

## 何为情感理性

陈真\*

〔摘要〕 西方道德情感主义者主张人类天生的情感或情感反应能力是理解、解释和辩护道德的最终根据。但如果情感自身的合理性得不到说明,或者需要情感以外的理性概念来加以辩护,那么,以情感来理解、解释和辩护道德的道德情感主义路径从根本上来说就是难以成立的。我们需要一种有别于西方传统理性概念的情感理性概念来为道德情感主义做根本的辩护。情感理性既可以界定为一种推理能力,即通过情感反应从某些事实前提推出规范性判断或价值判断的能力,也可以界定为规范性或应当性的来源之一。情感理性的思想为近期认知神经科学的实验研究所证实。历史经验也表明,恻隐之心所产生的道德情感往往是我们判断道德是非更为可靠的标准。自然选择的理论也为情感理性的思想提供了进一步的支持。

〔关键词〕 理性 情感理性 规范性 初始合理性 道德情感主义

〔中图分类号〕B82-02 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1007-1539(2018)02-0005-10

西方道德情感主义者(moral sentimentalists)主张人类天生的情感或情感反应能力是理解、解释和辩护道德(道德规范、道德语义、道德知识)的最终根据。问题是,如果情感自身的合理性得不到说明,或者需要情感以外的理性概念来加以辩护,那么,以情感来理解、解释和辩护道德的道德情感主义路径从根本上来说就是难以成立的。由于占统治地位的、主流的西方哲学一直将情感排除在理性概念之外,因此,西方哲学家,包括西方道德情感主义者自身,都将道德情感主义视为一种非理性的(non-rational)<sup>①</sup>,而不是理性的学说。然而,道德毕竟应当

是合理的道德,毕竟应当符合理性性的要求,如何一方面坚持道德情感主义的立场,另一方面又为道德的合理性提供辩护,是道德情感主义者无法回避的问题。本文试图说明,要想解决这一问题,我们需要一种新的理性概念,即情感理性,它既不同于认知理性,也不同于西方传统的实践理性<sup>②</sup>,但却可以说明情感何以是理性的,以为道德情感主义寻求根本的合理性根据。本文拟讨论四个问题。第一,何为理性;第二,何为作为一种能力的情感理性;第三,何为作为一种规范性概念的情感理性;第四,情感理性何以成立。

\* 作者简介:陈真,南京师范大学哲学系、道德教育研究所教授、博士生导师(江苏南京 210023)。

基金项目:国家社会科学基金重点项目(17AZX012)。

注:笔者于2017年8月14日曾就本文初稿的内容向浙江大学人文高等研究院暑期驻访学者做过学术报告,在此特向参加报告会的驻访学者致谢,感谢他们热情的参与、批评与建议,也感谢浙江大学人文高等研究院提供的驻访机会,让笔者有机会接触到各种学术背景和不同学科的学者。

① 这里需要注意:“非理性的”(non-rational)并不等于“反理性的”(irrational)。

② 西方传统的实践理性概念将情感排除在理性范畴之外,因此,西方传统的实践理性概念并不包含本文所说的情感理性。

## 一、何为理性？

要想说明何为情感理性，首先要了解何为理性。在多数情况下，中西方哲学文献的“理性”概念实际上来自英文的 *reason* 和 *rationality*。这两个词都可以译为“理性”。为了显示二者的区别，中文中常将前者译为“理性”，而将后者译为“合理性”。要想弄清“理性”的确切含义，我们必须分别考察 *reason* 和 *rationality* 在英文文献，特别是英文哲学文献中的本来意义。

按照英文词典的解释，*reason* 作为不可数名词使用时可指一种能够基于事实进行思考、理解和判断的能力<sup>①</sup>。有的哲学百科全书或指南将 *reason* 笼统地解释为“一种寻求真理和解决问题的一般的人类的‘官能’或能力，有别于本能、想象和信仰，因为运用这种能力所导致的结果理智上值得信赖——按照理性主义，理性甚至是获得知识[值得信赖的命题]的充分必要条件”<sup>[1]</sup>。按照这样的解释，*reason* 是有别于信仰的一种精神能力或精神状态：信仰往往只是一种盲目的、缺少充分根据的或依赖于某种权威的信念状态，而 *reason* 则是值得信赖的、获取知识的一种能力。有的西方哲学百科全书将 *reason* 解释为一种有别于感觉、情感和意志的能力，亦可说是有别于五官或感性能力的一种官能或能力<sup>[2]</sup>。无论是将其解释为一种基于事实进行思考的能力或值得信赖的获取知识的能力，还是有别于感性的理性认知能力，*reason* 其实都可以归结为一种逻辑推理或论证的能力，即“一种从一部分信念的真进而相信另一部分信念真的能力”<sup>[3][4]</sup>。康德将这种能力区别为理论理性和实践理性，前者主要适用于信念 (*beliefs*)，也就是通常所说的认知理性，后者主要适用于行动，也就是通常所说的实践理性。康德认为这两种能力从根本上说是同一种能力，它们的不同只是同一种能力的不同应用而已<sup>[5][3](591)</sup>。在某种意义上，这里所说的同一种能力就是“一种从一部分信念的真进而相信另一部分信念真的能力”。康德将认知理性和实践

