

人际对待的理性原则与情感原则

张达玮

(吉首大学 哲学研究所, 湖南 吉首 416000)

摘要: 人际对待的基本要素包括对待者与被对待者、对待行为与对待原则, 人的本质作为人际对待的“第一问题”, 意味着不同的道德原则皆基于对人的本质的不同理解, 在探讨道德原则之前有必要反思诸原则所承诺的人的本质。人际对待道德行为的论证可以区分为理性原则与情感原则, 这两种原则是诸多人际对待道德原则的一个简单区分。理性原则预设了“主体之间的相互关系”这一基本前提, 只能为道德行为提供外在的理由; 理性原则所依据的是人的理性能力, 理性能力的对象是“可思”的同一性。人际对待的情感原则可以适用于“主体—对象”形式的单向关系中, 能够为道德行为提供内在的动机, 情感原则所依据的是人的情感能力, 情感能力的对象是“可感”的差异性。

关键词: 人际对待; 理性原则; 情感原则; 人的本质

中图分类号: B 82 **文献标识码:** A **文章编号:** 1008-7192(2017)03-0018-08

一、人际对待的基本要素与第一问题

人际对待的基本要素包括: (1) 对待者与被对待者。对待者是对待行为的责任主体, 而被对待者则可以分为两种, 一种是同样作为责任主体的对待者, 另一种就是仅仅作为被对待者的无理性存在者, 无理性存在者打破了常态下对待行为的“主体之间交互关系”这一预设, 为人际对待的理论与现实提出了新的问题。(2) 对待行为与对待原则。本文对人际对待原则的概括与区分一方面来自于人际对待行为, 另一方面来自于人际对待的伦理学理论, 两者之间存在着高度的一致性, 即人际对待原则可以被看作是人际对待行为的理论化表现形式。由无理性能力者所暴露出的现实问题与理论问题(无理性能力者在这里只是作为一个引子, 正是因为这个引子, 我们才能发现“人际对待”伦理问题的真实样态), 迫使我们重新思考“人的本质”, 如果不对此问题加以澄

清, 则难以将无理性存在者置于正当的道德客体地位, 因此人际对待的第一问题便是澄清“人的本质”。

1. 对待者与被对待者

在理性存在者之间, 对待者与被对待者之间的关系是“对等的”或“相互的”, 对待者也是被对待者, 被对待者也能根据所受到的对待而采取相应的回报行为。这也是伦理学一直以来所承诺的前提: 主体之间的相互关系(inter-subjectivity)。但是后来人们逐渐发现传统道德的适用范围过于狭小, 如果遵循传统道德的前提, 那么很多对象并不能被当作道德客体。然而现实的生活却要求人们将这些“不合时宜”的对象当作道德客体, 例如人体器官、弃婴、人类胚胎、植物人、极端罪犯、智力障碍者等。这些“不合时宜”的对象有一个共同点就是, 他们不是道德主体, 没有能力与理性存在者形成“主体之间的相互关系”。根据这一共同点, 我们将他们称为“无理性能力者”。

如所周知, 当今的伦理学已经开始严肃地思

收稿日期: 2016-12-28

基金项目: 2016年湖南省研究生科研创新项目“人际对待的理性原则与情感原则研究”(CX2016B621); 2016年吉首大学人文社会科学研究项目青年科研人才培育基金“人际对待道德原则研究”(16SKY003); 2016年湖南省差异与和谐社会研究中心项目“人际对待与人的本质的关系研究”(16JDZB010)

作者简介: 张达玮(1991-), 男, 吉首大学哲学研究所硕士研究生, 研究方向为哲学、伦理学。E-mail: 627104962@qq.com

考关于无理性能力者的伦理问题，思考的结果就是出现了各个分支的应用伦理学，如器官伦理学、医学伦理学、儿童伦理学、胚胎伦理学、犯罪伦理学等，甚至动物伦理学、环境伦理学。为什么还有动物伦理学与环境伦理学？因为所有这些应用伦理学都可以经由“家族相似”而被归为一类，即关于如何对待无理性能力者的问题。众多分支的出现是令人欣慰的，至少说明伦理学家们并没有缺席于现实生活中的重大伦理事件。但是，迫切的问题依旧存在，在传统的道德规范与道德原则不再有效的情况下，我们该如何“对待”这些作为“他者”而存在的道德对象？

