

HUMANITIES
AND
SOCIETY



人文与社会译丛


THE EVOLUTION OF MORALITY

道德的演化

Richard Joyce

[新西兰] 理查德·乔伊斯 著 刘鹏博 黄素珍 译

刘东·主编 彭刚·副主编

 译林出版社

HUMANITIES AND SOCIETY

道德的演化

Richard Joyce

[新西兰] 理查德·乔伊斯 著 刘鹏博 黄素珍 译

图书在版编目 (CIP) 数据

道德的演化 / (新西兰) 理查德·乔伊斯

(Richard Joyce) 著; 刘鹏博, 黄素珍译. —南京: 译林出版社, 2017.10

(人文与社会译丛)

书名原文: The Evolution of Morality

ISBN 978-7-5447-6980-8

I. ①道… II. ①理… ②刘… ③黄… III. ①道德 - 研究

IV. ①B82

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2017) 第 168871 号

The Evolution of Morality by Richard Joyce

Copyright © 2006 by Massachusetts Institute of Technology

This edition published by arrangement with The MIT Press

through Bardou-Chinese Media Agency

Simplified Chinese translation copyright © 2017 by Yilin Press, Ltd

All rights reserved.

著作权合同登记号 图字: 10-2012-210 号

道德的演化 [新西兰] 理查德·乔伊斯 / 著 刘鹏博 黄素珍 / 译

责任编辑 陈 锐
特约编辑 张 诚
装帧设计 胡 彪
校 对 梅 娟
责任印制 单 莉

原文出版 The MIT Press, 2006

出版发行 译林出版社

地 址 南京市湖南路 1 号 A 楼

邮 箱 yilin@yilin.com

网 址 www.yilin.com

市场热线 025-86633278

排 版 南京展望文化发展有限公司

印 刷 江苏凤凰通达印刷有限公司

开 本 880 毫米 × 1230 毫米 1/32

印 张 10.625

插 页 2

版 次 2017 年 10 月第 1 版 2017 年 10 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-5447-6980-8

定 价 65.00 元

版权所有·侵权必究

译林版图书若有印装错误可向出版社调换。质量热线, 025-83658316

主编的话

刘东

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起，先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活，每天只打一两通电话，但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说，坚守沉默少语的状态，倒是为了咬定问题不放，而且在当下的世道中，若还有哪路学说能引我出神，就不能只是玄妙得叫人着魔，还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气，或不免受了世事的恶刺激，不过也恰是这道底线，帮我部分摆脱了中西“精神分裂症”——至少我可以倚仗着中国文化的本根，去参验外缘的社会学说了，既然儒学作为一种本真的心向，正是要从对现世生活的终极肯定出发，把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁惟是，这种从人文思入社会的诉求，还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学，看来有点走出自我围闭的低潮，而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪，使得就算今后仍有普适的基准可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基处，批判的事业又有了用武之地。由此就决定了，尽管同在关注世俗的事务与规则，但跟既定框架内的策论不同，真正体现出人文关怀的社会学说，决不会是医头医脚式的小修小补，而必须以激进亢奋的姿态，去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的是，也许再没有哪个时代，会有这么多书生想要焕发制度智慧，这既凸显了文明的深层危机，又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是，尽管此类翻译向称严肃的学业，无论编者、译者还是读者，都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩，但该工程却绝非寻常意义上的“纯学术”。此中辩谈的话题和学理，将会贴近我们的伦常日用，渗入我们的表象世界，改铸我们的公民文化，根本不容任何学院人垄断。同样，尽管这些选题大多分量厚重，且多为国外学府指定的必读书，也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验，仍要应付尖刻的批判围攻，保持着知识创化时的紧张度，尚没有资格被当成享受保护的“老残遗产”。所以说白了：除非来此对话者早已功力尽失，这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难，足以让任何聪明人望而却步，大约也惟有愚钝如我者，才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中，毕竟尚有历代的高僧暗中相伴，他们和我声应气求，不甘心被宿命贬低为人类的亚种，遂把译工作当成了日常功课，要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈，当初酝酿这套丛书时，我曾在哈佛费正清中心放胆讲道：“在作者、编者和读者间初步形成的这种‘良性循环’景象，作为整个社会多元分化进程的缩影，偏巧正跟我们的国运连在一起，如果我们至少眼下尚无理由否认，今后中国历史的主要变因之一，仍然在于大陆知识阶层的一念之中，那么我们就总还有权想象，在孔老夫子的故乡，中华民族其实就靠这么写着读着，而默默修持着自己的心念，而默默挑战着自身的极限！”惟愿认同此道者日众，则华夏一族虽历经劫难，终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

