

原有公认的“科学范围”，实证主义的范围，现在一下子做不到，但人类本身的知识问题，的确是一个大问题，如何把宗教的，艺术的心理活动科学的表达出来，现在还没有真正的开始。

所以我们必须承认社会学研究的现阶段，还是实证主义基础上积累和形成的知识，还不是人的研究的中心问题，虽然我们现在所做的也是认识人的研究的一部分，但非中心部分。今后的发展趋势是各学科要打成一片，人文社会科学今后都要合在一起，只是要大一统，一下子达不到，只能一步一步来，能做多少做多少，或许有什么机缘会发展和改变得快一些。而现在只能借了在实证主义基础上研究的成果，尽可能补充心灵方面的材料，间接的反映这种事实，逐步的探索和深入进去，实际上达到科学和艺术的结合。

（本文由潘乃谷根据 2003 年 2 月 15 日谈话记录整理，并经费先生修订）

【译文选载】

对于人脑来说，族群是生物“物种”吗？¹

——存在于我们对某些社会类别的认知当中的本质论

弗朗西斯 J. 吉尔-怀特

摘要：如果族群行动者将族群表征为本质化了的“自然”群体——尽管存在着这样的事实，即族群的“本质”（essence）并不存在——那么，我们必须明白，为什么会如此。本文提出了一个假设与证据，即由于族群在表面上有着与物种相似的特性，使得族群行动者们把那些原本用来对物种水平的类别进行加工操作的心理模型输入到“活类型”（the “living kind”）当中来，结果，当人类看待族群（以及其他几个相关类别）时，好像它们便是“物种”一样，这种看法带有与此相关的本质论的论调。造成这一结果的主要相似性包括：（1）以类别为基础的内部通婚；（2）以继嗣关系为基础的成员身份。进化促成了这一认知性的偶发事件，因为将族群加工成物种——至少是在祖先所生存的环境当中——解决了与相互区分和行为预测有关的适应问题。同族群的人（就像同物种的成员那样）共有许多初看起来并不明显但却高度相关的“特性”[对于相同族群来说，这些特性即规范（norms）]。因为不同的族群存在着不同的规范，其成员之间的协同合作常常失败，所以，同外族群成员进行交往需要付出很大的成本。由于这个原因，从适应的角度来看，把族群视为物种便促进了人们之间的相互区分，使其更趋向于在群体内进行交往（其中，重要的一点即群内通婚）。它还促进了有用的归纳概括的发展，这使得人们无须与外族群成员进行太多成本很大的交往，而可以获得对其行为加以预测的可靠知识。本文回顾了认知科学的有关文献，并援引蒙古的认知性现场实验及民族志证据来支持这一假设。

1. 引言

¹ 本文原刊载于美国《Current Anthropology》杂志 2001 年 8 月-10 月期（Volume 42, Number 4）。



A. 人类学想象中的本质论

在最近的人类学中，建构论者的研究反复不断地向人们展示，人们假定出来的“种族”或“族群”都不是生物学意义上的自然种类，由此，它们在智识上和道德上都做出了贡献。生物学者也得出了同样的结论（Boyd & Silk 1999）。然而，对于本体论事实的确立可能已经像云翳一样遮蔽了我们对地方认识论（local epistemologies）的理解。今天，人类学还面临着一些令当代理论化工作感到尴尬的事实。“新闻中充斥着有关族群净化和种族灭绝的报道，而人类学家却在竭力强调，族群是被‘虚构’出来的，并着手使这种观念‘去中心化’”（Levine, 1999: 165）。我们可能没有认真考虑如下事实，即族群行动者本身便是本质论者。即便族群与种族并无真正的本质，我们仍然需要对下面的事项加以考察：为什么普通人常常认为它们有真正的本质？这种认识又是如何影响着他们的行为的？除了赫斯费尔德（Hirschfeld, 1990）的先驱性工作以外，人类学家们并未对这些问题予以注意（尽管在社会科学中，对于本质论的关注与日俱增，尤其是在心理学中；Haslam, 1998; Miller & Prentice, 1999）。

在最近的一篇关于建构论与本质论观点的相对价值的文章中，费切尔（Fischer, 1999）提出一种看法，即人类学家避免了像本质论者那样，将族群作为分析性研究的客体来加以描述，但他们没有看到，对于大多数人来说，本质论乃是一种不证自明的世界观，从而把孩子连同洗澡水一起倒掉了。

近年来，本质论在人类学中是一个污秽肮脏的字眼，用来表示一种狡猾潜隐的新殖民遏制策略……在建构论的传统当中从事研究的学者们锻造出一种在智识上和政治上富有解放性的分析风格，这种风格仅限于反本质论的批评上（Spivak, 1987, 1994; Bhabha, 1990, 1994; Gupta & Ferguson, 1992; Garcia Canclini, 1995）。尽管其在学术界内部声名狼藉，本质论的文化观在全世界范围内的许多当代族群运动中却都留有自己的印记。

上面这一陈述在各种理论观点之间引发了论争：一些学者维护本质论者的观点，其他学者则维护建构论者的观点。近来，情形显示，对本质论者持反对态度的建构论者更多，而不是相反。这一代表性的论争在其他各方面也不均衡。本质论者被认为是朴实天真的自然论者，对他们来说，从一个根本性的、本体论的意义来看，族群乃是自然的。建构论者则被看成是分析论者，在其洞见当中，他们看到族群并非“自然”的，而是被“建构”出来的。建构论者非常公开明显地标明自己的立场，而其假想的敌人却显然并未发表任何文章（cf. Fabian, 1999: 490）。如果说建构论乃是一幕独角戏，建构论者在同自己谈论一些并不存在的敌人的话，那么，我们需要的则是更真实的论战靶子。

建构论者的兴趣在于族群如何被放置在一起。后殖民研究已向我们指明了那些促使本质论在社会竞技场中作为一种工具而出现的政治与经济因素。然而，我们可以见到，几乎所有关于族群建构的描述都向我们提及了一个相当长的、跨代际的、突发性的过程，而不是提及真实时间的目的论计算；而且，建构论者常常好像把族群建构的事实与族群行动者对这种建构过程的意识混淆在一起（Gil-White, 1999）。普通人则好像得了顽固的健忘症，总是对建构论者的理论不予理会，尽管所经历的历史与学习条件迥然不同，但对世界各地的人们来说共同的一点是，他们似乎一生下来便易于在认知方面接受一种生物错觉，即他们所属的某些群体乃是本质化的自然物。因而，如果说本质论与族群的形成有涉，那么，“本质论”恰恰是“建构论者”竭力要理解（Fabian, 1999: 490）——或者应该去理解的东西之一。

根据背景与作者的不同，建构论者与本质论者所表达的论争要么是同“环境论者”（a.k.a. “工具论者”）与“同型论者”（primordialists）之间所表达的论争并生的，要么便是原生于后者的。环境论者把族群看成是理性行动者的有意识的工具性建构，而原生论者则假定性地相信，族群是自



然的、永恒的历史实体，有着与外隔绝的、不可穿透的社会疆域。再一次地，环境论者很快明确了自己的身份立场，但是，他们所假定要反对的原生论者——这里作为讽刺的对象——却要难找得多，因为同前面一样，他们实际上并不存在。同样再一次地，他们把一个理论问题与另一个问题混淆在了一起：这里，工具论者把对于族群身份的工具性建构/选择与在政治方面对于身份进行动员的工具性选择混淆在一起。同样再一次地，我们必须回答，为什么尽管存在着下面这一事实，即尽管族群既不是永恒的，也不是自然赋予的，但族群行动者们却把它们表征为永恒的与自然的事项（我们所拥有的资料表明，全世界的族群行动者都如此；Gil-White, 1999）。

近年来，“好”的人类学者并不把群体本质化，所以，在人类学杂志中无法找到任何自称本质论者的人。但是，普通人却既不是好的人类学者，又不是训练有素的“建构论”学者。与此截然相反，他们是朴实天真的本质论者，我会努力解释为什么会如此。这就需要进行民族志的及认知心理学的努力。正如勒温所说（Levine, 1999: 166），族群是一个很糟糕的概念，除非我们能够对其认知作出描述和解释。赫斯费尔德的引导值得我们追随，本文的工作即有志于此。

B. “群体”是什么？

要想对族群与族群认知作出解释，必须同其他社会类别联系起来进行。使得族群与众不同的东西是什么？它们是如何不同于诸如“宗教”、“阶级”等其他社会类别的？事实上，它们真的与这些社会类别有所不同吗？

在心理学中，尽管人们在所谓“初级”（面对面的）群体与其他类型的群体之间作出了某些区分，但是，有关刻板印象和群体认知研究的领域却因受到一种或外显或内隐的假定的强烈影响而有所偏向，这种假定认为，“群体”这一术语表征了一个科学类别（关于其理论与证据的回顾，参见 Sedikides, Schopler, & Insko 1998）。比如，大量文献将注意力集中于既无历史又无内容的群体，而这些群体却是在实验室中组建出来的（比如通过掷硬币的方式分组），在类型的区分方面，它们的生态学效度最微弱、最渺小。在这些实验中，分派者（1）不会为自己的决定承受任何物质后果，（2）分配价值为零（或只有很弱的象征性价值）的奖赏，他们表现出有例可证——但却很不重要——的对于群体内成员的偏向（Tajfel 1970 年所做的受人赞赏的“最小群体范例”实验；欲查综述，参见 Diehl, 1990）。人们广泛认为，这些结果有助于解释下面的问题，即在诸如族群这样的与生态学有着更大关联的社会类别中，歧视与冲突的过程如何（Turner *et. al.* 1987）。然而，人们最近用族群做了一些实验，这些实验具有更现实的利害关系，使得分派者的行为可以对其本人的成本与利润构成影响，结果表明，分派者可能会偏向于群体外的人（Gil-White, 2001b）。在最初的最小群体中所表现出来的对于群体内成员的偏向也连同那种看似微不足道的框架的变化一起而很容易地消失（Mummendey 1992）。总之，只有当“群体”是一个有用的科学类别时，把从最小群体当中得来的结果直接应用于族群以及其他类似的研究才有效，只有当适合于“群体”这一标签的社会分化的惊人差异在意义上统合于人类的知觉和经验时，“群体”才可能会真正成为一个有用的科学类别。

情况果真如此吗？对上述问题做出回应的唯一理论努力就是卡姆贝尔（Campbell, 1958）所开创的研究，他试图提出一种具有包容性的关于“群体”的格式塔理论。Campbell 主张，由个人所组成的集合被人们感知为一个“群体”仅止于如下的程度，即这个集合本身具有一种实体的特征。除了这种概念性的努力以外，最近越来越多的研究建构出下面的论点（Hamilton & Sherman, 1996; Hamilton *et. al.* 1998; Yzerbyt *et. al.* 1997, 1998, 2001）：社会类别分布于一个“实体性的连续体”中的某个位置，其中某些类别比其他类别更具实体性。由于单个的个人乃是原型性的“实体”，而且，他们被予以了本质化，从而，实体性较高的社会类别便被人们以一种对个人的模拟而进行加工，结果，这些社会类别便也被予以了本质化。接着，这种类别本质的属性被人们用于因



果推理，来对社会类别的成员的行为进行解释，从而导致了社会刻板印象的出现。使得一种社会类别被人们感知为实体的特性包括：接近性、相似性、组成成分的共同命运以及他们当中的结构。

这种观点并非没有问题。实体性这一概念需要在概念上加以澄清，而经验检验一般并不同实体性较低的社会类别构成高度对立，而是相反，社会类别同聚群（aggregate）彼此对立（如 Yzerbyt et. al., 1998 的研究可以为此提供例证，但他们所回顾的大部分研究都可证明这一点）。在聚群与社会类别之间可以见到加工过程的差异这一点并不显著，而且，这种做法并不会为我们理解实体性对本质论和刻板化的形成所造成的影响提供什么启示。在一种直观的水平上，实体性似乎不大可能与本质论紧密相关：比如，商行是高度实体性的，但它们并未被本质化——而且，它们以远为弱勢的刻板形式为特征，而不是以实体性少得多的社会类别如族群为特征。本文将展示证据，表明一种社会类别的实体性并不预示它将被本质化。最后，在上述文献中，对于“本质”一词的使用有一种可以自我意识得到的来源，它来自于类别文献及其最近对于自然类型的类别的集中关注，然而，本质论的主张在上述的作者当中似乎已隐隐成为“刻板印象形成”或“随意推理”的一种替身，尽管它们并不是一回事。对于“本质论”这一术语的明确源史来说，这种用法起到了危害性的作用。毕竟，对于一种社会类别来说，人们可以使用一种预测性刻板印象，而无须把它视为一种本质化的自然的种类。

那么，格式塔理论的替代形式情形如何呢？或许，存在着专业化的心理机制来以独特的、相对来说不连续的方式对特定的社会类别进行加工。自然，这一假设来自于类别化的文献，这些文献把关注的焦点集中在类别的结构上，将其视为了解人脑如何分析世界的窗口，并从中获得了很大收益。这里，我们关注的焦点是，特定类别所激活或引发出来的不同的假设和偏向——它们是一种整合图式（an integrated schema）的一部分——以及这样的认知裂隙揭示了关于人脑的模块（module）与演化图样的什么东西。这里，特别有意思的一点是“自然”类别与“人工”类别之间的区分，这种区分被人们以不同方式进行加工（Rosch, 1976, 1978; Keil, 1989; Gelman & Markman, 1986, 1987; Gelman & Wellman, 1991; Gelman & Medin, 1993; Meldin & Ortony, 1989）。有些人把这种区分看成一种灵感的源泉，由此主张，某些社会类别更像“自然种类”那样被人们进行加工，而另外一些社会类别则更像“人工”类型而被加工（Rothbart & Taylor, 1992; Hirschfeld 1996）。我本人的观点便如此类。

我将论证（cf. Tooby & Cosmides, 1992; Pinker 1997），过去那些曾对我们的生存和繁衍具有重要意义的领域很可能选择了那种机制，这种机制专门用于加工与领域有关的输入信息。所有这些“心理器官”或“模块”都被人们从认知的意义上加以描述（不一定暗示着自然脑的模块），被看成是一套由与领域有关的输入信息所激活的加工偏向和假定。如果这种关于人脑的观点有助于我们理解大部分知觉及认知的领域（参见 Pinker 1997），那么，我们就几乎不应期望社会群体成为例外，而且，我们应该研究存在于我们对社会单位的认知当中的任何有趣的不连续性。具体来说，我们应该研究专门用于加工“族群”的可能的心理机制。

顺便提到的（也是令人感到困惑的）一点是，大部分进化论者和认知科学家并未就社会群体知觉问题做出这种类型的论断，而是把自己的研究限定在一种领域——普遍的类别化（domain-general categorization）和刻板印象形成的官能（stereotype-formation faculty）以及一种——相对来说也是领域——普遍的——假设的“群体性”适应过程的范围当中，这一点已在 Taifel 的实验中有证明（比如，Pinker, 1997: 312-313, 513-514）。赫斯费尔德（Hirschfeld, 1996）的研究是个例外，他提出了如下的观点和有趣的证据，即对于表现性类别（也就是所谓“种族”群体）的认知是模块式的——具体来说，它是本质论的。[然而，吉尔曼与赫斯费尔德（Gelman & Hirschfeld 1999）现在却主张一种更具领域——普遍性的本质论，它不同任何特定类型的群体相联结，而与所



有类型的“本质论”有关，包括从对于某些客体的拜物教到人们所感知到的对于某些社会类别的自然化在内的所有类型。]更为晚近的时候，里凯尔等人（Lickel et al., 2000）进行了研究，试图找出在关于“群体”直观分类法中，普遍的分界限是什么。

我将为下面这一假设进行辩护，即族群（以及类似的社会类别）是由一种机制所加工的，这种机制之所以产生，是为了专门处理关于“亲属物种”（folk-species）等级水平的“自然生命类型”的，比如熊或鼠。一般来讲，其他社会类别则不会被人们以这种方式进行加工。

C. “丑小鸭”假设

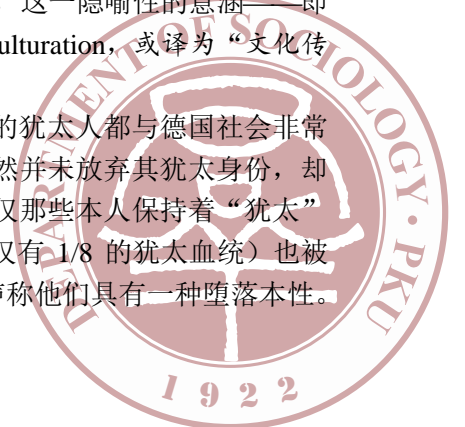
对于儿童的认知研究（在 Gelman 1996 的研究中有所总结）以及人类学中的生物族群研究（Medin & Atran 1999; Atran 1997,1990; Berlin 1992; Brown 1984; Hays 1983; Hunn 1977; Berlin, Breedlove, & Raven 1974）越来越支持下面这一假设，即可能存在一种普适性的认知适应过程，从而把生命类型加工为被赋予了“本质”的类别。关于这一主张，仍然存在着争议（有关这一问题的争论，见 Gelman & Hirschfeld 1999; Hatano & Inagaki 1999; Kit-fong Au & Romo 1999; Atran 1998; Maffie 1998; Matan & Strauss 1998; Atran 1995; Carey 1996,1985），但在这里，我不打算对着这一点进行讨论。我将暂时接受这一假设，并为它提供证据，在此基础上，我将建立进一步的假设，即人类以与加工生物世界的衍生的、本质论的机制相同的机制来思考族群问题。这里，我对这一观点的大概情况做一介绍。

