

從邁克爾·斯洛特「移情」關懷論戴震「以情絜情」

羅雅純

一、當代中西哲學「情感轉向」的新趨向

宋明理學「理欲之辨」歷經數百年「存理滅欲」¹標榜下，成為理學家論道德的一貫模式，理學家落在如何體證「形上性理」，對於「形下之氣」、「形下之欲」則以駁雜不純為所忽視，「天理／人欲」命題延至清代，形成理欲之分，人人皆能言之，更確立了程朱理學高踞廟堂的局面。然而清初思潮演變，儒者開始轉而關注身心連結以及情感欲望的關係，尤其是十八世紀思想家「戴震」，主張「情欲主體」的道德哲學，肯定身體與情欲的實存價值，從情欲與天理的對立到融合，可謂是集明清之際反理學思想之大成。

今日中西方價值觀交流儼然成熟，恰巧的是，當代中西哲學皆不約而同有「情感轉向」的討論現象。值得關注在西方過去強調主體性哲學發展下，「情感」被定位與「理性」對立，擔任道德論證中次要附屬的角色。但隨著「德性倫理學」在當代復興，開始質疑過去傳統對「情感」理解是否過於貶抑？尤其是邁克爾·斯洛特 Michael Slote²「情感論德性倫理學」(Sentiments Virtue Ethics)，便主張情感論的「德性」。「情感」是否仍居於生命道德主體次要的地位？便也躍身形成「情感主義」(Emotionalism)討論的焦點。遂此，本文擬以邁克爾·斯洛特「情感論德性倫理學」之「移情」對比戴震

¹ 程頤言：「人心私欲，故危殆；道心天理，故精微。滅私欲，則天理明矣。」另外，朱熹亦言：「人之一心，

天理存，則人欲亡；人欲勝，則天理滅，未有天理人欲夾雜者。學者須要於此體認省察之。」「學者須是革盡

人欲，復盡天理，方始是學。」程頤之言請參見宋·程顥、程頤：《二程集》(一)，《河南程氏遺書》卷二十四

(台北：漢京文化事業有限公司，1983年9月)，頁312。朱熹之言，參見〈力行〉，《朱子語類(一)》卷第十

三，收入《朱子全書》十四冊，頁388-389及頁390。

² Michael Slote(邁克爾·斯洛特)美國邁阿密大學著名倫理學教授，愛爾蘭皇家科學院院士，是西方德性倫理

學發展中重要思想者。他曾任美國馬里蘭大學哲學系主任、現執教於邁阿密大學，研究集中在道德、政治哲學、

理性選擇理論、道德心理學、教育哲學等領域，並試著建構一種不同於亞里斯多德主義的德性倫理。

「以情絜情」，探討「以情絜情」可否作為道德決策和情感共通的標準？以「移情關懷」的德性倫理學與「情欲動機」所開展「絜情關懷」倫理是否相通？本文寄望於此，採以參照對比戴震「絜情」／邁克爾·斯洛特「移情」情感道德理論，探究這源自人性內在德性動機，道德判斷與道德原則的基礎是否可能？諸此問題之提出，形成本文研究之動機。

二、邁克爾·斯洛特「情感論德性倫理學」

近代西方倫理學發展，自 1958 年伊莉莎白·安斯康 (G.E.M. Anscombe) 發表《現代道德哲學》以來，倫理學界很大程度上是對亞里斯多德 (Aristotle) 倫理學的呼應和提倡。³許多認同「德性倫理學」者，如菲利帕·福特 (Philippa Foot)、羅薩琳德·赫斯特豪斯 (Rosalind Hutshouse) 等皆被認為是亞里斯多德主義代表。他們源自對「規則倫理學」理論傾向的反動，認為倫理學不是道德立法理論，不在於建立所謂普遍規則、道德義務，認為康德主義⁴和功利主義的「現代規則倫理學」(Normative Ethics) 儘管言之鑿鑿，但理論卻相互衝突，導致社會對道德哲學的集體不信任⁵。因此「德性倫理學」主張返回生活關注「行為者」的內心德性。所以自 20 世紀 80 至 90 年代早期，西方倫理學的發展通過揚棄道德直覺完成上述理論任務⁶，而這正是德性倫理學發展的歷史背景。

