

共同体感与道德赋能

——论共同善的情感基础与实践机制

卢俊豪

[摘要] 共同善是伦理学的一个重要范畴，但公共与私人、共同体与自我之间的冲突常常会导致现实中面对“共同善”时难以回避的道德两难困境。对共同体与个人何者优先的不同回答，会导致对“共同善”概念的不同理解。若把共同善建基于个体自我关切的互惠互利，则容易陷入“单元论”的谬误；而在交互主体性的视角中强调共同体之优先性，虽在概念上更为完备，但同样难以回应多元文化“不可通约性”的诘难。因此，要回应这一诘难并为共同善进行辩护，其中一个方案是论证“共同体感”的先天价值，为共同善建构稳固的道德情感基础。而在实践中，共同体感的先天存在无法避免共同善所遭受的冷遇及不同个体在实践中所呈现的特殊性，这一难题的解决需要我们进一步探索共同善的道德实践机制，这为激发道德感知与规范情感的道德赋能概念创造了理论和实践空间。

[关键词] 共同善；共同体感；先天价值；移情；道德赋能

自古希腊城邦政治以来，共同善(common good)便是为实践提供规范性解释(normative explanation)的重要伦理范畴，常被视为公共生活的最高价值之一，在近现代政治理论当中更成为解释一个政权正当性(legitimacy)或是定义人们良善生活(the good life)的重要概念。罗尔斯在阐述其正义理论时曾指出：“政府的目标被设想为集中在共同善上，即旨在维持对每个人有利的条件并达到对每个人有利的目标”^[1](232)，而所谓共同善，即“某些在适当的意义上有利于每一个人的一般条件”^[1](245)。罗尔斯的观点正确地揭示了共同善的重要性，但这种基于“个人”与“利益”的共同善观念在概念上并不完备。本文将从当代英美政治理论的相关论述开始，对“自我”与共同体何者优先的难题进行回应并试图论证个人与个人之间并非相互孤立，彼此之间的交互和移情是个人构成“自我”的重要基础，只有基于这种共同体优先的观点，共同善才不会被矮化为出于个体互利互惠的单薄概念。而为了进一步避免个体主义带来的单元论谬误，同时为多元文化价值的不可通约性问题找到根本的解决方案，本文将借用舍勒的现象学理论资源，论证共同善的情感基础——共同体感具有先天性，并结合斯洛特的“二阶移情”理论，阐释共同体感的先天价值，进而为共同善的情感基础进行辩护。然而，尽管共同体感具有先天价值，我们依然无