让我们考虑一下我们所熟悉的“丑小鸭”的故事。在这里，专门化的生物学思维的许多重要方面得以展现出来。一只天鹅蛋偶然落到一只鸭子的巢里，母鸭对此并未产生怀疑，就把他孵化出来，并在孕期过后喂养了他。所有的人，包括那只刚刚孵化出来的小家伙本人，都把他看成是一只鸭子（尽管大家都承认，这是一只丑小鸭，人们一看到他，便会对他嗤之以鼻）。最后，这只“鸭子”长成了一只天鹅，向所有人表明了他们的错误。

这个故事的道德寓意是什么？从表面上看，根据外貌作出判断可能会犯错。根据其外貌长相，那只小天鹅被人们错误地称之为“丑小鸭”，但是，在变成一只漂亮的天鹅以后，他笑到了最后（从其蕴含的意义来看，天鹅远比鸭子优越）。但是，这里有一个比表面的训诫更有意思的问题，即那些使得这个故事得以运转起来的人们所没有注意到（无意识地作为显然的前提条件而予以接受）的假定。那只蛋来自于天鹅的巢，所以，他的父母是天鹅，因而，不管鸭子给了他多少养育，都不能使这只刚刚孵化出来的小家伙变成鸭子；不管他学的是什么，也不管别人，甚或他自己，认为他是什么，他都将正常成长，变成一只天鹅。因为他是一只天鹅——那是他的本性。

同大多数关于拟人化动物人物的寓言故事一样，我怀疑，《丑小鸭》所讲的实际上（或只不过）是鸭子和天鹅的故事。随着时间的推移，它被人们成功地反复传颂，证明其是有效的和中肯的。它是对于人类生命的简单讽喻。此外，在表层的道德意涵的底部，是一个关于养育环境对一个人来自于“生命类型”的本性所产生的影响——亦即没有任何影响——的故事。它被人们作为一个似乎可能的故事而加以接受，这一点表明，我们认为下面的论点是不容置疑的，即如果动物 A 抚养了动物 B，这就会把后者变成别的东西，而不是 B。对于人类来说，这一隐喻性的意涵——即一个人的族群“本性”也是一个血缘—继嗣的问题，而不是濡化（enculturation，或译为“文化传承”——译者）的问题——同样是可能的吗？

我们可以考虑一个现代的例子。从言语、习俗和服饰来看，魏玛的犹太人都与德国社会非常相似；在第一次世界大战中，他们作为德国人参战；而且，许多人虽然并未放弃其犹太身份，却把自己看成是真正的德国人。但是，在随后的反犹太人的暴行中，不仅那些本人保持着“犹太”热情和传统的人们，甚至那些只有很小一部分犹太血统的人们（有时仅有 1/8 的犹太血统）也被归入迫害之列。纳粹反犹太主义者公开地对其受害者进行了本质化，声称他们具有一种堕落本性。



这一意识形态论证了对犹太人所作迫害的合理性，对于这一点，并非所有人都相信，但是，问题仍然存在：为什么对于纳粹皈依者来说，甚至极少的一点犹太“血统”——甚至其拥有者也不知道这一点，而且与所有德国濡化相反——也将可能把这种假定的堕落“本性”传递下来这一点似乎可能？可能是因为我们对于族群进行了直觉性的加工，好像它们是“物种”一样，我们隐含地推认，相应的“本性”是通过生殖，从而在血统中传递下来的。¹

如果人类拥有一种心理机制，把族群朴实无华地加工成“物种”，那么，从科学的观点来说，这显然犯了一个严重的错误——毕竟，一种被称为“本性”的族群性如果不是一套在文化上传递下来的规范和行为的话，就什么也不是，所以，如果相信这些规范和行为确实就是来自于生物性的血统继嗣的话，那就是一种本体论错误。但是，一种糟糕的本体论可能会是一种有用的认识论。假定（1）人们具有与其父母非常相似的文化规范，（2）其父母的规范就是其族群的规范，（3）在族群的边界内外，规范的变化相当显著，（4）至少从规范上来看，族群是内婚的（从实践来看，在相当程度上也是内婚的）。如果这些假定成立的话，那么，把一个族群看成是一个“活类型”就会生成在大多数情况下正确的行为假设：你的“本性”（你所自动地有时甚至是无意地遵守的规范）乃是你的“类型”（你所归属的族群）的功能，而你的类型又是你父母的“类型”（因为族群基本上是内婚的）。保持这些“类型”的线索是重要的，因为努力同那些具有不同行为标准的陌生“外人”进行交往更可能导致失败的交往，而不是相互获益的交往。在魏玛犹太人的例子中，他们的许多——或许是大部分——交往规范与德国人的规范相比，并无任何不同，但是，问题在于，对这种思维形式起事先指导作用的东西并不是对规范差异的知觉，而是一种内婚边界，后者又促成了关于“本性”差异的假定。在最后的一节中我将回过头来对这一点再作讨论。

那种认为人类在进化过程中便把族群加工成物种的假设依赖于下述假定和论点：**假定 1：**人类具有从众(conformism)的社会学习偏向(Miller & McFarland 1991; Kuran 1995; Asch 1956,1963)，这些偏向在文化中产生了局域性的向心力，后者倾向于为一个给定人群的规范赋予稳定性(Boyd & Richerson 1985:ch.7; Henrich & Boyd 1998)。**假定 2：**甚至那些生活在相同环境中的群体，也能把不同的交往规范丛(clusters of interactional norms)予以稳定化。关于“交往规范”，我的意思是指那些对个体如何处理各种社会交换的行为起控制作用的类似于规则式的观念(也就是“游戏规则”；cf. Barth 1969)。可能存在着不同的均衡，因为对于许多领域来说，所有成员共有相同的规则要比其具体的内容如何(比如，在路的左侧还是右侧行车)更为重要。**假定 3：**同那些有着不同自我规范的人交往会产生很大的适应成本，因为当游戏者具有不同的期待和规则时，互惠的游戏更难进行。经过不断进化，人类已经对这些成本非常敏感。

论点：作为一种具有社会学习性的适应手段，从众性的进化导致了地方文化的出现，这些地方文化是为了地方性的规范—均衡(参见假定 1 和假定 2)，也就是说，玩弄社会生活“游戏”的地方化的独特的方式，而得以稳定化的。(从所浪费的时间和精力方面来看)超出这种规范的疆界以外进行交往是代价高昂的，因为当交往的双方在玩一个不同的游戏或者对同一个游戏有着不同的规则时，彼此的协调合作便很困难。人类应该对这些代价非常敏感(参见假定 3)。通过试误，人们学会更喜欢在本规范的疆界以内进行交往，尤其当犯错的代价特别高昂，比如为子女操办婚事(在简单的、前国家的社会中，子女的嫁娶在通婚的双方之间建立了长期的互惠关系和政治关系)时，情形更是如此。结果，随着时间的推移，规范的边界变成了内婚偏好的意识形态边界的同义语。一个必然的结果便是，由于只有当交往规范在人类的早期发展中达成时，才会被人们真

¹ 但是，为什么 1/8 的犹太“血统”要比 7/8 的德国“血统”所起作用更大呢？可能是被看成坏东西的本质具有“污染性”，而我们又有一种偏向，即认为很少量的污物就能污染大量的净物（“负性支配”；Rozin, 1990）。



正掌握，那么，群体规范的好的操作者（performers）便几乎总是那些传自于其他群体成员的人。这就导致了一个错觉，即生物的血统继嗣关系使得人们对群体的规范形成了操作性的掌握，从而趋于把规范群体（norm-group）中的正式成员身份同血统继嗣关系联系到一起。由于规范的边界对于交往的决策具有重要意义，因而，规范群体便被贴上了明显的标签，即它们易于用来进行参照和区分。最后，因为交往性的区分对于所涉及的所有事项都具有适应性，所以，为了标记一个人奉行哪一套规范，并促进这种区分，对群体的成员身份进行广告宣传便具有一个好处。这就导致了通过衣着、割痕（scarification：在某些“原始”人群中，有一种在身体某部位划割伤痕，以作标记的习俗——译者注）等来标志族群身份的做法。

总之，上述的过程最终使得自然产生的“族群”带上了“物种”的突出而具有代表性的特征：（1）一个独特的形态结构（对族群起标志作用的成分）；（2）大量相互关联的潜隐“属性”（稳定的规范均衡）；（3）类别内部的婚配交合以及以血统继嗣关系为基础的成员身份；（4）在文化话语中，它们是被贴上显著标签的类别。因而，用斯珀波（Sperber, 1996: ch.6）的话来说，由于先在着以特定方式对物种进行确认和加工的机制，自然产生的族群便很可能地遇到了事先为这种机制做好准备的输入条件，从而成为“活类型”的心理模型的“实域”（actual domain）的一部分。当一个人对一个族群进行感知时，这种机制就会对这个族群进行计算，把它加工成一个物种。随着时间的推移，因为以这种方式对族群进行加工产生了同在物种推理中所得利益相似的适应性利益（这一点在下面有详细阐证），所以，人脑便逐渐发展起来，以促进这种适应，并使族群成为“活类型”模式的“本域”（proper domain）的一部分，从而完成了外适应（exaptation）过程。¹

艾尔波特（Allport, 1954）首先提出，关于族群的推理乃是本质论的，但是，对于自己所表达的意思是什么，他只给出了一个暧昧模糊的描述。阿川（Atran, 1990: 74）和博伊尔（Boyer, 1990, 1994）简要给出了一种线索，表明族群和种族的本质论可能会起因于生物学的领域推理（domain reasoning），但他们并未提出一种观点，也没有给出一个强有力的适应论者的例证。我在上面总结的那种观点提出了下述主张：我们的大脑有意地把物种加工成“族群”，因为在我们的祖先所生活的环境中，这是具有适应性的。当然，人们也可以接受这样一种经验性的主张，即人类把族群予以了本质化，而拒绝我为之作出的解释。赫斯费尔德（Hirschfeld, 1996: 21-26, 35, 116, 160, 175）以及吉尔曼和赫斯费尔德（Gelman & Hirschfeld, 1999）不同意那种认为族群本质论乃是生物学的领域思维的产物的主张，他们有着具体的意见，并提出了一种替代性的观点（参见下面的内容，最后一节）。

本文的中心论点是，我们朴实地、直观地把族群作为物种来进行加工。如果这一点是正确的，那么，这很可能会促进我们对不同背景中族群行动者行为的理解。由于很明显的理由，这是人类学家、社会学家和政治科学家们所迫切关心的问题。在这些文献中，环境论者（a.k.a 工具论者）的偏见在于，他们认为，由于人们理性地服从他们的联合利益（associative interests），因而族群是“社会性地建构”起来的。但是，如果族群作为自然的活类型来召集成员、彼此婚配、采取行动和彼此感知，那么，它们便不是由理性行动者在相对较短的时间范围内的个体性的政治决策所“建构”出来的。尽管需要提醒的一点是，这种建构是真实的，但是，族群是与那种限制着建构过程的以继嗣关系为基础的成员身份一起被建构出来的，因而，本论点支持某些原生论者的偏见（关于环境论者与原生论者的讨论，见 Gil-White 1999）。

¹ 一次“外适应”过程是指对一种先在的结构进行约束利用，以便服务于一种新异的功能；在本例中，它指的是一种机制，用来对那种把族群作为输入信息而予以接受的自然的“活类型”来进行加工。



2. 背景中的自然类型：分类理论简史

如果一个激进的建构论者的族群类别观是正确的话，那么我们就应该期望，这样的范畴将是模糊的和可调的，否则，在政治的时间范围内对它们进行建构的工程就必然会失败。族群行动者应该把族群中的成员资格看成是模糊的和可以协商的。另一方面，如果族群行动者是本质论者，他们就会把族群类别表征为没有任何可以协商的关于成员资格的必要与充分条件。然而，分类过程中的模糊问题并不是直接呈现出来的，我必须预先设定一个重要而引导性的混淆：这是一种想法，即一个类别的模糊性可以从人们对知觉刺激进行分类时的模糊猜测中得以确定。

我将主张，对于物种范畴来说，关键在于成员资格的必要和充分条件。一个 X 就是一个 X。但是，知道这一点并不意味着当我们见到一个 X 时，总会知道它就是一个 X。至少在一开始是如此。我们开始时可能会猜错，但是，当我们了解到相关的背景事实时，我们自己便会认识到我们犯了一个错误，并对最初的分类予以修正。这一点背后所隐含的事项是，当我们试图把新的刺激划分成类别时，事物的外表可能会引起我们的模糊猜测，但是，同样是这些外表本身——在物种类别的情形中——并不会把它们自己强加到我们的概念表征中来，我们的概念表征是明确的，而不是模糊的。

在我们的寓言中，可以考虑一下，尽管丑小鸭的外表不同，可是他的家人还是把他看成是一只鸭子，因为他们认为他是鸭妈妈的后代。因为他们认为自己知道他的继嗣关系，所以，外表就无关紧要了。这个故事的道德意涵则构成了相反的一点：即使它说话像一只鸭子，走路也像一只鸭子（尽管是一致丑陋的鸭子），它仍然是一只天鹅。这样一来，最初的猜想可能出错，但是，一旦确定了继嗣关系，我们便会承认我们的过错，并彻底修正我们的分类（亦即“丑小鸭”甚至不在某些方面是一只鸭子——它根本就不是一只鸭子）。

类似地，尽管在把人们分派到族群类别当中时，人们可能会做模糊的猜测（如果他们对分类对象的背景信息不完善的话），但是，这种模糊的猜测乃是在身份识别程序方面的模糊和暧昧。它并不意味着当人们得到所缺的信息，使得这种模糊性得以消失时，在概念表征方面也会存在模糊性。建构论者主张，族群类别是模糊（模棱两可的、可调的，等等），这种主张可能起因于把身份识别误认为概念表征。下面，我将简要回顾一下这些有关物种类别的洞见如何起自于认知心理学中所发生的一场革命。接下来，我将展示蒙古人关于族群认知的材料，以为比较。

A. 从古典类别到模糊类别

从亚里士多德以来，直到最近，所有的类别都被认为具有充要条件（Smith & Medin 1981: ch.3），这样一来，类别便成了“抽象的容器，事物要么属于这个类别之内，要么落到这个类别之外”（Lakoff 1987: 6）。一个“客体”总会要么是“A”，要么是“非 A”。这被称为“古典”观点，近来，它已受到人们的质疑。

路德维格·维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein, 1953: 66-67）最近提出“家庭相似性”、“中心性”和“梯级性”的概念。他指出，某些类别（如游戏）的成员并不都具有某种共同属性，对他们来说，没有任何一套充要条件可以确定类别成员的资格。可以考虑一下宗教这一英语中的类别。在其一端，它包括诸如神道教、萨满教甚至儒教这样的事项，在另一端，它又包括伊斯兰教、藏传佛教和波斯教。对一种道德符码的宣扬、巫术、刻板化的仪式、对于超自然实体的信仰、对于来世和“灵魂”的信仰、传道人员以及创世故事都是宗教的特征，但是，我们也可见到，这一类别中还存在不具备上述任何特征的成员。尽管上述特征中的某些特征比其它特征有更大的“权重”，但是，没有任何一项可以成为具有界定性的（充分必要的）属性。因而，如果一个“客体”拥有上述权重特征的某种关键性的总和，那么它就是这一类别的成员。



除了成员资格以外，对于该类别来说，某些成员可能比其他成员更具典型性。比如，我们可以注意一下，一个萨满教专家的忧虑：

有一段时间，对我来说，看来最好是写一本书，不用“宗教”或“萨满教”的字眼。有些观念和信仰从未被作为一般理论而加以阐述，它们使用了相对较少的抽象概念，对它们来说，没有任何神圣的创世者，没有任何有组织的制度，没有任何在远古文本中秘藏下来的道德信仰，对于这些观念和信仰来说，用“宗教”一词来加以称谓看来是错的（Humphrey, 1996: 49）。

从胡姆弗瑞的直观经验来看，同样也从那些最有能力的讲英语者的直观经验来看，那些制度化了的、神学的、预示性的、被赋予历史意义的以及道德性的——除了被仪式化的、巫术性的和超自然的以外——实践才更应被看成是“宗教”。然而，那些试图影响超自然力量（没有上述的额外事项——如萨满教），并集聚起人们对它的敬畏之心的仪式化的实践仍然给我们留下某种形式的宗教的印象。既然如此，则伊斯兰教就是该类别中的一个“中心的”或“更典型的”成员，而萨满教不是。罗夏和莫维（Losch & Mervis, 1975）为“家庭相似性”赋予了一种经验性的意义。他们指出了标志成员的典型性，这种典型性来自于他们拥有这个组群中更多的、更共同性的属性（这可被泛化为一种权重属性的更高总和）。

