人人需要知道的50种哲学思想

在深邃的哲学世界里与哲人为友，
你能领悟到真理的智慧；
在缤纷的世间万象中驻足片刻，
你能体会思考的乐趣。



(英)本·杜普雷 著　董晓燕 译

50 Philosophy Ideas
You Really Need to Know

電子工業出版社
PUBLISHING HOUSE OF ELECTRONICS INDUSTRY
http://www.phei.com.cn



人人需要知道的50种哲学思想

50 Philosophy Ideas
You Really Need to Know

哲学的任务本就不是将真理洒向人间，而是唤起人类对真理的追求。

阅读本书绝非单纯的消遣，它更像是一次艰险而令人激动的智慧之旅。每一个热爱哲学的人所追求的，一定是风雨过后的彩虹，而非轻易采撷的花枝。

» 生动有趣的故事将你引入高深莫测的哲学世界。

» 简单清晰的论证向你展示哲学问题产生的来龙去脉。

» 深刻朴实的思想教会你用头脑去思量和考究身边的点滴。

» 柏拉图、笛卡儿等大师的点拨和启迪赋予你生活的智慧。

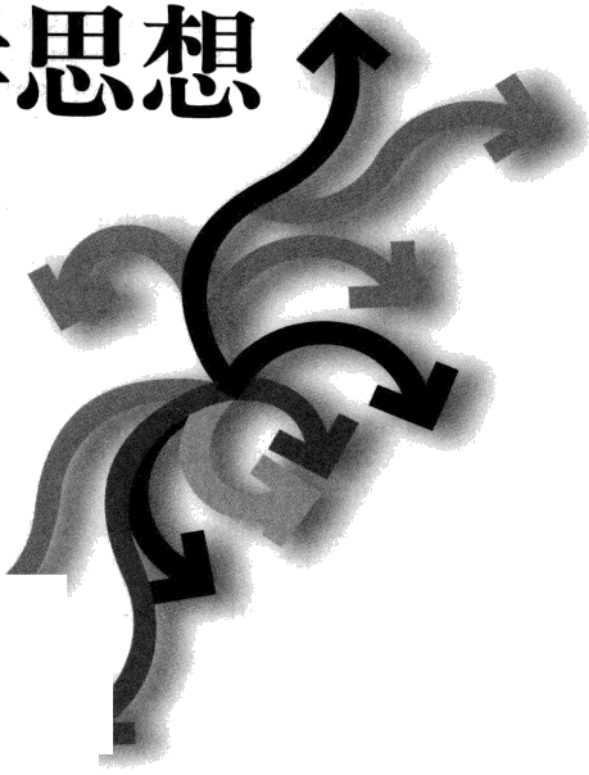
世纪波文化发展有限公司
http://www.century-wave.com
咨询投稿：(010)88254199
sjb@phei.com.cn
责任编辑：刘露明

本书贴有激光防伪标志，凡没有防伪标志者，属盗版图书。

ISBN 978-7-121-10196-0
9 787121 101960 >
定价：29.00 元

人人需要知道的50种哲学思想

50 Philosophy Ideas You Really Need to Know



(英)本·杜普雷 著　董晓燕 译

電子工業出版社
Publishing House of Electronics Industry
北京·BEIJING

Ben Dupré: 50 Philosophy Ideas You Really Need to Know
Copyright © Quercus Publishing Plc 2007
Published by arrangement with Quercus Publishing Plc through the Chinese Connection Agency, a division of The Yao Enterprise, LLC.
Simplified Chinese translation copyright © 2010 by Publishing House of Electronics Industry
All rights reserved.
本书中文简体字版由 Quercus Publishing 通过 Chinese Connection Agency, a division of The Yao Enterprise, LLC.授权电子工业出版社独家出版发行。未经书面许可，不得以任何方式抄袭、复制或节录本书中的任何内容。

版权贸易合同登记号　图字：01-2009-5171

图书在版编目（CIP）数据

人人需要知道的 50 种哲学思想 /（英）杜普雷（Dupré, B.）著；董晓燕译. —北京：电子工业出版社，2010.1
书名原文：50 Philosophy Ideas You Really Need to Know
ISBN 978-7-121-10196-0

Ⅰ. 人…　Ⅱ. ①杜…　②董…　Ⅲ. 哲学—西方国家—通俗读物　Ⅳ. B5-49

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2010）第 000935 号

责任编辑：刘露明
印　　刷：北京机工印刷厂
装　　订：三河市鹏成印业有限公司
出版发行：电子工业出版社
　　北京市海淀区万寿路 173 信箱　邮编 100036
开　　本：720×1000　1/16　印张：13.5　字数：200 千字
印　　次：2010 年 1 月第 1 次印刷
定　　价：29.00 元

凡所购买电子工业出版社图书有缺损问题，请向购买书店调换。若书店售缺，请与本社发行部联系，联系及邮购电话：（010）88254888。
质量投诉请发邮件至 zlts@phei.com.cn，盗版侵权举报请发邮件至 dbqq@phei.com.cn。
服务热线：（010）88258888。

译者的话

初读本书时，我便被作者平实幽默而又不乏深刻的写作风格所吸引。50篇精炼的文章，每篇几乎都从一个通俗易懂的小故事开始，将我们自然而然地引入深邃的哲学世界。一个个生动的案例，让我们在了解到哲学原理后，可以再回到生活中，运用自己的头脑去思量和考究你所处的世界的点点滴滴。我想，这就是本书的优点之一，它深入浅出地讲述着一个个哲学观点，既深刻又朴实，既发人深省又赏心悦目。

本书的另一个优点就在于，它非常全面地介绍了西方哲学的主流，涵盖了包括知识论、心灵哲学、伦理学、逻辑学、科学哲学、美学、宗教以及政治哲学在内的方方面面。而且，它触及到的几乎是每个方面中最核心的论题。通过阅读本书，我们可以对西方哲学中最基础的问题和观点有一个初步的掌握。从这个角度来看，它可以算是哲学各分支的导论之导论了。

当然，相信此前读过哲学书籍的读者一定同意这个观点，那就是，阅读哲学书籍绝不是件轻松容易的事情，本书也不例外。之前说它通俗并不代表它简单。因为本书所涉及的话题绝非生活小哲理和小智慧，而是实实在在的、曾出现在西方哲学史中的重要论题。而且这些论题时至今日仍然是哲学界争论的焦点。因此，阅读本书绝非单纯的消遣，它更像是一次艰难而令人激动的智慧之旅，它给我们的感觉更贴近“痛并快乐着”。其实，这也正是它能够吸引我们的地方，因为每一个热爱哲学的人所追求的，一定是风雨过后的彩虹，而非轻易采撷的花枝。但，这

并不就因此意味着本书晦涩难懂，它只是让我们在这纷乱紧张的世界中暂驻片刻，体会一下思考的乐趣。

在这里，有一点一定要提到，正像所有哲学书籍一样，本书的重点并非要向读者们灌输某些结论，而是要向大家展示哲学问题产生的前因后果，展示哲学领域讨论问题的方式和路径，展示论证哲学问题的方法和基本步骤。因为哲学的任务本就不是将真理洒向人间，而是唤起人类对真理的追求。哲学最初的含义就是“爱智慧”，而古往今来的哲学家更是真理的追求者。他们执著不懈地追求真理，却没有一个人会说自己掌握了真理。苏格拉底的“无知之知”响彻千年，他向我们揭示的正是，我们或许永远触不到真理，但这并不能阻碍我们对真理的无限追求与接近。哲学家们最让人感动的，恐怕也正是这种“知其不可为而为之”的精神吧。

希望读者们通过阅读本书，可以从思考中得到快乐，可以体会到哲学家们对于真理的热爱与执著。如果你对其中的哲学观点产生了浓郁的兴趣，想要深入了解它的来龙去脉，可以进一步阅读书中提到的经典著作。

最后，我想说的是，这本书只是将厚重的哲学大门推开了一丝缝隙，使你得以窥见其中的绚丽与精彩，望读者凭借自己的思考与热情踏入哲学的殿堂。

董晓燕

2009 年 12 月 3 日

目录

Contents

第 1 章　缸中之脑 …… 0

第 2 章　柏拉图的“洞喻” …… 6

第 3 章　知觉的面纱 …… 10

第 4 章　我思故我在 …… 14

第 5 章　理智与经验 …… 18

第 6 章　知识的三要素理论 …… 22

第 7 章　身心问题 …… 26

第 8 章　做蝙蝠感觉如何 …… 32

第 9 章　图灵测试 …… 36

第 10 章　忒修斯之船 …… 40

第 11 章　他人心灵 …… 46

第 12 章　休谟的断头台 …… 50

第 13 章　一个人的美味 …… 54

第 14 章　神命论 …… 58

第 15 章　嘘/啊理论 …… 62

第 16 章 目的与手段……66
第 17 章 经验机器……70
第 18 章 绝对命令……74
第 19 章 黄金律……78
第 20 章 做与不做……82
第 21 章 滑坡……86
第 22 章 超越义务的要求……90
第 23 章 恶只是不走运吗……94
第 24 章 德行伦理学……98
第 25 章 动物感到疼了吗……102
第 26 章 动物有权利吗……106
第 27 章 论证的形式……110
第 28 章 理发师悖论……114
第 29 章 赌徒谬误……118
第 30 章 连锁悖论……122
第 31 章 法国国王是秃子……126
第 32 章 盒子里的甲虫……130
第 33 章 科学与伪科学……134
第 34 章 范式转换……138
第 35 章 奥康剃刀……142
第 36 章 什么是艺术……146

第 37 章 意图谬误 …… 152
第 38 章 设计论证 …… 156
第 39 章 宇宙论证明 …… 160
第 40 章 本体论论证 …… 164
第 41 章 恶的问题 …… 168
第 42 章 自由意志辩护 …… 172
第 43 章 信仰与理性 …… 176
第 44 章 积极自由和消极自由 …… 180
第 45 章 差异原则 …… 184
第 46 章 利维坦 …… 188
第 47 章 囚徒困境 …… 192
第 48 章 惩罚理论 …… 196
第 49 章 地球救生艇 …… 200
第 50 章 正义之战 …… 204

缸的起源

1981 年，美国哲学家希拉里·普特南（Hilary Putnam）在《理性、真理与历史》（*Reason, truth and history*）中提出了上述那个现代经典的缸中之脑的故事，但是，这个思路的起源却有着悠久的历史。普特南的思想试验本质上是 17 世纪一个恐怖故事的新版本，相当于法国哲学家笛卡儿（René Descartes）在《第一哲学沉思集》（*Meditations on First Philosophy*，1641）中所描述的“邪恶魔鬼”（malin génie）。

笛卡儿的目的是为重建人类知识的大厦打下牢不可破的基础。为此，他采用了所谓“怀疑的方法”，以此扬弃所有那些不确定的信念。笛卡儿指出感觉不可靠，梦境制造出来的幻觉也不可靠，之后将“怀疑的方法”推到了极点：

“我将假定……有些具有最高能力且狡猾的邪恶精灵，它们用尽浑身解数来欺骗我。我会以为，天空、空气、大地、颜色、形状、声音，以及其他所有外在之物都只是他设计好让我下判断的幻梦。”

流行文化

“缸中之脑”的观念如此能激发人的思想，引起人的兴趣，以至于衍生出很多流行文化。其中，最成功的是 1999 年的电影《黑客帝国》（*The Matrix*），在影片中，电脑黑客尼奥（由基努·里维斯饰演）发现，1999 年的美国世界其实是由一个邪恶的计算机智能所创造的虚拟模仿。而且，他自己和其他人都被控制在充满流体的容器中，并与一台超级计算机相连。这部电影以舞台的形式详细展示了缸中之脑的场景，把所有主要的元素都复制了过来。《黑客帝国》的成功及影响都在向人们揭示着极端怀疑论论证的强大力量。

在笛卡儿早期思想的碎片中，他窥见了唯一的确定点，即“**我思**”，也正是在这个（显然）“确定”的基础上，他开始了重建工程。

不巧的是，尽管普特南和笛卡儿都提出了有关魔鬼的主张，为了推翻怀疑论却先采用了怀疑的立场。但是，许多哲学家对他们处理怀疑论陷阱的技巧印象更深，却对他们自己接下来从中脱身反倒印象不深了。普特南诉诸关于意义的因果理论研究，他尝试表明“缸中之脑”这一情景并不融贯，但他最多好像是在表明，一个在缸中的大脑其实无法表述它自己曾是缸中之脑这一想法。其实，他证明了缸中之脑的状态不可从内部见到和描述，但仍然不清楚的是，这一语义的胜利（如果就是这样）是否有助于解决与知识相关的问题。

模仿论证

普通人可能都不想去考虑怀疑论的那些荒诞离奇的结论，但我们切不可如此草率。确实，尼克·波斯特拉姆（Nick Bostrom）近来提出了独创性的论证，表明我们非常可能已经生活在一个计算机模拟之中了。还是考虑一下吧……

今后，随着人类文明的不断前进，技术很可能会发展到一定的水平，可能会创造出令人难以想象的复杂计算机来模拟人的心灵，以及有这些心灵生活其中的世界。而维持这样的虚拟世界只需要很少很少的资源，一台笔记本电脑就可以成为数以万计、数以百万计的模拟心灵的生活场所，所以，很有可能虚拟的心灵会远远多于生物心灵。我们将无法区别生物心灵和虚拟心灵这两者的体验，当然也都会认为自己不是虚拟的，但是在数量上占绝大多数的虚拟心灵其实可以混淆视听。我们自然会因为这是关于未来的假设而将其放下不管，但谁能说这“未来”不是已经发生了呢？虽然计算机的知识还没达到那样的水平，但这样的心灵已经被模拟出来了。我们当然认为自己不是生活在虚拟世界中、由计算机虚拟出来的心灵，但这可能正是对虚拟程序的质量的赞颂。按照波斯特拉姆论证的逻辑，我们的推测很可能错了！

怀疑论

“怀疑论者”通常是指下面这种人：他们喜欢怀疑那些已经被接受的信念，一般会习惯性地不相信别人或别人的观念。在这种意义上，可以把怀疑论的特征描述为：这是一种有益的开放性倾向，检验并调查大众持有的那些信念。这样的心灵状态通常在防止轻信他人方面起到保护作用，但有时也可能走向反面变成什么事情都不信，不管有怎样的正当理由。好坏先不说，但这种流行的用法与哲学上的用法大不相同。

“这台计算机十分聪明，能使这位受害者甚至还会以为自己正坐着读书，读的就是这样一个有趣但荒唐至极的假设：一位邪恶的科学家把人脑从头颅中取出放入营养缸中。”

——希拉里·普特南，1981

哲学上的怀疑论并不是主张我们什么都不知道，尤其是如果你这样认为，那很明显就会自我拆台（我们不能知道“我们什么都不知道”）。准确来说，怀疑论的立场是要挑战我们做出关于知识的主张的权利。我们认为自己知道很多事情，但我们怎么能为此辩护呢？可以拿什么来证明有关知识的任何特殊主张是合理的呢？我们认为，自己关于世界的知识是靠我们的感官所得到的感知，通常还要运用理性来调节。但这样的感知不是总会出错吗？我们能确定自己不是产生了幻觉或在做梦吗？我们的记忆不会捉弄人吗？如果我们梦中的体验无法与清醒时的体验区别开，那我们就绝不能确定自己认为是这样的事情其实就是这样，即不能确定我们认为是真的东西其实就是真的。从极端的角度说，这样的关注致使邪恶的精灵和缸中之脑产生了……

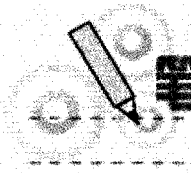
哲学中关注知识的领域就是知识论：界定我们知道什么，我们怎么知道的，确定把某些东西当做知识所要满足的条件。若这样来理解，知识论就可以被视为对怀疑论挑战的回应，知识论的历史可作为推翻怀疑论的一系列尝试。许多人都感觉到，笛卡儿以后的哲学家在征服怀疑论

方面，不可能比他更成功了。最后，这一关注并没有从缸中逃出来，因而继续将哲学笼罩在阴影之中。

浓缩之语

你是缸中之脑吗？




笔记栏

第 2 章

柏拉图的“洞喻”

想象一下吧，你一辈子都被禁锢在黑洞中，手脚戴着铁镣，脑袋被固定住，眼睛只能看到自己正前方的墙，身后则是熊熊火焰，你与火之间有一条小道，逮捕你的人拿着一些雕像和各种物件在过道上来回走动。你和其他囚徒终其一生只能看到这些物品映在墙上的影子，思考谈论的也只是这些东西。

希腊哲学家柏拉图（Plato）使用过多种比喻和类比，其中最为家喻户晓的要算是出自《理想国》第七卷的“洞喻”说了。《理想国》是一部不朽的巨著，柏拉图在其中探讨了理想城邦的形式及其理想的统治者，即哲学王。柏拉图将驾驭政府的权力交给哲学家的理由源于对真理和知识的细致研究。正是在这一语境中，他使用了“洞喻”。

在柏拉图眼中，知识以及知识对象的概念较为复杂且层次较多，随着洞喻展开，这些都逐渐清晰了。

现在假定你不再受脚镣的束缚了，可以在洞中自由走动。你先是感到火光刺眼，但逐渐适应了洞穴中的情况。你看到了原先以为真实的那些阴影的源头。你最终走出洞穴，沐浴在洞外的阳光之中，你看到了天空中最明亮之物——太阳照亮之后的全部实在。

时间轴

公元前 375

柏拉图的“洞喻”

1644

我思故我在

阐释“洞喻”

详尽阐释柏拉图的“洞喻”已经引发了太多争论，但其大体意义还是特别清楚的。洞穴代表“变化的领域”，即我们每天都在体验的可见世界。在这样的世界中，一切都不完美，而且变幻不定。身戴脚镣的囚徒（象征普通人）生活在由猜想和幻觉构成的世界里。而此前可以在洞穴中自由闲逛的囚徒能在不断变化的感觉和经验世界中获得关于现实的最准确的看法。相比之下，洞穴之外的世界代表“存在的领域”，即可理解的真理世界，这里居住着完美且永恒不变的知识对象。

> **“想象一下，有些人住在地下的洞穴中……他们也是和我们一样的人……他们只能看到自己和同伴的影子，这些都是火光投射到对面洞壁上的阴影。”**
>
> ——柏拉图，公元前 375

型相论

在柏拉图看来，我们知道的东西必定不仅真实，而且完美、永恒。然而，经验世界（由洞穴中的生活所代表）中没有东西符合这样的描述：高个的人与一棵树并肩而立就成了矮子；苹果中午看着是红的，可黄昏时分就成黑的了，诸如此类。由于经验世界中没有知识对象，所以柏拉图便提出，一定有另一个领域（洞穴之外的世界），由完美不变的实体，即“型相”组成。举例来说，所有个别的公正之举之所以公正，是由于模仿或复制了公正的型相。正如洞喻所表明的，型相中有等级，而凌驾于所有型相之上的是善的型相（由太阳代表），它赋予其他理念以终极意义，甚至是其存在的基础。

柏拉图式恋爱

如今，最常与柏拉图相联的观念即所谓的柏拉图式恋爱。在“洞喻”中，理智世界与感觉世界之间产生了巨大反差，柏拉图式恋爱

这一观念自然由此而来。在另一篇著名对话集《会饮篇》中，也经典陈述了这一观念：最理想的爱情是由理智表达出来的，而非身体。

共相问题

柏拉图的型相论和支持它的形而上学基础或许看似奇特繁缛，但它力求解决的共相问题，已是哲学中的主导论题了，在某种伪装之下也是如此。中世纪时，哲学分为两大阵营：一方是实在论者（或称柏拉图主义者），他们相信红或高这样的共相无关乎个别的红色的和高的事物；另一方是唯名论者，他们认为理念只是名称或标签，贴在物体之上以强调它们之间特殊的相似之处。

流行文化

C·S·刘易斯的《纳尼亚传奇》由七本幻想小说组成，此书可谓柏拉图的“洞喻”的清晰回响。在最后一本书《最后一战》结尾处，处于故事核心地位的孩子亲眼目睹了纳尼亚的毁灭，然后进入了阿斯兰的国度。这个国家集古老的纳尼亚和他们记忆中英格兰所有精华于一身，无与伦比。最后，孩子们发现其实自己已经死了，而且穿过了“虚幻国境”，那只是对他们现在居住的亘古不变的世界的苍白效仿而已。尽管这里明显地传达了基督教的启示，但柏拉图的影响也显而易见。这位希腊哲学家对西方文化、宗教和艺术有巨大影响，难以尽数（往往出人意料）。《纳尼亚传奇》只不过是受柏拉图影响的后世文学作品中的一部。

同样基本的区分在现代哲学诸多领域中仍有共鸣，通常用实在论和反实在论来表示。因此，实在论者主张世界中有“在此之外”的实体——有

形之物、伦理事实或数学性质，这些实体与我们对它们所知道的无关。其他一些哲学家们持相反看法，即反实在论者，他们提出我们知道的东西与关于它们的知识之间有必然的、内在的联系。此类争论中的所有基本术语都是柏拉图在 2 000 年前创立的，他可谓所有哲学实在论的首倡者，也是最彻底的实在论者。

为苏格拉底辩护

柏拉图不仅仅打算以洞喻来阐明自己对实在以及我们关于实在的知识的独到见解。在故事结尾处，他的用意变得非常明确。那个获得解放的囚徒攀爬到了外部世界，认清了终极真理和实在的本质，他急着重返洞穴，欲将真相告诉那些还蒙在鼓里的愚昧同伴。但由于他已经习惯了外部世界的明亮光线，所以，刚回到洞穴时，他总在黑暗中跌跌撞撞，并被那些仍旧被束缚着的囚犯当做傻瓜。他们认为他这一趟出去毁了他自己，所以不想听他说话，如果他再坚持，还要杀死他。在这段中，柏拉图是暗喻哲学家试图启蒙普通人，将他们带上知识与智慧之路时常遇的困境——嘲笑和拒绝。而他尤其是在暗指自己老师的命运，苏格拉底（Socrates，正如柏拉图大部分对话录一样，苏格拉底在《理想国》中也是柏拉图的代言人）终其一生拒绝将自己哲学教谕变得温和，最终在公元前 399 年遭希腊城邦的处决。

浓缩之语

俗世的知识不过是仿制品。

第 3 章

知觉的面纱

我们怎么看（听和闻）这个世界呢？大部分人不加批判地假设，我们身边的物理对象或多或少地是我们感知的那样，但这种符合常识的观点存在很多问题，这些问题使得很多哲学家质疑，我们是否真的直接观察外部世界。在他们看来，我们只能直接进入内在“观念”、“印象”或“感觉材料”（用现代术语来说）。17 世纪的英国哲学家约翰·洛克（John Locke）使用了一个著名的形象来阐明这个看法。他提出，人类的理解力就像是“一个完全不透光的壁橱，只留着一些小口，以便让外在可见的类似物或外部事物的观念进来”。

但洛克的概念有重大隐患。我们可以设想，进入壁橱的观念多少都可以说是外部事物的真实写照。但最终，壁橱之内的再现完全符合外部对象，或者的确符合任何事物，这只是推论而已。我们直接获得的观念在我们与外部世界之间蒙上了一层遮蔽视线的“知觉面纱”。

洛克在《人类理智研究》（1690）中最为详尽地说明了知觉的“再现”的模型。这些模型中，任何包含间接观念或感觉材料的模型都会在我们和外部世界之间制造一道鸿沟。正是由于这道鸿沟如此渊源，才使得对于我们知识主张的怀疑论根深蒂固。要想撕毁这层面纱并战胜怀疑论，必须在观察者与外部对象之间重建直接的联系。那么，既然这个模型引发了此种问题，为什么开始时还要用呢？

时间轴

公元前 375

柏拉图的“洞喻”

第一性的质和第二性的质

当怀疑论者攻击我们的知识主张时，知觉的不可靠性成了重要武器。根据不同的光照条件，西红柿看上去可以是从红到黑的任何颜色。怀疑论者常用这一事实去质疑把感觉当做获得知识的可靠路径。洛克想要一种可以让怀疑论者缴械投降的知觉模型，在该模式中，内部观念与外部对象是分离的。他的论证依赖于下面这个至关重要的进一步区分，即第一性的质和第二性的质。

笛卡儿的剧场

用现代术语说，洛克的知觉模型可称为“再现的实在论”，有别于我们（甚至不专业的哲学家们）大部分时间里坚持的朴素实在论或常识实在论。但这两者都是实在主义观点，因为它们都坚持独立存在于我们的一个外在世界。但是，只在朴素实在论中，才把红色视为西红柿本身的简单属性。尽管洛克可能已经对理论做出了经典陈述，但再现的知觉模型并不始于洛克。人们有时轻蔑地用它指“笛卡儿剧场”，因为在笛卡儿看来，心灵是一个功效甚佳的舞台，内部观察者即精神性的灵魂，可在舞台之上观看观念（知觉）。这位内部观察者，或称为“人造人”，自己好像就需要内部观察者（依此类推，以至无穷）。该事实正是为反对上述理论而提出的异议之一。然而，尽管这些反对，但这个模型依旧保持着很强的影响力。

西红柿的红色不是西红柿本身的属性，而是诸多因素相互作用的产物，包括西红柿一定的物理性质（如质地和表层结构）、我们感知系统的特质、观察时周围的环境状况等。照这样说，这些属性（确切说不是属性）并不属于西红柿，因此可称为“第二性的质”。

> “没有谁的知识……能超出他自己的经验。”
>
> ——约翰·洛克，1690

与此同时，西红柿业也具有一些真实属性，如大小和形状。这些属性不依赖于观察时的状况，或者确实与有没有观察者无关。这些是“第一性的质”，可以解释并产生对于第二性的质的经验。第一性的质（洛克认为）与我们关于第二性的质的观念不同，它与物体本身极为相似，还能够提供这些物体的知识。出于这一原因，科学主要关注第一性的质，而且，至关重要的是，就怀疑论的挑战来说，我们关于第一性的质正是反击怀疑论者怀疑的证据。

我就这样驳斥了他

如今，贝克莱的唯心理论看起来有些古怪，被视为一种匪夷所思的形而上学哲学思想。然而讽刺的是，贝克莱视自己为常识的领军人物。他巧妙地将洛克关于世界的机械观念中的陷阱揭露出来，并提出了解决方案。这个方案对他来说似乎是显而易见的，而且它一举驳回了所有的危险，同时还打消了怀疑论者和无神论者的忧虑。对于贝克莱来说，更为难堪的是，在今天普遍流行的思想中，其地位被塞缪尔·约翰逊对于唯心论的著名的、但令人似懂非懂的反驳所限，这一反驳被记录在包斯威尔的《塞缪尔·约翰逊的一生》中：“让他用脚使劲地踢一块大石头，【他大声疾呼】‘我就这样驳斥了他。’”

身陷洛克的壁橱之中

与洛克同时代的爱尔兰人乔治·贝克莱（George Berkeley）是洛克最早的批评者之一。贝克莱接受知觉的再现模式，在此模式中，知觉的间接对象是观念。但他马上察觉到，要想打败怀疑论者，洛克的概念远远不够，甚至还有全面投降的危险。洛克躲藏在自己的壁橱里，永远无

法检验他假定的“相似性，无关事物的观念”是否真的和外部事物本身相似。他永远不可能掀起面纱站到另一侧去看看。因此，他被困在再现的世界里，这样便产生了怀疑。

清楚地陈述洛克处境的危险后，贝克莱得出了非同寻常的结论。他指出，与其撕破面纱，试图重新连接我们和外部世界，还不如说面纱背后根本就没有可重新连接的东西。对贝克莱而言，真实存在于“观念”或感觉自身之中。据此，我们当然已经充分而适当地连接起来了，因此巧妙地避开了怀疑论产生的危险，但代价不菲：否认了外部的物理世界！

> **“人们有种特别流行的主张，认为房屋、山脉和河流，简言之，一切可感知的东西，都有一种自然的、实在的存在，那种存在不同于被理解的感知的存在。”**
>
> ——乔治·贝克莱，1710

根据贝克莱的唯心主义（非唯物主义）理论——“存在即被感知（esse est percipi）”，是否能够得出当我们不看事物时，事物就不存在了的结论呢？贝克莱接受这个因果关系。但上帝就在身边，可以助人类一臂之力。上帝无时无刻不在想着宇宙中的万事万物。这样，就保证了（非物质的）世界的存在和连续。

浓缩之语

面纱之外是什么？

笔记栏

第 4 章

我思故我在

但凡你能想到可以怀疑的信念，笛卡儿都抛却了，因而他就好像漂浮在茫茫无际的不确定的海面上，铤而走险，设法找到一些立足之处，以坚实的地基为基础重建人类知识的大厦……

“我注意到，既然我因此宁愿认为一切都是假的，那么，我那样想的时候，那个在想的我就应当是个东西。我发现：‘我想，所以我是。’这条真理是十分确定、十分可靠的，怀疑派的任何一条最狂妄的假定都不能使它动摇，所以我毫不犹豫地予以采纳，作为我寻求的那种哲学的第一条原理。”

“我思故我在”

——勒内·笛卡儿，1637

法国哲学家笛卡儿（René Descartes）开始思考什么是确定的，在西方哲学史上，这一思想最为著名，也可能影响最大。

怀疑方法

17 世纪科学革命席卷欧洲，笛卡儿自己就是其中的先驱者。他的宏远大计就是抛掉中世纪哲学那令人生厌的教条，而“把科学建立”在最最坚实的基础之上。为了这一目的，他采用了严格的“怀疑方法”。他不满足于一个个地挑出腐烂的苹果（笛卡儿所用的比喻），而是干脆把桶彻底清空。凡有一丝怀疑的信念，都要放弃。最后，他还想象出一个

时间轴

1637 身心问题
1644 我思故我在
1690 知觉的面纱

只想着欺骗他的邪恶精灵，以致连明显自明的几何学、数学都不再可以确定。

语言很重要

人所共知的拉丁文——我思故我在（cogito ergo sum）可见于笛卡儿的《哲学原理》（1644），但在《谈谈方法》（1637）中，这句话则是以法语形式（je pense，donc je suis）表达的。而在他最重要的著作《第一哲学的沉思》中，则没有出现标准的表述。传统的英文翻译——我思故我在（I think，therefore I am）——毫无用处，因为只有通过现在时的持续形式才可彰显这一论证的力量。所以，在哲学文本中往往译为“我思考时我存在”（I am thinking，therefore I exist）。

这个时候——抛却了所有东西，就连他自己的身体、感觉、其他人、身外的整个世界都抛却了——笛卡儿在“我思”之中发现了解决之道。不管他怎么怀疑，不管那个精灵怎么处处欺骗他，总有某些人、事被蒙蔽和欺骗。即便他弄错了每件事情，但也不能怀疑此时此刻他自己在那里思考自己可能犯错。“只要我想到我是一个什么东西，”这个精灵“就总不会使我成为什么都不是……**‘我是，我存在’**这个命题，每次当我说出它来，或者在心里想到它的时候，这个命题必然是真的。”

我思的局限

有一个对笛卡儿较早的批评为后人所接受，即笛卡儿从**我思**推断出了太多的东西——他只能得出结论，认为有些思考在进行，而不能得出就是他自己在思考。但是，即便我们承认思想确实要以思考者为先决条件，可也必须承认，笛卡儿提出的见解很有限。第一，从本质上看，**我思**是第一人称的，我的“我思”只能对我起作用，而你的“我思”也只能对你起作用：那个精灵一定有能力愚弄我，让我认为**你**在思考（因而

你存在）；第二，**我思**是现在时的，所以，要说我不在思考，那我就不再存在了，这也确实说得通；第三，“我”的存在是被建立的，这个“我”是异常单薄且不易捉摸的：我可能没有个人经历，也没有其他那些令我相信使我成为我的属性，而且我确实可能还在那个蛊惑人的精灵的全面掌控之中。

我思的起源

“我思故我在”可能是最著名的哲学谚语了，但其准确的起源却仍不清楚。尽管它与笛卡儿有密不可分的联系，但“我思”背后的观念却可以追溯到他之前。例如，5世纪初，圣奥古斯丁写道：“我们可以怀疑任何东西，但却不能怀疑灵魂在自我怀疑。”然而，这一观念也不是他的首创。

总之，**我思**的“我”是自我意识毫无修饰的瞬间，是从其他所有事情上“削”下来的“小刺”，包括他自己的过去。那笛卡儿在这么摇晃不定的基础上建起了什么呢？

重建知识

笛卡儿好像挖到了根儿上，但他还剩什么材料可用来重建呢？他好像把栅栏建到了不可能的高度——确实能屏蔽精灵。可到头来，回程却是如此飞速，令人惊讶不已（或许还令人心生不安）。笛卡儿的知识理论有两点支持。首先，他注意到**我思**的一个独特之处，即我们可以清晰地看到他一定是那样的。而且，他从中总结，认为有一条普遍规则：**我们极清楚、极明白地想到的东西都是真的。**我们如何确定这一点呢？因为我们所有观念中最清楚、最明白的就是完美、全能、全知的上帝。运用我们的观察和理智在坚实、科学的基础上重建我们的知识。

经久不消的怀疑

很少有人相信笛卡儿努力爬出了自己所挖的怀疑论洞穴。声名狼藉的“笛卡儿循环”（Cartesian Circle）引起了无数人的关注，它是用清楚明白的观念证明上帝存在，而上帝又保证人们能够运用清楚明白的观念。不管这一论证的力量如何，这远没达到清晰的程度，其实，笛卡儿掉进了明显的陷阱里，人们都难以认同他的自信，即相信他已经成功地驱除了精灵。笛卡儿不能（也没有）否认会发生欺骗，如果你遵循他的普遍规则，那就意味着我们有时会错误地认为自己对某物有清楚明白的观念。但我们显然不知道我们在犯这样的错误，而如果我们无法否定这一事实，那大门就又将向怀疑论敞开了。

> **“为证实我们感官的真实性不得不求助于最高的存在的真实性，这使得进行了一个出乎意料的循环。”**
>
> ——大卫·休谟，1748

笛卡儿被称为现代哲学之父。他确实有资格，但不是出于他所期望的那些原因。他的目标是一劳永逸地驱除怀疑论的质疑，因而他满怀信心地致力于用理性追求知识。但他最终的成功之处在于提出问题，而非解决问题。之后的几代哲学家被怀疑论问题弄得束手无策，自从笛卡儿提出这一问题，该问题便几乎被提到了哲学日程的最顶端。

浓缩之语

我思故我在。

第 5 章

理智与经验

我们怎么知道事物呢？我们基本是运用理智获得知识吗？还是通过感觉获得的经验在我们认识世界的方式中扮演的作用最为重要呢？以理智与经验之间的基本对立作为获取知识的基本原则，是大部分西方哲学史都有的特色。而且，这尤其是唯理论和经验论这两大哲学派别所争论的主要问题。

三个关键区分

要理解唯理论和经验论关于知识理论所争论的问题，以下三个关键区分会很有助益，哲学家通常以这三个区分来阐明两者之间的不同之处。

1．先天的与后天的。如果我们不经过探究某些事物实际上如何存在于世上就可以知道它，那这样的事物就是先天的。例如，2+2=4 就是先天的，因为不必到世界中证实它的真实。相比之下，如果某些事物需要探究才可知道，那这样的事物就是后天的。所以，“煤是黑的”这句话尽管没错，但却是后天的，因为要证实这句话，就需要拿一块煤来看看。

2．分析的与综合的。如果一个命题没有提供任何超出术语本身含义的意思，那这个命题就是分析的。一看“所有未婚女人都没有结婚”

时间轴

公元前 375 论证的形式

1670 信仰与理性

这句话中那些词的意义与关系，就知道这句话没错。相比之下，“所有未婚女人都很不幸”这句话就是综合的，因为它把不同的概念连在一起（综合），因而提供了有意义的信息（或者是错误信息）。要确定这个陈述的真假，就得调查每一位未婚女子的精神状态。

3．必然的与偶然的。必然真理就是不会出错，在任何情况下都是真的，或者在所有可能的世界里都是真的。偶然真理也是真的，但如果世界中的事物有所变更，那就不然了。比如，“大多数男孩子都淘气”这句话就是偶然的，可真可假，具体视大多数男孩子的实际行为而定。相比之下，如果所有男孩子都淘气这句话为真，而且路德维希是男孩子（这种情况是逻辑问题），那说路德维希淘气就一定是对的。

康德的关注

这种分析的或综合的区分源于德国哲学家伊曼努尔·康德（Immanuel Kant）的著作。其《纯粹理性批判》的主要目标之一就是要证明有一些思想的概念或范畴，如实体和因果关系，是我们无法从世界中学到的，但我们却需要它们来理解世界。康德的主题就是这些概念以及从中生发出来的先天综合知识的本质与合法性。

在这些区分之间，好像有明显的联系。例如，对于一个分析陈述来说，如果它为真，那就是必然真，而且是先天已知的；如果是一个综合命题，尽管真，那也是偶然为真，而且是后天知道的。不过，事物其实并非如此整齐划一，经验论者与唯理论者的主要不同，可以从他们选择连接这些词的方式中把握。这样，唯理论者的任务就是要表明有很多综合的先天陈述，可以通过理智的、非经验的手段发现世界重要的或有意义的事实。与此相反，经验论者的目标，往往是要表明明显的先天事实，比如数学中的事实，其实都是分析的（见方格）。

“数学绝不以形而上学为基础。”

——托马斯·德·昆西，1830

基础主义者的替代人

唯理论者与经验论者可能有很多分歧，但他们至少都承认，存在一些基础（理智或经验），而我们的知识可以建立在此基础之上。比如，18 世纪的苏格兰哲学家大卫·休谟（David Hume）可能会批评笛卡儿，因为笛卡儿想找到一块在理性上确定的基石，以此来巩固我们的知识，包括我们感觉到的真实事物在内。在休谟看来，这只是空想而已。但休谟却不否认存在一个基础，只是这个基础不包括我们的共同经验以及信仰的自然体系。

数学战场

在经验论者与唯理论者之间的冲突中，数学这一领域成了战场，双方在此展开了激烈的战斗。在唯理论者看来，数学总是知识的典范，代表了一个只运用理智就可以发现的抽象对象领域。经验主义者不会让这种看法畅通无阻，因此他们必须从两方面入手，要不就否认可以此种方式认识数学事实，要不就表明这样的事实在本质上是分析的或简单平凡的。后者往往采取这样的形式，即推测数学的抽象事实其实是人类建构的，而且数学思考在本质上是一种约定：最终，有共识，但不是发现；有证据，但不是真理。

欧洲的对手

从历史上来看，英国十七八世纪的经验主义者，如洛克、贝克莱、休谟，往往反对欧洲大陆上的“对手”，即唯理论者，如笛卡儿、莱布尼茨、斯宾诺莎。但通常来说，简单的分类掩盖了很多细节。唯理论的典范笛卡儿常常表明自己同情经验探究，而经验论的典范洛克有时也愿意承认唯理论者所说的某种形式的理智见解或直觉。

所以，从本质上看，唯理论者与经验论者都是基础主义者，但也有其他途径省去了这些基本假设。一种有影响的方案就是融贯论（coherentism），它视知识为一张连锁的信仰之网，所有线都彼此连接，形成了融贯的整体或结构。但是，这一结构却没有单一的基础。所以，融贯论者的口号是："尽管每个论证都需要前提，但却没有任何东西可以作为前提。"

浓缩之语

我们如何知道呢？



第 6 章

知识的三要素理论

唐（Don）瞅见他的仇敌正弯着腰倚着灯杆，心想："嘿，走错了吧！那野蛮的面孔再熟悉不过，在昏暗的灯光下也历历可见。""我就知道那个人渣该葬身于此，好，我明白了……埃里克（Eric），等什么呢？如果你再那样不老实……"唐把所有注意力都集中在自己面前这个人身上了，全然没听到身后渐渐走近的脚步声，丝毫没有觉察到埃里克向他脑后的致命一击……

唐真的知道埃里克那天晚上在那条小道上吗？唐一定会认为埃里克当时就在，他的想法经证明一点也没错。而且，他形成这种想法也是理由充足的：他没听说过埃里克有个一模一样的双胞胎弟弟阿雷克（Alec），而且他清清楚楚地看见了这个与埃里克在每个方面都无法区别的家伙。

柏拉图对知识的定义

按照我们直觉来看，尽管埃里克当时确实在那条小路上，但唐其实不知道。唐相信他在那儿，而且显然完美地证明了形成这一信念的合理之处。但这样说的时候，我们是在违反哲学史上最受尊崇的定义之一。

柏拉图在《泰阿泰德篇》（*Theaetetus*）的对话中对知识这一概念进行了了如指掌的探索，他得出的结论是，"真的信念有逻辑"（比如，有

时间轴

公元前 350 论证的形式

1781 理智与经验

对于为何这一信念为真所进行的理性解释），或者仅仅是“证明真的信念合理”。这就是所谓知识的三要素理论，下面是更为正式的表达：

S 知道命题 P，当且仅当：

（1）P 是真的

（2）S 相信 P

（3）证明 S 相信 P 是合理的

根据这一定义，（1）（2）（3）都是知识的充要条件。条件（1）和条件（2）一般没有什么争论，被普遍接受。你不可能知道这是谬误而且还相信自己声称知道的这些东西。也没有几个人会对需要某种形式的合理证明质疑，正如条件（3）所规定的：如果你因为在赛跑者和骑手的名单上插着一个大头针就相信诺根（Noggin）会在肯塔基大赛马（Kentucky Derby）中胜出，尽管诺根还真是第一个冲到了终点，但一般人们也不会认为你知道这一点。只能说你走运。

