**南 开 大 学**

本 科 生 学 年 论 文

中文题目：他人与责任

——列维纳斯“他者”与托马塞洛“利他主义”的比较

外文题目：Others and Responsibilities

  - Comparison between Levinas' "Other" and Tomasello's "Altruism"

摘 要

本文讨论的是伦理学人性话题中的“利他性”问题，以不同哲学传统背景下的两位哲学家——伊曼努尔•列维纳斯和迈克尔•托马塞洛为研究对象，对两者的“利他”思想进行分析研究和比较突破，围绕着两人“对与他人伦理关系的重视和承担他人的无限责任”的根本性相同点展开。列维纳斯被誉为“20世纪欧洲最深刻、最准确和最富创造性的哲学家之一”，是法国当代著名的伦理学家。他提出的“他者”理论，打破了自古希腊以来整个西方哲学以内在自我为核心的伦理研究困境，成为20世纪最有价值的伦理理论。托马塞洛被誉为“全球少数被公认的多学科专家”，是美国学术界对于伦理问题比较敏感的少数派，重视科学实验和语言使用，善于从心智层面剖析人与人之间的伦理关系。他提出的“利他主义”理论，呼吁人们站在他人的立场上，以他人为伦理主体，承担起社会发展的责任。本文的行文思路，先分别介绍两者“为他人”的伦理思想，进而分析两者思想的差异点和共同点，肯定两者对“人类社会和谐发展的根源在于主动承担他人的责任”的呼吁，再以欧陆哲学传统和英美哲学传统的分流角度，分解剖析两者的伦理思想，突出体现两者理论在众多巨大差异下，能保持殊途同归。由于国内外学界目前还没有在伦理学领域对不同哲学传统背景下的利他思想进行研究，所以本文的分析和比较是一次大胆的尝试。文章最后笔者阐述了在对两者伦理学利他性问题的研究过程中，自身是如何看待“利他性”与“利我”关系以及对西方“为他人”伦理诉求的几点看法。

关键词：他者； 利他主义 ；责任； 伦理； 哲学传统

**Abstract**

The article discussed the “altruism” in the topic of human nature of ethics. Two philosophers under the background of different philosophical traditions –Emmanuel Levinas and Michael Tomasello –are the subjects of the study. The analysis and research breakthroughs of the "altruism" of the two are based on the fundamental similarities between the two people's "emphasis on ethical relations with others and the unlimited responsibility to others". Levinas is hailed as "one of the most profound, accurate and creative philosophers of Europe in the 20th century" and is a famous contemporary ethicist in France. The "others" theory he proposed broke the predicament of ethical research in which the entire Western philosophy had its inner self as the core since ancient Greece and became the most valuable ethical theory in the 20th century. Tomasello is hailed as “a small number of recognized multidisciplinary experts in the world” and is a relatively minor ethical issue in the American academic community. He attaches great importance to scientific experimentation and language use and is good at analyzing people’s ethics from the mental level. relationship. He put forward the theory of "altruism" and called for people to stand on the stand of others and use others as the ethical subject to take responsibility for social development. This article's written ideas first introduce the ethical ideology of “for others”, and then analyze the difference and common ground between the two, and affirm their appeal to "the root cause of the harmonious development of human society lies in taking the initiative of others". Then, from the perspective of the diversion between continental philosophical traditions and the Anglo-American philosophical traditions, the ethical ideologies of the two are dissected and analyzed, highlighting the fact that the two theories can maintain the same goal under many great differences. As the scholars at home and abroad have not yet studied the altruism under the background of different philosophical traditions in the field of ethics, the analysis and comparison of this article is a bold attempt. At the end of the article, the author elaborated on how to treat the relationship between altruism and self-interest in the process of studying ethics and altruism, as well as some opinions on the western ethical appeal for others.

**Keywords：**Others; Altruism; Responsibility; Ethics; Philosophical tradition

目 录

[引 言 5](#_Toc512369289)

[一、列维纳斯“他者”与托马塞洛“利他主义”的理论分析 6](#_Toc512369290)

[（一）什么是列维纳斯的“他者” 6](#_Toc512369291)

[（二）什么是托马塞洛的“利他主义” 9](#_Toc512369292)

[二、列维纳斯“他者”与托马塞洛“利他主义”的比较 12](#_Toc512369293)

[（一）列维纳斯“他者”与托马塞洛“利他主义”的差异 12](#_Toc512369294)

[1.对本体论批判的差异 12](#_Toc512369295)

[2.对待语言的不同看法 14](#_Toc512369296)

[（二）列维纳斯“他者”与托马塞洛“利他主义”的共同点 17](#_Toc512369297)

[1.对伦理主体所承担的责任的根本性认同 17](#_Toc512369298)

[2.对“人类和谐的根源是对他人的重视”的赞同 19](#_Toc512369299)

[三、对列维纳斯“他者”与托马塞洛“利他主义”的思考 21](#_Toc512369300)

[（一）两者理论的分解——欧陆哲学传统和英美哲学传统 21](#_Toc512369301)

[1.列维纳斯“他者”体现出的欧陆哲学传统 21](#_Toc512369302)

[2.托马塞洛“利他主义”体现出的英美哲学传统 22](#_Toc512369303)

[（二）对西方哲学“为他人”的伦理诉求的思考 23](#_Toc512369304)

[四、结 论 26](#_Toc512369305)

[参考文献 27](#_Toc512369306)

引 言

人性作为哲学史上重要且不可忽略的问话题，受到了西方哲学家的广泛重视。伊曼努尔•列维纳斯被誉为“20世纪欧洲最深刻、最准确和最富创造性的哲学家之一”，是法国当代著名的伦理学家。他提出的“他者”理论，打破了自古希腊以来整个西方哲学以内在自我为核心的伦理研究困境，成为20世纪最有价值的伦理理论。吸收并创造性发展胡塞尔现象学，用“以他者的存在为条件和出发点”取代“纯粹意识的直观意向性的现象还原”，将犹太教中的上帝纳入伦理学的无限范畴，走出欧洲哲学的“同一”传统，直接对“差异”进行研究提出“他异性”（altérité）概念。他将伦理学重新建立在对“他人”的无限关怀和责任之上，论证“他人”具有绝对的、无限的价值，用“伦理学”取代“本体论”第一哲学的位置。迈克尔•托马塞洛被誉为“全球少数被公认的多学科专家”，他的学术研究同时涉及哲学、心理学、语言学和人类学领域，并多次受邀到让•尼克德讲座（The Jean Nicod Lectures）。他是美国学术界对于伦理问题比较敏感的少数派，重视科学实验和语言使用，善于从心智层面剖析人与人之间的伦理关系。他提出的“利他主义”理论，呼吁人们站在他人的立场上，以他人为伦理主体，承担起社会发展的责任。

伊曼努尔•列维纳斯和迈克尔•托马塞洛分属欧陆哲学传统和英美哲学传统，受到学术传统的影响，两人的方法论和立论前提有很大出入，十分巧合的是，他们都有深厚的心理学和社会学背景，在人性分析中善于剖析心灵本原、重视人的社会性作用，都对西方传统哲学的人性思考进行了批判和创造。笔者以研究列维纳斯的“他者”和托马塞洛的“利他主义”为契机，进行学界未曾有过的尝试，围绕“他人和责任”的话题，讨论“利他性”对社会共同体的意义以及与“利我”的关系。

笔者看到了两人在伦理关系诉求上“殊途同归”，对两人的理论来源和核心思想加以梳理，试图发现并讨论两者的主要共性和差异性，在此基础上，对两者背后的两种哲学传统进行讨论，为求读者更好把握两个主要人物的思想结构。最后通过对列维纳斯和托马塞洛的理论研究，笔者阐述了对于西方“为他人”的伦理诉求的几点不成熟看法。

