

人的本性:生物学的启示

郑也夫

内容提要:自轴心时代以来人类在解答“人的本性,以及利他是如何产生的”这一问题上几乎没有新的进展,当代生物学的丰富思想资源使这一探索柳暗花明。他们在达尔文进化论思想的基础上对“利他”提出了三种解释:亲缘选择,互惠行为,群体选择。亲缘利他是原初的利他形态,是稳定的进化策略。亲缘利他行为的效果诱发了非亲缘关系中的互惠行为。道德是以这两种利他形态为基础的,道德是亲缘利他中的同情心和互惠行为中的理性的扩展。道德的建立还依赖人类身体上的两大特征。其一是智力,它使人类有了认识自己长远利益的可能;其二是“幼体持续”,它为社会化过程提供了优越的、独一无二的生物学条件。

一、生物学的挑战

信任是如何产生的?要解答它就不可能不解答人的本性。

人性本善还是本恶的问题太古老了。人类几大文明的奠基时代——或曰轴心时代(雅斯贝尔斯 K. Jaspers 语)——的智者,均以不同方式回答了这一问题,并藉此建立起他们的思想体系。甚至轴心时代之前的人们已深深地困惑于此,轴心时代及其之后的人们更是陷入了旷日持久的争论。在现代,善与恶的争论在相当程度上被利己与利他的争论取代,因为两问题在本质上接近,而后者比前者更易界定。但要么是各执一端,要么是貌似全面实为平庸的折衷主义。我们几乎可以定论,哲学和伦理学的传统(现代社会科学在讨论人性问题时几乎是照搬这一传统)在解答这一问题时,不会有真正的突破。我们不可以孤立地看待自身,我们需要更多的参照系和更深邃的眼光。

所幸我们还有另一支理性的力量,那就是在继承了全部科学传统的同时仍保有最旺盛的想象力的现代生物学。他们已经进入人文学与社会科学的传统领地,并发出了他们的宣言:科学方法的核心乃是,将可以观察到的现象化简成基本的可验证的原则。在新近的分析所验证过的法则的控制之下,以具有扩展性的综合来重建繁复的事实。如果人类的行为可以在相当程度上用生物学的法则予以还原并决定的话,那么人类就会显得不那么独特了,并且也就相应地非人性化了。一种题材的法则对于其上位的学科来说是必要的,因为那些法则可以激起挑战,并逼使心智形成更为有效的重组。但是它们对该学科的目的而言则并不充分。生物学是解开人类本性之谜的一个关键,如果忽视了它所提供的那些快捷有效的原则,其损失之大就不是社会科学家负担得起的了(爱德华·威尔逊,1988)。

现代社会学的教父孔德曾将科学自下而上分类为:物理学,化学,生物学,社会学。不管孔德是如何自负,今天生物学的确称我们社会学为“上位”的学科,但与此同时,正以他们坚实的

“法则”逼迫我们对自己的理论作出“重组”。

也许笔者过于乐观，但确实以为在人的本性，即利己与利他的问题上，我们从生物学的研究中看到了富有解释力的新视角。

二、三种利他类型

生物的历史就是进化的过程。进化依赖着自然选择。自然选择是这样进行的：某一种群内的成员们身上带有可遗传的不同变异特征，当选择压力出现的时候，种群内那些拥有利于存活和繁殖的特征的个体的百分比将渐渐增长。变异和新的基因产生于突变。比如在一个最初由缺乏感觉毒药能力的个体组成的群体中，感觉毒药的基因可能会由一个或少数个体的突变而在群体里产生。如果此时毒药出现，自然选择就随之发生，那些拥有感觉毒药能力的个体的比例将在种群内增长。突变产生进化的原材料，自然选择通过决定哪种突变可以盛行而给出进化的方向（爱德华·威尔逊，1990）。

