
生活世界：文化演化的认知符号学¹

约伦·索内松 / 文
梅林 / 译

摘要：人类的特性在进化中显现，并反映在人类的大脑和身体中。然而，默林·唐纳德（Merlin Donald 1991, 2001）表明，这个部分使得人类在发展历史上区别于其他的动物，它们的传输不是通过基因组那般从一个身体到另一个身体，而是至少部分地使用外部存储设备的媒介物（唐纳德所谓的“外程序[exograms]”，[cf. Donald 2010]，从心灵到心灵的传输。与儿童的发展类似，我们可以推测，人类的历史是一种通用的自展（译者注：自生过程，自持续过程）机制（all-purpose bootstrapping mechanism）（cf. Tomasello 2008）。然而，这一过程的细节尚不清楚。正如我们在这里所理解的，历史不只是战争贩子的历史，也不只是政治或统计数字的历史。它是思考及由此产生的东西的历史。为了明确什么是人类历史特有的，我们需要采用认知符号学的方法，这是一个集认知科学和符号学于一体的新领域（见章节 0.1）。本章的目的是引入一个受到了胡塞尔现象学的很多启发的，在隆德大学培养的认知符号学的特殊的版本，并将之与他者唐纳德提出的进化模式相联系，并发展起一个比在文化符号学中使用文化模型的习惯更加厚重的历史方法²。

1. 生活世界的描画

由于认知符号学是由伦德学派构想出来的，实现它的基本工具是现象学方法，埃德蒙·胡塞尔（Edmund Husserl）最彻底地发展了这种方法。当我在其他地方为认知符号学的实验方法辩护时（Sonesson 2013b），我认为现象学，既是建立一个适当的实验情境必要的先决条件，又是通过把它与我们所生活的常识世界——生活世界（Lifeworld）联系起来理解结果的必要的先决条件（见 1.1.2 节）。然而，在文化、历史和进化的层级上，实验的方法的作用相当有限。这就是为什么现象学变得越来越重要的原因，它是一种获得人类生活中不变结构的描述的方法，这种不变不仅仅是我们共同的生活世界中的不变结构，而且是不同的特殊社会文化生活世界中被实例化的不变因素。正是通过引入生活世界的现象学概念，我们才得以能够为可能的生活世界的类型学提供一种路径，这种路径位于所有人共同的生活世界，以及给予特定文化成员的生活世界的特定的描画之间。

1 原文：Dunér, D., & Sonesson, G. (Eds.) (2016). Human Lifeworlds: The cognitive semiotics of cultural evolution. Peter Lang Publishing Group, 23-61.

2 作者尤其想感谢贡纳·桑丁和乔丹·兹拉特夫（Gunnar Sandin & Jordan Zlatev）为本章所做的非常详尽的评论。

1.1 胡塞尔和皮尔斯的现象学

现象学是一种描述的方法。现象学的方法是基于这样一个事实：在正常的事件过程中，（至少是人类）意识所能获得的一切，都作为意识之外的东西呈现在这个意识中。意识是事物的意识——事物是（作为存在）在意识之外的。在布伦塔诺-胡塞尔（Brentano-Husserl-tradition）的传统中，这就是所谓的“意向性”（intentionality）：意识的内容内在于意识，“正如”它们精确地外在于意识一样。因此，我们可以把意识流中的一个特定阶段描述为一种行为，在这种行为中，意识之外的事物成为我们全神贯注的对象。在完成这样的行为时，我们被导向意识之外的事物。然而，我们在运用现象学的时候，我们实际上是把注意力转向了内部：主题并不是外面的物体，而是意识行为本身。这就是胡塞尔所谓的“现象学还原”（phenomenological reduction）。胡塞尔的现象学里面还有一切其他的方法论环节，比如“悬隔”（epoché）：对意识行为所研究的对象是否直接存在的悬置，以及“本质还原”（eidetic reduction），将每个给定行为引到普遍结构而不是个体特征的导向性。为了达到这种程度的普遍性，我们必须在想象中经历自由变化，也被称为“观念化”（ideation），通过这种方式我们改变意识行为中的不同属性，为了能决定哪些属性对于获义来说是必须的，哪些属性是可以省略的。如果像胡塞尔一样，我们从感知开始，我们可能想要改变感知立方体的不同方式。确实有许多感知行为仍然是对立方体的感知，甚至更具体地说，是对同一立方体的感知。当然，最值得注意的是，魔方可以从不同的角度、不同的角度被看到，以及通过窥视孔看到它的一部分，等等。

尽管胡塞尔经常使用像“本质直观”（Wesensschau）这样的术语，在一个给定的单一的实例中，现象学的结果并没有以任何形式的启示（revelation）呈现出来。相反，现象学方法假定完成了一项艰巨的工作，这项工作必须一遍又一遍地进行，以确定可靠的结果。至少在实际操作中，胡塞尔是这样做的：从他去世后出版的《胡塞尔全集》可以看出，他费力地一遍又一遍重复检查着同样的描述和变化，但是却从来没有对结果完全满意过。一些早期的现象学家，比如阿尔弗雷德·舒兹（Alfred Schütz 1974 [1932], 1962–1966），莫里斯·梅洛-庞蒂（Maurice Merleau-Ponty 1945）和阿伦·古尔维奇（Aron Gurwitsch 1957, 1974, 1985），以及一些近来的现象学家，如罗伯特·索科拉夫斯基（Robert Sokolowski 1974, 2000），约翰·德拉蒙德（John Drummond 1990），艾杜德·马尔巴赫（Eduard Marbach 1993）以及埃文·汤普森（Evan Thompson 2007），对胡塞尔的一些艰苦的分析进行了检查，发现了感知（perception），意识领域（the field of consciousness）和涉身性（embodiment）的新事实。的确，在所有的科学努力中，现象学方法的结果总是暂时的。这就是胡塞尔所谓的另一个相当误导人的术语，“明证性”（Evidenz）

查尔斯·桑德斯·皮尔斯（Charles Sanders Peirce 1998, vol.2, p.259）同样地，将现象学（后来重新定义为显象学[phaneroscopy]）定义为科学的一个特定分支，它“确定和研究在显象（phaneron）中呈现出来的普遍存在的各种元素，指通过显象在任何时候

以任何方式在头脑中存在的任何东西。研究胡塞尔和皮尔斯的专家对他们各自的现象学概念有多少共同之处有不同的看法，但是，如果你用皮尔斯给出的“显象”定义来代替“现象”，这也可以成为胡塞尔现象学的定义。正如我在别处所论证的那样，上面列出的所有不同的现象学操作，如悬隔，观念化等，都可以在皮尔斯的方法中被识别出来，尽管他并没有为它们命名（cf. Sonesson 2009, 2013）。皮尔斯还重申了任何现象学追求的暂时特征，他指出（可能是无限的）解释项（interpretants）的序列，其最终的解释项可能永远也达不到。然而，皮尔斯现象学和胡塞尔现象学有一个明显的不同之处，那就是皮尔斯的现象学是一种探索第一性（Firstness），第二性（Secondness），第三性（Thirdness）三类范畴的方法，而胡塞尔的现象学以不带任何预设（presuppositions）为特点。从这个意义上说，皮尔斯的现象学只是胡塞尔观念化运作的众多可能结果之一。

1.2 作为朴素物理学加上民间心理学的生活世界

胡塞尔提出了“生活世界”（Lebenswelt）来解释自然科学模式（model）构建的基础，将生活世界这个概念作为模型研究和转化的首要对象，以及作为科学家们完成他们的工作所处的常识世界（common sense world）。事实上，你不能把加速器（accelerator）当作电子束自身的同时将它作为研究电子的工具。胡塞尔的学生，如舒茨、梅洛-庞蒂、古尔维奇和赫伯特-马尔库塞，对生活世界概念的功能进行了相当大的扩展（这种扩展不是对其意义的），并用它来解释社会现实本身。我们尤其要感谢舒茨，将生活世界描述为“理所当然的世界”（the world taken for granted）。皮尔斯（1998, vol. 2, p. 478）所描述的“共同心灵（commens）”似乎是共享假定（shared assumptions）的一个相似领域。当心理学家詹姆斯·吉布森（James Gibson）提出“生态物理学（ecological physics）”的假设用以解释直接感知的可能性时，旧派的结构主义学家们不得不假设复杂的计算，虽然吉布森在他的著作中没有明确地提到胡塞尔，但他经常使用相同的短语和例子。A.J.格雷马斯（Algirdas Julien Greimas）肯定是通过梅洛-庞蒂，并从胡塞尔的观念中提出了自然世界的符号学的概念。从英国经验主义者到牛津学派，常识（common sense）一直是盎格鲁-撒克逊哲学的基础。然而最终，就连这一传统也开始认识到胡塞尔所谓的当代自然科学与我们的经验世界之间的鸿沟，并假设“朴素物理学（naive physics）”和“民间心理学（folk psychology）”，这两者结合在一起似乎构成了生活世界。从更一般的意义上说，约翰·R 塞尔（John R. Searle 1995, p. 127）所称的“背景（background）”似乎也与生活世界相对应，如果塞尔对他的平行关系是正确的，路德维希·维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein）和皮埃尔·布尔迪厄（Pierre Bourdieu）所写的许多东西也是如此。从另一个很不一样的传统出发，雅各布·冯·尤克斯库尔（Jakob von Uexküll）引入了“环境界”（Umwelt）的概念作为一种动物所认为的理所当然的世界——不过当然，在更深的意义上，昆虫及其亲属没有采取任何理所当然的选择（见 1.2 章节）。

生活世界的一个基本属性是，其中的一切都是以主体相对（subjective-relative）的方式给定的。这意味着，举例来说，任何一种事物总是会从某种角度被感知，这是一种让物体的一部分成为注意力中心的视角。吉布森观察到，无论我们是从侧面，上面还是正面等角度看一只猫，我们看到的总是同样的一只猫。对于胡塞尔来说，这种看一个部分而推知其整体的现象与“以此类推原则（etc. principle）”有关，我们的知识能在任何一点上把骰子翻转过来，或者绕着房子转一圈，看看另一面。这个原则适用于类似世界的的时间和空间组织。在时间中，它解释了我们的期望，在每一个时刻，生命都会继续，或者某些东西会改变，或者一些更确定的事实，比如骰子会在隐藏的侧面有一定数量的视觉范围（“延伸” protensions），就像我们知道我们存在于眼前的那一刻一样，骰子也存在，也许我们还记得我们之前见过的骰子的侧面，以及骰子出现的背景（“滞留” retentions）。

生活世界中遇到的每一件特殊的事物都被称为一般类型（general type）。根据舒茨的说法，除了家庭成员和亲密的朋友之外，其他人几乎完全被他们所归属的类型所定义，我们期望他们的行为也与之相符。与类型化（typifications）密切相关的概念是惯常性（regularities），它存在于生活世界中，或者如胡塞尔所说，是“事物的典型行为方式”。吉布森（Gibson 1982, p. 217）提出的许多被魔法所反抗的“生态物理学定律（laws of ecological physics）”，都是这样的“暗含惯常性”：比如实体物倾向于持续存在；比如主要表面（major surfaces）在布局（layout）上几乎是永久的，但是有生命的物体随着它们的成长或移动而改变；比如有些物体，像蓓蕾和蛹的变化，但是没有有一个物体被转化成一个我们称之为完全不同的物体，比如青蛙变成王子那样；比如只有从一种物质中才能产生出实体；比如一个巨大的分离的物体必须停在一个水平的支撑面上；比如一个固体物体不能穿透另一个固体表面而不破坏它，等等。很明显，这些规律中的许多在今天的物理学中已经不存在了，但是它们对于人类环境的维系是必要的。

吉布森所关注的不仅是胡塞尔，还包括被视为理所当然的世界的普遍背景（general background）。在几百万年的进化史上，所有动物的“陆地环境（terrestrial environment）”都具有某些简单的不变量，如土地在“下面”，空气在“空中”，“水在地下”（Gibson 1966, p. 8）。地面是水平的，坚硬的，是支撑的表面，而空气是不抵抗的，是运动的空间，也是呼吸的媒介，是偶尔的气味和声音的载体，而且空气在白天对事物的视觉形状是透明的。整体而言，固体的陆地环境是褶皱的，而且在不同的层次上，由山峰和山丘、树木和其他植被、石头和树枝构成，同时也由晶体和植物细胞等物质构成。观察者自身以环境的刚性和他与地心引力的关系所造成的后果作为基础。

除了所有可能的生活世界的普遍不变量（general invariants）之外，它们的“存在”（being）的概念，是由古尔维奇（Gurwitsch 1974）首先用社会文化生活世界的特定的不变量这些术语表现出来的。在普遍的生活世界和这种特殊的社会文化生活世界之间，

我们将放置“自我”文化（Ego-culture）、“他者”文化（Alter-culture）和“其他”文化（Alius-culture）的中度典型化（middle-range typifications）于之中。