正是无理性能力者的“出现”，我们才得以深刻地思考伦理学的本质问题。诚然，无理性能力者一直“存在”着，但并非已然“呈现”和“出现”在理性存在者的“道德视野”中，因为以往的伦理学并不考虑无理性能力者的“道德地位”，当今时代伦理学的发展要求理性存在者将越来越广泛的“无理性能力者”纳入道德的范围，正是在这种意义上，我们说无理性能力者“出现”在伦理学的视野中。人际对待的道德问题有了新的内容，理性存在者应该如何对待这些“似是而非”、“模棱两可”的无理性能力者？无理性能力者究竟处于怎样的尴尬地位？继而这种尴尬又为理性存在者带来了怎样的道德困境？理性存在者应该予以无理性能力者怎样的事实判断及价值判断？理性存在者应该如何“改造”以往的道德原则以使其有效地适用于新的道德对象？在这里，理性存在者是唯一的“对待者”（moral agent），无理性能力者是唯一的“被对待者”（moral patient）。由上所述，本研究所关注的问题并不属于严格的应用伦理学问题，毋宁说是“前应用伦理学”问题，因为我们真正所要探讨的不是“应该”如何对待无理性能力者（一般情况下，应用伦理学所关注的只是论证和呼吁我们“应该”怎么做，以及“应该”之后“如何”做的问题），而是在逻辑上而言先于“应该”的“为什么”。伦理学中的“应该”似乎也为道德行为提供了理由，但是“理性存在者应该XX”并不直接等于“理性存在者为什么要XX”。追问“应该”所导致的是一种客观的、第三人称的道德理由，而反思“为什么”所

导致的是一种主观的、第一人称的道德动机。既然道德行为总是主观的、第一人称的，并且第一人称的动机总是“先于”第三人称的理由，那么就有必要来反思先于“应该”的“为什么”，即道德行为的内在动机。

2. 对待行为与对待原则

首先，要阐明的是对待行为与对待原则的“先后”问题。这里的“先后”不是经验领域中的时间顺序，而是存在论上的逻辑顺序。于存在论上而言，人际对待的行为不是以道德原则为出发点，行为与原则之间的关系不是行为去适应某种原则，原则相对于行为不是逻辑在前的，而应该是倒过来，原则是从行为中抽象出来的，原则的逻辑前提是行为。如恩格斯所言：“原则不是研究的出发点，而是它的最终结果；这些原则不是被应用于自然界和人类历史，而是从它们中抽象出来的；不是自然界和人类去适应原则，而是原则只有在符合自然界和历史的情况下才是正确的。”^{[1]410}我们的研究也秉承了这种历史唯物主义的观点，认为人际对待原则的本质是现实生活中对待行为的抽象表现，有什么样的对待行为，就会有什么样的对待原则。对待行为先于对待原则，这是对对待行为与对待原则之间的实践——生存论关系。

其次，需要解释的是对待原则是我们用来认识和分析对待行为的方式和途径。正是在这种认识论或知识论的意义上，我们认为对待原则先于对待行为。一旦人们在实际生活形成了一些稳定的道德原则，接下来的行为只需要去遵循这种“先在”的道德原则即可，只需要知道“应该”如何做就可以了，甚至可以去不去反思“为什么”要如此去行动。相对稳定的道德原则简化了道德行为中的推理过程，使得大多数情况下人们都可以迅速做出道德选择。在通常的人际对待中，对待行为是可以“归类”的，我们总是可以借用伦理学思想史上的各种理论资源将人们的对待行为区分为功利主义、义务论、契约论或关爱论等，因而我们也是通过这些抽象的道德原则来认识和把握通常情况下的对待行为，并在具体的情境中作出恰当的道德判断。需要注意的是，现实的道德行为总是复杂的，也许我们可以从中“分析”出最为显著的道德原则，然而并不意味着我们“分

析”出了全部的行为,这是对待行为与对待原则之间的认识论或知识论关系。

最后,当这些已然形成的、相对稳定的人际对待道德原则和道德规范不再适用于新的人际对待道德生活时,对待行为与对待原则之间的关系再次回到实践—生存论的维度。行为向原则提出新的要求,由此促使了人际对待道德原则的发展。以往的人际对待道德行为发生在理性存在者之间,而新的道德生活要求我们将无理性能力者纳入道德行为的范围,这便是“新的要求”。因此,我们需要为“新的要求”寻找新的正当性与合理性。但是,哲学伦理学对正当性与合理性的诉求从来不能满足于通常意义上的“应该”和“规范”,不满足于无穷倒退的反思,而总是要回溯到一个不可回溯、到此为止的地步。这个不可回溯、到此为止的地步就是质疑“什么是人”以及“人的本质是什么”。