基因像程序一样决定了它的携带者的行为方式，并靠着基因的和遗传的稳定性，将这一行为特征传递给下一代。假设一个群体中有一些带有利他基因的个体，利他行为会使这些个体牺牲或减少自身生存或繁殖的机会，即使这种趋向是微弱的，时间却可以将其后果无穷放大，以至最终，群体中利他的基因，在严酷的自然选择的剪刀下，渐渐减少，直至消亡。这一逻辑似乎没有给利他行为留下余地。但是我们仍然可以看到利他行为的存在。它们是如何穿过自然选择的剪刀的呢？若不然，又是以什么方式保持和传递其利他行为呢？围绕利他行为，建立了三种解释：亲缘选择（Kin Selection），互惠的利他行为，群体选择（Group Selection），或者说理论家们认为存在着三种利他行为。

第一种解释是“亲缘选择”，即发生在亲族间的利他行为的自然选择作用。只有这种利他行为能护送导致该行为的利他基因闯过自然选择的剪刀，传递下去。同胞兄弟姊妹像父母同儿女一样，享有一半共同的基因，虽然后者是必然，前者是平均概率。如果他的利他行为减少了自己生存或繁衍的机会，却大大增加了兄弟姊妹的繁衍，那么这种利他行为可以导致某种基因的增加，并因为这种基因的传递而使得这些亲族内的利他行为得以持续。这种形式的自然选择叫做“亲缘选择”，它提高了亲族的总体适应度（inclusive fitness）。有人说，这不是利他。那要看怎样定义利他。如果说，只要是损失自身去帮助自身以外的人，都属利他，这是符合的，尽管这种利他是有选择的。如果说，只要损失自己帮助他人的行为是以促进自己的基因的繁衍为前提的，都不算利他，这自然就要算利己行为了。在利他的定义上我们取前者。在《自私的基因》这部著作中，道金斯（R. Dawkins）提出，基因永远是自私的，其目的就是繁衍自身，个体只是基因的奴仆。但是基因实现繁衍自身的途径毕竟不同：或是以彻底的利己方式，或是以亲族中“利他”的方式。在行为学的研究中，这一差别绝非次要。蚂蚁的社会是亲缘利他的最好的例证。蚂蚁是最富利他精神的，因为它与自己的伙伴共享的基因高于多数物种亲代或兄弟姊妹共享的二分之一基因。蚂蚁的雌雄比例是三比一，而其姊妹间共享的是四分之三的基因（道金斯，1998年）。当然，能够穿越自然选择剪刀的“总体适应度利他”现象是要以一种能力为基础的，那就是识别自己亲属的能力。达尔文（C. R. Darwin）曾强调过动物的这种识别能力，他说：“这种社群天性从来不扩展到同一物种的全部个体。”当代生物学家的实验证明“某些动物中这种判断亲缘关系的亲缘意识已发展到令人惊叹的程度。”（道金斯，1998）。

第二种解释是“互惠的利他行为”。这一理论由特里弗斯（R. L. Trivers）于1971年率先提

出。特氏认为,这种互惠性利他可能在一群动物中或两种动物的长期交往过程中建立。例如,很多哺乳动物间互相舔毛,以清洁皮肤,避免疾病。再如,当某只吸血蝙蝠没有吸到血又非常饥饿时,吸到血的蝙蝠会吐给它一点血,靠着互助,蝙蝠们克服了个体不时遇到的捕食失败。又如,已知有50种“清扫鱼”,多是小鱼小虾,依靠为属于其它物种的大鱼清除身上的寄生虫维生。它们常在珊瑚礁旁会面,大鱼张开嘴巴,让清扫鱼游入嘴中,为它们剔牙和清扫鱼鳃,然后从鱼鳃游出。大鱼从不借机吃掉清扫鱼,虽有个别骗子假装清扫,咬掉大鱼的鱼鳞,大鱼与清扫鱼的关系大致是融洽和稳定的。微观而言,对付欺骗是互惠利他行为遭遇的难题。不在相当程度上抑制欺骗,互惠利他行为就难以为继。宏观而言,互惠利他的更关键处还是它的局限性,互惠利他的发展依赖于特定的条件:长寿(吸血蝙蝠的寿命是18年,见M. Didley, 1996),小且稳定的团体(清扫鱼和被清扫鱼都有自己的固定领地,赖此结成固定的关系),没有等级制度。当然除了对特定条件的依赖,更要以自身具备的识别对方的能力为基础,因为对方与自己非血亲,没有天赋的共同气味,因而这种识别能力比之血亲关系中的识别能力更具难度。威尔金森观察到13例吸血蝙蝠的献血行为,其中12次是在同巢的“老朋友”间进行的(道金斯,1998)。“老朋友”,是免于一次性或单向性利他,维持互惠性利他的保障。特里弗斯同多数社会生物学家一样,以其动物社会行为的研究成功透视着人类。他认为,互惠利他是人类合作的重要基础(R. L. Trivers, 1985)。