1.3 认知科学的预言

在当代认知科学中，一些新命名的观点实际上已经在埃德蒙·胡塞尔（以及康德[Kant]，恩斯特·卡西尔[Ernst Cassirer]等等）的现象学中用其他术语表述出来了，随后被诸如舒茨，梅洛-庞蒂和古尔维奇之类的现象学家所阐述：首先，根据具身心智（embodied mind）（Varela, Thompson & Rosch 1991; Krois 2007; Thompson 2009）的观点，我们依赖身体一起思考。心智没有从身体之中脱离出来。这个想法在胡塞尔后来的作品中有很多体现，在梅洛-庞蒂的作品中更广为人知，有趣的是，梅洛-庞蒂是卢万市胡塞尔档案馆最早的勤奋学生之一。“情境认知”（situated cognition）理论认为我们的认知过程并不仅仅存在于我们的大脑中。在驱动安迪·克拉克和大卫·查尔默斯（Andy Clark & David Chalmers 1998）所称的“延展心智”（extended mind）的认知过程中，环境起着积极的作用。在胡塞尔的作品中，它被呈现为生活世界的概念，理所当然的世界，这个概念由古尔维奇扩大到多个不同的社会文化生活世界。对此，我们可以加上所谓的“分布式认知”（distributed cognition）（Hutchins 1995）：我们正在使用我们的环境和工具来增强思维，并把我们的想法和记忆放在物体里——书，电脑等等。胡塞尔首先在他的几何学起源的研究中提出了这个观点。在符号学中，它在布拉格和塔尔图学派的模式中发挥了重要作用（见 1.2 节）。然而，从符号学的角度来看，我们将尤其接受塔尔图学派首先提出的文化符号学（semiotics of culture）的观点。但我们将在这个模式中加入被符号学和认知科学所认可的默林·唐纳德最先提出的，历史是进化的延续（continuation）的观点。

2. 深入生活世界：从我群世界（Homeworld）到他群世界（Alienworld）

我一直认为一小部分人将世界分成两种极不平衡的类别（他们自己对其他所有）这种行为很奇怪（这让人联想到傲慢或狭隘）——然后把大类别定义为里面没有小类别，就像我祖母对“智人”的分类：犹太人和非犹太人。（Gould 2000a, p. 129）

所有的人都生活在适应人类生活的生态位（niche）中。这种生态位——如果从地理和生态的角度来看——似乎越来越多地与世界上许多地方的城市联系在一起（见第八章：城市性）。有两种解释生态位概念的主要方法。它可能仅仅是一种物理环境，在这种物理环境中，某一物种的生命产生并适应于这种环境。但也可能是适应了一个特定物种的生活的物理环境（cf. Jablonka & Lamb 2005; Sterelny & Griffiths 1999, pp. 268 ff.）。后面这种解释符合尤克斯库尔（Uexküll 1983[1934]）首先提出的环境界（Umwelt）的概念。在这个概念中，是感觉器官以及动物身体的某些部分可能引起环

境的变化，用尤克斯库尔的话说，是感觉和效果的器官定义了环境界。因此，根据一个著名的例子，蜚的物理环境与人类和其他哺乳动物有部分重叠，但蜚的环境界中没有哺乳动物。它们的环境界里只有丁酸，温度和毛发。要描述人类（以及其他一些灵长类动物）经历的更为自由的世界，我们需要另一个术语，因此我们将采用一个源自胡塞尔现象学的术语：生活世界（Lifeworld）。这是一个由事物、人、太阳升升降（正如胡塞尔和吉布森所说过的那样）组成的世界，而不是由细胞、原子和黑洞组成。

2.1 最初的塔尔图学派的方法

在下文中，由塔尔图学派（Lotman et al. 1975）最先提出的文化符号学，将被重构为不同种类生活世界的类型学（typology）。但是，在完成这一任务之前，我必须阐明从阅读塔尔图学派的论文中得出的两个观点，这两点在原文中可能并不突出：这个模式不是关于文化“本身”，而是关于一个文化的模式成员是如何构成他们的文化的；而且这个模式本身更多地涉及文化“之间”的关系（以及亚文化、文化领域等等），而不是文化的独特性。这并不是说文化模式很容易成为文化因素；因此，举例来说，那些坚持认为当代文化是信息社会和/或地球村的人肯定对实现这一转变作出了贡献。塔尔图学派的模式在许多文本中都有不同的描述，其中一些是由尤里·洛特曼和鲍里斯·乌斯宾斯基（Boris Uspensky）共同撰写的，还有一些涉及其他作者（cf. Lotman & Uspensky 1971, 1976; Lotman et al. 1977; Lucid 1977; Shukman 1984）。尽管洛特曼的晚期著作《思维的世界（Universe of the Mind）》（1990）没有对这个理论进行全面的阐述，但它的要素必须从许多文本中收集起来。³

在下文中，我将用两个分别代表文化（Culture）和自然（Nature）的相互重叠的方形的图示来展示塔尔图模式，这两个方形由不同的箭头连接在一起，代表着文本（texts）和非文本（non-texts）的包含（inclusion）和排除（exclusion）（见图 1.1）。当然，这个图式过于简单，以至于不能完全符合塔尔图学派的概念：事实上，它只能解释他们文章中给出的例子的一部分。另一方面，这个模式比塔尔图学派所推断的模式意义更加深远：正如我们将在本章其余部分中看到的，它是一种简化的相似性，在与现实世界的新例子的对抗中，它将不断地被修改。

3 后一本书引入了“符号域（semiosphere）”一词，它在某种程度上明显对应于文化的概念，但与此同时它又有一些其他用途，这使得它在本文中对我们没有多大用处。

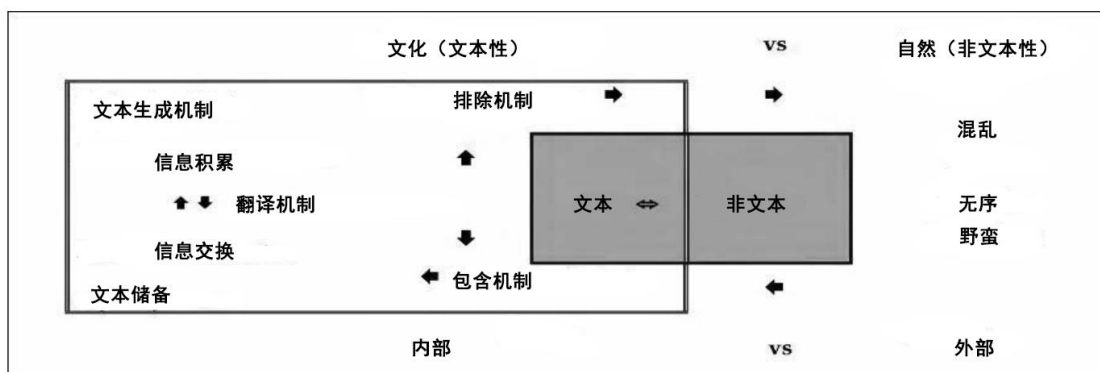


图 1.1. 可以从塔尔图学派的文章中推断出的标准模式（在索内松 2000 年文章的中
有解释）

我此后将称之为“标准模式”（Canonical model），它是建立在自然与文化的对立之上的，这两个概念通过这种对立而被“构成”，在语言结构主义的古典意义上，即通过相互定义（mutually defining）来建立。然而，模式中存在着一个基本的不对称性：自然是通过文化的视角来定义的，反之则不然。根据标准模型，每一种文化都把自身设想为秩序（Order），而与外部的东西相对，这些外部的东西被视作混乱（Chaos）、无序（Disorder）和野蛮（Barbarism），换句话说，作为与文化相对的自然。在两个方面，塔尔图学派的文化模式令人好奇地让人联想到“空间关系”模式（proxemic model），该模型描述了距离是如何变得具有社会意义的，从或多或少的私人到或多或少的公共距离（Hall 1966）：首先，这两个模式都是相对于一个中心，一个“起源”（origo），在文化模式中处于他/她自己的文化中，在空间关系模式中处于他/她自己的身体中，也就是像胡塞尔的生活世界一样，它们是“主体相对的（subjective-relative）”；其次，两种模型定义的类别都赋予了对象某种意义，因为它们僭越了边界，在文化模式中，边界位于我们自己的文化和其他文化之间，在空间关系模式中，边界位于以身体为中心的不同的空间之间。尽管在塔尔图学派的方法中，这一特征肯定是相当含蓄的，但这意味着文化模式总是以自我为中心的（ego-centric）：文化始终是从“自我”（Ego）的角度来看的文化。

只有这样，我们才能理解，在文化划分的一边的“文本（text）”，在边界的另一边变成了“非文本（non-text）”，反之亦然。“文本性（Textuality）”是相对于中心而言的。因此这种模式必然是不对称的：文化定义了文化“和自然”，反之则不然。从这个意义上说，大多数“非文本（non-texts）”都将被排除机制（mechanism of exclusion）放置在文化之外，然而即便是有些可以被“翻译（translated）”，也会被“翻译机制（mechanism of translation）”扭曲（这个术语见章节 10.2.2）。用塔尔图学派的术语来说，文化内部的东西被认为是“文本”本身，而外部的东西则是“非文本”。⁴

⁴ 因此产生了图1.1和1.2中的“文本性”和“非文本性”概念。

在塔尔图学派的论文中，有几个相互矛盾的标准来定义什么是文本，以及什么是文化（因为文本性是文化内部的东西），这些标准并不总是一致的。的确，正如我在其他文章中提到的一样（Sonesson 1998），在塔尔图模式中，许多不同的标准被用来区分文本和非文本（如意义、顺序、易于解释性、显著性、价值等）。为了尽可能减少包含和排除的标准，我的结论是，从一个角度来看，非文本是不可能理解的，但是，从另一个角度来看，我们并不关心非文本因为我们对它并不熟悉，或者因为我们没有赋予它任何价值。通常这两个标准并不同时出现，就像那些神圣的语言（拉丁语，希伯来语等）一样，在某些历史时刻，这两种语言被赋予了极高的价值，但它们很难理解。

这表明了标准模式过于简单的一个方面：文本与非文本（外文本、中心文本等）之间的界限常常会因使用不同的标准而不同，这意味着文化与非文化（外文化、中心等）之间的界限也会不同：标准模式就是为所有这些不同的对立绘制出相同的边界（cf. Sonesson 1998）。因此，如果用塔尔图学派给出的一个例子，彼得大帝想要效仿西方文化，从价值的角度出发，他会实行“反转模式”（inverted model），把自我投射到过去，从理解（以及地理情境性[geographical situatedness]）的角度出发，他自身的原始文化会被贬值为非文化⁵。从 20 世纪开始，一个更常见的模式是，许多文化中的人们努力模仿他们所认为的美国文化。同样，从价值观的角度来看，美国对他们来说是一种文化，尽管从熟悉度的角度来看，他们成长的文化通常就是他们的文化。

只要我们从标准模式的角度来思考，自然就会包含其他文化，而不是被文化模式所认可。这很容易在绝大多数传统文化中看出，甚至编码在它们的语言中：墨西哥至今仍在使用的玛雅语言之一，Huesteco，只有一个词“uinic”用来形容“人类”和“Huesteco 语言的使用者”。事实上，众所周知，对于希腊人来说，野蛮人是那些不会说希腊语的人：那些喋喋不休的人，即他们发出的声音不仅没有意义，甚至缺乏组织；阿兹特克人对那些不讲纳瓦特语（Nahuatl）的人也有同样的看法，“popoluca”（cf. Sonesson 2000）。但是，除了这些文化中的语言遗迹之外，这些文化再也无法捍卫自己的中心地位（比如玛雅的 Huesteco，在一个以西班牙语为主的社会中，说这种语言的人如今已沦为贫穷的农民），规范模式的统治地位也在对传统社会的民族学研究中得到了证明，其中许多只是历史上可以挽回的，但在一些最近（通过我们称为全球化的社会）才“接触”到的社会中也很明显，比如新几内亚最深处的那些社会。正如贾雷德·戴蒙德（Jared Diamond 2012, pp. 49f.）所观察到的，在传统社会中“‘朋友（friends）’是你自己族群或者村庄的成员，或者刚好和你的族群处于友好地位的邻近的族群和村庄，‘敌人（Enemies）’是刚好和你的族群处于敌对地位的邻近的族群和村庄的成员。”

5 我指的是塔尔图学派所使用的彼得大帝的例子，事实上，彼得的西方价值观似乎并没有走多远（see Israel 006, pp. 195-216）。

正如他接着说的，第三类，“陌生人（strangers）”，是你不太了解的人，为了安全起见，最好把他融入‘敌人’的范畴⁶。然而，如果认为在当代文化、亚文化和文化域之间的关系中仍然没有类似的机制，那就太天真了。另一方面，很明显，标准模式太过简单，无法解释现今我们与其他文化之间的所有关系。

