

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

情感主义及其当代意义 [Emotionalism and Its Contemporary meaning]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	周, 枫
Publisher	中国社会科学院哲学研究所
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-09 06:52:10
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185221

周枫：情感主义及其当代意义

周枫

提要：情感主义是我们这个时代的伦理学及其道德状况的一个特征，其意义无论是被褒还是被贬，都必需被我们重视。情感主义的意义在它一方面与功利主义、另一方面与理性主义的对立中显示出来。它具有批评道德中的功利化倾向，坚持价值选择的个人自由，辩护价值多元主义，倡导道德宽容，消解过分发达的工具理性的意义。情感主义分离价值与事实招致许多批评，但它却是现代性生活状况的真实写照，无论如何，价值已然失去事实的基础，我们必需面对它。出路不在于寻找新的事实基础，而在于寻求合理的规范，以保护价值多元主义和道德宽容。

关键词：情感主义，自然主义，合理的，价值倾向

引论

价值有事实的基础吗？抑或价值仅仅是情感的表达？这是一个搅扰了不知多少哲学家思维和神经的问题，围绕这个问题的争论几乎与现代性的演绎同步。现代性的天才阐述者马克斯·韦伯认为，在除魅了的现代世界，价值属于个人私有，无客观性可言，任何“主义”都不过是个体的表达，不能充当科学来要求人们接受。作为科学的经验理性知识是唯一的知识，而价值被归结为个体偏爱和选择，并最终受制于个人激情、传统、习俗、统治者和先知等等。任何价值都不可能得到科学的论证，科学对于任何价值都必须保持中立。[1](pp83—104)当伦理学进入20世纪时，一场旨在分离价值与事实的元伦理学运动在英国展开，几乎与在德国的韦伯同时。规范伦理学被搁置，情感主义成为时代的最强音。价值仅仅是情感的表达，目的是唤起听者对表达者所支持的东西的赞许，于是，“主义”之争皆无理据，谁也说服不了谁。选择什么样的价值以生活，以安身立命，纯粹是个人的事情。情感主义给个人以充分的选择自由的同时，给个人载以沉重的自由负担。自由主义的深刻基础是这种情感主义伦理学，以致麦金太尔将情感主义视为我们这个时代的伦理学及其道德状况的象征。[2] (pp31—48)

情感主义的诞生

价值与情感的关系问题直到近代英国才提出来。

由霍布斯挑起的一场持续百年之久的伦理学大论战，以三种伦理学立场（感觉主义，情感主义，直觉主义）的对立奠定了后来几乎所有伦理学的论争模式。1651年出版的《利维坦》，霍布斯以个人生命的自我保存为根基构筑了一种政治伦理学说。在他看来，人的所有活动都是趋乐避苦的，归根到底在于生命的自保。与后来的洛克、爱尔维修、边沁等不同，而与斯宾诺莎类似，他虽然是感觉主义者，却不是快乐主义者，在他那里，作为人们追求目标的不是快乐，而是生命保存。快乐的感觉促进生命运动，痛苦的感觉阻碍生命运动，它们是爱和憎或欲望和厌恶情感的原因，是人们行为的根据，但不是行为的目的。人们把所欲望的对象视为善的，把所厌恶的对象视为恶的。[3](pp654—658)霍布斯开创了一种以心理学分析界定的人性论作为伦理学基础的先例，从此，把伦理学作为心理学一个部分的自然主义（穆尔意义上的）得以盛行，伦理学被捆绑在诸如快乐、幸福、利益这样一些概念上。

霍布斯以个体生命的自我保存（心理利己主义）作为人们伦理行为的基础，这引发了剑桥柏拉图学派人物（莫尔、卡德沃斯、昆布兰等人）的不满。作为一个学派的剑桥柏拉图主义并无思想上的内在一致性，把他们联系起来的是，他们都批评霍布斯把人类道德行为奠定在过于

