



序

江泽民同志指出：“地球上有一千多个民族，约两百个国家，多种多样的文化传统和生活方式，并不是一种坏事。各国之间、各种文化之间应当相互交流，共同享受人类文明的成果。”（《文艺报》1993年11月25日）我们以为，江泽民同志这一论述，同样适合我国的道德建设和伦理学研究。特别是当今，随着经济全球化、政治多极化和文化多样化的时代的到来，文化的交流和碰撞更成为一种不争的事实。因此，如果说，任何一个民族或国家的文明发展和道德进步，都不可能不受到其他民族或国家的文化或文明的影响，都不可能脱离人类文明发展的大道，那么，在道德建设和伦理学研究上，深入研究和正确认识西方伦理思想的发展，科学地借鉴和吸纳其所取得的理论成果，无疑是丰富和发展我国马克思主义伦理学的研究、促进社会主义道德建设的一个重要的任务。

正是基于这种认识，我们撰写出版了这套《西方伦理学流派研究》丛书。毫无疑问，西方伦理思想及其道德文化，是西方民族或国家在特定的历史条件下，为了回应自然环境、社会生活和人际关系的各种矛盾的挑战而形成和发展起来的，它反映了这些民族或国家的生存方式、生活态度和理论思维的特点。虽然其中打上了深刻的历史的和阶级的烙印，同我们中华民族文化传统和社会主义中国的伦理学研究有着极大的差异性，但是我们同时也必须看到，这其中也包含着不少积极的成果和有价值的思考，这又和我们中华民族的文化传统与社会主义的伦理道德建设有着极可宝贵的互补性。这种互补性从伦理学的视角来看，西方伦理思想发展的历史，其突出的特点和值得我们认真借鉴的东西，我们以为，至少有如下几个主要方面：

一 强调理性对道德建构的重要作用

在西方伦理学的发展过程中，理性因素的作用占有特别突出的地位。自古希腊以来，特别是苏格拉底实行人本主义的哲学转向、



提出“知识即美德”的命题之后，西方思想家在对道德问题的思考过程中总是把道德与理性紧密地联系在一起，或者把理性视为道德的基础或根据，或者把理性作为建构其道德体系的工具和手段。柏拉图把理性看作是人的灵魂中最重要的部分，认为只有由理性来驾驭人的情感和欲望，才能实现一个人自身的和谐与正义；他还认为个人与国家是同构的，理性因素在其理想国中处于统治地位，是一个社会或国家实现和谐与正义的关键。亚里士多德认为德性是事物特有功能的实现，与动植物所具有的生长养育功能相比，人的理性功能即根据理性而生活是人所特有的，理性是人所具有的最高贵、最神圣的部分，包括道德生活在内的人的全部社会生活必须遵循理性，“思辨是至福”。斯多葛派强调人要依照自然而生活即依照理性而生活，因为人的理性是整个宇宙理性的体现。近代的许多启蒙思想家在反对基督教神学的过程中强调理性的独立性和批判性，笛卡尔用怀疑的方法破除宗教的权威之后，把对理性的培养视为一条重要的道德准则；斯宾诺莎主张我们的生活应以理性为指导，只有理性指导下的生活才是有德性的生活，把真知识作为最高的善。康德区分了与经验内容混杂在一起的工具性的实用理性和超脱于一切经验之上的纯粹理性，要求道德原则或道德律彻底摆脱感性经验的影响，把道德建立在纯粹理性的基础上；费希特将伦理学建立在其知识学的基础上，从人的理性直接演绎出伦理原则；黑格尔则把道德和伦理视为绝对理性自我认识和自我发展的不同阶段。即便是在基督教的伦理学体系中，我们也可以不时地看到其对理性的重视。例如，公元13世纪经院哲学的最大权威托马斯·阿奎那把理智德性与实践德性和神学德性相并列，认为理智本身不仅能作为一种德性而独立存在，而且总是或多或少地渗透到实践德性中成为其前提或基础性内容；在现代西方的宗教哲学和宗教伦理学中，把理性作为建构神学及其道德体系的根据或出发点、要求神学教义及其伦理规范与理性相一致已经被相当一部分学者视为理所当然的事情。美国当代著名的道德心理学家柯尔伯格的道德心理学将人的道德发展的阶段性与人的理性能力发展的阶段性紧密地联系在一起，从而建构了他的道德认知发展阶段理论。由此可以看到，即便是从心理学视角切入伦理学研究的很多学者，也高度重视理性在道德培养中的作用。有些思想家把理性看作是确立道德原则或道德规范的根据，认为人的理性高于感性欲望，甚至主张人的理性是宇宙普遍理性的表现；有些思想



家把理性作为实现幸福的工具或手段：他们都在不同程度上遮蔽或忽视了社会的经济关系这一道德的现实物质基础。这是我们必须看到的；但是高扬理性精神，对于我们这样一个历史上长期滞留在封建专制统治、有着深厚的小生产的传统影响，而今天又面临着建立创新型社会、加速社会主义现代化进程的伟大任务的国家，仍然是十分重要的。在伦理学领域，我们要适应社会主义现代化事业的发展，真正进行创新性研究，开创一个百花齐放、百家争鸣的繁荣局面，同样也不可须臾离开理性精神的弘扬。

二 强调社会正义或公平

正义观在西方伦理思想史上可谓源远流长，古希腊柏拉图在其《理想国》中将正义视为一个社会所应有的四种主要德性中最重要的一种，他认为智慧、勇敢、节制仅仅是不同的社会阶层应该分别拥有的德性品质，而正义只有在社会各阶层各司其职、各守其德时才能存在于全社会。孤立的智慧不会有实际的成效，单纯的勇敢可能走向邪恶，纯粹节制则是消极的；没有正义，其他美德就失去了最高的目的。柏拉图甚至认为正义包含了全部最基本的美德。在中世纪时期，从奥古斯丁初步提出包括正义在内的基督教七主德（信仰、希望、仁爱、节制、审慎、公正、坚毅），到托马斯·阿奎那对其予以完备的建构和论述，都强调了正义德性对维系世界和社会秩序的重要性。在现代社会，正义的作用愈益凸显。大卫·休谟认为正义是人类自觉建构的人为德性中最为重要的德性，正义作为一种社会规则伴随着财产观念而产生，正义德性是对正义规则的遵守；休谟断言正义主要是人的正义而不是制度的正义。在休谟的同时代人亚当·斯密那里，正义更多地具有制度伦理的性质。亚当·斯密认为正义是对他人利益或幸福的最低限度的关心即利己不损人，它由社会规定，对个人具有强制性，是个人所必备的道德品质；斯密强调正义对维护资本主义社会各个个体的正当利益和社会基本秩序的重要性，在他看来，虽然仅仅具有正义的社会并不就是一个令人满意的美好的社会，但缺失正义则将导致社会的崩溃，因而正义是社会存在的基础和底线伦理。20世纪70年代罗尔斯的正义论从道德的角度研究社会的基本结构的正义性质，即研究社会基本结构在分配公民的基本权利和义务、决定由社会合作产生的利益和社会负担的划分方面的正义问题，把正义看作是社会制度应予追求和实现的首要价值，主张对制度的道德评价和选择优先于对个人的道德评价和



选择。罗尔斯的正义思想在西方社会产生了巨大而深远的影响。我国社会的传统重人情、重义气,但这种看重义气的传统往往忽视或逾越了是非善恶的界限,而西方文明的正义精神强调是非善恶的分辨,强调社会的秩序和社会制度的正义性质,这是我们所应大力借鉴的。自柏拉图以来,众多西方伦理学家对正义或其他道德规范的诉求体现了其维系稳定的社会生活秩序的努力,实际上蕴涵了通过道德来实现社会秩序的稳定与和谐的思想。这对于我们从马克思主义的立场出发,吸取西方伦理学研究的有益成果,充分发挥伦理学研究和道德建设对我国社会主义和谐社会的重要作用,是极富启发意义的。

三 对宗教伦理学的重视

从中世纪以来,基督教及其伦理思想在西方社会的生活中占有举足轻重的地位。宗教伦理与世俗生活既相互交织渗透又相互矛盾冲突,伴随着整个社会经济、政治和文化的发展而不断改变自己的形式。奥古斯丁的教父伦理学、托马斯主义的伦理学、肇始于16世纪马丁·路德和加尔文的宗教改革并延续到18世纪末的新教伦理学、产生于20世纪初的新托马斯主义伦理学和新正统神学伦理学以及产生于20世纪40年代的基督教境遇伦理学,它们都是以基督教为主体的宗教伦理学的阶段性发展。要深刻认识西方文明的特质,开展东西方文明的对话,促进中西文明共存与互补,也必须重视对西方宗教伦理学的深入研究。与此相对照,我国也是一个有着多种宗教信仰的国家,各类宗教信徒为数不少;在我国社会主义市场经济的发展过程中,在建设社会主义和谐社会的过程中,关注和加强宗教及其伦理思想的研究,对于利用和发挥各宗教及其伦理思想对我国当代社会发展的积极作用,消除其消极影响,认清和批判形形色色的邪教的反动本质,服务于社会主义和谐社会的建设,以及丰富宗教伦理学的研究也是不无借鉴作用的。

四 研究方法的多样性

西方伦理学研究方法的多样性和多学科的交叉渗透,给人留下了非常深刻的印象。经验归纳方法在快乐主义、功利主义和利己主义的思想体系中表现明显。哲学的理性演绎或理性思辨的方法在柏拉图、亚里士多德、斯宾诺莎、康德、费希特、黑格尔、罗尔斯等人的体系中最为突出。例如,罗尔斯在建构其正义理论时就首先运用了“无知之幕”的“原初状态”的假设,罗尔斯正是利用这种假设对其理论进行了高度抽象的证明或论证,可以说是对传统的社会



契约论论证的创造性发展。而着眼于道德概念、判断和语法的细致分析的方法，则在西方元伦理学的发展中得到了最充分的体现；元伦理学的开创者 G. E. 摩尔在其伦理学研究中就全面系统地展开了语词语句分析、判断分析和概念意义分析。首先，摩尔认为同一语句或判断往往具有极为不同的意义。例如，当我们说“事物 A 比事物 B 更善”时，其意思包含了五种不同情况：（1）两个事物都是善的，但事物 A 比事物 B 更善；（2）事物 A 确实是善的，但事物 B 既不善也不恶，而是中性的；（3）事物 A 是善的，而事物 B 是恶的；（4）事物 A 不善不恶，是中性的，而事物 B 是恶的；（5）两个事物都是恶的，但事物 A 恶的程度比事物 B 恶的程度要轻一些。对事物的善性进行比较，并不意味着就是对善事物与善事物的比较，也并不仅仅是在善事物的范围内的比较。两个事物在善恶性质上的相对关系，只要出现上述五种情况中的任何一种，我们都可以说一个事物比另一个事物更善；比一个事物更善的另一个事物，它本身并不必然是善的，而有可能也是恶的。两个事物的五种不同情况的善恶关系之间是有很大差别的，可是它们都采用了相同的语言表述形式——“事物 A 比事物 B 更善”，如果不弄清同一语言形式的不同意义，不分析具体语境下同一语言表述形式的不同内容，就不能准确把握他人话语或判断的意义。其次，摩尔对“善”的概念进行了细致分析，他批评人们用“善”意指某事物被人们所欲望或者它本身值得欲望或者表达了言说者的某种感情或态度，他认为当我们说一个事物是“善的”时包含了三种意义：首先，指这一事物是内在善的；其次，指这一事物给许多内在善的整体增加了价值；再次，指这一事物是有用的或具有善的结果。正是由于同一语词、同一语句所包含的易于相互混淆的多种意义，才造成了我们理解上的诸多误解。摩尔认为绝大多数的普通人，包括相当数量的伦理学学者，在其语言和思维中都没有把“善”、“内在善”、“价值”、“有用”等观念清晰地区分开来，因为就事物本身存在的各种状况而言，一个事物在一种意义上的善绝不必然意味着它在其他两种意义上是善的，一个事物在此种意义上善的程度并不总是与其在彼种意义上善的程度相对称、相对应。在摩尔看来，伦理学如果不首先展开语言分析、概念分析或意义分析，我们将会陷于错谬的漩涡中而不能自拔，科学的伦理学理论体系将无法建立。此外，心理伦理学体系建构的主要工具，更多使用的是精神分析、行为分析等方法；如此等等。西方伦理学在理论研究上这种方法多样性，为我们提供了极为有益的方法论参照，对于促进



我们的伦理学理论研究无疑是值得重视的。

须要说明的是，我的专业研究领域是中国伦理思想史和伦理学原理，对于西方伦理思想的研究可谓是一个纯粹的门外汉，但是由于教学和科研的需要，我也不得不关注西方伦理学界的思想动态，经常浏览一些西方伦理学方面的著述，这使我深感要切实推进我国伦理学的理论研究和促进现实社会的道德建设，还必须借鉴西方伦理学多方面的理论成果。有感于此，我与舒远招教授、向玉乔副教授、聂文军副教授等同仁多次交流，初步拟订了一个尚未完全定型的西方伦理学流派研究丛书的研究和写作计划——这种不定型只是意在避免在深入研究之前的先入为主的臆断和局限——打算先从整个西方伦理学的流派发展和演变着手，再根据各个研究者的个人兴趣和知识背景对一些重要的理论流派或思想家进行深入研究。当然，对西方伦理学进行全面系统而深入的研究以推进我国伦理学的发展，绝非朝夕之功，更不是几个人就能完成的任务，它有赖于大家长期的共同努力，本丛书的出版如能起到抛砖引玉的作用，那就令人欣慰了。

最后，我要特别说明的是，本丛书是湖南师范大学“211工程”重点建设学科、教育部百所人文社会科学重点研究基地——湖南师范大学道德文化研究中心的规划研究项目之一。在本丛书即将出版之际，我要借此机会感谢湖南师范大学领导和湖南师范大学出版社领导的关爱和大力支持。没有他们的关爱和支持，本丛书的顺利写成和及时出版是难于想象的。我也要感谢本丛书责任编辑张豫同志，由于她的精心编辑，确实使本丛书增色不少。我还要代表作者深深感谢本丛书在研究和写作过程中所参考的大量有关专著和论文的作者，是这些前辈和时贤的研究成果给了我们极大的启迪。没有他们的研究成果，我们就难于起步，也不可能有所前进。这使我们深刻地体会到，学术研究就是一个学者们相互对话、相互启迪、相互促进、携手共进的过程。绝对真理是不存在的，真理只存在于不断探索的过程中，学术研究的价值也正在于这种探索本身。为了不至掠人之美，本丛书凡借鉴和参考了前辈与时贤的研究成果之处都尽量以注释的形式——作了标示。即便如此，恐怕也难免有所遗漏；如果是这样的话，我在此代表各位作者谨表歉意。

唐凯麟

2005年7月21日



目 录

导论 什么是进化伦理学 / 1

- 一 作为道德进化论的进化伦理学 / 2
- 二 进化伦理学对传统伦理学的挑战 / 7
- 三 本书写作的基本思路和方法 / 13

第一章 达尔文：进化伦理学的创立 / 18

第一节 达尔文道德进化论概观 / 19

- 一 道德进化论：达尔文广义进化论的重要组成部分 / 19
- 二 达尔文道德进化论实即良心进化论 / 22
- 三 达尔文对早先伦理学的承袭和超越 / 26

第二节 达尔文对“动物道德”的描述和说明 / 37

- 一 人和动物在道德上的异同 / 37
- 二 对“动物道德”的具体描述 / 41
- 三 对“动物道德”的具体说明 / 43

第三节 人类良心起源论 / 47

- 一 对人类良心起源的描述 / 47
- 二 对人类良心起源的说明 / 49

第四节 良心形成后的继续进化 / 54

- 一 从量和质两个方面看良心的继续进化 / 55
- 二 良心继续进化的动力机制 / 58

第五节 达尔文进化伦理学的“规范”内容 / 60

- 一 达尔文：“真正的”伦理学家 / 60
- 二 达尔文与自然主义的谬误推理 / 65
- 三 达尔文：被误解的历史命运 / 68



第二章 早期进化伦理学诸形态 / 72

第一节 社会达尔文主义与进化伦理学 / 74

- 一 社会达尔文主义：一种受到贬斥的进化伦理学纲领 / 74
- 二 斯宾塞进化伦理学常常被忽略的另一面 / 81
- 三 尼采与社会达尔文主义 / 92
- 四 皮尔逊的社会达尔文主义 / 98

第二节 托马斯·赫胥黎的进化伦理学 / 102

- 一 赫胥黎的“伦理过程”论 / 102
- 二 “伦理过程”与“伦理学的进化” / 115
- 三 赫胥黎的价值立场及对他的进化伦理学的简评 / 129

第三节 克鲁泡特金的进化伦理学 / 135

- 一 克鲁泡特金的互助论 / 136
- 二 以互助论为基础的进化伦理学 / 143

第三章 进化论对伦理学研究的广泛影响 / 154

第一节 进化论对生命哲学伦理学的影响 / 155

- 一 进化论对居友“无义务无制裁的”道德理论的影响 / 156
- 二 进化论对柏格森道德起源论的影响 / 164

第二节 进化论对弗洛伊德精神分析伦理学的影响 / 183

- 一 弗洛伊德的“道德进化论” / 183
- 二 道德种系进化与个体道德发育之比较 / 197
- 三 同达尔文和赫胥黎进化伦理学之比较 / 199

第三节 进化论对实用主义伦理学的影响 / 203

- 一 进化论对詹姆士实用主义伦理学的影响 / 203
- 二 进化论对杜威实用主义伦理学的影响 / 206

第四章 社会生物学的道德进化论：当代进化伦理学的主流形态 / 211

第一节 社会生物学的学科性质及其形成和发展过程 / 212

- 一 社会生物学的研究对象和学科性质 / 213
- 二 社会生物学的形成和发展 / 220

第二节 社会生物学的主要理论及其伦理维度 / 225

- 一 社会生物学主要理论 / 226



二	社会生物学的伦理维度 / 238
第三节	社会生物学家的道德进化论 / 240
一	威尔逊的道德进化论 / 241
二	道金斯的道德进化论 / 274
第五章	赞成与反对：社会生物学的学术效应 / 300
第一节	建立在社会生物学基础上的进化伦理学纲领 / 302
一	罗伯特·赖特的进化伦理学 / 302
二	乌克提茨的进化伦理学 / 322
三	福尔迈的进化伦理学 / 338
第二节	从批评社会生物学出发建构起来的道德进化论 / 355
一	大卫·洛耶：广义进化论视域下的道德进化论 / 356
二	霍姆斯·罗尔斯顿：道德突现进化论 / 367
第三节	哲学规范伦理学对社会生物学及其进化伦理学的 批评 / 378
一	皮佩尔对社会生物学及其进化伦理学的批评 / 379
二	罗厄对进化伦理学的批评和建构 / 386
结语	进化伦理学研究对于中国伦理学的意义 / 391
后记	/ 397



导 论

什么是进化伦理学

进化伦理学是运用进化论来研究人类道德现象的一种尝试，它试图对人类道德意识、规范和行为进行描述、说明和评价，并带有一定的规范成分。进化伦理学对传统哲学规范伦理学的基础、学科性质和规范本身提出了多方面的挑战。



一 作为道德进化论的进化伦理学

本书是对西方进化伦理学的一种系统研究。在展开这种研究之前,需要先行规定我们的研究对象,即对进化伦理学这一概念作出界定。

进化伦理学(英文 Evolutionary Ethics 或 Evolutional Ethics, 德文 Evolutionaere Ethik)并不是一个新的名称。早在1893年,威廉姆斯(Charles Mallory Williams)就出版了一本名叫《进化伦理学》(Evolutional Ethics)的书。^①他在该书中编排了大量的伦理学纲要或构想,它们都建立在进化论的基础之上。同样是在1893年,赫胥黎(Thomas Henry Huxley)在牛津大学由罗马尼斯(George Romanes)创立的年度讲座上做了以“进化与伦理学”为题的著名讲演。^②可以确认,早在19世纪下半叶至20世纪初,就出现了大量的进化伦理学构想。^③在20世纪,鉴于同纳粹主义打交道的经验,进化伦理学的较新的讨论还提示性地指向诸如社会达尔文主义和种族主义等变种。当然,进化伦理学的讨论在20世纪上半叶并未在西方伦理学的讨论中占据显要位置。不过,直至20世纪70年代,一方面是洛伦茨(Konrad Lorenz)等人的动物行为研究(动物习性学,也称动物生态学),另一方面是威尔逊(Edward Osborne Wilson)等人的社会生物学,加上进化博弈论作为精致的方法论工具的问世,共同为一种面向进化的伦理学构想的发展创造了条件。当代西方出现了许多新的进化伦理学方案,在其内部和整个哲学伦理学范围引发了各种激烈的争论。

由于进化伦理学内部包含各种不同的具体构想,因此,要想得

- ① Charles Mallory Williams: Evolutional ethics. A review of the systems of ethics founded on the theory of evolution. Macmillan, New York/London, 1893
- ② Thomas Henry Huxley: Evolution and ethics (Romanes lecture 1893). In: Collected Essays, 9. Macmillan, London, 1894. 赫胥黎的讲演,清代的严复(1853—1921)曾用文言文意译了大部分内容并以《天演论》为名出版。1971年,科学出版社出版了白话译本,取名《进化论与伦理学》,其实直译应为《进化与伦理学》。此外,值得提及的是:赫胥黎的孙子居里安·赫胥黎(Julian Huxley)在1943年把爷爷的讲演和他自己的“进化伦理学”(Evolutionary Ethics)的讲演一并再次出版,并给出了批评性的评论。见 Thomas Henry Huxley and Julian Huxley: Evolution and ethics, 1893—1943. Pilot, London, 1947
- ③ 对此可参阅心理学家和科学史家理查兹(Robert J. Richards)的《达尔文和思维及行为进化论的涌现》(Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior. Chicago/London: University of Chicago Press, 1987)一书。



到一个关于它的精确的统一界定自然非常困难。不同的进化伦理学家所理解的进化伦理学往往截然不同，其理论立场、旨趣和观点甚至恰好对立。正如德国当代进化伦理学家福尔迈(Gerhard Vollmer)所说：“与这类纲要相联系的这些要求是很不相同的。它们包括从把人的进化的形成(Gewordensein)小心翼翼地引入伦理学的考虑这一建议，一直到根据自然选择原理为强者推导出特别的权利这种尝试。”^①

福尔迈在其论文《是与应该：一种进化伦理学的可能性和界限》^②中曾对不同类型的进化伦理学作出概括。在他看来，由“进化”和“伦理学”这两个词组合而成的进化伦理学具有不同的类型，说到底是因为这两个词有不同的组合方式并具有不同的内涵和外延。首先，可以把“进化”简单地作为一个形容词来理解，于是进化伦理学意味着伦理学作为一门学科——像所有别的学科一样——是进化的，即处于进化之中。伦理学的进化史是哲学史和精神史、乃至整个文化进化的一部分，它大体上包括从苏格拉底(Socrates)开始直到今天为止这段时期。伦理学的这种进化(发展)史实际上属于伦理学史所要研究的对象，福尔迈认为这不属于他所理解的进化伦理学的研究对象。

其次，在进化和伦理学之间“第二座可能的桥梁”存在于这种多次被表达的希望之中：从进化(作为事实)或者进化论(作为对进化的描述和说明)可以引申出伦理的规范或尺度。于是，人们或许就可以把使进化继续下去或至少不阻碍进化的东西，比如能够延续或加速物种多样性或更高的复杂性的趋势，当作在道德上“善”的或正确的。这方面的典型例子是赫胥黎(祖父和孙子)所理解的进化伦理学。^③福尔迈认为，这类进化伦理学虽然是“可以思议

3

-
- ① Gerhard Vollmer: Wollen—Koennen—Duerfen, Aspekte einer Evolutionaere Ethik (想要—能够—允许——一个进化伦理学的角度). In S. Dacke und C. Bresch (Hrsg.): Gut und Boese in der Evolution. Stuttgart: Hirzel (Edition Universitas), 1995, 69~82
- ② Gerhard Vollmer: Sein und Sollen: Moeglichkeiten und Grenzen einer Evolutionaeren Ethik. In Gerhard Voilmer: Biophilosophie, Reclam, Stuttgart 1995, S. 162~192
- ③ 在我阅读托马斯·赫胥黎的《进化论与伦理学》(科学出版社1971年白话版)过程中，我没有发现赫胥黎有这方面的典型思想。元伦理学的创始人乔治·爱德华·摩尔(George Edward Moore)在其名著《伦理学原理》中曾把斯宾塞(Herbert Spencer)的进化论伦理学和快乐主义、形而上学伦理学作为“自然主义的谬误推理”来加以批评。他指认斯宾塞把“进化”自然地理解为“从低级到高级的发展”，似乎行为所获得的伦理认同与行为所表现的进化特性是成比例的。



的”，但如果没有附设的前提是不可能现实化的，因为在宇宙的、生物的或者社会的进化中过去、现在或将来发生的某种东西，并不一定就是值得向往的、有价值的、善的（好的）或在道德上是正确的。因此从进化的事实，很难合理地得出伦理的规范（应当）。当然，为了能够在进化和伦理学之间建立起这样一种联系，而去研究需要哪些附加的要素（原理），这也许是值得的。

进化和伦理学相接触的第三个问题范围，福尔迈认为是有关未来的进化问题。生物的进化仍在延续吗？它可以受我们的影响或调控吗？我们应该利用这种可能性吗？我们应该在何种方向上驾驭进化？我们应该如何进行操作？前两个属于事实问题。我们通过审查实际上可以给出肯定的回答：生物进化仍在延续，人类也可以通过持续地改变两种最重要的进化要素——通过医学和营养技术的成就改变选择和通过数量丰富的突变基因物质和能量丰富的辐射源头来影响突变——而对生物进化进程产生决定性的影响。后面三个问题具有规范的性质，福尔迈认为它们绝对属于进化伦理学研究的对象。

福尔迈相信，进化和伦理学之间的第四个、也是最重要的联系建立在如下事实之上：构成我们行为之基础的尺度和规范并非不可变动地确定下来的，而是处于持续的变迁之中。并不存在对所有时代、所有个人、所有状况都无条件适用的道德规范。尤其是，我们的社会行为（互助合作和利他主义），如同动物的行为一样，也是漫长的发展过程、乃至生物进化的结果。我们既不完全独立于我们的种系史的去，我们在行为准则的选择中也不是完全自由的。于是，基于这种考虑的进化伦理学就是一种“现实的伦理学”，它的主要功能在于：（1）提供对我们的社会行为和我们的道德判断的一种正确的描述（Beschreibung）；（2）有助于说明或解释（Erklaerung）我们在道德上至关重要的行为结构；（3）使得这些描述或说明对行为结果的预测（Prognose）有用；（4）有助于评价规范体系的长期的稳定性（Stabilitaet）；（5）带来有关规范的可理解性（Einsichtigkeit）、可学习性和可实现性的新知识；（6）有助于对道德和伦理规范作出一种适当的刻画（Charakterisierung）；（7）有助于继续澄清在伦理学中这种“合理化”（Vernunfftigen）的范围。

福尔迈所赞同的进化伦理学首先是一种描述或说明伦理学，它和当代大多数进化伦理学纲要一样具有元伦理学的性质。正如福尔迈所相信的，当代大多数进化伦理学家（如莫尔 [Hans Mohr]，乌



克提茨 [Franz Manfred Wuketits] 等) 在下面这一点上已达成共识: 一种从进化的事实向个人的应当或许可的推导, 即从事实之向规范的过渡并不是令人信服的。因此, 他们大多认为如果进化伦理学家把生物学的事实同道德规范联系起来, 那就必须特别警惕自然主义的“谬误推理”。因此, 他们大多把注意力集中于用进化论(主要是自然选择理论)来对人类社会中已有的道德现象作出描述和说明, 而不像传统哲学(规范)伦理学那样以设立道德规范为主要目标。但是, 这样刻画的进化伦理学纵然在当代进化伦理学中占主导地位, 却并不意味着它没有受到广泛的批评。而且在这些批评的推动下, 有一些人实际上试图把进化伦理学构想成同传统规范伦理学一样的“原本意义的”伦理学。而且福尔迈本人的进化伦理学中也包含着一定的传统伦理学的成分, 即包含着一定的规范伦理学的内容。更为重要的是, 在进化伦理学以往的发展过程中, 本来就有人试图直接从进化或进化论中引申出道德规范, 因此仅仅把进化伦理学定义为运用进化论来对人类社会中的道德现象作出描述和说明, 这不是对历史上出现过的各种进化伦理学构想所作出的一个全面的概括, 它至多只是对当代占主流地位的某一种进化伦理学纲要的表达。

有鉴于此, 我们认为可以在承认进化伦理学具体纲要具有多样性的同时, 把各种不同的进化伦理学纲要都统一在一点上, 即它们都在对道德现象的研究中运用了以达尔文(Charles Darwin)的名字命名的进化论, 或者说, 它们都以进化论为基础来理解和把握人类的道德现象。它们首先具有对人类社会已有的各种道德现象(道德规范、道德意识即良心、道德行为如利他主义行为等等)发生的根据进行说明或解释的性质, 即他们往往从自然选择出发来说明这些道德现象。他们当然也对道德现象进行了程度不同的描述。在某些进化伦理学家那里, 甚至还描述了人类社会从个体内部的小范围的道德, 经过部落和民族范围内的道德, 最后发展为建立在广泛的市场交往基础之上的超越民族狭窄范围的社会道德(包括所谓“全球伦理”), 乃至主张对其他生物施予伦理关怀的“生态伦理”的历史演变过程。由于说明(解释)和描述在进化伦理学中占有突出的地位, 因此我们确实可以说进化伦理学首先具有说明或描述的性质, 并因此同传统的哲学规范伦理学在一定意义上存在着尖锐的对立。但是, 确实有些人直接从进化的事实或根据进化论引申出了自己的“新的”伦理规范。还有不少当代进化伦理学家对社会道德规范作出



了自己的评论，并且在评论或批评的基础上试图限定某些规范起作用的范围，或试图对某些规范的内容进行修改。也正是因为进化伦理学保留了“规范”的维度，因此，它才不至于仅仅充当进化论的一个“子理论”，或仅仅是对道德规范等等作出说明和描述的“纯粹经验的学科”。当然，描述与说明同评价和规范这两个不同层次如何在进化伦理学内部得以统一，这恰如“如何由事实推导出规范”一样构成进化伦理学的一个基本的难题。

显然，这一更宽泛的界定能够把福尔迈认为不属于严格的进化伦理学的那些内容容纳进来。例如，那种从进化或进化论直接引申出伦理规范的做法，就构成了进化伦理学的一部分。由于随着道德的进化人类在不断地干预生物进化的进程，因此福尔迈所谓对未来生物进化的伦理干预问题，自然也属于进化伦理学的固有的研究对象。此外，尽管进化伦理学在其发展过程中尚未对伦理学的进化史作出专题的考察，但是，其实在许多进化伦理学家对传统道德规范进行评论或批评的过程中，就已经涉及了对传统伦理学的评论或批评。因为历史上不同的道德规范往往对应于不同的伦理学体系，伦理学为这些道德规范提供了理论论证或理论反思。虽然大量的道德规范可能是生活在社会中的人们相互博弈的结果，因此带有自发的、约定的性质，但是，这些自发形成的规范往往得到了伦理学家的理论反思和论证。还有一些道德规范，甚至是伦理学家深思熟虑的产物。因此，对社会历史中道德规范和道德意识的评价和批评，往往同时包含了对历史上不同的伦理学体系的评价和批评。事实上，在达尔文的道德进化论中就包含了对康德（Immanuel Kant）的道义论和功利主义伦理学的批评。在当代许多进化伦理学家那里，更是明确地出现了一种要以新的进化伦理学“范式”来取代传统的伦理学体系的倾向。例如，威尔逊试图把传统伦理学从哲学家手中解放出来并使之“生物学化”。福尔迈、乌克提茨等人试图用所谓“现实主义伦理学”来取代传统的“理想主义伦理学”。可见，尽管福尔迈并未把伦理学进化作为其进化伦理学研究的一个内在固有的方面，但在他和其他人试图用进化伦理学范式来批评乃至取代传统伦理学的时候，实际上业已涉及伦理学在西方文化中的“进化”问题。当然，伦理学进化的具体过程和内在机制，尚未为当代进化伦理学家所重视。他们普遍倾向于把研究的重点，放在对已有的道德现象进行说明或解释上。



这样宽泛地界定进化伦理学，是为了我们在本书中更好地对西方进化伦理学发展的整个流程作出全面的审视和把握，而不仅仅局限于对当代特殊类型的进化伦理学——即便是占主导地位的——作出刻画。当然，这样理解的进化伦理学实际上就是包括了伦理学在内的道德进化论。也就是说，当人们运用进化论来研究人类的道德规范、道德意识（良心）和利他的道德行为以及对它们所做的各种伦理反思和论证时，实际上也就是在研究这些道德规范、道德意识和道德行为乃至伦理学体系的历史进化。这里所谓的研究，当然首先是指对道德现象进行描述，尤其是说明或解释，同时也包含了对已有道德规范体系进行评价，并在评价的基础上对已有的规范进行限定或修正，甚至提出、建构新的道德规范。^①

二 进化伦理学对传统伦理学的挑战

在前面讨论进化伦理学是否理应包含对伦理学的进化这一问题时，实际上业已涉及进化伦理学同传统的哲学（规范）伦理学的关系问题。进化伦理学向传统的哲学规范伦理学提出了多方面的挑战。这里仅概括地指出其中的几点。

首先，进化伦理学向西方传统伦理学的基础提出了挑战。

西方传统伦理学首先是哲学伦理学，或者说，是哲学的一部分。因此，它的基础也并未超出哲学的范围。具体来说，传统伦理学建立在一种古典的、抽象的人性论或人类图景的基础上。人们要么从人的精神或理性本质出发，通过贬抑人的肉体或感性，即通过尽量限制感官的欲求（激情、冲动、需要等等），来达到理性或理智的精神要求，实现道德理想、人生价值和德行；要么从人的肉体或感性（感觉、激情、情感）本质出发，通过肯定人的感性欲求的正当合理性，把精神或理性当作实现人的欲求和达到快乐、幸福的手段，最

^① 事实上，福尔迈在其《意愿—能够—许可，一种进化伦理学的观点》（Wollen—Können—Dürfen, Aspekte einer Evolutionären Ethik）一文中也曾表达过一种对进化伦理学的很宽泛的界定。他提出，进化伦理学的出发点是：进化的思想能够对于善恶问题和伦理学问题的解决有助益。“一种伦理学，一种向这类考虑敞开的伦理学，人们可以称之为进化伦理学。”在《存在与应当：一种进化伦理学的可能性和界限》一文中，他也曾在广义上把进化伦理学理解为“把进化的思想引进到伦理学的讨论之中的尝试”。我认为这些更宽泛的界定可以包含他声称不应该算做严格的进化伦理学的那些考虑，如从进化或进化论出发引申出道德规范或考察伦理学的进化等等。



终把快乐和幸福当作人生的价值理想，并且把一切能够带来快乐和幸福的东西叫做利益，或者干脆将之理解为“善”。前者构成了从苏格拉底、柏拉图（Plato），经过斯多葛（Stoa）学派和基督教伦理学，一直到康德的以实践理性为基础的道义论伦理学的传统^①；后者则构成了从居勒尼学派和伊壁鸠鲁（Epicurus）学派的快乐主义，经过文艺复兴时期哲学家们对人的感性情欲的高扬，一直到近代功利主义这样一个伦理学传统^②。这两种不同类型的传统伦理学是围绕人的灵魂与肉体、理性与感性的关系问题展开争论的。一种采用的是“灵魂统治肉体”这一模型，另一种则采纳“肉体决定灵魂”这一模型。而它们说到底还同时涉及神、人、自然三者之间的关系。因为人的精神或灵魂与超自然的神或上帝相通，而人的感性欲望、情感以及直接构成其基础的人的肉体，则直接依赖于自然物质。于是，构成传统伦理学之基础的古典人性论要么以宗教神学作为理论前提，因而内含神本主义；要么以自然唯物主义为理论前提，自然（物质）本体论是其内在构成因素。当然，这并不排除其中有许多伦理学家从人本主义立场出发，来阐释人同神和自然的关系。

进化伦理学向传统伦理学基础提出的挑战，从根本上说就是在伦理学的讨论中试图把生物学引进来，借以对传统伦理学的规范体系作出说明。于是，不是与神本主义或自然主义相结合的古典的人性论，而是建立在生物学基础上的人性论和人类图景，直接构成了进化伦理学讨论道德问题的出发点。进化论者宣称：一种全新的人

① 皮佩尔（Annemarie Pieper），进化伦理学（*Evolutionäre Ethik*）。In: Annemarie Pieper und Urs Thurnherr (Hrsg.), *Angewandte Ethik* (应用伦理学), Eine Einführung. München: Beck, 1998. 244. 皮佩尔写道：“建立在对自然——物质性的东西的尖锐贬抑和随之而来的对身体的削弱的基础上的抬高精神——观念性的东西的命题，是柏拉图和斯多葛学派以及基督教伦理学的核心部分。它最终要求：在涉及身体需要的满足时要练习尽可能地节制，并且把禁欲提升为生活的原则。伊曼努尔·康德还坚持这样一种见解：一种行为，如果它不是在一种自然的追求幸福的过程中完成的，而是倾听实践理性的戒律——它使行动者达到自律，才在道德上是‘纯粹’的。”

② 这个传统的伦理学家并不主张无节制地享受生活，即并不简单地等同于纵欲主义。伊壁鸠鲁和后来的许多快乐主义者和功利主义者大多认为：借助于理性或理智，身体的需要被限定在不影响健康的范围之内。而这个健康的限度同时还是一个集体的限度。这意味着：合理的行动者知道，在关注自身利益的时候，他越是顾及别的个体的利益并以此而有助于实现最大多数人的最大的幸福，则他越有希望增进他自己的幸福。居勒尼学派是西方伦理学史上感性快乐主义的典型代表。该学派把把苏格拉底所要追求的善就界定为快乐，认为快乐是人生的根本目的，而感觉则是真和善的标准。



类图景同达尔文的进化纲领即自然选择论相关联。达尔文的生物进化论引起了人类图景的重大变革，即引进了“生物人”的观念。正如辛普森（Simpson, G. G.）所说：“‘人是什么’这个问题，也许是能够由人类从根本上提出来的内容最艰难的问题。它对每个哲学或神学体系都始终是一个中心问题。我们知道，最有学识的人在两千年前就已经不断地提出了这个问题，而且这一点也是绝对可能的，即最聪明的直立猿人（Australopithenen）甚至在两百万年前就已经提出了这个问题。我在此想强调：在1859年以前所作出的所有解答这一问题的尝试，没有一个是具有价值的，而且假如我们对之完全置之不理，反而可以在这方面做得更好，因为倘若人们尚未认识到人是从最早的类人猿进化而来的一种产品，甚至是十亿年之前的一种逐步的、但是是蛋白质的转变——这种转变是从一种自我形成即自然形成的原始单子（Urmonade）出发的——的产物，那么这些解答就没有一种能够建立在坚实的、客观的基础之上。”^①既然古典的人类图景构成了传统伦理学的基础，那么，当生物进化论从根本上使古典的人类图景失去效力的时候，它自然也瓦解了传统伦理学的根基，并有可能在生物进化论所提供的的新的人类图景的基础上重新探讨伦理道德问题。

就进化伦理学把生物学作为解答伦理学的基础这一点而言，它与整个传统伦理学都有了重大的区别。不过，它同快乐主义和功利主义伦理学传统的关系，要比同理性主义和宗教禁欲主义伦理学传统的关系，较为接近一些。可以说，进化伦理学所采纳的解答伦理学问题的生物学立场，归根到底属于哲学上的自然主义立场。在快乐主义和功利主义伦理学传统中，人们很容易看出一种有关人的自然性的假定和人来自于自然的见解构成了伦理规范设定的基础。这样一种意义的哲学伦理学往往注重从现实经验出发去描述和说明道德规范，因此大多具有一定的现实主义或经验主义品格。进化伦理学对于这种伦理学的推进，仅仅在于它把古典的自然主义的人类

^① Georg G. Simpson. *Biologie und Mensch* (生物学与人). Frankfurt a M. 1972. 国内的一些学者也注意到了达尔文的自然选择论所引发的西方人类图景的重大的变革。如赵敦华在其主编的《西方理论与历史·西方人学观念史卷》（北京出版社，2004年12月版）中就认为达尔文从生物进化论出发提出了西方人学的一个新范式，自达尔文之后，西方人学思想中就出现了“生物人”这一从根本上具有挑战性的新观念。



图景从哲学层次推进到具体的生物学层次了。尤其是在当代以社会生物学为代表的进化伦理学中，传统哲学伦理学的自然主义人类图景建立在基因论的基础上了。这当然也意味着对传统的自然主义人类图景的一种挑战，即以生物学为基础的自然主义向哲学自然主义的挑战。只是这一挑战远远不如进化伦理学向理性主义和宗教禁欲主义伦理学提出的挑战那样尖锐。因为哲学伦理学所蕴涵的自然主义人类图景与进化伦理学从生物学出发描述的人类图景在注重经验和现实等诸多方面，其旨趣是一致的。

进化伦理学在许多方面向理性主义伦理学或宗教禁欲主义伦理学提出了尖锐的挑战。当进化伦理学家从自然选择、尤其是从基因的突变和选择这类生物学条件去说明人类的道德选择和行为时，以理性主义和宗教禁欲主义伦理学为代表的传统伦理学所假定的构成人类道德之基础的“意志自由”便受到了巨大的冲击。换言之，如果人的一切意识和行为归根到底都是受“自私的基因”规定的，那么，还存在传统伦理学所宣扬的“意志自由”吗？一切基于意志自由而作出的有意识的道德抉择，不都成为一种“假象”吗？同样，假如人类的一切道德现象都可以找到现实的生物学根据，那么，诸如康德伦理学那种追寻道德的非经验的、先天的根源的先验哲学的做法，不就显得迂腐不堪吗？假如一切道德规范都只是生物进化的结果，则它们不是本质上就具有暂时的、历史的性质，因而根本就不存在所谓普遍的、永恒不变的道德规范吗？正如乌克提茨在批评康德伦理学时所指出的：“如果人们在此期间严肃地接纳了达尔文，严肃地接纳进化，并承认人也仅仅是在漫长的有机进化的链条上的一个环节，那么，所有的‘伦理概念’就显得同样是有机进化的结果，而不是‘在理性中完全先天地’给定了的范畴。”^①

10

其次，进化伦理学向传统伦理学的学科性质提出了挑战。

传统伦理学从本质上说是一种规范伦理学。或者说，作为一种传统，“伦理学”往往被理解为必须给出某种命令或设定某种规范。当然，传统伦理学在提出命令或设定规范的同时，大多也试图为这些命令或规范作出论证。例如，快乐主义或功利主义往往根据人的自然感性——一种趋乐避苦的自然倾向——提出、论证“趋乐避苦”

^① Wuketits, F. M. . Moral-eine biologische oder biologistische Kategorie. Ethik und Sozialwissenschaften 1990 (1)



或“趋利避害”这样的道德规范，而以康德为代表的理性主义伦理学家则试图从纯粹的先天理性出发引申出具有普遍必然性的道德原则，而宗教伦理学则把上帝或神性作为人的道德规范的原始根据。在设定和论证道德规范的同时，传统伦理学也给出了“善”、“恶”概念的定义。因此，规范内在地包含了评价的成分，道德规范或原则被理解为必须和对善的追求相一致。

依照前面对进化伦理学的宽泛界定，许多进化伦理学家其实也在对传统伦理学规范作出评价的基础上给出自己的道德规范，因此不能简单地认为进化伦理学当中不包含任何评价或规范的成分。但是，在当代进化伦理学家之中，确实有许多人首先把进化伦理学理解为描述的、说明的伦理学，少数进化伦理学家甚至想把规范的成分从进化伦理学中剔除出去。例如，福尔迈、乌克提茨等人虽然试图从其以生物学为基础的现实主义的人类图景出发对传统的理想主义伦理规范作出评论和修正，但他们一致意识到：不能从事实陈述合乎逻辑地推导出价值命题，因此，他们和元伦理学的创始人乔治·爱德华·摩尔（George Edward Moore）一样认为必须小心避免“自然主义的谬误推理”，即主张严格地区分事实陈述和价值命题，区分“是”和“应当”。汉斯·莫尔甚至基于这种区分而明确提出：“正如任何一种科学理论一样，进化伦理学可以被理解为一种说明性（解释性）的理论，它并不从属于一种命令的或规范的目的。所以，它的主题，毋宁是对具有实际意义的行为的历史发生过程作出科学的解释（erklären）。”^①

如果进化伦理学真如莫尔所说不应该（或不能够）提供规范，那么，“进化伦理学”这个术语或许就只是一个无足轻重的标签而已了。它就不是原本意义上的伦理学。也就是说，也许根本就不存在规范的进化伦理学，而只有一门学科，它描述性地把握道德的可能的进化的根源。它像其他被伦理学所利用的学科一样也许是一门描述性、经验性的辅助学科，但这些学科并未借此成为伦理学科。这样来理解进化伦理学，把这一精神思潮置于伦理学的名义之下就显得文不对题了。事实上，莫尔确曾把进化伦理学当作“普遍进化论的一项子理论”（“卫星理论” Satellitentheorie）。^② 可是问题是：进

① Hans Mohr. *Natur und Moral*. Darmstadt, 1987

② Hans Mohr. *Natur und Moral*. Darmstadt, 1987. 76



化伦理学还是伦理学吗？

虽然莫尔等当代进化伦理学家对进化伦理学作出的这种界定并不能涵盖进化伦理学的全部构想，因为不少当代进化伦理学家在进行描述和说明时也提供了规范的成分，但是，这一界定毕竟对传统规范伦理学以设定规范为主要目的的做法提出了挑战，它毕竟把进化伦理学的主要任务理解为：给已有的道德规范作出进化的描述、解释或说明。

再次，进化伦理学中的某些构想向传统伦理学的规范本身提出了挑战。

就进化伦理学所包含的规范的内容而言，它与传统伦理学也存在很大的区别。进化伦理学向传统伦理学的规范所提出的挑战主要表现在以下两个方面：或者根据自然选择理论而得出为自私、强者辩护的伦理立场，或者通过强调伦理学的现实基础（生物学基础）而试图纠正传统道德规范的“理想主义”性质。

社会达尔文主义以及由此引申出的种族中心主义等各种变种，正是通过直接把自然选择理论运用于人类社会，而主张个人或某些所谓的“优等种族”在道德上有权利通过竞争而“淘汰”别的弱者或“低等种族”。这样一来，达尔文的自然选择理论似乎就成了社会达尔文主义者用来为强者或“优等种族”的利己主义行为进行辩护的工具了。传统伦理学所推崇的对弱者的同情、怜悯、保护，包括利他主义等等，都被彻底否定。在某种意义上，我们也可以把尼采的建立在“权力意志”基础上的“超人哲学”及其道德理论也算做社会达尔文主义的一个变种。尼采的道德理论当然不是达尔文自然选择理论在伦理学中的一种简单的应用，因为他试图把他的为强者、“超人”辩护的道德理论建立在权力意志这一哲学假定的基础上，但是，不管尼采本人如何强调他的权力意志理论——作为一种哲学理论——同达尔文的自然选择论——作为一种生物学理论——有多大的区别，他的理论确实和社会达尔文主义有许多相似或相通的地方。他对整个基督教伦理和理性主义道德说教的否定，和社会达尔文主义的倾向是相一致的。

在当代，进化伦理学中很少有人再像社会达尔文主义或尼采那样明确地提出为强者辩护的伦理规范了。但是，对传统伦理学规范作出“修正”的尝试还是经常出现。例如，在性道德领域，不少从社会生物学出发的进化伦理学家，就试图通过论证人的生物属性或



指明他归根到底受基因的遗传规定，而为男人的“多妻倾向”或“同性恋倾向”进行道德辩护。当然，这种立场由于其“男性中心主义”的嫌疑和生物遗传决定论而遭到许多人的批评。同样，在利他主义问题上，当代的许多进化伦理学家通过对动物和人类利他行为的生物学解释，而得出利他行为归根到底出于利己的动机这样的结论，因此对“纯粹的利他主义”的道德适用性提出了怀疑。当然，这类对传统道德规范的挑战，同社会达尔文主义相比，相对弱化得多。

三 本书写作的基本思路和方法

本书按照进化伦理学的演进顺序，共分五章来对进化伦理学进行系统评介。在评介过程中，本书一方面对进化伦理学采纳了前述的一种广义理解，另一方面则明确交代有哪些人并未采用进化伦理学这个名称来概括自己的道德进化论，而哪些人确实采纳了这个术语。按照我们对于进化伦理学的宽泛界定，包括达尔文本人在内的一大批考察了道德进化的思想家，都可以被看成是进化伦理学家。但是，其中只有一部分学者明确地把自己有关道德的理论叫做进化伦理学。读者在阅读过程中，一定要注意：不同的西方学者，即使同样运用了进化论来考察道德问题，但由于他们对进化论本身的理解各不相同，加上他们对伦理学这门学科的性质理解不同，因此，他们提供的道德进化论或进化伦理学也很自然地存在着区别。

本书第一章系统阐发达尔文本人的道德进化论。在指出达尔文的道德进化论是其广义进化论的一部分、本质上是一种良心进化论的基础上，接着考察了达尔文对早先西方伦理学思想的承袭和超越。本章的重点，在于探讨达尔文良心起源论的具体内容。达尔文是如何描述和说明“动物道德”的，这是其良心起源论的铺垫。达尔文是如何描述和说明人类良心的起源以及此后的继续发展的，则属于其良心进化论的主体内容。本章表明，达尔文良心进化论的以下几个方面特别值得关注：它运用了群体自然选择论来说明社会性本能的形成，并将之视为良心的基础；它肯定了人的反思在良心形成过程中的特殊作用，包含了“道德选择”概念的运用；它把文化而不是自然选择当作良心形成和发展的更重要的推动力量，等等。本章还试图表明达尔文是一个真正的伦理学家，他在描述和说明良心形成的过程中，也探讨“应该”和“义务”概念的形成，而且表达了



自己所支持的道德价值观念，肯定了人的自由。达尔文也不是主张弱肉强食这个意义上的社会达尔文主义者。本章试图纠正某些学者对于达尔文思想的误解或曲解。

本书第二章对社会达尔文主义、托马斯·赫胥黎、克鲁泡特金 (P. A. Kropotkin) 所提供的道德进化论进行评介。我们发现，在赫胥黎这里，已明确提到过“进化的伦理”概念。克鲁泡特金也明确使用过“进化论的伦理学”这个术语。社会达尔文主义的创始人斯宾塞也曾明确地说到“伦理的进化”，包括道德意识、道德规范和道德行为的进化。本章首先指出社会达尔文主义由于直接从自然选择、适者生存理论引申出为强者辩护的道德立场，而成为一种受到贬斥的进化伦理学纲领。但是，斯宾塞实际上还探讨了人类适应社会生活所需要的道德条件。他探讨了公正、消极善行和积极善行三种道德行为的进化，同时表明这三种行为同人的三种道德意识和道德原则相对应。本章指出斯宾塞的思想有许多被学术界忽略或误解的地方。他有关同情心在人的道德进化过程中起重要作用的见解、他对于殖民主义和帝国主义政策所作出的批评，值得我们给予特别的关注。本章指出，尼采 (Friedrich Wilhelm Nietzsche) 从其“权力意志”理论出发为强者的特殊权利进行了有力的道德辩护，并构成了对于西方整个传统理性主义、利他主义和群体主义伦理学的挑战。他所主张的“贵族道德”或“主人道德”同达尔文所倡导的“人道观念”是完全对立的。本章指出，皮尔逊 (Karl Pearson) 的道德进化论思想中有许多因素，同达尔文的观念有一致性。例如，他也采纳了群体自然选择理论来说明社会合作行为的起源。本章着重考察赫胥黎和克鲁泡特金的进化伦理学，并力图表明：赫胥黎有关进化中的宇宙（自然）过程和同这种过程相对立的伦理过程的观点，确实是对达尔文包括道德进化论在内的广义进化论的继承和发挥。尽管在细节上有一些区别，但是，他跟达尔文有以下本质上的一致性：把生存竞争和自然选择当作宇宙过程的主要动力；用群体自然选择理论来解释人类何以需要展开互助合作；他也探讨了人类良心的起源，强调爱、模仿、同情等因素在良心起源过程中的作用。本章同时表明，赫胥黎在阐释宇宙过程时确实过多地强调了生存竞争的作用，以致于受到克鲁泡特金的批评。克鲁泡特金突出了互助在进化过程中的作用，认为互助是进化中比竞争更普遍、更重要的现象，因此试图从互助出发来建立他的“互助论进化伦理学”或“互助进



化论伦理学”。

本书第三章试图表明在 20 世纪上半叶进化论对于哲学伦理学的探究产生了多方面的深刻影响。我们把居友 (Jean-Marie Guyan) 和柏格森 (Henri Bergson) 的生命哲学伦理学、弗洛伊德 (Sigmund Freud) 的精神分析伦理学和詹姆斯 (William James)、杜威 (John Dewey) 的实用主义伦理学作为例证。本章指出, 尽管这些哲学流派考察道德问题是从哲学或精神分析的角度进行的, 但是, 生物进化论确实也同样在其中得到了应用。读者将会看到, 在柏格森、弗洛伊德等人所提供的道德进化论中, 都有达尔文的影子。而实用主义把道德当作人们适应生存环境的工具这一基本观念, 显然也可以直接从生物进化论中推出。

本书第四章把社会生物学所提供的道德进化论, 当作西方当代进化伦理学的“主流形态”。这一概括的依据是: 自 20 世纪 60 年代以后, 从进化论的角度考察道德问题这一思潮, 在社会生物学中得到了集中体现。尽管它最初提出时受到了广泛批评, 但影响日益增强, 渗透在方方面面。当然, 威尔逊和道金斯 (Cliton Richard Dawkins) 本人确实并没有把自己的道德进化论叫做进化伦理学。由于他们特别强调了基因在进化过程中的作用, 把基因作为自然选择的基本单位和决定性力量, 因此, 他们的道德理论确实可以如他们自己所概括的那样, 叫做“基因伦理学”或“基因道德”。由于他们突出了基因的自私性以及由基因所规定的生物个体的自私性, 因此, 达尔文本人曾经强调过的人的社会性本能和良心, 在他们的道德进化论中地位下降了。本章在概述了社会生物学的学科性质和研究对象、它的形成和发展过程、它的主要理论模式的基础上, 指出了它同达尔文的道德进化论的区别。本章还具体考察了威尔逊和道金斯的道德进化论, 尤其是他们有关利他行为和性道德之进化的理论, 包括他们有关人的攻击性等自私行为的进化论。本章一方面指出威尔逊、道金斯是基因决定论者, 但也如实地承认他们并未完全忽略文化在道德进化中的作用, 指出他们甚至还想肯定人具有独立于基因的“自由”。本章还想表明他们并不是主张弱肉强食的社会达尔文主义者。

本书第五章探讨了社会生物学在西方学术界所激发的各种思考。本章指出, 在社会生物学的基础上, 西方出现了形形色色的进化伦理学纲领。赖特 (Robert Wright)、乌克提茨和福尔迈的进化伦理学



就是很好的例子。本章首先对这些进化伦理学纲领进行了比较系统的阐释。本章接着表明，社会生物学及其进化伦理学受到了西方其他一些学者的批评。例如，洛耶（David Loye）和罗尔斯顿（Holmes Rolston）就批评了社会生物学所包含的自私人性论和生物决定论。在他们这里，人们可以看到一种重新“回到达尔文”的趋势。他们和达尔文一样一方面把生物进化当作道德进化的基础，但另一方面却强调道德进化是在一个高于生物进化的层次上展开的。洛耶还特别突出了达尔文的爱的理论，并明确地从广义进化论的框架出发对达尔文的《人类的由来》中有关道德的理论进行了系统的现代解读。罗尔斯顿则提供了一种突现道德进化论。他虽然也吸收了社会生物学的一些基本观念，例如从人的私利出发来理解契约道德的形成，但是，他相信在公正的契约道德的基础上，还会突现出仁慈和普遍的人道乃至对其他生物的爱等更高水平的道德。本章最后论述了德国一些学者从传统哲学规范伦理学角度对社会生物学及其进化伦理学的批评。我们以皮佩尔（Annemarie Pieper）的观点为例，表明哲学规范伦理学同当代进化伦理学的根本区别在于：肯定人的自由，并将之作为伦理规范的真正基础。她认为道德规范不能用生物学的规律、用自然选择理论来解释。这种观点，同洛耶和罗尔斯顿的观点有相似之处。而罗厄（Werne Loh）的观点，则可以看作是在批评当代进化伦理学的基础上、从决策伦理的角度重建进化伦理学的一个有趣的尝试。

西方从进化论出发探讨道德问题、考察善恶之起源的学者当然绝不只有上面这些人。本书的论述，只涉及这一派系中有代表性的部分学者。

16

从研究方法的角度看，本书对西方进化伦理学的考察，最大的特点是自觉运用了福尔迈等当代学者所提供的思维框架，来把握上述所有进化伦理学家的观点。福尔迈曾经把进化伦理学的思维，分为释义、描述、说明（解释）、评价、规范、实用六个层次。本书并未细致地按照这六个层次来一一探讨每个学者的观点。但是，在注重每个学者对概念所作的界定的基础上，本书尤其关注他们究竟是如何描述、说明和评价道德，以及提出自己的价值观的——这涉及他们思想中的规范层面。例如，在探讨达尔文的道德进化论时，我们首先界定了达尔文的道德进化论概念，接着考察了他对于“动物道德”和人类道德进化所作的描述，然后着重探讨他用什么机制或



原因来对道德的进化进行解释，继而分析他对已有的道德是如何评价的，他的价值观如何。应该承认，本书对于西方各种进化伦理学的实用层次上的意义，未能作出深入的考察，这是有待将来继续研究的。

“是”与“应该”的关系问题、自由意志是否存在的问题、生物进化同文化进化的关系问题，在本书的论述中始终占有重要地位。这是读者在阅读本书时需要注意到的。



第一章

达尔文：进化伦理学的创立

达尔文是进化伦理学的奠基人，在《人类的由来》一书中，他对道德意识（良心）的起源和进化进行了彻底的自然主义考察。在他看来，良心是由乐群感、同情心和爱等社会性本能发展而来的，而这些社会性本能又是由群体自然选择所造成的。达尔文表明：在良心形成过程中，以人的种种理智能力为前提的反思、社会舆论和个人生活习惯等，起着重要的作用。在良心初步形成之后的继续进化过程中，自然选择的力量逐步减弱，而文化因素的作用逐步增强。他在阐释良心形成和进化的过程中，还表达了自己所支持的道德价值观。



在进化伦理学形成和发展过程中，达尔文起着十分关键的作用。虽然在他之前，近代一大批社会契约论者和伦理学家已尝试说明正义、道德规范或者同情心、良心的起源，但是，由于自然选择理论尚未诞生，因此，他们还不能运用自然选择理论来对道德现象进行描述和说明。达尔文不仅在其《物种起源》（1859）一书中用自然选择理论来说明物种的形成，而且在《人类的由来》（1871）一书中尝试对良心和道德规范的出现，作出一种自然主义的描述和说明，因此可以说是系统的进化伦理学的奠基者。这种自然主义的描述和说明，当然包含了对自然选择理论的自觉运用。不过，值得我们特别关注的是：达尔文并未把良心的形成和发展，完全归功于自然选择的作用。他显然注意到了社会舆论、教育等社会文化因素在其中所起的巨大作用。另外，达尔文在说明良心的形成时，显然运用了群体选择论，来解释为什么人类和其他群居动物从一开始就具有一种同利己的自然本能相反的合群的社会本能（含同情心），而良心和道德义务感又被他解释为正好是这种社会本能通过社会舆论、教育、习惯等多种因素的作用所结出的硕果。从总体上看，达尔文的道德进化论主要着力于对良心的形成进行描述和说明，但在这一描述和说明过程中，也包含着他对以往道德理论和道德规范的评价。

第一节 达尔文道德进化论概观

一 道德进化论：达尔文广义进化论的重要组成部分

道德进化论之所以构成达尔文广义进化论的有机组成部分，是因为从一开始在考察生物物种的进化的起源时，他就把人这种特殊的物种作为其中的一部分。在其《物种起源》一书中，他诚然把主要精力放在论述其他生物物种的形成上——这时候他把自然选择当作物种形成和进化的主要机制，但他在这本书的初版里就已经指出：通过这本书，人类的起源，人类历史的开端，会得到一线光明。当时，达尔文以为这样点明一下就够了，因为这意味着，任何一个关系到人如何在地球上出现的概括性的结论，都不可能不把他和其他生物种类一起包括进去。后来，由于物种自然起源思想在欧洲范围内影响逐步增长，大多数自然学者采纳了自然选择的观点，这就促



使达尔文改变了原来的想法，而着手把他的资料札记收拾在一起，整理了一番，“为的是要看一看，我以前在其他著述里所已达成的一些一般性的结论究竟能不能适用于人，能适用到何种地步”。^①这就有了他的《人类的由来》。他认为写作这本书是特别值得的，因为此前他尚未把人特别地挑选出来，作为进化观点的适用的对象而专门加以探究。

《人类的由来》的主要目的，是要考察：首先，人是不是像每一个其他物种一样从先于他出世的某一种生物类型传下来；其次，人出现以后，又是怎样发展成为今天的状态的；第三，人类中有所谓种族之分，而种族与种族之间的一些差别究竟有什么意义。关于人类的由来，达尔文认为从人和其他动物的同源结构、人的胚胎发育和一些残留器官，都可以找到“人也是逐渐进化而来的”这个观点的佐证。达尔文甚至很清楚地意识到，人类和其他物种同是某一种古老、低级而早已灭绝了的生物类型的同时并存的子孙这一结论，并不是一个由他才发现的新奇的观点。拉马克（Lamarck）和其他自然哲学科学家早就指出了这一点。海克尔（Ernst Haeckel）更是在其《自然创生史》（1868年初版）对人类的谱系做了充分的讨论。达尔文坦承：他在《人类的由来》中得出的种种结论，都得到了海克尔的证实，而在好些地方，海克尔的知识比他的更为丰富，以致于倘若他在未写完《人类的由来》时就看到了海克尔的著作，他可能根本就中途搁笔了。

正是在考察人类的进化问题时，达尔文很自然地发挥出了他有关人的道德进化的系统思想。这表明，正如人种进化是达尔文广义生物进化的一部分，道德进化正好是人的进化的一部分。

在《人类的由来》中，达尔文首先指出了人类从某种低级类型诞降而来的证据，如人和一些低等动物的同源结构、胚胎结构和其他动物的相似性以及器官残留等。接着考察了人类究竟是怎样从某种低级生物类型进化而来的，即考察了人类起源的自然机制。在他看来，人类在身心两方面的自然发生的变异性，是人类能够从低级

^① 达尔文. 人类的由来（上册）. 潘光旦，胡寿文译. 北京：商务印书馆，1997. 2



生物类型发展而来的第一个前提。^①而人类的各种特征都可以遗传，是又一个条件。除此之外，他还专门提到两点：一是增殖率，二是自然选择。受马尔萨斯（Malthus）人口论的影响，达尔文相信虽然野蛮人的繁殖能力不如文明人，但他们无疑也增长得很快。于是造成社会资料的紧缺和困难，在生活的压力下，他们彼此之间不可避免地发生争夺。于是出现了自然选择：“因此，他们一定也曾不时地面临和身受为生存而进行的竞争，和受到由此而活跃起来的自然选择法则的刻板而无情的制裁。这样，各种有利的变异会一时或惯常地保存下来，而有害的则被淘汰。”^②

正是自然选择，最终造成了人的身心两个方面决定性的变化，使人成为地球上最具竞争优势的动物。通过自然选择，人首先取得了体质上的某些优势，如两足行走和手的解放，以及在此基础上人的骨盆的变宽，脊椎有了一种特殊的弯曲方式，头颅安装的位置有所改动等等。尤其是脑子逐渐变大。另外皮肤也变得光洁。和身体结构的上述变化相对应，人的心理机能也逐步提高。虽然在许多心理能力方面，人和动物并没有本质的区别，但至少有了程度上的重大区别。高等动物也许有了一定的抽象能力和自我意识，具有记忆、注意、联想乃至少量的想象和推理能力，但至少在程度上远较人类为低。而语言能力，是其他动物所欠缺的，是人和动物的主要区别之一。人通过语言能力，能够把已有的知识一代一代传下去。另外，人还有了比其他动物远为复杂和高级的审美能力和宗教观念。

达尔文的道德进化论，正是在运用自然选择理论阐释人的身体和种种理智能力的起源的基础上提出来的。于是，道德进化论构成了达尔文人的进化图景的最后一个不可缺少的重要组成部分。他表明：由于人的体质结构和种种理智能力、心理结构都是在自然选择的作用下逐步形成的，因此，它们在人类之前的动物那里可以找到自己的自然史的前奏，但同时体现出同其他动物的种种区别。而人的道德意识或道德心理，良心，则构成了人和其他动物在心理能力

① 关于变异的原因，达尔文指出有很多种。如一个物种在若干的世代之中所处的生活条件的改变，对身体的某些部门的经久的连续使用或搁置所产生的影响（用进废退。达尔文似乎采纳了拉马克的获得性遗传理论，并作为他用来解释某些性状发生变异的一个因素），同原部分的融合，重复部分的变异性，生长的补偿，身体一部分对另一部分的压力所产生的影响，发育终止，返祖遗传，相关变异等等。

② 达尔文：《人类的由来》（上册），潘光旦，胡寿文译，北京：商务印书馆，1997，64



方面的最重大的区别。于是，要从自然进化史的角度来阐明人和低等动物的所有区别，就不能不专门探讨人的道德意识即良心的进化史的起源。从一定的意义上也可以说，道德进化论是达尔文立足于进化论的人类图景的一个有机的组成部分。

二 达尔文道德进化论实即良心进化论

达尔文的道德进化论主要是要说明人的道德意识即良心的形成，因此，他的道德进化论也可以说主要是一种良心进化论。

这种良心进化论主要探讨人类良心的起源和形成，同时考察良心在原始人那里逐步形成之后在人类社会中的继续发展。达尔文自信，虽然在他之前和同时代有许多思想家探讨过良心问题，但是，只有他才首次将良心问题“从自然史的角度”加以考虑。^①而且正是由于他试图对良心做自然史的考察，因此，他也试图看看对低等动物的研究对于考察良心问题是否会有所帮助。因此，在他的良心进化论中，实际上包含着对低等动物的许多类似于人的道德意识和道德行为的现象的研究。他一方面强调人具有良心这种道德意识造成了人和动物的最重大的区别，另一方面又由于其自然主义立场而肯定在一些具有社会性的动物那里，已经有了道德意识和良心的萌芽。他指出某些动物的心理同人类的道德意识并无性质上的区别，而只有程度上的不同。

达尔文的基本观点是：良心的形成，是人这种社会性动物所具有的社会本能（主要包括恩爱和同情心）进化的结果，是这种社会本能在人的心理层面即自觉意识当中的反映。作为良心之直接根源的社会本能是群体自然选择的结果，最初只是在人类很小的范围发生作用，或者说，仅仅局限在狭窄的家庭或部落的范围，因而最早表现为两性之爱和亲子之情。良心形成之后的继续发展，在一定的意义上则可以说就是人的同情心的适用范围的不断拓展。随着社会文明的进展，人类的同情心和良心逐渐发展为对于全人类的普遍的“人道”和“博爱”，甚至发展为对其他动物的一种“泛爱”。而在良心形成和发展的整个过程中，人类种种心理能力（尤其是反思和推理能力）以及语言能力的发展构成了极为重要的基础。因为正是

^① 达尔文. 人类的由来（上册）. 潘光旦，胡寿文译. 北京：商务印书馆，1997. 149



随着心理能力在人类中的高度发展，人类才有可能对自己的行为及其动机进行回忆和反思，并且在经久的社会本能战胜了个体的发乎本能的情欲时感到满足，而在社会本能被短暂的自然情欲战胜时感到羞愧和难过。这种反思能力实际上在促使个体作出一种真正的道德选择，即听从社会本能的要求和驱使，尽量摆脱自然情欲的主宰。同样，也正是随着语言能力的发展，人类社会才通过社会舆论的方式对个体的道德选择施加一种外部的压力，即促使个体在面临社会本能和自然情欲的冲突时顺从外部社会舆论的引导。在良心形成之后的进一步发展过程中，也正是推理能力在起着重要的推动作用，促使人类把同情心的适用范围从一个小的部落或熟悉的亲属圈扩展到整个社群、民族、人类乃至其他动物。当然，达尔文把个人的生活习惯也看成良心形成的一个重要动因。他认为，社会舆论对个人行为的指引，被指引的个人自身的习惯起着重要作用，因为社会性的本能，连同同情心，像任何其他本能一样，也通过习惯而得到大大的加强。除了上述要素，良心在形成和发展过程中还受到个人的自私心理或利己心、教育、宗教力量、榜样与模仿、经验教训等多种因素的影响。

当我们把达尔文的道德进化论归结为良心进化论时，并不意味着良心进化论没有涉及人的道德行为、德性或美德以及具有普遍适用性的社会道德规范的进化问题。达尔文在系统探讨良心的进化时，实际上业已包含对道德行为、道德规范、德性或美德的进化的考察。

首先，良心进化论包含了道德行为进化论。良心是一种道德意识，或者说，是一种道德情感，但是，它并不是一种同道德行为无关的纯粹的意识。良心作为一种情感性的道德意识，是一种能动的心理力量，能够直接引发利他性的行为。在这一点上，达尔文在《人类的由来》中有大量清楚的表达。他曾引用麦肯托希（James Mackintosh）^①的观点：道德感“作为人类行动的一个原则，理应居于其他每一条原则之上”。这就把良心作为一种道德感当作了“行动的原则”。他还明确地这样写道：“在人的一切属性之中，它（指良心——引者）是最为高贵的，它导致人毫不踌躇地为他的同类去冒生命的危险，或者在经过深思熟虑之后，在正义或道义的单纯而深

^① 麦肯托希，又译麦金托什，爵上，和达尔文有姻亲关系，他对达尔文有关道德意识的思考有巨大的影响。



刻的的感受的驱策之下，使他为某一种伟大的事业而献出生命。”^① 达尔文在阐释良心进化的整个过程中，始终都把良心作为一种道德意识（道德感）同人的道德行为或行动联系起来考虑。例如，在论述社会本能（乐群之感和同情心）概念时，他就指出同情心会促使社会性动物为同类“提供各式各样的服务”。^② 这里，服务显然属于行为的范畴。

其次，良心进化论包含着道德规范（命令、规范）进化论。良心是一种道德意识，但是，达尔文很显然受到了康德影响，把它理解为对行为所应遵循的道德准则的一种自觉的意识和信奉。他说：“表面上很专横的那个字眼，应该，不管它是怎样兴起的，如今看来，所包含的无非是对行为所应遵守的准则的存在有所意识而自觉加以服从而已。”^③ 这里所谓的应该，其实不过是康德所谓的义务，是良心对于道德法则的自觉遵循而已。而良心依照康德正是对于道德法则的敬重心。正因为达尔文援引了康德的观点，因此，他的良心论能够同有关道德法则或规范的理论相一致。事实上，达尔文在谈论社会舆论通过同情心这一“内因”的作用而成为个体行为的指引时，就已经赋予社会舆论以某种社会道德规范或准则的含义。因为所谓社会舆论，实际上代表的正好是一个特定社会的道德标准或规范。这些标准或规范通过个体内在的同情心的作用，而内化于个体的心理、意识之中，从而为个体所自觉遵循。达尔文在早年时就已猜测：道德意识可能是从人类强烈的性本能、亲子本能和社会本能中产生的，而道德意识又有可能导致“推己及人”和“爱邻如己”的观念。^④ 这个观念正是我们通常所理解的“道德金律”。在《人类的由来》中，他推测在原始社会，人们（生活在部落范围内）受着社会舆论的影响。就是说，同一部落的成员对他们认为是对大家有利的行为表示赞许，而对被认为是邪恶的行为表示谴责。这实际上在要求每个人都对别人行善事——构成了道德的奠基石。因此在这一要求中，隐含着“你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待

① 达尔文. 人类的由来（上册）. 潘光旦，胡寿文译. 北京：商务印书馆，1997. 148

② 达尔文. 人类的由来（上册）. 潘光旦，胡寿文译. 北京：商务印书馆，1997. 149

③ 达尔文. 人类的由来（上册）. 潘光旦，胡寿文译. 北京：商务印书馆，1997. 174

④ 大卫·洛耶. 达尔文：爱的理论——着眼于对新世纪的治疗. 单继刚译. 北京：社会科学文献出版社，2004. 85



人”这个道德金律。^①当然，达尔文发现，这个道德金律的适用范围，就像良心的作用范围一样，在人类不同历史时期是大小不一的。最初，人们很可能只是在部落的范围内运用这个准则，随着理性能力的不断提高和同情心作用范围的不断扩大，道德金律才越来越被运用于更广大的社会范围，甚至被要求运用于整个人类。达尔文还指出，在原始社会，人们事实上还遵循着许多依照文明社会的道德标准来看并不很道德的准则。原始社会或野蛮人实际上在遵循许多“荒谬的行为准则”，信奉许多“怪诞的宗教信仰”，^②后来，道德的标准日趋理性化和文明化。可见，良心的进化过程，同道德准则的合理化和文明化以及道德金律的适用范围的逐步扩展完全一致。

再次，良心进化论包含着德性或美德进化论。对达尔文来说，人的德性说到底是由良心这种道德意识规定的。人能够按照良心的要求尽自己的义务，关心和帮助自己的同类，甚至为别人作出牺牲，这正是人的德性的体现。当然，如前所述，人的良心和道德准则的作用范围，起初是很小的，局限于部落之内，只是后来才逐步扩展。于是，人的德性，在不同历史时期也会有不同的表现。达尔文在《人类的由来》中指出，在原始社会，部落内部可能把一切谋杀、抢劫、叛逆看成不道德的，但对其他部落成员的谋杀和掠夺行为却并不被视为缺德。原始部落流行溺婴，尤其是女婴。自杀，在过去的时代里也并不被认为是不道德的。在过去相当长的时间里，把人沦为奴隶也得到了道德上的认准。他还谈到，在初开的时代里，勇敢是一种普遍被列为首位的美德，而怯懦则普遍受到轻视。谨慎寡过这一德性也受到轻视。而自我克制、自我牺牲和坚韧，这几种美德由于始终对部落或集体生活非常有利，因此古往今来始终受到高度重视。文明社会高度评价一些独善其身的美德，而在野蛮人心中，这些德性并不重要。如酗酒、纵欲和种种违反自然的属于性方面的邪恶，在野蛮人中非常流行。而后来随着婚姻制度尤其是一夫一妻制的实行，妒忌的心理便导致了对妇德的提倡与灌输。贞节，在文明人的道德史中，从很早开始，就一直是一个受到推崇的美德。从达尔文诸如此类的论述中可以很清楚地看出，他在论述良心形成以

① 达尔文：《人类的由来》（上册），潘光旦，胡寿文译，北京：商务印书馆，1997，190，204

② 达尔文：《人类的由来》（上册），潘光旦，胡寿文译，北京：商务印书馆，1997，183



后的逐步发展时，实际上主要是在论述人类各种美德的发展。

总之，达尔文的良心进化论内在地包含了对道德行为、道德准则或规范、德性或美德的进化史的考察，这是因为良心和这些要素都是内在相关的。良心作为一种道德意识或道德感是一个行动的原则，会直接引发道德行动；良心作为义务的承担者实际上是在自觉听从道德准则或规范的命令；良心还直接体现出人身上的美德。当然，就像良心在形成之后仍不断发展一样，道德行为、道德准则和美德也有一个发展的过程，即适用范围不断扩大的进程。虽然良心进化论包含了道德行为、道德规范和美德进化论，但是，由于达尔文在《人类的由来》中的主要目的，是通过比较人类和低等动物的心理能力，来表明良心这种道德意识是人和动物身上的一个最重大的区别，因此，他毕竟把良心的形成和发展问题，作为探讨的中心问题。对道德行为、规范和美德的论述，都是受良心的形成和发展这一中心问题所牵引的。

三 达尔文对早先伦理学的承袭和超越

达尔文的良心进化论并不是凭空提出来的。从思想发展史的角度看，他的良心进化论是对早先伦理思想的继承和进一步发展。

在达尔文之前和他生活的时代，良心确实是众多伦理学家热衷于探讨的话题。达尔文本人在《人类的由来》中曾提到，当时英国至少有二十多位杰出思想家专门探讨过良心问题。^①其中包括中国学界谈论比较多的赫起逊（Hutcheson，又译哈奇森或霍奇森）。赫起逊虽然没有明确使用良心概念，但是在《论美善观念的起源》（1725）、《论情感及激情的本性与品行：以例证来说明道德感》（1728）、《道德哲学体系》（1755）等著作中提出：人绝非只是追求自己快乐的自私动物，在人与人之间有一种天然的仁爱情感把人们联系在一起。人不仅有对于利益的知觉，而且有对于道德善恶的知

① 达尔文：《人类的由来》（上册），潘光旦，胡寿文译，北京：商务印书馆，1997，191。
注④达尔文在此提到，贝恩先生在《心理与道德科学》（1868年版，第543～725页）中开列了包括二十六个不列颠作家的名单，他们在良心这个题目上都有所著述。除了这二十六个人，达尔文认为贝恩、勒基、霍奇森（Hutcheson，又译哈奇森或赫起逊）、勒博克等名字也可以列入。



觉。这种知觉被他称为“道德感”。^① 道德感主要包括爱和恨两种情感，它们不是无利害计较的，而完全为在对象中所见到的善或恶所激发。仁爱排斥自爱，它实即同利己心相对立的利他心。

赫起逊的这种观点，其实不过是对沙甫慈伯利（Shaftesbury）的道德感理论的发挥。沙甫慈伯利所理解的道德感，是指可以引向公众的好处的一种情感，他称之为“天然情感”。与天然情感相对的，是“自我情感”，它引向只对于个人的好处。^② 自我情感如果在适度的范围内起作用，他认为可以是道德的，能够构成“善良的必要成分和主要成分”。^③ 但是，一个人有过度强烈的自我热情，在他看来是不幸的。“这种情感（指自我情感或利己心——引者），如果它们是适度而不越一定限制就无害于社会生活，也无碍于道德。但如达到极端的程度，它们就变成懦弱、仇忌、奢侈、贪婪、虚荣、野心、懒惰；这样一来，对于社会就是邪恶和坏。”^④ 显然，他试图在天然情感即利他心和自我情感即利己心之间寻求一种和谐与平衡。

沙甫慈伯利和赫起逊的道德感理论后来在巴特勒（Butler，又译拔特勒）这里得到了进一步发展。^⑤ 巴特勒和沙甫慈伯利一样试图在自爱和仁爱之间寻找一种和谐。他认为上帝造人，既给了人以谋求个人福利和努力保存自我的本性，又给了人把社会福利和保存社会放在首位和努力促进社会福利的本性，这两种本性并不矛盾，而是

- ① 赫起逊在《论道德上善与恶观念的起源》（此书原名《论美善观念的起源》）中写道：“假定我们从两个人方面获得了同样的利益，其中一个是由于与我们有共同好恶及爱我们之心；另一个则出自自私自利之观念或出于勉强，那么，在这种情形中，虽然二者同样地有利于我们，但我们对他们的感情则十分不同。所以我们对于道德行为的一切知觉，必定不同于那些对于利益的知觉。我们把接受这些知觉的那个能力，称为道德感。”（周辅成编，西方伦理学名著选辑（下卷），北京：商务印书馆，1996，785）
- ② 沙甫慈伯利写道：“一定会影响并支配人的情感或热情，有下列三类：1. ‘天然情感’，引向公众的好处。2. 自我情感，引向仅只对个人的好处。3. 那些不是这二种情感，不趋于公众的或个人的好处的，而且是相反的，兹列为‘非天然情感’。”（周辅成，西方伦理学名著选辑（下卷），北京：商务印书馆，1996，765）
- ③ 周辅成编，西方伦理学名著选辑（下卷），北京：商务印书馆，1996，767
- ④ 周辅成编，西方伦理学名著选辑（下卷），北京：商务印书馆，1996，775
- ⑤ 巴特勒是以牧师、主教的身份来发挥沙甫慈伯利和赫起逊的道德感理论的。他从道德是顺从良心或依据人性这一观点出发，认为人是有限的，人的知识也是有限的，因而不得不相信上帝的存在，以作为道德的最后根据。他的良心理论虽然是对霍布斯（Thomas Hobbes）、曼德威尔（Bernard Mandevill）等人利己主义思想的纠正，但一般认为其中包含着一些功利主义和个人主义思想因素。主要著作有《讲道录，或人性论十五讲》（1726）和《宗教类比论》（1738）。



各有其作用，相互配合，互相作用，共同维护心灵的统一，以使自己的行为有利于社会全体。自爱的情感在个人身上是照顾自己、谋私人福利、寻求自保的人的本性；仁爱的情感是重视社会以促进公众福利的人的本性。它们都是自然的情感，共同构成人性的全体。因此，不能只讲自爱而倡导利己主义，也不能只讲仁爱而完全否定个人对私利的合理追求。他由此提出良心论。认为良心正是统帅各种自然情感的最高原则，是人心中的反省或反思原则。它是由人的内在感觉所引起的。正是这种内在感觉能考察我们心灵中发生的一切并加以评价，在这种反观自照中产生赞许或不赞许某种品行的原则，以指导我们的行为。

事实上，不仅在英国，而且在欧洲大陆其他国家，一大批思想家如法国的拉·梅特里（J. de La Mettrie）和卢梭（J. - Rousseau）、德国的康德等都提出了各自的良心理论。拉·梅特里在《人是机器》中把良心理解为一种自然的法则。在《心灵的自然史》中更是在达尔文之前开创了从自然史的角度研究人的心理能力的先河。他敢于把人的道德感同动物的感情相提并论。卢梭从人性本善的观点出发^①，试图论证人的心灵或灵魂中存在着一种自然的道德情感即良心。它是自然早就安放在人心中的。“因此，在我们的灵魂深处生来就有一种正义和道德的原则；尽管我们有自己的准则，但我们在判断我们和他人的行为是好或是坏的时候，都要以这个原则为依据，所以我把这个原则称为良心。”^②良心是灵魂的声音，欲念是肉体的声音，欲念应该服从良心。他深信个人除了自爱的情感，除了对痛苦的忧愁、对死亡的恐惧和对幸福的向往以外，还天生就是合群的，因此可以断定他一定是通过跟他的同类的息息相关的固有的情感才成为合群的。

卢梭的良心论在康德道德哲学中得到了继承和发挥。康德和卢

① 卢梭明确主张性善论：“如果说道德的善同我们人的天性是一致的，则一个人只有为人善良才能达到身心两健的地步。如果它们是不一致的，如果人生来就是坏人，那么，他不败坏他的天性，他就不能停止作恶，而他所具有的善就将成为一种违反天性的病根。如果人生来是为了要像狼吞噬动物那样残害他的同类，则一个人如果为人仁慈的话，反而是败坏天性了，正如豺狼一样发慈悲，反而是失去狼性了；这样一来，我们就必然要悔恨我们做了合乎道德的事情了。”（周辅成编，西方伦理学名著选辑（下卷），北京：商务印书馆，1996，140）

② 周辅成编，西方伦理学名著选辑（下卷），北京：商务印书馆，1996，143



梭一样，认为良心高于科学。人作为自然所创造的有理性的感性存在物，不应该完全受肉体感官的驱策，而应该由理性来驾驭感性欲望和冲动，即通过纯粹实践理性来给感性欲望颁布道德法则，从而显出人的意志自由。所谓良心，就是对于道德法则的敬重之心。正是因为人具有良心，人才能超脱感性欲望而听命于道德法则，才具有了善良的动机并开展道德行为。人最终有了道德的感受即体验到了崇高，才有了独特的价值和尊严，形成道德的人格。康德不像英法等国其他良心论者那样简单地把良心当作一种自然情感，而是从所谓纯粹实践理性、纯粹意志出发来理解良心的生成。良心被当作对由理性所颁布的道德法则的敬重心，因此它似乎以理性为存在的根据。而他所理解的道德情感——崇高感，也是一种理性化了的情感。

上述各种良心论不管在对良心的具体理解上有多大的差别，它们在许多方面是一致的：大多肯定良心是一种同利己的自爱的情感相对立的仁爱的情感，或者是一种对公共利益或他人利益有帮助的社会性情感。于是，这样一种良心论很自然地就和那种简单地认为人性是自私利己的观念区别开了，同时作为人性本善论与人性本恶论区别开了。尽管其中许多论者同时肯定了人性中存在自私和利己心，但他们至少认为人性中存在着利他的或仁慈的情感。此外，上述良心论中的某些派别，如康德的良心论，还明确肯定了人的意志自由，认为人的良心的存在意味着人对于道德法则存在着敬重，而这直接显示了人的自由。上述良心论也大多肯定良心不仅意味着对道德准则的尊重，而且是一种行动的原则，能直接引发人的道德行动。

这类良心论同霍布斯、爱尔维修（Claude Adrieu Helvétius）、曼德威尔等人的利己主义伦理学当然存在着对立。按照利己主义伦理学，人的本性是自私的，因此，自爱往往被说成是最基本的道德准则。当然，利己主义内部存在着区别。例如，按照曼德威尔的观点，人是自私狡猾的动物，永远只追求自己的私利。即使表面上出于同情心的驱使而作出的利他行为，归根到底也是为了满足个人的私利，或者为了个人的快乐和幸福。道德是谄媚和自豪感的产物，这是一种极端利己主义观点。当然，他在《蜜蜂的寓言》中也承认，人们在各自追求私利的过程中，却无意之中达成了公共利益，这就是“私恶即公利”的观点。霍布斯和爱尔维修的利己主义则没有曼德威



尔的那样极端。他们似乎赞成一种合理利己主义观点，即试图在私人利益和公共利益之间寻找一种平衡。如爱尔维修把公共利益作为最高的道德原则，主张个人追求的私利，应该是合理理解了，即不损害他人和公共利益的私人利益。他反对人具有天赋的同情心和道德感这种观点，而认为同情心纯粹是自爱的结果。“由此得出结论：就是这种自爱，根据人们所受的不同的教育，根据机遇给我们安排的种种环境和地位，采取各种各样的变相，使我们成为人道的，或者残忍的；人们生来并没有同情心，只有当法律、政治统治形式和教育可以使他们变成这样时，他们才有可能成为这样并实际成为这样。”^① 这是一种环境塑造人、塑造人的美德的思想。

除了上述思想家，还有几位英国思想家的观点同达尔文的良心进化论存在密切的关联。他们是哈德烈（David Hartley，又译哈特利）、休谟（David Hume）和亚当·斯密（Adam Smith）。托马斯·赫胥黎在其《进化论与伦理学》中曾指出：伦理过程的要点，远在近代进化学说出现以前，就已经被阐明，主要是通过哈德烈和亚当·斯密的研究而阐明的。^② 他所说的“伦理过程”（我们在下一章将进一步具体阐释），主要就是指人类逐步克服其自利的天性而形成良心的过程。哈德烈和亚当·斯密就这样被赫胥黎当成了良心进化论或进化伦理学的先驱。

哈德烈是心理学上联想主义的奠基人。在《对人、人的身体、人的义务、人的希望的观察》（1749）一书中，他试图通过联想的理论，证明抽象的道德判断，经过联想作用的特殊配合，也有苦乐之感发生。^③ 因为在他看来，我们的许多理智观念，包括道德观念，事实上都是通过心理联想的作用，由几部分组合而渐渐联结成的一个复杂的观念。他还认为，人的心灵里存在着许多道德的情绪，如对上帝的虔诚、谦卑、忍受、感恩等，对其他人的慈善、仁慈、慷慨、同情、谦虚、感谢等，以及关于个人的享受或受苦的情绪，如节制、

① 周辅成编。西方伦理学名著选辑（下卷）。北京：商务印书馆，1996。67

② 托马斯·赫胥黎。进化论与伦理学。北京：科学出版社，1971。21

③ 一般认为，哈德烈是最早的鲜明的功利主义者，因为在他看来，凡是快乐的，一定是至善的；反之，则是丑恶的。他以生理说明心理，再以心理说明道德，认为道德上的善恶概念，与苦乐之感联系在一起。前面提到的爱尔维修，也往往被看作是一个功利主义者，他的思想对边沁等人有很大影响。休谟伦理学中也含有功利主义的思想成分，虽然他更多地被看作一个从情感立论的同情主义伦理学家。



忍耐、满足等。一个人，当他感到自己怀有这些情绪时，就会直接产生一种愉快的意识和自许，而并非因为他直接而明显地考虑到这些德性会给自己带来什么好处。当他看到其他人有这些美德时，也会为之产生一种无利害关系的敬和爱。而不虔诚、亵渎、不仁慈、愤怒、嫉妒、负恩、放纵、猥亵、自私等情绪，则总是伴随着、即受着我们自己和别人双方面的斥责。人类的心理状态大致如此。然而随着各人特殊的教育、心性、职业、性别等，又有许多特殊的差别。也就是说，他进一步考察了造成人的道德心理（道德感）之差异的各种因素。例如，他论述了以下几个重要的因素：第一，孩子们多半被教以美德和恶习、职责和罪过等等之间的区别及对立；第二，正如许多恶习之有恶果一样，美德也伴随着许多善报，而且在整个生命的历程里，也都是如此；第三，因为他人的虔诚、仁慈、容忍和我们发生了关系而立刻使我们感到有益的那些利益，以及从恶习中来的相反的恶果，由于联想的缘故，首先引起我们去爱或恨那些人本身，这和讨论同情时所说明的是一样的；第四，一切美德彼此间的深厚的融洽，以及它们对生命及非生命世界中的美、秩序和完善的融洽，都在美德上印了一个非常可爱的特征，与此相反的自相矛盾、残缺以及恶习的恶作趋势，都使所有想到这些东西的人，感到讨厌和憎恶；第五，考虑来生的情况所产生的希望与恐惧，从本性上看来，它们本身就是高度的快乐和痛苦；第六，神是一切自然及道德的、完善的、无穷无尽的源泉和无底的深渊。^① 所有这些都是发生在人身上的能促使道德感进化的因素。在这许多因素中，心理上的联想能力始终被置于核心地位。对哈德烈来说，“一切推断和情感，仅仅只是联想的结果。”^②

31

在哈德烈之后，休谟站在情感主义的立场上，运用联想主义的方法，论证了同情在人的道德感形成过程中所起的巨大作用。在

① 周辅成编，西方伦理学名著选辑（下卷），北京：商务印书馆，1996，153～156。哈德烈给予道德感以很高的评价：“所以道德感拥有他自己的权威，因为道德感是其他一切感觉的总和，是它们的最高的成果。道德感能运用人的整个性灵的权威，来对付那与良心或道德判断的规定和命令相违背的任何乖谬部分。……当道德感增进到很完善的时候，一个人可能就变得只会因为应该而爱和恨了，那就是说，道德上的美和正直所产生的快乐，以及道德上的不适宜和缺陷所产生的痛苦，几乎都可以在瞬间之间即被转移到它上面去或结合起来。”（156～157）

② 周辅成编，西方伦理学名著选辑（下卷），北京：商务印书馆，1996，158



《人性论》第三卷“论道德”和《道德原则研究》（1751）等著作中，休谟论证了情感而非理性构成了我们道德的基础。由此出发，他进而论证道德感来自于我们的同情心。他不同意道德感产生于人的自利自爱这种利己主义见解。因为在他看来，我们常常对在很远的过去和远离我们的其他国家所形成的德行给予称赞，并且对于我们仇敌的勇敢行为加以称颂。这是因为从人性中产生的情感对于全人类来说是同一的，从而形成了同一的称赞和谴责。他指出，人并不是纯粹自私的，而是有着强烈的社会结合的本能。人们除了物质享受外，更需要他人的爱和尊重。当然，道德感也不来自利他主义者所说的仁爱情感或良心。归根到底，道德感既不来自先天的自私心，也不来自先天的利他心，而是来自同情。同情，在他这里是一种能够引起同样情感和情绪的能力。道德感正是通过同情而注入人的心灵的。人们的心灵是相互映照的镜子。当人们互相接近和交往时，都会互相沾染对方的一点性情。憎恨、愤怒、尊重、爱情等所有情感都是在相互反射、传达中形成的。总之，同情是人性中一个很强有力的原则。它使人们把他人的苦乐视为自己的苦乐，在一个人心中出现的情感，可以借同情在别人心中产生。人们对一个行为或性质借同情在我心中引起同样的痛苦或快乐的情感，同等的厌恶或爱好的情绪，并由此产生对此行为或性质共同的赞成与反对的道德感。^①

亚当·斯密更进一步发展了休谟的同情理论。他和休谟一样认为道德的基础在于同情的情感。虽然一般认为他主张人性自私论，在《国富论》中他把人的自利心当作“经济人”行动的原动力。但在《道德情操论》中，他认为人类有一种能参与和体察别人处境的倾向。在他看来，人们在相同的情景之中，会产生类似的情感。一个当事人在特定的处境中，产生了某种情感和情绪，另一个旁观者设身处地，也会产生类似的情感和情绪。这里面有心理联想能力的

^① 休谟所讲的同情感，一方面不是利他主义者所说的人类先天具有的辨别善恶的能力，而是在人类自然欲望的基础上，借同情而在人们心中发生的、由经验习惯得到巩固的人类的相同情感；另一方面也同于利己主义者所说的自私心。利己主义者认为，人的本性是自私的，人们之所以有利他行为，只是由于害怕外界的惩罚。休谟认为，按人的自私本性，除了自己的福利外，人们本来不会关心、尊重他人和社会的福利。但是，由于人与人之间有一种同感作用，使人产生视他人的苦乐为自己的苦乐的爱他人之情，并引发利他人之德。



作用。一个人可以借助于它，而设身处地替别人着想。一般情形下，对他人的悲哀和痛苦，我们随之产生同感与怜悯，对他人的福乐和成功，我们会产生高兴和自豪。人们在互相同情中，形成自觉的道德认识能力和普遍的道德原则。尤其值得注意的是，他把“公正的旁观者”当作判断我们行为正当与否的标准。进而把良心理解成我们心中的“公正的旁观者”。他看到人生活在社会之中，因此一个人的自我评价总是依赖于他人对自己的评价。只有当我把自己的情感投射到别人身上，再从别人身上返回到我自己，才能认识自己。我们总是凭着别人的眼光，以详察自己行为的曲直。斯密看到了人们在进行自我评价时，往往倾向于偏私。但他同时认为，人有一种自然的感情，总是对别人的行为作出评价，久而久之就成为一种联想的习惯。最后依据“这些普遍的规律”去观察和评价自己。而且我们总觉得我们身边站着其他人，以他们的眼光评价着我们自己。

上述各种各样的良心理论，从论证良心的存在开始，到对良心本质的探讨，和对良心之形成的考察，都对达尔文的良心进化论发生了影响。

首先，达尔文像英国道德感学派和法国思想家卢梭、德国思想家康德等人一样，坚决肯定了良心这种特殊的道德感的存在和它的独特的价值。对良心的这种肯定，表明他像这些思想家一样对人性持一种“乐观主义的态度”。在人性究竟是利己还是利他、是恶还是善这个近代人性论的重要问题上，他明显地站在利他主义和人性本善论这一边。当然，他并没有完全忽略人的自利心和自爱的情感。在描述和说明良心的进化时，他也多次提到自私心或利己心在其中起着一定的作用。他认为恩爱和同情心的作用范围，最初仅仅局限在很小的社会群体范围，这表明他并不认为人类从一开始就有一种普遍的、天生的利他主义。但从良心进化的过程来看，人的利己心会不断地受到抑制，人的同情心和良心会不断地扩大其势力范围。就此而言，达尔文绝不是一个利己主义者。此外，达尔文像康德一样相信人的意志自由，像康德一样谈论人的行为的“应该”，这表明他深受康德伦理学的影响。

其次，达尔文在考察良心的形成时，从上述各种良心论中吸收了很多思想内容。如法国思想家拉·梅特里，他早在达尔文之前即开始从自然史的角度考察良心的起源问题，而且大胆地谈论“动物的良心”。这与达尔文试图从自然史角度考察良心的起源问题，在研



究方向上是一致的。当然，达尔文本人在其著作中并没有提到拉·梅特里，而且后者也没有把构成良心之内在源泉的社会本能归功于自然选择。达尔文认为良心是由社会本能直接发展而来的，这显然深受英国沙甫慈伯利、赫起逊等道德感学派的影响，因为正是他们在着力肯定人具有天生的仁爱之情或一种有利于社会群体的情感。达尔文只不过把这种情感叫做社会本能而已。^① 它实际上主要包括乐群之感、恩爱之心和同情之心。达尔文相信人是一种社会动物，因此天生（就个体而言）有一种乐群之感。这一见解我们在卢梭、休谟等人的著作中都可以看到。

巴特勒把良心看作统帅自然情感的更高的原则，并明确把它归结为反省的原则。这对达尔文的良心进化论具有重大影响。达尔文在论述良心如何从社会本能发展而来时，和巴特勒一样强调了人的理智能力尤其是回忆和反省能力的作用。正是在反省的过程中，人才具有了羞愧、懊恼等各种情绪。这里面隐含着一种道德选择，即必须在个体的社会本能和利己的自然情欲之间作出选择。而这两种本能相互对峙的模式，我们在利己主义和利他主义的争论中，在卢梭和康德等人所设置的肉体情欲和灵魂良心或理性法则的对峙中，都可以找到思想源头。

达尔文从哈德烈、休谟、亚当·斯密等人这里更是受惠良多。从他强调同情心是社会本能的重要部分，甚至是其基石，一直到强调社会舆论对个体良心形成的作用必定要通过同情心这一“内因”的作用，我们都可以看到这些同情论者的思想因素。达尔文对社会舆论在良心形成中的作用，这三位思想家都有涉及。达尔文强调良心的形成同个体的生活习惯相关，某种善良行为必须通过个体生活的习惯而得到巩固的思想，在休谟的著作中也可以找到。达尔文认

^① 我们在前文中没有提到功利主义者穆勒（John Stuart Mill，又译密尔）。事实上，达尔文本人也很熟悉这位对边沁的功利主义思想加以修正的功利主义思想家的思想。穆勒在其名著《功利主义》（1863）中就把一些社会情操说成是“强有力的自然情操”。他认为“一些道德感觉”不是天赋而固有的，而是后天获得的，但并不因此而不自然。达尔文不同意穆勒把道德感看成是后天形成的。因为在他看来，低等动物之中的一些社会性感觉是发乎本能的，是内在固有的。人也一样。他因此反对那种认为道德感是一个人后天获得的观点。并指出：“后来的人评论穆勒先生的著述，依我看来，将不能不把他对一切遗传的心理性能的熟视无睹认为是最严重的一个缺点。”（见达尔文，人类的由来（上册），潘光旦，胡寿文译，北京：商务印书馆，1997，191）



为人的同情心在文明社会中的扩展，需要以人的推理能力的发展为基础的，思想，在休谟的《道德原则研究》中同样可以发现。^① 达尔文和哈德烈一样谈到了人们对上帝的信仰在很大程度上影响着良心的形成，论述了教育在良心形成中的作用。他也像亚当·斯密一样看到了通过同情的作用，旁人的议论可以“移植”到个人的内心而成为良心。

达尔文也谈到法律的作用。他意识到可能某些人根本就是坏人，那么对于他们，就只有法律的制裁才能起作用了。而在这一点上，爱尔维修同样可以说是达尔文的先驱。因为他早就指出：良心只不过是法律的产物。不仅如此，爱尔维修也强调教育的重要性，在这一点上他和达尔文是一致的。

总之，达尔文在探讨良心的形成时，早先的思想家业已为他准备好了极为丰富的思想资源。他在探讨良心如何从社会本能发展而来，以及良心初步形成之后的进一步发展时，谈到了社会本能、恩爱之心、同情心、随着理智能力而来的回忆和反省能力、社会舆论、个人生活习惯、教育、宗教力量、法律、自私心、生活经验、推理能力等等，这许多要素都可以在他之前的思想家那里找到。

但是，我们绝不能由此认为，达尔文的良心进化论没有任何新意，只不过是对于早先思想的简单继承。达尔文的理论创新主要表现在：

首先，所有上述良心进化过程中的影响因素，在他这里得到了一种系统的整合。虽然哈德烈、休谟或亚当·斯密等人已对良心形成进行了比较细致的思考，以致于托马斯·赫胥黎对他们在进化伦理学发展史上的地位给予了高度评价，认为他们实际上业已阐明“伦理过程的要点”，但是，达尔文毕竟第一次从进化论的角度重新系统地描述和说明了这些要点。

其次，达尔文最大的理论创新，是第一次彻底从自然史的角度阐明良心的起源。虽然拉·梅特里等人在他之前已尝试这样做，但是，他们毕竟缺乏达尔文所提出的自然选择理论，以作为解释人的良心的自然形成的机制。我们可以把达尔文的良心进化论分为不同

^① 休谟写道：“鸠微涅尔在人类广大的智能中所发现的一种主要的优越性，便是智能使我们的仁爱心变得更广大，而且给我们一些比低等动物具有更大的扩展我们的仁爱的机会。”（周辅成编，西方伦理学名著选辑（下卷），北京：商务印书馆，1996，162）



的层次。在从社会本能直接发展到良心的过程中，自然选择的作用开始变小，在此后的进一步发展过程中，自然选择的作用越来越弱化。但是，在社会本能的形成过程中，不是别的，正是自然选择，在起着主导的作用。所以，我们可以断言：如果说达尔文的从社会本能到良心以及良心形成之后的继续发展的理论，大多吸收和采纳了早先的思想资源，那么，他的社会本能形成理论，则是他的自然选择造成物种形成的理论在人的道德问题上的一次大胆的运用。正因为达尔文敢于把社会本能的形成归功于自然选择——当然不是个体自然选择，而是群体自然选择，因此，关于良心的起源问题，达尔文才有资格声称：“截至目前为止，任何人还没有完全从自然史的角度考虑过它。”^①

再次，达尔文从自然史的角度，探讨了人类良心的起源在其他动物界中的萌芽，并对动物和人的心理在道德意识方面进行了专门的比较。这也是在他之前的思想家所未能做到的。在这一点上，达尔文也很自信。因此他说：“作为一个尝试，我还想看看低等动物的研究对于人的这些最高的心灵才能是不是会有所发现，从这一点来看我这一番探讨也还有它的一些独立的意义。”^②

最后，必须看到，虽然达尔文之前有不少人已试图说明良心的起源和形成，但是，达尔文之前的绝大多数伦理学体系，毕竟是规范伦理学，因此，他们往往把重点放在道德规范的设定及其论证上。达尔文已实现了伦理学研究重心的转移，也就是说，他的主要意图，是说明良心的起源和发展，而无意于去构造自己的道德规范体系。尽管他事实上具有自己的价值立场（见本章第五节的考察），对许多传统的道德规范和伦理学体系都作出了自己的价值评价，但是，他的良心进化论作为一种进化伦理学，毕竟是以描述和说明良心这种道德现象的出现及发展为主要目的的，因此具有比较鲜明的描述和说明伦理学的特征。

① 达尔文. 人类的由来（上册）. 潘光旦，胡寿文译. 北京：商务印书馆，1997. 149

② 达尔文. 人类的由来（上册）. 潘光旦，胡寿文译. 北京：商务印书馆，199. 149



第二节 达尔文对“动物道德”的描述和说明

当达尔文试图从自然史的角度去考察人类良心的起源时，他便不得不承认人类良心的起源，在动物世界中可以找到自己的前奏。于是，对动物世界中的“道德现象”的考察，即对动物的乐群之感、恩爱和同情之心以及各种互助行为的考察，便构成他的良心进化论的一个有机的组成部分。他不仅根据当时许多博物学家的记载对动物中的这些“道德现象”进行了生动的描述，而且试图揭示动物中的这些“道德现象”得以产生的根源，即说明其产生和形成的机制。

一 人和动物在道德上的异同

动物是否也讲道德？在这个问题上，达尔文的论述初看起来似乎有些自相矛盾。

有时候，他认为只有人才称得上是道德性的动物。“所谓有道德性的动物就是这样一种动物，他既能就他的过去与未来的行为与动机作些比较，而又能分别地加以赞许或不赞许。我们没有理由来设想任何低于人的动物具备这种能力。”^① 因此，如果一只纽芬兰狗会把一个孩子从水里打捞出来，或一只猴子冒着危险来搭救另一只猴子，或担当起抱养失去了父母的一只小猴子的任务，“我们不用道德这一名词来称呼这一类的行为”。^② 也就是说，达尔文认为动物的这类行为不能说是“合乎道德的”。按照他对于“道德性的动物”的界定，似乎只有能够运用反省能力对行为动机进行比较、并进行道德评价的动物，才是真正的道德性动物。由于动物不能进行道德评价，因此，动物不是道德性的动物，我们也不能将它们的行为称为道德的。当达尔文这样说的时侯，他并没有忘记：动物的行为也可能是经过考虑而有意识的行为。他说：“至于经过反复思考和内心斗争之后的这一类行为，我们也可以看到，在动物，当拯救它们的子息或同伴的时候，起初也不免因不同而相反的本能斗争于内而有所

① 达尔文：《人类的由来》（上册），潘光旦，胡寿文译，北京：商务印书馆，199，168

② 达尔文：《人类的由来》（上册），潘光旦，胡寿文译，北京：商务印书馆，199，168



踌躇不决。”^①可见，有意识的行为在他看来并不等同于合乎道德的行为。严格意义上的合乎道德的行为，必定是由人这种能够进行道德评价的道德性动物才能发动的。动物的行为即便是为了别的个体的利益，也不能以合乎道德见称。相反，对于人这种道德性动物，他的行为即便不是有意识进行的，或者不是为某个崇高的动机所激发的，仍可以是道德的。^②他写道：“不过，一到了人，我们既可以肯定地把他列为一种有道德的动物，则某一类的行动或行为，无论是通过了内心的动机之间的斗争而深思熟虑之后才作出的也好，或通过本能而出乎冲动的也好，或由于逐渐取得的习惯的影响或成效也好，我们一概称之为合乎道德的。”^③

但是，在另外许多场合，达尔文却明确肯定：在一些社会性动物那里，不仅存在着恩爱和同情之心，而且存在着“良心”。他说，“除了恩爱和同情心之外，动物还表现出和一些社会性本能有联系的其他一些品质，而这些，在我们人，就配得上道德的这个形容词。而阿该西兹认为狗是具有很像我们所谓的良心这样的东西的，我同意他的这个看法。”^④他还谈到大象的“高贵忠诚的品质”。

这种表面上的自相矛盾，可能跟达尔文思想中同时存在的两种不同的趋向相关：一方面，作为一个人道主义的进化理论家，他始终相信人是整个进化链条的顶端，因此人的道德感或良心同其他动物相比有极大的区别，而且只有人才能对自己的行为进行道德评价，由此才成为“道德性的动物”；另一方面，是作为一个立足于自然主义的进化理论家，他又始终相信人是从其他低等动物进化而来的，因此，即便是人的道德感和良心，都可以在动物那里找到发端和萌芽。

达尔文并不认为，任何确实具有社会性的动物，如果它的一些理智才能会变得像人那样的活跃，像人那样的高度发达，就可以取得同人完全一样的那种道德感。他举例进行了说明：“如果人所培养而长大的种种条件恰恰和蜜蜂的一模一样，则所得的结果几乎一定

-
- ① 达尔文. 人类的由来(上册). 潘光旦, 胡寿文译. 北京: 商务印书馆, 199. 167
- ② 达尔文认为, 野蛮人就完全说不上有对全人类的一般的仁爱的感觉, 也不受任何宗教动机的指引, 但他们在陷人敌手之后, 却宁愿牺牲自己的生命而不出卖自己的同伴, 他们的这种行为“肯定地应该被看成是合乎道德的”。(同上)
- ③ 达尔文. 人类的由来(上册). 潘光旦, 胡寿文译. 北京: 商务印书馆, 199. 168
- ④ 达尔文. 人类的由来(上册). 潘光旦, 胡寿文译. 北京: 商务印书馆, 199. 156



是这样，就是，我们所有的不结婚的女子，会像工蜂一样，把杀死她们的兄弟作为一个神圣的天职，而凡是做母亲的女子又会竞相把有生育能力的女儿除掉，而谁也不会想到加以干涉。”^① 这个例子表明人的道德感同动物的大大不同。但是，尽管如此，即使在这个例子里，达尔文仍认为，蜜蜂，或任何其他的社会性动物，也会取得一些什么是对、什么是不对的感觉，也会取得一个良心。也就是说，人和动物的道德感或良心并不一样，但这并不意味着动物当中根本没有良心。两者既有区别，又有一致性。

“据我看来，如下的这样一个命题是大有可能而近乎事实的——就是，不论任何动物，只要在天赋上有一些显著的社会性本能，包括亲慈子爱的感情在内，而同时，只要一些理智的能力有了足够的发展，或接近于足够的发展，就不可避免地会取得一种道德感，也就是良心，人就是这样。”^② 达尔文的这一论点显然并不仅仅适合于人。但我们一定要记住：就事实而言，在人类中出现的良心是大大不同于动物的“道德感”的，只是动物也发展出了自己的“良心”。

在强调人和动物的良心存在巨大区别的前提下，达尔文提出了一些共同的观点，来解释动物良心和人类良心的起源。也就是说，他认为在动物中发展出某种良心的机制，跟在人类当中发展出良心的机制，实际上是一致的。

人和动物都具有一些社会性本能，包括亲慈子爱的感情在内。这种社会性本能会随着理智能力的高度发展而发展出良心（像在人这里），或类似于人类良心的东西（像在低等动物中那样）。

达尔文具体提出了四个要素，用来解释或说明人和动物良心之共同的起源：

第一，社会性动物具有社会性本能，这些社会性本能具有有利于社群生活的积极作用。“一些社会性的本能会使一只动物在它的同类的群体中或社会中感觉到舒服，即所谓的乐群之感；会对同类感觉到一定分量的同情心，会进而为它们提供各式各样的服务。”^③ 这些服务，有的是具体的而属于本能性质的，有的像大多数高级的社会性动物所表示的那样，只是一种意愿，一种心理准备，想在某些

① 达尔文. 人类的由来（上册）. 潘光旦，胡寿文译. 北京：商务印书馆，199. 151

② 达尔文. 人类的由来（上册）. 潘光旦，胡寿文译. 北京：商务印书馆，199. 149

③ 达尔文. 人类的由来（上册）. 潘光旦，胡寿文译. 北京：商务印书馆，199. 149



一般的方面帮助同类的成员。达尔文特别指出：这些感觉或服务所达到的对象，只限于群体中的一些日常来往的成员，而并不是同一物种中的全部的个体。^①因此，它首先表现为亲子之情，然后表现为小范围内的恩爱和同情心。社会本能的作用范围是在进化过程中不断扩展的。

第二，回忆和反省的作用。“各种心理能力一旦变得高度发达之后，在每一个个体的脑子里，过去的一切动作和动机的意象或映象会不断地来来去去……由于任何本能的未能得到满足，没有例外地会产生一种空虚不满之感，甚至是一种穷愁苦恼之感。”^②所谓过去的一切动作和动机的意象会在个体脑子里不断地来来去去，就是说个体能够回忆、反省自己过去的动作或动机。而在这种回忆和反省过程中，当个体意识到自己的某种本能没有得到满足时，便会产生空虚不满或穷愁苦恼之感。在这里，本能，往往同时构成了个体行为的动机。所谓本能得不到满足，意味着此种动机未曾实现。达尔文进而指出：通过回忆和反省，个体意识到在社会本能和许多发乎本能的情欲，如饥则思食之间会发生冲突。在这种冲突中，社会本能会显示出自己经久的、无时无刻不存在的特性，而其他本能情欲则显得是暂时的。这表现在：本能情欲即使暂时强大有力，胜过了社会本能，使它屈从让路，但在性质上并不经久，事后也不留下一个很生动的印象。每当个体看到社会本能被其他本能所战胜，都会感觉到难过。达尔文在此实际上提出了一种有别于自然选择的“道德选择”概念。所谓道德选择，即屈从于社会本能而非本能情欲，作出有利于他人和社群的行为。道德选择之所以能够作出：一是因为社会性动物业已具备社会本能，而且它往往比本能情欲更加经久和普遍；二是因为个体的回忆和反省的作用。社会本能主要表现为恩爱之心和同情之感，因此，道德选择也可以说是在恩爱和同情心与回忆和反省的共同作用之下作出来的。个体心里因为听从了社会

-
- ① 达尔文从一开始就对恩爱和同情心的范围作出了限定，这一限定是符合事实的。人们最初确实把恩爱和同情心的范围局限于家庭或部落，慢慢才逐步扩展。今天，我们仍可以看到，在一个有血缘或亲属关系的小群体范围内，人们往往会自发地、本能式地表现出相互帮助和关切的情怀，尤其是亲子之情。更广大的社会本能是从亲子之情发展而来的。达尔文的这一见解，在后来的社会生物学中，被概括为“亲属利他主义”。
- ② 达尔文，人类的由来（上册），潘光旦，胡寿文译，北京：商务印书馆，1991，149～150



本能而感到的自满，和因暂时屈从于本能情欲而感到的不满和苦恼，正好是社会本能经久的、普遍的力量显示。良心也正好是在社会本能试图战胜本能情欲的过程中显身的。

第三，社会舆论对个体的行为具有指引作用。“在语言的能力被取得、而社群的意愿得以表达之后，对每一个成员应如何动止举措才对公众有利这一共同的意见就在极高的程度上成为行动的指引。”^① 社会舆论对于个体的作用，在达尔文看来归根到底是建立在人的同情心的作用基础上的。达尔文把同情心看作社会本能的一个主要组成部分，甚至看作是社会本能的基石。当他强调社会外在舆论的作用归根到底要建立在同情心的基础上的时候，我们可以很清楚地看出，他把社会本能这种内因，理解为社会舆论这种外因起作用的根据和条件。这显示了休谟等人对他的思想的影响。

第四，个体的习惯。“最后，对每一个成员的行为的指引，这成员自身的习惯会起很重要的作用；因为，社会性的本能，连同同情心，像任何其他本能一样，也通过习惯而得到大大加强，终于成为一种顺从，顺从于社群所共同表示的一些意愿和判断。”^② 达尔文认为，通过习惯而巩固和加强的某种符合社会本能的行动，甚至可以遗传。

达尔文把上述四种要素，看成是所有社会性动物之所以能够形成良心的一般机制。其中前两个因素是良心形成的内因，后两个因素则属于外因。良心是由社会本能发展而来的，社会本能的存在，是良心形成的最重要的前提条件。

正是从上述四个要素出发，达尔文根据当时许多博物学家的记载，对社会性动物的“道德”现象进行了描述和说明。

41

二 对“动物道德”的具体描述

在达尔文看来，除人之外，还有许多种类的动物都具有社会性。甚至不同种的动物也会生活在一起，如不同种的美洲猴子。人对狗有强烈的喜爱，狗也以恩义报答人，二者所表现的是同一种感情。马、狗、绵羊等在失群或与同伴分隔的情况下总是非常苦恼，而在与同伴重新相聚时又总是十分的欣喜。

① 达尔文：《人类的由来》（上册），潘光旦，胡寿文译，北京：商务印书馆，199，150

② 达尔文：《人类的由来》（上册），潘光旦，胡寿文译，北京：商务印书馆，199，150



具有社会性的比较高等的几种动物在许多方面能够进行互助。如动物通过感官知觉的联合为彼此提供对危险的警惕。野马和野牛发不出任何危险的信号，但任何一匹马或一头牛，在发现危险之后所表示的姿态就是对同类的一种警告。野兔用后脚在地上使劲踩，踩出声来作为信号。绵羊和臆羚则用前脚踩地，同时发出一种啸声。许多鸟类和某些哺乳动物会放哨。一队猴子的领队也起岗哨的作用。

许多社会性动物相互也进行一些很小的服务活动。例如，身上某个地方发痒，马会彼此轻轻地啃，牛会彼此相舔，猴子会彼此搜捉体毛丛中的外寄生虫等等。

社会性动物还会进行一些更重要的互助活动。例如，狼和其他野兽会合伙出猎。鹈鹕会合在一起捕鱼。树灵狒狒会扳开石头，来搜寻昆虫之类。

社会性动物也彼此进行保卫。如北美洲的野牛遇到危险，公牛会合成一个圈子，把母牛和牛犊保护起来。达尔文还介绍了一些博物学家的另外几个生动的描述。例如，一只老鹰抓住了一只幼小的长尾猴，由于小猴缠住树枝不放，老鹰情急，只想逃命，再也顾不上所要捕食的小猴子了。

社会性的动物彼此之间都有一些相爱的感觉。当然，达尔文认为同类中其他成员的痛苦和快乐实际上能表示同情到什么地步，就大多数情况来说，并不容易肯定。要判断动物对同类中其他成员所受的痛苦究竟有没有任何感觉往往是困难的。

许多种类的动物肯定对彼此的苦难或危险表示同情。他说他就亲自看到一只狗对一只猫表示过同情：“这只猫病了，躺在一只筐子里，狗每次走过筐子，一定要对它病中的老朋友用舌头舔几下，而舔的行动，就狗来说，是表达情谊的最为可靠的标志。”^①有一股动力使一只勇敢的狗，在它主人受到任何人的攻击时会跳起来向攻击的人进行反击，这股动力只能叫做同情心。

除了恩爱和同情心以外，动物还表现出和一些社会性本能有联系的其他一些品质。这些品质，在我们人，配得上道德这个词。达尔文相信，狗具有良心这样的东西。狗还具备一些自制的能力。长期以来，狗一直被公认为是忠实与善于服从的典型动物。大象对驱

^① 达尔文：《人类的由来》（上册），潘光旦，胡寿文译，北京：商务印书馆，199，155



策它或饲养它的人也很忠诚。甚至为了防止它的主人受到危险而自觉地自我克制，表现出忠诚的高贵品质。

凡是群居的动物总是共同地保卫着自己，或共同向敌人发动进攻。于是，成员之间，彼此一定会在某种程度上以忠诚相见。而在追随着一个领队的群体，则还会有一定程度的服从领导的品质。

三 对“动物道德”的具体说明

上面，我们没有把达尔文所引用的博物学家的记载都叙述出来，只列举了他所表达的一些主要观点。这些观点事实上都配备了不少生动的例子。

达尔文不仅对动物中的合群本能、互助行为、恩爱和同情心、良心和自制力、忠诚和服从等道德品质进行了生动的描述，而且进一步对社会性动物能够表现出这些“道德”的动力和机制进行了具体说明。

动物进行合群而多方互助的内在动力是因为它们有一种乐群之感，这种乐群之感是一种社会本能。

达尔文写道：“至于导致某些种类的动物进行合群而多方互助的内在动力是什么，我们不妨作出这样的推论，就是：就大多数例子而言，凡进行一种顺乎本能的动作，动物会感觉到满意或愉快，反之，如果这种动作受到阻碍，它们会感觉到失意或痛苦，其他的本能活动也如此。如今就合群互助的活动而言，也有种种情况，动物同样地受到感觉顺逆和趋顺避逆的要求的驱策。”^①这就是说，动物之所以进行互助活动，是因为受到乐群之感这种社会本能的驱策。因此，如果它顺应了这种本能，就会感到愉快；反之，则感到不满和失意。当然，达尔文意识到，当动物按照本能行动时，并不意味着某种本能一定会给他带来快乐。有些本能完全是由痛苦的感觉决定的，例如恐惧的感觉，其结果有助于自我或一己生命的保全。在某些情况下，这种和恐惧感相伴随的本能还以某种特殊的敌人作为专门的对象。在另外许多例子里，动物一贯地按照本能行事，依据的只是单纯的遗传力量，其间不牵涉任何快乐或痛苦的刺激。因此，普通人认为人的一举一动都受到苦乐之感的驱策，达尔文认为这可

^① 达尔文：《人类的由来》（上册），潘光旦，胡寿文译，北京：商务印书馆，1991，158



能是错误的。

社会性动物是先有社会性再有乐群感，还是先有乐群感再发展出社会性？在这一点上，达尔文否定了先有社会性再有乐群感这一假定。他指出，这一假定可能不符合事实。“更有可能的看法是，这些因离合而悲欢的感觉发展在先，为的是好诱使那些能从群居生活中得到好处的动物彼此靠拢而生活在一起。”^①在这一点上，他和卢梭的观点是一致的。卢梭也曾这样认为：“但是，如果我们可以毫无疑问地肯定说天生就是合群的，或者至少是可以变成合群的，那么，我们就可以断定他一定是通过跟他的同类息息相关的固有的情感才成为合群的，因为，如果单有物质上的需要，这种需要就必然使人类互相分散而不互相聚集。”^②

动物的乐群之感是从亲子之情发展而来的，而这种发展，又主要归功于群体自然选择。

达尔文说：“群居的欢乐，这种感觉大概是亲子之间这一方面的情爱的一个引申，或一个扩充，因为凡是在幼年时代里，亲子不相离的关系维持得更长久些的那些动物，在社会性的一些本能上也是更发达一些，而这种引申或扩充，部分虽可以归功于习惯，主要的原因还是自然选择。”^③值得注意的是，达尔文在这里所说的自然选择，并非人们通常理解的那种在物种内部或群体内部个体之间的生存斗争，而是群体与群体之间的生存斗争。因此他实际上是在用群体自然选择论来说明亲子之情之发展到社会本能（乐群感）的可能性。他明确指出：“在因群居而受惠的各种动物之中，那些最能以群居为可乐的个体便最能躲开种种的危害，而那些对同类的祸福利害最漠不关心而过着离群索居的生活的个体则不免于大量死亡。”^④

亲子之情也很可能是通过自然选择发展起来的。

达尔文说：“显然是构成了一些社会性本能的基础的亲子之间的情爱又是怎样起源的，其所由取得的步骤又如何，我们还不知道；但我们不妨作出推论，认为它们的由来在很大程度上也是通过了自

