

人类学
视野译丛


Anthropology
and
the Cognitive Challenge

人类学与认知挑战

[英] 莫里斯·布洛克 著
周雨霏 译



商务印书馆
The Commercial Press



人类学
视野译丛

人类学与认知挑战

〔英〕莫里斯·布洛克 著

周雨霏 译



创于1897

商务印书馆

The Commercial Press

2018年·北京

图书在版编目 (CIP) 数据

人类学与认知挑战 / (英) 莫里斯·布洛克著; 周雨霏译. —北京: 商务印书馆, 2018

(人类学视野译丛)

ISBN 978-7-100-15725-4

I. ①人… II. ①莫…②周… III. ①人类学—研究
②认知科学—研究 IV. ①Q98 ②B842.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2018) 第 003020 号

权利保留, 侵权必究。

人类学视野译丛

人类学与认知挑战

[英] 莫里斯·布洛克 著

周雨霏 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

北京市艺辉印刷有限公司印刷

ISBN 978-7-100-15725-4

2018 年 5 月第 1 版 开本 880 × 1230 1/32

2018 年 5 月北京第 1 次印刷 印张 7 1/4

定价: 28.00 元

Maurice Bloch

ANTHROPOLOGY AND THE COGNITIVE CHALLENGE

Copyright © 2012 by Cambridge University

根据英国剑桥大学出版社 2012 年版译出

《人类学视野译丛》工作组名单

主编：

高丙中 周大鸣 赵旭东

支持单位（按音序排列）：

北京大学社会学与人类学研究所

北京师范大学民俗学与社会发展研究所

北京师范大学民俗学与文化人类学研究所

北京师范大学哲学与社会学学院人类学所

南京大学社会学系社会文化人类学所

内蒙古师范大学民俗学与人类学系

清华大学社会学系人类学专业

上海大学社会学系人类学专业

武汉大学社会学系人类学专业

西北民族大学社会人类学·民俗学学院

厦门大学人类学系

新疆师范大学文化人类学研究所

云南大学民族研究院

浙江大学非物质文化遗产研究中心

中国农业大学社会学系

中国人民大学社会学系人类学所

中山大学人类学系

中央民族大学民族学与社会学学院

人类学视野译丛

总 序

越来越多地走出国门的中国人需要人类学视野，越来越急迫地关怀世界议题的中国社会科学需要人类学视野。有鉴于此，我们把编译这套丛书既作为一项专业工作，也作为一项社会使命来操持。

这套丛书与商务印书馆的“汉译人类学名著丛书”是姊妹关系，都是想做基础性的学术工作。那套书主要翻译人类学大家的原创性代表作，尤其是经典的民族志；这套书定位于介绍社会文化人类学的基本知识，例如人类学的概论、多国的学术发展史、名家生平与学术的评介、人类学的分支学科或交叉学科。我们相信人类学是人文社会科学的一门基础性学科，我们这个译丛要做的是着眼于中国社会科学的发展来介绍人类学的基础性知识。若希望人类学在中国发挥基础性学科的作用，目前中国的人类学同人还要坚持从基本工作着手。

人类学是现代人文社会科学的基础学科。这虽然在学术比较发达的国家是一个常识并已经落实在教育与科研的体制上，但是在发展中国家还是一个需要证明的观念，更不要说相应的制度设计还只是停留在少数学者的呼吁中。指出发达国家的学科设置事实也许是不够的，我们还可能需要很专业的证明。不过，我们在此只能略做申论。

因为人类学，人类才在成为一个被思考的整体的同时成为个案

调查研究的总体。从来的学术都不乏对天地、天下、普遍人性的思考，但是现代学术在以世界、全人类为论域、为诉求的时候，是以国际社会为调查对象的。现代人文社会科学的世界性是由人类学从经验研究和理论思考的两个面向的世界性所支撑的。通过一百多年的经验研究，人类学把不同种族、不同社会形态、不同文化的人群在认知上联结起来，构成一个具体多样的人文世界。人类学的整体观既指导了社区个案研究，也培育了把各种各样的小社区、大社会作为一个整体来看待的思想方法。人类学曾经借助进化论把社会发展水平差异巨大的人群表述为一个分布在一个时间序列的不同点上的整体，也借助传播论把具有相同文化要素的异地人群联结起来，后来又借助功能论、结构主义支持不同人群的普遍人性——这些特定时代的学术都是在经验上证明并在认知上型塑“人类的一体性”。在经验研究和思想方法上，“世界的世界性”“人类的整体性”这些对于我们所处的全球化时代、我们纠结其中的地球村社会至关重要的观念，可以说是人类学的知识生产的主要贡献。正是人类学的观念和方法奠定了现当代主流社会科学的学术基础。

人类学是扎进具体的社会人群研究人类议题的学科，或者说，人类学是以具体社会作为调查对象而以抽象的人作为关怀对象的“社会”科学。这样的特点使人类学常常是关于文化的学术，这种学术在不同的情况下被称为“社会人类学”“文化人类学”或者“社会文化人类学”。在一个社区里，政治、经济、法律、教育等是总体事实的方方面面，当一般人类学发展到相当水平的时候，它对于专门领域的研究也相应地发达起来，人类学的分支学科如政治人类学、经济人类学、法律人类学、教育人类学、语言人类学、心理人类学、历史人类学就水到渠成。以此观之，人类学已经是浓缩在具体社区经验观察中的社会科学。相对而言，社会科学诸学科就仿佛

是放大了观察范围的人类学。社会科学诸学科与人类学的知识传统相结合，人类学的分支学科又成为与这些学科的交叉学科。

人类学之所以能够作为社会科学的基础性学科，既在于人类学提供了特有的视野（看社会的视角）、胸怀（对人类的关怀）、方法（田野作业与民族志），也在于人类学提供了不同社会、不同文化背景下政治、经济、法律、教育、语言、心理等如何运作的标本和研究范例。

所以不难理解，一个知识共同体想要有健全的社会科学，就必须要有发达的人类学。一个国家的社会科学的发展水平与它们的人类学的发展水平是密切相关的。中国社会科学的若干严重局限源自人类学的不发达。我们的学术研究往往流于泛泛之论而缺少充分的个案呈现，窒碍于社会问题本身而难以企及一般性的知识兴趣，局限于国内而缺少国际的眼光，如此等等。而人类学学科的擅长恰恰是提供好的个案研究，提供具有多学科介入价值的个案研究，并培育学者具备从个案到一般性议题的转换能力。同样还是人类学，积累了以异域社会为调查对象的知识传统，培育了以经验研究为基础的人类普遍关怀的能力。没有人类学的发展，我们的经验研究就扎不进社会生活，我们的理论思考就上升不到人类共同体抽象知识的层次，结果是我们的研究在实践上不实用，在学术上缺乏理论深度。

当然，中国社会科学的问题不是人类学的发展就能够解决的，人类学的欠缺更不是通过这个译丛的若干本书的阅读就能够弥补的。但是，我们还是相信，编辑这个译丛对于我们在不久的将来解决这些问题是有助益的。

人类学是学术，也是一个活色生香的知识园地，因为人类学是靠故事说话的。对于公众，人类学著作承载着对异族的兴趣、对异域的好奇心，大家意兴盎然地进入它的世界，结果会开阔视野、扩

人类学与认知挑战

大眼界，养成与异文化打交道的价值观和能力。因此，在学术目的之外，我们也相信，这个系列的读物对一般读者养成全球化时代的处“世”之道是有用的。

高丙中

2008年4月9日

中文版序言

在世界范围内，被称为人类学的学科的确是非常多样化的。这是因为在那些开设人类学的大学中，这些学科一部分反映了大学所在国的智识、政治、经济和历史。其结果是，各种不同的因素都带来了影响。在欧洲，人类学史的显著特点是达尔文主义导致的宗教动荡。这一点在亚洲的影响就要小一些。在我们对人类学一词的理解中，非洲殖民史一直都占有重要位置，不过这在不同国家也会产生不同的后果。因此，在马达加斯加，人类学就与反殖民主义有很紧密的联系，而在邻近的肯尼亚，它则与殖民统治的历史相关联，其结果是同一门学科往往被归在社会学的标签下。同时，对其他学科的定义也起到了一些作用。例如，在美国，语言学经常被当作是人类学的一部分，但在英国就不是这么一回事。那些人类学院系对所在国的政治史同样有所影响。例如，在日本或斯堪的纳维亚等国家中，有很长一段时间人类学都与各种形式的民族主义关联在一起。

这种多样性是不可避免的，而且是一件好事。我们在不同地点、不同时间和不同情境中会发现各式各样的传统，并不存在一种超越这些多样传统之上的人类学。本书译自一个很了解欧洲和北美传统的人所写的著作。但中国人类学却是不同的。在一个巨大的国家中，它具有内部的多样性，但也总是与该国更普遍性的智识传统相关。它本应如此。这就意味着，本书在中国将会以一种些许不同的方式被阅读，不同于它在美国的阅读方式。这就好比本书的法文译本在

法国被阅读的方式与它在英国被阅读的方式有所不同。

然而，在这巨大的多样性之外，对于那些给自己贴上社会科学家标签（更具体来说是人类学家标签）的人而言，在他们心中存在着某种相似的关怀。他们中的大多数都从事着以下两种工作的其中一项（或两种都从事）。

其中一项工作包含的是，试图理解是什么使得作为人类的我们在整体上与其他物种有所不同。我们也努力地对诸如海鸥这样的其他动物进行理解。不过，人类学家的工作与后者只存在部分的相似之处。人类是一种独特的动物，虽然一切动物都因这样或那样的原因而独特，可人类的特别之处在于他们比任何其他物种都更深地扎进了具体的历史当中。这么说的意思是，他们部分上是有意图的行动的产物。人类使自己既成了个体，又成了社群。这意味着单有人类进化不足以解释我们是什么；对我们而言，还有另一个层面的复杂性添加其中。人类将自身的普遍性特征与其历史情境组合在了一起。在具体的时空里，这种组合就产生了我们栖息其中的那类社会与文化。更有甚者，历史的偶然性还将我们推向了各种不同的方向。让事情变得如此复杂的，不仅包括那些使我们生为人类的普遍性因素，还包括那些具体的历史。在这些历史中，我们发现自己并不是彼此独立的。我们可能会倾向于认为，存在某些生物性的、来自我们物种属性的给定条件。它们的确存在。可是这些生物性给定条件比我们一开始想象的、比早期人类学家所相信的，要灵活得多。我们大脑被设计成的样子，使我们对一些根本性问题（诸如空间、时间和因果性）带有某些特定的理解方式。不过，在某些情境中，若我们做出努力，也能够以不同的方式来思考。例如，现代物理就让科学家以一种不同的方式思考空间与时间。在本书中我认为，国家的出现带来了一种非常不同的思考社会的方式，不同于国家出现之前我们祖先的思考方式。同时我们还知道，在某种程

度上，我们同谁一起、被如何抚养长大的方式，也同样影响着我们在生物与认知层面上的自我。甚至有可能，这其中的一些改变还会传递到我们的孩子身上。因此，我们的本质并不是完全固定的。不过，另一种完全错误的想法是，认为我们的生物构成（至少是在某些方面）完全不能决定我们会变成什么样子。

在本书中，至少是在第一部分，我试着对一种变动的平衡进行讨论和探究，亦即暗含于我们的生物存在与历史存在之间的那一组持续变动的关系。若是拒绝将我们生物性的给定条件纳入考量（包括我们的给定认知能力），这就将引向一种不自洽的人类学。那种极端的文化人类学就是如此。不过，若是将这些给定条件视为贯穿历史而不变的话，那也将是同样错误的做法。其中的例子就是某些以“社会生物学家”为人所知的学者。

那些自称人类学家的人还经常做着另一项工作，那就是去理解特定群体中的人如何看待这个世界。这第二项工作常常被称为民族志。第一项工作就像一个科学家一样，从外部去看待人类。第二项工作则非常不同。它尝试采取被研究者的视角，以便从这些人的角度来对他们所做之事进行理解。许多现代社会与文化人类学家似乎对这一进路感到很满意。它看起来相当直接。无疑，人类学最重要的成就之一就是对这个简单事实进行了记录，即人们所做的事情是基于那些与他们相处的人，基于他们相信事情是什么样子的。这对于学术研究者而言似乎是很难接受的，因为他们相信科学家的优越性超乎其所研究的对象之上。不过，对我们之外的他人的观点进行记录（即便我们并不认同这些观点），正是人类学最伟大的成就之一。

然而，我们必须对社会与认知的本质进行更普遍性的理论反思。不要以为少了这一步，我们也能对解读的工作进行尝试。这是一种幻觉。而那种更普遍性的讨论，就不可避免地必须是一种来自外部

视角的讨论。在本书中，我向一些人类学家发出了挑战。他们相信自己不需要这种讨论就能做得很好，尤其是有关人类普遍性认知的讨论。民族志要求我们对以下这些东西进行思考。例如，我们日常生活中所需的那些隐性的知识，与我们的书写所鼓励的那种文化记载有何不同，与那种虽然对人们生活所需的知识有所反映，但同时也是有关世界的显性理论的记载有何不同？很明显，如此一来思考知识的特性，就要求我们去寻求来自其他认知科学的帮助。我们需要了解知识是如何被储存在大脑中的。我们需要反思存在于概念与词语之间的那种非常不直接的关联。我们需要学习其他认知科学关于记忆的已有发现。最重要的是我们应让自己知道，孩子需要通过怎样的学习过程才能成为社会的一员。这样之后，当我们在为读者解读研究对象的知识时，我们才能明白自己究竟在谈论些什么。

本书的目的，仅仅是对那些已在全球各处开展过的大量工作做一点微小的贡献。这些工作都是围绕最为根本性的问题展开的，即我们是谁、我们有着什么样的不同与相似。它只是一个贡献，一个很微小的贡献。人类学作为一个学科就可以是这样一个贡献。但只有当其谦虚地意识到，在这个巨大的工程中还有许多其他学科时，它才成为一个贡献。即便是在认知人类学中，本书也应该仅仅被看作是许多贡献中的一个。因为它聚焦的是欧美的成果，所以其内容需要得到来自其他国家学者的更多成果的丰富和补充。

我希望这个译本能够对中国读者有所帮助。不过，在中国学术界对这类议题诸多充满活力的讨论中（很遗憾我对它们并不熟悉），本书仅仅是试图再添加一个元素而已。我非常感激本书的译者与编辑，是他们使得本书的面世得以可能。

莫里斯·布洛克

内容提要与作者简介

在这项令人振奋的新研究中，作为全球最杰出人类学家之一的 i
莫里斯·布洛克向我们提出，对认知科学的理解将会丰富（而非削弱）社会科学家的研究。他对社会与文化人类学的自然主义进路进行了论证，向我们介绍了各认知科学学科的发展（如心理学和神经科学），并探讨了这些发展对人类学的各种核心议题而言有何意义。这些议题包括个人或自我、宇宙观、亲属、记忆和全球化。在开篇，布洛克带领我们探寻了人类学的历史，并说明了在此过程中自然主义进路为何与如何遭到了抛弃。他认为，这些曾经合理的理由如今都已不再有效了。然后，布洛克向我们展示了对社会与认知科学工具的同时使用，如何能够对诸如自我、记忆、时间概念化等议题的探讨有所裨益。本书必将在诸多学科的学者和学生中激起新的辩论。

莫里斯·布洛克是伦敦政治经济学院（London School of Economics and Political Science）人类学系退休教授，也是当今世界最重要的人类学家之一。他在世界各地的大学有过数任教职，目前他在巴黎高等师范学院（École Normale Supérieure）的冉·尼科德研究所（Institut Jean Nicod）担任驻所访问学者，并参与了由欧洲科学基金会（European Science Foundation）资助的、有关比较认识论的跨学科研究项目。他在其感兴趣的领域有很多研究成果发表，其著作被译成了 12 种语言。1990 年，他当选为英国社会科学院院士（Fellow of the British Academy）。

本书献给生物学家、英国皇家学会会员、
我的继父乔治·S. 肯尼迪，
与他的交谈开启了我对其中很多议题的探讨。

目 录

致谢·····	1
第一章 人类学家为何无法回避认知问题及其从中有何受益·····	3
第二章 先天性问题与社会科学家的忧虑·····	15
第三章 人类学如何抛弃了自然主义认识论： 从认知视角看人类学史·····	25
第四章 自然 / 文化之战·····	43
第五章 时间与人类学家·····	76
第六章 化解社会科学与认知科学有关“自我”的观点冲突·····	114
第七章 不言自明之事·····	140
第八章 记忆·····	181
参考文献·····	211
索引·····	222

致 谢

本书中有两章已经以类似的形式在其他地方发表过了。第六章为我在阿姆斯特丹自由大学（Free University of Amsterdam）的告别演讲提供了参考，并于2009年以《在文化与认知对自我和个人的研究之间达成和解》为题，由阿姆斯特丹自由大学出版。这一章也曾以《论“我”》为题发表于网刊《二十一世纪的人类学》（*Anthropology of Century*）的第一期。第五章以一个非常不同的形式用葡萄牙语发表在了由鲁伊·福斯托（Rui Fausto）和丽塔·马莫托（Rita Marmoto）编辑的《时间与科学》（*Tempo E Ciencia*）一书中（Lisbon: Gradiva），题为《人类学家自认为研究的是一种什么样的存在：以时间认知为例》（*Que especie de ser e que os anthropologos assumen estudar. O exemplo da compreensao do tempo*）。

长期以来，本书一直都处在成型过程中。因而，很多章节的内容在很多地方的研讨会或演讲中都被介绍过，其中包括英格兰的伦敦政治经济学院（London School of Economics and Political Science）、荷兰的阿姆斯特丹自由大学和法国的法兰西公学院（Collège de France）。这些内容构成了我教学的基础。由弗雷德里克·维盖蒙（Frédérique de Vignemont）和伊丽莎白·巴什里（Elizabeth Pacherie）于巴黎高等师范学院的冉·尼科德研究所主办的有关自我的夏令营，则使得我得以阐发出第六章的基本观点。在许多演讲与研讨会的后续讨论中，我都得到了很大的帮助。此处我无法

一一列举，不过我还是希望对这些帮助我产生出这些观点的机构表
viii 达谢意。

有很多人都对本书的部分或全部初稿提出了意见。其中，我
尤其要感谢丽塔·阿斯图蒂 (Rita Astuti)、珍妮弗·科尔 (Jennifer
Cole)、伊娃·凯勒 (Eva Keller)、杰勒德·朗克吕 (Gerard Lenclud)、
ix 迈克尔·兰贝克、克里斯汀·朗格卢瓦 (Christine Langlois)、奥利
维尔·莫林 (Olivier Morin)、丹·斯帕博 (Dan Sperber)、查尔斯·斯
塔福德 (Charles Stafford)、盖伦·斯特劳森 (Galen Strawson)、史
翠珊 (Marilyn Strathern) 和安妮·克里斯汀·泰勒 (Anne Christine
Taylor) 给予我的帮助和批评。

我还要特别感谢本丛书的编辑迈克尔·兰贝克 (Michael Lambek)
和乔纳森·斯宾塞 (Jonathon Spencer)。虽然我知道他们并不认同
本书的许多内容，但他们还是在长期的编辑过程中表现出了极大的
宽容。他们对本书的最终版本提出了有益的、重要的建议。

第一章 人类学家为何无法回避 认知问题及其从中有何受益

社 会科学家与自然科学家长久以来都讨厌对方。他们搞不懂对方的研究目标。他们认为对方的研究方法要么草率要么走险。他们看不惯对方的风格和呈现方式。他们甚至连穿衣风格都完全不同。他们往往来自不同的社会与教育背景。其实，以上这些对立在过去并非一直存在，而且本书还将告诉你未来也不必如此。然而，这不是一种简单的“误解”，而是一种相当深远的敌对。

这本书的目的是尝试和解。它将聚焦于如何才能让社会科学研究（尤其是人类学研究）的核心议题受益于认知科学的成果。它将从导致两个领域分道扬镳的那些历史与哲学根源，以及这些根源所具有的严重误导性谈起。不过，本书的核心任务是要证明：认知（cognition）议题并非处于社会科学（例如人类学、历史或社会学）的边缘地带。正相反，本书认为认知应该与社会科学紧密相关，而且它将对文化与社会人类学家一直在处理的核心话题有巨大的帮助。当然，反过来自然科学家（尤其是认知科学家）对社会科学研究更深刻的理解也会对他们自身大有裨益，但那会是另一本书的主题了。

这本书适合的读者是所有那些对社会与文化人类学感兴趣的人，不论是专家、职业学者、业余爱好者还是学生。它的重点是要

指出，为什么人类学家无法回避目前认知科学关心的许多问题和发现。这些话题与所有的人类学研究都有重大关联，尽管在表面上关联并不那么明显。对其他一些社会科学家如社会学家与历史学家来说也是如此，所以我的论述能给他们提供有益的参考。每当我在本书中提到社会科学时，我指的都是我脑中所思考的全部的社会科学学科。然而，我主要还是聚焦于文化与社会人类学。这本书也应该引起认知科学家的兴趣，但愿能让认知科学家们明白：他们的社会科学同人们在尝试将认知理论整合到自己的理论和实践中时，遇到了什么样的困难。

因此，即便是从未涉足过认知领域的人，也能轻松看懂本书提到的所有相关的认知理论和发现。对它们的呈现，是藉由一种更接近社会科学的常用词汇与修辞类型的语言。

这本书不是一个典型的认知人类学（cognitive anthropology）导论。这是因为它是为普遍意义上的社会与文化人类学家以及其他社会科学家（例如历史学家与社会学家）所写的，尤其是那些通常对认知议题没什么特别兴趣的社会科学家。因此，我不想将它写成“认知人类学”这一分支学科的导论，而是为一切（如果有的话）关心社会文化人类学和相关社会科学之核心议题的学者、学生与大众而写的。它不会像一本讲宗教人类学的书一样，只处理某类特定现象。相反，它讨论的是一些影响到社会科学各方各面的、基础性的理论所关注的内容。

- 3 当然，这里探讨的有些议题，会跟一些自称为“认知人类学家”并努力为这一分支学科做出贡献的学者所关注的议题相重合。但与本书目的不同的是，这些学者是在努力从一个广阔的人类学学科中，开辟出一个细分的领域。为此他们常试图去界定，心理学测试或类似的研究方法能够被运用到哪些人类学问题上。这种工作是很有价

值的，且常为其他人类学家所轻视。轻视的一部分原因在于，这项工作的难度之艰巨，意味着认知人类学家们暂时只能处理一些很局限的甚至看起来并不重要的问题。另一部分原因在于，正因为这种难度局限了他们工作，所以他们很少冒险涉足自己文化以外的领域。德安德雷德（D'Andrade 1995）对这一学术传统有过精湛的记述。与这种研究路径不同，本书试图对所有人类学和其他社会科学的研究方法，做一种更综合性的理论批判和贡献，不论它们研究的内容是什么、研究的是世界上哪个地方。这也将导致在认知研究中占主导地位的方法论问题将不是我关注的重点，虽然我也希望本书牵涉到的方法论指向，能对那些想要继续探讨它的人有所帮助。

许多文化与社会人类学家，不仅在他们自己的研究中忽略了人类心智（mind）如何运作这一问题，而且对于任何想要讨论这一问题的研究都带有强烈的敌意。导致这种不信任最常见的、某种意义上也是最肤浅的理由有两个。由于这两个反对理由常以不同形式不断重现，因此我将在本书中更全面地、多样地触及它们。

第一个反对理由是，许多人（例如人类学家格尔茨）相信，公共符号与个人脑中的知识是两种完全不同的现象（Geertz 1973 : ch. 1）。他们认为，心理学家主要研究个体现象，而人类学家主要关注共享的、公共的文化现象。从而，正由于这些人类学家在他们自己学科的研究对象与心理学之间做出了明显的区分，进而他们假定：不同的方法和不同的理论适用于各个学科所研究的“不同”类型的意义（meaning）（见 Strauss & Quinn 1997 : ch.2）。然而，其实我们只需转念一想就能发现，“意义”只能指向“对人而言的意义”。例如，在探讨“文化符号的意义”时，如果尝试将符号本身跟它对于一个或一些个体而言意味着什么相隔离开来，那就绝不是一种合理的研究路径。既然如此，公共符号与个人思维之间的绝对区隔就是不

可持续的。例如，当我们说耶路撒冷的哭墙是一个被赋予了浓厚文化意义的事物时，我们只能意味着：由于一个人群所共同接受的教育，这个事物拥有了在特定人群中触发某些心智反应和伴随行为的潜力。需要注意的是，虽然很可能许多人都会被触发出类似的反应，而且这种类似反应的起因也的确是一个很重要的研究问题，但这绝不能改变一个事实，即意义本身依然仅仅是一种人类个体心智层次上的特征，而不是借用涂尔干（Durkheim）的著名术语来讲，是关于“一种集体表征”（collective representation）的问题。哭墙所触发的各种再现^①，可能在巴勒斯坦人或犹太人那里有所不同，但是这种不同是源于两个人群各自不同的教育、社会环境和记忆等因素，因而并不是说墙壁本身就具有意义。进一步讲，很可能在自我认同为巴勒斯坦人或犹太人的人群内部，哭墙所触发的反应也存在着多样性。换言之，意义最终只能是个体心智的一个属性，世上不存在纯粹的“文化意义”。某些人类学家所宣称的心理学与人类学之间的区别，并不能建立在两个学科所研究的现象本身的区别之上。因此，那种认为两个领域各自的方法和理论无助于理解对方研究的观点，是站不住脚的。而声称因为这种互不相关，本学科可以不接受对方批评的观点也同样是站不住脚的。

- 5 文化与社会人类学家经常抗拒认知识题的另一个理由，显得更有根据一些。它来自一种多少还算明显的恐惧——恐惧如果引进认知识题（即常说的对“人类普遍上是怎么回事”进行脱离具体历史或文化情境的讨论）的话，他们就会落入一个曾经反复纠缠人类学理论史的、常被称作简化论（reductionism）的错误中去。人类学

^① “Collective representation”在此处遵循以往惯例译为“集体表征”，但为了使本书后文相关讨论更容易理解，“representation”都将被译为“再现”。——译者

家们所理解的简化论的解释方式，曾由马林诺夫斯基（Malinowski）用于解释特洛布里恩群岛（Trobriand Islands）上人们的巫术实践。他曾极富洞见地研究了 this 南太平洋文化，并将它的巫术解释为源于对“消除恐惧”（reassurance）的需求（Malinowski 1925:p.107ff）。这种“解释”令大多数现代人类学家担忧的地方在于，它太次要了。或许，当一个特洛布里恩水手在进行一次危险的远征时，特洛布里恩巫术的确能帮助他缓解恐惧。很可能事实的确如此，但这并不能推出马林诺夫斯基的结论。它不足以解释为什么特洛布里恩人会持有某些特定信仰，这些信仰何以致使他们讲出某些特定咒语，并由马林诺夫斯基见证到。例如，“缓解恐惧”一般的泛泛动因，不足以解释像是特洛布里恩巫术实践这样独特的具体现象。或许一开始我们会觉得，“缓解恐惧”这样一种解释显得很有说服力，然而这就是中了一个无意中耍的花招。为了让他的读者相信他的理论的确“解释”了现象，马林诺夫斯基必须要让他的读者暂时忘掉他尝试解释的对象的具体特征（在这个例子中即特洛布里恩巫术中的特定咒语），并将它们简化为类似于“向超自然力量寻求保护”这样的普遍性概念（generality）。这种模糊的界定方式，完全无法说清楚其讨论的究竟是什么。并且以这种方式，马林诺夫斯基回避了他表面上似乎要处理的问题，而只呈现给我们某种空洞的同义反复。这就是人类学家肯定要学着不断去警惕的那种简化论。因此，当他们在对民族志资料的解释中，碰到类似“对缓解恐惧的需要”这样的普遍性表达时，他们总是倾向于保持怀疑。而这正是为什么，许多人类学家会对那种用人类普遍的认知配置（disposition）或机制（mechanism）去解释人类学现象的方法表示质疑。本书的读者应该找不到理由怀疑我在这里呈现的论证存在任何简化论的嫌疑。

然而，在社会文化人类学中，还存在另一些远为模糊的和泛泛

的理由，使人们对引介认知科学的关怀感到厌恶。这种敌意属于本章首段就提到的，存在于社会科学家与自然科学家之间的那种普遍不信任。但在人类学阵营中，这体现得尤为强烈。其中一些反对跟一种恐惧有关——恐惧用自然主义(naturalist)的路径去研究人类学，会导致令人无法接受的种族主义(racist)和性别歧视主义(sexist)政治立场。本书第二章将告诉你，事实不是这样的。不过，更基础性的缘由来自历史。这个学科的历史，曾引发过关于人类学是研究什么的、基础性的认识论革命。第三章和第四章会着重考虑这段历史，但在此还是有必要先勾勒一些轮廓。

人类学在诞生之初是一门自然科学。自那之后，它就一直试图跟这一立场划清界限。它带着与日俱增的恐惧远离了自己的初衷，仿佛是在逃避一段不光彩却又阴魂不散的过往。这一转变曾体现为，存在于“自然”与“文化”之间的一场无中生有的对峙。那时的社会文化人类学曾自称“文化”的捍卫者，去反抗一个对人类心智运作进行考察的“自然”。结果是，社会人类学家们自认为是在研究一个自给自足的现象，即“文化”或者说“社会”，并通过某些方式将其想象成一个独立于人类有机体的存在。

这一背景将使得类似本书想要提议的这种论述很难被欢迎并接受。然而我将论证的是，人类学需要通过重新检视它的历史，来驱散其古老的幽灵。我还将论证，将认知议题纳入核心关怀，将再一次变成一种显而易见的需求。

7 我主张，所有如人类学这样的学科从业者都必须将人类心智运作纳入研究领域。然而，这种主张一直以来都被视为诡异的、甚至是危险的。即便不是旗帜鲜明地反对它，大多数人类学家、社会学家或历史学家也都很乐意继续从事自己原本的研究，并对诸如认知科学或神经科学的学科不管不顾。只要是自然科学，他们便如此对

待。最好的情况是，他们意识到这些领域跟自己的关怀存在关联，但却又认为这种关联不关他们的事。他们问道：不管怎样，为什么要被逼去熟悉那个领域的知识呢？我们已经有那么多明显更相关的研究几乎要跟进不上了。他们会表示，还存在许多其他更“文化”的学科，比如文学研究、传统的哲学或历史。因为它们_们在修辞上跟人类学更相似，从而它们的确可以宣称自己跟人类学研究的内容有更紧密的联系。他们仅仅是没有时间去了解这些学科罢了。凭什么认知研究的宣称就比其他的更迫切呢？

原因在于，认知的确是与众不同的，因为它一直都处于我们讨论问题的核心。其核心性在于，人类学家迫于其研究对象的本质，一直以来都是在“做着认知人类学”的。像许多其他社会科学家一样，当他们在做以下事情时，就是在做“认知人类学”：当他们宣称可以再现其研究对象的知识时，当他们基于这些知识去解释被研究人群的行动时，当他们警告大众或彼此不要落入族群中心主义（ethnocentrism）的陷阱时，当他们讨论文化多样性的界限或局限时……不仅如此，例如当他们与福柯（Foucault）这样的作者一起宣称世上不存在一个具体历史情境之外的“人性”（human nature）这样的东西时，或是当他们尝试将社会文化变迁的机制解释为全球化一类过程的产物或一群人_是另一群人统治的产物时，他们都是在做着“认知人类学”。当他们使用民族志描述与解读的手法来告诉 8 我们人们“是什么样子的”时候，他们就是在介入认知研究。所有人类学家和类似的社会科学家，都不可避免地_在他们所有的写作中持续且核心性地处理着有关认知的议题。而且他们还持续地使用着认知理论，来对他们论述的基本内核进行建构。然而，由于人类学家们常常是以在一种未经审视和不自知的方式在做着他们的“认知人类学”，他们实际使用的认知理论，其实都是一些模糊不清的民

间智慧（folk wisdom）中的认知理论，不论是他们自己的还是被研究人群的“智慧”。正是这类理论，被认知科学一再指出是具有误导性的。这就是为什么人类学家很有必要学会批评并重新审视那些他们心安理得地使用的具有误导性的工具，尤其是在他们对自己这种做法毫不知情的情况下。

这样的处理方式会导致一个无法避免的结果，即本书的一些部分将是否定性的和告诫性的。在第二章到第五章和第六章的一些部分中，这一点将尤其明显。因此，我可能会讲出类似这样的话：“有些人类学家凭借其写作手法不加深思地暗示说，如果某一特定人群内部是这样去谈论某事的，那意味着对于这件事，这群人就是这么想的——请你对这样的人类学家保持警惕和怀疑。”或者，正如第八章中将要讨论的那样，当一个人类学家谈论“记忆”时，我们实际上无法确证她究竟是在讨论人们实际上记得的事，还是说她就像法国社会学家莫里斯·哈布瓦赫（Halbwachs 1950）那样，指的是当人们突然进入某些社交情境中时所能够谈论或的确谈论到的过去。

本书的否定性方面

本书的否定性方面来自三个原因。首先，这是因为能够对人类学的一般实践做出最有效的长期批判的，正是认知科学的哲学和心理学方面。这也同样适用于诸如社会学和历史学这样的学科。本书的目的，不是要让人类学家和其他社会科学家去做那些跟他们已经在做的工作完全不同类型的事。换言之，像某些人以为的那样，去成为一名本领域的认知心理学家。相反，本书是想让他们在自己从事研究的方式上，添加一层新的谨慎和留意维度。

导致本书警示性特质的第二个原因在于，对人类学这类学科的

历史做批判性检视，有助于我们理解为何以及何时出现了某些误导性的征兆。如此检视能够让我们重新思考，并有可能将我们从那曾经一路裹挟我们的方向中解救出来。如果反思得当，我们会意识到哪些方向曾多么地具有误导性。

导致本书批判性口吻的第三个原因是，我们必须意识到认知研究还处在初期阶段。正如所有学科的初期阶段一样，其最大的意义就在于对民间智慧提出质疑（民间智慧常常是早就被淘汰了的科学理论的间接产物）。从而，认知科学更擅长告诉我们事情不是什么样的，而不是事情是怎么样的。这一立场或许令人沮丧，却也是我们很熟悉的。的确，人类学常常就是如此定位自己的。毕竟，大多数人类学家依然最自信的一点，同时也是主张最一致的一点，就在于去否定那些环绕我们四周的民间人类学臆断，不论是在媒体中、日常对话中，或是其他什么地方。基于其专长，人类学家感到自己在颠覆这类寻常论点及其使用的术语时，具有确凿的正当性，如“技术简单的人群会更少使用抽象概念”“对巫术的相信是源于缺乏科学知识”或是“原始人崇拜母神”（*mother goddesses*）。人类学家的不同之处在于，他们提供解释时比非人类学家要审慎得多，比如为什么某些人群获取了某些技术进步而其他人群却没有，比如这个世界是否正在变得愈发文化趋同，比如是否所有人都会区分身体与心智，比如传统文化是否更有生态意识，或是为什么古犹太人禁食猪肉。这种显著的否定或者说试探性的态度并不是一件可耻的事，人类学家和其他社会科学家不用为之感到羞愧。它表明的只是，我们学科的进步往往正是在于对民间荒谬臆断进行的驳斥，并去承认我们知道的比我们以为自己知道的要少。对于认知而言也是如此。

因而同样地，人类学家们基于类似理由相信，正因为自己能够对普通人理所当然的事提出质疑，于是他们不能接受其他学科或如

政治、媒体一类活动的从业者对来自人类学的诘问采取忽视态度，或是继续无忧无虑地以不科学的民间臆断为基础，去看待和处理很多问题。例如，想当然地去讨论“一种独特的非洲式理性”，或是原始的“对自然的本能感觉”，或是关于“乱伦禁忌中的直觉基础”，或是“人类文化不可避免的统一化”。然而，同样不可接受的事情，是人类学家一面谈论着关于认知的问题（不论是显性地还是隐性地），一面却又故意忽视认知领域的研究成果，比如假定“词语与概念是等同的”（见第七章），或是知识能够被“具身”（embodied）在人体神经系统以外的其他什么地方（见第八章），或是我们对时间的理解完全获取自幼儿时我们身旁的人，因而会在不同地方显示出绝对的差异性（见第五章）。

因此，本书的其中一个功能，最终就是要让读者感到我们知道的甚至比我们从前以为自己知道的还要少，感到对人的行动做解释甚至比我们以前想象的还要难。这从某种意义上说，可能是令人沮丧的，但它同时也应该是有益的和富于建设性的。

本书的建设性方面

- 你能在第六章到第八章找到本书更具建设性的方面。这应该被看
- 11 成作是在尝试理解两个不同的维度之间的关联：一个维度是人们明确宣称的东西，以及能够被观察到的行为；另一个维度是导致这些实践与行动的认知机制。这两个维度之间的区分并不常被社会科学提及，因为一般都假定这两个维度相互映照。这种臆断将会被彻底挑战，而且同样将被挑战的，还包括那些带有这一臆断的研究者所做的民族志。我的意图不是要否定那些被那么精心地收集起来的数据本身，而是要重新考虑它们究竟是什么意思。这些内容将在第五章展开。

为什么我们会如此不加区分地看待两个维度？直接原因是，在学科史上发生的那场无中生有的文化/自然之战中，人类学站到“文化”这一边。在此语境中，人类学就非得无视认知机制不可，因为不这样做就会落入那不合法的“自然”阵营。于是，这就导致人类学家无法将不同类型的知识跟不同的认知状态区分开来。例如，在实际行动中被使用的知识和有关这些行动的二阶元再现（meta-representation）。诚然，正如第七章将会讨论的那样，我在此做出的区分，其实马林诺夫斯基（1922）和布迪厄（Bourdieu 1972）的论著早就提及过了。但是，由于这些作者要么不能要么不愿意从如今可用的其他认知科学中寻求帮助，于是他们的洞见只能戛然而止。因此，本书的第二章可以被部分地看作是，尝试从他们停下的地方接力前行。

本书的普遍立场是对不同类型的意义活动进行区分，并尝试将这些活动与不同的认知机制关联起来。在更具体的讨论中，这一立场将会直接导致负面批判与正面提议总是密切交织。例如，第七章将会论证，把一个词语的意义跟语言使用者头脑中的一个概念直接等同起来，是一种错误的行为。继而我们会反思：在词汇与我们实际用于组织自身行为的不同类型的范畴化和推论方式之间，究竟存在什么关联。 12

如此否定性的一种讨论方式，之所以同时也能具有建设性的另一个理由在于，它为我们今后提出更好的问题扫清了障碍。本书正是想要提出这样的问题。批判一方面使我们的任务更困难，但它同时也可能使其自然地导向更积极的理论建构。例如，第七章将会论证，如果认知心理学近期的成果指出，某些概念是围绕着隐性（implicit）理论建构起来的，而非依据某些界定明确的特质的话，那么在这一研究趋势下，面对那些尝试用充要条件来对被研究者的

概念进行识别和界定的人类学家，我们就不仅可以提出批评，还可以从中启发出新的方法，去尝试探寻这些概念真正的内涵与本质。再者，正如近期的一些研究所指出的，“生物”首先必定是一群人通过一套隐性的理论假设出来的一个概念。在这些隐性理论中，一定包括了这样未明确表述的一条，即“生物”必须曾经作为孩子被另一个“生物”生育出来。从而这暗示着人类学家应该对研究策略做一个调整：在收集数据时，她就应该尝试去挑选那些包含了这种隐性的、朴素的推导活动的行动、表述和态度。如果她像其他人类学家一样，以为概念都拥有不容更改的定义，以为概念都被人用作组织分类体系的工具，就像一个集邮家根据国家 and 时期来给邮票分类一样的话，那么她可能就跑偏了。有关记忆的第八章将会详细阐述贯穿本书始终的这个立场，即把人类学的传统问题与认知科学近年来的进展联系起来，其目的不仅仅是为了澄清一些议题，而是为了能提炼出一些新的、具有价值潜力的问题。

如果说本书可以被看成是由肯定性与否定性的两方面论述割裂开的话，那么第六章就是两方面的弥合。这一章考察的是许多人类学家眼中自己的学科向科学做出的核心贡献。这一贡献在于重新认识“人”究竟是一种什么现象，既然人们都生活在不同的文化与社会之中，我将说明那个往往模糊且总是被异域风情化（*exoticised*）的讨论，即有关“自我”（*self*）、“个人”（*person*）和“主体”（*agent*）的、名目繁复的讨论，以一种直接得多的方式重新表述出来。要想做到这一点，我们就必须首先摒弃“自然”与“文化”的对立，并用一种自然主义的框架来检视我们研究的所有方面，去聚焦于人类心智与身体的运转。之后，我们需要将人类学讨论放置到自然主义框架之中。这样一来，我们才有能力将社会科学与认知科学学科提供给我们不同类型的的数据联系在一起。这一和解，正是本书追求的目标。

第二章 先天性问题与 社会科学家的忧虑

每个人都知道，人的行为方式基于人对事物的知识。然而，¹⁴
每这一知识本身是从何而来的呢？它是如何在个体中发展起来的呢？这些很宽泛的问题是一个好的开端，让我们开始思考将心理学引入社会科学的必要性。因为对这一知识的习得、存储和使用，既是心智的也是社会的过程。

人所掌握的知识只可能存在三个来源。(1)它可以来自先天机能，自父母基因遗传得来；要么孩子生下来就有，要么随着他/她的发育成熟而发展得来，就像男孩在青春期会长面部毛发一样。(2)它可以来自个体与环境互动过程中的习得。(3)它可以通过交流而习得自其他个体。在讨论任何知识时，我们都可能是在处理这三种可能性的结合。

社会与文化人类学家和普遍意义上的社会科学家都倾向于接受第三个选项，对第二个选项不太感兴趣，并强烈地反对第一个选项。这种反对背后的理由将是本章和后两章的主题。因此，我们不仅要讨论社会科学家对其视为自然科学的东西都带有的那种普遍不信任，我们还要首先考虑一种更特定的恐惧，即对于文化的基因决定论的恐惧。乍看之下，我们能够理解社会科学家对那种用先天论去解释人类知识的理论所怀有的敌意，而且这是基于很充分的理由。¹⁵
但即便如此，我们还是要对这种敌意做批判性的检视，并试图尽力

克服它。

这些恐惧分为两类。第一类恐惧与种族或性别歧视主义造成的惶恐相关。第二类恐惧关乎人类相较其他动物的独特性，这一独特性使得社会科学诸如生物学这样更典型的自然科学具有了本质区别。

本书的核心关注是第二类原因。我不会详细讨论的问题是那些由基因决定的、存在于个体之间、人群之间或者性别之间的所有差异，是否会被用于佐证种族或性别歧视主义。然而，由于对此的焦虑左右了许多社会科学家对于基因是否影响认知这一问题的态度，于是我们有必要很快速地对种族或性别歧视主义做一个澄清，但愿能尽早将其赶出我们的讨论范围。

对认知中基因因素的承认是否隐射种族或性别歧视主义？

面对那些将人类行为解释为生物遗传后果的理论，社会科学家常将其与各种形式的种族主义联系在一起。他们对这一危险的防范是正当的，因为某些彻底荒谬的、邪恶的、深具误导性的种族主义论述，的确曾经而且正在为很多可怕的罪行做辩护。甚至，从前这些论述也正是诱发于社会科学之中，因为它们得到了某些社科作品的鼓励甚至是全然的宽恕。后两章将要梳理的人类学史从这个角度来看，正是尤为不光彩的，因而很多当今的从业者，自然对任何看起来类似那段屈辱历史的回光返照行为，都感到格外敏感（Stocking 1987）。幸运的是，那种曾流行一时的简单粗暴的种族主义人类学，
16 如今虽并未被赶尽杀绝，但也的确很少见了。然而值得注意的是，这类论述有一种不那么骇人的形式依然普遍存在，尤其是在某些将人类学与民族主义紧密相联的国家，或是在一些依然滥用智力测试

的地区 (Cole 1996 : p.527)。

过去, 种族主义论述采取的形式是, 宣称某种族在智力或其他心理特征上优于或劣于其他种族。而它们最近的呈现形式, 通常只是宣称特定群体具有独一无二的文化特质, 这一特质不受任何历史情境的影响, 能够在漫长的时期保持不变。

这种为多元特征寻找简单基因基础的理论, 往往拥有一个还算不上最不正当的支持证据。其实, 大多数时候我们真正在处理的東西, 是很多伪科学对一些根深蒂固的偏见与诽谤所进行的粉饰。诚然, 某些心理特质在某些特定人群中可能的确比在其他人群中更为普遍 (不论你如何定义“人群”), 而且其中的确以某种方式涉及了基因问题。但是, 这绝不意味着它就支持种族主义的论述。其理由包括以下四个方面。

首先, 种族主义, 如其词语本义, 是关于种族之间的差异。而种族这个概念本身就是有问题的, 因为基因的事实告诉我们: 我们无法通过这个词所暗示的那种明确的生物学界线, 来对人类划出清晰可分的类别。实际上, 我们讨论的是某些特定基因在统计学分布上的频率渐变。再者, 不同的特定基因在人群内部的分布频率变异, 一般都不是相互一致的。例如, 我们拿涉及 ABO 血型的基因作例子, 我们会发现这些基因在频率的变异上是彼此独立的, 而且变异方式还不同于那些涉及 Rh 血型的基因。就我们所知道的而言, 这样一种基因图景, 不能佐证人类可以被区分为清晰或彼此分离的群体类别这样一种观念。

第二, 单独的基因一般并不能直接决定某些生理特征。通常, 它们是一些独立变异基因的组合, 再加上它们与环境及个体发展 17 因素之间的交互作用, 才影响了每一个人类个体的模样。那些最为直观可见的人体特征就是如此, 比如身高和体重。至于那些复

杂得多的现象，比如“智力”或“性格”这类含糊的词语所指代的对象，个体基因对其的影响更是相当间接，甚至可能是模糊的。这样一种复杂性，加上不同基因之间的独立变异这一事实，就再次说明了基因的差异无法造就人类物种内部界限分明的不同群体（Montagu 1942）。

第三，各个人类群体内部存在的基因多样性，总是与人群之间的多样性一样多，甚至可能更多。固然，将群体与群体区分开来的统计对比或许确实存在。然而我们应当记住，这些对比从一开始就是基于对单位的任意定义，从而可以存在于任何由人任意划分的群体之间。因此，就影响大脑的那些基因而言，虽然它们很有可能的确在两个人群之间存在统计学上的显著差异，比如在法国人和德国人之间。但是，如果我们把德国北部人和法国北部人合起来看成一个单位、把德国南部人和法国南部人合起来看成另一个单位的话，影响大脑的基因在这两个单位之间也将存在显著差异。这一点是想要说明，即便我们可以识别出某些确切的差异，这依然不能证明这些被划分出来的单位本身就是实质性的存在。

第四，即使在人群之间或内部，确实明显存在由基因决定的系统性心理差异，这一点本身也绝不能成为对不同人群做区别对待的借口。毕竟，显然存在一种影响头发颜色的基因因素，但没有人认为区别对待深色头发的人和浅色头发的人会是一种合理的行为。

有些学者担忧，将基因因素直接引入文化与社会人类学就必将佐证种族或性别歧视主义。事实上，正是这种忧虑，以及因此就甚至拒绝听到它被谈起的那种态度，使得社会科学家忽视了基因研究中真正能够驳斥这些观点的理由。我们都清楚，智人这一物种如今活着的一切成员，都是起源自 20 万年前一小群基因上非常相近

的个体。甚至更有可能的是，我们全都是那大约 5000 个个体的后代，然而这群个体甚至在 5 万年前都依然是未分化的（Donnelly and Foley 2001）。这意味着，基于我们已经了解的关于基因变异速率的知识，这么短的时间完全不足以在物种内产生很显著的基因分化。比起差异，我们之间的相似要多得多得多。这一点不仅适用于基因决定的大脑特征，更适用于人体的其他特征。

还有一种恐惧来自于男女不同的染色体构成。这种构成直接或间接地导致了一些心理差异。因此，有人担忧识别和承认这些差异必将涉及性别歧视主义的问题。我刚才的论述在某种意义上同样有助于打消这种忧虑。男女个体之间的基因差异，比起它们的相似性而言是微不足道的。而且迄今也不存在任何坚不可摧的证据，能证明性别差异中的确包含心理指向。不过，即便不同性别之间的确存在心理差异，两种性别内部也都依然存在很大的多样性，而且在两性之间也存在很大的交集（Baron-Cohen 2003）。同种族问题一样，差异的存在本身再一次同样无法为歧视或区别对待做辩护。

总而言之，对人类先天心理特征的承认完全不会使人们以为，我们习惯区分的人群之间或两性之间就会存在这种显著差异。此外，即便此类变异的确真实存在，识别这种变异也绝不能隐射对种族或性别歧视主义的支持。

在任何情况下，每当讨论到有关先天心理特征的话题时，我都指的是智人物种作为一个整体所具有的特征。无论如何，那些无关的、隐含的但也可以理解的对于种族与性别歧视主义的忧虑，最好可以提前打消了，这样读者在思考本书讨论的话题时就能稍微放松一点。

文化知识对人类的重要性

相较于种族与性别歧视主义的恐惧而言，第二个使得大多数社会科学家（尤其是社会与文化人类学家）无法接受先天认知因素的理由，要显得不那么明显一点。然而从很多方面来看，它都是更为基础性的理由。它关乎人类与其他动物的一个基本不同，据说这一不同使得两者之间有了截然的区分。在这一语境下，那种强调人类具有动物性的观点看起来就是极具误导性的，而且威胁到了社会与文化人类学作为一个学科存在的合法性本身，即人类学对智人独特性的明确无误的假定。

在几乎所有物种中，父母与后代之间的信息传播，很大程度上都是由代代传承的基因和环境因素决定的。就生理特征大多数方面的信息而言显然如此，并且对于所有非人类动物的大多数心智特征而言也是如此。例如，迁徙的候鸟之所以知道如何导航，不是因为它们的父母教会它们这么做，而是因为其基因如此形塑了它们的发展，使得这项技能已成为一种本能。对于人类来说，这种由基因传播而来的知识的重要性，要小得多得多。这是因为在进化过程中，我们发展出了另一套虽不能说完全独立，但确实是平行于基因传播的知识传播机制。与动物不同，人类彼此传授知识的方式通常是通过口语，或是通过各种浸淫了意义的人造物，或是通过其他一些比如被称为学徒制(apprenticeship)的非语言学习方式。所有这些传播，都是借由人类独有的高级形态的交流与合作形式才得以可能，其中
20 语言是最显而易见的也是最重要的形式。社会与文化人类学将这种传递下去的知识称为文化^①。不过，由于一些原因（本书之后将不断

^① 文化是一个麻烦的词，而且常引起许多争议，比如参见 Kuper 1999。在这里我并不想涉及这一类问题，只求对我提出的定义达成一个粗略的共识。

提及),这个词曾引起很多误解,所以我将尽可能地避免使用这个词。

因而,人类这种在彼此之间分享信息的能力,意味着信息并非只能依赖基因序列或环境对行为的选择,才能够在代际之间传播。这样一来,知识就能够超越任何个体的短暂生命,在漫长的时期内保存下来。并且,虽然它也经历了持续的变形和重塑,但最终却能以这种方式一直延续好多个世纪甚至上千年。在这一意义上,这种知识跟基因材质是很类似的,因为它超越了个体的生物机体及其个体存在。它有点像一种寄生虫,能够一直持续存在,因为其寄主也随时间而不断经历再生产,虽然其基本的再生产机制是独特且独立的。

因此,所谓文化就是一个非基因的、很长线的信息流,而且持续地发生着形变。它的存在来自于人类与其他动物的不同,因为人类能够在彼此之间交流海量的数据,其中一些数据可能继而被传递给他人。

这一信息流缔造了历史,而且没有任何其他动物拥有哪怕稍微类似于人类历史的东西。正因它不是基于基因,从而其传输与突变的机制,就其起因和速率而言,就与基因显得很不一样。历史变化的速度之快,远远快于任何基因突变或自然选择能在一个哺乳动物身上所造成的任何变化。这么说来,如果我们比较一下 5000 年前的兔子和如今生活在英格兰的兔子,我们会发现它们简直是一模一样的。另一方面,如果我们比较一下 5000 年前的人类和今天的人类,虽然他们可能在基因上并无明显的变化,然而他们必定是两种完全不同的存在,因为历史已经根本性地重塑了他们。从某种意义上讲,人类已经逃离了建立在自然选择基础之上的时间定律。 21

从而,历史的延续性与变化的机制正是人类的交流。任何一次交流行为都可以看成是分离的,但事实上它们都飘荡于同一条信息

流中。要理解这一点，最简单的办法是观察这条信息流的其中一个方面，即语言的方面。嘴巴说出来的每一句话之所以被那样说出来，是因为这个人在说出这句话之前曾说出过无数个其他句子，而且他曾听到过其他人说出过无数个其他的句子，而且说出这个人所听到的那些句子的那些人也曾说过和听到过无数个其他句子，等等。这一切都是源于不论是有意或无意，一个人所说的话永远都是在以间接或直接的方式回答别人曾对你说过的话；一个人所说的每句话都关系到人是如何学会说这些话的，以及人所记得的别人和自己就这些话做出的反应。当然，所有这些其他的话也都被类似的对话和记忆所形塑。所有的话串成了一根贯穿古今的链条，可追溯至智人刚刚诞生之日甚至更早之前。

同时，倘若这一复杂的流动本身还显得不够复杂的话，我们必须记得人类交流还有另一个方面，使其跟基因交流之间存在根本性的差异。虽然每一次交流行为都不可避免地受到时间的约束，从而一定是彼此分离的，然而接收到这些信息单元的个体在脑中储存它们的方式，却并不像接收它们时一样也是分离的。相反，这些信息被重新组织并与之前学到的信息合并，而且大多数信息都失去了自身的独立性并成为了一个更大的综合体的一部分。这样一个从心智到公共、从分离到同化再到分离的转变过程，为历史变迁添加了一种更深的复杂性，使其跟基因变异之间的区别更为彻底^①。

最后，所有这些有关人类历史变迁的速率及其复杂性的事实，还具有另一层同样根本性的内涵。这些事实揭示了为什么人类物种

^① 从心智到公共的途径具有重要的意义。在对这个问题的强调上，我和斯帕博（Sperber 2001）站在同一阵营，反对道金斯（Dawkins 1982）和丹尼特（Dennett 1995）对迷因（memes）观点的表述。不过，当强调在大脑中储存的交流单元如何混灭个别身份这个问题时，我跟这三位学者的立场都保持距离（Bloch 2001）。

内部存在如此丰富的多样性。这是在于正因为信息的流动如此急速且具累积性，于是我们很容易就能发现：信息的流变何以那么快就分离出了不同的溪流，比起基因变异在人群中造成的分化要快得多得多。当然，溪流这个比喻可能具有误导性，因为这些分化过程从来都不是完整的或不可逆转的，而且相对分离的支流之间也持续地发生着融合汇聚，速率或快或慢。不管怎样，总体而言，人类的确被分化并归入了各个具有一定辨识度的不同“文化”之中。文化与社会人类学这样的学科将这一点正当地视为了其学科基本的合法性来源。

人类历史创造出如此巨大的差异，而我之所以对其背后的根本原因进行重述，是因为它说明了人类学家为什么要强调一件事，即为什么对人类某一具体行为做出的解释，必须总是以这些人群生活其中的历史与社会环境为基础。换句话说，人类交流的历史在经历了漫长的分化过后，创造出了某一具体“溪流”中的某一具体情境。人类学家们这么想是有道理的。但是，他们对这一根本性观点的热情，时常使他们对任何形塑了人类普遍认知的基因或环境因素，都持有错误的否定态度。