平庸的与动物性无甚区别的心理基础上。他们认为人类道德行为应该有一种更为高贵的基础，否则人就与动物无别。这一学派观点芜杂，没有突出的、特别的学说，但对后来思想的影响很大，情感主义、直觉主义、功利主义都可以在其中找到某些渊源。剑桥柏拉图学派对霍布斯的批评又引发洛克、曼德维尔等人对霍布斯观点的辩护。他们坚持霍布斯的心理主义感觉论（经验主义），由此阐发一套快乐主义目的论，后来经法国人的宣传而为边沁继承，发展为功利主义体系。洛克认为，事物之有价值，只是由于人们对之有苦乐感觉，所谓善或恶只是快乐和痛苦本身。对事物的苦乐（善恶）感觉是不可定义的，它们是人们行为的导师，指导人们按照什么方向、以何手段去行为。[3](pp717—720)

情感主义最初是作为剑桥柏拉图学派的支持者和感觉主义的反对者而出现的。情感主义的创始人沙夫茨伯里以“道德感”立论反对霍布斯和洛克，开创了英国伦理学的新方向。霍布斯和洛克把道德价值归结于人的利害感觉，突出人的自保本能和利己本性，这必然要引发维护人之善良本性的另一部分人的反对。自保与仁爱，利己与利他，性恶和性善，是当时伦理学争论的主题，这种争论在英国的特殊性是引向对道德心理机制的研究。事物之善恶，行为之正当与否，什么是应该做的，这一切在他们看来取决于人们据以做出道德判断的心灵本然和人性取向。与古典希腊伦理学主流之客观性倾向不同，英国近代伦理学，即使是剑桥柏拉图学派，也都认为道德是为人而存在的，而不是相反人为道德而存在。人（性）是道德之为何的根据，也是道德之如何的基础。道德怎样，取决于人（性）是什么样的。如此，我们才看到，近代英国伦理学家为何向内心求索道德。情感主义之所以成为一个转折点，在于它避开了感觉论或经验主义的自然主义的、快乐目的论的倾向，把道德奠定在一个具有更多可能性的心理基础上，从而使道德并不仅仅捆绑在人的纯粹物性本能上。这是一种新的人性论，一种对人的新的观点。

情感主义用于对抗感觉主义的立论是“道德感”和“利害感”的根本不同以致对立，前者根系于人的“内在感官”，而后者系于人的“外在感官”。所谓“内在感官”，相当于我们所熟悉的“良心”，当时，凡是不满于感觉主义伦理学的伦理学家都会从“良心”（Conscience）这一概念上寻找求助。克拉克的理性直觉主义视良心为一理性判断力，它直接向我们揭示道德真理，这些真理就像数学真理一样是必然的、绝对的、普遍的命题。[4](pp82—87)巴特勒是当时最充分地分析了“良心”这一概念的伦理学家，在他那里，良心是一种道德力，它不仅作出道德判断，而且发出道德命令；不仅提供道德知识，而且责成我们行动。统治和支配是良心这个观念的基本成份，如果良心拥有权力和强力，良心就会绝对的控制世界。[4](pp54—60)这种表述已经非常接近于康德的自律伦理学。情感主义者（沙夫茨伯里、哈奇森等）的所谓“内在感官”或“道德感”与良心的功能是一致的，即进行道德判断，所不同的是，前者纯粹通过赞许和谴责、敬仰和厌恶的情感表达来作出道德判断，未给理性留下在道德中起作用的位置。诉诸道德感，不仅使情感主义与直觉主义区别开来，而且与感觉主义区别开来。道德感与利害无关，不为利益考虑所左右，它就像眼睛感知光明和黑暗一样感知德性和邪恶。[5](p25)哈奇森尤其强调人所具有的仁爱情感，这是一种不计较个人利益得失的天然情感，一种出自于对他人绝对善的意图和动机。[4](pp199—202)

