

自然、威慑与法则

——《三体》的核心社会逻辑及一种哲学对话

程功*

摘要：刘慈欣的《三体》系列小说成功后，相关的人文社科探讨或多或少都与威慑概念及其背后的法理性根据有关。《三体》中人类社会乃至宇宙社会的基本图景及其运作逻辑，对现实中诸多相关议题形成了宏观和多维的映射，也对传统人文形成了客观挑战。自然、威慑与法则，构成了一组包含深度内在关联结构的概念集合，既可以被理解为小说中广义的宇宙社会逻辑的运作基础，也可以从中窥见这些概念在近现代社会思想中的内在嬗变与转型。比较霍布斯与康德学说中的相关议题及其对作家创作的影响，可以为更丰富维度的探讨提供展开视角。

关键词：《三体》 威慑 自然 法则 《利维坦》 康德哲学

* 程功，上海市社会科学事业发展研究中心（《学术月刊》杂志社）。

目录

一、黑暗森林理论——宇宙与文明尺度下的自然状态？	3
(一) 黑暗森林与自然状态的异同	3
(二) 自然、威慑、法则	5
二、康德的理性与法则	8
(一) 理性、自然与无限性	8
(二) 理性与自由	11
(三) 敬重与有限性	14
三、小结	16

“威慑”是《三体》系列小说的基本主题与核心概念之一。事实上，刘慈欣早在《三体》系列前作《球状闪电》中，就已将科幻构想中破坏力巨大的“宏聚变”威慑，作为中止战争的终极手段和重建秩序的必要保障。^[1]《三体》中关于威慑的种种技术设想与逻辑推演，核弹女孩、罗辑、程心等威慑者展示出的威慑博弈中的丰富可能性，都可以被视为作者对前作未尽之意的全面展开。

进一步而言，有关《三体》系列的人文社科议题，或多或少都与威慑及其背后的法理性根据有关。小说中“黑暗森林理论”所描述的宇宙丛林状态，既建立在丛林本身的不可知之威上，也潜藏着人类通过威慑反败为胜的关键。^[2]《三体》中人类社会乃至宇宙社会的基本图景及其运作逻辑，既是对现实中诸多相关议题的宏观、多维映射，也对传统人文形成了一定的客观挑战。^[3]笔者认为，自然、威慑与法则，构成了一组有着深度内在关联结构的概念集合，既可以被理解为小说中广义的宇宙社会逻辑的运作基础，也可以从中窥见这些概念在近现代的内在嬗变与转型，为更丰富维度的探讨的展开提供视角。

一、黑暗森林理论——宇宙与文明尺度下的自然状态？

（一）黑暗森林与自然状态的异同

随着近年来《三体》及相关作品的不断翻红，学者们优先注意到了刘慈欣对宇宙社会图景的描画与霍布斯学说的内在联系。^[4]

表面看来，《三体》中的宇宙社会学似乎与《利维坦》的立论基础大同小异。主角所领悟的黑暗森林状态，不难被看作自然状态的某种宇宙版本；小说中的“宇宙社会学”，是以第一公理“生存需要”代替了霍布斯理论中个体追求自我保存的生存需要，以第二公理“物质总量不变”代替了社会财富等资源的有限。^[5]而其中的“猜疑链”等环节的补充，也像是对《利维坦》中相关表述的放大与专题化。^[6]《三体 I》后记中关于所谓“零道德文明”的初步探讨，与其说是小说中对三体文明形态的注脚，毋宁说更适合作为对《三体 II》探讨黑暗森林所指向的零道德宇宙社会图景的基础铺垫。^[7]而这种零道德性，大体也可对应于霍布斯理论体系中“自然状态”的前道德、前法则境域。

^[1] 刘慈欣：《球状闪电》，四川科学技术出版社，2016年版，第285页。

^[2] 刘慈欣：《三体 II·黑暗森林》，重庆出版社，2008年版，第441-449页。

^[3] 例如，笔者曾在一次学术会议中听到有学者指出，对于《三体》黑暗森林理论这样的构想，传统人文主义应当调动既有思想资源来予以回应。尽管这种挑战远未触及根本，甚至作者本人未必将小说的任何元素当作严肃的学理性构想，但回应乃至解构如有必要，便应建立在对相关思想传统的把握和分析基础上。

^[4] 吴飞：《黑暗森林中的哲学——我读〈三体〉》，《哲学动态》，2019年第3期，第16-25页；范劲：《〈三体〉的世界构成和宇宙道德——刘慈欣的宇宙社会学》，《探索与争鸣》，2023年第10期，第126-135页。

^[5] [英]霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，商务印书馆1986年版，第73页，“财富、荣誉、统治权或其他权势的竞争，使人倾向于争斗、敌对和战争”；第93页，“任何两个人如果想取得同一东西而又不能同时享用时，彼此就会成为仇敌。他们的目的主要是自我保全”；也参见前引吴飞文，第17页。

^[6] 《利维坦》，第93页，“由于人们这样互相疑惧，于是自保之道最合理的就是先发制人……”

^[7] 刘慈欣：《三体》，重庆出版社2008年版，第300页。

不过，在这种相似之外，二者的内涵差异可以先行在四个方向上得到基本的描绘。

第一，二者所探讨的对象不同。“宇宙社会学”的基本公理是以文明整体为基本单元进行推导的，这有别于《利维坦》围绕个人身体-感觉运作机制的理论基点。^[8]个体与共同体之间的矛盾张力是人文社科领域一个基本母题，《三体》也处处体现着这个母题。例如小说中提到，文明和集体整体上呈现出平均化的规律性，而个体则不可预测。^[9]在《利维坦》中，个体是更简单的、更容易把握的系统；由个人所组成的国家整体，一定程度上也表现出了类似身体系统的机械性特征。^[10]

第二，出于对象的不同，黑暗森林理论采取了更近于数学化与类物理学化的表述方式。在小说中更高文明的视角下，“低熵体”与“意义”是对智慧生命与价值的规范性表达。^[11]这种理科化、技术化的表述在科幻小说中本不算新鲜——传统观念中的秩序与美，通常只能得到定性而很难量化，但系统和信息的熵的高低，理论上则可以被系统性地加以数学描述。有趣的是，刘慈欣让“歌者”这个从名称到职业使命都具有高度诗性色彩的角色使用这些表述，让歌者一边吟唱，一边执行冷酷的清理工作，除了制造出在其小说中常见的力量与美的反差张力以外，也反映了一种在理工科知识分子身上更为常见的浪漫化美学构想，亦即当智慧文明发展到更高层级时，文理之美也许是可以合流的。事实上，这种理想在古典时代可以追溯至柏拉图乃至毕达哥拉斯，^[12]而霍布斯的机械唯物论立场，或可在一定程度上代表其在近代的发展形式。