3. 人的本质:人际对待的第一问题

当我们的道德行为欲将无理性能力者纳入道德的范围时,逻辑上首要的问题便是“无理性能力者是人吗?”以及“什么是人”、“人的本质是什么”等。寻问“人的本质”从来不止于问题和答案本身,不同的时代人们都寻问这一问题,人们希望借助对这一问题的回答来解决现实的生存问题。如果仅仅回答这一问题本身,便容易将其转化为一个科学的认识论问题,而偏离了其作为哲学问题被提出的初衷。“人的本质是什么”这一问题只是真正问题的一部分,完整的表述应该是“人的本质是什么——为什么我们要提出这一问题?”如此,问题才呈现出其完整的、本真的结构。诸多对“人的本质”的回答实际上掩盖了“为什么”这一重要部分。不过通过一种“现象学的还原”,我们可以找出诸多回答的“生活世界”。如“人是理性的动物”这一对“人的本质”的回答,其实是为了区分人与动物并试图为人下个定义,又或者是为了论证人所拥有的“天赋权利”和“内在价值”。为什么我们需要如此的“区分”、“定义”以及“论证”呢?乃是现实生存向我们提出的问题。

现在,我们重新提出“人的本质是什么”这一问题,也是出于现实生存的需要。人际对待的

首要问题便是“被对待者是不是人”。一个极端的情况——无理性能力者——可以形象地说明这一问题。应用伦理学中的一部分研究似乎为对待无理性能力者(包括婴儿、人类胚胎、植物人、智力障碍者等)提供了各种解决方案与道德原则,但是有一个更为基础的问题被明显地忽略了,即“无理性能力者究竟是不是人”这一问题超出了应用伦理学的范围。如前所述,这一问题可以被看作是“前应用伦理学”问题。如果说“无理性能力者是人”,那么按照通常的人际对待方式与道德原则来对待即可,但明显并不是这样,无理性能力者是特殊的人,通常的对待方式与道德原则并不适合,强加“应用”反而是不道德的。

不仅如此,在回答了“无理性能力者是人”之后,另一个问题便接踵而至:“什么是人”,或者说“人的本质是什么”。为了维护之前的命题,我们将不得不回答:“一个存在物只要具有人的身体和生命特征,我们便有理由将其当作人来对待。”但是,仅仅具有人的身体的存在物就是人吗?显然并非如此。于是便回答道:“无理性能力者拥有天赋权利。”可是天赋权利的前提恰恰是理性能力。于是又换一种回答:“因为无理性能力者处于社会关系之中,我们不能无视他的存在,我们不能将其当作非人来对待。”可是,无理性能力者能够“主动地”、“内在地”拥有社会关系吗?他只是被动地处于这种关系中,并且“处于社会关系之中”并不是我们应该如何对待他的理由,恰恰相反,而是我们对待他的结果。于是,又换一种回答:“因为我们可以定下契约,并且我们已经定下了相关的契约,无理性能力者属于契约所承诺的道德客体,所以我们要将其当作人来对待。”恰恰相反,契约与对待行为的因果关系恰好应该反过来,契约只能说明我们“应该”怎么做,却无法说明我们“为什么”要如此做。

面对“无理性能力者”所导致的道德难题,以上所有回答都避开了“无理性能力者”没有理性能力这一问题,因为在这里“理性能力”构成了所有问题的关键,一旦回答者据此将无理性能力者排除在道德客体之外,我们便似乎失去了对待行为最根本的道德理由。于是,我们需要另辟蹊径,寻求一种无需“理性能力”就能为我们的

对待行为提供道德理由的基础，那便是情感。可以说，我们是天然地怀着同情、仁爱和悲悯的情感来对待无理性能力者，情感能够为我们的对待行为提供可靠的理由，并且诉诸情感时，我们无需考虑被对待者是否具有理性能力。但是，我们依旧没有明确回答无理性能力者究竟是不是人的问题。