事實上，仔細觀察西方「古典倫理學」與「現代倫理學」、「德性倫理學」與「規則倫理學」的區分仍存在著許多模稜兩可混淆之處。「德性倫理學」之所異軍突起，主要就為了解決近代道德傳統出現背離與矛盾。誠如麥金泰爾 (MacIntyre Alasdair) 所言，我們所處的這樣一個道德破碎的時代，是一個

³ 美國布法羅州立大學余紀元教授，在《德性之鏡：孔子與亞里斯多德的倫理學》、林航（譯）（北京：中國人民大學出版社，2009 年），頁 1-2。該書導論指出：1958 年世界上同時出現兩篇重要文獻。一為英國哲學家伊

莉莎白·安斯康 (G.E.M. Anscombe) 的《現代道德哲學》，一為港臺新儒家張君勱、牟宗三、唐君毅、徐復觀

聯合署名，分別以中、英文發表的《為中國文化敬告世界人士宣言》。

⁴ Kant (康德)、李明輝（譯），《道德底形上學之基礎》（台北：聯經出版，2003 年）。

⁵ 李義天：〈麥金泰爾何以斷言啟蒙道德籌畫是失敗的？—兼論道德哲學中的“一”與“多”〉，《倫理學研究》

第 5 期，2007 年，頁 98-103。

⁶ 李義天：〈斯洛特的美德倫理學及其心理學預設〉，《倫理學研究》第 3 期，2009 年，頁 81-85。

沒有了德性，處在德性時代之後的時代⁷。所謂「德性倫理學」，「復興」是相較古希臘亞里斯多德的德性條目「善」和「人的幸福」所提出。如今，「德性倫理學」成為研究版圖的新現象，特別值得注意的是美國著名倫理學家邁克爾·斯洛特（Michael Slote），研究領域涉及德性倫理學、理性選擇理論、道德心理學和政治哲學等，廣獲西方學界正視。他被公認為是「德性倫理學」佼佼者，是邁阿密大學倫理學教授，出版《善與美德》（Goods and Virtues, 1989）、《常識道德與後果論》（Common-sense Morality and Consequentialism, 1985）及《從道德到美德》（From Morality to Virtue, 1992）。《源自德性的道德》（Morals from Motives, 2001）、《移情與關懷倫理學》（The Ethics of Care and Empathy, 2007）、《道德情感主義》（Moral Sentimentalism, 2010）、《從啟蒙到容納：反思我們的價值觀》（2013）及將未來出版《情感主義的思維理論》。然而，早期他原初是「亞里斯多德」主義者，也呼應回到亞里斯多德的德性運動。但是，後期他認為亞里斯多德倫理學關注是「人」，不是「行為」，進而創新以「行為者」為基礎的德性倫理學，理論備受倫理學界關注，其主張：

當時我喜歡亞里斯多德的觀點，所以對德性倫理學產生了興趣。但之後我發現他的思想也有不足之處，例如他對應該探討的憐憫之心、善良以及情緒等問題很少涉及，直到後來我發現最佳的德性倫理學並非出自亞里斯多德，而是以休謨為代表的情感主義。

作為道德倫理學家，休謨探討的是仁慈與善良，而我的思想也與休謨更相像。……在倫理學領域至少有三大主要理論。一是功利主義。我不是這一理論的追隨者，因為我不贊同功利主義“應該對每一個人給予同等的關注”的主張。二是以康德為代表的理性主義。我不贊同它的一點在於，我認為同情和感情也是道德的一部分，……同情就意味著你要站在他人的視角看待事物。與情感主義相比，謙遜也是亞里斯多德的哲學中所欠缺的，這也是我更喜歡情感主義的原因之一。⁸

我提出「基於行為者的德性倫理學（Agent-Based Virtue Ethics）」，主張從行為者的動機（Moral Motives）、品格（Character Traits）