最后，某些类别以“渐进性”的成员身份为特征。比如，你如何干脆利落地把贫和富分开？你做不到，不会做得干脆利落。对于年轻对年老、蓝色对绿色、高对矮等，情况相同。有些人很明显是年轻的（如婴儿），有些人则很明显是年老的（如九十至九十九岁的人），但是，这种类别的边界并不清楚。正如其本身所显示的那样，年龄渐长意味着逐渐失去了在年轻类别中的成员资格，而在年老类别中得到了成员资格¹。扎德（Zadeh, 1965）开始把模糊组群整合到一种更一般性的理论框架当中。

埃林诺·罗夏（Eleanor Rosch）的经验研究和理论研究，连同其他人的研究一起，使我们思考类别的方式发生了革命性的变化，导致了我们的理解，即并非所有的类别都具有“A或B”的结构。她引入了“原型”这一术语，用来代表一个类别中的“认知参照点”或最中心的成员（或亚类成员），用实例证明了“原型效应”定理：人们对一个类别的某些成员更容易了解、再认等，这与它们在该类别中更具代表性或更具典型性这一点是一致的（Lakoff, 1987: 41）。最初，人们直接从这些原型效应中推导出类别的结构，但是，罗夏（Rosch 1978）最后认识到，阐明原型效应事实上并未揭示出类别的结构，因为不同的概念表征与同一种原型效应相一致。

比如，如果我们因为人们告诉我们，一个类别的某些成员是该类别的更好的范例，或者因为这些成员更容易被识别出来，就确定认为该类别的某些成员更具典型性，这是否表明我们所讨论的类别具有一种像“年轻人”那样的概然性结构呢？也就是说，是不是一个类别的某些成员要比其他成员拥有更高级别的成员资格百分比（比如更年轻）呢？不一定。一个例子是阿姆斯特朗、格雷特曼和格雷特曼的研究（Armstrong, Gleitman and Gleitman, 1983）。他们检验了人们对奇数数字这一类别成员的典型性所作的评价和这种反应的反应时²，结果发现，被试确实觉得某些数字，比如3或7，比其他数字，比如1909和2003更能代表奇数数字。但是，“如果直接问被试典型的奇数是否比非典型的奇数更具奇数性或可能更具奇数性，他们便会对此给予断然否定”（Keil 1989:30；着重号是我做的强调）。这一结果表明，甚至具有充要条件的古典类别，比如奇数数字，也可能显示出典型性效应。

¹ 顺便提一下，对于“在统计学上显著”的结果来说，类似的标准应该适用，但是，古典的看法竟然令人奇怪地战胜了那种本来应该显然是模糊类别的东西。

² 反应时（Reaction Time）是认知心理学中的一个术语，表示客体从受到刺激到做出反应所需要的时间——译者注。



罗夏不容置疑地声称，对于原型效应的阐释把可能的类别结构的范围强行限制在可以对它们提供解释的限度内，同时，她又主张，充要条件无法做到这一点（Rosch, 1978: 40-41）。不过，正如我们在上面所见到的那样，充要条件是可以做到这一点的。所以，当原型效应开始扩散时，古典的类别可能并不像人们最初认为的那样罕见（Medin & Ortony, 1989）。典型性效应并非与人们对古典类别的新的理解互不相容，因为它们可能起因于对类别成员进行识别时所作的加工，而不是概念表征（Smith & Medin, 1981: 40-43, 57-60）。因而，尽管某些标志性的成员可能被认为更典型，从而被加工得更好、识别得更快，下面这一点却仍然可能，即对于某些类别来说，成员资格乃是是或否的区别。尽管存在着可以用事例证明出来的原型效应，但是，自然的属性看来却是具有充要条件的古典类别。

B. 自然的类型是古典的类别

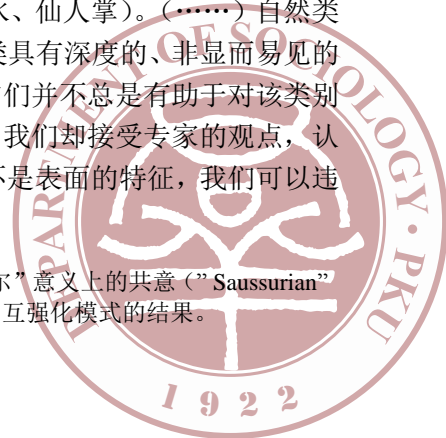
洛克 [Locke 1690(1690)] 曾对名义本质和实际本质进行了区分，这一区分引起了名义类型和自然类型的区分（Keil, 1989: 36-37）。名义类型或多或少地反映着关于用法的武断习俗，或者有着基于人类应用目的上的定义（比如铅笔之类的物品），而自然类型（如鱼）则至少带有一种直觉，即它们雕刻出了自然世界中重要的因果领域与过程。当自然类型被修正——或者更确切地说，当我们修正了我们关于外部世界中什么客体应该被排除在某种自然类型之外或被包括在其内的观念——时，我们并不觉得这就像我们在对类别本身的理解方面所获得的成就那样，乃是一种在定义方面发生的转换，类别本身的定义是我们发现的，不是我们公断的。¹

在自然类型中，典型的外表听从于我们关于“深度的”、非明显解释性的属性的直觉，这种属性与类别的包容性有因果关系。让我们考虑一下，如果关于海豚不是鱼这则信息是由一位专家（比如一位生物老师）所说出的，那么，即使粗略的观察表明海豚是鱼，人们也似乎仍然容易接受海豚不是鱼这则信息。与此类似，即使我们自己也需要一位专家来确定什么东西是什么东西，我们仍会很高兴地把黄铁矿留给那些并不比我们知道得更多的傻瓜。然而，人工类别就是另外一回事了。我们可以试着想象一下，一位图书馆管理员宣称，一个像一本书似的东西实际上是一支铅笔，而某人却接受了这一说法。毛特（Malt, 1989）系统研究了这些直觉性的知识，结果发现，对于以外表为基础的边界不明确的事例来说，人们觉得自己需要专家来对自然类型进行划分，但是，对于人工的事项来说，人们就会觉得，这样的情况只是观点的问题（比如，“根据专家的观点，这是一件衬衫”，这样的陈述很傻，但是，“根据专家的观点，这是一条鱼”这样的陈述就不傻）。

在大多数情况下（尤其对那些构成某一类别的典型的成员来说），身份识别的准则（比如外表）为我们猜测一个客体属于类别之内（如果它看上去像一只鸭子，我们会猜“鸭子”）提供了一条粗略而容易的途径。这种猜测（1）是盖然性的，（2）它们根据一个给定“客体”中容易外显出来的类别相关的特征的数量而分级，（3）它们暗含着对于典型性的判断，（4）它们会生成原型效应。然而，正如在奇数数字中的情形那样，这些效应并未暗含模糊的或模棱两可的定义，因为外表并不决定自然类型中的包含关系的准则。

自然类型就是在自然界中见到的客体和物质的类别（比如老虎、水、仙人掌）。(……) 自然类型的术语揭示了自然界中超出直觉相似性以外的规律(……) 自然种类具有深度的、非显而易见的的基础；尽管知觉属性对于确定一个类别的成员来说是有用的，但是，它们并不总是有助于对该类别进行界定。比如，对大多数人来说，“黄铁矿”看上去就像金矿一样，我们却接受专家的观点，认为它不是金矿(……) 因为自然类型揭示了以理论为基础的特征，而不是表面的特征，我们可以违

¹ 即使在使用“公断”(arbitrate)一词时，我们的意思仍然是指自然发生的“索绪尔”意义上的共意(“Saussurian” consensus)，这种共意并不是任何立法行动的结果，而是或多或少地是实践的相互强化模式的结果。



背某些最初用来对类别成员进行确认的特征，但是，如果有理由认为“深度的”、更具解释力的特征能够站得住脚的话，我们仍会同意该客体是该类型中的一员——Gelman & Markman (1987:1532)。

因为在自然类型中，我们似乎对某些深度的东西而不是对外表本身给予了更多的关注，有人提出，我们直觉性地构想出了内部的“本质”。

几乎每个人都有一种直觉，觉得事物并不总是像它们所看上去的那样，对于一种类型来说，有一种比立即所能显现的东西更深刻和更基本的东西。一种揭示这种直觉的方式就是主张，事物具有某些常常难以立即觉察出来的本质——Keil (1989:36)。

因而，如果一个客体被包含在一个自然类型之中，那么，这来自于一种充分必要条件——拥有“本质”（或者，引申一下来说，来自于一种证据，即它满足具有本质所需的条件）。表面特征对典型性效应有影响，但对类别的包含关系没有影响，因为我们把前者看成是本质的典型外现或后果，而不是表明客体拥有本质的直接证据。这一点所隐含的意思是，即使我们根据外表所作的猜测可能有时是模糊的，类别却并不模糊。对于物种的种类，凯勒 (Keil 1989) 用实例表明，当给小孩子呈现图片形象，图片内容逐渐从一个物种向另一个物种转变（比如从狮子变成老虎）时，他们很不情愿把一种动物说成是同时属于二者。他们会认为，动物变了，但是，这种转变发生得很突然，因为孩子们“把动物看成是在种类上在邻近的那对关键图片之间发生了完全彻底的变化” (Keil, 1989: 237-242)。这一结果表明，即使模糊的转变也不能压倒一种有关类别并不模糊的强烈的直觉。前面的所有观点都既适用于自然类型的物质，比如金，又适用于自然的活的类型，比如老鼠。对于有关“物种”类别的认知来说，特殊之处在于我们关于下列事项的直觉：（1）类别的本质是如何获得/传递的？（2）某物具有一种本质而不是另一种本质这一点是如何被确定的？第一点与第二点是相互关联的。我认为，在物种类别中，一个客体拥有本质 X 这一点促成了一种强烈的直觉，即该客体与 X 相配，并在繁殖中生产了 X 的成员。从而，关于一个事项是否拥有本质 X 这一点回答了下列三个问题（1）它在繁殖中生产了 X 的本质吗？（2）它是传自于 X 的成员吗？（3）它与 X 相配吗？

3. 蒙古地区的身份认同与分类

大体来看，我所研究的对象总体是营半游牧生活的陶古德牧民（在西蒙古，陶古德人是一个小型的蒙古族群）¹。他们在蒙古共和国科布多省的布尔干 (Bulgan Cum) 地区四处游荡。他们在该地区的“中央”附近过冬，这个中央是一个坐落于布尔干河岸边的小镇。镇上大约有 2500 位居民，其中一些是处于周边地带的农民，另外一些则是真正的城镇居民。在这个中央以外，是一片沙漠草原总共约有 5000 位牧民在那里勉强维生。距该地区中央不远，邦雅克先氏族 (Banyaxan) 在布尔干河的一个大型泛滥平原的河谷里过冬。冬天，一些男性牧民定期跋涉两星期的路程，走出河谷，到达戈壁沙漠，那里的雪被较薄，可以找到稀疏的草类，不过，有些人（约占 15%）甚至在冬天也保持着完全的游牧生活。他们也用 8、9 月份未收集起来的饲料来喂养牲畜。在夏季的月份里，他们迁往高地，到达阿尔泰山脉，随着牧场的耗尽而不断改换居所（在 4 个月中，他们可能迁移 10 次之多）。这些牧民们夏季迁往的高地是非常葱绿的高海拔森林草原，上面纵横交错着数不清的冰河河流和溪水。除了陶古德人以外，该地区还有其他的蒙古族群以及一个较大的哈

¹ 未查到与此处拼写完全匹配的英文单词的汉译法。在李毅夫、王恩庆等编《世界民族译名手册》（英汉对照）（商务印书馆，1994）第 464 页 Torgod 和 Torgot (Torghot, Torgot, Torgut) 两条与此类似，二者均译为“土尔扈特”，是中国古族名，清代卫拉特蒙古四部之一。译者怀疑此处所指族群即“土尔扈特”人。此处暂译为“陶古德人”。



萨克人群 (Kazaxs) (可能占当地人口的 30%)，在蒙古人和哈萨克人之间构成了最大的地方性的族群对比。尽管在主要是陶古德人的地域内有一些哈萨克人的家庭，但从总体来看，陶古德人和哈萨克人在地域上是彼此分离的——甚至陶古德人和哈萨克人中的城镇居民也住在城镇中彼此分离的地带。

我之所以选择该地进行研究，是因为它能对许多变量提供我所希望得到的控制。由于我有意对本质论进行研究，我担心有一些可能的混淆，使人们给出本质论的回答（种族、阶级、生态/职业、宗教），这些混淆将会使人们对我们的问题回答者们正在对族群本身进行推理这一解释产生怀疑，但是，在我所选择的这个地点，上述所有可能的混淆都偶然地得到了控制。从表现型来看，这两组人群有着交叉重叠的分布，却没有一个非常急剧突兀的表现型上的变异（见 Gil-White, 2001a）。因而，当地的行动者不可能因为面临着显著的表现型或“种族”上的差异而把族群本质化。阶级也不是问题，因为这些群体中并无任何社会经济上的结构性等级分化。在生态方面，这两个群体都包含游牧人群和城镇居民，而且，每个群体的游牧方式都非常类似，就像他们所牧养的牲畜一样。最后，两种地方宗教（蒙古人的藏传佛教，哈萨克人的伊斯兰教）都是改宗性的宗教，而不是本质化的宗教（这一点与犹太教或印度教不同）。因此，该地所见的任何本质论都更可能与族群——类别认知的性质有关，而不是与族群的地方相关性有关。

我设计了一个简短的问卷，以口头的形式对 59 位陶古德人进行了询问。

问题 (1) 如果父亲是哈萨克人，母亲是蒙古人，那么孩子是哪个族群的人？

问题 (2) 父亲是哈萨克人，母亲是蒙古人，但家庭周围的所有人都是蒙古人，除了父亲以外，孩子甚至从未见过任何哈萨克人。孩子将学习蒙古习俗和语言。那么，这个孩子是哪个族群的人？

问题 (3) 一对哈萨克夫妇有了一个他们不想要的孩子。在孩子还不到 1 岁时，他们便把它送给一对蒙古夫妇收养。在这个蒙古家庭周围，只有蒙古人。这个孩子从未遇到或见到过一个哈萨克人，直到长大。从未有人告诉过他有关收养的事，他认为自己的生物学意义上的父母就是那对蒙古收养者。他长大成人，学的是蒙古的习俗和语言。这个孩子是哪个族群的人？（图略）

这次研究采用了一个全新的样本（还是陶古德蒙古人），略微改变了研究方法，以便对第一次研究中可能是混淆性的偏向进行探讨。也就是说，孩子的生物学父母现在是蒙古人，收养者是哈萨克人；孩子现在是个女孩子；上述问题随机呈现。似乎只有问题的顺序是有关的。1997 年，我对问题的顺序进行了精心设计，以便对原生论的回答加以抑制，并提供一个更强有力的检验。这种做法似乎收到了一定的成效，因为在问题 (3) 中，随机分配问题增加了 1998 年样本中以血缘继嗣关系为基础的归因（详细情况参见 Gil-White, 2001）。

问题 (1) 的一栏表明，蒙古人（与其他牧民一样）是父系的 (Khazanov, 1994: 143)。然而，这通常指的是氏族和亚氏族的归因，以及物质的继承；这里，我们可以看到，先祖们还把族群归因传递下来。被试并非被迫从预先设定好的选项中作出选择，从这个方面来看，这个问题是“开放”性的，¹但是，从另外一种角度来看，它假定儿童一出生便拥有了一种族群身份，因而，是被强迫的。不过，如果被试认为成员资格是一个人吸收何种文化的问题，那么，他们可能应该会提出反对意见，认为“它取决于某些因素”，并对这些因素是什么作出解释。然而，这样的回答甚至从未被给出过。

¹ 极少数人甚至回答“半血儿”，这些回答与那些基于濡化之上的回答一起，是站不住脚的。



问题(2)中的措词把父系规则与一个外部族群中的濡化现象置于相互对立的位置,标明了血缘继嗣关系与文化之间的冲突。在问题(3)中,除了出身这一事实以外,孩子与其生物学上的父母之间绝对没有任何纽带联系。被试对问题(2)和问题(3)所作的回答均表明,他们根据血缘继嗣关系来对孩子进行分类。在问题(3)中,这一回答暗示,一个人可能是一个X,自己却对此一无所知(这与丑小鸭的情形一样)。这一点在1998年的研究中尤为明显。在该项研究中,问题随机呈现,并未向被试暗示(如同1997年研究中的“1,2,3”序列所引起的效果那样),我期望并想要得到以濡化为基础的回答。在问题(3)中,以血缘继嗣关系为基础的回答非常普遍,这就排除了“抚养”式的父系模型。

