

生态批评、后人类主义与有关文化的生物学思想

◎海伦娜·菲德 文 黄 欣 王志明 杜佳玮 廖淑瑶 译

[摘 要]随着生物学领域有关其他动物文化研究的推进,我们有必要对人文主义的文化意识这一人文学科的核心观念提出质疑。文章通过探讨数个有关动物文化的生物学研究案例,提出了当今生态批评和后人类主义在文化观念上面临的问题;在追溯问题的根源的同时,指出生态批评、后人类主义乃至整个人文学科需要一个更广泛也更细微的文化观念,即一种无物种歧视的多元文化主义观念。

[关键词]生态批评;后人类主义;动物文化

2010 年是联合国国际生物多样性年。同年 5 月,遗传学家克雷格·文特尔(Craig Venter)和他的研究团队创造了他所谓的“世上第一个人造生命形式”——被形容为“生物学的划界时刻”的一种细菌。文特尔宣称:这一单细胞有机体,连同其拭擦取得的基因组,“预示着新纪元曙光的降临,新的生命被创造出来造福人类,就从这种能够大量制造生物燃料、吸收大气层里的二氧化碳、甚至生产疫苗的细菌开始”^①。这一新的生命形式的创造和介入,是

巨大的兴趣和焦虑的来源——它与艾伦·韦斯曼(Alan Weisman)《没有我们的世界》(*The World Without Us*)一书所描绘的“在后人类的地球上深入的、全新的旅行”带给人的影响没有什么不同。该书连续 26 周荣登《纽约时报》(*The New York Times*)畅销书排行榜,是《时代杂志》(*Time Magazine*)2007 年非虚构类图书榜的冠军,并且很可能是 2010 年电视系列片(和苹果手机应用软件)《人类之后的生命》(*Life After People*)的灵感来源^②。这种新造有机体在

[作者简介]海伦娜·菲德(Helena Feder),加州大学戴维斯分校博士,美国东卡罗来纳州立大学助理教授

[译者简介]黄欣,厦门大学人文学院硕士研究生;王志明,厦门大学人文学院硕士研究生;杜佳玮,厦门大学人文学院硕士研究生;廖淑瑶,厦门大学人文学院博士研究生(福建厦门 361005)

① Ian Sample, “Craig Venter creates synthetic life form,” *Guardian*, 20 May 2010, <http://www.guardian.co.uk/science/2010/may/20/craig-venter-synthetic-life-form>. 同一天的《卫报》还发表了桑普尔(Sample)的另一篇文章《合成生命的突破可能价值逾百万兆美元》(“Synthetic life breakthrough could be worth over a trillion dollars,” *Guardian*, 20 May 2010, <http://www.guardian.co.uk/science/2010/may/20/craig-venter-synthetic-life-form>)。在该文中,桑普尔说:“为了将基因组作为合成体进行标示,他们连接了最新的 DNA 分子链。除非携带遗传密码信息,否则任何一个生物性‘水印’都不会对最后的有机体造成影响,包括詹姆斯·乔伊斯的名句:‘去生活,去犯错,去堕落,去胜利,去在生命以外重新创造出生命。’”

② http://www.worldwithoutus.com/about_book.html; 《人类之后的生命》是历史频道的一个系列片:“在每集中,观众将会见证标志性建筑之史诗性的大毁灭,从西尔斯大厦、休斯顿天体观测窗、克莱斯勒大厦到西斯廷大教堂——使观众认识到它们是如何被建造的,以及它们为什么如此意义重大……这部系列片同时将探索那些可能取代我们位置的生物。随着人类的离去,动物将继承我们曾经居住过的地方。从洛杉矶动物园跑出来的大象将在曾经由它们的祖先——长毛猛犸象统治的地区繁荣兴旺;短吻鳄将迁移到像休斯顿那样的亚热带城市,以家养宠物为食;原本作为食物而被饲养的成千上万的猪将繁盛起来。在一个没有人的世界,有关捕食、生存和进化的新故事将会出现。人类不会永远存在。”现在,我们就在系列片《人类之后的生命》中第一次看到人类之后的世界的种种细节。<http://www.history.com/shows/life-after-people/articles/about-life-after-people>.

现实中的地位,以及与此相反的,在人们想象中人类之后世界的回响,似乎证实了一些理论家用不同的术语争论了几十年的观点:在某种程度上,我们或者这个世界变成后人人类了。

我们,或者世界,或者我们作为世界?恰恰就在我们把地球变得越来越不适宜于我们自己和其他许多生物居住的时候,我们想象人类之后的生活,因为人类凌驾于地球其他生命之上的至尊地位以指数方式强化着;因为我们告诉自己我们就是世界,是自然的顶峰或“创造万物的力”(原文是拉丁文)^①。将人类与世界如此合并,使得后人类主义对于生态批评来说,立刻变得骇人听闻而又潜在地富有吸引力(如我们将看到的,这取决于涉及的是哪种后人类主义的说法,它是忽略还是强调权力关系)。就算进化论思想和生态科学没有教给我们其他任何东西,至少可以肯定的一点是,它教会了我们:“我们”并非这个世界。然而,我们又属于这个世界——我们的身体自身就是生态系统,我们的细胞是它特有的纤维。然而,正如劳伦斯(D. H. Lawrence)写到惠特曼的泛神论^②时所言:“整个沃

尔特都是潘,但整个潘并不都是沃尔特。”^③当我们还在这里的时候——世界依然有我们,即便在我们看来这个世界太难以忍受——关于后人类的预警性标志表明:“人”的时代可能会导向没有人类及其他许多生命的时代。正如罗布·尼克松(Rob Nixon)近来所写,我们正面临的“难以名状的灾难”不仅在人类世的形式上,而且在新“人”的时代里——在“剧烈加速度”^④之中,“这个星球的快速改变伴随着人类大脑皮层的迅速变化(至少对激增的数十亿进入互联网时代的人来说是这样)”;这些增长的连接,以及“能与之相伴的悖论式的断开”,似乎重新定义了时间本身^⑤。

本文认为,作为关注生物变化的平行和潜在交叉领域,生态批评与后人类主义必须考虑与生物学中有关其他动物文化的不断强化的研究之间的密切关系。当然,正如生态批评需要多样性和复杂性(在生态批评、绿色文化研究、生态批判等名义下),后人类主义同样包含了不同的、而且在更大程度上有冲突的思想和实践。

“后人类主义”这一术语似乎暗指生物之外的

①参见 Frederick W. Turner, “Cultivating the American Garden,” in Cheryl Glotfelty and Harold Fromm, eds., *The Ecocriticism Reader*, Athens, Georgia: the University of Georgia Press, pp. 40-51.

