

格致人文读本

Disciplines in the Making

Cross-Cultural Perspectives on Elites, Learning, and Innovation



形成中的学科

对精英、学问与创新的跨文化研究

[英] G.E.R. 劳埃德 (G.E.R. Lloyd) 著

陈恒 洪庆明 屈伯文 译

格致出版社 上海人民出版社



从宽泛的意义上说，我们的学科具有跨文化性，全世界高等教育的结构充当了这种跨文化性的推动因素。本书在论及人类行为的八大领域时，对此观点作出了挑战，这八大领域即哲学、数学、历史学、医学、艺术、法律、宗教和科学。劳埃德将注意力集中在历史和跨文化材料上，阐明了各学科在不同时期、不同文明中得以构建和界定的方式，尤其是在古希腊和中国。他还阐明了应当如何理解各学科之间的关系，并探索了精英在其中所扮演的角色。

任何领域的学者均可阅读本书，尤其是对思想史感兴趣的学生和学者，以及以学术发展为研究对象的社会科学家。

Disciplines in the Making
Cross-Cultural Perspectives on Ethics, Learning, and Innovation

您可以通过如下方式联系我们：
邮箱：hibooks@hibooks.cn



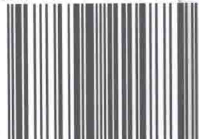
微信



微博

上架建议：学科理论

ISBN 978-7-5432-2488-9



9 787543 224889 >

定价：38.00元

易文网：www.ewen.co

格致网：www.hibooks.cn



形成中的学科

陈鹤英 汪晖 李陀 孙康宜 王康 汪晖 李陀 孙康宜 王康

2000年1月1日出版
ISBN 7-309-02111-1

形成中的学科

对精英、学问与创新的跨文化研究

[英] G.E.R.劳埃德 (G.E.R.Lloyd) 著
陈恒 洪庆明 屈伯文 译

格致出版社  上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

形成中的学科:对精英、学问与创新的跨文化研究/
(英)劳埃德(Lloyd, G.E.R.)著;陈恒,洪庆明,屈伯
文译.—上海:格致出版社;上海人民出版社,2014

(格致人文读本)

ISBN 978-7-5432-2488-9

I. ①形… II. ①劳… ②陈… ③洪… ④屈… III.
①学科发展-研究 IV. ①G30

中国版本图书馆CIP数据核字(2015)第006387号

责任编辑 顾悦

装帧设计 路静

格致人文读本

形成中的学科——对精英、学问与创新的跨文化研究

[英] G.E.R.劳埃德 著

陈恒 洪庆明 屈伯文 译

出版 世纪出版股份有限公司 格致出版社
世纪出版集团 上海人民出版社
(200001 上海福建中路193号 www.ewen.co)



编辑部热线 021-63914988
市场部热线 021-63914081
www.hibooks.cn

发行 上海世纪出版股份有限公司发行中心

印刷 苏州望电印刷有限公司

开本 787×1092 1/16

印张 13.75

插页 2

字数 211,000

版次 2015年3月第1版

印次 2015年3月第1次印刷

ISBN 978-7-5432-2488-9/C·127

定价:38.00元

编辑的话

《易》曰：“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。解天之文，则时变可知也；解人之文，则化成可为也。”对“人文”的关注和反思，无论中外和古今，是人类文明史上“永恒”的话题。然而 20 世纪以来，人类往往因掌握了引领时代发展的科学技术而沾沾自喜，物质生活日趋丰富的同时，精神活动空间却日趋褊狭。反映在学科教育上，即教育趋向职业化、工具化，无法传递人文关怀、人性之美。耶鲁大学教授安东尼·T.科隆曼(Anthony T.Kronman)认为，人文教育的本质就是通过阅读伟大的文学和哲学作品而去“探究生命的意义”。今天，我们重提人文学科，再次发掘人文学科的魅力和价值，目的也就在于为久浸于科技文明喧嚣的读者，营造一方“解人文，思自我，通古今，知天下”的精神家园。

当今的人文学科，超出了传统意义上文史哲的范畴，涵盖了艺术学、教育学、语言学、社会学、考古学等各个专业。学者对人文学科旨趣、致思方向和思维方式的探讨，使得人文科学的知识体系更加宏大，研究对象愈发复杂，研究方法日趋多样。近年来人文科学的发展，更是取得了举世瞩目的成就。为方便读者便捷、有效地了解古今中外杰出的研究成果，我们遴选了 20 世纪以来人文研究领域兼具学术性和普及性的经典著作，汇集为“格致人文读本”，其内容涵盖了人

文及社会科学理论的探讨和各领域的具体研究,且每一种都有相对独立的研究范围和专业性,但又不同于普通的专业教科书,兼具可读性和学术性。

“心理东西本自同,文明新旧总相宜。”我们希望以这套丛书的出版为契机,为广大高等院校师生和爱好中西文化的社会大众,提供开拓视野的路径、思考与批判的平台、点染启迪心灵的气韵,进而在整个社会,尤其在高校中培育深厚的人文精神滋养。

序 言

本书是拙著《认知诸形式：反思人类精神的统一性和多样性》(*Cognitive Variations: Reflections on the Unity and Diversity of the Human Mind*, Oxford University Press, 2007)的续集。《认知诸形式》探索了人类认知行为在诸如空间、色彩和情绪等方面的共性和差异。然而,在该书中,我未能处理一个重要且一再出现的问题群,即:有关不同地区人类经验的理解是如何被组织起来的?不同的知识学科(intellectual disciplines)^①是如何出现的?学科出现的制度性环境如何?等等。而如今我正试图研究这些问题。我先前的著作质疑了一个过于草率的假定,比如说,人类的空间认知是一种跨文化的普遍认知。而这一次,对于不同时期、不同社会对于诸如哲学、数学、历史学等学科的理解,本书也提出了类似的问题。在多大程度上,我们有理由假定关于认知追求(cognitive ambition)的理解是所有或者大多数人类所共享的?或者,在多大程度上,每个学科在不同社

① 作者在此书中表述“学科”及相关概念时,用到了许多意思接近却又并不完全相同的英文表达。在此,译者统一作一简要说明,以表明翻译时是如何处理这些意义相近的英文表达的。作者在书中使用较多的字眼有“intellectual disciplines”、“learned disciplines”,有时还会以“subjects”、“areas”等词汇笼统指称“学科”的概念。译者在翻译时采取的方式是,在该词第一次出现时用括号方式标明作者所用英文词汇,故后文如果再次出现该中文对译词,则必然严格对应其英文表达,以下不再赘述(本书的脚注为译者注,章后注为原注)。

会中各自发展出别具特色的形式？在我们的大学系科设置中，我们西方人今日对这些问题的理解是被奉为主臬的。然而，如果说这是我在不同情况下进行探索的起点，那么其终点便是希望人们指明本书论点的任何不当之处。

在本书的写作过程中，我有幸获得许多友人及同事的教益，他们在各自专精的学科领域内给出的观点使我受益匪浅。在此感谢艾伦·布莱克威尔(Alan Blackwell)、约翰内斯·布隆克霍斯特(Johannes Bronkhorst)、保罗·卡特里奇(Paul Cartledge)、林力娜(Karine Chemla)、^①塞拉芬娜·科莫(Serafina Cuomo)、西蒙·戈德希尔(Simon Goldhill)、罗伯·福利(Rob Foley)、尼克·汉弗莱(Nick Humphrey)、凯瑟琳·奥斯本(Catherine Osborne)、罗宾·奥斯本(Robin Osborne)、埃莉诺·罗伯森(Eleanor Robson)，以及艾米·萨尔蒙德(Ami Salmond)。当然，以上所有人都无需为我使用这些建议的方式负责，然而，如果他们不慷慨地为我提供他们的观点，这本书必然不会像现在这样得以涵盖多方面的知识。

viii 此外，我尚需感谢彼得·莫齐洛夫(Peter Momtchiloff)及其牛津大学出版社的同事和顾问们，感谢他们对本书早期书稿所提出的批评，也感谢他们让本书终稿顺利付梓。

G.E.R. 劳埃德

^① Karine Chemla, 中文名为林力娜, 法国国家科学研究中心(CNRS)研究人员, 是研究中国数学史的学者, 曾与中国数学史专家郭书春教授合作, 将《九章算术》译为法文, 并于2004年在法国出版。

目 录

序言 / 1

导言 / 1

第一章 什么是哲学? / 6

第二章 数学 / 29

第三章 历史学 / 52

第四章 医学 / 70

第五章 艺术 / 84

第六章 法律 / 98

第七章 宗教 / 119

第八章 科学 / 133

结论 学科与科际整合 / 149

文献版本说明 / 160

参考文献 / 162

索引 / 184

译后记 / 207

导 言

宽泛地说,我们自己的知识学科图谱具有完全的跨文化性——这个假设的产生是诸多因素共同的结果,其中一个因素便是全世界高等教育体系的结构。我们看似可以毫不费力地辨识出大学系科中的数学、各种自然科学、医学、历史学,乃至哲学与宗教。不同社会实际发挥作用的法律安排是有明显差异的,世界不同地区所产生的艺术亦有显著不同。但是即使在这些情况下,我们仍倾向于认为法律、艺术领域(或活动)对应着界限清晰的社会经验、人类经验领域,并且一般而言,它们都在高等教育、大学或者艺术院校——其职责是培养在专业上合格的从业者——中得到体现。如果我们接受这一轻便之论,那么作为从业者,我们可能在对“我们在做些什么”这一问题未经深思熟虑的情况下便着手我们的工作,与此同时,作为钻研这些学科领域的历史学家,我们会对其历史连续性深信不疑。

本书的主要目标在于将与八个学科领域有关的一连串假设问题化(problematize),这些学科领域即哲学、数学、历史学、医学、艺术、法律、宗教与科学。我将尤为关注有关学科(learned disciplines)^①构成和定义的历史资料和跨文化资料,关注精英在此过程中的角色变迁——不管其扮演的是积极还是消极的角色,并且还将关注创新怎样发生、在多大范围内发生。我同意这样一个说法,即我们今

① 此处“learned disciplines”是我们通常所谓“disciplines”的严谨表述,其所指即“学科”,英语中类似的用法还有 learned society(学会、学术社团)。由于中文文献中这种用法并不算常见,故特此注明,以下不再注出。

天对于这些学科领域的许多特点的解释肇始于相对晚近的 19 世纪欧洲的制度化发展,亦即院系的形成和教授职位的设置。但是更早的时段以及其他文化,对于我们所要理解的这些问题也自有其贡献。我的目标在于使用一个全球化的视角去观察我们所要理解的、人类不断致力于此的这八个学科领域,看看这样的视角将带来怎样的见解。

- 2 当然,试图去调查不同社会里与这些问题相关的所有资料——包括文字资料和非文字资料、古代资料 and 现代资料——是一个不可能完成的任务。我将不得不进行严格筛选,集中讨论那些似乎对学科被区分、建立并维持做出特别贡献的不同时段与不同社会,在这样一些时段或者社会里,既阐明了学科所具有的共同性(communalities),又指出了其所具有的个别性(specificities)。我将尤为关注希腊与中国,这既是因为这两个国家的古代社会是我最为熟悉的,也因为这两个国家的古代社会恰好为我所讨论的这些问题提供了丰富的证据。在这些因素的影响下,有关人们对主要学科(principal disciplines)、它们之间的相互关系所持的大量不同理解,我们便能探明其根由。在这一涉猎广泛的研究中,明晰的结论与干脆的定义是绝难获得的,并且事实上这两者反而会具有误导性。如此,我以尝试性的态度提出的这些明确结论当这样进行理解:它们要服从相关领域的种种条件。虽然我要明言,这些结论与当下教育政策中的议题有关。

这一研究计划直接面临着方法论的障碍。例如,如果我们说数学或者历史学在不同时段的不同社会存在变化,那么,我们该如何区别这些缺乏评判标准的种种变体?并且,它们果真就是数学或者历史学的变体吗,或者属于一些别的东西?在我们评估它们所存在的差异时,我们能避免使用我们已经熟知的那些分类体系吗?会不会出现这样的情况,即缺乏评判标准的各种变体将被认为并非数学而完全不予考虑,并且这样的情况还将发生于对历史学及其他学科的研究中?以上种种将导致一个不幸的局面,即其他人的知识表现(intellectual performance)将由“我们的”(our)、西方的(Western)评判标准来加以评判。^[1]然而,事实上始终存在这么一种强烈的倾向(不管我们有多么批判它),即认为至少“科学”(science)和“哲学”(philosophy)在本质上是西方的产物。在多大程度上,“学问”(learning)应该用西方的术语加以定义?事实上仅仅这个问题,就将成为一个我要时不时去关心的问题。

在我方才提及的方法论障碍中,所存在的关键缺陷在于,我们首先假定了我们对于主要的知识学科自然而然拥有清晰、明确、标准的定义。但是,如果我们拿“哲学”作为一个例子(即我将在本书第一章要涉及的主题),我们便能发现,即便我们将自己限定在西方传统之内,对于这一学科的研究该如何操作,以及这一学科应该涵盖哪些内容,也会有诸多不同的观点充斥其间。一旦我们意识到西方对此也有着那么多迥然相异的不同理解,我们将马上倾向于不去忽视这样一个观点,即一些非西方的研究或许也可被视为“哲学”。当我们思及自然科学与医学时,我们会明显感觉到,在 21 世纪的欧洲和北美,充当主导性流行范式的是西方的实验科学、生物医学。但是,另外的主张早已并且还将不断地被提出,特别是所谓的“另类”(alternative)医学^①,因而对此我们需要更加仔细地加以研究,而不是由于我们无法适应那些其他的范式,就草率地将其排除在外。

自始至终,我的想法在于为不同社会中、不同时期内或多或少有系统的知识探寻活动的出现寻找证据,去研究为何它们被如此定义,或者为何它们被以某些方式来加以理解;特殊的个体或者群体在怎样的基础上获取特别的专门知识;在某一领域内产生职业化时,此种现象有着怎样的影响。诚然,我不得不以我们习以为常的一些概念的几点相似性或者关联性作为开场,即便在某些情况下,它们不像我们通常假定的那样显得清晰可辨——如同我已经讨论过的“哲学”。因此,我最终将对我所研究的这些学科领域应当涵盖哪些内容采取较为宽泛的看法。在研究过程中,我将区分激励、抑制研究活动之发展的因素各有哪些,并在与我们今天依然面对的问题有关的那个领域提出结论。学科界限当然有其特殊的约束力,关于这一点,我将会予以论证。

我已经选定做研究的那些学科是一个大杂烩。有关学科实践的环境,以及各领域宣称具备特殊专业知识的个体、精英人才,我们看到的是一幅千变万化的

① “alternative medicine”是西方医学界区别于“常规医学”(conventional medicine)的一个概念,通常“alternative medicine”与“complementary medicine”并称为“Complementary and Alternative Medicine”(CAM),中文通常译为“补充及另类医学”或者“补充及替代医学”。西方也有一些医学从业者将其称为“非常规医学”(unconventional medicine)。在西方医学界,包含于 CAM 的疗法多种多样,很难具体列举,中医中的草药、针灸等疗法即属于 CAM 之内,另有诸如按摩疗法、催眠疗法、芳香疗法等等。一般说来,CAM 的疗法基于经验,很难像西方常规医学一样能够通过实验获得具体数据以确认疗效,因而,这一医学领域的实际疗效和学科界定等问题在目前的西方医学界仍存在争议。

图景。在某些情况下,学科领域应对着实际的需要——为了恢复健康,或者为了确立法律与秩序,然而“健康”与“秩序”是被构想出来的,尽管这也是许多主要的问题所在。在许多其他的学科领域中,其关注点便在于满足某些需求或者追求理解。

- 4 谁是众学科领域中的霸主? 相关的纷纭议论凭空给人们增添了一个相当复杂的问题。宗教显得自己高高在上,这可能是因为所有其他的人类行为应当匍匐在上帝崇拜之下。历史学有时以这样的观点支撑其主张——历史学所提供的对于过去的如实叙述对于我们的未来而言是最佳的指引;然而,科学却自视发挥了如下作用:揭示事物的起源和自然世界实际的运作原理。为此,宗教经常如此应对历史学的自我声称——人类历史是上帝意志的演变过程;接着,面对科学解释事物何以如此的时候,宗教则绝不与科学一起解释为什么、是什么等等问题,在宗教看来,这根本就是宗教的职权范围。判断这些观点孰是孰非并不是以上这些学科各自的任务——当然有些哲学家会就此提出异议。反倒是作为一种次级研究(second-order inquiry)的哲学是高高在上的,因为其任务是回答有关主体(subject-matter)、目的(aims)、手段(methods)以及其他一级(first-order)学科(包括艺术、法律和数学)之成功标准的问题。虽然如此,就获得这些相关领域专家支持的观点而言,以上所列无论如何仅属九牛一毛。对于学科之间相互关系所引出的问题,我将在结论一章中简要地重新予以涉及。

全部的八个学科可能会在大学及其他高等教育机构(如艺术院校或神学院)的工作中得到体现,而没有一个学科是局限于类似机构的。这些科目(subjects)如何以及为何逐渐被视为学科(learned disciplines)将会是我不断关心的问题之一,我们将会看到,对于此问题的答案在不同的情况下也将十分不同。如果我们能够假定——我相信我们能够假定——所有人类可以分享知识、创造性、精神、抱负,然而,这些抱负是如何被贯彻、发展甚至有时是如何被挫败的,我们需要更多地了解在全世界过去和现在不同的社会中此事所能具有的多样性,并且我们还需要更多地了解扩展我们视野以超越我们熟知的现代西方经验的每一种理由。

【注释】

- [1] 这一问题已经不时有人指出,即除了从“在”(within)“我们自己的”(our own)概念框架里做出评判之外,我们如何能够做出任何其他的评价?这其实是20世纪60和70年代关于“原始”(primitive)社会所具有的“显然非理性的信仰”(apparently irrational beliefs)这一论战的本质问题。然而,我不至于去说这不过是个伪问题(pseudo-problem)。可以肯定的是,人们探讨这个问题的方式受到了以下两者的危害:其一是一种常见的极端做法——对论题进行去文本化操作;其二是与“我们”的“清晰度”标准、“我们”的理性概念有关的种种观念被不加变通地利用。在我2004年的书内(Lloyd, 2004),在第一章《理解古代社会》(Understanding Ancient Societies)中,我讨论过这个问题,并且我还将在本书第七章检讨宗教学的问题时,对此问题重新加以简要的讨论。

第一章 什么是哲学？

5 究竟什么算是“哲学”？甚至在那些自称为“哲学家”的人们内部，这个问题还相当有争议——事实上，在哲学家中间，关于这个问题的争议尤其大。先让我简述一下这一章的想法。在欧洲和北美不同的哲学传统之间，对于这个重要问题，它们至今仍存歧义，我首先会对这些不同的看法进行评价。这些不同的哲学传统从希腊哲学传统中继承了什么内容？这个问题将把我带到我将探讨的最早的古代文明面前。的确，是希腊人创造了“philosophia”这个术语，换言之，他们有着一个与我们现在的哲学概念颇为相似的范畴。我们必须仔细评估这一假设。

三个其他的古代文明也都提出了一系列问题。我们能认为缺乏相应范畴的中国曾经存在“哲学”吗？就此问题，一份最为知名的中国研究的刊物最近便曾用一整期的篇幅探讨这个问题(Cheng, 2005, 参见 Deleuze & Guattari, 1991: 89)^①，其中，大多数作者曾认真考虑这样一个论点，即中国所拥有的并非“哲学”而是“智慧”(wisdom)，当然，绝大多数作者对此是持反对意见的。相比较而言，印度的学问似乎更容易与希腊做比较，尽管这种观点同样值得我们用带有批判性的眼光加以审视。当我们考虑到阿拉伯的学问时，会发现阿拉伯从希腊挪用了不少内容，并且这些借自希腊的内容在其内部继续发展，尽管伊斯兰世界中

① 在本书翻译的过程中，书中正文或注释中作者所列的参考书目一仍其旧，并不勉强译出，以便读者从书后所附的参考书目中查找。如 Carr, 2001, 即书后参考书目内的 CARR, E.H. (2001) *What is History? With a New Introduction by R.J.Evans* (original edn. 1961) (Houndmills, Basingstoke) 一书。书中所参考的学术论文亦依此处理。

哲学的角色显然与其在古代希腊—罗马世界所占据的地位存在不同。我将要提出的最后一个主题，将会让我在哲学这个主题内走得更远，即是否哲学只能在拥有制度和研究机构的文明社会(literate societies)中——就如同哲学在当今社会被教授的情形那样——才能被加以实践？诚然，许多哲学家没有写下任何东西，但是，如果是在一些完全不开化的(non-literate)文化中，哲学能够被理解吗？

在我整个探讨问题的过程中，有两种张力会不时浮现。第一种张力在于对“哲学”的理解是严格的还是宽泛的。如果是严格的理解，那就要对堪入哲学之门者设定严格的条件，很明显，绝大多数(如果不是所有)学院派哲学研究的重要领域是要纳入考虑范围的，比如逻辑学(logic)、认识论(epistemology)、本体论(ontology)、形而上学(metaphysics)、精神哲学(philosophy of mind)、美学(aesthetics)和伦理学(ethics)。然而，如果采用一种宽泛得多的观点，哲学便是人类基本的认知能力(cognitive capacities)的一种扩展，是对“道德”(morality)之类主题的深思、论证，尤其是推理。

关于哲学思维(philosophizing)的目标存在着两种截然相反的观点，这构成了第二种张力。就第一种观点而言，其重心在于理性为王，如果此举得出反直觉的(counter-intuitive)或者与一般意见相冲突的结论，人们仍以理性为主宰。按照第二种观点，哲学的功用仅在于阐明和弄清人们通常信仰些什么，将这些信仰中的种种矛盾予以剔除，并且无疑还需要在弄清楚这些问题的过程中对其中某些信仰加以修改，以上种种便是旨在“拯救现象”(save the phenomena)^①。但是，就这一种观点而言，如果所得出的结论是反直觉的，那就说明其论点就应该需要重加验证，即便是平平无奇的直觉也不应被弃置不顾。

以上两种观点所形成的反差是清晰可见且十分根本的。但是，在我看来，解决这一问题不在于非此即彼的选择，以排斥其中之一来达成解决之道。我的目标在于就双方各自不同的内容做出公正的裁决。

我们用的词是“philosophy”，法语作“*philosophie*”，德语作“*Philosophie*”，意大利语则为“*filosofia*”。有人可能会如此想象：学生如果在这些名目下的院系

^① “拯救现象”一说来自古希腊的柏拉图学派，又称“save the appearance”。

内入学,就会大体被教以同样的课程。然而,事实上,在欧洲的一些不同国家,它们各自课程的重点甚至课程内容有着极大的不同,有时甚至在同一个国家也同样存在此种情况。有时,其课程重点是所谓的分析哲学(analytical philosophy),有时则是广义而言的形而上学,即德国唯心主义所代表的形而上学。哲学史或许应该被认为是根本问题,或者,它或许被大大地忽视了。当我还是一个学生的时候,在剑桥大学的道德科学荣誉学位考试(Moral Sciences Tripos)中,哲学史并没有被认为是正规的哲学——但是,所谓的欧陆哲学(continental philosophy)、现象学(phenomenology)、存在主义(existentialism),甚至是黑格尔和尼采,在当时也很少会被放在一起。教这门课的教授个人对“道德科学”这一标签所反映出的实证主义哲学色彩不负有责任。但是,随着维特根斯坦的出现,以及艾耶尔(A.J.Ayer)的影响,教学的目标便是去说明绝大多数传统哲学问题都是源自困惑。

近年以来,欧洲及北美的“哲学”从业者彼此出现了一些整合。现如今哲学史在剑桥大学相当受到重视,尽管它的目标和方法论依然充满疑问。一方面,若要将那些久已仙逝的哲学家们变得与当今的学术讨论息息相关,他们的思想就会不可避免地遭到曲解,但是,另一方面,以他们自己的原意重现那些思想的本来面目,既不可能又无必要。不过,如今越来越多的注意力投向了法国和德国的哲学传统,即便非西方的哲学传统几乎没有被包括进哲学课程的讲授之中。与英语哲学界颇具反差的情况是,英语世界的哲学传统中所谓的分析哲学却已经在法国、德国、意大利的哲学家中间被广泛接受,并且取得了引人瞩目的成绩。

然而,哲学的本质是什么?哲学的首要目标、内容和方法应该是什么?随着实证主义面临越来越多的挑战,甚至任何关于客观性的自我宣称也面临越来越多的挑战,加之在解构主义(deconstructionism)、后现代主义(post-modernism)、女性主义(feminism)等等多种思潮的激荡之下,还有科学知识的“强纲领”(strong programme)^①的影响之下,诸如此类的疑问在过去几十年里依然在延续,甚至愈加增强了。从哲学丰富多彩的光谱的一端来看,哲学从本质上而言是

^① “强纲领”这个名词来自科学知识社会学(Sociology of Scientific Knowledge,简称SSK)。

一个二级学科,其中,如科学哲学(philosophy of science)这样的分支学科会研究科学的本质、内容及其知识主张的基础;同样,若对此稍做修改,便是诸如法律哲学(philosophy of law)、宗教哲学(philosophy of religion)、数学哲学(philosophy of mathematics)、历史哲学(philosophy of history)等等分支学科。而在哲学光谱的另一端,哲学的功用则是在于指明存在(Being)之真理。当我们虑及伦理学和政治哲学(political philosophy),对于哲学家的任务所在便会出现两个鲜明观点的对照,一种观点认为哲学家的任务主要是抽象化地对问题加以阐明,而另一种观点则更进一步,指出哲学家的目标应该是就如何举止得体、如何美好幸福地生活、社会应该如何被有效组织等问题提供规范化的建议以及理性的基础。当某些学生在道德和政府等问题上得到了积极的引导时,他们将会更多地以一系列分析工具自我武装并且自行寻求问题的解决之道。就此而言,若哲学试图提供规范化的建议或者甚至是提供可供仿效的模范,那将是令人难以接受的烦扰之举。

诚然,欧洲哲学和美国哲学的歧义体现着某种不同的国家传统,以及不同群 8
体或者不同个人所带来的特殊影响,例如,英国的经验主义者,或者笛卡尔、康德、克罗齐,或者是更为晚近的海德格尔、伽达默尔、福柯、德里达、罗蒂。但是,绝大多数在欧洲哲学传统内执业的哲学家都承认他们从哲学的希腊源头那里受益不少。事情发展到一定地步,以至于在这项遗产如何派上用场的问题上,人们对不同看法的追索能梳理出西方哲学思想发展的几条重要线索——这个主题正是伯纳德·威廉姆斯(Bernard Williams)明确提出来的(1981年)。毕竟,在“古人”与“今人”之间的持续不断的争论中,后者总是利用前者以掩人耳目(stalking horses),即使当他们的论点需要摆脱过去的影响时也不例外。然而,若要假定那种哲学本质上所具有的观点分歧在古代希腊—罗马不如在20世纪那么突出,那将会是一种错觉。诚然,在希腊化时期,对于哲学有着基本的一致意见,即哲学应当从焦虑(anxiety)、宁静(ataraxia)以及幸福(happiness)中将自由(freedom)分离出来。如果要用我们现在的句话说,哲学在当时绝不仅仅是个学术科目(academic subject):哲学家所宣称的是,他们所教授的与人们的福祉(well-being)密切相关。

然而,在实践的问题上,人们所持的看法有着根本的歧义。斯多葛派和伊壁

鸠鲁派都认为,对于 *summum bonum* (对斯多葛派意味着美德[virtue],而对伊壁鸠鲁派则意味着愉悦[pleasure])的问题,有一个正确的回答是必要的,并且,这两个学派都认为,若要实现内心的宁静(peace of mind),则必须同时具备对“物理学”——有关自然现象的学问——以及逻辑学与认识论的正确理解。然而,怀疑论者则认为,对世间万物所隐含的事实和潜在的原因所做的猜测都是徒劳无功的。按他们所持有的均势原则(the principle of equipollence)所言,世上许多问题有着积极的一面,却也同时有着消极的一面,且积极、消极的两种面目彼此势均力敌。对怀疑论者而言,内心的宁静并非源于解决问题,而是源于意识到没有任何可行的解决之道。于是,有意思的是,有些哲学家会坚持说,如果你想要获得快乐,就必须消除内心的疑惑;而与他们同时代的另一些哲学家则会说,如果你想要获得快乐,你必须意识到这样一种消除疑惑的行为本身是不可能实现的。

当然,那些希腊化时代的希腊、罗马哲学家有着自己需要时时回顾的先贤们,尽管他们在如何解读这些先贤的问题上争讼不已,正如他们在其他任何问题上争讼不已一样。尤其是诸如苏格拉底有着怎样的哲学思想这样的问题,常常是言人人殊,即便不同的思想流派都将他奉为偶像。当“哲学”这个词刚刚出现的时候,与后世不同的是,那时还完全没有就“哲学”是什么达成一致的意见(参见 Frede, 2004)。当然,自柏拉图以后,哲学开始具有明确的含义。苏格拉底并不聪慧(*sophos*),但他是爱智慧(*philosophos*)之人,重要的是他提供了一个追寻真理的光辉形象。然而,在柏拉图之前的两位作者那里,鲜有使用 *philosophos* 和 *philosophia* 的情况。在论及那些自我声称所知颇多且“博学”(polymaths)的人时,赫拉克利特批判性地使用了“*philosophos*”一词,然而按照赫拉克利特的观点,正确的方法在于研究自己(search oneself)。再如,在公元前5世纪末、前4世纪初,医学专著《论古代医学》(*On Ancient Medicine*)的作者认为“哲学”是无用的。^①换言之,在柏拉图这方面,他要努力为“哲学”^[1]争取一个积极的角色,在他所处的时代,这意味着他必须划出以下两者之间的界限:其一,苏格拉底追寻真

① 《论古代医学》的作者为希波克拉底(Hippocrates, 约公元前460—前370年),是古希腊伯里克利时代的医师,被后世尊称为“西方医学之父”。

理的虔诚愿望；其二，在他的论辩之下被指为肤浅且沽名钓誉的“智者派”(sophists)之学。

虽然柏拉图有能力转变某些先贤们业已附着于“爱智者”(lovers of wisdom)身上的消极意味，但他离彻底的成功还差得很远，他并没有成功地在哲学包含些什么内容、哲学应当如何被实践等问题上施加自己积极的观点。在他的同时代人当中，伊索克拉底(Isocrates)也在教授及鼓吹着他称为“哲学”的东西，但是那主要是教授演说技巧——修辞学——以及政治才能。追随柏拉图长达 20 年的学生亚里士多德摒弃了他基本的形而上学学说，即相论(the theory of Forms)。对柏拉图而言，逻辑论证(dialectic)的终极目标在于至高无上的“相”(Form)，即善(Good)之相，但亚里士多德批判这一观点既让人困惑又无用。当然，对于亚里士多德而言，哲学思维同样也意味着人类活动的最高模式，但是他对哲学主要包括些什么内容(研究作为存在的存在[being qua being])的理论分析，以及他的研究实践都显得颇具特色。相比柏拉图已经做过的工作，他更加强调对自然、第二哲学(second philosophy)——或称“物理学”——的研究。但是，当亚里士多德派的学者们强调研究这个世界的价值和重要性时，对其他希腊人而言——如晚期新柏拉图主义者，哲学的益处在于训练你如何去陶冶自身(Hadot, 1990, 参见 Hadot, 2002)。

希腊人对哲学的每一个主要领域都做出了重要的贡献，这些哲学领域依然是现代西方学科的基本构成，即逻辑学、本体论、认识论、精神哲学、美学、伦理学和政治哲学，但在这些学科中间，对于实质性问题(substantive questions)的答案都各有不同。在此，仅举几个突出的例子，在精神哲学中，柏拉图认为身体和灵魂是存在(being)的两种不同形式，前者是有形的，后者则是无形的。然而，亚里士多德再次坚称灵魂是活着的身体的活动，而不是栖身于身体内的另一种实体(entity)。在认识论中，巴门尼德创生出这么一个观点，即理性是真理的标准，并且感官知觉(sense-perception)从根本上就是骗人的。然而，与此相对，替知觉(perception)辩护的经验主义认识论同样被人提了出来，不仅仅亚里士多德有这样的看法，两大主要的古希腊哲学学派——斯多葛派和伊壁鸠鲁派——亦持此说。但是，希腊人一般而言是同意哲学对生活来说十分重要的，对幸福与否亦至为紧要，而不仅仅是抽象的知识性学科而已，这一点与大多数现代学院派哲学家

们所持的观点不同。

至此,我已经讨论过西方的各种哲学传统了。但是,一旦我们试图走得稍稍远一些,情况就明显变得更加复杂了。真正的问题在于:是否一些非西方的传统能够被认作“哲学”?这是个能引起激烈争论的问题。这时,比较详细地分析来自中国的资料将是一件值得做的事情,因为这对我们的研究而言堪称一个测试实例(a test case)。我此前提到过一种观点,即不承认中国存在“哲学”,尽管这种观点承认中国存在“智慧”。在中国的古典思想中,从战国以迄汉末^[2],没有一个名词可以与希腊的“*philosophia*”或其欧洲的“后辈观念”相对应。在现代汉语中,对译“philosophy”的词汇是“哲学”,这个词是从日本借来的,当日本人初次遇到与此相关的欧洲思想时,便创造了这个词汇。

传统的中国思想史所囊括的一些教育家和作者被其同时代的人给予了不少不同的称谓,尤其如“士”、“博士”和“游士”^①。其中最常见的称谓是“士”,其含义经历了多次变迁。^[3]最初它用于指称那些出身名门、拥有土地的贵族,但是后来这个词被越来越多地用于指称那些受过良好教育、有修养而又精通典籍的人。“博士”这个由两个汉字构成的称谓,字面意思是指那些博学之人,被用于指称“士”这一人群中处于最高阶层的人。英语中通常用“erudite”对译这个词,在与统治事务有关的情况下,或者作为统治者的谋臣等情况下,我们经常听到这个词。第三个词是“游士”,字面意思是“周游的谋士”,这个词恰当地描述了当时那些周游于各个朝廷为大臣和国王提供学说的人。我们下文会回过头来讨论这个问题。

对于这些人物所掌握的知识,一个通常使用的名词是“学”,即类似于英文的“study”,这个词的词义涵盖很广,可以说是与拉丁文的“*scientia*”或者希腊语的“*episteme*”意思相近。早在战国时期,许多不同的思想流派已经被区分为儒家、墨家、法家、名家、道家以及阴阳家,但是,我们必须对此种区分保持充分的警惕。在司马迁及其父亲司马谈作于约公元前90年的中国第一部伟大的通史——《史记》的最后一章里,即出现了这种六家的区分方式。^[4]这一区分方式很明显来自司马谈,在这一点上明确反映出他的特殊观点,即他是以各学派的观点或理念作

① 原文作“youshui”,根据上下文,译者认为此处应为“游士”,作者此处可能存在误读。下文亦同。

为区分的标准，而不是以学派中的某些个人作为标准——或许墨家是个例外，因为它得名于墨子。尽管我曾提及，我们通常以“Confucians”来对译这六个学派中的第一个学派——儒家，但是这个词更多地是用于指称有文化的精英人士。在不同的儒家流派所提出的种种观点之中，我们能发现广泛存在的差异，即便是在一些声称忠于孔夫子学说的儒者那里，这种差异也依然存在。其中的一个显例是荀子，那位通常自我认同为“儒家”的学者。公元前3世纪，荀子对12位各学派大师大加批判，包括孔子嫡传的徒子徒孙们，其中最为有名的人物是孟子(Xunzi, 6, 参见本书第13页^①)。我必须再次指出，遵循“道”的指引是所有中国思想家们所共有的理想，尽管“道”为何意，对他们而言各自不同。故“道家”以“道”自命是冒着无法自我区分的危险的，而不仅仅是使人徒增困惑而已(Sivin, 1995b)。 12

这些学派各自的成员所从事的事业通常都具备三项共同的特征，即对于文本的重视、参与学说的论辩，以及对于实际的出谋划策的关注，尤其是与统治行为相关的出谋划策。

首先，每一个人群或者说每一“家”(family)^[5]大体可以通过其对于某些经典文本(即“经”)的忠诚而加以界定，这些经典文本常常被认为是由该学派的创始人所撰，并且有其学说蕴含在内。为了被吸纳进某一“家”，新的成员首先必须背熟这些文本：在萌生阐释或者理解这些文本的抱负之前，必须先将经典牢记。自此之后，对于该学派的学生和门徒而言，首要的责任便是将经典文本传承下去。我们无法说明这样的意识有多少是得自“焚书”这样臭名昭著的历史事件——此事于公元前213年由李斯发起^[6]——所产生的经典文献的脆弱感，但是显而易见，在中国思想的形成期，典籍的保存是重中之重，即便我们现在从汉墓中出土的文本了解到，其中不少典籍在秦汉时期即已存在不同的文本形式和版本。不过，在国家统一之后，汉武帝约于公元前124年创立的太学的课程科目开始由某一类经典文本所主宰，即五种所谓的儒家经典——《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》(参见 Nylan, 2001)。尽管这五种经典文本并未构成一个单独的知识学科，但是，当时正日益复杂化但不断高效化的中国官僚体系所倚靠的官员骨干即由太学所培养的人才来充任，这些精英人物所接受的核心教育即由这五种

^① 此处指原书页码，即本书的边码。

经典文本所构成。

其次,我们所掌握的史料清楚地表明,思想的论争和分歧在不同学派之间乃至同一学派内部广泛存在。正如我提到的那样,荀子批判了许多其他的各学派大师,其中包括其他出名的儒者。我们发现许多不同的墨子追随者互相批判,试图以自己¹³对墨子学说的解释来垄断墨子学说——这一点与古希腊发生在苏格拉底和柏拉图身上的事情很像。面对面的思想交流可由孔子及其学生的对话得到体现,这在庄子留下的文本中也可以看到^[7],只是其中的争论更多地以文字书写的方式被记录,而不是以口头对话的形式,并且其论辩的对象更多地指向已经不在人世的大师,而非健在的、可以奋起反击的大师。尽管名家的成员,如惠施和公孙龙,常常被用来与希腊的智者派相比较,但这具有误导性(参见 Reding, 1985)。尽管他们常常被其他中国作者斥责为专事贩卖奇谈怪论(paradox-mongering)之人^①,但是,他们绝对没有像智者派那样对公众发布演说,使得人人可以前来听讲并为他们的教导支付报酬。

我所提及的第三项特征,使我们关注那些四处兜售的教育和指导的内容。那些主要人物之间看似利害攸关的论辩内容仅仅为个人该如何自处提供了一种解答,对于许多抽象问题而言,这些论辩的内容并非理论上的解决之道。“道”并不意味着知晓那些理论化的问题的答案,而是意味着去知晓正确行为的缘由,事实上,不仅需要知晓,而且需要践行。因此,许多注意力被置于礼仪的正确奉行、不同场合下的适当举止(如何向你的君王致敬,如何处理你与官长、下级、宾客、家人之间的关系等诸如此类)等问题上,甚至是你的衣着问题,这一点尤以孔子为甚。在荀子抨击 12 位大师的文字内(Xunzi, 6, Knoblock, 1988—1994: i. 288f.),甚至提到了这些大师的弟子们穿着不当——他们的冠戴得太低以至于遮盖了额头,他们的冠缨系得松松垮垮,等等,这些在荀子看来,都是他们不可信赖的体现。

对于许多各学派的经典文本而言,其通常的目标即在于为如何获得隐秘的“道”提供建议。不过,更为特别的是,许多来自不同学派的作者们还专注于为统

^① 在《荀子·非十二子》一篇中,对于名家代表人物惠施、邓析二人的评论中有“好治怪说,玩琦辞”之说,故此处翻译采“怪说”、“琦辞”之说,将“paradox”一词译为“奇谈怪论”,而未直译。

治者如何治理国家出谋划策。对此需要略加评注。首先,其兴趣根本不在政治体制上。恰恰相反,他们都同意的理想范型在于一位明君的仁政,亦即赞同君主统治。当然,君主统治并不意味着独裁政治。许多经典文本都十分强调,统治者不仅仅要关注其臣子们的所思所想,更要关注人民的所思所想。然而,当时关于怎样才算善政的讨论中根本不涉及提出一种新的政治体制,这显然还完全没有提上议程。

14

各学派的理想都是确保“天下”的长治久安。但问题在于,这种长治久安如何才能获得?于是,有些人强调将社会生活的方方面面置于严密的控制之下,包括颁布满是严厉惩罚方式的法律条文,以用于对付各种异见人士;但也有人认为,统治者的介入应当越少越好。“无为”学说认为,最好的统治方式就是统治者什么都不做。统治者需要做的就是提供一个镇定和智慧的光辉形象,并且将统治国家需要办的事情交给他的臣子们去做即可。

在许多情况下,这样那样的有关善政的建言来自一些与君王颇为亲近的个人,有时则来自本身官居要职之人。孔子并没有成功地找到一位值得他提供建言的君王,但这并不意味着他不想找到一位明君并为其出谋划策。他主要的对头墨家学派的人努力使自己成为防御战的专家,以在君王处谋得一官半职,进而为军事事务及其他各种事务献计献策。孟子和荀子都曾在多位君王面前慷慨陈词。公元前4世纪时,惠施曾经担任魏国的大臣并且为魏王编纂了一部法律,一个世纪之后,公孙龙也声称自己关心秩序和善政等问题,尽管批评意见纷纷指责他是在奇谈怪论里浪费时间。作为一名最为杰出的法家思想家,韩非出身贵族,而他同样也扮演过君王之谋士的角色。

在统一中国的大业中,以及统一中国的大业完成之后,各学派试图为君王献计献策的模式依然在继续。约在公元前240年,在吕不韦的赞助之下,史上最伟大的综合性宇宙论著作之一——《吕氏春秋》编辑成书。尽管他开始时只是一位商人(所以我們能在《史记》一书为他撰写的、对他颇怀敌意的传记中获知这一点),但他最终成了中国第一位皇帝手下的丞相。大约一个世纪之后,堪称第二部此类名作的《淮南子》在淮南王刘安的纂辑下成书。当然,并非所有志存高远的谋士都能成功地获得权倾朝野的官职。1世纪,王充辞去了他仅有的官职——州县小官,开始撰写他的著作,即《论衡》,此时他就像是一位隐居的私人教师。

实际上,许多谋士都未能真正获取适当的官职,并去影响那些真正权柄在
15 握的人。尽管成功后的所得颇丰,但是获得成功的风险也难以避免。韩非、吕不韦及刘安最终都是在君王面前失宠之后被逼自杀。在这样的情况下,那种已经牢牢确立的中国谋士的行事传统就显得更加非同寻常,当谋士看到统治者的所作所为对施行善政不利时,他们便会勇于承担起训诫统治者的责任。正如我在其他地方曾经论及的那样(Lloyd, 2005a),当谋士批评统治者之时,他们可以选取的措辞异常丰富,或责难他们,或反对他们的所作所为,或警告他们所实行的政策将以悲剧收场。所有这一切听起来可能显得理想化,并且当我们听他们提到所谓的“天下”福祉之时,我们当然不应该认为那意味着众生平等。但是,这些谋士绝不仅仅是些悠游林下、不问世事的理想主义者(*armchair idealists*),绝不仅仅是从某座安全无虞的象牙塔里头对世上的不平现象指手画脚,他们所经历的苦难命运已经清晰地昭示了这一点。他们中的许多人准备好了继续承担训诫统治者的职责,即便他们个人要为此付出巨大的代价,即便这种行为实际上也会祸及家人。因为,一旦你失宠而蒙难,这不仅是你一个人的事情,也将是你整个宗族的事情,他们可能也会被惩处,或者被流放、被处以宫刑,或者被杀。

但是,我们现在必须要问:这对于我们理解中国的“哲学”有何帮助?这对于我们理解“哲学”是什么又有何帮助呢?中国哲学的某些领域在如今大部分的大学被作为古典中国思想的残存部分来讲授,而且其涵盖的时段在佛教产生影响之前。从本体论的角度而言,其中很少有涉及存在本质(*the nature of being*)的争论。尽管中国哲学也会讨论诸如耳闻的证据和眼见的描述哪个更加可靠的问题^[8],但这绝不意味着,在理性与感官认知(或经验)所推出的选择当中,人们必须做出自己的判断。由此,对从巴门尼德开始便困扰西方哲学的认识论危机,中国哲学也不会加以关注了。^①与许多希腊化时代的希腊哲学家以及一些现代思想家不同,中国人通常不认为快乐和福祉需要建立在对于物理学的正确理解和对于逻辑学的掌握之上。当涉及“物理学”的时候,像《吕氏春秋》和《淮南子》中的文字便展现出对于变化的过程(*processes of change*)以及事物的共鸣(*resonances*

^① 参见上文关于巴门尼德的描述,见原书第10页。

between things)等内容的兴趣,这两种著作以及其他一些著作坚信宇宙是一个整体,而一个政治国家(political state)和一个人的身体都展现着阴阳交替的一些基本模式。但是,没有一种著作将“物理学”这一主体剥离开来作为一个独立的领域,然后以它特有的方法去研究它,并且没有一种著作将物理学与“数学”分割开来,因而也就没有将物理学的地位降格至数学之下——因为数学号称是在创造关于一切纯粹的、可理解事物的知识。^[9] 16

当涉及“逻辑学”的时候,古典时期中国人的兴趣的本质便显露无遗。正如我所指出过的那样,那些探索悖论的人被人批判是在浪费时间,而那些批评者无疑体现着一种通常的观点,也体现着一种占有支配地位的传统。另一方面,我们在像《韩非子》这样的著作中看到,书中对说服别人的技术怀有一种浓厚的兴趣。书中的《说难》一章(第12章)即致力于展现一个中国的谋士在现实中经常会遇到的问题,即如何让统治者赞同你所献的计策,而同时又不让他意识到他正在被你蓄意地引导。这种形式的交流反映了《韩非子》对于心理的理解是十分深入的,在我看来,事实上要比我们所能找到的希腊任何关于修辞学的著作都显得更加深入。但是,亚里士多德关于修辞论证(rhetorical arguments)的形式分析,以及他所指出的修辞论证与辩证论证(dialectical)、说明论证(demonstrative)的不同之处,却无法在中国文本中找到与之相对应的内容。^[10]

然而,在这样一些预设被提出来之后,我们必须重新回到核心问题。每当虑及人应该如何自我表现、人的本性如何以及善政如何实现等等问题时,许多中国人都不断地展现出一种强烈且专注的兴趣,并且积极投身于和其他观点之间的复杂论辩之中。^[11]更进一步说,就两大领域——我们可为其冠名“伦理学”、“政治哲学”——中的问题而言,相比绝大多数古典希腊哲学家,中国人对此通常展现出了大得多的个人兴趣,哪怕进入罗马统治时期,西方的情形已发生变化。我们发现,在那时,哲学家更多的是不仅仅在“伦理学”、“政治哲学”的领域耕耘,且尝试着为统治者建言(塞涅卡),或是思考自己的统治术(马可·奥勒留)。^[12] 17
可以肯定的是,相比当今西方大学中执掌哲学教席的绝大多数人,一般而言,中国作家参与、介入国家和大众所关心的事务要更为积极,也更具风险性。

当然,分析中国思想家所获得的成就比解决一个技术问题——此种成就是否该算为“哲学”——更重要。在前面提到的问题上,我所做的不过是让人们注

意到某些突出的观点。仅此便可让我们前进到后一个问题,也就是我在本章中所关注的主要问题。中国人认为自己在哲学领域亦有一席之地,如果我们排除此种看法,便难逃严苛之嫌。可以肯定的是,我们必须认识到,得出这个结论自有某些特殊的缘由,不惟如此,我们还得将我在本章开头部分所说的话铭记于心,也就是:哪怕在今天,人们对于哲学的真确目标及其核心内容仍未达成普遍一致的意见。

在我们所关注的问题上,我们有着丰富相关证据的第三个伟大文明是印度,在它身上,我们复又看见诸多不同的“学派”,它们在漫漫历史长河中陷在彼此争论的泥潭中。佛教、印度—婆罗门教以及它们属下不同支派之间持续不断的斗争尤其证明了这一点。不过,在许多情况下,要还原这些宗教最早的发展阶段可谓问题重重,因为许多重要经典的成书年代难以确定,比如《吠陀经》、《梵书》、奥义诸经、佛经。

18 这些经书讨论的问题包括本体论、形而上学、心灵哲学、伦理学,其范围与希腊哲学所涵盖的范围有某些明显的相似之处。而在三个领域(即原子论、逻辑分析以及论辩习俗),它们的相似之处甚至告诉我们:两大文明之间有思想传播或者互动的可能性。首先,让我对这个问题进行讨论。然后,我们再对印度哲学研究最初的某些重要方面进行考察。

在佛教徒(说一切有部)、耆那教徒、由传奇人物乔达摩和羯那陀分别创立的两个婆罗门教派(正理派、胜论派)中间,出现了不同形式的原子论。不过,考虑到一个难处,也就是有关印度原子论的可靠材料无一明确指出其成书是在公元前3世纪之前,故此,明智的做法是在此处重新回到一个开放式的观点上——印度原子论可能是从希腊人那里借来的。

在原子论领域,正理论的逻辑同样出现在亚里士多德学派的理论之后,更遑论斯多葛学派的理论了。一般而言,《正理经》最早可追溯到公元前200年左右。不过就这部经书而言,正理派对前提、结论序列的分析极为引人注目^[13],以至于其更有可能是一个独立发展的成果,而未受到更早的希腊形式逻辑的影响。

接下来便是论辩习俗。在这个问题上,我们有确切的早期证据显示佛教对希腊人的活动是有所了解的。事见公元前2世纪晚期(或公元前1世纪早期)名

为《那先比丘经》(*Milindapañha*, 意为“弥兰陀之问”[the Questions of Milinda])的巴利文献。^[14]在经中,先是一位希腊智者在论辩中击败了许多印度智者,直到遇见最后一个对手——一个和尚那先比丘,他才铩羽而归。弥兰陀是希腊人名米南德(Menander)的印译形式,他是亚历山大在公元前4世纪创建的大夏王国的统治者。布朗克霍斯特(Bronkhorst)尤其指出,就印度理性论辩传统的发展而言,印度人对希腊模式的了解或许具有关键意义。^[15]

不过,有一件事情很重要,我们要注意布氏对其观点是有限制的。载于《那先比丘经》中的那场论辩,其实际内容无一受惠于希腊思想。事实上,布氏所提出的可能发生的“借取”之事局限在这样一种可能性上——论辩双方从事的是理性、批判性的探索。在早得多的奥义诸经中,也有记载圣人之间的争论,不过在布氏看来,这些争论缺乏一个与哲学相联系的元素,也就是创造系统理论的勃勃雄心。 19

虽然如此,在印度式论辩与希腊式论辩之间,更重要的区别(在影响力传输的问题上,这是我们要给予关注的)或许在于解决争议的方式。在奥义诸经、《那先比丘经》中,谁是胜者的问题是由论辩参与者自己决定的,得胜的依据是他们的技艺(通常是奥秘难解的)、知识。最后定乾坤的圣人便是胜者。^[16]争斗的情形诚然激烈,认输的一方要蒙受羞辱(参见 Bronkhorst, 2002)。另外,在印度,论辩的习俗与希腊哲学或医学学派中的相应习俗是非常不同的。印度的论辩常常在王宫举行,对观众来说,有的时候,它们在予人教诲的同时,又给人以赏心悦目的享受,这样的事情发生过多次。

好了,现在,让我们撇开与可能的希腊影响——无论是直接还是间接的——有关的棘手难题,印度思想家最引人注目的贡献与以下类别的问题有关:时间哲学、语言哲学、自我哲学。就第一类问题而言,正如塔帕(Thapar)让我们看到的(1996年),相比先前以假想的循环时间观为关注焦点的种种陈旧思想,印度人的思想要复杂得多。此种循环时间观常与一种直线式的概念结合在一起:在某些学派那里,时间与变化的事实相联系;另有一些学派强调瞬间的独特性,竟至于达到了否定时间的程度;相比之下,还有一些学派将时间看作奔流不息的河流。劫(Kalpa)为时432 000万年,四世(Yugas)在时长上令人咋舌的程度稍逊于它,它们是由某些学派发展出来的。而劫的广大、四世的概念,将一种宇宙的视角呈

现在人们面前，它对人类在世界中的卑微地位有着重要影响，更遑论人们有时还将其与社会一道德败坏进一步联系起来。在这个领域，印度思想所提出的观念远远超出了日常经验所提示的范围。^[17]

20 就语言来说，帕尼尼(Pāṇini)在一个理性的体系里创作了一部有关语法规则的综合分析著作，此书充当了其他领域分类工作的典范或理想形式。这个帕尼尼常被人们定为公元前2世纪下半期的人。有人说，在希腊，数学是占据主导地位、最富尊荣的知识学科，相比之下，在印度雄踞此位的是语言学，这要感谢帕尼尼的先驱性著作(参见 Bronkhorst, 2001)。

不过，谈到佛教、婆罗门教都擅长的领域，尤其突出的是自我哲学。总体而言，这是印度哲学研究中具有优先地位的一个重镇。在奥义诸经中，自我等同于梵，它是最终、不朽、无始无终的实在，是其他一切事物(包括时、空)存在的根源。在佛教徒方面，他们认为，人在意识上的自我是假我，与之相对照的是通过灵修为显现出来的真我。在佛教、婆罗门教这两个学派的思想中，我们都能找到进一步的证据，证明它们排斥日常经验这样的外在呈现，而尊崇隐在底下、殊不易达到的实在，把握实在即人类行为的终极目标。

这样，在印度思想的目标与许多希腊人、中国人为自身设定的目标之间，便有些相异之处凸显出来。无论是希腊的“宁静”(ataraxia)还是中国的“道”，它们都不意味着对许多印度思想家所追寻的那种“自我”的超越。对这些思想家来说，幸福有赖于一种状态，生活在此种状态中的人使自己摆脱了俗世价值观、经验的错谬，甚至摆脱了求知的诱惑。以这种形式存在的“自我”达至一种超凡脱俗之境，它比人们在希腊、中国思想中发现的各种相应理念都要超绝。

这样的特殊看法、思考模式渐渐以自己的方式在印度生根发芽。对此，人们可以设想出来的缘由所引发的历史问题着实超出了本人的能力范围。我的研究仅仅是根据复杂的印度材料确认某些引人注目的特征。虽然如此，这足够使我们获得以下认识了，也就是，印度思想家不仅讨论了同样的、在我们看来从属于不同哲学领域的问题，而且在这些主题领域所推出的实质问题的可能解答方面，他们还扩大了我们的认知。

21 接下来，我将以更简洁的篇幅探讨下一个也是最后一个古代社会或社会群，也就是秉持伊斯兰教信仰的社会。在这方面，希腊思想的影响是无可争辩、坦露

无遗的。与此同时，阿拉伯人通过两种重要方式改变了他们接手的产业。第一，通过延续希腊人在每个重要哲学领域的探索，他们常常取得了超越前人的成就。第二，作为一个整体的哲学——这是所谓“哲学家”(falāsifa)的成就——必须被置于伊斯兰教信仰的背景之下，就好比在希腊—罗马古代晚期，异教哲学在某种程度上必须向基督教看齐，实际操作此事的是不以简单态度立即将异教哲学斥为无关紧要或糟糕之极(绝对具有分散人心的作用)的人。众所周知，许多异教的希腊观念事实上被融入基督教神学中，就此而言，为此耗费巨大心力的先是奥古斯丁，而后是晚出很多的阿奎那。

这样，首先，就希腊的影响而言，堪为绝佳例证的是亚里士多德、欧几里得、盖伦以及其他他人著作的翻译史，它们通常是先译为叙利亚文，再转为阿拉伯文。9世纪时，金迪(Al-Kindi)是最早对亚里士多德进行大规模运用的人之一。往后的300年里，在自己富有原创性并常常迸发出智慧火花的著作中，一位接一位重要的穆斯林思想家比如法拉比(al-Fārābī)、阿维森纳(Ibn Sīnā)、阿维洛伊(Ibn Rushd)将亚里士多德作为自己的出发点，这些著作论及逻辑学、心灵哲学、宇宙学以及形而上学。阿维洛伊说，亚里士多德是“大自然设计出来用以证明臻于极境之人类完美的实例”(Commentary on *De Anima* III)。在为《物理学》写的前言中，他宣称亚里士多德不仅发现了三大知识主流的完美性，而且将它们带进了完美，这三大知识主流便是逻辑学、自然科学和形而上学。当然，亚里士多德、其他希腊人被接受的过程并不总是这样一帆风顺。尤其是在12世纪拉齐斯(al-Rāzī)的著作中，我们看到了对亚里士多德自然哲学的尖刻、敏锐的批评。不过在这个和其他一些案例中，反对意见提供了一个绝好的证据，证明在人们的感受中，遭受如此恶批的观念是有着重要地位的。

在《古兰经》于一切基本问题上占据无上权威的情况下，人们如此这般利用希腊哲学与伊斯兰教相融合的工作是怎样展开的？对此，不同的看法复又浮出水面。绝大多数人认为，在哲学背离《古兰经》时，哲学便为有误，虽然哲学是否真与《古兰经》相悖或许是个有争议的问题。不过，经常出现的情况是，在圣书不能简单地解答人们所讨论的问题时，哲学可以形成有用的补充。这样，哲学便成了宗教的仆役。人们为此著书立说，证明两者能融合起来。有时，人们提出的论点是，两者传达的是两套不同的真理。基督徒后来将此信条理解为双重真理。

有时,人们又说它们传达的是同样的真理,只不过表达方式不同。阿维洛伊《论宗教与哲学的和谐》(*Faṣl al-Maḳāl*)力主宗教启示与哲学之间的和谐,后者处理宗教问题时亦不例外(Martínez Lorca, 1990a:73)。另一位稍早一些、身处12世纪的安达卢西亚哲学家图发义尔(Ibn Ṭufayl)追随法拉比之后,他坚持认为,真理只有一个,真理之路却有两条(Gómez Nogales, 1990:381)。他的一个观点或许能令人生出惊诧之情:神秘主义象征性的表达方式对普通人来说更可掌控,相比之下,哲学就是精英的禁脔了。

但是毫无疑问,穆斯林思想家并不总是劝说自己的教友相信上面提到的那种“融合”是可能或正确的。早在11世纪,安萨里(al-Ghazālī)便在自己的著作《哲学家的矛盾》(*Tahāfut al-Falā sifa*,拉丁文形式是 *Destructio philosophorum*)中,发起了对法拉比、阿维森纳这类思想家——他们希望融合希腊的观念、关注点——的锐利攻击。他们的思想充满了不一致的地方,且在世界永恒这类主题上与《古兰经》的教训相悖。人们做出种种努力,意图压制作为一个整体的哲学,迫害其从业者,并禁止、焚烧谈论逻辑学、自然科学的著作。这方面最著名的事例包括以下两者:其一,阿尔曼左尔(al-Manṣūr Billāh)在10世纪末烧毁了哈甘二世(al-Hakam II)的图书馆;其二,12世纪科尔多瓦第三位阿尔蒙哈德(Almohad)王朝哈里发曼苏尔(Abū Yūsuf Yaʿqub al-Mānsur)颁布了相关命令。那时,阿维洛伊本人遭受了羞辱并遭流放,虽然除却他是异教徒的问题,他的此种遭遇有着政治上的原因。需要补充的是,在他死前,他恢复到了原来的状况。虽然这些行动蕴含敌意,但它们并未阻止许多穆斯林延续由希腊人开端的探索事业,其中不仅包括数学、天文学、医学,还包括哲学本身的不同分支。事实上,此举取得了成功并让人们大饱眼福,虽然其中有一个重大差异,也就是哲学不能公开宣称雄霸天下。

当然,甚至在今日,哲学与宗教之间的关系仍称不上和谐,我将在第七章回23 过头来讨论这个问题。可以肯定的是,有一种观点认为,除了其他方面以外,宗教哲学亦可对以下两者进行考察:其一,人类对神的看法有何重要性;其二,人们在宗教哲学领域提出的求知目标性质如何。对那些认为哲学的主要任务在于分类的人来说,宗教哲学可归入二级学科,忠诚于信仰的问题则被放在一边。不过,在某些领域,融合并未成为人们的追求,相反,它成为人们奋力排斥的对象。

神是第一因，是宇宙格局的催生者，是智能设计的操作者。在美国，与这些论调有关的问题近来重新浮出水面，成为教育政策中的重大争议点。它是这样一群人所采取的文辞战略的组成部分——这些人所致力的是让上述观点不那么明目张胆地召唤神，以防别人抓住把柄，削弱笼罩在他们身上的世俗人士、理性主义者的光环。不过，由于相关争论既牵涉到了哲学，又与科学特别是达尔文主义有关，故此，它推进了早在古代晚期便与基督教思想如影随形的理性—信仰冲突，此种冲突在伽利略之后仍时不时地爆发。而我在这个部分所探讨的穆斯林信仰，问题在于哲学的影响范围及其势力范围。

现在，我要转向讨论最后(或许是最棘手的)一组问题。到这里为止，我已论及我们在各大高度文明的社会中所发现的哲学观念、习俗。而在文字缺失的情况下，哲学在多大程度上有存在的可能？首先，让我简要地讨论一个问题：认知科学家宣称，朴素心理学、朴素生物学、朴素物理学呈现了世界初期的初始信仰，以它们为参照，朴素普世哲学之类的东西是否存在？发展心理学家提出一个观点：世界各地的儿童都会经历一系列的发展阶段，最终达到以成人眼光看世界的终点。举例来说，儿童开始时并不会掌握因果关系和守恒的原则。这样，等量的水从一只宽杯子倒入一只窄杯子，后者的水位线肯定是比较高的，这时，人们的观察记录告诉我们：儿童往往认为窄杯子的容积更大，哪怕他们亲眼见过注水的过程。在朴素心理学看来，儿童最初的想法是：每种事物都含有或可能含有意向性。

虽然如此，很明显，这类范例无一可用来为哲学普世性的观点提供支持，因为绝大多数认知发展专家都会坚持一个观点：我们当作出发点的朴素物理学不 24
适用于此处。^[18]这样看来，没有任何学问可以将朴素哲学的信念落到实处，使得我们可以由此出发，前进到哲学理解上的成熟阶段——成人阶段。并且，在哲学中，对于此种“哲学理解”的意味，成人共识之类的东西无论如何是不存在的。