这里,特别重要的一点是,尽管人们要诉诸于明显表现出来的文化特质来确定成员的资格,但是,对于大多数人来说,生物性的血缘继嗣关系却是将一个客体包含进某一类别当中来的充分而必要的标准。当人们把被收养的孩子称为“蒙古人”(1998年的样本)时,这并未顾及下面的事实,即我的信息提供者同意认为,那个孩子在长相或举止上将不会像一个蒙古人,从而同与蒙古人有关的现象学方面的预期产生偏离。这样一来,那个孩子便成了人类“黄铁矿”。只要她存在于世,一个毫不知情的当地游客便会毫不怀疑地把她划归到哈萨克人的类别当中去。但是,当这名游客得知那个孩子的生物学父母是蒙古人时,他就会修正自己的猜想,并且认识到,表面的特性对他产生了误导,被看成了“‘深层的’、更具解释力的特性”(这一点与丑小鸭的养兄弟姐妹们最初把它误认为是一只鸭子的情形非常相像)。这样,与自然的种类相同,我们在这里看到了识别程序与类别标准之间的分离。由于“深层的、具有解释力的特性”涉及到生物的血缘继嗣关系问题,这里,我们似乎在应对一个“物种”型的类别。我并不认为这些从蒙古人中得来的结果是具有特殊性的,民族志的文献表明,在世界各地,无论族群行动者的文化特色多么显著,进行族群归因的“规则”都远为更多地以血统关系为基础,而不是以濡化为基础(Gil-White 1999)。

有人可能会提出反对意见,认为我的信息提供者可能并未对族群进行推理,而是对他们所认为是“种族”的东西进行推理。赫斯费尔德(Hirschfeld 1996)已经指出,在关于“种族”的认知当中,存在着本质论。由于细节方面的差异,把二者进行比较会存在一些问题。不过,赫斯费尔德的控制手段之一乃是一种同我的研究非常相似的收养情境,而且,他的结果等于表明,儿童会进行这样的推理,即“种族”不会使孩子在早期便被收养到外群体当中去——这与我对我结果所给出的解释相同。

我想,我的被试确实把族群予以了“种族化”,但我必须接下来解释,为什么甚至在没有任何急剧突兀的表现型差异时,族群仍然被“种族化”(赫斯费尔德所检验的是最显著的可能的对比:黑人和白人的区分)。我最初之所以选择布尔干地区(Bulgan Cum)作为研究的对象,部分原因在于,在那里,哈萨克人和蒙古人之间表现型上的差异似乎很微小。这是很好的,因为我想对表现型加以控制(还包括其他的自然控制),以便检验人们对“族群性”的推理,并看一下是否可以得到与赫斯费尔德相似的结果。我在1998年做了一项最初的试测,并在2000年进行了一项更为严格的研究,以便看一看人们是否可以根据外表而把哈萨克人和蒙古人区分开来(完整描述见Gil-White 2001a)。这项研究发现了许多交叉重叠之处,因而地方性的表现型方面的差异很可能并不与种族主义的思维方式有关。为了肯定这一点,我们需要采用在布尔干地区所见到的那种身体性变异,在诸如赫斯费尔德那样的实验中得到负性的结果。

最后一点与模糊性的问题有关。第一和第二个问题给被试提供了一个机会,使他们可以把那个孩子说成是一个族群混血儿(an ethnic mix)。但是,这个问题被人们以这样或那样的方式,主要是以父系关系的方式予以了解决。一些例外情况证实了这一规则。在第一次研究中,几个被试回答说,那个孩子是半血儿(erliiz: half breed)。在随后的询问中,他们得出了更为明确的阐述,



即那个孩子是一个蒙古半血儿，但不是一个具有混杂族群身份的人。因此，半血儿这一术语尽管被译为“一半血统”，却含有谱系混杂之意（这是一个普遍的现象；见 Nave 2000）。这一点也说明，人们不愿把类别的边界看成是模糊不清的。

4. 人类认知中的物种“本质”

有人可能会争辩说，到目前为止，尚无任何例证表明陶古德人把其地方性的族群类别加工成了“物种”。数据所表明的是，一个人会采纳其生物学父母的族群归因，就是这话。可能的情况是，对他们来说，一个族群只不过是一个“继嗣”群（a ‘descent’ group），“那个孩子是哪个安德克腾（*ündecten*）的人？”（*ündecten* 是蒙古语，用来描述那些处于在蒙古人和哈萨克人之间进行比较的层次上的群体¹）这样的问题只不过被理解为“那个孩子是哪个继嗣群的人？”，就像“他/她在生物学意义上传自于哪个群体”那样。的确，“安德克腾”（*ündecten*）一词的根词素（*ündec*）的意思是“根”。要想表明族群是被人们作为自然类型而进行加工的，我们必须超越上述的证据，从而指出，我们所假定存在的本质是依附在标签之上的。我将提供这样的证据，但是，为了使其能够被人们充分认识，我们必须首先考虑一下物种本质论是如何运作的。

大多数试图理解人类对活类型的推理过程的认知心理学研究是在西方场景中对西方人进行的。我们需要更多的跨文化的研究，但是，我们所拥有的为数极少的跨文化研究成果是富于启发意义的。吉尤·哈塔诺（Giyoo Hatano）和卡尤考·伊纳嘎旗（Kayoko Inagaki）对日本儿童做了大量重要的研究工作（见 Hatano & Inagaki 1999）；还有一项对雅鲁巴成年人所做的研究（Jeyifous 1986）；斯科特·阿川（Scott Atran 1998,1997）还把伊察玛雅人（Itzaj Maya）和美国人对于活类型的认知进行了比较。到目前为止，这项研究与下面的这一假设是一致的，这个假设是，对于活类型的认知的许多重要方面构成了人类的普遍性。下面，我将描述一下我认为这些普遍性的特征是什么。

A. 心理学的本质论

相对的“类似性”并无任何客观的基础，因为对于任何一个客体来说，都存在着无限多的事物可以被用来预指它，从而，在客体 A、B、和 C 之间进行毫无束缚的比较并不能告诉我们哪两者更类似（Goodman 1972；Watanabe 1969）。所以，我们在任何两个事物之间所看到的“类似性”完全取决于我们的大脑把它们的什么方面看成是物质的和非物质的——什么事项不是共有的属性，而是被表征出来的共有属性。“例如，网球和鞋子都具有‘没有耳朵’这样的属性，但是，这一属性不大可能成为我们对网球或鞋子的表征的一部分”（Medin & Ortony, 1989: 182）。梅（Medin）、奥（Ortony）二人把“心理学的本质论”称为一种态势，即如果两个“客体”被认为共有相同的构成性的、不可分割的潜藏本质（Hidden essence）的话，那么，这种态势就会把它们置于同一类别当中（甚至当这两个客体在外表上并不相同时也如此）。他们相信，这是自然类型中控制着类别包含关系的东西。

这一论点并不能使我们相信，本质是实际上存在的。对于某些自然类型——比如“物质”和“元素”——来说，化学的或原子的组成成分可能可以作为合法的真实本质；但是，达尔文的革命性的变革清楚地指出，我们不能认为具有真实本质这一点乃是自然类型的特征（Mayr, 1964）。在任何一个给定的人群中，对任何一个给定的基因位置来说，要么（1）现在就有变异，要么（2）

¹ 安德克腾是对“族群”一词的很好翻译。该词不仅是在与“族群”相同的比较水平上被运用的，而且，它还有着与“族群”一样的多节拍模糊性（polysemic ambiguities），在其一端，它与“种族”有关，在另一端，它又同“部落”相联系。



在将来的某一时刻会发生变异，这种变异并不因此而把一个异常的变体或突变体强行排除在那个指称其总体的类别之外（事实上，一般来讲，它并不如此）。¹然而，无论如何，我们仍然以本质论的方式来思考问题。心理学的本质论指出了人们的分类过程，却并未指出这些过程所组织而成的世界；它是一种观点，这种观点“并不认为事物具有本质，而是认为人们对事物的表征可能反映着这样的信念（尽管这种信念是错误的）”（Medin & Ortony, 1989: 183; 原文的强调）。

梅、奥二人进一步论证说，对我们来说，对事物的本质进行描述可能是一件不可思议的事，但是，对于一个类别的本质化来说，这并无害处，因为我们朴素地假定，本质——不管它是什么——就在那里。他们把这种假定称为“本质的占位者”（Essence placeholder）（Medin & Ortony 1989:184-185），他们指出，这一假定为人们把类别概念化开辟了一条道路：不管类别成员看上去如何，做了些什么，这都是因为那种看不见的地下的“本质”或“本性”（不管它是什么）所造成的。

B. 活类型中的本质与发展

吉尔曼与威尔曼（Gelman & Wellman, 1991）考察了关于存在一种地下本质的假定如何可能使人们对活类型中的发展产生预期的问题。孩子们会认为物种的成员资格暗示着一种内在的发展潜势吗？

……一只小虎崽尽管在出生时小而无助，却具有长成某种大而凶猛的东西的潜势。为了解释这类发展变化，我们成年人常常求诸于某种好像是内在的类别本质的东西，它与这些发展变化有关。……这是一种信念，相信存在一种本质属性或一种决定性而（在早期阶段）非外显的性向——Gelman & Wellman（1991:230）

他们向孩子们呈现动物的模型（比如老虎），它们是与另一种动物（比如马）一起养大的，完全没有接触过自己所属类别的动物。当他们向儿童提出问题，问这些动物长大后的样子和行为如何时，孩子们更多地根据动物所属的类别而不是它们所成长的环境来作答。例如，他们回答说，与马一起养大的老虎（在早年被带走后，从未见过别的老虎）长大后将会表现出老虎的特质和行为，而不是表现出马的特质和行为。孩子们好像知道，一种动物的本性相对来说是不受发展的环境所影响的，其在个体发育的早期阶段所没有的成年特质与行为乃是该种动物的内在发展进程的产物，而不是由那些已经表现出所要观察的特质与行为的同种动物所构成的环境激发出来的，也不是从这样的环境中获得的。

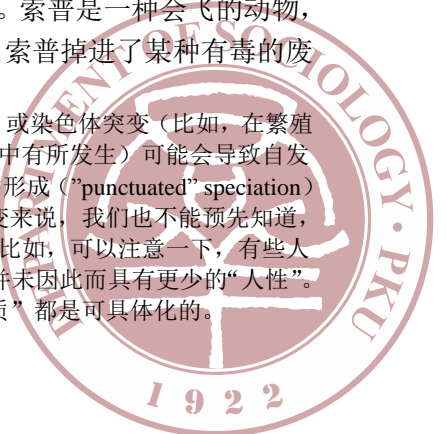
这就是丑小鸭故事的中心观点。不仅丑小鸭因其父母是天鹅从而自己也真的是一只天鹅，而且，作为一只天鹅，意味着不管成长的环境如何，它都将长成一个特定的成年类型。

C. 本质与繁殖

活类型的本质如何能够获得（或不能获得）？在何种程度上我们把繁殖过程看成是与物种本质的传递唯一相关的？

一项测验为此提供了部分回答。进行这项测验的目的是为了确定外表在物种分类中的重要性。李普斯（Rips 1989）让一组成年人听了一个有关“索普”（sorp）的故事。索普是一种会飞的动物，长着翅膀，筑巢而居，等等——一切都是鸟类所具有的典型特征。这只索普掉进了某种有毒的废

¹ 大突变（macro-mutations：指的是许多特性同时发生改变的复杂突变——译者注）或染色体突变（比如，在繁殖过程中，当染色体的数目突然加倍时所发生的情形，这一点似乎在某些植物物种中有所发生）可能会导致自发性的物种形成。但是，绝大多数物种形成的过程是缓慢渐进的[甚至“间断性”物种形成（“punctuated” speciation）的过程也是缓慢渐进的——只是在与静滞期相比时，它才是快速的]，甚至对大突变来说，我们也不能预先知道，什么样的变化会产生可以被称之为新物种的东西——这总是一种事后的处理办法（比如，可以注意一下，有些人具有比人类典型所见的染色体总数或多或少的染色体；比如唐氏综合征患者）。他们并未因此而具有更少的“人性”。所以，作为现代生物学者，我们实际上并不能宣称，对于任何生物物种来说，“本质”都是可具体化的。



品当中，发生了变形：羽毛脱落，长出了透明的、膜状的翅膀，还有一个彩虹色的易碎的外壳，等等——一切都是飞虫所具有的典型特征。变形了的索普最后遇到一只正常的母索普，与之交配，使后者产卵，孵出了正常的索普。这个故事是“偶然性”的操纵。

在一个从 1（“昆虫”）到 10（“鸟类”）的等级评定量表中，被试的平均评定分值如下：在进行分类的条件下，他们把该动物评定为 6.5 分（也就是说，大部分人认为那只变形索普更可能是一只鸟，而不是一只昆虫）；在对典型性进行评估的条件下，该动物所得的分值为 4 分（也就是说，大部分人认为那只变形索普更具有昆虫的典型特征，而不是更像一只鸟）；在对相似性进行评估的条件下，他们对该动物所给的分值是 3.5 分（意义同上）。

首先，这一结果表明了相似性与分类之间的互不依赖性。如果该研究的被试仅仅把那只变形索普的特征同“鸟”的概念所具有的特征进行比较，以便看出二者是否在许多重要方面相匹配的话 [就像科林斯与罗夫特斯 (Collins & Loftus) 1975 年的激活扩散模型或史密斯、邵本和李普斯 (Smith, Shoben & Rips) 1974 年的特征比较模型中所描述的情形那样]，他们便会都得出同样的结论，即那只变形索普不是一只鸟。

其次，它表明了生物血统的重要性。我认为，对于在一种自然的活类型中所进行的分类来说，生物血统乃是其充分必要的条件。尽管那只奇怪的索普发生了变形，它仍然是正常索普的后代，而且，它还生出了正常的索普——因此，它仍是一只鸟，而不是一只昆虫。我们可以对李普斯的实验做一项有趣的修正，即加上无性繁殖的情况，那只变形索普生出了变形的后代。我预计，在这种情况下，被试会说，那只变形索普是一只昆虫（目前正在进行的实验将会回答这个问题）。

李普斯考察的是成年人的情况，但是，儿童的情况如何呢？凯勒 (Keil, 1989: ch.8,9) 做了一些实验，把血缘继嗣关系与外表形象对置起来，结果发现，10 岁儿童有着强烈的直觉，认为一个物种类别中的成员资格乃是血缘继嗣关系的问题，而不管现在的外表或个体身上所发生的变形如何。尼日利亚的约鲁巴 (Yoruba) 成年人并未接触过任何西方式的生物学教育，但他们也作出了类似的推理 (Jeyifous 1986)。看来，一个物种成员的血缘继嗣关系被看成是拥有该类型本质（通过遗传）的充分必要条件，那种被认为是任何生物类型之本质的特性乃是“对这一类型进行繁殖的能力”。

D. 本质与内在

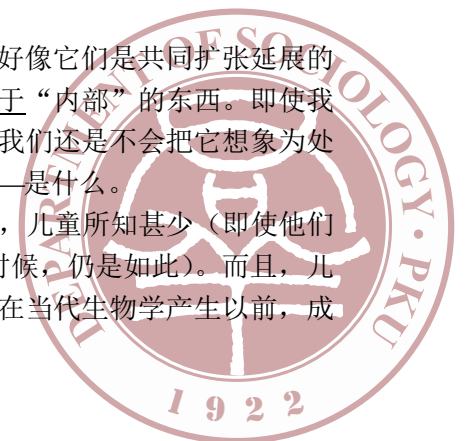
吉尔曼和威尔曼 (Gelman & Wellman 1991) 在内在 (inside) 与本质之间作出了如下区分：

一个事项的内在就是有形地存在于其外层（如狗的骨、心和血；椅子的垫子与金属丝）之后或之下的物质。内在是具体的和最终可以观察得到的，但一般来讲，内在尚未被观察到。本质则是一个客体的使之成为其本身的独特的、一般是潜隐性的属性……。一般来讲，本质从未被观察到，事实上，它可能一直不为人所知……。

对于内在和本质，我们都难以做出精确的界定。一条狗的内在是始于毛下、皮下，还是肉下？抑或真的甚至是始于骨骼框架之内呢？……本质常常是不可具体化的，就其本性而言，它需要对某种深层的组织或配置进行推测。

这种区分是有益的，因为人类可能并不把内在同本质等同起来，好像它们是共同扩张延展的一样。然而，看来很可能的一点是，我们把本质看成是以某种方式位于“内部”的东西。即使我们可能会否认本质就是比内在的事物既不多什么也不少什么的东西，我们还是不会把它想象为处于事物表面上的东西，而不管使事物成为其本身的东西——其本质——是什么。

西蒙斯和凯勒 (Simons & Keil, 1995) 指出，对于活事物的内在，儿童所知甚少（即使他们确实期望活类型的内在是“自然的”、与人工制品的内在并不相同的时候，仍是如此）。而且，儿童对于内在如何与生物机能有关这一问题的理解是完全非特异化的，在当代生物学产生以前，成