理性这两种能力从根本上理解为同一种能力的解释不难理解，因为在实践领域里，本质上依然有一个能否从相信一部分命题的真，进而相信另一部分命题真的能力问题。比如，能否从相信“一群人见死不救”（假定他们无须付出太大的代价就可以拯救一个无辜者的生命）这一事实命题的真，进而相信“他们的行为是错误的、不应当的”也是真的、正确的，是检验一个人是否具有实践理性能力的重要标志。缺少实践理性能力的人是无法从相信前者的真进而相信后者为真的。

在英文词典中，*rationality* 的意义通过其形容词 *rational* 的意义而得以确立，后者的基本含义主要包括：基于推理的、能够推理的，或合乎常情的（即愚蠢或傻的反义词）<sup>②</sup>，中文中除了译为“理性的”之外，通常多译为“合理的”，取其合乎理性之意，因此，其含义常常依赖于 *reason* 的意义，而其名词形式“*rationality*”则有时译为“合理性”，有时则译为“理性”。按照西方哲学词典或哲学百科全书，关于 *rationality* 大致有三种解释。第一，*rationality* 是指“人的理性的运用 (*the exercise of human reason*)，这种理性能力体现在演绎推理、归纳推理、计算和许多不那么形式化的理智活动过程之中”<sup>[3](588)</sup>。按照这样的界定，*rationality* 有别于 *reason*，它们之间的区别在于：前者是后者的运用，前者的规范性源于后者的规范性。第二，*rationality* 是指认知者 (*cognitive agents*) 的一种特征，即“当他们基于恰当的理由而采纳信念时所展现的一种特征”<sup>[1](785)</sup>，也就是能讲道理或运用理由或平衡理由的特征。按照这一解释，*rationality* 与作为能力的 *reason* 的意思非常接近。它的形容词形式 *rational*，既可以用来表征认知者，也可以用来表征认知者具体的信念。值得注意的是，这里将 *rationality* 理解为一种性质，这种性质主要与认知活动相关。不具备认知主体特征的东西，如石头，是谈不上什么合理性或理性的，甚至也谈不上是反理性的。第三，*rationality* 主要是“一个规范性的

<sup>①</sup> 参见《朗文当代高级英语辞典(英英·英汉双解)》，外语教学与研究出版社 2004 年版，第 1638 页。亦可参见其他英英、英汉词典。

<sup>②</sup> 参见 *Webster's New World College Dictionary*, 4th edition, Wiley Publishing, 2005, p. 1190. 亦可参见其他英英词典。

概念,哲学家普遍试图将其表征为:对于任何行动、信念或欲望,如果它是合理的(rational),我们就应当选择它”<sup>[6]①</sup>。一个规范性的概念就是任何蕴含“应当”或“不应当”含义的概念,而 rationality 或 rational 就是包含或蕴含“应当”含义的概念。至于 rationality 或 rational 所蕴含的“规范性”或“应当性”究竟是什么,如何解释这种“规范性”或“应当性”,哲学家们之间颇有分歧。为了解释“规范性”或“应当性”究竟是什么,哲学家们往往用蕴含了“应当”或“不应当”的其他规范性概念去加以解释或定义。比如,唐纳德·博彻特(Donald Borchert)所主编的《哲学百科全书》第二版对于 rationality 的解释就是用另一个规范性概念去加以解释。按照该词条的解释,rationality 可以模糊地解释为“合乎情理性”(reasonableness)<sup>[2](253)</sup>。西蒙·布莱克本所著的《牛津哲学词典》对 rationality 的解释是这样的:“接受一件事情是合理的,也就是将它视为言之有理的、恰当的、必须的,或者与某些普遍认可的目标(如追求真理或追求善)一致。”<sup>②</sup>这也是用“言之有理的”“恰当的”“必须的”等其他的规范性概念去解释“合理的”(rational)或“合理性”(rationality)的规范性。关于 rationality 的规范性还有一种解释,即一件事情只要没有遇到反对的理由或不合情理,那么它就具有了合乎情理性。因此,rationality 被认为是一种缺省的(default)、系统默认的概念,一种应当持有或保持的东西<sup>③</sup>。斯坎伦则认为规范性可以通过“理由”(reasons)来界定和说明<sup>[7]</sup>。相信一件事情的“理由”蕴含“应当相信此事”,一个行为的“理由”则蕴含“应当采取此行为”。一件事情是有理由的,就是说,它是应当相信的或应当采取的。如此,理由成了终极的规范性概念。而“理由”本身,按照斯坎伦的看法,是无法定义的基本概念。

综上所述,我们可以看到,“理性”的基本含义主要有两种。其一,它(reason)是指行为主体的一种能力,主要是推理能力。这种推理能力不仅表现在认知领域,也表现在实践领域,比如,能否从纯经验的事实推导出包含“应当”或“不应当”的判断来,是否具有实践理性能力的重要标志。其二,它(rationality)是一个规范性的概念,一个蕴含“应当性”的概念。上面提到的关于 rationality 的第一种和第二种解释其实也可以理解为蕴含某种“应当性”的规范性概念。作为规范性的“理性”概念有两种情形:一种是在最宽泛的意义上使用,在这种意义上的“理性”或理性的“规范性”与“应当性”几乎同义;另一种是在狭义的意义上使用,即“理性”既可能是一种认知意义上的“应当”,也可能是实践或行为意义上的“应当”,还可能是其他意义上的“应当”,如道德上的“应当”。

