



中國人民大學

學報

工作论文系列

Working Paper Series

同情、爱与正义

——基于舍勒、斯洛特和努斯鲍姆的考察

张浩军

JRUCWP2026012

2026. 03. 02

- * 本刊编辑部将那些已通过审稿程序而处于“拟录用”状态的稿件制作成线上展示的工作论文，旨在及时传播学术研究成果而促进学术进步。编辑部还将继续与作者共同努力，修改完善论文，并在其达到刊发标准之后择期正式刊发。当然，若工作论文被发现存在严重的质量问题，则仍有可能被退稿。

同情、爱与正义

——基于舍勒、斯洛特和努斯鲍姆的考察

张浩军

[摘要] 同情、爱与正义的关系问题是道德情感主义和政治情感主义的核心论题。舍勒、斯洛特和努斯鲍姆基于利他主义的根本动机，分别从现象学伦理学、美德伦理学和政治哲学的视角出发，为情感主义的正义理论做了颇具代表性的论证。舍勒对以近代道德感哲学为代表的旧同情伦理学的批判旨在表明，将道德建立在同情的基础上是错误的，唯有确立爱对于同情的奠基性地位，并依循客观的“爱的秩序”重塑价值感受，才能重建真正的道德团结与社会正义。斯洛特基于同感建构了情感主义的规范伦理学，试图将同感看作道德和正义的充分必要条件，为权利的正当性和社会正义奠定基础。努斯鲍姆一方面同意斯洛特的观点，认为同情不仅是一种道德情感，而且是一种政治情感或公共情感，通过培育和扩展同情有助于实现社会团结和正义；另一方面承接了舍勒的观点，认为爱先于同情，社会所需要的富有想象力的同感是由爱滋养的，只有以爱为基础的同感才可能真正实现包容和关怀，进而实现社会正义。在肯定道德情感主义和政治情感主义之合理性的同时，我们也应该看到情感与理性的界限、道德与政治的界限，在避免陷入情感基础主义和道德理想主义的同时，也要避免陷入盲目的爱国主义、狭隘的民族主义和保守主义。

[关键词] 利他主义；同感关怀；政治情感；社会正义

引言

同情（同感）^①、爱（仁爱）^② 与正义的关系问题自西方近代以来就是哲学家们热衷于讨论的一个话题，在哈奇森、休谟、斯密、康德和赫尔德的哲学中，同情（同感）与正义的关系问题构成

作者：张浩军，中国人民大学哲学院教授，北京大学人文社会科学研究院 2025 年秋季学期访问学者，haojunzhang@ruc.edu.cn。

* 本文系国家社会科学基金重点项目“分析的现象学研究”（24ZX A01365）和中国人民大学科学研究基金（中央高校基本科研业务费专项资金资助）项目“现象学语境中的规范性问题研究”（24XNN059）阶段性成果。在论文写作过程中，黄裕生、马寅卯、陈华文、韩玉胜、黄伟韬、卢俊豪、石元萍、吴思涵等师友提供了不少建设性的修改意见，匿名审稿人更是提供了专业细致的审稿意见，在此谨表诚挚感谢。当然，文责自负。

① 在近代西方哲学中，同情与同感这两个概念往往混淆在一起，英语的 sympathy 兼具两种含义。参见张浩军《同感、他人与道德：从现象学的观点看》，15-63 页，生活·读书·新知三联书店，2024，第一章“Einfühlung 与 Sympathie”。

② 爱（love）是一个更广义的概念，包括自爱、友爱和仁爱（benevolence）。在近代的道德情感主义中，哈奇森、休谟等哲学家更多地使用了仁爱这个概念，它与同情紧密关联在一起。

了其启蒙情感主义理论的核心问题之一。^① 启蒙哲学家聚焦于同情与仁爱的讨论，旨在将道德从宗教神学和形而上学的框架中解放出来，重构道德哲学的基础，恢复人的道德主体性，进而促进公民团结和社会公共利益。^② 进入现当代，随着资本主义的迅猛发展和功利主义思潮的盛行，西方社会的阶层分化和贫富差距问题日益加剧，自私自利、道德冷漠成为社会常态，性别和种族平等、权利和财富分配等问题逐渐突显为社会矛盾的中心。正是在这样的时代背景下，伦理学家和政治哲学家延续了传统道德情感主义者的讨论，试图在情感与理性之间、自利与利他之间、伦理与政治之间寻求平衡，从情感维度最大限度地实现社会正义和国际正义。^③ 其中，舍勒（Max Scheler, 1874—1928）、斯洛特（Michael Slote, 1941—）和努斯鲍姆（Martha C. Nussbaum, 1947—）分别从现象学伦理学、美德伦理学和政治哲学的视角，着重探讨了同情（共感）与爱、同感关怀与正义、爱与正义的关系，为情感主义的正义理论做了颇具代表性的论证。三者的思想虽然各有侧重，但其本质都是利他主义，^④ 目的是为了在尊重和关爱他人的基础上，借助普遍情感的力量，守护他人利益和公共利益，最终促进社会、国家和人类的共同善。

作为对启蒙情感主义传统的批判与超越，舍勒的现象学伦理学致力于回应现代性所引发的精神危机与社会病理。在这一诊断框架下，他不仅揭示了近代“普遍博爱”伦理因剥离神圣价值与精神人格而沦为“怨恨”（Ressentiment）的人本主义幻象，更进一步剖析了该幻象的生成机制：生命匮乏者因无力企及崇高价值，遂通过弥平价值级序以达成虚伪的“平等”，进而实现对崇高性的系统贬抑。此种心理层面的伦理困境恰恰构成了资本主义文明的深层精神结构，即“价值秩序的根本颠覆”：较低层级的“效用价值”僭越并凌驾于更高的“生命价值”与“精神价值”之上，进而导致了“心的失序”。正是此种价值倒置，使得原本基于价值共鸣与人格尊重的“共同体”意识，逐渐被功利化与功能化的“社会”关系所取代。鉴于此，舍勒主张必须超越单纯心理学意义上的“同感”，回归到具有本体论优先性的“爱”的观念。唯有确立爱对于同情（同感）的奠基性地位，并依循客观的“爱的秩序”（Ordo Amoris）重塑价值感受，才能从根本上克服现代人的异化与虚无主义，从而为重建真正的道德团结与社会正义提供一条超越维度的现象学路径。

作为当代美国极富盛名的伦理学家，斯洛特和努斯鲍姆与德国哲学家舍勒虽然并没有直接的思想渊源和继承关系，但他们同样看到了现代资本主义文明和理性主义思维方式给西方社会所造成的伦理困境和社会问题，试图重申情感在伦理原则和社会制度的建构中所发挥的不可或缺的重要作用，进而通过情感为道德和正义奠基。斯洛特明确反对理性主义，认为同感是道德和正义的充要条件，因而陷入了情感基础主义的极端立场。一方面，他将关怀（关爱）建立在同感的基础上，与舍勒认为爱（作为自发性的行为）先于同感（反应性的行为）的观点形成了对立；另一方面，他反对纯粹形式主义的理性伦理学，强调情感在道德建构中的根本作用，又与舍勒具有相当的一致性。努

① 李家莲：《论弗兰西斯·哈奇森的情感正义观》，载《道德与文明》，2015（3）；李薇：《从利己到社会效用：休谟道德哲学中的正义起源问题——基于〈人性论〉和〈道德原理研究〉文本的考察》，载《世界哲学》，2025（5）；迈克尔·L·弗雷泽：《同情的启蒙：18世纪与当代的正义和道德情感》，译林出版社，2016。

② 张浩军：《同感与道德》，载《哲学动态》，2016（6）。

③ 尽管罗尔斯的正义理论在当代颇具影响，但这一理论囿于理性化的契约正义使其有着自身的局限性。比如，该理论难以充分解决残障人士问题、少数族裔和边缘人群问题、国际正义问题，以及非人类动物问题等。（魏飞：《当代西方政治哲学视域下努斯鲍姆正义理论的研究》，载《当代中国价值观研究》，2020（5））正是在这个意义上，不论是斯洛特还是努斯鲍姆，都试图从情感入手来弥补理性主义制度安排下的缺陷，更大地实现社会平等和正义，这也是本文将他们置于同一论域进行考察的原因。

④ 虽然舍勒批评现代仁爱基于对生命价值和精神价值等高阶价值的怨恨，是为他人奉献自己的利他主义（最早由孔德提出），其所追求的是人人平等和世界主义意义上的博爱，这从根本上背离了基督教的爱的理念，但从他的爱上帝即是爱世界、爱他人的观点中，我们也可以合理地推出，他的基于爱的同情伦理学仍然是一种利他主义，只不过这种利他主义的根据是具有精神观念性的位格（既包括爱者的位格，也包括被爱者即他人的位格），而非具有报复和对抗性质的怨恨。（舍勒：《道德意识中的怨恨与羞感》，106页，北京师范大学出版社，2014）

斯鲍姆认为同感具有偶然性和不稳定性，无法作为道德和正义的基础，唯有爱和同情感才会对社会道德和正义产生积极的促进作用。而且，她认为，爱先于同情，它是一切伦理情感和政治情感的基础。就此而言，她的观点与舍勒又有相合之处。此外，努斯鲍姆并不反对理性，她只是认为光有理性不足以建构完善的伦理和正义理论，而必须同时把情感纳入思考范围，其目的是要在情感与理性之间寻求平衡，一方面培育和扩展同情心，另一方面与普遍的理性原则展开沟通和对话，由此真正实现公民团结和社会正义。