第三，在不同单元之间的作用关系上，《三体》对于力量的表现维度更加丰富。力量可以被初步划分为具象的物理层面与抽象的精神层面。对于不同文明和国家而言，科技水平的高低当然是最为直接、具象的力量。在具有跨星际的宏大描写尺度的科幻小说中则更是如此。人类与三体文明的巨大科技差距，构成了小说外在矛盾的基本框架，它可以通过“智子”“水滴”等科幻点子，透过微观描写表现出来。但精神力量层面的矛盾则是更为抽象、深入且内在的。霍布斯的世界则仅仅是物理性的，认定广义上的精神和心理运动可以被还原为物理变化。^[13]不过，《利维坦》假定了弱者能够通过计谋或联合的手段来推翻体力上的强者，尽管计谋或欺骗在一个机械论的人性系统中如何可能，霍布斯语焉不详。“面壁计划”中人类的种种复杂计谋与三体人透明思维的对比，与科技水平的对比形成鲜明反差，而这些正可被归为精神力量差距的某种形式。正如小说最后的评价，面壁者计谋本身的失败并不妨碍其精神上的伟大。

第四，黑暗森林法则本身只是一个更广袤的宇宙图景的开始——只是小说中“通信兵”

[8] 《利维坦》，第4-5页。

[9] 刘慈欣：《三体 III·死神永生》，重庆出版社，2010.11年版，第98页。

[10] 霍布斯：《论物体》，段德智译，商务印书馆，2019年版，第xviii页。

[11] 《三体 III·死神永生》，第387-394页。

[12] 《利维坦》，第541页。柏拉图的数学哲学思想的相关综述，可参见毕祖曜：《柏拉图对话中的德性和数学知识》，《西南交通大学学报》，2020年第2期，第136页以下。

[13] 《论物体》，第xi页。

级别的宇宙战争表象。^[14]对于宇宙、自然本身的更高层级的破坏与建构，无论是更为宏大尺度的、残忍的超高科技宇宙战争，还是可能存在的慈善家、“归零运动”等代表秩序、光明的拯救性力量，在小说中都处于刚刚显露出冰山一角的未知状态。^[15]这种巨大纵深和留白，连同时空本身漫长和广袤的量级，也就为小说中的宇宙图景留下了某种形而上维度，甚至宗教性维度的映射与指向。按照作者的科幻理念，笔者姑且称之为刘慈欣创作中的一种“去宗教的宗教性底色”。^[16]它是以形而上维度的神秘性与超越性，及其在人心激发起的敬畏感为核心的，因而会触及类宗教体验的边界；但小说之为虚构，科幻创作之技术细节与相对严谨的世界观架构，使得这种底色并不囿于任何一种既定宗教——当然，小说中“伊甸园”等元素在黑暗对峙中的出现，还是多少为黑暗森林理论更多蒙上了一层基督教文化背景的色彩。^[17]在霍布斯理论中，宗教问题处于一种更加矛盾的复杂之中，是一个经久不衰的学术议题，对此本文不可能加以展开。但至少可以肯定，将一种机械唯物论下的自然概念及其衍生学说与“上帝的命令”相融贯，是霍布斯贯穿一生的终极理论追求。^[18]

（二）自然、威慑、法则

我们不可能要求一个科幻设想能达到严肃的哲学或社会理论的严谨性和完备性。但在上述四个方向上，通过对黑暗森林理论与霍布斯理论的简要辨析，二者在精神上共通的社会逻辑基础要素便可得到辨析。

首先是“自然”。二者所表现的自然观与个体的自然属性，呈现出一种与古典式的和谐、融贯的自然观念相异的，去目的论的色彩^[19]。在霍布斯处，自然的含义首先仅仅指向被客观给定的状态或现实；^[20]由此所得出的人的自然或本性，首先是出于物理上的自我保存需求。自然状态下的人首先不是已经得到规定的政治动物，而是纯粹的原子式的个体；人的自然权利（或自然正当）同样是无限的，每个人都可以主张他对世间一切资源财富的权利。类似的，在《三体》的宇宙观中，由于宇宙时空的量级之巨大，导致了跨星际文明之间首先处于相对隔绝而非交流的状态，也就自然地导致单个文明在整体上的原子性特征。关于其生存和发展的第一公理，也是看似足够直观，故可以不经论证而直接被给定的。引发人类重新面临自然状态的星际飞船，也被作者不无深意地命名为“自然选择号”，暗示着达尔文主义自然观。

其次是“威慑”。威慑首先源于个体对于他者的恐惧。在霍布斯处，自然状态首先导向的是人类社会的痛苦状态而非幸福状态。由于个体之间的身体与心灵能力大致平等，没有人

[14] 《三体 III·死神永生》，第 470 页。

[15] 同上，第 476 页以下，第 507 页。

[16] 刘慈欣本人就曾抱怨“中国科幻缺少宗教感情”，尽管他是“坚定的无神论者”。笔者相信，这种悖谬的类宗教性，是刘慈欣广泛阅读西式科幻而受到影响的一个鲜明特质，也是他与国内同类型作家的鲜明区别。参见刘慈欣：《“SF”教》，《最糟的宇宙，最好的地球——刘慈欣科幻评论随笔集》，四川科学技术出版社 2015 年版，第 31 页。

[17] 《三体 II·黑暗森林》，第 411 页以下。

[18] 吴增定：《利维坦的道德困境》，三联书店 2012 年版，第 91-100 页，第 112-114 页；杨汲：《霍布斯的自然法命题重释》，《哲学动态》，2022 年第 10 期，第 57-64 页。