然而,理性还有一种情感意义上的推理能力和规范性(即应当性),这种意义上的能力和规范性为中国哲学家所重视,但却往往为西方哲学家所忽视,这就是本文所要阐明的情感理性。接下来,我们将分别考察何为作为一种能力的情感理性和何为作为一种规范性概念的情感理性。

## 二、何为作为一种能力的情感理性?

要了解“何为作为一种能力的情感理性”,首先要了解“何为作为一种能力的理性”。“何为作为一种能力的理性”可以表述为这样一个问题:当我们说“一个行为主体 S 是完全理性的,或者说具备完全的理性能力”时,它究竟是什么意思?按照西方哲学的传统,行为主体 S 似乎必须满足以下八项条件<sup>④</sup>:

### 1. S 能够按照演绎和归纳推理规则进

① 引语中加粗字体为引者所加,以强调这两个关键词。

② 参见 Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, p. 319. 在该词典中,布莱克本将 rationality 和 reason 视为同一范畴的概念。

③ *The Oxford Dictionary of Philosophy*, p. 319. 如果按照缺省的意义来理解“理性”或“合理性”,那么,任何情感都有可能产生这样的“理性”或“合理性”。本文第三部分所说的情感初始合理性也可以理解为这种缺省意义上的合理性。

④ 为了避免循环定义或循环论证,“理性的”一词不能出现在以下条件当中。

行思考或推理<sup>①</sup>；

2. S 的思考或推理符合演绎和归纳推理规则；

3. S 有充分的理由相信他或她推理所依据的前提为真；

4. S 不相信他或她所相信的东西为假；

5. S 的行为目的是有价值的或得到辩护的；

6. S 不选择实现他或她的目的的不充分的手段；

7. S 的行为符合实现他或她的目的的充分手段；

8. S 不是靠运气满足以上任何一个条件。<sup>[8]</sup>

如果 S 只是满足了前四个条件和最后一个条件,那么 S 符合认知理性的要求,或者说 S 认知上是理性的,但行为上却未必一定是理性的。也就是说,前四个条件加上最后一个条件界定了一种能力的认知理性的概念。如果 S 满足了所有八项条件,那么, S 就不仅认知上是理性的,而且实践上或行为上也是理性的。换言之,一个完全满足了实践理性要求的行为者不仅其行为是理性的,而且认知上也必须是理性的(即实践理性以认知理性为其先决条件),因此,他或她同时也是“完全理性的”<sup>②</sup>。

上述定义中的第 5 项(“S 的行为目的是有价值的或得到辩护的”)还需要进一步的解释:我们只有清楚地解释什么是“有价值的”和“得到辩护的”,才能真正阐明“完全理性”的全部意义。按照斯坎伦的看法,“价值”概念可以通过“理由”的概念加以界定<sup>[7](78 and chapter 2)</sup>。“得到辩护的”通常可以理解为“有理由的”或“有充分理由的”。如此,“有价值的”就可以置换为“得到辩护的”或“有充分理由的”。因此,理解或解释第 5 项的关键就在于如何理解“理由”。斯坎伦认为“理由”

是一个基本概念,即无法进一步解释或无须进一步解释的概念<sup>③</sup>。他认为一件事情的理由就是“支持它的一种考量”<sup>[7](17)</sup>。如果我们接受他对理由的描述和看法,那么第 5 项就可以解释为:

5a. S 的行为目的是有充分理由的。

这样, S 是完全理性的,当且仅当他或她满足了从第 1 到第 4、第 5a 和第 6 到第 8 项的条件。如前所述,“完全理性”的条件也是“实践理性”的条件。

那么,什么是作为一种能力的情感理性呢?我们可以将(5a)改写为:

5b. S 的行为目的是有充分的情感理由的。

而所谓“情感理由”,就是行为主体和认知者 S 能够依据相关事实和情感反应所产生的理由。这样,我们就得到了一个作为能力的情感理性概念: S 具有情感理性的能力(或者说 S 的思想和行为符合情感理性的要求),当且仅当 S 满足了从第 1 到第 4、第 5b 和第 6 到第 8 项的条件。

需要注意的是,作为能力的情感理性实质上也是一种推理的能力,即一种能够基于情感反应从“从一部分信念的真进而相信另一部分信念真的能力”。条件 5b,特别是其中的“情感理由”,实质上预设了一种基于情感反应的推理能力。S 能否满足 5b 是 S 是否具有情感理性能力的一个关键的或必要的条件。通常, S 的行为目的是由其规范性的判断所决定的,按照 5b,这一规范性的判断是推理的结果。S 能否从相信某些事实(如“一群人将一无辜妇女活活打死”)为真,通过其情感反应(这种情感反应实质上是一种情感能力,如不忍之心)的表现,相信并得出他们的行为是残忍的、极其错误的规范性结论(后者规定了 S 或其他相关行为者的行为目的,如制止该行为或防止类似行为的发生等),是 S 是否具有情感理性能力的一个重要条件或标志。我们往往将

① S 不必一定要意识到这些推理规则。S 即使没有意识到这些推理规则,依然有可能能够按照这些规则进行推理。

② 如果有人提出反对意见,可以增加相关条件。但我们并不认为任何新的条件会对我们这里将要提出的论证产生任何实质性的影响。

③ 帕菲特也认为理由是无法定义的,但一个人能否识别理由,能否对理由做出反应,则是此人是否具有理性能力的重要标志。参见 Derek Parfit, *On What Matters*, Volume I, Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 31.