表面上看，舍勒、斯洛特和努斯鲍姆三者之间似乎缺乏紧密的思想关联，但如果深入其思想的内部，我们又能看到他们之间错综复杂的关系。笔者的研究正是为了揭示这种隐秘的思想勾连，突显观念和理论之间的同一性与差异性，从整体上对情感主义的正义理论进行总结和反思。显然，这项工作不是一种直向而素朴的描述，而毋宁是一种反思性的建构和批判。

一、舍勒：同情、共感与爱

作为现象学伦理学的开创者，舍勒试图为哲学伦理学奠定一个现象学的基础，^①重新恢复布莱斯·帕斯卡尔（Blaise Pascals）所谓“心的秩序”（ordre du cœur）、“心的逻辑”（logique du cœur）和“心的理性”（raison du cœur）。^②在舍勒看来，同情（Sympathie）是传统伦理学的核心概念，近代以来的许多伦理学家都对同情现象进行了不同程度的分析，例如夏夫茨伯里（Schafesbury）、哈奇森（Hutcheson）、休谟（David Hume）、亚当·斯密（Adam Smith）、赫伯特·斯宾塞（Herbert Spencer）、亚历山大·贝恩（Alexander Bain）等人，但这些分析包含严重的错误，具有双重的片面性：一方面，他们只从经验论和发生学的立场对这些现象进行研究，而这些研究既非本质现象学的，亦非严格描述的。另一方面，他们只带着为伦理学奠基的意图对事实情况进行了分析，而没有从原则上给出合理的规定。^③舍勒并不反对同情伦理学（Sympathieethik），因为在他看来，同情现象本身对伦理学来说具有重要意义，但他反对“特殊的同情伦理学”即以苏格兰道德感哲学和卢梭、叔本华等人代表的同情伦理学。舍勒独立发展了现象学的本质直观方法，将感受行为（noesis）与价值（noema）关联起来，对同情这种意识活动做了现象学的描述和本质分析，创立了一种“普遍的同情伦理学”。

舍勒的同情概念是一个广义的概念，在这个概念之下，他讨论了“共感”（Mitgefühl）、“追复生活”（Nachleben）、“追复体验”（Nacherleben）、“追复感受”（Nachfühlen）、“感受传染”（Gefühlsansteckung）、“同感”（Einfühlung）和“同一感”（Einsföhlung）等主要概念，对它们之间的区别与联系做了详细的分析。与此同时，他也在广义的爱的概念之下区分了人与人之间的相互之爱、人类之爱（博爱）、非宇宙的人格之爱和上帝之爱，并将爱与感受关联起来，以此为基础构建了爱的同情伦理学。^④

舍勒指出，传统伦理学常常认为“同乐”（Mitfreude）、“同悲”（Mitleid）这样的共感行为（Mitfühlen）比爱与恨这样的行为更原始，而且认为爱是共感行为的一种特殊形式或后果。但他反对这种观点，认为从共感出发解释爱是一种“自然主义的爱的理论”，^⑤这种理论误解了爱的本质，无法正确解释道德价值和人的行为。在他看来，同情伦理学之所以走上歧途，归根到底是因为它从一开始就违背了明见的优先法则：一切肯定地有价值的“自发的”（spontan）行为都应当优先于单

^{①②③⑤} Max Scheler. *Wesen und Formen der Sympathie*, *Max Schelers Gesammelte Werke*, Band 7. Francke Verlag, 1973, S. 9, S. 10, S. 11, S. 175.

^④ 张浩军《同感、他人与道德：从现象学的观点看》，157-176页，生活·读书·新知三联书店，2024。在舍勒这里，共感是同感更宽泛的概念，前者包含后者，有时也可看作同义词。对二者的辨析参见同上书，第157-167页。

纯“反应性的”(reaktiv)行为。所谓自发的行为即主动的行为，而反应性的行为则是被动的行为。所有共感行为从本质上来说都是反应性的，即在因果上被引发的，而爱则是自发的。^① 共感不是道德的基础，爱才是道德的基础。

(一) 爱与共感

舍勒的同情伦理学建立在爱与共感区分的基础上，这一区分可以从行为类型、价值关联方式以及奠基关系这三个递进的层次展开。首先，在行为性质上，爱与共感具有本质差异：爱是一种纯粹自发的精神行为。它不依赖于外部刺激，而是从人格中心涌出的原初意向性运动。即使在“回应之爱”(Gegenliebe)中，这种自发性依然存在，因为它并非被动受力，而是主动的流溢与涌出，因此具有内在的起源性与创造性。与此相反，所有的共感都是一种反应性(reaktiv)的行为。^② 共感的发生总是“随后的”，它必须以某个已经被给予的情感状态(例如他人的喜悦或悲伤)为前提，并构成对该状态的回应性参与。其次，上述行为机制的差异，并非偶然的心理事实，而是源于二者在“价值关联”上的本质不同。爱之所以是自发的，是因为它本质上是一种“价值的发现运动”：它并非对已然显现的价值的被动接受或情感回应，而是源自人格中心的意向性活动，如同主动“向前”投向对象的“价值探照灯”，其核心指向是个体对象身上可能蕴含的“最高价值”，并在其意向性运动中开显这一理想的价值本质。值得注意的是，自爱不是利己主义，即使自爱也与价值关联在一起，而且，依其本质，它也不可能是“与某人的共感”。与之相对，共感本质上是“价值共鸣”或“价值追复”，其发生预设了价值已在对象处被给予，共感仅是对该已有价值状态的参与和分享。在纯粹的共感行为中，我们并未对苦乐所承载的价值级序形成原初直观，而只是参与到他人已有的情感体验之中。因此，在舍勒的现象学图景中，爱具有原初的开创性，是价值生成的源泉；而共感则是第二性的、依附性的行为。

舍勒一方面认为共感与爱之间存在本质差别，另一方面也认为二者在某些方面存在本质关联，这便引出了二者之间的奠基关系。他的一个核心观点是：每一个共感行为通常都在一个爱的行为中得到奠基，因为作为价值参与者的共感必然奠基于作为价值发现者的爱之上，爱在逻辑与本体论上先于任何具体的价值感受。当我们对某人产生“同悲”或“同乐”时，必然预设了我们已经对该主体(作为人格或生命体)持有一种肯定的、爱的立场。当爱停止时，共感也不复存在，共感对爱具有依附性。若缺乏爱的奠基，共感将沦为纯粹的技术性理解或无差别的感受传染。只有在爱的运动中，他人的痛苦才不再是一个客观事实，而是一个触动我人格核心的、具有道德意义的事件。共感与爱的这一关系不可颠倒。我们对他人的共感会随着我们爱的程度和深度发生变化。如果我们对共感对象的爱是肤浅的，那么共感很快就会达到极限，当然也不会延伸到他人的人格中心。不过，我们常常也具有对我们并不爱的某人的共感。例如，当我们表达对某人的同情时，我们并不具有对他的爱。在下述情况下，我们对某人的共感冲动也奠基于爱：奠基性的爱(1)与一个整体相关，某人是这个整体(例如家庭、民族、人类)的部分或成员；(2)与一个一般对象相关，对于这个对象来说，某人是这个对象的一个实例(例如国民、家庭成员、人类的一员、一个生物)。因此，从现象学上来看，爱的对象并不必须在意向性上与共感的对象同一(爱的对象可能是一个整体，也可能是一个一般对象，而共感的对象则是这个整体的一部分或这个一般对象的例示)。共感行为必须被嵌入一个包含它的爱的行为中。它比单纯的“理解”和“追复感受”包含更多的东西，而正是这些多出来的东西才使得我们能够对一个我们并不爱的人产生共感。爱某人但却对他没有共感，这是不可能的。^③

^{①②③} Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, *Max Schelers Gesammelte Werke*, Band 7, Francke Verlag, 1973, S. 19, S. 147, S. 147-148.