一、列维纳斯“他者”与托马塞洛“利他主义”的理论分析

（一）列维纳斯“他者”的理论来源

列维纳斯从纵向和横向两个方面阐释“他者”概念。

首先，在纵向上，他提出了两个“他者”概念：“可还原他者”——“相对他者”与“不可还原他者”——“绝对他者”。前者，是传统意义上经常被西方哲学家还原到“同一”中的他者，如胡塞尔的“他人意识”由“自我意识”导出，海德格尔的“共在”需要“此在”才能稳定。列维纳斯指出，这些哲学都是表面的“他者哲学”，实质上要把所有具有差异性、他异性的“他者”还原为“同一”，本质上就是传统的古希腊存在论的延续。事实上，列维纳斯对存在论的“总体性”和“同一性”十分反感，这或许与他的自身经历有关（童年体验过沙皇式的全面官僚政治，长大后经历第二次世界大战，饱受法西斯和纳粹的摧残）。在他看来，“总体性”就是限制个性发展和文化多元性发展的最为“冠冕堂皇”的手段，标榜整齐划一，而所有人为了这个“整体”都应该心甘情愿地被同化，自由被不得已“主动放弃”。因此，列维纳斯说“总体性就是暴力的第一行为，是‘极权主义’的权利领域”。[[1]](#footnote-2)就是这种“相对他者”，在存在者同一化的过程中成为障碍，使得哲学家们思想在整合的过程，潜移默化地去除了他性，意味着个体在同一中彻底“自由”。虽然列维纳斯肯定了这种把“他者”限制在同一的范畴在早期人类进行自身的探索和把握世界总体时具有推动作用，但“相对他者”不仅不能揭示“他者”的真正含义，还混淆了意义本身，对此，列维纳斯是及其不认可的。

对了减少存在论哲学“相对他者”带来的不良影响，列维纳斯进一步提出了“绝对的他者”，即第二个他者概念——“不可还原他者”。这是一种彻底的、独立的、完全相异的“他者”，强调根本外在于自我，不被自我熟知，超出自我认知，以一个与“我”相对立的完全陌生的独立形象被列维纳斯创造出来，不同于自我的内在本性，这个形象是外在的。列维纳斯把“绝对”（absolute）拆开来解释，意在突出该词的拉丁文原意[[2]](#footnote-3)，即“完全的分离”，绝对（absolute）即是ab-solute，暗含没有可等同对应的意思，列维纳斯想以此说明，绝对他者是不能够用存在论思维把握的。于是列维纳斯将目光转向“差异”，他认为，他者之所以成为他者，就在于“他者”绝不可能与我同时成为“我”，所以他者的独一内容就是“相异性”，或者我们说，相异性就是他者本身。在时间上他者与自我的不同时存在，在空间上体现为他者与自我的异质分离。列维纳斯把这种分离看作是“无限性”的。外在性和他异性的特点、无限性的存在方式决定他者必然会走向超越性，即走向形而上学。然而，列维纳斯认为，只有在人与人之间的关系，即伦理关系中，我们才能维持他者的绝对他异性。所以为了保持“他者不能被总体化”[[3]](#footnote-4)，对“他者”的研究就不能不走向形而上的伦理学。

其次，在横向上，列维纳斯分别从“死亡”、“时间”和“面孔（face）”三个相互区别却各有联系的维度，分别提取出关于“他者”的概念。首先，“死亡”是西方哲学家非常关注的一个话题，对此可追溯到苏格拉底时期，柏拉图也曾表示死亡将会导致虚无。列维纳斯对死亡的观点，主要来自于海德格尔。他认为，虽然海德格尔将死亡放到了存在当中，却依旧“把它的意义限定在毁灭上”[[4]](#footnote-5)，与普通的将死亡等同于虚无的观念没有本质区别。列维纳斯从人性的角度分析，认为将死亡等同于虚无是对生命的不尊重，没有了对生命的敬畏，人人都漠视他人的死亡，潜在地，人人都有可能成为害死他人的凶手，传统观点提出的同时就伴随着人性的毁灭，对人类社会来讲，是极为灾难性的。为了规避这种全社会范围的冷漠，列维纳斯提出质疑“和死亡一起展开的，到底是虚无，还是陌生？”[[5]](#footnote-6)在他看来，无论是他人的死亡还是自身的死亡对于活着的我们来说，是不能用经验感知到的，是完全“陌生”的。列维纳斯曾说“死亡表明我们处于与某种绝对他者的东西的关系中，这种绝对他者的东西不是把他性看作我们可以通过享受加以吸收的一种暂时的规定，而是看作某种其存在就是由他性所造就的东西，因而死亡并没有证实我的孤独，而是打破了我的孤独”[[6]](#footnote-7)，表面上是在谈死亡，但实际上是想说在面对死亡时，他人是完全脱离我的掌控的，两者之间不再是一种可认知关系，列维纳斯表示，我对他者的正确态度，因为不能完全认知，起码在死亡这一方面，就应该转向对他人的尊重和责任，这种转向把两者的关系转为伦理关系。

从死亡的概念引出时间的概念显得非常自然。在海德格尔哲学中，死亡总是与时间相关联，同样的，他关于时间的共时性(synchrony)，在列维纳斯这里，也得到了批判。所谓共时性，就是将现在、过去和将来高度同一。然而，列维纳斯认为，时间在共时性当中并不存在，“在过去与未来当中来理解现在的特性，就是将过去和将来还原和拉回到现在 ———也就是再现它们”[[7]](#footnote-8)，真正的时间是历时性（diachrony）的，现在、过去和将来无论是内容还是所属领域都应该是完全不同的。列维纳斯将“瞬间”空间化，一个瞬间就相当于一个现在，时间从“瞬间”开始，下一个完全不同于此瞬间的时刻出现，就是未来，彼此各不相同的瞬间无限次地顺延下去，就形成了时间的“铰链”。这些瞬间彼此之间没有联系，是断裂并且“总是重新开始”的。如此，现在不能回忆过去，同样的，也不能预知未来会发生的事情，这些都作为绝对的他者不包含在现在的“瞬间”中。现在与未来和过去之间的关系，就如同自我与他者的关系，这种由过去、现在和将来构成的时间才呈现出真正意义上的无限与超越。列维纳斯在对海德格尔进行研究的著作中写道“整本书的目的，就在于表明时间不是孤独主体的成就，而是主体与他者的关系本身”[[8]](#footnote-9)，只有他者才能保持与自身的不同，也就是说，只有他者才能保证时间的无限性和超越性。

列维纳斯对时间的历时性论证说明人类对于他人的认知是不能穷尽也毫无追溯的可能，为了解释与他人的关系，他提出了一个新的概念，即“面孔”。面孔本是一个现象学概念，在这里，列维纳斯把他当做“他者”的呈现方式。这里的面孔不仅仅是社会生活中每个人的脸部，“而是一个隐喻，在这里借用面孔来形容他者在我面前的显现”[[9]](#footnote-10)，是不能用传统的存在论思维把握的，是超越性的。首先，列维纳斯指出，相对于可见的面孔，如人的表情和面部器官甚至是具有经验性的人物侧写，还有一种形而上的“不可见性”。这些不可见的东西存在于整体之外，避免了被自我的视觉或听觉所把握而陷入同一的困境。同样，为了避免认识主体客体化，面孔在本质上也不能被认识，这与可被认知的存在产生了不同，表明在认识论上，面孔超越了存在。不可认知的面孔对于列维纳斯来说就是一个无解之谜“他者的方式独特，一方面寻求我的认可，另一方面却同时隐匿自己的身份，既想再赞同中寻找庇护，又蔑视我同谋般的暗示，这种暴露迹象却不现身，千呼万唤不出来被我们称之为......谜团。”[[10]](#footnote-11)这个谜团的不可认知性不仅仅在于超越了存在的认知维度，也在于它的无限性。从时间的角度来看，我此刻对他者面孔形成的观念，在下一刻就不尽相同，面孔的变化永远提前于我的观念形成，证明面孔走出了与自我的同步模式，走向无限。列维纳斯表示“无限性是一种绝对的他者”[[11]](#footnote-12)，以面孔为呈现方式的他者自然就是绝对超验的。他者与我的“相遇”帮助我走出思维的同一，一起走向超验性，走向至高的善，这是列维纳斯形而上伦理的核心。

（二）什么是托马塞洛的“利他主义”

