诗的正义与伦理选择
Poetic Justice and Ethical Selection

何辉斌（**He Huibin**）

内容摘要：强调善恶报应的诗的正义，常常受到质疑，被不少人看作诗人的一厢情愿。但当代科学却发现，建立于伦理选择之上的善恶报应，有着特定的生理机制、心理机制和社会机制，是人类社会的基本规律之一。好人有好报的基本形式有5种：亲缘互惠、直接互惠、间接互惠、群组互惠和网络互惠。利他倾向一旦走向极端，就像孔雀长出成本高昂的羽毛，属于“失控的选择”，但仍然与回报有一定的联系。善恶如果公开对抗，恶的胜算不大，所以只能伪装成善来迎战。用这些理论分析中西悲剧，我们可以发现，两种悲剧都以善与伪善为主要冲突，5种互惠都贯穿始终，使善恶报应成为悲剧的主要框架。在西方悲剧中，极端利他的人物一般都是次要角色，主人公往往都是以牙还牙型的积极主动的英雄，最后都给对手以致命的打击，使恶遭到恶报，但主人公本身也在抗争中陷入灾难，使善的回报在最后阶段留有遗憾。中国悲剧常常以极端善良者为主角，很难凭自己的力量打击对手，常常由其他主持公正的力量帮助实现诗的正义。
关键词：诗的正义；伦理选择；悲剧
作者简介：何辉斌，浙江大学外国语言文化与国际交流学院教授、博士生导师，主要研究领域为：中西比较文学和文学认知批评研究。

Title: Poetic Justice and Ethical Selection

Abstract: Poetic justice, which advocates good and evil retribution, is criticized as poets' fantasy by many people. And yet contemporary science has discovered that poetic justice, which is based upon ethic selection, is a basic rule of human society, with its own physiological, psychological and social mechanism. Kin reciprocity, direct reciprocity, indirect reciprocity, group reciprocity and network reciprocity are the main forms of poetic justice. The extreme form of altruism, which is just like the expensive feather of the peacock, is a kind of "runaway selection", and yet it has its own reward to a certain degree. In an open conflict, the evil is difficult to defeat the good, and it usually has to assume the appearance of the good. From these perspectives, we can discover that the main conflict of both Chinese and Western tragedies is between the good and the false good, and poetic justice forms the key structure, with the 5 types of reciprocity as the important content. In a Western

tragedy, the extreme altruists are generally minor figures, the central character is often an active hero with TIT FOR TAT as his main skill, who brings about a fatal defeat to his enemy and due punishment to the evil, by running into a disaster himself, with some lament in the end. It is difficult for the extreme altruists, who are often the central figures in the Chinese tragedies, to defeat the enemies, and the poetic justice is usually achieved by other fair-minded forces.

Key words：poetic justice; ethic selection; tragedy

Author: He Huibin, is Professor at the Institute of English Literature of the School of International Studies, Zhejiang University (Hangzhou 310058, China), and he is currently doing comparative research in Chinese and Western drama and cognitive literary criticism(Email: hehuibin@163.com).

“诗的正义”（poetic justice）是英国戏剧批评家托马斯·莱默（Thomas Rymer）于1678年在《近年悲剧考量》（The Tragedies of the Last Age Considere'd) 中创造出来的概念，其内涵主要为，文学作品应当展现善如何得到回报，恶如何受到惩罚，使善最终胜恶，以便在观众中培养正确的人生观。这种正义在西方古典主义时代得到了比较广泛的认同，但在其他时代受到了不少的批评。在中国文学中，善有善报恶有恶报是最常见的情节，受到的质疑比较少。好人是否真的有好报呢？最近的社会学伦理学等学科的新发现证明，这个观点有比较可靠的科学依据。

一、中西文学中的诗的正义及其受到的质疑

善有善报恶有恶报在中国文学中占据了重要地位。戏剧理论的集大成者李渔认为，戏剧的目的在于，“借文人说法，与大众齐听，谓善者如此收场，不善者如此收场，使人知所趋避”(李渔 20)。国学大师王国维也把善恶报应看作古代文学的普遍现象，并且试图解释成因。他说：“吾国人之精神，世间的也，乐天的也，故代表其精神之戏曲小说，无往而不著此乐天之色彩：始于悲者终于欢，始于离者终于合，始于困者终于亨；非是而欲厌阅者之心，难矣！”（王国维 213）当然新文化之后，善恶报应的内容受到了很多批评。胡适指出：“这种‘团圆的迷信’乃是中国人思想薄弱的铁证。做书的人明知世界上的真事都是不如意的居大部分，他明知世上的事不是颠倒是非，便是生离死别，他却偏要使‘天下有情人都成了眷属’，偏要说善恶分明，报应昭彰”（胡适 146）。不管怎么批评，这种心理原型在中国文化的影响力非常大。

善恶报应在西方文学中受到很多批评。早在古希腊时代，亚理斯多德就提醒过人们，不应当让报应取代真正的行动，他说：“完美的布局应有单一的结局，而不是如某些人所主张的，应有双重的结局”（亚里士多德 39）。亚氏所谓的双重结局指的就是善有善报、恶有恶报的结局。在西方，不少学

者对诗的正义提出了否定的看法。英国著名小说家菲尔丁曾经说："有些宗教作家，或者毋宁说伦理作家，教导我们说，在这个世界上，为善必定走上幸福之路，为恶必定走上灾祸之途。这种教导，益人心智，令人惬意。我们有一点只能反对，那就是与事实不符"（Fielding 695）。莱默由于积极提倡诗的正义，也受到了很多的批评，大学者麦考莱甚至视之为"有人类以来最恶劣的批评家"（Macaulay 68）。

近代哲人康德在这方面的研究尤为深刻。他认为作为最高境界的至善必须由"德行和幸福一起构成"（康德，《实践理性批判》 122）。但同时他又看到它们是两个完全不同的成分，两者往往互为矛盾，所以他提出了实践理性的二律背反："于是，或者追求幸福的欲望必须是道德准则的动机，或者德行的准则必须是幸福的有效原因。第一种情况是绝对不可能的：因为（就如在分析论里已经证明的）把意志的决定根据置于对幸福的渴求的准则，是完全非道德的，不能够为任何德行建立基础。但是，第二种情形也是不可能的，因为世上一切原因和结果的实践连接，作为意志决定的后果，并不取决于意志的道德意向，而取决于自然法则的知识以及把它们用于这个意志的目标的能力，从而通过一丝不苟遵循道德法则 [而成就的] 幸福与德行之间的必然的和足以达到善的连接，在这个世上是无法指望的"（康德，《实践理性批判》 125）。这是实践理性的"二律背反"，是道德领域的难题。在康德看来，德行体现了理性和理想的要求，属于自由和必然的内在世界，而幸福属于经验的感性世界，受制于物理必然性。康德认为，只有在宗教的天国里两者才能合一。这个观点似乎有点悲观。人作为最理性的存在物难道只受制于物理必然性而没有办法保障自己的幸福吗？现代科学证明，事实并非如此。