然而，还有一种方式说明了标准模式不足以解释我们与其他文化之间的关系。对于一种文化里的一个主体来说，即便是不用成为“其中”的一部分，设想出其他社会，文化域，或者任何可以被称为“一个”文化的東西都是可能的。换句话说，“陌生人”有时候不是“敌人”。因此，我们可以想象一种文化不仅与非文化（Non-Culture）（或自然）相对，而且与外文化（Extra-Culture）相对的模式。后一个词在一些塔尔图学派的文本中被提到，但没有给出任何系统的意义。在他对塔尔图模式的扩展中，罗兰·波斯纳（Roland Posner 1989）就符号化的程度而言提出了区分，从非文化的零度（zero degree）上升到外文化的程度增加，甚至是文化的程度增加，在文化中达到中心（相对于边缘）的最高度（maximum degree）的符号化。这种解决办法之所以不能令人满意，有几个原因，其中最重要的一个原因是，在目前的背景下，文化类型之间的区别在本质上是质性的，而不是量化的（cf. Sonesson 2000, 2012a）。

2.2 我群世界和他群世界的双重方面

胡塞尔强调，生活世界是一个相对于一个（类别的）主体的，相对的世界。即使连环境界都是相对于一类主体，即动物种类。然而，胡塞尔接着说，生活世界的结构本身并不是相对的。它们存在于每个社会文化生活世界中。当胡塞尔第一次提到生活世界结构的普遍性（universality）时，他显然是在考虑时间（temporal）和空间（spatial）的限制：时间中的每一个点都嵌入了一系列早期的时刻（滞留）和即将到来的时刻（延伸）；我们总是从一个特定的角度来看待一事物，然而我们所看到的是事物，而不是我们的视角。尽管如此，在其逝世之后出版的作品中，胡塞尔指出了另一种这样的普遍结构，我们对此特别感兴趣：“我群世界”（homeworlds）和“他群世界”（alienworlds）的区别（由施泰因博克 Steinbock 2003, pp. 296 ff. 提出）。从这个意义上说，我群世界“不是处于其他地方中的一个地方，而是一个由某种不对称的特权（asymmetrical privilege）构成的具有正常特殊地理历史意义的地方”（如上），可以等同于一个家庭或整个文化。不管哪种情况，其之外的世界就是他群世界。

6 正如戴蒙德（2012, pp. 79 ff.）所言，战争实际上在传统社会中是普遍存在的，这与许多学者常说的把这种战争归咎于帝国主义的影响相反。这种解释特别值得注意，因为戴蒙德（2012, pp. 173 ff.）表明，在许多其他方面，传统社会可能找到了当代世界文化中存在的问题更好的解决办法。

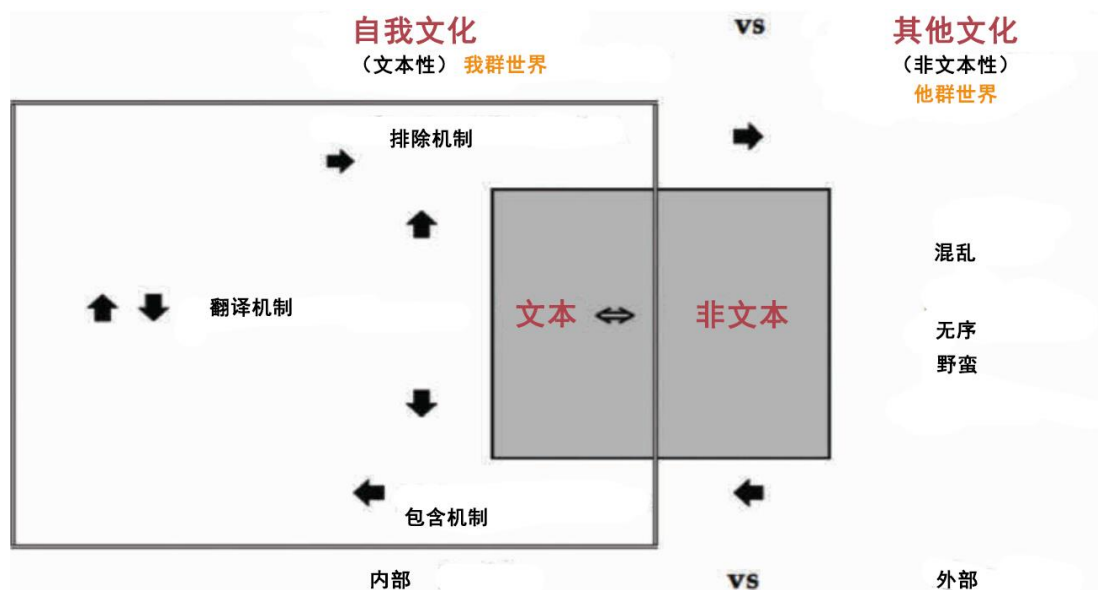


图 1.2. 修正后的文化符号学的标准模式

基本上，这和符号学塔尔图学派提出的概念是一样的（见 1.2.1 节）。胡塞尔和塔尔图学派的说法都过于简单了，至少在一个方面是这样的：用胡塞尔的话来说，他们包含了他群世界的最小可能范围，就像那些孤立的小群体的特征一样。根据索内松（Sonesson 2000）所谓的“扩展模式”（extended model），事实上有两种他群世界（图 1.3）。这里面有些人你认为他们是与你不同但平等的，对于他们来说你仅仅是泛泛之交，这些人对你来说是真正的其他自我（other egos）。他们代表了语法的第二人称，或者换句话说，他们是“他者”（alter）。还有一些你把它们当作事物，作为语法的第三人称，或者换句话说，作为“其他”（Alius）。在这个分析下，克里斯托弗·哥伦布是一个很好的例子，他将美洲大陆视为其他，因为他对待他所遇到的人与对待黄金、物种和其他物质资源一样，而埃尔南·科尔特斯（Hernan Cortes）（译者注：入侵墨西哥的西班牙侵略者）则采取了他者的态度，因为他称呼当地人为人类，即使只是为了更好地欺骗他们（见第 10 章：相遇）。索内松（Sonesson 2000）采用了一个塔尔图学派的作品里面没有给出任何清晰定义的术语，将他者世界称之为外文化（Extra-culture），并维持了将其他世界称为非文化（Non-culture）。然而，在卡巴·雷代伊（Cabak Rédei 2007）之后，支持区分自我文化、他者文化和其他文化的术语可能更有启发意义。事实上，这是这些由自我、他者和其他的中心位置所定义的“世界”的自然结论：自我文化只是从自我的角度定义的文化（Sonesson 2000）。

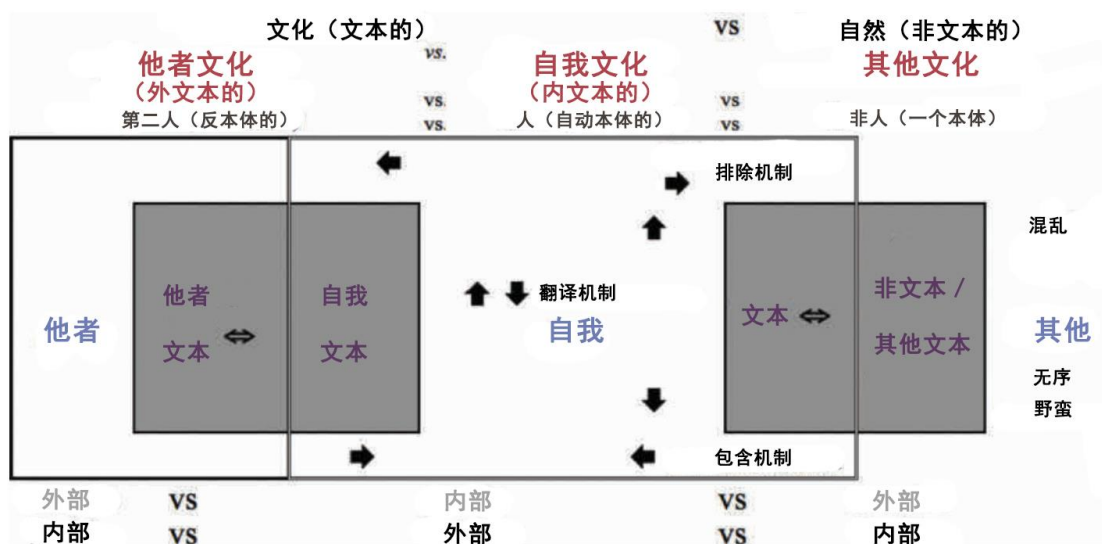


图 1.3.文化符号学的扩展模式

现在，让我们为这幅图画添加一些历史。尽管塔尔图学派的研究主要涉及历史事件，但模式本身并不包含任何明确的历时（diachronic）维度。然而，我们很容易将自我文化、他者文化和其他文化看作是在时间而不是空间中分布的。解释学随后在现今的互动中将其他转化为他者的行为——等同于与移情（或称同理心）（empathy）类似（见章节 1.4）。如果我们考虑到胡塞尔所称的发生的（genetic）和生成的（generative）维度，历史的深度就会更加明显（cf. Welton 2000; Steinbock 1995）。在我们的经验中，每一个事物都有一个“发生”⁷的维度：它是由把它与它的起源联系在一起的不同行为的分层或“沉淀”（sedimentation）所产生的，这就赋予了它的有效性，就像胡塞尔最著名的例子，几何学是从土地测量⁸的实践中衍生出来的那样。还有更深层的“生成”（generativity）维度，它适用于所有的对象，它是由不同行为的分层或沉淀产生的，这些行为可能是知觉（perception）、记忆（memory）、预期（anticipation）、想象（imagination）等行为。生成性⁹一词旨在唤起一代又一代的观念，以及每个人从出生到死亡的轨迹。因此，等同于西方（Occident）这个概念的文化，作为一种经验，从彼得大帝在西方国家的生活经历中生成，但从这个意义上说，这与他的生成性经验相反，因为他和其家族的许多早期的后代一样，出生在俄罗斯社会。同样地，美国是由以美国电影、音乐和其他随身物品为经验的二十世纪的年轻一代所组成的，尽管与此同时，他们与他们出生的另一个国家具有生成性的联系。

2.3 文化之间的传播

⁷ 这个“发生genetic”的意义不应该与“遗传进化genetic evolution”中的意义混淆。

⁸ 这不能等同于把几何学简化为土地测量，在这种情况下，非欧几里得几何学是不可能的。

⁹ 不要和乔姆斯基的生成概念混淆。

文化符号学实际上是关于传播事件（communicative events）的，不同文化在这些事件中相遇。当然，一些这样的事件（可能是正常的或规范的事件）可以被抽象到一个更一般的层次上，展示这些特殊文化之间的相遇通常是如何发生的。科尔特斯会见了第一批土著居民，科尔特斯下令摧毁特诺奇蒂特兰（译者注：阿兹特克帝国首都，即今墨西哥城城址）所有的偶像，这两者文化的相遇不同。在前者中，他很明显把阿兹特克人当作他者，而在后者中把他们当作其他。因此，重要的是我们要考虑到传播情况的性质。

为了理解传播，无论是在文化之间，还是在一个单一的文化中，我们必须首先摒弃在符号学和媒介研究中都受到关注的传统的传播模式。媒介研究的传播模式认为传播基本上是由两个过程组成的，重编码（recoding）（从最一般的意义上说，从一个“代码”转移到另一个“代码”）和运输（transportation）（从一个空间到另一个地方），但是这些都不是传播发生的必要条件。所有种类的传播都在于将一件人工制品（artefact）呈现给另一个主体，并赋予他或她通过具体化（concretization）（cf. Sonesson 1999, 2014）的方式将其转化为一种知觉的任务。这是对布拉格学派的主要人物让·穆卡洛夫斯基（Jan Mukařovský 1970）在 1930 年代提出的艺术经验的模式的概括，但这种概括的可能性从一开始就被建立在模式中，因为它是基于埃德蒙德·胡塞尔的现象学——或者更确切地说，是他的追随者罗曼·英伽登（Roman Ingarden 1965 [1931]）的现象学——但随后又增加了一个社会维度。

一件人工制品是由某个人制作的，它必须由另一个人经过一个具体化的过程将其转化为一件艺术作品（work of art）。这里用的术语具体化，不仅指罗曼·英伽登在作品中所呈现的一系列的“不定点（places of indeterminacy）”，许多不定点是由个人对于作品解释而填补，而更确切地指布拉格学派和穆卡洛夫斯基强调接受者/观众对作品的积极而有规律的贡献，这种贡献往往发生在社会背景中。因为对于穆卡洛夫斯基（1970）来说，这是一种社会行为，创造人工制品的过程和感知它的过程都是由一套规范（norms）决定的，这些规范可能是审美的（aesthetic）（在艺术作品中，它们将是主要的），但它们也可能是社会的（social）、心理的（psychological），等等。艺术作品就是违反这些规则的东西。不过穆拉洛夫斯基指出，这些规范可能是任何形式的，从简单的规律到书面的法律。我们可以得出结论，从常态（normalcy）到规范性（normativity）之间存在着连续性（continuum），而没有省去定性的划分。