托马塞洛的利他主义是从内在和外在两个维度展开的。

首先，在内在维度，托马塞洛以进化为前提提出了两个利他主义概念：“浅层利他主义”——“行为利他主义”和“本质利他主义”——“心理利他主义”。托马塞洛在对达尔文的进化论进行研究的过程中发现，达尔文“物竞天择、适者生存”的自然选择，本质上是肯定利己主义在生物进化中的的决定性作用。但达尔文在研究当中也存在一些疑惑：生物界中不乏有牺牲自己的利益来成全他人的现象，对此，利己主义的主导地位似乎被削弱了。针对这个疑惑，托马塞洛对类人猿进行了实验研究。他发现在群体捕猎的过程中，作用不明显的成员会被分到食物，这或许符合团队作战的分享原则，但在单独捕猎取得成果之后，捕猎者也会将事物分给其他成员，甚至捕到的猎物不能满足捕食者自己的食量，这既不符合合作分享原则，也不符合传统意义上的利己主义，反而是具有利他性的行为。在托马塞洛看来，这种行为，貌似违背了达尔文的自然选择。他试图对这些类人猿动物进行心理分析，他发现，动物间的这种浅层利他行为，实际上是隐藏性的利己行为。托马塞洛指出，成功的捕食者非常清楚在咬死猎物之后将面临选择：拒绝种群中其他动物的求食行为，引起整个种群的排斥，有可能面对整个种群对自己的攻击，胜利，食物将完全属于自己，失败，自己得不到食物并将被驱逐；或者，接受种群中其他动物的求食行为，快速进食，虽然吃的少，但增加整个种群的认可。很明显，绝大多数动物都选择了第二种稳妥的解决方式，而追踪实验的后续结论也表明，有这种浅层利他主义倾向的动物更能顺应自然界的多端变化，更有利于基因的保存和延续。托马塞洛指出，动物的进化状态使得动物不会有真正的利他主义，因为动物不存在“共享意向性”（shared intentionality）[[12]](#footnote-13)。“共享意向性作为人类特有的心理状况，揭示了人类的无私和善良”[[13]](#footnote-14)。

相对于动物的“浅层利他主义”，托马塞洛指出，只有人类才有发自内心的牺牲自我利益成全他人的“本质利他主义”，即“心理利他主义”，这得益于“共享意向性”。人类具有生物领域最高级的认知系统，但并不意味着，人类的所有看起来利他的活动都属于本质利他主义。人是受欲望驱使的生物，欲望贯穿了人行为活动的始终。而生物性的行为利他主义和心理利他主义的本质区别，就在于所产生行为的终极欲望是利己的还是利他的。这是托马塞洛对行为利他主义和心理利他主义的分解。由于人类具有“共享意向性”，在合作交流的过程中会产生团队间的共同信仰、共同目的和共同意图，简单来说，就是在人的心灵中建立各方面都相同的机制，而此时的人，不受个人欲望的控制，受到这个“合作机制的统一控制”，而为了使这个机制呈现出最良好的运作模式，“合作机制择优选择放弃某一分支，以达到强化主体的目的”，“这种放弃不是强制的，而是分支主体自然而然的理性选择”[[14]](#footnote-15)。在这里，托马塞洛暗含了群体选择的思想。他认为，虽然群体选择被多数利他主义者所排斥，是因为错误地把群体选择理解为群体内部选择。的确，在群体内部，利己主义者不断吸取利他主义者提供的资源，前者一定比后者更具有优势，但放到群体间对比，利己主义者必定会受到群体的排斥，利他主义者的优势就变得明显，更容易达到最大化的群体适应度，更有利于群体发展。如果只拿行为结果作为依据，两种利他主义都符合标准，但从伦理关系的角度上讲，利他动机才是内在本质。

其次，在外在维度，托马塞洛以社会为背景重新解读了“互利利他主义”和“纯粹利他主义”。不同于特里弗斯的“互惠利他主义”——受益人必须得到比捐助人付出的成本更高的收益，托马塞洛的“互利”不是为了追求收益，更没有定量的限制，只是对在社会交往当中实现双赢的美好期望，是某种利他行为发生后自然产生的。托马塞洛认为，人作为社会性动物，在社会交往中，不会也不能为了自身利益最大化而不择手段，有两个原因。第一，人要顾及到社会的公共利益，遵守社会规范，把行为限制在一定的框架内。人类之间相互协调有利于促进利他主义的进化，利他主义在人类中的广泛传播有利于社会平衡，正如索伯和威尔逊所说的“不相关个体间的的社会交往是随意的，人类通过学习来改变自身行为的能力是一种强有力的机制，这种机制使得利他主义得到进化”[[15]](#footnote-16)，这是一种“互利”。第二个原因在于人类行为对社会地位和声望的影响。以他人之所需所想所求为自己的出发点，做着不求回报的事，但事实上，随着事件的开展和进行，这个人的社会地位和社会声望都会有所提升，对于利他主义者来说，这是“意外之财”，但也是人类社会发展的必然现象。人类的同理心促使人们对无私奉献者表示赞扬和敬佩。托马塞洛的“互利利他主义”实际上正是将原有的因果倒置了，不是为利益去利他，而是因利他有利益，这种非功利性的利他主义才是他追求的人与人之间的关系。

与“互利利他主义”有助于社会发展相对，托马塞洛认为“纯粹利他主义”与社会发展背道而驰甚至会造成社会混乱。在这一点上，他与安•兰德的观点有些许相似之处，虽然两人各自为利他主义和利己主义阵营，但二者都坚持思想的理性化，都规避偏激思想所带来的社会动乱。托马塞洛认为，纯粹利他主义这种思想是极其危险的。试想，人人都以帮助他人为人生的最高幸福，那么为了获得这个最高幸福，谁还会去接受他人的帮助？又或者出现了一位为了帮助实现他人的最高幸福而接受他人帮助的人，那他就取得了社会中最为便利的资源，却不能声称自己是不求回报的纯粹利他主义者，因为事实上他的确获得了这些帮助。这实际上是一个悖论。不仅如此，只要纯粹的利他主义者的范围没有扩展到全人类，就会引起信任危机，非纯粹利他主义者对纯粹利他主义者的行为表示怀疑，这种怀疑的扩大就会陷入对多数人的不信任和自我否定当中，这显然不是托马塞洛愿意看到的。所以他认为“利他行为不是冲动的产物，要控制在合理的范围之内，能让对方愉悦接受的利他行为，才是我们该提倡的”[[16]](#footnote-17)。托马塞洛不直接否定任何一种利他主义理论，在他看来，能够在自我利益中给他人留有余地，这种心理机制就是高级且宝贵的，他所追寻的是在各个领域上最为准确的利他主义形式，而不是强调对个人思想的批判。对他来说“能承担起对别人给予极度的包容的责任，也是一种利他主义表现，你没有阻碍他的自由”[[17]](#footnote-18)。

二、列维纳斯“他者”与托马塞洛“利他主义”的比较

（一）列维纳斯“他者”与托马塞洛“利他主义”的差异

处于不同时代和不同哲学传统背景下的列维纳斯与托马塞洛，在“利他性”问题下的思想也有很多差异，围绕“他人与责任”这个话题，最为主要的还是两者“为他人”理论最初诞生于本体论批判的差异和在探讨责任承担方式时对语言的不同看法。

1.对本体论批判的差异

“本体论”一词开始于17世纪德国哲学家沃尔夫，简言之，就是对存在本身问题的研究。列维纳斯的伦理学在对传统本体论进行批判的同时取代第一哲学的位置，“他者”理论是对本体论同一性在不同领域的批判。他认为西方哲学史就是本体论研究的历史，这种传统通过不同的表现形式一直延续着，如柏拉图的理念论、亚里士多德的实体论、康德的物自体学说和海德格尔的基础本体论等等，但他表示，这种本体论已经不适用于进行超越性的研究。在他看来，从巴门尼德提出“存在是一”到声称对整个西方哲学传统进行反思的海德格尔，本质上都是要把所有的差异还原为同一，西方哲学在这种同一化的努力方向中，不可避免得将本体论哲学变成了同一性哲学，失去了超越性。如果说列维纳斯在肯定本体论研究方向的基础上对本体论主体的特征进行批判，那托马塞洛对本体论主体就是完全彻底的否定。托马塞洛认为，本体论的基本问题不应该是存在的问题，而应该是人的问题，或者说是人的灵魂的问题。但是对于如何对人的灵魂进行研究，他坚持实证主义的道路，拒斥形而上学。列维纳斯和托马塞洛的“为他人”伦理观点最初来源于对本体论的批判，但两者的差异在于，列维纳斯批判的是传统本体论核心存在的特性，而托马塞洛批判的是整个本体论的研究方向。

