

# 移情是美德伦理的充要条件吗

——对迈克尔·斯洛特道德情感主义的分析与批评

李义天\*

〔摘要〕 作为当代美德伦理学的重要思想家,迈克尔·斯洛特旨在以道德情感主义的方式建构美德理论。为此,他特别重视“移情”在美德伦理体系中的功能。在他看来,移情促使行为者实施合乎美德的正确行为,做出合乎美德的恰当评价。然而,移情既不是美德行动或评价的必要条件,也不是它们的充分条件。移情的成功至少还依赖于行为者的优良品质、准确判断以及行为者之间的社会关系。但是,这并不意味着移情的不真实或不可能,也不意味着移情在美德伦理学中毫无价值。从亚里士多德主义的视角看,美德伦理无须排斥移情,而应当将之纳入实践理性的合适环节之中。

〔关键词〕 迈克尔·斯洛特 情感主义 美德伦理学 移情

〔中图分类号〕B82-02 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1007-1539(2018)02-0015-07

迈克尔·斯洛特(Michael Slote)是当代美德伦理学界最重要的思想家之一。与许多受到亚里士多德启发并努力论证一种(新)亚里士多德主义美德伦理学的学者相比,斯洛特从一开始便试图构建一种有别于前者的美德伦理学路径。在20世纪90年代的作品中,他将之称作“以行为者为基础的美德伦理学”(agent-based virtue ethics)<sup>[1]</sup>。进入21世纪以来,斯洛特越来越明确地以情感主义的方式来论述美德伦理学乃至伦理学本身。从某种意义上讲,斯洛特如今的理论抱负已不限于讨论一种情感主义的美德伦理学(sentimentalist virtue ethics),而是旨在描述一种道德情感主义(moral sentimentalism)。为了实现这个目的,斯洛特花费了大量精力引入并论证“移情/同感”(empathy)概念。毋宁说,“移情”已经成为斯洛特美德伦理学思想的核心性、奠基性概念。然而,(1)移情在斯洛特的情感主

义的美德伦理学中到底具有怎样的功能,(2)移情是否构成美德伦理学论证的充分必要条件,以及(3)移情在当代美德伦理学的图景中究竟应该得到怎样的理解和定位,都是亟须首先分析的前提性议题。本文即围绕这三个基本问题展开。

## 一、移情的功能:

### 促成正确的行动与评价

斯洛特对移情概念的最早关注源于保守主义天主教思想家约翰·努南(John Noonan)撰写的一篇关于堕胎问题的文章。在该文中,努南反对堕胎,不是基于人类胚胎的权利,而是基于行为者对人类胚胎的移情<sup>[2]</sup>。随后,斯洛特又从另外一些论述移情之道德重要性的心理学作品中获得更多的启发与经验证据<sup>[3]</sup>。在他看来,移情之所以值得重点讨论,不仅因为它是确立一种有别于亚里士多德主义美德伦理学立场所必需的

\* 作者简介:李义天,清华大学高校德育研究中心教授、博士生导师(北京 100084)。

心理基础,更是因为移情被认为是一种促使行为者自觉实施美德行动与评价的充分必要条件<sup>[4]</sup>。

现代心理学的经验证据表明,作为人类的一种情感能力和反应机制,移情能够帮助行为者直接并真实地体验到当下情境中另一个行为者的心理状况,尤其是后者的痛苦或快乐感觉(即,情感),因此,一个具备成熟发达的移情能力的行为者将更容易、更自然地实施关心他人的行为。这就是所谓的“移情—利他假设”(Empathy—Altruism Hypothesis)。斯洛特显然完全接受这一点。在他看来,该假设正确地表明,“对他人的关心由成熟的移情所推动,并且依赖于成熟的移情”<sup>[5]</sup>，“如果某人发展足够的移情,能够表示赞同和不赞同的,能够感受其他行为者内心的感觉,那么他们将会拥有一种相当发达的移情能力。同样地,那些已经发展出移情能力的人会对他人给予关心。因此,移情能力不仅使得我们表达赞同和不赞同,而且在一定程度上指引我们对我们所赞同和不赞同的对象有所作为”<sup>[5](12)</sup>。