前者(事实或关于事实的信念)视为后者(结论或规范性结论)的理由。帕菲特认为,“理由是由事实给予的,诸如‘某人的手指正放在扳机上’,‘打电话给救护车可以救命’等这样的事实”<sup>[9][10]</sup>,当然也包括“一群人将一无辜妇女活活打死”的事实。对西方哲学家来说,能否从相信这些事实(如“一群人将一无辜妇女活活打死”的事实)为真的信念过渡到相信相应的规范性判断(如“他们的行为是残忍的、应当制止的”)为真,是是否具有理性能力的重要标志。然而,从情感理性的观点来看,从前者到后者的过渡离不开人的情感反应能力(如孟子所说的“恻隐之心”,王阳明所说的“良知”,现代道德心理学所说的“移情心”等),只有对前述事实能够产生“恻隐”或“不忍”的情感反应,才能得出后面的规范性结论<sup>①</sup>。因此,这种理性的推理能力本质上是一种情感反应能力,亦即情感理性能力。

### 三、何为作为一种规范性概念的情感理性?

那么,什么是作为规范性概念的情感理性?我们先了解一下何为规范性概念的理性。规范性概念的理性就是合理性(rationality)。所谓“合理性”也就是“规范性”或“应当性”。当我们说一件事情是合理的,我们的意思是说做这件事情是应当的;说是不合理的,则是不应当的。认知理性主要说明信念或相信的应当性,比如,我们为什么应当相信“太阳明天会东升西落”。实践理性主要说明行为的应当性。比如,我们为什么不当伤害一个无辜之人。

那么,我们如何来说明一个信念、一个行为或一件事情的合理性、规范性或应当性?我们通常是依据理由。比如,我们应当相信“太阳明天会东升西落”,因为自我们晓事以来一直如此,或者因为地球是由西向东自转等。我们认为伤害一个无辜之人是错误的(即不应当的),因为如果我们允许这样的事情发生,总有一天我们也会受

到伤害,而我们不愿意受到伤害;或者因为一个人的生命是无价的,一个人有不受伤害的权利;或者因为伤害一个无辜之人的行为自身就是错误的,等等。只要我们的理由是成立的,那么,我们据以说明的事物的合理性、规范性或应当性也就是成立的。<sup>②</sup>

所谓“何为作为一种规范性概念的情感理性”,实质上问的是:情感能否成为行为理由,能否成为规范性的来源?自柏拉图以来,西方主流的哲学家一直认为情感是和理性相冲突的,情感既不可能说明认知理性或认知的应当性(如同休谟所认为的那样),也无法说明实践理性或行为的应当性(如同康德所认为的那样)。因此,情感本身并不能成为理由或理性的来源。绝大部分西方哲学家至今依然强调“理由”是不同于情感、欲望等概念的概念。他们讲到合理的情感或情感的合理性,意思只是说情感合乎情感以外的理性的要求。他们的“理由”概念通常不包括“情感”“欲望”“情绪”等。<sup>[7](chapter 1)</sup>因此,情感难以成为“合理性”或“规范性”的来源。

然而,情感真的就不能成为行为合理性的理由或规范性的来源吗?显然不是。生活中有大量的例子说明情感自身可以成为行为合理性的理由或规范性的来源。我们日常道德生活中一些重要的道德判断也是建立在我们的“不忍之心”的移情反应基础上的。我们天生的情感反应可以成为我们行为的直接理由,情感理由是理性规范性的重要组成部分。我们可以借2016年里约奥运会所发生的一件“洪荒之力”的事件来解释一下情感自身的、不同于西方传统的认知理性和实践理性的合理性。中国游泳运动员傅园慧在参加完奥运会仰泳预赛后接受中央电视台记者现场采访。当记者问她预赛中有没有保留实力时,她说:“没有保留哇,我已经,我已经用了洪荒之力了!”加上她天真无邪、逗趣的表情,傅园慧伴随着“洪荒之力”立刻成为媒体的新宠,红遍互联网,“洪荒之力”从此成为网络和新闻报道的

① 换言之,对某种事实的“恻隐”或“不忍”等情感反应本身也构成支持后面的规范性结论的情感理由。

② 关于理性能力、规范性和合理性等概念,参见 *On What Matters*, Volume I, Chapters 1 and 5.