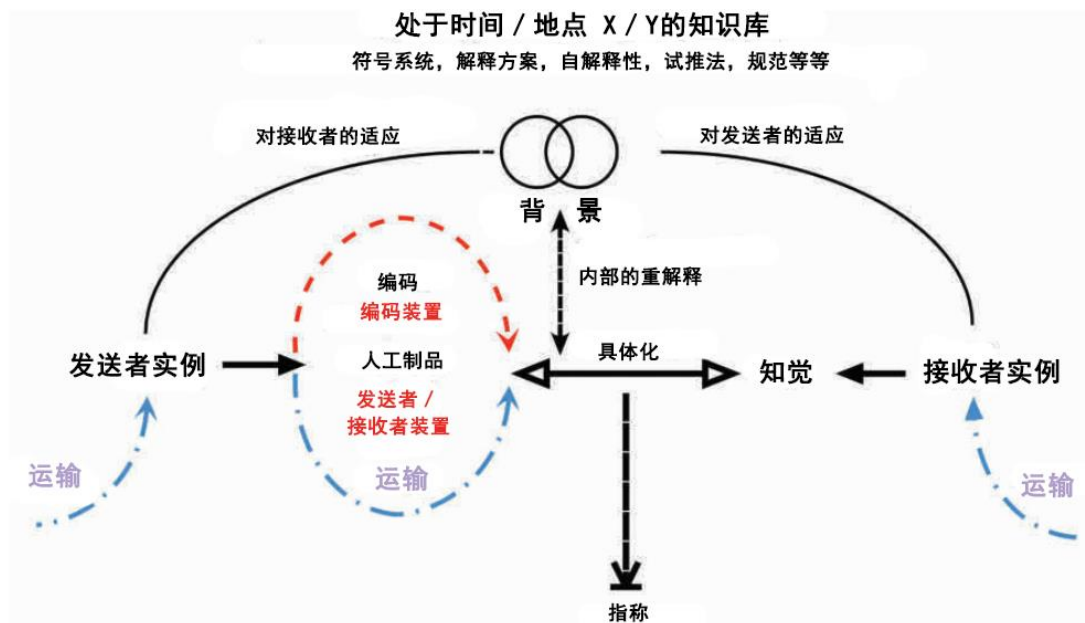


图 1.4. 由索内松 1999 年提出的整合布拉格学派和塔尔图模式的传播模式

根据布拉格学派的模式，所有解释的发生也依照着一个知识库（a pool of knowledge），这个知识库或多或少由发送者和接收者之间共享，并拥有两个主要的典型（incarnations）：在艺术作品创作规则的意义，典型的艺术作品的集合以及标准（canon）的集合。这种知识库的双重方面可以从特殊的艺术案例推广到用以传播的任何人工制品。一方面，可以是一些典型的人工制品（exemplary artefacts），另一方面，也可以是解释的方案（schemas of interpretation）。

这是一个在文化符号学的模式中投射传播模式的问题（见图 1.4）。在这个模式中，三种可能的文化中的任何一对都可能被带入到互相的传播中，占据其中的一个或另一个位置。当这种传播是通过口头语言（也可以是书面或签名）进行时，我们称之为翻译（translation），或者如雅柯布森（1959）所说的“语际翻译（translation proper）”（cf. Sonesson 2014）。

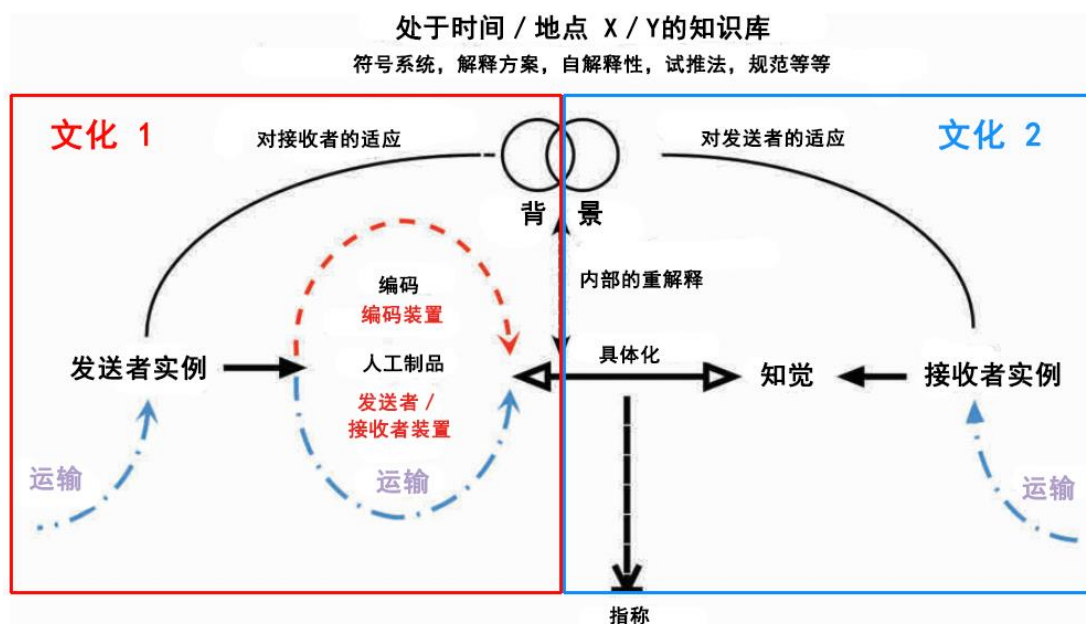


图 1.5.文化之间的传播，文化 1 可以是自我文化，他者文化或者其他文化，文化 2 可以是与 1 不同的任何文化。

3. 历史的沿革

根据唐纳德的进化理论，我认为历史，包括文化的发展，就像生物进化一样，是解释今天人类特有的东西所必需的。一般说来，我相信也存在一个与儿童发展大致平行的进化序列，从情景文化（episodic culture）到模仿文化（mimetic culture），在这个阶段人类已经开始变得很特别，以及从神话文化（mythic culture）到理论文化（theoretic culture），这个阶段完全属于传统意义上的历史。在人类进化过程中建立的任何序列都一定是部分推测性的。尽管如此，我还是想在这里谈谈我的一些困惑，其中一些将会在本书的后面部分被重新提及（见本书的结尾）。

3.1 默林·唐纳德的进化模式

唐纳德认为“情景记忆”（episodic memory），即对单个事件的记忆，是人类与许多其他动物共有的东西。模仿记忆（mimetic memory），或者更确切地说是人类特有的模仿记忆形式，仅限于人类和他们的祖先，比如“能人”（Homo ergaster）和/或“直立人”（Homo erectus）（见图 1.6）。另一方面，现代灵长类动物学表明，非人灵长类动物可能具有类似的能力（cf. Tomasello & Call 1997; de Waal 2006; Persson 2008; Chapter 2: Mimesis）。许多非凡的事情似乎发生在唐纳德称之为“模仿阶段”（mimetic stage）的阶段。在我看来，区分这些似乎很重要，不管它们中的一些是否正如唐纳德（2010）所认为的那样，在其他事物出现的时候“自然而然地出现”。首先是系统地使用工具，这当然需要某种模仿记忆（这可以被认为体现在四肢上）。如果工具的使用要在社群中流行起来，那么就必须进行模仿，而模仿似乎需要在给定“个别符”（token）的情况下识别出“类型符”（type）——或者，换句话说，将它从一

系列情景中提取出来。因此，当看到有人使用锤子，这个行为是锤击的个别符，也是一种类型符，观察者必须从这个个体行为和其发生的特定的物理和理据环境中抽离出来，这就是产生个别符的因素。只有当你把锤击的行为作为一种类型符时，你才能把锤子的用法转到其他的背景中，这样就产生了第二个个别符，第三个个别符等等。我们现在知道，非人灵长类动物使用工具的能力比近来人们认为的要好得多，但它们在转换模仿方面似乎出了名的糟糕——指的是在学习新行为方面，当然不是重复特定物种的行为方面。

在这个意义上，不仅是模仿的意义模棱两可的，而且手势（gesture）也显然不仅仅是模仿。根据这个场景，在模仿阶段确实发生了一些非常根本的事情：符号功能（sign function）的出现。这就意味着，模仿不仅被用来将一种特定的个别符永久化为一种类型符，而且还可以表示一种特定的个别符，例如，第一个人使用石头进行锤打的事实。这不是说符号只能用来指代情景。相反，大多数符号似乎都是指代类型符，只有通过类型符才能指代情景。如果我们从最初的行为开始观察，我们就能更轻易地以不同方式观察到模仿学习（imitative learning）和与此行为关联的符号使用。你自己想要用钉子来固定物体，所以采用了其他人钉钉子的方式来调整你自己的身体动作，这与模仿锤击的行为非常不一样，因为模仿这个行为你是想要说明这是如何做到的，或者给别人展示这是如何做的，或者通过锤击的行为传达一个人正在做事的观念。在第一种情况下，你的目的是为了把钉子钉到物体中。而第二种情况，你希望锤击钉子这个行为本身被看到。

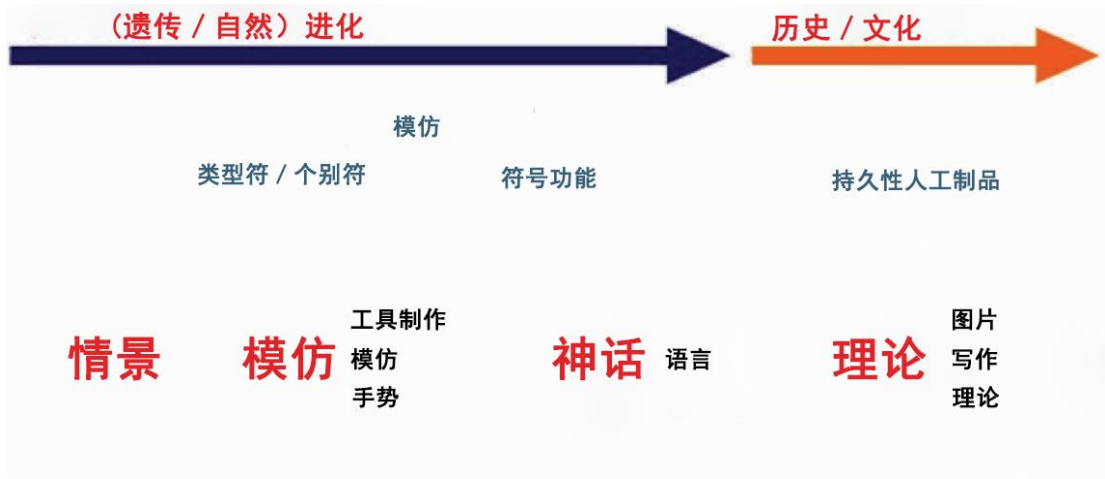


图 1.6. 这是对唐纳德的进化阶段的一种表现，带有一些符号学上的启发。

当唐纳德声称这一切都是“自然而然地出现”的时候，他可能是想要表明它们在神经学上并不是完全不同的，然而，从文化自展（boot-strapping）的角度来看，似乎存在着差异使得它们不同。另一方面，唐纳德在允许他的图式的后期阶段影响早期阶段上表现得非常微妙，例如，叙述被认为是从语言中产生的，但同时也作为一种对模仿的回报行为。然而，在不预先判断这一问题的情况下，将与单个个体的模仿记忆、模仿产生的共享模仿记忆以及使用模仿记忆构造符号（适用于进一步的背景）相对应

的不同层次分离开来是有用的。唐纳德的下一个阶段，“神话记忆”（*mythic memory*），对应于语言，因此已经需要使用符号的能力。唐纳德在这里选择了“神话（*mythic*）”一词，因为它涉及到叙事的构建，毫无疑问，这个词最初是用来叙述神话的，而且唐纳德认为它至少是语言进化的原因之一。在这种情况下，语言似乎是一个极限的情况（*limiting case*）：语言的能力很可能起源于进化，但特定语言的发展是历史的一部分。可以猜测，人类语言的多样性，作为身份的标志，已经是人类特性的一部分，尽管我们现在知道，在非人类灵长类动物和鸟类的信号系统中发现的“方言”也可能因学习环境的不同而不同。

然而，正是在唐纳德所称的第四阶段，“理论文化”（*theoretic culture*）阶段，历史形成了。根据唐纳德的观点，图片、写作和理论是这一阶段典型的三种人类产物。不过看起来，非人类的灵长类动物，甚至狗可能会被教会解释图片，其中一些已经学会使用一些特殊类型的写作（塑料模型、电脑键盘等）¹⁰。但它们中没有任何个体自己创作出任何图片或文字，更不用说发展出独立存在的理论。有人可能会反对说，可能有一些人类群体没有发展出图片的使用能力，当然也有一些人没有写作的能力。然而，这样的创造是在所有人类的发展潜力之内的，而且它们显然是构成今天人类意义的一部分（见第四章：图像）。正是本着将认知和符号能力与特定行为的演变联系起来的这种精神，我们能表明在人类特性的历史发展阶段可以增加一些其他特征，例如城市生活（见第八章：城市化）。