二、伦理选择的机制

伦理选择是聂珍钊教授提出的一个重要概念，是对进化论的重要发展。达尔文曾说："自然选择在文明的民族国家中的影响 —— 到目前为止，我只考虑到了人从半人半兽的状态向近代野蛮人的状态进展的一段的情况"（达尔文，《人类的由来》（上册） 206）。由于自然选择的适用范围有一定的局限性，聂珍钊教授因此指出："人类第一次在生物学的意义上完成自然选择之后，还经历了第二次选择即伦理选择"（聂珍钊 33）。聂先生还阐述了伦理选择的两方面的意义："一方面，伦理选择指的是人的道德选择，即通过选择达到道德成熟和完善；另一方面，伦理选择指对两个或两个以上的道德选项的选择，选择不同则结果不同，因此不同选择有不同的伦理价值"（聂珍钊 267）。但本文所谓的伦理选择与聂先生的概念有明显的区别。人类创造的伦理体系为人类的生存提供了基本的社会环境；在这样的社会当中，那些善的品质，符合人的伦理需求，往往得到大家的认可，具有较大的生存空间，而那些恶的品质，与人的伦理取向相违背，虽然可能会猖獗一时，但往往遭

到大家的批评和打压，难成大气候；这就使人们在道德上适者生存，不断进化。在自然选择的过程中强者生存，在伦理选择的过程中善者生存。伦理选择虽然没有自然选择那么客观和绝对，但的确是人类社会的重要部分。伦理选择是诗的正义的基础，是人类社会的基本规律之一。

人的伦理问题在大脑中有没有专门的区域负责处理呢？当代科学家对这个问题的回答是肯定的，他们指出大脑前额叶皮层是伦理的生理基础。在 19 世纪中叶，心理学历史上有一个著名的案例：一个原本既有责任心又相当友善的铁路工人菲尼亚斯 • 盖奇（Phineas Gage）在大脑前额叶皮层受到损伤之后性情大变，在道德是非方面判若两人（Damásio 3-14）。还有一个更有说服力的案例。一个本来性格良好的教师突然变得奇怪，甚至猥亵儿童，被抓进监狱。后来医生发现他的大脑前额叶皮层长了肿瘤，手术后性格又变好了。后来肿瘤又长了出来，他的病马上复发（博姆 29）。与动物相比，人脑的这个区域非常发达，所以能够进行伦理判断和选择。

有了发达的大脑前额叶皮层，还得形成人类特有的良心，伦理选择才有心理机制。人类社会的秩序不能光靠外在的惩罚，还需要大脑前额叶皮层将规则内化，并产生特有的良心。如果没有遵守规则的良心，任何外在规则都难以全面约束人们。博姆曾提出这样的看法：“现在，让我们设想一下，如果在现代社会中生活的都是一些没有良心的或者是没有是非之心的人，那么，很难想象，我们是不是还能在当今这个庞大的、匿名的城市环境中生存下来”（博姆 20）。良心的产生与外在的惩罚和说教有关，但内化之后，已经完全融入人的身体、情感和思想，最为自然流露为因羞耻而脸红。达尔文曾写信给全世界各殖民地的管理者以及传教士，询问他们在亚洲、非洲以及其他地方的原住民是否会因为害羞而脸红。他在人类史上第一次完成了关于羞耻问题的系统性的跨文化研究，并且找到了肯定的答案（Darwin 328-367）。因羞耻而脸红是规则内化之后情感自然流露的表现。动物则没有因为羞愧而脸红的表现。从这个意义上说，它们没有真正的良心。

一方面人可以对伦理进行理解和选择，另一方面伦理体系也可以对人进行选择。伦理道德的产生，不仅仅需要生理机制和心理机制，还得依靠外在的社会机制。博姆曾说：“关于道德起源，我自己从进化论角度给出的一般假说是，道德始于良心，而良心的演化则始于由群体实施的系统性的、最初属于非道德范畴的社会控制。这里所说的社会控制，既包括由那些愤怒的‘装备精良’的大型动物狩猎者群体对‘社会行为偏差者’进行的惩罚，也包括随后出现的旨在鼓励慷慨行为的说教”（博姆 17）。在远古时代，那些最终形成道德观的高级动物进化为人，而那些无法形成道德观的动物则无法跨入人类的门槛。这是伦理对人类进行选择，属于好人得到好报的原始形式。

进入人类社会之后，伦理选择仍然时时发挥作用。人类的社会偏好能够影响遗传结果，最重要的途径有两种。博姆说：“其中的一种途径是，某个

人可以选择具有良好声誉的人作为他的结婚对象或者合作伙伴，从而使大家的适合度都得到提高。另一途径是，对于那些做出了偏离社会规范的行为、降低了整个群体适合度的令人讨厌的‘社会行为偏差者”，群体可以对他们进行严厉的惩罚”（博姆 17）。社会通过奖励和惩罚的方式对人进行选择，让那些不符合伦理规范的人生存困难，而善者日子更为好过。有了伦理选择的压力，还可以对那些蠢蠢欲动的不安分的人起到威慑作用。博姆在谈到一个控制欲比较强的人时说：“伊纽蒂阿希非常清楚地知道，他自己身上存在着不同寻常地想要控制别人的倾向，是在那‘万能’的演化的良心的帮助下，他才能够不断地约束住自己的这种强烈冲动”（博姆 83）。内在的良心与外在的压力可以相互促进，将人的道德水平推向更高的档次。