法保证共同善在实践中被普遍追求和实现，为此本文将进一步围绕“移情”概念，对道德赋能进行探析，以阐明促进共同善的实践机制。

一、共同体的优先性：共同善的概念前提

关于共同善的讨论可追溯至亚里士多德，他认为政治是在社区中与他人一同完成的公共生活，政治的目的即共同体存在的目的在于塑造更好的个人，以良善生活为最终归属，这是政治共同体与简单的军事同盟（如部落）的核心区别，城邦法律的实际意义在于“促成全邦人民都能进于正义和善德的永久制度”^[2]（138）。因此，政治共同体的善关系到共同体中的每一位成员，关系到每位成员如何趋向于“善”并过上一种良善的生活，共同体与成员之间以“善”为羁绊而相互构成。亚里士多德的观点形成了一种传统的共同善（common good）概念，即共同体的善（the good of community）一方面区别于个体的善，不是个体善的简单集合；另一方面共同体以完备的“共同善”为目的，其功能必定是保护和促进其成员的“个体善”。虽然这种观念已经在一定程度上体现出个体和共同体之间的相互关系，但难免仍会落入普遍主义的困境。亚里士多德强调城邦的“善”，但对善的衡量过于单一化，以致有时为了整个城邦的“善”，会不可避免地忽略甚至侵损少数人或者个人的幸福。在现代政治哲学中，罗尔斯的正义论也强调共同体的重要性，并且表现出一种强烈的批判倾向：反对“亚里士多德式”的普遍主义立场，彰显“自由主义式”的个体主义立场。罗尔斯在《正义论》中详细论述了“社会联合的观念”（the idea of social union）^[1]（523—532），其中区分了“共同体的善”的两种意义。其一，是在“私有社会”（private society）观念下强调一种传统个人主义的预设，把“利他”仅仅理解成一种达到“私人目的”（private ends）的手段，由此解释人们达成的社会联合；其二，同样强调合作主体在前的个体性，但与前者不同，罗尔斯还进一步强调个体拥有超越“私有社会”而与他者共享的最终目的，私有社会中仅仅把社会合作看作负担，而在一个良序社会中，“共同的制度和活动”本身就是一种“善”，在共同体中利他与达成私人目的会因此而产生重叠乃至互补，而这种重叠与互补会产生对于他者的感情（affection）和情感纽带（ties of sentiment）以促进社会联合。桑德尔把罗尔斯的第一种解释称为“手段型共同体观念”（instrumental conception of community），把第二种解释称为“情感型共同体观念”（sentimental conception of community）。^[3]（180）虽然在罗尔斯的后一种解释中，仁爱（benevolence）、仁慈（mercy）等种种产生于私人目的与利他目的重叠和互补的利他情感成为个体与共同体之间的关系纽带，但这种解释本质上仍未摆脱自我优先的个体主义预设。罗尔斯发挥了康德哲学传统中的自我观，提出了“无负荷的自我”（unencumbered selves），强调作

为个体的自我有其独立性和优先性。即便是在情感型共同体观念中，罗尔斯强调的依旧是自我的优先性，人与人之间的情感纽带实质上依附于一种自我的权利以及由理性推出的相互性（reciprocity），这只是把人际间的互惠互利（reciprocal advantage）视为共同善的概念前提。桑德尔反对罗尔斯的共同体观，并主张一种社群主义的观点，主张我们对“共同体”的描述实质上还是在“描述一种自我理解的方式，这种方式成为主体身份的组成部分”^[3]（181）。因此，罗尔斯基于个体的优先性而建构的“共同体”概念，使得理解“个体”自我的方式产生了偏差，也使得“共同善”成为一个空洞而单薄的概念。为此，桑德尔提出了“构成性共同体观念”（constitutive concept of community），认为在伦理意义上共同体优先于自我，共同体对每个个体都有着重要的“构成”作用：“对于他们来说，共同体所描述的，不只是他们作为公民拥有什么，而且还有他们是什么；不是他们所选择的一种关系（如同在一个志愿组织中），而是他们发现的依附；不只是一种属性，而且还是他们身份的构成成分。”^[3]（181—182）桑德尔认为个体构成了其所在的共同体，而其所在的共同体亦构成了每个个体对于自我的理解，构成了他们的自我认同和归属。因此，不可能存在罗尔斯所设想的优先于共同体、无负荷的自我，个体的自我目的必须与其所在的共同体相联系而存在，不可能先于共同体存在。罗尔斯认为个体在逻辑上及存在论意义上优先于共同体，因此个体间的情感纽带仅仅是派生于自我目的的。与之相反，桑德尔的构成性共同体观念则为共同善提供了更完备的概念前提：共同体优先于个体而存在，并且构成了个体对自我的感知和认识；因而在个体的自我感知与情感中，必定存在与共同体共生的情感，这种情感或感觉我们称之为个体的共同体感（sense of community）。在罗尔斯的视角中，个体与个体之间的相互性必须依赖于自我的优先性，这难以对现实当中为了“共同善”而无私利他、牺牲的道德超义务行为（moral supererogation）进行本质上的解释，“共同善”也因此成为空洞的、与人类现实生活样式和心灵状况不符的“空中楼阁”，这种基于相互性的“共同善”只是一种“伪善”，只是一种对“个体善”的伪装，只能作为互惠的善而具有某种工具性价值。因此，只有突破罗尔斯自我优先的共同体观及其限制，从“共同体”与“个体”的交互关系入手，我们才能理解“共同体感”共生于共同体与自我的本质特征，理解共同体的优先性。桑德尔指出，共同体感必定“在参与者的目的和价值中，就像友爱和同胞之情一样明显”^[3]（181），对于自我主体身份具有基础性的建构作用。这是我们理解“共同善”的重要概念前提，只有基于“共同体优先”，共同善或共同体的善才能作为一个真正具有内在价值的伦理概念。然而，即使通过上述论证我们可以指明共同体的优先性是共同善的重要概念前提，但桑德尔等社群主义者仍面临这样的困境——

