜色词汇,不管是色度还是强度会包含任意的共同性和差异性的组合。事实上,甚至某个特定语言特有的组合也不会是随意的。

个体或人群使用一种或者比较不同的自然语言的时候所区分的的东西,不是在一个个别的定义完全的解释对象所组成的领域。对象没有唯一正确的方式来区分、分类和排序,但这并不意味着怎么区分都是可以的。需要考虑的因素包括物理学的、生理学的、语言总体的以及不同自然语言的不同特征——这些语言反映了使用它们的文化的各样兴趣。但是当然我们衡量它们的时候,我们会发现两种一般化的假定——一个强调未受检验的相对主义,另一个坚持跨文化的统一性——都不能令人满意。必须从中选择一个的压力源自它们看起来是相互排斥和相互替代的。但如我所希望展示的,这个表象是欺骗性的。那些压力应该靠着以我所提示的方式允许被解释的对象体现的复杂性来抵抗,以及允许不同形式的探究所带来的解释模式的差异性。

同时我们也不能无视那些明显的共同性。所有的人类的眼睛有相同的基本的解剖结构。更重要的是我们可以认为动物界所共有的特征是眼睛不仅是信息的被动接收器,也是主动的所接受信息的加工者。如同理查德·格里高利(Richard Gregory)所言,人类的眼睛是智慧的,尽管因此而同样是易受欺骗的。其中一个例子是莫伦(1995:148-9)讨论的颜色恒久性的现象。这个过程允许我们——有时——感知到对象的表面的永久颜色,不受颜色的光照程度的影响。“一张白纸顽固地显为白色,不管我们是在室内的白炽灯的黄光之下看,还是在北方日光蔚蓝的光照之下。”起作用的有些共同因素就谈到这里,我们还可以加上视觉输入的物理成分,如光的波长和强度的变化。

但是,我们还得承认个体间的差异要远甚于如色盲和非色盲的简单区分所暗示的。那些差异远在不同自然语言在此领域内对他们的使用

者所凸显的之上,虽然那里的差距也是可观的。如前所述,虽然进入眼睛的东西有某些共同特征,但作为输出的我们作为个体或者群体的一员如何描述我们的颜色经验,或者在实验情况下我们可以发现自己能够区分什么,呈现了巨大的不同。有些差异是与文化相关的,主要是语言的因素,其他则有基因和生理的因素。只有通过不辞艰辛地建立一个整合了不同学科的发现的理论,我们才能开始公正地对待这个认识领域提出的问题,而这些学科包括了社会人类学、语言学、解剖学、生理学和物理学。

第二章 空间感知

这些年来许多不同领域的专家对空间感知进行了深入研究,这些领域包括认知发展、语言学、社会人类学、心理学,更不用说研究动物世界中空间感知的动物行为学家,他们研究了包括蜜蜂、蚂蚁、老鼠、归家的鸽子、北极燕鸥和其他物种令人惊异的导航技巧(参见例如 Schone 1984; Waterman 1989; Gallistel 1990; Collett and Zeil 1998)。皮亚杰(Piaget)和应海德(Inhelder)(1948/1956)在一本很有影响的关于儿童的空间概念的书中开创了一种研究方式。如同典型的皮亚杰研究,他们声称儿童的空间概念的发展经历了一系列界限分明的发展阶段。起初儿童只掌握了拓扑的概念,然后演化到距离和角度的概念,最终获得了投影几何的概念。这些早期的研究饱受批评,更晚近的研究论证道皮亚杰过低地估计了婴儿的能力,虽然莱文森 Levinson(2003:334 n. 5)指出,一般而言,皮亚杰很小心区分婴儿的感知能力和他们的认知或反映能力。但莱文森自己清楚地表达了从另一个方法而来的批评,即研究完全基于西方的实验对象,结果可能因他们正在学习的欧洲语言的特征影响而有偏差。

关于所有人类空间认知的一致性的断言的可靠性问题,是莱文森最

近研究(2003)的中心,他总结了其小组近十多年来的研究。他的研究因跨文化的方法论而卓尔不同。研究是基于对来自世界上许多个不同社会的主体的实验和对超过五十种不同的语言的空间词汇的评估。从这个方面看,这个研究与伯林和凯对颜色词汇研究相类——虽然结果完全相反,因为这里出现的是多样性而不是统一性。这些研究的结果首先显示出有三种相区别的框架来指示空间中的物体,莱文森将之命名为内在、相对和绝对(图 2.1)。^①其次,虽然这三种方式可以被混合使用,但是在一种自然语言中往往只有一种占主导地位。第三,从我们的观点来看是最重要的一点,即习得一种或其他框架深受一般意义上的文化特别是语言的影响。

第一,内在式体系涉及物体为中心的坐标体系,坐标是由“内在特性”所决定的,对象的边或者面用作平面或者参照物。在英语中内在特性很大程度上与物体的功能性方面相连:电视机的前面是我们关心的,另一个物体可以放在“电视机前面”,与这个面相联系。但是内在特性也不仅仅是这个意义上的功能性的,因为对有些语言而言特性清楚直接地基于形状,就如我们谈论桌脚一样,人类或动物的躯体提供了原形。

第二,相对式的框架预定了一个视角(由观察者的位置给定)以及形状和有别于它的背景。当我们说男孩(图中)在房子的左边时,是从一个特定的角度以及与一个特定的背景(房子)相对而言。

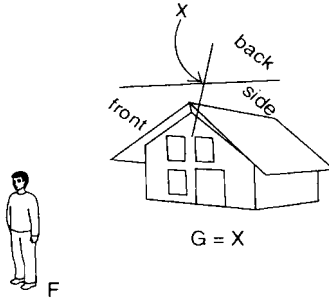
然后第三,绝对式框架,如我们说一个人在房子北边。

莱文森和他的合作者通过不依赖于任何空间词汇的实验支持了他们关于这三种指向框架的根本上的认知差异的论断。这些实验显示差异是实质上的认识差异,而不仅仅是语言上的。在一类实验中,研究人员向实验对象展示了一排物体,然后旋转 180 度,再告诉实验对象按照

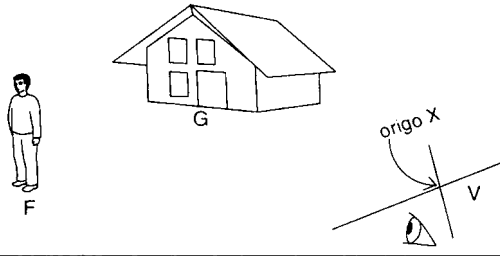
^① 如,莱文森(2003: 8, 26ff)观察到他自己对关联到一种指向框架的、依赖基本方向的“绝对”的使用关联到但不等同于绝对空间的概念。

这种方式排列同一批物体。那些使用绝对框架的保持了物体的南北走向。当他们排列他们的物体的时候,一开始在他们右边的物体而后再排在了他们左边,他们因而忽略了左右而偏好南北之分。另一方面,那些使用相对框架的人,使他们右边的物体一直保持在右边。

内在式
他在房子前面。



相对式
他在房子左边。



绝对式
他在房子北边。

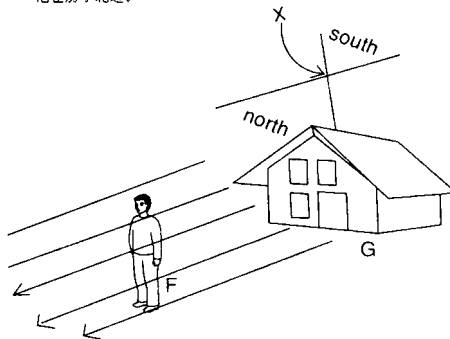


图 2.1 空间指向框架。来源: S. C. 莱文森,《语言和认知中的空间》(剑桥:剑桥大学出版社,2003),第 40 页,图 2.2

其中有一个意外但重要的发现是,有些语言完全没有使用相对框架(Levinson 2003:46),因而无法表达“房子的左边”这样的概念,即由观察者和说话者的位置决定的方位。“男孩在房子的左边”完全无法被翻译成这种语言,虽然“不同逻辑和空间特性的有相同指向功能的词汇能够被找到(ibid. 15)”。^①如莱文森所注意到的,这些和其他结果对于信奉以下观点的心理学家而言有些惊讶:(1)所有语言中都有左右概念;(2)人类对空间的思考总是本质上相对的,不是绝对的;(3)空间思考本身纯粹是个人中心的;(4)在我们的空间坐标是源自通过我们身体的平面的意义上,空间思考基本上是拟人的(参见 Clark 1973:28; Miller and Johnson-Laird 1976:394-5; Lyons 1977: ii. 690-1)。

绝对空间指向的框架,比如那些通过东南西北方位的,经常被遗忘在论述之外,但可以在世界不同的角落发现,从中美洲到新几内亚,到澳大利亚,到尼泊尔,而不仅仅限于居住于某种特定地理环境中的社会:有些在辽远空旷的大沙漠,有些在隔绝的雨林(Levinson 2003:48)。特别令人震惊的是那些使用绝对框架的社会经常表现出卓越的导航技巧。在一个实验中,来自三个“绝对”框架指向群体的人(一个来自澳大利亚,一个南非,一个来自中美洲)用卡车或步行的方式,或者两种方式并用带离至离“营地”多达100公里的地方,一般是他们从未去过的一个地方。^②然后让他们指向“家乡”的方向以及肉眼不可见的他们所来自的地方,而他们却能够极其准确地指出来(ibid. 228ff.)。——很肯定地他们远比来自荷兰或者英国的进行同样的实验的人准确。

他们究竟如何做到这种精确性仍然是个谜,而莱文森自己也承认了困惑,抱怨说(ibid. 217)“在很多方面我们这个种类在导航上知之甚少,

^① 这个重要的观察意味着这些问题中涉及的不仅是右和左这种词的出现与否,而是特定的关系的解释;参见 Lucy(1992)。

^② 在中美洲的 Tenejapa 人那里这个条件需要调整一下,因为他们整个领地相对狭小,所以寻找一个完全不熟悉的地方很困难。

不如鸟、蜜蜂和蚂蚁”。它们使用偏振光或者地球磁场的方向来导航,这些都已有研究(如 Huges 1999)。^①但莱文森也观察到了绝对框架相对于相对框架指向的优势和不足。使用绝对方位确实有利于在思维中建立地图,但是代价是“明显的认识过度负荷”,即方向和方位推算系统要持续不断更新:它们“在背后运作,永无休止”(Levinson 2003:273)。相反,相对框架则无此之忧,但是方位推算能力多有匮乏。如莱文森所言(ibid. 316ff., 324),人类中使用相对框架的人(如英语为母语者)已“丢失精神中的指南针”。

很明显,莱文森小组的工作推翻了许多关于空间认识的传统预设。原来人类的空间认知比一般所假定的远为多样化,而那些传统假定来自主要或者只来自西方的实验对象的研究。在这个领域关于所有人类精神统一性的未验证的论断是毫无根据的,而且许多情况下与有强大的证据支持的相反的结论相冲突。特别是如果参考系是内在给定的,你会预期这些参考系是“普遍的,对所有人适用,在相同的年龄且很小的时候就获得了的”(ibid. 322),而同时关于习得的数据并没有间接地支持这些预言。特别是说泽套语的儿童在幼年习得绝对指向框架的时候与皮亚杰宣传的他的研究所揭示的过程正相反,因为这些儿童掌握垂直线和象限的几何及其他“欧几里德思维”要远比皮亚杰所认为的要快。泽套族儿童“开始在两岁后就可以开始学习关于绝对框架的词汇表达,到两岁半就可以有意义地使用固有表达,到三岁半就可以使用最复杂的词形变化”(ibid. 309 citing Brown and Levinson 2000)。

目前为止我集中讨论了莱文森研究中所揭示的人类空间认知的多样性。当然,这并不意味着这个领域中没有共性。首先,我们认识器官的物理基础——大脑——是一样的,虽然要加些限制条件。人类的大脑无论在何处都有同样的一般的解剖结构、同样的基因发展形式,不管种

^① 是否人类潜意识里就能够使用这些方法来导向是备受争议的。参见 Baker(1989)。

族、气候和环境条件如何(Changeux 1985:202)。但是在不同的个体间还是有相当的差异的,比如,大脑重量与整个身体重量的比例(ibid. 172 ff. and cf. 212 on phenotypic variability)。有些这些差异不大可能会影响空间认知,尽管我们仍有很多关于海马状突起、大脑顶叶和额叶的确切作用的研究还未完成(Kolb and Whishaw 2003)。我们也不可以想当然地认为这些大脑部分的功能是在所有人身上都是一样的,也即,我们不可先验地否认不同的群体和个人不同的发展过程的可能性。事实上有些证据支持这种不同的发展过程的理论(Maguire et al. 2000 对出租车司机的研究)。

莱文森所偏好的解释他发现的事实的假说是他称为共同进化的理论,即生物因素和文化(特别是语言)的因素的相互作用。即便如此,他仍发现了许多共同性,在空间认识上也有许多普遍性,他发现了不少于14种(Levinson 2003:314,表7.1)。但是,这些共性并非那些持有人的精神统一性的强观点的人可以引为证据的。这些共性包括,比如,“所有语言都使用了至少一种指向框架”(第三点)以及“没有语言使用超过三种指向框架”(第四点)。

特别是在语言的影响及指向框架的习得上,莱文森的假说提出了对精神统一性观点的最尖锐挑战。虽然认识到沙皮尔和沃夫的观点有时会被批评为夸张,莱文森也提出了一种他称为新沃夫主义的观点。如果我们解释不同人在空间认识上到目前为止表现的差异,那么他们的语言(包括他们交流中使用的姿势)肯定是一个因素。

正是在这个意义上一个来自古代社会的研究的非常不同的视角的观点可能与我们的讨论相关。让我先捎带解释一个类似于在讨论颜色时候我做的联系的观点,即在空间、地点和虚无及它们之间的关系上古希腊人没有一致的观点,其中包括这样的主题,即谈论上下左右相对于整个宇宙而言是否毫无意义。这已经暗示着,至少在这些问题上,讨论者共同使用的希腊语没有对这些问题给出统一确定的答案。

要提出的第一个问题的确离莱文森关注的额外难题很遥远,即是否存在虚无。看起来是空的一个袋子实际并不空,因为里面有空气,它的实在性可以通过简单的实验证明。这些实验由公元前5世纪的前苏格拉底哲学家恩培多克勒和阿那克萨哥拉完成。在酒囊里面充满空气后里面的气体的张力使其不致干瘪这种现象被注意到了。漏壶,一种用来运酒的容器,也用以观察到了类似的现象。这些容器底部被刺穿,并有一个可以用手盖住的窄的顶。当将其放入酒中并把顶部盖住时,漏壶中的空气会阻止酒流入——除非顶部打开。

但对虚无的否定有时并非来自经验证据,而是来自哲学的思辨。巴门尼德(Parmenides)认为存在是一并且是连续的,而不是不可设想的。从不存在的不可能他推论出存在是充满的,而他的追随者默里索斯(Melissus)在这些基础上明确指出了虚无的不可能性。有些人认为这里的问题是希腊语的表达“不是(what is not)”(不能等同于虚无)。但是这种说法并不能得到这样一个事实,即对虚无的否定不是得自一个论证,而只是对它的前提的反复。

巴门尼德也否认了运动和多样性,但正是对这两个原则的接受使得公元前5世纪的原子论者留基伯(Leucippus)和德谟克里特得出了相反的结论,即虚空的存在是必须的,并以此来保证事物多样性(一事物与另一事物相分离)和运动的可能性——后者被理解为实体在其间的空隙中的转移(他们理论中的原子)。面对他们的埃利亚学派的反对者(巴门尼德和他的追随者),原子论者能够谈论不仅存在的(原子),还有不存在的(虚空)。

但是运动就意味着有虚空吗?原子论者认为是的,其他人则反驳说,比如,鱼在水里游的时候,看起来并非在水的空隙中移动。关于运动的另一种看法最终由希腊化时期的斯多葛学派发展出来,即运动是震动在有弹性的介质中的传导,而非物质在它们之间的间隙移动。到第一世纪的时候,亚历山大里亚的海伦(Hero of Alexandria)试图进一步用实验

证明,除此之外,不完全的真空可以人为产生出来。这些实验的问题是对相反的观点的反驳不是决定性的,因为连续论者可以通过他们相反的假定,即空气的伸缩性,来解释这些实验结果。

因而关于虚空是否存在就处于争论的一个中心而让有些人区分了虚空(作为没有被占据的空间)与空间本身(可被占据也可不被占据),虽然其他人,即伊壁鸠鲁主义者,被批评忽略了这种区分。但是,依据某些报告(Sextus in Long and Sedley 1987: i. 28),他们命名了“无形实体”,作为一个通用词来描述三种状态。同一个实体当没有任何存在的时候被称为“虚空”,当有一个物体占据的时候称为“位置”,而当物体在其中移动时又成为“空间”。但统称而言在伊壁鸠鲁学派中它被称为“无形实体”,因为它不能触碰,所以,实际上,它就是最广泛意义上的空间,而不是空间意义上没有被占据的虚空,这是伊壁鸠鲁派原子论的第二个基本原则(与原子一道)。我们会评论道希腊人一开始就有多么丰富的词汇来描述空间和虚空以便在这些问题上进行哲学的论辩——接着又产生了新的名称,事实上是新的概念。

但是第二个争论关注的是世界是否在空间上是无限的。据说(欧德摩斯(Eudemus)的说法,依照辛普利西乌斯(Simplicius)的记录)毕达哥拉斯派哲学家阿契塔(Achytas)(柏拉图同时代的人)已经提出了空间有限的悖论。按照空间有限的假定,那么当我站在宇宙最外层的空间的时候,我能否伸展我的手呢?如果你说你不能就会显得很荒谬。但如果说可以,那会意味着在假定的极限之外还有物体或者空间——任何时候一旦假定了极限这个论证就可以再重复使用。

在这个问题上希腊两个主要的学派都接受了某种特定的无限概念,只是对其解释非常不同。伊壁鸠鲁派(像更早期的原子论者)假定了时间上或者空间上(虚空自身乃是无限)分离的无限个世界。德谟克里特的一个学生、名为梅特罗多勒斯(Metrodorus,有许多希腊历史人物都是这个名字,故作者称其中一个——译者注)中的一个学者曾经说,没有理

由在无限的虚空中只有一个世界,就好比一个大平原只有一个玉米穗。但是对于斯多葛学派而言,宇宙是有限和连续的——但是被无限的虚空包围。所以“虚空”对他们而言只适用于世界之外:位置是物体所真正占据的,存在于这个有限而连续的世界之中。

这种斯多葛的观点被保留了下来,尽管亚里士多德提出了反对无限的、外在的虚空的论证。亚里士多德的观点是如果有一个无限的虚空,那么宇宙就没有中心了。但是在世界中我们只体验到(他认为)三种自然运动,而所有这三种运动都假定了某种中心。重的物体移向那个中心(这个中心正好与球形地面的中心重合),轻的东西远离它,而第三种运动,关于天上的物体,是在围绕着地球运动。亚里士多德的观点具有的优势,首先是他能提供经验和抽象的论证来证明地球的圆形。其次,他的观点似乎正确描述了重力现象,如我们所说的,围绕着地球。第三,天上的物体的运动是永恒的,所以须在完全没有阻力的媒介中,因而完全与地上的东西不同。虽然引入天上和地下的区分一般来说都被攻击为是个灾难,他对在第五个媒介即在以太中的运动的描述,是他与牛顿力学最接近的点。另一方面,他的理论的主要的缺陷是地球附近的近地面区域与更高以太组成的区域的交界面的不确定性。左右运动、趋近或远离中心的运动发生的区域如何过渡到自然运动乃是圆周运动的区域?

将亚里士多德的宇宙学与数学协调时还有进一步的问题。亚里士多德已经熟知平行线的问题了,其中有许多定义是循环的。后来,欧几里德著名的平行公理明确了非平行线一旦延长必会相交。而有人会认为空间须得有限才能满足那个条件,但亚里士多德论证道——虽然是很缺陷的论证——几何学者的全部所需只是无限延展的可能,而不是真正的无限延伸。但是,亚里士多德清楚移动不需要虚空。事物的位置由相对其他事物所决定。宇宙作为一个整体在时间和空间上是连续的,像几何拓展,都是无限可分的。

然后第三个,即最后一个争议关联到三维,即上下、左右和前后相对于作为整体的宇宙的适用性。这个问题将我们带回到相对立的空间坐标的不同指向体系。柏拉图在《蒂迈欧篇》62c--63e 中论断宇宙是圆形的,虽然讨论相对于整个宇宙的上下是自相矛盾的。事实上,上下和轻重都是先归于特定的元素和位置而言的。但是,他确实承认两种主要的天体运动(不动的天体的运动在同圈层,以及行星、太阳和月亮在异圈层)可以认为一者“往右”(即西向运动),另一者“向左”(东向运动)(*Timaeus* 36c,对比 *Epinomis* 987b)。

但是,亚里士多德将三维的每一个维度与一个自然法则相连,因而显示了莱文森所称的内在指向框架的强烈倾向。右是运动的源泉,而上是生长的来源,前则是感知的来源。显然人类提供了模型而亚里士多德乐意称人类自身“自然的部分在他们自然的位置”,因为我们的上部(我们吃饭的部分)指向了宇宙的上部(在 *Animals* 656a¹⁰ ff.),这意味着在四足动物中他们的“上部分”(嘴所在的位置)是在身体的前面。亚里士多德的基于人的理论与某些现代社会有的理论完全相反^①,后者认为恰恰是四足动物常常决定了什么是上(即他们的背)和下(他们的腹部)。在亚里士多德看来,植物是头脚倒置的,因为他们的“上部”即他们吸收食物的地方,换句话说它们的根是在身体的下面(*on the Progression of Animals* 705^a32-3)。

但将亚里士多德的理论应用于作为整体的宇宙——即将这个宇宙理解为似一个人且有自然运动的能力——就会遇到进一步的问题。因为右是运动的自然根源,天上的运动必须从右开始,且实际上是向右的。这导致了一个结论即东是右,而西是左,由此亚里士多德推断出我们所居住的北半球在球的下方(*On the heavens* 285^b25ff)。如果这些看起来

^① 见莱文森(2003: 331 n. 34)谈及的 Svourou(1994: 75 ff.)和 Heine(1997: 40 ff.)中的调查报告。

显得武断,就更不用说为什么天体只能往一个方向运动而不能是另一个方向。亚里士多德明确承认了任何的答案都是猜测。

有人也许会说,这些对希腊人而再言寻常不过的争论反应了推断和争辩的结合。而且,思想体系的论题很明显也与我们认为是只是抽象的问题深深纠缠在一起。按原子论的观点,我们恰巧居住于此的这个世界没有什么神圣的——它只是机械和物理相互作用的结果,这里神和永恒的工匠般的力量不起任何作用。我们所在的世界,如我们所见的,只是空间中无限之一。而连续论者一般都是目的论者,他们论证说这个宇宙事实上是设计的结果,而不是随机的。他们称在动物的肢体及其整个的功能组织中设计和神性随处可见。对他们而言说眼睛只是物理相互作用的结果是荒谬的:眼睛是为了动物的善,而用某些目的论观点(如亚里士多德)的话来说其他动物某种意义上是“为了”人类,即便我们不是最高的存在:神才是。

如果说思想体系的考虑驱使了整个关于宇宙论的论证,包括那些关于宇宙的空间表现等等也是过于夸张的,但是它们的确是很重要且贯彻始终的。实际上,如同其他许多文化^①,价值判断深深地植入了有关空间的希腊的文化和实践中,右比左好,而上和前比下和后好。左右在毕达哥拉斯对立表中的位置可部分地视为这种信仰的系统化,而如我们所见,亚里士多德更进一步给出了理论论证,将以上的每一对方位名词中的一个视为本源。但是,柏拉图却挑战这种反应在普通的希腊生活中的信仰。虽然他认为右比左好,但他认为强行限制婴儿以让他们使用右手而不是左手的行为是荒谬的。在《法律篇》(794de)中他写道:“可以说,因着保姆和母亲的愚蠢,我们的手全都变得残废。”

但是,我重述这些争论的主要兴趣在于举证说明导致反映空间和方

^① 然而,在中国,通常的对右的偏爱(至少在特定情况下)被反转了。左是阳因而在上,而右是阴而居下。但是他们对左右的态度是复杂的,因为在卑微之事物(或人)那里,右在某种程度上优先于左。比如,右手用于吃饭,而右是妇女的合适位置。

位的各种问题的观点的多样性。重要的是这些多元的观点是由不同的思想家提出的,但是这些思想家(绝大多数)^①使用同一种语言和在同样的一般文化中。当然,如我所言,我所评论的许多观点中并没有直接与莱文森的指向框架相关的。在那方面,希腊人和罗马人都算是(主要)相对主义者,虽然混合有内在特性,如我们在亚里士多德那里所见的。

但是已经讨论的证据引入了一个我们必须加以考察的新的元素,并且这在所有关于人类使用的空间概念的全面考察中都是必须的。进一步出现的问题是关于人类思想的弹性的,特别是那些辩论的参与者发展出自己独特的对有一定重要性的问题的看法的自由空间,在多大程度上他们能够挑战植根于他们共有的文化的假说和实践,及他们为何去挑战。一个例子是柏拉图反对由左右的象征意义派生的行为。但是牵动辩论对立双方的全部议题已然泾渭分明,地球是否如其所显示的是平的,是否左右上下前后可以应用于天堂和宇宙作为一个整体,是否我们应该假定我们居于一个唯一的世界,一旦唯一的一个,又或者有无限多的世界在时间或空间上,或者时空上同时与我们不同。

这里的要紧处是关于人类在万物图景中的基本地位——及是否有一个万物图景来让人类居于其中。连续论者自信地假定神性,但这又为原子论者坚决否认。并非两者的所有论证(当有论证的时候)都是同等地有力——对古希腊人也并非如此。如上这些有着道德和形而上的含义的论争并不能够也没有为强有力的论证所解决,不管是经验上还是抽象中。

从我们的角度来看,重要的一点是他们表现出来的差异不能够归于认知工具或讨论者的一般文化背景。这个现象不能简单地与希腊文化的一些明显特征相关联,更不用说希腊语言。当然也许可以承认有些论辩的辩诘语调是希腊人独有的。但是中国人也在争论宇宙的形状,如库

^① 当然,后来的伊壁鸠鲁和斯多葛派观点的支持者以拉丁文而不是希腊文写作。

伦(Cullen)(1996)已有讨论在《周髀算经》中的早期宇宙论的证据。^① 对我们所居住的世界的空间特征的理解而导致的对问题的反思并不局限于希腊人或西方人。而是在所有类似的情况中我们允许发挥的自由空间和人类想象力的精妙,特别是当个体发现或者他相信自己发现了震惊他的同胞的方式以及凭借过人的知识和实际的精妙来赢得名声。我在后面的研究中会再回到这个问题。

那么我们从这个对空间认知的考察中得出了什么结论,而与早先对颜色的研究相对比又如何呢?我要再次重复,要解释的现象太复杂了,或者说 multidimensional 的。为了说明心理学和社会人类学发现的数据——以及我对古代历史的观察——我们需要综合各种因素。在对颜色感知的考察中我们注意到人类的眼睛有着相同的一般解剖结构,但也存在个体间的显著差异,不仅是三色和两色视觉的差异,而且是在整个感知能力范围上的差异。现在在空间感知中我们同样可以同意人类大脑负责空间感知的部分的解剖学特征在不同人类间是类似的,如海马状突起、顶骨及其他。但是仍有许多显著差别——我们仍未能充分解释的——比如,导航能力和猜测死路的能力。这些差异有些反映了文化对指向体系的偏好,有些则可能与大脑特定部分的分化发展有关,又或者与特定的神经敏感性的获得有关。这些或者由将来的实验来证实,或者在细节上修正。但是基本的观点是尽管我们都有同样的生理器官,它们作为对经验的学习工具的发展和实际起作用的方式在不同的个体上表现了相当的差异。我会在第四章回到这一点。

所以第一点是,物理和神经的输入,在不同的人类主体间有共同点,又有不同点。其次,关于是什么被感知到的,颜色感知中的普遍要素包括光的波长的物理特征,在空间感知中是中立的方向性——至少在地球

^① 在盖天说中天是一个居中正方的地之上的弧形盖子。浑天说也认同地是方的,但认为天是一个整圆(而不是盖天说中的半圆),另一个半圆在地之下而不可见。

上——以及体积和形状的物理和几何特征。

当论到第三点,即文化和语言,可以发现在颜色和空间的感知上差异不仅仅限于个体之间,更存在于人群之间,事实上是整个的社群之间。再一次,在颜色和空间感知中,文化和语言的影响肯定是不均匀的。在颜色的例子中,有些语言集中于将差异表达在色调上,而其他在强度上,更有其他的没有特别的词汇用于表达这些,所以完全无法表达颜色的本质特征。在前两个例子中,语言中的术语对说话者所能简单或直接区分的东西有影响——但不是说他们无法区分词汇范围以外的差异。我提及的第三种语言在这点上很明显,并非所有说这种语言的人都是完全色盲!一个语言中的空间指向框架对人的影响似乎更为普遍。但是这里若说这些框架决定了对空间所有方面的理解也是夸大其辞的。

在空间感知的例子中,我们还需加入第四个因素,即在同一种文化和语言的个体和群体之间也有显著的差异,这些差异体现在一旦空间变成一个具体反思的主题,它所提出的问题的解决方式。我特别以古希腊的材料来说明这点,虽然其他社会中也有类似情形。他们提出了关于空间的绝对和相对特性的问题,这些问题流传到往后的诸世纪,特别是在牛顿和康德为一方、莱布尼兹为另一方的争论当中。古希腊人和那些早期近代人,都使用了包含或者甚至给予了相对指向框架优先地位的自然语言,但这并未阻止有些人提出了空间是绝对的观点。也非自然语言限制了人类在20世纪发展出了时空的相对性的概念,虽然存在一方面是现代物理要求的概念,另一方面我们所赖以生存的语言之间的张力(至少可以这么说)。

我反对思想体系的因素是所接受的特定观点的唯一决定因素的观点。另一方面,我们肯定必须承认价值观念起了重要作用,特别是在目的论和他们的反对者的论题上。回答与空间相关的问题总是直接或者间接地回答了什么是人类的问题。但是如若在这些问题上有自由发挥的余地,那么使用空间作为一种推广价值观念的方式就是不可能的,因

为在这种情况下个体使用他们的感知器官和文化及语言所承载的东西就不是完全由单一因素决定,而是两种因素共同决定的了。正是这些反应的个体性决定了对未经验证的普遍主义和极端文化相对主义者的论题的保留和修正。

第三章 动植物的自然分类

我将以这一章中对论证的总结开始讨论,深化我以前的研究中的诸观点(Lloyd 2004)。

动植物的自然分类作为食材和分类的模型,本身对于所有人类社会都是重要的,并提供了假想为健全的范式给诸如种、类、纲、族等等这些概念。真正的动植物分类在世界上有记载的不同社会间呈现了巨大的多样性,而且初看起来摧毁了任何民间和科学分类之间有某些一致的可能。但是,对民族志中的动植物分类形式和暗含假定的仔细研究被第一章中讨论的伯林和凯对颜色的研究唤起,并以他们的研究为模板进行。这里,这些研究也发现了类似的关于跨文化一致性的强有力证据,例如同样的关于相似性和不同性的“常识”关系被普遍认识。^① 发展心理学的类似研究也暗示幼童成长时,他们显示出对许多相同的普遍事物的渐增

^① 阿特安(Atran)(1990:1-2)这样说常识:“在这里常识的使用是带着系统化的含混来指向特定的日常思考的结果和过程:指向在所有社会中都考虑的东西,在认知上解释明显感知到的事实——如草是绿色的这种事实(当其确实被知觉为绿色的时候)……常识信念是不容争辩的,这不是因为它们恰好精确描述了事实,而是因为这是人类被生成的方式倾向于这样想事情。当然,这没有准确定义“常识”是什么……但是……认知心理学和人类学可以举例说明常识,比例通过普遍的颜色图景、刚性物体,生物分类群等等来日常思考世界”。

的掌握。

但是,最近和实际上非最近的生物学家的研究已经证明:首先,种类的概念是很有问题的;其次,提出一个确定的对动物或植物的分类是多么的困难。肯定的是,更为相似的大多数种类看起来都落在一个秩序完好的分类中,但是当人们进一步深入动植物的王国就会发现这些分类秩序是多么地有问题。人们可以使用不同的分类标准,但是分类同时取决于预先决定的关于标准选取的序列及当产生不同的结果时如何去平衡不同的标准。这些问题甚至会提出是否真的存在动植物的自然分类——这种自然分类能独立于我们的需要和利益——的疑问。没有人会极端到声称现代研究所解释的区别只是研究自身的结果,但是这使得这样一个问题的答案是敞开的,即是否或在某种程度上现代研究的结果与林奈原初的一个自然的分类的梦想相容,或者甚至是与林奈后世的具体工作相容。

那么,首先,许多普遍主义者提出的“常识”分类与以最新的生物学研究为代表的科学发现间有冲突。但其次,动物和植物分类不仅对我们是个问题:它在过去就是一个反复出现的争论和意见不一,包括在古代世界。而且,历史记录并非意味着一旦人们有了评判和批评自然语言中隐含的分类的观念时就会产生一致的答案,更不用说预设的明显一致的普遍的常识的分类。分歧(继续存在)也许可以部分地归结于不同的利益集团之间的紧张关系,有时是相当明白的意识形态因素——当动植物的分类被用于证明人类在事物体系中的地位中的某种观点,或者某种等级观念的合理性的时候。但是有些分类反映了科学之上的影响,而有些则只是不同自然语言的差别,而事实仍旧如此——尽管我将考虑的论断正相反——没有单一确定的分类用以作为其他的分类的判断依据。^①

^① 比如,总体而言分类学家会同意什么算作是有力的证据可以用来决定真核生物的分类。但如我注意到的,在很多情况下这种证据并不存在。

在这种情况下——不像我们在双色、三色甚至是四色的主体在颜色感知上发现的差异性——没有理由认为人之为人所有的认知工具会以任何显著的方式去分类动物和植物。这并非否定我们拥有的、处理我们所感知事物的方式以及我们事实上所感知的东西受我们的影响，不管我们是否有过猎人、渔民、农民或者其他的经历，又或者是否属于一种文化——在这种文化中百科知识的经典是一代一代传下来的。当然也不否认分子生物学现在可以使用非同寻常的技术和辅助手段去考察，而这些考察大多就在近几年。也不是说有任何理由去假定我们或者任何人类社会是文化预设的囚徒，但这些文化的预设无疑影响了任何特定的自然语言所采用的实际分类，人们也更不会是特定的用以表达的自然语言的囚徒。事实在这个领域有好的证据来证明改变传统的可能性和在这个意义上的人类思维的弹性。但是也有令人瞩目的证据表明，即便在今天，寻找秩序的需要仍有时胜过了对数据复杂性的感知，而对整洁和简单的预设会让人们对现象的多面性视而不见。^①

现在让将重点转向对我的讨论的概览。每一个人类社会都依赖于动植物来作为食物而存活。对于当地附近的动物和植物群体的依赖的程度也会千差万别，因为贸易使得许多社会能够接触到或近或远的地方的资源。在现代工业社会，一大部分的人口对农业没有任何经验。他们或许对在超市货架上的食品没有任何概念，即根本不知道它们是从何而来及如何生产。^②但是，在人类历史上的大多数社会则需要相当多的这种知识，且已获得这些知识，即关于什么事物是可食用的，哪

① 这是在 Dawkins(2004) 书中一个反复出现的主题(虽然用词不完全一致)。如何在理论中包括侧向基因转移是问题的其中一个最显著的例子。

② 城市化的西方人对动植物知识的贫乏在最近的研究中有所讨论(Ross 2002; Ross, Medin, Coley, and Atran 2003; Atran, Medin, and Ross 2004)。调查人员让一个来自一所美国的主流研究型大学的荣誉学生指出她所知道的所有树木，最后她只知道不到 10 种。当问到植物的时候，她想不出任何非树木的植物。她自称懂得很多关于被子植物、裸子植物及其他的植物的知识，但这只是“生物学”：“不是真正的关于植物和树木的知识。”(Atran, Medin, and Ross 2004: 395)

些是有毒的,可以及如何种植,如何捕鱼,如何打猎,如何猎杀野生动物,及什么可以驯化等等诸如此类的知识。人类与野生动物共有许多这些技巧,因它们也许知道它们的食物,知道猎取什么和如何捕获,以及如何逃脱天敌。有些关于动物的知识是本能的,有些则来自动物自身的经验,有些来自同一种类的其他成员的经验传授。不同的哺乳动物的群体会发明不同的方式去猎取蚂蚁或白蚁,用棍子作为工具(参见 Boesch 1996; Hulme and Matsuzawa 2002)。但是人类,拥有语言及写作能力,自然拥有更有效率的保存获得的知识与与他人交流这些知识的能力。

那么,对动植物分类的知识的需求显而易见,而在另一方面,即关于那些所要知道的,它们种类一般初看之下明显是很有序且可分类的。野生芦笋可以视为与其他长在山边的植物是同类的,虽然在某些地方或某些情况下它们生长得更为繁茂。不仅雌雄野猪容易识别,而且它们一般繁殖出年幼的雌雄野猪,因而提供了看起来无可挑剔的证据支持它们是一个界限分明的自然类别。

那么,动物和植物界存在界限分明的自然种类的想法可以找到一连串的证据,而且对其直接适用领域之上的事物有着极为重大的影响。首先,在那个领域,它提供了为基本知识的传递所需的关键结构性工具。小的和不那么小的困难确有出现。突变和畸形构成了特例,而以一种不同的方式的杂交也是例外,不管它是来自于自然还是人类干涉的结果。那么就有了确定是否两种不同的东西或它们的集合是代表了不同的物种,还是只是同一物种的不同形态的难题。但是此种问题——通常只有很小的实际意义——可以被忽略,因为有显然压倒性的证据表明通常来说物种繁殖的后代与它自身属同一种类。

特别的是,动物分属于界限分明的类和属的观念的力量在于它已被反复作为其他领域分类的模板。最明显和直接的类似例子与人类的群

体和特征^①有关。大多数人会说,在骄、傲慢、顽固、勇敢、愚勇、胆怯和类似的特征上没有泾渭分明的自然界限(参见后文第四章)。但是可以强行使人看到这种界限,即将这些品质与不同的动物联系起来以后用以提出不同类型的人之间的自然区别。这就是希腊诗人塞蒙尼德司(Semonides)臭名昭著地区分不同的女性类型时的做法,他用一系列的动物来表示极为不讨好的但男性可能遇到的女性的形象。大母猪、母狗、雌狐狸——都是以极为负面的词汇描绘:甚至雌蜂,一个勤劳的典范,也并非都好,因为在刚刚描绘它之后,塞蒙尼德司指出了大致的寓意:红颜祸水。在不同社会中不同种类的动物传统上所代表的东西有所区别:对某些中国人而言,猪代表了财富,而不是污秽。而他们如此使用的这些刻板印象是流传甚广的。

事实上在关注许多连续性的地方,有将连续体看成分离的个体而不是范围的趋势——当然,这种趋势为自然语言词汇中存有的分离的词汇所加强——被动植物中显而易见的存在不同种类的事实所加强。一旦人类在一个领域找到秩序,这个秩序经常被表达为种类的分类结构,这种分类的一个模板即自然生物的分类。因这些目的,有多少细节的知识可以帮我们确定这些分类就不那么紧要了。植物,更特别的是动物,如通常的那样,可因他们所代表的刻板印象而被认识,如老虎就是有条纹的、有毛的、四条腿的及其他。一个叙述可由堆积诸如此类的特征而成,虽然这些特征可能只是偶然的,而无需深究哪些可能是本质性的特征,虽然因这样而产生的不能明确说明和正确区分三脚老虎是否是老虎的必要和充分条件的问题,就像区分黄金和其他黄色金属(傻人的黄金——即在岩石中找到的非常类似于黄金的物质,译者注),这些是哲学家们如普特南(Putnam)(1975:chs. 8, 12)和克里普克(Kripke)(1980:

^① 吉怀特(Gil-White)(2001)甚至提出将不同的人类群体视为不同的物种是适合的,尽管这遭到了英戈尔德(Ingold)(2001)的质疑。

116ff)讨论甚多的问题。

如果我们首先认定生物种类对于生存是必要的,其次正常的繁殖过程显然提供了对此的压倒性支持,那么人们就会认为可能且甚至是很可能全世界每一处的所有人都会以或多或少同样的方式来区分动植物。当局部地区的差异出现时,它们可主要被归因于当地遇到的动植物种类的差异。这一领域的鉴定的跨文化统一性的支持者只是如此这般的论断。为了评判这些论断,我们需要考虑不少于四种证据。首先,民族志报告;其次,发展心理学的发现;第三,生物学的新近研究——不是像通常相信的那样相关联,而是因对生命形式的理解已被微生物学和分子生物学的发展所改变而相关。最后,依照我通常的程序,我将考察古代社会中的历史记录来看它们如何帮助理解这些问题。

如前所述,在伯林和凯颜色分类的工作后不久,伯林与布里德拉夫和雷文(1973)共同进行了类似的跨文化的对民间生物分类的考察。表面上看各文化呈现了相当的多样性。在有些社会,动物是因栖居地(如空中、水生和陆生动物)或运动的方式(飞行动物、游泳动物、步行或爬行)而分类,又或者依据他们是否可食用、可否圈养,或者类似标准的混合。再次动物分类的方式是因为假定它们所有的性质,如“热”、“冷”、“湿”、“干”,诸如此类——这种分类方式十分普遍。

然而,伯林、布里德拉夫和雷文的主要发现是即便不是全世界普遍,也有五种或六种人种——生物学范畴出现并作为这些分类的基础。这些范畴形成了一种等级结构,逐次递减的一般性,从被称为初步分类的,到生命形式、属名、物种名,到品种名。所以他们的论证是这样的:或多或少认识到的是这个等级结构。不同的分类等级不一定在所有给定的语言中都有标识(比如,可能没有最为包罗万象的词语,如“动物”或“植物”,诸如此类),但是这些概念仍然暗藏在所使用的分类当中。又一次,被一个人类群体所使用自然的种属和类属可能有所不同(这是当地生态差异起作用的地方),但是种总是在类之下,而类又在生命形式之下。更

复杂或更简单的分类会有相应的词汇，它们的发展紧随特定的方式，这种方式类同于我们在第一章中考察的逐渐但确定的越来越复杂的颜色词汇的获得。

在这个阶段我对此有两个评论。首先，这些发现看起来与一些发展心理学家报告的儿童对于生物的掌握所经历的阶段相对应。其次，在许多地方伯林和他的同僚所使用的方法也面临着我曾提到的、对于他们对颜色研究的方法的批评。

我首先讨论第二点。我对颜色分类研究的批评的根据是在某些情况下至少对土著被访者的提问预设了研究者想要测试的诸范畴。他们使用的方法意味着调查者得到他们预先放入的东西。一旦动植物的类型和分类在我们对土著居民的问题中出现，类似的循环论证的风险就存在于对民间分类的研究中。由对阿特安(Atran)的讨论中我将很快回到这一点。

然后是关于发展心理学的发现，他们没有对伯林的论题提供最初设想的确凿无疑的支持，而这不仅是因为对于“民间生物学”是否内生的还是后天获得的领域没有一致认识。本质主义者认为是内生的^①，但是卡雷(Carey)(1985；参见 Carey and Spelke 1994)的研究尤其(我在第六章会回到他们的工作)暗示着幼童没有最初就有一个与生物相连的核心领域，尽管他们后来会习得。他们的研究始于一个有生命的存在(Animate Being)的概念，包括了人类和动物，但只是基于未经检验的心理学基础上。而幼童的两个阶段的转换在什么时候发生是卡雷(1995)自己后来改变自己最初观念的地方，虽然为了反对对她的批评(例如，Keil 1994；1995；Atran 1994)，她继续坚持转换确实发生了。虽然从伯林的论题的类比来看她的观念看起来很有前途，但是将这个证据用于支持所有成年

① 那些声称本质主义是普遍的人类特征的人，通常尽管不总是小心区分了一方面本质在人们的表象世界的存在方式(用 Medin 和 Ortony(1989)的话来说是“心理本质主义”)，另一方面任何特定领域是否真正存在本质。当然，关于动物的分类的本质已经被进化分类学总体上反驳了。吉尔曼(Gelman)(2003)对本质主义的形式以及其多种形式背后的驱动因素做了一个复杂的分析。

人都持有类似的观念的论断的困难在于它根本没有处理涉及成人的问题。而且,转换不仅涉及了已有范畴的详细说明(这也许可以想象为与伯林关于在不同的民族生物学的分类中的不同的复杂性程度相符)。当他们逐渐获得了对这个领域的掌控时,孩童放弃了或至少严重修正了他们起初的预设。