⁷ MacIntyre, Alasdair（麥金泰爾）：《（德性之後）一書提要》白錫螯（譯），《國外社會科學》，1985年，第5期，頁

1。

⁸ 姜紅、張清俐：〈走向情感主義的德性倫理學——訪美國邁阿密大學倫理學教授邁克爾·斯洛特〉，《中國社會科學網》，2014年10月27日，頁1。

衍生出道德行為，而在亞里斯多德思想中找不到這種觀點。所以，在我看來，亞里斯多德的德性倫理學過於強調理性傳統，而另一種德性倫理似乎有利於我們當前的倫理討論，那就是學者們的研究普遍忽略了 18 世紀蘇格蘭哲學家大衛·休謨(David Hume)、哈奇森(Hutcheson)的情感主義傳統，而這種情感主義傳統應該成為當代德性倫理的首要選擇。在休謨看來，行為者所有的道德理解都必須建立在“同情”(Sympathy)基礎之上，同情者立足於自身的情感體驗，著眼於“旁觀者”的立場，對心靈感知到的經驗材料進行處理，最終使得同情者產生一種仁慈(Benevolent)的情感，哈奇森則認為這是一種“普遍的仁慈”(Universal Benevolence)。…所謂的“基於行為者的德性倫理”就是建立在這種情感基礎之上，反映了對他人一種普遍意義上的關懷。我本人的德性倫理深受其影響。18 世紀著名的情感主義者休謨已經討論了全部的理論問題，這些問題已為倫理學界所熟知，但是，學者們沒有注意到情感主義與德性倫理的關係。⁹

由此可見，邁克爾·斯洛特深受休謨、哈奇森情感主義影響，強調情感與德性倫理的關係，視「同情」和「情感」皆是道德一部份。同情產生一種仁慈的情感，從德性動機推出“利他”行為，稱為「行為者普遍仁慈的道德」和「作為同情關懷的道德」，通過「同情」展現關懷，增進“利我”與“利他”的對稱關係。邁克爾·斯洛特即在「行為者」基礎上，以「移情」心理機制在德性倫理、情感主義及關懷基礎上，融合心理學「巴特森(C·D·Batson)移情—利他」觀點¹⁰建立「德性」替代「道德」的理論，以「行為者」評價「自我—他人」對稱性的德性結構，論證「同情」道德情感即決定自我與他人間的道德關係，¹¹故謀求一種合乎人性情感更純粹的德性倫理學，從內在德性探討，建構一種以「行為者」分析基礎的「情感主義德性倫理學」。雖然，休謨「同

⁹ 韓玉勝：〈情感·德性·關懷·容納：反思我們的價值觀——訪邁克爾·斯洛特教授〉，《社會科學論壇》，2015 年 4 月 13 日，頁 140。

¹⁰ C·D·Batson (巴特森)，The Altruism Question: Toward a Social—Psychological Answer·Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1991·

¹¹ 同註 8，頁 1。

情」理論¹²影響邁克爾·斯洛特「移情」(Empathy)主張¹³，然而他主張的「移情」並不是休謨的「同情」。¹⁴「移情」指「行為者」將自己放在他人處境，把別人感受“轉移”至自身，形成“感同身受”；「同情」則是對他人苦樂“感應覺察”，並因而回饋“相應心理感受”：

“Empathy”（移情）被理解為“feeling somebody’s feeling”（感受他人的感受），也就是真正能夠處於他人的情境進行思考。“Empathy”和“Sympathy”是有很大的區別的，我們的確需要理解“移情”（Empathy）與“同情”（Sympathy）之間的區別。“移情”這個詞在20世紀早期才在英語詞彙中出現，……休謨在人性論中對我們後來稱之為“移情”的這個概念做出了重要的、開創性的工作。但是，休謨用“同情”這個詞來代指這一概念。休謨也用“移情”來代指“同情”，儘管這一做法使得“移情”這一圖景變得模糊不清……我們有必要將“移情”和“同情”區分開來……感覺別人的痛苦和感知那些處於痛苦中的人這兩種方式將它們輕鬆區別開來。…“移情”意指前者，而“同情”意指後者。¹⁵

邁克爾·斯洛特認為通過移情共鳴，「行為者」能識別他人感受，設身處地做出“利他”關懷道德行為。「移情的關懷倫理對個體行為評價的依據是看這樣的行為是否表達、體現或反映了主體的一種具有移情作用的關懷動機。¹⁶」「移情」關懷動機，使自我與他人交互“知覺和現時性”(perception and contemporaneity)達到共感同理，從而形成普遍的道德法則¹⁷。即如是，這以「移情」作為“利他”行為基礎，論證人性內在本有的德性動機，「移情」關懷道德心理，更肯定「移情」與他人聯繫的心理共通感：