我们需要讨论的主题不如这样来表达：“哲学”是否以及在多大程度上需要依赖成文材料，受各种教学机构(不仅在现代，在古代世界，哲学亦通常以它们为教习场所)的影响？如前所述，某些哲学家自己不著一字。虽然如此，在更多著名的哲学家(比如泰勒斯、苏格拉底)中，没有一人是生活在毫无书写文献的社会

中的,哪怕哲学家并未使用此种方式记录自己的教训。苏格拉底之所以享有盛誉,是因为他持续不断地攻击其公民同胞信仰、态度的根基。在有些社会里,言谈技艺是享有人们的高度崇敬且获得明确认可、赞赏之事。将生活在这类社会中的个人的情形与上述社会中个人的情形做一比较,这在我看来并不是件夸张的事。

南非的巴罗策(Barotse)就是这样一个没有文字的社会。对这个社会,格卢克曼(Gluckman)在20世纪50年代中期和60年代早期曾有大量记载。^[19]格卢克曼所关注的人群叫作“罗兹人”(Lozi),从总体上说,他们以自己在言谈上的才能为傲。在这里,人们对能言善辩者的品级进行明确的辨认、评论。当然,评判的标准是逻辑判断、表述得当的能力,以及论点是否在形式上站得住脚,这些是毫无疑问的。而犯了前后不一致、说无关紧要的话、未能将反对意见纳入考虑范围等错误便会招致批评。反过来说,紧扣主题、能够对事务种类进行区分、善于问出探索性的问题便能获得赞赏。这些非正式规则无一通过正式的形式表达出来。虽然既有的词汇、概念用于推理中辨别善恶,但是它们却不是正规教导的主题,人们是在实践、经验中习得这些东西的。

25 问题很清楚了:推理技巧——逻辑方面的技巧——的存在先于且独立于任何正规逻辑学科的建制,后者属于我们今日所谓的“哲学”。将这个科目转入这类学科无疑是在不同方面改变了前者,尤其是一旦接受分类、分析,对推理错误的诊断就变得更为容易。不过,正规逻辑学在这些和其他方面不同于非正规逻辑学,正确推理的能力却是各种社会中的成员所共有的一种认知技艺,至少在某种程度上是这样,而不管这些社会是有文字还是没有文字。事实上,这是所有时代、所有地方的人所共有的一种技艺。

这类观点——其大意是非正式的哲学技艺是广泛存在的——在多大程度上能适用于我们通常所确认的其他哲学研究领域?显然,最重要的一个候选者^[20]便是道德领域,虽然该领域提出的问题之多同样是显而易见的。人们可以提出某种善恶有别、褒贬相分的观念——它们在一定程度上具有无可辩驳性,其用意是为社会价值观提供支持,即便人们理解这些差别的方式在不同社会里有着极大的差异。不过,人类从根本上说在价值观上并无一致意见,这个事实却不能对一种可能性——产生出来的问题可能在直白的讨论中现形——产生妨碍。事实

上,如果说这样的意见不一致能产生什么东西,它或许推动了人们在自身或他人信仰的基础上对问题进行反思,尽管在这种情况的驱使下,有一个苏格拉底不断去做这样的事,准确地说,他还抱怨自己的公民同胞懒于考察这类问题。然而,当这些主题开始成为人们详细考察的对象,正反两面的不同意见大量涌现,人们还想知道有关此事的真理怎样才能达到,到这个时候,我们不就能看到道德哲学的起点了吗?如果是这样,人们既不用依靠在这个主题上给人以指导的书面文献,也不用依赖对身处不同地位的优缺点进行正式分析的学术机构。它的意思也就是,我们在古希腊、中国、印度之类的文明中发现的复杂道德理论,其根基在于历史上的人类对大家所共持的看法的反思,哪怕这些理论是以背离早期人类信仰的姿态出现的。

26

亚里士多德指出,如果在道德哲学中,人们可以碰到众所公认的看法,那么此种看法便可构成真理。不过,除却一些纯粹的台面话(比如大意为“幸福是目标”的台面话,而“幸福由什么构成”这样的实质问题仍处在悬而未决的状态),他并未宣称自己找到了任何这样的公认之见。对很明显的共持信仰进行考察,这项任务包含技术分析(比如亚氏本人所做的工作)的内容,然而,它可能是以任何人均可获得的简单思考成果为出发点的。

这并未解决我在开始时所指出的两个问题当中的第二个问题:回答哲学问题是取先验还是经验的路径?哲学以对普遍信仰的明确反思为起点,此种看法并未对哲学的终点做任何说明,因为人们的一种感知——普遍信仰缺乏内聚力——可能(尽管并不必然到这个地步)促使人们以理性、论证而非以感官认知、经验为标准。

另一方面,在我提到的另一个问题上,我给出的观点可用来为一种更广阔而非更狭窄的哲学解释提供支持。因为这些观点告诉我们:上面提到的那类明确反思的萌芽可以存在于任何地方。摆在我们面前的事实是:对日常信仰的批判性考察以不同的样式,在不同的社会,不同的情况下发展出来。这诚然提出了研究不同社会的各专业领域需加以解决的问题,然而,它并未对一个观点——这类考察存在的可能性是无所不在的——产生影响。^[21]

这样,“哲学是什么”便不是一个可以给出干脆利落的答案的问题,虽然我们在主要的对立观点当中寻求过解答。当然,对于该学科关注的重要问题和方法,

27 各有势力强大的群体支持这样或那样的限制性答案。某些精英群体具有高度的排他性，它们寻求在接受谁做哲学家的问题上实行严格的标准。从古希腊开始，人们便开始做这件事情，一直到今天为止，尤其是在看见哲学的范围以西方方式被界定的那些人中间。然而，哪怕仅仅对西方的传统进行考察，我们都能发现，有关哲学之构成、怎样做哲学的问题，存在着许多不同看法。

从更广阔的视角来看，我认为哲学与基本的人类认知能力有关，对各个领域（比如道德领域）的问题进行非正式推理的能力应包含在后者里面。不过，从更狭窄的角度来看，我们不得不提出更具传统意味的观点：在认识论、伦理学、心灵哲学、形而上学这样的领域中，存在着许多得到明确界定的问题，对它们的技术分析、系统分析构成了哲学，而此种分析唯有专家才能胜任，这些专家当然是需要接受专业培训的。从这个角度看，在这门学科的发展过程中，我们在现代社会以及某些古代社会中都有发现的高等教育制度^[22]便构成了一个重要的（或许还是必要的）因素。就世界范围而言，此种制度的发展状况并未将一幅单调的画面呈现在我们面前。

不过，如果说新观念普遍需要某种制度基础从而让自己免于陷入流产的命运，那么我们同样要承认，哲学学科的制度或许具有扼杀而非培育创新的作用。在我们其他的研究中，我们将看到，与精英成长同行的有两种危险。它们是由采取限制措施而来的危险，乃至由对创新观念（更别谈与这门学科有关的其他观念了）采取不宽容态度而来的危险。就哲学而言，如果人们是怀揣着产生新知、消除疑惑、切实为生活提供指导的态度开始其探索之旅的，它便有可能变成一个狭窄的学术门类，甚至是经院式的科目。此种倾向直至今日仍是一个危险。作为反制举措，某种多元主义看似是我们需要的，我已将其他看法与对哲学学科的更宽泛理解联系起来，多元主义便是要我们对这些看法持开放态度。

【注释】

[1] 一些晚近的史料表明，毕达哥拉斯(Pythagoras)提出了这个词并且赞成使用它，但是，就我们所掌握的关于毕达哥拉斯学派的证据而言，甚难对这一哲学传统作出评估。然而，当柏拉图有一回提及毕达哥拉斯时，他说毕达哥拉斯教授了一种生活方式(*Republic*, 600a—b)。

第一章 什么是哲学？

- [2] 通常认为战国时期从公元前 480 年或公元前 475 年以至公元前 221 年。随后,秦朝统一中国,这个朝代仅仅延续至公元前 206 年,但是秦朝的后继者汉朝的统治一直断断续续地延续至 221 年。
- [3] 参见 Lloyd & Sivin, 2002:17ff.
- [4] 在本书第三章中,我将分析这段文字。
- [5] 对于哲学性的不同人群或者宗派的指称,最常见的中文词是“家”,而“家”字最原始的含义即为英文的“family”。
- [6] 李斯是统一中国且成为第一位皇帝的秦始皇的丞相。有关他的反智(anti-intellectual)行为的诸多故事,无疑是在继秦而兴的汉王朝的反秦宣传中被夸大了。
- [7] 以庄子的名义辑撰的经典文本事实上是在公元前 4 世纪至前 2 世纪断断续续地编成的。他与他的友人惠施的对话实际上远非历史记录,而更多的是一种文学想象、哲学想象的产物。
- [8] 这类讨论略微可以从墨子思想中看到,参见 Graham, 1978:30ff.
- [9] 我会进一步在第二章中探讨这个问题。
- [10] 颇具典型意味的一点是,亚里士多德不仅想要区分修辞推理和说明推理(demonstrative reasoning)的目标,还想要区分它们各自所凭依的论证框架(argument schemata)。
- [11] 在公元前 4 世纪和前 3 世纪,孟子、告子和荀子之间就人的本性展开了论战,即人的本性究竟是善的(孟子持此说),还是恶的(此即荀子的立场,见《荀子》第 23 章),抑或是非善非恶的(此为告子的观点,至少曾经由孟子传达出来,见《孟子》,6A6)。这个论题在教育活动中具有重要的影响,如荀子便坚持认为师者和确立起来的标准需要引导人们向善,参见 Graham, 1989: 117ff., 244ff.
- [12] 在这里,我们不便讨论后世欧洲哲学家对政治事务参与程度的问题。不过,我可以指出,在 16、17 世纪,参与政治的哲学家是很多的,比如霍布斯、洛克、伏尔泰、卢梭还有其他人,他们当中的某些人因为自己宣之于口的观点而与当局发生冲突。相比之下,与 19 世纪大学扩张相伴的趋势是:以哲学为理论性学术门类的见解得到了确认。自命为哲学家的人并非都认为积极参与政治是自己工作的一部分,尽管毫无疑问,我们能发现显著的例外(至少,马克思本人就是这样的例外)。
- [13] 参见 Matilal, 1971, 1985。有关遭到错误命名的正理派三段论与亚里士多德三段论之间的异同,我曾做过简要分析,参见 Lloyd, 2004:128—129。
- [14] 在佛教劝人改宗之事上,这部经典渐渐地被人广泛使用。它被译成多国语言,比如在 3 世纪被译成汉语,在 13 世纪被译成朝鲜语。
- [15] “希腊人对说一切有部佛教徒发挥了影响,得出这个结论并不算莽撞。”(Bronkhorst, 1999:22) 布朗克霍斯特指出,这个活跃于印度西北部的佛教教派与大夏有断断续续的紧密联系,我们在犍陀罗看到的希腊艺术形式对佛教艺术的影响证明了这一点。
- [16] 奥义诸经中有一个事例对此做了清楚的证明。它讲述的是一次争论,在争论中,耶若婆佉(Yājñavalkya)将与他对话的婆罗门教徒驳得哑口无言,他们最后讨论的主题是“自我”的性质、《布列哈德奥义书》(*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*)。
- [17] 当然,印度的时间观念同样与我在第三章中对不同历史观念的考察有关。
- [18] 不过,并非所有的认知科学家都持这一立场。因为有的人主张,依照外行人的非正规看法,朴素物理学为完全的普通人行为提供了充分的基础。第一种看法来自皮亚杰的著作(比如他在 1930 年的著作),第二种看法在海斯的《朴素物理学宣言》(1990 年,初版于 1979 年)中得到了表述,亦可参见 Smith & Casati, 1994。
- [19] 参见 Gluckman, 1965, 1967, 1972。
- [20] 比如,我们可参见“直觉伦理学”的讨论(Haidt & Joseph, 2004)。不过,以苏格兰学童为考察对象的马修(Matthews)发现(1984 年),8—11 岁的学童还对与其他思想领域、时间、事物构造有关的问题感兴趣。

- [21] 在对“野蛮心灵的驯化”的考察中,古迪(Goody)提出(1977年),就对日常信仰的反思和批判而言,文化对此种能力的发展具有显著的作用。不过,他也承认,这样的反思并不是拥有高等文化的社会的专有物。
- [22] 西方连同中国、印度、伊斯兰教的记载都显明,重要的思想亮光常常有赖于对那些被视为思想异端者的作品做出回应,哪怕此种回应的目的是全盘摧毁其他体系。

第二章 数 学

对不同的民族来说,数学是什么,有两种不同类型的路径可以解答这个问题。28
一方面,我们可以尝试给数学设定一个先验标准,然后检视我们所发现的不同文化在多大程度上符合这些标准。另一方面,我们也可以采取较为经验的或归纳的路径,通过研究这些不同的文化,而后根据我们的调查研究结果得出问题的答案。

两种路径均面临着困难。我们能在什么样的基础上确定数学的基本特征?如果我们想求助于某种辞典上的定义,那么我们应该依据哪本辞典?给出的答案绝不会完全一致,也不敢说举行清晰彻底的讨论就能让我们在现存的各种数学哲学之间做出毫无争议的裁断,柏拉图主义者、建构主义者、直觉主义者、逻辑主义者或形式主义者对数学是什么,会给出迥然不同的回答(两个密切相关的基本问题:数学研究什么以及它产生出什么知识)。

第二种路径面临的相反的难题是,我们对“数学”是什么必须有先入的概念,才能够开始我们的跨文化研究。其他文化有其他的语汇和概念,它们的阐释提出了棘手的问题。面对显而易见的歧见和异质性,我们不得不说我们不是在处理不同的数学概念,而是在处理一个与数学根本无关的概念?过去的历史提供了大量危险的例证,这些例证表明,实践和观念超越了已受认同的学科的界线。

两个古代文明——希腊和中国,不仅为数学实践提供了大量证据,确切地说29
也为数学由什么构成的观念提供了大量证据,在对该问题作了简略的一般性介绍后,我在这里的讨论将聚焦于这些材料,我的分析将更多地倾注于第二种而非

第一种路径。当然,研究古希腊或中国在该领域的贡献——它们的理论和实践,我们必须采纳一种暂时性的概念,即什么可以被称作数学的,主要是数字和图形怎样被构思和运用。但是,当我们进一步探索它们在这些议题方面的古老观念时,我们期待,随着我们向前进展,我们自己的理解能够加以修正。正如我们将要看到的,我们在上文提及的数学哲学与这些问题汇合,因此在某种意义上,两种路径最终汇并到一起是不可避免的。

在我们对希腊人和中国人就这些问题曾发表的看法进行详细分析前,我们需要对某些一般性的人类学背景予以简略的考察。像人种志学报告通常所做的那样,外来者需要小心谨慎。人们时常坚称,许多文化根本没有数字概念。这种情况有时是来自数量分类词(numeral classifier)的一种推论,有时是来自缺乏广泛的数字序列的一种推论,但接下来的问题是,在任何一种情况下,我们得出什么样的结论。当表述两个人的词不同于表述两棵树时,这难道就表明“2”的概念缺乏,并因此对其他数词作必要的变通乃至对数量本身作必要的变通?正如我在他处业已指出的,我们本不应该仅从表述数量的词汇的缺乏推导出概念的缺乏。数量分类词的运用在事实上可以被看作一种隐性的数量观念的证据,尽管不是显性的数量观念(诸如来自数算事物的抽象化)的证据。当然,游戏中的数量观念不会是一种连续统(continuum)观念,譬如既包括正整数也包括负整数,而是大量互不关联单位的观念。与此同时,孩子是如何发展出数量概念的?他们是在什么年龄发展出数量概念的?这种发展在不同社会中是否以完全同样的方式发生?这些在发展心理学中是争论极多的问题(譬如 Gelman & Galistel, 1986)。

但数算事物的词汇有限的语言怎么样呢?有时候,从这种语言——像其实践一样——是“原始的”假设中,错误地推导出一种急剧恶化的观念框架。在伊什(Ishi)——一个土著部落的最后一名成员,这个部落居住在加利福尼亚,在淘金热中被美国定居者彻底摧毁——的感人故事中,他的语言曾被认为不能够表达 10 以上的数字。然而,伊什证明,在他选择这么做时,他能够很好地数到那个数字以上(Kroeber, 1961:144f.)。当一种语言据说只能区分 1、2 和许多时,我们应该清楚,这业已意味着在单位数和多位数之间有基本的对比,我们应该记住这样的可能性,即在数这样的多位数数字时,这种难题需要特定情况中特定的

答案。^[1]

然而,另一个例子(该例子中的设定条件基于我们自身的经验)或许误导了对不同计数法的比较优势和劣势问题的叙述。当然,这些计数法在世界各地广泛不同,包括数字不是书写的而是实体呈现的例子,像秘鲁的结绳文字(*quipu*),一般用于帮助记忆,同时也用于表达数量。古希腊用字母表的字母代表数字的笨拙之处,很容易被那些在实践中没有机会使用它们的人夸大,没有办法表示“0”(只能用一道缺口表达它)的相对劣势同样如是。

那么,“几何学”又是什么?这个问题同样不太容易得出结论。缺乏用于表达直线、曲线、三角形、正方形、立方体等的词汇,并不意味着对这些二维或三维图形毫无理解。在实践中,那些修建带有有一个或多个垂直角的房子的人能够很好地理解垂线,自然,那些修建矩形建筑的人能够很好地理解直角,那些修建圆形建筑的人能够很好地理解圆。这当然并不意味着这些几何形建筑本身是研究的主题,但我们必须在显性的概念与它们隐性的实践应用之间做出区分。作为知识学科的几何学有它的发展史,或者有多种发展史,因为正如我们看到的,在不同的古代社会里,它以不同的方式发展而来。然而,对一些几何学概念的切实掌握是广泛的,甚至是普遍的。因此,如果我们必须承认,数学只有在诸多复杂的、有读写能力的社会中才成为显性的研究主题,那么我们也不应该低估其他许多社会中能够发现的数学知识。^[2]

31

现在,我们转向这两个有读写能力的古代社会,即希腊和中国,我们不仅拥有了成熟精到的实践,而且拥有对我们可以称之为数学的东西的研究思考。这为我们进入主要问题提供了一条进路,尽管我们从一开始就应该注意到,这两个社会中的任何一个都没有完全等同于我们今天的那种“数学”概念。在转向来自古代中国不那么熟悉的资料之前,我将首先讨论与希腊相关的问题。

当然,我们的语汇“数学”来自希腊语 *mathēmatikē*,但这个词来自动词 *manthanein*, *manthanein* 含有相当普遍的“要学习”的意思。*mathēma* 可能是知识的任一支,可能是我们所学的任何东西,正如在希罗多德的著作中(L207),克罗伊苏斯(Croesus)把他从自己生活的艰苦经历中所学到的东西称为他的 *mathēmata*。因此,严格地说,*mathēmatikos* 指的是一般意义上喜欢学习的人,譬如柏拉图在《蒂迈欧篇》(*Timaeus*, 88c)中就是这样使用该词的,书中讨论的重点是需要在心

智培养和身体培养之间达成平衡——该原则后来被涵括在格言“健全的精神高于健全的身体”(mens sana in corpore sano)中。但从公元前5世纪起,某些分支学科逐渐像卓尔不群的 *mathēmata* 一样占据了特权地位,这些词汇大多数看上去足够相似,如 *arithmētikē*、*geōmetrikē*、*harmonikē*、*astronomia* 等等,但这是有欺骗性的。容我费少许时间,首先解释一下古希腊人的观念与我们时代观念之间的差异,再次解释一下希腊作家自己对各学科的确切主题和方法的一些不同意见。

32 “算术”(arithmētikē)是“数字”(arithmos)学习,但这通常被界定为我们所称的比1大的正整数。尽管生活在古典时代晚期某个时间(可能是3世纪)的丢番图(Diophantus)是一个特殊例外,希腊人通常并没有将数字序列看作一个无限不可分的连续统,而是看作一系列分立的独立存在体。他们将我们所称的“分数”作为整数间的比率来处理。负数不是“数字”(arithmoi),不进入考虑之列。单子(monad)也不是数字,人们认为它既不是奇数也不是偶数。在《高尔吉亚篇》(Gorgias, 451b—c)中,柏拉图在“算术”与“计算”(logistikē)之间做出了区分,logistikē 衍生自动词 logizesthai (计算),logizesthai 通常被用于一般情况下的推理。两种研究都聚焦于奇数和偶数,但“计算”处理的是它们形成的多位数,而“算术”则思考它们自身——苏格拉底就是如此主张。至少,这就是苏格拉底在探讨诡辩家高尔吉亚准备将什么包括在他所谓的修辞艺术里的过程中所表达的观点,尽管在其他语境里,苏格拉底如此区分的这两个词被或多或少地互换使用。与此同时,在柏拉图的《菲莱布篇》(Philebus, 56d)中,我们可以发现对比数字学习较抽象的与较实践的方面的不同路径,苏格拉底在该书中将普通人使用它们的方式与哲学家使用它们的方式区别开来。普通人使用不规则的数字单位,譬如说两支部队,或两头牛,而哲学家们笔下的数字单位在任何方面都没有彼此不同,换言之就是抽象的数字单位。^[3]因此,在可能人人都拥有的数学概念与更深邃复杂的方法之间开启了一道鸿沟,尽管在这里,这种深邃复杂的、方法高深的数学技能更多地表现为对该主题的哲学式理解,而不是依赖于高深的数学技能。在我们的希腊研究中,我们会发现,在古希腊,正是哲学家们宣称在该领域拥有如数学家们本身一样多的高等知识。

与此同时,学习数字比我们所说的算术所涵括的内容要多得多。像其他一

些民族一样,希腊人用字母表示数字, α 代表1, β 代表2, γ 代表3, ι 代表10,等等。这意味着,任何适当的名称都可能与一个数字相联系。一些人认为,这样的联系纯粹是偶然性的,其他人则认为它们具有深远的意义。3世纪,新毕达哥拉斯派的扬布里柯(Iamblichus)宣称,“数学”是理解整个自然及其所有组成部分的钥匙,他阐明,通过各数字的象征性联系,它们形成神奇的平方及诸如此类的模式,以及形成更为广泛接受的东西,如音乐主大调、八度音、五度音程和四度音程的识别,形成 $2:2$ 、 $3:2$ 、 $4:3$ 的比率。这种联系的起始——无论是象征性的还是其他的,都回溯到前柏拉图时代的毕达哥拉斯学派那里,据亚里士多德所说,他们认为,“所有事物”在某种意义上都“是”或“仿效”数字。然而,这非常含混不清,其一是因为,我们难以确定“所有事物”涵盖什么;其二是因为,它们“是”数字之说与显然弱得多的它们“仿效”数字之说两者之间有明显的矛盾之处。

什么是“几何学”?希腊词汇 *geōmetria* 的字面意义是土地测量法。根据希罗多德著作中(2.109)闻名遐迩的段落,几何学这门学问被认为起源于埃及,确切地说与尼罗河泛滥后的土地测量有关。柏拉图在《法律篇》(*Laws*, 817e)里,借他的代言人——“雅典陌生人”之口,详述了适用于所有自由民的 *mathēmata* 的各个分支,在他所作的描述中,仍然把 *metrētikē* 描绘为“长度、宽度和深度”的测量,尽管如今不仅仅是对土地进行测量。类似地,在《菲莱布篇》(*Philebus*, 56e)中,我们再次发现用于哲学的严格的几何学与用于木工或建筑的测量艺术分支之间的对比。

柏拉图的这些评论业已将实用(作为满足日常生活需求的数学)与截然不同的使用模式(培育知识分子)区分开来。一份清楚地阐述这种对比的古典文本是色诺芬在《回忆苏格拉底》(*Memorabilia*, 4.7.2—5)中所记的出自苏格拉底之口的一篇演讲。柏拉图记载下的苏格拉底坚信,数学之所以有用,主要是因为它把头脑从可感知的事物转移开来,转向对可理解的实体的学习,在色诺芬的记载中,苏格拉底被描绘成强调几何学对土地测量的用处,对天体日历研究和航海的用处,并否认这些研究更理论化的方面是不相干的。同样,伊索克拉底也区分了数学学习的使用方面和理论方面,并在某些情况下对后者做出批判性的评论。

现存的赋予理论以特权的观点最清晰的早期陈述不是来自数学家,而是来

自哲学家,后者从他们自己与众不同的视角出发评论数学。将数学与大多数其他推理模式分离开来的东西是,数学是精确的,数学能够证明其结论。柏拉图不厌其烦地将数学与法庭和会议上使用的劝服性观点进行对比,在法庭和会议上,能够促使听众相信的东西,也许是或也许不是真的,也许是他们最感兴趣的或也许不是他们最感兴趣的。柏拉图的主张是,哲学对说服不感兴趣,而对真理感兴趣。数学被再三地用作能够产生确定性的推理模式的主要样板:按照柏拉图在《理想国》中提出的观点,数学居于辩证法、代表着哲学最高形式的纯粹心智世界的研究之下。数学学习被视为抽象思维领域的一种基础培训,但数学学习依赖可感知的图表,它们没有说明自己的种种假设条件,而只是让它们变得清晰。相反,哲学从其假设条件出发,一路挺进到被说成是“非假设性的”至高原理。

这种原理——人们将之等同于“善之相”——的确切状况,高度模糊,备受争议。把该原理比作数学公理随即陷入麻烦,因为怎么能称公理是“非公理的”呢?但柏拉图明白,辩证法和数学科学研究的是独立的、可理解的实体。

- 亚里士多德在哲学观点上与柏拉图存在冲突之处:数学不是独立地研究既存现实。相反,它研究的是有形物体的数学属性。在提出清晰的论证范围和把各种不可证明的主要前提加以归类方面,亚里士多德比柏拉图做得更为明确。严格说来,论证是从必须为真实的、主要的、必要的、先于结论和解释结论的前提出发,通过有效的演绎推论(亚里士多德按照他的三段论理论思考之)进行下去。这些前提也必须是自明的,以避免循环推理或无限逆推的双重缺陷。任何能够被证明的前提都应该被证明,但必须有自身不证自明的、终极的主要前提。
- 35 亚里士多德的样板之一是等数公理(equality axiom),也就是如果你从等数中拿出等数,那么等数依然保持不变,这根本没有任何证据来证明,但其本身是不证自明的。

显然,这种公理—演绎证明模式归功于数学。我刚提及亚里士多德的等数公理论述——等数公理在欧几里得的“五个公理”(common notions)中也有描述,以及在《后分析篇》第一卷里给出的大多数证明例证,都是数学方面的。由于在欧几里得的《几何原本》(面世时间通常认为在公元前300年左右)之前存留下来的文本的缺乏,很难甚至不可能断定在亚里士多德之前,数学家们在推

进明确的不证自明公理观念上取得了多大的进展。5世纪的普罗克鲁斯(Proclus)宣称正在阅读公元前4世纪的数学史家欧德莫斯(Eudemus)的著作,并在读书报告中记述说,希俄斯(Chios)的希波克拉底是撰写《几何原本》一书的第一人,他还进一步列举了大量其他人物,其中的欧多克索斯(Eudoxus)、西奥多鲁斯(Theodorus)、泰阿泰德(Theaetetus)和阿尔库塔斯(Archytas)增加了大量的定理,并在使这些定理更加系统化的方面取得了进展(*Commentary on Euclid Elements*, I66.7—18)。

这是显而易见的目的论历史,他们似乎事先就有清晰的目标愿景,即欧几里得的《几何原本》注定就像我们今天所见的那个样子。前亚里士多德时代数学推理两个最重要的进展,是希波克拉底的弓形求积法(quadratures of lunes)和阿尔库塔斯决定性的两个比例中项(two mean proportionals,为了解决倍立方问题),后者通过复杂的动态线图旨在求解三种圆形,即圆锥体、圆柱体和圆环面相交的面积。辛普利西乌斯(Simplicius)在著作里记述了希波克拉底的求积法(*Commentary on Aristotle's Physics*, 54.12—69.34),欧托西乌斯(Eutocius)记载了阿尔库塔斯的研究成果(*Commentary on Archimedes On the Sphere and Cylinder II*, vol.III, 84.13—88.2),这两位早期数学家表明了对我们正在讨论的主题完美无瑕的掌握。^[4]然而,没有任何文本证实,甚至没有任何文本提出,这些数学家在不同类型的、不证自明的主要前提方面业已界定出他们所需的出发点。

36

当然,欧几里得《几何原本》里确立的各种原理,与亚里士多德先前在讨论严格的证明时所提出的概念并不完全相同。欧几里得三种类型的出发点既包括定义(如亚里士多德的讨论一样)和“五个公理”(正如前文所述,它包括亚里士多德所谓的等数定理),也包括公设(postulates,与亚里士多德的“假设”截然不同),尤其是包含了平行公设的最后一种出发点。平行公设确立了欧几里得几何学赖以建基的基本假设,即不平行的直线会在某点相交。然而,在哲学家们需要的可以说是无可争辩的论据之处,欧几里得的《几何原本》逐渐得到认可,人们相信它为这样的需求提供了最引人注目的持久例证。利用约简论(reductio)和名不副实的穷竭法,它系统地证明了大多数当时已知的数学。被用于通过依次刻画更大的正多边形而确定某种曲线区域(如圆形)大小,确切地说,这种方法并没有假定圆形是“穷竭的”,仅假设刻画的直线图形与圆形的圆周面积之间的差异能够被缩

减到你想要的那么小。因此,后来进一步努力研究该主题的数学家们,可以将《几何原本》得出的结果视为可靠的。对那些力图挤入自我意识日增的精英行列的人来说,精熟地掌握《几何原本》逐渐成为一项基本的前提条件。〔5〕

这种发展首先对数学本身的影响,进而对周边领域的影响,都是巨大的。在静力学和流体静力学领域,在音乐理论领域,在天文学领域,研究探索不断地产生公理—演绎式证明,这些证明基本上都是遵循着欧几里得的模型。我们甚至发现,2世纪医学作者盖伦(Galen)试图把数学确立为医学领域的推理模型,以便在病理学和心理学的某些领域产生出可以说是无可争议的结论(Lloyd, 2006)。

37 类似地,普罗克鲁斯在5世纪尝试写过一本《神学原理》(*Elements of Theology*),也是想着要推出能够被说成确信无疑的结论。

这种发展带来了大量的分支。然而,我们必须强调三点以便正确地看待之。第一,出于一般目的,公理是非常不必要的,不仅在实际的语境中,而且在许多更理论化的语境中,数学家和其他人在进行计算和度量事务时,都从未疑惑他们的推理是否需要给予终极的公理基础。〔6〕

第二,希腊在算术和几何学领域的所有著作——更不用说在音乐和声或天文学等其他领域,都采用了欧几里得的模式,这是不符合实情的。三大“传统”问题——化圆为方、倍立方和三等分角,在公元前5世纪对公理尚未有任何明晰的关注时就已得到处理(Knorr, 1986)。如亚历山大里亚的希罗(Hero of Alexandria)这样的数学家的大多数著作,都利用类似于埃及和巴比伦数学家传统的方法,直接关注测量问题,他可能受到了这些传统方法的影响。〔7〕在他试图提出一种证明模型的过程中,他确实参考了阿基米德,但希罗的论证程序迥异于阿基米德的论证程序。〔8〕譬如在《度量论》(*Metrica*)一书中,他有时候对几何命题给出算术证明,也就是他在阐述中带有具体的数字。同时,在《气压学》(*Pneumatica*)里,他允许把展示出来的结果当作证据。在更远的领域,我将讨论在和声和天体研究领域的争论。

38 第三,《几何原本》提出的公理—演绎证明模型经常发生的问题,是其所获的公理既不证自明又非微不足道的。而且,一个公理定式内部自圆其说是不够的,人们一般假设,它们在正确地表现现实方面也应该是真实的。实际上,它们在数学之外很难做到这点。譬如,盖伦提出“以毒攻毒”(opposites are cures for oppo-

sites)原则作为他的不证自明原理之一,但问题是,什么东西才能算作“对立面”(opposite)。如果不是具体而微的,它就有可争议之处,如果微小琐细,则没有什么价值。即便在数学领域,正如平行假设例证最清晰地显示的,什么原理可以说成不证自明是见仁见智的。《几何原本》的几位评论者抗议道,非平行线在某点交汇的假设理应是一个有待被证明的定理,应该从公理当中移除出去。普罗克鲁斯对这场争论进行了概述(*Commentary on Euclid's Elements*, I 191.21ff.),并提出了自己的尝试性证明,同时记述了由托勒密提出的一种证明路径:所有这些都证明是循环的,是一个时常被拿来证实欧几里得敏锐地决定将之作为首位公设的结果。然而,正是对平行线公设的攻击,导致非欧几里得几何学的出现。

这些潜在的难题,显然对数学或以数学为基础的学科精确地传递一些作家宣称的东西的能力带来疑问因素。尽管如此,回归到基本点,在一些数学家以及圈外人看来,数学优于大多数其他学科,确切地说在于它更擅长产出其他大多数研究领域皆常见的说服力论点。

尤其令人印象深刻的是,希腊古典时代最具原创性的、最有聪明才智的和多才多艺的阿基米德坚持这样严格的证明标准,他一度倾向于将他在此种标题的论著中所发明和阐释的方法视为仅仅是探索性的。^[9]在书中,他描述他是怎样发现一个抛物线的任何部分都是有相同底线和同样高度的三角形的 $\frac{3}{4}$ 这个定理的真相。所用的方法主要靠两个假定:一是平面图形可以被设想为围绕着一个支点彼此对应平衡,二是这样的图形可以被设想为由一系列无限接近的线段组成。这两种观念都有悖于希腊人常见的假设。诚然,将准机械学的概念应用于几何学问题以及反对采用这样的步骤,两者皆有先例,正如柏拉图在《理想国》(527a—b)中说道,当数学家谈论方形和诸如此类的图形时,犹如他们处理数学对象那样,他们的语言是荒谬的。

39

但是,在阿基米德那里,反对该方法的第一个原因是,它牵涉到范畴混淆,因为几何物体并非具有重心的事物类型。而且,阿基米德的第二种假设,即平面图形由其各个不可分割的线段组构而成,显然打破了希腊人的连续统的几何学概念。结果是,他将自己的方法仅归类为一种发现,他明确宣称,其结果必须通过常用的穷竭法来加以证明方可。在此点上,主导着一种古希腊数学传统(尽管只

是一种)的最严格证明标准,与推动发现事务向前的其他重要目标之间似乎存在着某种程度的张力。

证明准则问题,以及在“数学”的不同组成部分中是否及如何为研究工作提供公理性基础的问题,并非唯一的争论主题。首先容我阐明和声领域的争论范围,而后阐明天体研究领域的争论范围。

“音乐”,或者说 *mousikē*,是一种类属词汇,用于指缪斯九女神主掌的艺术领域的一个或其他分支。所谓“缪斯的追随者”(*mousikos*),就是受过良好教育、教养普遍良好的人。为了具体说明我们所谓的“音乐”的意涵,希腊人通常使用词语“*harmonikē*”——对和声或音阶的研究。像往常一样,这种研究显而易见可借多种方法路径进行,作为数学分析与可感知现象之间张力的经典阐释,这方面值得我们做些详细的探讨。历史上曾有从事音乐创作的那些人,有醉心于制作动人声音的实践音乐家,他们特定的身份地位取决于表演技艺,而非取决于理论知识技巧。但历史上也曾有许多仅关注理论分析的理论家,尽管他们发展出来的那些理论采用了十分不同的起始假设。以亚里士多塞诺斯(Aristoxenus)为代表的一种方法坚持认为,度量单位理应是感觉可以辨识的东西。譬如,一个声调被界定为第五声与第四声的差数,那么在原则上,从这些可感知的区隔中,也即提升和降低第五声与第四声的声调,就可以建立起整个音乐理论。

但是,如果说这种路径承认,音乐的音阶区隔可以按照线段模型加以诠释和通过准几何学的方式加以研究,那么另一种对立的分析模式采用的就是更纯粹的算术视角,在这种分析模式里,音调被界定为“速度”位于 $9:8$ 比率的声音之间的差数。关于这个方面,在欧几里得全集中题为《单弦理论》(*Sectio Canonis*)的著作里表达的所谓的毕达哥拉斯传统,音乐关系被理解为数字间的比率,和声理论家的任务变成了推演比率数学中的各种命题。

而且,这些形成十分鲜明对比的分析模式,与特定的音乐问题各种迥然有异的答案紧密联系在一起。八度音阶、第五声、第四声确切地就分别是六种声调、三种半声调和两种半声调?如果声调被等同为 $9:8$ 的比率,那么你拿六个这样的音阶区隔并不能得到一个八度音阶。第五声上三个声调,第四声上两个声调,必须用比率 $256:243$ 表达出来,而不能用 $9/8$ 的平方根表达出来。

这种争论反过来演变成了根本性的认识论分歧。感知会是标准,抑或理性,

抑或两者兼而有之吗？一些人认为，数字和理性主导一切，如果我们所听到的看上去与数学通过分析产生的结果有冲突，那么就是我们的听力太糟糕了。我们发现一些理论家否认八度音阶加上第四声的音阶区隔可能恰恰是一个和声，因为这个有疑问的比率(8:3)没有投合构成协奏曲的数学模式。所有这些都或具倍超比率(multiplicate ratio)形式，譬如2:1(表达八度音阶)，或具定超比率(superparticular ratio)形式，譬如3:2和4:3，两者都符合定超比率的标准，即 $n+1:n$ 。

这是托勒密于2世纪撰写的《协和论》(*Harmonics*)的最杰出的成就之一，书中展示了互悖的标准如何能够结合与调和到一起(参见Barker, 2000, 2007)。首先，对被视作协和之物的分析必须从理性的数学原理出发。声音与比率之间为什么存在必然的联系，为什么必定存在特定的比率用来表达和声？应该采用什么假设用数基础服务于这种分析？仅仅挑选一些原理来进行这样的分析是不够的。音乐理论家必须完成的第二项任务是，将这些原理付诸经验检测，以证实基于数学理论得到的结果确实与实践中心脏所听到的东西相符合，是和谐的或不和谐的，就像分析案例显示的一样。 41

天体研究同样充满争议，在其研究主题和方法上存在众多针锋相对的观点，尤其在它产生出的知识性主张方面。赫西俄德被认为写过一本著作，题为《天文学》(*Astronomia*)，尽管从他的《工作与时日》(*Works and Days*)判断，他对星辰的兴趣很大程度上是因为它们与季节的变迁有关，有助于规约农夫的农时。在《伊壁诺米篇》(*Epinomis*, 990a)中(无论它是不是柏拉图的真作)，赫西俄德与星辰的起落研究联系在一起，这种研究与对行星、太阳和月亮的研究形成鲜明对比。后者是真正的天文学，像数学的其他分支一样，在被恰当地诠释时，是真正智慧的来源。

公元前5世纪，*astronomia*和*astrologia*两者都得到了验证，并被经常互换使用，尽管第一个词语的第二组成部分以*nemo*作为其词根，该词根关乎分布，而在第二个词语中，第二组成部分*logos*关乎叙述。虽然占星学——从起始就建立在对行星位置的几何学计算基础上的星象分析——直至公元前3世纪才突出起来，但星辰早已与吉利和不吉利的现象联系在一起，譬如在柏拉图的《会饮篇》(*Symposium*, 188b)中。当然，到托勒密时代(2世纪)，在预测天体本身的运动(用我们的词汇来说就是“天文学”，《天文学大成》[*Syntaxis*]里所谈的

主题)与在星象的基础上预测人间事件(我们所说的“占星术”,他在《星占四书》[*Tetrabiblos*]里探讨的话题,他明确地将占星术与天文研究的其他分支进行了对比)已有明晰的区分。然而,这两个希腊语汇本身仍继续被互换使用。实际上,在希腊化时代,词语“*mathēmatikos*”经常被用于指称占星学家以及天文学家。然而,前者所需的数学知识范围变化相当之大。现存的一些占星学,从诞生之日起就建立在对太阳和月亮位置的简略分析上,而其他一些占星学,也就是琼斯(Jones, 1999)所谓的高级模式的占星学,则涉及对所有天体及它们之间关系的详细考察。

然而,这两种天体研究仍然都存在争议,譬如在西塞罗的《论感悟》(*De Divinatione*)中所概括的占星预测有效性的各种观点,但伊壁鸠鲁学派也将天文学本身贬斥为推测性的。另一方面,也有一些人将理论天文学视为数学最重要、最成功的分支之一——这并不等于他们在如何研究天文学方面意见一致。^[10]我们或可留意一下柏拉图《理想国》(*Republic*, 530a)中颇具启发性的言论,即天文学家应该关注经验现象,他不应该理会天堂里的物事,而是致力于天体本身“快与慢”的研究,在这一点上,柏拉图关注的是天体研究能够促进抽象思想。如果我们想弄清楚柏拉图自己是怎样看待天体研究的,那么《蒂迈欧篇》无疑是一个值得信赖的向导。在该篇中,对天体的沉思被再次赋予哲学的重要性——这样的愿景促成思想哲学化——但在此处,人们也认识到,由行星、太阳和月亮变化的速度和运行轨迹所提出的不同的问题,每一个都需要各自的解答(*Timaeus*, 40b—d)。

理论天文学的主要问题在公元前4世纪被如何界定,业已成为现代学术界争论的话题(Bowen, 2001, 2002a, 2002b)。但首先依然清楚的是,行星“漫游”(正如它们的希腊语名称“漫游者”[*wanderer*]所显示的)的问题是一个让柏拉图颇感烦扰的问题。《蒂迈欧篇》(39c—d)将行星的运动说成是异乎寻常的复杂,在其最后的著作《法律篇》(*Laws*, 822a)中,他继续坚持认为每个天体都以独一无二的环境运动运转。同心圆模型问题——亚里士多德在《形而上学 Lambda 卷》(*Metaphysics Lambda*)中将其归于欧多克索斯,将其修正形式归于卡利普斯(Callippus)——被用于解释太阳、月亮和行星显见运动的某些反常现象。此后,一些几何学模型是希腊天文学理论化的共同基础,尽管偏向于哪一种模型的争论仍在继续(同心圆体逐渐被偏心轮体和周转圆所取代)。而且,一些研究在特

点方面纯粹是几何学的,对这些模型怎样表达寓意不作任何评注将被应用于物理现象。这种方法被应用于皮坦纳的奥托吕科斯(Autolycus)所著的《论运动体》(*On the Moving Sphere*)和《论起与落》(*On Risings and Settings*)等书中。在其现存的一本论著《论太阳和月亮的大小与距离》(*On the Sizes and Distances of the Sun and Moon*)中,阿里斯塔库斯(Aristarchus)就这些结果是如何得出的进行了纯粹的几何学分析,尽管在该著作中他勾勒了著名的日心假设轮廓,但他没有让自己致力于具体结论,我们没有任何充分的理由相信,他没有将该假设当作一种物理解决办法。

然而,如果我们要问,在大多数其他天文学传统都还满足于用纯数字的办法解答天体运动现象的模式时,希腊杰出的理论家们为什么采用几何学模型去解释天体运动中显见的不规则现象?对该问题的答案把我们带回到一种带有解释性、推理性力量的证明理想那里去,把我们带回到对宇宙目的论阐述的需求那里去,这种目的论的阐述可以表明天体具有至高的运行秩序。

我们可以再次强调,希腊天文学史不是一种整齐划一的或观点一致的目标、理想和方法。令人印象深刻的是,哲学家们所坚持的对证据与见解或证明与推测之间的对比,影响是多么大。2世纪,托勒密曾两次使用这种对比。他第一次这么做是在《天文学大成》中,旨在将“数学”与“物理”和“神学”进行对比,“数学”在这里显然包括他在这部著作里即将谈论的数学天文学。在有效地将议题转向柏拉图和亚里士多德(他们中的每一位,都曾以不同的方式,将数学置于辩证法和第一哲学之下)的引人注目的行动中,托勒密宣称,“物理学”和“神学”两者都是推测性的,首先是因为物理对象的不稳定性,其次是因为主题的模糊性。另一方面,由于使用了无可争辩的算术和几何学方法——他是这么说的,“数学”能够获得确定性。当然,实际上,在把这样的主题当作行星在维度上的运动来加以处理时,托勒密不得不承认他面临的困难:他的实际运算充满着近似值。然而,这并没有减损他希望致力于理论研究的诉求。 44

他使用这种对比的第二个背景是在《星占四书》开头几章里,前文我已提及,该书对两种类型的预测做出了区分。他说道,那些关于天体运动的物事本身可以论证式地展现出来,但那些关涉人类命运的物事则是推测性的研究。尽管在一些人看来,把某个主题归为“推测性的”会极大地减损其可信性,但托勒密在该

书里不这么看,他坚持认为,占星术是建立在一系列经过了试验和检测的假设条件的基础上的。像医学和航海一样,它不能够提供确定性,但它能够产生可能的结论。

尽管我们还可以给出其他许多希腊观念和实践的例证,但有关我们的主要问题——在希腊数学是什么,已有足够的例证凸显出重要而显见的一点,即面对我们在各个时期和各个研究门类中所发现的广泛争议和歧见,对这个问题做出一般性概括是非常困难的。当然,有些研究者按照他们自己的方式,继续进行他们自己特定的研究。但是,该研究不同分支的地位和目标问题,以及进行研究应采用适当方法的问题,在那些自称数学家的人的圈子内外经常被提出。无论在数学领域本身还是在哲学领域,正如我业已指出的那样,究竟哪一个能够宣称拥有主导性地位、根据是什么,存在着大量的争议。但是,对我们起始的问题——在希腊人那里“数学”意味着什么,如果不能给出单一明确的答案,那么我们至少可以评述希腊人自己争论它时的激烈状况。

45 古代中国的情形,在某些方面截然不同,尽管相似性并不仅限于对具有神奇魔力的正方形及类似图形的痴迷。关键一点是,中国著作中两个常见的陈规陋习具有严重的缺陷,第一个是他们对特殊性的关注妨碍了在理论问题方面的兴趣^[11],第二个是他们是能干的计算者和算术家,但却是很差的几何学家。

诚然,如果说我们业已回顾过的希腊著作给我们似曾熟悉的欺骗性感觉,那么中国的观念和和实践对西方人来说则显得遥远陌生。他们相关知识学科的图谱,无论理论性的或实践性的和应用性的,都与希腊的以及我们当今时代的迥然不同。两个描述数字或计算的一般性词汇之一——数,包含着“数落”、“命数”或“天命”、“艺术”和“深思熟虑”等诸多含义(Ho, 1991)。第二个一般性词汇“算”,用于指规划、设计、推断以及算计或计算。广泛地研究数学论题的两大论著,在书名里都含有“算”,我们将在适当的时候对每一本进行更详细的介绍。《周髀算经》通常被译作 *Arithmetic Classic of the Zhou Gnomon*, 第二本论著是《九章算术》(*Nine Chapters on Mathematical Procedures*)。该书吸纳了一个较早的文本内容,这个文本是从一座公元前 186 年的古墓里新近出土的,它的书名里同时带有两个常见的词语,即《算数书》,席姆拉将之译为 *Book of Mathematical Procedures* (Chemla &

Guo, 2004), 或更简单地译为 *Writings on Reckoning* (Cullen, 2004)。但《九章算术》超越了该文本, 在呈现问题和拓宽其所研究的问题范围两方面, 它都处理得更为系统, 广为人知的是它包括了勾股定理(直角三角形的特性)的讨论, 这是中国人在几何学问题上的兴趣的第一个征象, 这个征象往往遭到忽略或摒弃。实际上, 多亏了《算数书》的存在, 我们在追溯中国数学的早期发展时, 比我们重构欧几里得的《几何原本》从前人著作里吸纳了什么拥有更优越的条件。

在千禧年之交时, 汉代目录学家刘向、刘歆, 将帝国图书馆里所有图书编为六大部类。术数略, 也就是“计算和方法”, 作为六略的一种出现其中。术数略的子类里包含两种关乎天文研究的内容, 即《天文》和《历谱》, 以及《五行》和各种类型的占卦研究。五行提供了主要的框架, 一切变化都在五行的框架下讨论。五行分别是火、土、金、水、木, 但这些并非物理意义上的元素, 更多的是指过程。“水”并不是作为物质被挑中, 而是作为一本经典(来自《尚书》中的“洪范”)所形容的“润下”的过程被挑中, 如同火不是指一种物质, 而是“炎上”一样。

46

这业已表明, 中国人总体上还没有认识到以我们今天所称的自然研究(希腊人称之为“*physike*”)为一方与以数学为另一方之间的根本性对比。当然, 每个学科都是在需要时研究它所涵盖的现象的数量方面。我们可以用和声理论阐明之, 包括子类《历谱》中的日历研究。

确切无疑, 音乐在中国具有深远的文化重要性。我们听闻过秦始皇公元前 221 年统一中国之前各诸侯王国不同类型的音乐, 其中有些是受到一致赞赏的主题, 有些则是被批评为导致放荡不伦的主题, 这与希腊颇为相像, 希腊人把他们不同类型的音乐视为促进勇气或导致放纵。据说孔夫子有一次在齐国听到《韶》乐后, “三月不知肉味”(《论语》, 7.14)。

但音乐的声音也是理论分析, 且事实上是几种不同理论分析的主题。一方面, 像希腊那样, 在践行者与理论分析者之间存在着鸿沟; 另一方面, 中国在对立的理论家之间在有关和声延展性正确的分析模式方面没有鲜明的认识论争辩。在这个主题上, 我们拥有保存下来的广泛的文本, 从公元前 136 年淮南王刘安主持编纂的宇宙论巨著《淮南子》开始, 延续到公元前 90 年左右由司马谈及其子司马迁撰写的中国第一部伟大的通史《史记》所包含的音乐论述。因此, 《淮南子》第三卷制定了一张图标, 将十二律联系起来, 我们称之为“十二音阶”, 带有五个

- 47 音阶音符。从名为黄钟的第一律开始(等同于五音中的第一音“工”),第二音以及接下来的音阶是由交替的第五音升调和第四音降调产生,这一点与希腊颇为相像,亚里士多德主义者认为,所有的音乐和声都是按这种方式产生的。而且,《淮南子》还为每个音律分派了一个数字。黄钟从 81 开始,第二个音律林钟是 54,也就是 81 次的 $\frac{2}{3}$,下一个是 72,也就是 54 次的 $\frac{4}{3}$,如此等等。这个体系对第一组五音来说运作完美,但紧接着复杂性出现了。第六个音符的数字在 $42\frac{2}{3}$ 到 42 之间,在下一个音符上,交替的升调和降调序列被两个连续的四声降调打断,要做必要的调整以保持在单一的八度音阶之内。

一方面,显而易见的是,要寻找并找到一种数字值分析,但另一方面必须为此付出代价,或必须允许近似值,或作为替代必须容忍非常大的数字。《史记 25》的一个段落采用了第二种选择,保持在单一的八度音阶的传统在这里遭到摒弃,但代价是必须处理诸如 $32\ 768 : 59\ 049$ 这样复杂的比率。事实上,《淮南子》在另外一个段落(3.21a)里,通过整数 3 连续相乘产生十二律,3 连续相乘得到数字 $177\ 147(3\ 的\ 11\ 次方)$,作为“黄钟的大数”。

这个部分将和声与以初始整数为基础的“无限事物”创生联系在一起。道教以一开始,从这里分为阴和阳,阴阳又产生出其他任何东西。因为阴和阳本身分别与偶数和奇数相联系,较大的和较小的阴被确定为 6 和 8,而较大的和较小的阳是 9 和 7,诸如《易经》等文本里阐述的以六十四卦为基础的常见占卜方法,也被赋予了数字基础。但饶有趣味的是,刘向和刘歆并没有将《易经》归在术数略下,而是放在处理经典文本的六艺略里。实际上,由六十四卦产生的阴和阳线阵模式,通常被平民百姓和该领域的专家用作预测人类行为各个方面和整个宇宙。像希腊一样,数字经常被诠释作深层理解的钥匙,只不过中国以别具特色的方式行之。

- 同样,在中国的天文研究中,也需要复杂的数字。一个分支专门研究“天体模式”,即天文,且主要关注对各种征象的解释。但另一个分支,即历法(涵括在历谱类下),包括周期循环的计量分析,用于制定日历和预测日月蚀。在一个称作“三统”的历法方案中,一个阴历月是 $29\frac{43}{81}$ 天,一个太阳年是 $365\frac{385}{1\ 539}$ 天,在统
- 48

循环中,1 539 年相当于 19 035 个阴历月、562 120 天(参阅 Sivin, 1995a)。一方面,需要付出巨大的努力进行观察,积累预测日月蚀循环所需的数据资料。另一方面,测算三统的数字也通过数学式的方法进行,在某些情况下给人以欺骗性的精确印象——就像托勒密在《天文学大成》里的行星运动表一样。

处理数字很大的比率的技巧,在中国的和声与天文研究的数学方面都是很常见的。但也有将这两种研究(它们是汉代类书《历谱》的组成部分)整合到一起的勃勃雄心存在。因此,每个音律都与北斗七星在不同季节中在天空运转的十二个位置联系在一起。有人提出,每个音律都与相应的季节的“气”自然地相呼应,通过半埋入土的管子顶端吹出的灰尘,就可以实际观察到这种现象,后来逐渐显示,这个观点不过是幻想而已(Huang Yilong and Chang Chih-Ch'eng, 1996)。

历法和日月蚀循环在中国天文学家的著作中占据突出地位的同时,天文研究并不仅仅限于这些主题。在《周髀算经》中,学生荣方问陈子通过什么方式获得“道”,这个问答给我们提供了早期表达数学的能力和范围最清晰的陈述,至少是诸如专家陈子自己所研究的有关数学的能力和范围。他在回答中说,“道”能够决定太阳的高度和大小、阳光照亮的区域、太阳最大和最小距离的数值,以及天体的长度和宽度,它们中的每一个答案由此得出。通过一项重要的技巧,即对日晷阴影大小的几何学分析,推测太阳与地平面的距离。这些观测技术之一是看太阳在一根竹管上下移。利用一次较早研究中获得的太阳距离的数字,从竹管上形似三角形的轨迹可以算出太阳的大小。这个结果仅是数学用以理解常见的混沌现象的能力的一个令人印象深刻的证据。但应该指出的是,尽管陈子最终在整体上清晰地向他的学生解释了他的方法,但他首先希望学生另辟蹊径,自己独立思考如何得到这些结果。这位中国老师不是用无可争议的结论填灌学生,而是耐心剖析知识,直至它被学生完全掌握理解。

中国另外一部重要的经典数学论著《九章算术》表明了话题涵盖的范围和这种范围的雄

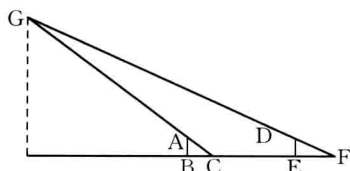


图 2.1 假定两个日晷(AB 和 DE)之间,也即 BE 的距离已知,两个阴影(BC 和 EF)也已知,那么位于 G 点的太阳距离地平面的高度就能计算出来。同样的方法也可用于计算在同一平面上的两点观察到的任何物体的高度。

心。而且,该文本现存最早的注本是由3世纪的刘徽所作,这为他如何看待该论著及整个中国数学的战略目标提供了宝贵的证据。《九章算术》涉及诸多论题,如田亩测量、分数的加减乘除、求平方根、线性方程的求解、锥体及圆柱体等类似物体体积的计算。

50 这些问题都是用具体的语汇表达出来的。该文本涉及城墙、沟渠、护城河和运河的修建,以及在不同郡县合理摊派税赋、数量不同的各种谷物粮食的折算和诸多其他方面。但是,把该著作描述为仅仅关注实用性是莫大的歪曲。挖掘一条特定立方的沟渠所需的工人数量的问题,给出的答案是 $7\frac{427}{3064}$ 名劳工(5.5, 161.3),其兴趣显然在于方程式的确切解法,而不在于情境的特殊性。而且,对圆周率(我们称作 π)的讨论进一步说明了此点。就实用目的来说,数值3或 $3\frac{1}{7}$ 已足够,这样的数值实际上也经常使用。一般的数学使用者,对计算 π 值引出的理论问题显然毫无兴趣。但《九章算术》的系列评注经典致力于计算有192条边的多边形的面积,甚至考虑过3072条边的多边形(自然,边数越大,就越接近圆形),到13世纪赵友钦时代,已经上升到16384条边的多边形的计算——名副其实的大师般的表现(Volkov, 1997)。

刘徽对讨论锥体体积一章的评注,说明了他的几何学推理的精微成熟(参阅Wagner, 1979)。尽管他谦逊地宣称自己没有任何突出的能力,但他的确评论了当时数学知识的衰微,就像阿基米德在他的《抛物线求积法》(*Quadrature of the Parabola*)前言里所抱怨的,科农(Conon)死后,他就没了任何可与之通信讨论高深数学问题的人。两位作者都敏锐地意识到,他们研究的许多问题都在大多数同时代人的能力和兴趣之外。

刘徽着手确定其体积的图形,是一个有矩形底部和一个与底部垂直的侧棱的锥型,称作“阳马”。为了找到求锥体体积(即长、宽、高三者乘积的 $\frac{1}{3}$)的方程式,他不得不确定锥体与另外两种图形——甍堵(直角三角形底部的正柱体)和鳖臑(直角三角形底部、带一个垂直于底部的侧棱的锥体)。阳马和鳖臑合起来构成一个甍堵,它的体积很简单:长、宽、深三者乘积的 $\frac{1}{2}$ 。这让刘徽开始研究阳马和鳖臑之

间的比例问题。他首先把阳马解构成较小图形的结合体：一个长方体、两个较小的
 堑堵和两个较小的阳马。类似地，一个鳖臑也能够被解构为两个较小的堑堵和两个
 较小的鳖臑。但一旦被这样解构，它可以被视为，原阳马中的长方体加两个较小
 的堑堵，是原鳖臑中两个较小的堑堵的两倍。因此，被确定的各部分的比例关系是
 2 : 1。剩下的问题是确定小阳马与小鳖臑的比例，对此可以运用类似的程序。在
 每个阶段，原图形被越来越多地确定出来，阳马对鳖臑总是 2 : 1 的比例。如果这
 个过程继续下去，系列方程式就是，一个阳马等于两个鳖臑，一个阳马是一个堑堵
 的 $\frac{2}{3}$ ，这就产生出了阳马体积的必要方程式，即长、宽、高三者乘积的 $\frac{1}{3}$ 。

51
52

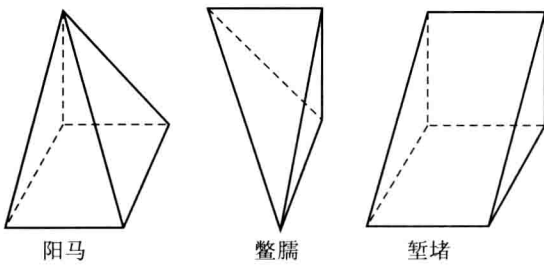


图 2.2 阳马、鳖臑和堑堵。

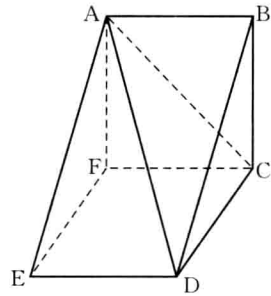


图 2.3 阳马 (ACDEF) 加
 鳖臑 (ABCD) 等于堑堵
 (ABCDEF)。

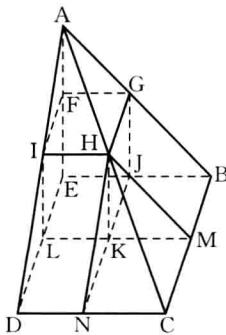


图 2.4 大阳马 (ABCDE) 解构图 (参阅
 Wangner, 1979)。它被解构为一个长方
 体 (HIFGJKLE) 加两个较小的堑堵 (HG-
 BMKJ 和 IHKN DL) 和两个较小的阳马
 (AGHIF 和 HMCNK)。

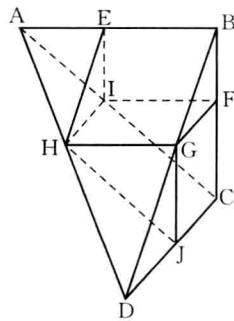


图 2.5 大鳖臑解构图 (ABCD)。它
 被解构为两个堑堵 (EBFGHI) 和
 (FCJGHIJ)，以及两个小鳖臑
 (AEIH) 和 (HGJD)。

53 这个长篇大论有两个特别的兴趣点,首先是刘徽明确表示他用于解构的一种图形毫无用处。他说,鳖臑是一种“没有现实用处”的物体,但是如果没有它,阳马的体积就计算不出来。在这一点上,我们有了另一个明确的例证,专业的数学家对纯粹的几何学结构的兴趣,优先于对实际用途问题的关注。

其次,我们可能观察到刘徽所采用的程序与一些希腊方法之间的相似点和不同点。在这样的案例中(如欧几里得在《几何原本》中对锥体的确定),希腊人使用间接的证据,表明行将被确定的体积既不能大于也不能小于结果,必须与之完全相等。相反,刘徽使用直接证据,我已描述过的解构技巧,产生出不断趋于精确的体积近似值。这个过程类似于上述的中国人通过刻画规则多边形求取圆形面积。这种技术与希腊人的穷竭法有明显的相似之处,尽管我曾评论说,用那种方法确定出来的面积或体积并没有被精确地穷竭。刘徽看到,他的解构图的过程能够无限地延续下去,他认为不断地缩小剩余部分会生成这样的图形。

54 我们显然是在讨论我们所谓的收敛级数(converging series),尽管刘徽对这种方法的限度没有明确的概念,但他以理论问题“这里怎么可能存在余数”作为自己研究的结束。