列维纳斯将所有把存在当做整体、排除差异性和他者性的本体论称为权利哲学。“作为第一哲学的本体论是一种权力哲学”[[18]](#footnote-19)。他认为这种权利哲学的根本在于同一性和总体性特点，列维纳斯对这个特点展开批驳。按照西方本体论的发展进程分析，本体论的特征分为两个步骤完成：首先，用总体性囊括世间万事万物显示出强大的包容性，包含了所有存在的总体；其次，用同一性对所有的存在进行同化，万事万物归根结底都可被还原为“自我”。实质上这个程序作为权利哲学运行的明线，突出的是“专制和对他者暴力”的暗线。本体论论证的前提是存在于现象世界背后的绝对终极存在，因而本体论具有无限的统摄性，总控一切。列维纳斯认为，这种总体性将所有存在都困在思维的完满中，是一种“封闭的状态”，在这个状态中，有一个中心——“逻各斯”，所有的经验回归都围绕着这个中心展开，以此为基点，把一切具有他性和差异性的对象吸纳到同一性的掌控中，经过还原和同化，完全排除他异性。这是一种“消化性的哲学”[[19]](#footnote-20)。“西方哲学在这种总体性和同一性观点下，只有对实在采取全景式的观点才算是真理”[[20]](#footnote-21)。列维纳斯没有停留在思维当中，而是更深入地讨论了这种意识形态，他认为，西方对本体论的依赖和推崇最终将导致一种专制独裁，甚至造成文化危机。为了达到整体性，人们在思想领域发动战争，试图将所见的区域都划入自己的版图，通过战争，单纯的个体无处躲避，只能处在总体性的控制之下，在这种专制之下，人们没有权利表达自己的看法，直到被“同一性”渗透，彻底失去自我。不仅如此，在这种专制之下，我们对于外来者的态度从来都是压制而不是和平共处，所以，我们同他者的关系始终带有暴力的色彩。列维纳斯将这种暴力还原归纳成为“所有的哲学都是自我学”，这个自我借助理性，通过战争和专制进行征服，再对其进行思想暴力，最终达到规训的目的。正是预见了本体论这种意识形态不仅在西方文化世界甚至是现实世界都会产生危机，列维纳斯主张将本体论进行伦理学转换，即以责任代替权力。区别于传统伦理学停留在以本体论为特征的存在关系当中，列维纳斯的伦理学是在认知意义之外的，他表示“伦理学并非是从自然本体论中推到出来的，恰恰是与之对立的东西”[[21]](#footnote-22)。

不同于列维纳斯，托马塞洛则一开始就对本体论研究的对象存在进行批判。他认为，传统西方哲学追逐于虚无缥缈的存在，这种冥思苦想式的研究方向只有利于人们探索虚空的世界，对于人类社会本身的发展并没有实际的意义，而实际上，我们有更好的选择——既能进行本质性探索，又能对人类社会有肉眼可见的积极作用，这个研究方向，就是人的心灵和灵魂。不仅研究方向不同，托马塞洛对于如何对灵魂进行研究也显得非常“实证”。早期，他主张用“直接经验”和实验内省把灵魂这些形而上的“虚体”变成形而下可经验的、可感的实体，“研究意识过程，实验法是基本工具”[[22]](#footnote-23)。但内省作为自我思辨，为了彻底摆脱唯我论的嫌疑，受马赫哲学的影响，他把直接经验转变成以要素为基本单位的从属经验，更加彻底地逃离了形而上学。在对人的心灵进行研究的过程中，意向性概念成为本体论研究的核心。托马塞洛主张“自然化”的研究方式，强调存在这的东西都是自然的，人的意识、信念、甚至是思维都不是自然界之上独立的属性而是在自然界之内，人的内部没有超自然的东西存在，人也知识自然的客观的存在物，心灵不过是人体的计算系统，并非不可把握。作为本体论的核心，意向性也可以通过自然化的方式来把握：用非意向性的术语如自然科学的术语来说明意向属性。换句话说，就是要依据自然科学的成就证明意向性在自然秩序和世界本体结构中占有一席之地。这里，托马塞洛提出了一个新的概念叫做“心理语言”。人脑产生意识，经过心灵的计算系统，产生出一些用来表示心理活动的符号，这种符号，就叫做“心理语言”。这种代表心理语言的符号可以通过实验反复确认，虽然人的意识具有复杂性，但理论上来讲，是完全可以把一种符号与一个甚至是多个意向性对应在一起。现代的实验研究表明，这种“心理语言”在灵长类动物上的研究已经相对成熟，可以大致将灵长类动物行为的潜在意识分为两类（intention-movements 和 attention-getters）。虽然托马塞洛认为灵长类动物不存在意向性，但心理语言在动物基本意识上的成功表明这种方式具有一定的合理性和可行性，也就是说，把人的心灵作为研究方向、以意向性为核心的本体论是可以通过自然化的实证方法进行探索的，这不仅满足传统本体论的研究目的，还以更加科学的手段帮助人们认识自身和人类社会。通过对传统本体论研究方向的修改，托马塞洛彻底将“利他性”以及与他人的伦理关系带进科学范畴。

2.对待语言的不同看法

列维纳斯不在乎语言到底以何种形式出现，只是将语言当做一种确定他者独立性的媒介，既不看重它所表达的内在思想，也不追究他的语法结构，他所在意的只是它的原初性。托马塞洛将语言当做一切研究的基石和根本方法，他致力于探求语言的最基本形式和通过对语言的不同内容的分析，来进行意向性判断。简单来说，在托马塞洛那里，语言是问题的索引也是结论的验证，贯穿始终。

列维纳斯对于语言的看法同他关于面孔的看法直接联系起来。不同的面孔表明他者的绝对他异性，本身带有非暴力要求，但是我与他者之间不是平等的关系，他人可以对我进行要求，但我不具备这样的权力，这种不对等性体现出他人的优先，而对于他人的要求，我有责任进行回应，这就是列维纳斯语言的由来。“面孔是一种活的呈现，它是表达，表达的生命在于拆解形式，在这种形式中，存在者作为主体展露，因此被遮蔽。面孔说话，面孔的显示已经是话语了[[23]](#footnote-24)。在这里，他区分了“所说”（said）与“言说”（saying）两个概念。由人们表述出的话，是“所说”，它是以自我为中心的，即是“我说”，是对“言说”的主观表达，传统哲学和海德格尔哲学中的语言都只强调了“所说”的范畴，忽视了语言表达的内容的客观性。“言说”自己具有意义，与通过“所说”而交流出的内容并不等同。而为了保证他者的绝对他性，就需要在超越存在论的维度上去认识“言说”。逻辑上看，所说因言说的存在而存在。在进行比较时，两者看似同时发生，但在时间的层面上，两者本质上并不是共时性的关系，而是历时性的。然而他们并非截然相对，而是不能相互独立，存在之他者只能在存在中才能得到表达，言说虽然从没呈现在所说中，但所说却是我们理解并靠近言说的一方式。列维纳斯为了体现语言的本质，提出了“没有所说的言说”这个概念，意在说明言说指涉的东西先于存在的本质，先于事物的对象。不需要通过所说进行转述，通过“言说”使他者与我进行面对面的交流。他认为“语言远不是以普遍性和一般性为前提，而首先是使它们得以可能。语言以对话者、多元性为前提”[[24]](#footnote-25)，它是一种主体对他者敞开的交流。列维纳斯重视的是“对话”，正是通过对话，他人与自我才可以成为两个独立的个体，自我才不能预先把握他人的思想，他者才真正意义上具有他性，独立出自我。言说是他人的面孔对我的态度，不单单展现出他者要给我传达信息，也表明了我对他者的一种回应，这种回应在他者的话语之后，表现出我对他者的顺从与包容，列维纳斯认为，这种回应是一种责任，一种在自我中时刻保持着“为他”的伦理倾向。通过语言，列维纳斯保证了他者的他异性，揭露了我有满足他人伦理诉求的责任。

托马塞洛致力于探求语言交流产生的根源性，他注重语言表达的形式和不同形式所包含内容的差异性，将语言看作所有问题的重中之重。他认为，一切哲学都是语言的哲学，探究语言的本原是哲学研究的第一步，将维特根斯坦说的“一切有意义的事情都是可以与手势的原始语言相联系的”作为研究的基础，将目光从发声语言转变到行为语言。托马塞洛采用了一个模式两种维度的研究方法：一个模式——合作（cooperation），两个维度——个体发生起源（ontogenetic origins）和系统发生起源（phylogenetic origins）。在个体发生起源的维度上，类人猿发声是情感的原因，是无意识的，这种交流，只是编码交流，是一种本能反应，而合作交流需要受到意识控制，在类人猿中得不到体现，所以托马塞洛将人类对于语言使用的年龄向前推进，将着眼点放到婴儿身上。成人与尚未学会说话的小孩子进行行为语言的合作交流，他发现小孩子可以顺利地帮助成人完成活动，两者之间产生一种互动，被托马塞洛称为“交际动机”（communicative motives）。在这种动机的促使下，双方会进行一种换位思考，以便使自己的行为表达更加完满，对方更容易理解，达到良好的合作状态，在这里，语言是交流对象进行责任交互的导体，在利他意识和共享意向性的驱动下，双方主动承担起共同完成行动的责任。“与婴儿做实验是十分有必要的，和类人猿相比，他们有了意向性以及一种共性基础（common ground），与成人相比，他们缺少社会气息，更加天然和单纯。正是这种单纯个体身上所显示出的利他性才更能让我们感动和震撼，对人类社会也更有信心”[[25]](#footnote-26)。这种交流合作可以用传导表示出来：

