

# 導言： 利他的謎題

在海南省瓊海市博鰲鎮，一對來自陝西的父子正在海邊散步，此時在他們附近的海域突然傳來了一位陌生男子的呼救聲。父子倆立刻同時下海朝呼救者游去，但由於夜黑浪大，父親體力不支，所以先行游回岸邊並且報警求助，而兒子則繼續在海裡救人。然而，兒子在施救過程中也不幸遇溺，等到救援人員趕到，並在海灘上找到被海浪衝回來的兩人時，他們已無生命徵象。

在這件事裡，父子倆皆被認為是捨己救人的英雄，因為在他們身上體現了一種真正的利他精神。事實上，不僅僅是營救遇溺者，現實中還存在着餵養饑餓者、收容無家可歸者、安慰受苦者等種種利他行為。人們大多讚頌這些行為，但很少有人思考這種行為為何會存在。畢竟，人們在生活中似乎已對利他行為習以為常，其中不僅包括捨己救人這樣的英雄事蹟，也包括對路人施以援手這些微小的利他行為。在理念上，利他也被認為是一種美德。如果說人類不同的文明和倫理傳統有甚麼共通之處的話，那麼利他或許就是全人類共同認可的價值。

## 1. 甚麼是「利他」？

與我們直觀的感受不同，雖然利他行為似乎是人類與生俱來的行為，但「利他」本身卻是一個相對晚近的概念。目前，國際學界討論的「利他」(altruism)一詞，是由法國實證主義哲學家奧古斯特·孔德(Auguste Comte, 1798-1857)在十九世紀中葉創制或推廣的。這

詞衍生自拉丁詞根 *alteri*，意思是「他者」(other)。所以，「利他」表示的就是「無私、對他人福祉的貢獻，與利己主義相反」。<sup>1</sup> 然而，「利他」本身又並不是一個完全世俗的概念，而是具有一定的宗教背景。根據孔德的實證主義哲學和三階段定律，實證階段將會是人類社會的最終階段。在這個階段中，宗教不會消亡，而是會以「人道教」(religion of humanity) 的形式存在，而「利他」正是這個「人道教」的核心，同時也是實證主義社會的特徵。換句話說，根據孔德的看法，利他本身是宗教在拋棄掉神學階段的空想和形而上學階段的思辨之後遺留下來的真實本質，是宗教之愛的世俗化版本，而這似乎也代表了一種關於宗教的普遍觀念，正如慈善家約翰·鄧普頓 (John Templeton, 1912-2008) 爵士所言：「要讓人們意識到除了宗教間的不同，所有的宗教都共用某些非常重要的基礎性原則和目標，而其中最高的原則和目標就是靈性的愛 (agape love)——無條件的、無限的、純粹的愛——的實現。」<sup>2</sup>

那麼，為甚麼人類社會的最終階段會是利他主義的呢？孔德認為，人性中的自私與利他之間存在着張力，而利他主義相對於利己主義始終處於次要地位，正是人類罪性的根源。因此，「生命最大的問題就是要實現利他主義對利己主義的超越」。<sup>3</sup> 孔德晚年熱衷於創立和宣揚人道教，正是希望憑藉這種對於「利他人性」的宗教性崇拜，使人們的行為趨於高尚，並使社會保持穩定的秩序與適宜的進化，正如孔德自己所言：「生物學和社會學都將以同樣的方式被利他主義充滿，儘管利己主義在漫長的神學階段和軍事時期佔據了支配地位。」<sup>4</sup> 因此，不僅人類社會的終點是利他主義，而且從極端利己主義走向充滿利他主義的過程，似乎是一個同時支配生物學與社會學發展的必然規律。然而，饒有意味的是，從真正生物學的立場出發，根據達爾文 (Charles Darwin, 1809-1882) 提出的演化論，在自

---

<sup>1</sup> *Online Etymology Dictionary*, s. v. "altruism (n.)," accessed 24 October 2022, <https://www.etymonline.com/search?q=altruism>.

<sup>2</sup> John Templeton, *Agape Love: A Tradition Found in Eight World Religions*, Philadelphia: Templeton Foundation Press, 1999, p. 5.

<sup>3</sup> August Comte, *System of Positive Polity*, vol. 1, New York: Burt Franklin, 1968, p. 146.

<sup>4</sup> Comte, *ibid.*, p. 500.