① 达尔文. 人类的由来（上册）. 潘光旦，胡寿文译. 北京：商务印书馆，199. 159

② 周辅成编. 西方伦理学名著选辑（下卷）. 北京：商务印书馆，1996. 145~146

③ 达尔文. 人类的由来（上册）. 潘光旦，胡寿文译. 北京：商务印书馆，199. 159

④ 达尔文. 人类的由来（上册）. 潘光旦，胡寿文译. 北京：商务印书馆，199. 159~160



然选择的。”^①

恩爱和同情都属于社会性的本能，都是极为重要的情绪，但两者彼此不同，不应混淆。

达尔文试图区别恩爱和同情。他举例说：一个母亲可以热爱她的只会睡觉而需人保抱的婴儿，但在这一段时间里我们很难说她对婴儿有什么同情。一个人爱他所养的狗，这种爱也不同于同情。不论有没有原先存在的恩爱关系，只要看到别人苦难的光景，便足以在我们心理上唤起一些生动的回忆和联想，这说明恩爱和同情是分得开的两回事。对于这样一个事实——一个我所心爱的人在我身上所激发出来的同情比一个不相干的人所能激发的，在程度上强烈得多，达尔文的解释是：在一切有社会性的动物中，同情心的活动是仅指向同一社群之中的成员的，因此，是指向平时所认识，即或多或少有些恩爱或情分的个体，而不是同一物种之中的所有个体的。

同情心作为一种社会本能，其形成也通过了群体自然选择，同时也受其他多种因素的影响。

达尔文在论述动物的同情心的起源时，特别把人的同情心提出来加以讨论。“就人类而言，自私心、生活经验、模仿别人，像白恩先生所指出的那样，对同情心的加强，大概也起了些作用；因为人们都抱有希望，在对别人进行了某些同情的活动而有惠于别人之后，迟早会收到一些友好的报答，而通过习惯，同情心所得到加强的分量，亦复不少。”^②对一切实行互助互卫的动物来说，同情心既然是至关重要的情绪之一，它的由来一定是错综复杂的，但无论它的来源如何复杂于前，达尔文相信，它一定曾经通过自然选择而得到加强于后。这里的自然选择，又是以群体而非以个体为单位的。“因为，社群与社群相比，同情心特别发达的成员在数量上特别多的社群会繁荣得最大最快，而培养出最大数量的后辈来。”^③

达尔文指出，在许多情形下，某些社会性本能的获得，究竟是通过自然选择，还是其他一些本能和才能如同情、推理、经验以及模仿的倾向所间接造成的结果，是无法断言的。

它们或许是长期持续的习惯的结果，但达尔文认为很难肯定这

① 达尔文：《人类的由来》（上册），潘光旦，胡寿文译，北京：商务印书馆，199，160

② 达尔文：《人类的由来》（上册），潘光旦，胡寿文译，北京：商务印书馆，199，161

③ 达尔文：《人类的由来》（上册），潘光旦，胡寿文译，北京：商务印书馆，199，161



一点。如放哨这个社会本能，就很难说是上述心理才能中的任何一个的间接的结果，因此它的取得只能是直接的。另一方面，某些社会性动物的雄性共同担当起保卫社群、进攻敌人，或者围捕可供食用的其他动物的任务，这一习性，也许起源于相互的同情心；但完成这些任务所需要的勇气、体力一定是早就取得了的，而且大概是通过自然选择的。

达尔文还看到，在动物的种种本能和习性之间，常常存在着冲突。

他说，在所有社会性动物中，不同的本能和习性常常存在着矛盾和冲突。有些本能要比其他的本能强有力得多，或者说，在进行活动时，比别的本能提供更大的快乐，而在受到阻碍时，会产生更大的痛苦。某种本能，也有可能通过遗传而比别的本能更能坚持不懈地进行活动，但于活动之际，并不引起什么特别的苦乐之感。这些更强有力的本能一般会战胜不那么有力的本能，最后对动物的行动起支配作用。但在某些特殊情况下，某种本能可能暂时变得非常强大，而完全控制住了动物的行动。“但我所知道的关于一个本能战胜另一个本能的最为奇特的例子是迁徙的本能战胜了母爱。迁徙的本能是强有力得出奇的；一只被饲养而关在笼子里的候鸟，到了应该迁徙的季节，会用胸脯在笼子里的铁丝栏上乱冲乱撞，弄得胸前羽毛尽脱，血迹斑斑。”^①

在低于人的动物那里，这种本能之间的冲突甚至也会被动物感觉到。例如，蜜蜂就会感觉内心之中不同本能的冲突。“因为每一只蜜蜂会有一种内心的感觉，感觉到在它所具备的种种本能之中，某些更为有力、更能坚持，而另一些则不那么有力、不那么能坚持；因此，这里面就往往有些斗争，对不止一个本能的冲动之中，究竟服从哪个本能办事，便是斗争需要解决的问题，也因此，事后追思，或过去的印象不断地在脑海里来回往复而相互比较的时候，就不免引起满意、不满意，或甚至苦恼的感觉。在这种情况下，内心像是有一个警戒的力量会对这动物说，你当初如果顺从了这一个冲动，而不是那一个冲动，那就好了。也就是说，它当初应该走这条路，而不应该走那条路；这条路才是对的，那条路却是错的。”^② 蜜蜂这

① 达尔文. 人类的由来(上册). 潘光旦, 胡寿文译. 北京: 商务印书馆, 199. 163

② 达尔文. 人类的由来(上册). 潘光旦, 胡寿文译. 北京: 商务印书馆, 199. 151



种内心中的对不同本能之冲突的感觉，以及它最终“选择”服从于某一种更强有力的本能驱策的趋向，正好是它们的“良心”。

为什么一种本能会比另外的本能更加强大有力？达尔文还是诉诸于自然选择：“我们不难看到，一种本能的冲动，比起另一个或许和它有些抵触的本能冲动来，只要在任何方面对有关物种有更多的好处，就会通过自然选择而变为两个之中更为强劲有力的一个；原因是，在这本能上越是发达的个体就越有机会存活下来，而在数量上越来越占优势。”^①这里的自然选择既涉及个体，但同时也指物种之间的生存竞争。

总之，达尔文用社会性动物存在着乐群感、在小群体范围内的恩爱和同情心等社会本能来说明、解释动物彼此之间的互助行为，而这些社会本能的获得，他认为主要是群体自然选择的作用。尤其重要的是，他认为某些低等动物也可能形成“良心”，而这是因为只要它们的心理能力有了一定程度的发展，就会意识到社会本能和另外一种利己的自然本能的冲突，并能够“选择”服从更强有力的社会本能。这种“选择”归根到底还是一种自然选择，因为它可能有利于物种或某个动物群体的保存。但是，就个体本身而言，却可能是一种具有自我牺牲特征的“道德的”选择。

第三节 人类良心起源论

达尔文在对动物的“道德”（包括“良心”）进行了描述和说明之后，接着对人类良心的形成或起源进行了描述和说明。当然，就其良心进化论而言，他侧重于说明、解释人类的良心究竟为什么能够在进化的过程中得以形成。

一 对人类良心起源的描述

达尔文首先指出，人也是一种社会性动物，因此天生就具有一种乐群之感。人不喜欢过孤独的生活，而喜欢生活在比自己的家庭更大的群体之中。独自一人的禁闭是施加于一个人的最严厉的一种

^① 达尔文. 人类的由来（上册）. 潘光旦，胡寿文译. 北京：商务印书馆，199. 163



处罚。在野蛮人那里，虽然经常发生部落之间的争战，但至少部落内部，各成员是喜欢团结在一起的。甚至人早先的猿猴一般的始祖大概也有其社会性。当然，原始部落之间的争战，表明社会性本能的活动从来没有“引申或扩充到同一物种之中的所有的成员”。^①

今天的人可能已经不具备什么特殊的社会本能了，他或许已经把他的远祖所可能有过的任何这种本能早就丢得精光，但达尔文认为即使这样，我们也没有理由推断今天的人就不能抱有某种程度的发乎本能的对他同类的友爱和同情。

人既然是一种社会性动物，那么人就会遗传一种倾向，一面对他的同伴表示忠诚，一面对他的部落的首领表示服从。这和其他社会性动物那里的情形是一致的，即忠诚和服从是人和其他社会性动物所共有的品质。人也会具备一些自制的能力。他会乐于和别人一道进行对同类的保卫工作；而且在不太妨碍自己利益或自己的强烈欲望的情况下，随时准备对他们进行任何方面和任何方式的帮助。

在对同一社群的成员进行帮助的时候，在进化阶梯上处于最低阶层的社会性动物几乎是完全受到一些特殊本能的指引的，而较高级别的动物，固然仍在很大程度上受到这种本能的指引，但此外还受到彼此友爱和相互同情的驱策，而且其间显然还得到一定分量的推理能力的协助。人没有什么特殊的本能来教他如何对自己的同类进行帮助，但人仍然具备这方面的一般性的冲动。随着种种理智能力的提高，这种冲动会很自然地得到很多推理和经验的指引。

发乎本能的同情心也会使人高度珍视他的同类对他所表示的赞许。因此，在极高的程度上，人会受到旁人用姿态和语言所表达出来的对他的愿望、称许和责备的影响。于是可以说，人的种种行动，在更大的程度上，是由旁人所表达的愿望和判断所决定的，而同时不幸的是，他自己的一些强烈的自私自利的欲望也经常地作出或参加了这一决定。“但由于恩爱、同情、自我克制越来越因习惯而得到加强，也由于推论的能力变得越来越明确，使他对旁人的判断能作出公平合理的估价，这样一来，他就会自己感觉到，他有必要，在不计较一时的任何苦乐利害的情况之下，遵从一些一定的行为路线。到此，他可以宣称——而这是任何半开化的人或未受文化熏陶的人

① 达尔文：《人类的由来》（上册），潘光旦、胡寿文译，北京：商务印书馆，1999，164



连想都不能想的——我是我自己的德行的至高无上的裁决者。用康德的话来说，我决不会以身试法似的来冒犯人类的尊严。”^①

达尔文对良心起源的描述，其基本思路是：良心是从某些种类的社会本能如乐群之感、爱和同情等发展而来的。在这个过程中，推理能力、生活经验、社会舆论、自私心、习惯等因素都起着一定的作用。显然，这种描述业已包含了说明或解释。关于这一点，下文将作进一步的详细探讨。

二 对人类良心起源的说明

这里所谓对人类良心起源的说明，意在解释：在人类身上，究竟为什么能够发展出良心这种道德意识来？如果说良心是从社会本能发展起来的，那么，归根到底，为什么在人身上也具备某种类型的社会本能？

我们分两个层次来进行探讨。

1. 人的社会本能的形成机制

人的乐群之感、恩爱之情、同情心、勇敢、忠诚、服从等社会本能，以及在這些本能驱策下所表现出来的种种互助行为，在达尔文看来主要是通过自然选择，再加上习惯的遗传获得的。“当两个居住在同一片地区的原始人的部落开始进行竞争的时候，如果（其他情况与条件相等）其中一个部落拥有更大数量勇敢的、富有同情心的、且忠贞不贰的成员，随时准备着彼此告警，随时守望相助，那么这一个部落就更趋向于胜利而征服另外的一个。……自私自利和老是争吵的人是团结不起来的，而没有团结便一事无成。一个富有上面所说的种种品质的部落会扩大而对其他的部落取得胜利，但在时间向前推进的过程中，我们根据过去一切的历史说话，这同一个部落会轮到被另外一个具有更高品质的部落所制胜。社会与道德的种种品质就是这样地倾向于缓慢地向前进展而散布到整个世界。”^②

① 达尔文. 人类的由来（上册）. 潘光旦，胡寿文译. 北京：商务印书馆，199. 165 ~ 166

② 达尔文. 人类的由来（上册）. 潘光旦，胡寿文译. 北京：商务印书馆，199. 201. 达尔文在另外一处写道：“一个部落，如果拥有许多的成员，由于富有高度的爱护本族类的精神、忠诚、服从、勇敢与同情心等品质，而几乎总是能随时随地地进行互助，又且能为大家的利益而牺牲自己，这样一个部落会在绝大多数的部落之中取得胜利，而这不是别的，也就是自然选择了。”（204 ~ 205）



这里讲的自然选择，是指发生在部落与部落之间即不同的社群之间的生存竞争。达尔文知道，在一个部落内部，更赋有同情心而仁慈一些的父母，或对同伴们更忠诚的一些父母，比起自私而反复无常、诡诈百出的一些父母来，是不是会培养更大数量的孩子成人，是令人可疑的。最为勇敢的人往往在战争中当前锋，打头阵，总是毫不吝惜地为别人冒出生入死的危险，平均来讲，总要比其他的人死得多些。因此，如果说赋有这些美德的人的数量，或他们的那种出人头地的优异的标准，能够通过自然选择，也就是说，通过适者生存的原理，而得到增加或提高，是大有问题的。因此，当达尔文用自然选择来解释人的各种社会本能的形成时，运用的不是群体内的个体相互之间的自然选择理论，而是运用了群体之间的自然选择理论。群体之间的生存竞争迫使群体内部的成员相互团结和互助，从而形成了各种社会本能。但在每个群体内部，社会本能的获得和强化则是通过其他途径进行的。

2. 从社会本能发展到良心的动力机制

达尔文推测良心可能在原始社会的部落中就已经形成了。在同一部落内部，导致具有自我牺牲品质的人在数量上的增加的原因非常复杂，达尔文认为难以一一分析清楚。这些复杂的原因，实际上也可以说就是推动社会本能——它首先服从于群体之间生存竞争和自然选择的需要——继续向前进展的各种动力，其结果正是良心的形成。

第一，理性能力的提高、生活经验的积累和私心在良心形成过程中都有一定的作用。“当部落成员的推理能力和料事能力逐渐有所增进之际，每一个人都会认识到，如果他帮助别人，他一般也会受到旁人的帮助，有投桃，就有报李。从这样一个不太崇高的动机出发，他有可能养成一个帮助旁人的习惯。”^① 人的社会本能会随着理智或心理能力的提高而得到推理或经验能力的有效帮助，于是，人们即便是出于利己的目的，也会养成帮助别人的习惯。推理能力的重要性不仅表现在它可以使人们认识到帮助别人对自己有好处，而且表现在它可以使人们对别人的判断作出公平合理的估价。

^① 达尔文：《人类的由来》（上册），潘光旦，胡寿文译，北京：商务印书馆，1997年，北京，第202页。达尔文承认利己心也是良心形成的一个因素，这与后来（20世纪）社会生物学所谈论的“互惠利他主义”思想相一致。



第二，良心的形成，与恩爱、同情、自我克制等越来越因习惯而得到加强分不开。从一开始，达尔文就强调：对每一个成员行为的指引，这成员自身的习惯会起重要的作用。各种社会本能，包括同情心，会通过习惯而得到大大的加强。即便是基于利益的“理性”计算而作出的利他行为，也会通过习惯而加强同情的感觉。他还强调，连续履行了许多世代的一些习惯大概是倾向于遗传的。

第三，以语言能力的发展为基础的社会舆论在良心形成过程中起着极为重要的作用。达尔文认为使一些社会德操得以发展的另一个更为强大得多的刺激，是由我们同辈对我们的毁誉所提供的。“因此，我们不妨作出结论，认为原始人，在很荒远的一个时代里，是受到同辈的毁誉的影响的。显然，同一部落的成员对他们认为是对大家有利的行为会表示赞许，而对被认为是邪恶的行为表示谴责。对别人行善事——你们愿意人这样待你们，你们也要怎么待人——是道德的奠基石。因此，爱誉和恶毁之情在草昧时代的重要性是再说得大些怕也不会言过其实的。”^①在这样的时代和社会环境中，一个人即使不受任何深刻的出乎本能的感觉所驱策，来为同类中的人的利益而牺牲生命，而只是由于一种光荣之感的激发也会作出利人损己的行为。当然，社会舆论之所以能够在个人心里发生作用，达尔文认为主要是通过社会本能中的同情心。同情心作为社会本能的重要部分、甚至是基石，毕竟是良心得以形成的最重要的内在动力。对称誉的爱好、对光荣的强烈的感受，以及对侮辱、恶名声的更为强烈的惧怕，都是同情心活动的结果。

第四，榜样和模仿也起着一定的作用。一个人的利他损己的行为会起到一种示范作用，在同伴身上唤起同样的追求光荣的愿望，这个人自己也会模仿别人的好的行为，或者通过再三的练习，在心中加强对别人的善行勇于赞赏的那种崇高的心情。

第五，社会成员在幼年时所受到的教育或教诲对于良心的形成也有作用。达尔文认为即使在野蛮时代的低等族类当中，都可能有了教诲这种形式。个体在童年时代就学到了一些关于什么是对什么是错、什么应该称赞什么应该谴责的一些知识。这些知识存在于他的心中，在他后来进行价值判断和行为抉择时发挥作用。

^① 达尔文：《人类的由来》（上册），潘光旦，胡寿文译，北京：商务印书馆，1999，203～204



第六，宗教情感或情绪也有其特殊的作用。达尔文认为，即使是原始时代的人，或者野蛮人，心中可能都有一些对鬼神的信仰，或者对自己所信仰的鬼神的虔敬心理或畏惧心理。这种心理对于良心的形成影响很大。

上述各种因素都对人的良心的形成有着不同程度的作用或影响。达尔文因此总结道：“我们最后可以说，我们的道德感或良心，始于某些社会性的本能，中途在很大程度上受到了旁人毁誉的指引，又受到了理性、个人利害的考虑，以及在后来的时代里，受一些深刻的宗教情绪的制裁约束，而终于通过教诲与习惯，取得了稳定与巩固。”^①

3. 良心形成的心理机制

达尔文不仅探讨了良心形成的动力机制，而且着重研究了良心形成的具体心理机制。

达尔文意识到，良心的形成过程包含着人的复杂的意识或心理活动。本来，构成社会本能的重要部分的同情心就已经是一种心理活动了，但是，要从恩爱和同情心这类社会本能发展到良心，还需要继续提高心理活动的层次。这当然需要人的种种心理能力或理智能力的高度发展。当人的心理能力高度发展了以后，人能够在脑海里回忆起自己的行动和动机，并且能够对它们进行比较和反省。正是在回忆和反省中，人作为意识主体能够发现：他的行动是由不同的动机即不同的本能推动着的，这些不同的动机或本能冲动实际上存在着一种冲突、竞争，他必须从中作出自己的选择。具体来说，他必须在社会性的本能和自私的自然情欲之间作出选择。

52 在这种选择中，人当然并不能总是选择顺从于社会本能的驱策。因为达尔文并不认为人类的一些社会性本能，比如自我保全、饥饿、性欲、复仇等本能，本来就具有更大的力量，或通过习惯而取得了更大的力量。因此，在许多场合，人很容易暂时屈从于这些自私的本能。但是，由于人的种种心理能力的活跃，总是不免要进行思考、反省。“过去生活里的种种印象、种种意象要不断地和了如指掌地，在他的脑子里来回往复地通过。”^②正是通过思考和反省，人意识到社会性本能是一种更加经久的、坚韧的力量，而自私的自然情欲则

^① 达尔文. 人类的由来(上册). 潘光旦, 胡寿文译. 北京: 商务印书馆, 199. 204

^② 达尔文. 人类的由来(上册). 潘光旦, 胡寿文译. 北京: 商务印书馆, 199. 169



往往是暂时的。也就是说，意识到一些社会性的本能如恩爱和同情是一直存在、坚持不懈的，而饥则思食的欲望或复仇的热情等，在本身性质上是暂时的，而一有机会，就不难得到充分的满足。正因为这些欲望是暂时的而非持续经久的，因此，人也不容易来特别故意地唤起对这一类情欲的十分生动的感觉。例如，在并不饥饿的时候，要揣摩饥饿的感觉是很难的。自我保全或怕死的本能，除了遇到危险，平时是感觉不到的。

一个人无法让过去的种种印象不在脑海里时常来来去去。这样，他就不得不在这些印象之间作出比较，其间又会不断地参考心底里几乎无时无刻不存在的同情的本能，以及幼年时代所学到的有关善恶的知识。于是，“想想过去，看看现在，他会感觉到他刚才按照了某一个本能或某一个习惯而干出的事是一个失算、是一个失败，而这一点，在凡有社会性的动物，不仅在人，会引起对自己的不满，或甚至苦恼。”^①

也就是说，在进行一种动作时，人无疑会倾向于顺从当时心理上存在着的比较强有力的那个冲动。这有时候虽然可以激发他作出些崇高的业绩来，但更为普通的是，无非导致他满足自己的一些情欲，而且往往不免侵犯到别人的一些利益。不过这种情欲的满足是暂时的，满足过后，一时已成过去而变得微弱了的一些印象是要受到裁判的。“经常持续的社会性本能要出来裁判，平时他对旁人对他的毁誉的重视也要出来裁判；而到此裁判的时刻，报应就不可避免地临头了。此时，他会感觉到遗憾、懊恼、悔恨或羞愧；其中最后一种情绪是几乎完全关系到旁人对一己的毁誉的判断的。因此，他多少要下一个决心，以后的行为要改弦易辙；而这不是别的，就是良心了；因为良心是回头向过去看的，看了以后，才能服务于未来，才能作为前途的指引，往者虽不可谏，来者犹是可追。”^②

53

可见，良心是在回忆和反省中由遗憾、懊恼、悔恨或羞愧等心理而最终形成的决心，即此后告诫自己一定要听从同情心等社会本能、服从社会舆论指引的一种决心。从另一方面看，由于每个人在顺从了社会本能和服从社会舆论的指引之后往往能感到满足和无所

① 达尔文. 人类的由来（上册），潘光旦，胡寿文译. 北京：商务印书馆，199. 170

② 达尔文. 人类的由来（上册），潘光旦，胡寿文译. 北京：商务印书馆，199. 171 - 172



羞愧，甚至会感到自己的心地非常崇高，这样一种“道德情绪”更加强了上述决心。

达尔文进而指出，人在他的良心的指点与激发之后，通过长期的习惯，会终于取得一个比较完善的自我克制能力，使得他的一些愿望和情欲不费工夫和不用斗争地听命于他的一些社会性的同情和本能，包括对旁人对他的毁誉所引起的情绪在内。这种自我克制的习惯，甚至真的会变成我们遗传品质的一部分。这样，总有一天，人会感觉到，通过所已取得而前途也许还会遗传的习惯，听命于他的一些更为强毅而持续的一些冲动毕竟是为他自己设想的最妥善的办法。于是，终于演出了“应该”概念。“表面上很专横的那个字眼，应该，不管它是怎样兴起的，如今看来，所包含的无非是对行为所应遵守的准则的存在有所意识而自觉地加以服从而已。”^①

达尔文相信，在“应该”概念演出之后，如果导致违反旁人利益的行为的任何愿望或本能仍然出现，而事后追思，当事人发现它的强度并不减弱、甚至超过了社会性本能的强度，则当事人虽一度顺从了它，事后却不会有深刻的追悔情绪，而所意识的只是，如果旁人知道了他的行为，他将不免受到他们的谴责，从而感到不舒服。真正缺乏同情心，以至于在意识到这一点之后竟然丝毫不为所动的人是很少很少的。“如果一个人真缺乏同情心到上述的程度，如果他纵欲败德的欲，临事既十分强烈，而事后追思又不感觉到有接受经常而持续的一些社会性本能的控制的必要，而对于旁人的毁誉，又置若罔闻，更说不上受其约束——那么，他根本就是一个坏人，对他来说，唯一剩下的可以约束他使他不为非作歹的动机是对刑罚的畏惧，和一种万不得已的认识，识为为了他自己的私利，最好的办法还是多照顾些旁人的利益，而少照顾些自己的利益。”^②

第四节 良心形成后的继续进化

达尔文相信，良心很可能在人类原始时代就已经形成了。“原始人所必须履行、哪怕只是一般性地履行而使集体生活得以顺畅进行

① 达尔文. 人类的由来(上册). 潘光旦, 胡寿文译. 北京: 商务印书馆, 199. 174

② 达尔文. 人类的由来(上册). 潘光旦, 胡寿文译. 北京: 商务印书馆, 199. 175



的一些德操，也正好是在今天还被认为是最重要的那些德操。”^①良心在原始社会初步形成后，势必随着社会之向文明的不断演变而继续发展。值得指出的是，达尔文在考察良心的继续进化时，似乎主要是在谈论人类德性或德行的继续进化，即把良心同人的德性或德行联系起来。于是，良心进化论就变成了德行进化论。

一 从量和质两个方面看良心的继续进化

关于良心形成之后的继续进化，达尔文从量和质两个方面进行了考察。

1. 范围的扩展

量的方面的发展，主要表现为良心的作用范围的扩展。达尔文首先注意到：良心作为一种道德感起作用的范围，最初（原始社会）仅仅在一个很小的范围内生效。这时候，谈不上有什么道德普遍性。“但在当时，履行的范围几乎只限于同一部落之内或同部落的成员的关系之间，而在此范围以外，就是在和其他部落的成员所发生的关系之中，即便所履行的适得其反，也不作犯罪行为看待。”^②为了维护部落的整体生存利益，部落内部的谋杀、抢劫、叛逆等行为往往会受到严厉的禁止。但对于其他部落成员的同样的行为，则不会激发出人们深刻的谴责情绪，实施这种行径的人也不会感到良心有愧。

但是，当人进展得越来越文明，小部落结合成更大社群的时候，最粗浅的推理能力也会告诉每一个人，他应该从此把他的一些社会性本能和同情心扩展到同一个大社群或民族的全体成员，对他所不认识的人也一视同仁。达到这一点之后，阻碍他继续把同情心推广到一切民族与种族的障碍就只剩下人为的因素了。“说实在话，到目前为止，如果人和这些不同族类的人还因形貌与习惯的巨大差别而彼此分隔，过去的经验不幸正好向我们说明，在我们有朝一日把这些异族的人看作一视同仁的同类之前，还需要多么漫长的一段时间呀。”^③虽然有人为的因素在阻碍同情心的这种推广，但达尔文相信同情心的这种推广是可以实现的。不仅如此，人类最终还会形成超

① 达尔文. 人类的由来（上册）. 潘光旦，胡寿文译. 北京：商务印书馆，199. 176

② 达尔文. 人类的由来（上册）. 潘光旦，胡寿文译. 北京：商务印书馆，199. 176

③ 达尔文. 人类的由来（上册）. 潘光旦，胡寿文译. 北京：商务印书馆，199. 184 ~ 185



越人世以外的更普遍的同情心，即把人道“推向低于人的动物”，当然，这是“人类在道德领域里最晚近才取得的一种东西”。^①他认为在野蛮人中间，除了对他们所心爱的一两只小动物之外，这种对其他动物的普遍的同情心是感觉不到的。古罗马人在这方面的认识也很有限，他们的角斗士的种种令人发指的表演表明了这一点。普遍的人道观念，在达尔文看来是在人类的同情心变得越来越细腻柔和、越来越广泛深透的过程中偶然兴起的，而其发展的结果，终于推广到一切有知觉的生物。起初只是少数人尊重而实行这个美德，但通过教诲和示范的作用，很快就传播到年轻的一代，而终于成为公众信念的一部分。

2. 内涵的提升

良心在质的方面的发展，表现为它的内涵的提升。

达尔文注意到，在原始时代，不仅良心或德操的范围局限于部落之内，而且起初只有一些严格的社会性德行才受到重视。部落的生存利益高于一切。因此，凡是不利于部落利益的行为都会受到严厉禁止。相反，溺婴，尤其是杀死女婴等行为，由于一直被认为是一件对部落有利的事情，或至少没有什么坏处，因此并没有受到阻止。同样，自杀，由于并不明显地牵涉到部落或社群中的别人的利益，因此，至今在一些半文明的野蛮民族里，不被人们斥责；反之，由于死者所表现出的勇气，还往往被看作是一件很光彩的事。

与此相关，在草昧初开的时代，一个没有勇气的人，是对一个部落既无用处，而又不可能忠诚的人，因此，勇敢这一品质被普遍地列在首位。另一方面，谨慎寡过，尽管是一个很有用的德行，却因为它是一个和别人的福利不太相干的品质，从来都没有被看得太高太重。“许多品德都和整个部落的福利有关，都缺少不得，但若没有自我牺牲、自我克制以及坚忍的毅力，一个人就不可能发挥这些品德的作用，因此，后面这几种美德，古往今来，一直受到高度而又最为理有应得的重视。”^②

相反，其他一些所谓独善其身，即不牵涉到别人的德行，尽管在表面上与部落的福利没有关系，但实际上是有关系的；尽管在今天的一些文明的民族国家里受到了高度的评价，但在野蛮人心目中，

^① 达尔文. 人类的由来(上册). 潘光旦, 胡寿文译. 北京: 商务印书馆, 199. 185

^② 达尔文. 人类的由来(上册). 潘光旦, 胡寿文译. 北京: 商务印书馆, 199. 178



却从来没有受到重视。例如，酗酒一类的缺乏节制的行为在野蛮人中间就不算一种罪过。纵淫和种种违反自然的属于性方面的邪恶的行为，在他们中间也很流行，其广泛的程度令人吃惊。后来，由于出现了婚姻制度，尤其是一夫一妻制，妒忌的心理才导致了对妇德的提倡与灌输，而对已婚妇女的妇德的尊重也倾向于推广而适用于未婚的女子。在后来，对贞节的要求还缓慢地适用于男子。贞节的一个突出的先决条件是自我克制，因此，在文明人的道德史中，从很早时开始，它就一直是一个受到推崇的美德。对淫猥的憎恶，即反对一切有伤风化的行为，乃是一种近代的美德，完全属于文明的生活。^①

达尔文还特别提到，在古老的时代里，存在着奴隶制度。而一直到不久以前，即使在最称文明的民族国家里，还有人认为把人沦为奴隶不是重大的犯罪行为，因此对奴隶并不心存愧疚。另外，半开化的人不重视妇女和她们的意见，男人们将他们的妻子也一般视为奴隶。这种情况，在文明社会里终于发生了改变。奴隶制度基本上消失了，妇女的地位大大提高了。

达尔文还指出，大多数的野蛮人对陌生人的苦难是完全漠然、无动于衷的，有的甚至袖手旁观，引为笑乐。当然，除了家庭的恩爱之外，同部落成员之间的善意相待还是很普通的。遇到疾病，尤能相互扶持。

总之，原始时代的人或野蛮人的道德，在达尔文看来只停留在很低的水平。这主要是因为：第一，他们把同情心的适用范围只限于本部落之内；第二，他们的推理能力差，不足以认识到许多德行，尤其是那些独善其身的德行，和部落的福利其实也有关系；第三，他们自我克制的能力比较薄弱，因为这种能力，一直还没有通过长期持续而也许可以遗传的习惯、教诲与宗教得到加强。

但是，随着文明的进展，随着人的推理能力的提高，不仅同情心的范围扩展了，出现了普遍的人道观念，社会也越来越重视那些独善其身的个人美德，废除了奴隶制度，提高了妇女的地位，在性方面注重贞节或贞洁。这就是达尔文描绘的良心形成之后人类良心或道德进化的大致图景。

^① 达尔文对性道德的这些看法，后来弗洛伊德从精神分析学的角度做了更深入、系统的发挥。弗洛伊德把文明就看作是对人的性本能的压抑。



达尔文认为，人类的道德是从低级向高级逐步进化的。他认为，辨别道德水准之高低的标准很简单，就是看是否建立在社会性本能的基础上，而能照顾到别人的福利。所谓高级的道德准则，就是以社会性本能为基础，而又能照顾到别人福利的准则。这些准则正好又受到旁人的赞许和理性的支持。“至于比较低级的一些准则，主要是关涉到个人的，尽管其中有些有时候也牵涉到一些自我牺牲而低级的称呼对它们并不完全相称；低级之称，也不是出乎一二人的私意，而是众人的公意，公众，通过了长期而成熟的经验与文化熏陶之后，才作出这样的裁定；而在草昧初开的部落里，人们是不根据这些准则办事的。”^①

道德进化的最高阶段，在达尔文看来是这样一个阶段，其时，我们不仅形成了普遍的人道观念，而且“我们将认识到我们应该控制我们自己的思想”，^②甚至在我们内心的最深处再也不想过去在的岁月里曾经如此引人入胜的种种罪孽。

可见，良心和道德进化的过程，是一个随着人的种种理智能力的提高而日益文明化的过程，也是一个人日益控制自己的私欲而将自己的社会本能尤其是同情心加以发挥的过程，即从利己主义向利他主义的进化过程。这个过程当然又与人的自我意识的提高、意志的自由直接相关。它的最高点，是人能够完全按照自己的意志来自由地开展自己的行为。

二 良心继续进化的动力机制

在良心继续进化的过程中，尤其是在文明民族中，单单就道德标准的提高和道德品质良好的人数增加这一点而言，达尔文认为至少从表面上看，自然选择的作用是很有限的。自然选择当初原是一些基本的社会性本能所由取得的途径，但是，在良心形成后，它的作用似乎不大了。达尔文说：“我在上文处理低等族类的时候，对他们的道德所由进展的种种原因已经说得够多的了，这些原因是：旁人的毁誉——同情心通过习惯而得到的加强——榜样与模仿——推理的能力——经验教训，乃至单纯的个人的私利——幼年所受的教诲，和宗教情感；进入文明以后，这些原因，而不是自然选择，就

① 达尔文. 人类的由来（上册）. 潘光旦，胡寿文译. 北京：商务印书馆，199. 184

② 达尔文. 人类的由来（上册）. 潘光旦，胡寿文译. 北京：商务印书馆，199. 185



越来越见得关系重大了。”^①

显然，达尔文并没有给文明社会中道德的进化提出更多的动力机制方面的解释，他认为，文明社会中道德进化的动力机制与野蛮民族中的情形是大体一致的：群体自然选择提供了最初的社会本能，在此基础上就是其他的因素在发挥作用了。如果说此后的道德进化还存在着某种选择的话，主要就是良心所作出的道德选择而非自然选择了。如果说自然选择是随机的、偶然的，则道德选择就是一种自由自觉的选择，它是人的自由意志的体现。达尔文反对把人的命运完全交给偶然性的作用。当然，这种道德选择与群体自然选择的要求和方向恰好是一致的。只是我们不能认为在人类群体范围内，尤其是在文明社会广大的群体范围内，应该任由个体之间的自然选择即残酷的生存竞争、生存斗争来控制一切。

达尔文在《人类的由来》中专门谈到自然选择在文明的民族国家中的影响。他指出，在野蛮人那里，身体软弱或智力低下的人是很快就受到了淘汰的，而存活下来的人一般在健康上都表现出精力充沛。而文明人所行的恰好相反，总是千方百计地阻碍淘汰的进行：“我们建筑各种医疗或修养的场所，来收容各种痴愚的人、各种残疾之辈和各种病号。我们订立各种济贫的法律，而我们的医务人员竭尽他们的才能来挽救每一条垂危的生命。我们有理由相信，接种牛痘之法把数以千计的体质本来虚弱而原是可以由天花收拾掉的人保存下来。这样，文明社会里的一些脆弱的成员就照样繁殖他们的种类。”^② 在家畜的育种工作里，是不允许这样的情况发生的。但是人类这种保存弱者的做法却在文明社会里存在着，即使冒着人种退化的严重危险！而文明社会的人之所以这样做，主要还是同情心的“一个偶然而意外的结果”。也就是说，文明社会里的人之所以去援救弱者尤其是病号，说到底还是受到了那种首先是作为社会本能的一部分而取得、后来通过各种进化机制而变得柔和、并更加广泛散布的同情心的驱使。于是，我们不得不把弱者生存而传种所产生的显然恶劣的影响担当下来。

文明社会并不有意地让弱者自然淘汰，但是，相反，即使在最

① 达尔文. 人类的由来（上册）. 潘光旦，胡寿文译. 北京：商务印书馆，1997年，第212

② 达尔文. 人类的由来（上册）. 潘光旦，胡寿文译. 北京：商务印书馆，1997. 206



文明的国家里，一些最恶劣的性情与行为倾向的淘汰却或多或少一直在进行着。为非作歹的分子有的被处以死刑，有的受到长期监禁，因此，他们就不能随心所欲地把恶劣的品质传递下来。这是法律对品质恶劣之人的一种制约。另外，酗酒无度是高度伤身的，因此酒徒的寿命短促；淫乱的女子所生的子女不多，而淫乱的男子则很难结婚，而这类男女还大多有病。因此，有这类不良品性的人在达尔文看来也会被淘汰。

第五节 达尔文进化伦理学的“规范”内容

通过前面的评介，我们已知达尔文的进化伦理学说到底就是一种道德（良心）进化论，它侧重于对道德（良心）的进化作出描述和说明。它不仅对动物界的许多基于社会性本能的互助行为和“道德感”作出了描述和说明，而且着重描述和说明了人类良心的起源，以及人类良心形成之后的继续进化。达尔文本人并没有明确地把自己的这种道德进化论概括为进化伦理学。因此，当我们将他的道德进化论放在进化伦理学名义下加以把握的时候，自然会遇到一个问题：除了对良心这种道德感的起源和人类德行的演化作出描述和说明，达尔文的道德进化论是否还包含价值规范的内容？也就是说，达尔文在描述和说明人类道德“是如何”进化和发展的同时，是否也提出了人类道德“应如何”的问题？换言之，达尔文心目中的真正的道德或理想的道德究竟是怎样的？这是本节所要探讨的话题。

60

一 达尔文：“真正的”伦理学家

如果达尔文只是满足于用自己的自然选择理论来描述和解释人们通常用“道德”一词所指称的人类（或者某些动物）的某些心理和行为，而不表示自己的任何价值态度和立场，那么，他的道德进化论就很难说是一种严格意义上的伦理学。因为正如我们在导论中业已指出的那样，真正的、原本意义上的伦理学总是包含着价值规范的成分，即总是要在论证的基础上提供一些价值规范或命令，以作为道德的准则。达尔文开启了完全从自然史的角度去考察人类道德感的起源的路径，他把重点放在从自然史的角度所进行的描述和说明方面，固然同传统的哲学或规范伦理学有了重大区别，并且对



后来的进化伦理学有着深远的影响。但是，在达尔文本人这里，却并没有像后来的某些进化伦理学家那样走得如此之远，以至于试图从根本上放弃规范的要求。

达尔文的道德进化论中究竟包含了哪些道德规范？或者说，达尔文究竟确认了哪些道德规范呢？由于达尔文认为人的良心是从恩爱、同情心等社会性本能发展而来的——其间含有社会舆论的巨大的指引作用，而良心形成后人类的德行又在继续进化之中，直至最高的道德文化阶段，因此，我们可以从不同层次或阶段来梳理达尔文本人所认同的道德规范。

达尔文把恩爱、同情心等社会性本能当作“人的道德组成的最初的原则”^①，从一开始即表明他站在同情主义或利他主义的立场上，反对利己主义的道德原则。这种价值立场当然是对近代包括卢梭、康德、休谟等人以及英国情感（利他）主义学派道德思想的吸收和发挥。达尔文确实相信，人身上有许多自利的自然情欲和本能，它们有时候力量甚至大于社会性本能。由于自我保全等等也是人的天性的一部分，因此，他并没有像某些片面的人性善论者那样不能对此给予正视。他甚至承认，当部落成员的推理能力和料事能力逐步增进时，每个人都会认识到如果他帮助别人，一般也会得到旁人的回报。从这样一个不太崇高的动机出发，他有可能养成帮助旁人的习惯，从而加强人的同情感。但是，达尔文认为人的强烈的自私自利的欲望对同情心的加强起着作用，这“同时是不幸的一点”。^②在他看来，在他指明了社会性本能，连同同情心，在把人的行动引向公共福利之后，“人们就再也没有必要把天性中最为崇高的一部分的基石安顿在自私自利这个低劣的原则之上，而受到责怪了。”^③

进一步看，社会性本能首先指向的是社群的利益。达尔文不仅反对利己主义的道德原则，而且没有简单采用功利主义〔如边沁（Jeremy Benthan）所倡导的〕所谓“极大幸福”或“最大多数人的最大幸福”原则。他认为，这一功利主义所倡导的原则存在两个问题：首先，它混淆了行动的动机和标准。“极大幸福原则”与其说是

① 达尔文. 人类的由来（上册）. 潘光旦，胡寿文译. 北京：商务印书馆，1997年，第190

② 达尔文. 人类的由来（上册）. 潘光旦，胡寿文译. 北京：商务印书馆，199. 165

③ 达尔文. 人类的由来（上册）. 潘光旦，胡寿文译. 北京：商务印书馆，199. 182



行为的动机，毋宁说是行为的标准。因为在达尔文看来，人的许多动作往往发乎冲动，出乎本能，或由于长期的习惯，因此，并非像功利主义者所说的那样，一定要在动作之际意识到什么快感。也就是说，人的行为动机并非全是有意地寻求快乐。因此，不宜把“趋乐避苦”作为一条道德原则。^①其次，达尔文认为即使作为行为的标准，“极大幸福原则”也不能作为第一性的标准，而只能作为第二性的标准。在低于人的社会性动物那里，社会性本能的获得和发展，目的是为了有关物种的一般的利益或好处，而不是一般的幸福。达尔文所理解的利益，同爱尔维修等功利主义者理解的不完全相同。按照爱尔维修等人的观点，所谓利益，就是一切能够带来快乐或幸福的东西。而达尔文认为，所谓利益，就是“在环境条件许可的情况下，生养出最大数量的个体，精力充沛、健康俱足、智能全备。”^②这实际上就是指生存利益。他认为由于人和动物的社会性本能的发展所遵循的步骤是大同小异的，因此，就不妨通用这个定义，而把社群的一般的利益或康乐作为道德标准，而不取一般的幸福之说。例如，当一个人冒了自己生命的危险来救一个同类的生命时，更正确些说，他的行为是为了人类的一般的利益，而不是一般的幸福。当然，达尔文承认，就个人来说，康乐和幸福往往无疑是一回事。于是，就一个集体而言，一个知足而幸福的部落，要比另一个悻悻不满而快快不乐的部落更容易走向繁荣昌盛。“我们已经看到，即便在人类历史的一个很早的时期里，社群所表达出来的意愿自然而然地在很大程度上会影响每一个成员的行为；而人们既然谁都要求幸福，则‘极大幸福的原则’也就会变成一个极为重要的第二性的指针与目标。”^③

对功利主义“极大幸福原则”的批评，只是表明达尔文不赞同

① 虽然达尔文不像康德那样明确地区分“德”与“福”，并表明人的道德行动不能以追求个人的快乐或幸福为准绳，但他确实意识到，按照社会性本能所展开的德行，其动机并不是追求快乐或幸福的愿望。例如他说：“在极度危险的时候，例如发生火灾，当一个人刻不容缓地试图救人出险的时候，怕是想不到什么快乐不快乐的，至于考虑到如果他目前不作赴救的尝试，事后或不免对自己感觉到不满，或追悔莫及，那就更为时间所不容许了。如果这个人事后对救人的行为有机会追思一下，他大概会感觉到，当时在他身体里面有一股冲动的力量，而远不是一种追求快乐或幸福的愿望，这股冲动的力量无它，似乎就是扎根扎得很深的社会性本能了。”（同上书，181）

② 达尔文. 人类的由来（上册）. 潘光旦，胡寿文译. 北京：商务印书馆，1997. 181

③ 达尔文. 人类的由来（上册）. 潘光旦，胡寿文译. 北京：商务印书馆，199. 182



功利主义把幸福或快乐作为人的行为的全部动机，或者作为人的行为的第一位的目标，但是，他承认利益和幸福其实是很难完全划分清楚的；另外，他毕竟把幸福也作为重要的第二位的行为目标。因此，不能认为他同功利主义的立场完全相对。他的有关论述表明他深受康德的影响，但是，他不像康德那样把人的道德行为归结为先天的纯粹实践理性，而是首先归结为一种社会性的本能。另外，康德也没有像他这样认为纯粹实践理性所要指向的目标，首先是部落或社群的生存利益。康德的道义论至少在形式上区别于达尔文的进化伦理学。康德说，纯粹实践理性可以给人的感性欲望颁布道德法则，而这个法则所指向的对象就是“善”；达尔文则认为，社会性本能把人的行为引向社群的利益，因此，社群的利益首先是生存利益，是首要的“善”。达尔文作为一个进化理论家的立场，在他对道德行为的标准和善的理解上，清楚地体现出来了。

达尔文把社会性本能看作人的道德组成的最初的原则，在此基础上，他认为人的良心的形成意味着人“应该”自觉地遵守“你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人”这样一条金科玉律。他一再指出，这条金科玉律是人类道德的基础或基石。^① 内心的同情心和外在的社会舆论，都指向这条道德金科玉律。同社会性本能这个最初的道德原则一样，这条道德金科玉律还是为了社群的共同的福利，当然也包含着每个人在追求自己福利时，要考虑到别人的福利。这条道德金律显然是一条“应然”的规律。

在论述人类道德从原始社会、野蛮时代向文明社会的进化时，达尔文更加鲜明地表现出了他作为真正伦理学家的品格。达尔文并没有因为一切道德现象都发生在特定的历史时期而最终采纳一种道德相对主义态度；相反，他站在自己鲜明的价值立场上对种种蒙昧的、野蛮的行径展开了批判，同时坚决捍卫并极力阐释了他所要倡导的道德标准。

例如，达尔文批评了原始时代的人仅仅把他们的德操履行的范围局限在部落之内，批评他们没有形成一种普遍的人道观念（包括对其他低等动物的关怀），这表明他实际上倾向于“普世的道德”。他曾经说过，一个野蛮人可以为同一个社群的一个成员的生命而冒

^① 达尔文：《人类的由来》（上册），潘光旦、胡寿文译，北京：商务印书馆，1991，190，204



丢失自己生命的危险，而对于一个陌生人则可以完全无动于衷；一个年轻而畏缩不前的母亲，在母爱的驱策之下，可以毫不犹豫地为她自己的婴儿冒天大的危险，而对于一个普通的路人则不会这样。“尽管如此，也还有不少在文明中生活的人，甚至儿童，生平虽没有为别人的生命而冒过牺牲自己的危险，却充满着勇气和同情心，全不理睬自我保全的本能的呼声，而突然跳进一股急流，来搭救一个素昧平生而行将没顶的人。”^①他把对其他动物的“泛爱”当作人的同情心的高度的扩展，并加以赞扬，而对野蛮人对陌生人的苦难的“漠然”表示谴责，认为“他们根本就不知道人道或一般的仁慈的美德为何物”。^②

达尔文把原始时代和野蛮人当中的奴隶制看作是一种“罪过”，而主张废除并用自由的制度取而代之；他反对从前人们对妇女的粗暴态度，而主张提高妇女的地位，对妇女加以尊重；他反对酗酒和性淫乱等不加节制的行为，而主张自我克制并提倡贞节或贞洁。所有这些都体现出他的鲜明的价值立场。

他还指出，在某些落后的野蛮人那里，流行着“许多荒谬的行为准则”，以及“许多怪诞的宗教信仰”。^③而这些东西在文明社会里则不再流行。他在这里明确地把“野蛮”和“文明”加以对峙。

总之，达尔文认为道德准则是有高低之分的。高级一些的准则，就是建立在社会性本能的基础上，能照顾到别人利益的那些准则，它们也往往能受到旁人的赞许和理性的支持。而低级的道德准则，则主要是关涉到个人的那些。可见，他始终是站在利他主义的立场上对人类道德准则的高低价值进行评判的。

64

最后，达尔文声称，道德文化的最高阶段是这样一个阶段，“当其时我们将认识到我们应该控制我们自己的思想”，^④甚至于在我们内心的最深处再也想不到在过去的岁月里曾经如此引人入胜的种种罪孽，这时候，他显然把人类最高的道德境界，同人的意志的完全的自由联系了起来。在达尔文整个道德进化论中，似乎一直贯彻着康德有关意志自由构成人类道德之“存在根据”的观点。虽然他完

① 达尔文. 人类的由来(上册). 潘光旦, 胡寿文译. 北京: 商务印书馆, 1997. 166
② 达尔文. 人类的由来(上册). 潘光旦, 胡寿文译. 北京: 商务印书馆, 199. 177
③ 达尔文. 人类的由来(上册). 潘光旦, 胡寿文译. 北京: 商务印书馆, 199. 183
④ 达尔文. 人类的由来(上册). 潘光旦, 胡寿文译. 北京: 商务印书馆, 199. 185



全从自然史的角度考察人类良心的进化，而不像康德那样从人的纯粹实践理性出发，但是，康德所要阐发的主要伦理见解，其实无不可是他内心所深深信奉的，他只不过试图从经验的角度给出一种具体的描述和说明而已。

二 达尔文与自然主义的谬误推理

达尔文对人类道德（良心）进化的整个描述和说明，始终体现着对以往道德规范的评价和达尔文本人的道德价值观。对达尔文来说，道德或良心进化这一“事实”历程，同时符合他所设想的价值标准。于是，一部良心进化的自然史，对他来说同时是一部按照道德理想和越来越高的“应该”的标准而进展的过程。对事实的描述和说明同价值或道德规范的设定相一致，这是达尔文道德进化论的一个鲜明的特点。

也许人们会批评达尔文作了自然主义的谬误推理，即从自然的事实直接推出了应该。但是，对达尔文而言，应该本来就蕴涵在自然选择的事实之中。因此，这种从事实之向应该的推演，具有内在的逻辑合理性。达尔文对休谟提出的如何从事实推出应该的问题，提供了自己独特的解决思路。在他这里，事实同应该相统一，这不仅仅是一个纯粹的逻辑问题，而更是道德进化史上我们可以直接观察到的一个事实。

达尔文解决事实和应该如何统一这一问题的第一步，是不仅提出了个体自然选择理论，由此来说明每个个体身上都存在着自我保全等利己的本能或自然情欲，而且提出了群体自然选择理论，以作为人的社会性本能借以形成的自然机制。由于这两种本能具有不同的指向或性质，一个服务于个体利益，一个面向群体利益，它们之间便注定了会出现一种竞争和冲突。这种竞争和冲突蕴涵着一种道德意义。一个社群中的个体选择何种本能来充当自己行为的动机，这是一种具有道德意义的价值选择。如果说在某些社会性动物（如蜜蜂）那里就业已具备了对不同的本能相互冲突的意识，因此初步具备了类似人的良心的情感，即这些动物的内心或许已经感觉什么是对，什么是不对，应该走这条路，不应该走那条路，那么，人作为地球上唯一真正能够把自己过去与未来的行为与动机进行比较、并且能够分别对之加以评价——赞成或不赞成——的“有道德性的动物”，更是在自己的自觉的反省意识中认识到“应该”听从社会性



本能这种比自私的自然情欲更加持续和经久的本能力量。于是，达尔文统一事实和应该的第二个步骤，就是把上述两种本能的冲突置于人的自觉意识（回忆和反省）之中来加以考察，由此提出了在人的自觉意识层面上的道德选择概念。一个群体内部的个体成员之所以能够作出自觉的道德选择，在极大的程度上受着社会舆论的指引。就此而言，个体的自觉道德选择从一定意义上说是外部社会压力对个体的行为施加影响的结果，但是，社会舆论又要通过同情心这种社会性本能才能起作用。可见，个体内心里早就具有的同情心等社会性本能以及个体的回忆和反省意识，在起着内在的、更为关键的作用。如果说社会舆论是一种“他律”，则个体内心的爱心和同情心、连同自我反省的意识，共同在为人的行为提供“自律”。而这两类道德规律或规范，正是人的社会舆论和良心必须自觉加以敬重和遵守的。它们的价值目标，则首先是群体的共同利益或他人利益，其次是群体的“极大的幸福”。

达尔文把整个道德的进化，一方面当作整个自然进化史的一部分，另一方面又把它理解为一个由人类的自我意识和良心自觉调控的过程，即人类自由意识的进展。于是，道德的进化，便很自然地成为一种符合人的价值目标和理想的进步过程。事实上，他确实认为人类良心和德行从原始社会、野蛮时代直到文明社会的整个演化，在不断地体现着人类道德标准的提高和人类德行的完善。

仅仅就人类良心和道德的进化而言，在达尔文这里道德进化作为一部自然史与人类的价值规定和理想目标是相一致的。达尔文从道德已有的发展中看到了面向未来继续提高的方向。这绝不意味着，达尔文认为在人类道德进化之前，在其他低等动物那里道德的进化已有了同样明确的方向。虽然他认为其他某些社会性动物也有了乐群之感等社会性本能，并初步表现出良心这种“道德心理”，但是，他认为归根到底只有人才是真正能够进行价值和道德评价的道德性动物。因此，只有在人这里道德的自然史与道德的自觉建构才有可能合而为一，也只有在人的自觉的道德选择过程中，我们才发现事实与应该、实然与应然的真正统一。

这就是说，达尔文并没有真的认为，在其他动物那里存在着这种统一。他没有简单地从动物界的生存竞争中简单地推出应该或道德规范。他认为对动物的互助行为，严格来说不能用道德这个词加以表达。道德意义上的应该只出现在人身上，所以我们只能对人进



行严格的道德评价。

在达尔文这里，并没有蕴涵这样的见解：凡是在自然选择中，尤其是在个体自然选择中经受住了考验，因此能够存活下来的动物就是道德上善的。由此，为了生存竞争的需要，每个个体可以不择手段地压迫甚至吞噬别的个体。这在物种竞争的意义上亦然。就是说，凡是能够适应自然选择的物种就是善的，因此为了适应这种选择，每个物种在道德上都可以不择手段地同别的物种竞争。达尔文也没有这样的意思：凡是和人类越具有亲缘关系的动物就越完善，越高级，因此越道德；生物的等级层次越低或者结构越简单，就越不道德。因为达尔文根本就没有想到要对其他非人类的生物进行严格意义上的道德评价，也没有想到给它们颁布什么道德规范——尽管他为了强调人类道德的自然史前提而肯定某些社会性动物中的许多行为类似于人类的道德行为。概言之，对达尔文来说，人类道德进化史之前的整个自然演化史，即便表现了物种层次从低级到高级这样的进化序列，也并不意味着这个演化序列本身就是道德的。

在达尔文这里，更没有这样的观点：在人类社会中，个体之间只存在残酷的生存竞争，而没有合作和互助——就事实层面而言。或者在价值层面，认为人类社会和其他动物界一样，为了适应生存竞争和自然选择，每个个体可以不择手段。达尔文没有为强者或某个特殊的“优等种族”进行过特殊的道德辩护，相反，他在《人类的由来》中一再声称，在文明社会中，自然选择的作用受到了多方面的限制，人类能够发挥其广博的同情心而对弱者进行照顾，甚至对其他动物加以关爱。他还明确地认为这在道德上是值得提倡的。因此，当人们把主张弱肉强食的理论以达尔文的名字命名为“社会达尔文主义”的时候，其实是对达尔文本人思想的一种严重的曲解。

总之，在人能够展开自觉的道德选择并越来越多地体现出意志自由的道德进化过程中，自然史的事实和应该才能够统一起来。在此之前，我们并不能直接地从其他自然物种纯粹的自然演化史中看出进化的明确方向，我们也不能简单地从自然界的生存竞争中推演出各种类型的道德规范。当然，人的社会性本能归根到底是由群体自然选择造就的，就此而言，自然选择在人的道德进化过程中确实占有基础地位。只是我们不要忘了：在达尔文这里，由群体自然选择所造就的恩爱、同情等社会性本能，才是最初的道德组织的原则，而道德进化的最高境界，则是人的意志的完全自由！



三 达尔文：被误解的历史命运

自从达尔文提出了他的进化论以后，便受到了多方面的误解。而在各种误解中，认为他只讲自然选择，不讲道德选择；只讲自然的残酷的生存斗争，而不讲爱、同情和良心，即不讲道德和自由，则是最大的误解。

这实际上是对达尔文广义进化论的一种极端片面的肢解。人们往往只看到作为《物种起源》的作者的达尔文，这个达尔文只讲自然选择。更重要的是，自然选择又被抽象地、片面地理解为残酷的生存竞争（斗争）和优胜劣汰——适者生存，不适者淘汰。于是生存斗争成为达尔文所理解的自然状态中选择过程的唯一的内在动力。于是，达尔文所强调的基于群体自然选择而产生的社会性动物和人的社会性本能，以及在這些本能基础上所产生的良心，和在良心形成过程中的道德选择和各种文化因素，还有达尔文本人明确断言的在文明状态中自然选择作用受到的限制和人的意志自由，统统被遮蔽了。于是，达尔文主义就变成了自然选择理论，自然选择理论便成了生存斗争理论。当人们着眼于达尔文的个体自然选择理论时，看到的是人性的自私和邪恶，于是达尔文变成了“邪恶的”人性自私论者；而当人们看到达尔文强调物种之间和物种内部以群体方式出现的自然选择时，达尔文又变成了人类中心主义或种族主义者，至少是欧洲中心论者。而后者正是人们以达尔文的名字来命名“社会达尔文主义”——这个词成为鼓吹“弱肉强食”的标签——的最主要的根据。

68

我们认为，人们由于对达尔文进化伦理学的忽略而导致的对达尔文的误解，主要表现在以下几个方面：

首先，认为达尔文只讲个体自然选择，而不讲群体自然选择，因此达尔文只讲生存斗争，不讲生存合作。

例如，赵若舟先生在其《达尔文的邪恶错误之一》一文中说：“达尔文最大的错误就在于他把生物进化的单位确定为个体而不是种群。现代进化理论则确定了生物进化的单位是种群而不是个体。”^①这句话有两个错误：说现代进化理论把群体作为生物进化的单位，

^① <http://ykhunanbao.com.cn>



这对于群体生物学来说是适合的，但是对更多的生物学理论而言是错误的，因为现代占主流地位的社会生物学等理论已经把自然选择的单位理解为基因而不是群体；更重要的是，在达尔文的道德进化论中，我们已一再看到他 把群体作为所有社会性动物进化的基本单位。因此说达尔文只讲个体自然选择，完全不符合事实。赵若舟否定在达尔文那里存在群体自然选择，是想引出另一个更重要的对达尔文的批评：达尔文由于只讲个体自然选择，所以他只讲生存斗争。达尔文的进化论被赵若舟概括为四点：过度生殖、生存斗争、适者生存和遗传变异。其中生存斗争是生物进化的主要动力。而这种斗争包括种内斗争、种间斗争和无机环境的斗争。在他看来，似乎达尔文根本就没有看到种内生存斗争所蕴涵的互助和团结。其实，达尔文一再声称，在许多社会性动物那里，群体之间的互相竞争要求群体内部的互相帮助和团结。赵若舟所强调种内互助现象在达尔文那里已得到肯定。而后来克鲁泡特金所系统发挥的动物之间和人类中间的普遍的互助现象，正是从达尔文《人类的由来》一书中得到启发的。赵若舟在把达尔文这方面的思想完全忽略之后，指责达尔文的邪恶错误之二，是看不到生物的合作的重要性，而把竞争的重要性片面化了。

与此相关，人们认为达尔文为 主张弱肉强食的社会达尔文主义提供了“科学依据”。

例如，赵若舟在《达尔文的邪恶错误之二》中写道：“在‘生存斗争’的口号下，斯宾塞迫不及待地为社会达尔文主义找到了科学依据（据说斯宾塞在达尔文以前提出了他的理论）。而英国殖民主义者终于为他们的侵略找到了借口。达尔文于是声名鹊起。尼采则依此提出了他的反动的超人哲学，希特勒则成为这一学说的实践者。我们可以看到整个近现代的人类的灾难：殖民侵略，第一、二次世界大战都和达尔文的这一错误有了关系。”^① 在赵若舟看来，达尔文本人的道德仍是需要肯定的，他只是无意被人利用了。但他的无意错误仍是十分邪恶的。据说他晚年已经意识到了他的学说被人利用了，但他却没有做出任何解释。或者说社会达尔文主义是达尔文主义一个必然结果，他也没有更充足的理由解释。如果简单说一句生

^① <http://ykhunanbao.com.cn>



物学规律不能适用于人类社会，并不能说服人。“如果说希特勒和殖民主义者是杀人犯，那么斯宾塞和尼采就是教唆犯，达尔文怎么也算一个过失犯罪。对于达尔文和学术界来讲，这可能是一个小错误，我的指责仍有可能看作是对科学家的求全责备，但对人类来讲则是一个大错误。虽然，在资本主义贪婪的物欲的驱动下，人类这个错误不可避免。”^①

社会达尔文主义和种族主义被看成了达尔文自然选择理论的必然结果，甚至纳粹主义对犹太民族的灭绝人性的种族迫害，都是达尔文无意之中犯下的过失。这种尖刻的批评其实完全是基于对达尔文本人思想的无知所造成的。达尔文的自然选择理论可能确实比较多地强调了自然状态中的各种生存斗争或竞争，但是我们前面已多次提到，他并没有完全忽略群体内部的互助，这主要发生在各种社会性动物（包括人）当中。另一方面，达尔文虽然按照自己的道德标准把某些低等民族称为“野蛮民族”，但在许多地方同样对其他民族的性格给予了好评和赞扬。另外，从达尔文的道德进化论中，我们看到的是他对普遍的人道观念的高扬，对同情心和良心的不断赞颂，而根本就看不到他对英国殖民主义的任何支持，更找不到他具有种族主义的思想倾向。在这一点上，我认为《达尔文：爱的理论》的作者洛耶讲了一句公道话：“但是，达尔文自己并不是种族主义者——经常有人写信对我们这样说。达尔文的原话是：‘只有人为的障碍’才会阻止我们‘对所有国家和种族的人们的同情’。”^②

- ① 同上网址。与赵若舟的这种观点相类似，江建国也附和《现代性与暴力》的作者特拉维尔索的观点：“其实在达尔文本人的著作中就已包含了不少错误的、后来被社会达尔文主义大肆发挥的论点。因此，特拉维尔索说，仅仅认为达尔文被曲解、被滥用是不够的。达尔文一向赞同当时居主导地位的所谓‘低等种族’是‘活化石’，是随着文明的进步注定要消亡的历史遗迹的观点。达尔文曾经写道，开化民族和野蛮民族之间的斗争、野蛮种族的灭绝，犹如南美洲的土生原始马被西班牙马取代一样。因此，虽然不能让达尔文为社会达尔文主义负责，但如说两者毫无联系显然是错误的。”（见《社会达尔文主义的喧嚣——二战历史笔记之二》，《人民日报》2005年4月12日第十六版）遗憾的是，对达尔文的话，江建国并未注明出处。
- ② 大卫·洛耶，《达尔文：爱的理论——着眼于对新世纪的治疗》，单继刚译，北京：社会科学文献出版社，2004，7。达尔文的原话见《人类的由来》（前引中译本第184页）：“当人进展得愈来愈文明、而小部落结合成更大的社群的时候，最粗浅的推理能力也会告诉每一个人，他应该从此把他的一些社会性本能和同情心扩充到同一个广大社群或民族的全体成员，对其中他所不认识的一些人也是一样。在达到这一点之后，前途阻碍他把同情心推广到一切民族与种族的障碍只剩下人为的一个了。”



如果说中国的某些学者对达尔文的误解，主要是出于对达尔文本人思想的一知半解乃至无知，那么，在西方，达尔文的道德思想之所以一直被误解，甚至被所谓的主张弱肉强食的社会达尔文主义和种族主义所利用，则主要是因为这些派别按照自己的利益和需要，故意对达尔文思想的另一方面加以忽略。社会达尔文主义确实是和当时英国、欧洲的殖民主义、帝国主义相关联的，在一定意义上它可以作为种族主义和殖民主义的一种思想工具。但是，以达尔文的名字命名的这一思潮，其实只片面地采取了达尔文思想的一个方面，而且更要命的是，它混淆了事实和价值，把达尔文本人所陈述的自然进化的事实，同达尔文本人所表达的价值理想完全混淆在一起。因此根本就没有看到达尔文作为一个人道主义思想家，并不希望看到人与人之间只存在生存竞争和弱肉强食这一非人道、野蛮的景观。

是的，在西方，人们也大多只看到达尔文的自然选择和生存竞争理论，于是，达尔文便普遍地被当作了人性本恶论者。在当代的社会生物学中，“自私的基因”被用来作为一切道德行为的最根本的解释机制。在后面我们探讨当代以社会生物学的道德进化论的时候，我们将更清楚地看到：当代西方的这些进化伦理学家，究竟在多大程度上偏离了达尔文本人的道德思想。



第二章

早期进化伦理学诸形态

在达尔文提出其系统的道德进化论之后，西方一大批学者提供了不同类型的进化伦理学形态。斯宾塞、尼采、皮尔逊等人的社会达尔文主义，包含着一种普遍受到贬斥的进化伦理学纲领。托马·斯赫胥黎论述了伦理的过程，界定了“进化的伦理”概念，并论述了“伦理学的进化”。克鲁泡特金则试图建立一种以互助论为基础的进化伦理学。这些不同的进化伦理学形态分别发挥了达尔文思想的不同方面。



在达尔文提出他的道德进化论之后，一大批思想家开始有意识地建构所谓进化的或进化论的伦理学，即把进化论作为考察伦理问题的出发点。例如，托马斯·赫胥黎在罗马尼斯于英国牛津大学创办的讲座上做了讲演（1893—1894），并以《进化论与伦理学》的名称发表。它一方面概括了达尔文的自然选择理论，另一方面也论述了“伦理过程”即道德进化的过程。克鲁泡特金于1890年至1896年在英国伦敦写出了一系列探讨“互助”的论文，发表于《十九世纪》杂志，并于1902年汇集成册正式出版。后来，他试图在互助论的基础上建立科学的“进化论的伦理学”。^①在这个时期，英国和欧洲还出现了早期社会达尔文主义思潮。^②这一思潮试图把生存竞争和适者生存这一自然选择理论用于解释人类社会包括道德的进化，因此体现为一种特殊的进化伦理学纲领，试图用进化论来为强者的特殊权利作出辩护。

赫胥黎和克鲁泡特金等人的思想既有相通之处，也存在重大的区别。他们之间对道德进化的不同见解，往往同社会达尔文主义的观点纠缠在一起。由于他们都试图用生物进化论来说明人类的道德现象，而人类道德现象又是人类社会结构的一部分，因此，他们研究道德问题的思路，与斯宾塞等人的思路便很自然地存在一致性。这也可以解释，为什么赫胥黎、甚至克鲁泡特金有时候都被人们当作社会达尔文主义者。实际上，他们的具体观点，同其他社会达尔

① 这种努力集中体现在他的《伦理学的起源和发展》（1922）一书之中。

② 人们一般把斯宾塞视为社会达尔文主义的创始人。从时间上看，斯宾塞创立社会达尔文主义在达尔文提出自然选择理论之前：他的《社会静力学》一书发表于1850年12月，甚至比达尔文的《物种起源》（1859）还早出版9年。而在《社会静力学》中，他业已提出后来得到继续发挥的把社会视为有机体、并且用自然的生存斗争和适应来解释社会进化发展的主要观点。因此，很难说斯宾塞的理论是把达尔文的理论简单地运用于研究人类社会的结果。但是，社会达尔文主义作为一种同种族主义、殖民主义、帝国主义以及纳粹主义等等相关联的思潮，很可能还是出现在达尔文的自然选择理论确立之后。因此，我们在此采纳一种通常的看法，把社会达尔文主义作为一种思潮看作是对达尔文自然选择理论在人类社会中的一种运用——尽管斯宾塞本人很可能不同意这一见解。当然，尽管斯宾塞同达尔文实际上存在区别，但他的进化论的本质观念——生存竞争，适者生存——是包含在达尔文的自然选择论当中的。另外，虽然他的《社会静力学》中已包含他后来的主要伦理学著作《伦理学原理》（1892）中的主要观点，但他在后面一书中更加系统地阐释了自己的道德观点。而从时间上看，这也在达尔文的《人类的由来》一书之后。因此，我们在此把斯宾塞的道德进化论也看作早期进化伦理学的一种形态。



文主义是存在重大差别的。不仅如此，即使是社会达尔文主义，其内部也存在诸多分歧。具体到某个人（即便是社会达尔文主义公认的始祖斯宾塞），他的观点很可能并不像人们想象的那样，能够简单地用“强权即公理”这一观点来概括。又如，皮尔逊作为一位社会达尔文主义者的道德观点与斯宾塞等人也存在一些区别。

基于上述考虑，本章首先把社会达尔文主义作为一种特殊的进化伦理学形态来处理。在进行这种考察时，把斯宾塞和尼采这两位人们谈论最多的社会达尔文主义代表人物作为考察的重点。此外，对社会达尔文主义者皮尔逊的道德进化论也作出简单评介。在此基础上，再专题考察赫胥黎和克鲁泡特金的进化伦理学。

第一节 社会达尔文主义与进化伦理学

一 社会达尔文主义：一种受到贬斥的进化伦理学纲领

一般认为，社会达尔文主义为英国思想家斯宾塞所首创。后来，诸如物种起源论的著名宣传者海克尔（Ernst Heinrich Haeckel）、德国哲学家尼采、英国哲学科学家皮尔逊等人，甚至托马斯·赫胥黎和克鲁泡特金，都被看作是社会达尔文主义者。

社会达尔文主义作为一种影响广泛的思潮，其出现是有背景的。“1870年至1910年间，在工会、社会主义思潮和无政府主义思潮的有力推动下，资本主义社会的种种矛盾导致人们去讨论是否存在平均主义和个人主义的自然‘规律’。现代派投入同维护传统的宗教界争夺势力的斗争，他们坚信，科学一定会推动一种不可抗拒的、但可以掌握的进步思想的发展。进化论以生物机体与社会组织的类比性为基础，确认有一种新的社会契约。于是，一些对科学的声望十分相信的生物学家便冒险把动物界的现象推广到人类，从而创造了一种不成熟的艺术。”^①

社会达尔文主义首先代表了一种“新的”社会科学的研究方式，即把自然科学（生物学）理论运用于社会研究。具体来说，就是把

^① 米歇尔·弗伊. 社会生物学. 殷世才, 孙兆通译. 北京: 社会科学文献出版社, 1988. 18 - 19



“生存竞争、适者生存”的自然选择原理，用来说明社会的进化，即作为社会进化的动力机制。假如我们把所有在社会科学研究（包括伦理学研究）中试图运用生物学理论的构想都叫作社会达尔文主义，那么，即使像克鲁泡特金这位以强调“互助”著称的人，也可以当作是一位社会达尔文主义者了。例如，米歇尔·弗伊（Michel Veuille）在其《社会生物学》一书中就把克鲁泡特金与社会达尔文主义放在一起讨论。他认为，“科学寓言的传说产生于重要的政治倾向。无政府主义者、旅行家、地理学家P·克鲁泡特金在《互助论》一书中对此作了解释，此书宣传了他所支持的生物学主义。”^①但是，如果我们考虑到克鲁泡特金的生物主义是以强调互助而非竞争为基本特征的，其目的是建立一种以互助为基础的“科学的伦理学”，^②那么，把他同其他主张生存竞争是社会进化的动力的人混为一谈，就显得很不公平了。也许，只有像海克尔这样的人，才是真正的社会达尔文主义者。作为物种起源的著名宣传者，他创建了反教皇主义的、反社会主义的“一元论联盟”，该组织积极参与了当时的文化斗争。“他说：自然选择使得‘社会主义为之奋斗的权利平等成为不可能’。”^③

社会达尔文主义作为一种进化伦理学纲领之所以经常遭到人们的贬斥，其主要原因是，在运用生存竞争和适者生存的生物学原理解释人类社会的进化（起源和发展）时，它不恰当地引申出了为“强者”——在生存竞争中的“适应者”——辩护的伦理主张。凡是在生存竞争中经受住了考验的竞争者，即适应者，都具有道德上的合理性。这里隐含着一种自然主义的谬误推理，即直接从生存竞争的事实推论出了价值观，一种“适者生存”天然合理、为了“适应”可以不择手段的价值规范。于是人们可以弱肉强食，主张“强权即公理”。这种生存竞争和斗争既发生在一个社会群体或民族、国家的内部，也发生在不同的社会群体、民族、国家种族之间。当社会达尔文主义认为不同的民族、国家乃至种族之间的关系也遵循残酷的生存竞争和适者生存原则的时候，人们认为，它实际上业已包含了后来的种族主义、殖民主义、帝国主义、欧洲中心主义、纳粹

① 达尔文：《人类的由来（上册）》，潘光旦，胡寿文译，北京：商务印书馆，1999，20

② 对克鲁泡特金思想的具体论述，详见本章第三节。

③ 米歇尔·弗伊：《社会生物学》，殷世才，孙兆通译，北京：社会科学文献出版社，1988，19



主义等思想因素，并为后者提供了所谓“科学的”基础；当社会达尔文主义认为在一个社会内部人与人之间的社会关系从根本上也受生存竞争和适者生存原则支配时，人们认为，它提倡了一种与同情伦理学和利他主义伦理学本质上对立的道德观念。

这种对社会达尔文主义的看法在中国学术界是普遍的。例如，邓晓芒和赵林在其编写的《西方哲学史》中写道：“他（指斯宾塞——引者）以生物学的自然选择、生存竞争和自然淘汰所体现的进化论观点来解释社会现象，人与人之间、国与国乃至种族与种族之间的关系都被他解释为生物界的单纯弱肉强食的关系，劣等人类必然要被淘汰，剩下来的就是优等民族，必然充当统治者，这就为后来的种族主义和法西斯主义提供了理论根据。”^① 在赵敦华主编的《人学理论与历史——西方人学观念史卷》中也这样写道：“斯宾塞认为，适者生存是生物界的普遍规律。人和其他物种一样，都要适应环境才能生存，机体的适应程度不同，他们的生存空间也就不同，能够最大限度地适应环境者占有最大的生存空间，完全不能适应环境者只能被自然所淘汰。‘适者生存’的真谛是生存斗争，弱肉强食。”^②

江建国在《社会达尔文主义的喧嚣》一文中没有特别批判斯宾塞，但把达尔文作为批评的主要靶子，认为虽然不能让达尔文为社会达尔文主义负责，但他有关物种起源的学说同社会达尔文主义有关。^③ 在他看来，在19世纪后半期和20世纪初叶流行于欧美各国的社会达尔文主义，是欧美帝国主义和殖民主义政策的重要理论依据。希特勒灭绝犹太人和斯拉夫人的理由、雅利安人是优秀人种等谬论都是从社会达尔文主义那里继承下来的。甚至雅利安人是优秀人种的论断也不是希特勒最先提出来的。“例如1901年至1909年在位的美国总统西奥多·罗斯福作为社会达尔文主义最积极的鼓吹者和最坚定的追随者之一，在其《赢得西部》的著作中就说，盎格鲁—萨克逊人是北欧人种的一个分支，占领美国西部是日耳曼人扩张的继续，它完成了‘种族发展的历史权利’。”^④ 江建国继续指出：社会达尔文主义往往直接为帝国主义和欧洲中心主义服务。最初，它主

① 邓晓芒，赵林. 西方哲学史. 北京：高等教育出版社，2005. 290-291

② 邓晓芒，赵林. 西方哲学史. 北京：高等教育出版社，2005. 293

③ 江建国. 社会达尔文主义的喧嚣——二战历史笔记之二. 人民日报，2005-04-12

④ 江建国. 社会达尔文主义的喧嚣——二战历史笔记之二. 人民日报，2005-04-12



要的目标对准的是殖民地人民，后来则演变和发展成针对本国工人阶级和其他劳动者的“阶级种族主义”。以阶级种族主义理论为基础，“种族优生学”和“种族卫生学”的理论和实践“应运而生”。

上述对社会达尔文主义的各种批评，自有一定的道理。撇开社会达尔文主义是否同达尔文本人有关这一点不论，在斯宾塞等人的著作中，我们确实可以找到为强者辩护的论断。斯宾塞是公认的社会达尔文主义领袖人物，我们现在来看看，他究竟是如何为强者提供道德辩护的。

首先，斯宾塞确实把生存竞争和适者生存作为包括人在内的一切生物进化的普遍规律。

他说：“充塞大地的一切种类复多的生物，不能完全彼此相离而居，多少要相聚而居——即要互相牵涉。我们所曾考虑的动作对于目的适应，大部分都是在同族的和异族的分子间进行‘生存竞争’的因素；很普遍的，一种生物所做的成功的适应，也包含有同类的或不同类的生物的不成功的适应。为了使食肉动物可以生存，食草动物必须死；为使其后裔可得到抚养，弱的生物的后裔，必成孤儿。维持鹰及小鹰之生存，便包含着许多小鸟之灭亡；为使小鸟得以繁殖，其后裔必牺牲无数的蚯蚓和虫类为食料。同种分子间的竞争也相同，虽然其结果比较不明显。强者往往用武力夺去弱者之俘获品，独占了某些猎场；比较凶猛的，把其同类的个别分子，驱逐到较为不利的场所。”^① 动物界如此，原始时代的人或野蛮人也必定如此，因为在一个残酷的生存竞争的环境当中，不战胜别人就注定要被别人吞噬。“因此最初的人必须具有—种性格，使他适合于从地球上清除那些危害他生命的物种和占据人类所需空间的物种。他必须有进行残杀的欲望，因为动物生活的规律是，每一必需的行动必然伴随着—种满足感——可以起刺激作用的欲望。”^② 即使在具有部分文明程度的民族，也同样缺乏同情心。“例如对于罗马圆形竞技场的观众们来说，斗士的厮杀和野兽的拼死斗争—样使他们开心。欧洲人口少，以狩猎作为主要职业的时代，也是封建暴行、遍地盗匪、地牢和酷刑折磨的时代。在英格兰这里，为了造猎场而灭绝整个省的人

① 斯宾塞. 伦理学原理 (1892). 见周辅成编. 西方伦理学名著选辑 (下卷). 北京: 商务印书馆, 1996. 302

② 斯宾塞. 社会静力学. 张雄武译. 北京: 商务印书馆, 1999. 225



口的行径，和把杀死一头鹿的农奴判处死刑的法律，表明出于掠夺本能的重大行动和对人类幸福的完全漠不关心是同时并存的。”^①

其次，斯宾塞由这种普遍的生存竞争得出了一种观念：一种高级的物种在竞争中战胜低级的物种，或者高级的、文明的人种战胜落后的、野蛮的人种，是一种必然会发生的进步，并因此在道德上是合理的，至少是无可指责的。

在他这里，蕴涵着一种类似于边沁的功利主义的“推理”——摩尔有理由将之称为“自然主义的谬误推理”。边沁认为，既然人的天性都是趋乐避苦的，因此伦理学应该把功利原理即最大幸福原理作为基础；斯宾塞则认为，既然人作为一种自然存在物在野蛮的状态必定要发生生存竞争，因此，所有的人参与这种竞争是必需的，也是合理的。原始人身上注定了要有一种残酷的好斗天性，这正好是一种同他们的生存状态相适合的“道德素质”。在这一点上，他似乎非常看重人的道德的历史性和相对性。不仅如此，他认为，文明人的出现，必定同样是在同野蛮人展开残酷的生存斗争中实现的。因此，文明人最初也不可避免地带有野蛮人的那种好斗的“道德素质”，而且即使此后文明的程度有了一定的发展，他仍旧很可能残留着过去的那种“道德素质”。^②

斯宾塞下面这一段话，最有可能使人产生种族主义的联想。他写道：“那些正在发挥作用的力量会消灭人类中阻挡前进道路的部分，如同它们消灭猛兽和无用的反刍动物一样严厉。正如野蛮人取代了较低动物的地位一样，假如他作为一个野蛮人的时间持续得太久，也就必须让位于比他高级的人。而且，请看，在大多数情况下，他的确是让位了。因为什么是一个征服者种族的先决条件呢？数量上的优势，或更强有力的本性，或改进了的作战方法；它们全都是进步的标志。……因此，显然，一个民族对另一个民族的征服，主要是社会性的人对反社会性的人的征服；或者，严格地说，是更加适应的人对较少适应的人的征服。”^③ 斯宾塞进而指出：“文明中的

① 斯宾塞. 社会静力学. 张雄武译. 北京: 商务印书馆, 1999. 226

② 斯宾塞. 社会静力学. 张雄武译. 北京: 商务印书馆, 1999. 226 斯宾塞说: “人需要一种道德上的素质使他适合原来的状态; 需要另一种道德上的素质使他适合目前的状态; 他过去, 现在, 并将长时期继续处于适应(社会状态或文明状态——引者)的过程中。”

③ 斯宾塞. 社会静力学. 张雄武译. 北京: 商务印书馆, 1999. 229



那一阶段——强者强行排除弱者和野蛮压制的制度——在总体上属于有利的阶段，是自发而必然产生这些事情的阶段。……意识不到灭绝较低级种族，或使他们受奴役，有什么不对，是以人们的同情心及其人权意识几乎处在最初发育阶段为前提条件的。……因此通过清除地球上最不进步的居民，及用强力迫使其余居民获得勤劳的习惯，从而给文明以帮助，并不会使道德上的适应受到任何相应的抑制。”^① 斯宾塞对奴隶制也明确给出了一种理解和肯定，他甚至认为奴隶制有助于文明的进步。因为“只有通过对被奴役者行使这种严厉的强制，才能使那种持续不断地勤勉工作的能力得到发展”。^② 斯宾塞的这些言论，显然很容易为后来的种族主义者甚至法西斯主义所利用。按照某些中国学者的看法，斯宾塞的这些观点显示的，是一种不同于中国“王道”的“霸道”逻辑！^③

再次，斯宾塞在《社会静力学》中讨论政府的“济贫法”和“卫生监督”等问题时，也表达了一些很容易使人感到他在主张弱肉强食的观点。

斯宾塞认为，一个合理的社会结构应该鼓励自由竞争并听任失败者自己承担失败的后果。他反对由政府颁布济贫法，兴办慈善事业。他的主要理由是，虽然为同情心驱使所做的一切减轻困苦的行为具有双重效果，即一方面补救了要对付的特殊祸害，另一方面有

① 斯宾塞：《社会静力学》，张雄武译，北京：商务印书馆，1999，230

② 斯宾塞：《社会静力学》，张雄武译，北京：商务印书馆，1999，229 需要注意：斯宾塞对奴隶制的这种肯定，在一定程度上具有历史唯物主义思想因素。这种观点和黑格尔在《精神现象学》中对奴隶深怀恐惧进行劳动而最后培养了自己的能力的观点可作参照。单纯从道义上看，斯宾塞对奴役别人的自私心理并没有给出好评，他认为这种使奴隶劳动得以维持下去的野蛮的自私心，一方面推动了文明，但“它本身是极其坏的”。（229～230）

③ <http://www.confucius2000.com>，蒋庆：《以王道政治超越民族主义——蒋庆先生答北京中评网记者》一文。该文把西方的文化归结为“霸道”，把中国文化则归结为“王道”。另外也可参阅盛洪《为万世开太平》（载《北京青年报》2004年7月16日）一文。该文第一部分回答的问题正是：为什么社会达尔文主义错了？他的回答则是：“在解释近代历史时，有一种占主导地位的历史观，叫做社会达尔文主义。这种历史观借助于进化论在解释生物世界时的巨大成功，将弱肉强食的丛林规则引入对社会演进的解释，不仅证明文明的形成和发展是人类之间生存竞争（或斗争）的结果，而且给那些在残酷竞争（其极端形式就是战争）中胜者罩上一层道德的光环。对于公众来说，这种历史观并不陌生。譬如在纪念二战结束五十周年之际，当时的村山内阁的文相就说，日本没有什么好道歉的，日本不就是战败了吗？优胜劣汰嘛。”



助于人类塑造出某种形式，使之将来杜绝这些祸害，但是，依照法律实施的救济计划是大不相同的另一回事。这种计划不是为同情心所驱使的，而是试图用强力使人们大发慈悲。或者说，是从不情愿的人那里“勒索慈悲”，结果使接受者和出资人都感到痛苦：“一方怀着不满和漠不关心，另一方怀着不平和经常反复的怨恨。”^①他认为，其工作被济贫法这样强行干预地承担了的机能是同情，而济贫法部分地取代这一功能。于是，它也就延缓了人的“适应”过程。

斯宾塞写道：“在整个自然界，我们可以看到有一条严格的戒律在起作用，这条戒律有一点残酷，可它也许是很仁慈的。在一切低级动物中保持的普遍战争状态使许多高尚的人大惑不解；归根到底，它们却是环境所允许的最慈悲的规定。……由于毁灭了所有这些动物，不仅使生存在成为累赘以前结束，而且为能够充分享受的年轻一代腾出地方；此外，对于食肉动物来说，它们的幸福正源于这种替代行动。请进一步注意，食草动物的食肉敌人不但除掉了它们群中那些已过壮年的，而且也把多病、残废、最不善奔跑和最没有力量的全都除掉了。由于这种净化过程的帮助，也由于在配偶季节如此普遍的争斗，阻止了因次劣个体繁殖引起的种族退化，并确保充分适应周围的环境，因而使最能产生幸福的素质得以保持。”^②

斯宾塞把这种自然界的戒律同样运用于自由市场条件下的人与人之间的“自由竞争”，认为竞争的残酷性是人类通向最好的理想状态所必须付出的代价。“一个手艺笨拙的工匠，如果他作了一切努力也无上进，他就要挨饿，这似乎是严酷的。一个劳动者因疾病失去与他较强的伙伴竞争的能力，就必须忍受由此而带来的贫困，这似乎是严酷的。听任寡妇孤儿挣扎在死亡线上，这也似乎是严酷的。如果不是单独地来看，而是把它们与人类普遍的利益联系起来考虑，这些严酷的命中注定的事情，却可以看作充满利益的——正如使有病父母的子女早进坟墓，及挑选放纵或衰弱的人做瘟疫的牺牲者一样。”^③总之，这种必不可少的严酷，如果让它起作用，就会变成对懒汉的猛烈的鞭策和对放纵者的有力约束。“在事物的自然秩序下，

① 斯宾塞. 社会静力学. 张雄武译. 北京: 商务印书馆, 1999. 140

② 斯宾塞. 社会静力学. 张雄武译. 北京: 商务印书馆, 1999. 143. 这些段落, 很容易使人把斯宾塞的思想同后来的优生学、包括种族优生学联系起来。

③ 斯宾塞. 社会静力学. 张雄武译. 北京: 商务印书馆, 1999. 144



社会在不断地排出它的不健康的、低能的、呆笨的、优柔寡断的、缺乏信心的成员，由于看不到这一事实，这些虽然好心好意但未加思考的人们，竟然会倡导一种不仅会停止它的净化过程，而且甚至要加剧它的品质降低的干预——由于向他们提供源源不断的必需品，绝对地鼓励了轻率、无能的人的繁殖，而由于加重了维持家庭的困难，妨碍了有能力、有远见的人的繁殖。这样，当他们热切地想阻止我们周围发生的有益的苦难时，这些对叹息明白、对呻吟糊涂的人们给后代留下的是不断增加的灾祸。”^①在他看来，人类必须经历这一过程，必须忍受那些痛苦。没有任何地球上的力量，没有任何政治家巧妙设计的法律，没有任何好心肠人改造世界的计划，没有任何共产主义的灵丹妙药，没有任何人曾经讨论或将要讨论的改革，能把这些痛苦减少一丝一毫。

从上述几个方面来看，斯宾塞作为社会达尔文主义的开创者和领袖人物，确实在将生存竞争和适者生存的生物学观念引入社会学研究的时候，引申出了一种为人与人、种族与种族之间的残酷竞争，以及所谓高级人种战胜野蛮落后人种、强者自然地淘汰弱者以实现“社会的净化”进行道德辩护的“伦理立场”。他的这种立场也确实很容易为殖民主义、帝国主义、种族主义、欧洲中心论、种族优生学、法西斯主义等所发挥和利用。

二 斯宾塞进化伦理学常被忽略的另一面

米歇尔·弗伊在其《社会生物学》中曾写道：“斯宾塞的伦理学是一种完美的哲学思考，而不是他同时代的人所提出的那种庸俗的生物学主义。这种伦理学的推理方式与时隔一个世纪之后威尔逊的‘基因伦理学’的推理方式是一致的。尽管‘社会达尔文主义’这个有损声誉的标记阻碍人们引证斯宾塞的伦理学，但它仍是社会生物学理论未表现出来的本体论基础。”^②

斯宾塞的伦理学是如何为后来的社会生物学提供本体论基础的，在后文将作出阐释。这里只想先行指出：弗伊的话比较客观和公允地肯定了斯宾塞的进化伦理学除了上文所表述的为强者进行辩护的

① 斯宾塞. 社会静力学. 张雄武译. 北京: 商务印书馆, 1999. 144 ~ 145

② 米歇尔·弗伊. 社会生物学. 殷世才, 孙兆通译. 北京: 社会科学文献出版社, 1988. 22 ~ 23



立场之外，还有另外一个属于哲学思考的方面。这个方面，由于斯宾塞被戴上了社会达尔文主义这个有损声誉的标记，而往往没有得到人们的认真引证。

斯宾塞的进化伦理学之作为“一种完美的哲学思考”，绝不是指他从生存竞争和适者生存理论出发为强者的特殊权利所做出的道德辩护，而是他在人类如何适应“社会性状态”的问题上所作的伦理思考。必须注意：斯宾塞虽然肯定了不同的物种之间，包括人和动物，以及低等人种同落后人种之间所发生的残酷的竞争，但是，这并不意味着他认为在人类社会状态中，人们相互之间也存在如同在非社会状态——所谓野蛮状态——中所遵循的同样的生物学竞争规律。对他而言，所谓先进的文明种族或民族之所以必然会取代低等的、野蛮的落后种族或民族，归根到底，是因为先进的文明种族或民族实现了一种真正的“社会生活”。于是，“显然，一个民族对另一个民族的征服，主要是社会性的人对反社会性的人的征服；或者，严格地说，是更加适应的人对较少适应的人的征服。”^① 斯宾塞认为人的社会适应性也从属于生物学的适者生存的原理，这固然表明他的社会学理论的生物主义立场，但另一方面，他的生物主义又不能说明完全没有看到人类社会状态同这个状态之前的非社会状态的区别。他认为野蛮民族处于非社会的残酷的争斗状态固然存在偏见，但是，他确实至少肯定了在他所谓的文明民族之中，出现了一种真正的社会生活。而支撑这种社会生活的基础，正是人类对于这种社会状态在道德上的一种“适应”。于是，他便很自然地讨论社会状态和社会生活而引入了他的具有哲学意味的伦理思考。^② 在他这里，我认为隐含着同达尔文相似的见解：只有具有较高道德素质的民族或部落，才有可能在生存竞争中成为“适者”。

① 斯宾塞. 社会静力学. 张雄武译. 北京: 商务印书馆, 1999. 229

② 经常听到人们对斯宾塞的一种批评：他没有看到社会和自然不同，因此他错误地用支配自然界的生存竞争规律来解释人类社会。其实，这一批评在一定程度存在误差。因为斯宾塞明确地把社会状态之前的生活同社会生活作了区分。就行为而言，在社会状态之前，人的行为注定是损人利己的，而社会状态不是如此，因为每个人在实现个人权利和自由的时候，至少要想到不能影响别人平等的权利和自由，进而在追求自己幸福的时候不能造成别人的痛苦，最后甚至积极地参与到别人的幸福之中，从而乐于助人。这才是斯宾塞关于文明人的社会生活的真正的伦理学，一种弗伊所说的“完美的哲学思考。”



现在，我们来看看，斯宾塞究竟是如何谈论人的“社会适应性”的。在《社会静力学》中，他着力探讨人类幸福的首要条件，而这正好涉及文明人的社会生活究竟需要满足哪些道德要求。一开始，他就同边沁等人的功利主义伦理学展开了讨论。他不同意边沁等人把“最大多数人的最大幸福”，或“最大幸福”，作为社会的道德规范。他的主要理由是，如果把“最大幸福”作为社会道德规范，则首倡者必然设想人类对于“最大幸福”概念有着一致的见解。但事实上，这种设想并不能成立，因为幸福的标准变化无常。不同的时代、阶级和个人，对幸福的看法都不相同。人们总是有自己独特的对于幸福的理解。不仅如此，即使假定“最大幸福”得到了人们充分的、普遍一致的理解，说可以依靠经验来决定用什么方法获得它，这也是没有正当根据的一个假定。因此斯宾塞试图另寻他途。他发现人的行动都是由激情所推动的，于是设想人的道德行动也受一种“道德意识”（或“良心”）驱使。可见，他显然采纳了沙甫茨伯利等人的观点。由对道德意识的肯定，他进而提出：“如同几何学的任务是引出几何的公理一样，道德意识的任务就是引出道德方面的公理，理智可以从这些公理中发展出系统的道德学。”^① 这种道德学研究的是作为完美的人类法则的道德法则，即理想的人们的行为规则法典。它把一切恶劣的条件、缺点和无能力都置之不顾，而规定理想的人类的行为。其目的必须是确定人们相互之间应该保持的关系，即指出在正常社会里的行动原则。“它的目标必须是将人们可以和谐合作的条件加以系统地说明；为此目的，它需要以这样的人类应该完美无缺作为基本要求。”^②

斯宾塞提出：一切祸害和不幸，都是本身素质不适应外界条件的结果。祸害的根源在于：各种机能与它们的活动范围之间的不可

① 斯宾塞. 社会静力学. 张雄武译. 北京: 商务印书馆, 1999. 19

② 斯宾塞. 社会静力学. 张雄武译. 北京: 商务印书馆, 1999. 19. 斯宾塞不仅谈到了生物人, 而且谈到了“道德人”。他还明确地把关于道德人的科学, 比喻为“道德生理学”。他写道: “也许运用关于动物人的科学来说明关于道德人的科学, 可以最方便地把这点讲透彻。生理学被定义为对肉体生活的各种现象的分类陈述。它讨论了我们的各个器官在正常状态下的功能。它显示各种有关生命的活动的互相依赖性; 描绘构成完全健康的各方面的条件。……真正的道德也是如此, 可以很适当地把它称为道德生理学。和它的类似物一样, 它和病态的行为及错乱的功能没有任何关系。它涉及的只是正常人的法则, 它不能认识错误的、堕落的或身心失调的情况。”(22~23)



调和。但同样真实的是：祸害永远倾向于消失。“由于一项生活的基本原理，一个有机体对其外界条件的这种不适应，总是在不断地被改正：一方或双方不断改变，直到完全适应为止。凡是具有生命力的东西，从原始的细胞直到包括人本身，都服从这一规律。”^①人类也表现出了同样的适应能力。他的种种心理和行为的改变，都是为了适应环境条件的改变。为了适应环境，人不仅改变着自己的身体或体质结构，也不断地改变着自己的心理结构，最后表现出不同以往的行为方式。那么，当人类进入社会状态之后，究竟需要具备哪些心理素质或意识呢？显然，过去野蛮时代的那种残酷的斗争欲望，那种为了自己的生存和幸福而牺牲别人的欲望必须改变。也就是说，社会生活需要这些条件：“它要求每个人只能有这样的欲望，即充分满足不会侵犯其他个人得到类似满足的能力。假如每个人的欲望不是这样受到限制，那么或者所有人都必然有一些欲望得不到满足，或者一些人必须牺牲别人来使他的欲望得到满足。这两种必然带来痛苦的选择，就意味着不适应。”^②那么，为什么人还会不适应社会性状态呢？“只因为他还部分地保留着适合于先前状态的特性。他不适合于社会的那些方面，也就是他适合于原来掠夺性生活的那些方面。他原始的环境要求他为自己的福利牺牲别人的福利，他现在的的环境要求他不要这样做；只要他身上还顽固地留有旧的属性，他就不适合社会性的状态。一切人们彼此对抗的罪恶，从斐济人的同类相食，到我们周围的犯罪和贪财；我们监狱中的重大罪行，商业上的欺诈，阶级对阶级、国家对国家的争斗，其原因都包括在这一普遍性的概念之中。”^③

84

斯宾塞认为，社会性状态所需要的人的道德心理素质，不仅是一种应该，而且是一种必然。这就是说，为了适合社会生活的需要，人不仅应该自觉地遵从道德规范，展开道德行为，因此体现为一种价值要求，一种应然，而且根据适者生存的进化规律，社会性状态

① 斯宾塞. 社会静力学. 张雄武译. 北京: 商务印书馆, 1999. 24

② 斯宾塞. 社会静力学. 张雄武译. 北京: 商务印书馆, 1999. 27

③ 斯宾塞. 社会静力学. 张雄武译. 北京: 商务印书馆, 1999. 27. 上节提到的斯宾塞对于人与人之间的那种弱肉强食的辩护, 在这里变成了一种道德上的批判了。他为弱肉强食提供辩护的根据在于“人需要一种道德上的素质使他适合原来的状态”, 而他批判的根据同样是“适应”, 为了适应社会性状态, 即用文明来取代野蛮, 人“需要另一种道德上的素质使他适合目前的状态”。



必然会造成人的道德素质。“因此，进步不是一种偶然，而是一种必然。文明并不是人为的，而是天性的一部分；它和一个胎儿的成长或一朵鲜花的开放是完全一样的。人类曾经经历过和仍在经历的各种改变，都起源于作为整个有机的天地万物之基础的一项规律。只要人种继续存在，事物的素质保持原样，这些改变必然会以完美告终。”^① 概言之，“适应”是道德之所以形成的必然的根据和基础。

斯宾塞所理解人类获得最大的幸福、适应和谐的社会生活的根本条件究竟是什么？换言之，他所理解的人类幸福生活所应当遵守的道德法则究竟是什么？

他提出的道德法则是：（1）要获得最大数量幸福的人们，必须各人能在他自己的活动范围内得到完全的幸福，而不减少其他人为获取幸福所需要的活动范围；（2）要获得最大幸福，人类的素质必须足以使每个人都可以满足自己的本性，不仅不能减少别人的活动范围，而且不以任何直接或间接的方式使别人感到不幸；（3）必须每个人都由其余人的幸福中得到幸福；（4）每个人都采取为使他自己的私人幸福达到充分限度所需采取的行动。^②

第一原理是斯宾塞最看重的。它代表着“公正”，即凡是按照这一原理来展开的行动，都是公正的。它实际上首先确认了生活在社会状态中的每个个体的自由、个性或个人的独立权利。同时，它也内在包含对所有个体相互平等即具有同等的个人权利的认同。斯宾塞如此阐释这一原理的由来：“假如人们对于运用其各种机能所需的自由有同样的要求权，那么每个人的自由必然受到所有人的相似自由的限制。当两个人在追求各自的目的而发生冲突时，其中一人的活动，只有在不干扰另一人的相似活动时，才能保持自由。我们被投入的这个生存范围并没有提供所有的人不受约束地从事活动的空

① 斯宾塞. 社会静力学. 张雄武译. 北京: 商务印书馆, 1999. 27~28. 斯宾塞在这里表现出了非常鲜明的有关道德进步的乐观主义见解。他继续说: “人类的各种机能必然会训练成完全适合于社会性状态; 可以肯定地说, 邪恶和不道德必然要消失; 可以肯定地说, 人必然要变得完美无缺。”(第28页) 李醒民研究员在《皮尔逊的社会达尔文主义》(载《哲学动态》2003年第9期) 中曾提到“皮尔逊不满意斯宾塞、赫胥黎、海克尔等人的悲观主义”。从《社会静力学》中我们看不出斯宾塞有悲观主义见解。

② 斯宾塞. 社会静力学. 张雄武译. 北京: 商务印书馆, 1999. 30~32. 值得注意: 他似乎认为, 当人类按照这些道德法则去行动的时候, “最大幸福”是间接而非直接地去寻求的, 因此有别于功利主义所提供的不合理的实现“最大幸福”的思路和途径。



间,可是由于他们的素质,所有的人又都具有进行这种不受约束的活动的相似要求权,唯一的办法只有平等地分配这不可避免的约束。因此我们就得到一个普遍性的原则,即每一个人都有权要求运用他各种机能的最充分的自由,只要与所有其他人的同样自由不发生矛盾。”^①

第一原理要比后面的原理来得基本。后面的可以说是附带的原理。^② 第二条原理是说每个人在实现自我权利的时候,不能造成对别人的伤害,即给别人带来痛苦。遵循这个条件,人类的行动就叫“消极的善行”。第三条原理则进而断定,每个人都应该从别人的幸福中体验到自己的幸福,以至于乐意通过帮助别人来实现自己的幸福。

上述三条原理分别对应于三种类型的道德行为,即公正的行为、不损害别人的消极的善行和帮助别人的积极的善行。它们分别是公正——平等的自由——的意识、同情别人的痛苦和同情别人的幸福三个层次的道德意识引申出来的。而公正的意识又同时包含了个人权利意识(自我意识、个性、个人自由)与人人权利平等的意识,因此可以被概括为“平等的个人自由意识”。

上述三种类型的道德意识、道德原理和道德行为,共同构成三个道德层次。从第一种之向第三种过渡,表现出一种进化的方向和序列。但是,斯宾塞并不认为后面两种法则可以破坏第一个法则,

① 斯宾塞. 社会静力学. 张雄武译. 北京: 商务印书馆, 1999. 33.

② 斯宾塞认为,不能首先用“不得伤害别人”即不使任何别人受到痛苦这个要求,来限制每个人的自由,即每个人运用其各项机能的权力。因为这会引出错误的推论。他说,给人痛苦有两种原因;或者是素质不正常的人做出令邻人的正常感情不快的事,这时他的行为是错误的;或者是素质正常的人的行为刺激邻人不正常的感情,这时他的行为并无错误,而是他的邻人的性格不健全。在此场合,适当运用他的机能是对的,尽管这会给人带来痛苦。补救这件不幸事情的办法在于改变受痛苦者的不正常的感情。斯宾塞意识到,第一和第二原理都不是没有任何缺陷的:以一切人的同样的自由来限制每个人的自由,虽排除了很大范围的不正当行为,却没有排除某些别的不正当的行为;以不加痛苦于别人的需要来限制每个人的自由,排除了全部不正当的行为,却同时排除了许多其他属于正当的行为。一种排除的不够多,而另一种排除的太多。一种失之过宽,另一种失之过严。一种是消极的错误,一种是积极的错误。他认为我们必须采取有消极错误的那种,因为它的缺点可以用一条补充法则来补救。“在这儿我们发现最近在公正与消极的善行之间划分的区别是必需的。公正加于机能的运用以第一位的一系列限制,在其涉及的范围是严格合乎事实的。消极的善行加于第二位的一系列限制。前者不包括后者并非它的缺点。一般而言两者是有区别的;正如我们刚刚已经看到的,企图用一种方式把它们结合起来会把我们引入致命的严重错误。”(斯宾塞. 社会静力学. 张雄武译. 北京: 商务印书馆, 1999. 36~37)



即自由的法则在他这里始终占据首要位置。他说：“可是，最后思想上感到满意的是，没有任何这类不完善的法则会损害我们现在即将作出的结论：行动的自由是运用机能的第一要素，因此也是幸福的第一要素；每个人的自由受所有人的同样自由的限制，是当这第一要素应用于许多人而不仅是一个人时所采取的形式；从而每个人的这一自由受到所有人的同样自由的限制，是社会必须按照它组织起来的规则。自由是个人正常生活的先决条件，而同等自由则成为社会正常生活的先决条件。假如同等自由这一法则是人与人之间正确关系的首要法则，那么，就没有任何实现一项次要法则的愿望能使我们有理去破坏它。”^①

斯宾塞进一步探讨了上述三种道德意识之所以产生和形成的根据。在这个问题上，亚当·斯密在《道德情操论》中所提出的同情理论，成为他解决问题的主要方法。他意识到：同情可以说是一种替换，它使我们置身于他人的境地，使我们的感受在许多方面和他们的一样。不过，他认为斯密的同情理论存在一重大的缺陷，即忽略了这理论的一项最重要的应用。“由于他不承认诸如促使人们去维护他们权利要求的任何冲动，他没有认识到，他们对别人权利要求的尊重也可以用同样的方式去解释。他没有觉察到公正的情感只是个人权利本能的一种同情的影响——它的一种反映功能。”^② 虽然客观存在的个人权利的本能——自我意识或自由意识——是一种纯粹自私的本能，它引导每个人去主张并维护他自己的权利，但是，由于同情心的作用，每个人会由此尊重别人的同样的自由和个人权利。“这就是对做了不诚实行为的人所感到、被我们称之为良心不安的感情的解释。正是借助于这种媒介（指同情——引者），我们在偿付别人应该得到的东西时才感到满足。”^③ 而由于公正的情感是如此产生的，于是，斯宾塞推论出：那些对自己的权利有着最强烈意识的人，也就对其邻人的权利有最强烈的意识；反之，那些对于什么对他们自己是公正的没有强烈意识的人，对于什么对他们的同胞是公正的同样缺乏足够的意识。也就是说，在同情心的作用下，人能够很自然地自己的利己主义本能出发尊重别人的平等的权利。显然，在

① 斯宾塞. 社会静力学. 张雄武译. 北京: 商务印书馆, 1999. 41-42

② 斯宾塞. 社会静力学. 张雄武译. 北京: 商务印书馆, 1999. 47

③ 斯宾塞. 社会静力学. 张雄武译. 北京: 商务印书馆, 1999. 47



斯宾塞这里，假定了利己主义和利他主义之间可以通过同情而达到一种适当的平衡。利己和利他并不必然发生冲突，相反，它们往往可以达成方向的一致。弗伊正是根据这一见解，才认定斯宾塞的理想哲学思考，为后来社会生物学从人的自私本性推论人能够作出利他行为奠定了一个本体论的基础。

不仅公正的情感及其行动产生于同情善行，也发源于人的同情心，即公正与善行具有共同的根源。“所有适当地归之于其名下的行为，即我们把它们形容为公道、公平、正直的行为，都产生于由个人权利本能所激发的同情心；而那些通常归之于另一名下的行为，如慈悲、仁慈、好心肠、慷慨、亲切、体贴，则都是由于同情心作用于一种或几种别的感情而引起的。”^① 具体来说，消极的善行之所以能够出现，是因为我们能够同情别人的不幸；积极的善行之所以能够出现，则是因为我们可以同情别人的愉快。

从斯宾塞上述观点可以很清楚地看出，在他论述社会性状态的时候，他确实并没有简单地把弱肉强食作为社会生活得以顺利展开的条件，相反，他给出的都是一些真正的道德方面的条件。每个人都有做一切他愿意做的事的自由，只要他不侵犯任何他人的同等自由。这个公正原则是他所坚持的第一原理。从这个原理出发，斯宾塞还明确地提出：妇女具有和男人同等的权利。他把“由于妇女智力上低劣于男人，因此具有较小的权利”这一论断，称为“教条”。他主张男女尤其是夫妻地位的平等，并把男人对妇女的苛刻的看法，与野蛮这个词相联系。他说，“这种感情对信仰的支配到处都决定了男人关于他们与妇女关系的看法，这种看法的苛刻程度是与社会状态的野蛮程度成比例的。我们随意往哪里看，都发现正如最强者支配的法律在规定男人与男人间关系达到什么程度，它也这样规定男人与妇女之间的关系。国家的专制与家庭的专制是联系在一起的。”^② 可见，斯宾塞就像谴责专制和暴力一样谴责男人对妇女的压迫。他同样谈到儿童应该具有和他们的父母和成年人同等的权利。他认为每个公民的政治权利是完全的、不可侵犯的。他明确反对专制的政治统治，认为国家的基本职能是维护人们的权利，即具有保护每个公民不受他人侵害和不受外国侵略的职责。他诚然反对政府借助于

① 斯宾塞. 社会静力学. 张雄武译. 北京: 商务印书馆, 1999. 47~48

② 斯宾塞. 社会静力学. 张雄武译. 北京: 商务印书馆, 1999. 71



立法来济贫，但是，这同样是基于平等的自由这一公正的原则提出来的，因为他认为政府倘若这样做，实际上是对富人或强者权利的一种侵害，而且不利于富人同情心和穷人自尊心的自发的生长。他的这一见解固然值得批评，因为他低估了政府在扶持穷人和老弱病残方面应该起到的积极作用。但是，他至少并不反对、而是提倡富人出于同情心去援助穷人。他认为在同情心驱使下所做的一切减轻困苦的行为，“不但补救了要对付的特殊祸害，而且有助于把人类塑造成某种形式，使之将来有一天会杜绝这些祸害”。^① 只是依照法律来实施救济，往往没有这样的效果。

特别值得指出，斯宾塞本人并不是殖民主义和帝国主义理论的鼓吹者。在论述“政府殖民”问题时，他愤怒地谴责教皇亚历山大六世，因为他“极其厚颜无耻”地把地球上未知的国家分给西班牙和葡萄牙。英国伊丽莎白女皇也同样“厚颜无耻”，因为她也想“去发现并占有遥远的异教国家”，并“在这些国家及其毗连海域行使权利、王权和管理权”。^② 他写道：“的确，一切开拓殖民地的远征，直到我们自己的时代的那些远征，包括美国的对外兼并，法国的占领阿尔及尔和塔希提岛，英国的征服辛德和旁遮普，都带有与海盗行径可憎的相似之处。可是通常这些肆无忌惮的行动都招致应得的报应。贪得无厌产生了十分错误的信念，引诱国家做出大部分灾难性的行为。”^③ 他还明确地把“纯粹的盗窃习性”看作殖民侵略的“真正推动力”。他指出，殖民侵略不论是给宗主国还是被侵略的国家，都造成了灾难性的后果。“无论我们想到被灭绝的西印度部落——他们被迫在矿山劳累致死；还是想到好望角的霍屯督人——他们的主人把小号子弹射进他们的腿来处罚他们；还是想到荷兰人一天早上在巴达维亚屠杀 9000 中国人；还是想到最近被法国人在达赫拉岩洞里窒息致死的阿拉伯人；我们只要想一想被征服的种族通常受到所谓基督教国家什么样的待遇的任何例子就足够了。”^④ 他断言英国人同样犯过这类野蛮的罪行。从这些论述可以非常清楚地看出，斯宾塞本人其实并不主张欧洲中心论或殖民主义。他认为欧洲

- ① 斯宾塞. 社会静力学. 张雄武译. 北京: 商务印书馆, 1999. 140
② 斯宾塞. 社会静力学. 张雄武译. 北京: 商务印书馆, 1999. 181
③ 斯宾塞. 社会静力学. 张雄武译. 北京: 商务印书馆, 1999. 182
④ 斯宾塞. 社会静力学. 张雄武译. 北京: 商务印书馆, 1999. 188



国家做出的这些残忍的、狡诈的侵略行径，是这些国家“应为之感到羞愧”的。当然，斯宾塞反对政府殖民，但并不反对自然进行的殖民。他心中希望的是，通过自然进行的殖民，能避免政府殖民所带来的无穷无尽的痛苦和令人憎恶的行为。

总之，斯宾塞认为那种残酷的生存竞争和迫害，其实是人的一种野蛮的生存状态的写照，而绝非文明社会所要追求的价值目标。一切在贪欲支配下所展开的战争和征服行动，在他看来都应该从道义上进行谴责。如果我们理解了这一点，将肯定不会再简单地把当作弱肉强食理论的鼓吹者。他本人也在论述了人的种种不文明的野蛮行径之后提示：“读者不用惊慌。不用害怕承认这些将会为新的侵略、新的压迫找到借口。”^①关于“强权即公理”，他也有明确的论述：“当征服与奴役的不公正性未被察觉时，它们总的说来是有益的；然而一旦人们感觉到它们与道德法则相违背，它们的继续存在在一个方面对适应的阻碍就会大于在另一方面的促进作用；这一事实是我们那些关于强权即公理的旧教义的新布道人可以不无裨益地稍加考虑的。”^②这就是说，斯宾塞虽然为以往野蛮时代的征服和奴役提供了一种辩护，但是，当他站在一个更高的价值立场来看待这些行径的时候，他毕竟给出了鲜明的反对态度。而且对于他说来，随着人类社会状态的出现和人们对于这种状态的适应，人类必然会形成新的道德意识，首先是公正的意识，相应地会做出真正的道德行为。

斯宾塞有关道德进化的思想，同时包含了道德意识、道德规范和道德行为三个方面的进化。在他后来的《伦理学原理》（1892）一书中，他对行为的进化作出了更清楚的论述。我们也可以从他的一些论述中更清楚地看到：他并不主张弱肉强食的行为是真正的道德行为。请看他的如下几段话：

“试思索一下两种动物的动作对于目的的适应，当我们看到一种动物，非待阻止别的动物去做适应，便不能使自己的适应达到完善，于是引发我们想到有种动物，无须阻止别种动物去做适应，就能自己做适当的适应。凡最高形式的行为，必须有此区别，这乃是必然的含义。”^③

① 斯宾塞. 社会静力学. 张雄武译. 北京: 商务印书馆, 1999. 230

② 斯宾塞. 社会静力学. 张雄武译. 北京: 商务印书馆, 1999. 231

③ 斯宾塞. 社会静力学. 张雄武译. 北京: 商务印书馆, 1999. 303



“让我们从抽象过渡到具体。承认了万物中人类的行为是最进化的，让我们问，在什么条件之下，他们的行为，在其进化的三个方面，都达到了限度。很清楚的，当所过的生活，是全部劫略性的，像野蛮人那样，那么动作对于目的的适应，便在很多方面都达不到最高的形式。个人的生活，如果每一刻都不良地进行着，便会早熟地中断。抚养后裔，往往失败，即使不失败，也往往不完全；就自我维持与种族维持的两项目的被达到而言，也往往由牺牲同类或异类之别的个体而达到。在复合的和再复合的原始部落所形成的社会团体间，行为进化的不完全程度，是随着团体间以及同团体分子间的敌对继续性而定——这两者必然地相联的；因为推动国际侵略的天性，也推动着个人与个人的相互侵略。所以行为所达到的进化极限，只在永久和平的社会中才能达到。”^①

“既然伦理学所讨论的行为，是一般行为的一部分，在这部分行为被特殊地了解以前，必须一般地了解一般的行为；而要了解一般的行为，我们一定得了解行为的进化。既然这些都是真理，我们便因而知道了伦理学的主题，是行为进化的最后阶段的普遍行为所取得的形式。我们也已得出结论，在行为进化方面的最后那些阶段，是最高型的生物，由于数目之增加，被迫多多与其同类生活在一起所表现的那些行为。由此也可推到，当活动愈是变得缺少战争性，愈是变得富于实业性，因而不必要相互损害或阻止，这都符合于，且会促成合作和互助，这样，行为便愈是有伦理的意义。”^②

最后这句话最为清楚地显示了斯宾塞的道德立场！

概言之，斯宾塞的思想中确实包含着为以往“野蛮时代”的那种生存竞争进行辩护的立场。他过多地强调了生存竞争在动物界和以往人类社会中的作用，而忽略了合作的重要性；他也确实反对政府通过立法的形式实施救济穷人或设立公共卫生设施帮助病人等措施；他的许多言论很容易为种族主义和殖民主义所利用，也很容易使人产生他根本就不同情弱者或穷人的恶劣印象。但是，他确实极为清楚地表达了文明人的社会生活从本质上是一种道德的生活这一伦理观念，而且事实上认为公正和善行的伦理意义要远远高于征服和奴役。他将平等的自由这一公正的原则作为第一条道德原理，他

① 斯宾塞. 社会静力学. 张雄武译. 北京: 商务印书馆, 1999. 303 ~ 304

② 斯宾塞. 社会静力学. 张雄武译. 北京: 商务印书馆, 1999. 304



对妇女和儿童的平等权利的辩护，对公民的平等的政治权利的申辩，和对国家基本职能的见解等等，都表明他继承了洛克在《政府论》中所奠定的古典自由主义的价值立场。他对亚当·斯密同情理论的发挥，将同情作为公正的意识、良心得以形成的根据的做法，表明他继承了英国同情主义伦理学的传统，也表明他并不认为人性只有利己的一面。事实上，正是根据同情理论，他实现了利己主义和利他主义的有机统一。所以，在个人和社会整体——作为有机体——的关系上，他一方面表现出了鲜明的强调个人自由和个性的思想倾向，另一方面却又主张个人应该从属于社会这个有机的整体。^① 斯宾塞思想的这些方面，还有待学术界进行认真的研究和清理。

三 尼采与社会达尔文主义

尼采其实很难属于进化伦理学家——在这个词的严格的意义上。之所以这样说，是因为尼采的伦理观点虽然同斯宾塞等人的社会达尔文主义思想存在一致性，但他并没有简单地运用生物学的生存竞争和适者生存原理，来说明人类的道德现象，或者引申出弱肉强食天然合理这样的结论。尼采首先是一个哲学家，但很难算得上一个生物学家。这是尼采同达尔文、包括斯宾塞的一个区别。

尼采是从其“权力意志”（Der Wille zur Macht）理论这种哲学本体论出发，来确立其为强者或强权辩护的伦理主张的。作为唯意志主义——非理性主义——的一位主要代表人物，他与叔本华（A. Schopenhauer）一道试图从根本上推翻以黑格尔（G. W. F. Hegel）为代表的思辨理性主义哲学传统，即用作为本体的意志来取代黑格

^① 斯宾塞强调个人自由和个性方面，这一点克鲁泡特金在其《伦理学的起源和发展》（1922）中看到了。他指出，自18世纪启蒙运动以来，差不多所有的伦理学体系都是个人主义的。但这只局限在经济学领域。在政治、知识和艺术领域，个人对社会的服从反而随经济自由主义而增大了。许多社会改革家对未来社会的设想，也是在个人要被社会吸收这一假定下面推理的。这种倾向激起了“斯宾塞在19世纪后半期”提出了自己的抗议（见周辅成编，西方伦理学名著选辑（下卷），北京：商务印书馆，1996，571~572）。中国一些学者则侧重于揭示斯宾塞思想中的另一个方面。如在周辅成编《西方伦理学名著选辑》（下卷）有关斯宾塞部分的编者按语部分，我们读到这样的话：“他不满意功利主义，认为这理论最后是以个人为中心，把社会看成是一群个人的集合体。他主张社会是有机体，个人生命乃是社会构成，只能以社会说明个人，不能以个人说明社会。”（同上书，第294页）事实上，这两个方面在斯宾塞那里同时存在着。



尔的“绝对理性”。这一作为哲学本体的意志概念，实际上来自于近代许多哲学家所讲的非理性（感性）的激情（欲望）概念。例如，霍布斯在其政治哲学中就阐发了一种系统的激情或欲望理论，并将之视为其人性论的核心。他认为人的行动是由欲望所推动的，而所谓意志，不过是诸多欲望中的“最后一个欲望”，它是人的行动的直接推动力。而且霍布斯所谓的欲望或激情，其中特别包括了对权力的永无止境的贪欲。在《利维坦》中霍布斯曾这样写道：“因此，我首先作为全人类共有的普遍倾向提出来的便是，得其一而思其二、死而后已、永无休止的权势欲。”^① 叔本华和尼采针对黑格尔把近代的理性概念绝对化和本体论化，而把近代的感性欲望和意志概念绝对化和本体论化，企图用唯意志主义来同黑格尔的理性主义相抗衡。当然，尼采对叔本华的意志概念做了修改，他不再像叔本华那样只讲生存意志，而是吸收并发挥了霍布斯等人的追求权力的意志这一思想。他认为生命就是追求权力的意志，或者说，权力意志就是生命意志。

尽管尼采的道德理论的哲学基础有别于社会达尔文主义道德理论的生物学基础，但是，他的道德理论就其内容而言，确实包含了前面所论述的那种一般受到人们贬斥的为强者的特殊权利进行辩护的立场，因而同社会达尔文主义所提供的特殊的进化伦理学纲领具有内容上的一致性。他的观点甚至远远比斯宾塞的来得彻底和激进！而且他非常自觉地把自已的伦理学同西方所有的传统伦理学相对立。正是在这个意义上，人们常常把尼采同社会达尔文主义联系在一起。“尼采的哲学是社会达尔文主义的。尼采并不认为人生来就有什么高下、贵贱之分。但在他看来，由于竞争和比较而导致的强者对弱者的支配权是毋庸置疑的，弱者成为强者的手段或功能是合情合理的。他号召人们要敢于斗争，敢于超越，敢于成为强者。”^②

尼采从权力意志出发引申出的道德理论，同前述的社会达尔文主义的那种为在生存竞争中的“适者”、“强者”进行辩护的立场：都认为强者为了实现和追求自己的权力，去欺压、剥削，甚至吞噬弱者是合乎道德的。尼采在其《善恶的彼岸》（1886）一书中就指出：权力意志作为生命意志，不论是从个体还是从团体（如一个民

① 霍布斯. 利维坦. 黎思复, 黎廷弼译. 北京: 商务印书馆, 1994. 72

② 尼采. 快乐的科学. 余鸿荣译. 北京: 中国和平出版社, 1986. “前言”



族、种族)来看,它必然“要努力生长,赢得阵地,支配环境,取得优势——这不是因为什么道德不道德,而是因为它生活着,并且因为生活就是权力意志”^①。

尼采的道德理论虽然具有一个哲学本体论的基础,而并非生物进化论的简单运用,但在某些场合,他也并不完全排斥“生物学”概念的使用。例如,在《权力意志》中,他谈论人作为生命有机体必定要追求权力。这就把权力意志理论同生物有机体理论联系起来。他由此反对功利主义的观点,因为后者把人的行动看作是一种趋乐避苦的活动。他认为,人类并不追求快乐,避免痛苦,因为人类作为生物有机体只追求多余的权力,快乐和痛苦则是追求权力活动的副产品。在追求权力的过程中,他有快乐,但也有不快。不快,是他的权力意志所遇到的一种阻碍,是“每一有机现象的正常成分”。因为每一种胜利,每一种快感,每一种事情,都以一种被克服了的抵抗为其先决条件。他还拿最原始的营养过程做例子:“原生质把它的伪足伸出,去找寻与它敌对的某种东西——那不是由于饥饿,而是由于权力意志。随后它就力求把这种东西加以克服,加以同化,加以并合——人们所谓‘营养’,只是一个结果现象,只是力求变得更强的那个原始意志的应用罢了。”^②从这些话我们可以清楚地看到,尼采一方面把权力意志作为本体论设定,同时又用权力意志来说明生物有机体的许多现象,包括营养的过程和我们的诸种本能冲动和欲望。他的权力意志理论同生物学并不相互排斥。

尼采的道德理论包含着极其鲜明的个人主义和利己主义倾向。这一点比斯宾塞尤甚。按照权力意志的要求,每个个体都必定要积极地展开同其他个体和环境的竞争。每个人都要力求成为强者,成为胜利者,因此需要去克服别的个体和环境的抵抗。同样,他的道德理论也公开地为种族主义辩护。他认为存在着“高贵的种姓”,它们也就是“野蛮的种姓”——在这一点上他和斯宾塞实际上存在着很大的区别,因为斯宾塞认为野蛮的非社会状态的种族,恰好会被文明的社会状态的种族所战胜,所取代。尼采则认为,凡是野蛮的种族,由于它们具有强力,具有更旺盛的生命力,因此势必会战胜生命力业已衰竭的所谓文明的社会。他说:“具有一种仍系自然的天

① 周辅成编,《西方伦理学名著选辑》(下卷),北京:商务印书馆,1996,792

② 周辅成编,《西方伦理学名著选辑》(下卷),北京:商务印书馆,1996,810



性的人，穷形尽相、集野蛮之大成的人，凶残嗜杀、生啖人肉的人，以其桀骜不驯的意志力和权力欲，倾巢来犯文弱不振，知礼善让，讲信修睦的种族（也许是商业社会，要不就是畜牧社会），或者猛袭历史悠久，文物灿然的文明，在那些文明社会里，最后的生命力已经闪烁摇晃，其余烬化为聪明才华、道德沦亡的灿烂夺目的焰火了。高贵种姓在一开始总是一个野蛮种姓：他们的优越性并非首先在于他们的身体的力量，而是在于他们的心灵的力量——他们是更为完善的人（所谓完善的人，在每一点上都与‘较完善的动物’有同样的含义）。”^①

尼采把自己所鼓吹的道德，叫做“贵族的道德”，而把所有主张同情和怜悯弱者的道德、利他主义，叫做“奴隶的道德”。按照奴隶的道德，他的贵族道德实际上是“非道德”。但是在尼采看来，所有对弱者的同情和怜悯，形形色色的利他主义的伦理学，包括叔本华的理论^②，都是会“腐化”生命的毒药。尼采认为，“人”类的任何一种提高，从古至今，都是一个贵族社会的教化之功，而且将来也永远如此。贵族社会相信人类品类不齐，优劣悬殊，构成了一个长的阶梯，而且这个社会需要或此或彼的一种奴隶制度。他认为，从现实天赋的阶级差异中，从统治种姓对属下和工具的经常的轻视中，从他们经常的服从和指挥、践踏和摒斥的实践中，会产生出一种对人疏远的情调，一种人与人的距离感，由此才有可能在人的灵魂中出现一种对变得日益高人一等的那种状况的渴慕，即形成一种日益崇高、日益稀奇、日益辽阔和日益广大的心境。这就是“人”类的提高，就是人的继续不断的自我征服（Selbstueberwindung），这是一种超道德意义下的道德。所谓生命的腐化，则表现着本能中将有混乱状态发生。贵族就是贵族，他们理应把所有弱者都作为自己的奴隶，降为工具。“它的基本信条必须是：不让社会为了社会而存在，只使它作为一个基础，一个台架，以使上天选定的族类得以上升到较高的职责，并一般地上升到更高的存在地步。”^③

尼采有时候把贵族道德又叫做主人道德（Herren - Moral），以与

① 周辅成编，西方伦理学名著选辑（下卷），北京：商务印书馆，1996，790~791

② 虽然叔本华和尼采同为唯意志主义的代表，但是他的伦理主张，在尼采看来同样是一种颓废的道德。因为叔本华在其《伦理学的两个基本问题》（1841）和《作为意志和表象的世界》（1819）等著作中，把忘我和利他作为真正的道德，并且主张克欲或禁欲。

③ 周辅成编，西方伦理学名著选辑（下卷），北京：商务印书馆，1996，791



奴隶道德 (Sklaven - Moral) 相对。当然, 在一切较高的、混合的文化中, 都曾出现过调和这两种道德的企图。各种道德价值的区别或者发生于统治阶级, 或者发生于被统治阶级。在第一种情形下, 是统治者来决定“善”的概念, 这时候, 高傲被认为是显露特色的特征, 对凡现出与高傲心情相反特征的人, 高贵者都一概加以贬斥, 加以鄙视。在第一种道德中, 善与恶的对立, 就是高贵和卑贱的对立。小心胆怯、唯利是图的小人遭到鄙视; 畏首畏尾、眼光短浅、自暴自弃、甘当走狗、愿受驱使、奴颜婢膝、谄媚他人、尤其是爱撒谎的人, 也同样遭到鄙视。一切贵族都有一个共同的信条: 黎民百姓都是言而无信的。贵族是创造价值的人, 他们就是价值的标准。他们也周济贫苦无告的人, 但这并不是出于怜悯, 而是宁可由于炙手可热的权力所产生的情不自禁的冲动。贵族要有一颗坚硬的心, 要以没有怜悯心而自豪。“这样思维的高贵勇敢的人们, 和那种以同情, 以服务他人, 以毫不自私为道德特征的人们是南辕北辙的。”^① 贵族对于比自己低级的人, 可以为所欲为, 立于“善恶的彼岸”。

与之相反, 奴隶道德在尼采看来只表现出了对于人类状况的一种悲观主义的疑虑, 或许是对人类和其处境的一种鄙弃。因为奴隶是一些被压制、被压迫、遭受苦难、未得到解放、悲观厌世和对自己毫无信心的人。奴隶对于贵族的德性冷眼看待。凡是可安慰苦难者的生活的那些品质, 则被大书特书。于是, 同情、仁慈、助人、热心肠、忍耐、勤敏、谦卑、友谊等, 受到了奴隶的尊崇。奴隶本能地把权力看作是恶。“因此, 根据奴隶道德说来, ‘恶’人引起恐怖; 根据主人道德, 则正是‘善’人才引起人的恐惧, 并企图引起恐惧, 而劣人则被认为是可鄙视的人。”^②

96

从以上论述可以看出, 尼采和斯宾塞的思想确实存在长期被人们所忽略的重大区别: 尼采明确地为统治者、贵族的强权进行道德辩护, 认为他们对“奴隶”的压迫和统治是“人”类提高的途径, 而斯宾塞尽管认为在野蛮时代或野蛮民族那里, 奴隶制度的存在是一种可以理解 and 具有一定合理性的存在, 但是, 他至少在道义上对奴隶主的“坏心”做出了谴责。另外, 斯宾塞把同情和良心这些道德意识, 以及由此类意识所推出的道德规范和展开的道德行为, 当作文明人之

① 周辅成编. 西方伦理学名著选辑 (下卷). 北京: 商务印书馆, 1996. 794

② 周辅成编. 西方伦理学名著选辑 (下卷). 北京: 商务印书馆, 1996. 796



所以能够战胜野蛮人的重要根据、条件,这显然同尼采的贵族道德格格不入。斯宾塞认为文明社会中的妇女和儿童应该享有男人和成年人同等的权利,这一平等的观念,更属于尼采所反对的奴隶道德!斯宾塞对殖民主义和帝国主义的谴责,更是同尼采的种族主义理论存在鲜明的区别。可见,与其说斯宾塞的理论为后来的法西斯主义提供了科学的理论依据,还不如说,是尼采的权力意志理论和种姓优越论直接给后来德国法西斯主义和种族优生学提供了哲学根据。当然,这并不意味着可以完全否认斯宾塞理论存在为强者辩护的方面。

尼采的贵族道德或主人道德的提出,是对西方传统伦理学、首先是近代伦理学的一种根本性的挑战。因为即使在霍布斯那里,他虽然承认人类普遍地具有一种追求权力的贪欲,但仍没有简单地从这种普遍的权力欲得出尼采这样的道德结论。霍布斯意识到,每个生活在社会中的人,倘若听任自己权力欲的扩张,则势必会造成人与人之间的无穷纷争,导致正常的社会生活不能开展。因此,他试图用契约论来对人的权力欲加以约束,并用他所理解的“自然法”来作为约束人的贪婪的权力欲的规则。在他这里,除了“君主”拥有特权之外,其他订约者都是平等的。而尼采虽然也讲平等,但只是承认在贵族之间存在平等,贵族和其他低级种姓是不讲平等的。尼采的道德观从本质上说是非近代的观念。因为平等意识——这在斯宾塞的思想中同样可以找到——是一种普遍的启蒙意识。而尼采却主张人与人之间的不平等,主张阶级和种族的区别和不平等。从思想史的角度看,尼采的这种思想在古代柏拉图那里可以找到源头。柏拉图在其《理想国》中明确地把人分为统治者、武士和贫民三个等级,而奴隶则根本没有被当作人!他并且认为这些人分别是由金、银、铜和铁等不同的成分构成的。

尼采还把自己的价值理想寄托在所谓“超人”(Uebersensch)身上。这个超人,在尼采看来就是权力意志或生命力得到了充分发扬的人,是冲破了一切传统的思维方式和道德规范约束的人,是超越了善恶的人,当然也是具有鲜明个性和创造性,具有超群的智力、坚强的意志、绝对的自主性和高昂的激情的人。超人,是他的权力意志的理想化和人格化,是同理性主义哲学和基督教传统所确立的人的价值相反的新的价值观念的理想化和人格化。

尼采以他的权力意志论和贵族道德理论,向理性主义哲学和包括基督教在内的一切道德理论提出了挑战。



四 皮尔逊的社会达尔文主义

除斯宾塞和尼采外，人们还经常把英国哲人科学家皮尔逊看成是社会达尔文主义者。^①

皮尔逊和当时许多生物学家一样，试图把生物学的知识运用于解释社会问题。具体来说，他试图运用进化论思想，来探究无机世界、人的历史进化、自然选择、人类道德、民族问题等等。同其他社会达尔文主义者一样，他也在一定程度上宣扬了种族主义和殖民主义的谬论。但是在许多问题上，尤其是在道德起源问题上，他确实提出了一些富有启发的思想。

皮尔逊的思考是直接从达尔文的自然选择理论出发的。他推崇达尔文的学说，认为它是科学的理论。他对达尔文理论作了如下的概括：在给定的有机和无机环境下，一种个体比另一种个体能更好地幸存或留下更多更强的后代，这就是自然选择。它与遗传概念相结合，就是达尔文的进化论。他认为达尔文的进化论由自然选择、性状遗传和导致差异繁殖力的性选择三个要素构成。在他看来，有机体的进化是生命形式的进步变化，它通常与从某种较简单的形式发展到复杂的形式相关。在我们能够接受它作为一种因素之前，我们不仅必须表明它似乎有理，而且如果可能，还必须证明它的定量的可靠性。

皮尔逊试图表明，生物进化论以及自然选择原理适用于整个世界，包括有机世界和无机世界。不仅如此，作为一位社会达尔文主义者，他还试图把生物进化论运用于说明人类及其社会历史。他批评了华莱士（Wallace）关于进化论不适用于人的历史、否认自然选择是描述文明人发展的充分有力因素的观点，论证了自然选择对于阐明文明人的历史的充分性。他说，“在40年间，在我们对人类社会成长中的基本事实的评价中，发生了如此革命性的变化，不仅使得历史必须重写，而且也使我们的人生理论必须深刻地更改，同时必须使我们的行为逐渐地但却确定地适应新颖的理论。被斯宾塞的有启发性的但却很少有持久性的工作支持的达尔文之研究，使我们洞察到个体生活和社会生活二者的发展；这种洞察迫使我们重新塑

^① 国内学者李醒民研究员注意到了皮尔逊的社会达尔文主义思想。此处主要参考了他的《皮尔逊的社会达尔文主义》一文，载《哲学动态》2003年第9期。



造我们的历史观念，缓慢地扩展和强固我们的道德标准。”^①

皮尔逊断言自然选择对于人的历史进化具有作用。他认为，每一个种族的最早的历史都遵循可以做出精确的科学陈述的普遍定律，而且这一点，正在每天被比较人类学、民俗学和神话学的发现所确认。在文明的早期阶段，人类的物理环境和较多的动物本能是进化的统治因素。他在谈到能够借助于进化原理描述远古史时说：在给定时期，任何民族的经济条件与它的生殖率和它与其邻国为争夺土地和食物所发生的斗争密切相关。即使在近代，所有制、婚姻和家庭形式同样符合进化的规律，只不过得到了某种伪装而已。但是，一旦我们把眼光转向较少复杂性的社会成长阶段，我们就能充分把握为食物和性本能的满足而展开的斗争，在促成人的发展中所具有的直接意义。正是这种斗争，在其最广泛的涵义上描述了所有现存的所有制和婚姻体系的基本公式。同样地，在近代也存在着生存竞争的例子。如近代民族争夺非洲和亚洲的市场，他们为贸易路线所有权而发生的冲突，他们力图降低产品价格，培养更好的工匠，都可以用相同的进化定律来描述，只是这些定律的表现形式比社会较低阶段的要复杂得多。这种竞争说到底还是生存竞争，它还正在促进民族的成长。但是，正如它现在被人们所描写的那样，人类历史被王朝征战的形式这一外衣掩盖了，使我们很难看清其中所包含的物理学和生理学原理。

皮尔逊也试图用生存竞争的原理来解释民族关系。他发现适者幸存的规律对不同的民族为真。他和斯宾塞一样认为，民族之间的斗争，有残酷的一面，但却是通向文明的必由之路。他说：“世界的起源和生命的意义对于诗人、神学家和科学人来说同样是秘密。在某种程度上作为调停者处于三种人所承认的秘密之间的人，当从人的相对立场去判断时，看到自然过程的残酷，但是却在其中发现了不确定的‘向着正当性的趋势’。如果他意指的所谓正当性是较广泛的人的同情、较强烈的社会本能、较敏感的怜悯和较清楚的品行原则，那么我相信，那种倾向、那种人类的连续进步是几乎未被承认的种族与种族的痛苦斗争的结局，是像其他生命一样的，服从适者幸存和在体力和智力上更好组织起来的人胜利的严厉法则的结果。人类作为一个整体像个体的人一样，只有通过痛苦和受难才能进展。进步

^① 李醒民. 皮尔逊的社会达尔文主义. 哲学动态: 2003 (9)



的路线是用民族的遭难铺就的；处处可以看到劣等种族大量丧生和牺牲的痕迹，他们没有找到通向更加完善的道路。可是，说实在的，这些死掉的人是楼梯的石级，人类正是踩着这些石级上升到今天的智力和较深沉的感情生活的。”^①从这些话中我们可以看出，皮尔逊确实和斯宾塞等人一样为所谓先进民族或种族征服落后民族或种族进行了一种立足于进化论的道德辩护，因此具有种族主义或殖民主义的嫌疑。

有趣的是，皮尔逊还试图把“最适者生存”这个公式运用于道德现象——利他主义行为——的解释。在这一点上，他吸收了前述的达尔文道德进化论的思想。他和达尔文一样，看到了自然选择并不仅仅发生在个体与个体之间，而且发生在群体与群体之间，或社会与社会之间，甚至发生在人类总体与其有机和无机的整个环境之间。正是基于这种宽泛的理解，他才有可能和达尔文一样找到从自然选择和生存竞争进入道德选择的路径。他发现，个体之间的自然选择会造成个体的一种个人主义倾向，有机个体具有一种发展他自己的最大能力的兴趣，这是变革的十分重要的因素。但是，各个社会对发展它们的资源、对于在社会与社会之间永远进行的生存竞争而组织它们自己的兴趣，同样是进化的重要因素。各个社会对于教育、训练和组织它们的所有个体成员的能力具有最强烈的兴趣，因为这是社会能够在生存斗争中幸存的唯一条件。这种社会组织的趋势总是在进步的群体中占优势，他把这种社会组织的趋势命名为“社会主义”。此外，他认为还存在第三种因素，即对人类而言来自反对有机的和无机的敌手的公共组织的好处。全世界的人的相互依赖正在变成一个越来越明显的事实。世界上某一部分人控制他们环境的失败，可能导致世界其他地区的人的饥荒，而一个民族的科学家战胜微小的杆菌，则是全人类的胜利。因此，人在世界各地对于人的物理环境和生物环境的控制的发展，对于每一个别群体都具有真正的重要性。皮尔逊把这种人类相互团结而开展的同整个环境的斗争，叫做人道主义。于是，他从简单的最适者生存定律达到了有助于改变我们生活的三个重大要素：个人主义、社会主义和人道主义。他认为，我们对个人主义、社会主义和（较小程度上）对人道

^① 李醒民. 皮尔逊的社会达尔文主义. 哲学动态: 2003 (9). 原文见 K. Pearson, National life from the Standpoint of Science, Second Edition, Cambridge University Press, 1901, p. 64 ~ 66.