情感主义的初始动机是批判感觉论或快乐主义，但是，到休谟那里，情感主义的重心转向对理性主义的批判，而与快乐主义握手言和，以致休谟成为功利主义的真正先驱。情感主义的真正对手是理性主义，这在休谟那里才开始意识到。正是休谟，消解了价值与事实的传统同一关系，把价值置于无所依凭状态，从而为个人的选择自由打开大门。情感主义的意义正在于它为价值选择作个人主义的辩护，而第一步就是将价值的根据从理性上挪开，把它移向人的内心情感。“你如果只是继续考究对象，你就完全看不到恶。除非等到你反省自己内心，感到自己心中对那种行为发生一种谴责的情绪，你永远也不能发现恶。”[6](p509)休谟由此得出结论说：价值“就在你的心中，而不在对象之内。”[6](p509)如果你对对象没有产生快乐或不快乐的情绪，从而去赞成或谴责对象，对象自身就不会有任何价值。“道德宁可以说是被人感觉到的，而不是被人判断出来的”。[6](p510)

休谟是真正现代意义上的情感主义者，因为他关于“是”与“应该”或事实与价值相区分的论点成为现代性讨论的深刻背景，也是元伦理学的中心论题。

元伦理学中的情感主义

1903年，穆尔发表《伦理学原理》，矛头直指以功利主义和康德伦理学为代表的“自然主义”伦理学，实际上，其批评锋头指向的是所有将价值建立于事实基础上的规范伦理学。在他看来，价值（善）既不是一种心理事实（如快乐等），也不是一种社会事实（如进化等），更不是一种形而上实在，而是一种不可还原的直觉物。价值语词（“善的”）并不描述任何自然性质，而仅仅代表着一种非自然属性。他将伦理学研究转向价值语词和价值判断的分析，从而开创了一个元伦理学研究的时代。

将善（价值）与自然性质（事实）相分离，为情感主义在元伦理学中的复兴提供了可能。作为逻辑实证主义者的罗素、维特根斯坦、卡尔纳普和艾耶尔等人纷纷加入元伦理学行列，解构价值建立于事实基础上的传统规范伦理学。但是，他们同时又把矛头指向穆尔的直觉主义，而提倡休谟的情感主义，否定价值语词有任何所指，无论自然性质还是非自然性质。价值仅仅是情感的表达，目的是唤起对方的支持。于是，进行价值判断就不是一个诉诸理性要求对方遵循的过程，而是一个诉诸情感打动对方、赢取对方的过程。各种价值的竞争被情感主义突显出来，道德或价值争论变成一个宣传、说服、劝导的问题。既然价值最终没有事实根据，价值之争也就失去了合理性。这实际上是对现代性价值多元主义（韦伯所谓的“诸神竞争”）状况的描述，同时，又是对这个现代性特征的辩护。

情感主义认为价值是情感的表达，这就等于否定了建立伦理规范的可能性。但是，情感主义的这种非规范立场并非反对规范，因为规范肯定存在，否则人们的生活无以为据。其非规范性是指，伦理学所作出的一切规范皆不具有确定的根据。可是，我们未必要按照绝对确定性的道德根据来生活，正如休谟指出的：“习惯是人生的伟大指南”，我们生活于其中的社会、共同体、传统等会给我们提供规范。按照情感主义的立场，我们会得出结论：规范不是制定出来的，而是形成的。后期维特根斯坦把规范立于生活及其传统中，不是偶然的，也许恰是非规范伦理学问题所致的走向。哈耶克对建构理性主义的拒绝，对休谟以来苏格兰启蒙派的继承，也可能与元伦理学的非规范立场有关。但是，情感主义的本义并非如此，它并非为传统和习俗规范辩护，而是为道德宽容辩护，为价值多元主义辩护。这种非规范的立场恰恰引致后来规范伦理学的复归。罗尔斯指出，善之不能定义不等于正当是不能定义的：对正当性或正义规范可以进行合理的论证，其内涵是可规定的。这就复归了康德的传统，既走向对元伦理学的超越，又走向了对功利主义的批判。

1944年斯蒂文森以《伦理学与语言》一书加盟到情感主义阵营中来，该书无疑是情感主义的经典之作。作为一个温和的情感主义者，斯蒂文森并不否认价值对事实及其认识的某种程度的依赖，实际上，他在很大程度上扭转了当时逻辑实证主义者对价值的极端情感主义观点，致力于结合事实来考察价值，但是他认为，价值归根到底不由事实决定，因此，我们关于价值的争论基本上是非理性的。该书对价值语词的情感用法和描述用法，对价值语词的情感意义与描述意义的关系，总之，对价值与事实的关系，作了条分缕析，堪称道德语言分析的范本。