¹² Hume (休謨)，關文運(譯)《人性論》下冊(北京：商務印書館，1983年)，頁620。

¹³ Michael Slote (邁克爾·斯洛特)，王楷(譯)：〈情感主義德性倫理學：一種當代的進路〉，《道德與文明》第2期，2011年，頁29。

¹⁴ Michael Slote (邁克爾·斯洛特)：《關懷倫理對自由主義的挑戰》，《社會科學》第5期，2014年5月，頁112。

¹⁵ 同註9，頁142。

¹⁶ Michael Slote (邁克爾·斯洛特)，黎良華(譯)；趙永剛(校)：〈關懷倫理視閥下的社會正義〉，《吉首大學學報(社會科學版)》第4期，2011年7月，頁2。

¹⁷ 同註13，頁32。

我相信我所做的代表了關懷倫理學的一種型態，一種通過對他人的移情（如果我可以借用並改造一個休謨的慣用語的話）作為道德領域的粘合劑加以強調。從而強調我們與他人的聯繫而不是與他人在道德上的分離的關懷倫理學型態。……我希望關懷倫理學將來能夠更多地關注移情。……德性倫理學不必為了具有當代相關性和希望而一定是理性主義的亞里斯多德學派或新亞里斯多德學派的理論型態。¹⁸

「移情」是一種對他人強烈關懷的道德情感，它肯定人具有情感知覺，因此邁克爾·斯洛特「基於行為者的德性倫理學」將道德訴諸人之德性，由「行為者」德性衍生，而不是道德義務、道德判斷和道德原則，是一種以德性和情感為基礎的德性認識論。¹⁹事實上，這即是邁克爾·斯洛特對 18 世紀道德主義的揚棄，倫理學可以不必然僅有理性主義亞里斯多德學派，「情感主義德性倫理學」即能反映德性倫理學對道德心理的重視及建構說明「行為者」關懷機制，即在「移情」關懷之「利己」與「利他」生活世界中尋求人類道德共通的心靈橋樑。

三、戴震「情欲主體」的道德哲學

相對中國哲學情欲討論，值得重視的是清·戴震「理存乎欲」倫理思想引領了義理新貌，「情欲主體」的典範轉移亦啟蒙清代情欲倫理發展的新趨向。戴震「情欲動機」開展的道德哲學，乃是溯源「存理滅欲」之說的蔓延，為闢宋儒雜染老釋異說，因此撰著《孟子字義疏證》，其云：「僕生平論述，最大者為《孟子字義疏證》一書。此正人心之要。今人無論正邪，盡以意見誤名之曰『理』而禍斯民，故《疏證》不得不作。」²⁰戴震直指統治者置理學於隱晦權力機制下，假借道德超越之理做約束規範，在「人為主觀操作」與道德超越之『理』結合，形成假合理崇高之規範，以行壓迫人民之實。視儒家所言之『理』由本有『道德超越之理』，遂異化成為『宰制性服從之理』，如此一來，根源在社會機制中的道德倫理，便在異化的過程中遂成為宰制性的服從倫理。²¹因此戴震抨擊「存理滅欲」，「理」淪為私見臆斷，成為「以理殺人」的壓

¹⁸ 同前註，頁 35。

¹⁹ Michael Slote (邁克爾·斯洛特)：《從德性倫理學到德性認識論》，載在江暢、戴茂堂《價值論與倫理學研究》

2014 年卷（北京：社會科學文獻出版社，2014 年），頁 158。

²⁰ 清·戴震：〈段茂堂等十一札〉第十札，《戴震全書》（六）（安徽：黃山書社，1995 年），頁 543。以下戴震

引書皆同引《戴震全書》，僅標註引文篇名出處及頁數，茲不再贅述。

²¹ 林安梧：〈『以理殺人』與『道德教化』——環繞戴東原對於朱子哲學的批評而展開對於道德教化的一些理解

迫工具：

理欲之分，人人能言之，故今之治人者，視古賢聖體民之情，遂民之欲，多出於鄙細隱曲，不措諸意，不足為怪；而及其賢以理也，不難舉曠世之高節，著於義而罪之。

尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤，雖失謂之順；卑者賤者以理爭之，雖得謂之逆，於是下之人不能以天下之同情、天下之所同欲，達之於上。上以理責其下，而在下之罪人不勝指數，人死於法，猶有憐之者，死於理，其誰憐之？²²