主义的强烈的遗传下来的本能，引导我们达到关于行为、对自己的责任、对社会的责任和对人类的责任的道德准则。“皮尔逊的结论是：个人的发展、人与人斗争的产物，被看作是受社会单位的组织控制的，是社会与社会斗争的产物。个别社会的发展，即便是在较小的程度上也受到在文明人类中人的休戚相关的本能的影响，是文明反对野蛮、针对无机自然和有机自然的斗争的产物。借助个人主义、社会主义和人道主义三个因素描述个人、文明社会和野蛮社会的连续斗争是最适者幸存原理，从科学的立场来看，该原理是我们能够给予健康活动、同情、爱和人们作为他们的主要遗产而珍重的社会行为这些纯粹人的天赋之起源的唯一解释。”^①

可见，皮尔逊虽然表达了一些带有种族主义倾向和为所谓先进民族和强者进行辩护的社会达尔文主义观点，但是，他在用生存斗争和适者生存的生物学原理解释人类社会和行为时，由于引进了社会（群体）选择的思想，而能够为社会内部的道德现象作出解释。另外，他明确地把人类整体同整个环境的生存斗争问题提了出来，以人道主义作为人类整体相互团结的道德准则，这一点，也是同达尔文有关人道的观念相一致的。

总之，社会达尔文主义作为一种思潮在为强者做出道德辩护这一点上具有某种一致性，并由此遭到人们的普遍贬斥。在这一方面，尼采的观点最为极端、激进。但是，社会达尔文主义内部其实仍存在一定的分歧。即使是斯宾塞，我们确实看到他提出了一系列真正的道德原则，尤其是公正的原则，而且他也大讲同情和良心。而在皮尔逊这里，我们看到他除了明确提出个人主义原则——这是他和斯宾塞、尼采所共同的价值观，而且提出了他所谓的社会主义和人道主义道德价值观念。这些内容，是我们在考察社会达尔文主义思潮的时候，不能简单地加以回避或忽略的。

^① 李醒民. 皮尔逊的社会达尔文主义. 哲学动态: 2003 (9)



第二节 托马斯·赫胥黎的进化伦理学

在中国学术界,托马斯·赫胥黎的进化伦理学恐怕是最为人们所熟知的一种进化伦理学形态了。他的《进化与伦理学》(*Evolution and Ethics*)一书,因为严复的译本《天演论》而著称。科学出版社1971年出版了白话译本《进化论与伦理学》。这本书,实际上是赫胥黎在牛津大学讲演的内容,是罗马尼斯^①创立的讲座的第二次年度讲演(1893—1894)。在这些讲演中,赫胥黎阐发了他有关“伦理过程”的观点,并考察了印度佛教和西方哲学伦理学在伦理的进程方面所发表的一些见解和起到的作用。总的看来,赫胥黎作为一位鼓吹达尔文生物进化论的“斗士”或“猎犬”,在这些讲演中积极宣传了自然选择的思想,但是,他有关伦理进程的观点,虽然同样是对达尔文道德(良心)进化论的宣扬,却受到了一定程度的忽略。克鲁泡特金在阐发其“互助论”时,也往往把赫胥黎作为批评的靶子,以为他过多地强调了生物进化中竞争的一面,而忽略了互助的方面。本节试图对赫胥黎有关伦理过程的思想,作出客观而全面的评介。

一 赫胥黎的“伦理过程”论

赫胥黎的进化伦理学观点,主要体现在他有关“伦理过程”的阐述方面。他的这些观点,确实在很大程度上是对达尔文道德(良心)进化论的一种发挥。他把伦理的过程,理解为广义的宇宙进化过程的一个组成部分,但是,它又是一个同纯粹的自然状态相对立

^① 罗马尼斯是达尔文最亲近的门生和崇拜者。洛耶甚至认为,他“可能是达尔文活着的时候能读懂他的唯一的人”(见达尔文,《爱的理论——着眼于对新世纪的治疗》,单继刚译,北京:社会科学文献出版社,2004,30)。达尔文去世的时候,把所有的心理学笔记都留给了罗马尼斯。接着,罗马尼斯也成了一位重要的英国生物心理学家,“把达尔文原来相当不正式的意见扩展为对前人类和人类心智进化的全面研究”(同上书,第31页)。1897年,罗马尼斯针对人们对达尔文的误解发出了质疑,出版了《达尔文和达尔文之后》(*Darwin and After Darwin*)一书。赫胥黎在其《进化与伦理学》的“序言”中也对罗马尼斯表示赞赏和推崇。说他“为人厚道,我也像他的许多其他友人一样,感到他可敬可亲;他的研究才能和对促进知识发展的热情,使他公正地受到所有他的同事们的尊重”(见中译本《进化论与伦理学》,科学出版社1971年版,序言的开头部分)。



的一种特殊状态。^① 不过，他对伦理进程的论述，是一步步地引申出来的。

1. 对广义进化的论述

对赫胥黎来说，进化是一个普遍的过程。他注意到，“进化”作为一个一般应用于宇宙过程的词，有它独特的历史，并被用来表示不同的意义。就其通俗的意义来说，它表示前进的发展，即从一种比较单一的情况逐渐演化到一种比较复杂的情况；但其含义实际上已被扩大到包括倒退蜕变的现象，即从一种比较复杂的情况进展到一种比较单一的情况。进化作为一种自然过程，赫胥黎认为具有像种子发育成为一棵树或从卵发育成为一只家禽那样的性质，即进化“排除了创世及其他各种超自然的干涉”。作为一个固定秩序的体现，进化的每一阶段都是依据一定规律而起作用的一些原因造成的结果，于是，“进化这个概念也同样排除了偶然性的概念”^②。赫胥黎相信：在进化过程中出现的一切现象，都是宇宙过程的内在动力起作用的产物。他的进化概念，确实超出了单纯的生物进化的范畴。在他看来，“只要我们称之为科学知识的那种对事物的性质的有限揭露还在继续进行，它就会越来越有力地使人相信，不仅植物界，而且动物界；不仅生物，而且地球的整个结构；不仅我们的行星，而且整个太阳系；不仅我们的恒星及其卫星，而且作为那种遍及于无限空间并持续了无限时间的秩序的 evidences 的亿万万个类似星体，都在努力完成它们进化的预定过程。”^③

2. 生存斗争：生物进化的内在动力

① 国内已有学者注意到了赫胥黎的广义进化论思想。例如，王身立在其《广义进化论》中，就用专门一章（第六章）来论述“赫胥黎的广义进化思想”。并且指出：赫胥黎比较系统地论述了关于整个自然界进化发展的广义进化思想，这比达尔文的生物进化论更进了一步。“赫胥黎提出的广义进化观点，有可能是现代自然科学中薛定谔的负熵概念和普里高津的耗散结构理论的思想渊源之一。对赫胥黎的《进化论与伦理学》一书学者们只说到它是宣传达尔文的生物进化论的。除了笔者之外，迄今还没有任何其他注意到广义进化思想才是赫胥黎这本书的真正主题。”（见于身立，广义进化论，长沙：湖南师范大学出版社，2000，75）王身立还论述了赫胥黎有关宇宙过程和园艺过程的对立统一的思想，但是对于他的有关伦理进程的具体观点，尚未作出系统论述，也没有指出。赫胥黎有关伦理进程的思想，其实是对达尔文道德（良心）进化论的一种阐释。

② 赫胥黎，进化论与伦理学，北京：科学出版社，1971，4

③ 赫胥黎，进化论与伦理学，北京：科学出版社，1971，5



在把进化概念的适用范围从生物界拓宽到整个宇宙的同时，赫胥黎进一步探讨了地球上的生物进化的“内在动力”问题。这是他对达尔文生物进化思想的概括：生物进化是由变异、选择（适应）和生存竞争（斗争）三个要素来说明的。他相信所有的植物和动物都显示了变异的趋向，没有这种趋向，就不能有进化。至于变异的原因，他认为还有待进一步考察。在特定的时间内，生活条件的趋向，有利于最适应的变异的生存，同时不利于其余的变异的生存，从而发生选择。这种选择的趋向，说明了为什么一种变异会消失，而另一种变异会取而代之。选择，实际上也就是适者生存，不适者被淘汰或被取代。至于第三个要素，生存竞争或生存斗争，赫胥黎认为正是自然状态中选择过程的动力。他和达尔文一样，认为所有的生物都趋向于无限制地进行繁殖，而维持生命的手段却是有限的，于是势必会导致生存竞争或斗争。其明显的原因，则是由于后代的数目总要比其祖先的大得多，而这些后代和其祖先在保险统计上可以预期具有同样长的寿命。赫胥黎把生存斗争看作是自然选择的内在动力，而把选择看作是生存斗争的结果。他说：“在生物界，这种宇宙过程的最大特点之一就是生存斗争，每一物种和其他物种的相互竞争，其结果就是选择。这就是说，那些生存下来的生命类型，总的说来，都是最适应于在某一个时期所存在的环境条件的。因此，在这方面，也仅仅在这方面，它们是最适者。”^①正是根据上述三种趋向，赫胥黎把植物史和动物史上的全部已知的事实，都纳入到他自认为一种合理的相互关系之中，并认为一切植物和动物，都具有暂时的、历史的性质。

104

赫胥黎深信，为了达到适应环境和生存的目的，即为了自我保全，所有生物，都会自发地展开同别的生物的残酷的生存斗争。于是，宇宙进化过程中的自然状态，就是一个各种生物“自行其是”的状态，即每个生物都不得不具有“自私”的天性。各种生物，则是这种自私天性展开后的结果。

3. “自然状态”与“园艺过程”的对立

但是，自从地球上出现了人类，纯粹自然的状态便被一种人为的干预破坏了。这正好是卢梭等人所谈论的人的文化、文明对原始

^① 赫胥黎：《进化论与伦理学》，北京：科学出版社，1971，3



自然状态的干预。赫胥黎用“园艺过程”来比喻人的文化或文明对于纯粹自然状态的干预。一个园丁，他可以运用自己的智力，按照自己的目的，除掉他的园地里的各种杂草。于是，他的园地，便成为同我们的任何人造物一样的一种技艺的成品，或技巧制品。蕴藏于某些人体内的能力，在同样蕴藏的智力的指导下，产生了一批在自然状态中不能产生的物体。“这种提法对人类双手制成的所有成品，从燧石工具到大教堂或精密時計，都是同样适用的；正因为这种提法同样适用，所以我们把这些东西叫作人工的东西，叫作技艺的成品或技巧制品，以便把它们同在人以外进行着的宇宙过程的产物区别开来，我们把这些产物叫作自然物，或自然的成品。在自然成品和人工成品之间这样做出的区别，是公认的，我认为这既是有用的，也是有道理的。”^①

纯粹自然过程同园艺过程、自然成品同人工成品固然存在着对立，但是，赫胥黎认为归根到底园艺过程仍是自然进化的一部分，如同人工成品归根到底仍属于一种自然的产物。也就是说，他把那种他称为“园艺过程”来创造并维持园地的人的能力和智力的活动，仍看作是宇宙过程的一个组成部分。“其实，有肉体、智力和道德观念的人，就好像最没有价值的杂草一样，既是自然界的一部分，又纯粹是宇宙过程的产物。”^②当然，人的“园艺过程”，文化过程，同纯粹的自然状态确实又表现出一种对立，即作为宇宙总过程的一部分的人的“园艺过程”（实即文化过程，或人的生成过程），表现得像是同宇宙过程本身相对立。赫胥黎用了一个例子来说明两者的关系：如果一个人用两只手分别抓紧一根绳子的两端，同时使劲想要把绳子拉断，那么右臂所使出的力量必定与左臂的相对抗，但两只手臂的力量其实来自同一源泉。人为的园艺过程同纯粹的自然状态固然相互对立，但归根到底它仍是广义自然进化过程的一部分。

赫胥黎认为，不仅自然状态同园地的人为状态相敌对，而且用以创立和维持园地人为状态的园艺过程原理同宇宙过程原理也是对

① 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 7~8

② 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 8. 赫胥黎自称: 他比任何人都更坚决地深信这一个观点。人是自然的一部分和纯粹的宇宙过程的产物, 这个观点, 在过去的三十多年虽备受诽谤, 但他一直有力地坚持着。这实际上就是他的彻底的自然主义立场。



立的。宇宙过程的原理是不停的生存斗争，而人为的园艺过程的原理则是排除引起斗争的条件来消灭那种斗争。“宇宙过程的倾向是调整植物生命类型以适应现时的条件。园艺过程的倾向是调整条件来满足园丁所希望培育的植物生命类型的需要。”^① 宇宙过程用无限制的繁殖作为手段，于是成百的生物为了只能容纳一个生物的地方和只够一个生物的营养而斗争。它以冰霜和干旱来消除弱者和不幸者。而园丁限制繁殖，给每一株植物提供充分的空间和营养，保护其免除霜旱之灾，并试图从各个方面来改变条件，以使那些最接近于他所期望的那种有用或美观的标准的植物类型得以生存。人工栽培的花、果、根、块茎和球茎的无数品种不是由于生存斗争而选择的产物，而是根据一种有用或美观的理想而直接选择的产物。

4. 园艺过程与开拓殖民地的类比

园地建设的过程，与开拓殖民地的过程相类似。如英国殖民者进入一个陌生的地方，着手清除当地植被，扑灭或驱逐土生动物，而引进英国的动植物。殖民者就像园丁，在尽量看护殖民地这块园地。而从整体来看，这个殖民地是引进到这个旧的自然状态中的一个复合单位，此后成为生存斗争中的一个竞争者，去征服其对手或被对手消灭掉。假如殖民者能精力充沛地工作，并把各方面的力量和智慧都集中到一起，去完成工作，他们就会有成果；假如他们怠惰、愚昧、粗心大意，或者把精力放在内部斗争上，那么，旧的自然状态就很可能占上风。也许过一段时间，殖民地的所有其他痕迹就会全部消失。

赫胥黎进一步假设有一位行政长官，能力和智力超群，他成了殖民地的首领。他进行工作的方式就像园丁管理园地一样。他首先尽可能地把本地的竞争者，无论是人，或者动物、植物，都彻底消灭、排除，以制止外部竞争的影响，同时，他还要按照他那美满的殖民地的理想来挑选成员。其次，为了使这些成员之间获取生存资料的竞争不致削弱殖民地共同体对自然状态斗争的效力，他就要进行安排，为每个人提供必需的生存资料，使每个人解除对较强或较狡猾的伙伴夺取他们生存资料的恐惧。殖民地联合力量所通过的法律，约束着每个人的“自行其是”。换言之，像人与人之间的生存斗

^① 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 10



争这样一种宇宙的生存斗争，将被严格地压制下去。而用这种斗争来进行的自然选择，也被完全排除掉了。同时，其他一些可能造成阻止殖民者充分发挥其才能的自然状态，也通过创造一些更适宜于人们生存的人为条件得到消除。为了达到他的目的，这位行政长官还必须利用那些移民的勇敢、勤劳和集体的智慧；而且很明显，只有使具有这些优良品质的成员不断增加，缺乏这些品质的成员不断减少，才大大有利于社会。于是，他便要按照预定的理想来进行选择。于是，他希望建立起一个人间乐园。在这个乐园里，自然状态中的粗暴的生存斗争，应予以废除；自然状态应为人造状态所代替。“而这种理想的社会若要得到实现，那就不是使人们逐渐去适应他们周围的条件，而是要给人们创造一些人为条件；不是让生存竞争自由进行，而是要排除这种斗争，并用适合于这位行政长官所理想的人为选择来取代生存斗争的选择。”^①

但是，这个乐园也会有它的“蛇”。这就是人的巨大的生殖本能。由于这位行政长官对繁殖的限制很少，因此人口便会大量繁殖。而人口的繁殖，又必然会引起对日用品和生存资料的竞争，于是，这位行政长官又面临宇宙斗争在这个人为组织里重新爆发的倾向。这时候，这位行政长官该怎么做呢？他当然可以按照单纯的科学原则去进行思考。于是，他就会像园丁一样采用系统地消灭或排除过剩者的办法来对付困难。“无法医治的患者、多病者、老年人、身体虚弱者或身心残废的人以及过剩的婴儿，就会像园丁根除有缺陷的、多余的植株那样，或者像育种者消灭不合意的牲畜那样被淘汰掉。为了养育出最符合于行政长官所要求的子孙后代，只有经过仔细挑选结成配偶的身体强壮和健康的人，才会被允许传种接代。”^②

107

值得注意的是，赫胥黎并不简单地认为伦理的进程就是设想出来的上述行政长官建设他的理想乐园的过程。这样一个行政长官的做法，其实假定了人具有超自然的智力；否则，他是完全不能成功的。“一个无论是个人的或是集体的专制政府，应具有超自然的智力，还得具有用选择来实现社会改进原则这样一个目的所需要的、恐怕许多人会认为是超自然的残忍性，这种选择还得有使这种方法

① 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 14

② 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 15



赖以获得成功的相当严密的彻底性。”^① 赫胥黎承认，经验确实没有给我们提供可以限制住个别“社会救世主们”的残忍性的根据；而且，根据人所熟知的否认团体具有身体和心灵的格言，集体专制——伙通过煽惑人心的传道士的煽惑而得以相信自己具有神权的暴徒——在这方面很可能做得比任何单独一个暴君所能做的，要更加彻底。但是，智力却是另一回事。赫胥黎认为，“社会救世主们”爱好这种做法，本身正说明他们没有多少智力。而他们所拥有的那一点智力，“通常都出卖给他们依赖其资源而生存的殷实资本家们”。^② 他怀疑，面对100个14岁以下的儿童，即使是最敏锐的审查者，是否有能力、有把握挑选出哪些是对社会肯定有用的成员而应予以保留，哪些肯定是愚蠢、懒惰和邪恶的而应予以杀掉。于是，他得出结论：“把进化原理应用到人类社会的严格的科学方法，是很难用于实际的政治领域的；这并不是由于大多数人缺乏愿望，而是由于有一个原因，那就是不能指望但凭人类自己会有足够的智力来选择最适的生存者。”^③

5. 真实的伦理过程

赫胥黎反对运用上述所谓“科学的原理”来指导人类的社会实践。在他看来，试图用消灭弱者和保留优秀者的做法来改造人种，以这种残忍的人为选择取代自然的选择，不仅是一种缺乏智力依据的设想，而且会破坏使人与人之间能够真正建立起联系的那种“社会纽带”。他说：“另外有一些理由使我担心这种严格的进化组织——各自饲养家的社会组织——的逻辑理想是难于达到的。在没有我们所设想的那种具有严格科学态度的行政长官的情况下，人类社会是依靠这样一种独特的纽带维持在一起的，因此按照他的方式使社会完善化的尝试，就会冒着使这些纽带变得松弛的严重危险。”^④

伦理的过程就是社会的过程。在论述真实的伦理过程时，赫胥黎——在这一点上和达尔文完全一致——注意到：社会组织并不是为人类所独有的。其他一些动物，如蜜蜂和蚂蚁，他承认也存在社会性，具有社会组织。这类社会组织为什么能够出现？达尔文运用

① 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 15

② 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 16

③ 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 24

④ 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 16



群体自然选择理论来解释，认为群体自然选择迫使群体内部的成员团结互助，形成社会组织。赫胥黎的观点也差不多。在他看来，蜜蜂和蚂蚁的社会组织，“也是由于在生存斗争中能够得到通力合作的好处而出现的”^①。它们的社会组织同人类社会的相似点和差异，他认为对我们很有启发。他相信，在蜂群组成的社会中实现了“各尽所能，按需分配”这句共产主义格言的理想。在其组织内，生存斗争受到了严格的限制。蜂后、雄蜂和工蜂都享有分配给自己的充足食料，个个都在完成蜂群经济分工中所担负的任务，并在同外界自然状态中采集花蜜和花粉的竞争者及其他敌人的竞争中，为整个合作的社会的成就做出贡献。正如园地或殖民地是人工技艺的成品那样，蜂群社会是宇宙过程通过膜翅目类型的组织所造成的蜜蜂技艺的成品。

赫胥黎把蜜蜂或蚂蚁社会，看作是“官能上的需要的直接产物”。正是这种官能上的直接需要，促使它的每个成员都为整体的利益而不断工作。每个蜜蜂都有其职责，但似乎没有任何权利。至于蜜蜂有无感情，能否思考，赫胥黎认为这个问题不能武断地加以回答。但他倾向于认为它们有一些初级的意识。他甚至设想：一只具有伦理哲学倾向的、能思考的雄蜂，必然会自称是一个最纯正的直觉主义道德家！“它会完全公正地指出，工蜂为了仅够维持生存的报酬而毕生不断地辛勤劳动，这是无法用利己主义或其他任何一种功利主义的动机来解释的；这是因为这些蜜蜂一从蜂房里孵化出来，就在无经验、无思想的情况下开始工作。很明显，只有蜜蜂固有的一种永恒不变的原理才能说明这种现象。另一方面，生物学家探索了单个生活的蜜蜂和群体生活的蜂群之间次第演变的各个阶段，可以清楚地看到，群体生活的蜂群组织的产生，只是一种自发性机制的完善化，这种机制是在不断变异的长时期内，经过生存斗争对单个生活的蜜蜂的子孙后代进行锤炼而产生出来的。”^② 赫胥黎把蜜蜂等社会性动物的合群行为，归结为一种完全无意识的本能起作用的结果，而这种本能又是在群体生存斗争中形成的。比较达尔文有关动物道德的论述，我们发现，达尔文比他更多地肯定了动物自觉的意识因素，因为达尔文甚至认为某些动物也能在内心里出现冲突和

① 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 17

② 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 17~18



矛盾，甚至明确肯定某些动物也有“良心”。但是，赫胥黎和达尔文在这一点上完全一致：群体自然选择造成了某些社会性动物的社会本能。

赫胥黎进一步推论，人类社会在开始的时候，也像蜜蜂社会一样，是一种官能上的需要的产物。

正如达尔文把社会本能归结为亲子之情，因而实际把社会看成是从家庭发展而来的一样，赫胥黎也认为社会是从家庭发展而来的。于是，考察家庭之形成的原由，也就成为他考察社会形成之原由的第一步。他认为，人类家庭的产生所依赖的条件，与较低等的动物中进行类似的联合所需要的条件是完全相同的。他进而指出，家庭结合的持久性的每一步进展，其结果是家庭的越来越多的子孙后代为保卫和防御而合作，因而使得发生了这种变化的家庭比其他的家庭具有明显的优点。“就像在蜂群中那样，对家庭成员间生存斗争的逐步限制，提高了对外竞争的效率。”^① 这就是说，人类之所以要结成团结互助的家庭，说到底是为了在同其他家庭——后来扩展到部落——的竞争中取得优势。

但是，人类社会和蜜蜂社会之间，在赫胥黎看来存在着巨大的、根本的差别。在蜜蜂社会中，各成员在器官构造上注定了只能执行一种特殊的任务，因此，只要不出现新的蜂后，在蜜蜂社会里就不会有对抗和斗争。但是，在人类社会的组织中，并没有这样预先注定要严格规定的职务。尽管人的智力并不完全相同，人的感情也有差别，感觉的丰富性和灵敏性也不同，但是，不能说某个人的体质天生适合当农夫，而不能做别的工作。而且虽然人的天资差别很大，但所有人却都有贪图享乐和逃避生活上的痛苦的天赋欲望。也就是说，每个人都只愿做他自己喜欢的工作，而不会考虑他们所在的社会福利。这便是人类从他们的长长的一系列祖先——猿类和禽兽——那里继承下来的天性，也是基督教“原罪说”所说的人的“原罪”，或近代一大批政治哲学家所说的人的自私的欲望、激情，也是达尔文曾经探讨过的人的自私心。这也正是所有人类的贪生——对享乐的贪得无厌的渴求——的原因。赫胥黎认为，社会的人的祖先，正是凭着这种“自行其是”的天性，在生存斗争中取得

① 赫胥黎：《进化论与伦理学》，北京：科学出版社，1971，18



了最终的胜利。但是，要过社会生活，社会成员却不得不抑制自己的这种自行其是的天性。

人类究竟如何才能抑制自己自行其是的自然天性，克服自己的利己主义冲动？达尔文认为这要依靠人身上具有的社会性本能，即在群体自然选择中取得的、通过遗传而作为人的天赋出现的诸如乐群之感、恩爱之心、同情心等等。赫胥黎同样认为，人类之所以能抑制自己的私心，是因为人身上具有一种不同于蜂群赖以组成的需要不同的官能上的需要。其中首先一种需要，就是人类在长期的幼稚时代加强了父母与子女之间的爱。但是，最重要的是，人类异常强烈地发展着一种倾向，即某个人自己身上都重复表现出与别人的行动和感情相似或相关的行动和感情的倾向——模仿。赫胥黎特别强调了模仿在人的社会生活中的作用。他说：“人是动物界最善于模仿的。只有人会绘画、仿效，在模仿声音的范围、多样化、准确性上没有哪一种动物能赶上他；也没有哪一种动物是这样一种善于表情的能手；但他好象只是为了寻求其中的快乐而去模仿。”^①

除了家庭内部的恩爱和人喜欢模仿这一点，赫胥黎和达尔文、斯宾塞等人一样，重视同情在社会生活中所起的关键作用。他和斯宾塞等人一样熟悉亚当·斯密的理论。他甚至认为，伦理过程的要点，远在近代进化学说出现以前，就已被阐明了，这主要是通过哈德烈（又译哈特利）和斯密的研究而被阐明的。^② 和所有这些同情论者一样，赫胥黎深信：“只要依靠心理上纯粹的反射作用，我们就能领会我们周围的人们的感情色调，或者可能是补充的色彩。”^③ 在对同情的具体理解上，如果说斯宾塞对斯密的同情论主要是“修正”，提出了人的权利意识也可以同情的论点，那么，赫胥黎对斯密的主要批评和修改，则表现在他不像斯密那样“过分地强调了有意识的替代，而对于纯粹反射的同情心则强调得不够”。^④ 赫胥黎认为，通常所谓同情的心理状态，并不总是要靠任何自觉行动“使自己置身于”愉快者或受苦人的地位才能产生。同情心常常和一个人的正义感相反，而且不管一个人的愿望如何，同情心使我们亲切得出奇，

① 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 19

② 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 21

③ 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 19

④ 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 20



或者适得其反。

赫胥黎进一步注意到，同情是人身上具备的一种极其重要的情感，它使得我们会在乎别人的议论。于是，从同情心的作用，他转而看到了外在的社会舆论的作用。在这些方面，他显然又是在继续阐发达尔文早已表达过的观点：社会舆论是通过同情心才起作用的。赫胥黎说：“只需要观察一下我们的周围，就可以看出，对人们的反社会倾向最大的约束力并不是人对法律的畏惧，而是对他的同伴的舆论的畏惧。传统的荣誉感约束着一些破坏法律、道德与宗教束缚的人们；人们宁可忍受肉体上的极大痛苦，也不愿与生命告别，而羞耻心却驱使最懦弱去自杀。”^①

最后，赫胥黎像达尔文一样相信，在同情心和社会舆论的长期作用下，人类终于会形成良心。他说，社会发展每前进一步，都使人们和他们的伙伴之间的关系更密切了一些，也就增加了由同情心产生的快乐与痛苦的重要性。于是，我们开始以自己的同情心去判断别人的行为，也以别人的同情心来判断我们自己的行为。这样从童年时代开始，每日每时都是如此，一直到某些行为同被赞许或遭非难这样的感情之间，形成了如同语言的联系一样不可分割的联系——而这种情感就是我们通常所谓的“价值判断”。由于人经常在进行价值或道德判断，因此不可能设想人的某些行为未得到执行者赞许，或者另外一些行为未得到他的非难，不论这个执行者是他自己，还是另一个人。“我们可以用学来的道德方面的语言来进行思考。除了天然的人格以外还建立起一种人为的人格，即‘内在人’，亚当·斯密把他称为‘良心’。它是社会的看守人，负责把自然人的反社会倾向约束在社会福利所要求的限度之内。”^②

以上就是赫胥黎所理解的“伦理过程”。这个过程，是爱心、模仿的能力、同情心和良心的进化过程。“那些用以锻造出人类社会极大部分原始结合的情感，进化成我们叫做良心的这种有组织的和人格化了的同情心。我曾把这种情感的进化叫做伦理过程。”^③显然，这样理解的伦理过程，是与前述的那个假想的行政长官严格按照“科学的”原理来进行人为的选择完全不同的。对赫胥黎来说，人类

① 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 20

② 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 21

③ 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 21



社会实际上并不是依靠科学的理性，而是依靠情感这一纽带而联结起来的。

就其有助于促使人类的每一个社会更有效地同自然状态或同其他社会进行生存斗争而言，伦理过程所起的作用，在赫胥黎看来同宇宙过程形成了和谐的对照。不仅如此，由于法律和道德是对社会中人们之间生存斗争的一种约束，因此，伦理过程的原则也就与宇宙过程的原则发生了对抗。随着伦理过程的展开，生存斗争或竞争越来越不起作用，也就是说，伦理的过程倾向于抑制在生存竞争中最适合于取得成功的特质。

总之，赫胥黎的进化伦理学即有关伦理过程的观点，吸收并发挥了达尔文的道德（良心）进化论的思想。在他这里，同情心和良心之形成的根据，在于群体之间的生存竞争。他看到，在自然状态以及同作为自然状态之一部分的其他的社会进行的生存斗争中，那些能像这样把人们引向密切合作的社会有着极大的有利条件。这就迫使群体内部的各成员保持团结和互助。“假定其他条件不变，那么，在一个野蛮人的部落中，如果秩序维持得最好，部落内部最为稳定，部落外部并有最真诚的相互支持，这个部落将是生存者。”^①这些话同达尔文（甚至斯宾塞）的话是何等的相似！赫胥黎由此出发进一步对他的“伦理过程”做出界定：“社会结合的逐渐强化，虽然在社会内部制止了生存斗争，但在宇宙过程斗争中却在一定程度上增进了社会作为一个共同体的生存机会。我把这种社会结合的逐渐强化称作伦理过程。”^②赫胥黎甚至相信，如果这种伦理过程进展到能保证社会中每个成员都获得生存资料的程度，那么，在那个社会中，人与人之间的生存斗争，事实上就结束了。而且，他以英国为例，试图表明在最文明的现代国家里，生存斗争事实上已经不能起什么重要作用了。生存斗争，在这些现代文明国家或社会里，只存在于它们同其他民族的军事和工业上的战争之中，而生存斗争对生活在这些文明国家中的人的影响，也主要是通过这文明国家同其他民族的战争而来的。所有这些生存斗争在文明社会里业已受到限制的观点，同样是从达尔文那里吸收而来的。

赫胥黎还特别指出，在英国这样的文明国家，所谓生存斗争其

① 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 24 ~ 25

② 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 25



实并不是一种为了取得生存资料，而是为了获得享受资料的斗争。在这场斗争中，名列前茅的是一些富有者和有权势的人，而那些多少是失败了则处于较低的地位，一直沦落到贫民和罪犯的污秽的黑暗境地。只是在穷人和贫困者这里，才能发生可与自然状态中的生存斗争相比的事。其比例大概占全人类的1/20。在这一贫困群体中，无数的男人、女人，或者迅速死亡，或者缓慢地饿死，或者死于长期的恶劣生活条件引起的疾病。但是，由于这个群体的人数太少，加上他们被夺去生命之前无法阻止他们迅速增殖——尽管有较高的婴儿死亡率，他们还是比富人增加得快。因此，这一阶层中的生存斗争不能对其他“文明人”具有明显的选择影响。

伦理过程是否有可能最终完全取代自然选择的过程？赫胥黎对这个问题并没有做出过于乐观的回答。在他看来，即使伦理过程不断地得到贯彻，也不可能制止自然状态中的生存斗争，也绝不会有助于人类对自然状态的适应。即使整个人类都被吸收到一个由“绝对的政治公正”统治着的巨大的社会里去，人和社会外部的自然状态的生存斗争，以及由于过度增殖而使内部斗争重现的趋势，都将依然存在；除非人类从他们那些在自然状态中打过一场漂亮翻身仗的祖先们那里继承过来的那份原罪已被现在尚未泄露的、至少对不相信超自然主义的人尚未泄露的某种方法所根除，否则每个降生到世界上的孩子都将仍然随身带来无限“自行其是”的本能。他将必须学习“自我约束”和断绝欲念。但是这样做并不是幸福，尽管它或许比幸福要好得多。

114

赫胥黎相信，人作为一种政治动物，通过教育、指导和把智慧应用于使生活条件适应于其更高的需要，是能够得到巨大的进步的。但是，只要人仍然会犯智力上或道德上的错误，只要他被迫去不断防备其自身内外的、具有与之不同目的的宇宙力量，只要难于破除的回忆和无望的抱负还在他头脑里作祟，只要承认自己智力的局限性迫使他承认自己对洞察生存奥秘的无能，那么要想得到无忧无虑的幸福，或者得到即使在遥远的未来堪称完美的一种状态，在他看来，都是像曾在可怜的人类眼前闪现过的一种迷人的幻觉。

摆在人类面前的，是一种用以维持和改进一个有组织的、社会的人为状态的不断的斗争，以与自然状态相对抗。人在这种社会中并通过这种社会可以发展出一种有价值的文化，这种文化能够维持和不断改进自身，直到地球的进化开始其下降的过程，于是宇宙过



程将恢复其统治，而自然状态将再次在我们地球上取得优势。这里暴露出赫胥黎的进化论是一种循环论。他说：“进化并不鼓励对千年盛世的预测。倘若我们的地球业已经历了亿万年的上升道路，那么，在某一时间将要达到顶点，于是，下降的道路将要开始。最大胆的想象也不敢认为人的能力和智慧将阻止大年的前进。”^①

二 “伦理过程”与“伦理学的进化”

赫胥黎不仅系统地阐释了伦理的过程即道德情感的进化，而且进一步论述了这一过程同伦理学说的关联，即在伦理学中的体现。于是，他实际上也论述了“伦理学的进化”。伦理学同上述伦理过程究竟有什么关系呢？在赫胥黎看来，两者的关系非常密切。可以说，伦理学说的提出，构成了伦理过程的内在的一部分，即伦理过程有伦理学的积极参与。

如前所述，伦理的过程是一个同自然状态相对立的过程，其本质是抑制人的各种“自行其是”、自私心。本来，人最初的时候同其他所有动物一样，也处在自然状态。因此，他也表现出了构成生存斗争之本质的“自行其是”、那种不择手段地攫取一切所能抓到的东西和顽强地把持着一切所能保持的东西等特性。在整个未开化时期，赫胥黎认为人主要依靠他与猿、虎共有的那些特性，依靠人的特殊的体质结构，依靠他的灵巧、社会性、好奇心和模仿能力，以及依靠在受到对方激怒而引起的粗暴、凶猛的破坏作用，才取得有效的

① 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 59-60. 赫胥黎主张循环进化论。这一观念在古希腊的赫拉克利特 (Heraclitus) 和近世哲学家尼采那里可以找到。赫胥黎认为，一切有生命的东西，包括植物和动物，都表现出同样的“循环进化”。“不仅如此，我们只要看一看世界的其他方面，循环进化从各个方面都表现出来。诸如表现在水之流入大海复归于水源；天体中的月盈月亏，位置的来回转移；人生年岁的无情增加；王朝和国家的相继崛起、兴盛和没落——这是文明史上最突出的主题。”（同上书，第34页）在谈到生物所表现的周期性进化时，赫胥黎还注意到：经过认真的检查，就会发现植物和动物的生命过程，不是用回复到它本身的一个周期图所能正确表示的。在所有生物中，最低级的除外，实际发生的情况是：正在生长的胚种的一部分（A）产生组织和器官，而另一部分（B）则保持它的原始状态，或仅仅稍有改变。这一半A部分变为成年的躯体，并或早或晚地死亡，但另一半B部分则分离成为延续这个物种生命的后代的起点。因此，如果我们沿着从它最早祖先开始的直系系统来追溯一种生物，从整体来看，B从来不曾死亡，只是它的某些部分被丢掉并在每个个体后代中死去。显然，赫胥黎注意到了生物进化中遗传物质的重要性，它也就是当今生物学家称之为“基因”的东西，它是不会死去的。



进展的。但是，人类愈是从无政府状态进入社会组织，文明的价值愈是增高，这些根深蒂固的有用的特性就成了缺陷。“文明人也会仿效那些获得成功的人的样子，踢倒他自己借以爬上去的梯子。他非常满意地看到‘猿与虎死去’。但是它们并没有给他带来方便；他那火热的青春时代的这些亲密伙伴对安排好的文明生活进行的这种不受欢迎的人侵，在宇宙过程必然给单纯动物带来的痛苦和悲哀之外，增添了无数无法估量的痛苦与悲哀。”^①如果说，宇宙过程像机械结构那样完整，像一件艺术品那样美好，那么另一方面，当宇宙创造力作用于有感觉的东西时，在其各种表现中间就出现了我们称之为痛苦或者忧愁的东西。这种进化中的有害产物，在数量和强度上随着动物机体等级的提高而增加，到了人类——作为一个有组织的社会成员，则达到了它的最高水平。而之所以如此，正是因为人作为一个社会成员，必然要按照一种特定的方式生活。因此也可以说，社会性的人之所以会体验到最多的痛苦或忧愁，这是他按照社会方式生活的必然结果，“即在那些对于充分发展他那最高贵的才能所不可缺少的条件下生活的必然结果”。^②

换言之，赫胥黎看到，当文明人要过社会生活时，他便很自然地体会到了比其他动物更多的痛苦，这是他的那些原始的自然天性所必然带给他的。这说到底是因为他的原始的自然天性同社会生活的要求不能相容。于是，文明人对自己身上所有那些“猿与虎的本能冲动”，那些野蛮的竞争的天然性，加上了罪恶之名，把它们所从事的许多活动都当作犯罪行为加以惩处。在极端情况下，他还竭力用斧头和绳索把那些先前时代的最适者置于死地。

116

这里所谓的文明人，赫胥黎更正说，可以更准确地叫做“遵循伦理原则的人”。于是，结论是，遵循伦理原则的人，能够对人身上过去的那些原始的、野蛮的天性进行惩处。而伦理原则从何而来？达尔文似乎没有明确地把它同伦理学说联系起来。在达尔文那里，原始人之遵循“你要别人怎样待你，你就要怎样待人”或“己所不欲，勿施于人”这类道德原则，似乎是约定俗成的结果。而赫胥黎则明确指出：“伦理学这门科学宣称能为我们提供理性的生活准则，

① 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 36

② 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 35-36



告诉我们什么是正确的行为。”^① 而伦理学所颁布的伦理原则是什么？赫胥黎的回答是：“不管在专家中可能存在何种意见分歧，总的一致意见是猿与虎的生存斗争方法与健全的伦理原则是不可调和的。”^②

赫胥黎由此进入到对从前的伦理学的考察。对他而言，这些伦理学，反映了从前我们同类对我们今天仍旧面临的难题的一种思想态度。也就是说，在几千年之前，我们的成千上万的同类早就遇到了可怕的难题。他们发现与私心搏斗的持久战，要比与巨人交锋取胜的把握小得多。他们已懂得了宇宙过程就是进化，其间既充满了神奇、美妙，同时也充满了痛苦。于是，他们试图发现重大的事实在伦理学上的意义，并找出是否有关于宇宙行径的道德制裁。

1. 赫胥黎论古印度的佛教伦理学

赫胥黎把这样一种伦理学说，当作“以进化观念占主导地位的宇宙理论”。因为这样一种伦理学说，是从宇宙进程必然给人带来各种痛苦和忧愁这个基本认识出发的。他指出，这样一种伦理学说或宇宙理论，在公元前至少已存在六个世纪。在公元五世纪时，有关这种理论的某些知识，从远在恒河河谷和爱琴海亚洲沿岸的发源地，传到了欧洲。古代印度的哲学家，和古希腊爱奥尼亚派哲学家一样，观察到了现象世界的变化多端和万物无休止的流动。而且，他们也明白，痛苦是一切有感觉的东西的标记；它不是偶然的伴随物，而是宇宙过程的主要组成部分。顽强的希腊人在“斗争是父、是王”的世界里可能曾找到强烈的欢乐，但古老的亚利安^③精神已为印度贤人的寂静主义所征服。那笼罩着人类的痛苦之雾，遮蔽了他的视线。对他来说，生命就是痛苦，而痛苦也就是生命。

在印度斯坦，赫胥黎认为一个比较发达和相当稳定的文明时期曾经继漫长的半野蛮和竞争时期之后出现。古印度人从富裕幸福和稳固安全中获得了悠闲和教养，同时也出现了思想上的弊病。仅仅为了生存而进行的竞争永无止境。继这种斗争而来的是一种使生存可以得到理解并使事物的条理与人的道德观和谐一致的斗争，这斗

① 赫胥黎：《进化论与伦理学》，北京：科学出版社，1971，37。

② 赫胥黎：《进化论与伦理学》，北京：科学出版社，1971，37。

③ 亚利安（Aryan），据印度和波斯古文献的比较研究推知，远古时代在中亚地区曾存在过一个自称“亚利阿人”（Arya）的部落集团，主要从事畜牧，擅长骑射，有父系组织，崇拜多神。公元前二千至一千年间，一支南下定居印度，一支向西南进入波斯，另一支迁入小亚细亚（见赫胥黎：《进化论与伦理学》，北京：科学出版社，1971，82）。



争同样永无止境。而对于少数思想家来说，这种斗争，却随着知识的每一点增长和对实现一种有价值的人生的理想的不断前进，而变得更加尖锐了。

在古代印度，文明的价值与现在一样明显。那时，同现在一样，只有在一个有秩序的社会的花园里才能产生人类所能生产的最美好的果实。但文化带来的幸福总是伴随着痛苦。感官的刺激、感情的放纵，使寻欢作乐之道的源泉无止境地增加。知识领域的不断扩展，使人类独有的那种瞻前顾后的能力的范围也无限扩大，这就给瞬息即逝的现在又加上了那过去的旧世界和未来的新世界。于此，人们体验和思考得愈多，他们的文化也就愈高。但是，正是这种感觉的磨炼和感情的精炼，在带来更多欢乐的同时，也注定使痛苦的程度相应增加。宗教的想像力创造了新的天堂与新的尘世，也给人带来了过去产生无益的悔恨、对未来产生恐惧的相应的地狱。最后，作为过分刺激的不可避免的惩罚——衰竭，也为它的大敌——厌倦，大开方便之门。甚至纯知识的进步，也招致它的报复。随着人们思考能力的增长，怀疑“这种为数很多的藏身于古老信念坟墓中的仁慈的魔鬼”，也来到了人间。

在这样的文化氛围下，古印度还是出现了它的伦理规范体系。而这一体系中最古老和最重要的成分之一，便是“正义”概念。“除非人们一致承认共同遵守某些相互之间的行为准则，否则社会是不可能组成的。社会的稳定有赖于他们对这些协议始终如一的坚持；只要他们一动摇，作为社会纽带的相互信赖就被削弱和破坏。”^①赫胥黎理解的正义，就是原始人业已意识到需要自觉履行的协议。最原始的社会，就是在默认或表达出来的谅解之下生活的一群人。“他们在狼群社会的基础上取得了很重要的进展之后，同意使用整体的力量来反对违反这种谅解的人和保护遵守它的人。这种对于共同谅解的遵守，以及随之而来的根据公认的规定对赏罚的分配就叫做正义。其反面就叫做非义。”^②他认为，早期伦理学对于违反规定的人的动机，并没有给予很多的注意。但随着道德鉴别力的不断增强，从无意行为和有意罪行的区分中产生的功罪问题，便获得了越来越多的理论和实际上的重要性。于是，后来人们便不再主张无意的杀

118

① 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 39

② 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 40



人犯也应该被处死了。正义的观念便这样经历了从依据行为进行赏罚到依据功罪，或者换言之，依据动机进行赏罚的逐步提高。而从正确动机产生的正直的行为，不仅成为正义的同义语，而且成为纯洁的肯定的要素和善的真正核心。

赫胥黎认为，在获得这种善的概念后，印度人和古希腊的贤人一样，发现要使进化的进程与公正和善的伦理观念相协调，即使是最初步的协调，也是很困难的。因为，在还只是动物的世界里，不论是生命的快乐还是痛苦，都不是按照功罪来分配的。在自然领域里，无意的犯罪和明知故犯受到同等严厉的惩罚；千万个无辜的人们为了一个人的罪恶或无意的侵犯而遭受折磨。“如果有一个从人类生活事实中得出的概括，为各时代和各国有关之士所同意，那就是，伦理法则的破坏者经常逃脱他所应得的惩罚；邪恶就会像月桂那样盛开，而正直者就会乞食求生；父辈的罪恶就要报应于其子女。”^①概言之，进化的过程充满了邪恶，而并非伦理学所要追求的善。

于是，在伦理的裁判席面前，宇宙很像是判了罪似的。因为人似乎被卷入了一个由宇宙过程的主要动力作用于人、并通过人而造成的一团罪恶与苦难之中了。“人的良心背叛了自然在道德上的漠不关心，小宇宙的原子应已发现无限的大宇宙是有罪的。然而却几乎没有人胆敢记下这一判决。”^②

在赫胥黎看来，印度人之所以提出一种宁可称为“宇宙正论”的理论，正是为了给宇宙进化中的各种邪恶和痛苦提供一种“辩护”，如同西方的“神正论”试图为上帝制造如此之多的邪恶和痛苦辩护一样。他之所以把印度的佛教称为“宇宙正论”，是基于如下考虑：佛教所讲的许多神灵或主宰，说到底都是宇宙的产物。他指出，在“轮回说”中，婆罗门教和佛教的思想找到了一种现成的方式，为宇宙对待人的残忍方式辩护。按照轮回说，善有善报，恶终将有恶报。即便今生报应无望，我们还可以指望下一辈子。^③赫胥黎注意到：古印度的哲学家们把“轮回”和“因果报应”现象还称为“羯

① 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 41

② 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 41~42

③ 赫胥黎认为轮回说的这种辩护并不很差。“像进化论这一学说本身一样，轮回学说在真实世界里是有其根源的；它可以要求像通过类比得来的伟大论证所能提供的那种支持。”（赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 43）



磨”(Karma)。正是这种羯磨，从一生传到另一生，并把它们在轮回链索中连接了起来。他们认为在每一生中这种羯磨不仅由血统的结合所变更，而且也由它本身的行为所变更。赫胥黎据此认定古印度哲学家是“获得性遗传论的坚定信徒”。

赫胥黎还看到，印度早期的哲学思想，假定在物质或精神的各种变化不定的现象之下，存在一永恒的实在或“实体”。宇宙的实体是“婆罗门”，个人的实体则是“阿德门”。两者的分离，仅仅是由于个人被现象所遮蔽，由于个人只体会到现象层面的各种感觉、思想、欲望、快乐和痛苦。无知的人把现象当作了实在，他们的“阿德门”永远被囚禁在幻想中，被欲望的桎梏捆绑着，被苦难的鞭子抽打着。但是，觉悟者认识到表面的实在不过是幻觉。于是，倘若宇宙是公正的并且用我们的淫乐作为手段来鞭答我们，那么，摆脱厄运的唯一出路，就是摧毁那涌出罪恶的源泉——欲望；那就是不再做进化过程的工具，而从生存斗争中退出。通过禁欲，个人的“阿德门”便有望将自己消融于普遍的“婆罗门”中。

佛教的行为准则被赫胥黎归结为一条，那就是：“如果确实存在着过多的痛苦，继续生存下去是愚蠢的；随着生存的延长而加深苦难的可能性是不可避免的。消灭肉体只会使事情变得更糟糕；只有以自动停止灵魂的一切活动的方法来杀死灵魂。财产、社会关系、家庭感情、友谊必须舍弃；最自然的欲望，甚至食欲都必须节制，起码减少到最小限度；直到一个人所剩下的一切，只不过成为毫无感情、清心寡欲的托钵僧，经过自我催眠而进入麻木的出神状态，受骗的神秘主义把这种状态就当作同婆罗门最后结合的预先感受。”^①

赫胥黎还指出，佛教的创始人乔答摩^②接受了他的前辈提出来的基本原理。但他不满意由于把个人融入绝对存在即把阿德门融入婆罗门而引起的那种实际毁灭。对他来说，即使是容许那种既无质量也无能量而且没有任何属性可说的空洞的实体存在，都将是一种危险和陷阱。只要实体尚存，就会重新堕入轮回，遭受无穷无尽的苦难。于是，“乔答摩用一种研究哲学的人很感兴趣的形而上学技巧，甚至消除了永恒存在的影子的最后形迹，因此他就给贝克莱

① 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 46

② 乔答摩 (Gautama), 梵文的音译。古印度迦毗罗卫国 (今尼泊尔境内) 王子, 全名悉正多·乔答摩, 即佛教的创始人释迦牟尼。



(George Berkeley) 主教的著名唯心论论证所缺少的那一半填补了起来。”^① 贝克莱试图取消物质实体的存在，而乔答摩比他深刻的地方正在于：精神实体同样不存在。^② 流行的婆罗门的教义认为，整个宇宙，包括天上、尘世和地狱，以及其中的群神与其他天体、有感觉的动物、玛拉和他的魔鬼们，都不断地在生死起灭的法轮中轮转，在每一轮转中每个人都有其转生的代表。乔答摩在接受了这一教义之后，进而消除了所有的实体，而把宇宙归结为一个仅仅是各种感觉、感情、意志、思想的流程，没有任何下面的支持体。整个宇宙中没有永恒的事物，既无永恒的物质实体，也无永恒的精神实体。人格是一种形而上学的幻觉。生命之梦的结局就是涅槃。进入涅槃的贤者是既无欲望又无作为的，也没有在现象上再生的任何可能性。因此，涅槃也可以说是“清静无为”，它是佛教哲学的顶点。

赫胥黎认为，乔答摩这种关于行动的最终归宿的观点，同其前辈并无多大的实际分歧。但是，关于如何达到这种目的的方法，他却有自己独到的见解。他认为极端禁欲苦行无用而且有害。仅仅用苦行并不能绝除食欲与情欲，还必须从根本上入手，并且通过稳步培养同它们相对立的心理习性，通过博爱、以德报怨、谦恭、戒除邪念，总之，通过完全放弃那种作为宇宙过程的本质的“自行其是”来克服它们。而且正是这些伦理品质，使佛教获得了惊人的成功。“佛教是这样一种体系，不信西方人所说的上帝，否认人有灵魂；认为信仰永生不灭是大错而想望永生不灭是罪孽；祈祷无用，祭祠也无用；教人只依靠自身努力超度；由于自身的纯洁，不知什么叫矢志，厌恶宗教上的不宽容，不求助于世俗力量；这样佛教以惊人的速度传播于旧世界的相当一部分地方，而至今虽然混杂了外来的迷信，仍然是一大部分人类的主要信仰。”^③

121

从赫胥黎所论述的佛教的内容和作用看，他确实很明确地把佛教作为一种伦理学说来看待，同时把这种伦理学说当作一种进化的宇宙理论，并且认定它构成了人的伦理过程的一部分。

① 赫胥黎，进化论与伦理学。北京：科学出版社，1971。46

② 在这种意义上，也许乔答摩同德国古典哲学家费希特（Johann Gottlieb Fichte）差不多。因为费希特认为，只有他才真正把哲学提到了主观唯心论的高度了，因为他试图从“自我意识”推出一切意识的规定性乃至一切意识的对象——“非我”。而贝克莱却由于承认精神实体（上帝）的存在而没有保持原则的一贯性。

③ 赫胥黎，进化论与伦理学。北京：科学出版社，1971。48



2. 赫胥黎论古代西方（希腊）伦理学

赫胥黎在论述了古印度的佛教伦理学之后，把眼光转向了西方，小亚细亚、希腊和意大利。他认为西方的哲学是独立的，但同样富有进化思想。例如，米利都学派的哲学家就是著名的进化论者，而赫拉克利特的一些简练的格言和有利的比喻，则是最好的对近代进化论的精义的表达了。

不过，赫胥黎注意到，当希腊学术活动的中心转移到雅典时，主要学者们的注意力便集中到伦理问题上了。特别是苏格拉底，他认为自然哲学的问题是超出人类智慧的，企图解决它们实在是妄想。他认为唯一值得研究的是人的伦理生活问题。而他的榜样被犬儒学派和新斯多葛学派所遵从。由于这些人放弃了对大宇宙的研究而专事小宇宙的研究，因此，赫胥黎以为他们失掉了打开赫拉克利特思想的钥匙。在赫胥黎看来，即使亚里士多德的渊博知识和聪明智慧，也不能使他认识到当他认为世界在其现在的变化范围具有永恒性时，他——相对于赫拉克利特——倒退了一步。赫胥黎指出，赫拉克利特的思想遗产不是传给了柏拉图或亚里士多德，而是传给了阿布德拉的德谟克利特（Democritus of Abdera）。等到斯多葛学派出来后，才回到了早期哲学家所开辟的道路上。斯多葛学派自称是赫拉克利特的门徒，并且系统地发挥了他的进化学说。他们不仅去掉了他们老师学说中的一些特点，而且增加了一些本来没有的东西。这些增加的东西中最有影响的，就是当时已流行的先验有神论。斯多葛学派认为，变化不停的火热的能量，依照自然法则运行，万物从这里发生，向这里归宿，经历无限数相继出现的大年周期。“这种能量不断创造和毁灭世界，就好像一个顽童在海岸筑起沙土城堡而后又夷平它；这种能量变成一个物质的世界灵魂，并以各种理想的神的属性，不只是以无穷的威力与超越的智慧而且以绝对的善装饰起来。”^①

赫胥黎指出，斯多葛学派迈出这一步的后果是重大的。因为如果宇宙是一个无所不在的、全能的、无比仁慈的结果，那么宇宙中有真正的邪恶存在显然是不允许的，更不用说必然的内在邪恶了。但人类的普遍经验时时都在证明，邪恶总是从各方面在注视着我们：如果有什么东西是真实的，则痛苦、忧愁和错误就都是真

^① 赫胥黎：《进化论与伦理学》，北京：科学出版社，1971，49



实的了。斯多葛学派于是提出了自己的“神正论”，来为上帝的“仁慈”辩护。他们试图证明：第一，没有恶这样的东西；第二，即使有，那是与善必然相关的东西；第三，它或者是由于我们自己的过失而产生的，或者是为了我们的利益而加上去的。^①

赫胥黎不相信斯多葛学派的这种神正论会获得成功。在他看来，斯多葛学派企图使自己闭着眼睛无视恶的实在性，认为这不过是宇宙过程的一种必然的伴随物，“这种意图比之印度哲学家把善的实在性排除于视野之外的意图，更难以成功。”^② 赫胥黎认为，闭眼不看世上之善，要比不见恶更为容易。“痛苦与忧愁叩打我们的大门，比幸福与快乐发出更大的声响；它们的沉重脚印也更不容易抹去。在实际生活的严酷现实面前，乐观主义愉快的虚构消失了。假如这是一切可能的世界中的最美好的世界，那么，这对于理想的哲学家仍然是一个极为不便的安身之处。”^③

赫胥黎看到，斯多葛学派把人的全部责任概括为“顺应自然而生活”。他并且指出，不能随意地理解这句格言中的“自然”一词的含义。因为按照斯多葛学派的语言，自然或本性这个词——Nature，有多种含义。它首先可以分为宇宙的本性和人的本性。而就人的本性而言，又包括动物的本性，这是人同宇宙中有生命的那一部分所共有的，但它同人的较高级的本性存在区别。甚至在人的较高级的本性中，也还有不同的等级。逻辑能力是一种可以用来说明任何目的而加以利用的工具；情欲与情感则是这样紧密地与较低级的本性联结在一起以至于被认为是病态的现象；构成人的本性的最高的、起支配作用的能力，则被后来的哲学语言中所谓的纯粹理性最近似

① 关于神正论，赫胥黎相信在斯多葛学派的时代就已很流行，但在后来仍有人继续宣扬。而斯多葛学派的后代，则是诗人蒲柏（Alexander Pope）的“论人”那六行有名诗句里表达出来的主题的变种，在其中蒲柏总结了波林勃洛克（Henry St. John Bolingbroke，英国自然神论者）对斯多葛学派和其他这类思想的回忆：“一切自然只是艺术，你所不知；一切机会都是方向，你所不见；一切冲突都是和谐，你所不解；一切局部的恶，都是普遍的善；傲慢之恶，寓于错误理性之恶；一条真理分明：凡是存在的都正确。”（见赫胥黎，进化论与伦理学，北京：科学出版社，1971，50）事实上，哲学家黑格尔也曾经试图阐发神正论思想。其观点和蒲柏的很相似：凡是现实的，都是合理的。

② 赫胥黎，进化论与伦理学，北京：科学出版社，1971，51

③ 赫胥黎，进化论与伦理学，北京：科学出版社，1971，51~52



地表现出来了。^①正是人的理性，支持了至善的理想，而且要求意志绝对服从于它的命令；要求所有的人相亲相爱，以善报恶，互相看作是一个伟大国家中的公民。赫胥黎指出，由于认识到一个文明国家或社会的日趋完善，有赖于其成员服从这些命令。斯多葛学派有时还把纯粹理性叫做“政治性”。

赫胥黎进一步问：但是进化论在斯多葛学派这种伦理观上起什么作用呢？在回答此问题时他首先声称：斯多葛学派的伦理学体系，主要是直觉的，并且同后来的道德学家（如康德）一样强烈地崇敬绝对的道德律令。在斯多葛学派看来，宇宙对于良心是不重要的，除非宇宙想把良心作为美德的教师。但是，斯多葛学派的顽强的乐观主义掩盖了事情的实际状况。这就阻碍了他们去认识：宇宙本性不是美德的学校，而是伦理性的敌人的大本营。于是，赫胥黎认为需要以事实的逻辑来使他们相信宇宙通过人的低级本性而起作用，不是支持正义，而是反对正义。这种逻辑最后促使他们承认他们理想中的“贤者”的存在是与事物的本性不相容的；承认即使仅仅接近于这种理想，也只有以放弃世界和克制肉欲及人的一切情感为代价才能达到。完美的境地是那个“不动心”，在那里欲望虽然还能感觉到，却无力动摇意志，仅仅缩小到执行纯粹理性的命令的唯一作用。

斯多葛学派的“不动心”，在赫胥黎看来和佛教所说的涅槃没有什么大的区别。于是，他认为两种“极端的思想”终于碰头了。印度思想和希腊思想从二者共同的基础上出发，产生了很大的分歧，在很不相同的物质与道德条件下发展，最后会聚到实际上相同的结果。赫胥黎用充满激情的笔调描述道：吠陀（Vedas，印度最古老的宗教文献和文学作品的总称）和荷马（Homeros，古希腊盲诗人，著《伊利亚特》和《奥德赛》）的史诗在我们面前展现出的是一个丰富而生气勃勃的世界，充满着欢乐与战斗精神的人们。他们在激动时血气旺盛，敢与神灵一争高下。但是，几个世纪过去之后，在文明

^① 赫胥黎这里指的很可能是康德的伦理学，因为康德把意志自由和道德同人的纯粹实践理性联系起来。但遗憾的是，赫胥黎在论述斯多葛学派伦理学说时，却没有提到其实在苏格拉底或柏拉图那里，早就有了对理性而非情感或欲望的高度重视。苏格拉底在追问德性问题时，实际上把人的德性归结为人的理性，由此得出“美德即知识”命题。柏拉图则把人的心灵结构分为理性、意志和欲望三个部分。他主张理性应该统治我们的灵魂，而欲望应该服从理性和意志的管理。



的影响下，他们的子孙“蒙上了惨白的一层思虑的病容”^①，成为坦率的厌世者，至多也不过是一些假装的乐观派。“英雄成了僧侣。活跃的人变成了最安静的人，他们最大的抱负是成为神圣理性的被动工具。在台伯河流域，像在恒河流域一样，伦理学者承认宇宙对他太强有力了；通过苦行锻炼摧毁了束缚他的宇宙镣锁之后，他就在完全解脱中去寻求超度了。”^②

赫胥黎很清楚地看出，斯多葛学派如同印度佛教一样，开启了禁欲主义的伦理思潮。它后来在基督教伦理学中得到了进一步的理论阐释并由僧侣们践行。

3. 赫胥黎论近代西方伦理学

赫胥黎接着指出，近代思想在印度和希腊哲学由之出发的基础上重新开始；在人类思想与2600年前极为相似的情况下，如果有迹象表示它会沿着老路达到同样结果的那种趋向，那是一点也不奇怪的。

由此，近代的西方伦理学，在他看来难免悲观主义的一面。他说：“对于近代的悲观主义，至少作为一种纯理论，我们是太熟悉了，因为我记不起来我看见过现在的信徒中，有人穿着苦行僧的破衣，托着他们的钵盂或者穿着犬儒学派的外衣，挂着他们的袋子来标志他们持有这种信仰。”^③当然，赫胥黎也知道，近世的思辨乐观主义在宣传它的物种完善的可能性、和平统治世界和狮子转变为羊的情景，不过，“人们已不像四十年前听到的那样多了；的确，猜想在健康的人和有钱的人的桌子上比在学者圈子里碰到的更多一些。”^④他也知道，大部分人既不信仰悲观主义，也不相信乐观主义。“我们认为世界既不是那样好，也不是那样坏，如同它可以想象成的那样和我们多数人时而有理由发现它能够成为的那样。那些体验不到使人值得活下去的乐趣的人，大概同那些永远不知道忧愁剥夺了生存的乐趣而把它的最美好的果实当作仅是尘土的人，同样都是占少数。”^⑤

① 此语句出自莎士比亚（William Shakespeare）《哈姆雷特》悲剧。

② 赫胥黎：《进化论与伦理学》，北京：科学出版社，1971，54

③ 赫胥黎：《进化论与伦理学》，北京：科学出版社，1971，55

④ 赫胥黎：《进化论与伦理学》，北京：科学出版社，1971，55

⑤ 赫胥黎：《进化论与伦理学》，北京：科学出版社，1971，55



赫胥黎还相信，不论人们关于哲学和宗教问题的观点如何分歧，大多数人会同意人生中善与恶的比例可能非常明显地受到人的行动的影响。通过行动，恶或者善可以增加或减少。他也认为，没有人声称怀疑过：只要我们具有能改善事物的能力，我们的首要职责就是利用它并训练我们的全部智慧和能力，来为我们人类至高无上的事业服务。

于是，他很自然地进一步提出这个问题：自然知识的新近进展，特别是在进化论方面这种进展的总的结果，在互助这一伟大事业中究竟能对我们有多大的帮助呢？

4. 赫胥黎论“进化的伦理”

针对上述问题，赫胥黎进一步阐释了他对“进化的伦理”这个概念的理解，而这同时意味着他试图纠正人们对“进化的伦理”的某些“错误认识”。

赫胥黎关于进化的伦理的第一个观点是：尽管他并不反对提倡“进化的伦理”的人们主张道德情感是自然进化的结果，或者说，并不反对他们举出一些或多或少有趣的事实和或多或少正确的论证，以支持道德情感的起源，同其他自然现象是由于进化的作用，但是，他提醒人们不要忘记了不道德的情感也同样是发展的，因此，对它也同对前一种情感一样一直有同样多的自然制裁。“偷窃者和暗杀者同慈善家一样是遵循自然的。”^① 因此，赫胥黎认为，宇宙的进化虽然可以告诉我们关于人的善和恶的倾向是怎样来的，但宇宙进化本身并不能给我们提供比我们以前所有的更好的理由，来说明我们称为善的东西比我们称为恶的东西可取。“我不怀疑，有朝一日我们将要得到关于审美力的进化的认识；但是世界上的一切认识，都不会增加或减少那种肯定这是美的和那是丑的直觉力量。”^②

赫胥黎关于进化的伦理的第二个见解是：不能认为，既然从全体上说，由于生存斗争和因之而来的“适者生存”，动物与植物进展到结构上的完善，因此在社会中，人们作为伦理的人，就必须求助于或寻求同样的方法来帮助他们趋于完善。赫胥黎怀疑这一错误认识，是“适者生存”这一词的词义上的不幸的含糊不清所引起的。因为“适者”往往含有“最好”的意思，而“最好”又带有一种道

① 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 56

② 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 56



德的意味。可是，在宇宙自然界，什么是“最适应的”，在他看来却依赖于各种条件。“很久以来，我大胆地指出，如果我们的半球要再冷却下去的话，那么在植物界，最适于生存的东西，可能就是一些越来越矮小、越来越低等的生物，一直到最适于生存的只能是苔藓和硅藻，以及诸如能够把白雪染上红色的微生物；反之，如果气候变得越来越热，那么泰晤士和埃西斯的令人愉快的河谷区，能够生存的就只有热带丛林中繁殖的生物，别的则无法住下去了。只有它们，作为最适应者和对变化了的环境最有适应力的，将会生存下去。”^①

赫胥黎的这一见解同斯宾塞直接从进化引申出道德规范、最终在一定程度上为强者的特殊权利做出辩护的立场，是很不相同的——尽管斯宾塞最终和他一样认为社会性状态要求人们按照公正等道德原则展开公正的德行。它同尼采的“贵族道德”或“主人道德”更是存在尖锐的分歧。对赫胥黎而言，社会中的人，固然受宇宙过程的支配。正如其他动物一样，繁殖不断地进行，为寻求生存资料，人们不断地展开生存斗争。而且生存斗争使那些比较不能使自己适应于他们生存环境的人趋于灭亡。最强者和自我求生力最强者趋于蹂躏弱者。但是，社会的文明越幼稚，宇宙过程对社会进化的影响也就越大。而社会进展意味着对宇宙过程的不断抑制，并代之以另一种可以称为伦理的过程。“这个过程的结局，并不是那些碰巧最适应于已有的全部环境的人得以生存，而是那些伦理上最优秀的人得以继续生存。”^②

赫胥黎在此再次强调了前文业已叙述过的有关伦理过程的那些见解：伦理过程要求用“自我约束”来代替无情的“自行其是”；它要求每个人不仅要尊重而且要帮助他的伙伴以此来代替推开或践踏所有竞争对手；它的影响与其说是在于使适者生存，不如说是在于使尽可能多的人适于生存。它否定格斗的生存理论。它要求每个得以享受一种社会利益的人，都不要忘记那些曾经艰苦地创立它的人们所给予的恩惠，并且注意自己的行为不致削弱允许他生活于其中的那种组织。“法律和道德训诫的目的是遏制宇宙过程，和提醒每个人对社会所应有的责任，并且由于社会的保护和影响，如果不是

① 赫胥黎，进化论与伦理学，北京：科学出版社，1971，57

② 赫胥黎，进化论与伦理学，北京：科学出版社，1971，57



得以维持本身的生存，至少也得以过着某种比野蛮人要好的生活。”^①他由此批评他那个时代的“狂热的个人主义”。它错误地应用了斯多葛学派遵循自然的教谕；个人对国家的义务被遗忘了，而他的“自行其是”的倾向则用权利的名义取得了威严。

赫胥黎声称，进化论确实并不鼓励对千年盛世的预测。如前所述，依据他的循环进化论，人类的伦理进程总会到达一个地方，那时候，又会重新由纯粹自然状态占据统治地位。他也清楚地认识到：和我们并存的而且在很大程度上为我们生存所必需的宇宙自然界，乃是经历亿万年严酷锻炼的结果。因此，如果我们幻想几个世纪就足使其主宰势力屈从于纯粹伦理的目的，那是愚蠢的。只要世界存在下去，伦理本性就可以预计到必须对付一个顽固而强有力的敌人。但是，赫胥黎并不由此就抱着悲观的或无所作为的态度。在他看来，社会的伦理进展同无情的宇宙进程的对抗，虽然是一个大胆的提议，但并不是毫无根据的。因为他同样“大胆地”认为，现代人的理智已大大地超出了古代人的，他们之间在智力上的巨大差别，“就在于我们为希望这种事业可以取得一定程度的成功而已经获得坚实的基础。”^②文明的历史，在详细地叙述人类成功地在宇宙间建立一个人为世界的步骤。正如巴斯卡（Blaise Pascal）所言，人尽管是很脆弱的芦苇，但他却是有一种有思想的芦苇。凭借他的思想和智慧，人能影响和改变宇宙的进程。赫胥黎进一步指出：事实上，在每个家族中，在每个已建立的社会中，人当中的宇宙过程已受到约束，或被法律和风俗所变更；在周围自然界中，也同样受到了牧人、农民和技工的技艺的影响。随着文明的进展，这种干预的程度也增加了；现在，有组织的、高度发达的科学和艺术，已经赋予人比以前归之于魔术师更大的对自然进程的支配权。而这些变化中最惊人的变化，赫胥黎认为是在最近两个世纪中才发生的，然而对生命过程和对影响其表现的方法的正确理解，还仅仅是曙光初现。“除了一些一般性的概念之外，我们还看不出我们的前进方向；我们被一些横亘在心中的似是而非和浅薄预见所迷惑了。但是，天文学、植物学、化学，在它们达到它们的影响成为人类事务中的一个重要因素以前，也都必须经历类似的过程。生理学、心理学、伦理学、政治学也要经受

① 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 58

② 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 58 ~ 59



同样严峻的考验。但是，我认为没有理由怀疑，在不远的将来，它们将在实践领域内造成一次伟大的革命。”^①

总之，尽管伦理过程同宇宙的自然过程的对抗是一个长期的艰巨的任务，但是，赫胥黎始终相信：如果人的智慧和意志能以正确的研究原理作指导，并且在共同努力下组织起来，将能够改变生存的环境并使之持续比现在历史所经历的更为长远的时期。对于这种改变的程度，他看不出有什么限制。今天的人还可以做很多的事情来改变人的本性。而在这方面，伦理学理应发挥自己应有的作用。赫胥黎认为，如果可以容许我们抱着一种消除世界上重大祸害的希望，而这种希望要比那些在真实知识幼稚时期面对着二十多个世纪以前的生存问题的人们所能有的更大，则实现这种希望的一个重要条件正是：伦理学必须放弃“认为摆脱痛苦和忧伤就是生活的正确目的的观念”。^②同时，在对待伦理过程能否实现的问题上，我们应该抛弃“幼稚的过于自信”和“同样幼稚的气概”。赫胥黎号召我们以成年人的气概，去积极地参与伦理的过程，去珍惜在我们前进道路上降临的善，忍受我们之中和周围的恶，并下决心消除它。

三 赫胥黎的价值立场及对他的进化伦理学的简评

赫胥黎在论述伦理的过程和伦理学的进化时，同达尔文一样首先对伦理及伦理学的进化进行了描述和说明，同时也不断地在阐释其伦理学的规范，表达着自己的价值立场。

就伦理过程而言，赫胥黎不仅描述了如何通过家庭范围内的恩爱之情，通过模仿和同情的作用，最后发展出良心这个道德情感的进化过程，而且着重说明了构成这个过程之内在动力的群体选择问题。就伦理学的进化而言，赫胥黎不仅描述了印度佛教伦理学和古希腊以斯多葛学派为主的伦理学经过近代伦理学之向进化的伦理的进化过程，而且说明了古代印度和希腊伦理学体系的产生，归根到底源于伦理过程同宇宙的自然过程的对抗以及由这一对抗给人所造成的痛苦和忧愁，说明了古代人所体会的这种痛苦和忧愁构成了禁欲主义伦理学的心理基础。他还把人的知识的增长和理智能力的发展，理解为包括伦理学在内的各门学科之所以能够取得进展的主要

① 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 59

② 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 60



根据。

1. 赫胥黎的价值立场

赫胥黎在进行上述两个方面的描述和说明时，究竟表达了对哪些道德价值观念的支持？或者说，对赫胥黎而言，究竟应该采纳或坚持怎样的道德价值观？这是现在需要进一步探讨的一个问题。

在回答这个问题之前，让我们事先看看赫胥黎究竟是如何处理事实判断和价值判断、是与应该的关系的。如前所述，在这个问题上，赫胥黎确实不像斯宾塞那样，主张简单地从进化的事实引申出相应的伦理结论。他反对人们根据进化论的这一观点——“由于生存斗争和因之而来的‘适者生存’，动物和植物进展到结构上的完善”——而得出这样的伦理结论：在社会中，人们作为伦理的人，必须求助于或寻求同样的方法来帮助他们趋于完善。他明确指出，这是人们对“适者”这个概念的误会。在他看来，“适者”，并不就意味着在道德上是“好的”或“善的”。他因此并没有简单地从进化的事实或进化论得出人们应该不断地支持“适者”这样的观点。因此，他在一定程度上避免了自然主义的谬误推理。他在论述进化的伦理概念时还指出，如同道德情感是自然进化的产物，不道德的情感也是自然进化的结果。因此，他认为宇宙的进化虽然可以告诉我们关于人的善和恶的倾向是怎样来的，但是，它本身却不能给我们提供比我们以前所有的更好的理由，来说明我们称为善的东西比我们称为恶的东西可取。他相信，正如我们需要一种直觉来判断美和丑一样，也需要一种直觉来判断善与恶。我们不能直接根据宇宙的进化来进行善与恶的判断。

130

赫胥黎认为，虽然伦理的过程也是广义的自然进化的一部分，但是，它同纯粹的自然过程又确实存在着本质的对立。他对伦理过程之本质的看法，集中体现了他所代表的道德价值立场。对他而言，伦理的过程，不仅在事实的层面上已经、而且在价值的层面上应该抑制人的“自行其是”的天性，即一般伦理学家所说的自私心或利己主义、极端个人主义的冲动。同这种“自行其是”的利己心相对立的，正是他极力倡导的人的爱心、同情心和良心。可见，他和达尔文一样相信，人的天性中除了有自私自己的这一“恶”的一面，还具有另外一个“善”的方面。他和达尔文一样，相信当人把自己这个善的方面发挥出来之后，就同原本的宇宙过程演进的方向相反了。于是，我们也很容易看出他肯定了人在宇宙进程面前具有自己



的自由。他还把人的自由同人的独立的思想联系起来，认为正是人的思想，使它有可能按照自己的意志来进行选择，创造出一个人文的世界和伦理的王国。

正是由于他把伦理的过程同爱、同情和良心这些道德情感的进化联系起来，因此，他不支持那种弱肉强食、或者依照“科学”的原理来消灭弱者的做法。我们很难在他的进化伦理学中找到以消灭弱者为目的的“社会达尔文主义”——尽管他（和达尔文一样）由于主张用自然选择论来解释道德和社会的形成而成为一个更宽泛意义的社会达尔文主义者。换言之，如果说社会达尔文主义就是主张弱肉强食，消灭弱者，那么我们不能把他简单地归到社会达尔文主义阵营；如果说社会达尔文主义代表的是一种用生物进化论来解释社会及其道德现象的方法，那么，他诚然是一个社会达尔文主义者。他当然也不属于种族主义者，不是“种族优生学”的鼓吹者。因为在他看来，种族主义或种族优生学的做法，恰好会破坏人与人之间建立社会联系的纽带，即道德情感。不仅如此，种族优生学的做法也是根本缺乏智力依据的，因为我们很难真正判断好究竟哪个儿童或人种是优秀的，正如我们不能判断哪个儿童或人种是劣等的。

让我们来看一段他的话，这段话明确表达了对种族主义和那种试图消灭“劣等人”的危险的“优生学”的批评：“使我感到惊讶的是，有这么一些人，他们习惯于图谋主动或被动地灭绝人们当中的弱者、不幸者和多余者，他们为自己的这种行为辩护，自称这是由宇宙过程所批准的，是保证种族进步的唯一途径；假如他们坚持下去的话，必然会把医学看成是妖术，而且把医生看作是不适于生存的人的恶意的保护者；在他们撮合婚姻时，种马繁殖原则产生了主要影响；因此他们的整个一生都是在培育一种抑制自然感情和同情心的高贵技艺。看来，他们的这些东西（指自然感情和同情心——译注）剩下不太多了。但是，如果没有这些东西，就既没有良心，也没有对人类的行为的任何约束，剩下的只是自私自利的打算，和对某些眼前的利益与难以预料的未来的痛苦之间的权衡。”^①

不过，赫胥黎虽然讲同情和良心，讲伦理过程对个人“自行其是”的抑制，但是，他对同情心和良心的作用也作了一种在他看来

① 赫胥黎《进化论与伦理学》，北京：科学出版社，1971，25~26



是“合理的”限制，同时，他认为对个人的“自行自是”的抑制也不能过分严厉。

就同情心适用范围的限制这一点而言，赫胥黎举例指出：我们对于某些罪犯，就不能呆板地去执行“己所不欲，勿施于人”这条金科玉律，即让同情心作为向导。因为如果依照同情心执行这条规则，就会导致拒绝对法律破坏者实施法律，其结果是否定了法律。实际上，对法律破坏者实施同情，也就是对他们的犯罪行为的放纵了。于是，同伦理过程要对个人的“自行其是”加以约束便发生了冲突。

对个人的“自行其是”的抑制也不能过分严厉。因为过分压抑人们的私心，会导致社会活力的丧失或效率的低下。因此他说：“正如维持社会在对抗自然状态中所需要的‘自行其是’，如果允许它在内部自由发展，就会破坏那个社会；‘自我约束’，这个伦理过程的要素，同样也是每个社会存在的基本条件，如果约束过多，也会对社会起破坏作用。”^①

在个人与社会、利己心与同情心（良心）的关系上，赫胥黎的真正价值立场，是一种“中庸之道”。在他看来，如果没有从被宇宙过程操纵的我们祖先那里遗传下来的天性，我们将束手无策；一个否定这种天性的社会，必然要从外部遭到毁灭，即相对其他社会缺乏竞争优势。但是，如果这种天性过多，我们将更是束手无策；一个被这种天性统治的社会，必然要从内部遭到毁灭。于是，赫胥黎主张：“每一个降生到世界上的人都有天赋需要，就是去发现一种‘自行其是’和‘自我约束’之间适合于他的气质和环境条件的中庸之道，这种需要就是人生这个戏剧中的动因。”^②

132

也许正因为赫胥黎并不主张完全用“自我约束”来取代“自行其是”，因为他和斯宾塞一样坚持认为在现代文明社会中个人之间的自由竞争具有合理性，因此，尽管他明确表达了对种族主义和那种试图消灭弱者的“优生学”的批评，但是，在谈到诸如英国等现代文明国家中的贫困者问题时，他和斯宾塞一样表现出了一定的轻视贫困者的不良倾向。正如前面第一部分所论述的，他认为在现代社会中，生存斗争实际上已被争夺享受资料的斗争所取代。而在这场

① 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 22

② 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. “序言”



斗争中取胜的，往往是富人和当权者。而2%或5%的人，则沦落到贫民和罪犯的污秽的黑暗的境地。在谈论争取享受资料的竞争时，赫胥黎声称：在这场竞争中，保证获得成功的特质是活力、勤勉、智力、顽强的意志，以及至少足以使一个人能了解其伙伴们的感情所需要的同情心。他说：“我想，对每个人都应明白的，不管我们从社会内部或外部利益去考虑，让财富和权力集中在那些富有最大的能力、勤勉、智力、顽强的意志而且对于人类有同情心的人们手中，那是很理想的。只要争取享受资料的斗争有助于把这样的人置于拥有财富和权势的地位，那就是一个有助于造福社会的过程。”^①这些话，虽然不同于那种企图按照科学的方法消灭弱者的主张，但是，确实认为在自由争夺享受资料的过程中，贫困者是不应该抱怨的。赫胥黎还说到：在这少数贫困者中，仍存在生存竞争，但他们之间的生存竞争不能影响其余95%的人。当然，赫胥黎并未像斯宾塞那样明确地反对国家通过立法来反对贫困或给穷人设立医疗卫生机构。

在赫胥黎论述古代和近世以及进化的伦理等各种伦理学说时，他还进一步阐发了他所支持的某些道德价值观。例如，他坚决反对宗教禁欲主义观念。在他看来，如果我们可以容许自己抱着一种消除世界上的重大祸害的希望，那么，就必须放弃那种认为摆脱痛苦和忧伤就是生活目的的观念，而这个观念实际上就是古印度佛教和古希腊斯多葛学派乃至中世纪基督教禁欲主义的道德说教。在人类社会未来前景的问题上，他既反对消极的悲观主义，也反对盲目的乐观主义，而认为我们应该既不要妄自尊大，盲目乐观，也不要过分悲观和沮丧。他还批评神正论，认为它过分地为这个世界上的痛苦做出辩护；他批评斯多葛学派，认为它无视这个世界的苦难。在他看来，一个心智健全的成年人，应该一方面忍受人生中的恶，另一方面又珍惜前进道路上的善，以一种坚定而睿智的态度，挺立于这个世界。

2. 对赫胥黎进化伦理学的简评

赫胥黎的进化伦理学的根本宗旨，是通过对伦理过程的考察以及对历史上以往各种伦理学的批评审查，为“人类实践领域中的一次伟大的革命”提供理论指导和行动指南。所谓人类实践领域中的

^① 赫胥黎. 进化论与伦理学. 北京: 科学出版社, 1971. 29~30



一次伟大的革命，是指用积极的行动来代替从前的宗教禁欲主义的态度，通过行动来实际地创造出一个人造的或文化的世界，创造一个能够使个人的自由天性在不影响公共利益或他人利益的前提下得以充分展现的“伦理的王国”。赫胥黎意识到：在现代世界中，人们对自身进行的“园艺工作”，实际上并不是去进行选择，而是局限于执行“园丁”的另一种职务，即创造比自然状态更为有利的条件，“以促进公民的天赋能力在与公益一致的情况下达到自由发展的目的”。为了达到这一目的，他认为，伦理学家和政治哲学家的任务，“应该用其他科学工作中所采用的同样的观察、实验和推论的方法，去确定最有助于达到此项目的的行动方针”^①。这一行动方针，就是对个人的“自行其是”即利己心进行适度的、合理的约束，其价值目的是指向社会的公正。

理解了这一点，我们便明白赫胥黎对伦理过程和伦理学的进化所做的全部阐释，都是为了促进现代伦理过程的发展。于是，他的进化伦理学的价值倾向，就非常清楚地凸现出来了。对他而言，对伦理过程的描述和说明，说到底是为了促使这一过程能够向前推进。在强调通过积极的行动来影响人类伦理过程这一点上，赫胥黎的思想甚至与马克思的注重实践的观点有某种相似性。当然，他们各自理解的人类实践在内容上是大大不同的：赫胥黎的实践是一种伦理实践，而马克思的实践首先是生产劳动，同时指改变资本主义旧制度的革命实践。

赫胥黎为了确立他所想要的借以指导人们开展伦理实践的行动方针，而自觉地采用了“观察、实验和推论的方法”。关于这个方法，他并没有做出更进一步的界定。而就他所论述的伦理过程和伦理学的进化的内容来看，他的进化伦理学的方法，其实主要就是达尔文曾经采用过的“自然主义的方法”。也就是说，他和达尔文一样，试图把人类道德的进化、所谓伦理的过程放在广义的自然进化史中来考察，把它当作宇宙进化史的一个部分。当他这样做时，自然选择理论，便很自然地成为他用来解释人类伦理过程之所以能够展开的主要思想工具。他采用达尔文的观点，把群体自然选择当作伦理过程之所以能够展开的内在动力机制。于是，在一种宽泛的意

^① 赫胥黎：《进化论与伦理学》，北京：科学出版社，1971，30



义上，他和达尔文都是社会达尔文主义者，因为他们都试图用自然选择理论来解释人类社会和道德的形成。

伦理的过程虽然是广义自然进化史的一部分，可以运用群体自然选择理论来解释，但是，一旦这个过程展开，我们就会发现社会群体内部的个体成员之间，不再完全按照自然选择的模式发生关系。也就是说，在社会群体内部，个体之间的生存斗争将受到抑制，个人的“自行自是”将受到抑制。另一方面，每个人的爱心、同情心和良心等等，将逐步地得以形成。赫胥黎在这里继承和发挥了亚当·斯密和达尔文等人有关同情和良心的理论。他也明确地批评了种族主义和种族优生学的做法。他认为社会形成和发展的纽带是道德情感，指望通过消灭弱者来实现人种进化的做法是愚蠢不智的，也是同伦理过程的本质不相容的。因此，简单地把他看成主张弱肉强食的“社会达尔文主义”者，是不符合事实的。总的来看，赫胥黎有关伦理过程的所有观点，都同直接从进化或进化论推出为强者的特殊权利进行辩护的做法并不一致。

有一点必须指出，尽管赫胥黎和达尔文一样认为在社会性动物那里存在着互助和合作。例如，他谈到蜜蜂也具有社会性和合作行为。但是，他把自然选择的动力完全归结为生存斗争，毕竟存在一定的片面性。他认为人的原始的天性就是自私自利，就是自行其是，就是为了满足自己的需要而不惜牺牲别人的利益，他并且把这种天性同伦理过程简单地对立起来，而没有像达尔文那样明确地把同情心等同样看作是人的一种本能，一种有别于利己本能的社会性本能。也就是说，在他这里，人的道德情感作为伦理过程的成果，被看作是同人的自然天性恰好对立的，而否认了互助同样是人的一种社会性的自然天性。这一点，在克鲁泡特金的互助论伦理学中受到了批评。

第三节 克鲁泡特金的进化伦理学

克鲁泡特金的进化伦理学，是一种以互助论为基础而建构起来的“互助论进化伦理学”。在进化伦理学乃至整个进化论思潮中，他的互助论以强调和突出生物之间的互助而著称。他批评赫胥黎等人简单地把自然选择论概括为生存斗争理论。在其《互助论》一书中，



他全面而系统地论述了生物界中普遍存在互助这一观点。在后来写成的《伦理学的起源和发展》（1922）一书中，他进一步明确提出要把伦理学建立在生物互助论的基础上。

一 克鲁泡特金的互助论

克鲁泡特金出生于俄国贵族家庭，是公认的无政府主义者。由于年轻时以无政府主义者身份投入俄国当时的民粹派运动，因此1874年被沙皇逮捕。1876年，他越狱逃亡国外。在国外流亡了40年，直到1917年二月革命后才重返俄国。1882年，因组织个人恐怖活动，被法国政府逮捕，监禁5年，直到1886年才获释。后移居英国伦敦。他的名著《互助论》就是在伦敦期间写成的。他在宣扬无政府主义思想的时候，对马克思主义的阶级斗争理论和无产阶级专政的思想进行了抨击，认为不符合他的互助理论，因此他在过去一直受到马克思主义者的批评。客观地说，他的互助论在生物进化论思潮中独树一帜，很有自己的特色。

克鲁泡特金宣扬和倡导互助论，主要的价值目标在于：从根本上瓦解个人、民族乃至种族之间残酷的攻击和侵略行径的“生物学根据”，从而为人间的和平或和谐奠定一个坚实的“科学基础”。在1914年11月为《互助论》的重印本所写的序言中，他一开始就指出：“目前的战事（指第一次世界大战——引者注）几乎把整个欧洲都卷入一场可怕的斗争中。在德国所侵略的比利时和法国的土地上，这场斗争具有前所未闻的特征，这就是大规模地毁灭非战斗人员的生命和劫掠和平居民的生活资料。在这场战争开始的时候，在那些力图为这种恐怖事件寻找借口的人们的口中，‘生存竞争’就成了他们得意的解释。”^①在他看来，用生存竞争或生存斗争来为战争的合理性作出解释，是对达尔文学说的滥用。他认为达尔文学说被误解为就是生存竞争学说，就是尼采所谓的“权力意志”和“超人”哲学，就是斯宾塞的“适者生存”。一句话，就是我们前面阐述过的那种以主张弱肉强食为标志的“社会达尔文主义”理论。而他的《互助论》，则不是以横蛮的暴力和诡诈，而是以互助合作来解释生物和社会的进步的。互助论的基本思想，就是认为互助在进化中是一个

^① 克鲁泡特金：《互助论》，李平沅译，北京：商务印书馆，1991，4



重要的进步因素。

在撰写《互助论》的时候，克鲁泡特金认为人们尚未明确地区分生存竞争的两个方面，即物种外的竞争和物种内的竞争。前者是指物种对不利的自然条件与敌对的种的外部斗争；后者则指物种内部为争夺生活资料而进行的斗争。他特别强调指出：人们将物种内部的生存斗争的重要性极端地夸大了，而“动物创造物种幸福的社会性和社会本能的重要性又被低估了”。他深信，当人们片面地夸大物种内的竞争的重要性时，“这使达尔文也极感遗憾”；而当人们低估社会性和社会本能的重要性时，“这也是违背达尔文的教训的”。^①显然，克鲁泡特金实际上认为达尔文的学说完全被人们片面地曲解和误用了。他的互助论的主要思想来源，不是别的，正是达尔文《人类的由来》中有关动物、人的社会性和社会本能的思想。在1914年《互助论》重印的时候，他承认人们的观念已发生重大改变，一些生物学家已开始承认互助在生物（动物）进化中的作用，也区分了物种外的竞争和物种内部的竞争，但是，互助和互援在人类历史中对社会制度的成长的重要性，仍未得到人们的承认。而在他看来，当时大量群众之间的互助的事实，正是一种新的生活方式的种子，它们将导致新的制度，就好像在人类最初阶段中的互助孕育了以后文明社会的最优良、进步的制度一样。

克鲁泡特金的互助论并不完全排斥生存竞争或生存斗争，通过区分物种外的竞争和物种内的竞争，他认为生存竞争主要发生在物种之间，而很少发生在同一物种之内。在他年轻的时候，他曾旅行于西伯利亚东部和满洲北部，在这些旅行中，他就对动物生活的两个方面产生了深刻的印象：一方面，大多数动物不得不同大自然进行极端严酷的生存竞争，而且自然力量总是定期地大规模地毁灭生命；另一方面，“即使在动物十分繁盛的几个地方，虽然我竭力寻找，我也从未发现同种动物之间存在着争取生活资料的残酷斗争；而大多数达尔文主义者（虽然达尔文本人并不是永远如此）认为这种斗争是生存竞争的主要特征和进化的主要因素。”^② 克鲁泡特金很早就确立的思想是：在大自然中，达尔文所说的“对过分繁殖的自然遏制”和同种个体之间为生活资料而进行的斗争比较起来，具有

① 克鲁泡特金. 互助论. 李平沅译. 北京: 商务印书馆, 199. 5

② 克鲁泡特金. 互助论. 李平沅译. 北京: 商务印书馆, 199. 7



远为重要的意义。同种的个体之间为生活资料而进行的斗争，在一定限度内随处可见，但是它绝不能达到前者那样的重要程度。他很早就怀疑，每一个动物的种内是否真正存在着争夺食物和生命的可怕竞争（这是大多数达尔文主义者的一个信条），并且也因而怀疑这种竞争在新种的进化中所起的巨大作用。相反，他看到动物种内存在着大量互助的事实，这使他认为互助在生命的维护和每一物种的保存并进一步进化中，是最重要的特征。

他在外贝加利亚的半野生牛群和马群中，在各地的野生反刍动物中，以及在松鼠等动物中，还发现动物由于各种自然的原因而必须和缺少食物进行斗争。他认为，所有遭受灾难的动物，经过这场考验之后，都是那样的体亏力衰，以致物种在如此激烈的竞争时期，根本不可能得到逐步的进化。

因此，当他开始注意达尔文主义和社会学之间的关系时，没有任何一部论述这个重要问题的著作是他满意的。他说：“它们全都力图证实人类由于有较高的智慧和知识，因而可以缓和人与人之间生存竞争的严酷性，但是，它们同时又都承认每一个动物和它的同种以及每一个人和所有其他人为生活资料而进行的竞争，是一种‘自然的法则’。这种看法是我所不能接受的，因为我以为，承认每一个物种有无情的内部生存竞争，承认这种竞争是进步的一个条件，那就等于承认不仅尚未被证实的、而且缺少直接观察根据的事物。”^①

可见，虽然克鲁泡特金和赫胥黎、斯宾塞等人一样试图运用生物学的观点来考察人类社会，在这个意义上属于广义的社会达尔文主义者，但他绝不属于主张弱肉强食的“社会达尔文主义者”。他自信他的《互助论》阐释互助是一个自然法则和进化的要素，是在弥补一个“重大的空白”。他针对赫胥黎的《生存竞争和它对人类的意义》（1888）一文批评道：这是一篇“生存竞争”的宣言。它对于人们在灌木丛和森林中所见到的自然界的事实，陈述得很不正确。在谈到斯宾塞时，他指出：斯宾塞并不承认互助对于人类具有重要性。斯宾塞和霍布斯一样认为，“对原始人来说，个人对整体的斗争是生存的唯一法则。”^② 克鲁泡特金在《互助论》中论述了蒙昧人和野蛮人的普遍的互助行为，试图证明自霍布斯时代起就一直不断有

① 克鲁泡特金. 互助论. 李平沅译. 北京: 商务印书馆, 199. 8-9

② 克鲁泡特金. 互助论. 李平沅译. 北京: 商务印书馆, 199. 13



人不加适当批判便过分地乐于彼此转告的论断，是完全不符合早期人类发展的事实的。

克鲁泡特金不仅考察了动物界和蒙昧人、野蛮人当中的普遍的互助现象，而且考察了人类后来的历史时期、尤其是中世纪的自由共和城邦时期中的互助制度。他最后试图指出：人类在极其漫长的进化过程中所继承的互助本能，就是今日在我们的现代社会中也具有巨大的重要性。这个社会，按照近代英国的自由主义理论，是按照“人人为自己，国家为大众”的原则建立起来的。但是在克鲁泡特金看来，它从来不能、而且将来也不能实现这个原则。

克鲁泡特金意识到，也许会有人对他的观点表示异议，说他把动物和人设想、描述得太好了，太强调他们的合群性，而对于他们的反社会和利己的本能却几乎没有谈到。他对这种异议的回应是：这是不可避免的！因为他就是要纠正那种认为人的天性就是利己心，就是自私，就是赫胥黎所谓的“自行其是”的观点——尽管赫胥黎也承认人可以通过伦理的过程而进化出道德感和良心，但他毕竟认为人的自然天性是自私自利的，而道德感和良心只是一种人为的、文化的结果。他写道：“近来我们总是听说‘冷酷无情的生存竞争’，据说每一个动物对所有的动物，每一个‘野蛮人’对所有的‘野蛮人’，每一个文明人对他的所有的同胞，都在进行这种竞争——这种说法竟变成了一个信条，所以首先必须以一系列从完全不同的一面表现动物和人类生活的事实来反驳它们。我们需要指出合群的习性在大自然中以及在动物和人类的逐步进化中所具有的巨大重要性：证明它能使动物更好地防御敌人，时常使它们更易于获得食物（冬粮、移居等）和长寿，因而也更易于发展智力；证明它使人类除了获得上述的利益以外，还使他们虽然在历史上历经沧桑，但仍能建立种种组织，使他们在对大自然的艰苦奋斗中能够生存下去和取得进步。”^① 他承认互助并非进化的唯一因素，但他在《互助论》中主要论述这个主要因素。

克鲁泡特金并不低估个人的自我维护、个人自由或权利在人类进化中所起的作用。但他认为这个问题还需要更深入的研究。“在人类历史上，个人的自我维护过去是而且现在仍然是和又渺小又愚昧

^① 克鲁泡特金. 互助论. 李平沅译. 北京: 商务印书馆, 199. 14



的狭隘心地——许多作家认为这就是‘个人主义’和‘自我维护’——完全不同的，它要伟大得多和深刻得多。创造历史的，也不只是历史学家所说的那些英雄。因此，如果情况许可的话，我准备对个人的自我维护在人类的逐步进化中所起的作用另作讨论。”^①在《互助论》中，关于个人的自我维护在人类进化中的作用，他只表达了如下意见：当互助的组织——部族、村落公社、行会和中世纪城市——在历史的进程中开始失去它们原有的特性，开始为寄生体所侵害、从而变成进步的障碍时，个人反抗这些组织的行为往往表现为两个不同的方面。一部分人起来奋力纯洁旧的组织，或创立一个以同一互助原则为基础的更高级的社会；但与此同时，又有另一部分反对蜕化组织的人致力于破坏互助的保护组织，其目的则是增加他们自己的财富和权力。在这两种反抗的人们和支持现存组织的人之间的三角斗争中，存在着真正的历史悲剧。但他的《互助论》并未进一步描写这部悲剧。实际上，在个人和社会的关系问题上，克鲁泡特金的主张同赫胥黎的似乎很接近。他也认为伦理学的任务，是要致力于达成个人与社会之间的一种适度的平衡。这一观点，在他后来的《伦理学的起源和发展》中有进一步的论述。

克鲁泡特金的互助论，除了吸收了达尔文本人的某些思想以外，实际上还吸收了其他一些思想家的思想成果。他本人就明确提到当时俄国圣彼得堡大学院长、著名的动物学家凯士勒（Kessler）教授（死于1881年）。凯士勒于1880年1月在一次俄国博物学家会议上发表了题为《论互助的法则》（*On the Law of Mutual Aid*）的演讲。克鲁泡特金自称被这个演讲深深打动。凯士勒认为，在大自然中，除了互争的法则以外，还有互助的法则，而这个法则，对生存竞争的胜利，特别是对物种的逐步进化，比互争的法则更加重要。克鲁泡特金认为，这一见解，实际上是达尔文本人在《人类的由来》中所表达的思想的进一步发展。

不过，克鲁泡特金有一点不同意凯士勒。凯士勒把“亲族感”（即亲子之情）和对子孙的关心说成是动物之间扶助的根源。但是克鲁泡特金认为，要断定这两种感情在合群的本能中的进化中究竟起了多大的作用，还完全是另外一个十分广泛的问题，现在还难以断

① 克鲁泡特金：《互助论》，李平沅译，北京：商务印书馆，1991，14



定。他指出，只有当我们很好地证实了各纲动物中间的互助事实和互助对进化的重要性以后，我们才能研究在合群感的进化中，哪些是属于亲族感的，哪些是属于固有的合群性的——后者显然是源于动物世界的进化的最初阶段。因此，他把重点首先放在证明互助因素在进化的重要性上，而把寻找互助本能在自然中的起源这个工作留待以后研究。

克鲁泡特金还多次提到歌德（Goethe）这位“天才的博物学家”，因为歌德也谈到了动物界的互助现象，并将之当作“泛神论”的“显示”。据说，艾克尔曼（J. P. Eckermann，德国文学家，又译埃克曼）在1827年有一次告诉歌德，从他那里飞走的两只小鹈鹕，第二天便在知更鸟的巢中找到了，老知更鸟给这两个小鹈鹕和它自己的小鸟一同喂食。歌德听到这件事后十分兴奋，认为这证实了他的泛神论。他说：“如果把食物给陌生者吃这种事实果真像具有普遍法则性质的事物一样存在于整个大自然中，那么，许多谜都可以得到解释了。”^①歌德第二天又谈起这件事，并极为诚恳地要求艾克尔曼（动物学家）特别去研究一下这个问题，说他如果去研究，一定会获得“不可估价的成果”。

克鲁泡特金还注意到：在1872—1886年之间，有几本重要的论述动物智慧和精神生活的著作。其中有三本涉及互助问题：一是伊士比纳（Espinass）的《动物社会》（*Les Sociétés animales*，巴黎，1877），二是拉纳桑（Lanessan, J. L.）的一篇讲稿《为生存而竞争和为竞争而团结》（*La Lutte pour l'existence et l'association pour la lutte*，1881），三是路易·彼希纳（Louis Buechner）的《动物世界的爱和爱情生活》（*Liebe und Liebes-Leben in der Tierwelt*）。^②伊士比纳侧重于研究按照生理分工构成的动物社会（如蚂蚁和蜜蜂社会）。克鲁泡特金认为他的书虽然对一切可能谈到的方面有很好的提示，但“它是在人类社会的进化还不能以我们现在所具有的知识来研究的时候写的”。拉纳桑的讲稿从海中岩石谈到植物、动物和人类世界，这

① 歌德的话转引自克鲁泡特金，互助论，李平沅译，北京：商务印书馆，1997，10，出自艾克尔曼的《与歌德对话录》（*Gespräche mit Goethe*）。在《伦理学的起源和发展》中，克鲁泡特金的引文与此处稍有不同。

② 彼希纳，又译毕希纳。他的这部书初版于1882或1883年，第二版发表于1885年，增加了许多材料。



样来论述互助。彼希纳的著作，克鲁泡特金认为虽然能给人以启发，并列举了大量的事例，但他并不赞同其中的主要观点。这本书一开始就赞美爱，它所有的例证几乎都是用来证明在动物中间存在着爱和同情。但是，克鲁泡特金却指出：“把动物的合群性降低为爱和同情，就等于是降低它的普遍性和重要性，正如以爱和个人同情为基础的人类伦理学只能缩小整个道德感的意义一样。”^①

克鲁泡特金的这一见解是值得注意的。在他看来，伦理学的基础应该建立在互助这一更加普遍和重要的基础上，而不宜建立在爱和同情这类情感的基础上。他举例说：当我看见邻居的屋子着火时，使我提着一桶水跑去救火的并不是我对我的邻居（我和他素不相识）的爱，而是更广泛的（虽说比较模糊）人类休戚相关和合群的本能或情感。他认为这在动物中也一样。“使一群反刍动物或马围成一圈以抵抗狼群攻击的，不是爱，甚至也不是（按本来意义来理解的）同情；使狼群猎食的不是爱；使小猫或羊羔在一起嬉戏的，或者使十几种小鸟在秋天里聚在一起生活的也不是爱……那是比爱或个体间的同情不知要广泛多少的一种情感——在极其长久的进化过程中，在动物和人类中慢慢发展起来的一种本能，教导动物和人在互助和互援的实践中就可获得力量，在群居生活中就可获得愉快。”^②

互助和爱、同情这类情感的区别，对克鲁泡特金而言是极为重要的。而这个重要的区别，他认为是动物心理学家容易理解的，而且是研究人类道德的伦理学家更容易理解的。爱、同情和自我牺牲，在人类的道德感的逐步进化中，他相信肯定起了巨大作用。但是他指出：社会在人类中的基础，不是爱，甚至也不是同情，它的基础是人类休戚与共的良知——即使只是处于本能阶段的良知。克鲁泡特金写道：“它是无意识地承认一个人从互助的实践中获得了力量，承认每一个人的幸福都紧密依赖一切人的幸福，承认使个人把别人的权利看成等于自己的权利的正义感或公正感。更高的道德感就是在这个广泛而必要的基础上发展起来的。”^③至于如何从互助这种本能的感情发展到更高级的道德意识，他在《互助论》没有进一步论述，但他在答复赫胥黎的《伦理学》（*Ethics*）时曾发表《正义和道

① 克鲁泡特金. 互助论. 李平沅译. 北京: 商务印书馆, 199. 11

② 克鲁泡特金. 互助论. 李平沅译. 北京: 商务印书馆, 1997. 11~12

③ 克鲁泡特金. 互助论. 李平沅译. 北京: 商务印书馆, 1997. 12



德》(Justice and Morality)的演讲。在这篇演讲中,他比较详细地探讨了这个问题。在他后来的《伦理学的起源和发展》中,他更具体地论证了他的以互助为基础的进化伦理学。

二 以互助论为基础的进化伦理学

克鲁泡特金的伦理学,可以被称为“互助论进化伦理学”。对这个名称,需要先做出一个解释。在《互助论》中,克鲁泡特金曾专门交代过,他因为当时主要想纠正人们只讲竞争不讲互助这一极端片面性,因此把重点放在论述互助是进化的主要因素上。但是,他并未因此就否定竞争在进化中的意义。在人类社会进化中,社会互助和由竞争所规定的个人对自身权利的维护即个性的发展,其实是并行的。这个在《互助论》中未得到深入阐发的观点,在《伦理学的起源和发展》中得到进一步系统的论述。因此,我们必须注意到,他的互助论进化伦理学并不是一种只讲互助而不讲竞争、只讲人的社会性而不讲人的个性的伦理学。但是,互助毕竟是他的进化伦理学所阐释的公正和道德情感发展的基础,构成其进化伦理学的基石。

现在,我们根据他的《伦理学的起源和发展》^①一书,对他的这一伦理学纲要做出阐释。

1. 互助论进化伦理学的思维方式和科学特质

克鲁泡特金深信,他的以互助为基础的进化伦理学,是一种科学的伦理学。它的科学性表现在:它建立在自然科学即进化论的基础上。它认为人类的道德感情,有一个经验的、自然的起源,因此试图从经验的、自然的角度,考察互相扶持和渐生的互相同情之伦理的要因。显然,他的这一见解,来自达尔文早就表达过的一个思想:应该对道德意识的形成,进行彻底的立足于经验的自然主义考察。因此,他和达尔文一样,不仅考察了人类的道德,而且考察了动物中的“道德”。由于他发现在动物当中也存在互助现象,因此,他认为“美德”和“不义”这些概念,不仅是人类的,而且是动物的,是动物学上的概念。他认为歌德早就洞察了这一点,因为他从动物的互助行为中,发现他的泛神论得到了某种证实,发现整个自

① 巴金先生译的该书第二章“新伦理学之渐次进化的基础”(原载平民书店版第27~46页),被周辅成先生编的《西方伦理学名著选辑》(下卷,商务印书馆)收录,见561~576页。此处对克鲁泡特金互助论伦理学的阐释,主要根据这个文本。



自然界实际上有一种“人道主义的”色彩。他说：“而且，倘使我们对原始人的研究愈深，则愈明白原始人知道为着同胞的勇敢的防卫，为着集团福利的自己牺牲以及无限的亲子之爱，与一般的社会性的利益等等，最初还是从那和他有密切关系的动物的生活中学习来的。”^①

既然这种科学的伦理学从自然界当中发现了人道主义的色彩，发现了人类的道德是从动物的互助行为中发展而来的，因此，克鲁泡特金就有了他的理由，来回击人们对于他的思维方式的一种非难。有人攻击经验派的思考，认为它有关自然界的研究，只能得到某种冷酷的数学的真理，而这样的真理对人类的行动并无多大的影响。还有人说，关于自然界的研究只能给我们以“真理爱”，即只能使我们产生对真理的爱，而对于更高的情绪，如所谓“无限善”之灵感之类，则只能从宗教中得到。他认为这是毫无事实根据和全然谬误的。因为一方面，“真理爱”已经是伦理学的一半，甚至是更好的一半了；另一方面，我们从自然界中所发现的普遍的互助现象，肯定能鼓舞我们去“追求善”。