这一否认常常采取呼吁的形式，呼吁在生命科学与文化科学之间修筑学科壁垒。人类学史上围绕性与性别各种争议，就是这一趋势的例证，并很好地说明了这种讨论的展开方式通常多么无益。23 这些作品背后的一个基本驱动力，是女性主义誓与性别歧视主义作斗争的决心。然而，只会使讨论更加无益的是，这种决心都基于一个错误的假定，即若是想为女性主义辩护，就必须不断地强调人类从古至今对自己的建构，都是完全彻底的，从而就将自己从一切源于生物本性的禁锢中解放了出来。

这样一种极端主义导致了社会科学中的一种常见情形，尤其是

在社会与文化人类学中。在这些学科中，任何看起来像是从物种特征角度出发的解释，都会受到谴责。这一状况是一部漫长而不幸的学术史的产物。正如我们将在接下来的两章中所看到的，这跟那场
24 发生在“自然”与“文化”之间的不幸对立，有着很大的关系。

第三章 人类学如何抛弃了自然主义认识论：从认知视角看人类学史

这一章的目的是要更详细地说明：对于人类心智运作的本质，社会与文化人类学史一直以来都包含了哪些假设和隐性理论，不论这些学科的从业者是否意识到或喜欢这一点。不论是在文化与社会人类学家对自然科学敌意最深的阶段，还是在他们视自己的研究对象为自然科学一部分的阶段，人类学对心理议题的介入都是同样真实的。正由于这些大多隐性的理论构成了所有人类学作品的基础，若不对它们进行批判性的检视，我们就很容易受到其暗中的制约。

对隐性心理学基础的缺乏检视，曾给社会与文化人类学留下很多遗产。或许其中最具破坏性的一项是，“人类大脑的模块化特质如何作用于历史”这样一个本来可能产生丰盛成果的问题，被转变成了一个高具误导性且没啥成果的争论，即人类究竟应该被看作“文化”的还是“自然”的存在。这组二元对立至今仍萦绕这一学科。接下来的部分将解释这是如何发生的，它如何破坏了理论反思，以及它怎样才能被避免。

25

早期进化主义者与朴素的自然主义

作为一门学科，人类学于十九世纪最后二十年隆重登场，虽然

那时的社会与文化人类学被认为是一门更大的人类学科学的组成部分。那时候，人类学开始成为一种在大学中受到认可的专业。这主要是在欧洲和北美，不过在亚洲和南美洲也有。那些影响了后世的早期重要著作，都有着意义重大的发表日期，这是因为它们大多数都紧随达尔文（Darwin）两部作品的发表及其导致的混乱而来，即1859年的《物种起源》（*The Origin of Species*）与1871年的《人类的演化》（*The Descent of Man*）。于是，我们可以说现代人类学是自然选择原理被发现后的产物。人类学最重要的奠基人，比如英格兰的泰勒（Tylor）和美国的摩尔根（Morgan），在其主要著作发表的那个阶段，都是达尔文的崇拜者。部分基于这样的系谱传承，我们可以毫无疑问地讲，对该学科的鼻祖而言，人类学是一门自然科学。

当然，就普遍意义上有关人的科学研究而言，人类学很久以前就已经存在了。若是要考察学科的最初起源，我们可以追溯到我们所知最早的学术研究，那就必然是要回到诸如希罗多德（Herodotus）这样的希腊学者那里，甚至可能更早。若想搜寻人类学的前身，甚至像是《创世记》（*Genesis*）这样的作品也可以包括在内。事实上，我们可能找不出任何一个从未对人类起源及其多样性的广度与成因做过任何推测或假设的人类群体，不论其是否有文字。的确，自十八世纪中期开始，有越来越多的书籍出版；对于后来那些奠定了学科根基的伟大人类学作品而言，这些书籍可以被视为其直接先驱。在达尔文宣扬自然选择理论之后的那段时期，有一些学者企图在新设或复兴的新式大学里设立人类学。不过在他们心中，明显有一种新的、很不一样的旨趣。他们感到显然需要一种作为科学的人类学。我们可以从那些随后发表的作品所透露出的语气与自信中，看到这一想法的踪迹。

在对物种起源可靠机制的证明包含着革命性的意义。从而，对

那些已接纳这一点的学者而言，这门新科学的任务就很明确了。那就是要依照这一新的进化论，书写一部更长的人类史，既不是专业历史学家所关注的那种短的历史，也不是教会宣称的那种创世以来（稍长一点但同样还是太短了）的历史。他们需要的历史，是一部至少追溯到智人物种诞生之时的人类故事。这样的历史才是人类学家所关心的，它涵盖了至少几千年的时间^①。人类学家只愿意将这个最晚近的部分交给他们的历史学同仁们去处理。他们相信，历史学只能胜任对相对现代时期的研究，因为只有当文字出现以后，靠考察文献来做研究才得以可能。

而人类学家的任务，则是回溯从人类最早的起源，一直到相对现代时期的整部漫长历史。将维多利亚的现代时期作为追溯之旅的终点，会带来一个非常重要的推论。在那时（某种程度上说如今依然），现代被定义为高超的技术水平，及其导致的对自然愈发完善的征服。这就意味着，既然人类学是对人类长期历史的研究，那么它似乎自然就该是一种对人类逐渐进步过程的记述。这样一来的结果是，自该学科诞生起，“进步”（progress）的概念就与大众所理解的、由自然选择而来的“进化”（evolution）概念，轻易地混合在一起。然而，我们当然都知道“进步”所暗示的那种所谓进化的必要“方向”²⁷或“顺序”，事实上与达尔文进化论中最根基性与最惊世骇俗的内涵是背道而驰的。这是因为达尔文证明了为物种分化过程提供原材料的那些东西，从本质上说是完全随机的。自然之所以选择了某些特征、淘汰了另一些，是源于一种完全不同于“进步”的机制。无论如何，它都不是一种带有目的性的挑选，因为其内部不存在任何

^① 虽然这些早期人类学家所相信的人类历史已经比神学家论证的要长得多了，但后来的研究还是证明他们依然远远低估了其长度。

特定的方向。即便如此，大众还是经常将进步与进化混淆起来，自那时起就一直如此。甚至有时，达尔文自己都会犯错，将两个概念合并在一起。这种合并将生命的历史图景呈现为一个从低级存在到高级存在的进步序列，其中最高级的当然就是智人。这一立场虽然具有误导性，但却占据统治地位。而且照此来看，在有关这个进步过程的科学研究中，人类学被认为必占一席之地，因为进步一直延续至人类诞生。人类学家的任务被理解为，从生物学家手中接手其留下的工作，也就是继续去研究进步序列中的更高级阶段，并将这个叙事一直推进到文字诞生以前，接着再往后历史学家就该接手了。从而，创立人类学这一学科的学者认为，自己是在为那个庞大广博的进化 / 进步研究项目做出自己的贡献。这就是为什么他们通常被恰当地称为进化主义者。对此我们不必感到惊讶。

人类学史的这一时期，已被人详细地研究和记载过了（见 Stocking 1987）。但是，我们对心理、历史、生物与社会之间关系发展过程的理解，是如何受到这一时期影响的呢？对于这一点，我们认识得还不够。这是尤为可惜的，因为厘清这些关系可以帮助我们很多误会解释清楚，并使其更具可操作性。目前，随着一些认知科学家对进化论重新燃起了热情，这一需求再次变得紧迫起来。不过不可避免的是，这一过程也伴随着大多数社会与文化人类学家的反感，反感任何将进化论作为解释工具的观念。这种反感的根源在于，从前他们对十九世纪晚期进化主义人类学家曾持有过敌对的态度。正如下文将提到的，在那些持自然主义哲学立场的学者与其反对者之间，本可以达成学术合作。然而，人类学近年来的这些发展所引发的冲突，对任何形式的合作而言都将是严重的阻碍。

那些创立了这样一种人类学（后来变成了社会与文化人类学）的进化主义者，就是诸如美国的路易斯·亨利·摩尔根（Lewis

Henry Morgan) 与大不列颠的爱德华·泰勒 (Edward Tylor) 这样的学者, 他俩是其中影响力最大的两位。在如何看待人类进化的问题上, 他们都做出了一个非常重大的选择。他们是人类同源论者 (monogenists)。这意味着他们都相信, 不论是过去还是现在的不同群体的人类, 都共享同一个起源, 从而他们共同构成了一个单一的物种。这种观念在十九世纪八十年代还未进入主流, 因为那时很多人都相信, 人类是由许多不同的物种从许多不同的源头发展起来的。二人的反对者, 即人类多源论者 (polygenists)。这些人相信, 像是澳大利亚原住民这样的人与欧洲人, 就不是同一种实质的人类。这一观点常被用于佐证奴隶制或原住民清洗运动的合法性 (Stocking 1987 : ch. 3)。如今, 人类多源论者大多已被遗忘了, 因为化石记录和近来的 DNA 检测, 都已证明他们大错特错。不过他们还是非常重要的, 因为在这个学科刚刚建立时, 正是他们的存在及其后来衍生的各种理论 (Stocking 1968 : ch. 3), 使人类学奠基者马不停蹄地去对人类实质性、根本性的统一进行强调, 尤其是在其认知方面。后来事实证明, 这个立场是正确的。用泰勒的话来讲, 就是所谓“人类心理的统一”。

如今, 很少有人会不同意这一观点, 即在智人内部多样化的各个族群之间, 并不存在任何根本性的、清晰可辨的先天心理差异, 尽管在早期学者几无任何证据用于支撑这一论断。不过, 对进化论最早的支持者而言, “人类心理的统一” 这一假定, 对进化论而言有何意义, 这一点本身还并不是很清楚。实际上, 该假定必定意味 29 着: 自智人诞生至今的这段时期, 亦即早期进化主义者大多只能靠猜测的这段时期, 并不足以在那一小群智人 (也就是我们物种共同的祖先) 的各个不同的后代群体中, 产生任何显著的心理基因变异。当智人诞生更为精确的时间点和生物进化的速率被确认之后, 我所

说的这一结论也就随之被证实了。但是，“人类心理的统一”这一事实（或者说这一假定），还具有一个未能被早期进化主义人类学家察觉的重大内涵。那就是，不论是种族差异，还是达尔文进化论的基本原则，大体都无法对一件事提供解释，那就是为什么在人类家族内部，存在着各种明显的分化。从而，这意味着达尔文理论中所谓自然对基因的选择，并不能直接解释智人诞生之后发生的分化。不论这多样性的成因究竟是什么，它都肯定是源自别的因素，跟自然对基因特征的选择过程毫无关系。提出“人类心理统一”理论的那些早期进化主义人类学家，几乎都没有意识到该理论包含的这一层涵义。这部分是因为他们对生物遗传的基本原则一无所知。因此，十九世纪晚期的进化主义人类学家忽视了他们理论自相矛盾的地方，继而不加反思地相信：智人诞生之后人类历史的故事，就是对人类诞生的那个进化论故事的一种简单延续，就像达尔文在《物种起源》里面讲的一样。

因此，如摩尔根和泰勒这样的进化主义者，犯了两个根本性错误。首先，他们将“进化”等同于“进步”。其次，他们错误地相信人类历史可以被讲述为一个变迁的故事，变迁的推动力类似于自然选择的过程。这两个错误加在一起，使得早期进化主义者讲述的那些故事，其实是将智人诞生后的人类历史与智人诞生前的人类历史，解释成了一个统一的、必要的、沿一条单线展开的序列。就摩尔根的例子而言，他讲的故事是基于他所知道的考古学与古代历史。他认为人类首先是狩猎采集者，然后发现了畜牧业，再之后发现了农业，等等。这样一条固定的序列，必定伴随着发生在亲属体系、政府和财产观念方面的相应变迁。而就泰勒的例子而言，这是一个宗教的故事。这个故事关注的是，人类宗教如何从他所谓“万物有灵论”（animism）的简单信仰形式（即相信死后灵魂不灭），发展

为相信神（Gods）的更复杂的形式。因此，对摩尔根和泰勒来说，任何地方的人类都必须沿着一条单一的进化路径逐步发展。如果真是如此，那就意味着这条路径不仅能够解释人类的过去，还将能够预测未来。也正是基于这个原因，他们提出的这些理论，在如卡尔·马克思（Karl Marx）这样的主要带有政治性写作意图的思想家那里，受到了欢迎与采纳。

进化主义者的这些假定，对于他们提议的人类学应该使用何种研究方法而言，具有重大的意义。其中，最重要的就是他们为原始人研究赋予了极高的价值，尤其是他们定义的那些活着的原始人，因为这些人可以被视为进化过程中意外的幸存者，可以为我们提供智人诞生以来进化历史中遗失的信息。对进化主义者而言，这些活着的人尚未抵达“高级阶段”，也就是说在人类发展必经的那条单线跑道上，他们“落后”了。从而，我们可以将其作为具有指导意义的“化石”来研究，以便了解现代人类的早期阶段是怎样的。

这个进化故事及其提议的史前历史研究方法论，其实存在很大问题。它未经检视就假设单一线性序列必定存在。这些学者要么暗示 31 要么明确指出，这就是达尔文的进化论。然而，达尔文理论与摩尔根和泰勒所持有的这种线性进步理论是矛盾的，至少是在认知领域。这是因为他们所谓的线性进化，其实跟“人类心理的统一”是无关系的，因为“人类心理的统一”暗示的是自全人类的共同起源以来，人类的认知能力就再也没有发生过任何重大的后续发展了。

针对这一显而易见的矛盾，进化主义人类学家为自己做的辩解是：智人诞生之后，引发变迁的机制就不再如达尔文理论所言，是随机事件或自然对新的可遗传基因特征的选择，而是人类的创新。据这些理论称，各种创新会在人群之中广泛扩散，因为它们相较原有的东西而言具有明显的优越性。因此，在一种“棘轮理论”（ratchet

theory)^①的作用下，一个创新会成为下一个创新发生的跳板。对摩尔根而言，人类社会的一切发展都跟随技术进步而来。比如说，他将犁的发明视为人类社会中各种变迁发生的关键因素。但是这一类论证的问题在于，创新与由自然选择而来的可遗传性基因，压根儿就是两种完全不同的现象，因而它们的历史意涵也完全不同。达尔文理论的核心基础（至少在与现代基因学融合以后）是后天获取的特质无法被遗传。正是这一点，将达尔文理论与其他生物进化论如拉马克（Lamarck）的理论区分开来。从这种意义上说，创新显然是后天获取的特质。因此，这些后天特质若想对人类历史产生任何影响的话，就必定是通过不同于性或自然繁殖的其他方式，来进行广泛传播的。人类学的进化主义者将创新发明视为自然选择的延续，就是犯了范畴错误。这一错误的后果将非常惨重。它使得后来那些正当地指出该错误的学者，有借口对社会与文化人类学中一切自然主义进路的合法性，都提出了完全的否定。

事实上，早期进化主义人类学家忽略的是人类大脑中的一项独一无二的特性。在某些关键领域，正是它将人类与其他动物完全区分开来。这不是在说人类是世上活物中最独特的，就像某些神学家宣称的那样。所有的物种都以其自身的方式而独特，而且各种动植物各自具有的独特特征都有其独一无二的内涵。它们全部都值得研究，但同样值得研究的是人类的独特性。这就是进化论者遗忘了的事。早期人类学进化主义理论忽略了人类神经系统中人类的专属特质所具有的内涵。从很多方面来看，这其实是很奇怪的一件事，因

① “棘轮理论”由心理学家迈克尔·托马赛罗（Michael Tomasello）首次提出，是一个解释“文化进化”（cultural evolution）如何可能的理论模型。棘轮系统是一种固定装置。从井中打水时，它可以防止手柄倒转所造成的水桶滑落。托马赛罗用这个装置来比喻文化创新的积累和进步机制。——译者

为达尔文早就明确指出，人类大脑的发展作为自然选择的产物，反过来对自然历史也造成了根本且剧烈的影响。然而，不论是他本人还是他同时代的人类学家都未能彻底参透一件事，那就是为什么人类大脑的能力意味着，人类历史将显著不同于其他生物的历史。

自然选择与人类历史之间之所以缺乏连续性，其原因近来已经被解释过一遍又一遍了，比如道金斯(Dawkins 1976)、斯帕博(Sperber 1985)和丹尼特(Dennet 1995)的理论。他们指出，二者的不同是由于我们的大脑让我们能够在个体之间进行复杂的沟通，并将获取而来的信息存储下来。这些存储下来的信息继而能够被传递给其他个体，而这些个体又可以继续把信息传给更多的个体，等等。这一传播过程与基因信息的传播过程很不一样。因此，当如摩尔根一类的进化主义者指出某些创新具有左右历史进程的重要性时，他们是正确的，但是这必定跟达尔文的自然选择机制有根本性的区别。其他动物的认知过程大体上可以被理解为，是基因遗传与环境塑造之间的辩证关系。在某些情况下，从其他个体那里学到的东西也会对这个过程产生一些影响。与此完全不同的是，人类的认知过程包含了基因遗传、从环境中学到的信息以及个体间通过交流而来的信息这三个方面。其中，最后一个方面极为重要。不过，正如我们将会在第六、七章中看到的，这三种来源在我们的实际生活中并不是相互分离的。然而不管怎样，我们的确是在受到了其他个体传播来的信息的影响之后，才成为了我们今天的模样，而这也就是为什么我们的历史与其他物种的历史截然不同的原因。

这样一个通过交流来进行的传播过程，使人类学通常所说的“文化”得以可能。传统意义上，人类学的“文化”概念说的是：人们看待以及应对世界的方式，是基于那些与他们（曾经）有接触的个体传播给他们的信息，同时这些个体也与更多其他个体（曾经）有

接触。这一事实的潜在影响是深刻的，我们将会在本书中一次又一次地回到这个问题上。它意味着，我们再也无法仅仅因为某个个体是人类，就直接推测其会如何应对各种情况，或是会如何在这个世界中行动。我们还必须去了解其在人类交流与转型的大历史进程中处于什么样的具体位置。我们的一部分真的是由那些与我们有接触的其他人形塑而成的。这整个过程正是所有那些可以一直追溯到很久很久以前的海量接触的产物。因此，更好的说法是：我们的一部分是被历史塑造的。这一历史对我们每个人而言都多少有些不同，因为跟我们接触的人以及与这些人接触的人总是不同的。对于那些时空上相距更遥远的人而言，就更是不同了。因此，我们可以合理地说，某种程度上并不存在普遍性的人类，只存在一个个具体的人类，每一个都由自己独特的文化形塑而成（Geertz 1973 : ch. 2）。但是，正如我们将在第六章看到的，这归根结底是一个有误导性的结论。不过我们还是可以说：的确不存在一个简单直接的、单一的、普遍的、总体性的人类历史（即进化主义者相信的那种历史）。

每个个体都是一条不断修改着的轨迹，随时都在接收和发射着数量惊人的信息，并在我们生活的环境中不断转变、合并和重塑着这些信息。人类处于持续的转变之中，我们都身处这个大旋涡的中心，很大程度上这个旋涡决定了人类的历史。这个旋涡将每个人都与大量同时代的他人联系起来，以及大量存在于我们之前的他人，有时甚至是很久以前的他人。因此，每个个体都身处一个不同且持续变化着的历史中一个不同的位置之上。这一历史如此复杂，使其不可预测。

这一复杂性、流动性与不可预测性解释了为什么早期人类学进化主义者尝试讲述的那个简单直接的故事，注定将要失败。它忽略了另一个与基因自然选择截然不同的人类过程，这个过程导致在人

类认知和其他自然特征之间，发生了急速的变迁和分化。在人类文化的伟大对话中，每个个体都是不同的，每次事件都是独特的。不存在总体性的人类历史，就好比枯叶落地的各种模式不存在一个总体性的历史。进化主义者图谋的那些宏大叙事已被轻易证明为谬误，而且注定是谬误的。摩尔根或泰勒想做的事情，比如将人类切分为不同的群体，并将他们排列在一条单一的历史序列上，于是其中一个群体的“成就”就是另一个群体可预测的命运等，这些都是不可能的。在人类的交流中，并不存在任何永恒的边界。变迁是如此急速且彼此不同，因为人们之间的互动是如此频繁，如此反复无常，如此剧烈复杂，因为每个个体都带来了各种独特情境中不同形态的因素。

35

或许，再也没有东西比不同的变迁速率，更能彰显人类历史与其他物种历史之间的区别了。使人类历史得以可能的那些心理学机制带来了惊人的历史变迁，速率远超发生在其他物种身上的变迁。例如，如果我们比较当今生活在意大利的野兔与生活在罗马时期的野兔的话，它们几乎是完全一样的；但如果我们比较罗马时期生活在某地区的人群与今天同一地区的人群的话，我们可以放心地说他们完全不是同一个种类。这一差异，是源于罗马时期以来知识混沌的积累、丧失、修正、创造、转变与成型过程，及其伴随的实践。很有可能的是，这种认知变迁的速率似乎还在越变越快。

然而，更重要的是，我们依然不能忘记：人类历史之所以具有了这种不可预测而又无尽分化的特征，不是因为人类不知怎的就变成了非生物性的存在或是脱离了自然过程。这仅仅是因为，人类大脑的模块性为人类引入了一种同样自然却又不同于基因传播的过程。

从而，其实正是因为进化主义者忘记了达尔文所言“人的演化”

所带有的强烈心理学指向，他们的理论才使得现代人类学家无法接受。尤为讽刺的是，达尔文的这些狂热追随者竟然无视人类进化的这些内涵。这一讽刺还将延续下去，因为进化论人类学的批评者竟以为，自己是在将人类学作为一门自然科学来批判。

文化主义的回应

上面勾勒的这些早期人类学进化理论解释了为什么那些针对它
36 而作出的回应会那么的成功。

早期对人类学进化理论进行批评的人，经常被归于“传播主义者”（diffusionists）的标签下。他们是很混杂的一群人，很多情况下其推动力是一种基要主义的、针对一切进化主义的防御性反抗。不过，这些传播主义者共享的核心观点还很直接。他们强调的是“人类相互借东西”这样一个明显的事实。拿他们最喜欢举的一个例子——亲属这一制度设置来说，这意味着一个特定人群并不是非得达到某个适合的技术水平之后，才能够重新发现亲属制度。他们可以直接借鉴他们邻居的亲属制度，不管借用者处在哪个“进化阶段”。这之所以可能，是源于我前面一直在强调的一个过程，即人类大脑具有交流与储存的能力。当然，传播主义者并不是如此表述其观点的。相反，他们侧重的是去追踪一些文化特质遍布全球的（时常是他们想象出来的）传播轨迹，比如巨石建筑、黄金崇拜或是上帝崇拜。

反进化主义的传播主义阵营中一位较为著名的成员，是非常有影响力的美国人类学家弗朗兹·博厄斯（Franz Boas），他被认为是现代美国文化人类学的创始人（Stocking 1968 : ch.9）。他的基本理论观点是，人类社会的一切就是一团混乱，任何规律性、预测性的进化论法则都不适用于人类社会。对他而言，这些法则完全无法解

释人类学家面对真实存在的民族志情境时所发现的复杂性，尤其是跟当地人直接接触时的那些复杂性。博厄斯认为，与其在一个无所不包的系统中对不同文化进行分类，不如将每个文化都当作一个独特的历史事件的集合去看，仅从它本身的意义去理解它。复杂性和不可预测性是令博厄斯陶醉的。他的正确之处在于指出，这正是人类处境的独特之处，而且这一点被早期进化主义者忽略了。 37

但是，仅从理论角度我们无法参透博厄斯的作品最终掀起了怎样的人类学革命。博厄斯的主要关切，是同种族主义思想进行对抗。他认为，种族主义同那种想要书写人类整体进化历史的意图有着密切的关系。当博厄斯在十九世纪的最末尾开始写作时，以摩尔根和泰勒为代表的学者著作中的自由主义色彩，已经被一种意识形态上非常不同的进化论取代了。这些理论通常是人类多源论的，并将技术的精进水平与人的智能潜力联系起来。而后者，又被其认为是由种族决定的。虽然早期人类学进化主义者的确也偶尔将技术进步与智能潜力挂钩，但至少从根本上来讲，那种将种族差异视作决定因素的思想跟“人类心理的统一”是完全矛盾的。

博厄斯所攻击的那方阵营，是这样解释一些现象的。他们认为澳大利亚原住民之所以“依然”过着捕猎采集的生活，是源自他们不可扭转的种族遗传特质。这些理论的意义不仅是学术的，更是政治的。博厄斯及其学生们所攻击的那些拥护进化论观点的学者，往往同时也支持对“低等”种族的奴役，支持美国的种族隔离和对非“雅利安”移民的限制。这一点绝非偶然。其中，最著名的例子是某些三K党成员。纳粹及随后的优生学运动，都引用了这类学者的一些作品以达到自己的目的，当我们得知这一点时并不感到惊讶（Degler 1991 : ch.8）。作为对这些种族主义观点的反抗，博厄斯强调了环境的作用，以及最重要的——文化与历史的作用。他认为，正是这一

点创造了人类之间的分化。那些分化并不是由内在生物因素所决定的。而且，任何将人类的一切都归为内在的观点，都成为其攻击的对象。最终，在博厄斯学生们的著作中，观点之间的差异变成了一种存在于进化论种族的生物学主义与“文化”或“历史”之间的对立，而后者则被他们论证为完全不受任何基因因素的影响。这种二元思维导致了一个让博厄斯自己也感到不适的后果，那就是一位非常有影响力的人类学家——克鲁伯（Kroeber），将文化定义为了“超有机体”。这个词常暗示着这样一种观点：就其精神生活而言，人类不是“自然”的，而是“文化”的。博厄斯及其后人的理论立场，以一种不合理的方式与一场哲学革命产生了交汇。于是，美国的人类学家终于被博厄斯引向了一种盲目反对自然主义的认识论哲学，虽然这一结果也并非博厄斯的本意。

这一立场强调，“生物学”或任何用物种特征解释人类历史的进路，都是离题且具误导性的。从而乍看之下，它跟本书的论述完全相左，因为本书的核心假设就是：在各类社会与文化人类学作品中，我们都不可以逃避对人类普遍心智的考察。而博厄斯的遗产则致使现今许多人类学家对“生物学”抱有敌意，虽然他们可能已忘记了这种敌意的来源。不过，我们在看待博厄斯对进化主义的反驳和传播主义总体上的修辞方式时，也可以换一种方式，将其理解为人脑模块性特征实现了它的影响，它使得我们对于时间的流逝性有了一种独特的观感。

博厄斯对进化主义这个靶子所做的回应，产生了长远而重大的影响。从本质上说，它是对当时进化主义者的一种有效的科学批评。从政治和道德上说，它也令人钦佩。但是，也正是由于它如此科学的、道德的、政治的正确，由于这一观点需要与强大的邪恶势力作如此激烈的抗争才能取得胜利，于是大多数人类学家尤其是美国人

类学家（正如我们在第二章看到的那样）到现在还依然以为，在看到任何有关文化的神经科学基础的探讨或任何对人类总体性生活所做的概述时，他们都必须持续不断地对其发起否决，否则他们就会变成博厄斯谴责的那类种族主义者。

39

结果就是，这些文化与社会人类学家将博厄斯的立场及其作过的抗争，视为其所从事学科的绝对基础。假若任何一种对人类进行再现的方式，视“非文化”或“先天”因素为根源的话，他们都会不寒而栗。这样的态度致使他们对人类的身体与心智作二元看待：身体是生物进化的产物，其运作跟社会与文化人类学无关；而心智则是“文化”的产物，因此是“超有机”的。从而，处于博厄斯思想核心的那组存在于种族主义与历史之间的对立，很快就变成了“文化”与“自然”的对立。从这一视角来看，当代文化人类学家的任务在很多人眼里，就变成了对“文化”优越性的强调。这显然是基于某些理论的原因，可事实上它也是源于一种未经明说的且恐怕是无意识的道德和政治动机，是早期人类学英勇抗争过往的萦绕。

对这一状况最清晰的表达，可以在如玛格丽特·米德（Margaret Mead）这类作者的作品中找到。她是博厄斯最著名的追随者。在一部又一部的著作中，她传达的信息一直很简单。在《三个原始部落的性别与气质》（Mead 1935）一类的研究中，它被展现得淋漓尽致。该书主旨是：我们（美国人）认为是自然的东西，如男人与女人在政治与家庭领域扮演的不平等角色（充满进取和攻击性，抑或端庄优雅），实际上都是“文化”的。它们是自“我们”的“文化”中习得而来的。从而，这些东西都是历史的而非“自然”的产物。支持这一论点的证据是，她发现“其他”文化用于区分性别的特征与美国完全不同，甚至是正好相反的。这个清晰的论述如此强烈地受到一个古老道德争议的激发，以致米德为了加强其论点，可能歪曲

40

了她所研究的民族志案例 (Freeman 1983)。而这一论点背后的政治寓意也解释了,为什么她的结论会受到那些像她一样同种族与性别歧视主义作抗争的人如此热烈的拥戴。

一种文化主义的人类学倾向变得愈发强势。这是源于博厄斯及其最受大众欢迎的追随者露丝·本尼迪克特 (Ruth Benedict) 逐渐崛起的影响力。这种强势的人类学被认为同芝加哥大学远负盛名的人类学系有很大关系,后者强调文化的建构是围绕某些关键概念或符号来进行的 (Ortner 1973)。这很快意味着,人类学家该做的事,就仅仅是去解读和翻译其他人群表达的观点,因为任何超越了特殊性的普遍概括都会不可避免地驱使我们普遍对人类特征进行谈论,换句话说就是谈论人类的“本质”。这种相对主义立场变成是在为这样一类民族志做辩护:仅仅根据读者从中获得的文学性满足,我们就能评价它的好坏。这种趋势最终导致,人类学彻底抛弃了那些在人类本性层面做普遍化概括的认知理论,因为这种理论不可避免地必须考虑非文化的因素。取而代之的是,对特定地点进行特殊化写作的民族志获得了推崇。这一取向辩护的对象,是对所谓“其他文化”“看待世界”的不同方式所做的高度文学性描述。这类呼唤迷倒了很多人类学家,甚至更多的非人类学家,因为他们崇尚对异域风情的强调,并以此来彰显特殊性。文学性手法如此的高超精到意味着,人们很少批判性地去检视这种写作对于人类认知的普遍性理论意味着什么。只有个别作者成为例外,困扰他们的正是总体性的认知问题与前面提到的情感延展性之间存在的矛盾 (Bloch 1977; Wikan 1990)。

41 因此,美国人类学中发生了一次根本性的认识论革命,而主要推动者似乎并未意识到,他们所做的事会带有多么激进的意味。随后,那些尝试折中立场的人就很少再被提及了。一股席卷一切的动

能朝向反进化论的方向而去，它逐步独霸了整个学界，而且似乎将二十世纪中期出现过的其他理论立场从学科记忆中全部抹去了。仿佛梦游一般，美国人类学不仅抛弃了自然主义，同时也抛弃了任何尝试做科学解释的理论形式。

与美国人相对应的是，英国学术界对这一学科转向表示明确拥护的是人类学家埃文思 - 普里查德 (Evans-Pritchard)。在第七章中我们将看到，他对科学的遗弃清楚地表现在他对所谓“结构功能主义”理论的决绝告别之中。有两次演讲表达了他对自己先前立场的弃绝，一次是有关人类学与历史 (1960)，另一次是有关人类学与宗教 (1961)。在演讲中，他直截了当地否认了人类学成为自然科学的可能，这样的决绝就连博厄斯也未曾有过。埃文思 - 普里查德对其先前立场的撤回，可以理解成他是在对二十世纪五十年代英格兰一些反动圈子中的进化论观点，发起一次总体性反攻。这在某些跟埃文思 - 普里查德相似的学者中表现得尤为明显。他们深受传统天主教革新和譬如“牛津运动” (Oxford Movement) 这样的宗教形式的影响。而在美国，这一转向显得更为混杂。例如，格尔茨 (Geertz) 就拒绝完全坦率地宣称他的立场，转而说他受到的影响来自十九世纪德国神秘主义、浪漫主义的老哲学家狄尔泰 (Dilthey)，及其专注于经学解释的追随者。这些情形加在一起，就将他们所谓 (饱受批判) 的“自然”科学，完全跟“精神” (spirit) 科学分割开来了。对格尔茨而言，人类学应该被归入“精神”科学这个模糊的范围内。

这一取向必然深刻地改变了人类学家从事的工作。民族志成了最受重视的东西。任何对作为一个物种的人类做普遍化概括的尝试，⁴²几乎都完全消失了。这就在两种研究旨趣之间形成了一个理论鸿沟：一边试图尽可能地采纳被研究者的观点，从而被称为内部视角；另一边则尝试提出有关人类的普遍性理论，从而不可避免地必须依靠

那些外在于任何特定人群的参数。

就这样，那种认为“一切再现系统都彼此不同，因而任何对其存在所做的系统化解释都不可能或不可取”的未经审察的倾向，就发展得越来越强劲了。最终，它在一股被称为“后现代主义”的混杂浪潮中得到了集中体现。至今，这一浪潮依然在许多人类学院系中影响深远。其实，后现代主义是由来自人类学以外的许多不同的理论取向混合而成的。其共同的出发点，是对所谓“宏大理论”的拒斥，不过这主要针对的是马克思主义进化理论。后来，对某些特定宏大理论的拒斥逐渐演变成对科学进路本身的否认。在人类学中，不可避免地被当成具体攻击目标的就是人类学的进化论。它们被不停地、反复地批驳，仿佛它们现在依然存在一般。与进化主义人类学不同的是，后现代主义强调知识的不确定性（尤其是科学知识），以及文化情境如何创造了一种深具误导性的确定性表象。正因如此，虽然后现代主义者认为彼此有所不同，事实上他们的进路不过是将之前对“文化”优越性的强调，以及对任何自然主义限制的绝对唾弃，再往极端推进了一步而已。这也正是为什么，它当然会吸引如此众多的职业人类学家，因为它仅仅是改述了当博厄斯批判进化主义时就已经被他们无意识地接受了一个立场。

后现代主义者们使用的典型论述常常会贴着“解构”的标签，这一术语在二十世纪六十年代由法国哲学家德里达（Derrida）推广
43 开来。虽然在他自己的学科中，这一观点的确带来了重大革新，可当它重现于人类学家笔下时，却仅仅是对博厄斯主义文化特殊论的重申而已。对人类学后现代主义者而言，我们误以为某些日常用语能够助使我们直接抵达真实世界，实际上它们只是大量自相矛盾的文化假设的产物罢了。换句话说，正如玛格丽特·米德所言，我们
44 需要向科学家证明：他们以为是自然的东西，其实是文化的。

第四章 自然 / 文化之战

人类学家总是借助修辞的把戏，对早期进化主义者所犯的谬误进行反复的批驳，以此来强调人类生活在一个由文化和历史建构出来的世界中。从而，建构论的观点看上去是一个古老争议的产物，然而即便如此，它也自动产生了许多麻烦的问题，不论是理论上的还是方法论上的。这些问题曾被一些带有自然科学背景的研究者指出过，有时还是不由分说地指出。这就意味着其实他们自身对文化主义转向所做的批判，也同样陷入了自然 / 文化的二元对立。

文化主义存在的理论问题，最近已由心理学家斯特芬·平克 (Steven Pinker) 以一种尤为平直清晰的方式重述过。重述的主要途径是对它与心智的关系进行探讨 (Pinker 2002)。他令人信服地论述到，假如我们的确生活在完全由历史或文化建构而成的世界中的话，这就意味着文化之间必将毫无任何相似之处。这一立场必将导出很奇怪的推论。首先，我们将无法对人类心智做任何普遍化的陈述，从而心理学作为一门一元的科学就纯粹是在浪费时间，即便它已取得了明显的进展。其次，这将意味着人类完全且彻底地不同于其他生物，因为根据这一理论，人类出生时并不带有任何先天的认知能力。如果他们有的话，那么总体性文化建构的观点就必将被严 45
重制约，因为人类心智必将受到这些先天特征的约束。

于是，这一立场就是在否认达尔文理论提出的人类与其他动物

之间的延续性，这个观点实际上已几乎被广泛接受了。这是因为我们可以毫无疑问地讲，其他动物（比如马），其中包括几乎所有非人的灵长类动物，在出生时都已具备了一些本能的心理机制，用于控制个体对环境的总体性概念化构想。再回到关于马的例子：马的后代刚出生就知道什么植物可以吃，而不必通过学习来知道这件事。此外，它凭本能就知道它的母亲是谁。甚至有大量证据已表明，像是狒狒这种动物，它们能够以某种方式知道，自己跟许多相距遥远的个体存在基因上的亲属关系（Cheney and Sefarath 2007）。因此，如果人类非得通过向他人学习才能知道我们所知道的一切的话，如果人类认知仅仅是“文化”和特定历史产物的话，那么在人类进化过程中的某一刻，就一定发生过一次剧烈而彻底的断裂，将我们与人类祖先之间的关联一刀两断了。只需稍微想一想我们就能知道，这是不可能的，因为不管怎样，化石记录向我们讲述的都是一个连续不断的人类演化史。

现代社会与文化人类学中常有对绝对文化建构的强调。从自然历史的观点来看，这显得特别不可信。更有甚者，由于我们学科的历史很像一场发生在“自然”与“文化”之间的模拟对决，于是任何对这一缺乏事实根基的叙事提出的反对，都被算成了反“文化”。从而，这种反对与该论述本身在修辞上的二元对立属性是一致的。

没有什么能比亲属制度更好地阐明这一总体性的对抗局面。双方都将亲属制度选为角力场是再自然不过的事。对生物学家而言，
46 人类与其他动物在亲属关系中的连续性是最显而易见的。而另一方面，人类学家（尤其是社会人类学家）则将亲属研究看作自己学科的核心议题。起初他们强调的是，亲属系统展示出了一个普遍框架之下的差异性。有时，它以进化论的角度被看待，其中某些系统会被认为比其他系统更“原始”（Morgan 1871）。再有时，在社会组

织实践可能性的限制之下，它被看成是一套有限的选项（Radcliffe-Brown and Forde 1950）。然而随着时间的流逝，以及学者对人类认知“建构性”的历史与文化根源的越发强调，正统人类学转而开始突出那些所谓“亲属”系统之间实际上存在的巨大多样性，甚至是不可比性。终于，他们开始将亲属关系论述为完全不受遗传性的任何影响，甚至在母子关系中也是如此（Needham 1971；Schneider 1984）。

与此同时，在战场的另一边，一场逆向的运动正在兴起。随着二十世纪六十年代达尔文理论的复兴，一种新的理论诞生了。它被称为社会生物学（socio-biology）。那时，自然选择理论已被打磨得更加精良了，而社会生物学理论则认为，动物的社会组织不仅是自然选择的产物，也是其因素之一。这种重新定义的内涵是：自然选择机制选择出来的东西并不是适宜生存的个体，而仅仅是更易养活的后代罢了。社会生物学家认为，生物的社会组织系统可以被看作是一种为此服务的装置，正如同动物的生理构造也服务于此一般。就这一点而言，在其最广为流传的著作《社会生物学》（*Sociobiology*）中，该理论最著名的捍卫者威尔逊（E.O. Wilson）就宣称过：人类社会可以被解释成一个由自然选择创造出来的系统，且其存在就是为了产生最大数量的可育后代（Wilson 1975）。

带着这个理论框架，威尔逊就可以证明人类亲属体系也应该这样来理解。对他而言，这样一个普遍而简明的机制能够解释那些在 47 在他看来反复出现的特征，如乱伦禁忌。他简单地认为，这些禁忌是一种让人类后代少受危险变异影响的保护机制，因为这些变异可能导致遗传疾病。这种论述会导出一个必然的推论，那就是人类亲属系统本质上都是一样的，因为它们被创造出来就是为了满足同样的目的。不仅如此，他还认为，由于正是长期的自然选择过程产生了

这些系统，因此亲属研究就跟我们在历史过程中向他人习得的那些显性知识完全无关。人们对亲属原则的服从就是源自本能的驱动，从而是无意识的。

这个结论跟社会文化人类学家对其研究对象的了解相差甚远，因为这些对象都能够清晰地表述他们认为什么亲属行为是对的或错的，并主动贯彻实施其中的禁忌。亲属关系的实践者并非如社会生物学家所言，受到如膝跳反射一般的本能驱使。从而并不令人感到惊讶的是，当生物学家威尔逊侵犯人类学家自视为独特专长的领域时，人类学家都变得充满了敌意。马歇尔·萨林斯（Marshall Sahlins）在他的一本小书《生物学的使用与滥用》（*The Use and Abuse of Biology*）中，就清楚地阐述了这种敌意（Sahlins 1977）。

在其论证的第一步，萨林斯就将社会生物学与优生学画了等号。优生学是第二次世界大战前的一场政治运动，旨在通过政策对人类繁殖的随机性进行改进和控制。优生学采取了各种各样的形式，其最糟糕的例子是成为了纳粹等运动的根基，借以清除优生学家认为是劣等或不健全的人种。优生学与种族主义的极端形式之间存在真实的关联，虽然这并不意味着所有优生学都会为类似的运动背书。然而，萨林斯在社会生物学与优生学之间所做的等同，的确是很有启示性的。这是因为优生学正是博厄斯在与种族主义对抗时最主要的攻击对象。古老的争议重焕生机，并意味着那场见证了美国文化人类学诞生的久远战役，以其原初的形态被重新打响了。由于纳粹暴行留下的记忆，这一次的抗争更为紧迫。从而，社会生物学在许多文化与社会人类学家眼中就成了恐怖的东西，一个需要他们带着道德与政治义务去与之战斗的东西，即便他们通常并不真的清楚这个理论到底讲了什么。

作为对威尔逊的反驳，萨林斯的著作正当地指出：亲属系统并

不能精准地反映生物亲缘的远近，因此它们不可能是仅仅为了适应基因再生产而被选择出来的一个机制的直接产物。例如，在很多亲属系统中，嫡亲表兄弟姐妹（first cousins^①）被认为是适合的结婚对象；而在另一些系统中，基因上同样接近的表亲之间的结合就被严厉禁止。萨林斯指出，从基因近似性的单一因果机制出发，显然无法对这一差异做出直接解释。亲属体系如此多样，从而不可能仅仅来自于某种全人类范围内的充分必要的先天心智倾向。人类学揭示出了存在于不同亲属系统之间的差异性，对此我们不能忽略。可是威尔逊在处理这类反对意见时，却将这些差异仅仅视为肤浅的、不重要的、附着在普遍基础的表面之上的琐碎之物。萨林斯向我们表明了，差异存在于亲属系统的所有层面之中。

最终，萨林斯 / 威尔逊之争擦出的火花，似乎要少于其带来的实际光亮。这并不完全是两位主角的过错，其实他们在很多地方都比他们乍看上去要谦逊。然而，这一场争端在两方阵营都遗留下了冲突与误解的记忆和氛围。一如既往地，古老的博厄斯之辩一次又一次重现。它造成了一种困境，此中的每个学者都必须在“自然”或“文化”这两个仿佛互斥一般的阵营之间选边站。其中，社会与文化人类学家则感到，他们必须选择“文化”并反对“自然”。

49

切分者们

当面对优生学和社会生物学所犯的类似错误时，萨林斯的论述是一种近乎条件反射式的回应。由于那些论调所包含的危险，这种

① first cousin 是指你家人中和你有同样的祖父母或者外祖父母的人，即你父母的兄弟姐妹的孩子。——译者

回应被赋予了一种紧迫性。然而，再一次而且是预料之中的是，文化主义和类似的立场同样也催生了反对它的意见。不过，一小段时间之后，一种折中的观点开始发展起来。在之前已提到的、之后还将不断提及的平克那本书中，我们可以读到这种折中立场的一个具体体现（Pinker 2002）。平克在书中总结出了一系列的文化“普遍因素”（universals）——这个术语借自唐纳德·布朗（Donald Brown）。他的总结一部分是在重申社会生物学的观点，即在人类认知中存在一些可以从文化历史过程中分离出来的元素，从而是由全人类共享的。同时，它也意味着还存在着另外一些具有延展性的元素，从而它们在不同地点、不同时刻都彼此不同。正如下面即将讨论的，我们没法维持两种元素之间的分离。不过，提出文化普遍因素这一概念的动机，我们还是可以理解的。事实上，对于那些与各种人群都有丰富交往经验的人而言，尤其是对大多数社会与文化人类学家而言，这一点是很明显的。当他们远离威尔逊/萨林斯之争这类事件的火力范围时，他们都很清楚全人类的确在很多方面是相当近似的。另一方面，他们也同样清楚，文化差异显然并非来自基因遗传特征。这样的认识促使平克等学者开始试图将人类认知切分（split）成两方面元素：一方面是自然的、内在的构造，由整个物种共享；而另一方面则是历史的产物，因而是多样化的。

萨林斯的论述不仅在（本来就与他同一战线的）社会与文化人类学家中间产生了影响，有意思的是，他还争取到一批生物学家接受他的主要观点。不过，他们重新解读了这些观点，其解读方式竟
50 很类似于传播主义者对人类学进化主义者所做的批评。这些生物学家承认，人类知识不可能仅仅是先天配置的附属现象。这是源于人脑中发生的剧烈革命性发展，以及这一发展如何使得个体之间的信息传播得以可能。

在迷因 (memes) 理论中, 生物学家理查德·道金斯 (Richard Dawkins) 对这一观点做了清晰的陈述。我们最好将其理论理解为, 一个生物学家接受了萨林斯对社会生物学的大部分批评。他有一本知名的著作普及了一个全新的观点, 认为自然选择是在基因的层面上而非整个有机体的层面上运作的 (Dawkins 1976)。在这本书的最后, 道金斯加入了关于人类文化的一章, 这意味着他从博厄斯主义的角度出发, 对社会生物学进行了间接的批判。道金斯坚持认为, 人类文化不可以被解释成对基因驱动的自然选择所做的回应。相反, 我们需要一种完全不同的机制, 来解释人类大脑的模块化创造了什么样的可能性。正如同生理特征通过基因在个体之间传递, 文化在个体之间的交流则是通过一种被他称为“迷因”的单位进行。这个术语的意图是要展现出基因与迷因在形式上的相似之处, 对此我们暂时不必深究。与讨论更相关的一点在于道金斯认为, 随着现代人类大脑的出现, 人的认知过程开始变得彻底不同于其他动物的认知过程。他说迷因是这样一种文化单位: 它们在人际之间被交流, 并一次又一次地被传递到一个又一个更远的个体那里, 从而在一个特定人群中反复出现多次。对道金斯而言, 一个个体所能在其大脑中存留的全部迷因, 很像个体的完整染色体组中携带的全部基因。根据这一理论, 在特定环境下, 基因的组合决定了一个个体的某些方面; 迷因的组合在特定环境下, 则决定了另外一些方面。不同于其他只能通过基因将父母的信息传递给后代的动物, 人类是一个双重遗产系统的继承人。通过基因, 有些信息一次性就被全部传递给了他们, 这说的就是身体特征一类的东西。另一方面, 有些信息则是通过迷因传递的, 不是立刻全部, 而是持续性地慢慢传递。这种传递不仅来自其父母, 还来自后代整个一生中许许多多的他人。这说的就是人脑中储存的知识。迷因的概念受到了一些认知科学家的

强烈推崇。通过这样一种方式，他们首次意识到了博厄斯与萨林斯反进化主义观点的力量。例如，哲学家丹尼尔·丹尼特（Daniel Dennett）就在道金斯观点的基础之上，发展出了一套关于文化作为历史过程的完整理论，并如人类学家一般，强调此过程无法如社会生物学家所言，得到来自人类基因配置的直接解释（Dennett 1995）。然而即便有着一众拥趸，迷因的概念依然引发了很多反对意见，其中最明显的就是：人类知识并不是由一堆彼此分离的碎片或迷因组合而成的（Bloch 2001）。另一方面，迷因理论之所以受到生物学家的欢迎还是很容易理解的，因为它是在用一种生物学家听得懂的语言阐明一个人类学老观点，即人类文化现象及其历史潜力都是独一无二的东西。但是，在生物学家的阐述中，对文化独特性的承认并不代表就要完全否定自然主义方法对我们物种的研究。这就与萨林斯的隐含观点相悖了。

不过，迷因理论最主要的局限在于，迷因 / 基因的对立依然陷入了“自然”与“文化”这一组人类学史特有的深具误导性的范畴对立。就好比对优生学的仇恨最终促成了博厄斯的文化“超有机体”理论一样，迷因理论在反对社会生物学时，也同样将迷因的产生与传播过程，同生物体的实际生命过程完全分割开来。这一理论兼顾了“自然”与“文化”，但却用一种新的理论隔离（apartheid）将它们切分开来。

在其他一些学者的著作中，这组不可弥合的对立被建构得越来越细致。他们跟道金斯采取了同一种研究态度，并为其贴上协同进化（coevolution）的标签。这一术语原本用于描述在自然历史的过程中，不同的物种（例如兰花和蜜蜂）以相互独立却又彼此关联的方式进化。从而，此概念被用于理解文化与人类染色体之间的“协同进化”（Durham 1991）。如道金斯一样，达勒姆（Durham）也认

识到人类基因与人类知识是由完全不同的过程控制的，并且他强调这两个过程如何互动并相互影响，但同时又保持了自身独立。这样一种进路有很多优点，但是它依然有问题，因为它并没有将互动看作统一的过程。这就仿佛文化和自然就像协同进化这个词的本义一般，是两种不同的物种。实际上，当我们思考人类时，我们实际上是在处理一个单一有机体中发生的单一过程。或许在分析层面上，“文化”和“自然”是可区分的，但更重要的是我们不应该将一个启发式的区分误认为经验式的。

还有一些学者在解释基因和文化过程的同现(co-occurrence)时，也按照自己的标准对两个方面进行了切分。这些提案多种多样，但有时候它们也会提及两个范畴之间是如何相互联系的。不论这些切分的尝试可能遭遇何种失败，但毋庸置疑的是，企图合并两者的动机本身就已经将人类学反思向前推进了一步。

最初的“切分者”主要是欧洲人而非美国人，这并非是一个巧合。正如第七章将要解释的，在大西洋的这一边，自然 / 文化之战并没有像在美国一样产生激烈的反响。道金斯和达勒姆这样的学者一直都清楚，论战双方的观点都各有其可取之处。然而，切分者面临的问题是如何将对立的观点综合起来。以上提到的切分者大多来自一群终究还是被反社会生物学主义者说服了的生物学家。不过，其中 53 一些最具影响力的切分者是来自社会与文化人类学家群体。

结构主义与转换语法

其中之一便是法国人类学家克劳德·列维-斯特劳斯 (Claude Lévi-Strauss)。在处理社会与文化人类学家惯常处理的那些数据时，他是第一位严肃思考是否应该重视人类心智运作的现代人类学家。

在人类学家中，列维-斯特劳斯一直是一个怪人，这大概与他在“二战”时几乎是偶然撞进这个学科的方式有关。他未曾有任何一个主要人类学院系的更体制化的传统中接受训练，而是仅仅凭借兴趣而进行了广泛的阅读，并以这种方式建立起自己早期的知识体系。不过，在四十年代中期的纽约，他重新加入到主流学术界中，并很快被各种类型的民族志吸引，尤其是由史密森尼学会（Smithsonian Institute）下的美国民族学局（Bureau of American Ethnology）收集的那些未经消化的材料。不过，他对相关领域的兴趣还是与日俱增，且涉及领域越发深广，尤其是在语言学方面格外显著。

美国当时的语言学界正由一种叫作结构语言学（structural linguistics）的理论主宰。结构语言学的构成是一些关注各种语言层面的不同研究，其中包括语义学、语法学和语音学。将这些不同层面的进路凝聚起来的，是它们对结构的共同强调。这一点在语音学层面体现得淋漓尽致，这也正是结构理论最富启发性的层面。结构语言学中最有影响力的一个语音学理论被称为音素（phoneme）理论。

54 它的开创者是一批到美国避难的东欧学者，他们来了之后很快就加入了美国结构语言学的阵营。音素理论指出，人类所能发出的所有声音组成了一个连续的光谱，一切语言都引导着说这门语言的人从这个光谱中做出任意的选择。被选择出来的那些声音会制造出语音之间的隔断，因为只有这样，声音才能在听者的耳中产生正确的含义。比如，正在被讲出的这个词是 pat 还是 pet（虽然这两个被区分的元音在声音上其实挺相似的）？这样一种划分就要求人在所有可能声音组成的连续光谱中做出切分，而且它教会语言使用者留意某些重要的区分；同时，同样重要的是教会他们忽略某些无关的区分。在现实中，将连续体切分成明确单元的方式是任意的，因此在不同

语言中标准是不同的。例如，由字母 r 和 l 指涉的发音在英语中是被明确区分开来的，但在日语里它们之间的区分却并不显著。另一方面，同一元音所能发出的不用音调在英语中并不指代不同的词义，从而就被英语使用者忽略了，但在日语里如果你想知道对方说的是哪一个词你就必须认真留意音调。

音素理论对列维 - 斯特劳斯的启发很大。使他尤为震惊的是，一方面，世上所有的音素系统都是由同一套普遍性法则建构起来的；但另一方面，每一种语言实际使用的具体音素却彼此不同。普遍性与特殊性的结合向他展示了一条路径，借此便可逃离博厄斯人类学为自身设下的困境。如我们所见，文化人类学极力抵制有关人类本质的普遍理论，因为这些理论误导我们去贬低历史在不同人群之间制造的文化或社会差异。博厄斯之所以彻底抛弃了进化论人类学的普遍法则，正是因为它们否认不同文化的独特性，因为它们假装不同文化在任何具体发展阶段都是没有区别的（进化主义者的理论本身就是这样定义文化的）。相反，博厄斯极力推崇不同文化的独特性。⁵⁵然而，他这样做却使得任何将人类视为一个整体物种的普遍理论都再也无法立足。列维 - 斯特劳斯对这一切的态度是，他既想接受博厄斯对每一个案例特殊性的坚持，同时又渴望延续人类学自诞生起就企图将人类及其心智做普遍化解释的雄心。而结构语言学家倡导的结构主义，尤其是音素理论，给他开出了一条实现这一艰巨理论目标的新路径，继而去突破那种表面上的不兼容。

列维 - 斯特劳斯论证道：文化与语言是相似的，因为不论文化还是语言，其任何一次具体的发生都是独特的。但是这一独特性是一种普遍因素的产物，它不仅潜藏于一切语言之间，而且潜藏于一切文化之间，甚至还深埋在一·切文化和一切语言之间（Lévi-Strauss 1958 : ch.2）。这是因为语言和文化具有差不多的同一种结构。据列

维-斯特劳斯称,语言和文化的运转方式类似于音素已被证明的运转方式,即在一个可感知的世界中强调某些区分、忽略某些其他区分,以此来任意制造一些隔断。一旦这些任意元素被建立起来并为人所熟悉,它们在一个人群中就显得不那么任意了,不论这个人群是某种语言的共同使用者,还是一种文化的共享者。如此而且仅当如此时,有效的交流才得以可能。这种进路在研究文化时有一个重要优势,正如它为语言学带来的类似优势一样,那就是它使人类学家得以在认识到甚至是强调文化特殊性的同时,也能关注潜在基础的结构普遍性。而这一普遍性,正是来自人类作为一个物种所整体共享的认知特征。从而,文化特殊性与自然普遍性之间的壁垒似乎得以消解。