在谈论第三种解释之前,我们先比较一下第一、二利他行为的优劣短长。亲缘利他是不要回报的,用威尔逊(E. Wilson)的话说这种行为具有“硬核的”(hard-core)利他性;而互惠利他是要回报的,即属于“软核的”(soft-core)利他。亲缘利他似乎更真诚本色,而互惠利他显然更机会和算计。那么是否在进化的过程中一个物种的亲缘利他越坚实牢固越好呢?未必。在蜜蜂和蚂蚁的社会中,共享的高比例基因决定了在那里亲缘选择的力量是至高无上的,其利他性全部是“硬核”的。正因为如此,同物种中的不同亲族不相通融,且彼此为敌。对动物的攻击性作出专门研究的洛伦兹指出:这些动物对待自己团体里分子的行为就像是社会规范下的标准道士,但是当它们遇到另一个社会的同类分子时,马上转变成可怕的野兽。人们素来知道社会化昆虫的庞大团体,是以家庭为基本组织的,每一家庭由一只雌性或一对配偶率领,此种团体常拥有数以百万计的个体。我们也早已听说蜜蜂、白蚁、蚂蚁等这些大部族都借着特定的蜂窝、穴巢及气味,彼此辨别。陌生者一旦不小心窜进这个穴巢,就会被谋杀。假若实验者企图把两个集团混合,屠杀随即发生(康罗·洛伦兹,1987)。他认为老鼠的社会也是如此。威尔逊分析了极端亲缘利他与人类社会的关系:这两者(即硬核利他与软核利他——引用者注)的区别是相当重要的,因为奠基于亲族选择的纯粹的硬核利他性是与文明为敌的。如果人类有很大的成分受先天制定的学习规则以及预先导向的情绪发展所引导的,而这些学习规则与情绪发展的宗旨又在于为亲属及部落谋福祉,那么最后,世界性的和平便只能完成极有限的部分。国际性的合作很容易碰到这个限制的上限而被战争或经济纠纷之类的纷乱所破坏,使得依据纯粹理性而做的向上冲涌的努力全被抵消(爱德华·威尔逊,1988)。威尔逊将生物界的自利与利他的行为排成了一个系列谱。在其一端是个人,依次是核心家庭,大家庭,社群,部落,直到另一端——最高政治社会单位。他认为,鲨鱼处在极端利己的一端,水母、蜜蜂和蚂蚁处在利他——即完全效力于群体——的一端。人类处在两极间靠近个体的一端(爱德华·威尔逊,1988)。乐观的是,人类不会被基因牢固地系结在亲族上,展开亲族间不可调和的血战。但令人忧虑的是,我们的合作还有没有一种利他性可以依赖。如上所述,互惠性利他是有条件的,

