

两种情感主义的“心学”理论

——斯洛特与王阳明比较研究

姚新中 张 燕

【摘要】 文章从比较的视角来考察斯洛特和王阳明两种不同的“心学”理论。斯洛特用中国哲学的“心”（heart-mind）来重新界定西方传统的“心灵”（the mind）概念，反对理性主义把心灵作为纯理智活动的观点，认为所有心灵活动都包含情感因素，所有理智活动都可还原为情感或情感属性，而王阳明认为心即先天的良知。斯洛特认为他的心灵概念与中国传统思想中的心概念相一致，并能够为中国思想中理智与情感相融的心学预设提供哲学论证，而阳明心学也可以从情感主义角度进行分析和论证，但前者的“情感”和“心学”更多呈现出当代情感主义的基本特质，通过经验性的移情和同情发挥作用，而后者更注重情理交融、以情为主的先验性与直觉性。从比较的视角来分析，可以在情感主义伦理学框架下为理解两种“心学”理论开拓出更大的空间和可能性。

【关键词】 斯洛特；王阳明；情感主义；心学

【作者简介】 姚新中：中国人民大学哲学院教授，博士生导师，中国人民大学伦理学与道德建设研究中心研究员（北京 100872）；张燕：哲学博士，中国海洋大学马克思主义学院讲师（山东 青岛 266100）

理性主义与情感主义的主要分歧之一在于如何看待心灵中理性与情感的关系问题。康德承继苏格拉底、柏拉图以来的理性主义传统，将理性视为知识、伦理规范的唯一合法来源，将情感排除在理性之外；而休谟则承继沙夫茨伯里和哈奇森的情感主义传统，在实践领域以理性为情感的奴隶，把理性完全置于情感之外。近年来，以迈克尔·斯洛特（Michael Slote）为代表的新情感主义力图提供一种更具整合性的心灵观念，不再把理性与情感看作相互分离的两方，而是谋求理性和情感的融合。在新情感主义那里，理性不再独立于情感之外，而是借由情感获得了新的理解和功能。也正因为如此，斯洛特认定中国哲学为情感主义阵营的同盟。在他看来，与西方重视理性和控制性的传统不同，中国哲学重视情感、感受以及他反复提及的“接受性”（receptivity，又译接受力、容纳），拥有情理不分离的“心学”理论。本文从比较的视角来审视两种情感主义的“心学”^①，即当代美国哲学家斯洛特的情感主义“心灵”概念与王阳明的“心学”理论，考察两种“心”概念的各

【基金项目】 贵州省 2017 年度哲学社会科学规划国学单列课题“阳明心学与当代社会心理学研究”（17GZGX06）

^① 本文所使用的“心学”是在广义上指关于“心”（mind, heart）的概念和理论，与阳明心学之狭义的“心学”有交叉、互鉴，但并非完全相等同。

自特点及其异同,试图在情感主义视域下为重新理解斯洛特的心灵理论与王阳明的心学开拓更大的空间。通过比较研究我们可以看到,斯洛特整合情感与理性的努力虽然取得了一定的成效,但由于其过于强调心的情感属性与功能而出现了一些偏颇,他的心灵概念与中国哲学中尤其是王阳明的心学理论虽然有很大的共鸣,但也呈现出诸多的差异。

一、斯洛特的心灵概念及其偏颇

斯洛特对“心”或“心灵”概念做出了全面、彻底的情感主义解释,构建了一种关于“心”的属性、构成、活动、功能的完整理论。在《道德情感主义》(2010)一书中,他基于移情(empathy)来阐释道德,把伦理学的全部术语都解释为移情作用下的情感属性概念。在规范伦理学层面,他持有移情关怀伦理学的立场,认为只有纯粹出自移情关怀这种情感反应的行为才是道德的,而其他德性皆可以还原为移情关怀。正义同样奠基于移情,因为“制度、法律以及社会风尚和社会实践,如果能够表现出负责创造并维护它们的那些人(或绝大部分人)的移情关怀动机,那么它们就是正义的”^①。理性主义者依据“自主性”来理解“尊重”,斯洛特则将尊重理解为对他人的观点和情感的充分移情,从而使尊重成为一种基于情感反应的关系性概念,而孩童的自主能力则在被尊重、被移情关怀的前提下生发出来。在元伦理学层面,道德判断同样是移情作用下的情感反应。关怀行为之所以在道德上是对的或善的,在于旁观者对行为者移情关怀的移情,即“二阶移情”,道德赞许表现为观察者被行为者的温暖举动所温暖的感受。可见,通常与理性相关的自主性、正义概念以及通常被看作认知的道德判断都被纳入情感范围。除伦理学之外,斯洛特最后还补充了与认知活动相关的情感主义解读:对他人观点的移情是保持认知上客观性的必要条件,情感是理智合理性的重要部分。而如果他人的观点可以成为移情的对象,那么就意味着并不存在纯粹理智的信念。^②