而且,卡雷的观念和反对她的本质主义的人都有一个进一步的问题,即绝大多数进行的研究都是针对北美的儿童。一些有限的比较研究,值得注意的有波多野(Hatano)等人的研究,已经显示出在无生命的物体以及植物、动物的感知方面,以色列、日本和美国儿童的某些不同。日本儿童表现出一种将生命特征赋予无生命物体的趋势,而以色列儿童则相反地倾向于不将生命特征赋予植物——这些研究质疑了认为对“动物”和“植物”王国的感知在世界上所有人类间没有多样性的自信论断。

到目前为止最持久和复杂的支持跨文化动物学一致性的系列研究,当属斯各特·阿特安(Scott Atran)和他的同僚进行的(1990;1994;1995;1998;Atran,Medin,and Ross 2004)研究,他们在中美洲——伊察的玛雅人——和北美大学生中进行了广泛的田野考察。这个研究使阿特安断定在世界各处存在基础性的对动物的“常识”分类,虽然他最近的研究限定了一下:是排列,而不是分类单元是“显然普遍的”(Atran,Medin,and Ross 2004:397)。表明上分类的差异是被承认的。事实上,当阿特安和他的团队开始提问来自伊察的玛雅人关于他们对动物的分类和子类的观念的时候,他们的回答与其他各处经常发现的模式一致:他们依据其栖息地、可食用性、圈养性及其他来分类动物,使用了显然是文化上相对的标准。

但是,阿特安进而重新表述他的问题^①,问什么动物是他们的同

① 在 Atran,Medin,and Ross(2004:116-17 n. 2)书中,他们明确承认了不同的引发过程产生不同的结果。

伴，'uy-et'ok'，或跟他们属于同一谱系，u-ch'ib'al。当他问的时候，除了个别特例，结果都被认为与他的同僚对美国大学生的研究相一致，对这些大学生问的是相类的关于不同种的动物的相似性和不同性的问题。^①

这些研究存在两个问题，一个小问题关于研究方案的人为性，另一个是大问题，关于研究的发现意味着什么和假定的统一分类是否与科学在其中的发现相一致。因为我在早些年已经讨论过其中一些问题(Lloyd 2004)，我可以在此简单总结一下主要观点。

首先，伊察的玛雅人必须经过训练来使用展示给他们的卡片。在某些情况下，他们必须经过被教授来学会正确的名称。然后他们就会被测试来看是否理解，而那些不能理解的就被淘汰。进而，他们会被提问他们如何他们从未见过的许多动物和其他物体按“同伴关系”排序——而这立刻提出了这样一个问题，即是否或者在什么程度上他们的答案是为先所给的问题所决定的。尤其是罗伊·艾伦(Roy Ellen)(1993)强调了不熟悉的情况，如访谈和问卷，会有时产生扭曲效应，即歪曲土著们的看法——而卢里亚(Luria)的研究明确图像化地例示了这个问题(如我们将在第六章讨论的)。因为所有被试者从未遇到过的物种的信息的来源是调查者自己，这种情况下循环论证的危险是显而易见的。回答者需要用他们的才智来使用他们自己通常的假定来回答问题：可恰是这些假定是研究者所希望了解的。

我指出的第二个也是更为基本的困难是关于假定的跨文化统一的分类是如何与科学的发现相关联，而这会将我带至我的从现代生物学而来的第三组证据，而后是第四组证据——来自这个问题的历史。阿特安在这个基本问题上的立场是更为谨慎的，而他最近对这个问题的研究更

^① 但是，如已经注意到的(第38页注^④)，阿特安后来认识到了城市化的北美大学生所掌握的动植物知识的匮乏。这看起来与我继续提出的问题相关，即什么程度上研究者提供的信息会影响他们获得的结果。

深入。总的来说他称为“常识”的东西据称与科学符合的相当好^①，而两者相冲突的地方据说不多。鲸和蝙蝠，从某些观点看，属于例外。但这种情况很少，虽然在他最新的研究中他特别关注了这个问题。^②不过，总的来说，他继续认为科学倾向于确认常识民间分类的基础，而不是世界上各处收集而来的各种各样的动物学分类的报告。^③

但是，如果“常识”产生了真正的跨文化统一性，它若与科学不一致则初看起来会很奇怪。若两者真有冲突，又该如何处理呢？阿特安有时似乎认为如果常识和科学有冲突，应以常识为准。^④但如果这样，常识作为裁判者，科学家就很难去否定他或她从他或她自身内在的认知器官所直接获得的认识。

当然，阿特安的总体论证的形式与乔姆斯基对语言深层结构的论证有着惊人的相似。乔姆斯基的论证是用于解释我们甚至在不能说出如

① 比如，伯林、布里德洛夫(Breedlove)和雷文(Raven)(1973:219)已经声称，除了某些例外，洋套人对植物领域的边界的理解几乎完美地与西方系统植物学的标准植物分类相对应。

② 在阿特安(Atran)(1998:566)的书中，他评论道，从科学的刻度看树木、鸟、麻雀和蠕虫不是有效的分类，并且他(同上，558ff.)指出了伊察人的对犬齿类和猫科类的分类和科学与他们对栖居树木的生物(包括猴子、浣熊和松鼠)的概念之间的一致。他(同上，567)甚至认为：“从科学的观点看，像类属这种民间生物概念不幸地不足以把握时间和空间上的物种进化关系——这些维度不是人类的思维设计(自然选择地)来能直接把握。”最近 Atran, Medin and Ross 2004:398 一文中注意到民间生物学对与人类很不同的如昆虫和苔藓植物的有机体的处理的一个类似不足。

③ 见 Atran(1998:57):“在所有文化中都有出现的民间生物学，与只起源于西方文化传统中的生物科学都有一个相似的概念，即有生命的物种。”在 Atran(1999:120)书中，他写道：“任何地方的人类将动物和植物分类成不同的种属，而这种分类对一个现代生物学家和对一个玛雅人都一样明显”，比较一下 Atran, Medin, and Ross 2004:398:“当让人们去将生物分成类的时候，他们表现出很强的一致性，不管是同一文化内部还是不同文化之间，并且也与科学的分类吻合地相当好。”

④ 在 Atran(1990:2)中，他写道：“没有任何沉思冥想可能混淆这种常识观点的基础，因为所有的沉思都必须开始于它。”Atran(1998:563, 在 1999:187 中重复)认为：“对科学的系统分类学，民间生物学可能代表了攀爬后就要被抛弃的一个梯子，或者至少当科学家遍寻世界的时候应将其搁置一边。”接着他重新提及他关于在城市化社区中锐减的关于自然的知识，说：“但是那些缺乏传统的民间知识的人，或者缺少隐含的领会，会落入科学和常识间的罅隙，(一无所知)。对于不断地城市化和接受正式教育的人们而言，他们经常不经意地破坏自然，没有举世皆准的科学推理技巧可以弥补对本地的生态的意识的缺失。”

何做到的时候就能在自然语言中组成正确的句子。但是,两个论证有根本的不同。乔姆斯基理论的正确性,很大程度上依赖于他如何解决我们作为考察者可以从语言的深层结构到浅层结构或者相反的问题。我们对这个转化过程有研究方案,但是这正是阿特安在研究动物学分类时候所缺少的。

当我们更深入到动物和植物分类,特别是微生物学的最新研究^①的时候,我一直参照的科学的发现变得比我目前为止对阿特安的批评要远为复杂和有问题。我们从麦尔(Mayr)(1957)称为种类问题的难题开始,目前这个方面积累了许多文献。^②在高等动物中也许有合理的分类进化的序列,但这在我们处理更低级的生命形式的时候就不存在了。如贾丁(Jardine)和希布森(Sibson)很久以前证明的(1971),为了实现有序的分类,相似性和差异性需要权衡斟酌,而很显然这里再次有循环论证的危险:你得到的是你所放进去的。在那篇经典论文中,他们确定了不少于6个标准用于确定什么样的群体可以给予物种的类别。它们包括(1)形态生物学;(2)生态幅度上的差异;(3)可杂交性;(4)细胞学;(5)血清学;(6)DNA的杂交程度。虽然使用这些不同标准得到的结果有时候是一样的,但是总体来说是不一致的。特别是形态学和杂交性得到的结果不一致,但是有两个最受欢迎的方法来同时解决这个问题。

类似的甚至是更严重的困难来自植物分类,这些困难不仅限于物种层面。植物的序列,在族的层次以上,依旧众说纷纭,尽管做了相当多的努力,包括为此而建立国际委员会来实施标准化。沃特斯(Walters)(1961;1986)指出,一旦每一类属内的物种被确定后,物种的

① 我非常感谢吉赛尔·沃克(Giselle Walker)博士在这个问题上的建议和消息,以及伊夫林·福克斯·凯勒教授对这个问题的讨论。但是,这两位学者对我回应她们建议的方式不承担任何责任。

② 最近的对这个争论的状况的批判性总结,参见 Hull(1997)。亦参见比如 Dupre(1993, 2001),Ghiselin(1997)。

数量就跟与类属被研究的程度密切相关。我们不应得出结论说那些物种只是学术关注的产物；但是它们的丰富性确实看起来反应了关注的程度。

由真核生物的主要族群分类所引发的问题很有启发。在对近年的研究的考察中，辛普森(Simpson)和罗格(Roger)(2004)提出有六种主要的界，即后鞭毛生物、变形虫界、植物界(或者称为泛植物，如今所众知)、囊泡藻界、有孔虫界、古虫界(参加图 3.1)。他们认为这种分类法应该取代早期的“惠特克”(Whittaker)图景，按这种划分，除了原核生物，还有且只有四个真核生物界，即动物界、植物界、真菌界和原生生物界。辛普森和罗格这种图景的流行要更多归功于教学的方便而非生物学的现实。特别是原生生物界，它包括所有其他不能归入其他三界的原生生物组成的大杂烩。

虽然从一个进化的角度来倡导一种六界观点，辛普森和罗格仍然重复地强调需要承认不确定性。“后鞭毛生物内部的最高层级的准确关系仍有待研究”(ibid. 693. 3)。“构成有孔虫界的各个族群的关系仍不确定”(695. 1)。“古虫界是真核生物的族群中最有争议的”以及最新的研究对于界内的次族群是否是具体相连的问题是模棱两可的(695. 2)。① 如果六个主要的界可以认为是“著名的”，那其他额外的族群的可能性也不能被排除。熟悉的真核生物域甚至可能只反应了一小部分自然中的高层级的多样性，虽然辛普森和罗格不认为现有的证据指向这个方向(695. 3)。

显然，由于新的研究方法，尤其是对小亚基核糖体 RNA 序列的分析，使得分子系统发育学取得了巨大进步。但是现有族群的相对确定性却与控制它们出现的进化过程有明显的冲突。横向基因转移显然在那

① Walker(in preparation)更激进地表示对囊泡藻界的证据支持不足，而其他四种类型也都有所怀疑，而只有后鞭毛生物在研究的这个阶段受到一致的支持。

些进化过程中发生,虽然没有确信的答案可以给予如下这样的问题,如真核生物域的主要界如何(或何时)相互区分。辛普森和罗格对“树形分类”的组织给了一个猜想,后鞭毛生物和变形虫界联系起来并且同其他四个界区别开来(ibid. 694 fig. 1)^①,但是道金斯(Dawkins)(2004: 436-7)发展了第二种假说,而吉赛尔·沃克(Giselle Walker)基于她自己最新的研究和对他人的研究的综合而提出了第三种假说。

如果当所有的进化故事的碎片都整合在一起,那么系统主义者无疑能占得先机。^②但是这仍旧是一个遥远的梦想。^③同时,研究人员采用了现实的标准来给出实用的定义,以此来确认他们感兴趣的物种和族群。这不意味着标准只是随意确定的,但它确实反映了一个事实,即基于一个确定的进化的分类上没有任何一个标准能胜过所有其他标准——因为这种确定的进化的分类是不存在的。

所有这些无疑都远离平常人的视界和他们的通常对动植物分类的关注。但是现代分子生物学让一个音信变得清楚和嘹亮,即生命形式的复杂性。^④肯定的是,一个人无需现代生物学来感受生命的丰富性,但是现代的研究的确揭示了难以想象的多样性。我们一旦反思我们强加秩序于自然之上的尝试的局限性的时候,这种多样性肯定是我们需要注意的。

① 论及囊泡藻界,Simpson 以及 Roger(2004: 694, 3)评论道:“二次内共生”在真核生物中发生了不止一次。这个过程中,一个真核生物已经包含一个主质体并被另一个宿主真核生物吞食,随着时间推移变成了一个细胞器。但是他们提出,大多数二级藻类的族群从一个包含了一个红色藻类共生体的一种特定的内共生体演变而来。“这些有机体以及他们的许多无光合作用的亲戚,组成了囊泡藻界。”

② Simpson and Roger (2004: 693, 1)声称:“大多数的分类学家……现在认为只有单源群……祖先和所有它的后裔——应该被正式划分为更高级的分类群。”

③ 确定真核生物的自然分组之间的关系的实际困难是非常巨大的。“当我们进一步追溯到更早的时期,大多数的历史信息都从当今的分子序列中消失了,所以数据中的非历史的(人为)的信号能够容易地遮蔽真正的关系。”(Simpson and Roger 2004: 695, 3)参考 Walker(in preparation)论系统发生信号的逐渐减少。

④ 当机能损害影响他们的细胞结构的时候,有些生物仍能以适应形势生存暗示着生命形式的可塑性。线虫的一个细胞的牺牲加上蚯蚓就可能导致一种改良的有机体的生长。

在总结这个问题很多的领域之前,需要考虑我们能从第四个和第五个来源学到什么,即人类很久以来尝试对动植物分类的历史。亚里士多德是一个很有趣的例子,因为他对动物的分类,或至少在某些方面,近似于阿特安的常识分类。但是亚里士多德的分类在他之前并不存在,也不能说他只是系统化了更早的希腊思想家——明白的或暗含的——一直以来的想法。我们没有在他之前的关于综合性的明确的动物分类的文献留存至今,虽然我们确实有详细的关于动物在营养方面的不同的记述出现在希波克拉底的《论养生》中。然而我们有许多理由相信亚里士多德的分类在重要的方面是原创的,这不是指他认识到的最低的种(*infimae species*),而是他将它们所安排进不同族群。

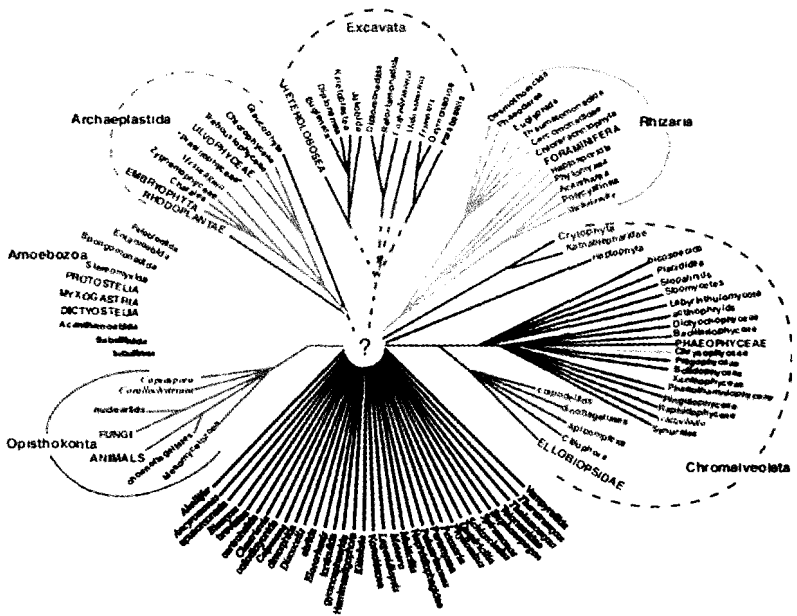


图 3.1 主要的真核生物界。承蒙吉赛尔·沃克(Giselle Walker)博士惠准

首先,他引入了有血和无血动物这个主要区分。然后他们将后者再分为四种主要族群:软体类、甲壳类、有壳类和昆虫类。这些名词有些是他发明的,而所有的名称都被定义或重新定义了。前两个类大概

相当于头足纲动物和甲壳类,他使用的 *ostrakoderma* 不是指我们所知的有壳虫(虽然这是对亚里士多德词的传统翻译),而是一些有壳的无脊椎动物,包括腹足动物、瓣鳃纲软体动物和有些棘皮动物(参见 Peck 1937:23)。而且,有些生物在主要的种类之外,比如海绵。他有时写道,自然从动物到植物有一个连续的序列,从生命到无生命同样有一个序列。虽然他通常按照有无感知的能力将动物从植物划分出来(因为他否认植物能感知),有时引入其他标准,如运动或者离开地层活动的的能力。所以他愿意将水母或海参视为动物,而他认为这些动物没有感知能力(证据和讨论参见 Lloyd 1996b:ch. 3)。

但值得注意的是,在亚里士多德之后,异教徒的古代希腊没有人尝试如此广度的动物学研究。始自亚历山德里亚的生物学家希罗菲卢斯(Herophilus)和埃拉西斯特拉塔(Erasistratus),而后是加伦(Galen)的解剖学研究确实在这个领域有重大的发现,但是大多数亚里士多德之后的动物分类转向了更为简单的图式,专注于动物的移动方式或者不同物种的假定的特质(热,冷,湿,干),而没有尝试系统化地考察亚里士多德自己开创的问题。

类似的情形也出现在中国古代,我们也发现了不同的动物分类,出现在《尔雅》、《淮南子》和其他地方。这些著作在不同的方面都引用了更早的信仰,但是若说他们只是简单地、更清楚地表达了更早的中国的隐含的思想则是过度了。特别是《淮南子》建立了包括了繁殖方式、运动方式及其他因素在内的相联的多原则的网络化的体系,而这种系统化超出了任何之前的类似尝试(参见 Lloyd 2004:106)。在不同文献中发现的实际动物分类显著的不同——也与亚里士多德或任何其他希腊人的分类不同。所以,并非一旦关于动物的问题成了具体的反思和讨论的主题——至少在这两个社会中,也可能在所有其他的社会中——那些对此感兴趣的人的答案就会一致,并且跟某种普遍的常识相一致。

显然,在或多或少的程度上,所有希腊和中国的分类都受到了文化、象征意义甚至是思想因素的影响。在希腊和中国的系统化中有一个不怎么令人惊奇的巧合,即人类经常出现在自然界的顶端作为特别的动物。在亚里士多德那里人类是作为所有其他动物的模板,并以此来判断比较其他动物,其他所有动物都被称为次等的。类似地,在中国动物和五行间有五种联系,人类总是关联到土和特权的中心。虽然说象征因素和价值有影响肯定是正确的,但也不能过度。需要加以论述的额外的关键一点,是在不同希腊人或中国人的思想家中明显起了作用的不同因素。在最初的系统化综合者尝试处理动物分类的问题之后,希腊或者中国的动物分类并没有一致性,因为不同的解决方案反映了不同目的下不同风格的研究。因此,无论在希腊还是中国,对植物关注的时候,一直有一种张力存在于那些追求药用价值的分类的人和那些兴趣在于将不同种类的植物整合进完整的宇宙或者自然哲学图景中的人之间。^①

历时的历史记录比共时的记录指出一个关于动植物分类的产生的更为复杂的图像。明显起作用的因素包括以下:首先是自然语言中存在的名词(虽然它们不一定包括了所有已经认识到的区分:《淮南子》没有一个词来描述“动物”,而在中文中“羊”同时指绵羊和山羊)。其次,传统上或多或少根深蒂固地将动物用作标志或者典型。这些因素都可以很大程度上在民族志报告中得到例证。但是对于个体研究者的贡献历史也有所记载,他们提出新方法组织已认识的物种,有时又发明新词来表达他们自己研究的创见。

在古希腊和中国存在不同的分类的事实表明,两者的分类都不是由他们的自然语言或者特定的文化决定的。如同现代生物学家那样,人们

^① 在泰奥弗拉斯托斯(Theophrastus)的两篇主要的植物性著作中,他反复涉及是否他在处理一个种类内部的差异或者是不同种类,特别是一个种类的特性和性质应该通过考察其在野外品种或者其家养形态来判断。

尝试着公正地对待研究所揭示的这些问题的答案：不同种类的物种的繁殖方式、它们的外在形态，以及后来的它们内部的解剖特征以及其他。甚至现在我们也不能确定一个正确的分类。但是我们相信，每一个地方的人类都能够修正他们的假设和他们所属的社会的假定，即便是在动植物分类这种如此敏感的话题上。

那么，我们说，动植物分类提供了非常好的例子来证明文化相对主义者和普遍主义者的论题都不正确。文化相对主义者可以指出从世界各地报告而来的分类的现实的巨大多样性，动物的类属和物种是通过与特定文化和生态利益相关联而确定的，也是因在象征体系中的使用而确定，在这些体系中特定种类的动物被用以传达假定的人类性格和行为的模式。但特别地，阿特安研究的积极结果证明，在动植物分类上有许多相似和差异是明显地稳定出现在不同的人类中的。然而，在我看来，这个发现并没有能够证明一个超越文化的隐含的分类的存在，更不用说一个与现有的生物学研究的发现相一致的分类。恰恰相反，现代生物学所展示的是对于动物和植物尚没有一个确定无疑的可行的分类。如我所言，这个现象是多维度的，但这并不能证明彻底的相对主义的、费耶阿本德式的认为所有的分类都一样好的论断的合理性。相反，无论按照什么标准，都会有分类多多少少更为准确些。而恰是什么标准或者标准的集合可以用于分类这个在先的问题，使得给出一个唯一正确答案的野心受挫。

在分类上，如我们所言，并没有证据表明我们的认知器官是如此地在重要的方面不同，以至于关于人类精神统一性的观点得不到足够支持，尽管这个例子提供的对这个一般化的论断的支持并不多。但当我们考虑的不是我们理解动植物的潜能，而是我们实际的理解，那么人们的理解就会相去甚远。^① 这些差别部分地、可以预见地反映了包括语言在

^① 我在后面第七章中将回到这个棘手的问题，即动物在多大程度上可以看作是属于与文化范畴相对的自然范畴。

内的文化因素的影响,有时也有思想体系的影响。但是这里如同别处,历史的记载也足够清楚地表明观念会变,而习以为常的假定也会被调整和修订。实际上,当这个过程在继续的时候,在微生物学的最新研究中,我们发现一直努力了解的现象比十年前的先辈所能设想的更为复杂,更为开放和更为多面。

第四章 情感

直到 1970 年代早期,相对而言,至少在心理学领域很少有对情感的研究。但是从那时起,情感变成了诸多学者深入研究的主题,如神经科学家(如尚儒,Changeux)、发展心理学家(如伊扎德,Izard)、社会人类学家(如拉特兹,Lutz)和罗萨尔多,Rosaldo)、进化心理学家(如图比,Tooby)和科斯米德斯,Cosmides)、哲学家(如哈尔,Harre)和格里菲斯,Griffiths),以及语言学家(如威尔兹彼卡,Wierzbicka)。虽然学者们在许多问题上有了一致的看法,比如有些可测量的神经生理学和生化反映与情感广泛地关联,但仍有相当多的混乱存在,包括关于什么是情感以及应该如何定义它。

所以,在数十年前的一本有影响的手册(Izard, Kagan, and Zajonc 1984b)中,我们发现了以下试图抓住情感本质的尝试。“人类情感是带有冲动的感觉,来自于刺激的变化以及这些刺激变化的意义的共同作用。”(Dienstbier 1984:486)“情感被看作是一种感觉状态,作为认知事件和行为的推动者、分类者和选择者。”(Moore, Underwood, and Rosenhan 1984:464)“情感是一个分化的行为集,通常为背景所限,基于记忆中的特定的信息结构。”(Lang 1984:222 - 3)最后,施瓦兹(Schwartz)和特拉

巴索(Trabasso)(1984:416)采用了达尔(Dahl)的定义,将情感定义为“一个经验的整合体,包括(1)特别的感知;(2)隐含的希望或者暗含的行为(动机);(3)各物种特有的(对人而言也是文化上适应的)典型的表现(脸部或者姿势)”(Dahl 1979:211)。

这本册子中的作者都没有采用约翰·沃特森的激进的行为主义观点,这种观点认为情感的决定性因素是身体机制的深刻变化,特别是内脏和腺体的变化(Watson 1931:chs. 7 and 8, esp 165),但是许多人引用了威廉·詹姆斯的看法,认为情感是“一种身体的感觉,由一些有意识注意到的环境事件所引起”(e. g. Masters and Carlson 1984:438)。大多数作者都同意对情感的定义对于接下来的以它为基础的研究有着深远的影响,但是许多人又不愿意执守于一个确定的概念。有人争论说“讨论情感的定义是没有用的”(Kagan 1984:41),或者“形式定义有时坏处多过好处”(Izard, Kagan and Zajonc 1984a,4),又或反对试图给出一个统一的理论定义的尝试(Masters and Carlson 1984:439 citing Skinner 1950)。相应地有些人否认情感对心理学而言是一个有用的概念。格里菲斯持有否定的观点(Griffiths 1997:14 ff.),认为一些情感反映是社会建构的伪装,他将之类比为社会建构的疾病,如“鬼附身”或者“郁气病”。

在六个基本的问题上继续存在着极端的的一致(参见 Ekman and Davidson 1994; Griffiths 1997)。首先,有没有基本情感,若有,是什么?害怕和恐惧最经常被引为主要的候选,但是紧张、惊讶、内疚、惭愧、焦虑、轻视,甚至高兴和悲伤也出现在一些但又不在另一些候选的单子上(对比 Izard 1997:46ff.; Panksepp 1982; Kagan 1984:39; Campos and Barrett 1984:229; Ortony, Clore, and Collins 1988; ch. 2; Changeux and Ricoeur 2000: 113 - 17)。休漠甚至认为骄傲和谦卑是基本的(Cited by Kagan 1984:47)。

其次,诸情感是不同的分离的种类,还是它们是一个连续体,一个情

感渐次变成另一个,就如同光谱,虽然在情感的例子中要更为复杂,因为情感有时不是单独出现的,而是许多多少相冲突的情感(Ortony, Clore, and Collins 1988: 146)? 有些人走得更远,将情感总体上视为症状(Griffiths 1997: 45)。

第三——发展心理学的关键问题——幼儿和幼童对情感的体验和成人一样吗? 这将我们带至第四点,情感中的认知元素(cf. Ortony, Clore, and Collins 1988): 情感是否等同于还是归结为对命题的态度? 第五,有一个问题是关于道德感发展过程中情感的角色。

第六,有一个问题经常被心理学家忽略,虽然它是社会人类学家和语言学家的主要关注点,即英语词汇是否足以或者能够用于研究情感。情感的普遍性的问题可以从另一个问题区分出来,亦即英语中认识到的情感——至少有一部分——是否是普遍的。常常有人指出在有些文化中对情感的理解的概念在日常英语中并没有反映出来,虽然我以前也提过没有一个对应的词并不必然意味着没有这个概念。日语中有一个重要的词汇“amae”在英语中没有确切的对应的词,卡根(Kagan)(1984: 39)将其翻译为“相互依赖”,而威尔兹彼卡(Wierzbicka 1999: 217)翻译为“甜蜜依赖”。在 Ifaluk 语中“song”一词用来表示一项社群的规则被违反了(Lutz 1988: ch. 6, 155ff; cf. Wierzbicka 1999: 274, 287-8)。在屋库-爱斯基摩语中, Naklik 表示需要关怀和保护(Kagan 1984: 39)。威尔兹彼卡(1999: 3)指出,在俄语、德语和法语中没有词与英语中的“情感(emotion)”一词相对应,并认为感觉(feeling)一词更有可能成为超越文化的普遍使用的词,虽然感觉包括了很多没有情感内容的感觉。喝一杯温饮料不一定给你一股暖流。我后面会回到威尔兹彼卡的普遍主义立场。

我在这一章中的策略是从生物学开始,而后处理一些与文化多元性相关的问题。首先,我会考察一些研究,这些研究表明了情感体验的某些特定元素是可以进行物理、神经生理学和生物化学的研究的。比如,

神经生理学的数据可以通过正电子发射型计算机断层摄影、功能磁共振成像、脑磁扫描法或脑电波扫描来获得(Changeux 1985: 68, 163 - 4)。在各种精神活动时,包括情感体验中,这些技术可以以相当的精度发现大脑的哪一部分在活动(至少)。详细的研究已经开展以描述脑边缘系统作为一个整体的功能,特别是类扁桃体(see Changeux 1985: fig. 37; Damasio 1994; 2000; LeDoux 1996)。虽然在结合脑扫描所揭示的东西与主观感觉体验报告时总有问题(我会再回到这点),研究的发现是令人惊讶的具体和局部的。主观体验的不同不一定在脑扫描中发现,而相反不是脑扫描中的每一件事都与报告中的特定情感模式相联。尽管如此,这些技术获得关于个人反应的信息远比其他测试获得的多,比如测量心跳或皮肤紧张或张力,又或者尿液中的皮质醇浓度(Izard, Kagan, and Zajonc 1984a: 1 - 2),当然,这些技术也提供了客观的数据可以与实验主体的自我报告关联。

第二类的证据来自于对经历过脑损伤的病人的研究,这些损伤导致了他们行为的不连贯。这可以回溯到19世纪中期。在1848年有弗尼亚斯·盖奇的案例,他的大脑被一根铁棒穿过,导致额叶严重损伤。他活了下来但是有严重的情感不稳定和失语症:对他的案例的详细报告由他的医生J. M. 哈罗(Harlow)提供。埃德加·米勒(Edgar Miller)重印了这份报告并加上了导论(Harrow 1993)(cf. Damasio 1994: chs. 1 - 2)。然后在1861年保罗·卜洛卡(Paul Broca)从一个患有失语症的病人的尸检中表明,失语症是由于左额叶的损伤引起的(Changeux 1985: 19)。

第三,特定的化学介体和传递介质的角色都已经被相当好地了解了,如乙酰胆碱、内啡肽、多巴胺、肾上腺素、去甲肾上腺素、5-羟色胺。此外,影响情感的药品的作用也有很好的了解,如安非他命、巴比妥类药物和氯丙嗪(Changeux 1985: 114; Dienstbier 1984: 487)。使用神经生理学和生物化学干涉的技术,研究人员已经能够人工诱发与特定人类情

感相连的动物行为。通过将—个电极植入—只老鼠的大脑,可以让其自己产生—种“愉悦”的体验——如果允许它会重复数百次甚至上千次(Olds and Milner 1954)。类似“愤怒”的外在表现也通过人工方式在猫上获得(Hess 1964:ch. 2)。

第四,在达尔文(1872)之后,人类和动物的面部表情都被研究了(Ekman 1980;1982),虽然达尔文认为两者都是由精神状态产生的,但是其他人认为它们是精神状态的根源(Kagan 1984:57)。侵略和屈从的表达通常是差别明显的。但是,特别是如贝特森(Bateson)(1990)和欣德(Hinde)(1972;1981)业已证明的有许多中间状态的情感表达,同时包含了“侵略”和“屈从”的元素。在这种情况下动物就好像是两头下注。传递的信息就可以自由解释,甚至,人们可以说,在发送者和接收者之间协商。

但是面部表情可能不仅是含混的:它们还可以被掌控。我们为演员的精湛地对愤怒、绝望和爱的演绎所折服。人们已经证明,有些动物可以欺骗其他同类(Chevalier-Skolnikoff 1982; Wiley 1983; Bond,1989),而不仅是欺骗其他的物种。显然对脸部表情和其他肢体语言的解释,会给那些根据别人的表情来决定自己的行为的人带来问题。

我提及的生物学研究表明,对许多情感体验进行客观分析是可能的。但是一旦开始处理主体对自己感觉的报告时我们就进入了一个不同的领地,而且需要注意情感在不同文化中的描述的方式的相当的多样性。米歇尔·津巴利斯特·罗萨尔多(Michelle Zimbalist Rosaldo)(1980)进行了—个被广泛引用的研究,强调了少为人知的 Ilongot 人的情感图画。另—个人类学家凯瑟琳·拉特兹(1988)详细研究了 Ilongot 人的表达情感的词。正如已提到的,他们用 song 这个词来描述对违反社群规范的一种反应。Fago 也是—个特别的表达用以传递—种特定的情感结合,包括同情、爱和伤感。更有争议的是,拉特兹认为

Ifaluk 人没有区分思考和情感,用 *nunuwan* 来指代“精神事件,包括从我们认为是思想的东西到情感的东西”。(Lutz 1988:92, cf. Wierzbicka 1999:278)。^①

然而,威尔兹彼卡对 Ifaluk 的词有着完全不同的解释,她的研究是近年来对自然语言的跨文化最为综合性的研究之一,其中包括了对相对而言奇特的文化,如 Ifaluk, Ilongot, 和 Kayardild, 以及其他较为接近的文化,俄罗斯、波兰、德国、西班牙和法国。威尔兹彼卡自己的立场有趣而复杂,她综合了对在不同语言中表达情感的词的各种样式的敏感性和一个普遍主义的论题,即所有情感可以通过她称为的“自然语义元语言”来分析。她声称,有共同的普遍概念作为“跨文化理解的基石”,包括“感觉”、“要”、“知道”、“思考”、“说”、“做”、“发生”、“好”和“坏”(Wierzbicka 1999: 34ff., 273 ff.)。

因而,在发现的多样性问题上,她详细分析了德语词 *Angst*(忧虑)(*ibid.* 123-67),详细描述了这个词在上三个世纪的意义变化,并且指出这个词与英文中的对等词 *anxiety*(担忧)相距甚远,而 *anxiety* 却通常用来翻译 *angst*。再次,她关注了如特别的俄语词 *toska* 这样的词汇,她解释其意义——大概相当于“忧郁-连同-渴望”。甚至 *toska* 也可以被分析或分解成它的组成部分,使用自然语义元语言。它的核心组成部分是“一个人觉着当他想要某事发生且又知道它们不可能发生的感觉”(ibid. 8 citing Wierzbicka 1992)。

拉特兹对 Ifaluk 词 *nunuwan* 的理解,同时指称思想和情感,是威尔兹彼卡的普遍主义论题的一个反例。在赞扬了拉特兹的田野工作的认真和细致之后,威尔兹彼卡说(1999:278)她的数据“与另外一种分析相容:即 *nunuwan* 意思是‘思考’而不是‘思考或感受’,而它

^① Rosaldo (1981) 否认了 Ilongot 人在“思考”和“感觉”间做了区分,如同 Howell (1981) 否认 Chewong 人那样。

通常的情感性的意涵是由于场景而非词语本身”。按照威尔兹彼卡对拉特兹报告的重新考察，“感受”一词在 Ifaluk 语中是 niferash。这被拉特兹所掩盖，她以表示身体“内部”的词汇来解释，虽然他认识到它也可以表达心理学的感觉和身体的感觉。“说‘我的内部很糟糕’(ye ngaw niferai)可能指一个人感到身体很糟糕，也可以表示他体验到了不好的思想和情感，或者二者兼有。”(Lutz 1988: 92; cf. Wierzbicka 1999: 277)

这个争论不仅说明了情感词汇的多元性，也例示了它所带来的解释上的困难。词汇可能不是对已认识的概念的好的向导这个事实让问题更为复杂。词汇的存在意味着某些概念的突显，相反地，概念的不存在并不必然通过词汇的不存在来说明。然而，威尔兹彼卡的普遍主义论题可以在两个基础上批评，首先是基于共有的普遍的概念的核心术语，其次是因为她提供的分析极端简化。

我并不裁断威尔兹彼卡和拉特兹关于 Ifaluk 词 *nunuwan* 的阐释谁对谁错。但是威尔兹彼卡用英语来强调她的普遍概念，甚至当强调在每一种自然语言中都有对应物时也用英语。不过，她的基本英语概念中的两个遇到了可翻译性的问题，威尔兹彼卡已经意识到甚至在欧洲语言内部也存在这个问题。但是她低估了这个问题的的重要性。英语词“want”（要）的功能在西班牙语中分成（至少）两个词来实现，及 *quiero*（意思是“爱”）和 *me hace falta* 或者 *cecesito*（我缺少或需要）。相反，“feel”（感觉）对应的一个西班牙语词 *siento*，最常用来表达遗憾。英语词“know”（知道）在法语中介于 *savoir* 和 *connaitre* 之间，及西班牙语的 *saber* 和 *conocer* 之间。“good”和“bad”，“very good”和“very bad”，这些词在威尔兹彼卡对事件和行为及思想和感觉的分析中属于核心部分，它们的问题是很不同的，即它们是不透明的，它们的形式（如果不是它们的配价的话）因语境而变化。

关于“义愤”的解释可以例示第一个困难以及威尔兹彼卡的第二个

缺陷,及她的还原论。^①“X 感到义愤”可以分解成九个部分,她解释如下:

- (a) X 感到了一些东西因为 X 想到了一些东西
- (b) 一个人有时思考:
- (c) “我知道了:有人做了不好的事
- (d) 我不认为有人可以做这样的事
- (e) 我不希望这事发生
- (f) 我希望说出我对这事的想法”
- (g) 当一个人这样想,这个人感到不好的事情
- (h) X 感受到了这些东西
- (i) 因为 X 这样想了

但是在(c)阶段,一个人做的“不好的事”是因为错误还是恶意会有相当大的不同,是否它是一个不轨行为还是不正义甚至是恶意,都会有大的不同。接下来的组成部分(d) (“我不认为有人可以做这样的事”)也没有解决这个不确定性,且看起来,在任何情况下,也不能去将思考限制于全新的体验,但我们对熟知的行为也会表达义愤。

在传达情感和感情的丰富性上面,英语并非唯一,这体现了我称之为特别的语义延伸,反应了在将语言翻译成一个假定的基本的普遍语言中的语义丢失。在任何语言翻译成另一种自然语言时许多细微的差别事实上可能丢失,不管翻译是多么地细致入微。另一方面,也并非任何

① 在分析“幸福”和“震惊”时出现了另外一些困难(Wierzbicka 1999: 53-4, 97)。在“幸福”中两个关键部分是(d)“我要(want)像这样的事情发生”,(e)“我不会想要(want)其他事情(东西)”。在(d)中要意味着欲求、喜欢,但如果是(e)中的“要”,则意味太强了。因为幸福与有除此之外的其他欲望和喜欢相容。如果它有要(want)在英语中的其他意思,即“缺乏”(有不足),可能会更接近,但这也揭示了英语词汇的含混性,虽然这个词被视为核心元词汇中的一个核心要素。而谈及“震惊”的时候,问题是一个明显的不相容性。这个词包含的要素是,“我不认为像这样的事情会发生”以及“我现在不能思考了”,后面这个意思在一个人迷失的时候更明显。当如果一个经历者不能在任何严格的意义上思考,那么他或她就没有与震惊感相对应的想法(X 感到某事像这样因为 X 认为某事是像这样)。

理解都是不可能的,就好比所有的理解都被翻译过程阻止了。跨文化的理解是可能的,这点上威尔兹彼卡确实是对的,即便这要比她的翻译成普遍语言的方案所表明的要更为困难。如同其他许多研究一样,这里我们发现跨文化普遍性的论题在面对数据的多面性的时候不易受限制——在这个实例中情感和概念图式的多样性用于表达这一点。

任何建立一种普遍的、有限的、单一的元语言,并且在这种语言中所有的人类的认知和情感的体验都能得到细致分析的大胆尝试,涉及到大量的理想化。第一个问题是它超越了所有可能的基于生物学的对于特定人类反应的分析论证,其次它遗落了当儿童融入其所属的族群的时候他如何获得新的感知的问题——包括道德的。

我在本章开头的时候提到了作为基础的神经生理学和生化过程的复杂性,而日常的情感如害怕和愤怒(至少)与之相关。但是每一次的大脑扫描记录揭示的“想”和“感觉”多大程度上记录了行为呢?问题是那些扫描所提供的信息的多样性,不能简单地与实验主体描述的思考和感受的范围具体相连——超过一个非常有限的程度。

如果生物学能够提供一些对情感体验的神经生理学和生物化学的问题的确定答案,在这些发现和在不同语言中发现的多种多样的用以表达这些体验的概念之间仍有不足。社会融合的过程需要被考虑进来。一个 Ifaluk 的小孩会谈论、确认和事实上去体验 fago,如同俄罗斯小孩对 toska 做同样的事。这些体验的确切形式不会像它们原本那样地被英语语言的小孩所理解,即便他们肯定认识怜悯、爱和忧伤,有时甚至会同时感受到这三者。再次,儿童在每个社会中学习可被接受的行为而无需必然用一个完全像 Ifaluk 词 song 那样来表达他们对违反规范的反应。并非英语中的“naughty”也非“transgressive”或“deviant”提供了确切的对应词,因为第一个词暗示着孩子气的小毛病,而“transgressive”和“deviant”意味着罪过和反常。

用我自己的经验来进一步说明。我父亲的第一语言是威尔士语,虽

然在我长大的地方——伦敦，我们在家都是说英语。但是，他很早就介绍我两个没有简单的英语对应词的威尔士词语：hiraeth 和 hwyl。Hiraeth 是流离的威尔士人感受到的渴望——在许多情况下可以解释为 nostalgia(怀乡)，虽然大多数威尔士人会否认他们只是怀念故土。Hwyl 是某些表演者被认为在有些演出中有但非总是拥有的灵感，在这些演出中观众的反应是很重要的因素。这不仅仅是“能说会道”，虽然它包含这个意思，也包含了说话者对他或她所说的东西的热情信仰^①。例如，我在礼拜中对这个词有许多直接体验，虽然体现出 hwyl 的说话者包括了诗人、政治家和布道者。Hiraeth 和 hwyl 都变成我所习得的言语方式——在亲密的家人和威尔士朋友圈子中使用英语和掺杂一小部分威尔士语。

我所谈及的文化多元性部分地反映了群体所受教化的价值的多样性。在这方面，转向来自古代社会的历史证据可能会有所启发，去考察不仅是不同的情感概念图景在古代希腊和中国展现，也查看它们如何与价值体系相联系，以及事实上因这些价值受挑战和修订而改变。

古希腊关于情感的概念图景为两种特别的争论所纠缠。^② 首先，古希腊的作者们自身对许多关键问题有着完全不同的看法——而这额外提供了一个让我们历时性考察多元性如何出现的机会来开始我们的研究。其次，如何正确地阐释那些观点在现代评论者们中间是争议问题。关于第二类问题的一些评论会有助于窥见有些希腊观点的激进本质。

其中的一个学术争议是关于如何正确阐释一个一般而言归于斯多葛哲学家，特别是学派的第三个领袖克律西波(Chrysippus)的观点，即我

① 一本标准的威尔士语词典(*Geiriadur Prifysgol Cymru*, Cardiff, 1987: ii, 1937-8)以 hwyl 开始它的第四栏，并以它的具体意思“航行”开始，紧接着是“旅途、进展、革命”直到“健康的精神和身体状况，好的形态，一个人的正确感觉，智慧；和谐(音乐器材的)；脾气、情绪，思维框架；本质，倾向；完成特定任务的成功程度，等等；狂热(尤指宗教上的)，狂喜，津津有味，爱好，强烈的兴趣；特色的音乐声调或歌咏节奏，以前常在威尔士传教士的夸夸其谈中流行。”

② 现在 Konstan(2006)中对这个问题有一个权威的考察，他将注意力引到了古代希腊对 pathē 的描述与英语中的情感图景的特定差异。

们应该消除激情。有些人认为这是一个建议,要去消除激情,即极端的情感。他们指出特定的情感,如快乐,似乎是允许的。这些被称为在我们之中(Diogenes Laertius 7. 116)的“良好的感受”(eupatheiai)(我们可以大概解释为“有理由的冲动”),尽管这个词是否为斯多葛学派自己使用的还不清楚。^①但是其他人已经论证了一个更为激进的解释,即克律西波推荐人们要消除所有感觉。

在最广泛的意义上,痛苦(pathos)可以指向发生在你身上的所有事情。同词源的动词 pascho 意思是在一般意义上的痛苦或经受。虽然并非我们经历的一切事情都是负面的,pathos 经常与 nosos, nousos 或者 nosema 相互替代,都意指疾病,而古希腊人跟我们一样,也区分了生理和精神的疾病,身体的疾病和灵魂的疾病,也像我们一样,他们承认有一类疾病会让身体和灵魂都受影响。

描述“感觉”的主要的通用词汇与疾病相关联有着深远的含义,且直接暗示着一种与我们称为“情感”的东西显著不同的图景。这些含义在克律西波的理论中如何展开是令人惊讶的。显然若要消除的是生理上的疾病那就毫无惊讶可言了,这样问题就成了如何达到这个目的,因为肯定并非什么时候都在我们的能力之内。但是克律西波的目标要远为宏大。他所要消除的激情是特定的冲动(hormai),而所有的冲动都意味着赞同。这意味着激情不仅包含了判断(kriseis):它们就是判断。但是它们所犯的犯错不仅是事实的错误,更多的是隐含了一个理智之外的意动——至少暂时的。原则上,理性应该达致真判断。克律西波暗示的我们需要去除的激情是当理性不再掌控人时的扰乱。事实上,“非理性”(alogos)进入了四种主要的激情类型中的每一种(压力、害怕、欲望和快