一在网络时代的信息洪流与多元价值、文化处境中，不同的文化传统与价值取向如何在一个多元的社会中寻求共识，如何处理多元价值间的不可通约性（incommensurability）。桑德尔的观点表现出强烈的“交互主体”倾向，接下来我们将借助舍勒的现象学理论，为这种交互主体视角下的自我及共同体观念提供进一步的论证，并以共同体感的先天价值来回应上述的不可通约性诘难。

二、共同体感：共同善的情感基础

舍勒通过现象学的本质直观方法，提出了一种既不同于个体主义（individualisms，如康德、罗尔斯等人的观点）也不同于普遍主义（universalisms，如功利主义者的观点）的伦理政治观点——凝聚主义，并且主张把凝聚原则作为“所有可能社群的本质单位一般的理论”^[4]（753）中最基本的原理。舍勒认为，“人格本身在它的每一个行为进行中也是作为某一种广泛的人格共同体的成员而在自身体验活动中被给予的”^[4]（745），而这一关于人格共同体的观点实质上奠基于对先天质料的论证。

（一）共同体感的先天性

在舍勒看来，以康德（先天主体论）和尼采（经验主体论）为首的个体主义错误地把“个别”当作“个体”，因而陷入了“单元论”的谬误^[4]（740）——认为个体人格是价值的设定者，排除总体人格之承载价值的能力，每个人格只需要对自身负责，而不需要对他者负责或承担任何共同的责任，罗尔斯自我优先的共同体观亦难免这种单元论的谬误。而亚里士多德式普遍主义的弊端主要是把人格存在的自身价值附属于共同体或历史过程的目标当中，忽视了前者应有的独立性，是一种错误认识价值秩序的“偏好欺罔”^[4]（147），其危害是在根本上把“我”（个体之自我）作为一个不可替代的独立个体的平等价值消融在一个“大我”（共同体，如亚里士多德的城邦）当中，忽视了个体人格的价值。因此，为了克服个体主义的“单元论”谬误和普遍主义带来的“欺罔”，舍勒强调要对“个体”与“个别”进行人格上的区分^[4]（730—744），并提出了“不可替代的凝聚原则”^[4]（766），他认为在探讨行为主体（人格）层面上的社群单位（即最高形式的社群单位——人格共同体）时，“每个个别人是对总体人格（以及对在这个总体人格‘中’的每个个别人）共同负责的”^[4]（765），对个体人格的强调并不会排除“总体人格”的存在，总体人格只是与个别人格相对，但是与个体人格是交互存在的。这是因为“每个人不仅在一个背景上觉知到自己，并且始终将自己觉知为在某个中心化的体验联系之总体的‘成员’，这个总体性在其时间性的延展中叫做‘历史’，在其同时性的延展中叫做‘社群单位’……它构成了一个永远无法终结的总体性”^[4]（747）。而总体人格作为这些社群