然而,在我们业已考察过的文本里,都没有发现任何提示给予数学以公理基础。直至16世纪耶稣会士到来之前,中国数学当中一直缺乏公理概念。相反,中国数学家的主要目标是探索数学的统一性并拓展其范围。尤其是刘徽,他评论道,正是同样的程序,给不同主题领域的问题提供答案。他在这样的程序中寻找并找到了他所谓的“齐”和“同”,齐同原理被他称作“算之纲纪”,也就是数学的指导性原则。在陈述他是怎样从童年研究《九章算术》(91.6ff.)时,他谈到了研究的不同分支,但坚持认为这些分支有同一枝干(“本”)。它们拥有单一的来源或原理(“端”),它们的类别(“类”)互通互明。一而再再而三,目的是找到并展现算术不同组成部分之间的关联,将解答程序扩展到不同的类别中去,使整个数学简明但精确,彼此联通但不模糊。在描述他怎样鉴别二重差分法时,他说(92.2),他寻找基本点或特征,即直曲,以便能够将之扩展运用到其他问题上。

刘徽在所有这方面的表述最明显地体现在他的《九章算术》中,而另一本伟大的汉代经典《周髀算经》,以极其相同的语汇描绘了这个目标。我们不是在研究某些孤立的、怪异的观点,而是在探讨一个代表一种重要的甚至占统治地位的

传统——至少是中国数学思考前沿中那些传统里重要的一个。根据《周髀算经》的说法，“能类以合类，此贤者业精习智之质也”(Zhoubi, 25.5)。而且，在构成道的各种方法当中，正是“言约而用博者，智类之明，问一类而以万事达者，谓之知道”(Zhoubi, 24.12ff.)。

现在，我试图对我们快速而选择性的回顾的意图加以总结。对两种古老数学传统的研究，不仅阐明了某些类型的相似性，而且也就数学及其分支是如何被诠释的作了一些提示性的对比。一方面，由计算引出的各种实际问题研究、算术或几何的问题解答，以及一般意义上的数学之间的类属联系评估，另一方面，和声和天体研究的某些内容，都属于数学的范畴。我们在两大文明里发现了众多的作者，他们都将数学描绘为理解其他不可估量之物的基础。在任何一种文明中，数学家们不仅仅是为了理解不可估量之物，当他们做这些事情的时候，也是显示他们作为思想精英阶层的标识。而且，与医学或法律学科中的情形不同，更不要说宗教领域了，在这些学科里，被现有的圈内人接纳颇受出身或名望的影响，而跻身数学精英则要更多地取决于能力本身。

55

这个学科的基础一旦被奠定，革新自然而然就会涌现。在西方，阿基米德直至17世纪一直未被取代。在中国，《九章算术》后来的评注家，如5世纪的祖冲之和祖暅之以及7世纪的李淳风，在刘徽的基础上作了零星的改进提高，但重大持续的进步直到13世纪才出现。这种断断续续的进步，无论其缘由是什么，都包含着精英阶层保持自身地位的不懈努力，正如在中国和西方其他学科领域所发生的那样。

但在重大的差异方面，有两点尤为突出。在这两种文明中，专家们在他们自己中间辩驳争论，他们这么做的方式有一定程度的不同。我们发现，许多希腊人（不是所有）致力于基本的方法论和认识论争论，在这方面，至关重要的事是给出确定性的能力，也就是能够比说服力或推测性论点做得更好，那些说服性的或推测性的论点在许多人看来是不充分的。相反，中国人更加关注探究不同的研究之间的联系和统一，包括那些我们视为数学的内容和其他我们将之归为物理学或天文学的内容。他们的目的并不是为了建立以不证自明的公理为基础的学科，而是通过外推法和类推法拓展之。

其次，这两种目的中的每一种，都具有优点和不足。公理化的优点是，它清

56

晰地表明达至结论需要什么样的假设,但主要问题是怎样去鉴别具有重大价值的、不证自明的公理。中国注重指导性原则和联系的优点是能够促进外推法和类推法,但相应的不足是,一切物事都依赖于构造各种类推法,因为中国人没有尝试赋予事物以公理性基础。显然,没有哪一条路径是数学发展必须采用的或理应采用的。就数学的统一性和差异性、数学之于现实问题和理解力的用处等各种观点,我们在这两种古老的文明中发现了充裕的证据。问“数学是什么”这个问题的价值是,在业已给出的答案中如此清楚地揭示了富有成果的异质性,尽管我们只关注了两种古老的数学传统。

无论我们对那些被视为没有书写的社会里的数学实践的相似性和差异性事先持有怎样的观念,许多人都会假定,一旦数学变成正式思考的主题,就必然会导向一种统一而标准化的目标和方法系列。我们业已回顾的历史资料表明事实并非如此。我们发现,这些目标和方法应当是什么,希腊与中国之间乃至希腊不同的传统之间的看法,也存在着十分显见的不同。在这两个古老的社会里,通晓数字和图形的技能受到高度尊崇,在这种意义上,那些展现此等技能的人被视为精英。但是,那些因其技能受到尊崇的人,选择发展该学科使用的方式、他们评估自己及他人成就时借助的标准,都各自不同。

在这个心智探求的领域,由最精干的践行者构成的精英,发展出令人印象深刻的研究程式,并且确定无疑没有阻碍一切革新,尽管他们当中的一些展现出一定程度的排他性征象。很显然,一种重要的希腊传统所关注的内容是,被当作一种理想的公理证明模式展示的数学研究陈述方式并不遵循那种模式,从这个意义上来说,这也转移了人们对启发问题的关注。在希腊和中国两个古老的社会里,数学不仅因其自身受到重视,也作为一种一般意义上的技巧性推理模式而受到重视。但是,在强调确定性的人与强调发现优先的人之间,以及在视数学为揭示无形的、可理解的现实的人与把数学视为阐明事物相似性及联系的工具的人之间,对数学由什么构成的认知是迥然不同的。显然,在这两种情况中,数学的角色都反映了被我们所谈论的社会或这个社会各群体采纳的某些根本性的思想价值。对我们发现的数学发展方式路径理解的分歧,部分原因毫无疑问在于对一般意义上的推理和推理者所确定的目标与理想的分歧。尽管这个学科提出的诸多问题超越了本文研究的范围,但我将在接下来的章节里会继续谈论相关

的问题,即我业已谈及的话题:竞争性的精英为自己学科的霸权地位提出的种种竞争性主张。^[12]

【注释】

- [1] 关于说毗拉哈语部落数学能力的截然对立的观点,请参见 Gordon, 2004; Everett, 2005; Dehaene, 1997。
- [2] 参见阿舍(Ascher, 1991)所谓的“种族数学”(ethnomathematics)。如果我们考虑到蜜蜂构筑六边形,使它们修造的蜂房的储藏能力最大化,以及某些类属的蜘蛛织成的精致的同心圆网络,至少,构成我们数学理解的某些认知能力并不限于人类。亚里士多德业已注意到蜘蛛在开始织网时,就精确地判定了网络中心(*History of Animals*, 623a10)。
- [3] 参见 Asper, 2009,他阐明了希腊实践中的数学与文化精英的数学之间的差异。后者的论证路径,Netz, 1999 是基本的参考著作。
- [4] 阿尔库塔斯就数学的不同分支之间的关系提出了一些思考,包括对自然研究的重要性,尽管他对阐释的问题的观点在我们现有资料不同版本的传播中被混杂到了一起。
- [5] 然而,在数学技艺逐渐得到相当大的威望的同时——至少在某些领域,该学科明显的难度也使它在其他方面变得不那么受欢迎。当盖伦经常将数学作为一种方法模型使用时,他也认识到这会让读者却步,即便是教养较高的同时代人中的读者。
- [6] 科莫(Cuomo, 2001)就不同时代的希腊数学家在理论和实际关注方面的变化给予了卓越的描述,亦可参见 Fowler, 1999。
- [7] 参见 Robson, 2009; Rossi, 2009; Imhausen, 2009。
- [8] 蒂博杰格(Tybjerg, 2004)声言,希罗着手消除欧几里得—阿基米德的证明与实用数学的方法实践之间的界线。而且在两点上,他拉开了自己与“哲学”的距离。在不带返回值(void)问题上,有些人力图通过预设一个与经验测试相对的先验论点解决这个问题,希罗对这些人提出了批评(*Pneumatic*, I 16.16ff)。关于心境平和的主题,所有主张派别的希腊哲学家一致的目标,他悲悯地评论道,通过工程学应用——实际上就是通过更好的器械,比通过抽象的哲学思辨能够更好地达至这个目标(*Belopoeica*, I 71ff)。至于阿基米德自己,他有时也背离欧几里得的模型,譬如,尤其在我们所称的组合数学领域。参见 Saito, 2009; Netz,即将出版。
- [9] 他把这本著作递送给了埃拉托色尼(Eratosthenes),是因为后者在“哲学”和“数学”两方面的能力,这或许表明,不像某些哲学家那样,阿基米德自己并不认为这两个学科之间存在巨大鸿沟。
- [10] 米勒(Mueller, 2004)和鲍恩(Bowen, 2007)最近对这个问题进行了讨论,也可参见维特拉克的著作(Vitrac, 2005)。
- [11] Chemla & Guo, 2004。
- [12] ch.3。就这些问题,我业已提出了常识性的观点,见 Lloyd, 1990:ch.3; Lloyd, 2002:ch.3。

第三章 历史学

58 我们可能会认为所有的人类群体都对各自的过去怀有兴趣,并且因此都关心各自的历史。但是人类对于过去的概念以及对过去所怀有的兴趣的特点却各不相同,所以,是否我们可以用历史来指称这样一种关切就变得有问题起来。始自过去,经由现在,从而导向未来,这样一种连续性的时间观念,并非举世皆然,这一点,已经为人类学家所指出。在一些文化中,英雄的时间或者神灵的时间与现世的时间是存在本质不同的(Vidal-Naquet, 1986:ch.2; Vernant, 1983:ch.3),同样,神的时间与人们身处其间的世俗时间也常常是不同的(Leach, 1961)。在一些古希腊的作者笔下,有时候时间不是一个抽象的实体,而是呈现出在其内部所发生的历史事件的一些特征,比如荷马所说的“*nostimon ēmar*”,即“归返的时光”(day of return),或者“*doulion ēmar*”,即“受奴役的时光”(day of enslavement)。

我们将时间想象成线性的,尽管许多人据说是——或者说至少被认为是——持有一种循环时间的概念。^[1]就某种形式的循环时间而言,时间精确地重复着自身(Eliade, 1954),这一想法倾向于否定以下观念:历史是由多个独特事件构成的序列(Thapar, 1996:5f.)。^[2]过去是从创世开始的吗,或者是从距现在稍近的某一个时间点开始的?另一些人认为时间是会终结的,不管是终结于一场现实世界的大劫难还是一场道德上的大劫难——末日审判将会对道德进行清算,上帝的意志将会实现,上帝选民的命运也将会兑现。此外,我们的线性时间概念也很难符合宇宙学或物理学上的时间概念,即时间是时空流形(space-time manifold)的第四个维度。

以上这些分歧自然会产生影响,影响到对某一特殊人群而言历史意味着什么,影响到是否这一人群真的能够“历史地”(historically)想象过去。在某些社会中,历史编纂学(historiography)^①凭借着冲破神话学的藩篱而得以发展,这并不是说它使得神话学无足轻重,而是说史学使自身成为以神话学语汇所描述的过去的一个替代品,而人们从时间里得到些什么、怎样在时间中到达当下,这些问题依旧没有得到充分的解答。试图让记忆变得有序为按年代记录事件提供了强大的动力,然而,在某些社会、某些环境之中,那些被记住的内容是出于智慧的积累而被珍视的,而既不是为了证实记忆的需要——乃至可能性,也不是为了给那些声称被记住的事件确定时间。此外,哪些事件是重要的,它们怎样被解释,这还或多或少涉及选择和评价的层面。一个社会或者是该社会中的某一人群怎样创造历史以巩固其自身的形象,并试图以此形象为人所认可,这是一个萦绕不去的问题。

在此,我将关注希腊、罗马及中国在历史学这一领域内的思想与实践,关注这些文化中异常丰富的资料,但是首先我将以抽象的、理论化的语汇来展开分析。我将马上略述一下哲学问题,而接下来,无论我对历史编纂学做什么样的总体性比较考察,某些社会问题都是要纳入讨论范围内的。历史学家是些什么人?他们是受雇于统治者或国家的官员吗?如果是这样,他们能够获准使用官方档案吗?这些官方档案包含哪些内容?当文字记录可以获得时,相较之下,他们如何评价口述资料?他们如何处理那些汇报自身经验的实际目击者的不可靠性,难道就对那些已经于很久之前发生的事件的重述听之任之吗?他们自己如何记录事件,即他们选择怎样的文类(genre)以及媒介来记录事件——是选择碑刻,还是口耳相传或者妙笔写下的诗篇,抑或是其他形式的文字加以记录,这会带来不同的影响吗?如果种种写就的书籍都被公开售卖,或者只能在特别的图书馆获观,甚至只能在统治者的宫殿内找到,抑或只出现在国家的档案馆内,那么,这又会带来怎样不同的影响?现存的古代历史都是借由文本的形式传递给我们的,这会带来这样的效果,即某种“过去”会被“定格”(freezing)在某个特殊的时间点。

^① 在这里,“historiography”第一次在本章中出现。在翻译时,译者根据不同的上下文语境,分别译为“历史编纂学”、“历史编纂”、“编史工作”、“编史”、“历史著作”等对译词,特此统一做出说明,以下不再赘述。

除此之外,还或多或少会存在坚持不懈地占有过去及对过去的解释权的努力。

60 当然,作为历史的“消费者”,以我们的观点来看,我们不得不尽可能充分利用任何可资利用的信息,并且必须意识到它们可能存在的局限,这不仅仅指要认识到证据中存在的颇多疏漏,并且还要意识到它们曾经经过的加工过程。

那么,历史学家被赋予特殊的工作目标或工作事项了吗,或者,他们会为自己的工作目标或工作事项做出设定吗?对于他们的技艺,在历史学家中间存在着针锋相对的不同观点,他们能就这些不同观点达成一致吗,或者,他们都能承认他们中间存在着针锋相对的不同观点吗?我们可以大致区分出不少于11种不同的、重合的、非独占的历史学家的工作目标,然后我们可以看到,那些流传至今的现实中的历史记述在何种程度上符合了这些模式:(1)娱乐;(2)记忆或集体记忆;(3)赞颂或者庆祝,或者相反,污蔑和诋毁;(4)使现行政权或者一个新建立的政权合法化;(5)证明以往行为和政策的合理性;(6)解释以往所发生的事件的前因后果;(7)以以往的经验为基础为当下提供指导;(8)为治理国家的行为提供历史记录,从货物的价格到地方官或者统治者的姓名及在位日期,都逐一加以记录;(9)就道德问题或是非问题对君主、政治家或者其他相关的人士或人群发出警示、告诫甚或是净谏;(10)批判他人对于过去的解释,尤其是其他历史学家所给出的解释;(11)“如实”(just)记录过去,即诉说真实的过去,描述它究竟如何,就像兰克所提出的那样“如实直书”(wie es eigentlich gewesen)。关于历史学家工作目标的可能性清单已经列得太长,并且以上清单中所列的每一种目标还会有着各种次一级的目标,因为无论历史学家的关注重心是政治及法律事务、军事史、经济史或者社会史,抑或是任何其他的历史,没有一种着眼点是完全纯粹的,它可能是并且通常确实是与一个特定的政治目标或者至少一个教育目标相一致的。关于这一点,我会在下文加以讨论。

然后,紧随着上一段文字而来的一系列问题是:在多大程度上,历史学家能够意识到他们被指派或者被选定的工作目标可能会损害或者至少会不可避免地影响到他们的叙述?历史学家本身的书写工作受惠于既有文学的是什么,比如,前者是否从诗歌或是修辞学中获得了帮助,或者,在多大程度上,历史学家会从其他各种文类或其他历史学家的著作中刻意区分出他们自己的书写?如果会,那么是基于什么呢?他们是否会自觉地定义他们自己的视角,或者,他们是否会

认同他们所描述的一个或者多个群体的行为？涉及上文中列举的诸多历史学家的工作目标，他们是否会自视为一个社会乃至一个国家的良心的保有者，或者，他们会自视为过去的卫道士、过去的批判者，还是仅仅是过去的旁观者呢？他们是否会认为他们的工作本质上是指向当下的问题的，抑或是认为对于过去的研究在某种意义上只为了过去本身？

任何历史书写至少面临着三个基本的哲学问题。^[3]第一，不存在完全中立的或者价值中立的描述。这一科学哲学(philosophy of science)领域的老生常谈同样适用于所有的历史叙述。当然，我们能够并且应当对高度理论负荷(theory-ladenness)以及轻度理论负荷做出区分。有些描述与直接目击所得的陈述比较接近。但是，每一种描述都会预设一个带有理论负荷(theoretical load)的观念体系。某些作者可能会意识到这个问题，并且努力避免使用明显带有情绪化的语汇或者明显具有倾向性的概念。但是，即便是像数据表格所声称的客观性也仅仅是相对的客观而已，因为它还会涉及数据是如何被搜集的，如何取舍，为什么这样取舍等等。当然，在任何古代文明中，对于种种可能性的数据分析和量化评估并不为人所关心。然而，我们却经常看到一些自称正确、完整的列表，比如王表。此类列表以文字材料或者碑铭材料的方式流传至今，来自不同的文明，来自不同的历史时期，实际上其描述的准确性是千变万化的。言及客观性问题，同时存在两个关键点：一是任何作者必然有着某种观点、某些理论预设；二是每一位作者会选择一些问题——而不是另一些问题——作为自己的关注点。即便客观性被奉为明确的目标，在客观性对什么而言是重要的这一问题上，总是存在着一些先天的局限。

第二，常言道，“历史乃生活之师”(historia magistra vitae)，这句名言最近被科泽勒克(Koselleck, 1985)^①重新唤起，而历史作为一种指导从根本上就是矛盾的。^[4]我们必须发问，为谁指导？谁来指导？以谁的立场来加以指导？既然认定

① 莱因哈特·科泽勒克(Reinhart Koselleck, 1923—2006): 德国著名历史学家，尤以概念史(Begriffsgeschichte, 英译为 Conceptual History)的研究闻名世界，其主要作品已被译为英文的有 *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts* (2002)、*Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society* (1988)、*Futures Past: on the Semantics of Historical Time* (1985) 等多部。

自己所撰的历史是具有指导意义的,于是修昔底德做出了一些假定,其中尤为值得注意的是,他认为人类的本性从根本上是相同的。但是,这种相同一贯如此吗,举世皆然吗?修昔底德像一个医者般指出了城邦国家的病症所在,其中,内争(*stasis*)即一个显例。然而,这些病症在何种程度上从属于一种特定的政体?难道它们是仅属于希腊式城邦国家的问题吗?在君主体制下,对暴政、政治派系之间的争斗听之任之可能不是一个太大的问题。诚然,贪婪、自私及狂妄自大等特质被认为是普世性的,故某些人可能会说,这为修昔底德所认为的人性在本质上相同以及历史总是在重复自身的观点提供了充分的证据。或许吧。但是,每个人关于如何避免政治灾难的观点,同时也反映了其政治理想,而他们各自的政治理想毫无疑问是言人人殊的。

这是“历史乃生活之师”这一论调所面临的第一个问题——即便是对于人性存有共识,对国家如何运作、国家间的关系如何处理方能达成最佳效果存有共识,“指导”本身并不会放诸四海而皆准,对任何人都能对症下药。这种“最佳效果”是谁的呢?难道每个人都是千人一面的吗?谁又能保证,人们所普遍认同的政治理想——如果能够普遍认同——就一定能指导政策及其实施过程呢?

我曾问过“谁来指导”的问题。修昔底德的权威建立在他所给人的不偏不倚的公正印象上,但是,他当然并不是完全如此的。例如,对于伯里克利和克里昂的领袖能力孰高孰低,他有着与众不同的观点。当然,由于其作品的修辞力量的作用,或者至少由于其价值判断的看似合理,我们总是倾向于认同他的观点,不是吗?我们鲜有其他史料可资凭借,以质疑他的观点。在让我们接受其对于雅典政治家(Athenian demagogues)的某种观点上,他无疑获得了巨大的成功——只是很偶尔地由像芬利(Finley, 1962)这样独立思考的学者对其提出挑战。

所以,任何一位志在“指导”的历史学家从一开始就面临着困境。他们越将他们各自的价值观和立场明确地加以表述,他们的读者就越会变得疑心重重(除非他们刚好持有相同的价值观)。然而,无论如何(如同我在上文所指出的第一点一样),不具备任何偏向性是不可能的,而且,即便每一个历史学家都成功展现出自己对于历史事件的中立立场,读者们究竟会从他的描述中学到什么完全取决于读者自己。他们会细读对于事件的描述以获知哪些政策是成功的,而哪些政策又导致了灾难性的后果。如果一个将军以上一场战争的备战要求去应对下

一场战争,那么显而易见,这里头充满冒险,估计他在面对敌人时只会变得一头雾水。你从过去那里去了解过去,但那并不一定是对于未来的正确指导,不管追问过去何以这样发生这个问题本身有多么使人入迷。的确,历史提供了丰富的、几乎用之不竭的榜样、先例和可能的类似事件,但是,它依然无法避免这样的问题,即怎么去决定它们正好是与眼前相关的事情。事实上,多种多样过去的典范可能会令人徒增困惑而却不是令人豁然明了。选择不可避免,并且成功是没有法则的。

换言之,既然我们不能认为过去总是在不断地重复自身,从而仰赖历史的功用,作为历史编纂学的历史便无法成为一个可信赖的“生活之师”。对于事件是否会如此发生、会发展到何种程度以及会对哪些方面产生影响,除了依赖自己的判断,我们别无选择。

第三个基本的问题紧随着我所提到过的“立场”问题而来,并且引出了更为微妙的问题。一位历史学家对于事件的记述并不仅仅局限于个人,而是涉及群体。每当涉及为权力而开战或斗争的时候,争斗的双方必须加以辨别。那么又有什么时候权力不涉及战争和斗争呢?如,他们有可能是人民大众(the people)、少数派(the few)、雅典人、斯巴达人、希腊人、蛮族、罗马人,或者是秦国(the state of Qin),或者是黑头发的人,或者是匈奴人。有时候,我们假定这些词汇是不言自明的,但事实上其中没有一个词汇是真正中性的。诚然,其中某一些比另一些更有问题。大体而言,对于谁在雅典享有公民权这个问题,人们并无太多疑问。但是,“绅士”(kaloi kagathoi,意为“可敬的绅士”或者“杰出的人”)究竟是哪些人?作为一个群体,“民众”(dēmos)或者“大众”(the many, hoi polloi)有着多少一贯性?这些都是更可质疑的问题。

如果说历史学家的目标之一在于颂扬(celebration),那么,“谁在被颂扬”这一问题便尤为重要。是所有人吗,还是那些当权者,抑或仅仅是国君而已?希罗多德的著作开篇即声称他将把希腊人和蛮族的伟大功绩都记录在案,至少在某种程度上,他也努力践行了这一不偏不倚的原则,尽管他个人的偏向性也不时可见。然而,尽管有人试图掩饰,有人开诚布公,事实上历史学家常常怀着赞颂胜利的目的,而他们却巧妙地规避了这么个问题,即胜利属于谁?似乎罗马人的统治是上天注定的(就好像这是不可避免的一样),但是,在罗马人征服其所知的那

64 个世界的大部分疆土的过程中,事实上“罗马”这个概念肯定也发生了变化。同样,在更为晚近的时代,我们听到了所谓“法兰西”的荣耀,或者说“德意志”理应被称作优等民族(super-race)的国度,或者说“大不列颠”并不是征服了这个世界,而是文明化了这个世界。以上每一个说法都提前假定了一个“民族”(nation)的概念,即认为民族是一个整体,且是一个高度民族主义的整体,然而,事实上民族是被构建出来的,不管是政治性地加以构建,还是种族性、文化性地加以构建。马塞尔·德蒂安(Marcel Detienne)近来对于法国史学的猛烈攻击(涉及许多他以前的同事和合作者)可能的确有些过火(Detienne, 2008),但是他所指出的在法国历史学家中弥漫的民族主义趋向的证据却是让人印象深刻的——英国、美国的史学传统无疑也是可以如此加以批判的。注重民族或者民族中一部分人群的美好声誉,常常被证明是一种对史学具有干扰作用的成见。以失败者或被压迫者的角度来书写历史是一种极其罕见的现象,尤其是当它作为人们习以为常的、占有支配地位的视角的一剂解毒良药而出现时,更是显得弥足珍贵。然而,被征服者的自我认同可能与胜利者的自我认同一样存在问题。

这里头最根本的困难在于,被历史学家视作历史事件主要代理人的人群本身都是被构建出来的。卷入其中的人种、民族更是如此——即便它们与行动者的自我认知有着对应的关系(参见 Brague, 2002)。此种观点同样适用于作为我们讨论对象的次级群体(subgroups),尽管历史学家为其所贴的标签或许又一次与行动者所归属的范畴对上了号。当然,相比而言,个体要更容易辨认一些,不过,和群体一样,在人们看来,个人归属于群体,也可能沦为“定格”的对象。

全然价值中立的历史不可能存在,然而对此有一种后现代的应对方法,即认定历史是虚构的,这一观点尤其与海登·怀特密切相关(Hayden White, 1973, 1978, 1992)。但我认为,这种应对之道同样难有成效。^[5]我们所需要的“真实”概念要能给我们带来合适的标准,以便我们对未有结果出来的“背景”进行核实。这并不意味着我们能获得明确的叙述。但是,即便历史学家无法完全客观,那么,他们也大可以在展示证据时谨慎从事。他们的错误终归会被揪出来,如, 65 1933年2月的国会纵火案终究不是共产党密谋的结果。^[6]并非故意为之却导致一个错误的描述是一回事,故意伪造则是另一回事了——例如拒不承认大屠杀的存在。如果说没有一种描述是完整的,那么,其中被忽略的某些部分相比

另一些被忽略的内容而言,危害要小得多。与一位科学家的成果可以由另一位科学家去验证该成果是否可以复现不同,历史学家的描述不可能被提交给实验室去测试。但这并不是说,经过选择而呈现的证据与人为制造的证据是没有区别的。

这实际上是基于这么一个层面的问题——哪些内容被作为已经发生过的事情呈现了?当然,这些问题会变得更加困难重重,如被问及:为何那些发生的事情发生了?为何事情会这样发生?例如,为何秦朝仅 15 年就覆亡了?为何雅典人在伯罗奔尼撒战争中战败了?为何恺撒越过了卢比孔河(Rubicon)?更不用说罗马帝国“衰弱”——尽管哪些地方“衰弱”了还远未搞清楚——的原因之类的问题。哪些地方衰弱了?为什么衰弱?诸如此类的分析如果只是遵循此前即已提出的、用于正确解释这些问题的理论,便足以使人感到不安。同样,或者说更为通常的情况是,历史解释要素(explanantia)的选取常常是遵从既存的解释,却并非努力去为天下先。

我提出基本的哲学难题的方式,使得历史编纂学可能会被认为面临着一个不可能的任务,于是,当我们发现在实践过程中,不同的个体或者不同的史学传统总是存在这样那样的妥协时,不管是不是故意为之,我们也不会觉得有多意外了。这无疑取决于我所提出的 11 种目标中的哪一项被优先考虑,或者取决于如何在这 11 种目标中达成平衡。如若娱乐成为历史书写的惟一目标,按照某种更为通常的观点,这将使得这一书写内容难以被称作是历史,尽管它依然被认为是在“讲故事”。以法语为例,“讲故事”意义上的 *histoire* 是与“历史”(history)相混杂的。对于过去的描述亦包含在莎士比亚的历史剧中,但是它们并不打算成为我们所认为的历史——它们并不是我们所喜欢的用于理解过去的史料,即便埃斯库罗斯《波斯人》(*Persae*)之类的著作已被古人、现代人纷纷运用以获得其戏剧化的事件所包含的信息。无论是古代的历史剧还是莎士比亚的历史剧,微不足道的娱乐功能绝不是其惟一的目标。此外,某些作者从不虚伪地表示其客观性,而是仅仅打算去赞颂。官方历史学家可能不得不无耻地极尽颂扬之能事,如颂扬胜利的军队,颂扬所向无敌的统治者,颂扬体现着绝大仁慈或者绝顶聪明的人,尽管某些官方历史学家可能是全然坚持己见的,其中,来自中国的案例尤为明显。在中国,有着一一种十分强大的直言进谏传统。我曾在上文对此加以提及

66

(参见第一章)并且将再次提到此事。

但是,当历史学家决定致力于追寻真实时,问题是他们如何确定什么是真实?他们如何搜集并评估他们所获得的证据?他们在多大程度上承认证据的局限,以及他们在多大程度上承认证据的不可靠?他们在多大程度上采纳不同的观点来让彼此的迥异观点达成某种平衡?

即便是在同一种文化中,我们也不能奢望人们就历史的目标取得一致,事实上我们也不会发现这种一致性。在希腊和中国,历史编纂学——或某种与之极其近似的东西——经历了很长一段时间才被认为是一种文类,而在古代的美索不达米亚和埃及,这一过程更是显得曲折反复。^[7]在此,我首先展示一些众所周知的希腊资料,接着再展示一些来自中国的丰富资料。

最初,希腊语词汇“*historia*”可以指称任何研究或者任何研究的产物,故它跨越了一个相当广的范围,我们必须考虑到许多不同的学科(参见 Darbo-Peschanski, 2007)。我们所称的地理学和人种学便是极好的例子,还有科学及其分支学科,以及对动物的研究、对植物的研究、对矿物的研究、对气象的研究等等,乃至对整个自然界的研究,即自然研究(*peri phuseōs historia*)。然而,在对比人们为诗歌所付出的辛劳时,亚里士多德已经开始在他的《诗学》(*Poetics*, 1451b1)中并不严格地使用“历史学家”(*historikos*)一词。令现代历史学家感到沮丧的是,在亚里士多德的著名观点中,相较于历史,诗歌被认为是更富含哲理且更为严肃的,因为诗歌关怀普遍的世界,而历史仅仅关心特定的事物。这似乎会忽略我曾指出的哲学观点,即任何关于亚西比德(Alcibiades)做过些什么的描述,或者在他身上发生了什么的描述(即亚里士多德的例子)必须利用评价的概念(evaluative concepts)——例如,有人声称他已“出卖”(betrayed)了雅典人民。在亚里士多德的例子中,“历史学家”指的是希罗多德,尽管我们说希罗多德的《历史》(*historiē*)远不是历史事件的如实记录,尤其是其对于埃及人和西徐亚人^①的故事(*logoi*)的描述,更是《历史》一书是以希腊人的观念进行描述的绝佳例证。这一观念此后亦从未被取代,故希腊的历史编纂学总是与各种各样的道

① Scythian, 又译作“斯基泰人”、“斯奇提亚人”、“塞西亚人”、“赛西安人”等等,是古代欧亚大陆著名的游牧民族,见于多种欧洲、亚洲的古代文献,本书译文遵从向例,将希罗多德所称的这一人群译为“西徐亚人”,将作为地名的 Scythia 译为“西徐亚”,以下不赘。

听途说息息相关。

早在希罗多德之前，希腊人关于人类经验的书写便常常将自己表现得与其他描述各擅胜场乃至显得比其他的描述更加高明。这总让我们觉得它们是在参与竞争的某一方的支持下写就的。赫卡泰戎斯(Hecataeus)嘲笑希腊人(统称)的“许多故事”是“荒诞可笑的”。相比之下，他声称自己的描述是真实的(*alēthēs*, Fr.1)。但这对希罗多德而言丝毫不起作用，当他将那些关于世界地理的猜谜般的描述斥责为“可笑的”时候，显然他的脑际想到过赫卡泰戎斯。在发表其“研究成果”(historiē)的开篇处(1.1)，就其他人群如何解释希腊人和蛮族互相征战的原因，希罗多德为我们提供了波斯人的说法，几个章节之后，他便将其与腓尼基人的说法相对比(1.5)，紧接着便是希罗多德(他使用了第一人称“*egō*”[我])自己所知道的和不知道的事情。对于这些蛮族所提供的描述，希罗多德采取了暂缓判断的方式，仅仅说他自己“知道”(oida)最初对希腊行不义之事的那个人——此人便是克洛伊索斯。

接下来，我们开始对这样的叙述——其中混杂了希罗多德对于其所亲见内容的报告、事件不同版本和不同解释的记录，有时还掺杂对不同观点的评点，有时则不予置评——进行考察。^[8]我们面对的，是一个对事件描述的诸多可能版本、对评估资料来源的必要性有着清醒认识的作者(参见 Fowler, 1996)。的确，希罗多德在多大程度上虚构了(constructed)或者说发明了(invented)他对于埃及和西徐亚的描述，以满足他自己的策略性目的——就像哈托格(Hartog)曾经的妙论所指出的(即为了衬托雅典和希腊)，此事依然有继续讨论的余地。例如，有一些人便坚称希罗多德对于西徐亚的描述能够被考古证据所证实。但是，显而易见的是，希罗多德最终成功地以此衬托了雅典和希腊。 68

然而，修昔底德曾对希罗多德不具名地加以批评。在《伯罗奔尼撒战争史》(1.20)中，修昔底德更正了一个能在希罗多德书中(6.57)找到的说法，即希罗多德认为在斯巴达的元老院里头，斯巴达国王要投两次票。更有甚者，他还将自己与这样一些人——他们的叙述(希罗多德告诉我们)“更适于娱乐听众而非说出事情的真相”——区别开来(1.21)。^[9]在修昔底德看来，这些人所讲述的故事可靠与否是无法进行检验或详查的，已经是“陷于神话境界(*mythōdes*)之中”，在不可检证性的配合之下，“*mythōdes*”一词清晰地呈现着贬义的基调。尽管有时候

“*mythos*”在虚构的意义上并不总是含有“神话般的”(mythical)意味,但该词依然是一个常见的用于形容故事或描述的词汇。^[10]于是,修昔底德含蓄地声称他将比他的前辈们更加谨慎地评估其所使用的证据^[11],显然,当他在描述近代的或者当代的事件时,这一做法显得颇为可行,至少要比处理一些在遥远的过去发生的事件可行多了。然而,相比那些对于一些当代事件连想象都未曾想象过的人,即便是通过目击者而获知一些当代事件的真相也显得复杂多了。但事实上,这不仅意味着修昔底德的方法是特殊的,他的目标还在于为后世提供一份永恒的遗产,即提供一个智慧思想的库藏,就像该书所说的那样(1.22)。这是基于这样一个假设,即人类行为总是遵循不变的法则,而历史也因此被认为是周而复始的。修昔底德为未来的读者双手奉上其著作。他用以战胜其竞争者的策略在于:他宣称其作品不仅仅意在与其他作品一较短长(*agōnisma*),并且将被证明是对后世有益的。

69 后世的希腊和罗马历史在内容、目标受众以及作者所采取的方法等多个层面,都出现了极大的变化。收录其间的既有人物传记、地方史、名门望族的历史,也有制度史、知识研究的历史,如哲学、数学或者医学。许多历史学家或多或少承担着官方指定的任务,不仅仅旨在记录,而且还要庆祝和颂扬。^[12]尤其是一些希腊历史学家,他们还需要面临如何对罗马霸权妥协的问题。公元前2世纪,波里比阿声称其著作具有独创性,这首先是因为此书所涉及的历史事件至为重要,即他曾经明言的,在大约53年时间里,罗马怎样征服了几乎整个未知的世界;其次,也因为此书乃首部真正意义上的通史著作(*universal history*)。^[13]在此之后的数个世纪,一些罗马历史学家,如萨鲁斯特(Sallust)、李维、塔西佗等人便沉迷于罗马的胜利伟业这一主题,其叙述时常夹杂着道德说教般的评论——即使常常是自相矛盾的,如评论罗马最初走向衰亡的征兆,即曾提到是由于共和政体被帝制所替代,美德转变为自我放纵和堕落。到1世纪,犹太史家约瑟夫斯(Josephus)在其书中叙及希腊时,不得不循着犹太史学传统对关于希腊的叙述做出调整,以给上帝的选民预留空间(Vidal-Naquet, 1977, 2005)。许多身为基督徒的史家则以歪曲异教徒的历史为职志,将世界历史编写为等待基督降世的伟大旅程。

希腊—罗马历史编纂学的历史充斥着一项特征,这一特征我们亦可以从希

腊—罗马的哲学中找到,即显而易见的争强好胜(competitiveness)。历史学家们纷纷声称自己的描述建立在可靠的史料之上,因而是在讲述着真实的历史,而其他史家的叙述则是不完整且带有偏见的,甚至仅仅是其作者的向壁虚造。其中,“*historiē*”以及“*historia*”这两个术语被用于更趋实证主义的历史学家们所热衷的基于研究的描述。相比之下,“*mythos*”则被贬低为存有瑕疵的,其叙述通常带有大量的华丽辞藻,并且反映着作者自己的政治观点。

70

当然,历史研究跻身职业化研究的行列还有一段漫长的路要走。所谓职业化即意味着历史学在大学课程中获得一席之地,在西方世界,历史学被接受成为研究生阶段所从事的研究科目,要远在法学、医学和神学之后。^[14]而且,不同的欧洲国家如何将历史学接受为本科生人文教育中的一个关键组成部分,不仅反映了一种民族主义化的规划,而且通常与一种独特的教育规划密切相关,即在统治机构中谋求某一个适当的职位要求学生掌握一些什么知识。那些教导学生的人便理所当然地自认为是某种学术精英,尽管其占取这一职位的行为在其他学科的代表人物看来并非毫无争议。

中国又如何呢?相比希腊的例子,在中国的例子中,一概而论是困难的。并且,在某些问题上,尤其是一些重新编辑的复合文本(composite texts),对此类文本所进行的学术研究一直处于变动不居的状态之中。像《春秋》这样的文本,曾被认为全书是孔子亲手撰写,并且其他的古代经典通常会被上溯至像黄帝这样的传说人物。如今,这类著作被认为是由不同时期、不同起源的文本拼凑而成的,所以我们所读到的这些文本大部分是汉代所编定的,有些甚至要更晚。随着考古工作的持续发展,越来越多各种文本的不同版本在墓葬中被发现,且能够清楚地加以断代,这也为我们提供了了解经典著作某个版本的一条直接途径。但是,这也马上会引出这样一个问题,即考古所发现的版本与后世通过注疏传统而加以传播的书籍版本有着怎样的关系?许多人会认为“文本”(text)这个概念本身必须加以修正:我们更应该考虑到著作传播过程中的不同学派(schools)或者学术传统并没有单一的原型,不同学派或者学术传统中间并不存在需要现代学者去设法还原的原始版本(Urtext)。若想弄清楚文本的起源和文本所力图描述的历史事件,即使是我们能用碑铭资料和考古资料来补充文献证据的不足,如何来解释文本这个问题依然显得十分严峻。

71

虽然如此,我们依然可以大体把握一些中国史学的要点。首先,如同希腊一样,我们所称的历史编纂学是由更早的文类发展而来的,如王朝的编年史、历书、年表^[15],尽管在古代中国的分类体系中,并没有与希腊的“*mythos*”相一致的文类——这一文类意味着虚构,并且可以成为与正史、信史相比较的书写类型。中国第一部通史著作是《史记》,是由司马谈和他的儿子司马迁在大约公元前90年编成的,此书在一个明确的、以年代排序的架构下叙述了以往一些主要的朝代。^[16]但是,《春秋》一书早已为以年代排序的历史记录提供了一个先例,并且在注释该文本的著作中,《左传》又提供了一个描述过去的典型——此书对于成功或失败的原因给出了自己的裁断。《左传》一书显然既用到了口述的资料,也用到了书面的资料,于是如今我们若要对此书的资料来源条分缕析——若能做到,对于我们有效利用此书所提供的史料显然颇有益处——便会存在困难,或者说几乎不可能。《左传》和其他注释《春秋》一书的著作,与其说是在专心致志地致力于为历史事实建立一种可靠的描述,不如说是更加在意文学或修辞的风格,更加在意《春秋》一书所呈现的巧思妙构的故事以及《春秋》一书对于劝世功能的探寻。因此,尽管《史记》一书从一些对于过去事件的先期论述中受益,它还是具有高度的独创性。即使像《汉书》的作者班固这样的后世史家,批评了司马迁的写作风格、思想倾向以及所谓的“疏略”(inaccuracies)^①——这很像我们所发现的希腊史家式的争强好胜,《史记》依然还是成为了所有后世中国编史工作借鉴的重要典范。

其次,由《史记》发端的通史著作作为后世历朝历代的历史著作所接续,自《汉书》以降承续不断,但通史并不仅仅是我们所认为的历史。除了历史事件的描述、历史上许多个体的传记等内容,通史的内容还包括诸如历法、天文乃至水道、“地理”(geography)^[17]等等多种科目的志书。这并不仅仅是因为作者对这些科目有兴趣而已,而是旨在为统治者、官员或者任何一位渴望做官的人提供对他们

① 班固对于司马迁的评价,见于《汉书·司马迁传》,原文如下:“汉兴伐秦定天下,有《楚汉春秋》。故司马迁据《左氏》、《国语》,采《世本》、《战国策》,述《楚汉春秋》,接其后事,讫于天汉。其言秦汉,详矣。至于采经摭传,分散数家之事,甚多疏略,或有抵牾。亦其涉猎者广博,贯穿经传,驰骋古今,上下数千载间,斯以勤矣。又其是非颇缪于圣人,论大道则先黄老而后六经,序游侠则退处士而进奸雄,述货殖则崇势利而羞贱贫,此其所蔽也。然自刘向、扬雄博极群书,皆称迁有良史之才,服其善序事理,辨而不华,质而不俚,其文直,其事核,不虚美,不隐恶,故谓之实录。”

治理国家而言最为重要的信息。这些通史中的志书的存在并不仅仅是为了文学上的自得其乐,而是志在提供指导,并且并不仅仅与过去相关。^[18]

第三,大部分通史的作者拥有官方的职位,甚至有时候写作本身是受命而为,这影响到其著作从本质上而言是否可称为史家之作。在此,我们可以对中国史官概念的逐渐浮现略加梳理。司马谈和司马迁都官居“太史”,不过他们的本职工作与其说是编史,不如说是天文历算。按照《后汉书》所载(25:3572. 1ff.),“太史令”的职责在于:(1)主管历法;(2)为国家的重大活动选择吉利的时节;(3)当吉利或者不吉的征兆出现时,将其记录在案。^①所以,他们撰作《史记》一书,不仅仅是出于个人的雄心壮志,也是因为此乃他们的职责所系,同样,班固后来也是受命撰写了汉代的历史。

史家的官方角色所带来的不足之处显而易见,因为在这种情况下,史家便不能公然引起当权者的不快。但与此同时,得益于官方的角色,官方历史学家也能够触碰到私人所不能看到的资料。司马迁曾提到,他自己可以进入官方的档案馆内。他数次抱怨其中许多资料丢失了、被毁坏了,或者是被错误理解了(《史记》,130:3288, 3296, 3319),然而他所能获得的资料已经足够丰富,相比希罗德德这样的史家,这些资料已经足以使他在研究过去的工作中占据有利得多的位置。可以获致的档案资料的大量积累甚至可能是汉代以后中国历史书写大量增长的刺激因素之一,尽管至唐代以前,在国家赞助、集体协作的官方史学大量涌现之外,也出现了不少私人的史学撰述。

73

第四,那些历史学家的官方职位也并没有阻碍他们提出自己带有批判性的观点。正如我曾指出的,从很早的历史时期以来,中国文化中一直有一个很强的、对统治者进行告诫或者直言进谏的传统。直率地批评君王,后来则是批评皇帝,被认为是十分危险的举动,而且事实上许多直谏的臣子——其中包括多位著名的历史学家,比如说班固——都为他们的独立思想付出了生命的代价。当司马迁在汉武帝面前因言获罪时,他接受了耻辱性的宫刑而没有自杀,他告诉人

① 根据括号内的注释格式,可知作者所参考的是中华书局版的《后汉书》。《后汉书》关于“太史令”职责的描述,见于《后汉书·百官志》(志第二十五·百官二),原文如下:“太史令一人,六百石。本注曰:掌天时、星历。凡岁将终,奏新年历。凡国祭祀、丧、娶之事,掌奏良日及时节禁忌。凡国有瑞应、灾异,掌记之。”

们,这是为了继续他父亲的历史写作。

然而,中国人还发展出了对当权者不直接进行批评的复杂技巧。对过去的政策和行为表示反对,是一种间接表达对当下政策和行为不赞同态度的有效途径。《史记》中记录了司马迁与一位重要官员的对话(《史记》,130:3299,另可参见《汉书》,62),在其中他当然承认,不同于以往贤人往往不遇明君,在他所处的时代,“天下”是一代明君汉武帝所执掌,但他仍说,将汉武帝的伟业记载下来并传诸久远,仍然十分重要,从某种程度而言,这也是他在为自己所撰的历史寻求正当性。^①但是,这并不是他所做工作的全部意义。在《史记》正文中(18:878.4 ff.,另可参见6:278.9ff.),他还曾指出从过去的史事中学习可以提供“一把关于当代成功与失败的钥匙”^②。司马迁从未公然声称此书是“后世永恒的财富”,但是此书不仅为当世读者而写,更是为未来的读者而写,而未来的读者将从他所描述的史事中获得教益。可能正是出于这个原因,他将《史记》的一个副本存于一个档案馆,即他所称的“名山”,而将另一个副本保存在京师,他自己表示,这是为了“等待后世的圣贤与学者”(《史记》,130:3319—3320)^③。

74 中国历史编纂走向壮大并逐渐被确认为一种界限明确的官方文类。而在这个过程中,人们为此而不得不付出的代价也是清晰可辨的。面对官方所划定的需求,像司马谈、司马迁曾经表现出的独立思想越来越难以为继,历史在颂扬、合法化当世政权上所起的作用,也日渐盖过了指导、警示和告诫等编史目标。

鉴于古代历史编纂的特点纷繁多歧,想就其性质得出简单明了的结论是绝无可能的,尽管如此,我依然试图就以上探讨做出一些归纳。在本章开头,我强调了任何试图中立地记录过去的雄心壮志都必须面对的一些根本问题。但是,这世上当然或多或少有着毅然决然追寻中立态度的努力,或多或少有着一些史家与众不同,朝着这个目标坚定不移地努力。我们所称的历史著作显然不是一种定义明确的文类,而是一系列相似文本的松散集合,其面貌随着著者或者编者的角色或职责而改变,也随着著者或编者所设定的撰作目标或者他人给著者或

① 与司马迁对话者为上大夫壶遂,见于《史记》卷一百三十《太史公自序》。

② 该段引文出自《史记》卷十八《高祖功臣侯者年表》,原文为“亦当世得失之林也”,此处为保持作者行文之原貌,故从英文直接回译为中文。

③ 语出《史记》卷一百三十《太史公自序》,原文为“俟后世圣人君子”。

编者设定的撰作目标而改变,当然也随着历史著作实际用途的改变而改变。

乍看之下,有一些假说看似引人入胜,看似为描述不同古代传统之间的差异提供了一个基本原理,但是一经审视却根本经不起推敲。就古代的例子而言,在政治体制的性质及其偏爱的历史编纂模式之间,甚至是在历史学家各自的政治观点和他们所热衷的历史编纂模式之间,并不能建立起直接的关联。专制政体对于记录自身所作所为和功绩的编史工作自然是寻求更多的控制,而不是放任自流。然而,中国古代的君主政体内部一直以来都不缺乏严厉的、思想独立的批评者。此外,专制君主自身也可能不仅仅需要阿谀奉承而已:他们事实上想要了解过去,并且命令历史学家在尊重事实的基础上加以陈述。与此相反,那些生活在民主体制下的历史学家的确不需要刻意剪裁自己的作品以满足某些正好大权在握的领袖们的需求,但是,他们也总是会不可避免地民主制度的运作进行过于乐观的颂扬。

每一位史家的作品都或多或少反映着他自己的见解,反映着他对于他所描述的那个时代的善恶是非的理解,反映着他的希望和失望。但是,就我们一直在探讨的这些资料而言,其多歧性(heterogeneity)特征主要源自历史编纂给自己设定的多重选择。选择何种方案并不一定非得由外在的因素——如史家的赞助人、史家的读者们——决定,而是也会反映出历史学家自我形象的投射,他们对于自身责任的感知,对于自身工作的自豪,以及他们述史时的雄心壮志——不仅志在超越其同行的水准,也志在使自己所撰的历史胜过同类著作,或者志在提倡或者实践一种全新的编史方式。与我的研究所涉及的其他几个学科一样,在编史工作中,竞争意识常常是创新行为的重要催化剂。然而,编史工作却又常常被迫陷于传统模式所限定的编纂框架之中,当传统模式恰与官方的要求相一致时,便尤其如此。

75

编史工作一直以来最大的原动力有二(在古希腊和古代中国莫不如此):一是铭记史事的渴望,或者说真心实意想要颂扬史事的诉求,二是想以史为鉴并将其应用于当下及未来的愿望。但是,首先,我们便会发现这两者之间存在一些张力,且这种张力至少偶尔会出现。拿第一种原动力来说,歌颂型的编史模式很明显是有偏向性的,相比之下,我们可以相信,第二种原动力必须以不偏不倚为追求。其次,当我们试图在两者之间寻找到某种平衡时,问题也同时油然而生,因

为,事实上,从哲学上说,在描述历史事件时,采用完全价值中立的观念框架是不可能的。正如我曾指出的,科泽勒克所构想的规划^①,其基本的困境在于,我们能从过去获得些什么的关键取决于我们对什么才是重要的所做出的判断——实际上,我们可能会从中得到启示,但也可能会被历史的相似性所误导。对过去的历史事件视而不见是愚蠢的,但是假设那些历史事件就一定能为将来提供某种指导可能也会导致错误的判断。看起来只有极少数历史学家可能意识到了深深植根于他们整个事业中的矛盾性。在古代,由于确立历史编纂的独立文类的地位需付出大量辛劳,这一点或许能被理解。但是,对于这个学科应该如何构成,对于这个学科的目标、方法等问题,即便对于该学科的许多现代从业者而言,许多方面依然悬而未决。此外,历史这一学科彻底堕入主观性境地——即便不是纯粹的虚构或者赤裸裸的意识形态——的危险却始终在若隐若现。

【注释】

- [1] 关于这个问题,莫米利亚诺(Momigliano)在1966年的著作中曾特地指出,将循环时间的概念认为是希腊的概念是将问题过度简单化了。参见Gernet, 1981。
- [2] 塔帕指出,在印度思想中,循环时间的概念是与线性时间的概念相混合的。
- [3] 我们所称的古代世界的历史哲学(philosophy of history)已经由一些学者做过出色的探讨,其中尤其可参见Momigliano, 1966, Finley, 1975,以及最为新近的Hartog, 2003, 2005。各种不同的观点,如尼科莱(Nicolai)和达博-彭查斯基(Darbo-Penchanski)的不同观点,可以参见Marincola, 2007。
- [4] *historia magistra vitae*,此语来自西塞罗的《论演说家》(Cicero, *De Oratore*, 2.9.36),是西塞罗用以强调历史之功用的诸多表述之一。此后,尤其是在16、17世纪的某一派史学观念中,它被用于反对历史是一种描述或者修辞的观点(参见Grafton, 2007),但并不意味着那些引用者会就历史学究竟该教些什么达成一致的意见。
- [5] Ginzburg, 1992, 1999; Burke, 2001; Ricoeur, 2004等几部尤为出色的著作对于历史编纂学新趋势的论争做出了新的推进。
- [6] 这一结论显而易见,尽管历史学家依然在不依不饶地争论究竟是哪一个具体的人应该对此次纵火事件负责。
- [7] 费尔德海(Feldherr)和哈迪(Hardy)即将出版的新著对于古代苏美尔、埃及和美索不达米亚的历史编纂学的发展情形提供了一个最新的回顾。
- [8] 希罗多德书内的2.44是一段典型的文本,其中明确提到,为了获得清楚的事实,他曾自己旅行并

① 见上文,原书第61—62页。

着手调查。

- [9] 按照我在上文列举的描述历史学家工作目标的词汇(见原书第 60 页),显然,修昔底德批判了他的一些前辈们只是关注历史学的“娱乐”层面(即我所提出的第 1 项目标),而他自己则声称要讲述过去的真相(即第 11 项目标),并且在此基础上提供指导(即第 7 项目标)。
- [10] Calame, 1996, 1999 两部著作已经深入分析了“*mythos*”、“*logos*”这类词汇存在不同乃至矛盾含义的情况。
- [11] 修昔底德宣称其历史旨在真实,这一宣称的重要性,已经由 Williams, 2002 一书做出了坚实的论证。但是,我们即将看到,中国的司马迁也同样致力于为后世提供可信的事件描述。
- [12] 其中尤为值得一提的是亚历山大的历史学家卡利斯提尼(Callisthenes),与许多中国的官方历史学家一样,在他的赞助人闹翻以后,他的结局并不完美。在卷入了一场意在谋杀亚历山大的阴谋之后,他最终被处死。正如我们后文将提到的中国历史学家一样,有一个官方的职位可能会给予某个个体一个具有特权的地位,但是这也并不意味着那位历史学家便一定要与他的(或者她的)雇主同流合污。
- [13] 参见 Polybius, 1.1—4。波里比阿自己也承认,从某种程度上说,埃福罗斯(Ephorus)早已提出他的这一雄心壮志,尽管波里比阿认为埃福罗斯仅仅涉及了希腊世界(5.33)。波里比阿还批评了另一位同行提麦欧(Timaeus),这不仅仅是因为其著作的涵盖范围存在局限,而且是因为提麦欧没有从事第一手的研究,并且对于军事事务缺乏经验(12.25—7)。
- [14] 我所指出的希腊—罗马历史编纂学中显而易见的争强好胜特征在此后的欧洲史学著作中依然存在,并且有一项新的特征加入,即不同民族传统之间频繁不断的对抗。如,仅在英语世界的史学传统中,卡尔(Carr)的《历史是什么?》(*What is History?*)在 1961 年出版之后,伯林(Berlin)、埃尔顿(Elton)、巴特菲尔德(Butterfield)以及特雷弗-罗珀(Trevor-Roper)等人随即加入争论,在进行学术交流时同样言辞辛辣尖刻,这或许可以成为这种争强好胜特征之一例。参与其间的历史学家们不仅仅是在知识问题上就事论事,还会被其自身的信仰和成见所左右。这场争论最终波及掌控大学课程的诸多学术界名流,学术界杰出的从业者们纷纷争论剑桥大学及其他大学内的本科教育该怎么教、该教些什么等问题。艾文斯(Evans)在 Carr, 2001 一书的导言中对这场争论做了概括。
- [15] 中国的历史编纂学导源于或者说至少在很大程度上起源于占卜行为,这种占卜行为可以追溯至商代的甲骨文,甲骨既被用于做出预言,也被用于记录事件的结果,也由此形成了某种近似档案文献的东西,关于这个问题,可以参见 Vandermeersch, 2007。
- [16] 司马迁确实对古代一些颇为荒诞不经的故事避而远之,尤其是那些传说中的王朝,但他并没有辟出一个分类来处理这些问题,就如同西方意义上的“神话”(myth)一样(参见 Lloyd, 2002: ch.1)。
- [17] 中国人所使用的“地理”(earth patterns 或者 terrestrial organization)以及“州郡”在多大程度上与西方意义上的“地理学”(geography)相同,依然存在疑问。参见 Dorofeeva-Lichtmann, 1995, 2001。
- [18] 于是,《史记》及其后续者展现出了一整套值得注意的复杂功能。在不同的情况下,这些通史著作的撰作目标包含了我在上文指出的所有可能的历史写作目标(见原书第 60 页)——有时所含目标的构成不同,有时则是不同的目标占取不同的比例,但可能不包括我所指出的第一种目标,即娱乐,也可能不包括我所指出的最后一种目标,即兰克所主张的绝对的如实直书。

第四章 医学

76 在本书我所选择来研究探讨的所有学科领域中,医学可能是其中最不具争议的一个,至少从两方面可以见得。一方面,不管生活在什么地方,人们总是受到疾病困扰,由于疾病的种类繁多,因而人们对于疾病性质的看法也就各异。另一方面,在面对相当广泛的问题时,我们需要做的就是找到疾病的根源而后去治愈它们,这也是它的目的所在。绝大多数人赞同这样的说法,即相较诸如宗教的或者艺术的体验,世人对疾病的体验更为相似。

然而,这两方面的说法都需要论证。西方生物医学在面对很多诊断和治疗时确实能够给出快速解决问题的办法。不过,西方生物医学也有它的局限,而这不仅仅涉及精神疾病的问题。生物医学的早期成果,例如识别出疟疾的成因使之得到控制,让人们觉得似乎它的全盛时期不可避免地即将来临。但直到 2009 年,人们对很多生理尤其是心理状况的认识仍旧不够深入,甚至缺乏有效的治疗方式。在这种情况下,我们可以理解为何其他的医学传统并没有销声匿迹,反而不断地发展壮大。尤其像在印度和中国,其他的医学方法不仅在实践,而且也在延续至今,与西方的医院和大学很相似的机构里得到讲授。病人有选择权的时候,他们不必都选择西方生物医学作为他们最先或是最后的求助手段。事实上,77 不只是西方医学在世界范围内广泛传播,亚洲医学理论和实践也一样。^[1]本章的目的之一就是探讨现代生物医学和其他医学传统之间的共通点,至少,对于构建及维持精英地位的那些机制,我们要涉及。

从狭义上来说,健康或许会被定义为某个正常运转的机体,它的程序和结构

没有偏离统计分析所显示的正常范围。但很少有人会认为仅靠这样就能达到幸福。健康还有一层更为宽泛的定义,在当代医学辞典上就有这个词条^[2],即“任何个体都应具备的精神和身体的持续活力”——这在缺乏确定的诊断条件的情况下将会受到负面影响。有些人甚至认为健康是脱离各种不洁与不净的环境,而不仅仅是指摆脱病理意义上的疾病。还有些人可能会说,真正的幸福应该是建立在社会整体环境——你所生活的社会——上的,在这种情况下,机体的运作就不是主要考虑的因素了。而社会自身的运转则很重要,也就是说,个体或群体在他们认为是欠缺公平和正义的社会中会感到不自在。

因此,对医学的探讨总是会引发很多其他的讨论话题,包括价值取向和道德观念。但如果我们把注意力集中在疾病和治疗的概念上,就像我在这里将要做的,那么就仍旧有许多值得关注的问题需要加以界定。一个不断重复出现的基本问题就是:哪些人能够宣称自己知道痛苦的性质、成因以及如何缓解痛苦这些问题的答案?这里有多种可能性,有些社会中没有医学领域的专家,而另一些社会中则有层次分明的专业人士,并且准入条件十分苛刻。在这种情况下,精英们的角色就显得十分矛盾,一方面他们要深入研究促进理论分析,另一方面也要阻止对他们提出的核心设想的质疑和创新。

在第一种情况下(通常在民族志文献资料中有所记载^[3]),由病患自己判断他们是否感到不适。他们自己形成关于自身病因和病灶的看法(等同于诊断),而后他们的朋友、亲属以及群落的其他成员提出他们对此的看法。但归根结底还是由病患来判断他们是否患病,同样是由他们自己来判断是否痊愈。第一种情况通常伴有暂时避开群落的日常活动,而后再次融入社会生活的过程。与此同时,他们所接受的帮助,即对他们的治疗,不仅来自个体层面的精神支持和同情,还来自群体活动,此种活动同样表达了团结互助的意识。如果人们普遍认为有恶意的亡灵或敌对的萨满在作祟,他们就会施行仪式对之进行驱赶。 78

在我转而讲述另一种情况,即那些已经建立起很完善的医学传统的社会之前,我应该先来说说处于这两种情况之间的广泛的中间地带。在绝大多数社会中,特殊的个人或群体由于他(它)们在总体上或者在某方面具备医学知识而备受敬仰。这可能是因为他(它)们在诊断患者的病灶方面比其他人更有经验、成功率更高,更重要的是,他(它)们能更有效地缓解患者的痛苦。那些分娩时的帮

手可能是一个特殊的群体,他们所具备的专业技能并不仅限于我们现在所称的助产术。其他一些人可能对药草和矿物治疗有专门学识,还有一些人可能在扭伤、瘀伤、骨折、脱臼治疗方面有特殊技能。

在很多民族志报告中,“萨满”这个术语常被用来指称具备特殊能力的男人或女人,他们可以掌控善恶,包括致病和治愈疾病。^[4]但必须承认,这样的定义通常过于宽泛。在绝大多数情况下,这些能力包括在恍惚状态中与神灵沟通,以及其他灵魂出窍的经验。这种沟通形成了社会定期体验的一部分,它涉及整个社会群体都要参与其中的仪式,这些仪式要在固定的时间进行以确保神灵世界聆听到群体的诉求。除了在这些仪式上担任重要角色之外,萨满们还有可能在危急情形下被召来,例如有人患了重病,这时,萨满的职责不仅是预知人们该怎么做,而且要去解决问题。

成为萨满的途径各不相同,但通常来说,他们都是在年纪还很小的时候就被注意到具有特殊能力,然后被鼓励向有经验的萨满寻求指导和帮助,那些有经验的萨满或许会把自己所掌握的通常是秘传的知识,部分或全部传授给他们。但在民族志文献里,很少正式地提及学徒这种说法。初学者的训练很有可能是通过参加仪式活动学到某些实用技能,而不是通过口耳相传,而在当时还没有书写传统的社会中当然更谈不上什么书本学习了。萨满的名声好坏主要是看其他人对他们能力的评价,而有些时候,外行人对他们的评价要比群体内部成员对之的评价高。^[5]就像德斯科拉(Descola, 1996)的书中对阿丘雅族(the Achuar)的记载那样,在许多社会,人们都认为,每当厄运降临,某些人将承担起责任,而这些人通常被认为是直接或间接借助他或她所控制的灵魂而进行活动的萨满。多发的厄运也导致人们更加相信萨满普遍具有超凡能力,并且在特殊的情况下信仰特定的萨满。

然而,在信仰萨满的社会里,萨满不可能不经批判地轻易得到信任。^[6]对于个人究竟是否具备他们所宣称的能力表示怀疑或疑虑的记载有很多。但是,怀疑某个人的名声并不能等同于否认这种超凡能力的存在。在没有其他理解框架出现的情况下,对后者的否认面临着难以逾越的障碍。

诚然,并不是所有的厄运和疾病都能归因于邪恶的中介(malign agencies),不管这个中介是人类还是超人类。如同刘易斯(Lewis, 1975;197)谈及格璐人时