^① Long and Sedley(1987: ii, 107)。Sumpatheiai 是另一个可能表示特定情感一种积极作用的词,首先与物体之间的共振相联系(如在音乐和声,或牵涉性痛)而不是人类之间的同感(如我们的词“同情”),尽管芝诺说我们应该将所有人类视为我们的同胞是真的(ibid. i. 429, 67A1)。

乐:Long and Sedley 1987: i . 411,65b)及激情定义本身(ibid. 410 - 11, 65A)。

斯多葛哲学家们认为智者完全掌控了情感。智者的判断永不犯错:不存在智者被欺骗的问题。在日常人类可能被恐惧或愤怒占据的地方——认为一种伤害已经造成或者将要遭受——智者知道对一个有美德的人而言没有事情是需要恐惧或愤怒的。智者因而不幸免疫,也对所有的扰乱无动于心。例如,健康不是一种善,而是“所偏好的中和”,因此生理疾病不算是恶。所以智者不关心疾病的发生,也不因不能恢复健康而难过。当关注的是精神扰乱的时候,智者的理性官能保证了没有错误发生的可能,没有错误判断的可能,或者任何这些困扰不及智者的人的激情。

这里出现的图景——有些作者如施维德(Shweder)(1985:200)和威尔兹彼卡(1999:31,46)将之称为“情感键盘”——初看起来非常极端,令人将其视为异端而排除,认为其只是离群索居和非常不具代表性的知识分子群体的特异猜想的产物。但是这种想法是一个错误。首先,斯多葛不是唯一推崇我们去压抑我们视为情感的大多数经验的古希腊人。其次,更为基本地,他们采用的观点如果没有超越其上利用了这种一种倾向,即用通名 *pathos* 来谈论我们称为情感的东西所体现出的倾向。

斯多葛心理学的一个与众不同的特征,是他们坚持了灵魂的单一特性。对他们而言,灵魂只是理性的官能以及当我们没有完美的理性的时候,任性的冲动必须居于的地方。但是对许多更早的希腊作者而言——不仅是哲学家,灵魂中的失序主要被解释为灵魂中许多部分和官能的冲突。在《理想国》中,柏拉图论证区分了理性(*logistikon*)与激情(*thumoeides*)和欲望(*epithumetikon*)部分。亚里士多德否认这种三分法,并确定了更多的灵魂的官能,常常强调其生物功能。这些官能包括理性、移动能力、欲望、知觉和最基本的营养和繁殖。这些官能用于在自然中划分等级。人类拥有所有这些官能,大多数其他动物有除了理性外

的其他,而植物只有营养和繁殖。然而,在他的伦理写作中,为了对道德和责任的分析,亚里士多德使用了一个简化的两分法,区分了理性和非理性:二者之间的张力居于他对自制的分析的中心。有必要提及的是,即便在他的《论灵魂》中的更为复杂的心理学理论中,他引入了想象力(*phantasia*),这让图景更为复杂。这是一个独立的官能,但它依赖于知觉和记忆。移动能力和欲望渐次依赖于它,因为动物使用想象力,这个产生精神表象的能力来设定目标,因而指导行动。

柏拉图和亚里士多德都认为理性是赋予人类的最高官能,但是灵魂有三个甚至更多部分的理论意味着理性还需处理其他官能。然而,关于理性需要应对的东西就因作者而异了。灵魂内部的冲突在荷马那里就已是很强的主题了。在《奥德赛》(20. 17 - 18)中的一个著名段落(两次为柏拉图在《理想国》中引用 390d 和 441b),奥德修斯新回到伊萨卡的家中,看到女人在他的宫殿中的放荡行为不得不克制自己。他不得不克制自己不去在现场杀了他们。他捶胸而后责备其心:“忍耐,我心,因你已忍受更甚,在那无耻的独眼巨人吃你勇敢的战友的时候……”

荷马史诗有丰富的词汇来表达心灵的功能,这些功能居于身体的不同部分(如 *kardie*/*kradie* 和 *etor* 是心,而 *phrenes* 是肺),或者血或者生物体的呼吸。无疑我们还剩下英雄们在面对逆境,尤其是羞耻的时候的强烈反应。《伊利亚德》整体而言是关于阿基里斯在受到阿伽门农侮辱的时候的愤怒——他的愤怒、暴怒、愤慨——的故事。当阿伽门农被迫交换他的战利品,克律塞伊丝交回给她的父亲克律瑟斯——因为这是唯一可以阻止瘟疫在亚该亚军队肆虐的方式,所以先知卡尔卡斯告诉他——阿伽门农的反应是将阿基里斯的战利品布里塞伊斯夺走——而导致阿基里斯的愤怒和从战争中退出,使得故事按史诗所述。但是,在荷马那里没有一个词与情感对应,也没有身体的单一部分负责所有并且只是我们所称的情感体验。Thumos,在有些段落中与呼吸和生命相联系,是渴望和欲求的地方,但也是深思熟虑(*Iliad* 1. 193)和快乐(*Iliad*

7.189)发生的地方。Liddell-Scott-Jones, 希腊语-英语词典中希腊语词条例示了它的范围。它从笼统的“灵魂、精神, 以及生活原则、感觉和思想, 特别是强烈的感觉和激情”, 到最后罗列在多样的次级范畴里面的包括“呼吸”、“灵魂”、“欲望”、“倾向”、“心”、“思想”、“脾气”和“意志”。

那个词提供了柏拉图三个精神官能中的第二个官能 *thumoeides* 的词根, 但这里它变得更为专门化。在讨论他的三分法的论证时, 柏拉图首先对比了理性和欲望, *epithumetikon*。但是, 稍后要引入的第三个官能管理激情, 既非欲望(激情经常与之冲突)也非理性(因为激情并非从理性的活动而来)。它与愤怒的联系——如同在荷马那里——保留了下来, 但是关注点在于一人面对错误时候高贵的义愤, 并伴随着勇气和男子气概, *andreaia* (Hobbs 2000)。激情在控制欲望的斗争中辅助理性, 而欲望被看作是精神中潜在的不稳定因素。然而, 有一点要强烈注意到, 即虽然理性的功能是深思, 柏拉图也承认理性有自己的快乐, 不同于由对饮食和性的基本需求而来的快乐, 也不同于来自激情的快乐, 而只是快乐。毕竟, 哲学家是爱智慧的人。

柏拉图因而提出了一个很复杂的精神的图景, 而后即为亚里士多德批评和修正。他的批评始于拒绝柏拉图关于灵魂和身体的关系的看法。按照柏拉图的看法, 一者是不可见, 实际上是永恒的实在的, 另一者是可见的物质的。亚里士多德认为问灵魂和身体是否是一是荒谬的。这样问就像问斧头和砍的能力是否是一。在他看来, 灵魂是身体的活动, 而不是限制身体的分离的实体。

引入他自己的欲望的统一功能, 亚里士多德(《论灵魂》432b3 ff.) 辩说欲望不能分解成部分, 像柏拉图的灵魂三分假定那样。若如柏拉图那样, 希望就会落入理性的部分, 而欲念和激情(亚里士多德分别使用了 *epithumia* 和 *thumos* 来分别表示)则是在非理性。不管知觉感受到什么快乐和痛苦, 它也同时感到了欲念, 即对快乐的渴求。所以, 欲念可以是为了各种事物的, 它在动物王国中起了关键的生物上的作用, 作为驱动

动物去获取营养和繁殖的官能。

当然,希腊人的心理理论的范围比这个简单的勾勒所暗示的有着更为广泛的内容:特别是一个更为完整的叙述会利用自亚里士多德以降的对修辞学的论著的丰富信息,这些论著关注于个体的情感和他们的彼此联系如何反映出来。但是从我感兴趣的跨文化的角度,至少有三个特征是明显的。首先,有一个否定的观点。我们没有在哲学家或其他作者的作品中发现清晰界定的作为一个官能的情感。希腊文献充满了对男女英雄和普通人被激情所占据,并且挣扎于欲望冲突中的图画式的描绘。亚里士多德事实上有个很有名的观点,即舞台表演的悲剧的主要功能,是为了去除观众的当他们看到各个角色的命运在舞台上展开时体验到的强烈情感——怜悯和恐惧。这保证了他称为的对那些情感的净化, *katharsis*, 这里又一次医疗的洁净的比喻在背景中(也是 *katharsis*) 显然而且可能是主要的观念(cf. Lloyd 2003:187 ff.)。如果我们看一些具体的例子,美狄亚为她的丈夫伊阿宋所轻视,被对他复仇的欲望所征服而杀了他们的孩子。她在欧里庇得斯的剧(*Medea* 1079)中说,她的激情(*thumos*)战胜了她的愿望(*bouleumata*)。^① 在《希波吕托斯》中,菲德拉热烈地爱上了她的继子,他的名字即剧名,但是当被他拒绝的时候,她自杀了,虽然不是在对她的丈夫忒修斯虚假指控他之前——因而导致了希波吕托斯最终的死亡。正如我们所见,最为一般的通词,在这些语境中是 *pathos*。而在不同的语境中,它可能不仅仅包括了情感或感觉,也包括了生理和精神的疾病以及实际上所有的痛苦。从这个角度看,我开始时谈及的斯多葛学派并非如乍看起来那般远离了通常的希腊看法。

然后,应该谈及的第二个特征是所产生的种种分析。有人可能已经想到,一旦哲学家和修辞家们反思和分析,结果就会是让希腊语言中隐

^① 这个诗篇究竟如何理解,争议颇多(见,比如, Döhle 1977);但是美狄亚表达她内心的冲突是明显的。

含的东西明晰化。然而,在实践中,这远非实情。不同的理论家,像我们已见到的,对精神的结构及其不同的功能和行为的相互关系提出了诸多不同的观点。多元论者,如柏拉图和亚里士多德,区分了不同的部分或者官能——虽然这留下了如何联合它们的问题——使得苏格拉底成其为苏格拉底的不仅仅是一堆毫无联系的功能。一元论者——如斯多葛学派——假定了一个单一的理性官能,但由之而来的问题是我已经提及的,将所有负面的冲动看成是理性的扰乱。

古希腊对情感问题的理论化的第三个反复出现的特征,是描述和规范混合。哲学家们提出的心理学理论的主要影响通常来自他们的道德哲学,虽然这两者一般而言肯定是相互依赖的。所提出的灵魂的理论不仅仅是描述现象,也通常带着我们应如何行为的暗示。柏拉图和亚里士多德都同意的一点是理性应该控制其他部分。他们积极看待幸福和好的生活,而理性是人类所掌控的最高的官能。但在亚里士多德之后大多数哲学家采取了一个更为稳妥的立场,如果不是消极的立场的话将目标设定为没有焦虑,ataraxia。在积极和消极的观点中,真正的幸福的实现都因渴求或欲望的横行无忌而受威胁。甚至信奉幸福就是快乐的伊壁鸠鲁主义者也仔细区分了自然和必要的欲望(如渴了要喝水),以及那些自然但非必须的欲望(如对昂贵食物的欲望),还有那些既非自然也非必要的欲望(例如对地位的欲求, Scholion to Key Doctrines 29; Long and Sedley 1987; i116, 211)。^①

对斯多葛哲学家而言,他们统一的心理学使得所有事情都取决于好的判断。对柏拉图和亚里士多德而言,有一个问题,即其中的一个官能——理性如何去掌控另一个官能,不管是柏拉图的欲望(epithumetiko)还是亚里士多德的欲望(orexis)。当柏拉图在《菲德洛

^① 考虑到 Frischer(1972)提出的论证,这个例子是有趣的。他认为伊壁鸠鲁和他的追随者的塑造肖像图的目的是为学派做宣传——传递安宁这个理念,而坚持他的教义就可以得到安宁(参见 Zanker 1988 对奥古斯都的论述)。

斯》中将灵魂的三个部分比作四轮战车,理性被比作驾车人,而其他两个官能是两匹马,一个是好的(the thumoeides),另一个是难以捉摸的(the epithumetickon)。这个驾车人掌控的方式——如 Ferrari(1987:185ff)所展示的——是令人吃惊的狂暴的。的确,所遇见的情形是当一个人被唤起他的所爱,这是一种积极的经验,因为它能导致对真正的美的欣赏,但也是一个危险的经验,因为激情被唤起。驾车人被描述为狂暴地挥舞着缰绳,所以它“能驾驭那两匹马”。当坏的马再行恶事,欲求与所爱之马交媾,御马之人的反应就更为极端。他“更有力地拉拽劣马口中的马勒,让它口中爪上鲜血四溅而迫使它跪下,剧痛不已”。显然,这里的理性冷酷、镇静和泰然自若。它以暴易暴。

在《理想国》(588c-e)的一个类似场景中,理性被比作一个人,而其他两者,一为狮子,另一为多头怪兽。有一次类比是一幅图像化的冲突,其中一个尝试控制另一个,而且需要控制其他;但代价是一定的循环性。欲望要被控制,而这是理性的工作。但是当要解释一个官能实际上如何与另一个完全不同的官能相互作用的时候,理性倾向于被描绘成人。精神内部的冲突然后就被描绘成人与野兽之间的冲突。许多希腊人似乎感到被他们想象的灵魂之内的野兽所威胁。

如果我们现在转向古代中国思想中的证据,在中国古代的诸作者之间也充满了不一致,从关于人类本质和正确对待欲望的问题,到理想的圣人的问题,类似于希腊人那里。但是,在中文中没有一个主要的通用词来谈论情感时带有希腊的 pathos 那种贬损的意味,尽管特别强烈的情感在传统中医中也被视为内在失衡而需调理。席文(Sivin)(1987:287 ff.)确认了七种情感:喜、怒、忧、思、悲、恐、惊。在其他地方我们发现有五分法,虽然不总是与五行相联系,认为在这个问题上有一个唯一的教条是错误的。喜、怒、恐、忧出现在大多数理论中,但是有时“哀”取代了“思”。在有些扩展的清单上,爱、恶、和欲与乐和怒同列。

其中一个通用词“志”,强调了意动和意向(在其他语境中这个词解

释为“意志”),但是也有其他词表达作为总称的情感。情经常与性连用表达人类作为整体的本质,但是它们都没有贬损的意味。感应不再用在许多表达刺激和反应(不仅人类个体)情形中。正相反,同样的汉字“乐”有明显的积极的意味,读作“yue”的时候表示音乐,读作“le”的时候表快乐,而读作“yao”的时候表示爱好。没有中国哲学家提出了之间激烈冲突的二分、三分或者多分的灵魂的理论:我们也没有发现有谁提出截然两分的身体和灵魂,像柏拉图提出的那样,灵魂和身体是截然不同的两种实体,一种不可见且永恒,而另一者是可见的——灵魂的囚牢。^①

可以肯定的是,有很多作家谴责了过度的欲望。在公元前3世纪,《荀子》8.11,论到纵容情感或生而得来的本性是庸人的标志,不是值得敬佩的行为。但是在《非十二子篇第六》中他批评了两种截然对立的态度中的任何一边,一者给予欲望以完全的自由,另一方要压抑欲望。他首先攻击了持前一种观点的它嚣和魏牟,而陈仲和史鳧则是后一种观点的例子。不幸的是他们的作品不存于世,所以我们只能依靠荀子和他的注释者来了解他们的观点。对荀子而言,人心本质是邪恶的,而这指的是人需要教育和文化(23.1a)。情感是我们与生俱来的本质不可逃避的部分,每一个人,从“看门人”到“天子”、帝王无不如此(22.5b)。但是,情感需要被纠正,荀子在8.7说。甚至圣人也会听从他的欲望和满足他的情感(21.7d);管理了情感他们就与秩序的原则调和。这是与斯多葛学派去除激情的建议完全不同的理想,即便最终的追求——为圣,看起来是一样的。

在公元前3世纪的宇宙哲学的大成《吕氏春秋》中,过度的情感——这里有乐、怒、思/哀、恐、悲——损害生命(3/2/1)。但是,上天赐予人类

①:在中国古典思想中,对鬼神以及人类的灵魂方面(魂魄)有许多不同的理论,虽然这些都是关心的主题,他们却没有提供永生的希望。有人论证说魂和魄反应了二元的信仰,当死亡后从肉体分离出来后,魂上了天而魄去了地上。但是在一个关键的对证据的再考察中,包括墓碑中的证据,Brashier(1996)对前说提出了质疑并指出魂魄的离开不一定带来死亡,而魂魄的丢失与健康不佳相连;参见Lloyd(2005:102,162 n. 11,含有进一步的二手文献)。

生命的时候也给了欲望和渴求(2/3/1)以及那些本质上是内在地自我限制的东西。

圣人修节以止欲,故不过行其情也。故耳之欲五声,目之欲五色,口之欲五味,情也。此三者,贵贱、愚智、贤不肖欲之若一。(作者使用的英文翻译是 Knoblock and Riegel 2000:84)

到这里,欲望的作用,甚至神农和皇帝也与暴君桀、纣相同——在后一章节 19/6/2 中,又加上了文明人与野蛮人也相同。甚至三个圣王也不能革除他们的欲望。圣人们选择那些有利于性的声色味,而拒斥那些可能有害的(1/2/3)。然而,绝大多数受尊敬和富有的人们却为这些事情迷惑,因而使得他们的本性受到损害。

一个世纪左右之后,《淮南子》论道(ch. 1:19a),乐与怒能妨碍道,哀和喜能扰乱美德。是自我放纵导致了伤害,而不是感觉和情感自身。圣人享受内在的满足(ch. 1:20a, 21b - 22a)。

大多数中国作者平和地接受情感作为人的一部分。但是在有些人那里立场是模棱两可的。《道德经》(Graham 1989: 219)的开篇很有名:“道可道,非常道。名可名,非常名。无名,天地之始;有名,万物之母。”然后紧接着是两个建议:“故常无欲,以观其妙;常有欲,以观其徼。此两者同出而异名,同谓之玄。玄之又玄,众妙之门。”悖论的是我们只有通过欲求才能摆脱欲求。两者有同样的来源但名字不同,可以被命名的不是恒常的名,而且这要适用到所有东西上,最后的双句要我们“谓”之同,称其为“玄”,不管这是欲望还是无欲望的来源,或者两者兼有。理想状态实际上超越了我们在日常经验中所的希冀得到的东西,甚至远远超越了日常语言所能表达的。但是,当它处理日常事务的政府管理的问题的时候,《道德经》(57)说圣人欲“无欲”则“而民自朴”。显然这里的想法是圣人的管理借助于他以身作则的超越欲望的范例。

在同样激进的《庄子·齐物论》中,论断和否认,称“是”或“不是”的

分别,都被摧毁:圣人采用或依赖于没有绝对承诺的观点。但是,庄子有时显得接受了宁静和平和的看法。这是在《庄子》18篇(Graham 1989: 175-6)中出现的故事故事,这里描述了庄子对他妻子去世的反应。他的朋友惠施来慰问他,却发现他在鼓盆而歌。这让惠施很是吃惊,视之为羞耻的典型。但是庄子回答说:“不然。是其始死也,我独何能无概?”他认为回到了她的开始:在有生命之前……在有形之前……在“气”之前。正是通过“气”的变换成“形”,生命才开始。(然察其始而本无生;非徒无生也,而本无形;非徒无形也,而本无气。杂乎芒芴之间,变而有气,气变而有形,形变而有生。)”“今又变而之死,是相与为春秋冬夏四时行也。人且偃然寝于巨室,而我嗷嗷然随而哭之,自以为不通乎命,故止也。”

在《道德经》、《庄子》中,圣人行“无为”。但是这是一种与希腊哲学家的目标不同的平静。对斯多葛和伊壁鸠鲁主义者而言,达到思维的平静是哲学应用的结果,包括善与美德的合一的实现(斯多葛派观点)或者善与快乐的合一(伊壁鸠鲁派观点)。对他们而言平静伴随着发现了关于不可见的现实和隐藏的原因没有绝对的真理,他们也参与寻找——他们因怀疑的态度(skepsis)而得名——如何达到平静。道家的圣人的“无为”,意味着没有艰巨的推理或者哲学上的努力——实际上与这些不相容。它不是理性对欲望的残暴控制,如同柏拉图的四轮马车那样,而这恰与道家的理想相反:圣人弃绝任何有为。

特别值得注意的是,在对人性是善(孟子)还是恶(荀子)还是无善恶(孟子称是告子的立场)的争论中,三种立场都认为欲望和感性是人性的一部分。我提及荀子批评那些意图压制欲望的人和那些纵欲的人,但他显然认为欲望事实上是我们与生俱来的本性的一部分。告子据说(Graham 1989:121)评论“食、色、性也”是内在的,而义是外在的,是人与人之间的关系。

那种区分不能令孟子满意。他的反驳是人性是本质上善的,而他将自己的论证基于所有人类都有的对他人的同情心。

所以谓人皆有不忍人之心者：今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心；非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无惻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。（2A6；Graham 1989:125-6。作者对引文有修订）

即便像我那样只集中于在汉末之前的一些著名的思想家，他们对感觉和情感的观点以及我们对他们的适宜的态度依然有着相当的多样性。像来自古希腊的证据一样，全球性的普遍化与这种多样性相冲突。同时，我们也需察觉希腊和中国的争论的某些不同，以及他们的积极建议的范围。对中国思想家而言，心包括了心理和思想，同时是思想和感觉的处所。但是这并未成为哲学讨论的中心，他们没有提出一系列关系灵魂不同部分或不同功能的不同分析，更不用说提出不同的理论来处理灵魂的内在冲突。

此外，第二点是，我们没有发现中国哲学家像希腊的哲学家那样极端地否定欲望。如我们所见，许多思想家警告不要自我放纵，有些警告不要压抑情感（特别是，如我们在荀子对陈仲和史鳢的批评所示）。然而，现有的材料无法找到与柏拉图的充满悖论的理性对欲望的狂暴统治相类似的理论。陈仲的立场只是一系列立场的一端，在这里多种多样的关于自我放纵的危险的不同立场表达了出来，但并非以圣化理性之名。

第三点，相反地，我们在孟子那里发现的在人的同情性和道德感之间的关联性，比任何希腊哲学文本那里发现的、认可情感作为善的正面角色即作为善的源泉的理论要更为深入。希腊人中也有支持人类的共同人性的，实际上是指潜在的世界公民。但是那不过是抽象的理论立场，与希腊人感觉到的希腊人与野蛮人、自由民与奴隶之间的差异相抵牾。确定的是，中国人也为察觉到的他们与其他民族的差异的所影响（cf. Ch. 6 below）。如我们所见，孟子用他对共同人类情感的理解来推论所有人类中的一种基本善的存在。

现在是时候来盘点我们在多方面的探索了。近些年来,我们实际上从生物学中学习了许多,而且随着对大脑研究的深入化,无疑将会有更多的发现。发展心理学、社会人类学和语言学的研究都已经取得重要进展,但是这些发展彼此之间甚少交集。这三个领域的研究成果也没能当作是互相补充的或者轻松地与神经生理学的成果相协调,我们仍未实现对情感问题的一个令人满意的综合。我也不会在此书中尝试给出一个这样的综合,而是将我的研究限制在确认一些需要考虑的构成因素。

如刚刚提及的,有太多的东西还是含混和争议的,一些生物上的普遍性是确定的,如同用来描述情感的语言上的文化多元性这个事实。在进入更富争议的领域之前,让我重述一下这些观点。在我们共同人性这一点上应该包括负责我们所有的个体差异(参见前文第二章;Changeux 1985:172,202,212)大脑的基本总体机构、大脑边缘系统的正常功能、生化介体以及信使的效果对这些功能的影响。也就是说,没有理由假定或怀疑现今在世的不同正常人类间在大脑的性质和反应上有着根本的不同,也不应假定我们历史上的祖先曾与我们极端不同,虽然每一个都承认人类从更早的人科灵长类进化而来(Changeux 1985: Ch. 8)。

同样很明显的是,人类的婴儿和幼童全部都经历了融入社会和文化植入的过程,随着这个过程的发展,取决于他们所融合进去的群体,他们学会了不同的东西,习得了不同的技艺。所有正常人类的小孩都有能力学会一种语言,显然他们所习得的真正的语言是根本不同的,特别是可以用以描述感觉和情感的词汇。但是,儿童习得的不仅是词汇。看着他母亲的反应,他会学会哪些行为是可以接受的,哪些是不能的。他会发现环境中有些东西是活的,有些不是,有些是有意向的能动的主体,有些则不是,虽然在建立这些区分的阶段和甚至(我们将在第六章看到)如何应用这些区分上有所不同。确定的是习得的行为模式有神经生物学的相关物。最开始的不稳定的突触变得稳定(Changeux and Ricoeur 2000:112)。行为的重复确认了联系,然后一个给予的刺激更有可能产

生特定的给定的反应——不是说这种模式除了极端病态的例子外得不可避免。

一方面,人类认知结构的弹性允许有不同方式的发展。另一方面,以哪种方式发展在不同的群体间是不同的。问题是是否或者说在什么程度上共同性存在于感觉或情感上。是否有些情感是真正普遍的,不管它们被用于描述它们的表面上的、语言的明显不同所遮盖的多深?最受青睐的候选——恐惧和敌对——相信是部分地与我们的进化的遗传有关。认识到一个掠夺者可能攻击和发现一个猎物可被攻击在进化上都是显然有利的。这些是人类为了在与其它物种的生存斗争中存活所需要的感觉——这点不仅适用于个体,也适用于群体。图比和科斯米德斯(1989,1990,1996)已经以一定的力度和正确性,论证情感作为一个整体和与同伴合作所需要的感觉的发展,对于人类早期的进化是关键。很可能是获得的情感的扩大和表达给了人类适应的优势,不仅是在处理同一群体中的个体这样,处理其他群体中的个体之间的关系也是如此。

但是,在这个语境中,假定一些基本的跨文化的普遍性似乎是有理由的,但这也不能让我们走得更远。任何群体中的成长的儿童所获得的潜在的感觉和潜在范围,要远超过他仅仅为了生存所需要的——或者他的祖先所需要的。这里的共同性是他们都会被社会同化——但是文化植入的方式因社会和群体而异。他最初获得的自然语言的影响是非常有渗透性的——事实上我们可以发现这样一些迹象,即这个领域的有些非常老练的研究者,看起来也为英语的某些特质的不当而影响。但是,决定儿童成长之处,他们不会只习得某些情感词汇(如害怕与愤怒)^①,而这些词汇甚至在他习得语言之前就已认识,他也会习得“内疚”、“羞愧”和“悲伤”,更不用说 *toska*, *song* 和 *hwyl*。他也会学会其文化中的身体

^① 令人吃惊的是 Wierzbicka,这个坚持一种自然语义的元语言的可能的学者,论证“害怕”和“愤怒”不是跨文化的普遍物, Wierzbicka(1999; ch. 7.)。

语言,不仅是那些举世皆熟知的作为某种情绪的表达的面部表情^①,还有那些特定文化才有的。那些在英格兰长大的孩子,如果不留心,会认为笑声一直表示快乐——直到他们去了日本才会发现笑声也可能意味着尴尬。

在我的探究中,参考古代的态度和术语有两个用处。首先,当代人类学的田野考察,可以帮助我们了解不同的可能的情感体系,不仅包括那些我们容易认识到的,也包括一些扩大我们对情感世界的可能性的理解体系。在能够大体了解我们所欲了解的观念的程度上,它再次确保我们的理解不是完全受限于我们自己的自然语言中有的东西,虽然我们最终当然会用我们自己的母语的术语来给他者语言的复杂的词汇一些解释。

其次,在研究复杂的古代文明中有一个特别的优势不总是能在当代人类学中再现。这个优势在于我在古代希腊和中国的例子中所强调的,即每一个社会都发展了一系列的关于情感的不同观念——包括一些复杂的清楚的理论——以及倡导不同的方式来对待它们。古希腊和中国内部的多元性这个事实,表明他们不是他们的自然语言的囚徒,就如同我们不是英语的囚徒一样。

我并不因此否认我们参考的所有作者的基本的共同词汇带有隐含意义,如希腊人的 *pathos*,中国人的性和情。相反,希腊人和中国人都没有因他们的语言或文化局限于一种单一的关于情感的观点。如果人类的孩童有一定的弹性,并能够从成人及周围的儿童那里学习情感和对这些情感的评价,那么成人也有一种类似的增长能力,也能够修正和超越接收到的观点,甚至是那些深嵌于他们所主要居于的文化中的观点。毕竟,在这里我关于情感的整个研究是基于这个假定,即使用英语的同时

^① 其中一个脸部表情普遍性的最狂热的支持者是保罗·艾克曼(Paul Ekman)(1980;1982),尽管他的研究遭到了尖锐的批评,特别是他假定了脸部形象表达了独立的情感状态——我之前提及的情绪状态如何被个人化的问题(Fridlund 1997:104;参见 Wierzbicka 1999:172)。

也提防它对我们分析的影响,这样我们还是可能表达和探索关于情感的大相径庭的观点。

在总结的时候提一个问题:从哪一个观点看情感是自然给定的,而哪一个情感又是社会建构的?我们应如何判断普遍主义和文化相对主义的观点的强弱呢?将这两种立场视为相互排斥和彻底的观点的冲动,以及选择一方抛弃另一方的冲动,都应该抵制。^①有些学者论证称,除了在纯生物的基础上,情感词汇的多样性之下人类还有明显的跨文化的统一性,这些人的论证看起来是为他们的对人类精神统一性的先验假定所引导。而那些反复强调多元性的学者则忽略了神经科学家和进化心理学的一些发现,他们看似有意反对在“普遍性”建构中隐藏的种族中心论的趋势。无论是哪一方,研究者并没有说明诸如此类的意识形态的考量对精确测量的跨学科的对情感现象的研究的负面影响。

生物学研究和社会人类学及语言学的研究,都对这个复杂的领域做出了重要的贡献。我们的确应该足够注意情感图景的巨大多样性,这已在不同的社会中证实,不管古代还是现代的,也在不同语言的社会中得到证实。我们能够且也应该通过研究其他地方的其他人或其他时代的人如何行为及如何谈论他们的情感,来扩展我们自己对这一主题的理解。意欲削减那些文化多元性,将其归结为一些假定普遍存在的基本情感的尝试,到目前为止并没能产生一种关于这些普遍情感是什么的共识,而且这是在谈论我确认的缺陷之前,这些缺陷是在我尝试迫使“自然语义元语言”去抓住什么是每一个情感或者情感的集合的核心要素的时候确认的。此外,通过脑扫描发现的神经生理学的形态的多样性,意味着在某种程度上,我们的“经验”比任何自然语言能够或想表达的还要多

^① Mallon and Stich(2000)有几分乐观地发展了一种论证来调和社会建构主义者和普遍主义的对情绪的观点。他们通过诊断情绪词汇在意义和指向上的一种混淆来论证。比如,社会建构主义者依赖与对“恐惧”的“厚”描述,包括了之前的状况以及文化习得的反应,并坚持这在不同文化中是不同的,而普遍主义者坚持“害怕”的狭隘指向,正是如 Mallon 和 Stich 所重新标签化的“核心害怕”,这里可以包含一定的变化但是反对这仍可以是一种普遍的情感原型。

样化。

的确,情感图景的开放性可能很好,但是孩子们需要学习如何行为。他们需要被给予清晰的信号,学习如何自己发送清晰的信号,也学着接受和发送模糊的信号以及了解它们的用处。但是如果真是这样,社会建构的元素在这些情感图景中就当被看作是确切地服务于社会和文化目的。它们传递着族群的规范和价值。另一方面,这个领域的有些“给定的”元素是生物学研究的结果,而“给定”只是在神经生理学和生化研究告诉我们的那个意义上是给定的。这并不能如同许多人设想的那样有利于普遍主义者。将大脑扫描和主观体验相匹配揭示了许多罅隙,即我们用于表达这些经验的印象的和定性的语言,并不能够把握到扫描所提供的所有信息,尽管我们的经验不必然是文化所决定的;相反地,扫描也不必然获得复杂的主观反应的精确模式。文化相对主义者将他们的起点定于报告所称的用来表达情感的词汇的多样性,他们也不应该忽视这些语汇的可翻译性以它们所共有的生物学为基础。

这里也面临着其他许多研究中遇到的现象的多面性的问题。现实主义的分类家寻求普遍适用的分类方案,像柏拉图说的那样,在关节处分割自然。没有任何一种理论应比所有其他理论优先。我们需要的是不同类型和层次的分析,允许它们在某些点上难以调和——因为它们可能联系到这些多方面的问题的不同角度。情感词汇深深植根于文化,而文化间的差异性反应了(显然)不同自然语言的差异,也反应了不同的关注点、不同的特色,或多或少紧密联系着不同社会的规范和期望的不同。但是,所标识的情感绝非只是任意的,也不是纯粹想象的。大多数语言有足够的直接的方法来表达进化生物认为是必要的反应。但是随着人的经验模仿着表达的情感超过了一点限度,在生物学和主观感觉之间的联系就会破裂。特别是当主体习得一个复杂的情感的时候,我们不能期望他或她所认可的价值体现在神经生物学数据或者他(或她)所经历的生化过程中的数据中。但是须得通过从最大化地利用不同种类的

探究中我们才能有希望更清楚地了解这个主题,而这个主题很显然对教育、道德、人际关系和个人幸福是重要的。下一个研究的目标将转向幸福。

第五章 健康和幸福

“疾病”(disease)和“生病”(illness)之间的明确区分长时以来被认为是一个有用的分析工具,它至少近似地区分了客观决定的生物医疗状况(disease)和主观感觉(“我感到生病”)(illness)间的关系。当没有可靠的生物医学诊断的时候,在多大程度上我们可以应用这个区分是有疑问的。但是,进一步的困难出现在表面看来是“疾病”和“生病”的直接反义词,即“健康”(health)和“幸福”(well-being)之间。我在这方面有所保留。“幸福”用来指主观的领域,这不会令人难以接受。^①“健康”仅仅是指没有任何可知的生物医学病症吗?在最小的定义上是这样的。但是按照世界卫生组织的指导下的《布莱克医学辞典》的第41版(Marcovitch 2005:317)将健康定义为:“健康的状态不仅仅是没有疾病,而好的健康可以定义为任何个人所能达到并维持的精神和身体精力的最高状态。”

这给我这里的研究搭设好了舞台。客观和主观的界限在哪里,而跨文化的统一性和文化相对性的界限又在哪里?因为它们肯定不是完全

^① 但是,Diener and Suh(2000a)尝试测量主观幸福并实际上在不同文化中这样做了,以此来比较他们鲜明对比的“生活质量”,尽管对我而言,他们低估了任何这样的计划会遇到的困难。我已经批评过 Wierzbicka 的自然语义元语言,因为它将“好”当作显然的概念,而 Diener 和 Suh 的两个合作者,Kitayama 以及 Markus(2000)坚持“好”和“存在”都是文化上相对的词。

重合的,这两组对立的词如何相互联系?特别是,在人类对健康和幸福的感知和理解中有没有我们能在跨文化中找出的共性,抑或不同社会的态度和观点是特定的?如果疾病是在生物医学的范围内,那么健康,在我引用的最小定义上,也是如此。如果采用的是健康的更广泛的定义,那就可以说健康的概念在这个程度上是社会建构的,虽然这些概念一般而言只有一个特征是共同的,即都是一种正面的评价。

关于幸福,我的论证是虽然只有个人自己知道自己感到幸福与否,人们的判断也是基于他们所属的社会或者这个社会中的小团体的假定和价值。虽然特定社会的特定的价值是不一样的,所有的社会都有某种价值的概念,是关于什么是喜好的、什么是有好处的及相反的东西,这些看法与社会中采用的幸福的概念紧密相关。事实上,那些概念可能起了关键作用,在某一方面与一般的价值观念相连。至少我们应看到在古代希腊和中国,价值的客观性的观念相当程度上依赖于一个论证,而这个论证基于健康和疾病的类比。在多大程度上我们能依靠生物医学的进展来去除幸福的概念,是我在结论中将要处理的一个问题,在结论中我还将论证这样一个概念仍有重要角色去扮演——在一般意义上及在那些生物医学还不能提供充分解释的领域。甚至当感觉良好与生病被认为是属于主观领域的,这种主观与那种例如感觉到疼痛的主观模式仍有差别。主体对疼痛的体验不会是矛盾的,如赖尔(Ryle)(1954:ch. 4)很久以前指出的那样。当有人指控其他人只是想象着疼痛,想象的疼痛依旧经验为疼痛(当然,除了主体有意无意虚报他或她的感受的情况)。当关注的是生病的时候,在这个领域被认为是博学的人也可能会与病人自己的报告冲突,病人可能会报告称自己没有感到生病,实际上说服对方他们确实弄错了。有足够权威支持的“你什么事也没有的”的诊断,不管是真的还是感觉到的权威,可能使得病人立刻感觉变好,当然也不总是如此。相反,医学权威可以不仅诊断身体的疾病,也可以诊断相当严重程度的疯狂,在这种情况下,病人通常更难以反对“专家”意见。

并非每一个社会都有这个领域的专家。重新回顾医学人类学的一些发现是值得的,以便提醒我们不同社会处理疾病和对疾病的根源和因果关系的理解是不同的。吉尔伯特·刘易斯(Gilbert Lewis)(1975)描述的一个塞匹克河流域的(Sepik)Gnau族社会对生病的理解可以作为一个例子,并且他的报告更具权威性,因为他可以比较Gnau的描述与他自己作为一个接受过专业训练的合格的西方的医疗从业者对同一个病人的诊断。

Gnau人没有医疗专家,患病的人自己决定是否觉得病了。他们通常通过脱去衣服,将自己用尘土覆盖、离开人群、躲在屋后这些方式来表示他们病了。当然他们的朋友和亲人会关切地尝试帮助。当要求一个大型的仪式来抵挡一个愤怒或者邪恶的神灵的时候,仪式会由整个村子来进行,而病人获得整个群体的支持。但是没有医学专家,没有自封的医生或者专业治疗师,没有这种能够负责诊断病人而后负责治疗的人。很大程度上,病人决定他们自己的治疗:当他们感觉变好了,他们就洗个澡,穿戴整齐而后重归社会。

但是,关于什么出错了会有许多意见提出来。这是一个相对而言比较容易的事。病人扭伤了脚踝,如此而已,或者吃了一些他或她不能吃的东西。很多病症没有通过提供一个来由来解释(ibid. 293),但是原因通常涉及到神灵。刘易斯(ibid. 244)注意到有很多不同的解释被提了出来,而他评论道Gnau人的说法同他自己联系起来的涉及的病症之间的不匹配。首先,一个给出的神灵的理理由不与一个特定的临床病症相关联。例如,一个叫Malyi的神灵,在不同的病症中被当作是缘由,而刘易斯诊断这些病症为肾衰竭、关节炎和肺炎。其次,一个给定的临床状况并不意味着一种特定的起源。刘易斯遇到大约25起肺炎的病例,而它们被归结于10种不同的病因。第三,一种给定的临床状况可能归结于一系列的病因。一个老人的肺炎被给予了不同的解释,而当病情恶化的时候解释更多了。类似地,如果病人去世了,通常会引起反思性的回

顾——谁或者什么应受谴责。一般而言,生病通常让 Gnau 人(如刘易斯指出, *ibid.*, 247)以一种高度警觉来反思最近的事件,行为和社会关系中他们可能做错了什么。他们会寻找线索,关于有什么可能做错了,什么神灵起了作用,如果而后来有人生病他们会反思对事情的看法。

比较刘易斯对 Gnau 的状况的描述与来自古代希腊和中国的证据时,我们可以立刻得出两个观点。首先,在两个古代社会都有我们可以称为保健专家或者“医生”的人,实际上,如我们将见到的,两者在医疗专家里面都有许多不同的区分。他们没有法律认可的资格制度,不像我们现代医疗从业者一样,只有在从认证的医疗学校中完成训练后取得执照才能行医。但是在处理病人的时候他们有明晰定义的角色,而且因他们——假定——有更多的知识和技巧,确实更多的经验将他们从普通人区分了出来。其次,在两个古代社会中一些医疗专家至少(不是全部)不再坚持这样的假定,即疾病是由神灵或者恶魔的力量带来的,或者可以只靠祈祷或者仪式救治病人。

现在回顾一下古代希腊人对于健康和幸福的看法的几个主要特征。在古希腊人那里问题不是缺少健康问题的专家,而是太多了,太多的专家有非常不同的疾病和病因的理论,并因此有非常不同风格的保健和治疗手段。^① 神在带来疾病和治疗疾病中起作用的观念根深蒂固,一直如此直到异教的希腊罗马时代的终结。但是这个一般的观念以不同的形式出现,并且遭到了那些否认人格化的神与疾病和健康有任何关系和那些宣称所有疾病都有自然的原因的人的直接攻击。

有时候疾病被认为是神惩罚人的过错而降下的,可以是自己的错误,也可能是某人的先祖的错误。在《工作与时日》225-47,赫西俄德对比了正义和不正义的城邦,并且称宙斯将饥荒和瘟疫从天而降至后者。

^① 这用于诊断和治疗身体上的疾病,并且当关注于癫狂及其治疗的时候会有根本上的更大的问题,见下文进一步论述。

在其他地方(《工作》100ff.),他的图景则是拟人化的疾病在人群中随机飘荡随意攻击人们。在整个希腊文献中最为著名的《伊利亚德》开篇讲阿波罗将瘟疫降至亚该亚人作为对他的祭司克律塞斯的回应。亚该亚人将他的女人俘虏了且拒绝他的赎金。所以,克律塞斯向阿波罗祷告,要他惩罚他们以作为他所献的所有牺牲及为神所修建的神庙的回报。在那里,手术“诊断”——确认哪个神在伤害亚该亚人和为什么——掌握在一个先知卡尔恰斯(Calchas)的手中(cf. Lloyd 2003: ch. 2)。

当然,诗歌只是诗歌,虽然它对普通人的感知的影响可以很深远。我们有至少是公元前18世纪的考古学证据证明存在献给掌管治病的当地的神或英雄的圣殿的存在。^① 同样的崇拜在整个古代的地中海世界都很普遍——不考虑全世界——而不需要特别的解释。甚至在能使用最先进的生物医学技术的当代社会,在面临疾病的时候祈祷继续作为一种安慰的来源,而人们仍旧努力,包括在痛苦和不适中长途跋涉,来显示他们对特定的圣灵的奉献并将他们康复的希望寄托在某些声称有治疗力量的某个圣地。

公元前5世纪的希腊有两个特征是特殊的。首先,对阿斯克勒庇俄斯(医药神)(Asclepius)的崇拜在整个希腊语世界都在增长。它变成了一种国际性的现象,如同德尔菲神谕般重要,也像德尔菲神谕一样反映了那个时代由波斯战争唤起的希腊的统一性。^② 在那个世纪的末期,阿斯克勒庇俄斯的神殿四处兴建,如在埃普道鲁斯、科斯和其他地方。对他的崇拜看起来也被引入了雅典——部分地是因为剧作家萨福克里斯的支持——在公元前420年左右,有些人将他的流行与在前429年初现于雅典的瘟疫引发的绝望有关,但是对这个论点的谨慎是必要的。修昔

① 在神殿中处理的事情远多于那些关注患者的精神状态的事。那些事包括所有的疾患和病痛,包括精神和肉体上的,并且实际上在其他不幸中神殿也被询问,例如失去财富或小孩。

② 然而,并非所有的希腊城邦都选择去反抗波斯人;事实上在这些战争中许多人站在了波斯人一边战斗。

底德对当时的记载(2.47)强调了那些被带去神殿,将他们的希望置于神的人的状况并不比那些寄希望于世俗药物的病人好。两种方式的治疗都没有任何效果。修昔底德的怀疑论无疑是超群的。我们完全不知道是否因为他们在瘟疫中的不幸,修昔底德的雅典同胞仍决定引入了对阿斯克勒庇俄斯的崇拜。

这将我引至第二个更为特殊的特点,确切地说,即自然主义的医药的兴起,特别是在公元前5世纪得到了发展。为了将这个问题置于合适的角度思考,有三点特别需要考虑。首先,不是所有的自然主义的医生都敌视诉诸神的做法。阿斯克勒庇俄斯和阿波罗自己在《誓言》里和希波克拉底的著作中都作为医药的守护神,虽然我们不应该认为在他著作里提到的所有医生都同意他的誓言的条目。而且,我们在一些其他的治疗方案中发现了祈祷作为经常推荐的手段。在其他自然主义的对梦的讨论中,例如《论养生》讨论了在哪种情况下应该向哪个神灵祈祷。