[19] 《利维坦的道德困境》，第 105 页。

[20] 《利维坦》，第 15 页，“自然界中所存在的只有现实”；第 23 页，“自然本身不会发生错误”。

能保证自己免于暴死——即使是世间最强之人，也抵不过其他人力量的联合或计谋。^[21]在这场“一切人对一切人的战争”中，道德与伦理的约束尚未产生，所有人时刻面临着最大的恐惧，因而都处于平等的“不幸”之中。霍布斯指出，只要没有更大的公共权力，人们便处于这种引发无穷恐惧的战争状态之下，而这个后来被规定为主权者的公共权力所能带来秩序的根据，正在于他可以“慑服”（over-awe）所有人，^[22]即最大程度的威慑与使之屈服。《三体》中人类对三体文明建立起的威慑，同样源于对两个文明同归于尽之毁灭结局的终极恐惧。潜藏于宇宙未知处并可能施加毁灭的打击源，固然具备更高的科技力量，但其打击动机并非出于任何宇宙公义的建立或主持，而纯粹是由于作为宇宙之自然的黑暗森林状态，因而最终同样可以被归为恐惧。

最后是“法则”。法则的关键意义，在《利维坦》最为集中地体现于“自然状态”和“自然法”两个概念的内在张力中^[23]——自然法是对自然状态的的决定性克服，是社会秩序从零到一的突变，是和平、道德与正义在霍布斯处得以另起炉灶的源头。霍布斯从个体权利的视角出发，第一自然法追求个体自保意义上的和平，第二自然法才涉及公共契约及个体对部分自然权利的转让，并由此产生出至高的主权者。^[24]不过，正是在法则性上，《三体》中的宇宙观由于其科幻背景设定，而与《利维坦》的社会观产生了明显区别。宇宙的自然不是黑暗森林，但“黑暗森林法则”却不是霍布斯的自然法。从《三体》的视角回看，霍布斯所假定的自然法系统秩序的建立，不可避免地有赖于愿意建立这种秩序的原子化个体之间充分的、公开的交流。而这个关键点，在广袤的宇宙尺度下由于时空的隔绝而成为了不可能。“黑暗森林理论”仅仅指向文明所在宇宙坐标一旦被公布后即会遭受打击的定理性结论，本不应被称为“法则”，^[25]因为这里尚未出现公共秩序的建立。“法则”（law）一词仅仅被用于宇宙社会学公理的描述性意义上，近似于牛顿定律这样的物理法则。不过，仅仅就人类与三体文明的二元关系而言，称其为文明与秩序的法则也是可以接受的，因为弱势方可以通过借助黑暗森林力量的单方面威慑来建立和平。但是，是否会存在更高维、更多元、更广泛秩序层面的宇宙社会法则，我们在小说给定的范围内是不得而知的。因此，《三体》关于法则概念本身，在留白中质朴地延续了霍布斯对于自然世界与人类世界融贯性建构的理论理想，并触及了类物理性的科学法则与社会性的伦理法则之间的边界。这个边界的疏通，或许正属于自然科学与人文社科之间“双向奔赴”的终极理想。^[26]

^[21] 同上，第92页。

^[22] 同上，第93页。

^[23] 《霍布斯的自然法命题重释》，第63页。

^[24] 《利维坦》，第98页。

^[25] 事实上，《三体》原著中从未出现过黑暗森林与“法则”二字结合的表述，而只是有与“状态”“理论”“威慑”等相结合的表述。但仅就笔者的观察，“黑暗森林法则”已成为公共舆论探讨小说中该话题时的通用表述。

^[26] 科幻文学中的科技想象与社会想象，往往是在现实经验基础上的虚拟与再建构，并呈现出科技发展与社会形态的互动与结合。这种建构与结合的理想方式与探讨维度是多样的，例如在法则问题领域，可以落实到所谓“真法律”与“硬法律”之间。可参见岳林：《笨法律、真法律和硬法律》，载《上海文化》，2023年第6期，第88页。

黑暗森林是刘慈欣所构造社会图景的一种集中化、议题化呈现。而《三体》系列小说中，则更普遍地包含着对混乱或无道德社会秩序的直接表现与物理化暗喻，并将其作为小说核心性的矛盾与情节发展的深层推动力。考虑到作者的成长经历与人生轨迹，尤其考虑到《三体》之为“光年尺度上的中国现代史”，这种对“乱纪元”的深层关切意识是不难理解的——这与霍布斯在其所处时代的政治关切是类似的。而《三体》的社会背景得以植根其上的社会逻辑，由于其物理时空与法则的“硬度”与文明法则的神秘未知，甚或可以被视为一个比霍布斯理论更加单调的系统——想象一个宇宙尺度下的主权者无疑是困难的，黑暗森林本身更无所谓善恶。对于星舰宇宙中的人类，并不存在从自然状态到自然法那样边界分明的一锤定音，生存本身就意味着对这道边界之下更深的自然与精神交界场域的拓展。

两种思想在都表现出某种物理主义倾向的前提下，两人所接受的物理学观念及知识背景有着巨大区别，但也大体都符合各自时代的主流认知中的自然图景——霍布斯承袭了以伽利略为代表的近代机械物理观，而刘慈欣至少是在对现代物理中的相对论和量子力学有着基础性了解的前提下，再对物理学中的超微观与超宏观尺度进行种种科幻化狂想的。两人也都只能算是自然科学的爱好者而非科学家。但正因如此，二者在社会逻辑观念上所呈现出的相当程度的契合性，既不是一种纯粹客观上的巧合，也不应简单地解释为，仿佛只是由于作为后来者的刘慈欣在创作时主观上选择了参考和致敬霍布斯而已。刘慈欣对霍布斯的选择是一回事，但黑暗森林等元素所呈现出的社会逻辑，为何对认同它与反对它的读者都具有如此强烈的刺激性，《三体》近年来为何保持着社会热度并激发广泛共鸣，尤其是为何对这样一部小说的解释和评价，已经俨然折射出当代中国政治意识形态领域的分化，且这种分化正呈现出愈分愈细、愈演愈烈之势——这些才是值得更加深入辨析的另一回事，也才揭示出这种选择本身所切中的社科话题的更宽泛的探讨意义和价值。对此，笔者曾有一些不成熟的看法和解释，但该话题并非本文的重点，也就不做进一步展开。

从哲学史来看，霍布斯学说的精华在其社会理论，而对人类个体与至高上帝保留了丰富的理论张力。仅就《三体》的社会学背景设定而言，这种张力被宇宙的空洞式的广袤粗暴地抹杀了——与宇宙本身相比，个体的存在，甚至人类文明的存在，都仿佛只是微不足道的，也就在表面上呈现出了作者对文明图景的悲观化和对终极价值的虚无化。但小说的意义不在于论证一种假说是否正确，黑暗森林的冰冷也只是背景舞台。一方面，这个舞台为小说中的符号性角色留出了展示个体丰富可能性的发挥空间——正因为个体本身微不足道，那些值得被搬上舞台的个体才必须代表着更具深度的种种主义、路线、力量，呈现出无与伦比的社会纵深感；另一方面，舞台之外除了更可怖的力量与破坏形式，是否还存在更高的秩序，诸如“回归运动”等近乎宗教性与神性空间是否可能得到展开，小说到最后实则仍然保留了极大的想象空间。