爱的范围规定了共感得以可能的领域。由此，舍勒得出了两个结论：首先，在一个整体行为中，不可能同时既恨又共感。在我们憎恨的地方，我们享受痛苦和伤害，我们发泄具有否定价值的情感，例如嫉妒、幸灾乐祸。其次，如果我们爱某人，但所爱者并非我们共感的对象，那么在被同情的对象那里，“受伤的自尊”（beleidigten Stolzes）、羞耻心、屈辱的意识便被唤醒了。这里的内在逻辑须在爱的意向结构与价值秩序中予以理解。其一，爱在本质上指向人格的整体性及其价值潜能，而共感通常仅指向他人当下偶然、片段化的情感状态（如痛苦、窘迫）。当一个人被爱，却只被施以针对其脆弱境况的共感时，他便可能意识到：在爱者的共感目光中，自己被缩减并固化为一个“需要同情的客体”，其完整的人格尊严未被看见。这种价值被片面化、人格被客体化的感受，直接伤害了他作为自由、有尊严之存在者的自我认同，从而激发出羞耻与屈辱。羞耻的根源不在于痛苦本身，而在于自身更高的人格价值仿佛被爱者眼中低阶的情感状态所遮蔽。其二，此种“无爱的共感”之所以具有伤害性，是因为它往往依托于一种被一般化、抽象化的爱。在这种情况下，被伤害的对象感到，爱根本没有在一种具体的意义上指向他，而是被指向了一个被一般化的对象——人类、他的家庭、他的国家、他在一个班级中的成员身份。正是这个一般的或集合的概念继续被爱着，它是同情的间接诱因。如果把被同情者只是看作一种“情况”或一个“例子”，那么他的羞耻心就会被唤醒。因为，“一种价值被从个体私密的舒适的黑暗中移植到了一个普遍的或公共的领域中”。^①

由此，我们便能理解尼采那句被舍勒所援引的箴言：“不是同情（Mitleid）伤害了我们的羞耻心，而是对被同情者无爱的同情伤害了我们的羞耻心。”唯一能使同情可忍受的东西就是它所背叛的爱。此处的“背叛”，并非指彻底否定爱，而是指共感行为偏离了爱所要求的对人格整体性的具体关怀，孤立地作用于他人情感的碎片。这种偏离了爱的同情本身是难以忍受的，因其带有施舍性与俯视感。然而，若在这种共感的背景深处依然隐含着对人格整体的、哪怕未被言明的爱——即那被“背叛”却仍作为意义源头而存在的爱——那么，这爱便如同一道微弱的光，使肤浅的同情获得最低限度的伦理可接受性，缓释其可能带来的羞辱。因此，这一论断绝非为有缺陷的同情辩护，而是以极端的方式强调了爱的绝对优先性与奠基地位：即使是片面的、不完美的情感反应，其仅有的可忍受性也完全依赖于它与爱的潜在关联。在舍勒的价值现象学中，爱始终是衡量一切情感行为的终极尺度。

舍勒指出，如果我们对一个东西的爱为零，那么我们对间接包含于其中的东西的共感也为零。因此，我们可以理解，如果你不爱一个人（广义上的爱），那么你对他所展现出来的那种同情的表情将会被理解为一个残忍的行为。如果一个人不能同时爱他所同情的对象，而他又足够敏感和智慧，那么他就会隐藏他的同情感。由此，那种认为可以根据共感来解释爱的观点所包含的谬误也就被揭示了出来。爱必定伴随着共感，而共感并不一定有爱。

舍勒把对爱的讨论与价值（对象）关联在一起。他说：“爱是一种运动，在这种运动中，每一具体的承载着价值的个体对象，获得了对它而言，并依其观念的规定性来说可能的最高价值；或者说，在这种运动中，个体对象获得了其特有的观念的价值本质。”^②在他看来，爱既不是对一种已经感受到的价值（例如“高兴”“悲伤”）的单纯反应，也不是一种像“享受”一样的特定情态的功能（eine modalbestimmte Funktion），更不是像“偏爱”那样对两种预先被给予的价值的态度，^③而是对那些含有价值的（werthaltig）对象的意向性指向。“我‘爱的’不是任何价值，而始终是那个含有价值的东西。”^④

在舍勒看来，爱原初地指向的是价值对象，但这个价值对象并不局限于人，也包括一切与人无

①②③④ Max Scheler. *Wesen und Formen der Sympathie*, *Max Schelers Gesammelte Werke*, Band 7. Francke Verlag, 1973, S. 148, S. 164, S. 156, S. 151.

关的东西。由此，爱与同感（共感）区分了开来。因为同感理论认为，只有人才是人之爱的原初对象，而所有其他非人的东西都是人通过“同感”的方式将人类的情感移置到其中而成为人之爱的对象的。因此，对自然的爱、对一切活的东西和死的东西的爱，都是因为我们通过感情移置的方式把我们的感受赋予了自然客体，换言之，我们是从人的生活图景和类比的角度来看待自然客体的。在舍勒看来，基于同感所产生的这种对自然、艺术、知识和上帝的爱并非真正的爱，而只是爱的一种假象或幻象。^①

依照古典的爱观念，有一种对善本身的爱，这种爱可以脱离承载价值的对象。舍勒反对这种观念，他认为根本不存在对善本身的爱，因为这种爱必定是伪善，伪善的公式是：“要爱善的东西”或者“要爱人，因为他们是善的”。相反，我们应该爱所有的一切，因为宇宙万物都是价值的载体，这便是基督教的爱观念。^② 尽管基督教的基本教义是要爱上帝，但在舍勒看来，“对上帝之爱的最高形式不是对作为全善者即一个物的‘上帝’的爱，而是与上帝一起爱这个世界”。^③ 如果我们想把最高的道德性质归于上帝，那么我们只能把爱看作上帝的最内在的本质：上帝就是“无限之爱”。^④ 由于爱上帝就是爱一切，所以爱上帝必然蕴含着爱邻人、爱他人，而爱他人也设定了对方的回应之爱、反向之爱（Gegenliebe），由此导致的结果便是：人与人之间的相互之爱。由此，舍勒得出了“所有道德生物的休戚与共原则”（Prinzip der Solidarität aller sittlichen Wesen）。这一原则意味着，就道德价值而言，每个人都对所有人负有责任，而所有人都对每个人负有责任；意味着“我为人人，人人为我”；因此，也意味着，每个人都对他人的“罪责”负有“共同责任”，每个人都原始地分有他人肯定的道德价值。^⑤

（二）同情的奠基法则

舍勒认为，同一感、追复感受、共感、人类之爱（博爱）与非宇宙的人格之爱和上帝之爱之间（akosmistische Person-und Gottesliebe）存在一种本质性的奠基关系。这种奠基关系的顺序如下：

- （1）同一感为追复感受奠基；
- （2）追复感受为共感奠基；
- （3）共感为人类之爱（博爱）奠基；
- （4）人类之爱为非宇宙的精神人格之爱和上帝之爱奠基；^⑥

在舍勒看来，一旦我们认识到了上述四种奠基法则，我们就可以在这些情感力量的价值等级序列之上刻画一幅基于观念的（理想的）而非基于命令的真正的爱的秩序的图像。这样一幅图像对于伦理学和教育学来说都至为重要，因为它事关人的情感的培养。^⑦

既然在同一感、追复感受、共感、人类之爱（博爱）、非宇宙的人格之爱和上帝之爱这五类感受之间存在一种奠基关系，那么这同时也就表明，这些感受之间存在一种等级关系。这种等级关系在舍勒这里从根本上表现为一种价值关系或价值秩序。依照舍勒，爱在本质上是一种运动，即从较低的价值对象向较高的价值对象的运动，这种运动是人心的一种偏好，因此它会“自然而然”地从低到高不断超越和攀升，最终结果便是达到对纯粹精神的人格之爱和上帝之爱。人与宇宙万物一体，皆属自然，皆为价值载体，因此爱自然与爱他人（个体）、爱人类（共同体）是同一的。上帝之爱不是爱作为一个物的上帝，而是与上帝一起爱自然、爱这个世界中的万物，因此，最低层次的爱（对宇宙自然的爱）与最高层次的爱（对上帝的爱）从根本上来说形成了一种循环和同一。爱是自发的，而非像同感或共感那样是被动的，它并不朝向一个具体的目的，它本身就是目的，因此，真正的爱的秩序并非基于命令，而是基于观念，基于我们对先天价值秩序的自觉，伦理学和教育学

^{①②③④⑤⑥⑦} Max Scheler. *Wesen und Formen der Sympathie*, *Max Schelers Gesammelte Werke*, Band 7. Francke Verlag, 1973, S. 158, S. 164 - 165, S. 166, S. 166, S. 166, SS. 105 - 111, S. 112.

的任务也恰恰在于培养人的情感能力，因为只有具备了一定的情感能力，我们才能洞察到情感与价值之间的本质联系，才能自发地爱自然、爱他人、爱这个世界。

舍勒对以近代道德感哲学为代表的旧的同情伦理学的批判，目的在于指出，将道德建立在同情（实则移感、共感）的基础上是错误的，唯有爱才是道德的基础。爱与同情（共感）既有联系，又有区别。前者是主动的、自发的，后者是被动的、反应性的；前者为后者奠基。只有建立在自发的爱的基础上的同情（共感）行为才是真正的道德行为，而无爱的同情（共感）只能是一种居高临下的施舍和伪善。作为一名天主教信奉者，舍勒对爱的理解超越了世俗的伦理生活，跃升到了宗教一形而上学的层面，试图通过作为最高价值位阶的上帝为爱奠基，进而为一门质料的价值伦理学（核心是感受与价值的关系）奠基。心的秩序、心的逻辑、心的理性本质上是爱的秩序、爱的逻辑、爱的理性。

尽管舍勒没有直接讨论同情与正义的关系，^① 但我们可以从其理论中做出一种合理的推论：当基于爱和同情（共感）的价值秩序被确立起来之后，人类社会将会变成一个“我为人人，人人为我”，休戚与共，和谐正义的社会。更为重要的是，舍勒对同情、共感（也即同感）及其与爱之关系的分析一方面可以与斯洛特和努斯鲍姆的思想形成对比甚至为后者的观点提供合理性辩护（例如爱优先于同情，同情为正义奠基），另一方面也可以对后两者的概念工具和思想倾向中存在的误区进行矫正和批判（例如他们对同情、同感、感受传染这些概念内涵的混淆，对同感与道德关系的误解）。