提到的,有一些厄运、疾病“就这么来了”。平日里的灾祸,像扭伤脚踝、被踩伤脚趾、普通感冒,也许仅仅被看作是不走运。但事实上,人们或许能够认识到,门柱之所以倒塌是因为被白蚁所吞食。因而,像这样的随机事件完全是“自然而然”发生的。但紧接着会提出的问题就是,为什么白蚁袭击了你家中的那根门柱?诸如这样的“为什么是我”的问题因为埃文斯-普里查德(Evans-Pritchard)而变得普及化,人们开始将之归咎于某些中介(人类或是恶魔)所怀有的邪恶目的。

在面对重大灾祸时,包括患上重病,人们通常会寻找一位负责任的中介。此举遵循的是这样一种模式:人类的行为常通过动机、意图的识别得到解释。从这点来看,我们对以上做法就更容易理解了。一旦这种信仰模式得以稳固建立,严格说来,它就不可能再遭到反驳,因为即便存在某些其他的“自然而然”的原因,也不能排除一些中介对这些自然而然的过程进行干预的可能性。〔7〕

每个社会都需要掌握大量的有关食物的知识,同时人们的认知也应延伸到药物、毒物领域。这些知识从一个人传给另一个,从一代人传给另一代人。在几乎不识字的社会,经由口耳相传的内容很容易受到奇思妙想的影响。而在有文字记录的社会,情况就完全不同了,这倒并不是说它们在流传过程中就一定不会腐化变质,或者产生偏见,或是遭到曲解,而是说,在这样的社会里,医学的制度化建设不仅成为可能,甚至成为不可避免的发展方向。

在这些完全没有医学专家、每个人对出现的问题及其原因都有平等发言权的社会的一端,还有一些社会(像我们现在的社会),它们在这个领域的知识掌握在一个范围明确的专家群体手中。这些人或许有或许没有突出的法定从业条件,他们可能经过也可能没经过正规培训——其终点是测试或考试——便踏入了这个行当。在互相竞争的过程中,人们不仅对医学的理论和实践,并且对健康和疾病的概念本身有着不同的想法,从而或许也总是会产生不止一个声称自己掌握专业知识的群体。但是,进入任何一个精英群体必须得到群体内部绝大多数成员的接纳,因而,他们在招募新成员时,甚至或多或少都会对他们之后的表现和行为实行严格的控制。 81

如果我们对产生医学传统的三大重要的古代社会即中国、希腊和印度做一个回顾,那么我们可以发现,它们在各自医学理论和实践上的异同十分相似。在总体上,它们都广泛认同疾病是一种失调或失衡的说法。这种失衡可能是身体

内部的失衡——在它的组成物质之间或是在正常过程中的失衡——或是在心灵和身体之间的失衡，也有可能是在人体和环境之间的失衡。最后一种失衡理论表明了这三种古代文明或许都将健康理解为与宇宙和谐共存。健康常常与价值和道德联系在一起。不道德的行为会被解释为身体不好的征兆或是诱因，也常常被描述为疾病。^[8]

但是，对于这些相互协调的组成元素是如何被构想出来，以及它们所反映出来的更为普遍的宇宙的或身体的概念和理论，三大社会也存在着很大的分歧。希腊和印度医学都很重视体液(humours)的说法，尽管两者在何种体液占据主导地位以及它们在身体内部所起的作用——亦即它们是正常的构成元素，还是病原体，或是疾病的终产物——等问题上有不同的看法。也许正是这个相似点使得这两个社会在它们不同的历史时期都产生过交集，不过回溯印度的发展历程很是艰难，因为两部重要的经典著作《遮罗迦集》(*Caraka Samhitā*)和《妙闻集》(*Suśruta Samhitā*)里的线索都过于繁复。^[9]

82 但对于中国人来说，他们更加专注于过程而不是构成物质：他们有着非常特别的医学观念，并且将它们对应于身体内部进行的正常、非正常的互动活动。^[10]健康通常被解释为“气”(呼吸或精力)在身体内部的自由贯通，而疾病就是因为这种流通受到了阻碍，或是有致病的逆反性的“气”——“邪气”——的侵入。一些特殊的中医疗法，如针刺和艾灸，都遵循这种观念，尽管我们没有足够的证据来表明这些疗法的确起源于中国。^[11]但同样，我们也对静脉切开术为何在古希腊如此流行全然不知。^[12]这种不同的治疗偏好使得如下的设想变得天真幼稚，即一旦医学达到某种有学问的实践的地位，世界各地的治疗方法都将趋向同化。事实绝非如此，我需要回头再来讨论这样的情况将会带来的问题。

我们虽然能够辨识出在这三个社会中以不同形式反复出现的某些主导观念，但任何一个社会在医学理论和实践上都没有一个单一而严格的正统说法，即便是在有学识的精英阶层那里也一样，更别说在这三个案例中还有那些与精英医学持续展开竞争的边缘或次要传统了。尤其是希腊人，他们在疾病的性质、成因和治疗方面的看法基本都不一致，而且不仅是基础病理学问题，就连潜在的以
83 指引医疗实践为目的的认识论和方法论也不尽相同。有学识的精英在这些问题上的论述较多，但到目前为止，在我们能够重建的诸如医师、草药师或寺庙行医

者等人的观念看来,他们对于为何他们的治疗是有效的这个问题并不缺乏自己的观点。在神殿里,人们认为是神灵亲自降临而治愈了疾病,许多植物治疗也因为以医神阿斯克勒庇俄斯(Asclepius)或其他愈合之神的名字命名而被认为是灵验的。而这种多元化的特征并不仅为希腊人所有。古代中国人和印度人在诸多医学问题上也提出了各种不同见解,但也不会公然地对他们所持的不同观念进行毫无休止的争辩。

这三个社会最终都产生了享有权威地位的医学著作,这些作品通常都会成为教学范本,也是精英之所以成为精英的关键所在,因为要成为精英就必须对这些经典著作有所精通。在中国,最早的医学著作《黄帝内经》写于公元 1000 年前后。^[13]在希腊,相传为希波克拉底所著的医学文集最早出现于公元前 4 世纪晚期,而它后来在欧洲产生广泛的影响主要是因为盖伦在 2 世纪对他所认为的该书中最为重要的部分,即与他自己的理论和实践相符的内容,进行了重新解释。在印度,我已经提及了“阿育吠陀经”(Ayurvedic classics),即《遮罗迦集》和《妙闻集》,这两本著作也是学者们历经几个世纪编纂的文献集成。对现代文献学来说,这些经典著作中的每一本都蕴含着非常驳杂的材料,而这些观念不同的分歧点使得现代学者尝试从不同的流派和时段对之做出不同层面上的梳理。但对于那些涵盖医学知识精粹的著作,其中出现的差异并不代表它们相互矛盾,而可能是各种不同治疗方式的集合。

尤其是在中国和希腊,人们致力于对重要的医学概念进行系统化梳理,并且不断地累积医学经验。这两个社会都有坚持对患者的病史案例进行记载的习惯。^[14]这些记录中所使用的术语都不可避免地带有一定的理论含义,并且与它们所具有的传统习俗相联系。然而,这类记录的一个目的是描述患者在各方面的病情及其进程,这样,其他医生就能从中学习到作者自身的经验,尽管它还有另外一个目的,那就是表明医生的治疗建议。在希腊,人们对病例中记载的可能引起死亡的综合性症状给予了特别的关注。一些希腊医生受到明确的忠告不接纳这类病例(就像希波克拉底的专著《论艺术》第三章中所写的那样)。

对于希腊来说,还有另外一个值得探究的领域,那就是他们使用解剖的手段对人类和动物的身体进行研究。很显然,解剖学是现代西方生物医学训练的一部分,对于这个结论,我们可能不需要给出特别的理由。而事实上,它起源于希

希腊,并且不只是与单纯的医学课题有关联。〔15〕第一位系统地施行动物(而不是人体)解剖的希腊人是亚里士多德,他非常清楚地解释了他施行解剖的原因是想展示身体结构的形态和本因(final causes),以及呈现自然的美感和技艺。而在中国则没有诸如此类的目的论诱因,他们所施行的人体解剖通常指向实用的目的,亦即在被怀疑是非正常死亡的情况下用来探究死亡的原因。〔16〕

此外在希腊,于公元前4世纪晚期、公元前3世纪早期在亚历山大里亚施行的人体解剖引起了一些令人瞩目的解剖学发现,例如发现了神经系统,即便如此,85 不管是对动物还是对人类的尸体解剖和活体解剖,仍旧与它的目的论(teleology)一样具有争议。许多医生反对这种技术,觉得它对医学实践的意义不大,而在多数情况下的确如此。但是,我们可以发现,盖伦仍旧坚持这样的看法,即在外科手术干预的过程中,必须对身体内部结构如神经、动脉和静脉等知识有一定的掌握,以避免对患者造成不必要的伤害。与此同时,伊壁鸠鲁学派坚决否认自然是对神意的展示这一观点。而盖伦也很清楚地认识到,人体解剖早在他所在的时代很久之前就已逐渐停止实施,即便如此,他自己在动物尸体解剖和活体解剖实践方面仍旧是坚定的倡导者。

在我所举出的病例和解剖这两个例子中,一般都是由那些有学识的精英倡导开创新的技术,促进新的研究领域的发展,同时使用新的方法来展示他们的研究成果。盖伦所记载的公开解剖告诉我们,那些相互竞争的专家在解剖时通过炫耀他们的解剖学知识来显露对手的愚昧无知。有一次,在公开解剖一头大象尸体时,有人推测某个部分是它的心脏结构,通常在这个时候,意见相左的双方的支持者和旁观者都会在他们认为是正确的一方押上赌注。胜利的一方将赢得很高的声望,而失败的一方则深受耻辱。

这三种医学传统所共有的重要特征之一就是,它们都对某些学说和方法做出详细的阐述。事实上,在我看来,这些较为深入的学说分歧很大,但从传授知识的角度来说,最为关键的还是它们各自对问题的阐述。脉象诊断、体液理论、针刺疗法和静脉放血术的基本原理,这些都逐渐成为医学理论快速发展过程中的研究课题,也印证了在拙著(Lloyd, 2002)第六章中出现的所谓“惯性效应”(momentum effect),亦即一旦某个理论或实践逐渐被人们所接受并且被认为有价值,那么一时间就会出现相当多的致力于对其进行解释和论证的内容。若是

从跨文化的视角来看待这种现象,我们能得出如下结论:某些非常行之有效的方
法,或者至少是十分盛行的方法,最终都成为阻碍其他替代方法发展的因素。这
和我先前提及的希腊数学的情况有几分类似,也就是说,一旦某个推导公式被发
明出来,至少从某种程度上来说,它会不由自主地成为人们先入为主的观念。

86

由此构建起来的一批有学识的医学精英,他们具有非常持久的权威。人们
或许会认为,他们在施行诊疗的过程中稍有不慎就将毁声夺誉。然而,治疗是否
有效常常是个非常主观的问题。即便患者不幸死亡,医生可能也会声称已经尽
了全力。相反,有时患者和医生会勾结串通,伪造一起成功治疗的案例。更甚
者,在希腊和中国也常常发生这样的情况:医生在对患者进行诊断或是治疗的过
程中,意识到自己有所疏漏,他们可能会将之归咎于自己对原理的错误运用,而
不会怪罪于原理本身。而承认失败恰恰能反映出他们严谨踏实的作风,相较于
坚持认为自己没有过失的做法,这样更能赢得患者的信任。^[17]在一些希腊文本
中,当失误得以记录下来,作者会注明他这样做是为了帮助其他人避免重蹈他们
的覆辙,例如在公元前 5 世纪的著作《论关节》(*On Joints*)的第四十七章里,作者
就注明了,先天性的驼背无法用普通的压缩方法来治愈。他曾尝试多次,但没有
一次能够成功。能够认识到错误其实是医学实践得以不断进步的重要举措。

而传统的医学势力常常嫉妒他们赢得的声誉和所持的异议:那些被精英阶
层接受的人通常都不会去挑战曾经引导他们入门的传统核心价值观,当然也有
例外情况发生。^[18]然而,在我所讨论的三个古代社会中,都存有非常重要的多元
化因素。正如我已经指出过的,专业的医师通常会面对那些被他们认为是幼稚
无知的个人和群体,但这些人仍旧能吸引到客源,有时候规模还不容小觑。宗
教治愈的传统在希腊一直非常盛行,一直到异教的古代(*pagan antiquity*)晚期,而
挨家挨户推销魔法和咒语的人则常常被认为是江湖骗子,只有医神信徒(*the cult of Asclepius*)
除外。^[19]这也促成了宏伟壮观的神殿和少数学识渊博且成就卓越的
公众人物的出现。这些人物中包括 2 世纪的演说家阿里斯蒂德斯(*Aristides*)。
在欧洲,当人们将异教神祇和英雄作为医治者的信仰消退时,他们的角色功能转
而被基督教的圣人和基督本人所取代。这并不意味着对神灵在治愈(甚至是引
发)疾病上的能力做出否定,而是想利用这个信仰,并使之局限在某种正确的信
仰上。

87

植物和矿物治疗的知识从未被精英阶层的医学从业者所垄断。即便他们会通过对植物进行专业分类和对它们的各种功效做出复杂的解释来掌控这些疗法,但在我所涉及的所有三个古代社会中,还是有很多普通人,他们就像民族志文献里记载的那样,凭借纯粹的经验来实践他们传统的或是个人的疗法。在近代早期的西方医学中,占据主导地位的盖伦学说所面临的最大挑战之一来自卡尔培波(Culpeper),他认为自己对植物疗法的知识与细致入微的观察和不断实践的经验密不可分,并呼吁引起关注。他以本国语言书写药典的方式打破了传统,并运用占星术理论及参考药草与行星之间的关联对自己所掌握的专业深奥的知识发表了独到的见解。早在古代希腊晚期,就不断持续着两种观点之间的较量:一种是更为偏向理论的盖伦模式(Galenic schemata),它将植物和矿物疗法归入了基于四元素和体液说的自然哲学理论的范畴,而另一种则在狄奥斯科里德斯(Dioscorides)那里得到了表现,从某种程度上来看,他是按照植物可能存在的疗效对它们进行分类的(Scarborough & Nutton, 1982; Riddle, 1985; Touwaide, 1997)。

88 同样,在中国,生活在16世纪的李时珍在医学领域做出了很大的贡献,他既在保存知识,也在创新知识。他所收集和整理的《本草纲目》涉及了植物的疗法,也为后来的医学发展开启了无限广阔的新空间。^[20]和狄奥斯科里德斯一样,他记载的很多内容其实是当地的传统,只是长久以来被人们忽略和遗忘。在古代和近代早期,精英阶层的医师如果抱有谦虚的态度而不自以为是地坚信自己比那些并不专业的对手知道得更多的话,他们就可以从民间医学那里学到很多东西。诚然,从某种程度上来看,这一点仍旧是真理,时至今日,人们还在不断地对遍布在世界各地的不知名的药草疗法的功效加以研究。

正如我在本章一开始就说到的,尽管现代生物医学获得了非凡的成功,赢得了很好的声誉,我们在古代医学中所常见的模式,亦即身处精英阶层的业内人士与多少有些处于边缘的群体之间的某种张力,在现代社会仍然存在。一些实际上在与现代医学进行争辩的非医学专业人士认为,他们担负着与非医疗保健方面的其他责任。我提起过精神病学案例的问题,福柯在其一系列精彩的研究中(1967, 1973, 1977)指出了近代早期在理解和治疗那些被贴上“疯癫”、“狂乱”、“失去理性”、“精神错乱”标签的人们的时候所产生的戏剧性变化。现今的心理

学家们也給这些精神疾病依照严重程度进行分级^[21]，而在另一些机构，同样的人群可能并没有被当作需要得到治疗的病人，而是被当作即将交付审判的罪犯来对待。^[22]

这些病例的后续处理工作会随着接管机构的不同而从根本上产生不同，而治疗的初期阶段一般都会包括对身体采取约束措施。有时，各种不同的机构几乎都会在治疗和惩罚这两者中选择其一，而在很多情况下，不同的机构对于病例的性质有所争议，对其症状产生全然不同的解释，继而告知病患有关领域的专家，以使病患接受所在机构的治疗。由精神病学专家负责病例时，物理治疗——例如药物和电休克疗法(ECT)——可能对镇静病患有效而对治愈疾病来说效果甚微。然而，对于这些疗法为何会起到这样或那样的作用，我们很少能够理解个中原因，正如我们起初就不能完全解释精神为何失常那样。在古代社会，对身体采取约束措施的手段则显然要简单得多，它们经常达到残忍的地步。^[23]而一些古代医师则认为，和病患者就自身病情做充分交谈对患者最有帮助。这种“用语言治疗”的方式很符合近代精神分析学的某些特征^[24]，而支撑后者的理论体系则是全然不同的，对于前者来说，它所能感知到的成效依赖于医治者的魅力以及患者在与看护者的交流过程中建立起来的自我认识。

把任何一种古代医学与现代生物医学做比较都未免有些牵强附会，因为后者是在前所未有的学科基础上建立起来的，它包括物理学、化学、解剖学、生理学，更不用说还有分子生物学了。但我们应该认识到，任何一种专业的医学传统都有它们自己的一套辞藻华丽的详尽说明来自圆其说，也会发展出一系列的论证手段用来说服对手，驳斥异议，它们通常为面对这些问题的精英们提供了一个架构缜密的理论基础。我们不该低估那些掌握传统中国、印度和希腊医学的人们所能带给病患的信心，作为传统的继承人，他们被认为能够传承到某种能力或至少是具有某种潜力。从心理学角度上说，病患会信服于医生的权威，当医生告知用了什么疗法能减轻他们的病情时，他们通常会感到安心。

确切说来，医学不单纯是一个心理学的问题，有时，我们可以用疗效来对其进行评判，这是一种未在前面讨论过的某些其他学科——比如哲学或历史编纂学(读者还可参考后面第五章)——中得到反映的评价方式。我们研究了学问如何构成、博学的从业者如何获得权威，而医学与我们从这里面发现的东西有许多

相似之处。在医学领域,我们可以很清楚地看到人们采用某些方法追求明显的疗效,如果这一点能够成立^[25],那么,医学走过的历程充分证明了:医学通过内在于学科传统的某些方式(也就是说,依靠对学科传统总体可靠性的预先接受)收获的合法性同样发挥了作用。盖伦学派、传统中医和阿育吠陀这三种医学体系都围绕着它们各自的医学文献的发展而壮大,这些详尽的资源给予它们非常坚实的理论基础,为它们的长盛不衰保驾护航,而处于社会边缘的外人也无法轻易对之提出质疑。

如今,现代生物医学已经获得了公众和法律上的认可,但它会继续面临其他从业者的挑战。在古代世界,不管是什么样的医生都得努力使患者相信,他们所掌握的知识和技能可以治愈患者的疾病。然而,许多古代和一些近代的医生都认为,赢得患者对他们医疗技能的信任不仅仅是说服他们接受治疗的首要环节,或许也应该是治疗过程本身的一部分。现代生物医学也存在两难处境,那就是医生所阐述的观点、解释和理论越是深奥,他们在大部分患者的心目中就会戴上越发神秘的面纱,或至少会产生更难以接近的感觉,而此时患者在面对摆在他们面前的选择时也许会感到无助,甚至无法意识到他们可以做出选择。^[26]

91 所以,如果我们返回到最初的问题再来探究医学是什么,我们可能需要对生产者和消费者加以区分。其中一组生产者吸收了近代生物学成果而树立起权威,而其他从业者也会表达或已经表达了他们的信心——自己所采取的医疗手段是正确的,并认为他们对健康和疾病是有真正了解的,患者的福祉是他们所牵挂的问题。即便如此,在21世纪某些时段的工业化社会里,那些其他的群体在发表言论时所依仗的“威信”并没有达到与现代生物医学一样的水平和高度。

如果我们转而从消费者的视角来看问题,我们首先要记住的就是一些社会根本不承认所谓的医学专家。其次,在其他一些社会中,医疗手段的选择性有限。再次,一旦有所选择,并不是所有人都会追随生物医学所代表的最佳疗法,不管是总体上还是在特殊情况下。消费者都得面临艰难的决定,他们得多少掌握些相关信息后才能做出去哪一类医生那里求诊的选择。他们不仅会参考当前盛行的观念和做法,也会考虑他们自己或熟人传授的经验。他们或许会感到非常高兴,因为他们不仅能够针对不同的病情采取特定的诊疗方式,也能够针对同一种病例更换不同的疗法。对一些人来说,他们首要考虑的问题或许是,治疗方

式是否合乎他们的期待——如果引用人类学家的行话^[27]，也就是说，他们可能更多地关注得体与否，而不是功效如何，而两者的区别只有在得体的过程被证实确有其效之时才得以打破。在这种情形下，如果治疗按照它原本应有的方式进行，就足以符合患者所认为的正确的想法。于是，实现这样的标准成为了人们要求的惟一有效的方式。

生物医学的从业者在经过一连串的训练之后，能够对患者进行全面诊断，其他医学流派的从业者也能够基于他们不同的标准做出同样的诊断。但是患者有他们自己的看法和感受，他们知道哪些医学专家可能是无知的、误导人的、骗人的，甚至是神经质的代名词，而哪些则是从患者即消费者的角度出发来考虑问题的。毋庸置疑，生物医学仍会依据其自身要求在技术上寻求更大的进步。但是，生物医学所阐述的病例与患者个人所感知的病情不匹配的现象不可能完全抹去。如果这样，其他医学方法在其精英或多或少的鼓吹之下，或许能继续在一个问题——“真正的健康是什么？”——上见证人类见解的复杂性，因而，如果还有人认为生物医学完全不需要向它的对手学习，那真是愚蠢的想法。

【注释】

- [1] 这在 Kleinman et al., 1975 对中医的描述中有所记载，其他亚洲医学的研究也可参见 Hsu & Hog, 2002; Leslie, 1976。
- [2] 这里我引用了布莱克(Black)所修订的第 41 版《医学辞典》(*Medical Dictionary*) (Marcovitch, 2005:317)。
- [3] 其中一个经典案例是吉尔伯特·刘易斯(Gilbert Lewis)对巴布亚新几内亚格瑙人(Gnau)的研究，参见 Lewis, 1975。近期有关医学人类学的研究揭示了不同社会对于生理上和心理上的健康和疾病各种有趣的看法。例如，可参见 Kleinman & Good, 1985; Lindenbaum & Lock, 1993; Good, 1994; Nichter & Lock, 2002。
- [4] 有关萨满信仰的文献非常之多，从伊利亚德(Eliade)的经典研究(1964 年)，到一般意义上的研究综述(例如 Vitebsky, 1995; Drury, 1996)，其中包括对该现象做出心理学和神经生理学方面的解释的各种尝试(Devereux, 1961a, 1961b; Silverman, 1967)，对萨满信仰的政治衍生趋势的分析(Thomas & Humphrey, 1994)，还有许多针对特定社会的详细的民族志研究(例如 Humphrey & Onon, 1996 对达斡尔族蒙古人的研究)。
- [5] 史禄国(Shirokogoroff, 1935)在他对通古斯人的研究中注意到了这个问题。
- [6] 参见 Shirokogoroff, 1935:332ff., 389ff.。夸扣特人奇撒利德(Kwakiutl Quesalid)的故事(Boas, 1930:1—41 首先记录了这个故事，后由 Lévi-Strauss, 1968:175ff.加以普及)就是一个如

何从最初的怀疑转而成为信仰的典型例证。奇撒利德起初对当地萨满的行为方式持极端批判态度,认为他们是在行骗。为了揭穿他们,他到邻村的萨满那里学习了一些技巧,最终发现它们其实是有效的。患者的病情有了显著的好转,而奇撒利德本人倒成为了一名萨满。

- [7] 这也是16和17世纪英格兰地区的巫术信仰能够持久不衰的关键因素(Thomas, 1971)。
- [8] 我在谈及古代希腊时给出过文献证据(Lloyd, 2003)。
- [9] 例如,可参见 Zimmermann, 1987; Zysk, 1991, 2007。
- [10] 参见 Sivin, 1987; Unschuld, 1985, 1986。
- [11] 哈珀(Harper, 1998)讨论了马王堆医学典籍中有关艾灸和针刺使用方法演变的证据。参见 Kuriyama, 1999。
- [12] 布雷恩(Brain, 1986)对静脉切开术之所以在古希腊甚至在现代欧洲的某些地方能够持续很长时间,试探性地给出了一个可能的答案,即由此导致的贫血症能够防止感染疟疾。不管这个假设的基础是什么,这种治疗的普及化依赖于一系列的因素,其中包括坚持保守主义的医生在学习医术时认可其为既定的传统。而对患者来说,他们期待符合他们根深蒂固的观念,即要从体内排除多余液体的治疗方式——尽管一些古代的医生已经对其危险性做出提示。希波克拉底的论著《格言》(Aphorisms, 5.31)就曾告诫人们,对孕妇施行静脉切开术会导致流产。
- [13] 参见 Sivin, 1987; Keegan, 1988。
- [14] 关于中国汉代的病史案例,参见 Hsu, 2002。关于其后在流派上的发展,参见 Cullen, 2001; Furth, Zeitlin & Hsiung, 2007; pt.2。病史案例在古代和现代医学中所起的作用形成鲜明对比:在古代医学中,它们的首要功能是对经验的记载,而在现代医学中更多的是对特殊病例的关注,而这经常被认为是所谓基于证据的医学构成了威胁,或者说至少是背离了这种传统。但是,在面对现在可供使用的如此庞大规模的原始数据以及对其做出解释的大量二手文献的时候,这可能是一种试图通过制定某些规则来协助现代生物医学专家对病情进行诊断和评估的方法。我们无法否认现有的信息超负荷的现象,但该如何处理这些信息仍旧是个问题。参见 Sackett et al., 1997, 也可参见 De Camargo, 2002。有关病例的一般方法论问题及其对现代精神病学发展所起的作用,福里斯特对之做了基本的梳理(Forrester, 1996)。
- [15] 我对希腊人在动物和人类的尸体解剖和活体解剖问题上产生的正反两方面看法已做出归纳(Lloyd, 1987; 160—167)。
- [16] 关于中国的尸体解剖,参见 Kuriyama, 1999。
- [17] 我在他处(Lloyd, 1987; ch.3)讨论过一些希波克拉底学派的作者之所以记录下他们的失误,有一部分原因可能是想将他们医疗报告的真实诚信与神庙医学的过分夸张形成对比,因为在埃皮达鲁斯(Epidauros)以及其他地方的医神殿,我们可以看到那些铭文记载的病例都声称100%获得成功。
- [18] 尤其像在希腊,不同的学术传统之间竞争激烈,与此同时,它们与某些边缘群体之间也存在竞争关系。早在希波克拉底时期,有抱负的个人就想方设法地去建立他们自己的声誉。在希腊化时期,各种不同的学派或宗派开始活跃起来,他们通常以某位医师的名字或是根据某种方法论来命名,比如希罗菲卢斯学派(Herophileans)、埃拉西斯特拉图斯学派(Erasistrateans),还有“经验派”(Empiricists)或“唯理派”(Methodists)。从一个群体脱离后加入另一个群体,或者甚至是自己创立一个派别都很常见,比如唯理派就是由一位脱离希罗菲卢斯信仰的名叫“科斯的菲利努斯”(Philinus of Cos)的人自创的。对希腊化时期医学最为简洁明了的论述可参见 von Staden, 1989; ch.1; Nutton 2004; chs.9, 10。
- [19] 我讨论过这个问题(Lloyd, 2003; ch.3, 8)。
- [20] 有关于这个问题的讨论,参见(Métailié, 2001)。
- [21] 精神病案例的严重程度通常是精神病学专家在面对病患寻求治疗时所关心的首要问题。更有甚者,他们经常受到来自病患或其家属的压力,一旦有情况表明他们低估了患者病情的严重程度

度,对方可能对之提起诉讼。对于病患来说,他们知道一旦他们谈及有自杀倾向,就会得到更多的关注和更及时的治疗,也可能包括住院观察(Luhrmann, 2000)。

- [22] 哈金(Hacking, 1991, 1992b, 1995)的书首先提及了一种身体、精神或社会失序的新范畴,这在诊疗过程中经常能见到,现已得到明确的认知和标识,该书也列举了诸如虐待儿童和多重人格障碍的案例。
- [23] 这不仅仅是我们做出的评价,也是古代人所持观点的反映,例如,4世纪的希腊唯理派医师奥勒利努斯(Aurelianus)曾抱怨,对那些被诊断为疯癫的病患所采取的很多常规治疗极为粗暴。患者们被锁住、关在黑屋中并受到鞭笞。但他也承认,对有些患者必须采取捆绑的措施,而他坚持认为在看护的过程中不应该对他们有所伤害。参见Lloyd, 1987:25—26。
- [24] 希腊的“用语言治疗”是莱恩·英特拉哥(Lain Entralgo, 1970)所做的经典研究的主题。
- [25] 不过,如同我已经指出的,怎样评价疗效通常仍是个有争议的话题,无论是医患之间抑或两个群体的内部都是如此。
- [26] 贝茨(Bates, 2000:517)甚至认为,在我们的现实世界里,“有效性和对患者友好性这两点在某些方面看来可能是相互排斥的”。
- [27] 这方面的区别参见 Tambiah, 1968, 1973。在下一章节中我还会讲到这个问题。

第五章 艺术

93 什么算作艺术——更不用说优雅艺术,在西方世界内部,各种观点就此问题争论不休并将继续延续下去时,人们可能会问,对于我们西方所称的审美体验,有希望达成一种跨文化的描述吗?这里我们仅列举新近一些头面评论者的名字,如古德曼(Goodman, 1976)、吉尔茨(Geertz, 1983)、布迪厄(Bourdieu, 1984)、伊格尔顿(Eagleton, 1990)、盖尔(Gell, 1998)以及平尼(Pinney)和托马斯(Thomas, 2001),在这些人的著作里,我们会找到形形色色普遍不同的理论,这表明在如何对待该问题上尚缺乏任何一致的看法。一些人关注上述问题的政治、经济和意识形态维度,而另外一些人则力图将艺术置于一般性的象征体系理论的轨道当中。但所有人都以不同的方式强调了西方美学范畴在跨文化应用中的种种困难(Ingold, 1996)。

在本章中,我的策略是从一种具体背景入手,日复一日世俗的、定量的评估在此背景中进行,也即艺术的商业售卖。接着,我将简略地考察欧洲和其他地方在艺术生产和鉴赏方面业已发生的一些深刻变化。最后,通过西方观点和非西方观点之间一种想象的对抗,继续检视跨文化的比较能够在什么样的基础上进行。在本学科里,我们所研究的精英首先由艺术家——画家、雕塑家和建筑师们组成,其次是由制造时尚和影响旨趣的鉴赏家们组成。与此同时,在这两种情形中,两种类型的精英内部的竞争性催生出革新的压力,尽管在传统的创作风格和传统的审美评判占据主导地位时,革新性毫无疑问会受到局限。

94 不仅仅在西方,在诸多工业化社会中,艺术都是受到高度重视的且价格高昂

的商品。无论是欧洲的、印度的、中国的、日本的、非洲的、中美洲的、因纽特的，还是过去的和现在的，但凡著名的画家和雕塑家的作品，都在遍布全球的——纽约、伦敦、东京、上海、孟买——拍卖行里以巨额的价码进行买卖。画家们用以支付一顿饭费给餐馆老板的作品得以卖出天价，价格高过第三世界国家那些足够幸运得到雇用的劳动力成百上千万小时劳动的报酬。

与此同时，在商业市场之外，有自我尊崇感的大城市，没有任何一座没有自己的博物馆，为了游客们的愉悦和教育熏陶，在它负担得起的前提下尽可能广地展示世界艺术的精选作品。对于重要的艺术作品，博物馆商店会备有复制品和图解说明以及海量书籍的节选，这些书籍是专门为帮助读者理解和欣赏他们看到的作品而撰写的。这些信息告知游客们作品应被分入哪个流派、这些作品培育出的创作风格的名称，以及艺术家们已知的生平细节。因此，任何人都能够变成懂点皮毛的鉴赏家——尽管不是一个能与有自我风格的真正专家匹敌的鉴赏家，后者的意见有助于决定被买卖作品的价格，以及当代艺术家和过世已久的艺术家流行程度盛衰的重要因素。

鉴赏家是一个利润颇丰的身份，当然它也承载着自己的责任和风险。鉴赏家被召去鉴别一位大师作品的真伪，成千上万甚至上百万美元或许就系于一纸鉴别意见上，鉴赏家必须抵制诱惑，以免不适当地受到这些考量的影响。他们作为鉴赏家的声誉取决于他们的同事和他们自身，因为“做出正确评估”符合他们的利益。然而，那些“发现”一个新的或遭忽视的时期、运动或流派的人，力图说服他们同行及一小撮富有的主顾，正在被谈论的作品是迄今尚未被认识到的杰作，凭此大发其财。一个西方样板是伯纳德·贝伦森(Bernard Berenson)，在20世纪开初的数十年里，他“发现了”意大利早期尤其是佛罗伦萨和锡耶纳的油画，并通过鉴定这些及其他艺术作品为真品，同时通过他负责的委员会把它们卖给富有的美国和欧洲的收藏家，赚取了大量的财富。但这并不仅仅是一种现代现象，也不仅仅是一种西方现象。如克莱格·克鲁纳斯的著作(Craig Clunas, 95 1991, 1997)表明的，在16、17世纪的中国，一些收藏家和创作者，尤其是诸如高濂和文震亨等个人，以及王氏家族的成员，成功地提升了中国特定的书法家、画家和陶瓷家的声誉。事实上，他们先前已对这些人的作品投入了重金。他们因此一箭双雕：这些作品的价格扶摇直上，他们自己作为旨趣裁决者的威望同样如此。

任何有艺术市场的地方,关于不同作品的相对质量问题很容易引起争论,而答案往往取决于强有力说服者的操作。在艺术品方面有事实上的客观标准吗?一件特定的作品在即将到来的拍卖会上会卖出什么价,有时候能被公平、精确地估计出来,但价格随着时间的流逝也容易出现大幅的波动。拍卖商以及某种程度上他们所依赖的鉴赏家,都千方百计力保价格不降。但在鉴赏家圈子里,不同的观点彼此竞斗,这会在短期内破坏任何稳定的一致,更别说中期了。

但如果说图利艺术争论纷扰,那么艺术本身亦复如是。画家和雕塑家本身,以及艺术批评家和就他们著书立说的哲学家,都能够导致艺术定义的重大变化。19世纪印象派反叛学院里教授的、由法兰西学院(French Academy)制定颁布的艺术风格,是这方面最闻名遐迩的例证之一。但还有许多其他例证。一个较早期的运动,即浪漫主义流派运动,无论在绘画、音乐还是文学领域,都坚持技艺和天赋的结合,迥然有异于传统的经典艺术。但正如柏拉图很久之前说过的,非常恰当的说法是,艺术灵感与疯癫有某种程度的联系(尽管柏拉图坚持说疯癫应当具有神性的基础):问题在于鉴别真正的灵感。更早时期,文艺复兴时代的画家和雕塑家推翻了怎么描绘人体的传统惯例,古希腊和罗马艺术史或多或少处于不断变化之中,因为新技巧不断被发展出来,新表现风格受到青睐——经常以反对保守主义者的名义。柏拉图认为,音乐领域的变革侵蚀了道德基础,威胁了国家的良好秩序。“向一种新型音乐转变,”苏格拉底在《理想国》(*Republic*, 424c)里说道,“可被看作对我们全部财富的危害。因为在没有扰动最根本的政治律令的情况下,从来不会擅动音乐调式”(参阅 Barker, 1984:chs.7, 10)^[1]。

尽管确定无疑存在着一定程度的仿效成分在内,但自我意识的变革同样不仅是一个西方现象。自5世纪以降,一系列的中国作者,就什么让绘画变得有效,什么赋予画作力量、效用等问题进行了理论化的阐释(Jullien, 1995:chs.4, 5)。诸如张彦远等唐朝作者(9世纪)颇具影响的研究,讨论了不同类型主题应采用的绘画风格,且对后来的创作产生了深远的影响。表面上看,这些变革相对容易被理解,类似于我们上文讨论的西方的旨趣变化、时尚变化,以及创作者和审美专家们对其他观点的影响。但如果我们考虑到中国的范畴——“图”,更远点的概念边界出现了。无论如何,“图”与“画”(painting)有密切的联系,但在我们的中国材料中,被称为“图”的东西,从天体图(cosmograms,代表着宇宙的创造力

量,象征性的或有魔力的图标,譬如用于引导知识传授到启智)一直到建造诸如缫丝机等各种人工物品的工艺性插图。

因此,“图”这个中国范畴横跨两方面:一方面是装饰性的或审美性的,另一方面是教育性的或教学性的。新近由布雷(Bray)、多罗菲瓦-里奇曼(Dorofeeva-Lichtmann)和梅泰利耶(Métailié)主编的一系列范围广泛的研究,进一步阐明了从战国时代直至现代业已发生的各种转变,在该书中,首要的重点放在这两种功能之间。其次,随着图最终输于文本,至少在明代文人眼里如此,该研究给予“图”和带图的书写文本相对的重视。这对我们正在谈论的中国与欧洲的“艺术”概念图不尽如人意的比较,以及各种中国范畴与欧洲范畴不断变化的理解,提供了有益的提示。 97

然而,如果变化一直以来都是艺术生产和鉴赏特有的,从20世纪开始,欧洲的新运动,后印象主义、表现主义、立体主义、野兽主义、漩涡主义、达达主义、超现实主义、后超现实主义、照相现实主义,一个接一个迅疾地接踵而来,这些经常以旗帜鲜明的宣言揭开序幕的运动,宣称它们为什么是惟一有价值的或具有至高价值的艺术。在此过程中,其他风格有时被贬斥为不仅不是高雅艺术,而且根本不能宣称是艺术。在许多社会里,传统风格在漫长的时期里一直被尊奉为仿效的样板,但同时也存在着许多的例外。有时候——尽管不总是如此——这些例外与其他针对既有价值观的总体性挑战相伴相行。然而,总体上,在学院、艺术学校里或为人接受的大师们所教授的东西的保守性,很好地映现了这些社会价值观本身稳定性的某些表征。

当今一些视觉艺术家们拒绝生产被轻易地归入平常商品类型——能够买卖甚至收藏在画廊或博物馆里——的作品。一些人雕雪或沙,他们知道他们的作品会很快遭到毁坏,借此强调它转瞬即逝的性质(尽管会有感兴趣各方可能会参阅的相片记录)。^[2]这种昙花一现性与戏剧或音乐表演不同,在音乐和戏剧当中,总会有可以作为进一步表演依据的一份脚本或一张乐谱,尽管它们从来不能确切地重现个人对戏剧或音乐华章特征的阐释。当然,这些例子中出现的进一步的问题,与不同媒介中艺术作品固有特点的性质问题相关联。

在批评家和评论者当中,有些人所采取的立场,比先锋派实际践行者的立场要激进得多。有些人则坚持,美丽的自然物体应该被归入艺术之列。它们的形状和色彩,在审美上与人创作的雕塑同样令人愉悦,因此完全有理由与多纳泰罗(Donatello)、罗丹(Rodin)或亨利·摩尔(Henry Moore)的作品一起在我们的博 98

物馆里占有一席之地。一个如今早已被遗忘的团体甚至表达了更加极端的观点,他们根据自己所采用的口号,把自己称作“N.E. Thing Goes 团体”。按照他们的观点,任何事物都能被看作艺术:它仅须被称作艺术,也就是,它仅须被人认为是艺术,并被归入到艺术之列即可。该团体也确实制作了许多标签,其成员将之粘贴到各种物体——从沙特尔大教堂(Chartres Cathedral)到破碎的杯子和碟子上。然而,使艺术门类无所不包,就会夺取其任何区分性的力量,如果任何东西都是艺术,那么没有任何东西是艺术。

在这个争论阶段,对“什么算作艺术”这个问题的状况愤世嫉俗的评估得出的答案是,艺术市场非常清楚自己在做什么,也即它把作为艺术出售的作品的价值最大化,这必须被放在概念的混乱无序的背景中。旧的艺术概念已被有效地贬斥为武断的而轰然崩塌,取而代之的是完全意义上的疑难或困惑。^[3]

但是,欲回答“艺术”门类是否或多大程度上可跨文化地应用这个基本问题,我们必须拓宽视野,从尚未沉迷于佳士得(Christie)拍卖行或博物馆价格升降的社会的视角来看问题。毫无疑问,西方的“我们”看重和欣赏“他们”的艺术^[4],我们一般假定,我们能够判断不同作品——从大师之作到普通产品的质量。或多或少异域的雕刻品或纺织品从遥远的角落被带到伦敦或纽约,在我们的博物馆里被欣赏,在我们的画廊里被高价出售。然而,这难道不是西方挪用其他民族文化产品并在此过程中扭曲和错误地理解它们的典型例证? 为了回答这个问题,我们必须尽可能多地追溯这些物品生产者和使用者的观点,以避免从我们(观察者)的范畴回溯到他们(行为者)的范畴,换言之,尽我们所能地充分利用那些人种志学报告小心翼翼地避免将西方的诠释加于其上的例证。^[5]

列维-斯特劳斯(Lévi-Strauss)在写《野性的思维》(*La Pensée sauvage*)时,用摆在桌子上一张特林吉特人(Tlingit)刻有花纹的棍棒的照片,阐明了对该问题的研究,影响巨大。他像任何人一样坚持认为,需要重构那些被西方太过迅速地称为“艺术”的一切物品的语境。这根棍棒有一个用处:原初的拥有者用它作为武器击杀捕到的鱼。因此,评估它的首要路径是在它的“功用”方面,换句话说,它作为一种武器是怎样被使用的。然而,用于这个目的,它不需要被精心雕饰或根本无需装饰。我们思考的第二个方面是进行雕刻所用的“技艺”,第三个方面是被讨论的雕刻的“象征适合性”(symbolic appropriateness),但这三种标准并不

必然被截然地彼此区分开来。正确的解释是,为了很好地履行其职能,它甚至应该代表着凶恶的海兽。这根棍棒描绘的是一头掠食怪兽,但另一些棍棒描绘的则是用这种工具捕捉的被捕食者。为了理解这种象征意义,人们显然必须对所谈论的社会的宇宙观和价值观有大量的了解。

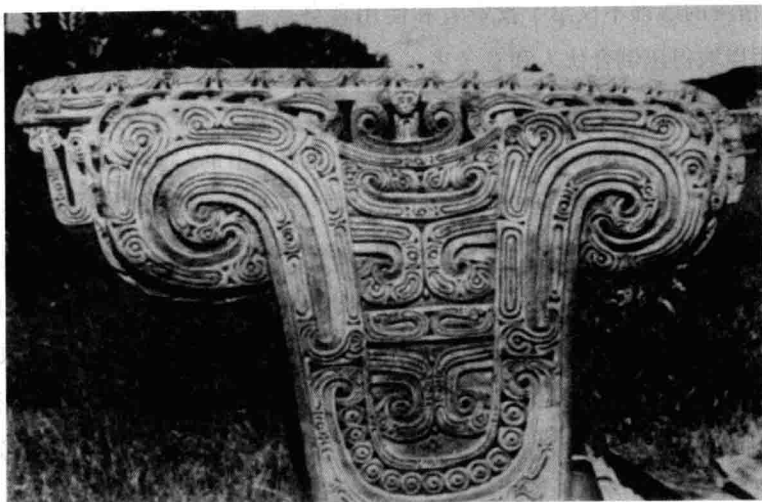
为了鉴别这种象征意义,借助“适当性”(felicity)概念是有帮助的,这个概念的使用常与解释魔法和礼仪联系在一起。^[6]我们再看第二个例子:斯科蒂提(Scoditti, 1990)以及盖尔(Gell, 1990)和坎贝尔(Campbell, 2001)研究的基塔瓦(Kitawa)美拉尼西亚岛(Melanesian)航海扁舟船头板上精美的雕刻。这些雕刻是增加扁舟的适航能力,也就是它们的功效的吗?这可能不是提出问题的正确方式,毫无疑问也不是接近该问题的惟一方式。实际情况是,这些雕刻是让一艘扁舟成为一艘适用的扁舟必不可少的组成部分,除它在海中如何运作外,还牵涉到通盘的考量。扁舟本身在库拉(*kula*)中被人们使用,所谓库拉,指在基塔瓦社会中占据中心位置的不同岛屿之间的交易圈。在库拉中取得成功,是男人最高的心愿。因此,建造将被用于贸易旅程的扁舟,需对其方方面面投入如此之大的心血。精美的雕饰不仅给予投资者和使用者自豪感和成就感,而且它们被精心设计,用以取得压倒合伙人和竞争者的心理优势,通过展示盖尔所谓的“超凡魔力的实体象征物”(1999:166),让他们神驰目迷,使他们心烦意乱。

我们自己社会一个平凡的例证会有助于说明基本的“适当性”观念。无论我们是不是基督徒,我们都不难想到,如果某些象征性行为没有得到适恰的执行,譬如把戒指戴到新娘左手的无名指上或向新婚夫妇抛撒五彩纸屑,教堂里的婚礼仪式就不能正确无误地进行下去。如今,没有任何人认为这样的仪式真的有助于提高新婚夫妇的生育力,但这个观念很大程度上是仪式源起的组成部分。但是,对基督徒和非基督徒同样至关重要的,并非教堂里一系列复杂教堂礼仪此种意义上的功用性,更多的是它们的适合性,即它们满足人们预期——特定环境中什么是正确的和适当的方式。

就基塔瓦扁舟的例子来说,进一步的要点是,雕饰是雕刻者以及他所属的团体技艺和威望的直接证明。成为一名雕刻者,需要经过长期的学徒期训练,在此期间,这个社会的任何成员都可能试图判断学徒的进步,但只有雕刻师父才能决定学徒什么时候可以真正适当地做这项工作。刻在船头板上的图案由大量组织

复杂的图文符号构成,按照斯科蒂提的说法,在该社会里任何人都能品鉴其中某些审美元素的同时,象征符号的全部意义则是一种含有特殊的(某种程度上可以说是秘传的)知识的物事,只有专家才能判断。

那么,一方面,如果斯科蒂提所说是正确的,审美体验在某种程度上能够被社会中的每个人所共享,但另一方面,对工艺真正品质的评估,是掌握在雕刻者自己
101 手里的。^[7]这并不排除技艺的革新,因为每个雕刻者都会创造自己独特的风格,但只有他自己的同行团体成员才有资格评论那有多好。事实上,他们依赖于富有的主顾给予他们工作,但当主顾获得一位雕刻大师的服务时,他自己的威望也会得到提高,某种程度上,这明显类似于欧洲巴洛克艺术时代的情形,在此情形中,主顾和艺术家相互支撑,一方是财力上的,另一方则是名望方面的(参见 Haskell, 1963)。艺术家及其富有的主顾之间存在着频繁的互动,这并不意味着后者能够指令艺术家应该如何从事他们的创作。与此同时,这个精英阶层并非一个排外的群体,力图
102 把外来者阻挡于外。雕刻者——包括斯科蒂提自己的老师——都乐于把自己的技艺传授给他们遴选的学生,但这些技艺是鲜有人能真正继承的东西。



资料来源:Scoditti, 1990。

图 5.1 来自基塔瓦扁舟的船头板

作为第三个例证,我们采用更复杂的案例,在该案例中,远非仅有一个纯粹功利性的功用在起作用。亚马逊许多社会里的人体画业已被很好地记录了下

来,并颇受激赏,但时常被忽略的是服饰和装扮的信仰关联,正如维威罗斯·德卡斯特罗(Viveiros de Castro, 1998)业已证明的,这样的实践经常与服饰与装扮联系在一起。^[8]看上去是一头美洲虎的东西,可能是一位化装了的萨满教道士——暂时穿上美洲虎的“外皮”。相反,美洲虎据信偶尔也采用人类的装扮。外形可能是具有欺骗性的,但无论如何它们是重要的,由于新的装扮、新的服饰可能与个人关注的新角色相伴相随,无论个人是一头动物、一个普通人还是一位萨满教道士。与这些观念的背景相对,身体装饰绝不仅限于装饰,而是获得一种鲜明的个性——无论是暂时性的还是比较长久的。^[9]但装饰令人愉悦的特征——当然,我们可以说它是一种美的事物的鉴赏——促进了那样的转变。^[10]作为影响那样的转变的手段且作为引人注目的装饰,这种多重角色的结合也丝毫没有令人惊奇之处,因为一座基督教堂里圣徒令人愉悦的表象,难道不是为了增加信徒在与被如此绘制的圣人交流和向他祈拜时感受到的满足感吗?

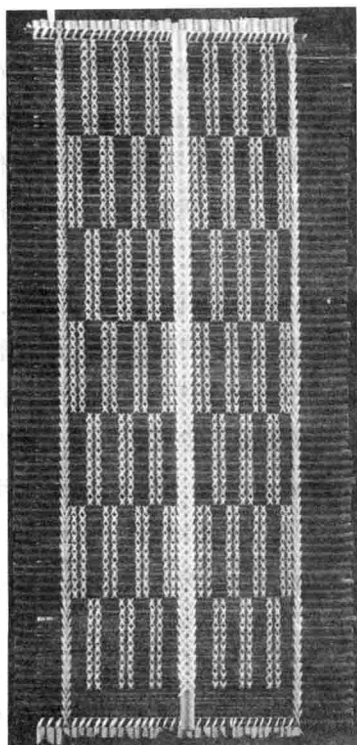
对于第四个例证,我需要考察当外来者面对背景更加丰富的情境时存在的 103 的比照和对比。体验一下某个人参访毛利人(Maori)的集会厅,这是对该部落极其重要的建筑,时常华美地装饰着在非毛利人看来显得奇异独特的雕刻和织品。^[11]我们可以将其与一个非基督徒参观一座中世纪天主大教堂或一个非穆斯林参观一座清真寺相比较。

如同清真寺一样,毛利人集会厅的重要性从事实中得到彰显,譬如在进去之前必须脱下鞋子,正如过去不允许未蒙面或穿着短袖衣衫的妇女进入基督教堂一样——这种禁令在某些地方依然存在。建筑本身经常是简单的长方形,由木头建造,带有很高的天花板以及雕花的木头柱子和横梁。非毛利人毫无困难地辨认出雕刻在从地板到天花板梁柱上诸多半人半兽的形象。但是当然,非毛利人对这些高度个性化的雕刻形象的每一个名字和意义(起初)会一无所知。相反,对毛利人来说,可能的理解范围则要广得多。这些形象与大量的掌故联系在一起,讲述他们的伟绩,揭示他们复杂的人格、力量和势力范围。

柱础之间的沿墙空间,由一组织品和墙面雕刻占据。非毛利人一定会对雕刻和纺织物中表现出来的卓越技艺有深刻印象,但由于对这些东西所有的意图和目的毫无了解,非毛利人仅把后者看作抽象的图案。^[12]然而,对毛利人来说,这些被称作 *tukutuku* 的织品,是掌故的承载者,讲述着部落和世界的起源,讲述着直至当前一代的英雄和传奇人物的种种行为。这种明显抽象但非常独特的

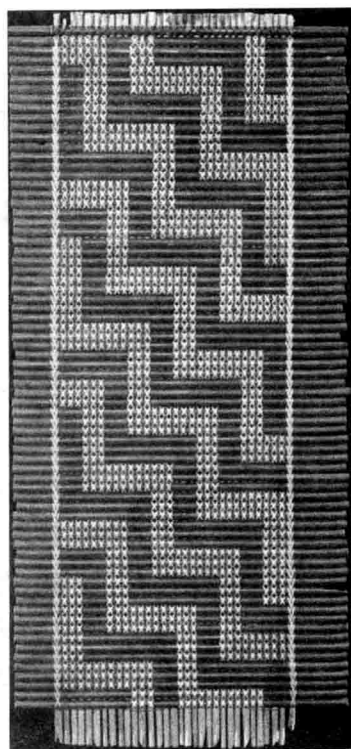
模式,常常被用作此类伟绩的备忘录。一种被称作“信天翁之泪”(roimata toroa) 104 的图案,讲述了一位名叫鲁阿卡潘伽(Ruakapanga)的伟大酋长的故事:他租借两只大鸟,帮助波兰加豪(Pourangahau)飞到新西兰;他种植红薯,成为第一个开发这里的人。但鲁阿卡潘伽坚持要慷慨地供养这两只大鸟,这个指令被忘记了,结果是灾难性的——虫害侵袭了红薯。

另外一种模式称作“攀向天堂”(poutama),记述了塔瓦基(Tawhaki)怎样攀 105 登到天堂,带回满篮子的知识,但该图案也表达了确保部落及其成员未来成功的进步和先进。而且,塔瓦基不仅仅是一位神话人物,他有后代,他们能够把自己的世系回溯数十代甚至数百代直至塔瓦基那里。这些层面的意义在织品中并没有直接被绘制出来,对于那些相关知识匮乏的观察者来说,它们仅是抽象的图案。



资料来源:新西兰蒂帕帕(Te Papa Tongarewa)博物馆(登记号:ME015746/112)。

图 5.2 织品:“信天翁之泪”



资料来源:新西兰蒂帕帕博物馆(登记号:ME015746/115)。

图 5.3 织品:“攀向天堂”

但是,如果我们转向欧洲,许多前往中世纪天主教堂的现代游客将同样困惑 106
不解,尽管在这里有一些代表性的人物,任何人都至少能够品鉴部分所描绘的内
容,也就是说,他们可能会辨识出彩色玻璃窗上男性和女性(尽管他们可能是圣
徒或上帝本身)的面部和形象。但这些形象的名字并非总是显示出他们的身份
特征,除此之外,名字对外行来说全无意义。然而,正像在毛利人的案例中那样,
他们还要面对象征体系、十字架、基督符号,他们并不理解它们的意义,也不懂得
各种图形符号——羊羔、鱼、鸽子——的意义。教堂里的耶稣受难图(能够让信
徒复忆基督最后的旅途)甚至不被他们认为是描绘一段旅程。

我以上构想的这两对体验的共同之处是,在一定程度上且仅在一定程度上,
任何人,无论是内部之人还是外来者,都能够享受这类建筑的装饰,欣赏这些建
筑修建中的某些工艺技术。但对外来者来说,可能仅是一种视觉愉悦的来源,对
内部之人来说则是富含着熏陶和教导的一次体验,也是这个共同体珍重的价值
观和信仰的一次纪念。

但是,还不止于内部之人与外来者之间所理解的内容不同:内部之人所看到
的东西也各不相同,外来者对该建筑的总体体验做出的反应,其方式与这个社会
里成长起来的人会永远不同——对任何建筑或任何艺术作品(绘画、雕刻、织品、
音乐、舞蹈),从未有人人皆有的单一确定的品鉴。我们习惯于承认,我们必须学
着鉴赏艺术,训练眼力和听力是一件高度复杂的事情,是一件牵涉到与环境实际
合作互动的事情(Ingold, 2000)。但这个过程总之始于来自甚至没有受过训练
的眼睛和耳朵的基本的愉悦体验。^[13]对这种愉悦最初的反应能够发生在任何有 107
美丽事物存在的背景中,这给我们提供了跨文化比较的桥头堡。让我们再一次强
调,这并不取决于什么东西被认为是美丽的,或这个概念是怎样衍生出来的:相似
点是,有些东西或体验比其他东西或体验更令人愉悦而被挑选出来(Tooby & Cos-
mides, 2001)。

但眼下有两个问题需要面对。第一,受过训练的眼睛可能习惯于某种特定
类型的精美物事,并且以特定的风格处理那些未遵循此种模式的物事——它们
被拒斥为丑陋的,根本催生不出任何愉悦感。第二,愉悦体验的形成源于那些被
认为美的物事,这种范畴不仅包罗万象,与一整套其他的观念和价值观相联系,
而且它显然比艺术范畴所指要宽得多。

但对于第一个问题,我们理应承认的是,我们绝不能想当然地声称,各个时代的所有民族在视觉领域的愉悦反应都是相同的,尽管有人推想艺术的形成可能存在一种普遍的、生物性的或心理的起源(Aiken, 1998; Mithen, 1996; Solso, 2004)。我所捍卫的跨文化主张的要点是,我们所有人只在某种程度上对某些物事起愉悦反应。然而,就像我们的眼睛和耳朵需要训练,以便对某些体验达至积极的鉴赏,但必须说明,它们同时也不需要被训练,以便克服某些因忽略或偏见而成为习惯性的消极反应。

这将我们带到第二个问题,一个辩护性的回答现成地摆在那里。首先,没有任何证据表明,被视为“美丽的”物事比被视为“令人愉悦的”物事更多地具有普遍标准。其次,我们理应承认,给人以愉悦感的物事,要比那些被认为是人类手工艺产品的物事广泛得多。^[14]然而,正如我前面提及的,在艺术体验中,存在着
108 艺术家与观众之间互动的额外维度。资助人力图指挥他们的画家应该怎样画是不明智的,尽管这样的尝试经常发生。无论如何,较为正面效应的是,资助人的鉴赏力有助于强化艺术家们运用的创作风格的潜力。换句话说,在此种背景下,创新并不仅仅取决于艺术家的天分,也取决于他们的作品被怎样鉴赏,也就是他们得到的积极回应会促进革新。从这个程度上来说,它是一项共同的事务。

我们的范畴显然并不等同于其他行为者使用的范畴,但这不会促使我们作出结论说,把其他人的体验说成是审美体验总是错误的,无论它们是不是审美体验,行为者自身都有一套语汇表,能够与我们通常使用的那些语汇进行某种程度的沟通。有些确实如此,可以援引的诸多例证之一,来自休斯—弗里兰德对爪哇舞蹈的讨论(Hughes-Freeland, 1997)。她指出,爪哇没有任何词汇来形容“艺术”之类的东西,在评估文雅的东西时用“粗糙的”(kasar)和“精致的”(alus)加以区分。对于哪些东西归入其中一种类型,外来者很难做出预测,但我论述的要点是在它们之间明确地做出了区分。正如我前面提到的,“原始艺术”实际上被西方人及其他人系统地操纵了。博物馆展示于非洲或南美或波利尼西亚展区的物品,业已被剥去了它们原初的背景,即便它们并非偷来的。它们被贴上“艺术”的标签,实际上经常是外来的分类强加上去的,但这恰恰让在它们原初背景中阐释它们意义的工作,仍然有待完成。^[15]

现代的行家里手可能做出的辩护是,任何物品都能从多种不同的视角,包括

原初的制作者和拥有者都没有想到的视角作出评判。尽管这可能是实情，但总是存在着践踏行动者自己的分类认知的风险。正如我业已提及的，另一种相对比较少侵略性的路径表明，对精美之物的鉴赏时常与象征上贴切、宗教上令人鼓舞、礼仪上恰当、功能上运作良好、内嵌着意识形态的甚至政治上正确的东西深深地纠葛在一起，这并不是说，首要的构成要素不能与其他要素独立地区别开来：审美体验不能被化约为这些其他要素中的某一或另一要素，或它们的结合。当我们在不同的地点、不同的时间遇到人类创造性的不同表达形式时，我们必须暂时搁置我们关于“艺术”的任何先入之见，准备拓宽我们的审美体验包含哪些内容的理解。但如果我们如是行之，那么关于人类灵感与激情，我们就会有许多东西需要去习知。

因此，在这个讨论的末尾，我们就艺术观念的跨文化应用面临的一些特定困难作出评估。显然，判断什么是美的——无论是自然美还是人类制造的物品之美——所借助的标准变化多端，在不同的共同体里、不同的人之间甚至同一个共同体里不同的成员之间亦复如是——在同一个共同体里有些人抓住机会，使自己成为行家或品位领袖，或者实际上他们自己就是匠人，成为得到褒奖的物品的生产者。

我的论点是，这种我们能够辨识出的共通性，会在更深的层次中找到。美与丑、精致与粗糙、令人叫绝与单调沉闷之间某些区别的某些认知，即便不是普遍的，也是共通的。无论我们在我们欣赏什么以及我们可能会怎样去解释我们的倾向性方面有多么大的不同，这一点都是始终存在的。

但是，通过对“眼睛需经训练以看到美”这种观念的考察，从中能够得到的一个教训是，没有任何理由让我们囿限于我们过去所习惯的西方艺术观中。我们能够就艺术主题取得他者视角的鉴赏，通过学习另一种语言从他者的艺术观那里学习，尽管这样的鉴赏可能永远都不那么完美，并且这样做确实需要付出比通常想象的要艰苦得多的努力，因为它取决于习得新的技艺、新的理解力甚至新的世界观。

因此，艺术以特别引人注目的方式，典型地反映了精英观点与大众观点相对立的问题。与其他关涉价值观的问题一道，这些问题，即它们受到多大程度的挑战，如果受到挑战，受到谁的挑战，在什么样的情况下受到挑战，可能会被激烈地

争论,不论何时,在某种意义上,传统并没有被认为是神圣不可侵犯的。向艺术同行以及更广大的公众传播的需要,划定了艺术家自己和那些评估他们的作品能够引领革新的人的界线。

至于大多数西方人对艺术的沉思的起点,即我们艺术学院和大学里所教授的艺术史,我们必须清醒地认识到,还有许许多多其他起作用的考量也正力图操纵着观念倾向于赞成某种审美体验凌驾于其他审美体验之上。我们回到我们开始谈及的艺术的商业化和商品化。终极的讽刺是,运作的市场力量与我宣称的我们能从中学会看到新事物的其他社会和历史时期艺术的那些面貌特征之间,存在着显而易见的失调之处,为旅游业和更大市场而制造“原始艺术”的那些人,以罔顾原始艺术最初被创造出来时所带的原初价值和丰富环境背景的方式,加大着这种失调。^[16]