进行奖罚的依据是人的声誉。亚历山大把这种选择称为“声誉选择”（selection-by-reputation）。人类即使在非亲属间的利益关系中也有一种强烈的道德情感，如对背叛者的唾弃和对助人者的颂扬。人都习惯于评论他人的行为，即使这种行为和自己并没有直接的关系。为了获得良好的声誉，人就得规范自己的行为，争取做好人。黑利和费斯勒利用耳塞与电脑屏幕上的眼状图标来进行验证：戴上耳塞，在某种程度上显得与他人隔绝，选择合作的程度略微降低，象征着监督的眼状图标居然可以激发多达两倍的帮助（Haley, Fessler）。与声誉相联系的他者的监督，哪怕只是一只象征性的眼睛，也可以成为利他行为的重要动因。关于声誉选择的理论已经产生了巨大的影响。博姆曾说：“最近几年来，亚历山大创立的这个基于声誉机制的选择模型已经得到了大量实验室实验的结果的证实”（博姆 73）。

身处社会之中的人，无不受到道德声誉的约束，否则会遭到社会的淘汰。不过，也有人对声誉选择提出了非议。博姆曾指出：“至于声誉选择，很显然，在一个规模很小、人们总是会不断地对某个人的行为处事评头论足的群体内，一个人很难通过伪装获得良好的慷慨声誉，这一点与匿名性的现代城市社会有很大的不同”（博姆 85）。传统意义上的直接的口口相传的声誉选择在现代社会中的作用的确减弱了。但现代社会有现代的信誉体制，严重违反者可能失业，甚至进监狱，程度轻者也免不了道德和舆论的谴责。

三、互惠的利他主义

达尔文的自然选择是“利己主义”的。如果没有利他主义的介入，社会就难以达到高度发达的程度。大多数情况下，利他行为并非绝对的为他人牺牲，都与相应的回报相联系，属于互惠行为，为好人有好报打下了基础。诺瓦克（Martin Nowak）曾经在《科学》上发表了一篇《合作进化的五条原则》，把人的互惠分为 5 种。

首先，最自然的利他主义表现在对亲人的友好。哈密尔顿（William Hamilton）把这样的人称为利亲主义者（nepotist），把建立于这种关系之上

的选择称为“亲缘选择”（kin selection）。人对亲人总有天然的亲近，当然总是乐于帮忙，但帮忙的背后并未完全脱离利益的考量。关于亲缘选择，哈密尔顿曾说：“更加形象地说，在基因型严格地决定行动的标准世界中，我们将发现，没有人会为了单个人牺牲自己的生命，除非一个人牺牲可以救活两个以上的亲兄弟，或者四个以上的同父或者同母的兄弟，或者八个以上的堂兄弟”（Hamilton 16）。诺瓦克把还这种关系用简单的公示加以表达。他指出在这种善行中，亲缘系数 r（coefficient of relatedness）应当大于利他行为的代价（cost）与利益（benefit）之比，其公式为：r > c/b（Nowak）。亲人之间的利他往往是互惠的，在现实中没有人会严格地按照这个公式行事，但不管怎么说，这个公式还是亲缘选择的基础。

第二种互惠关系为直接互惠（direct reciprocity）。利他行为不仅仅局限于亲人之间，很多没有亲缘关系的人之间也有善意的行为。非亲人之间利益关系的最直观的体现为直接互惠，就是说，张三帮了李四，李四回过头来又帮张三。较早深入地讨论直接互惠的学者应当是特里弗斯，他把这种现象称为“互相利他”（reciprocal altruism），认为“这种关系在互相对称的情况中出现，而且个体之间重复打交道”（Trivers 38）。这种关系正是直接互惠关系。他还指出，这种关系的最主要特点为，“终生的时间长度”，“低离散率”，“相互依赖性”（Trivers 37-38）。但随着人群的扩大和流动性的增加，这种直接互惠会大大下降。

阿克塞尔罗德（Robert Axelrod）在《合作的进化》（*The Evolution of Cooperation*）中讨论了人类的利他行为和合作的演化。阿克塞尔罗德举办了一个“计算机囚徒困境竞赛”（Computer Prisoner’s Dilemma Tournament）。在“囚徒困境”中，两个囚徒如果都为对方保密，双方结局都比较好；如果一方保密，另一方叛变，则前者遭殃，后者获利；如果双方都背叛，两者的下场都不太好。阿克塞尔罗德发通知给博弈论的专家，请他们提交策略，结果筛选出了 14 种策略。为了得到更好的效果，他添加了一种策略，取名为“随机”（random）。15 种策略可形成 15×15=225 个排列组合。他将这些策略在计算机上轮番博弈，每个组合大战 200 个回合，然后找出最终的赢家。博弈过程的评分标准为：相互合作双方奖励 3 分；相互背叛各自得 1 分；一个合作另一个背叛，前者得 0 分，后者得 5 分。理论上说，200 回合之后，得分可为 0~1000 分。如果双方都不合作，各自的分数为 200；如果双方都合作，各自的得分为 600。结果绝大多数的分数都在 200~600 之间。阿克塞罗尔德在竞赛中注意到：“让人吃惊的是，有一种单独的特性使高分组合与低分组合区别开来。这种属性是友好，即永远不要首先背叛”（Axelrod 33）。他还说道：“带有友好特性的组合在竞赛中平均得分为 472~504，而没有这个特性的组合的最高分只是 401 分”（Axelrod 33）。其中得分最高的是“以牙还牙”（TIT FOR TAT），平均得了 504 分。“以牙还牙”在第一轮的时候都选择合

作，之后每轮都根据对方上一轮的情况选择针锋相对的方法，体现了比较友好的一面，但又能够区别对待不同的对手（Axelrod 30-33）。后来他还和博弈专家一起将策略增加到 62 种，并加上“随机”，共为 63 种。他再次在计算机上进行实验，结果还是友好的策略获胜，恶意策略失败。

他在这本书的最后总结出了四条获胜原则，它们是：1、“不要妒忌”；2、“不要首先叛变”；3、“对于合作和叛变都采用争锋相对的策略”；4、“不要耍聪明”（Axelrod 110）。这就充分说明了，好人更适合在社会中生存。

诺瓦克认为，如果两个人再相会的概率（w）高于利他行为的成本（c）与利益（b）之比，那么直接互惠就倾向于出现，其公式为：w>c/b（Nowak）。

第三种是间接互惠 (indirect reciprocity)。亚历山大 (Richard Alexander) 于 1987 年在《道德体系生物学》(T*he Biology of Moral Systems*) 中首次提出了“间接互惠”的概念，并用这个概念来解释大规模的人类合作行为的模式：助人者为受助者提供帮助 , 对这种恩惠的报答不一定来自直接的受助者 , 而可能来自被其他人帮助过的受助者 , 他们之间的互惠是间接的。

