

· 道德与政治哲学 ·

斯洛特移情关怀伦理学的价值内涵及其局限

韩 玉 胜

〔摘 要〕斯洛特试图超越女性主义关怀伦理立足性别差异的道德视界，从英国情感主义道德传统和近年来道德心理学的最新研究成果中汲取灵感，发展出一种基于人类普遍“移情”的关怀伦理，由此探索一种可兼具解释个体道德与公共道德的总体伦理学方法。他确立起“移情”在人类道德生活中的普遍价值，试图证明无论行为者的道德义务或公共道德事务均应以“移情”为基础。基于此，斯洛特将移情关怀伦理视为一种较之理性主义更适合道德领域的新道德情感主义。尽管这种移情关怀伦理的确在道德领域具有普遍性，但本文认为，这种普遍性并不表示它可以解释所有的道德问题，亦难以兼及所有行为规范，更不足以取代理性成为人类道德生活的全部。

〔关键词〕移情关怀伦理 个体道德 公共道德 情感 理性

〔中图分类号〕B82 - 06

建构普遍有效的行为准则以规范人类生活是伦理学研究的一项重要学科使命，西方理性主义哲学传统历来希冀通过理智思维以推演出兼具普遍确定性和逻辑必然性的行为规范。当代美国著名情感主义伦理学家迈克尔·斯洛特（Michael Slote）则试图证明，道德行为的根源在于被人类普遍的“移情关怀”（empathic caring）所促使而非道德规则之规约使然，并且“移情关怀”可以作为一种涵盖个体道德和政治道德的总体伦理学方法。斯洛特的移情关怀伦理展现出反传统规范伦理学的非理性主义倾向，却又不完全否理性主义的道德价值，而是极力论证“移情关怀”是一种较之理性主义更适合道德领域和更具道德解释功能的新道德情感主义。斯洛特这种新颖的学术思路对于重估人类情感的道德价值、重新反思情感与理性的深层关系颇具启发意义。

一、移情关怀伦理：斯洛特对关怀伦理的新阐释

“关怀伦理”这一概念最早由美国著名心理学家卡罗尔·吉利根（Carol Gilligan）提出并由内尔·诺丁斯（Nel Noddings）作出系统阐释。关怀伦理主要是对传统道德心理学理论鲜明的“性别偏好”（gender-preference）和“性别盲视”（gender-blindness）进行彻底批判，强调女性并非如男性心理学家所描述的那般，只能在道德发展中扮演低层次的、从属性的、不成熟的“失败角色”，而是以“不同的声音”（参见吉利根，序言）演绎着人类道德的另种角色。异于传统正义伦理强调抽象的道德推理和普遍断言，关怀伦理则更为凸显具体情景、相互关系，以及情感体验在道德生活中所扮演的关键角色。

不仅如此，斯洛特还试图将关怀伦理发展成一种总体的伦理学方法，使其能够被用于解释所有个

体道德和政治道德的领域。为此他进行了三项开拓性尝试：其一，超越囿于性别藩篱的女性专属道德范畴，将关怀伦理纳入西方道德情感主义的伦理传统。为此，斯洛特表明“关怀伦理历史悠久地存在于沙夫茨伯里、哈奇森、休谟和亚当·斯密等人的道德情感主义中。道德情感主义者强调仁慈本身，这显然受到基督教理想的‘爱德’(ideal of agape)的影响，但基督教的创始人并没有女性。所以，从历史来看，一些重要的男性思想家对关怀伦理进行了较为一致的思考。”(Slote, 2007, p. 7)其二，斯洛特认为关怀伦理并非正义理论的补充或纠偏，也并非仅适合私人领域的局部道德，它亦可为公共道德或政治道德提供合理的道德解释，是一种具有整体性道德解释功能的总体伦理学方法。其三，斯洛特阐释的关怀伦理的最大特点在于对“移情”的强调，认为将关怀伦理立足人类普遍“移情”而非停留于女性思维是一种极富新意的哲学探索“移情在关怀伦理中所起的决定性作用远远超乎诺丁斯以及其他关怀伦理学家的想象。”(ibid., p. 12)