自然、威慑与法则，组成了一个彼此之间有着深度内在关联的基础概念组——自然导向威慑，威慑为法则建立基础，法则又是对自然之于人类意义的质变性的成全。这个三者首

尾相接的运作逻辑,使得更广阔的社会图景与伦理秩序得以从中衍生出来。尽管在笔者看来,霍布斯只是作家创作时的思想资源之一,但《三体》不妨被看作建立在这个核心社会逻辑之上的,对《利维坦》社会思想在宇宙尺度上更残酷的展开与演绎。

作为作家,刘慈欣并非以人物塑造和性格的复杂刻画而见长,其小说中的形而上与宗教色彩,虽然在国内环境下显出了不乏鹤立鸡群的深度,但在世界范围内则并不算突出。类似的,考虑到西方思想在近现代的复杂发展,哲学上以机械论与唯名论为立场的霍布斯,在后世看来也不能算是对人性与宗教的思考深度而见长的。对黑暗森林理论加以消极否定是很容易的,但黑暗森林理论背后折射出的霍布斯的社会政治理论,甚至是触及现代社会法理性基础的自然法学说,则是哲学与法学领域必须严肃对待且经久不衰的议题。

尽管学界面对通俗文学时始终面临解读范式的阙如这一问题,但优秀通俗文学的价值并不在于通过自身来展开理论或让自身成为理论的解释样本,而首先体现在其社会向度,无论是小说中的社会指向还是在小说外引发的社会效应。围绕自然状态与现代社会的人性基础,霍布斯那种理性到近乎冷酷的目光,时常受到或深或浅的虚无化的解读——例如施特劳斯将其视为“现代性的浪潮”之一环节,^[27]并将其根源追溯至霍布斯对传统自然目的论的拒斥上。^[28]类似的,《三体》小说本身由于其热度,也就不必意外于诸如社会达尔文主义的解读,及其引发出的各种评价争议,但它毕竟是被设定在与传统社科探讨领域有质性差异的宇宙自然社会背景下。笔者认为,由此可得展开的人文社科探讨角度是相当丰富的,但重要的问题在于如何避免流俗化的政治解读,并使得小说中的社会逻辑能在积极方向上的得到清晰还原或更深建构。围绕自然、威慑与法则这组核心概念,本文试图初步借助康德哲学的思想资源,针对这个在《三体》与《利维坦》中核心性的社会逻辑,提出可能的回应与展开方向。

二、康德的理性与法则

(一) 理性、自然与无限性

如果一种社会图景或社会理论的主体部分是足够完备且自洽的,那么对其加以解构性的批判,要么需向下用力,挖掘人性层面的基础;要么需向上用力,寻求宗教维度的启示。后世哲学家中,有许多都是在这两个方向上均有所发展和建树的,但将康德作为其中首要值得探讨的代表,应该不会有太多争议。

《利维坦》是从人类个体出发的社会理论体系,必须建立在对人性有所把握的基础之上。个体自发地遵从自然法并签订社会契约的基础,源于心理层面计算的理性与对暴死之恐惧的

^[27] 施特劳斯:《现代性的三次浪潮》,《外国哲学》(第29辑),商务印书馆,2015年第9期,第182-187页。

^[28] 施特劳斯:《自然权利与历史》,三联出版社2006年版,第173-181页。

协同运作。在西方古典哲学的灵魂论资源中，这大体相当于理性与欲望的结合。^[29]人的理性是霍布斯理论的重要假定与核心出发点。霍布斯单纯将理性视为人类个体所独享的，^[30]其含义更接近于狭义上的“推理”能力。^[31]与之相比，西方古典理性主义的伦理立场，强调的是个体与城邦层面理性对激情和欲望的统治关系，而非三者齐头并进的协同关系。古典时代理性的含义并非首先是算计性或认知性的，甚至并非首先是人的能力，而是宇宙本身所具有并为人所分有的先天秉赋。这就为理性的统治地位赋予了自然的正当性。

如果说英国哲学传统中的理性，始终包含着一层功利性与算计性的色彩，并将这种趋利避害视为最基础化的“理所应当”的自然，那么康德无疑深刻洞见到了这种理性观在认识论与伦理学上的局限性，并开启了为理性和人性赋予更深层次内涵之先河。因此，在康德的路线上，理性与法则的内在联系，便可以通过更为复杂的逻辑结构来得到揭示，从而提供回应霍布斯式社会逻辑的基础思想资源。

作为康德哲学核心精神的体现，“人为自然立法”的口号首先反映了纯粹理性的认知意义。任何在以往思想中作为直接的被给定性的自然，^[32]包括牛顿定律这样对自然的伟大认知成果，都不再是不言自明或天经地义的。作为对象的自然，首先被区分为物自体与表象两个层面。物自体本身并不可知，表象则从属于知性范畴与逻辑规则。在这个意义上，关于纯粹知性中的这种自然与法则之间的紧密关系，其必然性是必须得到具备法学性质意义的充分演绎的。^[33]

知性层面的法则及其运用，对于主体认识世界的活动是积极的、建构性的。但第一批判超越以往哲学家的要点在于，狭义的理性因其僭越而有可能成为违法的，这个违法性不在于可能推导出错误，而在于误认为不可知的领域是可知的。对于此前欧陆哲学的理性主义传统及其产生过的种种先验幻相，康德指出，理性在其本性上总是试图从知性法则来把握宇宙的整体或极限，把握形而上原理，甚至把握上帝的存在，进而就会导致知性被滥用到超出其合法界限的地方。例如，在笛卡尔的著名沉思中，“我思故我在”的第一原理精神，一定程度上得到了第一批判先验演绎部分的继承，^[34]二者的分歧实际是对“在”的基本理解；^[35]但第二原理“我在故上帝在”则是一个经不起检验的命题，因其混淆了上帝的理念与实存。四组经典的二律背反，更是揭示出康德理性批判的理论纵深不仅限于形而上维度，也可以在宇宙

