

作为道德情感的冷暖感

陈莹

上海大学马克思主义学院哲学系，上海

收稿日期：2026年9月14日；录用日期：2026年10月5日；发布日期：2026年10月16日

摘要

将道德情感视为道德判断的基础，是情感主义一贯的传统。从近代沙夫茨伯里、哈奇森到休谟和斯密，近代道德情感主义者虽然对于道德感的来源及其作用机制存在不同理解，却都试图说明，人们对于行为善或恶的分辨建立在情感感受之上。当代情感主义者斯洛特继承了这一基本思路，将在移情基础之上的冷暖感作为基础性的道德情感。然而，作为对近代苦乐感模式的移情化发展，冷暖感依旧未能完全化解道德情感理论面临的困境。

关键词

冷暖感，道德情感，道德赞同，道德判断

The Sense of Warmth and Coolness as Moral Sentiment

Ying Chen

Department of Philosophy, School of Marxism, Shanghai University, Shanghai

Received: September 14, 2026; accepted: October 5, 2026; published: October 16, 2026

Abstract

To take moral sentiments as the foundation of moral judgment represents a long-standing tradition of sentimentalism. From early-modern thinkers Shaftesbury and Hutcheson to Hume and Smith, modern moral sentimentalists, notwithstanding their divergent interpretations of the origin and mechanism of the moral sense, all sought to show that human discrimination between the goodness and evil of actions is grounded in affective feelings. Michael Slote, a contemporary sentimentalist, inherits this fundamental line of thought and regards empathy-based the sense of warmth and coolness as the basic form of moral sentiments. Nevertheless, as an empathy-informed development of the early-modern pleasure-pain feeling model, the sense of warmth and coolness still fail to fully

resolve the dilemmas confronting moral sentimentalist theory.

Keywords

The Sense of Warmth and Coolness, Moral Sentiments, Moral Approval, Moral Judgment

Copyright © 2026 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

道德情感主义自十八世纪以来,就在道德判断问题上持与理性主义不同的观点,即道德判断并非建立在理性推理之上,而是与主体的情感反应有密切关系。一般来说,道德态度被视为主体面对行为、动机或品格时形成的赞成或反对的情感立场;道德赞同专指其中肯定性的态度,与道德不赞同相对;道德判断则指主体对行为或品格作出的善恶、正当与否等明确评价,三者分别对应心理反应、评价取向与评价结论三个层次。道德评价则作为上位概念,指主体从形成赞同/不赞同态度到作出善恶判断的整个评价过程。可以说,道德情感主义在近代起形成了由情感感受通向道德态度、再由道德态度通向道德判断的基本思路。既如此,道德态度的情感反应问题成为了情感主义的基本问题之一,什么情感代表赞同的态度与善,什么情感又代表不赞同的态度与恶,这个问题始终困扰着情感主义者们。在近代英国道德哲学中,沙夫茨伯里、哈奇森、休谟和斯密虽然对道德感的来源、对象及作用机制有不同理解,却都在不同程度上以苦乐感解释赞同与不赞同的道德态度。当代情感主义代表人物之一的斯洛特则认为,苦乐感并不能始终准确对应道德态度的情感模式,因此主张以建立在移情基础上的冷暖感取代传统的苦乐感。与一般的苦乐感相比,冷暖感把注意力进一步集中到行动者的移情感受及其关怀动机上,并借此把自然物排除在道德评价对象之外。然而,冷暖感是否因此就能够承担道德态度乃至道德判断基础的功能,仍然值得进一步检验。

2. 近代的苦乐感

道德情感主义始终试图通过主体的情感感受来解释道德赞同与不赞同。简而言之,主体从他人行为中感受到愉悦之情,就会对该行为表示赞同,进而形成肯定的道德判断。反之,如果主体从他人行为中感到不悦,就会不赞同该行为,并作出否定判断。以沙夫茨伯里、哈奇森、休谟和斯密为代表的十八世纪英国道德情感主义者都将苦乐感视为道德赞同的情感反应。当代伦理学家斯洛特继承了道德情感主义的基本思路,但他并不认为苦乐感足以准确描述道德赞同与不赞同,因此将移情引入道德情感的形成过程,并以建立在移情基础上的冷暖感重新说明道德态度。