何为“移情”？“移情”一词最早由德语词汇“Einfuehlung”翻译而来，直至20世纪才出现于英语界。但斯洛特认为，这并不表示“移情”在此之前无人论及。比如，休谟在《人性论》中曾使用“同情”(sympathy)这一概念，并常以此指称“移情”。这种混用使得“移情”从属于“同情”而使其概念变得模糊不清。斯洛特指出二者存在明显区分：“即使感受不到他人的痛苦也会对之同情，或许在某些场景中缺乏移情也能很好地同情，比如我们看到他人被羞辱会感觉难过，但并未觉得那是在羞辱自己。”(ibid., p. 13)可见，根据斯洛特，“移情”比“同情”表现出一种更深层次、更大强度的情感关照。比如，一个人能够对他人的悲惨处境进行移情，会被眼前的境遇深深感触，行为者会觉察到他人的痛苦，就如同发生在自己身上那样清晰和逼真，并期盼他人尽快消除这些痛苦，犹如渴望消除自身的痛苦一样。很显然，“同情”则缺乏这种“感同身受”的“移情”效应。

斯洛特提出基于“移情”的关怀伦理更直接地受启发于著名心理学家C·丹尼尔·巴特森(C. Daniel Batson)和马丁·霍夫曼(Martin L. Hoffman)的移情理论。巴特森提出著名的“移情-利他主义假说”，并证明通过“移情”能产生真正的利他行为，而“移情”正是支撑整个假说成立与否的关键因素。(cf. Batson, pp. 6-7)斯洛特认为，巴特森的这些结论能够为理解关怀伦理提供必要的理论支撑，“这些结论对于探索真正意义上的关怀，在移情这个概念下理解关怀的发展及其内在道德区分大有裨益，甚至不可或缺。”(Slote, 2007, p. 14)霍夫曼则认为，移情能力随着人的概念理解能力、语言运用能力的增强以及生活阅历的增加而变得更为充分，等到成年这种能力会变得基本成熟。成熟的移情能力则会展现出深刻的洞察能力，它使得我们能够关注某种行为和事件的未来情形或预想结果，不仅能移情于他人的即时感受，亦能移情于他人的未来感受。比如，当朋友罹患重症晚期，他表面看上去泰然自若，似乎依然享受人生，而我们见此景象可能会产生一种强烈的移情悲伤。(cf. Hoffman, pp. 63-221)为此，斯洛特说“霍夫曼的著作清晰地向我们展示了移情对于人的关怀能力的实际影响，这部著作与我的主要结论直接相关——相对单独使用关怀而言，移情程度之差异能够更好地对应常识性的道德区别。”(Slote, 2007, p. 14)

总之，斯洛特试图超越女性主义关怀伦理立足性别差异的道德视界，从英国情感主义道德传统以及近年来道德心理学的最新研究成果中汲取灵感，发展出一种基于人类普遍“移情”的独具特色的移情关怀伦理。

二、移情关怀伦理学的思想内涵

斯洛特移情关怀伦理学的思想内涵主要包括两部分：一是试图分析“移情关怀”对理解行为者帮助他人、伤害他人之责任归因、尊重他人自主等道德义务的独特价值；二是试图证明“移情关怀”