二、斯洛特：同感关怀与正义

斯洛特是关怀伦理学（care ethics）的代表人物。在2007年出版的《关怀伦理与移情》^②一书中，他系统论述了关怀伦理与同感的关系，试图将同感看作普遍的道德基础，为德性伦理学和规范伦理学提供一种情感主义元伦理学的解释。^③ 在斯洛特看来，关怀伦理不必只局限于个人道德和关系问题：如果关怀伦理可以用于解释个人的道德问题，那它也可以讨论社会正义（包括法律的、经济的或分配的正义）。如果对法律正义和制度正义的这种解释能够证明关怀伦理不只是一种个人伦理，而且是一种更为普遍的伦理进路，我们就可以用这种进路解释更多的道德问题。^④

① 舍勒在讨论“报应”（Vergeltung）时，在两处提到了“正义”（Gerechtigkeit）概念：（1）报应理念的归属范围并非道德领域，而是与之根本对立的法律领域，报应本身绝非正义应当存在的必然要求。（Max Schele, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Felix 813, Meiner, 2015, S. 446）（2）正义就其本质被纯粹把握而言绝不要求以恶报恶，只有当从正义的本质核心出发时才会衍生出以下推论：若存在报应，则报应须以同等价值对待同等行为。（Max Schele, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Felix 813, Meiner, 2015, S. 448）舍勒在批评叔本华的理论时也提到了正义，他认为叔本华的核心关切并非在于对“同情”（Mitleid，实则同悲）中共感能力的积极价值进行肯定，而在于其中蕴含的痛苦（Leid）本身。他不仅认为同悲比“同乐”（Mitfreude）在经验上更为普遍，而且赋予其以更高的伦理价值。然而，在舍勒看来，“同悲优于同乐”的道德价值偏好仅基于功利性理由，而叔本华却试图为同悲赋予一种形而上学功能。至于他那种将爱也归因于同情（同悲）的谬误（甚至将所有道德价值，包括“正义”理念，都归因于同情的尝试），都是完全不可接受的。（Max Scheler, *Wesen und Form der Sympathie*, Bern und München: Francke, 1973, S. 65）由此看来，舍勒认为，不论是爱，还是正义，都不能归因于同情（同悲），前者是更根本的理念或价值。

② 原书名为 *The Ethics of Care and Empathy*，中译本译为《关怀伦理与移情》。在下文要提及的努斯鲍姆的《政治情感：爱对于正义为何重要？》一书中，“empathy”也被译为“移情”。为论述方便，本文在引用外文著作的中译本时一律将“移情”改译为“同感”，在引用中文论著时保留“移情”的表述。下文不再一一说明。

③ 斯洛特说：“我们能够将移情观念及对他人移情性关心的观念用以对道义论进行一种情感主义辩护。事实上，我们整个的讨论一直在含蓄地朝着一种相当普遍的主张推进，即移情反应的强度与我们通常理解的道德义务的强度是一致的。……对他人的移情关切是一种情感动机，移情者事实上是在提供一种关于道德上的对和错的情感主义的德性伦理标准。”参见斯洛特：《情感主义德性伦理学：一种当代的进路》，载《道德与文明》，2011（2）。

④ 迈克尔·斯洛特：《关怀伦理与移情》，128-129页，译林出版社，2022。

斯洛特认为，对法律正义、制度正义以及社会正义的理解与个人行为 and 态度的关怀伦理相似。同感关怀伦理（ethics of empathic caring）会根据人们是否表达、展示或反映了他们所应具有的同感动机或相反的动机来评估个人行为。斯洛特的道德标准可以概述如下：“一个行动是道德的或者是道德义务所要求的，当且仅当该行动体现或反映了行动者对他人的移情关爱。”^① 而一个社会的法律、制度和习俗就类似于整个社会的行为，因为其在某种程度上反映或表达了行为者的动机（或信念）。因此，同感关怀伦理可以认为，对于制度、法律、习俗以及社会实践来说，如果它们反映了其组织者和维护者的同感关怀动机，那么它们就是正义的，反之则是不正义的。^② 斯洛特的正义标准可以概述如下：“一个社会的法律、制度和习俗是正义的，当且仅当它们反映了其创立者和维护者的移情关爱。”^③ 这一标准可以看作同感关怀伦理正义观的积极原则。在斯洛特看来，父权制下的社会态度缺乏对女性需求和愿望的同感，因此缺乏对女性的尊重。所有反映这种态度的法律、习俗以及制度都与这种态度本身一样，是不正义的。^④ 例如，一个女孩想成为一名医生，而不想成为一名家庭主妇，因得不到家长理解而遭遇无视或压制，这是由于许多家长缺乏对女性志向的同感而没有尊重她们的选择（例如中国儒家伦理中的三从四德；某些阿拉伯国家剥夺女性的受教育权）。此外，在父权社会中，人们普遍认为，无论在家庭之外女性的角色是什么，她们都应该承担起照顾孩子和家务劳动的主要责任。男性很容易赞同这种观点，因为这可以给予他们更多自由或休闲时间，而作为丈夫，如果愿意给妻子造成这种负担，这就说明他对应该爱的人极端自私，对妻子极度缺乏同感（或对妻子不公平）。因此，基于关怀伦理的正义观会强烈谴责让那些有全职工作的妻子额外完成大多数照顾家庭的工作。^⑤

不过，斯洛特也注意到了这样一个事实：正如一个恶人并非其所有行为都是恶的（例如挠头的动作），一个对同胞的福祉或国家利益漠不关心甚至道德败坏的立法者也有可能通过一项无法体现其自私和冷漠的法律：例如在全国范围内允许汽车在红绿灯处向右转。这条法律尽管没有明确表现出对公民的移情关爱，但它仍然是正义的，或至少没有不正义。^⑥ 因此，斯洛特给出了其正义标准的补充条款或消极原则：“一个社会的法律、制度和习俗是正义的，当且仅当它们没有反映或表现出其创立者和维护者缺乏恰当的移情关爱。”^⑦

通过正义标准的积极原则和消极原则，斯洛特从正反两个方面揭示了社会正义与同感关爱之间的关联，明确将同感关爱视作社会正义的必要条件：“有效的权利和人们可以接受的正义必须以我们的同感敏感性和对他人的关怀为基础”。

^⑧在《关怀伦理与同感》中，斯洛特着重讨论了分配正义与国际正义的问题。^⑨

（一）分配正义

在斯洛特看来，贫困与平等是社会正义最重要的问题，同感关怀理论需要对财富的严重分配不均所造成的不正义做出回应。由于财富的分配与政治权力（political power）的分配（特别是公民政治权利的分配）直接相关，所以，同感关怀理论首先需要对权利分配所造成的不正义做出回应。^⑩

第一，关于权利的分配。斯洛特假设，如果国家立法者所通过的法律仅仅与立法者对公民的动机有关，那么就可以认为：如果立法者的动机能在法律立场上体现或表达出对同胞的同感，那么该法律就是正义的。^⑪ 一些国家的立法者对宗教信仰的不宽容或迫害表明他们对同胞缺乏同感，因此

^{①③⑦⑨} 黄伟韬：《基于移情的社会正义可行吗——论斯洛特的情感主义正义论》，载《哲学动态》，2021（5）。

^{②④⑤⑥⑩⑪} 迈克尔·斯洛特：《关怀伦理与移情》，121、123、123、122、124、122页，译林出版社，2022。

^⑧ Michael Slote. *Moral Sentimentalism*. Oxford University Press, 2010, p. 124.

对宗教信仰的不宽容或迫害就是不正义的，因为这种行为侵害了公民宗教信仰自由的权利。^①此外，斯洛特认为，一些由精英统治的社会否认大多数人的政治发言权和选举权，这是不正义的典型代表。而这种不正义可以借助关怀伦理得到说明，因为拒绝赋予公民基本的政治权利反映和表达了精英阶层对于保有他们的特权和财富的相当贪婪和自私的欲望。这说明比起那些对他人具有充分同感能力的人，该制度对同胞福利的同感远远不够。^②

第二，关于社会财富的分配。首先，斯洛特指出，一个显见的事实是，在精英社会中，残疾人、穷人以及失业者无法得到保障。即使这种社会允许每个人都有选举权（权利分配上是正义的），但统治精英也可以成功地反对为残疾人等弱势群体提供经济帮助的提案（财富分配上是不正义的），例如增加税收，建立更加完善的社会保障体系。以诺齐克（Robert Nozick）为代表的自由至上主义者（libertarianist）反对罗尔斯的分配正义，认为财产的获取必须通过合法劳动，而财产的转让也必须基于自愿，程序正义是社会财富分配的首要原则，国家不应对公民的合法所得进行强制干预，通过税收建立社会保障体系对社会财富进行再分配，意味着高收入者要多缴税，而低收入者可以不劳而获地获得收入补助，这是对公民权利的侵犯和对公民财富的劫掠。^③斯洛特认为，精英阶层的这种观念反映了其贪婪和自私，并且也表明他们不能够对社会的弱势群体进行充分的同感。^④在他看来，一个分配正义的社会必须体现统治精英的同感，为此必须建立社会保障体系，并通过累进税制（progressive taxation），对富人和高收入者征收更多的税。实行累进税制的一个很好的道德理由在于，它能够在整个社会范围内实现更大的经济平等。^⑤因为，既然边际效用（marginal utility）递减，向富人征税显然比向穷人征税造成的损害更小。但更重要的是，当我们向富人征税是为了让穷人获益时，后者得到的收益要大于前者的损失。这一事实对我们支持累进税制提供了同感的基础。