斯蒂文森声称他不否认规范伦理学的可能性，他只是要人们注意语言的情感用法，任何伦理规范的维护者如果对自己的认识基础或事实根据抱有天真的幻想，以为真理必胜，而不去捍卫自己的观点，为自己的观点而战，那么它就有可能在某一天被谬误击败。他认为，语词的使用几乎都不是中立的，一个语词被说出来多多少少都影响着听者的情感。若是语词被政治家有意这样使用，那么会成为改变人们态度、以致改变世界的强有力手段。他不认为语言的这种作用都是坏的，自私的煽动者可以利用，无私的改革者也可以利用，关键在于，“无论我们是希望使用还是力求避免情感术语，理解这种术语经常能够产生的强烈效果，都是绝对必要的。

情感主义的意义

情感主义所涉及的关键问题是，价值与事实究竟是什么关系？

当我们对事物作出好（善）或坏（恶）、正确或错误的价值判断时，无疑必须根据对事物的某些性质的认识。但是，价值基于对事实的认识并不等于价值来自这些认识。单是认识到事实，哪怕再科学的认识，若没有赞成或反对的态度、喜欢或厌恶的情感投入其中，也仅仅是形成一种漠然或中立的事实观念，而没有形成对事实的价值态度。这正如火需要干柴，但干柴毕竟不是火，干柴在形成火的作用上再大，也仍然不是火。要形成火，除了干柴，还需要把它点燃。情感、态度、决心、意志等等就是那把事实点燃成价值的火种：没有这些火种，从事实不能过渡到价值。不可否认，事实在形成价值上有巨大作用，但若没有人提出要求、发出命令、表明态度、下定意志、决心实践，所认识到的事实也只是一堆干柴，对实现人的目标（价值）毫无意义。价值来自人的内心，而不来自人的认识对象；在对象中没有正义、没有应该、没有善，是人向人提出应该如何行为的要求，是人向人提出向善追求的劝导。没有人，这个世界就根本没有价值。

价值不能从事实中推出，不仅仅是指不能从客体事实中推出，而且是指不能从主体事实中推出。快乐主义认为价值的最终根源是人们天性中的趋乐避苦感觉，由此推出人们的利益决定人们的价值态度的结论。这是一种典型的穆尔意义上的“自然主义”伦理学，它试图将伦理学转化为心理学、社会学或生物学的一个分支，使伦理学成为科学的一部分。快乐主义把一个心理学规律作为伦理学的基础，从事实推出价值，以科学论证应然。可是，正如穆尔指出的，快乐是一种善，然而善并不就是快乐。[8](p98)善是一种可能性，它并不基于确定性的快乐这个心理学内容上，它具有超出任何心理学事实之上的更多可能性内容。情感主义把善和其它价值归结为情感表达，正是为了避免归结于某一确定性内容上；它使主体性保持在一种类似胡塞尔的意向性的空指向上，以维持价值的主体创造性。

快乐主义或功利主义价值观在中国的普通人中具有相当牢固的确信。尤其随着“以经济建设为中心”和“发展才是硬道理”成为不可动摇的国策后，经济生活成为人们生活的主导内容，生活水平的提高和物质欲求的满足成为价值的主要内容，这使人的全面发展和生活的人文内容几乎提不上议程，片面性生活和畸形人格相当普遍，人们生活的功利化、物质主义倾向大大加强。传统和现代的断裂、宗教在我们国度的阙如、以及意识形态的唯物主义灌输，都强化了这种物质主义的倾向。价值在中国人这里失去了它的活的取向，被固定在一个牢固的事实——即利益——的基础上。利益成为我们国人从上到下几乎唯一的价值标准，国际竞争环境的压力和大众物欲的驱使，都在不断强化着这一价值标准。