然選擇中產生純粹的利他主義 (pure altruism)，某種程度上無異於一種空想。用演化生物學家理查·道金斯 (Richard Dawkins) 的話說就是，「這是某種在自然中沒有立足之地的東西，也是在整個世界歷史中前所未有的東西。」<sup>5</sup> 因此，如果說生物學為社會朝向利他主義的演化提供了某種基礎，那麼這樣實際已經違背了實證主義的原則。當然，這也恰恰說明孔德所依靠的生物學理論並不是達爾文的演化論，而是另一種強調後天影響的拉馬克學說 (Lamarckism)。

事實上，達爾文的演化論並不包含任何進步的含義和目的，演化產生的新物種只是更加適應不斷變化的環境。演化論是否適用於人類社會也存有爭議，號稱達爾文鬥牛犬的赫胥黎 (Thomas Henry Huxley, 1825-1895) 就對此持反對意見。<sup>6</sup> 但是，這都不影響當時的思想家將他們所理解的生物學應用到人類的社會研究，這其中不僅有孔德，也有赫伯特·斯賓塞 (Herbert Spencer, 1820-1903)。與孔德相同的是，斯賓塞也認為社會是不斷進步的；可能正是受斯賓塞的影響，達爾文的「演化」在日本和中國才會被理解為「進化」。不同的是，斯賓塞首次使用了「適者生存」的概念，認為競爭才是進化的核心和瑪律薩斯陷阱 (Malthusian trap) 必然導致的結果。「適者生存」後來也成為了社會達爾文主義 (social Darwinism) 的象徵；儘管從進步的角度來說，這種社會達爾文主義更接近拉馬克的進化論。當然，並不是所有思想家都會從競爭的角度理解演化論的思想，例如，俄國的克魯泡特金 (Peter Kropotkin, 1842-1921) 就認為互助與合作才是人類與動物生存與演化的核心。那些把個體間競爭縮減到最小限度並使互助實踐得到最大發展的物種，必定是最昌盛和最能不斷進步的；反之，不合群的物種注定衰退。<sup>7</sup> 然而，即使是互助與合作也不等於純粹的利他主義，在孔德看來，社會的分工合作恰恰是利他主義佔據支配地位之前的階段，但是按照達爾文的思路，

---

<sup>5</sup> Richard Dawkins, *The Selfish Gene: 30<sup>th</sup> Anniversary edition*, New York: Oxford University Press, 2006, pp. 200-201.

<sup>6</sup> See, Thomas H. Huxley, *Evolution and Ethics*, London: Macmillan, 1893. 此書中譯本即為嚴復的《天演論》。

<sup>7</sup> 參見克魯泡特金，《互助論：進化的一個要素》，李平滙譯，北京：商務印書館，1963。

孔德的利他主義又只是一種空想。因此，當達爾文的演化論出現之後，除非是將演化論嚴格限制在動物的範圍，否則無論是斯賓塞的適者生存、克魯泡特金的互助合作還是孔德空想的利他主義，都會讓捨己救人的利他行為成為謎題，即為甚麼人類會產生這種看上去純粹的利他行為？為甚麼它會繼續存在，而沒有在演化和自然選擇的過程中被淘汰？

當然，我們這裡討論的純粹利他行為，是在一種假設的理想狀態下的利他行為。就像本書開始講述的營救遇溺者的父子，當認定他們是利他者的時候，我們是假設營救遇溺者的行為是完全出自利他的動機，而且利他者在這樣的行為中也伴隨着自我犧牲，甚至是付出了生命的代價，同時這種利他行為也是社會公認的美德，是道德上的善行。但是，在進入具體的討論之前，我們首先需要對利他主義的概念做出幾點界定和說明。首先，利他行為並不總是等同於道德上的善行。是否屬於善行，必須要看是否符合道德標準，例如在集體主義的道德標準下，利他行為並不一定總是屬於善行。比如在戰場上，埋伏的戰士為了救助受傷的戰友而暴露了整個部隊的位置，那麼這樣的行為雖然屬於利他的表現，但是在道德上並非沒有爭議。當然，一般而言，將利他等同於善是沒有問題的，本書也預設利他主義是一種好的理想。只是需要注意，生物學上的「自私」(selfish)並不具有任何道德含義，而對於人類的利他行為，除非是在濃厚的道德語境下，否則本書不會輕易使用諸如「無私」和「自私」等道德概念。在討論與「利他」相對的「利己」(egoism)概念時，也沒有任何道德上的貶義，希望讀者能區分利他的事實層面與價值層面。關於利他何以是一種美德，實際上還有很大的討論空間。