间接互惠基本形式包括“上游互惠” (upstream reciprocity) 和“下游互惠” (downstream reciprocity)。“上游互惠”表现为，B 得到 A 的帮助后受到了影响，继而帮助 C。“下游互惠”指的是，C 观察到 A 曾经帮助了 B， 因此帮助 A。（Nowak M., Sigmund K.）关于上游互惠，博尔顿等做了很有意思的实验。他们在真人试验中发现，上一轮得到帮助的人为他人提供帮助的比例达 71. 0%，而上一轮没有得到帮助的人帮助他人的比例仅为 32. 9% （Bolton, et al. 1463）。关于下游互惠，格文（Michael Gurven）等做了很有意义的社会调查。他们把调查对象分为 4 类：能力强大、慷慨好施的慈善家，为人慷慨但能力有限的好心人，能力极强但施与很少的贪心者，不事生产而且吝啬的游手好闲者（Gurven, M. , et al. 267）。在这些人遇到麻烦的时候，得到回报最多的是慈善家，其次是好心人，第三为游手好闲者，贪心人最没有人关心。值得注意的是，贪心人往往对群体的贡献超过好心人，但得到的回报明显更少（Gurven, M., et al. 271）。

间接互惠能够出现的条件为：在利他行为中，如果知晓一个人的声誉的可能性 q 大于成本（c）与利益（b）之比，其公式为：q>c/b（Nowak）。关于间接互惠，诺瓦克曾这样评价：“直接互惠就像物物交易的易货经济，而间接互惠就像发明了钱币”（Nowak）。从策略上考虑，回报才是重要的，谁提供回报无所谓。只要合作有回报，而且利大于不合作，间接互惠就能够持续下去。这种间接互惠从某个程度看是群体成员中的“保险制度”，可以在危难时刻让大家受惠。不管怎么说，间接互惠并非完全对称的互惠，总会留下一些不平衡的地方和不足之处。

第四种为在群组中的互惠。人不仅仅以个体的形式存在，还处于群组之中，人不但需要为其他个体提供帮助，而且还要为群组这个集体付出。个体

付出的多少对于群组选择（group selection）会产生明显的影响。假设群组的总数和每个群组人数都是固定的，强大的组繁衍更快，到了一定的程度就变成两个组，而较弱的一组将消失，以便为新增的组腾出空间。群组选择在个体与群组两个层面上进行。纯粹的合作者群比纯粹的背叛者群发展得快。在这种情况下，个体是否付出非常清楚，群组的强大与衰落及其对个体的回报也很容易看出来。“但在混合的群中，背叛者比合作者繁衍得快。所以在低级层面上（群组之内）有利于背叛者，但在高级层面上（群组之间）有利于合作者”（Nowak）。在这种情况下，付出也还有有回报的，但两者之间就会产生一定的矛盾。关于群组问题，达尔文早就注意到，他说：“我们千万不要忘记，一个高标准的道德，就一个部落中的某些成员以及他们的子女来说，比起其他的成员来，尽管没有多大好处，或者没有好处，而对整个部落来说，如果部落中天赋良好的成员数量有所增加，而道德标准有所提高，却肯定地是一个莫大的好处，有利于它在竞争中胜过另一个部落。一个部落，如果拥有许多的成员，由于富有高度的爱护本族类的精神、忠诚、服从、勇敢、与同情心等品质，而几乎总是能随时地进行互助，又且能为大家的利益而牺牲自己，这样一个民族会在绝大多数的部落之中取得胜利，而这不是别的，也就是自然选择了”（达尔文，《人类的由来》（上册） 204-205）。群组选择的两个层面达尔文也注意到了。

如果 n 是群组人数的最大极限，m 是群组的总数量，那么群组选择的条件为：$b/c > 1 + (n/m)$（Nowak）。

第五种是网络互惠（network reciprocity）。人处于各种人群当中，但每人并不同等地和身边的人打交道，而往往有选择地和志趣相投的人交往，与他们形成网络团簇。假如一个团簇经常相互帮忙，就会形成网络互惠，并且使这个团簇越来越强大。诺瓦克认为，网络互惠的条件是：利益（b）与代价（c）之比必须大于每个个体的平均网络邻居数 k，其公式为：$b/c>k$（Nowak）。

四、极端的利他主义与狡猾的伪善

以上五种善的行为都与回报有关系，但有时还会有些道德要求特别高的人，他们甚至是为道德而道德的。这样的行为是不是与利益完全无关呢。费舍尔认为，在自然选择的过程中，雄孔雀的漂亮而成本高昂的羽毛是“失控的选择”（runaway selection）的结果。这是精明的雌孔雀对雄孔雀的遗传优越信号（漂亮的尾羽）的偏好不断升级导致的结果（Fisher 137）。但过多的羽毛又给日常生存带来了不便，从这个角度来说降低了生存能力，所以很多鸟只在交配季节拼命地长羽毛。达尔文曾注意到，在非洲有一种夜鹰（night-jar），“翼上初列拔风羽中的一根，在蕃育季节里，变得特别发达，要长到二十六英寸，而这种鸟的躯干本身只长十英寸”（达尔文，《人类的由来》（下册） 586）。过了交配季节，这些鸟又会适当地控制“失控的选择”，其羽毛

往往就变得短一些，以降低风险。博姆受费舍尔的启发，在人类社会中也找到了失控的选择。他指出，“社会选择与达尔文所说的性选择颇有类似之处，因为声誉选择也促成了一系列强有力的交互作用。在性选择中，雄性个体会演化出一些华而不实的、‘适应不良’的性状，例如，雄性孔雀的华丽而笨拙的尾巴（只为博得雌性孔雀的青睐），但是，在基因选择的层面上，这却是一种补偿的手段”（博姆 86）。在人类社会中，利他的品质受到人们的赞扬，所以有些人就拼命地展现这种特性。博姆还指出，“性选择是在雌性的择偶决策指引下进行的，同时，它还可以支持成本高昂的适应不良的性状。我们同样可以把人类的利他主义看作一种‘适应不良’的性状或特征。它之所以能够一直延续至今，也是因为某种决策模式补偿了利他主义者，从而使这个特征得以被选中”（博姆 206）。利他主义本身是一个矛盾，利他才能更好地生活于人群中，但利他本身又会对自己不利。在功利主义的和进化论的道德观中，极端利他也与利己相联系。