实际上，利益在人们的价值态度上常常并不起决定性作用，人毕竟不同于动物，她总是或必定要超越利益内容而趋向自由、自律的判断。尤其当对立的立场发生冲突时，我们经常找不到利益（哪怕隐蔽的、深远的利益）在起什么作用：双方维护价值的态度都带有很强的情感色彩，各自都是在表达某种赞扬或厌恶情绪，站在哪一方几乎是一个情感问题，并无确定性线索可寻。就拿自由主义与新左派之争来说，新左派人物多为文学领域的学者，这恰说明情感在其激进态度上起了作用，而自由主义者也往往把对专制主义的仇恨情绪带进一切讨论中，成为其观点的潜在背景。至于民族主义，更与非理性的情感表达相联，谈不上有什么利益的或阶级的背景。任何想以一套价值根源模式去解释一个人为什么持有他（她）现在这个立场的努力都极为困难，理论模式总是顾及不到具体的人生经历、成长背景和社会事件等等对个人价值态度起作用的可能性因素。如果承认这些偶然性的出身、背景阅历等因素对人的价值观形成的意义，那么就等于承认价值没有必然的根源，人们倾向性的形成是偶然的。强调环境或背景性因素并不等于承认有某种抽象的外在“环境”（如十八世纪法国唯物主义者认为的那样）或某种社

会或经济“关系”（如马克思认为的那样）决定着人们价值态度的形成。存在的是具体的环境和具体的关系。萨特曾指出，一个人是从家庭而不是从工厂开始其生活的，这就是说，在一个人进入社会环境、社会关系、尤其经济关系之前，他（她）是处于家庭的影响中，而家庭远比社会要偶然、复杂得多。而且，关键的是，一个人可以改变环境对于自己观念的影响。同样环境产生不同观念的人物、同样观念的人物来自不同背景的例子比比皆是。有的人生在现代，观念却是古代的；有的人生在东（西）方，观念却是西（东）方的；有的人生在资产阶级关系中，观念却是无产阶级的，等等。这说明，时代、经济关系、民族和文化等对一个人的影响并非必然的，价值的形成具有极大的可能性，任何“自然主义”或“决定论”的解释都过于苍白无力。

伦理学中的情感主义所描述的不过是现代社会中的一个事实，这一事实被哲学中的存在主义更明白地表达出来。当陀斯妥耶夫斯基惊呼“要是上帝不存在了，我们什么不能做啊！”时，人们就已经开始承担了以往由上帝承担的价值重负。价值无所依凭意味着个人必须自己去作出选择。价值并不蕴含于事实中，不能从事实中分析出来，这正表现了价值与人的特别关系。人从动物界超离出来始，就赋予了海德格尔所谓的“存在论上”和“存在者层次上”的优先性地位，“此在”的本质就在于它的“能在”，它不是一种被规定的已经存在于那儿的的东西，而是一种能够去规定而不断去存在的存在者。[9](pp10—18)你要去选择，此外你别无选择，你不能选择不选择。[10](p128)这并不意味着没有了外在权威或终结了价值一元论，人就可以任意选择或就可以选择恶（如集体主义者所担心的那样），而是意味着个人必须承担选择之后果的责任，你不能逃避这种责任，把它推给必然性。同时，这还意味着任何价值标准都不具有强加的力量，你总是可以去选择，或反对或赞同，或批判或保守，或创造或守旧，你没有被限定，生活的可能性总是向你敞开着。价值失去事实的基础，或者说失去虚幻的事实基础，恰恰为人的多样性、创造性、自主性生活打开大门。以科学来论证某种价值的价值一元论者对价值多元主义的恐惧没有道理，除非你对科学论证价值的力量信以为真，从而自信自己价值的真理性，否则你就可能会动用权威压制多元主义，而这恰恰说明你所维护的价值不是科学。你如果自信，你就来参与竞争吧。任何价值都要在竞争中获得存在，这就是伯林所谓的“竞争的自由主义”的意义。[11](p146—178)

情感与理性

如果说情感主义有什么缺陷而易于遭受批评的话，那就是它把价值根源于人等同于价值根源于人的情感了。人是一种可能性动物，这并不是仅仅情感所能涵盖的，否则人类生活就会是一种无谓的长叹，一种空旷的感怀。价值之形成、建构无疑具有理性因素的参与，价值发自人并不等于仅仅发自人的感性，无论情感还是快乐。价值也发自人的理性，但不是知性理性，而是实践理性。只有实践理性才能彰显人之为人的特征。康德区分了思辨（知性）理性和实践理性，认为思辨理性管认识，而实践理性发出命令，建立规范：它不是接受对象，而是向对象提出要求。这个要求者是人。普罗塔哥拉说：“人是万物的尺度”，只要不是事实的尺度，而是价值的尺度，这句话就没有错。