其次，斯洛特认为，同感伦理中的正义理论比功利主义更优。相较于功利主义，情感主义正义论可以实现更大程度的平等。^⑥为了论证这一观点，他举了下面这个例子。假设有两个人 V 和 W，V 贫困潦倒，饥寒交迫，而 W 衣食无忧，天资聪颖。一个慈善家 U 可以选择帮助 V，使其摆脱贫困，也可以选择帮助 W，使其有机会到名校深造，施展才华。如果置身于 U 的情境中，（在其他因素相同的情况下）大多数人可能会倾向于选择帮助 V 而不是 W，原因就在于同感。同感伦理认为，我们需要同时考虑边际效用和绝对处境（Absolute positionality），来确定哪些行为是道德的或正义的。这是因为，那些具有充分同感能力的立法者会对社会中那些地位更低或境况更糟糕的人给予更多同感和特殊关照。^⑦

（二）国际正义

斯洛特指出，大多数人认为，正义的社会必须要有正义的法律和制度，才不会对其他国家的民众充满敌意或冷漠。这一点显然是正确的。但是，一种强调同感的正义理论自然会强调以上问题。正如道德感强烈之人自然会对其他国家（并不认识）的人产生同感一样，具有充分同感能力的立法者也会考虑到其他国家公民的福祉。相对于他国民众而言，这些立法者可能更关心本国民众，因为关怀伦理不会像功利主义者那样毫不偏袒自己，但他们通过的法律（例如对国外难民的人道主义援助）至少应该在某种程度上反映其对其他国家民众的关心（并综合考虑本国民众的福祉）。^⑧

作为当代道德情感主义的代表人物，斯洛特将同感问题从道德领域延伸到了社会和政治领域，

①②④⑤⑦⑧ 迈克尔·斯洛特：《关怀伦理与移情》，122、124、124、125、127、128页，译林出版社，2022。

③ 罗伯特·诺齐克：《无政府、国家和乌托邦》，179-218页，中国社会科学出版社，2008年；转引自黄伟韬：《基于移情的社会正义可行吗——论斯洛特的情感主义正义论》，载《哲学动态》，2021（5）。

⑥ 黄伟韬：《基于移情的社会正义可行吗——论斯洛特的情感主义正义论》，《哲学动态》，2021（5）。

确立了基于同感关怀伦理的正义原则。鉴于分配正义和国际正义是当代正义理论的核心关切，所以斯洛特也着重从这两个方面进行了阐释。就其阐释而言，一方面，他对同感与正义之间深层关系的揭示（正义源于同感），有助于破除理性主义规范伦理学和理性主义政治哲学轻视或无视情感的偏见，发挥情感在观念塑造和制度建构中的积极作用；另一方面，他将同感看作道德和正义的充要条件，试图在普遍的意义上为伦理和正义奠基，因此陷入了情感基础主义，^①这与现代社会的契约伦理和理性慎思的协商民主严重不符。同样重视情感与正义问题的努斯鲍姆同意情感对于正义的重要性，但她认为斯洛特错置了正义的情感基础（用模糊而不稳定的“移情”取代了具有认知结构的“同情”），割裂了理性与情感的关系，将二者截然对立起来，无法为现代政治正义提供坚实的理论基础和可操作的实践策略。在她看来，一种健全的正义理论必须将经理性审视的情感（爱与同情）与普遍的理性原则结合起来，共同作为公共政治生活的指南。因此，她的正义理论不是对罗尔斯和斯洛特正义理论的拒绝或替代，而是进一步的扩展与完善。^②

三、努斯鲍姆：同情、爱与正义

作为一名伦理学家和政治哲学家，努斯鲍姆对情感与政治的关系做了非常出色的研究。在2013年出版的《政治情感：爱对于正义为何重要？》一书中，她将政治学、政治心理学与政治哲学结合起来，探讨了一个始终困扰着政治哲学家的现实问题：“如何在一个充斥着私欲、贪婪本性、焦虑情绪和自我利益的世界中，为一个合宜社会提供良善的公共文化和稳定的政治原则？”^③她的答案是：合宜的政治情感或公共情感。

什么是政治情感？在努斯鲍姆看来，所有那些与政治原则或公共文化相关的情感都可以叫做政治情感或公共情感。政治情感的“表达对象是国家，是国家的目标、制度和领袖，是国家地理以及公民同胞亦即共享公共空间的居民伙伴”^④，因此，它抒发的是针对国家的目标、制度、领袖、地理、公民同胞、价值观、关键承诺等的强烈情感和赞成或不赞成的态度。例如沃尔特·惠特曼（Walt Whitman）在写给亚伯拉罕·林肯（Abraham Lincoln）的哀悼诗中表达了对美国这个国家的复杂感受，其中包含热烈的爱、自豪和深切的悲伤。^⑤而泰戈尔在《金色的孟加拉》中表达了对美丽国土的自豪与热爱，以及对未竟事业的忧伤。^⑥在努斯鲍姆看来，公共情感往往是热烈的，对国家实现其目标会产生巨大影响，它们既可以赋予这些目标以新的活力与深度，也可以使其脱轨，触发或强化社会分裂、等级分层以及形形色色的失职或惰性。^⑦

努斯鲍姆指出，人们常常以为，只有法西斯主义社会或富于侵略性的社会才是情感强烈的，并且需要聚焦于情感的培养。这样的看法既错误又危险。之所以错误，是因为所有社会都充满情感，每一种政治理想都有自己独特的感情支撑，都需要考虑政治文化的稳定性、维护其所珍视的价值；^⑦之所以危险，是因为对于一个自由社会来说，放弃情感的领地而听任其中形成反自由的势

^① 斯洛特坦言：“关怀伦理学明确地是一种情感主义（sentimentalist）和反理性主义（anti-rationalist）。”参见斯洛特：《情感主义德性伦理学：一种当代的进路》，载《道德与文明》，2011（2）。

^② Nussbaum. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. The Belknap Press of Harvard University Press, 2006, p. 25.

^{③④⑦} 玛莎·C. 努斯鲍姆：《政治情感：爱对于正义为何重要？》，6、2、2页，中国人民大学出版社，2022。

^⑤ “那正午的太阳，多么神奇，普照无遗，充满力量，那每秒的黄昏即将到来，还有那令人神往的夜晚与星光，它们都在我的城市闪耀，把人们和大地拥入怀抱。”（沃尔特·惠特曼：《当丁香花最后在庭院盛开》，转引自玛莎·C. 努斯鲍姆：《政治情感：爱对于正义为何重要？》，2页，中国人民大学出版社，2022）

^⑥ “我金色的孟加拉，我爱你。你的蓝天，你的空气，宛如那笛音，永远拨动着我的心弦。”（泰戈尔：《金色的孟加拉》，转引自玛莎·C. 努斯鲍姆：《政治情感：爱对于正义为何重要？》，2页，中国人民大学出版社，2022）

^⑦ 玛莎·C. 努斯鲍姆：《政治情感：爱对于正义为何重要？》，166-167、3页，中国人民大学出版社，2022。

力,会让后者在人民心中占据极有利的地位,从而让人民认为自由价值冷淡而乏味。^①为此,努斯鲍姆认为,所有政治原则,无论好坏,都需要情感支持,以确保它能够随着时间的推移继续保持稳定。同时,所有合宜的社会都需要培养同情与爱的适当情感,以防止社会分裂和等级分层。^②

在努斯鲍姆看来,自由社会追求正义与一切人的机会平等,这种类型的社会有两个培养政治情感的任务:一个是唤起并维系对一些价值物的强有力承诺,例如社会再分配、完全包容被排斥或边缘化的群体、环境保护、对外援助以及国防建设。另一个是抑制在所有社会并最终在我们所有人身上都潜藏的某些危险的倾向,即通过贬低他人和使他人屈从来保护脆弱的自我这一倾向。例如,厌恶与嫉妒,将羞耻强加于他人的欲望,等等,所有这些情感都表现于所有社会,且很有可能表现于每个人的生活中。如果不加遏制,它们就可能造成极大的伤害。在作为立法过程与社会构成的指导依据时,它们所造成的伤害尤为严重。^③

那么,如何完成这两个任务呢?依靠爱与同情(compassion)。在她看来,“维系一个合宜社会的所有核心情感都根源于爱,或是爱的诸形式”,^④因此,爱构成了一个合宜社会的情感基础,它为合宜的公共政治文化提供情感支持。如果说正义是一个好的国家或合宜的社会所追求的目标,那么爱对于正义当然重要。一方面,大多数人的同情都趋于狭隘,人们很容易沉湎于自我欣赏的东西,而忘记了其小圈子之外其他人的需求。因此,扩展同情的范围,将情感从自我及其小圈子中延伸出来,导向社会中的其他人,特别是那些弱势群体,导向国家及其目标,甚至是国家以外的世界上的其他民族和人民,可以让人们拓宽思路,转而致力于更大的公共善。^⑤另一方面,即便社会在没有陷入人人自私自利、贬低甚至损害他人利益的不平等误区时,也潜藏着这样的危险,因而需要通过爱的教育、同感教育来积极主动地加以平衡和中和各种情感。这样的教育要培养人们爱的能力、同感的能力,在另一个人身上看出完整而平等的人性,尊重和保护他人。^⑥