亦是政治道德或公共道德的基础，对于解释权力自由、社会正义等议题具有道德价值。

学术界曾围绕道德义务问题提出两个经典议题：应该选择全力救助眼前溺水的孩子还是捐助远处等待救济的陌生孩子？（cf. Singer, pp. 229 - 243）应该选择投入资金抢救眼前受困的矿工还是选择购买安全设备以保护更多矿工？（cf. Fried, pp. 207 - 227）这两个案例分别涉及“空间距离”和“时间距离”的因素对行为者帮助他人义务的影响。斯洛特认为，如若对近在咫尺的危险置之不理，反而选择关心远处或潜在的危险，此类行为显然有悖道义。“移情”及所展现的“即时（immediacy）效应”或“同步性”（contemporaneous）可对此作出较为合理的解释，即较之那些难以得见、不可预料的危险而言，眼前直观的危险不仅会造成更大的情感冲击，而且能更大程度地激发行为者的移情活力，从而更易促使行为者产生帮助他人脱离危险的意愿和行动。（cf. Slote, 2007, pp. 21 - 26）斯洛特认为“移情”这个词最适合描述行为者的关怀倾向，通过研究时空距离和移情增减的相关性，可从根本上解释时空距离对行为者道德义务的实际影响：行为者承担道德义务差异性的决定因素并非“时空距离”，而是一种可称作“为移情所影响的距离”（empathy-affecting distance）（ibid., p. 27）。质言之，“移情”能够对行为者是否应该承担帮助他人的义务、承担何种义务、承担多少义务等作出较为合理的解释，尤其在解释因时空距离、熟识程度等因素所造成的义务差异性问题上具有天然的独特优势。

斯洛特进而试图证明，移情不仅是行为者帮助他人的内在动因，亦是行为者对他人所造伤害之责任归因的关键所在。一般直觉告诉我们，较之其他因素，给他人造成伤害的直接构因在道德上显得更恶劣，从而负有更多责任和义务去弥补所造成的伤害。根据斯洛特，“移情”恰恰是这种感觉判断的内在依据，如果行为者或某种行为直接导致行为对象的境况不如从前，这种直接构因更容易激发人们的移情敏感性，从而在情感上判定其负有更多责任。斯洛特根据移情作出如下判断：相较“眼睁睁任由某人死去”，“亲手杀死这个人”的行为更加恶劣；承诺者违背诺言给被承诺者造成损害，较之袖手旁观的人，承诺者负有更直接的责任；A给X投毒，B给Y投毒，A有更大责任去救X而非Y（ibid., Chapter 3）。这些案例的责任判定是根据基本的经验常识和道德共识，但斯洛特试图证明，借助“移情”感受，现实生活中那些直觉上看似合理的道德判断则变得更容易被理解。

尊重他人的“自主”亦可通过“移情”获得恰当的解释。斯洛特以“家长作风”这一案例对尊重他人自主进行分析。“家长作风”主要表现为父母不能给予孩子足够的行为自主，习惯“家长作风”的父母往往过多干预孩子的生活，未能够耐心地认识和理解孩子的个性或意愿。斯洛特认为这种“家长作风”实际上就是缺乏对于孩子的“移情”，父母此类行为并非是跟孩子情感联系的缺乏，恰恰是联系过于紧密，从而导致了过多干涉孩子自由成长的空间，缺乏对孩子自主性的尊重。虽然移情是对他人处境一种深层次的情感关照，但移情并非是“将两种思想或灵魂进行合并”（Slote, 2007, p. 57），如果一个人过度涉及他人，将难以区分个人需求与他人需求的界限，从而难以产生有效的“移情回应”（respond empathically）。（cf. ibid.）

实际上，斯洛特的上述分析有效地呼应了吉利根在《不同的声音》中对“父权主义”的批判。吉利根批评父权社会中的女性难以有自己独立的志向，缺乏对女性自主思考和自主决定能力的尊重，在父权主义压制下的女性常常“自我否定”。而斯洛特这种基于“移情”的关怀伦理学恰恰是进行此类“道德批判的有力工具”（ibid., p. 61），根据移情关怀伦理，我们可以判定父权主义的根本局限性在于缺乏对他人的自主移情。