感谢我的母亲，
让我心无旁骛地致力于学术。

致 谢

该研究计划最初得到了英国艺术和人文研究理事会(UK Arts and Humanities Research Board)的鼎力资助,谢菲尔德大学哲学系为我的研究也提供了时间充裕的学术休假。在这段时间里,我的临时研究助手阿里·冯纳埃以其勤勉的工作对我相助良多。学术假期结束之前,澳大利亚国立大学的社会科学研究院为我提供了一份新工作,从而使我得以把大部分精力投入到本书的撰写中。为此我对迈克尔·史密斯永远心存感激。此外,我要感谢达特茅斯学院的莱斯利人文学科中心在2004年邀请我去做了半年访问学者,这里要特别感谢沃尔特·辛诺特—阿姆斯特朗促成了此行。对于参加达特茅斯学院每周阅读小组的成员,我要特别感谢他们为我提供的反馈和富有启发性的交流,尤其是欧文·弗拉纳根、唐·勒布和钱德拉·斯瑞庞达。回到社会科学研究院之后,我与一群研究生每周会面一次,从头到尾梳理了本书的最终稿,从中我获益甚多,为此我要感谢所有相关的人。

对于阅读整本或部分书稿的人,我都深表谢意,但我在此要特别赞美一个人,即金·斯特尔尼,因为他忍受了我早期书稿的诸多错谬(在

这个过程中，他用完了好几支红笔，在书稿的空白处都写满批注)。其他给予我珍贵反馈的人包括乔治·博特里尔、布雷特·考尔科特、威廉·凯斯比尔、奥利弗·柯里、泰勒·多格特、里根·法郎茅、本·弗雷泽、丹尼尔·弗里德里克、彼得·戈弗雷—史密斯、吉尔·哈曼、马克·豪泽、肖恩·尼克尔斯，以及瓦尔特·辛诺—阿姆斯朗。

在我学术假期期间，以下诸位朋友为我提供了安静的(并且通常还是景色优美的)环境，让我得以思考和写作：皮埃尔和玛丽·鲍利、帕特丽夏·鲁宾逊、杰姬和弗里克·阿特金斯、吉姆和凯奥·诺兰。我还要感谢迈克尔·怀特黑德，他在堪培拉找到了一本弗朗西斯·科布的《道德上的达尔文主义》(*Darwinism in Morals*)。最后，我要对我的妻子温迪表达最深切的感激之情，她给予我无尽的爱意和支持。我还要感激刚刚出生不久的马克斯，他在我撰写该书第五章之时来到人世，这使撰写完全书变得尤为困难，但也为我的写作带来了更多乐趣。

目 录

致 谢	001
导 论 人性	001
第一章 助他行为的自然选择	017
第二章 道德的本质	061
第三章 道德语言与道德情感	097
第四章 道德感	137
第五章 用演化维护道德	181
第六章 用演化拆穿道德	227
结 语 与适应的心灵共存	279
参考文献	292
索 引	317

导 论

人 性

对于善与恶，美与丑，相宜与不相宜，幸福与不幸，恰当与不恰当，什么是我们应该做的，什么是不应该做的等等，来到这世上的人谁没有一些先天的观念呢？所以我们每个人都使用这些词语，而且还力求把我们的先入之见用于各种特定的事例。“某人做得很好，做得不好；做得很正确，做得不正确；某人很不幸，很幸福；很正直，不正直。”我们当中有谁能忍得住不这么说？又有谁要等到学会了这些词语之后才使用它们？……这是因为，我们来到这个世界之时，自然就已经在这些领域给了我们一定程度的教诲，但从此以后，我们往后又添上了自己的妄自尊大。你问道：“难道我不知道什么是公正，什么是卑鄙吗？我对此没有概念吗？”——有的。“我不是把这个概念用于特定的事例了吗？”——是的。“那么是我用得恰当吗？”——而问题就出在这里，妄自尊大也就在这里开始发酵……现在，既然你认为自己是把先入之见适当地用于特定的事例上，那么请告诉我，你是怎