单位背后所呈现的总体性，并不是被构建出来的，不是个别人格的总和或者从个别人格中抽象出来的，而是被直观体验到的。舍勒为了进一步论证这种总体性，提出了一个著名的思想实验——“认识论的鲁滨逊”：设想一个人从来没有见到过自己的同类生物，也没有任何关于与自己同类生物存在的认知或经验，这个人是否能感知到自己作为某一共同体之成员的状态呢？舍勒认为：“即使是一个臆想出来的认识论的鲁滨逊，他也会在对某些共同构造出一个人格一般的行为种类的那些缺乏充实的行为之体验中，共同体验到他的这种在一个社群单位中的成员状态。”^[4]（747—748）在这里，舍勒是依据“认识论的鲁滨逊”的某种直观体验来进行思想实验的，并且这种直观体验并不依赖于现实经验，因而并非从任何经验中归纳而来，而只是在经验中被给予和呈现的；“缺乏充实的行为之体验”一旦被直观地体验到，“鲁滨逊”也会同时直观地体验到“同类存在”之“充实”的预设，即自己作为“社群单位中的成员状态”，这便是“共同体感”。

（二）作为现象学直观的先天概念

舍勒关于个体人格与总体人格之关系的论证，实质上奠基于一关于先天价值的观点：由于“价值”本身是先天的而非单纯“主观的”“经验的”，价值在现实中是否会在个体的经验中被给予或呈现，与价值的先天性无关。因为人格仅仅是价值的载体，无法设定或创造价值。因此先天的价值先在于每个个别人格，从上述的思想实验中便可知作为“社群单位”的共同体即具备这种先天性。值得注意的是，作为认知概念，“先天”一般是指在认知上不需要经验的归纳，不需要依赖于经验证据，而是通过直观即可直接被理解或发现的性质。在这个意义上，舍勒与康德的主张是一致的，他们都认为伦理学的奠基是先天存在的而非经验归纳的，伦理学的先天奠基不依赖于我们在经验中所认识到的具体“善好之物”。但舍勒的“先天”不同于康德的“先天”，舍勒并不同意康德关于伦理学奠基于先天形式的主张。在康德看来，所谓“先天的”必定是“形式的”，先天性必定是通过理性活动而被发现的普遍必然性，他把通过感知或直观而“被给予”的质料排除在“先天”之外；但对于舍勒而言，所谓先天的东西并不一定是“形式”，先天的东西也可以是在经验中“被给予”的质料：“我们将所有那些观念的含义统一和定律称之为‘先天的’，这些含义统一和定律是在不顾及任何一种对其思维的主体及其实在自然属性之设定的情况下以及在不顾及任何一种对一个可为它们所运用对象之设定的情况下，通过直接直观的内涵而成为自身被给予性。”^[4]（91）本文所指的“先天”亦承接舍勒的观点，是一种强调现象学直观的“先天”概念，凡是在直观中自身被给予的东西都是先天的。还需要注意的是，在舍勒看来价值存在于任何经验之中，并且是在我们的经验中直接通过现象学直观而被给予我们的。舍勒强调：“只有当价

价值概念不是在独立的想象中得到其充实，而是从善业中抽象出来时；或者，只有当它们可以从善业事物对我们的快乐或不快的状态所起的实际作用中被看出来时，康德的做法才是正确的。”^[4]（39）因而舍勒主张人格是道德价值的载体，但价值本身并不依赖于载体而存在，只是通过载体被给予我们，价值本身是先天的，所以价值不可能被还原为可被感知的具体价值之物，也不能像康德所设想的那样被还原为形式法则，这就是舍勒关于价值作为先天质料的考察。基于此，我将进一步论证具有先天性的共同体感何以作为先天价值而成为共同善的情感基础。