流行语。如何解释“洪荒之力”？从网络上搜索获得的解释是：“如天地初开之时足以毁灭世界的力量。”如果按照认知理性来评价傅园慧的“洪荒之力”，那么，她预赛第三的成绩恐难以构成“足以毁灭世界的力量”，因此她的说法为假，即是“错误的”。按照实践理性来评价她的“洪荒之力”，这一“洪荒之力”之说也只是帮助她在预赛中获得第三、决赛中获得铜牌，与孙杨没有说“洪荒之力”但却获得200米自由泳金牌相比，“洪荒之力”的实际力量有限。然而，正是这一从认知理性看来并不存在、从实践理性看来非常有限的“洪荒之力”打动了无数观看奥运比赛的观众，使他们喜爱傅园慧，使他们赞赏傅园慧。这一无法用认知理性和传统实践理性评价和解释的神秘的“力量”究竟是什么，究竟来自何处？“洪荒之力”所代表的其实不是一个描述性的概念，而是一个情感的概念，就如孟子所说的“非人也”一样，不是一个陈述句，而是一个情感表达句。所谓“洪荒之力”其实就是来自情感的情感之力，它彰显了情感的力量，显示了情感自身可以成为行为理由的重要来源。

那么，怎样清楚地界定何为规范性概念的情感理性？所谓“规范性概念的情感理性”的意思是说：任何情感都可以成为理性规范性的来源，情感自身就是理，无须其他“理”来说明；任何情感都可以直接为一个行为提供理由，无须情感以外的理由去解释。但问题是，在很多情形下，情感显然无法为行为提供实际的、充分的理由。比如，一个人在暴怒之下，情绪失控，将家里的房子给烧了，干下了追悔莫及的事情。这种暴怒的情绪显然没有给他烧房子的行为提供充分合理的理由。

为了避免这种可能的诘难，我们需要区别两种不同意义的理由和规范性（亦即合理性）：一个行为理由是初始的（*prima facie*）理由，当且仅当没有考虑实际情境前所认定的理由；一个行为理

由是实际的理由，当且仅当它在实际情境中没有遇到其他压倒性的相反理由<sup>①</sup>。初始理由构成了行为初始的规范性，实际理由构成了实际的规范性。情感理由也可以做类似的区分。当我们说情感可以直接为行为提供行为理由时，我们的意思是说情感可以直接为行为或行为目的提供初始的理由。任何情感都可以为行为提供这样的初始理由。我们可以将情感直接提供的这种行为理由（而非理性计算所产生的理由）视为情感理由，情感理由直接构成了情感理性的规范性。情感理由可以分为初始的情感理由和实际的情感理由：初始情感理由是指一个行为理由是初始的情感理由，当且仅当它是直接由情感反应所产生的行为理由；实际情感理由是指一个行为理由是实际的情感理由，当且仅当情感反应所产生的理由在实际情境中没有遇到其他压倒性的相反的理由。

我们情感理性的核心思想是：任何行为者本能的情感反应在没有放入实际情形中考量时，都具有初始的合理性，都可能为其行为提供初始的理由。初始的合理性并不等于实际的合理性。初始的合理性是在没有考虑实际具体情况条件下我们所认为的合理性。而实际的合理性则是在具体情形中，考虑了各种相关因素之后，我们所认为的合理性。初始的合理性并不会必然转变为实际的合理性。情感具有初始的合理性（即成为某种行为理由的可能性），但这并不意味着情感在实际情形中总是具有实际的合理性（即成为某种实际的行为理由）。比如，愤怒的情感在没有考虑具体情形前具有初始的合理性，但在实际情形中未必总是具有实际的合理性，可能有，也可能没有。比如，一个人在乘地铁时被人撞倒，因而感到愤怒，这种愤怒的情绪具有初始的合理性，可能为某种行为（如，生气地告诉撞人者小心）提供实际的规范性的理由，但未必能够为任何行为（如，大打出手）提供实际的理由。如

<sup>①</sup> 这里直接借鉴了 W. D. Ross 关于初始义务和实际义务的相关思想。参见 W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford: Clarendon Press, 1930(2002), pp. 16-47, 尤其是 pp. 19-21. 关于“初始”(*prima facie*)的含义, 参见 Wikipedia Contributors, “Prima facie”, *Wikipedia, The Free Encyclopedia*, 9 Nov. 2017, accessed 14 January 2018.

何根据具体情形判断情感所产生的初始理由是否可以成为某种行为的实际理由,需要考虑各种因素,包括非情感的因素,亦即非情感的理由。

换言之,我们虽然主张情感具有初始的合理性,但我们并不认为情感是行为规范性(应当性)的唯一来源。我们认为行为的规范性来源不止一种,有情感来源,也有其他理性来源,它们共同构成整个理性的规范性。对一个行为正当性的充分评价可能需要考虑各种因素,既有情感的,也有其他理性的。

我们所说的“情感理性”中的“理性”直接来自情感自身,而不是情感以外的理性概念。由于情感往往是行为者或判断者对环境不由自主的、本能的反应,不太可能是慎思推理的直接产物,因此,我们所说的“情感理由”是一个不同于认知理由(即相信的理由)和由于慎思所产生的行为理由的理由概念,尽管它实质上是一种行为的理由。我们所说的“情感理性”也是一个不同于认知理性(由相信理由所构成)和西方传统的实践理性(由慎思所产生的行为理由所构成)的概念,尽管它实质上可以补充和扩大西方的实践理性概念。