3.2 唐纳德模式的一些注释

根据唐纳德（Donald 1991, p. 149）的观点，猿完全生活在“情景”记忆的范围内，这意味着“它们的生活完全处于当下并且作为一系列具体的情景，它们的记忆表征系统中的最高元素似乎位于事件表征（*event representation*）的层级。”完全活在当下似乎是一种简单的情况，但是如果这意味着一种把当下插入到过去和未来之中的意识，它就是已经是一种复杂的能力。的确，这需要胡塞尔所说的（对过去的）“滞留”和（对未来的）“延伸”。这与只活在当下非常不同，只活在当下并不反对过去和未来，就像我们期望的尤尔斯库尔的蜉蝣的例子那样。唐纳德无疑意识到了这一点，因为他把他的情景记忆特别归因于类人猿和人类祖先。但人们可能会认为，这一概念也属于前情景（*pre-episodic*）阶段（cf. Sonesson 2015）。

它也与生活在一个遗传生成的视野（*genetic-generative horizon*）中非常不同，在这个视野中，过去、当下和未来被有意识地理解为传统或生活故事的一部分。恩德尔·托尔文（Endel Tulving）创造了“情景记忆（*episodic memory*）”这个词，唐纳德（Donald 1991, p.150）也提到了这个概念，但托尔文似乎似乎在思考更多类似的东西，因为他声称它允许“精神时间旅行（*mental time travelling*）”，它需要语言，而且它

10 或者手语——但如果这是一个问题的话，也是第三阶段的问题。

是人类独有的。毫无疑问，从那时起，研究动物行为的学者们就一直在努力证明，不仅类人猿，还有灌丛鸦，都有情景记忆的能力，尤其是有时间旅行的能力，因为它们能找到之前在不同的时间和地点隐藏的食物（cf. Clayton & Dickinson 1998）。无论如何，这几乎不可能涉及到托尔文所称的“自知意识（autonoetic consciousness）”，这种意识应该伴随记忆行为，从而使个体能够在主观的时间内意识到自身。从现象学的角度来看，自知意识似乎是一种主题意识（thematic consciousness）（cf. Gurwitsch 1957），因此在唐纳德的意义上，它不可能存在于情景层面（episodic level），而更像是一种“意识流（stream of consciousness）”，具有滞留和延伸的特点。

我已经表明了“模仿”阶段包含了大量的异质（heterogeneous）现象，我们将在后面的章节中讨论这个问题（尤其见第二章：模仿）。另一个尚未得到满意答案的问题是，叙述是否必须用语言表达。很难否认电影和连环漫画传达了叙事性，但人们甚至可以说，至少在非常普遍的意义上，单张图片 and 手势具有讲故事的能力。但至少手势（从某种角度来看还有图片）是模仿阶段的重要组成部分，在唐纳德看来，模仿阶段并不涉及任何叙述能力。唐纳德认为叙述性只出现在“神话”阶段，但它可以与早期阶段出现的符号资源共享。因为我们没有直接接触到进化论，所以没有明显的方法来证明哪一个答案是正确的，当然也有很多方法来理解叙述的概念（见第六章：叙述）。如果可以证明猿类可以通过手势和/或图片来讲故事，特别是如果它们不需要语言训练就能讲故事，或者如果没有发展出语言的幼儿也能够讲故事，那么就可以提出进化上的相似之处。第一种“先验”（*priori*）的选择似乎不太可信，我们甚至不清楚如何检验其中的任何一种。但还有一种可能性：叙述在人类中，作为对模仿的使用的一部分，可以不通过语言，而通过图片和/或手势中体现出来。

有一点奇怪的是，唐纳德把图片放在“理论”阶段（*theoretic stage*）。毫无疑问的一点是，正如我们今天所知的，图片一直是独立于有机体的人工制品，或者用唐纳德的术语来说，是“外程序（*exograms*）”。但在一开始的时候，图片不依赖于人的身体是不可能的，就像纹身的例子，以及 / 或者用诸如皮肤和沙之类不耐用的材料制成的时候也不太可能。后者在一些传统文化中以沙画的形式而闻名，它们是表演的组成部分。事实上，即使在今天，这两种类型的图片仍然少量存在，而且纹身在最近也越来越多。在时间和空间中，沙画是短暂的行为，但是它们仍然以图案的形式存在，以便在例子之间应用。虽然现在它们更容易作为样式表上的设计图案，但纹身在不同的实例化（*instantiations*）之间，可能已经开始成为一种持续存在的类型符。

这可以表明，图片主要是模仿的结果，但不清楚它们是否因此可以简化为身体模仿（*bodily mimesis*）（参阅第三章：语言及第四章：图片）。有趣的是，威廉·诺布尔和伊恩·戴维森（William Noble & Iain Davidson 1996）认为描述（*depiction*）是语言形成的必经阶段，因为通过凝固（*freezing*）感知，描述引入了一种独立于直接语境（*immediate context*）的传播，因此能够成为反思和叙述的主体。从这个意义上说，图片比起手势或其他形式的模仿，更像是语言的前驱。因此，图片符号将是模仿和语言

之间的重要联系。可以反对的是，一些手势已经开创了独立于直接语境的传播。然而，手势本身就是一种动作，因此不能凝固感知。然而，这种将论点（没有引用诺布尔和戴维森）翻译成手势的做法正是迈克尔·托马塞洛（Michael Tomasello 2014, pp.95ff.）在他最近出版的书中提出的。事实上，托马塞洛把手势看作是其他灵长类动物有限的符号世界和会说话的人类之间缺失的联系（正如很多其他学者当今正在做的那样，参阅第二章：模仿），并设置了一个场景，在这个场景中，用手指指的手势是一个指示符号（index），因此在我们的经验世界中用以锚定命题，紧跟在其后的是像似性的手势（iconic gestures），它们已经是属于某一范畴的（categorical）（用我们的术语来说，处于类型符的阶段）了，范畴的作用是将属性指定为指示符号，这一过程发生在其被规约符号（尤其是语言）补充之前。

3.3 深入历史

如果描述人类特性的进化模式的一部分是历史和文化的，而不是生物学的，我们会认为历史与进化是不同的。最近关于“深层历史”（cf. Smail 2008; Shryock & Smail 2011）的概念的主旨似乎是使人类历史在构成世界或宇宙历史的巨大图式中，以一系列或多或少彼此相似的情景出现。美洲的发现或多或少可以被视为世界历史的一个实例，就像从“直立人”或“智人”的非洲视野中发现欧洲一样，甚至可以等同于从恐龙或原始生命的世界发现地球一样。“深层历史”的概念无疑是对传统历史写作的一种极好的纠正，传统的历史写作倾向于完全的个人主义和普遍地以人为本——但它也有可能破坏人类历史的特殊性。历史是特殊的，不仅因为它是我们物种进化的特权部分，而且因为它使我们成为迄今为止唯一能够书写历史的物种。即使有一天计算机能够为我们书写历史，我们也将是唯一一个能够发明书写历史的设备的物种。尽管史蒂芬·杰伊·古尔德（Stephen Jay Gould 2000b）明确指出单细胞生物（实际上是原核生物）的“美妙生活”，在时间和空间上都远远超过人类和任何其他更复杂的生命形式，这一点毫无疑问是正确的，但这只会更加强调古老的解释学的观点，即到目前为止，我们是唯一一种能够作为世界历史的观察者和参与者的生命体——或者我们一定会相信，直到有人发现被遗忘的恐龙或甚至是细菌自传。

“深层历史”这一概念所暗示的，将历史还原为进化的最后阶段的另一个风险是，历史很容易被视为始终如一、处处相同，是一系列重复的、基本上是预先决定的事件，没有人类意志和决心的余地。在这方面，这种观点与另一种新的历史分支截然相反，后者也超越了传统历史的个人主义焦点，定性为“心智的历史（the history of mentality）”和/或“日常生活（daily life）的历史”，这种观点声称即使在相对较近的历史时期之间也能发现明显的差异。这种方法的代表是年鉴学派（Annales school）的成员，以及米歇尔·福柯（Michel Foucault）、菲利普·阿利埃斯（Philippe Ariès）、诺伯特·埃利亚斯（Norbert Elias）等人。这种说法的一些例子是，埃利亚斯认为童年的概念是在18世纪（欧洲）被创造出来的，而福柯认为人类（的概念）是在那不久之

前产生的。在这种极端的表述中，这些观点可能是站不住脚的。然而毫无疑问，人类文化的多样性在时间和空间上都是巨大无比的，从古代的欧洲到中世纪再到 18 世纪的（欧洲的）（cf. Ariès & Duby 1985–1987）隐私观念的变化就是例证。即使是在近来的那些其他文化和他者文化中，另一些观念也可能有相似的历史。事实上，文艺复兴开始的确切时间并不存在（即使我们忽略国家之间的差异），全球化的世界可能并不存在，也可能一直存在，但毫无疑问，人类文化正在发生真正的变化，在某种程度上可以证明这些定性的区别。任何将人类文化进化位于动物世界之外的方法都必须认真对待这种多样性和创新的能力。

虽然，由于意识形态的原因，性别理论，性别角色的社会构建或是“表演”的概念（从西蒙娜·德·波伏瓦[Simone de Beauvoir]到朱迪斯·巴特勒[Judith Butler]），是作为一个独立的研究分类，但是它类似于上述相对性历史的传统，尽管其相对性涉及的是性别，而不是历史时期。正是出于同样的原因，性别理论反对进化心理学，尤其是其主流形式。出于同样的原因，这个研究的某些版本很可能有助于形成一种意识形态上不那么受限的进化心理学。

4. 论心灵的相遇

到目前为止，我们希望已经清楚地表明，阵容里的三个成员，自我，他者和其他，不应该仅仅与个人联系在一起。它们定义了一个世界，因此它们可能看起来是集体主体，或者用皮尔斯的术语来说，“紧凑的人（compact persons）”（Singer 1984 & Colapietro 1989）。另一方面，它们用来表示文化和文化之间的关系，这显然是对人与人之间关系的一种隐喻。如果我们仔细考虑一下我们在上面（参阅 1.2 节）所描述的自我文化、他者文化和其他文化的方式，就真的没有必要将不同的文化拟人化。的确，自我文化是一种从文化中的主体的角度来看的文化；此外，他者和其他文化也从这个位于自我文化中的主体的角度进行了界定。从这个意义上说，我们一直都在关注主体之间的关系，或者更确切地说，关注说“我”的单一主体（当然这可以由所有认同同一文化的主体齐声说出来）与所有被指定为他者文化或其他文化的所有主体之间的关系。在自我文化中，成员之间的关系通常是他者文化的（Alter-cultural），然而，在反对另外的文化占主导地位的程度，它必须被认为是自我文化的（Ego-cultural）。由于从定义上看，观点始终是自我文化的观点，因此不太清楚在他者和其他文化的成员之间，会盛行起一种什么样的关系。也许最有可能的情况是，他者文化的成员之间的关系被认为是他者文化的，其他文化的成员之间的关系是其他文化的（Alius-cultural）。

4.1 移情的经典理论

在经典哲学中，关于“他者文化性”的讨论更普遍地被框定为移情（empathy）、利他主义（altruism）和 / 或主体间性（intersubjectivity），而近来在心理学和认知科学中，被框定为“心智理论（theory of mind）”和 / 或“读心术（mindreading）”

（see Chapter 2: Mimesis; [Zlatev 2008, 2014]）。即使在进化心理学中，近来的一个核心问题是利他主义是否可能是人类进化的一个关键因素，尽管后者被认为是“适者生存”（参阅[cf. Sober & Wilson 1998]及本书的结语章节）。如果它们之间有什么不同的话，移情一定是利他主义的必要条件，但肯定不是完全一样的。一种他者文化的关系会假设某种移情，但不一定暗示任何利他主义的存在（如科尔特斯（Cortés）的例子所示）。事实上，正如扎哈维（Zahavi 2014）所指出的那样，即使是从他人的痛苦中获得快乐的施虐者，也需要移情，为了达到他 / 她施虐的目标而考虑另一个人的感受。利他主义可以被认为是一种特殊的移情行为表现形式，尽管它涉及自我牺牲情绪和（或）价值比以他人为导向的知识更多¹¹。

移情通常涉及到自我和他者之间的关系（这种关系对于其他来说只是间接的）。在经典的概念中，有两种主要的选择：要么是由于存在于他们之间的移情的关系（经典的移情或是投射[projection]理论，图 1.7），因此自我和他者都是立刻已知的（或是感觉到和 / 或被赋予价值）；要么是只有自我是直接已知的，而自我内部运作的知识连同对他人身体的观察一起，被用来通过推理而创建他者的概念（经典的推理理论[inference theory]：至少在赫尔姆霍茨[Helmholtz]看来这是“无意识的[unconscious]”；图 1.8）。然而，这两种选择早已被证明是有问题的。正如我们将在后面看到的，上面给出的对经典移情理论的描述过于简单，但是从这个简单的选择开始是很方便的。

