

## 迈向经验上可信赖的伦理学： 认知科学、德性伦理，与中国早期思想里的 “不费力注意”\*

森舸澜(Edward Slingerland)\*\*

**内容提要：**“无为”或“不费力行为”的宗教/伦理理想，可说是中国自有文字记录以来其思想的核心。“无为”被视作一认知/情感的状态，在这个状态下行动者可毫不费力地得知何谓合宜的做法并有效实践，对此他既不自觉也不感到费劲。先秦的思想家，为“无为”的培养和现象，留下了详细而别具见地的描述。本文拟将“无为”的理想——特别是随之而来的伦理修身的独特观念，与现时认知科学范畴内的最新研究成果联系起来；就后者而言，本文特别关注自动性、适应性无意识能力(adaptive unconscious)和情绪对日常决策的重要性，以及有意识内省的局限。这些研究成果，不但引起我们对近期在西方哲学中成为主流的伦理教育模式产生怀疑，更提出了另外的可能性：类似“无为”的模式，以及随之而来的、关于修身的“德性伦理”模式，或可提供一个更合乎现实的方法，帮助我们思考人们究竟如何获得道德能力以及其他文化修为。

**关键词：**无为，德性伦理，认知科学，道德教育，儒学，先秦思想

自启蒙时期以来，西方两个最主流的伦理模式是义务论(deontology)和功利主义(utilitarianism)，二者无论在学术上的哲学讨论

---

\* 本文译自：Edward Slingerland, "Toward an Empirically-responsible Ethics: Cognitive Science, Virtue Ethics, and Effortless Attention in Early Chinese Thought," in Brian Bruya, ed., *Effortless Attention: A New Perspective in the Cognitive Science of Attention and Action* (Cambridge, MA: MIT Press, 2010), pp. 247-286. 今蒙 MIT 出版社慨允发表中译，谨致谢忱。马鼎当君翻译全文，复旦大学哲学学院徐英瑾教授及魏彝群同学为部分关键词的翻译提供协助，笔者在此一并致谢。

\*\* 加拿大英属哥伦比亚大学(University of British Columbia)亚洲研究学系教授。(电邮：edward.slingerland@gmail.com)

还是公众的伦理辩论,一直占有重要位置。义务论在康德以规则为基础的经典进路中,得到淋漓尽致的把握和发挥。康德认为伦理行为乃由一序列的普遍规则来指导,而这些规则是可以直接应用于各种井然划分的情况的。以“撒谎是不对的”为例:面对某个情况时,我们可先问问“谎言”的定义为何,然后决定在此特定情况下,行为 X 能否算是撒谎的行为;接着视乎这个规则在一序列的规则中的位置,再行决定在这情况下撒谎是对还是错——例如,在“我们应尽力保存性命”的规则下,“撒谎是不对的”便须退让了。假若我们是功利主义者,则在任何情况下,我们也可毫无困难地计算某些行为的得失,继而筹算出哪些行为能带来最大的好处,而这些好处往往是功利主义者最为重视的(如快乐、公义、国民生产总值等等)。

不管义务论和功利主义之间有何差异,这两个伦理模式其实皆可视作“认知控制”(cognitive control)或“理性至上”(high reason)模式<sup>①</sup>:为确保有效执行,参与其中的行动者必须有意识地留意到所有相关的因素,并压抑情绪反应和社会偏见,以达至并执行某个客观的、不受情感左右的理性决定。当中所需的理性分析过程是非感官(amodal)的,涉及抽象规则或数值的控制。在这两个模式底下,整个道德推理的过程完全透明,由意识控制,与我们具身(embodiment)的细节无关,亦与情绪、隐含的技能和无意识的习惯无尤。换言之,不费力的注意和行为(effortless attention and action)——其特色是自动的、非意识的,并具身地参与世界——在上述的两个伦理模式中并不扮演任何角色。

### 一、“认知控制”伦理模式的问题

究竟非具身的(disembodied)、纯理性的信念,能在多大程度上真实地导引伦理行为,一直备受质疑。中国早有孟子(公元前4世纪)批评墨家的理性功利主义<sup>②</sup>。认知科学近期的发展,亦开始对义务论和功利主

义所赖以为基础的“自我模式”(model of the self)提出疑问。这个模式可称之为“客观论者”(objectivist)<sup>③</sup>,视自我为一脱离实体的、单一的意识,它在躯体之内,却又独立于躯体之外,甚至独立于其他与躯体相关的现象,诸如情绪、习惯和技能。这个脱离实体的智能,面对着这样的—一个世界:它具有固定的、预设的架构,它包含着互不关联的个体,这些个体透过感官印象令脱离实体的自我得知其存在。根据这些感官印象,个体得以被清晰区分为不同的类别,而它们本身也具备充足而必需的条件以确保区分顺利。各个类别又进而刻意被符号(字词)标签,将字词组织成句子后,世界上各种事物的类别之间的逻辑关系便可直接地有所代表、沟通。在这个模式下,理性分析包括“一个由规则主宰的控制,操控着符号之间的联系……符号之间的联系和受规则主宰的符号组合,皆依据多项逻辑原理而建立、勾勒”<sup>④</sup>。

当然,在西方传统中,也有历史悠久而又较实际的理性模式,最早可上溯至亚里士多德<sup>⑤</sup>,此模式涉及一心智(mind),此心智经常与混乱的实物世界有直接联系。这个脱离实体的心智的心物二元模式,为启蒙时期的西方思想紧紧把握。自18世纪开始,上述模式已被确立为大部分学院哲学的范畴中(包括伦理学)唯一的、合宜的形上学及知识论模式。本文的目的是:首先,审视由认知科学而衍生的关于人类逻辑思维和决策的研究,如何引起关于客观主义—理性主义的基本假设的疑问,继而引申至对建基于“理性至上”的伦理模式的疑问。然后,本文将论证我们对不费力注意和行为的认知的重要性,而这重要性又说明一事:德性伦理作为世界上许多传统(包括启蒙时期前的欧洲)的伦理模式,或许较义务论和功利主义更为可取(无论是就描述性或规范性而言)。最后,本文将引用《论语》的篇章(《论语》可谓全世界的传世文献中,最早论及德性伦理的文献之一),说明不费力注意和行为可如何透过道德行为而培养、彰显。

<sup>①</sup> 参考:A. Damasio, *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain* (New York: Putnam, 1994)。

<sup>②</sup> B. Van Norden 在其著作 *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 2007) 里有一孟子和墨家辩论的内容概要,十分有用。

<sup>③</sup> M. Johnson, *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 页 ix—xiii 描述了“客观主义”(objectivism)的特色,可资参考。

<sup>④</sup> 同前注,页 xxiv。

<sup>⑤</sup> 可参考亚里士多德之《尼各马科伦理学》。

## 二、客观论的我(Objectivist Self)的问题和不费力注意

近期的认知科学研究有一个共识,就是:完全有意识的理性,于日常决策中,作用有限;不动情感(这是柏拉图或康德的理想道德行动者的标志)似乎会将人们变成伦理上无能之辈。我们很少会完全意识到或控制住“我们”在做什么;事实上,一个单一的、有意识的“我”控制着那个愚笨的、动物性的非我(如躯体、情绪),这个意念本身似乎只属虚幻。即使只是一般日常活动如语言理解、对周遭环境的基本理解等等,也十分倚重一些含蓄的技能和快速省事的启发方式,并由具身的、大多是不自觉的、对周遭环境产生的情绪反应所引领。感知(perception)主要并非关乎表征(representation),而是行为;我们透过与世界互动而获得的种种概念,似乎主要是建基于意象和感觉运动的图式(imagery and sensorimotor schemas)。因此,概念不是非感官、抽象、命题式的,而是以感知和身体为基础。即使在处理“抽象”概念或复杂而新奇的情况,躯体知识(somatic knowledge)也似乎扮演了基本的角色<sup>⑥</sup>。下文将逐一讨论这些议题,并留意它们与伦理学的关联。

## 三、含蓄的技能的重要性

“含蓄的技能”这个主题,在哲学研究中,特别是在受过认知科学训练的哲学学者之间,越来越重要。例如,John Searle 请读者留意下列句子:“Sally cut the cake”(莎莉切了蛋糕)，“Billy cut the grass”(比利剪了草)，“the tailor cut the cloth”(裁缝裁了布料)。上面三句句子,并没有语义上的含混或明显的隐喻手法,

但在每一个句子中,同一个动词[译按:“cut”,中文分别译作“切”、“剪”、“裁”]整体上决定了不同的真值条件(truth

conditions)或满足的条件(conditions of satisfaction),因为“cut”的意含……在不同的语境下有所变化……。如果有人叫我“cut the cake”(切蛋糕),然后我抬出一台铲草机,又或者他们叫我“cut the grass”(剪草),然后我拿出一把小刀在草地上切割;只需具备普通的辨识力,我便不会做出这些行为。但从字面上理解上述句子,并无任何元素防止[我提出]那些误解。<sup>⑦</sup>

究竟是什么阻止我们对那些句子产生误解? Searle 称之为“背景”(background):它汇聚了许多含蓄的社会及本体的预设和技能,以帮助人们适应世界<sup>⑧</sup>。这个“背景”关涉一种难以阐明的技能, Searle 更认为它不能被翻译成一套意思明晰的句子;这即是说,我们不可把理解一个句子视为像算术里转化符号一样简单。

Hilary Putnam 也提出了类似的论点,认为我们固然可轻松地使用背景知识,但这也正好蒙蔽了一些我们本来可毫不费力地、正确地处理的句子中可能存在的含混性。经过一番反思后,明显地我们必须求助于“良好判断”,以辨识某些字在某些特定语境中究竟所指为何。Putnam 指出,这种对配合语境的判断,逐渐弱化了处理句子的算法模式,因为“正如康德早已说过(如果不是以这样的方式表述的话),对‘良好判断’而言根本没有可循环应用的规则”<sup>⑨</sup>。他总结了 Stanley Cavell 在 *The Claim of Reason* 内提出的论点:“我们与他者的协调和配合;在判断什么是、什么不是在一个新的语境中使用现有词汇的自然推断之时,我们有何共识,对发展语言的可能性来说是既普遍又基本的——这不是一个系统的‘规则’能够把捉的。”<sup>⑩</sup>因此,显而易见,即使要了解平淡无奇的絮语,也需依赖大量含蓄的、非算则化的(nonalgorithmic)知识,以及对语境的一种实在的感觉。客观论的范式似乎不能把捉世间上的知识如何储

<sup>⑦</sup> J. Searle, *The Construction of Social Reality* (New York: Free Press, 1995), pp. 130-131.

<sup>⑧</sup> 同前注,页 129—137。

<sup>⑨</sup> H. Putnam, *The Threefold Cord: Mind, Body, and World* (New York: Columbia University Press, 1999), p. 89.

<sup>⑩</sup> S. Cavell, *The Claim of Reason* (New York: Oxford University Press, 1979), p. 89.

<sup>⑥</sup> R. Gibbs 的 *Embodiment and Cognitive Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006) 第四章,是较近期关于概念的客观主义模式和实体的讨论,文内有大量实验证明,甚为有用。

存、如何处理,但这个事实并不叫人惊讶——如果我们明白知识对生物(正如我们)的作用,是帮助我们更长久地生存,以便更有效地将基因遗传下去。

一些哲学家,诸如 Gilbert Ryle 和 Michael Polanyi,发展了关于技能的功用的理论陈述,以及显明的知识和含蓄的知识的分别;含蓄的、躯体的技能对人类繁衍的重要性,在西方最早可上溯至亚里士多德的思想<sup>①</sup>。这里我想集中讨论一些数量日渐增加的实证研究,它们主要来自社会心理学和行为脑神经科学,借着强调含蓄、非命题式的知识于人类日常任职活动的角色,以凸显上述的理论说明。例如, John Bargh 和 Tanya Chartrand 在审视有关自动性(automaticity)的社会心理学文献时论及一些研究,这些研究揭示了“促发”(priming)对行为模式的影响力,“典型促发”(stereotype priming)对社会判断(social judgement)的影响,由外在刺激引致的无意识获取目标(unconscious acquisition of goals),以及无意识的行为模仿及其对社会判断的影响。譬如,与一些保持态度轻松、姿势中性的采访者比较,那些含蓄地模仿被访者动作(如跷腿、拨弄头发)的采访者,较易获得被访者的好感,采访也较顺利。Bargh 和 Chartrand 总结说,在许多范围内,人们“将他们的经验分为好的或坏的,他们这样做是立时的、无意的,并不自觉”<sup>②</sup>。他们这样描述整个过程:

对环境的自动评价是个普遍的、持续的活动,人们并非有意也不太自觉地进行这个活动。它似乎能产生真实而有效的结果,在一瞬间令人在行为上预备亲近美好的事物而远离坏东西。通过影响情绪,自动评价等同一个警示系统,保护人们在身处的环境中远离危险。上述的效果,倾向让我们越过有意识地自我调节的能力,与现实世界保持接触。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 见亚里士多德之《尼各马科伦理学》。可特别参考 Ryle 著名的“知道如何”(knowing-how)和“知道所指”(knowing that)的分别;参见 G. Ryle, *The Concept of Mind* (London: Hutchinson, 1949)及 M. Polanyi, *The Tacit Dimension* (Garden City, NY: Doubleday, 1967)。

<sup>②</sup> J. Bargh and T. Chartrand, “The Unbearable Automaticity of Being,” *American Psychologist* 54 (1999): 462-479.