56 列维-斯特劳斯之所以能如此大跨步地去描述人类本质,是因为他相信语言和文化之间有类似的结构。如其他理论家一样,列维-斯特劳斯也受到了一组类比带来的震撼,即音素结构是由一连串的二元对立构成的,这与当时出现的计算机的工作原理非常类似。语言与“会思考的机器”采用同一种工作方式,这对列维-斯特劳斯而言具有非凡的意义,对其他一些科学家而言也是如此。在当时,这样一个观念变得普遍起来,因为电脑这种机器能够执行的操作跟人脑有很多类似,所以机器的运作方式大概也可以引导我们理解人脑的实际运作方式。一系列的推论使列维-斯特劳斯得以假定,音素系统的结构并非偶然;它之所以是这个样子都是因为音素既为人脑所使用,又是人脑的产物。音素系统非以这一方式组织不可,因为它受到的是人脑运转的操控。

不过列维-斯特劳斯还认为,如果这一论证是正确的,那么它也将适用于人脑的一切信息系统。这个假设为列维-斯特劳斯下一步更为重大的推论提供了基础。这意味着由于文化也是一个由人脑使用和创造的系统,那么文化也就必定是由语言的那套结构(更

确切地说是音素结构)组织起来的。

“文化的建构必须基于人类心理的普遍特征”这一前提,成为了列维-斯特劳斯人类学的基础,而且对他而言,这定义了人类学家工作的内容。其中,最重要的内容就是要去证明在文化的原材料之下,存在着根基性的结构。对他来说,这些结构有一个共同的基础。这是由于虽然它们都是人脑的产物,但它们所承载的内容(即特定的文化原材料)都是不可简化且独特的。它们就是博厄斯主义所言历史过程的产物。关于人脑的普遍性事实无法告诉我们这些材料的具体内容是什么,最多只能解释它们的组织方式。这就好比图书馆的编号系统:它不能告诉我们任何书籍的内容本身,却能够帮助我们找到这些书。因此,列维-斯特劳斯的进路至少是从认识论层面 57 直接实现了本书的吁求:寻找一种将认知科学与民族志综合起来的方法,同时还不必担心忽视任何案例的特殊性,从而引起简化论的嫌疑。考虑到在他的时代,关于人脑运转的知识仅仅积累到那一步,可以说结构人类学的确是为克服自然与社会科学间的壁垒,承诺了一种真实的可能性。这是一种自然主义的进路,但却并未忽略历史创造出的特殊性。

还有一个理由能让我们相信,这一承诺真的会兑现。在列维-斯特劳斯的理论跟发展认知心理学的鼻祖让·皮亚杰(Jean Piaget)的理论之间,存在着显著的相似性。皮亚杰自己也意识到了这种相似,并希望能够在他的研究跟诸如列维-斯特劳斯这样的社会科学家的研究之间寻求合作(Piaget 1968)。对皮亚杰而言,是结构主义使他们得以走到一起,因为他在儿童发展理论中同样强调结构的关键角色。他认为儿童的认知发展是一个过程,其间大脑会对越来越多的信息进行组织与平衡。因此,这两个理论似乎存在很好的互补。列维-斯特劳斯的理论缺乏的是,如何理解个体通过经验对结构进

行建造的过程（而不仅仅是从他人直接获取）。而皮亚杰的理论缺失的则是，没能认识到成年人脑中已经存在的一部分结构，本身就是人际交流的直接成果。

不幸的是，结构主义的宏大蓝图并没有走多远。由于下文即将探讨的一些原因，皮亚杰的理论受到了猛烈挑战。而列维-斯特劳
斯本人则在为自己的结构人类学打好理论基础后，就将精力转向了
对大量民族志作品中深层结构的论证（而且论证方式常常有点古怪），
并没有将他早期的理论洞见继续发展下去。他的追随者也是类似，
要么投身于这个非理论的研究方向中，要么完全忽略了使结构人类
58 学得得以可能的原初动力。导致这种状况的原因是，这些追随者和学
生们大多来自一些比列维-斯特劳
斯本人更为传统的人类学背景。
因此，任何尝试将“文化”的任何方面与人类生理、心理关联起来
的行为，都会引发他们根深蒂固的怀疑态度（Sperber 1982 : ch.3）。

列维-斯特劳
斯的重要理论未能取得后续的发展。其中一个
后果（或者说是其中一个原因）是，他一直觉得没必要将二十世纪
六十年代认知科学领域中发生的重大进展纳入考虑范围。那些进展
本可以动摇结构人类学的理论根基。变革在事实上还是发生了，不
过却是发生在人类学的外部，即语言学和认知科学当中。其起始点
就是诺姆·乔姆斯基（Noam Chomsky）针对结构语言学发起的攻讦，
而结构语言学正是列维-斯特劳
斯灵感的源泉。

乔姆斯基攻击的对象，是结构语言学家为“结构”赋予的不确
定状态，尤其是在语法环节。他接着指出，我们没法说清楚的是，
现实中的这些结构和总体意义上的一切语言，是如何那么轻松地就
被人们学会了。乔姆斯基认为，任何有关语言的理论都必须与一套
可靠的发展理论相匹配。在他与皮亚杰之间，上演了一场著名的对
峙（如果列维-斯特劳
斯在场的话，很可能就是同他对峙了）。在

这场对峙中乔姆斯基提出，一个孩子的大脑不可能仅靠听别人说话就构建起语法结构，不可能一开始是零，随后就越变越复杂了（Fodor 1980）。皮亚杰所假设的一个孩子从零习得一门语言的过程，其实赶不上习得过程实际发生的速度。唯一能够解释幼儿语言习得何以如此高速的理论，是认为人类在出生时，其大脑的一部分就已经专为语法而设了。这一个（或者说这很多个）所谓语言模块（module），一定先天就包含了一套普遍的语法规则。之后，当一个孩子在她生长过程中接触到一门具体语言并开始学习它的具体语法时，这套法则就可以用作学习的基础。乔姆斯基认为，只有当大脑本身就带有一种先天的倾向时，人类才可能拥有一种普遍性的语言学习能力。 59

乍看之下，这个理论跟结构人类学的总体理论并没有太大差别。两者都假定了人类心智的一个普遍特征：对列维 - 斯特劳斯而言，是一种普遍的结构化能力；对乔姆斯基而言，是一种普遍的语言能力。在两个理论中，普遍性的元素都容许经验世界中存在各种或细微或剧烈的多样性，不论是在语言领域还是在文化领域。

但是，这一相似性却遮盖了更重大的差异性。首先，乔姆斯基的语言学并不像结构人类学那样，认为人类心智只需要一个普遍特征，就可以处理任何以及所有的信息领域。相反，它认为神经系统中只有一个部分是专为且仅为语言而生的。这会导致一个明显的后果，那就是列维 - 斯特劳斯所谓“适用于语言的也必须适用于文化”的观点其实是不堪一击的。对乔姆斯基而言，使我们得以使用和学习语言的心智机制是专门化的。

其次，列维 - 斯特劳斯承认人脑是一个生物机制（这一点很值得社会与文化人类学家注意，因为正是这一机制为文化信息提供了结构）。但尽管如此，在面临简化论的可能性时他还是太过于谨慎了。对他而言，结构化的能力并不能告诉我们任何有关结构中的内容本

身的事。他跟博厄斯及其追随者一样，认为“文化”的内容完全是具体性的文化历史的产物。但另一方面，乔姆斯基语言学认为，某种程度上人脑的语言结构能力已经在一个很深的层次上决定了一切自然语言的样貌。对乔姆斯基而言，虽然表面上各种人类语言似乎具有不同的结构，但其实所有人类语言在一个深层次上都是一样的。这一深层结构只能产生数量有限的表面语法，而且每一个都带着深层结构的印记。因此，乔姆斯基的理论认为，语言的表面形式中存
60 在一个必要的、已被决定好了的因素，虽然这不足以解释任何一种具体语言的具体形态为何如此。

第三，在皮亚杰心理学、列维-斯特劳斯的结构主义和迷因理论之间，还存在另一点相似性，但这一点却受到乔姆斯基理论的猛烈抨击。虽然没有明确指出，但先前所有这些理论中都暗含这样一个观点：人类出生时大脑是一片空白的。此后，习得自外界的东西才慢慢将这片空白逐渐填满，不论是习得自环境还是其他人类。平克给这种理论贴上了“*tabula rasa*”这一古老的哲学标签，亦即“白板”，因为信息都是后来才被刻写上去的。当然，那些追随博厄斯的文化人类学家也共享这一隐性立场（Bloch 1985；Tooby and Cosmides 1992；Pinker 2002）。

进化论的推论展现了一组对立，应该将人脑看成白板一块，还是说它对某些信息类型的倾向性早已被设定好了？再没有比这一点更为重要和深刻的对立了。

一种统一的过程视角

模块理论（modular theory）根源于乔姆斯基在语言学领域发起的革命。虽然乔姆斯基本人仅将论点限于语言领域，关于儿童认知

的总体发展理论却很快变得流行起来。用通俗的话来说就是，人脑有一个部分（即一个模块）专门负责处理与语言相关的问题。这一观点使得一些认知科学家开始思考，是否还存在其他一些类似的模块（换句话说就是人脑的其他部分），是专门用于掌管其他一些特定领域的呢？一系列心理学实验的结果让这种猜想的可信度变得越来越高。实验清楚地发现，婴儿在很小的时候就已经对这个世界拥有一些完备的理解了。这就反驳了之前谈到的很多学者在其理论中隐射的白板概念。婴儿的面部识别能力就是其中一个例子。刚出生几小时的婴儿就能直接认出他 / 她的母亲，即使她的头发之前是披下来的、后来束成了一个发髻（Johnson 1988）。“将她认作同一个人”包含了这样一种能力：即使经验现象随时都在变化（比如脸），它依然能够识别出一个单独的个体。刚出生不久的婴儿就有如此能力，这实在是令人震惊。从而，我们很难相信这种能力能在几个小时内从零学会。不论如何，许多新的神经学研究似乎都显示，大脑的某些特定区域以模块的形式投入到了面部识别任务中。再来，对幼儿的实验似乎还暗示着：以某些特定方式，我们的大脑中存在一些先天印刻的、对物质世界的基本认识。很小的婴儿就已经拥有关于基本物理法则的知识了（Spelke 1988）。例如，早在他们能够通过经验去进行验证之前，他们似乎就知道一个固体不能穿过另一个固体。这就暗示存在着一个专为“朴素物理学”（naïve physics）而设的模块。类似地，实验还发现了很多其他不同模块的存在。最有可能存在的模块应该涉及对生物、社会关系的理解，以及最重要的是要有一个“朴素心理学”模块。所谓“朴素心理学”，指的是一种对我们人类同伴的心智进行读取的能力。最近的实验发现，正常的婴儿在很小的时候就发展出了一种惊人的能力，他们知道人是有关心智的，而且知道心智指挥行动（Baillargeon, Scott and He 2010）。孩子在很

小的时候就能成功完成如此复杂的任务，这就再一次意味着一种先天倾向的存在。对此最好的解释是，人脑中存在一个专门划分的部分，被设计来专门从事这项工作。的确，最近的神经学研究已证实了事实就是如此（Farrer and Frith 2002）。

62 从而，自乔姆斯基的研究发展而来的语言理论，对我们理解“什么是人”有着总体而深刻的影响。显然，我们看待这个世界、我们自己和他人的很多方式，都取决于我们所属物种的普遍特征。如此一场反思人类知识的革命，从而不得不对人类学产生影响。结构人类学将心智问题重新带回到了人类学视野中，但它的作为还是太过有限，并没有真正搅动自博厄斯的理论立场而来的学界共识。诚然，从进化论角度来看我们就能知道，列维-斯特劳斯对人类学共识的冲击是多么微不足道。结构人类学与更传统的人类学进路很相似的一点在于，认为人类的大脑绝对与其他动物完全不同。一方面，大家都同意动物拥有相当多的天生知识，如什么食物可以吃、应该对哪些捕猎者感到恐惧；可另一方面，结构人类学却宣称，虽然人类拥有一种结构化的能力，但是他们在出生时却什么都不知道，凡事都需要通过学习得来，不论是通过与物质世界的接触，还是从其物种的其他成员处学得。正相反，模块理论将人类心智再现得更像其他动物。这种进路认为，人类同样以某些特定方式拥有对世界的先天认知倾向。不仅如此，无论如何有一个前提是无可违背的，那就是他们跟许多其他哺乳动物共享一些先天倾向。比如，人类婴儿的朴素物理学知识，或许就最近似于其他动物的朴素物理学知识。

当然这不是在说，其他倾向可能并不是人类所独有的。总体而言，我们的确拥有一些倾向将我们同其他动物关联起来，而人类独有的那些模块似乎主要是关系到人类在其独有的社会中生活时所需要做出的适应。人类的社会组织同我们在其他动物中发现的组织类

型非常不同。的确，当我们生活在一种类型独特的社会中时，谋生所需的能力很有可能对我们物种远古的选择性适合度（selective fitness）产生重要影响。从而，这种能力被选择为积极适合度，并以基因形式印刻在我们的大脑中了。语言模块就是这种适应结果的一个明显例子，因为我们的复杂社会之所以可能，有一部分正是语言的功劳。 63

人类另一项显著而独特的能力，是理解其他人类心智的能力。这同样很有可能是自然选择的产物。拥有这种能力的大脑更有利，从而被留存了下来；有了它，生存于人类社会才得以可能。读取他人心智的能力，指的是一种被称为“心智理论”（theory of mind）或“朴素心理学”的东西。为了能够理解别人心里是怎么想的，我们需要一套有关“心智是什么”的复杂的潜意识理论。与语言和面部识别一样，这不是一种能轻易从经验中学来的能力。这是因为它包含了一种很大程度上必须是潜意识的假设，让我们假设别人的一切行动都是基于其信念和欲望。我们对他人做出的行为，是基于我们对他人信念和欲望的猜测，而不是直接基于他们外表看起来是什么样子。人类复杂社会生活的构建，从而是以不断对他人想法进行想象为基础的。这是一个复杂性不断累积的过程，因为我们对他人做出的行为不仅仅基于我们相信别人相信或想要的是什么，而且不可避免地还要基于我们相信别人相信我们的信念和欲望是什么。这个过程可以不断地扩展下去，形成越来越多的层面。换句话说，社会关系最基础的倾向有赖于基因遗传而来的能力，而非我们在后天学来的能力。

心智研究的模块视角将人类重新放回到了那个可信的进化论语境之中。这一语境曾被人类学的“文化”理论抹去了。人类重返进化论框架意味着，人类心智是从几个相差无几的始祖大脑演化而来

的。而作为人类学家，任何时候在试图理解人类行为时，我们都至
64 少必须保证自己的论述与人脑的这些先天认知过程是潜在兼容的。

模块理论的革命带给人类学的潜在影响是巨大的。在下一章中，我将考察它能够让我们如何改写一些非常经典的人类学作品。然而直到最近，几乎所有的社会与文化人类学家都依然无视这种影响。这一部分或许是由于模块理论在人类学材料上最常见的应用，是试图在人类认知中引入“文化无涉”的概念。从而，上文提到过的平克在书中对“普遍因素”的强调，在他看来就是模块理论的必然结果，而且他认为这似乎已得到实验的支持。如此一来，他就是在略往前一步做出这样一个假定：模块理论所强调的那种对世界的先天认识机制，已经对某些认知与文化元素做出了充分的解释，从而这些元素不受历史过程独有的那种人际交流漩涡的任何影响。这种观点很快就会导出这样一套分类方式：人类认知的某些特征将被贴上“文化”的标签，另一些则贴上“自然”，从而再一次将我们扔进那一组古老而无益的对立之中。不过，这种想法是基于一种误解。模块理论所提出的，是一种处于历史不断的创造过程之中的认知倾向。它从未声称过有任何元素能够脱离这一过程而存在。

对于模块理论的误解是危险的，而且曾经引发过一些古怪的研究。当我们将这些研究进行考察时，就会非常清楚。神经心理学家马克·豪瑟尔（Mark Hauser）曾进行过一次大规模的研究，旨在识别人类道德中的普遍方面，并企图证实它们随之而来的“自然性”（Hauser 2006）。然而，豪瑟尔面临一个熟悉的困境。他清楚地知道人类道德规则、价值观和论证的形式在各地都有所不同。这就意味着，对一些苏丹妇女而言，不对女孩实行女性割礼是不道德的，但是对于纽约的中产阶级而言，对女性施行割礼才是不道德的。于是，豪瑟尔决定忽略文化的不同表现形式，并将它们定义为“仅仅是文

化的”。然后，为了揭示“基础性的”“自然的”和“普遍的”道德规范，他对世界各地人的反应进行了测试，来看他们如何解决一个假想的“道德”问题。因为他想要避免文化的影响，于是他考察的是被试者对于一个经典“道德”困境（即所谓电车问题）的反应。任何人在真实生活中都不可能遭遇这个困境。在这个有关不同轨道上电车的小剧情中，被试者被要求回答：为了营救许多人而主动杀掉几个人的行为是否是正当的。豪瑟尔（显然正确地）预言道：大多数人在经历了一点犹豫之后，都会说在某些情形下这种行为就是正当的。在豪瑟尔的实验中，被试者没有机会问更多的问题，比如故事的主角是什么身份。至于这个古怪的情境究竟是如何发生的，他们也没有被告知更多的细节。事实上，如果一个人问不同文化中的人他们如何解决电车问题，他们似乎的确会给出类似的答案。然而，他们对于“我必须要解决这个问题”这件事做出的反应却很不同。美国大学生经常成为这类实验的被试者，他们将该问题当成一个谜题，如同做填字游戏一般乐在其中。他们并没有表现出的是任何情感上的紧张或扪心自问。他们对这类游戏早就习惯了，该实验对他们来说不过如此。当我找马达加斯加（Madagascar）的居民来解决这个问题时，他们的反应则完全不一样。一开始，他们企图知道问题中的主角是谁、他们与自己有没有关系、年纪多大了。在豪瑟尔的实验中，他根本不可能将这些因素纳入考虑范畴。这不仅是由于实验的设定方式，更是因为如果他考虑这些因素的话，就会掉入他一开始本想要排除在外的变量里，即他所说的“文化”。

这种情形很好地说明了一个问题，当我们试图从自然因素中筛除文化因素，或从普遍因素中筛除特殊因素时（如同它们是相互分离的一般），这实际上是多么任意的一种行为。即便马达加斯加村民与美国大学生的答案是一样的，我们也并不清楚这意味着什么，

66 因为同样的问题对两个群体而言有着不同的涵义。再者，我们也很难相信，通过这些回答我们就能搞懂日常世界中的道德。马达加斯加村民之所以非要了解更多信息才愿回答问题，正是因为道德问题仅仅存在于它所处的真实生活情境中。换句话说，实验的方法论设定中那组存在于文化变量与普遍状态之间的隐性对立，实际上跟真实生活没有关系。毕竟，真实生活才是人类学家和心理学家想要研究的东西。

为豪瑟尔的研究和平克的论点提供驱动力的，其实是这样一种观点：既然在人类心智中已发现了模块性的广泛存在，这就应该推动学者们去对那些相分离的“自然”和“文化”的特征进行侦查。这似乎应该类似于从山羊里挑出绵羊。然而实验却显示，这类有意义的区分无法被找到，因为它根本就不存在。

模块论的取向有时会驱使人去搜寻“自然”的碎片与“文化”的碎片，这类错误行为在一些博厄斯主义文化人类学著作中也时有出现。它同样给人类学带来充满误导性的后果。如我们所见，玛格丽特·米德在她的早期著作《三个原始部落的性别和气质》(*Sex and Temperament in Three Primitive Societies*) (Mead 1935) 中，就曾对性别角色的“文化”特征进行强调，并斥责（她眼中）错误的自然主义性别解读。她猜测，未经启蒙的美国公众很可能支持自然主义的观点。她延续了自然 / 文化之间二元对立的逻辑并提出，如果性别不是“自然”的，那它就必定是“文化”的。然而随着时间的流逝，她也开始怀疑是否性别的所有方面真的都是纯文化的。结果是，在她后来发表的著作《男性与女性》(*Male and Female*) (1949) 中，她同样错误地总结道：有一些女性共享的特质，尤其是还有一些男性共有的特质，其实都不是文化的。然后，沿着之前的那套逻辑她论证道：所以它们就一定“自然”的了。她如此修改从前的

观点，后果是产生了一套自然 / 文化对立的任意列表。一切特质不是被丢进这栏，就是被丢进另一栏。这一区分并没有说服很多人类学家，他们犀利地指出，她的所谓欧洲女人通常蓄长发而男人蓄短发这件事，并没有什么普遍性，从而也不是“自然的”。固然，对这一批评的批评依然落入了老一套的二元谬误。

各种不同的女性主义学者开始陷入了无止境的相互指责，指责对方将这个或那个本该归入“文化”的方面错误地视作了“自然”的。于是，这类企图割裂性别角色的“文化”与“自然”特征的行为，使讨论对象本身变得越发模糊了（Rosaldo and Lamphere 1974；Ortner and Whitehead 1981；Collier and Yanagisako 1987；并请参照Laqueur 1990，因为还是有人避免了这个陷阱）。

一种动态的综合

值得庆幸的是，模块革命对人类学的影响，也不尽然是将讨论倒退回那个无益的自然 / 文化之争的老框架。此二元对立导致的最根本问题，是其难以动摇的静态属性，而我们处理的其实是复杂的动态。因此，自然这个概念真正暗示的，实际上是三种过程的统一联合：一是自然选择的过程，二是从出生到成熟的发展过程，三是生态过程，即某物种的生命与其他物种、与同物种的其他个体甚至是与非生物界之间的动态关系。同样地，文化概念暗示的是历史的过程。它是所有这些过程的统一与同现，而我们作为社会或自然科学家，正应将此作为我们的研究对象。

列维 - 斯特劳斯的结构主义所做的尝试，就是将我们对人脑的理解，与历史不可预测的特殊性结合起来进行考虑。因此，列维 - 斯特劳斯正是对过程结合进行尝试的先驱。但也正是列维 - 斯特劳

68 斯自己将这一事业放弃了，从而他也就从未将模块理论的革命性意义纳入思考范围，即便后者彻底颠覆了我们对于人类心智的理解，推翻了他理论中所暗示的白板观点。

有一个人曾试图重拾列维-斯特劳斯卸下了的挑战，并将认知科学随后的发展纳入考虑范围，这个人就是丹·斯帕波（Dan Sperber）（1996）。斯帕波既熟知人类学，又懂认知科学。他曾是模块进路的热情捍卫者，且在其发展过程中具有影响力。然而，与其他模块主义者（如平克和豪瑟尔）不同，他并不认为模块能够直接创造出“普遍的自然元素”。作为一个人类学家，斯帕波接受博厄斯的观点，即一切文化元素都是独特的。他也承认，不同个例之间的区别绝不仅仅是肤浅表面的装饰物。他同样强调的是，自打15万多年前的朦胧萌芽以来，作为整体的人类文化就一直处在极度混乱、无限复杂的“交流”过程中。因此，他对任何将人类历史描述为单线或可预测轨迹的观点，都一概回避。他同样回避的还有一种伴随行为，那就是在民族志记录中搜寻纯天然普遍因素的企图。在他看来，人类一直在对习得自他人的东西做着再创造与修改。他同时还强调，类似迷因这样的观点是一种对真实情况的歪曲，因为它认为我们只需接收信息、储存信息并对其进行无损的传递。实际的人际交流是一个远为试探性的过程。在此过程中，我们对别人的意图进行想象，然后尽我们最大努力去再现它，有时还不可避免地改变了其原有形态（Sperber 2001）。这样一个不确定的过程，在个人层面和社会层面都制造了分化。总体来说，他是一个优秀的博厄斯主义者。然而使他与众不同的是，他明白人类心智普遍的模块化配置具有重大意义，而且这种配置创造了某种规律性，使得不同的具体再现之间出现了差异：有一些再现会变得更常见，另一些则会被遗忘。模块的存在使得某些再现方式比另一些更具吸引力，从而更

容易在个体的大脑中储存下来，因此也就会被更精准地复制。这种反应敏锐的再现会显得格外“抓人”，于是它们能够在一个人群中轻易传播。然而，即便心智模块对某些文化内容的偏好多过对另一些的偏好，这一事实也无法充分解释：为什么这些内容一开始就会出现，它们的特点又是什么？为什么某些特定信仰或观念会出现在特定时间的特定地点？当我们在对其中的原因进行解释时，模块的偏好性仅仅是许多可能因素中的一个。例如，斯帕波指出，若想解释内燃机技术为何会广泛传播，如果仅仅说这是因为它很容易被人脑理解并且记住，那就是很荒唐的。同样需要考虑的是，或许远为重要的因素，如这种机器显然很好用。类似巫术这样的观念的传播则不同，它们或许没啥实际功用，而且它还错误地将不幸的来源解释为他人暗藏的恶意。这种观念之所以在人群中广泛传播并成为其文化的一部分，仅仅是因为自然选择在人脑中发展出一种模块性、内生性的对他人的警惕甚至怀疑情感。这意味着我们总是过于积极地留意着阴险恶意。而这正是因为进化产生了一种错综复杂的社会，人类若想在这样的社会中生存下来，就必须具备这一能力。根据这一论证，模块性倾向所针对的，就并不是特定文化中的任何特定形式的巫术。它没那么具体。不过，这的确意味着，当一种具体而独特的巫术概念在一个具体的时空中诞生时，它就很有可能会引发大规模的流行散播。另一方面，只有当学校或教堂一类的常规机构反复不断地对其进行批驳时，“巫术这类信仰是胡扯”的观念才有可能在一个人群中扎根并延续下去。

总而言之，这种进路显然同传播主义者对进化主义者的驳斥是一致的：人类大脑所具有的潜能意味着，相较由自然选择所触发的那套历史，人类历史是完全不同的现象。然而话虽这么说，这并不意味着我们就可以像传播主义者一样，完全漂到文化相对主义和反

自然主义的立场上去，不可就此以为文化无论如何都不会受到人类身心本质的束缚。这种想法已经被模块主义者的研究发现给彻底推翻了。问题很简单，虽然早期进化主义者确实对文化内容的重复性做了错误的夸大（比如被他们统称为“图腾主义”的那些现象），然而或许更成问题的，是一口否定任何重复元素的存在，因为这就是完全忽略了那些显然存在于无关地点之中的规律性。虽然很不情愿，但人类学家总是一次次地被迫承认规律性的确存在（Lévi-Strauss 1962）。斯帕波将那些重复元素解释为人脑对某些特定内容的倾向，他这么讲的同时却也并不否认每个个例不可抹杀的独特性。正是这种独特性对社会与文化人类学家如此重要。这是因为只有当心智过程跟其他过程相关联时，它本身才可能存在。

于是，我们可以对斯帕波的理论做如下重述：模块化心智是自然选择的产物，因此也就是进化论逻辑的产物，而文化则是一个完全不同过程的产物，它的一部分由许多个体创造，其具体创造方式我们目前还无法进行普遍概括。这两个系统之间存在互动，因为大脑对各种再现进行的选择，是基于这些再现与我们的模块化倾向之间具有不同程度的一致性。从前的错误做法是，将知识分拣进普遍（自然）的类别或是多变（文化）的类别中，也就是认为世上存在着某种元素，它要么完全不受历史过程的影响，要么完全不受物种进化的自然过程的影响。就此而言，斯帕波的理论前进了一大步。它将历史与自然历史结合了起来，同时还不让二者产生矛盾。这种相对独立性是以下事实的必然产物：历史和自然历史是在完全不同的时间尺度上发生作用的。至少现在，我们还无法研究它们之间的

71 关联，因为人类大脑演化成型所需的进化时间至少涵盖几百万年，而人类历史的时长大概不超过 20 万年。因此，从进化的时间尺度来看，两种时期的重叠是非常短暂的。

不过，至少就其最初的表述而言，斯帕波进路还有一个重大局限。在其描述中，心理的自然选择过程跟历史过程之间显得相当分离，从而当它们在一个个体生命的发展中相交时，我们很难理解它们是如何改动彼此的。这是一个机械的模型，更像是一个时钟里的两块相互磨合的齿轮，而非一个不断发生转变的生物模型。例如，当各种再现在生活中被使用时，这一进路无法聚焦于或者说无法解释再现的内容是如何转变的。同样无法解释的，是当模块化心智不断遭遇和吸收各种再现时，心智本身会经历怎样的调整和转变。为了全面理解这个复杂而动态的互动过程，我们需要将另一个过程纳入到考察范围。

这另一个过程^①描述的是，当模块化倾向进入成熟阶段后，它自身可能发生什么样的转变。的确，这种转变贯穿个体生命的始终。最初那批模块主义者并没有考虑过这个问题，这大体是由于模块化倾向的存在基本上仅在婴儿实验中被证实过。

乔姆斯基与皮亚杰之间最早的那次交锋是关于白板问题，且总体上是乔姆斯基赢了。然而，这次明显的胜利使得模块主义者一度忘记了皮亚杰研究最重要的贡献，即认知心理学家的研究还应该注意持续发展过程的重要性。从一开始，乔姆斯基的理论和随后的模块观点，就将自身与之前皮亚杰的那个认知发展观点，视为势不两立的两派。然而到了最近，一些理论家则开始提议将两种进路综合起来，以便取双方之精华。一些关注儿童发展研究的心理学家进而指出，模块理论的早期捍卫者搞错了一些事情。早期理论似乎认为，一个正常婴儿的脑中携带的大块信息是与生俱来的、固定的。

^① 还有一些其他的过程也与此相关，但这里无法展开讨论。其中，最重要的一个就是环境的作用，包括内部环境和外部环境。由于人类的出现，环境本身也发生了转变。

从而在后来的发展中，这些信息都不再发生任何改动。平克和豪瑟尔就是如此看待模块化知识的。如此静态地去看个体知识，就跟皮亚杰一再重申和强调的东西产生了冲突。实际上，认知的发展是一个持续而剧烈的转变过程。正因如此，新一代模块主义者带有的发展视角，就不可避免地改变了模块理论的关注重点。从前，学者们总是试图一劳永逸地识别出模块中固定不变的语义内容。而今，他们则将模块化心智纳入了发展的框架之中，也就是说随着儿童不断成长，随着成年人学到越来越多新的知识，人脑的认知也经历了不断的变迁和成熟。这一进路激励了一大批高度创新的实验研究，从而又反过来对理论产生了重大影响。于是，凯利和史培基得以将个体的认知变迁形容为一系列的“革命”，就如同库恩（Kuhn）在解读科学史时所说的科学革命一般（Carey and Spelke 1994）。在此发展过程中，原初的模块内容不断经历修改。心智不再仅如迷因模型所言，被理解为一个承载信息的容器。它更如斯帕波模型所言，是信息的转换器。不过，“认知革命”较此还要更进一步，因为它的发生一部分是基于从前的知识和发育的成熟。卡米洛夫-史密斯也以类似的方式，将认知的发展过程表述为一种“再现式重述”（representational redescription）。在成长的过程中，儿童将其学到过的知识视为进一步反思的对象，对其进行不断的改写和重新再现（re-represent），并借用她新接触到的环境和观点来对其进行重塑（Karmiloff-Smith 1999）。

我们对于模块理论所说的心智与文化之间关系的认识，会受到发展进路意义深远的改造。从这个角度来看，模块及其语义潜能就不再是前文化知识或自然知识的起因，而是被理解为一种学习装置，其自身也会受到所学之物的改造。如斯帕波所言，模块帮助我们选择性地从他人那里习得特定类型的内容。但这绝不意味着，不管

遇到什么新知识，模块对再现的选择效果都是不变的，仅仅是重复发生的，如同从零开始一般。相反，正如皮亚杰模型告诉我们的那样，儿童对知识的吸收作用总是创造出新的认知状态。它对认知机制及其处理新再现的方式进行了意义重大的修订。儿童的认知发展本身也处于一个重大的转变过程之中。

之前，本章在讨论列维 - 斯特劳斯和皮亚杰时曾指出，二人在某种意义上是多么相近，同时却各自有着相反的盲点。列维 - 斯特劳斯关注的是落入历史之海中的个体心智。斯帕波的模式也是如此，但在他那里，个体心智远为复杂，因为模块性也进入了考虑范围。如果我们将列维 - 斯特劳斯和斯帕波的理论结合起来，也就是将我们对大脑的理解和我们对人类大规模交流的理解结合起来的话，进化过程和历史过程便可合而为一。但是，列维 - 斯特劳斯和斯帕波的理论综合都有一环缺失，那就是对个体认知发展过程的考察。而皮亚杰，一方面将个体发展视为其关注核心，另一方面却又忘了将个体置于人类大型交流的历史过程之中。然而，如果我们能够将人类的认知生活视为这三个过程的融合，也就是将列维 - 斯特劳斯、斯帕波和皮亚杰的理论合并在一起，再加上诸如史培基、凯利、卡米洛夫 - 史密斯等人的发展视角的话，我们就终于可以开始理解人类历史中认知发展的整体复杂性了。我们研究的其实是一个单一的过程，不过它至少是由好几股不同的动力紧密结合起来的。带着这种视角我们将认识到，人类认知的整体复杂性带来了巨大的理论难度，而所有那些将“自然”和“文化”对立起来的尝试，都是在企图逃避这种难度。这种复杂性正是源于我们物种独一无二的特征。不论是人类学家、心理学家还是其他认知科学家，他们所探讨的都是同一种人类心智。在进化的作用下，这一心智的历史过程已经成为其自然过程的一部分。这样一个统一的自然现象，就是这些学科

唯一的、共同的研究对象。

“自然”与“文化”融合的方法论意义

或许，克服“自然与文化”之间那组错误的修辞对立并没有那么难，只要我们将人类的认知看作一个单一的过程，而不要看成一个状态。其中的动态可以被启发式地区分为两个过程，即历史和个体认知发展。实际上，它们是一同发生转变的。不过，更重要的是这一结论的方法论意义，这同时也是更难克服的。当社会/文化人类学家与自然科学家尝试合作时，总有一些误解会反复出现，其根源就在于方法论。

我们大可将此简单地归咎于认知心理学家和社会人类学家有着不同的理论出发点，比如前者从“外部”出发，而后者则从“内部”出发。心理学家使用的分析工具、提出的问题、使用的分析范畴（比如“概念”或“心智”），都是通过一套外在于被研究者的话语来定义的。相反，人类学家的尝试是将被研究者或被研究人群自身的认知工具，作为分析的基础。这些工具必然仅跟被研究者所处的特定时空有关，且为其所形塑。人类学家们一而再、再而三地强调，对这种“内部”基准的使用具有重要意义，其中最为雄辩的大概就是马林诺夫斯基那个著名的短语：“从本地人视角出发”。

既然双方的出发点如此不同，试图将两种研究结合起来的做法从而显得异想天开，就好比将一只人类的胳膊嫁接到云朵上面一样。不过，即便这个隐喻的确反映了双方都常感受到的失败主义情绪，其困难程度实际上是被严重夸大了。

首先，这首先是由于“本地人”视角与自然科学家视角之间的鸿沟，从来都不像人类学家和认知科学家假装得那么巨大。这种立

场使人类学忘记了一件事，即便它在“自然 / 文化”之争最白热化的时候宣称支持后者、反对前者，可实际上不论是科学家还是被研究人群，他们都是生活在一个大致相同的世界之中的。这个世界由相同的物理、生物、化学定律和社会组织支配着。这两种人为了在这同一个物理的、生物的、化学的和社会的世界中存活，就必须拥有类似的、由进化形塑而来的大脑。从这种意义上说，两种视角实际上都是“内部”视角：只不过并非内在于某一特定群体或个人，而是内在于整个人类物种。人类学家之所以对科学家与民族志学者之间的绝对距离抱有错误幻想，是因为历史遗留下来的“自然 / 文化”之隔使其对“文化”产生了极度异域风情化的想象，仿佛它可以存在于“自然”之外一般。从而我的第一个结论就是，当人类学家自以为是在一个特定人群中采取内部视角时，他们实际上别无选择只能采取“外部”视角（即人类的内部视角）。这是出于一系列的原因，其中一些原因不仅跟人类心智的特点有关，还跟非人类世界有关。

另一个可以解释为何这条鸿沟没有乍看之下那么巨大的理由是，认知科学家以为自己采取的是所谓完全外部的视角，这其实也是根本不可能的（在此我谈论的不是那个被辩过太多次的、有关科学的文化建构程度的问题）。其原因是，一切认知科学家、人类学家和所有其他科学同盟者的共同目标，都是去理解真实的人类在其栖居的世界中的行为。对他们而言，这个世界只存在于历史的过程中，因为这就是我们物种独一无二的特点。因此，即便人类大脑进化而来的普遍性为这个世界增加上了强有力的束缚，但它对于不同的人来说，依然是不一样的。例如，婴儿降生一小时后与其母亲之间的接触，对于爱丁堡人、日本城市居民或马达加斯加村民而言，具有的是不同的本质。这很大程度上是由于不同时空中的人有不同的行为方式，同时也是由于这些人身处不同的物质与制度环境之中。

再者，人类历史的差异性不该被理解成仅仅为人创造了居住的环境，从某种确定且显著的程度上说，它更是创造了环境中的那些人本身。这一点在认知领域最为明显，不过也适用于我们的所有其他方面，甚至是我们骨头的形状。我们身上没有哪一部分是非文化的，正如我们身上没有哪一部分是非自然的。我们是由一个单一却复杂的过程塑造而来的，尤其是我们的差异性。历史制造的分化是我们物种其中一个独特的方面，就好比我们大腿骨的形状。若是忽略我们何以为人的这一部分关键要点，其疯狂程度就好比研究人类运动却假装我们的大腿骨长得像竹子。

历史建构不断地作用于人类，并且具有方法论上的意义。如果我们想要解释人类行动而不仅仅是描述它的话，那就别无选择且须铭记：行动都是由人从内部发起的。人们是从“内部”去生活的，77 虽然这并不意味着，这个所谓内部就不受大脑神经机制或这个世界本质的任何影响（不过我们也应该记得，不论是大脑还是世界，某种程度上它们自己也在持续变化）。因此，事实上当一个心理学家在研究认知时，她必须别无选择地像一个人类学家一样也采取“内部”的、有曲度的视角，如果他们想研究的是人类的认知发展的话，如反讽这类现象。有关这类话题的心理学文献已显示，事实上他们正是这么做的。同样地，人类学家也不可有一片刻的想象以为这种“内部”就是完全自由浮动的。

人类学家和认知科学家之间的合作，其实比看上去要容易得多，这是因为不论哪一方都不完全是他们自己相信的那个样子。自然科学的外部主义（externalism）在被运用到人类认知时，远比它所宣称的要内部主义得多。而阐释人类学（interpretive anthropology）的内部主义，又要比它自己想象的要外部主义得多。蒙蔽这一点的正是那徒劳的自然 / 文化对立。然而，即便两个学科之间的距离比自

己以为的要近，其中的认识论问题也并未完全消除，只是被大大地削弱了而已。

最后，一个能说明为什么人类学和认知科学比其想象得更近的终极原因并不难找。合作之所以难以达成，不仅是由于自然和文化之间的鸿沟，或不同的学术传统，甚或真理的不同标准，最根本的还是因为我们这个物种具有如此复杂的本质。这是因为人类处在一个单一过程之中，其中的许多不同类型的驱动力共同创造出了一种合一的运动。不管我们从属于什么学术部门，人类学家及其他人对我们这个物种所做的研究，都实在是太难了。其主要原因不是我们之间的认识论分歧，而是我们要处理的现象的本质如此复杂。

不过我们必须承认，即便认知科学理论近来的进展似乎已提出了有关合作的盛大邀请，大多数社会与文化人类学家也依然兴致阑珊。这是由于传播论强调的是每个个例的独特性，这最终使得人类学完全打消了成为一门普遍性科学的念头。在早期进化主义时代，人类学还曾不成熟地试图伪装成科学，而今它完全走上了相反的极端，变成一种对无尽的民族志个案进行阐述的反自然主义研究。在很多人类学家看来，民族志无须考虑任何普遍性的问题。毕竟，一个有关马来西亚工厂的研究，为什么要关心人类心智如何运转这类宏大的问题呢？接下来的一章，即将致力于阐述的是，即便其野心已缩水至此，民族志学者对于本章提到的“有关人类认知之本性的普遍探讨”的那种无视，就是在置自身于危险境地。下一章还将说明，这样的民族志实际上会使认知与社会科学家之间的合作变得多么举步维艰。

第五章 时间与人类学家

79 **前** 几章的基本论点是：人类学家之所以不能无视认知科学研究，反过来认知科学家之所以不能无视人类学研究，都是因为他们的研究对象既是认知现象也是历史现象。如果我们企图分割二者（就像“自然”与“文化”的二元对立所尝试的那样），那我们的研究对象就不存在了。人类学家这一方对认知的忽视，使其在著作中开出了一系列的假设。这些假设往往都表现为隐性的，所以没有受到足够的批判性检视。本章的目的有两个。首先，我将对这些文本中未经检视的、从而也是危险的认知假设进行呈现，它们在心理学的经验或理论研究中都找不到任何根据。其次，我还将说明，假如我们根据认知科学告诉我们的知识，来对人类学著作中这些隐性的心理学假设进行认真审查的话，我们就不仅能够对其中的一些假设提出质疑，还能够从人类学记录中挖出被掩埋的宝藏，使我们在未来的人类学和认知心理学研究中，都能够提出有价值的问题。从而，本章作为一个例证将要说明的是，将社会中的人作为一个单一的历史和心理过程来研究，会具有什么样的价值。

80 这种例证还有另一个目的。虽然我在上一章的结论中说过，认知科学与阐释人类学研究之间的距离比他们双方想象得都要近，但本书的读者可能还是要问一个问题，那就是我们如何才能向前一步？在研究认知时，两个学科如何才能实现真正的合作？在此，我

将聚焦于时间这个尤为重要的议题，并说明在认知科学与社会科学共享的那些核心议题上，双方的合作如何才能对这些议题有所推进。这种推进是我们各自为政时无法做到的。至少在一开始，我们不需要心理学家或人类学家马上就提出新的研究样式，我们只需对既有的研究结果做批判性的再检验。仅仅通过借鉴对方生产的知识，并借此对自己学科专家的成就进行批判，我们就已经进步了。

有关时间的人类学民族志

本章将主要检视两部著名的人类学著作，并将重点关注它们是如何研究人的时间认知的。这两本书是 E.E. 埃文思 - 普里查德的《努尔人》(*The Nuer*) (Evans-Pritchard 1940) 和南希·穆恩 (Nancy Munn) 的《加瓦人的名望》(*The Fame of Gawa*) (1986)。不过，在开始详细地分析之前，我们有必要重温时间认知这个话题是如何从社会科学中被创造出来的。这样，我们就能够将两位作者的理论立场置于具体语境之中。

如我们在前几章所见，社会科学尤其是人类学常常被想象成某种挣脱了现代科学与启蒙理性束缚的解放者。这种想象会产生许多恶劣影响，其中之一就是在如何普遍性、综合性地去认识人类本质的问题上，这些学科曾做出的重要贡献遭到了无视。这种想象使得进化生物学与文化人类学这类学科之间的结合变得近乎不可能，因为它将寻求结合的尝试认定为一种本质不明的、模糊危险的争议。 81

人类学家对认知心理学的恐惧使他们讲出了一些很奇怪的话，且妨碍了他们对自身贡献做清醒的评估。其对时间认知的研究，就能很好地说明这一点。

社会科学家在写关于时间的东西时，经常怪罪“自然”科学家

将时间视为一个不够“文化”的再现，并且认为自己的角色就是替人类反抗这一立场。在这一叙事中，生物学家或心理学家相信，人类对时间信息的吸收就像一架无须思考的照相机，仅将未经处理的事实拍下即可。而其行为的组织形式，则完全受到生物钟的先天调控。社会科学家（如人类学家）认为这种想法很天真，且自以为有更高超的卓见。他们指出，时间评估体系是“文化”的，是由历史建构而来的，而且它们受到了不同的社会、政治、经济、哲学和美学因素的影响。

再有，至少自二十世纪初起社会科学家就认为，跟自然科学家和哲学家比起来，其最为甜美丰盛的胜利正是在于，他们表明了社会或文化对我们时间感知与概念化有多大的影响。原因很明显，自然科学和经典哲学中都隐含了同一种特定的时间概念。从而，牛顿物理学将时间视为一个抽象的、统一的可度量维度。虽然自那以后的现代物理学已颠覆了专家的认识，但这种改变却几乎从未波及普通的、日常生活中的思维和大多数其他科学研究。因此，如果时间概念被证明其实是文化产物的话，那么自然科学就将成为人类学的区区一个分支学科而已。这样一来，这种争论又再次回到了由各种古老的错误对立构成的框架之中，尤其是自然与文化的对立。

然而，这个议题不仅仅关乎科学。它也隐约带有政治意味。时间政治在欧洲的历史可以追溯到启蒙时代的学者那里。比如，伏尔泰（Voltaire）就感到，牛顿物理学似乎是建立在普遍性的、自然性的权威之上，而教会和专制皇权的既定秩序所倡导的蒙昧主义，则是建立在一些任意而有限的概念之上。因此，在与后者的对抗过程中，牛顿物理学可以成为最有效的工具之一。自然的科学法则之所以如此吸引这一时代的思想家，是因为它提供了一种更高的权威，它将那些对其臣民与教民实行控制的人的合法性彻底颠覆了。其结

果是对科学的信仰与对旧制度的推翻被联系在了一起，尤其是在法国。最终，科学的理性主义就跟现代普遍主义的自由主义（liberal）政治理论的某些形式产生了关联。然而，紧接着事情就开始变化了。十九世纪后期到二十世纪上半叶，知识圈里出现了一种抗拒反应。由于一些不同的原因，一种对于自由启蒙政治立场的反感开始蔓延。这些批判不仅常与多种形式的反动保守主义相关，更涉及许多新兴的激进意识形态。如此一种诡异的双重起源的后果是，各种从“文化”角度对普遍主义、理性主义思想进行批评的思想涌现了出来。这一类型的论述影响了人类学，并且也被人类学所影响，其中最著名的就是在涂尔干及其追随者的著作。在更近的时期，法国1968年的系列事件之后，另一种明显更晚近的自由意志主义（libertarian）对启蒙思想的批判也随之而来。在此其中，包含了一种对十九世纪晚期人类学理论姗姗来迟的批驳，即我们在第三章讨论过的那些理论。该批驳最主要的焦点，是自然科学与伏尔泰主义自由派传统之间的古老结盟，不过火力其实是对准马克思主义，因为它被视为那种古老思想的诸多化身之一。博厄斯主义曾对进化主义进行过的那次古老批判，通过各种各样的形式在这一风潮中迎来了它的复兴，原因是马克思主义的某些形式对各种进化主义人类学理论都有所吸收，尤其是摩尔根的理论。同样受到炮轰的是列维-斯特劳斯的诸多理论，原因是它们太过自然主义了，于是就跟那些或显性或隐性的进化主义理论绑定在了一起。这些新“文化主义者”的攻击对象无他，正是人类学的进化主义者，这似乎意味着这些理论的老对手，正是如今主张宏大理论的科学立场（如马克思主义）的对手的盟友。这是出于“敌人的敌人就是我们的朋友”的著名原则。因此，1968年运动后的学界英雄们，如福柯、德里达和其他一些人，大多带着一股稍显无知的热情主动拥抱了后博厄斯主义人类学，其目

的是在诸如时间、个人 (persons)、真理等基本概念中,为“文化”体现出来的多样性寻找确证。而在人类学家这边,尤其是北美人类学家,则同样对这些思想家表示了热烈拥戴,因为他们似乎从外部为人类学自该世纪初以来就一直怯生生地靠其他理由来支撑的一些观点提供了确证。到后来,这些辩论与结盟在社会科学之外也产生了强烈回响,其中有些回响还挺出人意料。于是,“‘他者’拥有跟我们不同的时间体系”这条讯息就出现在了大卫·兰德斯 (David Landes) 的一本很有影响力的著作《国富国穷》(*The Wealth and Property of Nations*) 中。在书中,他将欧洲的优越性部分归功于“犹太—基督教意义上的线性 (linear) 时间观,而其他社会则是将时间视为循环的” (Landes 1998 : p.59)。

以上这些材料显示出,有关时间认知的争议涵盖了多么广阔的影响范围。为了详细地讨论这个议题,我将首先考察那些与之并不直接相关的早期人类学作品,这些作品为很多现代人类学关于时间流逝性 (temporality) 的观点提供了理论基础。尤其是,我将分析美国人类学家沃尔夫 (Whorf) 和法国人类学家涂尔干的理论。在他们的作品中我们将看到,是什么在吸引着那些保守的自由意志主义者去向自由主义观点发起进攻。我们还能看到他们以人类学和社会学的荣耀为名,如何对“硬”科学进行了相对化的处理,其中常常伴随的论述就关乎时间认知的基础。

美国人类学反普遍主义的传统,在本杰明·李·沃尔夫 (Benjamin Lee Whorf) 的作品中得到了最显性的阐述。沃尔夫是萨丕尔 (Sapir) 84 的学生,而萨丕尔是博厄斯的学生。博厄斯的思想来源之前已被讨论过很多了。在前几章中我们就能看到,其反进化主义主张中的一部分,受到了其写作时美国政治形势的激发。而在那之前,激发他写作的还有德国浪漫主义对法国启蒙运动 (至少对德国而言它是法

国的)的对抗性反应。正是这种背景导致了他对普遍主义科学主张的反对,及其对不同文化平等价值的强调。而沃尔夫的作品之所以与基督教原教旨主义存在一种典型的美国式联合,也正是由于那种反科学的态度为其提供了基础(见 Carroll 对 Whorf 的介绍 1964)。

沃尔夫认为,在人的习惯性思维、文化与语言之间存在一种同族关系(homology)(1941)。他论证道,不同的语言通过不同方式对时间的持续性进行再现,从而说不同语言的人对时间的理解也就有所不同。因此,“所有人的‘时间’概念和‘物质’概念并非来自本质上相同的经验,而是有赖于语言抑或众语言的本质,有赖于它们发展出来的使用方式”[Whorf(1941)1964:p.158]。借这一洞见,沃尔夫以一种经典且意义重大的方式,对牛顿物理学进行了相对化的处理。对他而言,后者是基于我们的“直觉”,但这并不是一种真实的直觉,它不是“自然”的。它是“文化”的产物,因为它来自于“文化与语言中的连续感受。牛顿正是从这里获取了那种直觉”(1964:p.153)。沃尔夫解释道,语言共同体之间的分化及其伴随的概念体系的分化是在历史中产生的。他认为,当我们追溯希伯来语的历史及随后的希腊语和拉丁语历史时,就能发现牛顿理论的根源所在。同理,如果我们想要知道霍皮(Hopi)^①语言与思维的起源(霍皮人是沃尔夫理论中原型式的他者),我们也就必须去追溯其语言与文化处于成型阶段时的过往。然而不幸的是,这已经不可能做到了,因为那过往已经遗失了,从而我们无法再“阅读”它了(1964:p.157)。

不过事实上,沃尔夫为“语言如何影响思维”给出的证据是极度无力的,尤其是当此涉及与时间概念之间的关联时。他认为某

① 霍皮人,美国亚利桑那州东南部的原住民人群。——译者

种特定语言中，在动词的时态、语气和语言使用者的思维过程之间，存在着决定论式的强烈关联。虽然这是他论证中的关键要点，
85 但它却已遭到了近来研究的否认。甚至最近那些试图挽救沃尔夫论点的人也指出，语言对思维的实际影响，比起沃尔夫的宏大主张来说，要小太多了（Slobin 1991；Lucy 1992；Boroditsky 2001；Levinson 2003）。^①

在欧洲，首先对时间问题进行讨论的是爱米尔·涂尔干（Emile Durkheim）及其法国社会学学派的弟子。此学派也常以其期刊名被人提及，即《社会学年鉴》学派（*Année Sociologique*）。该学派对时间问题有直接的探讨。后来，涂尔干的政治主张完全变成了一种对传统式道德主义的重申。同其他各种类型的保守主义者一样，他相信这种道德主义已遭到法国各种革命运动的严重破坏。不过，与法国其他保守主义者不同的是，他为其传统道德寻找到的合法性，并非来源于皇权或天主教。

在其职业生涯的初期，涂尔干曾是一个相对正统的哲学家，并受康德（Kant）的影响很大。康德曾论述道，亚里士多德式的理解范畴（其中时间是最首要的），必须被看作是理所当然的。它们超越了任何有意识的质疑，而且先行于任何根本性层级更低的理解方式。对他而言，这些范畴是知识的“框架”，或者说“骨架”。没有任何人类个体经验能成为我们时间认知的来源。这是因为假若缺乏这一先验的框架，一个个体就无法理解这个世界。知识也无法在不同的人群中被分享，因为人们缺乏共同的参数。这一立场就是涂尔干的理论出发点。不过，他不同意康德的地方在于，他不认为一个

^① 仍然有一些人坚守沃尔夫的观点，不过其形式也已大打折扣，例如 Lucy 1992，也参照 Malotki 1983。

范畴（比如时间）的来源必须是超自然的。对涂尔干来说，社会才是我们范畴的根源，虽然社会是通过一个间接而又相当神秘的过程（包括仪式）来贯彻这些范畴的。这是因为仪式制造出一种必要的幻觉，使人以为范畴并非人造而是来源于外在（Durkheim 1912；1960）。 86

有意思的是，在探究一个特定人群对时间概念的理解时，涂尔干使用的是某种特定的民族志数据。这是很重要的，因为很多人类学家都步其后尘，以一种类似的错误方式来看待这个问题。对他而言，在很大程度上，时间的认知范畴等同于我们惯常用来度量时间的划分方式。例如，在欧洲传统中，这些划分就是分钟、天、季节等单位。涂尔干似乎相信，正是这些划分创造了我们时间认识的框架。

康德与涂尔干对时间理解的起源有着不同的认识，从这一点就可以导出他们的另一个不同。康德暗示道，全人类都是以一模一样的方式来感知时间的。这是由于一切范畴都有一个单一的超越性来源，它外在于地球上任何地点发生的任何事情。相反，涂尔干明确表示，不同人群以不同的方式理解时间，因为对他而言，社会形态才是时间认知的来源所在。由于世上存在不同形态的社会，时间在各种不同的社会中也就会有各种不同的理解方式。从一个明显事实中，他为此找到了确证——不同的人使用着不同的时间度量方式。于是，他就能批判康德的超越主义观点了：“理解范畴从来就不是固定的；它们随地点和时间的不同而改变”（1912；1960：p.21）。最终，同他之后的很多其他人类学家一样，涂尔干终于开始讨论科学的本质了（1912；1960：pp. 616 and 635，以及他的整个结论部分）。他宣称，科学的本质有赖共享的理解范畴，而后者对他而言又是源于宗教的，因为宗教和社会本就是等同的。

其结果是，虽然涂尔干一开始看起来跟美国文化人类学家完全不同，实际上他在这一问题上的观点却与沃尔夫极为相似。况且，87 虽然他并未将关键角色赋予人所使用的语言类型，但我们也并非完全不能在其思想中发现语言的元素（1912；1960：p.620）。两位学者都声称，在最根本的意义上，我们的时间认知之所以如此多样，只是因为我们的社会中的成员通过历史传递给我们的知识类型是多样的，并且他们二人都认为这样一种具体的、终究是任意性的知识，却被普通人错误地看成了毋庸置疑的、“自然”的。在这个根本性的问题上，两个人都隐晦地排除了以下两种可能性。第一种可能性是它来自一个外在的、非人类的世界，要想在这个世界中生活就需要某些特定的时间工具。第二种可能性是它来自我们的生物本质，其中当然也包括我们的心智本质，是这种本质决定了我们对时间的理解。关键之处在于，两人都将文化多样性用作了某种证据，来佐证这两种可能性的无关。