世界上有了善和极端的善，自然就会有恶和极端的恶。莎士比亚曾说：“以不义开始的事情，必须用罪恶使它巩固”（莎士比亚，《麦克白》 348）。恶一旦开始往往就会不断走向深渊，甚至达到极端的地步。假如让善与恶公开进行厮杀，善由于普遍受到支持，而恶，不管多么强大，却是过街老鼠，在很多情况下胜负很容易预料。但问题是，没有几个恶人会以恶的面貌出现，他们往往很会伪装，使善恶之战高度复杂化。马基雅维里曾说：“如果具备这一切品质并且常常本着这些品质行事，那是有害的；可是如果显得具备这一切品质，那却是有益的。你要显得慈悲为怀，笃守信义，合乎人道，清廉正直，虔敬信神，并且还要这样去做，但是你同时要有精神准备作好安排：当你需要改弦易辙的时候，你要能够并且懂得怎样作一百八十度的转弯”（马基雅维里 85）。对付这样的伪善者与对付恶人相比，难度不知道要高多少。拉罗什富科曾经说：“虚伪是罪恶对美德的敬意”（Rochefoucauld 63）。当然罪恶未必有真心的敬意，但起码体现了对善的惧怕。可见人们经常所说的善恶之战实际上主要表现为善与伪善的斗争。

五、西方悲剧中的诗的正义

有人认为善恶报应会毁掉悲剧，西方人一般尽量避免，但在我看来西方悲剧也不可能离开善恶报应的规律。下面让我们以《哈姆莱特》为例，做一个案例分析。

在这部剧作中，莎士比亚似乎把丹麦描写成一个伦理混乱的地方。哈姆莱特感叹说：“那是一个荒芜不治的花园，长满了恶毒的莠草”（莎士比亚，《哈姆莱特》 14-15）。他甚至认为“丹麦是一座监狱”（莎士比亚，《哈姆莱特》 47）。所以哈姆莱特沉痛地说：“这是一个颠倒混乱的时代，唉，倒楣的我却要负起重整乾坤的责任”（莎士比亚，《哈姆莱特》 33）。在这样

的社会中，伦理次序是否被已经破坏了？伦理选择是否还存在呢？

首先，在《哈姆莱特》中利亲关系是此剧的最重要的内容。哈姆莱特与父亲的关系非常好。在得知父亲被谋杀时，他巴不得“驾着像思想和爱情一样迅速的翅膀，飞去把仇人杀死”（莎士比亚，《哈姆莱特》28）。整部戏剧以为父复仇为中心。虽然他的行为显得不够果断，但最终他以自己的生命为代价完成了使命。他和母亲的关系也很亲密。哈姆莱特的母亲在父亲死后不久就嫁给了他的亲叔叔，这件事情本身让哈姆莱特感到很别扭。后来又得知叔叔是杀父并夺取王位的凶手，这就更让他难以忍受了。就是这样，他仍然守住母子关系的底线，他说：“心啊！不要失去你的天性之情，永远不要让尼禄的灵魂潜入我这坚定的胸怀；让我做一个凶徒，可是不要做一个逆子”（莎士比亚，《哈姆莱特》 82-83）。哈姆莱特绝对不做像尼禄一样的谋杀母亲的恶人。他母亲虽然知道了哈姆莱特是装疯，目的是想报仇，而且她还亲眼看到儿子杀死了波洛涅斯，但她一直尽所有的努力护着自己的儿子。哈姆莱特与母亲的关系非常亲密，弗洛伊德甚至视之为恋母情结。

亲缘关系是人类的最稳定最持久的关系，但亲缘关系也很容易被恶人利用，在关键时刻甚至带来杀生之祸。哈姆莱特的叔父利用兄弟之情，像毒蛇一样夺走了哥哥的妻子、生命和王冠，还把“丹麦全国人都骗过了”（莎士比亚，《哈姆莱特》28）。当然，我们没有必要因为哈姆莱特的叔叔弑君（弑哥）夺权就简单地否定亲缘关系，毕竟这部作品中，绝大多数人都拥有很好的亲戚关系。人很容易为了亲人两肋插刀，有时也很容易受到亲人的伤害。这种关系都非常容易打动观众，永远是文学作品的重要主题。

其次，直接互惠也是这部戏剧的重要内容。哈姆莱特的叔叔与重臣波洛涅斯之间有一种直接互惠关系。波洛涅斯曾向国王这样说：“我把我对于我的上帝和我的宽仁厚德的王上的责任，看得跟我的灵魂一样重要呢”（莎士比亚，《哈姆莱特》 39-40）。国王则许诺说：“丹麦国室与你父亲的关系，正像头脑之与心灵一样密切；丹麦国王乐意为你父亲效劳，正像双手乐于为嘴服役一样”（莎士比亚，《哈姆莱特》 12）。离开了这种直接互惠，他们的君臣关系就会受到挑战。在稳定的人际关系中，大多数情况下都有一定的直接互惠关系，否则关系就可能破裂。

直接互惠是维护人际关系的重要纽带，但也有潜在的问题：关系越好，被利用的可能性也越大。关于罗森格兰兹和吉尔登斯吞，哈姆莱特的母亲曾说：“你们从小便跟他在一起长大，素来知道他的脾气，所以我特地请你们到我们宫廷里来盘桓几天，陪伴他，替他解解愁闷，同时乘机窥探他究竟有什么秘密的心事，为我们所不知道的，也许一旦公开之后，我们就可以替他对症下药”（莎士比亚，《哈姆莱特》 38-39）。王后找两位哈姆莱特的朋友来本来是为了给他的抑郁的状态对症下药，是为了关心儿子，但国王当然是为了看看哈姆莱特是否心怀不轨，想趁机消灭潜在的危险。他们刚刚见到哈

姆莱特还有点不好意思，被老朋友识破了。但他们还是选择为国王服务，以便追求更大的利益，最后送了命。假如他们不要这么急切地讨好国王，也许他们就不会死。罗森格兰兹和吉尔登斯吞想利用与哈姆莱特的情感刺探老同学，结果自己反而深受其害，互惠变成了互害。这种情况有时的确发生，但无论是在《哈姆莱特》之中，还是在现实之中，互惠肯定是主流。