第二点是有明确的反对神干预的某些假定的辩论。最著名的是在《论癫痫》中的论述,但是它攻击更多的不是有牢固基础的阿斯克勒庇俄斯的神殿,而是“净化师”,在柏拉图那里我们也听说这些人,他们挨家挨户推销护身符和符咒。《论癫痫》充满了对这些人的辱骂,将他们称作“魔术师”、“江湖郎中”和“骗子”。他们自称的有能力判断哪个神灵负责哪种“癫痫”——或癫痫发作——的说法毫无根据,更不用说他们夸口可以提供相应的治疗,比如结合祈祷和不洗澡或者不吃某种食物的方法。我们不知道“净化师”会说什么来自我辩护,我们碑文的证据,来自埃普道鲁斯和其他地方的阿斯克勒庇俄斯神庙,显示对神的治疗和展现其他神迹的能力的不可动摇的信心,这些神迹包括找到失踪儿童或者遗失的宝物。碑文赞颂了一个完美的成功记录——在病人显示了对神的恰当的虔诚和奉献的前提下。事实上,碑文暗示如果病人没有这么做,神就降下疾病,如阿波罗在《伊利亚德》中的所为。

第三个关键点是希腊医学的多元性在公元前5世纪及之后包括了

不仅是那些宣称或否认神的干涉的有效性的人,也包括了双方其他不同方式的实践。除了希波克拉底的论著中提到的医生以外,我们还听说了“挖根者”(root-cutters)、“买药者”(drug-sellers),以及那些被作为我们主要的信息来源的男性作者称为 maiai 的人。传统上这个词翻译为“接生婆”,但是这些妇女无疑被召去处理些除接生以外的妇女疾病。而且,我们从碑文的证据中了解了女性治疗师,她们深受尊敬而且成就斐然。在公元前 1 世纪后期,其中一个叫安条尼丝(Antiochis)的为她家乡的议会和人们祝贺,因她在医疗技术上的技艺,建了一个雕塑来昭示她的荣耀(Flemming 2000:391)。

实证主义的医学历史乐见自然主义的趋势,而在希腊的经典文献中有自然主义的先驱,甚至也是现代生物医学的期望。但是从很多角度来看是很错误的。首先,古代的医生一般而言没有办法确定疾病的病原体,特别是他们面对的严重的疾病尤其如此。关于疾病的假定起源的理论并不少见。许多人认为“体液”是主要的疾病来源。但是在经典时代没有正统的体液理论,也没有关于哪种体液是重要的理论,也没有事实上体液是否是疾病的起源,还是标志,抑或实际是疾病的产物。其他的理论认定的元素有土、水、空气和火,或者热、冷、湿、干等力量作为疾病的原因。而严重的疾患则由它们的被观察到的周期性来分类,如四日热、间日热、半间日热等等。这个分类可以通过添加未列入的或者剩余的范畴来穷尽,即那些“不规则”的发热。关于精神疾病或者疯狂,所有那些自然主义的医生也一致认为有自然的原因,但是日常的生理原因如何解释精神的症状只有纯粹的猜测。

其次,对于治疗,记录的历史是很混杂的。我们可以首先从其他方式中区分出外科手术。在希波克拉底的论著中谈论的骨折和脱臼的治疗深受赞誉。按照一些希腊作者自己的说法,他们的外科手术的实践比其他如埃及人的要更为温和。这是希罗多德(3. 129 - 30)对德摩斯底斯(Democedes)对波斯国王大流士(Darius)的治疗的一个论断。但是,

这些著作中的证据表明有一些医学从业者用了一些极端的方法,将病人倒挂在梯子上及“摇晃”他们(让他们弹上弹下),这个疗法令人惊讶地用在难产和脱臼的情况中。^① 在一般的病理学中,主要的疗法按照病情的严重程度,依次控制饮食和养生,使用草本和矿物药材,或者放血和烧灼。但是许多希波克拉底式的作者如实书写了他们自己面对困难的病例时的束手无策;许多人警醒他们的同僚小心危险的疗法,有时他们指控使用更为场面轰动的疗法只是为了炫耀。

止痛药的话题可以用来例示评价所描述的大部分疗法的功效的问题。鸦片的镇静作用在公元前3世纪的苏美尔就已为人熟知,虽然这个观点有争议。在公元前5世纪前的希腊医学文献记载着鸦片罂粟以合适的量混合进做止痛药的植物里面。但是衡量这个证据的第一个困难来自确定其中的植物种类(cf. Raven 2000)。狄奥弗拉斯特(Theophrastus)厘清了同一个希腊词有时可能用于不同的植物,相反的问题是,一个植物可能有不同的名字,这个问题也在狄欧斯科里德(Dioscorides)这个公元前1世纪的主要的草药专家里面反复出现。第一类问题的例子是名字 *struchnos*,用在三种不同的植物上面,按照狄奥弗拉斯特(《植物史》,7. 15;9. 11)的说法,一是指食料,二是指一种镇静剂,第三种是一种毒药可以给人幻觉。虽然狄奥弗拉斯特对这三种都有简短描述,他的论述是不确定的,而它们的鉴定仍旧有争议(Lloyd 2002: 111)。

而第二个困难与希腊人倾向于多药疗法有关。许多植物被同时使用——一种有名的疗法叫“百宝丹”,这是加伦的一本论著的主题,而这

① 在那些被看作是发疯的疾病中,烈性疗法尤为普遍。在我们的资料中报告的例子包括将病人锁住,让他们挨饿,将他们置于黑暗中,以及鞭打他们。确实有些医生批评这些行为,特别是那些近古时代的卫理公会派教徒。但是有些医生也支持身体上的限制、静脉切放血术以及使用快速的滴水(有目的地诱发睡眠),即便原则上他们偏好更缓和的疗法,如按摩、热敷、听音乐,或者让病人堕入爱河(Caelius Aurelianus, *On Chronic Diseases* 1. 144ff., 158ff., 171ff., 可进一步参见 Lloyd 1987: 25-6)。

个丹可以包含多达 400 种原料。这使得什么药物有什么特性的问题更为含混。在止痛药中,一种植物胶 huoscuamos(可能是莨菪)通常与一种叫 mandragoras(“曼德拉草”,有时描述符合颠茄)的药一起使用。属于这两类的植物包含了一定的四氢异喹啉生物碱、颠茄碱、莨菪素、车莨菪碱,有不同的浓度,但是有人认为镇定效果更可能来自 huoscuamos,虽然“曼德拉草”也有此名声(Lloyd 1983:132 说明了证据)。

最后,病人个体对药物的反应总是一个问题。希腊的医学著者事实上非常注意这个需要,即将病者的年龄和体质考虑进来,通常是警告对强力泻药的使用,例如,用于特定类别的病人、孕妇、儿童、老人。这里,如同其他的医疗实践,一切事情都依赖于个体医生的判断,基于他的临床经验,而不是类似于科学对照实验这类东西。

在一定程度上,我们可以跟进和发现古希腊的医生在这两方面的努力,一者确定药物的效果,再者更一般地尝试去猜测病情发展和特定类型的疾病的可能后果。在第一个领域我们有很多不是来自科学对照试验的特殊的证据,但确实是来自精心设计的实验。米特拉达梯二世(Mithridates II)据称在人体上试验了多种毒药,而这些实验者来自他监牢中的罪犯。^① 这与一个目标非常自我中心的计划有关——发现每一种“药物”的“安全”的剂量,所以他可以让他自己防备过度的问题,也保护他不让任何毒害他的阴谋得逞。这并不是希腊罗马时代的将人类作为“研究”用的实验品的唯一例子。最著名的例子是希罗菲卢斯(Herophilus)和伊雷西斯垂都斯(Erasistratus)进行的活体解剖——虽然是为了发现相关的解剖学和生理学的的数据,以使得他们方法的支持者可以宣称他们的方法与医学相关,并且可以拯救生命。^② 这个目的应该证明那些手段的合法性——这个论证依然令人憎恶地在

^① 参见 Galen K xiv. 2. 3ff. and cf. Pliny, *Natural History* 25. 5ff.。

^② 主要的来源是 Celsus, *On Medicine* 1 Proem 23 ff.。

现代回荡。

然而,就一般而言,获得药物和毒药知识的过程是偶然和不系统的。没有可靠和标准的方式来让医生记录和将他的临床经验传承下去。这种知识的传递主要是靠口耳相传,虽然如我们已注意到的,这个主题已有自然哲学家们讨论,如西奥弗雷特斯(Theophrastus)以及医生们,如第奥斯科里德斯(Dioscorides)。在我们的文本来源中对药物效果的记述,都有我曾提及的不明确的问题,开始是确定植物的问题,包括在如何采摘和准备药物的论述中的含混性,以包括缺乏称重和测量的标准化。挖根者经常是偷偷摸摸的,而他们以神话和仪式来掩盖他们的过程。西奥弗雷特斯经常对是否相信采摘有毒植物时候的谨慎有疑惑,虽然他很清楚地拒绝了有些他称为纯粹“迷信”的记述(Lloyd 1983:122-6,129-30)。但是没有人对 Koneion 的致死效果不了解,如毒芹。这是用于处死苏格拉底的药,当他在公元前 399 年被雅典人判处死刑的时候:按照柏拉图《斐多篇》117b 的记载,当苏格拉底问能不能用一些毒酒做奠酒的时候,狱卒回答说他只准备好了他认为刚刚好足够的量。

信奉自然主义的医生对疾病过程的详细描述的努力——记载于专著《流行病》。在这个背景下,他们记载了个体病人的详细的病例史,记载他们每日的体征和症状,在某些情况下从症状的开始直到第 120 天。当然,他们使用的术语全都或多或少掺有理论,且有些假定了许多先前的医疗经验。读者被要求去了解什么是“瘦的”尿液,知道“像役畜的尿液一样”的尿液,当然也要了解像“危机”和“恶化”这样的词,这些是用来描述病人状况好坏变化的关键词。但是在没有那么多理论背景的记述中,认识到四肢冰冷并无困难,虽然解释它的原因有问题。

当然,作者们是有所选择地记录。例如,虽然有零星的对肝病的记载,

但是在《流行病》的病例史记载中没有对这些疾病的完整诊断。^① 在紧随其后的被称为《当地特征》(记录了包括希腊特定地区特定季节的气候和健康状况)的部分中有一些总结,但是病例史自身没有说明编撰者所信奉的疾病理论。未来的医生可以也确实阅读了这些记载,既为了学习先前的一般医疗实践,也为了与他们自己的实践相比照。在后一种情形中,他们肯定会警觉是否他们的病人表现的综合体征与《流行病》当中记载的许多最终死亡的病例中的某些相似。在希波克拉底著作的其他地方,如《前兆》第一章,预测的实践受到某种程度的推荐,这样医生就可以通知病人和他的家属他遇见到致命的结果——因而不因最终出现了病人死亡这种结果而受指责:至少那已经是声称要发生的了。但是,在缺少可靠的因果诊断的时候,病例史显然可以也提供了可以指导其他从业者的有用信息。

显然我们有证据支持的希腊时代的每一种治疗方式都远不如现代的生物医学,不管是在可能的治疗方式上还是在对疾病的病理学的理解上。这种说法即便是对希波克拉底到公元二世纪加伦所代表的自然主义的传统也都是适用的,虽然我强调了包括了植物药材的使用在内的他们的疗法中的许多有很强力的有效成分,而我也论证了即使是在没有对因果关系有所理解的情况下临床的经验可以作为预测的有效帮助。如果这样,我们就不应惊讶这些自然主义传统与在阿斯克勒庇俄斯神殿中及其他地方进行的治疗之间的竞争并没有显而易见的对前者有利的结果。直到异教时代的总结,神庙医学一直是一个流行的——也许是最流行的——治疗模式(cf. Lloyd 2003: ch. 8)。

从一方面看,自然主义和超自然主义的医学都能提供的东西要远为近似,比它们之间的对立让人以为的要近得多,即便它们在是否人格化的神会不会干预疾病及其治疗的问题上有明显的差异。在阿斯克勒庇

^① 有人尝试对之前描述的例子的做历史死因的生物医学分析,但是最长时地被讨论的作者, Grmek 1989,通常也不得不承认希波克拉底的描述过于不确定而无法得到有把握的结论。

俄斯神殿中的医疗者肯定是一副自信的姿态,如我曾注意到的,他们宣称治好了很多人,包括一些显然是依靠神迹的治疗。^①对那些是信徒的病人而言,这必定是树立信心的——特别是记载的如碑文内容类似的一开始怀疑最终靠承认神的力量而得救的案例。但是希波克拉底的自然主义医学可以也确实提供了相反方式的让人安心。那些接受神无法干涉疾病的人,可以认为疾病不是他们自己的或他们祖先的过错而得神的惩罚,以此心安理得。然而从任何可能的罪恶感中释放出来的方式,只对那些已经相信希波克拉底传统的人有效。

两种对立的治疗方式之间的敌意明显程度因人而异,决定于修辞技巧,或者至少是支持者的表达能力。^②多元论并不只是反映了不同的价值:它的出现首先是因为从6世纪起在希腊思想和信仰的不同领域对传统观念的挑战的增加。我将在第七章回到这一点。同时我注意到医学领域的对立的其中一个副作用,是削弱了献祭的心理安慰效果,那些对医学中的对立有所了解的人可能会反思道他们自己的观点未必垄断了真理。

然而,奇怪的是,治疗者们之间对疾病及其治疗有着根本的不同意见的同时,在医学著者的圈子之外健康又反复被作为客观的善和客观决定的东西的范例。想在医学这个领域找到普遍有效的真理的冲动远远强过任何提供这种真理的能力。柏拉图特别用了医学的类比来支持他在伦理学和政治学上的建议。我们都需要健康:它是一个毋庸置疑的善。所以我们也需要美德,我们灵魂的善。如果我们做错了,我们就应该接受惩罚。对我们来说接受惩罚比逃脱惩罚更好,就如同一个病人接

① 这特别适用于神的“外科手术式”的干预的描述,在这些描述中,神打开患者的身体取走病源,有一个例子是神切开一个叫阿里斯塔哥拉(Aristagora)的人的腹部并除掉绦虫,然后缝合她的伤口。(Epidaurus Stele B,在Lloyd 2003: 55,77中有所讨论)。

② 对有些标准的希波克拉底式治疗,如烧灼,有含蓄的批评。这种批评出现在埃皮达鲁斯的碑刻证据中,而且2世纪的埃留斯·阿里斯提德斯(Aelius Aristides)经常比较人类的医生与阿斯克勒庇俄斯(医术之神)(Asclepius)相比的不足。

受治疗比不接受治疗要好,即便治疗本身是痛苦的。

更值得注意的是,虽然自然主义传统的医生经常坦承自己缺乏信心,柏拉图仍反复地将医生作为一般人应听从他的意见和按照他的建议行事的那种专家的典型。很大程度上是与希腊的医学状况相比照,柏拉图构建了一个理想的医生,他有可靠的不仅是关于疾病的起源的知识,还有关于它的疗法的知识。他认为在伦理学和政治学方面也可以有类似的专家,哲学王关于正确与错误的决定应该被所有其他人当作是权威的。正如对医学无知的人可能会在他们身患重病的时候很错误地认为他们是健康的,同样,在政治学上一般人相信是对城邦有利的可能会酿成灾难。所以,办法是去相信那些——柏拉图声称——能够客观地确定城邦的正确政策及其城邦的各组成部分应当怎样的人。在他人的一个对医学类比的进一步应用中,柏拉图将城邦比作一个人的身体,论证说那些根本上反对专家制定的政策的人是病原体,需要通过放逐或者处死从城邦中清除出去。

我将在本章的末尾回到这些古希腊的观点,并从我的大问题(及在健康和幸福的主题上找到人类共同的和因文化而异的内容)的角度尝试找出它们隐含的意义。但是,先对比一下从另一个古代文明即中国来的丰富证据将会有所裨益。

如果要在古代中国寻找我们在古希腊的发现的类似物,有四个特征会立刻突显出来。首先,在中国,医疗方式的多元化也一定程度上发展了;其次,有些人强调同时也有些人否定神魔的力量。第三,也开始了系统化地记载个体案例的详细情况。第四,用健康和疾病作为在政治和宇宙学上秩序和失序的类比。让我依次关注这四点,同时我也承认在此过程中,在中医这个复杂问题上有许多东西不得不搁置不谈。^①

我们主要讨论的中国早期的医学文献主要归为三类。第一,一些最

^① 包括对植物药材和它们的特性的详细研究,而我们有的关于这些的主要文本在我关注的时期之后才出现。参见如 Sivin(1987);Hu(2005)。

近从古墓中挖掘出来的医疗文献，如马王堆汉墓、张家山汉墓及其他。这些墓是在公元前 2 世纪封存起来的（准确地说，有两个是在公元前 168 年），这给了它们包含的文献一个终止时间。其次，司马谈和他的儿子司马迁在大约公元前 90 年编写的《史记》中记载的医生淳于意的生平：淳于意自己生活在公元前 2 世纪中期。第三，那些构成伟大的医学文献经典《黄帝内经》的论述。两个最早的部分《灵枢》和《素问》，给了我们接触据信是编撰于公元前 1 世纪某个时间的文献的机会。但在这些医学资源之外，就像在希腊的例子中那样，也有非医学的著作给予我们一些在健康和疾病问题上的启发，特别是伟大的宇宙论著作汇编——《吕氏春秋》，它是在吕不韦的支持下于公元前 236 年编撰，还有《淮南子》，它由几百年之后的淮南王刘安编辑而成。

在所选取的资料里面的不同风格的医学中，支持我提及的多元论的证据是隐含的同时也是明显的。墓中出土的医学文献来看针灸和艾灸这些疗法的最初形式，显然与后来经典文献中的形式不一样。例如，哈珀(Harper)(1998)令人信服地论证了针灸点最初是作为烧灼点。脉象学也经历了发展。淳于意告诉我们他从他的老师和现今失传的一些书中学习，但就我们占有的证据而言，是淳于意自己第一次对复杂的脉象进行了分类，并且将其作为主要的诊断工具。而且，淳于意也直接参考了他的案例中出现的其他医生。他们显然是他的对手。他们反对他的诊断和治疗建议，而他也反对他们的。

淳于意的对手是其他的医(生)，而在某些情况下，显然这些像他一样是受过教育的精英，在上层社会中有自己的主顾，这些人包括贵族及其侍臣。但是，另一种类的医学实践以“巫”为代表，他们对一些医学和非医学的事情给出建议。对生病的进一步分类，分成内在起因和外在起因的，在中医中很常见，但是特别是最初的时候这种区分是以不同的形式出现的。破坏性的力量是由于某些鬼魂的力量所致的观念在墓中文献中有发现，也一再出现在许多后世著作中。淳于意没有像希波克拉底

在《论癫痫》中批判“净化师”那样明确地攻击鬼魂说。没有任何中国文献像希腊人那样引入了“自然”这种包罗万有的范畴来定义“物理学家”或者“自然哲学家”探索的领域声称的专业知识。但是在淳于意那里，干扰了身体的外在力量不是恶魔，而是这些因素，如风、热或冷。在《灵枢》58.9.2a的一段话中(cf. Harper 1999:99)，当岐伯被问到鬼神之事的时候，他从理性角度阐释了它们。起作用的力量是不可见的——所以它们被拿去与鬼神比较，但是他确实承认巫有一些医学知识。

与我提到的古希腊的第三个相似处是系统化地记录个体病史的开始，而淳于意的生平提供给了我们第一个来自中国的证据(cf. Hsu 2002)。他详细记录了25个病例，但是他这样做的背景与希波克拉底在《流行病》中做记载的背景非常不同。淳于意曾被告有冒犯之罪，但我们无从得知此事细节。他被官方调查，而他的案例作为部分的证据证明他是一个合格的医学从业者。如上所述，他主要的诊断工具是脉象，经由他发展出的一套复杂的术语来区分“急”、“结”、“细”及其他。脉象提供给了他关键信息，使得他可以确定身体的内部运行。虽然他多次确认了导致生病的诸多因素(通常是病人自己在饮食和性上的放纵)，但是他更关注的是身体的自然运转是否或者如何被伤害。这与肝、心和脾及其他器官相关，虽然关注点更多的是与这些器官相关联的身体运行，而非解剖学上的器官自身。但是健康被看作是体内的气的自由运动，疾病乃是邪气所侵。

淳于意的有些病人死了，虽然并非在他治疗期间或者因他的疗法，但是他的预测检查每一次都证明是对的。总之，他建立起了他在医学上的信誉，虽然当别人直接问他是否从不会犯错的时候，他予以否认。在某些其他方面，他的论述也与《流行病》中的不同。他诊疗用的脉象肯定比希波克拉底式的医生们对诊断用的大多数症状的解释要求更多的医学专门知识。淳于意期望医生不仅可以审别“细”脉，也可以准确地阐释脉象的意义。但是，即便他对身体内部运作的描述与古希腊的描述一

样,都与现代生物学相去甚远,这也不能减损他的案例诊籍的有用性。即使没有专业知识的人也可以知道有些病人病得很重。当其他医生试图扩展他们的临床经验的时候,淳于意对病人的病情和后果的描述被证明是有用的信息来源。但是正如在希腊的例子中一样,中国古代医学对疾病的因果论述和生物医学也有同样多的不一致。

正像在希腊人那里一样,这种认识上的不足也没有阻止中国人将关于一般价值的重要观念基于他们对健康和幸福的理解上。人的身体、政治国家,和宇宙万物都用同样的图景来反映。我们或许可以把它们想成是小宇宙——大宇宙的类比,但是它们却不大算是比较,因为整个宇宙都是同一个样式在起作用。像在希腊人那里一样,对健康的思考是一个重要的资源:是用于处理许多其他问题的观念的来源。

我将首先以一本医书中的例子说明这一点,然后再从一本宇宙学的著作例示。在《内经》(8.1-2, cf. Sivin in Lloyd and Sivin 2002:221-2)的《素问》中,身体被想象成一个复杂的官僚等级系统。“心者,君主之官也,神明出焉。肺者,相傅之官,治节出焉。肝者,将军之官,谋虑出焉。”——诸如此类,一共有12个系统。但是这个文献没有局限于将身体比作一个官僚体系:它也给政府讲授道理。“凡此十二官者,不得相失也。故主明则下安,以此养生则寿,殁世不殆,以为天下则大昌。”所以如果统治者保证了他自己的健康,天下和宇宙万物都会井然有序。

但如果不是如此呢?行文继续:“主不明则十二官危,使道闭塞而不通,形乃大伤,以此养生则殃,以为天下者,其宗大危,戒之戒之。”

这里内在的寓意是身体提供了帝国康定的模板。两者都依赖于事物的自由流动,在身体中是“气”,而在国家中是信息和建议。它传达的意思是统治者应该注意他的大臣的建言。在我讨论的第二个文本,《吕氏春秋》(20/5/1, Sivin in Lloyd and Sivin 2002:223-4 and cf. Knoblock and Riegel 2000:527),正如柏拉图不因他的理论开始于我们称为解剖学和病理学的理论而感内疚,这个中国的非医学的文献首先谈

论了身体,然后将其道理应用至国家。

凡人三百六十节,九窍五脏六腑。肌肤欲其比也,血脉欲其通也,筋骨欲其固也,心志欲其和也,精气欲其行也,若此则病无所居而恶无由生矣。病之留、恶之生也,精气郁也。

下一步是引用其他关于阻塞的危险的身体的例子。“故水郁则为污,树郁则为蠹……”及其他。然后将其应用至国家,如下所引:

国亦有郁。主德不通,民欲不达,此国之郁也。国郁处久,则百恶并起,而万灾从至矣。上下之相忍也,由此出矣。故圣王之贵豪士与忠臣也,为其敢直言而决郁塞也。

虽然这些观念对于西方人而言不那么熟悉,但西方人仍旧可以看到在古代中国,正如在希腊,健康和疾病所代表的东西远远超越了纯粹的医学范畴。一个关键的中国观念(与一个通常的希腊观念相差不远)是秩序的重要性。实际上,同一个中国汉字:“治”,同时用于表达政治上的治理或者管理和医学上的治疗。它的反义词,在政治上是“乱”,——而所有人都认为这是要防止的局面。在医学上的反义词是“病”,无疑也是没人想要的。如同在希腊那里一样,疾病是坏的共识提供了一个跳板来赢得政治上的共识,即政治失序是灾难性的,即便关于细节上什么是政治失序是一个有争议的问题(或者只是个人喜好),与之相当的一个希腊概念是政治反常。但在两个文明中身体健康都提供了一个论证价值客观性的基础的类比。

我开始的时候谈及生物医学能够发现关于疾病的客观真实的判断,以及健康主题,即至少最小意义上等同于没有疾病。在一系列条件下,生物医学没有,或者至少它让我们相信,它的统治没有遭受挑战。但是有许多东西仍旧在它掌控之上。这不仅是说它不能治疗一些特定的病例。精神病学的实践有着非常远为广泛的不确定性。许多今天遭受精神健康问题的病人面临一个与古代或者人类学对疾病的一般报告更为

相近的情形。当然,今天在精神病的严重程度上有一个一般的共识,依次是精神失常、双重人格、神经官能症、精神错乱、精神分裂症。^①但是关于它们的生理和精神的起源依旧知之甚少,即便当治疗被承认是有效的时候,如何是有效的经常也不清楚:就像希腊人使用止痛剂那样。同时知觉到以及想象到的对精神疾病的社会控制的需要,包括制度化的需要,与古代社会中对会相互传染的“疯狂”的治疗的问题是类似的。^②在现代,如在古代一样,那些被权威认为不受欢迎的人仍旧有被贴上不仅是反叛也生病了的标签。

此外,在健康的广义定义上,包含了比个体的医学生物状态更多的东西。像我们这些生活在当代工业化社会中的人,像那些在现代或古代社会中的人一样,在感受到与社会、自然甚至与整个世界的和谐共存时,不仅有社会的维度,也有形而上学和宇宙学的维度。比如,我们能够在一个认为是不正义的社会中有那种感受吗?我们感觉到与其他人也如此感觉的可能性或者其他不是如此感受的关系是如何呢?幸福是举世所赞誉的,但是它具体是什么则反映了不同社会和群体的观点和价值——以及这些社会或群体中的与这个社会或群体相一致或冲突的不同个体的观念和价值。显然生物医学的进步很少或者是没有减少我们对丰富但却模糊的幸福概念的爱好,并尝试将这个概念用于决定我们作为个体以及我们属于其中一员的社会的生活的目的。

健康和疾病同是这样两种主题,即是生物医学会宣称可以客观和科

① 精神病专业人士发现需要发展出可靠的对精神疾病的一般诊断方法,并且投入了相当的努力来实现它的,这可以从北美使用的标准手册看出,《心理障碍诊断与统计手册》(*the Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (American Psychiatric Association, 3rd edn., revised, 1987))。但即使这样,这个目标依然艰难。比如,Wakefield 1992,对精神失常和功能紊乱的定义进行了激烈的批评。

② 在古希腊和罗马关于谁的思维不正常的问题经常是随意的决定。舒尔茨(Schulz)(1951: 198)注意到虽然希腊医生积累了一定的处理精神和身体疾病的经验,而他们有些著作在罗马也还存在,但罗马的立法者对它们不屑一顾。谁被认为是“半痴”是由市政官判断的。对那些被如此诊断的人而言后果就是他们法定权利的缩减。比如,他们不能立遗嘱。

学地处理的主题,也是古代和当代社会都持有相当多样观点的主题。然后,在两个重要的方面这些多样性受到限制。首先,不管认为健康或者幸福是什么它们都被认作是一种善或者相反的,不管如何定义的疾病一般而言它们都是要避免的。^① 即使有一些希腊思想家如斯多葛派,否认了疾病是一种恶,但是他们仍认为没有病是较好的。即使有一些基督徒论证瘟疫是上帝安排的,应该快乐相迎,因为瘟疫让蒙拯救的人更快去天堂,而受咒诅的更快去到地狱^②,他们仍旧认为瘟疫是一种惩戒,即便它有利于上帝的目的。

其次,至少在一个有限范围的生物医学的条件下,不管病人生活在什么文化中他都被认为是病人。尽管要加入一些限定,即首先疾病如何被理解而对它的起源和发生要有一个描述。错误也常常发生,不管是有还是没有(更经常是有)一个随便什么的可以求助的专家,一个人也常常认识到这一点。一个初看起来完全健康的人最后可能会是遭严重疾病,而症状在后来才显现出来。相反,有些抱怨身体不好的人可能没有任何病态状况,虽然这里也可能有或是没有专家来告诉他们。

这个领域的文化多元性是不寻常的,但也不应夸大。我们在健康和幸福上得出的结论与我们在情感问题上得出的普遍性和相对性的混合相类似。一方面,某些生物因素可能影响所有人,即便不同的人类群体可能会对某些疾病有不同的免疫力(cf. Ch. 6 below)。依靠生物医学许多疾病的起源现在获得了比 100 年前更好的理解,即使我们对生理症状尤其是心理症状的知识还有局限。

在另一方面,如同情感的情况一样,如果不能考虑到信仰的其他方面和特别是价值观的其他方面,我们就不能够理解那些关于健康和疾病

① 敬畏也许是个例外,在敬畏中,特定的非正常状态,如着迷,会一直持续。甚至极端的理性主义者柏拉图也谈及疯狂的“恩赐”(在这个语境中特别是诗人的灵感),在《斐德罗篇》(Phaedrus)244a(Lloyd 2003: 150 - 1)。

② 居普良(Cyprian)在他的《论必死的命运》第九章中建议他的会众以此为基础以欣喜之心接受瘟疫。

的非常多样化的观点。这些多元化实际上是文化上相对的,而且在每一个例子中都提出了人类学家、社会学家或者古史专家需要尽全力去解答的阐释的问题。普遍的是对反映为健康和幸福的东西的正面评价和对它们的对立物的负面评价。但是我们已经看到了什么是健康、什么是疾病,以及对它们的起源有着相当大的不同的观点,而不同的人和群体都试图将这些理论作为他们其他理论的基础的来源,不仅是基于生理和精神的条件,还是关于道德、政治和宇宙哲学的。

我最后的观察来自古希腊和中国在这个领域的概念的一个具体的特征。即便当在两个古代社会中我们发现了当时不同群体间关于健康和疾病的很不相同的观念的证据时,在两个社会中医学领域也提供了那些客观正确的东西的模板:提供了关于国家和宇宙作为一个整体的概念的模式。健康和疾病使专家们应该以权威的声音发表意见的观念被提了出来,即便他们缺少大量的医学证据做支撑,而这种观念被用来论证权威概念的合理性以及总体上价值问题的客观性。吊诡的是早在来自现代生物医学的有限的论证出现之前,医学领域应该存在客观普遍的真理的理想就牢牢抓住了有些人的想象力。但是也许这不应使我们惊奇,因为我们在其他场合已经发现了在我们探究的领域里普遍主义者和相对主义者之间的争论所关涉的最终证明是能否获得权威答案的可能性这个次要问题。

第六章 自我、能动性和因果

我在这一章选择的讨论主题看起来比之前几章的更为抽象和哲学化,似乎提出了特别艰难的阐释上的困难,因为在这个领域已然出现了一些显然很怪异的观念。如果自我、能动性和因果的观念不是跨文化普遍的,那将如何讨论它们呢?不可公度性、相互不可理解性和显然非理性的信仰的幽灵赫然耸现。除了那些构成我们前提的词汇,还有什么词汇可以用于理解我们遇到的观念的多样性?对像这样的问题的极为不同的视角又如何能互相比较呢?

我首先将勾画出关于这三个概念和它们之间的联系的一些主要困难,一方面指出社会人类学家的报告和发展心理学家的发现之间的显著差异。然后我将如前面一样转向古代文明,来看它们能给我们带来什么启示,这里值得我们反思在不同时期或者同一时期的不同作者之间的多样的观点。这些差异关联到不同的世界观、价值观和这些不同观念所使用的不同语境。我们自己关于因果的观念深受某些主导模型的影响,特别是那些来自经典物理学的模型,而我们的概念框架为我们的理解力提供了比某些评论家所设想的还要更多的资源。当然,困惑依然存在,但是很明显,两种极端的立场都需要限制条件,即普遍主义者宣称所有的

儿童的心理发展都是经由一个统一的成人化的概念集合所引导,而极端的相对主义者冒着相反的风险忽略了那些概念中的某些普遍性。

首先,自我的观念不能脱离他者的概念来讨论,特别是关于其他人类的观念。这立刻暗示着种族的概念,而这个概念明确包含了强大但也令人困惑的生物和文化因素的混合。在世界上多种多样的社会中,人性的界限——关于谁算作是一个真正的人类——止于族群。其他的群体,因为他们奇特的语言和习俗,不足以使得一个人成其为人。许多群体视他们为“我们”、人民(Viveiros de Castro 1998: 476-7)。我们知道的那些群体的名称通常带有贬低的意味。对于集体中的成员,他们不过是“人”。其他的人在说话、吃穿、结婚和死亡等方面都不正确。

维韦罗斯·德·卡斯特罗(Viveiros de Castro)认为,在许多情形中,这种对照不能解释为本质上的关于人类的身份,而只是人格上的差异。通过使用指示词的语言模型,他认为这是一个代词间的对照,在我们和他们之间的对照,而不是实质上的差别,而这符合他所引用的证据:这些证据说明“人”可被用于自身之外的其他主体。但是,有些族群更进一步而将他人视为低于人的生物,低于真正人类种族的有缺陷的物种。如同远甚其他任何时期的20世纪的历史(Traverso 2003)所表明,种族主义一再地被用于论证不仅是种族灭绝的合理性,而且还用于证明折磨和以“科学”之名义进行人体试验的合理性。显然的假定是,这些虽然是低级人,但是他们也具有足够的人类的特征来使得在他们身上的实验可以推动对高级种族的人的生物和心理的研究。但是讽刺的是,除了以他们的文明和文化自豪的西方人之外,其他族类的人即便有意图也没有足够的力量来灭绝他们的敌人,并且他们肯定没有掌握建立毒气室和以工业化模式杀人的技术。

所感知到的不同种族之间的边界不必然是甚至通常也不是生物上的区别。绝大多数的差别,有时全部都是文化上的——语言、习俗和宗教上的。但人与人之间生物上的分别也确实是存在的,体现在头盖骨的

形状、肤色以及更为重要的血型和 DNA 序列。这些因素远非要一直被忽略——以避免它们被用于许多公共政策情形中的歧视——比如，在保健研究中，它们就有正面的价值。在我们评估对某种疾病的敏感度的时候，确认和牢记这些差别是很重要的。赫金(Hacking)(2005)最近颇有力地以镰状细胞性贫血为例说明了这一点。

任何族群的活着的个体自然是关注的重点，但是能动性和个体性并非只限于活着的个体。在许多社会中逝去的个体也有不能被忽视的愿望和欲求。深海、树林甚至是村外的空地都可能被鬼魂所据，而这些鬼魂可能是人型的，亦或是兽型的，或是如同普罗特斯(Proteus)一样，可以随意改变他们的外形(他们的“衣服”，如维韦罗斯·德·卡斯特罗所称，参见下文第七章)。然后又有那些完满的神，他们的神殿或圣地需要维护，他们的仪式需要遵守，而且要对他们祈祷以便求得好运或者只是为了驱除厄运或者恶意。这些神灵都是有意愿的存在，而对他们的行为的解释要比对人类同胞的行为的解释难得多，但是因而忽略神灵的影响则会愚蠢的。

其他人的神可能不会给你留下印象，但会有你的神，你的群体膜拜的神且是你从小就相信的神——除非你长在一个极其无神论的家庭，但这样的家庭哪有多少？在多数社会中肯定寥寥无几。你自己的神不只是迷人的传说，像可以说任何正常的成年人在成长时听过的童话故事或者对圣诞老人的信仰。神的本质也许难以揣摩，他们为何行动？是否及如何行动？以及他们的方式甚至更为神秘，特别是当他们被相信是正义的但又允许非正义的事情的有的时候。如果神话不只是神秘化，那么就是宗教的本质，甚至当它只是重新利用了世俗信仰的普遍方面的时候(博耶(Boyer 1994)讨论了认知上的诸多局限)。如果你的神以一种令人疑惑的方式来实现他或她的目的，那就你就要更努力地去理解。如果在这个过程中一直关注自我，能动性和因果关系的信念要修订——比如，为了解一个同时是三合一的神——那么你就需要学着去理解。

我曾说过,不管是思考人类学家的报告还是反思西方基督教信仰的诸方面,我们都面临着跨文化阐释的严重问题。但是,当我们尝试将这些反思与发展心理学的发现相对照的时候,更为棘手的问题出现了。当然,这其中最初的动力来自皮亚杰。其后的细致研究在实质方面修正了他的论题,但是总体而言仍在他发展出来的范式内。如我之前所提及的,关于儿童把握能动性和因果发展的确切阶段和年龄的研究上有许许多多的不一致。但是这些研究的共同基础是,这些发展有一个确定的顺序,即便我们还不能勾画出它的细节。

在第三章中我提及的一个争议主题,仅仅关系到我们能在多大程度上拥有生而有之的认知模块并且这些模块可能是什么。比如,我们需要这些模块来说明个别个体以及总体上的有生命的存在?我们应该假定有针对数字,以及物体对象的模块,和关于语言习得的模块吗?而后者提供了其中一个最初的推动去发展出模块这个概念。福多(Fodor)最初的看法仅限于与概念、认识完全不同的感知,而斯波伯(Sperber)和其他人实质性地扩展了这个看法,他自己称之为“大模块论”的提议。^①但是,如我所注意到的,凯雷(Carey 1985)有争议地论证到儿童最初并没有一种幼稚的生物学,而只有一种内在的心理学(参见 Carey and Spelke 1994, Bloch, Solomon, and Carey 2001)。动物行为最开始在纯粹心理意义上理解——比如,以欲求和信念来理解——而只有后来儿童才发现那些生物过程并不是心理驱动的。凯雷和他的同事都认为人类理性是为核心具体领域的知识体系所指引,但是儿童和成人都可以通过建立和连接这些不同的体系来改变它们。

如果在某些领域,数据和受青睐的解释性的假说都依旧饱受争议,

^① 比较 Fodor (1983) 与 Barkow, Cosmides, and Tooby (1992); Sperber (1994; 1966); Carruthers and Chamberlain (2000); Atran (2001a)。但对比对模块性的怀疑和批评,模块性的例子可以参考以下: Karmiloff-Smith (1992); Tomasello (1999); Panksepp and Panksepp (2000); and Sterelny (2003: 177ff.)。

那在前几十年我们也已经收集了相当数量的关于儿童掌握幼稚的物理学的发展的证据,而这个领域也许是对因果观念的探讨的关键领域。儿童需要时间来认识到容器的高和宽并不影响到倒入其中的液体的量(守恒定律)。也需要时间来认识到当一个物体不可见的——比如,被研究者藏起来了——时候它也不会消失。理解推和拉的作用,或者物体不能自由悬浮空中,以及力学性质、行为性质和认知性质之间的区分(如 Leslie 1995: 122 所言^①)也都类似地分阶段发展。

我不认同在这些研究中的一些实验方案和西方偏见,将在接下来讨论它们。但现在我将集中于主要的困难。这关系到如何协调发展心理学家所说的儿童成长过程中认知官能经历的阶段与某些民族志学家报告的真实世界的诸多社会中的成人的信念。在成年人将能动性赋予非同胞的其他存在,和儿童在早年时候持有而长大消失的观念之间有点类似。但是那些成人在行为上绝非幼儿化。

这里有哪些解释的可能性呢?我们可以分成四种不同的方式,即便有些时候并非互相排斥。第一种是那些准备好引用认知发展的证据来支持一种进化论的假说,尽管这种方式有显然的种族中心论,即大部分的人类与西方儿童般天真。这类假说没有能够说明的是这样一个事实,即报告说森林里有鬼魂活动的都是些优秀的猎人或者追踪者。一般而言他们比那些观察他们的人类学家更为熟练地穿越森林——列维·施特劳斯(Levi-Strauss 1955/1973)和戴可拉(Descola 1996)都认识到了这一点。而无疑地他们对他人(比如)感觉和情感的阐释也比我们更为单纯。例如,一般而言他们对可能伤害他人的事敏感。而关于对于野外的鬼魂,我们不应该忘记西方社会也有许多人,其中一些还是伟大的诗人,他们声称曾经在一个水坑中见过上帝。

^① Leslie用了这三种类型的性质来区分他称为的能动性的三种子理论。主体的行为通过(大概说来)力量、目标和信念这些物理客体不具有的东西与之区分开来。

从另一端而来的正相反的第二种攻击会坚持人类学家的报告所揭示的自我、能动性和因果的概念与我们日常使用的不相容,也与那些认知心理学家在他们设计实验来测量儿童时所假定的概念不相容。一些文化相对主义者会认为我们在处理一些不可通约的世界观,而这些世界观只能以它们自己的语言来评价。这种观点的弱点在于它自挫的本质。如果探究的诸观点是绝然不同的,那么问题是我们如何能从我们的观点来理解它们。如果首先就认为另一个社会与我们自己在相同问题上的看法毫无一致的话,那么将此社会的因果观点从幼稚和非理性的控告中拯救出来似乎会是无望的。

但是我们也不能选第三种,即阐释中的善意原则的一个缩减版本——坚称报告中关于能动性和因果的奇怪观念不能按字面意思来理解,而受访的人的话也不能按字面理解。^① 不同的言语行为中使用的比喻——在不同语言和语境中——事实上是很精细的(Lloyd 1990),且在具体语境和一般意义上都有很明显的导致误解的危险。但是先验地认为他们的话并非表面所指只因这些话对我们毫无意义就如种族中心主义——或者缺乏想象力——般错误,我曾在这种基础上批评了第一种策略。

第四种方法是通过挑战认知心理学家的结果和民族志学家的报告,他们的结论在多大程度上反映了因果性和自我的普遍通行的概念。首先,民族志学的问题是,(比如)森林里的鬼魂的能动性能提供一种能动性的一般概念吗? 当一个事情被归因于此的时候,当我们讨论起因——结果的时候,我们如何理解类似的概念在其中起作用? 对因果解释的尝试在我们的社会中也通常来自一种想要填补我们会称为的认知不足的需要(参见 Festinger(1964)的“认知失调”的概念)。当我们也遇到显然

① 阐释中的善意原则,即我们应该尽量用我们的方式使得他人的信念的结果尽可能为真,已经为戴维森(Davidson)和奎因(Quine)以不同的形式提出来。对这些差异和根本的方法论原则的总览,可参考 Delpla(2001)。

无法解释的事情的时候,产生一种责备和责任是最常见的填补不足的一种方式。后面我将讨论一些不同情况,在其中不同种类的事情涉及到不同的因果概念,或甚至是在“正常情形”下同一类事情中的不同因果概念。但就目前而言只注意到在我们文化中,我们有时也会诉诸非标准模式来解释一些特别事件,正如人们会相信他们的祈祷灵验了,这样就够了。

从认知发展研究中获得的证据,只是因它们来自受控和可重复的实验就被认为很有力,但是它们至少在两方面是可以被质疑的。首先,我已经提及了一个观点,即到目前为止,实验的对象绝大多数都是欧洲或者北美洲的儿童。这些结果通常被报告为似乎它们是普遍有效的,但是正如我在第三章中提及,针对以色列和日本儿童的一些研究表明,这些儿童关于动物、植物和无生命存在的领域的假定是截然不同的。

而质疑的第二个基础来自使得实验具有科学性的环境,即人为性。比如,在拜爱宗(Baillargeon)的研究中(Baillargeon, Kotovsky, and Needham 1995),儿童有规律地面对两个情况,一方面是实验者认为的一个可能事件,另一者整合了物理上的不可能性。并非每一个小孩对这两类事情都反应不同(但是那些反应一直的就从实验中剔除)。而那些对两类事情反应不同的小孩而言,他们必须区分的两类事件都是人为的,即这些事情在实验者手中出现的方式与它们在通常经验中出现的方式不同。

卢里亚(Luria 1976)对中亚人对于基本逻辑的掌握的研究的经验提供了一个实例。这里也是研究者掌控了情况,给实验对象提供了他们要对之做出反应的信息。在一组研究中(前书第四章)实验对象被告知在远北地区,有雪,所有的熊都是白色的,其次在诺瓦亚赞姆亚在远北地区,而且那里也有雪。然后实验对象被问到诺瓦亚赞姆亚的熊是什么颜色的。有些实验对象回答说不知道,因为他们从未去过诺瓦亚赞姆亚。一个人回答道:“你知道,你见过它们。我从未见过它们,我如何得知?”