②泛神论(Pantheism)是指把神和整个宇宙或自然视为同一的哲学理论。它在摆脱了基督教的权威压制后兴起于16世纪,广泛传播于18、19世纪,代表人物是布鲁诺、斯宾诺莎和约翰·托兰德。泛神论认为:“世界上的万事万物构成统一,而这种统一是神圣的。”泛神论强调神与世界的同一性——译注。

③在其中的一篇《潘神在美洲》(“Pan in America”)中,劳伦斯写道:“唉,露西·格雷是威廉·华兹华斯认为适合赠给大神潘的形体。在此之后,潘神横穿了年轻的美国……对着潘神这位新的露西弗·格雷,惠特曼吟诵了著名的《自我之歌》(“Song of Myself”):‘我就是一切,一切就是我。’这就是说:‘我就是潘,潘就是我。’这个来自希腊、有着山羊足的老先生若有所思地轻抚他的胡须,回答道:‘整个的A都是B,但整个的B并不都是A。’亚里士多德的确并非无所事事地活着。整个的沃尔特都是潘,而整个的潘并不都是沃尔特。”(D. H. Lawrence, *Phoenix*, Harmondsworth: Penguin, 1985, pp. 23-24)

④“剧烈加速度”(the Great Acceleration)这个术语2005年在柏林达勒姆会议上被使用。科学家们根据从1750年工业革命到2010年间人类活动的“剧烈加速度”以及地球系统的一系列变化,绘制出了一份图表,分别涉及温室气体水平、海洋酸化、森林砍伐和生物多样性恶化等方面。据2015年1月19日发表在《人类世评论》杂志上的24个全球指数图或“行星仪表盘”显示,人类活动,尤其是主导物质发展的全球经济活动,现在成为改变地球系统的驱动力。剧烈加速度的趋势促使地球进入一个全新的地质时代——“人类世”。这是由保罗·克鲁岑和尤金·斯托莫在2000年提出的一个概念。目前,该术语尚未得到国际地层委员会的正式发布,但众多地质学家、地球系统科学家及其他科学家就人类世究竟是从何时开始已经展开了激烈的争论。<http://www.kexuehome.com/articles/20150317882.html>——译注。

⑤参见 Rob Nixon, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Cambridge, MA, and London: Harvard UP, 2011, p. 12.

生命,有时更特指现今为人性所划定的界限之外的人类生命;它同时暗示了生物学界的一种复兴的兴趣、关于人的动物性以及人与其他生物有亲缘关系的想法(正如我们在动物研究领域所看到的那样),还有对于信息和生物技术新的综合和使用。后人类主义可能挑战人性至上,挑战启蒙主义本质论将人视为无所不在的遗赠之观念,或者它可能支持一种新技术,支持用无穷的技术力量战胜物质生命的竞赛。后人类主义可能在以下情况下起作用:或作为一种空间类别,或作为一种虚拟图景或在物质力量之间新联合的可能性,或是一种对达尔文在《物种起源》中所描述的“复杂关系网”的重新想象。后人类主义可能意味着很多,其中一些是互相排斥的:对人的动物性的重新评价抑或是对超越动物性的渴望;极端的、生态的敏感性,抑或是目的论的本质主义。

在《我们如何成为后人类》(*How We Became Posthuman*)一书中,凯瑟琳·海尔斯(N. Katherine Hayles)断言了所谓后人类主义的二元性:对于肉体或物质性的抛弃或抹除,为了一种去身体化的幻想(暗示了想象中机器人似的、虚拟化的自身),而这种幻想的本质却要借助常见的自由人文主义的主观性来认识,连带着其在追求个体性和自由性过程中对具象性和嵌入性的否认。这一认识使得第二种后人类主义成为可能。第二种后人类主义的批判揭露出:人文主义的人本性、未经证实的笛卡儿思想

或者被粉碎的“自由”政治经济主题,这些本身就是幻想。这种后人类主义表明:与发现我们自己处在历史断裂的豁口对岸大不相同,我们可能一直就是后人类的,正如它提供了主观性的新模式^①。以海尔斯的著作为基础,巴特·西蒙(Bart Simon)将后人类主义的这些模式的特性描述为“流行性的”对“批判性的”:流行性后人类主义或者超人类主义的话语“构成大量整合了的生物技术与信息学的议题,同时作为一种合法性叙述服务于新的社会存在(半机械人^②、人工智能及虚拟社会)……对流行性后人类主义来说,未来是一个实现个性、超越生物限制和创造新的社会秩序的空间”。另一方面,批判性后人类主义质疑仍在推动流行性后人类主义的自由人文主义与哲学人文主义^③。它的批判对象仅仅是有关人本性的启蒙主义叙述——那种叙述成为大部分西方哲学和政治经济学的基础^④。

人文主义无疑比任何启蒙运动的讽刺画更为复杂^⑤,不要归咎于本质主义遗产,即便是批判性后人类主义和生态批评也将这份遗产在其文化观念中发扬光大。自然与文化的二元论长期以来都是生态批评分析的主题,批评焦点集中在自然观及其在生态危机中的作用(正如批判性后人类主义常常聚焦于有关人类本性的观点)。被这种二元论定义的文化观念从没有被充分地考虑过。这是生态批评、后人类主义和整个文化研究最为紧迫的问题。

在《什么是后人类主义?》(*What is Posthuman-*

①N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago and London: U of Chicago P, 1999, p. 2.

②半机械人(cyborg)又称半机器人,是利用人工智能与生物机体相结合构造的一种生物,即一种一半是人、一半是机器的存在。人类和智能机械结合在一起,兼备两者的优点,成为半机械人,这已经成为现代科技发展的目标之一——译注。

③Bart Simon, "Introduction: Toward a Critique of Posthuman Futures," *Cultural Critique*, vol. 53, 2003, pp. 1-9.

④当然,对于流行性后人类主义的批评式“批判”较少。如西蒙所注,弗朗西斯·福山的《我们的后人类未来:生物技术革命的后果》一书重新提起一种人类本性的观点,以迎战流行性后人类主义。这是一场运动,它“标志着一些矛盾的产生,矛盾产生于这样的时代——历史性人文主义的公共文化面对当代共同的技术科学幻想——幻想无限可塑的生命”(Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, New York: Farrar, Straus, Giroux, 2002, pp. 1-2)。

⑤这是尼尔·贝德明顿在《对后人类主义的理论化》一文中阐述的观点(Neil Badmington, "Theorizing Posthumanism," *Cultural Critique*, vol. 53, 2003, pp. 10-27)。

ism?)一书中,加里·沃尔夫(Cary Wolfe)同样区分了超人类主义和批判性后人类主义,但他提出,若想成为真正的后人类主义,即使是批判性后人类主义也必须转变其思想模式:

这意味着当我们谈论后人类主义时,我们不只是谈论与进化、生物或技术坐标有关的后人类中心化的话题(尽管这通常是交谈开始的地方,更经常是结束的地方);而且我将坚持认为,我们还要谈论思维如何面对这种话题,在面对这些挑战时思想必须转变成什么……关键不在于简单地(原文是法语)拒绝人文主义……而在于显示这些愿望是如何被将其概念化的哲学的和伦理学的框架削弱的。^①

通过将德里达(Jacques Derrida)的著作与尼克拉斯·卢曼(Nicklas Luhmann)的系统理论联系起来,沃尔夫思考了这种后人类主义如何在动物研究领域发挥作用。他指出,动物研究的根本性影响是(“这使得它不仅仅是所谓‘填补空白’的研究的另一种味道”):“它从根基上动摇并重构了问题,即认识主体、学科范式与规范,这些使动物研究的形式成为理所当然的,并复制了动物研究。”沃尔夫坚持认为:当“动物”成为简单的另一种研究“客体”,后人类主义在这个领域的挑战就失去了^②。

像动物研究那样,生态批评正处于争取范式和思索知识的前提与用途的进程中。虽然我并不建议生态批评必须采纳或简单地(原文为法文)采纳沃尔夫提倡的彻底变革本体论的全面系统理论,但我确实想指出:我们也必须关注对以人类为中心的人文学科正统观念的哲学挑战和学科挑战。生态批评的根本挑战,不仅在于认识其他主体形式和这些生物学意义上的不同主体间的生态互联性,而且也在于认识它们之间的关系具有政治性——它们生的联系与死的联系。在这个共享的世界上,人类是许多动物中的一种,生活在交织一体的跨物种社群中。一系列社群自己又组成不同的社会。这并不是说这种社群必须有人类社会关系的形式,也不是说对其他动物^③社群性或伦理性考量取决于我们认为它们有多少“智力”或“多么像我们一样”,而是说我们必须开始认识我们和其他生物真实的相似点与不同之处的含义。

当然,对于政治的讨论本身就总是政治性的。像雅克·朗西埃(Jacques Rancière)所主张的,给政治下定义就是危险的:

“意见不一”和“意见分歧”并不意味着政治是阵营间的斗争;而意味的是关于什么是政治的斗争,是被发起的关于一些本源问题的斗

①Cary Wolfe, *What Is Posthumanism?* Minneapolis and London: U of Minnesota P, 2010, p. xvi.