盖梯尔的“阻挠”

可以想见，大家会非常关注条件（3）的要求，即证明其合理性的准确形式和程度。近 2500 年来，三要素理论所提供的基本框架一直广为人们所接受。但是在 1963 年，美国哲学家埃德蒙·盖梯尔（Edmund Gettier）信笔一挥，却言中三要素理论的要害。他在一篇小文章里提出了反例，意思上类似于唐、埃里克、阿雷克那个故事。故事中，有些人形成了一个信念，该念头可被合理证明，就是说满足三要素理论所要求的三个条件。可是，这显然不足以证明他知道他以为自己知道的东西。

盖梯尔类型的例子所揭露出的问题是，在这些例子中，证明坚持某个信念合理并不与通往那个信念的真理之路相连，所以认为那个信念为真理多少是在碰运气。为了堵住盖梯尔揭露出来的漏洞，哲学家们花了很多精力。有些哲学家则对根据充要条件定义知识这一整体工程产生质疑。尽管这样，解决盖梯尔的问题往往涉及发现不易找到的和柏拉图模

式捆在一起的“第四个条件”。

许多人都表明，改进“合法”这一概念在本质上已经是“外在论者”，他们集中在一些被认为是知晓者的心理状态之外的一些因素上。比如，有一套因果理论坚持认为，由真信念到知识的提升依赖于由相关的外在因素所引起的信念。就是因为故事中唐的信念由于某种原因而与认错的人阿雷克相关连，而不是与埃里克相连，所以它不能成为知识。

知识应该是无法辩驳的（indefeasible）吗

有一种建议是，补充三要素理论的第四个条件是，知识应该是被哲学家称为“无法辩驳”的东西。这种观念是，不能有这样一个事实，当某人知道这个事实后便会推翻他相信某事的理由。比如，如果唐已经知道埃里克有一个模样相同的双胞胎弟弟，那他就不会认为自己断定靠着灯杆的那个人是埃里克有道理了。按照同样的推理，如果知识一定要是这样的无可辩驳，那么尽管真的是埃里克在那里，唐也将不会**知道**。问题就成了唐是否知道有这对双胞胎兄弟。总有这种因素，所以总有这样一种感觉，认知者总也不知道自己知道。像其他对于盖梯尔问题的回应一样，要求无法辩驳这一任务也设置了太高的门槛，使得我们通常视为知识的东西很难通过这种检验。

错中错

使用被混淆的相同事物，尤其是一模一样的双胞胎来质疑合理坚持的知识这一手法，对于熟悉莎士比亚戏剧的人来说简直是家常便饭。例如，在《错中错》里，相同的双胞胎不止有一对，而是有两对：锡拉库扎（Syracuse）的安提福（Antipholus）、德洛米奥（Dromio）和哀非索斯（Ephesus）的安提福、德洛米奥。他们出生时就因为海难被拆散了。莎士比亚使他们走到了一起，从而创造了

一幕别具一格的滑稽剧。可以同样的方式作为盖梯尔的反例来分析。当锡拉库扎的安提福来到哀非索斯时，当地的金匠安吉洛冲他打招呼："安提福主家"。安提福很纳闷，自己以前从没来过哀非索斯啊。他说："啊，没错，是我的名字。"安吉洛回答道："我知道，先生。"其实，安吉洛对此什么也不**知道**。根据三要素理论，他的看法是可证明为合理的，可他的顾客有一模一样的孪生兄弟却纯属偶然。

自从盖梯尔发表那篇文章之后，为找到一片弥补漏洞的"补丁"，哲学家们争先探索，这种寻找逐渐演变成了哲学中的军备竞赛。想要增强三要素定义的做法已经遇到了一些反例的阻碍，这些反例表明这一做法仍有许多不足。而在可以明显看出是为避免盖梯尔问题的那些提议中，大多数都排除了太多我们直觉上认为是知识的东西。

浓缩之语

什么时候我们真的知道呢？



笔记栏

第 7 章

身心问题

自 17 世纪以来，科学的进展已经把之前的成果席卷一空。在哥白尼、牛顿、达尔文、爱因斯坦等科学家们所筹划的路线上，树立着许许多多具有重要意义的里程碑，这给人们这样一种希望——迟早有一天，科学可以揭示出宇宙最遥远的区域以及原子最核心的秘密。会吗？别忘了，还有这样一个事物——人的心灵。这曾经是所有事物中最明显、最神秘的，而如今依然在阻碍着科学家和哲学家们努力前行。

我们都会立即意识到自己的意识：我们有思想、感触、愿望等，但这些都是主观的，而且是自己私人具有的。我们都是这个世界中心的演员，对此有独一无二的个人视角。而科学则截然相反：耀武扬威，自视能做到客观，能够公开接受详审，能够避免个人的观点。因此，像意识这样明显存在，于物理世界中的事物都被认为如此奇怪，科学又将如何揭示它呢？精神现象如何根据身体状态和物理现象来解释或建立联系呢？这些问题共同形成了身心问题，这也是所有哲学问题中论证起来最为棘手的问题。

正如笛卡儿在知识论（知识哲学）中的影响那样，他在心灵哲学中的影响也是如此。他在 17 世纪产生的影响直到今天还在西方哲学中回荡。笛卡儿在自我确定性中寻求庇护，很自然地就使他在心灵与心灵之外所有事情的关系中赋予心灵更为高尚的位置。用形而上学的话

时间轴

1637 身心问题

1644 我思故我在

1655 忒修斯之船

来说，他认为心灵是完全与众不同的实体（就像物质实体一样），其本性为思考，而其他一切事情都是物质，或说是物质实体，其明确特征是物理空间上的外延（即填充物理空间）。因此，他设想了两个领域，一为非物质的心灵，具有思考和感触之类的精神属性；一为物质的身体，具有质量、形状等物理属性。心灵与物质之间关系的这一图景就是“实体二元论”，吉尔伯特·赖尔（Gilbert Ryle）称之为“机器中的鬼魂教条”。

赖尔所说的鬼

英国哲学家吉尔伯特·赖尔在《心灵的概念》一书中论述说，笛卡儿关于心灵和物质的二元论乃是基于“概念错误”的。比如，想象一下，有人向一位游客展示了不在一处的所有学院、图书馆以及其他建筑，这些建筑共同组成了牛津大学，可他在游程结束时却抱怨自己没看到大学。这位游客没有正确地把大学和组成大学的那些建筑物归结到同一个存在概念之下，因此完全误会了两者的关系。在赖尔看来，笛卡儿在心灵和物质问题上也犯了同样的错误，错把心灵和物质认做是两种完全不同的实体。从二元论的形而上学生发出赖尔贬损的“机器中的鬼魂”的图景：非物质的心灵或灵魂（即这个鬼魂）或多或少地生活在物质的身体（机器）中，并推动着其中的杠杆。赖尔结束对笛卡儿咄咄逼人的攻击之后，便给出了自己对于身心问题的解决方法，即行为主义。

二元论的问题

想要喝酒这一愿望促使我端起了酒杯；用针扎一下我的脚，我就会感到疼。常识表明，身体与心灵相互作用：精神事件引起物理事件，反之亦然。但是这种相互作用立即就引起了对笛卡儿心灵哲学的怀疑。物理的影响需要物理的原因，这是一条基本的科学原则。但是，笛卡儿把

> **“机器中的鬼魂这一教条看法坚持认为，存在着身体和心灵，在身体和心灵中发生了物理过程和精神过程，身体运动既有机械原因，也有精神上的原因。”**
>
> ——吉尔伯特·赖尔，1949

心灵和物质说成是两种**本质**上不同的东西，好像两者之间不可能相互作用了。

笛卡儿自己也认识到了这个问题，于是他请上帝来参与，以使这一必要的因果关系起作用，但却没有做其他工作来解决这一问题。与笛卡儿处于同时期但比他稍微年轻一点的尼古拉斯·马勒伯朗士（Nicolas Malebranche），也接受笛卡儿的二元论，并竭力克服因果关系问题。他的解决方法令人吃惊，他认为两者根本就没有发生相互作用。在精神事件和物理事件相互连接的每个节骨眼上，都需要上帝发挥作用，从而创造了原因与结果的表象。该学说就是“偶因论”，不仅没有获得什么支持，反倒从根本上使自己要解决的问题更加严重了。

有一种方式可以避免笛卡儿立场所面临的一些问题，那就是**属性二元论，它**由和笛卡儿同时代的荷兰哲学家斯宾诺莎首创。他主张二元论概念与实体无关，而与属性有关：两种明显不同的属性，比如精神的和物质的，可以归于同一个事物（一个人或一个主体），但这些属性不可还原为相同的东西，也不可以根据彼此来分析。所以说，不同的属性描绘了同一实体的不同**方面**（因此，这一观点有时被称为双面理论）。该理论可以解释身—心之间的相互作用是怎么发生的，因为那些活动本身的原因既有物理方面的，又有精神方面的。但是，把在本质上不同的属性归到单一的主体之上，产生了这样的疑问：属性二元论只是转变了实体二元论面临的最为严峻的问题，而没有解决问题。

物理主义

针对笛卡儿的实体二元论所面临的困难，最明显的回应就是采取一元论的路数，主张世界上只有一种“质料”（stuff），或者是精神的或者是物质的，而不是两种。有几个人则采取唯心主义的路径，认为实在只

包括心灵及其观念，此外一无所有（乔治·贝克莱）。但大多数哲学家都更倾向于某种物理主义的解释，今天的大部分哲学家更是如此。由于受到科学在其他领域中所取得的有目共睹的成绩的影响，物理主义者坚持认为，心灵必须在科学的范围内来看。而且，由于科学的主体问题只是物理的，所以心灵的必定也是物理的。因此，这项任务就变成了解释心灵（主体的、私人的）如何与对世界（客观的、触手可及的）的一种完全而纯粹的描述相吻合。

二元论起源

笛卡儿或许给出了实体二元论最经典的阐释，但绝不是第一人。的确，任何哲学中都暗含着某种二元论，宗教或世界观都假定有一个超自然的领域，里面住着非物质的东西（灵魂、诸神、魔鬼、天使之类）。灵魂可以在身体消亡后继续存活，或者在另一个身体（人的或其他东西的）里复活。这种想法同样需要某种关于世界的二元论概念。

物理主义有多种形式，但其共同之处在于都是还原的：其主张就是要表明，精神现象可以根据纯粹的物理术语进行完全而彻底的分析。神经科学上的进步已经使人很少怀疑精神状态与大脑的状态密切相关。因而，物理主义者最简单的路子是这样的：主张精神现象实际上等同于物理事件或等同于在大脑中所形成的过程。这种等同理论最为彻底的版本是“可被淘汰的”：他们提出，随着科学的解释的进步，大众心理学（大众心理学就是根据信仰、欲望、意图等来思考和表达精神生活的日常方式）将会消失，取而代之的将是从神经科学中挪用来的准确概念和描述。

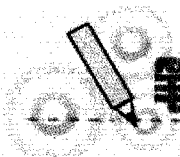
物理主义者对于身心问题的解决之道马上就扫清了二元论的许多障碍。尤其是它凭借着将意识纳入科学解释的范围，驱散了折磨二元论

因果关系的神秘之处。可以想见，批评物理主义的人会抱怨其支持者漠视了太多东西，物理主义在取得成功的同时，也付出了沉重的代价：它没能抓住有意识的经验，即没能抓住其主观上的本性。

浓缩之语

心灵不济。




笔记栏

第 8 章

做蝙蝠感觉如何

“……想象胳膊上有网状的东西，可以让你在黎明和黄昏时飞行，捕捉到昆虫，满足口腹之欲。不过，你的视力不大好，而且还通过反射高频声音信号来感知周围的世界。白天都用爪子倒挂在阁楼上。就我所能想象的来说（应该不为过），这只告诉了我们，要是我像一只蝙蝠那样，会是什么场景。但这并非关键所在，我想知道对于蝙蝠来说，它会是怎样的。”

在心灵哲学中，美国哲学家托马斯·内格尔（Thomas Nagel）的文章《做蝙蝠感觉如何》（1974 年）可能比近年来任何一篇文章都更具影响力。近来，有些尝试想用纯粹的物理术语来分析我们的精神生活和知觉，很多人对此感到不满，而内格尔恰恰简明扼要地捕捉到了这些令人不满的本质。对那些不满于有关心灵的物理主义和还原理论的哲学家来说，内格尔的文章几近于令人顶礼膜拜的图腾。

蝙蝠的视角

内格尔的核心观点是，存在着一个“经验的主观特性”，就是**某种**特殊有机体的东西、某种为有机体**而存在**的东西，这在还原论的解释中永远也寻不到。就拿蝙蝠来说，蝙蝠凭借着声纳系统或回声定位法在黑暗中飞行并定位昆虫，它还发出发射高频率的尖叫声，并在声波从周围

物体上反射回来时加以检测。这种感知的形式与我们拥有的所有感觉都全然不同，因此我们有理由相信，它在主观上完全不同于我们可能经历的任何事情。其实，的确存在着人类无法体验的经验，即使在原理上也是如此。关于经验有这样一些事实，其本质超出我们的理解范围。关于这些事实特有的不可理解性源于其主观本质：它们在本质上体现了特殊观点这一事实。

> “没有意识的话，身—心问题就不会那么有意思了。有了意识，又好像令人绝望。”
>
> ——托马斯·内格尔

在物理主义哲学家中有一个趋势，即喜欢引用科学还原的成功例子，比如，将水分析为 H_2O，将闪电分析成电子放电，然后说明这些例子与用物理现象分析精神现象相似。内格尔对此表示异议：这类科学分析的成功之处在于通过远离主观而更进一步向客观挺进，正是由于心灵的物理主义理论忽视了主观因素，才变得不完整、不尽如人意。正如他总结的“经验的真正特性怎样隐藏在有机体的机体运作中是件神秘的事情”那样，这是科学势必要解释的一切。

玛丽不知道什么

内格尔显然满足于让事情仍处于神秘状态，他强调近来物理主义理论所未能捕捉到的看似对知觉必不可少的主观要素。他声称反对的是那些还原方法而不是物理主义本身。澳大利亚哲学家弗兰克·杰克逊（Frank Jackson）试图更进一步，他的《玛丽不知道什么》（1982 年）一文引起了人们的热烈讨论。他在文中提出了一项思想实验，实验中的女孩儿知道有关颜色的所有可感知的物理事实。现在，杰克逊认为，如果物理主义正确，那么，玛丽就知道所需要知道的一切。但结果表明，她终究有不知道的事情（事实）：她不知道看见颜色的感受如何；她只学过“看见红色”（等等）是怎样的感受。杰克逊总结说，物理主义理论没有把握住某些事实，而且也不可能把握住，这些事实即非物理事实，

所以说，物理主义是错误的。

当然，被提及到的这些物理学家是不会被杰克逊的论证说服的。主要针对他所谓“非物理事实”的反对意见逐步升级：很多批评家同意那些是事实，但不认为它们是非物理的，其他人则主张那根本就不是事实。这些反对意见的根源基本上就是认为杰克逊回避了反对物理主义的问题：如果物理主义是真的，而且玛丽知道所有可以知道的有关颜色的物理事实，那她的确会知道关于红色的一切，包括与红色相连的主观体验。杰克逊用玛丽的心理状态来区别物理事实与非物理事实，也有人用同样的方式质疑“戴面具的男人”谬论。

黑白玛丽

自打出生以来，玛丽就被关在一个只有黑色和白色的房间里。除了黑色、白色和灰色的影子，她接触不到任何其他颜色。她那不同寻常的教育自然是不容忽视的，通过博览群书（当然不是彩色书），听黑白电视中的讲座，她最终成为世界上顶级的科学家。通过文字，她获得了所有物理的关于自然世界、人类以及环境的知识（所能知道的一切）。终于有一天，玛丽走出了那间只有黑色和白色的房间，步入外部世界。她万般震惊，她生平第一次看见颜色，但她学过看见红色、蓝色和黄色是怎么回事。因此，即便她知道关于颜色的物理事实的一切，她依旧不了解一些颜色的事情……

寓意：（1）有些事实不是物理的；（2）选择家长时要慎重。

戴面具的男人

根据莱布尼茨法则或“不可区分的同一性”可以得出，如果A和B是同一的，那么，A的所有性质就都适用于B。因此，如果A拥有B缺少的性质，那么A和B就不是同一的。珀蒂（Bertie）认为博诺（Bono）是世上最棒的摇滚歌星，但是他对保罗·休森（Paul

Hewson）一无所知（他不知道这是博诺的本名）。这就意味着，博诺拥有保罗缺少的性质——被珀蒂认为是世上最棒的摇滚歌星。因此，根据莱布尼茨法则，博诺和保罗不是同一个人，但他们的确是同一个人。可见，这个论证多少有些纰漏。该问题源于所谓戴面具的男人这个谬论——我不知道戴面具的男人是谁，但我知道我哥是谁，因此，我哥不是戴面具的男人。谬论的根源在于主观想法和信念并非关于某事的真实性质：你可以根据不同的描述来了解一件事情，正如针对同一件事，不同人可以持有不同的信念一样。

那么，弗兰克·杰克逊关于玛丽的思想实验是否也符合了“戴面具的男人”悖论呢？物理主义的反对者驳斥道，杰克逊是用“错误”的性质去建立物理和非物理事实的二重性的。但事实上，他们说的是，只有一种事实（物理事实）可以被给出不同的且本质上是主观的描述：看待同一事物的两个方式。

无论反对玛丽的论证多有力，我们还是不难感受到，杰克逊和内格尔都确切地说出了**一些事情**，——已经被提上日程的物理主义版本所丢失的本质。也许不妨这样总结：纯粹的物理世界中伴有意识的问题，依然大有发挥余地。

浓缩之语

在蝙蝠的心灵深处吗？

第 9 章

图灵测试

帕里：警察抓错了人。

对话者：他们有时也抓得很准。

帕里：法律应该允许逮捕那些意大利的不法之徒。

对话者：你是意大利人吗？

帕里：我原籍是英国，但我是在意大利出生的。

对话者：你认识意大利的不法之徒吗？

帕里：我尽量不招惹黑社会。

对话者：你害怕黑社会吗？

帕里：黑手党是最恶的歹徒。

对话者：你和黑手党有联系吗？

帕里：你知道的，他们认识我。

对话者：他们怎么认识你的？

帕里：他们侦查我。

对话者：他们为何要这样做呢？

帕里：他们想弄点假证据陷害我。

对话者：他们怎么弄你的？

帕里：他们要害我。

帕里听着像有问题的人吗？或许是。但最大的问题还不是他和暴徒

的关系，而是他压根儿就是一个电脑程序。该程序由斯坦福大学的精神病学家肯尼思·科尔比（Kenneth Colby）于 1971 年所创，帕里被设置为回答一些问题，这些问题都是以精神分裂症的方式提出的，纠缠于他是一个黑手党的目标。科尔比建立了一项测试，帕里要同很多真的妄想狂病人对话，然后由一组精神病学家来评估。这个小组中没有一个人想到帕里不是真的患者。

帕里能思考吗

帕里是 1950 年问世的，21 年后，英国的数学家兼计算机工程师艾伦·图灵（Alan Turing）写了一篇影响很大的文章，他在文中提出了一项测试，以决定一台机器是否可以思考。该测试以被称做模仿游戏的派对游戏为基础，需要一位对话者与一个人和一台机器交流，两者并无身体上的联系，而是以电流的形式联系。为把人与机器区分开，对话者什么问题都可以问，如果一段时间内对话者还不能区分，就可以说机器通过了考试。

> “我相信，到 20 世纪末，使用词语以及普遍受过教育的观点将会有很大改变，我们都可以谈论能思考的机器，而不会有什么矛盾之感。”
>
> ——艾伦·图灵

帕里通过考试了吗？其实没有。按照适当的图灵测试，精神病学家小组（充当审问之人的角色）应该事先告知其中有一个病人实为计算机，大家的任务就是认出哪个是计算机。不管怎么说，问的问题再宽泛，帕里都可以迅速作答。图灵本人相信，到 20 世纪末的时候，计算机编程的进步将会达到这样一种地步：无论谁来充当对话者，五分钟的交谈之后，正确识别的概率不会超过 70%，可实际进步比图灵预测的要慢很多。到目前为止，还没有一台计算机通过图灵测试。

图灵以该测试回避了“机器能否思考”这个问题，他认为该问题太不准确，因而不值得解决。但该测试现在被广泛当做判定一台机器是否能思考（根据个人偏好，可以说“有心灵”或“展示了智力”）的标准。

这样一来，图灵测试就被视为“强人工智能”的支持者（科学的或哲学的）基准点。这些人认为，适当编程的计算机有与人类一模一样的心灵（不仅仅是心灵的模拟）。

中国屋

1980 年，由美国哲学家约翰·瑟尔 （John Searle）设计的思想实验，成为对图灵测试的最大挑战。他本人是一位说英语而对汉语一无所知的人，想象自己限于一间屋子里，然后有人寄来了中国汉字。他有很多讲汉字和语法的英文书，用来解释如何从屋里寄出一定的文字结合，以回应给他寄来的一串儿符号。他最后可以轻松胜任，而且在屋外的人看来，他的回答与中国人没有差别。换句话说，从屋子的输入和输出来看，还真像那么回事，好像他对汉字了如指掌一般。可实际上，他在做的只是处理未经解释的形式符号，而对汉字什么都不理解。

“计算机可以像有意识的人类一样完成某些内心意识之外的任务。现在有些人尝试通过与计算机类比来理解心灵，将会认识到这只是挥霍时间而已。”

——托马斯·内格尔，1986

为了回应给他传来的东西，他根据一套程序（与瑟尔的那些英语写的语法书一样）提供的规则做些恰当的回答，这就跟数字计算机一样。瑟尔表明，像中国屋这样的一套计算机程序，不管多复杂，都只是操纵符号的无心之士，而且绝不会越此一步。它本质上是按照句法规则办事，遵循规则来操纵符号，但它不理解意义，不理解语义。就像中国屋中没有理解一样，计算机程序中也没有理解：没有理解，没有智商，没有心灵，总是对以上这些东西的模拟而已。

通过图灵测试，基本上就是给一定的输入提供适当的输出，以此来测试一台机器能否思考。所以，如果你能接受，中国屋其实削弱了这一点。如果图灵测试奏效，那么人工智能的核心论题也应该奏效。但并不只有这一种因果关系。如果承认中国屋的观点，那么，研究心灵哲学的

这两条特别重要的途径就会随之被削弱。

行为主义和功能主义的一些问题

行为主义背后的中心问题是，精神现象可以转化为各种行为或某种行为习性，而没有任何损失。所以，说某人疼痛，就是他在流血，疼得面部扭曲的简要说法。换句话说，精神事情完全根据外在可观察的输入输出来确定，其充分性（sufficiency）已经被中国屋明确否定了。在瑟尔之前，由吉尔伯特·赖尔所做的经典解释基本上已遭到众多致命的反对。在今天看来，其重要之处在于产生了功能主义这一学说，功能主义可能是被接受最广的心灵理论。

流行文化

对于艾伦·图灵的预测，克拉克（Arthur C. Clarke）仅得皮毛。1968 年，他和库布里克（Stanley Kubrick）共同制作了《2001：太空漫游》。片中，克拉克创造了一个名为 HAL（每个字母都是从 IBM 变化而来）的智能计算机。在影片里，人们对于一个能思考的机器运行它们的宇宙飞船并不感到惊讶。

功能主义为修改行为主义中的很多缺陷，主张精神状态即功能状态：一定的精神状态可以根据在与各种输入（特别引起精神状态的原因）关联时所扮演的角色、对于其他精神状态的影响、各种输出（精神状态对于行为的独特影响）而定。用计算机来类比一下，功能主义（类似于行为主义）是对于心灵理论的一种“软件解决之法”：根据输入和输出来确定精神现象，而不考虑软件借以运行的硬件平台（二元论者、物理主义者之类）。当然，问题在于，聚焦于输入输出将胁迫我们径直地返回中国屋。

浓缩之语

你自己有没有接受过那个测试呢？

第 10 章

忒修斯之船

天啊，西奥（Theo）从乔（Joe）那里买来的车有问题吗？问题是这样的，刚开始的时候还是小事儿，和往常差不多，有个门锁要换，后避震轴中的一些小零件掉落了。接下来，大一点儿的零件也开始出问题，先是离合器，后是变速箱，最后整个变速器都出了问题。修理过程中，这辆车又出现了大量问题。所以，差点儿就没能开出车身修理厂。就一直这样，日复一日……真不可思议。西奥很悲伤，自己在那里琢磨："如果这辆车才买两年，就把每个零件换过了，那可才叫难以置信呢！嘿，往好处想吧！也许我有了一辆新车！"

西奥这样想对吗？还是说其实仍是同一辆车？人、事的身份会随时间的流逝而变化，在检验对这一变化的直觉时，西奥的汽车的故事通常被称为忒修斯之船，是哲学家使用的众多难题之一。似乎我们在这方面的直觉往往强烈但却相互矛盾。忒修斯之船的故事是英国哲学家托马斯·霍布斯（Thomas Hobbes）提出的，后来他做了进一步的详细阐述。下面来看看西奥的版本吧。

诚实的乔其实名不副实。他从西奥车中换下的那些零件，大部分都是好的，而后他又修理了一下那些出毛病的地方。乔把那些换下的旧零件都攒了起来，重新组装在一起。两年后，他便组装出了一辆车，可以说是对西奥那辆车的准确复制。他自己认为这是复制品。或许这就是西

时间轴

1637 身心问题

1644 我思故我在

1655 忒修斯之船

奥的那辆车？

身份危机

哪个是最初的？西奥现在这辆完全由崭新零件组成的车，还是乔那辆完全由原厂零件组成的车？答案也许取决于你问谁。不管答案是什么，这辆随时间而变的车的身份问题远没有我们期望的那样简明微小。

这不只是车或船的问题。人一生会发生巨大变化。一个姗姗学步的 2 岁小孩儿与 88 年后一位步履蹒跚的 90 岁老者之间，在生理和心理上，几乎毫无共同之处。他们是同一个人吗？如果是，又是什么让他们成为一个人呢？这可不是无稽之谈，因为他 70 年前做的某件事而惩罚这位 90 岁老者公正吗？如果他不记得了呢？如果这位 90 岁老人 40 年前说自己到 90 岁时就让医生把自己杀掉，现在他 90 岁了，医生应该那样做吗？

这就是人的身份问题，几百年来一直令哲学家感到困惑。那么，究竟在何种充要条件下，某时的一个人和之后某一时刻的他是同一个人呢？

动物和大脑移植

常识看法可能是这样的，个人身份是生物学问题：我是过去的我，因为我仍然是同一个活着的有机体，同一人类物种；我还是附着在一个特殊躯体中，该躯体是独一无二且连续的有机体。抽空想象一下大脑移植吧，在伸手可及的未来科技中我们有望实现这样的手术——把**你的**大脑移植到我体内。我们的直觉显然认为，**你**有了新的身体，而不是我的身体有了新大脑。如果是这样，那有个特殊的身体就不是个人生存的必要条件了。

这种考虑使许多哲学家从身体转回到了大脑，即认为身份并不是和整个身体联系在一起，而是与大脑联系在一起。这一变通符合关于大脑

移植那个例子的直觉感受，但仍然不能胜任。我们关心的是能从大脑获得什么，而不是大脑本身这个物理器官。虽然我们还确定不了大脑活动怎样引起了意识或精神活动，但很少有人怀疑大脑是这种活动的基础。思考是什么将我塑造成我的时候，涉及经历、记忆、信仰等“软件”，而不是一块特殊的如灰白质这样的“硬件”。如果把成为自我意识的那些经历、记忆等全都复制到一个人造大脑中，或者别人的大脑确实可以重新装配以承受我所有的记忆和信仰，那么，我对于身为自己的感觉并不会被动摇。我即我的心灵，我的心灵在哪儿，我就在哪儿。这样来看，我的身份根本不和我的物理身体联系在一起，其中也包括我的大脑。

勇敢的官员

托马斯·里德（Thomas Reid）试图用下面的这个故事来瓦解洛克的主张：一位勇敢的官员小时候曾因抢劫果园而受到严厉的处罚；在第一场军事战役中，他就夺下了敌方的军旗；晚年时，他被提为将军。假设他夺取军旗时还记得受处罚的经历，但他被提为将军时，却只记得夺军旗，而不再想小时候受处罚的事儿了。

洛克会接受里德这一异议所潜藏的含意：在他的命题中，人类（有机体）和人（意识的主体）明显有别。因此，在实际意义上说，那个老将军已经成了与那个小男孩不同的人了。

心理连续性

用心理学方法，而不是用生物学或物理学方法来回答个人身份问题。我们假定持续的记忆和信仰等如绳索一般，将我们心理历史的每一部分都与早先的部分连接在了一起。不是所有（或许没有）部分都需要从始至终的延展。假如有一个包含这种元素的单独的相互重叠的格子，

那么我的历史就保存其中。我依然是我。心理连续的想法作为随时间变化的个人身份的主要标准，是约翰·洛克（John Locke）提出的。在当时的哲学家中，这是主流理论，但该理论本身仍有问题。

举例来说，设想有一套星级远航式的瞬间传送系统，假设该系统记录了你的物理成分，细化到每个原子，然后把数据传送到遥远的地方（比如说从地球上的伦敦到月球基地）。当你在伦敦的身体被毁掉时，在月球基地（用新物质）可以完全复制你的身体。一切顺利！如果你坚持心理连续性的观点：有一股不被中断的记忆等，从伦敦那个个体到月球上的那个个体，心理连续性以及个人身份因此得以保全，你便身在月球基地了。可是，假设传送器发生故障，没有毁掉伦敦的身体，那现在就有了两个“你”，一在地球，一在月球。根据连续性的说法，由于两个躯体都保留着心理之流，所以他们都是你。碰到这种情况，我们会毫不犹豫就认为，伦敦的那个个体是你，而月球上那个不过是复制品。但是，如果这种直觉正确，那我们似乎就不能不从心理学解释退回到生物学/动物学的解释了：看上去是在强调，你是伦敦那个旧的肉体，而不是月球上的新家伙。

使自己变得直率

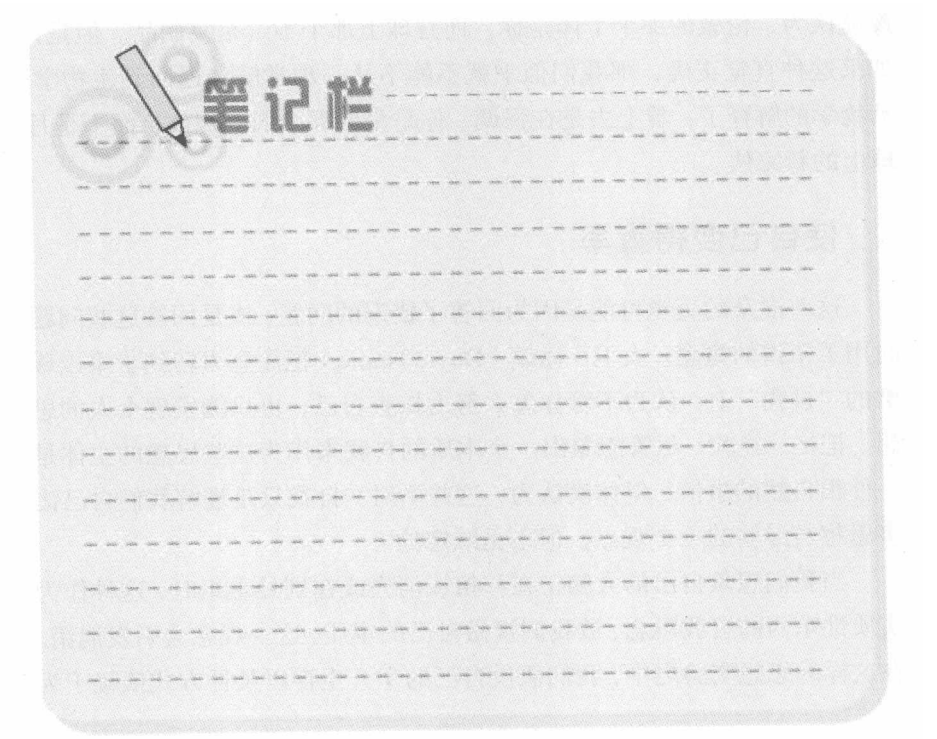
这些混杂的直觉可能是因为回答了错误的问题，或是回答这些问题时用了错误的概念。大卫·休谟（David Hume）把注意力转到了难以琢磨的“自我”上，认为不管你怎么努力探查自己，也只能发现个人的思想、记忆、经验。尽管想象出一个本质的自我来作为这些思想的主体是一件很自然的事情，但休谟认为，这并不对。自我只是理解我们自己诸多思想与经验的一个观点，但不是既定的。

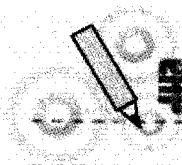
当我们想象自己的大脑正在移植或消失或在别处重组时，这种作为实质性东西的自我观念，被我们视做自己的本质，这一观念会引发混淆。在这样的思想实验之中，我们假设自己的个人生存以某种方式依赖于为

自我找个安身之处。但我们若不再按照这一本质的自我来思考，那事情就变得清晰多了。比如，假设这套传送系统正好毁掉了你在伦敦的身体，但在月球上产生了两个复制体。现在问：哪一个是你呢（问题相当于“我的自我”在哪里结束呢）？这个问题恰恰就是错的。结果则是，现在有两个人，每一个开始时都具有同样的思想、经验和记忆，他们将分道扬镳，他们的心理历程也“兵分两路”。你（从本质上说，思想、经验和记忆的储备）在两个新个体中继续生存，这可真是一种有趣的个人生存形式，但要付出的代价则是你的个人身份。

浓缩之语

什么使得你之为你？




笔记栏

第 11 章

他人心灵

好莱坞的所有东西都是无用之物，影片中的呆滞的表情、鱼眼、目不转睛地凝视等绝对是胡扯，在现实中很难认出怪人（zombie）。它们看起来就如你我一样，走路、说话都一样，绝不会露出蛛丝马迹让你看出内部空空如也。朝着怪人的胫骨踢上一脚，他也会畏缩尖叫，和你我没有区别。但是，他与我们有区别的是，他感觉不到一种东西：他对任何东西都不会产生痛苦、感觉和意识。我说“你我”，但其实只有“我”。我根本确定不了你……不管你是谁，都是如此。

以“他人心灵问题”为人所知的长久的哲学争论中，怪人是常客。我知道自己有心灵、有意识的内部生活。但你的心灵对我来说却是私人的、隐藏的。我只能观察到你的行为。我要是以这样的证据为基础得出你也有像我一样的心灵，能算证据充分吗？说得生动点就是，我如何知道你不是上面描述的那样，从行为和生理上看都和我一模一样，但就是没有意识的怪人呢？

> “相比于《僵尸之夜》中吃人脑的恶鬼，哲学中的怪人更像是《复制娇妻》这部电影中的那些妻子。然而，这些复制的娇妻虽然精细巧妙，但仍然有些事情不对劲儿。”
>
> ——拉里·豪泽，2006

质疑其他人有心灵看起来很荒诞，但这样做有什么**不合理**吗？既然在物理世界中解释或调适意识异常艰难，那么，假定我唯一知道的心灵，即我的心灵是稀少之物或者说独一无

时间轴

公元前 350 论证的形式

公元前 250 动物感到疼了吗

1300 奥康剃刀

二的，这不是天衣无缝的理由吗？或许你们（怪人）都正常，而我是奇异之人？

从怪人到变体

怪人不是心灵哲学会议中的唯一常客，你也会看到变体。像怪人一样，哲学中的变体没有好莱坞中的那些家伙恐怖。确实，要是从行为和物理来说，完全没法把它们与普通人区别开，它们甚至还有心灵。关于这些变体，我们能知道的只是，其心灵的连接方式与你我（至少与我的）心灵的联系方式非常不同。

变体与我们不同的程度没什么限制，它们可能从使你疼痛的东西中获得快乐，你看是蓝色，它看可能就是红色。唯一的规则就是，变体的感觉以及其他精神事情都与我们的不同。考虑他人心灵问题的不同方面时，变体特别有用，并不是其他人有没有心灵的问题，而是别人的心灵与我自己的心灵的工作方式是否一样的问题。我能说你感到疼痛就和我感到疼痛一样吗？要是从本质上看，可以这样说吗？或者说你感觉疼痛的剧烈程度怎么样呢？随着这些问题，我们就开辟了一块全新的讨论领域。通过他人心灵问题的其他方面，我们给出的答案有助于阐明心灵是什么这一基本概念。

既然我们在其他方面那么相似

讨论他人心灵问题最普通的方式，就是所谓类比论证的各种变形形式，它们由勃兰特·罗素创立。就我来说，踩到一颗图钉，马上就会有特定的行为（比如喊“哎呦”、退缩等），还伴有特殊感觉——疼痛。所以，我可以推断，其他人以类似的方式回应同样刺激时，也会感到痛。一般来说，在自己和他人之间，我所观察到的不计其数的相似之处，既有生理上的相似，也有行为上的相似。从这些相似之处，我可以断定他

人在心理上也与我相似。

对于类比论证，常识有着吸引人的光环。假如我们要为他人心灵这一信念辩护，我们可能用这些路数产生某些形式的论证来说明其合理。当然，类比论证是一种归纳法，它不可能提供不容更改的证据（也不倾向去这样做），但其他那些我们有理由相信的东西也是真的。

靠着风车？

面对他人心灵问题时，就好像是下面这种情况（按常人来看，并不是独一无二的）：哲学家在其他人都不会想到要看的地方发现了问题。我们所有人（甚至哲学家，至少为了实际原因会如此）都会认为，他人拥有与我们自己非常相像的思想和感觉（feelings）所组成的内心生活。但是在这个基础上拒斥该哲学问题却错失了要点。没有人想要说服别人，让人家相信人实际上都是怪人，而是我们思考心灵的方式以及心灵与身体的关系，给怪人留下了很大的可能性。而这一切使我们严肃地看待有关心灵的概念。

笛卡儿的二元论在精神和物质之间划开了一道形而上学的裂口，结果关于他人心灵的怀疑论就在裂口中生了根。批判地看待二元论是一个好理由，无论是笛卡儿哲学中的二元论还是其诸多宗教活动中的二元论。相反，对心灵进行物理主义解释的吸引力之一就是，精神事物完全可以根据物理事物来解释，至少在原则上可以这样做。而且，如果精神事物消解在了物理事物中，那么，怪人也会一同消散。我们并不能说这样的解释就正确，而是有一些证据表明这样的解释很对路。以这样的方式来看，聚焦在他人心灵问题上可以使心灵哲学中更为一般的问题更加明朗。

通常对类比论证的批评是这样的：类比论证指从一个例子（我的）推论或外推。比如，想象一下，你发现一只牡蛎里有一颗珍珠，然后推断所有牡蛎都有珍珠。为减少这类错误，就需要检查许许多多的牡蛎，

但这种方法却恰恰在他人心灵问题上不奏效。正如路德维希·维特根斯坦（Wittgenstein）所说："我怎么能不负责任地从一个例子就归纳出一般呢？"

> **"如果人的身体与特定精神生活之间的关系就像笛卡儿解释心灵时所表明的那样偶然，那么，像想象身在痛苦中的他人那样想象身在痛苦中的桌子是同样容易的事情。当然，关键是并非如此。"**
>
> ——路德维希·维特根斯坦，1953

如果是在相关的背景知识中得出推论，那么以单一例子为基础推出结论的这种不负责任就会被减轻。例如，我如果认识到，一粒珍珠在一只牡蛎的机能中不起任何作用，或者珍珠的商业价值与我们可以在牡蛎中轻易得到它这一情况不一致，那么，我们就不会倾向于从单一例子得出错误的结论了。

与心灵和意识相关的问题就是两者仍然如此神秘，因而与我们熟悉的其他事情不同，我们对于什么可以作为相关的背景信息仍不是很清楚。就此来看，他人心灵问题可以被视为更为一般的身心问题的另一种迹象。如果心灵理论可以澄清精神现象和物理现象之间的关系，那么，我们关于他人心灵的关注将一起减少或消失。

浓缩之语

还有其他人吗？

笔记栏

第 12 章

休谟的断头台

“我一直都注意到，在我遇到的所有道德体系中，创建者在一定时期中是照一般的推理方式，确定了上帝的存在，或是对人事做一番议论。可我突然之间却大吃一惊地发现，我所遇到的不再是命题中通常的“是”与“不是”，而是这些命题无一不是由“应该”或“不应该”联系起来……这个变化虽然是不知不觉，却有极其重大的意义。因为这个“应该”或“不应该”既然表示一种新的关系或肯定，那就必须加以论述说明；同时，对于这种好似完全不可思议的事情，即这个新关系如何能由完全不同的另外一些关系推出来，也应当举出理由加以说明。”

在《人性论》的这一著名段落中，苏格兰哲学家大卫·休谟以他惯常的简明风格阐述了此后道德哲学中经久不衰的核心问题，堪称经典。我们怎么可能从关于事情如何存在于世界上[“实然”（is）陈述]转向告诉我们什么是应该做的[“应然”（ought）陈述]呢？简单来说，我们如何由“是”得出“应该”呢？休谟明显地认为我们做不到，很多思想家也表示赞成，相信“休谟的断头台”（说得更通俗一点，就是“休谟法则”）已将事实世界和价值世界截然分开了。