年人的理解同样如此。此外，吉尔曼和威尔曼（Gelman & Wellman, 1991）还发现，对于包括物种类别在内的与内在有关的事项来说，儿童的推理为，当其内在而不是外在（outside）被去掉时，其身份也更可能发生改变。这同下述看法是一致的，即儿童相信本质是内在的，如果去掉内在，就会把本质一起去掉，从而改变事物的本性。凯勒早期的研究（Keil, 1989: 217-231）表明，儿童抱有这样的信念，即如果外来的介入涉及到了一个动物的内在，而不仅仅是外在，那么，这种介入便能把动物从一种类型变成另外一种类型。事后访谈的记录结果强烈表明，对于物种类别的成员资格来说，“内在”是至关重要的。

5. 陶古德人是本质论者吗？

假如我们能够同意，前一部分内容对于物种本质论作出了一种可能的描绘，那么，要想指出陶古德人是本质论者，就必须有数据表明，他们对于诸如“哈萨克人”和“蒙古人”等群体的认知与上面所描述的本质论的特征具有重大的相似性。

A. 陶古德人看发展

对于1998年研究中的一组“铁杆”原生论者（‘hard’ primordialist）（也就是即使在问题3中，也认为归因仅取决于生物学父母的族群身份的那些人），我又额外追问了一个问题（Gil-White 2001a）。首先，我重述了一遍问题3中的细节方面（在1998年的研究中，这一细节就是让哈萨克人作为收养者），接下来，我向被试提出下面的问题：“这个被收养的孩子，他会长得完全像哈萨克人吗？或者，他会有什么不同吗？”

当被试回答说那个孩子会有点不同（常见的表达方式“不，他不能/不会长得完全像哈萨克人”）时，我便接着问下面的问题，“那个孩子将会有有什么不同的地方？”被试对这个问题的回答几乎一成不变，即那个孩子的特征将会像蒙古人，表明他们理解了这个问题的意图，把这种相似性看成是相对于哈萨克的整个群体而言，而不是相对于具体的养父母而言的。¹接下来，我向他们提出下面的问题：“那个孩子的行为将会怎样？他的行为会完全像哈萨克人那样吗？或者，他的行为会有什么不同吗？”大部分被试（样本的76%，n = 23）回答说，那个孩子的行为将不会很像哈萨克人，而是有点像蒙古人。

这一结果表明，除了相信族群归因来自于血缘继嗣关系以外，陶古德人还认为，这并不只是标明一个人的祖先世系的问题。显然，作为一个“蒙古人”，或者作为一个在生物学意义上传自于蒙古人的人，表明一个人将会在某种程度上拒绝被濡化到一个外群体当中去，甚至当她与自己在生物学意义上所传自的群体并无任何接触时也是如此。这与下面的信念是一致的，即相信一个蒙古人由于传自于其他蒙古人，因而具有了蒙古人的“本质”，这种本质代表了一种内在固有的潜势，可以说，它将“靠自己本身的力量”逐渐把自己表现出来（就像在吉尔曼和威尔曼1991年研究中所发现的情形那样）。关于那个被收养的孩子将会有些不同且在行为上也会有些不同这一直觉，仍然没有顾及到一个事实，即我的被试接受了极端化的前提条件，也就是说，问题3中的那个孩子将会学习哈萨克人的语言、规范、习惯和风俗，而且，他将一点也接触不到蒙古人，从而在事实上甚至不知道自己的蒙古血统。

我还向一个小样本——在问题3中都是原生论者——询问，在经过多少代人的相互通婚以后，那个被收养的孩子的男系后代才会成为哈萨克人？他们的回答是从两代人到“永远不会成为哈萨

¹ 当然，关于那个孩子必然会在表现型上有所不同的信念更是意识形态方面的，而不是经验性的，因为在这两个群体之间在表现型方面有着大量的交叉重叠的情况。



克人”不等。但是，在这里，本质论者（ $n=8$ ）和非本质论者（ $n=6$ ）的样本太小，因而无法得出任何结论。不过，有一项观测结果是显著的：即整整有一半的本质论者回答说那个孩子永远不会成为哈萨克人；这是该群体的众数反应（modal response）¹。相比之下，非本质论者中没有一人给出这样的回答。这一结果表明，本质论是与一种关于“内在”本性的直觉有关的，从而也是与“不变性”相联系的。

B. 意识理论和直觉“理论”

随着我的田野工作的进行，我在严格的访谈式的场景以外体验到了人们的信仰，我开始相信，我的问卷是揭示人们的意识“理论”的好工具，但不是揭示其直觉“理论”的好工具。我用“直觉理论”这一术语来代替“理论”或“朴素理论”（naïve theory），就像它在认知心理学中的用法一样，在认知心理学中，它指的是构成人类概念和范畴之基础的组织性和强制性（但在主观上并未被注意到）的内容。至于“意识理论”一词，我所指的是一种经过详尽阐述的信仰，它把知识组织在一起，而且个体知道自己拥有它。我认为，我的问题所诱发出来的反应来自于一种访谈式的背景，这种背景迫使被试以一种非常直接明显的方式使用其意识理论——主要是其文化教养和其个人经历联合作用的结果。在一篇以前文章（Gil-White, 1999）中，我把同族群资格的认证有关的意识理论成为“族群传递与获得模型”（‘Ethnic Transmission and Acquisition Model’）（简称ETAM）。我的问卷考察了被试的ETAM，但没有考察他们的直觉理论，这一点并不令人感到灰心绝望。意识理论乃是重要的证据，而且，这一理论认为，人类认知先天固有某种把族群直觉地加工成自然活类型的结构倾向，它使我们得出了一项并非无足轻重的假设，即我们将会证实，世界上绝大多数文化有着以血缘为基础的ETAM。然而，如果人脑的这种结构倾向正是我们所在寻找的东西的话，那么，意识理论便可能对我们造成误导，因为一般来讲，意识理论并不对我们的直觉构成替换（cf. Atran, 1990: x）。比如，已有研究证明，当一项统计学定律在解释概率与分布时与人们先天固有的偏向相冲突时，尽管在要考虑的问题被人以统计学定律的方式重述出来时，人们会认识到自己犯了错误，但是，当他们直觉地进行思考时，即使那些理解这项统计学定律的人也会在思考中运用其先天固有的偏向（Kahneman & Tversky, 1982: 495-497）。这些错误乃是“应用的错误”（errors of application）。在接下来的这部分篇幅中，我将详细描述一下发现这种应用错误的几件轶事。

我的朋友曹洛（Tsoloo 或 Tsoh-lôh）是一个21岁的聪明的陶古德人，在我对哈萨克人的地界所做的一次短暂访问中，他曾作我的向导。他从未正式接受过我的问卷调查（除了那些本质论的问题以外），但是，他却对我的研究产生了热切的兴趣；当我把问卷向许多陶古德人、乌利安塞人（Uryanxais）²人和哈萨克人实施时，他都在场目睹了这些过程，而且，他还把他对这些被试所作回答的看法讲给我听。曹洛是一位我所谓的“环境论者”，而且是一位大事声张的环境论者。在他看来，对于问题3的正确回答是，那个孩子是收养族群的成员。他还反复坚持，对于我那个“这个被收养的孩子会完全像（收养族群）一样，还是会有点不同呢？”的问题来说，正确的回答是，那个孩子会完全像那个收养他的族群那样。怎么可能会是别的情形呢？许多人给出了本质论的回答，这使他觉得相当烦恼。对他来说，这件事非常简单：如果你拥有一个族群的习俗，并且与他们生活在一起，你就是那个族群的一员，如果你从一出生便被那个族群所抚养，那么，不管你的父母是谁，你都会与那个族群没有任何不同。他甚至是一个“铁杆环境论者”；也就是说，他是一

¹ 众数是统计学术语，指的是在一组数据中，出现次数或频数最多的那些变量的值——译者注。

² 未查到与此相配的拼写，但在李毅夫、王恩庆等编《世界民族译名手册》（英汉对照）（商务印书馆，1994）第587页附件二“现代世界各国（地区）主要民族成分”蒙古一项中，有“乌梁海蒙查克人”（Uriangkhai-Monchaks）一条，与此处的拼写较为接近，译者怀疑此处的族群是乌梁海人。此处暂译为“乌利安塞人”。



个理性——选择理论家(a rational-choice theorist)，他主张，成年人可以通过与一个外族群一起生活，获得他们的习俗，从而选择改变自己的族群。

但是，这是在我们谈论我的问题时的情形。当我们谈论其他话题时，他常常好像是一个本质论者。比如，他认为，乌利安塞人都会施行诅咒，因而对他们感到很害怕。他说，哈萨克人也会施行诅咒，但不会被任何人的诅咒所伤害，因为他们有着强大的宗教——伊斯兰教（这一点使他们在理论上比乌利安塞人更危险可怕，但在事实上，人们认为他们并不像乌利安塞人那样容易施行诅咒，因为他们不是坏人）。现在，当然有人可以争辩说所有这一切都是与他的环境论主张有关的，因为他可能相信，像乌利安塞人或哈萨克人那样拥有施行咒语的能力，以及同别人保持或多或少的良好关系，乃是在文化方面是否是好的乌利安塞人或哈萨克人，以及是否在有着某种观点的人们中间长大的问题。事实上，他把哈萨克人不可能受到诅咒伤害这件事看成是他们是布鲁诺姆图瓦(buruu nomtoi:意思是“有错误的书本”，这里的书本是对“文化”的委婉说法)的一个例证。但是，我似乎从未觉得这些谈话是环境论式的。

一天，我、曹洛和他的朋友图尔盖(Tulgai,也是一个环境论者)骑马向贫瘠、多岩的山顶爬去，以便翻过此山，回到陶古德境内去。此时，我正在考虑上面这些事。为了对此进行调查，我开始了下面的交谈，

“曹洛，我有一个问题：如果我学会了乌利安塞人的习俗，我能像乌利安塞人那样向人们施行诅咒吗？”

“不，你不能。”

“为什么不能？”

他停顿了一会儿。“你必须得是乌利安塞人（才能向人们施行诅咒——译者补充）。”

“但是你以前说过，如果我有了一个族群的习俗，我就成了那个族群的一员。那么，如果我学会了乌利安塞人的所有习俗，我为什么不能像他们那样施行诅咒呢？”显然，我是在提醒他，当他考虑我的问卷时所依据的模型，从而把所有不利的条件摆在他的面前，使他无法坚持本质论的回答。

“你不能，”他说。

“对，你不能，”图尔盖插进来附和道。

“哦，为什么不能呢？”

曹洛停顿了一会儿，然后说，“你……必须一生下来就是一个乌利安塞人。”对于这一点，他们都表示同意。

“那么，是不是除非我有一个父母是乌利安塞人，否则我就不能对人施行诅咒？”

“对。”

“那也就是说，如果我在早年被乌利安塞人收养，我就会只能像他们一样，但却不能施行诅咒？”

“对”。

“对哈萨克人来说，情况也是如此吗？”

“也是如此”。

这时候，图尔盖纵马跑开，因为他想杀死一只土拨鼠，我和曹洛留下来单独在一起，继续我们的谈话。我停顿了一会儿，以便考虑一下曹洛刚才提供了一个多么逗人的矛盾回答，而他又是多么地对此完全没有意识到。如果这是其他任何一个环境论者提出来的，那将是令人激动的，但不会如此令人激动。曹洛至少有十多次曾看着我施行同样的问卷，我们也曾一起讨论过这个问卷，并对之考虑了很多。就在几个小时以前，我还刚刚在他在场的情况下实施了两次这个问卷。然而，



他却完全不知道他现在的回答与他以前一直明显坚持的观点是有出入的，而且，我刚才所问的最后一个问题恰好模仿了我实际上用来对本质论进行考察的那个问题，这一事实并未使他意识到所发生的事。曹洛并未进行理论式的思考，他在进行直觉式的思考。对于这一认识，我感到非常兴奋，但却装出好像很不安的样子。

“曹洛，你以前对我说了谎，”我闪了一下眼，笑了一下说，

“为什么？”

“因为你一直对我说，如果一个孩子在一出生时就被收养到另一个族群中去，他就会变得像收养他的那个族群一样。但那不是你所想的。假定那个孩子是一个陶古德蒙古人，由蒙古父母所生，被哈萨克人收养，那么，他就会同哈萨克人非常相像，但却并不完全像他们，因为他不能施行诅咒。你看是这样吗？”

“哦……！”他低头看着自己的马，把闲着的那只手伸到嘴边，显出一副沉思的样子，这种表情我已见过多次。一丝尴尬的笑容爬上他的脸，然后，他看着我，微笑着点头，谦恭地承认了自己的失败。

“你实际上认为那个孩子有一点不同，但那不是你在我们谈论我的实验问题时你对我所说的观点。”

“对……，对，我明白。啊哈……”。他好奇地抬起头，看着前面的路。他似乎在对自己脑中的复杂情况进行思索。

“我来问你下面这个问题：如果一个乌利安塞孩子被陶古德人收养，就像在问题 3 中的情况那样，那么他会不会能够施行咒语呢？”

“嗯……[相当长时间的停顿]……那个孩子不知道他的真正父母是乌利安塞人，……所以，……会有能力施行咒语，但他不会知道这一点。”

“我明白。如果他知道的话，他就可能施行咒语，但是，既然他不知道，他就不会这么做。”

“对。”

我又停了一会儿，然后对一个难点做了说明，“对我的研究来说，这是一个问题，曹洛。当我问你那个实验问题时，你给了我一个基于习俗之上的回答，你说那个孩子会完全像那个收养他的族群。但那不是你真正所想的。如果别的那些像你那样回答的人也像你那样想的话，将会怎样呢？你看上去相信那个被收养的孩子将会变得完全像收养他的族群那样，也会完全像他们那样说话，可是……可是，你却认为那个孩子……在内在方面……仍然有某种程度的不同……。”

“对，对，就是这样！”他看上去非常兴奋，因为我选择了对他的想法进行解释的恰当词句。当然，我是有意认真选择这些词句的。

“有些像你那样作出回答的人可能也这么想，认为那个孩子在内在方面仍然有点不同……。”

“他们都这么想”，他非常自信地说。

“你这么认为吗？”

“我肯定。”

我们注意一下，在曹洛看来，为了拥有那种构成一个 A 的潜势且为其“内在”的东西，你必须是 A 的一个生物学后裔。后来，在考虑了我们的谈话以后，曹洛对我说出心里话，承认自己犯了一个错误，并改变了自己的确切看法，以便与自己的意识模型相一致。

我曾考虑用我和曹洛的谈话为模板，借以形成与别人进行非正式谈话的结构框架，以便对直觉本质论 (intuitive essentialism) 加以验证。结果表明，这是不可能的，因为这样一种测验工具要求别人也同意曹洛的前提，即乌利安塞人都会施行咒语，等等，但是，在这个信仰领域中，存在着太多的变异性。



我的有关哈萨克人的资料在质量上要比蒙古人的资料差得多，因为我并未同他们一起度过多长的时间，而且，一开始时，我并未意识到应该明确提醒他们，说是问题 3 中的孩子既习得了哈萨克人的文化，也信仰了他们的宗教。不过，我想我能有把握地宣称，只要哈萨克人明白，除了习得哈萨克人文化的其他方面以外，那个被收养的孩子还将成为一个穆斯林，那么，从总体上说，他们就是环境论者（我的问卷已经测量到这一点）。这与中国新疆的哈萨克人是一致的。那里的哈萨克人告诉波萨克（Bessac, 1965）说，在转信了伊斯兰教以后，他们从蒙古和西藏偷来的孩子便成了完全十足的哈萨克人。我所研究的哈萨克人是在不到一代人以前的时间里从邻近的新疆一带迁移过来的。

然而，在这里，我也发现，意识模型与直觉可能并不相同。当我对哈萨克人单独询问时，大部分人都是环境论者。然而，有一次，在一个贝尔（bayr，集会）上，一大群哈萨克老年人对我的研究很感兴趣，我向整群人公开提出了我的问题。老人们异口同声地回答了我的问题，结果表明，他们是坚定的环境论者，根本不是本质论者。但是，有一个持不同看法的人，那是一个年轻人，他强烈反对老人们的观点，每一次都给出相反的、原生论和本质论的回答。当老人们静静地谈到他们的老人话题时，我想，哈萨克人竟然是狂热的环境论者，一点也不本质论者，这多么有趣呀。然而，这种宁静立刻被一大群年轻人打破了，他们坐在我的右侧，开始向我强烈表示，老人们刚才所说的话并不是实情。在他们当中，最显眼的就是刚才那个与老人们持不同意见的年轻人。显然，他一点也不孤立无援，只不过是唯一一个有勇气公开站出来表示异议，而不怕尴尬的人。另外一个年轻人也非常激动，说了很多话。他们的论点是我们很熟悉的：那个孩子是个蒙古人，因为其生物学父母是蒙古人。那个孩子的文化一点也不重要。我转向他们，说道，

“那么，就我来说吧，我永远成不了一个哈萨克人吗？如果我住在这里，学会了哈萨克人的语言和习俗，娶了一个哈萨克姑娘，成了一个穆斯林，我仍然不会成为一个哈萨克人吗？”