②Cary Wolfe, *What Is Posthumanism?* Minneapolis and London: U of Minnesota P, 2010, p. xxix.

③正如德里达在《动物故我在》里所言,简单的、全然积极的方式不属于非人类动物。德里达的“animot”一词似乎是一个较好的选择,但还是没有切中要害。我使用可互换的术语,倾向于使用其他动物、动物与动物,因为这些术语提醒我们注意自己的动物性,注意我们与更大范围的动物界之社群关系现实——也就是说,它们现在是作为他者存在于我们的(和它们的)世界中。肉品工业就是一个典型的例子。艾基利·姆边贝在《死亡政治》中提问:“在战争或抵抗或与恐怖作战的伪装下,政治使谋杀敌人成为首要和绝对的目标——这种当代行径用生命权力的观念足以解释吗?”虽然姆边贝在这里说的是人类的身体,但或许也会如此谈论其他动物身体——就像德里达在《动物故我在》里所谈的那样:我们一代又一代地向动物生命(animot)持续开战,“这种暴行在一定程度上能与(人类)种族灭绝最恐怖的案例相比拟。事实上,对死亡政治观念的阐释看起来是对于肉品工业的绝佳描述:因为‘生命权力’不足以解释为了死亡权力而镇压生命的当代形态……我提出用死亡政治学和死亡权力来解释……死亡世界的创造——创造出一种全新的独特的社会存在——大量民众承受的生命状态是它们被赋予的活死人状态”(Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I am*, Marie-Louise Mallet, ed., New York: Fordham University Press, 2008, pp. 39-41);“animot”是德里达在《动物故我在》一文里自造的一个词,从字形上看好像是 animal+mot(词语),从字音上看其发音听起来好像“animaux”(法语中“动物”一词的复数形式),这个生造的词指的是“不可简化的、多样性的动物生命”——译注。

争,那些问题如:“我们在哪里?”“我们是谁?”“什么使我们成为了我们”“对于那个使我们成为我们的它,我们看到了什么,又能说些什么,有一个共同的世界吗?”这些悖论的、难以想明白的思考对象标志着……一个地方——在那里,对“究竟是如何做到可思考的”之问题指向了另一个问题:“究竟谁有资格来思考?”^①

再者,我们只是这个共同世界的组成部分,而且是一个变化的部分,是为了以损害极大多数的他者为代价来获得一些直接利益而仍在急剧变化的一部分。就此而论,去问谁有资格谈政治或什么可以被视为政治的,就是在问谁可以作结论。西方文化中,谁有资格的问题和什么可以被视为文化的问题紧密相联。从政治角度去分析思考政治,我们必须对人文主义的文化意识——作为人文学科和整个西方文化之核心的根本观念提出质疑。一种极端扩张的文化观念,一种无物种歧视的多元文化主义,可能干预征服的形式,而该形式发生作用恰恰是通过将一些生物排除在文化领域之外。

转向生物学,我们发现了更广泛也更细微的文

化观念——我们可以称之为后人类主义的文化观点——这对于一个更物质主义^②的生态实践来说是有必要的。尽管有关自然的经验被文化地传达,但生物学仍提醒我们:文化自身就是一种自然的媒介,由进化和其他生态进程所创造并从属于那些进程。尽管一些科学家一直不同意使用文化这个术语^③,但《自然》(Nature)和其他重要期刊杂志却发表了数十个研究的成果——证明许多物种都能社会性地学习,并能传承传统或技巧。例如,有一项广泛综合好几次长期的非洲黑猩猩研究(累计达151年),记录了39个种群特有的、习得性的行为模式(包括工具使用):“每一个黑猩猩社群的行为模式里全套本领都十分独特,这是具有人类文化特征的现象,以前在非人类物种中没有认知。”^④2007年,研究者在塞内加尔完成了关于动物学习使用工具的报导,就是一个引起特殊反响的例子。他们记录了22个黑猩猩制作矛去捕捉小型灵长类动物的案例^⑤。尽管如此,灵长类动物并不是自然中唯一的文化创造者,有关动物文化的事例还大量存在,从哈尔·怀特黑德(Hal Whitehead)有关逆戟鲸和抹香鲸的研究

①Jacques Ranciere, "A few Remarks on the Method of Jacques Ranciere," *Parallax*, vol. 15, no. 3, pp. 114-123.

②动物学研究看上去并没有对非人类文化的观念进行加工处理,生态批评也没有做到,尽管人们对生物学研究的兴趣在不断快速增长。格伦·洛夫于2003年出版的《实用生态批评》寻求“在基本的层面上有助于内行的、更具生物学知识的生态批评对话——关于文学及其与自然、与环境关怀之关系的对话”。洛夫强调:“生物进化和文化进化并非独立的,而是相关的;因此科学家也有‘共同进化的’或‘生物文化的’等描述。”尽管洛夫没有讨论非人类文化,但他也指出:“面对新的证据,科学家和哲学家不愿意承认动物也有意识的传统观念必须受到质疑了”(Glen A. Love, *Practical Ecocriticism: Literature, Biology, and the Environment*, Richmond: U of Virginia P, 2003, p. 11, p. 19, p. 33)。最近,斯塔西·阿莱莫在《躲避关注:科学、文化与“酷儿”动物的快感》中写道:“非人类动物也是文化动物,鉴于他们有自身的、有时复杂的性系统(常常是非生殖性的)……而不是始终将自然/文化置于二元性的位置——隐蔽的酷儿动物与动物文化……我们可以将酷儿欲望看作是许多自然文化的原创进化宇宙的一部分”(Stacy Alaimo, "Eluding Capture: The Science, Culture, and Pleasure of 'Queer' Animals," in Stacy Alaimo, *Exposed: Environmental Politics and Pleasures in Posthuman Times*, University of Minnesota Press, 2016, pp. 57-60)。

③有一些怀疑论,其中最主要的是心理学家贝内特·G. 加勒夫和凯文·N. 莱兰联合主编的最新一期《动物文化的问题》(Kevin N. Laland and Bennett G. Galef, eds., *The Question of Animal Culture*, Cambridge, MA, and London: Harvard UP, 2009),在后文会继续讨论。

④Andrew Whiten, Jane Goodall, William C. McGrew, Toshisada Nishida, Vernon Reynolds, Yukimaru Sugiyama, Caroline E. G. Tutin, Richard W. Wrangham and Christophe Boesch, "Cultures in Chimpanzees," *Nature*, vol. 399, 1999, pp. 682-685.