<sup>③</sup> 同前注,页 475—476。

换言之,社会心理学的文献记载了自动的、含蓄的、不可程式化的探索方法(“良好判断”)于模塑人类行为和态度的普遍重要性。

另一个明显的事实,是人类具有不同的认知系统,它们分别应用于隐性或显性的层面之上,而技能主要在隐性的层面上运作。Robert Zajonc 与同僚的研究显示,人们可以在不经意的情况下对刺激物有情感上的反应<sup>④</sup>。Antonio Damasio 亦表示,对于感情色彩浓厚的刺激物而产生的肤电反应(skin conductance reactions),要比有意识地留意到情绪出现得早,即是:情绪状态先出现,意识感觉随后<sup>⑤</sup>。Joseph LeDoux 提出两个记忆系统的假设:一个是无意识的、隐性的“情绪性记忆”,另一个是显性的“陈述性记忆”。纵览研究已表明,即使是失忆症患者,也可保留促发、手动技能,以及认知技能(例如破解某一种谜语的能力),说明了隐性技能是在一些脑系统中发展及储存,而这些脑系统跟促进有意识记忆的脑系统是分开的<sup>⑥</sup>。

当然,与抽象推理和认知控制有关的脑系统,明显地能够(至少有时能够)以意识去调节甚至克服隐性的偏见和其他情绪。有证据显示,脑皮层控制(cortical control)对一般的意识经验和情绪抒发来说是必需的。动物的脑皮层假如被拿走,它们虽然仍有情绪上的反应,但已非完全正常——它们容易被激怒,也似乎完全无力调整自己的情绪反应;这显示了脑皮层正常来说是控制、驾驭情绪反应的<sup>⑦</sup>。然而,同样明晰的是,有意识的自控是有其限制的。Roy Baumeister 与同僚的研究显示,当有意

<sup>④</sup> 参考:W. Kunst-Wilson and R. Zajonc, “Affective Discrimination of Stimuli that Cannot Be Recognized,” *Science* 207 (1980): 557-558; 以及 R. Zajonc, “Feeling and Thinking: Preferences Need No Inferences,” *American Psychologist* 35 (1980): 151-175 里的文献纵览。如需参考关于情绪处理和自动性的综论文章, Pessoa 的文章十分有用;L. Pessoa, “To What Extent Are Emotional Visual Stimuli Processed without Attention and Awareness?” *Current Opinion in Neurobiology* 15 (2005): 188-196。该文的结论是:情绪的处理似乎有一定程度的自主性,既非全是“由上至下”的意识过程,也非全是自动性。

<sup>⑤</sup> A. Damasio, *In Search of Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain* (New York: Harvest House, 2003), p. 101.

<sup>⑥</sup> J. LeDoux, *The Emotional Brain: The Mysterious Underpinnings of Emotional Life* (New York: Simon & Schuster, 1996), pp. 195-198.

<sup>⑦</sup> 同前注,页 80。

识的控制被用于某一个领域之时,将它用于另一个不相关的领域的能力会相对被削弱<sup>⑮</sup>;这说明了有意识控制一定是相对较少发生的,因为其使用似乎需耗用大量认知资源。也有充分证据显示,有意识地干预自动行为的过程未必有利。Baumeister 的研究指出,人们在分析、拆解自动行为之时,其实是在干预其运作<sup>⑯</sup>。同样, Timothy Wilson 和 Jonathan Schooler 在一系列的研究中表明,在许多领域中,人们会形成一些自动的、似乎是颇具适应性的评估,但当他们被要求细想为何会产生这些具评估作用的感受时,评估就会受干扰。譬如,当未经训练的被试需要凭直觉给不同味道的果酱评分,他们打的分数不仅跟其后他们对果酱的实际满意程度吻合,跟食品业内试味专家的打分也十分接近;如果被试在打分时必须理性地分析个中理据,评分的配适效果会大打折扣<sup>⑰</sup>。总的来说,人类已进化至以自动的、无意识的系统处理大部分日常决策和判断工作,因为它们速度快,运算省力,而且可靠。

#### 四、单一主体(Unitary Subject)并不存在:客观论式的知道者(Objectivist Knower)并不控制一切

客观论式的推理及有意识决策模式,假设有一个单一的、有意识的自我的存在,这个自我是理性和意志的核心,功能是评估接收到的感官

与料(sense data)并进行分类,然后作出决定,策使鲁钝顽抗的情绪或躯体予以执行。众所周知,这个“理性我”在控制自我的各个方面上并非经常成功,但至少我们可以假设,自我是能够意识到自己所为者何、原因为何的。

然而,前文论及的自动性现象对刚才的假设发出了疑问;由神经科学研究而衍生出来的人类神经网络结构(neural architecture),其纲领也对以单一自我作为意识的核心这个说法提出了质疑。Antonio Damasio 在其名著 *Descartes' Error*(《笛卡儿的错误》)中,着力批评一个主要的笛卡儿式错误,那就是“笛卡儿剧场”(Cartesian theatre)的观念:意识是一个中央地带,能统一地体验世界和自我,也担当了中央处理知识和决策的角色。Damasio 指出,人脑中并没有这样一个单一区域肩负“中央剧场”的功能;多个处于中层的“汇聚区域”确实存在并负责协调从感觉运动区域传递出来的信息,但一个能统合整个过程的总汇聚区域却是付诸阙如<sup>⑱</sup>。当然,在日常经验中,我们必定感受过一种强烈的思想综合(mental integration)——有一个统一的自我,掌握一切,知道一切;这种直觉的确既有力又普遍。然而,Damasio 反驳说,这只是“时间配合上的窍门”,一个“由综合脑部不同区域的不同神经活动,而令各个大规模系统集中行动”所产生的假象<sup>⑲</sup>。这种“综合”究竟如何发生,至今仍未被全面了解,但不容否认的是,人脑中并没有一个收集资料和处理中央指示的总汇聚区域。心智乃由多个次系统(subsystems)组成,它们互相连结,又分工合作,在各自的范畴内专责解码和处理信息,然后将结果传递至其他适当的次系统;这即是说,一个中央的、普遍的处理模式压根不存在,一个总汇聚区域因此也并无需要<sup>⑳</sup>。

<sup>⑮</sup> R. Baumeister, E. Bratslavsky, M. Muraven, and D. Tice, "Ego Depletion: Is the Active Self a Limited Resource?" *Journal of Personality and Social Psychology* 74 (1998): 1252-1265; M. Muraven, D. Tice, and R. Baumeister, "Self-control as a Limited Resource: Regulatory Depletion Patterns," *Journal of Personality and Social Psychology* 74 (1998): 774-789.

<sup>⑯</sup> R. Baumeister, "Choking under Pressure: Self-consciousness and Paradoxical Effects of Incentives on Skillful Performance," *Journal of Personality and Social Psychology* 46 (1984): 610-620.

<sup>⑰</sup> 参考:T. Wilson and J. Schooler, "Thinking Too Much: Introspection Can Reduce the Quality of Preferences and Decisions," *Journal of Personality and Social Psychology* 60 (1991): 181-192。比较:T. Wilson, D. Kraft, and D. Dunn, "The Disruptive Effects of Explaining Attitudes: The Moderating Effect of Knowledge about the Attitude Object," *Journal of Experimental Social Psychology* 25 (1989): 379-400; T. Wilson, *Strangers to Ourselves: Discovering the Adaptive Unconscious* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002)。

<sup>⑱</sup> Damasio, *Descartes' Error*; 同时参照:A. Damasio, "The Brain Binds Entities and Events by Multiregional Activation from Convergence Zones," *Neural Computation* 1 (1989): 123-132。

<sup>⑲</sup> Damasio, *Descartes' Error*, p. 95; 同时参照:A. Damasio and H. Damasio, "Cortical Systems for Retrieval of Concrete Knowledge: The Convergence Zone Framework," in C. K. J. Davis, ed., *Large-scale Neuronal Theories of the Brain* (Cambridge, MA: MIT Press, 1994), pp. 61-74。

<sup>⑳</sup> A. Clark, *Being There: Putting Brain, Body and World Together Again* (Cambridge, MA: MIT Press, 1997)。

有一个非常具体的解释可说明自我的“分散”(decentralized)本质,这个解释是 Michael Gazzaniga 和同僚在进行了一系列针对裂脑(split-brain)患者的研究后而得出的结论。裂脑患者的胼胝体是分裂的,而在正常情况下,胼胝体的功能是将左右脑连结起来(胼胝体分裂对医治某几种严重的癫痫症十分有效——当然这是迫不得已下的最后方法)。左脑的主要功能是处理文字和推理综合——即我们觉得是“单一我”的那个中心。Gazzaniga 和同僚的研究发现,即使已证实一个能作中央掌控的“单一我”并不存在,但这个由左脑编织出来的假象依然存留。例如,在一次实验中,被试被要求用右眼(为左脑接收信息)看鸡爪的意象,左眼(为右脑接收信息)则看一个雪景。然后他们被要求看一系列的物件,并从中分别挑选一个跟鸡爪和雪景有关的物件。当中一个极具代表性的回应是:一位裂脑患者以左手挑了一个雪铲(左手由右脑控制,受雪景引发),右手挑了一只鸡(右手由左脑控制,受鸡爪的意象引发)。当被问到他为何这样选择时,“他”(即是编织“单一我”假象的左脑)回答:“噢,很简单。鸡爪跟鸡配合,铲子用来清洁鸡棚。”<sup>24</sup>Gazzaniga 和 LeDoux 在研究规范性判断(normative judgement)时也有类似的发现:有一位代号 P. S. 的病人,他的左脑能准确地辨识一个向右脑显示的刺激物的情绪效价(emotional valence)(例如“好”或“坏”),而没有特别意识到该刺激物的性质<sup>25</sup>。换言之,左脑“在不知判断对象是什么的情况下作出了判断”<sup>26</sup>。

Gazzaniga 总结说:“左脑编织出故事,以说服自己和你,它正在全权掌控。”<sup>27</sup>他提出,要形容一个有意识的、能够言说自己的自我(verbal self),或许一个较贴切的比喻就是他好像一个“苦恼的游戏场管理员;一个运气不济的实体而又必须负责监察众多同时从四面八方涌至的脑电波”<sup>28</sup>,这个自我也负责为单一控制的存在,编制事后解释的理由。这令人联想到尼采将“自由意志”这理念形容为“一个人在行使意志时感到轻

快的复杂状态之表述,他在发号施令的同时,亦视自己为执行命令的人”,在“吾即果因”(L'effet c'est moi)的假象中感到愉悦<sup>29</sup>。

为免大家误会这种关于自我控制的假象只存在于受过巨大创伤的人之中(例如是胼胝体分裂),我必须指出,大量心理学实验研究已证明,颇能骗人的“化妆师”(即那自以为存在的“单一自我”)在神经系统正常的人身上也存在。在这个范畴中, Richard Nisbett 和 Timothy Wilson 的研究实验可谓先锋之作<sup>30</sup>。他们一系列的实验,显示了人们常诉说他们有一些根本不可能拥有的想法和欲望,也显示了一些被试的口头报告,内容关于被试在测试中某些刺激物对他们的判断和行为有何影响,然而这些内容却经常极不准确。在一个已成经典的测试中, Nisbett 和 Wilson 在一个商场中向顾客展示一系列完全一样、由左至右排列开来的尼龙丝袜。他们观察到一个广被证实的现象,就是:将一系列一模一样的东西横排摆放的时候,人们倾向选择右方的物件。在这个实验中,拣选放在右端的袜子的人,是拣选放在左端的袜子的人的四倍。但最有趣的是,被试往往用虚构的逻辑推理来肯定自己的选择——例如,他们坚决表示,他们挑的袜子明显地比左方的质量较佳,虽然所有袜子其实完全一式一样。无一个被试提及物件的位置,而当研究员直接问他们物件的位置是否影响其判断,“他们通常会报以疑惑的眼光,似乎在表示他们可能误解了研究员的问题,又或者研究员是否傻子”<sup>31</sup>。

研究表示,接受了[醒来时仍然有作用的]催眠后暗示(posthypnotic suggestions)的被试也有类似的反应。例如, Philip Zimbardo 等人发现,患有失忆症而又同时被催眠的被试,会产生一系列似乎言之成理的理由