价值发自人，并不会使价值更失去客观性，价值与事实的区分并不必然导致价值主观主义或相对主义。如何在维持价值的主观创造性的同时避免主观主义和相对主义，是一个大问题。康德以伦理学的可普遍化原理来避免价值创造的任意性。罗尔斯的公共理性以及反思性平衡概念，无知之幕概念，也都是努力避免这种随意性。实际上，自然不会给我们客观性，客观性需要我们去建构，也正因此，理性有它的地位。我们经常看到，恰恰是那些寻求“发现”客观必然性的人和历史决定论者陷入最大的主观随意性中。原因就在于，他们把某种价值“创造”说成客观实在的“发现”，在社会历史领域模仿牛顿、达尔文，去发现规律，从而陷入了虚幻的真理之路。一旦把主观之物说成科学规律，讨论就不可能了，理性就被非理性取代，客观性就走向主观随意性。因为，理性的真实义涵是探问、质疑和反思，而非独断；堵住讨论和对话之路就是堵住了寻求客观性之路。理性之应用得当与否，关系理性在价值创造中的声誉。

按照罗尔斯的观点，即使价值发自理性，也不等于它就更客观，这要看理性的应用对象，罗尔斯作出“理性的”（rational）和“合理的”（reasonable）区分。认为前者提出善观念，不具有客观性，因为可以有多种多样的善观念，它们（只要是合理的）都是可以成立的；后者规定正义观念，才具有客观性，可以达成一致。[12]（pp50—56）如果以为理性的(rational)构思——正如黑格尔那样——皆是客观的，那就会走向价值一元论及其必然导致的价值不宽容。合理的（reasonable）建构之所以具有客观性，在于它并不构造善，而是构造正义；它不要求人们在善观念上统一，而只要求在正义观念上一致，其宗旨恰恰是要保护善观念的多元性。

但即使这样，罗尔斯的许多批评者仍然认为合理性正义观念也不具有客观性，坚持一元性正义原则也是一种强加，一种霸权，一种不宽容。麦金太尔与罗尔斯正相反，而与黑格尔相同，认为善观念中包含的理性倒是应该对个人具有强制性，个人对于共同善没有选择的余地。其所包含的思想是：宁愿牺牲个人权利或自由也要维护某种善观念。我们如果从情感主义角度来衡量的话，无疑善观念确实是相对的、多元的，这是因为善观念多半是情感的表达，各种善观念不过是人们的某种希望、某种向往、某种信仰、某种依赖情感而已。过分强调善观念的理性特征是危险的，它会走向专制主义。但正义观念却不是纯粹的情感产物，而是合理的意志的表达，其情感色彩要淡得多。所以，尽管强调正义观念中的合理性会被一些人指责为霸权，但是它的宗旨恰恰是要防止理性专制和霸权。

不过，正义是什么是一回事，正义为何具有价值（价值的价值）则是另一回事。前者是一个合理性问题，后者必须有情感作支持才得以建立。我们为何要遵循正义道德？正义道德何以具有价值而需要我们的尊重？正义道德所具有的价值发自何处？回答这些问题都离不开情感主义的解释。