【注释】

- [1] 一般意义上的“美术”(如我们所称的)并没有与所有其他工艺、技艺和技术过程系统地区分开来,这样的事实,让评估古希腊对诸如绘画、雕塑和建筑等领域变革的不同态度变得很复杂。但音乐被视为教育一切公民的一个基本的项目。
- [2] 对比日本花园里沙的使用,在这些花园里,沙的图案被细致地重塑或恢复。原始艺术中的沙画已被学者讨论,譬如 Goody, 1995:211。
- [3] 参见伊格尔顿就后现代主义困境的批评性评论(1990:372—379)。
- [4] 我们更有可能在其他社会演奏的音乐中感知到的困惑,指向存在于音乐领域标准中的诸多不同之处(参见布莱金[Blacking, 1987]在民族音乐学中的跨文化比较讨论)。类似地,在文学中,某种特定语言的诗歌或散文作品欣赏,一般是任何没有十分熟练掌握这种语言的人难以为之的。判定两种不同语言的作品是否属于同一“类型”非常困难,解释特定类型或风格何以在特定社会的特定历史节点上被培育出来的尝试,看上去时常是失败的。我思考这样一些问题,如为什么希腊人发展出史诗和悲剧,或为什么小说在中国呈现出如此不同的形式。
- [5] 尤其是吉尔茨(1983:ch.5),他特别强调最深入地浸身于生产艺术的社会价值观和世界观当中的重要性,如果我们要避免对这个社会纯粹情感性的和欺骗性的“鉴赏”。亦可参见盖尔的著作(Gell, 1998)。
- [6] 正如第四章所提到的,坦比亚的研究(Tambiah, 1968, 1973)就“适当性”与“功用性”之间的对比提供了经典的陈述。
- [7] 基塔瓦的情形,与富杰(Forge, 1967:82—84)所描述的新几内亚阿布拉姆(New Guinea Abelam)的情形之间,既有类似之处,也有对立之处。在这个社会中,有关形式和比例的事物的审美评判,据说只是艺人们自己关心之事,而社会的其他人则只对图案的功利性感兴趣,这些图案被视为是用于确保社会未来繁荣的仪式的组成要素。因此,类似之处是,在这两种例子里,审美品质

的最终裁决者都是艺人本身,但不同之处是,根据富杰的看法,在阿布拉姆人当中,这种品质并不是公众关注的事物。

- [8] 比较新几内亚哈根山(Mount Hagen)人体画某些不同的用途,斯特拉森和斯特拉森(Strathern & Strathern, 1971)对此进行了研究。在不同的社会情境下,譬如葬礼、战争、仪式交流,装饰往往传递出社会地位和意图的复杂意涵,这些装饰围绕着三个方面变化:(1)精致程度;(2)色彩;(3)结构纹理(Layton, 1991:116)。一些独立的元素——无论是单独的还是联合的——相当清晰地区分着意义,尽管有些元素,如黑色、红色、白色,表现出显著的模糊性(Strathern & Strathern, 1971:162ff.)。然而,个人可能并且在某种程度上必须对使用何种代码做出选择,含蓄地或公开地传递自己希望被他人接受的个人信息。这些是展现的场合,被用于表明个人或团体的角色或地位。在后来的研究中,斯特拉森(Strathern, 1979)强调了内在的自我与外在的自我之间的连续性,因而进一步发展了哈根山人体画和简单的美容化妆之间的对比。
- [9] 同样,这也受到使用面具的影响,并且它被证实,在世界范围内甚至比人体画更加广泛。
- [10] 这并不是说人体绘画者对美的观念与“我们的美的观念”一模一样,只是说他们利用除其他标准之外的美学评判,能够并且的确在较多令人满意的例证与较少令人满意的例证之间做出区分。德斯科拉(Descola, 1996)描述了阿丘雅人针对不同场合描画他们脸部以及从中获得的愉悦感,这些场合可能是一场社交活动和嬉戏玩乐,但这并没有减损其意识的重要性和严肃性。
- [11] 我非常感谢阿米利亚博士就毛利人艺术和艺术的跨文化评估问题给予的建议。关于作为一种机构标志的毛利人集会厅,参见 Gell, 1998:251—258。
- [12] 比照博厄斯的著作(Boas, 1955)第四章论及在全世界许多社会中都能发现的纺织品和编织品上颇为抽象的图案里的宇宙观象征主义,以及该研究第六章论及美洲西北海岸印第安人的宇宙观象征主义。
- [13] 这并不是说,“眼睛”或“耳朵”任一方全然不参与其中,相反,两者都深入地卷入到感官输入的积极阐释中,如很久以前格雷戈里(Gregory, 1970)就眼睛所作的论断性证明。这一点对科学哲学来说是很重要的一点(参见第八章),但对于现在,仅需指出的是,从童年起我们所有人就从那些负责养育我们的人那里开始学习,学习如何应对我们的体验,尤其是——如亚里士多德曾经说的——快乐和痛苦方面的体验。
- [14] 这并非预先假设,自然之物与人工之物间的区别总是很突出,或在不同社会里都是按同样的标准来划分的,正如诸多质疑自然与文化二分法跨文化应用性的研究业已表明的那样(参见 Viveiros de Castro, 1998; Descola, 2005)。
- [15] 不知情者可能认为是“原始艺术”精美样板的一些仪式用品,在那些制造并使用它们的人眼里可能是丑陋的完美典型。因此,霍顿(Horton, 1965:12)联系卡拉巴里人(Kalabari)的雕塑评论道,有证据表明,它们中的一些激起的“不仅仅是冷漠淡然,而且是厌恶嫌弃”。因此,人们可以通过将某人的脸与某个神灵雕塑相比较,指称这个人的丑陋,尽管这种比较是与一件雕刻糟糕的物件(也就是与一座由那些不知道怎么雕刻的人所雕的神像)联系在一起的,并且其间还有另外一种因素,即这个雕塑不符合当地人的传统或期望。
- [16] 在休斯·弗里兰德的著作中,对爪哇舞在面外部尤其是西方观众时所经历的细微改变,有精妙的评论。关于一般意义上的艺术和音乐表演的商品化问题,可参见 Greenwood, 1978; Shepherd, 2002; Kaul, 2007; Taylor, 2008。

第六章 法律

111 我们不要指望法律在每个地方都一模一样。当然,可以在多大程度上宣称有或理应有客观的、普遍的道德原则问题,完全是另外一个话题,我在较早前的研究中业已提出了一些看法(Lloyd, 2004: ch.11)。但在文化多样性方面,法律与艺术的相像程度比与数学的相像程度要高,尽管我们能够很轻易地找到理由质疑后者所关涉的同一性假设。在法律观念和执行法律的方式两方面,我们都会遇到令人困惑的多样性。并非每个人类社会都有一套正式的法律体系,但具有这套法律体系的社会通常将它看作适合的人类关系秩序的根本和高级文明的标志,其他缺乏这样一套体系的社群比野兽好不到哪里去。然而,这样的观点立刻就会遭到两方面反对:首先,没有成文法和正式认可的法律官员——法官、治安官——的社会,也可以具有传递正义的完美能力。其次,法律的法典化难道就是纯粹的好事?孔子认为不是这样,其理由是,民众会从良好行为准则的内化和践行美德中分心。如果法律涵盖每一个关乎对错的重要问题,那么就没有多少必要去思考诸如此类的事务和按照最高标准规范人的行为了。^[1]

在本章我们所讨论的话题上反复出现的基本问题当中,首先就是法律与道德的关系,第二个问题,如业已提及的,与第一个问题同样疑问重重。道德问题
112 并不必然全部受法律条文的裁决。在法庭上说谎存在于我们的社会中,但在其他许多语境下则不存在说谎。^[2]相反,律令法典时常为道德——譬如关乎饮食和穿着的陈规和禁忌——范围之外的行为立下规则。然而,在它们这么做的时候,打破这些规则通常不仅被认为是不法行为,而且是一种犯罪,甚至可能是悖理逆

天的行为。不洁观——我在第四章业已提及并在第七章将再次回归这个话题——跨越宗教、道德和医学领域，打破了横亘在这三个领域之间的壁障，并将这三个领域视为一个无缝的整体。我们会有机会将含义更广的道德观与含义较窄的道德观区分开来。

其次，还有法律被如何阐释和应用的问题。律令法典确立了一般性规则，但执行这些律令法典的人必须就特殊的情况作出决断。即便有许多记录在案的先例可供参考，但哪条法律、哪个先例适用于手头的案例，总是存在着讨论的余地。法官在什么样的范围内拥有自由裁量权？当人们认为他们逾越了界限，或怀疑他们存在偏见或腐败，如何去向他们发出挑战？他们应受到什么样的惩处？换句话说就是，谁来护卫法律的卫士们？

这再次将我们带到法律的起源和地位问题上。它们被认可是人制定的，还是被认为来自上帝，嵌入某一神圣经文里，或呈现给教士、先知和圣人（参见 Brague, 2007）？神会以其他方式介入吗，如人们是否认为审判法会揭示有罪，或做伪证会带来神的报复？

反过来，这与第四个问题相关联，即该领域变化和革新的可能性。法律总体上或部分地被认为是不可变更的吗，譬如因为它们包含着神的指令？换句话说，它们能够被改变吗？如果是，由谁来改变？谁是这方面事物的专家？如果有专家，他们依据什么资格获得这种地位？

第五，法律与政治权威之间存在着某种分权吗？法律被用于约束统治者的行动吗，或后者仅仅操纵和控制法律，做任何他们想做的事并赋予其合法性的外衣？

最后，在讨论中的规则不仅涉及国内事务而且关涉国际事务时——在国际事务上代表单一主权国家的官员们不能执行它们——对法律及其地位的态度是如何变化的？我讨论的中心点将是单个社会的法律，但我在结束时，会就国际法领域所呈现的问题进行某些简单的评论。

我们考量的这些问题有来自古代中国和希腊的丰富材料，但请容许我就三个其他社会的简单评论开始，它们将被用于阐明正义得以施行的方式的多样性（参见 Diamond, 1971）。第一个是巴罗策人社会，它没有成文法典，实际上连书写都没有；第二个是古巴比伦社会，它产生了现存古代最详尽的法典之一，即《汉

《汉谟拉比法典》；第三个是伊斯兰社会，它提供了一种样板，基本的法典《伊斯兰教教法》得到了神圣的尊崇。

联系推理能力(第一章),我在前面曾提到格卢克曼(Gluckman, 1967, 1972)搜集到的证据,这些证据是关于罗兹人对演说家们展示的娴熟的辩驳技能表现出来的自发的自豪之情,演说家们展示娴熟辩驳技巧的主要背景,精确地说来,就是法庭。罗兹人没有成文的规则主导这些法庭的程序,法庭程序主要按照传统和习俗来进行。他们说,外来者,譬如西方人,可能在其他人类活动领域胜出一筹,但他们罗兹人是法律问题方面的专家,其中包括对代表案件审判任何一方说话的那些人或负责做出有罪或无罪决定的那些人的评判。正如我在前面提及的,他们的语言里拥有丰富的语汇,用以描绘演说中所展现的美德与罪恶,当然,这些是口头流传的美德,而不是道德本身当中的美德。但是,当法官展示这些美德时,他施行的司法质量得到了提升,亦如他没有坚持这些美德时,司法质量会受到损害,更不用说他反复无常的时候了。特殊的演说技能是只属于少数个人的天资,共同体里任何成员都能够评鉴他们,不只是精英骨干们能够如此。^[3]

《汉谟拉比法典》要追溯到公元前 1792—前 750 年之间,其时汉谟拉比国王统治着巴比伦。我们知道甚至更早一些仅以碎片状态存在的法典(Pritchard, 1969:159ff.),但没有任何一个在综合性方面可与汉谟拉比法典相匹敌,它为民事案件和刑事案件制定了诉讼程序并详细规定了惩处措施。譬如,它包括了(不同类型的)奴隶与自由人之间的关系,并针对不同社会地位的人确定了差别化的犯罪惩罚措施(Richardson, 2000:105)。然而,将《汉谟拉比法典》与我们拥有的其他有关付诸审判的特定案例的文献加以比较,表明《汉谟拉比法典》与实际的法律实践存在着不相符合之处。这说明,尽管表面上如此,但《汉谟拉比法典》并不是实际的法律和法令的总纲,只是为实际的法律和法令提供了一个模板。修习法律的学生,未来的法官,要学着怎样处理复杂的案件,怎样检视各种明显冲突的原则并决定哪一条原则应用于手头的案件,怎样根据原告和被告的情境调整惩处力度,如此等等。《汉谟拉比法典》与我们所了解的法律是怎样执行的之间的落差显示,这部法典至少在某些方面是理想化的。如果此论正确,那么这就意味着,实现正义的责任更多的是落在主管的法官肩上。而且,就《汉谟拉比法典》具有教育功能来说,它并不针对任何人,而是用来训练一个精英阶层。

与此同时,汉谟拉比强调支撑其法典的神圣权威。神祇安努(Anu)和恩利勒(Enlil)命令他在国土上展现正义,实际上正是太阳神马杜克(Marduk)“委托”他“正确地引导人民,指引这片土地”时,他“以这片土地上的语言制定了法律和正义”(Pritchard, 1969:164—165; Richardson, 2000:29, 41)。巴比伦的统治者并不像埃及的法老一样,是神王一体,但他们可以宣称,他们得到了神的支持和认可,这在任何地方都不比施行正义更为重要。

伊斯兰社会是许多过去与现在都有一套法律体系的社会之一,伊斯兰教教法得到了神圣的尊崇。^[4]首先,伊斯兰教教法来自《古兰经》不可变动的教义,《古兰经》从原则上规定了日常生活的方方面面,不仅是宗教方面,而且也包括财政的、性的、社会的,乃至饮食穿着的规则和履行诸如朝圣(前往麦加朝圣)的义务。但是,当《古兰经》本身就某一主题没有直接的言说时,则由圣训——穆罕默德言行录——来补充,反过来,这些言行是得到穆罕默德同伴们一致认可的。《古兰经》和圣训共同构成了核心法典,两者与“细节解读”(fikh,即阐释法)截然区别开来,后者包括各代专家们对经典的演绎推断,它们经受着不断的变化和革新。

这意味着,那些在地方层次上负责施行正义的人,即法官或低层法官(kā dī),相当审慎细致。饶有趣味的是,对他们来说,成文证词远比不上口头作证重要,在评估后者中,主要的因素就是证人的正直程度。法官利用一批可信任的证人^[5],他们是按照评估和作证的既定程序任命的(Schacht, 1964:82, Geertz, 1983:191),他们可能包括生育孩子和性犯罪方面的妇女专家。但是,证词的可靠性并不仅仅取决于作证者的声誉,任何特定案件中的判决都可能反映了辩论者的社会地位。

《古兰经》的不可变动性是不可逾越的基本原则。但并非如通常声称的那样,在实践中仍然有大量操作和变动的空间。不同的穆斯林教派之间,以及他们中间不同的评注者之间,在诸如将《古兰经》和圣训应用于特定案件时所允许的推理模式等方面,存在着且一直存在着诸多不同的意见。^[6]但是,在某些情况下革新发生了,那也是以补充神圣文本和口头教义的名义进行的,而不是修正它们,而这种新阐释掌握在博学的精英手里,非任何个人都能够对该主题作出论断的。与此同时,圣训生动地说明了此种法律类型不仅可以扩展到涵盖各种人类

关系,而且涵盖整个人类生活。据说,真主安拉对你所做的一切了如指掌,我们所划分的法律与道德之间的区分因此被消蚀而去。人的每一个行为皆为真主所知,因此必须与他颁令的法律保持一致。

接下来我转向中国,我已提及孔子的观点,即引入成文法是令人遗憾的,因为它分散了人们内化和践行美德的注意力。按照孔子的观点,该领域关键的概念是“礼”,经常被译为“rites”或“ritual”,但它不仅包含仪式的意思,也指从家庭开始的所有人类关系的适当行为。^[7]君子的真正考验是他怎样处置所有与他有联系的人的关系,既包括君主和其他上级,也包括地位比他低的人,以及他作为主人、作为客人、在朋友中、对待陌生人尤其是对待其亲属的行为方式。

根据这种观点,良好的社会关系取决于对不同社会角色的认知,取决于一种等级制的价值观。《论语》中有一段内容较为著名,在家庭和严格遵守法律之间进行选择时,孔子被描绘为站到了家庭一边。叶公自夸其邦国里一名道德典范,即一个出来指证其父亲偷了羊的人,但在孔子生活的时代却反对这样的做法,当时有十分不同的正直观,即“父为子隐,子为父隐,直在其中矣”。

117 然而,孔子的观点遭到了墨家和法家的反对,他们把“法”——一个涵盖法律、秩序和标准的词汇——看作良好秩序的关键。如我在之前所解释的,墨家在我们的资料里描绘得非常之少,但他们最著名的原则之一就是“兼爱”——一种与孔子思想存在明显冲突的思想。孔子主张你与之打交道的民众的角色或地位,影响你对他们行事的方式。墨家仍然赞成法律,同时在调和他们的信仰方面面临某些困难,即便某人为某项罪行而愿意接受死刑时你也不应当杀他或她。我们的资料中有一些复杂的争论以表明“杀盗非杀人”。但在与儒家根本的不同点上,他们非常清晰地认定,整个世界都是你适合的行动领域,你的关注应该与每个人都一样,而不是与某些人比其他人更相像。

至于法家,最雄辩的代表人物之一韩非,他既攻击孔子也攻击墨子以及他们的信徒。他们的观点分歧扩大了混乱。“夫是墨子之俭,将非孔子之侈也;是孔子之孝,将非墨子之戾也”(Hanfeizi, 50:1085)。认为美德能达至良好的秩序,这种思想是荒谬的。《韩非子·五蠹》(Hanfeizi, 49:1051, “Against the Five Vermin”)阐述道,他们可能颂扬上古圣贤之王,但他们这么做是基于错误的理由。“且夫以法行刑,而君为之流涕,此以效仁,非以为治也。夫垂泣不欲刑者,

仁也；然而不可不刑者，法也。先王胜其法，不听其泣，则仁之不可以为治亦明矣。”(trans. Watson, 2003:103)我们暂时回到“古代圣贤之王”被召唤为仿效的榜样这一点上，他们有什么值得拿来仿效的地方是一个存在着某些争议的话题。

中国确实存在法典的证据，可回溯到公元前6世纪。此前我已指出中国“哲人”作为国王顾问的角色，几个重要的人物，如公元4世纪的惠施，据记载业已草拟了这样的法典，或建议统治者遵循这些法典。如前所述，一个主要的争论点是，法律或道德是不是良好秩序的关键。这些法典所规定的诸多惩罚措施，如鞭笞、墨刑、断肢、宫刑，是很严厉的，在数起案例中，它不仅施于应受惩处的犯罪个人，而且累及那个人的整个家庭、三族宗亲，按照常见的解释，也就是所有三族——父亲的、母亲的和妻子的——的成员。后来的统治者时常通过去除这些刑罚中的一些来赢取仁慈的名声，但相对仁慈宽大的时期通常夹杂着更长的严刑峻法时期。 118

对法律的任何修正都不可避免地引起其合法性的问题，中国没有相应的思想，即法律是得到上帝恩准的，可以从包含着上帝指令的神圣文本中读取。但如果说法律是正确的，那么它们不是理应长存吗？变革在什么样的基础上及在多大范围里得到容忍？所有各方均接受上古圣贤之王作为美德和智慧的典范，但他们究竟代表着什么则见仁见智。

《商君书》和《吕氏春秋》在该问题上皆提出了精深成熟的观点。《商君书》^[8]首先描述了一种观点，按照此观点，法律不应该变革。“臣闻之，”一个名叫杜挚的人说，“利不百，不变法（法律、标准），功不十，不易器。”“臣闻：法古无过，循礼无邪。”

但商君对此作答道：“前世不同教，何古之法？帝王不相复，何礼之循？伏羲、神农，教而不诛；黄帝、尧、舜，诛而不怒；及至文、武，各当时而立法，因事而制礼。礼、法以时而定；制、令各顺其宜。”因此，能给一代带来秩序的非止一条道路。

类似地，《吕氏春秋》里有一个章节(15.8，参见 Knoblock & Riegel, 2000: 367—371)题为“察今”，该章节以一系列问题开始，作为秦国的宰相，吕不韦对这些问题的兴趣不仅仅停留在抽象的层面上。先王之法，对他们的时代是很重要的，但时代业已变化。此外，包含他们的原则的典籍在传播中业已被改变，其中 119

一些被增益,另一些被删减,因此存在着鉴别他们所传授给我们的东西的问题。这并不是要拒斥古代的智慧,而是警告人们不要机械地墨守成规。相反,人们要弄清楚先王们所采纳的原则对今天业已变化了的情形有什么借鉴意义。治国无法则乱,守法而弗变则悖。^[9]夫不敢议法者,众庶也;以死守者,有司也——这是对官僚阶层的利益所在的一种颇具洞察力的评论。这两个群体与应对时势加以变法的人形成鲜明对比:因时变法者,贤主也。

这些及其他作者都坚持认为,法律必须适应当前时势,这也是《史记》(122: 3153)中杜周所表达的观点。但如果这带有可能的武断或至少主观臆断的味道,那么还有其他文本表达了客观性和公正性是执法基本的要义。《管子》(21.3: 157.29—31; Graham, 1989: 275—276)是众多利用流行的天平比喻的文本之一:“权衡者,所以起轻重之数也。然而人不事者,非心恶利也,权不能为之多少其数,而衡不能为之轻重其量也。人知事权衡之无益,故不事也。故明主在上位,则官不得枉法,吏不得为私。”

这在原则上是美好的,但随着时间的流逝,法律日益精细化,大量的问题依然存在。现存的有关汉代司法行政实践的文献(Hulsewé, 1955, 1986),确切展
120 示了对细节非同寻常的注意,如相关官员力图决断,怎样将手头的一起特定案件与他们想要应用的一般性原则联系到一起。在这种联系中,我们搜集到了大量的单个案件记录,这些案件在诸多方面堪与我们在第四章里回顾的中国简陋的案件史相媲美。首先,医学与司法案件的共同之处,是它们皆为未来的参照提供了资料库。

其次,如果需要,它们可以被援引,作为医生或法官在履行自己职责时的证据——低级官员显然喜欢向他们的上司表露自己的耿耿之心。在司法案件中,这样做的结果便是恰如其分地施加的裁决和惩处。尽管处于纷争中的各个派别都有机会就案件表达自己的看法,但不像希腊法庭那样(见下文),被告与原告之间绝不会有持久的争论。相反,人们的期待是,作奸犯科者会坦白自己的罪行,接受法律规定的适当的惩处。

这来自《史记·酷吏传》中记载的一则故事,尽管故事带有明显猎奇的细节。在这个故事里,一个孩子因任由老鼠偷食肉而受到父亲的责罚。为了补过,这个孩子抓住了老鼠并对之进行审判,控诉这个小动物,对之进行鞭笞直至它招供认

罪,记录了事情发生的原委,将记录与证据加以比对,并草拟了一份惩处建议书。接着,他把老鼠和肉都带到院子里,他在这里进行了审判,陈述罪状,处死了老鼠。孩子像一名经验老到的司法官员一样执行了整个程序,父亲对此非常讶异。当然,这则轶闻有点夸大其辞,但它很好地说明了一点,即人们普遍希望,逮捕之后能得到罪犯的坦白,有时候是在刑讯折磨之下得到的。在其他地方(*Shiji*, 122:3153),司马迁记述到,被指控的可能性时常导致被控诉者逃跑。当然,司马迁在开罪于汉武帝之后,是通过被囚禁的亲身经历写下的,尽管他为了续写父亲的历史,选择了屈辱的宫刑处罚,而拒绝了较为高贵的自杀方式。

在我们的资料中,构成训练有素的职业骨干的官员们在记录自己活动时的谨小慎微是显而易见的。但是,至汉代,法律的细化和先例的增多引发了大量的混乱。我们在《汉书》中(23:1101)看到有关死刑本身的内容,就有涵盖 1 882 件案例的 409 条记录,以及 13 472 件按司法先例应判死刑的案例(Hulsewé, 1955, 338)。到此阶段,出现了合乎情理的喊冤,称腐败官员能够利用法律条款的复杂性为自己谋利。 121

因此,从战国时期直至秦汉,我们发现时人至少就四个关乎法律的问题发生了剧烈的争论,即成文法对一个好政府来说有多重要,确保秩序唯一现实的路径是不是针对错误行为制定严刑峻法,是否所有人在法律面前一律平等,法律是否应该保持亘古不变抑或适应每一代的环境。但是,在另外一个问题上则存在着普遍一致的看法,即确保宏观世界与微观世界彼此之间和谐一致,是统治者——统一后是皇帝——的职责所在。对此目的,在《吕氏春秋》和《淮南子》等文本中,我们发现了一系列行为规范的“月令”,王公应当终年月复一月地遵循这些月令,以保证宇宙和谐。而且,这些月令也具体说明了如果他不做这样做的可怕后果——自然和社会灾难会接踵而至(这两种类型的灾难并不是截然分开的)。

这并不意味着对某些超然存在(有启示性的神或能工巧匠)的信仰,他们掌控着宇宙。其背后的观念是,整个宇宙、天堂、政治运作和个人躯体都内在地关联在一起,所有都表现于五行^[10]和阴阳互动的相同模式中。因此,统治者自己的行事方式会有上天报应,他不能让政治和社会动乱招致天谴。

当然,有许多统治者无视所有这些警告。但正如有许多正面典范,如上古圣贤之王尧、舜、禹,也有许多暴君,如夏朝和商朝最后的统治者桀和纣,被看作君 122

王失去上天授权的负面榜样。与此同时,如前所述,申斥不把“天下”百姓福祉放在心里的统治者是谏臣的职责,即便这些谏臣所冒的风险是招致统治者的不悦,而后他们付出的代价可能是从丢官到肉刑甚至死刑。参考宏观宇宙—微观宇宙互动是理想主义的话语,但它吸纳了许多思想家们殚精竭虑地阐述的深层次信仰。^[11]

如中国一样,古希腊亦复如是,就有关法律和道德的基本问题、关键词汇含义的转变、在达至正义中对良法与优秀法官各自贡献的困惑、为施行正义的平等主义安排多与少之间的冲突,也发生了激烈的争论。但在希腊,对统治者负有天下责任的观念强调较少,对谏臣在统治者表现不称职时要申斥他们的职责也强调较少。在希腊的情形里,当政策是由民众集会而非王公们做出时,鉴别要申斥谁经常是件很困难的事。相反,有罪和清白应该由投票决出的观念,也就是通过数人头的的方式,是希腊独有的,在任何古代社会没有与之相同的现象。当然,这是以民主的方式做出政治决策,但在古希腊,政治从未远离法律。

我们最早的文字证据来自荷马史诗中所写的阿喀琉斯之盾(Iliad, 18.497ff.)上描绘的一幅著名图景,表现了老者正在主持司法。他们围坐一圈,审判一名来到他们面前的谋杀者的赔偿问题。²塔兰特金子放在中央,酬劳在发言中做出“最公正评判”的法官,尽管没有解释谁会得到这笔价值不菲的奖金,也没有解释怎么决定谁将得到这笔奖金,对案件本身也未作清楚描述。一种解读是,一方说给予被谋杀者全额赔偿,另一方则认为不应给任何赔偿。但希腊人的另一种解读是,第一方力图通过给予全额赔偿解决案件,而第二方则拒绝接受任何赔偿。不仅这个希腊文本难以做出断定,而且我们也应该铭记,这不过是以寥寥数语对被绘在盾牌上的一个场景的描述。然而,所描述的场景显然或多或少是用于解决一个案件的正式安排,否则就会有陷入决斗和报复的危险。

这个文本中用于形容“审判”的词汇是 *dikē*, 是后来希腊指司法和刑罚的标准词汇。但在荷马史诗的其他地方,使用该词汇不带任何司法含义,仅用于描述该案件的来龙去脉。在《奥德赛》14.59 中,奴隶欧迈俄斯(Eumaeus)因给予他的客人即未被认出的奥德修斯一个小礼物而得到宽恕,说这样做是像他一样的奴隶的习惯(*dikē*),因为他们害怕那些统治他们的人。在《奥德赛》11.218 中,当奥德修斯在阴间试图拥抱其母并发现她是一个无实体的影子时,她说这就是 *dikē*,

即人死后的样子。

themis 是具有类似意义范畴的另一个词汇。在《伊利亚特》9.132 之后，阿伽门农，在答应把布里塞伊斯送还给阿喀琉斯时起誓道，他没有与她同床共枕发生过男女关系，就像身处人群当中的 *themis* 一样，这仅仅显示正常就是如此，而无关法律，更不用说道德了。但在我刚刚引用过的同一个陈述中，欧迈俄斯用这个词汇说明，不尊敬外乡人是不 *themis* 的，它在这里的含义是“正确和恰当之事”，因为所有外乡人和穷人都是在宙斯的庇佑之下的 (*Odyssey*, 14.56—8)。同样，《奥德赛》(*Odyssey*, 9.112ff.) 在描述独眼巨人的非人类社会，我们被告知，他们没有 *themistes*，这里指主导正常人类交往的法律规章和习俗。

在荷马史诗的其他地方，宙斯也时常被投入到人类正义保护者的角色中。在《伊利亚特》16.384 之后，描述了宙斯降下一场狂风骤雨，作为对那些在法庭上作出粗暴判决 (*themistes*) 和完全无视天神震怒排斥正义 (*dikē*) 的人的一种惩罚。124 然而，正如后来的作者敏锐地指出的，在荷马史诗中，由一个神所支持的人及行为，总是会受到另一个神的憎恶，在《伊利亚特》14.292 之后，在伊达山 (Mount Ida) 上受到赫拉的诱惑后，宙斯自己也被哄骗了。

但在赫西俄德那里，宙斯奖善惩恶的原则表现得更加明显。在《工作与时日》中，善被说成“对外邦人和本邦人都给予公正的审判，丝毫不背离正义”，正义的城邦会得享和平与繁荣，而不正义的城邦则会遭受瘟疫和饥荒。宙斯会因某一个人作奸犯科而惩罚整个城邦 (*Works and Days*, 240)，其透露的信息是上天的赏罚分明。但与此同时，在赫西俄德及其哥哥不得不打交道的人中间，有“腐败贪婪的国王”，迥然有异于阿喀琉斯之盾上的长者。赫西俄德当然不惧于批评他们。但他这么做时伴随着剧烈的痛苦，并乞灵于宙斯的最高主宰，这表明，他希望掌权者听从他的呐喊而修正自己的方式，但对此并不乐观。

我们在公元前 6 世纪梭伦的诗中看到的观念对比是非常醒目的。在被召唤帮助解决雅典遭受的政治经济危机后，他负责城邦的宪制改革。从梭伦之前的世纪希腊各邦涵盖主题广泛的法典开始得到验证，尽管牵涉到的某些人物，如斯巴达的吕库古 (Lycurgus)、洛克里 (Locri) 的扎鲁库 (Zaleucus)，属于传奇而非历史。我们所了解的德莱罗斯 (Dreros) 的法律片段，大约可追溯到公元前 6 世纪，但在相当综合性的法典方面，第一个详细的铭文证据来自戈提那 (Gortyn)。^[12]

125 这部法典源于公元前 5 世纪中期,尽管专家认为其中一些条文要至少回溯到前一个世纪(Willetts, 1967)。像《汉谟拉比法典》一样,它通过犯罪者的地位以及通过犯罪行为所针对的对象的地位,区分出不同的惩处措施。

梭伦的法律条文主要是政治上的和法律上的。尽管做官资格限于富裕阶层,但每个公民都有权参与公民大会和法庭(*dikastèria*)。正如亚里士多德在《雅典政制》(*Athenian Constitution*, 9.1)中认识到的,关键的行动是赋予了在这里投票的权利,民众(*demos*)掌控着宪制。亚里士多德强调了梭伦劝服民众相信其公正性的困难,这个话题在他现存的诗歌里一再得到申述。像赫西俄德一样,他乞灵于宙斯充当惩戒力量,他以春风遽然吹散乌云,比照惩治罪恶时复仇的及时性和确定性(poem, 13:17ff.)。但梭伦比赫西俄德更加强调人在人类事务方面的责任(poem, 11)。至于他自己争取正义的努力,大地本身亲眼见证了她的所作所为,因为在他消除高利贷和取消债务时,移开了标示着被抵押地产上的界石(poem, 11),尽管他审慎地坚持说他“同等地为平民和士绅草拟法规,让正义惠及每一个人”。宙斯惩戒的话语仍然如是,但梭伦非常明白,其宪制的命运取决于雅典的主权公民。

梭伦被任命来解决一个单一城邦国家的问题,但在公元前 5 世纪,希腊人对不同城邦——希腊的或非希腊的——所采用的法律和习惯的差别意识,逐渐在作家、历史学家、悲剧家、医学作家和哲学家那里被表达出来。尽管埃及早已被视为一个重要的国家,但荷马史诗的地理学很大程度上是虚构的。然而,随着对埃及和波斯的了解日益增多,希腊人开始认识到环绕在他们周围的一些文明的古老历史、强大力量和华丽恢弘。他们无疑是“野蛮人”,就像古代中国将非中国人的邻居贬抑为低等民族。中国人可能很容易轻视匈奴,但对希腊人来说,忽略令人印象深刻的金字塔或波斯大帝统治下的帝国的成就则要困难得多。

126 但如果不同民族的 *nomoi* (该词汇包含着法律、习俗和惯例的含义)各不相同,那么希腊国家的立国之本究竟在哪里呢? 鉴于政治和法律机制问题在理论上被频繁地争论,以及宪法和法律事实上的修改,这个问题是不能忽略的。对于该话题,公元前 5—前 4 世纪就出现了几种不同类型的反应或回应。现实主义者,或曰犬儒主义者声言,法律没有任何自然的客观的基础,它们是在弱者遏制强者的绝望尝试中建立起来的,或由强者制定出来以便为自己篡取权力披上一

层合法性外衣。根据希腊人坚持的规则惯例(*nomo*),薛西斯入侵希腊是非正义的(*dikaios*),但根据自然——实际上就是根据自然法(再次使用词汇 *nomos*,《高尔吉亚》[*Gorgias*, 483e]),他的所作所为是正义的,因为正如米洛斯对话(Melian Dialogue)(Thucydides, 5.105)中雅典人所阐述的,“统治力所能及的任何东西是亘古不变的自然需要”。按照这种观点,一种可以宣称客观的原则就是,它是正确的——这条原则很显然可应用于国家间的关系,以及这些国家内部敌对团体之间的关系。

在安提丰(Antiphon)的《论真理》(*On Truth*)中能够找到一种更极端的立场。它承认,如果发现有任何危险,人们就不应该打破自己国家的法律和习俗,但在没有危险的情况下,人们应该遵循“自然”,法律是人为的协定而已。打破法律和习俗,在没有被发现的情况下,对你没有任何危害,但违反自然法(且这意味着你不能付诸行动将自己的利益最大化),无论被发现与否,都会有害于你。

对这些攻击的反击,是以法律被认为能够获取正义为基础的,两种主要类型的论点出现了。一些人宣称,*nomoi*的相对性是有例外的,在索福克勒斯的《安提戈涅》(*Antigone*)中,安提戈涅说,埋葬她死去的哥哥的义务,是一种不成文的但却是由神确立的不容置疑的法律或习俗(*nomima*),任何人都不能否认。在其他地方,希罗多德借薛西斯之口说,不斩来使的法律是全人类共有的(7.136)。在修昔底德的著作中,伯里克利说,雅典人不仅遵守为保护被压迫者而建立起来的法律,也遵守那些不成文的但却被认可给打破它们的人带来羞耻感的法律(2.37.3)。

在色诺芬的《回忆苏格拉底》(*Memorabilia*, 4.4.18ff.)中,希皮亚斯(Hippias)与苏格拉底之间的争论可用于阐明,不成文法观念是多么常见,具体说明它们涵盖 127 哪些东西是多么困难。他们都同意,敬神和尊崇父母都算作不成文法,苏格拉底把血亲通婚也纳入其中,不为希皮亚斯的观察所动,这种现象并不是受到普遍赞同的。他也没有为利益报偿方面的类似观点所动摇,因为那也是一种经常被打破的规则。然而,违反神法必遭惩处的说法精确地反映了一点(如赫西俄德著作中所说的那样),即神正论已堕落为现实主义者所称的一厢情愿的境地。

捍卫正义论的第二阵线来自柏拉图,即做不正义的事肯定会伤害灵魂,这个观点与安提丰的主张恰恰针锋相对,他认为伤害你的是无私。不正义像毁灭灵

魂的疾瘟,破坏灵魂内部的平衡。没有任何人想生病:因此如果你忤度一下这就是不正义之于你的危害,你就会避免所有错误的行为。相悖的结论是,没有任何人愿意做错事,只是出于对他们灵魂健康可怖后果的无知才做了错事。美德,像苏格拉底的其他悖论一样,被证明就是知识。

整个观点的兴趣点是,针对我们的灵魂发生了什么:它既不取决于我们与他人的关系,也不取决于错误行为对他们的伤害。这同我们的声誉也没有多少关联,因为它认识到,真正正义的人有时候也会被认为是非正义的,反过来亦然。《理想国》中裘格斯(Gyges)戒指的思想试验,被准确地设计用来排除其他人如何看你的任何顾虑。给你一枚能够确保你隐身的戒指,你会怎么做?如果你真的懂得不正义会毁灭你的灵魂,那么即便你不会被发现,你也永远不会做错误的事情。

在柏拉图那里,这一系列的思想首先得到了他的形而上学的强化——超然的形式确保正义本身、善本身以及其他东西的客观性——而后他的宇宙论又强化了他的宇宙处于一个仁慈的匠人般的力量支配下的信仰。天体作为一个整体,表现了秩序、规则和实在美,这个论题以及其他诸多论点中的天文观,在《蒂迈欧篇》中得到了特别的发展。在这方面的描述中,人类立法者应该仿效神圣的宇宙造物主确立的模式。正如造物者将秩序引入世界,仿效正义的宇宙模式建立正义的社会政治机制,是人类立法者的职责。而在《理想国》中,他寄望于哲学王作为正义的保障者。到他写最后一部著作《法律篇》时,这些人类的美德典范被视为太过理想化,而将重点转移到法律本身的作用上。虚构建立新的马格尼西亚国(Magnesia),让柏拉图得以从零开始,规避要改变现存的政治与法律安排的问题。新法律中许多详尽的条款,在最初十年间会被修订,但此后,一旦臻于完美,它们便被宣布为不可更改的(Laws, 772b—c)。然而,无论柏拉图希图它们获得什么样不容挑战的光环,他仍然清晰地意识到,无论多么令人钦仰,人的法律终归会受到人的再次思考的检验。

柏拉图心理学上的正义论无疑是原创性的:他的宇宙观属于希腊漫长的哲学思辨之旅的组成部分,在希腊的哲学思辨中,有序的宇宙的思想转变为种种政治与技术图景,但这并不是说早期的哲学家们在如何描绘这种秩序上意见完全一致。一些前苏格拉底哲人,如色诺芬、阿那克萨戈拉(Anaxagoras)、阿波罗尼

亚的第欧根尼(Diogenes of Apollonia),将宇宙视为处于单一的国王般的权力控制之下,但其他人,如阿那克西曼德(Anaximander)、恩培多克勒(Empedocles),将各种宇宙力量描绘为各种平等权力间的平衡,而赫拉克利特甚至用战争与冲突的图景表达对立者之间持续不断互动的思想。

然而,不仅仅哲学家们自己内部看法不一样,他们与那些掌控实际政治权力和责任的人也势同冰火。柏拉图踏上游说之旅——实际上是数次,试图劝说叙拉古的统治者狄奥尼西乌斯二世(Dionysius II)像哲学王的角色那样行事——最终得到的只是灾难性的结果。柏拉图被投入监狱,由阿尔库塔斯营救而出,阿尔库塔斯这个人物,像真正的哲学王,他无疑看得更远,因为他极具原创性地将数学和哲学与作为一名政治家的成功生涯结合到了一起,在其家乡他林顿(Tarentum)城邦,他曾一再当选为总执政。但从柏拉图的观点来看,阿尔库塔斯不配充当样板,他设想的国家是一种民主政制,并因此易于遇到任何这样的体制所具有的一切缺点,除此之外,被选上也并不是成为柏拉图风格的哲学家的必然之路。

在柏拉图眼里,雅典现实政制最大的不利之处是,公民大会和法庭处于毫无训练的普通公民的控制之下,无论在政治方面还是法律方面皆无任何特定的专家。当然,对其他人来说,这正是民主体制的伟大力量。然而,实际上,尽管雅典公民不是任何意义上的职业政治家,但他们在政治和法律决策中获得了大量的经验(他们获得的经验远多于西方现代风格的民主体制下的绝大多数公民)。公民大会的事务由委员会做准备,委员会里有来自每个部落的代表,他们是轮流执行事务的“常设机构”(prytaneis)——一种负责处理国家日常事务的执行机构。但因为没有人被允许在委员会服务两年整以上,所以不存在某个寡头式或其他派系长久控制委员会的问题。由全体公民组成的公民大会是真正的政治权力所在(Hansen, 1983)。公元前5世纪,它决策所涵盖的范围,从战或和甚至发动战争的战略战术到宪制本身。而且,通过抓阄任命或选择的负责某种事务的官员,还受到其他两种形式的控制:其一是入职审查权制(dokimasia),据此审查他们任职的合格性;其二是卸任账目审计制(euthyna),即在他们任期结束时,审查他们任职期间的行为,尤其是他们的财务账目。

最后,雅典司法体制精心设计的条款还包括针对不同案件由不同法官主持的独立法庭,委员会和公民大会自己也审问一些案件。最高法院负责某些类型

的宗教案件和凶杀案,尽管其重要性和具体角色随着时间的变化而有所变动。此外,我们还听说过至少十种以上的其他法庭,尽管并非全部同时处于运作状态(MacDowell, 1978:35—36,亦可参见 Osborne 1985)。这些法庭是剧场法庭、画廊法庭、新法庭、莱科斯法庭、卡里昂法庭、三方法庭、大法庭和中法庭,以及还有所有法庭中最重要民众法庭,该法庭由立法者主持。

130 尽管主要的法庭都在法官的控制之下,但他们的行事方式并不与现代法官一样。无论是裁决还是判刑,都由“审判员”(dicast)决定,他们集合了法官和陪审团两种角色,裁断法律问题以及有罪和无罪问题。他们的人数常达数百,我们甚至听说过多起由整个年度 6 000 名审判员小组审讯的案件。参与法庭占据了相当大比例公民团体的大量时间,从伯里克利时代起,付费构成了陪审团服务的一部分。而且,任何案件的审判员都是当天从自愿报名的那些人中抓阄遴选出来的。这种做法是防止企图通过贿赂陪审员损害审判结果的有效工具,这不仅是因为陪审员数量是如此之多,而且也因为没有任何人能预知特定的某天在特定案件上谁将成为陪审员。

希腊民主制最引人注目的特征之一,就是法律面前人人平等的原则。每个公民都参与到司法体系中,那里的决策采取一人一票的原则。^[13]然而,我们不得不从几个方面对这种平等主义进行描述,首先最重要的是,在此方面,平等仅延伸到全权公民的成年男性,奴隶、外国人和妇女拥有某些权利,但不是公民享有的权利的全部,尤其是没有参加公民大会的权利,因此不能参与到政治决策过程当中。其次,其他两种有违平等的特征也应该提及,如针对戈提那法典作出的评论,首先根据犯罪者个人的地位而后再根据被侵犯者的地位,对犯罪的严重性定位各不相同。最后,我们不应该认为,公民大会上的自由发言意味着所有公民的意见享有相同的分量,很显然,有势力的个人,如富人或出身良好的人,享有超过常人的影响力。

131 雅典司法体系的一种力量在于,它是平等的。正如业已提及的,另一种力量在于,通过抓阄遴选陪审员意味着存在更少贿赂的机会这个事实。然而,从我们听说的大量伪证案件来看,受贿的证人(与陪审员恰恰对立)是常见的,该体系的一个弱点是,由公报私仇者(*sykophantai*)提出的恼人控诉时常出现。公正无私的证人很少,实际上,证人总的来说并没有被期望公正无私。被传唤的那些人通

常是亲戚、朋友或其他人——他们对那些要求他们来提供有利证据的人负有某些义务(Herman, 1987; Humphreys, 1985; Todd, 1990)。审判员的成见,以及他们未能看穿环绕他们周围的腐败信息的提供者而受骗,不仅在喜剧中受到嘲弄,而且受到如伊索克拉底(15.15—38)之类的人长篇大论的谴责。操纵公民大会和法院的人自己也时常遭到起诉,按照一种常见的话语修辞,这些机构易于操纵(Thucydides, 3.37—38)。

我们当然不应该想当然地认为,民主机制(雅典的或任何其他地方的)比寡头体制或君主体制(它们同样反映了建立这种制度的人的利益)更能确保在政治或司法事务方面头脑清晰的、理性得当的、正义的决策。温和地说,公元前5世纪雅典的实际情况是混杂的,它包括不仅针对个人(如苏格拉底)而且针对整个国家的司法失误。初衷是防御波斯人进攻的防御性同盟,被雅典人变成了一个帝国,那些脱离阵营或没有加入的城邦遭到了野蛮的逼迫。

我们依据的大多数作家,尤其是修昔底德、柏拉图、亚里士多德,都对民主制持批判态度。许多人退回到正义最好的守护者是美德,并通过各种政策举措在青年中培育美德的理想化观点。但针对教育开出的处方不可避免地反映出作家们所持的观点,即假如人为了不让自己犯错,在任由他们自己选择的情况下,是不是自私的、贪婪的和无原则的,或即便他们已经犯了错,他们是否能够公平正义地行为。反民主的、威权主义的前一种观点是我们资料中占据着主导地位的观点。统治者和被统治者互换角色,每一个角色都会感到满意,亚里士多德将他的希望寄托在这样的思想上,这是近乎天真的理想化思想。但他在《政治学》(Politics, 1269a19)中警告道,改变法律易于削弱法律本身的权威,其基本的保守主义昭然若揭(Brunschwig, 1980)。与此同时,对“公平”(epieikeia)的反思, 132 补充了他有关法律本身不足以获取正义的思想(Brunschwig, 1996)。在诸多物事中,公平是一种原则,旨在确保个体情境的千差万别得到充分考虑。正如他在《尼各马克伦理学》(Nicoachean Ethics, 1137b26ff.)中所阐述的,法律的普适性是有缺陷的,公平纠正了法律的这种缺陷。

在探求不同法律和政治安排的利弊得失方面,希腊人尤其活跃,他们不仅从事抽象的理论争论,而且着力于对执行自己所批准的政策所需的现实情境的探讨。^[14]但意料之中的是,他们在理论上没有找到任何办法确保正义,更遑论在实

践中了。他们所采用的诸多制度机制,反映了希腊城邦国家小型的鸡犬相闻的性质。^[15]然而,出于同样的原因,这些城邦国家不能与马其顿王国相匹敌,也不能与亚历山大大帝的后继者们从其征服的帝国中分离出来的诸王国相匹敌,这些王国的大多数转而又臣服于罗马的力量。

在这些政体中,法律转向了我们所称的中央集权(无论是君主制的还是寡头制的,至少在罗马是共和制的)模式。实现正义的程度取决于你说服德行千差万别的同僚们的能力,但该能力逐渐落到被任命到权力位置上的行政官员手里,不幸的是,他们或多或少有些腐败或不公,尽管他们最终是在罗马帝国治下极其详尽的法典框架中运转。罗马一系列影响巨大的讨论法理学的作家,不仅草拟了涵盖法律方方面面的综合性条文,而且对其各个不同领域——譬如公民法(*ius civile*,应用于罗马公民)与万民法(*ius gentium*,在某种意义上等同同时应用于非罗马人的自然法[*ius naturale*])之间——作出了明确的区分。他们的著作是欧洲人在该领域大多数后续思考的基础,譬如加恩塞 2007 年的著作(Garnsey, 2007)就财产法方面所表明的那样。然而,在后来的各个时代,没有任何一个在本邦公民与其他人的事务方面,依靠古典时代雅典人的民众法庭所呈现的各种机会和风险来获取正义。

133 现在,我们在结论中将要提出,在法律这个如此广大的学科领域,我们从对这些许材料的极具选择性的回顾中得出什么样的教益? 鉴于它们的纷繁复杂,不仅阐明法律是和曾经是什么这个问题是件非常困难的事,更不用说尝试作出法律应当是什么这样规范性的判断。^[16]我们认可为“法律”的东西,可能就是制度安排的代名词,无论它们是什么,终究是一个社会利用某种强迫模式确保某种秩序。但那是什么样的秩序,它是为谁的利益建构起来的或强加实施的,这些安排是如何运作的,这些方面存在着极大的不同。不同的社会——无论当代的或历史上的——都制定出了截然不同的法律条文,利用不同的制度执行司法、纠正错误或保证秩序,在强调法律观念中表现出极大的差异性。有时,正义的实现是在神意的主导下,但并非总是如此,可惩治的错误行为所包含的常常比我们所想的犯罪行为要多得多,譬如违反饮食方面的规范。有时,不仅仅人才能遭到审判,牲畜和无生命的物体也会受到审判。^[17]谁来决定什么才算犯罪行为、算作什么犯罪行为的问题,以及谁来确定在进行犯罪行为时发生了什么问题,在不同的

社会中得到的回答迥然不同。有时，整个过程在尽可能无人的情况下进行——尽管没有任何人类法官涉身其中，但问题由神判法来裁断。但特定的个人、专家或那些拥有特定权威的人经常被要求查清事情发生的原委，而实际上，事情到底如何首先取决于他们的汇报。在中国和希腊，我们皆发现了理想主义者，他们表达这样的观点，即政府应该为整个社会的利益着想。其他一些作家——有时就是同一批人——认识到，实际上，法律恰恰服务于当权者的利益，无论他们是国王或富有的寡头还是民主制本身。 134

因此，极限的法律研究会变成对错复杂的人类社会关系研究。然而，在我通篇关注的三个相互关联的问题，即精英的角色、这门博学的学科的构成和变革的可能性上，到底有多大的可能得出一些结论来呢？我认为，主持正义并非总是掌握在一群为此任务而培训的官员手里的。负责施行正义的主管时常是根据政治地位高下而非根据对法律的精细理解来确定的。不会有任何机会对成文法典进行博学的精细研究，没有任何这样的人存在，当然，就口耳相传的习俗或传统所规定的东西可能会存在争论。但是，成文法典越精细，就越会要求有专家来对它阐释。

当一个职业的专家阶层组成后，让他们脱颖而出的学识，是他们对大量法律文本掌握的程度，如果其中包括一些被视为神圣的文本，那么他们提出的专家意见就可能兼具司法和宗教的意味。伊斯兰教提供了令人印象深刻的例证，在该宗教中，不同层次的法律截然分明，有些具有直接的神圣权威，其他的仅具间接的神圣权威。古代中国律法和先例的累积增多，是为了应对法庭上错综复杂的案件。但显而易见，案件主题越复杂，精英阶层对他们所掌握的法律知识与经验的独特性的感觉就越强烈。简化他们必须付诸实践的法律条文，并不符合他们自身的利益。

同样清楚的是，变革的可能性与法律和宗教之间的关系以及其与法律和现行政治体系之间的关系，至少存在某种程度的关联。上帝钦定的法律是不可改变的。只有外来者、异教徒、渎神者会质疑由上帝钦定的经文的权威。在国王统治下的社会，一切事情都取决于统治者本人及其臣僚对变革建议的接纳程度有多大。我们看到，在中国，存在着一个发展成熟的传统，当统治者被认为逾越了界限时会受到申斥，无论是因为他们的统治失之于严，还是因为失之于宽，谏臣

135 们都可能会告诉他们,他们的天命岌岌可危。当法律被认为是由人制定的时候,其他人就可以试图改变它们。但希腊的经历表明,在司法事务方面的激进变革必定会付出不稳定的代价。如果法律取决于意见一致,根据舆论的变化加以修改,那么这种新的意见一致会持续多久? 意见保持着多大程度的一致?

伟大的个体立法者依靠他们的个人权威获取接受,当然,尽管他们的立法能持续存在多久毫无保证。当新的法律或规范是多数人投票的结果时,那么无时不在的风险是,下一届议会就可能取消它们。在这种背景下,博学的精英阶层存在着混杂的命运,兼具着力量和弱点。他们的专业精神携带着力量,但出于同样的原因,当把一切都归之于精英阶层自身成员的贡献时,这种专业精神也可能抑制批评,限制革新。

与此同时,以一个现实的(如果不是悲观的)提示来总结:如果任何特定国家中法律与道德的张力时常处于紧绷的情况下,那么国际关系中的这种张力形势就更加尖锐。当然,如今我们拥有规范商业争端、知识产权甚至领土边界的法律条款,它们在解决这些问题方面有着或大或小的效力。除国际法院(International Court of Justice)外,我们如今还有国际刑事法院(International Criminal Court)。但不得不承认,它的运作具有高度的选择性,法官背后的担当远非整齐划一。主要是那些被美国或欧盟认为犯下战争罪、反人道罪或种族灭绝罪的人,被带上法庭审判(如果能抓到他们),在普通人看来,审判过程显得极其拖沓、冗长和代价昂贵。至于执行联合国采取的决议,主要依赖于在安理会上达成一致,派遣武装部队充当“维和者”。在安理会上,任何一个常任理事国的否决票都可以阻挠决议。没有任何类似于永久的国际法执行机构的东西存在,或未来有可能成立这样的机构,这主要是因为两个原因。首先与道德问题上继续存在的不同意见有关,种族灭绝是罪恶,在这方面可能意见是一致的,但关于什么算是种族灭绝,经常存在着激烈的争吵,有时候还有一些似是而非的论点为那些力图否认有任何

136 种族灭绝行为发生的人所利用。其次也可能是更重要的因素,与大多数国家不愿意让渡任何份额的主权相关,即便个别政治家可能私下也承认,这在整体上符合人道利益,他们理应那样做。在此方面,具有远见卓识的政治领导层经常是短缺的。

我们必须承认,法律在国内关系的背景中或多或少能够有效地运作。但涵

括共同道德原则的不成文法很大程度上依然是乌托邦梦想的领地,就像它们在古代希腊和中国时的样子。

【注释】

- [1] 参见 *Zuozhuan*, Zhao 29; Graham, 1989: 276。传奇人物老子的《道德经》中也表达了类似的观点。
- [2] 不同社会中对说谎的态度可能截然不同。希罗德德(1.136—138)评论道,波斯人认为说谎是极其不利于名誉的。但对于许多希腊人来说,在多种情形下,说谎并没有任何值得特别谴责的地方,那些说谎并侥幸取得成功的人,会因他们的“机智”(mētis)而受到敬佩,如奥德修斯尤其如此。在他登上伊萨卡岛时,遇到雅典娜但还没有认出她时,他甚至企图哄骗雅典娜。
- [3] 比照我在第五章里所描述的基塔瓦人雕刻方面技能的情形,在那里,雕刻者自己对这项工作的德能有着全面的理解。
- [4] 参见 Schacht, 1964; Rosen, 1989。犹太教是另外一个例证,像伊斯兰教一样,犹太教的宗教法里可以辨识出的板块是:《旧约》之首五卷(Torah)所规定的内容、《密西拿律法书》(Mishnah)和巴比伦《塔木德》(Talmud)所规定的内容,以及那些阐释这些文本的人的著述。第一种拥有神圣的不可变动性,但人们也承认,在犹太教各代律法专家提出的解释中,变化实际上是一直存在着的。
- [5] 参见 Schacht, 1964: 125ff., 200。这不仅是伊斯兰教的特征,格拉夫顿(Grafton, 2007: 97)指出,近代早期欧洲史学史中有相同的现象,相似点可追溯到希腊罗马时代,参见 Humphreys, 1985。
- [6] 一个问题是,通过《古兰经》和圣训针对其他案件所涵盖的问题的类比推理的可接受性,另一个问题是意见一致的分量和价值。如何应对不信教者是另外的问题,穆斯林不同当局对该问题的观点也截然不同,尽管大多数人已认可“圣书选民”(包括犹太人和基督徒)与其他人之间的区分。
- [7] 然而,儒家文本用一个不同的词形容“正确”或“正当”,即“仪”。
- [8] *Shangjunshu*, ch.1; 1.26—2.2, trans. Graham, 1989: 270, 修订版。
- [9] 饶有趣味的是,吕不韦接下来以医药为类比,精确地阐明病万变,药亦万变。
- [10] 关于五行概念,参见第一章。它的某些主要应用领域是我们所描述的物理学或天文学领域,人们认为政治王朝也按相生相克顺序的同样风格彼此相续。
- [11] 如洛伊(Loewe, 2006: ch.1)和刘易斯(Lewis, 1999: 354)特别强调,自战国时代晚期以降,大量文本致力于思考约束专制统治者专横武断地行使权力的方式。
- [12] 然而,戈提那法典有多么系统,将梭伦法律条文视为针对综合性在多大程度上是正确的,仍然是学术辩论的话题。参见 Davies, 1996; Osborne, 1997; Hölkeskamp, 2005。
- [13] 然而,多数投票决策原则一个可能的不利之处是,人们怀有较少的动机继续辩论,以便观察是否能达成一致的意見。参见 Lloyd, 2005b: 128f.。而且,正如科恩提出的(Cohen, 1995: 87),经常诉诸法院会有复杂的结果。雅典人的好讼有时候可能是一种有形的暴力。但它的效果是,时常让这样的争端久拖不决,因为紧接着控诉的是反控诉,每一方更多的支持者被拉进来,控辩双方都不遗余力地想通过新的胜利抹去先前的司法失败。
- [14] 同时,我们从亚里士多德那里知道,一些理论家否认自然奴隶的原则,但在古希腊罗马时代,除了由奴隶自己组成的武装力量之外,没有做出任何尝试去取消这个制度。

- [15] 亚里士多德认为,理想的城邦国家人口不应该大于能在公民大会上发言的人数(*Politics*, 1326b5ff.)。
- [16] 科恩在1995年的著作中(Cohen, 1995)对曾经盛行的关于法律发展的功能主义观和演化观发起了成功的攻击。第一种观念认为,法律是提升和谐的社会功能;第二种观念认为,人们能够对各种或多或少不断演化的怎样达至和谐的解决办法作出鉴别区分。
- [17] 把牲畜甚至无生命的东西送上审判席的条款,见于雅典的法律(MacDowell, 1978: 117—118),图像则见于柏拉图的《法律篇》(*Laws*, 873d—e)。类似的观念兴起于欧洲中世纪(参见 Evans, 1906)。

第七章 宗教

我们应该以什么标准来对某种信仰或是某种习俗进行判断,从而称其为“宗教”呢?如果我们满足于赋予它一个明确的定义,我们首先可以认同的就是,基督教、伊斯兰教、犹太教都是宗教。但显然,我们不应该把宗教的概念局限于一神教的范围内,我们还得把多神崇拜的宗教信仰囊括其中,例如现代印度教,或是古代希腊和罗马的多神教。还有那些多少有些哲学倾向的有神论和泛神论,我们对之又该如何处理?是否应该把人格化的神作为关键性的因素进行定义?如果确实如此,那么对佛教来说就会产生争议,同样的还有儒教,尽管它们两者都存在或曾有神职,这在某种程度上被认为是宗教的典型制度。同样,如果我们把信仰一个单一的——通常是仁慈的——至高神明作为宗教的基本要素,那么像拜火教这样存在二元体系的宗教就将被排除在外。神道教和道教在某种意义上坚持自然的神性,因而它们在超自然以及精神领域的观念与神人同形同性的论调有着很大的不同。对具有人形的神的信仰无疑是流传最为广泛的,正如格思理(Guthrie, 1993)所提出的那样,即神人同形同性已经成为世界范围内宗教渊源的主要趋势,然而,要接受这个论点还有较大的阻碍。

对于宗教的起源、宗教是在何种认知框架下发挥作用的,存在很多不同的说法,我们依次来解读其中的一些。宗教与社会、宗教与科学、宗教与道德之间的关系都存有疑问。其中一个亟需关注的议题就是“自然的”(natural)宗教。有些人认为,宗教体验是普世性的,由此,常常引发人们从“自然的”和“天启的”(revealed)这两个不同的角度来理解有关神的知识。这一对比已然经由各种不

138 同的方式做出过解释。卢梭对这一区分提出过一种经典的表述,即认为“天启”宗教是教条主义的,但是,在当时新教和天主教因不同教义而引发的纷杂而又危险的争端面前,他十分清醒地意识到自我保护的需要。然而,在他的著作《爱弥儿》(*Émile*)刚刚问世的1762年,此书即频遭责难,甚至有人将其当众焚毁。

现在如果说存在一种叫作“自然宗教”的事物,那么它可以兼容并蓄很多不同的形式,从而反映出宗教体验的各种不同模式。但站在它的极端对立面,如果说存在一种真正意义上的天启宗教,那么,世界宗教之林中的绝大多数宗教就会被当作过眼云烟,或是因为被看作异端而愈加受到责难。这是哈里森(Harrison)在2002年提出的一个重要论题,他甚至认为“宗教”的单复数概念的出现可以追溯到启蒙运动时期,特别是在17和18世纪的英格兰。^[1]虽说宗教的自然性问题是宗教改革的争辩过程和科学发展的启蒙阶段才开始出现的,然而,对神的信仰的起源以及应该如何崇拜神的问题早在希腊—罗马古典时期的异教徒那里就已经引起激烈的争论,在古代中国也一样,我们稍后将会看到。哈里森甚至承认《新约》(*Romans*, 1:18—23)中有专门的章节论及神的知识的两种不同的说法,即自然与天启的区别,而这在很大程度上破坏了他提出的“古典时期不存在宗教”的观点(Harrison, 2002:14)。和我们所学的其他学科一样,在这个领域里,有一点很重要,即不能以现代西方的分类范畴去定义和评判世界上各种不同社会体制下的观念和做法。

事实上,有相当丰富的人种志方面的材料为我们了解这种多样性提供了充分的证据,其中的大多数与该领域中的精英角色有密切关联。在一部分社会群体中,神灵世界由专人进行沟通,这些人被称为“萨满”(即巫师),他们扮演了神灵世界与日常生活之间的媒介^[2],但在很多其他的社会群体中,并没有诸如此类的专人。而在很多地方,人们借由举行通过仪式(rites of passage)来纪念个体逐步迈入社会的过程,与此同时,个体也被引入更深奥、更神秘的观念和仪式,这些内容不仅关乎个体与其他人类的联系,也关乎他们与神灵世界的联系。

139

根据巴思(Barth)的研究(1975年),在巴克塔曼人(Baktaman)的一个极端案例里有六至七个这样的阶段,在每个后续阶段里,个体被告知他们在前一个阶段所学的内容存在很大的问题,并且在道德层面上极为不堪。他们会发现,比如说自己在较早的仪式上打破了一个重要的禁忌,并非出于疏忽,而是因为他们被

教导那么做。整个程序都掌握在年长者的手中,但也只有社会群体中最年长的人才有信心保证不会再有让他们感到惊讶的事物出现——这也仅仅凭借他们在年龄上的优势。

同样,一些宗教有庞大的神话体系来支撑起它们的信仰和仪式,而另一些宗教则远没有这么多的叙事框架。那些关于世界起源和当下秩序的故事究竟是否属于宗教的范畴——在后者的范畴内,那些被用来祈福的实体或许是神灵,抑或是被赋予神力的世间物质,如水、土壤和天空。我们是否能够假设:如果人们将某个实体当作宗教事物,基于这种态度,该实体是否必须是人们加以明确崇拜的对象?或者是否能够这样说:被标榜为神圣的事物是否都能引起人们的敬畏?