在《从启蒙到接受性:反思我们的价值观》(2013)一书中,斯洛特从接受性角度肯定情感在价值中的核心作用,认为移情是接受性德性的根基。他认为,启蒙过于强调理性和合理性,以慎思、认知性控制、自主性为好生活图景的主要构成要素,忽视了情感在价值中的核心作用,而要弥补这一点,就需要更好地理解 and 提升接受性价值或德性。斯洛特呈现的接受性概念以移情为根基,是一种对他人观点和情感、对生活、对环境的接受性态度,从而具有情感色彩。接受性与主动性(activity)、被动性(passivity)相区别,既拒绝想要完全控制生活的欲望,又是对世界的主动回应。接受性首先作为认知德性而存在,即客观地、宽容地对待他人观点,斯洛特称之为“思想开放”。他认为,认知活动所需要的思想开放德性是情感属性的,是对他人观点的移情,包含着对他人观点的一种支持、赞赏性的(favorable)态度,即在移情他人观点的同时也感受到了他人对自身观点的支持性感受。当然,接受性的重要作用也扩展到了实践领域,斯洛特的伦理学正是基于移情和接受性的关怀伦理学。

通过把认识论情感主义化,斯洛特提出了他的新情感主义心灵理论。在《一种情感主义的心灵理论》(2014)一书中,他从认知德性(思想开放)包含着情感谈起,认为思想开放需要对他人观点具有一定程度的同感或同情(sympathy)^③。认知德性或恰当地认识他人观点的过程本质上是一个情感机制,其结果也属于一种由移情而来的同感,此同感源于原来信念所内含的情感,又借助移情得以传递到具有认知德性的人的信念中。“信念”本身包含情感,信念是以支持的态度看待事物的方式,而支持一个信念包含着一种喜欢的情感。“持有一个信念,支持以某种方式而非其他方式

^{①②} Michael Slote. *Moral Sentimentalism*. New York: Oxford University Press, 2010, p. 125, pp. 147-148.

^③ Michael Slote. *A Sentimentalist Theory of the Mind*. New York: Oxford University Press, 2014, p. 16.

看待事物，包含着一种感受或情感，就如同喜爱一个正直的候选人或一个孩子超过其他人所包含的感受或情感一样。”^① 此外，“目的一手段”的思考和行为模型也说明信念不只是纯粹的心灵符合世界方向的认知状态，而是包含世界符合心灵的情感状态，因为信念只有如此才不与目的完全隔绝，才能与欲望发生相互作用并以此来解释行为的可能性。^②

在该书的结尾，斯洛特指出，他想表达的是“信念不仅包含情感，而且本身就是一种情感”^③，与认知主义者以情感为信念的做法形成鲜明的对比。他以信念为情感就是要把情感因素放进对知识的合理性辩护之中，使所有对合理信念的辩护都成为对合理情感的辩护。而这种在辩护信念中包含的情感因素，他称之为接受性。接受性不仅仅指我们能够对他人观点尤其是与自己相对的观点保持思想开放，通过移情来公正地对待他人观点，而且是对日常知觉信念的辩护来源，因为对关于外在世界的知觉信念的辩护依赖于接受性，是对我们感官的信任，这也是一种接受性和开放性。在哲学思考中我们可以认真对待笛卡尔式的怀疑，然而，若在生活中也处处怀疑我们知觉到的事物和人际关系，比如友谊，只能是一种不理性的认知态度，会对人际关系和生活带来负面效应。斯洛特认为，在认知和生活中真正合理的做法是接受正在发生的一切，除非有具体的理由引发质疑，合理的信念正是建基在接受性之上。他从接受性的角度来肯定情感在认知合理性和实践合理性中的根本性作用，人类需要有一种接受生活和情感中的一切、接受自己的知觉的能力。^④