它只能发生在稳定的小团体的重复交往中。稳定的社会生活,即使不奢望利他,至少要求克己。而在包括了不相识的人的较大的团体或环境中,互惠解决不了这一问题。

还有第三解释,或曰第三种利他性行为类型,正与此相关,这就是由温·爱德华兹(Wynne-Edeards)首先提出的群体选择。这一理论认为群体可以作为利他性的进化选择单位,即具有利他性的群体,因为内部的合作而比利己的群体获得更大的生物学上的利益,并因此更有可能在竞争中生存和繁衍。这一理论日后引起激烈的争论和非议,因为它兼括了以上这一很有启发性的论点和另一些糟糕的论点。其中最糟糕的论点是,动物们应该为了物种的利益而互助。不幸,如果这一群体中有一些利己主义者,它们因不守规矩并以牺牲他人谋取利益而获得了更好的生存和繁衍机会,其比例将逐代增长,最终使该群体变成利己主义的群体(P. Bateson, 1988)。梅纳德·史密斯(M. Smith)曾提出“稳定的进化策略”的概念:如果一个策略不能被其它策略侵入,这个策略就是集体稳定的(1988)。借用这一概念,群体利他不是一种稳定的进化策略。对这一理论的第二个反驳是,群体不是封闭的,个体可以在群体间流动,如是,群体如何保持各自的性质,成为进化的选择单位?至少,群体选择需要一个条件,群体因环境所致,较少成员的迁徙。深入检讨和判断这一理论是否成立,应该是专业生物学家的事情。似乎已经没有我们说话的余地了。但是,一位断言没有任何证据能支持动物的群体选择的学者,偏偏认为群体选择的理论适用于人类,其根据正是文化的进入(迈尔,1988)。

群体选择的理论非常诱人,但可能动物的进化根本就不是那样,或是这一理论的不完备使它无法雄辩地解释动物的进化。而在人类的社会中,在文化因素进入的群体中,群体选择理论的上述问题是不存在的。在非血缘的动物社会中,尽管利他性有望使该群体在进化上优于利己的群体,但其内部的利己者却因为生存和遗传上的优势必然占据上风。要保持非血缘群体内部的利他性能够占据上风,就需要生物学意义之外的另一支力量,文化正是这样的力量。一切民族的早期文化中几乎无例外地带有禁忌和律令,其目的与功能在于打击极端利己,建立规范,使一个非血缘群体不沿着生物学的轨道回归自私。从此,规范与价值观一直是一切文化中的最重要的组成部分。什么是规范?规范就是人们制定和共同遵守的行为准则。规范的内容主要是习俗和道德。道德同习俗一样在不同民族中有很多差异,但排除了差异后各种道德所享有的共性是:宣扬为群体利益,为帮助群体内的伙伴,至少要在相当程度上克制自己欲望的任意伸张。文化正是靠着奖惩,靠着建立规范来造成文化群体选择的利他。

这样,我们论述了三种利他行为:亲缘利他,互惠利他,人类社会中的规范造就的利他。

三、文化与本能的对峙

并非一切利他都可以列入道德的范畴。什么是道德?道德是社会规范中的重要组成部分。“道德是个人利益冲突的产物。”(梯利,1987)。它是在群体规范的扩大,特别是近亲性群体向着更大规模的开放性群体的扩展中,为填补亲缘利他功能之不足,而在利他范围上的扩展(迈尔,1988)。道德是为扩大人类有限的理性和有限的同情心,进一步说是要严格限制人类自然气质中固有的破坏倾向(沃克诺克,1990)。道德不同于其它很多社会控制手段,它虽然是高度社会化和理性化的产物,道德行为的每一次实践却不是强制和必然,而是以个体的自由意志为前提的。亲缘利他不是道德,它是一种本能。互惠利他不是道德,它的动机是利己的,它的表现是机会的,它不建立在任何一点同情心之上,它的理性又是有限而狭隘的。只有文化和规范所造就的利他属于道德的范畴。它不为本能所驱使,而是个人的选择;不是出于个人当下的