一个人代表大家回答说：

“即使你所做的一切都像一个哈萨克人，大家也都说你是一个哈萨克人，你仍然不是一个真正的哈萨克人，因为你的父母不是哈萨克人。你的内在是不同的。”说这些话的同时，他用手指着自己的胸口。其他所有人都点头称是。“你的问题中的那个孩子，你知道吗？大家都会说她是一个哈萨克人，但她不会是一个真正的哈萨克人。”

我和我的主要交谈者又谈了一会儿别的事，然后，我又把话题转回来。

“我可以再问你一个问题吗？”

“可以。”

“你是说即使我改变了信仰，做任何事都像一个哈萨克人那样，但是，因为我的父母不是哈萨克人，所以我永远成不了哈萨克人，是这样吗？”

“是这样。”

“可是，对我最后一个问题中的那个孩子来说，情况也是这样的吗？对一个在很小的时候就被收养的孩子来说，情况也是这样的吗？”

“是这样的。人们会说，她是一个哈萨克人，但她不是一个真正的哈萨克人。”

“因为她的父母不是哈萨克人吗？”

“对，就是这么回事。”

“她的内在也不同吗？”我指着我的胸口。

“对。”

这一次，那个提供“内在”一词的人并不是我。也是在这一次，作为 X 的“内在”就是在生物学意义上传自于 X 的问题。当我会到许迈（Xurmet，我的 22 岁的哈萨克房东）的圆顶帐篷时，



我让他单独留下来一会儿，我问他，

“年轻人与老年人想得竟然这么不同，这多有意思呀！”

“对”，他探询地笑了一下说道。

“告诉我点事：当我那天向你问我的三个问题时，你的回答和那些老人们一样。那些年轻人告诉我说，那个被收养的孩子的确会被称为哈萨克人，但他们并不同意认为她会成为一个真正的哈萨克人，因为她的内在是不同的。你怎么想呢？你认为那个孩子会成为一个真正的哈萨克人吗？”

他想了一会儿，然后说，

“我是这么想的：我认为就象我以前说的那样，那个孩子是一个哈萨克安德克腾的人……”

“可是，她是一个金歇纳（Jinxene：真正的）哈萨克安德克腾的人吗？”

“是，我认为她是金歇纳哈萨克人……。”

“你认为她会完全像哈萨克人一样吗？”

“会。她会完全像哈萨克人一样，……可是，……我也认为，你知道……她的内在会有所不同。”他指着自己的胸口，就像别人所做的那样。“在内在方面，她是一个蒙古人，”他总结道。

我想，这是令人感到震惊的。许迈认为她是一个真正的哈萨克人，但在“内在”方面却是一个蒙古人。这是自相矛盾的吗？也许是。显然，对于构成一个真正哈萨克人的东西是什么的问题，许迈有着一种意识理论。但是，直觉是不同的。他们告诉他说，不管其外在表现与归因实践如何，我的例子中的那个孩子在“内在”方面都会有些不同。这些经历使我确信，正式的问卷可能显著低估了人们在直觉上倾向于以本质论的方式来对族群加以思考的程度。

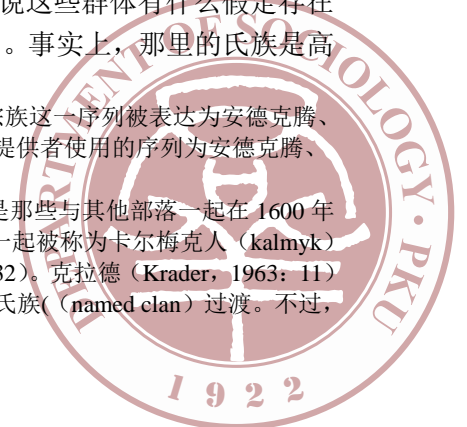
C. “族群” 是一个享有特权的类别

其他的继嗣关系类别也表现出类似的本质论吗？如果所有的类别都是如此的话，那么，族群就没有任何与其他继嗣关系类别不同的特别之处了。有人指出，族群只不过是写大的亲属关系，梵·登·贝格（van den Berghe 1987）提出了最完整的论述。从认知的观点来看，如果族群被作为另外一种（更为扩大的）亲属关系形式来进行加工的话，那么，这一点应该在人们对下述两方面类别所作加工过程的相似性与一致性中有所显示。这两种类别之一即族群，另外一种则是以亲属关系为基础的继嗣关系类别（如氏族）。但是，如果族群并不主要被作为一种亲属关系类别来进行加工（而是出于动员的目的，仅仅偶然性地被当成一种亲属关系类别），那么，在对族群的加工与对亲属关系类别的加工方面，应该存在不同之处。

布尔干地区的陶古德人把自己分成 5 个索克逊（xoshuun）。¹这些群体有着大多数通常与“氏族”有关的特征。每一个索克逊都是一个被名定的（named）群体 [邦雅克先——我所留宿的那个社区、塔金克森（Tajinxen）、伯林克森（Beelinxen）、索克沃格（Xovog）和索克舒德（Xoshuud）]；它们对其成员资格的要求是，成员在生物学意义上源自于该群体的其他成员；每个索克逊都有一个神圣的“图腾”（一座山）特别与之相对应；每个索克逊都足够小，从而，其中每个人都彼此相识；群体内的成员彼此依附在一起，拥有一块共同的地域。我没有听说这些群体有什么假定存在的名祖祖先（eponymous ancestors），²那里也没有严格的氏族外婚规则。事实上，那里的氏族是高

¹ 在学者们所应用的典型模型（canonical model）中，族群、部落、氏族、父系宗族这一序列被表达为安德克腾、雅克坦（yactan）、索克逊和奥莫格（omog）。然而，我在布尔干地区的许多信息提供者使用的序列为安德克腾、雅克坦、奥莫格、艾莱格（eleg）。

² 布尔干地区的许多陶古德人是从临近的中国新疆迁来的移民的后裔，因而可能是那些与其他部落一起在 1600 年左右从中亚迁徙到伏尔加草原，然后，于 1771 年迁回准噶尔（在现在的新疆），一起被称为卡尔梅克人（kalmyk）的陶古德人的后裔。大多数回到准噶尔的人是陶古德人（Khodarkovsky, 1992: 232）。克拉德（Krader, 1963: 11）写道，20 世纪早期，卡尔梅克人中发生了从家系氏族（genealogical clan）向名定氏族（named clan）过渡。不过，



度内婚的，在邦雅克先群中，实际上不可能找到两个在任何方面都彼此毫无关联的人。

在被称为奥莫格（omog）的氏族内部，族外通婚的单位被称为父系宗族（不过，在共产主义时期，许多人失去了关于其所属奥莫格的线索）。为了考察人们是否像对族群那样对氏族进行加工，我对总共 14 个人实施了问题 3 的材料，不过，我用陶古德人中的氏族的名字代替了族群的名字。生下小孩的家庭是邦雅克先族的家庭，收养孩子的家庭是伯林克森族的家庭。其他所有的细节都相同：孩子对有关收养的事一无所知，她从未见过任何邦雅克先族的人，她学会了伯林克森人的习俗，谈话时也会带有伯林克森人的口音。在实施这一材料时，我会问他们：“这个孩子会完全像伯林克森人吗？或者她会有什么不同，长得有点儿像邦雅克先人吗？”此前，我曾对一个不同的样本进行了前测，以便看一下是否有大部分邦雅克先人认为在各个氏族之间存在着文化上的差异。在那个样本中，几乎所有的人都确实认为各个氏族之间存在着差异，尽管他们认为这种文化差异很小，几乎绝对不能指出这些差异是什么（除了在讲话中以及可能在某些婚礼歌曲中存在的某些微小差异以外，对于在讲话中存在的某些微小差异，我可以亲自作证）。

一件非常有趣的事发生了：问题 3 忽然变得很难理解了。每次当我问到“这个孩子会完全像伯林克森族的人，或者她会有点儿像邦雅克先族的人吗？”这个问题时，人们便开始谈起个体上的差异来。这个回答很典型：“嗯，他会有其生物学父母的脸和性格，但其他一切特征都会像其养父母。”很难让他们明白，这个问题所谈的是这个孩子是否会与作为群体的伯林克森族的人完全相像（或是与作为群体的邦雅克先族的人有点相像）的事，而不是谈她是与收养他的伯林克森族的父母相像，还是与其生物学意义上的邦雅克先族父母有点相像的事。这是一种误解，在使用“蒙古人”和“哈萨克人”这两个类别时，这种误解实际上从未发生过（可能只发生过两次）。这个新产生的困难本身是能够说明问题的。而且，每次当我终于使他们明白我的问题所要表达的意思是什么时，我的被试都会回答说，那个孩子将会完全像伯林克森族的人。

有一次，我向我的朋友陶莫巴阿塔（Tömörbaatar）、穆克斯塔（Muxtar）、巴特苏克斯（Batsux）和曹洛提出了这个问题。他们都给出了非本质化的回答。我的激动表现引起了他们的好奇心，所以，我解释说，我对这个问题感兴趣，因为当我使用的群体是“蒙古人”和“哈萨克人”，而不是“伯林克森族的人”和“邦雅克先族的人”时，人们并不总是给出这样的回答。眼见为实，所以，我再次问了一遍这个问题，但用的是最初的蒙古人/哈萨克人的材料（这些被试从未听说过这些材料）。这一次，我的四个被试分成了两派。陶莫巴阿塔和曹洛给出了非本质论的回答（不过，如欲对曹洛的思想有一个更深刻的检验，可以看一下上面的内容），穆克斯塔和巴特苏克斯则给出了本质论的回答。尤其是穆克斯塔，他特别地坚定：一个被哈萨克人收养的蒙古小孩没有任何可能会变得完全像哈萨克人。那两个本质论者一致认为，那个孩子将会讲哈萨克语，拥有哈萨克人的习俗，但他们坚持认为，那个孩子的思想和性格特征将会是蒙古式的。

巴特苏克斯的回答很好地表明了这一区别。后来，我找到他，问道：

“看，你最初在‘氏族’那个问题中告诉我说那个孩子在性格方面将会像她的生物学父母，但是，那是邦雅克先族人的性格，还是孩子的生物学父母的性格？”

“使孩子的生物学父母的性格。”

“哦。在蒙古人/哈萨克人的那个问题里，你还告诉我，那个孩子不会变得就像一个哈萨克人那样，而会具有一个蒙古人的性格。但是，那是蒙古人的性格还是只不过是孩子的生物学父母的性格？”

他所写的是留在俄国的伏尔加卡尔梅克人。由于那些回到准噶尔的人们的后裔现在也拥有名定氏族，而不是家系氏族，因此，这一过渡的发生可能要早得多。



“蒙古人的性格。”

接着，我请他再对我讲解一遍“氏族”问题，以便他能确切明白我所关心的区别。他的回答并未改变。

我得出结论，即族群并不被人们作为大型的亲属群体来进行加工（尽管它们常常被普遍说成是如此的，这一点很有趣）。亲属关系好像是使那种对个个不同的差异进行应对的图式（schemas）做好了准备，我们将会在一个族群内部不同个体的人格当中见到这些差异。族群性则好像是使有关一个类型的所有成员都普遍拥有的品质的本质论作好了准备。

6. 为什么族群在认知方面应是“物种”

在前面的篇幅中，我提供了一个经验性的个案，即陶古德人以物种的方式把族群予以了本质化。就象我所指出的那样，如果这是一种有关我们的心理构分的全人类共有的倾向的话，那么，自然选择一定偏爱了这种倾向。在本部分内容中，我将论证，我们有很好的理由来相信这一点。首先，物种本质论促使我们对隐藏在背后的特性进行归纳概括，这样一来，我们就会假定，从一个事物——比如河狸——身上所了解到的任何非显在的（non-obvious）的东西对于所有的河狸来说都将是如此的。这是具有适应性的，因为河狸事实上确实共有着许多非显在的属性，这样的概括降低了学习的成本。我将论证，在族群方面，归纳概括产生了类似的利益。

A. 物种方面的归纳推理

假定共有的外形特征确实是一个物种的成员所具有的典型特征，但对该物种的成员资格来说，这些特征却并不是起决定作用的（比如，非洲野“狗”、郊狼、狐狸和狼并不是狗）。再假定对成员资格起决定作用的因素乃是“本质”，而不管这种本质是什么。最后，假定“本质”被认知为“隐藏在背后的”东西：“眼睛所见以外的”东西，从而，对于大量隐藏在背后的属性与特征来说，“本质”乃是其形成的原因，一个类别的所有成员都具有这些隐藏在背后的属性与特征，但是，这些属性与特征又不立即显露出来（比如，郊狼是“狡猾的”）。这样一来，下面各项便具有了合理性：

- （1）认识到一个事项是自然类型 A 的一员将会导致一种自动的假设，即它具有“A 本质”。
- （2）知道这一事项具有隐藏在背后的属性 P 应该导致下面的假定，即 P 要么是由 A 本质所引起的，要么就是 A 本质的一部分，从而导致一种概括，即对于其他的 A 类型的成员来说，P 都是真实的。
- （3）那些看上去并不与靶子事项相像的 A 类型的成员将会被认为是无论如何都拥有属性 P，而与靶子事项具有很强相似性的非 A 成员无论如何都会被认为是缺乏属性 P 的（除非这一属性也被指定为它们的自然类型）。

对 3 岁和 4 岁儿童所做的研究（Gelman & Markman 分别于 1986 年和 1987 年进行）证实了上面的命题，也证实了吉、马（Gelman & Markman）二人的外在假设，即自然类型将偏爱类别归纳推理，而不是基于外表的归纳推理。比如，尽管作为靶子对象的猫（沿着他的背部有一条白色的条纹）与臭鼬看上去几乎完全一样，孩子们却并不作出从猫到臭鼬的归纳推理，但是，他们确实概括到了另外一只看上去同靶子猫非常不同的猫身上去。

为什么自然类型促发了人们对于非显在属性的归纳概括？吉尔曼和马克曼（Gelman & Markman, 1986: 184-185）指出，自然类型具有丰富的、彼此相关的结构，许多彼此高度相关的属性最初都是非显在性的，因而延伸到远远超出于我们最初的类别之外范围。比如，长颈鹿拥有共同的特定食物种类、平均寿命、怀孕期、DNA 结构，等等——所有这些属性都是靠因果考察所



不可能了解到的。(……)自然类型的高度相关的结构表明,从类别的一个成员身上了解到的新的属性常常会被投射到该类别其他成员的身上去。

对于上述观点,一种达尔文式的解释可能会与此相似。¹任何高度依赖于学习的动物都会通过降低学习过程的成本而受益。如果我们能够仅靠考察一套客体中的一个来了解整套客体,那么——天哪——假如进化过程当初并未为我们提供这样做的机制的话,我们就会被进化过程所抛弃。当然,与自然类型的情形一样,这一论点也适用于人工类别(人工类别也以丰富的、彼此相关的结构为特征)。在自然类型中,使得归纳过程具有特殊意义的东西就是,对于非显在性的(也就是“隐藏”在背后的)属性来说,归纳过程很容易进行,这是因为自然类型的成员事实上确实共有许多非显在的属性。

现在,让我们考虑一下人工物品。如果我让你看一个陶罐,告诉你说它很容易破碎(一个隐藏在背后的属性),那么,如果你推断说所有水罐都是易碎的,你就错了,因为它们可能是用木头、石头、椰壳、金属等制成的,而且,在当代,它们还可能是用不碎塑料制成的(cf. Gelman, 1988)。人工类别的成员一般所共有的东西被感知为显在的:它们的各个部分及其相互之间的关系都被强行做成相似的,因为它们必须满足同样的功能;只要人工物品本身能够满足同样的功能,那么,隐藏在背后的属性(比如用来制造它们的材料的属性)可能会有很大的不同。因而,如果我向你指出一个陶罐易于破碎,你就会把这一点概括到任何陶制品身上去(因为陶是一种“物质”);但是,你不会把这一点看成是“水罐的属性”(欲看证据,见 Gelman & O'Reilly, 1988: 881)。

最近,阿川等人(Atran et. al., 1997)进行了一项测验,以便看一看人们是否对在生物类型树的所有水平上都相等的“隐藏”在背后的或非显性的属性(比如,对一项疾病的易感性,对于一种蛋白质的拥有)都进行归纳概括。他们发现,尽管正像罗夏等人(Rosch et. al., 1976)所指出的那样,物种水平并不是生物类型学中的“基础水平”(建立在知觉基础之上的水平),但是,人们在物种水平上却有着强烈的进行这种概括化的偏好。尽管在所有的类型学领域中,领域——一般的机制确实看起来与“基础水平”上的等级相似性(rank-similarity)有关,生物学领域却有着特殊的情形,即非显在的属性最大程度地在物种水平上聚集在一起,而不是在其基础水平(即“生命形式”的水平,比如鸟、鱼)上聚集在一起。因而,我们的认知显然支持我们在物种方面进行归纳概括,因为这是其获得重要意义的方面,认知上的特殊性表明,我们确实有一个有关认知的特权化的生物学领域。阿川等人(Atran et. al.)发现,两种有着非常广泛差异的文化中的居民在进行归纳推理时对物种水平表现出了同样的绝对特权,这一结果支持了下面的假设,即活类型或“族属生物学”模型(“folkbiology” module)是一种人类普遍拥有的东西。