然后由此的推论便是这样的个体缺乏逻辑推理能力。但是与得出结论说实验对象是差的逻辑学家相反,实验者应该推论出他们的实验对象是一流的实用主义者。当实验者问问题,即诺瓦亚赞姆亚的熊是什么颜色,暗含着对所有远北的熊都是白色这个早前信息的怀疑。那些熟悉三段论的会知晓命题的顺序是为了测试推理的有效性,与事实无关。但是在日常人们的交流中,问题是为了寻找一种情形的真实情况:提问者对知识有兴趣。人们也许可以论证说,从实用主义的视角来看,这些实验对象的答复是更为诚实和聪明的。他们更诚实,因为他们不能声称一个他们从未到访过的国家的一种动物的颜色,而且他们更聪明,因为他们回答了对话的隐含之意。对他们提出的问题隐含地为早前的普遍结论提出了质疑。我会在第八章回到逻辑的普遍性的问题,但就目前而言我只简单提及场景的人为性如何影响了他们的实验所声称产生的结果。

拜爱宗研究中的儿童当然在很多方面不同于卢里亚的实验对象。但是他们的共同之处是被研究的对象都面对着不熟悉的情形,而他们的表现则是由研究者所持的关于正常的标准来判断,不管这些标准是否经过论证,都已如此决定。为了发现一个特定的儿童或者给定的人群关于因果性和能动性的看法,必须要建立一种能让他们做出反应的人为环境。但是,尽管实验者对他们所区分的“可能”和“不可能”事件满有信心,但对儿童而言所有的事情都属于他们所置身于的这个奇怪的环境,在此他们面对着……实验者。

这些评论的要旨是为了强调从特定的、多多少少人为的环境中获得的结果所面临的将结果推而广之的问题。儿童为心理学家研究,特定社会的成员则经常为人类学家提问,在这些情形中都意味着从他们群体正常的环境中脱离。我们不得不考虑卢里亚例子中民族志学考察涉及的首要问题,以及这样一个事实,即由推论得知的儿童的因果概念不可避免地迎合了大人的期待。这并非是否定了那些情形下的研究的有效性,只是为了对他们结果所能推导出的结论提出一些疑问。在这些领域的

专家看来这些评论会是过于谨慎和贬损的。但是我相信,通过考虑历史上的证据,这些评论是有些道理的。我首先考察希腊、而后中国的历史,再转向在这个主题上的普遍主义及文化相对主义之间的张力这个战略问题。

首先,古希腊人关于自我、能动性和因果的观念也有他们独特的阐释问题,因为我们最早的证据来自于非常文学化的作品。甚至某些有分量的学者讨论荷马史诗对这些主题清楚或隐含说法的时候,也易于忘记他们不是在研究历史人物而是文学想象的产物。《伊利亚德》中归于阿基里斯或者阿伽门农的东西不是荷马做田野考察的结果!这也不是说在考察古风时期的希腊人所相信的东西的时候《荷马史诗》是无甚用途的信息来源,只是在阐释它们的时候我们须得牢记它们不是作为真正的古希腊人的证据,而只是作为某些古风时期的希腊人关于人类的特质的信念或者假定的证据。

因而在一个颇有影响的研究中,斯涅尔(Snell 1948/1953)认为在荷马史诗中没有对自我的统一概念。如我在第四章中提及,心、肝、肺和胸是许多认知、意动和情感功能的地方,而斯涅尔的一个论证认为,我们所说的一个统一的人格实际上是碎块化的并分开在这些不同的心理中心间。《奥德赛》(20. 17 ff.)中奥德修斯斥责他内心所使用的文字,如我们所见,为柏拉图用来指出灵魂之内的冲突。在那里,柏拉图自己肯定支持理性、灵魂和欲望的区分——我在第四章中讨论过随之而来的问题。

但是后来的研究(Vernant 1983; 1989; Padel 1992; 1995; Williams 1993)指出,荷马缺乏任何有关自我和主体的概念是对文本的过度诠释。不管怎样,是奥德修斯在责备其内心,当他看到宫殿四处的女人的行为令人愤怒的时候,他决定杀了她们——虽然一旦将她们的追求者消灭,他最终复了仇(Od. 22. 457 ff.)。当奥德修斯目睹那些行为的时候他感到恶心,但他仍淋漓尽致地表现了他的无尽聪明、智慧,甚至在这种被挑衅的情况下。对英雄们对不同的行动方案深思熟虑的图画描绘,通常伴

随着形象生动的比喻,如风暴掀翻的大海或者狂暴的风。这确实传递了他们的内心状态——我们也这么说——为不同的选择“撕裂”。但是这并不能剥夺他们作为主体的能力。

他们如是行动的能力并不为其他两类证据所削弱,即表明英雄们对抗神的力量文字以及描述他们与命运或定数抗争的文字。在《伊利亚德》第一卷(188 ff.)(cf. Dodds 1951: Ch. 1)的另一处著名的文字中,我也引用过这段文字(见第四章),阿基里斯对阿伽门农感到愤怒,后者说如果要他依阿波罗之命归还克律塞伊丝给他父亲,那么他就会将阿基里斯的战利品布里塞斯从他身边带走——为了显示他们是两人中的更强者。阿基里斯被激怒了,以致他考虑在战场上杀死阿伽门农——虽然他被描写成在考虑是杀死对方还是放下他的愤怒。当雅典娜向他显现时,他正准备拔出剑。她站在他的身后,拉着他的头发;所以他看不见她,虽然在他吃惊地转身并通过她闪亮的双眼认出她之前,他就已经很好地意识到她的存在。她对他说话并说服他不要冲动。这一场景很戏剧化,不管我们认为“雅典娜”扮演了什么角色。但是她的出现不应使得我们认为阿基里斯不过是个神的傀儡,因为阿基里斯显然有自己的智慧。她在那里说服,而非强迫。他利用了,且服从她是他自己的决定。

多德斯(Dodds 1951)及特别是威廉斯(Williams 1999:52)也论及了另一类例子,反应了一个英雄与命运或定数抗争。在《伊利亚德》(19. 86 ff., 137ff)中,阿伽门农说当史诗开始时他与阿伽门农争吵时被欺骗了。他说他没有责任,而将罪过推到宙斯和幻想自身。我们也许会说,他是超越于他的力量的牺牲品。在十九卷中,他给了阿基里斯补偿,这表明他含蓄地接受了有些责任是他的。命运也许曾决定他要怎么做;但却是他做的。同样地,埃斯库罗斯的戏剧中,阿伽门农为了实现神谕和允许亚该亚人的船队驶向特洛伊,他不得不牺牲他的女儿依菲琴尼亚,但是又一次是他决定要了他女人的性命。如埃斯库罗斯所言,阿伽门农带上

了必然性的枷锁(Aeschylus, *Agamemnon* 219)。

这些文本绝非意味着荷马的英雄们一般而言都遭受分裂人格的痛苦,而是说是当他们要试图决定要采取什么行动的时候,他们有一个对协调冲突的内心情感和欲望的困难的很强的感知。他们所面对的大多数情形事实上是些很有喜剧性的;毕竟这是史诗。但是,我们研究的进一步的兴趣点从荷马史诗的另一个特点出现。这涉及到对相同和不同类的事件的不同类型的因果论述和有差异的对能动性的使用的可能性。诸神通常牵扯在行动中。有时是诗人告诉我们关于他们的事;有时写道英雄们自己推断出神的存在。在《伊利亚德》(15, 161 ff)的一个典型段落中,诗人描写了宙斯如何挫败透克洛斯(Teucer),后者正要向赫克托耳射箭时,宙斯弄断了他的弓弦。当时,透克洛斯恐惧地颤抖(466 ff.)——我们已被告知为何如此。弓弦是他那天早上刚装好的。对一个磨损了的弓弦的折断的恰当的因果描述——我们可以推断——与一个全新的弓弦的折断不同。特别是在极端情况下,即便不是诸神独自成事,他们也被认为起了作用。所以许多种类的因果故事就是可能的,因果描述可以通过修正以适应出现的不同情况。有时一个人的能动性可以被中止;当然,有时事情可以归咎于仅是偶然,即便偶然和命运趋向于融为一体。

当希腊人对不同种类的现象的反思发展的时候,有些人激进地重新定义了什么样的原因应该导致什么样的结果。其中最为有名的一个例子是我曾经提过的一个(第五章),即有些医学著作撰写者尝试在引起或治愈疾病的原因中排除任何神或者恶魔的力量观念。这是希波克拉底的著作《论癫痫》中的作者的一个论证,反对他斥为江湖骗子的“精神净化师”。但是如我们前面所提及的,我们不能夸大同时代的人对这种观念的接受程度。有些人无疑接受了这种观念,即所有的疾病,包括癫痫,有自然的起源。但是如我所注意到的,有许多其他的希腊人在古典时期并直到古代结束都相信神能够引

起和治疗疾病。

这绝非当希腊的沉思冥想发展起来以后唯一的进步。虽然将原因与责任相关联的趋势在大多数希腊思想中依旧很强,但是在不同的思想家之间在这些方面有着巨大的差异:什么样的因果叙述是合法的、原因的定义和因果联系与纯粹伴随发生的事情间的区别。

亚里士多德提出了比较系统和自称完整的分析中的一种,但是他的观点绝非都有自己的方式。他认为有四种需要考虑的原因,虽然不一定四种都与任何特定的解释对象相关。这四种原因是物质、形式、目的和动力因,而亚里士多德认为他的学说囊括并超越了他所有的前人在这个问题上的思考。粗略来说,物质对应于物体是由什么构成的,形式对应于其成其为其特征,目的因是它的功能或者效用,而动力因则是使得它变化的东西。所以对物体而言,如一张桌子,物质因是木材,形式因是其成为桌子(而不是其他的木制品,如椅子)的特征,目的因则是桌子的功用,而动力因则是制作它的工匠。但亚里士多德不仅会如此分析物体,也会为事情提供这样的分析。

亚里士多德认为四因关联到不同的但是同等有效的问题,这种问题关联到物体或者事情,“因何?”对四因的回答可以告诉我们关于物体或者事情是什么的一些信息。但如所提及的,并非所有的四因在任何情况下都相关。特别是,并非所有东西都有一个目的因。因而身体的残余物是无用的,而只是自然过程的最终产物。残余物自身没有目的因,虽然自然的过程(如消化)是有目的的(On the Parts of Animals 677a 11 ff.)。同样看到,特定的颜色没有目的,但是有眼睛是有目的的(On the Generation of Animals 778b 16 ff.)。

亚里士多德的四因说的一个重要含义,是允许甚至引导人们关注同一物体或事件的不同原因上。适于特定问题的论述会因研究的兴趣而有所差异。让我以一个特别关注于自我和他者的主题来说明,即什么人成为人。亚里士多德对此问题的总体的回答牵扯到灵魂的诸功能,从

营养和繁殖到感知、移动、想象和欲望,以及理性。到目前为止所有的人类都一样。但是差别出现在亚里士多德假定的理性功能的诸模式中,而我将第八章进一步讨论。

首先,他臭名昭著地贬低妇女和奴隶。后者在他看来在理性上有所缺陷——要是真这样的话,这是一个对现有社会制度的意识形态论证。他甚至说如若可以自然会给奴隶一个低等的身体。但是对女人而言自然则是公正的。首先,所有的女性在生理上不同:她们的身体不能像男性一样混合血液以产生精子,而女性在深思能力上也次于男性。但是亚里士多德不能否认他们也是人类,而且他们对于人类的延续是必须的。他对野蛮人也是如此看法。人的定义,作为“本质上是政治的动物”,这里“政治”意味着“生活在城邦中”。这个定义是规范性的,也是描述性的。理想地人类应该像希腊人一样生活在城邦中。但是亚里士多德完全晓得大多数人类社会不是这样组织的。即便如此,野蛮人也是人类,不管他们奇特的语言和习俗如何。

亚里士多德的理论绝不是希腊哲学家提出的唯一一个复杂的对因果关系分析。斯多葛哲学家通过一个技术性名词引入了进一步的区分,初初看来对我们及他们同时代的人都是很奇怪的。其中一个来源,即克莱门特(Clement)(Miscellanies 8. 9. 33)(Long and Sedley 1987: i. 336)报告说:“当初步原因(prokatartika)被去除而结果仍发生,而一个持续的原因(sunektikon)则是当它在时结果发生而不在时结果也消失。持续原因与完全(autoteles)原因同义,因为它能自足地产生结果。”这使得持续/完全原因是充足条件,然后克莱蒙泰引入了另一类原因,辅助(sunergon)和联合(sunaition)原因。

联合原因和辅助原因之间的差异,在于联合原因与其他原因共同产生结果,而不是独立导致结果(一个例子是合唱团的和声,它不是任何单个声音的结果,而是所有声音一起的结果),而辅助原因则是不能独立产生结果,必须累加到另一个原因上,作为另一个能独立产生结果的原因

的辅助因素,以使得结果加强。

后者以这样一个例子说明,即推动一个已在滚动的圆筒,这会使得它滚得更快。

斯多葛派和他们的主要的希腊式对手——伊壁鸠鲁派之间关于因果关系的两大争论与决定论和神意有关。我们没有更为清楚地证据来表明价值和道德如何干涉影响了他们的观点。伊壁鸠鲁反对决定论的观点,通过臭名昭著的(原子)转向(*swerve*)的假定来捍卫自由意志。依照定义,这个转向是指原子运动中的没有缘由的最小偏离。这个想法是为了在某个点打断原因和结果的联系,只有如此人类才能被认为是自由的主体。但是,人类深思熟虑的能力的表现由他们的性格和他们对所在环境的反应决定:一个正在转向的灵魂原子不会获得深思熟虑的结果,因为它按照假定是无前因的。

在这个问题上斯多葛派接受了一种决定论,虽然不是宿命论的论证。按照有些说法,克律西波斯——学派的第三任领袖,将人的能动性与圆筒的滚动相类比。让圆筒开始滚动的人给了它初始运动,但没有给它滚动的能力。所以,“命运”是“初步原因”,但不是“完全”原因。如同在圆筒的例子中,在人的能动性上两个因素都有涉及,它不仅是外在给予我们的“印象”,也是我们赞同并取决于我们。

第二个争论涉及到目的论,伊壁鸠鲁派和早期的原子论者——留基伯和德谟克里特一样,都拒绝目的论。他们认为所有需要解释的自然现象都是原子之间的机械作用。它们在无限虚空中,在不同的时间和地点产生了许多世界但却没有任何神力的干涉。伊壁鸠鲁派事实上特别关注于排除任何有关神——善意与否——与宇宙的起源、自然现象或生物的能力的有关的观点。没有任何东西是为了我们能够使用而产生于我们身体的,卢克莱修(4. 834 ff.)写道:事实上是它在我们身上出现而创造了它的用途。不是说耳朵给我们所以我们能够听见:耳朵先产生,而后听觉的可能性才发展出来。

斯多葛派以彻底的目的论反驳了这种说法。只有一个世界存在而且它是一个遍布世界的有智慧的设计力量的结果。他们以许多名字称呼这个主动原则，如起源、理性、呼吸或者真气(pneuma)、灵魂、命运、神，甚至宙斯。在这方面他们比他们的对手伊壁鸠鲁远为接近传统希腊人对神的看法，虽然他们肯定不相信人格化的神。

我已经涉及到了关于能动性和因果关系的一些细节，一边例示我所提出的分析的复杂性。有两点要特别说明。首先，显然古希腊的语言或者社会文化制度没有决定在这个问题上的看法——由哲学家或普通人。相反从古典时期开始，相当多的观点被提了出来，包括要求新造词汇或者特别选用的术语的新观点。但是，在因果和责任之间的连接一直都很强：一个用来描述原因的词，aition，它的一个同根词被用来指称在法律案件中有罪的一方(aitios)。到目前为止因果和能动性保持着联系，虽然有些理论家清楚知道前者包括了更广泛的物理作用，而后者一般而言涉及到意图。

但是，如我们所见，在物理学和宇宙学中对什么算作是原因并没有一致的看法，甚至是否谈论无因之果是矛盾的这一点也没有。在更为世俗却重要的法律语境中的责任概念，也有不同的看法，而且我们也能查明发生的特定变化。一个瞩目的例子关系到这样一个信仰，即动物和无生命物体也可以是有罪的，可以被审判，如果发现也有罪也可以被惩罚。这个观念可以在雅典法律中找到(MacDowell 1978: 117 - 18)；实际上，条文是在柏拉图《法律篇》(873 de)中写就，而在欧洲中世纪(E. P. Evans 1906)再现。但是在公元6世纪的查士丁尼《法学汇编》中，动物能够犯罪的观念被斥为荒谬，因为动物没有理性(或者感觉，sensus)(Mommsen, Krueger, and Watson 1985: i. 276)。

我的第二个基本观点，是我们发现的多样性特别反映了价值上的差异。目的论上的哲学争论所涉及的是一个人是否相信宇宙是一个善良的智慧的生产物，或者不过是物理力量的随机作用。这场争论的双方都认

为他们自己的观点是唯一能与一种快乐的生活相容的,可以从焦虑和牵挂中挣脱出来。值得注意的是一方哲学家视为保障自由的东西,被另一派视为产生了他们所欲驱除的焦虑。

虽然有些希腊观念的出现是特有的,但是许多从我们讨论中来的观点可以与其他古代社会的观点相类,特别是古代中国的观念。我在第五章中已经提到对鬼神的信仰是普遍的,特别是在与疾病相关的记述中。我在那里也指出了这个信仰被一些医生所放弃,并被生活在公元前3世纪的荀子(Xunzi 21; Knoblock 1988 - 94; iii, 109)和5世纪的王充(Lun Heng 65)这样的作者直接挑战。

如同古希腊,在中国一旦开始对因果关系的概念的详细分析时,许多不同的看法就提了出来。墨家的信条,大部分追述至公元前4世纪晚期到公元前3世纪,很不幸地没有在我们的原始资料中得以好好保存。但是我们找到了清楚的证据证明对特定的关键概念的明确定义,这些关键概念将会用于例示他们所使用的因果观念的范围。“故”通常翻译为理性或者原因,虽然我们可以看到在有些语境中翻译为解释会更合适。在《墨经》A1中,这个词被注释为某事出现前必须先有的东西,而它被分为“小故”(“有之不必然,无之必不然”)以及“大故”(“有之必然,无之必不然”)。现代的首席注释者格雷汉姆(Graham)(1989: 162)评论道,小故是必要条件,而大故则是充要条件。类似地,另一个重要的术语“使”,意为“送,命令,引起”,有两个定义(《墨经》A 77)(应为《墨子·经上 78》——译者注):“谓”和“故”,解释为:“令,谓‘谓’也,不必成。湿,‘故’也,必待所为之成也。”

如希腊一样,有很多词汇用于解释。“原”、“本”,特别关注于事件序列的起源,“由”和“因”论及结果的来源、实现的方式所依赖的或导致它发生的因素。在医学中使用的“因”在内因和外因之间做一般的区分,这与希腊对内有和外在外、初始和持续原因的区分相似,虽然不是完全一致。在医学和其他语境中,“故”可以用作或者确定其作用的病因或者医生诊

断或预测的解释。

《史记》105 中淳于意的诸多病例提供两类用法的例子。在第一个病例中，病人报告说他患了头疼。这被归结于上半身的热气。热气到达了头部且四处移动，所以在头部造成扰乱。所以(故)，书里记载，头部疼痛(2797. 12 - 13)。

在第六个病例，“故”不仅与已发生的事情相关，也与淳于意解释的为何如此相关。这个例子是某种肺消瘵，他预测三日后病人发狂，五日后亡，这个预测是通过对脉搏的复杂分析而论证的。在故事的最后，淳于意首先将第三天的疯狂与其中一个循环系统的受伤相连(阳明脉)，然后说(2802. 5 - 6)：“后五日死者，肝与心相去五分，故曰五日^①尽，尽即死矣。”

但在“故”的另一个例子中，在案例 15 中，“故”可以用来引入这个领域的中国思想的一个进一步的方面。这个病人被诊断为脾脏受损，预测是到了春天的时候高塞不通，到夏天就流血而亡。淳于意首先批评了其他医生对这个病人的错误诊断而后评论道，这个在春天恶化的致死的疾病的病因乃是胃气黄。“胃气黄，黄者土气也，土(通常与夏天相关联)不胜木(与春天相连)，故至春死。”但是，他继续描述，有时会有例外，如这个病人就可以多活一个季节到夏季。

这是一个时常论及的关于中国人喜好所谓的关联思维的例子。在这个医学的例子中，五行的观念通常出现在背景中，在相生结构中，火在水后，土在木后，金在土后，水在金后，木又在水后以完成一个循环。在相克循环中木克土，金克木，火克金，水克火，土克水，然后木克土以完成一个循环。但是，每一个行都与许多其他的物体相联系，所以这两个循环可以用来描述其他许多的变化。

比如，在《淮南子》的宇宙学篇章中，许多的这类变化都通过“故”(所

^① 无疑，五日和五度或五部分之间的联系是重要的，不管如何测量后者。

以,因而)和“是故”(因为这个原因)这样的词来引入。卷三 1b, 2a, 2b(cf. Major 1993: 62 ff.)开篇写道:“清妙之合专易,重浊之凝竭难,故天先成而地后定。”再次,“天道曰圆,地道曰方。方者主幽,圆者主明。明者,吐气者也,是故火曰外景。”再有,“火上尊,水下流,故鸟飞而高,鱼动而下。物类相动,本标相应,故阳燧见日,则燃而为火。”

这个用法给我们的探究带来的总体上阐释的困境:我们应该说中国人关注于联系而非原因吗?或者说是中国人喜欢的因果解释的模式就是这样的联系呢?许多评论家论证了前者,有些学者提出在这个方面古希腊人和中国人的一个主要差异,前者尝试找出因果关系,而后者试图找出联系。但是这个观点首先与希腊人不一致,因为许多希腊思想家也表现了对联系的兴趣,尤其是亚里士多德记载的毕达哥拉斯的对立表。在这个表格中,有限、奇数、一、右、男、静止、直、光、善和正方在一个纵列中关联,而无限、偶数、多、左、女、移动、弧、黑、恶和椭圆在另一个纵列。如同中国人的五行相关,这个表中的指导思想是一个纵列中的一者与另一个纵列中的一者的关系的类比。

但是抛开反对意见,词语“故”使用的范围如我们所见,可以直接用在因果语境中,这暗示着对第二种看法的支持,即中国人感兴趣的解释模式有时,尽管不总是,就是这种关联关系。这种理解寻找事物之间的联系,以及什么事物属于同一类。词汇如“类”(种类或范畴)用于寻找这种联系和给出系统表达。

事物之间的相互联系是中国宇宙学中一再出现的主题,而这里如同在古希腊的例子中,价值再次起了作用,这种观点背后有强烈的政治和意识形态寓意。皇帝,“天下苍生”的福祉所依,被视为手握天命。天、国家、人全都表现(像我们所见)了一种独一的模式,演示着阴阳之间的平衡相连以及五行之间的有序互动。

我最后的一点指出了中国对于自我和他人的观点与希腊观念的相似。一般而言,中国人像希腊人一样强调文化上的差异,将他们与其

他人即非汉人区分开来。但是如亚里士多德清楚明白人类就是人类，我们也在古代中国的文献中发现了类似的观点。在《荀子》(9. 16a; Knoblock 1988 - 94; ii. 103 - 4)关于存在的等级的论述中，水和火只有气，草和树木除了气之外还有生，而鸟和野兽再加上知。但是人有气、有生命、有知识、有义，这使得人是万物中最为高贵的。用来表示人类的词是一般的通称“人”，像希腊人的 *anthropos*，指代不分男女的所有的人。

我们发现，明确提到野蛮部落的文本只有《吕氏春秋》中的一个段落，而这个段落我曾经引用作为对情感的态度为的证据。在 19/6/2 (Knoblock and Riegel 2000:497 - 8)讨论“为欲”的主题的时候，文中写道：“蛮夷反舌殊俗异习之国，其衣服冠带，宫室居处，舟车器械，声色滋味皆异，其为欲使一也。”正是因为我们都有同样的欲望，我们才全都是人类，不管汉人、野蛮人、圣王还是暴君。

在此结尾时，我会问，从对这两个复杂的古代文明的一些观念的考察中，我能得到些什么呢？让我特别强调三个方面。首先，我们在许多例子中显然在处理我们不熟悉的一些概念，就如同那许多来自民族志学文献中报告的概念。我们对事物间的共鸣并没有像许多中国古人那么关注。亚里士多德的四因中，只有动力因与我们今天所说的原因密切相关。古代人使用的词汇，如故、*aition* 及其他的证据说明了在这些问题上的不同的概念图式，它们与我们更为日常的情形中的物理意义上的因果关系不同。

其次，同一个古代文明内部的不同思想家的观点的多元性是值得一提的。有时候焦点在于过失和责任；有时候在于事物间的真实或假定的连接或关联，又或者属于同一个范畴内的事物的相似性；有时又是用此术语指明什么东西在物理上导致什么结果。显然，两种古代语言都没有将其使用者限制于特定主题的一个单一概念集。在不同时期不同语境中的兴趣关注点的变换也能捕捉到。特定的传统观念也被批评——

不是那些导致它们彻底被弃的批评,在古代中国和希腊都不是。^①

第三,在两个文明中,价值问题都有涉及。那些概念对整体的世界观,对个人或群体在万物之中的位置,以及对万物体系整体的理解等等都有隐含之义。古希腊在相信和不相信神的人之间有特别鲜明的对照。在古代中国,目的论不是一个问题,但是事物间的共鸣和相互连接则是许多沉思者关注的主题。

当然,历史证据的性质与开始时我讨论的民族志学家及认知发展学家们的证据很不相同。但是,在这些问题上历史证据与普遍主义支持者和文化相对主义者的分歧是有关系的。

与我们对情感和健康的研究所不同,这里不能够指出一个能够支撑自我、能动性和因果观念并作为这些观念的起始的普遍的生物因素。但是,为了生存,任何人类群体都需要对其环境的足够知识,包括我们称为因果关系的知识,我们需要知道如何能让谷物生长、捕鱼、猎捕动物,以及阐释同一人类群体的其他成员的行为的知识。在把握的知识不够的地方,臆测就会接管,而一个人越多地被不可衡量之物包围,就会越多地需要猜测,情形就如我在第五章中讨论的疾病的起源和治疗一般。不要忘了吉尔伯特·刘易斯(Gilbert Lewis)的观察,当一个病人的情况恶化时,提出的诊断大增——这种经验可能比古代医学的记载还要放大出许多倍。当面对令人困惑的事件或者超出我们控制的事件时,而且假定有意的主体起作用的时候,推卸责任甚至指责提供了一种简单但很诱惑的方式来减少认知的不足——太诱惑,因为这种行为通常超出了任何可能的验证手段。但是,这并不会阻止对许多不同类的个体的行为差错的指控,从敌对的萨满到女巫,在这些人中对变异行为的痴迷程度在不同社

^① 如果在古代希腊和中国古代,如同大多数其他社会意义足够自然,传承的信仰体系的信仰关系重大,那它也不能免于被挑战。这构成了一个主要的与民族志研究提供的证据相对照的比较吗?这会是一个很草率的推论。的确,在主要是口耳相传的社会,跨时间的维度是很困难甚至是不可能被恢复的。但是有足够的证据表明,在这些社会中对权威的论断的怀疑论的可能性,即便批判性的反应没有被历史以文字记录下来。

会和不同时期表现出了相当的差异性,而这些变化的方式已经成为许多学术研究的主题,但是依旧知之甚少。

认知发展专家认为,如同婴儿和年幼的儿童一样,我们在发展因果理解上全都经历了多多少少小童的阶段。但是关于成人的信念,民族志学和古代社会的证据都强烈暗示着我们最终可以获得一种非常不同的因果图式。其他因素显然起了作用,特别是语言和一般而言的文化。但是如果需要证据,中国和希腊的证据都表明特定的自然语言并没有规定一种特定单一的因果图式,也没有将它的使用者限制于特定的图式。的确,具体社会价值起了作用,但是它们不仅与不同社会间不同,在同一个社会内部也会不同。如果普遍主义的看法需要为不同文化的概念的多元性提供空间,文化相对主义者也需要承认差异并不是无限的。

两种极端的观点都需要考虑的、由对古代历史证据的反思而得出的观点,是我称为因果图式的多元化的东西,及对甚至在一个单独的社会中也会存在的一定程度的差异的感知。某些语境下适于某些解释对象的原因和因果论述的类型对于其他的可能不适用。这个论断也许显而易见,面对模糊及神秘的事物,各地的人类会用他们的想象力试图掌握发生的事情及原因,探索一些真实或者假定的图式的类比,而这些图式在其他更为世俗的情形中适用。

一些因果概念建立在生物现象的经验上,其他则在力学作用或技术、艺术和技巧展现的模式,这里其他种类的能动性起了作用,而其他人也用人类社会和政治关系作为一种模型。^① 有时候深邃的思想家的工作导致了对某些传统信条的批评甚至一些人的拒斥。但是我们必要补充,有时新的因果图式的详细描述,会很容易被除了直接参与哲学论辩的人之外的所有人认为是反启蒙的。如果我们认为一些这样的观念知识例示了人类想象的狂野幻想在不可解释之物之前的挣扎,我们也要记得每

^① 我尝试过回顾古希腊对来自生物学、技术和社会关系的类比的使用,参见 Lloyd(1966)。

一个模型都在西方哲学产生的更为复杂和精细的形而上学体系中扮演某种角色,而所有这三者(自我、能动性和因果)也很好地反映在了经典的中国思想中。但是,所有的观念都被单一或混合地使用这一事实经常被忽略,被那些尝试提供普世的关于人类因果理解的一般理论的人所忽视。

第七章 再议自然 Vs. 文化

自然和文化之间的两分法,或者说,我们应该说诸种自然和文化间的两分法,理由我将在下文解释。这种两分构成了许多学科清楚表达其框架的一个关键元素。它以不同的方式和不同的影响进入了对自然科学所关注的对象的解释,同样也用于对社会学对象的解释。在其他的语境中我们也经常将自然与事实、客观相联系,而文化的范围则是有关价值的、相对的、主观的和个人的领域。

在我对人类的心理统一性的研究中,这个两分法有着特别的重要性,体现在两个方面:首先,自然可以被认为与普遍相联系而文化与不同社会之间的差异相联系。在这个解释中所有人类心灵的认知统一性在于我们能够置于自然一边的东西。

与我的主题相关的第二点,是涉及到这种两分法本身在何种程度上是人类的一个普遍的对自身和环境的思考的特征。一种解释是自然/文化的划分自身是所有社会都普遍存在的根本区分,虽然这会使得考虑以下这个问题变得重要,即是否以及多大程度上这种两分法的理解在不同文化之间有差异。相反的论证则会认为是认为两分法是典型的西方范畴强加于其他人类的世界观的例子,尽管这提出了一个问题:即是否那些世

界观与西方的世界观不可比较。不管哪一种方式,首先一个发现会是我们似乎给许多不同的观点提供了空间,这有两个明显原因:第一,如我们所见,有许多社会完全没有明确的“自然”概念,虽然这不应与他们没有一个隐含的对这个领域的把握相混淆。第二,如何理解“文化”也千差万别,甚至在我们考虑进这样一个事实之前,即灵长目动物学家和其他人声称至少在一种有限的意义上^①特定种类动物拥有文化。在人类学上有很多证据,它们的大意是在许多社会中动物作为一个整体被认为像人类一样组成了社群。

我在这一章中的策略是先考察两分法中的一种的历史渊源,这种版本的两分法至少在欧洲有巨大的影响。我将继续前面的研究,而它们的历史背景我曾考察过。其中有两个明确相对的概念大概对应于自然与文化,即 *phusis* 和 *nomos*,是由一些古希腊思想家提出的。这种研究将发现这种两分的有争议的用法,以及不同作者归于这种两分法的价值差异很大。我还将参考古代中国思想,它们没有与 *phusis* 完全相对应的概念,但是参考它们有两个目的。首先,它将显示对我们称为自然现象的研究如何在没有一个囊括一切的概念之下进行;其次,在没有那种概念的情况下,如何论证现存的社会分配体系是很不一样的。

这些开端的历史将作为我对那个主要的人类学问题的讨论背景。在民族志学文献中报告的世界观中,任何这样的两分法在什么程度上是明显的?“自然”和“文化”与“行为者”和“观察者”的范畴相关联吗?如果它们相关联,我们如何说明一些这样的两分法在不同的社会中的应用的显著差异?如果它们没有关联,西方对那种两分法的解释多大程度上损害了对以这种两分法去理解的其他社会的世界观的阐释?自然/文化的区分到头来是一个比有时讨论的诸多相关问题(如那有什么及它们归

^① 对这个主题的研究现在有了大量的文献。Boesch, and Boyd and Richerson 是 Runciman, Maynard Smith, and Dunbar(1996)所编文集的作者,他们特别处理了关联到灵长类动物的问题。

入什么样的不同范畴)所认识到的问题要大得多的问题。

我将迅速越过我的研究中的古代历史中的部分内容,因为我已经在其他地方做了相当细致的考察(Lloyd 1991: ch. 18; Lloyd and Sivin 2002: ch. 4)。就明确的概念而言,希腊人最终大量使用了 *phusis*(自然)和 *nomos*(包括法律、习俗和传统)这样的词汇。但是,最初并没有这种两分法。的确, *phusis* 这个词在荷马史诗中出现过一次,在《奥德赛》(10. 302 ff.)中赫耳墨斯给奥德修斯指出一棵植物的时候,虽然在文章中它的主要的意思是有所争议的,是“本质”/“特性”,或者是更简单的“生长”。即便如此,有特定事物的本质(自然)这种观念不等同于有了一个自然的领域,一个包含所有并且只包含我们称为自然现象的领域。在《奥德赛》所有例子中涉及到的植物是一种魔幻植物: *molu*, 依靠它奥德修斯得以抵抗试图变化他的赛斯(Circe)的咒语——像她把他的其他同伴变成猪一样。

荷马和赫西俄德(Hesiod)都不能说是已经把自然当作一个一般概念。当然没有人应该期望古代史诗和说教诗去处理我们称为自然科学的问题。但是,两个诗人都非常随意地参照了对我们而言像是自然的正常规律失效的事例。可以肯定,这是很文学化的,而赛斯将奥德修斯的同伴变成猪有一个符号性的合宜性,可以让它超越一个咬文嚼字的人可能感到的问题——即她究竟是如何将人变成猪的带来的困难:这是什么样的魔力?赫西俄德的《神谱》,讲述神的时代的故事和第一个女人潘多拉被造的故事,却花费大量篇幅讲述其他事物的创造。在这个描述中,世界住满了许许多多的有百只肢体的生物,五十只头的狗、吐火银鲛、九头蛇等等诸如此类的东西,这些是人们无法在真实生活中遇到的东西,而只是属于生动的想象世界。

我们肯定不应该想象荷马和赫西俄德和他们的诗所针对的读者能够注意到我们称为自然现象的事物的规律性,也不需要亚里士多德来向他们指出人生育了人。完全无法想象赫西俄德的同时代的人(或其他

人)对想要谷物就要播种这种事犹疑不决,即便许多人无疑相信谷物的顺利生长也依靠宙斯,即便要理智地——赫西俄德认为——听从他在诗里给出的建议,就不仅要听从他关于什么时候耕田或者什么时候剪羊毛的建议,也要听从他关于如何让神站在自己一边的建议。如我在第六章里的评论,有些因果理论——我们也许要加上自然现象的规律性——在每一个社会都普遍预设了,这些社会——我们也是如此——依赖这些理论而求的生存。但首先在明确的概念和暗含的假定之间有一个根本的不同,其次我们肯定不能想当然地认为假定的东西和我们使用的概念间——对应,而这正是跨文化比较的问题所在。

基于现有的证据不可能准确地确定哪个(些)希腊思想家或思想家们将 *physis* 作为一个一般的概念引入来囊括了自然界本身。但我们有关于公元前 6 世纪的前苏格拉底哲学家和公元前 5 世纪的希波克拉底医学派的作者的证据,表明他们追求对我们称为自然现象的东西的完全自然主义的解释。亚里士多德用来形容他们的一个词是 *phusikoi* 非常准确,其意为“自然主义者”。古希腊哲学家的言论汇编中的证据将令人困惑的一系列理论归于他们,包括十五种左右的对闪电和雷的解释,十一种地震理论,十二种彗星和流行的理论,虽然一般来说他们没有提供给我们提出这些理论的基础,而只是告诉了我们这些理论。

许多涉及的事情,虽然不是全部,与神联系起来或者本身被认为是神圣的。比如,地震,通常被认为是宙斯或者“撼地之神”波塞冬(Poseidon)的作用——虽然我们不应想像希腊人每次听到一阵雷声他们就认为宙斯给了一个信号。然而,看起来这些自然主义的解释的一个主要目的是为了提供替代解释,去除人格化的神的作用而将自然现象看作完全是自然的结果。

我们可以在色诺芬尼关于彩虹——希腊人的伊里丝(Iris)女神——的论述中看到这点,有个注释者引用了色诺芬尼的原话(Fr. 32)。彩虹曾被视为神的信使,但是对色诺芬尼而言彩虹只是一种普通现象,

不是未来的预兆。“他们(人类)称为 Iris 的东西也是云,看到有紫色,红色和黄色。”色诺芬尼也因其对神拟人论的攻击而著名:如果马、公牛和狮子都有手并像人一样画画,它们会将神的形象画成跟马、公牛和狮子一样。但他并不是无神论者,因为他提出神“看到的是整体,感知的是整体,听到的也是整体”(Fr. 24),神与“有朽的人类在肉体 and 心灵上都不同”(Fr. 23)。

在古希腊自然的有争议的角色再次非常地清楚。如我之前所讨论的,希波克拉底派的《论癫癩》完全认为所谓的“神圣”的疾病(神圣的疾病即癫癩——译者注)是自然的。有其自然的病因,即脑部血管堵塞,特别是在粘液的影响下。当然,这只是纯粹的猜测,但是作者会坚持认为这是正确的解释,基于自然而非人格化的神的解释。那些有不同想法的人,声称他们能确定其作用的神灵并且通过灵符和咒语来治疗,是江湖游医在剥削轻信的大众。

我们掌握的具体的证据的明显而重要的一点,是我们处理的不仅仅是单纯的理智上的论辩,不仅仅是关于因果和自然的抽象的理论问题。正相反,“自然”是在争论的语境中,于其中新类型的理论家——哲学家和医学作者——拆穿了许多传统的观念,提出了对许多现象的替代解释,而且在过程中刻画了一个属于自然的领域,在这个领域他们是受承认的专家。

如果引入自然的明确概念,我们应注意到的第一个特征是它用于辩论的功能,第二个特征就是关于与自然和它的反义词——*nomos*——两者相关联的价值。对有些人而言,*nomos* 仅仅是传统或习俗、规则和法规,是有权力的人会忽视或者为了利益而操纵的东西。在柏拉图的《高尔吉亚篇》中,卡利克勒(Callicles)说所有种类的社会法则都是废话。它们是由弱者建立的,但是依照自然强者比弱智拥有更多是合乎正义的。一个对此的证明是通过动物的行为,而第二个证明则是引用了希腊世界的真实的城邦之间的关系。赛瑟斯(Xerxes)对希腊的入侵,赛西亚的大流士

(Darius)并非因为“我们”希腊人设立的 *nomos* 是正义的,而是因为自然,事实上是自然律^①使得他们的所为是正义的。同样,色拉叙马霍斯(Thrasymachus)在柏拉图的《理想国》中对法律的起源有一个不同的看法,他说每一个利益集团一旦取得权力就将法律修订得符合他们的利益。这些只是常见的主题——唯一普遍有效的原则就是“强权即真理”^②——的许多不同的表述中的两种。

但是有些人反对这种观点,他们甚为积极地评价了法律意义上的 *nomos*,认为它是正义的守护和将人与动物区分开来的东西。在柏拉图的对话中(Protagoras 332c),智者学派的普罗泰哥拉斯(Protagoras)被描写为认为正义和羞耻是全人类共有的,而且是这些概念提供了人类文明的社会生活的基础。在反对将自然和法律截然对立的人中,柏拉图自己想象理想的人类法律的制定者应该模仿自然和宇宙作为一个整体的智慧。

这使得这样一个观点更为清楚,即自然和法律或习俗的两分法一旦明晰了,任何特定的习俗或社会角色的集合生效就变得更成问题了。声称真实的社会分配体系的合理性无需多言就变得更为困难了。但是“自然”通常不仅描写性地记述事情,也规范性地表达理想的状态,也就是那些获得正面评价的东西。

我们特别在亚里士多德那里发现了这个用法,包括他的动物学和政治学。在动物学中被作为“自然的”是与生物的恰当功能(亚里士多德认为的恰当)相联系的东西。人类提供了标杆来衡量其他动物,虽然动物在许多不同的方面不输于或者低于人类。如我们在第二章中所见,亚里士多德定义动物的“在上”为食物吸收的方向和动物生长的方向,“右”为

① “自然法则”(nomos tes phuseos)这个表述,与在《高尔吉亚篇》483e中也是按这个意思使用,但是卡利克勒(Callicles)的意思是权力就是正义这个原则:这与我们现在在自然科学中理解的自然规律毫无关系。

② 对这个观点的其他表述可以在其他地方找到,比如 Thucydides 5. 85 ff. (米洛斯辩论),以及公元前5世纪的诡辩论者安提芬(Antiphon)的残篇。

运动起始的一边。但是他也认为这些差异应该被着重标出更好。“起始点是值得尊重的,上比下更尊贵,前比后、右比左更尊贵”(On the Progression of Animals 706b 12 - 13)。而且,在所有动物中人最符合自然。但自然而然右比左好,而且与左分开。所以人类的右是“最右的”(On the Progression of Animals 706a 19ff)。他打算说(On the Parts of Animals 656a 10ff.)人类本身而言,身体的部分也是合乎自然的。他甚至接受这个推论,即因植物从根部吸收营养,所以它们某种意义上是“上下颠倒的”(On the Progression of Animals 705a 32 - 3)。

这种对“自然”的规范意义上的使用从动物性扩展到了政治学。亚里士多德定义人类为“本质上”(phusei)“政治的”动物,意思是一种生活在城邦国家(poleis)中的动物。但是他很清楚地知道大多数人类社会都不是像希腊人居住的城邦国家。这种体制在平常、常规或通常这种意义上并不“自然”。它更像是其他的社会机制所要追求的目标理想,虽然现实中他们无法做到。

当然,不仅只有古希腊人认为自然不仅是描述性的。在当代英语中,“自然”和“自然的”与规范的联系仍然非常普遍,而且出现的时候也不经常被承认为明显的价值判断而就当是事实一样。我们说父母忽视或虐待他们的孩子是不自然的,但却经常发生。我们将我们不认同的社会政治或甚至性行为、撒谎、偷盗、种族歧视称为反常和不自然的,虽然它们非常常见。这些例子是来自道德领域的;但是道德之外的领域也是如此,在疾病中,我们认为健康(某些意义上)是身体的自然状态,有时忘记了疾病也是一种常见的事情,自然和经常发生的事情,其次疾病也有它们的自然。

我对古希腊文献的历史考察显示了“自然”是如何被用于区分出一种特定的研究,且进一步地说明价值和道德的问题如何深深地潜入了自然和文化的两分法中。通过考察没有发展出希腊般的明确的自然概念的另一个古代文明,我们能够考察古希腊的经验中哪些是和哪些不是与

众不同的。古代中国人是如何定义他们的探究活动的类型的,并且他们如何处理我们在古希腊例子中讨论的价值问题的呢?