按照西方哲学家的一般看法,凡是能够成为行为理由的都可以归于实践理性的范畴,如此,当情感理由作为行为理由时,可以归于实践理性的范畴(尽管许多西方哲学家并不认为情感可以直接构成行为理由)。如本文上一节所述,实践理性是以认知理性为先决条件的。一个理由能否成为行为者的行为理由,其先决条件就是该理由所依据的相关事实是真实的而不是虚假的,是全面的而不是片面的。基于错误的信息或片面的信息所形成的行为理由并不能成为真正的行为理由。由于刺激人们产生情感反应的外部环境并不一定要行为者或判断者亲临其境,甚至无须真实发生,人们根据文字的新闻报道或互联网所提供的信息,就可以产生情感反应,人们甚至对于虚拟的情境,比如电视剧或小说,甚至神话小说或玄幻小说中的虚拟情境,也能产生情感反应,因此,一个行为者能否为现实世界的行为找到实际合理的情感理由,其先决条件就是所获得

的信息的真实性和从各种不同信息中发现事实真相的能力,即要符合认知理性。因此,情感理性也是以认知理性为先决条件的。

#### 四、情感理性何以成立?

那么,本文提出的情感理性思想何以能够成立?试举三条理由。

第一,认知神经科学的新的研究成果为情感理性提供了经验的证据。

哈佛大学教授乔舒亚·格林(Joshua Greene)是知名的实验心理学家、认知神经科学家和哲学家。他21世纪初曾与一批神经心理学家运用认知神经科学的实验方法,利用功能磁共振成像技术,对人们面对不同道德困境或实践困境进行判断时的大脑神经活动进行了实验研究。该实验的灵感来自当代道德哲学家所熟悉的一系列伦理困境,其中之一是电车困境(the trolley dilemma):一辆失控的有轨电车冲向铁轨前面的五个人,如果不加阻止,他们必死无疑。拯救他们性命的唯一方法是按下一个开关,改变其方向,冲向另一条轨道,这样做会撞死该轨道上的另一名工人,但却可以拯救前面五个人的性命。那么,假如你就在开关旁边,你究竟是否应当按下开关,以牺牲一个人的代价拯救五个人的生命?绝大多数人都会说应当。另一个伦理困境是天桥困境(the footbridge dilemma):在失控的有轨电车和铁轨上的五个人之间有一座横跨铁轨的人行天桥,假定你就站在天桥上,你身旁有一位身材胖硕的陌生人,拯救铁轨上五个人性命的唯一方法是将这位陌生人推下天桥,阻止疾驰而来的电车(假定你身体的分量不足以阻止疾驰而来的电车)。那么,你究竟是否应当将这位陌生人推下天桥(这样做他将必死无疑),以拯救铁轨上五个人的性命?绝大多数人都会说不应当。令道德哲学家感到困惑的是:究竟是什么因素使得“牺牲一人而拯救五人”的行为在电车困境中从道德上可以接受,而在天桥困境中却不能接受?道德哲学家们提出了各种不同的理论或解决方案以解释这两种困境的道德差异,但都会遇

到新的反例、新的困境<sup>①</sup>。格林等人假定,从心理学的视角看,电车困境和天桥困境之间的关键差异在于引起人们(即判断者)情感参与之间的差异。格林等人提出了一个更为一般的关于道德判断的假说:在类似于天桥困境的道德困境中,人们所产生的情感反应或情感参与程度要远大于类似于电车困境的道德困境所产生的情感反应或情感参与程度。正是这种情感参与的差别影响并决定了人们道德判断上的差异。格林等人的实验意在验证这一假说。他们预测受试者在类似于天桥困境的情境中进行道德判断时,他们大脑中与情感相关的区域比他们在类似于电车困境的情境中进行道德判断时更为活跃。他们在实验中将60个实践困境分为道德困境和非道德困境,将道德困境又分为道德上亲身的(moral-personal)和道德上非亲身的(moral-impersonal),前者类似于天桥困境的情境,即判断者与行为对象有贴近和亲身的接触,后者类似于电车困境,判断者对行为对象所施加的影响往往是间接的、非贴身或非亲身的。实验结果验证了格林等人的假说,即人们在道德上亲身的情景中进行判断时,其大脑与情感相关的区域比他们在道德上非亲身的或非道德的情景中进行判断时更为活跃,而人们在非亲身的道德困境中做出判断所需要的时间往往比在亲身的道德困境中做出判断所需要的时间更长,在亲身的道德困境中做出与情感反应不一致的回答者比做出与情感反应一致的回答者所花的时间更长(这意味着前者要花更多的时间去克服情感因素的影响,才能做出与情感反应不一致的回答)<sup>[11]</sup>。

在我们看来,格林等人的实验表明,至少在当下的、亲身的语境中,情感在人们道德判断的形成中发挥了重要的,甚至决定性的作用。即使在非亲身的语境中,情感在道德判断中也未必不