其次，利他行為並不必然意味自我犧牲，因為我們不能因為行動者沒有任何損失，就否認行為可能具有的利他性質。事實上，在現實生活中，與捨己救人的事蹟相比，更常發生的都是一些微不足道的利他行為，比如幫助行動不便的人過馬路，在車上讓座給有需要的人等等；在這些行為中，行動者並沒有付出甚麼明顯的成本。另一方面，即使是付出了巨大的成本，這種成本往往並非行動者有意為之的。不僅如此，與付出的成本相比，行動者有時甚至可能會獲得巨大的回報，比如良好的名聲和豐厚的物質獎勵等。但是，正

如不能因為付出了成本才算作利他的行為，也不能因為獲得了回報而否認利他的行為，因為無論是付出的成本還是獲得的回報，都有可能是行動者無意的後果。當然，不排除有些行動者是明知會付出巨大的成本而依然施行利他的行為，但這顯然也是極其個別的情況。個別的情況需要具體的分析，因為這種行為可能出於利他的目的，也可能只是一種「昂貴的信號」(costly signal)，目的是展示自己的品質或者實力。無論如何，我們不能將自我犧牲或其他高成本付出視為利他行為的一般要求和定義。

最後，利他需要區分行為的後果與動機，因為行動者不僅可能在利他行為中獲得某種無意的回報，而且某種程度上說，這種回報是不可避免的。事實上，根據某些心理學家的觀點，如果連心理性的回報都能算作行動者的收益，那麼實際上沒有任何行為可以算是利他的。<sup>8</sup>在這種情況下，需要區分的就是這些回報究竟是行動者最終的目的，還是行為伴隨的後果，因為無論是出自利己的動機而做出利他的行為，還是出自利他的動機但獲得回報，在邏輯上都是合理的。為此，生物哲學家艾略特·索伯 (Elliott R. Sober) 和演化生物學家大衛·威爾遜 (David Sloan Wilson) 特別區分了「演化利他主義」(evolutionary altruism) 和「心理利他主義」(psychological altruism)；前者將利他主義單純地等同於利他行為，後者則意指一種動機狀態，其最終目標是增加他者的福祉。<sup>9</sup>從演化論的角度來看，雖然利他行為表面上增加了其他個體的生存機會，但是利他者也可以從中獲得某種隱藏的好處，而這似乎意味著每種無私行為的背後都有某種潛藏的利己動機。但是，這正是對演化生物學最大的誤解。道金斯早已指出，當生物學家使用利他主義一詞時，指的是行為的效果而非意圖，<sup>10</sup>雖然他仍然使用了「自私的基因」(selfish gene) 這種容易

<sup>8</sup> Judith A. Howard and Jane Allyn Piliavin, "Altruism." in Edgar F. Borgatta and Rhonda J. V. Montgomery, eds., *Encyclopedia of Sociology*, vol. 1, 2nd ed., New York: Macmillan Reference, 2000, p. 114.

<sup>9</sup> See, Elliott Sober and David Sloan Wilson, *Unto others: The Evolution and Psychology of Unselfish Behavior*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

<sup>10</sup> See, Mark Ridley and Ricard Dawkins, "The Natural Selection of Altruism." in J. P. Rushton and R. M. Sorrentino, eds., *Altruism and Helping Behavior: Social, Personality, and Developmental Perspectives*, Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1981, pp. 19-39.

引起混淆的術語作為他最有影響力的著作的標題。

綜合以上各方面考慮，同時也為了盡量廣闊地討論利他主義，本書並不會對利他做出嚴格的定義，而僅僅對利他做出一個簡單的界定，亦即利他是指以增加他者福祉為最終目標的動機，或是具有增加他者福祉效果的行為；如果涉及到道德層面，那麼本書預設利他是一種好的德行。在這樣的界定中，行動者自己的損失並不在利他與否的考慮範圍之內，而無論行動者是出於利己的動機而做出利他的行為，還是出於利他的動機而獲得利己的回報，皆算為廣義的利他主義。