根据人的同一性——无论是理性、社会性还是精神性与文化性，无理性能力者无一符合人的本质。根据理性的分析，自然而然地得出结论：无理性能力者不是人。但是这一结论却极易引起理性存在者在道德情感上的不适，通常情况下，这一命题本身就是不道德的。需要解释的是，有必要区分开“XX不是人”的两种不同涵义。通常情况下，极易引起我们不适的是它的价值内涵。但按照前面的分析，我们又的确得出“无理性能力者不是人”的结论，需要注意的是，这只是一个知识论意义上的事实判断。在实际的对待行为中，虽然有别于对待理性存在者，我们依旧在适当的范围内将无理性能力者当作人来对待。基于此，我们认为“无理性能力者是人”，此种情况下，这个结论已非事实判断，而成为一个价值判断。在对待无理性能力者的问题上，无论我们对其作出的是事实判断还是价值判断，一个不可回避的初始问题，或曰第一问题便是：人的本质是什么。

二、人际对待的理性原则

基本上而言，哲学史上被冠以“理性主义”的哲学家都主张人际对待的理性原则，从亚里士多德“人是政治的动物”这一经典命题开始，人们在思考“人际”的伦理与政治问题时，无不预设了“理性主体”这一基本前提，直到康德的“绝对命令”、胡塞尔的“主体间性”（inter-subjectivity），再到阿佩尔和哈贝马斯的“商谈伦理学”等等，“人际”伦理的基本预设从独白式的“理性主体”逐渐被改造为多主体式的“主体之间的交互关系”（inter-subjectivity），因此我们可以认为人际对待理性原则的适用领域局限在“对待者与被对待者之间的相互关系”中，一旦超出了这个领域，人际对待的理性原则就失效了。在这一基本预设之后，人际对待的理性原则要求对待行为必

须出于正当的道德理由，而这样的道德理由必须符合理性与逻辑的要求。

1. 对待者与被对待者之间的相互关系

只有在澄清了人际对待中的“第一问题”后，方可开始讨论紧随其后的伦理学问题，即无理性能力者的道德地位。通常的人际对待道德原则发生在理性存在者之间，是一种表现为“主体之间交互关系”（inter-subjectivity）的道德原则，每一主体在道德行为中不仅是对待者，同时也是被对待者。主体之间的交互关系之所以可能，乃是由于具有理性能力的主体能够将对方当做与自身相类似的理性存在者，彼此由于具有同样的类本质而能够进行主体间的“交谈”与理解，彼此所遵奉的道德原则也具有一定的“可通约性”，也正是如此，正义才是可能的，因为正义的基本形式即主体间的对等（reciprocal，交互）关系^[2]。我们可以将诸多表现为“主体之间交互关系”的道德原则归结为理性原则，因为发生在理性存在者之间的对待行为无不是出于对待双方自身的理性能力，并且彼此将对方当作一个理性的对象。

康德的道德哲学主张纯粹的理性原则，即使它的当代发展集中地体现在商谈伦理学中，但是依旧没有脱离人的“理性能力”这一基本预设。阿佩尔继承了康德道德哲学的普遍性立场，并将康德道德哲学中的独白式个体主体发展为交往式复数主体。阿佩尔认为道德的先验性基础，不在于个体的纯粹理性之中，而在于主体之间论辩式、商谈性的理性交往之中^{[3]159}。“如果以康德为出发点，我们或许可以说，在那种自我在其中同时把其对象和它自身设定为思维实体的‘统觉综合’中，自我必须同时认同于先验交往共同体，只有后者才能够证实他的自我知识和世界知识的有效性……作为一个论辩者，他总是已经隐含地承认了无限的批判性交往共同体这一前提。”^{[4]150-151}“‘单个个体’不可能遵守一条规则，也不可能在此‘私人语言’框架内获得其思想的有效性，不如说，他的思想在原则上乃是公共的。”^{[4]287}简言之，阿佩尔所谓的商谈共同体及其伦理学前提条件便是，共同体成员之间先验的“对等”关系和相互承认。

理性存在者所面临的道德现实无非是“主体间”的道德问题，如果仅仅停留在每个人的“私

人世界”，则无助于解决“公共世界”的问题，这是“由己及人”的局限性，因此需要彼此的交流和互换视角，而这一点则依赖于人的理性能力。人的理性具有一种普遍化的能力，可以将他人看做是另一个自我，也就是“由人及己”。反之，无理性能力者则根本做不到这一点。也就是说，人际对待的理性原则一定是在主体间相互性的关系中发挥作用的，如果失去这个基础，或者超出了这个界限，人际对待的理性原则便失效了。