我们知道，在家庭关系中不需要正义道德，在朋友、熟人、乡亲关系中不需要正义道德，而只有在陌生人之间才需要正义道德。维系前二种关系的是仁爱道德，而正因为陌生关系缺乏仁爱动机（罗尔斯所谓的“相互冷淡”），才需要建立正义道德。这似乎意味着，正义道德的价值发自互利交换动机，是因为正义在调节人们的关系上有利、有用，我们才需要它、尊重它。这种观点曾经风靡于十七、十八世纪，其代表人物是霍布斯、洛克、曼德维尔、爱尔维修这些感觉主义者。这种观点将价值的发源地置于人的利益追求，利害感受，或自利、自爱、自保上。但是，这种观点遭到当时的剑桥柏拉图学派和情感主义者的严厉批评。他们认为，仅仅相互利益关系而无相互善意关系不能建立正义道德，正义道德不仅发自利害感受，而且发自同情心。也就是说，仅仅诉诸人们的利益感并不能使人尊重和遵循正义道德，只有同时诉诸人们的道德情感，人们才会发自内心地尊重正义、热爱正义、维护正义。休谟既是功利主义的先驱，又是情感主义的主将，他力辩价值的情感来源，但又同时诉诸人的利益感。他将利己动机和同情动机二元论地同时坚持下来，认为，正义价值的最初源头是利己的互利动机，但一旦正义建立起来，就会产生向人们进行道德教育和灌输的过程：经这一过程后，人们对正义价值的敬重和维护就不再是利己心，而是一种道德情感（同情心）；人们就不再把正义仅仅视为达到自己目的的手段，而是视之为就是目的本身。这种道德情感介乎仁爱之心和利益感之间，即所谓的“正义感”。在休谟看来，没有这一正义感的道德建设（教育、灌输、启迪等），正义道德无以为存。罗尔斯也有大量的类似论述，他也将正义感的建设视为维持自由宪政制度的头等大事，并为此大量阐述这一正义感建设的心理过程和心理学法则。[13]（pp440—500）

实际上，任何道德建设都是一个诉诸人们道德情感、培养人们道德情操的过程，不诉诸情感，道德以及一切有价值的东西根本无法维持。情感是否是所有道德价值的根据，可以讨论，但是，情感肯定是所有道德价值得以维持的根据，这一点是无疑的。康德企图将正义（义务）道德的维持建立在毫不诉诸情感（包括同情心、仁爱之心）的基础上，遭到后人的批评和耻笑。席勒曾嘲笑道：我要去帮助一个人，我首先要让自己去讨厌他，然后我克服这种讨厌心理而去遵循助人义务。也就是说，在康德那里，助人不能是“为乐”的过程，不能怀有仁爱心、同情心、怜悯心、愉悦感甚至义务情感。唯一需要的情感是对道德法则的无限敬重，但他不认为

这是一种情感，而认为是一种理性的敬畏。康德深知这种对情感的绝对排斥在现实生活中达不到，故认为这是一个先验理性发出的应该命令，是人们努力追求但永远达不到的彼岸。很难想象，如果没有情感的推动，人们会去帮助人。近代理性主义者（如笛卡儿、莱布尼茨等）都一再强调，单有理性是不足以维持道德的，道德必须诉诸情感。从历史中过来的我们，经常可以看到理性之无能和情感之神奇。理性可以说服人，但不能打动人；仅仅诉诸理性，对手会服输，但不会跟着你走。我们这个时代是一个充满价值竞争和冲突的时代，不同价值之间靠什么去赢得人？诉诸理性无疑是必要环节，但理性仅仅是提供支持的理由，若无情感置入，这种理由毫无意义。理性本身毫无生气，不具吸引人的媚力，纯粹地坚持理性，等待人的认知能力的开发，几乎等于等待死亡。只有迂腐之人才会相信正义在我这边，因为真理在我这边，而真理必胜。实际上，最以为历史规律必然有利于自己并且相信真理必胜的人，最善于去争夺人心，鼓动大众，他们决不会消极等待真理为其开辟道路。历史决定论表面的科学性蕴含着极大的号召力，诉诸“科学性”本身就是一个极富意义的语言使用现象。“科学性”一词本身就赋有极其丰富的情感内容。