Individual Goals Action

Social Intention/Motive Comprehension

common ground

Communicative Intention Cooperative reasoning 🡪 Relevance

Referential Intention Reference

在系统发育起源的维度上，托马塞洛指出人类通过语言进行合作交流主要有三个基本动机：（1）互利共生（mutualism）（2）互惠和间接互惠（reciprocity and indirect reciprocity）（3）文化群体选择（cultural group selection）。这三个互助合作动机是推动人类丰富的合作交流所必需的共同概念基础的诞生地。在社会交流中，人们的许多行为将与声望、成就相联系，在这种环境中，好胜者和自私者被人们厌弃，语言交流的发展越来越出现利他的倾向。托马塞洛表示，能够进入社会的人，其共享意向性已经发展成熟，在这种环境下，人们有些利他行为可能不再单纯，但总的来说，只要人类社会还在进步发展，就表明利他主义在起作用，这是我们不能否认的。“因为我们无法想象，一个人人都自私为己的社会能够安定友好地发展，这样的社会，通过简单的言语挑拨，很快就能分崩离析”[[26]](#footnote-27)。托马塞洛通过语言分析出利他性的存在以及伦理主体面对利他性行为时的责任承担，也用语言证明人类社会存在利他性必然。

（二）列维纳斯“他者”与托马塞洛“利他主义”的共同点

1.对伦理主体所承担的责任的根本性认同

首先，列维纳斯和托马塞洛的伦理主体不同于传统西方哲学把纯粹自我或自我存在当做中心主体，而是提出把他人当做伦理主体，放在高于自我的位置，打破传统主体性原则的桎梏，破除自我中心地位，真正做到独立地看待他人。在这里我们可能会疑惑，伦理主体所承担的责任正常来讲应该是我对他人承担的责任，如此一来，相应的，伦理主体就应该当是自我。其实，无论是列维纳斯还是托马塞洛都对这个疑惑提出过潜在回答。列维纳斯指出，他者与我的主体间性关系是一种角色互换关系，他者是指除去我以外的所有人，对他者而言，我又是他者之外的他者。托马塞洛也提出过轮换思考，自我发出的利他行为，会得到两种回应，一是在这个行为之后，被我帮助的人在未来提供给我或者他人一种回应性帮助，二是，我发出这个行为的同时就产生了不在预期内的利己结果，在这两种情况下，他人都对他人外的人承担了相应的责任。也就是说，两个人都在强调他人主体性的同时，避免了在责任承担问题上可能产生的主体偏离，所有的问题都可以站在一个完全客观的立场上看待，真正做到了承认他人的无上地位。

其次，列维纳斯和托马塞洛都承认伦理主体所承担的责任是对他人无限期的尊重和包容，对他人的要求和命令无条件地执行，我既是被动的，又是主动的。在列维纳斯看来，责任始终与无限相关联。因为他者与我之间的关系是一种非对等的主体间性（我对他人负责，而他人并不一定对我负责），但责任是无限的，是不可以转让的，所以我必须永远担负起对他人的责任，我成为了他人的人质，这种责任就成为了一种义务，而要承担义务的我，显然是被动的。“责任感就是......我在人性上无法推诿的东西。这个负担是个体最大的恩惠。我是不可撤换的，我因为负有责任而成为独一无二的人”[[27]](#footnote-28)。列维纳斯又将“他人”看作是上帝、是权威，他所坚持的道德是绝对的他律（hétéronomie）道德，他人的存在才是我道德价值的来源。陀思妥耶夫斯基在《卡拉马祝福兄弟们》中“我们大家对其他每一个人都有责任，但我比其他所有的人都更有责任”[[28]](#footnote-29)，也是列维纳斯在人性上的座右铭，把别人看得比自己更重要，也是对康德要把别人看作目的而不是手段的伦理观点的新的阐述。和列维纳斯一样，托马塞洛认为我对他人的责任也是不可抗拒的。人与人之间总是会产生一种很奇妙的共性基础，在日常生活交往中我们总是无时无刻不被别人这样或那样地要求着，对于这种要求或者说愿望，我们不应该进行拒绝，因为我们在拒绝他人的时候就像是在拒绝另一个独立的自己，亲手断送自己的美好愿望是非常残忍的，尽管在现实生活中有很多人为了自己的利益，自私地没有伸出援手，但在未来的这种自私就会产生一种反噬，我就会感受到自己造成的恶果。不仅如此，只要人还是社会的发展的唯一的推动力，这种责任感就会一直被要求下去，因为人类社会就是靠着这种责任感推动的。列维纳斯和托马塞洛这种承担的被迫性似乎是在告诉我们“责任是一种神圣的负担”。对此他们进行了解释，长久的被强迫显然不是使我妥协、使人类成员之间安定和平的明智做法，在被动性产生之后，“我”会产生一种对承担他人责任的渴望。列维纳斯提出了“欲望”（desire）这个概念，“形而上的超验性就是欲望”[[29]](#footnote-30)，表达了对他者的关注，是完全没有期待和获利心的关注。列维纳斯认为，我会产生这个欲望，完全是因为在被动性的责任承担中我想要无限地接近他者，欲望是对绝对他者的欲望，我以这种方式贴近无限，忘却自我。如果人人都能达到这种境界，那么相对于他者的他者——我，才能获得真正意义上的满足。托马塞洛站在社会学和心理学的角度看待这种主动性。他认为，人类具有一种保护弱者而后甘愿奉献的道德自律心理，在承担责任的过程中，这种心理变得愈发深刻，以至于我们会主动对弱势群体提供帮助。这种“牺牲”不求回报，是自律要求我主动承担起属于他人的责任，将他人的发展划入到我的考虑范围之内。从社会发展的角度上讲，社会越文明，公众的无私性就越高。托马塞洛认为，人们对于他人责任的主动承担是社会文明发展到一定程度必然会发生的事情，这就好比人人都生活幸福，就会主动将自己的幸福感分享出去，“共享意向性”不仅让他人感受到我的幸福，也产生我想要主动让他人变幸福的反作用。

总的来说，虽然列维纳斯和托马塞洛从不同的角度对伦理主体的责任承担进行了讨论，但他们都认为，“我”承担他人的责任是正确的且必要的，并且这种承担会从被动性逐渐变为主动性，确保这种伦理关系得以长久发展。这种关系在人类社会中不会产生不平等，相反，它会促进人类社会的发展，增进人与人之间的交流，达到一种良性循环。

2.对“人类和谐的根源是对他人的重视”的赞同

这个观点贯穿了列维纳斯和托马塞洛的所有理论，这既是理论出发点，也是最后的呼吁。

虽然列维纳斯的他者理论并没有在人类社会进行集中的讨论，但是他对所处时代的反思渗透着这种想法。在他看来，他幼年时期所经历的的沙皇式官僚政治的压迫就是对人的自由和尊严的侵犯。这种侵犯的来源就是将自我利益的无限放大和对他人权利的漠视。官僚阶级将其他阶级排除在自身利益范围之外，形成了社会排斥，少数人将多数人的利益和自由进行操控，这种权利的极度集中在短时间内的确会获得丰厚的利益，但是从长远的角度来看，社会暴动和秩序混乱在所难免：生产领域的私人占有导致的长期剥削和劳动异化；政治领域单一的权力意志导致的殖民主义和帝国主义；甚至是在文化领域，对思想教育的操控和向强权低头的思想灌输造成人性懦弱。第二次世界大战和对犹太人的屠杀，将这种社会混乱推向极致。战争彻底冲破人类的底线，打着民族主义的旗帜进行暴力排外，将人类自私的丑陋嘴脸暴露无遗。然而希特勒主义针对的仅仅是犹太人吗？当然不是，“奥斯维辛”代表的是全人类范围的种族根除行动，其意义远远超出了犹太人的范畴。列维纳斯指出，那些因不是犹太人而沾沾自喜的愚蠢的人们，丝毫不知暴力和死亡的慢慢逼近。战争时期不讲人权，专制之下没有人性。杀戮与血腥让列维纳斯反思暴力的根源：想要克服人类生存的困境，就要做到对生命的尊重，对他人的敬畏，伦理道德必须要摆在人类社会最主要的位置上，每个人都要承担起对他人的责任，通过“他者”唤醒“我”的伦理良知，为弥补现代人丢失的道德感而寻找一种出自人类道德天性的绝对责任感。面对西方悠久的暴力史，列维纳斯并没有强求这种道德感的在短时间内完全回归，他所希望的，是人们能认识到我与他人生生相息，即便是为了整个人类社会的长久发展，也要给他人足够的重视。