⑤“研究人员记录了22例黑猩猩制作工具去戳体型较小的、在空心的树枝或树干洞里的灵长类动物。这份报告的作者吉尔·普鲁茨(Jill Pruetz)和帕科·巴托兰尼(Paco Bertolani)说,这些发现对研究人类进化有意义。此前还没有发现黑猩猩用工具捕捉其他动物。”(BBC)

到凯文·莱兰(Kevin Laland's)关于鸟和鱼的研究^①都有。灵长类动物学家弗里斯·德·瓦尔(Frans de Waal)在写到动物文化时惊叹道：“人们不能摆脱这样的印象，即动物文化观念的时代已经到来。”^②这个观念在当代一段时期里只是被拒绝考虑，而以往却一直被轻蔑对待。

西格蒙德·弗洛伊德(Sigmund Freud)在《文明及其缺憾》(*Civilization and its Discontents*)中谈到了非人类文化的存在(虽然简短)：

为什么我们的亲属——动物——没有表现出这种文化的斗争呢？我们不得而知。很有可能的是一些动物——如蜜蜂、蚂蚁、白蚁——奋斗了成千上万年才形成动物的“国家”制度、功能的分工以及对个体的限制，我们

如今仍在赞赏这些……在其他种类的动物当中，其所受的环境影响与其相互争斗的内在本能之间也许已经达成了暂时的平衡，而进化就因此而停止了。^③

1953年，日本灵长类动物学的开创者今西锦司(Kinji Imanishi)将人种学研究运用到对幸岛上的动物社群研究中，创建了动物文化研究，颠覆了弗洛伊德关于动物文化的解答(或者更准确地说，动物文化研究站住了脚)。同年9月，三户左津惠(Satsue Mito)发现一只18个月大的母猕猴——一默^④，她在吃甘薯前先在淡水溪水中清洗干净，这样就可以把对牙齿的磨损降到最低^⑤。第一天，她嬉戏般地重复了这种行为。之后，她改进了技术，走到水较深的地方，一只手抓着甘薯，另一只手擦掉上面的泥

①例证可参见卢克·伦德尔与哈尔·怀特黑德发表在《行为与大脑科学》杂志上的文章《鲸鱼和海豚的文化》(Luke Rendell and Hal Whitehead, "Culture in whales and dolphins," *Behavioral and Brain Sciences*, vol. 24, 2001, pp. 309-382),以及怀特黑德的著作《抹香鲸：海洋中的社会进化》(Hal Whitehead, *Sperm Whales: Social Evolution in the Ocean*, Chicago and London: Chicago UP, 2003)。关于鱼和鸟可参见凯文·N.莱兰和威廉·霍皮特在《进化人类学》杂志上的文章《动物有文化吗？》(Kevin Laland and William Hoppitt, "Do Animals Have Culture?" *Evolutionary Anthropology*, vol. 12, no. 3, 2003, pp. 150-159)。尽管他们对猕猴洗甘薯的著名例子持有异议，但他们确实声称一些鸟、鲸鱼和鱼有文化：“文化是种群特有的行为模式，由依靠社会性学习和传播信息而形成的种群之间的成员共同拥有……根据先前的定义，什么动物有文化？对于这个问题有两种回答。第一种仅仅建立在坚实的实验证据之上。有些物种的自然社群，其成员共同具有种群特有的行为模式——依靠社会性学习的传递信息而建立，那么对于这样的物种的自然社群，我们能获得可靠的科学证据吗？回答是——这种回答会让很多人吃惊——对于人类，外加十来种鸟类、一两种鲸类和两种鱼类，可以做到。”(Kevin N. Laland and Bennett G. Galef, eds., *The Question of Animal Culture*, Cambridge, MA, and London: Harvard UP, 2009, pp. 150-151)也可以参见最近发行的《文化进化》(Andrew Whiten, Robert A. Hinde, Christopher B. Stringer and Kevin N. Laland, eds., *Culture Evolves*),还有约翰·M.马兹卢夫和托尼·安杰尔写的《与乌鸦和渡鸦为伴》(John M. Marzluff and Tony Angell, *In the Company of Crows and Ravens*, New Haven and London: Yale UP, 2003),这本书“对乌鸦文化生活有详细观察，探寻它们的行为与传统和我们人类对它们的影响”，网上可以看到该书的节选：http://yalepress.yale.edu/yupbooks/excerpts/crows_and_ravens.asp。

②甚至连动物星球网也有关于动物文化的网页。有一个例证来自该网的一篇长达5页的概述：“科学家已有证据证明，灵长类动物不是唯一有行为文化传递的动物。研究者相信，最佳的非灵长目动物文化的证据可在歌鸟中发现，包括歌鸫、松鸦、鹳、黄莺、燕雀和其他普通的后院的鸟类。很多研究表明，歌鸟从父母和其他同类歌鸟那里学习曲调。特定物种的歌声表现出区域的变化，这和人类区域方言(说话的不同形式)很类似……生物学家将鸟的歌曲视作文化，这是因为歌曲代表了通过学习与模仿而不是基因决定的行为。”(<http://animals.howstuffworks.com/animal-facts/animal-culture-info.htm>)

③Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, James Strachey, Trans., New York and London: Norton, 1930, 1961, p. 83.

④一默(Imo)为日语いも音译，意为“薯、芋”，科学家观察到这只母猕猴在水中洗甘薯这一特别的行为，就将它命名为“一默(甘薯)”——译注。

⑤今西的结论是：清洗甘薯的好处是减轻对牙齿的磨损。当三户左津惠第一次发现并报道这种行为时，今西是这么解读的：他的团队进而进行了正式研究以确认这是一种社会传递现象。

士,还不时将甘薯放水里淘一下……在三个月里,一默的两个同伴和她的妈妈都表现出这种行为。从这些洗甘薯先驱者开始,这种习性传播到其他雏猴、它们的兄妹和它们的母亲。在五年里,超过四分之三的幼猴和年轻猕猴都有规律地洗过甘薯^①。

这已成为一个十分著名的、弗洛伊德在动物界没见过的“斗争”案例^②。通过社会化传承和学习解决问题,文化得以改变^③。

在威廉·麦格雷(William McGrew)1992年出版的《黑猩猩的物质文化》(*Chimpanzee Material Culture*)基础上,灵长类生物学家弗兰斯·德·瓦尔在2001年出版了《猴与寿司师傅》(*The Ape and the Sushi Master: Cultural Reflections by a Primatologist*),对被定义为“文化生物学”^④的、领域不断扩大的动物文化研究之方法论和概念问题进行了概括论述和理论化研究。他指出:

按照标准的观点,人类是唯一的已经迈出从自然王国到文化王国这一步的生命形式,那

一步就像是有一天我们打开了一扇通往全新生活的大门。但是这种观点是急需更正的……认为我们是唯一靠文化才得以幸存的物种之观点是错误的,而要把自然和文化完全并列依据的是一个巨大的误解。^⑤

德·瓦尔进一步讲到,即使是在非人类文化中也有可能找到美学:“由于我们的审美感知已被我们在进化时所处的环境定型,在逻辑上它期待的是对优于物种的外形、对比和色彩的喜爱。”^⑥当然,美学问题及其与“高级”文化^⑦的联系无需在这里起作用;正如雷蒙德·威廉斯(Raymond Williams)在《关键词》(*Keywords*)中所论述的:文化是“英语中意蕴最复杂的两三个词中的一个……”其[拉丁文词根]“Colere”有一系列含义:“栖居,耕作,保护和以崇拜对象为荣。”^⑧所有的动物同样也栖居,许多物种还有社会性的生活与学习,有些还能耕作或改造食物(切叶蚁就是很好的例子),甚至像荣誉与崇拜这样的抽象事物也构成一些动物生活的一部分。大象的

① Frans de Waal, *The Ape and the Sushi Master: Cultural Reflections by a Primatologist*, New York: Basic Books, 2001, pp. 200-201.