一个类似的界定问题涉及祖先崇拜,它也是许多社会群体仪式和信仰的中心特征,像在中国古代社会就存在这种状况(例如,可参见 Puett, 2002),现今的中国仍旧存在少部分祖先崇拜。在把这种表露深情回忆的仪态转化为宗教习俗元素的过程中,哪些因素是其特有的?那些被视为珍宝的先祖遗物又是何时被聚集在一起成为真正的祠堂的呢?这种崇拜只是在特殊场合举行的祈祷和仪式,还是因为人们确实相信先人是有意识的存在,他们既会被冒犯,也能佑护活着的人幸福安康?然而,他们属于哪种活性成分(active agents),又具备哪些能力?放到一般意义上而言,神或者圣人是否能够直接干预人类的生活,他们又是如何做到的?他们对于人类预言未来的尝试是否给予支持,这又是如何发生的?忠实的信徒会不会懂得诸如圣灵的运行方式,或者说他们只需相信神有时确实会显灵就足够了?

一直以来,宗教信仰常常与对死亡的焦虑联系在一起(Tylor, 1891)。但当人们认为死去的人还会在活着的人面前萦绕不去的时候,这是因为他们到那个世界的通过仪式没有正确地完成,还是说因为他们本身有罪?是不是每个人都有来世?当转世与信仰密切相关时,它可能会被视作一种确保公平的机制。转世很有可能是不完美的标志,就像在一些希腊信仰以及佛教里认为的那样,理想的目标是脱离出转世的轮回。转世的性质取决于个体在前世的表现,你转世成为更高级或是更低级的生物反映出你德行的高低,也可以说是宇宙间奖励和惩罚的一种方式,这与人们相信有天堂和地狱的说法是异曲同工的,当然后者没有轮回的概念。

在古代中国和希腊,当宗教信仰和习俗逐渐成为批判性审查的对象时,想象神灵们如何运用他们被赋予的特性和功能成了人们的议论话题。希腊的神人同形同性观念至少在给人以生动直观的形象方面占有优势:各种以人类形象出现的男神和女神的塑像在神庙里随处可见,这些神还被搬上了悲剧和喜剧的舞台,有时他们很容易被辨别,而有时他们会被隐姓埋名(就像欧里庇得斯《酒神的伴侣》[*Bacchae*]开篇中的狄奥尼索斯)。然而,从公元前6世纪开始,神以人形出现的观念逐渐遭到批评和质疑。哲学家们不断地提出这个问题,他们之中也不乏像柏拉图那样地位十分显赫的哲学家。与此同时,其他一些攻击(像智者克里底亚[*Critias*])加深了嘲讽的意味。他们认为,神是被一些个人为达到控制社会的目的而发明的,利用神会惩罚人类的威慑来防止人们做坏事,但他们没有提及个人的名字。这种理性化的解释并没有在希腊—罗马世界里产生多大的影响力,人们还是对神人合一的神灵进行崇拜活动。而那樣的解释确实常常有利于那些从习俗角度而非从信仰角度去定义宗教的人们(参见 Keane, 2008)。信仰或许会遭到挑战(它们如何被合理化?),而习俗却可仅凭传统的因袭关系而得以延续。

141 公元前3世纪的中国曾发生类似的情况,当时一批文人明确提出反对信仰鬼神。荀子给这种信仰的起源做出了合理的解释,认为它们是源于人类的恐惧和困惑,并且否认对它们进行供奉会有任何好处。^[3]在之后的1世纪,王充也发表了一连串的言论,揭露了许多公众信仰中的错误、矛盾和谬论。^[4]但就像在希腊那样,知识分子的攻击似乎并没有对惯有的习俗产生多大的影响。祖先崇拜的习俗还是一如既往地得到承袭,在人们的观念中根深蒂固。它是封建帝国确保其正统性的重要因素(Puett, 2002),在不同的时期,国家都会积极地扶植宗教机构、寺庙和神职人员的设立和建设,从道教、佛教一直到儒教(Overmyer et al., 1995; Robinet, 1997)。

这里有一个关键且反复出现的问题涉及个人与群体间的张力。各种神秘主义传统在诸如古希腊的异教、苏菲派以及基督教里都有所体现,尽管它们各不相同,但有一个共通之处,即从某种意义上来说,它们的宗教体验是无法用言语来描述的(参见 James, 1902)。这种不可言说性常常会阻碍一般人的理解,但对于忠实的信众来说,它不仅不会贬损,反而更增加了其神秘的一面,使之更称得上

是真正意义上的宗教楷模。

尤其自浪漫主义运动起,西方社会的许多人可能开始相信,绝大多数宗教体验是非常个人的。进行礼拜仪式的人与上帝、圣人或是他们所祈祷的神灵有一种亲密的关系。而与此同时,很多宗教仪式都是群体活动。大量信众聚集在圣彼得广场上聆听教皇在圣诞节或复活节的赐福。愈加多的信众在麦加围绕着圣殿进行祈福。但是,在某些一神论的宗教里,对聚众参与是有明确要求的,任何违反规定的行为都将受到处罚。于是,参与者的个人信念可能远不及虔诚的礼拜者祈祷他们各自的保护神时来得那么牢固。在某些情况下,参与者可能只是为了社会团结的需要,或者仅仅是为了表明他们乐意传承祖辈们延续下来的风俗而参与其中。然而,不管是个人的深切认同,还是群体的参与,或是两者的结合,它们都难以用于定义宗教的特征。 142

另一个产生于较为近期的西方现象是宗教似乎被科学所威胁,当时人们认为宗教的某些信仰与科学所建立起来的内容存在冲突,这至少符合了大多数人的看法。^[5]诚然,在古代希腊也有这样的先例,彼时一些自然哲学观念被认为破坏了公众的宗教信仰。有些言论确实引起了麻烦,例如,说太阳是一颗与伯罗奔尼撒半岛差不多大小的炽热燃烧着的石块(阿那克萨戈拉),而阿里斯托芬也给剧中的苏格拉底安上了相似的观点,正是这个因素导致了他后来受审并最终被处以死刑,至少在柏拉图看来是如此。但需要指出的是,这是一起自诉案例,并非由教会之类的机构发起的公诉。然而,随着17世纪科学的兴起,当人们发现它与《圣经》的教义产生冲突时,可想而知,两者间的矛盾愈加危机四伏。^[6]

面对这个问题,人们通常会先尝试这样的办法,而且至今仍在使用,即否认科学完全建立了它所声称要揭示的体系,不管是日心说或是地球存在的年份,还是物种的演变。但还有一个更加微妙的回应,即一些看似与科学所持观念相互矛盾的神圣的经文被以特殊的方式加以理解,比如说仅仅作为象征意义来理解。 143

其实,宗教话语的象征意义的理解方式通常也在那些与科学观念相悖之外的其他文本语境中受到推崇,就像我稍后要讲到的许多宗教信仰里存在的悖论那样。在基督教的三位一体论中,总是存在着两方面的压力,一方面需要从字面上去接受这些信仰条文,而另一方面却很难做到,譬如说童贞女生子和圣餐变体论。因而,人们只能相信,任何关于上帝的话语都是特殊的。一些人认为,这些话语所

涉之处,矛盾律就得打破,而另一些人则反对这样的做法,因为这剥夺了对上帝之论述的最低限度的理解需求。^[7]

当象征意义的说法仍显不够完备之时,宗教宁可选择退避,回归到它称得上是权威的领域去进行定义。它所谓的权威并不是指对自然世界的理解,而是指对救赎或道德的理解,但后者可能会引起其他方面的抗议——并非来自科学,而是来自哲学。因为一些人或许认为,宗教在很多时候都借助了哲学的本体论和认识论,还有一些它在道德上的观点。然而,只要宗教坚持认为它所在的领域是完全不同的,那么它还是有一线胜利的希望的。这种不同在于,它不需要做出科学解释,更不需要道德基础和社会正义,而是告诉人们,活着还有比仅仅满足于幸福的世俗观念更多的意义,那就是与上帝之间稳定的关系。

为了使信仰或习俗能被认可为宗教,人们努力为此提供干脆利落的必要、充分条件。我们很快就会发现,绝大多数这类努力都会遭遇严重的阻碍。若是把这些不同类型的方法稍加比较,就会发现它们呈现出各种与众不同的多样性。例如,格尔兹(Geertz, 1973:90ff.)对他提出的多重性宗教定义做出补充解释,即宗教是“一种用以在人类心中建立起强大、普遍、持久的情绪和动机的符号系统, 144 它是通过对生活中的一般秩序进行概念上的规范,并对这些概念辅以真实性的光环,使得情绪和动机看似贴切逼真而实现的”。而霍顿(Horton, 1960)则批评涂尔干所持的宗教发源于人类社会关系的观点,认为“宗教可以被看作人类社会关系领域的一种延伸,超越于纯粹的人类社会界限之外”,而在身处这种延伸中的人们看来,他们自身对“不属于人类的彼岸事物(alters)有着依赖关系”^[8](Horton, 1960:211)。但假若我们回溯到泰勒(Tylor, 1891:i.424)那里就会发现,狭义上的宗教只是一种“对有灵性的存在体的信仰”(参见 Goody, 1961)。

因此,宗教对一些人而言,情绪或情感是其核心,对另一些人而言,它是超越人类能力的东西,对还有一些人而言,它是人类社会关系中所隐藏的意识形态基础。到目前为止,我们还尚未提及马克思的那句著名的格言,即宗教是人民的鸦片,是用来蒙蔽他们,把他们的注意力从阶级斗争中转移出来的东西。公认的神职人员、固定的礼拜场所、自成一体的仪式、一本神圣的经文,这些或许都是宗教称为宗教的充分条件。“神职”、“崇拜”、“仪式”和“神圣”等词汇的使用,凸显了这种构思框架下循环往复的可能性。然而,把这些内容都作为必要条件无疑是

过于苛刻了。反过来说,若是只要求了精神层面的内容,就会被持相反意见者们认为是定义过于宽泛,而任何关于不同于人类并较之人类强大的力量的单一想法也一样会被诟病。那些不认可任何神也没有投身于任何有组织的、形成制度化的信仰的人,或许会对一场海啸或一次地震所释放出来的威力感到敬畏,但他们绝对不是从宗教的角度出发去思考问题的。

但假若,如同许多人已然指出的那样,定义的难度确实很大(例如,可参见 Saler, 2000, Whitehouse, 2004),我们可能仍旧要试探性地从那些通常被人们承认的宗教信仰里对某些一再出现的特征做出识别,即便它们也许并不具备普遍性。博伊尔(Boyer, 1994, 2001)提出的说法具有一定可信性,他认为其中一个不断重复的特征就是常规观念(即和中介、动机有关,多少有些直接的因果关系)与高度反直觉观念的结合(也可参见 Pyysiäinen, 2001; Pyysiäinen & Anttonen, 2002; Atran, 2002)。这也是为什么许多宗教都存有悖论的原因。例如,上帝是无所不在的。我们很清楚地知道它在某些情况下会是怎样的,而在某种情况下会出现的情形通常不适用于另一种情况。但这样的规则或许对神灵不适用,甚至不仅仅是对神灵自身。人们认为,萨满具有脱离肉身并且穿越到另一个世界与生活在那里的灵魂进行沟通的能力,而与此同时,他们的肉身仍维持在现世为人们所见。在希腊的古典时代,就有关于两位能够穿越到灵界的智者阿巴里斯(Abaris)和亚里斯提亚(Aristeas)的记录(Bolton, 1962),毕达哥拉斯也曾被发现同时出现在两个不同的地方。 145

当然,一般而言这些现象不常发生,而一些持怀疑论者可能更愿意接受这些现象在某些特殊情况下确实出现过的说法。^[9]但人们也许会说,宗教专注于反常的、不可思议的东西,常常被认为是在考验信众对于信仰的坚定程度。就像德尔图良(Tertullian)在3世纪早期所说的:“上帝之子已然逝去:人们相信了,因为这很荒谬。在被安葬后他又得以复活:人们确信无疑,因为这是不可能发生的事。”^[10]于是,神圣(the sacred)以此与亵渎(the profane)划清界线,然而,亵渎仍旧要作为标杆来界定神圣是否偏离正轨。这种分析手段确实存在,但也有一些宗教认为它们是包容一切的。上帝俯瞰一切,包括人类生活的各个方面^[11],以及物质世界的任何一个细节。这种观念倾向于消除神圣和亵渎之间的差别。 146

在这方面,我们在其他需要树立权威的学科中也能找出类似的例子,例如医

学。那些声称掌握超常能力的人能够获得特殊的地位。但在某种意义上也存在两难处境。也就是说,医术越是离奇,普通人也许越是需要相信它是真实的。就医学方面来看,患者也许会逐渐接受这样的观念:他们所得到的奇怪的治疗——包括对其基本原理的奇怪解释——的的确确产生了相应的效果。在此过程中,他们也许就会改变他们对于健康和真正意义上的幸福的看法。而对于失败的案例,正如我先前所说的,可以归咎于没有按照正确的方法来施行,而不会对方法本身的缺陷有所质疑。同样,对于祷告来说,情况也是如此。祷告没有应验可能会被归咎于祈祷者缺乏诚心。相反,当一些符合他们预期的结果出现时(如祈求雨水,就降雨了),这就会让他们更加相信祷告所能够产生的实效,尽管也经常会有不成功的情况出现。

同样,一卷宗教文本是如何逐步被人们认可为典范的,这与一本医学典籍是如何占据重要位置的过程很是相似。在后一种情况下,得到该领域内权威专家的共同认可是很重要的,尽管在极端的情况下,医书上也会出现用天启观念作为积极疗法的案例。当然,宗教文本里所涵盖的有关上帝或是先知的言行则要多得多。然而,一旦宗教文本的神圣地位得到认可后,对其内容存有的怀疑态度都将被勒停,违反规定的人将被逐出教会。因此,从某种程度上来说,这些文本的内容越是反直觉的则越好,像一些神奇的故事、神秘的事物或是奇妙的悖论,至少可以用它来辨别哪些是真正的信众,哪些则是异教徒。一般而言,人们通过教义和誓言来建立这种承诺。

147 这绝不是怀疑信徒的诚心,也不是在考验他们是否从信念中得到安慰。^[12]然而,宗教案例最不同于医学案例的是,宗教涉及群体团结的问题。不认同医学正统的普通人并不会受到社会的惩罚,但我也曾提到存在这样的情况,即怀有抱负的从医者或许会因此不被精英阶层所接受。而不认同你所属群体的宗教信仰和习俗通常会带来被孤立的境遇。宗教传播的范围越是广泛,就越能强调它是惟一真理,而对持不同意见者来说,他们面临的麻烦也就越大。一些人试图顺从于他们并不认同的教义和宗教仪式,而另一些人尝试去改变它们,还有一些人则选择放弃,他们抛弃信仰,甚至出于自愿或受环境所迫而殉难。显然,宗教和我们先前讨论的其他知识学科所共有的特点是:这个领域内的各种权力关系也是错综复杂的。尽管宗教呈现出多样性,但也有重复出现的特征,即都有一

位与神存在特殊联系的、能够向其他人发号施令的权威人物。

然而,谁能承担这样一个特殊的角色成为了关键问题。在一些宗教里,或至少在某些宗教的某些教派里,只有宗教领袖,例如祭司,才有直接与神接触的机会。普通的信众只能通过中间媒介,即祭司,与神接触,就像有些祭司可能需要通过圣徒作为中间媒介才能与神接触一样。但在其他一些宗教体制中就不需要诸如此类的代祷(intercession),每个人无一例外都能直接与神交流。这并不意味着在后一种情况下,权力关系完全被打破,因为仍旧常常存在着部分人士,例如年长者,在宗教事务中比其他人更具权威性。虽说每个人都可能接受神的指引,但在能力的分配上还是很平均。关键问题在于,中间媒介承担着两重功能:一方面提供了与神接触的途径,另一方面则暗示了与神接触的难度并可对之加以控制。

如果说宗教领域可以由各种不同的方式构成,那么它与政治权力之间的关系这一问题也同样复杂。韦伯(1947年)把许多宗教领袖的个人魅力与其他权威模式做出对比,并将之总结为“传统的”和“法律的或政治的”两种模式。这些分析对了解它们之间的区别很有帮助,但在实践中它们时常有所混淆。彼得·布朗(Peter Brown)提及(2003: ch. 7),在基督教早期,主教通常是他所在群体中最重要的政治领袖,同时拥有宗教和世俗的权力。然而,德蒂安的合作者最近的研究提醒我们(Detienne, 2003),宗教派别有时扮演了某种与政治制度抗衡的作用力。例如,说到博罗(Poro)西努福人(Senoufo)的秘密集会,泽姆普朗尼(Zempléni, 2003)告诉我们,他们是如何策划了一场公开平等的辩论,从而打破了群体内原本正式而等级森严的政治结构的(可参见已提及的 Little, 1965, 1966)。

宗教等级常常以洁净程度来划分,不洁净的概念被用来指称处于下层地位的个人或群体,或是某些不被接受甚至是危险的行为。正如玛丽·道格拉斯(Mary Douglas, 1966)所提出的那样,在某个社会群体中被认为是不洁净的事物直接与它的核心价值和道德观念有关。身体的洁净绝不仅仅指物质层面的,而同时也涵盖了心理、道德和宗教层面对于洁净和不洁概念的应用。在进入一处圣地前,你必须保持洁净,而这就意味着不仅要清洗你的双手,同时也要检视你的良心,坦诚你的罪行,以请求宽恕。不同的社会群体对于需要怎么做才称得上洁净以及如何避免不洁的要求差别很大。生理期间、两性性交、近亲通婚等都会

被认为是不洁,但也有例外。^[13]因此,如果我们试图找出跨文化间的普遍性,那就是所谓的不洁在更多的情况下并不是针对事物本身,而是强调不洁的概念。这个概念的威慑力从某种程度上源自它的模糊性。于是,那些主张或坚持区分洁净和不洁之物的人对行为的各个方面都实行了广泛而隐秘的控制。而当整个

149 阶层被归类为不洁之时,就像在印度教里那样,出于为社会顶层利益考虑,用这个概念来建立和维持社群界限的目的就显露无遗了。

宗教事务中的威望或许是通过对于宗教文本或其解释的掌握和精通,或个人所具备的贤明、神圣、圣洁等特质而建立起来的。富有魅力的领袖、新兴宗教的创立者或许在起步之时表现得很有个性,但如果他们想使教义变得更为普及,那就要在他们身边安排一位精英了,他们可以是信徒、使徒、释道者,或多或少带有优选的等级观念,这或许是为了显示忠诚和学问以表明他们的天职所在。然而,一旦宗教对教堂、寺庙、神学院、教会学校等机构进行制度化,并且建立起一套能堪称为典范的教义,紧接着就会出现这样一个问题:对于已经被人们接受为基本原则的信仰条款,或是由正统教义所规定的行为模式,人们怎么能够做出任何改变?^[14]当一位精英阶层的人掌控大权时,不管他是祭司还是神学家或仅仅是年长者,革新何以谈起?也许在其他领域内,变革或多或少都会受到欢迎。但在宗教领域内,它容易引起不稳定因素,从而带来恐慌,宗教的制度基础越是牢固,所受到的威胁也就越大。

根据多年来在各地进行的民族志调查分析来看,我们可以肯定,变革的确时有发生,在信仰上或是在习俗上,不管这些变革有没有被公开承认,而有时我们也可以清晰地看到,不管是过去还是现在,这些变革反映出了殖民势力所带来的影响。^[15]但通常来说,在社会组织的实践力以及覆盖信仰的体系足够强大的情况下,变革的力量难以对之形成挑战。而将非教徒(outsiders)纳入已有体系的做法也不会有任何好处,因为这样,他们提出的主张或异议就显得毫无价值了。事实上,他们也许更有助于确立正统,因为他们为之提供了什么话不该相信,什么行为不该做的警示案例。

多神教可以在崇拜的神和崇拜方式上提供给人们多种选择的余地,甚至可以

150 容忍教内信徒的不同观点;而一神教在面对其他与神有关的观念时,常常更易于采取抵御措施。它可以选择不同的方法。其中较为激烈的反应就是试图消灭

或改变对方的信仰,或者至少禁止他们举行宗教仪式。还有一种方法就是他们可以做到忽略对方的存在,或者在较少情况下,他们至少会给予对方一点容忍。要向其他人解释清楚某位神是如何优待他的选民的,这可能是件困难的事,尤其是对于有了一定历史年代的事件。但通常来说,这样的选择不需要任何解释。事实上,伊斯兰教在某种程度上能够容纳“圣书之民”(people of the book)。犹太教承认所有人类都是诺亚的子民并且都必须遵从诺亚律法(Noahide Laws)。基督教以炼狱作为介于天堂和地狱之间的过渡场所,让那些有良好道德但没有受过洗礼的人有安身之地。然而,在16和17世纪一场著名的关于“仪式”的论辩中,罗马教会在提及中国宗教的术语时遇到了很大的困难,首先就碰到这样一个问题:中国人有没有能够用来准确表达“上帝”(God)这一概念的字眼?如果把他们的仪式归类为宗教,他们就错了:为了开始适应与他们并存,这些仪式绝不能归类为宗教,而应该称之为世俗的,也就仅仅是民间的、社会的或是精神上的信仰。^[16]此外,从定义上就能看出,没有哪个信奉一神的宗教允许在惟一真神的问题上做出妥协,这就意味着,如果并不是每个人都认同他们,可能会导致惟一真理的信奉者发出更多而不是更少的尖锐呼声,以此来证明他们的惟一性和真理性。

但对于信众来说,不管他们是处于群体边缘还是处于中心位置,都可能会尝试去改变和变革。这或许反映了群体内部存在的竞争状态,那些为赢得声望而参与竞争的人通过各种方式来争取权力,比如宣扬自己更加神圣或虔诚,与神的关系更为密切,得到了神的启示,或者有创造奇迹的能力。远在路德出现之前,我们就经常能在基督教的历史过程中听到这样的呼声,即向往回归至最初的、针对基督本身的教义和习俗,消除它们变得越发多余冗杂的部分。但长期来看,维持教派所主张的简朴远不如发现它偏离其最初的信仰那么容易。 151

同样,如果一个宗教完全没有兑现它对信众的承诺——比如流淌着奶与蜜的土地,或诸如此类的——那么有可能会引起反对、怀疑、批判,尽管在我看来,这些失败可能会得到重新解释,并且将之归因于信众的问题而非信仰的欺骗。对千年崇拜(millenarian cults)的研究告诉我们,当事实真相有悖于他们所宣称的内容时,他们的抵触感会非常强烈,例如会坚持认为这些逆流是上帝特别用来考验信众的信念是否坚定的。^[17]有一个发生在近代的著名案例,费斯廷格

(Festinger)、里肯(Riecken)和沙赫特(Schachter)在1956年对之做过研究,即当地球将在某个特定日子遭到毁灭的预言被证实是错误的时候,教派内的绝大多数成员都将之理解为,是整个群体散播了足够多的光热才使得上帝制止了这场灾难。

正如我所说,人们可能认为随着哲学尤其是科学的发展进步,宗教理应证明它的合法地位。但当他们先是面对哥白尼和伽利略,后又面对达尔文的时候,基督教会首先选择的是否认这些进步。但如今更为常见的是我提及的另一种反应,即坚持认为不需要类似的证明,他们的理由是这三个领域之间没有交集。不管哲学或科学会说些什么,他们都无法涉足宗教领域,因为它是一种通过神的启示来理解神的特殊方式。^[18]

152 在21世纪的今天,宗教仍旧占据着超乎寻常的地位,这表明它所面对的实证主义假设在不可逆地逐日递减,而其他学科也愈来愈注重经验的运用,然而这两者间毫无关联。显然,由生活经验得来的信念既不是惟一也不是最重要的衡量标准。宗教信仰和习俗中的反直觉要素有利有弊。一方面,神的完全超乎常人的特性会在信众心目中形成宗教是值得信仰的认识。另一方面,这种特殊性会不断对其可信度施加压力,也是其易受挑战之冲击的一个固有的潜在因素。宗教活动要形成常规化,这样它所依赖的那些显而易见的、似是而非的观点就不会在认识上引来严重的不和谐的声音(参见Whitehouse, 2000)。在面对批评和反对意见时,并不是所有的宗教都有精英捍卫它们的地位——精英能够维持他们自身的权威性在一定程度上也是凭借他们处理这些危机时所表现出的能力。但是,不管有没有精英站出来解释,总存在这样一个悖论,那就是信仰中的那些存疑点能够转化为正确无误的内容。

【注释】

[1] 参见松泽智子(Masuzawa)在2005年发表的有关“世界宗教”的著作,她把这部分内容看作欧洲历史的一部分,而它们的显现则与大学课程密切相关,并且是一种“非常美国式的现象”(Masuzawa, 2005, 32—33)。

[2] 有关萨满教的大量二手文献资料在第四章注释[4]中有部分提及。

- [3] Xunzi, 21, 参见 Knoblock, 1988—1994; iii.108—110。
- [4] 《论衡》的很多章节都涉及这些内容, 其中的《自然篇》(18; 365ff.)、《卜筮篇》(24; 482ff.)、《奇怪篇》(3; 73ff.) 以及《实知篇》(26; 519ff.) 特别值得一提。
- [5] 李约瑟(Needham)在 1925 年的出版物中涵盖了一系列文章, 它们提供了强有力的证据, 不仅反映了当时宗教和科学间日益深化的矛盾状态, 同时也给出了各种解决“问题”的“方案”。在马林诺夫斯基(Malinowski)所写的章节《巫术、科学与宗教》(Magic Science and Religion)里, 仍旧采用了也曾是弗雷泽(Frazer)和泰勒(Tylor)研究理论核心的进化论假说的框架。基于这种观念, 三者——但其顺序应该为巫术、宗教、科学——代表了文化发展的三个阶段(参见 Tambiah, 1990)。这种观念已然过时。但现在仍然存在把宗教与巫术相分离, 把宗教与诸如法术、鬼神学、通神学甚至是迷信等其他信仰和崇拜方式相分离的问题。对于科学与宗教间的关系这一问题较为近期的讨论, 可参见 Brooke, 1991。
- [6] 然而, 让人倍感自相矛盾的是, 在古代、近代早期对自然进行调查研究的那些最为活跃的人群中间, 很多人都有自己坚定的宗教信仰, 他们把自然规律看作仁慈的创世主上帝所做一切的佐证。于是, 一些近代历史学者也认为, 科学研究大大得益于对上帝的信仰, 而不是破坏了任何一种信仰。像韦伯就提出过这样的观点, 即他所谓的新教伦理对资本主义及其他近代理性方式的发展产生了一定影响, 但他的这个观点在当今受到很多批判(Weber, [1930]2001)。
- [7] 17 世纪晚期莱布尼茨、法布里有关该问题的辩论, 参见 Dascal 2006; 237ff。
- [8] 但在之后的一篇文章里, 霍顿提出, 被人们通常区分为非洲传统思想和西方科学的两者间实则有着较为密切的类同关系(Horton, 1970), 尽管很少有人赞同他的说法。事实上, 两者都对无形的存在做出承诺, 但它们各自实现的方式则有着根本性的区别。而在主要由霍顿提出的关于宗教是“知性的”还是“符号的”问题上, 有一部分的重要分析是由斯佩贝尔(Sperber)在 1975 年、1985 年, 以及斯科鲁普斯基(Skorupski)在 1976 年做出的。关于这个问题的论辩成为从更广泛意义上理解“纯粹非理性信仰”的讨论的一部分(也可参见 Winch, 1970; MacIntyre, 1970; 维特根斯坦的宗教讲座, 讲座笔记在 1966 年出版)。
- [9] 我在第四章注释[6]里对萨满教做简单讨论的时候, 提及这个问题并给出了例证。我指出, 对某位萨满表示质疑是一回事, 而对整个萨满经验有所怀疑则是另一回事。显然, 不信奉国教的行为在那些实行一神教的社会里将会受到更大的挑战, 因为那些不信奉国教的人会被归类为异教徒, 而不仅仅被看作持怀疑论者。此外, 这类宗教通常都有各自任命祭司和主祭的方式, 当他们违反规定时也会遭到处罚, 因此, 个人是如何作为的以及整个系统是如何运行的, 对于这两个问题, 要揭示它们之间的区别可没那么容易。当然, 我们无论是在 20 世纪还是在更早前的年代, 都可以找到这样的例子: 若是有祭司在行为上有所失职的情况发生, 这个阶层就会团结起来一致对外。
- [10] 参见 Tertullian, *On the Flesh of Christ*, ch.5。他的原文是“credibile est, quia ineptum est”(因为荒谬, 所以信仰)和“certum est, quia impossibile est”(因为不真实, 所以坚信), 这句话的基本格式转而被模仿成为各种不同的表述。
- [11] 正如我在第六章指出的那样, 一位无所不察的上帝概念在道德层面上有强烈的暗示, 即便法律在不同领域内或多或少已有直接的神圣制裁手段。
- [12] 博伊德(Boyd)、里彻森(Richerson)(2006)在对宗教信仰可能有助于社会进步的问题(暂且不论该问题受到何种评价)提出看法时, 概括了上述观点。但是, 格尔兹曾提出这样的观点(1973; 114ff.); 宗教不一定能给人带来安慰, 因为它也可能传达出一种对日常生活的高度恐惧感。
- [13] 有关古希腊人对女性生理期的看法, 参见 Dean-Jones, 1994; King, 1998。关于希腊人和埃及人在近亲通婚问题上的观念, 参见 Hopkins, 1980; Scheidel, 1997。关于不洁问题的概述, 参见 Parker, 1983。
- [14] 参见 Whitehouse, 1995, 2000。安多(Ando)在 2008 年提出与早期基督教以及将它与罗马异教

做出对比相关的问题,在他看来,前者基于信仰,而后者基于知识。

- [15] 就像某些殖民势力对于它们认为无法容忍的当地传统习俗予以禁止,比如一夫多妻制或是割头风俗。
- [16] 其中一个主要问题是,皈依基督教的中国人是否仍旧可以进行祖先崇拜活动。在意识到事实上规劝潜在的皈依者抛弃其原来的祖先崇拜确实难以实现的时候,驻扎中国的耶稣会传教士通常都会采取包容的态度。但在罗马,经历了几次政策上的变动后,那些反对任何妥协措施的人最终占了上风,并于1742年由教皇本尼迪克特十四世(Benedict XIV)下诏,裁定中国本土的礼制为偶像崇拜。参见 Mungello, 1994,也可参考谢和耐(Gernet, 1985)著作里有关中国知识分子站在他们的立场上,对耶稣会教士所传授的教义的讨论。
- [17] 对美拉尼西亚船货崇拜(Melanesian cargo cults)的研究最有价值的参见 Worsley, 1957。也可参见 Jarvie, 1970; Whitehouse, 1995。最为常见的是 Wojcik, 1997:ch.6。
- [18] 鲍金霍恩(Polkinghorne, 2000:41)引述了“在末世论的话语体系里,科学通常都会提出些问题,而后主要指望神学来解答”的观点。然而,或许应该这样予以回击,即告之他们,由科学提出的问题该由科学来回答。不论宗教给人们带来了怎样的满足感,这都不能表示它能够为基于理性的科学问题提供解决方案。

第八章 科 学

数十年来,科学哲学争论着如何给科学下定义的问题。和其他篇章一样,我 153
在本章中的兴趣集中在跨文化的视角上。我面临的第一个问题是:这样的视角
是否可能?按照传统的看法,“科学”是现代西方的一个独特现象。对此观点的
挑战会让我将更大范围内的种种问题释放出来,它们牵涉到推动(或阻碍)对自
然进行系统探索的种种因素;它还促使我对精英在系统探索自然的过程中所发
挥的积极、消极作用进行考察(我在其他篇章中也是这样做的)。

让我再次对我要采取的策略做一简介。首先,我会引入适才提到的那个问
题,也就是:在非西方的现代社会谈论“科学”是否有意义?为了解决这个问题,
我将运用一个对比,也就是有关“科学”,一种狭义看法与一种广义看法之间的对
比。它与我先前用在“哲学”相关问题上的那个对比有相似之处。在我看来,无
论是狭义还是广义的看法,它们都有其说服力,亦都有其缺陷。尤其是(我在下
面会提出来)在面对传统(也就是狭义的)看法时,会有一些问题涌现出来。

而后,我会往前迈进,提出一个难题:当激烈的创新在科学探索领域发生时,
我们当如何理解它,比如,在有人宣告一种很显然焕然一新的探索自然现象的新
模式诞生时?它牵涉的是崭新的认知能力吗?此事如何能成?如果我们采用相
反的看法,相信人类的认知能力、潜能随时代、文化的不同而不同,那么,对于在
人们看来发生在科学探索中的革命,我们怎样加以解释?在这里,对不同的科学
探索模式加以区分便是非常重要的了,所谓“科学探索模式”即先由克龙比
(Crombie),后由哈金(Hacking)发展出来的一个概念。只有这样做了,我们才能

154 指望探明每种科学探索模式的创新之处在哪里,它在什么地方利用了大范围的(如果不是全世界)人类能力。摆在我们面前的是一个屡见不鲜的问题,也就是以下两者之间的冲突:其一是尝试对科学进行总体概括;其二是承认科学令人瞩目的多样性(甚至是站在传统的狭义视角上看待这个问题)(参见 Dupré, 1993; Dunbar, 1995; Galison & Stump, 1996; Haack, 2007)。

在谈论哲学的那一章的开头,我首先指出了狭义、广义哲学观之间的冲突。狭义哲学观对有着清晰范围的某些科目进行了细致分析,以此而对哲学做出定义;相比之下,广义哲学观谈论了人类的基本认知能力,比如在怎样做事、生活的意义是什么(此即道德领域)这些问题上的逻辑推理能力,或提出问题的能力,以此而对哲学做出定义。而后是我观察到的一个与哲学有关的现象:在欧洲、北美大学,有关哲学课程的构成、学习,有大量不同的意见不断产生。

我在本章中谈到的第二点是,相比哲学研究,有关化学以至基本的粒子物理学研究,人们现今达到了一个更高的意见一致状态,尽管下面一点值得我们明明白白地指出来:就众所公认的这两门具有代表性的自然科学而言,人们对它们的探索是非常不一样的。我在下面会回过头来讨论这个问题。不过,如果我们使用的是总称词“科学”以及其他欧洲语言中被认为与此相近的对应词语,那么,就我们所讨论的这些词语所涵盖的事物范围而言,人们的看法之间肯定是有可觉察的差异的。在“哲学”及其他的欧洲同源词身上,我所持的就是这样的看法,在某种程度上,我的看法到现在仍是事实。拉丁语 *scientia* 是个意指系统知识的总称词^[1],在法语 *science*、意大利语 *scienza*、西班牙语 *ciencia* 中,这种概括性的语义继续保存下来。德语中的 *Wissenschaft* 有着相似的语义范围,用来支撑我们所谓的“自然科学”的德语词是 *Naturwissenschaften*。而在日常英语的意义上,没有附加条件的单词“科学”最重要的意指便是那些“自然科学”。当然,心理学、人类学、经济学、“社会科学”一般亦可自称(正规的)科学,不过,关于这样的说法在多大程度上、有什么根据站得住脚,相关学科内部、外部都因此而有大量争论产生。某些人热衷于为这种说法提供论证,与此同时,其他人则认为它在根本上具有误导性。事实上,持实证主义立场的哲学家同样认为自己所研究的东西属于“道德科学”,如同我在前面所指出的,剑桥大学学习哲学的本科生要获得学士学位,他们所参加的考试直到最近还被叫作“道德科学荣誉学位考试”。不过,就自

然科学作为规范科学从而具有主导地位而言,相比其他欧洲国家,此种现象在英语世界的表现要显眼多了。

这将我带回上述第一个观点上——狭义、广义科学观的对比。以传统的视角来看,科学存在于世仅有过去的约 150 年时间,最多也就是从 17 世纪的科学革命开始算起。虽然并不需要具备各式各样的现代实验室的复杂器具才算得上是“科学”,但是,“物理数学化”之类的概念、一般意义上的数量分析、假设和定理特别是实验方法却是必需的。^[2]这样,可以肯定地说,至少在某种程度上,科学是一个见于任何时代、任何人类社会的世界现象。

而从广义科学观的视角来看,可以说科学存在于任何对大量自然现象有系统认知的地方,不管此种认知是不是对研究计划——为明确的“科学方法”所统摄的研究计划——加以自觉运用的产物。有一些极为细致、复杂的动植物分类记载,它们与菲律宾哈努诺人(Hanunóo)之类的社群有关。照上述观点来看,这些分类记载可算作科学了(Conklin, 1954),尽管我们无从知晓这些知识最初从何而来,也不清楚它们经历了一个怎样的强化过程。^[3]列维-斯特劳斯引用了这个事例,他想做的是将他所谓的“具体的科学”(或者用他的原话说:la science du concret)的情形描绘出来,在这里,我们应当知道,法语 *science* 的涵盖范围要更广泛些。哈努诺人通过不同的名词命名的植物不下 1 625 种。事实上,当地 93% 的植物经他们命名,具有了文化上的意义。同样,成千上万今日存在的昆虫形式被哈努诺人归入 108 个名类中,其中蚂蚁、白蚁占了 13 个门类。

在这方面,哈努诺人远远称不上是独一无二的。还有许多其他的社群同样对动植物做过细致的分类,其中便有罗伯特·福克斯研究过的皮纳图博矮黑人(Pinatubo Negritos)(Robert Fox, 1952)。举例来说,福克斯以栖息地为依据对不同种类的蝙蝠做过评论。“*tididín* 在干燥的棕榈叶上栖息,*dikidik* 以野香蕉叶的底面为窝,*litlit* 住在竹林丛中,*kolumbóy* 住在树洞里,*konanabá* 隐身在黑暗的灌木丛里,等等。通过这种方式,皮纳图博矮黑人能对 15 种以上的蝙蝠的习性进行区分。”不过,福克斯还写道:“当然,蝙蝠以及昆虫、鸟类、兽类、鱼类、植物的分类主要是由实际的生理差异和/或相似之处决定的。”(Fox, 1952: 187—188)一方面,民间对动植物的许多分类揭示了丰富的信息;另一方面,城市化的现代西方人对动植物的认知少得可怜。作为罗斯和其他人的评论对象(Ross,

2002),这个差异是极为显著的。有一位就读于美国重点大学的优等生,被要求辨别自己所知的所有树类,她最终将它们归为十类。有人拿植物来问她,她说在树以外的所有植物都超出了她的思考范围。她自称对被子植物、裸子植物等了如指掌,不过,此种了解仅限于“生物学”：“它与植物、树木没有真正的关系。”(Atran, Medin & Ross, 2004:395)

列维-斯特劳斯在讨论“具体的科学”时所用的全部事例均来自与存在至今的那些社群有关的民族志材料。不过除了这些,我们还能列举不同古代社会所取得的大量成就,不仅是自然物的分类,像存在于美索不达米亚、中国、希腊的某些事物,比如日月蚀成因的理解、预测日月蚀的能力,也包含在内。不仅如此,与哈努诺人的事例不同的是,借助这些古代社会的事例,我们能就本章所论的某些人类成就的历史——知识是怎样形成并被系统化的——发表一点看法。事实将证明这对我的探索来说是个关键的问题,故此,我将在合适之时回过头来讨论它。亚里士多德说得对,所有人类都有求知欲。^[4]任何群体之生存有赖于对其环境生态的大量认知,如果该群体宣称拥有科学(至少是某种程度的科学),那么,此种认知或许为其提供了基础。

现在,让我对两种科学观的优劣进行更详细的述评,先是狭义的科学观,后是广义的科学观。

现代专业人士对科学哲学、科学社会学的看法无疑以压倒性的力量支持了我所谓的狭义科学观。无可否认,无论是从总体上确认科学的决定性特征的问题,还是将好的科学与坏的科学区分开来的问题,它们都一次又一次地让解决方案从自己手中溜走;有的时候,它们还搅在一起,令人困惑。以19世纪、早期20世纪的实证主义视角来看,人们可以满怀信心地根据科学对假设—演绎以及实验方法的遵从来界定它。而在此之后,观察、理论之间在范畴上的对立走向弱化。如果人们认为观察能产生确定无疑的事实,那么,这些事实便能应人们所求,成为检验科学理论之真伪的测试棒。照这种观点来看,优越的科学理论便是能对更多事实进行解释的理论,其中不仅包括可用更早的理论解释的事实,在此之外的事实也涵盖在内。爱因斯坦由此而对牛顿做出修正,而后者在自己的时代亦取代了开普勒、哥白尼的地位。故此,科学进步可由科学的一种能力——提供这类解释——的延伸加以界定。同样,不与事实相符的理论根本不能算作科

学。这样,科学依靠的便是可验证性了,尽管对波普来说,他以归纳为自己优先考虑的问题,并且意识到所有验证都不是完全的,科学的依靠对象要换成可证伪性。

这类实证主义的观点看似雄霸天下长达数十年的时间,不过,若干反对意见使这些观点受到了致命的打击。这些反对意见可归结为这样一个观念:对观察结果的表述可以完全不受理论的约束;并进而归结为这样一个看法:整个探索过程可以确保有无可置疑的基础。接下来,科学哲学出现了一个引人注目的现象,也就是以经过修正的实在主义论点为一方,相对主义或工具主义的论点为另一方,两者之间发生了持续不断的论争。实在论者不会完全从以下立场中撤出:科学所研究(尽管是间接的研究)的实体在某种意义上确实存在,并且其存在与科学家对它们的理论研究无关。如哈金所说(Hacking, 1983),如果你能用到它们,这些实体便是存在的。他的意思不是说你要以它们为作用对象,而是利用它们作用于其他事物。

158

根据第二种论点也就是相对主义或工具主义的论点,科学理论的真理性并不依赖于它跟事实的直接对应(因为这是不可能的)而决定于:第一,内部的一致性;第二,提出有预测力的假设的能力。由此,这些假设便具有了可评价性,这并不是说它们表明了世界的真相,而只是说,就提出、检验预测的目的而言,它们是可以派上用场的。在一种变得越来越有影响的观点看来,科学界的看法算得上是一个决定理论之可接受性的因素(Kusch, 2002)。依照这种观点,科学家本身在牵涉到“科学是什么”以及“什么可以算作好的科学”的问题时,发挥了惟一的终极裁判官的作用。人们承认,在科学界的意见发生变更时,我们亦不得不允许科学之定义发生改变。在哲学的解释呈现出步入绝境之象的地方,社会学的解释插入进来,形成对前者的补充乃至代替。

此处不宜深入讨论不同类型的实在主义者、相对主义者在当前的研究状态。就我在此处的事项安排而言,更重要的是指出一点:论争双方通常都同意他们要解释的是现代的科学实践。牵涉到科学的地位以及论证程序时,他们给出的看法并不一致,不过,我们常常看到,如果他们正好以现代科学为关注焦点,他们很显然趋向于我所谓的狭义科学观。在“科学是什么”的问题上,要特别指出,相关的必要、充分条件或许会面临许多困难。然而,可以确认的是:如前所述,就我们

周围、大学以及研究室里的科学家而言，他们对自己所探索的问题的处理方式存在着许多可察觉的差异，正如不同领域之间也存在可察觉的差异。如果我们将这些差异纳入考虑范围，那么，即便站在狭义科学观的立场上，我们仍不得不承认，“科学”是一种多面相的活动。

而根据这一种狭义的科学观(也就是说，科学仅是一个现代现象)，人们可以提出的一个根本问题是：“科学”或“诸种科学”(即我们可以确认的不同科学分支)是怎样起源的？要对这个问题进行理智的探索，我们必须清楚地知道：在什么时候，我们能说科学或诸种科学产生了？而对这个问题的解答至今仍呈现出众说纷纭之象，哪怕是狭义科学观的信从者之间亦存在争议。某些人会将关键的突破口与以实验室为基础的现代科学的发展联系起来。其他人的关注焦点则在英国皇家学会、法国皇家学会这类组织的重要性上。另有一些人大力推广下面的完整概念：历史上发生过一次“科学革命”。事实上，只有这一次革命才具有关键意义，它发生的时间在 16、17 世纪，哥白尼、伽利略在这里的功劳尤其巨大(例如，可参见 Butterfield, 1949)。这个看法将这次革命当作西方科学中具有决定意义的转折点，接受此说的李约瑟花费了工作生涯中的大部分时光，试图回答“为什么这类革命未发生在中国”的问题。

狭义科学观的支持者在大分界(Great Divide)的关键特征以及时点上并未达成一致意见，更遑论对此做出解释了。然而，他们却在一个假定——确实有一个大分界——上形成了统一战线。^[5]某个大分界理论甚至可以说就是由狭义科学观构成的，因为直到大分界发生之后，“科学”才产生。在这之前发生的事情或许是引人注目的，但算不上是科学。因为那时缺乏实验方法、假设—演绎的方法，以至于被认为对现代科学具有关键作用的任何其他观念或技术。

不过，如果我们接受“大分界”这样的概念，会产生什么结果呢？我们如何能明白直到大分界之前一直没有科学(以大分界的视角来看)的人为何突然(或者是在一段时间里)展开了这种探索(或这类探索)？在这里，重要的是搞清楚一件事情，也就是当时正在形成的创新诉求有多大的力量，它与哪些方面有关。突破性的发展(无论我们对此做哪一种理解)是依赖新的认知能力，抑或仅仅依靠对既有认知能力的运用？无论哪一种情况都存在着许多问题。如果是第一种情况，对于获取新的认知能力的观念，我们如何理解？这些能力仅限于我们所探讨

的科学界,抑或是它们在某种程度上成了大路货?如果是后一种情况,也就是说认知能力早就具备,为什么它们没被人们利用起来呢?照此观点来看,我们可以将问题表述成:是什么因素阻碍了科学的发展?是什么因素撤除了科学发展的障碍?而不是简单地问促进科学发展的因素是什么。 160

我们将这个问题暂时放下,待会儿,我们需要回过头来以另一种方式提出这个问题。而现在,我们要做的是从正反两面对另一种科学观即广义科学观做出阐述。按照广义科学观的视角,“科学”并不只是发生在西方的现代现象,人们可在全世界、很久以前的历史时期发现它的踪影(参见 Lloyd, 2004: ch.2)。如果我们主要以理解周围世界的雄心来界定科学,那么,科学便是普遍的,如果不是普世的话。当然,何谓“理解”,人们在此问题上常常犯错误,不过哪怕是近代科学也犯了错误。我们不能以“成功”来定义科学,因为成功总是暂时的。另一方面,绝大多数人都会同意:我们需要的不仅仅是好奇心,还要有以获取知识为目标的具体行动。

广义科学观拥有强大的力量,因为它确认无论何处均存在科学的潜力,人们根本没有必要求助于某种特殊的新型认知能力,作为现代科学兴起的解释。话说回来,广义科学观也面临着自己的问题,尤其是上述“潜力”有着不同的实现形式,不同时空条件下不同社会、群体有着不同的表现。内容复杂的植物分类志(比如与哈努诺人有关的植物分类志)并非普世现象。对于天体运动,有些社会、群体有着深入的理解,它们以经年累月积攒起来的记录为基础,构建了相关的理论。而其他一些社会、群体并没有这类记录,对天体运动也没有这样的兴趣。还有一些社会、群体宣称探索世界的运行原理是干蠢事,甚至是不可能的。达致全知之境已经超出了我们的能力范围,除此之外(有人加了一句),我们所需知道的事情圣书上都有记载。照德尔图良的话说,我们没有必要探究世界^[6],因为我们有福音书。走到这个地步,研究种种现象的雄心已被抛开,神的启示成了我们的依托。尽管如此,吊诡的是,德尔图良的反对意见却有利于他所反对的探索活动的展开。当然,德尔图良的事情还告诉我们:纵观历世历代,就增加对周围世界的认知而言,并不是所有人都表现出了兴趣。 161

如果说狭义科学观在解释大分界的问题上还面临着困难,那么,对于以下观点,人们或许会持有一致看法:广义科学观认为探索世界的雄心是遍见于全人类

的普遍现象,对于此种雄心在实际追求上所表现出来的多样性,广义科学观亦面临着解释问题——人们可以察觉到的更复杂的一系列问题。摆在我们面前的,看似是一项令人气馁的任务:对世界各地的具体科学的不同表现形式进行分析。很显然,做这件事情需要尽可能宽泛地考察民族志和历史方面的证据。至少,作为出发点,我们要追踪不同社会或不同社会群体所拥有的不同技艺、所怀的不同兴趣的成长、发展史。

我们可以想象,对某些人来说,值得了解的植物仅限于那些可食或有毒的食物,值得关注的动物可归入捕食动物或被食动物两个类别。还有一件事情的发生频率要高得多,也就是人们对自然物的分类渐渐走向深化,这在部分程度上是由于自然物承载了象征性的意义。如果人们的兴趣发生了改变,一些特别的兴趣继之而起,这或许是因为某些社会群体意识到了先前未获认可的一种可能性。我们可以猜想,对某些人来说,星体相比云朵来说并没有更吸引人的地方。不过,一旦星座被识别出来、其运动状况为人们所了解,它们便可用来确认晚上的时间——如果确认这种时间确实很重要。

我们可以看到,这些兴趣在许多古代社会发展起来,走向成熟。无论是在美索不达米亚还是中国,天体观测都成为了专门的学问,在政治上具有极为重要的意义。在这两个社会中,君王、整个国家的命运都被认为与天象有直接关联。在某种意义上,这是对的。当权者需要确保农事活动的有序展开,基于此,历法不与四季脱节是非常重要的,由太阳年、太阴月的时长构成的历法数据则越来越精确,古代世界的其他地方比如希腊亦是如此。而任何天体异象都是一个潜在的征兆,它要求有解读天体异象的人。在上面提到的三个古代文明中,承担起这份

162 工作的是专门人士,毫无疑问,他们是自称能做这件事的人。

继而,在我们所探讨的天象中,有某些天象被发现展示出了一定的规律性。如此,对那些解象者来说,预测天象成为可能,比如(举个例子),在某个行星消失不见一段时间后,它又会出现,或者,在某个时候,会出现月蚀,甚至是出现某种程度的日蚀。在亚述、巴比伦文士写给亚述诸王的信件、报告中,他们因为能做这件事情而怀有的自信、自豪展露无遗。^[7]从科学发展的视角来看,重要的是,大量具有高度隐秘性的现象渐渐在人们眼中变得可理解、可预测了。人们可以把对事物征兆的研究作为出发点(事实上,他们确实是这样做的),此举渐渐成为对

事物规律性——它们隐藏在外表杂乱无章的事件之下——的可靠认知的来源。即便这些文士的主要动机是证明自己的才学,并使自己能够站在一定地位上就未来之事给君王提供咨询,他们发现的事物规律性却让其能够名副其实地宣告:对于以前从未被人们理解的那些事物,他们以一种全新的方式理解了。他们所服务的利益相关方或许是以预测未来乃至窥测神意的方式寻求着增强政治控制的途径、手段。但是,这些文士所获得的成果是一种知识上的突破,是对一种方法的发展,所有这些将推动知识在后来的发展。^[8]

当然,在气象或动物行为的领域,确立其与人类对应关系的努力就不那么成功了,尽管它们到那时为止也仍然被认为是具有重要意义 163 的征兆。但是,有些古代医生还是对不同类型疾病的发展史有了同样深入的认知。^[9]就这个领域而言,我们同样可以对以下两者进行区分:(纯粹的)观察;为收集、记录能备后世之用的资料而展开的不懈努力。众所公认,在中国、希腊,做这些事的人怀有复杂的动机。我们在某些情况下看到的个别案例记载属于医者的自吹自擂。就希腊而言,如我已经指出的,某些文献内含劝诫的内容,警告同行不要触碰死亡率高的危险病症。当然,这些研究医学的人并未想着在某份医学学术杂志上发表某些最终的成果。^[10]然而,这并不是否认他们对被接纳进研究领域的那些事物所怀的兴趣,也就是说,并未否认他们在收集、传播详细的临床治疗记录上的兴趣。

按照极简主义者的看法,他们会认为世界各地的科学都有赖于我们所有人都拥有的那些能力的延伸、深化。这种观点如何在实践中发挥作用,它能在多大程度上为广义科学观提供论证?无可否认,所有正常人都有视觉感官,都有基本的、普遍的观察能力。但是,观察的对象是什么却随我在前面考察过的兴趣的不同而不同,因此,它需依赖观察者与被观察者之间的互动(Ingold, 2000; Grasseni, 2007; Henare et al., 2007)。如前所述,没有任何观察是可以完全摆脱先入之见的。而正如先入之见有着五花八门的答案,观察的对象以及发展起来的相应技艺很显然亦呈现出多姿多彩的样式。这样,摆在我们面前的问题是:人们是否认为观察具有极其重要的作用,从而要把它们记录下来?如果记录下来,由谁来执行,通过什么手段?档案这样的东西会被收集起来吗?它会导致或多或少带有官方色彩的机构建立起来,承担起资料的收集、分析、解释的职责吗?

牵涉到实验的问题,我们可以提出类似的观点。很显然,没有人可以发挥干 164

预作用,改变星体的运动,但是,要产生出更多的信息,比如与动植物以及金属、其他矿物有关的信息,干预却是可能的。没有一个社会不会用到我们以“试验”、“试错”之名称呼的那些方法,用以扩展其认知的。^[11]在谈到史前时期农业、陶瓷、纺织、冶炼之类的领域所取得的巨大成就时,列维-斯特劳指出(1966:13—14),没有人会认为这类技艺是源自“一系列偶然发现的幸运积累,或是相信它们通过人们对某些自然现象的被动认知而得到揭示”。这样,从某种视角来看,在“试验”、“试错”领域,做实验可视为一种更具系统性、更可控的做法。

广义科学观必须容忍不同科学表现形式之间的差异。这种差异是可以补救的,至少,人们要将它压制到一定程度,使得人们能够系统地、自觉地运用相关能力,为人们的利益服务。照这样看,偶然的观察与作为长期自觉计划之组成部分的观察就没有强烈的类别区分了,尽管它们所获得的结果可能有重要差异。通过试验和试错,人们寻求解决怎样从某些植物中提炼毒药用于猎杀动物的问题。人们还通过试验和试错,解决制造放毒烟的吹管、使用正确材料、弄清楚正确的武器尺寸的问题,所有这些都需要强大的技术(参见 Descola, 1996)。而在人们让实验变成自觉分析的对象时,它更系统地派上用场便是可能的了。^[12]在我讨论与广义的“哲学”概念有关的推理问题时,我以相似方式对以下两者做了区分:其一,一般的推理能力,分为好的推理能力与坏的推理能力;其二,当逻辑学接受形式分析时所产生的那种推理能力。

从广义科学观的视角来看,以上所举的所有事例在某些能力的运用上表现出了方法差异、背景差异,尽管我们没有理由认为隐藏在下面的“能力”本身是有区别的。前面说过,广义科学观同样面临着以下难题:不同时代不同社会所获得的对世界的真实理解有着极大的不同。虽然每种情况需要加以仔细、深入的分析,不过,在一定程度上,我们要探索什么问题却是清楚的。人们做了什么观察,他们在多大程度上是用意为之的?新的认知是怎样建立起来的,人们有记录、传输它们的方法吗?新观念是何时表达出来的,它们怎样被人接受,它们的支持者怎样使它们获得最大限度的认可?对作为一个整体的社会或社会群体形成促动的利益因素有哪些?人们对探索和研究本身有什么看法?它们得到了国家机构的支持,或者它们被抛给了个人?如果前者属实(比如在巴比伦、中国),国家的利益诉求是什么?如果后者属实(一般以希腊为例),是什么推动了个人的行动?

在这两种情况下,探索者们在多大程度上试图限制人们获得他们所获取的新知?他们是尝试控制下一代探索者,抑或公开自己的研究方法,让所有入门者知道?在什么东西(换句话说——主题)值得探索的问题上,他们有什么看法?通过引申或是推论,他们在多大程度上看到了科学发展的潜力?