（三）共同体感的先天价值

通过现象学直观的方法，舍勒将人类心灵复杂的情感现象区分为两类^[4]（376—391）：一类是对某些对象的觉知、体验和感觉，即作为心灵之功能而具有意向对象的“情感活动”；另一类是作为先天之情感而不具有意向对象的“情感状态”^①。虽然不同的人会有不同的体验和情感活动，这使得情感或感觉似乎是偶然的、任意的、主观的，但正如价值与让人们具体感受到价值的种种具体善好之物不同，情感状态也与人们具体的情感活动不同，在舍勒的先天概念中，价值和情感状态都是先天的，因此是客观的、绝对的，这使得“一门绝对的并且（奠基于）情感的伦理学”^[4]（377）^②成为可能。舍勒指出，通过我们关于某种“情感状态”的“情感活动”经验，可以说明这两者的差别。他以“疼痛”为例说明了这一问题：当疼痛作为一种情感状态被给予我们时，我们具有“感受到某种疼痛”的情感活动，在舍勒看来情感状态是先天的，而情感活动则是把握某种情感状态的功能。舍勒认为：“当我‘忍受那种疼痛’‘承受’它、‘忍耐’它、甚至可能‘享受’它时，这里所涉及的更多是一些变换不定的事实组合。在这里，在情感活动的功能质性中发生变更的（也包括例如可以发生程度上的变更的）东西，肯定不是这个疼痛状态……情感状态和情感活动因此是根本不同的：前者属于内容和显现，或者属于接受它们的功能……所有特殊的情感活动内容都具有状态的本性。”^[4]（379—380）当我们的心灵遇到外在世界或遇到这些情感状态本身时，情感状态才会通过我们所感知、所再现或所接受的内容而唤起情感活动，进而通过情感活动的中介与意向性对象产生联系。因此，当我们追问自己为什么会具有某种情感时，我们只能在情感活动中去探究使我们进入这种情感状态的缘由，因为情感状态自身并没有直接和对象相关，是非意向性的，只有在情感活动中才存在着某种与对象相连的意向性感受。舍勒进一步指出：“情感活动原初地指向一种特有的对象，这便是‘价值’。所以‘情感活动’才会是一种有意义的情感活动并且因此而是一种能够‘被充实’和‘不被充实’的事情。”^[4]（382）由于情感活动实际上就是对价值的感知，并且情感状态的“被充实”或“不

被充实”本身亦能激发感知价值的情感活动，价值就是在情感活动中被给予、被呈现的现象，而先天的情感状态也能够作为情感活动中通过直观而被给予，其本身便具有先天的价值。当我们体验到关于某一情感状态的情感活动时，比如我体验到关于“共同体感”的情感活动时，这种情感活动本身即价值感知：当“共同体感”没有被充实时，即会感到“共同体感”的要求——作为共同体之成员原初地对其他共同体之成员负有责任这一要求——没有被充实，我们会因此而具有负面的情感活动，反之则具有正面的情感活动。而当代同样致力于建构情感主义伦理学的斯洛特也提出了与舍勒类似的观点，认为情感是道德价值的源泉。斯洛特也曾承认，其所阐释的情感主义理论与舍勒早期的观点有一定的相似性^[5](xi)。他们都认为道德的客观性能够以某种情感主义的形式而被理解和解释，但斯洛特更强调移情和关怀在道德判断中的优先性，个人的行动是否表达、体现或反映了行动者基于移情的关怀动机是对其进行道德判断的标准^[6](125)。不过，一阶移情由于受个体主观偶然性及对所在情景认知上的偶然因素等影响，作为经验性的道德因素并不能充当道德价值的来源，因而斯洛特主张以“二阶移情”作为伦理价值的来源，认为“道德赞许是一种二阶移情”^[6](39)。斯洛特所谓的二阶移情，即对他者移情情感的移情，本质上可以理解为以共同体感这一情感状态为对象的情感活动，并且这种情感活动能原初地指向善、恶的道德价值。斯洛特认为，当我们通过二阶移情，即对他者对其他人的移情有所移情时，如果感受到他者①②关于“fühlen”和“gefühlszuständen”，其英译一般为“feeling”及“feeling state”，而在文本所引的舍勒中文译本中则译为“感受活动”及“感受内容”，为了更直接地与文本标题中的“情感基础”呼应，本文均改译为“情感活动”与“情感状态”。括号中的内容“奠基于”为笔者补充内容，特此说明。对其他人缺乏移情，则会有一种心寒的感受(feel chilled)，相反，如果感受到他者对其他人充分移情时，则会有一种心暖的感受(feel warmed)，并且正是这种基于二阶移情的冷暖感受固定了道德善、恶的指称^[6](57—68)。而一个人对其他人充分移情或缺乏移情，实质上是其共同体感“被充实”或“不被充实”的情感状态在经验中的被给予与呈现：当充实的共同体感在经验中被给予时，“我们对共同体之其他成员是原初负责的”，这一意识在经验中被直观地给予，因而一个人会对他者之境况有所关切，进而感同身受，充分移情；相反，当共同体感“不被充实”时，我们便会会对共同体之其他成员之境况无动于衷，缺乏移情。这一思路可以帮助我们在借用舍勒的质料先天理论的同时，悬搁“凝聚主义”背后的宗教预设，悬搁上帝之爱对共同体以及共同体感先天价值的最终担保。我们已经论证，共同体感是在经验中通过直观被给予的，因而具有先天性，而按照上述关于“二阶移情”的阐释，共同体感的