如果说列维纳斯从人们生命安全的硬性维度呼吁人们尊重他人，那托马塞洛就是从文化和科技等软性维度上告诉人们如何生活得更加幸福。在一个未孕育出文明的群体内部，成员会自发地展开文化群体选择（cultural group selection）来进行态度共享，目的是创造出成员满意度最高的文化。在这个过程中，成员的出发点绝对不是自我，由于个体不能左右整体的文化走向，所以成员考虑的角度是宏观的，在这里“除我之外的所有人”是一个“他人集合”，我的出发点就是“他人集合”的出发点。这样的结果不是文化思想高度一致，而是文化思想的高度协调，旁逸斜出的奇思也可以在整体中与其他部分进行很好的磨合，这样的文化才能时刻保持活力。托马塞洛指出，随着和平稳定的世界环境的到来，无论是国家还是个人的交际圈都会扩大，交流的内容也会变得更加丰富。但是在这种交流过程中，不可避免地会产生一些文化摩擦、历史摩擦甚至是种族摩擦。托马塞洛表示，因为秉持不同文化的人内部的共性基础（common ground）不可复制，所以我们很难做到设身处地理解另一种文化，文化冲突给人们带来的侵入感不可避免。虽然不能完全理解，但我们可以给予“异文化”一种包容，或者说，我们维护它进行传播的自由权利。“伟大文明可以长久地存在，在很大程度上取决于它的包容度，这不仅包括它能与其他文化共存，还包括容忍其他文化在不同立场上的解读”[[30]](#footnote-31)。在这里，托马塞洛将他人的范畴扩大到我的领域之外的包含其他人的所有领域。对他人我们有无限包容的责任，对待文化也是如此，多元文化的和谐相处有利于人类文明的传承，这个过程中只要有一方产生了排外思想，多元化的进程就会被破坏，人类的和谐就会遭到攻击。

总的来说，虽然列维纳斯和托马塞洛所处的时代背景不同，面对的社会危机不同，但两者都认为社会的安定与发展绝不能容忍专制独裁主义和自私自利的投机者，因此，提出了“为他人”的伦理观点，呼吁人们对他人产生重视，承担对他人的责任，确保人类社会的和谐稳定。

三、对列维纳斯“他者”与托马塞洛“利他主义”的思考

（一）两者理论的分解——欧陆哲学传统和英美哲学传统

列维纳斯和托马塞洛分别受欧陆哲学传统和英美哲学传统的影响，在他们的思想中，随处可见两种传统的印记，以此为基础对两者理论进行分解，不仅是对两种哲学传统进行实例辨析，更能突出两者对待他人伦理关系“殊途同归”。

1.列维纳斯“他者”体现出的欧陆哲学传统

（1）现象学的意向性痕迹

列维纳斯对于他者问题的研究，实际上来自胡塞尔对他人意识如何呈现这一问题的思考。主体性哲学的思维在他的学说中得到了飞跃的发展，为了避免“唯我论”的倾向，他的现象学中出现了关于“他者”的问题，也就是“主体间性”问题。对此，他提出，先验自我对外在世界的存在要想摆脱“唯我论”，确保认知的客观性，主体间性是必然转向，先验自我的内在性就要考虑到他人，而这个主体间性，在胡塞尔那里是完全通过我的意向性培育出另一个主体——他人，在这一点上，他仍坚持“我们必须充分地考虑到自我的绝对的独立性（唯一性）以及它对于一切构成的中心地位”[[31]](#footnote-32)。列维纳斯认为胡塞尔的他者没有触及到根本，即便是通过共现的他人意识，也不过是通过自我的反思而得出的推论，不能够覆盖到他人对于他人意识如何领悟的层面。他认为，意识不仅是对意识本身的意识，还是对某种不同于它的东西、对它的意向性相关项、对被它思考的东西的意识，表明了思想对于被思考者的开放性。列维纳斯用超越性取代内在性，在他看来，只要他者还停留在认知意向性的范畴，就始终会导致唯我论，只有明确他者的差异性和独立性，才能摆脱认识论中对于万事万物同一化的陷阱，只有将他者完全处于自我的对立面，才能产生具有他性的绝对他者。以此为基础，列维纳斯开始将目光投射到了伦理学方向。

（2）上帝观的思想植入

与大多数早期现代哲学家一样，列维纳斯为了否定存在论，也诉诸于神学。但他的回归不是上帝再生，而是在神圣启示的名义下关注绝对他性和绝对超越性，是从形而上学的角度来诠释上帝。为了跳出西方传统的伦理探讨模式，他对《塔木德》进行研究，直接根植于犹太民族的自我理解之中，以寻找伦理思想上的突破。而事实上，列维纳斯并不是试图将哲学神学化来建立某种统一性，相反，列维纳斯更倾向于将神学哲学化。他指出:“上帝一词表达的是宗教中最清楚的概念，而在哲学上则是最难懂的概念。对于哲学家来说, 凭借《塔木德》文本所描述的人的一些伦理状况 , 或可澄清这一概念。”[[32]](#footnote-33)他赞赏笛卡尔的“无限”，认为，在笛卡尔的逻辑思维中，一定存在一个无限者，即上帝，把无限的观念放置在有限的主体当中，才不至于自相矛盾。列维纳斯从中引出无限（上帝）即他者的看法，表示“无限是绝对的他者” ，代表无限的他者在“自我”之外，不能被主体掌控 , 是指引“我”践行伦理活动的对象。不仅如此，又因为上帝在希伯来《圣经》中可以显现与西奈山，因此上帝虽然外在于我，但又不是与我完全隔绝。列维纳斯将这种“符合时宜”的现身，固定在伦理的境遇，将上帝与伦理绑定在一起，以显现上帝在主体间伦理关系的内在性。上帝在列维纳斯那里，具有对于存在者的超越性和外在性，也有对于伦理关系而言的内在性。

2.托马塞洛“利他主义”体现出的英美哲学传统

（1）分析哲学的心灵认知

托马塞洛有深厚的心理学背景，他对他人的心灵感知不同于欧洲分析哲学的认识论立场，他认为，对他人心灵的分析不能仅仅依靠每个人的内自思考（对欧洲分析哲学不认同），而需要寻求一个独立的、通明的框架。这个框架要求我们把心灵当作一个容器，可以以实体的姿态独立面对外部世界。是以完全客观、可观察的方式来对心灵进行研究，这是一种第三人称视角。托马塞洛试图将心灵问题科学化。“现代脑神经科学已经将我们大脑皮层的那些灰色物质进行了精细的划分，每个区域都有具体的分工，因为可以精密地掌握身体的各个部分，指挥我们各种物理行动和精神的表达。这些结论在对脑损伤病人、列脑患者。失语症患者等的大脑进行的研究所证实，这些证据无疑导致这样一个结论：心灵就是大脑神经活动的结果。”[[33]](#footnote-34)虽然人类心灵拥有许多言不尽意的深刻内涵，但是科学的目的就是用客观且能被人信服的名词来代替只可意会不可言传的主观性概念。由于物理语言具有普遍性和主体间性，所以如果将心理学的语言都转化为普通的物理语言，那么所有人对于心灵的表达都将是透明的，这种方式，将心灵认知的研究转向客观性，也就是第三人称视角。对于托马塞洛而言将哲学科学化是必然的。哲学观点能使人信服必然是要有科学思维进行支撑的，这也是他坚决反对欧洲形而上学的“内修”哲学的根本所在。