以沙夫茨伯里、哈奇森、休谟和斯密为代表的近代道德情感主义者虽然对道德情感的来源和形成机制存在不同解释,却都不同程度地借助苦乐感说明道德态度。作为近代道德情感主义奠基人的沙夫茨伯里 Shaftesbury 首先提出了道德感(moral sense)理论,他认为人们的审美感官能够发现自然的美丑并带来愉悦或不快的自然情感,道德感官是美的感官的伦理化,能够发现行为中的美丑:“在具备了一种以新的方式观察和赞美的能力时,它必然会发现行为、心灵和性情中的美丑,正如会发现形象、声音或色彩中的美丑一样。”^[1]正如主体能够面对美丑产生愉悦或不悦,道德感官也能够使人面对行为、心灵和性情产生相应的苦乐感受,并在此基础上形成赞许或反感,因此道德苦乐感就成为审美苦乐感向道德领域

的延伸。哈奇森(Francis Hutcheson)继承了道德感官理论,但弱化了其中的审美因素,将“仁爱(benevolence)”确立为道德感官感知和评价的重要对象。当主体感受到行为或品格中的仁爱倾向时,便产生愉悦和赞许;面对自私、恶意以及对他人福祉的漠视,则产生不快。由此,苦乐感不再只是审美感受向道德领域的简单转移,而成为主体对仁爱等道德品质的情感回应。休谟(David Hume)则进一步放弃了独立的道德感官,以同情机制解释道德情感的产生。同情机制能够“使我们经过传达而接受他们(别人)的心理倾向和情绪,不论这些心理倾向和情绪同我们的是怎样不同,或者甚至相反”[2]。具体而言,生理感官会帮助我们获得他人情绪的表征,例如神态、语气等,通过这些表征我们会在心中有关他人情感的或喜或悲的印象,再借助想象力的发挥,这个关于情感的印象会被激活为生动的观念,于是这个情感就实现了从他人到我处的传递。这就是同情机制的大致发挥过程。因此,当他人因自身行为的仁爱之情动机而感到愉快时,这种愉快会通过同情机制传递给我们,我们也会感到愉快,进而对这个行为表示赞同与肯定。反之亦然。此外,行为和品格是否具有有用性以及能否给自己或他人带来愉快,也构成道德评价的重要依据。因此,在休谟处,苦乐感既可以来自对行为效用的感受,也可以通过同情获得对他人情感和动机的体验。斯密(Adam Smith)同样将情感感受作为道德判断的重要前提,但更加强调观察者与行为者之间的情感关系。观察者通过设身处地进入他人的处境,并考察自己的情感能否与行为者的情感相契合,由此判断其情感是否“合宜”。由此可见,近代几种理论虽然分别从审美、仁爱、同情和合宜等角度说明道德情感,却形成了一个基本一致的结构,即以愉悦与痛苦、快与不快来表现道德赞同与不赞同。

斯洛特(Michael Slote)是当代情感主义复兴的代表人物之一,他在继承以休谟为代表的道德情感主义传统的基础上,创造性地将情感感受决定道德态度的传统与现代道德心理学、关怀伦理学结合在一起,将“移情”作为情感主义理论的基础,将行为者的动机是否表现出对他人的移情关怀作为道德评价的标准。具体而言,斯洛特认为他人的情感可以通过移情机制传递给其他人,移情机制的被动性和主动性可以促发助人行为。当行为者感受到他人处于困境时的负面情感时,行为者心中也会感到这种痛苦,于是就对受难者产生了移情关怀,在移情关怀的促发下,会做出帮助受难者摆脱困境的助人行为。而当行为者对他人的关怀动机通过移情机制被第三方获取时,第三方也会因行为者的善意而产生暖意,进而形成赞同的道德态度,并进一步作出肯定的道德判断。可以看出,斯洛特继承了近代情感主义道德情感奠基道德判断的传统理路,但斯洛特对近代情感主义关于道德情感表现形式的理论作出了调整,即以冷暖感取代苦乐感。斯洛特指出,基于移情的道德态度就是第三方旁观者捕获行为主体在行动中针对行动对象的情感而产生的或冷或暖的感受。如果行为主体对行为对象表现出了移情关怀,那么旁观者就会对行为主体及主体的行为产生一种温暖的感觉,这种温暖的感觉表达了对行为主体及行动的肯定和赞同,进而承认该行为主体是好人,该行为是善的[3]。如果主体的行为表现出了对对象移情关怀的缺乏,这种情感动机也会通过移情机制传递给旁观者,并在旁观者心中唤起一种寒冷的感觉,该冷意正代表了旁观者对主体的不赞同之意,旁观者会由于这种冷感作出否定的评价。这就是冷暖感作用的发挥。