^[29] 区别在于，柏拉图的论证过程是将激情（血气，*thumos*）作为一个独立的灵魂部分并以此使其有别于欲望，而霍布斯则在不同篇章中论述激情及其所涉的愤怒、勇气，是从属于意愿行为进而受欲望统治。参见柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，商务印书馆1986年版，第167页（440e）；《利维坦》，第35-46页，第96页；参见《利维坦的道德困境》，第104-111页。

^[30] 《利维坦》，第20页，“人和理性两词范围相等，互相包容……”

^[31] 同上，第33页。

^[32] 康德：《纯粹理性批判》（第2版），见《康德著作全集·第3卷》，李秋零主编，中国人民大学出版社（以下所引康德著作参该全集版本），第539（B873）页。

^[33] 同上，第94页（B116）。

^[34] 同上，第103页（B132），“我思必须能够伴随我的一切表象”。

^[35] 同上，第388页以下（B620）；参海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，三联书店2014年版，第28页（S.24）；参见丁耘：《论海德格尔对康德时间学说的现象学阐释》，见《道体学引论》，华东师范大学出版社2019年版，第423页，第455页。

论上得到展开——由知性范畴所推演而来的四组问题，即时空的宏观无穷性、物质的微观可分性、自由的因果性、绝对存在者的必然性，都是不可知的。^[36]

在今天看来，这种对不可知性的论证意义，不在于其在物理学上的正确性与否，毕竟现代物理学的发展早已对这些基础问题给出了更为复杂的解释。对于本文，重要的问题在于，康德注意到了，这种对宇宙级别的自然尺度尽头的思考源于理性的必然冲动，即使它必然堕入幻相^[37]。但这种冲动背后所反映出的人在本性上对无限性的面向，令人之为人的意义得到了更高层面的昭示。这些触及认知能力范围边界的宏大与微小，使得处在“中间”的人更像一个中介，一个宇宙或自然用以实现自身目的的过程，或用海德格尔的话说，一种存在的“澄明之境”（Lichtung）。^[38]康德对后世的关键启发在于，物自体世界如果有意义，那么这个意义恰恰由于它处于认知之外的不确定性，也恰恰因其不确定才能激发起人的深层次的实践动力。一方面是“人”，一方面是“宇宙或神的自我实现过程”，中间的连词只能是“像”，而非如古典目的论自然观中那样就确定的“是”。^[39]在这种“像”的似是而非是之中，主体才能破除掉旧日理性与信仰复杂交叠的框架，并重新确立起属于理性自身的法则与目的，“头顶的星空与心中的道德律”也才能得到并置。

在这个角度，刘慈欣作品中的哲学意识，其实是更接近现代的而非古典的，是在人与自然的关系问题的宏观认定上有所断裂而非绝对融贯的。例如，《朝闻道》展现了科学关怀与生命意义关系的极限。^[40]小说中的科学家表现出了愿意为获知科学真理而纷纷殉道的意志，其行为甚至被评价为符合宇宙中一切文明的基本价值——但这种献身精神在同类型的科幻创作中本不少见，并没有特别超出“朝闻道夕死可矣”的生命-宇宙观范围，且这种精神本身也是在许多古典文明中共通的。《三体》中科学家的自杀则是对此精神的反向演绎。笔者既不关心，也不认同这种对科学精神的过度浪漫化追求与表现。不过，体现小说世界观设定的特别之处在于，宇宙自身的目的是否真的存在，到最后却连作为宇宙排险者的更高文明也不清楚。^[41]这种宇宙观在其最终极层面的未知，也就有着比一个确定的宇宙意义更高层次的激发性。

与霍布斯的机械唯物论及其后学相比，康德从理论认知到伦理实践的法则性过渡之所以具有划时代的理论深度，正体现在认识论尽头处的这种断裂性上，建基于理性的不可知。在霍布斯处，物体作为哲学的研究对象，归根到底是将自然物、人造物与人自身统合在一起的可知集合。^[42]人首先只是自然物体中最为特殊的一种，因此自然界与人类社会的一切运动，都可以在某种意义上归于必然。在霍布斯处，一个足够理性的人，对于他人可能杀死自己的

^[36] 《康德著作全集·第3卷》，第288-312页（B454-489）。

^[37] 同上，第230页（B352）以下。

^[38] 《存在与时间》，第155页（S.133）。

^[39] 参宋继杰：《柏拉图伦理学的宇宙论基础》，《道德与文明》，2016.6，第19-22页。

^[40] 刘慈欣：《朝闻道》，载《朝闻道》，万卷出版社2022年版。

^[41] 同上，第36页。

^[42] 《论物体》，第xviii页，第23页。

恐惧，以及由此衍生出的，对于源自最高权力的威慑的需求，是连接自然与法则的关键。换言之，自然状态所指向的死亡，揭示出了人的自然性中最核心的动力。

对比之下，法则在康德处被区分出认识和实践的两重维度，且康德学说更深地触及二者的边界。知性层面的自然与法则的关系，看似并不需要通过任何与“他者”或“威慑”相关的转渡才得以形成。对于这种差异，表层的解释是很容易的：康德首先关注的是纯粹知性，这不能掺杂情感或欲望层面的任何因素；或者，知性的基础任务是对自然的认识，而不是对人类社会的认识。而更深层的原因在于，康德哲学中“人是什么”的核心问题潜在指向的，毋宁说是理想化的人类个体是什么这个问题。他所设想的理性主体，仿佛首先被泾渭分明地区分了理论和实践两种能力，而作为认知者的主体只能是孤立而自足的，并不优先作为古典视野下“城邦的动物”，不涉及如后世现象学所探讨的“主体间性”的问题，亦不是海德格尔所说的与常人共在生存的此在。换言之，认知层面的事实的真理性，其之所以“合乎法则”，并不和“大家都必然认同它”与否相关，而是在联系主体与客体的内外关系的先验性层面被奠定了更深层次的根据。