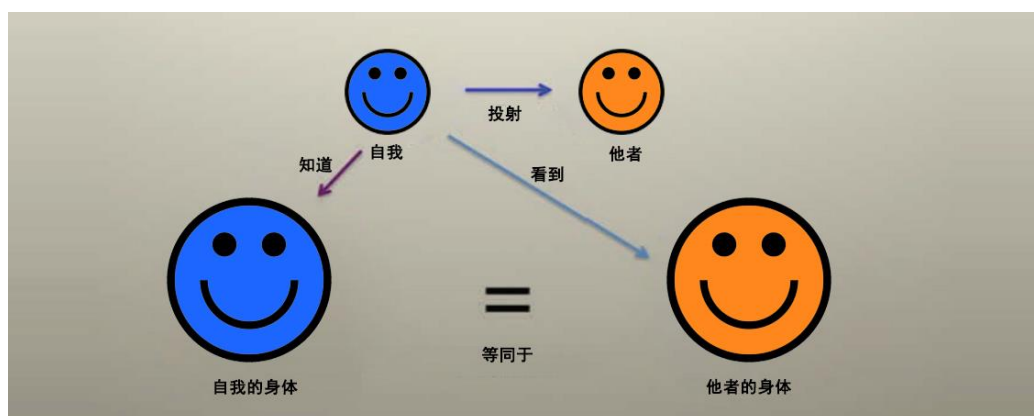


图 1.7. 作为投射的移情。

在推理理论的例子中，就像赫尔曼·冯·赫尔姆霍茨（Hermann von Helmholtz）和约翰·斯图尔特·密尔（John Stuart Mill）经典地证明的那样，可以观察到我们对对方的理解似乎并不是以一种费力、费时和有意识的方式来进行的，而这种方式被恰当地称为推断；如果我们只知道他者的外在和自我的内在的话，我们就不清楚什么能使得我们首先发现自我和他者之间的类比（cf. Gurwitsch 1979; Stueber 2013; Zahavi 2014, pp. 95 ff）。正如赫姆霍尔兹所指出的，推理是无意识的这一观点可能会解决其中的一些疑虑，但是“无意识推理（unconscious inference）”这个概念本身很难理解，即使

¹¹ 在这一点上，应该想起前文提到的关于他者性的标准涉及相对评价和相对理解；见章节1.2。

我们用现代的说法把它翻译成“亚人格化推理（subpersonal inference）”（类似于另一个神秘的概念，“亚人格化模拟[subpersonal simulation]”）。¹²

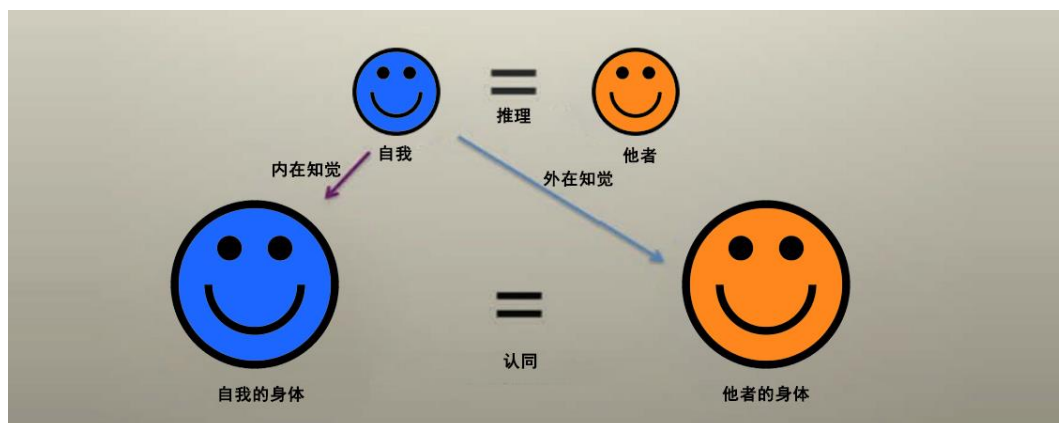


图 1.8. 作为推理的移情。

当代的移情概念，尤其是所谓的“理论论（Theory theory）”（cf. Stueber 2006, 2013; Bermúdez 2010, pp. 363 ff.; Doherty 2009; Apperly 2011），基本上可以理解为经典推理理论的变体。在某些方面，正如我们将看到的，“模拟理论（Simulation theory）”也应该属于这一范畴。然而，“理论论”认为有一个知识体系（民间心理学[folk psychology]）可以应用于单一的情况下，此外，大卫·普雷马克和盖伊·伍德拉夫（David Premack & Guy Woodruff 1978, p. 515）已经谈到了“推理系统（a system of inferences）”这一概念，暗示了比赫姆霍尔兹的“无意识推理”概念更系统化的知识特征。的确，一些“理论论”的支持者，如艾莉森·高普尼克（Alison Gopnik 2009），在受到证明和否定的情况下，明确地提出了类似于科学理论的推理系统。

作为于投射理论相反的推理理论，至少它最初的构想是由西奥多·李普斯提出的（Theodor Lipps 1900, 1903），正如爱狄特·施泰因（Edith Stein 1917）所指出的那样，对方是不能立即被知道的，除了其他人之外，没有人能告诉自己，他的感受和其他的精神状态。虽然施泰因在知识方面的批评可能是正确的，但情感理解的情况，似乎是不同的，更不用说身体上的共鸣（bodily resonance）了：不仅因为这些经验作为间接过程更加难以理解，而且因为它们在主体混淆的意义上接近于与对方的身份认同。的确，如果我们把运动移情（motor empathy）、情绪移情（emotional empathy）和认知移情（cognitive empathy）分开，就像现在经常做的那样（引用普雷斯顿及德瓦尔 Preston & de Waal 2002），不同的模式可能在不同的情况下是相关的。

马克斯·舍勒（Max Scheler），后来被梅洛-庞蒂呼应（Merleau-Ponty 1964），似乎设想了一种完全进入他者的心灵的东西的可能性，至少在由他 / 她的身体组成的表

12 如果这仅仅表明发生的事情可以“事后”（post festum）被描述为推理（参阅 Cassam 2007）的话，这个术语是没问题的，但是它也没有告诉我们更多。关于罗伯特·戈登（Robert Gordon）推崇的“亚人格化模拟”（subpersonal simulation），请参见斯图伯（Stueber 2006, pp. 119ff.）。

达领域里直接体验他人的情感的情况下。从某种意义上来说，这听起来可能有点神秘，但毕竟，这不过是把吉布森的“供养”（affordances）（见第八章：城市化）原则应用到生物上而已¹³。就情感而言，结果很可能是作为对他人的经验而变得有意识，但在其他情况下，它可能只是威廉·康顿（William Condon 1980）所称的“身体同步（bodily synchrony）”的重复行为模式，现在通常被称为“共振（resonance）”或运动移情。后者的早期变种可能是现在所知的“婴儿镜像（infant mirroring）”，即新生儿看到别人伸出舌头也这样做（cf. Meltzoff & Brooks 2001）。即使是在这种移情中，也有明显的程度，因为当你看到他人的情绪时，你仍然需要将这些情绪与自身区分开来，但这种情况不会发生在运动移情中，以及如果这种解释是正确的，也不会发生在人群自发协调的运动中，在 19 世纪，这种运动似乎是受到社会问题的启发（cf. Moscovici 1985），但现在，从每日新闻来看，这似乎主要与不同足球俱乐部的狂热爱好者之间的小冲突有关。

从推理理论和投射理论出发，逻辑上必须存在另外两种选择：只有他者是立即知道的，自我必须从它构建。或者自我和他者都是由间接证据构成的。我所知的其他人的知识讨论都不承认这些概念的真实性，第一个概念由巴赫金提出，至少在他的一些作品中能见到，而第二个概念至少有一种解释是皮尔斯提出的。事实上，对巴赫金来说，只有他者是直接为人所知的，因为只有他 / 她才能被视为一个完全的、完整的整体。另一方面，皮尔斯认为，自我和他者是完全相同的结构。使得这两种选择听起来完全荒谬的是，在“对我们正在进行的经验生活的不同的前反思认识”的意义上（Zahavi 2014, pp.88），存在一种对自我意识的即刻的“我属性（mineness）”，这种属性不容易变成他者。但是如果像扎哈维（Zahavi 2014, pp. 50ff., 80ff.）所主张的那样，存在更复杂和更淡化的自我或是“人”的概念的话，用胡塞尔的话来说，这些模式仍然会找到它们的用武之地。

4.2 移情理论的其他两个变体

在他早期的作品中，巴赫金（1990, 1993）非常关注自我与他人之间的差异，经常用作者（Author）和英雄（Hero）这两个术语伪装他们¹⁴。巴赫金指出，他人只可以（而且必须）从外部被看到，因此被视为一个完全和完整的整体；而另一方面，自我是一个无限的过程，它永远不能被完整地把握；的确，这是一种意识流，只有在死亡时才会静止不动。这是因为“我的情感和意志反应依附于物体，而不收缩成一个外在的完整自我形象”（Bakhtin 1990, p. 35; cf. Bakhtin 1993）。只有他人的身体才能被完全看到：存在着一种“过度的视觉（excess of seeing）”。就自己而言，身体的某些部位总是看不见，即便是通过镜子里看到的镜像也有部分不能被看到。这种差异转化为

13 事实上，一个例子可能是所谓的“婴儿模式Kindchenschema”，它能立刻给人以可爱的印象。

14 关于这种含混的危害，参见索内松2012a。

思想。在这个意义上，与自己相对的他人，有“外位性”（outsideness）的属性，或是有“共时体”（transgredience）的属性（Bakhtin 1990, pp. 22 ff., 27 ff. 及图 1.9）。¹⁵

因此，巴赫金（Bakhtin 1990, pp. 25ff., 61ff.）利用这些观察来批评当时流行的移情理论也就不足为奇了：理解不可能是对他人的认同，因为首先来说，这是无意义的，它只会一次次带给我们同样的东西，此外，这也是不可能做得到的，因为根据定义来看，他人只能被从外部看到。巴赫金（1990, pp. 15-17, 25f.）承认，我们可以想象性地把他人的位置放在自己身上，虽然从外部获得的东西只有被重新整合到意识流之中，作为正在进行的过程（自我）的一个阶段时，才能被理解。然而，巴赫金（1986）在一篇相当后期的文章中指出，在自我与他者相遇和对其他文化的解释之间，有一个相似之处：在这两种情况下，理解都不可能通过与另一种文化的完全认同来实现，而只能通过进入另一种文化，然后回到另一种文化之外的位置来实现。用我们的术语来说，只有通过自我文化中采取自己的终极立场，其他文化才可能被转化为他者文化。或者更确切地说，理解的特定主体，自我，只能理解任何其他的文化，因为他通过接触和回避的辩证法，可以理解任何其他的主体。奇怪的是，巴赫金似乎在不知不觉中与舒茨（Schütz 1974[1932]）不谋而合，舒茨在谈到作为个体的自我和他者时，设想了一个类似的辩证过程，从自我到他人，再回到自我（cf. Zahavi 2014, pp. 141 ff.）。的确，他们都没有考虑到一个更加极端的外部形式，即我们所说的其他（alius）。

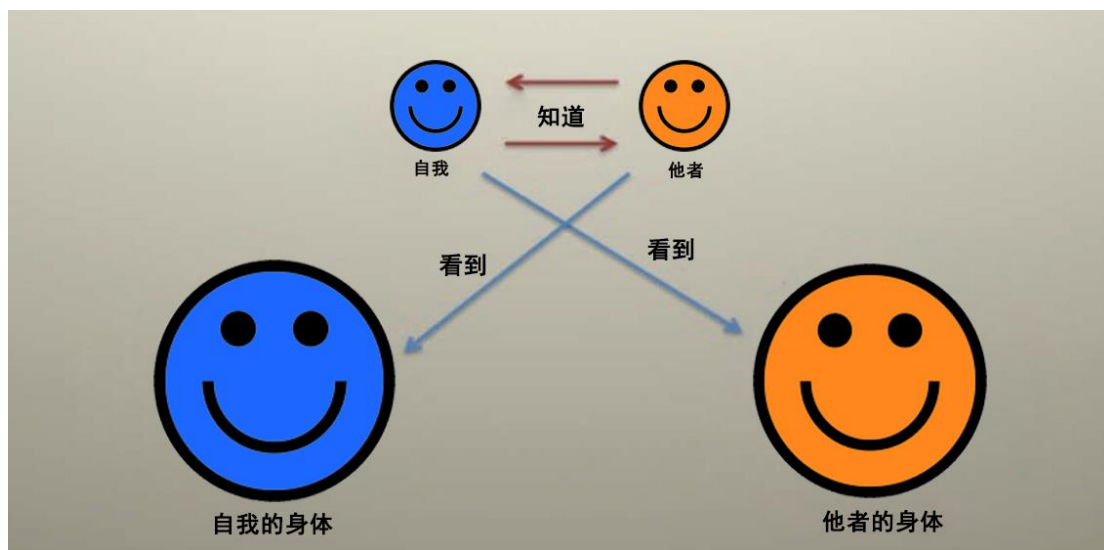


图 1.9. 巴赫金对于投射理论的倒置。

虽然巴赫金的概念表现为推理理论的完全倒置，但皮尔斯似乎将这种倒置延伸至自我和他者两者。因此，皮尔斯提出了一个对称的（symmetrical）推理理论。巴赫金和皮尔斯都认为自我是一种既不存在也不能推断出的东西，一种只存在于时间中并不