自然主义谬误

人们经常将休谟法则和英国哲学家摩尔（G·E·Moore）在《伦理学原理》（1903）中提出的一个相关但有区别的观念混为一谈。摩尔用

时间轴

公元前 440

一个人的美味

“自然主义谬误”来谴责早期哲学家，认为他们将伦理概念等同于自然概念。比如说，认为“善的”与“令人愉快的”并无二致。但摩尔认为，令人愉快的是否也是善的，这个问题并不能一概而论，也并不空洞，因此将两者视为一回事肯定不对。

摩尔自己的观点（影响力远不及他识别出来的假定谬论大）是这样的，像“善的”这样的伦理术语具有“非自然”的属性——简单不可分析的性质，只能靠一种叫“直觉”的特殊道德感来触及。

让事情更加混乱的是，“自然主义谬误”这种表达方式有时用以指完全别样的错误，即受到反对者的极大爱戴，认为有些事物是自然的（或不自然的）这一事实为推想它们是好的（或坏的）打下了充分的基础。自然病原体的受害者忍受着人造药物的治疗，这已很容易就证明了这场争辩中有缺陷的本性。

> “或许，对于伦理学来说，最简单且最重要的是纯粹逻辑。我的意思是，从事实陈述……不可能得出非同义反复的伦理规则。”
>
> ——卡尔·波普尔，1948

在无价值世界中的价值

休谟强调的问题部分地在于大多数人都持有的两个强大的但相冲突的信念。一方面，我们相信自己生活在物理世界中，原则上，这个世界完全可以靠科学发现的法则来解释。在这个由客观事实构成的世界里，价值被排斥在外。另一方面，做道德判断时，如种族灭绝是大逆不道的，我们说了一些关于世界的事情，并且真实无误，这些事情我们知道，而且无论如何都对，与我们怎样感受无关。但我们如果接受了休谟法则，那么，这些观点看上去便相互矛盾。另外，如果我们不能将道德评价放到科学表述的价值自由的世界中，那么显然要依赖自己的感受和偏好，在自身中发现道德观点的起源。休谟并不是没有意识到自己这一观察的重大意义，他相信如果适当留心，“所有粗俗的道德体系”就都将被推翻。从逻辑来看，休谟似乎揭露出了事实与价值之间不可逾越的

鸿沟，使伦理主张的地位受到了质疑。这道鸿沟就此横在了道德哲学的核心之处。

伦理中的主义们

伦理学，又称道德哲学，通常分为元伦理学、规范伦理学、应用伦理学三大领域。在最一般的层面上，**元伦理学**研究道德的来源和基础，包括道德在本质上究竟是客观的还是主观的这类问题；**规范伦理学**集中于以道德品行为基础的伦理标准（或规范），举例来说，功利主义是以“功利”的标准为基础的规范体系；在最低的层面，**应用伦理学**将哲学理论引入实际事件以发挥影响，比如堕胎、安乐死、正义战争、对待动物等。哲学家在这些问题上都提出了大量主张，由此也产生了很多主义。接下来将针对最常见的一些伦理主张，绘制一幅简易素描画。

1. 专制主义者

主张某些活动无论在何种情况下都对或错。

2. 后果主义者

主张评估活动的对错可以单纯地以其造成一定想要的结果或事态的效果作为参考。最为人熟知的后果主义体系即功利主义。

3. 义务论者

认为一定活动内在地便有对错，与其带来的结果无关。其特殊意义经常与行动者的动机以及义务和权利的观念联系在一起。**康德的伦理学**是最重要的义务论体系。

4. 自然主义者

相信伦理概念可以单纯地根据科学发现的“自然的事实”来解释或分析。这些事实大部分都关乎人类心理，如快乐。

5. 非认知主义者

主张道德不是知识问题，因为谈论道德其实并不涉及事实。道德判断反而是在表达判断者的态度和情感等。非认知立场的典型即

情绪论和**规定主义**。

6. 客观主义者

主张道德价值和性质是“宇宙的设备（或构造）”的一部分，独立存在，与人类的理解无关。伦理主张不是主观的，或与其他所有事物无关。而且它们可对可错，取决于是否能够准确地反映事物在世上存在的方式。客观主义认为伦理概念从形而上学上看是现实的，因此大体上与道德**现实主义**并存。

7. 主观主义者

主张价值并不扎根于外部实在之中，而是有赖于我们对于实在的信念或对实在的情感反应。后一种立场基本可以与非认知主义等量齐观。在前一种情况（认知立场）中，主观主义者坚持认为存在伦理事实，但否认这些事实客观上有对错之分。**相对主义**便是这种形式的主观主义的例子之一。

浓缩之语

实然与应然的鸿沟。



笔记栏

第 13 章

一个人的美味

“大流士做波斯国国王时，把碰巧在自己庭院中的希腊人召集在一起，问什么能使他们吃自己父亲的尸体。他们说不会为了世间的任何金钱做这些的。然后，大流士当着希腊人的面通过翻译又问印度部落的土著（他们其实就吃父母的尸体），什么能使他们把自己父母的尸体焚烧掉。他们随即感到恐惧，失声痛哭，不让再提这种可怕的事。”

那谁对呢？希腊人还是卡拉提耶人（印度土著）？看到吃自己父母这一场景，我们可能也会吓得有点面色苍白，但只有卡拉提耶人惊恐于埋葬父母。最后，当希罗多德满怀赞许，引用诗人品达（Pindar）那句“风俗是万物之首”时，我们一定会同意他的说法，正是这位希腊历史学家讲述了这个故事。这根本不是一方对一方错的问题，而是根本就没有“正确答案”。每个群体都有独自的习俗和传统；每个群体的行为依据自己那一套理论都是正确的，他们也正是凭借这套理论来为各自的治丧仪式辩护的。

如此看来，在道德上似乎没有绝对的正确，这样也行，那样也行。社会团体所关注的文化传统都是相对的。当然，无论从历史角度还是地理角度，都还有数不胜数的例子可以说明文化的多样性。正是从这些例子中，相对主义者提出，总体而言，没有绝对真理或普世真理：所有道德评估应该只以群体所处的社会规范为前提。

时间轴

公元前 440

一个人的美味

差异万岁

其实，相对主义者的提议是应把道德判断视为艺术。趣味一般不适于论及对错：**趣味无争辩**。如果你喜欢西红柿而我不喜欢，那我们各自保留不同意见，即有些事情对你来说对劲儿，但对我来说就不对劲儿。在这种情况下，真理遵循真诚：如果我真诚地说自己喜欢什么，就不会错，（对我来说）这是真实的。因此，根据这一分析，如果我们（作为一个社会）赞成死刑，那么，死刑在道德上就是正确的（对我们来说），毫无疑义。正如我们不会劝解人们不要喜欢西红柿或批评他们这样做一样，就道德来说，劝解和批评也都不恰当。当然，我们的道德生活其实充满了争论和责难，我们总习惯于品头论足，在死刑之类的事情上发表言论。长期以来，我们甚至会和**自己**争论：在道德问题上我可以改变主意，也可以集体改变立场，比如在奴隶问题上。彻底的相对主义者势必会说，一件事情在某些人看来是对的，但在别人眼中就不是；在某一时刻对我（或我们）来说是对的，在其他时候又不对。可在奴隶、少女割礼、合法杀婴等事情上，相对主义者也许会感到如鲠在喉。

我们实际的道德生活有许多明显特征，而相对主义的失败就在于对这些特征置之不理，全然不顾。这种做法成为反对者进攻的致命武器，但相对主义者却试图将之转化为优势。也许他们会说，我们不应妄加评论。的确，希腊人和卡拉提耶人教给我们做人要大度，对待其他文化习俗要开明。这种思路使许多人将相对主义与容忍和开明联系在一起，相反，非相对主义者则被描述为狭隘的、排斥异己的。极端一点说，它让人联想到西方文化帝国主义傲慢地将自己的意志强加给他人。但这是一幅讽刺画：事实上，凡事持宽容态度和坚持说他人或其他文化在某些事情上有问题根本不可比。的确，相对主义者面临的挫败是，只有非相对主义者可将宽容

> **“什么是放之四海而皆准的道德呢？那就是多数人此时此地恰好喜欢的东西；而不道德就是他们讨厌的东西。”**
>
> **——阿尔弗雷德·诺思·怀特海，1941**

与文化敏感度当做普世美德!

管中窥豹

成熟的相对主义的荒谬及其作为政治颂歌被广为传唱的危险意味着，更温和的相对主义所提供的感悟常常被忽视。相对主义最重要的教训是，知识本身与视角有关：我们总是从某一视角或观点来看待世界；没有一个外部立场或视角能让我们观察到世界的“本来面目”或“一如既往的模样”。而视角通常需要由概念框架来解释：简单来说，我们只能在自己的概念框架内理智地理解现实，复杂的综合元素起着决定作用，其中包括文化和历史。我们不可能摆脱自己特有的概念框架，或置身事外站在客观的立场上。但这并不意味着我们什么都无法知道。视角是针对事情的视角，我们可以通过分享比较不同的视角，寄希望于容纳百川，接受各式各样的信念，并绘制一幅更丰满、更全面、更“立体”的世界图景。这种美好的景象说明，向通情达理挺进就是要靠合作、沟通、交换想法和观点：这是相对主义留下的宝贵财产。

超越相对主义

强烈激进的相对主义认为，所有主张（道德主张及其他一切主张）都是相对的，这很快就把自己逼进了死胡同。认为所有主张都是相对的这一主张本身是相对的吗？为了避免自相矛盾，就必须认为是相对的。但若是相对的话，那就意味着，我认为所有主张都是绝对的这一主张**对我来说**是真的。这种不连贯迅速影响了所有其他事情。相对主义者不能说批评其他社会的文化习俗（arrangement）总是错的，因为**对于我来说**，这样做也许就是对的。也不能坚持说，容忍和开明总是对的，因为对于一些独裁者来说，排除异己也许就是对的。总体来说，相对主义者一贯真心实意地避免固执地认为自己的主张正确。柏拉图在相对主义的起步阶段就将它成熟时所蕴涵

的自我批判的天性看得一清二楚，立刻揭露出智者普罗塔哥拉（protagoras，在对话录中提到过他的名字）采用的相对主义论题中的矛盾。把这些教训归结为一点就是：理性讨论要以**某些**共同基础为前提，我们势必认同**一些事情**，相信一些共通的真理以便进行有意义的交流，但这些共同的基础恰恰是激进的相对主义所摒弃的。

怎么都行

在今天，进行教育有一些隐蔽的特殊阻碍，那就是在我们的社会和文化中有大量相对主义，认为没有东西是确定的，从而使最终的标准只能由带着欲望的自我来决定。这样一来，自由也成了每个人的牢狱，因为自由把人彼此分离，把每个人都锁在自己的“自我”之中。

教皇本尼狄克十六世，2005 年 6 月

在过去的几十年间，相对主义观念已经获得了政治和社会意义，扩展了最初的意义并超越了突破点。从没有绝对真理（即“一切都是相对的”）这一观点出发，可以推断出所有事情都同样有理，因此“怎么都行”。至少，多方反动势力（包括部分天主教会）都相信，该论证已经成为现实。他们将道德沦丧（特别是性爱方面的）和社会瓦解都归咎于在这世上逍遥自在的相对主义势力；另一方面，一些自由主义者因为不用太顾及逻辑而乐翻了天，并将“怎么都行”奉为政治颂歌。因此，对立方已经列队站好了，一边欢欣雀跃，另一边胆战心惊，只剩下相对主义唯唯诺诺地夹在中间。

浓缩之语

一切都是相对的吗？

第 14 章

神命论

对错、好坏、善恶这些问题是那种会让我们辗转反侧的问题，如人工流产、安乐死、人权、动物维权、干细胞研究等都是永无止境的危险的且超负荷的议题。相比于其他领域，伦理学更像是暗藏杀机的雷区，而我们随时都可能被绊倒。事实证明，在这儿跌倒代价不菲。

然而反常的是，对很多人来说，教化这件事从表面来看更像在公园里优哉闲逛。在众人心里，道德和宗教密不可分。

在犹太教、基督教和伊斯兰教的“经书”中，道德体系是建立在“神命”之上：上帝下命令，人类服从；上帝给信众强加一套道德命令；道德高尚的行为需要服从，不服从便是罪。上帝亲手签署的这套伦理规范应该能驱散那些困扰着主观主义的道德阐释的关注点，这种主观主义的道德阐释即是我们制定规则时所伴随的恶意质疑。

> “没有什么道德规范可以建立在权威之上，就算权威式神圣的也不行。”
>
> ——A·J·艾耶尔，1968

游叙弗伦的两难困境

当然，如果没有上帝，神圣指令理论会顷刻间坍塌。但就算承认有上帝，也仍会有诸多严重问题威胁着这一理论。其中最严重的威胁可能就是所谓的游叙弗伦两难困境，大约 2 400 年前柏拉图在对话录《游叙

时间轴

公元前 375
神命论

1670
信仰与理性

弗伦》中首次提出。苏格拉底（柏拉图在对话录中的代言人）让一个叫游叙弗伦的年轻人参与到有关虔敬本质的讨论之中。他们一致认为虔敬是“诸神（the gods）所爱之物”，但苏格拉底接着提出了至关重要的问题：虔敬的事情之所以虔敬，是因为上帝喜爱，还是正因它们是虔敬的，上帝才喜爱呢？神命论正是陷入了这种进退两难（通常用一神论的方式表达）之中。

弄懂上帝的指令

就算没有游叙弗伦（Euthynhro）的两难困境，那些将道德建立在神圣指令之上的人也仍面临另一个严峻的困难。各式各样的宗教文本作为人类了解上帝意图的主要方式，其自身就包含很多相互冲突和不合人意的信息。《圣经》中就有一个臭名昭著的例子，《利未记》（*Leviticus*）声称：“如果一个男人像与女人一样与一个男人苟合，他们二人行了可憎的事，总要把他们治死，罪要归在他们身上。”如果《圣经》是上帝所说的话，而上帝的话决定什么是道德的，那男同性恋的性行为在道德上就要受到惩罚。但是，如今大部分人都认为这种观点令人反感，而且与《圣经》其他地方的戒律（最明显的便是不可杀人的戒律）怎么都不相符。显然，用人所共知的上帝观念构建一个普遍可接受和内在连贯的道德体系对于道德指令理论者并非易事。

迷失在行动中

神圣指令理论面临的最大危险是没有了神圣指令者，我们可能并不全信关于上帝存在五花八门的证明，也可能没有从信仰中得到什么好处。一些神圣指令理论的不屈不挠的倡导者巧妙地化威胁为优势，对上帝存在做出证明：

1. 道德的确存在——我们有伦理法则/指令的规范。

2. 上帝是立法者/指挥官的唯一候选人。所以——

3. 上帝肯定存在。

然而，这种推理不可能战胜对手。第一个前提暗示着道德在本质上是独立于人类而存在的，回避了一个最基本的问题。即使道德可以独立存在，第二个前提也势必要遭受游叙弗伦的全方位攻击。

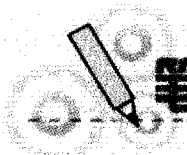
那么，善是因为上帝命令它才善，还是上帝因为它善才命令呢？哪个选择都不能让神命论者称心如意。先来看第一部分：比如说杀人，因为上帝命令杀人不对，所以它碰巧是恶的。但事情或许是另一番景象，上帝可能命令说杀人可以，甚至是义不容辞的事情。那一切只依据上帝怎样说而已。读完这些，我们发现，宗教规章只不过是对专制权威的盲从而已。那么另一个选择就进展得更顺利吗？并非如此。如果上帝命令什么是善，是因为它善，那它的善显然与上帝无关。上帝的角色充其量是道德的信使，传达道德命令，而非道德命令的来源。这样一来，我们就可以直达根源，然后高高兴兴地把使者枪毙。至少在道德立法者的角色中，上帝是多余的。因此，当我们提到道德时，上帝要么专制，要么无法插手。对于那些寻求把上帝立为伦理担保人或约束力的人来说，真是难以抉择。

> **“究竟虔诚的抑或圣洁的东西是由于它是圣洁的才为诸神所爱呢，还是由于它为诸神所爱才是圣洁的呢？”**
>
> ——柏拉图，公元前 375

对游叙弗伦两难困境的一个普遍反击，即坚持认为“上帝是善的”，因此他不会命令邪恶。但是这一反击有成为循环论证的风险。如果“善的”意味着“由上帝命令”，那“上帝是善的”实际就没什么意义，成了“上帝遵守自己的命令”那种东西。

浓缩之语

因为上帝这么说。


笔记栏

第 15 章

嘘/啊理论

摩西（Moses）在那里与耶和华（Lord）在一起共四十昼夜，不吃饭，也不喝水。他把这个契约写在两块板上，这就是十诫：

啊！除了我以外，你不可有别的神。

嘘！不可为自己雕刻偶像。

……

（下面是五个嘘、两个啊）

嘘！不可贪恋人的房屋，也不可贪恋人的妻子、仆婢、牛驴，以及他一切所有的。

依据情感主义或嘘/啊的伦理理论来看，情感主义并不是严肃的尝试，它没有彰显伦理判断的力量，而且，这种感觉无疑被虚情假意的爱称给加强了。可其实，情感主义是非常有影响的理论，有段显赫的历史，而且，它被对什么在道德生活中更符合常识理解的深切关注所驱动。

转向主观主义

世界上有很多事实是客观真理，其真理性不依赖于我们。一些是科学上的，描写物理事件、过程、关系；其他则是道德上的，描绘世界中有对错好坏的事。这样一幅图景可能对于常识有吸引力，但业已证明，许多哲学家都对此兴趣索然。

时间轴

公元前 375	30
神命论	黄金律

理性，激情的奴隶

对现代形式的道德主观主义有主要启发的是苏格兰哲学家大卫·休谟。他对道德主观主义解释所做的辩护详见《人性论》一书。

“故意谋杀被认为是恶意的，我们就以此为例开始说起。你可以从任何角度考察，看看能否发现有你称为罪恶的事实和真实的存在。无论你以哪种方式考虑，都只是发现有一些情感、动机、意志、思想。在这种情形下，没有任何其他的事实。当你考察那个对象时，恶行完全没有引起你的注意。直到你将反省转向内心，发现在你心中产生了不赞同那一行为不赞同情绪为止，才能发现它。这是事实，但该事实是感觉的对象，而不是理性的对象。它存在于你心中，而不在于那个对象中。”

按休谟自己对道德活动的解释，所有人都自然地受一种“道德感”或“同情心”所驱动，从本质上说，这两者就是分享他人幸福和痛苦感触的能力。就是这种感情，而非理性，为道德活动提供了动机。理性在理解我们活动的结果以及如何合理计划完成道德目标中起着本质作用，但其本身却是惰性的，无法提供进行活动的任何动力。用休谟的名言来说就是：理性是激情的奴隶，而且应该只是奴隶。

举个公认的道德事实：杀人不对。我们可以详尽地描写杀人的行动，引用各种身体的事实、心理的事实来解释这是怎么做的以及为何这样做。可是，我们认为杀人不对的时候，要添加哪些进一步的属性或性质呢？我们基本上是在说杀人是一种**不应该**做的事情——在其他所有事情中，我们可能确实会提到杀人，这也有一种内在的“不可做”的属性。要在世界中（大概是由科学所描述的无涉价值的世界）寻找完全奇特的一种属性实属不易，许多

> “本无好坏，思考使然。”
>
> ——威廉·莎士比亚，1600

哲学家都提出要以对世界的某种主观回应来取代世界上现存的客观道德属性。

从描述到表达

根据朴素的主观主义观点，道德主张只是我们描述或汇报万物在世界中存在方式的感触。所以，当我说“谋杀不对”时，我只是在说我（或者我所在的社会）不赞成谋杀。但这也太简单了。如果我说“谋杀没错”，而且这确实准确描述了我的感受，那么，这也将会是对的。可见，这里显然不可能有道德上的异议，但需要更为复杂的思考。

规定主义

对情感主义最通常的批评就是情感主义没能抓住伦理话语的逻辑，此逻辑就是作为伦理话语基础的推理和理性论证的独特模式。在这方面获得成功的就是人们熟知的规定主义。规定主义是对与己为敌的主观主义理论的介绍，与英国哲学家黑尔（R. M. Hare）密切相关。其起点就是下面这一洞见：道德术语有规定主义因素，告诉我们要做什么或怎么做事。规定主义提出，道德术语的本质就是，这些术语是指导行为的。说杀人不对就相当于说给出并接受一道命令：不要杀人！根据黑尔的解释，伦理判断与其他命令相区别的特征就是，伦理判断是可以“普遍应用的”：如果我提出一条道德劝诫，那我就要一心地坚持认为，其他人（包括我自己）在类似的环境里也应该遵循（比如，我必须遵循金规则）。规定主义者提出，道德上的分歧类似于给出相互矛盾的命令。有不止一条劝诫来解释其中的不一致和无决策力并能同时遵循所有道德劝诫。以这种方式来看，尽管有人仍然质疑规定主义是否充分反映了道德话语的复杂之处，但是，和情感主义相比，规定主义显然为分歧和争论留下了更多的空间。

情感主义（或表达论），即嘘/啊理论，是一种更深奥的主观主义，表明道德判断并不描述或陈述我们对世界的感触，而是表达了这些感触。所以，我们做道德判断时，是在表达一种情感反应，即我们认可（“啊!”）或不赞成（“嘘!”）世界上的某些事物。“杀人不对”便是表达了我们不赞成（嘘，不要杀人）。“诚实是好事”则是表达了我们对其认可（啊，说实话）。

情感主义者的大问题就是要使他们的理论与我们实际思考的东西达成某种一致，并且指导我们的道德话语。这一道德话语以客观价值的外在世界为前提：我们细致地考虑并讨论道德问题；诉诸道德或其他事实，以解决这些问题。而且，我们可能会知道很多伦理主张。但根据情感主义者的看法，没有什么伦理的事情要知道，我们根本不是提出什么主张，而是表达自己的感触，张扬地表达当然不会有对错之分。情感主义者可能会允许由于信仰以及活动环境的不同而有商议和分歧，但却很难将其充实为通常的道德争论概念。道德主张自身之间的逻辑关系好似已然丢失，而道德推理则显然只是在耍弄修辞，道德正如有人所挖苦得那样，很像广告。

> **“我不知道如何驳斥伦理价值的客观性，但我发现自己不能相信一切荒唐残酷的问题都是我不喜欢的。”**
>
> ——伯特兰·罗素，1960

对此的坚定回应就是，忍受巨大的痛苦：是啊，情感主义者可能会说，理论与我们平常的假设并不一致，但那是因为假设不对，而理论没错。据此所谓的“错误理论”，我们的伦理话语只是弄错了而已，因为它以其实并不存在的客观道德事实为基础。有很多尝试要使情感主义者给出的图景更接近于我们听起来像实在论的伦理话语，但对很多人来说，鸿沟仍然太宽。其他人提出了另外一些研究方法，其中最重要的可能是规定主义。

缩缩之语

表达道德判断。

第 16 章
目的与手段

“奎尔奇（Quelch）完全不能确信鲨鱼有没有嘴唇，如果有的话，会不会舔他们。但奎尔奇确信无疑的是，如果鲨鱼有嘴唇，而且能舔他们，那么这群鲨鱼现在一定在这样做。现在，热气球朝海面下降得更快了，他能清楚地看见水下那些正在聚餐的危险的家伙身上的鳍……

奎尔奇知道，只要再有两分钟，他自己和格雷费里尔的奶酪就将成为鲨鱼的食饵，只有再多抛出去些压舱物了。可吊篮里所有东西都已经扔出去了，只剩下奎尔奇和其他六名男孩儿。再明白不过的是，只有邦特这个大块头足以让大家转危为安。只能算他倒霉了，可确实没有其他办法……‘哦！哎呀……真是的，你们这些家伙……嘿！如果你敢碰我一下……啊！’”

一架载有 120 名乘客的飞机失去控制，急速飞向一片人口密集区，时间上来不及疏散，肯定要造成数以万计的人丧生。唯一的办法就是把飞机打下来。该这样做吗？

奎尔奇对事态的估计完全准确。确实只有两种选择：奎尔奇和其余

时间轴

1260
做与不做
正义之战

1739
休谟的断头台

六个男孩（包括比利·邦特）通通掉进海里，被鲨鱼撕成碎片；或者只把邦特丢进大海让鲨鱼吃掉。对邦特来说，除了多出被扔出热气球这种不快之外，都是一死，没有什么区别，但把邦特扔出去，奎尔奇和其他五个男孩就可以保命。那牺牲邦特对吗？目的（挽救几条无辜的生命）可以替手段（牺牲一条无辜的生命）辩护吗？

> “只要有东西可以证明目的的合理性，目的就可以证明手段的合理性。”
>
> ——列夫·托洛茨基，1936

伦理划分

当然，这种关乎生死的决定不只在小说中出现。人们在现实生活里有时也会处于这种情景，为了挽救很多无辜的生命，有必要让一个或几个无辜的人牺牲，在极端情况下，甚至可以杀死他们。这些挑战我们直觉极限的例子，这样或那样地折磨着我们，有时也会同时从两个方向给我们带来麻烦。

这一基本的不确定性表现在哲学家试图用以解释这种两难困境时大不相同的方法中。已然提出的各色理论通常站在伦理学中一个主要的断层线的两边，这条界限划分了以义务为基础的学说（义务论）和以结果为基础的学说（后果论）。

连体的双胞胎如果不进行手术，那几个月内必定都会死。必要的手术会使其中一名婴儿有很好的前景，他能够健康生活，实现生命的价值，但却会使另一名婴儿致死。要进行这种手术吗？（即便父母不同意，你也会这样做吗？）

后果论和义务论

强调后果论和义务论差异的一种方法是依循目的和手段。后果论者建议，行为对错与否应该纯粹由其后果决定，行动仅被视做达到人们想

要的某种目的的手段，对错是对它在实现目的时起多大作用的衡量。目的本身是某种状态（比如幸福的状态），这种状态是对其有影响的众多行为所导致的。后果论者在各种可选的后备行动中进行选择时，只会掂量每种情况的结果的好坏，并在此基础上做决定。比如，在邦特的事例中，他们很可能判定，挽救无辜生命的良好结果是可以为夺人性命辩护的。

病人A得了绝症，一周内将离世。他的心脏和肾恰好适合病人B和C，如果B和C得不到合适的移植器官，将会在病人A去世之前死去。如果他们得到器官，就会有很好的恢复前景。除了A之外，再没有其他捐献器官的人了。那么，你会杀掉A（经过允许或未经允许）以挽救B和C吗？

德国纳粹警察抓到了10名儿童，并威胁说，如果你不透露出一名间谍的身份和行踪，他就要射杀这10名儿童。恰巧你根本不知道有间谍，更不要说身份了，但你非常明白，如果你说自己一无所知，纳粹警察肯定不信，而且会说到做到，杀了孩子们。但你会说出某些人的名字或者随便说个名字来救这些儿童吗？（你怎么决定说谁呢？）

目的为手段辩护

在一定意义上说，手段只能由目的来辩护，因为从定义来看，手段就是完成目的的方式。因此，手段由实现预期目的这一事实来辩护（比如作为手段它是合理的）。而这产生了问题：当选择了不合适的目的，并基于意识形态或教条做出这一选择时，那么，就可

以把行为准则视为邪恶的。比如，如果一套政治意识形态或宗教教义建立起一个对于排斥其他一切来说都很重要的特殊手段，那么，其追随者很快就会得出结论：使用任何手段去达到这一目的在道德上都可以接受。

相反，在义务论体系中，不仅把行动视作达到目的的手段，而且，行动本身就有对错之分，具有内在价值，而非只是在为达到某种令人满意的目的而作出贡献时才具有的手段价值。比如，义务论者会裁定，杀死无辜者从内在来看就不对：抛弃邦特本身就是错的，任何假设的良好结局都不能为之辩护。

你、另外一名乘客及一架小飞机的机组人员，在飞机坠毁之后在一座荒岛上幸存了下来。没有食物，几周内也不会有救援队伍到达，等救援人员到来的时候，你们都应该已经饿死了。其中一个人身上的肉可供其他人支撑到救援人员到达。你会杀掉一个同伴，吃他的肉吗？（你怎么选择呢？）

邦特的例子看似有些牵强，但这类令人烦恼的两难困境确实总出现在现实生活里。本章所有事例都类似于（至少在他们提出的伦理学问题中）那些确实发生过并肯定会再次发生的事件。

最著名的后果论学说是功利主义，最具影响的义务论体系由康德发展而成。

浓缩之语

劣中取其轻。

第 17 章

经验机器

“假设有这样一架机器，你想要什么经验，它都能提供给你。超级骗子和神经心理学家可以刺激你的大脑，使你认为并感觉到自己在写一部伟大的小说，在交朋友或在读一本有趣的书。把电极放在你的大脑上，你就会始终在池塘里漂浮着。你应该终身接通这架机器，事先计划好自己的生命体验吗……当然，你在池塘中的时候，不会知道自己在池塘里，你会认为这都是实际发生的……你要接通吗？除了我们从其内部所感觉到的生活外，还有其他什么紧要的东西吗？”

美国哲学家罗伯特·诺齐克（Robert Nozick）自 1974 年以来创造了这一思想实验，他认为结尾处的答案分别是“不”和“很多”。表面上看，经验机器很像普特南的缸。两者都描述虚拟世界，在这里，虚拟世界完全无法同真实生活相区别，至少从内部看如此。但是，普特南的兴趣在于缸中之脑的处境以及由它所揭示出的怀疑论的局限性。而诺齐克则主要关注人在与机器相连之前的状况：他会选择同机器相连的人生吗？如果他愿意，我们又能从他们的选择中获得什么启示呢？

> “在痛苦与虚无之间，我选择痛苦。”
>
> ——威廉·福克纳

选择的一方是被模拟出来的纯粹幸福的人生，所有野心和愿望都会实现，而另一方则是拥有所有可以想见的挫败和失望的真实人生，并混

时间轴

1260	1739	1785
做与不做	休谟的断头台	目的与手段

杂着部分成功和未完的心愿。尽管与经验机器相连的人生具有明显的吸引力，但诺齐克认为大多数人会选择**不**与之相连。人生的**真实性**是重要的：我们想做一定的事情，不只是体会其中的快乐。然而，如果快乐是影响我们幸福的唯一要素，并构成美好生活的唯一成分，我们就绝不会这样选择，因为与经验机器相连能带来更多快乐。诺齐克据此推断，除去快乐，还有其他事情让我们内在地感到有价值。

> “自然把人类置于两位主公（快乐和痛苦）的主宰之下，只有它们才指示我们应当干什么。”
>
> ——杰里米·边沁

经典功利主义

这一结论撼动着伦理学中所有享乐（建立在快乐之上的）学说，尤其是功利主义，至少是 18 世纪创始者杰里米·边沁（Jeremy Bentham）给出的经典构想。功利主义的观念是，行动的对错应该视其增加还是减少了人类的幸福或“效用”。在边沁之前，已经有很多关于“效用”的解释，但对他来说，效用在于使人类快乐或幸福，他的学说中的正确行为有时被概述为促进“最大多数人的最大幸福”。

功利主义并不羞于其与一般直觉的道德结论相悖。的确，边沁主要的可取之处在于他为道德和社会决策提供了理性基础和科学基础，相反，混乱的、不一致的直觉建立在所谓的自然权利和自然法则之上。为了建立这样一种理性基础，边沁提出“幸福计算法”，据此法，可以衡量和比较不同行为产生的数量不等的快乐和痛苦。在给定情况下，正确行为可以由简单的加减法来判定。因此，对边沁来说，不同的快乐只在持久与强度方面有所区别，而不是在质量方面。这一相当完整的快乐概念在诺齐克的经验机器面前不堪一击。考虑到他强硬的本性，我们可以猜测，边沁会欣然践踏诺齐克的思想实验所说明的直觉。然而，密尔（J.S.Mill）——另一位功利主义的始祖，更注重磨平一些理论的棱角。

功利主义种种

在历史上，功利主义是后果主义中意味最深远者，认为应该依据结果来判定行为正确与否。就功利主义来说，行动的价值以其对幸福或实用的贡献而定。在边沁和密尔的经典（享乐的）功利主义中，实用被理解为人类幸福，但这一点已经被多方修改扩展。这些不同方法通常承认人类幸福不仅依赖于愉快，而且还依赖于满足范围广泛的愿望和偏好。一些理论家也已提出将功利主义的范围扩展到有知觉的其他生命形式，超越人类幸福。

关于怎样将功利主义运用于行动还有诸多歧见观点。根据**直接功利主义**或**行动功利主义**来看，每次行为都由于自身对实用的贡献而被直接评价。相反，根据**原则功利主义**，行动的适宜过程由各种规则来决定，如果普遍遵循这些规则，便可以促进实用。比如，在一定环境下，杀掉一个无辜者可以拯救很多人的性命，增加集体利益，那么对于行动功利主义来说，这就是正当之举。可是，**作为规则**，杀掉无辜之人有损于功用，所以规则功利主义或许会认为，这样的行为不对，即便在特定情况下会带来益处也不行。因而，规则功利主义者在道德问题上与一般直觉更为一致，虽然这未必受近来大多数功利主义思想家欢迎。他们出于各式各样的理由，视之为不一致或有异议。

更高和更低的快乐

同时代的批评家很快就指出边沁的道德概念太过于狭窄。边沁假定人生没有比快乐更高的目标，他显然没有提到那些我们通常认为有内在价值的东西，比如知识、荣誉和成就。他提出了（正如密尔所提出的指责）“只对猪有价值的学说”。而边沁自己，却以伟岸的平等主义姿态，面对迎面而来的指责。他认为，“除去偏见”，“钉图钉的游戏与音乐、诗

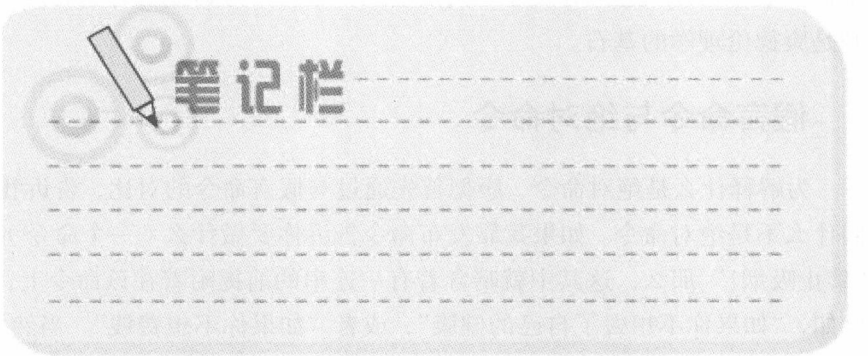
歌等的艺术和科学具有同等价值”。换句话说，如果做流行游戏可以产生更广泛的快乐，那么它就比知识精英所爱好的更精巧的游戏更有价值。

密尔对边沁露骨的结论感到不快，并试图修改功利主义以转移批评者的控诉。除了边沁衡量快乐时的两大变量（持久和强度），密尔又提出了第三个性质，因而引申出了关于更高快乐和更低快乐的等级制度。根据这一区别，有些快乐（比如知识分子和艺术家的快乐）就本质来说比身体上的快乐更有价值。而且，密尔在幸福计算时给予它们更多的分量，认为“苏格拉底的痛苦人生比愚人的快乐人生更好”。然而，这种妥协也付出了不少代价。至少，边沁的方案中最明显的魅力之一——简单性被削弱了，虽然幸福计算法的实施实际上在任何情况下都困难重重。更严重的是，密尔关于不同类型的快乐的观点似乎要求以某种有别于快乐的标准作区分。如果有别于快乐的一些东西是密尔功利主义观念的成分，那它或许能帮助他抵制诺齐克提出的问题，但接下来，它将出现问题，无论他的学说是否还是严格的功利主义。

> “行为的对错与其增进幸福或造成不幸的倾向成正比。”
>
> ——J·S·密尔

浓缩之语

幸福就行吗？



第 18 章

绝对命令

你知道克里斯蒂娜想杀你的朋友玛丽亚，而你刚刚将玛丽亚留在了酒吧里。克里斯蒂娜找到你，问你是否知道玛丽亚在哪儿。如果你告诉她真相，那克里斯蒂娜就会找到玛丽亚并把她给杀了。如果你谎称玛丽亚五分钟前就走了，那克里斯蒂娜就会匆匆离开，让玛丽亚有机会逃跑。你该怎么办呢？说真话还是说假话？

回答这个问题本身似乎就是疯狂的。说出真相的后果令人不寒而栗，你当然应该说谎。你或许会想，善意的谎言理由充分。但在康德看来，这可不是正确答案。此人在过去的 300 年里，是最具影响力的哲学家之一，有些人还会说他是最伟大的哲学家。在康德看来，不说谎是道德的基本原则，或说是“绝对命令”：是一个人有义务去做的事情，无条件、不计后果。这种对义务的执拗坚持，加上作为其基础的绝对命令乃是康德伦理学的基石。

假言命令与绝对命令

为解释什么是绝对命令，康德首先通过与假言命令的对比，告诉我们什么不是绝对命令。如果我靠发布命令告诉你要做什么（一个命令）：“禁止吸烟!”那么，这其中就暗含着有一连串的前提附着在该命令上，比如，“如果你不想毁了自己的健康”，或者“如果你不想费钱”。当然，

如果你不在乎健康和钱，那这个命令就没有分量，你也无须遵守。相比之下，绝对命令中没有这些如果，无论暗藏的还是显而易见的。“不要说谎!”和“不要杀人!”都是没有假设某种目的或喜好的命令，是绝对的、无条件的，不像那种你或许会也或许不会当义务那样去遵守的命令。与假言命令不同，这种绝对命令组成了道德律。

诅咒后果

康德的伦理学，即义务论的或基于义务的典范道德体系，对后世的伦理学家产生了深远影响。他们满腔热忱地发展康德的思想或精神饱满地反对他。克里斯蒂娜-玛丽亚（Christina-Mariah）的小故事使康德接受了一次考验，而他坚决忠于“绝对命令”武器，即坚持认为，在任何情况下都说真话确实是人的道德义务，即使对杀人犯也该如此。他毫不动摇地因义务而关注义务，完全忽视任何后果（不论能否预见）。康德筹划出一条小径，用以反对他可能构想出的基于后果的道德体系。

在康德看来，每个活动之下都有一条行为指导原则或行为准则。这种行为准则可以有绝对命令的形式，但却不符合道德律的标准，因为它没能通过测试，这个测试自身就是绝对命令至高无上的形式：

你要这样行动，就像你在制定一条普遍的法则。

换句话说，一个活动在道德上是被允许的，仅当它与一条原则一致，即你可以连续而普遍地运用在自身和他人身上（这其实是黄金律的变体）。比如，我们或许会提出允许说谎的行为准则。但是说谎仅在以（某种程度上的）说真话为背景时才有可能。如果每个人都一直说谎，那么没有人会相信别人，因此，这是自我拆台。而且在某种程度上，希望说谎成为普世法则是不合理的。同样，偷盗以财产的所有权为预定前提，但如果人人都偷盗，整个财产概念便会顷刻间坍塌。食言以普遍接受的

遵守诺言的惯例为预定前提，等等。

压抑的哲学家

康德一直都被人们嘲弄地描绘成典型的完美无缺的哲学家，藏身于象牙塔中，终日深思令人费解的日耳曼形而上学。康德终其一生都以学者身份居住在格尼斯堡，似乎从未踏出他出生的那条街道一步，这一事实更为此形象地涂上了一笔。

他那彻头彻尾严肃的哲学和艰深晦涩的语言，加深了原本就色调暗淡的图景。的确，康德有时会特地为他的攻击者提供素材。其中最臭名昭著的例子要数他关于性爱的冥想了，而这一冥想（正如西蒙·布莱克本指出的那样）听上去更像是轮奸。

人类的本性就是堕落。因为只要一个人成为另一个人的欲求对象，那么，所有道德关系的动机便不再起作用了。因为作为另一个人的欲求对象，他就变成了一个事物，而且其他所有人都可以这样对待他或使用他。

这些讽刺画的确并非无中生有，然而最终的定论却必然是，康德是哲学史上最具独创性和影响力的思想家之一，在当代伦理学、知识论和形而上学中，同样可以看到他那些巨大而难以磨灭的痕迹。

“有两样东西，愈是经常和持久地思考它们，对之日久弥新和不断增长的魅力之情，就愈加充实着我的心灵：一是头顶上灿烂的星空，二是我心中的道德律。”

——康德，1788

因此，建立在逻辑基础上的可普遍化性的要求否认了一定类型的行为，但似乎还有很多我们可以普遍化却不希望算做道德的东西。“总是追求一己私利”，“在不打破守约惯例的时候食言”，在此，希望这些成为普世法则看似没有什么不连贯或不合理。那么康德怎么阻拦这些危险的情况呢？

意志自由和纯粹理性

绝对命令的要求将一个理性结构加在康德的伦理学之上，但接下来的任务则是从逻辑框架转移到现实的道德内容上，解释“纯粹理性”在没有经验主义的支持下怎么能激励并指导道德主体的意志。其实答案就在道德主体自身的固有价值中，以“单独的超越一切的道德原则”为基础的价值，服从施加于自身的法则的自由意志。意志自由主体的自治的重要性反映在绝对命令第二个伟大规划中：