么得出这个结论的？

因为在我看来是这样的。

可是在别人**看来**就不是**这样**，难道人家不会认为自己是恰当地使用了这些概念吗？

他会这么认为。

那么，在同一个问题上，有没有可能你们意见相反，但两人都正确地使用了各自的先入之见？

不可能。

那么，对于你的先入之见，你能给我们指出一些比在你**看来是这样**更好的依据吗？疯子不是也只会做在他看来正确的事情吗？对他来说，这个标准也就足够了么？

不够。

那么，来找一点比**看起来**如何如何更可取的东西吧。

——爱比克泰德，“哲学的开端是什么”，《谈话录》

本书试图完成两个任务。第一个任务是回答如下问题：“人类道德是先天的（innate）吗？”（第一至四章）首先，我们需要理解这个问题问的是什么；然后，通过几个章节的论述，我们会得到一个肯定的回答。

- 1 由于现有的证据还不足以保证对这个问题做出有把握的肯定或否定回答，因此得出的结论只能是暂时的，并且在一定程度上是推测性的。本书的第二个任务，则是进一步追问：“那又怎么样呢？”——当然是以一种哲学的口吻（第五和第六章）。如果我们假设道德是先天的（在某种具体阐明的意义上），这能够以某种方式**维护**道德，使之避开道德怀疑主义的威胁，乃至巩固某个版本的道德实在主义吗？或者，如果道德归根结底只不过是帮助我们的祖先繁殖后代的东西，这是不是就意味着，

道德的权威性反而会遭到削弱,或者用迈克尔·鲁斯的话来说(1986: 253),“道德是基因强加于我们的各种幻觉的集合”?

对于这本小书来说,这些问题都显得过于庞大。我在这里不会自称解决了所有问题;能够概述一个哲学观点,为一个正处于发展中的研究计划添砖加瓦,我就满足了。我的目标是综合的与跨学科的,我也知道这种企图会带来的危险。但虽然如此,有些迫切而重要的问题在单个学科内不可能得到有效的处理,而本书关注的问题就是其中之一。这些重要问题当然值得一部鸿篇巨著,而我自己开始也是这样计划的。但出于一些考虑,我后来认为一本相对较为简洁和轻巧的书会更符合我的目标,尽管这样做不可避免地会令一些问题讨论得不够充分。拉尔夫·沃尔多·爱默生曾经指出,“滑过薄冰时,我们的安全就在于速度”,但速度也有其他优点。我希望没有人会认为,我这在简短的篇幅里涉及大量材料的雄心,反映了脚下根基的不牢靠。

在能够评价一个假说的真假之前,我们需要先理解它的内容。说人类道德是先天的,这话是什么意思?首先,“先天”的意义存在争议。有些理论家论证道,“先天”这个术语过于含混,我们应该把它从严肃的学术争论中剔除出去(Bateson 1991; Griffiths 2002)。我认为这种悲观的看法缺乏根据,但是我同意,任何在郑重的讨论中使用该术语的人,都应该讲清楚他或她的意思。在我看来,人们对“道德的先天性”这个问题进行争论时,通常指的是我们能否从基因的角度对道德(在某种具体阐明的意义上)进行一种适应性解释(adaptive explanation): 能否以某种基因型为祖先提供了繁殖优势来解释某些现有性状的存在。¹ 这并 2

1 这个界定并不是要对先天性这个概念进行分析或一般说明。我并不反对在别的论述中这个术语有不同用法。

不是说,无论环境如何,一个先天性状都会发展出来[因为任何表型性状(phenotypic trait)都不是这样],或者它的发展轨迹是被高度规定好了。这也不意味着存在一种“道德基因”。这种先天性概念,以及一般随之而来的“人类本性”概念,并不蕴涵着任何一种关于人类本质的可疑的形而上学。宣称直立行走这个特征是先天的,是人类本性的一部分,并不意味着直立行走是成为人类的必要条件(截瘫患者听到这里可以长出一口气)。

“道德”概念的歧义也增加了理解“人类道德是先天的”这个假设的难度。要澄清这个假设,我们首先需要消除概念上的模棱两可。一方面,说人类天生是道德动物的,可以是指我们天生就能做出值得道德称赞的行为——演化的过程使我们合群、友好、仁慈、公正等。任何人,只要停下来环顾四周,就不会说人类的行为总是有德性的,因为我们明显看到,人类这种生物也可以有暴力倾向、自私、好说谎、麻木不仁,乃至卑劣到无法形容(用马基雅维利的话来说,人类“忘恩负义、轻浮、虚伪、趋利避害”)。说人类天生就以道德上值得赞扬的方式行动,我们的意思可以说是说上述那些道德上令人厌恶的方面是“不自然的”,也可以是这两方面皆为先天但值得道德称赞的成分占有主导地位,还可以是说,自然赋予了我们一些值得道德称赞的方面,跟阴暗面是否存在无关。