2. 对待行为的理由

人际对待的理性原则要求对待行为是“有外在理由的”，亦即“符合逻辑的”。出于理性思考的“理由”是可公度的(commensurable)，是所有理性存在者都能够认同(或不认同)和评价的，理由本身就是一个价值判断，否则就不能成为道德行为的依据。但理性原则所提供的理由并不能构成对待者的动机(motivation)，理性要转换为行为者的动机，需要行为者对理由的“认可”和“赞同”，而这涉及到了情感的因素。

从纯粹的理性原则来看，可以说“理智行为是逻辑思维的必然结果，道德行为更是如此。符合道德的行为必定是符合逻辑的，而不道德的行为也必定是违背逻辑的……道德行为和不道德行为的发生，都经历一个明显的逻辑推理过程。”^[5]无论人际对待的行为遵从的是义务论、目的论还是契约论等原则，对待者都可以为自己的对待行为提供一个最原初的理由。义务论的理由是“绝对命令”，对待者作为理性存在者无法违背“绝对命令”；目的论(以功利主义为例)的理由是大多数人的最大利益和幸福，因为对利益的计算结果无可辩驳(功利主义者认为利益、快乐和痛苦等是可以计算的)；契约论的理由是要遵守自己签订下的契约，以便维护契约承诺给自己的利益。总之，人际对待的理性原则一定出于人们理性的推理和考量，一定可以为行为的正当性与合理性的找出明确的理由，而这种明确的理由总是以人的理性能力——同一性为依据。

3. 理性与人的同一性

以理性作为人的本质，意味着我们将形式而非质料作为人之为人的规定性。有理性能力的人，同时也是一种精神性、文化性和社会性的存在者。

诚然，自然界中的群居动物也过着“社会”生活，但那是一种自然社会，遵从的依旧是生态规则或丛林法则，而人的社会生活一方面依赖自然的法则，一方面则创造了人为的法则(如各种契约)。违背了自然的法则便会受到自然的惩戒，如不吃饭就难免饥饿；而违背了人为的法则便会受到社会的惩罚，如不遵守法律就理应受到制裁。由于“身体”这一自然属性，以致任何人都无法背离自然的法则；但是人为的法则却有明显的界限，以传统契约论为例，“契约的签订仅是在拥有互相伤害的能力、因而也拥有签约能力的理性自利者之间才会发生，他们站在同等的起跑线上，只会认同对自身有利的行为规则。”^{[3]178}人为的法则只允许有理性能力的人参与其中，除此之外，无理性能力者和自然界并不处于契约的范围内。虽然现在的环境伦理和动物伦理拥护者要求将自然界和动物纳入人类契约的保护范围，包括生命伦理学要求将婴儿、无理性能力者以及未来人纳入理性存在者的契约范围，但是理性存在者和无理性存在者之间依旧无法达成契约，即使达成契约也没有任何意义，保护环境和动物以及婴儿依旧是理性人之间的契约，无理性存在者无法真正“参与”理性人之间的契约。

人际对待的理性原则以“人的本质”为出发点，要求将符合“人的本质”的对象当作人来对待，每个理性存在者对他人都有先天的责任和义务，一个人之受到尊敬——被当作目的而非手段——乃是因为他具有理性能力。问题在于：存在不符合“人的本质”的人吗？也就是说，无理性能力者是人吗？按照逻辑即纯粹的理性原则来回答，并不存在这样的人，无理性能力者不是人。康德明确指出：“有些存在者，它们的存有虽然不基于我们的意志而是基于自然，但如果它们是无理性的存在者，它们就只具有作为手段的相对价值，因此而叫做事物；与此相反，理性存在者就被称之为人格(Personen)。”^{[6]62}如上所述，人际对待的理性原则首先要求人运用自身的理性能力——康德称之为实践理性能力——将其他同质存在者，也就是所有理性存在者当作目的，而非当作手段。人因具有理性能力而能够履行对他人的义务，因而享有权利和尊严，能够作为“人格”