首先需要澄清认为古代中国人没有明确的自然概念的说法以避免误解。中国古人当然有很多不同的概念用在不同的语境中,而我们使用“自然”或“自然的”来翻译它们并不至产生很大的误导。他们论及“天”,或者更为综合的天上和地下——“天地”,他们或谈及数不清的事物——“万物”,来说明事物的多样性。他们用性和精来描述事物的特征和人的性格(勇敢、怯弱及其他)。^①他们对事物的形式或不变的过程有兴趣:理(这个词最初与玉的纹理有关)。他们关注自然发生的事(没有人类的干预因而是自然的),称为“自然”,字面意思即自然而然言,这个词最终在19世纪的时候用来翻译英语的“nature”及其他欧洲语言中的同义的词。他们用“五行”探索事物中的变化,虽然这五行并非希腊意义上的构成其他万物的基本元素。而准确地说是变化中的演变和循环——需要强调,这个概念需要相当的时间来详细说明(参见 Sivin in Lloyd and Sivin 2002: ch. 5 and Appendix)。五行即火、土、金、水和木,但是它们不是物质,而更像是过程。如同一篇经典文献《尚书·洪范》所载,水意味着往下渗透,火意味着向上燃烧。

他们追索的研究领域包括了多多少少近似于我们习以为常的那些内容。他们有两个词来表达“天文学”的主要分支,即“天文”(“天的模式”,包括对预兆和前兆的解释——换种说法即占星术)和“历法”(主要是研究日历,但也包括了其他量化研究,如对日食周期的研究)。类似地,医用来指医生,而药——“本草”(根和草)包括草本植物或药材。

但是,在其他地方,中国人对已有研究的学科的分类与我们的分类之间的区别更为突出(参见 Lloyd 2004: ch. 3)。“数”这个词一般可以翻

^① 一个东西的性不一定确定了它的主要物理特性。在《吕氏春秋》(1/2/2)中说水的性是清,而人的性是寿。

译成“数字(number)”,虽然它也有许多其他的意思,包括“几个”、“清点数量”、“数落”、“命运和定数”,“艺术中”的“术”和“深思”。当“数”与另外一个词“术”(大概是“方法”的意思)的结合组成了一个最为一般的类目:它的子类不仅包括了对天的两类研究^①——五行学说,也包括了许多不同模式的预测方式。^② 五行理论本身研究的变化不仅包括物理世界的,也包括了人类经验的每一个方面,包括政治。如我之前所见,中国古人感兴趣的事物之间的共鸣和相互作用,包括季节、音符、颜色、味道、气味和生物,一直到统治者、衙门、牺牲和测量仪器。

中国的经验使得这一点清楚明白,即无需一个“自然”的范畴也能进行大规模的研究以及对许多不同的现象进行复杂的考察。数学被许多这样的研究用来分析数据(参见 Lloyd 2002: ch 3)。但是我们注意到,有些研究不仅限于我们认为的“自然”现象,有些从自然到社会领域并且没有标示出两者之间有任何的中断。

其次,在价值和意识形态的问题上,在宇宙作为一个整体这点上,古希腊和中国思想间有明显的大体的相似性,并且这个思想深嵌在他们的价值中。中国思想表达这些价值的方式有独一无二之处,并且他们对作为一个整体的宇宙和它的部分之间的关系的思考也有独到之处。中国古人认为所有的三个领域:天、国家和人,都体现了根本上的统一秩序和天命。他们没有在这些领域间进行类比(像希腊人的宏观—微观宇宙的比较),而是将它们是为一个复杂的整体的有机组成部分(Lloyd and Sivin 2002: ch. 1)。三者都体现了五行互换及阴和阳的相互作用。在有这种互相作用的地方,它的一个关键特征是两种严重的相互依赖。甚至当阳最盛的时候,阴也开始再显现:相反,当阴最盛

① 公元前后的经学家刘向和刘歆对数术的六分法贡献良多。第二种天文学研究(在天文之后)在那里命名为历谱,谱指的是年表。它也包括了对和声学的量化研究。

② 所以蓍龟指的是蓍草和乌龟的壳的占卜;有一类叫杂占或者混杂的预测程序,而形法是研究包括地理和面相在内的值得注意的形状。

的时候,阳也已开始再现。这种对立也横跨了自然现象和社会现象(我们会这么说),从季节的相互作用到相互依赖到男女、统治者与被统治者之间的互换作用。

对统治者应当如何管理自己以及他需要拥有的许多不同的美德有很多不同的看法。但是所有的思想家都认可“天下苍生”的福祉系于统治者。而统治者必须与宇宙整体协调一致是一个无可置疑的原则。详细的“月令”被草拟出来——如我们在《吕氏春秋》和《淮南子》中所见——确切地拟定了统治者和朝廷为了确保不仅好的政府和社会管理(比如正义恰当的治理),还有风调雨顺所需要做的东西。任何从不合已定规则的行为都会导致社会动乱和生态灾难——这两种不幸并不可截然分开。再一次,古希腊人和现代西方人的自然和文化的对立对中国人而言是浑然一体的。在这个理论中,社会秩序不需要任何特别的评论或论证。如果统治者的天命维持良好,社会秩序就会有保证。相反,皇帝道德的任何败坏或者天命衰弱,如果不做改正,就无可避免地导致干旱、洪水和暴风,以及犯罪和反叛。

我所掌握并大略考察的中国古代的材料,已经对那种认为自然和文化的两分法是普遍的假定提出了疑问。但现在是时候转向民族志学的证据了,而实际上这种两分法反复应用于民族志学的研究。我的论证将分三步。首先,我将强调明确和暗含的范畴的区别的重要性:在许多情况下自然/文化的两分法反映的是阐释而非描述,是“观察者”而非“行为者”的概念。第二,我将考量这样一种说法,即即便不是清楚明白地,这种两分法正确地反映了一种在许多不同社会中含蓄地承认的基本的对立。而这会让我走到第三点,去考察一种基础性的本体论的假定的完全不同的分析的可能性,它将对“万物有灵论”和“图腾崇拜”的重新定义作为出发点,且已被维韦罗斯·德·卡斯特罗、德科拉所提出。

一种测试某种自然/文化两分法的跨文化的可适用性的方法,是通过考察一些已收集到的关于二元划分的丰富证据。在一个名为《右与

左》的文集中,罗德尼·尼德汉(Rodney Needham)将那些强烈地标示出左右的对立的地方的大量材料收集一起。这本文集中的作者们建立的对立表,反映了人类学家对他们研究的社会中所遇到的观念或行为的综合。他们事实上属于“观察者”而非“行为者”的范畴。

但是,尼德汉处理的一个东非的尼约罗语族(Nyoro)实例中,“自然”和“文化”都在表格中,“自然”与左相联系,而“文化”与右相联系(Needham 1973:328)。但是,以古迪(Goody 1977:64)对他的批评作为一个例子,他认为尼德汉没有提供直接的证据来证明尼约罗语族人明确地以那些词区分自然和文化。而且,尼德汉表中的条目包括我们称为社会和自然的一对——这意味着如果事实上一边等同于文化,另一边等同于自然,这种分类存在一定的内在张力。在社会的对子中有国王和皇后、主和从、酿和煮、尼约罗语和外族语言。而在我们可能会认为是自然的对子中是天和地、月和日、生和死。类似地,在肯尼亚的梅鲁人的二元区分中,我们再次发现自然的对子,如南和北,或西和东,以及社会或文化的对子,如妾和妻、黑部族和白部族。所有这些都包含在一个单一的关联的图景中,而这个图景显然跨越了自然和文化两个领域。^①

但不是要这么论证吗?即便不是明确地区分,自然和文化的两分法也经常提供了一种重要的阐释框架来处理许多的世界观。比如,列维·施特劳斯收集的南北美洲的神话全集不就是这样子的吗?他的第一卷(Levi-Strauss 1964/1969)的英文翻译取名为《生食与熟食》,而这像是一个具体的表述,准确地展现了一方面为自然、另一方面为社会和文化^②的对照。但是第一个问题是在考察到的许多神话中,“自然”和“文化”之间

^① Needham (1973:116)。类似的跨越自然/文化的二元区分也出现在 Kaguru 人和 Lugbara 人中,分别来自 Beidelman(1973:141)和 Middleton(1973:373 ff.)的报告。

^② 例如,这就是 Greimas and Rastier (1968:93)如何理解列维·施特劳斯,尽管他们具体的注释是“文化”与获得准许的社会关系相联,“自然”与不可接受的社会关系相联。列维·施特劳斯自己坚持他其中一个主要目的是为了表明生/熟的两分法如何用来把握非常复杂的观念。

的界限或区别不仅没有标识出来,而是被忽视了。婚姻是一种典型的文化现象,是在传递文化性的知识。但是在那些神话中不仅神和女神相互结婚,他们也与人类通婚。比如,在一个 Sherente 人的神话中,木星(称为星星)降入凡间嫁给了一个爱恋她的年轻单身汉,而在另一个神话中她教人类如何吃饭,人类因有其特别的饮食而与众不同。但是在那个神话中文化规则从神而来,而这个神以木星的形式出现,所以在某种意义上,用我们的术语来说,她属于自然界。

当然,那个关于一种人类社会活动制度的神话与过去相联系,强调文化重要性的一种方式是一个关于其起源的故事。所有的人类社会都有管理其内部关系的行为规则,而这相应地含蓄地将它们标记出来作为社会现象。但是人类社会通常不是讨论中唯一包括的,因为神之间的关系,或者其他神圣的存在,甚至宇宙力量通常以社会的名词想象出来(比如在古希腊这些神很形象地描画了出来,神人同形论概念里的神的推论以图画细节详细勾勒出来)。这并非或者不只是神话时代才对的事;在现代社会分配体系中也是对的。

这揭示的问题是:是否对其他社会的在自然和文化上的根本的本体论预设的分析没有扭曲它们。维韦罗斯·德·卡斯特罗(1998)和德科拉(2005)都从稍微不同的视角处理过在古代和现代、技术复杂和简单的社会中都能发现的可能的本体论的分类的问题。在德科拉的图景中有四种这样的本体论,以肉体性和他们假定的精神性相对照。肉体性关联到属于身体和一般物理对象的东西;精神性关注人对自身的感觉,以及对其他人和意向性存在的信念。德科拉的分类通过一个对照来进行:在每一个例子中,在强调连续性的观点和非连续性的观点之间,在人和非人类之间对照。所以在肉体性的坐标上,一种观点认为所有的物体本质上是相同的,而相反的观点强调差异,并假定使得不同的存在成为不同存在的东西恰就是它所居于的物体。类似地,在精神性的坐标上,强调连续性(所有存在的灵魂是相同的)或非连续性(人类是唯一的种类)。

这种双重区分产生了四种图景。在泰勒(Tylor)和其他人手中,“万物有灵论”被用作了一个含混的、综合的标题,涵盖了任何赋予无生命物体的生命特征的信念,而这个词现在用于一种本体论即认为除了人类以外的存在也有灵魂,但是使得它们与人类不同的是它们的形体。精神性、自我是普遍的;肉体性区分了事物。列维-斯特劳斯(1962/1969)批评了“图腾崇拜”,认为其是一种民族志学的产物,它基于一种混淆,混淆了人与许多动植物等同于用动物名字命名亲族团体。图腾崇拜现在特别用于指一种本体论,即特定动物、植物和其他物体的本质用作人类社会的特性的一个模型;人类和非人类之间的统一性和连续性在肉体性和精神性的坐标上被假定。第三,“类比主义”假定在两个轴上的非连续性,假定人和非人类在肉体性和精神性上都是不同的,但是在两者间建立了联系并因而分化了。最后是“自然主义”,这种观点认为肉体性是统一的,但是精神性是分离并不连续的。这个观点坚持人和非人的在精神性上的大体区别,在精神和认知的官能上(只有人类有严格意义上的文化),认为人类和非人类通过共同的肉体性相连。我们都是同样的物质组成的,这是从18世纪开始统治西方思想的本体论。

这个复杂的设想的许多个方面,值得比我在这里给它们的关注更多的考虑,而它的巨大力量的一个方面,是其坚持如果分析者强加了西方范畴给非西方的看待世界的方式,那它们易于被扭曲。德科拉将他的四种本体论分类视为理想类型,但是它们在时间中不是互相排斥的,即便其中的一种在某个特定时间的特定社会、群体或集体中会是支配性的。可以肯定的是,关于任何的本体论如何能够变化或修正的问题有特定的困难。因为供选择的对肉体性和精神性的态度不是也不许是程度问题,所以任何的变化意味着完全的转变。但是,作为一个整体的社会会有哪种变化呢?“自然主义”是如何兴起的呢?什么阶段或过程导致了它最终在西方思想的统治地位?再次,古希腊和中国都达到了“类比主义”的标准,因而落入了德科拉的那个相应的范畴;但是这可能会被认为低估

了一些自然/文化间的对比,特别是在古希腊内部,如我这章中所论及的。

对我目前的目的而言,专注于第一类假定即“万物有灵论”就已足够,以维韦罗斯·德·卡斯特罗的观点来补充德科拉的观点是有用的。维韦罗斯·德·卡斯特罗也谈及万物有灵论,但是他与亚亨(Arhem 1993)称之为“视角主义”^①的观点相关联。将他这种观点与我们关于自然/文化两分法的观念相比照:我们认为自然是普遍的,文化是多元的,在视角主义中文化是普遍的,自然是多样的。德科拉坚持我们的“自然”概念,至少在谈及“自然主义”的时候,而维韦罗斯·德·卡斯特罗思考对“自然”和“文化”之间的边界的重新定义,虽然两人都同意在万物有灵论/视角主义中是形体或肉体性将事物区分。

稍微详细地引用维韦罗斯·德·卡斯特罗在这个问题上的看法是值得的。在引入他的叙述的时候(1998:470)他首先评论“当前反思工作的最初动力”,来自“许许多多的亚马逊雨林的民族志的参考了一种土著理论,这种理论认为人类感知动物和其他居于世界的主体性——神、精灵、死人、其他宇宙层次的居民、气象现象、植物、有时甚至物品和工艺品——的方式与他们对人和自身的感知完全不同”。他进而解释道:

“在正常情况下,通常人类将人视为人,动物视为动物,魂灵(如果他们看见的话)视为魂灵;但是动物(捕食者)和魂灵将人类视为动物(猎物),就如同动物(猎物)将人类视为魂灵或动物(捕食者)。同样地,动物和魂灵将他们自己视为人类:当它们在它们的家里或村里,它们以文化形式体验它们的文化和特征的时候,它们将自己视为(或成为)拟人化的存在——它们视它们的食物为人类的食物(美洲虎将血视为木薯啤酒,

^① 德科拉的不断演化对万物有灵论的观念和维韦罗斯·德·卡斯特罗的“视角主义”之间的关系,参见 Viveiros de Castro (1998:472); 和 Descola(2005: 196 ff.)。

秃鹰视腐肉中的蛆为烤鱼,如此等等),它们将它们的身体特征(皮、毛、爪、鸟嘴等等)当作身体的装饰或者文化工具,它们将它们的社会系统视为组织完好的就像人类制度一样(有首领、巫师、仪式、异族通婚等等)。这个“视为”照字面意思指向感知而非类比于概念,虽然在某些情况中强调的更多是现象的范畴的而非感知的方面。”

维韦罗斯·德·卡斯特罗(ibid. 471)评论道,“这种视角主义和宇宙变化论”只是些“短评的对象”,而看起来“各部分没有被均衡地细述”。但为了支持这个观点,他仍引用了研究报告,包括南美的 Campa, Matsiguenga, Wayapi, Arawete(他自己的田野考察),U'wa 以及 Akuriyo 人,还有世界其他地方的 Eskimo, Koyukon, Kaska, Cree, Ojibwa, Kwakiutl, Tsimshian, Haida, Chewong, 以及 Ma' Betisek 人。他说关于动物的躯体是其“衣服”这个观念在这些民族中找到, Makuna, Yagua, Piro, Trio, the Upper Xingu 社会中, 以及特别是西北美洲的宇宙学。^①

首先,显然社会角色和文化生活不仅限于人类,而是(按这种观点)广泛地存在于其他动物和魂灵中。其次,“自然”没有操作概念来形容动物和非人类的被造物的领域作为独特的、非社会的范畴。事实上,最初动物和人类是没有分别的,虽然后来并非是人类从动物中分离出来,如他们中的某些失去了一些他们的人类特性(ibid. 472)。一个物种和其他物种的边界以及那些物种内的成员的边界是继续的,是不稳定和可变的。特别是巫师被认为是能够多多少少随意跨越那些边界。

我们再一次面临一个解释的难题,而事实上是两个。一个学派可能会论证说,即使有这样的发现,万物有灵论的本体论试图建立和验证人

^① Arhem(1996:190)针对 Makuna 人的信仰写道:“当动物在森林里游荡或河里畅游时,他们看起来是在捕鱼和狩猎,而一旦他们进入了他们的房屋,他们就去掉了他们的动物伪装,穿上了他们的羽毛花冠和仪式装饰,而变成了‘人’。”

与世界的其他部分、文化和自然之间的对比。但这并不是用观察者的范畴而超越那些行动者的范畴。在这种情况下,那些范畴与那些报告中的范畴正面冲突,而在报告中社会和文化的范畴被无差别地和普遍地用于人类和非人类。这种阐释会遇到一个矛盾,我曾其他地方提及过,即它会有不顾行为者自己对自己信念的报告而偏好观察者自己相信的并且先验地要获得的范畴的风险。

供替代的选择首先是悬置我们的自然/文化两分法。在“万物有灵论”的世界观中,精神性(德科拉称此)对人类和非人类都是共同的;区分它们的(只)是肉体性,这些不同的意向性主体所栖居的躯体。然而,对这种本体论和德科拉分类中的其他三种本体论而言,共同的是需要说明当前的体系。我们处理世界观、宇宙论的问题,尝试理解经验的复杂性的意义,包括不仅有什么也包括为什么如此发生,为什么有好运气坏运气,为什么有些控制环境的行为会成功而其他会失败。这些努力通常与一种关于起源的故事、关于现今的体系如何出现相联系,现今世界与当时的世界的差距也多多少少会被标记。而对于人类对他们自己集体中的其他成员和其他人类和非人类应该如何行为,有大体上清楚的暗示。其他三个本体论与自然主义都共同的地方,是它们都将自身表现为不仅是事情如何的描述,而且也是规范性的,因为事情对我们应如何行为有着启示。我们的民族志学的证据所包含的相对照的诸世界观内部的差异需要被尊重。不是说好像我们的自然概念是每个人都有的——我们已经看到了怀疑这点的原因——甚至也不是说是每个人都向往的,更不用说自然概念没有现成的切入点可以用来分析。

但是,如果本体论确实差异极大,那我们就会遇到第二个解释学的问题:它们之间的任何的相互理解是如何可能的?我们之前已经提及了这个困难(第六章),并且提出了一个谨慎的答案。一方面,当他们谈论美洲虎把人类的血当作啤酒的时候,我们肯定不可低估评判一个持“万

物有灵论”或“视角主义”的本体论的社会中的成员所相信的事情的难度。田野考察中的民族志学家可能难以在语境中理解这些信仰,更不必说旁观者了。

但这并不是说,理解都是不可能的,至少在一定范围内理解是可能的,而且民族志学者在努力做到这一点,这使得大多数进一步前进的机会由日常语言提供,而在日常语言中危险更少。也不是说它阻止了将日常和更高阶的信仰串联一起,以便提出关于基础的本体论范畴自身的普遍化。此外,一个群体若认为因为美洲虎与人类都有灵魂而使得他们没有差异,也仍会认为由于形体(“衣服”)不同美洲虎只是美洲虎。在不同的世界观中对什么是美洲虎有不同的看法,不只是现代生物学所感兴趣的归结为 DNA 的方法,甚至也不是动物行为学。用我在这个研究的其他地方引入的术语,一个美洲虎之所以成为美洲虎,是有多维度性。^①

当然,在此情况下,社会的经验向我们显现的一些相类的情形帮助了我们。当一个群体的人们描述上帝变成人,或者在圣餐中酒就是基督的血的时候,对他们确切地相信什么也有类似的阐释的问题,即便我们有着与信息提供者说同一种语言以及共有教育和社会背景的优势。对信仰虔诚的人说,他们不能真相信他们所言不能按字面意思理解,而只能比喻地理解,这样是毫无用处的。毕竟,诸世纪以来的神学家已经做了大量的阐释的努力,来表明三位一体的真理就是一个字面意义上的真理。当然参加弥撒不是日常平凡的行为——但与“万物有灵论”和“图腾

① 我们在颜色感知和空间认知上发现了多维度性,而在现代动物分类上也发现了同样的现象,其中替代理论反应了不同的标准和兴趣,但是没有因此而失掉客观性。德科拉的多种本体论特别是他的“万物有灵论”和维韦罗斯·德·卡斯特罗的“视角主义”,与那些例子的共同之处是认识到了同一对象可以从多种角度理解,实际上看见取决于谁或者什么在看。但是应该要强调报告过——或者重构的——的本体论没有一种允许任何视角都能被采取,如同费耶阿本德的原则——怎么都行。正相反,对这些视角有着明显的限制,不仅是人间或社会的限制,也有来自猎食者或猎物所“看见”的东西的限制。

崇拜”相关的许多仪式也不同。我们也认识到许多相信三位一体和圣餐变体论的对话者并非因为他们已经有了坚实的理由来信仰,而只是因为这个信仰来自他们信任的权威——牧师或者他们的父母或任何他们尊重的人。^①但在其他社会其他语境中,人们信仰的东西通常也是因为权威而接受,因为父母、长者、牧师的权威,当然不仅仅是在受过教育的群体人们会倾向于一个神圣文本的权威性。

我并不试图暗示在我比较的例子中有完全类似的东西,但是值得提醒在理解我们自己社会的成员的时候不得不记住以下这些观点。首先,对一类本体论、形而上学或宗教观念的信仰程度因人而异。第二,与那些信仰相联的价值也是如此。第三,在价值和认同感及后者支撑前者或者认为后者支撑前者的程度之间的联系上,有显著的差异。我们不得不认真地注意一个信念表达时的语境以及它表达时所使用的话语模式。我们正在处理一种类似科学理论的东西吗?需要经过公认的验证程序吗?在大多数情况下显然不是。但什么类型的论证,如果有的话,是期望的或合宜的呢?

显然,田野工作中的人类学家的的问题不能靠二手资料解决。美洲虎有人格,或这个生物的某个个体是如此如此的一个巫师的假扮的这种一般化的观点,是如何与其他非常确切的关于美洲虎的知识相关联的呢?有没有这种情形,在其中怀疑特定的能动主体没有在起作用是合适的?^②一般化的信念自身起源于巫师或领域内的“专家”,或者被传播以至于称为集体内的每一个人都接受的东西?如果有,在多大程度上它会被质疑和挑战?在民族志学文献中肯定有充足的证据表明巫师自身的话常被怀疑。^③在每一个例子中,用于阐释的资源与我们需要用于阐释自己团

① 对德科拉而言,现代的西方本体论贴上了“自然主义”的标签。但显然这并非仅仅如此。

② 参见第六章,关于需要非常规解释的例外情形。

③ 参见列维-施特劳斯(1958/1968:1975 ff.),他让 Kwakiutl Quesalid 的例子闻名。刚开始他抱有让揭示当地的萨满巫师的方式是欺骗性的意图,但最后他被认为是一个比当地的更为强大的萨满巫师。

体内的成员的行为的资源有类似物。即便德科拉甄别的本体论可能比他开始认为的要更为复杂和更不完整,他的说法的巨大益处是强调了使用特定的强烈的西方范畴的危险之处,而我自己对自然概念的历史考察支持了在这方面需要谨慎的观点。

这番考察的总的结论是什么呢?在我看来证据不支持有内在的自然领域这种看法。另一方面,对某些自然或者社会概念的获得,看起来是任何社会组织过程的不可避免的结果,因而在这方面,它是普遍的,即使不仅关于社会的观念,而且更为具体的社会所向往的规范或理想有着巨大多元性。在这方面我之前注意到了许多人类群体都有一个特征,将“他们”和“我们”之间建立强烈对比,虽然对比的方式有很大的差异,包括有一些人否认那些非“我们”的人不具有人性。多大程度上可能在其他灵长类动物或其他更一般的动物上找到这种现象,即同一物种内部的划分边界?这是动物行为学家的问题。但是就人类而言,社会相互依赖的某些概念是基本的。

概念所对比的东西可能完全不构成一个定义明确的范畴。我们可能禁不住假定的东西不得不看作是属于“自然”——比如,动物世界——很可能被认为形成了像人类一样的社会。这就是德科拉分析的对于肉体性和精神性的多元观点的主要启示。

我们得出的结论与开始时候的假定正好相反。我开始的时候提到对某些人而言,自然是客观和价值中立的领域。但是,当考察希腊人的时候,发现他们引入的 *phusis* 这个词不仅是敌对的知识领袖之间的论辩工具,也与道德和政治思想中的争论紧密关联。在我们的研究结束的时候,我们得到了一个似乎悖论的结论,声称价值中立的自然概念实际上是非常局限于特定文化的,而普遍的则是社会群体或集体的某种观念——这个概念不可避免地包括了如何最好地安排人类关系这个价值判断。当然对那些不管是古代还是现代的、能够使用自然概念的社会而言,这个概念能够用于强调人类的共同人性。但是在实践中——如我们

所言——自然是也将继续是描述性的和规范性的,同样地引入价值判断和发现事物,作为一种意识形态的事情,实际上也是确认大家都能认同的可以研究的对象。

第八章 理性

当关注理性本身的时候,对人类认知能力的统一性和多元性的探讨面临一个最严酷的测试。^①有人信心满满地假定和声称在人类群体或人类之间在理性上没有根本的差别。我们都以“同样的方式”思考,即便我们思想的内容千差万别、包括完全不同的整个体系。如何能有不同的理性呢?有些人说,这种想法是自相矛盾的,因为必须有一种理性去确认其他种类的理性。关于不同人群有不同程度理性、有些人比别人更多理性、有些群体表现出更低的理性程度或者不足,这些想法看起来是非常糟糕的认知帝国主义,它支撑着种族主义。

法西斯政权用类似的观念支撑他们对某些他们不认可的群体的否定,如犹太人、吉普赛人和智力迟钝者,并以此来论证先是优生学而后是将这些种族从地球上抹去^②的种族灭绝的合理性。但是人类理性是不均衡地分配的理论很久以前就已出现,当亚里士多德称希腊人比野蛮人高

^① 虽然在理性的使用上有着明显的差异——我们都会犯错——根本的问题与基本官能相关,而我将在这个讨论中继续聚焦于此。

^② 然而,如 Traverso(2003)指出,优生学计划可以回溯至 1890 年代,而对精神疾病的人实施强制绝育则早于第一次世界大战并在美国的某些州和欧洲持续到 1920 年代,包括瑞士、瑞典、挪威和丹麦。

级、男人比女人高级、主人比奴隶高级，主要也是根据理性——即便亚里士多德没有如他的老师柏拉图那样思考一种优生学的计划。柏拉图在他的理性国家中，谁有权与谁交配是要符合正义的控制。亚里士多德的灵魂理论提出人与其他动物的根本区别恰是理性。但是我之前也指出（第六章），亚里士多德坚持理性多多少少是完美的形式。奴隶的理性能力仅限于理解主人的命令（*Politics* 1254b 20 ff.）。虽然他考虑了别人提出的看法即奴隶制是人为的、人造的制度而没有人是本质上做奴隶的，但他拒绝了这种看法，且正是基于有些人只有有限、最低的理性。

在亚里士多德的理论中，女人也没有像男人一样能够且运用的那种充分的思考能力。这可推论出她们没有达到完全公民权的标准。实际上，在每一个希腊城邦，女性的权利都是有限的，但确定的是在有些城邦中女性权利多于其他城邦。在许多地方女性可能很有影响，但她们对政治过程的直接参与为零。所以亚里士多德甚至不需要严肃地论证他关于女性的理性不完全的观点。然而，当论及农民和手工艺人这样的群体的时候，为了将他们排除出公民权范围，像他在《政治学》第七、八卷中所做的那样，他需要转变论证的基础。他们没有足够的闲暇来承担完全的政治和军事责任，在大多数他熟悉的民主政体中当这些人是公民的时候，这些政体就不是他所认为的最好的政治体制。

一方面，分析我们自己的所想看起来是很直接的，虽然有意识和无意识的欲求之间的关系，明确的与含蓄的态度、价值和信念之间的关系被证明是有问题的。理性化的现象足够普遍，减少认知不和谐（如 Festinger 1964 这样称呼）欲望的行为方式已有研究，而埃尔斯特（Elster 1983）命名为“酸葡萄”的理性化的模式也已有研究。但是当我们谈论如何思考的时候，我们意思就更不清楚了。这个说法已被用来涵盖众多的可能性。在可能性的一端涉及到逻辑中的使用，即从给定的前提做有效推理的能力，换句话说，即从什么推导出什么。但是“我们如何思考”也可以不止于只是应用特定的逻辑规则。它可以也可能更通常指向想象

力的活动,掌握一个人的意图甚至当这个人还没充分表达他自己的思想的时候,或者一句话没说的时候。人们思考的方式也包括他们如何开始交流他们的思想,说服别人,捍卫自己的立场,论证自己的态度或价值的合理性。例如,学者们进行了广泛的研究来讨论在不确定的情况下决定是如何做出的,以及影响实践理性的心理因素。

同时,有一个重要的工业是设计和应用测试来测量智力。教育者、雇佣机构和政策制定者都喜欢有力和公正或者至少看起来是有力和公正的程序。但是目前使用的大多数程序都不是这样的,它们很大程度上忽略了讨论智力是什么这个基本问题。似乎所有的智力测试很经常地是在测试做智力测试的能力。测试结果严重地受被测试者得知所期望测试的能力的程度影响,而好的分数可能只反映了对测试本身的熟悉程度。测试所反映的东西是否与其他情形相关是值得怀疑的,在其他情形中智力的模式没有准备好进行形式化的测试,更不用说做多选题了。

围绕理性、推理和智力上的问题是复杂的,阻止了简单的或者有些情况下是任何的解决方式。但是我们可以也是很有选择地探索使用不同的方法,这些方法反映了不同的兴趣、方法论以及最重要的是不同的初始假定。我将从一些现代的争论开始的地方开始,即列维·布留尔(Levy-Bruhl)的前逻辑的思维。这会将我们带至对从它而来的争议的一些评论,即关于显然非理性的信念的问题。一组非常不同的关注——这次是实践性的——推动那些我们社会中的有责任去处理反常行为以及区分我们社会所坚持认为的犯罪和疯狂的人。

从非正常到正常,在后者的范围内,我们可以考虑心理学家的研究,他们分类了人格类型,包括了与之相关的智力模式,区分了内向和外向、发散型和汇聚型甚至“女性”和“男性”心灵。那些研究,尤其是贝伦科汉(Baron-Cohen)的研究,与尚热(Changeux)和其他人的神经生理学和生物化学的考察有重合,而后者的研究我在探讨情感的时候已有提及。另

一种完全不同的经验研究,是社会学而非神经生物学的,声称支持“亚洲人”和“西方人”通过不同方式思维的论题——如尼斯贝(Nisbett 2003)最近的新书的副标题所言。这样的研究显然对于评估理性模式的普遍性和相对性有着特别的重要性。为了评估它们,我会仔细审视尼斯贝的方法论及结果,并引入其他阐明了理性不同能力的研究。最后,我会回头看这个主题的早期历史,看看对围绕我们的理性的心理统一性和多元性及其后果,以及这个战略问题对自觉的逻辑本身的起源的考察能教会我们什么。

列维·布留尔在他对民族志学的文献的阅读中发现了非常不同的人与人之间信念和思维模式,最初他相信要说明这些在他看来的巨大差异只有唯一的方式,即假定各异的思维的存在,而“前逻辑”的思维特别发现在原始人中,逻辑或科学的思维则由那些生活在文明社会如法国的人们所例示。前者与后者有着完全不同的逻辑规则,不是基于矛盾律和排中律,而是“参与律”。这使得人们可以靠他或她的财产或名字而被辨认,也允许一个人可以同时出现在两个地方,实际上即是一次两个身体。虽然在他早期发表的著作中,列维·布留尔将他假定的思维模式分别与原始和先进社会相联系,他后来认识到两种思维模式都可以在世界各处找到。他后悔使用了“前逻辑”这个标签,却一直没有放弃思维模式这个概念。

列维·布留尔的理论从一开始就遭到了强烈的批评,而他开创的理论问题继续处于一场激烈的争论的中心,人类学家和哲学家都参与了这场讨论。人们如何理解或阐释民族志报告中包含的明显非理性的陈述、信念和行为模式呢?一个单一的逻辑、单一的理性的标准可以适用于所有的人类吗?这个争论现在回过头来看就像是在打空拳。是的,学者们提出许多有用的看法,包括显然完全不同的信念体系之间互相可理解的条件,讨论其他的概念体系是否是自洽的、翻译确定性的限度以及其他。但是这场争论并没有以其谨慎而受注意,这种谨慎要求将信念中的有疑

问的内容语境化,或者放回到讨论中的社会的其他的观念和实践中去。^①努尔人有名的叙述,即双胞胎是鸟,多泽(Dorze)人相信豹是基督教的动物,这些常常从他们来自的观念和实践体系中孤立出来(参见 Lloyd 1990: ch. 1)。努尔人和多泽人在管理他们的生态和各自环境中的日常生活时体现出来的技巧,也没能提醒研究者他们有实践智慧。维韦罗斯·德·卡斯特罗和德科拉研究过亚马逊人的宇宙论,而这些人表现出远比工业化社会的人们高超得多的对他们领地上的生态、动物的行为和植物的性质的知识,他们也一般地更能够对他们的自然环境的事情做出论断(参见前书 ch. 3 n. 4 以及 Ch. 7)。

那场争论的一个更突出的特征是在很大程度上被看作是从异域社会而来的报告所带来的一个问题。如我之前坚持的,我们不要忘记在我们的社会中也有些极为反直觉的信念。基督教的三位一体的信条,认为上帝是三又是一,也许已经提醒讨论者们关注的对象不仅限于民族志学者“田野”调查中研究的群体。不同的人对神学信条的不同阐释各有所爱。但是一个容易就做的评论是悖论,可以作为论断和关于上帝的独特位格的信念的特殊地位的标志。一种观点认为,不是信念的内容被传递了,而是信念内容的特殊性质被传递了。我并不认为这种精简的说明会抓住基督教中的要点,就如多泽人和努尔人的情况一样。事实上,为了抓住这些例子中的要点,如我之前所说的,要求对以下方面详细和敏锐的分析,包括研究中的讲述信仰的人的角色,坚持那些信仰所期望、接受和要求的环境,以及在被研究的社会中什么在维系这些信仰。^②但是,

^① Gellner(1974)显示了外来者讨论当 Azande 人(居住在扎伊尔、苏丹、中非共和国的中非地区民族——译者注)没有牲畜时,Zande(位于中非的民族——译者注)人对他们的奶牛的态度时候的滑稽:讨论者将 Evans-Pritchard 对努尔人的报告应用到一个完全不同的社会中去,这个社会与努尔人相隔数百英里。

^② 比较特殊的、个别的最初是反直觉或甚至悖论的观念,与 Fernandez(1982)论“空概念”的著作和 Boyer(1993;1994)的更为一般的主题,即宗教的力量很大一部来自于很普通的观念的结合(关于人的、主体的、意图的观念)。

做比较可以阻止任何人声称西方理性传统某种程度上免于其他人那诊断为前逻辑思维的有问题的信仰。

当问题是要去处理个体的反常行为的时候,特定的非理性模式呈现了一种完全不同的意义。面对个体完全紊乱的行为或明显的非理性的证据,第一个问题是诊断。这是不是一个福利官员、一个社会心理学家或一个精神治疗师应该处理的事?抑或这个个体是否患有足够严重的精神疾病,所以他或她应被鼓励接受治疗?又或者个体是否应该被隔离或者限制——甚至违反他的意愿——在收容所?抑或这是警察和司法系统应单独处理的问题?

决定中有太多悬而未决的东西,并事关个人自由。提供的“治疗”方式会有所不同,尽管通常不大可能改变个体的状况。甚至那些足够幸运能够获得深入的精神分析治疗的人也不一定从这个经验中获益。物理干预,如药物或者电击治疗,在许多案例中产生了效果,尽管有效的原因知道甚少。同时,法庭判决的处罚只是为了保全社会。

负责诊断的“专家”通常不得像依赖于确切证据一样依赖于有灵感的猜测——或者实际上只有猜测,甚至当他们明显地不是在做简单的损害控制的时候也如此。当然,也有例外存在。特定的不正常的精神状况的生理原因有时是可以发现的,在许多情况下是研究脑部损伤的结果。收集的统计证据表明偏差行为与经济、社会和情感上的剥夺的关系。对精神病案例的严重程度的特定标志也有一般共识。如果病人谈及自身,那就不能忽视,即便只是因为忽略会导致之后的法律行动。有时候潜在的病人也知晓这些,而用这个信息来确保受到关注。但是,仍然有许多的灰色领域和不同领域的“专家”的建议间的冲突。社会福利官员、精神病专家、地方法官从非常不同的背景和主要的关注点来评价一个个案,而这是在我们进入个体自己的家庭圈子之前的状况。这些人被假定为对他或她以前的行为方式非常了解,而且会被召去提出他们对疾病的严重程度和应该如何治疗的意见,但是直接的家庭和朋友圈子也

有自己的利益、目的,有时会与“病人”的利益直接相冲突。

根本的问题——它不只是我们现代压力巨大的工业社会有,是对什么算作是正常“理性”的行为没有共识。我们有大量的词汇去描述迟钝、精神缺陷、智障、剥夺、紊乱、疯狂和罪犯。^① 其他的社会不一定有跟我们一样的界限——最多是些模糊的界限。而且大多数社会没有制度——医院、精神疗养院、监狱——来推行权威认为在特定的案例或一般情况下应做的事情。^② 但是不管规范是如何制定的,失常行为是如何认识的,所有社会都能以某种方式区分个体行为的好坏,能区分反常和正常行为。大多数都是有利的评判(天才歌唱家、有天赋的猎人),有些则会有所迟疑,如有天赋的占卜者,或者神圣之人,他们与魂灵的紧密联系可能会遇到混合着敬畏、崇拜和恐惧的情感。^③ 为什么不同的人有他们各自的技巧和性格也许根本不会是一个问题,这样的差异一般认为是理所当然。

对性格和人格的痴迷产生了许多尝试着不同的分类的研究,如果不是说解释。外向与内向相对比,发散和内聚型相对照。有时这些被看作是我们与生俱来的性格特征,有时又看成是后天习得的。教育心理学家利亚姆·哈德森(Liam Hudson)认为内聚型的人一旦上学自然选择数学和拉丁语这种学科,而发散型的人喜欢艺术或英语文学。但是一旦做出了这些选择,它们就会影响接下来的发展,并确立了那些小学生的性格特征,这是一种反馈效应。但是更常见的决定因素被假定是属于婴儿的

① 在某些情况下,范畴的建立有助于产生它所描述的现象,如 Hacking(1991;1992a;1995)在他对他称为“人类回圈效应”的研究中所暗示的,他引用的例子是虐待儿童和特别是多重人格障碍。他后来继续研究“人类类型”的问题,也修正他关于“自然类型”和“自然分类”的看法,但是他描述的效应不管怎么命名都已经被确立起来了。

② 伴随着疯狂和犯罪的在18世纪的制度化,态度的转变——可能有些夸张的成分——被凸显出来,尤其是通过福柯(1967;1972)的著作。

③ 这个观念意味着被称为萨满主义的东西可以通过我们从个人障碍上至人格分裂的心理范畴来解释。但是证据最为无力的一部分,而且没有注意到“萨满主义”这个现象所涵盖的宽泛范围。

非常早期的阶段,他与他的照顾者、母亲、父亲、兄弟姐妹的关系,以及在有些情况下,他与他的大家庭关系。

两组最新的研究走的更远,暗示了关于“男性”和“女性”思维(贝伦科汉)之间以及“亚洲人”和“西方人”(尼斯贝)之间的差异的宽泛结论。两类研究的方法和结果需要检验,因为两者都显然对人类“心理统一性”这一总的议题有着相当的潜在重要性。

贝伦科汉的著作(2003)部分源自对宽泛地称为“孤独症”的状况的广泛研究,他的研究使用了大脑扫描的现代技术以及一连串的心理测试。这些研究探索的假说是他称“男性”和“女性”思维之间有显著的差异,尽管这些术语阐释的时候应该相当小心。绝不是说所有的男人体现了一种思维,而所有的女人则是另一种思维。而是几乎每一个人都会体现了两种思维的特征。然后,这个假定就与人类的广泛的性格和倾向联系了起来。但是“男性”思维在一系列的任务中显示了特别的技巧,特别是那些涉及到数字的:相反,“女性”思维在某些方面比男性得分高,比如,在人际关系中解读对方的行为。很有趣的是,那些被诊断为患了不管是哪一种“孤独症”的人都表现了一种极端形式的“男性”思维。

乍看起来这似乎是列维·布留尔的思维假说的再现,他不是也类似地将“参与”与“因果”相对照,并使用了汤比亚(Tambiah 1990)在刘易斯·摩根(Lewis Morgan)讲座中对问题的考察中使用的术语?但这会是一个非常错误的印象,因为差别是根本的。贝伦科汉的研究不是基于二手或三手的报告,而是受控环境之下的大量研究。最重要的是,他的结果声称并不支持一种互相排斥、完全彼此隔绝的思维理论,而是某些特征以不同形式聚合在一起,并有相当程度的重叠。他的理论也没有假定他揭示出来的性格特征是针对所关注的个体而言终生不变的。

对贝伦科汉的研究做出一个可靠的评价无疑需要进一步的探索,但是他的理论的对人类理性研究的可能涵义的轮廓依稀可辨。除了极端

的“孤独症”患者以外,浮现出来图景是大量的相互重叠的技能和才华。个体和群体的差别在某种程度上,但也只是某种程度上,与某些给定的生物上的分化相关联,这其中当然也包括性。两个主要的对立体并非无缘无故被贴上了“男性”和“女性”的标签,但是测试的假说肯定不是生物决定论的。贝伦科汉允许了其他影响存在的复杂性——社会的和心理的——影响了人格的形成,就如他允许成型后的人格仍具有弹性。我们也会得出结论说这是潜在的富有成效的研究,但是绝非独有的方式将秩序引入到人类表现出来的可认知的性格特征的复杂扩散中来。

尼斯贝和他的团队的方法和结论看起来要有更多的保留和更为严重的困难。方法的第一个主要问题是关于谁算作是“亚洲人”、谁算作是“欧洲人”。他的“亚洲人”包括不仅生活在中国大陆和台湾的中国人,也包括海外中国人,以及非中国人的亚洲人,如日本和韩国人,而最后这两者一般认为自己与中国人的相异之处远大于相似之处。最近移民美国的中国人,以及中国裔的美国公民也在这个范畴中,尽管他们通常作为一个过渡组,产生的结果介于“西方人”和“亚洲人”之间。此外,有些采访是以中文进行的,由尼斯贝团队中的中国人采访中国人,而其他则是通过翻译以英文进行。他引用的有些研究将中国的和日本的孩子放在一个人为的环境中,如测试他们的易位构词的能力的时候(Nisbett 2003:58)——但构词不能以他们的母语进行。

虽然尼斯贝提到这些要点,甚至在他的前言中(同上 p. xxii)为他的普遍范畴“东亚人”抱歉,他对这些要点轻描淡写。但是,将群体内的差异混为一谈以及用来研究他们态度的技术,可能会被认为严重影响了她的一般化的结论的有效性。

而“西方人”这个范畴也同样有问题。“当我谈及欧洲裔美国人的时候,我的意思是黑人、白人和西班牙人——除了亚洲人后裔以外的所有人(同上)。”他没有注意到“欧洲人”来自不同的欧洲国家。他有时用国别范畴来评论“不列颠人”、“德国人”和“法国人”的差别,但是总体上是

用他的东方和西方这对普遍的对照。^①

事实上,尼斯贝认为许多他与“西方人”联系起来的关键特征源自古希腊,因而他详细讨论了古希腊。但古希腊人和当代欧洲人,更不用说与美国人之间的实际联系是很小的。甚至说古希腊人是现在居住在希腊的那些人的先祖都是有问题的。此外,第二点是尼斯贝对古希腊思想的描述——他称为他们的思维——充满了过度简化和明显的错误。我已经尽力指出在不同的希腊作家之间有不同的兴趣点和探讨的风格,中国古代思想家也是这样,但尼斯贝忽视了亚里士多德与德谟克里特或者斯多葛和伊壁鸠鲁之间的主要差异,就好像所有的希腊思想家都信奉同样基本的原子论本体论。所以他宣称(同上 80)“古代希腊哲学家倾向于将世界看成是由分离的物体或单独的原子组成。在中国古人看来一根木头会是无缝且单一的材料;对希腊人而言则是由微粒组成的”——这个观察与亚里士多德将木材视为一种单一物的看法不一致。但是更为根本的问题是,许多尼斯贝集中讨论并认为是典型的“西方的”特性,看起来不过反映了工业革命后的价值,而在某些情况下看来是特别反映了特定部分的当代美国社会的价值。

无疑,许多的反对意见都会被尼斯贝斥为挑剔诡辩。尼斯贝和他的助手有信心,因为他的两个普遍的人群在每一个研究方向都表现出了不同。所以我们现在转向他们的结果,首先我们将讨论它们的各异性。“亚洲人”被认为由于他们对他人的利益和感觉,或者说是集体团结的敏感而不同,与“西方人”的侵略型的个人主义相对。据研究报告,来自两类人的代表在被问及一些真实或虚构的危机或灾难、连环杀手,或自杀的时候回答的很不同,即是在问及谁应该为事情的结果负责的时候他们的回答很不同。

^① 不清楚尼斯贝引用的测试在什么程度上系统地考虑了性别差异。但是他在 2003:100 中评论说“性别差异总是小于文化差异”,这暗示他的观点与贝伦科汉的著作非常不同。

但在许多情况下他们发现的不同点只是反映了多多少少是回答者自己根深蒂固的态度,包括那些他们被假定在儿童时代获得的价值观。虽然一般化总是危险的,但没有人会怀疑在不同社会的不同人群间,甚至在不同的作为整体的社会间有着事实上重要的不同,而在确定可能对特定的特征有影响的教养中的因素,或在社会整合过程中的因素也同样具有猜测性的。但是没有人会否认如此强烈持有的价值为对预设影响的重要性,而当一个人被问及在那些关于危机和灾难的故事中的因果要素时这些预设将会起作用。^①

“不同地思维”主要是我们已有的价值以及我们做出与他人应该如何行为的判断时的预设的不同。但是说理性本身不同是什么意思呢?不仅是施加于价值之上的内容,也包括价值基础上的理性模式吗?在这个方面尼斯贝的论述遇到了一个协调一致的问题,但这个问题并没有出现在他的文本中。对他而言为了支持一个关于理性模式之间的不同的论题,如他的两大类别,他需要将形式与内容分离。但是他认为这个分离是西方的特征,实际上是一个“西方的疾病”(同上 203)。他声称东方不区分两者,而是采取了一种整体主义的“辩证的”方式。西方坚持同一律和矛盾律(同上 176),而东方试图解决“矛盾”和“冲突”(在尼斯贝的论述中逻辑和实质问题一起谈论,他也将之归于东方人),并且偏好“同/和”多于“或者”。当推测东方人没有观察到这个语境中的“形式”和“内容”的区分的时候,要评价东方人使用的逻辑的类型的不同无疑是困难的。

当然这不会阻止我们使用形式逻辑的规则来评判所遇到的或者报告给我们的不同的推理过程。下一个问题就是这样做的合宜性的问题。

^① 事实上,在第六章我对不同风格的因果分析的分析中,注意到所探索的不同种类的解释和理解的差异,以及在不同的古希腊和中国古代作家内部及两个文明之间涉及的不同的因果关系模型。在尼斯贝的思考方式和我的“探索风格”之间的主要差异,是后者有可能也确实因不同的个人或群体而有不同的目标和方法——以及探索的主题——而不仅是因作为整体的文化而异,更不用说对东西方的普遍的概括。

一些题外话可以帮忙强调其中的一些困难。当然,形式逻辑的透明性是它宣称的自己的力量所在,但那可能是欺骗性的。用行话来说,由于推理由清楚和明白的命题以及符合规则的公式进行,它使得对一个推理是否有效这个问题的确定的答案可以被给出。但是为了实用的目的,我们日常推理中很少有使用符合规则的公式。我们需要决定我们是否有能力买下一个东西,需要决定我们是否有时间做冲突的两件事,如何帮助患难之中的朋友。有时我们也许会诉诸一个一般的原则来澄清问题,诉诸结果(比如)对朋友慷慨是好事,或说真话是好的,又或交税是好的。但是推理的核心一般而言不在于从给定的一般原则演绎推导到特殊的例子,而是确定一般的原则是否或者什么时候适用。在前文例子中关键的问题也许联系到什么是慷慨,甚至说谁算是我们的朋友。考虑到说真话的原则是有例外的,那么当下的这个情况是否属于例外呢?