<sup>24</sup> F. Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, trans. W. Kaufmann (New York: Vintage, 1966) (1886年初刊)。“L'effet c'est moi”这句带有讽刺意味的话,针对的是一个关于法国路易十四(1638—1715)的典故:有谓路易十四曾说过“L'État, c'est moi”(朕即天下)一语;借着援引这个典故,尼采的目的,是将路易十四以为管治国家与他个人行使意志并无两样这个错觉,与人们以为有意识的我是个人行为的起因这个幻想,互相比较。

<sup>30</sup> 参考:R. E. Nisbett and T. D. Wilson, “Telling More Than We Can Know: Verbal Reports on Mental Processes,” *Psychological Review* 84 (1977): 231-259; T. Wilson and R. Nisbett, “The Accuracy of Verbal Reports about the Effects of Stimuli on Evaluations and Behavior,” *Social Psychology* 41 (1978): 118-131。

<sup>31</sup> Nisbett and Wilson, “Telling More Than We Can Know,” p. 244。

<sup>24</sup> M. Gazzaniga, *The Mind's Past* (Berkeley: University of California Press, 1998)。

<sup>25</sup> LeDoux, *The Emotional Brain*, pp. 14-15。

<sup>26</sup> 同前注,页15。

<sup>27</sup> Gazzaniga, *The Mind's Past*, p. 25。

<sup>28</sup> 同前注,页23。

去解释他们的精神状态,然而这些理由与真实的实验内容却毫无关系<sup>②</sup>; Paul Rozin 和 Carol Nemeroff 发现,被试尝试将因厌恶而生的态度理性化,但测试证明,这些理性化的解释并不能预报被试的实际行为<sup>③</sup>。Jonathan Haidt 和同僚在道德判断这个问题上有类似的发现:由情绪反应或催眠后暗示而产生的判断,全属似是而非的“事后孔明”,都是被试尝试将事情理性化的辩解<sup>④</sup>。此外,还有关于典型化、情绪,或情绪促发(emotional priming)的无意识影响的大量文献<sup>⑤</sup>,在在说明了无论是义务论意义上的自我抑或是功利主义论意义上的自我,都不是控制着“我”的主宰。

## 五、思维:以意象为本

认为人类理性是非具身的、非感官的这个理论,从根源上正面对一个挑战:脑神经科学和认知科学的研究,正逐渐凝聚一种共识,那就是人类的思维是以意象为基础的,是感官性的——即是说,其结构乃源于感觉活动的(sensorimotor)模式。有异于把思维视为对任意、抽象符号的控制,认知科学家如 Lawrence Barsalou 认为人类的认知活动涉及“知觉符号”(perceptual symbol)。根据这个模型,人类思维所控制的符号,并不是图画,而是“在知觉行为中产生的脑活动的记录”<sup>⑥</sup>,这些记录可以透过不同的方法,从脑部各个部分(甚至上溯至感觉运动皮层,即 Damasio

说的“汇合区”<sup>⑦</sup>)予以萃取整合,但它们主要是在感觉运动系统中活动。

支持知觉符号的研究成果甚丰,也日渐增加<sup>⑧</sup>。首先,“线下推理”(offline reasoning)和语言理解都是以意象为基础的。Roger Shepard、Lynn Cooper 和 Jacqueline Metzler 在一系列关于推想三维物件转动的经典实验里,清楚显示当被试被要求配对物件时,他们作出反应的所需时间,与物件的角度差异成正比,这个结果说明了被试当时是即时在脑中模仿物件的转动情况的<sup>⑨</sup>。在另一个研究中,研究人员观察被试在阅读句子时眼球扫视的情况,发现他们的眼睛不约而同地对某一个情景的描述有微弱而类近的反应,就好像那个情景历历在目一样;这显示了带有形容意味的句子,具有作为幻想并重塑情景的提示功能<sup>⑩</sup>。另一个明显的事实,是想象涉及相应的脑部感觉运动区域的活动。Damasio 和同僚发现,全色盲患者拒拒回忆色彩成像<sup>⑪</sup>; Wexler、Kosslyn 和 Berthoz 则指出,人类无论在转动一件实物抑或只是在想象转动一件实物,大脑中的前运动区皮层(premotor cortices)皆有相应的活动<sup>⑫</sup>。这些感觉运动上的刺激,在大脑处理较不明显的感知概念时,也是不可或缺的。假如感觉运动系统受破坏,可引致某些范畴的认知缺陷:感觉运动的视觉区如果

<sup>②</sup> Damasio, "The Brain Binds Entities and Events by Multiregional Activation from Convergence Zones."

<sup>③</sup> 可参考 D. Pecher and R. Zwaan, eds., *Grounding Cognition: The Role of Perception and Action in Memory, Language and Thinking* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005) 收录的论文,内有较近期的综述。

<sup>④</sup> 详参 R. Shepard and L. Cooper, *Mental Images and Their Transformations* (Cambridge, MA: MIT Press, 1982) 内收录的文章。

<sup>⑤</sup> M. Spivey and J. Geng, "Oculomotor Mechanisms Activated by Imagery and Memory: Eye Movements to Absent Images," *Psychological Research* 65 (2001): 235-241.

<sup>⑥</sup> A. Damasio, "Disorders of Complex Visual Processing: Agnosias, Achromatopsia, Balint's Syndrome, and Related Difficulties of Orientation and Construction," In M. M. Mesulam, ed., *Principles of Behavioral Neurology* (Philadelphia: Davis, 1985), pp. 259-288.

<sup>⑦</sup> M. Wexler, S. Kosslyn, and A. Berthoz, "Motor Processes in Mental Rotation," *Cognition* 68 (1998): 77-94. 也可参照 J. Winawer, N. Witthoft, A. Huk, and L. Boroditsky, "Common Mechanisms for Processing of Perceived, Inferred, and Imagined Visual Motion," *Journal of Vision* 5 (2005): 491, 此文显示,想象的、隐含的动作为所牵涉的神经回路,似乎与目视真正的动作时所牵涉的神经回路是相同的。

<sup>②</sup> P. Zimbardo, S. Laberge, and L. Butler, "Psychophysiological Consequences of Unexplained Arousal: A Posthypnotic Suggestion Paradigm," *Journal of Abnormal Psychology* 102 (1993): 466-473.

<sup>③</sup> P. Rozin and C. Nemeroff, "The Laws of Sympathetic Magic," in R. S. G. H. James Stigler, ed., *Cultural Psychology: The Chicago Symposia on Human Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), pp. 205-232.

<sup>④</sup> 重点参考: J. Haidt, S. Koller, and M. Dias, "Affect, Culture, and Morality, or Is It Wrong to Eat Your Dog?" *Journal of Personality and Social Psychology* 65 (1993): 613-628; J. Haidt, "The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment," *Psychological Review* 108 (2001): 814-834; T. Wheatley and J. Haidt, "Hypnotic Disgust Makes Moral Judgments More Severe," *Psychological Science* 16 (2005): 780-784.

<sup>⑤</sup> 关于“适应性无意识”(adaptive unconscious)的近期文献综述和适应性无意识的角色及能力,可参 Wilson, *Strangers to Ourselves*.

<sup>⑥</sup> L. Barsalou, "Perceptual Symbol Systems," *Behavioral and Brain Sciences* 22 (1999): 583.



受损,在处理部分与视觉特征明显(如“鸟”)有关的观念时会受干扰;如果受损的是运动区,则处理部分与运动/动作特征明显(如“工具”)有关的观念时会受干扰<sup>④③</sup>。关于模仿的研究也得出类似的结果:动作和跟动作有关的词汇,其感知与概念化涉及大脑内相应的感觉运动区域的活动<sup>④④</sup>;Ronald Langacker 和 Leonard Talmy 进行了关于认知文法和语义的研究,发现就语言的使用而言,意像—图式分析(image-schematic analysis)比形式分析(formal analysis)具有更强的解释效力<sup>④⑤</sup>。

对感知符号最有利的解释,或许是感知符号避免了两个非感官符号系统不能解决的问题:“转导”问题(transduction problem)(感知符号如何可“翻译”为非感官符号),和“落地”问题(grounding problem)(随意的、抽象的符号如何逐渐代表世间的事物)。Spivey 和同僚指出:

真正的数码符号处理(digital symbol manipulation)需要一种神经网络结构,这个结构大异于模拟二维图(analog two-dimensional map),这二维图可补足意像—图式的表征方式(比较:Regier, 1996<sup>④⑥</sup>),它也满布于脑皮层上(例见:Churchland 和 Sejnowski, 1992<sup>④⑦</sup>;Swindale, 2001<sup>④⑧</sup>)。④⑨

④③ E. Warrington and T. Shallice, "Category-specific Impairments," *Brain* 107 (1984): 829-854.

④④ G. Rizzolatti, L. Fogassi, and V. Gallese, "Neurophysiological Mechanisms Underlying the Understanding and Imitation of Action," *Nature Reviews Neuroscience* 2 (2001): 661-670.

④⑤ R. Langacker, *Foundations of Cognitive Grammar*, vol. 1: *Theoretical Prerequisites* (Stanford: Stanford University Press, 1987), vol. 2: *Descriptive Applications* (Stanford: Stanford University Press, 1991); L. Talmy, *Towards a Cognitive Semantics* (Cambridge, MA: MIT Press, 2000).

④⑥ T. Regier, *The Human Semantic Potential: Spatial Language and Constrained Connectionism* (Cambridge, MA: MIT Press, 1996).

④⑦ P. Churchland and T. Sejnowski, *The Computational Brain* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992).

④⑧ N. Swindale, "Cortical Cartography: What's in a Map?" *Current Biology* 11 (2001): R764-R767.

④⑨ M. Spivey, D. Richardson, and M. Gozalez-Marquez, "On the Perceptual-motor and Imageschematic Infrastructure of Language," in D. Pecher and R. Zwaan, eds., *Grounding Cognition: The Role of Perception and Action in Memory, Language and Thinking* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), p. 272.

Spivey 和同僚论释,“奥卡姆剃刀”(Occam's razor)当较偏好以下见解:大部分感知和认知“由二维的表征空间模式实施,我们已知这模式在大脑中存在,不需使用尚未经由我们目睹的、互不关连的符号表征”。Barsalou 在总结上述论释与传统的非感官意义理论之间的论争时说:传统的非感官意义理论“不能证明为假,它们并不俭省,缺乏直接论据支持,又承受着‘转导’和‘符号落地’等概念问题,我们也不清楚了解如何将它们与其他关连较密切的范畴——如感知和神经科学——融合”<sup>⑤①</sup>。

## 六、原型范畴(Prototype Categories)

客观主义哲学建基于传统亚里士多德的范畴论,范畴论为各个范畴内的成员划分清晰界线,并明确界定足够而必需的条件。如果我们说类似概念的感知符号这些东西是正确的话,那么一个不同的范畴模式便不可或缺,而认知心理学和语言学的研究亦在在显示,人类长期在现实上依赖的范畴模式,与传统的亚里士多德模式其实分别甚大。在这方面的早期研究多由 Eleanor Rosch 和同僚负责<sup>⑤②</sup>。他们根据一个“原型效应”(prototype effect)发展了一个较“激进”的范畴理论。范畴在人类心智中长期活跃,它们乃建基于某种典型或原型;范畴内的成员则根据家族相似性而组成,当中也有高下之分(在某一范畴中,可以有“较佳”或“较差”的成员)。例如:大部分北美洲人都是根据麻雀、知更鸟、松鸦的形象为基础去理解“鸟”的范畴的;虽然他们不少皆能进入“逻辑范畴”的模式以理解鸡、企鹅、鸵鸟为“鸟”,但始终仍坚持觉得这些并不能最好地代表“鸟”。同一个效应可见于社会范畴如“单身汉”:教皇便不是“单身汉”的好例子<sup>⑤③</sup>。

⑤① Barsalou, "Perceptual Symbol Systems," p. 580.

⑤② E. Rosch, "Natural Categories," *Cognitive Psychology* 4 (1973): 328-350; E. Rosch, C. Mervis, W. Gray, D. Johnson, and P. Boyes-Braem, "Basic Objects in Natural Categories," *Cognitive Psychology* 8 (1976): 382-439; 亦见:G. Lakoff, *Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1987).

⑤③ Lakoff, *Women, Fire and Dangerous Things*.