根据这种假设,只要我是一个善于移情的行为者,那么,当我看到一位老人摔倒在地时,我的内心首先涌现的将不是一个基于知觉的判断:“这是一位需要帮助的老人”,而是一种基于移情的感性体验:“我感受到他很痛苦”。此时,我被激发出来的基本欲望不是“我想要帮助老人”,而是“我想要避免痛苦”。显然,后者将比前者更具激发性,因为后者与人类的生存本能更为相关,而前者则需要进一步诉诸某个更高维度的规范性命题加以论证。在这个意义上,“移情在决定一个人能否感受到他人之悲痛或需要并因而采取有利于后者的利他行为中发挥着决定性的作用”<sup>[6]</sup>,他会因为更加切身地感受对方的痛苦(而不仅仅是对方处于困境的事实),而更加直接地表达出对他人的关心、怜悯并实施相应的行动。斯洛特认为,既然“对他人的道德关心”是美德,那么美德就不可能不基于移情,美德的本质就在于“根据人类的移情功能而对他人实施的关心”<sup>[5](6-7)</sup>。

除了有助于一个作为行动者的行为者催生出合乎美德的行动,斯洛特还相信,移情可以帮

助另一个作为评价者的行为者针对上述行为给予恰当的道德评判。斯洛特说:

当我作为评判者或非人的观察者,通过移情而感觉到一个行为者展现在给定行为中的那份温暖时,那么,我所感觉到的那份衍生的或映射的温暖,就是一种指向该行为或指向作为该行为的实施者的那个行为者的赞同的感觉;并且,类似地,当行为者的行动没有展示出温暖/温柔,我这个观察者的移情就会把这种与行为者内心的温暖相反的状态呈现或反映为一种冰冷的感觉,或者说,不赞同的寒冷的感觉。<sup>[2](138)</sup>

根据移情理论,当一个行为者关心别人时,他会将对方的快乐或痛苦的感觉迁移到自己心中,感受到对方的真实感觉,因而,他的关心是一种移情式的关心/关怀(empathic concern/caring)。斯洛特认为,在这个过程中,该行为者的心理状态具有一种可被称作“温暖”(warm)或“温柔”(tenderness)的性质。但是,旁观者或评价者若要正确领会行为者的用意,并意识到“对他人的关心”是一种值得赞同的善或正确,那么,他们也必须具备相应的移情能力并加以恰当地运用。也就是说,评价者之所以做出赞同的评价,是他同样通过移情,在自己心中感受到了那个行为者的内心温暖,从而在自己心中涌现出来的一种暖意使然。正如斯洛特所说,当“一个人非常无私地对待另一个人,并且表达出一种关心他人福祉的温暖,我在他们身上所感受到的这种温暖也温暖了我。这种温暖能够传递到我这里。因此,当我向一个充满关怀或仁慈的行为者进行移情时,他们在对待别人时所感到的那种基于移情的温暖关心,也能在我自己身上有所体验和反映。对于该行为者在实施针对他人的行动时内心所感到的这种移情体验,就是我所认为的赞同。赞同就是对一个行为者展示给他人的那种温暖的移情式关心的移情式反映”<sup>[5](8)</sup>。所以,正是行为者通过针对其行为对象的移情而表达出来的温暖和关心,解释了为什么评价者也会通过针对行为者的移情而产生温暖的心理感觉。恰恰是这种温暖的心理感觉的自然涌现,宣告了评

价者对于行为者的赞同态度。

相应地,当一个行为者面对(某个需要帮助的)行为对象没有发生移情,从而没有表达出移情式的关心时,该行为者的内心便处于“温暖”匮乏的状态。在这种情况下,另一个运用移情能力的评价者所感受到的,只能是这个行为者“内心的那种冷漠、恶毒、淡然、自私的品质”<sup>[5](11)</sup>,亦即,被称为“寒冷”(cold)的心理感觉。评价者的这种感觉一方面既是他对该行为者的心理状态的把握,另一方面也是他自己对该行为者表示不赞同的直接反映<sup>[5](8)</sup>。