② 对这个著名证据的质疑性阅读,可以参见萨拉·谢特沃思(Sara Shettleworth)的《认知、进化和行为》(*Cognition, Evolution, and Behavior*)一书,也可以参见加勒夫(Galef)1990年在《人的自然》(*Human Nature*)上发表的那篇有名的文章《动物文化的问题》(“The Question of Animal Culture”)。德·瓦尔在《猴与寿司师傅》中讨论了加勒夫的观点:“加勒夫质疑清洗甘薯的传播和模仿之间是否存在关联。这位加拿大心理学家在这方面是对的:仔细研究证据,坚持认为科学家在看到一种行为在群体里扩散时要小心斟酌观点……但是考虑到加勒夫合理的警告,他自己的观点愈发令人不安——他自己几乎没有付出努力去证明自己的假设,比如亲自上岛实地考察。”(Frans de Waal, *The Ape and the Sushi Master: Cultural Reflections by a Primatologist*, New York: Basic Books, 2001, p. 207)

③ 尽管如此,清洗甘薯并不是幸岛上唯一的社会化学习行为的例子。“1956年,当有麦粒掉在沙滩上和沙土混到一块儿的时候,她(一默)采取了另一种方式来解决,一默学会了将沙子和麦粒分开——她将混合在一块儿的麦子和沙子捧到附近的水边,丢进去,沙子比麦粒要下沉得快,这样就能轻松地挑出麦粒了。同样,这种冲洗技术最终被岛上大多数的猕猴学会了”(Frans de Waal, *The Ape and the Sushi Master: Cultural Reflections by a Primatologist*, New York: Basic Books, 2001, p. 202)。

④ Frans de Waal, *The Ape and the Sushi Master: Cultural Reflections by a Primatologist*, New York: Basic Books, 2001, p. 267. 德·瓦尔注释道:“文化生物学”这一术语由今西在1950年首次提出。参见 Frans de Waal, *The Ape and the Sushi Master: Cultural Reflections by a Primatologist*, New York: Basic Books, 2001, p. 381.

⑤ Frans de Waal, *The Ape and the Sushi Master: Cultural Reflections by a Primatologist*, New York: Basic Books, 2001, p. 28.

⑥ Frans de Waal, *The Ape and the Sushi Master: Cultural Reflections by a Primatologist*, New York: Basic Books, 2001, p. 36.

⑦ 然而,从历史上来看,正是这种文化观点常常被用来否认许多人类群体中的文化存在。

⑧ Raymond Williams, *Keywords*, Oxford: Oxford UP, 1976, 1985, p. 87.

仪式性哀悼习俗就是一个这样的例子^①。

实际上,大象生活的群体结构复杂到可以经受灾难性的退化。在2005年,盖伊·布雷德肖(Gay Bradshaw)和她的同事在《自然》中声称:人类的干预(偷猎、除掉病弱大象和对大象栖息地的侵占)已经导致“大象文化的瓦解”。野生象正展开对人类间或对其他动物的史无前例的进攻,它们入侵村庄,破坏农作物,每年杀掉数以百计的人。在一次与查尔斯·西伯特(Charles Siebert)的访谈中,布雷德肖将这种大规模的现象描述为心理和文化的崩溃:“每个人几乎都同意大象和人之间的关系已经发生剧变……我们今天所看到的景象是非同寻常的。在那些人类和大象相对和谐共存数世纪的地方,现在充斥着敌对和暴力。我现在之所以用‘暴力’这个词,是因为有与此相关的意图性……”她问道:“我们造成类似大象的其他物种的……毁灭,对此事实,我们该如何应对?在某种程度上,提出这个问题已不只是认知或想象力的飞跃,而是一次政治性的飞跃。”在《屠刀之下的大象》(*Elephants on the Edge*)这本书中,布雷德肖将其研究含义置于语境中,把大象的暴力解释为对殖民压迫和全球化力量的另一种形式的抵抗。

像其他那些拒绝被殖民主义同化的文化一样,大象也在持续抗争着,为了以一个完整无缺的社群幸存下来,为了保留它们的“大象性”,为了抗拒成为现代人类努力将它们变成的样子——动物园、马戏团和荒野游猎中的顺从的对象,为了使从路虎车里射出的渴望的目光满意而散布于景观中的浪漫的装饰物,或是逗弄我们头脑、给我们知识

储备加存货的数据。大象与图图大主教所描写的处于种族隔离下的南非黑人一样,唯求能生活在其出生地,唯求在那里它们的尊严被认可和尊重^②。

布雷德肖的著作不仅需要人们承认我们与大象(以及许多其他生命形式)之间的关系是政治性的,它也暗示对非人类动物文化观的抗拒不是(或不只是)知识性的而是意识形态性的。鉴于很多动物(包括大多数哺乳动物)和它们的栖息地仍被当作生产的原材料(其方式很像其他殖民承受者所承受的可怕的剥削、物质与文化灭绝),其他动物文化的存在,它们的数量和范围以及它们所表明的新的政治领域,都代表着一种意义深远的挑战——挑战包含科学人文主义在内的权力与现状。

卡利尔·凡·沙伊克(Carel van Schaik)的《猩猩之间:红毛猩猩与人类文化的崛起》(*Among Orangutans: Red Apes and the Rise of Human Culture*),记录了他在苏门答腊岛观察到的猩猩中的24种文化变体(包括复杂的工具制造和各种各样的其他社会习得行为),就文化的传统定义和对文化定义新的以生命为中心的校正等哲学和科学问题展开了讨论。

人类学的定义强调了文化载体潜在的信念和价值,日本灵长类动物学家今西锦司或许是第一个(在1952年)指出文化从本质说是经由社会传播的革新:文化只不过是后续为传播的革新。这种生物学的(与人类学相反的)定义可操作性地强调了可观察行为和制造物,这些是我们可以从动物身上确切看到的,不像我们看不见的信念和价值。这个定义也解释了人类文化的关键特性:地区性变异。有用的和受欢迎革新会传播,直到它们遇到一些障碍,导致地区性

①例子可参见辛西娅·莫斯的著作,包括发表在《生物学通讯》(*Biology Letters*)上的文章《非洲大象展现了对它们自己族群的颅骨和象牙的高度兴趣》(“African Elephants Show High Levels of Interest in the Skulls and Ivory of Their Own Species”),以及《大象记忆:一个大象家族的十三年生活》(Cynthia Moss, *Elephant Memories: Thirteen Years in the Life of an Elephant Family*, Chicago and London: Chicago UP, 2000);也可以参见马可·贝科夫《动物的情感生活》(Marc Bekoff, *The Emotional Lives of Animal*, Novato, CA: New World Library, 2007);最后还可以参见德里达在《动物故我在》中对这种现象的评论。

②Gay Bradshaw, A. N. Schore, J. L. Brown, J. H. Poole and C. J. Moss, “Elephant Breakdown,” *Nature*, vol. 433, 2005, p. 807.

