

MORTAL QUESTIONS

Thomas Nagel

〔美〕托马斯·内格尔 著 万以 译

人的问题



上海译文出版社

MORTAL QUESTIONS

Thomas Nagel

人的问题

〔美〕托马斯·内格尔 著 万以 译

上海译文出版社

图书在版编目(CIP)数据

人的问题 / (美) 内格尔(Nagel, T.) 著; 万以译.

—上海: 上海译文出版社, 2014. 5

(睿文馆)

书名原文: Mortal Questions

ISBN 978-7-5327-6561-4

I. ①人… II. ①内… ②万… III. ①人生哲学—通俗读物 IV. ①B821-49

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 055997 号

Copyright © by Thomas Nagel

Mortal Questions

Cambridge University Press, 1997

根据英国剑桥大学出版社 1997 年版译出

Chinese translation copyright © 2014

by Shanghai Translation Publishing House

图字: 09-1999-053 号

人的问题

〔美〕托马斯·内格尔 / 著 万以 / 译

责任编辑/莫晓敏 装帧设计/张志全工作室

上海世纪出版股份有限公司

译文出版社出版

网址: www.yiwen.com.cn

上海世纪出版股份有限公司发行中心发行

200001 上海福建中路 193 号 www.cwen.cc

山东鸿杰印务集团有限公司印刷

开本 890×1240 1/32 印张 7.25 插页 6 字数 158,000

2014 年 5 月第 1 版 2014 年 5 月第 1 次印刷

印数: 0,001-5,000 册

ISBN 978-7-5327-6561-4/B·384

定价: 45.00 元

本书中文简体字专有出版权归本社独家所有, 非经本社同意不得转载、摘编或复制
如有质量问题, 请与承印厂质量科联系。T: 0533-8510898

献给我的父亲：
悲观论者和怀疑论者
沃尔特·内格尔

前 言

哲学涵盖的论题范围很广，但它关注的问题始终有一部分与人生^①相关：如何理解人生，以及如何度过人生。本书的文章就与人生相关：探讨其目的、意义、价值，还有关于意识的形而上学。其中有些论题没有得到分析哲学家们的充分注意，是因为对它们很难做出明晰、精确的论述，很难把那些够格作哲学论述的抽象问题从事实与情感的混杂中剥离出来。要着手解决这样的难题，必须运用这样一种哲学方法，它不但要达到理论的理解，还要达到个人的理解，它力图把理论的成果融入人的自知之明的框架之中，从而实现两者的结合。这种方法势必包藏风险。因为，广泛而重大的问题极易引出浮夸而文不对题的答案。

每一个理论领域都面临夸大与抑制、遐想与严密、扩张与精确之争。避免了一端的过度，很容易陷于另一端的过度。钟情于庄重的风格，可能会导致对严密性的要求不耐烦，而对晦涩难懂反倒能够容忍。一种传统的缺陷往往反映它的长处，分析哲学里的问题正好相反。说英美哲学家回避重大问题，并不完全正确。首先，没有什么问题能比那些处于分析哲学中心的形而上学、认识论和语言哲学的问题更深刻、更重要。其次，分析的规则对于近来探索陌生领域的尝试十分有利。然而，怕说废话的担心产生了强有力的约束作用。在逻辑实证主义消亡很久之后，分析哲学家们一直注意谨慎从事，并注意用最新的专门知识装备自己。

不难理解，执著于某些标准或方法，会使人集中注意能用那些方法检验的问题。这可能是一种完全理性的战略选择。但是它经常伴有一种倾向，即按照现有的解决方法来界定合理性问题。这种习惯不仅出现在学术问题上，也出现在政治问题和社会问题的讨论中，在那里，它以现实主义或实用主义的名义出现。它能给人小小的安慰：使人不至于忽视了现实而重要的问题；但是在任何领域尤其是哲学领域里，这种习惯是荒唐的。当我们必须发掘新的方法以及与之相应的标准来处理那些不能用现有的研究程序解决的问题时，才会发生有意义的结果。有些时候，直到方法发展之后才会对问题做出完全的解释。努力避免含混、模糊、缺乏根据的断言，对证据和论点坚持高标准，的确很重要。但是其他的衡量标准也很重要，而按照有些标准，就很难保持事物的整齐划一。