综言之,对于斯洛特所倡导的情感主义的美德伦理学来说,移情不仅可以被行为者运用于具体的行为对象从而促成正确的道德行动,而且可以被评价者运用于具体的行为者从而得出正确的道德评价。相较于前者的“一阶移情”,用于评价过程的移情是“二阶移情”,即,对行为者是否移情的移情<sup>[7]</sup>。区别在于以下几个方面。(1)当移情与行动相关时,行为者既有可能实施移情,也有可能没实施移情。但是,当移情与评价相关时,评价者却始终需要实施移情,才能完成评价。(2)当移情被用来促成行动时,行为者从行为对象那里感受到的是后者内心的快乐或痛苦的感觉(尤其是痛苦的感觉)<sup>[8]</sup>;而当移情被用来促成评价者的评价时,评价者从行为者那里感受到的则是后者内心的温暖或寒冷的感觉。前者(快乐或痛苦的感觉)反映的是行为对象与当下情境之间的关系,以及行为者与行为对象之间的心理联系,而后者(温暖或寒冷的感觉)则反映的是行为者自身的品质程度,以及评价者与行为者之间的心理联系。当然,无论如何,移情始终是一个行为者对另一个行为者心理状态的感性体验。(3)根据“移情—利他”假设,移情被认为是关心他人的充分必要条件,实施移情的行为者必定会对他人表示关心,从而采取正确的行动,而未能实施移情的行为者的行动则不可能对他人表示关心,从而采取错误的行动。在这个意义上,道德的正确与错误,严格说来,不取决于行为者是否采取了关心他人的行动,甚至不取决于行为者是否对他人有所关心,而取决于行为者是否在心

理上实施了移情,或者说,取决于行为者“是否表达或展现了一种人类充分的移情式关心”<sup>[5](7)</sup>。只不过,要想辨识和确认这一点,又依赖于评价者通过移情而对行为者心理的把握。换言之,一个具有移情能力的行为者通过自己“是否移情”而呈现出道德上的正确和错误,但是另一个具有移情能力的评价者通过自己的“移情结果”而确认了这种正确与错误。两者各自凭借这种特殊的情感机制(移情)以及由此而来的具体的情感内容(温暖或寒冷),共同为道德的正确和错误概念提供了一种情感主义的奠基。

## 二、移情的限度:既非充分亦非必要

然而,移情在道德实践中真的具有如此强大的功能吗?事实上,无论是对通过移情而采取的正确行动来说,还是对通过移情而做出的正确评价来说,移情都不可能像斯洛特的情感主义路径所期待的那样,构成其中的充分必要条件。

第一,移情不构成正确行动或正确评价的必要条件。这一点对于理性主义的反对者来说,尤其是对于康德主义和功利主义来说,几乎是自明的。在他们看来,实施正确的道德判断或做出恰当的道德评价,最需要的也是唯一需要的就在于发现和遵循某种普遍的、理性的道德原则;通过将现有的行动选项或评价选项与这种原则进行比对,行为者便能获得正确的答案。在此过程中,行为者应当聚焦于理性法则的确认或事实后果的计算上,而无须劳神费心地去了解或体验另一个行为者的心理状况,特别是后者的感觉或情感状况<sup>[9]</sup>。理性主义者始终相信,相比理性,本性上不稳定的情感是模糊、矛盾乃至虚假的,因此,奠基于并且作用于人类情感反应的移情机制,对伦理学而言,不但是不必要的,更是应当避免的。

同样地,对亚里士多德主义来说,移情也不是什么必不可少的心理基础。在亚里士多德那里,真正重要的事情在于,行为者要判断当下情境的具体状况。亚里士多德不排斥移情,更不排斥行为者之间的情感互通与互动,但对他而言,良好的知觉或直觉已经足以帮助行为者做到这

一点。更何况,只要行为者始终具有对他人施以同情的美德,那么,就算他没有体验到另一个行为者的情感或感受,那也不至于影响或阻碍他表现对他人的关心或同情。这说明,亚里士多德主义无须承诺“同情必定基于移情”的观点<sup>[10]</sup>。况且,无论是从动机上还是从后果上讲,“无须移情的同情”并不见得就比“基于移情的同情”更加糟糕。在亚里士多德主义的视野中,只要他对他人的同情或关心是饱满深切的,那么,一个仅仅感知或察觉到(但没有感受或体验到)他人内心痛苦的美德行为者,就依然有理由、也有动机去展现美德行为<sup>[10](314-320)</sup>。