在其著作《道德情感主义》《从启蒙到接受性》《一种情感主义的心灵理论》中，斯洛特呈现了与西方传统理论不同的心灵概念：把情感看作是普遍存在于所有心灵状态的要素，而且情感在心灵中居于根本性地位。这一彻底的情感主义理解必然导致绝对的情感主义心灵概念。我们一般认为信念和欲望是心灵中的两种状态，前者是心灵符合世界的认知状态，后者是世界符合心灵的意欲状态。而在斯洛特那里，所有的心灵状态包括信念都成为情感状态，如果说欲望与信念之间存在差异，那也只是程度上的而非质上的，前者更接近纯粹的情感，后者则包含更多认知因素。

斯洛特不仅直接使用中国哲学中的“心”来论证自己的彻底情感主义，而且引入阴阳（yin/yang）概念，认为阴阳都是情感的属性，以阴阳互补为心之本质。他提出，阴阳是互补性概念，是心的本质结构、必要基础，也是所有心灵状态的内在结构。“阴”是接受性，代表着同情他人感受和观点；对未来保持开放态度，而不是非理性的焦虑，提前计划一切；接受世界的美丽与丰富，而不是主导或控制。而“阳”与“阴”互补，是指向性的主动意图（directed active purpose），也称为指向性（directedness）、主动性、控制力。^⑤ 阴阳概念富有解释力，成为斯洛特情感主义理论的哲学基础。他以阴阳来解释同情这种情感：阴（接受性）在于以直接的方式感受、接受他人的痛苦；阳（指向性）是指具有减轻他人痛苦的动机，即助人的动机。阴阳的互补性意味着前者存在，后者必然存在，两者不可分，而移情导致同情的过程就是阴阳互补的必然过程。前者是移情地接受他人感受的情感反应，而后者则是更为明显的情感或动机，通常被称为同情或怜悯。他在阴阳思想中虽提出了不同于接受性的主动性，看似要实现在接受性与主动性/理性控制之间的平衡，其实阴与阳都不过是情感的属性而已。他在《认识论的阴与阳》一文中指出，知觉之阴的一面是接受性的态度，阳的一面则可追溯到作为欲望的好奇心。环顾四周的人实际上是在吸收周围环境中的一切，这种主动的“吸收”是我们的欲望，即我们的的好奇心或者探索心在知觉背后起作用。^⑥ 一般来说，除却自主性/控制力、知觉，推理常被归之于理性对象。然而，在斯洛特的情感主义“心学”中，

^{①②③④} Michael Slote. *A Sentimentalist Theory of the Mind*. New York: Oxford University Press, 2014, p. 20, p. 58, p. 180, pp. 193 - 200.

^⑤ 迈克尔·斯洛特：《阴—阳与心》，载《世界哲学》，2017（6）。

^⑥ 迈克尔·斯洛特：《认识论的阴与阳》，载《湖北大学学报》（哲学社会科学版），2015（6）。

认知与行为的合理性来自情感,道德行为动机和道德判断都来自情感,心灵的信念和欲望都是情感,知觉、推理也依赖情感,阴阳中阴作为接受性、阳作为指向性的主动意图皆为情感属性。如此,理性以及理性的产物在心灵状态中就无处安放,理性与情感的可分辨性也无从谈起。所以,斯洛特的情感主义心学不仅把情感放在了心灵的核心位置,而且把所有心灵要素都还原为情感,所谓理性和合理性只能通过情感才能得以解释和说明。

二、情感主义视域下的阳明心学

斯洛特认为他的心概念与中国传统哲学中的心概念一致,但由于中国的语言并不区分情感与理智,而是直接把情感与理智的不可分离作为预设,因此,他认为自己的理论可以在情感与理智可区分的前提下为中国思想中情感相融的预设提供哲学论证。^①其实,中国哲学中有区分且融合理智和情感的传统,而最具代表性的就是王阳明的“心学”。^②王阳明致力于克服“理学”所面临的心与理分离的问题,他通过“心物一体”“心即理”“知行合一”等一元论主张^③,意图克服二元论的宇宙观、心灵观,将理智和情感统一在心体之中。在某种意义上,王阳明和斯洛特做出了相似的努力,将他们之前的主流思想传统中分离的情与理融合起来,构建了一个情理不分离的整体“心学”。当然,王阳明与斯洛特的思想既相似又有差异,相似点提供了对话的可能性,而差异性或可为阐释心概念提供新的启发。