我本人在哲学上赞成什么、反对什么，不难说明。我认为，人们应当相信问题甚于答案，相信直觉甚于论据，相信多元论的不和谐甚于系统化的和谐。明白易懂和精确简练从来不是认为某一哲学理论为真的理由：恰恰相反，它们往往是认为该理论为假的依据。假定某个无可辩驳的论证导致一个直觉上无法接受的结论，人们就应设想，这个论证很可能存有人无法察觉的某种错误，虽然也有可能是错误地认同了造成该直觉的某种缘由。如果论证或系统的理论思考推出直觉地看来没有意义的结论，如果对某一问题的一个简洁答案不能消除认为该问题仍然存在的信念，如果对某一问题并不真实的证明使我们仍然想要提出该问题，那就说明该论证有毛病，还需要做更多工作。往往必须对问题重新作出表述，因为对原先表述的恰当回答未能使有问题的这种感觉消失。在哲学里，高度重视对未解决问题的直觉，始终是明智的：因为在哲学里，

① “Life” 这个意义丰富的词，在本书中根据语境有不同译法，如“人生”、“生命”、“生活”等。——译者

我们的方法始终本身就是成问题的，而且这是随时准备抛弃它们的一个途径。

把这些有关哲学习惯做法的观点连接在一起的是这么一种设想：哲学要造成理解，就必须使人信服。就是说，它必须制造或摧毁信仰，而不是仅仅提供一整套说话的规则。而信仰不同于言辞，不应处于意志的控制之下，不管它是怎么被激起的。它应当是不由自主的。

当然，信仰经常被意志所控制；它甚至可能是被迫的。政治信仰和宗教信仰便是明显的例子。但是我们发现，在纯粹理智的背景下，受控制的心智处于更加微妙的形态。它最强烈的动机之一，就是对信仰本身的单纯渴望。患有这种饥渴症的人觉得，在任何一个时期对某个他们感兴趣的问题没有见解，那都是无法忍受的。每当他们可以舒服地采纳另外一种意见时，他们会轻易地改变他们的见解，但是他们不喜欢处于悬而不决的状况之中。

这一点可以通过不同的方式表现出来，它们全都清楚地体现在主体的态度上。一种是迷恋系统化的理论，希望得出普遍适用的结论。另一种是偏爱鲜明的二分法，要求在正确与错误两者之间作出选择。还有一种倾向则是，之所以采纳某一观点，只是因为有关该论题的所有其他可能想到的观点都已被驳倒。以这样的理由采纳某种观点，只能是出于对信仰的一种极度渴望。对于那些没有信念就活不舒坦、但又无法弄清何为真的人来说，解脱自己的最后一着便是断言在所争论的那个领域里本无对错可言，因此无须决定应当相信什么，相反，可以干脆地决定，说自己爱说的话，只要前后一致；否则就游离于执迷不悟的理论对手的斗争之外，采取超然的旁观态度。

在哲学中要想避免肤浅，像在其他任何地方一样困难。而没有充分估计问题的难度就给出解答的情况，又太容易发生。人们所能做的一切，只能是努力保持对答案的一种渴望，对长期找不到答案的一种宽

容，对直觉尚未得到解释就遭搁置的心有不甘，以及对表达清楚、论据有力的合理标准的一种坚持。

也许有些哲学问题本来就没有答案。我猜想那些最深刻、最古老的问题便是如此。它们向我们表明我们的理解力的限度。如果是那样，我们所能获得的这种悟性便要靠牢牢抓住问题而不是放弃问题，从而理解每一次寻求答案的新尝试所遭到的失败，以及从前那些尝试的失败。（正是为此，我们才研究柏拉图和贝克莱那样的哲学家的著作，虽然没有人会接受他们的观点。）无法解答的问题并不因为无法解答而成为虚假的问题。

撰写本书的文章既有内在的起因，也有外在的缘由。它们所谈的问题各不相同，但是，对个体的人生观及其与各种非个人的实在概念的关系这一问题的兴趣，使它们连接在一起。有关这个问题在本书第十四章作了总体的论述，它的出现突破了哲学内部的界线，从伦理学延伸到形而上学。同样出于对主观性在一个客观世界中的地位的关注，引发了论述心的哲学、论荒诞、论道德运气的文章。自从我开始思考哲学，这始终是我的兴趣中心，决定着我所研究的问题以及我所想要达到的理解的性质。

本书有些文章写于美国人正令人遗憾地忙于一场令人遗憾的战争期间。这使我愈发感到自己的理论研究的荒诞性。即使对我们中间那些爱国情感比较淡薄的人来说，公民身份仍是一种令人惊讶的强大约束。我们每天带着愤怒和厌恶的心情阅读报纸，那与阅读有关另一个国家的罪行大不一样。那些情感导致 20 世纪 60 年代后期哲学家论述公共争端的严肃著作数量增多。