分化。因此,如果我们在动物行为中看到我们所知晓的反映了革新的地区性变异,而且这种地区性变异又是通过借助一些社会性媒介而习得的进程来传播,那么我们就有了动物文化(而后我们就能纠结于这种文化的任何部分有何等的象征含义)^①。

然而,在《意义和无意义》(*Sense and Nonsense*)这本书中,凯文·N·莱兰(Kevin N. Laland)和吉利安·R·布朗(Gillian R. Brown)认为,要给文化一个一致的定义,科学家们还有很长的路要走:“大多数社会科学家会同意两点:一是文化由获取信息经过象征性编码习得的构成,二是文化在种群内部或种群之间社会性地传播,而且在很大程度上没有生物性的制约。进化论者是这样看待文化的吗?在多数情况下似乎不是这样。”^②最简单来说,我们关于文化的概念是从文化角度上(以及更狭隘的学科角度上)建构的;对符号的狭义概念的强调以及符号性的学习和合乎句法的交流的强调,只是一种人类学的偏见,而这种偏见成为对文化的某些定义的基础。

德·瓦尔所使用的文化定义如下:

文化是一种生活方式,由一个群体的成员共享,却不一定是与同一物种其他群体的成员(地方变化)分享。文化包含了知识、习惯和技能,包括潜在的倾向和偏好,这些都源于接触和学习他者。每当群体间在知识、习惯和技能方面的系统性变异不能归因于基因或生态因素,那其原因就可能是文化方面的。个体间相互学习的方式是次要的,但他们之间的相互学习的确是一个必要条件。^③

在这一定义的界限内,德·瓦尔和其他生物学家已经记录了一系列物种的文化例证,比如几内亚森林的黑猩猩用复杂的方法打开坚果壳的社会性习得实践,苏门达腊大猩猩的工具使用以及各种灵长类动物的自我药疗。此外,文化实践并不仅限于灵长类动物,多萝西·M·弗拉格斯齐(Dorothy M. Fragaszy)和苏珊·佩里(Susan Perry)的《传统生物学:模型和例证》(*The Biology of Traditions: Models and Evidence*)发表了存在于非人类生物间的十几个社会性学习和传统的独立案例,所涉及生物包括鱼、海豚、鸟和老鼠。

正如书名所暗示的那样,并不是所有生物学家在使用“文化”这个术语时都会感到舒服,尽管非人类文化这个观点确实得到了很多支持(灵长类动物学家威廉·麦格鲁是一个“支持文化主义的人”,他将这种情形描述为“对文化这个以‘C’字母开头的词有争议和有价值承载的使用”^④)。实际上,《动物文化问题》(*The Question of Animal Culture*)一书的主编莱兰和贝内特·加勒夫(Bennett G. Galef)在前言里提到:“最近有大量文章刊登在著名的科学杂志、报纸和新闻杂志上,这些文章主张:居住在不同地方的动物之行为的全部本领存在着差异,这证明它们像人类一样,是有文化的生命体。”这本论文集虽然也有几位研究者主张非人类文化的观念或事实没有任何或没有那么多先决条件,但其他研究者则不这么认为,其部分原因是这类研究的跨学科特质^⑤:有各种方法论,从而导致证据观的不同以及基本的定义分歧。一个作者笔下的非人类“文

①Carel van Schaik, *Among Orangutans: Red Apes and Rise of Human Culture*, Cambridge and London: Belknap, 2006, p. 139.

②即便是在社会科学家的文化定义中也有极大的差异。克罗伯(A. L. Kroeber)和克拉克霍姆(C. Kluckholm)1952年发表了一篇文章,文章引证了社会科学家们提出的164种不同的文化定义。Kevin N. Laland and Gillian R. Brown, *Sense and Nonsense: Evolutionary Perspectives on Human Behavior*, Oxford: Oxford UP, 2002, p. 310.

③Frans de Waal, *The Ape and the Sushi Master: Cultural Reflections by a Primatologist*, New York: Basic Books, 2001, p. 31.

④Dorothy M. Fragaszy and Susan Perry, *The Biology of Traditions: Models and Evidence*, Cambridge: Cambridge UP, 2003, p. 127.

⑤新兴的非人类社会研究领域包括灵长类动物学、行为生态学、进化生物学、动物生态学、比较心理学以及(较小范围的)人类学。

化”，是另一个作者笔下的动物“传统”“前文化的”实践或者“前文化的”社会学习。然而，“没有什么比这种说法更加循环论证了：我们人类就是文化的产物，如果文化同时也是我们的产物”。德·瓦尔和克里斯汀·邦妮(Kristin E. Bonnie)在他们的文章中这样说：“自然选择已经造就出我们的物种，包括我们的文化能力，因此这些文化能力就毫不含糊地属于生物学范畴。这不可避免地会引出一个问题：自然选择是否已经造成相同的能力在不止于一类物种中出现。”^①

自三户和今西发现幸岛上洗甘薯这样的文化革新以来的数十年里，猕猴已经改变了它们的做法——不再把甘薯浸在淡水中，而是浸在海洋里。在最近一次登岛考察时，德·瓦尔亲眼观察到这样的事：

行走在浅水中时，他们将甘薯在海水里浸一下然后咬一口，接着再浸湿再咬。它们没在水中过多地洗甘薯，可能是因为这些甘薯已经被预先清洗过，几乎没有什么脏东西需要再被洗掉了……由于这个原因，日本科学家已经改变了他们的用语……假设猴子们寻找的是海水的咸味，于是他们现在就称之为“(给甘薯)调味”。^②

现在，不仅文化实践被记录下来，这种实践的演变也被记录了下来。

非人类文化的研究与人类文化的生物学研究相重合。对前者的指摘是拟人论，它与对社会生物学及其派生观点的决定论指摘是相关联的^③。在第一种情况下，批评者将拟人论错误地定性为人类中心论，而德·瓦尔则将“以动物为中心的拟人论”和“以人类为中心的拟人论”区别开来：“第一种(竭尽全力地)从动物的角度看问题，而第二种则是从我们的角度看问题。这有点像我们所了解的两类人：一类是给我们买他们认为我们会喜欢的礼物，另一类则是给我们买他们喜欢的礼物。后者还没有达到一种成熟的同理心，可能永远也不会达到。”他认为，如果拟人论是危险的，“它的对立面也承担着风险。我提出用‘否人论’这个词来命名它，预先否认人类和动物共有的特性——当这些共性确实存在之时”^④。

第二种情况即便不是同一主题的镜像，也是该主题的变体。如果说非人类文化研究，或者说文化生物学研究，被说成是深陷于错误的情感认同；那么对人类行为的生物学研究则是通过主张文化的生物基础的方式，无情地否认了人类的思想、感情和自由的独特意义——竟把我们当成“纯粹”的动

① Frans de Waal and Kristin E. Bonnie, “In Tune with Others: The Social Side of Primate Culture,” in Kevin N. Laland and Bennett G. Galef, eds., *The Question of Animal Culture*, Cambridge and London: Harvard UP, 2009, pp. 19-40.

② Frans de Waal, *The Ape and the Sushi Master: Cultural Reflections by a Primatologist*, New York: Basic Books, 2001, p. 204.