克鲁泡特金把自己的立足于经验的自然主义思维方式，同超自然的、思辨的先验哲学的思维方式自觉地对立起来。他认为思辨的先验哲学家的一个主要过失，就是否认了人类道德感情的经验的、自然的起源。他们用一些巧妙的推理，把一个超自然的、先验的起源附在道德意识上面。当他们发现，近代的进化论者证明了在动物界有一个异种间的激烈的生存竞争——此种使得一切有感觉的生物感到绝大苦恼的极残酷的现象，很难说是“神意”的显示——时，他们便声称在自然界是没有任何伦理原理存在的。

144

克鲁泡特金认为，其实，进化论不仅证明了在自然界当中存在着异种之间的竞争，也存在着同种之间的普遍的互助。因此，他的总的研究结论是：“人们从自然及人类自身的历史二者之研究所得来的教训乃是一个二重的倾向之恒久的存在——一方面是趋向着社会性之更大的发展；另一方面，则是由此而产生的对于生活的强度之增进的愿望，因此也就是对于个人的幸福之增进以及他的物质的、智慧的、道德的急速进步的愿望。”^② 他认为这二重的倾向，是生命

^① 周辅成编. 西方伦理学名著选辑（下卷）. 北京：商务印书馆，1996. 564

^② 周辅成编. 西方伦理学名著选辑（下卷）. 北京：商务印书馆，1996. 562



的显著的特征。不管生命在地球上或在其他地方采取何种面目，这一倾向总是存在的。也就是说，要是没有社会性的继续的生长，没有生命的强度与感觉的多样变化等等的不断生长，生命便成为不可能。生命的本质就在于此。如果那种要素缺乏了，生命也就衰颓、分解和终止了。这是一个可以通过经验来发现的“自然界的法则”。因此，他断然声称：“如此，则科学非但不破坏伦理学的基础，它反而把一个具体的内容给与了那流行的先验派的，即超自然派的伦理学中之朦胧难解的、形而上学的臆断。科学深入于自然界的生活中，故在先验的思想家仅依靠着一个空泛的直观处，而科学却把一个哲学的确实性给与了进化论的伦理学。”^①

2. 互助论进化伦理学的任务

观念即力量。克鲁泡特金意识到，一个时代的观念和“理智地思维出的理想”，对于该时代的道德概念会发生重大的影响，进而影响到该时代的整个智力面貌。有时候，一个时代的智力的进化，会受到各种外表的情形（如致富之贪欲、战争等）的影响而向着全然错误的方向走去；有时候又会反过来，走向新的方向，达到新的高度。而无论如何，一个时代的主要观念，对于伦理生活（包括个人的伦理生活）总有深刻的影响。也就是说，如果观念是正确的、科学的，而且异常广泛，不仅能表现自然的一个侧面，而且能表现自然的全体，那么，观念便成为一种伦理的力量。因此，若要造成一个对于社会有长久影响的道德，第一步的工作，就是把这个道德安放在那些确然树立的真理之上，就是要建立他心目中的科学的互助论进化伦理学。^②

为了适应现时代的现实需要，克鲁泡特金提出了他的互助论进化伦理学的主要任务：“就是要它用全力从哲学的研究中，找出人类中存在的两组全然相反的感情之间的共同要素，由此帮助人类寻求这二者的综合，而非发现二者的调和。一组感情是诱导人去征服他人，利用他们来达到自己的个人的目的；而另一组的感情则诱导人

① 周辅成编，西方伦理学名著选辑（下卷），北京：商务印书馆，1996，563

② 克鲁泡特金指出，要建立这样一个适应现代需要的一个完全的伦理学体系，遇到的主要障碍之一，就是社会科学尚在幼稚时期这个事实。社会学刚刚完成它的材料的搜集，现在刚抱着确定人类未来发达之可能的路线这个目的开始研究这些材料。但就在社会学领域中，仍存在许多根深蒂固的偏见。（周辅成编，西方伦理学名著选辑（下卷），北京：商务印书馆，1996，565）



类联合起来以共同的努力达到共同的目的。第一组顺应着人类天性的一个根本需要——竞争；第二组则表现出另一个同样根本的倾向——结合与互相同情之欲望。自然这两组感情不免于互相冲突，然而无论这二者的综合会取何种形式，此种综合之发现都是绝对地紧要、不可缺的。”^①他认为这种“综合”在现今尤其重要，因为今日的文明人对此并没有确信，从而他的活动也就被麻痹了。他看到，他那个时代各个人之间以及各国之间发生的争夺优先权的血战，是只讲竞争不讲结合和同情的结果；而基督教所讲的“同胞爱”和“自我舍弃”的“福音”，又是带有虚假性和具有内在矛盾的一种说教，它也不可能真正实现竞争与合作的有机综合。他还攻击“自由共产主义”理论，说它是不可信的。

Ⅲ 换言之，在克鲁泡特金看来，他那个时代的伦理学所面临的主要问题，就是帮助人类解决竞争与互助、个性与社会性之间的根本矛盾。为了这个目的，他提出人们应该首先仔细研究人类在进化的各时代中所用来联合个人的力量，以求得为着万人福利之最大利益，而同时又不会麻痹个人的能力的方法究竟是什么。同时，为了达到综合个性与社会性的目的，人们还应该研究现今存在的向着这个方面的各个倾向，这一研究对于综合的发现是很有帮助的。此外，文明的每个前进运动若不曾唤起某种热诚来克服最初的情性与反对的困难，这个前进运动便不能成功；同样，新伦理学的职责便在于把那些理想——那些能够激发人们的热诚，而且将建设一个结合个人能力以谋万人福利的生活形态所必需的力量给予人们的理想注入人们的头脑。

146

3. 互助论进化伦理学的“现实-理想主义”品格

互助论进化伦理学以综合人的个性与社会性为目标，这一“现实的”理想决定了它是一种现实主义伦理学，具有现实主义的品格。这种品格主要表现在：它并不像基督教伦理学或康德伦理学那样，提出一些不切实际的道德义务或命令；它也并不如人们通常误解的那样否认人的个性，相反，它积极倡导人的个性的自由发挥，并反对基督教伦理学那种“勿抗恶”的消极处世态度。但是，它毕竟也讲理想，讲个人相互的帮助和团结，因此同卑俗的利己主义相区别。

^① 周辅成编：《西方伦理学名著选辑（下卷）》，北京：商务印书馆，1996，565



我们用“现实-理想主义”来概括其品格。

在义务或命令问题上，克鲁泡特金意识到按照基督教伦理学，一切非宗教的伦理学体系的结论，永远不会有左右人类行为的必要的权威，因此这些伦理学体系本身就不能带有义务的观念、本分的观念。面对这一责难，他的回答非常明确：经验论的伦理学确实从未主张过如摩西十诫那样的命令。

他对康德的义务论也提出批评。康德曾提出他的著名的道德命令：“这样行动：你意志的准则始终能够同时用作普遍的立法原理。”^① 克鲁泡特金认为，康德在提出这一命令时，并没有意识到需要对这一命令之所以成立的根据作出论证，即康德“指明此种规则并不需要何种认许来被人普遍地认作义务”。对康德而言，这个规则是一个必然的推理的形式，是纯粹实践理性颁布给感性欲望的，而不是从功利的考量中演绎出来的。克鲁泡特金指出，自叔本华以来，人们已认识到康德是错误的了。康德并没有证明为什么人应该依照他的“命令”来行动。另外很奇怪的是，按照康德自身的推理，他的“命令”得以为一般人承认的唯一根据，就是这“命令”的社会功用，但康德的著作的最优美的几页，却猛烈地反对以任何功用的考量为道德的基础。结果是，康德虽然写出了一首赞美义务意识的美丽的颂诗，但他能够给予此意识的基础，除了人的内在的良心和人想维持其纯粹实践理性与其行动之间的和谐的欲望外，便再也没有别的什么了。康德的义务论在他看来是空洞的，具有形式主义的特征。

克鲁泡特金也不赞同基督教伦理学给出的“命令”。在他看来，他的经验论的道德本来就不想找出什么东西来代替“我即上帝”一句话所表现出来的宗教的命令。另外，在基督教的伦理同自称为“基督教的”社会的实际生活之间所存在的深刻的矛盾，使得基督教伦理学对于经验论伦理学的非难变得毫无价值了。但是他指出，经验论伦理学并非就完全脱离了有条件的义务的意识。自孔德（Auguste Comte）以来，普通所称为“利他的”种种感情和行动实际上被分为两种不同的类型了。有些行动应该视为我们生活在社会中所绝对必要的，因此，在克鲁泡特金看来，“利他的”这个名称其实并

^① 康德：《实践理性批判》，韩水法译，北京：商务印书馆，1999，31



不很适当：“此等行为带有互相作用的性质，而且与任何‘自己保存’的行为相等，都是为这个人自身的利益的。”^①可见，被后来的社会生物学家称为“互惠利他主义”的行为，在他看来并非真正的利他行为，它实际上仍是自私的利己行为。他认为，对于这类行为，我们可以把它作为义务确立起来，因为它是社会生活所绝对必需的。但是，“另一方面，还有一些行动并无相互作用的性质，而实行此等行为的人贡献了他的力量、他的精力、他的热诚，它们确不能附带有义务的性质。”^②可见，他认为这类真正的利他行为不能作为人的义务确立下来。许多人正是因为没有对这两类行为作出区分，才导致他们的著作存在许多的矛盾。

克鲁泡特金这种区分其实是很容易作出来的。他提出，首先，我们应该严格地区分道德和法律。伦理学并不试图解决“立法是否必要”的问题。事实上许多伦理学家也确实否定立法的必要，而直接诉于人类内在的良心。“实则，伦理学的功能不是坚执着人的缺点，而来责难他的‘罪过’；伦理学应该做积极的工作，来诉于人的最优美的本能。伦理学要来决定，而且说明几个根本原理，没有此等原理，则无论动物或人都不能够在社会中生活。”^③其次，他认为伦理学又可以诉于某种更高的东西，如爱、勇气、友爱、自尊、与自己理想的一致等等。伦理学告诉人说，如果他希望过一个美满的生活，在其中他能够完全发挥他的所有的身体的、智力的和情操的力量，则必须抛弃“此种生活可以由不顾别人的道路来达到”的观念。于是，他所主张的伦理学，便同“卑俗的功利主义”即极端的利己主义区别开来了。

148

对克鲁泡特金而言，真正的伦理学会说：只有树立个人与其他人之间的某种和谐，才有接近这种完满的生活的可能。真正的伦理学更喜欢说：去看自然本身罢！去研究人类的过去罢！它们会告诉你，实际就是如此的。当个人某个时候犹豫不决，不知道该如何行动时，伦理学便来帮助他，向他指明，他希望在同样的一个情形中，别人对于他应如何行为才好，即提醒他注意“己所不欲，勿施于人”，或者“你要别人怎样待你，你就要怎样对待别人”。但是即使

① 周辅成编. 西方伦理学名著选辑（下卷）. 北京：商务印书馆，1996. 568

② 周辅成编. 西方伦理学名著选辑（下卷）. 北京：商务印书馆，1996. 568

③ 周辅成编. 西方伦理学名著选辑（下卷）. 北京：商务印书馆，1996. 568



这时候，真正的伦理学也不来指出一个严格的行为准则，“因为这应该由个人自己评定哪些影响着他的种种动机之比较的价值”。^①对于不能承受灾祸的人；是不必劝他去冒险的；对于充满了精力的青年，向他说老年人的谨慎是没有用的。对此，他认为居友说得很好：“纵使有时花的开放就是花的死亡，花仍是不得不开放的。”^②

克鲁泡特金进而认为，真正的伦理学的主要目的，还不是个别地劝告人，而是将一个更高的目标、一个理想在全体人类面前呈现出来。这个理想会引导人们，而且使他们本能地、依着正当的方向去行动。伦理学的目的，是在社会中创造出一种空气，使人类大多数都会毫无踌躇地去完成那些最能产生全体的福利和每个人单独的个人的完全幸福的行动。这便是道德的终极目的。

要达到这个终极目的，他认为伦理学必须从已有的道德学说所包含的自相矛盾中解放出来。在他看来，例如，基督教道德，一个由于同情与怜悯来宣传“慈善”的道德，就必然包含一个致命的矛盾。这个道德以承认完全的“公平”及“正义”或承认“同胞爱”为出发点，但接着又附加说：我们用不着向这个目的前进，不必拿这两者来麻烦自己的精神，因为前者永远不能达到，而“同胞爱”虽然是一切宗教的根本原理，却不应该照着字面去解释，这不过是一般热情的说教者的诗的成句而已。他认为，内部的矛盾是一切伦理学的死刑判决书，因此必须坚决抛弃基督教的伦理学体系。

4. 互助论进化伦理学对个人自由意志和权利的确证

作为一种现实的理想主义伦理学，互助论进化伦理学并不否认个人的自由意志、个人的独立权利或个性，它所讲的互助和团结，应该是具有自由意志和独立个性的、积极进取的个人的互助和团结。它为个人自由和个性张目，主要也是针对着传统的基督教道德。

克鲁泡特金发现，近代的伦理学体系必须满足的一个最重要的条件，就是它不应该拘束“个人的自由意志”，而且甚至为着像共同的社会福利或种的福利那样一个崇高的目的，来拘束人的自由意志，也是不应该的！有人认为，自18世纪启蒙运动以来，几乎所有的伦理学体系都是个人主义的。克鲁泡特金认为这只是部分正确，即只

① 周辅成编。西方伦理学名著选辑（下卷）。北京：商务印书馆，1996。569

② 周辅成编。西方伦理学名著选辑（下卷）。北京：商务印书馆，1996。570



是在经济学的领域中，个人的权利才得到人们的极力主张。^①但是，在政治、知识、艺术诸领域，当经济的个人主义更为人所坚强地主张时，个人对于国家的战争机构、教育制度以及维持现存制度所必需的精神的训练等等的服从，却以一种比例稳定地增大起来。就是现代进步的社会改革家中的大部分人，在他们对于未来社会的预想中，都是在个人更被社会极力吸收这一假定下进行推理的。

他指出，这种压抑个体的倾向，必然会激起个人主义的抗议。这个抗议由葛德文（Willam Godwin）在19世纪初叶、斯宾塞在19世纪后半期先后提出，后来又由尼采加以极力推动。对流行的伦理学体系的批判，构成了他所在的时代的最强的特征，它的主要动因，与其说是一个追求经济独立的利己的努力，还不如说是那个要求个人的独立来建设一个新的较善的社会形态的热烈的愿望，在这个新的社会形态中，万人的福利成为个性的最完全的发达的基本工作。

他确认，个性的欠发达（为群集心理学所导引）以及个人的创造力与创造性之缺乏，是他那个时代的主要缺点之一。这表现在：经济的个人主义并没有生产出显著的个性的发达来。和从前一样，社会学领域中的创造工作仍旧极其缓慢，而模仿仍被认为是普及人类中进步的革新的主要工具。近代的国民依旧重复着野蛮人部族和中世纪的历史，他们都是相继地抄写同样的政治、宗教、经济的运动，及“自由宪章”。后来，所有的各民族又居然以令人惊奇的速度利用了西欧的工业及军事的文明成果。于是，他提出这样的问题：流行的道德学说是否用来维持那个模仿的服从的工具？它是否志在把人改变成“观念的自动机械”，如那个沉溺在静观中、而且对激情的怒潮充满恐惧的赫尔巴特（J. F. Herbart）所说的？那个充满了精力、敢爱敢恨、而且总是准备着为一个“使得他的爱成为高贵，他的恨成为正当”的理想奋斗的真正的人，现在是否应该来拥护个人的权利？

他于是把批判的矛头再次指向从前的旧道德学说，尤其是基督教伦理学。因为在他看来，这些道德学说没有致力于人的个性的开发。例如，自古代哲学家的时代以来，就存在一种倾向，把“美德”视为“智慧”的一种，它教育人与其联合“愚者”去反对当代的

^① 克鲁泡特金甚至认为，即使在经济学领域，理论上与实际上的个人的自由，也是虚幻多于实在的。



恶，还不如去“开发他的灵魂的美”。后来，这个美德就成了“勿抗恶”即对于恶的无抵抗。过后，在许多世纪中，个人只知道内在灵魂的得救，再加上对于恶的消极的态度和忍耐，便构成了基督教伦理学的本质。结果便养成了对于社会的善恶的憎恨般的冷漠，而且制造出了拥护“德行的个人主义”的一个论据。但是，他庆幸的是，到了他的时代，对于这种利己的美德的一种反动开始了。他提倡对于恶的积极的抵抗，张扬道德的勇气，把它视为道德进步的重要推动力。

5. 互助论进化伦理学的基本内容

以上四个方面，在克鲁泡特金看来是四个对于新的科学伦理学的要求。这些要求都归向一个主要观念，即需要道德的新概念。我们最后来看看，他的互助论进化伦理学，究竟包含了哪些新的道德概念，即包含了哪些新的内容。

他认为，互助论进化伦理学所包含的新的概念的诸要素，是已经存在的了。

第一个最基本的要素，就是前面已多次提到的互助。他说：“我相信，在动物界的进化和人类历史中的社会性及互助之重要应该被认为一个脱离了一切假设的假定而实证地确立起来的科学的真理。”^①把互助而不是爱和同情当作道德的基础，是克鲁泡特金的互助论进化伦理学同彼希纳的伦理学的根本区别。此点，我们在前面已指出过了。

第二个并行的要素，就是正义感或正义的意识。他说：“其次，我们更可承认当互助成了人类社会中的确立的习惯，而且可以说是本能之时，它（指互助）又依比例地导引着正义感（正义的意识及其必然的附随物——公平的意识及平等的自制）之并行的发达。”^②克鲁泡特金所讲的正义感和公平的意识，以及平等的自制等，同斯宾塞的公正的意识非常接近，指的就是每个人意识到个人自身的权利和其他个人的权利同样地不可侵犯。随着正义、公平与平等观念的发展，阶级的差别也随之衰灭——他据此反对马克思主义的阶级斗争学说。他还认为，当一个特定的社会的制度，按照这种意味永久地改变的时候，这种思想便会成为一个流行的概念。个人与其所

① 周辅成编. 西方伦理学名著选辑（下卷）. 北京：商务印书馆，1996. 574

② 周辅成编. 西方伦理学名著选辑（下卷）. 北京：商务印书馆，1996. 574



隶属的集团的利益的某种程度的一视同仁，在社会生活的开始，甚至在最下等的动物中间，也存在了。但是，若以公平和正义的关系以及坚实地确立在人类社会这个事实为比例，则更精练的关系的更进一步的普遍发展，已有了根基，便要开始了。

于是，就会出现第三个要素，即真正的道德要素。在正义和公平业已确立的基础上，真正的道德终于出现。他说：“就靠着此等关系，个人才十分明白而且感到他的行为所给予社会全体之影响，因此他便极力节制，不至于侵害他人，纵使为了这个缘故，使得他的某种欲望不能得到满足，他也不顾惜。他如果达到如此完全地把他自己的感情和他人的感情一视同仁的地步，则他便极愿意牺牲他的一己的力量，来谋求他人的利益，并不期望着收回何种报酬。此等非利己的感情及习惯，通常人们都以利他主义与自我牺牲等不正确的名称称之；然而依我的意见，虽大部分的著作家把此等感情与习惯和单纯的正义感混为一谈，而以利他主义这一名称来概括它们，实则适当地说，只有它们（此等感情与习惯）才配称为‘道德’呢！”^①

互助—正义—道德，克鲁泡特金把这三个要素看成由于研究动物界和人类之结果才知道的精神状态的一个递升的系列的连续步骤。实际上就是道德或道德意识进化的三个阶段。换言之，这就是有机进化的普遍的法则：互助、正义及道德之所以能够以先天的本能的力量深深植根于人心中，就是因为这个法则的作用。其中第一个本能，互助的本能，在他看来是最强的，而第三个本能的发达，要比其他的迟一些，因此它便是一种不坚定的感情，而且是带义务性最少的。

克鲁泡特金把这三种感情都看成类似本能的东西。他还认为，这些本能与人对食物、住居、睡眠的需要一样，同是自我保存的本能。这些本能，有时候会变得衰弱，由于某种特别的原因，在某个动物集团或人类社会中，我们常常看到这些本能变为软弱的事实。但是，这些本能的强大，在他看来正是一个集团或社会同其他集团或社会竞争的“本钱”。因此，这些本能一旦衰弱，那个集团就必然会在生存竞争中落伍，它渐渐便会走上衰颓的道路。“实在如果这个

^① 周辅成编. 西方伦理学名著选辑（下卷）. 北京：商务印书馆，1996. 574～575



集团还不回到残存和进步发达之必要条件——互助、正义及道德上去，那么此集团（不管是人类或物种）就要死亡，就要消灭。因为它不履行进化的必要条件——它便必须衰颓，必须消灭。”^①

这便是克鲁泡特金所要建立的作为科学伦理学的互助论进化伦理学的基本内容。

^① 周辅成编. 西方伦理学名著选辑（下卷）. 北京：商务印书馆，1996. 575



第三章

进化论对伦理学研究的广泛影响

在 20 世纪上半叶，达尔文等人的生物和道德进化论在哲学伦理学的研究中产生了多方面广泛而深刻影响。例如，法国居友和柏格森等人的生命哲学伦理学、弗洛伊德的精神分析伦理学、詹姆斯和杜威等人的实用主义伦理学，都受到了进化论的影响。



通过上一章的评介，我们知道进化伦理学在达尔文之后取得了多种不同的形态。它们的一个共同点，就是试图运用自然选择——尤其是群体自然选择——理论来解释道德的起源和形成。不过，在对自然选择和道德进化的具体理解上，它们相互之间存在着许多分歧。例如，社会达尔文主义者比较多地强调了生存斗争的重要性，而克鲁泡特金则突出了互助的重要意义；某些社会达尔文主义者试图为弱肉强食作出一种“道德辩护”，但大多数进化伦理学家并不赞同这样做，他们认为道德进化意味着对生存斗争的一种抑制，意味着互助的增长、同情心的扩展和良心的形成。

除了上述比较典型的进化伦理学形态外，进化论在伦理学研究中还得到了更广泛的运用，这充分体现出进化论对西方伦理学所发生的多方面的深刻的影响。本章试图简单地评介进化论（包括前两章所论述的道德进化论即进化伦理学）对于生命哲学伦理学、弗洛伊德精神分析伦理学和实用主义哲学伦理学的影响。^①

第一节 进化论对生命哲学伦理学的影响

一般认为，生命哲学（Philosophie des Lebens）是19世纪末至20世纪初在德、法等国流行的一种具有非理性主义特征的哲学。它把揭示人的生命的性质和意义作为全部哲学研究的出发点，由对生命的揭示进而揭示整个世界的奥秘。它把世界的本质归结为具有内在活力、能动性或创造性的一种活生生的存在，并认为认识主体只有依靠一种内在的体验、领悟才能把握生命的本质。这种生命哲学思潮的出现，一方面深受19世纪初德国浪漫主义运动的影响，另一

^① 需要说明的是：进化论有狭义和广义之分。撇开宇宙在物理的、化学层次上的进化不论，广义的进化概念至少包括生物的进化和人的道德的进化。在第一章曾指出，达尔文的道德进化论是其广义进化论的一个重要组成部分，就是达尔文的进化伦理学，因此，本章论述进化论对生命哲学、精神分析学派和实用主义哲学伦理学的影响，不只是关注这些流派如何运用了达尔文的自然选择理论，而是同时关注它们如何受到达尔文本人和其他道德进化论即进化伦理学的影响。也就是说，这里所谓的进化论是包括了道德进化论在内的。我们既考察这些流派是否、如何运用达尔文的自然选择理论，也考察这些流派的道德理论究竟受到前述的各种进化伦理学形态的哪些影响，两者相互之间存在哪些一致性和差异。



方面也深受 19 世纪下半叶生物学尤其是达尔文进化论和生物活力论的影响。事实上，人们常常把叔本华和尼采的唯意志主义也看成生命哲学的一部分。另外，德国的狄尔泰（Wilhelm Dilthey）、齐美尔（Georg Simmel），法国的居友和柏格森等人，都是其中著名的代表。

生命哲学作为一种同传统理性主义哲学相对立、并且从生物学中吸收思想营养的哲学，其伦理思考自然也带有同传统理性主义伦理学截然不同的特色。关于尼采的伦理学，我们在上一章论述社会达尔文主义的时候已做了简单评介。在这里，我们仅以法国居友、柏格森两位生命哲学家的道德思想为例，表明达尔文的进化论在生命哲学伦理学中发生了深刻影响。当然，这些生命哲学家的伦理思想，同前两章我们考察的达尔文、斯宾塞、赫胥黎和克鲁泡特金等人的进化伦理学，毕竟有很大的区别。他们的伦理思考，尽管引用了生物学的成果，但毕竟是从他们有关生命的哲学体验、理解和阐释出发的，因此，他们有关道德和伦理的观点，总是带有很强的“诗意的”色彩，即具有很强烈的想象的成分。也许，我们可以把他们有关道德起源和本质的思考，当作另类“进化伦理学”形态。

一 进化论对居友“无义务无制裁的”道德理论的影响

居友有关道德的理论，可以用他的伦理学方面的代表作的名称来概括。他的代表作《无义务无制裁的道德概论》（*Esquisse d'une moral Sans obligation ni sanction*, 1885）集中展现了他对于道德起源和本质的思考。居友 19 岁时曾以《伊壁鸠鲁的伦理学》一书获得法兰西伦理和政治科学院的奖励。他还著有《当代英国伦理学》和《教育与遗传》等书。在《当代英国伦理学》中，他对边沁、穆勒的功利主义伦理思想和达尔文、斯宾塞的进化伦理学都逐一做过分析和评论，并深受达尔文和斯宾塞的影响。

1. 居友的道德理论在研究思路和方法上同进化伦理学的一致性

居友的无义务无制裁的道德理论究竟在什么意义上显示了生物进化论在其中的作用，并因此能够被我们视为另类进化伦理学形态？诚然，在《无义务无制裁的道德概论》一书中，他并没有像达尔文那样，一方面用个体自然选择和生存斗争来解释人的自私或利己性，另一方面用群体自然选择来说明人的社会性本能（包括乐群感、恩爱、同情心等）的形成，进而用社会性本能来解释人的良心的起源。他的道德哲学是从他对“生命”所作的特殊理解出发建立起来的，



达尔文的群体自然选择理论并没有被简单地用来解释道德的起源和进化。就此而言，他的理论同达尔文的进化伦理学存在很大的区别。但是，他把考察生命作为自己建立道德哲学的出发点，在一定意义上又确实同达尔文以及其他进化伦理学家研究道德问题具有相似的路径。尽管在道德的起源和本质等问题上，达尔文本人和其他进化伦理学家存在着诸多区别，但是，在下面一点上他们是一致的：他们都反对以康德为代表的那种先验的研究伦理学的做法，试图从自然主义的立场出发，立足于经验或经验科学，来考察人类道德的发生和历史演变；他们都相信人类的道德情感或道德意识，有一个自然的、经验的起源。正是在这一点上，居友同他们的研究思路和方法有了相似性或一致性。

在居友看来，要建立科学的伦理学，要确立道德的真正基础，就必须首先“系统地抛弃任何先于事实或超于事实，因而是先验的和绝对的法则，就必须从事实本身出发去推演法则，从现实出发去建立理想，从自然出发去提炼道德哲学”^①。他认为，人的自然本性的主要和基本的事实就是：我们是活生生的、富有情感并能进行思维的生命。因此，我们不得不从中求得行为之原理的也正是生命。居友之所以反对宗教伦理学、功利主义伦理学和康德的道德哲学，正是因为他确信这些伦理学体系的基础和出发点是错误的：宗教伦理学把某种神秘的神意当作道德的基础和根据；功利主义把个人对于快乐的计算，以及来自社会方面的强制，作为道德的源泉；康德则用不需要进一步证明的纯粹实践理性来解释道德绝对命令。这些伦理学体系或者把内在的义务观念归结为一定的规范命令，置道德于某种形而上学的义务感的基础上；或者在道德中诉诸一定的制裁（强制）力量，并把对这种制裁力量的恐惧作为道德根据。居友不相信形而上学的义务感和某种制裁能构成道德的真实基础。

2. 居友对生命和道德的具体理解

居友所进一步揭示的生命的本质究竟是什么呢？他首先看到的是生命在人身上的二重性，即无意识的生命和有意识的生命。他在弗洛伊德之前即强调，无意识的生命要比有意识的生命更重要，对人的行为具有更根本的影响。但以往的道德学家却只看到有意识的

^① 居友：《无义务无制裁的道德概论》，余涌译，北京：中国社会科学出版社，1997，201



生命，没有看到人的行为的真实的来源，恰好是无意识的生命。当然，他也承认，从长远看，有意识的生命可以对在个人或民族中积累而成的遗传性的阴暗的东西产生影响，并使之逐渐消失，即它有一种为功利主义、甚至进化论学派所不曾充分注意的“溶解力”。因此，他主张在意识的反思和无意识的本能的自发性之间重建和谐。于是，他试图找到一个行为原则，是这两方面的生命所通用的：这个原则，在生命变为自觉时，不是消灭生命，而是加强生命。

居友承认，在生活范围内，由于个人与个人之间的斗争，由于人人为了幸福、有时为了生存的竞争，而发生了不少冲突。在自然界，生存竞争的冲突，没有一处得到解决。于是，道德家便梦想着要解决这些冲突，或至少尽量减少冲突。为了达到这个目的，他们便诉诸于超越生命本身的法则——理智的、永恒的、超自然的法则。居友不喜欢这样做。他试图以生命来规定生命。当然，在他看来，能规定一种较小的不完全的生命的生命，必定是较大的较完全的生命。“事实上，这就是唯一科学的道德哲学的唯一可能的规则。”^①

说到底，居友认为人的生命本能即无意识的生命，并不同有意识的生命（如我们的道德意识或理性）发生必然的冲突。他虽然承认生存竞争所引起的各种冲突。但是，他认为通过进一步考察生命的特征，我们便会发现在根底上，生命包含着一种“道德的生殖”。于是，他认为伦理学可以在揭示生命的这种特征的基础上，实现利己主义和利他主义的统一。个人的生命，本来就应该为他人而扩散，在他人当中扩散，与他人合而为一，甚至必要时应该自我牺牲。这种扩散，正是生命的本性，因此并不违背其本性。不仅如此，它还恰好是真实的生命的条件。功利主义学派在“我与你”、“你与我”、“个人利益与社会利益”之间可能存在犹疑，但居友却看出：活生生的自然，却不会在这个呆板的、逻辑上不可变通的划分面前停止前进。个体生命之所以要向他人扩散，是因为它很丰富；而它之所以丰富，恰恰因为它就是生命！

居友进一步探讨了生命的“多重扩散”。首先，在生理（身体）方面，生养另一个人，乃是每个生命的一种自然需要，这另外一个生命，甚至成为我们存在的必要条件。生命像火一样只凭扩散自身

^① 居友. 无义务无制裁的道德概论. 余涌译. 北京: 中国社会科学出版社, 1997. 202



而维持自身。其次，在智力上也存在同样的“扩散”。把智力隐藏起来，无异于用纸包火，根本行不通。智力的存在就是为了要播散。再次，在感情中，也存在同样的扩散的力量。我们需要扩散我们的欢乐，和别人同担忧愁，这就是我们好交际的整个本性。最后，在意志方面，也有同样的扩散。它引起我们行动与创造的欲望，而工作就是满足我们行动与创造欲望的首要表现形式。他认为工作即生产，它会引起既有利于自己也有利于他人的双重效果，因此，它不仅是一种经济现象，也是一种道德现象。总之，在居友看来，生命本身并不知晓逻辑学家和形而上学家所作的绝对分类，它不可能是完全自私自利的，纵然它想如此。“我们在所有方面都是开放的，既侵犯别人，又被人侵犯。这就引出了一个生物学教给我们的基本规律：生命不仅是营养，而且是生产和繁殖。生活，就是既获取又奉献。”^①

显然，居友认为生命在无意识本能的层面，就既具有利己性又包含了利他性。如果说利己的本能会引起各种生存竞争和冲突，则利他的一面则使人能够与他人和谐相处，甚至能够为他人作出自我牺牲。正是由于人在本能层面就有利他的、奉献的倾向，即具有扩散自我的倾向，因此，居友认为在人的理性或自觉意识层面上出现的利他主义，并不同人的所谓本性相冲突。换言之，自觉的道德意识并非是对人的本能的压抑。自觉的道德意识、义务感或良心，其实不过是对这些社会性的利他本能的一种自觉意识而已，也是对这种本能的强化。

由此，他在极力反对伦理学上那些外在的、具有强迫意义的义务，即超自然的、形而上学义务时，提出了自己独特的义务观。他试图从生命中寻找与义务相等同的东西。在他看来，第一种与义务相等同的东西，就是对生命内在活动力的意识。生命本身就有一种自行扩散的倾向和力量，因此，所谓义务，首先可以归结为对这一生命本性的自觉意识，这也是居友所理解的道德责任。这种义务观显然同康德从纯粹理性出发来确立道德法则、并且把义务归结为对于道德法则的服从有区别。因为康德似乎认为人的感性欲望和本能是自私或利己的，因此只能凭理性来加以控制，于是虚构了本能同

^① 居友. 无义务无制裁的道德概论. 余涌译. 北京: 中国社会科学出版社, 1997. 203



理性、无意识同有意识的冲突。这种义务观同功利主义的义务观也不尽相同。因为功利主义者（如边沁）把追求最大的幸福或快乐作为道德意义上的善，作为义务的根据，认为我们的义务和职责就是去追求尽可能多的幸福和快乐。居友认为，快乐只是生命活动的一个结果，而并非生命之目的。有着较强生命力的人，使其过剩的生命力向他人扩散，往往并非出于对快乐的追求，而是生命本身的一种需要。生命由于其本性而生长、扩散，结果得到了快乐，但它并不一定把快乐当作目的本身。由此，他得出了他的义务的基本公式：“义务不过是一种从必然导致行为的力量中获得的表达方式。我们用义务只是表明那种力量，它要把现实变成一个和现实有关的理想，变成它应当是的东西，因为这是它能够的，它是现在已经绽开的未来的萌芽。在我们的道德中绝没有什么超自然的原理，它的产生完全来自生命本身，来自生命中固有的力量。生命通过渴望不断地发展而创造自己的法则，它正是通过行动的力量来规定行动的责任。”^①

居友进而发现了第二种与义务相等同的东西，这就是“观念的力量”。他认为，同每一个行动的观念一样，每一个更高级的观念，都是一种要求实现自身的力量。由此看来，义务，不过是一种对存在于思想与行为之间的深刻的同一性的意识。观念或思想总会力求通过行动实现出来，而且事实上，观念本身就已经是行动的最初的实现了。一个人如果不能使行为符合于自己的观念，他将陷入深刻的自相矛盾，会出现自我分裂。在此，他进一步指出义务不能归结为功利主义者所作的快乐的计算。它是一个存在的问题，生命的问题，“是在我们的存在和我们的生活中去行动”^②。说到底，义务，在这种意义上不过是内心的一种扩张，一种通过把观念转变为行动而完善我们的观念的需要。

居友发现与上述两个来自智力和行动的义务等价物不同，义务的第三个等价物来自人的情感。这就是从情感的逐渐融合和从高尚快乐的不断增长的社会特征中，产生出一种义务或更高级的需要，

^① 居友. 无义务无制裁的道德概论. 余涌译. 北京: 中国社会科学出版社, 1997. 203-204. 居友认为, 与其说“我必须如此, 故我能够如此”, 还不如说“我能够如此, 故我必须如此”, 后一种表述更为真实。

^② 居友. 无义务无制裁的道德概论. 余涌译. 北京: 中国社会科学出版社, 1997. 204



它促使我们自然而然地、合理地对待他人。居友看到，由于进化的缘故，我们的快乐变得更广泛并日益具有非个人的性质。我们若置身于孤岛之中，就绝不会感到快活。他说：“我们日常所能更好地适应的环境是人类社会，离开这个环境我们绝不会有幸福，这正像离开地球的大气层我们不能生存一样。某些快乐主义者的纯自私的幸福只是一种幻想，一种抽象，一种天方夜谭。真正人类的快乐都或多或少具有社会性，正像我们所说过的，纯粹的自私并不是对自我的肯定，而是自我残废。”^①

总之，居友认为在我们的行动、智力和情感中，有一种促使自身去利他的压力，一种扩张力，其强度不亚于天空中星星间的作用力。正是这种扩张力，在它意识到自己的力量时，便赋予自己以义务之名。而且，正是这种自然冲动的宝贵财富构成了生命，同时也创造出道德财富。

当然，居友承认，人的反思，也许可以发现它本身同自然的自然性是处于对立地位的。当面向他人的扩散力偶尔发现自己与面向自我的吸引力相对立时，反思便活动起来，既抑制“力量”又抑制“社会性的义务”。由于这种扩散力和社会性的义务受到了抑制，因此，生存竞争尽管可以由于进化的前進而减弱，但它在某种环境中又会重演，至今仍屡见不鲜。在这种情况下，假如没有什么绝对的法则，社会靠什么去促使个人无私，有时甚至是自我牺牲呢？

对此问题，他的回答是：除了上述行为动机以外，还有其他的动机。他称之为对“身体冒险”的爱和对“道德冒险”的爱。他认为，人是一种喜欢探索的动物，这既表现在理论上也表现在实践上。无论是思想还是行动，都不会停留在人所确信的那一点上。一个纯思辨的假设能稳稳当当地取代绝对的法则，一个纯粹的希望能取代教条主义的信仰，一个行动能取代一个断言。而思辨的假设是一种心灵的冒险，服从这假设的行为就是意志的冒险。卓越的人，是在思想和行动上最能追求、最能冒险的人。他的卓越性来自一个较大的内力宝库，他有更多的力量，因此，他也有更高的义务。居友甚至认为，在某些情况下，生命的牺牲也可能是生命的扩张。自我牺牲的生命强盛充沛，它宁愿追求崇高的冲动，也不愿卑躬屈膝虚度

^① 居友. 无义务无制裁的道德概论. 余涌译. 北京: 中国社会科学出版社, 1997. 204 ~ 205



时光。如果一个人在极度的肉体 and 道德痛苦中挣扎多年，如果他能舍弃自己的全部生存逆道而行，这也是对的。一个人可能把他的整个生命聚于瞬间的爱和牺牲。

居友不仅从生命的本性和内在的扩散力出发来理解人的道德义务和责任，也从生命出发来谈论制裁。对他而言，一切制裁，其实是生命自己在行动中制造的。这就是说，生命，在通过自己行动的力量创造其行动的责任的同时，也通过自己的行动创造了自己的制裁。因为在行动中，它会以自己的能力为乐。行动越少，快乐越少；行动越多，快乐也越多。甚至在自我牺牲时，生命才会重新发现自己；在面临死亡时，生命才意识到自己的充沛，它也将在其他地方再现，以其他形式存在，因为世界万物不会消失。

最后，不能忽略的是，当居友从生命的扩散力出发去理解人类的义务感、责任意识以及生命本身的制裁时，他突出的是生命力和行动的极端重要性。对他来说，只有生命力和行动，才能解决抽象思想所提出的问题。他一方面不相信道德怀疑论者所发表的有关人类道德的悲观主义见解，另一方面也反对教条主义者对人类道德所持有的盲目乐观的态度。前者不相信人类有进步，后者则认为人类已走到了顶点。他认为在两者之间还有一条中间道路：人类正在前进，而且必须继续前进。为了推动人类道德的进步，他积极地诉诸于行动和工作。他指出，通过积极的行动，我们会获得对道德前进的自然的希望，我们不用再寄望于超自然的神惠。而超自然的神惠和自然的希望的区别在于：一个自称像它自己那样用超自然的手段直接改变自然，另一个则从一开始就只求改变我们自己。自然的希望不是超越我们的力量，而是内在于我们自身中的力量，推动我们向前的正是我们自己。

162

3. 居友的道德理论同其他进化伦理学形态的相通之处

从上述居友的道德理论可以看出，他诚然没有像达尔文或赫胥黎那样明确地用自然选择来解释人性的形成并由此说明道德的起源，也就是说，他没有明确地把人的自私的利己心（达尔文有时候称之为“自然情欲”）归结为个体自然选择的结果，同时用群体自然选择来解释人的社会性本能的形成。但是，他毕竟一再强调需要对人的义务和责任感以及制裁作出自然主义的解释，强调必须从自然出发引申出道德法则。他诚然不像达尔文那样把良心的形成归功于人的社会性本能和社会舆论的力量，但是，他所谓的生命扩散力，和达



尔文的社会性本能这一概念的内涵恰好是一致的：他和达尔文一样承认人身上还有一种同社会性本能相对的自私的利己本能，正是这种本能在自然界和人类社会中引发各种类型的生存斗争。可以说，居友从其生命哲学的框架出发，把达尔文的社会性本能叫做生命的扩散力，把达尔文的利己的自然情欲，叫做生命的吸收力。在他的生命哲学伦理学当中，利他和利己这一对立的人性结构，和在达尔文的道德进化论中一样真实地存在着。更为重要的是，他和达尔文一样，强调了人的利他本性终将抑制或战胜利己本能。虽然生存斗争在他看来始终存在着，但是，生命扩散力的不断发挥，却使得道德的进步在一定程度上有了可能。于是，道德的起源和进化，便被他解释为生命扩散力不断展开的过程。恰如在达尔文那里，道德的起源和进化，是社会性本能不断增长和发挥作用的过程。显然，达尔文有关人的社会性本能构成道德或良心之基础的观点，在居友的道德理论中有着深刻的影响，他只不过把社会性本能换成了生命的扩散力而已。他在论述中也明确提到，人有一种好交际的社会本性。这正是达尔文一再说到的乐群感，也是克鲁泡特金所说的互助本能。

居友认为生命的本质，是一个既不断吸收营养又不断扩散剩余力量的过程，他并且试图由此说明人的利己本性和利他本性的相互渗透和相互转化。这在某种意义上是对达尔文和斯宾塞思想的发展。不过，他的这种做法，显然也深受斯宾塞具有理想主义特征的伦理思考的影响。在前面论述斯宾塞伦理学的时候我们曾指出，在斯宾塞的伦理学中，人的利己和利他本性并不存在截然的对立。斯宾塞看出，通过同情心的作用，一个利己的人会考虑到别人的平等的权利，甚至会作出消极的乃至积极的善行。居友也一再强调，生活在社会中的个人，不可能享受到纯粹自私的快乐或幸福，在得到的同时他必定在奉献，这是一个生命的事实。因此不存在纯粹的自私，正如不存在纯粹的利他。当然，斯宾塞协调利己和利他的冲突，主要援引了亚当·斯密的同情理论，而居友则试图从生命的双重本性——吸收和扩散——出发来论证利己和利他的兼容性，这或许是他们两人的区别。不过可以指出：居友所谈的情感的扩散、情感的生殖、情感的融合等，与斯宾塞、达尔文、赫胥黎等人所强调的同情心，是有一致性的。他并没有排斥同情心在道德意识或义务感形成过程中的作用。

居友的道德理论同克鲁泡特金的互助论伦理学也存在许多一致



性。他对生命扩散力的强调，同克鲁泡特金对人和动物的互助本能的强调，其趣向是一致的。事实上，他的道德理论，是在克鲁泡特金的互助论伦理学之先提出来的，因此，应该说他的思想对克鲁泡特金产生了很大影响。克鲁泡特金不像他那样把道德基础归结为生命的扩散力，作为一个更纯粹的生物学家而非生命哲学家，他所作的主要工作，是论证互助是生物进化的主要因素，并且把存在于动物界中的互助，当作道德的真实的自然基础。虽然有一定的区别，但是他们两人的伦理学都是从自然主义立场出发的，他们都认为伦理学不应该把一种超自然的义务或制裁，强加给人。我们在上一章论述克鲁泡特金的互助论伦理学时曾提到，他在谈论人的义务时曾引用居友的观点，认为我们不应该给人颁布就人的本性而言根本做不到的所谓的道德命令、所谓的义务。居友认为，与其说“我们必须，所以我们能够”，还不如说“我们能够，所以我们必须”，克鲁泡特金显然完全赞同。他并且明确提出：从经验或自然出发的伦理理论反对把纯粹利他的行为当作人的义务。

可见，居友的道德理论虽然是从生命哲学的框架出发建立起来的，因此在许多地方显得与达尔文、斯宾塞、克鲁泡特金等人的观点不同，但是实际上存在内在的一致性和相通之处。

二 进化论对柏格森道德起源论的影响

柏格森是法国生命哲学的主要代表。1932年，他出版了论述道德和宗教的专著《道德与宗教的两个来源》（*Les deux sources de la morale et de la religion*）。这部著作的出版，标志着他把其生命哲学思想运用于人文—社会领域。在这里，我们主要探讨他有关道德的观点。

164

1. 柏格森的道德起源论

在《道德与宗教的两个来源》一书中，柏格森试图找出并确认道德的双重来源。其中第一个来源，实际上是指人类道德在各封闭的社会群体中的最初形成；第二个来源，则指普遍的人类道德（“人道”）的形成，它构成了开放社会的价值基础。柏格森把第一种道德叫做“社会道德”，把第二种道德叫做“人类道德”。

关于道德的第一个来源或第一种道德的形成，柏格森将其基础明确地规定为封闭性的社会。他从其生命哲学的高度出发，立足于生命的进化，来论述人类社会群体的形成。他和早先许多进化论者



一样,深信人类社会群体说到底是从社会性的动物群体进化而来的。而不论是动物社会,还是人类社会,都是生命进化的产物或不同阶段。

按照他的说法,生命有两大进化路线,它们的末端是不同的社会群体。在前一条进化路线的终点出现了膜翅目昆虫的本能,在第二条进化路线的终点出现了人的理智。理智和本能是意识的两种形式。在其初始状态原本是相互渗透的,后来,随着它们的发展而分离开来。具体而言,这种发展是在节肢动物与脊椎动物这两条生命进化的主线上发生的,其结果就是动物的本能和人的理智的出现。于是,动物群体,可以说是按照本能而相互结合起来的,而在人类社会中,个体则有了某种选择的自由。柏格森相信,虽然人有了理智和选择的自由,但是,自然却会作出这样的安排,即使理智可以在这样的社会中取得相当于另一种社会本能所取得的后果。也就是说,自然会诉诸习惯,这些习惯的集合是社会的基础所在,也是社会的必要前提,具有一种在强度和规则性两方面都可以与本能相比的力量。人类社会中的习惯,是对动物社会中的本能的一种模仿。这尤其适合于刚从自然之手挣脱出来的原始社会。但无论社会如何发展,这种原初的设计将一直保存下来。

柏格森认为蜜蜂或蚂蚁群体和人类社会群体一样,都是一个高度有机的组织。作为有机组织,它含有某种协同配合以及总的来说各种因素的相互隶属,因此展示出一系列的规则和法则。^①只是在蜂房或蚁冢中,个体因其构造而固定在他的工作任务上,有机组织相对不变,而人的团体在形式上是变动的,可以向任何进步开放。结果是,在前一情形中,每一规则都是由必然给出的,因此是必需的;在后一情形中,只有一种东西是自然的,即此规则的必要性。在人类社会中,我们愈是深入到各种道德义务的根处,从而接近总体义务,则该义务就愈加倾向于成为必然的,在其绝对性方面愈加接近本能。

进而言之,人类社会有机体并不是真的由本能构成的,而主要是由习惯——它可以说是本能的一种翻版——构成的。柏格森不断

^① 柏格森明确写道:“在反思社会这种东西的时候,我们可将之比作某种有机组织,这个组织的细胞(由看不见的联系结合在一起)在得到高度发展的等序中各遂其位,并且为了整体的最大的益处,能自动服从要求牺牲部分的原则。”(柏格森:《道德与宗教的两个来源》,王作虹、成穷译,贵阳:贵州人民出版社,2000,1~2)



声称，把人类社会看作有机体，这仅仅是一个比喻，因为人毕竟具有理智和选择的自由。他明白，服从不可抗拒的自然法则的有机组织是一回事，而由自由意志组成的社会是另一回事。但是，他又相信，一旦这些所谓的自由意志被组织起来，它们就会采取有机组织的面貌，而在这个多少是人为的有机组织中，习惯就会发挥像自然必然性在自然物中所起的那种作用。他指出，社会生活表现为一个多少是稳固的习惯的系统，与共同体的各种需要相适应。这个系统中的一些是有关命令的习惯，绝大多数则是有关服从的习惯。而无论我们是服从执行命令的某个人，还是服从来自社会本身的命令，我们都模糊地感到其间发散着一种非人格的强制。实际上，社会在对每个人施加一种压力。这些压力会对我们的意志产生压迫，而我们往往通过习惯接受来自社会的各种命令和要求。所谓社会义务，说到底就是社会有机体对于其中的自由个体所提出的要求，这些个体则通过习惯接受这些要求。所有的习惯都相互联系，构成了一个习惯的整体。单独的义务，是总体义务的一部分，这个整体又把不可分割的总体特征赋予每一部分。社会共同体规定了义务，义务又使共同体得以维持，并为共同体引入了某种可以同自然规律相提并论的规律性。

人是一种社会性动物，他始终生活在社会之中。柏格森深信此点。他说，很难设想一个人完全与社会生活绝缘。由于生活在社会有机体之中，因此，虽然每个人当其只想到他自己时，都感到可以随意遵循他的爱好、欲望或幻想，而不考虑他的同伴。但是，他的这种自行其是的倾向一旦形成，就会立即碰到由所有社会力量的累积所形成的某种力量。这种力量不像一意孤行的个别动机，它最终会形成与自然现象的秩序相类似的某种社会秩序。个体认识到这种必然性，他的自由意志告诉他可以逃避这种必然性，而他最终却不得不顺从这种必然性，这就是社会义务。

义务归根到底是由社会有机体规定的。但是，柏格森也看到，义务并不完全来自外部社会。他认为每个人属于社会与属于自己的程度是一致的。实际上，他看到了在每个人身上，除了“个体自我”，还有一个“社会自我”。他认为个体自我对于社会自我具有义务，认为只有当社会自我被置于个体自我之上时，才会有社会团结。他没有说，这个社会自我就是亚当·斯密所讲的“公正的旁观者”，或等同于“社会良知”，因为他想强调社会自我背后还有一个决定它



的社会，良知的裁决归根到底是由社会作出的。他似乎意识到这个社会自我是外部社会力量在个体身上的内化，它代表社会在对个体自我提出要求。他指出，违反道德规则的人心中所出现的道德苦恼，乃是他与社会之间关系失常的表现。促使一个罪犯坦白认罪的根本在哪里？他的回答是：就在于罪犯试图恢复同社会的正常关系，想得到社会的重新接纳。

柏格森指出，由于我们在日常生活中是通过习惯来与社会保持一致的，因此，我们往往在不知不觉中就接受了社会赋予我们的义务和责任。另外，社会往往通过它同我们之间的中介对我们施加影响，这就使得我们更容易承担社会义务和责任。他写道：“我们有一家庭；我们从事某一职业；我们属于某教区、某社区、某乡镇；凡在团体完全插入社会的时候，我们都乐意履行我们对于团体的义务并因此履行我们对于社会的义务。社会占据的是圆周，个人则处于圆心，当圆圈逐渐收缩时，义务也不断地增加，个人最后发现他所面对的是所有义务的总和。”^①

必须注意：尽管柏格森一再强调习惯在社会义务的接受和承担过程中的作用，但他始终没有忘记接受和承担义务的个体是具有理智的自由个体。在动物那里，严格来说并没有真正的义务，因为一切都是由本能规定的，因此是必需的。一个人感到某种义务，这只有当他是自由的时候才有可能。每一义务都意指自由。正是由于人具有理智和自由意志，因此，即使他在大多数情况下自动服从社会义务，承担社会责任，但是，在一些特殊的情况下，人对于社会要求的服从却表现为令人紧张的状态，而责任则表现为某种令人畏惧与不可回避的东西，这是因为服从包含着对自我的压抑。柏格森注意到这一点，是因为他看到这里有一种尖锐的意识，就像我们所有的犹豫发生时的情形一样。他认为，意识事实上就是这种犹豫本身。无论我们多么自然地履行义务和责任，我们都可以遇到来自内心的阻抗，这种阻抗表现为意识中的犹豫。柏格森由此得出了一条实践准则：对责任的服从意味着对自我的反抗。根据这条准则，他指出我们绝不能认为我们履行社会义务是很容易的。因为尽管说在社会秩序之内能相对容易地做到这一点，但我们还是必须参与到这

^① 柏格森. 道德与宗教的两个来源. 王作虹, 成穷译. 贵阳: 贵州人民出版社, 2000.



种秩序中去，而此种参与就需要作出某种努力。儿童所具有的天然的不服从，教育的强制性，都是这种需要努力的证明。……说责任可以自发地得到履行，乃是不真实的，在任何意义上是危险的。”^①

不过，柏格森并没有对上述实践准则作出理性主义的解释。他指责康德等人混淆了义务本身和为了承担义务而作出的努力。在他看来，尽管社会义务的履行需要理性在其中发挥中介作用，但是，义务的本质毕竟是一种与理性的要求很不相同的东西。也就是说，我们靠理性的途径而履行义务，这个事实并不能使我们得出义务具有某种理性秩序的结论。理性或理智在权衡、比较准则、追溯第一原理时做的工作，就是要向一组行为——本质上要服从社会要求——引入更多的逻辑性，但这种社会要求才是义务的真正根据。

柏格森并不完全否认理性或理智的作用。他看到，一个社会的各种要求是互相补充的。理性的作用，就是在各种不同的要求之间引入逻辑的一致性。甚至个体——其行为的正当少有建立在理性上，而主要建立在习惯上——也只是通过逻辑上相互联系的规则，而把某种理性的秩序引入他的行为的。从社会发展的历史来看，他认为此种逻辑对社会的主导是后来的事。最初的原始社会，并不存在这种逻辑性。逻辑在本质上是节省的，从某一整体中，它首先大致抽绎出某些原理，然后把与这些原理不相符合的所有东西都排除出去。相反，自然是慷慨的。一个社会团体离自然愈近，它所制定的难以解释、前后不一的规则就愈多，就愈不符合逻辑的要求。例如，我们在原始种族那里，就可以看到很多的禁忌和规矩，它们最多只能用模糊的观念联想、迷信和自动性来解释。“这些解释并非没有用处，因为每个成员对哪怕是荒谬法规的服从，都保证了与团体的更大的粘合。但在那种情形中，由某种相反行为所引起的规则有用性的增大，也只是来自我们服从团体的事实。本质上有用的规矩或禁忌，正是那些被明确设计出来用于社会保存或社会福利的东西。这些规矩和禁忌逐渐与其他联系相脱离并留存下来。社会要求因此相互协调并从属于基本的原则，但这并不重要。”^②当然，柏格森承认：

① 柏格森. 道德与宗教的两个来源. 王作虹, 成穷译. 贵阳: 贵州人民出版社, 2000. 12

② 柏格森. 道德与宗教的两个来源. 王作虹, 成穷译. 贵阳: 贵州人民出版社, 2000. 16



逻辑的确渗透到了今天的社团中，甚至一个并不以逻辑推导为其行为的人，也会合理地生活，假如他符合这些理性原则的话。

义务的本质是一种与理性的要求很不相同的东西，这是柏格森力图提出和论证的全部观点。他说，如果把义务视为对意志的压迫，则每一义务后面都拖着一大堆其他的义务，并因其具有的压力而利用着整体的分量。在这里，你从一个简单的、基本的道德良知上所看到的，乃是整体义务。这个整体义务才是本质性的东西，才是可以归结为义务的东西。柏格森指出，康德等人所讲的道德“绝对命令”，其实不过就是处于基本状态的义务而已。换言之，绝对命令乃是本能的，在正常状态下这是由规范所致的，而假如反思出现的时间刚好够它成形、但还不足以让它去寻找理由，则它就被描述为这样：因为你必须，所以你必须。在有理性的存在者那里，随着理性行动朝着本能变化，命令便倾向于变为绝对的。而一种最初开始于理智但随后即走向模仿本能的行为，正是那种在人身上被称为习惯的东西。

柏格森相信人类社会是从动物本能社会发展而来的，因此，社会越是原始和低级，就越接近于动物的本能状态。这正是他试图表达的观点：在人的社会中，我们越是深入到各种义务的根处，则该义务便越是倾向于成为必然的，在其绝对性方面越是接近本能。从处于顶端的特殊义务出发，往下越是接近一般义务或总体义务，则义务就越是呈现为生命领域中的必需所采取的那种形式。这种情形当然首先适合于原始的或初级的社会。文明社会当然不同于原始社会，正如文明人不同于原始人。文明人与原始人的区别，就在于大量的知识和习惯，它们是文明人由于其意识的最初觉醒而从社会环境中吸取的。但是，不管文明的进程增加了多少新的知识和习惯，处于社会底层的自然的东西始终都不会完全泯灭。也就是说，即使在最文明的社会中，这种自然的东西依旧完美无损，非常活跃。因此，柏格森虽然承认文明社会同原始社会有重大区别，仍坚信两者具有“基本的相似”。

柏格森认为所谓文明社会，归根到底和原始社会一样，仍属于“封闭社会”。它们的基本特征，仍然是在任何时候把某一数量的个体吸纳进来，但把另一些个体排除在外。它们并不是真正代表全人类的“开放社会”！因此他说：我们在社会义务这一基础上所窥见的社会本能，总是有一封闭的社会，而无论该社会的规模有多大。该



本能并不关涉人类：在民族与人类之间，其间隔着有限与无限、封闭到开放的整个距离。在这种封闭的社会里，我们具有各种社会义务，我们也学会了爱我们的家庭、故乡、民族和同胞。但是，柏格森认为，这种对家庭、故乡、民族和同胞的爱，在性质上完全不同于开放社会中对人类的爱。因为在前种爱中，我们可以清楚地看出一种排外性和狭隘性。“社会结合在很大程度上是起于一个团体反对别人以保护自己的那种必要性，而且，正因为我们对所有其他的人，我们才热爱我们与之一道生活的人，谁会看不到这个事实呢？这就是原始的本能。这种本能仍然存在，尽管它有幸隐匿到文明增生生物的后面，但甚至今天我们也仍自然地、直接地热爱我们的父母与乡邻；而爱人类则是间接的、后天习得的。”^①

我们究竟是如何获得对人类普遍的爱？柏格森不相信对人类的普遍的爱，是通过同情心的扩展，从对家庭和故乡的爱中发展而来的。他认为对家庭和故乡的爱是一种自然的、本能式的情感，而对人类的爱，则是间接形成的、创造性的情感。也就是说，我们径直走向对家庭和故乡的爱，而迂回地走向对人类的普遍的爱。我们既不是通过家庭，也不是通过民族走向人类的，因为只是通过上帝和在上帝中，宗教才要求人爱人类；同样，只是通过理性，即通过那种我们具有的理性，哲学家才使我们注意到人性，目的是向我们表明人的尊严，即所有人要得到尊敬的权利。

当我们从爱自己的家庭、故乡和民族，而走向对人类的普遍的爱，柏格森认为，这时候，另一种义务，另一种道德，在社会压力之上并越过社会压力而产生的道德，便出现了。如果说封闭社会的道德是初步的和狭隘的，那么这是一种彻底的、完满的、开放的道德。

柏格森对这两种不同类型的道德进行了多角度的比较。

他指出：前一种（最低的）道德，愈是还原为非个人的形式，便愈是纯粹而完满，后一种（最高的）道德，则必须体现在某个特殊的人物（为一典范）身上^②；前一道德的普遍性在于对某一法则

^① 柏格森，道德与宗教的两个来源，王作虹，成穷译，贵阳：贵州人民出版社，2000，24

^② 柏格森相信任何时候都会出现体现这种道德的特殊的人。如希腊的圣贤、以色列的预言家、佛教的阿罗汉以及其他品德高尚者。后来又有基督教的使徒。



的普遍接受，后一道德的普遍性则在于对某一典范的共同仿效。

自然的义务是一种压力抑或一种推动力，而完满的道德则具有感召力。

第一种道德愈是明显地归类于非人格的义务便愈是有力；相反，对第二种道德而言，如果多数律令愈是完全进入一个人的统一性与个体性，则它就会变得愈加有说服力。

第一种道德义务来自城邦，第二种道德义务来自人类。

前者也可以说是社会道德，后者则是人的道德。两者的差异不仅是量的，而且是质的：前一种道德是这样一种道德，即当我们感到某种自然义务时一般所想到的道德。在这些得到明确界定的责任之上，我们还爱设想另外的义务，它们的界限也许有点模糊。“我们所想到的，便是由忠诚、自我牺牲、隐忍的精神、博爱等文字所表达的东西。”^①

柏格森进一步比较了两种不同的道德态度，即封闭的道德态度和开放的道德态度。他认为，在封闭社会，个人是社会的一部分，他和社会在个人保存与社会保存的相同任务中结合在一起。虽然私人利益和公共利益是否总是保持一致，这一点令人怀疑，但功利主义一再以某种形式出现，说明它不是站不住脚的。而假如它站得住脚，柏格森认为，这是因为在理智活动的下边蛰伏着本能活动的深土：在本能层次，个体与群体几乎是不可分的。由于个体与团体分不开，因此，与此相应的道德态度就是只关心它们自己的个体与团体的态度。个体和群体的精神是以圆圈的方式运动的。与此相反，开放精神所具有的态度是：“如果我们说，这种态度拥抱全人类，那么并未走得太远，我们几乎还走得不够远，因为这种爱可以广及动物、植物和全部自然。”^②但动物、植物和其他任何自然物，都不足以界定这种态度。因为这种态度可以无需所有这些东西而存在。其形式并不依赖其内容。

柏格森认为，从第一种态度向第二种态度的过渡，并不是靠自我扩展来实现的。他指出，一种过于纯粹理智的心理学，会通过

① 柏格森. 道德与宗教的两个来源. 王作虹, 成穷译. 贵阳: 贵州人民出版社, 2000. 27

② 柏格森. 道德与宗教的两个来源. 王作虹, 成穷译. 贵阳: 贵州人民出版社, 2000. 29-30



感情相联系的那些事物来界定情感：对家庭的爱、对祖国的爱、对人类的爱，在这三种爱中我们可以看到一种单一的情感，它在逐级放大时所拥抱的人数越来越多。但他认为这样做时人们忘记了这三种感情的性质不同，即前两者与后一种属于不同的类型。前两种暗含着某种选择，因此是一种排外性的情感；它们可以起激发斗争的作用，因而并不排除仇恨。后一种则是博爱。前两种直接落实在吸引它们的对象上，后一种并不屈从于吸引它的对象，而是以通过人类的方式来实现的。后一种心理动机是自足的。

那么，从第一种道德态度向第二种道德态度的转变，究竟是如何可能的呢？柏格森的回答是：如果说社会道德（义务）从本质上是社会给予每个自由个体的一种压力，而个体则通过习惯来承受这种压力，那么，第二种道德（人类道德）从本质上便是少数天才人物、“道德先知”给予大众的一种吸引力，他们凭借着一种创造性的情感对一般大众产生无穷的魅力。也就是说，使人们追随他们的力量，是一种创造性的情感。这种情感给予我们的引力类似于义务：它似乎也有某种“强制性”。情感会很自然地打动我们，吸引我们。例如音乐，它并未把这些情感引入我们之中，而是把我们引入这些情感之中。道德先行者就是这样开始的：生命为他们保有无可怀疑的情感调子，就像某些崭新的交响曲的音调一样，他们吸引我们追随他们进入音乐之中，以致我们可以在行动中表达这音乐。

一定要注意：柏格森认为道德先知借以吸引我们的情感是一种创造性的情感，一种不同于自然情感的全新的情感。那些由自然规定的情感是确定的，在数量上是有限的。它们也是可以认识的，因为它们注定会刺激我们的行为，使我们对自己的需求和欲望作出反应。但是，他所谓的“仁爱”等情感，则是真正的创造物，类似于音乐家所创造出那种东西，其产生总是由一个人引起的。^①他接着对情感作出了进一步的区分：一种情感是由某种观念或由某种心理图像引起的，这是由某种被拖入其中的表象所引起的情感激动；另一种情感却不是由这种表象产生的，相反，在与理智的关系中，这

^① 柏格森认为，这种创造性的新情感，是艺术、科学以及整个文明等这些伟大创造的源泉。这不仅因为情感是一种刺激，而且因为它产生出从事冒险的理智与坚持从事冒险的意志。这种情感也是柏格森所讲的“人类道德”的源泉和基础。他认为，创造，首先指情感的创造。天才的作品大多是情感的产物。



种情感是原因而非结果。第一种情感是理智下面的东西，心理学家一般关注的就是这种情感。另一种情感则在理智之上，它首先激活甚至赋予理智因素以生命。至少在时间上，它处于理智之前。它单独就能产生出观念。

可见，柏格森认为情感——一种能够结晶为表象甚至结晶为伦理学说的感情——在真正的人类道德的形成过程中起着重要作用。他不认为说教有什么大的作用。但是他相信：如果存在着情感的氛围，如果我已呼吸着这氛围，如果这氛围已进入我的存在，那么，我就会按与之相一致的方式来行动，就会为这种氛围所激励；但这不是出自强制，而是出自我不想抗拒的某种倾向。无需用情感本身来解释我的行为，我也可以用有关情感转化为观念的那种理论把行为推导出来。他认为，假如宗教带来了某种新道德，那么，它并不是首先通过形而上学来影响该道德的，相反，正是凭借其道德优势，某个宗教才俘获了人心并向其启示关于事物的某种观念。宗教情感是在先的，形而上学的观念是在后的。只有情感，才是推动我们行动的动力。作为纯粹理智体现的学说并不能保证对相应道德的接纳和践行。总之，先于新道德和新形而上学的是情感，这情感是在意志的王国中作为动力而发展起来的，也是在理智的王国中作为纯粹的表象而发展起来的。基督教以博爱的名义所引进的情感，一旦征服了人心，就会产生某种行为，并且其教义就会得到传播。但是，基督教的形而上学既未强制影响道德实践，而道德实践也未支配它的形而上学。

柏格森看到，现有的一些道德表达式，是这种创造性情感的残余，它们已在我们称为社会良知的东西中固定下来，同时，一种新的生活观念和态度，也相应地在情感范围之内形成了。正因为我们发现自己面对着一种已灭绝了的情感的灰烬，因为那种情感的驱迫力是从灰烬中的火焰中产生的，所以，倘若反映社会生活根本要求的更为古老的表达式没有用有感染力的方式将其固有的强迫性质保留下来，那么，这些遗留下来的表达式一般都无力激发我们的意志。在这些表达式中，这两种并列的道德，现在看来“合一”了：前者把它的命令性质移交给后者；另一方面则又从后者那里交换到一种社会性较少、人情味较多的内涵。但是，由少数道德先知所点燃的道德之火，虽然在某些时候变成了灰烬，但如果让我们搅动一下灰烬，就会发现它的某些部分还是热的，里面的火星还会燃起火



焰。柏格森写道：“各种宗教的创建者与改革者、神秘主义与圣徒、道德生活的无名英雄（我们在我们的生活道路中遇见过他们，他们在我们眼中和那些最伟大的人物同样伟大），这些人都在这里，我们受他们榜样的鼓舞而追随着他们，就像参与了一支征服者的部队一样。他们的确是些征服者；他们已摧毁了自然的反抗，把人类提升到一种新的命运上去了。”^①

柏格森进一步指出：这样，当我们驱散表面现象而达于实在时，当我们把这两种道德因相互交换而导致在概念思维与言辞中所采取的共同形式悬搁起来时，那就会在这二合一的道德的两端发现压力（pression）与报复（l'aspiration）：当前者变得愈是无人格，愈是接近我们称为习惯或本能的那些自然力，便愈是完满；当后者愈是明显地由具体人物在我们内心所激起，愈是明显地胜过自然，便愈是有力。确实，倘若我们追溯到自然的根处，就会发现同一种力量——一种生命的冲创力，这种力量围绕着它自身的轴心旋转，在人类刚形成时直接表现出来，后来则通过精英人物这一中介来推动人类前进从而间接发挥作用。

他承认这两种道德在现实中往往是相互纠缠和渗透的，因此我们很难找到这两种道德的纯粹形态。“前者已将其强制力分了些给后者；后者则将其温馨传了些给前者。”^②因此，在比较二者时存在一些困难。他还指出，当我们从道德命令的一端向前走动时，我们所面对的是一系列向上或向下的阶梯；至于这两个极端，则主要具有理论上的意义，因为实际上它们并不是经常可以达到的。

174 尽管压力的道德和抱负的道德有这种相互渗透和界限模糊之处，而且作为进化的两个极端，即纯粹的压力和纯粹的抱负是很难达到的，但柏格森还是试图对它们作出分析。在他看来，压力的道德不同于抱负的道德。前者中所固有的是一个社会的表象，它的目标仅在于自我保存；由于它只在同一点旋转，故它携带众个体旋转的循环运动只是通过习惯这一中介而对本能的不变性所做的一种模糊摹仿。可以用来对这些纯粹义务的意识加以说明的那种感受，可以是

① 柏格森. 道德与宗教的两个来源. 王作虹, 成穷译. 贵阳: 贵州人民出版社, 2000. 41~42

② 柏格森. 道德与宗教的两个来源. 王作虹, 成穷译. 贵阳: 贵州人民出版社, 2000. 42



个人幸福和社会昌盛的状态。这种感受更类似于愉悦 (plaisir), 而不像快乐 (joie)。抱负这种道德则暗含着进步的感受。与之相关的情感是一种向前运动的热情, 这种道德通过这种热情先赢获少数人, 然后通过他们传播到全世界。他相信, 热情产生的快乐更胜于幸福产生的愉悦。

他呼吁我们去倾听宗教创建者与改革者、神秘主义与使徒的语言! 在他看来, 这些语言不过以各种表象表达了一种开放的、脱离了自然的灵魂所特有的情感, 而正是自然把灵魂封闭在自身之内和城邦之内。他们一开始就说, 他们体验到的是一种自由感。幸福、愉悦、财富, 所有这些对一般人甚为重要的东西, 他们都漠然视之。在与这些东西决裂时, 他们感到如释重负, 继而感到振奋。

总之, 柏格森认为, 我们之所以能够获得成功, 并不靠爱邻人的说教。我们能够拥抱全人类, 并不靠扩张自我的狭隘的感受。事实是: 英雄主义是通向爱的唯一道路。但它不是靠说教, 它只能显示自己, 只要它存在, 就可能激励别人起来行动。因为它本身就是向运动的一种返回, 类似于创造行为, 是从某种情感中产生出来的。当宗教宣称我们通过爱上帝来爱所有其他人时, 宗教便以自己的方式表达了这一真理。因此, 绝不要对如此获得自由的灵魂说什么物质障碍! 对自由的灵魂而言, 这里根本就没有障碍。人的自由的灵魂使人能够摆脱自然的控制! 如果说人凭借其理智找到了一种办法使性行为同生殖的结果相分离, 这是对自然安排的一种不顺从——因为自然原本是让人的性行为服从于生殖的目的, 那么, 人把社会团体放大为人类博爱, 这又在全然不同的另一种意义上“愚弄了”自然。当然, 在从社会团体到普天同爱的过程中, 我们只是与一种特殊的自然分离, 却不是与一切自然分离。柏格森借用斯宾诺莎 (Baruch de Spinoza) 的话说: 我们与被产生的自然脱离, 正是为了回到能产生的自然那里去。

柏格森还把第一种道德理解为静止的状态, 把第二种道德理解为运动, 认为两者之间横跨着静止与运动的全部距离。前者假定为不可变动的; 后者则是一种向前的推进, 一种对运动的要求, 它是能动性的真正本质。他指出, 灵魂向外敞开的这一行动, 把在现成教条中被封闭起来并物质化了的道德拓展并提升为纯粹的精神状态。于是, 在与这种精神状态相比时, 前者就变成了某一动作的定格照片。现行的道德并未被废除, 但它显得是真正进步过程中的一种事



实上的停顿，是运动过程中的一种特殊状态。这也是第一种道德更容易用公式表达的原因。

他还认为，两种道德的关系，类似于古代数学（几何学）同现代数学（微积分）的关系。而斯多葛学派的道德与基督教的道德，则是第一种道德和第二种道德的例子。斯多葛派自称是世界公民，宣称一切人都是兄弟，都是从同一个神那里来的。这些话差不多与基督教的教义完全相同，但是没有获得相同的反响，因为它们不是用同样的语气说出来的。斯多葛派也出现过一些非常杰出的人物。如果说这些人未能吸引人类去追随，那是因为斯多葛主义在本质上是一种哲学。迷恋于这种高贵学说以至于全身心投入其中的哲学家，无疑会通过实践来赋予它生命。但是从这种情感到像烈火那样不断地从一个灵魂燃烧到另一个灵魂的狂热，其间还有相当大的距离。

在古希腊哲学家中，柏格森特别推崇苏格拉底。他承认，从表面上看，苏格拉底的确非常重视理性，他把理性的作用特别是思维的逻辑功能提升到任何其他东西之上。但是，他是因为德尔非的神谕才从事教导的。他接受了一项使命。他是穷困的，并必须保持贫穷。他必须同普通人混在一起，必须成为他们中的一员，他的语言必须同他们的语言相一致。他无需写任何东西，这样，他的思想才会作为一种有生命的东西传递给那些能将其思想传递给其他的人。尽管他绝非苦行主义，但他对饥寒却毫不关心，只是因为他要从物质需求中摆脱出来，要从肉体中解放出来。有一个“灵异”伴随着他，在他需要警告时，灵异的声音就会传给他。总之，他的使命是宗教性质的、神秘主义的。他的如此完美的合乎理性的教导，乃是附丽在某种似乎是要超越纯粹理性的东西之上的。斯多葛派、伊壁鸠鲁派、犬儒派，所有的希腊道德哲学家都源自苏格拉底。

柏格森在论述第一种道德的时候把社会义务的真正根据归之于社会，同时强调习惯在社会义务之履行过程中的重要作用，在论述第二种道德的时候则强调像苏格拉底、耶稣等“道德先知”和一种创造性情感的作用，那么，智力、理性在道德起源和发展中究竟起什么作用呢？他的回答是：智力（理性）处于社会习惯和道德先知们的创造性情感之间。他提出，在封闭灵魂与开放灵魂之间存在着一种正处于开放过程中的灵魂。如果说纯粹静态的道德是“智力之下的”道德，那么，纯粹动态的道德就是“智力之上的”。前者是自然的意图，后者是人类天才的贡献。前者的特征是一整套习惯，这



套习惯是动物的某些本能人身上的翻版，是某种低于智力的东西；后者则是可以分析为观念的灵感、直觉和情感，这些观念为道德提供智力表达并生发出无限多的细节，它是高于智力的。而智力本身就处在两种道德之间。人类灵魂如果从前者跃出而没有达到后者，那它就会在这里停留下来，它就会支配封闭灵魂的道德；它就达不到、创造不出开放灵魂的道德。它的状态，即作为跃出的结果，就会把它推举到理智的层面上来。如果从消极的方面来描述，与它刚离开的位置相比，此种灵魂就会表现出漠不关心与无动于衷，就会处于伊壁鸠鲁和斯多葛派的“不动心”或“不动情”的状态之中。若从积极方面来考虑，如果它脱离旧的位置是要寻求达到某种新的位置，则它的生活便是沉思；它就会符合柏拉图和亚里士多德的理想。从很不相同的原则出发的诸种体系都可以在沉思中找到共同的目标。

柏格森从来没有完全否认理性的作用。他甚至说，文明社会中的道德活动在本质上是理性的。他不反对“理性是人之为人的标志”这一说法，也赞同这样的论点：理性是一种具有极高价值的东西，就像一种美的艺术品之确有价值一样。但是，他认为理性既不是社会义务的真正根据，也不是开放灵魂的道德的真正根据。理性的命令何以是绝对的？在他看来，这并非因为理性本身是绝对的。理性只能提出理由，我们显然总是可以自由地用这些理由来与别的理由相对抗。因此他反对这一假定：存在于我们身上的理性用它那至高价值迫使我们尊敬并命令我们服从。他相信在理性背后，还有使人类变得神圣从而给理性打上神圣烙印的人们，而这种神圣的印记才是人的本质属性。在我们屈服于真实的社会压力时，是这些人把我们引领到一个理想社会。

他特别以正义观念的发展为例，来论证道德从封闭状态通向开放状态，是由某些道德先知而非重视理性的哲学家实现的。他指出，“正义”这个概念，总要引出“平等”、“均衡”、“补偿”等观念。正义最初被表现为手执天平的神。公平则指的是平等。柏格森问：从这个虽可以不用功利主义术语来表述、但依然忠于其商贾起源的正义概念，是如何过渡到既无交换含义又无贡献含义而只是单纯肯定权利之神圣不可侵犯性与有价值的个人之不可替代性的正义概念的？他的回答是：一旦“绝对正义”被提出，就可以把相对正义看作是顺着一条我们逆向铺出的、会导致绝对正义的道路上的一系列



停顿。在正义观念的进化中，经历了两次大的跃进：从封闭通向敞开的这第二次进步归功于基督教，正如第一次进步必须归功于犹太教的先知们，而不能归功于哲学家。他特别批评了柏拉图：柏拉图把人的观念列入超验的观念之中，这原本可以得出凡人都具有相同本质的结论。但是，柏拉图本人却没有表达出这样的观点，他没有谴责奴隶制，也没有放弃外邦人是野蛮人因而不得要求权利这个观念。柏格森认为，类似的封闭观念也隐含在其他民族的思想中。例如，中国古代的思想就只表现出了对于中国社会的兴趣。斯多葛学派虽然宣称人皆兄弟，有智慧的人是世界公民，但这些宣言只是一种理想的表达，一种仅仅是想象的理想，并且很可能是作为不现实的东西而构想出来的。没有迹象表明，任何一个伟大的斯多葛主义者曾考虑过撤除自由人与奴隶、罗马公民与未开化民族之间藩篱的可能性。所以他的结论是：人类须等到基督教的到来，普天之下，人皆兄弟的观念，以及它所包含的权利平等和个人尊严的思想，才成为可实施的。18世纪之后，美国的清教徒才宣称要求人的权利，不久又为法国革命中的人们所仿效。但这种权利要求早在福音书的教导中就开始了。现代的正​​义观念就是以此种方式通过一系列的个​​人创造向前迈进的。精神扩张、传递热情、推动力、运动，所有这些都源于犹太-基督教。

柏格森认为，平等和自由的观念，也如正义观念一样，是通过少数具有创造性情感的道德先知提出和推动的。

总之，柏格森虽然承认理性的作用，但是，他深信在理性之后，还深深地蛰伏着两种力量：一种是推动力，一种是吸引力。在我们需要作出决定时，我们并不能每一次都考虑到它们。但是，它们确实是道德的真实根据和基础。如果我们把道德理解为类似于自然规律的社会规范，那么，我们看到，这些规范其实有两类：一是为非人格的社会要求所发出的一套命令，二是人类中最优秀的代表人物对我们每个人的良心所发出的一系列呼吁。与这些命令相关的义务，就其来源和基本成分而言，是低于理性的；而呼吁的潜力，存在于它在已往岁月中所激起的情感力量之中，它今天仍在或者仍能激发这种情感，此种情感因无限地转化为观念，故是一种比观念更丰富的东西：它是高于理性的。这两种在灵魂的不同领域中起作用的力量，被投射到居中的层面上，也就是理智的层面上。它们后来便由它们的投射物所代表。它们相互融混、相互渗透。结果就是把命令



和呼吁转换成纯粹理性的称谓。正义就这样不断地被怜悯所拓宽；“仁爱”越来越具有正义的形态；道德的各成分变成同质的、可比的、几乎可相互通约的东西；各种道德问题被清楚地枚举出来并系统地加以解决。于是，道德生活便变成了理性的生活。从他的这种解释可以很清楚地看出：他把理性看成介于社会压力和道德先知的引力之间的一种力量，把理性的道德命令看成是出于压力的社会义务和源自天才人物的呼吁两者的汇合。

柏格森一再强调：不能因为我们确定了道德行为的理性本质，就由此得出道德的来源或基础在纯粹理性之中这个结论。在他看来，一个自认为把义务建立在纯粹理性之上的伦理学体系，其实往往在不知不觉中重新引进了一些不同种类的力量。这正是这种伦理学如此容易取得成功的原因。真实的义务已经在此了，无论理性替它打上什么样的印记，它都会自然地呈现出某种强制性的特征。在他看来，康德的道德“绝对命令”不过是社会通过习惯对于每个自由个体的要求。同样，从理智出发的功利主义伦理学之所以能够得出一种“合理”利己主义的结论，即认为假如我们理智地希望对我们自己有好处，就有必要考虑到别人的利益，说到底是因为理智的个体始终生活在社会之中，他们的利益存在相关性和交互性。因此，同样是社会有机体所规定的义务构成了功利主义的合理利己主义理论的现实基础。我们不能不承认，在人的社会性和道德必须以社会为基础这一点上，柏格森的这些见解是深刻而敏锐的。

柏格森在论述道德的双重来源时还涉及道德教育问题。他承认道德教育具有必要性，并认为事实上道德教育同道德的起源密切相关。我们怎样展开道德教育？我们怎样才能做到对意志的控制？他的回答是，有两种方式可供教师选择：一是训练的方式，它要反复灌输某种非个人习惯所构成的道德；二是神秘的方式，由这种方式，我们完成对某个人甚至某个团体的模仿这是一种多少完满的认同。这两种道德教育的方式，分别对应于道德的两个不同的来源。

柏格森有关道德的双重来源的全部观点，归根到底是建立在其生命哲学的基础上的。在他看来，社会压力和爱的引力，只是生命的两种互相补充的表现形式，它们通常旨在保存那从一开始就成为人类之特征的社会形式。但是，在例外的情况下，通过个别的人物，它们也能改变这种社会形式。他虽然从人类社会群体出发来谈论社会原始义务的形成，但是，他认为我们必须深入到群体积沉物的下



面去探寻，即深入到生命之中去探寻种种人类社会的最终奥秘。同样，整个人类也是生命的表现形式。他指出：倘若社会是自足的，那它就是最高的权威。但假如社会只是生命的一个方面，那我们就容易看出，生命——它须把人类确定在它进化的某个点上——把一种崭新的推动力灌输到那些特殊的个体身上。这些人重新将自己浸润在这种动力之中，以便他们能够帮助群体沿着自己的道路走得更远。说到底，柏格森在追寻道德的起源时，推进到了生命的原则本身。他不满足于从生命的外部表现去理解道德，而试图从生命本身出发，去透视全部道德现象的本质。

柏格森还试图把他的生命哲学同生物学统一起来。他相信，假如我们把他的生命哲学和生物学等同起来，就意味着赋予了生物学一种本应具有的、而且终将具有的那种很宽广的含义。按照这种含义，他得出如下的结论：“全部道德，无论它是压力还是抱负，在本质上都是生物学的。”^①

2. 与达尔文比较

在论述了柏格森有关道德起源的观点之后，我们再来看看他的思想同达尔文道德进化论的异同。

柏格森和居友一样，把生物的进化归结为生命的进化。这种生命哲学观点，当然同达尔文的生物进化论并不完全相同。但是，他却非常明确地提出了把生命哲学同生物学统一起来这个要求。也正是在此意义上，他才强调全部道德在本质上都是生物学的。所以，柏格森虽然和居友一样是从生命哲学出发来考察道德进化的，但是至少他本人并不认为这同从生物学出发来考察道德进化相矛盾。

180

柏格森所论述的道德的两个来源，大致相当于达尔文道德进化论所阐释的良心在社会范围内的形成和此后向整个人类的扩展两个层次。

现在先比较柏格森有关道德第一来源同达尔文的良心起源论。

从总体上看，两者之间确实有一些区别。例如，达尔文着重谈论的是良心问题，柏格森虽然也涉及良心或良知问题，但他更多地是在谈论社会义务，良知问题只是他的社会义务论所包含的一个方面。达尔文虽然也强调了社会舆论这种外部力量在个人良心形成中的作

^① 柏格森. 道德与宗教的两个来源. 王作虹, 成秀译. 贵阳: 贵州人民出版社, 2000.



用，同时把可以遗传的习惯作为良心形成的一个重要影响因素，但是，他把人通过群体自然选择而形成的社会性本能，作为良心得以形成的内在根据，而柏格森相对而言更看重社会“压力”对于每个自由个体的作用，以至于他把社会有机体当作每个个体身上的“社会自我”和“良知”的真实基础。柏格森把社会看作是由一个个具有理智的自由个体构成的，因此，他没有像达尔文那样重视社会性本能的作用，而更多地强调了习惯在社会有机体之结合中的作用。

虽然有上述区别，但是，柏格森的许多观点同达尔文的是一致的。例如，在一个社会为什么要对每个自由个体施加一种压力这个问题上，他其实是在运用达尔文的群体自然选择理论。因为他明确指出：社会义务是社会有机体给每个自由个体规定的，其目的是为了这些自由个体能够更好地粘合在一起，而社会结合的真正动因，在很大程度上又是“起因于一个团体反对别人以保护自己的那种必要性”。这句话非常清楚地表明他看到了群体之间存在着生存竞争，乃是社会结合的根源。在社会的范围内，柏格森和达尔文一样强调了社会整体利益的道德价值。他所谓的社会义务，其价值目的，正是指向社会整体的利益，首先是生存利益，这同达尔文把社会的利益、首先是生存利益当作道德评价的标准是完全一致的。

虽然柏格森比达尔文更看重习惯的力量，但是，由于他首先承认社会有机体是由具有理智的自由个体构成的，因此，在一些特殊情况下，在意识范围内理智所进行的“选择”在义务的履行过程中也起着自己的特殊作用。达尔文假设了每个个体身上同时存在社会性本能和自私的自然本能，两者会发生冲突，而在良心形成的过程中，个体在社会舆论等压力下要自觉地抑制自私的自然本能，发挥社会性本能的力量。在柏格森的社会义务论中，我们也发现了类似的思想。他认为虽然在大多数情况下个体会出于习惯而接受社会的要求，但是，在少数情况下，个体会意识到自己的自利本能同社会要求、他的“社会自我”之间存在着一种冲突。这个时候，我们的意识会出现一种“犹豫”，即究竟应该听从哪种倾向的犹豫。换言之，无论我们多么自然地履行社会义务和责任，我们都可能遇到来自内心的阻抗，这阻抗表现为意识中的犹豫。他由此还引出了这样一条实践准则：对责任的服从意味着对自我的反抗。从柏格森的这些论述我们可以很清楚地看出：他和达尔文一样假定了个体自私的自然倾向同社会要求之间存在一种冲突，而意识中的犹豫意味着每



个自由个体可以进行一种自由的选择。而当个体按照社会压力的要求履行社会义务时，他实际上是在作出一种“道德选择”。

我们再来看柏格森有关抱负的道德同达尔文有关普遍的人道观念的异同。

柏格森所谓开放精神的道德、抱负的道德，其实也就是达尔文所讲的普遍的人道观念。他们都相信，在社会团体范围内形成的道德，在后来的继续进化过程中，被一种更普遍的道德所取代。也就是说，他们相信在社会的进化中，出现了普遍的人道观念，对人类的博爱，乃至对其他生物的泛爱。当然，这种更高级的道德是如何形成的，他们的解释存在着不小的区别：达尔文相信普遍的人道观念和对人类的博爱，是人的同情心扩展的结果，同时也依赖于人的种种理智能力，包括推理能力的发展；柏格森和达尔文一样相信这种更高的道德的形成依赖于人类理智能力的发展，但他和达尔文不同，他不赞成把对人类的博爱理解为同情心的一种扩展，他不相信博爱是通过同情心的扩展，从对家庭、故乡的爱很自然地过渡而来的。他认为这是两类完全不同的情感。博爱作为一种创造性的道德情感，首先体现在少数道德先知身上，被他们所创造，同时对其他人产生感召力、吸引力。显然，达尔文所特别看重的同情心，在柏格森这里的作用大大变小了。他更多地强调精英人物的作用。

虽然有种种区别，但是从以上简单的叙述中我们不难看出：柏格森对道德的理解、对道德进化的描述和说明，不论是在研究方法和立论的框架上，还是在具体观点上，都与达尔文有不少相似和一致之处。显然，他的立足于生命之创造进化的道德进化论，同达尔文的道德进化论，在本质上是属于同一个派别的。

182

3. 与斯宾塞比较

柏格森的思想不仅同达尔文的道德进化论有一致之处，而且同斯宾塞等人的思想也有许多可比性。

诚然，柏格森不像斯宾塞那样花很多笔墨去描述和说明生存竞争及其在人类社会发展中的作用。但是，从前面的论述我们已看到，他并不反对用群体竞争来解释道德结合的必要性。他有关社会义务从本质上来来自于社会结合的需要这一重要见解，我们在斯宾塞的论述中早就看到了。斯宾塞早就论证过：人的各种道德规范之所以成为必要，是因为人需要过社会生活，需要适应社会性的状态。柏格森和斯宾塞还在这一点上完全一致：他们都把社会比喻为有机体，



他们都认为这个有机体是由具有理智的自由个体构成的，他们都认为社会道德必须处理和解决的根本问题，就是自由个体同社会有机整体的关系问题。

斯宾塞有关正义、平等和自由的观念，在柏格森这里占有很重要的位置。他们都认为一种普遍的正义、平等和自由的观念，是文明进化的产物，是道德进步的重要标志。当然，斯宾塞和达尔文一样非常重视同情心的作用，认为道德意识及其发展归根到底是同情心起作用的结果；柏格森并不很重视同情心的作用。这是他们之间的一个重要区别。

第二节 进化论对弗洛伊德精神分析伦理学的影响

达尔文的生物进化论及其道德进化论的影响是广泛的。本节主要以弗洛伊德为代表，探讨达尔文理论对于精神分析学派伦理学的影响。弗洛伊德承认，他从生物学的观点看待人的倾向、他的人的行为是由本能决定的这种“决定论”观点，主要是受了达尔文的影响。不仅如此，通过以下的考察，我们将进一步清楚地看出：弗洛伊德不仅试图从生物学出发理解和说明人的本性，而且和达尔文一样把道德的进化，建立在生物进化的基础上。而且他对道德进化所作的描述和说明，也和达尔文的道德进化论尤其是良心进化论，具有类似的问题框架。他还像达尔文一样通过对道德进化的描述和说明，而试图对某些传统的道德观念、伦理学体系作出自己的价值评价。当然，人们不应当忽视弗洛伊德对道德的理解，尽管深受进化论的影响，但毕竟是以他的精神分析学为基础的。所以，不能简单地把他跟达尔文等同起来。

183

一 弗洛伊德的“道德进化论”

弗洛伊德和达尔文一样试图阐明人类道德的形成和演化。但是，他比达尔文更明确地将道德的进化放在文明进化的框架之中加以理解。在我前面两章的论述中，已涉及道德进化跟文明进化的关系问题。例如，在达尔文那里，道德进化内在地包含了从野蛮向文明的转变。斯宾塞、赫胥黎等人也在探讨道德进化时将它同文明的进步联系起来。赫胥黎所讲的“伦理过程”，实际上就是一个文明进步的



过程。弗洛伊德比他们试图更集中地考察文明的进化，并且把道德的进化作为其内在的一部分。

有鉴于此，我们先扼要地介绍弗洛伊德有关文明的观点，然后再进一步理清其中所包含的道德进化思想。

1. 弗洛伊德对文明的界定

在《文明及其缺憾》一书中，弗洛伊德曾对“文明”概念作出明确的界定。他说：“‘文明’这个词是指所有使我们的生活不同于我们的动物祖先的生活的成就和规则的总和，它们具有两个目的，即保护人类抵御自然和调节人际关系。”^①

弗洛伊德首先指出：一切有助于人类改造地球以使之效劳于人类、抵御自然势力的凶猛进攻等等的活动和资源，都具有文化的性质。这里，他实际上把人类的各种生产技能和发明当作了文化——康德在《判断力批判》中曾称之为“技能文化”。于是，文明的最初行动是使用工具、控制火和建造住房。弗洛伊德相信每一种工具的使用，都使人类改善他的运动或感觉器官，消除了这些器官本身的天然限制。船只、飞机、眼镜、显微镜、照相机、唱片、电话……所有这些都属于技能文化的一部分。科学技术使人类在地球上实现了其他动物只能望其项背的巨大成就。按照文明这个含义，“文明社会”便意味着是一个有效地利用了各种科学技术和生产技能的社会。弗洛伊德相信，在文明的国家，“可能淹没土地的河流得到了治理，河水通过运河被引到缺水的地方；土壤经过精耕细作种上了适宜的植物；地下矿产资源经过艰辛的劳动开采出来，制成所需的器物；交通工具又多又快又可靠，危险的野生动物已灭迹了，家畜的饲养昌盛起来”^②。

184

他看到，文明社会的人还具有这样一些特点：他们把注意力转向了没有任何实用价值或无用的东西，转向对美的塑造。文明人尊重美。另外，文明人还特别看重清洁和秩序。于是，“美、清洁和秩序在我们对文明的要求中显然占有特殊的地位。”^③ 这种文化或许可以用审美文化来加以概括。

他认为，除了美、清洁和秩序以外，尊重并鼓励人类较高的精

① 弗洛伊德. 文明及其缺憾. 傅雅芬, 郝冬瑾译. 合肥: 安徽文艺出版社, 1987. 31

② 弗洛伊德. 文明及其缺憾. 傅雅芬, 郝冬瑾译. 合肥: 安徽文艺出版社, 1987. 34

③ 弗洛伊德. 文明及其缺憾. 傅雅芬, 郝冬瑾译. 合肥: 安徽文艺出版社, 1987. 36



神活动（理智的、科学的和艺术的成就），承认在人类生活中思想具有主导作用，是对文明的最好的概括。宗教的幻想、哲学的沉思以及人类的“理想”，即关于个人、民族或全人类可能达到的至善至美境界的思想和以此为基础的要求，共同构成了人类的思想体系，即我们通常所谓的“精神文化”。

上述三个方面的文化，即技能文化、审美文化和精神（思想）文化，从不同的角度体现了人类改造自然界和抵御自然侵害的成就。弗洛伊德还特别指出，通过爱好清洁和塑造美丽事物这样一种审美文化，人类形成了自己独特的性格；而各种科学、艺术的创造，则集中体现了人类本能的升华。因此，这些文化发展的过程，也可以说是人类的性格特征之形成和本能之升华的过程。

不过，在这三种文化类型中。只有最后一种文化，即调节人际关系以及人的社会关系的方式，同道德才有直接的关联。这种文化，我们或许可以用“制度文化”来加以概括。它所要调节的人际关系，“影响到作为邻居、帮助的来源，另一个人的性对象、家庭和国家成员的人”^①。

这样一种调节人际关系或社会关系的文化，是弗洛伊德《文明及其缺憾》一书重点探讨的对象。因为它通过调节人际关系而规范着人的行为。而所谓调节人际关系，在弗洛伊德看来其实直接指向人的各种生物本能和欲望，甚至是对本能的一种“压抑”。弗洛伊德看到，如果人类不通过一些制度来调节人际关系，那么，社会关系就会由个人随心所欲，也就是说，体格比较强壮的人将根据他自己的利益和本能来决定社会关系。但如果这个体格较强壮的人遇到了比他还强的人，他又不得不服从后者的支配。这是一幅弱肉强食、自行其是的图景。弗洛伊德虽然不像斯宾塞和赫胥黎等人明确指出这种状态是受残酷的生存竞争规律支配的，但他要表达的意思就是这样。

185

弗洛伊德清醒地看出：个体的力量即使再强，也弱于由许多个体共同组织而形成的集体的力量。他指出：“当大部分人聚集到一起时，就比单独的个体强壮得多，就可以团结一致对付一切个体。”^②这时候，便出现了共同的人类生活。集体的力量被认为是正确的，它得到了确认，它与被诅咒为“蛮力”的个人力量截然相反。他相信：个体的力量被集体的力量所代替，是文明发展史上具有决定意

① 弗洛伊德. 文明及其缺憾. 傅雅芬, 郝冬瑾译. 合肥: 安徽文艺出版社, 1987. 37

② 弗洛伊德. 文明及其缺憾. 傅雅芬, 郝冬瑾译. 合肥: 安徽文艺出版社, 1987. 37



义的一步。它的本质，即在于集体成员限制了他们可能得到的满足，而纯粹的个体则不知道什么清规戒律。因此，文明首先需要的便是公正。弗洛伊德似乎认为公正最初是由法律而非道德来体现的。他认为公正首先体现在：法律一旦制定，就不能徇私枉法。而文化的进一步发展，又似乎使法律不再代表一个小集体的意愿，即一个等级、一个阶层或一个种族的意愿，最终的结果，便是所有人通过牺牲他们的本能创造了法律的规则。这时候，没有人可以保留蛮力，除了那些没能加入集体的人。

显然，弗洛伊德把文明同个体的随心所欲对立了起来。在他看来，个体的自由不是文明的恩赐。在文明产生之前，个体自由的程度最大。文明的发展限制了个体自由，公正要求每个人必须受到限制。面对这种限制，个体势必会对文明表示反抗。有时候，个体对这种限制的反抗是以渴望自由和反抗不公正的形式出现的，它有可能与文明相一致；另外一些场合，个体对文明的反抗也可能产生于人类原始性格——它尚未被文明所改造——的遗迹中，因此，它有可能成为敌视文明的基础。弗洛伊德认为，个体永远会反对集体的意志，维护对个体自由的要求。于是，人类斗争的大部分，便围绕着一个任务展开，即寻找调节个体的自由要求与群体的文化要求的便利的办法，这也就是能够带来幸福的办法。涉及人类命运的问题之一是：这种调节办法是否可以通过文明的某种特殊形式获得，或者这种冲突是否不可以调节。

文明对个体自由的限制，在弗洛伊德看来其实就是对个体的各种本能，首先是性本能和攻击本能的压抑。

2. 文明进化的动力

文明是如何发展起来的，它的发展方向受什么因素决定，这涉及文明进化的动力问题。

在文明的起源问题上，弗洛伊德作出了自己大胆的推测。他认为，促使人类过群居或集体生活的动力有二：“一是参加劳动的强制性，这是出于外部的必然性；二是爱的力量，这一力量使男人不愿意自己的性对象——女人被夺去，也使女人不愿意被夺去自己的亲骨肉——孩子。”^①于是，阿南刻（必然性）和爱洛斯（爱情）就成

^① 弗洛伊德：《文明及其缺憾》，傅雅芬、郝冬瑾译，合肥：安徽文艺出版社，1987，44



了人类文明的始祖。它们共同造成的结果，就是数目相当可观的一部分人能够共同生活在一个集体当中。

关于劳动的必然性在文明起源中的作用，弗洛伊德这样写道：“在一个原始人已经发现通过劳动就能改善他在地球的命运的主动权实际上掌握在自己手中后，其他人和他齐心协力还是与他作对，对他来说就再也不是一件无所谓的事了。其他人也认识到他的价值就在于他可以是一个共同劳动的伙伴，并且和他生活在一起是有用的。”^① 他的这个见解同历史唯物主义有关社会起源于劳动的观点是一致的。他认识到了人类的生产活动注定了是一种集体的协作活动，因此，通过这种活动，能够把不同的个体团结在一起。

关于爱情（首先是性爱）在文明起源中的作用，弗洛伊德也作了毫不含糊的推测：“甚至早在类人猿的史前时期，人类就有了组织家庭的习惯，家庭成员大概是他最初的帮手。人们也许会把家庭的建立与生殖满足的需要这样一个阶段联系起来，这时这一需要的出现已不再像是一个意外的来客，离去后就久久再无音信，而是像一个长久的房客住了下来。从此以后，男性就有了一种把女性，说得更概括一些，把他的性对象留在身边的动机；而女性则不愿离开她的弱小的孩子，为了他们的利益不得不和强壮的男性继续生活在一起。”^② 当然，性爱虽然构成了人类家庭的最原始的“根”，但弗洛伊德认为，在类人猿的史前时期的原始家庭里，仍缺乏文明的基本特征。其中，家庭首脑即父亲的随心所欲的愿望是不受限制的。在《图腾与崇拜》一书中，他曾试图揭示原始人类是怎样从这种家庭形式，发展到以兄弟关系为纽带的群居生活的。他提出：正是在制服父亲的过程中，儿子们发现了联合起来的力量要比一个人的力量大得多。而图腾文化就是建立在种种限制的基础上的，儿子们之间必须互相迫使对方遵守这些限制，因此才维持了他们的群居生活。遵守禁忌的惯例，是最初的“权利”或“法律”。

弗洛伊德认为，在文明起源和发展的两个动力当中，爱的作用，要比通过共同的劳动利益，能产生“更为强烈的效果”。爱，最初是一种基于肉体的性爱、生殖之爱。弗洛伊德深信：这种爱能给人以最强烈的满足的体验，提供所有幸福的典范。因此，尽管这种爱使

① 弗洛伊德. 文明及其缺憾. 傅雅芬, 郝冬瑾译. 合肥: 安徽文艺出版社, 1987. 42

② 弗洛伊德. 文明及其缺憾. 傅雅芬, 郝冬瑾译. 合肥: 安徽文艺出版社, 1987. 42



得人深深地依赖于自己所爱的对象，并且因为遭到对象的拒绝，或者由于对象不忠或死亡或失去所爱，他就会使自己陷入最大的痛苦，但爱的生活方式仍对大多数人有着很大的吸引力。不仅如此，还有一小部分人，他们的素质使他们不顾一切地沿着爱情的道路找到了人生的幸福。不过，在他们找到幸福之前，他们的爱情活动还发生了广泛的精神变化：他们把自己看重的东西从被爱转移到了爱他人，从而使自己独立于对象的意愿；为了避免自己失去爱的对象，他们不是把自己的爱仅仅给予一个人，而是一视同仁地给予了全人类；为了避免由生殖的爱带来的不稳定和失望，他们远离爱的性目标，并把这种本能转化为一种其目标受到控制的冲动。这样，他们就在自己的内心产生了一种均衡的、稳定的爱，这种爱尽管仍来自于生殖的性爱，但与性爱的暴风雨般的激动不安不再有任何外在的相似之处。此后，这种“目标被控制的爱”不仅被宗教所发挥，而且被伦理学所宣扬。在宗教所提倡的“博爱”中，自我与对象的区别被忽视了；按照伦理学的说教，这种对人类和世界的“博爱”，是人类能够达到的最高境界。^①

总之，建立家庭的那种爱不仅以保持直接的性满足的最初形式，而且以目标被控制的爱这种改变了的形式，继续在文明进化中起作用。但不管以哪种方式，弗洛伊德都相信，这种爱发挥着把相当一部分人聚集在一起生活的巨大作用。最初，是生殖之性爱把一个男人和一个女人结合了起来，后来，在一个家庭内部，出现了父母与孩子之间或兄弟姐妹之间的积极的情感——这已是一种目标被控制的爱了。再后来，纯粹的性爱和目标被控制的爱从家庭延伸出去，使得从前相互疏远的人们之间产生了一种新的联系：生殖之爱导致了新的家庭的建立，目标被控制的爱产生了“友谊”。友谊从文化的角度看是很有价值的，因为它避免了生殖之爱的排他性。

弗洛伊德在把爱作为文明发展的主要推动力时，还敏锐地发现了爱与文明的“对立”。这种对立，首先表现为家庭与个人从属于其

^① 弗洛伊德对宗教和伦理学所宣扬的博爱，始终持批评态度。他这样写道：“尽管刚刚开始讨论这一问题，我还是要提出我对这个观点的两个主要的异议。对我来说，一视同仁的爱似乎通过对所爱的对象做不公正的事而丧失了一部分自身价值；其次是并不是所有的人都值得爱。”（弗洛伊德《文明及其缺憾》傅雅芬、郝冬瑾译，合肥：安徽文艺出版社，1987，46）



中的那个较大的集体之间的冲突，即家庭范围内的爱同超越家庭的集体之爱不能相容。与此相关，他发现妇女很快就站在了文明的对立面。因为妇女所代表的，正是家庭的利益和性生活的利益，而创造文明的工作则是男人的事。男人为了完成更为艰巨的社会事务，不得不实行本能的升华，对性生活实行限制，而这在妇女是不可能的。男人为了达到文化上的目的，在很大程度上同妇女和性生活保持着距离。因此妇女发现，正是由于文明的要求，她们才被置于次要的地位，因此她们产生了对文明的敌视情绪。

弗洛伊德深信，性爱固然推动了男女两性的结合，并构成文明的基础，但是，要实现文明的更进一步的要求，使人类展开广泛的社会生活，性欲却不能不受到抑制。因此，他说：“文明限制性生活的倾向像它的扩大文化阵地的其他倾向一样明显。最初的图腾阶段就有反对性对象选择中乱伦行为的禁律，这也是一切时代中人类的性生活所经历的最激烈的打击。禁忌、法律和风俗习惯强加了更多的约束，这些约束不仅影响到男人，也影响到妇女。”^①文明服从的是“经济需要”这个法则，它用来为自己目的服务的大量心理能量必须从性欲中节省下来。他还特别指出，西欧的文明在压抑性欲方面已达到了很高的水平。他认为从心理的角度看，一个文化集体有理由从一开始就禁止各种形式的儿童性生活，因为如果不这样，在成年人中就没有希望来约束性欲了。但是，西欧的文明由此却毫无道理地规定：性发展已成熟的个人，性对象的选择只能局限于异性，而且它还把超出生殖器以外的满足当作性反常行为而加以禁止。不仅如此，尽管对异性的生殖器的爱恋已不再被宣布为非法，但是，它本身却由于合法婚姻和一夫一妻制而受到了进一步的约束。“文明人的性生活还是大大地被削弱了；它有时给我们这样一种印象，即它作为一种功能正处在退化过程中，正像我们的牙齿和毛发作为我们的器官似乎正在衰退一样。”^②

189

弗洛伊德对于文明给予性生活的限制，作出了特别详细的阐释。他不仅看到了文明需要通过限制性欲来节省大量的心理能力，而且看到了所谓“目标被控制的爱”，如兄弟之爱，以及友谊，乃至博爱，都是在限制直接的生殖之爱的基础上形成的。人类的集体，在

① 弗洛伊德. 文明及其缺憾. 傅雅芬, 郝冬瑾译. 合肥: 安徽文艺出版社, 1987. 48

② 弗洛伊德. 文明及其缺憾. 傅雅芬, 郝冬瑾译. 合肥: 安徽文艺出版社, 1987. 49



在他看来不可能仅仅通过人们的共同劳动和共同利益这一纽带而联系起来，它的目标，“还在于把集体的成员用一种利比多的方法联系在一起”^①。于是，文明赞成可以在集体成员间建立强烈的一致感的一切途径；它在最大程度上唤起目标被控制的爱（利比多），以便借助友谊关系加强集体的纽带。为了实现这些目标，文明对性生活的限制是不可避免的。

但是这样一种阐释尚不能使他完全满意。在追问文明对抗性欲的必要性这个问题时，他还进一步发现了一个在其中“起干扰作用的”重要事实。在作进一步考察时，他把文明社会的理想要求——“爱邻如己”——作为一条基本线索。这一要求举世皆知，它的提出甚至在基督教出现之前。当然，基督教也把它作为它最骄傲的主张加以推崇。弗洛伊德问：我们为什么要这样做呢？这样做对我们有什么好处呢？而首先是，我们如何达到这一目的呢？它怎么可能呢？他的观点是：我的宝贵的爱施加于某个人，他必定值得我去爱。例如，对象在很多地方像我，或者是一个比我完美得多的人，是我心目中的理想，那么他值得我爱。或者如果他是我朋友的儿子，那么我也必须爱他，因为我的朋友会因为他的不幸而痛苦，而我朋友的痛苦也就是我的痛苦。但是，如果对象是一个陌生人，如果他并没有什么东西值得我去爱，那么要我去爱他是很难的。弗洛伊德甚至明确声称去爱一个陌生人是“错误的”，因为我像爱亲人一样去爱陌生人，在他看来对于亲人而言并不公平。不仅如此，他还发现一个陌生人不仅不值得我去爱，而且他往往引起我的敌意甚至憎恨。他对我没有爱的迹象，对我没有丝毫的关心体贴。他在需要的时候会毫不犹豫地伤害我。只要满足他的欲望，他会毫无顾忌地嘲笑我、侮辱我、诽谤我，或向我显示他的优势。对于这样一个陌生人，“爱邻如己”的箴言对于我而言是非常不顺耳的。弗洛伊德推论道：假如这个陌生人对我有爱，关心体贴我，那么，我也愿意在任何场合以同样友好的方式待他，而不顾任何箴言了。于是，他的结论是：假如这条庄严的圣训这样表达——“爱你的邻居就像爱你自己一样”，那么我们就应该表示异议了。对于“爱你的敌人”这第二条圣训，弗洛伊德表示了更强烈的反感。但是，他认为如果仔细地考

^① 弗洛伊德. 文明及其缺憾. 傅雅芬, 郝冬瑾译. 合肥: 安徽文艺出版社, 198753



虑这一圣训的意义，那么，就会发现它和第一条是一样的，并没有特别过分的地方。假如圣训告诫我：恰恰因为你的邻居不值得你爱，相反，他是你的敌人，因此你应当爱他同爱你自己，弗洛伊德认为这不过“是一个荒谬的信条而已”！

弗洛伊德发现：文明由性爱而兴起但又反过来压抑性欲的真正原因，是因为在爱的背后还隐藏着恨！为什么各种文化当中都有“爱邻如己”的箴言，甚至有“爱你的敌人”之类的“圣训”？是因为隐藏在爱的面目背后的，还有极端的仇恨。人一方面是爱的动物，但是另一方面，却又是天生的攻击性动物。也就是说，除了爱（性）的本能，人还有攻击本能。它是死亡本能的集中体现。^①他写道：“人类这一动物被认为在其本能的天赋中具有很强大的进攻性。因此，他们的邻居不仅仅是他们的潜在助手或性对象，而且容易唤起他们在他身上满足其进攻性的欲望，即毫无补偿地剥削他的劳动力，未经他的允许便与他发生性关系，霸占他的财产，羞辱他，使他痛苦，折磨他并且杀死他。‘人对人是狼’。”^②换言之，人是一种野兽，对这种野兽而言，对其同类的关心，是一种异己的东西！“凡是想到在种族大迁徙或是匈奴人的侵略时期，在人所周知的成吉思汗和帖木尔统治下的蒙古人的侵略中，或是在虔诚的十字军占领耶路撒冷的时候，或是恰恰就在最近的世界大战带来的恐怖中所犯下的罪行的人，都将不得不承认这一观点的真理性。”^③弗洛伊德对人性的这种见解，显然非常类似于霍布斯在其社会契约论中对人性的描述。

对弗洛伊德来说，攻击本能的存在是扰乱人际关系的一个重要因素，它使得人类文明社会始终存在崩溃的危险。因此，文明必须尽最大的努力来对之加以限制，并运用心理的“反作用结构”来控制它的显现。由此，“就产生了目的在于促使人们进入自居作用和目标被控制的爱的关系的方法，就有了对性生活的限制，进而有了爱邻犹爱己的理想的圣训，这一圣训的合理性实际上在于这样一个事

① 弗洛伊德早期把人的本能分为两种：一是个体自我保存的本能，二是保存种族繁衍的本能，即性（爱）本能。后来，他把以上两种本能合起来，叫做“生存本能”，另外又提出一与之对立的“死亡本能”。其中向外的扩展主要表现为“攻击本能”；如以自我为对象，就是“自我毁灭本能”。

② 弗洛伊德. 文明及其缺憾. 傅雅芬, 郝冬瑾译. 合肥: 安徽文艺出版社, 1987. 56 - 57

③ 弗洛伊德. 文明及其缺憾. 傅雅芬, 郝冬瑾译. 合肥: 安徽文艺出版社, 1987. 57



实：即没有其他东西像它这样强烈地反对人类原始的进攻天性。”^①但是，尽管文明作了种种努力，但成效并不明显。弗洛伊德认为，要人们放弃对进攻倾向的满足是不容易的。没有这种满足，人们会感到不适。于是，我们常常发现：一个比较小的文化群体为其成员提供的以敌视侵入者的形式发泄这种本能的优越性，是不会受到鄙视的。通过攻击本能的这样一种满足，更容易在这个集体内部形成一种各成员之间的内聚力。弗洛伊德在此深刻地揭示出：一个集体内部的关爱和互助，往往同时意味着对另一个集体的仇恨和进攻！弗洛伊德说：“就这点看来，散居在世界各地的犹太人一直在为他们的东道国的文明做出贡献；然而不幸的是，中世纪所有的犹太人大屠杀未能使那个时代里的基督伙伴生活得更和平。一旦使徒保罗（Apostle paul）把人们之间的普遍的爱奠定为他的基督集体的基础时，基督教世界对那些处于这一世界之外的集体的极度不容便成为一个不可避免的结果。罗马人没有把作为一个国家的集体生活建立于爱之上，因此，宗教的不相容对他们来说是陌生的，尽管对他们来说，宗教是国家所关切的事，并且宗教弥漫着整个国家。日耳曼人主宰世界的梦想要以反犹太主义来做补充也不是不可理解的偶然现象。在俄国建立一个新的、共产主义的文明的企图竟然会以迫害资产阶级作为心理支柱也是可以理解的。”^②

总之，在弗洛伊德看来，文明是通过人类共同的劳动和爱建立起来的。尤其是爱，是文明进化的主要动力。就此而言，文明可以被当作一个为爱洛斯服务的过程，它的目的是把单个的人，然后是家庭、种族、民族和国家结合在一个大的统一体中，即人类的统一体中。单靠需要、共同的工作利益是不会把人们聚集到一起的，因此可以说，人类是通过爱洛斯互相联系起来的。但是，这一文明的进程，同时意味着对个体性欲的压抑，因为个体性欲的满足同文明存在一定的冲突。弗洛伊德深刻地揭示了在爱的背后还有恨，恰如在生的背后站着死亡，在团结的另一面是攻击。于是，对性欲的压抑，其实同时包含着对人的兽性的攻击本能的抑制。于是，弗洛伊

① 弗洛伊德. 文明及其缺憾. 傅雅芬, 郝冬瑾译. 合肥: 安徽文艺出版社, 1987. 57 - 58

② 弗洛伊德. 文明及其缺憾. 傅雅芬, 郝冬瑾译. 合肥: 安徽文艺出版社, 1987. 60 - 61



德有理由宣称：死亡本能（攻击本能是其代表）和爱洛斯分享着对于世界的统治！

3. 弗洛伊德的心起源论

弗洛伊德有关文明及其进化的观点具有丰富的道德意蕴。当弗洛伊德把文明的发展同社会集体的形成和扩展联系起来，尤其是把爱作为人们建立社会联系的纽带时，这种爱所具有的道德意义是非常清晰的。当然，弗洛伊德对爱所做的区分是非常重要的。他虽然认为爱作为一种情感，归根到底来源于以生殖为直接目的的性爱，但是，他毕竟认为“目标被控制的爱”，包括兄弟姐妹之情和友谊，以及范围更广泛的对陌生人的博爱，在一定程度上是对性爱或性欲的一种压抑或转移。这就是说，性爱在进一步泛化和转移的过程中，出现了超越性爱的更积极主动的情感，这种情感克服了性爱的排他性和自私性，同时是对那种与性爱纠缠在一起的死亡（攻击）本能的抑制。文明最初是通过直接的性爱，后来进一步通过这种目标被控制的爱而不断发展的。

弗洛伊德意识到文明化的过程，是一个抑制个体任性妄为的过程。在许多时候，他把各种社会禁忌或禁律同法律明确联系起来，这表明，他似乎把法律当作社会文明得以建立的重要支撑。在他看来，社会公正首先要通过法律体现出来。而且后来人与人之间社会联系的扩展，也相应地需要法律的“普适化”。但是，他对法律的重视，并不排斥他把文明的进化，也同时看作是人类道德观念和道德规范的一种进化。他在分析“爱邻如己”这一圣训的时候，非常清楚地意识到这一观念固然是一种宗教观念，但同时也是一种被伦理学家所特别看重的基本的道德观念。他指出：对人类和世界的博爱是人类能够达到的最高境界，这是一个伦理学的观点。这个观点恰好要抑制人的自私的攻击本能。他还指出：这种“爱的联系”的实质，是“自恋性的自爱受到了某些在集体之外所没有的限制”，从而使从利己主义走向利他主义。

当然，弗洛伊德本人并不简单地就把这个被传统伦理学所宣扬的观点当作绝对正确的。他固然肯定了这种观点在抑制人的攻击本能中所起的作用，但他对这种一视同仁的爱表示了深刻的怀疑和批评。他实际上站在人性自私论的立场上，对“爱邻如己”和“爱你的敌人”这样的道德箴言作出了自己的分析，认为只有把爱邻如己解释成“像爱你自己一样爱你的邻居”才是可以接受的。就道德价



值立场而言，弗洛伊德实际上想在个体和社会集体之间维持一种平衡。这表现在：他一方面肯定文明对于个人的性本能和攻击本能的压抑有其积极价值，另一方面又反对文明对人的个性和本能的过分抑制。可见，他一方面对传统伦理学所主张的某些道德观念的起源，作出了自己的解释，同时又对这些观念作出了自己的批评。

弗洛伊德不仅把爱的情感和共同的劳动、利益作为文明发展的动力，而且试图进一步揭示文明借以抑制个人攻击本能的最重要的方法——在个体自我之中设置一个超我，来抑制自我的那种带有极端自恋倾向的攻击愿望。我们发现，柏格森业已确认在“个体自我”之上，还有一个代表社会压力或社会义务的“社会自我”。弗洛伊德明确地把柏格森所谓的社会自我叫做“超我”。他发现，如果使个人的攻击欲变得无害，这将给个人带来某种十分重要的东西。“他的进攻性将会转向内部，实际上也就是回到其发源地——指向他自己的自我。在那里它被一部分自我所接管，这部分自我作为超自我使自己与自我的其他部分相对立，并且总是以‘良心’的形式、用自我本来喜欢在其他、外部的个体上予以满足的同样严厉的进攻性来反对自我。”^①弗洛伊德把这种严厉的超我和受制于它的自我之间的紧张关系，叫作内疚感，认为它表明了一种对惩罚的需要。于是，在他看来，文明通过减弱、消除个人的危险的进攻愿望，并在个人内心建立一个力量，像一座被占领的城市中的驻军一样监视这种愿望，从而控制了它。

弗洛伊德着重探讨了内疚感（良心）的起源。他发现，当一个人做了某种他知道是“坏的”事情时，他就会感到内疚。甚至即使一个人没有真正去做坏事，而只是意识到自己想要干坏事，他也会感到内疚。这意味着这个人意识到做坏事是应该受到谴责的。这个人为什么会形成这样一种意识？弗洛伊德的回答是：因为他害怕失去他所依靠的人的爱。在他小的时候，是害怕失去父母的爱；在他长大的时候，则害怕失去人类集体的爱。而失去爱，又不过意味着受到别人的惩罚。这种害怕，使他做了坏事时非常担心被自己所依靠的人发觉。当他害怕或恐惧的对象即外部权威通过超我的建立而内在化以后，他对于被发觉的恐惧不复存在了，而且做坏事和想做

194

^① 弗洛伊德. 文明及其缺憾. 傅雅芬, 郝冬瑾译. 合肥: 安徽文艺出版社, 1987. 71 - 72



坏事的区别也全然消失了。真正的良心或内疚感就是这时候形成的。一切都瞒不过超我，即使是想干坏事的愿望，也要受到超我的监视。超我使邪恶的自我遭受同样的焦虑情感的折磨，并且寻找通过外部世界来惩罚自我的机会。这时候，一个人越是正直，他对自己的行为就越是严厉和不信任。结果是，恰恰是那些最圣洁的人指责自己罪恶深重。弗洛伊德还发现了这样一个事实：厄运——外部挫折——大大增强了超我中良心的力量。当一个人一切顺利时，他的良心是宽容的，但是当厄运降临到他头上时，他就检查自己的灵魂，承认他的罪过，提高他的良心的要求，强制自己禁欲并用苦行来惩罚自己。

概言之，内疚感在弗洛伊德看来有两个来源：一是对某个权威的恐惧，二是对超我的恐惧。外部权威和超我都坚持要克制自我的本能的满足，甚至迫切要求进行惩罚。超我是外部权威的内在化（可简称内化）。它的严厉性，只不过是外部权威的严厉性的延续，它继承了外部权威，并部分地取代了后者。外部不幸的威胁——失去爱和外部权威的惩罚，换成了永久的内心的不幸和加剧了的内疚感。

弗洛伊德在对内疚感和良心的起源做了上述阐释之后，还不厌其烦地从另外一个角度，即精神分析的角度，来进行探讨。他重复地描述了内疚感产生的顺序：首先，由于恐惧外部权威的进攻而产生了对本能的克制。然后，是内部权威的确立和对它的恐惧，即对良心的恐惧而产生出对本能的抑制。在内部权威确立之后，做坏事的企图和做坏事的行为是相当的，因此有了内疚感和对惩罚的需要。最后，弗洛伊德提出了一种精神分析的观念，它告诉我们：良心实际上是最初对本能实行克制的原因，但以后这种关系就颠倒了。每一种对于本能的抑制现在都成为良心的一个有力的源泉，并且每一种新的抑制都增强了良心的严厉性和不宽容性。

他认为精神分析的这种观念同上述良心起源论的矛盾并不很大，而且他自信发现了进一步减少其矛盾的方法。他以进攻本能为例进行阐释。他提出，抑制本能对良心所产生的作用，就是主体停止予以满足的进攻性的每一部分都被超我所接管，并加强了超我对自我的进攻性。超我的最初的严厉性并不代表、或不完全代表一个人从对象那里体验到的严厉性，而毋宁代表着一个人自身对外部对象的进攻性。只不过这种对外部对象的进攻性，要通过一种自居作用，