B. 族群中的归纳概括

把一个族群加工为一个物种,同时还伴有一种强烈的偏好,即假定一个成员所拥有的任何隐藏性的属性都将会是所有成员所共有的,这是具有适应性的,因为一个族群的成员——就像一个物种的成员那样——共有许多该族群所特有的重要“属性”(规范)。不过,对于人类学家和社会学家而言,这一有关规范群集的主张可能是反直觉的,巴斯(Barth 1969)曾断言,族群与“文化”并不是共同扩展的,所以,我推敲认为,上面有关规范——群集的主张也可能是后巴斯式的。

巴斯(Barth 1969)对族群与文化之间关系的看法得到了人们的广泛接受。他常常被人们认为是揭示出族群边界组织了文化这一思想的人。人类学家们遵循了他的批评,他们现在非常怀疑,归因的边界是同“文化”的边界紧密相关的(比如 Fried, 1975; Tooby & Cosmides, 1992; Hirschfeld, 1996: 21-22)。

¹ 奎因(Quine 1977:166)第一次注意到了自然类型的归纳及其可能是达尔文式的解释所具有用途。



对于巴斯的这种解释事实上是完全错误的。巴斯所揭示的乃是下面这种观念，即族群的边界以一种整体主义的方式组织了文化的整体——也就是说，在任意编辑出来的“特质量表”中，族群的边界同不连续性有着密切的共同扩展关系。几乎与此同时，他坚持认为，族群边界所确实圈围起来的正是“族群组织”（Barth, 1969: 12），与族群关系最为密切的文化内容为（1）标志族群身份的具有区分性的属性，（2）“基本的价值取向：道德的标准以及据以对行为进行评判的完美性”（ibid. p.14）。只要我们同意认为道德标准与行为是“文化”，那么，巴斯实际上并未从族群性中抽取出整个文化，好像族群归因真的是任意的一样，相反，他是在坚持认为，一种类型的文化乃是与族群最为相关的：行为的标准以及在一个行为—规范边界（a performance-norm boundary）内部对成员资格起标志作用的区分性特征。正如巴斯本人最近所指出的（Barth, 1994: 12），他的论点的这一部分常常被人们所忽略。

关于文化内容与边界的关系的问题，正如有人所表达的那样（Barth 1969），无意中起到了误导作用。是的，它是一个对边界过程加以分析的问题，而不是像老式的特质清单那样，是一个对内容总和进行计算的问题。但是，寻找这种边界过程的基础并不是对一个群体的界限加以规定，然后对其标记及其成员的脱落过程进行观察的问题……在一个族群中，通过激活内部固有的聚合过程，中心性的、在文化上有重要价值的制度与活动可能会深深卷入到其边界的维持中去；我们需要特别注意的是，哪些因素控制着“个体对特定族群身份中所隐含的人观类型的执行情况”（Haaland, 1991: 158）——Barth（1994:17-18）。

让我们回到我们的主线上来，可以注意一下，正如人们在互动交往的过程中通过对行为规范的观察而意识到的这些现象那样，人观概念是非显在的——它们几乎都不是那种族群行动者偶一考察便可很容易地外显出来的东西。所以，如果巴斯是对的，那么，这就意味着一个外族群的完全社会化了的成员（甚至是族群内的成员）将会拥有大量高度相关的“隐藏在背后的属性”。

这些“隐藏在背后的属性”是极其重要的，因为它们决定着一个人与另外一个人进行协调合作的难易程度。巴斯论证说，这恰恰正是族群群体得以形成的原因：它们划定了“生活方式”的界限（这是一种被人们普遍坚持的看法：见 Smith 1986:41; Deutsch 1953）。在巴斯看来，我们必须根据行动者自己的归因来对族群群体加以界定，因为他们的归因隐含着他们对特定交往规范的执行情况：“如果说自己是 A，……他们就愿意被看成是 A 族群体而不是 B 族群体的成员，并且愿意让自己的行动被作为 A 族群体的行为而不是 B 族群体的行为来得到解释和判断”（Barth, 1969: 15）。因此，同族群的人都明白对方在“玩同样的游戏”。

但是，规范如何聚集成相互关联的各簇？巴斯从那些没能满足其同族群成员之规范预期的人所受惩罚的角度解释了族群边界的维持。这样的惩罚加强了群体内的服从，维持了族群群体间在规范上的差异，这些差异反过来——因为行动者们假定，它们在族群的区分性特征与归因方面有所体现——又对族群内的交往互动造成了束缚（Barth, 1969: 17-18）。尽管巴斯并未就协作成本所导致的服从提出什么见解，但是，对于边界的维持来说，这一点已经足够，而且，在一开始时，这可能对交往规范的相关聚集过程的最初出现起到了一定作用，却并未受到什么惩罚。

对于规范的服从¹使人们得以最大程度地增加其地方社区中潜在交往对象的数量，他们可以与这些交往对象进行各种互惠互利的协调合作活动。来自心理学的大量证据表明，我们确实是服从规范的人。一个经典的例子便是，在英国，要在路的左侧行车，因为那是所有英国人都那么做的。当然，这是一个合情合理的建议，即使在没有警察来施行礼貌责罚的时候也是如此，而且，在“入

¹ 这与凯尔曼（Kelman 1958）的著名的三步划分（“遵从”、“认同”、“内化”）相对应，并与信息性服从（informational conformity）相区别，关于信息性服从，见 Boyd & Richerson 1985, Henrich & Boyd 1998。



乡随俗” (when in Rome, do as the Romans do) 这句众所周知的谚语里, 这条建议中所蕴含的智慧作为人们共有的常识而被经常不断地予以重复。我们还可注意一下, 上面的谚语和例子都包含了这样的智慧, 即当一个人是个“移民”时, 他应该怎样去做。在我们的祖先所生活的一个由聪明的服从者所构成的环境中, 从一个社区迁移到另一个社区中去的移民会吸收所到社区的规范, 这会阻碍这些移民在其他情况下可能会对文化变异带来的规范混杂效应 (the blending-of-norms effect) (Henrich & Boyd 1998), 从而, 通过这种方式, 保证了至少某些重要的文化规范将会定期地在不同的人文景观之间不连续地聚集成簇。因此, 看来可能的一点是, 在服从性的适应出现以后, 我们的祖先所生活的环境便满布了多少界定良好的、不连续的规范群簇。为什么把这种早期族群群体看成是物种在这种情况下是有益的? 这里有两个原因:

- (1) 同那些社会化为不同交往模式与预期的人们进行交往常常并不是很恰当的, 这种交往所需要的成本——从所浪费的时间与精力来看——将会把进化中的优势拱手让给那些努力追求区别的变异者(关于这一论点, 我从同罗伯特·博伊德的私人交流中得到了启发)。一个对族群世界持朴素的“物种”理论的人将会在其头脑中把自我的规范—群体表征为一个“自然类型”, 把其他规范—群体表征为具有不同“本性”的不同“类型”, 从而使那种受必要的自我相似性偏向所偏爱的交往选择显得相当清晰。
- (2) 在外群体成员并非毫不相关这一程度上而言, 对于一个由规范所簇集起来的世界的适应向人们提出了双重挑战, 即回避与预测。当然, 最好是能够尽可能多地预测出外群体的成员, 而不必通过与他们进行太多成本高昂的交往来获得这种知识。由于服从行为将会确保以下一点, 即同一个“服从抽样水平”(亦即同一个规范—边界)内的成员将会在许多非显在的行为模式与预期方面表现出强烈的相关, 所以, 归纳概括(从一到多)通常会是一条便宜地获得与利用这种有用信息的好途径。

现在, 我们可以用一个可能的故事来把上面这些适应方面的考虑明确有力地表达出来, 这个故事讲的是族群群体是如何变得看上去与物种相像的。即使我们把不同养育、收养及婚姻实践的花费——对于父母来说, 这些花费的数额肯定非常巨大——放到一边不谈, 我们也必须考虑下面的这一点, 即在简单的社会中, 为孩子办完婚事便开始了同姻亲的长期联盟关系。通过试误, 父母们肯定了解到, 同本规范—边界以外的人在长期互惠关系中进行协调合作更为困难、成本更高。部分地由于父母的坚持, 早期的族群便因此在规范上变成了内婚的。接着, 因为文化是在幼年习得的, 而且在发展方面是稳定的, 所以, 一个群体规范的专家实践者们——当群体是内婚的时候——很可能是那些由两对成员父母所生的人, 从而导致了一种错觉, 即他们对文化的掌握是生物地继承下来的。最后, 为了提高交往时进行区分的精确性, 这些早期群体便开始给自己贴上了文化“表现型”的标签, 并以这种表现型作为自己的显著标记 (MacElreath et al, 2001)。

因此, 可能的情况是, 这些群体逐渐为活类型模式作好了准备, 因为这些特质对于生物物种来说都是具有高度诊断性的。因为这种模式的准备将会具有上面所讲到的积极的适应性后果, 所以, 这种准备没有遇到的任何阻碍。用斯珀波 (Sperber, 1996) 的话来说, 物种 (而不是族群) 最初构成了活类型模式的“本域”, 但接下来, 族群由于满足了该模式的输入条件而也变成了这个模式的“实域”的一部分。因为这一点具有适应性的后果, 族群现在便成为活类型模式的“本域”的一部分——尽管它们并不是物种, 甚至也不是种族。

7. 丑小鸭假设站得住脚吗?



A. 与其他提议相比之下的丑小鸭假设

丑小鸭假设预计，看上去与一个物种相像（也就是满足了人脑中关于一个物种的“输入标准”）的类别将倾向于被本质化，尤其在人们对以继嗣关系为基础的成员资格的知觉，特别是对以类别为基础的内婚制的知觉非常强烈的时候更是如此。一个结果便是，在那些看上去与物种相像的类别中，人们更容易对非显在属性——这是本质论式的直觉所激活起来的——进行归纳概括。

一种替代性的假设主张，存在一个平滑的连续体（Hamilton & Sherman 1996; Hamilton et. al. 1998; Yzerbyt et. al. 1997, 1998, 2001）。一个社会群体看上去越像“原型实体”——一个人类个体，它就越容易被本质化，因为我们会把人类个体本质化。在一个紧凑的整体内，一个人的构成成分——他的组织或细胞——被紧密地串束在一起（接近性），如果主要器官的机能停止，这些构成成分也就会一起死亡（共同的命运），为了联合起来使这个人得以生存和生殖（结构），它们分划成特化的、层级地组织起来的机能单位。¹这种观点指出，一个社会类别拥有的这些属性越多，我们就越会把它本质化。

我在布尔干地区的研究结果并不支持这一假设。我的被试好像以不同的方式对氏族和族群进行加工。尽管在氏族与族群之间存在着某些相似性，氏族所具有的实体性看上去却好像要高得多。邦雅克先氏族的成员都彼此相熟、交往密切，他们还一起迁移，都住在一个相对较小的地域里（可以把这一点同蒙古共和国、再加上内蒙古、南西伯利亚部分地区以及中国突厥斯坦地区的“蒙古人”地域进行比较）。此外，这些氏族还有着某种结构，因为它们是由不同的外婚制父系宗族组成的，而且，它们还与被称为大队（brigade）的最小行政单位有着密切的共同扩展关系。因此，如果我们接受汉米尔顿等人（Hamilton et. al. 1998）提议中关于“结构”这一拥有特权的变量，那么，在实体性上，氏族的级别就要高于族群。不过，尽管氏族有着所有这些特点，本质论的思维方式在氏族的水平上好像并不存在，但在族群方面却表现得非常明显。看来更可能的情况是，本质化的类别被感知成了实体，而不是对于实体的客观标准的满足引起了本质论。因此，如果我们像汉米尔顿与舍曼（Hamilton & Sherman, 1996: 348）所做的那样提出下面这个问题：“当我们在日常生活中所遇到和感知到的社会群体的范围进行思考时，是什么东西为其中一些群体赋予了更多的本质……？”，那么，就像他们所相信的那样，这与问什么东西使得群体（客观地）具有“实体性”这样的问题并不相同。对于实体来说，许多我们并未予以本质化的群体（比如公司）乃是比一般的族群群体好得多的例子。而种族则是实际上并无任何共同属性的个体的大集合，我们也没有把种族本质化（Hirschfeld 1996）。很难想象，会有一个类别比所谓的“种族”更不像一个实体。

我们为什么把族群本质化，而不是把氏族本质化？我认为，最根本的原因在于，规范是在族群的边界上聚合，而不是在氏族的边界上聚合起来的，因此，自然选择偏爱了关于族群的本质论。然而，从最近的原因（激活性的输入信息）来看，是什么东西使得族群“适于被本质化”？或许，在布尔干地区，内婚制是关键的区别之一。尽管邦雅克先像一个氏族那样是高度内婚的，内婚却并不是一条规则，而是在个体水平上所表现出来的一种偏好，而且，当孩子们希望同另一个氏族，或者，实际上同另一个蒙古“部落”中的某人结婚时，他们的父母从不插手干涉。对大多数人来说，这条规则就是，他们的子女可以同自己所喜欢的任何蒙古人结婚，但不可以同哈萨克人结婚。可能的情况是，与内婚模式不同，内婚规则能够更好地把活类型模式激活，在那些断裂的地方促成本质论的思维方式，在那里，一个人不可以——而不是一般并不——同群体外的人结婚。

¹ 我略去了“相似性”一词（该词最初由 Campbell 于 1958 年提出），因为结构实际上要求内部具有差异性，从而，构成成分的相似性并不是一个实体的识别性标记——当然也不是人类实体的识别性标记。



一般来讲，在上述最根本原因和最近原因之间进行区分是重要而又用的。罗茨巴特和泰勒（Rothbart & Taylor 1992:19-21）坚持认为，不变性（关于成员资格既不是最初选择出来的，也不是可以改变的这一事实）和归纳潜势（关于一个类别的成员可以提供有关该类别所有成员的信息这一思想）正是表明对人类认知来说，一种社会类别就是一种被本质化了的自然类型的因素。我已指出，在物种类别中，对与类别的成员资格来说，拥有该类别的本质乃是其充分必要的条件，获得这种本质的唯一途径便是通过生物的继嗣关系来继承。因此，从这个角度来看，罗茨巴特和泰勒的“不变性”与生殖过程有着紧密的关联，并以（1）来自于生物继嗣关系的成员资格，（2）以类别为基础的内婚制为先决条件。但是，就其本身而论，在为“活类型”作准备（即激活）方面，归纳潜势似乎并未起到任何近因作用。否则，为什么纳粹人中会出现那种极端的、将对象予以本质化的多疑妄想，即怀疑他们当中存在不可信赖的“异族人”？魏玛犹太人乃是几代犹太人向德意志人涵化的产物。如果说归纳潜势驱动了分类过程的话，那么，要想把魏玛犹太人看成是德意志人以外的一种自然化的类别，同时伴有那种误导性的含义，即这些人是未知的“异族人”，就会非常困难，而且与人们的直觉相反，因为大多数魏玛犹太人与德意志人非常相像，而且，在大多数情况下，他们并未造成任何协调不当的危险。然而，令人遗憾的是，事实证明，对许多人来说，把魏玛犹太人划分成“本性”上的另类是非常容易的事。这并不是孤立的情况。在全世界范围内，中世纪的一位中国君主就曾同样试图把一个已经与中国人产生完全融合而不可分开的族群群体消灭掉。事实上，在这次灭绝种族的大屠杀中，许多在族群上是中国人的人也被杀掉，因为行刑的人并不总能肯定什么人不是中国人，而且，他们得到命令，当他们对一个人的族群身份有疑义时，就把这个人杀掉（Golden, 1992）。这些例子以及别的例子表明，归纳潜势并未真的驱动分类过程。相反，具有规范性的内婚制以及基于血缘继嗣关系之上的成员资格的社会类别将会被自然化为拥有不同的、不完全可知本质的类别，然后，这一假定便促生了我们的归纳概括。这一点所意味的道理是，归纳潜势是社会类别本质论的一个最根本的原因（这是一种世代以来形塑着我们的大脑的选择压力），而不是最近的原因（这是一种把头脑中的图式予以激活的输入刺激）。新异的环境可能会消弱一种认知适应机制的最初用途或功能，因为在新的环境中，将这种适应机制激活起来的事项不再同那些与进化有关的变量相关联。在那些拥有在制度上被吸收进来、在文化上被同化起来——但坚持内婚和自我归因——的群体的国家结构的案例中，这一点似乎有规律地定期发生。在我们的远祖所生活的那种社会并未复杂化的环境中，处于一个人的内婚边界以外的群体几乎肯定是由陌生的外族人组成的，在这样的环境中，上面这些国家结构并未产生。这就解释了当代所存在的一个“误区”，即仅仅因为一个被涵化了的群体持续不断地在群体内部通婚便把它本质化为“不同”的群体。