第二,移情也不构成正确行动或正确评价的充分条件。虽然斯洛特声称,当一个行为者通过移情而感受到行为对象内心快乐或痛苦的感觉时,他就会对后者施以关心或同情,以及,当一个评价者通过移情而感受到行为者内心温暖或寒冷的感觉时,他就会表明赞同或不赞同的态度从而做出正确或错误的评价,但是,他却忽略了从“实施移情”到“采取正确行动/做出正确评价”之间的其他环节或必要条件。

一方面,移情并不必然促成正确的行动。斯洛特自己也承认,将移情视为美德行为的充分条件,这是建立在“移情—利他假设”基础上的。只要“移情—利他假设”不能得到完全证实,那么,移情就不能被断言为正确行动的充分条件。不仅如此,在批评者看来,当一个行为者通过移情而感受到行为对象的内心快乐或痛苦的感觉时,这仅仅意味着,移情可以帮助一个行为者更精细、更体贴地理解当下情境的状态或处境(尤其是体验到身处其中的其他人的心理状态或处境),但它并未承诺,该行为者就必定因此做出合乎美德的反应,进而采取正确的行为。换言之,移情确实能让行为者对某些事实(尤其是那些关于另一个行为者的心理状况的事实)的觉察变得更敏感、更真实——在这个意义上,它无疑是对行为者的知觉能力的有益补充——但是,除非该行为者本身就是一个具有恻隐之心、怜悯之心、愿意去帮助他人的人,否则,即便他“能够”感受到他人的痛苦,也不代表他就“想要”给予他人以

关心或支援<sup>[11]</sup>。

这说明,移情只负责向行为者提供当下情境中行为对象的心理状况,但是,行为者将对这种状况做出怎样的反应,或者说,当这种状况被转移到行为者内心时将会激发他的何种欲望,在根本上,仍取决于行为者自身的品质是否优良。假如行为者本就是一个冷漠甚或邪恶之徒,那么,即便他能感受到眼前这位行为对象的痛苦,他也绝不会做出任何关心他人的举动。在这个意义上,移情就跟知觉一样,仅仅是为行为者的实践推理提供合适的小前提,而它们仍然需要“加上”那些由优良品质所提供的正确的欲望作为大前提,才可以尽可能确保正确行动的实施。所以,“移情不是万能的,它可以为我们提供行为的初始理由,但需要(至少有时需要)实践理性的帮助或矫正”<sup>[6]</sup>。

另一方面,移情也不必然导致正确的评价。按斯洛特的说法,对道德正确与道德错误的判定,依据评价者的赞同或不赞同的态度;而赞同或不赞同的态度,又取决于评价者通过移情在内心所感受到的温暖或寒冷;而这份温暖或寒冷,在根本上,则来自于他的评价对象——那个行为者——的内心是温暖的(呈现移情式关心)还是寒冷的(没有呈现移情式关心)<sup>[5](8)</sup>。然而,这一论证至少面临如下两个问题。

(1)评价者通过移情所感受到的那份源自行为者的温暖或寒冷,不足以保证评价者会相应地表示赞同或不赞同。因为,这里还取决于评价者是否认同行为者的这份温暖或寒冷,或者说,取决于评价者与行为者在“移情式关心”这个问题上是否具有价值一致性。假如评价者虽然感受但并不认同行为者的温暖,那么,他就不会把后者的浓浓暖意当作一件值得赞同的事,反而有可能认为后者是“做作”“显摆”或“浮夸”。同样地,假如评价者虽然感受但却可以接受行为者内心的寒冷,那么,他就不会从寒意中给出任何不赞同的评价,相反,他可能为行为者的冷漠甚至冷血拍手称快。之所以有如此情况,一方面固然与评价者自身的品质程度有关,另一方面也与评价者同行为者之间的社会地位或社会立场的差异

有关。而这些因素,对移情来讲,都是不可更改的既定事实;任何一次评价者对行为者的移情,都是以此为基础展开的,而不是相反。所以,要确保评价者在感受到行为者的内心温暖或寒冷时,能够恰当地表达出赞同或不赞同的态度,就必须首先确保评价者自身是一个品质优良(至少心智正常)的人;并且,如果可能的话,还要确保评价者与行为者之间的社会立场乃至价值立场是基本一致的。