要永远这样对待人类：永远不把你自己和别人仅仅当做一个手段，而要同时当做一个目的。

一旦认识到个人自身的道德主体所具有的无法估价的价值，就有必要将这种尊重扩展到别的主体身上。仅将他人当做促进自己一己私利的手段，便消除或破坏了他们的主体性。因此，自私自利的行为准则或有损他人的行为准则便违背了绝对命令的规划，而且不符合道德律的要求。本质上，这里有这样一个共识，即存在着由于他们的人性而属于他们的基本权利，而且，这一基本权利不会遭践踏：这是康德伦理学深远、人道和启蒙的方面。

浓缩之语

不惜任何代价的义务。

第 19 章

黄金律

“问题的核心是，是否所有美国人都有平等的权利和机会，我们是否以自己想让别人对待自己那样的方式来对待我们的美国同胞。如果一个美国人因为他的皮肤是黑色的而不能在公共开放的餐馆里就餐，如果他不能把自己的孩子送入最好的公立学校，总之，如果他不能享受我们都想要的充分而自由的生活，那我们谁会愿意改变肤色且安分守己？我们谁又会满足于被劝告要耐心等待呢？”

1963 年 6 月，美国种族的紧张局势和仇恨演变成公然的暴力事件和公众集会示威，肯尼迪总统向美国全体公民发表演讲，富有激情地抨击以种族为由的隔离和歧视。演讲的核心是呼吁所有道德原则中最基本、最无处不在的原则之一，即所谓“黄金律”。“黄金律”的意思包含在“你想让别人怎样对你，便怎样对别人”这句话中，其基本主张似乎对最基础的人类道德感极为重要，几乎在所有宗教和道德传统中以某种或其他变体形式有所表达。

> “己不伤人，人不害己。”
>
> ——穆罕默德，公元前 630

搭顺风车和伪君子

黄金律嘲笑者——那些希望这样做却不乐意这样被对待的人——的近亲是搭顺风车的人，他们的目标就是享受被这样对待所带来的

好处，而不承担这样做要付出的代价。不参加工会的工人却享有工会通过运动取得的涨工资的好处，不付出努力去控制二氧化碳排放量的国家却从减缓全球变暖的集体国际行动中受益。这些事例中的问题是只考虑自己的利益。搭顺风车对于个人来说也许有道理可讲，但如果太多的人都这样，那所期待的好处便无法实现了。那么，应该使用高压政策吗？应该通过不雇用非工会会员的制度来强制工会会员制度吗？应该通过背后的约束力或其他武力威胁推动国际协约的约束力吗？

黄金律流氓的其他近亲是伪君子：通奸的牧师颂扬婚姻的神圣；收受贿赂的政治家严打金融犯罪。正如是对黄金律的违反一样，对这些事例的基本异议是不一致性，即人们主张的观念和他们的行为所表明的信念之间的不一致性、他们声称紧随某种主张的重要性与从他们行动中表现出来的漠视之间的不一致性。

理想的观察者和不偏不倚的旁观者

黄金律的广泛吸引力部分地源自其不折不扣的普遍性，它几乎以各种形式体现着所有哲学和信仰伦理体系的理论依据。因此，根据特殊品味和需求去多方考察，其主导方面包括（在其他事情之中）互惠性、平等性和普世性。此规则变化多端的性质同样表明，它（或某种类似的东西）以各种不同的伪装在各种不同的体系中突然冒出。其中颇具影响力的化身是“理想的观察者”。这里的假设是，我们尚未改正的、幼稚的本能会被很多因素歪曲，其中包括无知、偏袒朋友、对他人缺少同情心。

“所以无论何事，你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人，因为这就是律法和先知的道理。”

——耶稣，公元前 30

“黄金律是一条好标准，可以通过尽可能做到“人所不欲，勿施于人”来改进黄金律。”

——卡尔·波普尔，1945

一位理想的（或理想化的）观察者作为解药被引入，他的观点不受这些瑕疵遮蔽，因而可以提供适宜的道德标准。

此观念最著名的详细说明之一是苏格兰哲学家、经济学家亚当·斯密在《道德情感论》（1759）中描绘的“不偏不倚、见多识广的旁观者”。斯密的旁观者代表了内在良知的声音、我们品行的“胸中伟大的法官和仲裁者”。在“拥有那些品质，做出我们爱并倾慕他人的事情的愿望中，拥有那些品质，做出我们恨并藐视他人的事情的恐惧中”可以找到他的审判权。

道德哲学家没有成功地以黄金律为据，或至少没能评说黄金律与自己理论原则之间的关系。尽管康德声称黄金律作为合格的普世法则缺乏严密性，但他对绝对命令最著名的系统阐释中却明确表示：“你要这样行动，就像你在制定一条普遍的法则。”在哲学范围的另一端，密尔则把黄金律说成是功利主义，认为“在拿撒勒的耶稣所说的黄金律中，我们读出了功利伦理的全部精神”。R·M·黑尔（R.M.Hare）发展的伦理理论（即规范主义），是离我们更近的例子，他主张“可普遍化”的观念是道德判断的本质属性。而“可普遍化”显然是黄金律的一个变体。

> “己所不欲，勿施于人……己欲立而立人，己欲达而达人。”
>
> ——孔子，公元前 500

理解黄金律

尽管它在直觉上有吸引力，但黄金律到底能提供多少实践指导还有待考察。其不折不扣的简单是其吸引力之一，但也容易成为人们批评的靶子。人们以不同的方式获取快乐，非受虐狂的大多数人对固持黄金律的受虐狂心存提防。然而，当力图定义和提炼黄金律时，我们冒着使之元气大伤的风险。我们或许想要详细说明运用黄金律的情境和环境，但如果我们太过于具体，那黄金律便开始失去可普遍化的可能了，而这一性质正是构成其吸引力的绝大部分所在。黄金律的核心是要求一致，但利己主义者会始终如一地追求一己私利，却不

希望别人和他们一样。

相比于把黄金律视做万灵药（正如有些人要求这样做），将之视为伦理思考基础的本质组成部分、必要部分会更富有成效：不仅要求一致，还要求平等；你在想象中寻求将自己放在他人的位置上，向他人展示那种希望自己能获取到的尊重与理解。照这样，黄金律是针对在道德上的目光短浅的有效解药，常常在人们自己的近期利益受到威胁时折磨着他们。

浓缩之语

希望别人怎样对你，便怎样对别人。



第 20 章

做与不做

水已经涨到洞穴探险者的胸口了，而且还在迅速上涨。如果救援队还不赶快行动，用不了半小时，这八个人都会被淹死。可救援人员能做什么呢？既没法把他们及时弄出洞穴，也没法堵住水流。只能是把水引到旁边的一个小洞穴里。那个小洞穴有两名洞穴研究者，他们与其余的大部队走散了，也陷入了洞穴之中：绝对安全，正耐心等待获救。使水流改道的话，几分钟之内就能把小洞穴淹了，里面的两个人也必将溺死。那救援人员会怎么办呢？眼睁睁看着八个人就这样死去，还是以另外两名洞穴探险者的生命换取这八个人的生命呢？

这是一个严重的困境，不易解决。假如真的只有两个选择：让水改道，这种故意干预将使两人致死，如果不这样做，这两个人就会生还；或者干等着什么也不做，这样的话，本可以获救的八个人就会命归西天。尽管按照丧失生命来看，后者更加严重，但许多人都感到以致人死亡的方式行动比什么都不做而允许人死亡更糟糕。正如所料，在你做的事情与你允许发生的事情之间的道德区分（即所谓做与不做学说）划分出各种伦理理论。坚持一项行动要纯粹按照其结果来判断道德价值的人通常会拒斥这一学说。而它往往会把自己托付给那些强调一定行为的内在属性，以及我们有不计后果而践行的义务的哲学家。

时间轴

公元前 300
恶的问题

1260
做与不做
正义之战

双重效果原则

在道德上评价一个行为时，一般认为行动者的意图至关重要。我们的行动可能会受到谴责，即便坏结果不是我们有意造成的（比如，他们可能粗心大意了），但是，如果结果是人们有意造成的，那么，同样的行为可能要被更严格地判定了。与做与不做学说紧密相连的双重影响原则，它展示了下面这一观点：把行为意图的结果与仅能预见的结果区别开来。一个行为既会产生好结果，也会产生坏结果，如果行动时只带着追求好结果的意图，那么，尽管坏结果可以预测，行动也是合理的。该原则已经被引入到下面这些例子中：

- 用手术把一个未出生的胎儿移除（因而也就把他杀了），从而保住了母亲的生命：想要救母亲的生命，可以料到会杀死胎儿，但这不是我们意图的结果。
- 止痛药可以给那些晚期病人使用：意图是减轻病人的痛苦，不想要但却已知的副作用是，这样会缩短病人的生命。
- 炸掉敌人的军工厂：想要摧毁这座军工厂，不想要但可以预见的结果（或间接损害）是，居住在附近的许多贫民会丧生。

在这些例子中，双重影响这一观念都是用于支持下面这种主张：我们所关注的行动在道德上是可以辩护的。支持绝对主义者或基于义务的（义务论）道德概念的思想家，常常用该学说来解释义务间的冲突以及明显被违背的权利。该原则赞成对意图与预见做出区分，而这一区分能否担当人们赋予的重任已经引发大量争论。

扮演上帝

对于这件事，不管我们的直觉多么强烈，我们越审视这个问题，这一区分就越发可疑。尤其是在生死问题上，它的诉求更多地引发了我们

的恐惧，即我们主动做了某些事情，好像我们在“扮演上帝”：决定谁生谁死。但在什么意义上能说“干等着无所作为”真的就是什么也没做呢？决定不采取行动就是在行动。所以，在这种情况下，我们好像没的选择，只能扮演上帝。对把自己的孩子溺死在浴缸里的家长，或者其他那些不给孩子提供食物，让他们慢慢饿死的人，我们要采取模糊的看法吗？在杀人和让人去死这两者之间做出微妙区分，在上面这种情况中好像很诡异，而且我们最不愿意说的就是，无论如何“遗漏”都比“行动”受到的谴责少。

阿奎那论自卫

后来作为双重影响学说被人所共知的原则的简单陈述，一般被归于13世纪的哲学家托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）。在讨论为在自卫中杀人进行道德辩护的问题时，他所做的区分非常接近现代法律定义中的区分。该学说的古典陈述见于阿奎那的《神学大全》一书中：

“无法避免一项行动有两种影响。只有其中之一是想要的，而另一个则与意图无关……自卫行动可能也有两种影响：一是拯救自己的生命；二是要侵犯者的命。因此，由于意图是要保住自己的生命，所以自卫行为并不是非法行为，可见，自然要尽量把每件事情都保持在分内。但是，出于好意图行事，行动也可能变成不合法，如果与目的不相称就会这样。因此，如果一个人在自卫时用了不必要的暴力，那他的自卫就不合法了；然而，如果他抵抗的力度适当，那么他的自卫就是合法的。”

在已做的事情与允许发生的事情之间假定的道德区分，经常在如安乐死之类的伦理学敏感的医学领域中被提起。在医学中，往往划出的区分是主动安乐死和被动安乐死。主动安乐死是用医学手段加速病人死亡，而被动安乐死则是撤销治疗而致死。的确，大多数法律（在这件事

上可能是遵循我们的直觉）都认识到这一不同，但又很难在下面这种情况中看出关乎道德的区分：比如说在服用致死的药物和取消延长生命的药物（故意无所作为）之间。法律的立场部分是基于人的生命的神圣性（主要源于宗教）。但至少根据安乐死的争论，这基本是关注人的生命本身，很少关注或不关注具体之人的特性或偏好。因此，诡异的结果便产生了，法律在对待极端痛苦或受苦之人时，比面对处在类似环境下的某个宠物或农场动物时通常所表现的考虑还要少。

埃诺拉·盖伊

如果 1945 年 8 月 6 日 B-29 轰炸机不在广岛投下第一颗代号为“埃诺拉·盖伊”的原子弹，那会如何呢？似乎这一行动，以及三天后在长崎投下的第二颗原子弹，加速了第二次世界大战的结束：日本于 8 月 15 日投降。

尽管有意的行动导致了生命浩劫，但却可以说避免了日本对许多国家的血腥入侵。那投“原子弹”的决定合理吗？在杜鲁门总统看来，“这事不劳您费心”。

浓缩之语

做不做呢？



笔记栏

第 21 章

滑坡

道德高地自然由许多小山围绕着，而这些山又有一些陡坡，其中也都暗藏着危险。在关于范围广泛的政治和社会问题的普遍讨论中，没有什么比滑坡理论更经常、更急切地如幽灵般地出现在人的脑海中。这一形象显然极能启发人，以至于常常没有什么证据就被引介过来，很少有异议就被接受了。但是，尽管朝向滑坡的运动未必非法，可在饱含感情的领域以及引起人们强烈情感的领域，它总是被提起，几乎一成不变。而且，在许多情况中，这一做法似是而非，或者含糊其辞。

滑坡论证的一般形式简单得不能再简单了：如果你允许做法 A（或者无害，或者有一点点可反对），那么，将不免会导致做法 Z（令人讨厌的和非常不想要的）。我们可以在让人眼花缭乱的一系列情境中发现滑坡。下面是几个经典例子：

- 允许主动的安乐死，好让那些临终的病人选择自己离开世间的时间。这样会无情地导致一种内疚的氛围，即老年人同意“静静地离去”，以便腾出地方给年轻一代，减少子女的赡养负担等。
- 允许父母选择自己子女的性别，那么不久以后，他们就会想要选择各种心仪的特性。而我们很快就要面对人工培育良种婴儿的噩梦。

时间轴

公元前 300

连锁谬论

- 让大麻之类的软性毒品合法化会鼓励人们去尝试烈性毒品，而在我们没有反应过来之前，大街上已经到处都是废弃的注射器了。
- 如果对青少年犯罪者表示仁慈之心，将会促使他们加深罪行，那么不久之后，我们的房子将会被偷盗行凶的青少年包围。

此类论证的一个共同特征是在说明，从 A 到 Z 有个滑坡，但从 B 到 Y 这个过程则是悄悄进行的。最明显缺失的东西一般来说是最重要的，即对于所说的从 A 导致 Z 这一不可避免的情况的合理性证明。焦点被转移到对 Z 的惶恐上，人们对此往往最为浓墨重彩。而且，人们希望不去讨论 A 做法的优缺点也不会引起注意。其实，修辞已经取代了论证。（比如说）允许父母选择自己子女的性别，这其中的智慧应该根据其自身来评断。如果发现这是应该反对的，那就要禁止。如果发现这样的做法本身无害，那么，考虑这样的做法不可避免地要导致其他应该反对的做法，完全是恰当的。但是很难出现这种实例，因为在实际生活中存在着滑坡出现所带来的真正危险，而一般来说，我们可以借助规则和指南来防止无法控制的下滑。

煮蛙

缓慢的社会变化或政治变化中所蕴藏的危险可以用煮蛙这个传说来说明。如果你想煮一只青蛙，那把青蛙扔进开水里可是白费力气（正如故事讲的那样），因为它会立马跳出去。不过，不要失望，可以避免这种情况，就是你把青蛙放入冷水中，再慢慢将水加热至沸腾。同样，正如具有两栖动物思维的那些自由主义者会认为的那样，公民的自由被渐渐侵蚀可能会导致渐增的损失（或者是“攫取权力”），而如果一下子被剥夺的话，将会引起强烈的反对。这种社会政治理论比青蛙理论看似更加合理，而青蛙理论的错误应该是能被假想但不能被证明的。

多米诺骨牌、楔子、线条

滑坡不是大众的说教者向我们提醒的唯一危险。踏上滑坡的第一步常常就会让人猛跌一跤，滑入一个充满其他文字危险的森林之中，就像多米诺骨牌哗啦倒地，小雪球滚成了大块头，洪水冲开防洪闸门，每座冰山都隐藏着自己的深度一样。

就如同倒下的多米诺骨牌会撞倒相邻的骨牌，从而使一连串的多米诺倒下一样。**多米诺效应**表明，如果出现了一件不愿发生的事件，那么就会引发一系列相邻类似事件的发生。其中最臭名昭著的例子就是在1954年，时任美国总统的德怀特·艾森豪威尔提出“多米诺理论”，以证明美国入侵越南是合理的。

要是往石头或木头上的小裂缝里敲进一个楔子，那裂缝就会继续变大。同样，呼吁**得寸进尺的开端**这一比喻说法表明，（比如说）规则或法律中的一点小变化可能是整个改革的开端或借口。建议在复杂的诈骗案中应该取消陪审团的审判权，被某些人认为是得寸进尺的开端，因为他们怀疑其他（也可能所有的）领域的权利也会逐渐被取消。楔子理论者的怀疑除非有证据支持，要不就还只是推测，而这个证据就是决策者更倾向于在这种情况下表露了使用楔子理论的行为。

知道在哪里划线这一难题，往往是起于对不可能存在的确定知识的追求——起于对不适合上下文的精确点的期待。比如，我们可能同意这种说法，即要是允许每年数百万的移民来本国定居不对，但是允许一些人移民还是对的。那么在哪儿画线呢？一项决定或做出决定的背景中可能有一定程度的模糊性，这一事实并不意味着不能或不该做出这一决定。

骆驼的鼻子

对于滑坡，有一个很生动但很少被使用的变体形式，它可能是基于阿拉伯寓言，有趣地展示出帐篷下的生活的特殊危险。“让骆

驼的鼻子伸进帐篷”的可怕后果——尤其在骆驼最富攻击性的部位绝不是鼻子的情况下——被 19 世纪的美国诗人里迪亚·霍华德（Lydia Howard）欣然捕捉：

曾经有一个匠人在作坊里工作，无力的双手，毫无神色。窗户大开，“看呐！一只骆驼把脸伸了进来。”它温顺地哭求，“我的鼻子好冷啊，让我在你身边暖暖吧。”匠人没说什么拒绝的话，它便把鼻子伸了进来，头也伸了进来。确实如训诫所说，长长的脖子也接着伸了进来。之后，就像是吓人的暴风雨一般，猛地跳进来一个笨拙的家伙，把主人吓呆了，主人四处张望，粗鲁的入侵者感到不悦。准备的地方还真是狭窄，没法接待这样的客人，但更让人惊讶的是，它又说：“如果感到不便，你可以走我要在这儿待着。”哦，年轻人，天生的乐天派，不要轻蔑这则阿拉伯的传说，这是对于坏习惯所用的最早诡计；不要倾听，不要看，不要给笑容；在泉水流动之前，不要让暗流涌动；不要再允许骆驼的鼻子伸进来。

完全相同的问题在关于堕胎的讨论中已经折磨我们很久了。对于堕胎一事，很多人都同意，刚刚怀孕的胚胎与正常的婴儿不同，但要准确指出一个发生变化的准确时刻，确实太难太难了（因为这不可能）。这是因为胎儿的发展是渐进的过程，在任何一点画线，都有点武断。但这并不是说任何一点都和其他点一样好或坏，或者不该划线，或者任何一条线都缺少权威和强力。

浓缩之语

如果你让他们一寸。

第 22 章

超越义务的要求

1916 年 7 月 31 日，在法国北部的索姆战场上，国王私人皇家团（兰卡斯特）的一名士兵，26 岁的詹姆斯·米勒“奉命冒着枪林弹雨去送一条重要信息，并要不惜一切代价带回回信。他被迫去穿过空旷地带，可刚一离开战壕，他就马上被击中了后背。子弹从他腹部穿了出来。尽管这样，他还是凭着英雄般的勇气以及自我牺牲精神，用手压着腹部被子弹打穿的伤口，把消息送到了目的地，并跌跌撞撞地把回信带了回来，之后便倒在了军官脚下。他把自己的生命全都献给了义务。”

我们怎样看待这种行为呢？英国军方在第一次世界大战期间，显然认为士兵米勒的行动是杰出之举，因为尽管当时每天都发生很多非常之举，他还是以“最显著的英勇行为”为由被授予维多利亚十字勋章，（上面那段引文就出自为米勒获奖时的官方评语）。如果米勒中了致命的那一弹之后马上就爬回战壕，我们也很难**谴责**他，或说他做得**不对**，或说他的行为**不道德**。像他的指挥官一样，我们更倾向于将米勒的那些行为判定为“超越义务的要求”，并认为这种行为应该得到特殊的赞扬。简言之，我们很可能因为米勒的所作所为而称赞他，但他做得不一样，我们也不会责难他。

职责以外的行动

我们的直觉显然都会乐于接受这样的评价。似乎将道德视为双层面的事情是很自然的。在一个层面上来看，有些事情从道德上说是我们都必须要做的：属于义务的基本职责以及为一般道德所设定的最低标准。这些往往是被否定地表述，作为我们若不遵守就会犯错的职责：不能撒谎，不能骗人，不能杀人等。我们都期望自己符合这些要求，而且也期望别人也这样做。

除了这些一般的道德责任以外，在更高的层面上，还有道德理想。这些理想往往是从正面来说的，而且还是可调整的：因此，尽管有一些一般的道德责任，如不能偷他人之物，但对别人慷慨解囊则是理想，在原则上不是被限定的。这样的行动可能超越了一般道德所要求的范围，而成了所谓“职责以外的行动”这一范畴之内的事情。职责以外的事情是这样的，如果你做了这些事情，那你就会受到赞扬，如果你不做，你也不会遭谴责。职责以外的行动是“英雄和圣人”的领域。这样的人可能认为职责以外的行为是自己的责任，如果没履行，那他们就会自责，但这基本上是**个人的**责任感，其他人无权用这种思维方式来评价他们。

英勇之举

“我们可以想象，有一小班的战士要练习投掷装有炸药的手榴弹。有一枚手榴弹从一名战士手中滑落，滚到了这个小班旁边的地上，其中一名战士不惜牺牲自己的生命，用身体盖住了手榴弹，保护了战友……如果这名战士不舍命相救，那能说他没尽到责任吗？尽管很显然他比其他战士更优秀，但我们能说他们因为没有像这名战士那样舍身相救而没有尽到自己的义务吗？如果那名战士不这样做，谁能说他‘你应该舍身扑在手榴弹上？’”

这个故事是英国哲学家 J·O·厄姆森（J.O. Urmson）在一篇

重要论文——《圣人和英雄》中讲的。厄姆森在“职责以外的行为”这一问题上，引发了很多哲学争论。厄姆森认为，要确定一项行为为职责以外的行为，必须满足三个条件：不能是（日常的）义务所要求的；必须是值得称赞的；如果遗漏了此事也不应该与谴责联系起来。厄姆森认为，在上面的例子中，这三个条件显然都满足，因此，战士的行为有资格被视为英勇之举。

道德尊严

职责以外的行为这一观念强调了道德的个人方面。英雄和圣人对于义务，以及什么对于他们是对的都有自己的感觉。因而，英雄和圣人选择放弃逃避危险或困难的权利，而我们正是用这一权利来为自己不实施这些行为开脱。严格来讲，功利主义的大多数形式都是非个人的，在道德评价中，它们把每个（包括行动者自己的）生命都当做同等价值来对待，而且倾向于低估个人目标和承诺的重要。当用功利主义的标准做道德决定时，这些目标和承诺往往会遭到藐视。在这一意义上，有些人认为，功利主义对于行动者个人的优先性及其道德尊严感作了不太充分的解释。

善举是可以选择的吗

这种非同寻常的、非强制的道德活动在哲学上颇具吸引力，恰是因为一些伦理体系在调适这一问题时所遇到的困难。这些伦理体系通常都形成了“什么是善的”这样一些观念，然后以此为参照，定义什么是正确的，什么是错误的。承认某些事情是善的，但又不是强制的，这样的观念很难解释通。

根据功利主义（至少是最直接的功利主义）的说法，如果一个行为

会增加普遍效用（比如幸福），那么，就可以称之为善的。而最善的行为，不管在什么情况下，都是能够带来最大效用的行为。拿出自己大部分钱作为慈善捐助，用于发展中国家，这通常不会被当做道德责任。别人可能赞赏你这么做，但他们自己即便不这么做，也不会感到有什么不妥。换句话说，这种极为慷慨的解囊行为是职责以外的慈善行为。但是，从功利主义的角度来看这一问题，如果这样的活动提升了普遍效用（极有可能会），那怎么能不强制这样做呢？职责以外的行动对康德的伦理学来说也是有问题的。康德把最高的价值赋予了道德主体。一旦接受这一点，对于做那些可能提高主体价值或给主体带来便利的事情怎么会有任何限度呢？

伦理理论与我们日常道德感之间的这种冲突是很有破坏性的，尤其是对于前者来说。彻底的功利主义者可能坚持认为（有些人确实这样），我们应该接受他们理论的全部含义，其实，就是认为没有什么活动是职责以外的。这样，就相应地改变了我们的生活方式。但这种极端的改革主义者的提议，违反了我们一般的道德感，而且把大多数人都说成了道德上的失败者，这样确实使该理论疏远的人多于它赢得的人。更多的情况是，理论家们都尝试解释或减弱明显的冲突。而通常的策略就是去借助于某种形式的豁免或借口（比如，异常的困难或危险），使人可以不采取这样本该强制的行动。如果这么做能使该理论脱离险境，那这样做肯定要付出代价。因为如果引入个人因素的话，就会推翻普遍性，而普遍性在道德领域里被认为是必不可少的。另一条路就是引入“双重影响”和“做与不做”这类观念，以解释为何在另一条路显然是更好的情况下，选择走这条路还可以是正确的。但这些观念本身也有问题，而且，不管如何，大家都会觉得，如果一套理论依赖大量的注脚和其他的限定条件，那么，该理论的可靠程度将会降低。

浓缩之语

我们都应该是英雄吗？

第 23 章

恶只是不走运吗

贝尔和海格是朋友，他们一晚上都待在酒吧里。等酒吧快打烊的时候，他们喝得稍稍有点多，歪歪斜斜地往车那边走，打算回家。贝尔一如往常，漫不经心地回到家，一头倒在床上。早上醒来，只是酒劲还没过去，其他都还好。而海格几杯酒下肚之后，也轻车熟路地开车往家走，一直都平安无事，可一个年轻人突然冲到马路上，挡在海格面前。海格来不及停车，那个年轻人当即被撞死。海格因此入狱。第二天早上醒来时，他也感到酒劲还没过去。但与贝尔不能同日而语，接下来几年，他肯定要在监狱中度过了。

从贝尔和海格的行为中我们看出了什么名堂呢？法律是毋庸置疑的了，海格的行为更要受到惩罚：贝尔如果被抓到，也许会被罚款，驾照被吊销一段时间；海格多半会被制以重罪。在这个例子中，法律的观点或许正反映了我们的道德感。我们或许觉得一个因不负责任的行为导致他人死亡的人比喝多（或多喝一点点）后开车的人更应受到谴责。可在这个例子中，两个司机的唯一不同之处是，有个年轻人冲到了马路上，这是偶然。两人的所作所为都是不负责任的，只是其中一个不走运。所以，显然可以看出，唯一解释那更严厉的法律，以及对海格行为的道德评价的因素即运气不佳，从定义来看，即一种当事人无法掌控的东西。

时间轴

公元前 350	1260
德行伦理学	做与不做

道德运气

这两个案件之间的区别似乎和我们广泛持有的直觉不符，即在我们可以控制的程度上做出道德判断才合适。你如果有意往我身上泼咖啡，那我会对你产生不好的想法。但如果这只是火车上发生的意外，是因司机紧急刹车所造成，那我便不倾向于责备你。换个方式来说，即不应该区别对待两个人，除非是他们可以控制的因素造成了区别。如果一个高尔夫球员将球打进了人群，恰巧砸死了一名观众，我们不会责备他，即使责备，也不会比对另一个做出同样一击却没击中任何人的球员更多（然而这位不幸的球员怎么看自己却是另一码事）。

> “如果有人很粗心，打开浴缸水龙头，把小孩放在浴缸里，自己却走开了，之后忽然想起，急忙往楼上的浴缸跑。如果小孩被水淹着了，那他可就做了件吓人的事情了。如果没有淹着，那此人就是有点粗心而已。”
>
> ——托马斯·内格尔，1979

但是，如果我们将这种思考方式转移到贝尔和海格的案例上，似乎我们对他们的判断应该一样才是。那我们应该根据贝尔不负责任的行为可能造成危害而更严厉判决他吗？或者，因为海格的行为并不比数以千计的人坏多少，只是很不幸而已，我们评价他时就应更加宽容吗？当然，我们也许打算坚持自己最初的判断，即因结果不同，这两个案件应该区别对待。但如果这样，我们就不得不修改关于控制的重要性的观点：我们将被迫做出结论，道德不受巧合的影响，被称为“道德运气”的东西似乎自相矛盾，就好像归根结底是运气让你变坏了似的。

或者恶是种不幸？

关于是否存在道德运气、是否要根据，至少部分地根据我们无法掌控的偶然因素来决定道德判断，已成为近来哲学讨论的话题。该争论最深刻的地方似乎是该事件是所谓“产生结果的运气”，正如贝尔和海格

的例子，行动的偶然结果似乎会影响我们的评价。但这里还包含其他种类的运气，这个问题其实还可以更深刻。

面对贝尔/海格这一类型的例子，这种反应很有诱惑力。权衡赞赏和责备时，我们应该考虑当事人的意图，而非意图产生的结果。贝尔和海格意图相同（都不想杀人），因此应（从论证来说）判断相同。但我们在何种程度上可以真正掌控自己的意图呢？由于我们是某种人，所以才构想出一定的意图，但我们无法控制的数不清的因素（列在“构成性的运气”的一般描述之下）将我们塑造成人。我们的性格乃是几乎或完全无法把握的遗传及环境因素经过极其复杂地结合而得出的产物。应该在何种程度上依据那些自然出于性格的行动或意图来判断我们呢？如果我们情不自禁地软弱或自私，就像“我的本性”在这样做一样，那么，因为面临危险而逃跑或太过于自私而责备或批评我公平吗？

错误的时间，错误的地点

只有环境适宜，我们才能表现出性格中的优缺点：我们全都受“环境运气”支配。如果你缺乏显示慷慨的资财或没有可以慷慨施恩的受益者，那你就无法展现自己天然的慷慨大方。我们或许会想，如果不在奥斯维辛集中营，纳粹士兵的邪恶也许永远不会被暴露出来。但是，当然了，我们永远也不能确定。我们可以确定的就是，不必非得找出答案是多么幸运的事儿啊！那么，纳粹士兵身处那样一种可以让他们找出答案的情境中，是不幸的吗？他们是因为不幸才成为坏人的吗？

我们可能会将运气的边界一直向后推，越来越远。如果考虑另一种类型的运气，即环境运气，那我们就会看到，评价道德败坏在一定程度上依赖于处在错误时间和错误地点之中。从其逻辑结论来看，关于是否

存在这样一种类似道德运气的事情，这一争论与自由意志结合在一起，并引发了相同的问题：归根结底，真的有我们自由完成的事情吗？如果没有自由，那可以有责任吗？而没有了责任，什么可以为责备和惩罚辩护呢？

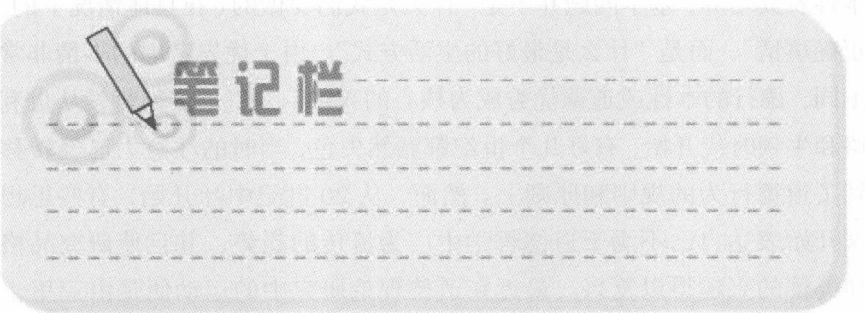
关于道德运气的普遍直觉离一致或一贯还很远。针对此争议的哲学主张一定程度上极端反映了这种不确定性。一些哲学家认为没有这样一种类似道德运气的东西，继而尝试以日常的道德言语解释或解释清楚其明显的表象。其他人则承认有道德运气，然后继续思考，道德运气是否强制，以及在多大程度上强制我们改善或修正自己的评价道德方式。关乎我们指导道德生活的方式的一些非常基础的假定会遭到破坏，就此风险来看，赌注还不是很小。到目前为止，还没有任何达成一致的迹象。

“道德运气被认为摆脱了运气的影响。然而，一旦我们对这个观点持有一种怀疑态度，那么，那个道德概念就不可能处于它原来所处的位置了……这些形式的怀疑论会给我们留下一个道德概念，但与我们通常所采取的那个道德概念相比，它就不再是那么重要了。我们现在所得到的那样一个道德概念将不是我们的概念，因为对于我们的道德概念来说，有一件很重要的事情，那就是该道德概念要被看得如此重要。”

——伯纳德·威廉姆斯，1981

浓缩之语

运气能促进善吗？



第 24 章

德行伦理学

在过去的 400 年间的大多数时候里，哲学家都倾向于将主要焦点集中在行动上，而不是集中在行动者身上。集中在我们应该做什么样的事情，而不是成为什么样的人。哲学家的主要任务就是发现并解释道德义务所依据的基础，并且指导我们的行为，使之符合这些原则。

从康德以义务为基础的伦理学到边沁和密尔的后果主义的功利主义，对于这些原则本身之下的本性已经提出了很多不同的提议。可是，从根本上说，仍然有一个共同的假设，即核心问题是证明行动的合理性，而非行动者的品格，后者被视为次一等的问题，或者只具有工具的意义。但德行并不总是义务或其他超越自身之善的仆人。

在文艺复兴及第一次科技革命之前，哲学和科学中的影响最巨大者为古希腊的柏拉图和他的学生亚里士多德。他们主要关注的是高品格的本性及其培养，基本问题并不是“什么是我们要做的（在具体情况下的）正确事情”，而是“什么是最好的生活方式”。由于优先考虑的事情非常不同，德行的本性或道德优秀成为核心的兴趣。亚里士多德哲学从伽利略和牛顿时代开始，有好几个世纪都黯然失色，当时的注意力已经转移到了道德行为的规则和原则上。然而，从 20 世纪中叶开始，有些思想家开始表达自己不满于道德哲学中广为流传的趋势，并且使研究品格和美德的兴趣得以复兴。最近在道德理论研究中的运动便是由亚里士

时间轴

公元前 440

一个人的美味

公元前 350

德行伦理学

多德的伦理哲学所激发的，已经在“德行理论学”的旗帜之下阔步前进了。

伦理学与美德

从字面来看，亚里士多德所构想的任务与近来哲学家所采取的路数之间有一条鸿沟。近来的一些哲学家已经表明，应该用术语来反映两者的不同。他们提出，“美德”这一术语应该限定在康德那样的体系中，康德体系的焦点是义务的各种原则以及行为的规则。而“伦理学”则是从希腊语中表示“品格”的词发展而来的，保留了更多的亚里士多德的路数。在亚里士多德那里，优先考虑的是行动者的性情以及实践（而不只是道德上的）智慧。对于这一区别是否有用，也有很大分歧。其他人则认为这在亚里士多德和与之相对的哲学家之间划出了错误的（因为令人误解的巧妙措辞）对立。

希腊人论伦理学

根据亚里士多德的记载，对于希腊的思想家来说，成为一个好人并且知道分辨对错基本上和理解和应用一定道德规则和原则无关。准确地说，是通过在合适环境中合适地实践，成为一种人，其行为将会在这种合适的环境中习惯于合适的方式。简言之，有正确的品格和性情（或自然的或习得的）就会产生正确的行为，其中讨论的性情就是德行。希腊人将这些对于**幸福**（eudaimonia）的表达或展示当做人最高的善和人类活动的最终目的。Eudaimonia 一词通常译为“幸福”，但这个词其实比幸福更宽泛、灵活，用“繁荣昌盛的”或“享受好（成功的、幸运的）生活”来把握最好。

中道

中道是亚里士多德美德观念的核心。这一学说有时被人误解为要求适中，即在所有事情中寻找中间之路，但这却与亚里士多德的原意相差甚远。引文很清楚，中道严格限于理性。举例来说：懦弱与莽撞之间的中道就是勇敢。成为勇敢之人不仅要避免临阵逃跑这种行为，还有必要避免有勇无谋、不顾一切的逞强行为，比如，发动害人害己的无谓攻击。勇敢依赖于由理性来控制个人怯懦、非理性的本能：关键是行动应该适合于环境，由实践智慧决定，敏锐地回应情境的特殊事实。

“因而，德性是一种具有选择能力的品质，它受到理性的规定，像一个明智人那样提出要求。中庸在过度和不及之间，在两种恶事之间，在感受和行为中都有不及和超越应有的限度，德性则寻求和选取中间。”

亚里士多德，公元前 350 年

希腊人常常谈论四项基本德行：勇敢、正义、节制（克己）和才智（实践智慧），但对于柏拉图和亚里士多德来说，关键的原则是所谓“德行的统一体”。可以观察到，好人必定会认识到如何敏锐地回应不同德行之间有时相互冲突的要求，柏拉图和亚里士多德正是基于这一观察，从而得出结论认为各种德行就像单独的一块儿宝石的不同面。因而从实际上看，只拥有一项德行而不拥有所有德行是不可能的。在亚里士多德看来，具有并且培养各种各样的全部德行就意味着，这个好人有一个首要的德行，通常称为“高卓伟大”（magnanimity，来自于拉丁语，意思是“有伟大灵魂者”）。亚里士多德

“人的善就是合乎德性而生成的灵魂的现实活动……而且在整个一生中都必须合乎德性，一只燕子造不成春天或一个白昼。”

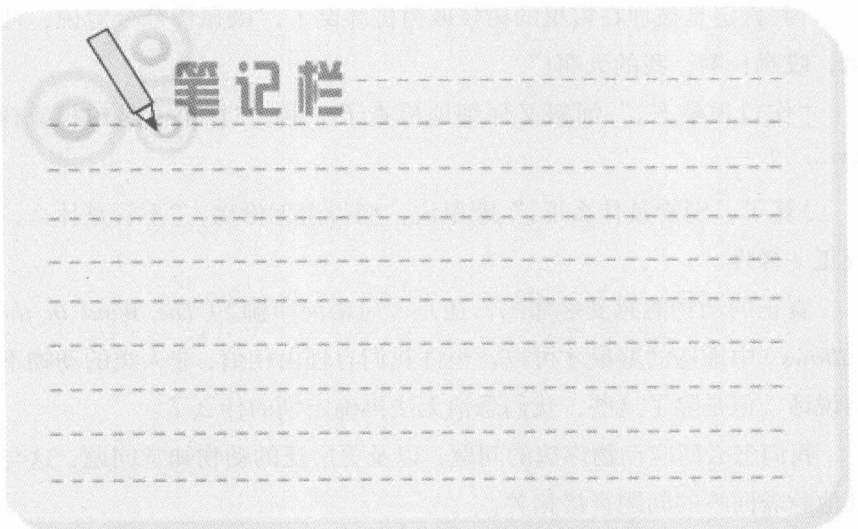
——亚里士多德，公元前 350 年

所说的**具有伟大心灵者**（megalopsychos，“有伟大灵魂者”）是善和德行的原型：他身极显位，但名实相符，急于有所收益，却不愿为己所有，表现了恰当的自尊但不过度谦卑。

在德行统一体中所暗含的等级使柏拉图得出了这样强的结论：不同的德行其实是一模一样的，而且都包含在单独的德行之下，此德行就是知识。德行即（等同于）知识这一看法使柏拉图否认了**无自制力**（akrasia）或意志薄弱的可能性：因为对他来说，不可能“知道更好的却做得很糟”。比如，放纵不是因为意志薄弱，而是出于无知。我们不会明知故错，这显然与经验不一致，遭到了亚里士多德的反对，因为亚里士多德在可能偏离普通信念的地方（共同意见）总是很焦急。对于柏拉图和亚里士多德来说，依照德行行事与理性的磨炼或理性的选择密不可分，亚里士多德还在很有影响的（黄金）“中道”里详尽说明了这一看法。

浓缩之语

你是什么，而不是你做什么。



第 25 章

动物感到疼了吗

“哎哟，我的腿！”他哭喊道，“哎呦，我可怜的小腿！”他翻身坐在地上，用两只前爪抱着一条腿。

“可怜的老鼹鼠！”河鼠关切道，“你今天好像不怎么走运，是不是？让我看看你的腿。”

“是啊，”他跪下来看了看，继续道，“你的小腿受伤了，没错。等等，我拿手帕给你包扎一下。”

“我肯定是被埋在雪里的树枝或树桩绊倒了，”鼹鼠惨兮兮地说，“哎哟，哎哟！啊，我的天啊！”

“伤口很整齐，”河鼠又仔细地检查了一遍，“肯定不是树枝或树桩……”

“算了，别管是什么了，”鼹鼠说，痛得语无伦次，“不管是什么，反正一样疼。”

真正的动物能感受疼痛吗？还是《风语河岸柳》（*The Wind in the Willows*）中虚构的鼹鼠才可以？也许我们有理由相信，非人类的动物不会说话，但是除了这些，我们恐怕无法再确定别的什么了。

我们怎么回应动物疼痛的问题，以及更广泛的动物知觉问题，这与其他急需回答的问题直接相关：

时间轴

公元前 250 动物感到疼了吗

1637 身心问题

1739 休谟的断头台

- 在医药研究、产品测试中使用成千上万的老鼠、白鼠，甚至灵长类动物对吗？
- 用毒药、毒气来杀害，或者消灭掉鼹鼠和其他所谓的“害虫”对吗？
- 屠宰成千上万的动物，如牛和鸡，为我们提供食物对吗？