我之所以回顾人类学的这些旧理论，并不仅仅是为了展示它们的相似性，而是因为它们在人类学后来的写作中反复重现，而且最近还再一次受到了学术界某些人的欢迎。我怀疑，这些理论之所以重现，就跟其初次出现时一样，是出于完全相同的政治原因。“科学研究”（science studies）在当下美国人类学院系中如此流行绝不是一个巧合。其主要目的似乎依然是要说明，那些被科学家视为毋庸置疑的工具实际上拥有社会性的起源（Latour and Woolgar 1979）^①。同样地，这也就是为什么某些提出许多（至少是一些）类似观点的哲学家能够与当代社会科学家一拍即合。像涂尔干和沃尔

^① 自本书出版后，拉图尔已根本性地颠覆了他的立场，不过这似乎对人类学家没产生什么影响（Latour 2005）。

夫这样如此不同类型的理论家，在时间认知这样一个根本性问题上竟也意外地产生了共识。这就意味着许多人类学家在展开自己的论述时，都往里面加入了这些旧观点，而且他们似乎并不清楚这些观点的不同来源与内涵。本章接下来的部分，就是这类人类学和民族志研究的一些真实例子。这些例子将说明，这类观点在美国和英国具有多么大的影响力。 88

《努尔人》

二十世纪最著名的人类学著作，当然包括埃文思 - 普里查德对苏丹的努尔人所做的研究 (Evans-Pritchard 1940)。《努尔人》所获的殊荣是实至名归的，其影响也是巨大的。书中有一章专注讨论了时间与空间认知，用埃文思 - 普里查德的话说，就是努尔人的“时间概念”。虽然并未明确指出，但这一章明显与涂尔干的观点一致，因为论述的一部分就提出了努尔人思考时间的方式是受其社会组织决定的。该章跟涂尔干的学生马歇尔·莫斯 (Marcel Mauss) 有关爱斯基摩 (Eskimo) 人的时间与空间概念的一篇文章非常相似 (Mauss 1906)。

埃文思 - 普里查德将两类因素认定为努尔人时间概念的制约条件。首先是社会性，他将其称为“结构性”；其次是生态性^①。所谓生态性，埃文思 - 普里查德指的是人们的生产性活动发生于一个存在特定制约的情境之中，即努尔人居住的自然环境。努尔人生活的地方存在由大雨导致的年度性河水泛洪，所以他们必须进行季节性迁徙。这意味着他们一年中大约有一半的时间是在平原村落中度过

① 埃文思 - 普里查德使用的拼写是“oecological”。

的，主要的生产活动围绕饲养牲口展开；而在一年中的另一半时间，当河洪淹没一切（仅山地除外）时，努尔人便撤退到高处的营区，
89 主要经营农业耕种。然而奇怪的是，这正是他们与自己的动物接触最紧密的时段。牲畜迁移的年度性节奏意味着，生产活动和物理、社会的环境在一年中的不同时间是很不一样的，而且这一对比也决定了努尔人的生活和他们对一年中的不同时间进行谈论的方式。情况往往是，由于特定仪式都是在一年中的特定时间举行，于是这种分裂性就愈发明显，就好比对中世纪农民而言，圣诞节难以避免地与一年中农业生产的低点联系在一起一样。

一年的不同时段中，人口的组织形式存在着差异。而埃文思 - 普里查德所用的术语，即“社会时间：结构化时间”，就跟这种差异联系在了一起。对于努尔人那种通过世系群（lineages）来组织亲属的方式而言，这一点尤为明显。从一个个体的角度来看，世系群很像俄罗斯套娃。比如说，一个人的最小世系群，就是一个男性的祖父的所有男性后代及其妻子们。在一个更大的世系群中，这就构成了一个内部核心。更大的世系群可以由同一个男人的曾曾曾祖父的后代组成。这些更大的群体还包含一些其他的小世系群。不过，它本身反过来也是作为一个更大一层的世系群的一个组成部分，以此类推。于是，对一个人而言，比起一个较大型世系群的祖先，一个较小型世系群的始祖（founding ancestors）才是更亲近的祖先。这就是说，亲属间的亲缘程度或者说距离拥有清晰的时间限制。这就好比一个人会觉得，比起他的第二代表兄弟姐妹（second cousin）来说，他的姐姐跟自己有着更近的时间关联。这是因为这一纽带是通过父母辈发生的事情建立起来的，而另一纽带则是通过共同的曾祖母那一辈建立起来的。从而总体来说，埃文思 - 普里查德得以宣称，努尔人的时间观念来自两个源头：首先，来自他们在某个具

体地点与世界发生的具体联结；其次，来自对他们而言决定亲属群体如何成型的那些规则，尤其是本地的与世系群的群体。

埃文思-普里查德挺有说服力地论证道，这些因素对努尔人来说非常重要。它们并不完全是博厄斯这类学者眼中的“文化”，因为它们并不与人的实践活动相区分。它们更像是涂尔干脑中的那类事物。不过，这一论证的许多暗示之一，就是沃尔夫和涂尔干共享的一个基本立场，即时间对努尔人来说跟对“我们”来说是不一样的，因为我们生活于不同的环境中，我们以不同的方式在世上生存，我们的社会以不同的结构来组织。

因此，就埃文思-普里查德看来，这些生态性的、结构性的因素是如何作用于努尔人的时间认知的呢？首先，一年中的阶段划分提供了“时间计算中的概念极点”（p.96）。于是，生态时间“看起来是，而且的确就是，循环的”（p.95）。“时间历法其实就是活动的循环周期与概念的循环周期之间的相互关系，而且这两者不可分割，因为后者正是从前者那里获取到意义与功能”（pp.95—100）。还有其他一些循环也对努尔人很重要。白天有太阳的循环，不过这种循环受到牲口养殖等各类事项的制约；于是埃文思-普里查德诙谐地说，这构成了一个“牲口时钟”。再者，还有月亮的循环，不过这后者对于努尔人来说远没有那么重要，且他们也不会试图根据月亮的年度季节性循环，来对自身做什么算术上的调整。

努尔人对时间度量的各种谈论方式，使埃文思-普里查德得出一个更普遍性的结论。他们计算的模糊性及其对实践和社会层面的看重意味着：

尽管我已谈过时间和时间的单位，但努尔人并无任何与我们语言中的“时间”一词相当的表达方式。因此，他们不能像

我们那样谈论时间，好像它是实际存在的某样东西，可以流逝，可以浪费，可以节省，如此等等。我想，他们不曾有过与时间竞争或者把活动与抽象的时间推移协调起来的情感体验，因为他们的参照点主要就是这些活动本身，这些活动一般具有一种缓慢从容的特点。由于没有任何各种活动所必须要精准遵从的自主性的参照点，各种事件都遵循一种逻辑顺序，但它们却并不受一种抽象系统的控制。努尔人是幸运的（p.103）。^①

因此，就民族志中反复出现的一类论证而言，《努尔人》是其中一个格外清晰简明的早期例子。其影响力被证明是巨大的，不过我们也能在各种不同的来源中找到同一类型的写作。不过，在我对这一普遍人类学趋势的一个具体表现做批判性评估之前，有必要转向一部更晚近但却同等重要的著作。它是一位美国人类家的作品。

《加瓦人的名望》

南希·穆恩的《加瓦人的名望》（1986）这部名作的中心论点告诉我们，日常的生活与行动过程（在此称为“实践”）是如何将人们的思想、语言与行动组织起来的。穆恩认为，对于这一个持续定义的过程而言，她所说的空间与时间“建构”至关重要。她告诉我们，她在寻求的是行动者的“主体间”感受和加瓦人理解与情感的“存在”形式（p.268）。虽然她说她不想将认知与生活的其他方面割裂开来，但却又并不否认这一“建构”过程至少要包含心智层

^① 本段译文参照商务印书馆2014年出版的《努尔人——对一个尼罗特人群生活方式和政治制度的描述》（修订译本），第121页，褚建芳译。——译者

面。在书的导言部分（标题被醒目地定为“概念框架”），她以下面这种方式定义了她的理论立场：

从而，就不仅如吉登斯（Giddens 1981 : p.30）所说的那样，“时间空间的关系是……社会系统的构成特征”。与此同时，那些吉登斯所谓组成了这些系统的“情境实践”（situated practices），其本身也建构了时空（spacetime）的不同成型。正如我已在别处论证过的那样（Munn 1983 : p.280），社会文化实践“并不仅仅是在时间与空间里面或者说通过时间与空间来发生的，而是说当它们‘发生’时，（它们同样）……构成（创造）了空间和时间……”（所有着重号都谨从原文）（Munn 1986 : 92 pp.10—11）。^①

对此还有很多可说的，而且在本书其他部分我还将回过头来谈论它的内涵，不过至少在目前阶段，我们只需注意到这段话有两个不可忽略的要点。第一，她认为在世界上的不同地方，由于发生着不同形式的实践，从而“概念框架”（尤其是时间与空间的框架）就必定是非常不同的。这很有必要，原因是假如实践创造了认知，且加瓦的实践的确与其他地方（比如奥地利）的实践有所不同的话，那么这两个地方的概念化也就必将非常不同。第二，即便我们只考虑一个地方，这个地方的空间与时间概念也必将处在一种持续的不稳定状态中。这是因为当人们参与到生活所要求的不同类型的实践中时，时间就变成了一个被不断修改的东西，因为我们被告知这适用于“空间和时间”的概念化，从而也就适用于时间本身。

^① 这一陈述还带有一个脚注，不过脚注似乎并未从根本上偏离文本观点。

该书的大部分内容，都是通过一个小小的加瓦珊瑚岛上的例子，来佐证这种通过“实践”来完成的主体间“建构”。不过，它探讨得最为详细的却是库拉（Kula）的仪式性交换体系。马林诺夫斯基对特洛布里安群岛上这个体系的记载享有盛名，而在加瓦人中这种行为也有发生。穆恩追随了马林诺夫斯基对情境化的强调，也就是说将库拉的象征含义与诸如巫术、有关生产和食物消费的观念、性别、丧葬活动等许多事物联系在一起来看待^①。通过这种写作，她非常成功地让我们凭直觉就明白了加瓦人是如何理解并且努力获取“名望”的，尤其是通过库拉交换和更温和的方式——通过殷勤好客。

93 她解释了对名望的渴求如何跟时间认知相关。比如，在下面这段话里，她提到了一种结束交换环节的方式。想要结束的一方会就未来更多的互惠互利或殷勤好客提出玩笑式的索求：“我们可以清楚地看到一种尝试，一种将主体间时空关系做正面化转变的尝试。在获取对方的库拉贝壳或者食物的过程中，他们会将当下的接受体验指向对其未来的回馈给予的投射之中”（p.65）。

穆恩所说的事情的确是很清楚的。当加瓦人从事各式各样的行动或谈论时，他们唤起了有关空间与时间的不同区域。因此，联姻唤起配偶家庭之间的距离和礼物所要途经的“路线”。当他们在协商和计划库拉交换时，加瓦人唤起有关礼物转移的过往瞬间及其对未来交易的希望甚至想象。于是，从某种意义上说在个人和社会两个层面上，被唤起的那些时间和空间都是不断变化的，因为这些唤起时常是由社会与文化活动共享并组织起来的。

我觉得穆恩论证的这种措辞方式一点问题都没有，而且对她用

^① 诡异的是，她宣称她将这些不同主题联系到一起的做法是一种创新，可显而易见的是，这本就是那部她不断提及的《西太平洋上的航海者》的最主要意图之一。

于支持论证的技巧我除了佩服别无他言。同样地，埃文思 - 普里查德对努尔人的生活如何被季节完全改变的论证及其相关的所有推论，也都完全使我信服。同样使我信服的还有他的这一观点：因为他们共享一个祖先，所以他们跟其他人相处的模式，很大程度上有赖于他们如何认识已消逝时间的长度。但是，我强烈怀疑两位作者提供的民族志能否以任何形式支持他们貌似对时间的概念化所做的根本性论断，这些论断与之前的涂尔干和沃尔夫提出的构想是如此地相似。很有可能，当评论者指责他们存在认知相对主义立场时，他们往往都感到不舒服。然而，仅就他们写作的方式来看，他们对 94 自己民族志的呈现方式，的确是对那类极端论调的直接例证。这种模糊性正是许多人类学著作的典型特征。也正是由于这样的写作，有关人类认知的根本议题在民族志中总是浮现一下又马上消失了，仿佛被悬置于半空中一般。

对穆恩与埃文思 - 普里查德的一次认知挑战

我对两本书中有关时间概念化观点的质疑，主要是基于以下两个方面。首先，实际上两位作者自己提供的证据，本就驳斥了其有关时间的社会文化建构的可疑论点。其次，我们所知的认知心理学成果也完全可以驳斥他们的论点。

让我们再来看看《努尔人》。埃文思 - 普里查德在第 222 页向我们讲述的是，当邻近的丁卡人 (Dinka) 被俘虏并且或多或少被吸纳进努尔人亲属系统时，会发生些什么。他写道：

被俘获的女孩子并不被收养到世系群中，但人们会说“卡阿·拉兹·昆葛尼”(*caa lath cungni*)，意思是“她被赋予了得

到聘礼的权利”。这就是说，在她出嫁或者她女儿出嫁时，那个把她养大的家庭的儿子们将会得到兄弟与舅辈们应得的那份牛；作为回报，当这个家庭的女儿们出嫁时，她或她的儿子们也可以得到姑辈和姨辈应得的那份牛（Evans-Pritchard 1940 : p.222）^①。

这么一来，虽然埃文思 - 普里查德认为努尔人拥有循环的时间观，但是用这种时间观来运转这个体系却是不可能的。努尔人将他们的叙事扎根在了一种流逝性的时间之中，与我们的那种时间观并没什么差别。这种观念清楚地表明，一件事一旦发生了就是不可逆转的。再者，如果这条信息的生产者（努尔人）与接收者（埃文思 - 普里查德）之间没有就时间的流逝性内涵达成共识的话，那么前者也就肯定不可能向后者解释并再现这一实践了。实际上，这段话已清晰地展示出共识的确存在，就包含在这直接的引用之中。

同样地，当我们来看《加瓦人的名望》时，我们也能发现直接证据显示，该岛居民思考过去、现在与未来的方式，与欧洲人或任何其他人都类似的。为了阐明她有关空间和时间的论点，穆恩引用了一个加瓦男人在一次公开演讲中的如下说明：

（当某人吃了很多食物）他的肚子就会很胀：他什么都不做，仅仅是吃（*-kam*）和躺着（*-maisi* 躺 / 睡）；可当我们将食物（*karu*）给另一个人时，当一个海外来客吃猪肉、吃蔬菜和食物、嚼槟榔时，他就会带走它的声音（*buraga-ra*）、名望（*butu-ra*）……

① 本段译文参照商务印书馆 2014 年出版的《努尔人——对一个尼罗特人群生活方式和政治制度的描述》修订译本，第 251 页，褚建芳译。但有部分内容不同。——译者

花园和库拉使一个人成为一个 *guyaw*。不论谁拥有花园，海外来客都会过来，在那里一直吃喝。他们会说你是一个 *guyaw*（之后他们会回来并献给你贝壳手饰和项链）（p. 49）。

这段叙述清楚地说明，说这段话的人将时间的样式看作是一种有规律的、无法逆转的流动。正是这种流动使他提出的因果性解释得以明晰。他说的就是，如果你在某个特定时间吃掉了你自己的食物，那么晚一点的时候，你就仅仅是去睡觉，而且再之后你不会给任何人留下深刻印象。但是，如果你先种植作物，然后将它用于宴请外宾，然后你的名望就会散布，他们可能之后就会跟你进行库拉交换，而这反过来又意味着，再过一段时间以后你就能收到送回来的礼物。

这段引文说明了如下一些事。首先，穆恩谈论的绝非一种作为组织纲领的时间与空间认知。其实，她是在一个被视为理所应当的流逝性框架内部，谈论一次对空间与时间的唤起。正是因为有了这一固定的、作为组织纲领的流逝性框架，他才能够向他想要说服的人传达一个有意义的因果序列。正如所有形式的人类语言一般，使言说得切题的那些根本性前提本身通常是并不被言说的。加瓦男人认为将食物送给外人吃会带来名望，而我们之所以会被这个观点说服，是因为他准确地假设了其听众对一个事实的接受，这也是休谟（Hume）要提醒我们的那个事实，即如果因果性存在，那么因就必须先于果而存在，且这必须发生在一个时间流动的持续性框架之中。这种理解所具备的前提拥有某种绝对的、无条件的必要性，而这正是康德及其后的涂尔干在谈论理解范畴时所强调的：毫无疑问地它必须首先是（或看起来是）先验的和毋庸置疑的。无论如何，不论出现什么样的结果，它们都只能被理解为一个带强烈决定论色

彩的基础发生了变型而已。如果这样一种概念化并非一开始就作为框架而存在,那个加瓦男人必定什么也说不出来。这一点足以说明,穆恩及其他所有“实践论者”——不论她引用了还是没引用——所明显带有基本论点的论证方式如果就是如此的话,那它们就都不可能是真的。时间的概念化不可能产生自一次又一次实践的打磨。这是因为在实践得以开展之前,一种共享的时间概念必须已经存在了。那个加瓦男人的确能够而且确实唤起了各种不同的时间和地点。他之所以能够解释因果性,正是因为他将理解范畴的那套毋庸置疑的概念框架视为了理所当然。

这一普遍性论点否决了穆恩强硬立场的可能性。对其我们可以直接从根本原则上忘掉好了。然而,它却无法否决像是涂尔干、沃尔夫或是埃文思-普里查德所持的那种立场。他们可以辩解,他们同意任何形式的社会生活若想发生,确实都必须将流逝性框架视为理所当然;但是他们还认为,这一框架本身也是特定的文化和/或语言所“赋予”的,从而随着我们所探讨的语言或文化的不同而有所不同。一般人将时间视为仿佛是毋庸置疑的、自然的,但是我们这些聪明的人类学家,却知道它其实是历史的、文化的。换句话说,就是相对的。

然而在此,实际上这种传统的人类学立场也被我们探讨的这段
97 引文的另一个层面给否决了。简单来说,就是那个加瓦男人说这话是为南希·穆恩而说的,而且她似乎很容易就听懂了。再者,当她将这段话翻译成英语时,她有充分的自信认为她的读者也能很容易地理解他说了什么。只有当我们全都共享一套相同的、根本性的理解范畴时,这才可能发生。况且,正因为那个加瓦男人与我自己拥有极端不同的文化和历史背景,而我这一方也不会讲加瓦语,这就直接表明了文化和语言的差异对这种最低限度的相互交流完全没有

影响。

因此，穆恩和埃文思 - 普里查德的民族志，远远不能为沃尔夫、涂尔干等人提出的那些宏伟主张提供支持，虽然他们隐约表示自己能够提供，但实际上他们的作品是在狠狠地削弱了这些主张。我们可以就此打住并总结说，“时间概念是相对的”这一主张并未被证实，甚至其内部的证据还显示，相反的结论才是对的。不过，事实上我们还可以走得更深并论证道，即便以上学者并没有给我们提供自相矛盾的证据，我们依然应该对他们的主张本身抱有高度的怀疑。

这是基于我们从认知心理学的实验研究中学到的，尤其是对婴儿的时间概念的研究。以上谈及的所有学者似乎都隐晦地甚至可能是明确地假定，人们是通过学习来理解时间与历时性的。对他们来说，流逝性时间认知仅仅是一种被获取的知识形式，因为只有这样他们才能证明，人们对时间的根本理解完全来源于历史、语言、文化实践或社会结构。但从另一方面看，近来所有的证据都显示，从人类降生的那一瞬间起，时间理解的特定倾向很大程度上就已经预备好了。因此，在时间认知中有一种很强的先天因素。这种倾向是一个正常人的典型特质，就好像人有十根手指一样。所谓成熟的过程，就是在此遗传基础上添砖加瓦，不过这并不意味着成熟过程中就不会发生任何变动。但是，流逝性时间的例子却显示，比起认知的其他方面来说，类似变动在时间观念中是极不显著的。如果这就是事实，那么如果一个人直截了当地宣称，不同人对时间概念的根本性理解完全不同且不可比较的话（如涂尔干、埃文思 - 普里查德、穆恩等许多其他人所宣称的那样），那其实就等同于是在说，其所研究的人群与自己不是同一个物种。 98

尽管发展认知心理学的历史很短，但对于它曾经历过的一次颠覆性变革来说，它的历史也不算短。直到大约二十年前，皮亚杰的

儿童发展理论依然独霸学界。正如上一章所说，在皮亚杰看来，除去对逐渐复杂化的信息做结构化处理的先天能力之外，儿童都是从零基础开始逐渐构建其关于世界的知识的。明显支持这一观点的证据是，婴儿甚至是大孩子在完成一些简单任务时，都显而易见地失败了。于是，皮亚杰将儿童对时间与序列的理解，描绘成了一个非常缓慢的发展过程（Piaget 1969）。不过，后来他的研究就被揭露存在重大漏洞，即他给很小的婴儿设计的实验并不恰当（Friedman 1990）。近来，一些精巧的新技术已揭示出，即便是新生儿也已经“知道”很多东西了。在此尤为相关的是，他们对于朴素的物理和算术可能已具有先天性知识（Bullock and Gelman 1979；Bower 1989；Baillargeon, Kotovsky and Needham 1995；Spelke, Philips and Woodward 1995）。很多这类实验本来是为了证明一些其他类型的的能力，通常这些能力的根本性层级较低。然而，这些实验同时也证实了在新生儿和幼儿中，一种对于因必须先于果的清晰理解就已经出现了。他们还知道某种速度的运动（比如挡板后面滚动的球）决定了它将何时从挡板另一侧重新出现等。诚然，近来所有对朴素的物理和算术的研究都暗示流逝性时间框架的存在，而且它是如此的明显和强烈，以致它都很少被当作讨论对象。似乎，不仅所有人都共享这套框架，大概所有灵长类甚至可能其他动物也都是如此（Church and Gibbon 1982）。我们大可争论先天性在其中占多大成分，以及先天起始点在多大程度上是可变的，但我们都认同流逝性时间认知往往起到完全的先决作用，并构成了核心知识的一部分。况且，在我们能对其进行测试的最早阶段，这一框架就已经到位了。也就是说，它远远早于任何具体语言或文化能对其施加强烈影响之前。当然，这并不意味着这种根本性的早期知识不会在之后变得愈加充实，或是说就不存在任何空间来发生一定量的认知变迁了。然而，目前

证据似乎并不利于这一可能性。

一旦离开婴儿阶段，人就会在实验中表现出复杂得多的时间理解，不过并无证据表明这从根本上是（或者说可能是）由文化导致的。于是，两岁的孩子能在熟悉的事情中按照顺序对事件进行组织，四岁的孩子则能为熟悉的的活动提供令人印象深刻的流逝性描述（O'Connell and Gerard 1985 ; Nelson 1986）。实验研究主要是在欧美和日本儿童身上进行的，不过我们没有理由认为其他文化环境中的儿童就无法按这些实验中描述的方式去处理排序问题。我自己在马达加斯加偏远地区进行的随意观察就与此吻合，虽然马达加斯加的孩子在用语言表达他们的知识时，比起如今大多数研究集中关注的美国孩子而言，要害羞得多。不过这本身是无关的，因为我们在此处理的是通常情况下呈隐性的、先决性的知识。因此，时间理解的基础明显是建立在整个物种共享的特性之上。

于是，这类心理学研究似乎使涂尔干、沃尔夫、埃文思-普里查德、穆恩等人的绝对论断显得特别不可靠。如我们所见，这种论断只能等同于“不同文化中的人类属于不同物种”这类立场，或者是另一种同样奇怪的看法，即认为儿童在发展的某一阶段会突然抛弃所有早期的认知能力，并取代以另一套习得自其文化的系统。 100

既然如此多的实验研究都指向同一个方向，当我们看到一些熟悉心理学工作的人，常对人类学家的论断表示轻蔑驳斥时，也就不必感到惊讶了。于是，同我在其他认知心理学家那儿听到的一样，史蒂芬·平克在考察沃尔夫有关时间的论调时总结道：“人类学式的趣闻都是瞎扯”（1995 : p.65）。托比和考斯米德在面对研究文化多样性的“标准社会科学模型”时，不假思索地对其表示了嘲讽（Tooby and Cosmides 1992）。这并不令人吃惊，因为社会科学家使用的语言中透露出的那种极权式的跋扈及其论断本身的不够精准意

味着，这是他们“自找的”。我们可以看到，人类学家或历史学家对心理学研究的忽视，导致他们是如何不知不觉地滑入了不可能成立的论述当中，而这一情况又是如何使得其对手（包括很多带自然科学倾向的人）能够完全避免将那些更“软”的或不正经的学科的讨论对象纳入自己的考虑范围。我们又回到了自然/文化对立这一毫无益处的束缚当中。

关联层面

这么一来，产生了一种专门针对人类学研究的喧嚣回应，以至于任何企图理解涂尔干、沃尔夫、埃文思-普里查德或穆恩在说什么的尝试都失去了空间。反对这些学者的人认为，他们根本就是言之无物。这种指责对于很多专注领会过、读过这些研究的人而言，是不可思议的。这种夸张的评价自然会引发对方的愤怒，而且我相信基于这些学者写作本身的松散性，这愤怒大体上也是合理的。但这不该使我们就此忘记社会科学家讲过什么话。不过，那些话的作用应该是促使我们对谈论的议题做重新表述，从而我们能够抛弃那

101 些完全离谱儿的立场，并在一个更加动态的框架中重新思考我们该如何理解人类学家谈论的那些东西。这样，我们才可能尝试对这些不同的科学传统进行融合。

接下来的尝试就是要说明，在时间这一具体问题上，这种理解何以可能。不过首先需要的是些基础性的清理工作。

这项工作的第一步是最关键的，那就是更为详尽地去考察两大阵营的理论框架。双方通过其使用的经验方法，获取的是不同类型的数据。而其理论框架也必定受到这一点的强烈影响。

人类学家处理问题的方式

使用传统田野工作方法做研究的人类学家，惯于观察人们是怎么处理事情的，并倾听他们相互之间或对人类学家说的话。认知心理学家在实验室要求人们完成一些任务，目的是揭示实践层面之下隐性的、不明说的知识。这些试验任务通常不是人们在自然状态下会做的事，而且当然也不是人们在实验语境中被要求做的事。若想要对一些大问题（如人们在这个世界中思想与行动的逻辑依据）做一些普遍性论述的话，那么不论是人类学家还是认知心理学家，其能够获取的信息都有限到了令人沮丧的程度。可是双方都忽略了自己的不足，都轻易地认为自己处理的那些数据，已为一个远超乎其可能性之上的主张，提供了足够的合法性基础。

我们可以将经典的人类学论证界定为一种自上而下的论证，它假定更高级的层面决定了看不见的基础层面。

我所谓更高级层面的意思简单来说，就是人类学家在其研究地区的生活中能够轻松观察到的层面。在以上讨论过的两个例子中，这就包括了像是库拉圈这样的制度和实践、互惠和好客的实践及其重要性、季节性牲畜移动及其使用的“历法”类型与谱系。这些制度和实践与持续性时间概念的前提之间，并不存在一种直接的相关性，只能通过演绎才能得出。在《努尔人》这样的著作中，埃文思-普里查德有关努尔人时间观念的观点，其基础大多是来自他的直觉，这种直觉又是来源于亲属结构或季节性牲畜移动这类事情所包含的流逝性内涵。南希·穆恩在书中使用的库拉圈和互惠性的例子也是类似的。两位作者在此基础上加入了一些被研究者自己做出的表述，都是关于时间流动、时间单位和时间对人、地景（landscape）与世界形态的影响。这些表述比较少见，但显得更明确。可事实上，当

我们想将这些材料与时间理解的基础联系在一起说点什么时，依然需要来自演绎式推理解读的支持。

这种从异域人群中发现“时间概念”的类似例子，在文献中是很常见的。例如，埃文思－普里查德的学生卡尼森（Cunnison）就宣称，他要在当时居住于今天的现代国家赞比亚（Zambia）的卢阿普拉（Luapula）人中，发现一种非流逝性时间。他的理由是，当地老人在重述自己很久之前的一位前任权威做过的事情时，使用的是第一人称单数和动词的现在时态（Cunnison 1960）。在印度教神学中，总是会反复出现各种不同的“年代”；而那些与之有关的复杂理论也都声称，要跟我们谈谈时间“认知”的问题。

然而，通过对这类现象的解读，这些人类学家真正希望发现的东西却是绝对根本性的，即一种对时间和持续性的深层次感知，也就是一种将认知生活和一切思想与行动组织起来的感知。然而，事实上人类学家通常并不处理与此直接相关的数据，可是他们却希望通过看待或看穿他们能够处理的那些高级层面（即制度、实践和话
103 语），来探测其研究对象的心智基础及其思想中的亚里士多德式范畴。

不出意外的话，这种方法论产生了时间认知的各种本地版本，因为人类学家唯一能够掌握的真实证据，就是那些基本上皆为显性的言论。再加上各种制度、生活方式和谈话方式显然在各地都有所不同，于是这一方法的逻辑也就必定意味着在不同地方，即便是最根本方面的认知模式，也都是不同的。

乍看之下，穆恩等人所持的“实践”立场，可能同埃文思－普里查德在《努尔人》里采取的经典人类学思维方式有所不同。后者假定，通过对制度的研究，我们能够发现一个特定社会中的一种固定的认知框架。穆恩看似颠覆了这种思考方式，并声称行动在发生的过程中创造了认知的框架。这看起来就像是行动者在做出行动之

后了才发现其中的认知基础。这个观点没什么道理。南希·穆恩的意思是流逝性时间认知只在行动中才浮现，而且只能通过行动来推导。这就是在混淆两件事：一件事是对他人的主体性（subjectivity）进行描述的田野工作，另一件事则是对认知与行动的根源进行探讨的理论目的。民族志工作者只能获取人的实践层面，而且他们正确地指出了认知在实践中的嵌入性，这一点将在第七章展开。这就给民族志工作者提出了一个真正的挑战，因为她需要将普遍性原则与复杂、持续的生活过程分离开来。但是，那些被研究的行动者自身并不需要处理这样的问题，因为他/她并不需要尝试对其自身行动背后的认知参数进行解码。实际上，穆恩理论的反面才必定是正确的，也就是说基础的认知范畴不是“临时”建立起来的。为了使任何行动得以进行，认知参数必须先行到位。一个加瓦人扬帆开启库拉远征之前，就必须已经具有对互惠性、库拉圈、名誉追逐的信仰了。此外，这一知识也必定隐含一套有关基本理解的完全显性的既存框架，其中就包括了将时间理解为一种不可逆转的流动。对于民族志工作者所能观察到的那些行动而言，这些框架都是必备的，而非相反的。 104

总而言之，这意味着除去一些经过仔细检视就可以排除的影响因素，人类学家处理问题的方式包含着这样一种假定：只需要分析那些在田野工作中能够被观察到的东西，尤其是人们在特定场合下会说的那类东西，我们就能直接演绎出存在于被研究人群深层次的认知框架。

认知心理学家处理问题的方式

平克、托比、科斯麦兹这样的认知科学家处理问题的方式，似

乎与人类学家是完全相反的。他们假定，研究时间概念时，需要考察的东西永远不会出现在人们行为或语言的自然状态中，因此他们也就基本不关注这些内容。他们假定这一知识是隐性的、预设的、原本就在那儿的，且它只能通过实验方法捕捉。这些实验方法将对象从他们正常的环境中剥离，并让他们去完成正常情况下完全不可设想的任务。这部分是出于对有效统计数据的需要，但更多的则是因为知识的各类参数通常被他们认为是固定的，而且只会在不寻常的环境中才会显现出来。这类科学实践似乎拥有很好的支持理由。再者，基于以这种方法获取的数据，认知心理学家还相信，他们的实验成果展示出了认知形式的普遍性，它不仅可能是与生俱来的，而且很大程度上终生都维持不变。就根本性时间认知这个例子而言，这大概是合理的结论。不过，认知科学家也可能认识到，特定语言的影响意味着他们的研究结果还需要做些微调。而且我们还应该记住，那些被他们视为基础的实验证据主要是采自婴儿，尤其是欧美、日本的婴儿。然而，他们却没有从任何跨文化比较或成人研究中得出过正经的实验证据，而这些证据很可能对“时间认知根本上是不变的”这一普遍结论构成挑战。

于是，乍看之下，两种处理问题的方式不论是从方法还是结论来看，都相差太大。一方从自然发生的事件入手，不论是语言形式还是其他。另一方则在实验室创造了一些现实中不可能发生的事件。一方假定时间认知是显性的，或至少很容易被显性化。另一方则假定时间认知是隐性的，而且很难由研究对象表达出来。一方经常总结说存在根本性的文化差异，另一方却认为自己找到了覆盖全物种的规律。不过，即便表面上看的确相差甚远，其实两个系统共享了很多东西，因为人类学模型和认知科学模型有两大根本共性。

首先，两个模型都各有一个单一的决定层面。这个单一层面被

认为是反映了或是指挥着所有可能存在的其他层面。单一层面决定论不可避免地意味着，一切层面都是同质且不必区分的。于是，人类学家在谈论努尔人的时间感时，就不必厘清他们指的究竟是感知、显性理论、文化制度、认知、再现还是叙事，因为它们全都被假定为连贯一体的。与之对应的是，认知科学家也可以做出类似的假定，假定其设定的婴儿任务实验所揭示出的推论，也对心智与社会生活的一切方面起到统领作用，而且不仅对婴儿，还包括成人。这是因为对人类学家和认知科学家双方来说，任何一个人群中的任何与时间有关的方面，都需要建立在一个统领性的单一纲领之上。

其次，双方有关时间认知的普遍性结论，都是建立在其能够收集到的实则非常有限的信息证据之上。虽然人类学家和认知科学家 106 所能处理的信息类型必然都是其各自学科传统方法的有限产物，但双方却都声称其数据足以用来理解时间认知的各个方面。事实上，任意一方使用的方法都做不到这一点。

人类学家的研究是基于人们在正常环境中所讲的话。同时，他们掌握的证据还涉及某些特定社会过程与行动是如何与这些谈话相关联的。至于基础性的推理过程是如何使行动与言说得以可能的，对此他们就缺乏直接的证据。对于认知科学家这一方，他们的确掌握着涉及演绎、推理、感知等机制的实验证据，但他们无法得知的是，当人处在历史创造出的实际正常的社会和实践情境中时，他们是如何使用这些机制来处理他们生活中的各项事务的。问题就在于，双方似乎都假定他们所知的东西足以推出他们难以触及的知识。双方都拒绝区分分析性层面。

我们绝对不需要的，正是两种情形中都存在的那种分析层面之间的绝对决定论。人类学家了解一个层面的事却不知道其他层面。认知心理学家了解一个层面的事却不知道其他层面。然而，双方都

对自己的有限知识感到很满意，因为他们都假定一切层面都是同质的。事实上这很诡异，因为层面之间存在基础性的不同特征。从人类学家那里我们可以得知，加瓦人通过其显性叙述唤起的空间与时间图景，相比那些并不参与库拉交换的人，的确是不同的。甚至我们还能接受的是，这些唤起随瞬间的不同而变化。但是这些都不足以证明，有关时间持续性的根本概念会受到以上因素的影响。从心理学家那里我们可以接受的是，其实验设计中的确显现出了有关因果性的推理过程的证据。我们也同意，这些证据的确建立在明显具有普遍性、根本性的时间持续性概念之上。从而，这些概念不仅对努尔人适用，而且对任何人都适用（同时还未必以否认埃文思 - 普里查德的民族志为前提）。而埃文思 - 普里查德的观察中我们可以接受的是，努尔人对过去的兴趣仅仅是在话语层面，因为它解释了社会距离，而这也并不会对心理学家告诉我们的东西造成任何影响。在本章开头所述的那些人类学讨论中，存在一种几乎是偷偷摸摸地把所有相关层面全都一股脑儿混在一起的总体性视角。我们并不需要这种视角，正如我们也大可拒斥某些认知科学家对人类学同样没来由的蔑视。

再者，一旦我们开始区分层面（我将在下一章更详细地呈现这一点），我们就可以开始思考一些真正有趣（但也确实困难）的问题了。这些问题全都涉及如何将不同层面关联起来。它们必须被关联，因为人们就是如此生活的。以上介绍的学者都无法聚焦于关联，因为他们并不区分层面。另一方面，如果我们将认知科学、人类学和其他社会科学的成果结合起来考虑，我们就能够提出这些新颖而重要的问题。因此，本章余下的部分要做的就是集中精力去理解不同层面之间的并存。

想象与时间旅行

其中一种理解层面间关联的方法，是对一种人类特有的想象力进行反思。这是因为它包含了通常最吸引人类学家的一个层面。这一层面的数据是他们最熟悉的，也最容易被他们误认为统领一切认知方面的框架。在其他物种中或许也存在这种想象能力的一些初级形式，但毫无疑问，这种想象的潜力在智人中的发展远比 108 在其他动物中更广泛（Suddendorf and Corballis 1997；Whiten and Suddendorf 2007）。

想象是一个很大的话题，不过其中有两个方面在此尤为相关。第一个方面是，我们拥有一种被心理学家称为“时间旅行”的能力。时间旅行使我们得以记住并在某种程度上体验我们生活中过去的事件，并想象那些我们可能会参与其中的未来事件。时间旅行的能力是否依赖语言是一个激烈的争论点，尤其是如今已发现其他物种同样拥有时间旅行的能力。我们利用时间旅行做各种各样的事，其中一些比另一些更琐碎，从为超市购物列计划清单，到追忆我们人生中的过往情节，或是在神话与诗歌中唤起过去和未来。

时间旅行在当前的讨论中是相关的，因为穆恩为加瓦人那种具有异域风情的时间观念提供的证据，恰恰正是对这种人类普遍的时间旅行能力的一次使用。在她的引用（亦即我刚分析过的那段陈述）中，当那个男人前瞻性地对未来库拉旅程中即将发生的事进行想象时，当他追溯性地去回忆过往的库拉旅程时，他就是在进行时间旅行。

从而，这个加瓦男人所做的事就一点都不奇怪了。他仅仅是在使用我们物种特有的一种想象力。一旦我们意识到这一点，就应该明白这一能力绝对无法告诉我们有关加瓦时间概念的任何特别或不

寻常之处。时间旅行并不修改我们的核心认知，因为我们使用这一能力时的情形都只是一些插入语式的现象。我们都意识到，那些过去和未来的图景是想象的产物。在想象中，正常的时空法则在某种程度上（而且仅仅是在某种程度上）都被悬置了（Clayton and Russell 2009）。时间旅行之所以为我们所能，是因为除我们当下所处的情形外，我们的大脑还能被用于处理其他情形。正常人在他们的想象中从事时间旅行时，不会将过去和未来同现在混淆在一起。

109 实际上混淆是神经严重故障的一个信号，而且这本身就否认了时间旅行的要义。保罗·哈里斯（Paul Harris）及其同事曾反对皮亚杰的早期观点并表明，即便是很年幼的儿童也能在超级英雄等人物的故事与其理解的现实之间做出明确区分。甚至，即便这些故事否定了我们对时间的基本理解，比如科幻小说，我们在面临实际需求时使用的概念也绝不会改变。这是因为儿童将这些故事单独关在了一个“盒子”，在此其中有一些规则被悬置了。诚然，要想胜任时间旅行，就需要一种能够意识到“所唤起的并非此时此地”的强大能力（Harris 2000）^①。当然，我们在成年之后也依然保持了时间旅行能力并继续将其发展。想象从而使得我们能够活在其他世界里，同时又明白这并非此时此地。这种能力被用在了小说、诗歌和其他不论是艺术还是科学的各种创造性活动中。最重要的是，就那些与社会人类学和本章最相关的话题而言，想象其他世界的的能力构成了人类社会生活的根本基石。

即便认识到我们拥有沉迷于想象的能力，这也尚不足以完全理解人类置身的真实情境中发生的事。沉迷于时间旅行的能力的确实具

^① 皮亚杰严重低估了幼儿将层面区分开来的能力，即在对一些场景进行想象时，我们能够某些直觉的理解悬置起来，或对其进行替换。

有普遍性，但这并不意味着在所有的人群中，这种能力总是以相同的方式或相同的程度来被使用的。这些对想象的不同使用方式，经常被人类学家视为有关时间认知的数据，并展示给我们看。因此，正如许多人类学家强调的那样，捕猎采集人群或美洲土著居民的确并不那么频繁地从事长期的时间旅行，而这也毫无疑问地产生了经济与社会的影响，对此这些学者都已充分地探讨过了（Woodburn 1982；Gow 2001）。值得重申的是，当埃文思-普里查德告诉我们 110 努尔人面向过去的时间旅行受到其亲属体系的影响时，我们就没有理由不相信。但是，这些事实并不能告诉我们努尔人普遍意义上的时间概念是什么样的。它们只能告诉我们，努尔人在进行想象的时间旅行时容易唤起什么样的图景。

显然，想象力与时间旅行的能力对人类认知具有关键意义。不过，在理解人类社会的本质和它同想象唤起中的时间方面之间的关系时，有一个问题是很重要的。

正常的小孩都会做一件事，此事无关文化差异，而且黑猩猩并不会做，那就是进行所谓的假装游戏（pretend play）。大概从 18 个月至两岁，小孩开始玩一种假装一个东西是另一个东西的游戏。最常举的例子就是一个小孩握着一根香蕉假装它是电话。已被充分证实的是，这并非如皮亚杰相信的那样是由于孩子产生了混淆，而是因为好玩。从而，儿童能够同时掌握两种甚至更多的语域（registers），并从每一种语域的内部去展示，而且展示的方式各异。她区别它们，甚至对它们之间的不同一性进行把玩。正如一系列各种实验显示的那样（Harris and Kavanaugh 1993；Rakoczy and Tomasello 2006），儿童能够将虚拟世界与普通实践清晰地区分开来。随着儿童的发展，假装游戏在某些情况下也变得愈发复杂（见 Harris 2000:ch.2）。例如，两到三岁的马达加斯加女孩会假装玉米棒是婴儿，而小男孩则会假

装牧“牛”（实际上是他们自己刚用泥土做的模型）。孩子们很清楚这些并非真的婴儿或真的牛，这对任何观察者而言都是绝对明显的事实。很快地，这种假装游戏就会变得更为复杂，并发展出共享的假装游戏。某些类型的师演游戏在西方世界非常普遍，且常常被用作例子。在马达加斯加也同样如此，我曾时常目睹并拍摄到一群孩子在一起玩模拟仪式，比如葬礼。跟本章话题尤为相关的一点在于，
111 这些游戏和扮演发生的那个时间与空间世界，都被参与者理解为插入语式的。这就使得孩子能够流畅地对那些想象行为进行操控。

想象与社会角色

拉克兹曾指出，在儿童发展的过程中，假装游戏可能为复杂得多的社交技巧提供了学习的基础（Rakoczy 2008）。像我一样（Bloch 2008），他的关注聚焦于儿童对人类社会所有重要方面的理解中，假装游戏具有怎样的重大意义，亦即儿童如何理解诸如“父亲”、“教授”或“女王”这类角色的存在。这是因为如果要让一个孩子在知道自己不是老师的情况下去假扮“老师”，那就需要她明白“老师”这个角色与她认识的那个身为她的老师的个体是相分离的，并且明白这个角色可以被不同的人扮演，不论他们的身份是什么。

角色与实际承载者之间的分离不仅仅是假装游戏的特征，更是成年人的社会生活和那些不被认为是游戏的领域的特征。对于“公民”、“总统”、“学生”、“教授”等的角色而言即是如此。假装游戏中的角色与严肃生活中的角色之间的相似之处表明，角色这个概念本身就是一种想象，因为它与那个被赋予了该角色的个人的经验层面之间，并不存在关联。站在你面前的人可以是一个“学生”，同时却不带有任何表明这一点的经验性标识。没人指望有什么标识

存在，这就体现出我们在处理想象世界时是多么的轻松，与此同时我们还能清楚地意识到并应对一个非想象性的世界，即那个被赋予了角色的经验性的个人。于是，我们会为这个“学生”选择一个靠窗的座位，因为我们发现他视力不好。我们轻松而又持续性地理解着两个平行世界的存在，对其分别抱有不同的期待，且这种共存不会产生任何混淆。那些来自群体身份“想象”的认同也是同理，如 112 对国籍的认同（Anderson 1983）。比如，“身为法国人”被所有人理解为一种想象的现象，这意味着，如果有人认为有必要在那些自称或被认为是法国人的人身上找出一个代表法国的经验性标识的话，那是很愚蠢的。当然，这些人群大概不会用想象这个词来解释这一问题，因为在英语中它带有谬误的涵义。不过他们肯定明白，身为法国人这件事与断了一条腿在现实中并不属于同一类别。换句话说，就像我们所有人一样，他们对这一项实质性的人类技能的拥有和使用，使他们能够同时处理不同的表达方式，且不发生混淆。

在分析角色与群体身份的想象层面时，还有一个更深的元素需要被纳入考量。相比一个拿着勺子自己玩并叫它“妈妈”的孩子所进行的个体想象而言，在一个非游戏性的成人世界中进行这种社会想象则是完全不同的事情。前者虽然也包含了对妈妈角色的想象，但这个孩子也可以突然决定这个勺子终究只是个勺子，或者甚至它应该是一个“爸爸”。但“警察”这样的角色就不是这样的，而且这种个体选择的缺失正是成人生活中社会角色的一个实质性方面。它源自这样一个事实：我们的社会想象是一种联结的、共享的想象。拉克兹就曾强调过存在于更复杂的假装游戏形式中的这一层面。这些形式中包含着对一些或是许多个体的协同想象。当我们考虑努尔人的世系群或是那些参与库拉交换的加瓦人的名望时，很明显我们也是在探讨一种对努尔人或加瓦人的协同想象。正是由于这种共享

113 的特点，对角色和群体及其他共享之物的想象中带有的个人特质，相比“想象”这个词所通常指代的来说就要少得多。的确，拒绝参与与到这种联合想象中来 的行为会威胁到所有人的利益，且很有可能受到严厉处罚。从而，一个孩子可能很早就有了假装游戏的倾向，但很快地这种倾向就将受到调教，并被纳入那些早已成型的情境之中。这些情境与个体想象之间有很大的不同，因为它们是共享的。

在创造角色和团体这些现象时，我们的想象是共享的。对于我们理解社会生活而言，这一点至关重要。在此它尤为相关，因为它涉及时间的话题。这样的群体和角色及其被想象成的样子，都带有一种诡异的穿越了时间的恒久性，与之迥异的则是经验本身那持续不断的易变性。我曾在之前的写作中将这种易变性称为“流通性”（*transactional*）。前者这种相对的稳定性之所以可能，正是源于其非经验性的特征。因此，公民身份是任何一个身为公民的人不变的特点。“公民”状态无关这个人是不是得了感冒、是不是带着假发甚至是否已死去。当我们考察群体的例子时，角色这个概念对时间的违抗更是具有显著的重要性。我们能够说、能够想象：法国人作为一个国族“自六世纪以来就存在，并且历经了种种试炼与磨难”。同时，每个人又都清楚，这句话的意思并不是说同一群人居然以某种方式战胜了死亡，而是在讲他们想象的“角色”和“群体”。

这些违抗时间的想象群体和角色还有另一个更重要的特点：它们似乎形成了体系。不过，这些体系是否如参与到其想象中来的人所相信的系统化，这本身是一个开放的问题。社会人类学家二十世纪中期的研究对象中，有很大一部分就属于这些想象“体系”的元素。在我之前的著作中，我曾承续利奇及其对所谓刻板模型（*stereotypic models*）（Leach 1954 : p. 286）的讨论提出，这就是那些被称为“社会结构”（Bloch 1977）、宗教（Bloch 2008）或意识形态的标签所指

的东西。这些都是共享的想象体系，而非早期人类学家相信的、直截了当的“社会体系”本身。赛尔曾将这些体系称为“制度性现实”（institutional reality），并强调在这些体系的网络中还包含了其他的 114 制度性想象——例如纸币，它在被使用的过程中被理解为既拥有非经验性的价值，但同时也就只是一些纸张罢了（Searle 1995）。更重要的是，正如我们即将在下文中看到的：如其组成部分一样，群体和角色在作为整体时同样创造了一些违抗“时间”的想象体制。这一事实并不会使人过于惊讶。

其中一个例子就是上文所述的那个匿名努尔人发表的言论。埃文思-普里查德在讨论丁卡俘虏时，将这番言论作为了自己论证的基础。其中，他向我们讲解了丁卡女孩被俘时会发生的事，然后又告诉我们哪种亲戚（舅辈）应该接受聘礼，而哪种亲戚应该赠送聘礼。当我们听他讲解时，我们会意识到他所讲的是规则、权利与义务之间相互关联的一个复杂体系，而非人与人之间的。这样一个制度性体系必须是无涉个人的，它涉及角色和群体在一个有组织的结构中的互动，但它并不涉及实际存在的人类个体之间的关系。被唤起的想象体系涉及的是被俘丁卡女孩这个人群，而非某个特定女孩；它涉及舅辈而非某个特定个人。不可避免地，因为这个体系是由想象的实体构成的，从而它自身同样也是想象的产物。它也是一个规范化的体系（如同法律法规一样），不受个人或条件的影响且必须执行。况且，仅仅因为它是由一些违抗时间的想象实体构成的，这个系统自身看起来也就带有了恒久性，从而可以抵御生活的无常。我们从而发现，对永恒性角色的共享想象使人类社会似乎得以通过一些超越其本身的体系来完成治理。我们误以为正是这些规则与权利、准则与价值的体系将社会“组织”了起来。这些体系但若想对社会进行组织，就只能通过创造其他的时间再现体系。像埃文思-

普里查德这样的人类学家一直在做的事，就是尝试将这些再现刻画得具有异域风情，然而事实上它们可能仅仅是一切社会都必需的一个方面而已。

当然，这些共享的想象也会导致各种实践活动，如努尔人之间的争斗、加瓦人踏上的危险航程，但事情的实践层面跟这些想象是有区别的。马林诺夫斯基很久以前就指出，实践行动必须受到我们隐性认识的调控，其中最重要的就是对于时间的认识。这些认识是我们整个物种皆有的心理特质，因为它们在进化过程中逐渐适应了这个世界提出的要求。

我们从而发现，努尔人和加瓦人至少能够同时处理两个层面。一个是几乎完全被视为理所当然的日常层面，它由一种全人类共同使用的、几乎无差别的时间概念统治。这个层面是隐性的，是认知心理学家的研究对象，被其用特定方法揭示。同时，努尔人和加瓦人也处理着另一个非常重要的、存在于想象中的体系，它由规范、制度、角色、违抗死亡的群体和法律体系组成。这一层面包含了一些各不相同的时间内涵。虽然它们也源于隐性的、物种共享的基础层面，且最终由一个不断变换的体系（往往以仪式为特征）建构而来，但是它们表面上却看似否定了隐性层面。这个想象体系常常是显性的，而且不论用被研究者的语言还是人类学家的语言，它都能被轻松地表述。于是，它变成了人类学家集中关注的一个层面，而且向我们呈现了各种误导性的异域风情式的时间性。

其结论是，人类学家和认知科学家之间争端的源头无非在于他们关注的是不同的东西，却又假装他们关注的是同一个东西。另一方面，同世界上任何其他地方的人一样，加瓦人和努尔人都生活在一个包含了多重层面的世界之中，而且他们自婴儿阶段起就发展出一种能力，使他们能够同时生活于不同的层面，更具体地说就是生

活于共享的想象体系之中。我们的研究对象能够施展这一技能，这一事实正是两类学科需要合作的最佳佐证，因为他们不同的方法能够帮助我们理解这些不同层面。不过，我们还可以更进一步尝试在理论上将不同类型的发现统合起来。当我们这么去做时，我们将收 116
获任一学科都无法单独抵达的洞见。在本章的结论部分，通过对想象的角色进行讨论，我已尝试说明了这一点。这种将不同层面关联起来的尝试（其中一些是认知科学家的专长，另一些是传统人类学家的专长），也将是下一章的主题。 117

第六章 化解社会科学与认知科学有关“自我”的观点冲突

之前的章节讲到，人类学家和其他认知科学家（如心理学家或神经科学家）的研究之所以乍看上去无法结合起来，是由于他们的主张似乎相互矛盾。不过我们也看到了，假如我们引入“层面之间有所不同但相互关联”这个观点的话，那种明显的矛盾就消失了，一幅更丰富的图景就将显现。本章将承续这一论点，并认为当被运用到我们研究的最核心，即人类个体从何而来的问题上时，这一进路也是很有价值的。我们将再一次看到，有些乍看上去相互排斥的结论（其中一些来自心理学家和神经科学家，另一些来自社会与文化人类学家），当其在理论上结合起来时，就变成了一个动态的整体。

社会科学的历史（尤其是现代人类学的历史）曾由一个反复重现的争议统治，那就是有关“人是怎样一种现象”的争议。一方面某些人认为，人类是一种直截了当的存在。这个世界从经验上来讲一目了然，而人在这个世界中的存在，则是由一些极易理解的欲望驱使的。这类理论家的原型式范例，就是亚当·斯密（Adam Smith）、赫伯特·斯宾塞（Herbert Spencer）和理性选择理论的当代追随者。这些早期社会科学理论也曾是大多数认知科学的基础性前提，在某些情形下还是挺明确的前提（Tooby and Cosmides 1990；118 Boyd and Richerson 2005）。相反的是，这些立场曾一次又一次地受

到很多现代社会科学家的批评，尤其是社会和文化人类学家。他们强调，从理论上我们无法想象一个行动者仅仅作“普通人类”而存在，因为人们总是其所所处的社会、历史和文化进程中的具体独特位置上的特定产物。做出过这种论断的学者包括涂尔干、杜蒙（Dumont）以及更晚近的米歇尔·福柯和后现代主义者。

人类学家之所以倾向于站在后方阵营，是因为他们喜欢用其有关异域社会的知识来论证：其他人眼中的所谓“人类本质”，仅仅是美其名的西方个体罢了。这一观点经常得到佐证，但“文化主义者”却鲜能回答接下来这个非常困难的问题：他们想让这个论证走多远？对于智人这个物种，我们真的什么都不能讲吗？

再一次，来自人类学的挑战并没有被拒绝回应，而且最响亮的应答又是来自平克的著作（2002）。反人类学的学者们所强调的是人类认知发展这样的普遍层面。然而，这种强调往往是建立在对人的文化建构层面的敷衍搪塞之上的。

这是因为人类学家的批评者都是认知科学家，如心理学家和分析哲学家。他们从开始就几乎完全不知道，驱使人类学家做研究的东西究竟是什么。仅有如斯波伯和我这样的一小部分学者曾严肃地就和解进行尝试，正如本书所追求的这样（Sperber 1996）。

人类学文化主义者与科学普遍主义者曾就“如何界定人类”进行过反复争论，这个过程说到底令人厌倦的。它只不过是自然/文化僵局的又一显现。正如我们在第二、三章看到的，社会科学的理论史已太多次地重复自身了。我们似乎再也无法抵达任何地方，因为双方似乎都有很好的理由认为对方是错的。虽然他们也经常认出对方观点中的一些合理成分，但也仅仅是感到部分合理罢了，无法将其吸收到自己的体系之中。 119