(2)就算评价者通过移情所感受到的那份源自行为者的温暖或寒冷,经过增补上述必要条件,能够确保评价者表达相应的赞同或不赞同的态度,也不一定能够帮助评价者在评价问题上做出正确的判断。因为,行为者此前实施的针对行为对象的移情,以及由此生发的温暖的移情式关心,都可能建立在对他人的心理状况的误判或误读的基础上——比如,一位行为者错误地感受了行为对象的痛苦(后者其实并不痛苦,而只是伪装痛苦)。此时,即使他心生暖意,对后者表示关心,而评价者对他的这份温暖关心同样有所移情而感到温暖,也不能因此断言“这个行为者关心他人的行为是一个正确的行为”。毕竟,他没有真实地揭示当下情境的实际状况,所以,严格说来,他的移情及其利他行为,在这个情境中就不是一个适度的行为。可见,在移情失误的情况下,评价者所感受到的温暖以及由此表达的赞同不足以定义“何为正确”或“何为错误”。

固然,人天生就具备一定的移情能力,但没有哪个人天生就具备成熟的移情能力。因此,发生错误的移情并不为奇<sup>[12]</sup>。然而,真正的问题不在于此,而在于它实际上引出了一个更为深刻的困难,即,移情是否可能?假如“错误的移情”意味着移情者与被移情者之间的“视差”,那么,“正确的移情”就必定意味着移情者与被移情者之间的“契合”吗?虽然倡导移情理论的情感主义者凭借哲学心理学和经验心理学的某些证据而对此保持乐观,但是,正如现象学家提示的那样,“我唯一对其拥有直接且非推论的知识的心灵是我自己的心灵”,而不是你的心灵;你的心灵,严格说来,并“没有在任何直接意义上呈现或者显

现给我”;对于你的心灵及其内在体验而言,只有你自己“才在这些体验的自身显现中体验这些体验,绝对本原地体验这些体验”,而我只是在某种程度上有所体验而已<sup>[13]</sup>。假如人们诉诸经验证据也只不过发现,“你到达你的情绪状态的途径是直接的,无须任何中介,我到达你的情绪状态的途径则是间接的。当你喜悦时,你无须借助证据或观察的帮助,而我即使看见你的表情也看不到你内心‘欣喜若狂’。我只有通过观察你的行为来推断你的情绪状态,而行为与情绪是两种不同的事物……除了我们自己的心灵之外,我们还是无法观察或测量心灵本身的那些状态”<sup>[14]</sup>,那么,移情莫非只是想象或虚构?

### 三、移情的定位:

#### 从亚里士多德主义的视角看

其实,移情所面临的指控,可以被分为两种类型。一种类型是,对于移情本身的可能性与必要性的整体否定;另一种类型是,虽然承认移情的可能性与必要性,但是对移情的充分性和有效性提出质疑。前者主要来自康德主义、功利主义等理性主义立场,其批评主要围绕“移情在心理过程中是否可能”“移情在实践推理中是否必要”等问题;后者则更多来自美德伦理学内部,表现为亚里士多德主义路径对情感主义路径的反对,其批评主要围绕“移情—利他假设是否成立”“移情是否足以确保评价的恰当和稳定”等问题。立足于当代美德伦理学的基本立场,我们固然不能完全否定移情的可能性和必要性,但仍需以修订的方式来理解并完善它。

就“移情的可能性”而言,诚然,无论从心灵哲学还是从心理科学的角度,我们都无法为这种心理现象提供百分之百的证明。一个行为者对另一个行为者的心理状态的体验或感受,绝不可能等同于他对自己的心理状态的体验或感受。后者始终是自反性的,是第一人称的,而前者则是对象性的,是第三人称的。因此,在批评者看来,所谓的“设身处地”或“将心比心”等关于移情的说法,要么是些虚构的想象,要么是些为了便于理解的隐喻之辞罢了。