而存在；反之，无理性能力者只能叫做“事物”，人对“事物”没有直接的义务。

三、 人际对待的情感原则

几乎所有反对“理性主义”的哲学家都或多或少表述过人际对待的情感原则，即使情感对于这些反理性主义者有着不同的涵义。在最早的功利主义那里（边沁），情感构成了道德判断的最终依据，在休谟那里，情感被当做道德力量的根本来源，康德虽将情感排除在“绝对命令”之外，但是在他关于“动物伦理”的演讲中，康德认为人对无理性存在者（例如动物和事物）虽然没有直接的义务，但有间接的义务，人们以仁慈对待动物恰恰是对自身人性的负责。情感在维特根斯坦那里意味着“不可说”，意味着伦理学和美学所最终依据的东西，同样的意思也出现在艾耶尔那里，情感作为一种超出“伦理命题”的存在，构成了最基本的道德判断标准。人际对待的情感原则无需预设“主体之间的交互关系”，情感原则当然也出现在对待者与对待者之间的交互关系中，但“交互关系”并非情感原则的本质特征，只有控制“交互关系”这一变量，在“对待者与对待者之间的单向性关系”中，我们才看到情感原则的本真面目。也许在情感原则中找不到理性存在者将无理性存在者当作人来对待的正当理由，但是却能发现理性存在者道德行为的动机，即理性存在者的情感。人际对待的情感原则无需从“人是理性的动物”这一命题出发，且拒绝对待者本质的考量，而是直面差异的他者本身。

1. 对待者与对待者之间的单向性关系

理性存在者与无理性能力者之间的道德行为则是一种“单向的”对待行为，或曰“主体非对等”对待行为（“单向的”或曰“主体非对等”对待行为不仅发生在理性存在者与无理性能力者之间，而且更为显著地体现在人类对待动物与生态环境等伦理问题上）^{[7]36-44}。这种情况下，理性存在者就仅仅作为对待者而出现，并且无法要求被对待者能够承担什么责任和履行什么义务，也无法要求被对待者能够理解理性存在者的道德行为及其意义，更无法要求被对待者能够以相应的方式回报对待者。因此，理性存在者无法将其视

为理性的对象，也就无法再依照理性原则来对待无理性能力者。可以说，无理性能力者的道德地位直接地取决于理性存在者对他的情感，虽然根据理性的分析，无理性能力者在事实上不属于人，但理性存在者在实际的对待行为中依旧将其当做人来对待，确切地说是当做“人的身体”来对待，理性存在者与“身体”之间的关系只能归结为情感，并且也只有情感能够与理性相抗衡，并为身体的道德地位提供坚实的根据与基础——即充足理由。

可以明确的是，理性存在者对无理性能力者应该施以仁慈。按照康德的分析，理性存在者对无理性能力者并没有直接的义务，所谓仁慈只是为了维护理性存在者的人性和尊严，是理性存在者对自身的义务。那么，无理性能力者被赋予权利也只是一种比喻的说法，但是无理性能力者被赋予情感却是真实的，是情感而非权利使得无理性能力者能够享有和理性存在者同样的福利。

2. 对待行为的动机

不同于理性原则只能为对待行为提供外在理由，情感原则意味着对待行为的理由是内在的。我们可以从人际对待的行为中分析出某种原则，但直接促使行为者去行为的则是他的“愿望”，或者说他的“意图”与“动机”。就像托马斯·斯坎伦所说的，愿望意味着“行为者对一个行为或者结果可能具有的任何‘赞成态度’（pro-attitude）……愿望包含了诸如责任感、忠诚或骄傲等意义，也包含对快乐和享受的兴趣”^{[8]27}。动机就是“使得一个人以这种而不是那种方式行为或活动的动力。动机与一个人对其行为对象的欲求密切相关。……‘动机是导致活动的意愿，亦即，一个无须进一步的推敲而被褒扬为善的活动目标；它包括有效的或蓄意的活动倾向’”^{[9]647}。并且，近代情感心理学的研究已经证实了，情感才是行为发生的“第一推动力”，理性对情感只是发挥着协调和控制的作用^[10]。我们在研究人际对待行为时，无法将行为的动机或者愿望归因于行为者的理智和逻辑思维，而只能归因于他的情感。