对霍布斯而言，在纯粹的个体层面，自然与法则本无所谓区分，因为“自我保存”就是二者的源始统一，是一种足够直观的、公理般的天经地义。^[43]《利维坦》中人类的感觉、想象、语言、激情等，只是人这个社会原子得以自我展开的自然属性和必要条件，个体层面的人之为人，是没有根本内在张力的——自然状态下生存的矛盾张力源于他人。相较而言，或许可以说，康德哲学的出发点同样是原子式的个人，只不过这个原子所遵从或树立的，并作为首要考察对象的法则，不是在与其他原子的关系中，而是源于其内部有待考察和发掘的更深入的结构中。这种结构是感性与知性的合乎法则的协同运作，但它并非天经地义，并非是一经赋予人类后便不需要再受到反思了的。相反，康德对于二者运作的更深层次基础是留有余地的，甚至在后世哲学的发挥与解释中，它所指向的东西是近乎神秘的^[44]。这类似于《三体》小说中“智子”这种最微小尺度的智慧体的存在，源于其被超高科技力量展开、改造后又重新折叠的过程的叙事。但这样一个主体或类主体如何可能打开和走出自身，如何走向其“实存”，小说固然可以将其归于更高科技力量来含混带过，甚至可以通过为其赋予机器人躯体，而产生半类人格化、半类机器人化的表现，但这个过程仍是未知而神秘的。

（二）理性与自由

而在第二批判关注的实践理性层面，个体的伦理实践必定触及到他与其他有理性个体的关系，必须涉及社会道德层面的秩序与法则的推演。本文在此不可能全面展开康德的道德学说和法权学说，只在其与霍布斯思想的联系中展示其与公共性、社会逻辑相关的基础。

^[43] 《利维坦》，第93页。

^[44] 例如海德格尔的康德解释的核心，是将作为源始时间的先验想象力视为感性与知性共同的隐秘根源，从而引向自己基于时间性的生存论哲学。见海德格尔，《康德与形而上学疑难》，王庆节译，上海译文出版社2011年版，第132页以下（S.139）；可参见《论海德格尔对康德时间学说的现象学阐释》，第446页以下。

在传统的宗教伦理中，主体的道德性归根到底源于他与至高者，即上帝的关系。但在社会与公共秩序维度，上帝首先是西方文化中人们敬畏的对象。《旧约》传统中的上帝的神圣性及其教旨的律法性，更多体现于其作为一个威严的家长对违背其意志的人类所执行的惩罚。至于其意志与命令本身，则是超善恶的，例如亚伯拉罕在接受杀子命令时，当然不能怀疑上帝的命令本身不善，他必须毫无质疑地信仰并服从。在基督教受到哲学化改造的过程中，神学越来越多地被赋予了理性的基础，并对近现代哲学产生了深远影响。霍布斯与康德一定程度上都在自己的学说中保留了上帝的位置，他们不是绝对的无神论者，但显然都不满足于自身时代的宗教政治环境。《利维坦》对教会的批判，^[45]康德对上帝存在诸种证明的逐一批驳，都有着或直接、或间接的政治指向与意图。

从康德的角度，霍布斯的机械唯物论及其相关后学令其不满之处，在于它无法为人类的自由提供深层次的内在根据。自由是道德得以可能的源头，是道德行为具有超越性价值的基础。在机械唯物论中，哪怕仅仅是假定物体与自然在认识论上是可知的，也会推导出一种决定论的宇宙观，从而使得一切道德行为的价值根据被消解掉，导致道德本身的解体。如果人没有自由，那么在实践上，他其实就并没有选择为善或为恶的能力，一切都属于必然领域，无人需要为自己的行为受到褒奖或批评，也就无人需要承担义务或责任。

有趣的是，理解康德的理论核心后再回到霍布斯处，我们会发现，康德所拒斥的这种决定性，在自然法理论看来或许是积极的，因其为《利维坦》学说的社会逻辑提供了坚实基础。相反，霍布斯的自由概念的内涵仅仅是消极性的，是“外界障碍不存在的状态”，并没有体现出人与一般物体的差异。^[46]因此，在康德处自由问题所涉及的实践理性根据，已经在自然状态与自然法的概念转渡中被决定性地囊括了。如果人是自然的一部分，只是一种特殊的自然物，那么自由问题当然并未超出自然的界限和框架。如果自由的含义只是“无障碍”，那么将一个人对一切财产的所有权主张规定为“自然权利”，与将其规定为人在这个世界上的空洞的“自由”，二者的实质内涵是一致的。^[47]

决定论问题的阴影笼罩于伦理的根基。康德提出涉及自由的二律背反，看似是对自由的限缩，其实是对自由概念的一种重新解放。正因为是在受因果律支配的自然世界的图景下，自由本身不可知且无法得到先验性的演绎，关于自由的探讨才必须被建立在全新的维度基础上。例如，康德做出的自由意义之消极与积极，内在与外在这两组不同划分，便涉及其道德与法权学说的边界。^[48]消极的自由接近于以往哲学家所讲的不受妨碍意义上的自由，积极的自由则是意愿某事的自由；内在的自由指向伦理义务，外在的自由则属于法权义务领域。法权义务与行为而非动机相关，但它是对内在意志在实践领域的落实。自由在其根基处被赋予

^[45] 《利维坦的道德困境》，第 91 页以下。

^[46] 《利维坦》，第 97 页，第 162 页；《利维坦的道德困境》，第 129 页。

^[47] 《利维坦》，第 97 页，“著作家们一般称之为自然权利的，就是每一个人按照自己所愿意的方式运用自己的力量保全自己的天性——也就是保全自己的生命——的自由”。

^[48] 杨陈：《康德法权哲学的实证主义倾向》，《人大法律评论》2015 年第 2 期，第 87 页。

了“自我立法”与“自我遵从”的内涵，自由与自律成为了同义的，康德建立在道德哲学基础上的法权理论等社会学说也才能进一步得到展开。

在康德这里，法理问题与理性主体的自我意识取得了更深层次的联系，而法则与自由的联系由于自由根基的不确定性而呈现出更加复杂的形态。这多少导致康德的社会学说无法取得霍布斯那样的坚实性，由此产生的解释张力和探讨空间也就更加丰富。刘慈欣在《三体》前的另一篇小说《镜子》中，便展现了决定论问题放大到社会层面时的一种可能图景。^[49]这篇小说探讨的是，如果宇宙可以被计算机模拟出来，将对人类社会产生怎样的影响。这个科幻点子本身并不新奇。在科幻小说领域，阿西莫夫《过去已死》（*The Dead Past*）已有过类似设定；在哲学上，刘慈欣不可能不清楚这一设定背后的决定论、自由意志等问题早已有过讨论；在物理学上，作者也清楚量子层级的不确定性原理，也创作过《球状闪电》这样相关主题的故事，但他仍然假定了一个可以被计算机程序严格模拟演化出来且与现实进程分毫不差的宇宙。这个宇宙的设置本身，或可被认为是从现代宇宙观返回了某种前康德式的宇宙观。正因如此，如果谁评价作者缺乏物理常识、创作新意或阅读积累，这类指责将是毫无意义的，因为作者围绕这个点子加以展开的是何种维度的社会性探讨才是关键——对于这种决定论背后的道德疑难，小说将这种抽象矛盾的表现形式，具象化地落实在反腐维度。小说中的主角将“镜子”作为与反派腐败分子谈判时威胁对方的筹码，并取得了斗争的胜利。这就与《过去已死》这样的相似题材作品展现出全然不同的社会焦虑与社会立意。