这些例子都近乎愚笨了,但是它们有利于强调正式和非正式的推理的对比,以及逻辑教科书中的有效推理的常见例子的人为性。^① 这些形式的图式是:“所有的 B 都是 A,所有的 C 都是 B,那么所有的 C 都是 A”;“如果 p,那么 q;非 p;所以 q”。这些结论的有效性不取决于符号所代表的东西(A、B、C 代表物体,p、q 代表命题)或者前提的真假。以正式或半正常式的术语陈述一系列论证,确实可以将注意力转向需要什么样的前提以达到什么样的结论,而学习形式逻辑可以帮助提醒我们防止常见错误。依靠严格有效性的标准判断,“如果 p,那么 q;非 p;所以 q”形式的论证犯了被称为肯定后件的谬误。但是我们通常涉及的推理的正确性,通常不是指推理的有效性的问题(涉及由什么推导出什么),而是推理的真实性。当我们处理分析真理时这不是个问题,因为分析真理即因词义为真的命题(如“所有的兄弟都是男性”)。当然我们在实践理性中需要的前提通常是综合的而不是分析的。关键问题更通常是,我们是否

^① 尼斯贝(2003:特别是 ch. 7, 165ff)用了很多或多或少形式化的教材中的三段论的例子。

有好的理由相信我们依赖于斯的经验命题的真理性呢？这不是一个容易决定的问题。判断的错误是容易犯的——也无疑比将无效推理误作有效推理的错误更常见，而如我们所见，这种错误很普遍。

人们也研究了除了尼斯贝和他的团队研究的个体之外的来自其他背景和文化的个体，研究他们在形式逻辑上的能力，尽管这些结果有时候被过度阐释。这些研究确实显示了在适应不熟悉的环境上的轻松度和速度上的差别，但是是否这个结论暗示了更多的东西是有争议的。让我回到第六章中的卢里亚和他的西伯利亚人的交流，而后参考一些质疑西方人正确使用形式逻辑的某些方面能力的研究。

当我们考虑他们与调查者之间的交流的实际的时候，那些看起来不能掌握三段论逻辑的规则西伯利亚人，可能已经完美充分地回答了问题。首先他们被告知所有的在远北的熊都是白色的，而后新地岛在远北，但是此后他们的问题是新地岛的熊是什么颜色的。受访者可能会假定这个问题对研究者提出的作为主要假设的第一个说法提出了质疑。所以它远非说明被研究对象没有能力进行推论，相反，我认为是他们比那些提问者更小心翼翼地遵从了实用主义的规则。

而西方人也远非像有些人假定的那样是经常的有能力的理性者。特维斯基(Tversky)和卡尼曼(Kahneman)(1974)研究了在不确定性情况下作决定的许多偏见，而费斯科霍夫(Fischhoff)的研究(1975)表明当人们被告知事件的结果的时候，他们经常会比他们没有被告知这个信息时候更高估他们预见的准确性。

也许对跨文化比较最相关的研究，是那些涉及了所谓的维森测试的研究，它以描述了一些以P. C. 维森(Wason)的名字命名实验的。他最初在1966年发表这些结果，而后在1968年更为详细地进行了描述。他的实验中的主体被出示了4张卡片，他们被告知每一张卡片都有一个字母(比如，A或者B)在一边，而一个数字(如2或3)在另一边。向被试者展示4张卡片，上面分别是A、B、2、3，然后他们被问那张卡片或哪些卡片

需要反转以反驳那个规则。大多数人认为 A 需要被翻转(看看是否有个 2 在另一面,如果没有,那个规则就被反驳了),很少人认为有 3 的那张卡片需要被翻转(因为如果 A 在它的另一面,那个规则同样会被反驳)。相反,被试者倾向于选择 2 这张卡片,如果字母 A 在卡的另一面,就会支持那个规则。如果字母是 B,则反驳了给予他们的规则。但是在被试者不是以抽象的方式(用有 A、B、2、3 的卡片)而是以现实的内容进行测试的时候^①,他们表现得更好,尽管当再次给他们抽象测试的时候他们没有避免再犯同样的错误。

这样的测试已经成为了相当多的讨论和论争的主题。^②但是有三个关键的点:首先,西方人不比卢里亚的两伯利亚人更善于避免严格逻辑规则的错误。其次,被试者发现当任务与现实生活的场景更关联的时候,比以抽象形式展现的要在某种程度上更为容易。这意味着,第三,更为抽象的形式的人为性自身不是助益而是阻碍。用普遍的命题和议题的转化来处理双重状况(如我注意到的),会成为某种困惑的来源。即便给定了“所有 A 是 B”或者“若 p 则 q”,在逻辑上也没有能证明我们可以假定“所有 B 都是 A”或者“若 q 则 p”。但形式逻辑的规则禁止这两种转换。在日常推理中,人们经常做这两种转换,不管这是否是因为它们在其他背景数据下看起来是真的。当不是做形式逻辑的而是做实践推理的时候,我们调用了能用的所有信息,包括可能需要修订的假定,而且我

① 在现实测试中的四项是(1)一个密封的信封的背面,(2)一个没有密封的信封的背面,(3)一个正确贴好邮票的信封的正面,(4)一个邮票没有贴正确的信封的正面,而反驳规则则是如果信封是密封的,那么它的邮票是正确粘贴的。在这个情形中更少人不能够发现他们需要不仅将第一个信封翻转,也需要将第四个翻转,那个没有贴对邮票的信封(参见 Johnson-Laird, Legrenzi, and Legrenzi 1972)。

② Wason and John-Laird (1972)诊断错误的根源是希望证实而不是证伪的一种倾向。J. Evans (1982; 1989)更进一步而指出了人们对阐释比对推理有更大的兴趣。Sperber, Cara, and Girotto (1995)认为相关性理论是关键。主体会去调查直到特定的程度,但是他们会停下来如果他们相信(正确或错误地)他们已经考察了所有的相关因素。也参见 Fiddick, Cosmides, and Tooby (2000) and Atran (2001b)。

们不会将我们自己限制于仅仅从我们表达的命题间的逻辑关系做推理。

所有这些对尼斯贝的理论断言有什么影响呢？区分评判推理过程中的不同技巧的标准是必要的。形式逻辑的规则提供了其中一种检验，但是这并没有包含实际的互动交流。在现实生活的实践推理中，需要的技巧包括在复杂的情形下保持头脑清醒这种品质，对什么原则及如何应用的准确判断，以及对受其决定影响的他者的敏感性——不只是形式逻辑的能力。就形式逻辑的能力而言，维森测试表明不仅那些受过很少或没有受过教育的人，也不只是某个文化背景的人才会犯错误。事实上，某些职业的逻辑学家也被报告犯了令人尴尬的错误（Wason and Johnson-Laird 1972:173）。

但除此之外，那些测试法所反映的形式错误的类型是普遍的，我们推理结论的方式通常体现了一整套复杂的文化、社会和心理因素的影响。当更多或更少地关注于群体的团结的时候，尼斯贝的有些研究说明这些影响中的特定方式，如果我们认为那其中的差异性主要是与个人和团体的价值和态度的差异相关，那么一个可能相当陈腐的看法即是从尼斯贝的研究中出来的主要观点不能支撑他对“东方”和“西方”的两大普遍概括，而只是他基于价值和态度差异提出的理论。（参见 Ortner 2003）

然而，还有最后一组证据需要考察。特别是，有意识的推理分析有自己的历史，但不仅限于古希腊。通过研究这些历史，我们希望澄清这种分析有益于什么，并且它能带来什么不同。对这两个问题的回答会有一些（我将表明）惊异。在亚里士多德手中，形式逻辑成了一种严格证明的理论的基础，通过表明原则上确定性是可以获得的，严格证明可以声称它对所有其他推理形式的优越性。但是亚里士多德的分析的结果，对实践推理的大多数领域的意义是有限的——有一个值得注意的例外，即一旦特定的正确与错误的程序被认定和分类，它们可以在日常交流中被引用，进而有助于对话者之间的对话交流。否则，引入形式逻辑能在多

大程度上改进了推理的标准就很难说了。它肯定不意味着推理中的错误此后不再存在了,即便在那些掌握了这种新学科的人那里。

让我简单展开一下这个观点。首先,我们需要清楚对推理的明确检验方面的兴趣不仅限于古希腊。比如,在中国古代,存在对说服技巧的敏锐分析(如《韩非子·说难》——尼斯贝没有注意到这一点)。韩非子的分析集中于说服的人际方面,当然这对于将一个人带入一种他原本不接受的观点的任务而言是核心的。在中文讨论中,推理的错误通常在推理者本身(如同在许多希腊人的叙述中),但有些则在论证本身。“悖”这个主题不仅以例子说明,也通过非常多的名词来讨论。^①

当亚里士多德在《前分析篇》中讨论他在形式逻辑中的训练的时候,他也部分地着眼于《后分析篇》中的证明理论。历史地说,这个理论明显的特征在于他表明为了保证一种不容置疑的结论,即真实、自明的前提和有效的演绎推论,需要什么。当然,中国古人也褒奖了那些驳倒了其对手的观点,但是主要是通过直接表明它们的对手的弱点来做到这一点的,而不是通过表明他们自己的观点的逻辑结构是无可攻击的。亚里士多德很好地意识到了称为非形式的论证通常在法庭和政治集会中出现。但是亚里士多德的分析使得他可以——所以他认为——在通过严格的论证得到的结论的确定性上胜过他的任何对手——如我所说,这个确定性不仅取决于推理的有效性,也取决于前提的真实性。那么,根本的主要前提就被假定为是自明的定理了。我在其他地方(Lloyd 1996a)曾论证说古希腊极为激烈的竞争环境,自称为专家的人经常在公共辩论中互相辩驳,这些都是刺激亚里士多德的分析的重要因素,既是对他发展一种严格的、公理演绎的证明的理论,也是对他差的包括错误的推理类型的研究的刺激。

^① 那个声称他的矛可以刺穿任何东西,而他的盾能够防止被任何东西刺穿的矛和盾的制造者是不一致的日常例子。对不一致这个主题在墨家经典中的简单讨论参见 Graham(1989: 185-6); Harbsmeier(1998: 217-18, 342 ff.); Lloyd(2004: 42, 46-7)。

但是,亚里士多德在他对问题的讨论时表明了两个有价值的观点。尽管他以自己在哲学和数学上要求的严格论证的优越性而自豪,他认识到没人会在修辞上这样做。对于严格的论证,你需要真实的、主要的和直接的,比结论更为人熟知且解释了结论的前提。如果有一个雄辩的演说家满足了所有条件,那么他不愿意想到的事情也许就是按照亚里士多德的严格论证来说话。修辞学通常不用必然真理,而是用可能的真理,即大多数情况下为真的命题。恰是当事情或者对事情的阐释备受争议的时候,演说家们需要用他们的技巧,即亚里士多德会愿意称为修辞论证的方式,来证明自己有理。为了这个目的,演说家会特别使用论证、例子、类比、盖然性辩论^①;但是他将会了解到他有其他办法来赢得他的听众,即通过将自己表现为一个真诚的、值得尊重的、好心的同胞,一个可以信赖的人——与中国古人讨论说服的时候关注的东西相当类似。

亚里士多德的第二个敏锐的观察涉及到的恰是伦理范围内推理和性格的相互联系。真正的理智的美德(他称之为 *phronesis* 或实践智慧)预设了道德善。他通过考虑如果一者存在而另一者不存在来进行解释。关于伦理问题的推理技巧,如果没有善就只是聪明。相反,善如果没有实践智慧的卓越理智就只是自然的优秀,而不是真正的道德卓越。

乍看起来这个洞察有些令人诧异,特别是从亚里士多德处出来,因为他在他的形式逻辑中坚持纯粹抽象的论证分析的可能性。但是我们很好地认识到,在理性化现象中,吝啬的人推理一个要求他慷慨的情况却反映了他吝啬的性格。在亚里士多德的眼中,实践智慧基于将问题的所有情况都予以考虑。他指出,勇敢首先是确定的倾向,但是又反映在对遇到的令人恐惧的事物的正确反应。一个人不仅要知道这个情形有多么危险,还要知道如果采取行动各种可能的后果是什么,还得自我清

^① 盖然性辩论是适用于修辞的演绎推理,虽然它们没有符合适用于严格逻辑意义上的三段论的条件(比如仅依赖于必然性前提);参见 Burnyeat(1991)。

醒,比如,认识到一个人是倾向于胆怯或有勇无谋的,而必须准备好提前处理这些倾向。我们谈论品质、推理,以抽象的方式分离两者,但是在实践中两者是相互依赖的。这里有一个最后的反讽:这种相互依赖被一个古希腊哲学家所清楚表述,按尼斯贝的观点,更像是“东方”的独特思维,而与他所认为的典型的“西方”思维相冲突。

对人类推理中的多元性的探索问题颇多。因为许多不同的考虑,许多不同的多元性的模式被提了出来——或者实际上完全不基于论证或证据,只是简单地依照种族优越论的假定。显然,当特定的群体被标记为缺少理性,就可以论证他们不应有任何政治权利——如亚里士多德对妇女和奴隶所做的论证——甚至否定他们的生存权,如纳粹对犹太人和吉普赛人所为。但是,列维·布留尔也相信,至少最初的时候,有些群体整个地缺少一些逻辑推理的基本能力,尽管如此会带来一个问题,即如果他是正确的,那他们怎么活下来就是一个谜了,因为他们肯定不断面临着需要他们用技巧和智慧来解决的实践问题。

这个问题因缺少对逻辑自身的本质的澄清而完全混乱。形式逻辑最初被引入的时候——也许可以说是亚里士多德建立的——并不意味着人们才第一次开始可以连贯地思维。如我所言,这种引入所带来的对逻辑思维能力的改进是很可疑的。这种引入所确定带来的东西是以抽象及一般的术语来分析论证图式的可能性。但在从任何的非形式推理到根本的抽象图式的转换过程中仍有许多的问题。实际上,在大多数非形式推理中,隐含的假定的不确定性挫败了转换的努力。

但是,推理上的差异最终或多或少地依赖于明显或隐含的态度和价值。肯定的是,这些态度和价值在个人和群体间是不同的,尽管随着群体的扩大,对他们共同态度的概括变得更危险,而尼斯贝的“亚洲人”和“西方人”并非完全基于证据的普遍归纳。但是接受亚里士多德的观点,即在至少道德中,品格和推理是相互依赖的,我们认为发生了的变化就应该被说成是两者共同的作用,而不仅仅是推理的单独作用。如果我们

接受了这一点,在这个领域中的人类认知多元性的问题就不是推理的形式分析能力的获得,更不是假象的理性/非理性尺度上确定位置。相反,个人或群体的理性的差异应该看作是特别反映了人类性格的多样性,在这里,我们有很好的理由去考虑影响因素的多样性和复杂性,和事实上它们的效果的可变性。

结 论

夏洛克：难道犹太人没有眼睛吗？难道犹太人没有五官四肢、没有知觉、没有感情、没有血气吗？他不是吃着同样的食物，同样的武器可以伤害他，同样的医药可以疗治他，冬天同样会冷，夏天同样会热，就像一个基督徒一样吗？你们要是用刀剑刺我们，我们不是也会出血的吗？你们要是搔我们的痒，我们不是也会笑起来的吗？你们要是用毒药谋害我们，我们不是也会死的吗？那么要是你们欺侮了我们，我们难道不会复仇吗？

——《威尼斯商人》，第三幕，第一场

（译文摘自〔英〕莎士比亚. 威尼斯商人. 莎士比亚全集（第二卷）. 朱生豪. 南京：译林出版社，1998.）

在一场充满了种族偏见的戏剧中，夏洛克辩护了所有人类在肉体和情感上的统一性。人类心灵的统一性和多样性这个主题从古到今都是充满争议的。不管对他提出的问题给出什么答案，其道德含义是明显的，而特别对于那些被认为在某个方面，如在宗教、种族、或肤色或其他方面低等的人类而言，答案中有许多利益攸关的东西。那些被视为低等的人蒙受了来自那些自视为统治种族、声称在身体、智力以及道德

上——这是最为恶心的一点——优越的人的比夏洛克所遇到的更为糟糕的对待。^① 自古以来,如果群体或者个人经常要令人不快地证明,或如更常见的仅仅是顽固地宣称他们自己的优越性,那与此相反的立场,即所有的人本质上是一样的,有时就更像是一种信仰而不是一种理性分析和经验证据支持的观点。

我意识到我对一些争议领域的考察只是触及了问题的表面。包含更多的主题和考察更多研究者的工作是可能的。那基于这种选择性的考察,能得出什么结论呢?

首先,值得注意到在我的讨论中论及的许多材料反应了非常新近的研究发现,有时是最近十年左右的,在发展心理学、社会人类学,特别是在生物学的不同领域,从神经生理学到分子系统发生学等方面。我一再地表达了对这其中的有些研究的保留意见,特别在前两个领域。但是在所有三个领域的有力证据已经转变了我们的理解。所以,感谢莫伦(Mollon)和其他人的工作,使得现在在不同个体中的颜色感知的可变性远比以前更好地被理解。莱文森小组对不同社会中的主导空间指示框架的研究做出了重要贡献。动物及其现今的演化的分类已被证明是远比我们的先人所意识到的要更为复杂,而这与这样一种说法相关,即推动民间生物分类的根本假定与生物学确认的事实非常相关。脑扫描揭示,当主体有情感体验时大脑的哪一部分在活动,而许多神经递质的作用现在被很好地理解了。所有这些帮助我们阐明我们认知和情感体验的不同方面,并且澄清个人和群体是如何不同的,而又有什么是共同的。

因而这些证据帮助反驳了一个头脑简单的假定,即人类认知功能的共性在与生物方面或者神经生物学,而多元性则是文化的结果。这种直接联系是错的,首先是因为我们的共同点不仅包含生物上的,也包括我

^① 因为阴谋害威尼斯的一个公民,夏洛克被判处死刑,虽然他被公爵宽恕了。但是,他被没收了一半的财富和被迫将剩下的一般遗赠给一个娶了他女儿的基督徒——除了他自己被迫改宗基督教之外(*Merchant of Venice* Act IV Scene 1)。

们都适应了社会文化并有能力学习一种语言这个事实。我们都获得了一种或多种的空间指示框架,虽然不一定是同一种。我们都接纳或者修订了我们居于其中的社会的集体价值,虽然这些价值在不同的社会间是不同的,而个体对它们的反应也是不同的。第二点,正相反,我们有可确认的生物和脑神经的多元性,如同文化上的多元一样,而它们影响了不同人群和个体的认知表现。如果作为一个身体器官的人脑表现了特定的解剖学和生理学特征,它也表现了作为一个学习工具的灵活性。特别是在我们对古代社会的讨论中,在许多地方谈论了我们自由发挥的空间极其限度,个体与群体在智力上的灵活度之间的张力,以及这种智力上的灵活性的社会限制。

实际上很多问题仍未解决。人类的导航技巧的差异是什么导致的呢?比如,能够归结于海马体的分化发展吗?至少,大脑扫描和主体的情感体验之间的关联并不是完美的。如果说对生理疾病的理解自20世纪起已经被转变,但是对精神疾病的理解并没改变多少,而疾病和不适之间的关系依旧难懂。

但特别是在对文化性内容的分析中,疑问和费解持续存在。部分地可能是由于对心理统一性的一般主题的坚持而导致的,而部分地无疑受乔姆斯基关于语言习得的理论的启发,在颜色感知、动物分类、能动性和因果性概念的发展及其他方面的研究得到了推动。然而许多类似的发现已经证明是根据不足或不成熟。避免循环论证和西方偏见被证明比许多研究所设想的要难得多。将西方的自然和文化两分法应用于其他世界观的做法饱受批评,如我在第七章所述。卢里亚对推理能力差异的研究低估了实践的作用。在没有发展形式逻辑的人中,缺少形式逻辑并不意味着他们推理能力的不足,正如亚里士多德发明了形式逻辑却没有自动改善了实践:它使得推理有效与否的判断成为可能,但只是当论证图式被精确地转换成抽象的形式的时候。相反,尼斯贝关于东方人和西方人思维方式的不同的理论似乎揭示了价值和态度的不同,而不是推

理模式上的不同。

在我已经考察过的每一个主题上,澄清这些主题包括将三种不同类型的因素以及确定它们的重要性考虑进来。首先是文化差异,特别是语义和那些与价值相关的差异。第二是重要的起作用的生理、生物和神经生物学因素,我们可以在其中确定重要的共同性以及个体和群体间的相对变化。第三,我们必须尽最大的努力来评价现在知道的信念体系是什么、信念内容是什么,特别包括认识到我称为资料多维度性的问题。这通常反映在不同但自主的研究中,但其中的不同并不意味着根本的认知能力的不同。没有疑问的是,如果文化、语言和意识形态经常影响了结果,并事实上在许多情况下看起来构成了信念中的最重要的因素,我们仍有充分的理由反对这个强论题,即认为它们结合起来决定了思想。对以往文明的研究反复表明,文化如何影响思想以及思想不能完全为文化所决定,因为我们经常发现说同种语言的同一社会中的不同成员的不同观点——当然,今天的英语语言仍是这样。

总体而言,可以肯定的是,大多数社会的大多数成员会倾向于保持社会习俗和信仰,即他们儿时就习得的那些。在处理一定会出现的生存问题和对经验的理解的问题的时候,显然在改变传统之前首先最大化地利用传统的资源是比较经济的做法。当新技术看起来无效或者习惯的方式包含了大量的对怀疑的搁置,一般而言就不会没理由或者临时的解释来支持传统“智慧”所要求的東西。但是认知的缺陷会发展,而是否要应对它们,批判的或独立思维的个人可能会偏离原有的并提出对问题的新答案——虽然他们仍旧面临着让别人去听从他们的新想法或新实践的艰巨任务。这需要恒心、说服力和相当的运气。思想史中满是有希望的观念却又被丢弃的例子,而知道它们的人也在历史中湮灭无闻。

任何群体中的个体要从他们根深蒂固的、隐含的、通常是无意识的

意识形态假定中挣脱出来总是特别的困难。我在其他研究中曾探讨过这个问题,特别与科学研究如何起步这个问题相关联了起来。^①但是我在此书中的历史考察也例示了基本的价值能够被挑战和修改,即便是揭露种族主义假定的错误也总是需要勇气和清醒的头脑。古希腊人和中国古人都完全不包容那些他们认为是野蛮人的人。但是柏拉图将“希腊人”和“野蛮人”的区分作为一种刚愎自用的分类的例子(《政治篇》262c,刚愎自用地就如同将数字分类为 10000 与其他),而我们在《吕氏春秋》19/6/2 中看到中国古人承认蛮和夷与华夏之人有共同的人性,由他们的欲望相连接。

我们都意识到了人类才能的令人惊喜的多样性。有些人是音乐天才,其他人则不是,有些是好的领航员,有些不是,诸如此类直到涵盖了我们智力和艺术才能的全部。没有这种多样性我们自然而然称许和赞美的创造力就会远远不及。同时我们作为同一人类种类的基本资格,我们的基因组成是不可否认的,我们也全都大量地共有一般而言的文化适应的经验以及特定的语言习得,不管文化与语言有多么地不同。相对主义者必须给那些共同因素留下空间,正如普遍主义者不能忽视多样性。

对我处理的这些问题的细节研究继续着持续增加的步伐和力度。我们可以期望获得更进一步的以下方面的洞见,不管是从科学家、人类学家、心理学家还是哲学家,甚至从历史学家,关于人颜色感知、空间认识、对生物进化和分类、情感、幸福的概念以及能动性因果的理论、文化的多延续以及推理实践的可变性。在以前,对特定问题的讨论,特别是关于单一性对多元性的战略问题,通常被极端观点所损害。但是以前的分析的简化,包括更无知的观点,最终会让我们希望看到这种简单化是合理的,因为对问题的简单化对人类是什么的理解和我们巨大的多样性与我们的共同人性是相容的这种看法有重要意义。

^① 可以参考 Lloyd(2002:2001)。

进步必须是逐渐的并且依赖于专注的专业人士在特定领域的工作，不管是生物学、人类学、哲学还是历史学。同时我们也不应该忽略不同学科的研究之间的战略上的联系。我意识到了有多少问题需要解答。但许多晚近的工作也为将来的研究刻下了重要印记。我在此书中对当代思考的诸方面的总览不仅表明了完全普遍化的错漏，也更为正面地鼓励渐进的但同时是跨学科的研究方法，并且引起对这种方法获得的成果的关注。

版本说明

中文文献一般按照标准版本引用,如哈佛-燕京学社系列,汉达古典研究丛书,中华书局的王朝史。但是,《淮南子》我使用的是刘文典(上海,1923)版。而《黄帝内经·灵枢》和《黄帝内经·素问》我使用的是任应秋的版本(北京,1986)。《吕氏春秋》的使用的版本是陈奇猷的(上海,1984),但是我采用了 Knoblock 和 Riegel 的章节划分(Stanford,2000)。《荀子》我采用的章节划分来自 Knoblock 的翻译(Stanford,1988-94)。

希腊和拉丁作者类似地引用了标准版本,例如前苏格拉底哲学家是按照 H. Diels 的版本,由 W. Kranz 修订, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 第六版(Berlin, 1952), 而希腊哲学家则是按照以 A. A. Long 和 D. N. Sedley 命名的系列(Cambridge, 1987)。

所有的现代著作的引用是按照作者的名字以及出版年份。完整的书目将在以下的参考书目中找到。^①

① 为方便读者查对原著,所有原文中的对其他著作的引用尽量保持原有书名,不做翻译,除非一些常见的有中译本的著作。所有作者的原名亦以括号放在译名后面。对于生僻罕见的原始部族名字亦不做翻译。——译者注

参考文献

AHN, W.-K., KALISH, C., GELMAN, S. A., MEDIN, D. L., LUHMANN, C., ATRAN, S., COLEY, J. D., and SHAFTO, P. (2001), 'Why essences are essential in the psychology of concepts', *Cognition* 82: 59 - 69.

ARHEM, K. (1993), 'Ecosofia Makuna', in F. Correa (ed.), *La selva humanizada: ecologia alternativa en el tropic humedo colombiano* (Bogota), 105 - 22.

— (1996), 'The cosmic food web: Huma-nature relatedness in the North-west Amazon', in Descola and Palsson (1996), 185 - 204.

ASTUTI, R. (2001), 'Are we all natural dualists? A cognitive developmental approach', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7: 429 - 47.

ATRAN, S. (1990), *Cognitive Foundations of Natural History: Towards an Anthropology of Science* (Cambridge).

— (1994), 'Core domains versus scientific theories: Evidence from systematic and Itza-Maya folkbiology', in Hirschfeld and Gelman (1994), 316 - 40.

— (1995), 'Causal Constraints on Categories and Categorical Constraints on Biological Reasoning across Cultures', in Sperber, Premack, and Premack (1995), 205 - 33.

— (1998), 'Folk biology and the anthropology of science: Cognitive universals and cultural particulars', *Behavioral and Brain Sciences*, 21: 547 - 609.

— (1999), 'Itzaj Maya Folkbiological Taxonomy: Cognitive Universals and Cultural Particulars', in Medin and Atran (1999), 119 - 203.

— (2001a), 'The Case for Modularity: Sin or Salvation', *Evolution and*

Cognition 7: 46 - 55.

— (2001b), 'A Cheater-Detection Module? Dubious Interpretations of the Wason Selection Task and Logic', *Evolution and Cognition* 7: 187 - 93.

— MEDIN, D., and ROSS, N. (2004), 'Evolution and devolution of knowledge: A tale of two biologies', *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10: 395 - 420.

— LYNCH, E., VAPNARSKY, V., UCAN EK', E., and SOUSA, P. (2001), 'Folkbiology doesn't come from Folkpsychology: Evidence from Yukatek Maya in Cross-Cultural Perspective', *Journal of Cognition and Cultural* 1: 3 - 42.

BAILLARGEON, R., KOTOVOSKY, L., and NEEDHAM, A. (1995), 'The acquisition of physical knowledge in infancy', in Sperber, Premack, and Premack (1995), 79 - 116.

BAKER, R. R. (1989), *Human Navigation and Magnetoreception* (Manchester).

BARKOW, J. H., COSMIDES, L., and TOOBY, J. (eds.) (1992) *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture* (Oxford).

BARON-COHEN, S. (2003), *The Essential Difference: Men, Women and the Extreme Male Brain* (London).

BATESON, PATRICK (1990), 'Animal communication', in D. H. Mellor (ed.), *Ways of Communicating* (Cambridge), 35 - 55.

BAYLOR, D. (1995), 'Colour Mechanisms of the Eye', in Lamb and Bourriau (1995), 103 - 26.

BEATTY, A. (2005), 'Emotions in the field: What are we talking about?', *Journal of the Royal Anthropological Institute* NS 11: 17 - 37.

BEIDELMAN, T. O. (1973), 'Kaguru symbolic classification', in Needham (1973), 128 - 66.

BERLIN, B., and KAY, P. (1969), *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution* (Berkeley).

— BREEDLOVE, D. E., and RAVEN, P. H. (1973), 'General principles of classification and nomenclature in folk biology', *American Anthropologist*, 75: 214 - 42.

BLOCH, M., SOLOMON, G. E. A., and CAREY, S. (2001), 'Zafimaniry: An understanding of what is passed on from parents to children: A cross-cultural investigation', *Journal of Cognition and Cultural* 1: 43 - 68.

BOAS, F. (1911/1938), *The Mind of Primitive Man*, rev. edn. (originally

1911) (New York).

BOESCH, C. (1996). 'The emergence of cultures among wild chimpanzees', in Runciman, Maynard Smith, and Dunbar (1996), 251 - 68.

BOND, A. B. (1989). 'Toward a resolution of the paradox of aggressive displays', *Ethology* 81; 29 - 46 and 235 - 49.

BOWERMAN, M., and LEVINSON, S. C. (eds.) (2001), *Language Acquisition and Conceptual Development* (Cambridge).

BOYD, R., and RICHERSON, P. J. (1996). 'Why culture is common, but cultural evolution is rare', in Runciman, Maynard Smith, and Dunbar (1996), 77 - 93.

-- (2005). *The Origin and Evolution of Cultures* (Oxford).

BOYER, P. (ed.) (1993), *Cognitive Aspects of Religious Symbolism* (Cambridge).

-- (1994). *The Naturalness of Religious Ideas; A Cognitive Theory of Religion* (Berkeley).

BRASHIER, K. E. (1996). 'Han thanatology and the division of "souls"', *Early China* 21; 125 - 58.

BROCA, P. (1861). 'Nouvelle observation d'aphemie produite par une lesion de la troisieme circonvolution frontale', *Bulletins de la Societe Anatomique de Paris*, 2nd ser., 6; 398 - 407.

BARKOW, J. H., COSMIDES, L., and TOOBY, J. (eds.) (1992) *The Adapted Mind; Evolutionary Psychology and the Generation of Culture* (Oxford).

BARON-COHEN, S. (2003), *The Essential Difference; Men, Women and the Extreme Male Brain* (London).

BATESON, PATRICK (1990). 'Animal communication', in D. H. Mellor (ed.), *Ways of Communicating* (Cambridge), 35 - 55.

BAYLOR, D. (1995). 'Colour Mechanisms of the Eye', in Lamb and Bourriau (1995), 103 - 26.

BEATTY, A. (2005). 'Emotions in the field; What are we talking about?', *Journal of the Royal Anthropological Institute* NS 11; 17 - 37.

BEIDELMAN, T. O. (1973). 'Kaguru symbolic classification', in Needham (1973), 128 - 66.

BERLIN, B., and KAY, P. (1969). *Basic Color Terms; Their Universality and Evolution* (Berkeley).

— BREEDLOVE, D. E., and RAVEN, P. H. (1973). 'General principles of classification and nomenclature in folk biology', *American Anthropologist*, 75;

214 - 42.

BLOCH, M., SOLOMON, G. E. A., and CAREY, S. (2010), 'Zafimaniry: An understanding of what is passed on from parents to children: A cross-cultural investigation', *Journal of Cognition and Culture* 1: 43 - 68.

BOAS, F. (1911/1938), *The Mind of Primitive Man*, rev. edn. (originally 1911) (New York).

BOESCH, C. (1996), 'The emergence of cultures among wild chimpanzees', in Runciman, Maynard Smith, and Dunbar (1996), 251 - 68.

BOND, A. B. (1989), 'Toward a resolution of the paradox of aggressive displays', *Ethology* 81: 29 - 46 and 235 - 49.

BOWERMAN, M., and LEVINSON, S. C. (eds.) (2001), *Language Acquisition and Conceptual Development* (Cambridge).

BOYD, R., and RICHERSON, P. J. (1996), 'Why culture is common, but cultural evolution is rare', in Runciman, Maynard Smith, and Dunbar (1996), 77 - 93.

— (2005), *The Origin and Evolution of Cultures* (Oxford).

BOYER, P. (ed.) (1993), *Cognitive Aspects of Religious Symbolism* (Cambridge).

— (1994), *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion* (Berkeley).

BRASHIER, K. E. (1996), 'Han thanatology and the division of "souls"', *Early China* 21: 125 - 58.

BROCA, P. (1861), 'Nouvelle observation d'aphemie produite par une lesion de la troisieme circonvolutoin frontale', *Bulletins de la Societe Anatomique de Paris*, 2nd ser., 6: 398 - 407.

BROWN, P., and LEVINSON, S. C. (2000), 'Frames of spatial reference and their acquisition in Tenejapan Tzeltal', and *Development* (Mahwah, NJ), 167 - 97.

BURNYEAT, M. F. (1994), 'Enthymeme: Aristotle on the logic of persuasion', in D. J. Furley and A. Nehamas (eds.), *Aristotle's Rhetoric: Philosophical Essays* (Princeton), 3 - 55.

CAMPOS, J. J., and BARRETT, K. C. (1984), 'Toward a new understanding of emotions and their development', in Izard, Kagan, and Zajonc (1984b), 229 - 63.

CAREY, S. (1985), *Conceptual Change in Childhood* (Cambridge, Mass.)

— (1995), 'On the Origin of Causal Understanding', in Sperber, Premack,

and Premack (1995), 268 - 302.

— and SPELKE, E. S. (1994), ‘Domain-specific knowledge and conceptual change’, in Hirschfeld and Gelman (1994), 169 - 200.

CARRUTHERS, P., and CHAMBERLAIN, A. (2000), *Evolution and the Human Mind* (Cambridge).

CHANGEUX, J. - P. (1985), *Neuronal Man* (trans. L. Garey of L’ *Homme neuronal* (Paris 1983) (New York).

— and RICOEUR, P. (2000), *What Makes Us Think* (trans. M. B. DeBevoise of *Ce qui nous fait penser : la nature et la regle* (Paris 1998) (Princeton).

CHEVALIER-SKOŁNIKOFF, S. (1982), ‘A cognitive analysis of facial behavior in Old World monkeys, apes and human beings’, in C. T. Snowdon, C. H. Brown, M. R. Petersen (eds.) *Primate Communication* (Cambridge), 303 - 68.

CHOMSKY, N. (1965), *Aspects of the Theory of Syntax* (Cambridge, Mass.).

— (1968), *Language and Mind* (New York).

CLARK, H. H. (1973), ‘Space, time, semantics, and the child’, in Moore (1973), 27 - 63.

COLLETT, T. S., and ZEIL, J. (1998), ‘Places and landmarks: An arthropod perspective’, in Healy (1998), 18 - 53.

CONKLIN, H. C. (1955), ‘Hanunoo color terms’, *Southwestern Journal of Anthropology*, 11: 339 - 44.

COOPER, R. (2002), ‘Disease’, *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 33: 263 - 82.

COSMIDES, L., and TOOBY, J. (1994), ‘Origins of domain specificity. The evolution of functional organization’, in Hirschfeld and Gelman (1994), 85 - 116.

CROMBIE, A. C. (1994), *Styles of Scientific Thinking in the European Tradition*, 3 vols. (London).

CULLEN, C. (1996), *Astronomy and Mathematics in Ancient China : The Zhou bi suan jing* (Cambridge).

DAHL, H. (1979), ‘The appetite hypothesis of emotions: A new psychoanalytic model of motivation’, in C. E. Izard (ed.), *Emotions in Personality and Psychopathology* (New York), 201 - 25.

DAMASIO, A. R. (1994), *Descartes’ Error : Emotion, Reason and the Human Brain* (New York).

— (2000), *The Feeling of What Happens* (London).

DARWIN, C. (1872), *The Expression of Emotions in Man and Animals*

(London).

DAVIDSON, D. (2001), *Essays on Actions and Events*, 2nd edn. (Oxford).

DAWKIN, R. (2004), *The Ancestor's Tale: A Pilgrimage to the Dawn of Life* (London).

DELPLA, I. (2001), *Quine, Davidson, Le principe de charite* (Paris).

DENNETT, D. (1995), *Darwin's Dangerous Idea* (London).

DERRYBERRY, D. . and ROTHBART, M. K. (1984), 'Emotion, attention, and temperament', in Izard, Kagan, and Zajonc (1984b), 132 - 66.

DESCOLA, P. (1996), *The Spears of Twilight* (trans. J. Lloyd of *Les Lances du crepuscule* (Paris, 1993) (London).

— (2005), *Par-dela nature et culture* (Paris).

— and PALSSON, G. (eds.) (1996), *Nature and Society: Anthropological Perspectives* (London).

DIENER, E. , and SUH, E. M. (2000a), 'Measuring subjective well-being to compare the quality of life of cultures', in Diener and Suh (2000b), 3 - 12.

— (eds.) (2000b), *Culture and Subjective Well-being* (Cambridge, Mass.).

DIENSTBIER, R. A. (1984), 'The role of emotion in moral socialization', in Izard, Kagan, and Zajonc (1984b), 484 - 514.

DIHLE, A. (1977), *Euripides' Medea* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Jahrgang 1977; 5, Heidelberg).

DODDS, E. R. (1951), *The Greeks and the Irrational* (Berkeley).

DORAIS, J. - L. (1996), *La Parole Inuit: Langue, culture et societe dans l' arctique nord-americain* (Paris).

DUPRE, J. (1993), *The Disorder of Things* (Cambridge, Mass.).

— (2001), 'In Defence of Classification', *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 32: 203 - 19.

EKAM, P. (1980), *The Face of Man: Expressions of Universal Emotions in a New Guinea Village* (San Francisco).

— (ed.) (1982), *Emotion in the Human Face*, 2nd edn. (Cambridge).

— and DAVIDSON, R. J. (eds.) (1994), *The Nature of Emotions: Fundamental Questions* (Oxford).

ELLEN, R. F. (1993), *The Cultural Relations of Classification* (Cambridge).

— (1996), 'The cognitive geometry of nature: A contextual approach', in Descola and Palsson (1996). 103 - 23.

ELSTER, J. (1983), *Sour Grapes* (Cambridge).

- EVANS, E. P. (1906). *Criminal Prosecutions and Capital Punishment of Animals* (London).
- EVAN, J. St.-B. T. (1982). *The Psychology of Deductive Reasoning* (London).
- (1989). *Bias in Human Reasoning* (Hove).
- FERNANDEZ, J. W. (1982). *Bwiti : An Ethnography of the Religious Imagination in Africa* (Princeton).
- FERRARI, G. R. F. (1987). *Listening to the Cicadas* (Cambridge).
- FESTINGER, L. (1964). *Conflict, Decision and Dissonance* (London).
- FEYERABEND, P. K. (1975). *Against Method* (London).
- FIDDICK, L., COSMIDES, L., and TOOBY, J. (2000). 'No interpretation without representation: The role of domain-specific representations and inferences in the Wason selection task'. *Cognition* 77 : 1 - 79.
- FISCHHOFF, B. (1975). 'Hindsight \neq Foresight. The Effect of Outcome Knowledge on Judgment under Uncertainty'. *Journal of Experimental Psychology : Human Perception and Performance* 1 : 288 - 99.
- FLEMMING, R. (2000). *Medicine and the Making of Roman Women* (Oxford).
- FODOR, J. (1983). *The Modularity of Mind* (Cambridge, Mass.).
- FOUCAULT, M. (1967). *Madness and Civilization* (trans. R. Howard of *Histoire de la folie* (Paris, 1961)). (London).
- (1972). *The Archaeology of Knowledge* (trans. A. M. Sheridan Smith of *Archeologie du savoir* (Paris, 1969)) (London).
- FRAZER, J. G. (1890). *The Golden Bough* (London).
- FRIDLUND, A. J. (1997). 'The new ethology of human facial expressions', in J. A. Russell and J. M. Fernandez-Dols (eds.), *The Psychology of Facial Expression* (Cambridge), 103 - 29.
- FRISCHER, B. (1982). *The Sculpted Word* (Berkeley).
- GALLISTEL, C. R. (1990). *The Organization of Learning* (Cambridge, Mass.).
- GELLNER, E. (1974). *Legitimation of Belief* (Cambridge).
- GELMAN, S. A. (2003). *The Essential Child ; Origins of Essentialism in Everyday Thought* (Oxford).
- and COLEY, J. D. (1990). 'The importance of knowing a dodo is a bird: Categories and inferences in two-year-old children'. *Developmental Psychology* 26 : 796 - 804.

— and GOTTFRIED, G. M. (1994), ‘Essentialist beliefs in children: The acquisition of concepts and theories’, in Hirschfeld and Gelman (1994), 341–65.

GHISELIN, M. T. (1997), *Metaphysics and the Origin of Species* (Albany, NY).

GIL-WHITE, F. J. (2001), ‘Are ethnic groups biological “species” to the human brain?’, *Current Anthropology* 42: 515–36.

GOODMAN, N. (1978), *Ways of Worldmaking* (Hassocks).

GOODY, J. (1977), *The Domestication of the Savage Mind* (Cambridge).

GRAHAM, A. C. (1989), *Disputes of the Tao* (La Salle, 111.).

GREGORY, R. L. (1970), *The Intelligent Eye* (London).

GREIMAS, J., and RASTIER, E. (1968), ‘The interaction of semiotic constrains’, *Game, Play, Literature*, Yale French Studies 41 (New Haven).