充实或不充实作为先天的情感状态，本身就是其他情感活动进行价值感知的基准之一。当我们看到一个行为，并且通过移情感受到行为主体的情感时，我们会对这种通过移情而得来的行动主体之情感状态有相应的情感活动，进而有所判定：如果行动主体之情感体现了对其他人的充分移情，体现了共同体感之充实时，那么我们会对此心生暖意；如果缺乏移情，共同体感不被充实时，那么我们会心生寒意。先天的共同体感本身就具有伦理价值，如舍勒所论证的那样，共同体感充分或不充分的情感状态，是我们通过直观就能直接把握的，并且会原初地激起相应的情感活动和价值感知，这就是共同体感的先天价值所在。尽管不同文化之间确实存在某种经验维度的不可通约性，就如同每个人都会经验到不同的情感活动一样，但是，价值的先天性和共同体感的先天价值确保了每个人都会如“假想的鲁滨逊”那样，直观地觉知到自己所属的总体性以及作为共同体成员的状态，确保每个个体对非本己的任何其他行为都是“原初负责”的，因而会对“共同体感”之充实或不充实有所反应，产生相应的情感活动与价值感知。所以共同善所蕴含的价值并不会因不可通约性而发生改变，由于共同体感具有先天性，共同善对所有个体都具有同样的规范效力。

三、道德赋能：共同善的实践机制

接下来我们将从实践的维度出发，进一步探索如何看待共同善在现实中的冷遇，以及如何推动共同善的实现。

（一）赋能之需要：共同体感的感知落差与共同善的冷遇

当我们感知到陌生人的不幸远大于自己时，我们会倾向于认为将有限资源用于帮助陌生的不幸者，比起用于自己身上具有更大的道德意义，而这种由非自我关切的移情与关怀所驱动的行动，实际上与亚里士多德所认为的高尚（高贵）的行为^[7]（276—277）是一致的：这种高尚的行为的实质在于，其目的是实现超出自我关切的共同善，其行动者也会在此共同善的获得过程中得到自我的提升和精神的满足。但在实践当中，这种道德意义并不一定能被普遍地采纳，高尚的行为往往不是普遍行为，先天的共同体感在现实中存在一定的感知落差，不同个体对“共同善”的不同追求和偏好亦会导致共同善在现实中遭受冷遇。这背后的原因在于，个体在实践中所实现的道德潜能不同，其所具备的道德感知（moral perception）能力会存在差异，即便对于同样的对象、情景和行为，不同的个体所感知到的道德意义仍会存在差异，以致形成不同的道德判断和道德行动；即使是同一个体，在面对不同的对象、情景和行为时其所实现的道德潜能和所具备的道德感知亦有可能存在差异。^[8]因此，要促进共同善的实现，就需要通过道德赋能（moral empowerment）^[9]（34—48）来把“未发”的先天共同体感唤醒为“已发”的利