不过，对公共政策的哲学批判带有另一种不同的荒诞性。道德判断和道德理论当然可用于公共问题，但是它们显然不起作用。当涉及重大的利益时，不管论证有多充分，不管它们如何呼吁宽容、博爱、同情和

公平，都极难改变任何事情。这些考虑还得与更加基本的道德情感如荣誉感、酬报感以及对实力的尊崇感等较量。在我们这个时代，后面这些情感更受看重，因为要保持荣誉，必须具备进攻能力，必须抵制博爱，所以在政治论证中谴责侵犯行为、强求利他主义或博爱便很不明智。当然，荣誉这个概念是有弹性的，也许最终可以扩大到包括宽容的某些要求。不过那不是此时此地道德意识的一般形式。

因此，对于把伦理学理论看作为公众服务的一种形式，我持悲观态度。只有在相当特殊的条件下，道德论证才可能对人们的所作所为产生影响，我对这些条件也不很了解。（需要从历史学和道德心理学对它们进行研究，但是自从尼采以来，哲学家们对这些重要的尚待发展的课题都过于忽视。）仅仅使某一行为的非正义性或某项政策的不正确性令人瞩目地显示出来，当然是不够的。还得要人们愿意听，而那并不是论证所能决定的。我说这话只是想强调，关于哪怕是最当前的公共问题的哲学著述，也仍然是理论的，不能根据它的实践效果来衡量。它很可能是无效的；而如果在理论上它并不比其他与社会问题无关的作品深刻，就不能仅仅因为它关注公众事务而声称它更为重要。我不知道改变世界和理解世界两者哪个更重要，不过要评判哲学，最好还是依据它对理解的贡献，而不是它对事件进程的贡献。

资料来源

第十三章和第十四章在这里是第一次发表。第一章到第十二章原先刊登之处如下。本书收录时作了许多修订，包括对某些篇名的更动。

1. 《理性》，第4卷，第1期（1970年2月）。此处重印得到韦恩州立大学出版社同意。
2. 《哲学杂志》，第68卷，第20期（1971年10月21日）。
3. 《亚里士多德学会学报》，增补第50卷（1976年）。这是对伯纳德·威廉斯相同题目论文的答复。
4. 《哲学杂志》，第66卷，第1期（1969年1月16日）。
5. 《哲学与公共事务》，第1卷，第2期（1972年冬季号），同时刊有R·B·布兰特和R·M·黑尔的答复。
6. 《公共道德与私人道德》，斯图尔特·汉普夏尔编（剑桥：剑桥大学出版社，1978年）。
7. 《哲学与公共事务》，第2卷，第4期（1973年夏季号）。
8. 1977年在斯坦福大学坦纳讲座（Tanner Lecture）中发表，刊登于《评论报》（1978年）。此处刊登得到坦纳讲座基金会同意。
9. 《知识、价值与信仰》，小H·特里斯特拉姆·恩格尔哈特和丹尼尔·卡拉汉编（纽约，哈得孙河畔黑斯廷斯：社会、伦理与生命科学学院，1977年）。

10. 《道德作为一种生物学现象》，G·S·斯坦特编（柏林：达勒姆会议，1978年）。
11. 《综合》，第20卷（1971年）。
12. 《哲学评论》，第83卷（1974年10月）。

目 录

前言	001
资料来源	001
第一章 死亡	001
第二章 荒诞	011
第三章 道德运气	025
第四章 性反常	040
第五章 战争与屠杀	054
第六章 公共事务中的冷酷无情	076
第七章 优先政策	092
第八章 平等	106
第九章 价值的不完整性	129
第十章 伦理学不需要生物学	143
第十一章 大脑的对切与意识的统一	148
第十二章 作为一只蝙蝠是什么样?	166
第十三章 泛心论	181
第十四章 主观的与客观的	196
译后记	214

第一章 死 亡

如果死亡是我们的存在确定的、永恒的结局，那么就产生一个问题：死亡是不是一件不好的事。

关于这个问题，人们的意见显然各不相同。有些人认为死亡是可怕的；另外一些人则不反对死亡本身，虽然他们希望自己不要早死也不要受痛苦。持前一种观点的人往往认为后面那种人对明显的事实视而不见，而后面那种人则认为持前一种观点者错在事理混淆不清。一方面可以说，生命是我们所有的一切，它的丧失是我们可能蒙受的最大损失。另一方面可以反驳说，死亡免除了它的主体这一想象中的损失，而且如果我们认识到，死亡并非是持续存在的人的一种无法想象的状况，而只是一段空白，我们就明白它可能没有任何价值，无论是肯定的，还是否定的。