而转向这个人自身。总之，良心最初是通过对进攻性的抑制而产生的，后来则由于进一步的同类压抑而得到加强。

弗洛伊德对良心起源的说明，是同时从个体道德发生史和种系道德进化史两个角度展开的。他认为，这两个不同的角度是非常类似的。从种系史的角度，他在《图腾与禁忌》一书中提出了这样一种设想：人类的内疚感是从俄狄浦斯情结（Oedipus Complex）萌生的。弗洛伊德相信，在史前的原始部落，统治全部落的最高权威——父亲——把所有的妇女都占为己有。他的儿子们在俄狄浦斯情结的驱使下企图与父亲共享本部落的妇女，但专制的父亲却把叛逆的儿子一个个驱逐出部落。有一天，忍无可忍的儿子们终于联合起来杀死了父亲，并把他吃掉了。于是，这种家长统治的部落方式终于结束，兄弟间的联合使他们产生了足够的勇气去完成他们个人所无法完成的任务。在这个过程中，在满足了妒恨父亲的感觉时，儿子们又产生了对父亲的爱和敬仰。儿子们心中涌现出了一种犯罪感。正是在这种犯罪感的驱使下，他们搞起了图腾崇拜。他们把某种动物作为父亲的化身严禁屠杀，而在节日里屠杀它的时候却又变成一种庆典，然后接着哀悼。在禁止屠杀这种作为父亲化身的动物时，他们还禁止与相同图腾的妇女发生性关系。第一个禁忌针对着杀死父亲的罪恶；第二个禁忌则针对着乱伦之罪恶。在第一个禁忌的基础上萌发了宗教，而第二个禁忌则是人类道德观念的起源。兄弟们在杀死了父亲之后，彼此之间却因为女人而产生了激烈竞争。在经历了许多危机之后，兄弟们为了和平居住在一起，只好共同制定了禁止乱伦的道德禁律，大家宣布放弃那些导致与父亲冲突的妇女。“至此，带有宗教色彩的禁止屠杀图腾已逐渐再附上了带有社会色彩的禁止兄弟相互残杀的禁律。原有的家长统治形态也开始首次为以血亲为基础的兄弟部落所取代了。因此，我们可以说，社会的存在是建筑于大家对某些共同罪恶的认同；宗教则是由罪恶感及附于其上的懊悔心理所产生；关于道德，则一部分是基于社会的需要，一部分则出自自由罪恶而促成的赎罪心理所造成。”^①

在兄弟们杀死父亲的时候，进攻的行为不是被压抑而是被实施了。于是，他们产生了一种悔恨之情。弗洛伊德认为这种悔恨，是

^① 弗洛伊德：《图腾与禁忌》，合肥：中国民间文艺出版社，1986，181



原始人对于父亲的感情的矛盾心理的结果。他的儿子们既恨他，又爱他。在他们通过进攻行为满足了他们对父亲的憎恨之后，他们的爱就会在对这种行为的悔恨之中涌现出来。这种爱用模仿父亲的自居作用建立起超我，把父亲的权力给予了超我，好像是作为对他们施加于父亲的进攻行为的惩罚。它还由此制定了旨在避免重现这种行为的种种限制。由于反对父亲的进攻倾向在以后的世世代代中反复出现，内疚感也就一直存在，而且再一次受到压抑并转交给超我的每一部分进攻性所增强。总之，内疚感是爱神爱洛斯和破坏或死亡本能之间永恒斗争的表现。当人们面临共同生活的任务时，这一冲突就开始了。最初，由于集体采取的只是家庭这一形式，所以这一冲突也必定表现为恋母情结的方式，从而建立起良心，产生出最初的内疚感。当人们企图扩大家庭这种集体时，同样的冲突在由过去所决定的方式中继续存在；它被强化了，并导致了内疚感的进一步加剧。文明所服从的是把人类组成为一个密切联结的群体的内在的爱的冲动，它只能通过内疚感的不断增强而达到此目的。因此，文明注定与日益增长的内疚感紧紧联系在一起，而正因为如此，文明所付出的代价，就是使人们丧失了幸福，这正是各种神经上的疾病出现的主要根源。

二 道德种系进化与个体道德发育之比较

弗洛伊德在阐释文明的演化时，将重点放在良心或内疚感的起源上，这表明他的文明进化论确实内在包含了道德进化论。他始终把内疚感的起源和加深看作文明起源和发展的关键要素。

在弗洛伊德探讨文明的起源和进化时，他始终深信人类文明的过程同人类个体的发展或教育过程是极其类似的。一个是把分散的个人融合于一个人类群体中，另一个则是从许多个人中创造一个统一的群体。由于文明的进化内在包含了道德的进化，因此，在弗洛伊德这里，道德的种系进化与个体道德的发育，也是极其类似的。

弗洛伊德还特别指出：从超我的确立，可以更清楚地看出道德的种系进化与个体发育之间的类似。个人在融入群体或社会时，会建立起超我。同样，人类集体也促进了超我的发展。超我对文化的进一步发展起着重要影响。他在这方面提出了如下几个基本观点：首先，一个时代的文明的超我与个人的超我有着类似的起源。它是



建立在伟大的领袖人物的人格所留下的影响的基础上的。这些人具有压倒一切的精神力量。在许多实例中，这一类似更加突出：在他们的有生之年，他们常常受到别人的嘲弄和虐待，甚至遭到残酷的处决。原始时期的父亲和基督耶稣的命运都是如此。其次，文化的超我同个体的超我一样，建立起了严厉的理想要求。对这些要求的不服从，会产生“良心的恐惧”。

文化的超我已经形成了它的理想并提出了它的要求。弗洛伊德由此考察了“伦理学”及其进化。他认为，文化的超我以伦理学的名义，组成了处理人们相互关系的要求。人们通常总是给予伦理学很高的评价。但弗洛伊德却认为，伦理学“探讨的是在每一文明中都可以很容易地认识到的人类的最痛苦的处境”。因此，伦理学被他看成是“一种治疗的尝试——它试图通过超自我的命令取得到目前为止还没有被其他文化活动所取得的成绩”。^① 为了摆脱文明的最大的障碍即人类互相之间的进攻性，我们尤其关心伦理学的文化要求，即爱邻如己的训诫。弗洛伊德在一定的意义上对伦理学及其文化要求作出了肯定的评价。但是，他在治疗精神疾病的过程中，不仅发现应该反对病人个体身上的超我——以为正是个体严厉的超我导致了他的疾病，而且提出：可以同样反对文化的超我的伦理要求。因为，它也没有充分地考虑到人类的精神构造的实际情况。它发布了命令，却不问人们是否能够服从它。它以为人的自我从心理的角度能做到它要求的任何事情，以为它的自我能无限制地控制本我。但它的这种设想错了。“‘爱邻如己’这一训诫是对人类进攻性的最强有力的防备，并且是文化超自我的非心理学行为的一个出色例子。这一训诫是不可能实现的；如此庞大的爱的膨胀只能降低其价值，而不能摆脱人类相互进攻的困境。”^② 文明没有意识到爱邻如己这一训诫的非现实性。它只是告诫我们：这一训诫越是难以服从，就越值得我们去服从。但是弗洛伊德却认为，在今天的文明中，凡是遵循这个训诫的人与漠视这个训诫的人相比，只能使自己处于不利的地位。如果对进攻性本身的防备会引起像进攻性本身所引起的那么多的不愉快，那么，这种防备肯定存在着问题。弗洛伊德还提到，基督教伦理学提出了关于更美好的来世幸福的承诺。但是，他相信

198

① 弗洛伊德. 文明及其缺憾. 傅雅芬, 郝冬瑾译. 合肥: 安徽文艺出版社, 1987. 94

② 弗洛伊德. 文明及其缺憾. 傅雅芬, 郝冬瑾译. 合肥: 安徽文艺出版社, 1987. 95



只要美德在现世得不到酬报，伦理学的说教就将是徒劳的。他认为，社会主义试图通过改变私有制来抑制人的进攻性，这虽然在一定的意义上比基督教伦理学更为有效，但仍是一种不切实际的新的理想主义错误观念。可见，弗洛伊德对文化的超我即伦理学的要求采取了批评的态度。

弗洛伊德把道德的种系进化与个体发育看成是非常类似的，这并没有使他简单地把道德的种系进化同个体的发育简单等同起来。个体在融入社会的过程中，必须满足社会或文化的要求，其中包括伦理学的要求，这表明个体道德发育与文化的发展在方向上相一致，但是，个体满足社会或文化的要求，归根到底不过是为了满足他个人的幸福。换言之，在个人的发展过程中，快乐原则始终起作用。而适应社会集体的要求，不过是个人实现其幸福的一个必要的条件而已。如果说个人对幸福的追求体现了一种“利己的”动机，那么，另一种对于与集体和他人相结合的需求，则是“利他的”。这种利他的需求实现的过程，或者说，个人发挥利他主义精神的过程，在弗洛伊德看来应该从属于其利己的幸福原则。在个人发展过程中，利己的幸福原则起着主要作用。这正是他批评个人的超我和文化的超我的根据所在。而在文明即道德种系进化的过程中，情形就不同了。在这里，最重要的事，就是把人类个体创造成一个统一体。于是，个人幸福目的就被推到一个次要位置上去了。如果不是必须关心个人幸福的话，我们几乎会以为这种创造伟大的人类集体的工作是最大的成就。因此，弗洛伊德推测个人的发展过程有其独特性。他认为，只有当个人发展过程把与集体结合作为其目的——这是一个个体道德发育的过程——时，它才需要和人类文明的发展或伦理学所提出的理想要求取得一致。在有机生命领域，各种力量不断地相互竞争，其冲突的结果也不断变化。在每个人身上，追求个人幸福的努力和努力同别人结合这两个需要，也一定在互相竞争或斗争。于是，个人的发展和文化的发展这两个过程，也必定处在相互敌对的立场，并且彼此争夺着地盘。而就目前的情形来看，他认为文明或文化，很可能在严重压抑个人的生活。

三 同达尔文和赫胥黎进化伦理学之比较

弗洛伊德的作为精神分析学派的开创者，其对超我、良心或内疚感以及伦理学的整个分析，都从属于其心理分析的目的，即为了



对各种精神疾病进行心理治疗。这就使得他比达尔文和赫胥黎更多地关注超我、良心或内疚感对于人的本能的过分压抑所导致的心理疾病。从一定意义上说，这是对达尔文和赫胥黎等人有关道德进化论的一种发挥。

虽然达尔文和赫胥黎不像弗洛伊德那样把良心或内疚感同精神疾病及其治疗联系起来。但是，他们把握良心起源和进化的基本思路，同弗洛伊德的思路具有深刻的一致性。

1. 弗洛伊德与达尔文道德进化论的相通之处

如果我们把弗洛伊德有关道德尤其是良心进化的观点同达尔文的良心进化论进行比较，就会很容易发现两者有许多相通之处。达尔文把由群体自然选择所规定的社会性本能，当作良心形成的内在根据，同时强调了外部社会舆论和个体生活习惯的作用，并注意到了生活在集体中的成员在融入集体的过程中，必须在心理层面作出“道德选择”，即用社会性本能来抑制自私的自然情欲。弗洛伊德同达尔文的相通之处主要体现在：

首先，他和达尔文一样看到群体自然选择在道德起源中的基础作用。达尔文认为人的社会性本能是由群体自然选择所造成的。一个内部团结的群体在生存竞争中具有优势，这就迫使群体内部的成员相互合作。弗洛伊德也看到：在没有出现调节人际关系的文明之前，人与人之间是以个体的方式发生生存竞争的，于是，社会关系受个人随心所欲所支配，那些体格比较强壮的人将根据自己的利益来决定社会关系，这是一幅弱肉强食的自然画面。但是，当大部分人聚集在一起时，他们就比单独的个体更加有力，就可以团结起来对付一切个体。正是这种群居的竞争优势，促使人们认识到了集体力量的正确性。而为了过群居生活，他们便不能不制定一系列的道德（包括法律）禁律。可见，弗洛伊德虽然自己没有明说，但是实际上运用了达尔文的群体自然选择理论来解释集体之所以能够形成，是因为它具有比任何单独的个体更大的竞争优势。

其次，他和达尔文一样强调了爱的情感在良心起源和进化中的重要作用。达尔文认为爱是一种重要的社会性本能，性爱是人们社会结合（家庭）的最初的基础，后来爱的对象随着文明的发展而不断扩展，终于出现了对于全人类的普遍的博爱，甚至对于动物的泛爱。弗洛伊德更是明确地把爱洛斯作为人们建立社会联系的最重要的纽带——比共同的劳动和利益更重要！他还提出：爱和恨之间的



矛盾斗争，是人的内疚感产生的深层根源。当然，弗洛伊德对爱的性质和层次的具体分析，比达尔文更为深刻。他一方面认为所有的爱都源于肉体的直接以生殖为目的的性爱，另一方面又指出“目标被控制的爱”，如兄弟姐妹之间的情爱，父母和子女之间的情感，还有超出家庭范围之外的友谊，已经不再像直接以生殖为目的的性爱那样生动强烈。尤其是对人类的博爱，他认为是对人类原本的自然性爱的一种转移、压抑。他深刻地看到了爱与恨、生与死、互助与攻击的相互纠缠。虽然在对爱的具体理解和阐释上两人存在一定的差异，但是，他们都强调了爱在人类社会生活中的极端重要性。当然，不能忽略的是：弗洛伊德确实不像达尔文那样重视同情心的作用。

再次，他和达尔文一样看到了社会压力在个体道德意识形成过程中的作用。达尔文曾特别强调社会舆论对于良心形成的作用。认为一个人如果做了坏事而遭到别人的谴责，会形成羞愧的心理。这种心理通过自制力不断增强，后来会达到这样的状态：即使他没有做什么坏事，但有了做坏事的动机，他都会为自己这种动机感到羞愧。弗洛伊德虽然没有明确强调社会舆论的重要性，但是他指出：个人在小时候会担心失去父母的爱即遭到他们的惩罚，在成年后又担心失去社会集体的爱或遭受集体的惩罚，这是内疚感之产生的主要根源。而所谓超我，不过是父母权威和社会权威在个体心理的内化而已。显然，这个观点同达尔文的思想并无矛盾，只不过比达尔文讲得更透彻明朗而已，即他把达尔文所谓的社会舆论同社会权威联系起来，并进而把来自这种权威的认同和惩罚同权威对个体的爱和恨联系了起来。弗洛伊德也认为，一旦外部社会权威内在化并以超我的形式出现，则个体即使没有做坏事而只有做坏事的意识，他都会感到内疚。达尔文说：个体在自制力不断增强的过程中终于形成了“应该”的观念，从而有了对于普遍的道德规范的敬重；弗洛伊德则声称：最初，良心以超我的形式逼使个体压抑自己的本能，尤其是攻击本能，但后来，对本能的不断压抑又不断地增强了超我的力量，使得内疚感日益加深。

最后，我们不能不注意到：在弗洛伊德和达尔文这里，都有一个冲突的人格结构。达尔文一方面强调人的社会性本能的力量，但同时假定人具有自私的自然情欲，两者会经常发生冲突。他并且从这种冲突的情境出发，分析生活于社会群体中的个体的心理冲突。



达尔文认为，在许多时候，人的自私的自然情欲的力量是强大的，它往往能暂时战胜社会性情感，但是社会性情感是一种更经久持续的力量。借助于社会舆论的压力和习惯的影响，社会性本能最终会战胜自私的自然情欲。在弗洛伊德这里，达尔文所谓的自私的自然情欲，被说成就是本我，是原始的性欲，以及同这种性欲纠缠在一起的攻击欲——死亡本能的主要代表。于是，那种目标被控制的爱，便形成了同性本能和攻击本能的深刻冲突。文明，正是借助于目标被控制的爱，对性欲和攻击本能施行压抑。这种压抑，在心理层面，又正好体现为良心和内疚感。

在弗洛伊德这里，除了强调攻击本能外，还特别突出了性本能的重要性。达尔文不像弗洛伊德那样过分重视性本能的力量，但是，他也没有忘记把性本能当作人的重要本能之一。达尔文早在弗洛伊德之前，就看到了文明的进步，意味着对原始人的无节制的性欲的一种压抑。

从总体上看，弗洛伊德很可能因为经常跟精神病人打交道，加上他认定精神病往往产生于文明对于人的本能的过分压抑，而对文明、道德和良心采取了一定的批评态度，而达尔文则更多地对文明和道德作出了肯定的评价。

2. 弗洛伊德与赫胥黎道德进化论的相通之处

弗洛伊德的道德进化论跟赫胥黎的道德进化论更为相似。

首先，弗洛伊德所谓的调节人际关系的文明的进化，其实也就是赫胥黎所谓的“伦理过程”。两者的一致性在于：它们其实都是指人类社会的进程。为什么会出现社会组织？弗洛伊德和赫胥黎一样，都从群体自然选择的角度来进行解释，即团结一致的群体具有更大的力量和竞争优势。赫胥黎认为，社会组织是由于在生存斗争中能够得到通力合作的好处而出现的。弗洛伊德的观点前面已提到了：集体的力量大于任何单独的个体的力量。

其次，对人类社会组织形成和发展过程的具体理解，两人有许多一致性。赫胥黎和达尔文一样把社会本能归结为亲子之情，因而把社会看成是从家庭发展而来的。弗洛伊德也认为，最初的社会组织是以家庭的形式出现的。在家庭范围内，赫胥黎强调父母对子女的爱的重要作用，认为它是联结家庭成员的纽带。弗洛伊德也看重亲情的重要性，不过认为它是由两性之间的生殖之爱发展而来的。当然，赫胥黎强调模仿、同情在社会生活中的作用，这一点弗洛伊



德似乎没有专门强调。

再次，弗洛伊德所谈论的超我、良心和内疚感，在赫胥黎那里被称为同天然的人格相对的“人为的人格”。赫胥黎认为亚当·斯密早就意识到了这种人为的人格的重要性，并称之为“社会的看守人”。它专门负责把自然人的反社会倾向约束在社会福利所要求的限度以内。显然，弗洛伊德和赫胥黎一样吸收了亚当·斯密的思想。

总之，弗洛伊德和赫胥黎分别用伦理过程和文明进化来概括人类建立社会组织的这样一个社会过程。他们都意识到，这一过程是对个体的“任意性”的一种约束。赫胥黎的说法是：伦理过程约束了个人“自行其是”的倾向，而弗洛伊德则认为文明约束了个人的“随心所欲”。他们都认为，社会组织的建立和拓展，是对个人个性和自由的一种限制，都认为这种限制是社会生活的必要前提。而且两人都认为，不能对这种限制只给予肯定的评价。弗洛伊德主张文明或超我不能对个人的本能进行过分的压抑，而赫胥黎则主张在个人自由和社会整体之间达成一种适度的平衡。可见，他们在许多地方都有相似的见解。

第三节 进化论对实用主义伦理学的影响

达尔文等人的生物和道德进化论不仅对生命哲学和精神分析学派的道德理论产生了多方面的影响，对美国的实用主义伦理学也有明显的影响。本节主要考察达尔文的进化论对实用主义的代表人物詹姆士和杜威所产生的影响。

203

一 进化论对詹姆士实用主义伦理学的影响

詹姆士的实用主义伦理学是其整个实用主义伦理学体系中的一部分。他有关道德观念的见解，如同他有关真理和信念的观点一样，从根本上说都采用了达尔文生物进化论的范式。

在詹姆士之前，皮尔士（Charles Sanders Peirce）就曾提出这样的观点：观念或思想的真正意义，就在于它在人生行为上所产生的效果，在于使人更好地适应环境，以达到人生的目的。詹姆士继续发挥了这一思想，认为一切真观念（真理）必须能够通过指导我们的行动而产生实际的效果，它们是我们适应环境的有效工具。掌握



真实的思想，意味着随便到什么地方都具有极其宝贵的行动工具。他说：“任何观念，只要有助于我们在理智上或在实际上处理实在或附属于实在的事物；只要不使我们的前进受到挫折，只要使我们的生活在实际上配合并适应实在的整个环境，这种观念也就足够符合而满足我们的要求了。这种观念也就对那个实在有效。”^①换言之，只有能够充当我们行动的指南、有助于我们适应环境的观念，才是真理。

在强调真理的工具价值的时候，詹姆士明确指出：所谓“真的”，其实首先是“善的”。真观念或真理是“善”的一种，它首先是“善的观念”。平常的时候，假如人们发现一个观念对我们的生活是有益的，会很容易相信这个观念就是善的、好的。但是詹姆士说：“真理是善的一种，而不是如平常所设想的那样与善有所区别与善相对待的一个范畴。凡在信仰上证明本身是善的东西，并且因为某些明确的和可指定的理由也是善的东西，我们就管它叫作真的。”^②

詹姆士对真（观念）和善（观念）的上述界定，当然主要是一种“应该”意义上的“价值界定”。这就是说，他探讨真和善这些概念的成立需要满足哪些条件。一个善的观念，就像真理一样，必定意味着它能够被人们用来有效地适应生存的环境。詹姆士的这一见解，肯定是从达尔文的“适者生存”的原理中得出来的。善的观念，必定能够帮助我们来适应环境，帮助我们在生存竞争中取得成功。这就是它的适用性、有效性。詹姆士之所以反对以往形而上学当中许多空洞的思辨，就是因为这些思辨不能对我们适应环境有实际的用处，它们不能成为我们行动的有效工具。

204

詹姆士还进一步指出，道德活动作为人应付环境的活动，其根源在于人的生物本能和来自环境的压力、客观的需要。人们为什么要讲道德？是因为讲道德对人们适应环境更有好处。而道德意识，则是个人在应付环境的活动中所产生的主观感觉和经验。除了个人意见之外，其实事物根本没有任何道德特性，个人的心是一切事物的尺度。因此，个人今天的利益，是道德选择的唯一根据。善的本质，就是简单地满足要求，恶则是被否定的善。而价值判断，则是关于行动、事实、事件能否满足愿望、需要、兴趣的预言或假设。

① 詹姆士. 实用主义. 陈羽纶, 孙瑞禾译. 北京: 商务印书馆, 1994. 109

② 詹姆士. 实用主义. 陈羽纶, 孙瑞禾译. 北京: 商务印书馆, 1994. 42



他把自己有关善恶的观点叫做“道德主义”。认为善和恶都不是确定的，而是相对的。善只能是具体时间、具体条件和具体人的善。一切行为的是非、善恶，都以其对个人应付环境是否有用为评判的标准。

詹姆士本人曾明确地赞扬过达尔文学说对于我们理解生活于其中的世界的意义。他说，在达尔文之前，自然界是由上帝设计的这种观点一直在思想界占支配地位。这种观点之所以被人们普遍信奉，是因为自然界当中许多现象，都体现出了惊人的“适应性”。而这种适应性除了假定有一个设计者，是很难用别的理由去解释的。于是，自古以来，就有些自然界的事物被认为可以证明上帝的存在。设计者总是被视为一个爱人类的上帝。而在论证设计者的存在时，人们往往首先试图证明设计的存在。于是，人们搜索自然界，去寻求各个事物互相适合的结果。詹姆士指出：“如果考虑到我们的祖先如何一致地感觉到这种论证的有力，这就很奇怪为什么，自从达尔文的学说胜利以来，这种论证又算不得什么了。达尔文打开了我们的眼界，使我们知道偶然变化的力量，各种生物只要经常在一起，就会产生‘适应’的结果来。他指出，自然所产生的结果因为不适应而遭到破坏，使自然力大大浪费掉了。他同时着重指出：如果许多互相适应的东西都是设计出来的，就会证明那是一个恶的而不是一个善的设计者了。在这里一切都看观点而定。在树皮下的蛴螬看来，啄木鸟的机体这么奇妙地适于吸取它——肯定地论证这个设计者是穷凶极恶的。”^①

从詹姆士对达尔文学说的这种推崇可以确认，他的实用主义哲学本身是建立在生物进化论的基础上的。尽管他本人并不完全否定宗教信仰，并且试图从有用性的角度论证了上帝观念的有用性，但是实际上，作为一个彻底的经验主义者，他并不真的相信这个世界是上帝所设计的，而相信达尔文用偶然的适应来解释生物现象的做法。而既然我们生活在一个偶然的、充满了危险的世界里，因此，詹姆士认为我们不能过分盲目地乐观，不能像神正论所宣扬的那样，以为我们生活于其中的这个世界，是所有可能的世界当中最好的一个。当然，詹姆士也反对叔本华的悲观主义人生观。他在乐观主义

^① 詹姆士. 实用主义. 陈羽纶, 孙瑞禾译. 北京: 商务印书馆, 1994. 59-60



和悲观主义之间持一种“改善主义”的态度。认为尽管上帝并没有一次性地设计出一个理想的世界，但是，分散的许多的个人，如果都力求实现自己的理想，这个世界仍旧有得救的“可能”。而道德，就像真理一样，不过是我们应付这个充满了危险的环境的工具。

二 进化论对杜威实用主义伦理学的影响

詹姆士立足于达尔文进化论的有关道德本性的见解，在杜威的伦理学中得到了更进一步的阐发。詹姆士曾经指出，实用主义首先是一种方法，一种工具。而作为方法，它不是什么特别的结果，而是一种确定方向的态度。这个态度不是去看最先的事物、原则、“范畴”和假定是必需的东西，而是去看最后的事物、收获、效果和事实。杜威在此基础上进一步把实用主义的方法，叫做实验的方法。这种实验的方法首先是在自然科学领域中被采用的，杜威试图把它运用于人生的领域，道德领域。

杜威认为，在人生和道德领域运用实验的方法，将克服以往哲学将知和行、理想和手段分割开来的弊端，也会克服以往理性主义和经验主义价值论各自的片面性。杜威认为理性主义价值论想为我们的行动提供指导而诉诸于永恒不变的模式，结果根本不能提供这种指导。而经验主义价值论尽管把价值论跟欲望与满足的具体经验联系起来，使我们避免了理性主义的缥缈无际和教会的超验主义价值论的“炫耀夺目”，但是，这个理论却把价值降为事先享受的对象，而没有顾及这些对象之所以产生的方法。他试图对经验主义价值论作出改进，提出用操作性的思维、实验的思维来说明价值判断，即在善恶观念的领域，推行一种实验的经验主义。他主张用作为智慧行动后果的享受来界定价值。他指出：价值固然是内在地同爱好联系着的，但是它并不跟一切爱好相联系。它所联系的喜爱，乃是在检验过所爱好的对象所依赖的关系之后为判断所许可的爱好。凡偶然产生的爱好，是自然发生的，人们既不知道它是怎样产生的，也不知道它将产生怎样的结果。这种偶然的爱好和因为人们判断它是值得人们所具有因而加以追求的爱好的差别，正是偶然的享受同有价值因而要求人们采取一定的态度和行为的享受之间的差别。

这就是说，以往的经验主义价值论满足于简单地肯定我们爱好的自然的、偶然的满足，把这种满足就等同于价值。杜威则提出：实验主义的价值观还应该进一步，通过区分爱好的自然的满足和对



象的可以满足爱好的特性，即揭示对象跟我们之间的价值关系，从而形成价值判断，最终用这些判断来指导我们的行动。所谓价值判断，就是关于经验对象的条件与结果的判断，也就是对于想望、情感和享受的形成应该起调节作用的判断。我们之所以要形成价值判断，并通过这种判断来指导我们的行动，是因为我们总是生活在现实的、不断变动的多样化环境之中，我们总是面临价值的选择。而生活中一切困惑的境况，都是由于我们难以形成关于特定情境的价值判断，都是诸善之间的冲突。^①他指出，由于过去的价值论不能在理智上帮助我们去构成足以指导行动的有关价值的观念与信仰，由于人们缺乏智慧的方法，因而就不得不屈从于偏见、直接环境的压力、人的利益和阶级的利益、传统风俗、具有偶然历史根源的制度等等。过去，人们总是根据是否符合于现在对象的情况来构成他们有关价值的观念和判断，而现在，杜威提出要在对事物所产生的后果的认识的指导下，构成可享受的对象。这是从回顾过去到瞻望未来的一个转变。杜威相信，虽然对我们所爱好和享受的对象加以反省是必要的，但是，只有当这种享受能够回过头来对它们自己加以控制的时候，只有当我们在回忆它们的过程中尽可能地对于我们之所以爱好这类事物的原因和我们爱好它之所产生的后果构成最好的判断时，我们才能从反省中得知这些事物的价值。

按照这样一种价值观，杜威提出，要对传统的道德规范进行反省和批判。通过未经检验的习俗所传递给我们的道德规范，就像依靠先例，依靠过去所创造的法律制度和传统一样，是一种依赖权威的形式。而现在，需要我们用智慧去检验历代继承下来的制度和习俗实际上所产生的后果，以使用智慧去考虑：为了产生不同的后果，人们应该采取怎样的方法来有意地改变过去由制度和习俗所产生的后果。这是把实验法从物理经验的领域转移到人生领域的一个重要意义。杜威同时认为，这种做法还可以铲除通常称为主观主义的根源，因为它突出了行动的重要性。

杜威还相信，把实验法运用于人生道德领域，还有一个重大的

^① 杜威认为，价值冲突是不同的善之间的冲突，而并非善和恶的简单对立。只有独断主义才把严重的道德冲突当作某种显然是坏的东西和公认是好的东西的对立。实际上，大多数重要的冲突，都是在现在使人满意或已经使人满意的事物之间的冲突，而不是善与恶的冲突。



意义，那就是不再像过去那样过高地估价道德规范。他说：“由于把实验法从物理学移用于人事方面所产生的第三个重要的变化是有关于标准、原则、规范的重要性问题。随着这种转移，我们就会把标准、原则、规范以及关于善的一切信条、信念等等当作是假设。它们不再是固定不变的东西；我们会把它们当作是理智的工具，有待施行后的结果来加以验证和肯定（甚至于改变）。它们再不装作是一些最后的东西了——那是独断主义的根源。”^① 杜威相信，通过把道德规范和原则仅仅当作理智的工具和一种假设，它的内在的自明性的假象就被消除了，而且也有可能克服以往人们在价值观上的不容异端和狂热盲信。也就是说，任何信仰，包括道德信仰，在杜威看来都是假设性和试验性的。我们不仅要实行信仰，而且要参照它所具有的指导行动的作用来构成信仰。因此，信仰不是我们偶然从世界中拾起来，然后严格遵守的一种最后的东西。当我们认识到信仰是一种工具，仅仅是一种有指导作用的工具时，我们将来在构成信仰时将会非常谨慎小心。

可见，杜威像詹姆士一样把道德和价值观念仅仅当作我们适应环境的一种工具。不过，他更加明确地强调它们的假设性质和试验性质，因而也肯定了它们的可错性。这其实也是现代科学哲学有关科学认识的一个流行的观念。这样一种有关道德和价值观念的见解，显然是从达尔文的适者生存理论推论出来的。正如詹姆士曾指出过的：达尔文早已清楚地看到，在适应环境的过程中，自然所产生的结果因为不适应而遭到大量的破坏，而这只不过意味着自然力大大浪费掉了。也就是说，生物的许多性状因为不适应环境而遭到淘汰。把这一点加以推广，我们也就不难设想：我们的观念，包括道德和价值观念，作为一种适应环境的工具也有可能因为对环境的不适而被淘汰。

杜威问：人们竟然会以忠于“法则”、原则、标准、理想为一种固有的美德，用以说明正义，这不是有些奇怪吗？在他看来，这些“法则”、原则、标准、理想似乎在依靠人们对它们的固执坚持来补救其中所隐藏的某种软弱之感。他说：“一个道德的法则，也像一个物理学上的法则一样，并不是无论如何都必须贸然加以信誓和固执

^① 杜威. 确定性的寻求. 傅统先译. 上海: 上海人民出版社, 2005. 214



的；它是在特殊条件呈现出来时应该采取何种反应的一个公式。它的正确性和恰当性是靠它以后的结果来加以验证的。它是否有权威，最后要看我们所必须对付的情境是不是不可避免的，而不是依赖于它自己的内在本性（正如一个工具为人们所重视的程度是以它所提供的需要的程度为转移的）。”^①

道德法则是我们面临特殊情境时为了应付环境的要求而提出的一种公式！它并没有普遍必然的效力，而必须同具体的情境相适合。

同詹姆士一样，杜威确实深受达尔文的影响。早在1895年，在与J. A. McClellan合著的《数的心理学》中，就试图对数的起源作出进化论的解释。他提出，数字来自记数，而记数来自活动的调整。这就是说，人类生活在资源有限的世界，人类的生存要求衡量获取的生活资料与为此所耗费的精力之间的数量关系。人类正是根据计量调整行动，用不多不少的精力解决每一个生存问题的。后来，杜威更自觉地转向进化论。从1898年，他转向伦理学研究。这一年，他在《一元论者》期刊上发表的《进化论和伦理学》一文批评了赫胥黎和斯宾塞对进化论的误解，认为正确的理解有助于科学地解决伦理学问题。1899年以后，他注意利用人类学中有关早期人类道德的材料，用进化论思想解释道德的起源和性质。在1902年发表的《进化论方法在道德中的应用》（*The evolutionary method as applied to morality*）和1903年发表的《道德的科学考察的逻辑条件》等文中，他明确提出了按照进化论的原则对道德进行科学研究的思路。^②

1909年，杜威还发表过《达尔文主义对哲学的影响》（*The influence of Darwinism on philosophy*）一文。按照赵敦华教授的观点，这是杜威中后期哲学的一个纲领性文件。在这篇文章中，杜威首先指出：达尔文的《物种起源》开创了一种新的思维方式，它最终必定会变革知识的逻辑，带来道德、政治和宗教研究的变革。接着，他说明了进化论与传统哲学的一个根本分歧，即进化论所说的“种”和传统哲学所说的“本质”的分歧。再接着，他从因果关系的角度阐释了进化论的方法论意义。他说，达尔文用自然选择解释了生物进化的根本原因，因此排斥了传统的设计论。最后，他指出进化论

① 杜威，确定性的寻求，傅统先译，上海：上海人民出版社，2005，215

② 此处所引用的材料，参考了赵敦华教授《杜威的进化发生学方法》一文，见 <http://philo.ruc.edu.cn>.



与传统哲学是根本不同的两种逻辑。传统哲学试图一劳永逸地发现永恒不变的全部真理，而进化论则转向对变化的关注，转向具体地规定现实事物的智慧。它不像传统哲学那样指望实现终极的善，而将目标转向公正和幸福的逐步改善。

在1902年发表的《进化论方法在道德中的应用》一文中，杜威明确提出了进化论方法为什么能够应用于道德研究的问题。他通过分析和论证，得出了如下结论：只有使用进化论的方法，即历史的方法，道德才能进入科学的领域。他把实验的方法明确地称为“发生学方法”（genetic method），认为这种方法处理的是事物变成经验存在的方式或过程。例如，我们只有在实验中观察到氧原子和氢原子化合成水的发生过程，我们才能认识水的“经验存在”。他还指出，实验方法和历史方法一样，都是关于个别事物的考察。

赵敦华教授的《杜威的进化发生学方法》一文看到了在杜威的伦理学著作中，进化论的方法有两方面的运用：“首先，杜威用进化论的眼光看待道德的起源。他在1927年的《人类学和伦理学》中，对克鲁泡特金（Kropotkin）、韦斯特马克（Westermarck）、冯特（Wundt）和豪伯浩斯（Hobhause）等四人关于起源的观点做了批判性的评论。他的《伦理学》（1908）一书引用了人类学的材料和观点，从原始部落的习俗开始说明道德的起源，并用环境和社会的变化说明‘群体道德’向‘个人道德’的进化。另外，在《人类和人类行为》（1922）一书中，杜威从心理学的角度，说明从刺激、反应自然形成的习惯到自觉的精神的发展过程。”

210 可见，杜威不仅大力倡导把进化论的原则和方法应用于道德以及其他领域，而且身体力行，运用进化论的发生学方法或历史方法，考察人类道德习俗和道德意识的起源。当然，国内对杜威这方面的思想还刚刚开始研究，有待进一步深入。



第四章

社会生物学的道德进化论： 当代进化伦理学的主流形态

在当代西方，社会生物学对包括人类在内的社会性动物的道德（利他）行为的生物学基础展开了深入的研究。他们从“自私的基因”出发描述和说明社会性动物的利他行为，把人类道德行为建立在基因选择论的基础上。威尔逊和道金斯是其中的主要代表。他们根据基因选择论而将近代的人性自私论推进到一个新的生物学层次，并由此提出了他们的道德进化论。这是西方当代进化伦理学的主流形态。



从前面两章可以很清楚地看到：在达尔文本人尝试对良心的起源进行自然主义的探讨之后，19世纪下半叶出现了形形色色的进化伦理学纲领，而与此同时和稍后一段时间（20世纪初），生命哲学、精神分析学派和实用主义哲学，也都尝试将进化论运用于伦理学的研究。

在20世纪60年代之后，随着生物学本身的发展，在动物行为研究（动物生态学）、现代综合进化论、群体遗传学等多门学科的基础上，出现了社会生物学这门新的学科。它在着力研究所有社会行为和社会结构的生物学基础时，也把人的道德行为的生物学基础作为研究的主题之一，并由此进一步推动了进化伦理学在当代的发展。社会生物学所提供的有关人类和动物的道德行为之生物学基础的研究，构成了西方当代占主流地位的进化伦理学形态。尽管社会生物学的创始人威尔逊和其他一些主要代表人物并没有明确地把自己的道德进化论概括为进化伦理学，但其主导精神和所包含的主要内容，同我导论中所界定的进化伦理学的研究方向是完全一致的。

本章首先评介社会生物学的学科性质及其形成和发展的过程，然后概述社会生物学所包含的主要理论模型，阐明其“进化伦理学”的特征，最后重点探讨其创始人威尔逊和另外一位重要代表人物道金斯的道德进化论。

第一节 社会生物学的学科性质 及其形成和发展过程

212

在具体评介威尔逊等人的以社会生物学为基础的道德进化论之前，需要对社会生物学的研究对象和学科性质，它在20世纪下半叶形成、发展的过程和它所包含的主要理论，以及它同伦理学的密切关联，作出扼要的叙述。社会生物学对伦理学之生物学基础的探究，是建立在现代综合进化论和其他多门现代科学的基础之上的，由于其支撑学科同达尔文本人的生物进化论有一定的区别，因此，它对道德所作出的描述和说明，也同达尔文和其他早期进化伦理学家的描述和说明有了很大的区别。



一 社会生物学的研究对象和学科性质

根据威尔逊《社会生物学：新的综合》（1975）一书对社会生物学的定义，社会生物学是“一切社会行为的生物学基础的系统研究”。在20世纪70年代，威尔逊认为社会生物学集中研究的，是各种动物社会，研究它们的群体结构、社会等级、通讯交流以及一切社会适应背后的生物学内容。当然，他认为社会生物学也关心早期人类社会行为和当代人类社会更基本的组织适应特征。也就是说，社会生物学在研究动物社会的同时，也研究人类社会，并且是从生物学入手展开研究的。^①

在研究人类社会的时候，社会生物学不同于社会学。威尔逊认为，社会学在研究人类社会的时候，由于其基本的结构主义方式和非基因倾向，因而离社会生物学相距甚远。也就是说，社会学往往企图以基因最外部的表现型的经验描述和孤立的直觉来解释人类的社会行为，而没有参考真实基因意义上的进化解释。在描述性分类学和生态学方面，社会学获得了巨大的成功。当它提供一个特殊现象的细节描述并表明这种现象与环境特征的一阶相互关系时，它同样是很成功的。但是，威尔逊认为社会学并没有深入到构成人类社会行为之深层基础的基因层面，因此它对社会行为的解释往往是表面的和浅层的。

社会生物学对社会行为尤其是人类社会行为的生物学基础的研究，在威尔逊看来具有鲜明的跨学科的性质。在《论人性》（1978）一书中，他就明确指出：对人性的研究，首先需要将生物学同各种社会科学——心理学、人类学、社会学和经济学——结合起来。换言之，对人性的研究，是自然科学和人文科学的一种结合。他还把生物学当作社会科学的“逆学科”（antidiscipline）。所谓逆学科，实际上是指构成某一门高级学科的基础的低一个层次的学科。威尔逊

213

^① 威尔逊相信，在地球上的许多物种都具有高度的社会性。“在它们中间，最高级的物种组成了我所谓的动物社会性进化过程中的三个峰点：珊瑚虫、苔藓虫以及其他集聚成群的无脊椎动物；包括蚂蚁、蚂蜂、蜜蜂、白蚁等在内的社会性昆虫；具有社会性的鱼类、鸟类和哺乳动物。这三种处于顶峰的群居性动物，正是新的社会生物学学科的主要研究对象。这门学科的定义是：对包括人在内的所有种类的有机体的所有社会行为方式之生物学基础进行系统研究。”（论人性，方展画，周丹译，杭州：浙江教育出版社，2001，13-14）



发现，在某门学科典型的早期发展史中，研究者总是坚信他们的课题是新颖的、独特的。在研究的早期阶段，他们不相信这些现象能归结为一些简单的定律。而逆学科的研究者则持不同的态度。他们选择处于较低结构层次的一些局部对象，如与分子相对应的原子，作为自己的研究课题后，便坚信高一层次的学科能够、而且必须按照它们自己的定律加以重新阐释，如用物理学定律重新阐释化学，用化学重新阐释生物学等等。他坚信，生物学也应该构成社会科学的逆学科；对社会行为，也可以用生物学的原理去加以阐释。

社会生物学不仅试图填补自然科学和社会（人文）科学之间的鸿沟，而且本身就是多门生命科学的一种系统综合。《社会生物学：新的综合》这一书名，即鲜明地体现了社会生物学的“综合性”。在该书第一章“社会生物学的基本原理”中，威尔逊指出：本书是把社会生物学编纂为进化生物学、特别是现代群体生物学的一个分支的尝试。他认为，新的社会生物学应该由脊椎动物学、无脊椎动物学和群体生物学相等的部分构成。对无脊椎动物社会（尤其是昆虫社会）和脊椎动物社会的研究，会很自然地引申出社会生物学这门学科。而群体生物学（包括人口统计学和群体遗传学）的研究，同样构成社会生物学的重要基础。因为社会行为的进化，首先只有通过人口统计学的了解才能充分理解——人口统计学提供了群体生长和年龄构成方面的重要信息；其次，还要了解群体的遗传结构，它可以使我们得知在遗传意义上关于有效群体尺度我们需要知道的那些东西，还有社会之内的关系系数以及它们之间的基因流数量。

在稍后的《论人性》一书中，威尔逊指出：对动物社会行为之生物学基础的研究，这项事业有着悠久的历史。他特别肯定了个体生态学（ethology，研究自然状态下有机体的整个行为模式）在其中所起的重要作用，认为社会生物学的大部分基础知识以及它的一些最有活力的观点，都来自于个体生态学。他说：“个体生态学的先驱是朱利安·赫胥黎（Julian Huxley）、卡尔·冯·弗里希（Karl von Frisch）、康拉德·洛伦茨（Konrad Lorenz）和尼古拉斯·廷伯根（Nikolaas Tinbergen）以及其他少数人，现在则有一大批富有革新精神和创造性的新一代后继者。个体生态学依旧极为关注每个物种所表现出来的行为模式的特殊性，这些模式是动物适应它们所处环境的特殊挑战方式，同时也是本身处于遗传进化中的物种由一种模式递进到另一种模式的梯度。渐渐地，现代个体生态学与神经系统的



研究以及激素对行为之影响的研究联系在一起。”^① 比较而言，社会生物学，在威尔逊看来显然是一门“混杂的”学科。“为了获得涉及整个社会之生物特征的一些普遍原理，它将个体生态学（对行为整个模式的自然主义研究、生态学（ecology）（对有机体与其环境之间各种关系的研究）以及遗传学诸方面的知识结合了起来。社会生物学真正创新的地方在于它的方法，即它从个体生态学和心理学的传统基质（traditional matrix）中提取有关社会组织的最重要的事实，以生态学和遗传学作为基础，将它们重新组合在一起，在种群层次上进行研究，旨在揭示社会群体如何通过进化适应所处的环境。只是在最近几年中，生态学和遗传学自身才变得成熟和强大，足以提供这样一种知识基础。”^②

生态学如果以动物为研究对象，也常常被称为动物生态学。因为它主要研究动物面对环境所采取的行为模式，因此也被人们称为动物行为学或动物行为研究，有时候也被称为动物习性学，这是着眼于其对动物心理的考察。在后来同拉姆斯登（Charles J. Lumsden）合著的《普罗米修斯之火》一书中，威尔逊明确承认：社会生物学同动物行为学（研究自然条件下动物的一切行为模式）密切相关。他说：“这两个学科都十分关切物种的进化历史，重视使生物机体适应于其环境条件的行为方式，特别是那些先天固有的本能行为。”^③ 但是，他仍强调了两者的区别：动物行为学集中注意的是个体行为的细节内容，而社会生物学注意的是更加复杂的社会行为方式，着眼于整个社会组织。于是，动物行为学取决于生理学和解剖学研究的实际进展程度，而社会生物学的基础，乃是群体生物学：遗传学、生态学、年龄结构以及个体的集合等其他生物学特征。

总之，正如福尔迈指出的：“社会生物学——像所有新的科学一样——是一门桥梁学科（Brueckendisziplin）。它是通过群体遗传学、行为研究、博弈论和生态学的一种联结而形成的。”^④

可见，有很多门学科共同构成了社会生物学的支撑学科。在这多

① 威尔逊. 论人性. 方展画, 周丹译. 杭州: 浙江教育出版社, 2001. 13~14, 14

② 威尔逊. 论人性. 方展画, 周丹译. 杭州: 浙江教育出版社, 2001. 14~15

③ 拉姆斯登, 威尔逊. 普罗米修斯之火. 李昆峰译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1990. 31

④ Gerhard Vollmer: Biophilosophie. Philipp Reclam jun. Stuttgart, 1995, p176.



门支撑学科中,以群体遗传学为基础的“综合进化论”和福尔迈所提到的博弈论,有着特殊的意义,值得进一步加以说明。另外,社会生物学同斯宾塞等人的社会达尔文主义的关系,也需要作出交代。

1. 社会生物学与综合进化论

以群体遗传学为基础的综合进化论(有时被人们称为新达尔文主义)是对达尔文进化论的一种发展。在达尔文提出进化论(即自然选择论,达尔文本人很少使用“进化”一词,而喜欢使用“遗传规律”或“物种渐变”)之后,大约在1890年前后,率先把统计学应用于生物学的韦尔登(W. F. R. Weldon)和皮尔逊指出:一切有生命的物种都是一些个体群,这些个体群的特性会发生量变。与平均数的差距并不是围绕理想类型发生的偶然变异,而是群体在统计学上的一种基本特征。在整个一代中,那些难以察觉的适应性差异使得整个群体成为进化的主体。1900年至1930年期间,遗传学建立起来了。^①它表明:生物遗传取决于共同的遗传要素,即基因。其中有些基因以多种可供选择的形式出现,被称为“等位基因”。每一代有性繁殖都使等位基因形成多种组合,被称为基因型。在群体中,基因型繁殖出相同的具有明显变异性的形体,称为表现型。遗传学家认为,每一个体不会繁殖出与自己相像的个体,因为就每种类型的基因来说,个体是把从父亲或母亲那里接受来的等位基因随机遗

① 虽然遗传学只是到1900年以后才真正建立起来,但早在19世纪,一些富有经验的实验人员已经给这门学科打开了通道。如日内瓦的药剂师让·安托万·科拉东(Jean-Antoine Colladon)在1820年就做过一些灰鼠和白鼠的杂交试验,并发现某一次杂交的后代始终是全白或全灰,且在好几代中白颜色都能维持原状。许多博物学家则在植物中进行了更成功的杂交试验。1826年,萨热雷(Sageret)利用甜瓜杂交来观察它们的后代。他注意到杂交种亲代性状的分离。当然,19世纪对遗传学做出最重要贡献的是孟德尔(John Gregor Mendel)。从1856年到1863年间,他利用不同亚种的豌豆做过许多试验,从中得出了杂交规律。1865年,他发表了《植物杂交实验》一文,提出了“孟德尔遗传定律”。他的主要定律就是许多先驱者早就看到的“性状分离”定律和这些性状的“自由定律”。他的研究结果表明了遗传性状与可分离的成分有关,这些遗传性状使人联想起遗传型上的非连续性。1900年以来,荷兰的许戈·德·佛里斯(Hugo de Vries)、德国的科伦斯(Carl Correns)和奥地利的切尔马克(Erich von Tschermak)相互独立地再次发现了孟德尔早就宣称了的植物遗传定律。时隔不久,许多动物学家如贝特森(William Bateson)、屈埃诺(Lucien Cuénot)将孟德尔的遗传定律有效地推广到动物界。自1880年起,人们还注意到染色体在配子中的特性。部分生物学家意识到,染色体是遗传性状的中心所在。后来,摩尔根通过著名的果蝇实验揭示了染色体就是基因的载体。他和他的学生还推算出了各种基因的染色体上的位置,并画出了果蝇的4对染色体上的基因所排列的位置图。基因学说从此诞生了,男女性别之谜也终于被揭开了。从此遗传学结束了空想时代,重大发现接踵而至,并成为20世纪最为活跃的研究领域。为此,摩尔根荣获了1933年诺贝尔生理学及医学奖。



传给他的子代的。群体以多样的形态延续下去，同时再现许多相似基因型频率，这就是多态性现象。自 20 世纪 30 年代，人们还确证了存在着两种核酸，即核糖核酸（RNA）和脱氧核糖核酸（DNA）。人们还通过福尔根（Feulgen, 1924 年）反应来说明在基因水平上呈现在染色体中的脱氧核糖核酸。与此同时，群体遗传学也得到了迅速发展。人们开始在种群水平上研究进化问题，对进化机制逐渐有了进一步的了解。例如，哈迪 - 温伯格（Hardy - Weiberg）遗传平衡定律^①的提出和广泛传播，C·C·切特维里科夫、费希尔（Ronald Fisher）、霍尔丹（J. B. S. Haldane）和 S·赖特（Swell Wright）等人对突变、遗传多态、选择、适合度、遗传漂变、基因迁移、隔离等问题的研究，则是从群体遗传学角度说明进化过程的典范。

正是在遗传学（尤其是群体遗传学）不断发展的基础上，在 20 世纪 40 年代，一批生物学家试图对达尔文的思想进行新的解释，提出了“综合进化论”。其代表人物有杜布赞斯基（Theodosius Dobzhansky）、迈尔（Ernst Mayr）、朱利安·赫胥黎和辛普森（Georg. G. Simpson）等人。现代综合进化论的诞生一般以杜布赞斯基 1937 年出版的《遗传学与物种起源》一书为标志。他在书中把群体遗传学的成就同摩尔根等建立起来的果蝇染色体理论以及自然群体变异的观察结果进行了综合，发展了达尔文的进化学说，因此又被称为“现代达尔文主义”。后来，英国进化论家 J·赫胥黎主编的《新系统学》（1940）及他的著作《进化论的现代综合》（1942）、美国进化论家 E·迈尔的《分类学与物种起源》（1942）、美国古生物学家 G·G·辛普森的《进化的节律和方式》（1944）以及美国遗传学家 G·L·斯特宾斯的《植物的变异和进化》等著作相继出版，显示了综合进化论的日趋成熟。他们把进化看作是突变、基因重组、选择与隔离等因素相互作用的结果，认为突变本身不能导致进化，只是为进化提供了选择的新材料。20 世纪 50 年代分子遗传学的兴起又显著地影响了进化论的发展，使进化论彻底摆脱了获得性遗传理论，也排除了任何性状朝着一个方向连续突变的可能性，同时提供了有价值的同功酶凝胶电泳的研究工具，使学者们通过比较氨基酸

^① 该定律的意思是：在没有进化影响的情况下，当基因一代一代传递时，群体的基因频率和基因型频率保持不变。



和核苷酸的种类和顺序就能在分子水平上研究各类生物的亲缘关系。^①

综合进化论认为，进化的基本机制并不像早先遗传学家们在1900年提出的突变论中所解释的那样，由一种等位基因完全代替另外一种等位基因。进化只是极其严格地要求改变等位基因的频率，改变基因型的频率，而不一定使已有的变异性消失。

社会生物学并没有从方法论上去仿效综合进化论，而是从概念上仿效它。它和综合进化论一样着重研究进化的机制，而不是系统发育。因此，在行为方面，社会生物学强调的是物种之间的同功性，而不是同源性。当然，社会生物学并没有简单地信守综合进化论。威尔逊把自己的社会生物学看成是一种“新的综合”，以示对综合进化论的“超越”。他的《社会生物学：新的综合》这个书名，显然同朱利安·赫胥黎1942发表的《进化论的现代综合》形成了对比。如果说，综合进化论是根据生物的不同繁殖来研究进化的原因，那么，“新的综合”则认为，在所有的社会物种中，进化的原因也取决于那些没有生殖能力或生殖能力不强的个体所进行的合作行动。

2. 博弈论：社会生物学的重要分析工具

社会生物学在形成和发展过程中，同博弈论有着密切的联系。尽管威尔逊本人在其《社会生物学：新的综合》一书中并未特别提到博弈论，但是在其他许多社会生物学家那里，博弈论始终是他们使用的一个非常重要而有效的分析工具。威尔逊本人也使用了这个分析工具，来说明人的攻击行为和和平行为之间的动态平衡。

218 博弈论最初是由冯·诺意曼（John von Neumann）提出来的。1928年，他证明了博弈论的基本原理，从而宣告了这门学科的正式诞生。1944年，他和摩根斯坦（Morgenstern）合著《博弈论与经济行为》，将二人博弈推广到N人博弈结构，并将博弈论系统地应用于经济领域，从而奠定了这一学科的基础和理论体系。在这门学科中，纳什（John Forbes Nash）的贡献也不能忽略。他的论文《N博弈的均衡点》（1950）、《非合作博弈》（1951）等，给出了纳什均衡（Nash Equilibrium）的概念和均衡存在定理。博弈论的研究方法和其他许多利用数学工具研究社会经济现象的学科一样，都是从复杂的

^① 1978年，E·迈尔明确指出了现代综合进化论的特点：彻底否定获得性遗传，强调进化的渐进性，认为进化是群体现象，并重新肯定了自然选择的压倒一切的重要性。



现象中抽象出基本的元素，对这些元素构成的数学模型进行分析。它常被称为“社会科学的数学”。从理论上说，它是研究“理性的”行动者相互作用的形式理论。它首先被应用于经济学，后来在政治学、社会学等多门学科中得到广泛应用。诺意曼和摩根斯坦最初提出这一数学模型时，意在预言市场经济中理性的经济人的选择。在社会经济活动中，由于一部分人的决策会影响另一部分人的决策，因此会引起利益矛盾。如果一个人总是想做出对自己最有利、似乎收益最大化的决策，可能反而对自己不利，因为别人的选择会对他的选择起作用。经济人在充分认识到已知活动规律的约束后，应该作出同博弈论在数学上所预告的同样的选择。

博弈论在社会生物学中同样得到了应用。正是在把经济博弈论扩展到生物行为的过程中，社会生物学家们提出了进化博弈论。社会生物学家认为，动物虽然不能像人那样作出有意识的选择，但自然可以选择动物的适应性，被自然选择所保留的行为，必定具有特定条件下的最佳适应性。因此，可以把博弈论运用于对动物适应行为的解释。于是，他们提出了各种动物行为的博弈论模式，如妥协行为的利益博弈、进退均衡的利益博弈、针锋相对的模式等等。不仅如此，他们还试图用博弈论来解释人类的社会行为，尤其是具有道德意义的互助行为和利他行为。

3. 社会生物学与社会达尔文主义

在用生物进化论来解释人类社会的组织结构和社会行为这一点上，社会生物学和斯宾塞等人创立的社会达尔文主义是一致的。但是，社会达尔文主义还有另外两个更进一层的含义，一是把人类社会当作有机体来研究，二是主张“适者生存”、“弱肉强食”的价值观。社会生物学家似乎并没有像斯宾塞那样侧重于强调社会是一个有机体，他们针对各种批评，更是想把自己的理论同主张“弱肉强食”的这个意义上的社会达尔文主义区别开来。但是，在西方学术界，始终有人把社会生物学同这个意义的社会达尔文主义混淆起来，甚至把它同种族主义和男权中心主义等混为一谈。关于人们对社会生物学的这类批评以及社会生物学家对这些批评所作的回应，本章在后面部分将进一步论述。

斯宾塞曾经认为，一个真正自私的(关注自身利益和权利)人，在同情心的推动下会很自然地关注他人的利益。当社会生物学家用进化博弈论来阐释人类的“互惠利他主义”时，我们发现，斯宾塞的



这些观点确实得到了进一步的发挥。

二 社会生物学的形成和发展

恩斯特·迈尔曾指出：“虽然1975年才发明出‘社会生物学’这个词，但是许多现在归于这一名下的对许多现象的研究却早就开始了。”^① 迈尔认为，社会生物学的核心问题，是利他行为的进化。如果迈尔的这个看法是正确的，那么，我们可以说社会生物学的研究课题确实不是什么新东西。正如前面几章业已表明的，从达尔文本人开始，许多人就一直在试图从进化出发来说明道德现象的形成。但是，社会生物学解释利他行为和其他社会行为所运用的理论框架和方法，确实同早先的各种进化伦理学有了很大的区别。因此，社会生物学作为一门新的学科，不可能出现得很早。

一般认为，社会生物学的创立者是威尔逊，他的1975年出版的《社会生物学：新的综合》（*Sociobiology: The New Synthesis*）一书宣告了这门学科的正式诞生。但事实上，威尔逊本人在1971年出版的《昆虫社会》（*The Insect Societies*）一书中，就已明确提出社会生物学的构想。该书最后一章标题是“一门自成一体的社会生物之展望”。他提出：群居生物学和比较动物学的原理是相通的，它们已非常有效地解释了社会性昆虫，同样也可以逐一用于解释脊椎动物。他认为，终有一天，我们能用同一套参量和同一种定量理论去描述白蚁和罗猴集群。正是在这种信念的支配下，他专心致志地搜集、分析、研究有关资料与文献，写出了《社会生物学：新的综合》一书。虽然这本书主要是研究动物的社会行为的，但是，他对人类的社会行为尤其是利他行为也表现出了浓厚兴趣。该书最后一章的标题是“人类：从社会生物学到社会学”。尽管他用生物学来解释人类社会行为和组织结构的做法在西方学术界引起了广泛争议，但他仍孜孜不倦地从事自己的研究，力图按照进化论对人类行为作出自己的新诠释。这一努力，集中反映在1978年出版的《论人性》（*On Human Nature*）一书中。从《昆虫社会》经过《社会生物学：新的综合》到《论人性》，构成了威尔逊建构其社会生物学理论体系的三部曲。

^① 恩斯特·迈尔，很长的论点——达尔文与现代进化思想的产生，田洛译，上海：上海科学技术出版社，2003，174



在威尔逊的著作问世之前，西方有一大批学者在社会生物学领域进行了开拓性的研究。可以说，在1963年到1974年之间，四位生物学家——汉密尔顿（William Hamilton）、乔治·威廉斯（George Williams）、罗伯特·特里弗斯（Robert Trivers）和约翰·梅纳德·史密斯（John Maynard Smith）——启动了一场革命。他们提出了一系列理论，完善和扩展了自然选择理论。使生物学家加深了对动物，包括我们自身社会行为的认识。当然，在这个阶段，人们关注的主要是动物的行为，对人的社会行为尚关注不够。

1963年，汉密尔顿提出了亲缘选择理论。该理论是用遗传学的语言对达尔文洞见的说明和拓展。实际上，它将选择看作不是发生在个体和家族的层次上，而是发生在基因层次上。他主张从基因的角度看生存。在写给《美国博物学家》杂志编辑的一封信中，他提出了抽象而概括的哲学观点。他设想有一个导致利他行为的基因G，并指出：“尽管有‘适者生存’这条原则，但决定G是否传播的基本标准不是行为是否有益于得到表现，而是是否符合基因G的利益；情况将是，该行为所带来的最终平均结果将使得基因中G的频率比原先有所增加。”^① 1964年，他在《理论生物学杂志》上发表论文《社会行为的遗传进化》^②。该文在经受多年的冷遇之后，已成为公认的达尔文学派的经典文献，它使得进化论的数学发生了一场革命。在亲缘选择理论提出之前，进化的最终仲裁者被认为是适合度，它的最终结果似乎就体现为有机体直接后代数的总和。使得一个有机体更适合的基因，也就是使其子代、孙代和以后各代的数量能达到最大化的基因，就是成功的基因。现在，进化的最终仲裁者被公认为是“内含适合度”（inclusive fitness，包含性的适应选择），即包括基因间接的后代，即通过同胞、表（侄）亲表达的后代。汉密尔顿用这种理论解释了蚂蚁、蜜蜂和黄蜂等膜翅目动物所表现出来的利他行为。他的理论后来被威尔逊、道金斯、罗伯特·赖特等社会生物学家应用、发挥。

1966年，威廉斯出版了他的代表作《适应与自然选择——现代

① 罗伯特·赖特. 道德的动物——我们为什么如此. 陈蓉霞, 曾凡林译. 上海: 上海科学技术出版社, 2002. 149

② Hamilton, W. D. 1964. The genetic evolution of social behavior. *Theoretical Biology* 7: 1-52.



进化思想的评论》(Adaptation and Natural Selection: A Critique of Some Current Evolutionary Thought)。这是一本按照新达尔文主义来研究社会行为、包括人类社会行为的生物学基础教材。它澄清了长期困扰社会行为研究的困惑,同时为有关性和友谊的研究奠定了基础。威廉斯强调,严谨的进化分析的关键之一,就是将焦点集中于基因的命运。根据这种见解,他从基因的角度解释了两性心理和行为的差异。早在1948年,贝特曼(A. J. Bateman)就做了果蝇繁殖实验来研究性别差异。他发现:雄性具有不分对象的冲动欲望和雌性具有选择的顺从行为。威廉斯对此给予了严格的证明。他提出:如果女人“忠贞的基因”以某种方式塑造了她的行为,而这种行为又使该基因能在后代中被大量复制,那么,该基因就被定义为有利的。威廉斯同样从基因的角度来解释“友谊”。在《适应与自然选择》一书中,他指出:针对非亲族的利他主义,虽然在群体的凝聚力中是一个关键因素,但无需像达尔文说的那样是为了“部落的利益”,更不是为了“物种的利益”而产生。它似乎是产生于简单的个体间的日常竞争中。自私的个体出于对自身利益的考虑,就会采取同别人合作的行动。^①

威廉斯有关性和友谊的观点被特里弗斯系统地发挥了。在性这个主题上,在威廉斯的著作出版几年后,特里弗斯用贝特曼和威廉斯的观点创建了一个成熟的理论——“父母投资理论”。他一开始就用投资(investment)代替威廉斯的“牺牲”概念。1972年,他正式将“父母投资”(parental investment)定义为:针对某个子女的投资,以牺牲父母对其他子女的投资为代价,该子女的生存机会(由

① 人们为什么会交朋友,会帮助陌生人?达尔文和许多人试图用群体选择来解释。威廉斯在其《适应与自然选择》中对群体选择理论提出了一种学术上的反驳。在抛开群体选择的情况下,他提出了现在已被接受的有关人类道德情感的解释。他提出了一种设想,用以说明利他主义是如何通过进化超越亲属界限的。达尔文曾把出于自利的目的而帮助别人的行为,看成是受“低劣的动机”支配的。而威廉斯则把通过自利动机建立相互帮助的社会关系理解为必然的,即为其他人提供帮助并偶尔得到报答是必然的。当然,帮助者或接受者不一定自觉意识到这一点。他认为,一个人如果能够把他的友谊扩展到最大限度,把他的敌意减小到最低限度,他将会享有进化上的优势,自然选择会偏爱那些能够改善人际关系的特征。动物,包括人类,通常不是有意识地,而是通过感情的引导来执行这种进化的逻辑。感情(包括同情和感激)被设计为进化的执行者。感激使得人们在回报善举时不会过多地考虑他们此刻正在做的事情,而同情如果能够被某些人更强烈地感受到的话,它能引导我们回报善举。



此带来的子女的生殖成功) 得以增加。投资包括在产生卵子或精子、完成受精、怀孕, 或抚育儿女的过程中时间、能量的消耗。特里弗斯认为, 父母投资不平衡是造成男女两性心理差异的根源。最后, 他撰写了《父母投资和性别选择》(Parental Investment and Sexual Selection) 一文, 进一步阐释这个理论。后来, 威尔逊和道金斯对这一思想进行了普及。1974年, 特里弗斯还在一篇论文中分析了亲代同子代之间的冲突。

在友谊这个主题上, 特里弗斯在威廉斯观点的基础上提出并论证了“互惠利他主义”理论。1971年, 他在《生物学评论季刊》中发表了一篇题为“互惠利他主义的进化”(The Evolution of Reciprocal Altruism) 的论文。在该文中他提出: 友谊、嫌恶、道德的攻击、感激、同情、信任、猜疑、可信赖性、内疚, 以及不诚实和虚伪的某些形式, 都可以解释为, 人们为了调控利他系统而有了重要的适应。他试图用博弈论来支持自己的理论。根据汉密尔顿的建议, 他设计了一个经典的游戏, 叫“囚徒困境”。囚徒所面临的处境, 正如“利他主义”的动物所面临的: 不能确定任何友好的表示是否会得到回报。他发现, 互相不能通气的囚徒如果只做一次游戏, 由于他们总是首先为自己的利益打算, 因此会倾向于采取自我保护而有可能损害同伴的“策略”。但是, 如果一直使两个囚徒彼此“争斗”, 经过几轮游戏, 即“反复的囚徒困境”, 那么每一方都会根据另一方过去的行为来作出决策。于是, 参与的每一方在过去种下了什么因, 在将来就会结什么果。这就是互惠利他主义。特里弗斯认为, 反复进行游戏的“囚徒”慢慢地会采取相互合作即“道德的”决策。他们会作出“非零运算”, 其实质在于: 通过相互合作或者交互作用, 双方都有更好的结果。

在特里弗斯这里, 博弈论已被应用于分析动物和人类社会行为的进化。在进化博弈论研究方面, 史密斯的贡献不可忽略。1973年, 他和普赖斯(Price) 在《动物冲突的逻辑》一文中提出了进化稳定策略(evolutional stable strategy, 简称ESS策略, 在威尔逊的《社会生物学》中译本中被音译为“宜斯策略”)。在20世纪70年代, 史密斯提出了遵循进化稳定策略的一个范例, 即著名的“鹰鸽之争”, 他表明在一个社会群体中, 是采取老鹰战略还是鸽子战略, 会通过博弈而达成一种稳定的平衡。他还用随频选择来解释太阳鱼的行为。他发现: 在雄鱼群体中, 诚实的雄鱼和狡猾的流浪者也会保持一种



适度的平衡。

可见，在威尔逊出版《社会生物学：新的综合》一书之前，许多学者已提出并论证了社会生物学的许多重要观念。事实上，威尔逊的著作，只不过把早先人们提出的这些观点，作了更系统的阐释而已。

除了威尔逊，社会生物学还有其他一些著名的代表人物，如道金斯等。不过他们的著作，大多是威尔逊的《社会生物学：新的综合》问世以后出版的。道金斯的《自私的基因》^① 试图更彻底地从“自私的基因”角度来看世界，来解释动物和人的社会行为。后来，在80年代出版的《盲人制表匠》^② 一书中，他提出：我们生命中的一切，都是偶然造成的，是像“盲人制表匠”一样行动的自然选择运作而成的。

在70年代后期，一些学者（如美国的政治哲学家亚历克瑟德罗 [Robert Axelrod]）还尝试用计算机来模拟进化博弈，说明通过进化博弈可以演化出利他的社会行为。

到20世纪80年代以后，作为社会生物学分支的“进化心理学”（evolutionary psychology）大行其道。鉴于“社会生物学”这个概念容易激起人们的反感和攻击，一些社会生物学家试图用别的一些名词来代替它。例如，R·赖特在其《道德的动物——我们为什么如此》（1994）一书中，就用“进化心理学”来代替威尔逊使用过的“社会生物学”一词。他认为，“社会生物学”这个名词，是一面容易带来麻烦的“旗帜”。他写道：“可是，威尔逊的书惹了太多麻烦，激起太多恶意的政治图谋，以及对社会生物学本质的过分歪曲，以至于这个名词被玷污了。他所属的该领域的大多数研究者现在宁愿避开这一标志。尽管仍然信奉这一体系严谨的学说，但他们用了不同的名称：行为生态学家、进化论学派人类学家、进化心理学家、进化精神病学家。人们有时会问：社会生物学发生过什么事？答案是，它是在摧毁正统学术观点的基础上诞生的。”^③

自1975年以来，社会生物学家试图更多地了解动物的繁殖策

① Dawkins, R. *The selfish Gene*. New York: Oxford University Press, 1976.

② Dawkins, R. *The Blind Watchmaker*. New York: Norton, 1987.

③ 罗伯特·赖特. 道德的动物——我们为什么如此. 陈蓉霞, 曾凡林译. 上海: 上海科学技术出版社, 2002. 绪论第5页



略，诸如如何挑选伴侣、为何实行一夫一妻制等，同时，他们还研究动物照顾后代的种种不同的方式。另外，社会生物学还开启了一条新的研究思路：探讨生命个体通过信息传递——通过展示和叫声等方法将信息传给别人——会得到多少好处，即生物进行信息交流的意义。

第二节 社会生物学的主要理论及其伦理维度

作为对包括人类在内的所有动物的社会行为的生物学基础的系统研究，社会生物学研究所涉及的具体方面是多种多样的。罗伯特·赖特在其《道德的动物——我们为什么如此》一书中曾指出，社会生物学的研究涉及从世俗的精神到日常接触的每件事情：浪漫的爱情、性——男人和女人真的被设计成一夫一妻制吗？什么环境可以使他们经常或不怎么情愿这样做？友谊和仇恨——隐藏在官方或一般意义上的政治问题背后的进化逻辑是什么？自私、自我牺牲、内疚感——为什么自然选择会赋予我们被称作良心之出发点的内疚感，它真是“道德”行为的指南吗？社会地位和社会攀升——等级制度是人类社会固有的吗？男人和女人在诸如友谊和雄心等领域表现出的不同倾向——我们真是自身性别的奴隶吗？种族主义、排外恐惧和战争——为什么我们会轻易地从我们同情的范围中排斥大批人？欺骗、自我欺骗和无意识心理——诚实是可能的吗？各种心理疾病——忧郁症、神经质是“自然的”吗？同胞手足之间的爱——恨关系——为什么它不仅仅表现为一种纯粹的爱？父母对孩子施加心理压力的巨大能力——他们关注的是谁的利益？等等。^① 这么多的问题，实际上可以归属于几个主题，如性、婚姻和家庭、亲属关系、超越亲属关系的社会友谊和相互合作、个体社会竞争、社会团体之间的竞争和合作等等。美国社会生物学家玛丽·格瑞宾（Mary Gribbin）和约翰·格瑞宾（John Gribbin）在其合著的《生而为人——从进化舞台走来》中曾指出，当社会生物学以人类为对象时，它所涉及的主题，除了“食”以外，还有三个：性，即如何寻找伴侣及两性共

^① 罗伯特·赖特. 道德的动物——我们为什么如此. 陈蓉霞, 曾凡林译. 上海: 上海科学技术出版社, 2002. 2~3



同生活的方式；动物产下后代便任其自生自灭的特性（青蛙）以及亲自养育后代的本性（人类童年期较长，所以特别需要这种照顾）；人类是否天生就具有好斗性。他们认为，任何好的进化理论，必须能够解释人类行为这四大特性。而其中，合作和利他主义是最令人不解的了，但社会生物学却对此作出了令人满意的解释，并由此奠定了自己的地位。^①

围绕上述多方面的问题，社会生物学家提出了形形色色的理论模式或模型。在威尔逊的《社会生物学：新的综合》出版之前，社会生物学就提出了诸如汉密尔顿模式（亲缘选择理论，该模式侧重于解释膜翅目动物的利他主义行为，后来人们将它扩展到其他物种包括人类身上）、独身假设、“绿须”效应、互惠利他主义、排队、父母（双亲投资）、父母与子女冲突、父母操纵等多种理论模式。^②威尔逊本人的《社会生物学：新的综合》一书，主要以其中的三种模式——亲缘关系选择、父母投资和互惠利他主义——为理论基础。后来，又出现了一种极具竞争力的新理论——进化博弈论。在这里，我们侧重于从伦理学的角度，有选择地介绍其中最重要的几种理论模式。

一 社会生物学主要理论

（一）基因决定论

不管其具体见解存在多大分歧，所有的社会生物学家都主张从基因这一遗传物质的角度来看生存，来理解生命的进化，尤其是利他行为的进化。

226

所谓基因决定论，首先是说基因支配着有机体，支配着有机体的大脑和意识，以及各种各样的行为。社会生物学家认为，有机体不是为了自己而活着。它的基本功能甚至不是繁殖另外的有机体，而是繁殖基因，并且像昙花一现的运载体那样为基因服务。塞缪尔·巴特勒曾说过“小鸡只是一个鸡蛋用来制造另一个鸡蛋的工具”，社会生物学则声称：有机体只是 DNA 制造更多 DNA 的工具。基因并

① 玛丽·格瑞宾，约翰·格瑞宾。生而为人——从进化舞台走来。陈瑞清译。呼和浩特：内蒙古文化出版社，1998。245

② 米歇尔·弗伊。社会生物学。殷世才，孙兆通译。北京：社会科学文献出版社，1988。24-44



没有意识，但是自然选择似乎完全在无意识之间遵循着“自私的基因”不断增殖的“进化逻辑”。人的大脑，以及发生在大脑之中的各种情绪和心理活动，都服从于这个逻辑。社会性动物所表现出来的更加复杂的社会行为，都是复制自身而增加基因的“技巧”。

当社会生物学家这样来理解基因同有机体的关系时，他们便很自然地试图“修正”传统的自然选择理论。他们不赞同传统自然选择理论把有机体作为自然选择的“基本单位”，更反对“群体自然选择理论”将“群体”作为自然选择的单位。他们认为，达尔文主要是在个体的意义上谈论自然选择的。但是，他在《人类的由来》中也曾谈到“群体选择”，甚至谈到“物种”之间的竞争。他们认为群体和物种选择理论是错误的。个体自然选择理论严格地说也站不住脚。虽然威尔逊本人也谈论亲缘选择，而且曾谈到自然选择可以在个体、家庭和部落等小群体、物种等多个层次上展开（威尔逊的说法由于容易造成误解，所以在《自私的基因》中受到了道金斯的批评），但是他实际上同道金斯等人一样，认为基因才是自然选择的基本单位。于是，自然选择，在他们这里就是基因选择。

在社会生物学提出基因是自然选择的单位之前，群体选择论是用来解释社会性物种中存在利他或合作行为的最主要的模式，因此，社会生物学家对群体选择论的批评在其理论建构中占有很重要的地位。从前几章的论述可知，达尔文、斯宾塞、托马斯·赫胥黎等人尽管没有对群体自然选择概念作出明确的界定，但实际上都运用了这一理论来解释道德（良心）的起源。一般认为，群体选择的定义，首见于苏格兰动物学家韦恩·爱德华兹（V. C. Wynne Edwards）1962年的著作《动物播迁与社会行为的关系》（Animal Dispersion in Relation to Social Behavior）。他发现：动物的社会生活对其形成繁殖控制程序有影响。生活在苏格兰荒原上的巨大的鸡形鸟——苏格兰雷鸟（红雷鸟）——天生就懂得避免过度利用自己的栖地，而且能察觉周围食物的储存量。一旦食物减少，它们就会为了整个族群的生存而减少甚至停止繁衍。它们很可能因为需要随时知道族群内的个体密度，才发展出特定的社会行为，如聚集成群，让大伙知道个体数目，以便调整繁殖活动。社会生物学家针对群体选择论指出：假如在这个群体中突然出现了一个不具有利他行为的异类，则它的基因会很快在整个群体中无限地得到扩散，然后成为此群体的主要繁殖模式。特里弗斯就专门针对爱德华兹的理论提出了如下四项批



评：“第一，动物任何的行为模式都能用个体选择来解释，所以群体选择的理论是多余的。第二，任何地区的外在因素（如食物短缺、出现掠食者等等）完全控制了该地物种的个体数，这一切根本就与韦恩·爱德华兹所说的‘群体利他行为’（group altruism）及群体选择所造成的集体绝种现象完全无关。第三，自1960年代的初期起，许多有关个体繁殖成功的研究报告纷纷出炉。从这些报告来看，只要环境允许，动物便会采取快速繁殖的策略。第四，虽然在某些群体选择的例子里，可以套入数学上的博弈理论，但群体选择的影响力其实并不大。就算有，只要有突变种在谋私利，即足以颠覆群体之共识。群体选择从未替动物族群提供任何进化稳定策略。”^①

针对人们对“基因决定论”所提出的各种尖锐批评，社会生物学家们也试图赋予“文化”以一定的地位和作用。如道金斯提出了“觅母”（Meme）概念，认为觅母就如同基因一样，是文化传递的基本单位。他还赞同这样的说法：人类的独特之处，就在于人具有“文化”。威尔逊后来也试图对自己早先的理论作出一定的修正，比较多地强调了文化的重要性，并提出了“基因—文化协同进化论”。但是这一理论同基因决定论自相矛盾，他实际上仍坚持认为：基因在进化中起决定作用。有关这方面的争论，在下文中将进一步阐释。

（二）父母投资理论

由特里弗斯提出的父母投资理论是社会生物学用来解释两性差别和冲突的一种主要理论。虽然他们也认为在父母同子女之间存在冲突，但他们更重视两性之间的冲突。在他们看来，父母投资的差异是造成两性关系紧张和冲突的根源，在人类身上，也是男性和女性主张双重“性道德”的根源。他们用这种理论，来解释女性的羞怯、矜持、看重家庭和男性的冲动和“花心”，把两性之间在竞争中采用的不同“策略”，当作浪漫的爱情心理得以萌生的进化基础。

社会生物学家从基因繁殖的角度来看待父母投资的意义，同时

^① 玛丽·格瑞宾，约翰·格瑞宾. 生而为人——从进化舞台走来. 陈瑞清译. 呼和浩特：内蒙古文化出版社，1998. 259页。这里，特里弗斯虽然认为个体选择能解释任何行为，因而群体选择概念是多余的，但并不意味着社会生物学家真的就主张个体选择论。因为如前所述，他们认为个体只是基因的表型。选择的真正单位是基因体。史密斯用博弈论表明：群体选择和个体选择都是不稳定的。只有亲缘选择才具有进化的稳定性，因为这种模式把利己和利他统一了起来。但亲缘选择说到底还是以基因为基础。



侧重于从基因的角度考察父母投资的差异。在他们看来，两性之间的投资差异主要体现在：女性的卵子要比男性的精子大得多，也宝贵得多。女性一生产生的卵子的数量远远少于男性的精子，这是男女两性之间发生各种心理、性格和行为差异的总根源。它决定了女性总是会面对男性的主动求婚表现出含蓄和矜持的一面，因为她必须慎重地看待自己的性对象，以便将来自己的卵子能够得到一个更好的精子交配，同时在生育了小孩后能得到男性在经济和各方面有力的保障。这是为什么女性总是选择有钱、有地位的男性结婚的原因。另外，这也是她们在结婚之前期待求婚的男性“山盟海誓”表达爱情的原因。与之相反，男性在他们看来天性就喜欢乱交。他们体内产生的大量精子似乎需要无限多的性对象来进行交配。这是男性为什么喜欢一夫多妻制的根源。

要了解社会生物学家们有关性道德的观点，首先需要了解父母投资理论。这个理论实际上也是基因决定论在两性冲突这个主题上的应用。

（三）亲缘关系理论（汉密尔顿模式）

由汉密尔顿提出的亲缘关系理论^①，是社会生物学解释膜翅目动物的社会行为的重要理论基础。后来，它被一些社会生物学家如威尔逊等运用于人类社会。威尔逊认为，亲缘选择是自然选择在血缘关系网这个组织层次上的一种表现形式。其核心是：尽管基因是自私的，但由于近亲体内有不少基因是共同的，所以，每个自私的基因必须同时忠于不同的个体，以保证那些拥有相同基因的动物的生存。按照这一理论，利他主义行为的发生，是与受益者的亲近程度成正比的。因此，利他性的合作将更多地出现在亲族之间的交往中，而较少出现在非亲族之间。动物界亲代对子代存在着广泛而普遍的利他主义行为的原因即在于此。而且这显然也适用于其他的近亲——兄弟、姐妹、侄子侄女、堂表兄弟和姐妹等。这就是说，进化性适应的发生，不是靠个体的生存，而是靠由基因引起的亲族的共同努力，才保证了亲近的同类个体的生存。如果为了拯救更多的近亲个体而牺牲一个个体，对于基因来说是合算的。因为它虽然失去

^① 亲缘选择这个表述很容易误以为自然选择的单位是一个具有相同或相近血缘关系的亲属共同体，加上这样的共同体概念同群体概念难以区分，一些社会生物学家在进行解释时总是一再声称：在这里，自然选择的单位仍是基因。



了一个拷贝，但保住了更多的相同拷贝。

社会生物学家在回顾汉密尔顿理论模式的提出过程时，喜欢讲一个有关群体遗传学家霍尔丹 (J. B. S. Haldane, 又译哈尔达内, 或霍登) 的故事: 有一天, 霍尔丹在酒吧里和同事喝酒聊天, 谈到利他行为。有人问他是否愿为兄弟姐妹牺牲生命。他思索了一会儿, 然后回答说: “我愿意为了 2 个哥哥或 8 个堂兄牺牲生命, 但不会只为一个哥哥而牺牲。”^① 这意思是: 在兄弟或堂兄弟身上也存在着同我相同的基因。我的一个哥哥身上有一半基因与我是相同的, 因此如果我牺牲了自己但能救 2 个哥哥的命, 这是值得的。当然, 如果超过了 2 个, 从进化的角度看更加值得鼓励。恩斯特·迈尔推测, 霍尔丹很可能第一次提出了亲缘选择理论: “你对近亲的任何帮助都有助于提高你自己的适应度, 因为他们和你的基因型有一部分是一样的 (包含性的适应选择)。”^②

根据遗传学知识, 由于每个个体只把它的一半基因遗传给后代, 因此, 每个个体将与他的直系亲属 (父母和子女) 有 $1/2$ 相同的基因, 与隔代亲属 (祖父母和孙子女) 有 $1/4$ 相同的基因, 与更远的亲属 (曾祖父母和曾孙子女) 有 $1/8$ 相同的基因, 以此类推。汉密尔顿在 1964 年的论文《社会行为的遗传进化》中提出: 如果动物行为的“支出”和“收益”相抵是正数, 那么动物的某个特点就会一代一代地延续下去。这些“支出”包括能量的消耗, 为完成某一行动而花费的时间, 以及遭受的风险等。假设 C 表示支出, B 表示收益, r 表示两个个体之间的亲属关系系数 (该系数是由生物学家 S·赖特最先引入的), 那么, 如果 $C < B \cdot r$, 则动物的支出就是合算的。换言之, “当个体的直接繁殖愿望降低一个 C 系数时, 它也就同时从旁系使它的基因遗传增加一个 $r \cdot B$ 系数。由此可推出, 在群体遗传学家所计算出的基因型选择值基础上, 还应增加一个边缘值, 这就是汉密尔顿命名的纯选择值。”^③ 在亲缘关系理论提出之前, 进化的仲裁者被公认为是“适合度”, 其最终结果就体现为有机体直接

① 玛丽·格瑞宾, 约翰·格瑞宾. 生而为人——从进化舞台走来. 陈瑞清译. 呼和浩特: 内蒙古文化出版社, 1998. 262

② 恩斯特·迈尔. 进化是什么. 田洛译. 上海: 上海科学技术出版社, 2003. 233

③ 米歇尔·弗伊. 社会生物学. 殷世才, 孙兆通译. 北京: 社会科学文献出版社, 1988. 28



后代数的总和。使一个有机体更适合的基因，也就是使其子代、孙代及以后各代的数量能达到最大化的基因，这也是“成功的”基因。现在，进化的最终仲裁者被认为是包含性的适应（inclusive fitness）。

汉密尔顿用他的理论来解释社会膜翅目的利他主义。他也像达尔文一样，被许多膜翅目昆虫，如高度社会化的蚂蚁、蜜蜂和黄蜂等所表现出的牺牲行为所震撼。长期以来，对这种现象，人们喜欢用群体选择理论来加以解释。汉密尔顿发现，这些社会性动物之所以表现出超乎寻常的利他主义行为，是因为有一种不同寻常的生殖模式，由此导致这些物种中某些个体之间的亲缘关系系数 r 异常高。在动物中，除了少数是雌雄同体外，大多数物种是雌雄异体的。在这些物种中，个体是取得雄体还是雌体，取决于环境条件、分散的基因，也取决于性染色体。许多脊椎动物、甲壳动物和昆虫就是如此。在后一种情况下，性染色体起着机遇机制的作用，它们在怀孕时随机决定未来胚胎的性别。而非性染色体，或称“常染色体”，也载有很大一部分遗传物质，它们在所有二倍体物种中都有两份。由此可知，不论一个二倍体物种的性征方式如何，亲属关系的遗传规则是不变的：每一个体与它的直系先辈和直系后代都有 $1/2$ 的相同基因。

但是，汉密尔顿发现在膜翅目中情况不同，它们遵循的是“单一二倍体遗传学”：雌性有二倍体，雄性为单倍体！雌体在交配后，把得到的精子储存在一个被称为“受精囊”的特殊囊中。每当它排出一个卵子，它可以选择是否让它受精。于是，这个卵子的命运是：如果它受精了，因为它们父母双全，则发育为雌性；未受精的卵子则只有从母体中接受的单倍体基因组，它们便发育为雄性。这就造成了父系和母系之间在基因遗传上的重大差别。母系方面没有什么变化：一个雌体因父母双全，所以和其父母都有 $1/2$ 相同的基因，和它的子女也有 $1/2$ 相同的基因。但父系方面不同：雄体没有父亲，因为它们只是未受精的卵子发育而成的。它们也没有儿子，因为它们的精液只能用于获得一个二倍体基因组即雌体。尤其值得关注的是：在雄体身上不能进行基因重组。如果我们用一卷百科全书来比喻性染色体，那么可以说：雄体遗传给它女儿的遗传“百科全书”，是它从其母亲那里得到的单本百科全书。它不能交换该书的“页面”即基因的“位点”。可见，雄体只是与生俱来的固定不变的单倍体基因型组合的临时载体，这种基因型组合能原封不变地遗传给它的所



有女儿。于是，我们发现膜翅目动物有一种奇特的亲属关系网。一个雌体与它的姐妹具有 $3/4$ 的共同基因：来自父亲的全部基因，来自母亲的 $1/2$ 基因。它和它的兄弟们却只共有 $1/4$ 的基因，因为它和它们只有母亲是共同的，所以结果和同母异父的兄弟情况一致。换个角度讲，一个雄体自己的全部基因都和它的女儿的基因相同，但它的女儿却只有 $1/2$ 的基因和它的基因相同；一个兄弟的基因的 $1/2$ 是与其姐妹共同的，而其姐妹只有 $1/4$ 的基因是与它的基因相同的。

汉密尔顿对膜翅目的利他行为的解释完全基于这一事实：一个雌体与它的姐妹所共有的基因（ $3/4$ ）多于它与自己的子女所共有的基因（ $1/2$ ）。也就是说，从遗传的角度看，它同姐妹的关系比同自己子女的关系更亲近。社会生物学家以此为基础来解释这些物种社会进化的独特途径。由姐妹通过旁系亲属遗传利他主义行为的遗传决定因素，比通过直系亲属遗传的这种决定因素，具有更为有效的生物遗传作用。由此便产生了这些奇特的雌性社会。在这种社会中，第一批出生者丧失一切繁殖功能，而致力于觅食、抚育幼儿和保卫群体。与第一代博物学家的说法相反，蜂群里的“工蜂”并非为一个“蜂王”服务，而是为她们的姐妹服务。“膜翅目社会是对汉密尔顿模式最令人信服的说明。性决定的单一二倍体机制实际上解释了这个群体最引人注目的特点：许多个家系都向社会性集中；有不育阶层；雌体的社会行为受到限制。”^①

蜜蜂和蚂蚁的生活同人类的生活毕竟相隔很远。汉密尔顿的理论也能用来解释人类的在亲属关系范围内的利他行为吗？社会生物学家相信可以。不过人类的繁殖方式毕竟同膜翅目动物不同。因此，有些社会生物学家试图从与人类更相近的鸟类出发来看人类。例如，玛丽格·瑞宾和约翰·格瑞宾在《生而为人——从进化舞台走来》一书第七章“社会生物学礼赞”中就提出：如果要了解人类社会互动中最显著的特色，我们所要研究的对象，并非黑猩猩及大猩猩等人类近亲，而是鸟类。他们认为，鸟类与人类有一种共同的特性，那就是工鸟和男人一样会对后代的成长做出贡献，有时甚至在养育后代的过程中扮演主要角色。换言之，工鸟和男人一样，是生物学

^① 米歇尔·弗伊. 社会生物学. 殷世才, 孙兆通译. 北京: 社会科学文献出版社, 1988. 33



家眼中“最肯投资的父亲”。许多年来，鸟类学家一直不了解为什么很多繁殖能力已经成熟的鸟儿，竟然放弃自己的生育机会，全心协助同类找寻食物、繁殖后代。目前已知 140 种以上的鸟类具有这种“利他行为”。这种特性，在格瑞宾看来绝非怪异的本性，而是一种成功的策略运用。鸟类的这种做法，同昆虫的行为相似：牺牲自己的个体通常都与被协助的主角有极为密切的血缘关系，而它们也经常是先出生的兄长，所以与巢中的新生个体具有直接的血缘关系。在协助繁殖的过程中，主动牺牲者其实也是获利者，因为帮助同伴的繁殖，就等于替自己繁殖。当协助他人的基因在物种的基因库中散播开来后，牺牲行为一旦变得普遍，就会带来非常广泛的影响。协助自家人繁殖的行为，与协助同一物种中其他个体繁殖的行为完全相同。假如牺牲者的活动转为频繁，久而久之，它们会将协助的对象混淆，无法分辨谁才是自己的家人。如此一来，受协助的对象便越来越多。当然，格瑞宾也承认，鸟巢中牺牲自我的个体其实和工蜂也有不同：它们都有繁殖能力。它们只是在完成了协助任务之后，才会考虑到自己的繁殖问题。而人类和鸟类还有一个相同之处：曾经牺牲自己的鸟，最后会继承上一代的巢，如同人类后代可以继承前辈的遗产。他们相信：人类的利他行为，大多可以用近亲选择来解释。“较近代的人类祖先都倾向于小团体的生活方式；每一个团体最多数十人，彼此间或多或少均有血缘关系。在这种情况下，懂得慷慨牺牲小我的人，实际上也是在协助自己繁殖，因为只要他每帮亲人一次，则和他有相同基因的人存活率也会逐渐提高。……简言之，一般人应该都会认为，人类比较愿意为血缘较近的人奉献自己，而不会花同样多的精力在远亲的身上。这种说法当然正确，毕竟人类社会中长期以来一直存在‘偏袒自家人’的心理。这种情形不管是在我们的近代祖先，或是在我们自己的身上都能够看得到。”^①

威尔逊正是在上述意义上，把利他主义行为描写为 DNA 透过血缘网络以繁衍自己的“机制”。

（四）互惠利他主义

互惠利他主义是社会生物学用来解释超出亲属圈子的更大范围的利他主义行为的主要理论。社会生物学家相信，基因不仅可以通

^① 玛丽·格瑞宾，约翰·格瑞宾，生而为人——从进化舞台走来，陈瑞清译，呼和浩特：内蒙古文化出版社，1998，268



过血缘的网络来扩大自己，而且可以通过互惠利他主义来繁殖自己。互惠利他实际上是一种合作，是好斗性或攻击性的反面。他们承认在社会性动物中存在着互惠利他行为，在人类社会中这种现象也司空见惯，甚至可以说，整个人类社会都是以此为基础的。社会上的经济活动之所以能够展开，是因为人们愿意相信彼此的承诺。人与人之间存在着基本的相互信任。否则，整个社会的经济制度就会崩溃。社会上确实存在一些骗子，他们以欺骗别人为生，他们只想得到而不愿意付出，甚至还有少数人干脆以抢劫别人为业，而为了防止欺诈和抢劫等行径，人类社会制定了各种法律、合约、制安条例和警察制度等等。但是，所有这些都不过是在人类与生俱来的本性上所附加的表面结构而已。倘若社会上大部分人都不承认互惠利他主义，那么整个社会体制就只有瓦解一途了。

社会生物学把超出亲属关系范围内的各种形式的合作，都归结为互惠利他主义的作用。互惠利他主义不仅被用来解释群体内部没有直接血缘关系的个体之间的合作行为，也用来解释群体之间（包括民族、国家之间）的合作行为。

（五）进化博弈论

把经济博弈论运用于进化论而提出的进化博弈论，是社会生物学用来解释各种社会行为尤其是合作行为的精致的工具。这种工具还借助于计算机（电脑）技术，用来“模拟”人类合作行为的现实进化。

前面提到的“囚徒困境”是进化博弈论中一个经典的博弈论范例：在游戏中，两个同伙被分别审问，他们面临一个艰难的选择。如果他们两个人都不认罪，那么，根据他们的供述，检察官可以判处他们每人1年的徒刑。但检察官分别对他们两人说：如果你坦白了，而你的同伙没有坦白，我会让你免于惩罚，并用你的口供判他10年的徒刑。这句话意味着一种威胁：如果你不坦白而你的同伙坦白了，你会被关10年，而你的同伙却被释放。当然，如果你和你的同伴都坦白的话，那么，你们俩都会被送进监狱，但仅判3年。“如果你处于其中一个犯人的位置，逐一地权衡你的选择，你几乎肯定会决定坦白——‘背叛’你的同伙。想象一下，首先，你的同伙会背叛你。在这种情况下，那么你最好背叛他：这样你只会坐3年牢。相反，你如果保持沉默而对方坦白的话你会被判10年。现在，再假设他没有背叛你，你最好还是背叛他：你坦白了而他保持沉默，你自由了，但如果你们两个都保持沉默你也会坐1年牢。于是，这一



逻辑好像是不可抗拒的：‘背叛你的同伙’。”^① 如果双方都遵循这个逻辑相互背叛，最后的结果是两人同时在监狱里呆3年。但如果他们相互忠诚而保持沉默，则只受到1年的处罚。只有当他们可以交换意见并达成一致，即出现合作的时候，他们才会有更好的结果。但是，如果没有交换意见的机会，他们如何才能走向合作呢？进化博弈论假定动物的处境和这里所讲的“囚徒”一样：动物不会说话，它们无法作出报答的承诺。那么问题是：动物是如何走向合作的呢？其回答是：虽然最初“囚徒”和不会说话的动物不能确定自己任何友好的表示是否会得到对方的回报，但如果囚徒游戏一直继续下去，经过反复的博弈，这时每一方都会根据另一方过去的行为来做决定。他们的合作，就是在这种反复博弈的过程中达成的。而进化过程中的动物，也是通过类似的利益博弈而相互合作，表现出“互惠利他主义”的。^②

除了囚徒困境，进化博弈论中还有一个经典的博弈范例，即“鹰鸽相争”。这个由梅纳德·史密斯和普赖斯提出的模式，主要用来说明侵略或攻击行为的演化，表明动物（也包括人）如果一味地采取攻击行为，倒并不一定是一种“进化稳定策略”，所以，如果总是做老鹰并非有百利而无一弊，那么，在特定的情境中做鸽子也不失为一种明智的选择。

梅纳德·史密斯和普赖斯假定鹰总是采取进攻行动，而鸽子则采取退让策略。他们用V代表它们战斗获胜的收益，用C表示在战斗中付出的代价。一只鹰遇到鸽子会不战而胜，但要对付另一只鹰，它就得战斗，如果机遇能决定战斗的结果，它将打两仗胜一场，因

① 罗伯特·赖特. 道德的动物——我们为什么如此. 陈蓉霞, 曾凡林译. 上海: 上海科学技术出版社, 2002. 176

② 囚徒困境不仅是社会生物学家论证互惠利他主义的一个经典的博弈范例，而且是西方当代政治哲学和经济哲学的一个典型模式。例如，罗尔斯（John Rawls）和高塞尔（D. F. Gauthier）利用这个模式来论证古典社会契约论。罗尔斯在其《正义论》中指出：“霍布斯的自然状态是囚徒的两难推理这——般案例的典型范例。”（*A Theory of Justice*, Oxford University Presse, 1972, p. 269）因为霍布斯所说的“自然人”与上述“囚徒”所处的困境相同，他们都不知道对方将采取合作或不合作的行动。按照追求自己最大利益的博弈，“自然人”选择了对自然律的服从，走出了“人对人是狼”的自然状态，进入了服从社会契约的社会状态。高塞尔在其《道德契约》（*Morals by Agreement*, Oxford University Presse, New York, 1985）中把道德看作是为了社会成员的最大利益而对利己行为加以限制的制度。



此其平均收益是 $1/2 (V - C)$ 。一只鸽子同一只鹰交战总是失败。但因为它放弃同鸽子交战，所以它也是打两仗胜一场，它的总收益是 $V/2$ 。于是，可以得出这样的博弈矩阵：

	鹰	鸽
鹰	$1/2 (V - C)$	V
鸽	0	$V/2$

该矩阵表明：进化不会导致一种完全由鹰或完全由鸽子组成的群体。因为如果群体完全由鸽子组成，这个群体就很容易遭到鹰的侵袭。因为 $V/2$ （鸽与鸽交战的平均收益）小于 V （鹰与鸽交战的收益）。于是，鹰在群体中将很快繁殖起来。但是，如果群体完全由鹰组成，该群体就容易遭到鸽子的侵袭。因为 $1/2 (V - C)$ （鹰与鹰交战的平均收益）小于 0 （鸽与鹰交战的收益）。也就是说，鸽子的谨慎使它得益。于是，在群体中，鸽子会繁殖起来。既然一个群体不能完全由鹰或鸽子组成，那么结论是：群体将由一部分鹰和一部分鸽子组成，即 $P = V/C$ （ P 是鹰出现的频率）。当然，这又可能分两种情况。一是群体内的部分个体始终采取进攻策略，即以鹰出现，而另一部分个体始终采取退让策略，即以鸽子出现，这就是“纯一策略”。二是群体内的个体有时采取进攻策略，有时采取退让策略，即根据机遇来决定是做鹰还是做鸽子，这叫作混合策略。

当然，在自然界，动物之间的战斗极少是偶然发生的，动物也不可能根据概率论的算法来作出选择，因此，它们将按照“条件策略”利用战斗为它们提供的有利条件。梅纳德·史密斯曾设想了一种在鹰—鸽相争中使用的条件策略。这就是“资产者策略”。它的意思是：第一个发现某项资源者，便扮演鹰；反之，则扮演鸽。于是，前面鹰鸽相争的矩阵就演变成如下矩阵：

	鹰	鸽	资产者
鹰	$1/2 (V - C)$	V	$3/4V - 1/4C$
鸽	0	$V/2$	$V/4$
资产者	$1/4 (V - C)$	$3/4V$	$V/2$

从这个矩阵可以看出，一个资产者总是能够侵犯由鹰或鸽组成的群体。而无论是鹰或鸽都不能侵犯完全由资产者组成的群体。一个资产者，只有当它是第一个发现资源者时，它才表现为鹰，它与另一资产者交战的平均收益是 $V/2$ 。它与鹰交战的收益和与鸽交战的收益，等同于另外两种策略的收益的平均数。而鹰、鸽与资产者



交战的收益，等于它们各自与自己的同类交战的收益的平均数。可以看出，一个资产者的收益高于鹰群体中的一只鹰的收益，也高于鸽群体中一只鸽子的收益。于是，占据空位，但不否定他人所占的空位，成为群体成员之间的一种协议。

社会生物学家正是用上述博弈模型，来说明动物之间的攻击行为为什么会向妥协或忍让转化，说明在进攻当中所包含的“礼仪行为”，以及动物对自己所占据的领土的维护行为。事实上，这些行为，在社会生物学出现之前，动物行为研究者（动物生态学家）早就注意到了。例如，康拉德·洛伦茨在其《论攻击行为》一书中就曾指出：动物之间的搏斗具有克制精神和“绅士风度”。其搏斗是一种正常的竞赛活动，跟人类的体育活动相似。而且还是按规则进行的，往往是些威胁恫吓和虚张声势。胜利者也会尊重降服的表示，只要对方认输，也就善罢甘休，不会趁势把对方置于死地。威尔逊在《社会生物学：新的综合》中也指出，动物很懂得一个道理：在一个庞大而复杂的竞争体系中，盲目地除掉一个对手并不见得就是一件好事，因为其他的竞争对手很可能得到比你更多的好处。所谓“螳螂捕蝉，黄雀在后”。假定你有两个对手，一天早上你碰到了其中的一个，如果你全力以赴将其杀死，倒不一定有什么好结果。因为即使你不会在战斗中受伤，也会消耗大量的精力；更重要的，是你无形中为另一个对手除掉了一个竞争对手，使他可以以逸待劳全力对付你。因此，还不如留着它们，使其互相牵制，或许你能坐收渔翁之利。何况任何一个个体的潜在竞争对手绝不只两个，而是无数个，因此更需要谨慎行事了。而资产者模型则表明：动物一旦率先占据了某个领地，就会顽强地捍卫这块地盘。这也是动物大多对某个领地的占据者表示尊重的原因。

随着计算机技术的发展，囚徒困境和鹰鸽相争等博弈模型在计算机中得到了模拟。例如，亚历克瑟德罗就通过计算机构造了一个虚拟的世界，其中的“公民”在进行利益博弈。他设计了一个计算机程序以体现重复的囚徒困境所需要的策略：根据某条规则，程序决定在每次遭遇两难困境时是否同另一个程序合作。然后，他迅速切换开关，将这些程序混合。他没有提到自然选择，但是计算机中的这些竞争的情景，很好地反映了动物、史前人类的生存竞争。其中出现了一个小规模“社会”，它由几十个经常相互作用的“个体”组成。每个“个体”（程序）“记住”在先前的遭遇中对方是否



同自己合作，然后据此调整自己的行为策略。在每个程序同其他程序有过200次这样的“交战”后，他将它们的得分相加并决出一个胜利者。然后，经过选拔——按照“适者生存”的原则——后，再进行第二代“竞争”。这种游戏一代一代地进行下去。结果，他发现在计算机世界里，采取同其他程序合作的程序会获得最大的成功。也就是说，那些“互惠利他主义者”会获得成功。

后来，加拿大博弈论专家阿内托·拉波波特（Anatol Rapoport）设计了一种取胜游戏程序，叫做“投桃报李”。它由最简单的规则引导。当“投桃报李”首次同另一个程序相遇时，会表现出合作的倾向。如果另一个程序也表现出合作的倾向，则它们立即建立起“友谊”，分享合作的成果。如果另一个程序显示出“欺骗”的倾向，则“投桃报李”就会不让自己受到损失。它拒绝跟对方合作，除非对方改过自新，以避免做一个傻瓜付出高昂的代价。所以，“投桃报李”不像那些不加区分的程序那样一再上当。它也不像那种不分青红皂白、只想利用对方而不愿意合作的程序那样利用程序锁住一味背叛的步骤，只要对方不背叛，它就会相当主动地合作。当然，它一般总是放弃通过利用对方而可能得到的大量一次性利益。但是，只要是利用对方的策略，无论是通过无情的欺骗还是反复的“出乎意料的”欺骗，随着游戏的进行，总会倾向于失利。

通过计算机进行的这些模拟，在一定程度上支持了进化博弈论的观点，而最终也使得社会生物学家和其他西方政治和经济哲学家相信：互惠利他主义是用来解释动物和人类合作行为的有效模式。

二 社会生物学的伦理维度

社会生物学是由许多理论模式组成的一个综合体。上面评介的理论，仅仅是其中影响最大的几个模式。但是，从这几个理论模式人们不难看出：社会生物学试图解决的中心问题，实际上是一个伦理问题，即利他行为或合作行为是怎样进化出来的？对此，威尔逊也有明确的肯定。在《社会生物学：新的综合》第一章，他曾指出社会生物学的中心问题是：被定义为降低个体适应性的利他主义，如何通过自然选择而进化？还把社会生物学对这个中心问题的回答，概括为“基因伦理学”。

社会生物学当然并不仅仅包含伦理学的维度。因为它在说明一切社会行为的生物学基础时，还考察了其他许多问题。在考察人类



社会行为时，它还涉及宗教和审美等方面的问题。但是，伦理学的维度，确实是社会生物学的主要维度，这首先是由它所要解决的中心问题——利他主义的进化何以可能——规定的。事实上，社会生物学对动物和人的攻击行为的考察——尤其是它运用进化稳定策略对人的攻击性同妥协和退让的关联的考察，很明显地体现出了伦理维度。不仅如此，社会生物学在考察性的意义、人类男女两性关系、父母和子女的关系时，也试图引申出许多具有伦理意义的结论。

正是在这个意义上，社会生物学同伦理学这样一门传统的人文学科建立起了深刻的联系。

社会生物学本身是不是就是一种伦理学，这在国外学术界存在争论。如果按照伦理学的传统定义，认为它的主要任务是为人的行为颁布道德规范，则社会生物学很难说得上是一种伦理学。因为一则它研究的对象不仅仅限于人，而首先是动物社会；二则它始终宣称自己首先是对包括人和动物在内的所有社会行为作出生物学研究，这就使人觉得它属于自然科学而不属于人文科学，属于生物学而不是伦理学。但是，在前面的叙述中，我们已看到威尔逊等人确实试图把对动物社会行为的研究扩展到对人的社会行为尤其是利他行为的研究，二是在探讨人的利他行为时，一方面确实侧重于从进化的角度对人的利他行为作出解释，另一方面也多少涉及道德规范的设定问题。

按照其主要倾向，可以说社会生物学提供了一种类似于达尔文等人的道德进化论，也就是说，它试图在现代遗传学和综合进化论等多门学科的基础上，继续发挥达尔文开创的以进化论为基础来审视和考察人类道德现象的学术思路。由于社会生物学家借以出发的现代进化论和动物生态学等多门学科在内容上同达尔文的进化论有了很大的区别，因此，社会生物学所提供的道德进化论也同达尔文等人的道德进化论有了很大的区别，主要表现在：

首先，社会生物学家所理解的自然选择，是在基因层次上展开的，他们试图从基因的角度看进化。这是他们超出达尔文等人最关键的地方。达尔文等人虽然也设想了在自然选择中出现的变异有可能遗传，但是，他们尚未认识到基因是遗传的基本单位。这也决定了他们总是从个体的角度来理解自然选择和适应。同时总是根据群体选择，来说明社会性本能的形成和良心的起源。社会生物学家把基因当作自然选择的基本单位，因此，他们试图从基因的自然选择



和适应这个角度，来理解道德的起源。如前所述，虽然威尔逊等人也采纳了亲缘选择等概念，而且甚至认为由具有血缘关系构成的亲属团体同社会群体的界限并不清楚，但是他们在具体说明时仍明确肯定自然选择的单位是基因而不是群体。抛弃群体选择论而采纳基因选择论（实际上是基因决定论），这是社会生物学的道德进化论同早先道德进化论的根本区别。

其次，社会生物学家为人类道德提供了一个更加彻底的“自私人性论”基础。从基因的角度看生存和进化，使得他们把“人性”也归结为基因的决定性。人脑以及各种情绪和意识活动，在他们看来归根到底都是由基因决定的。而基因的本质，就是要不断地实现自身的增殖。它们虽然没有意识，但在无意中表现出了“自私性”。于是，各种利他主义的行为，在社会生物学家看来不过是自私的基因实现自身增殖的一种有效的方式而已。当然，在个体层面，社会生物学家并不完全否认行为的利他性。但个体行为的利他性却是由基因的自私性规定的。在超出血缘关系的范围所表现出来的合作行为，社会生物学一概用“互惠利他主义”来解释，而这个名词，实际并不意指真正的利他主义，因为行动者首先考虑的，还是自己的利益。实际上，所谓互惠利他主义，只不过是西方近代思想家以自私的人性为基础建构的社会契约的现代翻版。

再次，由于从基因的角度来解释道德进化，而基因不是有意识的主体，因此，社会生物学家在论述道德的起源时，始终强调进化并不是有意识地进行的，而是无意识达成的。他们虽然也谈到人的各种情绪和意识，但认为所有这些东西作为人脑的一种机能都是由基因规定的。于是，同达尔文等人相比，社会生物学家表现出了更关注道德行为而非道德意识的特点，他们不像达尔文那样试图细致地考察发生在个体身上的那些复杂而微妙的意识冲突。当然，一些自我标榜为“进化心理学家”的人（如罗伯特·赖特）也试图考察人的各种道德意识，但他们也表现出了用基因来解释道德意识的倾向。

第三节 社会生物学家的道德进化论

上一节对社会生物学作了总体考察。在本节中，将选择社会生物学的两位主要代表，更具体地来考察他们各自的道德进化论。值



得注意的是，这些代表人物似乎并没有明确地把他们的道德进化论叫做进化伦理学。但是，按照导论中对进化伦理学所作的宽泛界定，他们的道德进化论是属于进化伦理学范畴的，尽管他们用其他的名词来概括自己的道德进化论。

一 威尔逊的道德进化论

威尔逊的道德进化论首先是利他行为进化论。在《社会生物学：新的综合》和《论人性》等一系列著作中，他把利他行为的进化作为考察的中心问题。不过，威尔逊所理解的“道德”概念，除了指利他行为以外，似乎还具有更广泛的含义。例如，他所探讨的性关系、攻击性等问题，在一定程度上都具有道德的意义。前者涉及性道德，后者涉及同善相对立的恶。也就是说，威尔逊对它们的探讨，实际上是在对性道德和恶的起源作进化论的阐释。不仅如此，威尔逊还试图把伦理学“生物学化”，在受到人们批评后，他进而提出“基因—文化协同进化论”。

（一）利他行为的进化

同其他社会生物学家一样，威尔逊相信在社会性动物和人类当中存在许多利他行为。我们先看看他对利他行为所作出的描述。

威尔逊在《论人性》中指出，在鹰和狮子之类的高级动物中，细小的利他行为是很常见的。有些小型鸟类，如知更鸟、画眉和山雀，发现有鹰靠近时，就会对其他鸟发出警告。它们会蹲下身，发出一声清晰的又尖又细的哨音。“虽然这种警告声由于其声音特点不容易暴露发声源，但是能够这样发出呼哨本身就是无私的，对于发出警告的鸟来说，当然是一声不响更明智，更不容易暴露自己。”^①除了人类以外，威尔逊认为黑猩猩可能是最利他的动物了。它们合作狩猎、共享猎物，还有收养失去父母的猩猩幼崽的习惯。这方面的例子比比皆是。当然，他承认，只有在低级动物中，特别是在群居的昆虫中，我们才能看见堪与人类利他精神相媲美的自我牺牲行为。“蚂蚁、蜜蜂和黄蜂随时准备不顾一切地与来犯之敌作战，捍卫自己的巢穴。这也是为什么人们走过蜜蜂的蜂巢和小黄蜂的蜂窝时总是小心翼翼的缘故，不过在汗蜂和泥蜂等独居昆虫的巢穴附近，

^① 威尔逊：《论人性》，方展画，周丹译，杭州：浙江教育出版社，2001，136~137



尽可以放心大胆地走动。”^① 威尔逊描述道：热带的群居无刺蜂，如果有人胆敢靠近其巢穴，会蜂拥而至，在人的头顶上盘旋，用嘴死死地咬住人的头发不放。有的蜂在牺牲自己的攻击战中，还会对人的皮肤喷射出一种火辣辣的分泌物。巴西人称之为“喷火蜂”。工蜂长刺。蜜蜂向入侵者发起攻击时，把刺刺进入侵者的皮肤，飞离时，仍口嵌在皮肤里的刺把蜜蜂身体里的整个毒液腺和很大一部分内脏扯带出来。这会很快导致蜜蜂的死亡。可见，蜜蜂发动的是一种“自杀式”的攻击。威尔逊最喜欢引用的一个群居昆虫的例子，同非洲白蚁有关。他说：“这种白蚁中的战斗蚁简直就是活动炸弹。一对对硕大的腺体从头部后侧开始几乎布满整个身体。当它们和蚂蚁及其他敌人作战时，会从嘴里喷射出一股黄色的腺体分泌液，液体遇到空气凝结，常常致命地把战斗蚁和对手黏在一起。”^②

在《社会生物学：新的综合》中，威尔逊还谈到动物的其他利他主义行为表现。如狒狒群中的占统治地位的雄性，当群体其他成员觅食时，会把自己置身于一个暴露的地方，以便观察动静。遇到捕食者接近，它会狂叫报警，也可能以威吓的姿态向入侵者冲去。群体后撤的时候，雄性动物会在后面掩护。威尔逊当然没有忘记：在白蚁、蚂蚁、蜜蜂、黄蜂之中，还存在着一个为数众多的不育阶层，它们的基本功能是增加王后（一般是它们的母亲）的产卵，并抚养王后的子女（通常是它们的兄弟姐妹）。“帮助者”也在鸟类中常见。在红松鸡、澳大利亚兰鹑、美洲杜鹃等鸟类中，都有些“帮助者”在帮其他同伴抚养后代。除了自杀外，再也没有比放弃食物更利他的行为了。在社会性昆虫中，有许多把自己的食物让给同伴的例子。如成年非洲猎狗，有的外出捕猎，有的在洞里留下照料幼小，回来后食物共享。在类人猿中也如此，如黑猩猩就成功地互相乞讨食物。此外，对敌手的容忍也可以成为一种利他主义行为。

242

威尔逊这样谈论动物的“利他行为”，或许一些认为“利他”作为一个道德概念仅仅适合于描述人类行为的人会表示异议。显然，威尔逊对“利他行为”或“利他主义”的理解是广义的，并不特指人类的行为。他对利他主义行为的界定是：当一个个体以牺牲自己的适应来增加、促进和提高另一个个体的适应时，就是利他主义行

① 威尔逊. 论人性. 方展画, 周丹译. 杭州: 浙江教育出版社, 2001. 137

② 威尔逊. 论人性. 方展画, 周丹译. 杭州: 浙江教育出版社, 2001. 138



为，或简称利他行为。按照此定义，显然，亲代对子代的普遍自我牺牲现象当然属于利他主义行为。而当一个个体为另一个完全陌生的个体作出克己的牺牲时，就是彻底的利他主义行为，是“高尚的”行为。他对利己行为的界定是：用降低其他个体的适应来提高自己的适应的行为。这是一种不可能得到普遍赞扬、但尚可理解的行为。但还有一种难以理解的“怨恨行为”：为了降低别的个体的适应，自己一无所获，甚至会降低自己的适应。

按照这样一种对利他行为的生物学界定，威尔逊对人类的利他行为也进行了生动的描述。他发现，不图回报的慷慨行为是人类最难能可贵的行为，它深不可测，只体现在少数人身上，有仪式和排场相随。人们颁发奖章褒奖这种行为，发表热情洋溢的讲话赞扬这种行为。我们崇尚真正的利他行为，是为了回报它，从而使它显得不那么崇高，同时也是希望借此把这种行为发扬光大。威尔逊还专门谈到，在第一次和第二次世界大战期间，在朝鲜和越南战争期间，很多人为了掩护同志用自己的身体扑住手榴弹，冒着生命危险到战场上抢救战友，或者作出其他异乎寻常的决定，最终牺牲了自己的生命。这些牺牲者则从国家那里获得了各种荣誉勋章。在日常生活中，人们也会表现出勇气和慷慨的冲动，只是程度要轻微一些。而正是这无数的勇气和慷慨行为，使我们人类社会凝聚在一起。

在描述了其他动物和人类的各种利他行为之后，威尔逊着力于探究这些利他行为之所以发生的生物学根源。作为一个科学家，他不满足于把人类的利他行为归结于人性中美好的一面，或者由此把这些行为当作人区别于其他动物的某种卓越品质。在他看来，既然动物也表现出了同人一样的利他行为，因此，人类利他行为的真正根源，我们甚至也可以在动物身上找到。人和昆虫都能作出极端的自我牺牲，这并不意味着人和昆虫的“头脑”（如果昆虫也有头脑的话）是同样运作的。但是，威尔逊认为，我们并没有必要因为人和昆虫头脑中可能存在的种种区别，而把人的利他主义冲动，上升到神圣的或至高无上的高度。他试图去寻找更常规的生物学解释。

在对利他行为作出生物学解释之前，威尔逊提出了达尔文在《人类的由来》中早就提出过的问题：在战争中牺牲的英雄没有后代，如果自我牺牲的结果是其后代数量越来越少，则可以预见，造就英雄的基因将从人群中逐渐消失，既然如此，利他精神是如何延



续下来的呢?^① 达尔文对此问题的回答在第一章已叙述了。他虽然也用“投桃报李”即社会生物学家所谓“互惠利他主义”来进行解释,但主要立足于群体选择,用个人生活的习惯、社会舆论的压力、教育和文化的力量等因素来解释,并揭示了个体心理层面所发生的意识冲突和作出的“道德选择”。威尔逊对此问题的回答是:在群居昆虫那里,这个问题根本就不存在!因此,自然选择在这里扩大到了血缘或亲缘选择。“牺牲自己的战斗白蚁保护了自己的白蚁群,包括蚁王、蚁后——它的父母。这样,战斗蚁自己没有后代,但是它的兄弟姐妹繁衍后代很多,通过兄弟姐妹,战斗蚁的利他基因得以在为数众多的侄子侄女身上繁衍下去。”^② 也就是说,在动物那里,利他行为主要是通过血缘选择而进化的。在人类当中,利他行为也是通过血缘选择而进化的么?威尔逊的回答是肯定的:“在人类历史的大多数时间里,占主导地位的社会单位是直系家庭和近亲网络,这种情况多少可以支持上述解释。人的高智力把亲属关系理得一清二楚,这也许可以说明,为什么比起猴子与其他哺乳动物,血缘选择在人类中更有市场。”^③ 威尔逊对亲缘关系的理解是:在群体之中,

① 威尔逊说:“如果对达尔文的自然选择理论作一个狭义的解释,我们可以推论出以下这个结果:由于带自私基因的人肯定超过带利他基因的人,那么自私基因就会增加,有可能在几代时间里遍及群体,从而使群体中的利他精神变得越来越少见。”(论人性,方展画,周丹译,杭州:浙江教育出版社,2001,138-139)其实,正如第一章所表明的,达尔文本人也意识到,单纯用个体自然选择理论,很难解释群体(达尔文说的是部落)内部个体自我牺牲的行为为什么能够进化。这里引用达尔文的原话来跟威尔逊的话进行比较:“但我们不妨问一下,在同一个部落的界限以内,比较多数的成员又是怎样取得或被赋予这些社会与道德的品质的呢?而衡量它们好而又好的标准又是怎样提高的呢?在同一个部落之内,更富有同情心而仁慈一些的父母,或对同伴们最忠诚的一些父母,比起自私自利而反复无常、诡诈百出的一些父母来,是不是会培养更大数量的孩子成人,是极可怀疑的一件事。任何宁愿随时准备为他的同伴牺牲自己的生命、而不愿出卖他们的人,而这在野蛮人中间是屡见不鲜的事,往往不留甚么孩子来把他的高尚的品质遗传下来。最为勇敢的一些人,由于在战争中总是愿意当前锋,打头阵,总是毫不吝惜地为别人冒出生人死的危险,平均地说,总要比其他的人死得多些。因此,若说赋有这些美德的人的数量,或他们的那种出人头地的优异的标准,能够通过自然选择,也就是说,通过适者生存的原理,而得到增加或提高,看来是大成问题的。要知道我们在这里所说的不是部落与部落之间的成败,而是一个部落之中这一部分人与那一部分人之间的失败。”(达尔文,人类的由来(上册),引论,潘光旦,胡寿文译,北京:商务印书馆,1997,202)

② 威尔逊,论人性,方展画,周丹译,杭州:浙江教育出版社,2001,139

③ 威尔逊,论人性,方展画,周丹译,杭州:浙江教育出版社,2001,139



亲缘关系连成了个体关系网络。这些有血缘关系的个体相互协作，或把利他主义的便利给予其他成员，从而在整体上提高了网中成员的平均基因适应能力。

威尔逊用亲缘选择来解释人类利他行为，同达尔文用群体选择来进行解释，粗看起来存在很大的区别：威尔逊把亲缘选择归结为基因选择。不过，正如道金斯所批评的那样，威尔逊其实并没有完全摆脱达尔文对他的影响。这表现在：一方面，他的亲缘选择概念其实也可以在达尔文那里找到，因为达尔文在用群体选择解释道德、良心时，认为人类最初的社会性情感——乐群感——所达到的对象，“只限于群体中一些日常来往的成员，而并不是同一物种中的全部的个体。”^①即仅仅发生在具有血缘关系的亲属之间。另一方面，他在其《社会生物学：新的综合》一书论述自然选择的单位时，虽然断言选择的单位既不是物种，也不是群体，甚至也不是达尔文所主张的个体，而是发生在最低层次上的基因，但在该书具体论述自然选择同利他行为的关系时（第六章）却提出：选择可以在各种层次上起作用。当选择的单位是两个以上的世系群体时，他称之为群体选择；如果选择单位是群组，或是能影响其亲属的个体时，他称之为亲族或亲缘选择。在更高层次上，以整个繁殖群为选择单位，使得具有不同类型的基因型的群组在不同程度上消亡，他称之为同生群间的选择。他并且提出，由亲缘选择所规定的利他行为，基本上是以从整体上有利于群组的方式来行动的，同时与其他群组保持联系。群体中亲缘关系网造成的福利，就是亲缘选择。而各种选择方式，包括亲缘选择、群体选择和同生群选择，只有数量上的不同，本质上并无差异。可见，他并没有严格地把亲缘选择同群体选择区别开来。在该书最后一章“人类：从社会生物学到社会学”论述人类中发生的战争时，他还明确提到：地区性战争与遗传取代在群体选择中作为一种有效的力量的可能性，达尔文就已清楚地意识到了。在《人类的由来及性选择》中，达尔文假设了一个非凡的模型，为现代群体选择理论预言了许多要素。他指出：达尔文看到了群体选择不仅能加强个体选择，而且可以对抗个体选择——有的时候群体选择占优势，特别是在繁殖群体小而亲族关系密切的时候。可以说，威