利益,而是基于道义——群体利益的理性结晶——和同情心的抉择。

道德的使命在于造就一种广泛的利他。然而就本性而言,人是利己的。如迈尔说:“归根到底是自私的行为倾向在我们的行为心态的遗传组成中占绝对优势,在人类以前的时代自私行为是被自然选择极力选中的。”(迈尔,1988)。于是产生了文化与本性的持久的对峙。自私的本性是先天的,是可遗传的;而文化造就的利他是后天的,文化获得性无法经生殖和血缘来遗传。于是文化开始了它艰难的改造本性的挑战。它必须如此,不然我们就必须放弃组织和社会,龟缩到血缘和密切互动的小群体中。然而改造本性的战斗却是没有穷期。古希腊神话中有一个西西弗斯的故事:狡猾的科林斯王被罚在地狱把巨石推到山上,每当将要推到山顶时巨石便又滚下来,只得重新再来,如此永无终止。文化改造本性的战斗酷像一场西西弗斯式的抗争。人类的文化正像可怜的科林斯王,而不断降临在我们社会中夹带着自私基因的每一个新生儿,正像巨石,等待着他一次又一次的努力。五千年文化沐浴之下没有重大改变的人性,反证着自私基因与生俱来之事实。所以哲学家说,文明是一张薄纸,野蛮随时可能闯入。但是人类的文化行为还有和西西弗斯悲剧不同的一面,那就是经文明所教化的绝大多数人再未返回野蛮,即任凭新的石头无休止地出现,文化毕竟逐一将它们中的多数推到了山顶。

四、三种利他类型的继承关系

文化是与本性对立的。但文化之所以能有伟大的建树,根本原因是,它并非与人性彻头彻尾的对立。与人类的本性彻底对立的文化,无论它是何物,几乎均未有超过一代人的寿命。这正是乌托邦步入实践的无可更改的命运。而那些久经考验的文化,在压抑个体的某些欲望的同时,保护着他们的长远利益,或群体中的多少人的利益,或兼而有之。与本能对立只是它们与本性之关系的最外在的表现,在深层,文化正顺应着人类潜在的可能性。如威尔逊所说:在赐予纯粹文化传递的特定意义上讲,基因并没有给文化以自由。它们在适中程度上掌握着思想与文化对它们的依赖(爱德华·威尔逊,1990)。

道德型利他似乎是在与血缘利他和互惠利他相对立的方向上产生的,实际上在相当程度上是从血缘利他与互惠利他的共同基础上产生的。经济学家们连篇累牍地讲述互惠的伟大功能及其在道德产生中的作用。生物学家则强调血缘利他的作用:“真正的人类道德是从我们原始祖先的总适合度利他现象脱颖而出的。”(迈尔,1988)。我们则认为,二者的作用缺一不可。如前所述,道德“是为扩大人类有限的理性和有限的同情心”。扩大化的理性和同情心不可能完全不凭借有限的理性和同情心。有限的理性体现于互惠利他,而有限的同情心体现于血缘利他。

血缘利他是最原初的利他形态。它所以能存在下去,是因为它是一种稳定的进化策略:决定这种行为的基因可以传递下去,从而使这种行为继续下去。但是这种说法只对血缘利他现象作了一半解释,即只解释了“为什么”发生和持续,还未解释它是“怎样运行”的。解释“为什么发生”和“怎样运行”构成了现代生物学中进化生物学和功能生物学两大分支,二者相辅相成,缺一不可。那么血缘利他是怎样运行的呢?显然不是靠理性和功利,如是,其利他行为将是条件的,而它恰恰是无条件的。那么靠什么运行?必是情感,即所谓同情心,也就是儒家创始人孟子所说的“恻隐之心”。为什么这时候同情心囿于血缘关系?从进化生物学的角度看,失去了遗传基因就失去了进化的稳定。而从功能生物学的角度看,一些生理、心理特征可能在血缘群体间设置了障碍,以保障进化的稳定。比如哺乳动物敏感于不同血缘的同种成员