然而,现在的问题是:就算移情者通过移情所获得的体验不等同于被移情者本身的心理状况,又会怎样?这意味着移情将沦落为一种毫无意义的东西吗?答案是否定的。因为,(1)除非我们把对心灵的体验方式仅仅限定为“自我体验”这么一种方式,或是,把第一人称的体验方式“先验地”设定为优先于第三人称的体验方式,否则,我们便不能断言“移情”是不真实或不可取的<sup>[13]</sup>。(2)即便移情者所获得的心理内容与被移情者的原始心理内容不一致,那也要比那些通过“以己度人”的想象或“自以为是”的猜测而得到的心理内容真实得多,更要比那些对他人抱以冷漠或鄙视,以至于连想象或猜测都懒得去做的人强上百倍。想象与猜测虽然同样属于体验他人内心的能力或方式,但它们具有“先入为主”的局限性。而一个善于移情的人,由于其目的是为了感受他人的心灵,因此,他会尽可能地让自己的心灵保持开放,让自己在移情的过程中尽可能地接近对方,从而恰恰可以避免“过于主观”的缺陷。(3)移情者所获得的心理内容与被移情者的原始心理内容的不一致,自然意味着它与被移情者通过自我体验而获得的内容不一致,但“正是由于这一差别,正是由于这一不对等,我们才能够宣称,我们所体会的心灵是他人的心灵……如果我能够像我通达我自身的体验一样通达他人的意识,他人就将不再是他人,而成为我自身的一部分”<sup>[13]</sup>。也就是说,恰好是因为这种不能等同的差异性,我们才可以说,我通过移情得到的是“他的”心理状况,而不是“我的”心理状况。毕竟,移情的根本任务在于让我贴切地“体验”他,而不是要让我“等同”他,更不是要让我“重合”或“消灭”他。

就“移情的必要性”而言,理性主义的批评意见在一定程度上也是成立的。因为,只要我是一个康德主义者或功利主义者,那么,我完全可以出于理性的道德理由去实施那些合乎美德的行为,而无须诉诸对他人心理状况(尤其是感觉或情感等非理性心理状况)的体验。甚至,就连并不排斥情感因素的亚里士多德主义者,在一般情况下,也往往凭借“知觉”所形成的判断,而不是

凭借感性的“体验”所获得的感觉来理解他人的处境和状态。行为者确实可以通过其他渠道来促发自己的正确行为。

然而,现在的问题是:行为者诉诸的其他渠道是否就比“移情”这条渠道更加便利或畅通?答案似乎也是否定的。因为,(1)在情感主义看来,“移情—利他”假设完全可以也已经得到了大量经验证据的支持<sup>[5](12)</sup>。所以,“只要你具备足够的移情,以至于你可以在内心中反映出某个行为者针对他人所表达的那种移情式关心,那么,基本上,你的移情就是充分发达或相当充分发达的,而任何一个正在按照这种方式发展移情能力的人,将会依据移情—利他假设对他人表示关心”<sup>[5](13)</sup>,乃是一种建立在经验基础上因而难以撼动的信念。不仅如此,(2)情感主义者还相信,“情感主义可以利用一种关于充分发展的人类移情的理想状况来解释并且在某种程度上证明常识的直觉”;而“移情关怀的美德伦理学,毋宁说,就像所有基本的道德观念一样,都必须根据它的直觉准确性以及那些关于由此衍生的具体例证的断言的准确性来加以检测”<sup>[7](228)</sup>。换言之,在是否(更加)符合人类道德生活的直觉和常识的意义上,体验他人的感觉或情感,显然要比判断他人的理性地位或自然偏好能够更加有效地促动行为者。(3)即便是对亚里士多德主义来说,运用移情的美德行为者,也比仅仅运用知觉的美德行为者能够更好地开展实践推理。这不仅表现在,通过移情而得到的关于他人心理状况的内部事实,相较于仅仅凭借知觉而得到的关于情境现状的外部事实来说,更能提高美德行为者的实践推理的准确性;而且表现在,一个擅长移情的美德行为者,当他实施移情并获得相关心理事实之后,他往往会继续沿着感性的渠道(而不是理性的渠道)来激发自身的欲望。也就是说,该行为者所形成的欲望将更多地是情感或感情的产物,而不是推理或论证的结果。此时,与那些不擅长移情的美德行为者相比,擅长移情的美德行为者自然更加便捷地激发欲望,以构成实践推理的大前提。在这个意义上,移情对于美德行为者在当下情境中的正确欲望的形成,无疑发挥着一