从认知的感知符号这个角度来看,以原型为本的范畴分类在日常生活中占据了主导地位。然而,如果概念是感觉运动刺激(sensorimotor stimulation)的一种形式,则范畴分类便是根据想象典型(imagined exemplar)和家族相似性(family resemblance)来进行。正如 Barsalou 留意到,范畴分类如果从这个角度理解,便不会被定型成一个僵化的网,用以穷尽地将世间的事物清晰地定义并将之归类、安排;相反,范畴分类是一个动态的、与环境配合的、投入的方法以达到范畴推理(categorical inference)——即是建议可以如何跟相遇的物件和情境有效地互动,以及如何理性地分析不在的(将来的)实体<sup>⑤3</sup>。W. Kyle Simmons 和同僚的实验性研究发现,当被试被要求确认某范畴的特性时,他们大脑的感知区域活动的功能性磁共振造影(fMRI)与该范畴的预计感觉处理能力剖析量表(sensory profile)是对应的<sup>⑤4</sup>;Pecher、Zeelenberg 和 Barsalou 进行了有关特性验证工作(property verification tasks)的研究,发现由一个感觉形式(sensory modality)转至另一个感觉形式时,明显地需要较多时间——这说明了被试在处理范畴时,或许启动了感觉运动原型意象(sensorimotor prototype image)<sup>⑤5</sup>。正如 Raymond Gibbs 总结说:“原型并非基于几个定义属性而产生的概括抽象(summary abstraction),而是丰富的、富想象力的、感官的、丰硕的心理活动。”<sup>⑤6</sup>

## 七、隐喻以及想象延伸的重要

如果在人类心智内运作的范畴,并非传统亚里士多德式的范畴,这意味着推理——将事物或事件按范畴分类,然后把范畴互相联系起

<sup>⑤3</sup> Barsalou, "Perceptual Symbol Systems," p. 587.

<sup>⑤4</sup> W. K. Simmons, D. Pecher, S. Hamann, R. Zeelenberg, and L. Barsalou, "fMRI Evidence for Modality-specific Processing of Conceptual Knowledge on Six Modalities," paper presented at the Meeting for the Society of Cognitive Neuroscience, New York, 2003; 此论文评论于:K. W. Simmons and L. Barsalou, "The Similarity-in-topography Principle: Reconciling Theories of Conceptual Deficits," *Cognitive Neuropsychology* 20 (2003): 451-486.

<sup>⑤5</sup> D. Pecher, R. Zeelenberg, and L. Barsalou, "Verifying Different-modality Properties for Concepts Produced Switching Costs," *Psychological Science* 14 (2003): 119-124.

<sup>⑤6</sup> Gibbs, *Embodiment and Cognitive Science*, p. 83.

来——必须涉及命题转化以外的活动。最大可能的活动,就是以感觉运动为基础的想象活动。

以想象为道德推理之必备条件,是 Mark Johnson 坚持了二十年的主张<sup>⑤7</sup>,也是 Martha Nussbaum 等哲学家的议题。Nussbaum 在讨论关于想象和道德文献的重要性时,表示道德知识

并非单单在知性上把捉命题,更不是仅仅在知性上把捉特定的事实;[道德知识]是感知。它涉及以高度明晰而反应热烈的方式去看一个复杂而实在的现实世界。那里有什么,它就以想象力和感受去吸收。<sup>⑤8</sup>

这种道德感知,部分涉及了以已知的原型去为新情境进行范畴分类,这进而又涉及一种直觉的模式配对,而非刻意的萧规曹随。Johnson 讨论 Linda Coleman 和 Paul Kay<sup>⑤9</sup> 关于英文字“lie”[谎言、说谎]的原型语义,并发现它似乎显示了“放射范畴结构”(radial category structure):构成“谎言”的情况,有好有坏;被试如何判断一个行为是否构成谎言,既视乎一套隐性的、与情境关系密切的条件,也视乎 Sweetser 所描述的那个知识和沟通的“理想化认知模型”<sup>⑥0</sup>。将这些模型套用在新情境之上,需要已有的感觉运动经验重新启动,对新情境内一些相关的特征予以辨认,并使用隐性的和显性的社会知识。这个过程,不能依赖命题式的、遵从某些固有规则的分析,也不能依赖利害的分析。

<sup>⑤7</sup> 特别留意以下文献:Johnson, *The Body in the Mind*; M. Johnson, *Moral Imagination: Implications of Cognitive Science for Ethics* (Chicago: University of Chicago Press, 1993); G. Lakoff and M. Johnson, *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenge to Western Thought* (New York: Basic Books, 1999)。

<sup>⑤8</sup> M. Nussbaum, *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1990), p. 152.

<sup>⑤9</sup> L. Coleman and P. Kay, "Prototype Semantics: The English Word Lie," *Language* 57 (1981): 26-44; 后由 Sweetser 精练化:E. Sweetser, "The Definition of Lie," in D. N. Q. Holland, ed., *Cultural Models in Language and Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), pp. 43-66.

<sup>⑥0</sup> 见 Johnson 关于这本书的讨论:Johnson, *Moral Imagination*, pp. 91-98.

这意味着,道德教育关涉到或显或隐的个人训练,以发展更熟练的意象性模型以及将它持续延伸的能力。正如 Johnson 解释,在任何复杂的情境中,“道德推理不能单单存在于理性地解读一些明确的观念;相反,它需要将想象延伸至非原型的情况”<sup>⑥</sup>。这样的延伸,关乎隐喻和类比的运用,因此内部的道德推理与外在的道德讨论便经常以互相竞争的隐喻形式出现——哪一个隐喻或类比最能把握现时的情境? 如果一个国会议员投票反对通过援助苏丹饥民的法案,究竟他是否等同从当地饥饿儿童的口中抢走了食物,还是帮助了苏丹饥民学习自食其力? 我们如何以隐喻构建一个情境,也许就是影响我们如何道德地思考、道德地感受某个情境的关键因素。这一点带出了下一部分的讨论。

#### 八、人类认知中的具身化情绪(Embodied Emotions)

Gred Gigerenzer 和 Reinhard Selten 在一篇介绍“有限理性”(bounded rationality)概念的文章中解释,经济和心理学家自 1950 年代开始便逐渐摒弃那些假设人类锱铢计算的行为模式,转而采用那些假设人类在大部分情境中都依赖领域特定(domain-specific)的快速节俭启发式(fast and frugal heuristics)<sup>⑦</sup>。这些启发式并不引致理性上的最佳效果,但却远胜那些以一般目的为主、费时而又需搜集大量信息的策略,于某些信息不足及运算受限制的特别情况下,这些启发式特别有效。有一个极具代表性的例子,就是“再认启发式”(recognition heuristic)<sup>⑧</sup>:生物在面对两个选择时,例如是两种食物,自然会选择先前接触过的食物而放弃未尝过的。这种策略的适应性显而易见:曾被自己或同种吃过的食物,可食用的机会当然比随便在周围挑出来的食物要大,而这个因素远

<sup>⑥</sup> Johnson, *Moral Imagination*, p. 100.

<sup>⑦</sup> G. Gigerenzer and R. Selten, eds., *Bounded Rationality: The Adaptive Toolbox* (Cambridge, MA: MIT Press, 2001). “Bounded rationality”一词由 Herbert Simon 于 1956 年首创。以下书籍收录了不少关于有限理性的文章,读者可详阅:G. Gigerenzer, P. M. Todd, and the ABC Research Group, *Simple Heuristics That Make Us Smart* (New York: Oxford University Press, 1999); Gigerenzer and Selten, eds., *Bounded Rationality*.

<sup>⑧</sup> D. Goldstein and G. Gigerenzer, “Models of Ecological Rationality: The Recognition Heuristic,” *Psychological Review* 109 (2002): 75-90.

比发现新的优质食物可能带来的好处更加重要。这个天然的启发式亦有一个直觉上较不明显的特点,就是它往往在复杂而演化新颖的环境下(例如股票市场),比理性的策略更有效<sup>⑨</sup>。

上述的启发式和偏见,常常以某些形式出现,诸如含蓄的技能、不能公式化的直觉,又或者是本节的讨论重点——情绪反应。过往十多年来,不少领域如行为神经科学、认知科学、经济学、社会心理学和哲学,均发表了大量文献,讨论情绪在人类理性思维中扮演的角色<sup>⑩</sup>。限于篇幅,下文将集中讨论 Antonio Damasio 的研究,特别是他的“躯体标识”(somatic marking)理论。Damasio 是最早倡导情绪反应的著名学者。他在讨论“身蕴心中之脑”(body-minded brain)问题之时指出,人类心智的进化,是为了保持心身整体(mind-body unit)的存活,而要达到这个目标的最佳方法,就是“以外在世界如何模塑身体此一方式去表征这个世界,此即以下述方式表征环境:每当生物与环境产生互动,身体的原始表征就被外在世界模塑”<sup>⑪</sup>。其结果是产生一套“躯体运动图”(somato-motor maps),它提供了一个“整体生物的动态图,它立足于身体图式(body schema)和身体界限(body boundary)”<sup>⑫</sup>。因此,当我们面对一个情况——或者需要想象一个情况(这两个过程在神经生理学上相差无

<sup>⑨</sup> B. Borges, D. Goldstein, A. Ortmann, and G. Gigerenzer, “Can Ignorance Beat the Stock Market?” in Gigerenzer, Todd, and the ABC Research Group, eds., *Simple Heuristics That Make Us Smart*.

<sup>⑩</sup> 例见: Damasio, *Descartes' Error*; LeDoux, *The Emotional Brain*; M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of the Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001); J. Prinz, *The Emotional Construction of Morals* (New York: Oxford University Press, 2007); W. Sinnott-Armstrong, ed., *Moral Psychology*, vol. 2, *The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity* (Cambridge, MA: MIT Press, 2008); W. Sinnott-Armstrong, ed., *Moral Psychology*, vol. 3; *The Neuroscience of Morality: Emotion, Brain Disorders, and Development* (Cambridge, MA: MIT Press, 2008); R. Solomon, ed., *What Is an Emotion? Classic and Contemporary Readings* (New York: Oxford University Press, 2003); R. Solomon, ed., *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotion* (New York: Oxford University Press, 2004)。

<sup>⑪</sup> Damasio, *Descartes' Error*, p. 231.

<sup>⑫</sup> 同前注。

几)——我们依靠组成我们知识库的“性情表征”(dispositional representation)<sup>68</sup>,以帮助我们理解那个情况,而这些表征无可避免地包括了情绪信息。正如 Damasio 观察到,“当我们回忆起一事物……我们不仅萃取感官信息,亦萃取随之而来的运动和情绪信息……我们不仅忆起该事物的感官特性,亦忆起过往对该事物的反应”<sup>69</sup>。换言之,构成概念的基础意象,乃在躯体上被本能驱使的、不自觉的好坏缓急等感觉所“标识”了,而这些感觉于日常生活上的“理性”决策十分重要<sup>70</sup>。

在《笛卡儿的错误》(1994)中,Damasio 描述了一群腹侧中部前额皮层受损的病人的情况。腹侧中部前额皮层是大脑内负责决策的中心。这群病人因意外或中风而腹侧中部前额皮层受损,幸而他们的高级次认知能力如长/短期记忆、抽象思维、数学能力并无受损,智力测验的表现也没有受影响。他们的身体十分健康,并无明显的运动或感官残疾。但他们仍然引起了身为医生的 Damasio 的注意,因为虽然他们表面上身体和认知能力均没受损,但在实际操作上却出现了问题:在现实生活里作决策时,他们笨拙得令人吃惊,似乎不能有效地选择合适的行动,也不能考虑不同的行动可引致的效果,或准确地为这些行动排列优先次序。

有一个极具代表性的病例,就是 Damasio 称为“艾略特”的病人。艾略特本来是个成功的商人、受家人爱戴的丈夫和父亲,后来接受了一次脑肿瘤切除手术,当中必须移除部分腹侧中部前额皮层;自此,他的生活起了翻天覆地的变化。Damasio 形容:“艾略特仍像以前一样聪明,活动和语言能力也没受损;然而,在许多方面他仿佛已不再是以前的艾略特。”<sup>71</sup>早上他需要人家叫他起床、预备上班;上班后又似乎不能有效运用时间和集中注意力,甚至不能完成一些最日常的工作:

试想想:有一项工作,需要阅读某客户的文件然后分类。

<sup>68</sup> 同前注,页 104。

<sup>69</sup> Antonio Damasio, *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness* (New York: Harcourt Inc., 1999), p. 161.

<sup>70</sup> 比较 Gerald Edelman 的“价值记忆”(value memory)观念,其中提及借着在线建构场景,“当下无价值的、感知的范畴分类,与价值主导的记忆产生互动”(G. Edelman, *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind* [New York: Basic Books, 1992], p. 121)。

<sup>71</sup> Damasio, *Descartes' Error*, p. 36.