## 2. 從演化生物學看利他

在人類社會外，動物世界也存在着大量的利他行為，比如吸血蝙蝠會定期反芻自己的血液給未進食的夥伴。另外，許多鳥類也會保護同類的鳥巢免受捕食者的攻擊，並且幫助哺育幼鳥；長尾猴則會發出警報提醒同伴捕食者的存在，儘管這樣做會讓它們自己引起捕食者的注意。最典型的利他行為，還是發生在具有真社會性的昆蟲群落。<sup>11</sup> 例如，不育的工蜂或工蟻一生致力於照顧蜂后或蟻后；它們的行為極大地幫助了女王的生殖，但自己卻沒有留下任何後代。在生物學上，行為的成本和收益是通過適存度 (fitness，即繁殖的成功率) 來衡量，而利他行為就是以降低個體的適存度為代價，以增加其他個體適存度的行為。從演化論的視角來看，利他行為的存在令人費解。因為在激烈的生存競爭中，自私的行為應當比利他的行為更有利於自身的生存與繁衍，而利他行為由於降低了個體的適存度，所以理論上應該在自然選擇中被淘汰。但值得注意的是，當我們進行這樣的推理時，實際是默認了個體是自然選擇的單位。可是，如果以族群為自然選擇的單位，那麼，利他行為雖然造成了個體適存度的下降，但是如果有利於整個族群的繁衍，那麼這樣的行為似乎也可以通過族群選擇 (group selection) 來演化。另一方面，當

---

<sup>11</sup> 真社會性是指生物層面最高度組織化的動物社會性，一般具有繁殖分工、世代重疊、合作照顧未成熟個體三個特徵，與文化層面的社會屬性不同。

生物學研究進展到遺傳學的層面後，目前主流的意見認為基因才是自然選擇的基本單位。從基因的角度看，利他行為雖然降低了個體的適存度，但是通過幫助與自己具有血緣關係的親屬而增加自己的廣義適存度，也就是增加了與自己基因同源的基因在下一代複製和傳播的能力，所以利他行為似乎也可以通過親緣選擇 (kin selection) 來演化。事實上，最新的多層選擇 (multilevel selection) 理論結合了族群選擇和親緣選擇，認為自然選擇是在基因、個體和族群層級共同發揮作用。當族群間的競爭壓力大於族群內的競爭壓力時，利他主義就會通過族群選擇進行演化。這就很好地協調了個體利益與族群利益的平衡問題，同時由於多層選擇在大多數情況下與親緣選擇在數學上是等價的，所以族群選擇和親緣選擇在生物界——特別是真社會性昆蟲族群——很可能是同時存在的。

對於如何解釋動物的利他行為，目前並沒有統一的理論。但是，無論是族群選擇還是親緣選擇，都只能說明某種有限的利他行為，比如族群選擇並不支持族群間的利他，親緣選擇也無法說明非親屬間的利他行為。當然，在族群選擇和親緣選擇之外，還有一種互惠利他 (reciprocal altruism) 理論，專門解釋沒有關聯的個體之間的利他行為，比如在熱帶地區珊瑚礁附近出現的清潔魚和它們的宿主魚之間的互動。這裡的利他主義並不體現在清潔魚和宿主魚的共生現象，而是體現在宿主魚保護清潔魚，甚至在自己遭到攻擊時，也會先吐出清潔魚再逃跑，而不是一口吃掉。既然宿主魚和清潔魚並不屬於同一物種，那麼這種利他行為似乎最好用互惠利他來解釋，亦即宿主魚保護清潔魚是為了將來能夠再次得到清潔魚的幫助。<sup>12</sup> 然而，嚴格來說，互惠利他並不是一種真正的利他主義，因為從長遠的眼光來看，利他者是通過合作增加了自己的個體適存度。親緣選擇和族群選擇雖然降低了個體適存度，但在基因或族群層級上增加了繁殖成功的可能性。所以準確地說，族群選擇、親緣選擇和互惠利他最好被認為只是一種表面的利他主義。這裡所謂的「表面」，一方面是指生物學的利他主義總是必然意味在某個層級的回報，所

---

<sup>12</sup> Robert Trivers, *Social Evolution*, Menlo Park, CA: Benjamin/Cummings, 1985, pp. 47-48.