GRIFFITHS, P. E. (1997), *What Emotions Really Are* (Chicago).

GRMEK, M. (1989) *Diseases in the Ancient Greek World* (trans. M. and L. Muellner of *Les Maladies a l aube de la civilization occidentale* (Paris 1983)) (Baltimore).

HACKING, I. (1991), ‘The making and molding of child abuse’, *Critical Inquiry* 17: 235–58.

— (1992a), ‘Multiple personality disorder and its hosts’, *History of the Human Sciences*, 5/2: 3–31.

— (1992b), ‘“Style” for historians and philosophers’, *Studies in History and Philosophy of Science*, 23: 1–20.

— (1995), ‘The Looping Effects of Human Kinds’, in Sperber, Premack, and Premack (1995), 351–83.

— (2005), ‘Why race still matters’, *Daedalus*, Winter 2005: 102–16.

HALLIDAY, T. R., and SLATER, P. J. B. (eds.) (1983), *Animal Behaviour*, ii, *Communication* (Oxford).

HARBSMELER, C. (1998), *Science and Civilisation in China*, vii/I. *Language and Logic* (Cambridge).

HARDIN, C. L., and MAFFI, L. (eds.) (1997), *Color Categories in Thought and Language* (Cambridge).

HARLOW, J. M. (1993), ‘Recovery from the passage of an iron bar through the head’ (originally read before the Massachusetts Medical Society 3 June 1868) (introduced by Edgar Miller), *History of Psychiatry* 4: 271–81.

HARPER, D. (1998), *Early Chinese Medical Literature: The Mawangdui Medical Manuscripts* (London).

- (1999), ‘Physicians and diviners: The relation of divination to the medicine of the *Huangdi neijing* (Inner canon of the Yellow Thearch)’, *Extreme-Orient Extreme-Occident*, 21: 91 - 110.
- HARRE, R. (ed.) (1986), *The Social Construction of Emotion* (Oxford).
- HATANO, G., and INAGAKI, K. (1994), ‘Young children’s naïve theory of biology’, *Cognition* 50:171 - 88.
- (1999), ‘A developmental perspective on informal biology’, in Medin and Atran(1999), 321 - 54.
- SIEGLER, R. S., RICHARD, D. D., INAGAKI, K., STAVY, R., and WAX, N. (1993), ‘The development of biological knowledge: A multi-national study’, *Cognitive Development* 8: 47 - 62.
- HEALY, S. (ed.) (1998), *Spatial Representation in Animals* (Oxford).
- HEELAS, P. and LOCK, A. (eds) (1981), *Indigenous Psychologies: The Anthropology of the Self* (London).
- HEINE, B. (1997), *Cognitive Foundations of Grammar* (Oxford).
- HESS, W. R. (1964), *The Biology of Mind* (trans. G von Bonin of *Psychologie in biologischer Sicht* (Stuttgart 1962) (Chicago).
- HINDE, R. A. (1970), *Animal Behaviour*, 2nd edn. (New York).
- (ed.) (1972), *Non-Verbal Communication* (Cambridge).
- (1981), ‘Animal signals: Ethological and games-theory approaches are not incompatible’, *Animal Behaviour* 29:535 - 42.
- HIRSCHFELD, L. A., and GELMAN, S. A. (eds.), (1994), *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture* (Cambridge).
- HOBBS, A. (2000). *Plato and the Hero: Courage, Manliness and the Impersonal Good* (Cambridge).
- HOWELL, S. (1981), ‘Rules not Words’, in Heelas and Lock (1981), 133 - 43.
- HSU, E. (2002), *The Telling Touch* (Habilitationsschrift, Sinology, University of Heidelberg).
- HU, SHIU-YING (2005), *Food Plants of China* (Hong Kong)
- HUDSON, L. (1966), *Contrary Imaginations* (London).
- HUGHES, H. C. (1999), *Sensory Exotica: A World Beyond Human Experience* (Cambridge, Mass)
- HULL, D. L. (1997). ‘The ideal species concept—and why we can’t get it’, in M. F. Claridge, H. A. Dawah, and M. R. Wilson (eds.) *Species: The Units of Biodiversity* (London), 357 - 80.

HULME, T. . and MATSUZAWA, T. (2002), 'Ant-dipping among the chimpanzees of Bossou, Guinea, and some comparisons with other sites', *American Journal of Primatology* 58:133 - 48.

INGOLD, T. (1990). 'An anthropologist looks at biology', *Man* NS 25:208 - 29.

(2000). *The Perception of the Environment* (London).

-- (2001). 'Commentary on Gil-White', *Current Anthropology* 42: 541 - 2.

IZARD, C. E. (1997). *Human Emotions* (New York).

- KAGAN, J. . and ZAJONC, R. B. (1984A), 'Introduction', in Izard, Kagan, and Zajonc (1984b), 1 - 14.

-- (eds.) (1984b). *Emotions, Cognition and Behavior* (Cambridge).

JARDINE, N. and SIBBON, R. (1971). *Mathematical Taxonomy* (London).

JOHNSON-LAIRD, P. N. . and BYRNE, R. M. J. (1991). *Deduction* (Hove).

- LEGRENZI, P. . and LEGRENZI, M. S. (1972). 'Reasoning and a sense of reality', *The British Journal of Psychology* 63: 395 - 400.

JORDAN, G. . and MOLLON, J. D. (1993). 'A study of women heterozygous for colour deficits', *Vision Research* 33/11:1495 - 508.

KAGAN, J. (1984). 'The idea of emotion in human development,' in Izard, Kagan, and Zajonc (1984b), 38 - 72.

KARMILOFF-SMITH, A. (1992). *Beyond Modularity* (Cambridge, Mass.)

KAY, P. . and KEMPTON, W. (1984). 'What is the Sapir-Whorf Hypothesis?', *American Anthropologist* 86:65 - 79.

KAY, P. . and MCDANIEL, C. K. (1978). 'The linguistic significance of the meanings of basic color terms', *Language* 54:610 - 46.

KELL, F. C. (1989). *Concepts, Kinds and Cognitive Development* (Cambridge, Mass.).

(1994). 'The birth and nurturance of concepts by domains: The origins of concepts of living things', in Hirschfeld and Gelman (1994), 234 - 54.

(1995). 'The growth of causal understandings of natural kinds', in Sperber, Premack, and Premack (1995), 234 - 62.

KITAYAMA, S. . and MARKUS, H. R. (2000). 'The pursuit of happiness and the realization of sympathy: Cultural patterns of self, social relations, and well-being', in Diener and Suh (2000b), 113 - 61.

KLEINMAN, A. . and GOOD, B. (eds.) (1985). *Culture and Depression ; Studies in the Anthropology and Cross-cultural Psychiatry of Affect and Disorder*

(Berkeley).

KNOBLOCK, J. (1988 - 94). *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, 3 vols. (Stanford).

— and RIEGEL, J. (2000). *The Annals of Lu Buwei* (Stanford).

KOLB, B., AND WHISHAW, J. (2003). *Fundamentals of Human Neuropsychology*, 5th edn. (New York).

KONSTAN, D. (2006). *The Emotions of the Ancient Greeks* (Toronto).

KRIPKE, S. A. (1980). *Naming and Necessity*, rev. edn. (Oxford).

LAMB, T., and BOURRIAU, J. (eds.) (1995), *Colour: Art and Science* (Cambridge).

LANG, P. J. (1994). 'Cognition in emotion: Concept and action', in Izard, Kagan, and Zajonc (1984b), 192 - 226.

LEDOUX, J. E. (1996). *The Emotional Brain* (New York).

LESLIE, A. (1995). 'A Theory of Agency', in Sperber, Premack, and Premack (1995), 121 - 41.

LEVINSON, S. C. (2003). *Space in Language and Cognition* (Cambridge).

— KITA, S. HUAN, D. B. M., and RASCH, B. H. (2002). 'Returning the tables: Language affects spatial reasoning', *Cognition* 84:155 - 88.

LEVI-STRAUSS, C. (1955/1973). *The World on the Wane* (trans J. and D. Weightman of *Tristes Tropiques* (Paris, 1955)(London).

— (1958/1968). *Structural Anthropology* (trans. C. Jacobson and B. G. Schoepf of *Anthropologie structurale* (Paris, 1955)(London).

— (1962/1969). *Totemism* (trans. R. Needham of *Le Totemisme aujourd'hui* (Paris, 1962))(Harmondsworth).

— (1964/1969). *The Raw and the Cooked* (trans. J. and D. Weightman of *Le cru et le cuit* (Paris, 1964))(London).

LEVY-BRUHL, L. (1923). *Primitive Mentality* (trans. L. A. Clare of *La Mentalite primitive* (Paris, 1922))(London).

LEWIS, D. (1994). *We, the Navigators*, 2nd edn. (Honolulu).

LEWIS, G. (1975). *Knowledge of Illness in a Sepik Society* (London).

LI, P., and GLEITMAN, I. (2002). 'Turning the Tables: Language and Spatial Reasoning', *Cognition* 83: 265 - 94.

LINDSEY, D. T., and BROWN, A. M. (2002). 'Color naming and the phototoxic effects of sunlight on the eye', *Psychological Science* 13:506 - 12.

LLOYD, G. E. R. (1966). *Polarity and Analogy* (Cambridge).

— (1983). *Science, Folklore and Ideology* (Cambridge).

- (1987), *The Revolutions of Wisdom* (Berkeley).
- (1990), *Demystifying Mentalities* (Cambridge).
- (1991), *Methods and Problems in Greek Science* (Cambridge).
- (1996a), *Adversaries and Authorities* (Cambridge).
- (1996b), *Aristotelian Explorations* (Cambridge).
- (2002), *The Ambitions of Curiosity* (Cambridge).
- (2003), *In the Grip of Disease* (Oxford).
- (2004), *Ancient Worlds, Modern Reflections* (Oxford).
- (2005), *In the Grip of Disease* (Oxford).
- and SIVN, N. (2002), *The Way and the World* (New Heaven).
- LONG, A. A., and SEDLEY, D. N. (1987), *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols. (Cambridge).
- LUCY, J. A. (1992). *Language Diversity and Thought* (Cambridge).
- (1997), ‘The linguistics of “color”’, in Hardin and Maffi (1997), 320 – 46.
- and GASKINS, S. (2001), ‘Grammatical categories and the development of classification preferences: A comparative approach’, in Bowerman and Levinson (2001), 257 – 83.
- LURIA, A. R. (1988). *Cognitive Development : Its Cultural and Social Foundations* (Cambridge, Mass.)
- LUTZ, C. (1988). *Unmatural Emotions : Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory* (Chicago).
- LYONS, J. (1977). *Semantics*, 2 vols. (Cambridge).
- (1995), ‘Colour in language’, in Lamb and Bourriau (1995), 194 – 224.
- (1999), ‘The vocabulary of color with particular reference to Ancient Greek and Classical Latin’, in A. Borg (ed.), *The Language of Color in the Mediterranean*, *Stockholm Oriental Studies* 16 (Stockholm), 38 – 75.
- MACDOWELL, D. M. (1978), *The Law in Classical Athens* (London).
- MAFFI, L., and HARDIN, C. L. (1997). ‘Closing Thoughts’, in Hardin and Maffi (1997), 347 – 72.
- MAGUIRE, E. A., GADIAN, D. G., JOHNSRUDE, I. S., GOOD, C. D., ASHBURNER, J., FRACKOWIAK, R. S. J., and FRITH, C. D. (2000), ‘Navigation-related structural change in the hippocampi of taxi drivers’, *Proceedings of the National Academy of Science of the United States of America* 97/8: 4398 – 403.
- MAJOR, J. S. (1993), *Heaven and Earth in Early Han Thought* (Albany, NY).

- MALLON, R. , and STICH, S. P. (2000), 'The odd couple. The compatibility of social construction and evolutionary psychology', *Philosophy of Science* 67:133 - 54.
- MALOTKI, E. (1983), *Hopi Time :A Linguistic Analysis of the Temporal Concepts in the Hopi Language* (Berlin).
- MARCOVITCH, H. (ed.) (2005), *Black's Medical Dictionary*, 41st edn. (London).
- MASTERS, J. C. , and CARLSON, C. R. (1984), 'Children's and adults' understanding of the causes and consequences of emotional states', in Izard, Kagan, and Zajonc (1984b), 438 - 63.
- MAYR, E. (1957), *The Species Problem*, *American Association for the Advancement of Science Publications* 50 (Washington, DC).
- MEDIN, D. L. , and ATRAN, S. (eds.) (1999), *Folkbiology* (Cambridge, Mass.).
- and ORTONY, A. (eds.), *Similarity and Analogical Reasoning* (Cambridge), 179 - 95.
- MILLER, G. A. , and JOHNSON-LAIRD, P. N. (1976), *Language and Perception* (Cambridge).
- MOLLON, J. (1995), 'Seeing Color', in Lamb and Bourriau (1995), 127 - 50.
- MOMMSEN, T. , KRUEGER, P. , and WATSON, A. (1985), *The Digest of Justinian*, 4 vols. (Philadelphia).
- MOORE, B. , UNDERWOOD, B. and ROSENHAN, D. L. (1984), 'Emotion, self, and others', in Izard, Kagan, and Zajonc (1984b), 464 - 83.
- MOORE, T. E. (ed.) (1973), *Cognitive Development and the Acquisition of Language* (New York).
- NEEDHAM, R. (ed.) (1973), *Right and Left : Essays on Dual Symbolic Classification* (Chicago).
- NISBETT, R. E. (2003), *The Geography of Thought : How Asians and Westerners Think Differently... and Why* (New York).
- OLDS, J. , and MILNER, P. (1954), 'Positive reinforcement produced by electrical stimulation of septal area and other regions of rat brain', *Journal of Comparative and Physiological Psychology* 47:419 - 27.
- ORTNER, S. (2003), ' East Brain, West Brain', *New York Times Book Review*, April 2003, Sect. 7:17.
- ORTONY, A. , CLORE, G. L. , and COLLINS, A. (1988), *The Cognitive*

Structure of Emotions (Cambridge).

PADEL, R. (1992), *In and Out of the Mind* (Princeton).

— (1995), *Whom Gods Destroy* (Princeton).

PANKSEPP, J. (1982) 'Toward a general psychobiological theory of emotions', *Behavioral and Brain Science* 5: 407 - 67.

— (1998), *Affective Neuroscience* (Oxford).

PANKSEPP, J. and PANKSEPP, J. B. (2000), 'The seven sins of evolutionary psychology', *Evolution and Cognition* 6: 108 - 31.

PECK, A. L. (1937), *Aristotle ; Parts of Animals* (Cambridge, Mass.).

PLAGET, J. , and INHELDER, B. (1948/1956), *The Child's Conception of Space* (trans. F. J. Langdon and J. L. Lunzer of *La Représentation de l'espace chez l'enfant* (Paris 1948) (London).

PINKER, S. (1997). *How the Mind Works* (London).

PUTNAM, H. (1975), *Mind, Language and Reality ; Philosophical Papers* (Cambridge), ii.

QUINE, W. van O. (1960), *Word and Object* (Cambridge, Mass).

RAVEN, J. E. (2000). *Plants and Plant Lore in Ancient Greece* (orig. publ. *Annales Musei Goulandris* (1990) 8:129 - 80) (Oxford).

ROSALDO, M. Z. (1980), *Knowledge and Passion ; Ilongot Notions of Self and Social Life* (Cambridge).

— (1984), 'Toward and Anthropology of Self and Feeling', in Shweder and LeVine (1984), 137 - 57.

ROSS, N. (2002), 'Cognitive aspects of intergenerational change: Mental models, cultural change, and environmental behavior among the Lacandon Maya of Southern Mexico', *Human Organization* 61: 125 - 38.

— MEDIN, D. L. , COLEY, J. D. , and ATRAN, S. (2003), 'Cultural and experiential differences in the development of folkbiological induction', *Proceedings of the British Academy* 88.

RYLE, G. (1949), *The Concept of Mind* (London).

— (1954), *Dilemma* (Cambridge).

SAHLINS, M. (1976), 'Colors and cultures', *Semiotica* 16/1:1 - 22.

SAPIR, E. (1949), *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture, and Personality* (Berkeley).

SCHONE, H. (1984), *Spatial Orientation* (trans. C. Strausfeld of *Orientierung im Raum* (Stuttgart 1980)) (Princeton).

SCHULZ, F. (1951), *Classical Roman Law* (Oxford).

- SCHWARTZ, R. M. and TRABASSO, T. (1984), 'Children's understanding of emotions', in Izard, Kagan, and Zajonc (1984b), 409 - 37.
- SHWEDER, R. A. (1984), 'Anthropology's romantic rebellion against the enlightenment, or there's more to thinking than reason and evidence', in Shweder and LeVine (1984), 27 - 66.
- (1985), 'Menstrual pollution, soul loss, and the comparative study of emotions', in Kleinman and Good (1985), 182 - 215.
- and LEVINE, R. A. (eds.) (1984), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion* (Cambridge).
- SIEGEL, J. (2005), *The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventh Century* (Cambridge).
- SIMPSON, A. G. B., and ROGER, A. J. (2004), 'The real "kingdoms" of eukaryotes', *Current Biology* 14: 693 - 6.
- SIVIN, N. (1987), *Traditional Medicine in Contemporary China* (Ann Arbor).
- SKINNER, B. F. (1950), 'Are theories of learning necessary?', *Psychological Review* 57:193 - 216.
- SNELL, B. (1948/1953), *The Discovery of the Mind* (trans. T. G. Rosenmeyer of *Die Entdeckung des Geistes*, 2nd edn. (Hamburg, 1948)) (Oxford).
- SORABJI, R. (2000), *Emotion and Peace of Mind* (Oxford).
- SPERBER, D. (1975), *Rethinking Symbolism*, trans. A. Morton (Cambridge).
- (1994), 'The modularity of thought and the epidemiology of representations', in Hirschfeld and Gelman (1994), 39 - 67.
- (1996), *Explaining Culture* (Oxford).
- CARA, F., and GIROTTO, V. (1995), 'Relevance theory explains the selection task', *Cognition* 57: 31 - 95.
- PREMACK, D., and PREMACK, A. J. (eds.) (1995), *Causal Cognition: A Multidisciplinary Debate* (Oxford).
- SPIRO, M. E. (1984), 'Some reflections on cultural determinism and relativism with special reference to emotion and reason', in Shweder and LeVine (1984), 323 - 46.
- STERELNY, K. (2003), *Thought in a Hostile World* (Oxford).
- STRATHERN, M. (1980), 'No nature, no culture; the Hagen case', in C. MacCormack and M. Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender* (Cambridge), 174 - 222.

STRATHERN, M. (2001), 'Only causation matters: Reply to Ahn et al', *Cognition* 82: 71 - 6

SVOROU, S. (1994), *The Grammar of Space* (Amsterdam).

TAMBIAH, S. J. (1990), *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality* (Cambridge).

TOMASELLO, M. (1999), *The Cultural Origins of Human Cognition* (Cambridge, Mass.).

TOOBY, J. , and COSMIDES, L. (1989), 'Evolutionary Psychology and the Generation of Culture: Part I, Theoretical Considerations', *Ethology and Sociobiology* 10: 29 - 49.

— (1990), 'The past explains the present: Emotional adaptations and the structure of ancestral environments', *Ethology and Sociology* 11: 375 - 424.

— (1996), 'Friendship and the banker's paradox: Other pathways to the evolution of adaptations for altruism', in Runciman, Maynard Smith, and Dunbar (1996), 119 - 43.

TRAVERS(), E. (2003), *The Origins of Nazi Violence* (trans. J. Lloyd of *La Violence nazie* (Paris, 2002)) (New York).

TVERSKY, A. , and KAHNEMAN, D. (1974), 'Judgement under uncertainty: Heuristics and biases', *Science* NS 185: 1124 - 31.

TYLOR, E. B. (1871), *Primitive Culture*, 2 vols. (London).

VERNANT, J. -P. (1983), *Myth and Thought among the Greeks* (trans. J. Lloyd of *Mythe et pensee chez les grecs* (2nd edn. , Paris 1965) (London).

— (1989), *L'Individu, la mort, l'amour* (Paris).

VIVEIROS DE CASTRO, E. (1998), 'Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, NS 4:469 - 88.

VYGOTSKY, L. S. (1962), *Thought and Language* (Cambridge;Mass.).

WAKEFIELD, J. C. (1992), 'Disorder as harmful dysfunction: A conceptual critique of SDM-III-R's definition of mental disorder', *Psychological Review* 99: 232 - 47.

WALKER, G. (in preparation), 'The evident for eukaryote relationships'.

— and PATTERSON, D. J. (in preparation), *The Eukaryotes*.

WALTERS, S. M. (1961), 'The shaping of angiosperm taxonomy', *The New Phytologist* 60: 74 - 84.

— (1986), 'The Name of the Rose: A review of ideas on the European bias in angiosperm classification', *The New Phytologist* 104: 527 - 46.

WARDY, R. B. B. (2000), *Aristotle in China : Language, Categories and*

Translation (Cambridge).

WASON, P. C. (1966), 'Reasoning', in B. M. Foss (ed.), *New Horizons in Psychology* (Harmondsworth), 135 - 51.

— (1968), 'Reasoning about a rule', *Quarterly Journal of Experimental Psychology* 20: 273 - 81.

— and JOHNSON-LAIRD, P. N. (1972), *Psychology of Reasoning: Structure and Content* (London).

WATERMAN, T. H. (1989), *Animal Navigation* (New York).

WATSON, J. B. (1931). *Behaviorism*, rev. edn. (Chicago).

WHORE, B. L. (1967) *Language, Thought and Cultures*, ed. J. Carroll (1st pub. 1956), repr. (Cambridge, Mass.).

WIERZBICKA, A. (1992), *Semantics, Culture, and Cognition* (Oxford).

— (1999), *Emotions across Language and Cultures* (Cambridge).

WILEY, R. H. (1983), 'The evolution of communication: information and manipulation', in Halliday and Slater (1983), 156 - 89.

WILLIAMS, BERNARD (1993), *Shame and Necessity* (Berkeley).

ZANKER, P. (1988) *The Power of Images in the Age of Augustus* (trans. A. Shapiro of *Augustus und die Macht der Bilder* (Munich 1987)) (Ann Arbor).

凤凰文库书目

一、马克思主义研究系列

- 《走进马克思》 孙伯鍈 张一兵 主编
- 《回到马克思:经济学语境中的哲学话语》 张一兵 著
- 《当代视野中的马克思》 任平 著
- 《回到列宁:关于“哲学笔记”的一种后文本学解读》 张一兵 著
- 《回到恩格斯:文本、理论和解读政治学》 胡大平 著
- 《国外毛泽东学研究》 尚庆飞 著
- 《重释历史唯物主义》 段忠桥 著
- 《资本主义理解史》(6卷) 张一兵 主编
- 《阶级、文化与民族传统:爱德华·P. 汤普森的历史唯物主义思想研究》 张亮 著
- 《形而上学的批判与拯救》 谢永康 著
- 《21世纪的马克思主义哲学创新:马克思主义哲学中国化与中国化马克思主义哲学》
李景源 主编
- 《科学发展观与和谐社会建设》 李景源 吴元梁 主编
- 《科学发展观:现代性与哲学视域》 姜建成 著
- 《西方左翼论当代西方社会结构的演变》 周穗明 王玫 等著
- 《历史唯物主义的政治哲学向度》 张文喜 著
- 《信息时代的社会历史观》 孙伟平 著
- 《从斯密到马克思:经济哲学方法的历史性阐释》 唐正东 著
- 《构建和谐社会的政治哲学阐释》 欧阳英 著
- 《正义之后:马克思恩格斯正义观研究》 王广 著
- 《后马克思主义思想史》 [英]斯图亚特·西姆 著 吕增奎 陈红 译
- 《后马克思主义与文化研究:理论、政治与介入》 [英]保罗·鲍曼 著 黄晓武 译
- 《市民社会的乌托邦:马克思主义的社会历史哲学阐释》 王浩斌 著

二、政治学前沿系列

- 《公共性的再生产:多中心治理的合作机制建构》 孔繁斌 著
- 《合法性的争夺:政治记忆的多重刻写》 王海洲 著
- 《民主的不满:美国在寻求一种公共哲学》 [美]迈克尔·桑德尔 著 曾纪茂 译
- 《权力:一种激进的观点》 [英]斯蒂芬·卢克斯 著 彭斌 译
- 《正义与非正义战争:通过历史实例的道德论证》 [美]迈克尔·沃尔泽 著 任辉献 译
- 《自由主义与现代社会》 [英]理查德·贝拉米 著 毛兴贵 等译
- 《左与右:政治区分的意义》 [意]诺贝托·博比奥 著 陈高华 译
- 《自由主义中立性及其批评者》 [美]布鲁斯·阿克曼 等著 应奇 编
- 《公民身份与社会阶级》 [英]T. H. 马歇尔 等著 郭忠华 刘训练 编
- 《当代社会契约论》 [美]约翰·罗尔斯 等著 包利民 编
- 《马克思与诺齐克之间》 [英]G. A. 柯亨 等著 吕增奎 编
- 《美德伦理与道德要求》 [英]欧若拉·奥尼尔 等著 徐向东 编
- 《宪政与民主》 [英]约瑟夫·拉兹 等著 佟德志 编
- 《自由多元主义的实践》 [美]威廉·盖尔斯敦 著 佟德志 苏宝俊 译

- 《国家与市场:全球经济的兴起》 [美]赫尔曼·M. 施瓦茨 著 徐佳 译
- 《税收政治学:一种比较的视角》 [美]盖伊·彼得斯 著 郭为桂 黄宁 译
- 《控制国家:从古雅典至今的宪政史》 [美]斯科特·戈登 著 应奇 陈丽微 孟军 李勇 译
- 《社会正义原则》 [英]戴维·米勒 著 应奇 译
- 《现代政治意识形态》 [澳]安德鲁·文森特 著 袁久红 译
- 《新社会主义》 [加拿大]艾伦·伍德 著 尚庆飞 译
- 《政治的回归》 [英]尚塔尔·墨菲 著 王恒 臧佩洪 译
- 《自由多元主义》 [美]威廉·盖尔斯敦 著 佟德志 庞金友 译
- 《政治哲学导论》 [英]亚当·斯威夫特 著 余江涛 译
- 《重新思考自由主义》 [英]理查德·贝拉米 著 王萍 傅广生 周春鹏 译
- 《自由主义的两张面孔》 [英]约翰·格雷 著 顾爱彬 李瑞华 译
- 《自由主义与价值多元论》 [英]乔治·克劳德 著 应奇 译
- 《帝国:全球化的政治秩序》 [美]迈克尔·哈特 [意]安东尼奥·奈格里 著 杨建国 范一亭 译
- 《反对自由主义》 [美]约翰·凯克斯 著 应奇 译
- 《政治思想导读》 [英]彼得·斯特克 大卫·韦戈尔 著 舒小昀 李霞 赵勇 译
- 《现代欧洲战争与社会变迁:大转型再探》 [英]桑德拉·哈尔珀琳 著 唐皇凤 武小凯 译
- 《道德原则与政治义务》 [美]约翰·西蒙斯 著 郭为桂 李艳丽 译
- 《政治经济学理论》 [美]詹姆斯·卡波拉索 戴维·莱文 著 刘骥 等译
- 《民主国家的自主性》 [英]埃里克·A. 诺德林格 著 孙荣飞 等译
- 《强社会与弱国家:第三世界的国家社会关系及国家能力》 [英]乔·米格德尔 著 张长东 译
- 《驾驭经济:英国与法国国家干预的政治学》 [美]彼得·霍尔 著 刘骥 刘娟凤 叶静 译
- 《社会契约论》 [英]迈克尔·莱斯诺夫 著 刘训练 等译
- 《共和主义:一种关于自由与政府的理论》 [澳]菲利普·佩蒂特 著 刘训练 译
- 《至上的美德:平等的理论与实践》 [美]罗纳德·德沃金 著 冯克利 译
- 《原则问题》 [美]罗纳德·德沃金 著 张国清 译
- 《社会正义论》 [英]布莱恩·巴利 著 曹海军 译
- 《马克思与西方政治思想传统》 [美]汉娜·阿伦特 著 孙传钊 译
- 《作为公道的正义》 [英]布莱恩·巴利 著 曹海军 允春喜 译
- 《古今自由主义》 [美]列奥·施特劳斯 著 马志娟 译
- 《公平原则与政治义务》 [美]乔治·格罗斯科 著 毛兴贵 译
- 《谁统治:一个美国城市的民主和权力》 [美]罗伯特·A. 达尔 著 范春辉 等译
- 《论伦理精神》 张康之 著
- 《人权与帝国:世界主义的政治哲学》 [英]科斯塔斯·杜兹纳 著 辛亨复 译
- 《阐释和社会批判》 [美]迈克尔·沃尔泽 著 任辉献 段鸣玉 译
- 《全球时代的民族国家:吉登斯讲演录》 [英]安东尼·吉登斯 著 郭忠华 编
- 《当代政治哲学名著导读》 应奇 主编
- 《拉克劳与墨菲:激进民主想象》 [美]安娜·M. 史密斯 著 付琼 译
- 《英国新左派思想家》 张亮 编
- 《第一代英国新左派》 [英]迈克尔·肯尼 著 李永新 陈剑 译
- 《转向帝国:英法帝国自由主义的兴起》 [美]珍妮弗·皮茨 著 金毅 许鸿艳 译
- 《论战争》 [美]迈克尔·沃尔泽 著 任辉献 段鸣玉 译
- 《现代性的谱系》 张凤阳 著

三、纯粹哲学系列

- 《哲学作为创造性的智慧:叶秀山西方哲学论集(1998—2002)》 叶秀山 著
- 《真理与自由:康德哲学的存在论阐释》 黄裕生 著
- 《走向精神科学之路:狄尔泰哲学思想研究》 谢地坤 著
- 《从胡塞尔到德里达》 尚杰 著
- 《海德格尔与存在论历史的解构:〈现象学的基本问题〉引论》 宋继杰 著
- 《康德的信仰:康德的自由、自然和上帝理念批判》 赵广明 著
- 《宗教与哲学的相遇:奥古斯丁与托马斯·阿奎那的基督教哲学研究》 黄裕生 著
- 《理念与神:柏拉图的理念思想及其神学意义》 赵广明 著
- 《时间性:自身与他者——从胡塞尔、海德格尔到列维纳斯》 王恒 著
- 《意志及其解脱之路:叔本华哲学思想研究》 黄文前 著
- 《真理之光:费希特与海德格尔论 SEIN》 李文堂 著
- 《归隐之路:20世纪法国哲学的踪迹》 尚杰 著
- 《胡塞尔直观概念的起源:以意向性为线索的早期文本研究》 陈志远 著
- 《幽灵之舞:德里达与现象学》 方向红 著
- 《形而上学与社会希望:罗蒂哲学研究》 陈亚军 著
- 《福柯的主体解构之旅:从知识考古学到“人之死”》 刘永谋 著
- 《中西智慧的贯通:叶秀山中国哲学文化论集》 叶秀山 著
- 《学与思的轮回:叶秀山2003—2007年最新论文集》 叶秀山 著
- 《返回爱与自由的生活世界:纯粹民间文学关键词的哲学阐释》 户晓辉 著
- 《心的秩序:一种现象学心学研究的可能性》 倪梁康 著
- 《生命与信仰:克尔凯郭尔假名写作时期基督教哲学思想研究》 王齐 著
- 《时间与永恒:论海德格尔哲学中的时间问题》 黄裕生 著
- 《道路之思:海德格尔的“存在论差异”思想》 张柯 著
- 《启蒙与自由:叶秀山论康德》 叶秀山 著
- 《自由、心灵与时间:奥古斯丁心灵转向问题的文本学研究》 张荣 著

四、宗教研究系列

- 《汉译佛教经典哲学研究》(上下卷) 杜继文 著
- 《中国佛教通史》(15卷) 赖永海 主编
- 《中国禅宗通史》 杜继文 魏道儒 著
- 《佛教史》 杜继文 主编
- 《道教史》 卿希泰 唐大潮 著
- 《基督教史》 王美秀 段琦 等著
- 《伊斯兰教史》 金宜久 主编
- 《中国律宗通史》 王建光 著
- 《中国唯识宗通史》 杨维中 著
- 《中国净土宗通史》 陈扬炯 著
- 《中国天台宗通史》 潘桂明 吴忠伟 著
- 《中国三论宗通史》 董群 著
- 《中国华严宗通史》 魏道儒 著
- 《中国佛教思想史稿》(3卷) 潘桂明 著
- 《禅与老庄》 徐小跃 著

- 《中国佛性论》 赖永海 著
《禅宗早期思想的形成与发展》 洪修平 著
《基督教思想史》 [美]胡斯都·L. 冈察雷斯 著 陈泽民 孙汉书 司徒桐 莫如喜 陆俊杰 译
《圣经历史哲学》(上下卷) 赵敦华 著
《禅宗早期思想的形成与发展》 洪修平 著
《如来藏与中国佛教》 杨维中 著

五、人文与社会系列

- 《环境与历史:美国和非驯化自然的比较》 [美]威廉·贝纳特 彼得·科茨 著 包茂红 译
《阿伦特为什么重要》 [美]伊丽莎白·扬-布魯尔 著 刘北成 刘小鸥 译
《现代性的哲学话语》 [德]于尔根·哈贝马斯 著 曹卫东 等译
《追寻美德:伦理理论研究》 [美]A. 麦金太尔 著 宋继杰 译
《现代社会中的法律》 [美]R. M. 昂格尔 著 吴玉章 周汉华 译
《知识分子与大众:文学知识界的傲慢与偏见,1880—1939》 [英]约翰·凯里 著 吴庆宏 译
《自我的根源:现代认同的形成》 [加拿大]查尔斯·泰勒 著 韩震 等译
《社会行动的结构》 [美]塔尔科特·帕森斯 著 张明德 夏遇南 彭刚 译
《文化的解释》 [美]克利福德·格尔茨 著 韩莉 译
《以色列与启示:秩序与历史(卷1)》 [美]埃里克·沃格林 著 霍伟岸 叶颖 译
《城邦的世界:秩序与历史(卷2)》 [美]埃里克·沃格林 著 陈周旺 译
《战争与和平的权利:从格劳秀斯到康德的政治思想与国际秩序》 [美]理查德·塔克 著 罗炯 等译
《人类与自然世界:1500—1800年间英国观念的变化》 [英]基思·托马斯 著 宋丽丽 译
《男性气概》 [美]哈维·C. 曼斯菲尔德 著 刘玮 译
《黑格尔》 [加拿大]查尔斯·泰勒 著 张国清 朱进东 译
《社会理论和社会结构》 [美]罗伯特·K. 默顿 著 唐少杰 齐心 等译
《个体的社会》 [德]诺贝特·埃利亚斯 著 翟三江 陆兴华 译
《象征交换与死亡》 [法]让·波德里亚 著 车槿山 译
《实践感》 [法]皮埃尔·布迪厄 著 蒋梓骅 译
《关于马基雅维里的思考》 [美]利奥·施特劳斯 著 申彤 译
《正义诸领域:为多元主义与平等一辩》 [美]迈克尔·沃尔泽 著 褚松燕 译
《传统的发明》 [英]E. 霍布斯鲍姆 T. 兰格 著 顾杭 庞冠群 译
《元史学:十九世纪欧洲的历史想象》 [美]海登·怀特 著 陈新 译
《卢梭问题》 [德]恩斯特·卡西勒 著 王春华 译
《自足语义学:为语义最简论和言语行为多元论辩护》 [挪威]赫尔曼·开普兰 [美]厄尼·利珀尔 著 周允程 译
《历史主义的兴起》 [德]弗里德里希·梅尼克 著 陆月宏 译
《权威的概念》 [法]亚历山大·科耶夫 著 姜志辉 译

六、海外中国研究系列

- 《帝国的隐喻:中国民间宗教》 [英]王斯福 著 赵旭东 译
《王弼〈老子注〉研究》 [德]瓦格纳 著 杨立华 译
《章学诚思想与生平研究》 [美]倪德卫 著 杨立华 译
《中国与达尔文》 [美]詹姆斯·里夫 著 钟永强 译

- 《千年末世之乱:1813年八卦教起义》 [美]韩书瑞 著 陈仲丹 译
- 《中华帝国后期的欲望与小说叙述》 黄卫总 著 张蕴爽 译
- 《私人领域的变形:唐宋诗词中的园林与玩好》 [美]王晓山 著 文韬 译
- 《六朝精神史研究》 [日]吉川忠夫 著 王启发 译
- 《中国社会史》 [法]谢和耐 著 黄建华 黄迅余 译
- 《大分流:欧洲、中国及现代世界经济的发展》 [美]彭慕兰 著 史建云 译
- 《近代中国的知识分子与文明》 [日]佐藤慎一 著 刘岳兵 译
- 《转变的中国:历史变迁与欧洲经验的局限》 [美]王国斌 著 李伯重 连玲玲 译
- 《中国近代思维的挫折》 [日]岛田虔次 著 甘万萍 译
- 《为权力祈祷》 [加拿大]卜正民 著 张华 译
- 《洪业:清朝开国史》 [美]魏斐德 著 陈苏镇 薄小莹 译
- 《儒教与道教》 [德]马克斯·韦伯 著 洪天富 译
- 《革命与历史:中国马克思主义历史学的起源,1919—1937》 [美]德里克 著 翁贺凯 译
- 《中华帝国的法律》 [美]D. 布朗 等著 朱勇 译
- 《文化、权力与国家》 [美]杜赞奇 著 王福明 译
- 《中国的亚洲内陆边疆》 [美]拉铁摩尔 著 唐晓峰 译
- 《古代中国的思想世界》 [美]史华兹 著 程钢 译 刘东 校
- 《中国近代经济史研究:明末海关财政与通商口岸市场圈》 [日]滨下武志 著 高淑娟 孙彬 译
- 《中国美学问题》 [美]苏源熙 著 卞东坡 译 张强强 朱霞欢 校
- 《翻译的传说:构建中国新女性形象》 胡纛 著 龙瑜成 彭珊珊 译
- 《〈诗经〉原意研究》 [日]家井真 著 陆越 译
- 《缠足:“金莲崇拜”盛极而衰的演变》 [美]高彦颐 著 苗延威 译
- 《从民族国家中拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究》 [美]杜赞奇 著 王宪明 高继美 李海燕 李点 译
- 《传统中国日常生活中的协商:中古契约研究》 [美]韩森 著 鲁西奇 译
- 《欧几里得在中国:汉译〈几何原本〉的源流与影响》 [荷]安国风 著 纪志刚 郑诚 郑方磊 译
- 《毁灭的种子:二战及战后的国民党中国》 [美]易劳逸 著 王建明 王贤知 贾维 译
- 《理解农民中国:社会科学哲学的案例研究》 [美]李丹 著 张天虹 张胜波 译
- 《18世纪的中国社会》 [美]韩书瑞 罗有枝 著 陈仲丹 译
- 《开放的帝国:1600年的中国历史》 [美]韩森 著 梁侃 邹劲风 译
- 《中国人的幸福观》 [德]鲍吾刚 著 严蓓雯 韩雪临 伍德祖 译
- 《明代乡村纠纷与秩序》 [日]中岛乐章 著 郭万平 高飞 译
- 《朱熹的思维世界》 [美]田浩 著
- 《礼物、关系学与国家:中国人际关系与主体建构》 杨美慧 著 赵旭东 孙珉 译 张跃宏 校
- 《美国的中国形象:1931—1949》 [美]克里斯托弗·杰斯普森 著 姜智芹 译
- 《清代内河水运史研究》 [日]松浦章 著 董科 译
- 《中国的经济革命:20世纪的乡村工业》 [日]顾琳 著 王玉茹 张玮 李进霞 译
- 《明清时代东亚海域的文化交流》 [日]松浦章 著 郑洁西 译
- 《皇帝和祖宗:华南的国家与宗族》 科大卫 著 卜永坚 译
- 《中国善书研究》 [日]酒井忠夫 著 刘岳兵 何莺莺 孙雪梅 译
- 《大萧条时期的中国:市场、国家与世界经济》 [日]城山智子 著 孟凡礼 尚国敏 译
- 《虎、米、丝、泥:帝制晚期华南的环境与经济》 [美]马立博 著 王玉茹 译
- 《矢志不渝:明清时期的贞女现象》 [美]卢苇菁 著 秦立彦 译

- 《山东叛乱：1774 年的王伦起义》 [美] 韩书瑞 著 刘平 唐雁超 译
- 《一江黑水：中国未来的环境挑战》 [美] 易明 著 姜智芹 译
- 《施剑翘复仇案：民国时期公众同情的兴起与影响》 [美] 林郁沁 著 陈湘静 译
- 《工程国家：民国时期（1927—1937）的淮河治理及国家建设》 [美] 戴维·艾伦·佩兹 著 姜智芹 译
- 《西学东渐与中国事情》 [日] 增田涉 著 周启乾 译
- 《铁泪图：19 世纪中国对于饥馑的文化反应》 [美] 艾志端 著 曹曦 译
- 《危险的边疆：游牧帝国与中国》 [美] 巴菲尔德 著 袁剑 译
- 《华北的暴力与恐慌：义和团运动前夕基督教传播和社会冲突》 [德] 狄德满 著 崔华杰 译
- 《历史宝筏：过去、西方与中国的妇女问题》 [美] 季家珍 著 杨可 译
- 《姐妹们与陌生人：上海棉纱厂女工，1919—1949》 [美] 艾米莉·洪尼格 著 韩慈 译
- 《银线：19 世纪的世界与中国》 林满红 著 詹庆华 林满红 译
- 《寻求中国民主》 [澳] 冯兆基 著 刘悦斌 徐礎 著

七、历史研究系列

- 《中国近代通史（10 卷）》 张海鹏 主编
- 《极端的年代》 [英] 艾瑞克·霍布斯鲍姆 著 马凡 等 译
- 《漫长的 20 世纪》 [意] 杰奥瓦尼·阿瑞基 著 姚乃强 译
- 《在传统与变革之间：英国文化模式溯源》 钱乘旦 陈晓律 著
- 《世界现代化历程（10 卷）》 钱乘旦 主编

八、当代思想前沿系列

- 《世纪末的维也纳》 [美] 卡尔·休斯克 著 李锋 译
- 《莎士比亚的政治》 [美] 阿兰·布鲁姆 哈瑞·雅法 著 潘望 译
- 《邪恶》 [英] 玛丽·米奇利 著 陆月宏 译
- 《知识分子都到哪里去了：对抗 21 世纪的庸人主义》 [英] 弗兰克·富里迪 著 戴从容 译
- 《资本主义文化矛盾》 [美] 丹尼尔·贝尔 著 严蓓雯 译
- 《流动的恐惧》 [英] 齐格蒙特·鲍曼 著 谷蕾 杨超 等 译
- 《流动的生活》 [英] 齐格蒙特·鲍曼 著 徐朝友 译
- 《生活的艺术》 [英] 齐格蒙特·鲍曼 著 仇子明 等 译
- 《流动的时代：生活于充满不确定性的年代》 [英] 齐格蒙特·鲍曼 著 谷蕾 武媛媛 译
- 《波德里亚：一个批判性读本》 [美] 道格拉斯·凯尔纳 编 陈维振 陈明达 王峰 译 李平武 审校
- 《齐格蒙特·鲍曼：后现代性的预言家》 [英] 丹尼斯·史密斯 著 萧韶 译
- 《萨义德》 [英] 瓦莱丽·肯尼迪 著 李自修 译
- 《瓦尔特·本雅明：救赎美学》 [美] 理查德·沃林 著 吴勇立 张亮 译
- 《未来的形而上学》 [美] 爱莲心 著 余日昌 译
- 《文化理论关键词》 [英] 丹尼·卡瓦拉罗 著 张卫东 张生 赵顺宏 译
- 《自由的铁笼：哈耶克传》 [英] 安德鲁·甘布尔 著 王晓冬 朱之江 译
- 《异端人物》 [英] 特里·伊格尔顿 著 刘超 译
- 《当代文化理论》 [澳大利亚] 安德鲁·米尔纳 著 刘超 译
- 《感受与形式》 [美] 苏珊·朗格 著 高艳萍 译
- 《公共领域的伦理学》 [英] 约瑟夫·拉兹 著 葛四友 译

九、教育理论研究系列

《教育研究方法导论》 [美]梅雷迪斯·D.高尔等 著 许庆豫等 译

《教育基础》 [美]阿伦·奥恩斯坦 著 杨树兵等 译

《教育伦理学》 [台]贾馥茗 著

《认知心理学》 [美]罗伯特·L.索尔索 著 何华等 译

《现代心理学史》 [美]杜安·P.舒尔茨 著 叶浩生等 译

《学校法学》 [美]米歇尔·W.拉莫特 著 许庆豫等 译