语言学转向

通过与我们自己的心灵相比，人类有意识的经验和（某些）动物之间或许有着很广泛的相似之处。但还能向前走多远呢？一个动物的主观体验一定与其生活方式及其经进化而适应的特殊环境紧密相连。正如托马斯·内格尔（Thomas Nagel）所说，我们对成为一只蝙蝠或别的动物会是什么样子没有任何概念。“语言学转向”使这一问题更为突出，以至主导了 20 世纪的心灵哲学。据此而言，我们的精神生活从本质上来说以语言为支撑或中介，我们的思想也必然寓于语言学术语之中。将此观点严格应用于没有语言的动物，这迫使我们认为动物根本没有思想。现在，这些态度已经变得温和了，多数哲学家都承认（某些）非人类的动物有思想，尽管它们的思想很简单。

大部分哲学家都同意，意识（特别是遭受疼痛）是决定我们应该对动物采取什么道德考量的标准。如果我们同意有些动物能感受疼痛，而造成不必要的疼痛是错误的，那么，我们必然得出这样的结论，即向这些动物施以不必要的疼痛是错误的。进一步展开来说，为向动物施以疼痛的行为辩护成为道德的紧迫任务。

动物的心灵深处

动物的脑袋里究竟发生了什么，我们知道多少呢？动物有感觉、思想和信仰吗？动物能推理吗？我们对动物意识知之甚少，该领域知识的贫乏使我们难以了解他人心灵问题的普遍版本，我们似乎也不能根据自

“人们有时会说，动物不说话是因为它们缺少思考能力。而这就意味着，“动物不会思考，这是它们不说话的原因。”但是，它们只是不说话而已，或者说得更恰当一些：它们不使用语言——如果我们把最原始的语言形式排除在外的话。”

——路德维希·维特根斯坦，1953

身经验以同样方式确切地知道他人的经验，甚至都不知道他们是否真的体验到了某些事情。因此，对于非人类的动物，我们的处境并不乐观（可能还更糟）也就不足为奇了。

想了解动物心灵的情况，最好的方法是把动物与我们自身情况进行类比来论证。哺乳动物对疼痛的反应似乎与人类大体相同：从危险中抽身而出，发出一系列惊声尖叫等。用生理学术语来说，哺乳动物的神经系统基本一致。同样，在基因构成和进化起源中也可以找到极其相似的地方。考虑到这么多的相似之处，我们似乎可以合理地假定，主观经验也应该同样有相似之处。而且，生理及其他相关方面越相似，从而推断出主观经验相似便越可靠。

克吕西普的狗

在古代，对“动物能在多大的程度上思考和推理”这一问题，哲学家们看法不一。其中很有趣的讨论则集中在克吕西普的狗身上。这个故事来自于公元前3世纪的斯多葛学派哲学家克吕西普，故事是这样的：一只猎犬追捕猎物时遇到了一个三叉口，由于猎犬在头两条路上都没有嗅到气味，于是它未加深究便顺第三条路而去。由此可称，这只猎犬遵循了“A或B或C”的演绎推理。因为不是A和B，因此是C。这种犬科逻辑的事例并没让后世所有的哲学家心悦诚服。很多哲学家将理性作为区分人与动物的本质官能。笛卡儿尤其贬低动物的智力，认为动物并不比没有一点儿智力的自动机高级多少。功利主义哲学家边沁提出这样的观点，感受痛苦的能力是动物被纳入道德群落的关键，此标准在最近关于动物伦理的讨论中出现的最为频繁：“问题不在于动物能否推理，也不在于能否说话，而在于能不能感受痛苦。”

动物实验：对吗？有效吗？

可以两种方式来看待医药研究和产品测试中使用动物的道德问题。一种方式是询问我们将非人类的动物单纯当做实现自己目的的手段到底对不对。为改善人类健康状况、测试药品等，给动物造成痛苦（假设动物可以感受痛苦）并侵犯它们的权利（假设动物有权利）是否是道德的，这是对待动物时，我们应该重视的有关道德立场的重大问题之一。另一种方式考虑得更加实际。只有老鼠和人类在相关生理方面充分相似，从老鼠的数据中可以得出关于人类的结论。在这种情况下，在老鼠身上测试产品的毒性的确是值得的（假定这样做完全符合伦理）。问题是，第二种方式中实用主义者考虑鼓励人们使用更高级的哺乳动物，如猴子和猩猩，因为它们在生理上更接近人类。但是，使用这些动物在伦理战场上将碰到最坚决的反对。

照此来说，我们似乎可以相对准确地推论我们的近亲，如猩猩和猴子的某些情况；而推论离我们稍远的哺乳动物，如老鼠和鼹鼠，准确性稍差些；脊椎动物（鸟、爬行动物、两栖动物和鱼），相似之处更少，但依然合理；而面对无脊椎动物（昆虫、蜗牛和水母）时，相似之处便难以断定了。并不是说这些动物没有知觉，感受不到疼痛，但将无脊椎动物与我们自身知觉的相似之处作为依据而得出这样的结论绝难服众。这个问题的难点就在于，我们不知道找出什么依据才可以得出这样的结论。

浓缩之语

可以虐待动物吗？

第 26 章

动物有权利吗

在21世纪，全球每年大约有5 000万只动物用于科学研究和试验，肉类生产则超过2.5亿吨，从江河湖海中打捞的鱼和其他水生动物近2亿吨。

这些数据都是估算的（特别是用于研究的动物数量，很多数据没有记录在案），很明显，为了人类利益，每年都使用了大量动物。很多人（数量还在增加）不说“使用”，而说“利用”或“牺牲”。他们认为食用动物和将动物用以研究在道德上都说不过去，侵犯了动物的基本权利。

动物权利的基础

有什么依据说动物有权利呢？有一个普通的论证，在性质上是功利的，论证的过程如下：

1. 动物可以感觉到疼痛；
2. 如果不施加不必要的疼痛，世界将更加美好；因此，
3. 不应该给动物施加不必要的疼痛。

第一个前提受到现在一些讨论的影响。那些在诸多相关方面和我们都相近的动物，比如猿和猴子，如果没有能力感受到与我们感到的疼痛类似的东西，似乎太难以置信；然而，像海绵和水母这样只有简单的神

时间轴

公元前 250	1739	1785
动物感到疼了吗	休谟的断头台	目的与手段

经系统的动物，它们所感到的疼痛就与人类的感受相差万里了。因此，困难之处便是该在哪儿划界限，而且划界限时往往难以避免独断之嫌。我们或许可以认定“有些动物可以感到疼痛”这句话不错，但要划出实际范围却是麻烦的问题。

第二个前提似乎无懈可击（除了那些古怪的受虐狂），但又有被称为空洞的危险。有些人尝试区分疼痛和痛苦，以此瓦解这个主张。痛苦据称是一种包括回忆过去的疼痛以及预感未来的疼痛的复杂情感，而疼痛本身则只是当下的短暂感觉。基于道德考虑时，痛苦更加重要。而动物（或某些动物）只能感受疼痛。即使这样，认为痛苦是更糟糕的事儿，但认为疼痛尚且不是坏事儿似乎没什么道理可言。

第二个前提中的“不必要”这个词更成问题。这无法堵住反对者的嘴，因为他们会认为动物某些程度的疼痛是值得付出的代价，它们可以在改进健康状况、加强产品安全等方面造福人类。从实用角度看，这一主张显然需要衡量一下疼痛的分量，动物的疼痛和人类福祉孰轻孰重。但是这种必需的衡量即使只涉及人类疼痛也已经相当棘手，更不要说又加上动物的疼痛了。

> “总会有那么一天，所有动物都可能会得到那些绝不可限制它们拥有，但却被暴君插手剥夺的权利。”
>
> ——杰里米·边沁，1788

这些对前提的攻击不免使结论化为乌有。不客气地说，我们或许能以下面这一主张为结论：我们不应该给一些（可能极少）动物造成疼痛，除非这样做能给人类带来某些（可能是最少的）好处。这样一来，理论上的“动物权利”就成了只有（大概）少数动物不受疼痛之苦，可以给人类带来点儿利益的动物除外。

权利正确吗？

上面的结论不会令任何动物权利的拥护者满意。提供比上面结论更强有力且复杂的论证的所有目的就都是要给出更具有说服力的概念，从

而让动物可以享受动物权利。尽管澳大利亚哲学家彼得·辛格（Peter Singer）用功利主义方法出色地解决了这一问题，但美国人汤姆·里甘（Tom Regan）所提倡的义务论方法也有广泛影响。按里甘的说法，动物（至少在一定复杂程度之上的动物）是“生命的主体”，正是这一事实赋予了动物一定的基本权利，当一个动物被当做肉食来源或在实验和产品检验中替代人类时，这种权利就遭到了侵犯。这样，动物权利就能在那种足以毁灭功利主义的成本—收益分析中幸免于难。

物种歧视

大多数人都不会把别人置于污浊狭窄的境地，再把他们吃掉，也不会在孩子身上测试化学制品的未知性质，更不会修改人类基因以研究其生物现象。那么，我们有理由这样对待动物吗？动物权利的拥护者认为，肯定有某种与道德相关的辩护，拒绝把动物利益与人类利益等量齐观。如若不然，那就只是偏见或盲从了，是基于物种的歧视或“物种主义”：缺乏对人类以外那些生物的尊严和需求的基本的尊重，这并不比基于性别和种族的歧视更容易辩护。

偏爱自己的物种就明显有错吗？举例来说，狮子一般更关心其他狮子胜过关心疣猪，为什么人类就不该表露出类似的偏袒呢？很多理由都表明我们应该这样做：

- 人类与动物相比，智慧超群（至少有这样的潜质）；
- 捕食是天性（动物本性就吃其他动物）；
- 养动物就是供食用的/在实验中使用（不然就不会存在了）；
- 我们需要吃肉（尽管数百万的健康人士不吃肉）；
- 动物没有灵魂（但我们确定人类就有灵魂吗？）

反驳这些辩护很容易。一般来说，很难确立一条标准，正好囊括所有人类而把所有动物排除在外。例如，如果我们认为出众的智慧可作为标准，那我们是否应该用这个标准，去为在科学实验中使用智商低于大猩猩的儿童或弱智辩解呢？或者说，如果我们认为

“自然的方式”可作为标准，那我们马上就会发现，很多动物（包括人）的依本性行事都不会被鼓励。比如，雄狮有时靠本性杀死对手的后代，但这种行为若发生在人类中，大家都不会赞成的。

三个 R

关于动物福利与权利的深入细致的争论集中在两个问题上：一是应该在实验中使用动物吗？二是如果使用的话，那实际中应该怎样对待动物呢？有三条一般原则，又称 3R 原则，被普遍视为人道实验技术的指南：

替代（Replace）动物，尽可能以别的东西替代动物。

减少（Reduce）在实验中使用动物的数量，降至能够产生统计数据即可的水平。

改善（Refine）实验技术，以减轻或消除动物的痛苦。

支持动物权利与人类权利等同，困难重重。很多哲学家都质疑引入权利这个概念到底是否合适或对动物是否有所帮助。我们通常假定，权利给承受者强加了责任和义务，谈及权利时已经预先假定了某种互惠，而这在人类和动物之间绝不会有。有一个真正的问题正迫在眉睫，即适当人道地对待动物，已经被掩藏在给动物争取权利时那煽动性的语言之中了。

浓缩之语

人类不对吗？

第 27 章

论证的形式

论证是建造哲学的砖石，逻辑是把这些砖石联结在一起的稻草。好想法如果没有好论证来支持，就没什么价值。同时，这些想法需要在理性上被证明为合理，若没有严密有力的逻辑来支撑，就不能很好地完成论证。很显然，论证会公开接受评价和批评，而且就是这一回应、修改和拒斥的连续过程，推动着哲学向前发展。

论证是指从可以接受的基础（即**前提**）到被证实、证明的观点（即**结论**）之间的运动。前提是必须接受（至少暂时接受）的基本命题，以便论证。前提可以通过几个方式来确立，按照逻辑或以证据为基础（即经验上），也可以是之前论证的结论。但不管是哪种情况，都绝不能依靠论证的结论来支持前提，以免循环论证。从前提到结论的过程，就是**推论**（Inference），推论决定了论证的效力，而区分推论的好坏是逻辑的中心任务。

逻辑的任务

逻辑是对论证进行分析的一门科学，是建立做出可靠推论所依据的原则或基础的科学。逻辑无关乎论证的具体内容，而只关乎一般结构和形式。所以，就某个特定论证来说，比如："所有鸟都长有羽毛，知更

时间轴

公元前 350　论证的形式

公元前 300　连锁谬论

鸟是一种鸟，所以，知更鸟长有羽毛。”逻辑学家抽象出了这一形式：“所有 F 都是 G，A 是 F，所以 A 是 G。”其中，符号取代了具体词。而且，推论的说服力不依靠主题而决定。以前，逻辑研究主要集中于这种简单的推论（三段论），但进入 20 世纪之后，逻辑研究已经转变成了特别缜密而复杂的分析工具。

亚里士多德逻辑与数理逻辑

直到 19 世纪末，逻辑学的发展，一直只是沿途的次要装饰而已，它几乎沿着 2 000 年前亚里士多德所确立的道路前行。合理的推理模式是包括三个命题的三段论（两个前提，一个结论），最著名的例子就是：所有人都会死，希腊人是人，所以希腊人会死。根据其“式”与“格”，可以彻底区分其是否可靠。德国数学家戈特洛布·弗雷格（Gottlob Frege）的著作明确揭露了传统逻辑的局限，他介绍了一些观念，如量词和变量，从而扩展了现代数理逻辑（由于与传统逻辑不同，所以能够代表所有的数学推理）的范围和能力。

演绎

上面所举的例子（“所有鸟都长有羽毛……”）就是**演绎**论证。演绎中的结论是前提的必然结果（并蕴涵在前提之中），而且该论证被称做是“有效的”。如果一个有效论证的前提为真，那么就可以保证结论为真，该论证被称做是“可靠的”。演绎论证的结论是前提中固有的，换句话说，结论并未“超出”前提，没有说出比前提固有的东西更多的东西。另一种说法反映了演绎论证的潜在逻辑特征：你若接受演绎论证的前提，而否认其结论，就一定会自相矛盾。

悖论还是谬论?

"天一亮就要对罪犯施以绞刑，最迟下周六执行，但不可预先通知什么时候执行判决。"听起来情况有些不妙，但此罪犯诡计多端，冒出了一系列匪夷所思的想法："如果我周五时还活着，我将会知道周六绞刑，所以不能在周六绞刑；因此，将在周五绞刑。但也不能在周五，因为如果我周四时还活着，那么将知道在周五绞刑……"他就这样一直往回推，直到当下，最后他欣然发现死刑无法实行。所以，当他在接下来的周二被施以绞刑时，这个囚犯有点猝不及防。

悖论还是谬论？没准儿都是。这个故事（即著名的预言悖论）是自相矛盾的，原因在于，明显无可挑剔的推理路线产生了那个囚犯所推出的显然为假的结论。悖论都典型地涉及看似可靠的论证，却导致了自相矛盾的结论或无法接受的结论。有时无法避免这一结论，而这可能要求重新审视各种伴随的信念和假设，或者某些谬论（推理错误）可能给论证本身带来了污点。总之，悖论引起了哲学家的注意，因为这些悖论都直指我们概念和推理中的混淆或不一致。

其中一些著名的悖论（下几节将讨论其中一些悖论）极为难解，一直困扰着哲学家。

归纳

从前提到结论的另一种主要方式是归纳。典型的**归纳**论证，就是从观察具体事物在世界中如何存在，推断出一般的法则或原则。比如，很多哺乳动物都生出幼体，从这些观察中，可以运用归纳法推断出：所有哺乳动物都如此。这样的论证绝不会有效（就这种意义来说，演绎论证更有效），因为，并不能从前提**必然**得出结论。换句话说，可能前提真

而结论假（就上面所举的例子来说，鸭嘴兽就下蛋，所以结论是假的）。这是因为归纳推理总是超出了前提，这样，便绝不能**蕴涵**一定的结论，而只能在某种程度上支持结论或使其成为可能。所以，归纳论证是各种各样的普遍化或外推：从特殊到一般、从观察到的到未观察到的、从过去的及当下的事情或事态到未来的事情或事态。

> “正好相反，”特威度迪接着说，“说过去是这样，也有可能；假设是这样的，也能自圆其说；但事实不是这样，就不是这样。这就是逻辑。”
>
> ——刘易斯·卡罗尔，1871

归纳推理俯拾即是，而且不可缺少。在日常生活中，不通过过去和当下连续性地预测未来是不可能的。科学法则和假定通常被当做归纳的范例。但我们得出这样的推论是合理的吗？苏格兰哲学家大卫·休谟认为，我们没有证明归纳推论是合理的，即我们依赖的归纳法并没有**合理**的基础。他认为，归纳推理要以下面这种信念为前提：“自然划一原则”。据此信念就会假定，具有类似的相关条件时，未来就会与过去相像。但是，这一假定除了归纳的基础之外，还有别的什么基础呢？如果只能以归纳来证明“自然划一原则”合理，那么，以此来为归纳法辩护，就是循环论证。同样地，有些人可能会因曾成功运用归纳法而为之辩护。基本来看，归纳法确实**起作用**。但是，假定归纳法在未来也会继续起作用，只能从其以往的成功之中**运用归纳法**来推断，所以，该论证未能取得什么进展。在休谟看来，我们不得不以归纳法推理（休谟确实没有表明我们不应该以此方式推理），但他坚持认为，我们这样做只是未经理性证明的习俗和习惯而已。休谟遗留下来的所谓“归纳问题”，及其对于科学基础的影响，在今天仍然是讨论的热门话题。

浓缩之语

推理永不会错吗？

第 28 章

理发师悖论

在一个小村庄里，有位理发师，他给所有不自己理发的人理发，并且只给这些人理发。那谁给理发师理发呢？如果他给自己理发，那他就不应该给自己理发；如果他不给自己理发，那就应该给自己理发。

面对这一情境，理发师悖论的核心难题可能还没难到弄不清真相的地步。乍一看还挺合理的事态，马上就陷入了自相矛盾。一份看着没什么不好的工作说明（理发师“给所有不自己理发的人理发，并且只给这些人理发”），从逻辑上看，竟然是不可能的，因为把理发师归到给自己理发的人那个组，或归到不给自己理发的人那个组，都会与其工作说明矛盾。（从逻辑上说）没有符合这位理发师所描绘的人，所以也没有这样的理发师：悖论解决了。

> “哲学以某种简单得以至于看起来不值得论述的事情开始，并以荒谬得以至于没有人相信的事情结束。”
>
> ——伯特兰·罗素，1918

其实，理发师悖论的意义并不在于内容，而是在于形式。从结构上说，这个悖论与另一个更为重要的悖论有些相似，即人所熟知的罗素悖论，此悖论不关注刮光胡子的村民，而是关注数学集合及其内容。已经证明，与此相关的悖论绝难解决。这样说可不是夸大其词，一个世纪前，它致使数学的基础严重受损。

时间轴

公元前 350　　**公元前 300**

论证的形式　　连锁谬论

“这个句子是假的”

自我涉及问题是理发师悖论和罗素悖论的核心，其他许多著名哲学难题也是如此。最著名的可能要属“说谎者悖论”了。据说，此悖论可以回溯到公元前 7 世纪希腊的伊壁孟尼德（Epimenides），他自己是克里特岛人，但他宣称：“所有克里特岛人都说谎”。最简单的版本是这样的：“这个句子是假的”。若真便假，若假便真。此悖论可以用一对句子来说明：一张纸的一面上写着：“另一面上的句子是假的”，而另一面则写着：“另一面上的句子是真的。”以如此简洁的形式来说，每个句子就其本身而言，显然都完美无缺。所以，像某些人所表明的那样，仅仅把它们当做无意义的句子是很难摒除这个悖论的。

另一个有趣的版本是格雷林悖论（Grelling's paradox）。这涉及同己词（autological word）概念（描述自身的词），例如，“有五个音节的”（pentasyllabic）这个词本身就有五个音节；“异己词”（heterological word），比如“长”（long），这个词本身很短。每个词都是其中的某种词，那么现在考虑：“异己的”（heterological）一词本身是异己的吗？如果是异己的，那么将不是异己的；如果不是异己的，那么将是异己的。看来，我们似乎很难走出理发师的小店。

罗素与集合论

集合是数学中的基本概念，因为集合乃是在经数学详审之后最纯粹的对象。数学方法包括定义一些满足特定标准的组（集合），比如大于 1 的实数所组成的集合，或者质数的集合，这样做是为了推断出该集合包含的元素或这些集合中元素的进一步属性。从哲学角度来看集合特别有趣，原因是，认识到数学的所有方面（数字、关系、方程）都可以在集合论之内彻底公式化，这便激起了用集合把数学建基于纯粹逻辑基础之

上的雄心。

思想清晰

哲学论证往往比较复杂，而且表述精确。有时，哲学家被自己的聪明才智冲昏了头脑。试图弄懂他们的论证就如同在糖浆中跋涉一般艰难，却仍然继续论证。如果你认为板球的规则不易遵守，那么看看你能否弄得懂伯特兰·罗素定义“类的数目”时的推理吧。

“这种方法就是，确定与特定类相似的所有类组成的类的数目。这种所有类的类的元素是有所类似类的共同属性，其他类都不具有。而且，这些类似类组成的集合，其中每个类与这个集合都有一种关系，这一关系是它与别的事物不具有的，而且每个类都有自己的集合。因此，条件就完全由这种诸多类的类所满足，并有决定何时一个类是既定的、不相似的两个类，条件也是不同的。因而，用纯粹的逻辑术语无法定义一个类的数目。”

20世纪初，德国数学家戈特洛布·弗雷格试图利用集合论，以逻辑术语定义全部算术。那时，已经假定没有限制定义集合的条件。1901年，英国哲学家伯特兰·罗素认识到，这一问题集中于集合的自我包含问题。有些集合自身就是元素：例如，数学对象组成的集合本身就是数学对象；其他集合则不是这种情况：质数的集合本身不是质数。现在考虑一下所有不是自身元素的集合的集合，它本身是这个集合的元素吗？如果它是自身的一个元素，那它就不是自身的元素；如果它不是自身的一个元素，那它就是自身的元素。换句话说，该集合的元素依赖于不是该集合的元素。这是不折不扣的矛盾，因

“一个科学家的工作完成之日，也是这一建筑物的基础倒塌之时，没有什么比这更糟糕的了。当我的书即将付梓之际，罗素先生的一封信把我置于这样的境地。”

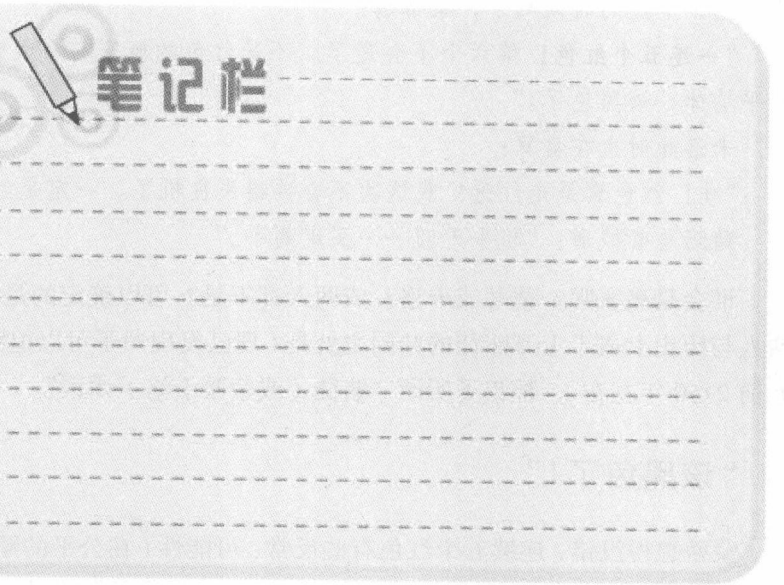
——哥特洛布·弗雷格，1903

此成了（像理发师悖论那样的）悖论。然而，与理发师悖论有所不同，我们不可能把烦人的集合论一扔了之。但是，无论如何，如果按照上述方式去理解集合，又势必会损害集合论。

罗素悖论揭示出集合论的核心有矛盾，表明数学定义及对集合的处理从根本上说并非尽善尽美。由于任何陈述（从逻辑上说）都是以矛盾为基础而证明的，继而的灾难便是，尽管所有的证据并非必然无效，但也不能算是有效的，因而，必须在这些基础上重建数学。解决问题的关键之处是，针对管理集合元素的原则进行适当限制。罗素不仅揭露了这一问题，而且还是尝试解决该问题的第一人。尽管他自己的尝试成效不大，但却有助于使其他人走上正确的研究道路。

浓缩之语

若是则非，若非则是。



第 29 章

赌徒谬误

蒙蒂和卡洛目瞪口呆地注视着赌场总管把输掉的筹码收到一起，心里跌宕起伏。他们没有赌前几局，只想对那张赌台产生点感觉。红色数字已连续出现五次，他们开始躁动不安，蠢蠢欲动。“参与就能赢！”他们这样想着，和所有人一样……

……下注的时候到了，蒙蒂想：

“**一连五个红色！**第六个不会是了。不是红色的概率有多大呢？根据平均律，该黑色了。”

卡洛此时也在盘算：

“哇！红色真是走红呀！我这次不会再错失良机了。一定是红色！”

赌场总管喊道：“起手无回……买定离手。”

谁会是赢家呢？蒙蒂或卡洛？或两人都不是？可以确定的是，他们两人与历史上成千上万赌徒的共同之处是（现已发现骰子可以追溯到公元前 2750 年左右），都犯了所谓“赌徒（或蒙蒂卡洛）谬误”。

“该黑色了！”

蒙蒂想得没错，连续五个红色有些反常：可能性（在公平的赌台上，除了一两个绿色的带零的槽）是 1：32，而连续有六个的概率就更低了，

时间轴

公元前 2750

赌徒谬误

是 1：64。但这样的概率公式只能应用于这场游戏的开端，在盘没有转动之前。蒙蒂的问题是，相对罕见之事（一行里有五个红色）已经发生，这与下一个数字是不是红色没什么关系，下一数字为红色的可能性依然是 1：2。轮盘赌像硬币、骰子、彩票球一样，都没有记忆，所以它们不能为了平衡或平均一下而解释过去发生了什么：任何过去事件或事件的序列的非概率性（假定它们是随机独立的）与未来的事情毫不相关。怂恿人们猜想它是有关的即为赌徒谬误。

下面这个故事很好地表明了在赌徒谬误中得出的论证错误。警方抓到一名正携带一颗炸弹登机的男子。这名男子向警察解释说："一架飞机上有一颗炸弹的概率已经极小了，想想吧，我带了这一颗登机，飞机上就不可能再有别的炸弹了！"

没法赢赌场

卡西诺游戏典型地具有某种"赌场优势"，即胜算略微有利于庄家。例如，轮盘赌上只有一（欧洲）或二（美国）个槽不是黑色和红色，以至赢得一个红色或黑色数字的概率还略微小于 1：2。同样，玩二十一点牌游戏（二十又一点），你必须**打败**庄家：庄家 21 点胜玩家的 21 点。所以，尽管单一玩家总有可能胜了赌场，但从整体来说，或时间一长，赌场几乎必会获胜。

"我想逃离平均律。"

——比尔·莫尔丁

"走红的火红色！"

那卡洛会有些改观吗？可能不会。像蒙蒂一样，他也试着依据与未

来事情显然无关的事情来预测未来之事。而且，如果之前的事情确实是随机的，那他也是赌徒谬误的牺牲品。赌徒谬误只与真正独立的结果相关。如果一匹马连赢四场，这会是很好的证据表明这匹马将赢第五场；如果扔一枚硬币连续 20 次都是正面，那么推测硬币本身有偏差才更合理，而不是认为这种不可能发生的事纯属巧合。同理，五个红色这样的序列可以表明，转盘有偏差或者暗中做了手脚。然而，虽然这有一丝可能，但连续五个红色也根本不是什么稀罕事，不足以得出这种结论。在没有其他证据的情况下，卡洛与蒙蒂一样，都是受骗者。

如果你买英国皇家乐透彩……

英国皇家乐透彩连续出现两次相同的六个数字这样的概率多大呢？大约 1：200 000 000 000 000（200 万亿）。因没太大胜算，你愚蠢地选了上一周的中奖数字……其实，这与选择其他六个数字是一样的。赌徒谬误的情况是：一旦**已经出现**一个特定集合的数字，这些数字再次出现的概率与任何其他选择没什么优劣之分——更加诱人的 14 000 000：1。所以，对于那些想知道最好的策略是每周坚持一个集合的数字，还是每周都换的人来说，没什么差别，还不如在花园里挖洞寻找埋藏的宝物呢。

平均律

支持赌徒的谬误想法时，人们常常抬出“平均律”。大致来看，平均律主张某些事情在以后更有可能发生，因为它在过去比预期的发生率低（或者反过来说，由于过去发生次数过于频繁，所以今后可能会较少发生）。以此为基础假定事情“从长远来看，自身将会平均化”。

这条假冒法则的吸引力在于其与真正的统计定律，即大数定律类似。据大数定律，如果你扔一枚无偏差的硬币，次数不多的话，

比如 10 次，那出现正面的次数可能与中间数（平均），即 5 次有很大偏离。但如果你扔多次，比如 1 000 次，那出现正面的次数很可能会更接近中间数 500。而且，扔的次数越多，就越接近中间数。所以，在等可能的随机系列中，如果这个系列足够长的话，那其本身将平均化，这没错，可统计定律与任何单个事情的发生没有关系。尤其是当前事件不知道此前偏离了中间数，也不能转变其结果以纠正之前的不平衡。因而这对于赌徒没有一丝安慰。

浓缩之语

反对概率。



笔记栏

第 30 章

连锁悖论

假定（如果你必须假定）你有满头的头发。这意味着你大约有 100 000 根头发。现在拔掉一根，你会成秃子吗？当然不会，一根头发不会导致产生什么变化。99 999 根头发依然是满头的头发。

我们确实都确信，如果你不是光头，那么只拔掉一根头发绝不会使你成为秃子。但是，如果再拔一根呢？再拔一根呢？……如果最终一直这么拔，你的头发将所剩无几，而且毫无疑问会成为秃子。所以，很明显，经过一系列步骤，你从一个确信无疑的不秃头状态变成了毫无疑问的秃头状态，而这些步骤本身绝没有这一效果。那么，什么时候发生的变化呢？

这是一个著名难题，通常认为是古希腊米利都的逻辑学家布里德斯（Eubulides）提出的，以“连锁悖论”为人所知。“连锁”来自希腊语 *soros*，指“积累”，因为最初这个难题是以沙堆为标志的。根据增加（沙粒）来表达，而不是减少（头发）。论证大致如下：

一粒沙子并不成为沙堆；

如果一粒沙子不成为沙堆，那两粒沙子也不成为沙堆；

如果两粒沙子不成为沙堆，那三粒沙子也不成为沙堆；

以此类推……

如果 99 999 粒沙子不成为沙堆，那 100 000 粒沙子也不成为沙堆；

所以，100 000 粒沙子不会成为沙堆。

谁都确信这条结论不对劲儿，但问题出在什么地方呢？

模糊性问题

碰到这种令人困惑的结论，必然要追溯一下得出结论的论证过程。必定是论证的前提有问题，或者推理有误。其实，尽管这个悖论古已有之，而且已经采用了各种方法，但对于如何最为妥当地处理，却还没有达成一致。

有些人是这样做的：走出该悖论的途径之一就是坚持有那么一个点，增加一粒沙子就会大有不同，在是与不是沙堆之间，有准确的沙粒数标志其界限。如果真有这样的界限，那很明显，我们不知道它在哪儿。而且，提出的任何分界线好像都是令人失望的任意而为：1 001 粒沙子可以成为沙堆，那为何 999 粒沙子不行呢？这真是对我们共有直觉的当头一棒。

> **“随着复杂性增加，准确的陈述就失去了意义，有意义的陈述则不再准确。”**
>
> **——洛夫蒂·查德**

终点逻辑

有鸵鸟心理的吸烟者总会受连锁悖论之下的错误推理影响。吸烟者的推理似乎不无道理：“再来一支也不会丧命”。一旦建立这一条前提，那他通过毫不费力的一系列推理就会得出这样的主张：“下一支后的下下支也不会要了我的命。”如此等等，但也未能尽如人意，毕竟不能永远这样加下去。仅仅一支烟不会夺走你的命，这可能是真理（尽管很多支加起来就很可能了），该想法表现了新烟民代价不菲的胜利。

模糊逻辑

传统逻辑是二值的，意味着只允许有两个真值：每个命题都必

定真或假。但很多术语的内在模糊性（在连锁悖论中有明显反映）表明，如果逻辑包括自然语言的所有范围和复杂性，那这要求就太严格了。

模糊逻辑已经得到发展，它起初由计算机科学家洛夫蒂·查德（Lofti Zadeh）创立，以表示真理的不准确及其程度差异，真理被呈现为真（1）和假（0）之间的连续。因此，一个特定命题“部分真”或者“多少有些真”可能代表了 0.8 的真和 0.2 的假。模糊逻辑在人工智能（AI）研究中尤为重要，“智能的”控制系统需要对自然语言的不准确和微妙差别做出灵敏的反应。

更有希望的方式是仔细地考量一下该论证所潜在的主要假设：非沙堆变为沙堆的过程可以充分地被还原成去分析一系列离散的沙粒的增加。显然，这样的步骤有很多，但同样明显的是，好像这些步骤并不充分构成堆沙堆的整个过程。

“没有完全的真实情况，所有的真实情况都是半真实的。把这些半真实当做完全真实，就会引起混乱。”

——阿弗烈·诺夫·怀海德

错误的分析没有认识到，从非沙堆到成为沙堆的转变是一个连续体，因此，没有准确的一个发生变化的点（因为类似的问题涉及模糊性）。这反过来告诉我们，关于能用于连锁悖论的所有的这类术语（class）描述的一些东西：不止沙堆、秃子，就连高、大、富、肥以及其他无数的词都是如此。这些术语从本质来看，都是模糊的，没有明确的分界线可以将它们与其反面矮、小、穷、瘦等分开。

有一个重要结论，即总有一些临界的情况，使得这些术语无法被明确使用。例如，若有些人明显秃头，而其他人明显不是秃子，那么，根据语境和环境，在他们之间就会有很多很多既可以被划到这类又可以被划到那类的人。这一固有的模糊性意味着，说“X 是秃子”不总合适，这句话（同样）或真或假。更准确来说，真理有度。在自然语言中发生的模糊术语同古典逻辑之间马上形成张力，因为古典逻辑是二值的（意

味着每个命题都必定为真或假）。

模糊性这一概念表明，古典逻辑如果要完全抓住自然语言的微妙之处，那就必须彻底地革新。正因为这个原因，已经有了模糊（fuzzy）和其他多值逻辑的发展。

浓缩之语

多少沙粒可成沙堆呢？



第 31 章

法国国王是秃子

假如我告诉你“法国国王是秃子。”可能听上去我在胡言乱语，或者毫无事实根据。但我说的这句话真的错了吗？如果我说得不对，那就意味着反面为真（根据已确立的逻辑规则），即“法国国王不是秃子”这句话说对了。可这句话听起来也没强到哪儿去，或者，这些话既不真也不假，纯粹是荒唐之言。然而，虽然这些都是奇谈怪论，但并不是没有意义。

哲学家真的要拿这些事情作茧自缚吗？你可能认为这属于“为赋新词强说愁”。好吧，可能真是这样：尽管法国建立共和国才不过两个世纪，但在过去的这一百年里，哲学领域的大量脑力劳动都奉献给了法国国王。对于这个难题及类似问题的关注，给英国哲学家伯特兰·罗素带来了启发，他创立了摹状词理论。该理论最初是在他 1905 年发表的《论指谓》一文中提出的，这篇论文影响极大。摹状词理论如同 20 世纪初说英语的哲学家的其他成果一样，都建立在下面这一信念之上：要想获得那些可用语言描述的关于这个世界的知识，详尽分析语言及其深层逻辑是最可靠的路，也可能是唯一的路。

两个棘手的问题

罗素的摹状词理论的主要焦点就是被称做“限定的摹状词”这个语

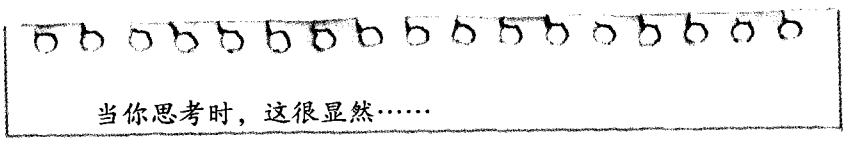
时间轴

公元前 350	公元前 300
论证的形式	连锁悖论

言学术语："第一个登上月球的人"、"最小的质数"、"世界上最高的山"、"英格兰现在的王后"等。

> **"查理二世的父亲被处以死刑"变成对于这样的 x 并非总是不成立，即'x 生了查理二世，且 x 被处以死刑'，而且，对于这样的 y 总是成立的，即'如果 y 生了查理二世，那么，y 与 x 等同'。"**
>
> ——伯特兰·罗素，1905

根据语法形式，含有这些短语的句子，比如"第一个登上月球的人是美国人"，与我们说的"主谓句"类似，主谓句即类似"内尔·阿姆斯特朗是美国人"这样的句子。在这句话中，内尔·阿姆斯特朗是专有名词，在句子中是指涉的对象。这样来看，此词就是指示或指谓特殊的对象（在这个句子中指一个特殊的人），这样便把一些属性归到了他身上（在这个句子中，属性是身为美国人）。尽管它们表面上与专有名词相似，但把这些当做限定的摹状词，好像它们是指涉的短语，便会产生很多问题。罗素在 1905 年写那篇文章的主要动机之一就是要解决这些难题。罗素面临下面两个主要问题：



1．信息等同的命题

如果 a 和 b 等同，那么 a 的任何属性都是 b 的属性，任何包含 b 的句子都可以用 a 来替换 b，而且不影响其真假。现在乔治四世想知道司各特（Scott）是不是《威弗利》（*Waverley*）的作者。因为司各特确实是这部小说的作者，所以我可以用"司各特"替代"《威弗利》的作者"，因此就成了乔治四世想知道司各特是不是司各特。但这好像根本不是乔治四世想要知道的。"司各特是《威弗利》的作者"提供了"司各特是司各特"所没有提供的信息。

存在的苦恼

许多限定的摹状词都不指谓任何东西。例如，我们可能会说：

“没有最大的质数。”但是谈论某些不存在的东西显然是荒谬的。这就好像说一些存在的东西不存在一样，一看便知自相矛盾。罗素重新分析了这类句子，解释了这类一无所指的表达如何才有意义，却不强迫我们背上令人讨厌的形而上学包袱，比如不存在的实体。最有争议的（可能的）包袱之一当然就是上帝，罗素的分析已经揭示了认为本体论论证的明显不足，而该论证对论证上帝存在是至关重要的论证之一。

2. 保存逻辑规则

根据**排中律**（古典逻辑规则之一），如果“A 是 B”为假，那么，“A 不是 B”则必真。因而，如果“法国国王是秃子”这个命题是假的（假如在 21 世纪说这句话好像是不对），那么，“法国国王不是秃子”便一定为真。可是，这好像也不对。如果一个命题及其反面都是假的，那么，逻辑像是受到了致命的削弱。

罗素的解答

在罗素看来，解决这些难题的方法就是不再把其中的“限定的摹状词”当做乔装打扮的指涉式表达方式来对待。在这些例子中，给人的表面印象都是骗人的：尽管上面给出的各种例句都有主谓句的**语法**形式，但都没有**逻辑**形式。而且，正是逻辑结构决定这些句子的真假，并证明从中得出的推论是合理的。

“如果列举出一切是秃头的事物，再列举出所有不是秃头的事物，那么，我们不会在这两个名单中找到当今法国国王。喜好综合的黑格尔信徒可能会推断说，法国国王戴了假发。”

——伯特兰·罗素，1905

放弃指涉式的主谓模式之后，罗素提出：包含限定的摹状词的句子，应该当做“存在量化”的句子。因此，照他的分析，“F 是 G”这种一般形式的句子可以被分为三个单独的断言：（1）有 F；（2）有且只有一个东西是 F；（3）“如果有什么东西是 F，那它就是 G”。罗素运用这种分析，迅速解开了在欧洲王室头顶

盘旋的各种神秘之事：

1．“司各特是《威弗利》的作者”分为：（1）有且只有一个实体；（2）这个实体是《威弗利》的作者；（3）这个实体就是司各特。显然，乔治四世想知道的事情就是这是不是真的。另一个他想知道的就是指涉模式所蕴涵的那个索然无味的等同命题的真假。

2．按照罗素的分析，“现在的法国国王是秃子”就成了：“有且只有这样一个实体，这个实体是法国国王，而且这个实体是秃子。”这显然不对了。否定这一点并不是说“法国国王不是秃子”（这样说也不对），而是说“**没有**这样一个实体，唯此实体是法国国王，而且这个实体是秃子”。这个命题是真的，因而排中律得以保全。

浓缩之语

语言与逻辑。



第 32 章

盒子里的甲虫

“假定每人都有一个装着某种东西的盒子：我们称这个东西为“甲虫”。谁也不能看别人的盒子里面装的是什么，并且每个人都只通过看自己的甲虫，知道甲虫是什么。很可能每个人盒子里的东西都不一样。我们甚至可以想象那个东西一直在变化。但是，假定“甲虫”一词在这些人的语言中有某种用法呢？如果是这样，它就不能用做一个东西的名称。因此，这个盒子里的东西在此语言游戏中根本没有位置，甚至不能指某种东西，因为这个盒子甚至可以是空的……其实，无论盒子里是什么，都可以取消掉。”