因为我不想谈论我们是否或者能否达到某种形式的“不朽”这个问题，在这里我将干脆地使用“死亡”这个词或它的同源词来指称永恒的死亡，而没有任何形式的有意识的生存作为补充。我想要问，死亡是否本身就是一件坏事；它会是多大的坏事，以及会是何种性质的坏事。就是相信有某种形式的不朽的人也会对这个问题感兴趣，因为人们对待不朽的态度必定在某种程度上取决于他们对待死亡的态度。

如果死亡在根本上是一件坏事，那不会是因为它的肯定性特征，而只可能是因为它从我们夺走的东西。一种自然的观点认为死亡是一件坏

事，因为它结束了生活所包含的所有好的东西。我将努力探讨与这种观点相关的种种难题。我们无需在此描述这些好的东西，而只需注意其中的某一些，如知觉、欲望、活动以及思想，它们极为普遍，以致成为人的生活的本质内容。尽管事实上它们既是快乐的条件也是痛苦的条件，而且有许多更加值得注意的坏事也许会压过它们，人们仍广泛认为它们本身具有令人惊叹的好处。我想，所谓只要活着就好、好死不如赖活，无非就是这个意思。情况大致如下：有一些因素，如果添加到人们的经历中去，会使生活更美好；还有另一些因素，如果添加到人的经历中去，会使生活变得更糟。但是如果把这些因素都撇开，剩下的东西并非只是中性的：它显然是肯定的。所以，哪怕经历中不好的因素很多，好的因素太少而且不足以压倒不好的因素，生活还是值得一过。这种额外的肯定力量是由经历本身而不是由它的任何成分所提供的。

我不准备讨论一个人的生命或死亡对于其他人可能具有的价值，或它的客观价值，而只讨论它对于作为它的主体的那个人所具有的价值。在我看来，那是首要的问题，而且是困难最大的问题。让我补充两个观察资料。第一，生命的价值及其内容并不与单纯的机体生存相连：在即刻死亡与即刻昏迷不醒直到二十年后死亡两者之间做选择，几乎没人会感兴趣（如果其他方面相同的话）。第二，像大多数好的东西一样，时间会使之成倍增长：多比少好。这额外的数量不必是时间上连续的（虽然连续性有它社会性的好处）。长期假死或冷冻，然后重新开始神志清醒的生命，这种可能性对人们很有吸引力，因为他们内心会认为这就是他们现在生命的延续。如果这些技术在什么时候完善了，外部所看到的三百年休眠期，在主体的经验里可能不过是他所经历的角色的一次突然中断。当然，我不否认，这有它本身的不足之处。在此期间，家人和朋友可能已去世；语言可能发生了变化；社会、地理和文化可能变得不熟悉，这些都可能带来不适应。不过，这些不便之处不会抹煞继续存在的

基本好处，虽然是中断过的存在。

如果我们从生命的好处转向死亡的坏处，情况就完全不同了。实质上，虽然关于它们的详细说明会有一些问题，我们认为生命中值得想望的非是某些状况、某些条件或某些活动类型。我们认为的好处是，活着，做着某些事、有着某些经历。而如果死亡是一件坏事，令人讨厌的并不是处于死亡的、不存在的、无意识的状态，而是生命的丧失。^① 这种不对称十分重要。如果说活着是好事，那么可以认为它属于人一生中的各个时期。这种好处，巴赫所享有的比舒伯特多，就因为他活得更长。但是，不能因此就说死亡是件坏事，而莎士比亚比普鲁斯特承受了更大份额。即使死亡是一种损失，也很难说出某人何时受到此损失。

还有另外两点可以表明，我们不喜欢死亡，并不只是因为它造成长期的不存在。首先，如我已经提到过的，我们大多数人不会认为生命的暂时中断，哪怕是相当长期的中断，本身是一种不幸。如果真能把人冷冻起来而不减少他神志清醒时的寿命，就不必怜悯那些暂时中止血液循环的人。其次，在我们出生（或被怀上）之前，我们都不存在，但没人认为那是一种不幸。关于这一点我以后还要谈。