第三，间接互惠在《哈姆莱特》中也有所体现。哈姆莱特的父王曾经与老福丁布拉斯决斗，以一己之力结束了战争，获得了大片土地。而且他治国有方，为人豪气，受到了人们的好评。哈姆莱特说："他是一个堂堂男子；整个说起来，我再也见不到像他那样的人了"（莎士比亚，《哈姆莱特》16）。霍拉旭也说："他的英名是举世称颂的。"（莎士比亚，《哈姆莱特》8）他的良好的名声为他的政治生涯和私人生活肯定带来了不少方便。他一生虽然成就了令人瞩目的事业，但最后还是没有逃脱自己兄弟克劳狄斯的暗算。莎士比亚曾说："魔鬼为了要陷害我们起见，往往故意向我们说真话，在小事情上取得我们的信任，然后在重要的关头我们便会堕入他的圈套"（莎士比亚，《麦克白》 317）。克劳狄斯就是这样的魔鬼，真是防不胜防。他可以花几十年的时间讨好别人，却在关键的时刻给人以致命一击，剥夺别人的一切。虽说我们不能因为老哈姆莱特的冤死就完全否定他作为一个好国王在一生中得到的回报，但这些回报与最后的谋杀相比分量还远远不够，所以他死得很冤，需要儿子复仇。老哈姆莱特死了之后，善恶报应的因果链并没有中断。在这部戏剧中，他的为人和成就为哈姆莱特的事业打下了基础，也为成功复仇创造了条件。

《哈姆莱特》的结尾体现了典型的西方悲剧的特点，主人公在抗争中走向了死亡。有人认为悲剧的这种结尾与善恶报应是对立的。首先我们应当看到，哈姆莱特已经将杀父仇人和试图加害于他的人在戏剧结尾处死。从恶的一方来说，已经受到了报应。如果从主人公这一方面来看，则情况比较复杂。德国哲学家舍勒还用了一个非常生动的比喻来说明悲剧结局："伊卡洛斯身装蜡翼，在飞近太阳时遇热溶化，他坠海而死"（舍勒 486）。哲学家雅斯贝斯还这样解释道："人的伟大就在于把人的能力发挥到极端程度，自己知道会因此走向毁灭"（雅斯贝斯 736）。真正的悲剧要求人物像伊卡洛斯那样挑战自己的极限，尽最大的可能性往上飞，在毁灭中走向伟大。雅斯贝斯还提出了"悲剧中的解救"和"从悲剧中的解救"这两个概念，他说："或则是悲剧继续存在，人坚持下去，在其中变化，从而解放自己；或则是仿佛悲剧本身被解救，悲剧终止存在"（雅斯贝斯 753）。悲剧中的解救可以使人坚强地继续抗争，而从悲剧中的解救，虽然可以产生幸福的结局，却悲剧本身就消亡了。可见西方悲剧的结尾是主人公自己主动选择的，他因此走上了英雄的圣坛。《哈姆莱特》的结局虽然有不少遗憾，但他用自己的生命完成了使命，也不能说完全没有得到好报。而且，主人公面对的伟大的灾难不一定要当作

事实来解读，更多地体现了悲剧作家的审美追求，正如“飞流直下三千尺”不能当作实际的尺寸一样。

第四，群组中的互惠在这部作品中也得到了体现。波洛涅斯在与女儿谈论哈姆莱特时说：“可是你必须留心，他有这样高的地位，他的意志并不属于他自己，因为他自己也要被他的血统所支配；他不能像一般庶民一样为自己选择，因为他的决定足以影响到整个国本的安危，他是全身的首脑，他的选择必须得到各部分肢体的同意；所以要是他说，他爱你，你不可贸然相信，应该明白：照他的身份地位说来，他要想把自己的话付诸实现，决不能越出丹麦国内普遍舆论所同意的范围”（莎士比亚，《哈姆莱特》 20）。一个王子在群体中占有很大的优势，但也有更大的责任，有时甚至得为了国家牺牲爱情。普通老百姓也有责任为国家奉献。哈姆莱特说：“瞧这一支勇猛的大军，领队的是一个娇养的少年王子，勃勃的雄心振起了他的精神，使他蔑视不可知的结果，为了区区弹丸大小的一块不毛之地，拼着血肉之驱，去向命运、死亡和危险挑战”（莎士比亚，《哈姆莱特》 101）。国家有了良好的领袖和勇敢的臣民，才能更好地发展。国家强大了，每个公民都间接地得到回报。但对于具体的个体来说，则不一定有很多直接的回报。福丁布拉斯是幸运的，他打赢了仗，夺回了土地，还赢得了丹麦国王的地位。有些士兵也活着回来，载誉而归，但也有的血洒疆场，自己活着的时候没有得到回报。这些壮烈牺牲的士兵，起码得到了英烈的称号，而且他们的亲人一般会得到一定的回报。

在群组中，也有人只想捞好处，不愿多付出，往往肥了个体，伤害了集体。他们当中的一些人的确活得不错，但长期下去也会被识破，有的还会遭到报应，罗森格兰兹和吉尔登斯吞就是典型的例子。

第五，网络互惠在《哈姆莱特》中也有所表现。人往往根据各自的特点选择不同的群体。老哈姆莱特曾经说：“可是正像一个贞洁的女子，虽然淫欲罩上神圣的外表，也不能把她煽动一样，一个淫妇虽然和光明正大的天使为偶，也会有一天厌倦于天上的唱随之乐，而宁愿搂抱人间的朽骨”（莎士比亚，《哈姆莱特》 28）。不同的人往往选择不同的交往圈子。那些自私自利的群体，如罗森格兰兹和吉尔登斯吞，可能会团结一致去争取好处，但得到好处之后谁能说他们不会反目成仇呢？那些讲究公义的群体，如哈姆莱特与霍拉旭，利益相对淡化，但长远来看，也许经得起考验。

六、西方悲剧的极端的利他主义与狡猾的伪善

戏剧所反映的善恶并不是自然中的善恶，往往都是超出常态的善和恶，以便形成更大的戏剧张力。在《哈姆莱特》中，霍拉旭和奥菲利娅属于比较极端的利他主义者。霍拉旭从小就是哈姆莱特的好朋友，始终都不离不弃。哈姆莱特失去父亲之后，很多人都转身去讨好新国王，而霍拉旭仍然忠于老朋友，体现了一种利他的朋友观。虽然他的地位明显更低，但哈姆莱特说：“你