情感原则有其相对的优越性，它的适用范围不局限于理性存在者之间，它不要求道德主体和道德客体是对等的关系，因此被人们用来解决环

境伦理、动物伦理等问题,当然也被用来解决单向性人际对待问题。情感原则有着比理性原则更加广泛的适用性,理性原则——亦即交互性(对等性)伦理——是“条件性伦理”,而情感原则——亦即单向性(非对等)伦理——是“非条件性伦理”,难怪有论者主张单向性(非对等)的伦理高于交互性(对等性)的伦理^{[7]44}。但是,情感原则的优越性也只是相对而言的,它的适用范围虽然在“空间”上大于理性原则的适用范围,但却不能保障道德上的必然性。

这里需要提到的是,为什么康德的“绝对命令”一再强调具有普遍性,而在单向性伦理面前却失去了它的“普遍性”?原因在于我们混淆了由经验概括而得到的普遍性(general)和超越经验、超时空意义上的普遍性(universality),后一种也被称为“必然性”。在西方哲学史上,直到康德才将“普遍性”和“必然性”联系起来^[11]。情感原则只能说在经验上具有更加广泛的适用范围,甚至是无边无际的,确切说是具有“普适性”。如上所述,人可以将任何事物作为情感的对象,但是情感原则缺少的是先验意义上的普遍性,确切说是必然性。情感是可以随意变动的,单纯的情感原则无法保障必然的道德行为。

至此,我们可以说初步厘清了人际对待中的两个基本原则,即理性原则与情感原则。理性能够把握到具有相同类本质的理性存在者,而无法把握到异质的身体,只有情感能够做到这一点。如果说理性所把握到的是人的同一性,那么可以说情感所把握到的是人的差异性;出于理性的对待行为对应的是另一个出于理性的对待行为,出于理性的对待行为不仅自身就是抽象的,而且必然要求其对象也是抽象的,而出于情感的对待行为则不需要对方具有任何“主体性”。情感能够将任何存在物当做自身的对象,有多少种对象就有多少种情感,无论对象是抽象的抑或具体的,情感具有一种将任何对象具体化的能力,因为情感本身就是具体的,或者说“具身的”(embodied)。

3. 情感与人的差异性

理性作为人的同一性,表述的是人的类本质,是人与自然之间的差异性。但是差异无处不在,不仅体现在人与自然之间,还体现在人类社会内部

的群体之间,以及群体内部的个体之间。现实生活中所遇到的问题,不仅在于区分人与自然界(动物)之间的差异,还面临着群体与群体、个体与个体之间的差异。我们可以接受对一个群体进行本质主义的规定,但是个体的本质该如何表达呢?

事实上,当我们追问个体的本质时,往往又回到了个体的类本质那里去,例如“苏格拉底是理性的动物”可以被当做苏格拉底的本质吗?如果这个命题表达了苏格拉底本质,那么凭借这一定义就能够将苏格拉底与其他人区分开了,显然并不是这样,因为我们完全可以在相同的意义上说“柏拉图是理性的动物”,关于柏拉图的这一定义与苏格拉底的定义丝毫没有区别。究其原因,正是因为我们试图用人的类本质——理性的动物——来言说个体的本质。但是我们能反问“难道苏格拉底和柏拉图没有理性吗?”,苏格拉底和柏拉图当然有理性了,问题不在于他们是否“有”理性,而在于他们能否被定义为“是”理性的。因为,很明显,“有”什么并不代表就“是”什么,人身上有诸多属性,但人的本质并不是这些属性的总和。“‘有’和‘是’不是同一个概念……‘有’,是广泛的客观存在,‘是’属于具体的客观事物自身的规定性。对人的研究,我们也要采取这种‘是’、‘有’相别的分析方法。”^[12]

亚里士多德也说具体的可感事物都没有定义,“而是凭思想、凭感觉来认识它们。脱离了现实,很难断定它们是存在还是不存在,但永远可以说,可通过普遍原理被认识,质料自身是不可知的。”^{[13]173}那么,我们该如何言说个体的本质呢?与其用个体身上的同一性——类本质——来粗略地把握,不如用个体身上的差异性来言说个体的本质,“差异”有必要被用来言说个体的甚至是人的“存在”。相对于动物,人类的种差是“理性”,而相对于人类,个体的种差就是他的个体性差异,并且在个体身上所呈现出来的是绝对的差异性,属于苏格拉底的个体差异性绝不会在柏拉图身上出现。我们只能在类和群体层面言说苏格拉底和柏拉图之间的同一性,例如他们都是理性存在者,他们都是男性,他们都拥有雅典城邦的公民身份,但我们决不能在个体层面言说两者的同一性,毕竟“个体”构成了他们之间绝对的界限,并且我