努斯鲍姆在讨论同情时使用的概念是“compassion”,这个概念与道德哲学意义上的“sympathy”具有相同的含义,特指我们对他的痛苦或不幸所产生的悲悯怜惜之情。^⑦正如其所说:“我所指的‘同情’是一种指向(一种或多种)其他生物的严重苦难的痛苦感情。”^⑧在她看来,同情包含三种作为必要成分的观念,它本身具有一个认知结构。

第一种是“严重性”(seriousness)的观念:在经历同情的过程中,体验到这种情感的人会认为他人正以某种严重且非同寻常的方式遭遇不幸。这种判断往往是,也应当是,体验到这种情感的人从一种外在观察者或评价者的视角所给出的。我们如果觉得遭遇不幸者只是在无病呻吟,就不会同情他们。此外,我们如果认为某个人并没有意识到其境况非常糟糕,反而会同情这个人,尽管这个人并不认为他的情况很糟糕。^⑨

第二种是“无过错”(nonfault)的观念:我们如果认为一个人的悲惨处境是其自己选择或造成的,那么往往就不会对其感到同情。无过错观念并非所有同情的必要条件,因为并非所有的同情都涉及责任评定(例如动物之间的同情)。但是,在大多数成年人类的同情形式中,这种观念是必要的。在同情中,至少有很大一部分的困境或不幸是由那个人不应受责备的方式造成的。因此,亚里士多德认为,对悲剧中的英雄人物感到同情,就是因为他是无可责备的,对其失败没有任何责任。许多人并不会对穷人感到同情,因为他们相信穷人是因其自身的懒惰和不努力而造成贫穷的。^⑩

第三种是“相似可能性”(similar possibilities)的观念。有同情心的人常常会认为遭遇不幸的人和他(她)自己一样是脆弱的,在性格或命运方面有类似的可能性。对于大多数人而言,相似脆弱

①②③④⑤⑥⑧⑨⑩ 玛莎·C.努斯鲍姆:《政治情感:爱对于正义为何重要?》,3、3-4、4、19、4、4-5、204-205、205、206页,中国人民大学出版社,2022。

⑦ 张浩军:《同感、他人与道德:从现象学的观点看》,31-32页,生活·读书·新知三联书店,2024。

性的想法可能是一种造成同情性反应的重要途径。但是，即使在最常见的成人同情中，相似性观念作为一个概念条件也不是绝对必要的：因为，原则上，即使我们没有将他者的困境看作与我们可能经历过的困境相似，我们也可以对他们产生同情。我们对动物苦难的同情就是一个很好的例子：我们确实和动物有许多相似之处，但我们并不需要这种想法才能明白动物遭受苦难是不好的，或者才能对它们有所同情。^①

除了上述三种作为同情之必要成分的观念外，努斯鲍姆创造性地提出了第四种作为同情之要素的更深层次观念，即“幸福主义的思想”（eudaimonistic thought）。这种思想的实质是将遭遇不幸的人置于感受到同情这种情感的人的生活的重要部分之中，被同情者是同情者“最重要的目标和计划之一”。^② 在努斯鲍姆看来，人的主要情感始终是幸福主义的，也就是专注于自己最重要的目标和计划，并且是从这些目标的视角出发而不是从某些非个人的视角出发去看待世界的。因此，当我们自身的福祉和人生目标受到损害时，我们会感到恐惧；而当我们的人生计划中具有重要地位的人遭受损失时，我们会感到悲伤。^③

不过，努斯鲍姆提请我们注意，我们对他人不幸的关注是不稳定的，很容易返回自身或周围环境，除非在这种关注之上建立某些更稳定的关切结构，以确保人们持续地关心那些不幸的人。因此，任何一种同情的政治运用都有这样一个任务，即创造出稳定的关切结构，以广泛地扩展同情；但是，幸福主义告诉我们，这需要在我们当下的关切和一个更广泛的关切范围之间架起一座桥梁，与此同时，这个关切范围仍旧能被识别为“我们”和“我们的”。^④

在给出了同情的定义之后，努斯鲍姆也给出了同感的定义：同感是“采取他者视角去想象他者处境的能力”。^⑤ 因此，同感不只是对于他者状态的了解，也不同于设想自己处于他者的位置时会有什么感觉。此外，同感也不只是情感传染，因为同感还需要进入另一个人的困境中，而这就需要自我和他者之间做出某种区分，并且需要某种想象性的换位。^⑥

显然，不论是从概念上，还是从发生机制上来说，同情都不同于同感。在一般情况下，人们会认为，同感是同情的必要条件，但不是其充分条件。因为一个虐待狂可能会对他者的处境有相当的同感，并且利用这种同感去伤害他人。一个演员可能会对其扮演的角色充分地同感，但却没有任何真正的同情。事实上，他/她可能会以充分同感的方式来扮演某个他/她拒绝同情的人，例如，这个演员相信他/她扮演的角色所遭遇的一切不幸都是自己造成的，或者认为使其不开心的所谓困境根本就不值得令其不开心。^⑦

努斯鲍姆强调，虽然同感不是同情的充分条件，但同情常常是同感发展的结果。巴特森的实验表明，在其他条件不变的情况下，区分实验参与者对悲惨故事有所同情和没有同情的重要变量在于生动想象的体验。原则上，对那些我们无法很好地想象，甚至完全无法想象其体验的生物，我们仍可以对他们的苦难感到同情。因此，同感对于同情来说也并非必要，同感不是同情的必要条件。不过，在努斯鲍姆看来，一般情况下同感是极其有用的。由于人类评估困境的能力并不是完美的，所以我们应当尽可能设身处地地去想象他者的困境，并在这种想象的基础上进行思考和行动。^⑧

斯洛特基于情感主义立场将同感（同情）看作社会正义的普遍基础，认为一切道德和正义问题都可以通过同感得到解释。努斯鲍姆反对这种极端立场，认为同情（同感）永远都不可能成为道德和正义的充分条件。因为，基于人类关怀的同情（斯洛特所谓的同感）有其缺陷。（1）首先，关怀是会动摇和变化的，通常会随着时间的推移而减少，因此无法维持处理长期问题所需要的那种帮助他人的意志努力；（2）更麻烦的是，人们时常会由于同感引发的同情而做出有违原则或道德的事

①②③④⑤⑥⑦⑧ 玛莎·C. 努斯鲍姆：《政治情感：爱对于正义为何重要？》，207、207、207-208、208-209、209、209、209、209-210页，中国人民大学出版社，2022。

情。巴特森的研究表明,那种典型地由个人苦难叙事所产生的同情,常常会通过这种特殊主义而动摇好的原则。例如,一旦对需要器官移植的人的困境有了同情性的理解,我们会接受相关的原则和政策。而一旦我们被某个患者悲惨而生动的故事感染时,我们往往就会背离自己原先所赞同的公平正义原则,放弃好的政策和程序,为其提供便利或谋取私利(例如不公平地把这个人提前到名单的首位,让其优先获得捐赠的器官)。而人们所想象的故事主人公往往会占绝对优势而被偏爱,胜过那些基于人们已经接受的公平标准而更值得被偏爱的其他候选者(例如,对于所有那些等待器官移植的人,谁先获得捐赠的器官谁就有可能先活下来)。^① 巴特森的实验提醒我们,我们对一个人的同情有可能妨碍对其他人的同情。即使建立了好的原则,对特定个体的同情依然是公平运作这些原则的威胁。因此,我们必须意识到这些危险并阻止它。^②

为此,努斯鲍姆指出,我们绝不能把同情视为公共选择的一个未经批判的基础,情感基础主义和忽视情感都是同样有害的。但是,我们也不应该放弃同情所具有的价值,否则我们的原则就有可能失去意义和鼓舞人心的效力。我们必须在生动的想象和不偏不倚的原则之间安排某种持续而警醒的对话,寻找两者最佳且最融贯的契合,并始终追问:对于那些我们能够生动地想象其艰难处境的人,我们有权为他们提供什么?与此同时,我们需要在多大程度上遵循不偏不倚的原则?并且,我们还必须通过挑战想象力,积极努力地在生动想象的个案和不偏不倚的原则之间架设一座桥梁,以提醒人们,他们在某个被生动描述的个案中所回应的困境事实上是更为广泛的。一种同情的公共文化必须在二者之间建立对话和沟通的机制。^③

质言之,努斯鲍姆提出了解决个体同情与公共正义之间矛盾的两种方式:(1)以稍微一般化和抽象化的形式呈现悲剧性困境,这能自然地使得人心选择一般性的公平政策,而不是对特定个人的救济。这种一般化的同情经验创造了一条通往好原则的桥梁,并且在其自身中便是具有原则的情感,而这些情感是其内容的一部分;(2)同情永远都不应成为普遍原则或公共政策的一种未经批判的基础,它应该始终处在与种种原则和一般道德规范的对话中。此外,一种充满活力的批判性文化也应该防止同情退化成为一种宗派主义的、为少数人谋利的工具。^④