说到古人在理解世界上所获得的进步,我们对以下假设必须持小心谨慎的态度:取得这种进步并不困难或是相当顺利。在前面的研究中,我们注意到了看似进步的成就有可能产生的消极后果。担负探索世界之责的精英团体的存在看起来或许是有利无弊的。我们说过,持续时间最长的收集古代资料(特别是与天体研究有关的资料)的事例便与这类精英的工作有关,美索不达米亚、中国在这方面表现得尤为突出。不过,一旦精英们获得了一定的声望、权威,他们所考虑的问题便是维护自己的地位了,这产生的结果或许不是促进创新,而是隐匿知识,使科学的发展停滞。在具有更复杂形式的科学的发展史上,一个反复出现的现象是,昔日促进科学之初期发展的那些因素或许在某个时候阻碍了它的进一步发展。如我在前面所指出的(参见 Lloyd, 2002),这就是我所谓的“惯性效应”。166 据此,某种方案给人的成功感觉使得身处同一领域内的其他方案受到某种阻碍,该方案最初在这个领域证明了自己的价值,而后在其他领域充当了典范。在本书对数学的研究中(第二章),我提出了同样的主张:希腊的公理化传统在产生积极效应的同时也产生了某些消极后果,它们不局限于数学领域本身,在此种传统应用于医学、神学之类的其他领域时,我们也能看到这种情况的发生。

这样,在我所提出的论点上,广义科学观就有了一些说服力。就不需要求助于新的认知能力而言,它相比自己的对立观点而言要更为轻便省力一些。然而对许多人来说,哈努诺人的植物志与 DNA 分析,美索不达米亚(或古代中国、希腊)天文学与现代宇宙学有着天壤之别,以至于我们用同样的范畴“科学”涵盖双方看似成了荒谬的事情。而狭义科学观以科学更为晚近的表现形式,勇敢地指出在两种人类之间(至少在两种社会之间[有时,人们分别用“热烈”、“冷漠”来称呼这些社会])存在着强烈的反差。^[13]不过,从整体上谈论“热烈的”社会看似是夸大其辞了,就好像该社会的全体成员都是一个观念——科学探索让知识日益增加——的热心支持者(或者,至少以同样的态度接受了这个观念)似的。

167 为了进一步说明一个棘手的问题,即发挥作用的认知能力,我们需要对科学(无论是持哪一种看法的科学)所探索的活动领域进行更严格的区分。当然,我们必须关注我适才提出的有关技艺、兴趣、组织的论点。不过,我们需要并且能够走得更远些。继克龙比之后,哈金(1982, 1992a)坚持认为不同科学思维(或推理)方式——从早在希腊几何学中便得到体现的公设或论证型思维(或推理)方式到现代的实验型思维(或推理)方式——之间存在差异。克龙比最先提出的六种科学思维(或推理)方式如下:(1)在数学科学中得到确立的公设型思维方式;(2)在更复杂的观测领域展开的实验探索和测量;(3)以假设的方式构建类比模型;(4)通过对比、分类对复杂现象进行编排;(5)对人口规律进行数据分析并计算各种可能性;(6)从历史角度看基因进化的起源。不过,在哈金引入的修正项中^[14],我们看到(1)分而为:(1a)使用论证方法的几何型思维方式;(1b)运算或混合型思维方式。而(3)分而为:(3a)伽利略型思维方式;(3b)更晚近的实验型思维方式。无论是哪种情况,人们都在部分程度上借助了思维方式所采用的推理方式、所使用的概念来对其进行界定,除此之外,人们还以思维方式的作用对象作为界定标准。哈金自身的兴趣主要集中在自伽利略以来的科学上,如我适才所指出的,他认识到早在古代,公设型思维方式的先驱便已存在。

如果我们循着这些分类继续往下走,它们会帮助我们更清楚地判断每种思维方式的新奇之处,每种思维方式在哪些地方吸取了更早的观念、技艺。由此,我们至少可以尝试对我所谓的狭义、广义“科学”观做一定程度的调和。正是为此,我在前面便提出,实验方法可被视作广泛存在的试验、试错法的延伸。众所公认,一旦我们这样定义实验,人们便可携更强劲之势、在高得多的系统化层面上、更自觉地利用实验方法。同样,我们可以认为,分类型思维方式(近代早期的林奈[*Linnaeus*]就是此种思维方式的代表)是广泛存在的分类兴趣所产出的明亮果实,事实上,在分类是任何语言的题中之义的意义,上,分类兴趣或许具有普世性。诚然,这些兴趣无论如何不是整齐划一的,因此,人们所喜爱的分类方法肯定呈现出变化万千之象,人们所求助的分类标准也是如此。并非所有分类都是通过属一种等级制进行的——“种”通过某个特征得到界定,因为某些分类具有多元性,在一定程度上不带等级色彩。

168 在这样的情况下,科学作为普通、平常认知手段之延伸的观念便具有了一些

合理性。不过,回到人们引来为狭义科学观撑腰的观点上,我们同样不得不承认(举例来说),在实验室里,我们所拥有的手段、方法是没有先例的。很显然,新工具一旦被掌握,人们的探索领域便获得了扩展。只有望远镜、显微镜被发明出来,木星的卫星、微生物才成为可见之物,虽然绝大多数人会认为它们早就存在于世了。然而,在现代实验室许多干预手段的作用下,确实有新的事物产生。事实上,我们可以看到,早在波义耳用抽气机做他的著名实验时,便发生了“真空”被创造出来的事情(Shapin & Schaffer, 1985)。除了一个一个的科学家,拉图尔尤其强调了其他因素所产生的作用,它们也就是科学中的非人类因素(“活动因素”),比如在巴斯德与其反对者之间的论争中处于中心地位的细菌(Latour, 1988)。

考虑到以上所述的内容,我们在多大程度上能够确认我们一直在探讨的不同科学观在哪些领域有交融之处(如果说在这之外,它们的歧义之处一直存在)?“思维方式”的概念是非常有用的,因为它让我们能够首先注意到我们所讨论的探索方式的特点,不仅如此,第二点,它还能让我们注意到每种探索方式以多大的系统性得到践行,这牵涉到了一种既定的探索方式在多大程度上被自觉地采用,或者采用它的人在多大程度上理解了相关的方法、程序。正因如此,我们对大分界的假设才不会做简单的理解,因为在科学方法得以确立、所有科学成为其注脚之时,大分界就不是一次革命性的突破那么简单了。更确切地说它是在科学走向深化的过程(这个过程一直延续着,在今天以不断加快的速度行进着)中,由许多探索方式上的发展、变化(牵涉到新的技艺、概念)所组成的一个完整系列。进一步说,按照库恩提出的模式,范型是彼此更替的,然而按我的理解,相比其他的互动关系选择,探索方式彼此之间常常表现得更具互补性、累进性。

说到科学的目标,用最一般的话来讲,即寻求对世界进行理解。很明显,这是我们所接触的所有探索方式的共同基础,也是狭义、广义“科学”观的共同基础。同样明显,人们对探索方式的理解程度、利用它的自觉程度是不一样的。新的主题呼唤新的探索方式,而后者多少要以既存的前例为借鉴,事实上,我们可以反过来说,新的探索手段会让新的探索目标产生出来。与此同时,研究人员所在的工作部门、人们对其社会地位的感知同样受到这些人员本身的浮沉的影响,他们的身世变迁既是科学自身发展的原因,又是后者所产生的结果。

我们所能辨认的科学探索方式之间的差异告诉我们:无论是广义还是狭义

的科学观,它们都有自己可取的方面。广义科学观自有其优胜之处,因为它认为,在观察、实验、测量、分类这些方面,探索方式代表人们对某些基本技能(如果不是普世技能的话)有着更多的认知且做了长期利用——这一点是有说服力的。这让现代科学探索与前现代科学探索之间的某些重要的承续成为可能,并让人们不再有必要做出科学曾发生过彻底中断的假设,其特征是全新的认知能力的创生。不过,有一些关键概念、技艺很明显是没有先例的,它们的出现是一个提醒的标志,我们由此而能注意到某些现代科学活动领域的独特之处。如果我们这样想,它便为狭义科学观提供了支持。不过,即便从这个视角出发,人们仍无法就以下问题达成普世性的一致意见:给科学下怎样的限定性定义才能满足要求?关于某些自然科学领域(比如地理学),不断有人提出“软科学”的论断,然而几乎没有人会走得那么远,将科学局限在纯粹的数学科学范围内。至于医学,无可否认,它占据的是一个左右逢源的位置,这要视其关注重心是在将理论用在个体病人身上还是在理论本身身上而定。同样,将社会科学纳入“科学”范围仍是个疑难问题。

考虑到“科学”范畴所享有的声望,不同人群(至少包括哲学家、历史学家和人类学家)对这个名号的诉求总是会引起激烈的争议(参见 Cunningham & Wilson, 1993)。然而,真正的科学从业者比如物理学家、生物学家、宇宙学家会继续从事自己的工作,他们在很大程度上并不关心自己的本行该怎样定义;由于自己的工作多少获得了普世性的认同,他们为此而感到心安理得。不过,如前所述,科学哲学家、科学社会学家仍争论着一个问题:是什么让科学真正地成为科学?就历史学家、人类学家而言,他们的第一要务是通过与问题相关的观念、习俗,探索自己所研究的文献会提供什么信息,而后,他们得在更宽泛的问题上决定采纳什么样的结论。近代世界的科学处在一种极其独特的环境下,它的地位几乎不受挑战(但绝不是不可挑战的),至少,作为一门学科,情况是这样的(虽然人们运用科学的方式产生了大量着实需要立刻解决的问题)。尽管如此,对科学的范围、起源、历史所做的思考让我在本章中所讨论的大量问题浮出水面。

话说回来,在某些方面,科学精英所发挥的作用是清晰可辨的。和我们在本书中探讨的其他学科一样,就科学领域而言,一旦学科走向制度化^[15],科学精英所发挥的作用便呈现出两面色彩。一方面,探索越深入,它对科学从业者在技

术——科学探索有赖于此——培训上的要求就越高,这些从业者就越需在展开科学研究的机构里学习。在学业完成之前便过早地展现出自立门户的征兆是冒险之举,这样的人会遭到排斥,由此而失去最后在该学科的前沿领域进行钻研的机会。这个现象不独见于现代,早在古代,人们便可寻见其踪影。

另一方面,对那些在精英人士中拥有稳固地位的人来说,他们要在创新、顺从之间维持脆弱的平衡。竞争毫无疑问是创新的催化剂。不过为了得到认可,创新有必要以这样的面貌出现,顺从精英阶层有意识地(或者,在其他状态下)拿来界定自身的那些模式、理念,至少,在一定程度上,它要这样做。的确,在今天,对科学中的众多领域、科学下属的众多分支(比如物理学、化学、地球科学、生物科学以及其他的科学)而言,这些模式、理念可能具有特别的意义。顺从的压力或许不带有普遍性,而是针对某些科学研究群体(事实上,有时是针对某些实验室)的特殊现象,尽管在设定自身的标准上,每个群体必须关注其他群体(也就是他们在其他机构中的对手)的行动,这会进一步将竞争元素引进来,事实证明,这可能会(并不必然)对创新产生推动作用。另外,在什么样的创新经事实证明在中长期会结出硕果的问题上,古今的科学史都为我们提供了丰富的案例,我们从中看到,犯错误的不仅是某些专家,还有他们所达成的一致意见。就不同学科组之间以及存在于不同学科组内部的种种关系而言,还有更进一步的问题存在。在本书的最后一章,我将对这些问题进行简要讨论。 171

【注释】

- [1] 汉语“学”(意为“学习”)的情况也是如此(参见 Lloyd & Sivin, 2002:5)。这个词后来经过改造,用来对译指代“科学”、“哲学”的欧洲单词,不过,此事直到 19 世纪方才发生。译词“科学”是“学”加上“科”,译词“哲学”是“学”加上“哲”。
- [2] 按照某些人的说法,人们在“科学革命”中发现的是“发现的原理”,尽管对于这究竟算是发现还是应把它当作发明(这是本章所论问题的一种表达方式),还有争议存在。
- [3] 这样,在已经获取的知识而非不断展开的探索的意义上,我们可以把它当作科学。
- [4] 不过,这并不是说他们同等地展现了这种愿望,参见下文。
- [5] 有关这个存在广泛争议的问题,做出了更重要贡献的著作可参见 Gellner, 1973, 1985; Goody, 1977。虽然大分界的时间点一般被设定在 16、17 世纪的历史进程中,人们有时提出的假设却将某些类似的重要变革设定在早得多的历史时期,比如,有一种今日已遭废弃的观点认为,希腊人

的理性构建了“奇迹”(雷南喜欢这样称呼,参见 Renan, 1935:243ff.)。

- [6] Tertullian, *On Prescriptions against Heretics*, ch.7.
- [7] 这些保存至今的信件、报告主要来自公元前 8 世纪尤其是公元前 7 世纪。关于它们,人们今日有大量著述问世,例如,可参见 Parpola, 1970, 1983, 1993; Hunger, 1992; Brown, 2000; Rochberg, 2004。劳埃德和席文(Lloyd & Sivin, 2002)对中国早期天文学做了类似的考察,与之相对照的是希腊人在这个领域的早期研究,参见上文第二章。
- [8] 同样,无论是希腊科学家还是中国科学家,他们都在天体研究中获得了重大成就,尽管他们的成就在性质上存在很大不同,作为成事背景的社会—政治框架亦有极大差异(参见上文第二章)。如前所述,中国天文观测者通常是君王服务的官员,他们意图确保历法的条理清晰,所有天蚀现象的发生都被预测到,等等,以此而让统治者安枕无忧,不必忧虑自己得自上天的合法性受到质疑。相比之下,希腊天文学家通常是民间人士,他们所做的许多努力意在深入证明蕴含重要的道德意味的一个命题:诸天是一个宇宙,是一个有秩序的体系。天文学家托勒密曾说,研究宇宙的规律能给我们的生活带来秩序、美感。在我们所知最多的那些古代社会中,没有一个人是纯粹为求知而求新知的。为什么人们要求新知? 不同情况下的不同答案提供给我们一些重要线索,它们牵涉到以下问题:以更广阔的视角来看,为什么我们能够呼吁人们展开科学研究? 我们可以呼吁人们研究什么?
- [9] 参见上文第四章。
- [10] 不过,现代学术出版物与某些早得多的案例著作有一个共同的特点,也就是它们有着论证性的目的。就现代学术出版物而言,我们不应忽视它们通过种种方式为相关群体的学术研究评估(Research Assessment Exercise)做出了贡献,并且,人们用它们来检验自身研究的质量。
- [11] 就引入菲律宾的外来植物而言,福克斯对相关的认知发展做了评论,他将问题解说得非常生动。“人们利用外来植物(比如 *tiumtium*)的速度无疑受植物有无一些物理性质的影响,这些物理性质或满足或不满足在当地决定植物用途的那些前提条件。比如,在菲律宾,有苦叶或苦根的植物一般用来治疗胃病。如果人们发现引入的植物拥有这个特征,它很快便会派上用场。许多菲律宾社群(比如皮纳图博矮黑人)不断地用各种植物做试验,这个事实加速了对植物潜在用途进行确认的过程,这是由与引入植物有关的文化决定的。”(Fox, 1952:212—213)
- [12] 然而就事实而论,如我所主张的,希腊的早期实验史告诉我们,与其说实验在彼此对立的假说之间扮演裁判角色,还不如说它更经常地被用来为理论提供支持——它是未受人力干预的观测的组成部分(Lloyd, 1991:ch.4)。
- [13] 以“热烈”或“冷漠”来界定作为一个整体的社会遭遇了反对意见。在后者看来,此种做法使人们对下述事实视而不见:在任何社会,不同个人、群体的态度、心志是有可觉察的差异的。
- [14] 从发表那些具有先驱意义的文章(1982, 1992a)以后(作者承认,这些文章受惠于克龙比提出的观念,这些观念后来发表在 Crombie, 1994 中),哈金便利用在法兰西学院(Collège de France)所做的一系列演讲,推动对经过修正的一系列科学思维方式的细致分析,这些思维方式各不相同的发展史也在分析范围内。
- [15] 不过,从我提出的广义科学观的视角来看,科学精英们并不总是推动科学发展的力量,因为观察、试验、试错并不是排他性的精英阶层所享有的特权。走向制度化之前的科学并不是一门学科,而是广泛存在的(如果不是普世的话)人类活动。

结论 学科与科际整合

正如我最初所言,我在上文已经审视过的人类活动中的八个不同领域是一个大杂烩,各自适应着不同的需求,无论是实用需求还是知识需求。本书最后一章的目标有二:其一是试图概括我们业已从对每一个学科的独立研究中所获知的内容,尤其是这些学科得以建立的途径、精英在其中所扮演的角色,以及是什么刺激或抑制了革新等等;其二是通过一个跨学科的视角来思考各学科之间的共性与联系。

定义上的问题总是最富争议,尤其是因为每一个学科总是为自己的价值和意义而感到自豪。我们可能会认为我们可以参照西方世界的资深专家们所制定的定义来安置这些学科,这些专家任职于信誉良好的研究机构或者高等教育机构——不仅仅是大学,还包括医学院、艺术院校以及神学院。尽管除了这样一些专家之外,还有许多其他的从业者,但他们的首要任务通常只是授课。不过,我曾指出那是一个错误,究其原因,则有二端:首先,我们所要咨询的专家中间不存在类似于普世性共识(universal agreement)的事情,即便仅仅是英语世界的专家也是如此。当我们搜索枯肠,在欧洲语言中为我们各自使用的学科术语找到意义相近的对应词时,其深层次的差异便会立即浮现,正如我所列举过的法语中的 *philosophie* 和 *science* 的例证一样。

其次,如果我们采取一种更为开阔的跨文化的视角,甚至还会有更多的分歧显现出来。我们没办法用不同的“行动主体”范畴(这些范畴很明显具有相似性,或许也具有迷惑性)来说明问题,哪怕是这样,每个学科所包含的基本学科活动

也不是专属于欧洲地区的,甚至不仅仅专属于世界上各个“先进的”工业化社会。
173 在诸如医学、艺术、宗教以及法律等案例中,这个问题已经足够明晰,尽管我们也已经看到,这些学科的形式以及实践方式迥然相异。

但是,在其他四个领域——历史学、数学、哲学与科学——中,我也对一种专断的观点提出了质疑,这种观点会使不同学科局限我们在现代机构中所熟悉的状况上,尽管人们钻研这些学科的方法可能特别复杂和精致。例如,某些社会展现出了对于历史的兴趣。它们构造、运用了自己的历史观念(无论是歌颂型还是纪念型的历史观念),把它当作行事的指南,或我们在口头或书面材料中所发现的其他不同的行动领域所遵循的范式。再看数学在运算上的实际应用,毫无疑问,这是某些技艺普遍存在的绝佳证明,哪怕这些技艺或许不会促使人们对如下领域中的难题进行抽象的理论研究:算数学、几何学、三角学、微积分、集合论还有其他领域。在我看来,广义上的哲学同样可以在任何社会中出现,只要对与错、推理正确性的问题以明确的形式被提出来。甚至科学也是如此,只要我们能找到持续表现出来的求解、阐释、预测现象的勃勃雄心,因为哪怕是最复杂的现代科学,其基本追求亦不外如是。

所以,在上文的每一章中,我所处理的第一类问题,大体是关于我们应该如何理解所提到的行为的内在本质的,并且在每一个案例中,我都以更为广阔而非狭窄的欧洲中心论或学院派视角(或者,两种视角双管齐下)提出了自己的论点。这并不意味着必然要将相关行为变成普世性的、跨文化的行为,尽管我已经指出,诸如医学、数学和法律或多或少是为了迎合人类的普遍需要,并且更具争议的是,我还考察了一个案例,我在其中提出:从广义的理解来看,人类发挥作用的基本认知能力可以称为“科学”,即便更为高级的科学形式必然需要特殊的技艺、概念。

对于所提到的行为所采取的更为广阔的、非欧洲中心论的视野显然顾及了在不同文化环境中,这些行为有着十分不同的表现形式。历史记录对此做了清晰的阐释,揭示了早期的哲学、数学、历史学、科学乃至医学是如何采取明显不同的形式的。在我们所处的社会也是如此,我们有着自己的知识领袖,他们仍旧在
174 为以下这类问题争论不止:比如,史学特有的目标和方法应当是什么?哲学特有的目标和方法又应当是什么?或者,还因为竞相标榜的纯数学或者应用数学的

各种不同形式而争论。正如我在关于艺术的讨论中所指出的那样,自我标榜的艺术行家如果将其想法附着于这门被普遍接受的科目,他将会享有特殊的商业利益。不过,如果说最后一个案例尤其让我们清楚看到了在所从事的活动、行当的定界问题上,不同专家之间不断展开论争,那么毫无疑问,这显然不是专属于现代、复杂社会的一个现象。在每个专业该如何定义的问题上,没有一组专家可以垄断相关的真理,对于正确的答案,我也不再自称有获得它们的特殊门径。尽管如此,我会坚持一个看法:在我们将加以探讨的术语中,我所喜爱的那些术语将获得更大范围的认可。

当某些人声称在某个特殊领域拥有特殊的知识(此种知识并不是每个人都可获得的,即便在某些情况下,每个人都可挑战这些人所提出的看法)时,不同类型的精英群体便逐渐形成了。不过,在更进一步的探索中,我会坚持认为,精英在此后所扮演的角色或许是相当矛盾的。一方面,对于一个发展起来的领域来说,先驱者通常有必要指明前面的道路,在实行新的探索、展开新的活动以至践行新的探索方式上对各种可能性加以利用。他们或可以身作则:假如是具有原创性的历史学家(或哲学家,或数学家),他要扩大活动范围,聚焦新的目标或理想,或是运用新的手段;假如他是伟大的画家(或雕塑家,或建筑师),他要创造新的艺术风格。他们也可通过言传发挥带头作用,某些艺术家的宣言、某些对某个特殊画派有促进之功的艺术评论家的著述即属于这个范畴。无论是哪种情况,创新者都可以拉出一班追随者,由这些人将新的概念、做法渐渐奉为圭臬。不过,有的时候,与此举相伴随的是如下观念:利用新概念、做法,将它们当作进一步创新的基础;有的时候,人们心里想的又是非常不同的问题:此时此刻,本领域有了一个长期性的基础,剩下来的所有事情便是对已有的成就做出补充,而不是以后者为对象,试图引进更多的变革。

心思相同者所组成的群体一旦呈现出这样的发展态势,该领域便有可能更趋专业化,得到更多的公私资源的支持,并使相关机构设立起来,在确保该领域的进一步发展上发挥促进作用。在有记载的历史上,此事最早是以一种戏剧性的方式发生的,那时,美索不达米亚文士认识到了天体研究的新潜能。

另一方面,精英群体并不总是发展的引擎。在我们所有的个案研究中,我们或多或少反复遇到的一个现象是,在如何促进学科发展的问题上,精英会以捍卫

宝物的心态保守自己的特权,他们甚至可能要求相关权利。精英的影响力有时会产生这样的效果:它不是促进某个框架的建立,以利于进一步的发展,而是对这个框架进行限制;它不是鼓励创新,而是阻碍创新。精英的定义意味着这是一种排他性的身份。新成员是受到欢迎还是遭受排斥,这要视具体的精英群体而定。他们可能要经历长期的学习阶段,通过严格的测验,并通过其他方式证明自己,比如说让其他人相信他们在道德上是可靠的。加入精英群体的条件或许并不总是由既有的群体成员独自说了算,不过,可以肯定,他们的意见是很有力的。

不过,就精英群体的运作方式而言,关键的问题如下所述:一旦被接纳为精英群体中的一员,这些新晋人士可以冲在前面吗?群体会转而鼓励他们创新吗,或者,群体对他们的期望是他们能遵从既有的规则、用已经定下的方法钻研相关领域?在人们眼中,这些方法、做法、学科的特质(如果没有它们,还有规条、理论吗)是一朝确定就永不更改了吗?我们发现,永世不衰的提法是很常见的,甚至法律体系的神圣裁决亦不脱此例。在宗教领域本身里面,人们或以信仰条款直接来自神,或以之间接来自先知或祭司,这些先知或祭司的话语是不可挑战的。在医学领域,大量正典文献记载的理论、做法是不可对之有严重背离的,违者会受到制裁、排斥或是驱逐。

精英群体新成员所受考验的严格或许增强了人们的这样一种感觉:他们将万事万物都纳入了学习范围。同样,在艺术领域,长期的学习生涯或许让这样一个假设涌现出来,也就是各种传承下来的传统会而且将要原原本本地传下去,尽管就事实而论,我们所发现的是,下一代从业者常常在所学风格的框架内找到了发挥的空间。追求认可、声望的竞争或许充当了创新的催化剂,无论人们有没有承认竞争的这种作用。隐藏在既有风格或成系列的模式中的原创性能在风格、方法两方面催生出更激烈、更进一步的创新。

而在人们看来,独独为精英群体的成员所享有的知识或许不只是带有专业化、深奥难解的色彩,它们还隐藏着大量被珍而重之地保守起来的秘密。普通人是无缘得晓这些知识的,这不是因为他们没有能力理解,而是由于它是精英人士的特权。对于只有少数人有资格掌握而对自己关闭大门的学问,普通人或许并不在意。

加入精英群体依循的是我们能在总体社会化过程——它在所有社会中都有发生——中探查到的种种模式。无疑,尝试对这些模式做不恰当的概括或许是愚昧之举。然而很明显,就在所有社会中成长的幼童群体而言,他们当中的绝大多数会受到鼓励遵循某些行为模式,并接纳长辈的行事方法、价值观,尽管对于那些离经叛道者,我们能看到相差极大的容忍度。年轻人产生不同意见(在这里是指尝试过的创新)的可能性不仅随着我们所探讨的社会(无论是不是等级制社会)的不同而不同,也随着身处社会中的个人的地位的不同而不同。社会特权阶级或许出于自觉或许不自觉地将保持特异之处作为自己的主要目标,因为这些特异之处让他们显得鹤立鸡群;他们也有可能以更加关爱他人的态度(或者,至少以不那么自我中心的态度)在发挥领导作用上承担某些责任。

还有一些人,他们拥有特权靠的不是出身,也不是从祖辈继承过来或是自己挣来的财富,而是学问、教育。摆在他们面前的是相似的一些选择。他们所培育的学问之道是在根本上有缺陷,抑或这些学问之道本身需要经过修正,由此而有其内在的不稳定性?为我们的大学提供辩护的人会坚持这样一个观点:即便由学士到硕士到博士的升学体系是固定的,教学的内容却不是固定的。不过,资料显示,哪怕在最富名望的大学,课程仍是极为保守的,甚至在科学领域,总体情况仍是这样的。富有名气的教授们往往坚持认为:下一代应按照旧例获得从业资格、接受培训。他们或许还会说,毫无疑问,他们是允许自己的学生拥有创新空间的。不过,当有人提出课程改革的建议时,认为(或想象着)自己的专业技能正处在被替代过程中的人常会对此进行抵制。

不过,如果说博学的精英们有时对创新持开明态度(尽管此事并不常发生),借助什么办法,我们能着手解释这件事情?拿宗教来说,创新或许很难与下述说法取得协调:真正的信仰已经启示给热心的信众了,从总体上说,知识越以启示的面貌出现,它接受修正的可能性就越小。另外,在精英人士感到有必要对成为精英的门路加以控制,从而保持自身的垄断地位(事实上,还有经济地位)时,他们或许就很难接受这样一种看法了——他们自己对知识的看法需要接受修正。

在人们看来,从我们的不同研究中,或许有一个相关因素涌现出来,它便是:

在多大程度上,我们所探讨的精英可能感觉到潜在的激烈挑战对其存在的理由产生了威胁,还有,在多大程度上,就不同学科本身的性质问题,有不同的看法出现?这类问题在本书每一章里都有亮相。以医学领域为例,在该领域,始终存在着一个根本问题,它与“真正的健康是什么”有关,研究医学的团体常常面临或大或小的来自其他从业者的竞争,有关医学的目标或达到目标的方法,后者提出了另外的看法。在宗教领域,垄断真理的宣示依靠的是人们的信心,而在外人眼中,此举可能带有武断色彩。甚至在法律领域,一个反复发生的问题便是:法律凭借什么打出客观性的旗号?如果人们很清楚地看到许多管理措施纯粹出自人手,在这种情况下,人们如何为向神的权威求助的行为做论证?然而,如果说精英阻碍创新的愿望有时可能反映了他们的不安全感,那么,提出下述看法便有可能是夸大其辞了:不安全、保守这两个现象之间存在着坚固而快捷的对应关系。

对此做了证明的一个特殊领域是科学。就科学而言,库恩认为(Kuhn, 1970),既有范式所面临的乱局产生了思想上的不安全感,此种感觉有时会导向危机,并进而导向创新,反过来说,“正规”科学往往更具稳定性、保守性。因此,我们毫无疑问应当将其他因素纳入考虑范围,精英群体所选择的那种自我认知至少要包含以下内容:精英在多大的严密程度上组织了起来;开放达到了什么水平;容纳异见发展到了什么程度。

对学科领域的发展而言,精英常常是引人瞩目的一股影响力量。然而,我们所探讨的诸领域无一不让我们清楚地认识到,就我在前面确认的封闭、限制现象而言,这些领域无一不是免受其消极影响的。精英所发挥的积极影响包括:确保知识、技艺的传输;使各学科获得支持和声望;对科研成果(特别是科学、医学这类领域的成果)的质量进行监督;组织协作型的观测、研究,而此种“协作”可以很完美地与一定程度的竞争共存,它有促进创造性研究的效果。而消极的影响是人们可以观察到的种种倾向:关门主义;抵制变革;阻碍创新(无论展开创新的是圈外人还是圈内人);既保守又专断。

到目前为止,对于某种已知活动转化为学科——它由富有声望的高等教育机构中的合格专家讲授——的过程,我们对其中发挥作用的某些因素做了考察。不过,这些因素之间的关系如何?我们常常看到,一个学科不仅仅在内部定义自

己(精英成员以此与业余爱好者或平常的从业者区分开来),还通过在外部与其他探索领域相对照而界定自身。

这在某个学科宣称拥有霸权地位时表现得尤其明显,正如我在本书导言中所说的。宗教有时给自己戴上霸主的冠冕,其他学科亦有同样的举动。历史学常以政治家重要的教训之源的面目出现。由于利用了一种空档——它是形而上学体系建设所处困境的产物,历史学将自己描绘成人文学科的皇后。而哲学采取的反应措施是提出以下论点:自己用责任并有优先权利确定所有其他学科是由什么构成的。在中世纪晚期的欧洲大学里,法律、医学和神学是高等教育科目,获得学位便具备了从业资格;相比之下,数学、逻辑学属于三学科(trivium)、四学科(quadrivium)中的初级科目。同样,在中国,以声望更低的学科为一方,以经典科目为另一方,两者之间存在等级秩序。前者如数学、医学、历史学,后者便是经典文献的学习,它是太学的核心课程,即便“博学”所希求的终极目标是无所不知,成为“道”的主宰和化身。如今,科学在西方的声望如日中天,尽管人们主要以它与某些应用技术所产生的灾难后果之间的关联为据,开始对其地位展开质疑,而对于这些灾难后果,科学家本人常是持否认态度的。与此同时,如我所说,与科学内部的等级秩序——“硬科学”与“软科学”之间的对立——有关的问题继续成为人们激烈争论的对象。

一方面,有一点看起来或许是毫无疑问的:就我们所论的与八种人类活动有关的学科领域而言,它们之间的区别是显而易见的,如果不是相差甚大的话。我是以某些这样的假设为基础将我在若干篇章中的讨论组织起来的。无论是它们所处理的材料,抑或是它们最后所求的结果,其间的界线看似是足够清晰的。历史学家研究过去,难道不是吗?这正如数学家研究数字、图形,科学家研究自然现象,与此同时,医学、艺术、法律将目光放在使人健康、创作具有艺术美感的作品、创造规范人际关系的规则上。宗教研究信仰,一般而言,它又宣扬自己的救世之能。至于哲学家,他们当中的某些人至少认为本学科中的部分科目(比如逻辑学)是非同一般的,与此同时,其他人会说(或是已经说过),哲学领悟是幸福之根。

另一方面,某些学科在方法论、认识论上有着某些相同的关切、目标,在如何获取方法、认识的问题上,事实上,它们还可能提供了可供选择的各式方案。客

观、真实、有效,对这三样东西的追求是我们一再看到的主题,人们用它来为权威性的说法提供支持,这些说法往往构成了精英地位的基础。在此之后产生的问题是:相同的标准是否以及在多大程度上可用在不同的领域?就绝大多数学科领域(尤其是法律、历史学、科学、医学领域)来说,它们面临着对证据做出评价的问题,不过什么东西可算作证据,不同领域有着不同的情况。绝大多数学科遵从某些论证铁律,比如前后不一致是要避免的。不过,类比推理在多大程度上、在何种情况下是许可的,个别案例研究怎样才能用作普遍推论的基础,这些都是引起争议的问题。数学尤以维护真理、讲证据为念,尽管按照我们所看到的,在实际运用哪种标准评判大量的数学推理上,人们过去有、现在仍有不同意见。医学追求对病人的情况做出诊断、进行治疗或至少是让病情改善,尽管我们可以肯定地说,就我们提出的这些看法而言,验证的难题涌现出来,主观性的因素也插入进来。不过,在某些情况下,只有下述问题才算得上是重要的问题,甚至是仅有的问题:病人感受如何?人们是否相信药方合适?如我所说,在这些情况下,“功效”或许可以化约为一个“心里感觉是否舒适”的问题,“心里感觉舒适”或许是人们惟一能够追求或可得到的“功效”。

虽然艺术、宗教或许是两个例外,但是,将剩余学科连接起来的共同纽带是这样—一个目标:获得在客观上能加以验证(或者,至少是可加以辩护)的研究成果。其目的是证明相关学科靠的不仅仅是该学科的支持者所掌握的修辞技巧。说到艺术领域,无论是通过明白还是含蓄的方式,艺术家同样希望让自己的赏客相信他们宣之于口的言语——他们要创作具有艺术美感的作品——是真实的。不过,说到宗教,显现在人们眼前的真理毋宁说是一个信仰问题,是神所命定的, 180 如果人们问起与连贯性有关的问题,相应的辩护有时会拿神言的比喻性质说事。不过,如我在前面所做的评论,如果人们坚持认为语言的应用不受常规而隐蔽的逻辑规则的限制,那么,此举或许会让人们付出很高的代价,因为这类举动会削弱语言的可理解性。与此同时,语言应用上的某些创新通常与绝大多数学科的发展、人们就如何进行正确研究展开的争论有关。确实,在这个过程中,用在相关学科本身的词语经受了大量变化、修正,比如,我们看到“历史”、“数学”的语源词的命运就处在不断的变化过程中。

这样,在某些学科的目标之间,我们能够清楚地看到它们的重合之处,它们

所探讨的课题也不像我们当初所设想的那样,彼此之间有着严密的区隔。^[1]正如我们对医学的讨论所揭示的,“健康”或许不仅仅是个生理健康的问题,也是心理、社会健康的问题。按照某些人的看法,只有在平等社会中,这些健康状态才能完全达到。另外,洁净、不洁净是横跨医学、宗教以至法律领域的概念。虽然法律常与道德有尖锐的区分,与道德有关的问题却不可避免地在一幅画面复又呈现在人们面前:在人们就某些法律条款的合理性展开论争时,有可能哲学以至宗教就这样被牵扯进来了。反过来说,宗教常常有助于法律体系获得神圣不可侵犯的品格。另外,人们应该追求哪一种对周围世界的理解?在人们眼中,对个人、群体乃至整个社会的真正幸福而言,什么是至关重要的?正是在这些问题上,哲学、科学、历史学、法律、宗教以至数学或许形成了各不相同、拥有强大力量、有所重合亦有所冲突的观点。处在险境的不只是各种价值观,还有各式各样的生活观。

181

初出茅庐的专家在进入一个学科领域时,诚然得让自己谙熟该学科当前的研究方式,这也就是说,他们必须遵守前辈、同辈人用来评价对该学科掌握程度的标准。当前的学科界线很显然扮演了双重角色,它们既有解放的作用,又有抑制的作用。其解放作用表现在:它们让有潜力的学者们抵达该领域的知识前沿。而其抑制作用表现在:专业化无可避免地意味着对学科的关注重心进行缩限处理。越走越窄的专业化尤其是21世纪科学领域中出现的一个现象。就这个领域而言,人们对科际整合或跨学科的兴趣是不以为然的(尽管人们并未将它们斥为毫无希望的表面功夫的证据),在人们看来,它们冲淡了人们对处于研究前沿的某些问题的重点关注。而关于这些事情,人们往往要求助于以下问题:相关学科怎样才能、怎样才会进步?从对学科研究的参与中,人们可以获得什么好处?很显然,成功的创新是没有固定陈式可言的,然而我们可以看到许多事例,它们告诉我们,通过运用起初发源于其他兄弟学科乃至远亲学科中的观念、模式、方法,人们收获了创新的硕果。尽管如此,如果有人试图将对若干学科的深刻思考结合起来,他们此举便要冒遭受每个学科中的精英批评的风险。交叉学科领域本身是不存在这类精英的,虽然交叉学科会让创新变得容易些,然而,在既有的学术圈中获得认可却变得更加困难。一个学科要确立自身的地位,其所受的双重限制是:一方面,它需要固定的边界,且需要有序的精英队伍去捍卫这些边界;

而另一方面,为了达成它所需要的连续不断的成功(尤其是在科学领域),它需要保持对各种异见的开放姿态。

这样,对学科构成的原理所进行的探索——比如我在此处所进行的探索——便让我们明白了:日益增长的专业化趋势除了有某些好处以外,还存在一些危险。现今存在于世的精英们所关切的问题是打出旗号,说明只有自己才对
182 相关学科有正确的理解,只有自己才掌握了排他的正确研究方式。不过,就我们所探讨的诸多学科而言,它们没有一个对这些问题做了直接回答。相反,问题的复杂性常常为那些负责培训下一代从业者的人所忽略或贬低,他们倾力关注的事情则是确保他们自己对学科、研究方式的认知得到传输。

在本书所有篇章中反复出现的一个主题是:关于不同学科、学科之间的界线和关系,不同的观念站在同一舞台上竞争。如果人们在更大的程度上意识到这些事情,它便能(我们认为,它应该会)形成对某种思维狭窄现象的矫正,思维狭窄是精英自我认知中常见的特有病症。在更一般的层面上,我要说,我们必须避免任何带有这类意思——当下的学科分类(尤其是西方大学中的学科分类)是神圣不可侵犯的——的想法。我想为这样的认知贡献力量,并想让自己对这样一个问题——当前的学科界线是正确无误的——上的西方霸权观点(它们是含而不露或隐蔽的)有越来越多的批判性认识。正是怀揣着这样的希望,我做了这一系列的研究。

我们在上面研究过的不同探索有着各式各样的形式,以后仍是如此。这对人类的想象力做了验证,同样,它也证明了创造力所产生的危险,如果新的观念、技艺、雄心为排他性的团体所操纵,精英之形塑所产生的消极后果逐渐抵消乃至超过了积极影响。而如果是这样,有谁能指望人类奋斗的历史是一个从未中断的进步过程?更确切地说它是一个在创新与权威之间不断发生冲突的过程(或者,按库恩的话说[Kuhn, 1977],基本上是一个冲突的过程),尽管我们所追踪的历史告诉我们:如果没有与好处相连的坏处,我们几乎没有可能获得那些好处。

【注释】

- [1] 艺术与宗教、历史、科学之间可能有的关联是异常复杂的。如前所见,艺术常常为宗教在意识形态或宣传上的目的服务;除此之外,就它在纪念过去之事上所发挥的作用而言,它还是为历史编纂学服务的一支强大力量。另外,随着新的探索领域(比如解剖学)走向成立(这在部分程度上得到了这些领域所利用的视觉艺术的帮助,这些视觉艺术又与历史上的艺术传统有着显著区别),作为支持科学、医学的一种重要的研究工具,艺术的作用逐渐得到越来越多的认可。在这种背景下,达斯顿(Daston)、嘉里森(Galison)(2007年)对17世纪以降欧洲科学家(“博物学家”)、艺术家(“画家”)之间不断变动的关系进行了考察,而“逼真”的概念则逐渐让位给了“机械客观性”的概念。“逼真”意味着做出选择、判断,回避个别样品的气质;“机械客观性”则摒除了观察者一方的公开介入。尽管终端产品(常常是大量生产的作品)的成功常常更多地归功于艺术家而不是科学家,后者往往仍将前者视作自己的附庸。

文献版本说明

本书所引希腊文和拉丁文的文献,我所用的版本为霍恩布洛尔(S. Hornblower)和斯鲍福斯(A. Spawforth)所编的《牛津古典辞典》(*The Oxford Classical Dictionary*)第三版所详列的书籍版本(Oxford, 1996)。

本书所引中国历朝史书(《汉书》、《后汉书》及《史记》),我所用的版本为中华书局版。所引《孟子》、《墨子》、《荀子》(此书我采纳了 Knoblock, 1988—1994 中的编排),为哈佛燕京学社的版本。《道德经》、《管子》、《论语》、《商君书》及《易经》,我所用的版本为香港中文大学中国文化研究所的版本。^①与数学相关的文献,如《周髀算经》、《九章算术》及刘徽对于《九章算术》的注释,我所用的版本为钱宝琮校点的《算经十书》(北京,1963年)。

我所引的其他文献,其版本状况如下:

《韩非子》:陈奇猷《韩非子集释》本(上海,1958年)。^②

《淮南子》:刘文典《淮南鸿烈集解》本(上海,1923年)。^③

《黄帝内经》:依据任应秋主编《黄帝内经章句索引》(北京,1986年)。^④

① 原文为“the University of Hong Kong Institute of Chinese Studies”,有误,应为“the Chinese University of Hong Kong Institute of Chinese Studies”。——译者注

② 原文中未标明此书即陈奇猷校注的《韩非子集释(增订本)》,此处为译者所加,该书于1958年由中华书局上海编辑所出版。——译者注

③ 原文中未标明此书即刘文典著《淮南鸿烈集解》,此处为译者所加,该书于1923年由上海商务印书馆出版。——译者注

④ 原文中未标明此书即任应秋主编的《黄帝内经章句索引》,此处为译者所加,该书于1986年由北京人民卫生出版社出版。——译者注

《论衡》：刘盼遂《论衡集解》本（北京，1957年）。^①

《吕氏春秋》：陈奇猷《吕氏春秋校释》本（上海，1984年）；我在这里采纳的是诺布洛克（Knoblock）、里格尔（Riegel）2000年英译本的章节编排。^②

《尚书》：顾颉刚《尚书通检》本（北京，1936年）。^③

《算数书》：引自《张家山汉墓竹简》本（北京，2001年）。

《左传》：杨伯峻编著《春秋左传注》，四册（北京，1981年），征引时注明不同的“公”和“年”。^④

所有的现代著作都以注明作者名及出版年代的方式征引，其详细内容可见于书后所附的参考文献。

-
- ① 原文中未标明此书即刘盼遂著《论衡集解》，此处为译者所加，该书于1957年由北京古籍出版社出版。——译者注
- ② 原文中未标明此书即陈奇猷校释的《吕氏春秋校释》，此处为译者所加，该书于1984年由上海学林出版社出版。——译者注
- ③ 原文标注中文时错注为“商书”，今已改正，原文中亦未标明此即顾颉刚所编之《尚书通检》，此书于1936年由哈佛燕京学社出版。——译者注
- ④ 原文中未标明此书即杨伯峻编著的《春秋左传注》，此处为译者所加，该书于1981年由北京中华书局出版。——译者注

参考文献

- AIKEN, N.E.(1998) *The Biological Origins of Art* (Westport, Conn.).
- ANDO, C.(2008) *The Matter of the Gods: Religion and the Roman Empire* (Berkeley and Los Angeles).
- ASCHER, M.(1991) *Ethnomathematics* (Pacific Grove, Calif.).
- ASPER, M.(2009) “The Two Cultures of Mathematics in Ancient Greece”, in Robson and Stedall(2009), ch.2.1:107—132.
- ATRAN, S.(2002) *In Gods We Trust* (Oxford).
- ATRAN, S., 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.
- BARKER, A.D.(1984) *Greek Musical Writings*, i(Cambridge).
- (2000) *Scientific Method in Ptolemy's Harmonics* (Cambridge).
- (2007) *The Science of Harmonics in Classical Greece* (Cambridge).
- BARROW, T.(1984) *An Illustrated Guide to Maori Art* (Auckland).
- BARTH, F.(1975) *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea* (Oslo).
- BATES, D.G.(2000) “Why Not Call Modern Medicine ‘Alternative’?”, *Perspectives in Biology and Medicine* 43:502—518.
- BLACKING, J.(1987) *A Common-Sense View of All Music* (Cambridge).

参考文献

- BOAS, F. (1930) *The Religion of the Kwakiutl Indians*, pt.2 (New York).
— (1955) *Primitive Art* (1st edn. 1927) 2nd edn. (New York).
- BOLTON, J.D.P. (1962) *Aristeas of Proconnesus* (Oxford).
- BOURDIEU, P. (1984) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (trans. R. Nice of *La Distinction: Critique sociale du jugement* (Paris 1979)) (London).
- BOWEN, A. C. (2001) “La scienza del cielo nel periodo pretolemaico”, in S. Petruccioli (ed.), *Storia della scienza*, i (Rome: Enciclopedia Italiana), sect. 4, ch.21:806—839.
— (2002a) “Simplicius and the Early History of Greek Planetary Theory”, *Perspectives on Science* 10:155—167.
— (2002b) “The Art of the Commander and the Emergence of Predictive Astronomy”, in C.J. Tuplin and T.E. Rihll (eds.), *Science and Mathematics in Ancient Greek Culture* (Oxford), 76—111.
— (2007) “The Demarcation of Physical Theory and Astronomy by Geminus and Ptolemy”, *Perspectives on Science* 15/3:327—358.
- BOYD, R., and RICHERSON, P.J. (2006) “Solving the Puzzle of Human Cooperation”, in S.C. Levinson and P. Jaisson (eds.), *Evolution and Culture* (Cambridge, Mass.), 105—132.
- BOYER, P. (1994) *The Naturalness of Religious Ideas* (Berkeley and Los Angeles).
— (2001) *Religion Explained* (New York).
- BRAGUE, R. (2002) *Eccentric Culture* (trans. S. Lester of 2nd edn. of *Europe, la voie romaine* (Paris 1993)) (South Bend, Ind.).
— (2007) *The Law of God* (trans. L. G. Cochrane of *La Loi de Dieu* (Paris 2005)) (Chicago).
- BRAIN, P. (1986) *Galen on Blood-letting* (Cambridge).
- BRAY, F., DOROFEEVA-LICHTMANN, V., and MÉTAILLIÉ, G. (eds.) (2007) *Graphics and Text in the Production of Technical Knowledge in China: the Warp and the Weft* (Leiden).

- BRONKHORST, J. (1999) "Why Is There Philosophy in India?" (Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences, Amsterdam).
- (2001) "Pāṇini and Euclid: Reflections on Indian Geometry", *Journal of Indian Philosophy* 29:43—80.
- (2002) "Discipline' par le débat", in L. Bansat-Boudon and J. Scheid (eds.), *Le Disciple et ses maîtres* (Paris), 207—225.
- (2007) "Modes of Debate and Refutation of Adversaries in Classical and Medieval India: A Preliminary Investigation", *Antiquorum Philosophia* 1:269—280.
- (forthcoming) *Aux origines de la philosophie indienne: Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne ancienne.*
- BROOKE, J. H. (1991) *Science and Religion: Some Historical Perspectives* (Cambridge).
- BROWN, D. (2000) *Mesopotamian Planetary Astronomy-Astrology* (Groningen).
- BROWN, P. (2003) *The Rise of Western Christendom* (1st edn. 1996) 2nd edn. (Oxford).
- BRUNSCHWIG, J. (1980) "Du mouvement et de l'immobilité de la loi", *Revue internationale de philosophie* 133—134:512—540.
- (1996) "Rule and Exception: On the Aristotelian Theory of Equity", in M. Frede and G. Striker (eds.), *Rationality in Greek Thought* (Oxford), 115—155.
- BURKE, P. (2001) "Overture: The New History: Its Past and its Future", in P. Burke (ed.), *New Perspectives in Historical Writing* (1st edn. 1991) 2nd edn. (Cambridge), 1—24.
- BUTTERFIELD, H. (1949) *The Origins of Modern Science* (London).
- CALAME, C. (1996) *Mythe et l'histoire dans l'antiquité grecque* (Lausanne).
- (1999) "The Rhetoric of Muthos and Logos: Forms of Figurative Discourse", in R. Buxton (ed.), *From Myth to Reason?* (Oxford), 119—143.
- CAMPBELL, S. (2001) "The Captivating Agency of Art", in Pinney and Thomas

参考文献

- (2001), 117—135.
- CARR, E.H.(2001) *What is History? With a New Introduction by R.J.Evans* (original edn. 1961)(Houndmills, Basingstoke).
- CHEMLA, K., and GUO SHUCHUN(2004) *Les Neuf chapitres : Le Classique mathématique de la Chine ancienne et ses commentaires*(Paris).
- CHENG, A.(ed.)(2005) “Y a-t-il une philosophie chinoise? Un état de la question”, *Extrême-Orient Extrême-Occident* 27.
- CLUNAS, C.(1991) *Superfluous Things*(Cambridge).
- (1997) *Pictures and Visuality in Early Modern China* (London).
- COHEN, D.(1995) *Law, Violence, and Community in Classical Athens* (Cambridge).
- CONKLIN, H.C.(1954) “The Relation of Hanunóo Culture to the Plant World”, PhD diss., Yale University.
- 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).
- (2001) “Yi’an(case statements): The Origins of a Genre of Chinese Medical Literature”, in Hsu(2001), 297—323.
- (2004) *The Suan Shu Shu : Writings on Reckoning* (Needham Research Institute Working Papers, 1)(Cambridge).
- CULPEPER, N.(1979) *Culpeper’s Complete Herbal and English Physician*(1st pub. as *The English Physitian*, London 1652) (Hong Kong).
- CUNNINGHAM, A., and WILSON, P.(1993) “De-centring the ‘Big Picture’: The Origins of Modern Science and the Modern Origins of Science”, *British Journal for the History of Science* 26:407—432.
- CUOMO, S.(2001) *Ancient Mathematics*(London).
- DARBO-PESCHANSKI, C.(2007) “The Origins of Greek Historiography”, in Marincola(2007), i,27—38.

- DASCAL, M.(2006) *G.W.Leibniz: The Art of Controversies*(Dordrecht).
- DASTON, L., and GALISON, P.(2007) *Objectivity*(New York).
- DAVIES, J. K. (1996) “Deconstructing Gortyn: When Is a Code a Code?”, in L.Foxhall and A. D. E. Lewis (eds.), *Greek Law in its Political Setting* (Oxford), 33—56.
- DE CAMARGO, K.R.(2002) “The Thought Style of Physicians: Strategies for Keeping Up with Medical Knowledge”, *Social Studies of Science* 32:827—855.
- DEAN-JONES, L. A. (1994) *Women's Bodies in Classical Greek Science* (Oxford).
- DEHAENE, S.(1997) *The Number Sense: How the Mind Creates Mathematics* (Oxford).
- DELEUZE, G., and GUATTARI, F.(1991) *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris).
- DESCOLA, P.(1996) *The Spears of Twilight* (trans. J.Lloyd of *Les Lances du crépuscule*(Paris 1993)) (London).
- (2005) *Par delà nature et culture*(Paris).
- DETIENNE, M. (2008) *Comparing the Incomparable* (trans. J. Lloyd of *Comparer l'incomparable*(Paris 2000)) (Stanford, Calif.).
- (ed.)(2003) *Qui veut prendre la parole?* (Paris).
- DEVEREUX, G.(1961a) “Shamans as Neurotics”, *American Anthropologist* 63: 1088—1090.
- (1961b) *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide: The Psychiatric Knowledge and the Psychic Disturbances of an Indian Tribe*(Bureau of American Ethnology, Bulletin 175, Smithsonian Institution, Washington DC).
- DIAMOND, A.S.(1971) *Primitive Law Past and Present* (London).
- DOROFEEVA-LICHTMANN, V. (1995) “Conception of Terrestrial Organization in the *Shan hai jing*”, *Bulletin de l'École Française d'Extrême Orient* 82:57—110.
- (2001) “I testi geografici ufficiali dalla dinastia Han alla dinastia Tang”, in S.Petruccioli(ed.) *Storia della scienza*(Rome), vol.ii, sect.16:190—197.

参考文献

- DOUGLAS, M.(1966) *Purity and Danger*(London).
- DRURY, N.(1996) *The Elements of Shamanism*(Shaftesbury).
- DUNBAR, R.(1995) *The Trouble with Science*(London).
- DUPRÉ, J.(1993) *The Disorder of Things*(Cambridge, Mass.).
- DURKHEIM, E.(1976) *The Elementary Forms of the Religious Life* (trans. J.W.Swain of *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris 1912)) 2nd edn.(London).
- EAGLETON, T.(1990) *The Ideology of the Aesthetic*(Oxford).
- ELIADE, M.(1954) *The Myth of the Eternal Return* (trans. W.R.Trask of *Le Mythe de l'éternel retour*(Paris 1949)) (New York).
- (1964) *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*(trans. W.R.Trask of *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris 1951)) (New York).
- EVANS, E.P.(1906) *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals*(London).
- EVERETT, D. L. (2005) “Cultural Constraints on Grammar and Cognition in Pirahã”, *Current Anthropology* 46:621—634.
- FELDHERR, A., and HARDY, G.(eds.) (forthcoming) *The Oxford History of Historical Writing*, i. *Beginnings to 600 CE*(Oxford).
- FESTINGER, L., RIECKEN, H. W., and SCHACHTER, S. (1956) *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*(Minneapolis).
- FEYERABEND, P.K.(1975) *Against Method*(London).
- FINLEY, M.I.(1962) “Athenian Demagogues”, *Past and Present* 21:3—24.
- (1975) *The Use and Abuse of History*(London).
- FORGE, A. (1967) “The Abelam Artist”, in M. Freedman, *Social Organization: Essays Presented to Raymond Firth*(London), 65—84.
- FORNARA, C.W.(1983) *The Nature of History in Ancient Greece and Rome* (Berkeley and Los Angeles).

- FORRESTER, J.(1996), “If p , then what? Thinking in Cases”, *History of the Human Sciences* 9/3:1—25.
- FOUCAULT, M.(1967) *Madness and Civilization*(trans. R.Howard of *Histoire de la folie*(Paris 1961))(London).
- (1973) *The Birth of the Clinic* (trans. A.M.Sheridan Smith of *La Naissance de la clinique*(Paris 1963)) (London).
- (1977) *Discipline and Punish* (trans. A. Sheridan of *Surveiller et punir* (Paris 1975)) (London).
- FOWLER, D.H. (1999) *The Mathematics of Plato’s Academy*, 2nd edn. (Oxford).
- (1996) “Herodotos and His Contemporaries”, *Journal of Hellenic Studies* 116:62—87.
- FOX, R.B. (1952) “The Pinatubo Negritos: Their Useful Plants and Material Culture”, *Philippine Journal of Science* 81:173—391.
- FREDE, M.(2004) “Aristotle’s Account of the Origins of Philosophy”, *Rhizai* 1:9—44.
- FRIEDLANDER, S. (ed.) (1992) *Probing the Limits of Representation* (Cambridge, Mass.).
- FURTH, C., ZEITLIN, J.T., and HSIUNG, P.C. (eds.) (2007) *Thinking with Cases* (Honolulu).
- GALISON, P., and STUMP, D.J. (eds.) (1996) *The Disunity of Science* (Stanford, Calif.).
- GALLAGHER, C., and GREENBLATT, S. (2000) *Practicing New Historicism* (Chicago).
- GARNSEY, P. (2007) *Thinking about Property: From Antiquity to the Age of Revolution* (Cambridge).
- GEERTZ, C. (1973) *The Interpretation of Cultures* (New York).
- (1983) *Local Knowledge* (New York).
- GELL, A. (1998) *Art and Agency: An Anthropological Theory* (Oxford).

- (1999) *The Art of Anthropology* (London).
- GELLNER, E. (1973) “The Savage and the Modern Mind”, in Horton and Finnegan(1973), 162—181.
- (1985) *Relativism and the Social Sciences* (Cambridge).
- GELMAN, R., and GALLISTEL, C.R. (1986) *The Child's Understanding of Number* (Cambridge, Mass.).
- GERNET, J. (1985) *China and the Christian Impact* (trans. J. Lloyd of *Chine et christianisme* (Paris 1982)) (Cambridge).
- GERNET, L. (1981) *The Anthropology of Ancient Greece* (trans. J. Hamilton and B. Nagy of *Anthropologie de la Grèce antique* (Paris 1968)) (Baltimore).
- GINZBURG, C. (1992) “Just One Witness”, in Friedlander(1992), ch.5:82—96.
- (1999) *History, Rhetoric and Proof* (Hanover).
- GLUCKMAN, M. (1965) *Politics, Law and Ritual in Tribal Society* (Oxford).
- (1967) *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia* (1st edn. 1955) 2nd edn. (Manchester).
- (1972) *The Ideas in Barotse Jurisprudence* (1st edn. 1965) 2nd edn. (Manchester).
- GÓMEZ NOGALES, S. (1990) “Ibn Ṭufayl, primer filósofo-novelistas”, in Martínez Lorca(1990b), 359—385.
- GOOD, B.J. (1994) *Medicine, Rationality, and Experience* (Cambridge).
- GOODMAN, N. (1976) *Languages of Art* (1st edn. 1969), 2nd edn. (Indianapolis).
- GOODY, E. (1995) “Social Intelligence and Prayer as Dialogue”, in E. Goody (ed.), *Social Intelligence and Interaction* (Cambridge), 206—220.
- GOODY, J. (1961) “Religion and Ritual: the Definitional Problem”, *British Journal of Sociology* 12:142—164.
- (1977) *The Domestication of the Savage Mind* (Cambridge).
- GORDON, P. (2004) “Numerical Cognition Without Words: Evidence from Amazonia”, *Science* 306/5695:496—499.
- GRAFTON, A. (2007) *What was History?* (Cambridge).

- GRAHAM, A.C.(1978) *Later Mohist Logic, Ethics and Science*(London).
——(1989) *Disputers of the Tao*(La Salle, Ill.).
- GRANET, M.(1934) *La Pensée chinoise*(Paris).
- GRASSENI, C.(ed.)(2007) *Skilled Visions* (New York).
- GREENWOOD, D.J.(1978) “Culture by the Pound: An Anthropological Perspective on Tourism as Cultural Commoditization”, in V.L.Smith(ed.), *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*(Oxford), 129—138.
- GREGORY, R.L.(1970) *The Intelligent Eye*(London).
- GUTHRIE, S.E.(1993) *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*(Oxford).
- HAACK, S. (2007) *Defending Science Within Reason*, 2nd edn. (Amherst, Mass.).
- HACKING, I. (1982) “Language, Truth and Reason”, in Hollis and Lukes (1982) 48—66(repr. in Hacking 2002:159—177).
——(1983) *Representing and Intervening*(Cambridge).
——(1991) “The Making and Molding of Child Abuse”, *Critical Inquiry* 17: 253—288.
——(1992a) “‘Style’ for Historians and Philosophers”, *Studies in History and Philosophy of Science* 23:1—20(repr. in Hacking 2002:178—199).
——(1992b) “Multiple Personality Disorder and its Hosts”, *History of the Human Sciences* 5/2:3—31.
——(1995) “The Looping Effects of Human Kinds”, in D.Sperber, D.Premack, and A.J.Premack(eds.), *Causal Cognition*(Oxford), 351—383.
——(1996) “The Disunities of the Sciences”, in Galison and Stump(1996), 37—74.
——(2002) *Historical Ontology*(Cambridge, Mass.).
- HADOT, P.(1990) “Forms of Life and Forms of Discourse in Ancient Philosophy”, *Critical Inquiry* 16:483—505.
——(2002) *What Is Ancient Philosophy?* (trans. M.Chase of *Qu’est-ce que la*

参考文献

- philosophie antique?* (Paris 1995)(Cambridge, Mass.).
- Haidt, J., and Joseph, C. (2004) “Intuitive Ethics: How Innately Prepared Intuitions Generate Culturally Variable Virtues”, *Daedalus* (Fall), 55—66.
- Hansen, M.H. (1983) *The Athenian Ecclesia* (Copenhagen).
- Harper, D. (1998) *Early Chinese Medical Literature: The Mawangdui Medical Manuscripts* (London).
- Harrison, P. (2002) “Religion” and the Religions in the English Enlightenment (1st pub. 1990), 2nd edn. (Cambridge).
- Hartog, F. (1988) *The Mirror of Herodotus* (trans. J. Lloyd of *Le Miroir d’Hérodote* (Paris 1980)) (Berkeley and Los Angeles).
- (2003) *Régimes d’historicité* (Paris).
- (2005) *Évidence de l’histoire* (Paris).
- Haskell, F. (1963) *Patrons and Painters: A Study in the Relations between Italian Art and Society in the Age of the Baroque* (London).
- Hayes, P.J. (1990) “The Naive Physics Manifesto”, in M. Boden (ed.), *The Philosophy of Artificial Intelligence* (Oxford), 171—205 (originally published in D. Michie (ed.), *Expert Systems in the Micro-Electronic Age* (Edinburgh 1979), 242—270).
- Henare, A., Holbraad, M., and Wastell, S. (eds.) (2007) *Thinking Through Things* (London).
- Herman, G. (1987) *Ritualised Friendship and the Greek City* (Cambridge).
- Ho Peng-Yoke (1991) “Chinese Science: The Traditional Chinese View”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 54:506—519.
- Hölkeskamp, K.-J. (2005) “What’s in a Code? Solon’s Laws between Complexity, Compilation and Contingency”, *Hermes* 133:280—293.
- Hollis, M., and Lukes, S. (eds.) (1982) *Rationality and Relativism* (Oxford).
- Hopkins, K. (1980) “Brother-Sister Marriage in Roman Egypt”, *Comparative Studies in Society and History* 22:303—354.

- HORNBLOWER, S.(ed.)(1994) *Greek Historiography* (Oxford).
- HORTON, R.(1960) “A Definition of Religion, and Its Uses”, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 90:201—226.
- (1965) *Kalabari Sculpture* (Lagos).
- HORTON, R.(1970) “African Traditional Thought and Western Science”(originally published in *Africa* 37: 50—71 and 155—187), in Wilson (1970), 131—171.
- and FINNEGAN, R.(eds.)(1973) *Modes of Thought* (London).
- HSU, E.(2002) *The Telling Touch* (Habilitationsschrift, Sinology, University of Heidelberg).
- (ed.)(2001) *Innovation in Chinese Medicine* (Cambridge).
- and HÖG, E.(eds.)(2002) *Countervailing Creativity: Patient Agency in the Globalisation of Asian Medicines* (Special Issue of *Anthropology and Medicine* 9/3) (Oxford).
- and LOW, C.(eds.)(2007) *Wind, Life, Health: Anthropological and Historical Perspectives* (Special Issue of *Journal of the Royal Anthropological Institute*).
- HUANG YI-LONG and CHANG CHIH-CH'ENG (1996) “The Evolution and Decline of the Ancient Chinese Practice of Watching for the Ethers”, *Chinese Science* 13:82—106.
- HUFFMAN, C.A.(2005) *Archytas of Tarentum* (Cambridge).
- HUGHES-FREELAND, F.(1997) “Art and Politics: From Javanese Court Dance to Indonesian Art”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 3:473—495.
- HULSEWÉ, A. F. P. (1955) *Remnants of Han Law, i. Introductory Studies* (LEIDEN).
- (1986) “Ch'in and Han Law”, in D. Twitchett and M. A. N. Loewe (eds.), *The Cambridge History of China* (Cambridge), i, ch.9:520—544.
- HUMPHREY, C., and ONON, U.(1996) *Shamans and Elders: Experience, Knowledge, and Power among the Daur Mongols* (Oxford).

参考文献

- HUMPHREYS, S.C.(1985) “Social Relations on Stage: Witnesses in Classical Athens”, *History and Anthropology* 1:313—369.
- HUNGER, H.(1992) *Astrological Reports to Assyrian Kings*(State Archives of Assyria 8, Helsinki).
- IMHAUSEN, A.(2009), “Traditions and Myths in the Historiography of Egyptian Mathematics”, in Robson and Stedall(2009), ch.9.1:781—800.
- INGOLD, T.(2000) *The Perception of the Environment*(London).
——(ed.)(1996) *Key Debates in Anthropology*(London).
- JAMES, W.(1902) *The Varieties of Religious Experience*(London).
- JARVIE, I.C.(1970) “Explaining Cargo Cults”, in Wilson(1970), 50—61.
- JONES, A.R.(1999) *Astronomical Papyri from Oxyrhynchus*(Memoirs of the American Philosophical Society, 233, Philadelphia).
- JULLIEN, F.(1995) *The Propensity of Things*(trans. J.Lloyd of *La Propension des choses*(Paris, 1992)) (New York).
- KAUL, A.R.(2007) “The Limits of Commodification in Traditional Irish Music Sessions”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 13:703—719.
- KEANE, W.(2008) “The Evidence of the Senses and the Materiality of Religion”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, special issue:S110—S127.
- KEEGAN, D.J.(1988) “The ‘Huang-ti nei-ching’: The Structure of the Compilation, the Significance of the Structure”, unpublished PhD, University of California, Berkeley.
- KING, H.(1998) *Hippocrates’ Woman: Reading the Female Body in Ancient Greece*(London).
- KLEINMAN, A. (1980) *Patients and Healers in the Context of Culture* (Berkeley and Los Angeles).
——(1995) *Writing at the Margin: Discourse between Anthropology and Medicine*(Berkeley and Los Angeles).
——and GOOD, B.(eds.)(1985) *Culture and Depression*(Berkeley and Los Angeles).