^① 达尔文. 人类的由来（上册）. 引论. 潘光旦，胡寿文译. 北京：商务印书馆，1997. 149



尔逊在解释战争时实际上并没有严格遵循基因选择理论，而是采纳了群体选择论。

威尔逊在把亲缘选择当作社会性动物和人类利他行为之所以产生的主要根源时，当然没有忘记使用特里弗斯的互惠利他主义理论来解释亲缘关系之外的更大范围的利他行为。他指出，特里弗斯所提供的范式，可以很好地解释人类乐善好施的行为。例如，一个人掉进水里了，另外一个人奋不顾身地跳下去抢救。这两个人可能毫不相干，甚至以前互不认识。也许人们会认为这是“纯粹”利他主义的。但威尔逊认为，乐善好施者从自己的行为中还是颇有收获的。假设在得不到援救的情况下落水者被淹死的可能性是 $1/2$ ，而援救者也被淹死的可能性是 $1/20$ ；再假定援救者被淹死，落水者也难逃一死，而援救者活着则落水者总能得救。那么，在这种情况下，死亡的可能性就由 $1/2$ 变成了 $1/20$ 的2倍即 $1/10$ 了。如果遇险者和援救者的位置有朝一日来个对换，则对他们两个人来说，充当这种角色就都是有利的。从群体的角度看，这是大有遗传适应的价值的。互换实际上增加了个人的适应力，所以并不是纯粹的利他主义行为。

互惠利他主义本质上是自私的！人类大部分利他形式本质上都是自私的。威尔逊相信，没有彻底自我消灭的人类利他主义形式。绝大多数高大英雄的生命，都在预期的巨大奖赏中得到了报酬。他们中大部分都相信个人的不朽。当诗人们歌唱欢乐的死亡时，他们所指的根本不是死亡，而是神化；他们信奉的是智能的不朽，即精神的永存不灭。

威尔逊由此把人类的利他行为进一步分为两种。一种是无条件的利他主义，另一种是有条件的利他主义。前者指一种非理智的冲动，单方面为了别人，贡献者无意要求回报，也不是为了得到报酬而有意识地做什么。这种行为相对而言不受社会的奖励和惩罚的影响，它主要出现在亲缘选择起支配作用的范围即亲属关系范围内，如亲代对子代的照料往往是不求回报的。威尔逊设想它很可能是通过亲缘选择或通过对整个处于竞争状态中的家庭或部落单位进行自然选择而进化出来的。后者实质上是指一种自私的行为。“利他者”期望从社会上或其亲属获得报酬。他的良好行为是一种老谋深算之举，往往完全是有意意识的。其心理工具是撒谎、装腔作势和欺骗，包括自欺，因为演员只有相信自己的表演完全是真实的，他才最能使人信服。



威尔逊承认，这种有条件的“互惠利他主义”并不是纯粹由基因先天决定的。互惠利他者的策略，是由极其复杂的社会约束和社会需要造成的。最初，互惠利他的行为，是在个体选择的基础上进化的。同时，它也受到文化进化的巨大影响。文化在互惠利他主义进化的过程中究竟起怎样的作用？这个被达尔文给予高度重视的问题，在特里弗斯那里就得到了回答：道德性惩罚把想当骗子的人限制在一定的范围之内，其作用并不比说教家的喋喋不休更小。暗示互惠的优点、自以为公正善良、感恩及同情等等，都加强了认可利他行为的可能性。威尔逊吸收了特里弗斯的这些见解。他还明确声称：“考虑到很多社会学家和其他人会对此提出异议，我现在就承认，利他行为的表现形式和强度在很大程度上是由文化决定的。比起遗传影响来，人类社会的进化受到的文化影响显然更大。”^①当然，他始终认为，文化在利他行为进化中的影响，是受基因决定的。“问题是，我认为，这种在几乎所有文化中都强烈地表现出来的潜在激情，是通过基因进化的。”^②

同其他社会生物学家一样，当威尔逊从基因的角度看利他行为的进化时，他始终相信利他行为归根到底有利于“自私的基因”实现自我增殖的“目的”（这个目的基因并没有自觉意识到）。就此而言，自私，主要是指基因的自私。但是，在具体论述人类的自私表现形式时，他并没有完全把个体的自私行为所追逐的“利益”，完全归结为个体的生存或繁殖利益，而是承认个体所追求的“利益”，也包括荣誉、奖赏、精神的不朽和永恒等等心理满足。当他这样来谈论个体的自私时，我们发现他的观点同近代一些思想家如曼德威尔等人的观点基本上是一致的。另外，他虽然把亲缘关系范围内的利他行为叫做无条件利他主义，但他并不真的认为，这种利他行为是纯粹无私的。相反，它仍是一种只顾及小圈子的自私行为。

上述两种利他行为，究竟在人类社会各占多大比例？威尔逊认为这是社会理论中的一个关键问题。他认为，有条件的利他行为在人类社会中所占的比例之高，是令人感到乐观的。他之所以这样说，是因为在他看来，假设人类的行为始终是以血缘为基础的无条件利他行为，是由先天规定好的感情发生轨道所致，那么，超出血

① 威尔逊. 论人性. 方展画, 周丹译. 杭州: 浙江教育出版社, 2001. 139

② 威尔逊. 论人性. 方展画, 周丹译. 杭州: 浙江教育出版社, 2001. 139



缘关系和亲戚范围之外的社会合作，就不能真正建立起来。基于私利的互惠合作是理性的，而基于血缘关系的利他是纯粹由情感驱使的。但是幸好，这种基于血缘关系的利他行为受到了限制，而有条件的、理性的利他行为发展到了极致。他指出，远房亲戚和完全没有亲戚关系的个人之间互相回报是人类建立社会的关键所在。社会契约的完善打破了刻板的血缘选择施加在古老脊椎动物身上的限制。通过互相回报的传统，再加上灵活多变富于表现力的语言和用文字分门别类的才能，人类制订了契约，这些契约为人牢记，并在此基础上建立起文化和文明。

可见，威尔逊和弗洛伊德一样看到了建立在血缘关系基础上的情感（爱自己的亲戚，弗洛伊德认为它是由性爱发展而来的），并不利于文明的发展。它同文明有对立的一面。威尔逊写道：“如果利他行为完全是单方面的，那么亲属和种族关系将以与之相称的持久力量维系下去。忠诚关系非常牢固，难以打破，渐渐彼此缠绕，保存大家庭和部落这样中等大小的社会单位将是凌驾于一切的。我们应该看到，它的实现显然是以牺牲个人福利和民族利益为代价的。”^①弗洛伊德认为，文明的发展，需要限制性爱的自私性，发展出一种“目标被控制的爱”，一种对陌生人乃至全人类的博爱。威尔逊则很少谈论这样一种博爱。在他看来，人类个体说到底自私的。文明不是从一种压抑自私性的“目标被控制的爱”中发展出来的，相反，它归根到底起源于人作为个体的自私性。正是因为个体的自私性，才建立起各种社会契约等文明制度。

威尔逊设想了一个自利行为“谱系”。在该谱的一端，只有个体受益，依次排下去，受益的是小家庭，然后是大家庭（包括表兄弟、祖父母和血缘选择中担任角色的其他人），接着是聚居群体、部落、酋长国，最后，也就是行为谱的另一端，是社会政治单位。人类社会行为的遗传规定性最接近于该行为谱上的哪些单位呢？为了回答这个问题，他试图换一个视角来审视自然选择：那些受制于最剧烈的自然选择的单位，那些生死频繁并与环境要求相一致的单元，将得到其个体先天行为的保护。鲨鱼的自然选择主要发生在个体层面，因此所有行为都是以个体为中心的，并且完全符合鲨鱼个

^① 威尔逊. 论人性. 方展画, 周丹译. 杭州: 浙江教育出版社, 2001. 143



体及其直系后代的利益。而僧帽水母和其他管水母则由大团大团高度协调的个体组成，在它们中，自然选择的单位基本上是水母集群，于是，个体水母便在集群中无足轻重，它们不过是压缩成明胶团状的游动孢子。蜜蜂、白蚁和其他群居昆虫也是以集群为中心的，只是程度上略逊于水母。威尔逊认定：人类的行为，虽然不是和鲨鱼、自私的猴子完全一样的，但更接近于它们而不是蜜蜂。个体行为，包括施与部落与民族的表面上的利他行为，是以个人及其近亲的进化优势为目的的，有时候是以非常迂回曲折的方式达到这个目的的。而最高级的社会组织形式，无论其以何种面目出现，说到底是为个人利益服务的工具。“人类的利他行为看来在指向近亲时是真正无条件的，尽管其程度还是远远低于群居昆虫和集群无脊椎动物；在其他时候则基本上都是有条件的。可以预见，其结果将是个体内心斗争不断，时而自欺欺人，时而悔恨内疚，真是五味杂陈，百感交集。”^①

威尔逊认为，自我的利益总是高于种族的利益，这可以从处于各种逆境的种族群体所表现出来的行为中清楚地看出来。如西班牙系犹太人从牙买加移民到英国或美国，根据个人情况，有的加入了东道国的犹太人社会，仍然是个彻头彻尾的犹太人，有的迅速抛弃了犹太种族纽带，与非犹太人通婚，融合到东道国的文化中。他赞同哈佛大学奥兰多·帕特森（Orlando Patterson）有关忠诚和利他精神的三项研究结论：（1）当历史条件使种族、阶级和民族成员的利益发生冲突时，个人力图把冲突降低到最低限度；（2）个人总是尽可能把自己的利益凌驾于其他利益之上；（3）虽然种族和民族利益可能暂时会占上风；但是从长远来看，社会和经济因素才是划分社会等级的最重要因素。威尔逊由此得出了自己的结论：个人种族认同感的强度和范围由其社会经济阶级的普遍利益所决定。这种认同感首先为个体的利益服务，然后为个体所处的阶级服务，最后才服务于个体所属的种族。总之，人类的利他行为，放在生物学的框架里看，是有条件的。

从上述内容看，威尔逊的道德进化论同达尔文的良心进化论似乎有一个很大的不同：他把重点不是放在达尔文所谓的良心（道德

^① 威尔逊. 论人性. 方展画, 周丹译. 杭州: 浙江教育出版社, 2001. 144



意识)的进化上,而是放在利他行为的进化方面。不过,威尔逊也意识到,人类的一切利他行为,都伴随着强烈的感情色彩,同人的情绪密切相关。这就涉及道德意识的话题。威尔逊还指出,人们本能地期望利他行为以无条件形式发生。这是一个引人注目的事实。在施与与回报的过程中,人们还表达出强烈的道德抨击。骗子、背信弃义的小人和叛徒是人人憎恶的对象。不仅如此,人们还用严格的准则——道德规范——来强化荣誉和忠诚。这就使人们掌握了对自己的价值观念。这些文化价值观念不同于纯粹由遗传决定的地盘行为和恐外心理——它们都是针对外人的态度。

威尔逊进一步推测:“利他行为的深层结构,以学习规则和感情护卫为基础,是一成不变而又普遍存在的。”^①而正是这种深层结构,产生出了一系列可以预测的群体反应。其中一种反应是:内集团越是无能,就越要以集团自恋作为补偿。还有一种反应是:集团越大,个体因从属于该集团而获得的自恋满足就越小,集团的凝聚力就越弱,个体就越有可能从属于集团内部的小集团。再有一种反应是:如果某种亚集团已经存在,一个地区在从属于一个国家时属于该集团,而当该地区独立后,就不一定从属于该亚集团。随着政治疆域的缩小,该地区居民会相应地缩小其集团从属范围。总之,有条件利他行为以感情强烈和忠心多变为特点。虽然人类的荣誉准则始终如一,但这些准则该施于何人,则是变化无常的。人类社会性的“高明”之处在于:人们之间的联盟关系可以结了再破,破了再结,一切都是那么随心所欲,又总是以强烈的感情色彩诉诸于人们认为绝对不变的原则。国家之间的游戏规则也是如此。错综复杂的宗教之争更是使人晕头转向。正所谓“没有永恒的朋友,只有永恒的利益”。

威尔逊如此强调人的天性的自私性,使得他不相信人可以通过文化而真的变得完美。他承认人类天性确实因文化而可能发生“膨胀”。许多所谓的“圣人”,尤其是宗教宣扬的圣人,在他看来仍不可能彻底超脱自私的一面。《马可福音》中耶稣有这样的话:“你们往普天下去,传福音给万民听。信而受洗的必然得救,不信的必被定罪。”他从这句话中看到了宗教利他精神的“本原”:指望得救。

^① 威尔逊,论人性,方展画,周丹译.杭州:浙江教育出版社,2001,143



各大宗教的先知，在他看来都提出了基本上相同的说法，调子都是一样的纯洁，但也充斥着完完全全的“内集团利他精神”。各大宗教都力图胜过其他宗教。这表明它们不可能完全无私。所以，与其说圣人品格是人类利他精神的放大，威尔逊认为还不如说是利他精神的僵化。“利他行为自然从属于生物规则，它应该起源于生物规则。要给利他行为赋予真正的人的精神，即为社会契约加入智慧和真知灼见，还需要对道德做更深入的考察才能实现。”^①

威尔逊在考察道德的进化时，注意到了教育心理学家劳伦斯·科尔伯格（Lawrence Kohlberg）对个体道德意识的发生所做的研究，并在肯定其重大价值的同时进行了分析。科尔伯格把个体道德意识的发生，或道德思维的逻辑，分为以下6个阶段：（1）简单地服从规则和上级，以避免受到处罚；（2）让自己的行为与群体行为一致，以获得奖赏，换得好感；（3）好孩子取向，符合好孩子的行为规范，避免别人讨厌和排斥自己；（4）职责取向，遵守自己的职责，避免受上级责难，避免秩序混乱，以及因此而产生的内疚；（5）守法取向，承认契约的价值，承认为了维护共同利益而在制定规则时出现的某些强制性；（6）良心或原则取向，原则第一，在他认为法律弊多利少时，取原则而舍法律。威尔逊指出，这些阶段是科尔伯格根据孩子们对一些道德问题的口头回答总结出来的。视智力水平和训练程度不同，个体有可能停留在这个阶梯中的任何一级。大多数人可以达到第4或第5级。达到第4级的人一般处在相当于狒狒和黑猩猩的道德水平上。到第5级时，一个人的伦理观念达到了契约和法律的高度。他相信人类社会的进化大多是以此为基础的。如果上述解释是正确的，威尔逊认为个体的道德发生过程，很可能已经为遗传所同化，现在成了自动智力发生过程的一部分。个体在学习规则和相对稳定的情绪反应的引导下，一步一步地达到第5级。各种各样的社会道德确实存在，但是绝大多数人达到了第4级或第5级，并因此能够和睦相处，早在更新世出现原始人的时候就已经如此。当然，由于我们今天已经不再像原始人那样生活在一个小部落中了，我们达到了第6阶段——这是一个最不具备生物性的阶段，因而我们的利他主义情感也最容易膨胀放大。但是，威尔逊始终深信，一

^① 威尔逊：《论人性》，方展画，周丹译，杭州：浙江教育出版社，2001，151



切道德观念，其根源都是生物性的，只会强化原始社会的解决办法。这样一种道德规范是在无意识中形成的，其目的只是为了对群体之神圣性、利他行为之改变信仰的作用以及捍卫领土等提供新的借口，使之合理化而已。

威尔逊总的结论是：“具备高级伦理价值观的文化进化能获得自己的发展方向和契机，并取代遗传进化吗？我看不能。基因给文化拴着一条绳子，绳子很长，但是价值观影响着人类基因库，其本身也受到这种影响的制约。大脑是进化的产物。人类行为受到情感反应的驱动和引导，和此类决定情感反应的深层能力一样，人类行为是一种迂回曲折的技巧，它使人类基因材料得以完整保存，过去如此，现在如此，将来也仍然如此。道德没有其他可以证明的最终功能。”^①正是在此意义上，威尔逊在《社会生物学：新的综合》一书的第一章，把自己的理论称为“基因伦理学”。

2. “性道德”的进化

威尔逊在着重解释利他行为的进化时，还论述了“性道德”的进化。所谓性道德，主要指人们在两性关系上所持有的道德观念和态度，也涉及家庭伦理和代际伦理等话题。

威尔逊认为，要谈论性道德，首先必须对性本身作出科学的理解。性的存在，首先并不是为了生殖。生物在进化过程中，已经产生了比交配和受精这样复杂的程序更有效的繁殖办法。如果繁殖是性行为的唯一目的，则我们的哺乳动物祖先没有性也能够进化。性的首要功能也不是给予和接受快感。绝大多数动物的性行为是机械的，性交前也很少有互相挑逗的情形。而且无论从何种意义上说，性都是一种不必要的既耗费精力又充满危险的活动。可见，性本身并没有什么明显的进化优势，相反，它还会带来遗传上的损失：如果有机体不是有性繁殖，则它的子孙后代将和它本身完全相同；反之，如果一个有机体与另一个没有亲缘关系的个体结合，那么它每个后代的基因就有一半是外来的。既然有性生殖有这么多缺陷，它为什么会进化出来呢？威尔逊的观点是：主要原因是性创造多样性，而多样性是亲代为了避免在无法预测的环境变化中全军覆没而采用的一种办法。多样性以及随之而来的适应性说明了为什么那么多有

^① 威尔逊. 论人性. 方展画, 周丹译. 杭州: 浙江教育出版社, 2001. 152



机体采取有性繁殖的方式。

有性繁殖必然带来两性之间的分化和对立。虽然在单性基础上进化出一个性系统在理论是可能的，如有些低级植物就是这样的，但是，两性系统在整个生物界占主导地位，这是因为这个系统使最有效的劳动分工成为可能了。雌性专门从事产卵，雄性则专门从事制造精子这种小配子的工作。两种配子一旦结合，立刻就创造出一种基因混合体。这个“合子”在环境发生变化时，有可能使至少一部分后代存活下来。

威尔逊直接从两性之间的生理差异推论出了两性之间的各种各样的心理和行为差异乃至冲突。他指出，人类中女性的卵子要比男性的精子大许多倍。不仅如此，女性一生中只能排出约四百个卵，其中最多只有二十个有望转变成健康的婴儿。婴儿在母体中孕育到足月，降生后还要抚育，凡此种种，都要付出巨大的代价。相比之下，男性一次射精就可以射出上亿个精子。一旦完成授精，男性的生理任务就算完成了。男性和女性的基因得到的好处是相同的，但男性的投入却没有女性的多。从理论上说，假如让男性随心所欲，则每个男子在一生中可以给成千上万个女性授精。

由此存在的两性之间的利益冲突不仅存在于人类中，也存在于绝大多数动物之中。由此造成了雄性总是比雌性更有攻击性。在多数物种中，雄性最有成效的策略是果敢决断。雄性应该好斗、暴躁、感情不专、来者不拒，这些原则对它有利。而雌性则应该在确定雄性带有优良基因以前保持腼腆、矜持的态度，这是有益于雌性的原则。对于那些抚育后代的物种，还有一条原则对雌性也是很重要的，即要选择那些能够在受精后仍可能留在自己身边的雄性。

威尔逊相信，人类和动物一样恪守这些生物学原则。虽然在人类不同的社会中，性道德观念和两性分工存在各种区别，这体现了文化的影响，但是所有的人类社会，两性之间的性心理和道德观念都存在一致的地方。具有生物学意义的普遍特征是：我们有节制地实行一夫多妻制社会，两性关系中的变化大多是由男性引起的。占全部人类社会 3/4 的社会允许男性拥有数名妻子，其中多数还得到了法律的认可，而只有不到 1% 的社会赞成一妻多夫制。其他实行一夫一妻制度的社会也只是在法律意义上如此，因为姘居和其他婚外性关系的存在，造成了事实上的一夫多妻现象。

因为男性通常将女性看成是一种限制资源，因而也是一种有价



值的财产，因此，女性成了高攀婚姻的受益者，即通过结婚提高社会地位。一夫多妻和高攀婚姻是互相补充的。在形形色色的文化中，男性扮演着追求者的角色，而女性则是被保护和被交换的对象。儿子在外放荡，女儿则有被人糟蹋的危险。当性成为出卖对象时，男性往往是买主。

威尔逊相信男女之间存在身体和气质上的多重差异，这些差异被文化所放大，而使男性普遍成为占支配地位的力量。不仅如此，他认为男女两性的差别，不仅是后天环境造成的，而且具有遗传上的根据。一般来说，女性生来爱好交际，不爱冒险。例如，她们一生下来就比男孩更喜欢微笑。而男孩则往往比女孩更爱冒险，更富有攻击性。

总之，在两性关系问题上，威尔逊采纳了特里弗斯的“双亲投资理论”，根据男女两性在生育后代过程中投资的不平衡，来解释两性之间各种心理冲突。在他看来，男女两性对于什么是性道德，其实是存在根本分歧的。例如，女性往往把专一、忠实于自己和家庭看成是“道德的”，而男性则倾向于乱交，但同时又希望自己的妻子保持“贞洁”。男性的性细胞要比女性的小得多。巨大的卵子是一种宝贵的资源。在生殖过程的初始，女性就吃了大亏。而从怀孕起，对幼儿承担的“义务”也比男子更大。因此，雌性选择的往往是那种忠诚型的男性。她需要男性帮助和照顾，这是她有依赖性的原因。男性也希望女性“贞洁”，并忠于他。只不过当他向别的女子寻欢时，又希望对方不至于过分迂腐，把“贞洁”看得过重。他声称，社会生物学家的计算结果是：如果在全部女子中有 $5/6$ 的忠诚型，全部男人中有 $5/8$ 的忠诚型，群体在遗传上就是稳定的。

254

威尔逊在两性冲突的问题上总是把人和其他动物相提并论。在《社会生物学：新的综合》中，他曾谈到了雌性处理两性关系的两种策略：一种是家庭幸福策略，这就是选择并保持雄性对家庭生活的眷恋和忠诚。雌性会采取两种具体方法：一是长时间地搭架子，忸怩作态，半推半就，不置可否，即使心中愿意，也绝不主动说出来。采取被动姿态，既是为了考验男方的忠诚度，也是为了将来的主动。另一种是让男方在婚前就进行重大的投资。从进化稳定的角度看，只要能使雄性个体付出昂贵的代价，不论是什么，都是可以奏效的。二是大丈夫策略。这多见于动物之中。指雌性并不关心得到雄性的照顾，而是把全副精力都用于培养优质基因。其手段依然如故：拒



绝交配。

在雄性个体相互竞争、都想成为雌性个体心目中的大丈夫的情况下，做母亲的能为其基因所做的最大好事，就是尽可能生出个日后令人刮目相看的大丈夫式的儿子。于是，雄性就会自然而然地炫耀自己的出众之处，如孔雀和极乐鸟的大长尾巴，鹿头上的叉丫三角等。雄性这样做，会给自己带来各种困难和危险。但是，为了首先吸引雌性的注意并获得交配的机会，这种冒险是值得的。

在人类当中，男女两性的心理差别，还体现在他（她）们对待乱伦禁忌的态度上。威尔逊相信乱伦禁忌在人类中普遍存在，因为血亲之间的婚配，容易产生不利的遗传后果，会造成致死基因和半致死基因的活动机会，造成后代畸形、痴呆、先天不良等可怕的病症。他同时指出，凡是存在乱伦禁忌的地方，女性比男性更严格地遵守这种禁忌，因为女性对自己的投资更为慎重。如果同近亲交配生出有残疾的后代，她怀孕、生产、哺乳，将前功尽弃。威尔逊发现，如果乱伦关系中年龄较大的一方较主动，那么父女乱伦往往比母子乱伦更普遍。

威尔逊不仅着重探讨了有性生殖所导致的两性之间的冲突，提出了“双重性道德理论”，而且看到有性生殖还带有了其他形式的冲突，如亲代与子代之间的冲突。子代需要亲代更多的服务，而亲代则力图尽可能生育更多的后代，即传播更多的基因。这种需要上的差别导致了亲代与子代之间的冲突。这是代际之间的一种冲突。在解决这类冲突时，亲代甚至不惜对子代实施必要的惩戒性侵犯。此外，他还强调，有性生殖导致了同性（主要是雄性）为了争夺共同的异性（主要是雌性）而展开的激烈竞争。这种竞争不仅在较高等的脊椎动物中司空见惯，在一些低等动物中也普遍存在。正是鉴于有性生殖导致了上述各种冲突，因此威尔逊认为，它与社会进化是矛盾的，或者说，性是一种反社会的力量。因为如果完善的社会是没有冲突、高度利他主义和高度协作的社会，则其社会成员在遗传上应是同一的，应该进行无性繁殖。

尽管有性生殖带来了各种不利于社会和谐冲突，但是，威尔逊并没有完全忽略事情的另一面：有性生殖使性行为成为一个纽带，把人类联结在家庭这样的具有血缘关系的组织之中。他指出，家庭在广义上是指有亲密关系的成年人和儿童的组合体，它一直以来就是人类社会组织的一种普遍行为模式。人类具有爱组织家庭的



天性，而这正是借助于性的纽带。性纽带的最突出的特点，就在于它超越了性（生殖）行为，这对人类社会组织具有极为重要的意义。“遗传多样化是性的最终功能。性行为的生理快感服务于性的多样化，而性的多样化其重要性超出了生殖过程的重要性。快感也是为性纽带服务的，性纽带又依次完成其他作用，而其中的很多作用与生殖之间只有非常间接的关系。”^①

威尔逊直接用进化论来解释一夫多妻现象和两性气质的差异，但他认为，要解释性纽带和家庭的隐性功能，就不能直接用进化论了。许多动物学家曾猜测，人类家庭是适应特殊环境条件的产物。威尔逊认为这尚未有证据。他本人的推测是：最早的真正的人类可以追溯到两三百万年前的能人（*Homo habilis*），他们离开了祖先居住的森林，靠狩猎为生。能人身材瘦小，没有尖牙利爪，也没有四足动物跑得快，但他们凭借工具和完美的合作形式，而适应了新的生活方式。这种新的合作形式究竟是怎样的？也许是社会全体成员联合行动，也可能是以某种劳动分工为基础，即女人狩猎男人守营，或者反过来，也可能是不分性别而以身高来分工的。他承认社会生物学家在这个问题上还不能形成定论。两百万年前的考古证据也不足以判断哪一种形式是实际上采用的。于是，他把眼光投向有关现存的采集-狩猎社会的资料，结果发现：在人们所研究的世界各地一百多个社会中，几乎无一例外是男性负责大部分或全部狩猎工作，而女性则负责大部分或全部采集工作。威尔逊相信这虽然不是最终的结论，但是很富有启发性。它告诉我们：人类的家庭，很可能诞生于男女两性分工和合作的需要。人类和典型的大型灵长目动物一样，生育过程很长。母亲怀孕九个月后分娩，然后辛劳地养育一个个婴幼儿，一天要喂上几次奶。狩猎-采集部落的妇女总要想办法拴住男人，让他们提供肉食和皮毛，同时分担抚育孩子的辛劳，这样对她们是有利的。这对男人也同样有利，因为他对一个女人拥有了完全的性权利，并独占了属于自己的经济利益。“如果我们对采集狩猎人生活的证据所做的解释是正确的，那么，可以说正是这种利益交换，导致了一对一性纽带关系的普遍存在，也导致了以夫妻为核心的大家庭盛行于世。我们可以合理地假定：性爱和家庭生活的

^① 威尔逊·论人性·方展画，周丹译，杭州：浙江教育出版社，2001. 124-25



情感满足建立在大脑生理的引诱机制之上，这种机制在一定程度上是通过对这种妥协不断地进行遗传性加固而形成的。”^①

威尔逊正是从性是人类建立家庭的纽带这个角度来看待人类行为的强度和多样性的。他发现，人类在行为的强度和多样性方面是独特的。男性和女性的生殖器都特别大，还用阴毛突显出来。女性的乳房也很大。除了这些明显的特征，人类女性几乎不存在发情期，这在哺乳动物中也是个例外。为什么女性会出现持续的性反应呢？威尔逊的回答是：这种特征有利于加强一对一的性纽带关系。这种生理适应性把原始人类家庭的成员更紧密地结合在一起，带来进化上的优势。通常，男性与女性之间非同寻常的频繁性活动成为巩固一对一性纽带关系的主要手段，它也减少了男性之间的攻击行为，保证了男性猎手之间的团结。

这也是性快感的意义：它加强了家庭之间的凝聚力。威尔逊承认，人类是体验性快感的行家。他们沉溺于猎艳探花，沉浸于想入非非，陶醉于诗词歌赋，沉迷于调情合欢，体味个中心旷神怡之细微妙处。凡此种种，都与生殖没有直接关系，却和一对一的性纽带关系密切。如果性交是唯一的生物功能，那么整个交配过程只需要几秒钟即可完成。但是，那些长期有一对一性纽带关系的物种非常讲究求偶仪式。总之，当人类体验到了种种性快感的时候，他们实际上把性提升到了爱情的境界，性和爱已合而为一。

基于性并不仅仅在于生殖这一立论，威尔逊批评了犹太教和基督教的性道德观念。他认为，长期以来，犹太教和基督教对性的生物性功能所做的解释都是错误的。直到今天，罗马天主教还强调，性的基本作用是丈夫为妻子授精。保罗六世教皇（Pope Paul VI）在1968年的通谕《论人生》中，禁止采用任何形式的避孕措施，谴责一切婚外“性交行为”，还把手淫不是当作一种正常的性兴奋手段，而是当作一种在本质上严重反常的行为。威尔逊对基督教的这些性道德观念表示反对。他说：“教会从自然法理论中获得其权威性，自然法是建立在这一观点上的：上帝把永恒不变的训令植于人的本性中。这个理论是错误的。它所说的法是生物性的，是由自然选择书

^① 威尔逊. 论人性. 方展画, 周丹译. 杭州: 浙江教育出版社, 2001. 126. 威尔逊承认, 由于男性生育间隔时间比女性短, 因此, 一对一的性纽带关系因某种程度上的一大多妻现象而有所削弱。



写的，不需要什么宗教或世俗权威来强制执行，对其作出错误解释的神学家并没有生物学知识。我们从人类遗传史中所能推测出来的一切，都说明人类应该推行更自由的性道德观念，按照这种观念，性行为首先是性结合的手段，其次才是传宗接代的工具。”^①

值得注意的是，威尔逊还提出了赞同同性恋的假说，这同教会禁止同性恋的做法形成了更尖锐的对立。他承认，西方文化的道德原则禁止同性恋是可以理解的。犹太基督教的道德是以《旧约》为基础的，而《旧约》的作者是一个好战游牧民族的先知，这个民族的成功，正好建立在迅速有序的人口增长基础上。于是，《旧约》提出了反对同性恋的圣诫。但是，威尔逊却认为，如果把同性恋者当作罪人，那么古往今来的罪人实在太多了。由于事实上存在大量同性恋者，因此，他认为同性恋很可能在生物学意义上是正常的，是作为早期人类社会组织的一个重要成分演变而来的，能够带来明显的好处。他甚至说：“同性恋者可能是人类一些珍贵的利他冲动的遗传载体。”^② 虽然他也承认，无论同性恋者的历史角色和现代角色是多么有益于社会，都不宜把他们视为独立的遗传群体，也不能因为它过去具有遗传适应性，就主张今天必须接受同性恋，但是，他明确提出：“如果站在宗教教义的立场上，莫须有地认定同性恋者在生物学上是不正常的，因而继续歧视同性恋者，则是可悲的。”^③

3. “恶”（攻击行为）的起源

威尔逊不仅探讨了利他行为和“性道德”的进化，而且专门考察了动物和人的攻击（侵略）行为。如果说，利他行为和利己行为相对立，则攻击行为同妥协合作、和平相处相对应。威尔逊看到，利他行为和合作行为往往受到人类道德准则的肯定，而利己行为和攻击行为则往往受到道德规范的约束、限制。前者具有“善”的意义，后者则常常被人们当作“恶”的对象。由于攻击行为往往在道德上被人们当作一种“恶行”，因此，对攻击行为的探讨，也就是对“恶”的一种探讨了。社会生物学不仅把利他行为这种“善”的进化当作核心问题，而且没有忽略对攻击行为这种“恶”的起源进行考察。

258

① 威尔逊. 论人性. 方展画, 周丹译. 杭州: 浙江教育出版社, 2001. 128

② 威尔逊. 论人性. 方展画, 周丹译. 杭州: 浙江教育出版社, 2001. 130

③ 威尔逊. 论人性. 方展画, 周丹译. 杭州: 浙江教育出版社, 2001. 133



威尔逊认为，攻击行为是普遍存在的。如果我们把为了获取食物而侵略其他生物的行为都当作攻击行为，则几乎所有的生物都是攻击性的。人类当然也是攻击性的物种。不过，这并非由于人类杀食各种动物，而是由于其互相残杀。在人类历史上，从狩猎原始部族到现代工业社会，战争——攻击行为的最有组织性的高级技术——这一人类自相残杀的怪物，几乎成了人类特有的标志。除了战争，人类的攻击行为还有不同等级的表现形式，如落草为寇、占山为王的绿林强梁；月黑杀人、风高放火的土匪强盗；杀人越货的不法之徒；横行乡里的泼皮无赖等等。各种社会形态都有明确的法律遏止和惩罚攻击行为。在日常生活中，也有各种道德习俗和伦理准则来调节人与人的关系。

威尔逊承认人天生具有攻击性，即人类的攻击性具有先天的遗传基础。针对那种认为攻击性完全是由环境影响导致的观点，他指出：先天性指的是一种特征在一个特定环境发生的可以测定的可能性，而不是指在所有环境里都会发生的确定性。正是按照这个标准，人类的攻击行为具有明显的遗传特征。

当然，威尔逊也承认，同大多数哺乳动物一样，人类也显示出一个行为谱系，即根据具体情况出现或消失的一系列反应。他们同许多根本没有这种行为模式的动物有着遗传上的区别。由于这个行为谱很复杂，并不是一个简单的反射式的反应，因此，当心理分析学家和动物学家试图对人类攻击性的普遍特征作出规定时，他们便遇到了巨大的困难。由此，威尔逊不赞同弗洛伊德把人的行为解释成是内驱力（攻击本能）不断寻求释放的结果。他也不赞同康拉德·洛伦茨在其《论攻击性》（*On Agression*）和埃里希·弗洛姆（*Erich Fromm*）在其《人类破坏性的分析》（*Anation of Human Destructiveness*）中得出的结论。洛伦茨认为，人和其他动物一样，都有普遍的攻击本能。这种内驱力必须得到释放，哪怕是通过竞技体育活动。弗洛姆则持一种在威尔逊看来“更悲观的”看法。他认为人受制于一种独一无二的死亡本能，它通常导致病态的攻击行为，这在动物身上是没有的。威尔逊指出，这两种判断从根本上讲都是错误的。我们不应该像弗洛姆和洛伦茨那样把人类描述为嗜血成性、残忍好杀的动物。这是不符合科学事实的。尽管攻击性有明显的遗传性，但是动物行为研究表明，人类远远算不上凶暴的动物。可见，他一方面承认攻击行为有一定的遗传基础，但是在这个问题上并没有持



“遗传决定论”的观点。

威尔逊将攻击行为定义为：剥夺他人权力，强迫被攻击者放弃自己的财物、利益、名誉、贞操乃至生命。他还进一步把攻击行为分为以下七种类型：保卫和征服领土；维护有良好组织的群体的最高权力；性攻击；借以解除依附关系的敌意行动；攻击被猎食动物；防御反击猎食动物以及意在强制执行社会规则的道义性和惩罚性攻击。他认为这些攻击行为的性质是不同的，而且相信上述七种攻击行为没有任何一种是以普遍本能的形式存在于各个物种之中的。也就是说，在物种的个体遗传进化过程中，每一类攻击行为都有可能演进、改变或消失。在自然选择严酷的时候，这些变化只需要为数不多的几代就会在全体成员中发生。威尔逊由此得出这样的结论：“事实上，攻击行为在遗传上是所有特征中最不稳定的一个特征。我们不难发现，某一种鸟或哺乳动物具有强烈的地盘性，它们密切监视着居住环境内的每寸土地，为了把入侵的同类竞争者驱逐出其小小的私人领地，它们施展出浑身解数，或跳绚丽的舞蹈，或大声尖叫，或施放恶臭气味。然而，它们却可能会和没有地盘性行为、而在其他方面相近的另一种物种和平共处。这类意想不到的差别在其他类型的攻击行为中也很常见。简言之，目前还没有证据表明存在着一种普遍的攻击本能。”^①

威尔逊试图进一步说明为什么人和其他动物会展开攻击行为，以及为什么这样一种攻击行为往往在一定范围和程度上受到抑制，即为什么不存在普遍的攻击本能。

关于攻击行为发生的原因，他认为，同一物种内的大部分攻击行为都是由于环境拥挤造成的。环境拥挤和资源（性资源和其他物质资源）的紧张导致了竞争^②，于是便引起了攻击行为。如果没有资源紧缺的情况发生，没有过分激烈的竞争，则攻击行为是不会发生的。换言之，动物往往把攻击行为作为获取当时稀缺或可能在生命周期的某个时候稀缺的必需品的的手段，一般是食物或者栖息地。随着它们周围成员数量的增加，它们对其他成员的威胁会加剧，并且

① 威尔逊：《论人性》，方展画，周丹译，杭州：浙江教育出版社，2001，92

② 威尔逊认为，这种竞争具有如下一些规律：物种内的竞争要比物种间的竞争更激烈；脊椎动物比无脊椎动物的竞争激烈；食肉动物比食草动物和杂食动物的竞争性更强；生态系统稳定的物种比生态系统不稳定的物种更普遍趋于竞争，等等。



更频繁地展开攻击。其后果是：成员在空间上扩散，死亡率提高，出生率下降。于是，攻击行为就成了控制成员数量增加的“密度决定因素”。随着攻击行为的逐渐加剧，它就像一只正在拧紧的阀门，使数量增长速度放慢，直至最后停止增长。

威尔逊认为，虽然很多竞争都采取攻击行为的方式，但攻击行为并非无限制的。自然界里许多动物都采取和平主义的姿态，或实行威吓政策，而不铤而走险，从事逐步升级的战争。在限制攻击行为的因素中，亲缘选择的限制是首要因素。其次，如果攻击者有毁灭性企图和攻击对手，会遭到全力以赴的反抗，其结果不是同归于尽，就是两败俱伤。从基因的角度看，这不是最好策略。自然选择有利于那些能使自己的行为保持较好的水准，从而充分利用自己的环境的生物。其环境包括其他生物，尤其是同一物种内的其他生物。因此，自然界里同一物种中的竞争及攻击行为，都是有分寸的。

威尔逊用“进化稳定策略”来解释为什么动物会对自己的攻击行为作出限制。他说，动物虽然不懂得什么策略，也不会 在搏斗前进行“得失权衡”，但是，凡是成功地生存下去的动物，在攻击行为方面必定是遵从了某种策略的。任何行为都要有策略。他给进化稳定策略下的定义是：凡是种群的大部分成员采用某种策略，而这种策略的好处是其他策略所比不上的，这种策略就是进化上稳定的策略。该策略含有这样的意思：对于个体来说，最佳策略是看群体中的大多数成员在干什么，你也照样干，即最好“随大流”。他对此的解释是：由于种群的其余部分也是由个体组成的，而这些个体都力图最大限度地扩大其各自的成就，因而能够持续存在的必将是这样一种策略：它一旦形成，就获得了无与伦比的威力，任何与之相异的个体的策略都无法与之抗衡。在环境的一次大变动后，群体内可能出现一个短暂的不稳定阶段，甚至可能出现波动，但一种进化稳定策略一旦确立起来，就会维持稳定，偏离该策略的行为就要受到惩罚。

威尔逊也采用了梅纳德·史密斯提出的“鹰鸽相争”模式，作为用进化稳定策略来解释攻击行为之演化的范例。他完全赞同史密斯的观点：表面上看，在一个群体中，采取鹰策略的个体好像会始终占据上风，但实际上，无论是单纯采取鹰策略，即总是实施攻击，还是采取鸽策略，即处处表示妥协退让，都不能维持稳定，即它们各自独立都不能成为进化稳定策略。它们必须互相补充，同时共同



构成进化稳定策略。假设群体中全是鸽子型，看起来倒是不错，但一旦出来一只突变型——鹰，它将无往而不胜，于是，整个群体不久就会变成鹰的天下。但是，如果群体全是鹰型，随之而来的则是鹰与鹰的殊死搏斗，这就会导致鹰的大量死亡。这时候，如果出现了鸽子，它们逃避搏斗这一“明哲保身”的策略，就会很快使自己扩大在鹰群中的队伍。

除了鹰鸽相争模式以外，威尔逊还谈到其他的一些进化稳定策略。如“还击者策略”：在每次搏斗开始时像鸽子，但对方一旦进攻，即开始还击。这乃是“以牙还牙，以眼还眼”，遇到鹰就表现得像鹰，遇到鸽子就表现得像鸽子。还有“恶棍策略”：到处张牙舞爪，表现得像鹰，但一旦受到还击，立即抱头鼠窜。这就是欺软怕硬。另外还有其他多种模式，它们共同构成了动物攻击行为的“多态性”。

威尔逊注意到，攻击行为不仅发生在身体和力量相等的动物之间。在很多情况下，攻击和被攻击的对象的身体力量、年龄大小都不一样，因此，搏斗对于它们的意义是不同的。还有一些具有随意性的因素也在起作用。例如，竞争双方到达竞争地点的时间有先后之分。在这种情况下，就有可能形成两种进化稳定策略：入侵者进攻，居民退却；居民进攻，入侵者退却。哪一种策略为群体的大多数成员所接受，它就成为进化稳定策略。一旦这种进化稳定策略形成，违反它就会受到严厉的惩罚。

可见，威尔逊用资源竞争来解释物种内部攻击行为的发生，同时又用进化稳定策略来解释为什么这种攻击行为会很自然地受到抑制。

关于物种之间所发生的攻击行为，他和道金斯一样，也用资源竞争来加以解释。例如，狮子想吃羚羊的躯体，从逻辑上讲，这里竞争的是同一种资源——肉。狮子自己身上也有肉，本来也可以吃的，但对它来说，吃自己同类的肉不是一种进化稳定策略：它去追捕其他狮子要遭到强大的反击。说不准自己还会被吃，风险过大。再说真要自相吞噬的话，那用不着很久该物种就灭绝了。显然，对狮子来说，追羊不失为一种进化稳定策略。而对羚羊来说，见到狮子就跑，这也是进化稳定策略。可见，威尔逊和道金斯一样认为，进化稳定策略不仅可以解释物种内部的行为，还能解释物种之间的行为。



在把资源竞争作为攻击行为根本原因时，威尔逊还谈到了导致攻击行为的其他原因。他把其他的原因分为两类，一是外因，即环境偶然因素。其中包括对外来成员的畏惧和憎恨造成的对群体外成员的攻击反应；与食物资源的供给和分配有关的攻击行为。第二类是内因，即攻击行为是由学习和内分泌的变化造成的。首先，先前的经验即动物在各种生活中的经验会影响攻击行为的形成和发展，如一只动物在最近的战斗中连连败北，其进攻性就会大为减弱。这可以解释：一群陌生的动物在一起，开始战斗频繁，互不相让，但过一段时间后，会按照级别高低的顺序形成一种统治等级。结果群体中的搏斗逐渐减少，整个群体趋于稳定。其次，激素因素同攻击行为也有直接关系。脊椎动物的内分泌系统是攻击行为的一种相对粗糙的调节设施。各种激素对生理和心理特征具有深刻的影响。例如，雄性激素往往会加强攻击性。当然，激素与行为之间的关系不是一种简单的化学反应。在高等灵长类动物中，激素与攻击性的关系就更加复杂了。至于人类，激素在攻击行为中的作用，只有一种重要的生理参考价值。

关于人类的攻击行为，在《社会生物学：新的综合》一书中威尔逊谈得并不多。在《论人性》等著作中，他一方面肯定人类同其他动物一样，表现出了普遍的攻击行为，而且有一定的遗传基础，但是，他一再声称人类并不是最凶残的物种，也没有普遍的攻击本能。他相信，在人类早期，攻击行为无疑是具有适应性的。否则，如此广泛存在的行为，倘若对于人类个体的生存和生殖效应没有积极意义，是难以解释的。他因此认为，人类有一种强烈的先天倾向，即用非理智的仇恨对外来的威胁作出反应，并使敌意逐渐升级去征服威胁，以确保自己的广泛安全。我们对陌生人的活动深怀恐惧，并用攻击行为去解决冲突。

但是，尽管攻击行为对于人类个体的早期进化是适应的，并造成了有组织的攻击——战争——本身的进化，威尔逊毕竟承认：这种进化的最终成果，是由日益受理性控制的文化过程来决定的。尽管暴力行为的学习规则在人类千百年的进化历史中似乎成了一种稳定的策略，因而能够给那些忠实地执行这种策略的人带来生物学上的好处，但是，威尔逊宣称：暴力攻击的规则已经过时了，因为人类已不再是以矛箭和石斧就能解决争端的原始人了。这当然并不意味着威尔逊相信人类能够彻底消除这些暴力攻击的规则，他认为我



们只能围绕它们走出自己的新路来。

4. 伦理学的“生物学化”与“基因—文化协同进化论”

从威尔逊有关利他行为、两性冲突和攻击行为所作的描述和解释可以看出，他的道德进化论确实试图把对道德的理解建立在生物学的基础上。在《社会生物学：新的综合》一开始，他就把社会生物学从基因角度对利他行为所作出的解释，称为“基因伦理学”，在该书最后一章谈论伦理学时，他更明确地提出：自然科学家和人文科学家应该共同考虑这样的可能性，即暂时把伦理学从哲学家手中解放出来并使之“生物学化”的时候已经到来了。在《论人性》一书最后一章（第九章“希望”）中，他还明确地谈到形成一门全新的学科——“伦理生物学”——的可能性。他说：“人类生物学家的首要任务，就是鉴别、测定影响伦理学家和其他任何人作出决定的各种制约因素，并通过神经生理学家和种族发生学对人类心理的再建构来推论这些制约因素的意义。这项事业，对于旷日持久的文化进化研究来说，是一个必要的补充。它会改变社会科学的理论基础，但绝不会损害它们的丰富性与重要性。在这一过程中，它将形成一门伦理生物学（a biology of ethics），有可能对道德价值观进行更加深刻的理解并选择更经得起考验的道德价值观。”^①

威尔逊之所以提出建立“伦理生物学”（生物学化的伦理学）的构想，是因为他不满意他所观察到的当时西方伦理学的现状。在他看来，伦理学的课题是由“几种古怪的连续的概念”组成的。

首先是伦理直觉主义，它相信精神对真正的是非有一种直接的意识，这种意识又可以通过逻辑形式化，还可以表现为社会活动的规则。西方世俗思想的最纯的指导戒律是社会契约论，如同洛克、卢梭和康德等人系统阐释的那样。而在当代，约翰·罗尔斯（John Rawls）则把这种戒律重新编织成一种社会哲学体系。他的规则是：正义不仅应当是政府体制的总体，而且应当是初始契约的目标。那些自由和理智的人会选择罗尔斯称为“公平的正义”的原则，如果他们是利益相同的联盟，并想定义这个联盟的根本准则的话。威尔逊认为，罗尔斯的“公平的正义”是一种理想的状态，这个概念对于人类绝不是解释性和预测性的，它没有考虑到其结论严格实行的

^① 威尔逊：《论人性》，方展画，周丹译。杭州：浙江教育出版社，2001。177



最终生态和遗传后果。

第二个模式是“伦理行为主义”。它基于如下命题：道德上所承担的义务完全是学习得来的，有效条件作用是主要的机制。换言之，儿童们只是使社会的行为模式内在化而已。而与这个模式相对应的是伦理行为的“发育遗传概念”，如科尔伯格（1969）所阐明的，这是一种结构主义观点。皮亚杰（Piaget）曾用“发生认识论”来说明。伦理行为主义和发育遗传分析这两种观点的差异是：前者没有证据假定了一种机制（作用条件），后者提供了证据但没有推测机制。

总的来看，威尔逊认为伦理学家们普遍忽略了“伦理学的遗传进化”。他提出：伦理学家们在凭直觉判断道德的道义规则时，要请教他们自己的下丘脑边缘复合系统的情绪中心。这一点，对于发育心理学家也是真实的。他认为，只有把情绪中心的活动理解为一种生物学上的适应，才能解释道德规则的意义。有些活动看来过时了，这是对原始的部落组织形式的一种调整遗迹。有些则还是初生态，是对农业和城市生活新的快速变化的适应。在单方面的范围内，群体中群体选择所确立的利他主义基因将遭到个体选择所青睐的等位基因的反抗。在基因控制下的冲突，倾向于在群体中广泛传播，因为基因会在一种平衡的多态现象中得到最佳维持。而道德矛盾心理又会被环境所强化。比起把单一的道德法典无差别地用于所有性别—年龄组来，一个以性别和年龄为转移的伦理学一览表，能显示更高的遗传适应性。^① 遗传所决定的性别、亲—子冲突也倾向于加强道德义务的种类和程度方面的年龄差异。最后，群体生长早期阶段的个体道德标准，也会在许多细节上与重叠群体期间的个体道德标准不同。而超密群体在遗传上的伦理行为将与其他群体不同。威尔逊认为，如果上述遗传的道德多样性理论有任何真理成分，那么，对伦理学来说，需要一种进化方面的研究，就是不言而喻的了。他断言，没有单独一套道德标准可以应用于所有的人类群体，更不必说应用于群体之内的所有性别—年龄阶层了。因此，强求统一的道德法典，无异于制造复杂的、无法处理的道德困境——当然，这

① 威尔逊举例说：对于儿童来说，自我中心更具有选择利益，因而相对而言不愿做利他的事。与此相似，青少年在其同性别的同辈人中的团结更为紧密，因此对同辈人的认可更为敏感。



些是由目前的人类社会条件决定的。

可见，在威尔逊这里虽然没有明确提出“进化伦理学”概念，但是他的要对道德法典进行生物学和进化方面的研究的设想，包含了进化伦理学的构想。换言之，他的生物学化的伦理学或伦理生物学，同我们所理解的进化伦理学的研究思路是一致的。而按照他对人类道德规范的理解，这些规范本身不应该是普遍单一的，因为不同的时代、不同的性别和年龄阶层，有不同的具有生物适应性的道德标准。伦理观念和道德规范，说到底是在生物进化过程中形成的，因此，它具有可变性和多样性，就是完全可以理解的了。

威尔逊的这种试图将伦理学生物学化的努力，势必对许多传统伦理学观念产生巨大冲击，当然也会遭到许多人的攻击或批评。

首先提出的一种攻击是，这样一种把伦理学生物学化的做法，是当代思潮中的一种“社会达尔文主义”。威尔逊当然意识到，这种批评，并不是针对他一个人来的，而是针对整个社会生物学提出来的。在同拉姆斯登合著的《普罗米修斯之火》一书中，他曾把这场围绕社会生物学是否是社会达尔文主义的争论，当作“第一种社会生物学争论”。他特别提到1975年夏天，来自波士顿地区的15位科学家、教师和学生所组成的“科学为人民集团”（Group of Science for the People）对社会生物学的攻击。威尔逊说：“‘科学为人民集团’的代表本意也许是良好的。他们反对人类社会生物学是因为他们的确相信，社会生物学是社会行为的遗传决定论，而‘遗传决定论’支持种族主义、性歧视主义和维持现状。在他们看来，任何在智力和气质上受遗传性影响的证明，都为按照种族与性别的不同而不同地对待人奠定了基础。认为侵犯和统治的倾向部分地由遗传而来，那就是承认这些有害的人类特点是合法的。”^① 威尔逊认为这是一种“极左派”的观点，它是由“基于感情而不是受控于理智的宗派支持者”提出来的。本来，把广义的社会生物学原理应用于人类是符合逻辑的，但“科学为人民集团”却认为，如果允许遗传决定论泛滥，争取社会正义的合法斗争就会受到科学思想的压抑。

威尔逊和其他社会生物学家一样，认为社会生物学肯定人类行为具有遗传基础，这是一种科学的研究，其目的正是为了服务于社

^① 拉姆斯登、威尔逊. 普罗米修斯之火. 李昆峰译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1990. 57~58



会，因此不同于那种同种族主义相联系的社会达尔文主义。他提出，根据孪生子研究，人类的许多行为都有其基因背景。“虽然人类遗传学尚处于襁褓之中，但是研究人员已经鉴定出了行为变化的某些极端形式的确切根源。例如，已经发现了单个的基因，这种基因引起一种强迫性的在患者自己身上的撕扯倾向。其他一些基因降低了心理学中少数标准认知测验时的表现能力，但并不全是多余的，或者影响了对麝香和花香气味的敏感性。科学家已经开始认真绘制人类染色体图，它肯定会在医学和我们对人类本性的理解这两方面具有深远的影响。”^① 威尔逊还相信，这些极左派的观点，正好可以为真正极端的政治右派所利用。包括英格兰的民族阵线和法国的新右派喜欢集权主义政府和种族主义实践的阴影，他们公开地说，如果“科学为人民集团”对社会生物学的攻击是错误的，那么，该集团所赞同的政治理想也必定是错误的。总之，威尔逊认为自己所从事的研究，是真正的科学研究，把社会生物学的原理应用到人类身上，并不会导致种族主义的结论。而“科学为人民集团”对社会生物学的攻击，并不是出于对人文科学和科学真理的纯正关心。

彼得·狄肯斯（P. Dickens）在其《社会达尔文主义——将进化思想和社会理论联系起来》一书中曾谈到社会达尔文主义的三种含义：一是指把生物进化论用于解释我们的社会和政治制度以及伦理和宗教，即把进化论应用到人类自己身上；二是把人类社会组织本身也看成一种有机体，像其他自然有机体一样，似乎也经历着发展变化；三是指一种“作为迫害的社会达尔文主义”，即从将人类以生物性为基础的行为看得过于简单的观念出发来制定政策，如某些种族优生学计划所显示的。他认为第一种含义的社会达尔文主义是不会遇到什么麻烦的，因为我们的社会和政治制度，我们的伦理和宗教确实都是同我们的进化联系在一起。但是，第二种含义上的社会达尔文主义“开始陷入了严重的困境”。而第三种社会达尔文主义则“遭遇了最严重的困难”。“正是由于这一点，社会达尔文主义理所应当地得到了坏名声。特别是它曾经通过优生计划和优生学联系紧密。……优生学作为自然选择的一种加速形式，试图产生一个更好的种族。那么，谁来建构这样一个秩序井然的社会？是社会精

^① 拉姆斯登，威尔逊，普罗米修斯之火，李昆峰译，北京：生活·读书·新知三联书店，1990，61



英。他们是血统最值得遗传给后代的那一类人。”^① 按照这样一种区分，并结合威尔逊本人的申述，我们可以得出这样的看法：威尔逊的社会生物学研究，尤其是他的将生物学原理应用于伦理学研究的做法，主要属于上述第一种社会达尔文主义。他并没有像斯宾塞或柏格森那样明确肯定社会是一个有机体，当然更没有主张种族主义——种族优生学。

其次，威尔逊的做法还会受到来自哲学家和其他科学家的各种批评。

对威尔逊这种做法提出的最主要的批评是：由此一来，伦理学就不再是真正的伦理学了。因为真正的伦理学，只能是规范伦理学，它要考察的不是自然进化的事实，而是应当。它预设了人的意志的自由，并由此出发来探讨具有自由意志的人应该如何作出道德的或价值的选择，即如何区分道德意义上的善恶。而自由意志的存在，是以人的独立的精神和意识的存在为前提的。这种精神和意识尽管是漫长的自然进化史的结果，但是一旦出现，就能够独立于自然选择而作出道德选择。于是，它不能由自然选择而只能由人类文化进化来加以解释。如果纯粹用自然选择——在社会生物学当中主要表现为基因选择——来解释道德，则实际上会导致对人的自由意志的否定，并导致自然主义的“谬误推理”，即混淆事实判断和价值判断、自然（基因）选择和道德选择。

威尔逊本人似乎从一开始就意识到了他的这种将伦理学生物学化的做法会遭到上述批评。因此，在《社会生物学：新的综合》和《论人性》等著作中，他明确声称在利他行为的进化过程中，文化价值观起着很大的作用。他甚至声称：“利他行为的表现形式和强度在很大程度上是由文化决定的。”^② 这就是说，比起遗传影响来，人类社会的进化受到的文化影响显然更大。他还指出，基因给文化拴着一条绳子，但这条绳子很长很长，以至于文化价值观能影响人类的基因库。正是基于这种理解，他肯定了人类面对基因的作用，仍能够显示出自己的“自由”。在《论人性》一书最后一章“希望”中，他代表“新的伦理学家”提出了三种价值观：一是从一开始就去探

^① 彼得·狄肯斯. 社会达尔文主义——将进化思想和社会理论联系起来. 涂骏译. 长春: 吉林人民出版社, 2005. 2

^② 威尔逊. 论人性. 方展画, 周丹译. 杭州: 浙江教育出版社, 2001. 152



索残存的人类基因（这些基因经过世世代代的传递已成为人类共有的一个储存库）的基本价值；二是把通过正确地应用进化论而“有助于将基因库中的多样性确立为一种基本的价值观”^①；三是尊重普通的人权。当威尔逊提出这样一些似乎完全出于他的自由意志的价值观时，基因对于人的那种片面的决定作用似乎不再存在了。

不过，在这些著作中，威尔逊始终没有忘记：这种在几乎所有文化中都强烈地表现出来的潜在激情（价值观），是通过基因进化的。他断定具备高级伦理价值观的文化进化，始终不能取代遗传进化。因此，价值观虽然能够影响人类的基因库，但是它本身又受着这种影响的制约。人类行为是一种迂回曲折的技巧，它使人类基因材料得以完整地保存。道德也没有其他的最终证明。

可见，威尔逊试图将伦理学“生物学化”的做法，仅仅在这样一个意义上才不会引起哲学伦理学家的诘难：他不是用生物学对人类道德的说明，来完全取代伦理学所进行的规范设定及论证，而只是给伦理学家进行规范设定和论证提供有关人的生物本性的大量实证材料，以作为伦理学家提出某种道德价值观的参考。而一旦他试图简单地把从自然（基因）选择论推论出来的某些结论就当作人类的道德规范，势必会遭到人们的攻击，说他自然主义的谬误推理。而当他自以为并没有否定伦理学家所说的人的意志自由，并把探索人类基因的价值、保存基因多样性和保护人权等作为他的文化价值观时，他实际上需要论证他是如何得出这些价值观的，这些价值观同他身上的基因究竟具有一种什么样的关系，即是否已摆脱了他身上基因的束缚。威尔逊应该意识到：当他强调文化在人类利他行为的进化中起很大的作用，甚至能在很大程度上决定利他行为的表现形式和方式时，他实际上已不知不觉地偏离了他的将伦理学生物学化的立场。

在后来的一些著作中，他更进一步地意识到了他的社会生物学，尤其是“伦理生物学”所存在的问题。例如，在和拉姆斯登合著的《普罗米修斯之火》一书中，他把社会生物学引发的争论，称为“第二种社会生物学”争论。这是一种没有政治性的纯学术性的争论。他承认，一大批学者认为社会生物学的理论结构存在基本的缺点。

^① 威尔逊. 论人性. 方展画, 周丹译. 杭州: 浙江教育出版社, 2001. 178



他们认为，社会生物学和社会科学、人文科学不甚相关，认为在人类中存在的那些独特的、结构丰富的东西，是意识精神的产物，而这些东西总是超出了生物学的研究范围。自然选择永远无法同社会科学和人文科学相一致，因为主要问题和整个意图是根本不同的。他看到，这些不带政治色彩的批评家承认，社会生物学对动物来说是很好的研究。他们允许在动物理论的基础上，对人类社会行为中更多的重要倾向作出有限的预测。例如，对近亲关系的处理，有些与亲缘选择原理相一致的地方，而这些原理在社会性昆虫中已得到了可靠的检验。狩猎—采集人所表现的领土行为，大致符合理论生态学所预计的条件。乱伦的避免也符合理论预测，符合群体遗传学理论。“但是批评家仍坚持认为，描述人类生活的这种方式，仍然是不太合适的。人类并不是仅按其基因指令进行表演的自动机器。他们具有精神和自由意志。他们能够感觉和反思他们的行为后果。这种高水平的人类精神活动创造了文化，而文化已获得了超出一般生物学限制的自身生命。人类精神的基本栖息地正是它自己所创造的文化。其结果是，个体文化在其进化中发生歧异，它们从一种社会到另一种社会发生巨大的变化，传统的还原式生物学无法分析解释其变化的方式。在社会科学中——精神、自我、文化、历史——的重要性问题，超出了社会生物学最初阐发的范围。”^①

正是在这种批评推动下，威尔逊和拉姆斯登一起提出了“基因—文化协同进化论”^②。这个理论的主要观点，可以总结如下：“首先，根本的假设是，某些独特而明显的人类精神的性质，造成了遗传进化和文化历史之间的紧密联结。人类的基因影响着人类精神的形成方式——接受哪些刺激，忽略哪些刺激，如何处置信息，最容易唤起的回忆种类，最易于激起的情绪反应，诸如此类的精神活动方式。造成这种效应的那些过程，称之为后成规则（epigenetic

① 拉姆斯登，威尔逊，普罗米修斯之火，李昆峰译，北京：生活·读书·新知三联书店，1990，65～66

② 威尔逊拉姆斯登1981年合著了《基因、精神与文化》（Genes, Mind and Culture），该书阐释了“基因—文化协同进化论”的技术发展，是一本为专家写的著作。此后，他们和其他一些人一起从不同的角度探讨这个理论的底蕴，进一步理解了该理论对于解释许多难题的意义，这些难题包括人类的行为与人类的社会结构。《普罗米修斯》是一本通俗性的著作，在接受“基因—文化协同进化论”的同时，描述了他们探索的历程。



rules)。这些规则植根于人类生物学的特殊性之中，并且影响着文化的形成之路。……这种从精神到文化的转录，是基因—文化协同进化的一半。另外一半是文化对潜在的基因的影响。某些后成规则——就是某些精神发育的方式，或者说最易于精神发育的途径——使得个人适应于文化的选择，这些文化选择能使适应者的生存和繁殖更为成功。许多世代以后，这些规则和指定它们的基因，就会在人群中增长起来。因此，文化对遗传进化的影响，恰如基因对文化进化的影响一样。”^① 显然，这个理论比威尔逊早先的一些著作，更多地肯定了文化在人类社会行为进化中的作用。他提出：纯粹的遗传传递和文化传递都是不能成立的，基因和文化由一条具有伸缩性而又不可断掉的纽带连接在一起。传统的人类进化图景，在他看来是一幅文化取代遗传进化的图画。而他认为，虽然精神发明了新的行为方式，发明了文化“突变”，但是，哪种发明形式将会出现，却受到基因的很大影响。“基因继续把文化系在一条纽带上；在每一世代中流行的精神发育后生规则影响着哪一种文化发明将被创造出来，以及哪种将被接受。然而文化并不只是一种被动的实体。它是一种如此强大的力量，以致单靠自身就能把基因拖着走。作为一种快速突变子在起作用，文化把新的变异投到自然选择的剪刀之中，通过世代改变着后生规则。”^②

在该书中，威尔逊仍坚持他早先的观点：人类的各种价值观或文化准则，都是通过人的意识或精神的确立而得以提出的，但精神说到底是由基因控制的。人类的精神或意识，在他看来是一种“生物学设施”，它创造了“目的”，并通过目的而创造了“意义”。这就是说，“目的”可以作为促进生存和生殖的一种机制在大脑中进化出来。批评者会说，这抹杀了人的自由意志。因为如果基因设计了大脑，并通过后生规则组织了精神的装配，那么基因就成了终极的主人，而“我们”却不能对我们的思维和行动负责。他们由此得出结论：伦理学绝不能屈从于生物学！威尔逊对此提出：“恰恰相反，对这个问题的进一步研究揭示出，一种人类本性的深刻知识，只能

① 拉姆斯登，威尔逊. 普罗米修斯之火. 李昆峰译. 北京：生活·读书·新知三联书店，1990. 27-28

② 拉姆斯登，威尔逊. 普罗米修斯之火. 李昆峰译. 北京：生活·读书·新知三联书店，1990. 201



促进自由意志，而不会泯灭自由意志。”^① 文化决定论认为，指导我们生活的那些根深蒂固的目标和原则，都是从周围的文化中获得的，而没有任何遗传的基础。威尔逊认为，即便这是真实的，个人也仍然是由外在于他们自身的力量所决定的。在此情况下，他们是由他们的文化所设计的。于是，“文化决定论所造成的僵化和遗传决定论所造成的束缚不相上下。”^② 也就是说，在单纯由文化规则指引的人们，并不存在真正的自由意志和精神独立。就是那些把握了这一事实并向规则挑战的杰出人物，也仍然是不自由的。他们只不过是在追求新的目标和原则，在这项努力中他们将得到深刻的冲动与感情的巧妙引导，但这些冲动和感情，毕竟还是由他们的基因指定的。

那么，威尔逊是如何解释“基因—文化协同进化论”同人的自由意志的一致性的？他认为，对人类本质和基因—文化协同进化过程的科学理解，可以提供某种独立于创造我们的力量的智力尺度。它可以促进真正的意志自由。“真实的自由包括通过一种程序选择我们的主人，而这种程序允许我们作我们的主人的主人。”^③ 威尔逊实际上想说的是，当伦理学和动机的根源被充分揭示出来的时候，将能更容易地把政治科学、经济学和社会生物学与创造它们的专家的遗传倾向与文化倾向分解开来。伦理学是根本原理，是提前制止虐行与暴政的操纵开关。但是，他认为伦理学不应继续在科学的边界之外发挥作用了。把伦理学留给基因和文化的幻想，留给伟大思想家们得不到援助的直觉，可能是危险的。因为道德判断是大脑的一种生理结果，它也可以得到新的、以人为核心的科学的极大帮助。

为了说明这一点，威尔逊举人类的乱伦禁忌为例。文化决定论者可能会认为，乱伦禁忌完全是由文化规定的，人们从他们的文化中得知乱伦是一种“罪恶”。但是，由于人具有“意志自由”，因此也可以尝试在另一种文化中享受乱伦的快乐。但是，威尔逊认为，其实人们从骨子里就知道乱伦是错误的，乱伦禁忌具有生物学上的根据。存在着一种后生规则，它使得绝大多数人拒绝乱伦，而喜欢

① 拉姆斯登，威尔逊. 普罗米修斯之火. 李昆峰译. 北京：生活·读书·新知三联书店，1990. 226

② 拉姆斯登，威尔逊. 普罗米修斯之火. 李昆峰译. 北京：生活·读书·新知三联书店，1990. 227

③ 拉姆斯登，威尔逊. 普罗米修斯之火. 李昆峰译. 北京：生活·读书·新知三联书店，1990. 227



家庭之外的性吸引力量。综观历史和各种各样的文化环境，这种后生规则是如此强大和普遍，以致我们有理由认为它是有遗传基础的。当然，威尔逊认为个人在这个问题上的行动继续享有自由意志。他们可以在任何深度上考虑这个问题，直到后生发育规则、基因，然后，他们可以作出决定。但是，最大的可能是，他们还是将反对乱伦，因为后生规则已经使他们的精神转向了这一形式：他们更喜欢接受与他们在其中生长的家庭之外的人进行性交的情绪报偿。

威尔逊说：基因当然有可能受到欺骗。如果一个社会想要促进乱伦行为，可以把兄弟姐妹分开来养育，等他们长大后再鼓励他们——通过法律、艺术、音乐、宗教信条等——结婚。这个社会的其他成员，也可以表现出一种非同寻常的“自由意志”，从而阻止了那些避免乱伦的基因，提高乱伦婚姻的比率。明白了乱伦禁忌的生物学基础，并为了破坏它而付出惊人的努力，欺骗基因的目的就可以达到。如果有这样的可能，威尔逊认为这项伟大的社会工程的业绩，就完全可以和生物化学工程——它曾被用来校正遗传缺陷——的程序相比。被称为苯丙酮酸尿症（PKU）的状况，是许多遗传疾病中的一种典型症状。无论是PKU还是乱伦禁忌都不完全是由基因造成的，而是由遗传和环境的相互作用而造成的。但是，几乎在所有的人类生活环境中，PKU基因将直接导致PKU症状。于是，威尔逊深信，潜在于性选择之下的基因将直接造成乱伦禁忌，而把兄妹分开抚养，则会提高乱伦频率。假如社会不尊重个人的那种以遗传为基础的情感，而按照“社会自由意志”鼓励个人乱伦，其结果将是社会以大量智力不全的成员、儿童夭折而告终。

通过这个例子，威尔逊得出如下的结论：道德推理的基础是后生规则，是它们规定了精神发育的方向。这种推理看起来似乎最终取决于基因，也取决于文化和自我意识的决策，但是这些规则只不过偏重于发育，它们并不以固定的方式决定伦理训条或必要的决策。它们仍然需要人们作出决策，在这个意义上，它们保留了自由意志。只是人的自由意志并不是无限的。

威尔逊把自己的观点作为“基本原理”总结如下：

(1) 人类生活的一切领域，包括伦理学在内，在大脑中都有生理学基础，并且是人类生物学的组成部分。

(2) 精神发育的结构比以前普遍认为的更加精细；大多数或者全部感觉与思维的形式都是有基础的，在大脑里由遗传上设计好了



的过程所构成。

(3) 精神发育的结构似乎通过一种特殊的进化形式，经过许多代才能产生，这种特殊的进化形式就是基因—文化协同进化，基因和文化在其中共同变化着。

(4) 精神发育中的基础只不过是倾向性的；基因的影响即使非常强大，也不会破坏自由意志。事实正好相反：通过后生规则作用于文化之上，基因创造并保持了有意识的选择和决策的能力。

(5) 先天的素质来自于特殊的基因组合与环境的相互作用；如果能得到关于它们的恰当信息，就可以通过精确的方法改变它们。

(6) 伦理学的训条以这些先天素质为基础，也可以通过精确的方法改变伦理学训条。

(7) 强大的人类科学的结果之一，也许是创造一种复杂的社会工程，它触及人类动机和道德推理的最深层次。

二 道金斯的道德进化论

在社会生物学家中，道金斯以其《自私的基因》一书著称，在该书中，他彻底地从自私的基因出发，来阐明包括人在内的动物的利己和利他行为。该书第六章是专门论述利他行为的，他从基因的角度把这种利他行为概括为“基因道德”。因此，他的道德进化论，也可以说就是“基因道德进化论”。

《自私的基因》一书的基本观点是：我们，以及其他动物都是我们自己的基因所创造的机器。我们的基因有一个突出的特点，就是它的“自私性”，即它们总是以不断繁殖自身为“目的”。基因当然并没有自觉的意识，但是它们的活动，好像它们真的有某种目的似的。而基因的自私性，通常又会导致它们控制的“生存机器”、个体生物行为的自私性。道金斯就这样根据基因的自私性，推出了人和动物个体的自私性。但是，他也承认，在某些特殊情况下，自私的基因会助长一种有限的利他主义。虽然对整个物种而言，普遍的爱和普遍的利益在进化论中是毫无意义的概念，但他认为在一些特殊的场合，基因正是从其自私性出发而表现出一种有限的利他行为。因此，《自私的基因》一书，就研究主题而言，可以说就是探讨自私行为和利他行为在生物学（基因层次）上的意义。

在这里，我们先简单地将道金斯的观点同威尔逊的做一个比较，然后再具体评介他从自私的基因出发对利己行为和利他行为所作出



的生物学阐释，最后论及他的价值立场，他有关文化、意志自由的观点。

1. 道金斯和威尔逊的区别

作为社会生物学的重要代表，道金斯的基本观点，跟威尔逊的并无本质的区别。他和威尔逊一样，把道德叫作“基因道德”，这表明他们都从基因的层次来审视利己和利他行为。在具体解释利己行为时，他们都把物种内和物种之间的竞争，当作动物和人发动自私的攻击行为的根源，都根据进化稳定策略来说明为什么这种攻击行为会很自然地受到抑制，都从基因的自私性出发来说明两性之间、亲代和子代之间所存在的冲突，以及发生在这些冲突中的谎言和欺骗现象。在具体阐释利他行为时，他们都从亲缘关系入手，来理解动物和人在血缘关系范围内的利他行为，都根据特里弗斯的“互惠利他主义”来解释血缘关系之外的互助合作行为。总之，他们的观点和论据是属于同一个派系的，因此并无本质的不同。

但是，道金斯确实对威尔逊《社会生物学：新的综合》一书作出了明确批评，并试图作出某种修正。具体来说，他同威尔逊有以下区别：

首先，他更加彻底地坚持从基因的角度来理解达尔文的自然选择论，即更加明确地肯定自然选择是基因选择，基因才是自然选择的基本单位。

尽管威尔逊在《社会生物学：新的综合》一书中谈到自然选择的单位时也指出只有基因才是自然选择的真正单位，但是，他在具体阐释利他行为时，却又指出利他行为可以用亲缘选择来解释，而亲缘选择同群体选择并无明确的界限。威尔逊在肯定基因是自然选择的基本单位时，实际上又承认了自然选择可以同时个体、群体和种群等多个层次上展开。这就难以跟群体选择论乃至物种选择论彻底划清界限。

道金斯对此表示了批评。在他看来，具有血缘关系的生物个体之所以能表现出利他行为，当然是因为这些个体身上的基因存在一致性，但是，像威尔逊那样用亲缘选择（kin selection）这个名词来解释这种行为，表面上可以把这种选择方式同个体选择和群体选择区别开来，但实际上仍容易混淆它们的界限。他指责威尔逊把亲缘选择说成是群体选择的一种特殊表现形式。事实上，威尔逊提供的一张图表也确实显示，他把亲缘选择理解为个体选择和群体选择之



间的一种过渡形式。道金斯指出，按照威尔逊的定义，群体选择是指由个体组成的不同群体之间的差别性生存。诚然，在某种意义上，一个家族是一种特殊类型的群体，但威尔逊的论点的全部含义是：家族与非家族之间的分界线并非一成不变，只要稍微扩展开来，就会变成群体。道金斯认为，亲缘选择肯定不是群体选择的一种特殊表现形式，而是基因选择所产生的一个特殊后果而已。另外，他还指出威尔逊有关亲缘选择的一个“甚至更为严重的缺陷”，就是威尔逊有意识地把子女排除在外，似乎他们不是近亲！也就是说，威尔逊虽然明白子女是其双亲的骨肉，但他不想用亲缘选择论来解释亲代对子代的利他性关怀。道金斯认为威尔逊这样的一个定义，非常容易把人弄糊涂。他本人的观点是，从遗传学观点看，父母之爱和兄弟、姐妹的利他行为，都可以用相同的原因来解释：在受益者体内存在着这个利他性基因的可能性较大。

道金斯对群体选择论的批评，比威尔逊要来得鲜明和彻底得多。在他看来，人们在解释动物和人的利他行为时，经常会犯的一个错误，就是认为生物的进化是“为其物种谋利益”或“为其群体谋利益”。这种错误之所以发生，是因为“物种的永存”同繁殖密不可分。物种永存是繁殖的一个必然结果。于是，只要在逻辑推理时稍微引申过头一点，就可以推断出繁殖的“功能”是“为了”物种永存。从这一推断再向前迈出错误的一步，就可以得出这样的结论：动物的行为方式是为了有利于物种的永恒性，也正是为了物种的永恒存在，动物才表现出对同一物种的其他成员的利他主义。这种思维方式可以用群体选择论来概括。道金斯认为，如果把群体作为自然选择的单位，则个体就是群体竞争的马前卒。也就是说，在群体（含物种）选择论看来，一个群体，包括一个物种或一个物种的种群，如果它的个体成员为了本群体的利益准备牺牲自己，这样的群体就要比与之竞争的另一个群体——如果它的个体成员把自己的私人利益放在首位——具有更大的竞争优势，灭绝的可能性要小得多。于是，世界在他们看来就要为那些由具有自我牺牲精神的个体所组成的群体所占据。因此，个体选择论者拒绝接受群体选择论的观点。当然，他本人更偏爱基因选择论这个名词，而不太喜欢个体选择论这个词，这是因为，在他看来，个体的自私性是由基因的自私性所决定的。

道金斯还指出，群体选择论之所以具有巨大的吸引力，原因之



一，是它同大部分人的道德和政治观念完全吻合。作为个人，我的行为通常是自私的，但是，在我们以高姿态出现时，我们也会赞誉那些先天下之忧而忧、后天下之乐而乐的人。当然，对“天下”一词的界定始终不那么清晰。道金斯发现，一个群体范围内的利他行为常常同群体之间的自私行为并行不悖。另外，在青年人为国家作出牺牲的问题上，有一点是令人费解的：和平时期号召人们做出一些微小的牺牲，似乎比在战争时期要求他们献出生命还要困难。他还发现：最近出现了一种同民族主义和爱国主义相对立的、以全人类即整个物种作为我们同情的目标的趋向——达尔文所谓普遍的“人道”观念。在他看来，把我们的利他主义目标加以人道主义的扩大，会导致一个必然结果：进化论中的“物种利益”概念再次得到了支持。政治上的自由主义者通常是物种道德的最笃信的代言人，但同时他们却对那些主张进一步扩大一些利他范围（扩大到其他一些物种）的人，极尽嘲笑之能事。道金斯认为这种“物种道德”是令人可疑的：我们的文明一方面谴责相食同类，但是津津有味地吃其他物种成员身上的肉；我们许多人看到人类在执行死刑时感到悲惨，但是兴高采烈地鼓励射杀那些相当温顺的害兽。他由此认为这种“物种道德”在进化生物学上是毫无正当理由的。

总之，按照进化论，关于利他主义应该在什么水平上表现出来，对此问题的回答是含混的。这种含混状态，正好反映了在人类道德中，关于利他主义应该在什么水平——家庭、国家、种族、物种乃至一切生物——上是可取的，其回答也存在含混的状态。道金斯紧紧抓住了群体选择论的这一弱点，并质问：群体选择论主张个人应该服从于群体竞争，为此需要为群体做出牺牲，但是，个人究竟应该把哪个层次的群体看得最重要呢？是他的家庭，还是他所在民族国家，还是整个人类，乃至所有生物呢？如果说选择在同一物种的群体之间以及在不同物种之间可以进行，那么，选择为什么就不能在更高一级的群体之间进行呢？物种组成属，属组成目，目组成纲。狮子、羚羊和人类一样同属哺乳动物纲。难道我们不应该要求狮子“为了哺乳动物纲的利益”，不要再去杀害羚羊吗？可是，照此推论下去，为了使脊椎动物这一门全部永恒地存在下去，我们又该怎样做呢？他运用归谬法，试图揭示群体选择论会陷入无法自圆其说的困境。

在明确批驳群体选择论的过程中，道金斯一再表明他的这样一



种信念：从发生在最低水平上的选择出发是解释进化论的最好方法，即基因选择论是自然选择论最好的解释。也就是说，自然选择的基本单位，对他而言既不是物种，也不是群体，严格地说，甚至也不是个体，而是遗传单位——基因。

其次，道金斯比威尔逊更鲜明地突出了基因的自私性。

在《社会生物学：新的综合》和《论人性》等著作中，威尔逊也曾指出基因具有自私的特性。他曾把基因称为“不朽而自私的基因”。其意思是：基因为了争取生存的机会，会直接同它们的等位基因展开你死我活的竞争。等位基因就是争夺它们在后代染色体上的位置的对手。在基因库中能牺牲等位基因而增加自己生存机会的基因都会生存下去；反之，如果它不自私，而是利他主义者，把生存机会让给其他基因，它自己就被消灭了。所以，威尔逊提出：生存下来的基因，必定是自私的而非利他的基因。从本质上说，自私才有基因，基因就是自私。在社会生物学理论中，自私，是生命的本性之一。

道金斯的观点同威尔逊的这些观点并无大的不同，只是他以更加夸张、更加彻底的方式将这一观点加以发挥了。对他而言，由基因所操纵的所有生物行为，本质上都是自私的。自私不仅表现在生物之间的攻击行为之中，也表现在生物之间的谎言和欺诈之中。甚至在亲代和子代之间、夫妻之间，都存在着基于自私天性而展开的明争暗斗。而许多所谓的利他行为，尤其是发生在亲代与子代之间的利他行为，包括亲属范围内的利他行为，在他看来都是受自私的基因控制的，都服从于自私的基因扩张自身的“目的”。而更高层次上的社会合作或互助行为，当然也是由自私的基因规定的自私的生存机器的一种自私的行为。他特别强调利他行为是在特殊条件下展开的一种有限的利他行为，说到底是想把利他行为也解释为自私的。他的总的观点是：凡是经由自然选择进化而来的任何东西，都应该是自私的。于是，当我们去观察其他动物和人的行为时，必定会发现它们是自私的行为。假如我们发现某些人类的行为是利他的，就需要作出专门的解释。他认为许多明显的利他行为，实际上是伪装起来的自私行为。

278

2. 道金斯对自私行为的解释

如果按照传统规范伦理学对自私一词的界定，道金斯所谈论的许多动物的自私行为，尤其是基因的自私行为，实际上并不是真正



自私的。因为自私是一个道德评价性概念，按照传统规范伦理学的理解，它只能应用于具有自我意识，能够作出自由选择的道德主体（人）身上。不要说基因根本没有自我意识，不知道自己进行善恶评价，其他动物——道金斯把动物个体称为“生存机器”——也没有严格的自我意识，也不会对自己的行为进行道德评价。于是，在谈论自私行为时，道金斯首先对它作出了特别的界定。对他来说，自私也好，利他也好，主要是指行为上的，而不是主观意识上的。他的界定是：一个实体，例如狒狒，其行为的结果是牺牲自己的利益，从而增进了另一同类实体的利益，该实体就被认为是利他的；反之，就是自私的行为。所谓利益，首先指“生存的机会”^①。一个实体的行为，即使对另一个实体的生死所发生的影响微不足道，也总会有一些影响。而这些即使是极微小的影响，也能够对进化起很大的作用。道金斯一再声称：他有关自私和利他的定义不是主观意识上的。他的旨趣不在于动机的心理学方面，他不想论证人们在作出利他行为时，是否“真的”私下或下意识地抱有动机。他们或许有主观动机，或许根本没有。这不是他所关心的。他的定义只涉及行为的实际效果。判断一个行为是自私还是利他，就看该行为是降低还是提高了这个假定的利他主义者生存的可能性，以及这个假定的受益者的生存的可能性。

自私的行为是普遍存在的。道金斯先举了动物界中一些有关个体动物的自私行为的例子。如黑头鸥的同类相食现象，雌螳螂的那种喜食同类的习性。他还谈到南极洲帝企鹅（empperor penguins）的那种“胆怯行为”：由于有被海豹吃掉的危险，在潜入海水之前它们踌躇犹豫，没有一个肯当试验品，大家都在退缩，甚至相互往水中推。更为常见的自私行为，可能是拒绝分享某些视为珍贵的东西，如食物、地盘或配偶等等。

道金斯并不喜欢援引例子来对各种自私行为进行“描述”。不过，有一类自私行为，他给出了特别的重视。这就是生物中普遍存在的攻击行为。由于把所有的生物都看成自私的“生存机器”，因

① 达尔文在《人类的由来》中批评功利主义，说它把幸福当作首要的道德标准。达尔文本人则主张把幸福标准置于“生存利益”标准之下。在社会生物学当中，“生存的利益”也被置于生物的幸福之上。生存，似乎是最根本的利益，也是社会生物学家考察生物行为的最基本的出发点。



此，他很容易得出结论：生物之间的相互攻击行为，是其自私天性的必然表现。一个生物，往往以其他的生物为其生存环境。它和其他生物会发生相互影响和作用。它既可以利用其他生物，也可能受到其他生物的攻击——假如它的行为影响到其他生物的利益的话。不同物种的“生存机器”以各种方式相互影响，同一物种的“生存机器”往往更加直接地相互影响。这种影响势必会造成它们相互之间的竞争，而竞争正是物种之间、物种内部成员之间发生冲突和攻击行为的主要原因。

关于同一物种内部的生物为什么会发生冲突，道金斯给出的解释同威尔逊的解释是大致相同的：原因之一是，自己物种的一半成员可能是潜在的配偶，而且对其子女来说，它们可能是勤奋和可以利用的双亲；另一个原因是，同一物种的成员，由于非常相似，由于都是同一类的保存基因的机器，生活方式又相同，因此，它们是一切生活必需资源的更直接的竞争者。如果它们属于同一性别，还可能争夺配偶。通常是雄性动物为争夺雌性配偶而相互竞争。而如果雄性动物给与之竞争的另一只雄性动物造成损害的话，也许会给自己的基因带来好处。因此，对这些“生存机器”来说，合乎逻辑的策略似乎是将其竞争对手杀死，然后最好是把它吃掉。

当然，道金斯并不由此就得出这样“幼稚的”结论：屠杀同类和同类相食是自然界普遍存在的现象。同其他大多数社会生物学家一样，他也注意到、并肯定了动物行为学家洛伦茨在《论攻击行为》中提出的观点：动物之间的搏斗具有克制和绅士风度的性质。它们的搏斗是一种正常的竞赛，是按规则进行的，往往虚张声势代替了真刀真枪。而且胜利者往往尊重降服的表示，不会给投降者以致命的打击或撕咬。他也相信对动物“绅士风度”的这样一种解释：那种破釜沉舟的好斗精神不但会带来好处，也会造成损失，而且不仅仅是时间和精力方面的损失。例如，杀死一个竞争对手，可以暗地里帮助了另外一个潜在的竞争敌手。所以，尽管动物的行为或许是无意识的，道金斯认为在决定要不要搏斗之前，它最好对自己的攻击行为进行一番如果说是无意识的、却是复杂的“权衡”。在这里，他也像威尔逊一样援引了梅纳德·史密斯的进化稳定策略，来解释动物何以会在攻击行为与和平行为之间达成一种适度的“平衡”。他也探讨了“鹰鸽相争”模式，相信在一个群体当中，单纯采用鹰策略或鸽策略，都不是稳定的，鹰和鸽之间有一个相对稳定的比率：



7: 5。

除了鹰和鸽这两种策略外，道金斯和威尔逊一样还谈到其他一些策略，如“还击者”策略、“恃强凌弱”策略、“试探还击”策略等等。上述各种策略，如果都放在模拟计算机中去，使之相互较量，他相信其结果是：只有“还击者”策略（又叫针锋相对策略）是稳定的。此外，道金斯还注意到：在进行竞争时，竞争个体的身材大小或搏斗装备是不同的；个体可能因胜利果实的多寡而有所区别，如衰老的雄性动物，由于其余生不长，如果受伤，它的损失较之来日方长的、精力充沛的年轻雄性动物可能要少一些。还有一种情况是，在个体竞争者之间存在一些随意的不平衡条件，如一方先到达竞争地点等。所有这些因素，都会影响到动物采纳何种竞争策略。他相信，先到达某个地方的竞争者，事实上大多对后入侵者采取攻击行为，这就说明了动物和人类当中普遍存在的“领土保卫”行动。这是由于竞争者到达某个地方的时间不同而形成的一种进化稳定策略。而体力的大小、身体的强弱和年龄的差距，都会影响竞争的表现形式。道金斯还相信个体的记忆对竞争会发生重要影响。例如，一只蟋蟀，如果它在最近的搏斗中经常获胜，它就会越来越富有攻击性；相反，它就会越来越像鸽子。他由此来解释“统治集团”的形成：总是获胜的攻击者会成为统治者，而失败者则成为被统治者。两者之间也会保持一种进化上的稳定，这种稳定，对于这个集团内部的个体都是有利的。

关于物种之间所发生的攻击行为，道金斯也认为是由竞争所引起的。当然，不同物种之间的竞争，不如同一种物种成员之间那样直接。因此，道金斯设想它们有关资源的争端是比较少的。但是，不同物种的个体之间也会发生尖锐的利害冲突，只是其表现形式不同而已。例如，狮子想吃羚羊的躯体，而羚羊对于自己的躯体却另有截然不同的打算。狮子的基因“想要”肉供其生存机器食用，而羚羊的基因“想”把肉作为其生存机器进行工作的肌肉和器官。羚羊身上的肉的这两种用途是互不相同的，因此就发生了利害冲突。同类之间为什么不相互食用？道金斯的回答是：这不符合进化稳定策略。例如，狮子若要追捕羚羊，遭到反击的危险性太大了。它不如去追捕羚羊容易得手，危险性也较小。在不同物种的两只动物之间，存在着一种固有的不对称现象，而且其不对称的程度要比同一物种的成员之间大。由于这种不对称，因此不同物种成员在竞争中采取



的策略大多是：“如果你比对手小，就逃走；如果你比对手大，就进攻。”这种类型的策略在不同物种成员之间的竞争中得到发展。例如在狮子和羚羊之间，就形成了狮子追逐和羚羊逃跑的策略，它们各自培养出了高超的追捕和逃跑技巧。如果一只突变型的羚羊采取相反的策略，它就很可能被狮子吃掉。

可见，道金斯不仅用进化稳定策略来说明物种内不同个体成员的竞争，也用它来说明不同物种之间的生存竞争。他甚至认为进化稳定概念的发明，很可能是自达尔文以来进化理论上最重要的发展之一。凡是有利害冲突的地方，它都是适用的。他还预言进化稳定策略会使生态学发生彻底的变革。

道金斯在把攻击行为作为自私行为的典型表现时，还进一步探讨了自私行为在其他方面的种种表现。动物的许多行为，在群体选择论者和其他人看来是利他行为，却被他解释成完全自私的。

(1) 计划生育

群体选择论的主要代表人物爱德华兹曾提出这样的观点：个体动物为了群体的利益，会有意降低其出生率，即个体会按照自我牺牲精神而放弃自己的繁殖利益。道金斯针对这个观点指出：生存机器一般为自私的基因所控制，而自私的基因是不能预见未来的，也不可能把整个物种的福利放在心上。他首先指责爱德华兹等人没有正视一个明显的事实：野生动物的数目并不以天文数字的速度增长，其出生率和死亡率大致相抵。可以肯定的是，野生动物的数目不会无限制地持续增长。饥饿和其他死亡因素是它们不可能无限增长的根本原因。道金斯承认，动物和人实际上也不会倾向于无限制地自我繁殖。他同爱德华兹等人的根本区别仅仅在于，他们对“计划生育”通过什么样的自然选择过程形成这一问题有不同的回答。爱德华兹认为动物控制生育是利他性的，是为了整个群体的利益，而道金斯则认为这其实仍是一种自私的行为，是为了进行繁殖的个体的利益而做出的。

爱德华兹的观点是：其个体成员能约束自己出生率的群体，较之其个体成员繁殖迅速以致危及食物供应的群体，灭绝的可能性要小。因此，世界就会为其个体成员能约束自己出生率的群体所占据。他还由此出发来解释动物的炫耀性行为。他把炫耀性行为看成是动物经过周密安排的群体聚集，以便对它们的数量进行估计。他并不认为动物对其数量的估计是一种有意识的行为，但他认为这是一种



把个体对于其种群的个体密度的直觉同它们的繁殖系统联系起来
的神经或内分泌自动机制。道金斯的观点则是：这种理论并没有充分
的根据，动物中的“计划生育”现象完全可以用自私基因理论解释。
道金斯将拉克（David Lack）尊为这方面的先驱。他认为拉克虽然没有
用过“自私的基因”这一名称，但他却是“计划生育”的自私基因
理论的奠基人。拉克是一位生态学家。他对野生鸟类每窝孵卵的
数量曾作过专门研究，得出了如下结论：鸟类并不会无限制地孵卵。
因为大量生蛋固然有好处，但也有坏处。增加生育必然以抚养欠佳
为代价，其结果是大量幼鸟死亡。因此，鸟类会自动控制自己的繁
殖率。道金斯完全赞同拉克的观点：个体之所以调节其每窝的孵卵
数，绝非出于利他动机，而是为了最大限度地增加它们现有子女的
存活数。他因此指出，生育太多的个体要受到惩罚，不是由于整个
种群要走向灭绝，而仅仅由于它们自己的子女能存活下来的越来越
少。使之生育太多子女的基因根本不会大量传递给下一代，因为带
有这种基因的幼儿极少能活到成年。总之，亲代个体实行计划生育，
是为了使它们的出生率保持在最适度，这归根到底是基于自私的
“考虑”。

（2）亲子冲突

道金斯不仅从自私的基因理论出发来理解动物中的“计划生育”
现象，而且用自私基因理论，来说明动物“家庭”内部的冲突。在
他看来，在一个家庭内部，亲代和子代之间也存在利益冲突，因此
也存在着自私和欺骗的现实。

他首先从母亲可能有一个“宠儿”即偏爱它的某个子女而造成
其他子女的不平，来探讨家庭内部的冲突。说母亲有宠儿，意即她
在子女身上的投资是不均等的。这里涉及特里弗斯所阐释的“亲代
（双亲）投资（parental investemnt）”概念：亲代对子代个体进行的
任何形式的投资，会增加该个体的生存机会，但以牺牲亲代对子代
其他个体进行投资的能力为代价。道金斯认为特里弗斯的这个概念
过度地强调了亲代的重要性，而贬低了其他的遗传关系。因此，他
提出了“利他行为投资”（altruism investment）概念：个体 A 对个体
B 进行投资，意即个体 A 增加了个体 B 的生存机会，但以牺牲个体
A 对包括其自身在内的其他个体的投资能力为代价，而所付出的一
切代价，需要按照适当的亲缘关系指数进行计算。他认为做母亲的
对待子女不会一视同仁，不会平均投资。因为它的子女在身体发育、



智力发达程度等方面并不相同，还有年龄上的区别，因此，它往往会有选择地把资源重点投入在身体发育良好，或者有更大的生育潜力（更年轻）的子女身上。当它发现自己的子女年龄太大时，甚至会把投资的重点转移到孙子孙女身上。由于存在这种投资的不均等，道金斯因而提出：做子女的会积极地对母亲施加影响，“争取得宠”。就一个幼儿而言，它同它的兄弟姐妹中的任何一个的密切程度，和它母亲同其子女的密切程度是一样的。亲缘关系指数为 $1/2$ 。因此，它“希望”它的母亲以其资源的一部分对它的兄弟姐妹进行投资。但是，它对自己的关系毕竟比它对兄弟姐妹中的任何一个的关系密切两倍。因此，如果其他条件不变，它会希望母亲在它身上的投资更多一些。于是，自私贪婪就成了幼儿的基本特征。当然，一个幼儿身上有毕竟一半的基因可能跟自己的兄弟姐妹的基因相同，因此，它的自私贪婪也是有限的。尤其是做兄长或姐姐的，会表现出对于弟弟或妹妹的利他性关切。

这种亲子冲突在断奶这个问题上有突出表现。做母亲的为了生二胎而打算让正在吃奶的幼儿断奶。但这个幼儿却不希望这样快就不再吃奶。这就会形成母子之间的冲突。

总之，为了争夺更多的亲代投资，子代之间会发生形形色色的冲突，而这个时候，做母亲的总是力图做到公允。道金斯如此描述亲代和子代之间的争斗：这是一场微妙的争斗，双方全力以赴，不受任何清规戒律约束。幼儿利用一切机会进行欺骗。它会装成比实际上更饥饿的样子，或装成比实际更年幼或面临比实际更大的危难的模样。它撒娇、哭闹，不惜利用一切可能利用的心理战术——说谎、哄瞒、利用，甚至滥用亲缘关系作出不利于亲戚的行为。他甚至还谈到，某些燕子为了争夺更多的投资，而做出“杀害”兄弟姐妹的行径。

道金斯可能担心这样描述亲代和子代之间的关系使人们难以接受，因此一再声明他所说的一切并不牵涉有意识的动机。他并不认为子女体内有自私的基因而故意地、有意识地欺骗父母。当他说“一个幼儿应该利用一切机会进行哄骗、说谎、欺诈、利用”的时候，他赋予“应该”一词以特殊的含义。即他并不认为这种行为是符合道德准则的，是可取的。他只是想说明：自然选择往往有利于表现这种行为的幼儿。因此，当我们观察野生种群的时候，我们不要因为看到亲属之间的欺骗和自私行为而感到意外。“幼儿应该欺



骗”这句话，仅仅意味着：促使幼儿进行欺骗的基因在基因库中处于有利的地位。他的上述观点大多同动物有关，而很少直接涉及人类。但是，他确实没有把人类看成是一个纯粹的例外。因此他说，如果上述提法有什么寓意深刻的地方可供人类借鉴，那就是：我们必须把利他主义的美德灌输到我们子女的头脑中去，因为我们不能指望他们或她们的本性里有利他主义的成分。

(3) 两性冲突

在上文评介威尔逊的“性道德”进化论时，我们已看到威尔逊从两性冲突出发试图提出双重的性道德。道金斯在这一点上同威尔逊的观点大体相似，只不过更多地强调了两性之间的利害冲突，和它们（他们）价值观的冲突。在他看来，如果说体内有一半基因相同的亲代同子代之间尚且有利害冲突，那么相互毫无血缘关系的配偶之间，自然会有更激烈的冲突。

在道金斯的笔下，一对配偶，由于都是自私的基因所控制的生存机器，因此，每个配偶都会设法利用对方，试图迫使对方多投资一些，而使自己有更多的繁殖机会。换言之，就个体而言，它的如意算盘很可能是：“希望”同尽可能多的异性交配（不是指生理上的快乐，尽管个体乐意这样做）。他相信有些物种的雄性个体，就是这样做的。当然，也有一些物种的雄性个体，在抚养子女方面，承担着同配偶相等的义务。道金斯赞赏特里弗斯的论点：性配偶之间的关系，是一种相互不信任和相互利用的关系。

道金斯把雌性定义为“某个群体中拥有大的性细胞的个体”，与之相反的就是雄性。在无性生殖中，同形的配子相互融合时，各为新的个体提供数目相等的基因并贡献相等的食物储存量。但是在有性生殖中，虽然精子和卵子为新的个体贡献的基因数目相等，但卵子在提供食物储存方面却远远超过精子。因此，在受孕时，做父亲的对子代的投资，比他应支付的资源份额（一半）要少。由于每个精子非常微小，一个雄性个体每天能制造千百万个精子。因此他具有潜在的能力，能在很短的时间里利用不同的雌性个体使一大批幼儿出生。因此，每一雌性个体能够生育的幼儿的数量是有限的，但雄性个体可以繁殖的数量却是无限的。这就为雌性个体带来了利用这种条件的机会。

道金斯认为，作为自私的机器，配偶双方都“希望”儿子和女儿数目均等。这一点它们是没有争议的。分歧在于，谁将承担抚养



这些子女中的每一个的主要责任。每一方都希望存活的子女越多越好。显然，实现这种愿望的方法，是诱使你的性配偶在对每一子女进行投资时付出比它理应承担的更多的资源，以便你自己能脱身跟别的性配偶再生子女。这种策略是两性都向往的，但雌性往往更难如愿。由于它一开始就以其大而食物丰富的卵子，付出了比雄性更多的投资，因此，做母亲的从怀孕起，就对每个幼儿承担了比父亲更大的“义务”。倘若幼儿死亡，它比做父亲的要蒙受更大的损失。换言之，为了把另一个新的幼儿抚养到同死去的幼儿同样大小，它今后必须比做父亲的投资更多。雌性个体投资多于雄性个体，不仅开始时如此，在整个幼儿发育期间都是。如在哺乳动物中，幼儿出生后，制造乳汁喂养幼儿、抚养并保护幼儿的责任，大多是由母亲承担的。雌性个体受剥削，而这种剥削行为在进化上的主要基础是卵子比精子大。

道金斯由此对雌性和雄性个体在性选择中的策略作出解释：雄性倾向于同更多的雌性交配，但是雌性手中也握有一张王牌，可以减轻由于其配偶对它进行剥削而造成的损失的程度，即它可以拒绝交配。它是被追求的对象，是卖方。因此，在进行交配之前，它要同雄性进行激烈的讨价还价。雌性所采取的策略，主要有两种，一是“家庭幸福策略”，二是“大丈夫策略”。这两种策略也是威尔逊等人探讨过的。

家庭幸福策略是说：雌性个体在交配之前要对雄性“考察”一番，以发现其忠诚和眷恋家庭生活的迹象。为此，它便长时间地搭架子，忸怩作态。而雄性个体便展开追求的“仪式”，这包括在交配前所进行的重要投资。雌性个体先迫使雄性个体对它们的后代进行昂贵的投资，然后再同意交配，这样，雄性个体在交配后若再抛弃它，就会蒙受重大损失。道金斯由此得出这样的结论：主要由羞怯忸怩的雌性个体和忠诚的雄性个体组成的种群，能够进化是肯定无疑的。在他看来，羞怯忸怩对雌性个体的自私的基因是有利的！而雄性个体在他看来，事实上都有点不老实，它们（他们）的程序就是为了利用机会去占它们配偶的便宜。雄性个体比雌性个体更能从不忠诚的行为中得到好处。

大丈夫策略是说：雌性个体对得不到孩子们的父亲的帮助已不再计较，而把全部精力用于培育优质基因。于是，它们再次把拒绝交配作为武器，不轻易跟雄性个体交配，总是慎之又慎，精心挑选，



然后才同意和自己选中的对象交配。某些雄性确实比其他个体拥有更多的优质基因，这些基因有利于提高子女的生育机会。因此，雌性个体总是选择身材高大雄壮、肌肉发达、性感的雄性交配。道金斯以此来解释雄极乐鸟为什么会有长尾巴。

道金斯有关两性冲突的总的观点可以概括为：在动物界中各种不同的繁殖制度——雌—雄、雌雄乱交、“妻妾”等——都可以理解为雌雄两性之间利害冲突所造成的现象。雌雄两性都“想要”在其一生中最大限度地增加它们的全部繁殖成果。由于精子和卵子在大小和数量方面存在差别，雄性个体一般地说倾向于雌雄乱交，而缺乏对后代的关注。雌性个体则有两种可供利用的对抗策略——家庭幸福策略和大丈夫策略。当然，在这两种策略之间还有许多居间策略。不过，道金斯相信，一般而言，雌性个体更喜欢采取家庭幸福策略。由此也造成了两性之间以下几个主要区别：雄性个体往往追求鲜艳的色彩以吸引异性，而雌性个体往往满足于单调的色彩；雌性个体在和谁交配的问题上比雄性个体更挑剔。后一点被道金斯用来解释为什么雌性个体会更注意避免乱伦杂交——因为这会导致它们生育的后代健康不良。他认为，雄性个体比雌性个体往往有更大的乱交倾向。

道金斯的上述论述，大多只涉及动物。那么，他如何理解人类两性之间的关系呢？他的回答是：人类的情形也大同小异。雌性个体只有在对方在一定程度上表明能够长期忠贞不渝时才肯与之交配，这对人类来说并不陌生。他据此认为人类的妇女采取的是家庭幸福策略，而非大丈夫策略。他认为人类社会大多实行一夫一妻制。在当代社会，父母双方对子女的亲代投资都是巨额的，且没有明显的不平衡现象。虽然母亲直接为孩子操劳，所做的工作比父亲多。但是，父亲常常以间接的方式辛勤工作，为孩子提供源源不断的物质资源。另一方面，有些人类社会有杂交习俗，而有些则实行妻妾制度。道金斯把这种令人惊讶的多样性，归结于人类的文化而不是基因。但是，同威尔逊一样，他相信更大的可能是：男人大多倾向于杂交，而女人大多倾向于一夫一妻制。只是在具体的社会里，哪一种倾向占上风，取决于具体的文化环境。

在人类社会中，性的炫耀行为与其他动物群体不同：喜欢炫耀的不是男人，而是女人。这个令人迷惑的现象，在道金斯看来揭示了一个事实，在现代西方社会，很可能是女人在争夺男人，而不是



男人在争夺女人。

3. 道金斯对利他行为的解释

道金斯对利他行为的定义,我们前面已提到了。在他看来,一个个体,如果其行为的结果是牺牲自己的利益,而增加另一同类实体的利益,该实体就被认为是利他性的,其行为也就是利他行为。他这样定义时,根本没有考虑这个实体的行动是否包含有意识的动机。

虽然把所有的生物都看作由自私的基因控制的生存机器,但是,道金斯毕竟承认在生物个体这个层次上,在一些特殊的情形下存在着某种类型的利他行为。例如,工蜂的刺螫行为是抵御蜂蜜掠夺者的一种十分有效的手段。但执行刺螫的工蜂是一些敢死队队员。在刺螫这一行动中,一些生命攸关的内脏,通常被拖出体外,而工蜂很快即死去。它的这种自杀使命可能把蜂群储存的重要食物保存下来,而它们自己却不能活着受益了。道金斯认为,这就是一种利他性行为。不仅为朋友献身是一种利他行为,为朋友冒点风险也是利他行为。如许多小鸟在看到捕食的飞禽(如鹰)飞近时,会发出一种特有的“警告声”,鸟群一听到这种声音,会采取适当的逃避行动,而发出这种声音的鸟却使自己处于特别危险的境地,因为它把捕食者的注意力吸引到自己身上了。道金斯还指出,动物利他行为的最普通明显的例子,是父母,尤其是母亲对其子女所表现的利他性行为。它们或在巢内,或在体内孕育这些小动物,付出巨大的代价去喂养它们,冒很大的风险保护它们免受捕食者之害。

为什么动物会表现出这样一些利他性行为?道金斯仍试图从自私的基因的角度给出解释。一个自私基因的“目的”,在他看来就是“试图”在基因库中扩大自己的队伍。从根本上说,它所采用的办法,就是帮助那些它所寄居的个体编制它们赖以生存下去并进行繁殖的程序。生物个体之所以能够表现出利他行为,在他看来,其主要原因不外乎以下两种:一是,存在于某个生物个体身上的自私的基因,同其他生物个体身上的一些基因是相同的,这就使得一个基因有可能去帮助存在于其他一些个体之内的自身的复制品;二是生物个体在帮助别的个体时,会直接或间接地得到某种“回报”。

(1)“基因道德”

威尔逊曾经用亲缘关系选择理论,来解释具有血缘关系的亲属之间的利他行为,道金斯虽然不喜欢使用亲缘选择这个概念,但实际上同样是从血缘关系的角度来理解“基因道德”的。《自私的基因》一书



第六章“基因道德”就是要论证：出于基因的自私性，一个基因也有可能帮助存在于其他一些个体之内的其自身的复制品。

为了说明这一点，道金斯假定人体内有一个白化基因（albino）。这种基因分布于许多个体之中，能够为这些个体编制程序，使之对其他含有白化基因的个体表现出利他行为，以此来促进其自身在基因库中的存在。如果白化基因寄居的一些个体死去，而它们的死亡使含有同样基因的一些其他个体得以存活下去，那么，这个白化基因理应为“感到高兴”。如果一个白化基因能使它的一个个体拯救十个含有白化基因的个体的生命，那么即使这个利他主义者因此丧生，它的死亡也会因为基因库中白化基因数目增加而得到充分的补偿。道金斯声称：这并不意味着白化基因真的“想”生存下去或帮助别的白化基因。但如果这个白化基因碰巧使它的一些个体对其他的一些白化体表现出利他行为，那么不管它是否情愿，它往往因此在基因库中自然而然地兴旺起来。但为了促使这种情况发生，它必须对它的一些个体产生两种相互独立的影响。它不但要对它的一些个体赋予通常能产生非常苍白的肤色的影响，它还要赋予个体这样一种倾向，即使它们对其他具有非常苍白肤色的个体表现出有选择的利他行为。具有这两种影响力的基因，肯定会在种群中取得很大的成功。道金斯相信，从理论上说，出现这样一种基因是可能的：它能赋予其个体以一种明显可见的外部“标志”，如苍白的皮肤、绿色的胡须，或其他引人注目的东西，以及对其他带有这些标志的个体特别友好的倾向。当然，同一基因既产生正确的标志又产生正确的利他行为，其现实可能性不大。

道金斯把绿胡须这样一些任意选择的标志，作为基因在其他个体中“识别”其自身拷贝的一个方法。他还设想，单凭个体的利他行为，就可以识别拥有利他基因的个体。这就是，某个体帮助其他个体的事实本身，就相当于绿胡须的标志。基因有无一些比较合乎情理的方法来识别存在于其他个体中的其自身的拷贝？道金斯对此问题的回答是肯定的。他认为很容易证明，近亲多半有共同的基因。他和其他社会生物学家（如汉密尔顿）一样认为，这正是亲代对子代的利他行为普遍存在的理由。

尽管他批评威尔逊没有严格区分亲缘选择和群体选择概念，但他实际上也是用亲缘选择理论来解释亲属范围内普遍表现出的利他行为。只不过，他明确肯定亲代对子代的关切，也是亲缘选择的一部分。在阐释了“亲缘关系指数”的基础上，他得出这样的结论：一个操纵其



个体拯救五个堂兄弟姐妹而自我牺牲的基因,在种群中是不会兴旺起来的。一个准备自我牺牲的利他基因如果要获得成功,至少要拯救两个以上的兄弟姐妹(子女或父母),或四个以上的异父母兄弟姐妹(叔伯父、叔伯母、侄子、侄女、祖父母、孙子孙女),或八个以上的第一代堂兄弟姐妹。按平均计算,这样的基因才有可能在利他主义者所拯救的个体内存在下去,同时,这些个体的数目足以补偿利他主义者自身死亡所带来的损失。如果一个个体能够肯定某一个人是他的同卵孪生兄弟姐妹,他关心这个孪生兄弟姐妹的福利应该同关心自己的福利完全一样。而父母对子女的爱,不过是近亲利他行为的一种特殊情况。从遗传学上讲,父母同子女的关系,并没有比兄弟姐妹的关系来得特殊。当然,就自然界的实际情形看,兄弟姐妹之间的爱,远不如父母对子女的爱来得普遍。可见,道金斯和其他社会生物学家一样,把近亲范围内的利他行为,看作是自私的基因“选择”的结果,尽管他承认基因并没有自觉意识到自己行为的目的。

道金斯认为,从亲缘选择角度看问题,就很容易理解人类为什么如此重视亲属关系的确定了。作为人类中的成员,知道谁是自己的亲属,这是因为别人会告诉我们,我们为他们取名字,我们有正式结婚的习惯,我们有档案和良好的记忆力等等。人类的风俗和部落的仪式通常都强调亲缘关系:膜拜祖先的习惯广为流传,家族的义务和忠诚在人类生活中占有主导地位。道金斯还声称,根据汉密尔顿的遗传理论,我们很容易解释氏族之间的仇杀和家族之间的争斗。这些争斗的发生,是因为人们首先立足于维护自己近亲的福利。而乱伦的禁忌,在他看来也表明人类具有深刻的亲缘关系意识,尽管乱伦禁忌在遗传上的好处同利他主义无关,而与近亲繁殖会产生隐性基因的有害影响有关。

道金斯还具体探讨了动物是如何“知道”或“辨认”自己的亲属的。他意识到,“对亲属友好”作为一个遗传学的规则,其实施需要首先知道谁是自己的亲属。在正常情况下,动物可以遵循什么样的准则以便间接地使它们的近亲受益?道金斯的观点是:如果动物倾向于对外貌和它们相像的个体表现出利他行为,它们就可能间接地为其亲属做些好事。他承认,这条准则,当然只在统计学意义上是“正确的”。如果条件有变,如果一个物种在一个大得多的类群中生活,仅仅根据外貌来进行判断,就会出现错误。但是,动物大多是根据外貌来进行判断的。道金斯由此设想:种族偏见,很可能是对近亲选择倾向不合



理地推广的结果,即把外貌同自己相像的个体视为自己人,并歧视外貌跟自己不同的个体。他还提出:在一个其成员不经常迁居或仅在小群体中迁居的物种中,你遇到的任何个体很可能是你的相当近的亲属。在此情况下,“对你所遇到的这个物种中的任何一个成员一律以礼相待”,这条准则可能具有积极的生存价值,因为凡是使其个体倾向于遵循这条准则的基因,可能在基因库中兴旺起来。而经常有人提到的猴群和鲸群中的利他行为,道理正在于此。鲸鱼碰到自己的同类遇难,往往会给予援救。而海豚把在游泳时快要淹死的人救起来,很可能是因为它把这个人也当作了自己的近亲。人们说成年狒狒为了保护它的伙伴免遭豹子之类的食肉兽的袭击而甘冒生命危险,在道金斯看来这其实也是因为,一只成年的雄狒狒大概有相当多的基因储存在其他狒狒的身体内。同样,雏鸡所表现的利他行为,他认为也可以很容易在近亲选择的理论中找到答案。在自然界里,这些雏鸡都是同胞兄弟姐妹。

当然,动物可能会犯错误,例如,会把别人的后代作为自己的儿女。这种现象,诗人歌德曾将之当作自然界具有“神性”的表现,克鲁泡特金也极力加以称颂,认为这证明了互助是自然界普遍存在的现象。而在道金斯这里,收养幼兽的行为尽管感人至深,但在大多数情况下,这些行为不过是“要帮助近亲”这条准则的失灵,因为慷慨收养孤儿的母兽,并不会为自己的基因带来任何好处。它在浪费时间和精力,而这些时间和精力本来可以花在它自己的亲属身上,尤其是它自己的儿女身上。他借用梅纳德·史密斯的术语,指出利他的收养“策略”绝非一种进化上稳定的策略。它比不上那种与之匹敌的自私策略。如果是一只鸟,那么它的极端的自私策略是:生下比其他鸟来得多的蛋,然后拒绝孵化它们。不过这种自私策略也谈不上稳定,因为这个自私的鸟指望别的鸟来代替自己孵化后代是靠不住的,因此,最稳定的策略只能是:识别自己的蛋,并只孵化自己的蛋。

总之,道金斯特别重视亲属关系的确定问题。在他看来,就利他行为的演化而言,亲缘关系本身,很可能还不如动物对亲缘关系作出的力所能及的估计来得重要。他认为明白了这一点,就能理解为什么在自然界中,父母之爱要比兄弟姐妹之间的利他行为普遍得多,而且真诚得多,也就能懂得为什么对动物而言,自身利益比甚至几个兄弟更加重要。这就是说,除了亲缘关系指数,还要考虑到“肯定性”指数。尽管父母同子女的关系在遗传学的意义上并不比兄弟和姐妹之间的



关系来得密切,但其肯定性却大得多。在一般情况下,要肯定谁是你的兄弟姐妹不如肯定谁是你的子女那么容易,至于你自己是谁,就更容易肯定了。

(2)“你为我搔痒,我就骑在你的头上”

在《自私的基因》一书第十章,道金斯用这样一个标题来表示生物之间的相互利他行为,这在他看来遵循“于人方便,自己方便”的原则。但是,在阐释相互利他行为之前,他先阐释了动物的群居习性。他注意到,许多动物都有群居的习惯,而群居所体现的动物之间的相互作用,不同于亲—子之间、两性之间的冲突,也不同于动物之间的攻击行为。

道金斯认为,群居生活可以为一个自私个体带来各种各样的好处。也就是说,动物之所以要聚居在一起,是因为它们的基因从群居生活的交往中得到的好处多,而为之付出的代价少。而群居生活可能带来的好处,有很多与避免让捕食者吃掉有关。道金斯赞同汉密尔顿使用过的一个术语,用“自私的兽群”来指称由自私的个体所组成的兽群。为了避免被别的动物捕食,动物很容易聚居成群。这里没有任何利他的动机,有的只是为了私利而利用其他每一个个体。道金斯假定:即使被追捕的动物开始时是随意分散的,但自私的动机将会促使每一个个体试图把自己挤到其他个体中间以缩小自己的危险区。

许多好像很无私利他的行为,在道金斯看来其实都可以用自私论来解释。例如,鸟类的报警声会给报警者带来危险,因为报警的效果,是把捕食者的注意力引到了报警者身上。道金斯意识到,自私基因论必须能够证明,发出报警声具有一种令人信服的优点,足以抵消随之而来的危险。特里弗斯曾试图证明:一个对其伙伴报警的个体可以通过各种途径获得私利。道金斯也提出了两种“理论”,来说明许多动物表现出来的为群体牺牲的行为,都有一个自私的理由。一个叫凯维(Cave,原为拉丁文,意即“当心”)理论,另一个是“绝对不要脱离队伍”理论。凯维理论是说,当一群动物遇到危险,如有捕食者靠近时,最先发现危险到来的动物,会从纯粹自私的动机出发向同伴发出警告声,让大家马上安静下来。表面上看,它的报警会给自己带来危险,但如果它不发出警告,它的同伴们的喧闹会更容易暴露目标,以至于给报警者自己带来危险。所以,它的报警首先不是为了同伴,而是为了自身的安全。后一个理论,道金斯认为适用于某些鸟类。他假设有一群鸟,其中一只发现了某个捕食者到来,但它并不飞走,而是呆在鸟群



附近,如飞到鸟群旁边一棵树上。它为什么不远离捕食者而是仍坚持呆在鸟群附近呢?道金斯同样用自私论来解释:第一个飞离鸟群的小鸟会遭遇更大的危险!它不脱离鸟群对自己的安全是有益的,因为只有这样它才不致成为一只脱离鸟群的孤单的小鸟。于是,它躲到一棵树上向同伴报警,这远不是一种无私的利他行为。

道金斯同样用自私的基因理论来解释跳跃的汤姆森瞪羚的行为。在遇到捕食者时,瞪羚不是躲藏起来,而是把自己置于捕食者的目光之下,醒目地跳跃。对于瞪羚的这种行为,人们长期以来用群体选择理论来解释。道金斯承认瞪羚的跳跃行为似乎违背隐蔽自己、逃避危险的策略。它们的故作姿态似乎意味着它们在诚心引起捕食者的注意。道金斯认为,其实,瞪羚的跳跃行为绝不是发给其他瞪羚看的信号,而是做给捕食者看的。其他瞪羚也看到了它的跳跃,不过这只是附带的后果。其实,瞪羚的跳跃不过是“想”向捕食者表明:你看,我能跳多高!我显然是一只健壮的瞪羚,你抓不到我,还是放聪明点,去抓我的同伴吧!换一种不那么拟人化的语言来讲,促使个体跳得高而又引人注目的基因不大可能被捕食者吃掉。道金斯由此得出结论:瞪羚的跳跃行为绝不是利他的。

道金斯还谈到其他一些利他现象,如蜜蜂的自杀行为,尤其是膜翅目昆虫中大量的群体行为。在他看来,这些表面上利他的、有助于群体的行为,其实都可以用自私的基因理论来解释。

关于生物之间的互利互惠行为,道金斯似乎把它同生物之间的共生现象混在一起。他认为,不同物种之间的互利关系,就叫做共生现象。不同物种的成员,往往能够相互提供许多帮助,因为它们可以利用各自不同的“技能”为合作做出贡献。这种基本上的不对称性能够导致相互合作的进化上的稳定策略。道金斯同时认为,他既然避免了“物种利益”的进化观,因此也就能够把物种之间的关系,同物种内部不同个体的关系统一起来进行考察。也就是说,他认为不同物种的个体之间的关系,和同一物种内的个体之间的关系,说到底性质相同的。如果各方能够从交往中获得某种东西——比付出的更多,即进行非零博弈,那么,这种互利的合作关系就能够进化出来。事实上,要把确实是双向的互利关系与纯粹单方面的利用区别开来是很困难的。

道金斯注意到,如果互利是同时发生的,那么从进化的角度来理解就很容易了。但是,如果互利不是同时发生的,即如果一方施惠于对方,对方却迟迟不予回报,那就要发生问题了。威廉斯和特里弗斯



早在道金斯之前就研究过这个问题。他们的结论是：非同时进行的相互利他行为在其个体能够相互识别并具有记忆能力的物种中是可以进化的。道金斯也相信这个结论，他并且认为可以用进化稳定策略来给予解释。

他假定在一个群体中，有两种类型的个体，即“傻瓜”和“骗子”。傻瓜为任何人服务而不求回报，骗子则利用傻瓜谋求好处。如果一个种群全是由傻瓜组成的，那么，任何一个傻瓜都可以指望得到别的个体的帮助，它的获利和付出两相比较，获利大于付出。但假如在傻瓜种群中突然出现了一个骗子。由于它是唯一的骗子，它可以指望别的个体都为它效劳，而它从不报答别的个体。它的获利便远远大于任何一个傻瓜。于是，骗子基因便很容易在傻瓜种群中散布开来，傻瓜基因则很快被排挤掉。假如种群中只有傻瓜和骗子两种类型，道金斯认为骗子的处境无论如何都要好于傻瓜。哪怕整个种群即将灭绝，傻瓜的处境永远也不如骗子。

道金斯假设种群中还有第三种类型的个体，它们采取“斤斤计较”策略：愿意给没有打过交道的别的个体服务，但是它们能记住那些得过它们好处而不予回报的骗子，下次遇到骗子时不肯再为之服务。道金斯说，在由斤斤计较者和傻瓜组成的种群中，它们混在一起，难以分辨。两者都会为别的个体做好事，其获利同样多。在一个骗子占多数的种群中，一个孤单的斤斤计较者不能取得大的成功。因为它会花很大的精力去为它初次遇到的别的个体服务。因为除它之外都是骗子，它将付出巨大的成本而没有获利。如果斤斤计较者少于骗子，它们的基因就要灭绝。但是，一旦斤斤计较者能够使自己的队伍扩大到一定的比例，它们遇到“自己人”的机会就会越来越大，甚至足以抵消它们为骗子效劳而浪费掉的精力。在达到这个临界点之后，它们的平均获利就会大于骗子，从而加速骗子的灭亡。当骗子尚未全部灭绝之前，它们灭亡的速度就会缓慢下来，在一个相当长的时期内成为少数派。

道金斯还在计算机上模拟了上述过程，然后得出结论：斤斤计较的策略是一种进化上稳定的策略。斤斤计较者优越于骗子或傻瓜，因为在斤斤计较者占多数的种群中，骗子或傻瓜都难以逞强。当然，在一个以骗子为主的种群中，欺骗也是一种进化稳定策略，傻瓜和斤斤计较者都难以逞强。他的模拟过程是这样的：开始时傻瓜占大多数，斤斤计较者占少数，但正好在临界频率上；骗子也属少数，与斤斤计较者的比例相仿。骗子对傻瓜进行的无情剥削首先在傻瓜种群中触发