3. 两种道德情感机制

斯洛特受到休谟同情理论的影响颇深,他延续了休谟从情感心理机制解释道德动机和道德判断的基本思路,同时又以现代意义上的移情概念重新组织了这一机制,使其更直接地服务于关怀及行动者动机的评价。不过,休谟的同情与斯洛特的移情虽然都承担着连接自我与他人的道德心理功能,但二者的理论重心并不相同。

在休谟那里,同情首先是一种情感传递机制,它使主体能够分享他人的快乐与痛苦,并使行为、品格所带来的利益或损害能够转化为观察者自身的愉悦或不悦。但同情虽然是道德情感得以产生和传播的重要条件,却并不单独构成道德评价的全部内容,我们仍然需要考察行为和品格是否对自己或他人有用

或是否能够直接为自己或他人带来愉悦，因此在休谟处，道德评价不仅与行为的情感动机有关，而且也涉及到行为的效果。此外，休谟也意识到同情本身具有明显的亲疏远近差异，因此还必须借助公认的普遍性感觉或观点来克服个人立场造成的偏差，使道德评价趋于稳定。也就是说，在休谟的体系中，同情主要负责使他人的情感和利益进入主体的道德感受，而道德评价最终还涉及评价对象、一般视角以及对原初情感的调整。斯洛特则明显扩大了移情在理论中的功能。移情不再只是把他人的情感传递给主体的中介，而且是道德动机和道德评价两个环节中的核心概念。首先，行动者通过移情感受到他人的痛苦或需要，并由此产生移情关怀，移情因此成为关怀动机乃至助人行为的重要心理基础。其次，旁观者通过移情把握行动者对于行动对象所表现出的关怀或冷漠，并相应产生温暖或寒冷的感觉，再以这种冷暖感表达对行动者及其行为的赞同或不赞同。在斯洛特处，道德行为的效果显然是没有纳入评价标准的。因此，休谟的同情主要说明道德情感如何在主体之间发生传递，斯洛特的移情则进一步承担了“由他人处境产生关怀动机”以及“由旁观者感知道德动机并形成评价”两层功能。

这种理论功能上的变化，也使斯洛特的移情理论承担了比休谟同情更重的规范任务。在休谟那里，同情主要解释他人的情感如何进入主体的道德感受，而道德评价还受到一般观点等其他因素的调节；在斯洛特那里，移情不仅参与关怀动机的形成，而且进一步成为旁观者产生冷暖感并作出道德评价的重要基础。由此，对斯洛特理论的考察便不能只关注移情是否能够建立人与人之间的情感联系，还需要进一步追问这两个问题：一是，以冷暖感表达道德赞同与不赞同，是否真正符合人们实际的道德情感经验；二是，当这种评价最终仍然依赖主体自身的情感反应时，是否能够避免不同主体因感受差异而形成彼此冲突的道德判断。前一个问题涉及冷暖感与道德经验之间的现象学一致性，后一个问题则关系到道德情感主义长期面对的相对主义困境。

4. 冷暖感的问题所在

斯洛特提出以冷暖感作为道德情感的反应模式意在克服苦乐感与现实心理体验不相合的问题。不过，冷暖感依旧难以完全消解道德感受与道德判断之间的不相合问题，并且进一步暴露出了道德情感主义长期以来的弊病。

斯洛特将冷暖感作为道德情感表达的基本形式的原因在于他认为苦乐感并不能准确地描述道德赞同或不赞同的态度。斯洛特引用颇尔·阿达尔(Páll Árdal)的看法，指出人们可以对厌恶之人所做的高尚行为表示一种不情愿的赞同，说明道德赞同不一定必然表现为快乐；同理，道德不赞同也不一定表现为不快[4]。此外，苦乐感也无法说明无生命的机体导致的苦乐为什么不关涉道德评价。因此斯洛特舍弃了用苦乐感来描述赞同或不赞同的态度，他认为使用温暖或寒冷的感受取代苦乐感会更符合现象学表现。按照休谟的说法，苦乐感是人们依照效用原则产生的情感状态。斯洛特反问，那么为什么我们不应该、也不会从道德上谴责飓风会带来伤害与苦难？也不会从道德上批判丑陋的日落、刺耳的非人类声响[3]？长期的暴雨会破坏庄稼、影响收成，人们也会觉得暴雨有害，对不停歇的暴雨感到不快，但并不会认为暴雨是不道德的。那么苦乐感就无法将自然事物排除在道德生活之外。因此以冷暖感取代苦乐感的情感反应表述，能够更精准地概括人们的内在状态，也能够规避休谟无法解释为何无生命体不参与道德生活的原因。