为了使爱与同情落实在具体的行动中,努斯鲍姆提出了爱国主义的观念。在她看来,爱国主义是一种以国家为对象的强烈情感。它是爱的一种形式,不同于简单的认同、承诺,或对原则的接受,它通过要求人们爱作为一个整体的国家来爱这个国家的人民,由此来培养一种利他主义。依照朱塞佩·马志尼(Giuseppe Mazzini, 1805—1872)的观点,我们的生活浸淫在贪婪和自利之中,因而我们需要一种指向普遍福利的强烈情感,来激励我们通过奉献和牺牲支持共同利益。但是要想有足够的动机力量,这种情感的对象就不能是纯粹抽象的,例如“人类”,而必须是明确的、有具体指向的。国家就是这样一个对象,它足够本土化,足够从属于我们,足够具体或者至少容易被具体化,能有力地激励我们,同时又足够强大,以使我们的的心灵参与到一个超越贪婪和利己主义的对象中。^⑤ 努斯鲍姆认同马志尼的观点。在她看来,同情强烈地激发了利他的道德动机,它在人们的日常情感与更广泛、更不偏不倚的原则之间架起了一座桥梁。^⑥ 在爱国情感上,公民把彼此当成家人接受,分享共同的历史叙事和奋斗目标。这样一来,公民就通过想象和爱拉近了距离,实现了团结。^⑦

培养爱国主义需要具体的实践策略,为此,努斯鲍姆提议,现代社会要重视悲剧和喜剧作品的教化意义,因为它们可以塑造同情,超越厌恶,更好地实现公民团结。^⑧ 在她看来,古代雅典的民主政体高度重视悲剧和喜剧在公民教育中的地位。由戏剧引发的情感与基于慎思和争论的民主理念并不冲突,恰恰相反,它们被看作政治讨论的重要意见。^⑨

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨ 玛莎·C. 努斯鲍姆:《政治情感:爱对于正义为何重要?》,223-224、459、224、2459、302、302-303、305、372、377页,中国人民大学出版社,2022。

总之，通过对悲剧和喜剧的研究，努斯鲍姆试图表明：对政治家园的爱可以被构建成为一种扩展同情的形式。对国家的爱，只要以适当的方式构建，就与公民独特的个性和对自由的承诺完全兼容。不论是对国家的爱本身，还是一种充满爱的同情，都能够成为或者扩展为一种政治原则的载体，而又不妨碍公民追寻自己热爱的事物。笑声可以在保持轻松和质朴的同时克服厌恶，促进共同善。^①

四、反思与评论

在上文中，我们分别对舍勒、斯洛特和努斯鲍姆的相关思想做了分析和论述，对同情、同感、爱与正义之间的复杂关系有了较为全面和深入的把握，对当代的道德情感主义和政治情感主义有了更深刻的认识。在充分肯定三位哲学家的思想贡献的同时，我们也应该看到他们的思想各自所存在的问题以及相互之间形成的分歧和张力。

舍勒的现象学伦理学虽未直接建构现代意义上的制度正义理论，但其通过根本性地翻转“爱”与“同情”之间的奠基关系，为理解正义的道德心理基础提供了深刻的本体论洞见。具体而言，舍勒有力地批判了近代同情伦理学将道德还原为被动性、反应性心理机制的自然主义倾向，确立了爱作为自发性、价值开显行为的优先地位。他进而指出，剥离了爱的同情极易沦为一种将受助者客体化的心理传染或居高临下的施舍，非但不能通向真正的道德团结，反而会伤害人格尊严。基于此，舍勒主张唯有依循客观的“爱的秩序”，在精神位格之爱的引导下，同情才能超越偶然的情感波动，成为构建“休戚与共”之实质正义的坚实基础。这一思路不仅深刻诊断了现代性中“心的失序”，也为后世的情感主义正义理论提供了重要的哲学支撑。然而，舍勒的理论也存在显著思想和时代局限。首先，他将伦理图景的最终效力寄托于“上帝之爱”和先验的价值秩序。在价值日益多元且已祛魅的现代世俗社会中，由于缺乏共享的形而上学基础，这种依赖特定神学预设的论证难以转化为公共理性所能普遍接受的规范性来源，因而其理论的普遍有效性面临严峻挑战。其次，由于舍勒过度聚焦于个体“心的秩序”与精神人格的内在完善，未能充分阐明这种内在之爱如何外化为处理权利分配、法律规范等复杂社会议题的政治实践方案，因而其正义观念不免带有道德理想主义的色彩。尽管如此，舍勒关于“无爱的同情不仅虚伪且具有伤害性”的现象学分析，对于警惕当代情感主义正义论可能滑向的精英主义姿态或情感偏私，依然具有不可替代的范导价值与警示意义。

斯洛特说：“正因为我们对他人的关切/关心在心理上取决于移情，因而，移情对于任何一种情感主义德性伦理学都是非常重要的。”^②因此，他将“同感”与“关怀”这两个词组合在一起形成的“同感关怀”（empathic care）这个概念实际上表明：同感为关怀奠基。如果将关怀理解为爱的一种初级形式，那么这也就意味着对他人的关爱建立在同感的基础之上，而这种观点恰恰是舍勒要着力反对的。在舍勒那里，爱是同感的基础，而不是相反。努斯鲍姆认为爱优先于同情，同情应当建立在爱的基础之上，这与舍勒的观点完全相同。二者间的区别或许在于，舍勒的爱源于基督教的上帝，而努斯鲍姆的爱则是人类生活经验（脆弱性）、古典伦理德性和政治德性（但也不排除基督之爱在现代世俗社会的隐秘延续）以及人的认知形式交织在一起的复杂现象。^③

斯洛特用同感来为社会正义奠基的观点有其合理之处，但也存在深刻的理论困境。首先，在性别平等问题上，如果女性已经基于某种文化观念完全接受了自己的社会角色和劳动分工（例如，女人就应该生儿育女、照料家庭）而不认为这是性别歧视的话，那么同感本身很难改变这种“适应性

① 玛莎·C. 努斯鲍姆：《政治情感：爱对于正义为何重要？》，446页，中国人民大学出版社，2022。

② 斯洛特：《情感主义德性伦理学：一种当代的进路》，载《道德与文明》，2011（2）。

③ Martha C. Nussbaum. *Love's Knowledge: Essay on Philosophy and Literature*. Oxford University Press, 1990.

偏好”，情感主义正义论并不必然造成性别平等；（2）在权利和财富的分配问题上，在对外来移民和子孙后代的责任问题上，由于同感的“即时效应”（时间即时性和感觉即时性）和“偏袒性机制”，^①我们更倾向于照顾“自己人”和“身边人”的利益，从而无法保证分配正义；（3）在道德实践上，基于同感的个体道德具有“偏私”性质，^②而公共道德本质上要求人们更加“无私”，它要寻求的是全体社会成员普遍认可和遵循的道德法则。如果将那些仅仅适用于个体道德的准则强行推广到公共领域，极有可能因私害公，从而导致价值错乱。例如，在个体道德领域，我们更多地爱护家人、亲友是道德要求的体现（所谓“亲亲”），但若将这种原则用于公共政策的制定和实行（例如亲亲相隐），^③就必然会导致各种利益裙带关系的形成，进而滋生以权谋私、损公肥私、徇私枉法、因情害法等腐败行为。^④显然，同感是一把双刃剑，一方面，它的确如斯洛特所认为的那样有助于在更普遍的层面上推动社会正义的实现，但另一方面，其潜在的偏私性和不公正也容易走向正义的反面。因此，我们不宜过分夸大同感在公共领域中所起的作用，而应准确把握和限定其边界。^⑤

斯洛特和努斯鲍姆的情感主义理论共享了同感和感受传染的概念，但他们对这两个概念的理解存在偏差。例如，斯洛特说：“同感指的是，当我们看到别人处于痛苦之中时，从我们自身自发地产生的感情。”^⑥显然，斯洛特把同感当成了一种情感。然而，同感并不是一种情感，而只是一种意识行为。努斯鲍姆认为，“同感不只是情感传染”，^⑦“人从很小的时候开始，在进入社会学习之前，便已具备在同情方面进一步发展的条件。与许多动物一样，他们会显示出与某种模仿习性相关联的情感传染。但是他们很快就发展到了视角获取和移情的阶段……比起任何其他声音，比起他们自己哭声的录音，婴儿更容易随着其他婴儿哭声的录音而哭泣。因此，可以说他们已经能够体验同情的情感了。”^⑧显然，努斯鲍姆把情感传染当成了同感的一部分或一个阶段，而且把它与同情混淆了起来。但是，依照舍勒的观点，感受传染不是同感，也不是同情，三者有根本的不同。同感或同情在本质上是对他人情感和精神生活的认知和理解，而感受传染则是被动的盲从，它与同感毫无关系。在感受传染的情况下，既不存在对于他人之快乐和悲伤的感受意向，也不存在对其体验的任何参与。感受传染的最大特点在于它完全不以任何关于陌生快乐或悲伤之认知为前提。感受传染是盲目的，它缺乏对这种感受本身的理解。婴儿哭只是情感传染的结果，根本不是同情，因为婴儿并不真正理解其他婴儿为什么哭。