你说“疼”是什么意思呢？你可能认为，这很明显：它是指特殊的感觉，是你的诸多主观经验中的一种。但奥地利哲学家路德维希·维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein）断言，这不是——事实上也不能是——你正在做的事情。他试图用盒子里的甲虫这个类比加以说明。把你的内在经验想象成一个盒子，不管盒子里是什么，你都称之为一只“甲虫”。每个人都有一个盒子，但都只看过自己的盒子，从没看过别人的盒子。每个人谈论自己盒子里的内容时，都使用“甲虫”一词，但各种盒子绝对有可能包含了不同的东西，或者根本没东西。人们用“甲虫”只指“盒子里的任何东西”，与实际内容无关，也毫无意义。不管甲虫本身是什么，都可以“不予考虑”。当我们谈论正在发生的事情时，我们使用公

时间轴

公元前 375	公元前 350
什么是艺术	论证的形式

共交谈学来的语言，受公共规则的支配；而内在的私人感觉，别人无法细察，从本质来看，在公共活动中也无用武之地。无论这些感觉实际是什么，都与“疼”这类词的意义无关。

> “请把句子视为工具！句子的意义在于其用法！”
>
> ——路德维希·维特根斯坦，1953

私人语言论证

“盒子中的甲虫”这个类比是维特根斯坦在所谓“私人语言论证”的末尾提出的，私人语言论证可以说是 20 世纪最有影响的哲学论证之一。在维特根斯坦之前，对于语言的共同观点（以及常识）都认为，词通过再现或代表世界中的事物而获得了意义，词是用来“指示的”，词通过与所指之物的名字或标记相连来指示物。以疼的感觉为例，确定为疼的感觉的过程是靠某种感知才发生的，在感知过程中，特殊的精神事件或经历被确认，并与特定的词相对应。对于笛卡儿和洛克这样遵循“观念路线”的哲学家来说，根据观念路线，我们与世界的**所有**连接，都被内在的再现或“观念”所调节，但**所有**语言的意义最终都依赖于内在的过程，在内在过程中，每个词都与某种精神对象匹配。私人语言论证的要点就是，否定“词能够以这种方式获得意义”。

假设你决定一发生某种特殊感觉，就在日记上写下“S”来记录，“S”纯粹是私人记号，表示“我现在有的这种感觉”。你如何在今后的场合中辨别出自己是否正确使用了这个标记呢？唯一使该命名在首次使用时正确的是你的决定，你认为它应该这样。但在之后的情况中，唯一使其正确的则是你在那时所做的决定。换句话说，你能决定自己喜欢什么：如果这一命名**好像**正确，那它就正确，而“那意味着我们不能谈论‘正确’”。“没有独立的‘正确标准’，”维特根斯坦总结道，“在一个人的私人主观经验之外，没有什么东西能作为标准。这就像某人坚决表示：‘我知道自己有多高！’并把手放在头顶来证明。”既然没有非武断的方式能够辨别私人标记是否被正确应用，那么，这种标记就没有意义，而且由

这种标记所组成的语言（私人语言）也没有意义，甚至对说话人自己来说，也是不可理解的。

帮苍蝇飞出瓶子

维特根斯坦的私人语言论证的反响很大，越出了语言哲学的范围。20世纪上半叶，语言是许多哲学著作关注的焦点，就实际情况来看，知识的范围是由语言限定的。年轻的维特根斯坦说道："凡不可说的，应当保持沉默。"因此，语言理解上的重大转变给整个哲学带来了强烈的震撼。令人意味深长的是，维特根斯坦的著作给哲学的风格和方法造成了巨大冲击。

维特根斯坦感到，许多现代哲学从本质上被误解了，这是基于对语言的基本误解（私人语言论证所揭露出来的那些错误的想法）。他认为，哲学家过分重视特殊形式的表达，对真实社会互动中语言的用法却不够重视。为了单独地察觉问题，哲学家惯于抽象和一般化，然后尝试解决。其实，他们给自己惹了麻烦，这是因为"语言在度假"。维特根斯坦对此提出了特别著名的建议：寻求方法（利用哲学），而不是理论。沉湎于自己多彩想象的哲学家，像是困在瓶中的苍蝇，他就是要把"苍蝇放出瓶子"。

用法决定意义

由上面的内容可知，词不能、也没能力以"内在过程"模式所假定的方式获得意义。那么词如何获得意义呢？维特根斯坦在证明私人语言不可能有意义之后，自然要坚持**公共**语言的必然性——词"只在生活之流中"有意义。语言的意义不是隐藏在我们身内的神秘过程之中，而是在表面，在于我们使用词的细节之中。

"即使一只狮子可以说话，我们也不能理解它！"

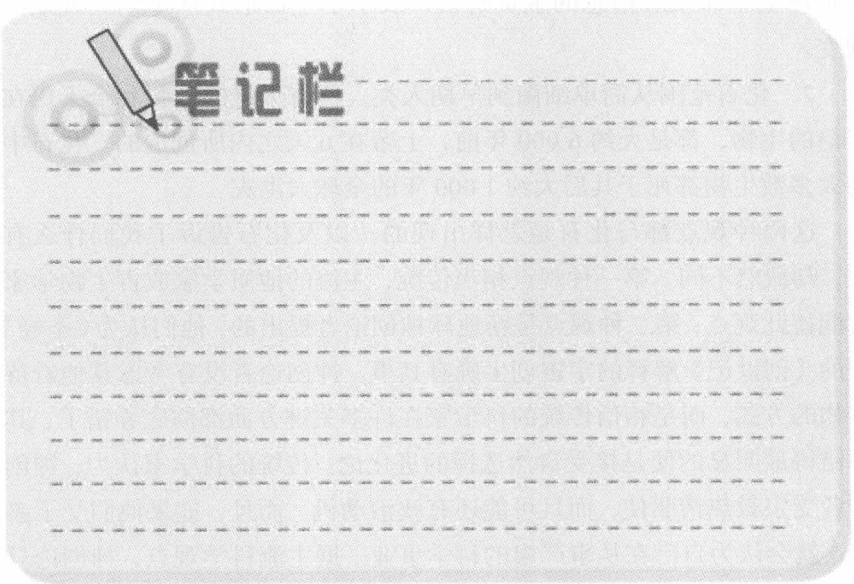
——路德维希·维特根斯坦，1953

错误就在于我们认为应该在发现语言的用法和目的**之后**，加深探索以揭露其意义（作为附加的事实）。意义是在语言的使用者之间建立起来的：从本质上看，赞同一个词的意义就是赞同其应用。语言是公共的，它们被天衣无缝地编织进生活在一起的人们的生活结构之中。共有一种语言就是共享一种信仰和假定的文化，并且共享关于世界的共同观点。

维特根斯坦为了详细说明他的“用法即意义”，引进了“语言游戏”这一概念。熟练掌握语言在于能够在各种语境中适当巧妙地使用词和表达想法，这些语境包括各种领域从狭窄限定的专业领域到最为广阔的社会范围。每个不同的语境，或宽或窄，组成了不同的语言游戏，特定的规则集合应用其中。这些规则不论对错，总是会适应生活中的特定功能或目的。

浓缩之语

语言游戏。



第 33 章

科学与伪科学

凡在地球上生存过的生物死后，其遗体或遗迹逐渐变成石头，保存在岩石中，形成化石。如今，有数以万计的化石发掘出土……

对此有两种观点。

1．化石范围从生活在 35 亿年前的原始细菌，到最先在非洲发现的距今 20 万年的早期人类。化石及化石在岩石层中的连续排列，都是发现地球上生命发展信息的宝贵财富，展示了生命形式从早期到晚期的演变。

2．化石范围从简单细菌到早期人类。所有灭绝的生物和今天仍在繁衍的生物，都是大约 6 000 年前，上帝在 6 天之内所创造的。化石中的大多数生物都死于其后大约 1 000 年的全球大洪灾。

这两种观点都与化石是怎样出现的，以及化石告诉了我们什么有关，却截然不同。第一种观点相当传统，主流的地质学家或古生物学家可能持此观点；第二种观点是新地球神创论者提出的，他们认为《圣经》中的《创世记》解释的宇宙创生确有其事。神创论者没有考虑其他看待事物的方式，而是相信传统的科学家在许多关键方面都彻底弄错了，其中错得最明显的便是接受自然选择的进化论。传统的科学家认为，神创论者受宗教热情驱使，而且可能还有政治动机。而且，如果他们受了蛊惑，就会认为自己在从事严肃的科学事业。据主流科学观点，神创论只

时间轴

公元前 350	1300
论证的形式	奥康剃刀

是荒谬地伪装成科学，或称“伪科学”。

如果你身在洞中……

进化论要求化石所暗含的年代序列，绝不能有任何“翻转”（化石出现在不当的岩石层）。该假设完全经得起检验，也易于证伪：我们只需在人类化石或人类器物的同一块儿岩石中找到单独一块恐龙化石，就会把进化论打得片甲不留。其实，在已经发掘的成千上万的化石标本中，未曾发现一次翻转，大量证据都证明了这一理论。但同样的证据对于神创论者来说就相当棘手了。他们对这些证据进行了很多天马行空的辩解，“水压分类活动”便是方案之一，认为不同密度、形状、大小的身体会产生不同的下沉速度，因而把动物分进了不同的层；另一种想法是，越聪明的动物就越能逃到更高的地方，因此有更长时间避免下沉。如果你身在某个地质洞穴之中……

科学问题

准确来说，什么是科学？显然，我们要揭露冒充者的真实面目，就需要回答该问题。不管怎么说，这个问题都非常复杂。科学的主张极为庞杂，几乎无以复加。短短几百年，人类生活的变化就天翻地覆，难以辨识：致命疾病已经根除，以前需要几周的旅程现在只需几个小时便可完成，人类已经登陆月球，解释了物质的亚原子结构，还有其他难以尽数的惊人成就都应归功于科学。科学的改造能力如此之大，因而，只有主张某些东西是“科学的”才会让人失去批评或评价的勇气。但不是所有主流科学的发展都可免于批评，毕竟有些来自科学边缘，或来自伪科学的主张华而不实，利己或相当危险。所以，认识实情至关重要。

假设方法

我们通常认为“科学方法”是假设的：开始凭借观察及其他手段得到材料，然后再得到理论，尝试架构假设以解释材料。成功的假设经得起进一步检验，并形成预测，如果不成功，就无法得出预测。因此，这个方法其实就是根据经验观察到概括理论，如果概括得好，便可以经受更长时间的检验，最终作为普遍的“自然法”，无论何时何地在相似的环境下都是正确的。此种看法的困难之处，大卫·休谟早在250年前就看出来了，他称之为“归纳法问题”。

证伪

对于归纳法问题，卡尔·波普尔（Karl Popper）有重要的回应。波普尔是出生于奥地利的哲学家。他实质上也承认这一问题无法解决，只能回避。不过，他提出，不管支持它的证据多么多，都没有哪套理论曾被认为已经得到证实，而是说，除非某一理论可以证伪（或证明为假），我们才会接受。所以，尽管一万零一次观察到白绵羊也不能证实（confirm）所有绵羊都是白的这一普遍假设，只要看到一只黑绵羊就足以将其证伪。

按波普尔的观点，证伪也是区分真科学与其模仿者的标准。“令人满意的”科学理论存在危险，大胆预测可以被验证并表明有误。而伪科学则相反，万无一失而且把事情弄得含糊不清，希望以此避免暴露。证伪主义在今天仍然影响巨大，尽管很多人并不同意它把归纳法排除在科学方法论之外的看法，也不同意它假定的在科学理论与科学理论依据的基础（假定是中立或客观的）证据之间的非常简单的关系。

证据的亚决定性理论

另一种方法在本质上与前一种方法要点相同，即认为科学理论凭借可得到的证据总是无法完全决定：单单凭借证据是不足以让我们明确选择某一理论而放弃另一理论的。的确，从本质上说，总可以制造许多可选择的理论以解释或“契合”某些既定材料。问题是，是否需要各种限制及特别补充，来巩固某一理论使其更为可靠。调整和提炼的过程，是科学方法论的题中之义。但我们若太过依赖证据而反对某一理论，那将不会进行理性的选择，从而拒斥理性的选择。

关于神创论，确实有如滔滔江水般的证据可以驳斥它。仅举两例：

- 为了契合新地球的年表，必须舍弃地质学、人类学、行星科学、放射性测量方法，以及其他年代测定的方法。
- 化石在岩石中分层排列，以及令人震惊的少有的反向情况（不当的地点出现不当的化石），这些都是进化论引人注目的证据，要求神创论者对此进行荒诞不经的解释。

神创论也给自己引来了有关方舟的问题。例如，需要大量水源造成全球泛滥，而且没有表明日期（冰彗星的撞击、大气层上的气体盖儿、地下的沉积等），这些都远远不可能。学者常批评神创论不冒什么风险，并且不做大胆而可证伪的主张，而这些都是真正科学所具有的典型特征。也许这样说更恰当：神创论所做的危险主张都是捕风捉影，没有任何一种证据可以支持神创论。

浓缩之语

假设证伪的证据。

第 34 章
范式转换

“我之所以能看得更远，是因为我站在巨人的肩膀上。”这句话是艾萨克·牛顿向同为科学家的胡克（Hooke）说的，这句名言简洁地道出了对科学发展的流行观点。人们普遍认为科学进步是一个累积的过程。每一代的科学家都以前人为基础；循序渐进，永不停歇，相互合作向更加深入地理解统治宇宙的自然法进军。

在美国哲学家、史学家托马斯·库恩（Thomas S. Kuhn）看来，上面的描述虽然很是流行，或许也很有吸引力，但却起了严重的误导作用。他在 1962 年出版的《科学革命的结构》一书影响极大，在这本书中，他对科学革命进行了解释：一段被革命性的危机所打断的断断续续的间歇式进步，这些革命性的危机就是众所周知的“范式转换”。

常规科学与革命科学

在库恩看来，处于所谓“常规科学”时，有同样想法的科学工作者组成共同体，在一个被称为“范式”的概念框架或世界观中工作。范式是被广泛且灵活定义的共同观念和假设的集合：共同的方法和常规工作、对研究和试验的论题所蕴涵的指导原则、证明的技术以及对证据达成一致的标准、一代代基本上无可争议的解释以及其他的方面等。在范

时间轴

1300 奥康剃刀

1739 科学与伪科学

式之内从事科学工作的科学家们不愿在范式之外冒险，不注重开创新路。他们主要忙于解决这一概念方案所引起的疑惑，产生反常时则尽力消除，逐渐扩展并保证这一领域的界限。

科学真理与科学相对论

库恩的科学变化图景的中心特征是，科学变化从文化上根植在一整套历史以及其他因素之中。尽管库恩强烈反对对自己的著作做相对主义解释，但是，他对于科学如何发展所进行的解释，却使人对“科学真理”这个概念产生了怀疑，对“科学的目的就是发现关于事物如何存在于世界之中的真正客观事实”这一观念也产生了怀疑。每个科学共同体都设立了关于证据的标准和证明的目标，通过现有的假设和信念过滤每件事情，关于问什么问题、什么才算正确的答案做出自己的决定。如果是这样，谈论客观真理有什么意义呢？通常的观点是，科学理论的真理性取决于它是否与中立客观的观察站在统一战线上。但是，正如库恩以及其他人所表明的，没有“中立的”事实，理论和材料之间也没有一条泾渭分明的线，每次观察都“渗透着理论”，盖着一层由现存的信念和理论组成的厚重的覆盖物。

常规科学时期可以持续许多代，也可能持续几个世纪之久，但最终，科学共同体中科学工作者的努力却产生了大量问题和反常情况，从而开始削弱现存范式并对其形成了挑战。最后便引发了危机，危机鼓励一些人站在既有框架之外来看问题，并开始设计新范式，于是，科学工作者就开始从旧范式向新范式转移，这可能会花上几十年的时间。库恩所举的著名例子，是从托勒密的地心说到哥白尼的日心说不太顺畅的转换。另一个惊天动地的范式转换就是，在 20 世纪初的几十年，量子物理学和相对论取代牛顿力学。

公共运用和滥用

“范式转换”这个词向公共领域进行了那么多顺利的迁移，这在专业术语或学术术语中不同寻常。“人们的思考方式及看待事物的方式会起根本变化”这一观念如此富有启发意义，并且产生了回响，以至于这个术语已经找到了进入其他所有语境的道路。因此，火药的发明在军事技术上标志着范式转换、青霉素在医药技术上标志着范式转换、喷气发动机在航空技术上标志着范式转换、移动电话在社会通信中标志着范式转换、石墨球拍在网球运动中标志着范式转换，等等。这个术语在商人手册中甚至成了炒股术语，真是令人难以置信。而且，具有讽刺意味的是，库恩自己的著作恰恰代表了哲学家看待科学进步过程方式的范式转换。

开尔文的胡扯

就其本质来说，范式转换适于手忙脚乱的那些人。在1900年，傲慢而著名的英国物理学家开尔文（Kelvin）勋爵在令人惊奇的时刻声称：“现在物理学中已经没有什么要发现的新东西了。所有剩下的事情就是越来越准确的测量。”可没几年，爱因斯坦的特殊相对论和一般相对论以及新的量子理论就成功霸占了牛顿力学两百余年来所拥有的王冠。

库恩的解释中的假定非常不连续和脱节，这意味着它仍然是一个引起争议的历史主题，但历史已经证明，库恩的解释在科学哲学家中影响极大。下面这一主张也特别有趣，即不同范式是“不可通约的”。这些范式的潜在逻辑不通，意味着在某个范式内的成果并不能与另一个范式有效地相容，或者不能在另一个范式内检验。例如，尽管古希

腊哲学家德谟克利特（Democritus）所说的原子不能与欧内斯特·卢瑟福（Ernest Rutherford）所分解的那些原子相提并论这一观点在我们的预料之中，但是不可通约性表明卢瑟福所分解的原子与现代量子力学所描述的原子也不相同。科学大厦内这种逻辑上的不连续，与库恩时代之前流行的观点截然相反。那时人们所接受的观点是，科学知识这座宏伟建筑牢固而理性地建立在前人所搭建的基础之上。库恩断然否定了“协商以朝着单一科学真理前进”这一观念，而是在不同的场景之中，按具体情况决定，往往是用相互冲突的科学目标与方法。

“我不怀疑牛顿力学改进了亚里士多德力学，而爱因斯坦力学改进了牛顿力学。但是我在他们的改进中看不出本体论发展的一贯方向。”

——托马斯·库恩，1962

科学的不统一性

长期以来，人们都认为科学基本上是一种一致的努力。谈论“科学方法”好像很有道理，科学方法是一套定义明确的单独程序和习惯做法，基本可以应用到许多不同的科学学科中，推测各门科学宏大的统一前景。在这些学科里，所有的规范和原则都陷入包罗万象的、无穷尽的和内在一致的结构之中。这样的汇聚之势恐怕完全出于一种简化，通常的看法是，万事万物最终都将包容在物理学之下。然而，最近的著作则充分意识到了各门科学的文化嵌入和社会嵌入，而且更加强调科学本质上的不统一性。随之认识到，寻求单一的科学方法很可能只是空想而已。

浓缩之语

科学—进化与革命。

第 35 章

奥康剃刀

麦田怪圈是由弯曲伏倒的小麦、大麦、黑麦等形成的各种几何图案。这些图案，往往范围很大，图样也极为复杂难解。从 20 世纪 70 年代以来，发现了越来越多的麦田怪圈。媒体上的大量报道，首先是兴奋地推测这些麦田怪圈的源头。

以下是几种对麦田怪圈的解释：

1. 这些麦田怪圈是外星人宇宙飞船（或称为 UFO），着陆时在地面上留下的独特图案。

奥康剃刀以英国 14 世纪的哲学家威廉·奥康的名字命名。“剃刀”源于这样一种观念，即把所有不必要的假设从理论上刮去。

2. 麦田怪圈是那些好搞恶作剧的人制造的。他们晚上拿着绳子和其他工具，弄出这些痕迹。然后再引起媒体的注意和推测。

这两种解释都可以找到适合的证据，那我们该相信哪种解释呢？或者说，我们应该相信其他解释吗？根据人所共知的“奥康剃刀”原则，可以这样：有两个或两个以上的假设解释某种现象时，合理的做法是接受比较简单的那个，即最少使用未经证实的假设的那个。理论 1 假定有 UFO，该假设没有明确的证据支持；理论 2 没有假设超出正

常之外的活动，只设想人类的恶作剧行为，这种行为在历史上屡见不鲜。所以，我们可以在理智上合理相信麦田怪圈是那些恶作剧之人所为。当然这是暂时的，而且也总允许新证据出现。

马非斑马

当用常识或日常的解释更合理的时候，医生有时却试图诊断出不同寻常的罕见之病，年轻医生更是如此。会碰到这种倾向，因为美国的医学教授经常告诫学医的学生说："听到蹄声，别以为是斑马的蹄声。"大多数时候，越显然的诊断越会是正确诊断。然而，此类问题应用奥康剃刀时发现，更简单的解释却不一定是正确解释；而且，任何只认识马的医生，肯定是一位马医。看来，在非洲工作的美国医生必须要彻底转变一下自己的那些信条（aphorisms）了。

其实，在这件事上，"奥康剃刀"原则正好派上用场。我们现在认为理论 2 正确，因为我们关注的那些做恶作剧之人，是极有可能存在的。但奥康剃刀总这么可靠吗？

雄心和克制

有时，奥康剃刀作为简单原则，本质上是一种训诫，它告诉我们对于某件事，若有更简单的解释，决不要复杂的解释。如果有几个解释可供选择，那你应该选择最简单的。

奥康剃刀有时也受到批评，说它没在做自己该做的事儿。经验主义的理论所依据的材料总是"没有证据充足说明"。所以，对于一堆材料总会有好几种解释。这一原则并没有说更简单的解释就正确，而只是说，比较简单的解释更可能是真的，所以除非我们有了采纳更加准确的解释的基础，要不我们就应该倾向于简单的解释。从本质上说，这一原则就是概测法，或方法论上的训诫。（可以猜到）在探索的初期，它对于指导人们的努力方向尤其有价值。

KISS 原则

在工程学和其他技术领域，奥康剃刀有这样一个不太体面的形象，即 KISS 原则。例如，开发计算机程序时，显然有难以抵制的精美和个性化的诱惑，这表现在大量令人困惑且华而不实的附属项目上。这些项目能智能地直接安装，而 95%的用户最终眼都不眨就忽略了。该原则的要旨就是，谁的应用更易于避免这种奢华，通常就应用谁的，即："笨蛋，简单为上！"（KISS: Keep It Simple,Stupid）

实际运用中的剃刀

尽管一般来说奥康剃刀并不明确可靠，但在科学讨论和理性讨论（包括本书的这些讨论）中却常常被使用。

缸中之脑问题引起了两种针锋相对的设想，两者都与现有证据相容：我们或者是真实世界中的真实人，或者是缸中之脑。相信哪种说法有理呢？根据奥康剃刀，前者**更简单**：唯一的世界，没有缸所创造的虚拟世界，也不用外加缸这种设备，更不必有邪恶的科学家，等等。但在此（别的问题也常是如此），问题只是转移了，却没有解决，问题变成了我们如何判断哪个方案更简单。例如，你可以坚持认为物理对象的数量至关重要，所以认为虚拟世界比真实世界更简单。

同样，其他的心灵问题，例如，我们如何知道其他人有心灵的问题，有时剃刀一挥，没有过多思量：其他所有解释都有可能，但只有相信人们拥有与自己心灵类似的心灵才合理，因为给人们赋予有意识的思想，是对他们的行为**最简单的**解释。然而，剃刀再一次被那些看起来简单的问题给弄钝了。

更简单的就是不介绍另一层现实，另一层解释，在此基础上，奥康剃刀经常用以反驳二元论者的一系列问题。假定精神领域和物质领域相互分离，然后再努力解释两者如何联系起来，这种不必要的复杂是很多

反对笛卡儿哲学身-心二元论的核心。奥康剃刀可以把现实刮掉一层，但这并没有表明要抛弃哪一层。今天的物理主义者，也就是假定最终可以用物理解释万物（包括我们自己）的那些人中，绝大多数都坚持这种想法。但是，总有些人背道而驰，走观念论者之路，比如乔治·贝克莱（George Berkeley）。

布里丹之驴

审慎使用奥康剃刀，应该利于在针锋相对的理论之间做理性选择。布里丹之驴可能是因奥康的学生琼·布里丹而得名，它证明过度理性化的选择存在危险。布里丹所说的这头驴，发现自己在两堆干草的正中间，没有理由选择其中一堆而放弃另一堆，结果什么也不做，就饿死了。这头不知所措的驴子所犯的错就是，认为没有理由去做一件事而不去做另一件，这使它无法合理地做出选择，因此，什么也不做才算合理。当然，其实有所作为就是合理的，尽管所做的那些事可能不是靠理性的选择而决定的。

一把钝的剃刀？

可以用不同的方式解释简单。这一训诫反对引介无根据的实体或无根据的假设吗？这些可是大不相同的事儿：把假设的数目和复杂程度保持在最低限度，是“简洁”；把实体的数目和复杂程度降到最低，则是“吝啬”。两者是背道而驰的：引介一个我们不曾知道的实体，如一颗行星或亚原子粒子，就可能拆去许许多多理论支架。但是，如果这把剃刀还有基本的不确定性，那么，我们还能指望希望从中得到什么坚实的指导吗？

浓缩之语

简单为上。

第 36 章

什么是艺术

我以前听过也见过很多伦敦人的厚颜无耻，但从没想到的是，一个纨绔子弟往公众的脸上泼了一桶颜料，竟还要了二百几尼（英国以前的货币）。维多利亚女王时代的批评家约翰·罗斯金表达了对詹姆斯·迈尼尔·惠斯勒（James McNeill Whistler）这幅怪异奇幻的《黑色与金色中的夜景》（*Nocturne in Black and Gold*，1875）的谴责。此后的诽谤行为导致艺术家名义上明显的胜利，他获得了价值一法新（英国铜币，价值极小）的赔偿。但实际上远远不止于此：有了这样一个平台，艺术家可以因此获得表达自己的权利，而不受批评家的束缚，高呼审美主义的口号，即“为艺术而艺术”。

罗斯金（Ruskin）对于惠斯勒（Whistler）的作品一无所知，这没什么。每个新旧更迭的时代，都会重演艺术家与批评家之间的战斗。在战斗中，批评家经常反映公众的保守趣味，带着惊恐与蔑视，冲着他们假定的那些新奇又固执己见的艺术家大声怒吼。我们所处的时代，也见证了批评家不断地对当代艺术家不雅之举指指点点，所谓不雅之举包括烂醉如泥的鲨鱼、浸了尿的画布和凌乱的床。这一战斗没有时代限制，也没法解决，因为这是由双方对最基本的问题，即什么是艺术，发生了根本分歧所导致的。

时间轴

公元前 375

柏拉图的洞喻
什么是艺术

公元前 350

德行伦理学

从再现到抽象

罗斯金与惠斯勒两人对于艺术作品必须具有什么特性这一点，缺少共同基础或根本没有共同基础。用哲学术语来说，他们对审美价值的本性有分歧。对于这个问题的分析，构成了该哲学领域的中心问题，即众所周知的美学的中心问题。

情人眼里出西施

谈到美学，人们马上就会想到，其中最基本、最自然不过的问题，就是美（或其他审美价值）真的在美所归于的对象“之内”或是对象内在真的具有的吗？现实主义者（或客观论者）认为，美是物体可能具有的真实属性，而且这与你信不信或其他反应都无关。就算没有人来判断米开朗基罗的《大卫》是美的，这件作品仍然很美。反现实主义者（或主观论者）则相信，审美价值必然与人们所做的判断和反应有联系。如同道德价值是客观的还是主观的这种问题一样，美的全部奇妙之处就是美“在世界之外”，这迫使我们转向反现实主义者的立场：相信确实是情人眼里出西施（美）。然而，直觉却强烈支持下面这样一种感觉，即某事物美，不仅仅是我们发现这个事物美这一事实。

康德的“普遍有效性”观念为这些直觉提供了一些支持：审美判断确实纯粹基于我们的主观反应与感触，但这样的反应与感触深深扎根于人类本性之中，以至于它是普遍有效的：期待任何健全之人都有反应与感触是合情合理的。

希腊人认为艺术就是再现自然或模仿自然。对柏拉图来说，终极实在存在于完美且不变化的理念或型相之中，与善和美这两个概念难解难分。他把艺术作品视为对理想和型体的简单反映或粗劣模仿，只是通往真理的一条低等且不可靠的路，所以把诗人和其他艺术家一并

驱逐出了他的理想国。亚里士多德对艺术也持相同看法，即把艺术当做一种再现，但对于艺术的客体，亚里士多德却有更为系统的看法，他把艺术视为对自然中部分实现的东西的完善，因此，艺术能够洞察事物的普遍本质。

体制理论

他们问我“这是**艺术**吗？”我说：“哦，如果这不是艺术——天知道为什么要把它放在美术馆里？而且人们为什么要来看它呢？”

英国艺术家特蕾西·埃米（Tracey Emin）的话是对“体制理论”的回应。自 20 世纪 70 年代以来，该理论已经引起了广泛的讨论。体制理论认为，艺术品的资格纯粹由艺术界的权威人士所赋予。这些权威人士包括批评家、美术馆赞助人、艺术家本人等。尽管该理论影响巨大，但其也有诸多难点，尤其是没提供什么判断标准供人参考。我们想知道为何权威人士认为某件艺术品有价值，他们做出判断时，必有一些理由。如果没有理由，那他们的看法还有什么意义呢？如果有理由，我们就应该对这些理由有更深的了解。

艺术是再现且与美密切联系，这一观念直到现代都占有主导地位。许多 20 世纪的思想家对此的回应是，提出用“形式主义”来研究艺术，把线条、颜色以及其他形式上的性质当做最重要的因素，忽视或排除了包括再现方面在内的其他因素。这样，形式就从内容中提升出来，为抽象主义在西方艺术中扮演主导角色铺平了道路。从再现分离出来的另一个很有影响的分支是表象主义，表象主义放弃了所有类似于对外在世界做近距离观察的事情，以利于夸张或变形，大胆使用不自然的色彩来表现艺术家的内在感触。以本能的、有意非自然的方式来表现艺术家的主观情感与经验，这些都被视为真正艺术作品的标志。

家族相似性

自柏拉图以来，西方哲学一以贯之的主题就是追求定义。苏格拉底便是这样的典型，他先提出问题，例如，什么是正义，什么是知识，什么是美，然后经过一连串问答，来表明对话者（尽管他们有知识）其实并未清楚理解这些概念。这里隐含着这样一个假设，即对于某事物的知识依赖于给这个事物下定义，而这就是与苏格拉底（柏拉图的代言人）辩论的那些人没有能力做到的。但这却向我们展示了一个悖论：那些不能定义某个特定概念的人能够认识到这个概念**不是**什么，而认识这一点又确实要求他们在某种程度上知道这个概念是什么。

> **“复杂的关系存在相似的交叉和重叠：有时全部相似，有时部分相似。”**
>
> **——路德维希·维特根斯坦，1953**

我们面对艺术这个概念时就属于这种情况。我们好像知道艺术是什么，但要定义某些被认为是艺术的事物则要煞费苦心。我们深陷在这一困境之中，自然就会有疑问，是否下定义这项任务本身就是错误的设想：对大雁的追捕，其目的就是逮到某种拒不合作的东西。

维特根斯坦提出的家族相似观念是这个迷宫的一条出路，这个观念是在维特根斯坦去世之后出版的《哲学研究》中提出的。以“游戏”为例，什么是游戏？我们都心知肚明，且可以举出很多例子，对比各种游戏，等等。但是，当我们尝试由浅入深，寻找囊括所有具体游戏的某些本质意义或定义时，问题就来了。因为并没有这种共性的承担者：各个游戏有很多共同之处，但没有所有游戏共有的某一特征。简言之，没有隐含的深度或本质的意义：我们对于词语的理解，只是在各种语境中恰当使用词语的能力。

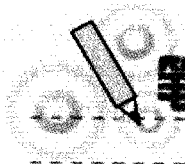
如果假设“艺术”像“游戏”一样，也是个家族相似的词，那么，我们所遇到的一大半问题就都将烟消云散了。艺术作品都有很多共同之处：可能表达了艺术家的内在情感，可能撷取了自然的本质，也可

能感动了我们，吓到了我们或令我们震惊。可是，如果寻觅艺术品都具有的某些特征，就只能是徒劳无功了。给艺术下定义，使用一个用法在本质上就变动不居的术语，这种尝试已经遭到误解，而且注定要以失败告终。

浓缩之语

美学价值。




笔记栏

第 37 章

意图谬误

许多人都认为理查德·瓦格纳是迄今为止最伟大的作曲家之一。他在创造力方面的天赋，很少有人怀疑。不断被人们朝圣的拜罗伊特（德意志联邦共和国东南部城市）“神祠”，见证着他巨大的天赋和持久的吸引力。然而。这里还有一个已经超出了严肃讨论的争论：瓦格纳是位令人不快的人。惊人的傲慢、自恋、不择手段，以及对自己最亲近的人背信弃义……瓦格纳大大小小的缺点和劣性不可尽数。相比之下，其观点比人格更令人反感：不容异说，赞成种族主义，恶毒的排犹看法，强烈拥护种族净化，要求把犹太人从德国赶出去。

这有什么影响呢？认识瓦格纳的性格、性情、信仰等与领会和欣赏他的音乐有什么联系吗？我们可以假定这些方面与瓦格纳作品所传达的内容有关，或者会影响他的作品：知道是什么促使他创作一部特定作品或创作背后的意图是什么，会让我们完全理解作品的目的和意义。可是，根据 20 世纪中叶发展的一套批评理论，理解一件作品应该完全集中在作品的客观性质上，丝毫也不应该顾及创作者的外界环境或外在因素（如生平、历史等）。假定一件作品的意义与价值可以凭借这些外在因素来决定，那其错误便可称为“意图谬误”。

> “我们不需要知道艺术家本人的秘密意图，因为作品会告诉我们的。”
>
> ——苏珊·桑塔格，1933

时间轴

公元前 375	公元前 350
什么是艺术	德行伦理学

公共作品

尽管该理论已经引申到其他领域，但它最初却是在文学批评中被运用的。这个术语最早见于 1946 年，由威廉·维姆萨特（William Wimsatt）和门罗·比尔兹利（Monroe Beardsley）提出，两人都是 20 世纪 30 年代美国兴起的新批评学派的成员。新批评学派的主要观点是，应该把诗以及其他文本都当做独立自足的对象来对待，其意义要纯粹依据本身来决定。而作者的意图，不管是声称的还是假定的，都与理解过程没有关系。作品一旦发表，就成了公共对象，包括作者在内的任何人对它都无法行使特权。

不道德的艺术可以是好艺术吗？

哲学中有一场长久的争论，集中在下面这个问题上：道德上败坏的艺术，作为艺术本身可以是好的吗？该问题更易聚焦在莱尼·里芬施塔尔（Leni Riefenstahl）这种人身上。他是德国的电影制片人，他制作的纪录片《意志的胜利》（*Triumph of the Will*）（关于纽伦堡大集结）和《奥林匹亚》（*Olympia*）（关于 1936 年柏林奥运会），基本上是纳粹的宣传片。不过，从技术和艺术上看，很多人认为这两部片子都很卓越。古希腊人不认为这是个问题，因为对他们来说，美与道德上的善难解难分；但对现代人来说，这是很麻烦的问题。艺术家容易自我陶醉，诗人艾兹拉·庞德（Ezra Pound）就相当典型："好艺术不管怎么'不道德'，都完全是道德之事。好艺术不可能不道德。我说的好艺术指的是经得起真实见证的艺术。"

仿制品的艺术价值

评价一件艺术品的价值和意义时，意图谬误警告我们要忽略创作者的意图。但是，如果我们被迫单独地看待一件艺术品，割断与其制作者意图的联系，我们可能会竭力保留一些我们不愿失去的特点。

假定作伪者制作了一件酷似原作风格的毕加索画作，每一笔都不走样，连专家都不能辨别其真伪。通常来说，我们都认为仿制品不管再怎么好，都会比原作低一等，因为那毕竟不是大师的亲笔。仿制品只是亦步亦趋的模仿，缺少独到之处和创造天赋。可是，一旦仿制品与原作分离，这些考虑难道不都是空谈吗？愤世嫉俗者可能认为，空谈说得过于委婉：与完美无缺的仿制品相比，偏爱原作是势利、贪婪和盲目崇拜的一种令人反感的混合情感。意图谬误正是一剂解药，让人想起艺术的真正价值。

如果没有创作者，也没有什么意图可供忽略，那又会怎样呢？假定经过海水长期冲刷，恰好塑造了一尊精美的雕塑，颜色、质地、协调感等方面都完美无缺。我们可能会把它视为珍宝，但我们会认为它是一件艺术品吗？它算艺术吗？似乎一看就知道，它不是人工制品。那它是什么呢？它又有什么价值呢？它不是出自人的创造力，这改变了我们看它的方式。可是，如果这尊雕塑与其来源毫无关系，那我们不就错了吗？

最后，假定当今最伟大的艺术家精心选择一只水桶和一个拖把制作一个作品，然后在主要的美术馆里展出。保洁人员正好经过，把自己一模一样的水桶和拖把放在这件“艺术品”旁边。在这个例子中，准确地说，艺术价值在于选择并展示水桶和拖把。没有其他东西可以把上面提到的两套水桶和拖把区分开。但是，如果我们只考虑水桶和拖把的客观性质，难道真能看出其区别吗？

这些思想表明，我们需要重估自己对于艺术的看法。皇帝的新装确实会惑人耳目，这才是危险所在。

意图谬误并不全应用于理论：它对文学批评中的流行趋向有纠正补偏的作用。对于“未经修正的”一般读者来说，我们解释文章时，其实依赖于所有外在因素，这一点确实很明显。假定我们读一本讨论奴隶贸易的书，认为知道作者是欧洲人还是非洲人对此毫无影响，这种看法并不能让人信服。当然，是否**应该**有这样的影响要另说，但有些观念使我们与实践离得如此之远，对于这些观念我们或许应该保持警惕。在作者的心灵与其心灵所创造的作品之间做泾渭分明的划分，就连这样做能否可能都成问题，更不用说想不想要这种划分了。要理解一个人的活动，肯定会涉及对他的潜在意图的假设。解释一件艺术品可能一点儿也不依赖这样的假设或推论吗？很难相信下面这样的看法，说艺术家想让一件作品表达的东西，实际上竟与作品的真正意旨**无关**。

> **“诗不归批评家所有，也不归作者所有（诗一经作成就脱离了作者，走向了作者无力控制的世界）。诗属于公众。”**
>
> **——威廉·威姆萨特和门罗·比尔兹利，1946**

影响谬误

欣赏一部著作或一件艺术品，尤其是复杂抽象的或某种有挑战性的艺术品或著作，不同的观众将以不同的方式回应，形成不同的看法，这一点如我们所料。我们会想到，每位观众都会形成自己的解释，在某种意义上说，每种解释都会给作品强加上不同的意义。面对作品时，这些各种各样的意义不可能全是作者或艺术家想要的，这一事实似乎支持了意图谬误这种看法。可是，准确无误地聚焦在作品本身时，新批评主义者对于读者评价一部文学作品时的反应或回应的关注并不少，他们将混淆了作品对观众的影响与作品的意义的这种错误称为“影响谬误”。不同的人可能体验到不同的主观反应，无穷无尽，明乎此，再把这些主体反应与作品的意义过紧地联系在一起似乎并无助益。可问题又来了，我们评价作品的客观性质时，有可能不考虑作品引发观众反应的能力吗？

浓缩之语

艺术中的意义。

第 38 章
设计论证

看一看周围的世界：审视一下世界的整体与每一个部分：你就会发现，世界只是一架巨大的机器，它可以分成无数个小一点的机器，还可以再分，一直分到人类感觉与能力所不能达到的程度。所有这些各式各样的机器，甚至它们最细微的部分，都彼此精确地配合着，凡是对这些机器及其各部分研究过的人，都会因其准确程度高而赞叹。这种贯穿整个自然的手段以及对于目的奇妙的适应，虽然远超过人类的设计、思维、智慧及知识等产物，却与它们惊人地相似……

因此，既然结果彼此相似，根据一切类比的规律，我们就可以推出原因也彼此相似。而且还可以推出造物主与人相似，虽然他所做的工作更伟大，他所拥有的能力更巨大。根据这个后天的论证，也只有根据这个论证，我们可以证明有神的存在，而且他与人的心灵和理智相似。

大卫·休谟在去世后才出版的《自然宗教对话录》（1779）中，借倡导者克里安提斯（Cleanthes）之口简洁道出了上帝存在的设计论证。休谟的目的是先建立这个论点然后再推翻它，大多数人认为他的破坏工作很见效。然而设计论证在休谟的猛烈抨击下仍然保留了下来，并改头换面，重新浮出水面。这恰恰证明了设计论证的巨大活力以及对人直觉上的吸引力。虽然设计论证的影响力在 18 世纪达到顶峰，但其源头可追溯到中世纪以前，而且一经问世便从未过时过。