（2）进化论的思想渗透

“进化论思想的最大贡献就是把人从神创造的王国里拉出来，作为科学研究的主题”[[34]](#footnote-35)，托马塞洛的哲学研究始终以科学为支撑。他认为，对人性的探求始终追溯到类人猿的动物性。人作为社会性动物，对人性的考量应处在人际交流当中。人类在社会合作中与他人的关系是动物群体生活的文明化发展，差异在于人特有“共享意向性”而动物只具有“个体意向性”（individualistic intentionality)[[35]](#footnote-36)。托马塞洛认为，正是这种进化而来的心理基础区别了人类与动物，人性在动物性的基础上增加了对他人的责任感，共享意向性的技能和动机也因此构成了人际交流的合作基础设施[[36]](#footnote-37)（the cooperative infrastructure of human communication）。不仅如此，这种进化思想还渗透到了语言范畴，托马塞洛支持语言起源的连续性假说，他认为，语言的形成不可能一蹴而就，在人类之前，一定存在类人猿的前语言系统（Pre-language System）。通过反复试验，最终将灵长类动物之间的肢体语言确定为人类语言交流的基础。坚持实用主义道路，避免形成形而上学思考，确保每一个结论都有科学实验的支撑是托马塞洛方法论的核心。

列维纳斯和托马塞洛的思想分解体现了欧陆哲学传统和英美哲学传统的不同特点：欧陆哲学传统重先验重内思，英美哲学传统重科学重方法。虽然两种传统差异性强，却没有相互制约对方的发展，如在人性问题上，列维纳斯和托马塞洛就以完全不同的方法论为基础阐述了在伦理关系上对“无限承担他人责任”的相同观点。

（二）对西方哲学“为他人”的伦理诉求的思考

列维纳斯和托马塞洛告诉我们，重视他人并主动承担他人的责任，与他人保持良好的伦理关系，最终的受益者，即是他人又是自我。这或许说明，“利他性”行为与“利我”本质并不冲突，然而在西方伦理学界，人们似乎急于为“利他主义”和“利己主义”找到一个明确的界限。受到列维纳斯和托马塞洛伦理思想的启发，我对此产生了几点思考。

首先，在我看来，“利己主义”和“利他主义”两者产生收益的范围是不对等的，“利己主义”排斥他人利益，但“利他主义”不排斥“利我”现象。利己主义是一种个人利益至上主义，无论是心理利己主义还是规范利己主义，道德的出发点都是自我，普遍道德观念中的利己本性强烈排斥他人利益的进入，简单来说，利己主义是强势的、封闭的、绝对的。在“利他主义”中，对他者的利益进行考量的同时，也要考虑到我。从正常的思维角度出发，他人首先是一个相对于“我”的概念，其次才能跳出“我”来独立思考他人，也就是说，“利我”作为一个相对概念是可以存在于“利他主义”的范畴内的，是“利他主义”可以不重视但不能忽略的一步。与“利己主义”相比，“利他主义”的理论基调更具有包容性和开放性，可以将“利我”从“利己主义”中剥离开，保留其在“利他性”行为中的位置。

其次，反思西方伦理学研究对界限问题的片面化观点，我认为从物种基因角度来区分“利己主义”与“利他主义”更为准确。在前文，我们说到，由于动物没有共享意向性，所以面对利益不会考虑他人，完全是站在自我的立场上追求利益最大化，我们坚信在自然界，严格遵循“物竞天择，适者生存”的信条，所以包括托马塞洛在内的研究者，更看重的都是群体中的个体佼佼者，研究方式大都采用“一对多”模式，将某个个体强者与群体剥离开。但事实上，这样的固定化模式在一定程度上限制了我们的思考，自然界还存在“多对多”或者“多对一”的模式，例如，蚂蚁群遇到大火会自动抱团，在脱险过程中，所有有机会处于最外层的蚂蚁的自我牺牲都会被看做利他行为，这个行为不应简单地当成个体对群体的牺牲，而应当看作是群体对群体的牺牲，这中间的差异在于，许多个单独个体对集体的牺牲，其原因不一定相同，而以群体为单位为集体牺牲，有很强烈的共目的性和责任感。再比如，蜂群在面对危险时，唯一的保护对象就是蜂后，这是非常典型的“多对一”利他模式。尽管这两种现象在自然界比较稀少，却对完全否定动物具有利他性产生动摇。然而还有大量的事实告诉我们，在恶劣条件下成年动物吃掉幼年动物的现象非常普遍，如此看来，“利己主义”并没有因血缘关系的存在在动物身上得到缓解。把握“利他”和“利己”的分寸到底是什么？我认为关键在于物种基因的延续，这是我认为列维纳斯和托马塞洛视角相对狭隘的地方。他们停留在伦理关系上，却没有更加深刻地从独立个体或独立群体的内部性发掘更本质的东西。如果各种群的行为用物种基因的延续作为根本出发点，一切行为就有了更合理的解释：为能有更多的生命诞生，为更好地保存基因。从进化的角度看，这个解释也适用于人类社会。人从动物进化而来，天生带有动物的自私性，“舍己为人”下，显示的不仅是强大的精神境界，还有无形之中产生的长远权衡。利他行为在人类社会中产生的良好影响潜移默化地对人类进行教导，良好的氛围能提升人类的生存状态，确保人类生存繁衍，不仅如此，在这种环境下基因的突变更倾向良性发展，形成良性循环。虽然人在行动的瞬间不会考虑得如此深远，但这些行为从基因的角度去分析确实有深刻影响。在我看来，对于利他主义和利己主义的界限划定是不存在绝对客观的，只能说从某种角度来说更为合理，从责任承担的角度来说，以是否延续物种基因为根本目的来划分利他主义和利己主义是比较合理的。

最后，我认为现代西方伦理学从“利己”到“利他”的伦理诉求的转变，是对人类社会文明进步和人类智力进化的体现。我们都认同的观点是，如果社会有更多的人变得无私和乐于助人，这个社会可能会有更好地发展前景；而能产生无私的人们所要求的社会环境，必然是和谐稳定，有良好的道德风尚，也就是说，从“利己”转变到“利他”，人类社会将进入一个良性循环。从个人角度来说，这种转变体现了人类智力水平的提升——人们更好地利用了社会资源。人人都利己，就会产生不同的人对相同资源的侵占欲望，就会导致对部分资源的争抢和对部分资源的忽视，不能充分发挥资源利用的最大效率。相反，当人们具有了利他意识，在自我视角中，除我之外的所有人都有优先选择资源的权力，那他人所面对的就是全部资源份额，当人人都有这种相同的想法时，资源的利用率就是百分之百，并且不会因为得到的资源份额差异产生不平衡，因为每个份额都是在利他的基础上产生的。这个社会范围内的“利他”，最接近社会等额分配的理想状态。

总的来说，西方哲学中“为他人”伦理诉求的产生不光是哲学领域的进步，也是社会学、人类学和心理学领域的进步，在与他人的伦理关系中强调了主体我对他人责任的承担，隐含的是对人类社会自由稳定的期待，这是列维纳斯“他者”理论的现世意义 ，也是托马塞洛提出“利他主义”思想的初衷。

四、 结 论

列维纳斯的“他者”理论和托马塞洛的“利他主义”虽然有着哲学传统的根本差异，但确实都对“他人的无上地位”给予了肯定，承认伦理主体对他人的无限责任，对“人类社会和谐发展离不开对他人的尊重”达成共识。进一步研究我们会发现，越来越多的哲学家承认在回应伦理关系的问题上还是“为他人”的伦理诉求占据上风。列维纳斯和托马塞洛告诉我们，本质上“利他主义”并不会产生对“利我”的排斥，虽然他们极力强调“他人”于“我”绝对独立，但这个独立关系限于个体而不限于利益，在人与人相处的过程中，如果能在处理利益分配时合理运用立场转换，“我”与“他者”的利益关系就完全可以避免绝对冲突。事实上，列维纳斯和托马塞洛展示给我们的这种看似激进的伦理关系，是对人类社会的现实反思。尽管两者思想的成熟期分别处于战争年代和和平年代，“为他人”的伦理诉求形成一种前后的超越性，但无论是列维纳斯的形而上伦理还是托马塞洛的科学伦理，都包含一种人文主义期待，在战争年代，“他者”理论反暴力反专制，在和平年代，“利他主义”求平等求自由。这也从侧面印证，无论哲学理论多么抽象，哲学家的立足点终将与人类社会相关。列维纳斯“他者”和托马塞洛“利他主义”作为西方哲学伦理关系在两种传统下的典型代表，不仅引导我们走上“遇见他者”之路，还在“利他主义”和“利我”的关系上留给我们思考空间，尤其是坚持马克思主义的我们，在追求共产主义社会的路途中，更应该认真思考这个问题。

参考文献

[1] 布罗伊尔.法意哲学家圆桌.叶隽等译，北京：华夏出版社，2003，167.

[2] 德里达.书写与差异. 张宁译，上海：三联书店，2001，155.

[3] 勒维纳斯.塔木德四讲.关宝艳译，北京：商务印书馆，2002，41.