艾略特完全明白文件的重点,也知道从它们内容的异同入手整理。问题是,他会在整理的过程中,忽然转头耗费一整天细阅一份文件。又或者,他会花一整个下午考虑应该用哪个原则去整理文件:日期?文件的大小?与个案的相关性?还是其他原则?工作流程就此给打断。<sup>72</sup>

不久,艾略特遭辞退,往后的无业生涯也不好过:他渐渐喜欢收集奇怪的东西,接手处理一些毫不相干的计划(他很快便决定做这些计划,也很快便放弃),与声名狼藉的人合伙做有问题的生意,以致积蓄耗尽;他也离过几次婚,最终要领取残疾援助金过活。

Damasio 和同僚的看法是,腹侧中部前额皮层出现问题的病人如艾略特,他们都欠缺了躯体标识器(somatic marker)——就是那些不自觉的、受本能驱使的、具指引性的影响,它们一般会伴随着我们表征这个世界。缺乏躯体标识器令患者不能不自觉地评价各个选择,以致他们“在决策上难以[就不同的选择]分出高下”<sup>73</sup>。于任何情况下,有无限个在理论上可行的行动方式,人脑实在不可能同时分析所有的可能性;因此,躯体往往在不自觉的情况下,在正式开始选择时便以躯体标识器于理性分析上作出了某些取舍。像艾略特这样的患者,在抽象道德推理和利害计算上表现良好,因为这些抽象分析是人为地简化的。相反,在现实环境中,在缺乏躯体标识器执行取舍的情况下,患者就会无动于衷地考虑所有在理论上可行的选择,结果就是不能作出决定,或者以一些别人觉得十分差劣或任性的方法来作决定<sup>74</sup>。有些研究人员将这些患者的现象跟酗酒者或强迫性赌徒比较,发现酗酒者和强迫性赌徒在概念上知道酗酒和赌博有害,但因缺乏躯体标识器,因此概念上的认知并不足以令他们不做有害的事。有强迫性行为的人并非太情绪用事,相反是情绪不足。

当然,必须留意的是,即使躯体标识器对日常决策十分重要,但依赖

<sup>72</sup> 同前注。

<sup>73</sup> 同前注,页 51。

<sup>74</sup> 比较 Gigerenzer 和 Selten 对情绪的形容:“有效地停止关于搜索的规则,也是限制搜索范围的工具。”(*Bounded Rationality*, p. 9)

直觉和技能并不保证成效。Damasio 提及一位额前叶有问题的患者,他在结冰的路上开车,车子打滑,他仍然能冷静地控制方向;一般人这个时候会直觉地感到打滑有危险而尝试猛力刹车,但这显然不利于当时的情况。一般而言,人类许多时候是个颇差劲(即理性上不完美)的决策者,特别是在现代工业社会——一个与人类祖先的社会大不相同的环境。在经济学术范畴内, Daniel Kahneman 和已故的 Amos Tversky,就是以摒弃理性选择的理论、推崇心理学上更贴近现实的模型,而享有盛名:这个模型所重视的,是引领我们日常决策的非理性启发式和偏差(bias)<sup>⑥</sup>。譬如,如果不涉情感地计算,每周投资 20 元购买保守的互惠基金,回报当远较买彩票为佳,其理甚明;但许多人的推理过程却被躯体标识器误导,因为躯体标识器此时往往与赢取百万彩金的意象紧紧挂钩。同样,飞机遇上空难、起火下坠的负面意象,令许多人宁愿乘车而不乘搭飞机,即使在统计学上乘搭商用客机远较坐车远行安全。George Loewenstein 和同僚构想出一个“风险即情绪”假设(risks as feelings hypothesis),与 Damasio 的躯体标识器理论相近。“风险即情绪”假设发现人类对想象情况的风险评估,大部分取决于其逼真程度,而非那个想象情况发生的可能性。在一项研究中,Loewenstein、Weber、Hsee 和 Welch 发现,人们愿意为因恐怖袭击而引致死亡的飞行保险而非“所有可能原因”而致命的保险多付保险费。另一个极端例子是,人们对一些较不能引起情绪激动的风险(如水灾)购买的保险,保额往往不足<sup>⑦</sup>。其他研究则显示,人们对一些关乎个人的警告或传闻反应较大,对经过统计的实际资料反应较小。

从进化的角度看,依赖强效的、有理性偏差的躯体标识器作为导引,有助人类适应在散布的环境下狩猎和采集;但在复杂而安定的农业社会

<sup>⑥</sup> 可特别留意以下专著收录的文章: D. Kahneman, P. Slovic, and A. Tversky, eds., *Judgement under Uncertainty: Heuristics and Biases* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); D. Kahneman and A. Tversky, *Choices, Values, and Frames* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000)。Kahneman 和 Tversky 倾向强调一般决策的次优性。相对而言,上文讨论过的“有限理性”论认为,在真实的生态环境中,最理性的决定(经济学家眼中的“正确”决定的标准)未必一定最佳或最可行,因为要考虑搜集及处理信息的成本和因而损失的机会。

<sup>⑦</sup> G. Loewenstein, E. Weber, C. Hsee, and N. Welch, “Risk as Feelings,” *Psychological Bulletin* 127 (2001): 267-286.

中,躯体标识器有时会误导人们的判断,这在现代科技发达的情况下尤见明显。事实上,在我们认识躯体标识器的重要性的同时,并不需要排斥传统抽离的、冷静的理性筹算和推理分析——正是这些理性思考能力,证明了人类在进化过程中占有优势。因此,看待 Damasio 和同僚的研究的最好方法,是以此纠正后启蒙时代对理性的盲目崇拜,凸显传统的客观理性模式在本质上的严重限制。

倘与道德论相连,越来越多认知科学家和哲学家同意休谟(David Hume)和斯多噶学派(the Stoics)的理论,即规范性的判断最终乃源于人类的情绪反应。Damasio 称,我们对“美好”的感觉与我们对健康的身体的感觉是对应的,因此,“求生存,与从基本上减少身体的不适状态,令身体在生理上达至功能上的平衡,是互为配合的”<sup>⑧</sup>。同样,Martha Nussbaum 同意新斯多噶学派的“认知评估”(cognitive-evaluative)情绪观:情绪是“对价值的感知,产生聪明合宜的反应”<sup>⑨</sup>。Charles Taylor<sup>⑩</sup>虽然明确表示希望与那些将科学式推理应用于人类范畴的“自然主义者”保持距离,但他的研究于探索情绪和道德价值的关系,确然有用。Taylor 其中一个重要的论点,是人类在本性上只可在规范的空间下操作,而这个空间乃是由一个经验上无法证明的信念所组成的框架所决定。启蒙时代有种傲慢的说法:人们可以完全摒弃信念或信仰,单靠客观理性的主宰导引生命。这种以为可以反映根深蒂固的真相的傲慢想法,其实本身就是一种以理性为强大后盾的“信仰”。一些所谓“弱评估”(weak evaluation)——例如是喜欢巧克力还是香草雪糕——我们已十分熟悉;

<sup>⑧</sup> Damasio, *Descartes' Error*, p. 179.

<sup>⑨</sup> M. C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of the Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), p. 1. 同时参照 Lakoff 和 Johnson 的论点,他们认为规范性判断来自背景感觉,而身体感觉健康良好是我们理解“美好”的基本源头(Lakoff and Johnson, *Philosophy in the Flesh*, pp. 290-292)。近期关于道德和情绪的研究,较具代表性的有下列专著收录的论文: R. Solomon, ed., *Thinking about Feeling: Contemporary Philosophers on Emotion* (New York: Oxford University Press, 2004); S. Nichols, *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment* (New York: Oxford University Press, 2004); J. Prinz, *The Emotional Construction of Morals* (New York: Oxford University Press, 2007)。

<sup>⑩</sup> C. Taylor, *Sources of the Self: The Makings of Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989)。

但人类仍然不可避免地倾向作出“强”(strong)的或规范性的评估。这些“强评估”乃建基于一组或显或隐的自体论主张,因此被视为一股客观的力量而非仅仅主观的冲动。例如说,我并不偏好巧克力雪糕,也相信香草雪糕更美味,但我并不要求其他人和我的想法一样,更不会因为妻子喜欢巧克力雪糕而谴责她。我也不赞成虐待小孩,但这种好恶的感觉与前述那种不同:虐待小孩是错的,我会谴责甚至去惩罚那些在行为上冒犯了我的感觉的那些人。如果被迫得太紧,我更加会以坚信人的权利不受损害、保护弱小等等信念为前提,建构并表述我的谴责。

在认知科学和社会心理学的范畴里,支持 Taylor 论点的文献越来越多,显示了人们能分辨“视乎反应”(response dependent)的评估(即 Taylor 指的只涉及习惯性的“弱评估”)和道德评估(即 Taylor 指的“强评估”,即使小孩也觉其客观价值及普遍性<sup>⑧</sup>)的相异。据 Taylor 所言,“强评估”之所以与别不同,最主要是它以自体论的立场为基础——这个立场关乎世界究竟是怎样的,它为评估赋予了客观的力量。认知科学和心理学的研究结果,却怀疑自体论理念和道德情绪(moral emotion)之因果联系的定向性(directionality),并且认为在许多情况下,因果联系可能源自情绪,而自体论的理念则是事后再赋予的解释。Jonathan Haidt 等人发现,人们面对一个语言情境(verbal scenario)时,他们对这些情境的情绪反应,较他们所讲的,更能准确地反映他们的道德判断;假如有些人对某个情境产生十分强烈的负面情绪反应,他们通常会挣扎着要为自己提出一个理性的解释,但结果有时却非常可笑<sup>⑨</sup>。Shaun Nichols 的研究同样显示,一些充满情感但传统上却被视为中立的情境,一般会被当作等同有违道德而受判断<sup>⑩</sup>。Karl Edwards 和 William von Hippel 则发现,改变社会态度的最佳方法,不是靠理性辩论,而是改变人们被情感充满的

<sup>⑧</sup> Nichols 及 Nichols and Folds-Bennett 的文献纵览,载有关于 4 至 6 岁儿童的研究结果,读者可参考: S. Nichols, “Norms with Feeling: Towards a Psychological Account of Moral Judgment,” *Cognition* 84 (2002): 221-222; S. Nichols and T. Folds-Bennett, “Are Children Moral Objectivists? Children’s Judgments about Moral and Response-dependent Properties,” *Cognition* 90 (23-N) (2003): 32。

<sup>⑨</sup> Haidt, Koller, and Dias, “Affect, Culture, and Morality.”

<sup>⑩</sup> Nichols, “Norms with Feeling.”

直觉;人们对持守建基于情感的意见,较持守建基于理性的意见,更有信心<sup>⑪</sup>。Thalia Wheatley 和 Jonathan Haidt 在一个近期的研究里显示,在判断一个行为如何令人厌恶、在道德上如何错误的时候,一些一闪而过的、被催眠引发的呕吐感,足以令人们作出更严厉的判断,这证明了源于心底的反应对道德判断的重要性<sup>⑫</sup>。

为了替其“社会直觉”方式辩护,Haidt 总结了大量文献,指出有意识的道德推理“通常是事后的建构(post hoc construction),在已作判断之后才产生”<sup>⑬</sup>。这些结果有力地支持了这个想法: Charles Taylor 式的强评估,乃来自被情感充满的感觉运动直觉(如恶心感),然后以自体论立场或理性解释将其合理化。Haidt 说:“面对社会需要说得清的理由,人们于是变成陈构个案的律师,而非探求真相的法官。”<sup>⑭</sup>这个看法,令曾经致力研究进行道德决定时牵涉大脑哪部分的神经科学家 Joshua Greene 在 2007 年的研究作出以下结论:义务论意义上的道德原则,根本就是“一种道德虚谈”<sup>⑮</sup>。

## 九、直觉反应(Gut Reaction)和认知控制

道德上的“直觉反应”可补客观主义模式的不足,这固然重要;但认知控制于道德推理和道德行为的重要影响,也不可忽略。首先,虽然情绪反应可引发事后才有意识产生的信念,但当中的因果关系也可从反方向发展:譬如,在情感上中立的情况下,明显的信念往往可引起情绪反应。以一个与宗教信仰有关的例子来解释:对我来说,在街上被一个低

<sup>⑪</sup> K. Edwards and W. von Hippel, “Hearts and Minds: The Priority of Affective versus Cognitive Factors in Person Perception,” *Personality and Social Psychology Bulletin* 21 (1995): 996-1011.

<sup>⑫</sup> Wheatley and Haidt, “Hypnotic Disgust Makes Moral Judgments More Severe.”

<sup>⑬</sup> Haidt, “The Emotional Dog and Its Rational Tail,” p. 814. Haidt 的另一篇文章收录了较近期的文献纵览,可资参考: J. Haidt, “The New Synthesis in Moral Psychology,” *Science* 316 (2007): 998-1002。

<sup>⑭</sup> Haidt, “The Emotional Dog and Its Rational Tail,” p. 814.

<sup>⑮</sup> J. Greene, “The Secret Joke of Kant’s Soul,” in W. Sinnott-Armstrong, ed., *Moral Psychology*, vol. 3: *The Neuroscience of Morality*, p. 63.