《球状闪电》的末尾曾留下《三体》的“彩蛋”——当主角意识到某个“超级观察者”的存在时，他的第一反应是乐观的：“如果真的能证明存在一个超级观察者在观察着我们的世界，那人类的行为就简单多了……真的，人类社会也很像是处于不确定的量子态，一个超级观察者能令它坍缩回理智状态。”^[50]《镜子》的结尾看似无情地打破了这种乐观——如果观察是对非理性与偏私的消解，是对权力的非正当运作的抵抗，那么当这种观察权达到绝对的公开透明，在这种公开的尽头，社会与文明将会在一种“呆滞的庄严”中死去。^[51]《三体》则呈现了另一种残酷——“智子”的真相被揭露后，人类幻想中外来力量的温情面纱也被无情撕破了。因此从后作的视角，《球状闪电》主角的看法便似乎流于天真了。然而，这些看似矛盾首先并非孰对孰错的问题，也不是作者的思考真的出现了何种翻转，而是取决于社会背景矛盾的不同——无论是小说中的社会背景，还是作者在不同创作时期所关注的国内外社会政治背景。

《球状闪电》末尾是一个战后重建秩序的社会，人们当然会渴求霍布斯式的确定性。《镜子》中的人类，表面上只是面临一个无处不在的监控——当宇宙的谜底被揭示为确定的且可模拟的，当一切历史的隐秘将会被客观公开，人类文明整体宏观的结局便成了注定的。然而

^[49] 刘慈欣：《镜子》，载《镜子》，万卷出版社2022年版。

^[50] 《球状闪电》，第289页。

^[51] 《镜子》，第61页。

小说中社会走向消亡的根本原因,在于康德式的内在自由的瓦解——尽管这种自由在小说里的首要表现,恰恰是诸如腐败之类的,违背任何意义上的法则的越轨与失序行为。不过,小说只是表现了两个极端,中间的留白部分仍有极大的空间——例如与文明走向的必然悲剧相比,个体的反应与选择其实并非绝对,刘慈欣至少仍为特殊性保留了一丝余地。通过“镜子”,通过对一切秘密的监控式的记录与公开,社会道德法则得到了外在的决定性的保证。但在小说里的谈判过程中,反派们的反应并不一致;而在得知“镜子”后,反派中的“首长”选择重拾初心,在赴死前保留最后的体面和理性,但另一些人则或绝望自杀或精神恍惚。^[52]可以想见,这种宇宙观下的自由和尊严,究竟是决定论自然宇宙中的幻象,还是真的有其意义,都将会成为每个社会个体无法再逃避的问题。小说中的主角选择销毁镜子,逃避了这种史无前例的重大责任,但他也理性地意识到,这种逃避仅仅属于个体,只是给自己的一个不算交代的交代,无法改变社会和文明必然因此走向自毁的大局。

虽然主题不同,但《三体》系列中社会与个体之间的张力,其实与《镜子》的这种背景色调如出一辙。表面上看,由“镜子”展开的对道德的监控,换成了由“智子”展开的对战略意图的监控,使得社会矛盾被替换为敌我矛盾——但《三体》的真正主题依然是人类社会自身的内部矛盾,外星文明只是对这个矛盾的激化。而在创作表现上,《三体》同样是在一个宏大而悲观的社会图景下,具体表现那些仍在挣扎着奋力一搏的个体,这些主角们的主体性地位也才在这种社会图景下得到前所未有的纵深提升。这种提升是合乎某种客观的社会逻辑的,例如在与三体文明的对峙中,人类整体不可能建立威慑,但个体可以。通过“威慑”这样极具个体性力量的表现维度,作者也就在最大程度上展现出宇宙尺度下个体自由的丰富可能性。

(三) 敬重与有限性

在康德那里,如果感官外与灵魂内的世界都可以被理解成作为“被给定性”意义上的自然,^[53]那么将这二者真正形式化地连接起来的,与其说是对自由之可能性的一种必要的设定,一种消极意义上的“不得已而为之”,不如说是理性主体结构中最深层次的“敬重”(Achtung)结构。^[54]敬重是康德道德哲学里联结主体与法则的核心议题,在此只能略作简论。在本文视角中,这种敬重可在与霍布斯不同的意义上将自然、威慑与法则联结到了个体之内,而非社会尺度下的个体之间,进而为通向某种更具张力形态的底层社会逻辑的探讨提供可能。

敬重是以法则为对象的,也可被理解为源于实践理性主体自身。一方面,例如《道德形而上学奠基》有言:“义务就是出自对法则的敬重的一个行为的必然性”;^[55]另一方面,敬重针对的法则并非是由任何外在力量加之于我的,而是我直接地、无中介地便加以认定的实践

^[52] 同上,第52页。

^[53] 《康德著作全集·第3卷》,第539页以下(B874)。

^[54] 康德:《实践理性批判》,见《康德著作全集·第5卷》,第79页。

^[55] 《康德著作全集:第4卷》,第407页。

原则，归根到底也是对我自身的敬重。^[56]在康德的设想中，理性主体对这种法则的自发认识与必然遵从本就是一体的。情感虽然是非理性的，但敬重作为情感，是一种源自理性的、主动的情感，它打破了自我与法则之间的界限，同样打破了现象与物自体之间的界限，故而在康德处作为最基本的纯粹情感。^[57]

同样是与恐惧的情感相关，敬重与威慑的运作逻辑有深入区别。在对象上，敬重是理性主体从自身出发，经由法则后再回到自身，而威慑则是针对他者。敬重是将自由与自律结合于一体的力量，是法则层面的一种对绝对必然性的追求；而威慑则更多面向可能性。在主权者出现前的自然状态下，恐惧正是源于暴死的未知与可能性，但它为所有个体造成的却是确定无疑的痛苦。敬重是对法则的自发意识，必然伴随一定的恐惧，它要求人们排除追求感性层次的愉悦而违背法则的欲望，也会带来直接痛苦。但在法则的崇高性面前，敬重在作为对自发立法的无条件遵守的前提下，其所带来的就是一种深层次的愉悦与自我肯定。与之相比，霍布斯的自然法是设想中理性个体的必然选择，主权者对所有人的慑服首先意味着违法者的约束与惩罚权力，是对自然状态暴死恐惧的收束与形式化。