③ 1975年，威尔逊(E. O. Wilson)在《社会生物学：新综合》(*Sociobiology: the New Synthesis*)中将达尔文理论应用于人类行为的研究。他创造了“社会生物学”一词，由此学科也衍生出其他的针对行为的进化论研究：行为生态学、进化心理学以及基因-文化协同进化理论。对于这些理论之间的差异的说明，参见莱兰和布朗的《意义和无意义》(Kevin N. Laland and Gillian R. Brown, *Sense and Nonsense: Evolutionary Perspectives on Human Behavior*, Oxford: Oxford UP, 2002)。

④ Frans de Waal, *The Ape and the Sushi Master: Cultural Reflections by a Primatologist*, New York: Basic Books, 2001, p. 77. 正如马克·贝科夫所言：“我所认识的正在展开研究的学者中，没有一个不认为动物伙伴是有情绪的——没有一个不大量地对动物拟人化，无论是在家里或是在鸡尾酒会上，无论他们的工作是什么(顺便说一下，这种拟人化是没有什么好羞愧的……这些科学家只是在做一些自然而然的事情。拟人化是一种进化的感知策略；我们被自然选择塑造造成如此看待动物)。”就好像我们的生存取决于许多其他动物的生存，拥有这种进化的拟人能力似乎是合情合理的，而且这种能力所造成的人类热爱生命的本性，对人类(和其他动物)的生存也是必须的。贝科夫指出：“如果我们不将动物拟人化，我们会失去重要的信息……它是必需品，但我们也必须谨慎地、有意识地、有同情心地且以生物为中心地实施它。我们必须尽一切可能来保持动物的观点。”(Marc Bekoff, *The Emotional Lives of Animal*, Novato, CA: New World Library, 2007, p. 10, pp. 124-125)

物看待!在1996年出版的《探索自然》(*In Search of Nature*)这一回顾性著作中,威尔逊针对这些决定论指摘,为人类和其他动物行为的进化研究进行了辩解:

对社会生物学所牵连问题的担忧往往证明是对遗传本性的一种简单误解。让我试着尽可能简洁明了地把这个问题说清楚。基因所规定的未必是某一特定行为,而是能形成某种行为的能力,更有甚者,是在千差万别的具体环境下发展的趋势……正是这种可能性和概率性的模式得到了遗传。^①

莱兰和布朗也赞同这一说法:“当研究者们谈及基因对人类行为的影响,他们并不是说该行为全然由基因遗传所决定,不是说在我们的成长过程中其他因素都不起作用,也不是说单单一个基因就能对每种行为都负责。”事实上,“发生生物学家们都认为将个体行为划分先天和后天成分的观点是荒谬的,因为许多互动过程都对行为的形成发挥了作用”^②。

从根本上说,潜藏在这种决定论指摘中的人类自由的观点,就是人类至高无上的观点,只有在生命世界的其余部分都已被决定的情况下,人的至高

无上才在概念上成为可能。但是,逻辑和日常经验都告诉我们,没有什么是既定的,同样也没有什么是“自由”的。我们害怕生物决定论,不仅因为用的是过去的观念,还因为西方文化总体上仍然继续将其他动物的每一行为和欲望都归因于其生物性的还原论的观点,并且使用“本能”这个术语对该观点进行贬损性(和同义反复性)的概括。简便地说,说他们是机器,他们的设计规则运转的有机的机器^③。当然,这样的说法放到“他们”身上不比放到我们身上来得更准确。德·瓦尔提醒我们说,如果生物性限制了我们的自由,那么文化在相同程度上也是如此。“而我们的文化能力是从哪儿来呢?”他问道,“难道不是与所谓本能来自同一源头吗……然而我们完全可以预料到文化的定义将会不断变化,以便将类人猿(及其他动物)排除在外,而迄今为止我们听到的提议似乎都不足以做到这一点。”^④为了能将这些“乌合之众”排除于文化之外,科学家们在不断改变文化定义这条路上到底会走多远,这本身就是一个文化问题^⑤。

威尔逊的《社会生物学》一书中所说的那些表达了恐惧的人既有科学家也有人文学者^⑥,他们这样做的原因也许并不是或者说不单纯是因为他们

①Edward O. Wilson, *In Search of Nature*, Washington D. C.: Island, 1996, pp. 89-90.

②Kevin N. Laland and Gillian R. Brown, *Sense and Nonsense: Evolutionary Perspectives on Human Behavior*, Oxford: Oxford UP, 2002, pp. 17-18.

③艾琳·克里斯特则将此称为“拟机器论”(Eileen Crist, *Images of Animals: Anthropomorphism and the Animal Mind*, Philadelphia: Temple, 1999)。

④Frans de Waal, *The Ape and the Sushi Master: Cultural Reflections by a Primatologist*, New York: Basic Books, 2001, p. 236.

⑤在《众猴之一:动物合作创作与跨物种认知建来源》一文中,布拉德肖认为,传统上科学将非人类动物排除在知识创造和知识应用于生活之外,甚至环境政策也是如此。但是,有一种新科学将其他物种纳入人类知识的课题之中,向关于其他动物的旧有的认识论假设提出挑战。布拉德肖在文中讨论了在类人猿基金会进行的有关会说话的类人猿和人类参与行为(PAR)的研究,将其作为一个跨物种科研工作的例证。该项研究反驳了语言和知识为人类独有的观点(Gay Bradshaw, “An Ape Among Many: Animal Co-Authorship and Trans-species Epistemic Authority,” *Configurations*, vol. 18, no. 1-2, Winter 2010, pp. 15-30)。

⑥举一个例子,见理查德·莱文斯和理查德·卢温廷的《辩证生物学家》(除此点之外本书堪称富有见地),在书中他们简单地把威尔逊的观点视为还原论的:“(粗俗的还原论)最近的化身是威尔逊于1978年提出的主张,该主张声称对人类社会和文化的科学唯物主义的解读,必须从人类基因进化和达尔文的个体适应性这个方面来进行。”(Richard Levins and Richard Lewontin, *The Dialectical Biologist*, Cambridge, MA, and London: Harvard UP, 1985, p. 134)

误解了文本(或者如威尔逊所说的,将遗传的概念当成是决定论的),而是因为自由人文主义的最普遍形式:以人类为中心的理性主义。威尔逊写道:“以人类为中心,就是始终无视人性的局限,无视潜藏在人类行为之下的生物进程的意义,无视长期的基因进化的深层含义。”^①瓦尔·普鲁姆伍德(Val Plumwood)将作为理性主要形式的以人类为中心的理性主义描述为:“一种关于理性和它在人类生活中至高无上地位的学说,是在处理与‘他者’——尤指身体和天性——的关系时对立建构的实践,这种学说与这种实践在相互依赖的同时又相互否认或不予重视。”^②这种学说视理性为力量,认为它能消除其他存在的主体性,创造活生生的“资源”以供消费。这种实用的对世界的“误解”使得该学说的支配地位成为可能,而且该学说也误解了人类生活能够成为可能的条件,误解了在我们自担风险条件下,被赋予生命并被置于大地上的可能条件。

弗洛伊德说:“人类生命的目的何在,这样的问题曾经无数次被问起;但它至今仍然没有满意的答案,也许根本就不可能有这样的答案……”而且,他还说:

没人谈论动物生命的目的何在,也许,除非会被认为目的在于为人类服务。但这个观点也站不住脚,因为有许多动物除了用来描述、分类和研究,对人类根本毫无用处;还有无数动物种类甚至连上述用途都免了,因为在人类看见它们之前,就已经出现然后灭绝了。^③