戴震即就人「情欲」而言理，強調古賢聖體民之情，遂民之欲，今人截然二分理欲，尊以理責卑，長以理責幼，貴以理責賤，皆是「理欲之辨」弊病所致。「舉凡民之饑寒愁怨、飲食男女常情隱曲之感，咸視為人欲之甚輕」捨棄，「此理欲之辨，適成忍而殘殺之具，為禍又如是也。」²³聖人之道應是體民情、遂民欲「今以情之不爽失為理，是理者存乎欲者也。」²⁴強調「理」即在「欲」中體現，提出「理存乎欲」。以「情欲」做為主體的道德哲學，詮釋「理氣一本」；「理欲一本」，肯定「欲」同「理」皆同等本體性，無需捨「欲」求「理」，故無主體與客體二分割裂，將人性道德動機安置在人倫日用事為欲求中，尋求道德倫理的共識：

耳目百體之所欲，血氣資之以養，所謂性之欲也，原於天地之化者也。是故在天為天道，在人，咸根於性而見於日用事為，為人道。仁義之心，原於天地之德者也，是故在人為性之德。斯二者，一也。由天道而語於無憾，是謂天德；由性之欲而語於無失，是謂性之德。性之欲，其自然之符也；性之德，其歸於必然也。歸於必然適全其自然，此之謂自然之極致。²⁵

戴震以一本論闡釋「欲」與「理」的「自然／必然」從屬關係，將人性「性之德」德性動機安置「性之欲」的基礎上，從實存層面上肯定了生命耳目百體、血氣資養之「欲」，以「性之欲」達至「性之德」的道德體證。換言之，這強調「性之欲」本體的人性論，在「欲求」的「自然」實踐中歸於「必然」，

與檢討》《中國近现代思想觀念史論》（台北：學生書局，1995年9月），頁95-121。

²²《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁161。

²³《孟子字義疏證》卷下〈權〉，《戴震全書》（六），頁216-217。

²⁴《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁159。

²⁵《原善》卷上，《戴震全書》（六），頁11。

「性之欲」縮合「性之德」歸於必然適全其自然。戴震闡明「性之欲」立基在日用事為活動中體證「性之德」，由人性經驗實然，推至道德應然，道德判斷的倫理基礎，即在「仁」的共識基礎上來達至：

人之生也，莫病於無以遂其生。欲遂其生，亦遂人之生，仁也；欲遂其生，至於戕人之生而不顧者，不仁也。不仁，實始於欲遂其生之心；使其無此欲，必無不仁矣。²⁶

君子得其仁，遂己之欲，亦思遂人之欲。²⁷

即如是，君子遂己欲亦思遂他欲，便是道德仁心的體現，從「性之欲」動機上實踐「性之德」。這以「情欲」做為本體的倫理學，目的即在打破「存理滅欲」的侷限，從「理欲之辨」課題下重新思索情欲的道德價值，「理存乎欲」的道德哲學，不再是追求形上超越又抽象的天理，而所著重是歷史社會中形下具體生命的真實欲求。戴震「情欲主體」道德哲學，建立在「情欲」的德性動機基礎上，道德判斷即在「以情絜情」，情不爽失便是合乎「理」：

問古人之言天理，何謂也？曰：理也者，情之不爽失也；未有情不得而理得者也。凡有所施於人，反躬而靜思之：「人以此施於我，能受之乎？」凡有所責於人，反躬而靜思之：「人以此責於我，能盡之乎？」以我絜之人，則理明。天理云者，言乎自然之分理也；自然之分理，以我之情絜人之情，而無不得其平是也。²⁸

有是身，故有聲色臭味之欲；有是身，而君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之倫具，故有喜怒哀樂之情。惟有欲有情而又有知，然後欲得遂也，情得達也。天下之事，使欲之得遂，情之得達，斯已矣。惟人之知，小之能盡美醜之極致，大之能盡是非之極致。然後遂己之欲者，廣之能遂人之欲；達己之情者，廣之能達人之情。道德之盛，使人之欲無不遂，人之情無不達，斯已矣。²⁹

戴震肯定聲色臭味之「欲」、喜怒哀樂之「情」的本然合理性，推置天下之事在人倫日用事為的情欲踐履上，「以情絜情」架構人我共通關懷倫理。「情欲主體」的道德哲學所著重是生命本能，內在德性動機從人我「情之不爽失」上