古老的争议之所以被反复提及，是由于双方在批评对方时，都

太过轻松地就能指出对方对人的理解有何不现实之处。文化主义者可以指责脱离了实体的先验存在中的那种抽象化，如博弈论中的理性人，或是指责许多心理学和哲学的理论中那些不受文化或历史影响的创造物。普遍主义者则可以嘲笑，很多文化人类学作品中那些同样既缺乏形体又缺乏头脑的创造物，人在其中被视为不过是具体地点和时间的附属现象。

在接下来的章节中，我将对这一无休止争论的根源进行论证。至少社会科学这一方的根源，其实是来自我们的一种无能，即我们无法将自己所谈的对象视为一个自然的有机体，而是将其视为了某种本体论状态的含糊抽象。如果我们聚焦于人类这种动物，这样一种由进化产生的非常特别的物种，而非在本体论上与其他活着的物种有区别的什么东西的话，我们就能够开始理解自己了，理解我们是如何同时由自身的生物基础（包括我们的心理）、历史和文化所共同创造的。我们将了解这个复杂的过程，而不是在自然 / 文化幻想之战的硝烟中迷失。如果我们这样做，社会科学家就能与其他认知科学家一同思考。那么，社会科学家就能以一种更有说服力的方式来向心理学家、神经科学家和哲学家解释，说明他们应该以多么严肃的态度来将社会与文化因素纳入考虑范围。我在此的目的，是要将古老争议曾经交手过的战场，转变为一个可操作的平台。在此之上，不同的学科能够在—项联合的但也很困难的事业中相遇并切磋。

在“普遍主义者”与“文化主义者”之间那场显然无解的争斗里，“人类是一种怎样的现象”这一议题是其中最为激烈的一个方面。当社会与认知科学在使用诸如自我（self）、我（I）、行动者（agent）、主体（subject）、个人（person）、个体（individual）、非个体（dividuals）、120 身份（identity）等术语时，这个议题就显现出来了。这些术语都包

含了一种尝试,尝试在此地或彼地对“身为我自己意味着什么”和“我们如何看待别人”进行描述(大多数社会科学文献都常常忽视了自我理解与他人再现这两者之间的区别存在什么问题,但在认知科学中却不是如此)。

在很多社会科学家看来,把这些不同术语归为同类是不恰当的,甚至是草率的。于是,很多学者花了大量心血来区分这些词,并给出了非常准确的定义。然而,当我们试图将这大量的文献进行综合时,问题却出现了。例如,当我们试图将格尔茨对巴厘岛“个人”的探讨(1973),与杜蒙的“个体”(1983)、莫斯的“自我”(1938)和罗萨尔多(Rosaldo)的“自我(self)”(1984)联系在一起时^①,当我自己试图进行这种综合时,我必须承认我彻底地迷失了。因此,我决定将这些术语所貌似指代的一整片模糊的星系(的某个部分或全部),简单地称为“我”(blob)^②。这样做显得尤为合理。这是由于虽然存在那么多自诩清晰的标签,可是不论我们用的是哪个词,其实很多内涵都是一样的。

人类学家做过的断言中最重要的一个,就是声称“我”完全随文化和/或历史的变化而变化。当人类学家讲“不存在人类本质这种东西”时,他们想表达的其实就是这个意思。这一主张,正是针对我们的研究提出了一个普遍的认识论问题。当然,如果这个主张是真的,如果“我”是由历史和文化形塑而来的,那么“我”也就

① 安德烈·博迪勒(André Beteille)表达过类似的沮丧(Beteille 1991: p.251)。

② “Blob”一词的原义为“(颜色、液体的)一点/一滴/一小片”。作者在跟译者的通信中也解释到,它就像是“布料上的一块污渍或吸水纸上的一滴墨水”。在布洛克的理论中,它成为了一个比喻性质的关键术语,比喻一种有关自我的“不明确、缺乏清晰定义”的状态。由于在中文里缺乏合适的对应术语,故译者在此试将其用带引号的“我”指代。——译者

什么都不是了，仅仅是我们文化的一个随机范畴。这个范畴的用途，就是将一些东西划分到各种民族中心主义的标签之下，且这些东西相互之间没有任何实质关联。如果真是这样，那么不论“我”戴着哪一个标签的假面，它都不再是理论研究的合适对象。

然而，虽然人类学家对激进的文化决定论存在普遍偏好，这一
121 结论却并没有得到他们的认真对待。我们时常发现，当人类学家真的开始着手研究细节时，其主张中的野心已经少了大半。因此，他们常讲的并不是世上有多少文化的变异就有多少种“我”，而是世上有两种“我”。有时，这个论点被泛泛表述为一边是现代的或西方的“我”，另一边则是其余人类的“我”。例如，涂尔干就曾如此在《社会分工论》（*The Division of Labour in Society*）（1893）中对有机团结与机械团结进行了区分。

同样地，杜蒙（1983）也曾强调，在后宗教改革时代的西方个体主义，与世界上其他等级制地区的整体主义之间，也存在一种类似的二元对立。在其他民族志学者和历史学家的著作中，我们也能发现这种区分。虽然他们谈论的是具体的地点，但却认为那个地点或那个时期的自我、个人、主体或随便什么，都跟现代西方的“我们”（we）在此地或此时的对应物有所不同。因此，伍德（Wood 2008）认为，自我的概念在圣经时代是缺失的。斯内尔（Snell 1953）认为，在《伊利亚特》（*Iliad*）中也是如此。史翠珊（Marilyn Strathern）认为新几内亚的个人概念与西方有很大的不同（1988）。近藤（Kondo）认为日本人的自我也是如此。马金·马里奥特（McKim Marriot）与印德恩（Inden）也是如此描绘印度的（1977）。格尔茨也是如此描绘巴厘的（1973），等等。西方似乎仅仅是用来与被研究的某个具体情况进行对比的。可事实上结果显示，这些看似非常多样的非西方、非现代地区，它们彼此之间也是很相像的。在这些地区，人的

内在状态和个体性都受到贬低，而社会关系与群体成员身份则占支配地位。最近，学者们认为，身处后现代性之中的我们如今已抵达一个后“我”、后现代的阶段，这就使理论体系变得有些混乱（Ewing 1990；Markus and Kitayama 1991）。我们可以认为，这一观点或许指向了一种存在于前“我”、“我”和后“我”之间的三重区分。然而，所谓的前现代“我”与后现代“我”其实看起来格外相似，因为它们都是非实质化的、离散的、情境性的和分裂的。从而，人类学有关“我”的理论可以这样来总结，即在个体主义的西方与社会性、关系性的其他地方之间，存在一种巨大的、绝对的对立。 122

人类学家总是提醒自己，不要像普遍主义者那样假定“我们所知的‘我’适用于世界各地”。这种提醒的确具有其现实的基础。对于一个工作于不同的社会与文化环境中的民族志学者（如我）而言，以下经历是很常见的。我们时常止步于、受挫于、甚至有时确实是震惊于一个事实，那就是个体动机被赋予的价值是多么微小，而角色、群体成员身份又被视为多么主要的、有时可能是唯一被表达出来的正确行为规范。这一点也时常反映在某些非现代、非西方的法律法规之中，例如莫斯就曾以此为基础来讨论个人的概念；或者是反映在一些仪式的内涵中，例如史翠珊曾以此为基础分析美拉尼西亚（Melanesian）非个体的概念（Strathern 1988）。的确，这些资料似乎描绘了这样一种人群：在社会体系中，他们仅仅是一些点；他们的内在状态、个人意图和绝对的个体性及其个人欲望，都是无足轻重的。这种存在于西方与“其他”社会之间的二元对立，时常被夸大（Leenhardt 1985；Parry 1989；Beteille 1991）。不过，文化之间的确也存在一些真实而重要的差异，它们是值得被探讨的。因而，我的目的与之前直接或间接提到了的那些著作是有所不同的，我并不想要贬低“文化”的重要性，而是想考察这些文化差异是否

真的对“我”的“建构”起到关键作用，正如这么多的社会科学家认为的那样。我将论证它们并非如此。不过这仅仅意味着，我们需要做的正是将人类学家与认知科学家的研究综合起来。我们必须将人类学的观点置于一个并不排斥认知科学的范畴且是与之相容的模型之中。

已经有两位人类学家对有关“我”的理论中的过度相对主义立场提出过质疑，尤其是当它以“自我”的面目出现时。梅尔福特·斯皮罗（Melford Spiro）曾对马金·马里奥特、格尔茨等学者进行过猛烈攻击，并表明他们那些充满戏剧性的理论概括所依靠的证据是多么具有选择性（1993）。例如，他发现小乘佛教中对自我的贬低并不像之前预料的那样，能够证明自我概念在缅甸这样的国家中是缺失的，而是正相反——它恰恰证明了自我概念的存在。娜奥米·奎恩（Naomi Quinn）（2006）则以一种相似的论调批评了人类学近来的后现代观点。该观点认为，“作为整体的自我”这个观念已经过时了，而且 / 或者是错误的。再者，它还将自身建立在“人们可以持有自相矛盾的观点”这一脆弱又琐碎的明显事实之上。奎恩对此的批评要点则在于，显性的、反思性的自我再现（self-representation）不能与“我”本身被活出的样子等同。用她自己讲过的话来说就是，我们必须区分认知与元再现（meta-representation）。后者从目前讨论的情况来看，就是那些公共性的、对认知进行的二次再现（re-representation）（Sperber 2000）。这些元再现之所以可能，是源于对想象的运用，正如上一章我们讨论过的那样（不过，基于我们目前的知识状况而言，当谈到如何将自我的不同方面与大脑不同类型的功能或解剖区域直接等同起来时，相较她而言，我的态度还是要更犹豫一些）。

斯皮罗和奎恩对人类学家的研究提出了两点既有说服力又很重

要的批评。首先，他们正确地意识到，人类学关于“我”的研究经常是非常不严谨的。第二，这个领域中提出的结论，在认识论上的确有很多不明确的地方。我也同样对奎恩的一个隐性结论表示明确的支持：对我们谈论的东西做自然化的尝试，将会有助于拨开迷雾（Quine 1969）。

斯皮罗和奎恩的批评意味着，当人类学家坚称“我”仅仅是历史的产物且完全受到文化多样性的决定时，他们是错的。不过，这两人中没有任何一人认为，“文化”和“社会”这样的词所指的东西完全不起任何作用。然而，直到这些论述的认识论状态得到澄清之前，我们无法对“如何起作用”和“作用有多深”这样的问题有任何推进。因此，正如斯皮罗和奎恩两人所共同意识到的，并不是 124 说人类学家在谈论自我、个人、行动者、个性（personality）、身份时完全言之无物，而是说他们谈的东西究竟是什么本身并不清楚，而且我们也无法确定他们想要走多远。

斯皮罗和奎恩对许多人类学研究的批评做得很成功。这就为一种更积极的尝试扫清了道路，尝试将人类学家的思考重置于一个更宽广的、他们自己也隐隐期盼的理论当中。接下来的内容就是这种尝试。

区分并联系不同层面

社会科学的一个重大问题在于，它从未对那些“我”的词汇所貌似指代的现象的内部层面，尝试过任何严肃的区分。诚然，一些人类学家曾对区分做过微小的尝试，然而这很快就被遗忘了。因此，莫斯以下面这种方式，展开了他有关自我和 / 或个人的论述：“我 [将不会] 跟你们探讨心理学……很清楚的是……不存在

任何一个对他的身体还有他（精神上和物理上）的个体性都没有意识的人类……我的主题是完全不同的……是有关不同时代的人形成的[自我]概念”（Mauss 1985 : p.3）。然而，后文继续探讨的是他的“第一个主题”。在一本有关文化与记忆的书，安特泽与兰贝克提出了类似的观点，但却是从反方向出发的。他们认为，在自传体记忆（autobiographical memory）^①“与‘自我’或‘主体’之间存在相互隐射的关系”（Antze and Lambek 1996 : p.xxi）。然而，我们发现随后他们就从这一中心议题上溜走了，转而告诉读者：“我们的书更多是关于‘记忆’而非记忆……也就是说它讲的是，记忆的观念本身在社会与文化中扮演了什么样的角色”（Antze and Lambek 1996 : p.xv）。这种观念大概指的就是，本地人在对各种他人相信自己不相信的价值进行谈论时，使用了什么样的民族心理学（ethnopsychological）理论。莫斯宣称他不会谈论心理学，但事实上他谈了；安特泽与兰贝克宣称他们不会但实际上却谈论了我将在下文称为125 “元再现”的东西。

如果我们想要理解普遍意义上的“我”，与特定历史地理位置上的“我”之间有什么联系的话，那么对“我”内部的层面进行区分，就会很困难但很关键。我们一直都无视了对以下问题的正确认识：如何区分我们所讨论问题的层面，如何看待层面之间的关联所具有的重大意义。很难再有什么东西像这种无视一样，如此深地阻碍了社会科学和认知科学的对话。

从而，接下来的粗浅尝试就是要在一个自然现象内部对层面进行区分。若想知道如何才能将社会科学（尤其是人类学）对“我”的讨论，与认知科学对“我”的讨论综合起来，这种尝试就变得很

① 自传体记忆指对个人复杂生活事件的混合记忆。——译者

有必要。有趣的是，区分层面的尝试意味着，我们将推导出一段自然历史，亦即上文提到的“我”中所包含的“低级层面”的自然历史。我们或许可以将这个层面的特征假定为“遗传自我们遥远的前哺乳动物祖先”，这是因为其他一些远亲的物种也同样具有这些特征。至于其他的层面，即那些在此称得上“高级”的层面，则是我们物种独有的分化。在此，人类学视角被纳入了一个更广阔的框架中。因此，这也就暗示着，社会科学理论能够被很便捷地纳入进化论之中（Seeley and Sturm 2006；p.321ff）。

以下就是对层面区分的初步尝试。这都是基于一些认知科学学者的著作，他们倾向于使用“我”的其中一个名字：自我。然而，依赖这些学者也不能解决问题，因为他们相互之间并不完全认同对方。幸运的是，就目前简单的论证目标而言，我们可以绕过大多数的争议，并聚焦在几乎所有人都同意的立场。最关键的是，“我”中的确存在不同层面，其中最深的层面由一切生物共享，而最高的层面则为叙事性的、反思性的自传（autobiography）提供了可能性。不过，同样关键的是要记住，那些可能被我们选取出来进行区分的层面，都仅仅是一个连续体内部的一些简单的点。这意味着它们相互之间都是关联的，即使其中一些层面受到特定的时间和地点更直接的影响，而另一些则不受影响。所有参与了这一讨论的人都同意，¹²⁶在这个序列的某处，语言和反思性、元认知或元再现起到了它们的作用（例如 Neisser 1988；Damasio 1999）。

对于当下的目标而言，以下我列出的层面已经足够了，而且应该不会对我的论证产生影响，尽管我大大简化了相关议题且术语也使用得并不精确。

我们可以首先辨别出一个层面，它常常被称为“核心自我”（core self）（图 1）。这一层面的很多方面确实非常普遍。其中包括两个方

面：(1) 对于自己身体的所有权和位置所具有的知觉，(2) 对于自己是自己行为的发出者的知觉 (Vogeley and Fink 2003 ; David, Newen and Vogeley 2008)。这一类型的自我必定由一切生物共享，因为正如丹尼特所言，即便是一只爱吃钳子的龙虾也肯定知道别把自己的钳子给吃了 (Dennett 1991 : p.429) (我猜，即便是最忠实的文化相对主义者，也不可能认为这一层面在不同人类群体中有所不同)。值得注意的是，我在这个层面中使用“知觉”(sense)这个词时，是取其相当弱的意味，并不指向任何反思性意识。然而同样值得重视的是，即便是在这一层面，我们处理的也是非常复杂的认知，正如笛卡尔 (Descartes) 很久以前强调过的幻肢和一些最近的实验，比如能使主体在模型手臂中感受到知觉的“橡胶手” (Botvinick and Cohen 1998)。

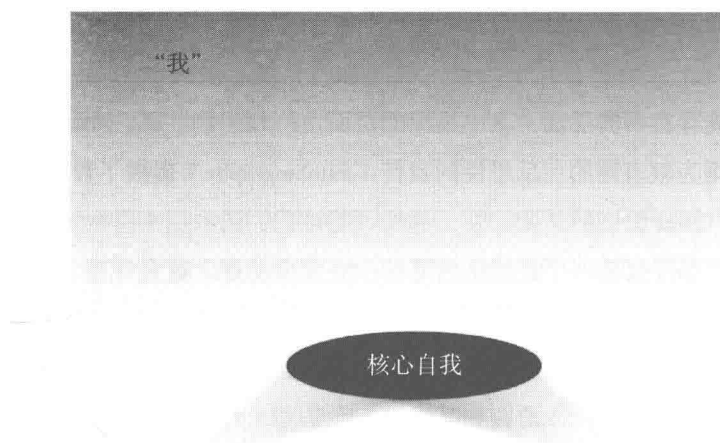


图 1

在此层面之上，存在着一个常被称为“最小自我”(minimal self)的层面(图2)。这个层面包含了对时间延续性的知觉。从乌鸦到黑猩猩的很多动物都拥有对它们自身延续性的知觉。它们也像

我们一样，认定其同类也具有类似的时间延续性（Hauser, Kralik, Botto-Mahan, Garrett and Oser 1995）。对于任何类型的长期记忆使用而言，这种对时间延续性的知觉都是至关重要的。对于像是自我认识这样的更高级的认知能力而言（例如从镜子里认出自己），它似乎也是极为重要的。譬如，黑猩猩和大猩猩就能做到这一点。有趣的是，这种对自己和他者的延续性的知觉，在社会性物种中发展得尤为成熟（Emery and Clayton 2004）。再次值得注意的是，当我们探讨这一层面时，知觉这个词是取其较弱的意味。不过，它的确暗示了一种如前章所述的进行“时间旅行”的有限能力，即为了现在的行为而去使用有关过去的信息，从而得以在想象中“身处”过去；同时，还可以为未来行为做计划，这要求的则是在想象中“身处”未来。然而即便如此，这种能力并不涉及任何心智状态中的反思性意识。不过，它的确包含了情节记忆（episodic memory）和对某些情节记忆的保存，即便这些记忆并不一定会被编织到一个连贯的自传之中。

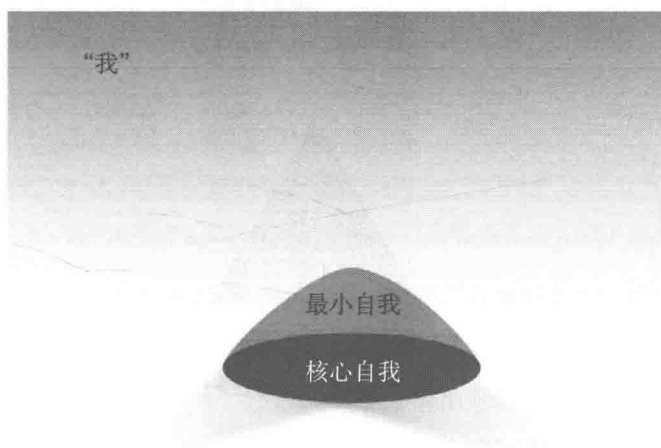


图 2

有意识的反思需要一个更高级的阶段。在此，我非常犹豫地承续了一部分学者的做法，将其称为“叙事自我”（narrative self）（Humphrey and Dennett 1989；Dennett 1992）（图3）[对于使用叙事这个词，我感到很不舒服，因为它暗示着人们一定会对他们自己进行一种详尽的叙述。可是正如下文即将厘清的那样，这并不一定会发生。不过，正因为叙事这个词被如此广泛地使用，我就感到非保留它不可了（见 Strawson 2005，针对叙事性的驳论）]。在叙事自我与自传体记忆之间，存在着紧密的联系。于是，托尔文告诉我们，叙事自我与自传体记忆可以相互说明（Tulving 1985）。这种关联不存在什么问题。不过，相较自传体记忆常常出现在文献中的概念内涵而言，这种关联隐含着一种对其进行的重要修正。这种修正源自以下事实：叙事自我（当我在此使用这个术语时）仅仅是“我”的其中一个层面。虽然层面之间可以存在启发式的辨析，但在现实中

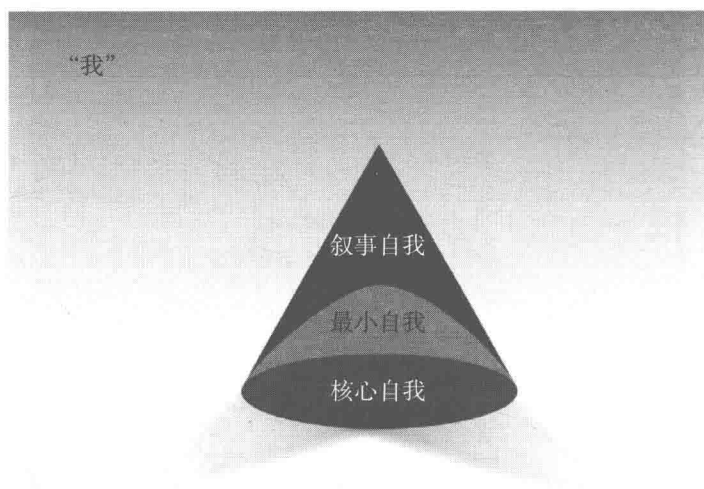


图 3

它们其实是相互融合的。这就意味着叙事自我与低级层面之间并非相互独立。如果对叙事自我而言真是如此，那么对自传体记忆也是如此。可是，在我的理解中“自传体记忆”这个表述却错误地指代着一个独立的体系。迄今为止，我们在层面之间所做的区分都不是断裂的，层面之间并不完全是分离的。我们处理的是一个连续体（图4）。这一点对于社会科学有重大意义，我将在后文重提。不过，在此之前有必要再做进一步的澄清。

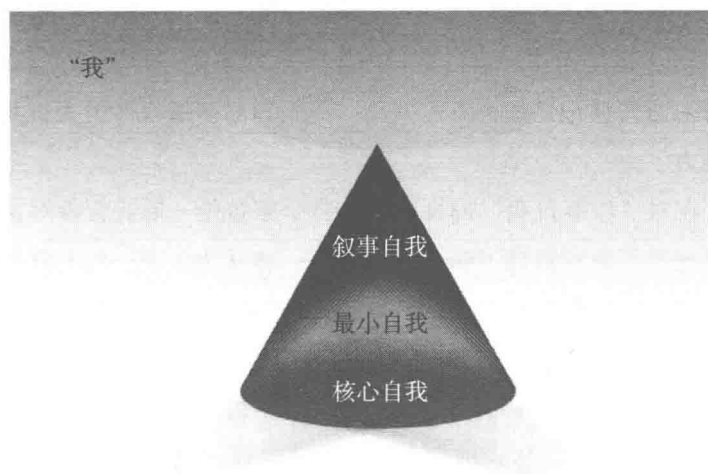


图4

对自传体记忆与叙事自我的讨论，存在许多困难的问题。这些问题主要是关于它们通常能否被意识到，它们对语言的要求有多高，它们能够在多大程度上与人们实际上讲述出来的关于自己的故事等同（Bloch 1998；Nelson 2003）。

130

部分学者如丹尼特（Dennett 1992）和利科（Ricoeur 1985）就认为，这个层面必然涉及意识、语言和讲述自己故事的能力，换

句话说就是带有显性表述的自传体记忆。“叙事自我”这个概念之所以存在难点，恰恰是源于对这些不同元素的混为一谈。人对自传体记忆进行的自传体表述必须是有意识的吗，或者仅仅是存在被意识到的可能性就够了？自传体记忆和“叙事自我”需要语言吗？如果不需要的话，又是否存在一个非语言性的叙事自我，能够与语言层面区分开来？我们多大程度上是在探讨认知，还是说讨论的是元认知？再现，还是说元再现？换句话说，具有自传能力与意识到自己具有自传能力是一回事吗？谈论自己的自传体过往与拥有并使用这一自传体记忆是同一回事吗？很有可能的是，这种对自传体记忆的拥有和使用，是我们与非语言性类人猿共享的能力。

在对“叙事自我”的探讨中，哲学家盖伦·斯特劳森对这些困难进行了着重强调 (Strawson 2005)。他认为，有一些人就是喜欢去创造关于他们自己的、有意识的、显性的自传体叙事。他把这些人称为“历时人”(diachronics)，而其他的人(比如他自己)就对此完全不感兴趣。这不是他们修辞风格的问题。这些人就是找不到合适的场合来谈论他们自己。他将这后一种人称为“情节人”(episodics)。

斯特劳森认为我们应当区分两种人。一种人仅仅呈现出一种“情节性”的自我。对这种自我而言，不存在一种有意识的、显性的自传，以供人在自然条件下对其进行谈论。另一种人呈现出一种“历时性”的自我。这种人对一个叙事性的、自传体自我有一种强烈的知觉，或者说他们拥有一个“正处于当下、曾处于过去、将处在未来的、作为心智存在的我”。这种人特别喜欢讨论自我。不过，不喜欢这么做也并不意味着，这人就是人类种族中一个有缺陷的成员 (Strawson 1999 : p.109) (图 5)。

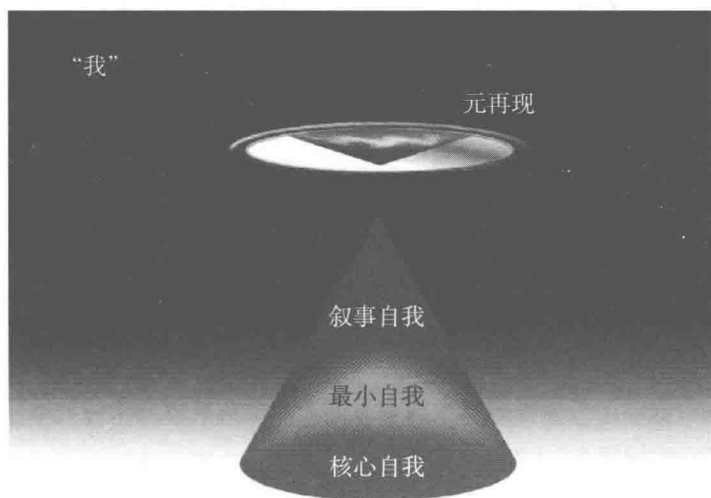


图 5

斯特劳森谈论了两种不同的人，但这不同仅仅存在于现象层面。我想论证的是，就“我”的构成而言，不论这两种人外部行为表现如何，他们都拥有笔者（只能勉强地）称为叙事自我的那个层面。不过，只有小部分人（即斯特劳森所说的历时人）还拥有些别的东西。他们进行着一种特定形式的活动，其中包括通过谈论自己的感觉、内在状态和自传，来创造出一种元再现的、历时性的叙事自我。比别人多出来的这个元再现的部分之所以可能，是源于上章谈到的人类想象力。借由显性的语言行为，这个部分被他们表达了出来。不过，表达同时也依赖一些制度性情境，使得那些被表达出来的内容看起来更妥帖一些。其中一个例子就是精神分析。这种元再现的另一个 132 不太直接的产物，则关系到人共享的有关角色和群体的想象。作为一种现象，它处于两种想象类型之间：一边是儿童在玩假装游戏或成人在编故事（比如科幻）时，所产生的那种个体性的、非制度性

的想象；另一边则是广为共享的、制度化的群体与角色想象系统。

如果真是如此，那么斯特劳森就是在为人类学和其他学科中一些相互混淆的问题提供答案。有些人在其文化中会讲述关于他们自己或是关于自我本质的故事。这些故事与这些人是否拥有所谓叙事自我的这个层面，完全是两码事。就我使用这个词的意义上讲，每个人都拥有一个叙事自我。有些人会对其叙事自我进行元再现的处
133 理（图6）。只有一部分人不会这么做，或是做得比较少。这是因为正如扎哈维所言，“我们不应该错误地将我们对生活反思性的、叙事性的领会，与那些构成生活本身的、被组织成叙事之前的前反思性经历混淆起来”（Zahavi n.d.）。

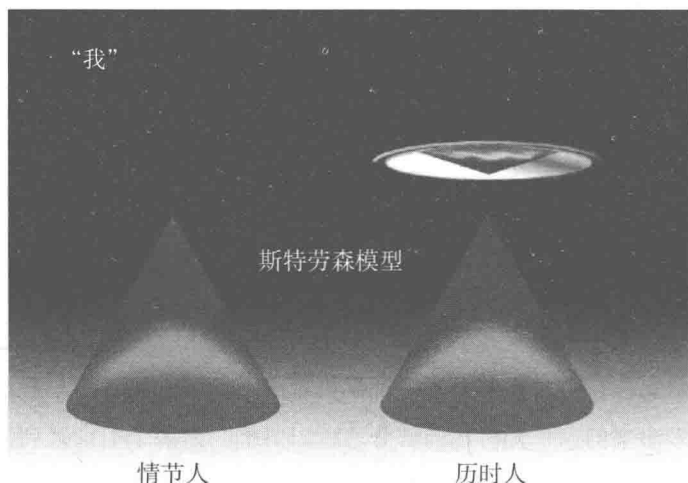


图6

因此，斯特劳森区分的两种人之间的不同，相比目前为止我所探讨的层面之间的不同而言，就不是一种根本性的差异。历时人对他们自身进行元再现的行为，就是完全不同于“我”之构成的另一

件事。显性的、叙事的、修辞性的呈现是公共行为，且取决于它们发生于其中的社会与文化情境。这并不是一回事。我在前几章已经讨论过了。诚然，斯特劳森的历时人和情节人在显性话语层面看起来非常不同，因为他们有时会谈论不同的事情，甚至可能以不同的方式行事。可是即便如此，这也并不意味着他们就属于两个不同的准物种。事实上，其不同只是修辞风格的不同。如果我们对人们实际上的样子和他们谈论的东西进行区分，被表达的与不被表达的叙事自我之间的界线，就会变得清晰起来。这对于自传体记忆而言同样适用，它也同样存在双重方面。在叙事自我的概念中存在一种自传性，这对于全人类来说是普遍的。它是心智正常运行的一个基本环节。但是，它与每个个体表达出来的显性自传是两回事。对两种现象的混淆就是很多误解的主要来源。 134

是否存在完全不同类型的“我”？

在本章的开头，我回顾了许多人类学家相信的所谓世上存在两种不同的人。我所理解的他们的观点，实际上并不具备那样的根本性。实际上，他们是在斯特劳森称为历时人和情节人的两类人之间进行区分。在此我将二者的区分重述为：一种人喜欢谈论他们自己的内在状态，另一种人则不喜欢这么做。这是很有趣的一种区分，但这并不意味着我们就可以像我批评的那些著作一样，将人类分为两个不同的准物种。那些著作将表面的不同当成了本质的不同。乌尼·维坎（Unni Wikan）在对格尔茨描绘的巴厘人自我进行批评时，就很好地说明了这种错误会将我们引向何种歧途（Wikan 1990）。

如果回到莫斯、安特泽与兰贝克，我们会发现他们实际上很清楚，“我”本身与对“我”的想象性元再现之间存在什么区别。可即便如

此，他们却从一个话题溜到了另一个话题上：当他们想谈论“我”时，实际上仅仅谈论了对“我”的元再现。大多数人类学家还要更含糊些，
135 他们直接开心地将元再现的内容当成了“我”本身来谈论。

在一些社会中，由于历史/文化的原因，人们可以甚至是被鼓励去谈论自己的内在心智状态、个人动机和自传，因而存在着很多历时人，而且这些内容常常占据着中心位置。但需要注意的是，当他们这么做时，他们并非是在光天化日之下暴露自己的自我、个体性、个人性和主体性。他们做的是完全不同的另一件事，他们是在运用自己的想象力去向别人讲述自己的故事。这一点不可以与“个体实际上如何在人群中做自己”这个复杂的问题混淆起来。当他们作为历时人在谈论自己时（这也是奎恩对后现代主义者的隐性批评），他们是在用“我”中的一些很容易被意识获取到的方面，来编织一段叙事。然后，他们将这些方面二次再现为一个有关他们自己的故事，换句话说就是对他们自己进行公开的元再现。人类学家在研究这类元再现行为时，常常对其进行直接的“再现”式解读。上文的解释则证明，这种做法是错误的，因为这导致人类学家将有关自我与他者的话语，当成了就是被再现的内容本身。

在另一些社会中，这类对自己内在状态与动机的元再现式谈论，在大部分情境下被认为是不得体甚至不道德的。显然，话语通常并不是以心理为主导的，而更多的是关于人在群体中、角色中、权力义务中和交换体系中应该遵循什么样的行为规范。在研究一些更偏远的马达加斯加人群时，我就对此有所体验^①。这类强调并不意味着我们能找到一种不同的“我”，一种不同于将修辞性重点置于个体

^① 不过还是应该注意到，这种对内状态的描述在英格兰这样的地方就很常见，从而表明它在某些情境中的确是存在的。我在最近发表的一些文章中对此进行了表述（Bloch 2005）。

性与内在性之上的西方自我的“我”。这仅仅是由于，当人类学家处在一个并不推崇历时性表述的社会中时，他们就会想念自己熟悉的那种对“我”的公共元再现。于是，他们开始集中关注那些涉及 136 关系和道德的话语。可无论如何，这些话语在任何社会都能找到。于是，人类学家很荒谬地将此打造成了一个自洽的甚至是另类的“我”，一种对个人、个体、自我或主体的替代概念。然而，事实上并没有这回事。从而，实际上并不存在两种不同的“我”之间的对立。

更有可能的是，我们处理的只是统计上的差别，而非范畴差别。如果我们可以像斯特劳森所说的那样，将现代不列颠人分为现象意义上的历时人和情节人的话，那么二者之间的相对比例可能会受到不列颠文化的影响，而并不仅仅取决于个体先天配置。如果真是这样，那么很有可能在其他文化中，这一比例也会相应有所不同。以我的经验看，在马达加斯加的村庄中，对内在状态和个体动机的谈论的确也有发生，虽然发生得很少。西方那些个体主义的、自我反思性的“我”文化，仅仅表现为其中有许多人喜欢进行历时性叙事而已，而“其他”文化则表现为其中的人不太愿意对内在状态进行元再现^①。

① 这能够帮助我们意识到一件事，即在我们认识他人的方式与我们认识自己的方式之间，存在根本差异。这一点是尤为重要的。我们只能通过别人的显性话语和外在行为，来对别人的“我”进行经验性的获取。虽然我们可能有意或无意地猜测别人外表之下是什么样，但在大多数情况下，我们的互动并不需要超越他人的外部呈现。再者，这些呈现与我们作为自己时的状态是很不一样的。不管怎样，这些呈现也是被大大简化了。另一方面，虽然我们可能也会想象自己在他人的注视下是什么样子，但这仅仅是我们的“我”中很小的一部分。如我论证过的那样，这部分中的很多层面处于意识之下。关于自我的知识与关于他人的知识之间的不同具有重要意义。这不仅仅是在理论方面。从方法论方面讲，它也关系到在笔者所从事的研究中，人类学家的成果应该如何加以运用。不可避免地，人类学家只能研究他人。于是，他们喜欢使用那些当地人在与他人交往时所使用的再现，仿佛他们本人就是其研究地点的那个“人”一般。

我对斯特劳森在情节人与历时人之间做出的区分进行了探讨，
137 目的就是为了说明人类学中的“两种人”根本就不存在。

然而，从以上论证中我们会得出一个不幸的结论。貌似我的论点就是想说，对“我”进行的想象性元再现是“文化”的，而“我”本身是“自然”的。从而，就又回到那个老圈套里了。这可能只是对一个旧理论做了一次修订。这个理论不论是文化主义者还是普遍主义者都并不难接受。他们紧接着可以说，就让不同的学科继续做他们各自的差事吧——人类学家继续谈论公共的想象性元再现，认知科学家继续谈论基础性的“我”。然而，这实为一种完全错误的分工。

认知科学家和社会科学家或许曾用相同的语言谈论不同的事情，但实际上双方真正想谈的都是“我”本身。人类学家经常宣称他们是想谈一谈“我”本身的。可是，由于元再现更容易被获取，于是他们总是被其引上歧路。然而，如果我们真的清楚正在发生什么事的话（这也正是社会科学那烦人又无休止争端的源头），我们就能够展望一个将不同事业融洽地结合起来的框架。在本章的最后一个小节，我就将试着概略性地探讨一下这个框架。

社会性的“我”

首先，一定要记住一个最重要的事实，那就是笔者区分的“我”的内部层面之间并不是分离或完全清晰的。从核心自我到叙事自我之间，存在一个连续体（Squire 1992）^①（图4）。所有层面之间都存

^① 斯夸尔（Squire）说明了过去对陈述性记忆（declarative memory）与非陈述性记忆的区分并不具备神经学上的基础。

在互动。从而，叙事自我与由全体灵长类共享的最小自我之间是连续的，而最小自我与由全体生物共享的核心自我之间也是连续的。同样地，叙事自我在与最小自我连续的同时，又会受到核心自我的影响。我们在心理和物理的各个层面上都是一体的。

138

不过，“我”的连续体特性还存在另一个方面。一旦来到更高级的层面，我们也就离开了内在的、私人的层面（例如对自己身体的所有权及其位置的意识），来到了对叙事自我的公共的（因而必定也是社会性的）表达。

如果我们想要理解历史是如何作用于“我”的，那么这样一种从私人向公共的逐渐过渡，以及（最重要的）这一过程的内在连续性，对我们而言就是尤为重要的问题。我们可能倾向于假定，私人完全不受历史过程的染指，而公共性（由于被卷入了社会话语）则完全是文化的。这种想法是错误的，因为这就是再次忘记了贯穿“我”的各个层面的连续性。“我”是一个过程。它不是一个二元对立的问题，而是一个多和少的问题。换句话讲，“我”就像冰山，百分之九十都淹没在水中，但这并不意味着露出来的部分就同淹没的部分完全分离，反之亦然。

在“我”的内在连续性之上，还需要添加另一层的连续性，即不同的“我”相互之间的连续性。在此之前我还没谈过这个问题，它将是下一章的中心主题。

这么一来，冰山的类比就同样具有误导性，因为各个不同的“我”暴露在外的部分并不像冰山，它们彼此并非完全分离，而是有机地联系在一起。我们是一个社会性物种。正如其他的社会性物种一样，笛卡尔式的孤立个人并不存在，它只可能是（对笛卡尔他自己而言）一个思想实验。正是通过我们物种独有的这种个人之间连续而复杂的社会交换，历史/文化才成为了“我”的过程的一部分。这一历

史层面之所以成为可能，是因为人类的相互交换从属于这样一个过程：在此过程中，不但目前在世的个体的“我”的公共部分相互之间存在交流，而且那些在世的个体的“我”的公共部分，与那些已死的个体的“我”的曾经公共的部分之间，也存在着间接的交流，
139 有时甚至是一些已经死去很久的个体的“我”。

个体的“我”并不仅仅是置身于这个过程之中，它本身就被这个过程大大地形塑并修改了。社会科学和认知科学的文献都曾一遍又一遍地强调过，社会、历史因素在一定程度上创造了“我”，正如我之前引用过的米德（George Herbert Mead）的评论。人类的社会性与交流性意味着，在我们这样一个物种中，当我们在彼此的身体中进进出出时，单个有机体之间的界线就不那么关键了。这不仅仅发生在生育与性交这样的生理过程中，也发生于神经—心理过程，即社会交换中的心智同步（Bloch 2007）（Humphrey 2007）（图 7）。



图 7

显然，这种解读与历史创造的过程，正是社会科学家尤其是社会与人类学家传统上所强调的。我会在下一章对它进行更深入的探讨。再者，对于任何有关“我”的理论而言，它都是至关重要的。不同个体的“我”暴露在外部分，彼此在不同程度上是相互连续的。

况且，这不仅发生于叙事自我（亦即自传体记忆）的层面，同时也 140
发生在由“最小自我”这个词所唤起的低级层面的一些方面。这是因为同时还存在着一些不那么显性但却至关重要的联结活动和相互交换（Knoblich and Sebanz 2008）。不同个体的“我”的公共部分之间的融合永远无法完成，因为一个人的“我”与他人的“我”之间的分化，就与各个“我”之间的相互渗透一样，都是社会过程的必要特征。

这将引出笔者有关“我”的一个很简单的结论。一个“我”被同时卷入了两个很不一样的连续体中，这两个连续体自身的两极各自由完全异质性的元素相连。其中一个连续体连接起来的，是相互不同但也并非完全分离的各个“我”，并在一定程度上使它们趋于融合。换句话说，就是不同的人被社会纽带连接在了一起。另一个连续体将完全潜意识的核心“我”，与具有元再现潜力的叙事“我”连接在了一起。正如社会连接一般，存在于“我”内部的那些完全不同的元素，都被部分地融合进了一个整体之中，虽然这个整体并非完全整合，而且无法被整合。

单独思考其中一个连续体已经足够困难了，但我们必须将它们放在一起思考！如果我们不这么做，我们尝试理解的那个复杂现象就会随着洗澡水一道被排掉，只剩下一些无法与任何东西产生实质性关联的概念。涂尔干这类社会科学家所批评的那些认知科学家的过失，就在于他们忘记了社会历史的连续体而犯下的一些错误，即便是大多数人类学一年级的学生也曾一再向其解释。我们无法仅仅从普遍上去谈论人，却不谨记在一定程度上人曾经而且正在被社会进程改造得彼此不同。

认知科学家近来广泛探讨的问题是，什么机制使人类的文化本质得以可能。然而，他们没有将一个明显推论纳入考虑范围：正

是因为有文化，世上就不存在纯粹一般意义上的人类了。对于研究（尤其是跨文化研究）而言，这个推论的影响是深刻的：我们想从事的任何经验研究，都要求我们首先从研究对象独特的个别性来理解，而不仅仅是视其为只受到文化肤浅影响的、已完全成
141 型的人类。

社会科学家方面的问题是双重的。首先就在于我已讨论过的那个事实。整体而言，他们仅仅关注了“我”的想象性元再现层面，虽然他们也偶尔超越这个层面去考察叙事层面的各种形式。这一视角的局限性是其研究方法的产物。那种方法导致某些东西更容易被他们获取到。于是，他们要么假装这些层面就是“我”的全部，要么就宣称这些层面能够与其他层面清晰地分离开来。从而，他们隐晦地引入了自己经常在其他场合谴责的那种自然 / 文化二分。

第二，当他们对“我”进行思考时，他们忘记了其内在的异质性和复杂性特质。在此我强调的正是这一点。他们忘记的是，“我”能够将许多完全不同类型的现象无缝地连接在一起。其中一些现象，虽然也是无法拆分的，却完全不受到社会科学家所研究的机制的影响。

结论

在人类学与认知科学关于“我”的观点之间，我对和解进行了尝试。我尝试建立一个模型，让来自双方的理论要点和观察都被囊括在一个模型里。在此体系中，那些分别吸引社会科学家和认知科学家的不同元素，都影响着同一个自然现象的不同部分。这是因为当我们在对人类的“我”进行再现时，必须使其与我们置身其中的各种经验上不可分离的过程相互契合。一切生物都卷入了两个过程：

系统发生学 (phylogeny) 和个体发生学 (ontogeny)^①。当我们研究自己的物种时, 我们必须添加第三个过程: 历史。这个过程是如何与 “我” 和记忆发生互动的? 这将会在接下来的章节以不同方式呈现。我们必须谨记全部三个过程 (至少是放在脑后某个角落), 否则我们就会忘记人类动物最特殊的本质。

143

① 从而我们的模型在谈论生物体时, 就必须 (或明确或隐晦地) 将其个别性视为与自然选择过程的产物相兼容的东西。在此我就是这么做的, 我谈到了某种有关 “我” 的进化历史。不过与此同时, 这些生物必须都能够被产生出来并发展下去, 能够从单细胞生长为我们所谓成熟的那种现象。在此我没能触及这一点, 不过我所使用的一些认知科学文献已经开始广泛探究事物的这一面了 (例如 Moore and Lemmon 2001 当中的研究)。

第七章 不言自明之事

在第五章中我讲到，人类学家经常错将人们对时间的想象性元再现内容，当成是更基础层面上对时间的理解，并去探讨这一理解如何对思考和日常行为进行组织。类似地，在上一章中我讲到，人类学家经常错将人们对个体、自我或个人的想象性元再现内容，当成是其有关自己和他人的知识，并去探讨这一知识如何对更日常的、更基础的思考与行为进行组织。经由这种歪曲，人类学家于是很容易就产出了一些异域风情化的不实描述，从而推出“世界上有两种完全不同的人”这样的论断。这些错误的部分间接原因在于，他们将“文化”看成了一个与“自然”相对立的、自给自足的独立系统。这是其论证中消极的部分。而更积极的部分，我在前两章中也专门指出了，那就是他们只专注于考察想象性的元再现，因而忽略了一些元素。忽略的部分原因来自这一事实：由于其显性的（explicit）、成型的语言形式，这些偶尔出现的元再现每次都是现成的，于是它们很容易在民族志的写作中得到再生产。

从定义上看，那些隐性的（implicit）或没表达出来的东西更难被复制，或者说更难将其从整体中分离出来。除非通过实践，否则这些东西完全没法被捕捉。与此相似的是，身心过程中还存在另一些144些不可或缺的、更基础性的层面。在某些情况下，这些层面与其他灵长类动物（甚至是更远亲的动物）的心智过程，多少是类似的。

实际上，我们所处理的这一系列现象，跟前一章区分过的“我”的不同层面，都存在关联。当我们从叙事自我往下并来到核心自我时，我们考察的知识类型就变得越来越难以由行动者自身轻易意识到了。同时，我们探寻的知识层面也越来越难以与其生产过程相分离。这些低级层面是隐性的，人们发现自己难以（甚至是完全不可能）用语言将其表达出来。然而，这些层面在很多情形下却是最重要的，因为正是它们使人得以在世界中正常运转。正因如此，它们应该成为人类学家和社会科学家普遍的核心关注。

隐性是一个多或少的问题。有一些被视为理所当然的知识层面，可以由使用它们的人通过显性话语很容易地表达出来；另一些则需大费力气。隐性的渐变程度是平缓的，这正是人类意识本质的一个典型特征。它的存在并不像一些精神分析学家所言，是一个有或无的问题。

本章要考察的就是隐性的不同程度，其中包括那种被人视为理所应当的知识，因为这种知识一旦讲出口就显得既笨拙又无聊，比如“餐厅是人吃饭的地方”。除此之外，还包括一些人自己完全意识不到的知识和过程。例如，我们在产出一个词语或一个句子时，当我们在提出一个基本假设时（比如这个假设涉及日常推理中基础性的因果性和时间性），我们就完全意识不到自己采集到了什么知识、发动了什么机制。不过，我们也不应该将这些隐性层面和过程区分得太过分明，因为人类一直以来都在持续不断地将完全隐性的知识转化为不那么隐性的知识。又或者，有时就像斯特劳森所写的历时人那样，当人们在建构有关自己的显性叙事时，他们会将原本完全隐性的东西转换为显性的元再现。相反的过程也有发生，而且是轻易地、频繁地发生。比如，当一个人成为专业而流畅的司机后，驾驶教练做过的指导就从显性的变为自动的了。再比如，当我们听

到某人讲出一个语法错误时，我们突然就意识到了语法规则的存在。

本章将更深一步地去探讨：在社会与文化人类学家轻易就能观察到的表面之下，还存在着什么；并去论证：由于这些隐性或隐藏的元素形塑了表面现象，从而只有当我们将其纳入考虑范围后，我们才能对被研究者的显性与隐性知识都有完整的理解。很久以前利奇就类似地指出过，人类学家会将显性表述当作认知基础，这是很危险的行为。他提出，曾有一些报道反映了澳大利亚原住民的奇怪信仰，这些报道也同样可以被运用到基督教信仰上。比如，我们可以将处女生子的教义用作证据，来证明欧洲人拥有一种观念，认为男性对妇女怀孕没有必要的贡献（Leach 1966）。人类学家这样做，就是在将行动者所理解的二阶现象（比如共享想象和时间旅行的建构物），误当作被研究者生活世界中知识的认知基础。这种误解产生的后果（又或者说它的起因）是，社会科学家不必再费神去对隐性层面进行考察。进一步讲，如果我们不引入对心智过程的研究，隐性层面也是无从考察的。

民族志上的这一问题，仅仅是一个更加基础性的谬误的附属现象。这个谬误源于对以下事实欠缺认识：我们所能观察到的外部事物，仅仅是人类自然身心的复杂活动的外在肤浅表现。由于社会科学一般只能观察到表面，于是他们很容易倾向于将其错误地界定为一种独立的、界限分明的存在。这使得他们忽略了隐性层面。这些146 层面虽然不在表面，对我们理解实际情况却至关重要。反过来，只要意识到这个错误并对其进行阐述，个中危害就能够愈加彰显，并向我们指出忽视隐性层面具有多大的误导性。这就是为什么利奇在批评早前那些对澳大利亚原住民生育观念所做的研究时，是充满智慧的。再者，虽然利奇本人并没有这样做，但是当我们在对民族志表象背后的生产过程（尤其是心理过程）进行还原时，他的这种论

证可以而且应当作为我们的第一步。这最终意味着人类学家必须关注认知。本章就是在遵循这一项实践，正如人类学理论在发展过程中曾经践行过的那样。首先，本章将对某些民族志方法进行批评，因为这些方法遗忘了那些使行动与言说得以可能的隐性生产活动。接下来，我将对那些认为有必要关注隐性生产活动的学者的观点做一个介绍。然后，为了在理论上对隐性层面的生产过程进行重建，我们会探讨如何才能让某些认知科学家的研究帮助我们走得更远。从而，我们就能更清楚地认识到，社会科学家的一般观察对象究竟是什么。最后，我将更细致地考察隐性层面的内涵，以及它对于研究方法而言意味着什么。

将民族志现象视为心理活动产物的途径

如我们所见，人类学研究经常忘记的是，为了理解人们的言行，我们需要考虑隐性过程。人类学家常常直接规避了对这个问题的考虑，因为他们遵从博厄斯式的观念，将其研究之物再现为“文化”这样一个独立的、自给自足的现象。这种错误的实在论，正是前几章讨论过的自然 / 文化对立下的产物。博厄斯主义者对人类知识的历史特征的坚持是正确的，可是这却导致他们将文化看作了一个完 147
全成型的、独立的产物。在此过程中，清晰的信息借由历史从一个人传递到另一个人。在这样一种视角下，我们就无须再去考察那些将知识制造出来的人的心智本身是如何运转的。这种考察被看作是对立阵营（即“自然”派的人）才会做的事。

不过，在社会科学内部存在一些理论传统，它们能更容易地将隐性与心理因素兼容进来。它们不像第三章主要考察的美国传统，而是大多数来自欧洲，尤其是英国和法国。这是因为在这些国家中，

人类学与生物学之间那场史诗级的对峙并未对人类学的研究主题产生过多的影响。从而，这些国家的学者并不像文化人类学家那样，倾向于无视认知、社会与实践过程的重要性。在欧洲，那场对峙一直都不是一个特别有争议的议题。因此，欧洲人感到没有必要如此激进地将文化的独立性断定为一个自洽的意义体系。

在这些国家中，人类学采取了“社会人类学”的标签，而非美国的“文化人类学”。这一做法的意义是重大的。当然，社会与文化之间的对立最终是一个幻觉，因为“文化”必须通过社会关系才能传播，而“社会”关系又总是受到历史过程的影响（后者也可以称为“文化”）。不过，“社会”这个词更多强调的是，知识存在于“我”的各种过程中，存在于活着的 / 行动着的各种人的彼此互动中，而非存在于一个“文化”的编码中。

“社会人类学”的起源，至少在英国的起源，是涂尔干的社会学。这就涉及一种完全不同于美国博厄斯学派的对于意义的理解。涂尔干的主要观点是，人类首先是社会性动物，从而一切关于人类的事都必须在此角度之下进行思考。正如第五章提到的，这会导致一种令人难以接受的相对主义的认知观点。其原因很简单，如果认知的基础来源于社会，那么既然有各种不同类型的社会存在，就一定存在不同类型的认知。这一立场还导致涂尔干拒绝将个体和个体主义的心理置于社会之上。这是因为对他而言，如此一来就是假定不论社会环境如何，各处的人都是一样的。相反，他真正支持的是人都是由其所生活的社会制造的。不过，我在本章想要集中关注的是涂尔干主义社会主张的另一个方面，因为这个方面被证明要成功得多。可以预料的是，涂尔干所扎根的哲学传统，使他对亚里士多德式范畴的认知基础很感兴趣。然而，由于他将这些看成是完全社会性的，这就意味着对他而言，这一认知基础以某种方式埋藏在了个体间的

互动过程中。他认为，认知一旦产生，就是内在于人们的实践生活。这一主张产生了很大的影响，并在我们目前的讨论中尤为相关。

涂尔干的社会学指出，为了理解意义，我们必须聚焦于交流的实践方面。所谓实践就是信息发出者与接受者之间的关系，关乎语言如何被使用和为了什么样的目的。长期以来，这一直是语言学和哲学的中心议题。涂尔干对社会的强调也同样涉及这一点。另一方面，互动实践这样一种转瞬即逝而又游移不定的东西，如何才能被准确地描述和分析，这是相当困难的。不同于心理学家、哲学家和语言学家，对涂尔干或大多数社会人类学家而言，这其实并未真的成为其关注焦点。社会人类学的这一疏漏导致了方法论和理论上的问题，并在此后困扰了很多追随他们的理论家。

一般认为，是涂尔干的弟子莫斯正面迎接了这个挑战。在一些论文中，他强调了身体、心智和心理^①是如何同时存在于社会关系 149 中的（Mauss 1923-4, 1924, 1935）。莫斯认为，知识的隐晦性正是某些关系类型的主要特征，尤其是那些发生在前工业化世界中的关系。他认为在那里，所有的方面（身体、心理、道德和社会）构成了一个总体。

这种对统一性的坚持，在法国社会学家、人类学家皮埃尔·布迪厄那里得到了进一步发展。他声称自己受到了莫斯有关身体的论文（1935）的启发。在其理论讨论中，他使用的三个关键词是“实践”（practice）、“惯习”（habitus）和“具身性”（embodiment）。他有关实践的中心论点，也受到了马克思有关劳动的一些观点的影响。布迪厄认为，当人们在社会世界中行动时，知识隐性地存在于其所

① 莫斯尝试维持心理学、社会学与人类学作为学科之间的边界，但他的写作却不像涂尔干，而是走上了完全相反的方向。

做的事情中，而非存在于其所声称自己做的事情中，或是他们显性的行为准则中（Bourdieu 1972）。对他而言，知识从而是“具身”的。这就是说，知识存在于身体之中，而身体本身又是由“惯习”制造而来的。惯习是人们被抚养长大及其受社会与文化形塑的方式的产物。面对列维-斯特劳斯等人的理论，布迪厄持强烈的批判态度。据他称，这些理论在看待社会时，就像是外部来看待的。它们让社会生活看起来，像是由一套规则和抽象的总体性概念统治起来的一般。在这些理论中，规则和概念被用作生活的蓝图，且被错误地描述为仿佛可以外在于那些相关者的行动。据布迪厄称，这样一种进路忘记的是，规则必须要被人体验到它的强大有力。只有这样，规则才能够生产出个体行动。换句话说，当人们深扎于历史过程中时，任何从其外部吸收而来的东西（亦即博厄斯所说的“文化”），
150 都必须看起来像是源自于内部。从而，对外来之物的内化使得其在行动者看来，就是简单直接的东西。这是因为在一个人成长和生活的环境中，其身体已经受到了习惯与情境的“惯习化”。不过，这大部分都是隐性的，也就是布迪厄所谓的“惯习”了。