在公共生活领域，斯洛特则围绕权力自由和社会正义这两个议题进行集中阐释，试图证明“移情”是政治道德或公共道德的情感根基：

其一，批评自由主义者的“泛自由主义”倾向，展开关于权力自由的论述。自由主义者在言论集会自由问题上坚称，任何试图阻止或干涉他人言论、集会等自由的行为都是错误行为，即便这种阻止或干涉是为了保护“第三者”免于受到伤害。美国伊利诺伊州的斯科基地区曾经出现过对是否应该举行新纳粹游行的讨论，很多自由主义者认为禁止新纳粹活动就是干涉人的言论集会自由。斯洛特认为这些自由主义者盲目热衷于言论集会权力自由，难免忽视了那些曾遭受纳粹迫害的幸存者的心理感受，势必对他们再次造成伤害。斯洛特为此设置如下情景来具体分析：假如一位女性的父亲是新纳粹领袖，她把父亲参加纳粹集会的道具（如假牙、假发等）藏匿起来，使得父亲的计划最终破灭，那些大屠杀的幸存者免于遭受再次伤害。那么，这位女性是否干预了父亲的言论集会自由？在斯洛特看来，基于移情的关怀伦理学会认为她的这种行为在道德上更加合理，原因在于她敏锐地觉察到父亲这种令人震惊的突兀方式会对那些大屠杀受害者的心理造成极大的“二次伤害”。尽管她也意识到纳粹活动对父亲生活的重要性，但前者所造成的可能伤害更大，也更能激发她的移情。（cf. Slote, 2007, pp. 68-69）也就是说，在斯洛特看来，行为者固然有行使权力的自由，但同时要顾及他人感受，这种感受即是对他人所处情境的“移情”。

其二，试图证明社会正义与政策制定者和实践者的移情关怀动机紧密相关。根据斯洛特的移情关怀理论，较之陌生人，行为者更容易移情于熟人，但行为者有对陌生人产生实质性移情的需要和能力。斯洛特认为这就构成了立法者关注同胞社会福利的情感基础，“移情关怀伦理可以认为，制度、法律、社会风俗以及社会实践恰恰反映了其组织者和维护者的移情关怀动机。”（Slote, 2007, p. 94）比如，斯洛特认为“累进税制”是一种基于移情的税收制度，这种征税方式将更有利于低收入群体，会在整个社会范围内实现更大的经济平等，因此他坚信立法者不会在实行累进税收制方面“望而却步”。（cf. *ibid*, p. 98）然而，功利主义者解决这一问题的途径是通过法律来保障富人的经济利益。斯洛特认为，根据移情关怀理论，功利主义的做法显然有不合理之处。原因在于，具备充分移情能力的立法者应该更倾向于向那些地位较低或境况较差的人移情，比如一个饱受饥饿的人和希望接受高等教育的人，人们更愿意帮助前者而非后者。（*ibid*, pp. 98-99）其实，斯洛特无非是想强调这种“移情”是一种普遍的社会心理。并且，他坚持将“移情”作为分配正义基础的原因在于，“移情”能让立法者更多地顾及低收入群体的现实境遇，从而实现更大程度的经济平等，而关心普通民众的福利也正是法律和制度的职能所在。

通过上述表明，斯洛特确立起“移情”或“移情关怀”在人类道德生活中的普遍价值，无论个体道德生活还是公共道德生活均应以“移情”为基础，某行为是道德的或值得认可的是因为它展现出移情关怀，某行为是恶的或不够理想的则主要源于对移情关怀的缺乏。

三、移情关怀伦理学的情感价值取向

斯洛特认为移情关怀伦理本质上延续了道德情感主义的伦理传统“关怀伦理是一种情感主义，而非一种理性主义”。（Slote, 2007, p. 100）那么，移情关怀伦理与理性主义究竟是什么关系？在斯洛特看来，二者各有所属，移情关怀伦理更适合道德领域，而理性主义则更适合道德领域之外的其他领域。

斯洛特认为道德行为与理性之间并不构成必然因果，道德行为不必然是理性的，不道德行为也不必然表现为非理性，至少存在一些充分的内在理由让我们认为，“道德主张不是理性的要求，我们反对某人道德或不道德行为的全部或部分理由在于其冷漠无情”。（*ibid*, pp. 106-107）斯洛特甚至认为，移情关怀伦理在解释某些道德问题上，比理性的优势更为明显，因为运用移情来解释现实生活

中的一些道德问题更具合理性。比如,对于那些出于爱或友谊动机的行为,理性判断往往显得无能为力。反之,对于现实生活中那些冷漠的不道德行为,称其“无情”(缺乏移情)比称其“无理”(缺乏理性)这种指控更加强烈。