了剧烈的崩溃。于是骗子激增,随着最后一个傻瓜死去而达到高峰。但骗子还要应付斤斤计较者。在傻瓜急剧减少时,斤斤计较者在日益取得优势的骗子的打击下也缓慢地减少,但仍能维持下去。在最后一个傻瓜死去后,骗子再也不能像从前一样随意进行自私的剥削了。斤斤计较者在抗拒骗子剥削的情况下开始缓慢增加,并逐渐取得稳步上升的势头。接着斤斤计较者突然激增,骗子从此处于劣势并逐渐接近灭绝。由于处于少数派的有利地位,因而受到斤斤计较者怀恨的机会相对减少,骗子这时得以苟延残喘。但骗子的覆灭是不可挽回的。它们最终慢慢地相继死去,留下斤斤计较者独占整个种群。在最初阶段,傻瓜的存在实际上威胁到斤斤计较者的生存,因为傻瓜的存在带来了骗子短暂的繁荣。

道金斯通过计算机所作的上述模拟,试图证明互惠利他行为可以在一个种群里传播开来。但是,行为者说到底还是自私的,它们给予其他个体以某种好处,大多是为了获得相应的回报。实际上,他认为采取斤斤计较策略是最为明智的,是一种最普遍的进化稳定策略。就像在攻击行为中,还击者(针锋相对)策略是一种进化稳定策略一样。

总之,在道金斯笔下,生物(主要是动物)的所有行为都是自私的。尽管他也谈到利他行为,但是这些利他行为都被他解释成利己的。或者说,个体行为层面上的利他,在他这里都被说成是基因层次上的自私。当然,他一再声称,当他说动物是自私的,或具有自私的动机时,他并没有认为动物自觉意识到了自己的动机。就基因而言,它更没有自私的主观动机。

4. 道金斯的“觅母”理论

《自私的基因》试图从基因的角度理解全部生物的行为。其总的结论是:凡是经由自然选择进化而来的任何东西都是自私的。而如果发现跟这个观点不相一致的现象,道金斯便试图给出一种特殊的解释。

这种从自私的基因角度看待一切的做法,当然会引起相信人类和动物具有崇高的利他主义精神的人士的反感,并受到批评。道金斯很可能从一开始就意识到人们会对他的做法不满。因此,在书中一开始他就声称,他并不提倡以进化论为基础的道德观。他只是讲事物是如何进化的,而不是讲人类应该怎样行动才符合道德规范。当他作出这种区别时,他显然是想避免人们说他在犯自然主义的谬误推理,即从进化的事实推导出道德的规范。相反,他认为许多人正是因为未能在



事实和价值、是和应该之间作出区分,才对他的自私基因理论表示反感。道金斯相信,一个单纯以基因那种普遍的、无情的自私性法则为基础的社会,生活在其中会令人厌恶之极。但是人们的良好愿望不等于事实,人们不能因为自己的主观期望而消除基因的天然的自私性。指望基因具有利他主义精神是不现实的。如果人们希望为了共同的利益,建立一个人與人之间慷慨大度、相互无私合作的社会,那么,人们就不能指望从生物的本性获得什么助益。人类天生是自私的。因此,想使人类真正变得无私利他,那就只有通过教育的途径,把慷慨大度和利他主义灌输到人们的头脑中去。

道金斯肯定我们的生物本性是自私的。在这个时候,他似乎没有把人跟其他动物区别开来。人身上的基因同其他生物的基因一样,都是自私的。但是,当他声称我们可以通过教育的途径把慷慨大度和利他主义灌输到人们头脑中去的时候,他却肯定人类有一种能力,反抗自私的基因的无情的统治。他相信人类至少可以有机会去打乱自私的基因的计划,这是其他物种从来未能希望做到的。可见,道金斯和威尔逊一样试图为人类保留相对于基因的意志自由。

然而,人类凭借什么能够反抗基因的统治?为什么人类不同于其他“生存机器”,能够显示出意志的自由?道金斯的回答是:人类的独特之处,就在于它具有文化。文化也能够像基因一样传播,它能导致某种形式的进化。尽管从根本上说,这种进化是有节制的。例如,语言就是通过非遗传的途径“进化”的,而且其速率比遗传进化快几个数量级。他也承认,文化的传播并不为人类所独有。例如,人们发现黑背鸥的歌曲就是通过非遗传的途径进化的。他也相信在鸟类和猴子那里可以找到文化传播的例证。但是,动物文化说到底不过是一些趣闻。道金斯认为只有人类,才能真正表明文化进化的实质。除了语言,人类文化还包括时装、饮食习惯、仪式和风俗、艺术和建筑、工程和技术等等。所有这些,都在历史的长河中不断进化,其方式看起来像是高速的遗传进化,但实际上却与遗传进化无关。不过,文化进化同遗传进化一样,是渐进的。

在《自私的基因》一书最后一章(第十一章“觅母:新的复制基因”)中,道金斯曾明确指出:长期以来,一些达尔文主义者试图运用群体选择理论去解释人类的某些文化。例如,部落的宗教信仰,就一向被认为是旨在巩固群体特征的一种手法,它对成群出猎的物种特别有用,因为这种物种的个体依靠集体力量去捕捉大的、跑得快的动物。



道金斯认为可以根据正统的基因选择论来重新说明这些理论。他推测在过去的几百万年中,人类很可能大部分时间生活在有亲缘关系的小规模群体中。亲属选择和有利于相互利他行为的选择很可能对人类的基因起过作用,从而形成了我们的许多心理特征和倾向。

但是,道金斯认为这种正统的基因选择论虽然是言之成理的,但还不足以解释诸如文化、文化进化以及世界各地各种文化之间的巨大差异这些深刻的难题。由此,他提出:要想了解现代人类的进化,我们必须首先把基因抛开,不把它作为我们进化理论的唯一根据。这个论点,道金斯本人也意识到同前面所阐释的全部观点都不一致。于是他又声明,他是个达尔文主义者,但他认为达尔文主义的内容十分丰富,不应该只局限于基因这样一个狭窄的范围内。在他的论点里,基因只是起到类比的作用,仅此而已。

显然,道金斯和威尔逊一样,在从基因的角度看生存时,意识到文化的特殊性和对于人类生活的极端重要性。他相信,如果说基因是一种能够自我复制的实体,那么文化同样是地球上可以自我复制的东西。既然基因能够进化,于是,只要符合某些特殊条件,文化也不可避免地会成为一种进化过程的基础。这就是说,文化,是地球上出现的一种新型的复制基因。它就在我们眼前,不过还处在幼年时代,还在它的“原汤”里笨拙地漂流着。但是,文化正在推动进化的进程,速度之快为原来的基因望尘莫及。

道金斯给这个新的复制基因取了一个独特的名字——觅母(Meme)。这个词是 Mimeme(该词来自一个相应的希腊词词根)的简称。Meme这个词既与 Memory(记忆)有关,也与法语单词 Meme(同样的)有关。道金斯希望这个词能表达作为一种文化传播单位或模仿单位的概念。在他看来,音乐中的调子、科学或哲学中的概念、语言中的妙句,还有时装、建筑拱廊等等方式,都是觅母。正如基因通过精子或卵子从一个个体转到另一个个体,从而在基因库中繁殖一样,他认为觅母通过从广义上可以称为模仿的过程,从一个脑子传到另外一个脑子,从而在觅母库中繁殖。例如,上帝这个古老的观念,就通过口头的言语和书面的文字,在伟大的音乐和艺术的协助下进行复制传播。上帝觅母在觅母库中的生存价值,则来自它具有巨大的心理感召力。它对于有关生存的一些深奥而又使人苦恼的问题提供了一个表面上好像是言之成理的答案。它暗示今世的种种不公平的现象可以在来世中得到改正。



上帝觅母归根到底是由基因决定的吗？道金斯的回答是否定的。他承认，三十多亿年来，基因始终是我们这个世界上值得一提的唯一的自我复制的实体。但是，它并不一定要永远享有这种垄断权。觅母能够进行自我复制的条件一旦形成，这些新的复制基因必将要开始活动，而且开创其自己的一种崭新类型的进化过程。这种新的进化过程发轫之后，它完全没有理由再从属于古老的进化了。原来的基因选择创造了脑子，从而为第一批觅母的出现准备了“汤”。能够进行自我复制的觅母一经问世，它们自己所特有的那种类型的进化就开始了，而且速度要快得多。他指出：遗传进化的概念在我们生物学家的脑子里已根深蒂固，因此他们往往会忘记，遗传进化不过是许多可能发生的进化之中的一种而已。

道金斯认为，觅母通过模仿的方式得以自我复制。觅母库里有些觅母比别的觅母能够取得较大的成功。这种过程同自然选择过程相似。凡是长寿、生殖力强和具有精确的复制能力的觅母，其生存价值便高。同基因一样，觅母说到底也没有自觉的目的或意图。说它们有目的，这只是一种比喻的说法。也正是在比喻的意义上，道金斯谈到基因的自私和无情。那么，觅母是否也是自私和无情的呢？道金斯的回答是：觅母之间也在进行某种类型的竞争。人脑的容量是有限的，觅母之间往往在竞争着人脑（记忆）中的某个位置。因此，人脑可以说是觅母竞争的激烈对象。另外，成为觅母竞争对象的其他商品，是无线电和电视时间、广告面积、报纸版面以及图书馆的书架等等。道金斯还认为，正如基因可以组成复合体一样，觅母也可以组成一个复合体。

298

道金斯指出，觅母和基因常常相互支持，相互加强，但是，它们有时也会发生矛盾。例如，独身主义大概是不能遗传的。促使个体实行独身主义的基因在基因库里肯定没有出路，除非在十分特殊的情况下，如在群居昆虫的种群中。但是，促使个体实行独身主义的觅母在觅母库里是能够取得成功的。他还猜想，相互适应的觅母复合体和相互适应的基因复合体具有同样的进化方式。自然选择有利于那些能够为其自身利益而利用其文化环境的觅母。这个文化环境包括其他的觅母，它们也是被选择的对象。因此，觅母库逐渐取得一组进化上稳定的属性，这使得新的觅母难以入侵。

道金斯认为觅母也会给我们带来欢乐的一面。我们死后，不仅能将基因遗传下去，也遗传了觅母。作为生存机器，我们把自己的基因



一代一代传下去。但我们在这方面的功绩隔了三代就被人遗忘了。我们的基因是不朽的，但体现在我们每一个人身上的基因集体迟早要消亡。因此，我们实在不应指望通过生殖带来永恒。但是，如果一个人为世界文明做出了贡献，如果他或她有了一个精辟的见解或作了一首曲子，写了一首好诗，那么，这些觅母都可以完整无损地流传下去，永不湮灭。苏格拉底的基因也许早就消失了，但是他的觅母复合体却仍盛行于世界。

总之，道金斯认为，基因一旦为其生存机器提供了能够进行快速模仿活动的头脑，觅母就会自动地接管过来。人类有一个非凡的特征，即自觉的预见能力。而这个能力，在他看来也很可能归因于觅母的进化，当然也可能跟觅母无关。人类还有一个非凡的特征，即能够表现出真诚无私的利他行为。道金斯说，他并不打算对这个特征是否可以归因于觅母妄加推测。但是，他明确断言：即使我们着眼于阴暗面，而假定人基本上是自私的，我们自觉的预见能力，即我们在想象中模拟未来的能力，毕竟能够防止我们纵容盲目的复制基因干出那些最坏的、过分的自私行为！他说，我们至少已具备了精神上的力量去照顾我们的长期自私利益，而不仅仅是短期自私利益。我们可以看到参加“鸽子集团”所能带来的长远利益，而且我们可以坐下来讨论用什么方法能够使这个集团即人类和平事业取得成功。概言之，我们具有足够的力量去抗拒我们那些与生俱来的自私的基因。在必要时，我们甚至可以抗拒那些灌输到我们脑子里的自私觅母。我们甚至可以讨论如何审慎地培植纯粹的、无私的利他主义——一种在自然界里没有立足之地、在整个世界历史上也前所未有的利他主义。道金斯的最终结论是：我们是作为机器而被建造的，是作为觅母机器而被培养的，但我们具备足够的力量去反对我们的缔造者。在这个世界上，只有我们，我们人类，能够反抗自私的复制基因的暴政！^①

① 模拟能力的演化终于导致了主观意识的产生。意识之产生是由于脑子对世界事物的模拟已达到如此完美的程度，以致把它自己的模型也包括在内。意识是进化过程趋向的终点。生存机器最终从主宰它们的主人即基因那里解放出来，变成有执行能力的决策者。脑子不仅负责管理生存机器的日常事务，也取得了预测未来并作相应安排的能力。它甚至有力量拒不服从基因的命令。例如拒绝生育它们的生育能力所容许的全部后代。



第五章

赞成与反对：社会生物学的学术效应

社会生物学的道德进化论在当代西方学术界既得到了一些人的支持和响应，也受到了另一些人的激烈批评和反对。例如，赖特、乌克提茨、福尔迈等人就积极支持社会生物学的道德进化论，并试图把这种道德进化论作为进化伦理学加以建立。而洛耶、罗尔斯顿则分别从广义进化论、道德突现进化论的角度对社会生物学的道德进化论提出批评，他们的道德进化论代表了西方当代进化伦理学的另类形态。皮佩尔、罗厄等人则从传统哲学规范伦理学的角度对社会生物学及其道德进化论展开批评。



在上一章中，我们把社会生物学所包含的道德进化论，作为当代进化伦理学的主流形态。这当然意味着，在当代西方伦理学中，社会生物学的道德进化论最为集中地体现了进化论在伦理学研究中的巨大影响。当然，社会生物学有关道德的全部理解，是从自私基因的角度出发的，因此一经提出，就遭到了来自学术界各个方面的广泛批评。我们也看到了，威尔逊和道金斯正是在各种针对社会生物学的批评的刺激下，提出了基因—文化协同进化论和觅母理论（文化进化论）。这表明他们在夸大生物学对于伦理学研究的意义时，也试图说明文化在人类道德形成过程中的作用。事实上，他们也试图论证人类具有反抗基因统治的自由。

威尔逊和道金斯并没有明确地把自己的道德进化论称为“进化伦理学”。但是，在他们的道德进化论提出之后，西方一大批学者在他们的社会生物学思想的基础上，试图将进化伦理学作为一门正式的伦理学科加以建构。在本章第一节，我们将选择罗伯特·赖特、乌克提茨和福尔迈等人的建立在社会生物学基础上的进化伦理学纲领进行评介。这一派系的学者，有些人（如赖特）本来就被人们视为社会生物学的代表人物，有些人（如福尔迈）虽然没有被称为社会生物学家，但赞同社会生物学家对道德之起源和本质的基本理解。

在本章第二节，我们将评介两种有代表性的、在批评社会生物学的基础上提出的道德进化理论。一是广义进化论者大卫·洛耶从广义进化论的框架出发、依据达尔文本人理论所阐发的道德进化论；二是霍姆斯·罗尔斯顿在其《基因、创世记和上帝——价值及其在自然史和人类史中的起源》一书中所阐发的道德进化论，这个理论同样是在明确批评社会生物学的正统观念的基础上提出来的。通过评介洛耶和罗尔斯顿的观点，我们可以对社会生物学在西方学术界所产生的影响，有更全面的把握。同时，也可以使我们更清晰地看出：在西方，同样是道德进化论，其实彼此之间有着很大的区别。

本章第三节将进一步介绍哲学规范伦理学对社会生物学以及建立在社会生物学基础上的进化伦理学的批评。



第一节 建立在社会生物学基础上的进化伦理学纲领

威尔逊和道金斯没有明确把自己的道德进化论叫做进化伦理学，他们要么把自己的理论称为“基因道德”，要么称为“伦理生物学”。在威尔逊和道金斯的理论提出之后，又有许多人试图进一步阐发社会生物学的观点，尤其是其中所包含的有关道德进化的观点，并明确地把自己的理论用“进化伦理学”这个名称来概括。由于篇幅所限，本节只是有选择地介绍赖特、乌克提茨和福尔迈三位人物有关进化伦理学的思想。

一 罗伯特·赖特的进化伦理学

人们一般把罗伯特·赖特也当作社会生物学的代表人物。他的《道德的动物——我们为什么如此》（*The Moral Animal. New York: Random House, 1994*）一书，集中体现了他的社会生物学思想。在该书中，他还明确使用了“进化伦理学”这个概念，用来指称自己的新的道德观。这里主要依据该书，首先概述他有关道德进化的一般观点，然后集中探讨他对进化伦理学所作出的界定。^①

1. 赖特跟威尔逊和道金斯的区别

作为社会生物学的代表人物，赖特在有关道德进化问题上的看法，同威尔逊和道金斯的观点并没有本质的区别。同威尔逊和道金斯一样，他试图运用汉密尔顿、威廉斯、特里弗斯和梅纳德·史密斯等人的观点，来阐释人类的道德现象，以及人类为什么会表现出相互之间的敌意、攻击性和欺骗等等。汉密尔顿的亲缘选择理论、特里弗斯的互惠利他主义理论是他用来解释亲属范围内各种利他行为的主要理论模式。而亲代和子代的冲突以及两性之间的冲突，他也同样运用特里弗斯提出的“双亲投资理论”来加以解释。《道德的动物——我们为什么如此》一书，可以说是对上述社会生物学理

302

^① 罗伯特·赖特的其他一些重要著作也有了中译本，如他的《非零年代——人类命运的逻辑》（李淑珊译）一书，就已由上海人民出版社出版（2003年1月第1版）。此书探讨的主题，跟“互惠利他主义”相关。



论的一种系统评述和论证。尤其引人注目的是，赖特在阐释上述理论时特别把达尔文本人作为个案来进行考察，认为达尔文的生活，尤其是他的道德观念及其行为，恰好验证了这些理论的科学性。也就是说，他把达尔文的生活，当作是对自然选择论的“现代版本”——新达尔文主义——的解释能力的一次微型检验。在赖特的笔下，达尔文这位谦谦君子，这个文雅、仁慈和体面的英国绅士，似乎同普通人并没有什么区别，即他也是一个动物，一个道德的动物而已。

但是，如果把赖特这本书的观点拿来仔细跟威尔逊的《社会生物学：新的综合》和道金斯的《自私的基因》作个对比，我们还是会发现赖特的这本书有一些特点。

首先，赖特明确把人作为自己考察的主要对象，而不再像威尔逊和道金斯那样把动物作为主要考察对象。

应该说，在《论人性》和后来其他一些著作中，威尔逊已试图把研究的重点，从动物社会转向人类社会，由此提出了基因—文化协同进化论。道金斯在其后来的一些著作中，也逐步把注意力从动物社会转向人类。但是，在《社会生物学：新的综合》一书中，威尔逊确实重点在谈论动物社会的合群现象，谈论动物之间的攻击行为和利他行为。虽然其间也涉及人，但只是附带提到。专门论述人的只有该书最后一章。《自私的基因》也差不多。只是在最后一章论述人类文化的进化和相对于基因的自由问题。在论述互惠利他主义时，甚至基本上没有触及到人。用赖特自己的话说：“道金斯几乎是全神贯注于动物行为学课题，而威尔逊则将对人类这一物种的讨论放在最后一章，该章篇幅不大，且公认最富思辨色彩——在共 575 303 页的书中只占 28 页。”^①

赖特发现，自威尔逊的《社会生物学：新的综合》出版之后，西方学术界已出现一股思潮：一批学者试图将经过改进的新达尔文主义应用于人类，然后用新收集到的资料来检验这一应用。他认为这尽管难免失败，但基本上取得了成功。这批把基因作为自然选择基本单位的新达尔文主义者尽管自称是学术界的少数派，但是他们的地位正在上升。他们的观点代表一种新的世界观，而这种世界观

^① 罗伯特·赖特. 道德的动物——我们为什么如此. 陈蓉霞、曾凡林译. 上海：上海科学技术出版社，2002. 绪论第 2 页



正在缓慢地、但确凿无疑地出现。就他们的观点是对遗传学、生态学等多门学科成果的概括和总结而言，赖特相信提供的新世界观是一种新的综合进化论。

赖特认为，一旦把这种新的综合进化论应用到人类身上，就能完全改变我们对人类本性和社会现实的看法。因为这种新的世界观，涉及从世俗到精神以及日常接触的每件事情：性、浪漫的爱情、婚姻、家庭、友谊、仇恨、竞争、争斗、自私、欺骗、自我欺骗、自我牺牲、内疚感、良心、社会地位、两性冲突、代际冲突、种族冲突、排外恐惧、战争等等。赖特相信，这是一种“范式”的革命。

其次，尽管赖特的思想从本质上属于社会生物学阵营，但是，他不再像威尔逊那样明确地用“社会生物学”这个词来概括自己的思想，当然，他也不援引道金斯“自私的基因”这样过于醒目的标签式的术语，而是把自己的理论叫做“进化心理学”。

赖特对“社会生物学”和“自私的基因”这类术语加以拒绝，绝不意味着他放弃了这些术语所包含的具体观点。他之所以这样做，主要是鉴于“社会生物学”这个术语作为新观点的一面旗帜，有可能给新观点的传播带来不必要的麻烦。他说：“……威尔逊的书惹了太多麻烦，激起太多的恶意的政治图谋，以及对社会生物学本质的过分歪曲，以至于这个词被玷污了。他所属的该领域的大多数研究者现在宁愿避开这一标志。”^①他说，该领域的学者在威尔逊之后用了不同的名称来概括这一理论，如行为生态学、进化论人类学、进化精神病学等等，但是，他本人最喜欢使用的，还是进化心理学这个名称。赖特使用这个名称，当然也是想极力避免人们把这个理论，跟社会达尔文主义、种族主义和法西斯主义联系起来。他承认，进化论在人类事务中的应用，已经有了一段很不光彩的历史。在19世纪和20世纪之交，进化论同社会政治哲学混在一起形成了所谓社会达尔文主义的意识形态，后来，它就被种族主义者、法西斯主义者和最无情的资本主义者玩弄于股掌之中。显然，赖特用进化心理学来指称的东西，其实就是威尔逊和道金斯所阐发的那些观点。但是他想通过换一个名称来避免人们把社会达尔文主义和种族主义的标签粘贴到这个理论上。

^① 罗伯特·赖特. 道德的动物——我们为什么如此. 陈蓉霞, 曾凡林译. 上海: 上海科学技术出版社, 2002. 绪论第5页



赖特用进化心理学这个词来代替威尔逊的社会生物学概念，当然并不仅仅是名词的变换。就内容而言，也小有改变：威尔逊和道金斯在谈论自私或利他行为时，虽然也涉及行为的动机问题，但是，在他们把基因作为自然选择的基本单位时，由于他们主要关注的是动物这种类型的生存机器，因此，他们比较少地考虑行为的内在的、自觉的有意识动机。正如道金斯一再强调的：说动物或基因具有“目的”，这纯粹是一个比喻的说法。但是，赖特考察的对象主要是有意识的人，他要建立的又是心理学而不是行为科学，因此，很自然地，他便把人类的行为动机和各种情绪，作为自己考察的重点。当然，正如行为包含了内在的动机一样，动机和意识也必须通过行为显示出来。因此，我们也不能简单地认为赖特的进化心理学没有关注人的自私或利他的行为，只是他确实是从人的心理活动入手的。这是与威尔逊和道金斯的一个重要区别。

2. 赖特进化心理学的主要内容

赖特的进化心理学的基本观点是：人类的行为是由其主观的心理动机引起的，而人的主观心理动机，归根到底可以用进化论来加以解释。一个普通人也许会认为，具有反省能力和自我意识的大脑的进化，使我们得以从进化强加给我们的基本指令中解放出来。但他认为事情恰好相反：人类大脑的进化非但没有使我们摆脱这些用以生存和繁衍的指令，而且可能使我们更有效地服从这些指令。影响人类行为的成千上万个基因，构建了大脑，控制神经中信息的传递和其他的和谐性，还规定了我们的“心理器官”，是为了实现某个目的。这个目的，就是要鞭策我们的祖先将他们的基因传递给下一代。如果自然选择理论是正确的，那么，人类心理的所有问题在此意义上应当就是可以理解的。我们彼此感知的方式，我们彼此揣摩对方及对话的基本方式，都是源于我们祖先在遗传适合度上所做出的贡献。

赖特意识到人的各种心理的形成，同文化的影响不能截然分开。为了使自己的进化心理学同社会达尔文主义和种族主义区别开来，他声称进化心理学并不主张某些种族真的比别的种族优越，或者认为有些民族是不具备完善道德的“低等种族”、“野蛮人”。他注意到，当今的达尔文学派的人类学家在观察世界各地的人们时，已较少关注文化之间的表面差异，而更看重深层的统一性。在世界各地形形色色的仪式和习俗的大杂烩下，他们发现了在家庭、友谊、政



治、求爱、道德结构中的相同模式。另一方面，即使当新达尔文主义者聚焦于人群之间或人群之内的差异时，他们一般也不倾向于根据遗传差异来解释它们。他们把世界各地不可否认的多种文化，看作是单一的人性对广泛变化的环境作出反应的产物。由此，赖特声称他的进化心理学认同 20 世纪心理学和精神病学的下述理论：早期社会环境有塑造成人心理的能力。他相信，进化论揭示了早先没有注意到的环境和文化之间的联结纽带。

赖特并不相信人类行为是无限可塑的。他明确反对行为主义心理学的这样一种观念：一个人只要经过适当训练，就能成为任何类型的人。不过，他同样反对这样的观点：人类行为中最邪恶的部分完全无法改变，它们深植于“本能”和“先天的动机”中；人们之间的心理学差异主要可归结为遗传差异。这些差异当然可以归结于基因——它是统治人的心理活动的最终力量，但不能简单归结为基因的差异。他把这样一个观念当作进化心理学的一个指导性假设：人们之间最根本的差异，就是最有可能在环境中有所迹可寻的那些差异。他说，人类学家诚然发现了各种文化中具有一些相同的主题，如对社会赞许的普遍渴求以及普遍存在的内疚感，这些东西显示了不同的人种之间的深刻的统一性。他认为可以把这些普遍性当作人性的“节点”（knobs），但是，他相信对这些节点的准确调节是因人而异的。进化心理学问：这些节点是如何设定的？赖特对此问题的回答是：“个体间的遗传差异肯定起作用，但是或许更大的作用是由遗传共性来发挥的：通过一种遗传的、物种层次的发育程序，从社会环境中吸取信息，并相应地调节心理的成熟。”^①

306

于是，赖特认为人性以两种形式出现。其一表现为这种本性是如此普遍，以至于被看作是理所当然的；其二表现为这种本性的功能正是让人在成长过程中逐渐产生差异，因此，自身就掩饰了自身。换言之，人性由节点和调整这些节点的机制组成，两者都以特有的方式被遮蔽了。这种遮蔽性还另有一个来源：各地的人们难以反省他们都拥有一套根本相同的进化逻辑，这是人性难以明朗化的又一个原因。自然选择似乎已经由我们意识到的自我将真实的自我——弗洛伊德所谓的本我——隐藏起来了。

^① 罗伯特·赖特. 道德的动物——我们为什么如此. 陈善霞, 曾凡林译. 上海: 上海科学技术出版社, 2002. 绪论第 8 页



尽管承认文化之间的差异和具体人性的差异，但赖特的《道德的动物》一书，似乎更着力于解释各文化中的普遍共性所遵循的进化逻辑。他虽然没有认为人的一切具体行为的差异都是由基因的差异先天决定的，但他认为从基因出发进行考察，有助于我们更好地理解人性的差异。这显然最终还是把基因的选择——自然选择在这里主要表现为基因选择——当作人性的决定因素。赖特说，环境的改变诚然会导致人性的变化，但是人性归根到底是自然（基因）选择的产物。他还提出，依照心理学，人性既然是自然选择的结果，因此是“自然的”。这并不意味着人性就是“好的”或“善的”。我们也没有理由把自然选择的东西就当作我们所要追求的“价值”。不过，如果我们想要追求同自然选择所要求的“价值”相违背的价值，我们就须要明白我们反对的是什么，即我们想改变我们道德准则中某些令人不安的棘手成分，就得事先知道它们来自何处。

总之，赖特虽然承认环境和文化对于人性的具体表现有不小的作用，对于我们理解人性的差异和多样性非常重要，但是，他的根本目的，是要从自然选择即基因选择的角度，来说明（解释）世界各地各种文化为什么会表现出一些普遍的人性节点。他的进化心理学所探究的，正是达尔文曾经用“道德意识”这个术语来概括的东西：恩爱心、同情心、内疚感、良心等等。不过，它同时还要探讨同这些“道德的”意识相对立的一些心理活动，如仇恨、欺骗、自我欺骗等。

（1）性“道德”心理的进化

同其他社会生物学家一样，赖特在考察性“道德”心理问题时，从一开始就强调了男女两性性心理的天然差别乃至对立，由此得出这样的见解：男性和女性对于究竟什么是性道德，其实有截然不同的理解。

赖特在这方面的观点并没有什么独创性。他不过把特里弗斯等人提出和宣扬的“双亲投资”理论加以应用，来说明男女两性性心理的种种差异。他和别的社会生物学家一样，把男女两性生理上的差异，当作心理差异的决定性因素。男性能产生数量远多于女性卵子的精子，如果不是实行一夫一妻制度，如果他能说服女性跟他合作，他一年可以生殖几百次，而女性一年当中不能有多于一次的生殖。这种不对称性，是因为女性卵子的高代价。“在所有物种中，卵子都比大量生产的精子要大且量少（这实质上是雌性的生物学定义，



即有着较大性细胞的个体)。但是,这种不对称性在哺乳动物身上尤为强烈,卵子要在雌性体内历经较长的时期才能成为一个个体,(她)还不能同时应付多个对象。”^①赖特认为,从遗传学的观点看,男女结合所生的每个子女都是一个极其珍贵的基因制造器。由于女性卵子的珍贵,因此,她对于有助于她产生一个优良子女的男人是精挑细选的。正是这个问题产生了两性之间一系列的冲突。^②他认为女性对于性伴侣的挑选确实比男性更挑剔,而男性总体上比女性对偶遇的、陌生的性行为更开放。浪漫的爱情来自于女性的害羞,而女性的害羞则根源于卵子的宝贵。自然选择直接暗示女性的“适合度”就表现为对性伙伴很挑剔而男性则不;这种挑剔性和随便性分别可以在全世界范围内观察到;这种普遍性不能通过一个富有竞争力的纯粹的文化理论来作同样简单的解释。这表明男性的随便和女性的相对保守在一定程度上是先天的。当然,赖特承认文化的力量强化了女性的害羞。

赖特说,男性对于自己“想要”的女性对象,也表现出了浪漫的“爱情”。它具体体现在男性会按照女性所期望的,对他们共同的后代付出很高的“父爱投资”——相对而言,“母爱投资”比较低。而男性之所以对自己后代付出如此之多的“爱”,是因为他的下一代的软弱,也因为男性投资的遗传回报在增长。当然他还提到一个重要原因:随着人脑变大,它可能更多地依赖早期的文化进步了。特别是,自然选择似乎计算了成本—收益,并将它转化为情感,尤其是爱的情感。“这不仅仅是爱孩子。成为可靠的双亲结合的第一步,

308 ① 罗伯特·赖特. 道德的动物——我们为什么如此. 陈蓉霞, 曾凡林译. 上海: 上海科学技术出版社, 2002. 19

② 赖特承认, 女性在挑选男人时, 并不一定明确地提出这类问题, 她甚至不必意识到这一点。早在我们的祖先能聪明地提出这些问题之前, 就已有了我们这一物种的大部分历史。即使在最近的时代, 在人类有了语言和自我意识后, 也没有理由让每个行为都处于有意识的控制之中。根据我们的遗传利益, 我们有时并不强调去准确地意识到我们正在做什么和为什么这样做。一个女人可能并没有这样想: “这是个对我的遗传后代有价值的贡献者。” 她只是估量他, 感到她被吸引或感到他没有吸引力。所有这些“思想”都是无意识地通过自然选择来完成的: 那些曾经对她的祖先的遗传资源带来好处的有吸引力的基因就得到繁荣, 而那些吸引力较低的基因就无法繁荣。遗传控制具有无意识的特征。赖特还谈到: 自然选择具有不可预见的特性。因为进化是由它所发动的环境引导的, 而环境是可变的。例如, 自然选择无法预料到, 某一天人们会采取避孕的方法。于是, 一对男女尽管会导致一场费时费力的性行为, 但却没有结果, 即不生育后代。



是男女形成强烈的相互吸引。父母双方同时照料孩子获得的遗传回报就是男女跌入爱河持久迷恋的原因。”^① 赖特把“爱”和“一夫一妻制”这两个术语等同了起来，认为它们都表达了一种持久和对称的意思。

但是，和别的社会生物学家一样，他把男女两性的关系，首先描写为一种似乎是“两个物种之间的关系”。他们相互利用，有时，他们似乎注定想要使对方伤心。

女性究竟想从男性这里得到什么？赖特的回答是：她希望得到男性长期的、丰厚的投资！她希望自己的丈夫有钱有权，或者具有雄心和勤奋。另外，她特别在意男性对自己的慷慨和忠诚，希望他能够承担起对她以及家庭的义务。赖特认为，这就是女人为什么比男人更倾向于赞赏鲜花以及其他爱的象征物的原因。女人为什么总是对男人疑神疑鬼？因为男人天生“花心”。于是，他们似乎在进行一场进化上的竞赛：自然选择也许有利于男性得到这样的特长，去欺骗女性，他们会对未来投资，但同时有利于女性得到这样的特长，去识破欺骗。男性对女性温柔的亲吻和抚爱，在赖特这位进化心理学家看来其实隐藏着他们自私的算计。为了“讨好”女性，男性往往表现出和善、真诚和可信的样子，但实际上这很可能是他们使用的狡猾的“策略”。最容易成功的欺骗，是自以为深深地“爱”着对方。而在数次性生活过后，男性对于女性的爱的激情总归消退。而这又往往成为他们——在抛弃了所爱的女人时——逃避道德谴责的借口。他们往往先是想尽各种办法去引诱女人，得手之后又想干脆利落地加以抛弃。由于男性抛弃女性往往是因为他投奔到另外一个女人那里，因此，赖特认为女性又是另一个同性的天然敌人。男女两性的冲突，同时纠缠着同性之间的竞争。

男性又想从女性那里得到什么？赖特的回答是：他们首先希望女性具有很强的生育能力。他认为男性在挑选配偶时特别在意配偶的年龄，是因为生育能力会随着年龄增大而下降。女性越年轻，她可能生育的孩子也越多。他同时提出：妻子年龄的重要性，或许有助于解释在婚姻中男性极其在意女性身体吸引力这一事实。男人都希望自己的妻子“漂亮”，而漂亮往往意味着年轻。当然，男性也很

^① 罗伯特·赖特. 道德的动物——我们为什么如此. 陈蓉霞, 曾凡林译. 上海: 上海科学技术出版社, 2002. 43



在乎女性是否对自己忠诚。因为他希望自己的“投资”能够真正用在自己的后代身上。这就是男性希望女性保持“贞洁”的原因：妻子的贞洁能够保证男性养育的是他自己的后代！如果说妻子最担心的是被自己的丈夫抛弃，则丈夫最担心的，是自己的妻子通奸。最令男人疯狂的，是想他们的妻子在床上与另一个男人在一起。赖特如此解释男性的嫉妒心理。

那么女性为什么会通奸？赖特采用了“资源榨取”（resource of extraction）模式来解释，认为女性通奸很可能是因为她们从中会得到某种物质上的好处。此外，他认为女性不像别的雌性动物那样公开展示自己的排卵期。他还认为，有些女性，可能采取了“两个世界中的最好”理论。她一方面寻找好基因，另一方面寻找高投资。于是，她可能欺骗一个愿意奉献但不是特别强壮或精明的男性去抚养另一个男性的后代。这时候，隐蔽排卵期作为不贞行为的辅助手段就变得有用了。当然，女性可能并没有有意识地隐藏自己的排卵期。无论如何，女性通奸一旦被发觉，她很可能被自己气愤的丈夫抛弃，或受到暴力威胁。于是，女性的自我欺骗策略就是内心苦恋。一个已婚的女性，便不再对除自己丈夫之外的其他男性表示关注。

为了防止妻子通奸，男人当然可以采取各种反通奸技术。但是赖特认为，男人可以采取的一种最好的防止妻子通奸的策略，就是在结婚之前就审慎选择，找到一个“圣洁”的淑女。乱交的女子作为短期的性伙伴会普遍受到男人的欢迎，但是，却不是男人想要的妻子。于是，自然选择，即男人对女人的选择，便形成了所谓的“圣母—妓女”对立体。男人希望自己的妻子像圣母般贞洁。如果一个女子很轻易地答应跟他性交，他便将她归入“荡妇”行列。她成为他临时的性对象可以，但不能作为自己的妻子。赖特认为，这就说明了为什么男人对于他们打算投资的、在性行为上持节制态度的妇女充满了崇拜之情。同样，在同意性交之前，这些妇女要求的也正是这种崇拜之情。同时，“圣母—妓女”对立体也让男人毫无愧疚地利用他们不打算投资的妇女，这就是把她们归入不值得尊敬的范畴。在现实生活中，女性究竟是做“圣母”（淑女）还是妓女（荡妇），赖特用进化稳定策略来加以解释，认为妇女很可能采取的是介于两者之间的一种混合策略。

赖特还进一步论述到婚姻的稳定和破裂（离婚）问题。他认为离婚的发生，有经济方面的根源。如有钱有势的男人可能增加离婚



的动机，而女人很可能因为自己丈夫的无能和懦弱而提出离婚。男人都有一夫多妻的愿望，在从前的狩猎-采集社会，这个愿望比较容易得到满足；在后来的一夫一妻制度下，他们多妻的冲动便只有通过离婚等途径来得到满足了。但是，不论男女对婚姻持什么态度，对自己的配偶有怎样的感情，他认为这都有生物学方面的根源。“感情正是进化的实施者。所有隐藏在思想、感觉和气质的差异下面的，也正是婚姻专家们竭力去评估的，正是基因的策略——由简单变量组成的、冷酷难解的方程式：社会地位、配偶的年龄、孩子的数量以及他们的年龄、外在机会等等。……一旦你开始将每天的感受和思想视为一种基因武器，婚姻中的口角就呈现出一种新的意义。”^①赖特承认我们的确有高“父爱投资”的特征。千百年来，自然选择使男性倾向于爱他们的孩子，于是，也给了他们一种情感，那正是在哺乳动物数亿年的进化中雌性们喜欢的情感。在那段漫长的岁月，自然选择也使男人和女人倾向于互相爱慕。但是，男人在天性上远不是一夫一妻式的。赖特说，事实上，大多数社会也同意一个男人有多个妻子。人类学者收集到在过去和现在的 1154 个社会中有 980 个社会实行一夫多妻制。

于是，赖特试图为一夫多妻制辩护。他认为一夫多妻制是自然的，因为当男人有占有多个妻子的机会时，他们强烈地倾向于抓住这个机会。另外，一夫多妻制作为控制男人所要的和女人所要的东西之间的基本平衡的一种手段，也自有其优点。赖特写道：“在我们的文化中，当一个男人，他的妻子给他生了很多孩子，他却变得不满足，‘爱’上一个更年轻的女人时，我们说：好的，你可以跟她结婚，但我们坚持认为你抛弃了第一个妻子，你的孩子因此蒙羞，如果你赚不到很多钱，你的孩子和前妻会很悲惨。另一些文化倾向于说：好的，你可以和她结婚，只要你确实能养得起第二个家，而且你不能抛弃你的第一个家，你的孩子也不会因此蒙羞。”^②他认为，也许我们应该允许一夫多妻制，许多现在离婚的妇女和孩子，可能会因此过得更好。

311

-
- ① 罗伯特·赖特，道德的动物——我们为什么如此，陈蓉霞，曾凡林译，上海：上海科学技术出版社，2002，75
- ② 罗伯特·赖特，道德的动物——我们为什么如此，陈蓉霞，曾凡林译，上海：上海科学技术出版社，2002，78



赖特由此进一步提出了这样一个问题：一种严格坚持一夫一妻制的文化，似乎有悖于人类的本性，而且在数千万年前闻所未闻，它是怎样进化的呢？换言之，既然男人具有一夫多妻的自然倾向，他们为什么会接受一夫一妻制呢？

赖特由此探讨一夫一妻制的起源。他认为，在未分层的社会，男人在经济地位上的平等倾向于压制多妻制。超过半数的已知的一夫一妻社会被人类学家归为“不分层次的”一类。在这些社会里，男人拥有的资源很有限，如果他们把资源分给两个家庭，最后可能根本就养不活自己的后代了。这是“经济强制型的”一夫一妻制。那么，为什么在后来出现的分层社会中，也采用一夫一妻制呢？他吸收了理查德·亚历山大（Richard Alexander）的理论，认为这是社会强制的结果，即是一种“社会强制型的”一夫一妻制。他指出，如果社会不采用法律制度来约束多妻现象，那么，妇女会出于对金钱的渴慕而乐意做有钱人的第二个或第三个妻子。一夫一妻制通过限制每个男人只有一个妻子，使得富裕男人成了抢手货，于是，妻子带给他们的嫁妆，就是付给他们的代价。假设多妻制合法化了，婚姻市场就会直接调整自己：最有钱的男性宁可拿出大量的聘礼，也要拥有多个妻子。赖特进而提出：如果我们采用这种方式看待事物，即认为男人只要能轻易地供养家庭，就想要尽可能多的性服务与生孩子的工具，而女人想要她们孩子可利用的资源最大化，那么，我们也许就找到了解释一夫一妻在今天为什么流行的钥匙：“尽管一夫多妻制经常被描绘为是受男人爱女人恨的社会，但这个问题并未在两性之间达成真正的共识。很明显，宁可与半个富人而不愿与一个穷人结婚的妇女，在一夫一妻制的社会中是不会感到满足的。还很明显的是，她们乐于抛弃的穷丈夫在一夫多妻制社会中也不会满足。”^①

他认为，尽管制度化的一夫一妻制常被认为是平等主义者与妇女的一个重大胜利，但它对妇女的影响却远远不是平等的。一夫多妻制会更平均地分配处于该制度中的男人们的财产。对于漂亮、年轻、活泼、有魅力的妻子来说，要求取消一夫多妻制是容易且明智的，但是对于生活在贫困中的已婚妇女，或者没有丈夫与孩子而渴

^① 罗伯特·赖特. 道德的动物——我们为什么如此. 陈蓉霞, 曾凡林译. 上海: 上海科学技术出版社, 2002. 82



望有之的妇女而言，如果她们想知道正是哪一种妇女的权利受到了一夫一妻制的保护，那就是可以原谅的想法了。只有那些贫穷的下层公民才喜欢一夫一妻制，那正是男人。正是一夫一妻制使他们有了机会去接近许多妇女，否则，那些妇女就要攀升到更高的社会等级了。所以，一夫一妻对男性来说既不是集体的失利，对女性而言也非集体的有利。在两种性别内部，利益自然是冲突的。更有可能的是，这个重大的历史性妥协是在较幸运与较不幸的男人间做出的：最幸运的男人拥有最称心合意的妻子，但他们不得不将自己限制在拥有一个妻子；而不幸的那些男人虽然不能拥有称心合意的妻子，但至少有一个妻子。赖特认为贫穷的不幸的男人也至少有一个即便是不很称心的妻子，会减少许多社会的动荡，减少这些不幸的男人的许多犯罪行为，如强奸等等。男人长期以来一直为了获取相对稀少的性资源而竞争。失去这种竞争的代价是如此之高（遗传学上的失利），以至于自然选择倾向于让男人用一些残忍的行为参与竞争。如果男人拥有了自己的妻子和子女，他即便处于社会底层，其暴力倾向也会受到抑制。因此，赖特得出的结论是：有关一夫一妻制最好的论据是，它为男性提供了平等机会。较之于女性中的不平等，男性中的不平等对社会有更大的破坏性。在一个一夫多妻制国家，大量的低收入男人找不到配偶，这是不值得向往的。

以上所述，就是赖特有关人类性心理的一些主要观点，这也是他的进化心理学的重要内容。在他看来，人类的各种心理，再也没有比产生性行为的心理状态更有代表性的了。因此，在《道德的动物》一书中，他花费大量篇幅来阐释人类性心理及其形成的根源。这些心理包括：本能的性冲动、粗野的性欲、甜蜜的爱情，对性欲的恐惧心理（禁欲）等等。“对一位进化心理学家而言，‘性心理学’包括上述所有的事情：从青少年时代变幻莫测的自尊，到男女互相做出审美判断及道德方面的判断，以及他们对同性成员的道德判断。两个典型例子是圣母—妓女对立性和性的双重标准。这两者如今已经深深扎根于人性——人们用以互相评价对方的心理机制中。”^①

313

赖特在展开论述时，很自觉地把这些性心理同“道德”联系了

^① 罗伯特·赖特. 道德的动物——我们为什么如此. 陈蓉霞, 曾凡林译. 上海: 上海科学技术出版社, 2002. 14



起来。因为在他看来，不论男女，性心理总是包含许多“道德的”观念。例如，男人对于女性“贞洁”的要求，导致了女性自身的贞洁意识。同样，女性也往往把“忠诚”列为对男性的一个道德要求，并以此为道德标准来判断男人的“好”与“坏”。但是，性道德标准显然是双重的。例如，男人总是把女人分成“圣母”和“妓女”两种不同的类型。他希望自己的妻子贞洁，并给予尊重，但看轻乱交的女人。他给出的解释是：男人一方面想让自己在性上不受约束，另一方面却认为乱交的女人不值得尊重。在一定程度上，正是男人造成了这样的双重标准。

性道德标准究竟是如何产生的？赖特虽然提到了文化的作用，但是归根到底还是诉诸于基因的“指令”。他说，当我们从一种雄性要强行诱拐雌性的物种进化成为一种雄性只需甜言蜜语进行哄骗的物种时，其中甜言蜜语与强行诱拐一样都是由相同的逻辑控制的，这正是操纵雌性迎合雄性目的的一种方法，其形式服务于这种功能。自然选择所带来的基本产物，自始至终是通过在我们大脑的更古老、更内在的部分上生长出最新组织而得到的，即通过控制我们的大脑而得到的。基因给人的大脑究竟发出了什么指令？就是要大脑形成各种道德判断，以便于人的基因能够更好地进入下一代！赖特因此写道：“与道德标准如何产生这一达尔文主义观点最密切的事情是：人们倾向于接受有助于让他们的基因进入下一代的各种道德判断（或者，至少是在我们进化环境中能推广的那些道德判断）。因此，道德准则就是在遗传利益上竞争着的各方所达成的非正式妥协，每个人都对这个道德准则加以改造，使之适合自己的目标，根据各自的需要应用它们。”^①

314

（2）亲情的演化

人类为什么会表现出浓厚的亲情？赖特也援引汉密尔顿的亲缘选择理论来回答这个问题。他认为，汉密尔顿首次明确地表达了新达尔文主义的新范式：从基因的角度看生存。尽管达尔文已经猜测到自然选择可作用于家族，但只有汉密尔顿才用遗传学的语言对达尔文的洞见作出了说明和拓展。

为什么有些动物会冒着生命危险为别的动物报警？或者说，一

^① 罗伯特·赖特. 道德的动物——我们为什么如此. 陈蓉霞, 曾凡林译. 上海: 上海科学技术出版社, 2002. 132



个“自杀性报警”的基因是怎样生存下来的呢？“在汉密尔顿理论的核心中含有一个有些令人吃惊的答案，那就是：在适当的环境里，这些基因相当有用。原因是，拥有这种基因的地松鼠也许在附近正好有亲属，它们因报警声而得救，那些亲属中的某些个体可能携带有相同的基因。”^① 赖特举例来说明这一点：假定所有兄弟姐妹中有一半拥有这种基因。如果报警声救了4个同胞的命，否则它们就会死去，并且其中两个携带有负责报警的基因，那么，这个基因就出色地保护了自身。随着时代的积累，这种表面无私的基因将会比那些表面自私的基因有更多的生存机会。赖特声称这里没有任何神秘的东西。基因不会神奇般地认识到它们自己的复本存在于其他的有机体之中。基因没有超人的洞察力，甚至没有意识。但是，一个基因如果凑巧能使其载体即携带该基因的有机体以各种方式有助于其他可能拥有相同基因复本的载体提高生存和繁殖的机会，则该基因就会繁荣，即使它自身载体的生存机会在这个过程中有所降低。

赖特相信亲缘选择理论不仅可以说明哺乳动物的报警行为，也可以说明昆虫中为什么会存在不育基因。他进而把这个理论运用于人类：“而且这种推理说明了人类中的这一类基因的存在，它们使人类能在早期就认识到谁是他们的同胞，并因此与他们分享食物，为他们提供指导，保护他们，如此等等，换句话说，基因带来互相感应、移情和同情：这是与爱有关的基因。”^② 如此理解起来，人类兄弟之间的爱，在赖特看来就不再是圣经意义上的无条件的爱了。“我们越是根据亲缘关系准确地付出我们的爱，我们无条件奉献给别人的爱就越少。”^③ 总之，我们对自己后代或长辈、兄弟或姐妹的爱，在赖特看来归根到底都是因为在被爱者身上，存在着跟我们相同的基因。

315

至于我们是如何识别亲属的，这是另外一个问题。许多社会性昆虫，可能是借助于激素这一化学信号来识别亲属的。而人类和其他哺乳动物是如何辨认亲属的，赖特承认原因还不很清楚。但现实

① 罗伯特·赖特. 道德的动物——我们为什么如此. 陈蓉霞, 曾凡林译. 上海: 上海科学技术出版社, 2002. 143

② 罗伯特·赖特. 道德的动物——我们为什么如此. 陈蓉霞, 曾凡林译. 上海: 上海科学技术出版社, 2002. 144

③ 罗伯特·赖特. 道德的动物——我们为什么如此. 陈蓉霞, 曾凡林译. 上海: 上海科学技术出版社, 2002. 146



中看到母亲日复一日地喂养和照料一个孩子，就是一个突出的线索。我们也可以通过观察母亲的社交形式来形成一种认识，认识谁是她的姐妹，并推出谁是她的姐妹的后代。此外，随着语言的出现，母亲能告诉我们谁是谁，而这种指导正是基于她们的遗传利益和我们的遗传利益的关注对象所作出的。但不管怎样，亲属辨认机制确实存在。任何文化中的任何人，只要他有同胞，就都有这种同感，即当同胞遇到困难时，给予帮助就会有一种充实感，而当无法尽力时就会有一种内疚感。曾经遭遇过同胞死亡的人都会体验到悲痛感。这些感情都是亲缘选择的结果。

赖特认为，因为兄弟姐妹身上有一半基因跟我的相同，所以我会去帮助他（她）们，爱他（她）们，但是，又因为他（她）们毕竟只有一半基因跟我的相同，因此，我对他（她）们的爱不会是无限度的。一个孩子在兄弟姐妹挨饿时不会独占食物，但是，他们常常会因为争抢食物而发生争吵。这就是说，同胞之间遗传利益的不同会带来一种激烈的矛盾。尤其是，孩子们会激烈地争夺父母的关心和注意，而且在此过程中他们表现出来的嫉妒是如此卑劣，以至于难以让人相信他们还有爱。但只要其中有一个孩子处于危险之中，他的兄弟姐妹就会对他表现出爱。

赖特还用特里弗斯的理论来解释亲代和子代之间的冲突。例如，母亲为了生育另一个后代，会让一个孩子断奶，这时候，被断奶的孩子便会激烈地哭闹。这种冲突会持续数周。在争夺父母资源的过程中，赖特认为孩子会使用各种欺骗手段，包括撒谎。有时候，孩子们为了巩固其应得的权利，还会强调自己受到了父母不公正的对待。而从基因的角度看，父母也会耍不诚实的手段。他们要——或至少他们的基因“要”——从孩子那里获得更多的针对亲属的利他行为和牺牲精神。于是，他们就向孩子灌输更多的爱，这种爱甚至超过了孩子的遗传利益：不仅针对兄弟姐妹，而且针对叔叔（舅舅）、阿姨（姑妈）和堂（表）亲等。所有这些人的基因总和与父母基因一样，是孩子基因的两倍。在试图阻挠孩子的基因的过程中，父母有另一种更特殊的优势。亲缘选择已保证我们拥有良知去关心同胞，当没有做到这一点时，就会有内疚感，所以，父母就利用这种内疚机制。当然，孩子们会对父母有关责任和爱的说教持怀疑态度，于是，他们之间会展开另一场竞赛。而孩子的人格和良知，正是在这种冲突中被塑造起来的。



赖特还谈到父母对子女的投资是不均等的，他们往往会对某些后代——那些更聪明或更强壮的后代——表现出偏爱。在许多文化中，父母的遗产大多传给儿子，这一点表现出父母对于儿子的偏爱。但即使是儿子，他们的年龄不同，各自生育的潜力大小也不同。赖特试图以此来说明：为什么我们失去未成年的后代是如此的悲痛！一个花季男孩的死会引起我们的极度悲伤，因为他们的生命过程尚未走完。当然，如果是一个刚出生的儿子死了，我们的悲伤程度会轻得多，这是因为我们在他身上还没有付出很多养育的心血。

(3) 我们为什么会帮助陌生人

赖特用亲缘选择理论来解释同胞之间的爱，解释家族范围内的亲情，用“互惠利他主义”来解释超出亲属范围内的友谊和对陌生人的关爱。在这个问题上，他基本上也没有提出什么独到的见解。他不过是叙述了威廉斯和特里弗斯等人的有关理论。

他指出，威廉斯早在1966年的《适应和自然选择》一书中就已提出：一个人如果能把他的友谊扩展到最大限度，把他的敌意减小到最低限度，他将享有进化上的优势。自然选择会偏爱那些能够改善人际关系的特征。如果为其他人提供帮助受到自然选择的鼓励，那么，为其他人提供帮助并偶尔得到回报是必然的。只是帮助者或接受者不必意识到这一点。而特里弗斯则将威廉斯的这个理论变为羽翼丰满的理论。他在1971年发表的《互惠利他主义的进化》(The Evolution of Reciprocal Altruism)一文中提出：友谊、嫌恶、道德的攻击、感激、同情、信任、猜疑、可信赖性、内疚，以及不诚实和虚伪的某些形式，都可以被解释为人们为了调控利他系统而有了重要的适应。赖特认为，特里弗斯的互惠利他主义得到了博弈论的支持。

317

由于本书前面有关章节已多次讨论互惠利他主义理论，在此不再叙述赖特在这个问题上所做的并无多少新意的阐释。只是有一点需要指出：赖特比其他社会生物学家更明确地强调了人类的许多所谓崇高的道德心理，如同情和道德义愤等等，其实都不过是一些自私的、低劣的动机而已。例如，我们的同情心，被他解释为一种“投资建议”，而我们的道德义愤，则被他说成是我们的“投资”得不到回报的抱怨。

我们的良知或良心是什么？在赖特看来，它不过是一种适应，其目的在于使适合度最大化。

3. 赖特进化心理学的价值倾向



同道金斯的《自私的基因》不同，赖特的《道德的动物》一书并不满足于仅仅讲事物是如何进化的，而试图探讨人类究竟应该怎样行动，即试图提供一种以进化论为基础的道德观。

赖特声称，自然选择理论说某事是“自然的”，这并不意味着说它就是“好的”。他承认我们并没有理由将自然选择的“价值”就当作我们自己所要选择的“价值”。另外，说某事是自然选择的产物，也不等于说它就是不可改变的，因为环境的改变会导致人性的改变。但他强调：如果我们想要追求与自然选择的“价值”有所违背的价值时，我们就需要知道我们反对什么；如果我们想要改变我们的道德准则中的某些令人不安的棘手成分，那可能得先要了解它们来自何处。它们最终来源于人性，然而，人性经过多层环境和文化遗产过滤后，已变得很复杂了。所谓以进化论或自然选择论为基础的道德价值观，一方面固然要强调道德价值观的确立必须考虑到自然选择的力量，另一方面并没有简单地就把自然选择所“设定”的东西当作人类所要追求的价值目标。

赖特相信，一个从生物的角度去理解人性的达尔文主义者能有助于人们在生活中达到目的。它能够帮助人们在生活中选择价值目标。也就是说，了解了进化是如何塑造我们的基本道德冲动的，能够帮助我们决定把哪一种冲动看成是“合理”的。赖特指出，长期以来，许多在这个领域内工作的人总是在达尔文主义所带来的道德和政治误用的阴影下工作，为了免受人们的攻击，他们宁愿保持科学和价值领域的相互独立（如道金斯在《自私的基因》中所宣称的）。他们说，不能从自然选择或任何自然规律中引申出道德价值。如果你这样做了，你就是在犯哲学家所说的“自然主义的谬误推理”，即从“是”不合理地推出了“应当”。赖特对此的回答是：他承认自然界不是一个道德的权威，人们也没有必要采纳似乎是隐藏在其规律中的任何“价值”，但是，对人性的真正理解，将不可避免地影响深层的道德思想。他并且试图通过合理的步骤来论证这一点。

318

他说，他的进化心理学实际上包含两个方面的内容，一是进化心理学的基本原则，二是进化心理学在道德上的具体应用。他一方面试图在两者之间保持适度的独立，“以便在新达尔文主义关于人类心理的观点和我自己关于新达尔文主义进化论实际传播的观点之间加以区别”。但是他认为，“几乎不会有人在接受了第一个系统观点



之后还会拒绝与之相关的第二个系列观点。”^①

这里举两个例子来表明赖特是如何在进化心理学原理的基础上进入道德讨论之中的。在谈论婚姻制度的时候，赖特声称：婚姻观是达尔文主义能不能合法进入道德讨论的范例。自然选择不能为我们提供基本的道德价值。例如，我们是否想生活在一个平等的社会中，这是一个需要作出的价值选择；自然选择对弱者的遭遇漠不关心，这也不值得我们去仿效。“我们也不应该在意诸如谋杀、抢劫和强奸在某种意义上是否自然这样的事情。我们所要做的是憎恶这些事情并努力与之斗争。”^② 而一旦我们有了这种选择，一旦我们有了独立于自然选择的道德观念，达尔文主义就能帮助我们判断哪种社会制度更能为之服务。“在此意义上，达尔文主义的观点表明：当前盛行的由多种形式的一夫一妻制构成的婚姻制度在许多方面与一夫多妻制相当。就此而言，这种婚姻制度对那些正致力于反对其弊端的男人来说产生了不平等的效果，达尔文主义者十分重视这种不平等的代价——暴力、偷窃和强奸。”^③

这就是说，并不只有政治上的保守主义者才捍卫家庭价值，作为社会生物学家或进化心理学家，赖特也试图为家庭的价值作出辩护。他把自己放在自由主义者的阵营，认为出于对贫民的关心，对犯罪和贫穷的根本原因的关注，会顺理成章地形成对“家庭价值”的某种偏好。

另一个例子是有关妇女的性节制的。赖特一方面从其进化心理学出发，强烈反对对不进行性节制的妇女进行道德谴责，另一方面却又“建议”妇女采取性保守策略。当然，作为建议，这并不包含任何强制色彩。这是“自助”，而非“道德哲学”。赖特一方面从其进化心理学立场出发怀疑现存的妇女性节制的道德，另一方面又承认这种道德往往体现了一种实用主义的明智。

4. 赖特的“进化伦理学”

前面说过，赖特跟其他社会生物学家不同，他明确地把自己的

① 罗伯特·赖特. 道德的动物——我们为什么如此. 陈蓉霞, 曾凡林译. 上海: 上海科学技术出版社, 2002. 绪论第 10 页

② 罗伯特·赖特. 道德的动物——我们为什么如此. 陈蓉霞, 曾凡林译. 上海: 上海科学技术出版社, 2002. 88

③ 罗伯特·赖特. 道德的动物——我们为什么如此. 陈蓉霞, 曾凡林译. 上海: 上海科学技术出版社, 2002. 88



进化心理学叫做“进化伦理学”。现在，我们来看看他的进化伦理学究竟有些什么内容。

赖特的所谓进化伦理学，其实就是从其进化心理学直接引申出来的一些伦理学的结论。根据赖特的总结，这些结论如下：

首先，进化心理学一旦被人们真正理解，将促使人们更多地去同情、关心他们的同伴，或者说，在客观公正的意义上，至少认可更多的同情和关心是有益的这个观点。

这一点表明，赖特并不认为进化心理学会鼓励人们更加自私地行动。在进化心理学看来，更多地同情和关心别人其实对自己是有益的。因此，进化心理学所包含的一个道德价值观是：多同情和关心别人吧！这一观念同传统的利他主义道德观念表面上并不矛盾。当然，赖特认为这种对别人的同情和关心，包括个人身上的良知，都不是真正的利他主义情感，而是由自私的基因所规定的。这些道德情感，有助于使我们达到最大的适应。

其次，进化心理学使关注自我不再具有高尚的外衣。

赖特指出，自私很少以赤裸裸的本来面目出现于我们面前。当我们把自己归属于一个其成员都要为自己的行为进行道德辩护的物种时，我们被要求认为我们自己是好的，我们的行为是站得住脚的，即使这些观点在客观上值得怀疑。而今天，随着新范式的出现，通过使这种幻觉背后的生物学机制充分曝光，终于使这种幻觉更难以有市场了。

例如，几乎所有人都认为并确信，我们不会无缘无故地讨厌他人。如果某人是我们发怒的对象，或是我们无情地疏远的对象，我们总会说，那是他咎由自取。现在，随着进化心理学的出现，我们第一次清楚地理解人类是如何开始具有这种感觉的，即这种惩罚是公正的。这种感觉得以产生的根源，赖特认为就是报应的冲动，这是互惠利他主义的基本调节措施之一。它与物种、民族或部落的利益无关，而与个体利益有关。赖特进而补充道：“事实上，甚至连这种说法也会带来误解，因为这种冲动的最终功能是促使个体的遗传信息得以复制。”^① 赖特说，这当然并不意味着报应的冲动就是不好的，但是，它确实表明我们一直认为它是“好”的某些理由遇到了麻烦。过去，人们给这种报应笼罩上一层神秘的崇敬氛围，认为报

^① 罗伯特·赖特，《道德的动物——我们为什么如此》，陈蓉霞、曾凡林译，上海：上海科学技术出版社，2002，326



应体现了某种更好的伦理原则，然而今天，这种氛围被认为是出自基因的自私的使命，而不是来自天堂的神圣旨意。于是，那种所谓更高的伦理原则，也就难以被信任了。它的来源，并不比饥饿、仇恨、淫欲或任何别的欲望的起源更为神圣，这些欲望都是由于有利于基因的传宗接代而生存下来的。

可见，赖特的进化伦理学把我们道德感的神圣性和庄严性彻底取消了。在他看来，报应的合理性，就在于使人们的行为彼此有所顾忌。报应有助于解决任何道德系统中都会面临的“骗子”问题：被认为索取比付出多的人将会受到惩罚。即使报应不是为了群体利益而存在的，它确实能经常提高整体的社会福利，因为它促使人们在意他人的福利。尽管它的根源是低劣的，但它能够为高尚的目的服务，这是我们所要庆幸的。

我们为什么会厌恶一个人？赖特的回答是：这是因为我们没有兴趣喜欢他们，因为他们不会提高我们的社会地位，不会帮助我们获得物质或性的资源，也不会帮助我们的家族或做某些在进化期间能使遗传因子大量增殖的事情。与我们的厌恶相伴而来的“正直”感，只不过是装饰的门面而已。一旦你明白了这一点，厌恶感的力量就会削弱。

但是，我们也可以同样地看轻伴随着同情、怜悯和爱而来的正直感。因为毕竟爱（像恨一样）只是依靠它过去对基因增殖的贡献而存在。在基因的层次上，爱一个同胞、一个子女或一个配偶，与恨一个敌人一样，只是出于极度的自私。如果报应的基础值得怀疑，那么，爱不也应该受到怀疑吗？赖特的回答是：爱确实应该受到怀疑。不过，它经受住怀疑而很好地继续生存了下来。毕竟，爱让我们期盼他人有更多的幸福，它让我们有所舍弃而使他人能得到更多，因此越发增长了整体的幸福。当然，有时候爱也会造成伤害。例如，得克萨斯州的一个妇女为了她女儿的一个拉拉队职位而密谋害死她对手的母亲。但是对爱的评估，赖特认为应该像对报应的评估一样：我们必须首先去除其装饰门面，即直觉上的正义感，然后冷静地评价整体幸福的结果。

赖特认为，进化心理学所提供的帮助，并不能揭示我们道德情感的基础：基础本身既不支持也不能反对它们。这就是说，隐藏在冲动之下的最终的遗传自私性在道德上是中性的，它既不鼓励也不谴责这种冲动（道德情感）。相反，进化心理学的用处，在于它有助于



我们看到我们的许多行为所体现出来的正义感仅仅是幻觉,甚至当我们感到正义在手时,我们也会造成伤害。当然,赖特相信,当人们出于正义而行事时,恨比爱所带来的伤害更大,因此,他坚持认为他的新范式将使一个有头脑的人接近爱而远离恨。即它有助于我们根据其功过来判断每种情感。而以功过为基础进行判断,爱往往占上风。

总之,赖特的观点是:进化心理学固然使得一切道德感的崇高性丧失了,但是,它并不主张从根本上取消道德。这就是说,达尔文主义的世界并不必是一个非道德的世界。“如果你接受这么一个简单的主张,即幸福要比不幸福好(在所有其他事物相同的情况下),你就能够根据绝对规律、权利及其余的一切,继续构造一个充分详尽的道德体系。你可以不断发现我们一直以为是动人的事实:爱、牺牲和诚实。只有那些最顽固的虚无主义者,他们坚持人类的幸福毫无意义,才能够后达尔文主义的世界中发现道德这一词语的毫无意义。”^①

二 乌克提茨的进化伦理学

乌克提茨是奥地利人,是德语区进化伦理学的一位很有影响的代表人物。^②他有关道德的见解,深受社会生物学的影响。在运用社会生物学的观点对善和恶的起源作出系统阐释的基础上,他试图建立起自己的进化伦理学纲领。由于篇幅所限,本节不准备系统地评介他有关善和恶之起源的观点,而只介绍他的进化伦理学设想。

1. 伦理学有什么用处

乌克提茨认为,伦理学或道德哲学,主要是一种研究价值和规则的根据的哲学学科。其研究重点在于这样一些问题:如果人们希

① 罗伯特·赖特. 道德的动物——我们为什么如此 (Warum uns das Boese fasziniert, 1999, S. Hirzel Verlag). 陈蓉霞, 曾凡林译. 上海: 上海科学技术出版社, 2002. 332

② 此处对乌克提茨进化伦理学纲领的叙述, 主要根据他的《恶为什么这么吸引我们》一书, 此书已有中译本问世。读者若对他的思想有兴趣, 可参阅他的其他德文著作: 如1981年的《生物学与因果性》(Biologie und Kausalitaet. Biologische Ansaetze zur Kausalitaet, Determination und Freiheit. Berlin, Hamburg [Parey]); 1990年的《基因, 文化和道德. 社会生物学——赞成与反对》(Gene, Kultur und Moral. Sozialbiologie—pro und kontra. Darmstadt [Wissenschaftliche Buchgesellschaft]), 1993年的《注定不道德? —论念善与恶的自然史》(Verdammt zur Unmoral? Zur Naturgeschichte von Gut und Boese. Muenchen, Zuerich [Piper]), 1994年的《论善与恶的生物学》(Zur Biologie von Gut und Boese. Biologie in der Schule 43; 232-237), 1995年的《利己主义的进化——进化的利己主义?》(Evolution des Egoismus - Egoismus der Evolution? In: Heck, T. L. [Hrsg.]; Das Prinzip Egoismus, S. 402-410. Tuebingen [Nous Verlag]) 等论著。



望其行为符合道德标准，那么道德标准的内容是什么，应当如何区分善恶，遵循人类的哪些原则？对于这类问题，乌克提茨指出还从未形成统一的回答。例如，那些把人看成是上帝化身的人，和那些把人当作从猿猴进化而来的人（如他本人），其回答就大不相同。

在乌克提茨看来，以往的伦理学一方面流于抽象，另一方面，它的代言人又相信，他们知道一个人应该做什么，而不需要考虑人类本质上到底能够做些什么。于是，伦理学便陷入了进退维谷的境地，它虽然能够使某些理想主义者得到满足，但实际上是毫无用处的。他把伦理学的这种处境，称为“理想主义伦理学的困境”，这就是说，以理想主义为基础的道德体系事实上不可能有什么说服力，绝大多数人都不可能或不愿意接受过于理想化的抽象规则、命令、禁令。例如，虽然天主教会近两千年来一直坚决捍卫带有禁欲色彩的性道德，但由于人的“天性使然”，即便有些虔诚的高官显贵，也一直存在着违反“性道德”的现象。

乌克提茨首先对“道德”做了功能主义的界定：道德就是社会上每个人都应该遵守的所有规章制度或规则，只有遵循这些规则，社会才能健全地存在下去。此外，道德还涉及以特定价值观为基础的共同生活的规章制度。基于这种理解，他提出不要对人类进行理想主义或理想化的设想。换言之，他认为不能把伦理学这门哲学学科同“道德主义”混为一谈。一个伦理学家，如果能不美化人类及其制度，能够保持客观冷静，他就能弄明白，为什么那么多人会对符合虔诚的性道德的生活感到困难。“我的回答是一种进化论伦理学的回答，就是说，这种道德恰恰没有它存在的价值。”^① 乌克提茨强调，伦理学家在制定道德准则的时候，一定要首先知道有哪些生物学的因素在决定人类的行为，从而尽量使道德准则同由生物学因素所决定的人类行为方式相协调。他说：“钻研伦理学的人绝对不能是一个想规定人类如何生活的人。恰恰相反，正是从人类真正的生活，人类能够做些什么和不能做什么，正是从这些东西里面，伦理学家才能学到，哪些道德准则能够取得胜利，而哪些道德准则没有成功。伦理学可以作为一种应用科学来研究，不要试图规定一种抽象的（理想主义的）典型形象，而是认真看待关于人类、人性、人类发展

^① 乌克提茨. 恶为什么这么吸引我们. 万怡, 王莺译. 北京: 社会科学文献出版社, 2001. 序言第4页



历程以及在特定社会情况下的行为的认识。”^①

他的《恶为什么这么吸引我们》一书，正是有关这个意义上的伦理学的论述。他既不打算进行道德说教，也不想建立一套普遍适用的道德体系。相反，他试图描述人类社会行为的一些必然过程——它形成了我们今天所说的善与恶，并照亮了我们今天生活中的阴暗面——它使恶能够散发出诱人的魅力。

对乌克提茨而言，人类并非天使。如果我们能够认识到这一点，如果我们能够不把伦理学错误地等同于道德主义，对人类及其行为做理想主义的解释，能够在进行伦理学研究时，顾及人类——作为一种具有长期交替变换的自然和文化史的生物社会学存在——是什么，以及人类可以是什么，那么，伦理学在今天原本可以成为最重要的哲学学科。

乌克提茨对伦理学的要求相当低。尽管这样要求的伦理学，很可能使一个理想主义者感到失望，但是他相信，它却能够使大家——所有对人类生活感兴趣的人——一听就懂。人们会严肃地拷问他们自己，为什么应该遵循特定的道德规范，尤其是这些规范有许多事实上与我们的生活并不一致。

那么，伦理学到底应该对我们有什么好处呢？乌克提茨的回答是：“作为对规则和价值及其根据的哲学反映，伦理学可以使我们增添许多关于我们自身生活的判断力。通过援引各个关于人类的学科的认识，伦理学家可以得到非常有益的结果。这些结果会显示，哪些行为是你周围的人真正期望你完成的，以及单个的人如何才能在他自己的社交圈里过上满意的社会生活。”^②他指出，如果把伦理学颠倒过来理解，甚至把它当作纯粹的应然伦理学，就好像一种权威的规章制度那样，简单地让每个人去遵守，那么，这样的伦理学肯定是没有什麼用处的。“还是开诚布公地说吧，我们虽然准备照着美德的要求去做，但几乎没有一次不是为了某种酬报——或者就算是宗教信仰所预示的天上的酬报吧，毕竟也还是酬报的一种形式。”^③

① 乌克提茨. 恶为什么这么吸引我们. 万怡, 王莺译. 北京: 社会科学文献出版社, 2001. 序言第4~5页

② 乌克提茨. 恶为什么这么吸引我们. 万怡, 王莺译. 北京: 社会科学文献出版社, 2001. 序言第6页

③ 乌克提茨. 恶为什么这么吸引我们. 万怡, 王莺译. 北京: 社会科学文献出版社, 2001. 序言第6页



总之，他支持一种“现实的”、“没有幻想的”伦理学。

乌克提茨明确提到，我们今天能够把进化论的萌芽应用到伦理学上去，主要归功于达尔文。他很自觉地把达尔文《人类的由来》中的思想，当作他的进化伦理学的思想渊源。

2. 乌克提茨的进化伦理学纲领

在《恶为什么这么吸引我们》一书第五章“道德（和不道德）生物学”中，乌克提茨尝试从总体上阐释生物学对道德和不道德行为的贡献，从而勾画出进化论伦理学的轮廓。从他第五章的标题可以看出，他和威尔逊一样把伦理学当作生物学的一部分。威尔逊曾把自己的伦理学称为“伦理生物学”，乌克提茨在这里把自己的进化伦理学叫做“道德生物学”。

乌克提茨从以下几个方面来勾画其进化伦理学轮廓。

(1) 利己者为什么会乐于助人

乌克提茨从社会生物学立场出发，首先强调指出：“不求任何回报的自我牺牲极其少见，从某种意义上说，这是一种（社会）生物学的异常现象。”^① 被钉死在十字架上的耶稣，被奉为无私精神和自我牺牲的典范，无数人为之感动不已，而在他看来，耶稣的行为其实不能帮助任何人。他认为，根据今天我们所掌握的有关人类这个物种和其他近亲动物的知识，我们可以说：一定程度的利己主义和自恋是我们生存的一个重要因素。不是别的，正是这些利己主义者发展了相当高的协作并且乐于助人。

利己主义者为什么会乐于助人？乌克提茨在回答此问题时，首先对“利己主义者”作出了界定。他所理解的利己主义者，既不是许多道德哲学家习惯上所描述的纯粹利他的殉道者，也不是强权政治和消费社会所造就的那种为了私利而不惜牺牲一切的极端分子。他所指的利己主义者，是那些首先达到目的的“友善的家伙”。这些友善的家伙不一定是道德模范，至少不是脱离现实的道德家们所界定的那种。

他说，因为这些友善的家伙想通过一种曲折的、文明的方式获得自己的利益，因此，他们才如此乐于助人。他们帮助别人，并不真的出于纯粹利他的动机，而是为了满足自己的私利。例如，孩子为了得到父母的奖赏，便表现得非常乖巧。在成人世界里也一样。

^① 乌克提茨：《恶为什么这么吸引我们》，万怡，王莺译。北京：社会科学文献出版社，2001。129



对人友好，是获得别人好感的武器。尽管我们知道，友好只是人的一种表演，但谁不喜欢这种表演呢？凭借自己的乖巧，那些友善的家伙总是比不友善的人更容易达到自己的目的。因此，我们到处都可以看到友善的售货员，友善的飞机乘务员。这些人深知友善会带给别人快乐。

乌克提茨认为，这种利己主义不应该受到攻击，只有那些对人性根本无知的人，根本不懂得社会生活的人，才会不分青红皂白地强烈攻击利己主义。一个运转良好的社会的成员会极力掩饰他们的自私动机。主动帮助别人比粗野的举止有助于更快地实现目标。“所以无论人们相不相信，伪装是运转良好的社会的重要组成部分。”^①一个人发现，他的自利的要求、利己的愿望与追求遭到别人的抗议和拒绝，于是灰色的现实会告诉他，必须放弃所有引起周围人反感的倾向，必须摆脱所有为社会所唾弃的想法、情感和愿望。这样，他在社会上的成功，就完全取决于他向周围的人隐瞒自己的真实感情和倾向的能力。而且在这种努力过程中，他越是成功地欺骗自己，他就会越是容易成功。

友善是自私的家伙的一种巧妙的伪装。既然如此，这个家伙便很难克服自己具有双重人格。他其实有许多隐秘的愿望，但在日常生活中却受到了压抑。“友善的家伙”不仅能在普通生活中更快地达到目的，甚至能更好地隐藏自己最恶劣的暴行。乌克提茨由此告诫我们：在现实中存在许多伪善者！他们装出正直的样子，似乎过着道德上无可指责的生活，其目的只是为了自我保护。在极端情况下，这些伪君子甚至是一些重罪犯。

326 人们为什么会自愿合作？说到底也只是为了利益！乌克提茨指出，一只手总由另一只手来洗，一个人常常只有至少暂时地同目标相同的人合作，才能达到自己的目标。尤其是当相当多的人认为一部法律（如禁酒令）没有意义，决定回避、甚至破坏它时，那些除此之外毫无关系的人便会有惊人的默契的合作！

乌克提茨由此提出：在漫长的进化过程中，既没有今天意义上的道德形式，也没有法律体系，但是，小团体内的合作行为却可能是相当普遍的。有意识地压迫个人以及各种形式的专制统治，是对

^① 乌克提茨. 恶为什么这么吸引我们. 万怡, 王莺译. 北京: 社会科学文献出版社, 2001. 131



大众社会之形成的反应。但是，因为我们身上仍保存着石器时代的小团体道德，因此会利用所有可能的手段去反击这种压制。

一种建立在生物学基础上的进化伦理学很可能得出令人吃惊的结论。它把一切友善和利他行为、把人类的合作都归结于人性的自私！于是，现代社会体系在它看来就显得不论是理论上还是实践上都极其脆弱。乌克提茨意识到这样的结论会遭到许多人的反对，“甚至一些社会生物学家和进化论伦理学的支持者也被由此得出的后一个结论吓了一跳”。于是，他们急忙把道德托付给了所谓的人类自由领域。例如，克里斯蒂安·福格尔（Vogel, Ch.）尽管确信人的道德行为源于氏族时代，但仍然认为“道德和伦理不需要一张进化生物学的证明书”，他还说，尽管实际应用的道德比“不自然的”伦理学理想更贴近我们的本性，但我们“无法做到不向自己提出‘不自然的’伦理学理想”。针对这种观点，乌克提茨表示他完全赞同福尔迈的意见：伦理学的研究从我们“一直都”在做的事情开始，从我们“一直都”认为是真实的、“一直都”认为是正确的事情开始，是一个“好的策略”！“也就是说：我们在这种或那种情况下这样或者那样做的行为和倾向必定是每一种伦理学的起始点。它们符合只与事件相关的‘现实的伦理学的’根本要求，这些事件也在伦理客体身上造成相应的效果，这样这种伦理学便被定格为社会伦理学、行为伦理学、目标伦理学和成功伦理学。”^①

乌克提茨指出，如果我们身上确实存在着为了达到利己的目的而与他人合作的倾向，那么，这种倾向对我们的行为肯定有决定性的影响。如果我们用法律制度来抵抗这种倾向，会给我们的生活带来冲突，并造成我们具体的、惯常的行为和“行为理想”之间的冲突。这当然不会带来什么积极的伦理学效果。相反，出于利己目的与他人合作的个人会赢得一种“个人剩余”，同时，如果其他人也从合作中得到快乐，那么，个人也创造一种所谓的“社会剩余”，即他们在进行非零博弈。

当然，并非任何合作都是“道德的”！乌克提茨指出：两个或多个个体之间的合作无须遵循什么道德目标。阴谋诡计和集体犯罪等表明：当人们抱有犯罪意图时，合作得往往特别好。

① 乌克提茨：《恶为什么这么吸引我们》，万怡，王莺译，北京：社会科学文献出版社，2001，136



由于以“纯粹的”利他主义为方向的道德教育在很多人的成长过程中都扮演过很重要的角色，无私被上升到了美德的高度，因此，当人们发现其他人不是“纯粹的”利他者，发现别人帮助自己其实是为了获得好处，也许会感到失望。但乌克提茨认为，只要人们现实地看待人的本性，甘愿做一个“健康的利己主义者”，那么，就会免去许多失望。即使另一个人因为希望从中得到些什么而帮助我们，这又有什么关系呢？重要的不是他的动机是否纯粹，而是他确实帮助了我们！

帮助别人不一定得到直接的回报，但可以得到间接的回报。例如，给别人提供帮助的人在他的社会生活圈中会享有很高的声望，仅此一点，乌克提茨认为他的利他行为就已经使自己受益了。反过来说，我们又谁愿意跟那些拒绝我们求助的人打交道呢？当然，他也很现实地看到：当具有不同利益的人都指望从与我们的合作中得到好处时，我们与他人的合作就会导致冲突。例如某人的两个朋友利益相反，但他们都指望他的帮助，这样，事情就会很棘手。或许他不得不令其中一个失望，但也可能做得很巧妙，使双方都相信他协助了自己。

总之，乌克提茨认为为了实现自己的利益，达到自己的目的，每个人都需要其他人，所以他们也很有意他人的利益。毫无疑问，人们在社会生活中会很快乐，与他人的交往使他们觉得很惬意。“我们从我们的社会生活中不断地得到益处，即使只是间接的。我们为自己与他人的共同性而欣喜，为自己与他人分享的利益而快乐，我们告诉别人自己的快乐和痛苦，希望得到共鸣和帮助——这是我们都需要的。”^①于是，我们遵循所有过群体生活的生物的策略。

328 所以，真正的利己主义者无论在言语还是行动上都不是圣人。所以他很有机会过一个美丽的人生，他也不会嫉妒别人人生的美丽，因为从别人的幸福中他也能获利。

(2) 我们为什么常常不能做自己应该做的事

乌克提茨从一种现实主义立场出发，认为伦理学不应该向人们提出过高的价值要求，也就是说，他主张道德原则的制定，必须首先考虑人们是否有能力履行这些原则。人们之所以常常不能做自己应该做的事，是因为伦理学家所提出的道德原则，超出了人们履行

^① 乌克提茨. 恶为什么这么吸引我们. 万怡, 王莺译. 北京: 社会科学文献出版社, 2001. 141



的能力。例如，康德在其伦理学提出的道德“绝对命令”，在他看来就带有理想主义色彩。他和福尔迈一样认为，由于道德、法律、教育等种种原因，我们似乎总应该做些什么，但实际上，这些事又是我们担当不了、无法完成、力所不及的。显然，这是因为伦理学家提出的“应该”，常常超出了我们作为生物物种的能力范围。

为了论证自己的观点，乌克提茨在这里探讨了“自然主义的谬误推理”。他知道，自休谟开始，伦理学家已普遍认为不能从“存在陈述”直接推出“应该陈述”，即不能直接从“是”过渡到“应该”。对于伦理学家的这种区分，他在开始时并不表示异议。因为他也承认，考虑到各种事实确实本来并不带有价值评价，所以把“是”和“应该”严格区别开来在刚开始时并不存在困难。例如，行星运动作为一个自然事实，并不包含行星应该运动这样的价值要求。存在于自然中的各种对象自身并不会带来道德义务。但是，他进一步指出，事实一旦跟人发生关系，情况就变得很复杂了：为了避免在人身上作自然主义的谬误推理，人们当然不能说，因为人类存在，所以他们必须履行道德义务；但是另一方面，人们会倾向于说，因为人类天生具有区分善恶的能力，因此，人们也觉得自己“应该”展开道德的行为。因为在人类诞生之前动物不具备自觉的意图、目的或动机，因此，人对自己的存在以及对周围环境的认识能力；他作出理性选择的能力，便具有了重大的意义。人类也由此对自己提出了“应该”的价值要求。

乌克提茨对此问题所持的基本观点是：如果我们承认，每个正常人都有道德感或对价值的感受，而这种感情或感受形成于这一物种的进化过程中，并非来自某一超自然的原则，那么，就很难把“应该”与“是”彻底分离开来！他一方面承认我们确实不能从“是”推出“应该”，也不能根据人的“本性”来为人的不道德的行为辩护，但是，在实际生活中，这种“是”与“应该”的分离是讲不通的。他相信，人类中每一个人都有生理学能力的极限，同样，人类的道德也受人的生理极限的限制。“我们可以推出以下假定：为了能被实行，道德体系必须与人的生理承受能力保持一致；道德必须适合于生存。”^① 他说，天主教會的传统性道德不适合于生存，所

^① 乌克提茨，恶为什么这么吸引我们，万怡，王莺译，北京：社会科学文献出版社，2001，148



以，即使虔诚地认同教会的人，也一再陷入内心冲突。说到底，传统的禁欲主义的性道德超出了人的生理承受能力。

人们一般是从人具有自由意志出发而推出人的道德责任和义务的。人们一般会设想，凭借理智以及以理智为基础的自由，人们可以作出自由抉择。还有些人则把人的这种自由抉择的能力，当作真正的“道德自由”的预备阶段。在道德自由阶段，人们似乎能够自愿地服从道德规律（法则）的强制，即能够自律。同这种观点相反，乌克提茨认为，道德行为不能以“自愿地接受道德规律的强制”为基础。同时，他对人类究竟有没有自由意志的问题，也作出了一番专门的探讨。

有关人类意志是否自由的问题，乌克提茨认为迄今为止仍未在哲学上得到令人满意的回答。这里面存在着许多困惑：当我自以为自由的时候，我或许受到了限制；但当我否认意志自由的时候，我的决定论状况可能正是我的自由意志的表现。他根据神经生物学、心理生物学和社会生物学等现代科学的研究，提出了这样的见解：“我们虽然不完全是自己的神经元或基因的傀儡，因为我们能够思考，并能不断地问自己，我们该怎样做，但是我们的思想和行动还是受到了远在氏族时期形成的（基因）倾向和欲望、童年时代留下深刻影响的经历以及恐惧等等的重要影响。”^①人类的基本的、丰富的情感种类早在我们的种系发生阶段的祖先小团体中就已形成，即我们的情感或情绪有着深刻的种系史的根源。而这些情感会阻碍一些理性的行为。“自由的感觉常常只是意识带给我们的一种幻觉。”^②考虑到我们的行为总是受各种情绪或情感的控制，而这些情感归根到底是种系史进化的产物，谈论自由似乎没有多大意义了。乌克提茨还说，在现实生活中，经常会出现这样的情况：一种强烈的激情或者巨大的障碍会妨碍我们按照道德要求行事。

由此，他认为人只有一种有限的道德能力，即我们的道德能力受到很多限制。这种极限取决于我们人类作为小团体生物的进化，取决于我们各自的遗传素质，以及我们童年时代影响深远的经历等。

^① 乌克提茨. 恶为什么这么吸引我们. 万怡, 王莺译. 北京: 社会科学文献出版社, 2001. 150

^② 乌克提茨. 恶为什么这么吸引我们. 万怡, 王莺译. 北京: 社会科学文献出版社, 2001. 151



这当然不是一些一成不变的界限，但是，它们的边界不能任意地延伸。

在把自由意志当作我们意识的“一种幻觉”时，乌克提茨并不认为人们就不再需要为自己的行为承担道德责任和义务了。他指出，如果我们对一切犯罪行为都不予追究，那么，我们的社会将无法运转。即使在史前时代，灵敏的社会制度也会注意不让每个人随意做自己突然想到的事情：违法者必须受到惩罚。在人类进化过程中，人们很早就“认识到”集体中的个体的某些行为的危害性。因此，乌克提茨提出，在关于意志自由的讨论及其可能的结果仍然无法解决人们的社会相互行为引发的所有问题的今天，人们必须区分理论上的自由问题（这可能永远都无法解决）和在一种社会体系中生存的实际需要，后者尤其用来保护人们免遭他人伤害。比如一个司机酒后开车失事，造成他人死亡，他的行为虽然不是故意的，因为事故发生时他无法控制自己的行为，但是，这并不意味着这些行为毫无问题，或者不必与它们的真正根源进行斗争。

乌克提茨认为，每个社会的根本问题之一，就是不阻碍个人的发展，尊重个人利益，同时又要注意不让一些个人阻碍其他人的发展。如果人们坚持这一原则，那么一切就会变得明朗：人们不应该阻碍他人达到目标，不应该杀人。他认为这一原则其实就是功利主义原则。如果我们忽略这个原则在推行过程中可能遇到的各种细节问题，则它的确是明智的。在一个人人幸福满意的世界里，个人的行为服务于集体，集体又反过来有利于个人，这是一个为所有人提供了最大机会的幸福世界！但是，乌克提茨明白，根据我们迄今为止的经验，这样的世界还从未出现过。在所有的时代，在所有实际的团体中，同一或其他团体中的人们不断地受到压迫、折磨、侮辱、欺骗、剥削、杀害，甚至被吃掉，而且人们受到各种各样的阻碍而不能实现个人愿望。他还特别指出：“在我们这个利润和资本决定一切的世界里，那种危险、病态的利己主义得到了大大的促进，它既不能带来社会稳定，也不能帮助个人过上幸福的生活。”^①

乌克提茨还提到，我们之所以常常不能做或不想做道德和法律希望我们做的事，其原因尤其在于：在复杂的社会体系中，我们几乎无法估计自己行为的后果。我们的大脑是在石器时代形成的，它

^① 乌克提茨. 恶为什么这么吸引我们. 万怡, 王莺译. 北京: 社会科学文献出版社, 2001. 155



对这种复杂的社会体系毫无准备。例如，我们知道自己应该交税，但是钱究竟流到了哪里，我们并不知道。再如，许多大型的犯罪就是我们的脑袋不能认识清楚的。它们表现为政府罪行、国家罪行或战争罪行的形式。这种犯罪的特点是非常隐蔽、无形和复杂的，这样，它们不仅能逃脱我们的理解力的洞察，而且往往能逃脱正规法律的追究。一个小偷可能会受到法律的严厉惩处，但是从来没有人真正追究过那些集体迫害美洲土著居民、对印地安人进行种族灭绝的人的责任。尽管我们的法律一直标榜自己是公正的，但是，它常常只是这种双重道德的可怜的表现。法律的代表们始终屈服于政治的专制，而且还要追逐自己的利益。

最后，乌克提茨指出，源于我们的认知装置的片面性感受和思考以及短视的计划和“短期性道德”的倾向，在生物（生命）伦理学领域表现得特别明显。生物伦理学涉及人类在自然环境中的存在，涉及人类对待其他物种的态度。他说，在很长一段时间里，几乎没有任何人想到，我们在自然界中肆无忌惮的行为，我们对自然环境的破坏会给我们带来某种消极后果。他强调指出：保护所有生物的道德要求对人类而言是不可能达到的。他认为像史怀泽（Albert Schweitzer）那样极力宣扬敬畏生命，并不能给出合适的道德原则。总的来看，他认为人类不会对所有生物种类都保持同样的态度，我们总是觉得其中的一些美丽值得保护，而另一些丑陋却让人恶心。所以，保护物种的最好的理由是：为了人类自身的继续生存，人类不应该破坏自己的生存基础，要知道不同种类动物和植物——不论其外观如何——都可能对人类很有用处。自然并不知道什么道德和法律，无论我们对它做了什么，它们都无法控诉我们。但是我们的行为会对我们自身的生活产生消极后果，所以，我们必须仔细考虑，我们该怎样对待其他生物，而这需要理性的判断力。在氏族史上，就我们种系发生的倾向而言，我们不是生来就会为这个行星上的其他生物提供保护的。

（3）道德可能很自然吗

乌克提茨为了回答这个问题，首先追溯了“进化伦理学”的历史。他指出，最迟自19世纪开始，即从进化论的建立开始，人们就不断地把自然和道德、生物学和伦理学联系起来。但是，人们使用了不同的“符号”，得出了不同的结果。他提到了三种类型的“进化伦理学”：



首先是托马斯·赫胥黎的观点。乌克提茨认为“这位达尔文的伟大战友和支持者”尽管没有在进化中看见道德的（和不道德的）行为之进化的根源，但他认为，我们的伦理道德肯定是与进化“相矛盾的”。赫胥黎认为，在人类与自我本性的斗争中，在他们把自己从自然的压迫下解放出来的过程中，始终存在着同类之间的生存斗争。这个观点，在乌克提茨看来表明了：我们无法从进化的事实推导出任何人类道德的结论。

其次是托马斯·赫胥黎的孙子朱利安·赫胥黎（Julian Huxley）的观点。乌克提茨认为朱利安·赫胥黎同时支持对立方的观点，即他认为，把目光投向进化过程必定有助于我们区分善恶，而且进化意义上的“善”在道德上也是好的。持相似观点的还有康拉德·洛伦茨。他不知疲倦地强调我们对这颗行星上的其他生物的责任，并且强烈地批判人类在文明发展中出现的与自然的疏离。

还有一大批学者试图避免自然主义的谬误推理，但他们还是强调了生物学对于伦理学的意义。这些人认为，道德源于进化，但这绝不能意味着我们可以为不道德的行为进行辩护。

此外，乌克提茨提醒我们切不要忘记社会达尔文主义。“它的代表人物认为，我们直接从自然中得到了我们的价值观和准则，那种‘粗野的’、在自然中发挥作用的力量（自然选择）使一些生物生存下来，另一些则没有，它是我们的社会组织的标准。这一观点的结果是众所周知的，它在纳粹集中营里得到了‘最终的’表达。”^① 乌克提茨显然把社会达尔文主义同纳粹主义联系起来，并试图划清同它的界限。他还认为达尔文本人也不赞同这种意义的社会达尔文主义。

乌克提茨认为，如果不顾上述观点的区别，则所有的进化伦理学的基本命题都可以表述为：“人类的社会行为——包括我们称之为道德（或不道德）的那些行为——是在这一生物物种的进化过程中产生的，因而它们源于人的本性。道德体系是‘自然生成的’，即使它们后来发展了自身动力，可能与人的本性背道而驰。”^② 同时，乌

① 乌克提茨. 恶为什么这么吸引我们. 万怡, 王鸞译. 北京: 社会科学文献出版社, 2001. 163

② 乌克提茨. 恶为什么这么吸引我们. 万怡, 王鸞译. 北京: 社会科学文献出版社, 2001. 164



克提茨强调：“人类是天生的社会性物种，‘进化’应被理解为它的生物社会发展过程。”^①

这就是说，在讨论道德问题时，我们不应该忽略生物学的贡献。我们那些还不能称为道德的远古“道德”始终紧紧地跟随着我们。“从根本上说，为丰厚的赢利而欣喜不已的交易所的投机者，与石器时代战胜并杀死巨兽的猎人的心态是一样的。那些通过诡计成功地排挤了竞争对手而获得提升的银行职员所遵循的原则，与旧石器时代抢夺竞争者的战利品的人科动物的也没有什么两样。”^②所有这些，在乌克提茨看来都是一目了然的，只是没有人愿意听而已。

针对人们对进化伦理学提出的各种批评，乌克提茨指出：反对进化伦理学的人必定完全忽视了进化论的立场。“而且如果有人真的认为，人类可以不受自己存在的生物学条件的限制，自由地决定自己的行动，那么他一定是两眼都瞎了。他们似乎觉得人类存在于他们的‘自然发展过程之外’！”^③对乌克提茨来说，人类道德的形成完全是合乎自然的！人类道德（规范）究竟是如何产生的呢？他的回答是：产生于真正的、而非病态的利己主义者的合作！真正的利己主义者不想在冲突中受到伤害，而是想通过同别人的合作而获利，于是，他就会想出从冲突中给自己带来利益的策略。如果人们还想到，一般而言，对生物最重要的是生存，那么，这种合作行为就应该被认为是“自然的”。“一个动物生存下来，这不仅在于他消灭了同一种类、同一集体中的伙伴；而且也在于——它的可能性更大——它与集体中的其他成员进行合作，用和平的方式解决与它们的冲突，也就是进行所谓的妥协。”^④

334

我们的道德到底有多“自然”？乌克提茨对此问题的回答是：要将我们的道德分为两个方面来看。一方面我们的行为举止是受自私的（生存）利益控制的；另一方面，这一利益终究也涉及别人，因

① 乌克提茨. 恶为什么这么吸引我们. 万怡, 王莺译. 北京: 社会科学文献出版社, 2001. 164

② 乌克提茨. 恶为什么这么吸引我们. 万怡, 王莺译. 北京: 社会科学文献出版社, 2001. 164

③ 乌克提茨. 恶为什么这么吸引我们. 万怡, 王莺译. 北京: 社会科学文献出版社, 2001. 165

④ 乌克提茨. 恶为什么这么吸引我们. 万怡, 王莺译. 北京: 社会科学文献出版社, 2001. 166



为作为社会生物的我们为了实现自己的目标需要其他人。所以，进行合作和帮助其他人的道德要求符合我们的本性，应该被看作是“自然的”。至少在小团体范围内，帮助别人的要求得到了满足。但是，帮助所有人的道德要求，则超出了我们的本性，因此不再是“自然的”。个人也可能因为技术原因而不能满足这些要求。“没有哪个人能够帮助这个地球上的所有的穷人、弱者、病人以及其他需要帮助的人。只有国际组织能做到这一点。但是不容忽视的是，即使这些组织迄今也未取得大的成功。当然，这并不意味着不许提出这些要求。”^①

乌克提茨进一步举例指出：不要忽视自己的儿孙是自然的，支持他们，给他们以家庭的温暖，这些道德要求是“自然的”，因为符合我们的遗传倾向，但是，为所有的儿童提供帮助的道德要求是“不自然的”。当然，我们也不必禁止这样的要求。又例如，《圣经》中“你们要生长和繁衍”这个要求是“自然的”，因为它符合人类（和所有生物）的本能。但是，即使禁欲的要求被提了出来，而且被当作命令提了出来，它也是“不自然的”。这个命令不可能得到大多数人的遵守。

乌克提茨继续发表他的见解：人类的很多社会行为——其中很多一般会被认为是道德的——首先并不是为了符合道德准则，而是这些形形色色的道德准则更多地遵循了生物学以及生物社会学的倾向。这些倾向是我们物种长久以来一直具有的，所以，追溯各种伦理学的基本要求的生物学根源是合理的。当然，由此并不能得出“所有道德准则在生物学上早已被决定”或者“所有生物学行为准则都有道德上的重大意义”这样的结论。虽然指出人类的某些行为方式或倾向是“自然的”并因而是“道德的”，这在很多情况下是根本无用的，甚至非常危险。但是，显而易见的是：无论是道德的还是不道德的行为，或者被我们视为“道德”或“不道德”的行为，都带有遗传学的组成部分，并受与生俱来的框架条件的制约。乌克提茨说，道德不是从天上掉下来的。很多社会准则在人们尚无道德的抽象概念时就已形成。与之相反，即使那些想出来的道德体系也无法清除世界上的不道德行为。

作为进化伦理学家，乌克提茨吸收了西方古代“快乐主义”（幸福论）和近代功利主义伦理学的基本思想。他把趋乐避苦当作人的

^① 乌克提茨. 恶为什么这么吸引我们. 万怡, 王莺译. 北京: 社会科学文献出版社, 2001. 166 ~ 167



天性，由此反对天主教会的禁欲主义，认为它对性的禁止是完全无意义的。他明确提出：伦理学应该从人的趋乐避苦的天性中得出一个根本原则：既然每个人“就天性而言”都希望过一种没有痛苦的生活，那么每个人也都不允许把痛苦强加给别人。他相信这条原则必定会得到普遍的赞同，尤其是当我们注意到人类的同情能力时。

当然，他承认现实完全是另外一番情景。有许多人，总是以伤害或虐待别人为乐。我们的一些“边际条件”会犯下暴行，它给我们“积极的”社会天性投下了阴影。我们这个“文明的”社会甚至还支持暴行，例如拳击。这暴露了人性的阴暗面。拳击这种只用拳头、不用“武力”的战斗表现了两个人之间的最原始的斗争形式，而足球则体现了两群人对一个战利品的争夺。它们都使成千上万的观众热血沸腾。足球场上的斗殴，则很容易使人想起石器时代。在进化的过程中通过自然选择而确立的东西，是很难在短期内得到控制的。尤其可怕的是，我们的“文明”还用自己微妙的方式给我们的史前行为动力以新的力量，如它为我们提供了轻武器，使快速谋杀成为可能。面对这种情况，我们或许会坚持自己的自由，自己的自由意志，于是，即使知道我们行为的生物学局限的人们，也可以打开一个藏身之处，来使失望变得可以忍受一些。

336 乌克兰提茨声称，我们喜欢有塑造自己未来的特权，但是这样做时，我们并不能脱离自己的过去。因为它们追随着我们，对我们的道德或不道德行动有决定性的影响。他由此来解释为什么“恶”对我们充满了魅力。神学家往往把上帝当作是善的。在乌克兰提茨看来，事情完全不是如此。他在自然中既没有看见善，也没有看见恶，因为生存竞争和自然选择与人们所创造的评价体系毫无关系。他把“恶”的行为，看作不断导致个人间冲突的自私的行为策略的后果。他根本不能理解，为什么偏偏在这个善良的世界上恶得到了如此广泛的传播。作为一个进化理论家，他没有遇到特别的恶的问题。对他来说，在一个首先是为了（基因）生存的世界里，在一个所有生物都必须看到自己呆在哪儿的世界上，只有利己主义能够成为行为的根本动力。另一方面，他认为从进化论的视角看，人类的道德思想的存在有很好的理由。

乌克兰提茨并不否认学习的意义。他承认，通过榜样的作用以及其他教育形式，个人可能会去反抗深深扎根于氏族时代的倾向。但是，他始终认为我们的道德体系是脆弱的，认为它比我们来自氏族



时代的古老的行为动力要易变得多。

总之，乌克提茨对道德是否自然这个问题的回答，在一定意义上是肯定的。这就是说，为了使生活成为可能，人们创造了道德准则和价值。这种道德体系遵循的是源于我们天性的行为动力和期望。但是，道德在另外一种意义上也是“不自然的”。当要求个人克服我们物种固有的生物学倾向时，我们就会遇到本质性的问题。所以，他的结论是：没有一种道德体系、禁令、法令能够塑造一种理想的人。在所有的社会中，至少会有一部分人会破坏准则，而且将来也一直会这样。当然，他并没有说，一切道德努力都是徒劳。因为一方面，他承认我们出于自利的倾向就会遵循一定的道德准则；另一方面，他认为我们能够理性地理解和遵守一些道德准则。

3. 进化伦理学的“后果”

在《恶为什么如此吸引我们》一书第六章，乌克提茨试图引申出进化伦理学的后果。他认为这个后果非常重大：许多道德规定的依据，都是一些我们必须彻底摒弃的幻想。

在乌克提茨看来，人类的生活注定要与恶共生。假如世界上的一切恶都消失了，他认为生活反而很难想象是什么样了。人们一方面希望拥有一个美好的世界，但是又早已习惯于生活在一个充满了恶的世界上。

乌克提茨也承认，人类确实有为善的意愿。人们似乎始终没有放弃朝向道德行为的努力。首先是在小团体中，出现了最初的道德规范。后来，人们把这一准则从小团体推广到全人类。最后，人们甚至对其他动物表现出关心。“福利生物学”甚至想把人类的道德关怀推广到所有生物上去。从这个轨迹中似乎可以看出，这里有一种道德上的“进步”。

但是，乌克提茨相信，人类为善的意愿是会大打折扣的。因为首先，他认为我们不能无条件地帮助他人。利他主义无疑在我们人类的进化中起了很重要的作用，但我们从来不会任意地提供我们的帮助。尽管人们提出了“博爱”的要求，但他赞同特里弗斯的这个论点：我们一般对那些我们喜欢的人更无私，我们一般更喜欢那些更无私的人。所以，希望人们关心所有其他人是毫无道理的。他说，根据经验，我们每个人都知道，我们对一些人比对其他人更有好感。当至少能间接获利时，我们更乐意提供帮助。其次，“人类”是个很抽象的概念。我们始终只与一定的人“固着”在一起。我们并不能



同抽象的人类打交道。所以，爱人类是一个空洞的口号。

乌克提茨据此认为，历史中其实根本就没有真正的道德进步。道德进步是一个幻想。最后，他试图为一种“无幻想的伦理学”提供辩护。他认为，我们不该用压制个人天性的准则和法律来控制社会生活，而要保证个人能够依据各自“健康的利己主义”过上令人满意的生活。只有健康的人才能对自己和他人承担责任；人们只能期望这些人有能力作出道德的行为。他的总结论是：“……进化伦理学在实际生活中是相当重要的。它没有停留在我们具有道德意义的行为方式的进化的复制和描述上，而是还帮助我们认识到这些行为方式如何能转化为‘道德现实’。这样它的确是名副其实的伦理学。但是那些认为伦理学必须给人类一幅理想图景，必须从外界把道德——也就是说，他们所认为的道德——强加在人类身上的人会对它很失望。那将会是一种很危险的道德。”^①

三 福尔迈的进化伦理学

格哈特·福尔迈是德国当代著名哲学家。自 20 世纪 70 年代开始，就致力于“进化认识论”（Die Evolutionaere Erkenntnistheorie）的研究。90 年代以后，他在一些论著中试图阐发进化伦理学纲领。这里仅根据他的《是与应该：一种进化伦理学的可能性和界限》^②和《想要—能够—允许——一个进化伦理学的角度》^③两文，来对他的进化伦理学纲领作出评述。

1. 福尔迈进化伦理学纲领

338 福尔迈认为，进化伦理学的研究还刚刚开始，因此，正如许多别的“开端”一样，进化伦理学也仅仅是一个纲领。他的《是与应该：一种进化伦理学的可能性和界限》一文，就是对他所理解的进化伦理学纲领的系统阐释。

福尔迈是从进化认识论的研究切入进化伦理学研究的。因此，

① 乌克提茨：《恶为什么这么吸引我们》，万怡，王莺译，北京：社会科学文献出版社，2001，214～215。

② Sein und Sollen: Moeglichkeiten und Grenzen einer Evolutionaeren Ethik. In Gerhard Vollmer, Biophilosophie, Reclam, Stuttgart 1995, S. 162～192。

③ Wollen-Koennen-Duerfen, Aspekte einer Evolutionaere Ethik. In S. Dacke und C. Bresch (Hrsg.); Gut und Boese in der Evolution. Stuttgart: Hirzel (Edition Universitas) 1995, 69～82。



在阐释进化伦理学时，他首先将进化伦理学同进化认识论进行对比。在他看来，进化认识论和进化伦理学探讨不同的问题，用康德的话来说，就是“我能够认识什么”和“我应该做什么”这两个问题。但是，两者存在着共同之处：它们都是建立在自然主义基础上的，都同生物学的进化具有相关性。他还把他在进化认识论中所提出的“中维宇宙”（Mesokosmos）概念推广到进化伦理学领域，提出了“社会中维宇宙”概念。它指的是由社会关系所构成的一个整体，这个整体是我们通过生物学的进化塑造出来的。福尔迈实际上用这个概念来指称社会小团体（集团），其中人们能相互认识，有一种秩序井然的等级系统。他认为社会道德规范，首先是在这个“中维社会宇宙”中形成和起作用的。

不论是我们的认识结构，还是我们的道德意识和道德规范，归根到底都是生物学进化的产物，都是人类对于外部自然界和社会环境的一种适应。福尔迈正是从这一进化论的基本立场出发，指出进化伦理学同进化认识论一样体现了一种“进化的视野”。他认为，进化的视野不仅通过把不同的学科联结起来而具有一种整合的功能，而且在许多方面引起了全新的问题，引出了全新的成果。例如，它催生了这样一种洞见：许多系统，只是作为动态的系统的才能保持稳定，它们与其环境不断地交换物质、能量和信息，处于动态的平衡之中。不仅作为整体的宇宙、主要星系、旋涡星云和行星系是动态系统，处于进化之中，所有的生物、社会和文化现象也都处于进化之中，人及其所有的特质、能量和错误也都从属于进化。这个普遍进化的事实，对于哲学而言是至关重要的。他说：“我们的认知能力，我们的社会行为方式，我们的审美判断的形成是宇宙的、生物的、社会与文化的进化的成果，这一点，对于从属的哲学学科认识论、伦理学和美学有着重要的意义。在进化认识论中，这种进化的视点对于认识论问题的讨论是富有成效的。一个进化伦理学完全类似地试图把进化的思想引进到伦理学的讨论之中。也许它恰好能解答在一种‘纯粹的’哲学伦理学中尚未能得到解答的若干问题。”^①

福尔迈没有把进化伦理学同哲学伦理学简单对立起来，他认为两者并不是一种非此即彼的关系。他强调必须把进化伦理学“看作

^① Gerhard Vollmer: Biophilosophie, Reclam, Stuttgart 1995, 163 - 164



是一种把进化的视点吸收到作为哲学学科的伦理学中的一种尝试”。他指出，就像进化认识论很少试图通过指明生物的进化而解决所有的认识论问题一样，一种进化伦理学也很少试图仅仅通过援引进化概念而解决所有的伦理学问题。“进化伦理学”术语中“进化的”这一修饰词，在他看来只不过提供了一种暗示，暗示这种伦理学同传统的伦理学构思是如何区别开的。因此，对进化伦理学的判断，重点不在于它是否解决了所有的伦理学问题，而在于它是否能给伦理学带来某种新的东西。

在导论中，我们已提到，福尔迈认为“进化”和“伦理学”这两个概念可以以不同的方式建立起关联，于是进化伦理学可以有以下不同的含义：首先，它指伦理学是进化的，即有一部历史。其次，它也指人们试图从进化（作为事实）或进化论（作为对进化过程的描述和说明）引申出伦理的尺度或道德规范。福尔迈认为这样一种“进化伦理学”虽然是可以设想的，但是如果没有附设的前提，它是不可能实现的。“在宇宙的、生物的或者社会的进化中过去、现在或将来发生的某种东西，也总是值得向往的、有价值的、好的或在道德上是正确的，这一点绝不是理所当然的，也根本不曾是什么事实。一种进化伦理学的任务，正如它在此被把握的那样，并不是仅仅通过追溯到进化的事实而论证规范。不过，为了能够在进化和伦理学之间建立起这样一种联系，去研究必须附加哪些原理（Elemente），这或许是值得的。”^① 第三，它指的是一种有关未来的进化问题的研究。

对福尔迈来说，进化伦理学的最重要的含义，是对下面这个事实的揭示：构成我们行为之基础的道德尺度、规范并不是固定不变地被给予的，而是处在持续的变动之中。这就是说，“并不存在对所有时代、所有个人、所有状况都无条件适用的规范。尤其是，我们的社会行为——如同动物行为——也是漫长的发展和甚至是生物进化的结果。我们既不能完全独立于我们种系的历史，我们在行为准则的选择中也不是完全自由的。”^② 他和乌克提茨一样把进化伦理学称为“现实的伦理学”（Eine realistische Ethik），认为它应该正确地

① Gerhard Vollmer: Biophilosophie, Reclam, Stuttgart 1995, 165

② Gerhard Vollmer: Biophilosophie, Reclam, Stuttgart 1995, 166



描述我们的社会行为和我们的道德判断；解释我们在道德上至关重要的行为结构；使得这类描述和说明的知识对行为结果的预测有用；有助于评价道德规范体系长期的稳定性；带来有关规范的可理解性、可学习性和可实现性的新知识；有助于对道德和伦理规范作出一种适当的刻画；有助于进一步澄清在这种伦理学中的这种“合理化”的范围，等等。

众所周知，康德曾经试图将其全部哲学探讨归结为以下四个问题：我可以知道什么？我应该做什么？我可以期望什么？人是什么？最后一个问题在康德看来是对前三个问题的概括。福尔迈赞同康德的观点，也把“人是什么”这个问题，当作所有哲学研究的中心问题。同时，他和康德一样，把对第一个问题的回答，当作理论哲学的课题，把对第二个问题的回答，当作实践哲学的课题。他认为，逻辑学家、认识和科学理论家、自然哲学家回答的是第一个问题；伦理学家、道德哲学家和行为理论家则试图回答第二个问题。理论哲学涉及的是存在、事实、真理、描述和说明；实践哲学则涉及应该、规范、效力、规定和辩护。关于理论哲学和实践哲学的关系，有人可能会强调两者的区别，另外一些人则可能强调两者的相似性和联系。

福尔迈承认这两种不同类型的学科存在着一个极为重要的共同之处，这就是它们都难以避免明希豪森三难推理（Muenchhausen - Trilemma）。^①他还认为这是一个极为重要的识见理。它是“批判理性主义”和以之为基础的“假设实在论”的一个决定性的基石。在批判理性主义这里，终极论证的观念（die Idee der Letztbegründung）被批判审查的观念（die Idee der kritischen Prüfung）取代了。批判理性主义尽管未能很有说服力地驳倒终极论证的观念，但它却令人遗憾地断言：一切终极论证的尝试，迄今为止都以失败而告终了。由此，它要求我们用抱负较小的批评审查的观念去不断地进行尝试。福尔迈认为，在伦理学或道德哲学中放弃终极论证的观念，而接受

^① 明希豪森三难推理是阿尔伯特概括出来的，他用这个概念意指所有论断都必须据以得到证实的论证预设（Begründungspostulat）会陷入三重困境：（1）一种无穷递归：人们在寻找根时始终不断地向后追溯；（2）一种逻辑循环：人们动用了某些陈述，而这些陈述本身还需要论证；（3）在某个规定的、自我选择的点上论证程序的中断。（福尔迈，进化认识论，舒远招译，武汉：武汉大学出版社，1994，38）



批评审查的观念，是伦理学研究所取得的一项重大的进步。

福尔迈进一步指出，不能因为描述性学科同规范性学科存在着广泛的类似性，而错误地推导出：它们根本就没有什么区别。两者本质的区别在于：描述性的命题可能是真的或假的，相反，规范的命题不是。于是，事实命题可以得到证实或被驳倒，而规范命题则不然——尽管一个规范也可能是不可以运用、不可贯彻、不可实施的，或者与别的规范相矛盾，但是它本身无所谓真假对错。因此，对于规范性学科，我们只能对它的规范命题进行批评。它的可批评性不等于能够被我们驳倒。福尔迈认为，在对规范性学科所包含的命题进行批评时，我们可以采取可应用性、可贯彻性、可学习性、可理解性、可直观性、简明性等实用的标准。与之相反，一种理论是不是真理，需要应用可检验性、可反驳性、可证实性等标准。规范命题不像事实命题那样一旦经受住检验就会得到人们普遍的认同，人们对它的批评相对弱化得多。

那么，现在的问题是：进化伦理学将如何形成自己的命题，进而构成一个理论体系？福尔迈说，如果谁相信可以为一种论断提供一种严格的证明，或为一种规范提供一种绝对的辩护，那么，对他而言，一个理论体系的“开端问题”也就圆满地解决了。相反，如果一个人相信我们的所有知识都具有假设的和暂时的形式，那么，他就知道虽然自己必须从某个地方开始，但是出发点的选择却始终只能根据以后的成效（或失效）进行评判。福尔迈提出，在确定出发点这个问题上，如果我们从我们“已经经常”在做的那些东西开始，从对我们“已经经常”将之当作真的和正确的东西的一种研究开始，这或许是一种富有意义的“策略”。也就是说，他主张首先确立一个描述水平上的出发点。这样做，人们更容易达成共识。因为情况是什么，和人们应该做什么相比，显然问题简单得多。

也就是说，福尔迈认为，进化伦理学作为一门哲学学科，首先需要放弃终极论证的观念，而接受批判审查的观念。它应该从哪里开始？他的回答是：从对我们“已经经常”在做的东西的研究开始！这个“开端”处在一个描述的（deskriptiv, beschreibend）水平上，它实际上就是指我们首先要如实地描述我们总是在展开的那些行动。在这个描述的基础上，我们还可以继续问：我们为什么恰好如此行动？这就把我们带到了说明或解释（explanative, erklärend）层次



上，促使我们找出恰好如此行动的原因。而对原因的探究，又不外有两条途径：一是对我们的行动进行个体发生学的考察，二是对之进行种系发生学（种系史）的考察。由于个体的发育常常根据或借助于一种遗传的程序进行，而这种程序原则上又是在种系史中形成的，因此，种系史的考察似乎更为根本。但是，另一方面，由于个体发育从根本上说是易于为我们的观察、测量和实验所接近，而种系的历史是不可重复和难以重构的，因此，面向经验的科学家总是根据个体的发育来探究我们行动的根源。

福尔迈进而指出，不论是研究我们行为方式的个体发育，还是探索它的种系进化，都意味着“时间”的重大发现，意味着研究者把社会行为方式（在动物和人当中）的进化当作了研究的对象。这个对象，过去是由古生物学（Palaesozoologie）研究的。后来，出现了进化的生物学，即社会生物学，它继续把动物和人类的社会行为方式当作研究的课题。在社会生物学研究的基础上，人们再进入释义的（explikativ）层次上，对社会生物学的研究成果进行提炼，从而明确“道德生物学”（Biologie der Moral）概念。最后，再通过对道德生物学进行元理论的反思（metatheoretische Reflexion）而建立起“进化伦理学”（Evolutionaere Ethik）。进化伦理学实际上是一种规范的（normativ）学科，它要回答的，正是“我们应该做什么”这个问题。福尔迈认为，正如一种认识的生物学还不是进化认识论一样，一种社会行为的生物学（社会生物学）也还不是进化伦理学。一方面，进化伦理学的研究必须从描述和说明开始，这就决定它不能放弃来自个别学科的经验知识。另一方面，进化伦理学的研究又不能停留在纯粹描述和说明的层次上，它必须通过元理论的反思而达到规范的水平，最终使自己成为一门真正意义上的哲学学科。

福尔迈尽管把进化伦理学最终当作了一门哲学学科，但是，它毕竟是通过个别经验科学的知识进行元理论的反思而建立起来的，因此，他特别重视经验科学在进化伦理学建构过程中所起的重要作用。在他看来，如果说当代伦理学研究有什么进步的话，那么，这进步主要表现在三个方面：终极论证的观念被批判审查的观念取代；博弈论作为伦理学家一个精致的分析工具问世；社会生物学贡献了一幅现实主义的人类图景，一种现实主义的人性论。

福尔迈认为博弈论为伦理学家的研究提供了一个精致的分析工具，在此不多做论述。关于社会生物学或进化生物学，他给出了高



度的评价。在他看来，社会生物学像许多新的学科一样是一门桥梁学科。它是通过群体遗传学、行为研究、博弈论和生态学等多门学科联结而成的。他认为社会生物学提供了一幅现实主义的人类图景，对人性作出了现实主义的考察，因此为进化伦理学奠定了坚实的经验基础。威尔逊最初把社会生物学定义为“一种对包括人在内的所有有机物种中的所有社会行为的生物学基础的系统研究”。社会生物学家最初探讨的，主要是动物的社会行为，包括利他行为的进化的根源。后来，他们越来越明确地把研究扩展到人类身上。这种扩展是任意作出的吗？福尔迈的回答是：“但有一点必须强调：在社会生物学中，并没有谈到一种有关动物的认识之向人的轻率的过渡。社会生物学家并不论证：‘因为黑猩猩展现了这种或那种行为，并因为它和我们人有密切的亲缘关系，因此很可能我们人也展现了这种行为。’它宁可得出如下观点：人是通过自然选择进化而来的；而如果自然选择通常导致一种基因‘利己主义’，那么我们也必须考虑到，黑猩猩、人和其他生物也都会表现出基因利己主义的行为。这一点，至少是一种可以允许的研究假设，它自然在每个个别事件中都适合于进行审查。”^①如果人类的行为被证实是利他主义的，那么，这就成了一种需要解释或说明的事实。因为社会生物学能够表明动物中的个体的利他主义行为同基因的彻头彻尾的利己主义并不矛盾，因此，人们也就不能宣称：人类中的利他主义行为的存在，证明了人类并不从属于进化，不遵循自然选择的规律。福尔迈深信：在动物当中一种自然的解释可以解释清楚的东西，在人身上也不需要什么特殊的规则、奇迹、先验的或目的论的原理来解释。

福尔迈明白，社会生物学对于伦理学的意义太棘手了。它一经提出，就引起了人们最多的和最剧烈的攻击。当然，针对社会生物学的批评有两种类型，一是对社会生物学的错误的伦理结论所作出的批评，二是这样一个一般性的断言：社会生物学和进化论对于伦理学原则上是无足轻重的。福尔迈重点探讨了人们对社会生物学所作出的这个一般性的断言。在他看来，人们主要提出了三个论据来支持“社会生物学对于伦理学无足轻重”这个断言：第一论据是，人在其决策和行为中独立于生物学条件；第二个论据是，使生物学

^① Gerhard Vollmer: Biophilosophie, Reclam, Stuttgart 1995, S. 181.