种姓的印度人碰触到并不会引起我的情绪—道德反应,但同样情况如发生在一个保守的高种姓印度人身上,却很有可能会令他产生身体上强烈的厌恶感和道德上的愤怒感,因为对他而言,种姓制度是宇宙的规范制度。不过,即使在这个情况下,我们仍需留意,这种与个别文化相关的本体论理念,只会引起个别人士的强烈反应和评价,因为它只是在象征意义上与由不洁、沾污、厌恶所引发的本能生理反应有关:在形躯上与其他种姓“混合”起来,对保守的印度人来说是令人憎厌的,这是源自他认为低种姓的人在象征意义上是“不洁”的这个世界观,而由此又引发了其他相关的情绪反应如污染、沾污。

过分强调情绪对有意识道德推理的影响,也会产生另一个问题,即:这个影响的过程是可以被阻隔的。明显地,基于理性信念的、由上而下的控制,是可以压倒情绪反应的。Haidt 等人主持了一个关于厌恶感和道德反应的跨文化研究,他们发现:来自不同“西化”程度的背景和社会经济阶层的人士,对某些情况的情绪反应非常不同也非常有趣<sup>⑧</sup>。研究结果显示,来自较高社会阶层、在西方文化背景下生活的人,较有意识地参照“自律伦理学”(ethics of autonomy),即较重视多元化、个人自由、权利等等构成西方自由传统下“自我”的基础:这些人也较为抗拒将负面的情绪反应转化为道德反应。例如,当他们看见一个人将国旗剪开当洁厕抹布使用,或有人吃掉一只意外身亡的家犬时,他们会有恶心感或抗拒感,但这些感觉又会被其他想法压倒,例如说,这些行为在道德上并无错误——即使他们个人而言或许觉得不安<sup>⑨</sup>。

Joshua Greene 等人记录了一个关于道德推理的功能性磁共振造影研究,并发现了类似的现象<sup>⑩</sup>。在这个测试中,被试对一个经典的思想实验的两个版本,有着截然不同的反应。在“手摇车版本”中,被试需要想象:一辆手摇车在轨道上正向着一个 Y 形的铁路的交汇处滑行,交汇处的左边车轨绑

了一个人,右边车轨绑了五个人。被试只消一按钮,便可决定手摇车往左还是往右转。大部分被试都很快地决定将手摇车往左转,以避免撞倒右边的五个人。在“步行桥版本”中,被试需要想象和一个大个子一起站在步行桥之上,桥的下方有条路轨,上面绑了五个人。有一辆手摇车正向着那五人滑行,而堵截手摇车的唯一方法,就是把大个子推下桥去(假设被试本人个子太小,不足以堵截手摇车),这样大个子可能会死,但却可救活五个人。从功利主义的角度出发,两个情况都是牺牲一人以拯救五人,但大部分被试却表示不愿意把人推下桥。Greene 等人发现,“步行桥”被试的脑部的情感区域,较“手摇车”被试的情感区域活跃。这个结果显示了,不同的反应是源于对主动推人下桥这个想法的一种发乎内心的、负面的情绪。有趣的是,有一小部分被试在“步行桥”测试中,给出了“正常”功利主义的反应(即:愿意推一人下桥以拯救五人),而据功能性磁共振造影测得的相关脑部位活动时间表示,这个反应涉及了脑部跟抽象思维和认知控制有关的部分,因由“步行桥”这情况而产生的情绪反应受到压抑<sup>⑪</sup>。类似的结果,为“理性至上”信念提供了实证支持;其实“高级推理”信念早受柏拉图和荀子等哲学家认同,这个信念认为理性能力可以亦应该监督——必要时甚至压抑——情感能力所产生的反应。

然而,对一些有兴趣于建基于实证、可实践的道德模式的人士而言,一个重要的问题是:这种有意识的、理性的控制,其显性程度如何。这明显是有可能的。比较不明显的是,这个模式对一个真正的道德行动者(moral agent)在日常生活中可产生什么效果。必须留意 Greene 等人 2001 年的研究内所提及的那种有意识地压抑自发的情绪反应,实际上明显地干扰了被试作出反应的所需时间,这说明了认知控制是颇费时的过程。在一个较近期的跟进研究中, Greene 和同僚发现,认知能力用得越多,进行功利主义式判断所需的时间越长<sup>⑫</sup>。这个结果与上文引述

<sup>⑧</sup> Haidt, Koller, and Dias, “Affect, Culture, and Morality, or Is It Wrong to Eat Your Dog?”.

<sup>⑨</sup> Jones 有一篇较近期的文章纵览,讨论恶心感与道德判断: D. Jones, “The Depths of Disgust,” *Nature* 447 (2007): 768-771.

<sup>⑩</sup> J. D. Greene, R. B. Sommerville, L. E. Nystrom, J. M. Darley, and J. D. Cohen, “An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment,” *Science* 293 (2001): 2105-2108.

<sup>⑪</sup> Greene 等人也发现,与认知控制有关的脑部活动在作出功利式的判断前便有所增加。见: J. D. Greene, L. E. Nystrom, A. D. Engell, J. M. Darley, and J. D. Cohen, “The Neural Bases of Cognitive Conflict and Control in Moral Judgment,” *Neuron* 44 (2004): 389-400.

<sup>⑫</sup> J. D. Greene, S. A. Morelli, K. Lowenberg, L. E. Nystrom, and J. D. Cohen, “Cognitive Load Selectively Interferes with Utilitarian Moral Judgment,” *Cognition* 107 (2008): 1144-1154.



Baumeister 所谓“自我损耗”(ego-depletion)的研究结果一致:有意识的监控是一种有限的认知资源。

更重要的是,我们必须注意,上述常见于义务论和功利主义论的道德两难的情况,是极度简化的情况——在真实世界里,道德决定往往在这样的一个环境下进行:充满时间压力、信息有限甚或错误,物质/时间界限模糊,意识活动有限甚至不存在<sup>⑧</sup>。以 Greene 等人检视的步行桥情况为例,它的问题是:这是个人为地简化的(在现实生活中,我们真能肯定大个子可堵截手摇车,又或者我们把他推下去的时间真能算得那么准确吗?)、动机不明的(有些被试说他们会把大个子推下桥,但当现实发生这样的情况而他们面对着一个活生生的人,他们未必会真把他推下桥)、将注意力集中在戏剧性时刻的有意识抉择;但在日常生活中,道德决定常常是自发的甚至是半意识性的。我在往公交车站的途中遇上露宿者时,我是否每次都会有意识地作出功利的计算(或者义务式的理性思考)?我是大学教授,抓到了一个学生抄袭。校规订明他会因此而不及格;但他是家里第一个念大学的孩子,印象中他基本上是个诚实用功的学生,这次抄袭可能是他在巨大压力下铤而走险;他也似乎真切地深感后悔。揭发他的话,他的奖学金落空,更会被逐出校门,还有其他惩罚。我在决定应怎样处理这个个案之时,我可以是在进行功利的计算吗?我可以依从某些参数值吗? (“后悔”值多少分?是否可根据程度深浅而按比例计算?)看来,像这样的情况比手摇车或步行桥的处境更能代表人们最常面对的“道德决定”冰山的一角。当然,在日常生活中,“道德决定”的“冰山”,还有很大部分是隐藏着并以不自觉的方式活动着:我们对超市的女收银员,态度友善吗?我们会留意刚上车的长者并主动让座吗?在仍未喝咖啡、脑袋仍在拼命想着功利主义问题并恨不得立即继续写论文的时候,我们会否留意伴侣正在分享一些她觉得重要的事情?

正如 William Casebeer 已觉察到,这些“将‘冷冰冰’的‘道德想象’抽离于‘有血有肉’的‘道德行为’的实验方案”,衍生的问题是“不必要地将已启动的神经机制范围加诸限制”,继而扭曲了真实世界中道德推

<sup>⑧</sup> Daniel Dennett 曾列举一个关于某哲学团体的竞争的例子,能有效解释一些真实的、“短视而时间紧迫的”决策的特色。见: D. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meaning of Life* (New York: Simon & Schuster, 1995), pp. 495-502。

理的真相<sup>⑨</sup>。明显地,这种用以压抑躯体—感情反应的认知控制和不带情感思考,是一种有限的资源;这说明了,主动注意(active attention)虽然是人类的重要能力,但如要以此作为建构伦理学理论的基础,这会是个十分薄弱的基础。下文转而讨论一个并非主要依赖主动认知控制和推理的伦理模式,这个模式旨在培养自发、自动、不费力的性情,以实践德行。

## 十、德性伦理和不费力注意(Effortless Attention)

综观上文评述过的人类认知研究后,“德性伦理”应可成为一个更具吸引力的伦理模式。德性伦理在过往几千年来已是不少世界文化的主导伦理模式,与现代西方伦理理论比较,德性伦理较少依赖认知控制,此乃其特色。德性伦理由什么构成,仍具争议,而理解德性伦理与义务论或效果论(consequentialism)之间的相异,在方法上也各有优劣<sup>⑩</sup>。本文拟集中讨论与“不费力注意”关系密切的特征,这些特征或可视为德性伦理最核心、最突出的特征:道德行为并不源于理性的、有意识的遵从规条或计算,而是源于(至少部分源于)稳定的、自发的、与情绪有关的性情,这些性情令人面对某些特殊情况时能作出合乎道德的反应,也能以一些较合乎规范的方式,可靠地感知这个世界。譬如,一个勇敢的人,可正确地辨识在哪些情况下需要作出有勇气的举动,不费劲地掌握合宜的、“有勇气的”反应,然后以自发的、不自觉的方式将反应转化成行为。

大部分德性伦理理论均认为,这些德性并非自然而然地发展出来,而

<sup>⑨</sup> W. D. Casebeer, “Moral Cognition and Its Neural Constituents,” *Nature Reviews Neuroscience* 4 (2003): 840-845. Casebeer 和 Churchland 赞成一个较为在“生态上有效的实验体制”,当中考虑到:真正的道德推理是“热”的(情感的状态是重要的一部分),社交性的(我们并非在“社会真空”[social vacuum]的状况中下决定,而是受“社交线索”[social cue]影响),具分布性的(内嵌于一个广大的刺激网络中),有机的(对环境敏感),真实的(亲自参与而非抽象的),具导向性的(关于在世的真实存在的东西)。见: W. Casebeer and P. Churchland, “The Neural Mechanisms of Moral Cognition: A Multiaspect Approach to Moral Judgment and Decision-making,” *Biology and Philosophy* 18 (2003): 187-188。

<sup>⑩</sup> R. Crisp 和 M. Slote 合编的 *Virtue Ethics* (New York: Oxford University Press, 1997), 是介绍德性伦理的有用入门书。读者也可参考 Van Norden 的 *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy* 页 33—37, 当中论及德性伦理学的“激进”和“温和”两派。



是需要不同形式的文化训练,整个过程由一个观念开始:将人未经改变的天性,按照何谓丰盛正当人生的观念,而逐步转化。这种训练不免涉及一些普遍的规条和原则,但因为其最终目的是培养一自发的性情和一独特的感知模式,因此倾向以下列基本方式为主:楷模学习;在老师带领下,举一反三;在身心上开展文化实践,如修习礼乐。合宜地发展德性,曾被比拟为一种“技能”(know-how)或技巧,它在一定程度上具备以下特性:灵活性、对环境敏感、毫不费力。这些特性在由规条或抽象计算所引致的行为中是付诸阙如的。因此,德性便似乎须依赖内在的知识和自发性,而诚如上文论及的文献所言,这些知识和自发性在人类日常生活中十分重要。或许可以说,德性伦理的精髓,就是对认知控制能力的怀疑,以及对发掘并重塑潜藏于意识下的人类认知“冰山”的一种不住的欲望。

当然,德性伦理的模式亦有其问题。尤其是所谓“好人的条件”——在任何情况下,“勇气”的定义就是有勇气的人会做的事情——其流传之广泛,足以令义务论者和功利主义者吃惊不已。依赖传统及社会规范以提供德性模式的参考,容易引致权威主义和褊狭的保守主义(事实上历史已有证明);义务论和功利主义之形成,正是要对抗权威主义和保守主义等弊端。无论如何,综合上文引述的人类认知的特性,似乎论及伦理模式时,我们别无选择。在某些方面上,义务论和功利主义或许非常吸引;但如果人类真的不能长期地、稳定地在日常生活中运用义务论和功利主义的原则,那么无论喜欢与否,我们也要接受德性伦理。

认知科学的指示,可为人文学科学者提供的其中一种服务,就是解决一些长期争辩不休的理论争拗的机会<sup>⑥</sup>。早自公元前4世纪的孟子和墨子,德性伦理学者已争论关于理性伦理学(rationalist ethics)在理论上和实际上的限制——近期的论争可说是由G. E. M. Anscombe的“现代道德哲学”(modern moral philosophy)<sup>⑦</sup>所引起——似乎并无方法可解决此论争。即使上述有些关于人类认知的发现需要再详加研究,但这些发现最后仍或会倾向德性伦理,至少某些特别的议题是如此。如果情绪在人类日常的决策中起了关键作用,那么一个以模塑并正确疏导情绪的伦