另一方面,我们可以用另一种的方式来理解“人类天生是道德动物”这个假设:演化的过程使我们从道德的角度进行思考,生物的自然选择使我们倾向于使用道德概念。根据上一种解释,“道德动物”这个术语指的是**道德上值得赞扬的动物**;而根据这第二种解释,它指的是**进行道德判断的动物**。同前者一样,后者也可以有多种形式:说我们天生就能够进行道德判断,意思可以是,我们被设计成对于某些特定种类的事物具有特定的道德态度(例如,把乱伦和弑父看作道德上可憎的);

也可以是说,我们拥有一种发现某物道德上可憎(或道德上值得赞扬等)的倾向,但憎恶和赞扬的具体内容则取决于偶然的环境和文化因素。这两种可能代表了一系列立场的两端;所以,很多中间立场也站得住脚。

以上两种假设也许有逻辑上的关联:经常有人论证说,只有那些行为动机是出于道德考虑的人才适合道德评价。刑事法庭界定神经错乱的传统标准——即界定被告能否被视为道德上可谴责的标准——是被告能否“辨别是非”(在不少地方,这仍然被看作是判断神经错乱的标准)。如果这种关联是正确的,那么除非人类天生就能够作出道德判断,否则就不能认为人类天生是在道德上值得称赞的;因此,只要能证明第一个假设是正确的,就足以证明第二个假设也是正确的。然而,这个策略看上去并不那么可行,因为这里提到的关联——这个关联大意是说,能对某个人进行道德评价就意味着此人的行为是受道德所驱动——仍然存在很大争议,难以成为有力论证的基础(下文会提到,其实我怀疑这个观点是不正确的)。

我在本书关注的是第二个假说,而且我会对其进行直接的考察,而不是通过证明第一个假说。既然点明了我们关注的假说是关于人类做出道德判断的能力是否先天的,那么就不难看出,从那些支持人类亲社会性(prosociality)的论证和材料,并不能必然得出关于先天道德的结论。蜜蜂具有高度的亲社会性,但它们几乎不具备任何道德判断的能力。但什么才是道德判断?我们不能回避或轻率处理这个问题,因为除非我们对X是什么已经有了一个充分理解,否则我们对X的讨论就会一无所得。这个问题留待第二章处理。

不过在着手处理这些问题之前,为避免误解,我需要讨论一些预备的问题。我们现在谈到的观点(即人类行为或思维在某些方面是先天的),最近几十年间,在某些人当中很容易激起怒火,以至于光是提起

这个问题都难免战战兢兢。我确信,对许多读者来说,我真实的看法非常令人不安,所以我也准备好了面对批评。但要是被莫须有地强加一些愚蠢或有害的观点,那就实在招人厌烦了。为了避开这类危险,让我先在某些理论信念和研究计划的大背景之下,谨慎而清楚地摆明自己的立场。

“生物社会学”(sociobiology)是一项研究纲领的名称,于1970年初显雏形。这项纲领以生物学为基础来解释社会行为,并预设相关的生物学是先天的。就从生物学角度来解释蜜蜂、蚂蚁或裸鼯鼠的社会行为而言,这项计划获得了广泛的支持,也是成功的。(一份当代生物社会学期刊登出一些无可厚非的标题,例如《论土螭抚养后代的社会结构》《淡水指甲蛤兄弟姐妹之间的表面竞争》。)只有当这样的解释应用到人类行为上,争议才开始变味。¹不知从何时起,生物社会学研究范围扩大了,以至于借助生物自然选择理论来解释人类行为的方式都被认为属于“生物社会学解释”。在20世纪80年代,生物社会学又把自己树立为演化心理学(evolutionary psychology),但这不仅仅是名称上的改变。生物社会学关注的是先天行为,而演化心理学关注的是行为背后的心理学机制。两者的重要区别在于,于史前时期导致适应性行为的心理机制,后来在其他的环境中发生作用时,可能会造成不同的、出人意料的,乃至不适应的行为。这里立刻需要注意三个推论。