布迪厄针对意义发展出的这套研究进路，及其自觉或不自觉的追随者，如吉登斯（Giddens 1981）、英格尔德（Ingold 2000）、穆恩（Munn 1986）等人所采取的进路，都收获了累累硕果。我对此表示支持，并认为我们应该时刻铭记：不管我们做什么、说什么或是能够从他人那里观察到什么，这一切都是内在过程的产物。就这点而论，这些进路就是对列维-斯特劳斯、格尔茨等学者的符号学（semiological）、阐释学（hermeneutic）进路的严厉批评。对于理解现代人类学而言，这两种进路之间的不同非常重要。这是因为博厄斯主义的文化进路曾经而且依然或隐或现地以各种形式占据着统治地位，即使它的很多践行者相信自己已经从中解放出来了。不过，

那些所谓的“实践”进路也是存在问题的，其中有很多已经由施特劳斯（Strauss）和奎恩（Quinn）在他们书的第二章里讨论过了（1997 ch.2）。

乍看之下，这些问题貌似主要在于不准确。这大概仅仅是因为当行动发生时，我们很难以民族志的方式，捕捉到那些为行动指引方向的、转瞬即逝的知识。隐性特质通常不会与生活之流相分离。因此，光从其定义我们就能知道，对隐性的强调意味着，要想将其捕获并进行研究是非常困难的事情。对于不论是理论家还是民族志学者而言，都是如此。在这种困难背后，我们能从那些可以用于克服这个困难的工具中，发现一种很不必要的局限性。所有这些实践理论都是认知理论：它们涉及学习和对信息的储存。然而，它们却不愿意费神去尝试对精神与心理过程进行严肃的理解。其结果是，它们给出的认知观点只能是完全模糊的，甚至是循环的。

布迪厄使用的“惯习”一词呈现出了一种模糊性，这对于分析而言是一种障碍。这个词的内涵仅仅就是“习惯的产物”而已，其拉丁文的形式对这一事实也几乎全无掩饰。¹⁵¹“具身”这个词甚至还要更模糊。我们不清楚它的内涵是隐喻性的，还是遵照字面的。然而，这种不准确并非真的源自民族志记录与解读的困难性。它源自一种基础性的理论混淆。最初，这个词似乎是用于描述社会生活的参与者在社会情境中的感受。因此，当一个柏柏尔^①（Berber）男人遇到一种令他强烈反对的行为时，他很可能会宣称并且实际体验到一种厌恶的感觉，并说它“让他觉得反胃”。这种感觉很可能是对行动者原话的引用。然而，当它变成这些学者笔下的文本时，看起

^① 西北非洲的一个民族，1958—1962年布迪厄曾在该人群中做田野调查。——译者

来却成了触发行动的起因。从而，具身性变成了对动机和行动来源的解释。行动者胃里的感觉，可能的确是一种他眼中恰当的表述方式。因此，以这种有限的方式，实践/具身的进路成了行动者自身可能给出的一种有效的事后解释。然而，它几乎完全不是一种有效的历史解释。比如，假设一个柏柏尔男人是在他的姊妹遭人调戏后，才产生这种感觉的。更重要的是，就本书主题而言，做出这一表述的人并不是在讲他的胃里发生了什么，或其身体上除大脑外的任何部分发生了什么。诚然，这种显性的表述很有趣，也值得思考。但最终我们无法规避一个事实，那就是我们并不是通过胃来思考的。况且，情感在生理上的呈现也并不仅仅局限于腹部。这些感觉产生自我们神经系统的运作，尤其是它的中心机制——大脑。或许，布迪厄现象学式的记述，是对行动者所说之话的一种很好的转述，但它无法成为其所假装的东西，即对行动根源的解释。

152 这个问题的基础仅仅在于，我们人类就像其他动物一样，无法意识到是什么机制触发了我们所做的事和我们所说的话，或者当我们行动时有什么知识被调动了。事实就是如此。正如我们在下文即将看到的那样，事实必须如此，因为我们在进行日常行动和言说时，需要一定的速度和必要的流畅。对我们而言，我们行动与言说背后的成因是不可见的。成因处在我们的意识之外，需要通过思考才能被获取。如果我们忽略了这一很难找到的证据，我们就会错误地跑到行动和话语本身里面去寻找成因。在有关时间的那一章里，这种做法将导致的谬误已经被讨论过，尤其是在对《加瓦人的名望》的讨论中。在那本书里穆恩认为，对时间与空间的根本性思考，是在言说与行动发生的过程中被创造出来的。而她作为一个民族志学者，能够观察到它们。事实却正相反，这些范畴必定原本就是已经在那里的，因为正是它们使行动和言说的进行成为可能。为了理解

这一点，我们就需要突破实践本身，去考察它到底是如何发生的。而这就是为什么社会科学家不可以将自己局限在其学科的传统资源之中。神经科学家和心理学家将会告诉他们的是有关学习、对相似信息的储存、记忆以及情感与认知之间关系的问题，他们将会从中受益。布迪厄强调，我们必须对个体动机和那些引人行动的过程进行理解。为此，他将我们带到了——一个少了认知科学家就没辙的境地。然而，他自己似乎却不愿意再往前迈出那必要的一步。

我们将探讨那往前的一步包括些什么。但在此之前，有必要先讨论另一位理论家的著作。他在半个世纪以前就得出了布迪厄的结论，而且他早就以多种方式带领我们走得更远了。这就是波兰/英国人类学家马林诺夫斯基。马林诺夫斯基的理论立场总是被界定为“仅仅衍生自其研究方法”，即他所说的“参与观察”（participant observation）（Malinowski 1922）。马林诺夫斯基反对的对象是之前人类学做研究的方式。那时，民族志数据不是获自二手材料，就是获自传教士和旅行者的记录；也有获取自一手材料的，但是通过采访的方式。马林诺夫斯基所批评的那类田野工作的其中一个例子，¹⁵³就是赛里格曼（Seligman）的研究。他是马林诺夫斯基的教授和导师（patron），他俩都在伦敦政治经济学院教书。赛里格曼曾是一个不屈不挠的田野工作者。在非洲、南亚和澳大拉西亚（Australasia）的英国殖民地中，他通过对“土著”的采访而获得了大量的信息。赛里格曼这些田野工作的开展方式是，通过殖民当局来安排与本地有声望之人的会面。相比之下，马林诺夫斯基的观点则是，被研究者的文化只能在其被制造出来的“具体情境当中”才能被捕捉到。这意味着，当事情发生时人类学家必须要在场，从而也必须懂当地语言，为的是在实践中、在行动与社会关系的流动中，理解知识被使用的方式。因此，民族志学者需要在其研究对象的生活参与很

长一段时间。这是很必要的，因为事后追忆总是将人引入歧途。如果像赛里格曼式访谈里要求的那样，请报道人创造出有关他们自己及其行动的叙事和故事的话，不论报道人有多真诚，他们的讲述都会篡改知识在实践中被活出的具身性真实。难以避免的是，实践者无法将他们的生活过程有效地转化为文字。这不仅是因为他们的任务就是去过这份生活而已，而非描述它；更重要的是，因为其行动与言语所依赖的前提并不是其话语的主题，而且这些前提并不会被行动者本身意识到。给人以启发的是，马林诺夫斯基使用了那个经常被认为是出自布迪厄的词，即“具身性”，来解释存在于“人对其做过之事的回溯性讲述”与“做这件事的体验本身”之间的不同（Malinowski 1922 : ch.1）。

通过这样的论证，马林诺夫斯基就将起初仅仅用作数据收集的一种方法，转变成了一个对实践中的意义进行探讨的理论。对他而言，人类学家之所以必须做参与观察，不只是因为这是一种不错的数据收集方法，更是因为数据本身仅仅存在于彼此互动的人所创造的行动的154 的实践生产过程中。如果马林诺夫斯基没有做他所倡导的这类田野调查的话，这位人类学家就必然会曲解他的研究对象，因为他会将意义与那些制造出意义的相关者分割开来。因此，我们就不必惊奇地发现，在马林诺夫斯基对其理论立场的意义进行阐发的各个方面，再没有比语言方面阐发得更好的了。博厄斯传统的文化人类学与马林诺夫斯基的社会人类学之间的不同所具有的深远影响，在对语言的讨论中被揭示得最为清晰。因此，为了进一步提升我的总体论点，在接下来的小节中，我将聚焦于本章已考察过的不同人类学理论，来看看它们是如何涉及或谈论语言的。对于揭示布迪厄或马林诺夫斯基与博厄斯及其继承人之间的根本性区别而言，这是一个好方法。再者这还将说明，为什么马林诺夫斯基—布迪厄式进

路在认知视角的帮助下，必将变得更加充实。

符号学传统

博厄斯的文化概念一直都将文化再现为语言式的，尤其是在他学生的研究所采取的形式中，更是如此。对博厄斯主义者而言，文化是一个整合的意义体系。它使人们得以与世界进行交互，其方式就是根据他们自己的、承袭自文化的、独特的看待世界的方式，来为世界分类。对他们而言，语言与文化将现实切分成不同的范畴，而且只有当这些范畴体系在参与者的脑中建立起来之后，人们才有能力连贯一致地开展行动。正如第三章讨论过的，在与还原论式的生物主义者展开激战的过程中，博厄斯主义者将文化强调为一个独立的、自洽的体系，甚至独立于行动者和社会关系本身。用博厄斯一度的追随者克鲁伯的话来讲，就是一个“超有机体”。文化先于行动，就好比足球比赛的规则必须先于比赛本身存在，不然比赛就完全不可能开展。这一理论有两重内涵。

155

首先，如果将文化视为“超有机体”的话，我们就没有空间考虑来自环境的限制了。对博厄斯主义者而言，没有必要去考虑“存在于运动中的世界”与心智过程之间的复杂关系。世界中的事物是无法挑战或是介入文化的，因为世界只有通过文化才能被认识。因此，我们无法仅仅因为某种再现与其实际生活之间明显缺乏契合，就基于任何实践基础来对这些报告提出质疑。例如，澳大利亚原住民对繁殖中性的重要性的否定，某个人群之所以拥有一种“循环”的时间观。

其次，这一文化观点直接推出这样一种假设，即文化在同一个层面上形成了一个自洽的系统。这是来自“文化是一种被建构出来

的百科全书”这一观点。文化被想象成一片不可摘除的透镜，介于人与世界之间，绝对性地包揽着一切。在这种观点中，意义通过相互之间的关联定义彼此，正如同家长的概念牵扯了孩子的概念。文化从而是“有样式的”，且还在不断形成样式。

由于这种文化观念意味着“文化”是一种用于组织外在世界的分类工具，从而它就自然契合了“语言以类似方式决定了我们的认识”这一常见观点。这一进路直接导致了一种类语言式的对文化的理解。“文化是一种语言”这一立场采取过许多种形式。其中，最简单的形式是我们对世界的感知，是由隐性存在于我们词汇库中的分类体系所决定的。这么一来我们就会说，“动物”这个词对应了“动物”这个概念，它集合了兔子、狮子、老鼠等物种，但排除了雏菊、霉菌等其他物种。在此观念下，正是文化的词汇库为思想打造了参数。

这类思想的一个极端形式是第五章谈到过的萨丕尔—沃尔夫猜想。在一些二十世纪六十年代美国人类学家的作品中，我们可以发现它的另一个版本。虽然这些人自称“认知人类学家”（Tyler 1969），但却并未给予心理或神经学因素以真正的重视，因为他们假定这些都是受词汇支配的。他们使用了一种被称为成分分析（componential analysis）的方法，其中包括对相互关联的词做交叉索引，以便发现它们包含的最小词条。这种方法相当于是在考察词汇的原理，目的是为了在其中发现说这种本地语言的那些人的世界观，是由什么样的纲领组织起来的。如此一来，这种方法就是含蓄地接受了沃尔夫将思想和语言^①等同起来的观点，从而回避了这种关系中包含的问题。我接下来就会谈到这些问题。在这种观念之下，在面对人们明显说出的话时，我们就没必要通过超越其之上或潜入

① 若想阅读对这种方法错误的心理学意涵的早期批评，请参见 Wallace 1965。

其之下来对认知进行理解，因为他们说的话就构成了其思想的框架本身。甚至这些学者还认为，我们不可以像利奇在那个有关处女生子言论的例子中所做的那样，将话语置入我们已有的世界观中进行检视。这是一种危险的做法，因为这将不可避免地将我们自己的观点也包含进来。沃尔夫或其他做成分分析的人认为，我们的观点根植于我们自己的词汇库中，而我们的研究对象也是以他们自己不同的但同样成立的方式来看待事物的，仅仅是因为他们使用了不同的词汇。这种观点的另一个例子，是我已经提到过的两位研究亲属的理论家尼达姆（Needham）和施耐德的理论。虽然他们认为彼此很不同，但他们都曾对其领域的前辈进行过批评，因为这些人尝试将异域语言中的亲属词汇翻译成英语，从而误读了被研究对象的想法。尼达姆和施耐德之所以如此批评，是因为他们还隐晦地认为词语对认知有着组织作用，且只有在一个总体性词汇库中才能被定义（Needham 1971；Schneider 1984）。对他们来说，要想直接地翻译，157就必定误人子弟。这就是人类学家喜欢谴责的那种“民族中心主义”，即错误地将自己看事物的方式强加到不同文化/语言中的其他人身上。有趣的是，这个例子很好地说明了一点，“词语等于思想”这个等式，是在直接拒斥一种比较性的、从而也是普遍性的和理论性的人类学。这是由于不同语言中词语的语义场（semantic field）永远无法完全一致。因此，除“不同的地方事情不一样”以外，我们对人类认知的总体面貌就没什么可说的。

还有一些对文化的语言式理解并不那么直截了当，不过似乎还是遵循了类似的逻辑。例如，列维-斯特劳斯发展了语言学家索绪尔的观点，认为文化由大量对概念进行指代的符号组成。类似地，在这类理论中，一个词语的发音就代表了一个概念。例如，“树”这个词就代表了树这个心智概念。这类体系常被称为“符号

学”(semiotics)。再者,通过某种类似方式,格尔茨也将文化视为了一个公共符号的体系。虽然他并未将它们等同于词语,但他认为这些符号似乎的确就是一些由词语直接指代的超级心智概念。从而对格尔茨来说,人们是通过对这些象征符号/词语的使用,来“阅读”这个世界的。

对所有这些学者而言,文化就是一个自洽的、随机的能指编码,是历史突变的产物。它在世界与个体的知觉、欲望之间,构成了一个决定性的滤镜。从这个角度来看,文化之所以只存在于一个层面,仅仅是因为它是一个独立于人的行动系统,即使人们是通过行动来互相交流的,且人们的行动发生于使这些交流得以进行的世界之中。在这一文化观下,民族志很快就变成了对文化/语言滤镜及其结构的描述,目的是为了使其民族志的读者能够以某种方式摆脱民族中心主义,并用它来理解异域文化。这种理论立场一直不断重现,其最近的形式就是一些民族志学者对不同人群“本体论”的讨论。

在博厄斯主义传统中,有一些学者及相关人士一直宣扬,在词语与“分类符”“世界观”“概念”“符号”“本体论”等概念之间,存在着一种等同。然而,他们却很少对这种等同做充分的分析。这些词/概念构成了一个个系统,将我们对世界的感知方式组织起来。它们被视为外部世界不同部分的能指。可是它们在进行指代时,却跟其所指代的东西相分离。就好像一部电话簿,它提供联系人的号码,但却绝不是这些人的一部分。带着这种观点,民族志学者的任务就变成是去书写一部充满词语、符号或概念的双语字典。根据这种理论,这些东西都差不多被看成了同类事物。有了这部民族志/字典,读者就可以知道那些带异域风情的词语或概念指的是什么,并将其与自己的意义系统进行比较。为了做出这样一部民族志/字典,很显然民族志工作者就不需要太深地介入到被研究者使用

这些能指系统的日常实践中，因为她需要建立的只是一些情境无涉（context-free）的意义。她得以不必介入，并忘记有关认知过程的问题。

实践进路

这一类型的符号学正是马林诺夫斯基和布迪厄所反对的，因为他们坚持认为意义只能存在于实践之中。不像博厄斯主义者、格尔茨或列维-斯特劳斯，对于他们这样的学者而言，能指不可以与其指代的对象或用途分割开来。当我们对博厄斯主义者和马林诺夫斯基的语言理论进行比较时，这两种进路之间的根本性差异看上去就会格外明显。

159

奇怪的是，马林诺夫斯基提出有关意义的激进观点时，貌似只是用来解释“原始”的语言。可实际上，他发展出的这套普遍性理论适用于一切语言^①。不过，在接下来的文字中我将论证，虽然他自己不知道，但他发展出的理论确实是一套普遍性的语言理论。

马林诺夫斯基的语言理论首次得以被勾勒，是在他对特罗布里恩群岛居民的农业实践的研究（Malinowski 1935）。表面上，他想研究的是人们如何在共享农事中进行合作。这包括以合作者之间彼此交流为基础的社会关系，与此同时这些人也进行着非言语性的体力活动。这些活动不仅仅是社会性的，还包括了与植物和土壤之间的有机关系。在他研究过的案例中，重要任务包括种植粮食、除草等。合作所需的必要交流包括了对语言的使用，但马林诺夫斯基认为，

^① 神奇的是，莫斯也是如此，说他那套独创性的、非常普遍性的总体行动理论仅仅适用于原始社会。

这种对语言的使用不能与活动的其他方面分离。从这个观点看，沃尔夫、成分分析学派、格尔茨及其追随者的理论中隐性存在的那种有关意义的传统进路，就是令人无法接受的。这恰恰是因为它们并不将交流视为一项实践 / 社会活动。这些进路将语言视为一个外在于其再现对象的再现系统。例如，当我们说“猫在垫子上”时，这仅仅被理解成一种告诉别人“猫的确在垫子上”的方式。至于为何有人想讲这件事、对谁讲、为了什么目的而讲，这些都被认为是与发声过程相分离的。相反，对马林诺夫斯基而言，除非将发声等其他方面也纳入考虑，否则词语的意义就无法被理解。对他而言，说话一定是一个行动，是意图与社会关系系统的一部分。对他而言，语言除描述之外还有很多用途。言语行动的意义将无法被理解，除非将其置于这各种不同用途的情境之中，且最终被置于整个社会过程的情境之中。通过这种方式，马林诺夫斯基令人信服地论证到，我们不能将特罗布里恩群岛人在其花园中的言语活动，简单看成是人们对彼此讲述有关外部世界的事，仿佛是在演讲中向着迷的学生听众介绍各种农事活动。这是很荒谬的做法。园艺活动过程中所讲的话的意义，不能独立于农业情境中通过语言或其他途径来进行的农事合作。

曾有一些学者（例如 Rose 1980）注意到，马林诺夫斯基有关意义和语言的观点，与哲学家维特根斯坦（Wittgenstein）晚年在其著作《哲学研究》（*Philosophical Investigations*）（1953）中的观点是多么的相似。在书中，维特根斯坦否定了他所谓的意义图像论（the picture theory of meaning）。该理论认为，语言是一种对图像的简单创造；换句话说，即认为言说就是向听者传达一种状态（比如猫在垫子上），不论说者或听者是谁，不论他们在什么地方。据维特根斯坦称，这种图像论构成了许多哲学思想的基础。不过我们会发现，

在博厄斯、列维-斯特劳斯、格尔茨和许多其他人类学家的理论中，也隐含着这样一种有关意义的观点。相反，维特根斯坦认为，语言应当首先被视为“一种行动的形式”。我们不应当问一个词意味着或代表着什么，而是应当问我们能拿它做什么。如此论证的话，维特根斯坦就与马林诺夫斯基很像了，虽然前者的著作在许多哲学家那里得到了更多的发展，例如奥斯汀的著作《如何以言行事》(*How to Do Things with Words*) (Austin 1962) 和赛尔的著作《言语行为》(*Speech Acts*) (Searle 1969)。而另一边，作为语言学家的马林诺夫斯基，其追随者却很少^①。即便是那些亲近人类学且与其观点相近的 161 学者，也都倾向于忘记马林诺夫斯基，而把其智识谱系追溯到维特根斯坦和其他诸如奥斯汀这样的哲学家那里。因此，如格莱斯(Grice 1968)、列文森(Levinson 1983)、斯帕博和威尔逊(Wilson 1986)这样的语言学家，虽然他们都像马林诺夫斯基一样关注说者与听者之间的社会关系，但几乎不曾提及他。

有一些学者注意到了马林诺夫斯基与晚年维特根斯坦之间的相似性(Langoenden 1968; Gellner 1998)。不过，对另一个问题的思考也同样充满教益，那就是在维特根斯坦等哲学家和马林诺夫斯基之间，存在着哪些不同。维特根斯坦对语言关注的首要推动力，是对旧的哲学立场(包括他自己)的批判。他呼吁将语言研究置于实践与社会生活中，但他自己却并未真的这样做过。毕竟，他和他的追随者都是哲学家，而非人类学家。当他、奥斯汀、赛尔或格莱斯试图说明语言在实践中的使用时，他们调动的都是一些小型的想象场景或思想实验，而非现实中真的发生过或可能发生的情形。更有甚者，他们实际上聚焦的，仅仅是这些想象场景的

① 其中几个有名的例外包括弗斯(J. R. Firth)和兰格恩登(Langoenden)。

语言方面。从而，其所强调的那些应纳入考量范围的方面所具有的重要性，都被他们自己隐晦地否认了。这是因为这些其他方面不是语言问题，而是实践活动、运动和对世界的介入。马林诺夫斯基的轨迹则相反。他从实际发生的事件开始着手他的研究，比如特罗布里恩群岛人经营花园时是怎么做的；或是，危险的库拉之旅起航前，他们是如何对着木舟念咒的。然后，他才去考虑在这些物质与社会过程中，语言占据了什么位置。在某种程度上我们可以说，维特根斯坦写《哲学研究》时所采取的态度，使得他
162 完全可以抛弃哲学并转而成为一个人类学家。当然，马林诺夫斯基本来就已经是人类学家了。

来自认知的贡献：概念

对于社会科学而言，这场对语言（尤其是对词语）的讨论很好地说明了实践进路有什么重要意义。它还使我们得以集中考虑，这一进路如何才能帮助我们理解一些古老的哲学和人类学问题。比如，对词语的使用所包含的行动与词语本身之间是什么关系，词语与概念又是什么关系。对此，我们需要认知科学研究所能提供的一切帮助，因为实践进路关注的是那个思考与行动的个人，而非那些不具身的讯息（它们看上去与那些产生讯息的心智毫无关联）。可是，社会科学向其寻求过的帮助真是少得惊人。

概念是思想的基本元素。如博厄斯这样的人类学家就曾明确地指出，概念的起源一部分可以解释成是一段独特的、具体历史的产物。然而如我们所见，如果我们对这一点过于强调，以至于排除其他一切考虑的话，这将最终导致我们完全搞错了社会过程研究究竟包含些什么。需要纳入我们考量范围的，是比概念的社会根源还要

多得多的东西。

为了回答“概念扮演了什么角色”这一问题，我们需要做的第一步就是基础清理工作，而这这就要求在概念和词语之间做出区分。人类学家其实经常涉及概念，但却很少援用认知科学家的成果。一个例子就是瓦伦丁·丹尼尔（Valentine Daniel）关于南印度泰米尔人的著作《流动的记号》（*Fluid Signs*）（1984）。他在书中对“乌尔”（*ur*）做了细致、详尽的讨论。他的民族志是扎实的，这就给了我们一个机会探索本章提出的问题，而他自己也在其导论部分讨论了同样的问题。然而，他的进路却与我们这里论证的非常不同。也是163通过这种方式，该书给我们一个机会来检视他所使用的符号学理论。“乌尔”是一个泰米尔语词，而且它明显对使用它的人具有重大意义。它有无数种涵义，涉及人们如何从属于一个显著的位置。瓦伦丁·丹尼尔解释说，这个词可以有許多用途。从高度紧张的问题，到类似指路这样的简单问题，这个词都将其囊括在内。正因如此，给“乌尔”这个词的重要性下“定义”就显得特别难。在他的导论中，瓦伦丁·丹尼尔向我们介绍了“意义在人们生活中的位置”这个问题。他引用了许多学者的观点（主要是美国学者），他们都曾在这类问题上挣扎过。这些学者包括如格尔茨、施耐德和萨林斯这样的人类学家和哲学家，尤其是皮尔斯（Pierce），他发展出了一套符号学（*semiotics*）形式，并将其命名为符号学（*semiotics*）。或许是由于瓦伦丁·丹尼尔受到了各种各样的指引，于是类似“乌尔”这样的词就被他唤为了各种各样的东西：词语、概念、符号、记号等。其结果是，我们很快而且不可避免地就被吸进了一个漫画式典型夸张的学术定义探讨中。不过，当我们开始读他的民族志后，事情就变得清晰多了。瓦伦丁·丹尼尔所观察的是一个词的各种用途。在此基础上，并辅以他对泰米尔社会所知道的一切，他尝试做的

其实是将“乌尔”放置于泰米尔思想中。很明显，这里存在一个从词语到思想的偷换。他想做的是为一个概念定位，这在某种程度上牵扯到对“乌尔”这个词语的使用。乍看之下，如此表述这个问题，可能与瓦伦丁·丹尼尔和大多数其他人类学家的做法没什么太大区别。但是，我并不想将两类非常不同的现象混淆起来，而是想要强调它们的不同。

概念是心智现象，所以我们必须“考察脑袋里面的情形，来解释思想的生产力，目的是为了明白概念是如何组装起来以形成思想的”（Carey 2009 : p.514）。在此基础上我还要添加一点：与此同时，我们还必须关注那些激活了概念并对其进行使用的社会与实践过程。这一过程包含了（但并不局限于）对语言和其他交流形式的生产和理解。马林诺夫斯基曾明确地指出，如果我们不努力理解心智过程与社会过程的同现现象，我们就只是在做很肤浅的讨论。两个过程都是必需的。不考察心智因素，就像是研究汽车的运动却忘了司机。忘记社会因素，就像是忘了被开的是一辆车。

概念就是一条条储存在心智中的知识，它们是思想的元素。因为它们是心智的特质，因此有很多概念都找不到词语来对其进行指代，这没什么奇怪的。支持这一点的证据在于，前语言阶段的婴儿就已经拥有概念了（Waxman and Booth 2003）。那些先天聋哑人也是如此。然而，即便是已经掌握语言的人，也经常使用那种词语无法指代的概念。语言学家菲尔墨（Fillmore）举的例子，是警察有时会放在他们车顶上的蓝灯。大多数人不知道这个东西叫什么，虽然他们肯定知道：当他们看见这个东西时，他们就得格外小心并不要超速（Fillmore 1971）。

相比词语而言，概念是完全不同种类的东西。因此，当我们在社会实践中发现隐性的、没说出来的东西时，并不会感到惊讶。不

过当然，我们也很难想象一种不包含任何概念的言说^①。“概念和语言是不同类型的现象”这一事实，是支持马林诺夫斯基田野工作的关键论点。这是因为他表明的是当特罗布里恩群岛人在从事实践活动时，为什么只有通过对其心智进行想象，我们才能够研究他们的概念，而不是直接通过他们所说的话。大多数概念或许都与词语相连，但这并不意味着词语和概念就是等同的。诚然，在词语和概念之间存在一种有趣的辩证。这曾被多次研究，尤其是儿童发展研究中对婴儿语言学习的考察（Waxman and Booth 2003）。大量研究都 165 讨论过这一事实：当孩子学习一个词，且该词能指向一个被执行的概念时，那个过去未经命名的概念（比如熟悉的物件），就会受到影响和修改（Bowerman and Choi 2003）。因此，随着我们对概念的理解逐渐深入，我们的概念化形式就会变得越来越不完全是词语式的。奇怪的是，也正是这一点，使得我们能够对这两种非常不同的现象之间的关系进行研究。

在一个过去常被称为“经典理论”（classical theory）的概念理论中，概念被再现为对世界进行分类的工具。显然，这一类型的进路受到了字典的启发（字典定义了词语的准确用法）。以上谈到的符号学进路也是如此暗示的。在符号学中，概念被解释为包含了一些必要且充分的特质，这些特质对一种现象进行了或包含或排斥的判断。这些特质被认为是“属于”一个特定概念的。根据这一理论，一个合格的英语使用者就能判断出，一个飞在她眼前的动物是一只鸟。她是通过在脑中勾画出包含所需的特质（比如喙、飞的能力、羽毛等），来完成这一判断的。因此，这种有关概念的观点就暗示

① 一种叫作威廉姆斯综合征的精神障碍，似乎就的确包含了一些与概念无关的词语的使用。

了这样一种文化观念，即认为文化是一个巨大的分类系统，而且它为认知提供了样式（grid）。言下之意，就是概念在被研究者的脑中创造出了字典式的词条，而民族志学者工作就是将这些词条复制出来。我们之前已经遇到过这一观点。列维-斯特劳斯、博厄斯主义者和格尔茨的著作就是这么暗示的。这种文化的样式就像一张表格，其中列有各个必要且充分的特质。它解释了为什么一个特定现象会与其他现象归为一类，一并被当作一个“概念”中的例子，以及为什么它与另一些现象是相互区分并对立的，不能被归为一类。与博厄斯传统下的很多其他学者一样，美国人类学家劳恩斯伯里就对这一点做出了明确声明（Lounsbury 1964）。据他称，一个人学会了文化样式或是词汇样式之后，就会通过这个样式来看待世界，从而不可避免地，她只能按照该样式的逻辑来行动。这一观点埋藏在许多传统人类学理论的深处。例如，自摩尔根以来，人类学家在研究亲属关系时都特别强调亲属术语。之所以如此，是因为他们认为当一个个体在为她的亲属分类时，正是亲属术语为其提供了分类的样式，正是那些必要又充分的特质定义了概念。由于这些学者（或许准确地）假定了“远古社会都是仅由亲属关系组织起来的”，这就意味着对他们而言，亲属术语所创造的样式，为这些社会本身的组织形式提供了快速指南。

“概念是由一些必要且充分的特质定义的”“‘文化’是一种由概念组织起来的分类体系”这样的观点，在二十世纪七十年代遭到了心理学家埃莉诺·罗斯奇（Eleanor Rosch）的著作的挑战。她证明了在美国英语使用者的脑中，鸟的概念同“鸟”这个词在字典中的定义完全不相符。鸟这个词对鸟的心智概念仅仅做了很模糊的解释。鸟的概念其实是聚焦于一只典型的或者说原型（prototype）式的鸟。词语在被其必要且充分的特质定义时，包含了一种隐性的明

确边缘，但鸟的概念不具备这一边缘。在罗斯奇研究的案例中，概念的原型或者说焦点，是一只同知更鸟相符的鸟。她证明这一点的方式是，当英语使用者在判断显示屏上的东西是不是鸟时，他们的反应速度是随着这个东西像一只知更鸟的多少程度而变化的。更有甚者，那些被英语使用者称为鸟但却明显偏离了原型的动物，比如企鹅和鸵鸟，它们各自与知更鸟相偏离的方式是不同的，因此影响人反应速度的方式也是不同的。她的结论是，心智中的概念并没有形成一个边界清晰、连贯自洽的范畴。例如，鸟这个词所指代的这类概念，就并非如概念的经典理论所言，是一个非此即彼的东西；也并非如文化的符号学理论所言，是与词语相似的。它们涉及的是与原型之间不同类型的相近程度（Rosch 1973；Rosch and Mervis 1975）。正是这种模糊的概念，指引着人们的生活并组织起人们的推理，而非由词典编纂者给出更精确（却也更单一）的定义的那些词。 167

自罗斯奇的开拓性成果以来，大量的讨论与经验研究都围绕着概念核心的本质（即她所称的“原型”）开展了起来。近来一些学者认为，概念的核心并不像“原型”这个词有时表达出的那么抽象，它更像是一个已知个案，或一个最佳例子。其他例子都被拿来与它进行比较，比较标准是相似性的多少，而偏离的角度也多种多样（Medin and Schaffer 1978）。相较“最佳例子”论而言，另外一些近来的学者则认为，核心是由一些理论的结节（knot）组成的。这些理论都被用于引导个体进行各种推理。它们最好被理解成一些指南，帮助人决定是否要称一个动物为鸟，或是如何对待它等。这种有关概念的观点，经常被称为“理论的理论”（theory theory）（Murphy and Medin 1985；Carey 1991）。相比经典理论甚或原型理论而言，它提供了一种积极得多的概念化思维观点。根据这种概念理论，鸟

概念的核心就可能包含了这样一些理论：比如鸟会飞、鸟下蛋、鸟能吃等。带着这样一种对概念核心的理解，当一个人首次遭遇蝙蝠时，一场内部辩论就会被触发：我该拿这个动物怎么办，我该使用什么词语，等等。

这些积极的内在心智“辩论”的存在，对于人类学家来说尤其有趣。如果我们理解了概念的核心是一些理论结节的话，就会很自然地想到一个可能性：当人们在推理进行社会交换时，这些结节所触发的内在辩论，就可能同人与人之间的辩论是相互连续的。在这种情况下，内在思维过程或辩论同社会文化交换过程之间，就不是泾渭分明的了。这也意味着外部辩论所触发的想法改变，就能够对内部辩论进行修改，而且反之亦然。

168 不过，概念性知识并不像“理论的理论”一开始宣称的那样，一直处于不稳定的状态。这一点是基于两个非常不同的理由。第一个理由是在“理论的理论”所讲的那些隐性理论中，有很多其实源于核心知识，它们可能是基于一些先天性的倾向，例如我们在时间那一章里讨论过的有关连续性的隐性理论。它们为内在和外在的推理过程提供了一个先验的基础。例如，很有可能在那些有关亲属的概念中，包含了一个潜意识的、不得更张的意义核心。在历史进程创造出的各式再现中，这个核心成为了一个基本元素（Bloch and Sperber 2002）。

第二个理由（也并不一定跟第一个理由相分离）是许多概念似乎都在脑中再现为具有一个实质。在自然类中，这一点曾被一遍又一遍地证实了。相比人类活动的产物而言，自然类被认为是一些给定的、不得更张的现象，这意味着自然类在其核心中被人体验为不变的且超越人类环境的（Atran 1990）。针对它们所做的推理，是基于这样一种隐性的实质。这个实质总是超越任何能够被表达的特

征。实质给人的体验是完全不可知的 (Medin and Ortony 1989)。在一个实验中, 这种对实质的先验感受被很好地揭示出来: 假设一头浣熊经历了彻底的变形, 其每个部分都被改造成了一只臭鼬的样子; 然而, 被试者却依然宣称它实质上是一只浣熊 (Keil 1989: ch.11)。因此, 不仅实质化的概念涉及了很多隐性内容, 而且对于那些运用概念来开展工作的心智而言, 其意识也是完全无法获取到这些隐性内容的。

我们在对概念的本质和组织方式的理解上取得的重大进展, 对于社会科学家而言格外重要, 因为他们总是将概念与词语等同起来。J. 帕瑞有关印度的民族志就能很好地说明这一点 (Parry 1991)。帕瑞介入了一场发生在从事印度研究的人类学家之间的争论。这场 169 争论是关于两个印地语词语之间的关系: 一个被翻译为“污染” (pollution), 另一个则是“不吉” (inauspiciousness)。就这两个常被称为“概念”的词语之间的关系和不同而言, 辩论各方产生了分歧。辩论过程中, 这些学者不断列出各种不同的而且经常相互矛盾的特征, 这些特征都能够为这两个词语 / 概念下定义。帕瑞的介入主要在于指出了一点, 那就是将这个议题理解为“给词语下定义”是很有问题的。这里探讨的是, 当词语被说出时, 它们指向的是什么心智概念。从而, 帕瑞基于原型理论的解释说, 虽然这两个概念或许拥有更清晰的核心, 但很有可能是, 它们也拥有各种不确定且形态各异的延伸。这些延伸可能相互重叠。在使用“不吉”这个词时, 其所指的概念核心可能是一个寡妇。而污染的原型则可能是动物粪便。不过, 这只能通过罗斯奇所做的那种实验才能够被证实。或许, 各类现象会以各种各样的方式, 或多或少地与寡妇或粪便关联起来。其中一些现象可能与二者都产生了关联。如此来看, 如果我们想要理解被研究者的概念是这样一种心智现象, 这场辩论采取的辞书学

进路就是完全无关且具有误导性的。

有趣的是，维特根斯坦在讨论“游戏”这个词时，就已经提出过一种类似于原型理论的观点了，虽然事实上他论证的似乎是游戏的概念，而非这个词语（Wittgenstein 1953）。如果我们这样来理解他，我们就会发现他得出了一个非常接近罗斯奇的结论。对他而言，通过必要且充分的特质对“游戏”进行定义，是没有意义的。如果这么做，我们就永远无法将诸如孩子玩玩偶、足球比赛、在赌场赌博等各式活动全部囊括其中。这些事物仅仅具有“家族相似性”。有关这个概念的语义学方面，我们能说的就只有这么多了。这一观点与他之前还提出过的“将意义视为实践的一部分”这一普遍进路，
170 很好地契合了彼此。这是因为对词语的选择并非基于字典会给出的那种定义，而是说被选择的词语是心智活动在“情境”（马林诺夫斯基所言）或“实践”（布迪厄所言）中的副产品。

对于人类学来说，某些概念中的实质论（essentialism）也具有重要意义。是否只有自然类的概念被认为是拥有实质的，还是说很多其他概念也都被认为是拥有实质的？这个问题很有争议。不过重要的是，实质论对推理与社会过程有什么影响。有一个例子涉及了这种重要性的可能性，它是在对现代马达加斯加高地的奴隶概念的研究中被揭示出来的。马达加斯加的奴隶制度在1896年就被废除了。在岛上的某些区域，奴隶的后代与自由人的后代从经验上看是无法区分的。这主要是因为两个群体中的个体处境都同样好。然而，自由人后代拒绝与奴隶后代通婚。当被问起这一禁忌的起因时，作为自由人后裔的马达加斯加人表示他们也不清楚。若你逼迫他们，他们就会给出各种临时的、没有说服力的解释。不过他们感到确信的是，奴隶制的污点会一直存在，即便他们无法用确切的语言去捕捉污点的内涵。他们在使用奴隶制这个词语时，假定它是由一个隐

性的、埋藏的实质凝结起来的。这种实质只在那些受其影响的人的行动中，才会以一种模糊的形态展现出来（Regnier forthcoming）。

我们在此探讨的各种有关概念的理论，对某一些概念（相比其他概念而言）更适用。有些概念，比如奇数，能够被经典理论解释得很好。另一些概念，比如印地语中涉及不吉和污染的概念，用原型理论理解起来会更容易。而类似英语中“鸟”这个词所指代的概念，则能够被“理论的理论”阐明。若想理解其他一些概念，诸如马达加斯加的“奴隶”概念，则需要考虑实质论。

171

还有一点很清楚的是，概念在发展过程中可能会改变其语义特征，同时却没有任何字面指示方面的变化可以反映这种变化。从而，这再一次表明这两种现象必须区别对待。心理学家弗兰克·凯尔曾研究过英语中“叔叔”这个词指向的概念（Keil 1989）。凯尔设计的实验表明，对于年幼的孩子而言，理解这个概念最容易的方式是通过原型或“最佳典范”。对这些小孩而言，它可以被这样转述：“一个叔叔就是一个以这样或那样的方式像我的叔叔一样有胡子而且抽烟斗的人”。然而，对于成年人而言，这同一个词所指代的内容更像是一个经典概念，即“叔叔必须首先是一个男性，且是我父母的兄弟，或者是我父母的姐妹的配偶”。有大量证据可以表明，这样一个从原型概念到经典概念，再到“理论的理论”的转变过程，会在人的成熟过程中逐步发生。甚至，当成年后的人学到新东西时，这个过程也还是会发生，即便他们使用的词本身不变。

凯尔这个例子，即“叔叔”一词所指代的概念，对人类学家而言尤其有意思。这是源于亲属和亲属术语在这个学科中的重要性。将概念与词语区分开来，并谨记词语能够关联多么丰富的心智过程，这将使得不同的人在不同情境中对词语的使用，被赋予了完全不同的意义。这将完全改变那个由“亲属体系”一词指代的事物。

因此，那些给人的言行提供指引的知识，并不能够被直接获取到。那些可观察的外部现象必须被理解为，它们仅仅是一个复杂得多的生产过程的部分外在产物。从而，这些生产过程需要接受理论想象力的重构。而这只有通过概念的不同特征及其推理潜力进行反思，才能够部分做到。况且，我们必须将其视为思想与行动的生产实践过程的一部分。在某种意义上说，这是马林诺夫斯基、维特根斯坦和布迪厄所坚持的东西。然而，他们对其他理论的批评还很不足，没能引导他们对自己所指的认知过程有一个更积极的理解，因而他们的工作只算做完了一半。对此，他们需要来自其他认知科学的帮助。

脚本、图示、心智模型和文化模型

有一些心理学家和人类学家曾使用过各种术语，来谈论一些实际上相当大型的概念。这些东西被赋予过各种名称：脚本（scripts）（Schank and Abelson 1977）、图示（schema）（Bartlett 1932）、心智模型（Johnson-Laird 1983；Bloch 1992）和文化模型（D'Andrade 1995；Strauss and Quinn 1997）。对于人类学和普遍意义上的社会科学而言，这些术语所指代的东西尤为有趣。对此进行考察将会表明，为了理解人类学家尝试捕捉的是什么东西，我们是多么地需要引入对心理过程的探讨。

首次对这些词指代的涵义进行探讨的是斯坎克（Schank）和阿贝尔逊（Abelson）（1977），且这一探讨被其使用的例子诠释得很好。这个例子，涉及“餐厅”这个词所指代的现象背后的一些概念，其中包含这样一个故事。在一间餐厅里，有两个人进行着一场颇为紧张的晚餐派对。斯坎克和阿贝尔逊想说明的点在于，这个故事中没

有一处告诉我们，餐厅是一个你在那里吃东西、必须付钱、有椅子等特征的地方。这一切都被视为理所当然的，或者说能够由这个故事的讲述者和听者推测出来。换句话说，为了使故事能够被理解，讲述者和听者双方都需要知道（而且知道自己知道）故事本身明确包含的内容之外多得多的信息。如此大量的隐性知识，不仅仅对于理解一个叙事是必要的，对于行动尤其是联合的行动而言，它更是必要的。我们不难想象，一个人走进一间餐厅后，他只与服务员进行了最少的言语交流，然后就被很快带到了桌前。这之所以能够可能，是因为服务员能够假定顾客知道餐厅大体上是如何运作的，而顾客也能假定服务员知道他知道一间餐厅里大体可能发生什么。再者，所有人大概都知道这是哪一种餐厅。很有可能的是，顾客会对一些细微但具有指示性的标识进行读取。其中包括语言的暗示，比如在建筑物的某处确实写有“餐厅”二字；不过也包括一些不那么显性的标识，比如他能瞟到挂的是哪种窗帘、其材质的质量如何。这再一次说明，我需要将那些可观察的行动和词语理解为，在那些与其完全不同的基础性过程中，它们仅仅是一些偶发的表面现象。

173

这对社会科学家而言尤其重要。它说明在图示的激发下，那些几乎不被感知到的刺激物能够提供大量的隐性信息。荷伦(Holland)和奎恩(Quinn)将这一点说明得很好。他们发现，仅仅是告诉我们一个啤酒广告中出现了伐木工人，我们就能清楚地知道这个场景中的人如何着装、卖的又是什么样的啤酒(1997: p.48)。

人们并不倾向于对图示中暗示的方面做明确说明。在正常情形下，人们完全不可能同你讲餐厅是一个供人吃饭的地方。这项知识被使用得太流畅、太迅速了，以致当人们在做自己的事情时，他们不可能清楚地意识到，其所使用的正是自己脑中作为概念和图示储存起来的信息。这种能力使我们拥有了在世界中流畅运行所需的

大部分知识。我们将其描述为“不言自明”，或是“仅仅在我们脑后”。不过，正是这样的东西使我们能够有效地行动。

对于高效行动而言，这种“想当然”的背景至关重要。它同时还让我们能够将注意力放在那些无法轻易预测的、最需要我们急切关注的东西上。一个有名的简单实验为此做了很好的说明。实验向被试者展示了一张图片，上面有一个标准的办公室，其中一张办公桌上有一大把香蕉。随后，当被问起图片中有什么时，他们经常忽略了一个办公室中可预期的东西，比如椅子，但绝不会忘记有香蕉。其中原因是简单的。我们的图示不仅仅使我们能发现明显以外的很多东西，它们不仅仅使我们的注意力不被太明显的东西搞乱，还使我们能够专注于并去对付那些无法被视为理所当然的东西，而这些东西可能恰恰就是最需要我们应付的东西。从而，它们就是行动得以顺利完成的关键机制。

图示使我们假定，在最小信息的基础之上存在着太多其他的关键现象。这对于日常生活而言太有用了，因为它让我们能够将生活持续下去。但是，它也创造出一种认知上的保守主义，能够阻断我们对之前的理解进行必要的反思。弗雷德里克·巴特莱特(Fredrick Bartlett)对图示的这种力量进行了具有原创性的论证(1932: ch.5)。他向一群剑桥本科生朗读了一个由博厄斯收集起来的夸口尔特(Kwakiutl)神话，然后过了一段时间叫他们复述这个神话，并且之后每隔一段固定的时间就复述一次。并不令人惊讶的是，学生们很难记住这样一个叙事，因为它对他们来说太奇怪了，一点都不符合他们惯于听到的那种典型的故事形态。换句话说就是，它不符合他们的图示存储。由于他们记不太清这个神话，于是在接下来的复述中他们对它进行了不断的改写，直到他们逐渐将其转变成了一个自己习惯的故事类型，即一个符合其图示的故事。这一阶段达成

之后，故事就稳定下来了，而他们也能够很容易地将这个已大变模样的故事记下来。这中间发生的事情是，图示形成了一种屏障，将原本讲给他们听的东西与他们能够记得的东西隔离开来。他们无法将那个神话以其被讲述的形式紧抓在脑中。不过，一旦故事完全变175形之后，他们就记得很清楚了。到那时，它已变成他们习惯的那种故事，而不再是那个夸口尔特文本了。

巴特莱特的实验与社会科学近来的一个越发重要的话题极为相关。社会科学家（尤其是人类学家）很关注世界上不断增长的“全球化”进程。而这样的研究成果则可以帮助我们理解，“与外来物质接触”究竟意味着什么。图示研究应该告诉社会科学家的是，类似的接触中包含了一种流动的障碍，比我们想象的要困难得多。而这一点正是源于那些大型概念造成的拖拽。巴特莱特的实验意味着，我们不应该太轻易就假定，来自完全不同文化背景的人的世界观会受到诸如外来电视节目和肥皂剧的巨大影响。这是因为这个实验警告我们，这些输入的作用可能没有那么直接。在外来媒体入侵带来巨大的文化变迁之前，它需要被吸收、接受，而这个过程一定会伴随着巨大的困难。那些听过夸口尔特神话的学生理解了它的叙事，但他们却无法记住它并使它成为自己的东西。他们最终记住的，实际上只是他们本就习惯了的那类东西。如果对于外来肥皂剧的观众而言也是如此，我们就需要在做任何假设之前，像巴特莱特那样不仅仅研究“接触外来物质”这一事实，更要研究在人们接受外来物质浸淫的过程中，他们的图示能够让他们记住哪些东西。

我们的概念和图示从哪儿来？

概念和图示是“我”之各种过程的组成部分。可是，它们是从

哪儿来的呢？如“我”本身一样，它们是由各种彼此完全相异的过程创造出来的。其中一些过程是内部的，另一些是外部的。所有这些过程都汇聚到了一个单一的、持续转变的统一体中。在某种程度上，
176 上，对一切生物而言都是如此，但其中只有智人还添加了另一个因素，在一定程度上我们人类这种动物还受到历史和社会的形塑。上一章对“我”的讨论已经说明，任何时候人类都陷在两个非常不同的连续体之中。其中一个连续体是内部的，它的存在使得以下这些因素得以延续，即从我们能够将自己的身体定位在空间中，到我们能够使用语言来表达观点。而另一个连续体则存在于个体之间。第一个连续体解释了为什么人类学家离开了自然科学就不行，尤其是认知科学。第二个连续体解释了为什么自然科学家离开了社会科学也不行。在前面的章节里，我强调了内部的连续体，因为这是社会科学家倾向于忘记的东西。不过，将此谨记于心还能够帮助我们换一种角度，考虑人是如何通过社会互动来创造彼此的。

个体间的连续体可以被称为“文化过程”。要不是由于（如我们在第四章所见）这一术语曾指向且依然直接地指向自然 / 文化之间的错误对立，我肯定是很乐意这么称呼它的。可是，它所指向的确是两个分离的、截然不同的、相互不兼容的系统的同现，而非实际上存在的统一体。由于这个原因，我情愿将其称为社会或历史过程，而非“文化”，目的是为了理解信息从一个个体传递到另一个个体的动态机制。这一传播不可避免地包含了社会关系，因为被传播的内容若想得到理解，就无法与使之得以可能的社会关系相独立。

生物学家已经越来越意识到，人类从根本上是多么地具有社会性，以至于其中一些人认为，我们物种最具典型性的适应机制，尤其是我们大脑前侧的大面积区域，其实是对人类社会生活的复杂性进行适应之后的产物（Dunbar 1997；Humphrey 2007）。此外，一些

进化论心理学家还论证过，婴儿很早就拥有一种从事亲社会行为的内在倾向（Tomasello 2009）。即便是作为成人，我们也似乎被设定为倾向于发出带有合作的、共享性意图的行为（Knoblich and Sebanz 2008）。

这种社会性的特征一旦成为积累性的，就会使人类历史得以可能。其积累性是如此之强，以至于它已完全支配了我们这个物种，反映出了我们物种唯一真正具有独特性的特征。人类的历史就是个体进行社会性的相互解读的过程，连同解读所伴随着的后加曲解。在同代人之间、代际之间的那些长长的交流链条中，包含了各种各样的再现。虽然它们也处于持续的转变过程中，但却也成为了进一步转变的基础。从而，很久以前的信息或者被复制，或者就成为了进一步创新与再现的基础。

当人们互动时，个体之间这种历史性的相互创造过程就发生了。这一过程经常被再现为一个在个体之间进行传递的信息系统。在我们提及过的迷因理论背后，就存在这样一种隐喻。如果这种构想是作为对文化这种现象进行解释的第一步，那它或许是有用的。然而，如我们所见，它也是具有误导性的。首先，它忘了个体本身也是由这个过程创造的。其次，在本章第一节我就论证过了，它错误地暗示了一种同“我”的内在连续性相分离的独立过程。

将内部过程与历史过程相隔离的做法，以几种相互关联的方式使人误入歧途。第一，它直接使人拒绝承认人类与其他动物之间的巨大相似性，尤其是与其他社会性动物之间。在第六章对“我”的核心方面与最小方面的探讨中，我们已指出这些方面中包含的那么多能力都是被共享的，至少是与其他灵长类动物共享的。第二，在（我所笨拙地称为）叙事自我的关键元素与“我”的其他层面之间，存在着一种内在连续性，而这种做法正是模糊了这一连续性。第三，

它诱使我们把“我”本身与对“我”的元再现混淆起来。当盖伦·斯特劳森对他所谓的情节人与历时人之间的区分进行强调时，他就已经驳斥了这一类错误。他这样做的目的是不要将不喜欢进行自传性反思的那部分人，从真正的人类中排除出去。第四，它忘记了个体间的传播其实是个体间一个持续性的转变、吸收和创造过程。在斯帕博和我对迷因理论的批评中，我们都各自强调了这一点（Sperber 2001；Bloch 2001）。我们研究的对象并不是一些无脑的机器之间对相互独立的信息进行的传递和交换。第五，它将社会解读完全放在了显性层面上。然而，事实上这种交换同样包含了“我”的核心层面与最小层面。个体间的解读在一切层面上都发生，虽然程度不一。从而，我们不能因为历史参与的存在，就将这些大多呈隐性的其他层面排除在外。

对个体间连续性的检视，最好从这最后一点开始，并来考察我们是如何相互渗透的。从而考察我们如何以这个物种并不独有的方式，在一定程度上形塑了彼此。在这些方式中，有一些是所有社会性物种的共同特征。

首先，一个显而易见的事实是一切生物都不是真正分离的，因为基因物质的传播发生在一个比任何个体生命期限都要长得多的时间跨度之上。对于像我们这样的哺乳动物而言，这暗示了一种身体上的连续性。当我们每个人从另一个人的身体中被生出来时，当我们在性交中进入他人的身体或被他人进入时，我们的物种就此产生了一种更长期的连续性。或许，这一事实并不能引起社会与文化人类学家太大的兴趣，但它是本该引起的。这至少是因为它为显性的亲属和道德话语中那些有意识的元反思提供了物质材料。

不过，我们还能通过很多的其他方式在彼此身体中进进出出。人类，作为人类来讲，会产生相互移情，这已经被研究并证实过多

次 (Decety 2010)。再者, 我们还能经常注意到情感在个体间的席卷, 即便我们有时企图挣脱这样一种传染病。对文学和戏剧所拥有的力量进行过的经典讨论, 全都可以向前追溯至亚里士多德, 它们也都是在探索情感的这一传播面向。在经验层面, 这样一种情感协同已被多次证实, 而且还能用心率、皮肤传导性来测量。因此, 我们其实一直是在最基础的生理层面上进行着相互修改。对人类学家来说尤其有趣的一个现象是, 在南美洲火上行走的仪式中, 表演者会同其在旁围观的关系紧密者产生心率上的协同 (Konvalinka *et al.* 2011)。还有充足证据显示, 当我们进行互动时, 我们的大脑会相互同步。从而, 我们在理解或观看他人行动时进行的神经活动, 同我们自己亲自行动时所包含的神经活动, 有很多是相同的 (Rizzolatti *et al.* 1996)。换句话说, 在大体潜意识的层面, 我们一直在持续地发生着相互共鸣。虽然我们无法反思性地意识到共鸣的发生, 但这并不能使我们忘记, 这种相互渗透正是使历史过程得以可能的部分原因。

即便是明显的、直接的语言信息传播, 若不将其置于心理过程中, 也是无法被理解的。这一点隐性地存在于之前讨论过的马林诺夫斯基、维特根斯坦和布迪厄的理论中。这些学者准确地指出, 一个词在字典里给出的意义, 或是一个脱离情境的句子所具有的意义, 都不足以帮助我们理解其在社会实践中的用法或意义。如果我们将言说视为一种行动 (他们认为我们应当这么做), 我们就必须意识到如任何行动一样, 语言行动中也存在一种多层次的心智过程, 正是它让语言的使用成为可能。再者, 我们还需要对这种心智过程进行仔细考察。如实用主义者强调的那样, 我们将词语用作猜测对方心智过程的工具, 正是这些心智过程导致了言说的形成。词句所具有的词典性质或语法性质若不是作为一种心智现象, 那就无法存在。