进而,斯洛特对移情关怀伦理与理性主义的关系和功能作出分判,认为二者在两个截然不同的领域起作用。“情感主义关怀伦理能够更好地解释道德问题,理性主义让我们更好地理解实践理性(非道德领域的问题)”。(Slote, 2007, p. 112)但斯洛特认为存在一种“实践理性的情感主义理论”(sentimentalist theory of practical rationality),基于情感主义的立场对这种存在于道德领域之外的实践理性进行解释。比如,理性主义认为“想要达到某种目的却不注重选取必要的手段”,这是非理性行为。斯洛特认为一个事件之所以是非理性的,决定因素或许并不在于手段的非理性,而在于事件本身的非理性。他举例说,某人想要用尽所有时间数清楚公园草坪上的树叶,但事实证明难以数清;一个人执意要去购买香烟,但最后莫名其妙地放弃了这一计划。斯洛特认为上述所举“数清树叶”和“购买香烟”的例子,行为者设定了目标却最终未能实现,这并不表示行为本身是非理性行为,而是因为上述事例中所追求的目标本身就缺乏理性。树叶多的难以数清、香烟有害身体健康,这些目的难以达到的原因不是手段选择不当。斯洛特认为站在情感主义的立场可以如此解释,之所以不重视实现目的的手段,这是因为缺乏特定的情感,正如一个人许诺关心他人,却不去寻找帮助他人的方法,说明这个人的关心并非出自真心。(cf. ibid, pp. 106 - 107)

值得注意的是,移情关怀伦理与理性主义的一个根本分歧在于对“利己”与“利他”的侧重点不同。移情关怀伦理实质上主要探讨行为者如何作出更多牺牲来实现“利他”,而理性主义则贯穿着利己思维,过于明显损害个人利益往往被视为非理性。那么,这是否决定了移情关怀注定要减少个人幸福和福利呢?或者说移情关怀与自利难以融合呢?斯洛特认为,这二者看似难以相容,实际却并非如此。这种“为他人作出牺牲”的行为不一定是非理性行为,比如,一个人为了照顾生病的朋友而选择放弃晚上的音乐会,显然此人为了他人而牺牲了自己的需求,难道这种行为就是非理性的吗?反之,理性也不一定要求行为主体完全自私和不顾他人的请求。比如,某些特定的牺牲行为在理性上值得怀疑,却在道德上值得赞扬。比如,一个士兵将手榴弹投向自己,却没有像队友一样潜藏到水底,尽管这名士兵的行为值得赞扬,而且母亲会为孩子的所作所为感到骄傲和自豪,但也会觉得这种行为太愚蠢或不理性。斯洛特得出结论“在不关涉他人利益的情况下,具有实践理性的个人会对自身幸福表现出极大关心,而当关涉他人利益时,自利之心也不会全然否定他人的福利”。(Slote, 2007, pp. 117 - 118)也就是说,斯洛特认为判断一个人理性或非理性的根本标准并非在于是否自利(作为理性的个人显然不应该尽可能追求利益最大化),而应该考虑多大程度的自利,即适度的自利。同样,虽然移情关怀伦理更倾向于关照他人,利他倾向十分明显,但绝不否认自利,而是将利他主义和利己主义相结合。某种意义上说,移情关怀伦理的实际诉求在于促进他人或其他群体的福利,建立一定关系的目的是为了增进个人福利。

总之,斯洛特并未直接否认实践理性的存在,而是“实际上提出了一种基于移情的情感理性思想”。(陈真,第110页)但他的情感主义价值取向异常鲜明,认为接续道德情感主义伦理传统的移情关怀更适合道德领域,具有较之理性主义更具说服力的道德解释功能。

四、移情关怀能够作为一种总体的伦理学方法吗?

上述可知,斯洛特移情关怀伦理的最大特色和创新在于强调这种伦理方法普遍的道德解释功能。那么,移情关怀伦理确如斯洛特所论证的那样能够作为一种总体的伦理学方法吗?