不把死亡看作一种不幸的状态，这个观点使我们能够驳斥一种古怪而又很常见的意见。谈到人们恐惧死亡的原因，常有人说，那些怕死的人所犯的错误在于试图想象死去会是什么样。据说，由于认识不到这个任务在逻辑上是无法完成的（出于陈腐的理由：没什么可想象的），他们就坚信死亡是一种神秘的因而令人恐惧的未来状态。但是这个判断显然是错误的，因为要想象完全无意识的状态和想象死亡的状态一样不可能（虽然从外部想象自身处于这两种状态之一并无困难）。然而，对死

① 有时候人们认为，我们真正在乎的是濒临死亡的过程。不过要是濒临死亡后面并不跟着死亡，我也不会真的反对它。

亡不乐意的人通常并不对无意识不乐意（只要它不会实际缩短神志清醒时的总寿命）。

如果我们要理解死亡是不好的事情，其理由必定在于，生命是好事，死亡则是与之相对的剥夺或损失，不好不是由于任何肯定性特征，而是由于它所消除的有利条件。现在我们必须转而对付这个假说产生的严重困难，一般地说，关于损失和剥夺的困难，尤其是，关于死亡的损失和剥夺的困难。

基本上有三种类型的问题。首先可以提出的疑问是，实际上并未使某人感到不合意的事情是否可能成为对他不好的事？具体地说，可以怀疑，是否有这样的坏事，它仅仅是某种可能的好处的剥夺或缺乏，而且也不论某人是否在意这种剥夺或缺乏？第二，就死亡而言，还有一些特别的难题，即如何把这种设想的不幸归属于某个主体？它的主体是谁？他何时经历这一不幸？全都存有疑问。只要某人存在着，他就还没死，而一旦他死了，他就不再存在；所以，即使死亡是一种不幸，看来也没有什么机会能把它归于它的不幸主体。第三种困难，涉及前面提到的我们对死后的不存在与出生前的不存在不同态度。如果后者不是不幸，那前者又怎么会是不幸？

应当承认，如果把这些看作对死亡是坏事的有效反驳，它们也将适用于其他许多想象中的坏事。第一种反驳意见用一般的普通说话方式来表达，就是你所不知道的事伤害不到你。这就是说，即使某人被他的朋友背叛，被他们在背后嘲笑，以及被那些当面对他客气的人鄙视，这全都算不上他的不幸，只要他不致因此而痛苦。这就是说，如果某人的遗愿被他的遗嘱执行人忽视，或者，在他死后盛行起一种说法，说他赖以成名的所有文学作品其实都是他那位 28 岁死于墨西哥的哥哥写的，他都不会受到伤害。在我看来，值得问一问，这些严格的限制是由哪些关于好坏的假定引出来的。

所有这些问题都与时间有关。当然有些好事和坏事性质很简单（包括某些欢乐和痛苦），某人在某一特定时间拥有它们仅仅是由那个时间他所处的状况所决定。但是并非所有我们认为对某人好或不好的事情全都如此。为了判断某事究竟是不是不幸，常常需要了解他的历史；这也适用于病情恶化、丧失能力、受到损害等情况。有些时候他的经验状态相对而言并不重要，例如对某个浪费生命、乐于研究与天门冬属植物交流方法的人便是如此。有人认为，所有的好事或坏事必定都是人的某种可指出的暂时状态，他无疑是想借更加复杂的好事或坏事所引起的欢乐或痛苦来对困难的实例作出一致的说明。根据这一观点，损失、背叛、欺骗和嘲笑都是不幸，因为当人们明白时会痛苦。但是应当问一问，我们的人类价值观是怎么构成的，为什么正好适应这些情况？这种说明的一个优点也许是，它使我们能够解释为什么发现这些不幸会带来痛苦，这在某个方面使它合乎情理。合乎常情的观点认为，发现背叛者使我们不高兴，是因为被人背叛是件不好的事，而不是因为发现背叛者使我们不高兴才使背叛成为不好的事。

因此在我看来这个观点值得探讨：大多数的好运气与坏运气都有一个人作为它的主体，辨别时应当根据他的历史和潜在可能性，而不是仅仅根据他当下的直接状态；而且，虽然可以把这个主体精确地置于某一时空序列中，对于他所面临的好事与坏事却未必都能如此。^①

可以用一个严重丧失能力、接近于死亡的例子来说明这些观念。假定一个聪明人脑部受伤，导致他的心理状况退化到像个心满意足的婴儿那样，他所残留的欲望可从一个监护人那里得到满足，因此他不用再操心。事态的如此发展会被许多人看作一个严重的不幸，不仅是他的亲友

^① 有关他所能说的一般的事当然也未必都能如此。例如，亚伯拉罕·林肯比路易十四高。但是，在什么时候？