种积极的基础性作用。所以说,合乎美德的行为虽然不一定需要移情,但是,有了移情却更能催生那些合乎美德的行为。

因此,亚里士多德主义的美德伦理学同样需要像情感主义的美德伦理学那样重视移情。理由至少包括如下三点。第一,亚里士多德主义所设定的“道德行为者”从来就不是单纯的理性存在者。完整地刻画包括理性、情感、欲望等在内的灵魂概念或心理结构,本来就是亚里士多德主义的一贯做法。因此,移情作为行为者情感的特定表现或运用,尽管在情感主义中居于核心,但并不代表它就与亚里士多德主义不相兼容。第二,亚里士多德主义所论证的“实践智慧”,最重要的一点就是要真实而贴切地把握当前情境的具体状况,尤其是当前情境中那个或那些行为者的心理状况。而成功的移情——如上所述——恰好有能力胜任这项任务。甚至说,在很大程度上,具有实践智慧的美德行为者是通过知觉来洞察当下情境中的“物”,而又通过移情来洞察当下情境中的“人”的。第三,让行为者更好地运用实践智慧,更好地展现美德,以及更好地开展道德行动和道德评价,本来就是亚里士多德主义的目标。如果移情有助于实现该目标,而它所赖以成立的情感因素的合法性也已在亚里士多德主义那里得到了承认,那么,情感主义的论证就不会与亚里士多德主义发生根本的矛盾,而是可以被用来补充和增强后者。

至于说,前面提到的亚里士多德主义对于情感主义的移情概念的不满,这与其说是要否定移情的可能性,不如说只是否定移情的充分性。换言之,亚里士多德主义的看法是:除非行为者具备优良品质(伦理美德),否则,单凭移情所得到的关于他人心理状况的体验与感受,是不足以促成正确的道德行动或道德评价的。在亚里士多德主义的视阈中,移情不是不重要,而是有着自己明确的概念边界和功能边界,即,移情仅仅是对当下情境中的他人的心理状态的体验。它和知觉一样,都是为一个有实践智慧的行为者提供关于具体事实的知识或信息,即,提供实践推理

的小前提。因此,就其本身而言,它既不承诺也不必然推出任何正确的实践结论。行为者若想得到这种结论,依然取决于行为者的自身品质是否已经达到了一个堪称“伦理美德”的优良程度,取决于行为者是否经历了一种正常的人类文化和价值系统的熏陶与教化。在这个意义上,与斯洛特的情感主义美德伦理学所表现出来的那份失之盲目的热情和乐观相比,亚里士多德主义对于移情的理解显然更为稳妥、复杂和精细,自然也更具说服力和解释力。

#### 参考文献

- [1] 李义天. 基于行为者的美德伦理学可靠吗?[J]. 哲学研究, 2009, (10).
- [2] Michael Slote, Sentimentalist Virtue and Moral Judgment: Outline of a Project. *Metaphilosophy*, 2003, 34, p. 132.
- [3] Martin Hoffman, *Empathy and Moral Development*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, Chs. 2-4.
- [4] Michael Slote, *The Ethics of Care and Empathy*, New York: Routledge, 2007.
- [5] Michael Slote, Moral Sentimentalism, *Ethical Theory and Moral Practice*, 2004, 7(1), p. 6.
- [6] 陈真. 论斯洛特的道德情感主义[J]. 哲学研究, 2013, (6).
- [7] Michael Slote, Moral Sentimentalism and Moral Psychology. in David Copp ed., *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 234.
- [8] [法]卢梭. 论人类不平等的起源与基础[M]. 吕卓,译. 北京: 中国社会科学出版社, 2009: 145.
- [9] 陈真. 斯洛特是如何从“是”推出“应当”的?[J]. 伦理学研究, 2016, (4).
- [10] Martha C. Nussbaum, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, New York: Cambridge University Press, 2001, pp. 328-334.
- [11] 张浩军. 同感与道德[J]. 哲学动态, 2016, (6).
- [12] [德]施泰因. 论移情问题[M]. 张浩军,译. 上海: 华东师范大学出版社, 2014: 34.
- [13] [丹麦]扎哈维. 同感、具身和人际理解: 从里普斯到舒茨[J]. 陈文凯,译. 世界哲学, 2010, (1).
- [14] 费多益. 情绪的哲学分析[J]. 哲学动态, 2013, (10).

责任编辑: 陈 菊