第一,“移情关怀”在个体道德领域能够起到如斯洛特所坚信的那种决定性作用吗?斯洛特所强调的移情关怀是现实生活中一种相当普遍和关键的道德心理基础,能充分移情的人的确可以更好地履行道德义务,而自私冷漠的人则难以对他人实施真正的关怀。尽管移情感受与道德行为之间存在着紧密关联,但也存在如下问题:其一,“移情”的局限如其价值那般显而易见。人的移情能力和移情视阈毕竟有限,且容易受时间、地点、环境等外在因素的影响,比如持续的移情可能因强度降低而导致“移情疲软”(empathy fatigue)、时空距离可能导致对某些对象的“移情疏忽”(empathy neglecting)等等。更严重的是,过多移情反而可能导致行为者道德视阈的缩小,甚至引发不道德行为。洛丽·沃森(Lori Watson)曾列举这样的事例:一位女性的丈夫患有PTSD(创伤后应激障碍),疾病让他难以控制自己的突发性暴力倾向,妻子长期遭受家暴却不愿离开丈夫。沃森认为,尽管这位妻子对丈夫不离不弃的行为值得赞同,但她选择继续让自己处于危险境地,这恰恰是不当移情导致的错误行为。(cf. Watson, p. 144)其二,行为者的移情感受并不直接等同于其道德行为。斯洛特的移情关怀伦理本质上是一种“情感动机道德促使论”,即依靠行为者的内在移情感受来产生朝向道德行为的道德驱动力,进而根据行为者的移情表现来判断其行为是否道德。但行为者的移情感受并非必然导致道德行为,现实生活中“虽然行为者被对方悲惨处境深深触痛,也曾产生强烈的助其脱离困境的意愿,但最终未能实施帮助”的情况并非特例。反之,许多道德行为也非必然由移情感受所促使。比如,一位医生抢救重伤病人,可能他并未移情于伤者,仅仅履行医生职责而已,医生的这种道德行为实则取决于救死扶伤的职业规范。其三,斯洛特对“移情关怀”这种情感动机的论述仍然缺乏精确性。比如,多大程度才算充分移情?多大程度展现出移情才是道德的行为?多大程度缺乏移情才是不道德的行为?显然,移情关怀在个体道德领域的实际作用需要更为精确的理论论证。

第二,“移情关怀”能否真正作为社会正义的基础?不同于当代“新规范伦理学”对社会正义抽象的理论论证,斯洛特试图证明政策制定者与实践者的移情关怀动机可以作为社会正义的情感基础。毋庸置疑,政策制定和实施过程中确实离不开移情关怀的动机,这是因为移情关怀能让立法者更多体恤到弱势群体的实际处境,从而有助于最大程度地实现社会正义,这也是一种合理社会制度的必然要求。但正如斯洛特所强调的那样,移情的明显特质是“即时效应”,容易因是否“亲眼得见”以及亲缘、地缘、学缘、业缘等因素而产生“移情差异”。换言之,行为者对不同对象的移情有所区别,基于移情的道德在本质上是有所偏向的,且这种有所偏向的“移情”乃“人之常情”。那么,如果将社会正义完全或大部分建基于这种具有“明显偏向”的“移情关怀”,如何保证最大程度实现社会正义呢?不同于个体道德的某些“私德”特质,公共道德本质上要求更加“无私”,它致力于探求社会全体成员所普遍认许、遵循的道德准则。如果将那些适用于个体道德的原则强行推广到公共道德领域,极有可能适得其反,从而导致“价值错乱”。比如,在个体道德领域,人们更多地爱护家人、亲友是道德要求的体现;如若将这种原则用于公共政策的制定和实行,就必然导致各种“利益裙带关系”的形成,随之而来的将是以权谋私、权钱交易、权权交易等诸如此类的腐败行为。显然,移情关怀的确如斯洛特所认为的那样可以助推社会正义,但它潜在的“不公正”也需要引起足够的重视。质言之,移情在公共道德中所扮演的角色并非如斯洛特所认为的那样普遍。我们不宜过分夸大“移情关怀”在公共道德中所起的作用,而应理性对待,科学把握其有效边界。