¹⁵ 这里不需要讨论这是否是现象学家所称的先验的一个特例。我用的是巴赫金作品的译本，以及关于他思想的二次文献中所用的术语。

断发展的东西。对于巴赫金来说，他人是静止的，本质上是封闭的，但是对于皮尔斯（被克拉普利托及辛格 Colaprieto 1989 & Singer 1984 引用）来说，他人与自我属于同一个类别，即一种意识流，在死亡之前是无法停止的。因此从有限（finiteness）的角度来看，对于皮尔斯来说，他人只是另一个自我。另一方面，皮尔斯声称没有直接的途径获取关于自我的知识，关于他人的也没有：两者都只能通过符号间接知道。¹⁶

因此对于皮尔斯来说，对自我的获取（access）跟对他人的获取一样是间接的。只要考虑到获取知识这一因素，那么自我对于皮尔斯来说就仅仅是另一个他人。巴赫金归属到他人身上的共时体（transgredience）也是皮尔斯的自我概念的一种属性。自我和他者表现为两种平行（或者可能是覆盖）的意识流。后一种观念至今仍在流行，正如心灵的“理论论”的一些代表所表达的那样。的确，艾莉森·高普尼克（Alison Gopnik）以及彼得·卡拉瑟斯（Peter Carruthers）认为孩子在四岁左右就能发现自己的想法，就像其他人一样（Mitchell 1997; Ziegler 2013），（见表格 1.1）。卡拉瑟斯（2013）最近出版了一本书，致力于论证“心灵的不透明性（opacity）”。更一般地说，那些声称民间心理学本质上是错误的，应该被神经系统理论所取代的人，就像保罗和帕特里夏·丘奇兰德（Patricia Churchland），以及可能还有丹尼尔·丹尼特（Daniel Dennett）（cf. Stueber 2006），他们必须接受这个概念的某些版本。

然而，对于所有这些关于自我和他者的获取性模式的最佳回应，可能仍然是梅洛-庞蒂（1945, p.405）的妙语，他人对于我来说不是完全不透明的，恰恰是因为自我也不是完全透明的。用巴赫金的术语来说，仅仅是因为存在某种对自我的共时体，也才可能存在他者的“组分”（ingredience）。但这还远未及皮尔斯，高普尼克和卡拉瑟斯的立场。

经典版本	对自我的获取 对他者的获取		当代版本
推理理论（赫姆霍尔兹，密尔）	有	无	理论论，模拟理论？
投射理论（包括直接感知） （李普斯，舍勒，胡塞尔现象学的某些方面，等等）	有	有	模拟理论？
巴赫金的理论	无	有	巴赫金的追随者
皮尔斯的理论	无	无	皮尔斯式的 至少有一些理论论的代表： （高普尼克，卡拉瑟斯）

表 1.1. 四种获取自我及他者的途径（关于模拟理论的问号，请参阅下面的文本）。

4.3 移情的现象学概念

16 当然，在这儿有必要记住，对于皮尔斯来说，所有东西都是符号。至少在这种情况下，他必须假定符号比其他东西更间接，但不清楚其他东西是什么，因为在他看来，即使感知也是符号。

在爱狄特·施泰因（Edith Stein）的解释之后，我把李普斯（Lipps）作为认为我们能完全获取他人的心灵的观点的典型代表。然而，卡斯滕·斯图伯（Karsten Stueber 2006, pp. 9 f.）认为，这种解释是“爱狄特·施泰因对李普斯的无情解读”的后果（尽管胡塞尔，舍勒和古尔维奇以及巴赫金都认同李普斯的观点，认为它是完美的）。然而，另一种对李普斯方法的批评是它没有抓住他者本身，因为投射是发生在自我心灵中的东西，因此对他者的经验可能是完全错误的。如果是这样的话，投射并不超越首要主体的经验，也不能说它可以获取他人的经验（cf. Zahavi 2014）。这就意味着，要么施泰因把李普斯解释成一个融合理论家是完全错误的，要么他的概念相当不连贯。然而有趣的是，根据是斯图伯（2006）的观点，当代的“模拟理论”延续了李普斯开创的传统。如果我们追随这个类比，至少有一个“模拟理论”的代表，保罗·哈里斯（Paul Harris），可以帮助我们理解为什么施泰因和斯图伯都可能是部分正确的：哈里斯（cf. Doherty 2009, pp. 44 f.）认为，通过自我完成的模拟受制于某些“参数（parameters）”的变化，这与我们对自我和他者之间的差异的假设有关，改变这些特征的困难性是儿童发展中移情进展缓慢的原因。马丁·J·多尔蒂（Martin J. Doherty）接着声称，参数的这种变化必须依赖于规则，这种规则更多地对应于“理论论”的原则，而不是“模拟理论”。

投射模式受到了胡塞尔（1950a,b），舍勒（1931）以及其他人的批评，因为来自外部的身体与来自内部的身体“感受”非常不同。然而，肖恩·加拉格尔（Shaun Gallagher 2005b）认为，在发现镜像神经元之后，这个论点就不再成立了，镜像神经元对被主体执行的动作和被观察到的同样动作反应相同（cf. Hurley & Chater 2005）。肖恩似乎用了胡塞尔的“运动知觉”（kinesthemes）这一概念来识别后者，即构成身体的（主要是被动的）意图。然而，这似乎只是以一种直接的方式解释了运动移情。然而，胡塞尔观察到，对自我来说，身体的某些部分是可以从内外两部分获取的：当你看着一只手或者用另一只手抓住它的时候，你也可以从内部感受它，因此你可以把这两种经历联系在一起。因为在这种情况下，从某种意义上说，我对于我来说是另一个人，我的身体只能通过与另一个身体的比较才能被说成是物理存在的。这似乎为巴赫金的模式提供了一些理由。然而，巴赫金似乎认为自己和他人是完全对立的，这里的他人指的是其他而不是他者，然而胡塞尔和舒茨宁愿把这两种观点融合在一起，就像双手紧握在一起一样。另一方面，梅洛-庞蒂更接近巴赫金（他不太熟悉巴赫金）的风格，也就是说，带着同样的身体偏见（bodily bias），梅洛-庞蒂在镜子反射帮助下，设想了自己身体的持续“客体化”（objectification）。近几十年来，随着摄像机的普及，甚至作为智能手机的功能，在这个完整的外化（exteriorization）自我为一个物理实体（用胡塞尔的术语来说，是“躯体”[Körper]，不是“身体”[Leib]）的过程中，视频片段可能比镜子更重要。

古尔维奇（Gurwitsch 1979）认为，为了将他人识别为另一个人（在我的术语中是他者），你必须在实际的工作环境中看他/她，而不能抽象地看待他/她。我想补充

一点，更重要的是，比如承认他人是一个有生命的存在，通常更特别的是，是一个人，也许甚至在你开始期待其动作富有表现力之前就是如此。然而，这样的认知有可能被立即给予，或是就像伊万·伦德（Ivan Leunder）和阿伦·高斯托（Alan Costall 2009）所称的那样，是生态的（ecological），他们非常生动地阐述了不同版本的“心智理论”的前提，我们都是从行为主义者开始的，生动地阐述了不同版本的“心智理论”的前提，根据这个前提，我们一开始都是行为主义者，直到四岁左右才发现，有一种东西叫做心灵——它是一种很难与生态经验相结合的东西，即生活世界。

在他的《遇见对方》一书中，古尔维奇的灵感来源于马丁·海德格尔的事物是应手之物（things being present-to-hand）的概念，但他也提到了肯特·戈尔茨坦（Kurt Goldstein）对范畴化态度和具体态度的区别，这种区分的缺陷应该可以解释不同类型的失语症（aphasia）。然而，加拉格尔（Gallagher 2005）表明，在三分 a）抽象的（范畴化的），b）实际的（具体的），以及 c）社会的语境（context）之时，有证据表明存在着同样的缺陷，社会语境不能还原为实际语境或抽象语境。他认为，即使是在具体语境下有运动行为问题的病人，也可能在有个体和文化意义的语境中完成同样的动作。但可能我们应该把这看作一种连续的语境化（contextualization），或者更好一点的说法，作为与身体的客体化相对的主体化（subjectification），而不是其他的一些因素。从这个意义上来说，他者和其他其实是一个连续范围的两极。

4.4 一个多层级的移情模式

我在上文中已经提到，作为一个斯图伯的反对者，李普斯可能确实既是一个模拟主义者（simulationist）（在这种情况下，同理心不会超越自我），又是一个融合主义者（fusionist）（在这种情况下，自我和他者是没有区别的），如果像我们这个时代的哈里斯一样（cf. Doherty 2009, pp. 44 f.），那么李普斯就会认为投射受到“某些参数的重置”的影响。的确，正如多尔蒂所观察到的那样，后一个过程似乎是规则式的，而不是基于情感认同，但也许可以把这个参数设置看作是亚人格化（subpersonal）的，或者至少是深深地嵌入在潜意识中。然而我认为，胡塞尔及其追随者对李普斯的批评有更深层次的原因：因为从李普斯的角度来看，如果一个人能设法完全了解另一个人，他或她就会和他或她一样，而现象学则主张，即使如此完全地获得对方所拥有的知识，也必须是通过对方的知识而加以修正的知识。换句话说，无论它多么完整，它都必然是间接的，以一种“共现”（appresentation）的形式给出，这是一种意向性的行为（这跟符号很类似），而直接感知的不是行为的主要主题（cf. Sonesson 2012b; Zahavi 2014, pp. 132 ff.）。很难理解胡塞尔自己对于移情的概念，因为扎哈维（2014, p.123）观察到，因为这是他“一生都在关注的事情”，因此在他的大部分作品中都有体现，但通常是从不同的角度。我们应该感谢扎哈维（2014, pp.123 ff.），因为其研究了令人费解的所有相关文章的细致的工作。然而，从他的阅读中得出的主要观点是，我们无法回避这样一个事实：意识流总是被第一人称或是第二人称所拥有。

当应用于不同类型的移情，并且从不同的角度考虑时（见表 1.2），关于自我和他者之间的关系的一些理论实际上可能是正确的。因此，斯图伯（2006, pp.131ff.）区分了他所谓的“基本移情（basic empathy）”和“重生成性移情（reenactive empathy）”（Apperly 2011），“低层级”和“高层级的心灵解读（mindreading）”。因此，基本移情是站在运动移情的一边（因此，镜像神经元或许可以对此作出解释），但也可能更广泛一些，因为它涉及到对他人作为人类和/或主体的认知。斯图伯（2006, p.143）在这里指的是安德鲁·N.摩尔佐夫（Andrew N Meltzoff）和瑞秋·布鲁克斯（Rechele Brooks 2001, p.174）的观点，他们声称在婴儿身上发现了“有人类行为的（人）”和“没有人类行为的（事物）”之间的区别。根据让·曼德勒（Jean Mandler 2004）的研究，区别可能在于有生命的和没有生命的事物之间。无论如何，我们可以在这里认出我们的老朋友他者和其他。这就是基本移情，它是所有其他移情的前提。至于“重生成性移情”，这是一种试图重新体验他人的经验的有意识的尝试，在这里，斯图伯倾向于把它归为“模拟理论”，即投射模式，也不排除“理论论”的可能存在。的确，采用一种与斯图伯更为接近但更为现象学的习语的话，我们可以说，心智理论可能是对他人的心灵进行大量模拟或投射的沉淀（sedimentation）的结果。¹⁷这就是发生现象学（以及生成现象学，在某种程度上，它可能是由文化这条八卦链造成的；见章节 2.2.2）揭示的东西。

我们不应该把自我文化看作一个具有完整认同的世界：相反，胡塞尔和古尔维奇对于投射模式的修正似乎是相关的。对于不同文化之间的关系，类似与投射模式的东西可以应用于之上（他者文化），或者在最好的情况下，更类似于推理模式的东西可以应用于之上（其他文化）。这也必须取决于模式应用的文化理解水平。根据詹巴蒂斯塔·维柯（Giambattista Vico 1725）在《新科学（Scienza nuova）》中的著名原则，我们可以理解人类所做的一切，正是因为我们共有的人性（shared humanity），这假设了我们把他人当作人类，这个假设在文化之间的关系中并非一直是一个直接的概念。对于哥伦布发现美洲来说不是如此，对于那些自称“伊斯兰国”的恐怖主义派别的成员来说也不是如此，不仅因为他们暗杀了基督徒、雅兹迪人和什叶派穆斯林，也因为他们破坏了我们共同的人类文化演变的证据，尤其是在摩苏尔和巴尔米拉。

17 所讨论的理论将不等同于科学理论，但仍保留着某种系统性质，但理论论的大多数追随者会同意这一描述（cf. Doherty 2009, p. 37）。此外，目前对于接受理论论和模拟理论的混合体，似乎也有一个普遍的共识（Nichols & Stich 2003; Doherty 2009, pp. 48 f.; Apperly 2011）