斯洛特和努斯鲍姆的同感-正义理论本质上是一种道德动机引发论，即同感引发同情（关爱），同情（关爱）通向道德和正义。然而，同感不等于同情，同情也不等于道德。同情本质上是一种“同悲”（Mitleid），因为对一个人的快乐表示同情不合常理。同情一个人的处境，并不必然意味着在道德上认可一个人的行为，也并不意味着会采取一个道德行动，例如，我们可能会同情一个罪犯

① 依照道德心理学的研究，我们对在时空和情感距离上离自己越近的人越容易产生同感，而同感的程度也越强。例如，对亲人的同感往往比对陌生人的同感更深入和持久，对同胞的同感往往比对外国人的同感更深入和持久，而对当代人的同感也比对未来人的同感更深入和持久，相应地，我们所应承担的道德义务也更多，要求也更高。

② 斯洛特说：“道德——常识道德——告诉我们，较之陌生人，我们具有一种更强的帮助家人和朋友的义务。然而，正是移情及其天然的倾向，使得我们或者说引导我们对亲密者更为关切并照此而行为。”参见斯洛特：《情感主义德性伦理学：一种当代的进路》，载《道德与文明》，2011（2）。

③ 有学者认为传统儒家所倡导的“亲亲相隐”原则就具有滋生腐败的倾向。参见邓晓芒：《再议‘亲亲相隐’的腐败倾向》，载《学海》，2007（1）。

④ 黄伟韬：《基于移情的社会正义可行吗——论斯洛特的情感主义正义论》，载《哲学动态》，2021（5）；韩玉胜：《斯洛特移情关怀伦理学的价值内涵及其局限》，载《哲学研究》，2017（11）。

⑤ 韩玉胜：《斯洛特移情关怀伦理学的价值内涵及其局限》，载《哲学研究》，2017（11）。

⑥⑦⑧ 玛莎·C. 努斯鲍姆：《政治情感：爱对于正义为何重要？》，17、209、222-223页，中国人民大学出版社，2022。

(妻离子散，家破人亡)，但并不因此而认为他是无辜的；我们对他表示怜悯，但并不一定会帮助他。同感与道德之间没有必然联系，它是一种“中立的”意识行为，与道德无涉。一个有很强同感能力的人并不一定有很强的同情心，也不意味着他品德高尚。相反，他很可能是一个虐待狂、伪君子。^① 虽然斯洛特和努斯鲍姆的正义概念指向的是社会正义、政策和法律制定者（例如政府或立法机构）的正义，而非个体的正义，但前者的实现依赖于后者，个体同感与道德-正义关系之不充分性决定了社会道德-正义实现之不充分性。在社会正义领域注入同感/同情，固然有助于构建人际间、国际间的尊重，保障弱势群体的福祉，激发爱国主义和国际人道主义的热情，从而为一些实质性的政策和行动提供理论支撑。但是，由于同感/同情本身的局限性，使其无法发展出一种自足的社会正义理论。因此，在社会正义的实践中，我们在诉诸同感/同情的同时也应像努斯鲍姆自觉地意识到的那样，避免陷入情感基础主义，而应寻求与各种理性原则和规范的对话，通过理性慎思和情理平衡将我们的同感/同情转化为具有行动意义的策略，推进社会公平正义的实现。^② 事实上，除了正义的情感理论之外，努斯鲍姆还提出了正义的能力理论，从另一个角度丰富和发展了罗尔斯以来的正义理论，实现了对政治情感主义的一种自我超越。^③

斯洛特和努斯鲍姆都主张通过培养同感（爱与同情）来培养爱国主义这种政治情感，以激发公民的奉献牺牲精神，实现社会团结，维护公共利益。然而，基于同感和同情的爱国主义很容易陷入沙文主义、盲目的爱国主义，使公共文化和政治情感趋于封闭和保守。斯洛特说：“相对于其他国度的人而言，我们对同胞拥有更为强烈的道德义务。基于移情的关怀伦理认为，由于历史和传统的共享，比起在其他国家的人或来自其他国家的人，我们更容易对同胞产生同感。当然，这种偏爱经常退化成沙文主义和（从本源上讲的）盲目爱国主义。但是，这在同感伦理看来是可以接受的，我们很难对此做出解释。”^④ 显然，斯洛特已经自觉地意识到了狭隘爱国主义的消极后果，但鉴于其情感主义的原则，却又无能为力。作为道德现实主义者的卢梭曾指出，同情转变成爱国主义这一政治美德，其结果是，“凡是爱国者对外国人都是冷酷的——在他们心目中，外国人只是同他们毫不相干的路人而已”。^⑤ 斯密虽然主张由一个“中立的旁观者”监督和裁判我们的道德情感，但从他对同情的限制来看，同样会导向与卢梭一样的结论和现实后果：如果同情像他们所认为的那样只能限定在一个熟人社会、一个小社会中，那么这样的社会不免会陷入保守、封闭和排外。因此，我们在警惕道德理想主义者所倡导的道德普遍化、道德全球化的同时，也应该警惕道德现实主义者所主张的道德地方化和道德狭隘化。^⑥

结 语

同情、同感、爱与正义的关系问题错综复杂，这种复杂不仅是概念层面上的，而且更重要的是事实层面上的。同感既非道德的充要条件，亦非正义的充要条件。唯有建立在爱的基础上的共感才有可能实现斯洛特意义上的同感关怀和努斯鲍姆意义上的同情。虽然舍勒的爱观念具有宗教-形而上学的根据，与现代民主社会中的世俗之爱并不完全一致，但从利他主义的角度来看，他的基于

① 张浩军：《同感、他人与道德：从现象学的观点看》，11页，生活·读书·新知三联书店，2024。

② 黄伟韬：《基于移情的社会正义可行吗——论斯洛特的情感主义正义论》，载《哲学动态》，2021（5）。

③ Nussbaum. *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*. The Belknap Press of Harvard University Press, 2006。因主题所限，本文不讨论努斯鲍姆关于正义的能力理论。

④ 迈克尔·斯洛特：《关怀伦理与移情》，47页，译林出版社，2022。

⑤ 汉宁·里德：《无处安放的同情：关于全球化的道德思想实验》，38-42页，广东人民出版社，2020。

⑥ 张浩军：《同情的边界：读汉宁·里德的〈无处安放的同情〉》，载《书城》，2023（1）。

爱的同情伦理学对于斯洛特的道德情感主义和努斯鲍姆的政治情感主义仍具有积极的借鉴意义。^①

斯洛特与努斯鲍姆将对同情与爱之关系的讨论从道德领域扩展到社会政治领域，不再把同情只看作一种单纯的道德情感，而且同时也将其看作一种政治情感，认为同情与爱有助于克服计算思维的短视和冷漠，增进人际间的理解和尊重，最大限度地照顾到边缘人群和弱势群体的利益，促进性别平等和分配正义，在激发爱国主义、实现公民团结的同时，促进国际正义，这在一定程度上有助于平衡情感与理性的关系，维护社会和政治稳定，缓解现代西方社会普遍存在的贫富分化、个体至上、道德冷漠、民族主义和地方主义等顽疾，促进全球平等和正义。

不过，在肯定道德情感主义和政治情感主义的合理性的同时，我们也应该看到情感与理性的界限、道德与政治的界限，在避免陷入情感基础主义和道德理想主义的同时，也要避免陷入盲目的爱国主义、狭隘的民族主义和保守主义。

Sympathy, Love, and Justice: An Investigation based on Max Scheler, Michael Slote, and Martha C. Nussbaum

ZHANG Haojun

(School of Philosophy, Renmin University of China)

Abstract: The relationship between sympathy (empathy), love, and justice is a central issue in moral sentimentalism and political sentimentalism. Based on the fundamental motivation of altruism, Scheler, Slote, and Nussbaum have provided representative arguments for a sentimentalist theory of justice from the perspectives of phenomenological ethics, virtue ethics, and political philosophy, respectively. Scheler's critique of the old sympathy ethics, represented by modern moral sense philosophy, aims to demonstrate that building morality on the foundation of sympathy (which is essentially empathy) is misguided. Only by establishing the foundational role of love over sympathy (empathy) and reshaping value perception in accordance with the objective "order of love" can genuine moral solidarity and social justice be restored. Slote, on the other hand, constructs a sentimentalist normative ethics based on empathy, attempting to regard empathy as both a necessary and sufficient condition for morality and justice, thereby laying the groundwork for the legitimacy of rights and social justice. Nussbaum, while agreeing with Slote that sympathy (or empathy) is not only a moral emotion but also a political or public emotion—and that cultivating and expanding sympathy can contribute to social solidarity and justice (even international justice)—also aligns with Scheler's view that love precedes sympathy (or empathy). She argues that the imaginative empathy required by society is nurtured by love, and only empathy grounded in love can truly achieve tolerance and care, thereby realizing social justice. While affirming the rationality of moral sentimentalism and political sentimentalism, we must also recognize the boundaries between emotion and reason, as well as between morality and politics. We must avoid falling into emotional foundationalism and moral idealism, while also steering clear of blind patriotism, narrow nationalism, and conservatism.

Key words: Altruism; Empathic Care; Political Emotion; Social Justice

^① 尽管斯洛特也认为“同情”可能会帮助别人，但不是不由自主地帮助，甚至存在居高临下的强者姿态，但他并没有像舍勒那样用爱为同情奠基，而是将同情（关爱）建立在了同感（移情）的基础上。