它们只是众多工具中的一种，使我们得以阅读他人的心智并对其进行破译。有一个被用过很多次的例子，以一种或许过于简单的方式对此做了说明：一个人想要一杯咖啡，于是向另一个人发出一个简单的要求。在这样一个例子中，我们可能会以为“一杯咖啡”这个
180 词组就代表着一杯咖啡而已，别无他义。不过，如果提出请求的人发现，对方给她的是一满杯咖啡豆的话，那她肯定会很吃惊。这听起来很荒唐，可如果我们以为，对这个词组的使用仅仅指向字典里咖啡这个词条的话，这一奇异行为就显得很合理了。当然，我们知道这是不合理的，因为我们读取了说话者的心智，从而知道她使用这个词语时的实际意图。为了交流的顺利进行，潜藏于说话者自身意识之下的全部意图和动机，都必须以一种同样无意识的方式被听者接收到。这可不像是对一个来自久远文明的象形文字的破译。要一杯咖啡是通情理的人们在情境之中会做的事情，而这正是民族志学者试图理解的对象。

这意味着当人类学家在做田野调查或书写民族志时，他们尝试捕捉的是心智概念和图示的流动，是社会情境中心智读取过程的流动。词语在指向其所关照的现象时，仅仅是一些不充足的指标与不清晰的暗示。词语的确扮演了促进理解的角色，但正如马林诺夫斯基强调的，很多其他的隐性因素也有助于理解。

使历史现象得以发生的，正是概念与图示在人们彼此之间和各自脑中的信息传播。而当传播发生时，它必须首先处于一个身体和心智的过程之中。除社会交流以外，在人类知识持续创造的复杂过程中，还有另一个元素需要被我们纳入考虑，那就是来自外部世界的输入。不过我们不应忘记的是，如果我们想要弄清概念与图示来自何处，那么当我们在对它进行考虑时，就需要一如既往地将其视为各种决定因素的多样性统一。

马林诺夫斯基之所以坚持认为，意义是嵌入在行动之中的，其中一部分是因为我们作用于世界的行动就是世界的一部分。这意味着 181 着概念和图示无法与世界及其过程相分离。其中包含的那些过程，独立于我们可能对其抱有的特定历史观念。比如，有的过程是植物与动物的繁殖机制（包括人类的），以及我们生存必须依靠的其他过程。这并不意味着人类的思想、概念或图示是对世界及其动态的简单反映，而是说这些东西必须与世界相契合。其契合方式远比许多人类学家愿意承认的要直接得多。

世界对概念和图示的共同决定既发生在短期内，也发生在很长时期内。短期决定来自于这样一个简单事实：概念和图示必须在这个世界上有效，从而必须与世界同步。不过，这并不意味着同步过程就像其表面上看起来那么直接，这是因为我们身处的世界并不完全外在于我们。这个世界曾经而且依然是由我们以及其他人类创造出来的，从而它的一部分也是一种历史现象。例如，我们住的房子是由我们或他人以一种特定方式建造起来的。社会文化过程创造了特定时空中的特殊性。只有当我们将这种特殊性纳入考虑时，我们才能解释这些房子的具体特征。然而，为了使人类物种生存下去，历史还必须考虑来自物理、化学、社会生活和生物学的要求。在我们与环境的一切互动中，这些不同因素都是必要的。最重要的是，为了使我们能够与其他个体合作，我们的图示与概念就必须要与外部现象进行短期的匹配，因为其他个体的行为也同样是具体历史与人类独有的心理、生理相结合之后的产物。

世界对概念和图示的决定作用，同时还发生在一个长得多的时间跨度上。我们的心智之所以是如今这个模样，是源于自然选择过程的创造。我们的心智必须要做出适应，于是我们才能存活至今。 182 我们的心智，其实是人类所处的环境、外部世界和长期的自然要求

这三者啮合之后的产物。第五章讨论过的有关时间与因果的基本认知，就是很好的例子。实质化的概念（例如上文探讨过的），或许也是自然选择（直接或间接地）铭刻在我们染色体上的现象。正因如此，对我们的意识而言，这些概念显得“自然而然”且无须解释，于是也就不会遭受挑战。不过，当我们在强调自己认知中某些方面的适应性特征时，还应该考虑到一种复杂性。我们所拥有的这种心智，是百万年进化的产物。即便是只考虑我们身为智人的历史，我们也是在谈论超过 15 万年的时间。正如托比和考斯米德一再指出的那样（1990），在这段历史中超过百分之九十九的时间里，我们的祖先是在小群体中靠着狩猎和采集为生的。这意味着由于生物进化的速率很低，很有可能我们的心智、概念和图示曾对这种史前生活做出了明显的适应。或许，对我们认知与心智读取最基础的层面而言，这一点不存在重大意义。但是，就社会与实践认知的其他一些方面而言，这可能就真的很重要了。正如托比和考斯麦德所言，我们的心智与我们目前身处的当代世界已经不同步了，因为自然选择尚未追上历史的步速。

人类学家应该绝望吗？

本章围绕一些从外部难以观察甚至完全无法观察的现象，对它们具有的实质重要性进行了强调。如果观察是不可能的，那么将这些过程记录下来，也就是同样不可能的。民族志工作者也并非完全没有意识到，自己有必要假定一个完全隐性的层面。我们看到利奇曾说过，我们不应该直接从表面上接受关于处女生子的显性论述，因为它所基于的知识是从另一个隐性理解层面上生发出来的。同样地，在前一章我说明了努尔人或加瓦人所做的有关线性时间的论述，

应该被看作是扎根于对线性时间的隐性理解之中。然而，民族志学者如何才能证明，这一隐性层面的确存在于被研究者的心智中，且能够被她捕捉到呢？这就不甚清楚了。

完成这项工作所必需的要素，似乎无法被社会科学观察者获取到。意识到这一点后，作为民族志工作者的人类学家大概很容易感到绝望。然而，这是一种过于悲观的论调。有一条挣脱困境的路，马林诺夫斯基已经向我们指出过。他将其称为参与观察。参与观察遭到过很多批评，尤其是它轶事性的特征。然而，对于科学而言其方法论的巨大威力尚未被充分重视。如我们所见，在其名著《西太平洋上的航海者》的导论中，马林诺夫斯基将实践理论中对隐性元素的重视，与他所倡导的研究方法联系在一起，那就是研究者与被研究对象之间长期的互动。正如人类之间任何持续的互动一样，这种社会互动的效果就是在人们愈发深入地了解彼此的过程中，对关联心智进行相互殖民。这种互动使参与者得以从与之互动的人的行为和言语中，观察到显性背后的隐性要素，并在他们自己的心智中对其进行重建。概念与图示背后的东西在一个微妙、急速且持续的心智读取过程中沉淀下来。这就是我上面提到的，心智之间相互殖民的过程。通过如此途径获取到的知识，不一定也不需要被意识捕捉到。重要的是，当人类学家与被研究人群进行高效互动时，理解就产生了。这种相互渗透是我们物种的一个基础性面向（Bloch 2008）。当我们彼此互动并参与社会生活时，对彼此心智的读取是一个无法抗拒的过程。这是因为我们都是一个社会性物种中的一分子，我们的心智受到了自然的选择，被设定成必须首先为社会关系服务。于是，不论我们是否愿意，我们都在不断地尝试并成功地读取着他人的心智、识别并捕捉着他人的情感。参与观察者就是在不断向外曝光自己的心智，从而读取过程才得以开展。因此，马林诺

夫斯基建议我们的是将这种心智读取的能力用作一项研究工具。事实上，如果我们真的想要在一种充满复杂性的日常生活中，对他人各种深度上的动机和看法达成理解的话，恐怕这就是唯一简便可用的工具。人类学丰厚的文献告诉我们，这可以产出很好的成果。

作为研究工具的参与观察之所以那么好用，其原因并不像看上去那么简单。参与观察所创造的是民族志工作者对他人隐性知识的隐性理解。问题就在于，民族志工作者从他人的隐性知识中学到的东西，很难以一种显性的形式呈现给专著的读者。这不仅是因为一旦写出来，隐性知识的本质就被改变了，更是因为我们很难向民族志的读者证明我们声称的东西的确存在。有一个解决的办法会让很多社会和认知科学家感到非常不舒服，那就是宣称民族志工作者得知其研究对象隐性知识的方法，是通过她自己的内省。换句话说，民族志工作者可以宣称，因为互动导致了相互殖民，所以一个人在其心智被殖民之后对自己进行的反思，就是一个探索他人的过程（Bloch 2008）。虽然内省的名声很差，尤其是在社会与认知科学领域，但是“民族志就是这么做出来的”这一事实却经常遭到掩盖。我相信这没什么难为情的。不过，这并不意味着我们就不能同时对这一
185 存在风险的研究手段做尽可能的审查，比如通过推理测试法对参与观察法进行补充（但并非替代）^①。不过，最重要的是只有通过隐性知识的特征及其使用过程进行反思，我们才能尽力尝试去理解它
186 的重要性的存在（Astuti 2009）。本章的中心目的就在于此。

^① 阿斯图蒂（Astuti）和我与凯利（Carey）和所罗门（Soloman）合作的研究就是对此的例证（Bloch, Carey and Soloman 2000；Astuti, Carey and Soloman 2004）。

第八章 记忆

记忆、工作记忆与实践中的隐性

这一章的目的是为了说明，到目前为止我探讨过的这些论证，将如何改写一个由社会与文化人类学家（以及其他社会科学家）广泛讨论过的话题。这一改写不是要否认这些学科的成果，而是要对其进行重述。在第六章的结论中我强调了人类是存在于两个连续体之中的。一个是内部的，它从一些通常完全无法被意识到的层面，延伸到完全显性的层面，甚至是元再现层面。另一个连续体来源于个体之间的相互渗透，它使不同个体得以对彼此进行持续性的改造。我们的知识包括我们的概念和图示，是从各种各样内部或外部的源头中产生的。正如我们在上一章中看到的，这种知识的显性程度或多或少，其能够被意识感知到的程度也或多或少。本章将探讨的是它如何被储存。

记忆，如同“我”和前几章考察过的其他知识一样，不可避免地也具有多层次的特征。同样地，信息的储存也是通过各种各样的形式，从隐性的到显性的，从意识完全感知不到的到完全感知得到的。信息可能被完全限定在个体内部，也有可能被共享。当它被广泛共享时，它就成了人类学家传统上称为“文化”的那种现象。然而，由于第四章讨论过的原因，我在整本书中都避免使用这个词。这是因为虽然这个词帮助我们聚焦于个体之间的连续性，但它同时也使

我们忘记了个体内部的连续性。与之相对应的是，我强调两种连续性必须要放在一起思考，因为这就是我们原来的模样。

记忆导论

我们大概以为社会科学（如人类学、社会学和历史）与认知科学会在记忆这个话题上存在一种直接的关联，因为二者都对这个话题探讨过许多次。“记忆”（memory）这个英文单词唤起了一种心理学现象，即铭刻于心智或脑中的信息，可以在之后的某个时刻被找回。从而很自然的是，心理学家和神经科学家将记忆视为了其核心关注点之一。然而，社会科学家也是一样。历史学家、社会学家、人类学家甚至是政治家，近来都就记忆谈论了很多。多到以至于好些学者带着一定程度的讽刺讲到，这世上存在一个名副其实的记忆产业。

然而，问题在于不同的学科是否谈论的是同一个东西，还是说他们是在用同一个词指称很不同的现象。看起来似乎后者是对的，因为心理学家指的是个体神经系统的内部过程，而社会科学家所指的东西，绝不是仅仅或主要存在于脑袋里的过程。于是，社会学家会用记忆这个标签去讨论有组织的公共纪念，或对重大事件的庆祝，如战争、胜利或革命。在这个词的这层意义上，法国在七月十四日
188 对攻占巴士底狱的纪念、犹太人逾越节晚餐对古以色列人过红海的唤起、美国的马丁·路德·金纪念日，都被称作是“记忆行为”。连罗马人的凯旋门或法老的陵墓也被说成是“关于”记忆。甚至还有人认为，如果传统仪式的参与者知道，他们所做的仪式在过去被他们的祖先以相同的方式做过，那么他们做仪式的行为本身就是记忆的形式（Nora 1984）。对过去故事的讲述，尤其是对官方故事（如

历史书中的记述或纪念碑上的铭刻)的讲述,都经常被社会科学教材划在了记忆这一普遍话题之下。再者,对这些学者而言,不对过去进行唤起就意味着“遗忘”。于是,在一篇关于马来西亚渔村的文章中,卡斯滕发现一般会话中缺少对家庭迁徙历史的提及,然后他将其认定为有意遗忘(Carsten 1995)^①。这些研究对“记忆”一词的使用极为松散,而且似乎社会和认知科学家用它指代的也是挺不相关的现象。似乎这就为“不要尝试将不同类型的学科放在一起”提供了很好的理由,似乎应该让不同的学者继续无忧无虑地相互无视,正如他们大多数情况下做过的那样。

然而,虽然记忆这一标签之下的话题指向存在如此明显的差异,可放弃尝试更多的合作也就意味着错失良机。或许,某些纯粹的心理学、神经科学、社会学、历史学和人类学研究,能够在它们自己的世界相安无事。然而,很多人类学家、社会学家或历史学家,以及一些心理学家都准确地觉察到,在公共呈现(或对其的缺失)与认知科学中由“记忆”“遗忘”等词唤起的心智现象之间,存在一种关联。少有人研究过,这究竟是怎样一种关联。这大部分是由于那些对跨学科合作的赞赏和鼓励,并不会仔细探究这种艰难的关联 189 如何才能被建立起来。这个话题中带有-定风险的模糊性,这也是很多社会与文化人类学特有的一种典型的含糊的心理学态度。本书正是试图要驱散这种含糊。至于认知科学家那一方,他们在谈论记忆时,大多数也觉得没必要考虑非心理学问题。然而,正如本章接下来将要论证的,这同样是具有误导性的。

用记忆这个词去对那么多不同的东西进行松散的指向,是一种

^① 见 Trouillot 1995 : pp. 14-16, 其中对“将唤起缺失和遗忘等同起来”的做法提出了有趣的批评。

无益的行为。而本章将要说明的就是，只有通过努力理解心智与社会之间的关系，人类学等学科的很多核心议题才能够有所推进。事实上，在历史学和人类学这样的学科中，埋藏于大多数记忆话题背后的是这样一个问题，在外部可观察的公共事件与我们脑子里储存的东西之间，存在什么样的关系（如果存在任何关系的话）？

本章将记忆首先视为一种内部的心理现象。不过，虽然这些话题通常是由心理学家讨论的，但它们也具有巨大的人类学意义。况且，一旦我们将此纳入考虑范围，整个话题都会变得更加充实。相反，本章的第二部分将聚焦于社会科学的传统核心话题，并说明它们如何能够在认知视角的帮助下向前推进。

工作记忆、程序记忆和惯习

如果我们想要将社会科学和认知科学联系起来，我们就需要对即将使用的几个词进行含义的厘清。在此，有关记忆的术语都将使用心理学家给出的定义，因为他们在区分这些词时比社会科学家要小心得多。因此，为清晰起见，在此我只使用名词“记忆”（memory）和动词如“记得”（remembering），来表示铭刻在个体神经系统中的有关过去的信息。而对有关过去信息的有意识的识别，将被称为“回想”（recollecting）。当“记得”包含了“用语言来向他人传达这一知识的内容”时，我会使用“追述”（recalling）。最后，当谈到针对过去事件所做的行动或言说，但这些事件与个体对其的记忆并不直接相关时，我会使用“唤起”（evoking）。

心理学的记忆研究是一个庞大的话题，因此在我们这样一本书中只能是略微触及。如我们在上一章看到的，为了得以进行一些基础性的认知过程（比如使用概念），我们必须拥有记忆。猫这个词

指代的概念使我们能够意识到，我们面前这个动物可以被说成是一只猫。为此，我们必须在记忆中以概念的形式，将有关这类动物的信息和理论存储起来。为了把一个句子完整表达出来，我们需要记得句子的开头。为了能够像第五章那样进行时间旅行，我们需要记忆。为了能够目的明确地对各项事务进行组织，我们需要记忆。为了成为社会中一名合格的成年成员，我们需要记得我们一生中中学过的东西，也就是第六章说的叙事层面。为了辨别方向，我们需要在脑中有一张心智地图。我们还需要记得未来将会发生的事，比如牙医的预约。为了通过考试，我们需要记得水由 H_2O 组成，等等。这些记忆明显属于不同种类。它们可能是关于遥远的过去。又或者，我们对其体验与过去完全无关。它们可能被储存一辈子，或仅仅是一小会儿。它们可以是显性的，我们能用语言对其进行表达，并且能意识到我们对它们的把握。它们也可以是隐性的、困难的甚至完全不可能被拽上意识表层的，不论这种追述采取的是语言形式，还是公共呈现的其他什么形式。

由于记忆类型存在巨大的多样性，因而心理学家必须在记忆系统之间划出界限。他们一开始做的划分，仅仅是以内省和一些实验 191 数据为基础。然而，其结果通常是他们如此划分出的记忆类型，竟同大脑中不同区域的不同激活模式出现了匹配。从而，在神经学意义上这些记忆系统可以说是相当分离的。

以这种方式做出的一个根本性区分，是短期记忆与长期记忆系统之间的区分。前者包括当人在做一件实际事务时，能够从头到尾都记得自己在做什么事情，比如梳头。后者则包括，比如记得一个人 21 岁生日那天干了什么，或是一个人最喜欢的足球队上一次赢得比赛是什么时间。

短期记忆往往被社会科学家假定为没什么太大意思，因为用于

研究短期记忆的实验与现实情形没什么关系，其包含的任务都与日常生活完全脱节，比如在实验室设定下记住一些无意义的音节。或许对人类学家和历史学家而言，这类研究的确没有意思。不过，短期工作记忆或程序记忆，与我们从事一些熟悉任务的能力是紧密相关的。这种能力应该会让社会科学家产生兴趣。如果将短期记忆的概念进一步精炼为“工作记忆”（Baddeley 1986）的话，这一点就更加明显了。这是因为工作与实践的执行通常被奉为社会科学研究的核心方面。

不过，即便不同类型的记忆得到了区分，任何情况下它们相互之间也依然无缝地衔接在一起。从而，人们在执行日常事务时，必须将长期知识与当下瞬间的意向性进行整合。很长一段时间以来，这种整合都是人类学这类学科的核心兴趣话题，因为学者一直关注日常实践和对熟悉任务的执行（de Certeau 1980；Piette 2009）。在上一章，我讨论了布迪厄和马林诺夫斯基的“实践”理论。很明显，
192 在他们设想的立场中，但若实践是通过概念和图示来达成的，就一定包含了对记忆的使用。

然而，真正引人注目的是社会科学文献中真正对“具身”“实践”或“惯习”做过的经验研究竟然那么少，不论是布迪厄的研究还是任何其他人的。这部分是由于事务的长期学习过程是很难被观察到的，从而它们变成了几乎是自动的行为。但这同时也是因为如我们所见，这些术语太模糊了。

即便现代社会科学已经对实践谈到了那么多，即便他们隆重宣布存在一种“实践理论”，可现实是这一理论对知识之本质的提议（即它是如何被学习、被存储的），永远也无法超越其术语所暗含的模糊隐喻。例如，“具身性”，这听上去就仿佛它还能发生于神经系统以外的某处一样。这些学者的坚持，尤其是那些受哲学的现象学

传统影响、想要将一切方面纳入考量的学者的坚持，时常导致其将一切分析都直接摒弃了。其原因就是这个任务实在太过艰巨了。

这个问题的基础在于，当我们尝试对惯习、具身这类词语所指代的意思进行理解时，社会科学的一般方法并不能引导我们超越表面现象。我们想探讨的是实践中的知识。它所采取的形式，抗拒着人类学、传统哲学等学科的典型方法和解释风格。其结果是，实践理论的论证过程，常常就变成了谈论我们正在谈论的东西是多么难以谈论。

此中有部分例外，那就是一些人类学家对学徒制的研究。学徒制的知识传授方式中缺乏显性教导的过程，而且师傅也不鼓励学生提问。人类学家（Goody 1978；Lave and Wenger 1991）对此感到震惊。对实践知识的传授方法，与学校情境中的方法很不一样。在此，学
习被认为是通过与专家工匠（如织工）在一块儿待着来达成的。这个过程被莱夫（Lave）和温格（Wenger）称为“合法的边缘性参与”。知识似乎是渗入到学徒脑中的，不过这需要花费很长时间。

学徒制研究之所以重要，其中一个原因是：很明显，这类边缘性学习并不仅限于学徒制内部，而是很多实践与日常知识得以传承的典型方式。然而，如果我们想要超越表面现象，并试图理解知识在外部刺激下被吸收之后，如何才会转变为能够被熟练使用的状态的话，那么我们就需要向一些不同于实践人类学的理论寻求帮助。

当然，这并非巧合。人类学田野调查工作（尤其是参与观察）一直都擅长的事情是，使人意识到社会情境中隐性元素的存在，意识到意义无法同社会互动相分离。如马林诺夫斯基，民族志工作者凭直觉就明白，语言仅在“当时的情境”中才携带意义，同时他们还能感觉到，知识的隐性传递是通过边缘性参与来达成的。马林诺夫斯基和其他人类学家都非常擅长将这些直觉传达给其民

族志的读者。不过，正如前一章所论证的，如果我们能从认知心理学和神经科学这样的学科中获取帮助，我们就能在一个更深的层次上理解实践。

在日常实践事务中，我们使用的知识是很难被谈论的。其中原因是相对简单的，虽然社会科学家几乎从未正视过它。原因就是我们必须以极高的速度和流畅度来取用我们的知识。这就使得行动者不可能意识到自己行动的过程，也不可能意识到为其行动提供了基础的那些知识。行动者并不需要知道自己知道，也不需要知道自己知道的内容是什么，同时不需要知道的是她如何获取到了自己的知识。这对于行动者自身而言并不成为一个问题。可对于社会科学家而言，这就是问题，因为后者总是企图将她的民族志论述，建立在研究对象自己能够解释的东西之上。马林诺夫斯基为何反对将访谈作为民族志的基本方法？这就是其中的根本原因。他的批评在布迪厄和维特根斯坦那里得到了延展，正如我们在上一章所见。然而，这些学者的指责存在一个问题，那就是虽然他们很清楚其中的困难，但他们却几乎不曾告诉过我们，如何才能更深入地思考：为什么行动中的实践知识是隐性的，从而为什么民族志无法对其进行描述。若他们想通过制造一些描述，使我们凭直觉就能猜测行动者的观点（正如大多数民族志学者的类似合理做法），他们就无法为其明显且很不精准的程序做辩护，因为行动者原本就说不清为什么做了他所做的这件事，同时也解释不了他为什么这么做。这一困境的根源在于，大脑中知识和行动发生的组织方式与叙述的组织方式完全不同。盖伦·斯特劳森曾批评丹尼特、利科等学者，认为他们对自我做了过度叙事化的呈现。这一根源就隐含在他的批评之中，我在第六章就考察了这一点。马林诺夫斯基的诉求中的隐性观点是，人类学家通过参与来达到理解，而非仅仅依赖于访谈。不过，我们也需要从

负面内涵转向更正面的内涵。为了解这一种非叙事性的组织类型，我们需要超越社会科学的方法和观点，并从认知科学中寻求帮助。

这就是为什么斯特劳森、奎恩和我都在不同的著作中强调过，当我们想要探索隐性元素时，我们必须认识到心理学、神经科学理论和大脑运作研究与人类学之间的相关性。这些研究能帮助我们思考实践的流畅性问题，以及为什么将其落实到语言形式会那么困难。尤其是，我们曾探讨过一种研究大脑运作方式的进路，它叫作“联结主义”（connectionism）。

195

联结主义

联结主义是一个很有争议的神经科学理论，它的一些方面与社会科学尤其相关。第一个方面是关于储存在脑中的知识是如何被使用的。很有启发性的一个事实是，大量心理学和神经科学的实验成果都显示，人类（且不只人类）能够从若干种感知来源中同时获取信息，并且通过感知和认知过程对这些来源进行整合。例如，为了理解语言交流，我们会将听觉和视觉信号结合起来。即便我们将自己局限在对某种单一感知的考察中，比如视觉，我们依然会发现如果我们想在观看的同时搞清楚状况的话，我们也能够从许多分离的来源中获取并处理信息。

为什么我们拥有这样一项技艺，能同时从不同感官中接受信息？联结主义对此做出的解释，也是社会科学家之所以应该关注它的第二个理由。联结主义者认为，知识并不是以线性语句的样式储存起来的，而是由许多网络重新组织起来的，并以各种各样的方式相互联结。由于其复杂性和复杂的联结性，这看起来就很像神经系统中相互联结的神经元。不论这种相似性有多明显，它都向我们指

出了一种可能性：这些相互联结的网络可以同时接收和分析来自感官的各种信息，并将其与同样复杂相联的认知过程匹配在一起。这种平行处理会使认知变得流畅，并使认知速率极度提升，正如我们在生活中展现出的那样。而这一点，就向上一章提到的那类典型民族志提出了挑战，后者假设的是一种自然语言式的、单层次的认知模型。例如，一个有经验的农民仅凭一眼，就能认出他刚刚首次碰
196 到的一块土地是否具有农业潜力。为了能（轻松地）完成这项技艺，他必须同时摄入各种各样的信息，并将其与记忆中储存的概念与图示进行糅合。若想达成这种可能，不仅感知必须被组织成联结主义的模式，而且很有可能概念与图示知识也需要以联结主义的形式储存在大脑中。这就意味着，若是将神经系统的组织也纳入考虑的话，那么上一章对各种概念与图示类型的讨论就需要被重述，因为这样才能解释为何我们人类的行动能够达到如此的速度和流畅度。

联结主义不仅可以解释，为什么我们能够如此流畅地使用我们的知识，还能解释为什么我们在获取很多知识时，意识不到获取过程的发生，从而也就能解释为什么知识能够保持隐性状态。原因很简单。对我们来说，其复杂性和多层次特征太过庞大了，以致我们无法感知到其超凡的能量。有意识的推理过程太慢，而且太笨拙了。于是，联结主义能够解释我们作为社会科学家试图理解的东西，即我们如何得以胜任了社会生活的实践过程。我们似乎就是在利用这种我们自己并不能意识到的机制，来对我们记得的信息进行编列，不论这些信息是源自学习，还是人类共享的认识。这样的信息我们也能称之为“文化信息”，因为它是长期传播、转变和交换的历史链条的产物。神经元式的组织方式解释了为什么当我们在从事行动时，这些信息感觉就像是从我脑中自然而顺畅地蹦出来的一样。布迪厄和马林诺夫斯基用所谓实践或惯习这样的词，来对一些现象

进行描述；从而联结主义（或其相似物），就是在为这些现象提供来自神经学的解释。

联结主义理论还有另一个方面值得人类学家深思。这关系到知识获取与实践中的知识之间的关系。在本章之后的部分，我们还将回到这个问题。既然我们能够做出刚才提到的农民专家那样的技艺，那么问题来了：如此复杂且大部分处于潜意识中的知识，最初是如何被获取到的？这么问是由于有关土壤学和水文学的必要信息，不可能由另一个人显性地传递给这位农民的，因为另一个人很可能也是以隐性形式在脑中持有这些知识的。很可能其中一些传递是发生自“边缘性参与”。然而这么讲并不能表明，实际上传递是如何在心理学或神经学层面上发生的。这仅仅是在告诉我们它的确发生了而已。或许，有一些传递是通过模仿发生的。然而同理，仅这么讲也是不够的。心智并非如镜子一般反射彼此，因此发生的机制无法仅仅由“模仿”这个词解释。到头来，可能真的存在一些显性的传递过程。不过这就又引出另一个问题：隐性知识是如何通过如语言这样的媒介来进行显性传递的？在此我们没有谈到任何一种机制，能创造出如知识这样复杂的储存模式和多向联结特征。对于流畅行动而言，这些都是必需的。为了理解这种知识是如何从一个个体传递到另一个个体的，我们需要认识到的是，它必须经历一次双重转变。如果信息发出者想要从事交流，那么其脑中隐性的联结性网络，就必须被转变成一种更像语言的、更简单的交流类型（若不是直接转变成语言本身的话）。即便发出者本身没有这种意图，接收者依然需要将其在环境中探测到的信息，转变成人类行动所需的那种联结性的系统，其中就包括了发出者有意发出的信息。一些关注学习能力的认知科学研究（比如对那个农民专家的研究），能够帮助我们理解知识从更显性到更隐性（以及反过来）的转变过程。

198 这些能力如此深地嵌入在我们脑中，以致我们意识不到我们在使用它们。很多类似研究都受到联结主义的影响。有关国际象棋专家和更普通的汽车司机的研究，表明了其学习过程包含些什么（Johnson-Laird 1983）。在两个例子中，学习过程都不是渐进的过程。相反，它是初期的缓慢进步和随后而来的突然跃进。这种前期吸收的不顺大概是由于起初对信息的吸收需要通过更显性的形式，然后它才被重组到一个完全不同的存储系统之中。该系统使人能够对被存储的知识进行隐性使用。联结主义模型为这个过程的可能性提供了有力的解释。无论如何，在知识能够在我们的日常生活被流畅使用之前，某种形式的转变一定是必要的（Bloch 1991）。

这样一个视角再一次显示出，博厄斯主义和道金斯的文化模型错在哪里。在他们的观点中，我们使用的知识被看成是一种固定的、内部一致的、单层次的分类系统。从而，这样一个系统被或隐晦或直接地看成是可以通过简单的再生产和模仿来达到传播的东西。相反，联结主义模型和布迪厄与马林诺夫斯基的研究中没那么清晰指出的观点都认为，传播是一个高度活跃的过程，它包含了若干种类型的转变。其中，可能包括从隐性到显性的转变过程（及相反的过程），包括将隐性元素改造为可传递形态的过程，同时还包括在显性信息被吸收之前，将其暂时以未吸收的状态储存起来的过程。如果来自他人的知识最终将会被记住，如果我们使用它的速度将被提升至我们生活使用所需的程度，那么所有这些心理转变过程都是必不可少且持续进行的。这种创造和再创造解释了我们称为“文化”的东西，为什么永远不可能如其词义一样，是一个单层次的、自给自足的心智系统。相反，我们脑中记住的知识，是一个持续活跃地发生在“我”的各个层面之间的转变过程。它就与人们彼此之间或是与世界之间的互动带来的转变过程一样活跃。再者，发生在心智

内部的过程，与心智所处的外部世界中发生的那些过程，这二者相互之间也存在着互动，但同时也保持了相互独立。这些相关联的互动包括：当人对自己记得的外部信息进行使用时，这些信息就会经历持续的重组，并被平稳地整合到工作记忆之中。这就是马林诺夫斯基、维特根斯坦和布迪厄都感觉到了却没能完整把握的那个东西，因为他们缺乏或者说拒绝接受认知科学已提供过且还将继续提供的最新成果。

或许，社会科学家能从认知科学对此问题的研究中，学到的最简单但也最重要的一课就是，信息被储存的形式与最初被获取的形式是不一样的（Squire 1992）。这一点内涵的意义重大，因为它所需的那种复杂的转变过程意味着，我们使用着的、令我们得以快速行动的那些知识，无法直接通过显性意识而被轻易获取。这尤其意味着一个人类学家必须明白，她能从被访者那里听来的一切有关信仰、认识等的言论，都必定曾在被访者脑中经历一个非常复杂的心理转变过程。它们从一开始铭刻在记忆中的形态，转变成了另一种能够被显性化的、用于交流的形态。从而，这些言论就与那些致使行动产生的内在状态相差甚远，也与它们乍看上去似乎能够指向的东西相差甚远。基于此，这些言论必须永远被视为二阶解读，人类学家必须如此来对待它们。在第五章有关时间的民族志中我们已经看到，无视这一点会带来什么问题。那一章提出的批评说明的是，马林诺夫斯基对参与观察的坚持具有多么重大的理论意义，因为只有通过实践中的观察和参与，我们才能够捕获为行动与日常生活事务提供指引的隐性知识，只不过是经由我们自己的内省。联结主义这样的模型能够帮助我们理解为什么民族志写作会面临这样巨大的障碍。

200

在被储存的信息和被轻易表达出的信息的形态之间，存在那么

大的距离。当我们意识到这一点之后，我们就会明白德里达这样的学者的观点是多么地具有误导性。他曾发表过一个著名的声明：“文本之外别无他物”（Il n'y a pas de hors texte）。照此理解看，他的意思是我们应该满足于所说所做之事的表面，应该忘记那制造出了表面的心智本身（Derrida 1967:p.233）^①。相反，本书从头至尾都在论证：文本，如果按其涵义理解为“显性”的话，就只不过是对于社会科学家想要研究之物的一个遥远的呈现，而且即便是呈现本身，也是无法被完全捕捉到的，除非我们将其视为人们积极的认知过程的一个方面。人类学家的工作就是要借助各种各样的田野调查技巧（其中一些完全可以从其他认知科学中汲取），来探究这一隐藏的知识究竟为何。

长期记忆、情节记忆和自传体记忆

心理学家经常区分短期记忆和长期记忆。他们继而将长期记忆分为两类。一类有关个体经历的事，比如一个人第一次看见埃菲尔铁塔。他们将这类记忆称为情节记忆（episodic memory）或自传体记忆。另一类他们称为语义记忆（semantic memory），比如“埃菲尔铁塔有 324 米高”。一个人通常在学校里才会学到这类知识。

这些各异的长期记忆的一部分是“我”的组成部分，尤其是在“我”的最小层面和叙事层面。不过，这些记忆与“我”之间的关联也就表明：尽管记忆包含很多层面，但是即便我们对其类型进行区分，也并不能排除部分之间的相互粘连。埃菲尔铁塔的例子显示，第一次见到它的记忆，与在学校里学到的有关它的记忆，这二者相

① 对这一表述还有很多奇特的解读，不过在此我都忽略了。

互之间或许是无法分离的。外来信息与内部过程之间无法绝对分离，201这就再一次证实了第六章所述的两种连续体之间的共存。在本章后半部分我们将再次回到这个话题。

类似地，虽然前一小节可以算是仅仅针对短期记忆所做的讨论，但它却不能脱离对“我”中所包含的长期记忆的讨论。我们将看到，二者之间的关联导致在“情节”记忆和“自传体”记忆这两个词之间产生了术语上的问题。

为了触及这一话题，我们将暂时放下本章之前讨论的短期记忆，并转向对长期记忆的考察，尤其是自传体记忆。不过，在短期记忆和自传体记忆之间的确存在连接的桥梁，而这也经常与情节记忆一词的新用法放在一起被讨论。

本章前一部分讨论的工作或程序记忆中包含了一些机制。这些机制使我们得以凭借一些自己意识不到且通常无法做显性表述的信息，来达成行动。工作记忆需要短期的操作性记忆，不过我们同时也需要更长期（虽然也不是特别长期）的记忆，来帮助我们完成任务。这类记忆与单项任务或情节的总体存在关联，它们被称作情节记忆（Tulving 1972）。它同工作记忆一样，能够被很清晰地定位在人脑的枕骨区域（Conway 2001）。

最初，情节记忆和自传体记忆这两个词是被当成同义词来使用的。但最近一些学者，比如马丁·康威（John Conway），却在二者之间做出了区分。对这类学者而言，情节记忆是在一个定义相对清晰的“情节”中对行动进行组织的。而一个情节最长可以长达几个小时，大多数则短得多。这些大块的记忆有限项，并不一定存储在长期记忆中并永久保留。这类情节记忆通常并不是追述的对象。我们想象一下上一节中提到的那个农民早上去地里时的情形：他吸收 202来自各种事物的信息、决定这一天需要做什么事、计划自己的行动

并落实行动。在此其中有一种连续性支持着他按照计划行事。这种连续性来自于他在脑中建构出的一段有关情节的记忆，其中包括了他已经做过的事和他计划做的事。这种记忆是关乎一项事务的，从而它通常没有必要被长期保留。这种情况下，它就会保持隐性状态。在康威的术语中，这就是情节记忆的意思。

因此，这类情节记忆是与工作记忆相伴出现的。正如前一小节所言，它的过程似乎就是社会科学文献中“惯习”或“实践”这些词所指代的东西。然而，情节记忆之所以重要，还有另一个原因，这与人类学家和历史学家都有关，那就是因为它关系到自传体记忆。

自传体记忆

我们必须将自传体记忆的种别性也同样视为存在问题的。这是因为其中最具有争议性的问题已经在第六章对“我”的讨论中被提及。对于人类学、社会学或历史学这样的社会科学而言，自传体记忆是核心的话题。然而，这些学科对这个问题的讨论方式，使得它在心理学上的状态非常含糊。其中一个障碍来自于，当认知科学照着上文的定义对记忆进行考察时，社会科学家却常常将其与追述混淆在一起。在第六章对叙事自我的探讨中，我们已经遇到过这个问题。这是因为叙事自我的概念和自传体记忆的概念粘连在一起，仿佛一个硬币的两面，虽然如我们所见，“我”的其他层面也是参与其中的。

203 如果我们将叙事自我与自传体记忆联系起来的做法，其实是在将其视为“我”的最高层面（非元叙事层面）的话，那么这种粘连大体上没什么问题。用斯特劳森的话讲，所有人类都拥有这个层面，不论是“情节人”还是“历时人”。但是，如果我们所谓叙事自我仅仅是指历时人才会有元再现，那么将“我”的叙事层面与自传体

记忆联系在一起的做法，就会变得很成问题。这是因为我们必须要在自传体记忆这个词的两种不同用法之间做出区分，叙事这个词亦然。在第一种意义上（我支持的就是这一种），自传体记忆并不是关于追述的。每个人都有自传体记忆，不论她是不是喜欢谈论记忆。可是，在第二种具有误导性的意义中，自传体记忆却变成了斯特劳森的历时人喜欢做的那类事。这二者本是非常不同的，后者仅仅出现在追述这个动作中（或许在回想这个动作中也会有）。本章在之后还会回过头来讨论这种追述，那时它将会被称为元自传体记忆。以下对自传体记忆的讨论，仅仅局限于考察非元再现现象和“我”本身的最高层面。

研究自传体记忆的最佳方式，或许是对一个最普遍的问题进行反思。那就是个体对自身认知连续性所具有的意识，在进化论层面具有什么样的意义呢？在时间的流逝中，人必须能够意识到自己依然是同一个现象。当我们将有关世界的知识存储起来时，这就是其中必要的先决条件。反过来，这项知识还会对未来的行动提供引导。再者，心理学家还区分出了长期记忆的另一种主要类型，即我们从他人处学得的语义记忆，比如“水的化学组成是 H_2O ”。于是，在自传体记忆和语义记忆之间就存在一种联结。显然，一个人所有的语义知识（天生的部分除外）最终都是源于一个人自传中的各种情节。也就是说，它必须是人在一生中的某个时刻学到的，从而在某种意义上，它必然与自传相关联。对随便什么社会关系而言，自传体记忆都是必要的，因为一切关系显然都要求人意识到自己不论何时都是同一个人，而且还要意识到他人不论何时也都是同样的人。于是，人就需要建构一种隐性的自传，并将其呈现在“我”的 204 最小层面之中。或许，这样一种对自传的逐步建构也出现在智人之外的其他动物中，目的是为了将其所学固定下来（Skowronski and

Sedikides 2007)。对社会性动物而言，自传体记忆似乎尤为必要，因为它们需要对自身和他人的连续性有一种确知，以便在与他人互动时掌握一定的可预测性。这种自传体记忆不需要，或者说不经常进入意识层面。对它的构建，是通过将某些被保留的情节记忆拼凑起来。由于情节记忆与自传体记忆之间关联的存在，许多心理学家，比如托尔文（Tulving 1985），就经常将自传体记忆和情节记忆两个词切换使用。可是，对二者进行等同将模糊一个事实，那就是自传体记忆仅仅是由某些特定选取的相关情节记忆建构而成的。那些没有被刻入自传体记忆的情节记忆，压根儿就没有被长期保留（Conway 2005）。从而，为了建构自传体记忆而对情节记忆进行的选取，就是一个复杂的过程。对于社会科学家而言，这一点可能意义重大。这应该是社会科学家和心理学家之间合作的一个理想基础。不过在此之前，我们有必要对一些过度简单化的假设进行疏解。这些假设已经为人类学和社会学这样的学科所接受，其观点是记忆和对情节记忆的选取过程，都是社会情境的副产品。

自传体记忆与某些特定社会情境的相互作用，将在本章后半部分谈到。不过，重要的是我们应该铭记其他因素，比如原初体验的情感强烈程度，或是事件发生时的年龄，都能够解释什么样的情节记忆会被选择并保留在自传体记忆中（Williams and Conway 2009）。

哈布瓦赫与集体记忆

本章在开头部分强调，记忆一词是如何被用于指代各种东西的。因此，我们需要对记得、回想、追述和唤起进行区分。但是这并不意味着，在记得、回想、追述甚至唤起之间就不存在任何显著关联。这一小节关注的就是这些议题，更确切地说，是它们如何与自传的

问题联系在一起。

这些不同术语分别指代的东西之间的关联其实是不明确的。况且，只有当其区分变得明确之后，我们才能研究它们。然而，社会科学中的大部分写作，尤其是人类学，似乎都在有意助长这些术语带来的混淆。一个典型例子就是这些学科对“集体记忆”这个概念非常广泛的使用。

“集体记忆”这个词，往往可以追溯至莫里斯·哈布瓦赫那本英文名为《论集体记忆》(*On Collective Memory*)的著作(Habwachs 1925)。哈布瓦赫是涂尔干的弟子，而涂尔干社会学的中心论点则是，人是他们生活于其中的社会组织形式的产物，而非反过来(通常人们都是这样理解的)。对涂尔干而言，对一个人的理解，既可以从她在社会体系中所站的位置着手，也可以从她的主观体验着手，不过在他看来二者也应该相互反映。哈布瓦赫则认为，这种主观体验取决于自传体记忆。从而，通过论证自传体记忆是社会的产物，哈布瓦赫就是在证明他老师的论点。以此观点看，那个主观上的个体、个人或自我，都被证明是社会的产物。由于很多后来的社会科学家都认同涂尔干有关“我”的观点，或者是某些马克思主义学者的文本中的类似观点，以及更晚近的福柯的观点，于是哈布瓦赫有关自传体记忆的论述，就尤其受到众人推崇。对于一些不那么理论性的人类学家而言，也是如此。他们并不专门使用自传体记忆这个词，但他们却也不加检视地假定，那些对某事件有(或没有)一手经历的人对遥远过去的那种自我证成式(*self-justifying*)的唤起，就与记忆是同一种现象，即便那些事件有可能在他们出生前很久就发生过。这些理论家宣称，“记忆”是那个对其进行表达的社会或文化语境的产物。例如，马林诺夫斯基将有关过去的故事仅仅视为当下社会组织各种“宪章”(charters)(Malinowski 1926)。从

而，他在暗示当社会情境改变时，故事将随之改变。甚至更激进的是，博汉南告诉我们，在蒂夫人（Tiv）（一个西非人群）中间，考虑到权力与人口权重的转移，宗谱会随之发生平稳的变迁（Bohannan 1952）。类似地，利奇宣称克钦（Kachin）人的历史记述，不论是自传体的还是指向更久以前的，其实都仅仅是对“地权宣告”的一种简单乔装（Leach 1954）。在人类学中，这类论证大量存在。它们可以被称为功能主义，因为它们暗示一个言论所具有的功能（比如对土地所有权的声明）创造了其话语的内容。

若我们更仔细地检视哈布瓦赫的立场，其中问题就会显现出来，尤其是当这些论述与记忆话题联系起来时。这是因为他的表达比其他人都更明确，从而他也更清楚其中的问题所在。

哈布瓦赫毫无争议地宣称，任何个人在与别人交谈时，其话语中对过去的唤起都是一种社会行为。从而，这种唤起就不仅仅受到人脑对往事存储的掌控，还会受到参与者之间微观的政治意图和相对权力的影响。同时，起作用的还包括在这些话语发生的特定情境中，人们对于“恰当”这个概念如何理解。这些社会因素对于追述的重要性是显而易见的，但是问题依然在于它们究竟有多重要，以及他们对于记忆而言究竟意味着什么。这个问题得到了哈布瓦赫的正面回应。他宣称，一切回想（包括公共的甚或未经言语表达的）都同样受到社会的形塑。从而，据他所言个体即便是在独自一人的情况下，都仿佛是面向一群与自身存在社会性关联的假想观众在讲话。从而，对哈布瓦赫而言，我们究竟是在独自思考，还是在向别人讲话，这都不重要。对于被唤起的東西而言，社会情境的限制永远都在，所以社会完全形塑了“记忆”的内容。最终，哈布瓦赫假定因为我们即便是独自思考时也依然身处社会情境之中，所以我们只能记得社会情境允许我们追述的东西。

我们有必要对此论述进行一步一步的仔细检视。这是因为如上所言，哈布瓦赫式的言论在社会科学中比比皆是。

记忆的社会形塑

首先，我们发现这个论述中包含了一个隐性的基本观点，自传体记忆是以类语言形式储存在心智中的。从而，对此记忆的追求，就仅仅是让它在讲述中显现“出来”。如本书从头至尾所论证的社会科学中充满了这种未经检视的隐含观点，虽然在第六章我们已经证明其为错误的。它也指向了盖伦·斯特劳森所批评的那种错误。学者假定有关自我的潜在显性叙事，仅仅是对自传体记忆的公共曝光而已。如此假定的结果往往是，当人类学家在其田野调查中找不到这类叙事时，他们就会推断自己研究的这个人群不具有内在性或自传。

因此，由于人类学家并不考虑脑中储存的知识究竟有着怎样的本质，于是他们假定自己能够在被研究者有关过去的叙事中，“阅读”到他们的自传体记忆。他们之所以这么做，是因为他们将记忆和追述混为一谈。其实二者是很不同的两种东西。被记住的知识不但不208是语言形式的，而且不可能是。原因有两个。首先，它是由被保留的情节记忆组成的。这些记忆自身就与马林诺夫斯基或布迪厄称为“具身性”知识的那些行动序列相关联；而在此中，语言行为只占了一部分而已。其次，如果被记住的知识是语言式的，那它就不可能在日常生活的实践中被使用得那么顺畅。

因此，不论自传体记忆与社会或其他情境之间是什么关系，这关系都是复杂的。在我们目前的知识储备下，我们只能试探性地对其进行讨论。显然，个体所经历的事和随后可能储存在记忆中的事，

都取决于一个人过的是怎样一种生活。不过，一旦来自生活的情节被储存下来了，它们就变得不如社会科学家们想象的那样有可塑性了(Boyer 2009)。或许，在对那些即将被储存的情节记忆进行选取时，的确有社会因素参与其中。可一旦选取完成，变更就不大可能再发生了。这意味着那些真的影响到自传体记忆内容的社会因素，是在记忆被储存的时刻起作用的，而不是在记忆被追述的时刻。哈布瓦赫理论和功能主义解释都暗示说，当记忆被追述时，它对社会情境存在一种简单明了的适应。然而，实际上这完全不会发生。

不过，对自传体记忆而言，可能确实存在一种来自外部的更长期的影响。不论社会学家还是心理学家都经常发现，那些被个体体验为纯粹私人的自传体经历，实际上受到来自他人的信息源的强烈影响，不论这些人与他们是直接还是间接的接触。因此，威廉·克里斯蒂安(William Christian)曾写过一篇文章，是有关那些在西班牙的法蒂玛(Fatima)圣坛上陷入狂喜的朝圣者(Christian 1998)。他注意到，朝圣者会做出一些自己很难意识到的身体姿势。虽然对
209 他们而言这些姿势是一种深度神秘体验的表现，但实际上他们却受到了宗教图案中样式变迁的强烈影响，不论是画中的还是照片里的。在某种意义上，即便一些东西被个体体验为深发于自身内部，但其实它们的一部分可能是外部再现的产物。

还有很多这样的例子。个体被告知了一件幼年时发生在自己身上的事，然后他们就开始相信这其实是自己的“一手”记忆。这创造了一种可能性，个体常常真诚地“记得”一些从未发生在他们身上的情节。皮亚杰为此给出过一个著名的例子(Piaget 1962)。他追述说，他清晰地相信他记得，当他还是个婴儿时，有一次被护士放在婴儿车里推着，突然他和她遭到了歹徒袭击，歹徒企图要绑架他。不过那个护士击退了绑架者，从而使婴儿皮亚杰未受到伤害。这个

故事是护士告诉他父母的，为此她被奖励了一只手表。这样一个戏剧性事件经常在家庭圈子里被追述。然而很久以后的一天，那个护士充满悔恨地坦白说，那个故事是她编的，并觉得她应该归还手表。可是，由于这个故事被讲过太多次，皮亚杰已经完全相信他真的记得发生了什么，而且他能够通过他心中的眼睛非常生动地“看见”当时的情形。皮亚杰用这段情节说明，别人说过发生在我们身上的事情留给我们的有意识的记忆是具有可塑性的。社会心理学中有很多类似的例子。

由于叙事或视觉的介入，个体对虚假的自传体验产生了真切感受。无疑，这的确会发生，它们也受到了广泛的讨论。但是，还有一个更大的理由，足以引起社会科学家对此现象的兴趣，那就是这类记忆改造似乎是受到了来自文化图示的某些特定方式的影响。如第七章所言，文化图示及其对记忆的影响，已由巴特莱特做过详细讨论（Bartlett 1932）。作为一种默认的、熟悉的图示，文化图示被群体成员（多数时候无意识地）接受为“事物本是”的正常状态。从而，虽然这些图示不被表达出来，但它们使交流得以可能，因为它们使大多数事情成为“理所当然”的。巴特莱特向我们展示了图示对记忆产生影响的方式是——与图示相符的情节更容易被保留。于是，在被固定于记忆之前，情节经常被修改成符合图示的样子。这么一来，只要图示是随文化而不同的，那么特定的文化或个体所在的群体，似乎就都能够创造记忆。如果修改的可能性是真实存在的，那么自传体记忆在一定程度上，就可以说是非个体性的。因为宏观历史过程创造出了个体们身处的情境，从而影响了自传体记忆的某些方面。

这或许是真的，但我们还是必须要注意。外部因素对自传体记忆的影响，尚未被证实的确发生在记忆层面。目前，结论仅局限于

追述或元自传体记忆层面，因为通常只有这些层面才能被观察到。这一限制并不是小问题。比如，我们并不知道，当皮亚杰发现绑架情节是假的之后，他是否就无法再以更贴近事实的方式重返他的记忆。接着，一些治疗手段则宣称，它们能够找回丢失的记忆（Hacking 1996）。这些宣称是很有争议的。如果这些手段真能做到其宣称的那样，那么很有可能的是病人觉得什么东西对最初的追述情境而言最合适，那么错误的记忆就会受到这些东西的形塑。至于后来的追述，则是对之前追述的记忆，而那些储存在脑中原初的真实记忆，则并未被轻易修改。

追述的社会形塑

因此，有关追述的研究与有关记忆的研究是不同的。事实上，社会科学家大多数时候谈的都是追述。然而，通过对记得和追述的
211 混淆，他们就对追述的讨论，滑向了对记忆自身的超强可塑性的论述。

影响追述的因素是多样的。可以假定的是追述与记忆之间存在某种联系。当然，那不过仅仅是记忆中某些能够被意识获取进而能够被回想的方面。以此来看很重要的一点就是，我们必须首先记住，回想若要发生，就需要对记忆进行大量的翻译和转变工作。甚至，回想若要在追述中以语言的形式发生，那就更需要另一种更进步的、更彻底的转变。

暂且抛开追述与记忆之间很成问题的关系不谈，当语言形式的追述发生时，社会情境的确明显对它的内容有所影响。这是源于一个说话者自己就能意识到的原因。我们能够对一些事进行有意识的回想（尤其是有关自传），但不愿意在某些情境中对其进行追述。

这或许是因为我们想将这些回想隐藏起来，或者因为我们感到对于当下的社会情形而言，追述它们是不合适的行为。例如，一个很常见的现象是经历恐怖（例如集中营或大屠杀）的受害者并不想谈论这些过往，尤其是不想与家人谈论。心理分析对此常做出含糊而花哨的解释。事实上，这可能仅仅是由于他们找不到合适的社会情境来追述而已。由于情境是变幻的，所以我们在一个情境中不愿意追述的铁事，在另一个情境中可能就不成问题。若除此之外别无他因，那么这一平常事实就再一次提醒了我们，追述和记忆实际上有多大的差别。

然而，更有趣的是那些对追述行为进行的不那么有意识的操纵。在任何言语行为中，我们都持续地（往往是无意识地）通过观察我们谈话对象的表情、肢体语言等众多信息，来对其进行监视。在任何社会情境中，我们都想象对方的心智正在想象我们的心智，而且我们一直都在让自己想要传达的东西对这种心智读取活动做出适应。毫无疑问，对于决定要说什么和（这个例子中）要追述什么而言，²¹² 这些因素发挥了重要作用。不过，即便意识到这是事实，依然有一个问题是开放的，那就是追述所经历的这种持续、流动的社会适应过程，是否真的对记忆本身有任何影响？哈布瓦赫的立场是有影响。他认为追述所处的社会情境对追述的内容施加了限制，而这会直接而轻易地对记忆进行改造。这其实是完全不可能的，因为记得与追述的本质之间存在根本性的差异，而且上文也已讲过，记忆能够抵御简单的修改。可是，由于哈布瓦赫和其他人类学家、社会学家与历史学家并不在追述和记得之间做出区分，他们对“如果大型记忆修改是平常之事，那么这在心理学上意味着什么”这个问题缺乏反思，因此这种不可能的观点常常逃脱了检视。

我们可能会认为，如此立场只不过是混淆追述和记得之后的产

物。在对哈布瓦赫的研究进行讨论时，这或许是一个有效的初步的批评。不过，据微弱迹象表明，追述行为或许的确对记得存在些微的影响。然而，问题在于证明这一点是很困难的，因为只有追述便于通过测试来研究。对人类学而言一个重要的可能性是，反复的追述会对彼此产生影响，而不是对原初的回想或记忆产生影响。于是，我们就很难知道后来的追述是否实际上只是对之前追述的追述，还是说它本身也与记忆中印刻着的原初事件相关。若是前者的话，那么这种重复追述的关键就在于创造了一种话语。这种话语关乎个体是如何“接受”或“接收”特定事件的，而这正是人类学家可能感兴趣的那类东西。但是，我们并不能就此假定，这种愈发刻板印象化的话语就（如一般人相信的那样）一定与记忆有任何直接关联。不过，当我们转向另一个话题，即是否真的存在“集体记忆”时，
213 这种可能性就变得更加有趣了。

集体记忆

照字面意思看，“一个人群能够拥有记忆”这种想法就是胡扯。支持集体记忆观点的学者暗示的是存在某种共享的自传体记忆。然而，作为本书作者我的立场很简单，那就是我们要记住，使自传体记忆得以可能的是神经机制，因此很明显，记忆只能存在于个体的神经系统中。

使集体记忆这个概念变得半真半假的是隐喻的力量。这种力量由社会科学家与其研究对象所共享。比如，当人们谈论一个民族或氏族时，常将其说成是“一个”。这种隐喻所指向的再现，能够时不时地激发人的主观状态。或许，对于这种隐喻的讲述者和听者而言，他们对这些话语的体验有时是隐喻性质的，但有时则是真实的

(往往很短暂)。这是一个最重要但也最难的研究议题。从而,对这些言论的研究,的确应该成为社会科学重要的甚至是核心关注的议题。我们需要分析“一个”的隐喻隐射了什么样的心理现象,但这是非常困难。无论如何我们都不应该认为,因为一群人自称是“一个”,所以他们就真的拥有身为“一个”的体验。我们作为人类学家当然不应该采纳这种荒唐的想法。当这些话语侵蚀分析层面时,当学者将它们当作世界上真实存在的现象来谈论时(在这个例子中是当作心理现象来谈论的),它们就变得有害了,因为这一进路无益于研究参与者的唤起状态,而且阻碍了我们对这些状态如何得以可能所做的检视。

用最简单的话讲,以上谈到的东西其实就是追述在群体内部的不同步过程。我们已经知道,在个体层面上,后来的追述会在彼此之间进行同步,并完全变成一种对叙事的简单重复。由于其逐渐增长 214 的固定性,它们很可能变得越发地刻板。当这些叙事被不同的说话者重复时,同样的过程也会发生,不论重复的方式是如旧式的历史课般一人传一人,还是像有时仪式中的那样齐声重复。标准叙述的建立是如何对个体记忆造成修改的?对此,群体内的追述同步不能告诉我们与之有关的任何事,虽然社会科学文献通常都假定这的确发生了。因此,在早先一篇文章中我讲到,标准化描述中存在的那种刻板化的过往叙事,并不能阻止人制造出一些很不同而且更个人化的追述方式。相比之下,这些追述似乎与个体脑中之前就储存好的自传体记忆有更直接的关联(Bloch 1998b)。事实上,这类描述应该被视为对过去进行的语言式的直接唤起,与记得或追述都没有任何关系。

再者,当我们考察的对象是来自社会群体外部、被强加于社会成员之上的过往描述时,我们就应当更加谨慎了。这些外来描述经

常带有意识形态的目的，并通过诸如正规学校教育这样的机制来达成。尽管如此，对过去的唤起同步也不是完全不可能对自传体记忆产生影响。之前提到的皮亚杰手表的故事，就是此类现象可能发生的明证。另一种更加明显的是，事件发生时接受唤起的个体其实并不在场，于是个体不可能就唤起内容与可能存在的回想进行比对。因此，在上面提到的那篇文章中我还写到，同一个村里的一群孩子向我描述，在马达加斯加 1947 年反殖民抗议后的那段恐怖镇压时期，“他们”躲在了什么地方。然而，这些孩子当时一个都没有出生，可他们的动作和言语看起来却像是在追述自己的自传。真实情况可能是，“‘我们’躲在这个地方”的故事被灌输给孩子太多次了，以致他们开始将自己也包括在故事里。于是，他们感觉上就像是自己记得那些事件在其身上发生一样（Bloch 1998a）。不过，这些描述究竟仅仅是隐喻工具，还是对记忆的修改，这一点尚不甚清楚，有待进一步研究。

结论

关于记忆的话题，虽然能说的还有很多，不过那些被提出的问题和被制造出的不确定性本身，就已经是本章很好的一种结尾方式。

在第一章，我提到读者可能产生一种自己比以前知道得还要少的感觉。这感受是完全恰当的。记忆的话题就证明了这一点。记忆是社会科学家尤其喜爱的话题，因为它包含了情感共鸣，因为它似乎意味着人们更多是社会或文化的玩具，而非他们一般想象的那样。这类论述经常令人不寒而栗，同时还为诸如社会人类学这样的社会科学所具有的中心地位，提供了合法性证明。然而，正如针对记忆的讨论显示出的那样，我们之所以得出这些结论，往往是因为我们

对那种含糊的民间心理学缺乏批判的审视态度。这一缺点致使学者无法看到这些议题的复杂性。其实他们的这种拒绝是在为一种更深的、不情愿做挡箭牌。贯穿全书我都在强调，有多少人类学家企图相信，只要通过本学科传统方法中那一点很少却很重要的瞥视，他们就能了解有关生活的各种方面。从而他们以为，因为自己能对追述进行记录，所以他们就能找到记忆的入口。因为他们能记录显性的反思性叙事，还能观察仪式，所以他们就能对“在这个或那个社会中如何成其为人”这个问题提供直接的解答。因为他们能够简单地记下词汇，并习惯于像字典一样为这些词下定义，所以他们就宣称 216 自己能够直接获取被研究者思维过程中的概念组织形式。

这些充满误导性的捷径，常使人类学家在两种东西之间产生混淆。一种是研究对象用语言或仪式表达出来的二阶元再现，另一种则是对研究对象间接涉及之物的有效科学分析。从而，他们忘记了这些描述和仪式的生产动机，完全不同于人类学家、社会学家或历史学家的研究意图本身。某些人类学理论立场中的这种过度野心，致使很多人类学家的成果遭到来自其他学者很不公平的贬低。放在一个更宽阔的框架中我们就会发现，这些人类学家的成果曾做出过巨大贡献，而且还在继续做出贡献。

许多人类学家都忽略了生活的普遍过程中的大多数方面。其中，部分借口源于学科的发展史使得人类学家对自然科学持警惕态度，尤其是认知科学。正是这段陈年往事，为其暗中所做的（而且往往是默认的）疯狂心理学假设，提供了合法性的证明。在第五章中，我们已看到了有关这一点的、来自时间认知的例子。

人类学家总是将可观察之物转变为一个显性系统。他们能够为这种行为找到的另一个借口是，其方法只允许他们获取田野调查中容易被观察到的那些东西，所以他们只能就此凑合。这完全是

讲道理的。人类学方法自身的局限，应该成为其欢迎、接纳不同专业的理由，如果后者的不同方法能带领我们触及从前无法观察之物的话。对任何学科而言都是如此。人类学家总是将其可以轻易观察到的零零碎碎，错误地视为一个独立的、自成一体的系统。这种错误行为正是制造出文化（相对于自然）这个误导性概念的罪魁祸首。此外，它还为社会学对自然科学的敌视态度提供了合法性的证明。

但是，如果我们能摆脱人类学的学科黑历史遗留下来的“非自然过程”观念，如果我们能与其他同样研究人类但方法不同的学科进行合作的话，我们就能够一同提出一些更宽广的、更少倾向性的理论。在这样的跨学科合作下，当我们一同去思考人类的生理、心理和历史过程时，我们肯定又会碰到新的问题。不过，这些问题将会铺就的是一条条有成效的、可操作的研究大道，同时它们还能将我们从那古老争议的幽灵引向的盲目小径中解放出来。

参考文献

- Anderson, B. 1983. *Imagined Communities Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Antze, P. and Lambek, M. 1996. *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory*. London: Routledge.
- Astuti, R. 2009. 'Revealing and obscuring Rivers's natural pedigrees: biological inheritance and kinship in Madagascar', in J. Leach and S. Bamford (eds.), *Kinship and Beyond: The Genealogical Model Reconsidered*. London: Berghahn, pp. 214–36.
- Astuti, R., Solomon, G. and Carey, S. 2004. *Constraints on Conceptual Development*. Monograph of the Society for Research in Child Development, 277, v. 69. Oxford: Blackwell.
- Atran, S. 1990. *Cognitive Foundations of Natural history: Towards an Anthropology of Science*. Cambridge University Press.
- Austin, J. 1962. *How to Do Things with Words*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Baddeley, A. 1986. *Working Memory*. Oxford University Press.
- Baillargeon, R., Kotovsky, L. and Needham, A. 1995. 'The acquisition of physical knowledge in infancy', in D. Sperber, D. Premack and A. J. Premack (eds.), *Causal Cognition*. Oxford University Press, pp. 79–116.
- Baillargeon, R., Scott, R. M. and He, Z. 2010. 'False-belief understanding in infants', *Trends in Cognitive Sciences*, 14, pp. 110–18.
- Baron-Cohen, S. 2003. *The Essential Difference: Men, Women and the Extreme Male Brain*. London: Penguin/Basic Books.
- Bartlett, F. 1932. *Remembering*. Cambridge University Press.
- Beteille, A. 1991. *Society and Politics in India: Essays in Comparative Perspective*. London: Athlone.
- Bloch, M. 1971. 'The moral and tactical meaning of kinship terms', *Man*, new series, 6 (1), pp. 79–87.
1977. 'The past and the present in the present', *Man*, new series, 12 (2), pp. 278–92.
1985. 'From cognition to ideology', in R. Fardon (ed.), *Power and Knowledge: Anthropological and Sociological Approaches*. Edinburgh: Scottish University Press, pp. 21–48.