斯洛特驳斥苦乐感的理由是苦乐感无法与现象学反应相吻合，道德赞同不一定是快乐，道德不赞同不一定是痛苦，因此需要以冷暖感代之。但是冷暖感就能够对应并穷尽人类所有的情感反应吗？安吉拉·史密斯(Angela M. Smith)就指出，温暖或寒冷的感觉不一定与道德赞同或不赞同的态度呈严格的对应关系，在日常生活中，人们极有可能会对一件事表达“热的愤怒”而非“冷的不赞同”，因此冷暖感也不能精确描述情感反应[5]。贾斯丁·德阿姆斯(Justin D'Arms)也认为“暖-道德支持”与“冷-道德不支持”

并非是一种完全对等关系,像愤怒、愤慨、怨恨这类“热”的情绪,同样是道德反对的常见表现形式[6]。由此来看,针对冷暖感的批评实际上揭示了与苦乐感理论相似的困难:无论是以“苦-乐”还是以“冷-暖”来描述道德情感,都试图通过一种较为简单的感觉性质来表征复杂的道德心理状态,但这种感觉性质与具体的情感内容、评价对象以及道德判断之间,并不存在稳定而严格的一一对应关系。尤其是,冷暖感至多能够描述某种情感反应的强弱或方向,而一个行为带来的感受往往并非单纯地可以被归类为冷或暖的感受。例如,当某一个人好心办坏事时,我们往往会体谅他的善机,却对他造成的结果哭笑不得,而如果他的行为造成了严重的损失时,甚至会产生欣赏、遗憾、愤怒等杂糅情绪,而冷暖感显然也无法穷尽这些实际情感的复杂性。

其次,斯洛特使用冷暖感作为道德情感的基本模式,是为了克服道德情感主义长期以来的指责,即以主观的情感作为道德基础,会不可避免地滑向主观主义与相对主义。对此,斯洛特使用半克里普克式的指称固定论的语义学方法来说明情感如何证明道德善的客观性,即通过移情温暖的感受将道德善的概念内涵固定下来。以红色为例,克里普克认为人们根据红色物体反射特定波长的光的后天认知,可以正确识别客观的红色的性质。当人们新的主观经验不同于已经固定下来的“红”的指称时,人们应该识别该经验并不是“红”,而不应该依照新的主观经验去改动“红”的指称。这样一来,我们就通过后天的经验学习获得了关于“红”的先天内涵。斯洛特认为“道德善”也可以通过类似的形式理解。他首先承认人们习得道德概念的过程离不开后天情感经验,然后指出我们正是借助自身先天具备的移情能力从而获得内在的移情暖意这一主观情感体验,并以此经验性的情感感受完成对“道德善”的指称固定,即“道德善”就是移情温暖。人们一旦通过指称固定完整地把握“道德善”的概念内涵后,无需再依托额外的后天经验事实进行验证与归纳,就能够知晓“道德善”与移情暖意之间具有本质性的等同关系。斯洛特的语义学推论可简化为以下形式:

- (1) 我们赞同让我们感到温暖的行为。
- (2) 凡是引起我们赞同的便是道德上正当的或好的。
- (3) 因此,让我们感到温暖的行为是道德上正当的或好的[7]。

然而,这个前提(2)是一个预设的语义学假定,这个假定的前提是移情是道德正当性的充分条件,但这个前提却是可以怀疑的。例如,面对一个罪犯的悲惨身世,旁观者极有可能对他产生怜悯之情(这是一种暖意),但并不会认为他作恶的行为是正当的[8]。也就是说冷暖感与道德态度、道德判断的不对应问题在这个推论中也暴露了出来。