的体味差别,老鼠几乎不可能化解这种差别,必将相互为敌。生来就恐惧陌生人则是人类的普遍特征(爱德华·威尔逊,1990),它无疑构成了人类血缘群体间的障碍之一。如前所述,人类的血缘障碍不是最坚实的(所以出现过亲子丢失后不能相认的情形),但突破这障碍也不容易。人类的同情心是有扩展的潜力的,一旦两个无血缘关系的人熟悉起来,也可能相互滋长同情心。问题是他们因什么熟悉起来?是利益的诱导,是理性能力对非血缘关系中潜在的利益关系的洞悉,使他们发生了联系。血缘关系中合作产生的“双赢效益”(从功利者的角度看),启发了互惠利他的产生。艾克斯罗德对此作了雄辩的论述(艾克斯罗德,1984)。至此,人类拥有了两种利他形态和两种支持利他行为的内因:同情心与理性。理性的进入将产生深远的影响。在互惠利他中,理性是有限的,它只局限在小单位中的两个个体间,它只作下一步的预测,它虽有收益却也危机四伏,它不必也无力作出更深远和范围广泛的思考。在互惠利他发展的过程中,又发生了一件对进化关系重大的事情——群体规模的扩大和结构的开放。它无疑在竞争和占据资源上比小群体更具优势。这一变化不可能发生在互惠利他出现之前,不可能直接源于血缘利他,因为群体结构与规模变化的动因是更大的利益和理性,它需要以在互惠利他中得到锻炼的有限理性为基础。同情心不仅以血缘利他的效果启发了互惠利他,不仅在互惠和群体扩大所拓宽了的人际关系中发展着,它还在其后与冷漠的理性的对峙中促进着道德的进化。它与理性对立,竞争,而又交融着。道德型利他不是无源之水,它是在源出于血缘利他和互惠利他的同情心和理性的基础上,开始其艰难的西西弗斯历程的。

五、漫长发育期与模仿对人类道德形成的作用

在深层的意义上,道德型利他与血缘利他和互惠利他有着继承关系,但在直接关系上它们毕竟是对立的,道德型利他企图克服极端的私欲,企图在两种稳定的进化策略中立足并取而代之。它之所以能够成功,在于它得到人类的两种内在特征的帮助。

第一种帮助来自人类智力和它独特的发育过程。道德以同情心和理性为基础。其它哺乳动物也不乏对血亲的同情心,唯因缺乏人类的智力和理性,才无力发展出道德。道德是建立在对个体与群体的共同利益关系,对个体融于群体之中的长远利益的领悟之上的。这种领悟必然以相当水准的智力为基础。换言之,人类的智力极有可能帮助他认识到符合他利益的群体生存方式以及这种生存方式所不可缺少的道德规范。但是认识并不等于实践。每个个体有着自己独立的利益和欲望。自私的基因,即“程序”,分别为每个个体设定了行为方式。虽然智力可以使一个个体认识到超越既定程序的另一种生存方式——合作,但他必定疑惑和恐惧他的伙伴在思想和行动上与他不一致。虽然潜在着彼此共存共荣的可能性,但更为凸现的事实是个体间的博弈的关系。虽然文化以智力为基础,智力却绝不等于文化。智力是每个个体的独立的资源,听任各自独立使用;文化则是社会的共同资源,作用于每个成员,是其存在的目的和根据。文化在抑制某些私欲和促进合作上的最理想的选择,就是改装每个人的行为程序。天赐良机。人类的特异的发育过程,使得文化的这一非份之想大半得以实现。

低等的哺乳动物大多生命周期短,头小,社会行为简单,孕期短,每窝产仔多,幼仔出生时发育不全。而高等哺乳动物大多生命周期长,头大,社会行为复杂,孕期长,每胎产仔少,幼仔出生时发育良好,已具有一定的能力。人类是个令人费解的例外。他的生命周期不是最长也算很长,他的头最大,社会行为最复杂,每胎产仔最少,而出生时发育不全,出生后的成长期最为漫长,竟达十七八年。大象在出生11年内发育成熟,在子宫内的时间竟长达22个月(格林