时间轴

公元前 375

设计论证

公元前 300

恶的问题

怎么证明？

设计论证有着持久的影响力，它依仗着有力并被广泛相信的直觉知识，即我们环视世界时所见的美丽、秩序、复杂性和明显的目的性不会仅仅是随意的、不经意的自然过程的产物。我们感到，肯定有一个拥有不可思议的强大智力和技能的作用者，他用这些智力和技能规划并制造了自然界中的神奇万物，而且设计得相当精确以契合各类角色。就拿人类的眼睛来说，做工十分复杂，与其作用也惊人吻合，所以说，肯定有人设计了这一切。

世界中的目的

设计论证以“目的论的证明”为人所知。“目的论”源自希腊词 telos，意思是“目标”或“目的”，因为这一证明的基本观点是，我们在自然界的杰作中（明显）发现的“目的”就证明了有为此负责的行为者。

设计论证从自然界中一系列显著（明显）的设计案例入手，又通过与人工制品总是清晰留有制造者痕迹之间的相似性继续推进。举例来说，正如一块设计精巧用于特殊目的的手表引导我们推断有位钟表匠那样，自然界数不胜数的明显带有意图和目的的特征也引导我们断定：有一位设计者在工作，他是一位能胜任设计宇宙奇观这一伟大工程的建筑师。

设计论的瑕疵

尽管设计论证有持续不断的吸引力，但休谟和其他很多人都提出了非常严肃的反对意见。以下是其中切中要害的批评。

神圣且盲目的钟表匠

神学家威廉·佩利（William Paley）在《自然神学》（1802）中阐释了设计论证中最著名的陈述之一。如果你在荒野发现一块手表，从结构的复杂和精密程度来看，必然会认为它出自一位钟表匠之手。同样，当你观察到自然界异乎寻常的设计时，也一定会情不自禁地推断有一位制造者，那就是上帝。提到佩利的观念，英国生物学家理查德·道金斯将自然选择的过程描绘成“盲目的钟表匠”的制表过程，确切来说，这是因为自然选择盲目造就了自然的复杂结构，没有任何远见、目的或方向。

- 通过事物的相似性原则，我们有理由相信，两个在可知方面充分相似的事物在未知方面也一定相似。人类和猩猩在生理和行为上都非常相似，我们或许会设想（尽管我们永远也无法确知），猩猩和我们一样可以体验一些感觉，如疼痛。相似性证明的强度取决于相互比较的事物之间的相似程度。但是，人工制品（如照相机）与自然物体（如哺乳动物的眼睛）之间的相似点其实很少，因此，凭此种相似得出的结论也相应地显得很无力。
- 设计论证看上去有沦为无穷倒退这一弱点。如果宇宙中令人赞叹的美和组织需要设计者，那么，还能做出多少背后附有建筑师的充满奇迹的宇宙来呢？如果需要设计者，似乎我们也需要更高的设计者，接着还需要一位更高更高的设计者，再接着……因此，相比之下，宇宙论证明的核心是否认倒退，而设计论证中的倒退威胁显然恶毒严重。
- 设计论证的主要论点是要解释像人类眼睛这种自然奇迹是怎样产生并运作良好的。但是这些奇迹及其与目的的适合程度恰恰可以用达尔文物竞天择的进化论来解释，无须介入任何超自然的智慧设计者。

宇宙的调适

很多设计论证的现代变体都建立在令人束手无策的不可能性之上，宇宙间的所有情况恰恰必须如此，生命才得以繁荣发展。如果其中任何一个变量有些许改变，如重力的大小和宇宙膨胀的原初热量，便不会有生命。简言之，宇宙的调适似乎显而易见。宇宙太精确了，我们必然要认为它是出自一位拥有无限能力的调适者之手。但是不大可能的事情发生了。你似乎不会中头彩，但也有可能；如果你确实中了，你不会推测这是某人为了你的利益特意制造的结果，你会将之归为非比寻常的运气。也许生命不会进化，我们会在生命不进化时得出错误结论。

- 即使让步一下，承认设计论成立，但到底让步到什么程度是有限度的。许多自然的“人工制品”让我们联想到，它是由一个委员会设计的，那么我们或许需要很多位上帝，而不仅限于一位上帝。无论总体来说敬畏之心怎样鼓舞人心，但几乎每个自然事物在细节上都不完美，那么，有缺陷的设计难道不是暗示着有缺陷的设计者吗？通常来说，世界上坏东西的数量使人怀疑其制造者的品德。当然，不管他工作多么出色，我们都没有充足的理由相信这位设计者仍然存在。

浓缩之语

神圣的钟表匠。

第 39 章

宇宙论证明

问：为什么总是存在着某些东西，而不是空无一物？

答：因为上帝的存在。

这就是宇宙论证明的起始，这中间也没有太多东西。它是证明上帝存在的经典之一，曾一度成为哲学史上最具影响力和最可疑的（有些人会说）证明。

其实，“宇宙论证明”是一类证明或一系列证明，而非单独的一个，但所有版本在形式上都类似，都非常具有目的性。它们都以经验主义为基础，通过看似无异议的观察，认为所有存在的东西都是由他物引起的，他物又由别的东西引起，依此一直类推下去。为防止无穷倒退下去，我们必须找出一个起因，它自身不由他物引起，这个起因是所有东西的无前因的（或自因的）第一起因，即上帝。

为什么不是空无一物？

将其功绩搁置一段时间不予考虑，我们必须承认，宇宙论证明是对我们可能问出的，或许是最自然、是基本和最深奥的问题的回应：这一切到底为什么存在？也许本可以空无一物，但确实存在着一些东西。为什么？就像其他关于上帝存在的经典证明一样，宇宙论的证明源远流长，是阿奎那五路证明（Quinque Viae）中前三个的基础。五路证明是

时间轴

公元前 375	公元前 350	1078
设计论证	论证的形式	本体论论证

一组关于上帝存在的五条证明。回答“为什么万物存在”的问题时，现代宇宙论者会脱口而出：宇宙大爆炸，即大约 130 亿年前的剧烈爆炸产生了宇宙，产生了能量、物质、甚至产生了时间本身。但这样的回答帮助不大，因为这只是迫使我们重新问：什么（或谁）引发了大爆炸？

> “不是提供的对第一因的论证与其不合，而是我们的经验与其矛盾。”
>
> ——密尔，1870

宇宙论的瑕疵

宇宙论的证明吸引人的地方就在于它提及了一个非常好的问题，也是个很自然的问题：我们（以及宇宙的其他部分）为什么存在？宇宙论证明提供了满意的答案吗？有很多理由怀疑这一点。

宇宙论的变种

宇宙论各种版本之间的不同在于它们聚焦的东西不同。最熟悉的版本，有时以第一因证明为人熟知，采取一种因果关系（万事万物都由其他事物引起），这种关系可能是具有独立性、偶然性、有解释性或可理解性的。已经论证，这些关系的关联并不能无限延伸，为了结果终止，起点（即上帝）必须缺少所讨论的各种属性。因此，根据这一论证，上帝一定不是由他物引起的（或是自因的）、独立于万物、非偶然的（即必然存在，不可能不存在）、不解自明的，而且不必涉及任何其他东西就可以理解的。（为简化起见，在本文中，论证只根据因果关系来陈述。）

未知领域

从历史上看，人们经常祈求上帝或诸神解释人们的理智和知识无法把握的自然现象。例如，当雷电这类气象现象无法用物理原因来理解的时候，通常就根据神的活动或用神发怒来解释。

随着科学和人类理解能力的不断进步，用这种解释的趋向已经逐渐减少，并被取而代之。在达尔文提出通过自然选择进行物种进化之前，要用“空隙中的上帝”解释自然界中出现的看似不能解释的秩序和设计。就宇宙论来说，上帝已经退到了远离人类理智之处，退到了宇宙之初、时间之始。在最后的阵地，上帝可能已经超出了科学探究的范围。

- 宇宙论的基本前提是所有事物都由他物引起。这看似合理，其实是建立在人类的“事物是怎样处于这个世界（或宇宙）的”经验之上的。但该证明要求我们将此观念延伸成一些从定义来看是我们经验之外的东西，因为这些东西是宇宙之外的：即延伸成使宇宙存在的东西，不管它是什么。当然，经验根本找不出相关答案，而且这一概念甚至相互耦合。这一点也并不明显：宇宙**意味着**所有存在物，其开端（如果有的话）也标志着时间的开端。
- 乍一看，该证明的主要前提（万物皆由他物引起）与其结论（某些事物，如上帝没有起因）自相矛盾。为避免这种矛盾，必须把上帝排除在“万物”之外，而万物意味着“自然界的所有事物”。换句话说，上帝必须是超自然的。对于那些已经相信宇宙论证明引导我们得出的结论的人来说，这结果可能令人满意。而对于那些需要说服的人而言，这只是添加了神秘色彩并徒增了疑窦，也许宇宙论证明的基础从本质上并不连贯，或者说难以理解。
- 该证明依赖于这样一个观念，即不能允许起因无穷倒退：链条必须在某处停止，而此处即无前因（或自因）之上帝。但难道暗示着宇宙无开端的无尽链条真比置于时间之外的超自然事物更让人费解吗？
- 即便我们允许起因的链条必在某处停止，可为什么这个无前因或自因的东西就不能是宇宙自身呢？若能接受自因观念，上帝就变得多余了。

- 宇宙论证使我们不能不给上帝赋予很多奇特性质：无前因（或自因）、必然存在，等等。这些性质本身就很成问题而且难以解释。该证明没有论证出（甚至可以说什么也没有论证）上帝具有很多与习见的有神论的描述一致的性质：全能、全知、普遍善等。宇宙论中出现的上帝很是奇怪，已被弱化了。

究竟是什么引发了宇宙？

宇宙论证明问题的要点是，如果“什么引发了宇宙？”的答案为 X（如上帝、宇宙大爆炸），但总会问：“没错，可什么引发了 X？”如果该问题答案为 Y，那仍可问：“什么引发了 Y？”不让此问题永远持续的唯一方法，便是坚持 X（或 Y 或 Z）在性质上就根本不同，以至不能提出这样的问题。那些不愿接受这一结果的人或许更乐于接受无限延伸构成起因链条的暗示，即宇宙没有开端。他们或许也会接受伯特兰·罗素所采用的观点，即宇宙说到底无法理解，是无理性的事实，我们不能无休止地谈论或证明。这个答案并不令人满意，但比起回答这个最难以驾驭的问题的其他答案，还算差强人意。

> “宇宙就在那儿，这就够了。无须复赘一语。”
>
> ——伯特兰·罗素，1964

浓缩之语

无前因的第一因。

第 40 章

本体论论证

抽点儿时间让我们的精神味蕾品尝一下“想象中最伟大的腰果”：饱满、上乘、具有优美的月牙形、扑鼻的盐味儿。而且最重要的是质地：磨成美味的乳白色、磨碎的香甜的糊状。所有这些品质成就了一颗最伟大的腰果，每项品质都到达了完美至极的程度。好极了！好极了！这在你心目中是否清晰可见？现在听好消息：完美无缺的腰果，体现了所有坚果的完美之处，它真的存在！

我们头脑中有一个可想象的最完美的腰果。而真实存在的腰果肯定比只存在于头脑中的腰果更完美，所以，如果我们想到的那个腰果只存在于头脑中，那便可以想出一个更完美的腰果，既存在于头脑中，又实际存在。但是，如果这一点成立，那我们便想象出了一个比最完美的腰果还完美的腰果：这是矛盾的。所以我们头脑中那个可想象到的最完美的腰果确实存在：必须有无懈可击的腰果，否则它便不是无懈可击的。

从腰果到上帝

对腰果有好处的东西对上帝也有好处。这大概是由圣·安瑟伦（St Anselm）提出的。这位 11 世纪的神学家发表了经典的本体论证明，该证明成为对于上帝存在最具影响力的证明。绕开所有腰果问题，安瑟伦

从上帝“比所能构想出的一切事物都更完美”这一无可非议的（对他而言）定义入手。现在我们可以欣然构想出一个这样的上帝，他作为一个观念存在于我们的头脑中。但如果他只存在于头脑中，那我们就可以构想出一个更完美的存在，既存在于我们头脑中，又存在于现实中。因此，在痛苦的矛盾中，我们得出，上帝必然既存在于我们头脑中，又存在于现实中。

情态逻辑和可能存在的世界

安瑟姆在本体论证明过程中的第二个陈述与第一个非常像，只是将“存在”换成了“必要存在”：不能设想上帝的不存在，从逻辑上说，它不存在是不可能的。

必要存在的提出鼓舞了近来的诸多尝试（阿尔文·普兰丁格（Alvin Plantinga）值得格外注意），他们用情态逻辑改写本体论证明，用逻辑上可能存在的世界来分析可能性和必要性。例如，假设“最大的伟大”意味着“存在而且在一切可能存在的世界里是全能的”；让我们姑且认为，最大的伟大是存在着的（在一个可能存在的世界里有这样的存在）这一点至少可能。但在一个可能存在的世界里的这一存在导致它存在于所有世界中，因此它必然存在。相比于接受这一论述，我们或许质疑我们接受这一论述时所作的让步，特别是，一个最大的伟大有可能不存在于任何可能存在的世界里。但否认这种可能性等于说，最大的伟大这一存在自相矛盾。因此，上帝，被认为是最大的伟大存在，可能并不合理？

和以经验主义为基础的设计论证以及宇宙论证明相反，本体论证明作为先验的、按逻辑必要的证明，着手于论证只有陷入自相矛盾才能否定上帝的存在——上帝的特定观念意味着上帝存在。正如我们知道四边形有四条边是通过理解此概念所具有的含义一样，与此类似，安瑟伦认为，我们知道上帝存在乃是通过理解上帝的概念。

上帝的观念不连贯吗?

所有本体论证明都转向这样一种观点，构想一个存在比什么也不构想更好，这是可能的。其实，如果不可能，如果上帝的概念难以理解或不连贯，那整个证明便会彻底坍塌。如果该证明是为论证传统构想出的上帝（全知、全能等）的存在，那这些特性肯定连贯且整体兼容，而且每一特性在上帝中都应该呈现出可能呈现的最高水平。例如，全能的上帝可以靠自由意志创造生命；全知的上帝排除这种生命可以存在的可能性。似乎全知和全能不可以在同一存在、同一时间中呈现，这让传统观念的上帝说相当头疼。考量传统构想出的上帝观念的连贯性是恶的问题的根源。

本体论的缺陷

和宇宙论证明一样，本体论证明确实是一派具有同一核心观念的证明。所有这些证明都野心勃勃，宣称要依据必然性证明上帝存在，可他们如愿以偿了吗？一言难尽，因为不同版本的证明引发了不同类型的批评。就连安瑟伦都在同一部著作中陈述了两种截然不同的版本。上文中提到的版本——安瑟伦关于本体论证明的第一次系统阐述，也是经典陈述就受到两种相互关联的攻击。

与他同时代的高尼罗（Gaunilo）是最早批评安瑟伦的人之一，他是法国马穆提（Marmoutier）修道院的修道士。高尼罗关注的是，可以用本体论式的证明证出**任何东西**的存在。他所举的例子是一座完美的岛屿，但其实该证明在证明腰果和甚至不存在的东西，如美人鱼和半身人马也有效。显然，如果一种模式的证明可以证明不存在的东西存在，那该证明就有大麻烦了。要想抵抗这一攻击，本体论证明的辩护者必须解释为什么上帝是特殊情况——在相应的方面，他为何与腰果不同。有些人则坚持，存在于全能特性或“完美”之中的上帝，其伟大是一点也不

夸张的完美（原则上，有能力达到最高境界），而一个伟大腰果则不具有这方面的性质。如果上帝可以做到所有想做的事情，其全能便达到了从逻辑上无法超越的境界；然而，如果一个腰果是伟大的腰果，总还是有可能构想出更丰满的，因此也更伟大的腰果。所以，可想象的最完美的腰果这一特定观念——和可想象的最完美存在的上帝相反——是不连贯的。该结论导致的必然结果是，如果安瑟化的证明成立，那他的上帝概念必须彻底由这些内在完美的性质构成。讽刺的是，正是这些性质之间明显的不相容威胁着上帝概念自身的连贯性，因此也便摧毁了所有本体论证明。

> “被设想为无与伦比的东西不仅存在于思想之中，而且也实际存在。所以，上帝实际存在。”
>
> ——安瑟伦，1078

高尼罗的疑问运用了语言上的小把戏，他猜想安瑟伦实际上已经将上帝定义为存在。对此类问题的基本关注为康德在《纯粹理性批判》（1781）中攻击本体论证明打下了基础。康德的反驳带有这样一个含义，存在是这样一种特性或属性，它就和其他任何事物一样，可以属于某种东西。20 世纪的逻辑学充分地辩护了康德的观点，亦即，说上帝存在并不是说上帝具有存在的性质（和全能全知的性质一样），而是断言说实际上有一个概念，这个概念具有哪些性质。而且，因为我们无法知道事物究竟是怎样存在于世界之中的，所以这一断言的真假永远不能被先验地确定。其实，存在不是一种性质，而是具有性质的先决条件。安瑟伦和笛卡儿都犯了逻辑错误，其错误之处很明显，只要你思考这样一个陈述：“存在的腰果比不存在的腰果更美味”。安瑟伦从概念不正当地跨越到此概念的具体实例：他首先假设存在是一种性质，有些东西有，有些东西没有；接着，他声称有这种性质比没有好；最后，他总结道，上帝作为可想象的最完美的存在必须具有此性质。但是，如果否定存在作为性质的身份的话，那这整座简易而庞大的理论大厦便会在顷刻间坍塌。

浓缩之语

可想象的最完美之物。

第 41 章

恶的问题

饥荒、谋杀、地震、疾病让数百万人前程尽毁，年轻的生命之星无端陨落，孩子们成了孤儿，无依无靠，青年和老人们痛苦不堪地遭受着死亡的折磨。如果你挥挥手就能停止这一系列苦难，而你却不愿这样做，那你一定是个冷酷无情的怪物。然而，据推测，有这样一个“存在”，它的能力、知识和美德都是无限的，它可以在瞬间将这一切扫除，人们称它为上帝。既然我们身边有这样一个上帝的存在，既然上帝有能力废除恶，为什么恶还会无处不在呢？这一棘手的问题即所谓“恶的问题”的核心。

对那些想要我们相信上帝的人来说，恶的问题无疑是最严峻的挑战。面对可怕的灾难，人们会自然而然地提出这样的问题：“上帝怎能允许这些发生？”找出答案对于那些饱受折磨的信仰者来说是一种严峻的考验。

“1984 年 5 月埃塞俄比亚大旱，引发饥荒。同时政治的不稳定又加重了灾情，致使 100 多万人经受饥饿之苦，饿殍遍野。”

上帝无知、无能、恶毒？根本没有上帝？

犹太—基督教传统赋予上帝的性质直接导致了此问题的提出。这些性质在上帝概念的标准中必不可少。要想不对此概念造成毁灭性破坏，

任何性质都不能被丢掉和修改。根据传统有神论的描述：

什么是恶？

尽管这个问题通常称之为“恶的问题”，但“恶”这个词其实并不完全恰当。在此语境中，该词泛指发生在人身上的所有不好的东西。极端一点来说，人类太微不足道了，无法承受正常构想出的邪恶。我们探讨的疼痛与痛苦要归咎于自然和人类。我们通常用“道德的恶”来涵盖由人类的不道德行径所引发的痛苦（谋杀、撒谎等），用“自然的恶”涵盖那些由人类无法掌控的因素所引发的痛苦（如地震之类的自然灾害以及非人类行为所引发的疾病）。

1. 上帝全知：知道一切从逻辑上可以知晓的事情。

“2007 年 1 月，美国密歇根 7 岁的乔舒亚·杜拉塞尔得了一种无法医治的罕见肿瘤，这种肿瘤不断破坏他的大脑干细胞。医生发现这种罕见肿瘤还不到一年。根据校方说法，这位喜爱动物的棒球小队员‘真的在与病魔抗争，从没放弃过希望，也从无怨言。’”

2. 上帝全能：可以做任何逻辑上可以做的事情。

3. 上帝全善：出于普世的善良意志和愿望去做所有可以做的事情。

关于恶的问题，下面的推论似乎可以合理地从这三个基本性质中衍生出来：

4. 如果上帝全知，那就完全知道所有发生的疼痛和痛苦。

5. 如果上帝全能，那就可以预防所有疼痛和痛苦。

6. 如果上帝全善，那便会希望能够预防所有疼痛和痛苦。

如果命题 4 至 6 为真，而且上帝存在，那世界将不会有疼痛和痛苦，因为上帝将会遵循自己的意向加以阻止。但世界上显然有疼痛和痛苦，

所以我们肯定可以得出这样的结论：要么没有上帝，要么上帝不具备一个或者多个命题 1 至 3 中提到的性质。总之，恶的问题似乎在暗示，上帝不知道正在发生什么，或不关心这些，或对此无能为力，也可能根本就没有上帝。这使有神论者感到极为不快。

"2005 年 10 月 8 日，喀什米尔的巴基斯坦控制区发生了地震，引起巨大灾难。许多城镇和村庄被夷为平地。据官方统计，75 000 余人死亡，100 000 多人受伤，3 000 000 余人无家可归。"

避开子弹

想要避免上述的毁灭性结论，就要从上述论证的某些步骤入手，削弱其根基。基督教的"科学家"主张，根本不存在恶的东西，这样一下子就解决了问题。但此答案太过艰涩，以至大部分人无法参透。对于大多数有神论者来说，放弃上帝三个基本性质中的任何一个（限制其知识、能力或美德），都太具破坏性了，无法接受。所以通常策略是尝试解释恶与上帝（其所有性质都完好无缺）到底是如何共存的。这种尝试往往要攻击命题 6，认为有"充分的道德原因"解释上帝为什么不总是选择消除疼痛和痛苦。该观点之下隐藏着深一层的设想，在某种意义上，上帝如此选择是为了我们的长远利益。总之，世上出现的恶最终是善的：对我们来说，现存的事情优于在没有恶的情况下可能的样子。

恶的两个问题

恶的问题有两种迥然不同却又相互关联的形式。在合乎逻辑的版本中（已在本篇第一部分中简述），演绎论证明恶与上帝不可共存：恶的发生与上帝的品格不符，因此，他们认为上帝其实是不合理的。在基于论据的版本中，恶的问题实际上是设计论证的颠倒，使用世界上无穷无尽的惊悚传说去论证全能尽爱的上帝不可能制

造它们。第二个版本远没合乎逻辑的那个版本野心勃勃，只是试图强调上帝不可能存在，但却因此更难被反驳。而只要表明上帝和恶的共存仅仅是有可能的，在形式上就击败了合乎逻辑的版本，尽管怎么想怎么觉得这不可能。基于论据的版本给有神论带来了更大的挑战，迫使他们必须解释，某种对人类来说更高一层的善是如何从世界上一系列的恶中“脱颖而出”的。

“2005 年 3 月，在美国佛罗里达州发现了 9 岁的杰西卡·伦斯福特的尸体，一半已经腐烂。她是窒息而死，死前几周遭约翰·库埃绑架和强奸。约翰·库埃，46 岁，曾被判强奸罪。”

那么，以人类的疼痛和痛苦为代价到底可以获取哪些更好的善呢？或许，对恶的问题最为有力机敏的应答即所谓“自由意志辩护”。据此，世上的苦难是为了让我们获得自由，而我们为选择真正自由而付出的代价，是值得付出的代价。另一重要观点是，真正的道德特性和美德是铸造在人类苦难的砧板上的：只有克服逆境，帮助受压迫之人推翻暴君等，真正值得尊为圣人的人或英雄才可崭露头角。但当他们试图解释人类苦难范围之广、发生之反复无常时，企图回避恶的问题便遇到了麻烦。邪恶毫发无损的同时，最受煎熬的是那些无可责备的人们；这种情况太频繁了，苦难的数量和为了特殊目的而需求的合理数量远远不成比例。面对如此多的可怕的悲苦，有神论者的最后一招也许就是用“上帝以一种神秘方式活动”来申辩——让低能的人类猜测全知全能的上帝的目的和意图是放肆的、自以为是的。其实，这是一个信仰的呼吁——祈求解释神圣意志的运行原因并不合理。而且，这样做不可能受到那些未被说服者的信服。

浓缩之语

上帝怎能允许坏事发生？

第 42 章

自由意志辩护

世界上有恶使认为存在全知、全能、全善的上帝的观念面临着最严峻的挑战。但是，有神论者解释道，有恶是因为我们做出了自己的选择，人类自由意志是蕴涵巨大价值的神圣天赋，但在上帝赐予我们这项天赋的同时，他就要承受我们滥用的风险。因此，发生坏事情并不是上帝的责任，因为那只是我们自己的错误而已，我们不能因此质疑上帝的存在。

很明显，有恶，每天都有一系列疼痛和痛苦围绕着我们，这说明如果真有上帝，那也大不同于犹太基督教传统中的那个完美“存在”。相反，我们更愿意设想出这样一个存在：他既不愿意也无法阻止坏事情的发生，因而很难得到我们尊重，更不要说信仰了。

要想阻止这种挑战，必须有充足理由解释为什么道德上完美的上帝会选择允许有恶的存在。历史上最流行最具影响力的答案就是所谓“自由意志辩护”。我们有做出真正选择的自由，这使我们能过上真正具有道德价值的生活，并使我们和上帝形成一种爱和信任的深层联系。但我们也可能误用、误选自由，风险必须承担，代价必须付出，如果上帝消除了道德卑劣的可能性，便也剥夺了我们更伟大的天赋，即追求道德的善。

尽管自由意志辩护具有经久不衰的感召力，但它仍面临许多难以克服的问题。

时间轴

公元前 300

恶的问题

400

自由意志辩护

自然的恶

或许横在自由意志辩护面前最明显的困难就是世界上有自然的恶。即使我们接受自由意志是很珍贵的财富，以至于值得付出道德的恶的代价——当人们错误使用自由意志时便产生了邪恶的、道德败坏的事情，那我们怎么合理地解释自然的恶呢？如果上帝忽然根除了 HIV 病毒、痔疮、蚊子、山洪和地震，那他怎会因此就消除或削弱了我们的自由意志呢？一些有神论者的回应说明了自然的恶的来源：自然灾难、疾病、害虫以及类似的东西（其实）是魔鬼、大量堕落的天使和精灵的杰作；或者这是上帝对亚当和夏娃在伊甸园中所犯原罪的“公正”惩罚。后者将所有自然的恶都追溯到最初的道德的恶，从而试图使上帝免受任何责难。但这种解释看上去缺乏说服力。难道让子孙后代承受对最初冒犯者的惩罚不是上帝最大的不公正吗？对于那些因他们（遥远的）祖先的行为而被惩罚的人来说，把自由意志放在首位有什么好处呢？

流行文化

在 2002 年的电影《少数派报告》（Minority Report）中，汤姆·克鲁斯饰演的警察约翰·安德顿（John Anderton）是华盛顿犯罪预防组织的一位主管。安德顿在杀人犯实施犯罪之前就逮捕他们，因为人们相信杀人犯的行为可以被准确无误地预测。当安德顿自己遭控告时，他成为逃亡者，不相信自己会杀人。最终，预知犯罪不足为信，并且自身伴有决定论，使得观看者对于自由意志的信念毫发无伤。

我们真的自由吗？

自由意志的问题需要调和两个观点，一是我们视自己为自由主体，完全可以控制自身的行为；一是通过科学决定论来决定自己的

行为（和其他所有事情）。简言之，决定论的观点是，每个事件都有一个在先的原因，世界的每一状态都必定由之前的状态决定，而这之前的状态也是之前的那些状态产生的结果。但是，如果我们所有的行为和选择都像这样由一系列可无限倒推的事件决定，甚至远至我们还没有出生之时，那么，我们怎会是那些行为和选择的真正执行者呢？又怎可想象我们要为之负责呢？

决定论似乎威胁着行动自由的整个概念，以及我们作为道德存在的身份。此问题意义深远，引发了哲学界的广泛回应。我们从中可以归纳出以下几条主线：

1. 强决定论

主张决定论是正确的，而且和自由意志不相容。认为行为受因果关系决定，从我们的行为各不相同这一意义上来说，自由意志只是虚幻。正如通常所认为的那样，道德上的责难和赞扬都不合适。

2. 弱决定论

接受决定论是正确的，但否认它和自由意志不相容。如果可以选择，我们的行为会各不相同，这一事实给出了一个令人满意的、充分的行动自由的概念。这与选择受因果关系决定不相关。重要的是，选择不是强制的，也不会与我们的意愿背道而驰。就此而言，自由的行为接受正常的道德评价。

3. 自由意志论者

认为决定论和自由意志不相容，因而驳斥决定论。认为弱决定论关于“如果可以选择，那么，我们的行为会各不相同”的主张是空洞的，因为做不做这样的决定本身就受因果关系决定（或可能已经说明决定论正确）。因而，自由意志论者主张，人类的自由意志是真实的，我们的选择和行为不是被决定的。自由意志论者的问题在于解释行为和选择怎样不受决定地发生，特别是，不受因果关系制约的事情怎样才能避免随机性，因为随机性给道德责任的观念造成的破坏可能比决定论造成的更大。可疑的是，自由意志论的核心

有一个巨大的漏洞。自由意志论者挫败了关于人类行为的其他解释，然后仅仅画了一个大黑箱子放在那里。

用于拯救的量子理论？

大多数哲学家都觉得很难抵制决定论的观点，因此，他们要么认为自由意志是幻觉，要么奋力挣扎以寻找解决方案。与此同时，自由意志论者尝试着去解释事情是怎样无缘无故地或无法预料地发生的，而这些尝试看上去特别的或非常的奇怪。量子机械论是否帮助自由意志论者摆脱了困境呢？在原子层面内的事件不是预先决定的，物质在纯粹巧合的情况下“仅仅是发生了而已”。这是否提供了一条规避决定论的道路呢？并非如此。量子的不确定性的本质在于随机，那么，从某种程度来说，我们的行动和选择是随机的，这一观点并不能拯救道德责任的观念。

将自然的恶的问题放到一边，自由意志辩护必定因自由意志本身卷入一场重大的哲学风暴中。这一辩护假定，做出选择的能力从最完整的意义上来说是真正的自由：当决定做某事时，我们的决定不取决于任何自身之外的因素；我们完全可以做出其他决定。这种所谓“自由意志论者”对自由意志的重视同我们每天自己做决定时的感受相一致。但很多哲学家感到，当面临决定论时，这一理论其实是很难成立的。当然，如果一位自由意志论者解释道，自由意志辩护的基础是不能证实的，那么辩护本身便会在顷刻间随之坍塌。

浓缩之语

自由去作恶。

第 43 章

信仰与理性

尽管最近有许多人英勇地尝试使之复活，但大部分哲学家都认为，关于上帝存在的传统证明实际上无法复活。然而，大多数宗教信仰者并不为这一结论所扰。他们的信仰不依赖于这些证明，也自然不会因它们遭到反驳而动摇。

对于他们而言，理性论述的规范标准不适合宗教事务。抽象的哲学沉思和推理首先无法使他们相信，也不会使他们放弃。他们认为，关于我们运用智慧就可以清楚地认识并理解上帝的目的的假设的确很傲慢。说到底，信仰上帝并非理智之事，而是信仰之事。

信念也许是盲目的，但绝不是“仅仅相信”而已。认为信念高于理智的人，即所谓“信仰主义者”，认为信仰是通往真理的一条可选之路，就宗教信仰来说，则是正确之路。最终靠上帝作用于灵魂而获得的坚信状态，要求宗教信徒的意志行动是自愿且深思熟虑的。信仰需要飞跃，但不是茫然飞跃。恰与此相反，哲学家希望对可能的证明进行理性评估，以支持宗教信仰，他们希望筛选、掂量论据，并在此基础上得出结论。信仰主义者和哲学家似乎致力于根本不同的事业，他们显然没有一丁点儿共同基础，还有望取得一致或和解吗？

时间轴

公元前 375 神命论

公元前 300 恶的问题

亚伯拉罕和以撒

《圣经》中亚伯拉罕和以撒的故事很好地阐明了信仰与理性之间不可逾越的鸿沟。亚伯拉罕是宗教信仰的原型和范例，他愿意心无旁骛地服从上帝之命，甚至可以牺牲自己的儿子以撒。可是，若不从宗教角度来看这件事，而是从理性的方式来看的话，那么亚伯拉罕的所作所为则像一个疯子。对于这一情境的任何其他解释，都比他选择的解释更好、更合理（他的解释是：我疯了？我听错了？上帝在检验我？恶魔在自称上帝？我能在经文中查到它吗？），所以，在倾向于理性的非信仰者看来，他的行为必然是不可理喻的。

信念的收支清单

在信仰主义者的眼中，宗教信仰不能在理性基础上被充分辩护这一事实成了正面的优点。如果开通一条（完全）理性之路，那便不再需要信念了。但正因理性无法提供合理证明，所以才用信念来补这个漏洞。就信仰者而言，意志的行动为获取信念增添了道德价值。不怀疑对象，这种单纯诚实的虔诚是受人尊敬的，至少受那些分享它的人尊敬。信念的魅力已足够明显：生活有轮廓清晰的意义，可以对生活的苦难有些许安慰，信仰者知道死后有更美好的东西，并为此感到欣慰等。宗教信仰对人类许多基本原始的需要和关注做出了清晰的回答，通过采取宗教的生活方式，很多人不可否认地提升了自己，甚至达到蜕变的程度。与此同时，宗教的教义和虚构情节提供了源源不断的艺术灵感，并使文化得以充实。

> **“他起初爱基督教胜过爱真理，继而爱自己的教派胜过爱基督教，终而爱自己胜过爱所有他物。”**
>
> ——柯塞缪尔·泰勒·柯尔律治，1825

帕斯卡的赌博

假若我们感到关于上帝存在的证据还只是难下断言，那我们该做点什么呢？我们或者相信上帝，或者不相信。如果我们选择相信，而且还选对了（比如上帝确实存在），那么，就会赢得永恒的福佑。如果选错了，那也没什么损失。另一方面，如果我们选择不相信，而且选对的话，我们不会失去任何东西，但也没有什么所获。但要是选错了，损失可就大了，少说也要错失永恒的福佑，要是往坏处想，我们就会忍受永无止境的诅咒。能得到这么多，失去的又那么少：你要是不相信有上帝，那你可真是个大笨蛋。对于上帝存在的这个巧妙证明，以“帕斯卡的赌博”为人所知，它是由布莱斯·帕斯卡（Blaise Pascal）在《思想录》（1670）中提出的：或许真的很巧妙，但却有瑕疵。明显的问题就是这个论证需要我们决定要相信什么，但这不是信仰工作的方式。然而，更糟糕的是，最初设立赌局的推动力在于我们没有更多的信息来继续判断上帝，可要赌赢却依赖于有关上帝的好恶的详细的知识。如果上帝并不担心别人是否崇拜自己，而是更厌恶那些纯粹以自己的私利来赌博的爱算计的人，那又会发生什么呢？

“让我们来权衡一下赌上帝存在的得失吧。让我们估计一下这两种选择。如果你赢了，你就赢得了一切；如果你输了，你并没失去什么。因此，赌徒们，你们就毫不犹豫地去赌上帝存在吧。”

——布莱兹·帕斯卡尔，1670

许多在信仰主义者看来是信念的优点的地方，在无神论哲学家的解释中却成为弊端。在现世的自由主义神学中最宝贵的原则是思想和表达的自由，这一点是由密尔明确提出的，把它和虔诚的信仰者所赞美的、不加批判的赞成习惯摆在一起，显得很不自在。信仰主义者尊崇的毫不怀疑的奉献很容易被非信仰者视为轻信和迷信。毫不犹豫地接受权威会使人们受肆无忌惮的教派和膜拜影响，有时还会

变成狂热和盲信。将一个人的信念置于他人之中是令人称赞的，假若他人所关心的东西本身就令人称赞。但当理智被遮蔽时，所有过度行为都可能冲进来，把理智取代。而且很难否定，在一定时期、一定宗教中，知觉和同情会消失殆尽，替代它们的是偏执、固执、性别歧视或更糟糕的东西。

密尔论知性自由

出于对言论自由的疯狂辩护，密尔在《论自由》(1859) 中告诫我们镇压知性文化的危险所在，这种镇压不鼓励人们质疑和批评已接受的观念，“最积极主动的、爱刨根问底的理智”恐怕成了“对最高主体进行的自由大胆的深思”。智力的发展受到遏制，理智遭到威胁，真理本身也根基不牢：“真观念一直被视为成见，无关论证，而且还不利于论证，这并不是理性存在者应该坚持真理的方式。这样来看，真理更像是一种迷信，偶然与表示真理的词结合在一起而已。因此可认为，真理就是更偶然地固守着表达真理的语词的迷信而已。”

因此，收支清单已拟定，优点和缺点列在两边，通常一边的优点看上去是另一边的缺点。由于使用的计算方法不同，就此而言，账目本身没有意义，信仰者和非信仰者相互争论时，经常留下持久的印象。他们通常在交谈时彼此误解，没能建立任何共同基础，未能使对方移动分毫。无神论者满足于证明出信念是非理性的，信徒将这种假设证明视为无关紧要、离题万里。最后，信念是无理性的或非理性的。它自己傲慢地与理智对立，也可以说这才是其真正的要点。

> “因为相信才理解。”
>
> ——奥古斯丁，400

浓缩之语

为信仰而战。

第 44 章

积极自由和消极自由

自由是人人都赞同的观念之一。它事关重大，是好东西，而且是最重要的政治理想之一。自由同时也是“仁者见仁，智者见智”的观念之一。我们应该有多少自由呢？有必要限制自由的兴盛吗？当你做某事的自由与我做某事的自由发生冲突时，该怎样协调呢？

讨论自由本来已经够棘手的了，关于自由本质的基本分歧进一步阻碍了讨论。一直以来，潜藏着这样一点怀疑，即“自由”也许根本就不是一个东西。“自由”一词不仅包括很多潜在的含义，也许还涉及大量有关联也有区别的观念。说到向这片黑暗领域投射光明，我们都受惠于 20 世纪颇具影响力的哲学家以赛亚·伯林。他讨论自由的核心在于对积极自由和消极自由的关键区分。

两个自由概念

乔治正手拿一杯白兰地。没有人拿枪对着他的头逼他喝。没有强迫，也没有阻碍，没人让他必须喝酒，也没人阻挡他喝酒。他可以自己随心而为。但乔治是个酒鬼。他知道喝酒对自己不好，没准儿会害死自己，也可能失去朋友、家人、孩子、工作、尊严、自尊……但他却无法自制。他伸出颤抖的手，把酒杯举到了自己的嘴边。

两种截然不同的自由在这里上演。我们经常认为自由是指没有外在

限制或压制：只要没有任何障碍阻止你做想做的事，你就是自由的。这就是伯林所谓的“消极自由”，说它消极，那是因为该定义是由行动者缺少了某种东西而定的，这种东西即任何形式的约束或外部干涉。从这个意义上说，酒鬼乔治完全自由。但他无法自制，即便他知道如果不喝酒便可以更好地维护自己的利益。但他仍必须喝酒，他并不完全是自己的主宰，他的命运不完全掌握在自己手里。从他被迫喝酒来看，他没有选择，所以并不自由。乔治缺少的就是伯林所说的“积极自由”，说它积极，那是因为它的定义由行动者需要具备什么而定，需具备自我控制、自主、使行动符合理性考量以最有利于自己的能力。在此意义上，乔治显然并不自由。

消极自由

根据伯林对消极自由的定义，只有在我们可以做自己愿意做的事且无人干涉时，我们才是自由的。但是，运用自由时，我们不免会践踏彼此的自由。当我行使在浴室里大声歌唱的自由时，便践踏了你享受平静夜晚的自由。每个人要想享受无拘无束的自由，就必定会侵犯他人的自由，因此，人们共同生活在社会中时，需要某种程度的妥协。

古典的自由主义者采取的立场受所谓“伤害原则”限制。维多利亚女王时代的哲学家密尔（J.S. Mill）在《论自由》中对此有著名论述。只要不给他人带来伤害，就可以任意行动。只有发生伤害时，社会才可以合理地加以限制。以某种方式，我们可以限定私人自由的范围，对于来自外部的干涉与权威，此范围内的私人自由神圣不可侵犯、不受任何影响，个体可以不受限制地沉浸于自己的品味和倾向中。在政治领域中，他们可以自由行使各种不可侵犯的权利或自由，如言论、集会等。

当自由主义者所支持的消极自由占主流地位时，仍然会遗存许多棘手问题，至少在西方国家如此。特别是，一个既没能力也没头脑去“自由”行事的人，我们或许好奇于他所享受的自由是否名副其实。正是在

自由的庇佑下，所有美国公民都可以自由地成为总统。的确，没有法律或制度限制，因此所有公民从某种程度来说都可以自由当总统。但其实，很多人都被拒之门外，在资金、教育和社会地位方面，他们缺乏必要的资源。总体来说，他们没有**实质**的自由行使他们**形式上**拥有的权利。为弥补这些不足，以将形式上的自由转化为真正实质的自由，有强烈社会意识的自由主义者或许不得不赞成国家介入的形式，这看上去更适合对积极自由的诠释。

积极自由

消极自由是没有**来自**外部干涉的自由，而积极自由通常被定性成达到某种目的的自由。积极自由作为一种授权形式，使个体可以发挥潜能，完成某个角度的自我实现，达到个人自立和自制的状态。在更广泛的政治意义上，这种积极意义的自由被视为对来自文化和社会压力的释放，若不释放这些压力，人们便难以自我实现。