这个前提(2)也暴露了斯洛特理论中长期存在的一个问题,即对“主体具有成熟移情能力”的预设。冷暖感之所以能够在斯洛特的理论中获得道德意义,并不是因为“温暖”或“寒冷”本身具有独立的道德价值,而是因为这种感觉被置于人与人之间的移情关系之中:当主体能够感受到他人的处境,并对他人的幸福或痛苦产生相应的情感反应时,这种反应才可能进一步成为道德赞同或道德反对的依据。然而移情作为一种主体的情绪感知机制,无法确保主体每一次都能准确地获取他人的情感。如果一个人无法充分理解他人的情感状态,即使他能够对某一行为产生某种“冷”或“暖”的感觉,这种感觉也未必来源于对他人处境的感知,那么一旦主体的主观感受产生了偏差,就无法形成正确的道德判断。还有另一种情况。设想这个主体是一名精神病患者,无法从他人的痛苦中感到“冷”,按照斯洛特的理论这个人就无法参与任何道德活动,但这显然有悖于我们的道德直觉。因此,斯洛特实际上预设了主体已经具备充分且稳定的移情能力,并将不具备成熟移情能力的人群排除在了道德生活之外。

因此,虽然斯洛特确实为情感主义摆脱主观主义、相对主义的诟病提供了一套解决方案,但这个方案仍然犯了充分移情能力者的前提预设、不符合现象学现象的问题,仍依赖于认知者偶然的心理特质,无法在根本上解决情感主义长期以来的规范性缺失问题。

5. 结语与展望

道德情感的表现形式问题作为道德情感主义的基本问题之一，是每个道德情感主义者都无法忽视的内容。近代情感主义以苦乐感说明道德赞同与不赞同，斯洛特则以冷暖感取而代之，试图通过移情机制使道德评价更加贴近行动者的内在动机。二者虽然在道德情感的具体解释上有所不同，但都试图以主体的情感反应说明道德态度及其判断。作为新时代的道德情感理论，斯洛特把移情纳入了道德情感的核心结构中，丰富了道德情感主义对道德心理的刻画，弥补了苦乐感在区分道德感受与非道德感受层面的不足。但改换道德感受的具体形态，并不能从根源上消解道德情感主义的固有难题。个体内在感受始终容易受到个人经验、移情能力差异的影响，难以直接生成稳定、普遍的道德规范。这意味着，单纯依靠某种特定类型的内在感受，无论为苦乐抑或是冷暖，或许都不足以独立支撑道德判断的全部规范性。正如纳斯鲍姆(Martha C. Nussbaum)提到的那样，“情感同其他根深蒂固的信念一样，也可能成为错误的判断和不恰当的伦理指引”[9]。因此当代道德情感主义的理论推进，不能仅仅停留于对情感感受类型的更新，还需要进一步思考个体的主观情感如何客观化、普遍化、规范化。如此看来，道德情感主义与理性的结合似乎是必然的走向。这种结合也并非只是一种抽象设想。尼科尔斯(Shaun Nichols)在讨论情感主义理论时便指出，一个充分的道德情感主义理论需要说明“理性如何能够在道德判断中发挥重要作用”[10]，这说明情感与理性并非只能被理解为彼此排斥的两种道德能力，反而在未来的伦理生活和道德理论中必然需要实现情感体验与理性认知的结合。斯洛特以移情和冷暖感推进了道德情感主义对道德心理的解释，如果未来能够在承认情感具有重要道德功能的基础上，进一步考察理性如何参与情感的形成、调整与道德判断过程，就能够更好地在当今时代发挥其推动构建和谐社会的重要作用。

参考文献

- [1] Cooper, A.A. (2001) *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Liberty Fund.
- [2] 休谟. 人性论[M]. 关文运, 译. 北京: 商务印书馆, 1980: 352.
- [3] Slote, M. (2010) *Moral Sentimentalism*. Oxford University Press, 35.
- [4] Ardal, P. (1966) *Passion and Value in Hume's Treatise*. Edinburgh University Press, 144.
- [5] Smith, A.M. (2011) *Moral Sentimentalism by Michael Slote*. *Analysis*, 71, 197-200.
<https://doi.org/10.1093/analysis/anq059>
- [6] D'Arms, J. (2011) Empathy Approval, and Disapproval in Moral Sentimentalism. *The Southern Journal of Philosophy*, 49, 134-141. <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.2011.00062.x>
- [7] 陈真. 斯洛特是如何从“是”推出“应当”的[J]. 伦理学研究, 2016(4): 33-40.
- [8] 韩玉胜. 移情能够作为普遍的道德基础吗?——对斯洛特道德情感主义的分析与评论[J]. 哲学动态, 2017(3): 84-89.
- [9] Nussbaum, M.C. (2001) *Upheavals of Thought*. Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/cbo9780511840715>
- [10] Nichols, S. (2004) *Sentimental Rules*. Oxford University Press, 111.