理训练模式,便显得颇为吸引<sup>⑧</sup>。如果我们的日常决策和判断,大多是自动的、不自觉的、不容易受认知能力控制的,那么我们便有理由对完全依赖有意识理性思考的伦理模式的能力产生怀疑。如果以身体为本的隐喻是人类思考不可或缺的主要特性,那么,将伦理模式建基于非感官的、命题式的认知过程,便显得有所不足——虽然不至于对义务论和功利主义造成致命一击(因为无论其认知上的可信性如何,总有人会为其辩解,说它们虽然难以实现,却是必要的理想之境),但已有寸进。德性伦理在理论上固然有其困难,在社会应用上也倾向易被利用;但现实地看,德性伦理可能就是唯一拥有的伦理。

德性伦理在近代的复兴,乃尝试取法于亚里士多德,而上文述及的多种关于人类心理的特色,也与亚里士多德关于自我的观念不谋而合。有些从事中国哲学研究的学者或会说<sup>⑨</sup>,除了亚里士多德外,还有其他德性伦理学者;在亚里士多德的传统之外,还可参照其他哲学传统,例如先秦儒学的内容便能更广泛具体地显示出在认知上确切可行的实践伦理(ethic in action),究竟是怎么一回事。后文将概述早期的中国德性伦理,重点描述“不费力注意”的角色。

<sup>⑥</sup> 我在2001年发表的一篇文章,内容论及德性伦理和义务论的相对优势(E. Slingerland, "Virtue Ethics, the *Analects*, and the Problem of Commensurability," *Journal of Religious Ethics* 29 [2001]: 97-125);该文的匿名评审人指出:以康德为例,他意识到对个别情境运用普遍原则时,需要作出实际的、针对情境的判断;因此,成熟的康德主义和德性伦理之间的距离,其实并不像最初设想的那么大。事实上,为康德传统辩护的人,一直以来所争辩的,是德性伦理学家所批判的其实是被夸张了的康德立场,此立场强调的是实践理性的角色(例见:J. Schneewind, "The Misfortunes of Virtue," *Ethics* 101 [1990]: 42-63)。然而,我们理解的康德实践理性,有一点康德是绝不含糊的,就是:情绪和习惯——作为人类偶然的、经验的、他律的素质——跟道德可以绝对无关。近来越来越多支持康德的人尝试正面地解释情绪或类比想象的功能(例见:Johnson, *The Body in the Mind*),他们似乎肯定了传统的义务论是有深层问题的。

<sup>⑦</sup> 例如:S. Wilson, "Conformity, Individuality, and the Nature of Virtue: A Classical Confucian Contribution to Contemporary Ethical Reflection," *Journal of Religious Ethics* 23 (1995): 263-289; K.-C. Chong, "Confucius' Virtue Ethics: *Li*, *Yi*, *Wen* and *Chih* in the *Analects*," *Journal of Chinese Philosophy* 25 (1998): 101-130; P. J. Ivanhoe, *Confucian Moral Self Cultivation*, 2nd ed. (Indianapolis/Cambridge, MA: Hackett Publishing Company, 2000); Slingerland, "Virtue Ethics, the *Analects*, and the Problem of Commensurability"; and Van Norden, *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*.

<sup>⑥</sup> E. Slingerland, *What Science Offers the Humanities: Integrating Body and Culture* (New York: Cambridge University Press, 2008).

<sup>⑦</sup> G. E. M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy," *Philosophy* 33.124 (1958): 1-19.

## 十一、儒家德性伦理中的“不费力注意”

我曾发表一篇文章论及先秦中国哲学思想,主张当时的“主流”<sup>⑩</sup>思想家,以“无为”——或“不费力行为”(effortless action)——为共同的精神目标。“无为”意指一个理想境界,达此境界者能不费劲、不自觉地行动,而这种行动又与宇宙的恒常规律互为融合。以儒家而言,“无为”也有不费力、自发地配合传统伦理及礼仪标准之意<sup>⑪</sup>。本文主张,如何达至“无为”乃早期中国思想中的核心精神争议,当中的张力,来自有意识地求达至不费力之境——即“努力地不努力”——而此张力又引起一连串其他理论,例如人性如何、修身的最理想隐喻模式(metaphoric model),以及个人与所秉承的文化传统之关系,等等。

下文将集中讨论《论语》中孔子如何论“无为”。《论语》可谓最早详细记载关于德性伦理之实践的文献,清晰地描述了“无为”和“不费力注意”乃经过长期锻炼及个人改变方可达至的目标——虽然这个说法与伦理上的理想境界与人之本性有何关系这一点,似乎有所不合。某些段落似乎主张,教化纯粹是提升人已有的内在潜能甚至令其更臻完善;但有一些段落又似乎肯定了一个模式:教化可从基本上重塑一个人天然的、未加修饰的本性<sup>⑫</sup>。就着本文的主题,我不拟在此评论上述的两个不同观点,而会聚焦于《论语》中孔子晚年的行事为人,由此阐释“无为”和“不费力注意”的境界。

儒家的修身,目的是培养具备“仁”<sup>⑬</sup>的君子、圣人,过程涉及严谨的常规训练,人们要服从传统实践方式和判断标准。这个训练要求人们在

<sup>⑩</sup> “主流”一词有点过时,指的是道家和儒家思想,其世界观后来主导了东亚思想。

<sup>⑪</sup> E. Slingerland, *Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China* (New York: Oxford University Press, 2003).

<sup>⑫</sup> 孟子和荀子的学说,分别沿着这两个方向发展:孟子强调彻底的“内化”,荀子则着重颇为极端的“外在”修身模式。

<sup>⑬</sup> 在《论语》中,“仁”统摄各个德目,是人之为“人”的最高德性。《论语》之后的典籍里,“仁”的内容集中表达人与人之间的共感(empathy)或善意(kindness)——特别是在位者对人民的态度——在这样的背景下,“仁”一般英译为“benevolence”。虽然《论语》中亦有类似的用法(如《颜渊》第22条、《阳货》第21条),但“仁”一般而言在《论语》中乃泛指善。

多方面有所进益,诸如学习礼乐、熟读典籍,以及其他方面的文化修养,最终乃希望能令人达至内外统一和谐。孔子在《论语·雍也》论及人的本质和文化修养的关系:

质胜文则野,文胜质则史。文质彬彬,然后君子。

这段可谓儒家经典中最早透显出“中”这个理想境界的描述,“中”日后亦成为了儒家的重要观念。先天的材质与后天的文化修养达到完美的平衡,这就是理想之境,虽然有人或会误以为应更着重“质”。

## 十二、灵活性与自发性

孔子思想中一个明显的德性伦理特征是:修身的目的,是为了转化学生成为某一种人,而非单单为了配合某套原则或教导某些算计的方法。《论语·子罕》曰:

法语之言,能无从乎?改之为贵。巽与之言,能无说乎?绎之为贵。说而不绎,从而不改,吾末如之何也已矣。

人只是表面上赞同孔子之道并不足够,他必须慕道,并身体力行。因此,儒家的道德训练必须伴随长期的努力实践,例如学习礼乐——“乐”包括唱歌、弹奏乐器、跳舞<sup>⑭</sup>。

儒家关于个人修养训练的理论,吸收了正确的语言和认知模式,强调研读并反复背诵典籍,并将当中的教导付诸实践,直至将教导完全内化成为下意识的思想模式。这种训练也包括个案研究和讨论。以下是一个典型的情况:

子张问曰:“令尹子文<sup>⑮</sup>三仕为令尹,无喜色;三已之,无愠

<sup>⑭</sup> 关于艺术在儒家修身中的角色,参考:R. Eno, *The Confucian Creation of Heaven* (Albany: State University of New York Press, 1990); N. Gier, “The Dancing Ru: A Confucian Aesthetics of Virtue,” *Philosophy East and West* 51 (2001): 280-305.

<sup>⑮</sup> 令尹子文德高望重,对国家鞠躬尽瘁,因而备受推崇。

色。旧令尹之政,必以告新令尹。何如?”子曰:“忠矣。”曰:“仁矣乎?”曰:“未知,焉得仁?”(《论语·公冶长》)

这个讨论由子张先提出发问,但可以想象孔子当时是向着一群弟子讲解的。他对历史人物子文的评价,等于给弟子上了一课。《论语》其中一个最有趣(或有论者认为是最令人不满)的面向,就是孔子没有确实地为“仁”下定义,他也不愿宣称某些人物为“仁”者。当被问及某某可否称为仁,孔子往往退而求其次,提出一个层次较仁稍低的德目,上述他对子文的评价便是一例。个中理由,不仅是因为仁极难达至,也因为仁作为德目之最高者,有一种难以从同代人或历史人物的二手资料中感受得到的灵活性和儒雅。

正因仁的真正内容难以用文字描述,故此孔子授学之时,集中在扣紧背景脉络的情况下提出嘱咐,又或者因材施教,按个别弟子的需要而陈述己见。有论者认为,孔子评价子文时有所保留的原因,未必全部源于他对子文的真实想法,而更多是出于他对子张的德性的关怀。孔子能灵活地因材施教,在《论语·先进》中有生动的描述:

子路问:“闻斯行诸?”子曰:“有父兄在,如之何其闻斯行之?”冉有问:“闻斯行诸?”子曰:“闻斯行之。”公西华曰:“由也问闻斯行诸,子曰‘有父兄在’<sup>⑩</sup>;求也问闻斯行诸,子曰‘闻斯行之’。赤也惑,敢问。”子曰:“求也退,故进之;由也兼人,故退之。”

本段可谓孔子因材施教的范例,或可与佛家的“方便善巧”(upaya)观互相呼应<sup>⑪</sup>。

当然,孔子会教导一些普遍的原则如“己所不欲,勿施于人”这条“可以终身行之”的“一言”(《论语·卫灵公》)。现代西方学生——尤其是有分析哲学训练的学生——研读《论语》时,往往以此普遍原则为他们理

解《论语》的核心<sup>⑫</sup>;但我认为这种看法扭曲了原文在中国古代应如何被理解、实践的原貌。孔子的施教方式,并非集中在上述的普遍原则,而是着重培养学子具备一种能力,令他们可敏锐地在不同情境下灵活运用孔子教导的原则和道理。这种感觉——一种理性的情绪或具身化的技能——令儒家式的圣人可依循道德理想和原则而行事,同时又兼有自主性和灵活性,这是一般只懂寻求书本知识的人难以做到的。事实上,倘若欠缺对情境的敏锐感和灵活变化的技巧,便称不上真正掌握到那套原则。正如孔子所言:

诵诗三百,授之以政,不达;使于四方,不能专对;虽多,亦奚以为?(《论语·子路》)

他的目的是培养一个实践的意识,而非过分被形式或结构所限制。这种以情境为中心的理性思考,庶几可与亚里士多德式的“实践智慧”(phronesis)相比拟;而最终在道德境域中,所谓“正确”者实与君子的行为互为呼应。

事实上,《论语·乡党》通篇详细记述了孔子习礼的情况,正好示范了真正的圣人如何灵活地将礼的原则应用于生活。某些支持儒学的西方学者,仍会因《乡党》里一些似乎无关痛痒的、关于严谨礼节的细致描述而感到吃惊并对此章略而不顾。这种不安感其实乃源自一种基本的误解。儒家的礼仪,其范围及细节,对现代西方人来说固然十分陌生;但必须明白,《乡党》里所强调的是:孔子在事无大小的生活各方面中所体现的“礼”的精神,不仅从容优雅,更能将礼和四周难以预见的环境配合得天衣无缝。

今兹以《乡党》内数节为例,间中辅以评论,以求明确清晰:

朝,与下大夫言,侃侃如也;与上大夫言,诃诃如也。君在,蹀躞如也,与与如也。

<sup>⑩</sup> 意思是,应该听从长辈的判断,不应自己采取主动。

<sup>⑪</sup> Setton 的论文探讨了孔子教导的背景脉络性: M. Setton, “Ambiguity in the Analects,” *Journal of Chinese Philosophy* 27 (2000): 545-569.