- KLEINMAN, A., KUNSTADTER, P., ALEXANDER, E.R., and GALL, J.L.
(eds.) (1975) *Medicine in Chinese Cultures* (Bethesda).
- KNOBLOCK, J. (1988—1994) *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, 3 vols. (Stanford, Calif.).
- and RIEGEL, J. (2000) *The Annals of Lü Buwei* (Stanford, Calif.).
- KNORR, W.R. (1986) *The Ancient Tradition of Geometric Problems* (Boston).
- KOSELLECK, R. (1985) *Historia Magistra Vitae* (1st pub. in H. Braun and M. Riedel (eds.) *Natur und Geschichte: Karl Löwith zum 70 Geburtstag* (Stuttgart 1967), 825—838) in *Futures Past* (trans. K. Tribe of *Vergangene Zukunft* (Frankfurt 1985)) (Cambridge, Mass.), 21—38.
- KROEBER, T. (1961) *Ishi* (Berkeley and Los Angeles).
- KUHN, T.S. (1970) *The Structure of Scientific Revolutions* (1st pub. 1962) 2nd edn. (Chicago).
- (1977) *The Essential Tension* (Chicago).
- KURIYAMA, S. (1999) *The Expressiveness of the Body and the Divergence of Greek and Chinese Medicine* (New York).
- KUSCH, M. (2002) *Knowledge by Agreement* (Oxford).
- LAÍN ENTRALGO, P. (1970) *The Therapy of the Word in Classical Antiquity* (trans. L. J. Rather and J. M. Sharp of *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica* (Madrid 1958)) (New Haven).
- LANG, P. (ed.) (2004) *Reinventions: Essays on Hellenistic and Early Roman Science* (Kelowna).
- LATOURE, B. (1988) *The Pasteurization of France* (trans. A. Sheridan and J. Law of *Les Microbes: Guerre et paix suivi de irréductions* (Paris 1984)) (Cambridge, Mass.).
- LAYTON, R. (1991) *The Anthropology of Art* (1st edn. 1981) 2nd edn. (Cambridge).
- LEACH, E.R. (1961) *Rethinking Anthropology* (London).
- LESLIE, C. (ed.) (1976) *Asian Medical Systems: A Comparative Study*

参考文献

- (Berkeley and Los Angeles).
- LÉVI-STRAUSS, C. (1966) *The Savage Mind* (trans. of *La Pensée sauvage* (Paris 1962)) (London).
- (1968) *Structural Anthropology* (trans. C.Jacobson and B.G.Schoepf of *Anthropologie structurale* (Paris 1958)) (London).
- LEWIS, G. (1975) *Knowledge of Illness in a Sepik Society* (London).
- LEWIS, M.E. (1999) *Writing and Authority in Early China* (Albany, NY).
- LINDENBAUM, S., and LOCK, M. (eds.) (1993) *Knowledge, Power, and Practice: The Anthropology of Medicine and Everyday Life* (Berkeley and Los Angeles).
- LITTLE, K. (1965) “The Political Function of the Poro, Part I”, *Africa* 35: 349—365.
- (1966) “The Political Function of the Poro, Part II”, *Africa* 36:62—72.
- LLOYD, G.E.R. (1987) *The Revolutions of Wisdom* (Berkeley and Los Angeles).
- (1990) *Demystifying Mentalities* (Cambridge).
- (1991) *Methods and Problems in Greek Science* (Cambridge).
- (2002) *The Ambitions of Curiosity* (Cambridge).
- (2003) *In the Grip of Disease* (Oxford).
- (2004) *Ancient Worlds, Modern Reflections* (Oxford).
- (2005a) “The Institutions of Censure: China, Greece and the Modern World”, *Quaderni di storia* 62:7—52.
- (2005b) *The Delusions of Invulnerability* (London).
- (2006) “Mathematics as a Model of Method in Galen”, in *Principles and Practices in Ancient Greek and Chinese Science* (Aldershot), ch.v.
- and SIVIN, N. (2002) *The Way and the Word* (New Haven).
- LOEWE, M.A.N. (2004) *The Men who Governed Han China* (Leiden).
- (2006) *The Government of the Qin and Han Empires 221 BCE—220 CE* (Indianapolis).
- LUHRMANN, T. H. (2000) *Of Two Minds: The Growing Disorder in American Psychiatry* (New York).

- MACDOWELL, D.M.(1978) *The Law in Classical Athens*(London).
- MACINTYRE, A. (1970) “Is Understanding Religion Compatible with Believing?” in Wilson(1970), 62—77.
- MAJOR, J.S.(1993) *Heaven and Earth in Early Han Thought*(Albany, NY).
- MALINOWSKI, B.(1925) “Magic Science and Religion”, in Needham(1925), 19—84.
- MARCOVITCH, H.(ed.) (2005) *Black’s Medical Dictionary*, 41st edn.(London).
- MARINCOLA, J.(ed.)(2007) *A Companion to Greek and Roman Historiography*, 2 vols.(Oxford).
- MARTÍNEZ LORCA, A.(1990a) “La Filosofía en al-Andalus: Una aproximación histórica”, in *Martínez Lorca*(1990b), 7—93.
- (ed.) (1990b) *Ensayos sobre la Filosofía en el al-Andalus*(Barcelona).
- MASUZAWA, T.(2005) *The Invention of World Religions*(Chicago).
- MATILAL, B.K.(1971) *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, Janua Linguarum Series Minor 111(The Hague).
- (1985) *Logic, Language and Reality*(Delhi).
- MATTHEWS, G.B.(1984) *Dialogues with Children*(Cambridge, Mass.)
- MÉTAILLIÉ, G.(2001) “The Bencao gangmu of Li Shizhen: An Innovation in Medical History?”, in Hsu(2001), 221—261.
- MITHEN, S.(1996) *The Prehistory of the Mind: A Search for the Origins of Art, Religion and Science*(London).
- MOMIGLIANO, A. (1966) “Time in Ancient Historiography”, *History and Theory* 6:1—23.
- MUELLER, I. (2004) “Remarks on Physics and Mathematical Astronomy and Optics in Epicurus, Sextus Empiricus, and Some Stoics”, in Lang(2004), 57—87.
- MUNGELLO, D.(ed.)(1994) *The Chinese Rites Controversy*(Nettetal).
- NAPIER, A.D.(1992) *Foreign Bodies: Performance, Art, and Symbolic Anthropology*(Berkeley and Los Angeles).

参考文献

- NEEDHAM, J.(ed.)(1925) *Science Religion and Reality*(London).
- NEEDHAM, J.(1954—) *Science and Civilisation in China* (24 vols. to date)
(Cambridge).
- NETZ, R.(1999) *The Shaping of Deduction in Greek Mathematics*(Cambridge).
——(forthcoming)*Ludic Proof*(Cambridge).
- NICHTER, M. and LOCK, M.(eds.)(2002) *New Horizons in Medical Antho-
pology*(London).
- NICOLAI, R.(2007) “The Place of History in the Ancient World”, in Marincola
(2007), i.13—26.
- NUTTON, V.(2004) *Ancient Medicine*(London).
- NYLAN, M.(2001) *The Five “Confucian” Classics*(New Haven).
- OSBORNE, R.(1985) “Law in Action in Classical Athens”, *Journal of Hellenic
Studies* 105:40—58.
——(1997) “Law and Laws: How Do We Join Up the Dots?”, in L.G.Mitchell
and P.J.Rhodes(eds.), *The Development of the Polis in Archaic Greece*(Lon-
don), 74—82.
- OVERMYER, D.L., KEIGHTLEY, D.N., SHAUGHNESSY, E.L., COOK,
C.A., and HARPER, D.(1995) “Early Religious Traditions: The Neolithic Pe-
riod Through the Han Dynasty, ca. 4000 B.C.E. to 220 C.E.”, *The Journal of
Asian Studies* 54/1:124—160.
- PARKER, R.(1983) *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Reli-
gion*(Oxford).
- PARPOLA, S.(1970) *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon
and Assurbaniṣal* pt.1(*Alter Orient und Altes Testament* 5/1, Neukirchen).
——(1983) *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assur-
baniṣal* pt.2(*Alter Orient und Altes Testament* 5/2, Neukirchen).
——(1993) *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars* (State Archives of
Assyria 10, Helsinki).
- PIAGET, J.(1930) *The Child’s Conception of Physical Causality* (trans. M.

- Gabain of *La Causalité physique chez l'enfant* (Paris 1927) (London).
- PINNEY, C., and THOMAS, N.(eds.)(2001) *Beyond Aesthetics*(Oxford).
- POLKINGHORNE, J.(2000) “Eschatology: Some Questions and Some Insights from Science”, in *The End of the World and the Ends of God*, eds. J.Polkinghorne and M.Welker(Harrisburg), 29—41.
- PRESS, G.A.(1982) *The Development of the Idea of History*(Kingston).
- PRITCHARD, J.B.(1969) *Ancient Near Eastern Texts*(1st edn. 1955), 3rd edn. (Princeton).
- PUETT, M.J.(2002) *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China*(Cambridge, Mass.).
- PYYSIÄINEN, I.(2001) *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*(Leiden).
- and ANTTONEN, V.(eds.)(2002) *Current Approaches in the Cognitive Science of Religion*(London).
- REDING, J.-P.(1985) *Les Fondements philosophiques de la rhétorique chez les sophistes grecs et chez les sophistes chinois*(Bern).
- RENAN, E.(1935) *The Memoirs of Ernest Renan*(trans. J.Lewis May of *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*(Paris 1883)) (London).
- RICHARDSON, M.E.J.(2000) *Hammurabi's Laws*(Sheffield).
- RICOEUR, P.(2004) *Memory, History, Forgetting*(trans. K.Blamey and D.Pellauer of *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*(Paris 2000)) (Chicago).
- RIDDLE, J.M.(1985) *Dioscorides on Pharmacy and Medicine*(Austin).
- ROBINET, I.(1997) *Taoism: Growth of a Religion*(trans. P.Brooks of *Histoire du Taoisme: Des origines au XIV^e siècle*(Paris 1991)) (Stanford, Calif.).
- ROBSON, E.(2009) “Mathematics Education in an Old Babylonian Scribal School”, in Robson and Stedall(2009), ch.3.1;199—227.
- and STEDALL, J.(eds.)(2009) *The Oxford Handbook of the History of Mathematics*(Oxford).
- ROCHBERG, F.(2004) *The Heavenly Writing: Divination, Horoscopy, and*

参考文献

- Astronomy in Mesopotamian Culture*(Cambridge).
- ROSEN, L.(1989) *The Anthropology of Justice*(Cambridge).
- 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—138.
- ROSSI, C.(2009), “Mixing, Building, and Feeding: Mathematics and Technology in Ancient Egypt”, in Robson and Stedall(2009), ch.5.1:407—428.
- SACKETT, D. L., SCOTT RICHARDSON, W., ROSENBERG, W., and HAYNES, R.B.(1997) *Evidence Based Medicine : How to Practice and Teach EBM*(Edinburgh).
- SAITO, K.(2009) “Reading Ancient Greek Mathematics”, in Robson and Stedall (2009), ch.9.2:801—826.
- SALER, B.(2000) *Conceptualizing Religion*(New York).
- SCARBOROUGH, J., and NUTTON, V.(1982) “The Preface of Dioscorides’ De Materia Medica”, *Transactions and Studies of the College of Physicians of Philadelphia* ser.5, 4:187—227.
- SCHACHT, J.(1964) *An Introduction to Islamic Law*(Oxford).
- SCHEIDEL, W.(1997) “Brother-Sister Marriage in Roman Egypt”, *Journal of Biosocial Science* 29:361—371.
- SCODITTI, G. M. G. (1990) *Kitawa : A Linguistic and Aesthetic Analysis of Visual Art in Melanesia*(Berlin).
- SHAPIN, S., and SCHAFFER, S.(1985) *Leviathan and the Air Pump*(Princeton).
- SHEPHERD, R. (2002) “Commodification, Culture and Tourism”, *Tourist Studies* 2:183—201.
- SHIROKOGOROFF, S.M.(1935) *Psychomental Complex of the Tungus* (London).
- SILVERMAN, J.(1967) “Shamanism and Acute Schizophrenia”, *American Anthropologist* 69:21—31.
- SIVIN, N.(1987) *Traditional Medicine in Contemporary China*(Ann Arbor).

- (1995a) “Cosmos and Computation in Early Chinese Mathematical Astronomy”, in *Researches and Reflections*, i. *Science in Ancient China* (Aldershot) ch.ii(original publication *T'oung Pao* 55(1969):1—73).
- (1995b) “On the Word ‘Taoist’ as a Source of Perplexity”, in N.Sivin, *Researches and Reflections*, ii. *Medicine, Philosophy and Religion in Ancient China* (Aldershot), ch.vi(original publication *History of Religions* 17(1978): 303—330).
- SKORUPSKI, J.(1976) *Symbol and Theory*(Cambridge).
- SMITH, B., and CASATI, R.(1994) “Naive Physics: An Essay in Ontology”, *Philosophical Psychology* 7:227—247.
- SOLSO, R.L.(2004) *The Psychology of Art and the Evolution of the Conscious Brain*(Cambridge, Mass.).
- SPERBER, D.(1975) *Rethinking Symbolism*(trans. A.Morton of *Le Symbolisme en général* (Paris 1974))(Cambridge).
- (1985) *On Anthropological Knowledge*(Cambridge).
- STADEN, H.VON(1989) *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*(Cambridge).
- STRATHERN, A., and STRATHERN, M.(1971) *Self-Decoration in Mount Hagen*(London).
- STRATHERN, M.(1979). “The Self in Self-Decoration”, *Oceania* 49:241—257.
- TAMBIAH, S.J.(1968) “The Magical Power of Words”, *Man*, NS 3:175—208.
- (1973) “Form and Meaning of Magical Acts: A Point of View”, in Horton and Finnegan(1973), 199—229.
- (1990) *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality* (Cambridge).
- TAYLOR, L.(2008) “‘They May Say Tourist, May Say Truly Painting’: Aesthetic Evaluation and Meaning of Bark Paintings in Western Arnhem Land, Northern Australia”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 14:865—885.
- THAPAR, R.(1996) *Time as a Metaphor of History: Early India*(Delhi).

参考文献

- THOMAS, K.(1971) *Religion and the Decline of Magic*(London).
- THOMAS, N., and HUMPHREY, C.(eds.) (1994) *Shamanism, History, and the State*(Ann Arbor).
- TODD, S.C.(1990) “The Purpose of Evidence in Athenian Courts”, in Nomos, eds. P.Cartledge, P.Millett, and S.Todd(Cambridge), 19—39.
- TOOBY, J., and COSMIDES, L.(2001) “Does Beauty Build Adapted Minds?”, *SubStance* 30/1—2;6—27.
- TOUWAIDE, A.(1997) “La Thérapeutique médicamenteuse de Dioscoride à Galien; Du pharmaco-centrisme au médico-centrisme”, in A.Debru(ed.), *Galen on Pharmacology*(Leiden), 255—282.
- TYBJERG, K.(2004) “Hero of Alexandria’s Mechanical Geometry”, in Lang (2004), 29—56.
- TYLOR, E.B.(1891) *Primitive Culture*(1st edn. 1871) 2nd edn., 2 vols.(London).
- UNSCHULD, P.U.(1985) *Medicine in China: A History of Ideas*(Berkeley and Los Angeles).
- (1986) *Medicine in China: A History of Pharmaceuticals*(Berkeley and Los Angeles).
- VANDERMEERSCH, L.(2007) “La Conception chinoise de l’histoire”, in A.Cheng(ed.), *La Pensée en Chine aujourd’hui*(Paris), 47—74.
- VERNANT, J.-P.(1983) *Myth and Thought among the Greeks*(trans. of *Mythe et pensée chez les grecs*(Paris 1965)) (London).
- VIDAL-NAQUET, P.(1977) “Du bon usage de la trahison”, in *Flavius Josèphe: La Guerre des Juifs*, P.Savinel(Paris), 9—115.
- (1986) *The Black Hunter* (trans. A.Szegedy-Maszak of *Le Chasseur noir* (Paris 1981)) (Baltimore).
- (2005) *Flavius Josèphe et la Guerre des juifs*(Paris).
- VITEBSKY, P.(1995) *The Shaman*(London).
- VITRAC, B.(2005) “Les Classifications des sciences mathématiques en Grèce ancienne”, *Archives de philosophie* 68:269—301.

- VIVEIROS DE CASTRO, E.(1998) “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, NS 4:469—488.
- VOLKOV, A.(1997) “Zhao Youqin and his Calculation of π ”, *Historia Mathematica* 24:301—331.
- WAGNER, D.B.(1979) “An Early Chinese Derivation of the Volume of a Pyramid: Liu Hui, Third Century AD”, *Historia Mathematica* 6:164—188.
- WATSON, B.(2003) *Han Feizi: Basic Writings*(1st edn. 1964), 2nd edn.(New York).
- WEBER, M.(1947) *From Max Weber: Essays in Sociology*(trans., ed., and introd. H.H.Gerth and C.Wright Mills) (London).
- (2001) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*(trans. T.Parsons of *Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*)(1st edn. 1930), 2nd edn. A.Giddens(London).
- WEINER, J.F.(ed.)(1994) *Aesthetics Is a Cross-Cultural Category*(Manchester).
- WHITE, H.V.(1973) *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*(Baltimore).
- (1978) *Tropics of Discourse*(Baltimore).
- (1992) “Historical Employment and the Problem of Truth”, in Friedlander (1992), ch.2:37—53.
- WHITEHOUSE, H.(1995) *Inside the Cult: Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea*(Oxford).
- (2000) *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*(Oxford).
- (2004) *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*(Walnut Creek).
- WILLETTS, R.F.(1967) *The Law Code of Gortyn*(Berlin).
- WILLIAMS, B.A.O.(1981) “Philosophy”, in M.I.Finley(ed.), *The Legacy of Greece*(London), ch.8:202—255.
- (2002) *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*(Princeton).
- WILSON, B.R.(ed.)(1970) *Rationality*(Oxford).

参考文献

- WINCH, P. (1970) "Understanding a Primitive Society", in Wilson (1970), 78—110.
- WITTGENSTEIN, L. (1966) *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. C. Barrett (Oxford).
- WOJCIK, D. (1997) *The End of the World as We Know It: Faith, Fatalism, and Apocalypse in America* (New York).
- WORSLEY, P. (1957) *The Trumpet Shall Sound: A Study of "Cargo" Cults in Melanesia* (London).
- ZEMPLÉNI, A. (2003) "Les Assemblées secrètes du Poro sénoufo (Nafara, Côte d'Ivoire)", in Detienne (2003), 107—144.
- ZIMMERMANN, F. (1987) *The Jungle and the Aroma of Meats* (trans. J. Lloyd of *La Jungle et le fumet des viandes* (Paris 1982)) (Berkeley and Los Angeles).
- ZYSK, K.G. (1991) *Asceticism and Healing in Ancient India: Medicine in the Buddhist Monastery* (Oxford).
- (2007) "The Bodily Winds in Ancient India Revisited", in Hsu and Low (2007), 105—115.

索引*

- Abaris(阿巴里斯),145
Abelam(阿布拉姆),101n.
Abū Yūsuf Yaʿqub al-Mansūr(哈里发曼苏尔),22
academies(学院),12, 95, 97, 159, 178
Achuar(阿丘雅人),79, 102n.
actants(行为体),168
Actors' versus observers' categories(行为者与观察者的类别),99,108—109, 172
acupuncture(针灸),82, 85
advisers(谋士),11—16, 73, 117, 122, 134, 162
Aeschylus(埃斯库罗斯),65
aesthetics(美学),6, 10, 93, 96, 100, 108—110, 179
agriculture(农业),161, 164
Alcibiades(亚西比德),66
Alexander(亚历山大),18, 69n., 132
Alexandria(亚历山大里亚),84
almanacs(年鉴),71
Amazonia(亚马孙古陆),102
analogies(类比),55—56, 63, 75, 116n., 119, 127, 146, 167, 179
anatomy(解剖学),84—85, 180n.
Anaxagoras(阿那克萨戈拉),128, 142

* 索引中的页码均为原书页码,即本书的边码。阿拉伯数字后面的“n.”代表原文中的脚注。

- Anaximander(阿那克西曼德),128
 ancestor worship(祖先崇拜),139, 141
 animals(动物),66, 84—85, 102, 155—156, 161, 163—164
 trials of(动物试验),133
 annals(编年史),71
 anthropology(人类学),29, 58, 91, 155, 169
 anthropomorphism(拟人论),137, 140
 Antiphon(安提丰),126—127
 apprenticeship(学徒期),79, 100, 170, 175
 approximations(近似值),44, 47, 53
 Aquinas(阿奎那),21
 Arabs(阿拉伯人),5, 21
 archaeology(考古学),68, 70—71
 Archimedes(阿基米德),37—39, 50, 55
 archives(案卷),59, 73, 163
 Archytas(阿尔库塔斯),35, 128
 Areopagus(最高法院),129
 Aristarchus(阿里斯塔库斯),43
 Aristeas(亚里斯提亚),145
 Aristides, Aelius(阿里乌斯·阿里斯蒂德斯),87
 Aristophanes(阿里斯托芬),142
 Aristotle(亚里士多德),9—10, 16, 21, 26, 33—36, 42—43, 66—67, 84, 125, 131—132, 157
 Aristoxenus(亚里士多塞诺斯),40, 47
 arithmetic(算术),31—32, 37, 40, 44, 55
 art(艺术),90, 93—111, 172, 174—175, 179—180
 Asclepius(阿斯克勒庇俄斯),83, 87
 assemblies(集会),34, 122, 124—125, 128—131, 135, 148
 Assyria(亚述),162
 astrology(占星术),42, 44, 87
 astronomy(天文学),22, 31, 36—37, 41—42, 72, 127, 162, 166
 ataraxia(宁静),8, 20
 Athens(雅典),62—63, 65, 67, 124—126, 128—131, 133

- ātman*(自我),20
atomism(原子论),17—18
audiences(观众),19, 34, 68, 73, 75, 107—108, 179
Augustine(奥古斯丁),21
authority(权威),23, 90—91, 134—135, 143, 146—148, 165, 177—179, 182
Autolycus of Pitane(奥托吕科斯),43
Averroes(阿维洛伊),参阅 Ibn Rushd(伊本·路世德)
Avicenna(阿维森纳),参阅 Ibn Sinā(伊本·西纳)
axioms(原理),34—39, 54—55, 85, 166
Ayurvedic medicine(阿育吠陀医学),83, 90
- Babylonia(巴比伦王国),37, 113—114, 162, 165
Bactria(大夏王国),18
Baktaman(巴克塔曼人),139
Ban Gu(班固),71—73
barbarians(蛮夷),63, 67, 125
Barotse(巴罗策人),24, 113
beauty(美),84, 102, 107, 109, 127
Berenson, B.(贝伦森),94
Bible(《圣经》),142
biography(传记),14, 68, 72
biology(生物学),23, 90—91, 156, 169—170
biomedicine(生物医学),3, 76—77, 84, 88—92
body-painting(形体彩绘),102
Boyer, P.(博伊尔),145
Boyle, R.(波义耳),168
brahman(婆罗门),20
Brāhmanas(《梵书》),17
Brahmanism(婆罗门教),17—18, 20
Bronkhorst, J.(布朗克霍斯特),18—19
Buddhism(佛教),15, 17—18, 20, 137, 140—141
bureaucracy(官僚主义),12

- cadres(骨干), 3, 12, 70, 114, 120, 134, 170, 181, 参阅 elites(精英)
 Caelius Aurelianus(塞利乌斯·奥勒利努斯), 89n.
 calculation(计算), 32, 37, 45, 49—50, 53, 55, 173
 calendars(日历), 33, 46, 48, 72, 161
 calligraphy(书法), 95
 Callicles(卡利克勒), 126
 Callippus(卡利普斯), 43
 Callisthenes(卡利斯提尼), 69n.
 canons(*jing*)(真经), 12, 47, 70, 83, 146, 175, 178
Caraka Samhitā(《遮罗迦集》), 81, 83
 cases, legal(法律案例), 120
 medical(医疗), 83—84, 163
 castes(种姓制度), 148—149
 Catholics, Roman(罗马天主教徒), 138
 causation(因果), 23, 76—77, 80, 82, 84, 87, 89, 156
 celebration(庆典), 60, 63, 66, 69, 75, 173
 certainty(必然性), 34, 37, 43—44, 55, 57, 参阅 incontrovertibility(无可辩驳性)
 change(改变), 15, 19, 149
 charisma(魅力), 89, 148—149
 chemistry(化学), 89, 154, 170
 childbirth(分娩), 78, 115
 China(中国), 5, 10—17, 20, 25, 28—29, 44—56, 59, 66, 70—76, 81—84, 86, 88—90, 94—97, 116—122, 125, 133—134, 136, 138—141, 150, 154n., 156, 159, 161, 163, 165—166, 178
 Christianity(基督教), 21—23, 69, 87, 100, 102, 106, 137, 141, 143, 148, 150—151
Chunqiu(《春秋》), 参阅 *Spring and Autumn Annals*(《春秋》)
 churches(教堂), 100, 102—103, 106, 142, 149
 Cicero(西塞罗), 42
 citizens(公民), 125, 129—130, 132
 city-states(城邦), 62, 125, 132
 Cleon(克里昂), 62
 codification of laws(法律编撰), 111, 114, 116—117, 121, 124, 132, 134

- cognitive capacities(认知能力), 6, 27, 153—154, 159—160, 166, 169, 173
comedy(喜剧), 131, 140
commentaries(评注), 49—50, 71
commodification(商品性), 110
competition(竞赛), 68—69, 75, 81—82, 85, 88, 90, 93, 170, 175, 177
concords(谐音), 33, 41
Confucianism(孔子思想), 11, 137
Confucius(孔子), 11—14, 46, 70, 111, 116—117, 141
conjecture(推测), 43—44, 55
connoisseurs(鉴赏家), 935, 108—109, 174
consensus(舆论), 24, 95, 130n., 135, 171
consistency(一致性), 158, 180
contradiction, suspension of law of(法律失效的矛盾), 143
Copernicus(哥白尼), 151, 157, 159
cosmology(宇宙学), 14—15, 19, 21, 46—47, 55, 58, 81, 96, 99, 121, 127—
128, 162n., 166, 169
courts(法院), 11, 19, 参阅 law courts(法院)
Craftsman(工匠), 121, 127
crime(犯罪), 89, 112, 117, 121
Critias(克里底亚), 140
Croesus(克罗伊苏斯), 31, 67
Crombie, A.C.(克龙比), 153, 166—167
Culpeper, N.(卡尔培波), 87
Cyclopes(独眼巨人), 123

dance(舞蹈), 108
dao(道), 11, 13, 20, 47—48, 54, 137, 141, 178
Daodejing(《道德经》), 111n.
Daoists(道教), 11
Darwin, C.(达尔文), 23, 151
death, anxiety over(死亡焦虑), 140
debate(辩论), 12, 16—19, 120—121, 126, 132, 148, 180
definitions(定义), 36

- demagogues(煽动者),62
 democracy(民主),74, 122, 128—131, 134
 demonstration(示威),16, 34—39, 43, 56, 85, 166—167
 Descola, P.(德斯科拉),79, 102n., 164
 Detienne, M.(德蒂安),64, 148
 diagnosis(诊断),76
 diagrams(图解),34, 96
 dialectic(辩证法),9, 16, 34, 43
 dialogue(对话),13
 dicasts(审判官),129—131, 133
 Diogenes of Apollonia(阿波罗尼亚的第欧根尼),128
 Dionysius II(狄奥尼西乌斯二世),128
 Diophantus(丢番图),32
 Dioscorides(迪奥斯科里德斯),87—88
 disease(疾病),76—78, 80—82, 87, 91, 127, 163
 dissection(解剖),84—85
 divination(占卜),46—47, 71n.
 DNA analysis(基因分析法),166
dokimasia(入职审查权),129
 Douglas, Mary(玛丽·道格拉斯),148
 Dreros(德莱罗斯),124
 drugs(毒品),80, 89
 Durkheim, E.(涂尔干),144

 earth(地球),48, 142
 eclipses(日月蚀),48, 156, 162
 ecology(生态学),157
 economics(经济学),155
 education(教育),12, 23, 60, 70, 96, 114, 131, 172, 176
 efficacy(效力),83, 90—91, 96, 100, 146, 179
 egalitarianism(平均主义),122, 130, 148
 Egypt(埃及),33, 37, 66—67, 114, 125
 Einstein, A.(爱因斯坦),157

- elders(长者),122, 124, 139, 147, 149
- elections(选举),128
- elements(原理),46, 87
- elites(精英),11—12, 22, 26—27, 36, 55—57, 70, 77, 81—83, 85—89, 92—93, 101, 110, 114, 116, 134—135, 138, 147, 149, 152—153, 165, 170, 172, 174—179, 181—182, 参阅 cadres(骨干)
- Empedocles(恩培多克勒),128
- emperors(皇帝),13—14, 73, 118, 121
- empiricism(经验主义),10, 26, 41
- Empiricists(Hellenistic medicalgroup)(经验主义者,希腊医疗组织),86n.
- Enlightenment(启蒙运动),138
- entertainment(娱乐),19, 60, 65, 68
- Ephorus(监察官),69n.
- Epicureans(伊壁鸠鲁派),8, 10, 42, 85
- epigraphy(铭文),71, 124
- epistemology(认识论),6, 8, 10, 15, 27, 40, 46, 55, 82, 143, 179
- equipollence(均势),8
- equity(公平),77, 131—132
- erudite(博学),11
- ethics(伦理学),6—7, 10, 16, 27
- ethnography(民族志),29, 66, 78—79, 87, 99, 138, 149, 156, 161
- Euclid(欧几里得),21, 35—38, 40, 45, 53
- Eudemus(欧德莫斯),35
- Eudoxus(欧多克索斯),35, 43
- Euripides(欧里庇得斯),140
- euthyna*(账目审计制),129
- Eutocius(欧托西乌斯),35
- Evans-Pritchard, E.E.(埃文斯-普里查德),80
- evolution(进化论),142
- exactness(精确),53
- examinations(考试),81
- exhaustion, method of(穷竭法),36, 39, 53
- experience(经验),15, 24, 26, 78, 83—84, 91, 129, 134, 152, 163

- experimentation(实验), 65, 155, 157, 159, 164, 167—169
 experts(专家), 3, 19, 48, 77—78, 80—81, 83—85, 89, 91, 94, 96, 100, 112,
 115, 129, 134, 146, 162, 171—172, 174, 176
 explanation(解释), 65, 90, 146, 157
 extrapolation(推断), 55—56, 165

 failure(失败), 86, 146, 151
 faith(信仰), 23, 87, 139—141, 143, 145—147, 149—152, 175—176, 179
 al-Fārābī(法拉比), 21—22
 felicity(幸福), 91, 99—100, 109, 179
 fertility(生产力), 100
 figurative discourse(比喻话语), 143, 180
fiqh, (细节解读), 115
 Foucault, M.(福柯), 8, 88
 foundations(基础), 37, 56, 157
 Fox, R.(福克斯), 156, 164n.
 French(法国), 6—7, 64, 154, 156, 172
 Fu Xi(伏羲), 118
 functionality(功能性), 99, 102, 109

 Galen(盖伦), 21, 36, 38, 83, 85, 87, 90
 Galileo(伽利略), 23, 151, 159, 167
 Gandhāra(犍陀罗), 18n.
Gaozi(《告子》), 16n.
 Geertz, C.(格尔兹), 143—144
 genethliology(占星学), 41
 genocide(种族灭绝), 135—136
 geography(地理学), 66—67, 72, 125, 169
 geometry(几何学), 30—31, 33, 37, 39—40, 43—45, 48, 50, 53, 55, 167
 German(德国), 6—7, 64, 154
 al-Ghazālī(安萨里), 22
 glorification(赞颂), 60, 63, 69, 74—75
 Gluckman, M.(格卢克曼), 24, 113

- Gnau(格瑙), 78n., 80
 gnomons(日晷), 48—49
 gods(神), 4, 23, 58, 79, 83, 87, 106, 112, 114, 116, 118, 121, 124—127,
 134, 137—147, 150, 162, 175
 Gongsun Long(公孙龙), 13—14
 Gorgias(高尔吉亚), 32
 Gortyn(戈提那), 124—125, 130
 government(政府), 7, 12—15, 72, 121, 133—134, 148
 Great Divide(大分界), 159, 161, 168
 Greece(希腊), 5, 8—10, 15—22, 25—26, 28—44, 46—47, 53—56, 58—59,
 66—72, 81—85, 89, 95, 120, 122—133, 135—138, 140—142, 145, 156,
 161, 163, 165—166
Guanzi(《管子》), 119
- Hacking, I.(哈金), 88n., 153, 158, 166—167
Hadith(圣训), 115—116
Hajj(麦加朝圣), 115
 Hammurabi(汉谟拉比), 113—114, 124
 Han Fei(韩非), 14, 117
 Han Wu Di(汉武帝), 12, 73, 120
Hanfeizi(《韩非子》), 16, 117
Hanshu(《汉书》), 72—73, 121
 Hanunóo(哈努诺人), 155—156, 160, 166
 happiness(幸福), 8, 10, 15, 26, 179
 harmonics(谐音), 31, 37, 39—40, 46—48, 55
 harmony, cosmic(宇宙和谐), 121
 Hartog, F.(哈托格), 67
 health(健康), 3, 77, 81—82, 91, 146, 179—180
 heavens, study of(天体研究), 41—45, 47—48, 55, 160—162, 165, 174
 Hecataeus(赫卡泰奥斯), 67
 hegemonic status(霸权国地位), 4, 44, 57, 178, 182
 hegemony(霸权), 64, 69
 heliocentricity(日心说), 43, 142

- hell(地狱), 140, 150
- Heraclitus(赫拉克利特), 9, 128
- herbalists(中医), 83
- herbs(中药), 78, 87—88
- heresy(异端), 134, 138
- Hero of Alexandria(亚历山大里亚的希罗), 37
- Herodotus(希罗多德), 31, 33, 63, 67—68, 73, 112n., 126
- Hesiod(赫西俄德), 41, 124—125, 127
- heuristics(启发), 38, 56
- hierarchies(阶层), 116, 148—149, 167, 178
- Hinduism(印度教), 17, 137, 148
- Hippias(希庇亚斯), 126—127
- Hippocrates of Chios(希俄斯的希波克拉底), 35
- Hippocratic treatises(希波克拉底论述), 9, 82—84, 86
- historia/historiē*(探寻), 66—67, 69
- history(历史), 46, 58—75, 90, 120, 125, 173—174, 178—180
- Holocaust(大屠杀), 65
- Homer(荷马), 58, 122—125
- horoscopes(星座), 41—42
- Horton, R.(霍顿), 144
- hospitals(医院), 76
- Hou Hanshu*(《后汉书》), 72
- Huainanzi*(《淮南子》), 14—15, 46—47, 121
- Huangdi neijing*(《黄帝内经》), 83
- Hughes-Freeland, F.(休斯-弗里兰德), 108, 110n.
- Hui Shi(惠施), 13—14, 117
- humours(幽默), 81, 85, 87
- hypotheses(臆测), 34, 36, 41, 155, 158, 167
- hypothetico-deductive method(假设演绎法), 157, 159
- Iamblichus(扬布里柯), 33
- Ibn Rushd(阿维洛伊), 21—22
- Ibn Sinā(阿维森纳), 21—22

- Ibn Tufayl(图发义尔),22
ideology(意识形态),75, 93, 109, 144
impurity(不洁),77, 148
incest(乱伦),127, 148
inconsistency(矛盾),6, 22, 24, 83, 113, 141, 179
incontrovertibility(无可辩驳性),36, 44, 49
India(印度),5, 17—20, 25, 76, 81, 83, 89, 94
ineffability(不可言说性),141
initiation(启蒙),139, 176
innovation(创新),27, 55—56, 75, 77, 88, 93, 95—96, 101, 108, 110, 112,
116, 134—135, 149, 153—154, 159, 165, 170, 172, 174—178, 181—182
inscriptions(铭文),59, 61
institutions(体系),5, 24—25, 27, 69, 76, 80, 128, 131—133, 141, 144, 149,
159, 163, 165—166, 169—170, 172—174, 178
instruction(教学),60—62, 72, 74, 106, 178
instrumentalism(工具主义),157—158
instruments(工具),168
Intelligent Design(智能设计),23
intelligibility(可理解性),143, 162, 180
intentionality(意向性),23, 80, 139
interdisciplinarity(跨学科性),172, 181—182
international relations(国际关系),113, 135—136
Ishi(伊什),30
Islam(伊斯兰教),5, 20—23, 113, 115—116, 134, 137, 150
Isocrates(伊索克拉底),9, 33, 131
Italian(意大利人),6—7, 94, 154
ius gentium(万民法),132

Jain(耆那教徒),18
Japanese(日本人),10, 94, 97n.
Java(爪哇岛),108
Jesuits(耶稣会),54
Jiuzhang suanshu(《九章算术》),参见 *Nine Chapters on Mathematical Procedures*
(《九章算术》)

- Josephus(约瑟夫斯), 69
- Judaism(犹太教), 115n., 137, 150
- judges(法官), 111—113, 115, 120, 123, 129, 133, 135
- jury(陪审团), 参见 dicasts(审判官), 129—130
- justice(司法), 77, 111, 113—115, 120, 122—128, 131—135, 140, 143
- ḵādī*(低层法官), 115
- Kalabari(卡拉巴里人), 108n.
- Kalpa(劫), 19
- Kepler, J.(开普勒), 157
- al-Kindi(金迪), 21
- kings(国王), 11, 14, 73, 114, 117—119, 122, 124—125, 128, 134, 162
- Kitawa(基塔瓦), 99—102
- Koselleck, R.(科泽勒克), 61, 75
- Kuhn, T.(库恩), 168, 177, 182
- kula*(库拉), 100
- kuḵān*(《古兰经》), 21—22, 115—116
- laboratories(实验室), 155, 158—159, 166—170
- Language, philosophy of(语言哲学), 19—20
- Laozi(老子), 111n.
- Latour, B.(拉图尔), 168
- law(法律), 55, 70, 81, 111—136, 172—173, 175, 177—180
- courts(法院), 34, 112—113, 120, 125, 128—129, 131
- School of(法学派), 11, 14, 117
- unwritten(习惯法), 126—127, 136
- lectures(演讲), 12
- Legalists(法家), 参见 law, school of(法学派)
- Lévi-Strauss, C.(列维-斯特劳斯), 99, 155—156, 164
- Lewis, G.(刘易斯), 80
- Li Chunfeng(李淳风), 55
- Li Shizhen(李时珍), 88
- Li Si(李斯), 12

- libraries(图书馆), 45, 59
 Linnaeus(林奈), 167
 literacy(读写能力), 2, 5, 23—26, 31, 80
 Liu An(刘安), 14, 46
 Liu Hui(刘徽), 49—55
 Liu Xiang(刘向), 45, 47
 Liu Xin(刘歆), 45, 47
 Livy(李维), 69
 logic(逻辑), 6, 8, 10, 15—18, 21—22, 25, 154, 165, 178—180
logistikē(逻辑学), 32
 lot(抽签), 129—130
 Lozi(罗兹人), 24, 113
 Lü Buwei(吕不韦), 14, 119
Lun Heng(《论衡》), 14, 141n.
Lunyu(《论语》), 46, 116
Lüshi chunqiu(《吕氏春秋》), 14—15, 118—119, 121
 Luther, M.(马丁·路德), 151
 Lycurgus(吕库古), 124
 lying(谎言), 112
- Macedonia(马其顿王国), 132
 macrocosm-microcosm(宏观宇宙—微观宇宙), 121—122
 madness(疯狂), 88, 95
 magic(魔法), 33, 44, 96, 99—100, 142n.
 magistrates(地方法官), 111, 114, 119—120, 122, 129, 132
 Mandate from Heaven(天命), 122, 134—135
 al-Mansūr Billāh(Almanzor)(阿尔曼左尔), 22
 Maori(毛利), 103—106
 Marcus Aurelius(马可·奥勒留), 17
 Marduk(马杜克), 114
 martyrdom(受难), 147
 Marx, K.(马克思), 17n., 144
 mathematics(数学), 16, 20, 22, 28—57, 69, 85, 111, 166, 169, 173—174,
 178—180

- mathēmatikē*(数学), 31
 mathematization(数学化), 155
 measurement(测量), 33, 37, 40, 49, 167, 169
 Mecca(麦加), 115, 141
 mechanics(力学), 39
 medicine(医学), 22, 36, 44, 55, 69—70, 76—92, 112, 119n., 146—147, 166,
 169, 172—173, 175, 177—180
 memorialization(纪念), 60
 Mencius(孟子), 11, 14, 16n.
 menstruation(月经), 148
 Mesoamerica(中美洲), 94, 165
 Mesopotamia(美索不达米亚), 66, 156, 161, 166, 174
 metals(金属), 164
 meteorology(气象学), 66, 163
 Methodist school of doctors(唯理派医生), 86n.
 methodology(方法论), 55, 82, 167—168, 179
 microscope(显微镜), 168
 midwives(助产士), 78
 Milindapañha(《那先比丘经》), 18—19
 millenarian cults(千禧年崇拜), 151
 Mind, philosophy of(精神哲学), 6, 10, 17, 21, 27
 minerals(矿物质), 66, 78, 87, 164
 ministers(阁僚), 11, 13—14, 72, 134
 miracles(奇迹), 46, 150
 Mohists(墨家), 11—12, 14, 17
 monarchy(君主制), 13, 60, 62, 73—74, 131—132
 Monotheism(一神论), 137, 141, 149—150
 monthly ordinances(月令), 121
 moon(月亮), 41—42, 161
 morality(道德), 6—7, 17, 19, 25—27, 60, 69, 71, 77, 81, 95, 111—112, 116,
 122—123, 135, 137, 139—140, 143, 148, 150, 154—155, 175, 180
 mosques(清真寺), 103
 moxibustion(艾灸), 82

- Mozi(墨子), 11—12, 117
- Muhammad(穆罕默德), 115
- museums(博物馆), 94, 97—98
- music(音乐), 33, 36, 39—41, 46—47, 95—98
- Muslim(穆斯林), 21—23, 115
- mysticism(神秘主义), 22, 141
- mystification(神秘化), 90
- myth(神话), 59, 105, 139
- mythos*(神话), 68—69, 71
-
- Nagasena(那先比丘), 18
- Names, School of(名家), 11, 13
- nationalism(民族主义), 64, 70
- nature(本质), 9, 33, 66, 84—85, 107n., 126, 137, 143, 153
- human(人类), 16, 62, 131
- navigation(航海), 33, 44
- Needham, J.(李约瑟), 159
- neo-Platonism(新柏拉图主义), 10
- neo-Pythagoreanism(新毕达哥拉斯主义), 33
- Newton, I.(牛顿), 157, 181n.
- Nine Chapters on Mathematical Procedures*(《九章算术》), 45, 49—55
- Noahide laws(诺亚律法), 150
- nomos*(法律), 96, 126
- notations(符号), 30, 32
- number, concept of(数字观念), 29, 32, 45, 47
- Nyāya(《正理经》), 18
-
- objectivity(客观规律), 7, 61, 64, 66, 76, 95, 111, 119, 126—127, 177, 179
- objets trouvés*(从美的角度看事物), 97—98
- observation(观察), 48, 61, 157, 161, 163—165, 169, 177
- oligarchy(寡头政治), 129, 131—132, 134
- omens(预兆), 48, 72, 161, 163
- ontology(本体论), 6, 10, 15, 17, 143

- orality(口头表达), 59, 71, 80, 116
- oratory(演讲术), 113, 也可参见 rhetoric(修辞学)
- ordeal, trial by(神断法), 112, 133
- order(法则), 3, 43, 117—118, 121, 124, 127—128, 133
- orthodoxy(正统), 82, 149
- Pāṇini(帕尼尼), 20
- pantheism(泛神论), 137
- paradigms(范式), 122, 168, 177
- paradox(悖论), 13—14, 16, 127, 143, 145—146, 152
- Parmenides(巴门尼德), 10, 15
- Pasteur, L.(路易·巴斯德), 168
- patrons(赞助人), 75, 94, 100—101, 108
- penalties(惩罚), 114, 117, 120—121, 123—124, 147, 参阅 punishments(惩罚)
- perception(感知), 10, 15, 33, 39—40
- Pericles(伯里克利), 62, 126, 130
- perjury(伪证罪), 112, 130
- Persia(波斯), 67, 112n., 125, 131
- persuasion(说服力), 11, 16, 34, 38, 43, 55, 90, 95, 132
- Phases, five(五行), 46, 121
- philosopher-kings(哲学王), 128
- philosophy(哲学), 3, 5—27, 32—34, 36, 42—44, 69, 90, 95, 117, 128, 143, 151, 155, 165, 169, 173—174, 178—180
- Phoenicians(腓尼基人), 67
- physics(物理学), 15—16, 43, 55, 58, 89, 154—155, 169—170
- naïve(朴素的), 23—24
- physikē*(自然学), 9, 46
- pi(circle/circumference ratio)(圆周率[圆/周长比例]), 50
- Pinatubo Negritos(皮纳图博矮黑人), 156
- Pirahā(毗拉哈人), 30n.
- pitch-pipes(律管), 46—48
- planets(星象), 41—44, 48, 87, 162
- plants(植物), 66, 83, 87—88, 155—156, 161, 164

- Plato(柏拉图),9—10, 13, 31—34, 39, 41—43, 95, 126—128, 131, 140, 142
- pleasure(满足),8, 106—107
- pluralism(多元主义),27, 83, 87, 177, 182
- poetry(诗歌),59, 60, 66
- poisons(毒药),80, 161, 164
- polemic(争论),13, 46, 83
- politics(政治),13—14, 60, 62, 74, 96, 113, 121—122, 125—132, 134, 148, 161—162
- pollution(污染),148, 参见 unclean(不洁净的)
- Polybius(波里比阿),69
- polytheism(多神论),137, 149
- Popper, K.(波普尔),157
- Poru Senoufo(博罗西努福人),148
- postulates(假设),36, 38, 155, 166—167
- prayer(祷告),139, 146
- precedents(判例),63, 112, 121, 134, 169
- prediction(预言),41, 44, 48, 85, 151, 156, 158, 162, 173
- priests(神父),112, 137, 141, 144, 147, 149, 175
- probability(可能性),44, 61, 167
- processes(过程),46, 81—82
- Proclus(普罗克鲁斯),35—38
- professionalization(专业化),3, 70, 77, 80, 120, 135, 174
- prophets(先知),112, 146, 175
- Protestants(新教徒),138, 142n.
- providence(深谋远虑的),85
- psychiatry(精神病学),88—89
- psychoanalysis(精神分析),89
- psychology(心理学),16, 23, 76, 88, 90, 128, 148, 155, 180
- developmental(发展的),23, 29
- Ptolemy(托勒密),38, 40—41, 43—44, 48, 162n.
- pulse theory(脉象理论),85
- punishments(惩罚),73, 89, 118, 120—121, 124, 140, 参见 penalties(惩罚)
- Purgatory(炼狱),150

- purity(洁净), 148, 180
 Pythagoras(毕达哥拉斯), 9n., 145
 Pythagoreans(毕达哥拉斯学派), 9n., 33, 40

 qi (breath/energy)(气[气息/能量]), 48, 82
 Qin Shi Huang Di(秦始皇帝), 46
 quipu(古秘鲁人的结绳文字), 30

 al-Rāzī(拉齐斯), 21
 realism(现实主义), 157—158
 reason(理性), 6, 10, 15, 26, 40
 records(记录), 71, 73, 77, 80, 83—84, 86, 120, 160, 163, 165, 173
 reductio(反证法), 36
 Reformation(宗教改革), 138
 regularities(规律), 127, 142n., 162, 167
 reincarnation(再生), 140
 relativism(相对主义), 157—158
 religion(宗教), 21—22, 87, 112, 115, 129, 134, 137—152, 172, 175—180
 remonstrance(抗议), 15, 60, 66, 73, 122, 134
 Renaissance(文艺复兴), 95
 research(研究), 56, 66, 69, 88, 155, 163, 165, 177, 181
 resonances(共鸣), 15
 revelation(启示), 22, 112, 137—138, 146, 150—151, 160, 176, 179
 revolt(叛乱), 119
 revolutions(革命), 153, 155, 159—160, 168
 rhetoric(修辞), 9, 16, 32, 60, 62, 70—71, 89, 122, 131, 179
 rites controversy(礼仪之争), 150
 ritual(礼制), 13, 79, 99, 109, 116, 139, 144, 150
 rivalry(竞争), 14, 46, 57, 60, 67—68, 72, 75, 85, 88—89, 92, 94—95, 100, 126, 143, 150, 170, 177
 Romantics(浪漫主义者), 95, 141
 Rome(罗马), 8, 16, 63, 65, 68—69, 95, 132, 137
 Royal Society(皇家协会), 159

- Rousseau, J.J.(卢梭),138
- sages(先贤),19, 112, 118, 122, 149
- Ṣaḥāba(同伴),115
- saints(圣徒),106, 139, 141, 147
- salvation(救赎),143, 179
- Sallust(萨鲁斯特),69
- Sarvāstivāda(说一切有部),18
- scepticism(怀疑),79, 145
- Sceptics(Greek philosophers)(怀疑派[希腊哲学家]),8
- schools(学院)
 - medical(医学院),19, 83, 172
 - philosophical(哲学院),11, 17, 19
- science(科学),66, 137—138, 142—143, 151, 153—171, 173, 176—181
- social(社会),155, 169
- scientific method(科学方法),155, 168
- Scoditti, G.(斯科蒂提),99—102
- scribes(经学家),162, 174
- Scythia(西徐亚),67—68
- second-order inquiry(次级调查),4, 7, 23
- Self, notions of(自我概念),19—20
- Seneca(塞涅卡),16
- Shakespeare(莎士比亚),65
- shamans(巫医),78—79, 102, 138, 145
- Shangjunshu*(《商君书》),118
- Shangshu*(《尚书》),46
- Shariʿa(《伊斯兰教教法》),113, 115—116
- Shennong(神农),118
- Shi*₂(*Odes*)(诗),12
- Shiji*(《史记》),11, 14, 46—47, 71—72, 119—120
- Shinto(神道),137
- shrines(圣迹),83, 87, 139, 141
- Shu*₃(*Documents*)(《书》),12

- Shun(sage king)(舜[三皇五帝]),118, 122
- Sima Qian(司马迁),11, 46, 71—74, 120
- Sima Tan(司马谈),11, 46, 71—72, 74
- Simplicius(辛普利西乌斯),35
- skill(技能),79, 99—100, 103, 110, 113—114, 163—164, 166, 169, 173
- slaves(奴隶),114, 123, 130, 132n.
- Socrates(苏格拉底),8—9, 13, 24—25, 32—33, 96, 126—127, 131, 142
- Solon(梭伦),124—125
- sophists(智者派),9, 13, 140
- Sophocles(索福克勒斯),126
- soul(灵魂),10, 81, 127
- Spanish(西班牙人),154
- Sparta(斯巴达),68, 124
- specialization(专业化),181
- spirits(神灵),78—79, 138—141, 144—145
- Spring and Autumn Annals*(《春秋》),12, 70—71
- stars(星宿),49, 161, 164
- statistics(统计),61, 77, 167, 169
- Stoics(斯多葛派学者),8, 10, 18
- styles of inquiry(风格探究),153—154, 166—169
- suan*(算),45, 49, 54
- Suanshushu*(《算数书》),45
- Sufism(苏菲派),141
- sun(太阳),41—43, 48—49, 142
- suśruta Saṃhitā(《妙闻集》),81, 83
- Sūtras(法则),17
- sykophantai*(敲诈者),132
- sylogistic(三段论法的),18n., 34
- symbols(符号),33, 93, 96, 99—100, 106, 109, 143, 161
- Syriac(叙利亚),21
- Tacitus(塔西佗),69
- taxonomy(分类学),155, 160, 167

- technology(科技),128, 178
teleology(目的论),43, 84—85
telescope(望远镜),168
temples(寺庙),140—141, 149
temple-medicine(宗庙医学),83, 86n.
Tertullian(德尔图良),145, 160
Thales(泰勒斯),24
Thapar, R.(塔帕尔),19
Theaetetus(泰阿泰德),35
theatre(戏院),97
theism(有神论),137
theodicy(神义论),127
Theodorus(西奥多鲁斯),35
theology(神学),37, 43, 70, 149, 166, 178
therapy(治疗),76, 82, 90—91
Thrasymachus(拉西马库斯),126
Thucydides(修昔底德),62, 68, 126, 131
Timaeus(historian)(提麦欧[历史学家]),69n.
time(时间),19—20, 58, 161
Tlingit(特林吉特人),99
torture(折磨),120
tradition(传统),75, 110, 113, 134, 140, 175
tragedy(悲剧),140
transmigration(移居),140
trial and error procedures(试错程序),164, 167
trials(试验),112, 120
truth(事实),7, 9—10, 22, 25—26, 34, 38, 64, 66—69, 150, 157—158, 177, 179
tu(图),96
tukutuku(装饰墙板),103
Tylor, E.B.(泰勒),140, 143n, 144
tyrants(僭主),122

- unclean(不洁净的), 77, 112, 148
 United Nations(联合国), 135
 United States(美国), 23, 64, 135
 universities(大学), 1, 4, 15, 17, 70, 76, 110, 154, 156, 158, 172, 176, 178, 182
 Upaniṣads(奥义诸经), 17, 19—20
 utility(效用), 33, 52—53, 56
- Vaiśeṣika(胜论派), 18
 values(价值观), 25, 61—62, 75, 77, 81, 97, 99, 106, 110, 116, 148, 176, 180
 Vedas(吠陀), 17
 venesection(静脉切放血术), 82, 85
 verification(验证), 59, 64, 68, 74, 157, 179
 virtue(美德), 8, 69, 111, 116—118, 127—128, 131
 Viveiros de Castro, E.(维威罗斯·德卡斯特罗), 102, 107n.
 vivisection(活体解剖), 84—85
 voting(投票), 122, 125, 130, 135
- Wang Chong(王充), 14, 141
 Weber, M.(韦伯), 142n., 148
 welfare(福利), 14—15, 122
 Williams, B.(威廉姆斯), 8
 wisdom(智慧), 5, 9—10, 14, 41, 59, 118
 witnesses(目击者), 15, 59, 67—68, 115, 130—131
 Wittgenstein, L.(维特根斯坦), 7
 worship(崇敬), 139, 141, 144, 149, 179
- Xenophanes(色诺芬尼), 128
 Xenophon(色诺芬), 33, 126—127
 Xerxes(薛西斯), 126
 Xiong Nu(匈奴), 63, 125
 Xunzi(荀子), 11—14, 16n., 141

- Yao(sage-king)(尧[三皇五帝]),118, 122
Yellow Emperor(黄帝),70, 118
Yi,*(Book of Changes)*(《易经》),12, 47
Yin yang(阴阳),11, 16, 47, 121
Yu(sage-king)(禹[圣君]),122
Yugas(四世),19
- Zaleucus(扎鲁库),124
zero(零),30
Zeus(宙斯),123—125
Zhao Youqin(赵友钦),50
Zhoubi suanjing(《周髀算经》),45, 48—49, 54
Zhuangzi(《庄子》),13
Zoroastrianism(拜火教),137
Zu Chongzhi(祖冲之),55
Zuo Zhuan(《左传》),71, 111n.

译后记

英国历史学家、人类学家麦克法兰说，“剑桥也有许多杰出古典史学家，例如摩西·芬利爵士，他是一位论述古希腊和古罗马的大作家，曾任达尔文学院院长。这一脉我采访的是杰弗里·劳埃德爵士，他是一位哲学家、历史学家和论述中国科技及哲学的作家，也曾担任达尔文学院院长”^①。

杰弗里·劳埃德爵士(Sir G.E.R.Lloyd, 1933—)^②研究古典出身，擅长比较研究与认知研究，1933年1月25日出生于英国威尔士南部港市斯旺西(Swansea)，在伦敦、威尔士长大，父亲是医生，擅长肺结核研究，这为劳埃德日后的科学史研究、医学史研究奠定了基础。他在童年教育阶段换过很多所学校，最后来到切特豪斯(Charterhouse)贵族公学学习，表现出了数学天赋。从切特豪斯毕业后，17岁的劳埃德渴望去牛津大学读书，与历史学家休·特雷弗-罗珀(Hugh Trevor-Roper, 1914—2003)有过来往，但并没有被特雷弗-罗珀接受。这时帕特里克·威尔金森(Patrick Wilkinson)把劳埃德招揽至剑桥大学学习。^③劳埃德早年师从古典学家约翰·雷文(John Earle Raven, 1914—1980)学习希腊哲学。曾在雅典学习现代希腊语(1954—1955)。

① 艾伦·麦克法兰：《启蒙之所 智识之源》，管可秭译，商务印书馆2011年，第262页。

② 中文名“罗界”，台湾地区译为“罗伊德”。

③ 劳埃德在这里结识了众多学者，如 Simon Raven、Neil Ascherson、Robert Erskine、Chris Foster、Jonathan Miller、Moses Finley(1912—1986)、Noel Annan(1916—2000，1935年来到国王学院)、Eric Hobsbawm(1917—2012，1936年来到国王学院)等。

1958年,劳埃德获剑桥大学古典学博士学位,博士论文《对立和类比:早期希腊思想中论辩的两种类型》(*Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge; Bristol Classical Press, 1987; Hackett Publishing Company, Inc., 1992年再版)是在以研究希腊文学、神话著称的杰弗瑞·柯克(Geoffrey Stephen Kirk, 1921—2003)指导下完成的,并于1966年由剑桥大学出版社出版。与社会人类学家埃德蒙·李奇(Sir Edmund Ronald Leach, 1910—1989)的一次谈话使他特别关注刚刚由列维-斯特劳斯(Claude Lévi-Strauss, 1908—2009)提出的结构人类学,这对其日后研究产生了很大影响。1965年,他在摩西·芬利(Sir Moses I. Finley, 1912—1986)的帮助下获得剑桥大学助理讲师职位。劳埃德一生主要在剑桥大学工作,1997年因其对“思想史研究的卓越贡献”而被封为爵士。

1987年访问中国后,他追随李约瑟的研究路径,开始进行古代希腊与古代中国的比较研究,这也引发了后来与内森·席文(Nathan Sivin, 1931—)的合作研究。劳埃德著述丰富,出版著作达20多本,其中不少著作已被译成法语、意大利语、西班牙语、德语、希腊语、罗马尼亚语、波兰语、斯洛文尼亚语、土耳其语、日语、韩语和汉语等。^①劳埃德发表的论文超过百篇,此外还有150多篇书评与评论。

贯穿劳埃德一生的研究方法是:古代希腊的政治话语是如何影响科学话语的?如何影响其表示形式的?其在剑桥大学个人主页上自我定位的研究领域是“古代希腊,希腊与中国哲学、科学的比较研究”^②,他的成就主要体现在以下几点:在科学史方面,提出了“新科学史”的概念,成为古代希腊科学史研究的权威;在东西比较研究方面,提出“文化整体”(Cultural Manifolds)的概念,成为当代西方世界与席文并称的东西方比较研究的权威,尤其是有关古代希腊与古代中国

① 中文世界已经翻译出版的著作有:《认知诸形式:反思人类精神的统一性和多样性》(海外中国研究系列),池志培译,江苏人民出版社2013年;《早期希腊科学》(科学史与科学文化系列·哲人石丛书),孙小淳译,上海科技教育出版社2004年;《古代世界的现代思考:透视希腊中国的科学与文化》(科学史与科学文化系列·哲人石丛书),钮卫星译,上海科技教育出版社2009年;罗伊德《亚里士多德思想的成长与结构》,郭实谕译,联经出版事业公司1984年;劳埃德:《历史学的科学哲学之用》,孙小淳译,载《科学文化评论》2011年第3期等。

② 见 <http://www.classics.cam.ac.uk/directory/geoffrey-lloyd>。

的比较研究^①；在学术史研究方面，从比较的角度审视东西方各个学科的形成与发展，提出很多真知灼见；在思想史研究方面，尤其关注古代社会知识史与文化史的研究，从“心理一致说”(Theory of psychic unity)的角度解读人类的认知。

近年来，有关“心理一致说”在普遍主义者和相对主义者之间产生了广泛争议，而劳埃德则另辟蹊径，从空间、色彩、因果、情绪、人格等方面去探究。劳埃德所出版的《认知诸形式：反思人类精神的统一性和多样性》(*Cognitive Variations; Reflections on the Unity and Diversity of the Human Mind*, 2007)、《形成中的学科——对精英、学问与创新的跨文化研究》(*Disciplines in the Making: Cross-cultural perspectives on Elites, Learning and Innovation*, 2009)和《存在、人性和理解》(*Being, Humanity, and Understanding*, 2012)是对这一问题进行系统回应的三部曲。^②

《形成中的学科——对精英、学问与创新的跨文化研究》一书选取了人类经验的八个不同领域进行研究，首先认为涉及古代、现代不同社会的人类认知这一核心活动是存在差异性的；其次，那些鼓励或迫使新学科建立的因素，特别是精英在这一过程中所起的作用，既有积极的一面，也有消极的一面。如作者所言：“该书中，我未能处理一个重要且一再出现的问题群，即有关不同地区人类经验的理解是如何被组织起来的？不同的知识学科(intellectual disciplines)是如何出现的？学科出现的制度性环境如何？”^③从宽泛的意义上说，我们自己的学科图谱具有坚固不移的跨文化性。就这一假设的形成而言，全世界高等教育的结构充当了它的某个推动因素。劳埃德将注意力集中在历史和跨文化材料上，它们阐明了各学科在不同时期、不同文明中得以构建起来、得到界定的不同方式，尤其是在古希腊和中国。

① 劳埃德和席文合著的《道与名：早期中国和希腊的科学和医学》(耶鲁大学出版社，2002年)一书，提出了“文化整体”的概念，用以对古代中国和古希腊的科学进行新的比较研究。这个新的比较研究方法对于非比较性的研究也同样有用。文章以元初的《授时历》改历为主要事例，阐释这个新方法的具体应用。见《中国科技史杂志》2005年第2期。

② 另外一本书是塔纳(*Lectures in the Philosophy of Science*, 2012)的成果。《探寻的理想：一部古代史》(*The Ideals of Inquiry: An ancient history*)。该书研究的是与探寻相关的三个关联问题：方法、主题、目的与价值。

③ *Disciplines in the Making; Cross-Cultural Perspectives on Elites, Learning, and Innovation*, Oxford, 2009, p.vii.

本书为上海市地方本科院校“十二五”内涵建设项目的成果,是上海高校一流学科世界史(B类)建设规划成果,也是教育部人文社科重点研究基地上海师范大学都市文化研究中心的成果。要特别感谢格致出版出的顾悦编辑,她提出了不少建设性的修改意见。

最后要交代翻译的相关事情。本书文内所提到页码都是原书的页码,即本书的边码,索引中的页码也是指本书的边码,便于读者查找原文。该书是由洪庆明、屈伯文和我共同翻译的,具体分工如下:洪庆明翻译了第2、5、6章,屈伯文翻译了第1、8、9章,曹南屏、宋可即提供了部分章节翻译的初稿,在此深表感谢。黎云意、施瑾翻译了索引初稿。本书其余部分由我翻译,并最后负责通校全部译文。虽前后校对几次,但难免会存在一些问题,我们恳请读者不吝赐教,并在再版时作进一步修订。

陈恒

2015年2月

封面
书名
版权
前言
目录
序言
导言
第一章 什么是哲学？
第二章 数学
第三章 历史学
第四章 医学
第五章 艺术
第六章 法律
第七章 宗教
第八章 科学
结论 学科与科际整合
文献版本说明
参考文献
索引
译后记