²⁶ 《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁159。

²⁷ 《原善》卷下，《戴震全書》（六），頁27。

²⁸ 《孟子字義疏證》卷上〈理〉，《戴震全書》（六），頁152。

²⁹ 《孟子字義疏證》卷下〈才〉，《戴震全書》（六），頁197。

來裁決「理」，於是道德判斷便落在「得其平」上來追問。換言之，這以「情欲動機」所開展的「絜情關懷」，即奠基在「以我絜之人，則理明」反躬靜思的「移情」機制上，因此「以情絜情」論證「遂己之欲者，廣之能遂人之欲；達己之情者，廣之能達人之情」，故無不得其平。所以「絜情關懷」是「移情」心理機制運作，在推己及人「利己」與「利他」之間獲至權衡，「絜情」是「移情」，而非「同情」。「絜情關懷」的推度，即在反躬於己、忖度他人，由生命本然「情欲動機」出發的「移情」內在德性，而不是目的論的「道德」，在「絜情」共識上建置「達情遂欲」的理想社會。

縱上就戴震道德哲學脈絡可知，其做為詮釋批判與哲學重構者，面臨數百年「存理滅欲」的難題，必然要跳脫「理欲之辨」的對立爭辯，如何在僵化的框架中開創出一個以「情欲主體」做為人性關懷的新格局，而不是將「情欲」摒棄置於道德之外次要從屬便是他關懷所向，所以廓清「情欲」的道德價值，勢必成為哲學重構的首要任務。因此，他另闢蹊徑以「情欲主體」開拓倫理，走向以「情欲」做為關懷的理路，肯定「情欲」的德性動機，轉變「存理滅欲」異化宰制性之理，「理存乎欲」由自然欲求取代必然道德，「以情絜情」達至權衡得平的道德共識。由此可見，戴震以「情欲」出發的德性動機，由「以情絜情」轉成道德關懷，逐步架構「情欲主體」哲學結構的義理轉型，不僅回應當時「以理殺人」時代之弊，也構築了「達情遂欲」的倫理理想，成功地扭轉「情欲」的價值意涵，挺立「情欲」主體即是「道德」主體，走出理欲對峙的侷限，開創了清代「理欲合一」倫理學的嶄新詮釋。

四、從邁克爾·斯洛特「移情」關懷論戴震「以情絜情」

縱上由對邁克爾·斯洛特對比戴震，進而展開義理系統的理解，在檢別各自詮釋脈絡下，導引出義理的架構成形。首先，即就邁克爾·斯洛特「情感論德性倫理學」理論探源，從而掌握德性倫理學的發展歷程，從對亞里斯多德理論出走及對休謨道德情感主義的轉變，如何跳脫理性主義為主的舊傳統，提出「情感德性倫理學」之「移情」關懷。其次，探討戴震「情欲主體」哲學，揚棄「存理滅欲」，提出「理存乎欲」理欲合一「絜情關懷」的人性倫理學。

本文採用中西參照進路，首先探究邁克爾·斯洛特「情感論」倫理的實踐，從「移情」共通關懷，說明「基於行為者的德性倫理學」，由「移情」德性動機說明道德實踐，達至情感與理性同等。其次，抉發戴震情欲哲學，回歸原典文獻分析，論證「情欲」主體的道德哲學，以「情欲」德性動機彰顯「絜情關懷」德性倫理。然本文不僅覆述於情感道德哲學系統疏通，更寄望問及：做為道德內在根源動力為何？戴震「絜情」／邁克爾·斯洛特「移情」情感論下是

否蘊涵深意？兩者相照，邁克爾·斯洛特德性倫理學，把「行為者」作為中心，開啟了不同於亞里斯多德主義倫理學的復興之路，主張「情感主義德性倫理學」注重的是「行為者」內在德性「善」、「卓越」等美德論概念，而不是「應當」、「正確」、「錯誤」和「義務」等義務論概念對行為和選擇的評價³⁰。因此做為情感主義的邁克爾·斯洛特，吸收近心理學「巴特森」“移情—利他”觀點，以道德感官「移情」來探索道德判斷的心理基礎，使得“移情”成為「情感主義德性倫理學」核心，沿著移情關懷的路徑，為傳統理性主義掛帥的倫理學界注入「情感」元素，開創了「情感主義德性倫理學」。而相對地，戴震「情欲主體」的道德哲學，從「理欲之辨」課題下肯定生命「性之欲」實踐「性之德」的道德之理，開拓出一條迥然不同宋明理學的新路徑，與其說是與「存理滅欲」舊傳統拉鋸的局面，毋寧說是要建立「以情絜情」的情性新論。戴震以一種儒學內在理路變趨之姿，反映了清代倫理義理的新轉型，「理存乎欲」比「存理滅欲」更貼近人倫世界的道德體證。「情欲」在道德領域的範疇，由「欲求」動機取代「道德」動機，在「以情絜情」“共通感”上追求一個人我同然對等的道德共識，因此可說，戴震哲學是由生命內在「情欲動機」所出發「絜情關懷」的“移情”德性倫理。