在第三批判中，康德探讨了主体与自然间建立联系的其他可能，即审美的途径。康德特别注重崇高的美学意义对于人格的塑造。在质与关系范畴上，崇高的存在是最为巨大的，其在力量关系中也是最具激发性的，而这些要素首先需要通过自然世界向我们显现^[58]——自然景观的伟岸、恢宏，自然强力的山崩地裂、惊涛拍岸，无不使人们产生对于无限的想象与恐惧，使我们意识到个体的渺小。但康德却从中指出我们通过自然与审美的中介来进行自我提升的契机，因为在我们内心当中，同样可以发现自身相对于自然界的某种“优势”。这种神秘的优势感源自我们将自己视为独立于自然的、人格性的存在，我们在铁律般冷酷无情的自然法则面前仍可能拥有某种自由。我们重视这种自由，也就会回到对自我与法则的敬重之中并产生愉悦。^[59]

围绕《三体》中的宇宙社会图景，探讨敬重的意义，不在于将其确凿地论证为具有绝对普世性力量的道德之答案——如果外星文明存在，我们当然不能假定更高的科技水平就会带来更高的道德，并信任对方会出于康德式的敬重为自己立法，或无条件地认同《永久和平论》中那些定言命令式的条款。重要的是，如果康德的敬重概念指向的是个体与法则的源始联结，它使得纯粹理性关乎的自然与实践理性关乎的道德之间的衔接得以可能，那么联结起宇宙自然与宇宙社会的可能法则的条件又是什么？如果小说中的威慑是人类与三体文明取得平等对话的条件，是让两个文明都能活下去并共同达成某种战略平衡秩序的基础，^[60]那么宇宙尺度下更广泛的公共法则，如其存在，就必须摆脱霍布斯式的从自然状态向自然法转渡的社会

^[56] 同上，第 408 页。

^[57] 《康德与形而上学疑难》，第 149 页（S.157）。

^[58] 康德：《判断力批判》，见《康德著作全集·第 5 卷》，第 257 页，第 270 页。

^[59] 同上，第 267 页。

^[60] 《三体 II·黑暗森林》，第 467 页。

逻辑，必须在精神层面取得比威慑更深层次的奠基。进言之，如果小说中对于人类社会未来形态的悲观预期，可以集中于“人类大群体无法建立威慑”这一“事实”及其背后的代际问题，如果随着文明的发达、科技的进步，人类社会整体注定会忘却自然状态下威慑的意义，并在温床中变得更加盲目、乐观以至软弱，如果“过去的精神”无法恢复，那么传统人文资源要对此预言予以积极回应，就应更为充分地挖掘自然的意义，法则的根据，并将威慑的力量还原到更内在的维度。在此基础上，才有可能构建出不同的社会逻辑。

康德学说为我们指出了与此内在维度有着深入关联，且为后世哲学的发展所印证的关键，那就是人这种特殊存在者的有限性。康德的认识论探讨是围绕着有限性展开的；而其道德哲学中的敬重，联结着人作为个体的有限性与法则的无限性。如果说康德对于知性上的先验演绎与道德上的定言命令的热衷，反映出其哲学倾向仍是以追求绝对性和无限性为主，那么后世哲学家则越发反其道而行之，强调有限性与虚无本身的激发意义。^[61]

在此视角下，刘慈欣谈及科幻小说的“宗教情感”时首要指向的，毋宁说是对有限性的放大与多样化呈现。在康德处，二律背反中宇宙在宏观与微观尽头的不可知性，更多只是认识论层面的探讨，对于人的生存只有间接意义。但当科幻小说中人类漂泊于宇宙的漫漫长夜中，当时空本身的宏大通过人的生存落实到跨星际的航行，落实到宇宙尺度下更为稀薄的虚无与负担之间时，那种难以穷尽的时空距离所赋予人类的种种深层次的未知与焦虑，也才有了更为丰富的表现形式。

康德式的敬重与霍布斯式的威慑，既包含着恐惧、痛苦，也指明了法则和更高层次幸福的起点。如果说敬重及其理性根据，为现代社会中涉及个体尊严的价值底线赋予了更深层、更坚实的内涵，那么《三体》无疑将个体的生命自主、意志自由等基本价值理念，与文明整体生存需求之间的矛盾张力，通过“面壁计划”“执剑人”等设定进行了尽可能丰富多样的展开。在这种展开中，人类无论是面对自身社会还是宇宙社会，似乎都不得不放弃任何会在公共维度导向模糊性与多元性的更高价值追求，并一次次重新回到霍布斯所指向的威慑这个答案的确定性上。《三体》所展示的这种路径，大体上可以被理解为社会逻辑从多元与无限，到单一与有限的返回过程。但霍布斯处的“有限性”（如果可以用此概念的话），仅代表被给定的自然与对暴死的恐惧。而康德之后的哲学思想资源，如果在这个路径中可以被定位到康德与霍布斯之间，如果对有限性问题的更为复杂、丰富的展开可以导出不同的社会逻辑，或许就可以提供与霍布斯式的自然法有所区别的答案。

三、小结

《三体》中激发主角领悟黑暗森林状态的“黑暗对峙”，毫无疑问是一种秩序裂解后返

^[61] 《康德与形而上学疑难》，第21页以下（S.25），第209页以下（S.219）。近代哲学中有限性思想脉络及其与希腊传统和基督教传统的联系，参见《海德格尔与有限性思想》，华夏出版社2007年版，第149页以下。

回自然状态下“你死我活”社会关系的表现，但它仅仅是一种可能，甚至只是一种相当狭隘的可能。文明是否必须通过这种类似于亚伯杀该隐，罗慕路斯杀雷慕斯的原初叙事，才能得到其精神性的奠基呢？才能摆脱现代人的幼稚病，重拾建立威慑或探索未知世界的意志力量呢？至少从非西方文明的视角看来，这种叙事的必要性是可疑的。也只有在“黑暗森林”这个议题上，笔者才认为，《三体》有时呈现出的底色并不完全是中国式的。