(1) 演化心理学并没有声称可观察的人类行为具有适应性,而是认为引起人类行为的心理机制才具有适应性。适应性机制的产

1 生物社会学家在某种程度上是咎由自取。菲利普·基彻尔曾经写道:“生物社会学有两副面孔。一副是对着非人类动物的社会行为。它目光专注,言论明智,开口说话慎之又慎。而另一副面孔几乎被扩音器遮住了,带着极度的兴奋,高声宣讲关于人类本性的宏论。”(1985: 435)

物本身不需要具有适应性。

(2) 演化心理学也不意味着适应性机制必然造成人类行为跨文化的共性。演化产生的机制可能被设计为对环境敏感的,也可能在预期之外的环境中起到出乎意料的作用,或者在没有受到恰当触发的情况下就不能发展出来。只有在这些破坏因素不存在的情况下,我们才能期待有跨文化性出现。尽管如此,如果没有任何说明普遍的外源解释因素的更好假说,跨文化性也可以作为先天性的证据。

(3) 虽然保留“先天”这个术语最主要是为了说明心理学机制,但是演化心理学似乎也没有理由谈论“先天行为”——这并不是指由先天机制而产生的任何行为,而是一个关于过去的主张:简略地说,这种行为是由某项先天机制所产生,而且符合这个机制的设计目的(这项机制“理应”在这些条件下产生这种行为),也就是说,这项机制之所以存在,部分的原因就是人类祖先曾经在这些环境条件下进行这种行为。

宽泛来说,没有任何一个明白事理的人会反对演化心理学。我们到底为什么具有情感?为什么人类记忆力好于金鱼?为什么我们能够更好地记住其他人的面孔而不是数字的顺序?为什么我们一般都对性和食物感兴趣?为什么我们拥有良好的视力却看不见紫外线,也不具有回声定位的能力?毫无疑问,我们必须从人类祖先的生活状况中寻找答案。因此,有的人很可能会好奇为什么演化心理学引起了如此多的敌意。当中的理由在于,“演化心理学”这个名称通常所指的观点,并不只是认为人类心智的基本官能产生于演化的压力,它还进一步认为,人类心智的许多东西也可以这样解释:人类心智包含了大量(可能

高达几百个)先天的、负责特定领域的心理机制,每个机制都是用来应对过去的某些特定的威胁或机遇。但这样说太过模糊。要认为人类心智在多大程度上可以如此解释,要赞同多少个特定领域的机制,才能称得上是(或在某些圈子里被指责为)“演化心理学家”?上面提到的那种有道理而无异议的观点,和想用生物自然选择来解释大部分人类心智的这种导致争议与分歧的观点,两者之间似乎并不存在清楚的界限。毫无疑问,这种模糊性也部分导致了对这门学科的混淆和误解。

演化心理学承认,大量可以观察到的人类行为从演化的角度来说“偶然的”(即这些人类行为是先天机制在新环境的产物),但它同时也承认人类行为的很多方面“理应”具有可塑性——人类心理机制的极强可塑性本身就是适应自然的结果。毕竟,大脑的功能就在于对环境的变化作出多变的反应。因此,我们可以合理地假设,人类非凡的大脑就是被设计出来应对环境变化的杰出器官,而且开放的可塑性正是人类的长项(参见 Godfrey-Smith 1996)。人们普遍认为,生物的自然选择赋予了我们杰出而且功能全面的理性能力。有了这种能力,我们就能对数不尽数的环境刺激应对自如。我们跟动物王国的其他成员的区别似乎就在于,我们有能力“自主地”找到做事情的办法,有些生存环境虽然迥异于演化设计让我们适应的环境,我们还是可以成功地应对。我想没有人会真心怀疑,人类跟所有其他的已知物种不同,人类拥有非凡的可塑性(而我们是否应该把这种可塑性归于“理性”能力则是另外一个话题)。就想想冲浪(无论海上还是网络上)、收集棒球卡、思考莎士比亚的著作,或者想想生活在纽约曼哈顿的人们如何成功周旋于日常生活中。面对极为纷繁的环境刺激,我们极为纷繁的反应行为不可能全都是事先“编写好的”,即便只是使用条件性指令。这是因为,人类祖先的任何生存环境都无法囊括所有类型的环境刺激,再者人类基