菲尔德, 1998)。人类的孕期只比猩猩长几天。而“人类的脑出生后的六个月才达到黑猩猩出生时脑所占的比例”(帕辛厄姆语, 参见古尔德, 1977), “与其它灵长类相比, 我们是以蜗牛的速度在成长和发育。”(古尔德, 1977)。相对于发育速度, 人类的孕期显然太短。生物学家估计, 如果人类的孕期与生长期合乎比例的话, 婴儿在子宫中还应呆上 7 个月至一年。(古尔德, 1977)。为什么大自然把人类的新生儿过早地暴露在危险的世界中, 是一个令生物学家们倍感刺激的问题。多数解答者认为, 人的头颅的尺寸与妇女产道的尺寸的矛盾导致了这一结果。本世纪最出色的灵长类解剖学家舒尔茨说: “当选择肯定有利于具有大盆腔的雌性时, 选择无疑也不会利于孕期的延长, 或至少不利于无限大的新生儿。”(参见古尔德, 1977)。利基说, 骨盆开口增大以适应脑子的增长, 但是两足行走的工程学的需要为之设定了限度(理查德·利基, 1995)。实际上人类生产的胎儿已经过大, 因而成为分娩最艰难的动物, 它只好在婴儿远未成熟时生产。古尔德一语概括: 人类的婴儿是胚胎(古尔德, 1977)。

正是人类的“早产”导致了“幼体持续”(neotenic), 即漫长的幼年成长期。

1871 年达尔文在《人类由来》中指出: 值得注意的是在生命的早期, 正当脑子的感受性强时, 将某种信念反复不断地灌输就似乎可以达到几乎是本能的性质(转自迈尔, 1988)。

那时候人类超长的成长期还几乎没有被发现和提出, 而今天人类的这一特异发育过程激活了当代生物学家以及人类学家和社会学家们去思考其非同凡响的后果。波特曼说, 这种提前出生必定符合心智的功能要求。他认为, 人类作为习得的动物, 需要离开黑暗的无争无扰的子宫, 以易变的胚胎, 去获取子宫外环境中丰富的影像、味道、声音和触摸(转自古尔德, 1977)。博金说, 如果生长中的儿童和成人的身体尺寸有大的差别, 则儿童可以更好地向成人学习, 可以建立起师生关系。如果幼儿身材是按照与猿相似的生长曲线所能达到的高度, 则可能产生对抗而不是师生关系(转自理查德·利基, 1995)。利基说: 人类通过强化的学习变成人, 人类不只是学习维持生存的技能, 而且还学习传统家族关系和社会规律等, 也就是文化。文化可以说是人类的适应, 儿童期和成熟期的不寻常的型式使这种适应成为可能(理查德·利基, 1995)。迈尔(E. Mayr)则说: 人和一切其它动物的区别在于其行为程序的开放性。道德规范是铭记在幼婴的开放性行为程序内。人类的这一开放程序的巨大容量才使道德的形成成为可能。在幼年期奠定的基础在正常的情况下可以维持一生(迈尔, 1988)。

在漫长的幼年期, 婴儿和少年的主要学习方式是什么? 是模仿。模仿正是人类的内在特征给予道德建设的第二种帮助。模仿在一切文化传递中都扮演着重要的角色, 在幼年期学习文化的过程中尤其如此。