对伦理学富有成效这一尝试，不可避免地会导致自然主义的谬误推理；第三个论据是，尽管人在遗传上是被塑造的，他还是能够在所有道德上至关重要的问题上，采取反对他的基因的立场。

福尔迈明确断言：这三个论断都是错误的！

他说，第一个论断完全否认了社会生物学的成果。说人的决策和行为能够独立于生物学条件，他认为这是根本不可信的。人们给出的例证不是无懈可击的，或者甚至可以对之作出一种漂亮的社会生物学解释。社会生物学能够解释存在于人类社会行为中的大量事实，而这些事实离开了社会生物学无法得到解释。

第二个论断声称，把社会生物学应用于伦理学，会导致自然主义的谬误推理。福尔迈承认从纯粹描述性的命题推出纯粹的规范命题，这在一个标准的逻辑学中是不允许的。他也承认在揭露自然主义谬误推理方面，休谟和摩尔各自做出了自己的贡献。但是，他认为我们并不能简单地从“社会生物学对伦理学至关重要”这个命题，就得出“从事实命题推出规范命题”这样的结论。他说，生物学对伦理学确实是至关重要的，尽管它们的命题并不直接就包含了规范。

在福尔迈看来，规范和规范体系，其实并不存在于真空当中。如前所述，他认为它们除了无矛盾性以外，还必须满足于一些实用的标准，尤其是可应用性和可贯彻性这类标准。而一个规范体系的可应用性和可贯彻性，有可能通过强有力的生物学界限而得以设置。例如，人们就不能要求男人生育小孩。反之，生物学的事实也可能使某些规范成为多余的。例如，人们根本不需要去禁止男人拥有小孩。最后，规范的一致性或不一致性，也对事实有决定性的依赖。例如，人们不仅不能同时吃和保存同一块蛋糕，如果在遗传上彼此有别的话，人们也不必操心所有人都得到、继而占有同样多的东西（事物、财富、天才、影响和声望等）。如果初始条件是不同的，则分配的公平和占有的公平是不可能同时达到的。于是，同时要求两者，根据事实的理由，在他看来是不合理的。

福尔迈于是得出结论：在一种进化伦理学中考虑到生物学的事实，这并不一定会导致自然主义的谬误推理。他认为，“是”（Sein）与应该（Sollen）的问题在这里没有被回避，而是被当作可以解决的，甚至被视为业已解决了的。确切些说，在这种否定的意义上被视为业已解决了的：从是之向应该的推理是不可靠的；当然，相反的推理也是不可靠的。在每种有效的推理——其结论包含一个规范



的陈述——中，前提或至少部分前提必须包含一种规范的陈述，其他前提则可以是描述性的。但是，如果规范只能从规范中得到，那么，又会再次遇到“开端”问题了。福尔迈由此提出：如果从根本上想开始论证的话，就必定从一开始就拥有了一种或若干种规范。人们可以把这个初始规范叫作基本规范、基础规范或超级规范(Supernormen)。这样一种规范究竟是如何得到的，福尔迈认为是无关紧要的。它可能同某种深刻的内在的确信相适合，可能来自于十诫、一大堆说教、基本法、惩罚法律书或某种党派纲领，也可能是自由发明的，或者是在开端处简单地以试用的方式提出来的。

为了使生物学的事实对于伦理学规范体系的评价富有成效（即使之成为“至关重要的”），福尔迈主张我们必须支配至少一种基础或超级规范。他说，这种规范可以表述为：“人类应该生存”，或者“我们的子孙不应该比我们过得糟糕”，或者“进化应该继续下去”，或者“人的平均福利应该尽可能地完善”，或者“最贫困者的生活应该提高”，等等。基本规范并不表现为我们决断和行动的常轨，而只是一些标明界限的“围墙”。它并不是说，我们偶尔有机会去做的，是我们应该去做的。

于是，我们有利于别人的意愿和努力，便同进化生物学的规律不再相矛盾了，一种在进化上富有成效的灵活性便出现了。福尔迈由此试图指出前述第三个论断的错误所在：它宣称人可以采取反对他的基因的立场。福尔迈的观点是，我们归根到底是受基因操纵的。但是，由于在进化中出现了灵活性，基因便让我们有了展开某种行动的游戏空间。这个游戏空间，在他看来并不以传统伦理学的“意志自由”（“即使面对同样的自然规律，我们还是能够不一样地行动”）为前提，而仅仅以通过非遗传因素的可影响性（Beeinflussbarkeit）为前提。“于是，为了伦理学的考虑和道德的行为，我们也根本不依据这种成问题的意志自由。”^①

福尔迈认为，遗传学的遗产和保留下来的游戏空间，或许给我们提供了一个在人道的状态中生存的机会。于是，为了一个值得生活的将来，以及后代不必花过高的代价，最重要的教导，便存在于这种识见之中：合作、利他主义、对他人和对未来世代的责任等等，

^① Gerhard Vollmer; Biophilosophie, Reclam, Stuttgart 1995, 188



绝对有可能是“自然的东西”，是我们应该发挥和承担的。当然，社会生物学所肯定的我们的自我利益，是否能无限制地放宽，成为一种“泛爱”（Fernliebe），福尔迈承认这不仅为尼采所怀疑，而且即使按照社会生物学的观点也是可疑的。

最后，福尔迈还谈到进化伦理学的“解题潜力”（Problemslösungspotential）问题。他认为，评价一种理论固然有多重标准，但是，解决问题的能力，肯定是评价一个理论是否优良的一个重要尺度。那么，进化伦理学究竟能够解决哪些问题呢？福尔迈列举了其中若干重要的问题：

鉴于人的社会行为和他的道德尺度，人的遗传的遗产有哪些？这些遗产是如何形成的？对这两个问题，福尔迈认为社会生物学在进化论的框架中试图给予回答。

为了解释道德的行为，需要设想在人类史或道德史中存在一种超自然的干预（Eingriff）吗？福尔迈对此的回答是：不！那么，伦理学需要绝对的尺度或标准吗？他的回答同样是：不需要！在他看来，一切规范，都具有假设的和部分是约定的性质，所以，对绝对标准的追求是不合理的。

存在一种道德上的直觉吗？福尔迈承认道德上的直觉是存在的，但是，它既不是普遍的，也不是有约束力的，也不是不可错的。

规范是可以自由选择吗？福尔迈的回答是：我们虽然可以任意地表述规范，但是出于生物学的原因，我们不可能遵守所有的规范指示。他说，按照传统观点，“伦理规范”也不可以自由选择，这是为什么？这里不恰好也有生物学原因吗？

哪些规范对于人来说是“自然的”？哪些行为方式可以抑制？我们也可以做出反对我们基因的决定和行动吗？

我们有意志自由吗？在违法行为——这些行为在遗传上是被决定的——中惩罚的意义何在？

哪些规范是可以贯彻和学习的，具有多方面作用？

哪些手段适合于某些确定的目的？

哪些战略或策略是进化上稳定的？

规范必须毫无例外地被遵守吗？福尔迈说，关于“伦理规范”，这一点常常被人们所宣称。但是，人们并不能提供无懈可击的论证。其实，通常只有“混合战略”才是富有成效的。

我们应该驾驭进化吗？福尔迈认为这是一个不是问题的问题，



因为我们早就这么做了。但是他继续问：我们该如何和往哪儿调控进化呢？

人们可以从进化中直接引申出道德尺度吗？福尔迈的回答是：不！那么，保存物种、增加样品、提高复杂性、增加物种多样性、进化，就是自为的价值吗？他的回答还是：不！

在进化中存在着进步吗？存在着一种有约束力的进步标准吗？他的回答还是：不！

当然，福尔迈在《是与应该：一种进化伦理学可能性和界限》一文中，并未对上述问题作出系统而全面的回答；有些问题，他给出了一种原则性的回答；有些问题，他根本就没有提出解答。他只是想表明，进化伦理学对于解决上述问题具有巨大的“潜力”。

2. 对进化伦理学工具的进一步阐释及其应用

在《想要—能够—允许——一个进化伦理学的角度》一文中，福尔迈试图更进一步地探讨进化伦理学的“工具”，即它研究问题的方式问题，并且尝试把这个工具应用于对战争这种“恶”的考察。

在这篇文章中，福尔迈不只是把“应该”（Sollen）同规范问题联系起来，而且把“允许”（Duerfen）作为一个规范概念引了进来。他发现，我们能够做的，要多于我们允许做的。“能够”是一个事实问题，“允许”则是一个规范问题。两者究竟是如何联结起来的？他认为进化伦理学由于试图把事实和规范结合起来，因此提供了一个机会，来研究“能够”和“允许”的相互作用。

福尔迈的出发点是：进化的思想，对于善恶和伦理学问题的解决是富有成效的。在他看来，一种伦理学，一种向这类考虑敞开的伦理学，就可以叫作进化伦理学。进化伦理学当然在自然主义谬误推理面前应该保持警惕，但是，福尔迈认为虽然我们不能简单地从事实命题直接得出规范命题，但这并不意味着事实和规范之间不存在任何联系。恰好相反，不论是在日常生活中，还是在我们的语言中，两者都有很密切的关系。

为了更清晰地显示事实和规范之间可能存在的关联，福尔迈将进化伦理学的研究分为以下六个层面：释义的（explikativ）、描述的（deskriptiv）、说明的或解释的（explanativ）、评价的（evaluativ）、规范的（normativ）和实用的（praktisch）。他以战争为例，来解释这六个层次的含义。

在释义的层次上，人们试图去解释概念，确切地把握概念，澄



清其含义，识别并排除它的多义性。这里的决定成问题是：该词意味着什么？例如，“战争”这个概念意指什么？什么是内战？什么是侵略战争？什么是先发制人的战争？等等。

在描述的层次上，事实被描述。这里的主导成问题是：情况怎样？它曾经如何？它将会如何？把这些问题运用到战争上，问题就是：目前哪里存在战争？已经发生了多少战争？将来会继续存在战争吗？

在说明或解释的层次上，人们尝试去说明或解释被观察（描述）到的事实。这时，人们主要想找出一个事实的原因、根据、动机、致动因、因果关系、自然法则、必要的和充分的条件等。例如：为什么塞尔维亚人和克罗地亚人要打仗？第一次世界大战是怎样发生的？为什么人类归根到底会发动战争？等等。

在评价的层次上，人们对所观察、所做和所体验的东西进行评价。其主导成问题是：我们觉得它怎样？我们觉得它是好的或糟糕的，有用的或有害的，公正的或不公正的，有价值或无价值的，正确的或错误的，美的或丑的。例如，我们觉得南斯拉夫有内战、人类导致了如此多的战争怎样？评价建立在直觉和合理权衡的基础上。

在规范的层次上，人们试图提出建议，不仅像在释义时那样为语言的运用提出建议，而且为行动提出建议。这些建议要回答如下问题：我们应该做什么？在此意义的规范是戒律、禁令和允许。例如，我们允许发动战争吗？我们应该防御吗？我们允许用武力来终止战争吗？与前面所有问题相反，我们应该做什么这个问题只能与未来相关。

在实用的层次上，涉及这样的问题：我们的知识，尤其是我们的规范要主动积极地在行动中贯彻下去。

福尔迈按照这一框架，进一步对“恶”和“战争”进行了细致的考察。

(1) 释义：什么叫做“恶”？什么是“战争”？

福尔迈认为，词的含义，虽然一般地独立于作为个体的我们，但不能独立于塑造和使用它们的语言共同体。词所意指的东西，即它的含义，正是语言共同体赋予的。

“恶”这个词可能与不同的对象有关：在行为、思想、意图、动机的层次上，或者在人或动物的层次上。语言共同体实际上可以任意地赋予“恶”这个词以不同的意义。福尔迈把讨论限制在人及其



行动上，并且提出：一个人是恶的，当他有意地冒犯公认的道德原则；一个行动是恶的，当我们想把同这个行动相关的行动着的人称为恶的。按照这个大致的定义，他把谋杀视为恶。

福尔迈进而指出，一个事件，在该事件中许多人被人所杀死，该事件便是战争。他认为，我们不能把每种类型的战争，把每个参与战争的人，或者每个战争行为都看成恶的。当然，他也承认，战争确实提供了大量作恶的机会。

百科全书把战争定义为“国家之间的，或至少是有组织的团体之间的武装起来的冲突”。福尔迈认为，如果我们要探究恶的起源，尤其是考察战争的种系史的根源，就不能不考虑国家出现之前的那段历史。一些生物学家和人类学家把战争界定为“物种内部有组织的多次（重复）谋杀”，其最重要的特征是团体攻击。这种攻击不只指向威胁（恐吓），获得食物、领地或繁殖机会，而且指向伤害、死亡，乃至临近的同类物种的灭绝。

(2) 描述：恶开始于何处？人类是怎样发动战争的？

恶开始于何处？对此问题，福尔迈的回答是：恶开始于谋杀。他认为，不是所有的死亡都可以被描述为恶。因为如此一来，所有的动物，甚至是从其他细胞那里获取营养的单细胞生物都是恶的了，这将同人们的直觉相矛盾。在根本谈不上道德原则和意图的地方，是不可能存在道德意义上的恶的。甚至不是所有有意识的杀人行为都是恶的。例如，在紧急防卫时杀人，通过执行斩首刑者的杀人等，他们是得到法律认可的，甚至得到官方的表扬。

但是谋杀显然是恶。那么谋杀开始于何处？一个儿童、精神病人、黑猩猩会成为谋杀者吗？动物是恶的吗？动物可以冒犯的原则能够是道德原则吗？福尔迈提出了一连串的问题，但并没有进一步作出回答。他只是察觉到：在儿童那里，在有心理疾病的人那里，在类人猿那里，存在着概念的灰色地带。他推测恶、谋杀和道德，可能开始于儿童和成人之间、精神病人和健康人之间、类人猿和人类之间的某个地方。

那么，人类是怎样发动战争的呢？福尔迈也没有作出仔细的描述。他只是告诉我们：每天的日报都在不断地进行有关战争的描述。只要我们随意翻阅各种日报，就会明白战争总是在地球上的某个地方存在着，明白战争有不同的类型，每个发动战争的党派都觉得自己有理，在所有的战争中都有一些令人惊恐的事情发生，以及战争



的数量和残忍性在不断增加。^① 人类的战争，在他看来其实发源于动物之间的攻击行为。也就是说，战争这种攻击形式，很可能在动物当中早就存在了。

(3) 说明：为什么人们要发动战争？

福尔迈不是在追问人们为什么发动某一场具体的战争，如第一次世界大战的根源。而是问：为什么存在战争、存在物种内部的有组织的多次谋杀？

福尔迈推测这其中存在着遗传上的根源。他还列出了几个论据：首先，黑猩猩，即我们最临近的亲戚，也知道有组织的杀害。如果黑猩猩有一种引发有组织杀害的遗传装备，那么，这就接近于：在人类中也可以猜测存在这样一种装备。其次，战争在人类当中是一种普遍现象。地球上没有一个民族不存在战争，人类历史上没有一个时期没有战争。再次，战争不仅在历史时代得到了证实，在从类人猿到人的进化过程中，也伴随着血腥的物种内部的争斗。^② 福尔迈认为，在研究人的时候，我们首先会惊讶于他的脑量，尤其是它的特殊的效力。人类凭借自己的大脑而成为万物之灵长。而人脑的量为什么能变得如此之大？他的回答是：肯定是因为人面临着极其巨大的选择压力，是战争造成了人脑的巨大发展。可以说，战争是人类之父：临近团体之间的竞争，对水、食物、领地或性资源的争夺，这种战争性的冲突塑造了人。战争促进了人的脑量的增大和效力的增强，而人的脑量的增大和效力的增强反过来又进一步导致了竞争的复杂化和战争的升级。而在当今世界，主要是人脑在服务于战争。当今的战争是如此残忍，因为人类是如此狡猾和聪明。

福尔迈虽然相信战争有遗传上的根源，并认为这一点是明了的，但是仍承认这一点并没有得到无可置疑的证明。战争的根源可能与群体分化、陌生恐惧、攻击性有关。但有关这种根源的强度，他承

351

-
- ① 福尔迈提供了下面一组数字，用以唤起我们对于战争的严肃思考：从1820至1859年，地球上出现了92场战争，死亡1百万人；从1860至1899年，有306场战争，死亡460万人；从1900至1949年有17场战争，死亡4250万人。他说，我们不需要世界战争，不需要炸弹恐怖，不需要核武器，也不需要远程武器，一句话，我们不需要战争。
- ② 福尔迈这里所探讨的战争，就是威尔逊、道金斯等社会生物学家所探讨的攻击行为。读者或许没有忘记，前面曾多次提到洛伦茨等人的观点，他们认为人天生就具有攻击性。



认还只得到很少的了解。他还考虑到，要导致有组织的群体性杀害，肯定需要其他一些条件，如宣传等。这里肯定不存在诸如在受荷尔蒙调控的性成熟中那样纯粹的自动机制。另外，他试图表明，承认战争具有生物学方面的根源，这并不意味着：因为它是“自然的”，我们就必须觉得它是“好的”。而这一点，业已涉及对战争的评价了。

(4) 评价：我们觉得战争怎样？

对此问题，福尔迈的回答非常坚决：我们不需要很长时间的思考，就会对战争作出否定性的评价。我们不会觉得战争是“好的”。我们会对战争的发生感到遗憾，我们对过去感到害怕，对未来充满了担忧。虽然战争也许可能促进了人脑的发展，但是，福尔迈认为人们肯定会很乐意取消战争，因为它给人类造成的伤害，远远大于它对人类的益处。当然，福尔迈的理想主义并没有走得太远。他尽管反对战争，在个别情形下对取消武器还表示赞赏，但是，他又认为我们有必要用武器来装备自己，我们甚至需要用武力来阻挡或终止战争。他认为单方面取消战争并不是好事。

(5) 戒律、禁令、允许：我们应该做什么？

对于战争，我们应该做些什么？福尔迈对此问题并没有作出自己独到的回答，他只是提到了两种不同的回答方式。一种是动物行为研究或动物生态（习性）学的回答。它认为有机物通常的行为总是倾向于物种的保存，因此，出于物种保存的需要而发动战争，在它看来是“自然的”。于是，它的行为准则是：回到自然去！另一种是社会生物学的回答。按照社会生物学，福尔迈认为有机物的行为不是倾向于物种的保存，而是基因的保存。在这里，决定性的不是个人的福利，而是基因的增殖。人的行为，如果对别人有利但对自己有害，那么，这样的行为肯定只能在近亲范围之内发生。此外，人是富有攻击性的、好战的、好谋杀的，因此，许多宗教神学家和伦理学家的要求——我们应该服务于人类的福利，即不仅要有一种对全人类的博爱，而且要有一种对其他生物的泛爱，汇成一句格言就是：远离大自然！

(6) 实用：我们怎样消除战争、创造和平？

尽管古典动物行为研究和社会生物学在对人的本性的理解上存在许多矛盾，但是，福尔迈认为它们在下面这一点上是一致的：我们的社会行为是在小的群体（团体或集团）中发挥作用的，即我们



的道德规范仅仅在“社会中维宇宙”中生效。在一个团体内部，我们总是强调要团结一致，但是对于别的团体，我们常常充满了敌意，并不时发生冲突。

福尔迈认为，正如我们可以通过理论认识而超出我们认识的自然局限一样，我们也应该、并愿意超出我们的小团体范围。我们可以这样做。但是，我们究竟该如何开始呢？他认为一个被证明是合适的手段，就是亲戚名字之向非亲戚的转用：我们的天父、教士（神父或长老），作为教父的主教，等等。我们宣称我们都是上帝的孩子，于是四海之内皆成了兄弟姐妹。我们试图把其他国家作为盟友来看待。另外一种方式，就是亲自认识。对于我们认识和熟悉的人，我们一般不会用枪去射击。当然，最重要的手段，是建立起诸如法律、警察局、法庭等机构，它们可以使我们的共同生活和合作变得容易。虽然这些机构不可能从根本上阻止团体侵略，但福尔迈相信，它们至少可以把侵略行为的成本大大提高，以至于对个人来说，要进行反社会的谋杀行动是不值得的。如果在一个国家内部设立这些机构的大方向是可取的，那么，福尔迈认为为了避免国家之间的战争，就需要一个超出国家之上的机构，即审判国家的法律，国际的“警察局”或“国际法庭”，甚至或许需要一个被选举的（和可以选举出的）世界政府。

通过对恶和战争进行上述六个层次的考察，福尔迈最后试图回答他一开始就提出的根本问题：在进化伦理学中，事实和规范究竟是如何相互作用的？

福尔迈对此问题的回答包含两个方面：一方面，他和乌克提茨一样认为从事实不可能推导出规范，仅仅是进化的事实，还不能告诉我们什么是善的、什么是恶的，什么是正确的、什么是错误的，什么是正义的、什么是不义的。对事物的评价和规范，不可能简单地从释义、描述和说明中得出来。尤其是“我们应该为作为整体的人类做些什么”这个价值要求，作为一个基本规范，更不可能直接从生物学或文化的历史中推导出来。

另一方面，他认为事实和规范毕竟以某种方式彼此关联。这也同乌克提茨的见解相同。事实和规范的具体协作关系，福尔迈认为人们一直没有深究。他也不想作进一步的探究。但是，他却想借助于一个例证来表明：借助于事实，我们是怎样从基本规范推导出其他具体规范的。



福尔迈所倡导的基本规范被他表述为：人，尤其是未来世代的人，应该有可能过一种人道的（合乎尊严的）生活。他相信这个规范是每个人都认可的。但尽管得到了普遍的认可，这个基本规范本身还不足以为决策提供帮助，或为决策提供指南。我们怎样才能能在个别情形之下达到具体的忠告或建议呢？福尔迈为了回答这个问题，先对“合乎尊严的生活”或“人道的生活”这个概念进行界定。他认为，人道的生活必须满足以下最低限度的条件：头上有一个屋顶；够吃；有工作和合理的工资；能给孩子提供教育；生病时能得到治疗；等等。他认为，在非洲、亚洲和拉丁美洲的穷人，也想过这样一种合乎尊严的人的生活。人们还可以把上述最低限度的条件精确化，甚至定量化。如人们可以要求大概有 10 平方米的住房，每天 7 卡路里的食物能量，1000 美元的年收入等等。这种精确化显然已注入了事实知识，即有关住房、食物等知识。

福尔迈进一步阐释道：现在，如果基本规范运用于世界人口的问题，那么，基本规范的应用不能离开事实知识这一点，就显得更加清楚了。为此，他提醒我们注意以下事实：目前世界人口（1995 年）大约 56 亿；年增长率 2%；这种增长不是按直线进行的，在一个世纪之后它甚至是双曲线的。这些知识使福尔迈预测：如果保持同样的增长率，则人类在 2020 年会增加到 100 亿。另一方面，人类的食物来源不仅是有限的，而且从根本上说是不可以扩大的。地球不能养活 100 亿人以上。于是，对于地球居民来说，存在一个饱和极限。而这个极限在 2020 年会超过。那么，最后，许多人就不能过有尊严的生活。有关这些事实知识，福尔迈承认会存在各种争议。但是，他相信人们至少不会怀疑要落实前面的基本规范，需要依赖这些事实知识。

尽管仅仅凭这些事实知识还不足以为行动提供指南，但是，福尔迈认为，在同“人应该过合乎人的尊严的生活”这个基本规范的联结中，可以很简单地推出附带的规范：世界人口增长应该尽可能放慢，甚至或许应该减少。为了防止人口爆炸，又只有两条道路可供选择：一是提高死亡率，二是降低出生率，或者使两者结合。他认为提高死亡率是同我们有关人道的观念相抵触的，因此，我们就只能考虑降低出生率了。而要降低出生率，我们又需要大量相关的事实知识，它们涉及诸如避孕、改善妇女地位、老年保险等多个方面。



总之，福尔迈试图表明事实和规范、事实知识和规范知识是相互渗透的。他所想建立的进化伦理学，一方面具有传统规范伦理学的特点，试图提出道德规范，另一方面又极为深刻地依赖各种事实知识。他认为，一种不仅是描述性的、而且恰好是规范性的伦理学，必须支配或拥有丰富的事实知识。因此，有关人的生物本性的知识，对于进化伦理学而言就是不可放弃的，进化伦理学正好要致力于获取这些知识。事实上，建立在事实基础上的进化伦理学不仅同生物学相关，福尔迈认为它还与心理学、社会学、经济学等多门学科密切相关。这些学科对进化伦理学的建构都有重要的作用。福尔迈说，对于一种现实的伦理学而言，缺乏的很可能并不是规范，而是事实。于是，如果今天还一再呼唤一种新的伦理学的话，那么，人们就不应该误解这一点：我们渴望新的规范，一种建立在更充分的事实知识基础上的新的规范。我们需要更多的知识，首先需要有关我们需要哪些知识的知识。

福尔迈把进化伦理学当作一个纲领，因为在他看来，它所需要的事实知识还有待进一步扩展。他认为，这是一个自然主义的纲领，因为在这里不应该追溯到超自然的、先验的、宗教的机关（Instanzen）。他同时认为最重要的机关毋宁是理性。他把进化伦理学同时建立在自然主义和理性主义的基础上。当然，他所理解的理性，不是康德伦理学中的纯粹实践理性——一种先于经验并独立于任何经验的理性。因为在他看来，理性，也是人的一种自然机能，是在漫长的自然进化史中形成的。于是，自然主义和理性主义立场，在他这里就完全统一了。

第二节 从批评社会生物学出发 建构起来的道德进化论

通过上一节的论述，我们知道在社会生物学的基础上，西方出现了一大批学者，他们提出了形形色色以社会生物学为基础的进化伦理学纲领。这些纲领从根本上支持社会生物学对人类利他行为和一般道德所作的描述和说明。但是，不可忽视的是，西方也有一些学者并不赞同社会生物学和以之为基础的各种进化伦理学纲领。他们在对社会生物学的主流观点作出尖锐批评的同时，试图提出更接



近于达尔文本人的道德进化论。本节将扼要评介大卫·洛耶从广义进化论框架出发建构的道德进化论，和霍姆斯·罗尔斯顿的道德（伦理）突现进化论。

一 大卫·洛耶：广义进化论视域下的道德进化论

大卫·洛耶是当代广义进化论研究小组（General Evolution Research Group）的重要成员。该小组萌芽于20世纪80年代。当时，系统哲学家拉兹洛（Lazlo, E.）开始寻找将进化论升级、并使之更实用的方法。在建立了一般系统论的观点之后，他对广义进化论充满了信心。这种进化论在同达尔文的原初观点保持一致的情况下，超出生物学的界限，力图发现所有科学领域中共有的观念。在此背景下，加上诺贝尔奖获得者普里高津（Prigogine, I.）和索尔克（Jonas Salk）的鼓励，拉兹洛萌生了把全世界不同学科的进化理论家集中到一个研究小组来的想法。1986年，广义进化论研究小组正式诞生。最初，洛耶是该小组一个刚刚崭露头角的道德进化理论家。

洛耶的《达尔文：爱的理论——着眼于对新世纪的治疗》一书已由单继刚翻译、社会科学文献出版社出版。本节主要根据该书对他有关道德进化的思想作出评介。

1. 大卫·洛耶对社会生物学的批评

洛耶的道德进化论是其广义进化论的一部分。在他看来，不是别人，正是达尔文本人，为广义进化论奠定了基础。因此，他的广义进化论视域下的道德进化论，其实不外乎是对达尔文道德进化论所作的一种当代阐释而已。基于此，他对社会生物学的批评，主要是从社会生物学歪曲了达尔文的道德进化论入手的。

356

在《达尔文：爱的理论——着眼于对新世纪的治疗》一书中，洛耶认为达尔文的道德理论从本质上说是一种爱和同情的理论。他发现，达尔文这种有关爱和同情以及良心的道德进化论，是在其《人类的由来》一书中得到系统阐释的。这部分内容同其《物种起源》一书所阐释的自然选择理论，共同构成了达尔文广义进化论的完整内容。但是，长期以来，在西方学术界，人们往往只谈论作为《物种起源》一书作者的达尔文，而完全忽略了达尔文同时是一个倡导爱和同情的人道主义者。

洛耶指出，社会达尔文主义对达尔文进化论思想的曲解不是凭空出现的。在社会生物学出现之前，社会达尔文主义和综合进化论



早就开始了曲解达尔文理论的历史。

他说，19世纪末兴起的“社会达尔文主义”，是对达尔文原始理论和视角的第一次大误解。为了使英国、欧洲的殖民主义以及自由资本主义合法化，社会达尔文主义的教条被建立起来。它断言，阶级统治的合理性，就在于它是“适者生存”这一原则的合逻辑的结果。从此以后，社会达尔文主义的“升级版”一再出现。它为后来的种族主义和法西斯主义奠定了理论基础。

洛耶继而指出，在20世纪头一个25年，资本主义世界出现了大发展的局面。孟德尔主义的遗传学和达尔文主义的自然选择法则之间的联系得以确定，于是出现了现在广为人知的“综合进化论”。它宣扬两个信条。第一个信条是：所有的进化都是由不具人格的、残酷的自然选择的力量决定的。自然选择决定了哪些生物体可以生存下来，哪些生物体要毁灭。第二个信条是：自然选择所面临的变化是随机发生的——实际上，一些理论家，如莫诺（Jacpues Monod）认为，从头到尾整个进化过程都是由偶然决定的。洛耶认为，主张综合进化论这些现代达尔文主义者由于主张上述两个信条，而“加入了把真实的达尔文理论埋进坟墓百年之久的那些人的行列”。^①这种综合进化论只吸收了达尔文理论的前一半，它主要建立在生物学家对前人类进化的观察之上，即建立在对人类以前的生物体的演变和本质的观察之上。而达尔文的《人类的由来》一书中有关人的进化尤其是道德进化的观点，都被“标准的达尔文主义”排除在外了。在整个20世纪，年复一年，这种适用于前人类的教条被广泛地应用在人类身上。

洛耶认为，达尔文的《物种起源》和《人类的由来》两本书，确实存在着巨大的前后冲突。在《人类的由来》中，达尔文曾坦承他“可能夸大了自然选择和适者生存的作用”。达尔文还特别提到，在人类层次上，其他的力量尤其是道德品质更为重要，它们主要是通过习惯的作用而不是自然选择，直接或间接地被我们的理性力量、教育、宗教等推向前进的。现代达尔文主义者声称，我们能生存下来，完全是“机会”的垂青。但是，达尔文在《人类的由来》中却说过一段富有激情的话：“物种和个体的产生都同样是我们的心灵拒

^① 大卫·洛耶. 达尔文：爱的理论——着眼于对新世纪的治疗. 单继刚译. 北京：社会科学文献出版社，2004. 9



绝当作盲目偶然性的结果来接受的一长串事件的组成部分”，“这种理解回应了批评者的指责”。^①

洛耶还发现，在社会生物学出场之前，即 20 世纪的五六十年代，还出版了一批“达尔文主义者”的书，它们试图说服我们相信：人类可能的祖先“杀戮猿”具有凶残的本性，所以，作为它们的后代，我们的道德都是装扮出来的。也就是说，我们这个物种是由“与生俱来的攻击性”以及高于一切的、毫不留情的、神圣的“适者生存”力量推动的。这些书包括：达特（Raymond Dart）的《缺失一环的危险》（Adventure with Missing Link）、阿德勒（Robert Ardrey）的《领土需要》（The Territorial Imperative）、莫里斯（Desmond Morris）的《裸猿》（The Naked Ape）等。洛耶深信，这批书籍对达尔文理论绝无真正的理解。达尔文本人虽然在《人类的由来》和更早的《“贝格尔号”纪行》等著作中用大量篇幅描述了人类的“野蛮”行径，但其目的是记录对进化失败和倒退的恐惧以及厌恶。真实的达尔文把什么视为人类文明的最有力的推动者？他的回答是：“在离开痴迷于血腥和贪婪、为暴力所困又诉诸暴力这张人类画像的关键一步中，他发现，在人类进化的层面上，最有力的推动者是对‘道德意识’的系统需求。”^②而究竟是什么推动我们的道德意识？是爱、习惯、理性、教育以及由宗教而不是自然选择对陈规所发动的“突袭”。

洛耶认为，20 世纪 70 年代出现的社会生物学和 80 年代出现的进化心理学——作为社会生物学的一个分支——在埋葬达尔文有关爱和道德的理论的道路上继续前行。他首先提到道金斯。在他看来，道金斯是以两个惊人的“新假设”吸引公众注意的。“按照他的说法，我们生命中的一切，都是偶然造成的，是像‘瞎眼钟表匠’一样行动的自然选择运作而成的。至于说到变异，道金斯断言，是‘自私基因’推动并塑造了我们。”^③洛耶认为，道金斯的第一个假设在达尔文看来其实是“可恶的”。达尔文完全被道金斯歪曲了。同

① 大卫·洛耶. 达尔文：爱的理论——着眼于对新世纪的治疗. 单继刚译. 北京：社会科学文献出版社，2004. 10

② 大卫·洛耶. 达尔文：爱的理论——着眼于对新世纪的治疗. 单继刚译. 北京：社会科学文献出版社，2004. 12

③ 大卫·洛耶. 达尔文：爱的理论——着眼于对新世纪的治疗. 单继刚译. 北京：社会科学文献出版社，2004. 12



样，道金斯的自私基因理论，在洛耶看来也是同达尔文有关爱和同情的理论截然对立的。

洛耶指出，正是借助于基因的神秘，人性的“自私”很快在社会生物中成为验明科学真伪的法宝。生物学家汉密尔顿运用令人眼花缭乱的数学技巧，证明利他主义依赖于“亲缘关系选择”，即依赖于需要帮助的人同你的血缘或基因库亲近的程度。生物学家特里弗斯则用“互惠利他主义”来解释人们对过路的陌生人为什么会施以援手。按照这个理论，每一个看似利他性的行为，或对别人友好的举动，实际上仍受自私心驱动，因为我们不过是期待回报而已。

洛耶对社会生物学的奠基人威尔逊作出了如下描述：“昆虫学者和生物学家威尔逊的著作《社会生物学》的出版，就像率领一只科学战斗编队的旗舰，这本图文并茂具有高级教科书的地位，综合了‘自私’的种种神秘，开辟并命名了这一新的领域。”^①在洛耶看来，威尔逊制造了一个奇迹。因为他把一个对社会生物学研究施加不间断和有益压力的观念注入达尔文主义第一半理论中，在不知道达尔文的关注中心为何物的情况下，他重新和达尔文的思想取得了一致。威尔逊指向了科学中的漏洞和受到社会广泛关注的达尔文理论。“威尔逊说，道德的起源和本质，不仅对于进化论来说是个主要的问题，对整个科学和经常被科学遗忘的更大的理论区域来说也是个主要的问题。……威尔逊以令人吃惊的、和达尔文相同的方式，在别处清楚地表达了科学中的道德目标。在被科学长期忽视以来，社会生物学率先发动对道德起源和本质的研究，这是相当重要的。”^②

但是，洛耶认为威尔逊同道金斯一样把一切利他行为最终都解释成基因（包含个体）的自私行为，这是同达尔文的道德理论恰好对立的。威尔逊的中心思想是，自私自信条提供了关于人类前进及其高级推动力的一切可能问题的答案。真正的自私，是“更完美的社会契约的关键”，“人的行为，是迂回的技巧，通过它，人类的遗传物质一直并且仍将保持完好无缺。道德没有其他可证明的最终作用。”这在洛耶看来，“支撑了保守主义的犬儒行为和社会政策：从

① 大卫·洛耶. 达尔文：爱的理论——着眼于对新世纪的治疗. 单继刚译. 北京：社会科学文献出版社，2004. 14

② 大卫·洛耶. 达尔文：爱的理论——着眼于对新世纪的治疗. 单继刚译. 北京：社会科学文献出版社，2004. 14



弃置精神疾病患者于街头，到成亿成亿地增加军费。”^① 洛耶认为，在真实的达尔文那里，虽然自私也被看作是一个“基本原则”，但它有时也和令人厌恶的“盲目偶然”概念一样理应受到诅咒。他承认，“自私”在达尔文理论中确实具有重要地位。从小到大，达尔文接受的，都是“自私是利他主义和道德主要创造者”的思想，这对他的知识继承不可能不起任何作用。但是，达尔文从青年时期开始，就明确反对“人类本质中高尚的部分建立在自私这个基本原则之上”这种说法。也就是说，真实的达尔文认为，人类受到分属于两个种类和两种层次的道德力量的驱动。而较高级的这种力量，在人类发展的层次上，从进化的角度看是最重要的。洛耶断定，达尔文思想的这个方面，恰好被威尔逊等人完全忽略了。社会生物学和保守主义的社会政策，以及早期弗洛伊德主义，一百年来紧紧盯住的，就是达尔文曾提到的自私这个“尤物”。“所以，当我们回顾被利己主义霸占的 20 世纪、掠夺有理的 20 世纪、被希特勒和‘德意志高于一切’的邪恶‘道德’弄得一团漆黑的时候，又有什么感到奇怪的呢？”^②

洛耶认为，西方社会出现的许多冲突和战争，在一定意义上都跟自社会达尔文主义开始一直到社会生物学所宣扬的自私人性论分不开，而这种自私人性论绝非达尔文理论的主要部分。他声称，“爱”才是真正的达尔文主义所独有的最显著的特点。他运用计算机对《人类的由来》进行搜索，结果发现了 95 个“爱”字。而只找到两个“适者生存”条目。另外，与“自然选择和随机过程是命运的唯一主宰者”这个说法不同，达尔文被人忽略的理论告诉我们：在合理的界限内，对未来的选择取决于我们自己。人类并不是完全受自然选择决定的，而完全有可能具有意志的自由。

为什么达尔文有关爱的理论被埋葬了百年之久？为什么会出现

① 大卫·洛耶. 达尔文：爱的理论——着眼于对新世纪的治疗. 单继刚译. 北京：社会科学文献出版社，2004. 14

② 大卫·洛耶. 达尔文：爱的理论——着眼于对新世纪的治疗. 单继刚译. 北京：社会科学文献出版社，2004. 16



达尔文在西方学术界的“大隐身”^①？洛耶认为这有三个方面的原因：第一，是看不见但却不可思议的范式的力量，第二是因为历史环境，第三是因为达尔文自己。所谓范式的力量，是指长期以来，学术界普遍被自然选择这个生物进化的教条范式所支配，而对达尔文有关道德、伦理的论述视而不见。所谓历史的原因，洛耶指的是：达尔文死后，他的继承者让人们把《物种起源》当作正餐，而只把《人类的由来》作为饭后甜点。至于第三个原因，洛耶指出它是最有意思的，因为它与达尔文本人有关。为什么达尔文本人会亲手埋葬最终被历史认为是他的第二大成就的理论？洛耶的解释是：达尔文担心他有关道德意识的理论会遭到来自科学和宗教各方面的攻击，因而故意把他有关道德的最终结论放在不很显著的位置上，也就是说，达尔文本人“煞费苦心地模糊和藏匿了多年来思考的结论，他非常害怕和担心这些结论被公众接受”！

当然，洛耶承认，极少数眼光敏锐的学者注意到了达尔文被隐藏了的思想。他承认有三位学者把他领进了达尔文的笔记和《人类的由来》。这三位“从事开创性研究工作的人”就是芝加哥大学的心理学家格鲁柏（Gruber, H. E.）、生物学家巴雷特（Paul Barrett）、心理学家和科学史家理查兹（Robert C. Richards）。格鲁柏和巴雷特1974年合作撰写、出版的《达尔文论人》（Darwin on Man），理查兹1987年出版的《达尔文：思维进化论和行为进化论的出现》（Darwin: The Emergence of Evolutionary Theorie of Mind and Behavior），共同展现了“另一个达尔文”。除了这三位学者，他还提到其他一些注

① 洛耶认为达尔文的“大隐身”首先表现在：一大批社会生物学家虽然自称是达尔文的信徒，而且承认目前人类存在着道德困境，但是，在他们的书中，我们却找不到他们读过达尔文关于道德的最后结论的证据。达尔文的学说虽然和他们的理论有部分吻合，但在与人的本质相关的部分，越是达尔文拥护的，他们就越是反对。同样，早期社会达尔文主义者、“新”达尔文主义者、综合理论家和“杀戮猿”理论家同样没有意识到达尔文对道德进化和理论完整性进行的探索。20世纪的其他进化理论家，也没有意识到这一点。但是，这只是“大隐身”的少许表现。洛耶自称读完了几百本介绍19~20世纪科学道德理论家的生活和作品的书和文章，然后得出如下惊人的结论：社会学和心理学的奠基人马克思和恩格斯、迪尔凯姆、弗洛伊德、皮亚杰，加上弗洛姆、科尔伯格、吉里根（Carol Gilligan）都受到了达尔文作品的影响，但他们对达尔文有关爱和道德的理论却一无所知！某些一流的道德哲学家和神学家如罗尔斯和尼布尔（Reinhold Niebuhr）也是如此。其他有关达尔文的传记作品，也很少注意到达尔文思想的这个方面。



意到了达尔文道德理论的西方学者。

洛耶声称，他曾仔细阅读过一百多本达尔文的传记作品和其他有关进化的书籍，其跨度几乎涵盖了整个20世纪。但是，他发现只有十几本书漫不经心地提到达尔文关于道德意识的理论，其中又只有8本书清楚地证明作者确实认真读过达尔文有关道德的论述。第一本书就是克鲁泡特金的《互助论》。接下来是一段27年的空白。1952年，人类学家蒙塔古（Montagu, A.）出版了一本献给克鲁泡特金的书——《达尔文：竞争与合作》（Darwin: Competition and Cooperation）。该书也触及“鲜为人知的达尔文”。1974年，格鲁柏的书为理查兹的研究指明了方向。理查兹在1987年完成了对达尔文、斯宾塞、詹姆斯及其他很多被长期遗忘的道德进化理论家的道德理论的重新探索。

后来，政治科学家威尔逊（James Q. Wilson）和新闻记者赖特（Robert Wright）分别于1993年和1994年出版了《道德意识》（The Moral Sense）和《道德的动物》（The Moral Animal）。但洛耶指出，威尔逊只用了一页的篇幅论述达尔文，书的其他部分都在谈社会科学研究的最新进展。而赖特也没有得到洛耶的好评。他说：“赖特在他的带有个人目的的、不负责任的、误导的研究中，极大地扭曲了达尔文的形象。他对社会生物学和进化心理学情有独钟，这无疑会使罗马尼斯和达尔文感到厌恶。”^①洛耶还指出，20世纪末最好的新达尔文主义著作之一，是戴斯蒙德（Adrian Desmond）和詹姆斯·摩尔（James Moore）的《达尔文》（1991）一书。它重新引发了人们对达尔文的兴趣。但这本书也很少注意达尔文对道德的兴趣，并认为道德理论在达尔文的书中不占重要位置。洛耶认为，与之形成对照的，是1990年出版的道德哲学家瑞契尔斯（James Rachels）的著作《人由动物而来》（Created From Animals）。他说：“虽然受到了

^① 大卫·洛耶. 达尔文：爱的理论——着眼于对新世纪的治疗. 单继刚译. 北京：社会科学文献出版社，2004. 51. 这句引文中提到的罗马尼斯是达尔文的崇拜者，他曾来回奔波于伦敦和达温宅之间，陪伴达尔文度过了他一生最后的时光。洛耶认为他可能是达尔文生前唯一理解达尔文的人。1897年，他在《达尔文和达尔文以后》（Darwin and After Darwin）一书中提出了这样的问题：人们怎能就这样把达尔文埋葬？正是达尔文自己坚决地否认了“自然选择是有机体进化的唯一原因”这个教条，人们为何如此快地遗忘了这一点？罗马尼斯也是托马斯·赫胥黎在牛津大学所做的“进化论与伦理学”讲座的主办者。



格鲁柏的鼓舞，但这本书还是应该看作瑞契尔斯自己对原始材料解读的结果。格鲁柏才华横溢，但他的论述并不是太清晰。在20世纪，能够意识到《人类的由来》中的道德理论并不只是一个有趣模仿的，瑞契尔斯的是第一本，可能也是唯一的一本。”^①

2. 洛耶从广义进化论出发对达尔文道德进化的当代解读

从上面的论述可知，洛耶对社会生物学的批评，从属于他揭露20世纪学术界普遍“隐藏另一个达尔文”这个主题。他在格鲁柏和理查兹等人的启发和鼓舞下，试图将达尔文的道德进化论放在广义进化论的框架中重新加以解读。他认为，当前最重要的，是取消原来的界限，把两个半个达尔文结合起来，即把主张自然选择的达尔文同作为道德理论家的达尔文结合起来。而要完成这个任务，就要求尽可能快地建立起一种更好的进化理论，与达尔文本人宽阔的视野保持一致。这个广义进化论，必定是达尔文科学的两部分——生物进化论和道德进化论——的有机结合。洛耶还明确提出：达尔文把自然选择当作生物进化的动力，但是认为在道德进化中，主要推动力不再是自然选择，而是“生物选择”（Organic Choice）。其实，他所谓的“生物选择”就是“道德选择”。读者可参阅本书第一章有关达尔文道德进化论的有关内容。

由于本书第一章已详细评介了达尔文本人的道德进化论，而洛耶对达尔文道德进化论的解读，主要也是根据达尔文《人类的由来》一书的材料进行的，因此，这里不再详细地介绍他对达尔文《人类的由来》一书道德进化论的具体论述，但是我们还是想勾勒出他的论述的几个要点。

洛耶认为，达尔文有关道德意识及其进化的理论在20世纪一直被人们普遍遗忘。由于它对21世纪的科学具有新的意义和强烈的推动作用，因此，有理由对它进行重新命名。他将达尔文有关道德意识的理论称为“道德能动者理论”。他还指出，达尔文有两段相对集中的时间发展他有关道德能动者的理论。他最早和最基本的陈述出现在“贝格尔号”返航后的笔记中。他的这些年轻时的私人笔记直到最近才出版，在西方被埋没了136年之久。另外的陈述当然集中在他的《人类的由来》一书。洛耶主要根据这两个材料对达尔文道

^① 大卫·洛耶. 达尔文：爱的理论——着眼于对新世纪的治疗. 单继刚译. 北京：社会科学文献出版社，2004. 52



德能动者理论进行重建。

他把达尔文的道德能动者理论分为三个层次。

(1) 生物学层次

他认为达尔文早期的笔记基本上就是这样—一个生物学理论：几百万年来，道德意识是从性本能、亲子本能和社会本能的进化中产生出来的，并由感情和理智的发展来完成的。这个层次包含如下几个命题：道德意识有可能是从强烈的性本能、亲子本能和社会本能中产生的（命题1）；这可能会导致“推己及人”和“爱邻如己”的观念（命题2）；因此，任何具有社会本能、性本能以及激情的动物都一定有良心（命题3）。

(2) 伦理学（道德进化）层次

洛耶认为在完成了第一个层次后，达尔文在其《人类的由来》中继续开创道德理论的第二个层次，并尝试把这个更大、更广义的进化论推向前进——在这个广义进化论中，道德理论提供了更高级的推动力。他说，达尔文的沉思，预示并且在主要方面超越了20世纪心理学、社会学、人类学和系统科学的发展。不仅是自然选择和随机变异，而且还有其它很多因素，共同促进了道德感受性和道德力量的发展。本能、同情、爱、欢乐、痛苦、自私、互助或利他主义，语言继承、习惯、模仿、理性、勇气，所有这些都对人类的进化有推动作用。达尔文还发现，教育、宗教和精神也对人类的进化有推动作用。

在这部分，洛耶着重探讨了达尔文的“生物选择”概念。他认为，在达尔文的道德进化论中，“生物选择”是核心的驱动力量，其作用完全可以和“自然选择”相媲美。

其实，洛耶所谓达尔文道德能动者理论的第二个层次，就是达尔文所探讨的如何从社会性本能发展到人的良心。洛耶试图用现代心理学和系统科学的语言对达尔文的这些思想进行重新表述，他认为达尔文是系统科学家。他所谓生物选择，其实也就是达尔文所说的具有一定理智能力的道德主体面对社会性本能和利己自然本能的冲突而作出的道德选择。他认为这种选择，是人的良心得以形成的关键所在。

(3) 人本主义心理学层次

洛耶发现，在达尔文那里，差不多在健康心理学和爱情心理学出现80年前，就已猜测到了它们——今天，人们往往把它同马斯洛



等人的人本主义心理学联系起来。

洛耶所说的达尔文道德能动者理论的第三层次，就是指达尔文所说的人类良心初步形成之后的继续进化。他指出，达尔文已经看到，人是道德的动物，这一点是人跟其他动物的最大区别。随着人的语言和理性能力的发展，我们获得了充分的知识以拒绝有害的习俗和迷信；我们不仅越来越关心同伴的福利，也越来越关心他们的幸福；有意的经验、教育和示范培育了习惯，我们的同情心变得更加敏感，指向的范围更加广泛——指向所有种族的人们、弱智者、残疾者，指向其他表面上无用的社会成员，最终指向低等动物。洛耶同样根据现代社会科学和系统科学，对达尔文的理论进行了重述。他把达尔文当作人本主义心理学的不同寻常的思想先驱。

3. 洛耶论新旧道德进化论的区别

洛耶认为，他的从广义进化论框架出发建立起来的道德进化论是真正的“新理论”。在这个理论建立之前，所有的道德进化论都只是建立在达尔文《物种起源》所论述的自然选择的基础上，人们没有想到达尔文实际上提出了“生物选择”的概念，而且论述了理性、教育、宗教等多种文化因素在道德进化中的作用。他认为，达尔文在这个全新的道德进化论里，为科学和社会提供了一个完成人本主义进化论的基础：每一个人在这儿重新有了意义，在建造人类未来方面发挥着作用。他也相信达尔文立足于道德的真理，对人类及其未来作出了展望。

那么，洛耶所理解的“新”理论同早先的“旧”理论究竟有什么区别呢？

在回答这个问题时，他首先声明他并不认为“旧”理论就是“坏”理论。也就是说，他并不认为《物种起源》所提出的自然选择理论是完全错误的。他着重反对的，是人们将自然选择理论看作有关进化的全部知识。在他看来，威尔逊、道金斯、汉密尔顿和特里弗斯等人的社会生物学理论，就是被严重断章取义的“第一半达尔文主义”。他们总是倾向于把进化视为一个巨大的机器。所有的生命都只以两种基本方式被塑造：要么被主要来自于外部的以及对我们的意志和愿望来说盲目的力量塑造，尤其是自然选择和随机变异的无情力量所塑造；要么被在适者生存的内部斗争中生物体之间流血或不流血的冲动所塑造。

洛耶承认这个理论是对的，但它还不全对，即只对了一半！一



定要把《人类的由来》中“鲜为人知的理论”补充进去，达尔文的进化论才变得完整。

他指出，长期以来，我们被告知，《物种起源》中的达尔文理论讲的是，我们天生地、明显地、实际上是不可遏止地具有自私性和攻击性。但是，《人类的由来》中的理论却告诉我们，不论是从长期还是短期看，人类更强烈的推动力可以说是对别人的关注和爱。

洛耶由此对“新”、“旧”道德进化论作出了一连串对比：

在旧理论中，人类的主要推动力是保护自身基因或最亲近血族基因的需要；新理论则告诉我们人类的推动力也可以是超越自身而与全体人类和全体生命共生的需要。

在旧理论中，人类是宇宙中孤单的动物；新理论则告诉我们——用生物学家考夫曼（Kauffmann, S. A.）和物理学家惠勒（John Wheeler）同时用做书名的短语来说，我们“身在宇宙家园”（at home in the universe）。人类成员以及他们和宇宙之间被某种“存在物”联系在一起，不管我们称其为精神、上帝、宇宙关联还是量子空间。

旧理论宣称，我们的命运系于比我们强大得多的偶然性力量作出的选择；新的理论则提供了很难理解、但一旦理解了就会给人类带来巨大希望的东西。它告诉我们，虽然我们受制于比我们更强大的力量，但是，推动我们前进的力量也包括自组织和自调适的过程。它们打开了一个突破限制的大缺口，“机会的窗口”。再加上人类的意志能力，命运，在很大程度上，掌握在人类自己手中。

366

旧理论告诉我们，人类内心没有什么东西可以帮助我们辨别是非善恶，即在我们整个生命中，从出生到死亡，“道德意识”必须由那些自主的、先觉的所谓权威不断灌输给我们；而新理论则告诉我们，道德感受性至少在我们身体里存在10亿年之久了，它内在地规定了基本的指导原则，一步步地上升为支配选择的最重要因素。

旧理论以科学般的精确性对我们讲述了，为什么过去通常被称为恶的东西是人类前进的动力，而新理论则科学地说明、希望并鼓励价值的扩展。例如，达尔文理论说明、希望我们获取更多的如下的美德：甘地的“勇敢”、罗斯福（Eleanor Roosevelt）的“同情”，以及面对难以想象的身体缺陷时凯勒（Helen Keller）和霍金（Stephen Hawking）的“坚持”和“自律”。这些美德，在洛耶看来要么由《人类的由来》中的理论作出试验性界定，要么由心理学家马斯



洛等人作出经验主义的界定。最重要的是，《人类的由来》中的理论说明了思想的伟大，说明了理智、逻辑、想像、思维开阔、智慧这些美德。这个理论甚至也开始解释人们对美的爱或艺术的激情。它还说明了人类“超越自我”的美德。

总之，洛耶认为，达尔文的理论告诉我们的，正是今天世界上每个追求智慧、正直、安定和希望的人所寻找的。在达尔文的第二半理论中，他给出了具有广泛基础的、精心推论的对所有生命奇迹的见解，特别是有关人类生命奇迹和这种力量把我带向何处的见解。达尔文提出了完成整个进化论的设想：从被断章取义的第一部分产生出一种思想的推力，让进化在更高的层次扩展；达尔文给 21 世纪的科学带来的挑战。洛耶由此充分表达了对未来科学发展的信心：“就我所了解的有限的科学家和科学来说，我们看到了自然科学和社会科学和谐的前景，它们将一起来建造我们迫切需要的、完成了的进化理论。另外，我们也期待科学和宗教的关系（它曾深深地折磨过达尔文）可能和解的前景，更一般地说，是科学与代表人类更美好未来的精神之间建立新型合作关系的前景。”^①

二 霍姆斯·罗尔斯顿：道德突现进化论

霍姆斯·罗尔斯顿同洛耶一样，敢于对社会生物学的正统观念提出挑战。在他看来，伦理道德现象不能还原为生物学现象。在《基因、创世纪和上帝——价值及其在自然史和人类史中的起源》一书中，他用专门的一章来论述有关道德突现进化的思想，同时对社会生物学的主导观念提出批评。

1. 罗尔斯顿对“伦理”概念的一般界定

在介绍罗尔斯顿的道德突现进化论之前，有必要先介绍一下他有关伦理（学）的一般见解。

在罗尔斯顿看来，随着进化论的出现和我们对自然进化史的更多了解，人类通过科学与工业而形成了巨大的技术威力，进而威胁到生物的未来和人类自身的生命。在这种情况下，科学技术需要良心便成为一种呼唤。哲学家必须与科学家、神学家、政治科学家等人一起，去评价伦理的起源和原则，评价伦理的价值。

^① 大卫·洛耶. 达尔文：爱的理论——着眼于对新世纪的治疗. 单继刚译. 北京：社会科学文献出版社，2004. 236 - 237



他认为，伦理的起源渗透在远古创生的故事之中。亚当和夏娃的出场，立即引发了以善和恶的知识之树为象征的神秘良心的显身。最初的一对男女有责任保护伊甸园，要对他们的放肆罪行负责，他们因偷吃了知识之树的智慧之果而被逐出了伊甸园。该隐出于嫉妒而杀害了他的弟弟亚伯，于是成为被社会遗弃的人。这都是最初人性堕入罪恶的故事，也是为了赎罪而确实需要伦理的故事。这些故事十分古老。但是罗尔斯顿认为它们并不意味着对伦理问题的科学解决。他指出，人们通常总认为，伦理不同于科学：科学是一种描述性学科，回答“是什么”，而伦理作为一种理论是一种评价性学说，回答“应该怎样做”。尽管当今的人对于世界是什么的问题，已有了很好的回答，但是，对于我们应该做什么的问题，却有着深刻的困惑。我们有关生物进化的知识，并不能很好地解答伦理问题。一种需要良心的科学，目前尚未能很好地解释良心，并给良心以权威。非道德的自然界如何进化出道德的动物？当今的人对于自己的伙伴、人类对于地球上的生物群落负有怎样的责任？这在罗尔斯顿看来仍是一个尖锐的问题。

伦理的本性或本质是什么？罗尔斯顿的回答是：在哲学伦理学传统中，伦理学家长期以来都认为伦理的本性或本质涉及人类行动的正确与错误、善与恶。伦理学一直在考察什么样的行动是正确的、善的。

他认为，不论是在义务论伦理学还是在功利主义伦理学当中，利他主义都不是中枢性的伦理原则。伦理的中枢性原则是公正或正义。道德主体首先应该做正当的事，给每个人以应得的权益，至于这个权益是给自己还是别人，则是次要的。公正或正义绝不意味着片面的无私利他，当然也不等于损人利己，而意指平等地分配每个人应得的一份权益。罗尔斯顿说，道德黄金律鼓励推己及人，也不是用爱别人来代替爱自己。此外，许多其他的道德问题，也不能归结为利他主义问题，如少数民族的权利、死刑、堕胎、安乐死等等。他认为，伦理学关注道德和其他价值的分配和最佳化，关注哪些价值可以算作道德的，道德主体应该做些什么来促进这些价值。这些问题，要比自我优先于别人还是别人优先于自我的问题更为全面。

当然，罗尔斯顿并不否认伦理涉及利他主义和对利己主义的限制。在他看来，伦理意义的利他主义，是指一个道德主体自觉地、强制地有利于另一个在道德上不可忽视的人。这个道德主体不要求



回报，他的行动由爱、正义或其他适当的价值观所促成。而伦理意义的自私与自我防卫和自我实现不同。自我防卫和自我实现是值得赞美的、必要的行动；自私则意味着一个道德主体超出了合法的自我利益的界限，他是如此的关心自我，以至于根本不顾爱、正义和对别人的尊重。利他主义者如此行动，是因为他认为利他的行为是正确的或正义的，他并且在这种意图的驱使下自由慷慨地展开行动。利他的动机有时可能是心照不宣的。并非每个自私者或利他者在每个特定时刻都是深思熟虑并自觉地长于算计的。

罗尔斯顿认为伦理首先指人际伦理，其次也包括环境伦理。他发现，许多哲学家总是把人际伦理当作人类社会契约的要点。他提出：如果伦理在任何意义上对人类是“自然的”，则它就是高度社会化的物种的“本性”；如果伦理对人类而言是“理性的”，则它对生活在社会中人是有利的，对这种社会性物种的繁荣是至关重要的。未开化的自然过程为动物服务得很好，但依靠这些过程，人类文化所形成的价值尚不能得到很好的维护。伦理在进化史中的突现，恰好是为了维护文化的价值。后来，环境伦理进一步突现了出来。

2. 罗尔斯顿的道德（伦理）突现进化论

罗尔斯顿似乎并未严格区分伦理和道德这两个概念。在他看来，不论是人际伦理还是环境伦理，其实都涉及人类的某些道德价值观或道德规范的确立。

就人际伦理或人际道德规范的确立而言，他认为在一般情况下，人们可以预期，有了功能性道德规范就可以了。在此意义上，伦理或道德规范在具有高智能的高度社会化的动物中突现，是完全不足为奇的。也就是说，人们可以从理性的自我利益开始，来建构道德规范。罗尔斯顿假定：生活在一个社会群体中的每一个人，都希望别人对自己讲道德，对自己诚实无欺、善良友爱，而自己却对别人不讲道德，为了实现自私的利益，人们常常说谎、偷盗甚至杀人。但是，他推断一旦每个人意识到别人作为行动者也可能像自己一样想问题，就不得不与别人展开合作，否则别人就会拒绝跟自己合作，自己的利益反而得不到实现。除非你也如此地回报别人，否则，你没有理由要求别人对你说真话、尊重你的生命财产等等。可见，他实际上赞同社会契约论者对伦理所作的契约论理解，认为订立这种社会契约对每个人都最为有利。

有了这种契约式的伦理或道德规范，罗尔斯顿认为人类由此将



不再仅仅关心一个人的自我利益。这个自我利益现在扩展成了“分享的利益”、“相互的利益”。这种利益当然还不属于所有人，但肯定属于许多人。也就是说，人们首先在具有血缘关系的亲族中分享这种利益，然后，那些具有相同或至少是相近价值观的人开始分享他们的共同利益。人们逐渐意识到，诸如公共安全和选举权之类的共同利益，是必须学会与别人分享的。这类利益很难说是纯粹的自我利益，至少不是利己主义意义上的或“自私基因论”所说的自我利益。这里存在着交易，我的利益与你的利益的交易，由此产生了公正（对每个人的权益的认同）或公平（每个人拥有相同的权益或得到相同的结果），或者对最大多数人的最大利益。罗尔斯顿认为这样的标准，能够吸引各种文化中的每一个人。关心行为公正、公平，是比关心个人利益更重要的事情。而且即使那些追求自我利益的人，在公共场合也不得不用公正、公平的名义来谋求私利。人们在得到公正、公平对待时，往往会感到满意。结果是：虽然人们的行动是在私利的推动下展开的，但是他们却能够逐步地把自己关心的焦点，从自我中心拉开，而把社群中的其他人当作注意的焦点。人们意识到自我必须在伦理上适应其邻居。在契约性的道德规范中，自我的价值同别人的价值渗透在一起了。“所以，伦理发展尊重个人的内在价值的努力始于自我，扩展到个人与之打交道的其他人，并进而要求保卫他们以及他们与个人同时认为有价值的事情。对于人类的伙伴，人类以给人深刻印象的斗争（似乎也有点优柔寡断）成功地努力演化与个人主义成适当比例的利他主义。”^①

370

罗尔斯顿认为，人类的繁荣昌盛当然需要人类不断繁殖，但是两者并不简单等同。在人类文化中，人们也能够以减少他们的“适应能力”的方式行动，即自觉地不追求最大的自我繁殖。自我不仅是生物学的和身体的，而且是文化的和意识形态的。个人是扩展的，他在文化和社会共同体中发现自己同许多其他人的命运纠缠在一起。他慢慢意识到：自己重视的某种东西，只有在同其他人协调一致的情况下才能得到或维持。为了代代相传，人类物种的生物学繁殖是必要的，但文化的繁殖，即一个人在其遗产中保存他所重视的东西，也是同样必要的。

^① 霍姆斯·罗尔斯顿. 基因、创世记和上帝——价值及其在自然史和人类史中的起源. 范岱年, 陈养惠译. 长沙: 湖南科学技术出版社, 2003. 243



他进而指出，在社会契约的基础上，道德会继续进化。他说，在道德主体把他或她与社会中的其他人的联系内在化之后，每个人便有可能越来越认同那些与他共同分享价值的人。公平地分配利益是公正的根源，但是，支持公正的文明的自我利益，不是道德发展的上限。某些人比其他任何人甚至所有人，在某些时候比其他时候更愿意超出这种契约，想要达到一种更高尚的人性，表现出一种不计较私利的利他主义，更深地关心其他人的利益。“我们的认同感扩大了，但这并不意味着自私扩大了。我们想望、意向或倾向做的事不可能都是为了我们的自我利益；更不用说自私的。我们能够考虑并想到别人的利益，在这个网络中也包括自我，作为我们扩大的价值网络的一部分。”^①

于是，在公正的基础上会进化出慈爱！这里人们要促进尊重别人的价值。人们不仅害怕因为对人行为不当而遭受损失，而且还被吸引去保护与别人利益攸关的利益，道德地对待别人。通过教育，人们学会了尊重别人的价值胜过自己的。

这样的道德契约，在罗尔斯顿看来是其他生物所不能订立的。他认为，动物不能进行自由选择，也缺乏关于其他动物之心灵的观念。作为一个深思熟虑的行动者与其他深思熟虑的行动者打交道，知道其他行动者像自己一样能在多项可能中作出选择并对他们的行为负责，所有这些能力，都是其他动物所不具备的。动物也不保卫任何文化或思想遗产。由于动物不知道别人的心灵，它们也就不知道公平、公正的价值，也不知道爱别的心灵。只有人类才是一种有道德的灵长类动物，他们能够制订道德的契约。

在人际的契约伦理进化出来之后，人类文明的演进还促使了环境伦理的出现。罗尔斯顿认为，伦理既是人类物种之内的，也是物种之间的。当人类意识到要对养育自己的大自然承担伦理责任时，环境伦理就突现出来了。它在原则上是一种保存自然资源的伦理。

环境伦理是如何建立起来的？罗尔斯顿认为这首先可以用关心自己的实用主义来解释：人们意识到自己的生活一刻也不能离开大自然，自己的命运不仅同其他人始终纠缠在一起，也同自然环境纠缠在一起。其次，这也可以从人与人的社会关系的角度给出解释。

^① 霍姆斯·罗尔斯顿. 基因、创世记和上帝——价值及其在自然史和人类史中的起源. 范岱年, 陈养惠译. 长沙: 湖南科学技术出版社, 2003. 244



人们保护自然环境，往往是因为自己的后代或其他人会因为这样做而获益。当人们这样理解环境伦理时，人们还没有把自然界本身当作道德关怀的直接对象。人们实际上仍站在人类中心主义的立场上思考问题。

但是，他认为事实上也产生了更深刻的、非人类中心主义意义的环境伦理。在这种伦理中，人对动物、植物和濒危物种、生态系统的内在价值给予了适当的尊重。在环境伦理中，道德关怀的对象不再像契约伦理的对象那样是相互交往的道德主体。他声称，认为其他自然物具有内在价值，这种信念超越了爱自己的爱。在环境伦理中，在更深刻的意义上，人的心灵通过适当尊重自然界中非人的价值而实现它自身的高尚。

罗尔斯顿认为，在环境伦理中，道德主体并不特别关心自己后裔的最大多数的繁殖。当一个人捐钱去保护鲸鱼时，他或她甚至不需要知道自己有基因，他或她只想让鲸鱼得救。“我要说服其他人接受我的保护主义思想，但他们与我在基因方面的关系是无要紧要的。我为知道鲸鱼在它们的海洋生态系统中安全而高兴。如果你一定要说我的动机是‘自私’，但高兴与我多生孩子毫无关系。”^① 这里，罗尔斯顿实际上对道金斯的自私基因理论作出了批评。在他看来，坚持做保护环境的事，与其说是为了提高自我的基因谱系，还不如说是“伸展”自我，扩展自我的谱系而进入自我所栖居的社群和自然界。

尽管罗尔斯顿论证了道德突现进化的可能性，但他承认道德理想并不能完全实现。作为一种理想，道德的目标始终只能部分达到。理想和现实总是存在距离。他还发现，许多思想家从现实出发，断言人性是自私的。还有些很有影响的思想家甚至得出结论，说利他主义即使存在，也没有太多的可能性，因为缺少某种对人从生物那里继承下来的补救措施。例如，人类的性欲和贪婪（自私的渴望）早就被人们认识和痛惜。人们发现，自爱产生邪恶与产生德行一样容易。而在当今生物科学中，提出道德改革并不是什么新的主张，它的唯一新意，是把基因当作了决定自私人性的因素。

罗尔斯顿承认存在着道德的失败，承认欺骗总是同社会契约相

^① 霍姆斯·罗尔斯顿. 基因、创世记和上帝——价值及其在自然史和人类史中的起源. 范岱年, 陈养惠译. 长沙: 湖南科学技术出版社, 2003. 244, 248



伴而行的。他并不完全否定人的自私性。他认为自私是人从其动物祖先那里继承下来的。动物在被迫进行的自卫活动中，没有建立起相互的契约。当人们不能从适合动物层次的保护自己的生命，上升到适合人类命运的道德层次，可叹的自私就产生了。他还提出，自我实现作为过去生物的遗产，即使在今天仍是适当的，是保存人的价值的前提。但是，他明确断言：“如果人的生涯只是自我保卫，而不能上升到道德的视角，即承认别人也有生命值得我们去保卫，那么自我实现就变成了自私。进入这种道德发展的历史路程涉及彼此相互合作，在于文明的自我利益与别的类似的道德主体相互合作时，没有什么不适当。”^①当然，他深知这其中也有不道德的方面：在阶级社会里，某些自我可能联合别的自我去欺压被统治者，他们颁布保护私有财产的法律而禁止穷人去偷盗，占统治地位的男性用贞操的戒律控制从属的妇女等等。

罗尔斯顿认为，道德规范或伦理的突现，意味着在自然进化史中，出现了由“是”到“应该”的过渡。用自然选择理论来解释道德规范或伦理的进化是行不通的。他说：“实际上，伦理证据可能是任何把进化论外推到这种人类行为的范围的反证据。这种道德是一种文化现象，在那儿道德作为从动物合作上升到保卫价值的更高层次而突现。这是我们人性的一个标志，与道德一道还有建构宗教、哲学和科学世界的的能力。有先驱性的动物根源，但很少人会去主张，道德‘不过是’基因决定的动物行为。”^②

罗尔斯顿并不认为道德突现进化论是他的首创。他承认，许多进化理论家在试图对道德规范（伦理）作自然主义解释时，早已表明伦理确实是从动物的合作行为中突现出来的。例如，辛普森在审视了进化史后指出：人是一种全新的动物……人这一物种在所有生命形式中有它独特的性质……人的智力的、社会的和精神的性质在动物中在程度上都是特别的，但它们是由生物进化产生的。他们预示了一个新的进化阶段，而且不仅仅是一个新阶段，而是一个新的

-
- ① 霍姆斯·罗尔斯顿. 基因、创世记和上帝——价值及其在自然史和人类史中的起源. 范岱年, 陈养惠译. 长沙: 湖南科学技术出版社, 2003. 250
- ② 霍姆斯·罗尔斯顿. 基因、创世记和上帝——价值及其在自然史和人类史中的起源. 范岱年, 陈养惠译. 长沙: 湖南科学技术出版社, 2003. 252



类……人是一种道德的动物。^① 恩斯特·迈尔 (Ernst Mayr) 也发表了类似的观点, 他说, “真正人类的伦理从我们灵长类祖先的广泛的适应突现出来。”^② 辛格 (Peter Singer) 一方面认为人类的道德是由生物学的框架决定的——因为人和其他动物一样是有躯体的生物, 但是他认为道德形成了“一个扩展的圆圈, 其中我们的道德关怀超出了我们的生物学兴趣”。

- ① 霍姆斯·罗尔斯顿. 基因、创世记和上帝——价值及其在自然史和人类史中的起源. 范岱年, 陈养惠译. 长沙: 湖南科学技术出版社, 2003. 252 页. 辛普森的这些观点, 罗尔斯顿引自他的《进化的意义》(The Meaning of Evolution, revised edition, New Haven, CT: Yale University Press) 第 37 页。
- ② 见罗尔斯顿的《基因、创世记和上帝》中译本第 252 页. 关于迈尔的道德进化观, 读者可参阅他的《进化是什么》(田湜翻译, 上海科学技术出版社, 2003 年 2 月第 1 版) 第 232 - 235 页. 在这里, 迈尔专门探讨了“伦理的进化”问题. 他指出, 在进化的所有方面中, 最引起争议的莫莫过于人类伦理的起源问题了. 从 1859 年起, 就一再有人提出利他行为与自然选择不吻合. 常常有人问, 难道只有自私的行为才会受到自然选择的奖赏? 什么是利他行为? 如何定义利他行为? 利他行为是由遗传构成的, 还是完全由于教育和学习? 他认为, 只有研究了各种动物中的类似行为之后, 才能在解答这一问题上取得真正的进步. 迈尔把利他行为分为三种类型: 一是有利于自己后代的利他行为, 他认为这种利他行为毫无疑问会受到自然选择的支持. 二是近亲之间的照顾 (亲缘选择), 他认为任何亲戚之间的利他行为也会得到自然选择的支持, 但远亲之间是否存在利他行为他认为还存在争议. 三是同一社会群体成员中的利他行为. 他认为, 自然选择很可能支持在同一社会群体中的所有成员中发展友谊、合作的情感. 相互帮助有助于一个社会群体的团结. 在群居动物中经常发现一个生物帮助另一个生物, 并期待将来得到回报. 这就是互惠利他主义. 但社会群体成员之间的利他行为很少发生在外来者身上. 不同的社会群体经常彼此竞争, 争斗不断. 迈尔问: 在人类物种中, 对群体之外的人的利他行为是如何进化出来的? 他认为用自然选择来解释很困难. “对于竞争者和敌人施予仁慈, 而这种行为又受到自然选择的支持, 这样的情况很难发生. ……耶稣所比喻的善良撒马利亚人的利他行为完全背离常理. 自然选择并不支持给予陌生者的利他行为.” 那么, 这种利他行为是如何进化来的? 迈尔回答道: “……真正伦理的进化需要一种文化要素, 即一个宗教领袖或者一名哲学家的讲道. 这可不是通过进化就能自动产生出来的. 真正的伦理来自于文化领袖的思想. 我们并不是出生时就有施于外来者利他行为的情感, 而是通过文化学习获得这种情感. ……倡导这种伦理原则的人要克服很大的困难, 因为人类很难克服猜忌、敌视外人 (外来者) 的天性.” “但是也存在着有助于接受这种伦理的因素. 与外来者之间的互助会与同一类群成员之间的互助一样取得成功. 然而, 更重要的是, 人群中存在着多样性. 每一群人当中都有一些很友善的人, 他们帮助为不同的类群和群体之间架设了桥梁. 人类中的多样性以及对这种多样性的认识, 有助于抛弃一些类型论的用语, 比如种族. 利用一些基本的社会原理, 比如平等、民主、宽容和人权, 就可以逐渐克服对外来者的歧视, 这种歧视可能是阻碍全世界接受一种更广泛意义上的人类伦理的主要原因。”



罗尔斯顿由此认为，这里既有连续性，又有突现。他在此综述了西方一大批学者在道德突现进化方面所提出的观点，并在此基础上提出了伦理进化的如下几个阶段：

(1) 动物的合作：内涵适合度和互惠利他主义

人类的伦理能力源自动物的合作。动物出于生物学或生态学的原因合作，人类出于文化、哲学和宗教的原因合作。罗尔斯顿认为动物的合作必定是伦理的起点。他在这里首先提到汉密尔顿的亲缘选择观点，认为汉密尔顿的亲缘选择理论能很好地解释具有血亲关系的动物之间的合作。接着，他论述到特里弗斯的互惠利他主义观点，认为这个理论能解释动物可以为了它们的自我利益，而彼此相互帮助，但并不在意是否有亲密的血缘关系。他指出，互惠利他主义的突现，意味着“自我”的利益不仅同亲戚的利益相互渗透，而且扩展到无亲缘关系的其他人身上去了。“这里进化的投机是变得更缺少私人性和个人主义，更具有社会性和公共性。”^①

(2) 人类的互惠利他主义

人类的互惠利他合作比动物更加广泛。群外合作与群内合作一样有利。罗尔斯顿在此援引了许多学者的研究成果，对人类广泛的互惠合作行为进行了描述。他还试图表明，正是在互惠合作的过程中，人们提出了各种道德规范，以约束彼此的行为。例如，诚实守信这样的道德规范，就是人类互惠合作所需要的。他还说，由于在很大范围的合作行为容易产生欺骗，因此各种社会机构和错误便演化出来，以防止欺骗。包括法律、法庭、警察和人的良心，共同产生一种因与欺骗者合伙的有罪感。

(3) 间接的社会利他主义

罗尔斯顿指出，进一步扩大圈子，就会有间接的互惠。例如，你抢救一个落水者，可能得不到他本人的回报，但是可能在你下次落水的时候，也得到另外某个人的营救。他根据其他一些学者的观点，认为在有足够稳定的社会秩序的地方，很可能树立了一种期望回报的气氛，而我可能甚至不知道我的利他行为的受惠者究竟是谁。这种间接的社会利他主义当然还不是纯粹的利他主义，但肯定不是纯粹的自私。到此为止，他认为人类行为虽然在个人为自己的利益

^① 霍姆斯·罗尔斯顿：《基因、创世记和上帝——价值及其在自然史和人类史中的起源》，范岱年，陈养惠译，长沙：湖南科学技术出版社，2003，260



而行动这一点上是“自然化”了，但也广泛地“社会化”了，自我的幸福与互惠的社群整合在一起了。

(4) 普遍利他主义

罗尔斯顿继续指出，在间接的社会利他主义的基础上，会进一步突现出一种普遍的利他主义。“人们开始为他们的自我利益而行动，接着为一个这种自我能在其中茁壮成长的社会而行动，并日益增长出与别人互动的要求，发现别人的价值与我们看重的价值交织在一起。现在人们又产生了一种义务感以保持这样一种互惠的社群很好地运转。从这一点出发，说人的思想（也就是人的精神）既包括一种对别人的推广了的、普遍化的义务，也包括一种对在他自己生涯的某种情况下遇到的其他个人的特殊尊重（不管是否已考虑到他的自我利益和自我价值），这种说法不像是一种大的曲解。”^①也就是说，在一个人通过辩论实现了对他或她的自我利益的维护，而别人也论证了他们的自我利益之后，人们就变得足够明智，理解一个文明社会如果没有回报的义务，是不公正和公平的。不仅如此，人们还发展了对这种合作行动者的社群的一种感情，一种情感的依附。行为的动机从勉强地考虑别人，经过理性地赞成协调，最后发展到真心关怀别人。这里终于发生了利他主义——在真正利他主义的意义上——的突现或创生。一个这样的利他主义者在行动时，在道德方面，他或她的意图是有利他人，牺牲自己；而在遗传方面，是要增加受帮助的人有后裔的可能性超过自己。这样一种道德行为的著名例子是好心的撒马利亚人（见《路加福音》，又译为撒马黎雅人）。他们在遗传上与他们所帮助的犹太的受害者无关。耶稣用这个例子来表达爱邻居的视野。好心的撒马利亚人花时间、精力和金钱帮助没有亲戚关系的“邻居”。

376

3. 罗尔斯顿对社会生物学的批评

罗尔斯顿认为，同上述道德或伦理的突现进化论相反，另外一些社会生物学家如威尔逊、卢斯（Michael Ruse）、威廉斯、道金斯等人，则认为人类利他主义的突现进化纯粹是一种假象，因为一切利他行为，归根到底是由自私的基因决定的。威尔逊认为人类的利他行为，不过是遗传物质（基因）用来实现自我增殖的一种迂回的

^① 霍姆斯·罗尔斯顿. 基因、创世记和上帝——价值及其在自然史和人类史中的起源. 范岱年, 陈养惠译. 长沙: 湖南科学技术出版社, 2003. 272 ~ 273



技巧。卢斯也声称：“一旦我们知道道德信念仅仅是为了维持人类的繁殖目的而被自然选择所建立的一种适应性，那么，道德便只是我们的基因为了繁殖目的而强加于我们的一种集体的幻觉。”^① 威廉斯声称，自然选择“可以诚实地描述为一种使眼前的自私极大化的过程”。道金斯更是从自私的基因出发来解释动物和人的一切利他行为。在这些社会生物学家看来，如果抓破一个利他主义者的外皮，就会发现他的虚伪的血液和自私的本质。在他们看来，自然选择只允许各种形式的准利他主义，它们实际上是自私的明智的或伪装的形式。

社会生物学把不论何种利他行为，都解释为自私的。罗尔斯顿将社会生物学的这种观点，又概括为以下几个方面：

(1) 自我欺骗的利他主义

在社会生物学看来，前面所说的好心的撒马利亚人其实仍然是自私的。他们的好心和善行，其实还是服从于他们的繁殖利益。他们所得到的主要回报，是荣誉，而荣誉会产生出利益。当然，好心的撒马利亚人并不认为他们是为了增加其后裔的数目，他们甚至不知道自己有什么基因。但是这种明显的对别人的关心，仅仅是表面的。不论他们的意图如何，他们的行动结果，仍促进了基因的增殖。表面的真诚保证了互惠。概言之，伦理是我们的基因促使我们合作而搪塞给我们的一种幻想。在这里，生物学的因素是决定性的。

(2) 被诱导的和膨胀的利他主义

所谓被诱导的利他主义，是说有些利他行为是被人诱骗和误导的。社会是以欺骗为基础的。诸如“你应该爱你的邻居，如同爱你自己”等圣诫，在某些社会生物学家看来就是诱骗人们的一些陷阱。一旦人们真的被诱骗，他们就会做出在生物学上不利于自己遗传利益的蠢事了。所谓膨胀的利他主义是指：人们被期望去夸耀很仁慈的思想和不加区分的利他主义思想，认为这是有益的，这样，就鼓励一般人增加社会投资而不问是否对他们自己有利。

(3) 附随现象的利他主义

所谓附随现象的利他主义，是指：社会通过教导，而使得人们变得越来越“听话”。凡是乖乖听话的人，就得到奖赏，这就会促使

^① Michael Ruse, "On the Significance of Evolution", in *Blackwell Companion to Ethics*, ed. By Singer, 1991, p. 506



人们倾向于采纳利他行为。

罗尔斯顿认为，上述各种模式，都表明社会生物学家总是试图把利他行为归结为一种自私的生物行为。在社会生物学中，伦理道德仅仅是生存的工具，而且似乎是额外的工具而已。但是，他认为，社会生物学家的这种做法，势必会导致从“是”到“应该”过渡的困境。如果基因是自私的，那么，一切利他的行为就成了“幻觉”，那么，社会生物学家不是把“应该”从伦理学中完全驱逐出去了吗？但是，威尔逊等人似乎也热衷于谈论价值观（参见上一章对威尔逊思想的评介），那么，他们所谓的价值观和“应该”究竟是从何处引出来的呢？罗尔斯顿认为社会生物学家并没有给出令人满意的回答。

罗尔斯顿对社会生物学家的另外一个批评，是他们对利他主义和自私这两个基本概念作出了错误的定义。在他看来，利他主义和自私这两个概念，都只能运用于真正的道德主体即有自觉的行为动机的人身上。而社会生物学家却把它们运用到动物身上，他们还往往完全撇开行为的动机来谈论利他主义或自私。他因此认定在社会生物学当中，存在严重的概念混淆和使用不当。换言之，利他主义和自私，都属于真正的文化概念，而不是生物学概念。他认为，社会生物学家未能区分生物学和文化这两个不同的层次。

第三节 哲学规范伦理学对社会生物学及其进化伦理学的批评

378

洛耶和罗尔斯顿虽然一个把自己的道德进化论理解为广义进化论的一部分，另一个则明确声称道德进化论是一种伦理突现进化论。但是，他们的观点从本质上是完全一致的：他们都认为尽管自然选择是道德进化的基础，但是道德进化在层次上却高于生物进化，是一个文化概念而非生物概念，因此具有独特的进化动力和特殊的规律。他们对社会生物学和以社会生物学为基础的进化伦理学的批评，并未走到从根本上否定生物进化论的极端地步，而只是主张把道德进化放在文化进化这一高于生物进化的层次来理解。这实际上是对片面的生物进化论（自然选择理论）的一种“修正”。

在传统的哲学规范伦理学领域，人们也对社会生物学及其进化伦理学提出了尖锐批评。前面的论述已表明，福尔迈等人实际上已



意识到了来自哲学规范伦理学的这些批评。在这里，我们选择德国两位学者，简单评介他们对社会生物学这一派系的进化伦理学所提出的批评。一位是皮佩尔，另一位是罗厄。当然，罗厄并没有对进化伦理学采取简单否定的态度，而是在指出已有进化伦理学存在问题的基础上，试图把进化伦理学作为真正的、原本意义的伦理学建立起来。

一 皮佩尔对社会生物学及其进化伦理学的批评

在《进化伦理学》^①一文中，皮佩尔（巴塞尔大学的女哲学教授）首先追溯了当代进化伦理学的思想渊源，然后对当代进化伦理学的思想倾向作出了概括性的叙述，最后从站在哲学规范伦理学的角度对当代进化伦理学作出了明确的反驳。

1. 哲学中的自然—精神之争

皮佩尔认为，当代进化伦理学的出现，同哲学伦理学长期存在的有关自然—精神之争是分不开的。在哲学伦理学中，自然和精神的关系自古以来就存在着激烈的争论。对这个问题，有三种有代表性的回答：

(1) 通过尽量限制感官（激情、冲动、欲望、需要等）的要求，以达到理智或理性的精神要求，实现道德理想、价值和德行。这一回答是建立在灵魂统治身体这一认识的基础上的。从柏拉图经过斯多葛学派，一直到康德的伦理学，都主张从人的理性本质出发来设定道德规范。

(2) 身体统治灵魂，因此应该尽量满足人的感官欲望和寻求快乐、幸福。这个被唯心主义的禁欲主义所嫌恶的命题，其实并不等于无节制地纵欲。相反，古代的快乐主义者和近代的功利主义者都主张：享受快乐应该以不牺牲身体的健康为限，心灵的快乐要高于短暂的肉体快乐。另外，他们实际上在衡量人们的行动时引入了一个集体的道德尺度：一个合理的行动者在关注自身利益时，越是顾及别的个体的利益并且以这种方式而为实现最大多数人的最大幸福做出贡献，则他越有希望增加他自己的幸福。

^① Annemarie Pieper: Evolutionäre Ethik. In: Angewandte Ethik, eine Einführung. Herausgegeben von Annemarie Pieper und Urs Thurnherr. München: Beck, 1998. S. 244 ~ 263



(3) 身体和灵魂是人的有机体中同样有根据的、对抗的力量，它们相互挑战并激发出最高的成就。这是尼采的观点。他把身体称为“伟大的理性”，并试图由此理解精神性的东西在自然中就有其根源，它从自然中获得其生命冲力。尼采为此援引达尔文的自然选择理论。当然，他看到这种自然的进化过程不仅仅是通过选择和适应机制规定的，而在本质上也是被同这种自然产物一道产生的精神形式规定的。因此，他试图用黑格尔来补充达尔文，把生命体的进化作为一种身体和精神的辩证法加以理解。在这种辩证法中，自然和理性不是相互压迫，而是相互挑战。

皮佩尔指出，随着尼采以及现代自然科学的影响日益增长，终于实现了由古典的人类图景——它建立在上帝创造的基础上——向一种进化生物学纲领的转变。按照进化生物学，人是从动物进化而来的，并继续处在进化之中，因此他并没有作为“创化的王冠”（Krone der Schoepung）而达到终极状态。对伦理学而言，这场转变提出了新的问题：如果人根据其自然的出生不再可以被当作一种神圣生物的肖像，并由此不能再被理解为行动着的人格，而是被理解为是从纯粹偶然的随机事件中演化而来的，那么，人就只有作为意义的生产者才获得自身。他只有通过行动赋予他的生命以一种价值，而生命本身原本并没有这种价值。但是，倘若他只是进化的一种产物，其因果机制可能完全支配着他，以至于自由是一种纯粹的幻想，那么究竟有什么根据使他相信自己还拥有自由？

2. 皮佩尔对当代进化伦理学的总体把握及批评

380

皮佩尔认为，当代进化伦理学是社会生物学和伦理学之间相互对话的产物。进化伦理学一经问世，就引发了这样一个问题：如果伦理学是以社会生物学为基础的，那么，在伦理学中是否还有、以及在多大的程度上还有伦理原则的真正地位？汉斯·摩尔（Hans Mohr）由此把进化伦理学描述为“一种从进化论中形成的生物理论”。像任何一种科学理论一样，它被理解为一种解释（说明）性的而非论证的或规范性的理论。

皮佩尔说，进化伦理学的任务是：科学地解释（或说明）道德行为的种系史的起源。在完成这一任务时，它首先试图从人类的道德向后回溯到动物的前道德阶段。接着，又尝试走另外一条相反的道路，即试图重构进化的进程，借以表明动物的行为方式，是如何发展到人类的行为方式的。社会生物学自20世纪60年代以来，就



致力于探究那样一种机制，它导致了人成为今天的这个样子，成为一种抑制了自己的野性、披上了一件在受到压力时容易脱落的道德外衣的动物。借此，进化伦理学抵制了在 20 世纪在美国占主导地位的行为主义——它认为社会行为并不依赖于遗传因素，而是通过教育和训练的途径获得的——观念。

皮佩尔认为社会生物学阵营并不是统一的，而是存在着分裂。在社会生物学的发展过程中存在着社会达尔文主义，它认为在动物和人之间并不存在质的区别，而仅仅有量的不同。与此同时，社会生物学中还有文化进化论。它主张这样的观点：倘若人能够成功地在某种程度上从异己的自然选择的规定中解放出来，并能够在其行为中自我规定，那么人们必须在自然—生物的进化与文化的进化之间有一种“停顿”，一种“跃升”或“突现”。

可见，皮佩尔对“社会达尔文主义”做了非常宽泛的理解。在她看来，道金斯等人的自私基因决定人类一切行为的观点，就属于社会达尔文主义观点。卢斯的断言——“道德充其量是一种集体的幻想，它使我们被我们的基因为了增殖的目的所哄骗”——在她看来也是社会达尔文主义的论点。社会达尔文主义就是遗传决定论、基因决定论。它断定人类的一切行为，都是由生物学因素决定的。她还指出，按照这种决定论立场，人的自由意志再也没有任何立足之地了！人完全成为生物学因素（基因）的奴隶。所有的道德行为，也因此被还原为“自然”，它以这种表面上显得是自主的道德的自我决定行为而实现基因的利益或个体的私利。于是，道德规则不再把它的效力归功于实践理性，而是归功于选择优势——它是基因在服务于物种保存的时候通过利他主义的合作给人带来的优势。道德规则便变成了纯粹的生物学规律，而不再是出自实践理性的自由的规律。皮佩尔认为，由于这种社会达尔文主义的进化伦理学把道德规范完全还原为生物学规律，道德原则、自由规律丧失了任何地位，因此，它就不再是真正意义上的伦理学了。

皮佩尔承认文化进化论者的立场相对而言温和得多，也因此还保留了伦理学的维度。他们的基本观点是：虽然人的文化进化是从自然进化中产生的，但是，它并不可还原为自然的进化，因为它在某种意义上是一种全新的东西——当文化进化根据人（作为一种把合理性和自由赋予其自身的生物）的解放而被人（一种自我承担责任的生物）所控制时。皮佩尔说，进化伦理学家，如乌克提茨，



还由此对古典的道德哲学家提出了这样一种责难：他们是从一种不现实的人类图景出发的，因为他们把人的自然的诞生、人的种系发生和与此相关的生物禀赋从其考虑中剔除掉了，而且他们是这样做的，似乎自然的进化在道德的行为方式中并没有留下什么痕迹。但是，如果道德规范的形成可以被设想为脱离开生物—遗传因素，那么，这也就有可能发生了：这些道德规范被设想成针对天使式的理想生物而提出的戒律。这些戒律根本不可能被受遗传进化所决定的人所遵循。皮佩尔作为女性哲学家还特别提到，福格尔（C. Vogel）在其《存在一种自然的道德吗？或者：我们的伦理学是如何违背自然的？》^①一文中举出了这样一个违背自然的道德的例子：忠实于配偶这个命令或许是对男人提出的过高的要求，因为他们的遗传程序类似于自然规律强迫他们追求尽可能多的女子，以便扩大他们的繁殖成果；与此相反，女人则不能通过经常变换配偶而达到尽量繁殖基因的目的，于是她们便被自然设计成尽量追求更好的养育后代的条件。如此一来，进化似乎在为双重道德同时作出辩护：男人的通奸被男人当作骑士做派，而在女人那里则遭到了最激烈的谴责。

皮佩尔进一步指出，古典伦理学同进化伦理学之间的主要争论是围绕这个问题展开的：道德规范的约束力是如何得到论证的？在这里，“是”与“应该”的关系问题是关键。从“是”简单地推出“应该”，会犯自然主义推理的错误。她于是得出结论：自然进化的因果机制论证不了道德规范的约束力！除了通过自然规律的完全决定严格地规定着人并且使人不可能进行选择，以至于使规范的效力要求成为多余的这一点外，这些进化的规律，只有描述的性质，而缺乏规范的性质。与之相应，从自然通过它对人的行为施加遗传影响所“做”的，也不可能推导出人“应该”怎样行动。“应该”问题之提出，是以人具有选择的情境为前提的。如果一切都受遗传配备所决定，人根本就没有自由抉择的可能性，我们又如何谈论他的行为“应该”与否？！

如果从“是”不能推出“应该”的话，皮佩尔说，就提出了“应该”的发生或起源问题。她认为，在进化伦理学家难以做到期盼为“应该”作一种不涉及自然的进化也足以成立的论证时，规范伦

^① Vogel, C.: Gibt es eine natuerliche Moral? Oder: wie widernatuerlich ist unsere Ethik? In: H. Meier (Hg): Die Herausforderung der Evolutionsbiologie. Muenchen 1988, S. 193 ~ 219



理学家在这里却不存在任何困难。因为他们把这个“应该”归结于自由，并由此宣称人是规范、规则和法则的始创者。这些规范不具有自然规律的形式，而是人类在一种自我决定意义上的设定。它们是从“使人成为人的东西神圣不可触犯”这样一种识见中得出的成果。人认识到，他不能无规则地生活。同时，他认识到，他不可能任意地颁布规则——通过这些规则，他为了自己的自由而限制别人的自由。如果这样，他就在其同伴面前提出了一种无法得到辩护的优先权利。最后，他终于认识到，对自由这个原则的承认意味着：通过为每个个体给予最大可能的自由权利和仅仅把这样的规则——它们要求或支持所有人为了自由的自由——当作有约束力的，而建立起人这种生物的“人道”。

皮佩尔发现，其实进化伦理学的某些代表也承认，从事实不能推出规范。于是，对他们而言，诸如公正（正义）、平等、互助等道德原则，就不能归结为自然的、生物学进化的因果机制，而要归功于一种规范的设定（Setzung）。她提到福尔迈的观点，指出福尔迈确实曾经指出过，生物学的陈述并不直接就意味着规范，但由此并不能得出生物学对伦理学没有什么重要性的结论。她也清楚乌克提茨曾经有这样的观点：进化伦理学的出发点是，道德观念（道德性）有一个进化的根源，并且可能要追溯到早期人类的社会条件。当然，进化伦理学并没有提出规范要求，从道德观念的这种进化的根源中并不能推出精确的伦理原则。

但是，在皮佩尔看来，从自然向文化的“过渡”问题，即使在福尔迈和乌克提茨等人这里仍保留了下来。从动物的“似道德”行为发展出人际道德的这种尝试，注定会归于失败，因为动物并不能在为了很清楚的目的而展开自己的实践活动的意义上，展开自己的利他行为。她指出，在动物行为同人的行为之间如此广泛地存在着类比，忽视了一个关键点：一种动物，如果它作出了某种我们在人类社会联系中谈论到的事，这并不意味着它真的是自由的。动物之所以如此行动，并不是因为它们是人类生活中看到了一种必须无条件加以维护的善，而是因为它们不可能采取别的行动：它们的行动是自然规定好了的。自然只知道因果性，而不知道目的性。认为动物和人一样具有自由意志，并作出道德行为，在她看来这是一种典型的“拟人论”。

3. 皮佩尔论哲学（规范）伦理学



皮佩尔当然并没有天真地相信，哲学（规范）伦理学家业已对“应该”问题提供了一种令人满意的回答——假如人们期待它提供有关某个历史事件的确定的报告的话——了。她认为，哲学（规范）伦理学家只是坚持这样一种消极的看法：从“是”不可能推出“应该”。于是，生物学进化在他们看来不可能充当两者之间存在联系的解释（说明）根据。凡是超出了“是”的事实性而被宣称为“应该”、“义务”或“善”之类的东西，必定有一个规范的根据，而它又不是建立在“是”的基础之上的。如果自由被表示为这样的规范根据，那么，仅仅是因为某种无条件的东西、一个全新的开端被指明了，它同先前的进化过程并不是连续的。自由，是第一个应然之物（Gesollte），它本身被当作规范的立法机关而被设置，并由此作为全部“应该”的原则获得其权威。文化的进化，随着反思的、具有自我意识的生物对自由的设定，而标志着进化一个全新的开始：它的发展不再遵循无人参与的自然规律，而是遵循人自我设定的尺度和规则。

她由此代表规范伦理学家声称：从自然的进化向文化的进化过渡，不可能用自然科学的方法毫无漏洞地不犯自然主义的谬误推理而加以重构。她当然不想否认这两种类型的进化之间存在着某种关联。她说，如果否认在生物进化过程中，为了使一种可以归功于理智、自我意识和自主性的行为成为可能，须要先形成一个神经系统和脑，这是很愚蠢的。她承认脑的出现，从根本上说要归功于自然的进化。但是，一种具有自主性的脑由于其自我反思性而达到一种成就：它终于不再屈从于自然的进化过程！

384

她认为，规范伦理学相对于进化伦理学具有一个优势：它根本不尝试把这个进化过程中从最初的开端加以展现，并试图去解释宇宙从大爆炸开始一直到人类诞生这部漫长的形成史。它之所以放弃了重构整个自然进化史的努力，不是因为它认为它作为一门精神科学无权这样做，也不是因为它确信这样一种毫无漏洞的阐释离开了经验的证据是不可能的，并因此至多停留在思辨阶段。它毋宁对这类重构进化史的尝试作出了一种原则性的反驳：我们对这部进化史的解释说到底仅仅是从我们的立场，即从这部历史的终极产物的那种生物的视角出发的。如果我们的解释从宇宙大爆炸开始，那么，那个时候我们根本就不拥有自我反思的意识所具有的那些为认识和行动奠基的效能——这些效能是在这个过程的终点才出现的。在我



们解释我们自身（作为这部历史的终点）并尝试向后回溯以重构我们从前的形成过程时，会遭遇这个困难：在这个向后回溯的道路上，我们必须一步一步地把越来越多的东西“加进括号”之中。但是，这毕竟是不可能的，因为我们不可能抽象掉我们的意识结构。这就是说，我们所能做到的不外乎是：通过这副在文化进化中获得的反思能力的眼镜，来看待生物学的进化过程。这一点，依赖于自然科学和精神科学把握自然的所有尝试的那种不可避免的假设性。我们借以捕捉自然的范畴网，或者是因果性的，或者是目的论的，或者是形而上学的，或者是联结着的，从根本上规定了它所捕捉到的“猎物”。

皮佩尔据此宣称：在进化伦理学对作为规范的规则体系最终不能理解的时候，规范伦理学却能够提供一种不可再往后退的东西——和作为这样一种可以证明的应该原则——的论证。有人说，规范伦理学太少理解从生物科学中得到的有关人的有机进化的成果。她认为这种批评是不成立的，因为生物学的这些成果，对于论证道德和人的权利，不可能有什么实质性的贡献。当然，她并不想简单地得出结论说，规范伦理学可以完全无视这些成果。相反，她承认这些成果对于理解使道德规范的遵守变得困难的那些矛盾和冲突是富有帮助的。

例如，有关男女双重性道德的社会生物学见解，在她看来就是完全荒唐的。她认为，被社会生物学家说成是“赤裸裸的事实”的行为方式，其实是反思地得出的，并引起恰恰并非“赤裸裸的事实”。也就是说，说男人天生倾向于“花心”，女人天生就矜持和害羞，其实是从当今男人的眼光出发“看”到的“事实”。它有这样的外貌，似乎男人们倘若不想做某件事，就总是很快地抓住动物王国的例子，并摆出自然的进化，以便为他们的无能作出“科学的”论证，并且在这方面掩饰：他们不能做他们应该做的，是因为他们不想做。规范伦理学提醒我们：这样向自然的回溯是不结果实的，因为在自然中道德并未预先被规定好了。尽管男女两性的行为方式确实表现出了许多不同，但是，皮佩尔认为这些事实毕竟不能被用来当作为男人不道德行为开脱的理由。因为在文化进化过程中从一种自然生物发展出来的具有自我意识的人，一种具有自主性的生物，不能把自己降低为自然存在物。这种生物不应该再根据其自然装备来展开行动，而应该按照理性而非自然的尺度来满足自己的自然需



要。否则，谈论自由和自由规定就毫无意义了。

4. 进化伦理学是伦理学吗

进化伦理学的代表把这种类型的伦理学理解为生物学之运用于伦理学的一项成果。进化伦理学同传统哲学规范伦理学是什么关系？它是真正的伦理学吗？对此问题，进化伦理学的不同代表有不同看法。例如，福尔迈认为进化伦理学并不同哲学规范伦理学相对立，而可以被看成一种把进化的观点引进到作为哲学学科的伦理学的尝试。乌克提茨则认为，哲学伦理学将会被进化伦理学所取代。传统的哲学伦理学在他看来过于理想化了，因此必须由进化伦理学这种现实的伦理学取而代之。伦理学于是被他理解为一种“应用生物学”。罗伯特·赖特的观点更加激进。他代表了彻底的生物决定论立场。由于他从根本上否定了自由意志，因此也没有为道德行为留下空间。

皮佩尔从哲学规范伦理学立场出发，对进化伦理学是不是真正的伦理学这个问题，明确给出了否定的回答。她说，如果伦理学不只有一种描述的意义，而且有、并首先应该具有一种规范的意义，那么，借助于进化范式，不可能建构起真正的伦理学，因为这种伦理学不可能提供规范论证和价值论证。进化伦理学是一种行为理论，但不是伦理学。虽然我们不能说社会生物学对于解释道德的起源没有做出任何重要的贡献，但是，这样一种因果的解释毕竟不能构成伦理学。因此，如果这样一种纲领被叫作进化伦理学，那是错误的。

二 罗厄对进化伦理学的批评和建构

386

在皮佩尔主编的《较新的伦理学史》^①第2卷“当代”伦理学部分，罗厄撰写了《进化伦理学》(Evolutionaere Ethik)一文。该文对西方当代进化伦理学的讨论进行了比较全面的概述，同时也体现了作者试图将进化伦理学作为真正意义的伦理学来加以建构的努力。

1. 罗厄对进化伦理学的主要批评

罗厄在该文中指出，自达尔文1871年《人类的由来》一书出版以后，如何从进化过程去判断人类的道德问题，这进入了伦理学讨论的范围之内了。在19世纪下半叶和20世纪初，出现了许多不同

^① Annemarie Pieper (Hrsg.): Geschichte der neueren Ethik. Band 2: Gegenwart. 1992. A. Francke Verlag Tübingen und Basel. S. 260 ~ 280



类型的进化伦理学纲领。在 20 世纪，一直到 70 年代为止，进化伦理学的讨论未能占据西方伦理学研究的主要位置。但是 20 世纪 70 年代以后，社会生物学的出现引发了大量有关道德进化的讨论，当代进化伦理学的各种构想应运而生。

罗厄认为，在当代进化伦理学中，“是”与“应该”的关系问题，始终是一个主导问题。进化伦理学的许多重要代表人物，如福尔迈和乌克提茨等，都赞同汉斯·莫尔的如下见解：作为一种科学理论，进化伦理学首先是一种解释（说明）性理论，它并不从属于一种命令或规范的目的。它的主题，是对具有实际意义的行为的历史发生过程作出科学的解释或说明。如果进化伦理学真的仅仅是一种解释或说明性理论，而根本没有价值规范或命令的性质。那么，它是否真的是一种原本意义的伦理学（eine orginaere Ethik），就真的令人可疑了。

在前面，我们曾介绍皮佩尔的观点，她明确断言当代进化伦理学并不是真正意义的伦理学。罗厄意识到，皮佩尔的这种观点是哲学伦理学的传统观点。通常作为“伦理学”来理解的，往往是那些从属于命令或规范目的的东西。他说，吕维（Reinhard Loew）就曾这样问：“但是，为什么摩尔……要将伦理学这个概念”运用于进化伦理学，“如果它根本不应该（或不能够）提供伦理学所应该提供的东西”？^①于是，罗厄和莫舍尔（Edgar Morscher）一样，认为进化伦理学很可能是一个贴着伦理学标签的伪伦理学了。也就是说，或许根本就不存在一种以建立规范为目的的进化伦理学，而只有这样一门科学，它描述性地、解释性地把握道德的可能的进化根源。它像其他被规范伦理学所运用的科学理论一样，是一门描述性—经验性的辅助学科，这些学科并没有因为可以帮助伦理学而成为伦理学本身。

387

罗厄指出，凭借对当代进化伦理学的这一估价，把它放在伦理学名义下进行探讨，就显得文不对题了。事实上，莫尔确实满足于把进化伦理学仅仅当作“普遍进化论的一项子理论”（卫星理论，Satellitentheorie）^②。

罗厄承认，并没有统一的伦理学。即使在传统规范伦理学范围

① Reinhard Loew; Ethik und Naturwissenschaft. In: Peter Kolsowiski (Hrsg.): Orientierung durch Philosophie. Tuenbingen 1991, S. 75

② Hans Mohr; Natur und Moral. Darmstadt 1987. S. 76



内，也存在着彼此截然不同乃至对立的伦理学体系。传统规范伦理学形形色色的体系，大多建立在不同的人性论基础上。现在，进化论者宣称，一种全新的人类图景同达尔文的进化论纲领联系起来，而且据说这种新的进化的观点使迄今为止的人类图景统统失去了效力。那么，罗厄认为他就有理由问：人们可以在多大程度上把这种进化论的人类图景同迄今为止的伦理学体系联系起来，和在多大程度上可以从传统的伦理学体系出发建构起一种进化伦理学？他还进一步问：一种具有命令或规范目的的“应该”伦理学在进化论的框架中被废除，当真是不可能的吗？从这些考虑出发，他意识到进化伦理学确实对于一种普遍的伦理学讨论具有特殊的重要性，它对占主导地位的传统规范伦理学提出了挑战。

2. 罗厄对进化伦理学的建构

罗厄虽然对目前的进化伦理学是否是一种原本意义上的伦理学提出了怀疑，但他并没有简单地满足于对当代进化伦理学提出这种批评。相反，他试图把进化伦理学作为一种真正的伦理学来建构。

当罗厄提出这个目标时，他首先对进化伦理学家通常所持的一个观点表示了不完全满意。许多进化伦理学家都宣称，进化伦理学把进化的观念运用于解释人类道德的起源和发展，由此认定道德规范和伦理概念都是进化的结果，而不是像康德等人所宣称的那样——“在纯粹理性中完全先天地给定了的范畴”。罗厄当然承认进化伦理学确实具有从进化论出发来解释道德起源和形成的“自然主义立场”，并认为这个立场从一开始就把大量传统规范伦理学纲领“剔除”出去了。但是，在他看来，仅仅指出进化伦理学的这个“自然主义的开端”是不够的。他认为，既然有机进化是进化伦理学的本质上的相关物，那么，假如人们想探究进化伦理学对占主导地位的传统规范伦理学究竟提出了哪些挑战，就需要进一步考察这场讨论的相关物——“进化”。

他认为，进化，如果极为抽象地考虑，首先意味着一个过程。在此过程中，许多状态向别的状态过渡。倘若在过渡时添加了某种新东西，则就会提出这样的问题，即这些新东西是否从一开始就已被设定，以至于这一进化过程，直接地就向这种新东西发展？这种进化的观念，是“质生论”或“直向发生说”。它可以很好地同目的论的进化观念相协调。但是，他认为达尔文事实上提出了另外一种进化的观念：有机物的演化并不按照预先规定好的方向进行。他认为变异



是随机发生的,而且只有一部分变异才适应环境,适应环境的变异体才能够繁殖。罗厄指出,自从人们现在把遗传过程理解为遗传学的复制以来,达尔文所讲的变异(Variation)便作为突变(Mutation)而得到规定了。他认为这些同达尔文有关的进化理论不管以何种形式不断分化和发展,其核心必定是在繁殖过程中从(基因)突变和选择中产生的联系,或者说,就是繁殖过程中突变和选择的关联。

在他看来,这个“核心”,正好是他所想建立的进化伦理学必须考察的主要对象。迄今为止,在进化伦理学的讨论中,繁殖过程中的突变和选择的关联,都还没有被人们当作“道德的”或“伦理的”得到理解。他提出,人们可以把突变和选择这个领域——大约就基因技术学而言,当作道德定向和伦理反思的对象。他说,假如一种进化的伦理学既不能够规定有机的进化,也不能够规定有机进化的道德定向和它的对象领域,那么,正如前面提到的那样,是否存在一种原本意义的伦理学,就是可疑的了。但是,如果人们不是把进化伦理学当作纯粹描述性、说明性的科学理论,而是当作对进化——突变与选择——作出道德定向和伦理反思的理论,那么,它就能够作为一种原本意义的伦理学而建立起来。

罗厄所理解的进化伦理学,说到底是一种决策(抉择,Entscheidung)伦理学。他意识到,一旦人们把突变和选择的关联作为指导我们进行进化伦理学研究的方向来加以运用,则不断重复地对作出决策的能力进行探讨,就显得引人注目了。他发现,人不仅须要在不同的行为目的之间,而且须要在趋向同一个目的的不同道路(达到目的的手段)之间,不断地作出决策。对生物学家来说,把观念、语言和文化形式的进化,同生物有机体及其器官的进化平行对待,并探询对这两个领域都适用的选择规律或法则,这是充满诱惑的。人们为什么要有意识地设定一些道德规范和命令,并用这些命令和规范来指导自己的行为?这些道德规范和命令同有机进化中的那些规律是否具有类似的、相通的意义?基因的突变是否跟一种无意识的自然选择相关?而人类所作出的有意识的自由选择,是否可以同这种无意识的自然选择具有可比性,甚至是从它进化而来的?

罗厄相信伦理学必定要牵涉到选择。如果没有二者或多项择一的行为方式,如果人们不能运用伦理学范畴对这种二者择一作出判断,不能自由地选择(择定)他认为在伦理上是善的东西,那么,伦理学这个概念就会失去其成立的条件和根据。此外,他赞同辛普



森的这种看法：“伦理学的进化功能，建立在人的这种至少就范围而言是唯一的能力——预先看清其行为的后果——的基础上。所以，一个自然主义的伦理学体系使这一点变成必需的：个体对于每种行为后果的责任必须予以承认，同样，这一点事实上是道德感得以形成和起作用的基础。”^①他由此推出这样的结论：人类凭借其特殊的决策能力而超出其他动物。而这种决策能力，正好构成人的道德性（Moralität）及伦理学的基础。

那么，人类的道德决策究竟如何才能同有机进化过程中的突变和选择等特征联系起来？罗厄认为这方面的研究实在很缺乏。已有的一些研究始终只是一些暗示。他试图对决策这个概念作出具体规定：决策，被他理解为一种境况（Konstellation）。在此境况中，人们进行算计或权衡（erwogen），被算计的东西（Erwogenes）连同其后果（Konsequenz）受到评价（beurteilt）。根据评价，在一个按照标准是积极的后果当中，至少有一种被算计到的可能性作为答案（Loesung）最终被采纳。答案在任何时候都有可能得到实现。它们不仅进入实践之中，而且贯彻到认识中。就此而言，无论是对规范还是对描述，决策都可能是至关重要的。

罗厄进一步把决策这个概念同有机进化关联起来。在他看来，基因的突变当中就包含了完全无意识的选择或决策了。有机物的发展，正是通过突变和选择而演进的。而人类的决策，在他看来不过是在自觉的意识层面所展开的罢了。有意识性和无意识性，或自觉性和无目的性，是人类的决策跟基因层次上的自然选择的根本区别。他认为，在漫长的进化过程中，自然选择或决策是无意识进行的。而自从出现了人类之后，尤其是随着人类文化的发展，决策的自觉性和目的性终于体现出来了。人类的道德抉择能力，说到底不过是早在生物进化中即已出现的生物决策能力的发展罢了。他说，人类的决策，因此可以视为“被自我意识到了的进化过程的决策”。

^① G. G. Simpson: Biologie und Mensch. Frankfurt a. M. 1972. S. 193 ~ 194



结 语

进化伦理学研究对于中国伦理学的意义

对西方进化伦理学展开研究，对于中国伦理学的发展具有多方面的启迪意义。这种研究有助于我们对社会达尔文主义思潮作出更中肯和全面的评价，有助于我们更全面地把握西方进化伦理学所包含的人性论基础，也有助于我们更准确地把握西方进化伦理学同马克思主义伦理学的关系。



进化伦理学的研究，在中国还刚刚启动。尽管社会生物学有关道德的理论，在同经济学相关的范围内受到了人们较多的关注，但是，将进化伦理学作为一个大的思潮，系统地考察它从达尔文本人开始一直到当代进化伦理学的整个演变过程，这在中国伦理学界尚未有人做过。

当然，这并不意味着国内根本没有人意识到西方进化伦理学的重要的学术价值。例如，北京大学哲学系赵敦华教授在其发表的一系列论文和出版的一些著作中，就强调了西方进化伦理学的独特的学术价值，以及对于中国伦理学（尤其是应用伦理学）研究的启发价值。在《人学研究的“达尔文范式”》^①一文中，他从五个方面说明了达尔文进化论对于认识人的本质的范式作用：对人的解释从下到上的新模式；对社会合作行为的生物学解释；对社会道德进化的博弈论说明；关于基因决定作用的“自然选择”说；对身心关系问题的进化认识论说明。此文不仅论述到现代社会生物学和进化博弈论的内容，而且认为所有这些内容，都是建立在达尔文新的人学范式基础上的。他在其主编的《西方理论与历史·西方人学观念史卷》^②中，更加详细地论述了达尔文的人学新范式，指出自达尔文之后，西方人学思想中就出现了“生物人”这一从根本上具有挑战性的新观念。该书对社会达尔文主义和社会生物学的观点，作出了更详细的评介。在其他一些论文中，赵敦华教授试图表明：达尔文人学新范式由于把道德理论建立在生物学基础上，采纳自下而上的研究思路，因此有助于我们改变从前那种自上而下设立过分理想化的道德规范的做法。他似乎很赞赏社会生物学中“互惠利他主义”的观念，并把它同中国古代墨家的思想联系起来，认为中国应用伦理学研究的新方向，就是要积极倡导互利互惠的新观念。

尽管国内学术界已有人注意到了达尔文进化论对于伦理学研究所具有的重大意义，但是，客观地说，人们对西方进化伦理学的价值和意义，仍有各种模糊的认识。在许多人的心目中，社会生物学就是社会达尔文主义，就是生物遗传决定论，好像它完全忽略了人的社会性和文化因素在道德进化过程中的作用，好像达尔文这一派

① 赵敦华：《人学研究的“达尔文范式”》，《复旦大学学报》，2002（4），中国人民大学书报资料中心《外国哲学》2002年第11期复印

② 赵敦华编，《西方理论与历史·西方人学观念史卷》，北京：北京出版社，2004



系的道德理论，同马克思主义伦理学没有任何相通之处。

尤其值得指出的是，中国学术界同西方学术界一样（如洛耶所论证的那样）对达尔文本人的道德理论一直未能给予关注。尽管在周辅成编的《西方伦理学名著选辑》^①中选录了达尔文《人类的由来》一书中有关道德进化的内容，但我们很少看到有人系统地论述达尔文本人的道德理论。达尔文本人的道德进化论似乎是中外学术界一个共同的理论盲区。在谈论进化伦理学的时候，人们很可能马上想到赫胥黎的《进化论与伦理学》一书，而很少意识到赫胥黎有关伦理进化的主要观点其实来自于达尔文本人。达尔文的进化论就是自然选择论，而自然选择论就是个体之间的生存竞争和适者生存，这确乎是许多人心目中一个根深蒂固的观念。我们发现，即使在赵敦华教授专门论述达尔文人学新范式的论著中，也看不到他对达尔文本人道德进化论的系统阐释。这实在是令人遗憾的。由于忽略了达尔文本人的道德进化论，因此，人们自然也就注意不到达尔文的群体自然选择和道德选择概念，更没有想到达尔文其实把社会和文化因素当作道德进化的更重要的因素。

鉴于国内学术界对西方进化伦理学存在的上述种种模糊认识和片面理解，我们深信，系统地研究和全面地把握西方这一伦理学思潮，具有多方面重大的理论意义：

首先，这种研究有助于我们对西方社会达尔文主义思潮作出更中肯和全面的评价。

社会达尔文主义确实有主张弱肉强食、为强者辩护的思想倾向，并且同殖民主义、帝国主义、种族主义乃至法西斯主义有密切的联系。这个意义上的社会达尔文主义确实值得批判和高度警惕。但是，人们还可以在更一般的意义上理解社会达尔文主义。例如，在社会研究过程中运用生物学方法、把人类社会当作有机体看待，是社会达尔文主义这个概念的更一般的含义。这个意义上的社会达尔文主义是否成立，涉及生物学方法能否在社会研究当中进行运用的问题。这当然还有待深入探讨。社会科学和人文科学能否同自然学（生物学）结合，也是威尔逊曾经认真探讨的一个有关社会生物学的方法论问题。威尔逊的做法是否可取，人们当然可以进行学术上的探讨。

^① 周辅成编：《西方伦理学名著选辑·下卷》，北京：商务印书馆，1987



但他的这种做法，就像早先达尔文、斯宾塞、赫胥黎、克鲁泡特金、柏格森等人的做法一样，仅仅涉及生物科学的方法在社会科学研究中是否有效的问题，而同主张弱肉强食这一价值立场并不能简单划等号。

其次，这种研究有助于我们更全面地把握达尔文所开创的进化伦理学所依据的人性论基础。

诚然，达尔文本人基于个体自然选择而肯定了人的自私性，尤其是在社会生物学和当代进化伦理学中，基因的自私性被视为一个最基本的信条，由这个信条出发，人们还断定社会个体成员具有自私的本质，而合作利他的行为，则被解释为自私的基因借以增强其繁殖效率的一种方式，或者被理解为出于私心的一种互利互惠。在另外一些西方思想家那里，人的攻击性被当作人的一种“本能”。但是，通过研究，我们发现达尔文本人借助于群体自然选择理论，而在他之前即被许多人（如英国道德感学派的一些代表和法国思想家卢梭等）所信奉的人天生具有道德感（仁爱心）的观点，提供了一种“生物学解释”，发现达尔文其实在主导倾向上，是相信人性本善的——爱、同情等等都被他当作社会性本能，并相信人的恶劣的自私性将通过人的道德选择和外部社会压力（社会舆论和教育等文化因素的作用）而被抑制，最终进化出人的良心，最终还进化出普遍的博爱这种人道主义的观念，甚至进化出对于其他生物的关爱。

人们不仅可以在达尔文的著作中发现他对人性善的阐释，而且还可以发现在达尔文之后，有一大批思想家如赫胥黎、柏格森等等，在继续阐发他的这个思想。尽管赫胥黎认为人就其自然天性而言是喜欢竞争和“自行其是”的，但是，在伦理过程中，人的这种自私天性确实不断地受到抑制。而柏格森同样描述了人性在社会合作压力下不断趋善的过程。甚至在弗洛伊德这里，我们也可以发现他把爱当作人与人建立友谊和合作的纽带，发现他虽然把攻击性当作人的一种生而具有的“死亡本能”，但认为正是在文化演进的过程中，这种本能会受到抑制。

令人感到振奋的是，在洛耶这位广义进化理论家这里，达尔文有关爱、同情和良心的观点得到系统的阐发。

再次，这种研究有助于我们更准确地把握西方进化伦理学同马克思主义哲学伦理学的关系。

进化伦理学立足于生物学（进化论）来考察人类道德问题，如



果我们撇开进化论的广义性，而仅仅在其狭义上进行理解，那么，它同马克思主义伦理学从社会物质生产活动出发对人类道德现象进行描述和说明当然存在原则性的区别。马克思主义伦理学认为，社会道德规范作为一种意识形态——社会上层建筑——是直接建立在一定的社会经济基础之上的，而构成社会经济基础的，是一切生产（经济）关系的总和——其中，所有制关系占有核心地位，它决定了道德规范的阶级性。马克思主义伦理学还认为，社会经济关系归根到底是以一定的社会生产力为基础的。历史唯物主义对社会道德规范和道德意识的这种理解和说明，同进化伦理学从生物进化论出发对道德所作的描述和说明，在研究范式上是根本不同的，两者当然不可混为一谈。

但是，这并不意味着两者没有共同或至少是相通的地方。例如，马克思主义伦理学在强调道德的历史性、可变性和相对性这一点上，就是同进化伦理学相一致的。马克思主义伦理学虽然认为道德规范的基础是社会经济关系，经济关系的基础是生产力，但是，它也并不否认一定社会的物质生产活动或生产力，是出于人们的物质需要而展开的。而人的物质需要，归根到底又同人的生物性即人的生物本能相关。也就是说，马克思主义伦理学并不否认、也不可能否认人的自然性（生物学）。正是在此意义上，进化伦理学对道德的生物学基础的研究，在一定程度上可以促使马克思主义伦理学更深入地探讨道德的生物学基础，尽管它无意简单地用生物学原理来解释人类道德现象。另一方面，在进化伦理学中，我们发现并不仅仅只有生物学基础得到肯定，至少在达尔文和一大批早期进化伦理学家那里，由于运用了群体自然选择理论，人的社会性和文化在道德进化中的作用得到了比较多的揭示。这一点，正好是进化伦理学可以同马克思主义伦理学相沟通的地方。

还有一点是不可忽视的：就同传统伦理学，例如康德的注重先天理性的伦理学的关系而言，进化伦理学和马克思主义伦理学都表现出了从经验出发来理解道德的共同倾向，也就是说，它们都具有经验主义伦理学的特征。就伦理学的人性论基础而言，马克思主义伦理学同进化伦理学都提出了一种全新的、富有挑战性的人性论。马克思主义把从事生产劳动（实践）和社会性当作人的本质特征，某些进化伦理学家从群体自然选择出发强调人的社会性本能，这虽然存在很大的区别，但又共同区别于康德等人对人的理性本质的超



验性和先天性的强调。马克思主义伦理学同进化伦理学都认为人性是历史地形成和发展的。

最后，这种研究有助于推动中国伦理学的研究，促使中国伦理学吸收进化伦理学所运用的一些新的、富有启发价值的方法。

例如，西方进化伦理学将伦理学研究分为释义、描述、说明（解释）、评价、规范、实用等多个层次，尤其是注重讨论“是”与“应该”的关系，注意区分事实陈述和规范陈述，这都是一些非常值得马克思主义伦理学研究借鉴的地方。

总之，在中国更加深入地研究西方进化伦理学思潮，有助于我们对这个思潮有更全面、更准确的把握，从而消除我们对它的诸多误解或曲解。同时，不论是在研究基本范式还是在具体方法和内容上，中国伦理学也可以从进化伦理学中吸取许多有价值的思想因素。



后 记

本书是对西方“进化伦理学”的一种系统研究，是湖南师范大学“211工程”重点建设学科、教育部百所人文社会科学重点研究基地——湖南师范大学道德文化研究中心的规划子课题之一，也是我主持的湖南省社会科学重点课题《进化伦理学导论——达尔文道德进化论在当代的回响》的结项成果。

此书涉及的范围很广泛，由于本人的英文底子较薄弱，所以对西方进化伦理学的大量英文文献未能认真阅读和消化。对许多文本的解读，主要是根据已有的中译本进行的。我比较熟悉德语范围内的进化伦理学文献。例如，福尔迈、皮佩尔等人的一些论著，本人认真阅读过，部分评介他们思想的章节，是根据本人对其德文原著的翻译稿而写成的。

本书力求对西方进化伦理学家的思想作清晰的叙述和评介，尤其注重对他们思想的异同进行比较和分析。

本书能够顺利出版，首先要感谢唐凯麟教授的关心和支持。同时，我也非常感谢本书的责任编辑张豫，她为本书的出版倾注了巨大的心血和精力。还要感谢湖南师范大学出版社领导对本书出版所给予的大力支



持。

本人对西方进化伦理学的研究尚属起步。本人即将到德国洪堡大学 Volker Gerhardt 教授那里作学术访问，他主要研究康德的实践哲学和法哲学。我的研究课题是“文化与自由——康德与进化伦理学”。我希望将来以文化和自由问题为引线，将德国古典哲学和西方进化伦理学这两个表面上好像相隔很远的流派结合起来进行一种综合的、比较的研究。

本书很可能有不少疏漏或错误，希望得到严格的批评，匡我不逮。

舒远招

2005年4月16日