以它僅支持某些有限的利他行為；另一方面則是指生物學的利他主義並不涉及行為的動機，儘管「自私的基因」很容易被認為是支持「心理利己主義」(psychological egoism)。那麼，從行為的表現來看，生物學的利他解釋具體需要滿足甚麼條件和具有哪些局限？在血緣關係、族群關係和互惠關係之外，是否存在真正純粹的利他主義？從行為的動機來看，是否所有的行為都是出自利己的動機？同情是否導致利他的動機？「同情利他假說」(empathy-altruism hypothesis) 與演化生物學又是否相容？這是本書第一章主要關心和討論的問題。

### 3. 宗教利他主義與倫理

一般認為，「利他」是在十九世紀才被哲學家孔德創造或推廣出來的術語，為無私關心他人的行為提供了一般性的定義。根據孔德的實證主義哲學，「利他」與其說是拋卻宗教與形而上學外衣之後的世俗概念，不如說是人類社會進入實證階段之後的宗教概念。在整個人類發展階段，利他都是宗教（尤指基督教）的核心，對此孔德似乎並沒有任何懷疑。那麼，利他作為一個現代觀念，是否確實適用於世界的所有宗教呢？紐斯納 (Jacob Neusner, 1932-2016) 和趙爾敦 (Bruce D. Chilton) 合編的《世界宗教中的利他主義》(*Altruism in World Religions*) 正好回答了這問題。<sup>13</sup> 在進入具體的討論之前，該書首先承認，「所有的世界宗教都同意，利他作為完全為了他者的利益而不求回報的行動是屬於美德的。所有的世界宗教都鼓勵為了他人——陌生人、局外人——而犧牲個體自身的利益。無論如何，每一種宗教傳統都包含利他在其中」。<sup>14</sup> 然而，宗教學家葛林 (William Scott Green) 據此將「利他」定義為「以他者的利益為最終目標的有意行為，並且這個行為至少具有對行動者沒有回報或者使行動者遭受損失的可能性」。<sup>15</sup> 換句話說，對行動者具有中立或負面的效果成為

<sup>13</sup> Jacob Neusner and Bruce Chilton, eds., *Altruism in World Religions*, Washington, DC: Georgetown University Press, 2005.

<sup>14</sup> Jacob Neusner and Bruce Chilton, preface to *Altruism in World Religions*, p. vii.

<sup>15</sup> William Scott Green, "Introduction: Altruism and the Study of Religion." in Neusner and Chilton, *Altruism in World Religions*, p. xiii.



了利他主義的必要條件。根據這定義，該書的作者們很快發現，儘管利他被很多人認為是一種宗教價值，但事實上利他並沒有受到各大宗教的鼓勵和支持，比如猶太教強調人們對於神聖意志的義務，以及由於遵守或反對神聖意志而帶來的獎賞或懲罰；早期基督教也認為，伴隨關心他人的是來自上帝的獎賞。同樣的情況也適用於伊斯蘭教，而對佛教和印度教而言，由於業力和因果報應觀的存在，善行得善報似乎更是某種無法拒絕的回報。總而言之，似乎沒有一個宗教傳統不主張對行善者做出某種形式的回報，即使這種回報不一定是此世的，而可能是他世或來世的。無論如何，有所回報便意味着宗教的利他並不支持對利他者只具有中立或負面的效果。因此，葛林總結說：「如果對於某種行為獲得天堂的或靈性上的回報的可能性使得這個行為不能算作利他，那麼，很難說利他如何可以成為『一個對宗教的學術研究有用的和適切的範疇』。」<sup>16</sup>那麼，我們是否可以因此認為，儘管宗教中包含豐富的恩惠、慈善和人性關懷的資源，但是宗教在實際上並不支持純粹的利他主義？若否，那麼又該如何理解宗教的利他主義？特別是，存在於宗教利他主義的種種利己回報，是否真的否定了宗教的利他主義精神？這是本書第二章主要思考和解決的問題。

需要說明的是，對於宗教利他主義的研究，本書主要選取了基督教和佛教進行討論，原因有二：第一，基督教和佛教是公認的世界性宗教；第二，基督教和佛教代表了兩種不同的文化，具有一定程度的典型性和代表性。如果讀者熟稔其他世界性宗教，或者認同中國儒家也具有宗教性因素，那也不妨沿同樣的路徑對宗教利他主義進行考察。鑒於筆者有限的精力與學識，基督教與佛教在本書中僅僅是作為例子，以進行關於利他主義的宗教研究與對話，這裡沒有針對其他宗教或文化傳統的特別含義。當然，由於是跨宗教的考察，因此儘管學者並不一定都認同《世界宗教中的利他主義》一書的結論，亦即大多數世界宗教均不支持利他主義，但至少會認為不同的宗教支持不同的利他主義。在這裡，儘管對於基督教和佛教利

---

<sup>16</sup> William Scott Green, "Epilogue." in Neusner and Chilton, *Altruism in World Religions*, p. 193.