在我们的远祖所生活的环境中，也不存在相邻群体间的明显的“种族”差异（这些差异乃是现代迁移的产物；cf. Hirschfeld 1996:13; van den Berghe 1981）。在远祖所生活的环境中，服从规范将会造成一种景观，即到处遍布着我们现在喜欢称之为“族群”的自我归因性的规范—群集。这些群集的规范存在着差异，这一事实解释了我们为什么会把族群本质化，但是，既然“种族”在生物表现型上非常相似，那么，为什么我们仍会如此明显地易于把“种族”本质化呢？

正如我所论证的，为了传播自己的成员资格，不同规范—社区的成员便把自己标记起来（漆身、服饰，等等）。一个最近提出的模型指出，这种做法具有适应作用，它促进了人们努力对一个规范—社区的成员加以确认，并对陌生人予以回避，在同那些陌生人进行交往时，由于协调不当，导致交往的成本非常高昂（McElreath et al 2001）。那么，可能的一点是，自然选择对我们的心理起到了作用，因而，我们使用不同的本质来解释文化性表现型标记方面的明显差异。同样可能的一点是，肤色、毛发类型等方面的显著差异——在远祖所生活的环境中，相邻群体间的这种差异



并不存在，而在当今，由于现代的迁移、殖民等等，这种差异非常普遍——被我们的大脑解释为区分族群的标志。换句话说，我们之所以把种族本质化，是因为我们错误地“认为”它们是族群群体。因此，虽然即使最天才的想象也无法成功地把这些假定存在的“群体”描绘成代表了任一类型的规范或行为的边界，我们仍然把“种族”作为族群来予以加工，这里的规范或行为的边界乃是活类型获得适应性的最初原因（这一点也不利于下面这一观点，即“归纳潜势”促进了一个社会类别的自然化，因为就“种族”而言，一个种族类别并不具有任何归纳潜势）。达尔文主义者应该把这一点看成是种族主义思维的一个“大错特错”的假设（这里所用的双关语并不真的是有意的，但却是完全恰当的）。

赫斯费尔德（Hirschfeld 1996）用实例表明，生物的表现型上的差异（亦即“种族”差异）使儿童们做出了本质化的反应，他认为，这一点促成了归纳概括。然而，他并未像我所做的那样，对下面这一点给予论证，即规范与其有什么——直接的或间接的——关系。相反，尽管按照他的看法，没有任何文化信息的群集表明这种本质论的归纳会有助于其自身的发展，但他认为，我们已经通过进化而产生出了把“人文类型”予以本质化的机制（Hirschfeld, 1996: 21-22）。在这种情况下，很难看出社会类别本质论到底满足了什么目的或功能。它为什么会进化？

我认为，人们之所以对诸如种姓和封建阶级这样的类别进行本质化的加工，同样是出于下面这个事实，即最近的激活性输入信息满足了我们进化而来的对于把族群“挑选出来”（‘pick out’ ethnies）的适应。种姓与封建阶级在职业上有所特化，对外有所标记，它们有着许多自己所特有的规范，而且，最重要的是，它们有着以血缘继嗣关系为基础的成员资格和规范性的内婚制度。即使这样的群体在我们的远祖所处的简单社会的环境中并不存在，但是，当它们在当代产生时，它们仍然使得我们的“物种模式”——或建于其上的“族群模式”——被激活起来。

B. 跨文化的丑小鸭

现在，我们还不可能对这个假设的跨文化效度进行严格有力的评估，因为专门用于研究族群认知模型的方法论还没有得到广泛运用。不过，我们当然可以就其本身的条件来对现存的资料加以评估。在以前的一篇文章（Gil-White 1999）里，我对一些最重要的案例进行了检验，这些案例之所以被提出来，是为了支持下面这一论断，即族群群体是对所选定的成员资格的工具性联想（这将否定我们在此处所提出的所有的基本观点）。这些案例包括下列的族群转变：在苏丹，富尔人（Fur）变成了巴加拉人（Baggarra）（Haaland 1969）；在巴基斯坦的斯瓦特县（Swat），帕坦人（Pathan）变成了俾路支人（Baluch）（Barth 1969）；在缅甸，克钦人（Kachin）变成了掸人（Shan），还有别的族群转变（Leach 1977[1954]）。在这些案例中，尽管每个案例的作者都声称（现在很著名地），人们可以自由地选择改换自己的族群，但是，他们本人所提供的民族志资料强有力地表明，在第一代人中，这样的转变并未发生（也就是说，那些从一个族群社区迁移到另一个族群社区的人直到终老一直被看成是其出身社区的成员）。这种转变所能完成的最早时间是在第二代，而这又几乎总是需要有一条由相互通婚而建立起来的血缘纽带。关于族群成员身份转变的其他民族志案例表明了同样的基本过程：在苏丹，丁卡人（Dinka）变成了努尔人（Nuer）（Kelly, 1985）；在尼日利亚，贡加瓦人（Gungawa）变成了豪萨人（Hausa）（Salamone 1974:109,117,236-7）；在肯尼亚，图尔卡纳人（Turkana）变成了桑布鲁人（Samburu）（Hjort 1981）；在马来西亚，阿拉伯人变成了马来人（Nagata 1981）。

在一项对这种转变所作的完善的研究中，勒温（Levine, 1987）引证了大量有关尼泊尔各个不同群体的人们向着他们所在社会政治环境中最能满足他们利益的种姓和族群类别进行工具性调整的例子。但是，即使在这样一个流动性很强的地方，勒温仍然引到了下列几项：（1）许多政治性的控制与调适需要使用一些仅针对外来者或政府官员的标签——在局部水平上，族群的区别



保持完好，对这些区别起支持作用的规范性的内婚模式也保持完好；（2）当一个族群类别向另一个族群类别发生真正转变的时候，一般来讲，这种转变不会在政治性的时间尺度内完成，而是通常需要数十年的时间及相互通婚（后者是最重要的）。此外，种姓身份或族群身份的变化常常要滞后于政治上/居住地域上/经济上的调适相当长的一段时间。因而，举例来说，

切特里人（Chetris）可能不赞成同较低种姓的人通婚，他们愿意同塔库尔人（Thakuris）进行同种族内的通婚，但是，有许多被大家所认可的对种族间联姻的后代进行整合的方式。这里所给出的规则是，经过三代人的重复通婚以后，这个人就成为与之通婚的那个种姓群体的正式成员，而不管那个种姓群体比自己的种姓群体地位高还是地位低（Levine, 1987: 81）。

可见，跨文化的资料显然与下面这种观点相一致：即具有以血缘继嗣关系为基础的成员资格的、在规范上内婚的、自我归因的群体将会促使人们产生一种直觉，即它们拥有一个群体的“本性”或本质，如果没有血缘纽带关系，甚至若经过数代人的血缘纽带联系的话，这一本质就无法获得。正如一个哈萨克信息提供者对我所说的，“若想除净[外族]血统，需要用上7代人的时间。”我所发现的唯一一种无需血缘纽带，即可完成族群转换的例子，是在中国新疆的哈萨克人中发生的，在那里，只要把小孩子收养（常常是偷）过来就够了（Bessac, 1965: 378-379）。然而，我本人对来自这个地区的哈萨克人所作的深度研究表明，在他们当中，有一种直觉式的认知，它与这里所提供的论点并不一致。

有人可能会提出反对意见，认为我们忽略了美国的情况——美国可能是一个重大的例外（毕竟曾有一段时期，美国甚至有一种官方的“熔炉”的意识形态）。我愿意承认，对于许多美国公民来说，族群的吸收与加入的情形不如美国人这一民族身份来的显著，这李，我指的是一种在国家水平上所促发起来的一致性的意识形态对文化模式的生产所能带来的有益效果（salutary effects），这种文化模式部分地压倒了我们的本族直觉。但是，美国的历史并不是与我们在这里提出的假设不相一致的。这里，相关的因素为（1）欧裔族群群体间毫无约束的相互通婚；（2）没有在显著程度上把族群规范维持下来（关于这两点，见Alba 1990）；（3）在相互通婚的情况下，缺乏一套关于族群身份的明晰的、涉及单亲的血缘继嗣的规则（关于这一点对于边界的维持所具有的重要性，见Nave 2000）。按照丑小鸭假设所揭示的原理，可以预期，这三个事实恰恰对族群身份产生了这样一种弱化作用，并重新阐释了一种新型的族群性，这与新的内婚边界（亦即“白人”）恰成巧合。尽管存在所有这一切因素，但是，就其本身而言，关于美国白人有其欧裔族群性的直觉仍然是以“血缘”为基础的。当一个美国人说她有一半是爱尔兰人、1/4是意大利人、另外1/4是墨西哥人时，她并不是在解释她对这些不同文化的掌握程度，也不是在解释她选择参与或加入这些文化的程度，相反，她是在根据其祖父母和外祖父母的族群来计算自己的族群。

C. 这是一个关于族群冲突的更好假设吗？

关于群际间的冲突问题，最杰出的心理学观点就是社会身份理论（SIT），这个理论始于对一个事实的发现，即不管外群体是如何界定的，人们总会把自己与这些外群体区别开来（甚至当这种界定是“掷出正面”的人对“掷出反面”的人时，也是如此；Tajfel 1970; Diehl 1990）。这一点被解释为对于族群仇恨及其他冲突形式之根源的总体回答。然而，即使假定这一点说明了人们的一种一般倾向，即把自己与外群体区别开来，而不是说明了实验安排的特有风格（见Mummendey 1992），仍然有一个问题需要我们给予回答，即为什么会存在族群间的仇恨与战争，却没有建筑师与律师之间的暴乱？为什么来自不同大学的学生们不用石头和攻击性的武器相互袭击，对校际间的婚姻表示抗议？显然，社会类别并不是完全一样的，而且，就其自身的这种普遍性而言，一种对任何一个以及所有的外群体进行区分的有意的偏向并不能解释在不同类型的群体边界之间，冲突为什么会有如此的不同。



族群群体为什么是独特的？关于这一点，丑小鸭假设可能是一种更好解释的基础。让我们暂且接受下面这些公设：（1）族群是交往规范的群体，（2）人们把族群群体予以了本质化，（3）如果不做隐瞒（对其起源说谎）的话，那么族群的成员资格既不是选定的，也不是可以改变的，因为人们有着一种观念，即成员资格乃是生物继嗣关系方面的事。现在，让我们进一步假定，在其本人所属的群体内部，人们精于获知谁是可以信赖的。也就是说，我知道，在我的群体内部，违反群体内的规范的人（违反了族群的道德规范、背弃了誓言与协议、并不因有正义事物存在而自己感到羞愧）就是“坏”人，应该躲开他们，因为同他们进行交往是代价高昂的。现在，让我们转向外群体。外群体的成员总是在违背我的内群体的规范。从我的角度来看，他们的行为是错的，因而他们是“坏”人，因为我会以评判内群体中违背规范者的机制来对外群体的人进行评判。如果对他们表示宽容，发扬世界主义精神，而不是坚持族群中心主义的态度，这对我并无任何好处，因为在同外族群的成员进行交往时，协调不当的代价与被那些“应该很明事理”的同族群的人所骗的代价非常相似——在这两种场合中我所试图进行的互惠交往都失败了。因此，自然选择支持我把他们违背了我的规范这一事实解释为一种道德上的堕落，而不是将其解释为一种文化上的差异。这就意味着，即使在最好的情况下，我对外族群群体的基线态度（Baseline attitude）也是一种至少是微弱、温和的不信任态度。由于我把他们予以了本质化，所以我认为，他们的道德堕落源自于他们的堕落“本性”，这是不可救药的。这种态度很可能使我在外界应激源（outside stressors）¹动摇我的世界的时候，滑到误解与仇恨的方向上去，而且，我会更可能相信那些在解释我与之发生冲突的外群体成员的动机时，将会煽起我的仇恨情绪的人。这些机制使得族群冲突很快转变为强烈的仇恨，而这种冲突的自然化则使这种仇恨非常稳定地维持下来。

这一理解也可以解释接触假设（Contact Hypothesis）为什么会失败。这个假设认为，不同种族、族群或文化群体成员间的接触促进了积极的群际间态度的形成。然而，经验研究已经发现，只是当一长串的条件得到满足时，接触才能达到这一目标，这些条件是：“接触中必须要有合作性的活动；接触的双方必须有同等的身份地位；在非身份性的维度上，他们也必须相似；在开始时他们必须要对彼此没有任何负面的看法，交往的结果必须是正面积极的，等等”（Miller & Prentice 1999:219；见 Stephan 1985）。换句话说，正是满足上述所有这些条件的实验控制改善了群际间的态度——接触并没有做到这一点。从丑小鸭假设的视角来看，这并不奇怪。毕竟，接触使我想起了外群体的成员有着“错误”的规范，做着“错误”的事情。

8. 结论

从蒙古人中得来的证据支持了下面的这一假设，即人类把族群作为自然的活类型来进行加工（理论上的思考显示，他们是在“物种”的水平上进行这种加工的）。在把个体分派到族群中去的时候，我的陶古德被试们有着一种以血缘为基础的模式。除此之外，他们还认为，即使在一个族群的成员与自己族群类别的其他成员没有任何接触时，这种分派仍然带有一种族群的以类别为基础的行为方面的含义，而且，他们似乎认为，与此有关的那种说不出的“东西”乃是事物的“内在”所具有的。在自然的活类型方面，所有这些并行的本质论的思维方式都表明，我的被试对族群的思考不但是原生论的，而且还是本质论的，此外，从那些被激活起来对族群和物种进行加工的图式的观点来看，族群与物种之间没有任何差异。我已论证，在我们的远祖所生活的环境中，

¹ 应激源是心理学中的一个术语，指的是给个体造成心理压力或心理紧张状态——即应激（stress）——的外界刺激。——译者注



把内婚的规范群体作为“物种”来进行加工是具有适应意义的，因为（1）它使我们得以以一种非常便宜的方式，尤其是通过对非显在的属性进行归纳推理，来了解关于外群体的许多情况；（2）因为它使区分的过程成为可能，这一过程可以使我们免于承受因协作不当所造成的代价。这些利益的获得特别要靠人们把族群作为“物种”来进行加工，原因在于下面的事实，即族群表现出了“物种”的最具诊断性的属性：以群体为基础的内婚制及以血缘继嗣关系为基础的成员资格。这就使得一种盲目的进化过程仅仅因为没能对“活类型”模式族群的激活作用加以抑制，而很容易地使一种先存的构造（a preexisting architecture）获得了适应力。我并不认为我们就是这样对社会类别的总体进行思考的（比如，我们并不是如此对建筑师进行思考的），我们只是对某些类别——正像在族群中那样，这些类别显示了关于生物物种（比如封建阶级和种姓）的强有力的诊断性的属性——才如此思考。

（褚建芳 译）

【书 评】

吉尔·怀特文章的评议¹

马戎

吉尔·怀特（Gil-White）的文章富有洞察力地回顾了人类学和心理学中有关族群分类的文献，其所提供的来自土尔扈特蒙古（Torguud Mongol）地区的经验访谈材料，将族群（ethnies）扼要地阐释为像物种（species）一样的“自然种类”（natural kinds）。这种观点听起来似乎有一定道理。但是，有几点必须澄清。

首先，人们能够接受下面的说法，即，“‘物种’（species）的两个最根本”的特征是以群体为基础的同系交配（endogamy）和以血统为基础的成员资格。但是，比较“族群”（ethnies）和“物种”（species）时必须指出，人类群体之间的差别不同于动物、鸟类、鱼等这些“自然物种”（natural kinds）之间的差别。一般而言，这些物种间不能相互交配并繁殖后代（只有很少的例外，如马和驴），而人类群体之间当然是可以这样做的。族内婚（endogamy）是通过人类的文化规范而建立的一条社会规则，并非自然界给予的本质性的限制。任何一个普通的牧民或农夫都能告诉你这种不同不处。我在内蒙古和西藏（那里有更多的族际通婚）的田野研究表明，严格来讲，视“族群”（ethnies）为“物种”（species）并非当地人的思考方式。所以，有关这两种根本特征的讨论并不支持视族群（ethnies）为物种（species）的观点。

第二，自然界中的物种（species）的分类并非是一个简单的平面（如同一个表格中的不同栏目），而是一棵从主干到枝叶的、从物种（specoes）和亚物种（sub-species）等多重分支的“树”，这一显著特征使得它们不仅在同一个平面上、而且不同的空间和平面之间彼此区分开来。所以各个地区的人们不得不使用本地各种复杂术语来对当地或外来人类群体进行分类，如，如种族（races）、族群（ethnic group）、部落、氏族、家庭等等。忽视了人类社会依血缘、语言、宗教等各类原则而进行组合的这种多元复杂性，而视“物种”（species）和“族群”（ethnies）为相同的范畴，会使问题过于简单化。

¹ 本文是对吉尔·怀特文章的评议之一，原刊载于美国《Current Anthropology》杂志 2001 年 8 月-10 月期（Volume 42, Number 4）的第 543-544 页。