问题的关键不在于科学性，而在于合理性。实际上，自由主义是最讲究合理性和中立性的体系，但是正因此，它易于在竞争中败下阵来，被意识形态专家的鼓动、煽情所击败。不要以为自由主义就必然胜利，不要企图去等待人们认识到自由主义的合理性，如果自由主义者不去战斗，它完全有可能在地球上消失。自由主义所坚持的价值与其他意识形态所坚持的价值处于竞争中，坚持自由就意味着可能损害平等，坚持个人主义就意味着有可能消弱个人的共同体归属感，坚持对人权的尊重就意味着会限制国家对利益的追求，因此，反对自由主义的左派们和右派们是决不会在价值竞争中服从什么理性的，在此，理性起不了作用，起作用的是情感制胜。没有对自由的热爱、向往和追求，就不会有自由。自由是一种价值，是一种非常脆弱的价值，若没有一种情感注入其中，我们就不会去实现她，珍惜她，捍卫她。只有热爱，才会给我们以动力，甚至不惜以生命和爱情的代价去换取她。

情感可以为恶张目，也可以为善讴歌；可以为非正义煽动，也可以为正义唱赞歌。这不是在鼓吹道德相对主义，而是在告诉一个严峻的事实：你不去诉诸情感，你就有可能失败。但是，话说回来，这种情感的作用也仅限于为道德增添光彩，而未必是产生道德。我们谈的是价值倾向，价值倾向一定包含情感，没有情感的倾向（inclination）是一个矛盾。只要人们具有情感，就会具有价值倾向，因此，人们的价值倾向总是会有的，价值倾向与事实认识的区分只是一个抽象，两者实际上不可分离，混合在一起。但不排除有人从小就被环境和教育塑造成麻木、漠然的性格，只追求事实认识，而缺乏价值倾向；没有生气，没有激情，没有血性，少有感受性和良知判断力。这种性格对于科学家是可贵的，但对于社会、文化和政治中生活的成员，是可悲、可怜、可叹的。专制社会下的人们往往具有此种性格，他们被塑造得不形成自己的价值倾向，其被动性会演绎出一种民族集体的麻木、漠然性格。在我们今天中国，人们被引导到功利追求上，有着过分的私人领域的投入和热情，却堵住了公共领域的投入和热情。这个时代塑造出来的中国人，其性格和价值观是扭曲的、不健全的、甚至畸形的，它将长远地影响中国人的素质。科学（对事实的认识）、技术（功利之手段）本身对人们形成健全的、丰富多彩的、投入参与的价值生活不会有多少帮助，而我们今天又过分相信科学和技术。殊不知，如果我们不能激发和调动国民全面参与和投入的热情，这个国家所增加的也只是作为生活数量的财富，而不是作为生活质量的价值。

我们这个时代有着太发达的工具理性，而太缺乏发达的价值理性。这使目的价值的实现变得极有效率，包含使恶价值和不正当价值的实现变的极有效率。因此，现代性潜藏着巨大的危险。情感主义也许对价值理性的衰落负有责任，但是它对工具理性的畸形发达却具有纠偏意义。没有情感及其所弘扬的美好价值，我们这个时代就会被技术理性窒息，就会被冷漠击垮。

（原载《哲学研究》2007年第1期，发表时作了一些删节）

注释：

- [1] 韩水法编：《韦伯文集》[M]上卷。北京：中国广播电视出版社，2000。
- [2] 麦金太尔：《德性之后》[M]。北京：中国社会科学出版社，1995。
- [3] 周辅成编：《西方伦理学名著选辑》[M]上卷。北京：商务印书馆，1964。
- [4] 佛姆主编：《道德百科全书》[M]。湖南：湖南人民出版社，1988。
- [5] 梯利：《伦理学概论》[M]。北京：中国人民大学出版社，1987。
- [6] 休谟：《人性论》[M]。北京：商务印书馆，1980。
- [7] 斯蒂文森：《伦理学与语言》[M]。北京：中国社会科学出版社，1991。
- [8] 摩尔：《伦理学原理》[M]。北京：商务印书馆，1983。
- [9] 海德格尔：《存在与时间》[M]。北京：三联书店，1999。
- [10] 萨特：《萨特哲学论文集》[M]。安徽：安徽文艺出版社，1998。
- [11] 约翰·格雷：《伯林》[M]。北京：昆仑出版社，1999。
- [12] 罗尔斯：《政治自由主义》[M]。南京：译林出版社，2000。
- [13] 罗尔斯：《正义论》[M]。北京：中国社会科学出版社，1988。

转自当代文化研究网：<http://www.cul-studies.com>

/