縱上透過展開邁克爾·斯洛特「情感動機」、「移情關懷」、「容納共通」，對比戴震「情欲動機」、「絜情關懷」、「達情遂欲」的主張，中西“情感論”詮釋互有融通。首先，二者皆立足反省前思想典範或理論，由「破」而「立」建立新倫理。其次，皆在「情感論」立場重新衡定「情感」、「情欲」的道德價值，提出不同歷史視域下的情感主義倫理哲學。再者，「情感主義德性倫理學」對比「情欲主體道德哲學」，戴震以「情欲」做為主體，打破宋明理學「存理滅欲」的格局，詮解出「絜情關懷」、「達情遂欲」的情欲哲學；邁克爾·斯洛特則以「行為者」做為中心，探源「行為者」內在德性動機，歸結出一種建立在人我之間共通的「移情」關懷。從「移情關懷」論「絜情關懷」，兩者皆同以「情感」做為主體，強調人性實存情感，以「移情」、「絜情」作為內在德性的動機，所以「絜情」即是「移情」，是做為道德判斷情感論的「德性」，而不是目的論的「道德」。

因此，可說戴震／邁克爾·斯洛特成功扭轉「情感」、「情欲」擔任道德論證中的地位，「情感」不再淪為次要的附屬。然而，皆源於人性內在「情感」德性動機，其道德判斷的基礎是否可能？從上述之分析，戴震以「情欲」主體哲學建立在人人本具「情欲動機」的普遍基礎上，樹立一個合乎人性「理存乎

³⁰ 同註 13，頁 28-35。

欲」的主張，「以情絜情」達至道德之善「達情遂欲」的終極倫理。相對地，邁克爾·斯洛特「情感論德性倫理學」，以「移情」做為關懷基礎，強調「行為者」的德性心理機制，以「情感」做為道德心靈橋樑，即在仁慈容納同然接受的「利己」與「利他」生活世界中追求人生幸福。即如是，二者主張儘管立足歷史不同，所開展路徑也不盡相同，但皆以「情感」做為主體的倫理觀點，竟有不約而同地異曲同工之妙。

五、結論

本文以西方德性倫理學理論參照，透過邁克爾·斯洛特「情感論」抉發戴震「情欲哲學」的倫理意涵，獲至成果有二：首先，即就戴震／邁克爾·斯洛特哲學理論，立足在傳統「情感／理性」二分立場下，重新思考「情感」對生命道德地位，從「應然／實然」、「理性／感性」、「形上／形下」、「主體／客體」、「自然／必然」架構中縮合情感與理性統一。其次，戴震／邁克爾·斯洛特皆立足在「情感主義」立場，創造性轉化「絜情」、「移情」關懷的闡釋，建構出以「情欲」、「情感」主體的倫理哲學。

當今回顧戴震學研究，不論是「哲學／觀念史研究進路」或是「歷史／思想史研究進路」已累積豐碩成果，然而西學東漸難以避免西方文化的衝擊影響，儘管傳統儒具有許多睿識，但絕無可能僅有抱殘守缺，必然再經歷創造性轉化始能再釋新詮。當今學術視野日益多維，西方倫理學譯介成為最新哲學思潮之一，以倫理學做為參照背景的中國哲學正可逐步展開，面對「情感轉向」討論，傳統儒學研究當不能回避，更要進能與西方思潮俾合比較。因此，本文研究是一個史無前例、嶄新議題之初探，透過德性倫理學對比戴震情欲哲學，研究之目的非以西律中，或以今律古，而是嘗試提出一種對當代德性倫理學的回應，期能豐富中西哲學視域下的各自理解，亦冀能返本開新，為延續傳統戴震學研究在當代詮釋中另闢新意。