在这里,弗洛伊德给我们描述了人类第一疑问(人类生命的目的何在?)的故事,将其描述成文化

的真正起源。那么唯有如此,无人谈及动物生命的目的就合乎情理了。正如我们的故事所说的——这个故事似乎是西方文化的真正根基,我们生命的目的有赖于他们(动物生命)的目的之明显缺失。这个故事无论是宗教的(上帝用他的形象创造我们而我们的目的就是取悦他),还是目的论的(我们是地球生命独一无二的顶峰),或是二者皆有,都没有实质性的差异。无论哪一种情况,这个故事都是防御性叙事,弗洛伊德称之为途中的迂回(原文是法文),通过它我们才能成熟坦然地接受人类的无力和有限:“如果这个信徒最终意识到他不得不为上帝‘高深莫测的天意’提供证据,他就是在承认他所能做的一切……只有无条件地服从。如果他对此已然做好了准备,那么他很可能已经从他自己制造的迂回中解脱出来了。”弗洛伊德所说的现实原则,可能就是我们所说的生命的生物条件:事实上人不是神,不能控制自然也不能掌控他们自己的命运,他们实际上是动物,是进化而来的,并将和其他生命形式一起继续进化下去。弗洛伊德写道:“这个认知并没有(也不需要)令人气馁的效果。相反,它为我们的活动指明了方向。”^④

这个新成果在文化社会学领域有着深远而彻底的影响:我们再也无须指望仰望天空以求发现我们在宇宙中并不孤独。在确立研究领域的《生态批评读本》(*The Ecocriticism Reader*)导论里,谢里尔·格洛特费尔蒂(Cheryll Glotfelty)写道:“在大多数文学理论中,‘世界’与社会(社会圈)是同义词。生态批评扩展了‘世界’的概念,将整个生态圈纳入其中。”^⑤我们必须把这个表述再推进一步:生态批评

①Edward O. Wilson, *Sociobiology: the New Synthesis* Cambridge, MA, and London: Harvard UP, 2000, p. 100; 或者说,“文化由生物进程创造和塑造,而生物进程同时以变化来对文化变迁作出反应”(Edward O. Wilson, *Sociobiology: the New Synthesis* Cambridge, MA, and London: Harvard UP, 2000, p. 111)。

②Val Plumwood, *Environmental Culture*, London and New York: Routledge, 2002, p. 18.

③Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, James Strachey, trans., New York and London: Norton, 1961, p. 24.

④Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, James Strachey, trans., New York and London: Norton, 1930, 1961, p. 36.

⑤Cheryll Glotfelty, *The Ecocriticism Reader*, Athens: Georgia UP, 1996, p. XIX.

不仅扩展了“世界”的概念,而且也扩展了“社会”的概念。尽管我们并不是唯一一个用文化来改变我们环境的物种,我们却是目前唯一一个使大量他者的生存处于危险之中的物种。尽管文特尔宣告他的新细菌“预示着新时代黎明的到来,到那时新生命将被创造出来造福人类”,这个新时代听起来并没有那么新,早已有其他生命形式被创造出来造福人类了。换言之,这是在短期内造福我们中的一些人,却给更多人带来大范围的受难和危险。

因为政治介入了这个有其历史根源的生态危机,所以许多真实的存在在此危机中受难。我们必须转变我们的人类观和非人类观,以及对动物性本身的观念。文化生物学中的后人类概念和发现颠覆了文化的人文主义观点,这种观点长期存在于各种生态批评和后人类主义,乃至整个人文学科之中。

人类动物是参与到自然和文化(或自然文化)相互交织(其实是共同创造)的进程中的许多生命形式之一,意识到这一点,我们就向着后人类主义的多元文化论(一种生态文化的唯物主义实践)迈出了第一步——向着被相互联系的社会和生态的世界所转化的主体性和知识的概念以及知识本身迈出了第一步。这一步是通向使拟人论和否人论相协调的文化理论分析之政治敏感性的一步,是愿意去探索需求的杂乱性以及我们对异与同之责任的一步。

(本文原载 Greg Garrard,eds.,*The Oxford Handbook of Ecocriticism*,Oxford:Oxford UP,2014, pp. 226-240. 此次翻译已获作者授权)

责任编辑:王俊暉

different bioregions. Her poetic depiction of the biological diversity and adaptability of the flora and fauna in the bioregion embodies her idea of non-anthropocentrism. In Austin's descriptions, the local history and culture are embedded in the geographical space and procession of the time, and meanwhile natural features of the land helps shape human history and culture. Austin also juxtaposes the biodiversity with human cultural pluralism in the bioregion, demonstrating the possibility of people with different cultural background living harmoniously in an ecological community.

On the Thought of Animal Rights in Longfellow's Poems: A Case Study of "The Birds of Killingworth" Liu Shijun

Longfellow, an American poet in the 19th century, wrote many poems about animals and expressed his thoughts on animal rights through these poems. Longfellow advocated the survival right of animals in his "The Birds of Killingworth", revealed the harm of anthropocentrism, pointed out that harmonious coexistence of man and nature is an ideal way of life, and showed his profound insight into human nature. "The Birds of Killingworth" reflects Longfellow's sense of ecological environment protection and historical responsibility, and has a profound influence on the writing of animal rights in world literature. The origin of Longfellow's simple view of animal rights lies in his religious belief and the improvement of personality, influencing Emerson, Frost and the English poet Hardy.

The Quest of the Way of the Universe on the Wasteland: Pondering on the Solutions to Ecological Problems of Modern Society in Xu Zhaoshou's *Thinking On Wasteland* Chen Xueshi

Thinking On Wasteland written by Xu Zhaoshou is a novel with strong ecological consciousness. The writer describes the vicissitudes of life of two generations of intellectuals — Xia Mu and Chen Zixing and their unremitting pursuit of "the way of the universe". The novel reflects the current natural decay, strongly criticizes the phenomenon of social disorder, and shows the writer's dream of solving human survival predicament. The novel contains rich ecological connotations. Wasteland, as a carrier of the spirit of nature and the field of human's character and an image combined with human ecological unconsciousness, modern social illnesses and the author's ecological ideal, becomes the object and hope for the two generations of intellectuals to quest the way of the universe, presents the root cause of modern people's psychological disorders like fear, distress, depression, anxiety, emptiness, boredom and so on, and thus serves as a starting point for the author to search the way out for human survival.

Ecocriticism, Posthumanism, and the Biological Idea of Culture Helena Feder

With the pace of biological advance on other animal culture, we must challenge the humanist ideology of culture, the essentialist idea at the core of the humanities. Through a brief discussion on several biological study cases of animal culture, the article presents the problems which ecocriticism and posthumanism are currently facing concerning the idea of culture. Additionally, it traces the problem tracks to their source, and reveals that a broader and more nuanced notion of culture, a nonspeciesist multiculturalism, needs to be considered in the realm of ecocriticism, posthumanism and the humanities generally.

The Significance of Industrial Museums to the Research of Environmental History: A Case Study of Westfalen Industrial Museum in Germany Jiang Shan & Hu Aiguo

Studies of industrial pollution in the Ruhr industrial base of Germany have been constantly the focus of attention in the studies of Western industrial pollution history. The Westfalen Industrial Museum in the Ruhr industrial base, the largest of the same kind in Germany, based on its demonstration of industrial history and studies of industrial pollution history, provides the best site of practical investigation for industrial pollution studies, encourages researchers of environmental history to think and study in a totally new way and offers helpful and enlightening reference for environmental history studies.