他情感，把潜在的道德动机变为现实的道德行动。

(二) 赋能之关键：利他情感与道德感知的激发

围绕“移情”与“关怀”的规范伦理理论是道德赋能机制合理性的重要理论基础，是我们理解道德赋能所赋之“能”的关键。斯洛特强调，基于移情的作用，即使我们有能力更好地帮助一些境遇只是不够完美的他者（并使得总体的效用更大），我们还是会并且应当趋向于对一些境遇很差的他者展现出更多的关心。因此，道德赋能所实现的道德感知实际上便是以“移情”“关怀”为心的道德能力，作为其中一种价值感知的官能（faculty），只有通过促进个体对他者的移情和关怀，促进个体相应的情感活动，才能把这种官能和进行道德判断时所处的情境联系起来，才能缩小具体的实践情境和规范性的道德要求之间的差距，进而实现道德能力的提升。因此，道德感知能力的激发，关键在于激发我们相应的情感活动，发展我们的道德情感。斯洛特曾指出：“爱，慈善，同情，这些都可以被称作是道德情感，但是这并不意味着某个拥有爱或者同情心的人就必定是在考虑道德，或是，这些情感是植根于，或者其存在是部分地源于，（某些）独立的道德原则、规则或者标准。事实上，道德情感这个词似乎只是简单意味着，某种情感被认为是道德上值得称赞的或者是和道德相关的。”^[10]（87）并非所有情感都是道德情感，但是在道德上得到我们赞同和认可的情感，就必定是具有规范意义和价值的道德情感。而基于移情和关的利他情感，尽管在情感主体没有考虑到任何道德原则的情况下仍会得到我们在道德上的赞同，是因为其实质是以共同体感为基础的，其存在本身就符合“共同体感”的先天价值，所以利他情感作为一种道德情感有其不证自明的规范性面向。而当利他情感越充分时，道德感知的官能就越具有敏感性。这一由移情触发利他情感、提升道德感知的过程，便是道德赋能驱使个人推进共同善的关键所在。

(三) 赋能之过程：通过移情机制的理由传递

如上所述，道德赋能的要旨在于让行动主体自觉、自主地激发自身的道德潜能，即让行动主体在实践中通过移情充分发展道德情感，提升道德感知能力，进而自觉接受来自共同善的价值规训。因此，道德赋能在过程上不同于知识性传播或者价值观灌输的一切形式的教育或道德教育，个体只有参与到共同体中，植根于共同体感的利他情感才能通过移情的作用在行动主体心灵层面实现两方面的赋能：一是内在的价值赋能，即在行动主体的自我意识中，把与价值相关的指称与行动主体的某些经验固定地联系在一起，形成关于价值的不同判定和判断；二是从内到外的实践赋能，即把各类价值判定聚合在一起，结合对具体情境、对象的感知，形成具体的信念理由与行动理由。价值赋能与实践赋能是道德赋能同一个过程的两个方面，其实现离不开移情机制的作用。移情所具有的认知性功能是我们理解移情对道德赋能

之重要性的关键所在。在西方理性主义的思维传统中，情感往往被认为不具备认知性功能，移情以及人类心灵的情感接受性层面时常被忽略，因而情感常常处于与理性二分或对立的位置，在舍勒看来，这是与我们的现实经验不符的。不管是舍勒还是斯洛特，都会认为这种情理二分的观点是站不住脚的，因为情感和价值既不是纯粹理性的，也不是纯粹基于经验感受的。因此，道德赋能不应受限于情理二分的框架而忽视移情的认知性功能。通过对特定情境下他人情感的“感同身受”，理解他人行为的动机与理由，这样一种移情的过程同样能把他人的“理由”传递到自身，通过移情的机制认知和接受他人的“理由”，促使个体把潜在的道德动机变为现实的道德行动。因此要驱使个体对于共同善的追求和实现，说教或知识性的传播并不一定会有所成效，但通过“移情”，使得个体在合理的特定情境下对他者的情感有所感知，进而有所判断，则能更直接地触发个体实践的心理动机，进而激发相应的实践。如果缺乏这一情感维度，过分讲究事实性知识而忽视对情感的激发，忽视“移情”，那么在现实当中个体的共同体感就会存在落差，共同善也会遭到冷遇。休谟曾经指出，理性并不能产生任何行为，只能作为一种认知的工具，所以他提出了这样的论证——“一个狡猾的恶棍”（a sensible knave）^[11]（135）可以熟知所有关于道德的知识和论证，但是在行动中仍能若无其事地继续行恶；类似地，个体可以对一些知识性的内容乃至情感的传递进行理性的判定，熟知其他行动主体所传递的理由及其论证，但是在生活中仍然没有与之相对应的价值信念追求，实际上仍不接受某些规范的约束。这一现象的原因也在于缺乏充分的移情。在理智上或者知性上认知“理由”并不足以使行动者获得足够的心理动机去实践服从这些“理由”的行为，理由与动机之间存在着一定的落差。要真正获得共同善，就要通过道德赋能填补这一落差，让个体在参与共同体的实践中形成能经受住反思论证的道德感知与行动理由。