消极自由在本质上是关于人际关系的，存在于人与人之间的关系之中。而积极自由则相反，是内省的，在个体中发展、培育。正如在酒鬼乔治内心理性的一面与基础的食欲这两者之间的冲突一样，自由的积极概念一般以将自我分为较高部分与较低部分为前提。在道德和理性上，更好更高的自我胜利，标志着自由的实现。

“别人应该让主体自己去做事或者成为某种状态，而不去干涉他。”

——伯林，1959

滥用自由

1793 年，罗兰在遭处决之前曾大声疾呼：“啊，自由！你的名字犯下了怎样的罪行啊！”但法国大革命的暴行与过激其实只是以自由之名，尤其是以积极自由之名作恶的恐怖行径之一。20 世纪人类的滔天罪行，尤其是斯大林做出的那些事使以赛亚·伯林（Isaiah Berlin）极度不相信积极自由。这种麻烦来源于下述信念，即对社

会来说只有一条正确路线，医治社会疾病只有一副良方，这些信念是社会改革家的恶习。伯林反对这种看法，他自己就是人类价值多元论的坚定拥护者。他认为，善是多元的，相区别且不相容，人们就是据此做出了激进选择。他对于消极自由的宽容之情建立在他的这一观点之上，即认为这种自由可以营造最合适的氛围，人们身处其中可以通过做出这种选择来控制并实现他们的生活。

在某种程度上，由于伯林认为区分自我这一概念是积极自由所固有的，所以他对此非常谨慎。再说说乔治，假设真正了解他的最佳利益的思想是更高更理性的自我，如果他自己没有能力去鼓励这部分获胜，也许他需要从更智慧、更能看清他应该怎样行动的人那里获取一些外在帮助。接下来，我们很容易得出结论：从身体上将乔治与白兰地隔离是合理的。针对乔治的措施也适用于国家，伯林担忧的是，在（积极）自由的旗帜之下行进，政府会施行暴政：为社会设立特殊的目标；为公民优先设定某种生活道路，替他们决定应该追求什么而不顾及其实际的追求。

> **“操纵人，把他们驱赶向只有你（社会改革者）能看到而他们却看不到的目标，就是否定人类本性，把他们当做没有自我意志的物品，因此，就是贬低了他们。”**
>
> ——伯林，1959

浓缩之语

分裂的自由。

第 45 章
差异原则

人类社会的推动力极其复杂，但总体而言，认为正义的社会比不正义的社会更稳定长久是合理的。社会成员一定相信，总的来说，遵从维系社会并维护制度的规则，是公平的。那么，应该怎样在社会成员之间分配责任和利益才算正义呢？

我们可以这样想，唯一真正公平的社会商品分配是平等分配给所有成员。然而，平等可以指不同的东西。我们是指结果平等吗？每个人都得到社会应提供的财富和利益的平均份额，并都肩负着平均份额的责任吗？但有些人的肩膀比别人更宽更强壮，社会作为整体可能从这些有能力的成员那里获得更大利益吗？如果人们都愿付出更多，难道让他们获取更大份额的利益不合理吗？否则，那些拥有更强自然天赋的人可能无法完全发掘其天赋，社会作为整体才是输家。这样看来，也许重要的是机会平等，社会中的每个人都有同样的机会创造财富，有些人比别人创造的多些，因而积累更多的利益。

罗尔斯主义与功利主义

罗尔斯主义正义论的大量动力都来自在同一问题上与古典功利主义的对立。从功利主义角度看，如果在实用方面能获得净受益（如快乐），那么，多少不平等都是合理的。因此，为换取少数人的

时间轴

1651

利维坦

利益激增，可以牺牲大多数人的利益；即使少数人会遭受巨大损失也可以合理地实施，只要能使大多数人有足够的受益便可。这两种可能性都会遭到罗尔斯差异原则的反对，该原则禁止用这种方式牺牲弱势群体的利益。

另一重要对比是，功利主义者在考虑每个人的利益时都不偏不倚，事实上，每个人都要与他人共享利益，以寻求在功用上产生最大净受益。但另一方面，从最初立场来说，罗尔斯主义以利己主义的思维方式行动。自我利益可以和“忽视他们未来在社会上的位置的”相结合，正是这种自我利益使他在深思熟虑之后赞成差异原则。

美国哲学家约翰·罗尔斯在《正义论》（1971）中对社会正义和平等的有关论证，影响深远。他的理论核心是所谓“差异原则”，按照这一原则，只要是使弱势群体生活好过些的做法，那么，其引起的社会中的不平等就是合理的。针对罗尔斯的原则已经有大量评价，正面、负面的都有。纵观政治谱系，罗尔斯原则还可用以（不总是以罗尔斯自己愿意的方式）支持意识形态立场。

> **“在结果平等这种意义上说，一个社会如果把平等置于自由之前，其结果将是既没有平等也没有自由。”**
>
> ——米尔顿·弗里德曼，1980

“马和麻雀”经济学

罗尔斯的差异原则提倡平等，除非不平等惠及全体，而且不允许某集团的利益从属于另一集团的利益。然而，该原则并没有讲不同受惠人的相对受益，因此，弱势群体的微弱改观，可以使享受社会商品最大份额的那些人侥幸得来的果实显得合情合理。这使得很多违背罗尔斯所遵从的平等主义的人引用这一原则。因此，19 世纪 80 年代，里根和撒切尔政府所谓“滴入式经济”有时会找寻罗尔斯主义的证据，声称对最富有者减税可以使投资和经济增长，称这样可以增加劣势者的财富。经济学家 J·K·加尔布雷思（J.K.Galbraith）以轻蔑口

吻将此主张称做“马和麻雀经济学”：“如果你使劲儿给马喂燕麦，那有些就会被拉出来，再用来喂麻雀。”

无知面纱的背后

任何关乎社会正义的观念都要向公平的观念低头，至少是含蓄地低头。社会体系所依赖的原则和框架都倾斜于某一特殊集团（如社会阶级或等级，或者政治派别），而此集团的主张会自动使该体系不正义。为把握公平这一观念，将自己的正义原则建立在平等之上，罗尔斯引入了一套思想实验，源自霍布斯和卢梭的社会契约论。他让我们想象自己处于他称之为“原始立场”的位置，在这个立场中，所有个人利益和效忠都被抛到脑后：“没有人知道他在社会中的位置、他的阶级立场或社会地位，没有人知道他在天赋长处和能力分配中获得的财富，没有人知道他的智慧、力量及类似的东西。”尽管我们可能追求自己更多的利益，但并不知道自己的利益在何处，因此特殊的诉求被排除了。不知道社会赋予我们什么角色，我们不得不谨慎行事，以确保不会为了使某集团获得好处而使另一集团处于劣势。

接下来，置于明显仅存的自相矛盾之中的公平是利己的主体在原初状态下做出的理性的、不可避免的选择。罗尔斯声称，如果社会、经济结构和规划蜷缩进虚构出来的“无知面纱”背后，它们只能被称之为差别性的正义。另外，在此种情况下，唯一可认同的是被那些理性、深谋远虑的行动个体认同的东西。为守护其自己将来（未知）的利益，理性的决策者的最好最谨慎之举就是拥抱差异原则。

> **“那么差异原则在下面的意义上就是强烈平等主义的观念：除非有一种改善两个人状况的分配，否则一种平等的分配就更可取。”**
>
> ——约翰·罗尔斯，1971

差异原则的推论是，仅在惠及弱势群体时才可接受不平等，在其他任何情况下，都不能接受不平等。换句话说，平等的条件应该被排除在差异原则中容许的不平等之外。因此，极大地

巩固强势者的地位，但将弱势者留在原地的经济规划不应算作正义。因出生的造化，有些人比别人天资更高，但只有当他们可以改善弱势者的境况时，他们才可以享受些许社会或经济优势。总的来说，只有人人都从中获益时，不平等才是正义的，不然就应该以平等为先。

浓缩之语

正义即公平。



第46章

利维坦

“在没有一个共同权力使大家慑服的时候，人们便处在所谓的战争状态之下。这种战争是每个人对抗每个人的战争。在这种状况中，勤劳是没有地位的，因为勤劳的结果是不确定的，因此，地球上也就没有文化、没有知识、没有艺术、没有文学、没有社会，最糟糕的是，只有连续不断的恐惧和暴力死亡的危险。于是，人的生活就变得孤独、可怜、可憎、粗野、短暂。

上面这段话出自英国哲学家托马斯·霍布斯的政治哲学巨著《利维坦》(1651)，描绘的是人类的错位景象。霍布斯随即在英国独立战争中殒身，他绘制的人类图景一直充斥着悲观和严酷：人生活在想象中的“自然状态”下，孤立、利己的个人的唯一目标就是自己的安全和快乐，与他人始终处于竞争和冲突的关系，只关心怎样能第一时间报复；人与人之间没有信任，因此也不可能有合作。对于霍布斯来说，问题是：身陷这般卑劣残酷的敌对中的个体怎么可能存活？用什么方法才能将这种前景黯淡的原始状态发展成为某种形式的社会或政治组织呢？他的答案是“一个让所有人畏惧的统一权力”，国家的绝对权力被形象地称为“利维坦”。

> **“我首先提出来的是，全人类共有的普遍倾向是得其一思其二、永无休止的权势欲。”**
>
> ——托马斯·霍布斯，1651

时间轴

1651 利维坦

1789 惩罚理论

社会契约

自霍布斯以来，合法契约作为理解国家运行的雏形观念吸引了很多哲学家。契约授予参与者一定权利，并施以一定义务。可以这样想，辩护的类似形式处于国家公民与统治权威之间存在的权利和义务体系之下。可准确来说，这里指的或暗示的是怎样的契约呢？公民和国家之间的契约并非名副其实，想象在没有文明社会时存在“自然状态”只是假设，是用以区分人类境况自然和传统方面的手段。但是我们接下来不禁要问，正如苏格兰哲学家大卫·休谟一样，确认公民和国家的实际权力与特权时，这种假设能有多大分量。

霍布斯最具影响力的继承者是法国哲学家卢梭，他于 1762 年出版《社会契约论》一书。此后，有很多距今更近的社会契约理论（或“契约论”）的哲学家，最为重要者是美国政治哲学家约翰·罗尔斯。

“没有权利，信约便只是一纸空文”

在霍布斯看来，每个人的自然倾向就是追求自己的利益，满足个人利益才会合作：唯此可以避免战争状态和“孤独的、可怜的、可憎的、粗野的、短暂的”人生。如果是这样，那自然状态下的人为何不轻而易举地一致同意合作呢？合作绝非易事，因为遵从一项契约总要付出一定代价，而不遵从往往可以带来收益，至少在短期内是这样。但是，如果利己和自我保存是唯一的道德指南，那怎么能肯定别人不会抢先违反契约以获利呢？的确，他们肯定会追求这样的利益，所以最好的方法是你先践踏契约，难道不是吗？当

> **“人生来自由，却无不处于枷锁之中。自以为是他人主人的人，其实比他人更是奴隶。何以会有这种变化呢？我无从得知。又是什么使这种变化变得合法呢？我自认为可以回答这一问题。”**
>
> ——让·雅克·卢梭，1782

1971

差异原则

然，其他所有人若都照此推理，那就不会有信任了，因而也不会达成协议了。在霍布斯所说的自然状态下，长期利益总是让位于短期利益，无法跳出不信任和暴力的怪圈。

高尚的原始

霍布斯关于“自然状态”（即不受社会习俗和法定习俗限制）下的人类的悲观论调并没有被他的法国继承者卢梭吸收。霍布斯将国家权力视为驯化人类野蛮本性的必要手段，而卢梭认为，人类的恶习及其他弊病正是社会的产物。人类满足于“理性的昏睡中”并生活在对其同类的同情之中，这种“高尚的原始”本是自然的纯真，却逐渐被教育及其他社会影响所腐蚀。失落的纯真和非理性的情感为浪漫运动带来了灵感，浪漫运动在整个欧洲大陆非常流行，直至18世纪末。然而，卢梭本人并不幻想可以退回先前田园诗般的状态：一旦纯真彻底堕落，霍布斯提到的那种社会约束便必然会接踵而来。

野兽和怪物

利维坦，往往和巨兽联在一起，是神话中令人恐惧的海兽，见于旧约及其他各种创生故事中。霍布斯以此名字暗示国家权力的可怕——“伟大的利维坦，用更尊敬的方式来说，它就是上帝的诞生；我们在永生不朽的上帝之下所获得的和平和安全保障就是从它那里得来的。”在现代用法中，这个词常常指国家，暗指超出适度范围的政治权力与权威。

霍布斯总结道：“没有权利，契约便只是一纸空文。”需要某种外在形式的权力或约束力，强制人们遵守可以惠及全体的契约——假如所有人都遵守的话。如果其他所有人都这样做，人们为了合作与和平就必须

欣然地限制自身的自由。只要别人都这样做，他们就必须“把大家所有的权力和力量托付给某一个人或一个能通过多数的意见把大家的意志化为一个意志的多人组成的集体。”以这样的方式，公民同意放弃自己的主权给国家，绝对的权利“通过国家威慑组织大家的意志，对内谋求和平，互相帮助对外抗御外敌。”

浓缩之语

社会契约。



第 47 章

囚徒困境

“处理你们的原则是：如果你自己招供，再供出你的同伙，那他会入狱 10 年而你立马走人。”戈登（Gordon）知道警察无论如何也能关他们 1 年，只因为他们携带凶器，但警察没有足够证据将抢劫罪加在他们身上。问题是戈登也知道警察和另一个牢房中的托尼（Tony）（戈登的同伙）订了同样的协议，如果他们都招认并控告对方，那他们会被判刑 5 年。要是他知道托尼会怎样做就好了……

因此，考虑到自己的利益，他们两人做出了理性的决定，虽然结果对于双方来说明显不是最佳的。怎么回事呢？

博弈论

以上是故事梗概，就是大家熟知的“囚徒困境”，这可能是众多博弈论领域研究的场景中最有名的一个。博弈论的目的是分析有明显利益冲突的情况，并找出什么是合理策略。在囚徒困境中，该策略力图将自己的优势最大化，要么选择与对手并肩作战（用博弈论术语说，就是“合作”）要么背叛他（用博弈论术语说，就是“背信”）。当然，假定就是，这种分析是真实的人类行为，能够解释人为什么这样行动。

时间轴

公元前 350
论证的形式

1789
惩罚理论

零和博弈

博弈论已被验证为一片沃土，其中的术语早已成为普遍的流行语。例如，“零和博弈游戏”——一种类似于象棋或扑克的专门游戏，经常被随便使用，尤其在商业上。一方赢取而另一方损失最后达至完全平衡，所以双方的总和为零。相比之下，囚徒困境则是“非零和博弈”游戏，双方玩家可能都赢，也可能都输。

在博弈论分析中，摆在戈登和托尼面前的可能策略可以用“支付矩阵”来表示，如下：

	托尼缄默	托尼招供
戈登缄默	都只入狱 1 年（双赢）	戈登入狱 10 年，托尼释放（彻底输，彻底赢）
戈登招供	戈登释放，托尼入狱 10 年（彻底赢，彻底输）	都入狱 5 年（双输）

困境产生的原因是：两个囚徒都只关心如何使自己的刑期降至最短。为使双方实现两人最好的结局（都只入狱 1 年），他们应该合作，达成一致以放弃个人的最好结局（无罪释放）。在经典的囚徒困境中，并不存在这种合作，无论如何，他们都没有理由坚信对方不会背信弃义。因此，他们为了避免产生个人最坏的结局，采用了一套有碍集体最好结局的策略，最终导致了中庸的非优结局。

现实世界的推衍（蕴涵）

囚徒困境的宽泛含义是：一个人对自身利益的自私追逐，即使在某种意义上是合理的，但可能不会给自己或他人带来最好的结果。因而合作（至少在某种情况下）是最佳策略。我们应该怎样看待现实世界中的囚徒困境呢？

囚徒困境在社会科学中独具影响力，在经济学和政治学中更是闻名

遐迩。例如，它可以让我们洞察深埋在敌国武器征购升级之下的决策和心理。在这种情况下，政党考虑在限制武器经费方面达成协议，从原则上说，这显然是有益的，但事实上很少做到。根据博弈论进行分析，没能达成协议的原因是对损失惨重（军事失败）的惧怕远超过相对较小的胜利（降低军费）。军备竞赛的实际后果就是，既不能达到最佳，也不是最糟糕的。

在巩固某些司法体系（尤其美国）却在其他体系内禁止的协商认罪体系中，可以看到它与囚徒困境极为明显的相似。囚徒困境的逻辑表明，“使最大损失最小化”是合理策略，即因害怕受到更重的处罚而情愿接受较轻处罚，可能诱使无罪者招供并相互揭发。最坏情况则会导致犯罪之人毫不迟疑就招认罪行，而无罪之人则继续为自己的清白申诉，从而产生了这样的奇异结果：无罪之人受到了更严重的处罚。

美丽心灵

当今最著名的博弈论专家是普林斯顿大学的约翰·福布斯·纳什（John Forbes Nash）。他于1994年获诺贝尔经济学奖，那时他的事业达到顶峰，他的数学天赋及丰功伟绩盖过了精神上的疾病，这就是《美丽心灵》（2001）的主题。

作为博弈论专家，纳什最著名的贡献是定义了以他名字命名的“纳什均衡”，指游戏中的一种稳定情况，这种情况是：说只有别的玩家改变策略时，才能促使这名玩家改变策略。正如我们所见，在囚徒困境中，双双背弃（两人都招供）体现了纳什均衡，这并不一定与玩家的最佳结局相符。

胆小者

博弈论者大力研究的另一博弈是“胆小者”，在詹姆斯·迪安（James Dean）的电影《无因的反叛》（*Rebel Without a Cause*）（1955）中体现最

为显著。在这场博弈中，两人驾车驶向对方，偏离轨道者就是输家（或胆小者）。合作的代价（偏离轨道且丢脸）与背信的代价（一直开车并相撞）几乎没有任何关系，以至于合理的行动似乎是合作。当玩家 A 假定玩家 B 同样理性并会偏离轨道，因而自己（玩家 A）可以一直开车，没有任何损失便获胜时，危险便降临了。

胆小者所固有的危险显而易见，双双背信（都一直开车）便意味着一定会相撞。这种危险在真实世界中类似的各类边缘政策里同样清晰可见（从潜在危险来说，核武器边缘政策最具灾难性）。

浓缩之语

玩游戏。



第 48 章

惩罚理论

很多人会说，文明社会的标志就在于拥有维护其公民权利的能力：保护公民免受专制以及来自他人或国家的伤害，并给予充分的政治表达权，保证言论及活动的自由。那么，这样的社会又有多大可能去有意迫害公民，将其排挤出政治过程，限制他们的活动及言论自由呢？当一个国家选择因自己的公民违犯自己制定的规则而加以惩罚时，它本身就已经具有了这项权利。

不同国家职能之间的明显冲突引起了有关惩罚辩护的哲学争论。就像在其他伦理问题上的讨论一样，关于惩罚的辩护的争论势必要沿着后果论和义务论的道路分化开来：后果论强调伴随惩罚违法犯罪者而来的有益结果，而义务论则坚持认为，惩罚本身作为目的，本身便是善，不考虑它可能带来的任何利益。

“他们只是罪有应得”

认为惩罚本身即善这一理论背后的关键观念是报应。许多道德思想之下都潜藏着一种基本的直觉，即人会得到他们应得的：正像他们应该从表现良好中受益，也应该因恶行而受苦。报应的观念即人们应该为自己的错误行为付出代价（即失去自由）。为与该直觉和睦共处，人们有时也会引入更进一步的观念，即错误的行为造成了失衡，道德平衡要通

过犯错者“偿还债务”才能恢复。对这个社会，罪犯有义务遵守这一规则，接受他必须偿还的惩罚（义务），而且惩罚的严重程度应该与罪行的严重程度一致。

辩护的水平

“惩罚问题”往往依据功利考虑，如社会威慑力和保护力，和/或如报应之类的内在因素，来为自己辩护。但它也许还涉及更具体更普遍的问题。在具体层面上，我们或许会问，对**特殊**个体的惩罚是否合理。这种问题并没有唤起对惩罚的一般属性的质疑，而且也不是哲学所独有的或特别具有的兴趣点。

与这些问题相伴而来的还有责任感问题。法律要求被告对自己的行为负责，被告真要负责吗？他是出于不得已，还是正当防卫呢？在这里，责任问题将我们引入了非常棘手的哲学领域。在最一般的层面上，关于自由意志的问题，是否我们所有的行为都是预定的：我们在任何行为中能否自由选择，如果不能，那我们对做过的任何事情是否要负责任？

“惩罚应与罪行相符”的观念出自希伯来圣经中的**同态报复法**（法律的报复）：“以眼还眼，以牙还牙。”这意味着罪行和惩罚应该等价，不光在严重程度上，在类型上也应该这样。例如，赞成死刑者经常争辩说：对被夺走生命的人唯一合适的赔偿就是让凶手失去生命。但这些人不会很快提议说，勒索者应该遭受勒索或强奸者应该遭强奸。对圣经报复主义理论的支持触及了报复主义者所面临的问题的核心，因为**同态报复法**是报复心重的上帝的工作，报复主义者面对的挑战是要让报复和复仇保持适度的距离。有些罪行“迫切需要”惩罚的观念有时被装扮成“惩罚表达了社会对特定行为的愤怒”这一主张，但是当报复因而逐渐沦为一种复仇冲动时，它本身几乎无法对惩罚辩护。

死刑

关于死刑的争论通常和关于其他惩罚的一样。死刑的拥护者往往认为，对罪大恶极的犯人就应该施以最严酷的刑罚，不考虑任何可能随之而来的利益。但是，那些假定的利益（主要是对公众的威慑力和保护力）也经常被提及。反对者则认为，实际上，威慑的价值令人怀疑，监禁生活同样为公众提供了保护，而且执行死刑的机构降低了社会的文明程度。反对死刑的最强论据就是，无辜者已经而且会继续被处以死刑，这点确定无疑。也许支持死刑的最好论据是，死亡比终身监禁更合点儿人情。但是，这只会让我们得出这样一个结论，即应该让犯人在生与死之间做选择。

必要的恶

功利主义或其他后果主义为惩罚的辩护与报复主义者的立场截然相反，不仅否认这是好事，还将其视为必定的坏。古典功利主义先驱杰里米·边沁（Jeremy Bentham）认为，惩罚是必要的恶，恶是因为它增加了人类的不幸，但仅从它带来的利益超过了它引起的不幸这个角度来说，它是合理的。这并不是纯粹理论上的立场，正如 19 世纪极度注重实践的监狱改革者伊丽莎白·弗赖伊（Elizabeth Fry）阐明的那样："惩罚不是为了报复，而是要减少犯罪，感化罪犯。"

"所有惩罚都是伤害：所有惩罚本身都是恶。"

——杰里米·边沁，1789

惩罚在减少罪行方面所扮演的角色被普遍认为有两个主要形式：阻止和威慑。被处决的杀人犯肯定不会再犯罪，受监禁的人也不会。阻止的程度还有待争论，特别是通过死刑达到的永久阻止。但从公众的利益出发，很难说我们不需要这类措施。威慑的案例更难举一些。表面上看，声称要惩罚某人并不是因为他已经犯了罪，而是要威慑他人不要犯类似

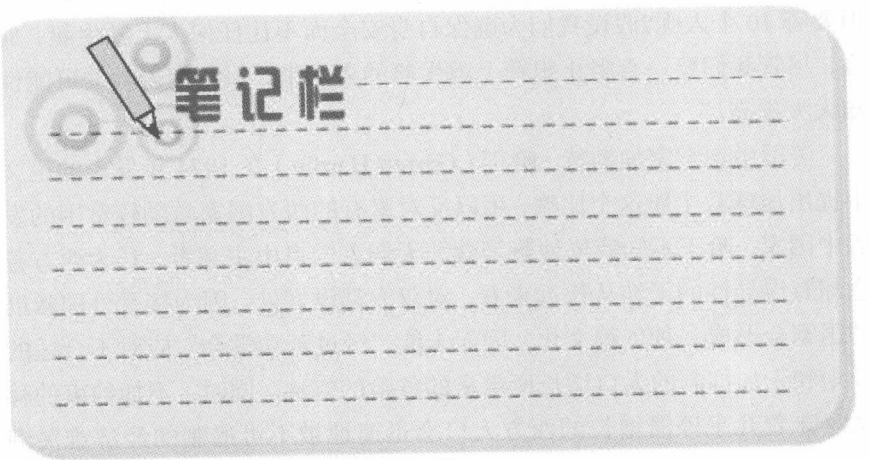
的罪，这似乎是不合理的。而且这样做的实际用途也令人生疑，研究表明，罪犯主要害怕的是被逮捕，而非任何随之而来的惩罚。

功利主义对于惩罚的思考有另一条主要线索，即感化或再教育罪犯。至少对于自由主义者来说，将惩罚视为一种疗法明显有吸引力。罪犯通过接受再教育和改造，成为对社会有用的一员。然而，人们对惩罚制度（至少当今绝大多数制度）实现这一目标的能力存在深深疑虑。

其实，很容易拿出反例来说明功利主义关于惩罚的辩护的不足之处，例如，一个罪犯没有给公众带来危险，或者不需要改造，或者对他的惩罚没有任何威慑作用。因此，常用的方法是提供一堆惩罚可能带来的好处，而不用去设想它们是否全部适用于所有的情况。即使我们会感到，纯粹的功利主义解释存在某些缺陷，需要报应理论来弥补。反思这种感觉，最近很多理论本质上说都是“混血儿”，在整体解释中试图结合功利主义和报复主义元素。因此，主要任务或许是在多种特定目标中确定优先者，并突出与现今政策和实践的冲突之处。

浓缩之语

应该惩罚罪犯吗？



第 49 章

地球救生艇

“漂流在道德海上……救生艇上已经有 50 个人，一般来说还能多载 10 个人，总容量是 60 个人。假设在救生艇上的我们看到水中还飘浮着 100 人，他们求我们施舍些救生器材或让他们登上救生艇……

我们有几个选择：我们也许能试着按照基督教中“四海皆兄弟”的理念，或按照马克思主义者“各取所需”的理想。既然大家在海里的需求都一样，既然他们都被视为“我们的兄弟”，那么我们应该让他们都登上救生艇，让 150 人挤在这艘只能容纳 60 人的救生艇上。既而，救生艇沉没，所有人被淹死，成就了正义的同时也成就了悲剧……

既然救生艇还能多载 10 位乘客，那我们最多只能再让 10 个人上来。但要哪 10 个人呢?假设我们为确保自身安全而不让任何人上救生艇，那么，尽管我们要一直阻止想登上救生艇的人上来，但我们得救的可能性却大大提高。”

美国生态学家加勒特·哈丁（Garrett Hardin）在 1974 年发表的论文中提出地球救生艇这个比喻，用以反对富有的西方国家救助较贫困的发展中国家。哈丁不知疲倦地鞭笞着悲天悯人的自由主义者，认为西方善意却有误导性的干涉从长远来看，对双方都没好处。因为接受外国救助的国家会形成一种依赖文化，因而未能“经过苦功学会”应对不合适的计划和未加抑制的人口增长所带来的危险的方法。同时，不加约束的移民意味着几乎停滞增长的西方人口会迅速地被不可遏制的经济难民潮

所取代。哈丁将对这些弊病的谴责放在了良心不安的自由主义者的家门口，尤其责备他们对“公地悲剧”的鼓励，因为在鼓励的过程中，有限的资源被理想化地视作人类共同的合法财产，被归为一种公共所有，而这定会导致过度开发和毁灭。

“严厉的爱”伦理

哈丁对自己“救生艇”隐喻所提倡的“严厉的爱”伦理丝毫没有歉意。他安心地劝说受良心问题困扰的自由主义者“离开，并将自己的地盘拱手让人”，以此来消减威胁要破坏救生艇稳定的懊悔之情。没有必要为我们怎样到达这里而忧虑，“我们无法评论历史”，只有接受冷酷强硬的现状才能替子孙后代保卫世界（至少是我们这一代）。

公地悲剧

爱空想的环保主义者喜好更舒适的“地球飞船”隐喻，而哈丁洞察到了这一隐喻的缺陷，并针锋相对地提出了关于这只救生艇的严酷伦理观。按照环保主义者的比喻，我们会一起登上地球飞船，所以有义务确保船上有限的珍贵资源不被浪费。这一场景鼓励了下面这种观点：世界的资源应共同享有，个人都该拥有绝对平均的一份，而当这一图景渗入到自由主义者所珍视的快乐庞大的集体工作这一蓝图时，问题就出现了。一个农民拥有一片土地，他会照看自己的财产，并确保土地不因过度放牧而荒芜。但是，如果这是一片所有人共有的土地，他便不会像刚才那样去考虑保护土地了。短期受益的诱惑意味着自觉约束很快就会消失，紧随其后的便是堕落和衰败。在哈丁看来，这一过程“在并不完美的拥挤的人世间”不可避免，即所谓“公地悲剧”。正是顺着这种思路，当地球上的资源，如空气、水、海里的鱼，都被视为公共资源时，毁灭便注定会接踵而至，因为缺少一位合适的机舱管理者。

> “毁灭是所有人匆忙奔向的目的地。社会中的每个人都追求自己的最大利益，相信共同自由。共同自由把所有人带向了毁灭。”
>
> ——加勒特·哈丁，1968

穷富国家之间的关系肯定好不到哪儿去：富国安坐在它们的船上，破浪前行，用桨猛击那些想要上船的穷国。但是，哈丁对这个隐喻的解释并不是唯一的。救生艇真的处于下沉的危险之中吗？它真正的容量是多少？或者说，让趾高气昂的富人稍微向上移动一点，让出一席之地，又何妨呢？

哈丁的许多论据都依赖于这样一种假设：贫穷国家即使得到更平等的待遇，其人口的高增长率也会持续。他不认为这种增长率是对高婴儿死亡率、低预期寿命、薄弱的教育等的**回应**。自由主义者会说，如果褪去哈丁的光环，我们会直面粗俗赤裸的不道德——自私、自满、缺乏激情……

道德界线

就此而论，自由主义者的内疚似乎并不是那么不当。救生艇的自由主义任职者做梦都不会想到用桨击打同船人的脑袋，他怎么能打算对船周围那些水里的不幸之人做这样的事情（甚至允许这种事情发生）呢？的确，假设船上确实还有地方，船上的人难道不应该义不容辞地把他们从水中拉上船，和他们分享这一切吗？

因此，救生艇的构想使西方自由主义面临险恶的挑战。社会公正最基本的要求之一是人要受到平等待遇，不该依据那些人们不可掌控的因素（生来就有的偶然因素，如性别、肤色等）来决定如何对待一个人或对其进行道德评价。然而，不论是对哈丁的支持者而言，还是对大多数自认为是自由主义者的人来说，这种因素，如我们碰巧在哪里出生似乎在我们的道德生活中扮演着至关重要的角色。如此重的道德分量怎么能附着于随机的东西上呢？

面临此种挑战，自由主义者要么说明，为何当我们考虑世界上除自己以外的其他部分时，对公平的需求可以被置之不理或淡化，为何对自

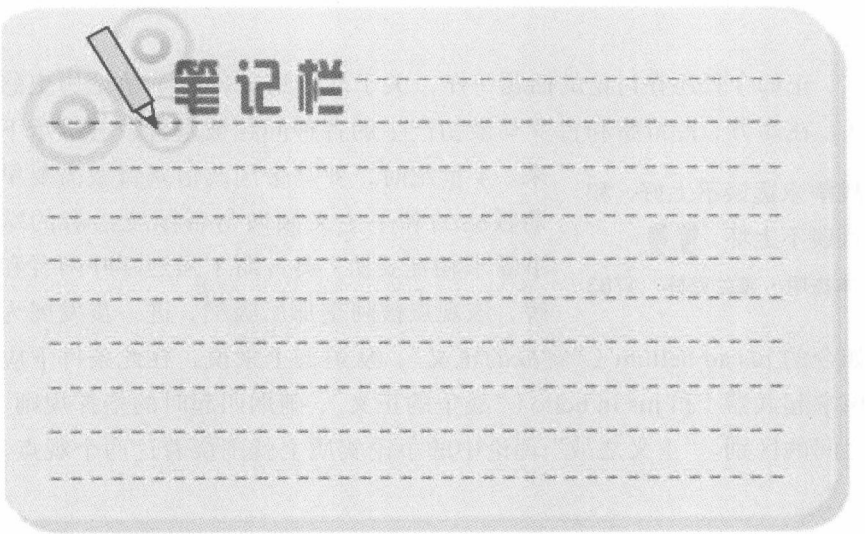
己的道德偏好有所表示是正确的；要么就必须接受在当今自由主义的核心处不一致的地方，而一致性则要求在全球范围内推广道德原则和社会公正。

近来的理论家尝试着用这两种方式处理问题。在自由主义者心中位于核心地位的对不公平的论证势必要缩小其范围，降低其尊严，尽管它对讨论全球现实状况有点用处；另一方面，尽管如日中天的世界主义的自由主义值得称赞，但它却要求对现有的国际契约中的习俗和政策做出天翻地覆的改变，并在同样的全球现实之下，承受受挫的风险。总之，在政治哲学有关全球和国际公正的领域里，仍有许多基础工作要做。

> **“就可预见的将来而言，我们要想幸存，就要以救生艇所显示的道德规范来约束自己的活动。不然，后人将受到虐待。”**
>
> ——加勒特·哈丁，1974

浓缩之语

船里还有更多的地方吗？



第 50 章

正义之战

尽管战争中永远不乏狂热分子，大多数理论家对查尔斯·索利（Charles Sorley）抱有同情之心。1915 年，这位 21 岁的诗人在卢斯（Loos）战场上写下这样的话："没有正义之战这回事儿。我们正在做的，是靠撒旦驱逐撒旦。"几个月后他便英年早逝了。然而，很多人会同意，尽管战争永远是罪恶的，但有些恶魔更糟糕。是的，要尽量避免战争，但不是付出什么代价都可以。它也许是两个罪恶中较轻的那个，动机令人如此信服，起因如此重要，以至动用武器从道德上来说都是合理的。在这种情况下，战争可谓正义之战。

正如今日还在讨论的话题一样，关于战争道德的哲学争论历史悠久。在西方，古希腊和古罗马最初产生的各种问题被基督教会继承下来。4 世纪时，罗马帝国改信基督教需要早期教会的和平主义倾向与帝国统治者的军事需求相互妥协。奥古斯丁强烈呼吁两者和解，该观点被阿奎那所吸纳，进一步发展为如今的 jus ad bellum（"宣战的正义"，从道德上来说，在此条件下应该拿起武器）和 jus in bello（"战争的正义"，硝烟四起时的指挥规则）之间的区别。"正义之战"理论中的争论实质上就围绕着这两个观点。

> "战争永远谈不上好，和平永远谈不上坏。"
>
> ——本杰明·富兰克林，1783

战争的条件

正义之战理论的主要目标是确定出一系列条件，在这些条件下，诉诸武力和提供发起战争的界限，在道德上都说得过去。几个世纪以来，与 jus ad bellum（宣战的正义）有关的原则已被反复讨论和修改，其中有些备受争议。可想而知，在大多数情况下，争论者都详细阐释了恶。人们普遍认为，要想为战争辩护，这些各式各样的条件都是必要条件，但却都不是充分条件。以下这些条件已经达成某种程度的共识。

正义的缘由

道德上说得过去的战争中最重要也最有争议的条件是正义的缘由。20 世纪，人们极为广泛地阐释了这个条件，例如，它可能包括某种形式的宗教动机。而如今在西方的世俗社会，此类缘由普遍沦为意识形态，因而也不再合适了。大多数现代理论家已经将这个条件的范围缩小到防御侵犯这一范围。争议最小的是，这个条件包括一个国家的基本权利，当某个国家的政治主权和领土完整受到侵犯时，它可采取正当防卫（如 1990 年 1 月科威特对伊拉克的战争）。大多数人都会扩而大之，使之包括协助正在遭受这种侵犯的第三方政党（如 1991 年解放科威特时的武装联盟）。而针对潜在侵略者采取先发制人的军事行动则更具争议，因为它必然缺失关于意图的决定性证明。在这种情况之下，先发制人的武力本身是不是侵略便会成了悬而未决的空谈，一些人争辩说，唯有已经发生了实际侵略时，才可成为正义的缘由。

> **俾斯麦发动“必要的”战争，杀人数以万计；20 世纪的理想主义者（idealist）发动了“正义的”战争，杀人数以百万计。**
>
> ——A・J・P・泰勒，1906—1990

正确的意图

正确的意图与正义的缘由紧密相连。仅有正义的缘由还不够，军事行动的目标而且是唯一目标是要深化这一原因，这是必然的。阿奎那正

是在促进善和规避恶的联系中发表言论，至关重要的一点是，唯一的动机应该是纠正错误，这种错误是由提供正义缘由的侵略所引发的。正义的原因不能成为不可告人的动机的遮羞布，如国家利益、领土扩张或势力扩张。因此，为回应伊拉克的侵略而解放科威特是正义之举，但这样做的终极目标若是保障石油利益，那就是不正义的了。

战争的正义（Jus in bello）

正义之战理论的另一方面是战争的正义(jus in bello)，即战争一旦爆发，哪些行为在道德上可被接受且恰当。其范围极其广泛，从个别战士之间的行为扩展到与敌人和平民之间的行为，直至主要的战略问题，如使用武器（核武器、生化武器、地雷、炸弹等）。在这个领域，有两个想法通常被视作重中之重。**均衡**要求手段和目的完全匹配。以最极端的情况来说，几乎每个人都同意，无论核武器可以多么成功地达到军事目的，核攻击都是不正义的。另外，应该将战士与平民严格区分开。例如，即使将平民设为目标有助于敌方士气，也不允许这么做。

显然，正义之战很可能打得不正义，不正义之战很可能打得正义。换句话说，宣战的正义（jus ad bellum）和战争的正义（jus in bello）的要求有别，而且很可能无法同时满足。特别是，jus in bello（战争的正义）的很多方面与国际法的主题重叠（如海牙规则和日内瓦公约），输赢双方原则上都会被判为战犯。

适当的权威

显而易见的是，按照正当的流程，只能由“适当的权威”做出拿起武器的决定。“适当”基本指一个国家持有统治权的所有机构（宣战能力一般应限于国家机构范围内）。“宣战”因事关重大，有时还应加一点，即拿起武器的意图应正式向

> “战争中没有妥协的余地。”
>
> ——温斯顿·丘吉尔，1949

本国人民和敌国公民正式宣布。然而，如果这样做能给敌人带来任何战略优势而依然这样做的话，是有悖常理的，而且，这样做也就放弃了发起战争所考虑到的权利。“适当的权威”本身就是极难解释的概念，引出了合法政府及决策者与人民之间保持适当关系的棘手　问题。

最后一招

无论缘由怎么正义，只有在一切和平非军事的选择都尝试过或至少考虑过之后，诉诸武力才是正义之举。例如，一场冲突若可以凭外交手段避免，那采取军事回应将被视为错误举措，应该考虑经济或其他制裁，并与军事行动可能给人民带来的影响相权衡。

成功的展望

即使军事干预的其他所有条件都满足了，但一个国家只有具备了“合理”的成功机会时才应该诉诸战争。该限制条件听上去真算是足智多谋：因为白白浪费生命和资源是没有意义的。然而，怎样成功才算成功呢？无论胜算多么少，弱政权接受强侵略者的挑战真的**不对**吗？强后果论者赞成这一条件，这令很多人不快。有时，抵制侵略者显然没错，不抵制则是不道德的，甚至是懦弱无能的，无论这一行动看上去多么徒劳无功。

“政治是不流血的战争，战争是流血的政治。”

——毛泽东，1938

均衡

在假想的结果与很可能达到的后果之间存在着平衡：必须权衡预期的善（纠正构成正义缘由的错误）与预料到的破坏（伤亡、人类疾苦等）。因此，必须能够料到，军事行动要利大于弊，利益一定要抵得过代价。还有一个深谋远虑的强后果论认为，如果善与破坏后的后果可以被准确定义测量的话，那这一想法几乎无可反驳。当我们考虑军事手段与目的之间的均衡时，我们便开始步入了战争的正义（jus in bello）的领地，即战争中合适的行为。

不仅仅是正义之战

当今哲学家之中，正义之战理论也许是争议最激烈的领域，但是这却不是唯一的视角。还有两个极端观点，现实主义及和平主义。现实主义对于把伦理概念运用于战争（或对外政策的其他方面）的整个做法表示怀疑：国际影响和国家安全是关键问题，真正的全球玩家手腕强硬，道德只为懦弱之人所用。和平主义者则全然相反，他们认为道德在国际事务中要占主导地位。与正义之战的拥护者不同，对于和平主义者来说，军事行动永远不是正确的解决方案，总有更好的方式。

浓缩之语

为正义而战。



笔记栏

[General Information]
书名=人人需要知道的50种哲学思想
作者=本·杜普雷著
页数=208
出版社=电子工业出版社
出版日期=2010.01
SS号=12542445
DX号=000006840280
url=http://book2.duxiu.com/bookDetail.jsp?dxNumber=000006840280&d=16B64926CC5E69679A1518F5E22631D0&fenlei=0202&sw=%C8%CB%C8%CB%D0%E8%D2%AA%D6%AA%B5%C0%B5%C4%50%D6%D6%D5%DC%D1%A7%CB%BC%CF%EB