<sup>⑫</sup> Roetz 的专著可谓将孔子视为义务论者的经典例子,他特别集中讨论“己所不欲,勿施于人”: H. Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age* (Albany: State University of New York Press, 1993), 特别是页 133—148。

孔子毫不费力地因应不同的社交环境而做出合适的表情和行为,既不与同事太亲近,也不谄媚上司。

君召使摈,色勃如也,足躩如也。揖所与立,左右手。衣前后,襜如也。趋进,翼如也。宾退,必复命曰:“宾不顾矣。”

据大多数注解,孔子乃担任“承摈”一职,他左边的是“绍摈”,右边的是“上摈”。他们各自致辞,然后向诸位宾客鞠躬,再相互鞠躬。孔子是最后致辞的人,按照传统,孔子离开时,宾客应不断转身与身边的人互相鞠躬,而孔子则要在整个过程完成后才退返原位。从上引文可见孔子既精准又优雅地完成整个仪式。

朋友之馈,虽车马,非祭肉,不拜。

礼的内容虽然并未明确指出在上述的情况下应如何反应;但孔子却敏锐地意识到,倘跟昂贵但与祭祀无关的礼物比较,祭肉在礼的意义上更重大,而孔子也能作出合宜的反应。

孔子能灵活运用礼节,这是《乡党》的主题,本篇最后一节清晰表达了这个主题:

色斯举矣,翔而后集。曰:“山梁雌雉,时哉!时哉!”子路共之,三嗅而作。

这节诗意盎然却含意晦涩的文字,似乎只是简单如实地描述礼仪行为——除非我们把它视作《乡党》的主旨的总结。“时”是孔子的长处,事实上他以“圣之时者”(孟子语)而为后世熟知。所谓“圣之时者”,意指他在礼仪上的反应能因时因地而制宜。孟子曰:

孔子之去齐,接淅而行;去鲁,曰:“迟迟吾行也。”去父母国之道也。可以速而速,可以久而久,可以处而处,可以仕而仕,孔子也。……孔子,圣之时者也。(《孟子·万章下》)

由此可见,将界定何谓礼的规条、习俗内化,人们在实践时便可同时达到一定程度的自主。这种自主亦容许人们保持一定程度的距离以作批判:当规则背后所体现的意义被掌握后,规则本身就可被评价、批判甚至改变。《论语·子罕》有一段十分著名的记载:

麻冕,礼也;今也纯,俭。吾从众。拜下,礼也;今拜乎上,泰也。虽违众,吾从下。

不少评论以为,麻冕由多层麻布层层相叠,织工精细,按礼而言乃精心制作之事,时人渐渐以较简单的丝冕代替,孔子认为这不影响其基本功能;可是,当前人都在堂下拜见君王,时人却在堂上拜,这个大改变孔子就认为不合礼。本段描述了一个卓然有成的行礼之士,如何因时制宜、灵活判断。礼是某种观念或感觉的表达方式,因此对一个能充分掌握礼的真义并予以内化的人而言,改变礼节行为而不改其真义,是可以接受的。

### 十三、自发性、和谐、从容

经过一番实践传统文化的训练后,儒者能驾驭情绪,并由内心自发地实践德行。这即是说,一个在德性上臻完美的人行合宜之事的时候,并不需要经过有意识的思考或能力,而是由“不费力注意”带领着自发进行的。先秦儒者以“乐”为影响这种情绪转化的有力工具,孔子以音乐上的完美作隐喻,以解释完美的心灵状态<sup>⑩</sup>:

子语鲁大师乐。曰:“乐其可知也:始作,翕如也;从之,纯如也,皦如也,绎如也,以成。”(《论语·八佾》)

<sup>⑩</sup> Cook 和 Brindley 对此主题均有非常精彩的讨论: S. Cook, *Unity and Diversity in the Musical Thought of Warring States China* (Unpublished Ph. D. dissertation, University of Michigan, 1995); E. Brindley, “Music, Cosmos, and the Development of Psychology in Early China,” *Yong Pao* 92 (2006): 1-49. 在这背景下,以下说法便非常有说服力:功利主义的墨子抗拒儒家音乐,也未能洞悉音乐的道德价值,乃因在墨子极度理性的伦理观中,情绪和性情的修养并不占任何位置。

在这段,“乐”乃一修身过程的隐喻模型:开始时是混乱的,然后经过许多阶段,最终达至无为的完美境界。乐作为和谐的模式也是“兴于诗,立于礼,成于乐”(《论语·泰伯》)一段的主旨,此段简洁地概括了儒家修身的三个阶段:首两个阶段(“兴于诗”、“立于礼”),分别代表通过学习而获得的认知模塑,以及通过礼的训练而获得的行为模塑。在最后一个阶段,由极具感染力的古乐所引发的喜悦,带来了认知和行为不自觉地、不费劲地完美融和,这就是无为。孟子以下一段话援引了舞蹈的隐喻,或可视为“兴于诗,立于礼,成于乐”的最佳注脚:

仁之实,事亲是也;义之实,从兄是也;智之实,知斯二者弗去是也;礼之实,节文斯二者是也;乐之实,乐斯二者,乐则生矣;生则恶可已也,恶可已,则不知足之蹈之、手之舞之。(《孟子·离娄上》)

内在状态与外在行为和谐共存直至达到不费力和不自觉的境界,这对孔子而言是关键的。这个观点标志着一个开始脱离传统义务论的起步点。康德《道德底形上学之基本原则》中有一段著名的论证:一个店员童叟无欺,只因他本身诚实——即是说,无意识地“出于倾向”(out of inclination, *aus Neigung*)而诚实——这样的话他并不可视为真正的诚实。真正的道德需要有意识的“出于责任”(out of duty, *aus Pflicht*)的行为,而非单单“遵从责任”(in conformity with duty, *Pflichtmäßig*):有意识地演练道德法规,然后借着受意识控制的行为刻意将道德法规付诸实践<sup>⑩</sup>。《论语》不但不主张康德式的受责任约束的行为,这种行为更被视为勉强的、不真实的。孟子赞美舜“由仁义行,非行仁义也”(《孟子·离娄下》),这种观念与康德可说是背道而驰:舜之为贤德,正好因为他“出于倾向”而非“出于责任”以行事。正如朱熹注“由仁义行,非行仁义也”一段曰:“由仁义行,非行仁义,则仁义已根于心,而所行皆从此出。非以仁义为美,而后勉强行之,所谓安而行之也。”

有意的筹划和认知控制,在修身的早期虽属不可或缺,但终究是不

真实的、在伦理上是多余的。儒家修身的初期,即使重视刻苦挣扎、忍耐坚持,但真正的儒家意义下的君子,应该可以完全将这些活动内化——在行为上自动自发——成为礼乐,结果就是成为一个性情完全得以转化的个体。这个主题可见于孔子的一段自述:

吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲,不逾矩。(《论语·为政》)

我们可见,孔子的性情的重塑,经历了三组共六个阶段。在第一、二个阶段,孔子志气高远,投身于儒家之道,孜孜学习并实践礼仪,直至这些传统形式得以内化至他能够“立”。在第三、四个阶段,孔子开始感到内化后的真正自在,并明白儒家之道如何配合万物规律并顺应天命。这两个阶段带来的澄明自在感,导引他到第五、六个阶段:他的性情,已能透彻地与规范性文化(normative culture)的规条和谐共融,因此他的行为能自发地与这些规条相合。在这样的一个无为之境,人就能够“从心所欲”——即是降伏于自动性和不费力注意——但仍能完美地配合传统礼节和道德的规条。上文纵览过的一些讨论自动性和自发判断的文献,得出的结论是:在某些情境下,自动的判断或许较经过复杂推理而产生的判断更加准确,而自动化行为则或许比受活跃认知控制的行为更有果效,也更容易被有意识的干扰打断。所有的早期儒者都相信,不管在现实上是否可行,君子的极致不费力之境,能令他们在处事上完美有效,包括有能力影响和改变他人。因此,儒家的无为并不仅仅是个人的理想,也具备重要的政治及济世效果<sup>⑪</sup>,而上述种种全皆由不自觉和不费力注意的境界衍生的。

#### 十四、结论

容让我引用一段休谟二百多年前发出的呼吁,在此列出也甚为恰当:

人们已经消除了了在自然哲学中求假设和构建体系的爱好,除了那些得自经验的论据外,他们将不会倾听任何其他

<sup>⑩</sup> I. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, trans. H. J. Paton (New York: Harper Torchbooks, 1964), pp. 65-66.

<sup>⑪</sup> 拙著 *Effortless Attention* 对无为作为精神和政治理想有更多讨论。

据。现在正是他们在一切的道德研究中试行同样的改革的时候了,而且他们应该放弃所有不是立足于事实和观察之上的伦理学体系,不管这些体系是如何地微妙或精致。<sup>⑩</sup>

我打算提出的是:上文纵览过的大量认知科学、认知语言学、脑神经科学、社会心理学以及灵长类学的文献,在在显示了所谓“德性伦理学”的模式,最能描述人类真正如何参与道德推理(描述性说明),因而为我们提供了一个最佳的框架,以构想一个心理学上可行的道德推理及道德教育的模式(规范性说明)<sup>⑪</sup>。既然我们援引了休谟,我们必须避免犯上把“实然”(is)当为“应然”(ought)的错误。不过,我认为心理学上的可行性,对任何伦理学理论而言都是重要而必需的。如果义务论和功利主

<sup>⑩</sup> D. Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (1777; 3rd ed., Oxford: Clarendon, 1976), pp. 174-175; 中译:大卫·休谟著,王淑芹译,陈光金译校:《道德原理探究》(北京:中国社会科学出版社,1999),页6。

<sup>⑪</sup> 沿此方向进行观察的,有具备脑神经科学背景的哲学家如:O. Flanagan, *Varieties of Moral Personality: Ethics and Psychological Realism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991); P. Churchland, "Toward a Cognitive Neurobiology of the Moral Virtues," *Topoi* 17 (1998): 83-96; Casebeer, *Moral Cognition and Its Neural Constituents*. John Doris 和 Gilbert Harman 的论证十分著名,指出社会心理学的研究发现说明了稳定的人类性格特性并不存在,这当然会引起对德性伦理学基本存在理由的疑问:J. Doris, "Persons, Situations, and Virtue Ethics," *Nous* 32 (1998): 504-530; J. Doris, *Lack of Character: Personality and Moral Behavior* (New York: Cambridge University Press, 2002); G. Harman, "Moral Philosophy Meets Social Psychology: Virtue Ethics and the Fundamental Attribution Error," *Proceedings of the Aristotelian Society* 99 (1999): 315-331。(2005年9月一次与Eric Hutton的通信,引起了我对这个议题的关注。)事实上,大规模的后设分析——如B. Roberts, N. Kuncel, R. Shiner, A. Caspi, and L. Goldberg, "The Power of Personality: The Comparative Validity of Personality Traits, Socioeconomic Status, and Cognitive Ability for Predicting Important Life Outcomes," *Perspectives on Psychological Science* 2 (2007): 313-345——显示了虽然环境效应可以颇强,但稳定的人类性格特性的效应也不相伯仲。亦可参看:J. Kupperman, "The Indispensability of Character," *Philosophy* 76 (2001): 239-250; R. Kamtekar, "Situationalism and Virtue Ethics on the Content of Our Character," *Ethics* 114 (2004): 458-491; E. Hutton, "Character, Situationalism, and Early Confucian Thought," *Philosophical Studies* 127 (2006): 37-58; E. Slingerland, "The Situationist Critique and Early Confucian Virtue Ethics," *Ethics* 121 (2011): 390-419,这些论著对Doris和Harman的立场提出了哲学的回应。

义需要我们在日常生活中以一个不可能或不可持续的方式去思考或行事,那么我们希望以此为道德理想的意欲,应会有所下降。

各个传统世界文化,例如早期儒学,为我们提供了多样的德性伦理学模式,这些模式充满深邃的心理学洞见,也饱含转化并重新定向我们的非意识自我的睿智和良法。随着我们对人脑如何运作越来越了解,这些伦理传统的角色也随之改变:它们不仅仅引起信而好古之士的兴趣,更为过往几百年的西方伦理思考清除盲点。伦理学所需的转化,与某些现行公共卫生运动的转化,大同小异,后者传统上倾向集中注意力传递专门的、有意识的知识(conscious knowledge) (“使用安全套可防止艾滋病菌传播”)。近期有一篇《纽约时报》的报道则留意到,这些运动现正借鉴大公司市场部的技巧<sup>⑫</sup>,转而较集中于改变人们无意识的习惯而非传递有意识的知识<sup>⑬</sup>。如果我们的日常行为,大部分均由不费力注意和自发习惯所推动,那么,现代伦理学理论家便需要多加留意这些含蓄的接收和行动模态如何运作,如何形成,(尤其是当我们的认知控制系统有需要之时)如何重塑及重新定向。

(马鼎当译)

<sup>⑫</sup> 那些市场部当然是受到上文述及的社会心理学研究的启发。论到人类认知的时候,人们为牙膏和空气清新剂而大肆宣传,比起大部分哲学家讨论现代学术伦理学的学术水平,前者在经验上更与时并进。

<sup>⑬</sup> C. Duhigg, "Warning: Habits May Be Good for You," *New York Times* (Business), July 13, 2008.