1991. 'Language, anthropology and cognitive science', *Man*, new series, 26 (2), pp. 183–98.
1992. 'What goes without saying: the conceptualisation of Zafimaniry society', in A. Kuper (ed.), *Conceptualising Society*. London: Routledge, pp. 127–46.
- 1998a. 'Autobiographical memory and the historical memory of the more distant past', in M. Bloch (ed.), *How We Think They Think*. Boulder, CO: Westview Press, pp. 114–27.
- 1998b. 'Time, narratives and the multiplicity of representations of the past', in M. Bloch (ed.), *How We Think They Think*. Boulder, CO: Westview Press, pp. 100–13.
1999. 'Commensality and poisoning', *Social Research*, 66 (1), pp. 133–50.
2001. 'A well-disposed social anthropologist's problem with memes', in Robert Aunger (ed.), *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*. Oxford University Press, pp. 189–204.
2005. 'Where did anthropology go?', in M. Bloch (ed.), *Essays on Cultural Transmission*. London: Berg, pp. 1–20.
2007. 'Durkheimian anthropology and religion: going in and out of each other's bodies', in H. Whitehouse and J. Laidlaw (eds.), *Religion, Anthropology, and Cognitive Science*. Durham, NC: Carolina University Press, pp. 63–80.
2008. 'Why religion is nothing special but is central', *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 363 (1499), pp. 2055–61.
- Bloch, M. and Sperber, D. 2002. 'Kinship and evolved psychological dispositions: the mother's brother controversy reconsidered', *Current Anthropology*, 43 (4), pp. 723–48.
- Bloch, M., Carey, S. and Solomon, G. 2000. 'The development of the understanding of what is passed on from parents to children: a cross cultural investigation', *Cognition and Culture*, 1 (1), pp. 43–68.
- Bohannan, L. 1952. 'A genealogical charter', *Africa: Journal of the International African Institute*, 22 (4), pp. 301–15.
- Boroditsky, L. 2001. 'Does language shape thought? English and Mandarin speakers' conceptions of time', *Cognitive Psychology*, 43 (1), pp. 1–22.
- Botvinick, M. and Cohen, J. 1998. 'Rubber hands "feel" touch that eyes see', *Nature*, 391, p. 756.
- Bourdieu, P. 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris: Droz.
- Bower, T. G. R. (1989). *The Rational Infant: Learning in Infancy*. San Francisco: Freeman.
- Bowerman, M. and Choi, S. 2003. 'Space under construction: language specific spatial categorisation in first language acquisition', in D. Gentner and S. Goldin-Meadows (eds.), *Language in Mind*. Cambridge, MA: MIT Press, pp. 387–427.
- Boyd, R. and Richerson, P. 2005. *The Origin and Evolution of Culture*. Oxford University Press.

- Boyer, P. 2009. 'Extending the range of adaptive misbelief: memory "distortions" as functional features', *Behavioral and Brain Sciences*, 32 (6), pp. 513–14.
- Brown, R. 1973. *A First Language: The Early Stages*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bullock, M. and Gelman, R. 1979. 'Preschool children's assumptions about cause and effect: temporal ordering', *Child Development*, 50, pp. 89–96.
- Butler, J. 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*. London: Routledge.
- Carey, S. 1991. 'Knowledge acquisition or conceptual change?', in S. Carey and S. Gelman (eds.), *The Epigenesis of Mind: Essays on Biology and Cognition*. Hillsdale, NJ: L. Erlbaum, pp. 133–69.
2009. *The Origin of Concepts*. Oxford University Press.
- Carey, S. and Spelke, E. 1994. 'Domain-specific knowledge and conceptual change', in L. Hirshfeld and S. Gelman (eds.), *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*. Cambridge University Press, pp. 169–200.
- Carsten, J. 1995. 'The politics of forgetting: migration kinship and memory in a Malay fishing community', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, new series, 1, pp. 317–35.
- Certeau de, M. 1980. *Art de faire, I: L'invention du quotidien*. Paris: Gallimard.
- Cheney, D. and Sefarath, R. 2007. *Baboon Metaphysics*. Chicago University Press.
- Christian, W. 1998. 'L'œil de l'esprit. Les visionnaires basques en transe, 1931', *Terrain*, 30, pp. 5–22.
- Church, R. M. and Gibbon, J. 1982. 'Temporal generalization', *Journal of Experimental Psychology: Animal Behavior Processes*, 8, pp. 165–86.
- Clayton, N. S. and Russell, J. 2009. 'Looking for episodic memory in animals and young children: prospects for a new minimalism', *Neuropsychologia*, 47, pp. 2330–40.
- Cole, M. 1996. *Cultural Psychology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Colier, J. and Yanagisako, S. 1987. *Gender and Kinship: Towards a Unified Analysis*. Stanford University Press.
- Connerton, P. *How Societies Remember*. Cambridge University Press.
- Conway, M. 2001. 'Sensory-perceptual episodic memory and its context: autobiographical memory', *Philosophical Transactions of the Royal Society Series B*, pp. 1375–84.
- Conway, M. A. 2005. 'Memory and the self', *Journal of Memory and Language*, 53 (4), pp. 594–628.
- Cosmides, L., Tooby, J. and Barkow, J. (1992). 'Evolutionary psychology and conceptual integration', in J. Barkow, L. Cosmides and J. Tooby (eds.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. Oxford University Press, pp. 3–18.

- Cunnison, I. 1960. *The Luapula Peoples of Northern Rhodesia: Custom and History in Tribal Politics*. Manchester University Press.
- Damasio, A. 1999. *The Feeling of What Happens*. London: Heineman.
- D'Andrade, R. 1995. *The Development of Cognitive Anthropology*. Cambridge University Press.
- David, N., Newen, A. and Vogeley, K. 2008. 'The "sense of agency" and its underlying cognitive and neural mechanisms', *Consciousness and Cognition*, 17 (2), pp. 523–34.
- Dawkins, R. 1976. *The Selfish Gene*. Oxford University Press.
1982. *The Extended Phenotype*. Oxford University Press.
- Decety, J. 2010. 'The neurodevelopment of empathy in humans', *Developmental Neuroscience*, 32, pp. 257–67.
- Degler, C. 1991. *In Search of Human Nature*. New York: Oxford University Press.
- Dennett, D. 1991. *Consciousness Explained*. Boston, MA: Little Brown.
1992. 'The self as a centre of narrative gravity', in F. Kessel, P. Cole and D. Johnson (eds.), *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*. Hillsdale, NJ: L. Erlbaum, pp. 103–15.
1995. *Darwin's Dangerous Idea*. London: Penguin.
- Derrida, J. 1967. *De la grammatologie*. Paris: Édition de Minuit.
- Donnelly, P. and Foley, R. (eds.) 2001. *Genes, Fossils and Behaviour: An Integrated Approach to Human Evolution*. Brussels: NATO.
- Dumont, L. 1983. *Essais sur l'individualisme*. Paris: Seuil.
- Dunbar, R. 1997. *Grooming, Gossip and the Evolution of Language*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Durham, W. 1991. *Coevolution*. Stanford University Press.
- Durkheim, E. 1893. *La division du travail social*. Paris: Felix Alcan.
- 1912; 1960. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Alcan; PUF: Paris.
- Emery, N. and Clayton, N. 2004. 'The mentality of crows: convergent evolution of intelligence in corvids and apes', *Science*, 306, no. 5703, pp. 1903–7.
- Enfield, N. and Levinson, S. (eds.) 2006. *Roots of Human Sociality*. Oxford: Berg.
- Evans-Pritchard, E. 1940. *The Nuer*. Oxford University Press.
- Ewing, K. 1990. 'The illusion of wholeness: culture, self and the experience of inconsistency', *Ethnos*, 18 (3), pp. 251–78.
- Farrer, C. and Frith, C. 2002. 'Experiencing oneself vs another person as being the cause of an action: the neural correlates of the experience of agency', *Neuroimage*, 15 (3), pp. 596–603.
- Fillmore, C. 1971. 'Types of lexical information', in D. Steinberg and L. Jakobovits (eds.), *Semantics: An Interdisciplinary Reader*. Cambridge University Press, pp. 370–87.
- Fodor, J. 1980. 'On the impossibility of acquiring more powerful structures', in Massimo Piattelli-Palmarini (ed.), *Language and Learning: The Debate Between*

- Jean Piaget and Noam Chomsky. Cambridge, MA: Harvard University Press, 142–63.
- Freeman, D. 1983. *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Friedman, W. 1990. 'Children's representations of the pattern of daily activities', *Child Development*, 61, pp. 1399–412.
- Gallup, G. 1970. 'Chimpanzees: self-recognition', *Science*, 167, pp. 86–7.
- Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gellner, E. 1998. *Language and Solitude: Wittgenstein, Malinowski, and the Habsburg Dilemma*. Cambridge University Press.
- Giddens, A. 1981. *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, I. Berkeley: University of California Press.
- Goody, E. 1978. 'Towards a theory of questions', in E. Goody (ed.), *Questions and Politeness*. Cambridge University Press, pp. 17–43.
- Gow, P. 2001. *An Amazonian Myth and Its History*. Oxford University Press.
- Grice, H. 1968. 'Utterer's meaning, sentence meaning and word meaning', *Foundations of Language*, 4, pp. 1–18.
- Hacking, I. 1996. 'Memory sciences, memory politics', in P. Antze and M. Lambek (eds.), *Tense Past*. New York: Routledge, pp. 67–88.
- Halbwachs, M. 1925. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Alcan. Translated as *On Collective Memory* by L. Coser, Chicago University Press, 1992.
- Harris, P. 2000. *The Work of the Imagination*. Oxford: Blackwell.
- Harris, P. and Kavanaugh, R. 1993. *Young Children's Understanding of Pretense*. Monographs of the Society for Research in Child Development, vol. 58, no. 1.
- Hauser, M. 2006. *Moral Minds: How Nature Designed our Universal Sense of Right and Wrong*. New York: Harper Collins.
- Hauser, M., Kralik, J., Botto-Mahan, C., Garrett, M. and Oser, J. 1995. 'Self-recognition in primates: phylogeny and the salience of species-typical features', *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 92 (23), pp. 10811–14.
- Holland, D. and Quinn, N. 1997. *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge University Press.
- Horton, R. 1970. 'African traditional thought and western science', in Bryan Wilson (ed.), *Rationality*. Oxford: Blackwell, pp. 131–71.
- Humphrey, N. 2007. 'The society of selves', *Philosophical Transactions of the Royal Society. B*, 362, pp. 745–54.
- Humphrey, N. and Dennett, D. 1989. 'Speaking for ourselves: an assessment of multiple personality disorder', *Raritan*, 9 (1), pp. 68–98.
- Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.

- Johnson, M. 1988. 'Memories of mother', *New Scientist*, 18, pp. 60–2.
- Johnson-Laird, P. 1983. *Mental models*. Cambridge University Press.
- Karmiloff-Smith, A. 1999. *Beyond Modularity: A Developmental Perspective on Cognitive Science*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Keil, F. 1989. *Concepts, Kinds and Cognitive Development*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Knoblich, G. and Sebanz, N. 2008. 'Evolving intentions for social interactions: from entrainment to joint action', *Philosophical Transactions of the Royal Society*, Series B, 363, pp. 2021–2031 (also publ. in C. Renfrew, C. Frith and L. Malafouris (eds.), *The Sapient Mind: Archaeology Meets Neuroscience*, Oxford 2009).
- Kondo, D. K. 1990. *Crafting Selves*. Chicago University Press.
- Konvalinka, I. et al. 2011. 'Synchronized arousal between performers and related spectators in a fire-walking ritual', *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA*, 108 (20), pp. 8514–19.
- Kuper, A. 1999. *Culture: The Anthropologists' Account*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Landes, D. 1998. *The Wealth and Poverty of Nations*. New York: Norton.
- Langoenden, D. 1968. *The London School of Linguistics*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Laqueur, T. 1990. *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, B. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford University Press.
- Latour, B. and Woolgar, S. 1979. *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*. Princeton University Press.
- Lave, J. and Wenger, E. 1991. *Situated Learning*. Cambridge University Press.
- Leach, E. 1954. *Political Systems of Highland Burma*. London: Bell.
1966. 'Virgin birth', *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, pp. 39–49.
- Leenhardt, G. 1985. 'Self: public, private, some African representations', in M. Carrithers, S. Collins and S. Lukes (eds.), *The Category of the Person*. Cambridge University Press, pp. 141–55.
- Levinson, S. 1983. *Pragmatics*. Cambridge University Press.
2003. *Space in Language and Cognition: Explorations in Cognitive Diversity*. Cambridge University Press.
- Lévi-Strauss, C. 1958. *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon.
1962. *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Lounsbury, F. 1964. 'The structural analysis of kinship semantics', *Proceedings of the Ninth International Congress of Linguistics* (reprinted in S. Tyler (ed.), *Cognitive Anthropology*, New York: Holt Rinehart and Wilson, pp. 193–212).
- Lucy, J. A. 1992. *Language Diversity and Thought*. Cambridge University Press.
- Malinowski, B. 1922. *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge.

1925. *Magic, Science and Religion*. London: Routledge.
1926. *Myth in Primitive Psychology*. London: Psyche Miniatures.
1935. *The Language of Magic and Gardening (Coral Gardens and their Magic, 11)*. London: Allen and Unwin.
- Malotki, E. 1983. *Hopi Time: A Linguistic Analysis of the Temporal Categories in Hopi Language*. Berlin: Mouton.
- Markus, H. and Kitayama, S. 1991. 'Culture and the self: implications for cognition, emotion and motivation', *Psychological Review*, 98 (2), pp. 224–53.
- Marriott, McK. and Inden, R. 1977. 'Towards an ethnosociology of South Indian caste systems', in D. Kenneth (ed.), *The New Wind: Changing Identities*. The Hague: Mouton, pp. 227–38.
- Mauss, M. 1906. 'Les variations saisonnières des sociétés Eskimos: essai de morphologie sociale', *L'Année Sociologique*, 12 (1904–5), pp. 39–132.
- 1923–4. 'Essai sur le don', *L'Année Sociologique*, 1, pp. 30–186.
1924. 'Rapports réels et pratiques de la sociologie et de la psychologie', *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, pp. 892–310.
1935. 'Les techniques du corps', *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, pp. 271–93.
1938. 'Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne, celle du "moi", un plan de travail', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 68, pp. 263–81.
1985. 'A category of the human mind: the notion of the person: the notion of self', in M. Carrithers, S. Collins and S. Lukes (eds.), *The Category of the Person*. Cambridge University Press, pp. 1–25.
- Mead, M. 1935. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. New York: Harper Collins.
1949. *Male and Female*. New York: Harper Collins.
- Medin, D. and Ortony, A. 1989. 'Psychological essentialism', in S. Vosniadou and A. Ortony (eds.), *Similarity and Analogical Reasoning*. New York: Cambridge University Press, pp. 179–95.
- Medin, D. and Schaffer, M. 1978. 'Context theory of classification learning', *Psychological Review*, 85 (3), pp. 207–38.
- Montagu, Ashley 1942. *Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race*. Walnut Creek, CA: Alta Mira Press.
- Moore, C. and Lemmon, K. 2001. *The Self in Time: Developmental Perspectives*. Hillsdale, NJ: L. Erlbaum.
- Morgan, L. 1871. 'Systems of consanguinity and affinity of the human family', *Smithsonian Contributions to Knowledge*, 17, pp. 4–602.
- Morris, M., Nisbett, R. and Peng, K. 1995. 'Causal attribution across domains and cultures', in D. Sperber, D. Premack and A. Premack, *Causal Cognition*. Oxford University Press, pp. 613–15.

- Munn, N. 1983. 'Gawan Kula: spatiotemporal control and the symbolism of influence', in J. Leach and E. Leach (eds.), *The Kula: New Perspective on Massim Exchange*. Cambridge University Press, pp. 277–308.
1986. *The Fame of Gawa*. Chicago University Press.
- Murphy, G. and Medin, D. 1985. 'The role of theories in conceptual coherence', *Psychological Review*, 92 (3), pp. 289–316.
- Nakamura, K., Kawashima, R. and Sato, N. et al. 2000. 'Functional delineation of the human occipito-temporal areas related to face and scene processing. A PET study', *Brain*, 123 (9), pp. 1903–12.
- Needham, R. 1971. 'Remarks on the analysis of kinship and marriage', in R. Needham (ed.), *Rethinking Kinship and Marriage*. London: Tavistock, pp. 1–34.
- Neisser, U. 1988. 'Five kinds of self-knowledge', *Philosophical Psychology*, 1, pp. 35–59.
- Nelson, K. 1986. 'Event knowledge and cognitive development', in K. Nelson (ed.), *Event Knowledge: Structure and Function in Development*. Hillsdale, NJ: L. Erlbaum.
2003. 'Narrative and self, myth and memory: emergence of the cultural self', in R. Fivush and C. Haden (eds.), *Autobiographical Memory and the Construction of a Narrative Self*. Mahwah, NJ: L. Erlbaum, pp. 3–28.
- Nora, P. 1984. *Les lieux de mémoire*. Paris: NRF Galimard.
- O'Connell, B. and Gerard, A. 'Scripts and scraps: the development of sequential understanding', *Child Development*, 56, pp. 671–81.
- Ortner, S. 1973. 'On key symbols', *American Anthropologist*, 75, pp. 1338–46.
1974. 'Is female to male as nature is to culture?', in M. Z. Rosaldo and L. Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*. Stanford University Press.
- Ortner, S. and Whitehead, H. 1981. *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge University Press.
- Parry, J. 1989. 'The end of the body', in M. Feher, R. Naddaff and G. Tazi (eds.), *Fragments for a History of the Body*, 11. New York: Zone Books, pp. 490–517.
- Parry, J. 1991. 'The Hindu lexicographer? A note on auspiciousness and purity', *Contributions to Indian Sociology*, n.s. 25 (2), pp. 267–85.
- Piaget, J. 1962. *Plays, Dreams and Imitation in Childhood*. New York: Norton.
1968. *Le structuralisme*. Paris: PUF.
1969. *The Mechanisms of Perception*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Piette, A. 2009. *Propositions anthropologiques pour refondre la discipline*. Paris: Petra.
- Pinker, S. 1995. *The Language Instinct*. London: Penguin Books.
2002. *The Blank Slate*. London: Allen Lane.
- Quine, W. 1969. 'Epistemology naturalized', in *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, pp. 69–90.
- Quinn, N. 2006. 'The self', *Anthropological Theory*, 6 (3), pp. 365–87.

- Radcliffe-Brown, A. and Forde, D. 1950. *African Systems of Kinship and Marriage*. Oxford University Press.
- Rakoczy, H. 2008. 'Pretence as individual and collective intentionality', *Mind and Language*, 23 (5), pp. 499–517.
- Rakoczy, H. and Tomasello, M. 2006. 'Two-year-olds grasp the intentional structure of pretense acts', *Developmental Science*, 9 (6), pp. 557–64.
- Regnier, D. Forthcoming. 'Why not marry them? History, essentialism, and the discrimination against slave descendants in the southern highlands of Madagascar'.
- Ricoeur, P. 1985. *Temps et Récit*, 111. Paris: Seuil.
- Rizzolatti, G. et al. 1996. 'Premotor cortex and the recognition of motor actions', *Cognitive Brain Research*, 3, pp. 131–41.
- Rosaldo, M. and Lamphere, L. (eds.) 1974. *Women, Culture and Society*. Stanford University Press.
- Rosaldo, M. Z. 1984. 'Towards an anthropology of self and feeling', in R. Schweder and R. LeVine (eds.), *Culture Theory*. Cambridge University Press, pp. 137–57.
- Rosch, E. 1973. 'Natural categories', *Cognitive Psychology*, 4, pp. 328–50.
- Rosch, E. and Mervis, C. 1975. 'Family resemblances: studies in the internal structure of categories', *Cognitive Psychology*, 7, pp. 573–605.
- Rose, D. 1980. 'Malinowski's influence on Wittgenstein on the matter of use in language', *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 16 (2), pp. 145–9.
- Russell, J., Alexis, D. and Clayton, N. 2010. 'Episodic future thinking in 3- to 5-year-old-children: the ability to think of what will be needed from a different point of view', *Cognition*, 114 (1), pp. 56–71.
- Sahlins, M. 1977. *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Schneider, D. 1984. *A Critique of the Study of Kinship*. Chicago University Press.
- Searle, J. 1969. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge University Press.
1995. *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press.
- Seeley, W. and Sturm, V. 2006. 'Self representation and the frontal lobes', in B. Miller and J. Cummings (eds.), *The Human Frontal Lobes*, 2nd edn. New York: Guilford Press, pp. 317–34.
- Schank, R. and Abelson, R. 1977. *Scripts, Plans Goals and Understanding*. Hillsdale NJ: L. Erlbaum.
- Skowronski, J. and Sedikides, C. 2007. 'Temporal knowledge and autobiographical memory: an evolutionary perspective', in R. Dunbar and L. Barrett (eds.), *Oxford Handbook of Evolutionary Psychology*. Oxford University Press, pp. 505–17.
- Slobin, D. I. 1991. 'Learning to think for speaking: native language, cognition, and rhetorical style', *Pragmatics*, 1, pp. 7–26.

- Snell, B. 1953. *The Discovery of the Mind*, trans. T. G. Rosenmeyer. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Spelke, E. 1988. 'The origins of physical knowledge', in L. Weitzkrantz (ed.), *Thought Without Language*. Oxford University Press, pp. 168–84.
- Spelke, E., Philips, A. and Woodward, A. 1995. 'Infant's knowledge of object motion and human action', in D. Sperber, D. Premack and A. Premack (eds.), *Causal Cognition*. Oxford University Press, pp. 44–78.
- Sperber, D. 1982. *Le savoir des anthropologues*. Paris: Hermann.
1985. 'Anthropology and psychology: towards an epidemiology of representations', *Man*, n.s. 20, pp. 73–89.
1996. *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford: Blackwell.
2000. 'Metarepresentations in an evolutionary perspective', in *Metarepresentations: A Multidisciplinary Approach*. Oxford University Press, pp. 117–38.
2001. 'An objection to the memetic approach to culture', in R. Aunger (ed.), *Darwinizing Culture: The Status of Memetics as a Science*. Cambridge University Press, pp. 163–74.
- Sperber, D. and Wilson, D. 1986. *Relevance*. Oxford: Blackwell.
- Spiro, M. 1993. 'Is the western conception of the self "peculiar" within the context of the world cultures', *Ethos*, 21 (2), pp. 107–53.
- Squire, L.R. 1992. 'Memory and the hippocampus: a synthesis from findings with monkeys and humans', *Psychological Reviews*, 99 (2), pp. 195–231.
- Stocking, G. 1968. *Race, Culture and Evolution*. New York: Free Press.
1987. *Victorian Anthropology*. New York: Free Press.
- Strathern, M. 1988. *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.
- Strauss, C. and Quinn, N. 1997. *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*. Cambridge University Press.
- Strawson, G. 1999. 'The self and the SESMET', in S. Gallagher and J. Shear (eds.), *Models of the Self*. Thorverton: Imprint Academic, pp. 99–135.
2005. 'Against narrativity', in G. Strawson (ed.), *The Self?* Oxford: Blackwell, pp. 63–86.
- Suddendorf, T. and Corballis, M. C. 1997. 'Mental time travel and the evolution of the human mind', *Genetic, Social, and General Psychology Monographs*, 123, pp. 133–67.
- Tomasello, M. 1999. *The Cultural Origins of Human Cognition*. Cambridge University Press.
2009. *Why We Cooperate*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Tooby, J. and Cosmides, L. 1992. 'Psychological foundations of culture', in J. Barkow, L. Cosmides and J. Tooby (eds.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. Oxford University Press, pp. 19–136.
- Trouillot, M.-R. 1995. *Silencing the Past*. Boston: Beacon Press.

- Tulving, E. 1972. 'Episodic and semantic memory', in E. Tulving and W. Donaldson (eds.), *Organization of Memory*. New York: Academic Press, pp. 382–402.
1985. 'Memory and consciousness', *Canadian Psychology*, 26, pp. 1–12.
- Tyler, S. (ed.) 1969. *Cognitive Anthropology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Valentine Daniel, E. 1984. *Fluid Signs: Being a Person the Tamil Way*. Berkeley: California University Press.
- Vogeley, K. and Fink, G. 2003. 'Neural correlates of the first-person-perspective', *Trends in Cognitive Science*, 7 (1), pp. 38–42.
- Wallace, A. 1965. 'The problem of the psychological validity of componential analysis', *American Anthropologist*, 67 (5), part 2, pp. 229–48.
- Waxman, S. and Booth, A. 2003. 'Mapping words to the world in infancy: infants' expectations for count nouns and adjectives', *Journal of Cognition and Development*, 4 (3), pp. 357–81.
- Whiten, A. and Suddendorf, T. (2007). 'Great ape cognition and the evolutionary roots of human imagination', in I. Roth (ed.), *Imaginative Minds*. London: Oxford University Press, pp. 31–60.
- Whorf, B. L. 1941. 'The relation of habitual thought and behaviour to language', in L. Spier (ed.), *Language, Culture and Personality*. Menasha: Sapir Memorial Publication Fund, pp. 134–59.
1964. *Language, Thought and Reality*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Wikan, U. 1990. *Managing Turbulent Hearts*. University of Chicago Press.
- Williams, H. and Conway, M. 2009. 'Networks of autobiographical memories', in P. Boyer and J. Wertsch (eds.), *Memory in Mind and Culture*. Cambridge University Press, pp. 33–61.
- Wilson, E. O. 1975. *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Wittgenstein, L. 1953. *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell.
- Wood, J. 2008. *How Fiction Works*. New York: Farrar.
- Woodburn, J. 1982. 'Egalitarian Societies', *Man*, n.s. 17 (3), pp. 431–51.
- Zahavi, D. n.d. 'Minimal self and narrative self: a distinction in need of refinement', unpublished manuscript.

索引

(索引页码为英文原书页码, 即本书边码)

A

- Anderson, B. B. 安德森 112, 218
Antze, P. and Lambek, M. P. 安特泽和 M. 兰贝克 124, 134
Apprenticeship 学徒制 19, 192, 193
Argonauts of the Western Pacific 《西太平洋上的航海者》 92
Astuti, R. R. 阿斯图蒂 185
Astuti, R., Carey, S. and Solomon, G. R. 阿斯图蒂、S. 凯利和 G. 所罗门 185
Atran, S. S. 阿特兰 168, 218
Austin, J. J. 奥斯汀 160, 161, 218
Australian Aborigines 澳大利亚原住民 28, 145, 155
autobiographical memory 自传体记忆 124, 128, 130, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 208, 210, 213, 214

B

- Baddeley, A. A. 巴德利 191, 218
Baillargeon, R. R. 巴亚尔容 61, 98, 218

- Baron-Cohen, S. S. 拜伦-科恩 18, 218
Bartlett, F. F. 巴特莱特 172, 174, 175, 209, 218
Benedict, R. R. 本尼迪克特 40
Berber 柏柏尔 151
Beteille, A. A. 博迪勒 120, 122, 218
Boas, F. F. 博厄斯 36, 37, 38, 39, 40, 41, 47, 51, 54, 59, 60, 62, 83, 90, 147, 149, 154, 174
Bohannan, L. L. 博汉南 206
Boroditsky, L. L. 波洛狄特斯基 85, 219
Botvinick, M. and Cohen, J. M. 波特维尼克和 J. 科恩 127
Bourdieu, P. P. 布迪厄 11, 149, 150, 152, 154, 158, 170, 172, 179, 191, 192, 194, 196, 198, 208, 219
Bower, T. T. 鲍尔 98, 220
Bowman, M. and Choi, S. T. 鲍尔曼和 S. 崔 165
Boyd, R. and Richerson, P. R. 博伊德和 P. 理查森 117
Boyer, P. P. 博耶尔 208, 220, 229

Brown, R. R. 布朗 49

Buddhism 佛教 123

C

Carey, S. S. 凯利 72, 74, 163, 167,
185, 218, 219, 220

Carroll, John, B. B. 卡罗尔·乔治
84

Carsten, J. J. 卡斯滕 188, 220

causality 因果性 95, 96, 144

Certeau de, M. M. 德·赛尔托 191

Cheney, D. and Sefarth, R. D. 切尼
和 R. 瑟法斯 45

child development 儿童发展 57, 72,
98, 99, 164

chimpanzees 黑猩猩 110, 127

Chomsky, N. N. 乔姆斯基 58, 59,
60, 61, 71, 222

Christian, W. W. 克里斯蒂安 208

Church, R. and Gibbon, J. R. 彻奇
和 J. 吉本 98

Clayton, N. and Russell, J. N. 克雷
顿和 J. 拉瑟尔 108

cognitive anthropology 认知人类学
2, 7

Cole, M. M. 科尔 ix, 16, 220, 221

collective memory 集体记忆 205,
212

collective representation 集体再现
4, 参见 Durkheim

Collier, J. and Yanagisako, S. J. 科
利尔和 S. 亚娜基萨科 67

concepts 概念 9, 10, 11, 12, 33,
40, 61, 67, 69, 74, 81, 82,

84, 88, 89, 98, 102, 122,
136, 140, 149, 155, 157, 158,
162, 163, 164, 165, 166, 167,
168, 169, 170, 171, 172, 173,
175, 180, 181, 183, 186, 190,
192, 196, 206, 220

connectionism 联结主义 195, 196,
197, 198

consciousness 意识 129, 130, 135,
136, 144, 152, 168, 174, 179,
180, 183, 186, 190, 199, 204,
211

Conway, M. M. 康韦 201, 204, 221,
229

core self 核心自我 126, 137, 144

crows 乌鸦 127

cultural anthropology 文化人类学 i,
ii, 1, 2, 6, 19, 23, 24, 25,
32, 36, 39, 45, 48, 53, 54,
80, 119, 147, 154, 189, 215

Cunnison, I. I. 卡尼森 102, 221

D

D'Andrade, R. R. 德安德雷德 3,
172, 221

Damasio, A. A. 达马西奥 126, 221

David, N. N. 大卫 126

Darwin, C. C. 达尔文 25, 27, 29,
31, 32, 35, 221

Dawkins, R. R. 道金斯 22, 32, 50,
51, 52, 198, 221

Decety, J. J. 戴西迪 178, 221

Degler, C. C. 德格勒 37

Dennett, D. D. 丹尼特 22, 51, 126,

- 128, 130, 194, 223
- Derrida, J. J. 德里达 42, 83, 200, 221
- Descartes, R. R. 笛卡尔 127, 138
- Diachronic 历时人 131, 133, 134, 135, 136, 144, 177, 203
- diffusionists 传播主义者 36, 38, 50, 69, 78
- Dilthey, W. W. 狄尔泰 41
- Dinka 丁卡 94, 114
- Donnelly, P. and Foley, R. P. 唐纳利和 R. 福利 18
- Dumont, L. L. 杜蒙 118, 120, 121, 221
- Durham, W. W. 达勒姆 52, 219
- Durkheim, E. E. 涂尔干 4, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 90, 93, 96, 97, 98, 99, 100, 118, 121, 140, 147, 148, 149, 205, 221

E

- embodiment 具身性 10, 149, 151, 153, 192, 208
- Emery, N. and Clayton, N. N. 埃默里和 N. 克雷顿 128
- emotions 情感 151, 178, 184
- empathy 移情 178, 221
- episodic memory 情节记忆 128, 200, 201, 202, 204
- 'episodics' 情节人 128, 131, 200, 201, 202, 204, 208, 220, 221
- Eskimo 爱斯基摩 88
- essentialism 实质主义 168, 170, 225, 226

- eugenics 优生学 47, 49
- Evans-Pritchard, E. E. 埃文思-普里查德 41, 80, 88, 89, 90, 94, 96, 100, 102, 103, 107, 114, 222
- evolution 进化 19, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 35, 36, 37, 39, 41, 42, 45, 46, 52, 54, 60, 62, 63, 96, 70, 71, 73, 75, 80, 82, 115, 119, 125, 141, 176, 182, 203, 221, 227, 228
- evolutionists 进化主义者 25, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 38, 44, 49, 54, 70, 78, 82
- Ewing, K. K. 尤因 121, 222

F

- Farrer, F. and Frith, C. F. 法雷尔和 C. 孚里思 61
- Fillmore, C. C. 菲尔墨 164, 222
- Fodor, G. G. 福多尔 58, 222
- Foucault, M. M. 福柯 7, 83, 118
- Freeman, D. D. 弗里曼 40, 220, 222
- Friedman, W. W. 弗里德曼 98, 222

G

- game theory 游戏 / 博弈论 65, 110, 111, 119, 169
- Geertz, C. C. 格尔茨 3, 33, 40, 41, 120, 121, 123, 134, 150, 157, 158, 159, 160, 163, 165, 222
- Gellner, E. E. 盖尔纳 161, 222
- Giddens, A. A. 吉登斯 91, 150, 222
- Globalization 全球化 i, 7, 175

Goody, E. E. 古迪 192
 Gow, P. P. 高 109, 222
 Grice, H. H. 格莱斯 161, 222

H

habitus 惯习 149, 150, 189, 192,
 196, 202
 Hacking, I. I. 哈金 210, 222
 Halbwachs, M. M. 哈布瓦赫 8, 205,
 206, 207, 208, 212, 222
 Harris, P. P. 哈里斯 109, 110, 222
 Hauser, M. M. 豪瑟尔 64, 66, 68,
 72, 128, 222
 Hopi 霍皮 84, 224
 Humphrey, N. N. 汉弗莱 139, 176,
 223
 Humphrey, N. and Dennett, D. N. 汉
 弗莱和 D. 丹尼特 128

I

imagination 想象 63, 107, 108,
 109, 110, 111, 112, 113, 114,
 115, 116, 123, 128, 131, 135,
 145, 171, 222, 228
 implicit 隐性 12, 24, 60, 66, 79,
 82, 99, 101, 104, 105, 115,
 123, 135, 143, 144, 145, 146,
 147, 149, 150, 155, 159, 160,
 164, 166, 168, 170, 172, 173,
 179, 180, 183, 184, 186, 190,
 193, 194, 196, 197, 198, 199,
 204, 207
 Ingold, T. T. 英格尔德 150, 223
 Innateness 先天性 14

interviews 访谈 153, 194

J

Johnson, M. M. 约翰森 61
 Johnson-Laird, P. P. 约翰森-莱尔
 德 198, 233

K

Kant, I. I. 康德 85, 86, 96
 Karmiloff-Smith, A. A. 卡米洛夫-
 史密斯 72, 74, 223
 Kavanaugh, D. D. 卡夫劳夫 110
 Keil, F. F. 凯尔 168, 171, 223
 Kinship 亲属 i, 30, 45, 46, 47,
 48, 89, 110, 156, 166, 168,
 171, 178, 218, 220, 224, 227
 Knoblich, G. and Sebanz, N. G. 诺
 布里希和 N. 塞邦斯 140, 177
 Kondo, D. D. 近藤 121
 Konvalinka, I. I. 康瓦林卡 179, 223
 Kotovsky, R. and Needham, A. R. 考
 托夫斯基和 A. 尼达姆 98
 Kroeber, A. A. 克鲁伯 38, 154
 Kuhn, T. T. 库恩 72
 Kula 库拉 92, 93, 95, 102, 103,
 106, 108, 112, 161
 Kuper, A. A. 库珀 20, 219, 223
 Kwakiutl 夸口尔特 175

L

Lamarck, J.-B. J.-B. 拉马克 31
 Landes, D. D. 兰德斯 83, 223
 Langoenden, D. D. 兰格恩登 161,
 223

- Laqueur, T. T. 拉克尔 67, 223
- Latour, B. B. 拉图尔 87, 223
- Latour, B. and Woolgar, E. B. 拉图尔和 E. 沃格 87
- Lave, J. and Wenger, E. J. 莱夫和 E. 温格 192
- Leach, E. E. 利奇 113, 145, 146, 156, 183, 206, 218, 223
- Leenhardt, G. G. 伦哈特 122, 224
- Levinson, S. S. 列文森 85, 161, 221, 224
- Lévi-Strauss, C. C. 列维-斯特劳 斯 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 62, 67, 68, 70, 73, 82, 149, 150, 157, 158, 160, 165
- lineages 世系群 89
- linguistics 语言学 53, 55, 58, 59, 148
- Lounsbury, F. F. 劳恩斯伯里 165, 224
- Lucy, J. J. 路西 85, 224
- M**
- Madagascar 马达加斯加 65, 66, 76, 99, 110, 135, 136, 170, 214, 218, 226
- Malinowski, B. B. 马林诺夫斯基 5, 11, 75, 92, 115, 152, 153, 158, 159, 160, 161, 163, 170, 172, 179, 180, 183, 191, 193, 194, 196, 198, 199, 206, 208, 222, 224, 226
- Malotki, E. E. 马洛特基 85, 224
- Markus, H. and Kitayama, S. H. 马 库斯和 S. 北山 121
- Marriot, M. M. 马里奥特 121, 123
- Marx, K. K. 马克思 30, 149
- Marxism 马克思主义 42, 82
- Mauss, M. M. 莫斯 88, 120, 122, 124, 134, 148, 149, 159, 224
- Mead, G.H. G. H. 米德 139
- Mead, M. M. 米德 39, 43, 66, 222, 224
- Medin, D. and Ortony, A. D. 梅丁和 A. 奥托尼 168
- Medin, D. and Schaffer, M. D. 梅丁和 M. 谢弗 167
- memes 迷因 22, 50, 177, 178, 219
- memory 记忆 i, v, 8, 12, 21, 41, 48, 50, 124, 128, 129, 130, 134, 137, 139, 142, 152, 187, 188, 189, 190, 191, 196, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 201, 211, 212, 213, 214, 215, 220, 221, 222, 227
- metaphor 隐喻 75, 177
- meta-representation 元再现 11, 123, 124, 126, 130, 132, 133, 134, 136, 137, 141, 143, 177, 216
- minimal self 最小自我 127, 137, 140
- module 模块 58, 60, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73
- monogenists 人类同源论者 28
- Montagu, A. A. 蒙塔古 17, 225
- Moore, C. and Lemmon, K.L. C. 摩

- 尔和 K.L. 莱蒙 142
 morality 道德 64, 66, 85, 136
 Morgan, L. L. 摩尔根 25, 28, 29,
 31, 32, 34, 37, 46, 82, 166,
 225
 Munn, N. N. 穆恩 80, 91, 92, 93,
 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100,
 102, 103, 108, 150, 152
 Murphy, G. and Medin, D. G. 墨菲
 和 D. 梅迪 167

N

- narrative self 叙事自我 128, 129,
 130, 131, 132, 134, 137, 138,
 139, 144, 177, 202, 229
 native's point of view 本地人视角 75
 naturalism 自然主义 i, vii, 6, 13,
 24, 25, 28, 32, 38, 41, 42,
 51, 66, 70, 78, 82
 Needham, R. R. 尼达姆 46, 156,
 225
 Neisser, U. U. 纳瑟 126, 225
 Nelson, K. K. 尼尔森 99, 129, 225
 Newton, I. I. 牛顿 81, 84
 Nora, P. P. 诺拉 188, 225

O

- Ortner, S. S. 奥特纳 40
 Ortner, S. and Whitehead, H. S. 奥
 特纳和 H. 怀特黑德 67

P

- parallel processing 平行处理 195
 Parry, J. J. 帕瑞 122, 168, 169,

226

- participant observation 参与观察 152,
 153, 184, 193, 199
 Philips, A. and Woodward, A. A. 菲
 利普斯和 A. 伍德沃 98
 phoneme theory 音素理论 53, 54
 Piaget, J. J. 皮亚杰 57, 58, 60,
 71, 72, 73, 98, 109, 110,
 209, 210, 214, 222, 226
 Piette, A. A. 皮耶特 191, 226
 Pinker, S. S. 平克 44, 49, 60, 64,
 66, 68, 72, 100, 104, 118
 Polygenists 人类多源论者 28
 post-modernism 后现代主义 42
 practice 实践 2, 8, 39, 80, 91,
 92, 94, 96, 97, 102, 103,
 110, 143, 149, 150, 151, 152,
 153, 158, 161, 164, 170, 179,
 183, 191, 192, 193, 194, 196,
 197, 199, 202, 208
 pragmatics 实践 148, 155, 158, 162
 pretend play 假装游戏 110, 111,
 112, 132
 prototype 原型 166, 167, 169, 170,
 171
 psychic unity of mankind 人类心理
 的统一 28, 37
 psychoanalysis 心理分析 132

Q

- Quine, W. W. 奎恩 123, 226
 Quinn, N. N. 奎恩 4, 123, 135,
 150, 172, 173, 194, 226, 228

R

- Racism 种族主义 6, 15, 17, 18, 19, 37, 38, 39, 40, 47
Radcliffe-Brown, A. A. 拉德克里夫-布朗 46
Rakoczy, T. T. 拉克兹 110, 111, 112, 226
Rakoczy, T. and Tomasello, M. T. 拉克兹和 M. 托马赛罗 110
recall 追述 190, 201, 203, 206, 208, 210, 211, 212, 213
reductionism 简化论 5, 57, 59
Regnier, D. D. 雷尼埃 170
Rieour, P. P. 利科 130, 194, 226
ritual 仪式 85, 115, 214, 216, 223
Rizzolatti, G. G. 里佐拉蒂 179, 226
Roles 角色 66, 111, 112, 113, 114, 115, 122, 132, 135
Rosaldo, S. S. 罗萨尔多 67, 120, 22, 226
Rosaldo, S. and Lamphere, L. S. 罗萨尔多和 L. 兰菲尔 67
Rosch, E. E. 罗斯奇 166, 167, 169
Rose, D. D. 罗斯 160, 226

S

- Sahlins, M. M. 萨林斯 47, 48, 49, 50, 163, 227
schema 图示 172, 173, 174, 175, 181, 196, 209
Schneider, D. D. 施耐德 46, 156, 163, 227
science studies 对科学的研究 87
Scott, D. and He, W. D. 斯科特和

W. 何 61

- Searle, J. J. 赛尔 113, 160, 161, 227
Seeley, W. and Sturm, V. W. 西利和 V. 斯特姆 125
Self 自我 vii, 13, 117, 221, 222, 224, 225, 226, 227, 228
Seligman, C. C. 赛里格曼 153
Semiotics 符号学 154, 165
sexist 性别歧视主义 6, 15, 17, 18
Schank, R. and Abelson, R. R. 斯坎克和 R. 阿贝尔逊 172
Skowronski, J. and Sedikides, C. J. 斯科夫龙斯基和 C. 塞迪基德斯 204
Slavery 奴隶制 170
Slobin, D. D. 斯洛宾 85, 227
Smith, A. A. 斯密 117
social anthropology 社会人类学 2, 17, 22, 28, 109, 147, 148, 154
socio-biology 社会生物学 46, 47, 49, 50, 51, 53, 227, 229
spacetime 时空 91, 93
speech acts 言语行为 160
Spelke, E. E. 史培基 61, 72, 74, 98, 220, 227
Spencer, H. H. 斯宾塞 117
Sperber, D. D. 斯帕博 ix, 22, 32, 58, 68, 70, 71, 72, 73, 118, 123, 161, 168, 178, 218, 219, 225, 227
Spiro, M. M. 斯皮罗 122, 123, 124, 227
Squire, M. M. 斯夸尔 137, 199, 227

Stocking, G. G. 斯托金 15, 27, 28, 36, 227
 Strathern, M. M. 史翠珊 ix, 121, 122, 228
 Strauss, C. C. 施特劳森 4, 55, 56, 57, 58, 67, 73, 150, 172, 194, 224, 228
 Strawson, G. G. 斯特劳森 128, 131, 132, 133, 134, 136, 144, 177, 194, 203, 207, 228
 structural linguistics 结构语言学 53, 54, 58
 structuralism 结构主义 53

T

Tamil 泰米尔 163, 228
 The Fame of Gawa 加瓦人的名望 80, 91, 95, 152
 The Nuer 努尔人 80, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 102, 103, 105, 107, 110, 112, 114, 115, 183, 222
 theory of mind 心智理论 12, 26, 27, 29, 31, 35, 36, 40, 42, 44, 45, 46, 48, 50, 51, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 68, 72, 73, 77, 82, 117, 118, 119, 124, 125, 137, 139, 146, 153, 154, 158, 159, 160, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 183, 192, 195, 196, 208, 222, 223, 225
 theory theory 理论的理论
 time 时间 i, 7, 16, 18, 20, 21,

25, 26, 27, 28, 29, 33, 38, 44, 45, 46, 49, 51, 53, 56, 57, 59, 66, 69, 70, 71, 75, 79, 80, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 124, 125, 127, 143, 145, 152, 154, 155, 161, 166, 168, 174, 175, 178, 181, 187, 190, 191, 193, 195, 199, 200, 203, 206, 208, 210, 211, 215, 216, 217, 219, 225, 228

time travel 时间旅行 108

Tomasello, M. M. 托马赛罗 110, 176, 226, 228

Tooby, J. and Cosmides, L. J. 托比和L.考斯米德 60, 100, 104, 117, 182

totemism 图腾主义 70

transformational grammar 转换语法 53

Trouillot, M.-R. M.-R. 特鲁约 188

Tulving, E. E. 托尔文 128, 201, 204, 228

Tylor, E. E. 泰勒 25, 28, 29, 31, 34, 37

U

universals 普世元素 49, 64, 68

V

Valentine Daniel, A. A. 瓦伦丁·丹

尼尔 162, 228
virgin birth 处女生子 145, 156, 183
Vogele, K. K. 瓦格里 126
Voltaire 伏尔泰 81

W

Wallace, A. A. 华莱士 156, 228
Waxman, S. and Booth, A. S. 韦克斯曼和 A. 布斯 164
Whorf, B. B. 沃尔夫 83, 84, 85, 86, 87, 90, 93, 96, 97, 99, 100, 155, 156, 159, 228
Wikan, U. U. 维坎 40, 134, 228

Wilson, E. E. 威尔逊 46, 47, 48, 49, 161, 223, 227, 228, 229
Witchcraft 巫术 9, 69, 92
Wittgenstein, L. L. 维特根斯坦 160, 161, 169, 172, 179, 194, 199, 222, 226, 229
Wood, J. J. 伍德 121
Woodburn, J. J. 伍德伯恩 109, 229
working memory 工作记忆 186, 189, 191, 201, 202, 218

Z

Zahavi, D. D. 扎哈维 133, 229

莫里斯·布洛克，伦敦政治经济学院人类学系退休教授，
英国社会科学院院士，当今世界最重要的人类学家之一。

“在当今的社会科学家中，布洛克算是很独特的一个，因为几乎每一次他都能够提出有关人类生活的真正根本性的问题。本书也不例外。布洛克对人类学进行了重构，以便它能真正严肃地顾及认知科学，正如他也重构了认知科学使其得以真正严肃地考虑人类学一般。如果你关注认知、文化和社会生活之间的关系，那你就已经准备好要读这本书了。如果你关注文化和社会生活，却自以为不关注认知，那你就更需要读它。如果你想要见识处于当今学术界顶端的其中一个最智慧的头脑是如何思考的话，那么这本书也就是为你准备的。不容错过。”

—— 乔尔·罗宾斯（剑桥大学人类学教授）

“精彩、挑衅、爽快而清晰。布洛克在此为人类学设想了一个新框架，使其必须将民族志的研究对象视为心理学意义上积极的主体。他倡导用实验来对参与观察进行补充。他坚持认为人类学家应该紧密关注学习与记忆的过程。这就是在向民族志学者提出了一个有力的邀请，邀请他们以平等身份参与到主流科学的辩论中来。”

—— 坦尼娅·鲁尔曼（斯坦福大学人类学教授）

<http://www.cp.com.cn>



商务印书馆官方微信

ISBN 978-7-100-15725-4



9 787100 157254 >

定价：28.00 元