是我的好朋友；我愿意和你朋友相称”（莎士比亚，《哈姆莱特》 15）。霍拉旭为哈姆莱特做了一系列的事情，他特地从威登堡回来参加哈姆莱特父亲的葬礼，及时把看到鬼魂的消息告诉哈姆莱特，还帮忙观察国王在看戏时的表情，等等。哈姆莱特视他为“所交接的人们中间最正直的一个人”（莎士比亚，《哈姆莱特》69）。这位明显利他的人物得到了哈姆莱特的肯定，乐意与他“彼此保持着不渝的交情，”并且许诺“一定会报答你们的忠诚”（莎士比亚，《哈姆莱特》 19）。最后虽然哈姆莱特死了，从当时的局势看，他应该是会得到重用的。

我们应当看到，好人有好报只是一种倾向，并非必然的。这种极端的利他主义，正如孔雀的漂亮的羽毛一样，属于高风险的付出。假如成功了，回报还是相当可观的，但不成功的可能性也比较大。而且我们在谈论善恶报应的时候，不应该仅仅局限于有生之年。克尔恺郭尔曾经说：“暴君死的时候，他的统治就结束；英烈殉道之时，他的治理才开始”（Kierkegaard 151）。一个真正高尚的人将为人类造福，善恶报应的因果链还会延续下去。

霍拉旭和奥菲利娅都是次要角色。西方悲剧主角，如哈姆莱特，往往与对手采取以牙还牙的策略。这种人物容易取得成功。他们一般尽量自己把握命运，在道德上并非完全没有过错，一般不属于极端利他主义者。他们积极的努力使重创对手的可能性大大增加，其结局显得比较真实。

西方悲剧中的恶的势力，一般都以伪善的形式出现。哈姆莱特曾说：“在这世上，一万个人中年间只不过有一个老实人”（莎士比亚，《哈姆莱特》 44）。这种话当然有着明显的夸大。大臣波洛涅斯也说：“人们往往用至诚的外表和虔敬的行动，掩饰一颗魔鬼般的内心，这样的例子是太多了”（莎士比亚，《哈姆莱特》62）。坏人的确往往是以正面形象出现的，因为他知道，坏人的面纱一旦被揭开，就会遭到社会淘汰。

这部剧作的恶的力量主要体现在克劳狄斯身上。克劳狄斯基本上属于正常的人，他的基本伦理判断还在。他在观看哈姆莱特的暗示性的戏时，大惊失色。哈姆莱特注意到这一幕后还自问道：“给一响空枪吓怕了吗？”（莎士比亚，《哈姆莱特》 78）他曾忏悔道：“啊，像死亡一样黑暗的心胸！啊，越是挣扎，越是不能脱身的胶住的灵魂！救救我，天使们！试一试吧：曲下来，顽强的膝盖；钢丝一样的心弦，变得像新生之婴儿的筋肉一样柔软吧！但愿一切转祸为福！”（莎士比亚，《哈姆莱特》 85）当然他没有能够经起王权的诱惑，犯下了杀兄夺权的罪行。但他也知道，他的罪恶一旦公之于众，他马上就会失去他夺来的一切，因为他明白，恶在光天化日之下完全无法与善抗衡。他感叹道：“在这贪污的人世，罪恶的镀金的手也许可以把公道推开不顾，暴徒的赃物往往成为枉法的贿赂；可是天上却不是这样的，在那边一切都无可遁避，任何行动都要显现它的真相，我们必须当面为我们自己的罪恶作证”（莎士比亚，《哈姆莱特》 85）。是否有天堂我们不知道，但我

们可以清楚地看到伦理道德对他的压力。最后罪恶败露了，但他还是不愿接受这样的后果，在被毒剑刺中后哀求道："啊！帮帮我，朋友们；我不过受了点伤"（莎士比亚，《哈姆莱特》 142）。失去了正义的支撑，国王的话也就失去了威力，没有人帮他。虽然这部戏剧展现了善恶之战，但具体的表现形式却为善与伪善的斗争。

七、中国悲剧的善恶冲突

中国悲剧非常重视诗的正义。《赵氏孤儿》是一部可以与《哈姆莱特》相提并论的中国悲剧。我们可以轻松地在戏剧中找到这种互惠关系，作品体现的也是善与伪善的斗争。中国悲剧的一个重要特点在于高度重视极端的利他主义。这个剧本中的程婴为了救出赵氏孤儿冒了各种风险，并且牺牲了自己的独生子。守城大将韩厥和罢官归农的公孙杵臼大人为了救孤都无私地献出了自己的生命。他们三位属于典型的极端利他主义者。韩厥与公孙杵臼在没有任何直接回报的情况下就结束了生命。程婴虽然失去了儿子，但晚年的日子还不算糟糕。可见极端利他是高风险的付出。莎士比亚曾说："善良人的生命往往在他们帽上的花朵还没有枯萎以前就化为朝露"（莎士比亚，《麦克白》374）。这个观点虽然有点悲观，但指望牺牲马上得到回报还是不现实的。更多的情况下只能指望善恶报应的因果链能够延续下去。赵氏孤儿最后亲自擒住了自己的养父屠岸贾，还让他千刀万剐。这种行为，正如哈姆莱特杀死叔父一样，并非完全清白。

虽说中西悲剧的整个行动过程都体现了善恶报应，但中国悲剧在结尾的地方明显与西方悲剧不同，最后往往以大团圆收场，不少人因此否定中国悲剧。就主人公的对手而言，中西并没有什么区别，恶人都遭到了恶报。在主人公这一方，则有一定的区别。《窦娥冤》《琵琶记》等的主人公都是极端的利他主义者，并不像以牙还牙的西方悲剧人物一样可以较好把握自己的命运，主宰事态的发展方向。这种极端的利他在短期看得到直接回报的可能性的确不大。但如果放在人类历史的长河中看，善恶的因果链还是存在的。这种结局可以看作浓缩化的因果链。另一方面看，中国悲剧的结局首先体现的是文学的审美追求，正如西方悲剧的结局一样，不必当作事实来研究。

在进化论理论视野中，道德是对人类有利的行为，甚至这种利益是可以计算的。但也有人坚决反对这种观点。康德曾经对价值和体现道德的尊严做了区分，认为价值可以量化和比较，而尊严则不能，"它无限地凌驾于一切价值之上，这价值若妄想与它相比较，总难免玷污它的圣洁"（康德，《道德形而上学原理》 88）。他还把道德的命令看作定言命令，具有绝对性，把非道德的命令看作假言命令，是有条件的相对命令。他说："这样的关系，不论以爱好为基础，还是以理性表象为基础，所发出的只能是假言命令，由于我意愿另一种什么东西，所以我要做某件事。道德的或者定言的命令，则

与此相反地说，我不是意愿另外什么东西，而这样那样地行动。例如，前一种人说，为了保持信誉，我不应该撒谎。后一种人则说，尽管于己毫无不利之处，我也不应该说谎 ”（康德，《道德形而上学原理》 94-95）。康德的道德观具有绝对性和崇高性，但我们也应当看到，人如果完全忽视现实是否对他有利，他的生存将难以保障，走向灭亡的可能性就会比较大。离开了如何生存，道德的价值是可疑的。

Works Cited

Axelrod, Robert. *The Evolution of Cooperation*. New York: Basic Books, 1984.