起任何作用,很可能只是由于记忆、推理的活动压倒了情感的因素<sup>②</sup>。道德情感主义者斯洛特根据道德心理学的研究成果,主张我们先有道德态度,然后才有道德判断,而道德态度完全产生于道德认知者的移情反应<sup>[12]</sup>。如此,所有的道德判断归根结底都是由情感(即移情反应)所决定的。由于人们通常都将道德义务视为理所当然的理性规范性的来源,而道德义务都是由道德判断构成的,又由于情感反应是道德判断中不可或缺的因素,因此,情感理所当然地是理性规范性的来源之一。

格林在他后来的研究中提出了一种双加工(dual-process)的道德认知模式。按照这一模式,人类的道德认知是由两个系统所构成的。系统1的道德认知是快速的、无意识的、自动的、更为情感化的,这一系统下形成的道德判断是一种预警机制,对于防止对他人的伤害起着重要的作用。系统2的道德认知则是缓慢的、有意识的、受控的、较少情感化的。格林将人的大脑比作一个双模式的相机:系统1类似于相机的自动模式,系统2类似于手动模式。他认为道德认知的自动模式主要是康德式的、义务论的,而道德认知的手动模式主要是功利主义的。<sup>[13]</sup>由于人们一般认为义务论,而不是功利主义,代表的是道德自身的价值,又由于义务论者一般都主张道德义务依赖于道德直觉,依照格林的实验和理论,这种直觉其实是情感反应的结果,故而道德义务实际上依赖于情感的反应。因此,如果道德义务是理性规范性的重要来源,那么情感理所当然地也是理性规范性的重要来源。

问题是,无论是格林等人的实验,还是格林后来提出的双加工道德认知模式,都只是从心理学的实然层面解释了人们在不同语境下做出不同道德判断的心理情感因素,解释了情感因素在

<sup>①</sup> 参见 Joshua D. Greene, R. Brian Sommerville, Leigh E. Nystrom, John M. Darley, Jonathan D. Cohen, An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment, *Science*, 2001, 293, pp. 2105-2106; 朱菁:《认知科学的实验研究表明道义论哲学是错误的吗?——评加西华·格林对康德伦理学的攻击》,载《学术月刊》2013年第1期。

<sup>②</sup> 在非亲身的道德语境中,非情感的理性因素似乎在判断者形成道德判断中发挥了决定性的作用。但这与我们情感理性的思想并不矛盾,因为我们主张情感可以提供初始的合理性,且情感理性只是理性规范性的来源之一,在实际情境的实际考量中,最终的实际行为理由可以是情感的,也可以是非情感的。



人们的道德判断中所发挥的作用。但凡是现实的未必就一定是合理的,即使情感反应事实上决定或影响了人们的道德判断,构成了人们实际生活中的规范性,但这并不意味着在情感影响下所形成的道德判断就一定是正确的,也不意味着人们实际生活中所遵循的规范性就是人们理所应当遵循的规范性。然而,按照我们的情感理性思想,情感只是提供了行为的初始的合理性。而我们日常的道德判断至少为我们的行为提供了初始的理由。因此,尽管格林等人只是从实然的层面解释了情感在道德判断中的作用,但依然说明了情感可以成为我们行为的初始理由,可以为我们的行为提供初始的合理性。在接下来的讨论中,我们还将进一步说明,情感不仅为我们的行为提供了初始的合理性,而且还提供了实际的合理性。

第二,与非情感的理性相比较,情感理性,特别是恻隐之心、移情心所产生的道德情感,往往是实际情境中更为可靠的道德判断标准。

前面提到的格林等人的实验研究表明,在天桥困境的情境中,相对少数的受试者认为将胖硕的陌生人推下天桥是恰当的(appropriate),这些受试者做出了与情感反应不一致的回答,他们回答问题所花的时间明显要长于其回答与情感反应一致的(即认为将陌生人推下天桥是不恰当的)受试者<sup>[11](2107)</sup>。这些做出与情感反应不一致回答的少数受试者之所以花了更长的时间回答问题,是因为他们需要时间来进行理性思考,以排除情感对他们的影响。但他们的回答不仅与绝大多数人的看法相悖,而且也是错误的。这说明依据情感反应所做出的道德判断往往比非情感的理性思考更为可靠。

其实,纵观人类的历史,人类常常会犯下各种“道德错误”。这些错误要么是出于自利理性的考量,要么是出于各种实际利害关系的考量,要么是出于各种理论的影响,总之,出于某种非情感的理性的考量。人们在犯这些错误的时候,他们并不认为自己正在犯错,相反,他们可能认为自己的选择是理性的、正确的。二战时期,德国纳粹分子在迫害犹太人的时候,不会觉得他们

正在做的事情是错误的,他们有着某种“政治上正确”的理论指导,使得他们在犯下反人类的滔天罪行时还能够“理直气壮”。二战时期的日本军国主义者也是一样,“理直气壮”地犯下反人类的罪行,制造南京大屠杀这样的惨剧。但无论他们依据什么样的理论或意识形态,他们残害无辜者的行为都必然会引起正常人的不忍之心或恻隐之心,包括二战时期的德国人和日本人。但为什么他们当中多数人依然为虎作伥或对这些罪行无动于衷?除了外力强迫的因素,主要是因为他们受各种理论或意识形态的“理性”影响,压制了他们的恻隐之心,从而犯下或纵容他人犯下我们今天正常人难以理解和难以容忍的反人类罪行。这至少部分地说明,人类的道德情感,特别是以恻隐之心或移情心为代表的道德情感,往往是我们判断道德是否更为可靠的判断标准。