们根本不是根据苏格拉底和柏拉图之间的同一性来区分二者,而是根据两者之间的差异性——个性来区分二者,并因此将属于苏格拉底的归于苏格拉底,将柏拉图的归于柏拉图。

人际对待的情感原则不再要求将“人的本质”(确切来说是人的同一性)当做对待行为的出发点,而是以理性存在者对无理性能力者的情感为出发点。也许我们在这里不能要求无理性能力者拥有康德意义上的“尊严”,也不能希望无理性能力者得到相应的“尊重”,因为首要的问题已经不是基于对等的“尊重”了,而是基于非对等的“爱”、“仁慈”与“关怀”了。

四、结 语

人际对待的理性原则与情感原则只是对诸多道德原则的一个特定意义上的区分,这种区分对于我们反思道德原则有着极为重要的意义。无理性能力者在此项“反思工作”中担任着“引子”的角色,当我借助无理性能力者澄清了人际对待中的道德问题时,就可以暂时“悬置”关于无理性能力者的具体的道德问题了,我们不能陷入过于精细的操作性问题中而忘记了出发点。当今时代的应用伦理学已经为这种“精细的操作性问题”提供了诸多种解决方案与解决原则,但是依然没有来得及反思“人的本质”及其与道德原则之间的关系,人际对待的理性原则对应的是本质主义对“人的本质”的规定,而情感原则对应的是反本质主义对“人的本质”的规定。由此看来,人际对待的理性原则与情感原则之区分并非仅仅是

道德原则上区分,根本上而言,道德原则之间的差异取决于不同哲学观之间的差异。

参 考 文 献

- [1] 马克思,恩格斯. 马克思恩格斯选集:第三卷 [M]. 北京:人民出版社,2012.
- [2] 易小明. 对等:正义的内在生成原则 [J]. 社会科学, 2006(11): 147-152.
- [3] 甘绍平. 伦理学的当代建构 [M]. 北京:中国发展出版社,2015.
- [4] 阿佩尔(Apel, K-O). 哲学的改造 [M]. 孙周兴,陆兴华,译. 上海:上海译文出版社,2005.
- [5] 王极. 道德行为与逻辑思维 [J]. 哲学动态, 1989(12): 8-10.
- [6] 康德. 道德形而上学奠基 [M]. 杨云飞,译. 北京:人民出版社,2013.
- [7] 崔永和. 走向后现代的环境伦理 [M]. 北京:人民出版社,2011.
- [8] 托马斯·斯坎伦. 我们彼此负有什么义务 [M]. 陈代东,等,译. 北京:人民出版社,2008.
- [9] 尼古拉斯·布宁,余纪元. 西方哲学英汉对照辞典 [M]. 王柯平,等,译. 北京:人民出版社,2001.
- [10] 李建华. 从道德理性走向道德情感——近代西方道德情感理论述评 [J]. 中南工业大学学报(社会科学版), 2000(1): 50-55.
- [11] 黄颂杰,俞宣孟. 开端、目标与普遍性——关于西方哲学的对话 [J]. 哲学分析, 2015(4): 161-172.
- [12] 曾钊新. 论人性的唯一性和一维性 [J]. 求索, 1981(4): 82-88.
- [13] 亚里士多德. 亚里士多德全集:第七卷 [M]. 苗力田,译. 北京:中国人民大学出版社,1993.

On the Rational Principle and Emotional Principle of Interpersonal Treatment

ZHANG Da-wei

(Institute of Philosophy, Jishou University, Jishou 416000, China)

Abstract: The basic factors of interpersonal treatment include the moral agent and moral patient, the moral conduct and moral principle, and the human essence seen as the first question of interpersonal treatment. Presupposing the inter-subjectivity, the rational principle of interpersonal treatment provides an extrinsic justification for the moral conduct and deals with the cognizable identity due to the human's rational power. On the other hand, the emotional principle of interpersonal treatment could be appropriate for the unidirectional or asymmetrical moral conducts in a subject-object model and provides an intrinsic motivation for the moral conduct. The emotional principle is determined by human's emotional capability, which is confronted with the sensible diversity or otherness.

Key words: interpersonal treatment; rational principle; emotional principle; human essence

【编辑 程广平】