结 语

若以一种自我优先于共同体的观点去考察共同善，则只能从自我关切中理解人性，共同善亦因此被矮化为出于个体互利互惠的单薄概念，这样的共同善只能是一种不充分的善，而若以一种共同体优先的观点去思索共同善的根基，便可以在构成性的共同体观念中找到个体追求共同善的先天情感基础——共同体感。通过结合舍勒的情感现象学和斯洛特的二阶移情理论，我们能够共同善找到其情感基础的理论根基，但这并无法保证共同善在实践中得到彰显。因此，要通过移情，实现道德赋能，唤醒个体利他的道德情感和道德感知潜能，才能最终实现真正的共同善或共同体的善。即便无法宣称不为共同善而积极参与公共生活是道德上值得谴责的，也不可否认这是一种道德感知和利他情感的缺乏而导致的个体道德缺陷。而

基于共同善的道德情感基础，在政治实践的层面我们应该倡导一种积极的国家观，如桑德尔所强调的：“我们应当更直接地关注同胞们所带入公共社会的各种道德和宗教信仰——有时质疑并反对之，有时聆听并学习之，而不是加以避免。这样的政治是强调道德参与的政治，它不仅是一个激动人心的理想，也为公正社会提供了一个更有希望的基础。”^[3] (317) 国家与社会应该进一步引导社会成员积极参与到公共领域当中，让个体在实践过程中感受到实践本身对行动者的情感触动以及其他行动者内心的真实感受，同时以合理的机制引导个体完成道德赋能，激发个体的道德感知官能和利他情感，为其先天的共同体感找到现实的实践场域。通过道德赋能，激发国家与人民群众、共同体与个体之间的道德情感纽带（共同体感、利他情感），将成为促进共同善发展的有效实践机制。

参考文献：

[1] (美) 罗尔斯. 正义论 [M]. 何怀宏, 何包钢, 廖申白, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 2015.

[2] (古希腊) 亚里士多德. 政治学 [M]. 吴寿彭, 译. 北京: 商务印书馆, 1997.

[3] (美) 迈克尔·J. 桑德尔. 自由主义与正义的局限 [M]. 万俊人, 等, 译. 南京: 译林出版社, 2001.

[4] (德) 马克斯·舍勒. 伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学: 为一种伦理学人格主义奠基的新尝试 [M]. 倪梁康, 译. 北京: 商务印书馆, 2011.

[5] Michael Slote, *A Sentimentalist theory of the mind*, Oxford: Oxford University Press, 2014.

[6] Michael Slote, *Moral Sentimentalism*, Oxford: Oxford University Press, 2010.

[7] (古希腊) 亚里士多德. 尼各马可伦理学 [M]. 廖申白, 译. 北京: 商务印书馆, 2010.

[8] Lawrence Blum, *Moral Perception and Particularity*, *Ethics*, 1991, 101(4).

[9] 卢俊豪. 新媒体语境下大学生道德赋能探析 [M] // 王正平. 教育伦理研究: 第四辑. 上海: 华东师范大学出版社, 2017.

[10] Michael Slote, *Morals from Motives*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

[11] (英) 休谟. 道德原则研究 [M]. 曾晓平, 译. 北京: 商务印书馆, 2001.