文化的最主要成分是规范。规范的建立意味着多数人已经自觉或在无意识中遵循一种行为准则, 惩罚只需针对少数人了, 惩罚也只是在此时才有效。于是规范成了关键。规范是如何产生的呢? 规范同一切文化一样, 是人造而非自然的产物。因而它的产生首先依赖于创造和革新。创造和革新就是文化上的突变。没有突变就没有进化。但创造只是产生规范的第一步, 要成其为规范, 还要使这特殊的人造物被多数人自觉遵从。这后半过程所要做的实际上就是“复制”。生物进化所以依据并集中体现于基因, 在于基因有一个伟大的功能——复制。文化若企图在一定程度取代基因, 它就必须有复制的功能。文化之所以具有这一功能, 说到底, 是因为人类除基因导致的本能外, 还有另一套突变和复制某种突变特征的能力。生物的复制功能是垂直进行的, 而文化的复制功能不仅垂直而且水平——可以在同代人中复制。这种复制能力, 一般而言指后天学习, 具体和准确地说, 就是模仿。模仿的伟大功能是法国社会学

家塔尔德(G. Tarde)在将近一个世纪以前提出的。塔尔德认为,发明和靠模仿来普及其成果是人类生活中最重要的。塔尔德和他的继承者——在文化群体选择理论上卓有建树的博伊德(R. Boyd)认为,模仿是一种基因,“模仿者基因的进化会导致其持有者避开个人学习,复制出个人行为方式。”(R. Boyd & P. Richevson, 1991)。自然,这远非一种共识。但重要的是他提醒我们认识到模仿作用的重要意义。相反,一个好的想法,如果必须经过群体中的每一个个体的独立创造和试错去获得,那成本显然是无比昂贵的。进化过程中的生存竞争在一定意义上就是比较成本,很多物种为什么倾向于结成群体,大约仍然是为着这一目的。群体规模的扩大往往在群体间的竞争中带来优势,而规模的扩大又依赖并反过来要求规范具有更大的效能。

漫长的成长期与模仿相结合,给了道德和教化用武之地,使它在一定程度上完成对基因为每个个体所设定的行为程序的重组。重组不可能抹去基因的痕迹,但它毕竟给了社会和文明更牢靠一点的基础。成年人的理性和自由意志的活动是在这一基础上展开的。

参考文献:

- 道金斯, 1998,《自私的基因》,吉林人民出版社,第 220-224 页。
- 爱德华·威尔逊, 1983,《普罗米修斯之火》,三联书店, 1990,第 32—33 页。
- 爱德华·威尔逊, 1988,《人类的本性》,福建人民出版社,第 13—14, 149—150, 151 页。
- 艾克斯罗德, 1984,《对策中的制胜之道》(原文名为《合作的进化》),上海人民出版社, 1996,第 74 页。
- 古尔德, 1977,《自达尔文以来》,三联书店, 1997,第 68 页。
- 格林菲尔德, 1998,《人脑之谜》,上海科学技术出版社,第 68, 67, 69, 63 页。
- 康罗·洛伦兹, 1987,《攻击与人性》,作家出版社,第 63—164 页。
- 理查德·利基, 1995,《人类的起源》,上海科学技术出版社, 1995, 36 页。
- 迈尔, 1988,《生物学哲学》,辽宁教育出版社, 1992,第 80, 83, 82, 80, 86, 88—89 页。
- 梯利, 1987,《伦理学概论》,中国人民大学出版社,第 176—177 页。
- 沃克诺克, 1990,“道德的目的”,选自彼彻姆编著,《哲学的伦理学》,中国社会科学出版社,第 37—40 页。
- Matt Didley, 1996, *The Origins of Virtue*. Penguin Books Ltd., England. 61.
- Maynard Smith, 1972, *On Evolution*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Patrick Bateson, 1988 “The Biological Evolution of Cooperation and Trust”, in Diego Gambetta(ed.), *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*. Basil Blackwell Ltd., New York, 10—21.
- R. L. Trivers 1985, *Social Evolution*, Menlos Park, Calif: Benjamin/Cummings.
- R. L. Trivers 1971, “The Evolution of Reciprocal Altruism”, *Quarterly Review of Biology*, 46: 35—37.
- Robert Boyd & Peter Richerson, 1991, *Culture and Evolutionary Process*. Chicago University Press. 11.

作者系中国人民大学社会学系教授, 硕士生责任编辑: 张宛丽