移情的类别	对自我的 直接获取	对自我的 间接获取	对他者的 直接获取	对他者的 间接获取	第三人称知识	先驱
共时，共振，镜像	无	—	有	—	—	李普斯，康登， 梅尔佐夫
(情感) 表达的经验， 生命的可供性 (人性，等等)	有	—	有	—	—	舍勒，梅洛-庞蒂， 曼德勒，等等
重生成性移情	有		部分有 (参数设置)	部分有 (通过自身)	可能有	模拟理论
对话式移情	有	有	有	有	无	胡塞尔，舒茨， 涉及文化的巴赫金
重建动机	有 / 无	有	无	有	有	理论论，皮尔斯
共时体	(有)	有	无	有	可能以镜像、 视频剪辑等形式 出现	巴赫金

表 1.2. 从对自我和他者的获取的角度来看的不同的心理活动（这张表不是按时间顺序排列的。因此举例来说，很有可能至少有一些共时/共振只有在感知到生命的可供性之后才会起作用）。

5. 进化之外的文化

这一章节的目的是为了完成几个任务。它解释了现象学在认知符号学新领域中的重要性，认知符号学把上个世纪的两个重要的跨学科场域——认知科学和符号学结合在一起，专注于生命世界的现象学概念，将其作为在任何可能的人类连贯的经验的整体中都可以找到的不变结构的普遍模式，以及作为在特定的情况下，社会文化生活世界的特征，例如古埃及、中世纪的法国和今天的瑞典。为了在共同的生活世界和不同的社会文化生活世界之间，创造一个生活世界的类型学，这一章接着介绍了文化符号学的经典版本，然后对其进行进一步发展，通过胡塞尔对于生活世界的细分化，将其划分为等同于自我文化的我群世界，以及他群世界，此外，在某种程度上，提出有两种截然不同的他群世界：他者文化和其他文化。

本文紧接着将文化符号学引入进化时代，利用了默林·唐纳德提出的图式，通过情景、模仿、神话和理论阶段，将我们从灵长类动物进化带到了人类历史。在阐明自我在自我文化中的作用（即自我作为个体处于他或她的特定文化中，并将其与其他文

化联系起来)之后,我们研究了移情的经典的解释学和现象学方法,以及一些当代的方法,表明了自我和他者之间的关系可能有不同的类型,符合到目前为止提出的几个模式。通过这样做,我们开始了探索,不仅将认知科学和符号学这两个当代跨学科的场域结合在一起,而且将这两种现代方法与人文学科的古典传统,被称为解释学的传统本身的传统,联系在一起,根据这一传统,对其他文化和它的人工制品的理解首先源于将人作为人的理解,将我们自身作为人的理解,以及将他人作为人的理解——在这种小的条件下,我们所谈论的人类源于动物的生命,进化以及或多或少深层的历史。

参考文献

- Donald, M. (1991). *Origins of the modern mind: Three stages in the evolution of culture and cognition*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Donald, M. (2001). *A mind so rare: The evolution of human consciousness*. New York: Norton.
- Tomasello, M. (2008). *Origins of human communication*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Sonesson, G. (2013b). New rules for the spaces of urbanity. *International Journal for the Semiotics of Law – Revue internationale de Sémiotique uridique*. doi:10.1007/s11196-013-9312-2.
- Schütz, A. (1974). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Original work published 1932).
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris.
- Gurwitsch, A. (1957). *Théorie du champ de la conscience*. Bruges: Desclée de Brouwer.
- Gurwitsch, A. (1974). *Phenomenology and the theory of science*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Gurwitsch, A. (1985). *Marginal consciousness*. Athens, OH: Ohio University Press.
- Sokolowski, R. (1974). *Husserlian meditations*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Sokolowski, R. (2000). *Introduction to phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Drummond, J. J. (1990). *Husserlian intentionality and non-foundational realism: Noema and object*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Marbach, E. (1993). *Mental representation and consciousness: Towards a phenomenological theory of representation and reference*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Thompson, E. (2007). *Mind in life: Biology, phenomenology, and the sciences of mind*. Cambridge, MA: Belknap Press. (New edition 2010).
- Peirce, C. S. (1998). *The Essential Peirce, 2 vols.* Ed. Peirce Edition Project. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Sonesson, G. (2009). The view from Husserl's lectern: Considerations on the role of phenomenology in cognitive semiotics. *Cybernetics and Human Knowing*, 16(3–4), 107–148.
- Sonesson, G. (2013a). Divagations on alterity. In *Writing, voice, text: Festschrift for Augusto Ponzio*. S. Petrilli (Ed.), 137–142. New York: Legas.
- Gibson, J. J. (1983). *The senses considered as perceptual systems*. Westport, CT: Greenwood Press. (Original work published 1966).
- Varela, F. J., Thompson, E., & Rosch, E. (1991). *The embodied mind: Cognitive science and human experience*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Krois, J. M. (2007). Philosophical anthropology and the embodied cognition paradigm: on the convergence of two research programs. In *Embodiment in cognition and culture*. Krois, J. M., Rosengren, M., Steidele, A. & Westerkamp, D. (Eds.), 273–290. Amsterdam: John Benjamins.
- Hutchins, E. (1995). *Cognition in the wild*. Cambridge, MA: MIT Press.

-
- Gould, S. J. (2000a). *The lying stones of Marrakech: Penultimate reflections in natural history*. London: Jonathan Cape.
- Jablonka, E., & Lamb, M. J. (2005). *Evolution in four dimensions: Genetic, epigenetic, behavioral, and symbolic variation in the history of life*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Sterelny, K., & Griffiths, P. E. (1999). *Sex and death: An introduction to philosophy of biology*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Lotman, M., & Uspensky, B.A., Ivanov, V. V., Toporov V. N., & Pyatigorsky, A. M. (1975). *Thesis on the semiotic study of culture*. Lisse: The Peter de Ridder Press.
- Lotman, M., & Uspensky, B. A. (Eds.). (1976). *Travaux sur les systèmes de signes*. Bruxelles: Editions Complexe.
- Lucid, D. (Ed.). (1977). *Soviet semiotics*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press.
- Shukman, A. (Ed.). (1984). *The semiotics of Russian culture*. Ann Arbor, MI: Michigan Slavic Contributions.
- Lotman, Y. (1990). *Universe of the mind: A semiotic theory of culture*. London: Tauris.
- Sonesson, G. (1998). The concept of text in cultural semiotics. In *Semiotiké. Trudy po znakovym sistemam/Sign system studies*, 26, 83–114. Tartu: Tartu University Press.
- Sonesson, G. (2000a). Ego meets alter: The meaning of otherness in cultural semiotics. *Semiotica*, 128, 537–559.
- Diamond, J. (2012). *The world until yesterday: What can we learn from traditional societies?* London: Penguin.
- Posner, R. (1989). What is Culture? Toward a semiotic explication of anthropological concepts. In *The Nature of Culture*. W. Koch (Ed.), 240–295. Bochum: Brochmeyer.
- Sonesson, G. (2012a). Between homeworld and alienworld: A primer of cultural semiotics. In *Sign culture – Zeichen: Kultur Festschrift for Roland Posner*. E. W. B. Hess-Lüttich (Ed.), 315–328. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Cabak Rédei, A. (2007). *An inquiry into cultural semiotics: Germaine de Staël's autobiographical travel accounts*. Lund: Lund University.
- Welton, D. (2000). *The other Husserl: The horizons of transcendental phenomenology*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Sonesson, G. (1999). The signs of life in society – and out if. *Trudy po znakovym sistemam/Sign System Studies*, 27, 88–127.
- Ingarden, R. (1965). *Das literarische Kunstwerk: Eine Untersuchung aus dem Grenzgebiet der Ontologie, Logik und Literaturwissenschaft* (3rd ed.). Halle: Max Niemeyer. (Original work published 1931).
- Jakobson, R. (1959). On linguistic aspects of translation. In *On Translation*. R. Brower (Ed.), 232–239. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Sonesson, G. (2014). Translation and other acts of meaning: In between cognitive semiotics and semiotics of culture. *Cognitive Semiotics*, 7, 249–280.
- Donald, M. (2010). The exographic revolution: Neuropsychological sequelae. In *The cognitive life of things: Recasting the boundaries of the mind*. L. Malafouris & C. Renfrew (Eds.), 71–80. Cambridge: McDonald Institute Monographs.
- Clayton, N. S., & Dickinson, A. (1998). Episodic-like memory during cache recovery by scrub jays. *Nature*, 395, 6699, 272–274.
- Noble, W., & Davidson, I. (1996). *Human evolution, language and mind: A psychological and archaeological inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tomasello, M. (2014). *A natural history of human thinking*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Smail, D. L. (2008). *On deep history and the brain*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Shryock, A., & Smail, D. L. (2011). *Deep history: The architecture of past and present*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Gould, S. J. (2000b) *Wonderful life: The Burgess Shale and the nature of history*. London: Vintage.
- Ariès, P., & Duby, G. (Eds.). (1985–1987). *Histoire de la vie privée*. Paris: Seuil.

-
- Singer, M. (1984). *Man's glassy essence*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Colapietro, V. (1989). *Peirce's approach to the self: A semiotic perspective on human subjectivity*. New York: State University of New York Press.
- Sober, E., & Wilson, D. S. (1998). *Unto others: The evolution and psychology of unselfish behavior*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Zahavi, D. (2014). *Self and other: Exploring subjectivity, empathy, and shame*. Oxford: Oxford University Press.
- Gurwitsch, A. (1979). *Human encounters in the social world*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Stueber, K. (2013). Empathy. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved from <http://plato.stanford.edu/entries/empathy/>. Last consulted on February 26, 2015.
- Stueber, K. (2006). *Rediscovering empathy: Agency, folk psychology, and the human sciences*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Bermúdez, J. L. (2010). *Cognitive science: An introduction to the science of the mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Apperly, I. (2011). *Mindreaders: The cognitive basis of "theory of mind"*. Hove: Psychology Press.
- Premack, D., & Woodruff, G. (1978). Does the chimpanzee have a theory of mind? *Behavioral and Brain Sciences*, 4, 515–526.
- Gopnik, A. (2009). *The philosophical baby: What children's minds tell us about truth, love, and the meaning of life*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Lipps, T. (1900). Aesthetische Einfühlung. *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 22, 415–450.
- Lipps, T. (1903). Einfühlung, innere Nachahmung und Organempfindung. *Archiv für die gesamte Psychologie*, 185–204.
- Stein, E. (1917). *Zum Problem der Einfühlung*. Halle: Buchdruckerei des Waisenhauses.
- Preston, S., & de Waal, F. (2002). Empathy: Its ultimate and proximate bases. *Behavioral and Brain Sciences*, 25, 1–72.
- Merleau-Ponty, M. (1964). Les relations avec autrui chez l'enfant. *Bulletin de Psychologie*, 236, XVIII, 3–6, 295–335.
- Condon, W. S. (1980). The relation of interactional synchrony to cognitive and emotional processes. In *The relationship of verbal and nonverbal communication*. M. R. Key (Ed.), 49–66. The Hague: Mouton.
- Bakhtin, M. (1990). *Art and answerability*. Austin, TX: University of Texas.
- Bakhtin, M. (1993). *Toward a philosophy of the act*. Austin, TX: University of Texas.
- Bakhtin, M. (1986). *Speech genres and other late essays*. Austin, TX: University of Texas Press.
- Colapietro, V. (1989). *Peirce's approach to the self: A semiotic perspective on human subjectivity*. New York: State University of New York Press.
- Mitchell, P. (1997). *Introduction to theory of mind: Children, autism and apes*. London: Arnold.
- Carruthers, P. (2013). *The opacity of mind: An integrative theory of self-knowledge*. Oxford: Oxford University Press.
- Husserl, E. (1950a). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana: Gesammelte Werke I. Haag: Nijhoff.
- Husserl, E. (1950b). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Buch 1: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Husserliana: Gesammelte Werke III (new ed.). Haag: Nijhoff.
- Scheler, M. (1931). *Wesen und Formen der Sympathie: Der Phänomenologie der Sympathiegefühle* (3rd ed.). Bonn: Friedrich Cohen.
- Gallagher, S. (2005b). Phenomenological contributions to a theory of social cognition: The Aron Gurwitsch Memorial Lecture, 2003. *Husserl Studies*, 21, 95–110.
- Hurley, S., & Chater, N. (Eds.). (2005). *Perspectives on imitation: From neuroscience to social science*. 1–2. Cambridge, MA: MIT Press.

-
- Sonesson, G. (2012b). The foundation of cognitive semiotics in the phenomenology of signs and meanings. *Intellectica*, 58, 207–239.
- Vico, G. (1725). *Principi di una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni*, Neapel. (3 ed., 1744); Transl. T. G. Bergin & M. H. Fisch, *The new science*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1968; New ed. (2008), *La scienza nuova*. Milano: Biblioteca Universale Rizzol.