Damásio, António R.. *Descartes' Error: Emotion, Reason and the Human Brain*. New York: Avon Books, 1994.

Darwin, Charles. *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. New York: Cambridge UP, 2009.

Fielding, Henry. *The History of Tom Jones*. Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books Ltd, 1985.

Fisher, Ronald Aylmer. *The Genetical Theory of Natural Selection*. Oxford: Clarendon Press, 1930.

Gary E. Bolton, et al.. "Cooperation among Strangers with Limited Information about Reputation." *Journal of Public Economics*l 89 (2005): 1457 –1468.

Gurven, M.,Allen-Arave, W., Hill, K., and Hurtado, A. M. " 'It's a Wonderful life': Signaling Generosity among the Ache of Paraguay. "*Evolution and Human Behavior* 21. 4 (2000): 263-282.

Haley, Kevin J.,Daniel M.T. Fessler. "Nobody's Watching? Subtle Cues Affect Generosity in an Anonymous Economic Game." *Evolution & Human Behavior* 26. 3 (2005): 245-256.

Hamilton, William. "The Genetical Evolution of Social Behaviour. I." *J. Theor. Biol*. 7(1964): 1-16.

Macaulay, Thomas Babington. *Macaulay's Life of Samuel Johnson: With a Selection from his Essay on Johnson.* Boston, USA: The Athenæum Press, 1903.

Nowak, Martin. "Five Rules for the Evolution of Cooperation." *Science*, *New Series* 314. 5805 (Dec. 8, 2006): 1560-1563.

Nowak, Martin, Sigmund K. "Evolution of Indirect reciprocity." *Nature*, 437. 6685 (2005): 1291-1298.

Rochefoucauld, François de la. *Collected Maxims and Other Reflections*. Oxford: Oxford UP, 2007.

Trivers, Robert L. "The Evolution of Reciprocal Altruism." *The Quarterly Review of Biology* 46. 1 (1971): 35–57.

博姆：《道德的起源 —— 美德、利他、羞耻的演化》，贾拥民等译。杭州：浙江大学出版社，2017 年。

[Boehm, Christopher. *Moral Origins: The Evolution of Virtue, Altruism, and Shame*. Trans. Fei Yongmin et al. Hangzhou: Zhejiang UP, 2017.]

达尔文：《人类的由来》(上册)，潘光旦、胡寿文译。北京：商务印书馆，1997 年。

[Darwin, Charles. *The Descent of Man*. Vol. 1. Trans. Pan Guangdan & Hu Shouwen. Beijing: The

Commercial Press, 1997.]

——：《人类的由来》（下册），潘光旦、胡寿文译。北京：商务印书馆，1997 年。

[—. *The Descent of Man*. Vol. 2. Trans. Pan Guangdan & Hu Shouwen. Beijing: The Commercial Press, 1997.]

胡适：《文学进化观念与戏剧改良》，《胡适全集》第 1 卷。合肥：安徽教育出版社，2007 年。

[Hu Shi. "The Idea of Literary Evolution and the Reform of Drama." In *Complete Works of Hushi*. Vol. 1. Hefei: Anhui Education Press, 2007.]

康德：《道德形而上学原理》，苗力田译。上海：上海人民出版社，1988 年。

[Kant, Immanuel. *Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals*. Trans. Miao Litian. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 1988.]

——：《实践理性批判》，韩水法译。北京：商务印书馆，1999 年。

[—. Critique of Practical Reason. Trans. Han Shuifa. Beijing: The Commercial Press, 1999.]

李渔：《闲情偶寄》。上海：上海古籍出版社，2000 年。

[Li Yu: *Sketches of Idle Pleasure*. Shanghai: Shanghai Classics Publishing House,2000.]

聂珍钊：《文学伦理学批评导论》。北京：北京大学出版社，2014 年。

[Nie Zhenzhao. *Introduction to Ethical Literary Criticism*. Beijing: Peking UP, 2014.]

马基雅维里：《君主论》，潘汉典译。北京：商务印书馆，1986 年。

[Machiavelli, Nicolo. *The Prince*. Trans. Pan Handian. Beijing: The Commercial Press, 1986.]

莎士比亚：《麦克白》，载《莎士比亚全集》（第 8 卷），朱生豪译。北京：人民文学出版社，1991 年。

[Shakespeare, William. "Macbeth." In *Complete Works of Shakespeare*. Vol. 8. Beijing: People's Literature Publishing House, 1991.]

——：《哈姆莱特》，载《莎士比亚全集》（第 9 卷）。北京：人民文学出版社，1991 年。

[—. "Hamlet." In *Complete Works of Shakespeare*. Vol. 9. Beijing: People's Literature Publishing House, 1991.]

舍勒：《论悲剧性现象》，载《现代性中的审美精神》，刘小枫主编。上海：学林出版社，1997 年。

[Scheler, Max. "Tragic Phenomenon." In *Modern Aesthetic Spirit*. Ed. Liu Xiaofeng. Shanghai: Academia Press, 1997.]

王国维：《红楼梦评论》，《王国维文集》。北京：北京燕山出版社，1997 年。

[Wang Guowei. "Comment on *Hongloumeng*." In *Collected Works of Wang Guowei*. Beijing: Beijing Yanshan Press, 1997.]

亚理斯多德：《诗学》，《诗学 • 诗艺》，罗念生、杨周翰译。北京：人民文学出版社，1982 年。

[Aristotle. "Poetics." *Poetics & Ars Poetica*. Trans. Luo Niansheng & Yang Zhouhan. Beijing: People's Literature Publishing House, 1982.]

雅斯贝斯：《悲剧知识》，载《现代性中的审美精神》，刘小枫主编。上海：学林出版社，1997 年。

[Karl Jaspers. "Knowledge of the Tragic." In *Modern Aesthetic Spirit*. Ed. Liu Xiaofeng. Shanghai: Academia Press, 1997.]