如前所述,尽管并非任何具有初始合理性的情感都能够总是为实际情形中的行为提供充分和实际的理由,但人们在长期的实践中发现,恻隐之心、良知、移情心等道德情感能力,能够经常甚至总是在实际情形中为我们的判断和行为提供充分和实际的理由。人们在长期的实践中还发现,某些稳定的心理状态或能力往往也可以为行为提供充分的和实际的行为理由。人们将这些经常能够为行为提供实际理由的心理状态或情感能力从诸多情感能力中挑选出来,视为美德。美德伦理学很大程度上就是研究美德概念如何能够为行为者提供充分的行为理由,以及如何培养美德的哲学反思活动。

第三,自然选择的理论为情感理性的思想提供了进一步的支持。

在为归纳和归纳原则进行辩护时,蒯因(W. V. O. Quine)和乌里恩(J. S. Ullian)曾经提出这样一个论证:如果人们不遵循归纳原则,他们就不可能生存。比如,如果人类的祖先不遵循归纳原则,他们就不可能分辨有毒的植物和可食用的植物,如果情况果真如此,他们就不可能生存。蒯因和乌里恩实际上诉诸了自然选择来为归纳原则进行辩护<sup>[14]</sup>。我们也可以诉诸类似的思想为情感进行辩护。人类天生的情感或情感反应

能力是自然选择的结果,如果这些情感能力不具有合理性,不利于人类生存,那么,它们在长期的生存竞争和自然选择中就会慢慢被淘汰。它们之所以能够保留下来,正是因为它们具有合理性。尤其是被人们视为美德的情感,如“恻隐之心”“仁心”,没有它们,一个群体、一个部落、一种文化,乃至人类,都可能因不能互相合作而无法生存延续下去。富特(Philippa Foot)认为遵守承诺、说真话、帮助他人等确实是实践理性的要求,但促成这些行为的行为动机则是来自仁爱之心之类的情感,而非理性的计算。因此,她称这些行为是体现仁爱情感的行为(charitable actions)。她引用了安斯康姆的话来证明她的观点:“无须借用外力去让一个人做事是人类生活的必要条件。”<sup>[15]</sup>也就是说,人类自觉地去有有利于整个族群生存的事情,去做体现仁爱之心或恻隐之心之类的情感或美德的事情,是人类生活乃至生存的必要条件。富特认为保有这样的情感或美德,按照这样的美德要求行事而无须外力的强迫,或者仅仅根据约定俗成的安排去行事,是我们生存的必要条件,正如水对于植物的生命,筑巢对于鸟类的生存,教会幼崽捕食对于狮子种群的延续一样,前者是后者的必要条件<sup>[16]</sup>。我们人类天生的情感,特别是“恻隐之心”这样的美德,使得我们能够无须外力也能够去做我们所应做的事情,去做“恻隐之心”所要求的事情。由此可见,情感作为人类理性规范性的来源之一,是人类得以生存至今的一个重要条件。

#### 参考文献

- [1] Ted Honderich (ed.), *The Oxford Companion to Philosophy*, 2<sup>nd</sup> edition, Oxford: Oxford University, 2005, p. 791.
- [2] Donald Borchert (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, 2<sup>nd</sup> edition, Vol. 8, Farmington Hills, MI: Thomson Gale, 2006, pp. 279—280.

[3] Nicholas Bunnin and Jiyuan Yu, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Blackwell Publishing, 2004, p. 591.

[4] Immanuel Kant, *Lectures on Logic*, trans. & ed. J. Michael Young, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 442.

[5] Immanuel Kant, *The Moral Law or Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals* (1785), trans. H. J. Paton, London and New York: Hutchinson's University Library, 1956, p. 59.

[6] Robert Audi (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2<sup>nd</sup> ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 772.

[7] Thomas Scanlon, *What We Owe to Each Other*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998, p. 17.

[8] Zhen Chen, *A Puzzle About Morality and Rationality* (dissertation), Detroit: Wayne State University, 1999, pp. 217—218.

[9] Derek Parfit, *On What Matters*, Volume I, Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 31.

[10] [英]德里克·帕菲特.论重要之事[M].阮航,葛四友,译.北京:北京时代华文书局,2015:3.

[11] Joshua D. Greene, R. Brian Sommerville, Leigh E. Nystrom, John M. Darley, Jonathan D. Cohen, An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment, *Science*, 2001, 293, pp. 2106—2107.

[12] Michael Slote, *Moral Sentimentalism*, Oxford: Oxford University Press, pp. 33—47.

[13] Joshua D. Greene, *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them*, New York: Penguin, 2013, Part 2.

[14] W. V. Quine and J. S. Ullian, *The Web of Belief*, New York: McGraw-Hill, 1978, pp. 83—95.

[15] G. E. M. Anscombe, *Collected Philosophical Papers*, Vol. III, Oxford: Basil Blackwell, 1981, p. 18.

[16] Philippa Foot, Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake?, *Oxford Journal of Legal Studies*, 1995, 15, p. 8.

责任编辑:陈菊