[4] 孙向晨.不可或缺的上帝与上帝的缺席. 载《学术月刊》2002年第6期.

[5] 陀思妥耶夫斯基. 卡拉马佐夫兄弟. 徐振亚、冯增义译，西安：西安交通大学出版社，

2016，236.

[6] 王炳文.欧洲科学的危机与超越论的现象学.北京：商务印书馆，2001，224.

[7] 赵南元.认知科学揭秘：认知科学与广义进化论.北京：清华大学出版社，2002，23.

[8] Bernasconi R.＆Wood D. The Provocation of Levinas: Rethinking the other. London:

Routedge, 1998.

[9] Cohen A.R. Face to Face with Levinas. State University of New York Press, 1986, 25.

[10] Dunbar R. Thinking about Tomasello. The University of Chicago Press on behalf of

Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, 2009, 576~577.

[11] Husserl E. La huella del otro. Taurus,2000, 17.

[12] Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie.

Jahrbuch fir Philosophie und Phenomenologische Forschung ,1913, I.77.

[13] Levinas E. Existence and Existents, Trans. Alphonso Lingis, The Hague: Martinus

Nijhoff,1978, 85.

[14] Levinas E. Ethics and Infinity, Conversations with Philippe Nemo, Trans. Richard Cohen,

Pittsburgh: Duquesne University press, 1985, 28, 76, 101.

[15] Levinas E. Totality and Infinity: An Essay on Exteriority, Trans. Alphonso Lingis,

Pittsburgh:Duquesne University press, 1979, 35, 46, 66, 74, 49, 115, 276.

[16] Levinas E. God, Death and Time, Trans .Bettina Bergo, Stanford : Stanford University

Press, 2000, 2~3, 9~10, 97~98.

[17] Levinas E. Difficult Freedom: Essays on Judaism (Johns Hopkins Jewish Studies) ,

Northwestern University Press , 1997, 43.

[18] Levinas E. Time and The Other (and Additional Essays), Trans. Richard. A .Cohen,

Pittsburgh , Pennsylvania :Duquesne University Press, 1987, 34, 74, 99.

[19] Steven W. Smith. The Inner Light Theory of Consciousness. California Technical

Publishing, 2001, 36~40.

[20] Sober E. ＆Wilson D. Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior.

Cambridge: Harvard University Press, 1998, 142.

[21] Tomasello M. Origins of Human Communication. The MIT Press, 2010, 4,30, 54, 154, 217.

[22] Tomasello M. Why We Cooperate. The MIT Press, 2010, 30, 53.

[23] Tomasello M. A Natural History of Human Morality. Harvard University Press, 2016, 23.

[24] Tomasello M. A Natural History of Human Thinking, Harvard University Press, 2014, 59.

[25] Tomasello M. The Cultural Origins of Human Cognition, Harvard University Press, 2000,

124.

1. Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism (Johns Hopkins Jewish Studies)* , Northwestern University Press , 1997,p.43. [↑](#footnote-ref-2)
2. 孙向晨：《不可或缺的上帝与上帝的缺席》，载《学术月刊》2002年第6期。 [↑](#footnote-ref-3)
3. Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Trans. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University press, 1979,p.35. [↑](#footnote-ref-4)
4. Emmanuel Levinas, *God, Death and Time*, Trans .Bettina Bergo, Stanford : Stanford University Press, 2000, p.9-10. [↑](#footnote-ref-5)
5. Emmanuel Levinas, *God, Death and Time*, Trans .Bettina Bergo, Stanford : Stanford University Press, 2000, p.2-3. [↑](#footnote-ref-6)
6. Emmanuel Levinas, *Time and The Other (and Additional Essays)*, Trans. Richard. A .Cohen, Pittsburgh , Pennsylvania :Duquesne University Press, 1987,p.74. [↑](#footnote-ref-7)
7. Emmanuel Levinas, *Time and The Other (and Additional Essays)*, Trans . Richard. A .Cohen, Pittsburgh , Pennsylvania :Duquesne University Press, 1987, p.99. [↑](#footnote-ref-8)
8. Emmanuel Levinas, *Time and The Other (and Additional Essays)*, Trans . Richard. A .Cohen, Pittsburgh , Pennsylvania :Duquesne University Press, 1987, p.34. [↑](#footnote-ref-9)
9. Robot Bernasconi and David Wood, *The Provocation of Levinas: Rethinking the other*, London: Routedge, 1998 [↑](#footnote-ref-10)
10. "Es la única manera del otro: al buscar mi aprobación, oculta su identidad en el otro lado, busca asilo y aprobación, y desprecia la sugerencia de complicidad conmigo, muchos defectos no son descubierto. .... El misterio." E.Edmund Husserl西班牙版原文, *La huella del otro,*Taurus,2000,p.17. 中译本参考布罗伊尔等著：《法意哲学家圆桌》，叶隽等译，华夏出版社，2003年，第167页。 [↑](#footnote-ref-11)
11. Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Trans. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University press, 1979, p.49. [↑](#footnote-ref-12)
12. Michael Tomasello, Origins of Human Communication, The MIT Press, 2010, p.4. [↑](#footnote-ref-13)
13. Michael Tomasello, *Why We Cooperate*, The MIT Press, 2010, p.30. [↑](#footnote-ref-14)
14. Michael Tomasello, *Why We Cooperate*, The MIT Press, 2010, p.53. [↑](#footnote-ref-15)
15. Elliott Sober and David Sloan Wilson, *Unto Others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Cambridge: Harvard University Press, 1998, p.142. [↑](#footnote-ref-16)
16. Michael Tomasello, *A Natural History of Human Morality,* Harvard University Press, 2016, p.23. [↑](#footnote-ref-17)
17. Michael Tomasello, *Origins of Human Communication*, The MIT Press, 2010, p.217. [↑](#footnote-ref-18)
18. Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Trans. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University press, 1979,p.46. [↑](#footnote-ref-19)
19. Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Trans. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University press, 1979,p.115. [↑](#footnote-ref-20)
20. Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity, Conversations with Philippe Nemo*, Trans. Richard Cohen, Pittsburgh: Duquesne University press, 1985,p.76. [↑](#footnote-ref-21)
21. Richard A. Cohen ed., *Face to Face with Levinas*, State University of New York Press, 1986, p.25. [↑](#footnote-ref-22)
22. Robin Dunbar, *Thinking about* *Tomasello* , The University of Chicago Press on behalf of Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, 2009, pp. 576-577. [↑](#footnote-ref-23)
23. Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Trans. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University press, 1979,p.66. [↑](#footnote-ref-24)
24. Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Trans. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University press, 1979,p.74. [↑](#footnote-ref-25)
25. Michael Tomasello, *Origins of Human Communication*, The MIT Press, 2010, p.154. [↑](#footnote-ref-26)
26. Michael Tomasello, *A Natural History of Human Thinking*, Harvard University Press, 2014, p.59. [↑](#footnote-ref-27)
27. Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity, Conversations with Philippe Nemo*, Trans. Richard Cohen, Pittsburgh: Duquesne University press, 1985,p101. [↑](#footnote-ref-28)
28. 陀思妥耶夫斯基：《卡拉马佐夫兄弟》，徐振亚、冯增义译，西安交通大学出版社，2016年，第236页。 [↑](#footnote-ref-29)
29. 德里达：《书写与差异》，张宁译，三联书店，2001年，第155页。 [↑](#footnote-ref-30)
30. Michael Tomasello, *The Cultural Origins of Human Cognition,* Harvard University Press, 2000, p.124. [↑](#footnote-ref-31)
31. " Wir müssen die absolute Einzigartigkeit des Selbst und seine zentrale Position für alles in Betracht ziehen." E.Edmund Husserl版原文, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* ,I.p.103，中译本参考《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译，商务印书馆，2001年，第224页。 [↑](#footnote-ref-32)
32. 勒维纳斯：《塔木德四讲》，关宝艳译，商务印书馆，2002年，第41页。 [↑](#footnote-ref-33)
33. Steven W. Smith, *The Inner Light Theory of Consciousness.*, California Technical Publishing, 2001, p.36-40. [↑](#footnote-ref-34)
34. 赵南元：《认知科学揭秘：认知科学与广义进化论》，清华大学出版社，2002年，第23页。 [↑](#footnote-ref-35)
35. Michael Tomasello, Origins of Human Communication, The MIT Press, 2010, p.54. [↑](#footnote-ref-36)
36. Michael Tomasello, Origins of Human Communication, The MIT Press, 2010, p.30. [↑](#footnote-ref-37)