第三,“移情关怀”能否真正取代理性成为道德行为的最终根据?斯洛特在情感与理性的关系格局中讨论关怀伦理,并将其纳入道德情感主义的理论范畴,试图以情感作为较之理性更合理的方式来解释道德问题,以此实现情感主义作为人类道德普遍基础的关键一步。一方面,斯洛特将“移情”作为关怀伦理的核心,试图以此统摄整个人类的道德规范体系,这的确注意到了人类道德行为不可或

缺的情感基础,移情感受可以让行为者对他人处境变得更加真切,从而增强行为者的义务感去施以帮助;如果缺乏这种移情感受,便失去了促使人类道德行为发生的强劲动力。另一方面,情感与理性又各自适用于相对确定的道德视阈,这种确定性源于它们各自在现实生活中扮演着不可互代的角色,二者既存在互证互通的公共部分,亦有不得随意僭越的独立空间,情感难以彻底将理性排斥在道德领域之外,反之亦然。这也是为何在西方伦理思想史上情感与理性一直争论不休却无法相互取代的根源所在,当代学者积极探寻关怀与正义的“和解”亦出于这种考虑。质言之,人类道德行为既需要移情敏感性之情感促使,亦离不开道德规则的理性制约,忽视前者容易走向冷漠而缺乏道德动能,忽视后者则会导致缺乏必要规约而显得毫无章法。

值得注意的是,斯洛特近年来沿着移情关怀伦理的研究思路不断对情感与理性的关系进行更加深入的新思考:一方面,进一步系统和深化情感主义的道德立场,形成一个涵盖元伦理学和规范伦理学的较为严密、系统的新道德情感主义体系;(cf. Slote, 2010) 另一方面,在移情关怀伦理基础上进一步凝练出“容纳”(receptivity)这一概念,以此来批评整个西方文化那种过于强调理性控制的“浮士德”传统。(cf. Slote, 2013a) 进而,斯洛特试图借助中国哲学中阴阳互补的哲学思想来诠释“容纳”这一概念,认为中国阴阳哲学所包含的开放性、包容性思维值得西方文化学习借鉴。(cf. Slote, 2013b)

总体而言,斯洛特的移情关怀伦理学引起我们对“观察生活世界中鲜活的道德经验事实”(参见孙春晨,第101页)的重视,让我们对道德生活中情感与理性的关系有了更为深刻的认知。不可否认,移情在道德领域具有相当可观的普遍性,但这种普遍性并不表示它可以解释所有道德问题,亦难以兼及所有行为规范,更不足以取代理性而成为人类道德生活的全部。正如著名伦理学家布伦达·阿尔蒙德(Brenda Almond)所言“斯洛特发现移情关怀的价值是正确的,但不能将它视为唯一的美德,或以此来取代或包括其他责任和义务”。(Almond, pp. 212 - 213)

参考文献

- 陈真, 2013年 《论斯洛特的道德情感主义》, 载《哲学研究》第6期。
- 吉利根, 1999年 《不同的声音——心理学理论与妇女发展》, 肖巍译, 中央编译出版社。
- 孙春晨, 2011年 《面向生活世界的伦理人类学》, 载《哲学研究》第10期。
- Almond, B., 2010, “The ethics of care and empathy by Michael Slote”, in *The Philosophical Quarterly* 24 (60).
- Batson, C. D., 1991, *The Altruism Question: Toward a Social-Psychological Answer*, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Fried, C., 1970, *An Anatomy of Values: Problem of Personal and Social Choice*, Cambridge: Harvard University Press.
- Hoffman, M. L., 2000, *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Singer, P., 1972, “Famine, affluence, and morality”, in *Philosophy and Public Affairs* 1.
- Slote, M., 2007, *The Ethics of Care and Empathy*, Routledge: London and New York.
- 2010, *Moral Sentimentalism*, Oxford and New York: Oxford University Press.
- 2013a, *From Enlightenment to Receptivity: Rethinking Our Values*, Oxford and New York: Oxford University Press.
- 2013b, “Updating Yin and Yang”, in *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*.
- Watson, L., 2011, “Comments on Michael Slote’s moral sentimentalism”, in *The Southern Journal of Philosophy* 49, Spindel Supplement.

(作者单位: 南京大学哲学系)

责任编辑: 李 薇