在情感主义视域下,王阳明的心学与斯洛特的心学有许多相似之处。在道德理论上,王阳明和斯洛特一样强调移情和自然情感的道德价值。王阳明虽然没有直接使用移情概念,也没有讲移情关怀,但他关于人对他人、万物的怜悯之情或恻隐之心的论述显然包含着移情概念。“是故见孺子之入井,而必有怵惕恻隐之心焉,是其仁之与孺子而为一体也。孺子犹同类者也,见鸟兽之哀鸣殫觫,而必有不忍之心,是其仁之与鸟兽而为一体也。鸟兽犹有知觉者也,见草木之摧折而必有悯恤之心焉,是其仁之与草木而为一体也。草木犹有生意者也,见瓦石之毁坏而必有顾惜之心焉,是其仁之与瓦石而为一体也。”(《王文成公全书·大学问》)在王阳明看来,这种万物一体之感就是“仁心”,是天性赋予我们的自然情感,由此才会为其他人或物的险境动心动情。这显然和斯洛特所讲的因移情而关怀的看法具有很大的相似性。道德的根基是一种一体感或相通的可能性,这种一体感对王阳明而言是与万物一体的感通,在斯洛特那里则是人对有情众生的感同身受。王阳明认为“仁”首先表现为人对父母、兄弟之爱,再拓展为其他道德内涵。父母和孩子的爱、兄弟之间的友好相处是人性的初始,就像植物世界的嫩芽,这些最先醒来的爱之后会扩展为涵盖所有同类的爱,成为道德伦理之本。这又与斯洛特重视亲子之爱等自然德性的观点一致。斯洛特重视的是移情激发的关怀,具体表现为仁慈、怜悯、亲子之爱等自然情感,王阳明的道德之“心”是恻隐之心这样的情感之心,仁爱为其根本要义,人的道德反应由此打上了情感印记。

在信念具有情感属性和驱动性方面,斯洛特的观点与王阳明的知行合一理论亦具有明显的相似性。“未有知而不行者。知而不行,只是未知。圣贤教人知行,正是要复那本体,不是着你只恁得便罢。故《大学》指个真知行与人看,说‘如好好色,如恶恶臭’。见好色属知,好好色属行。只见那好色时已自好了,不是见了后又立个心去好。闻恶臭属知,恶恶臭属行。只闻那恶臭时已自恶

① Michael Slote. *A Sentimentalist Theory of the Mind*. New York: Oxford University Press, 2014, pp. 85-86.

② 把王阳明作为比较对象是因为王阳明一般被看作中国哲学中情感主义流派的代表人物,因而与斯洛特的情感主义理论具有一定相通性,而且在斯洛特待出版的《阴阳哲学》(*The Philosophy of Yin and Yang*)一书中也借鉴了王阳明的思想。

③ Carsun Chang. *Wang Yang-ming: Idealist Philosopher of Sixteenth-Century China*. Jamaica, N. Y.: St. John's University Press, 1962, pp. 33-43.

了，不是闻了后别立个心去恶。”（《王文成公全书·徐爱录》）我们从中可以看到，知与行同时发生且为一体，因为“见好色”与“好好色”，即认知好色（知）与喜爱好色（行），同时发生而且是一件事。这里的知行一体其实是信念与情感的一体，因为知包含了行的要素，阳明所说的“行”主要指的是情感、欲念。某件事物是对的、好的就是我们对它的喜爱，反之亦然，认知判断（知）与伦理喜爱（行）同时发生且为一件事。与之相似，在知行合一上，王阳明也说“一念发动处便是知，亦便是行”，此处以意念为知，包含在知中的行为因素是行动意向。他又说：“欲食之心即是意，即是行之始矣。”（《王文成公全书·答顾东桥书》）此处他以欲望为知，包含在知中的行为因素是欲望、意欲。王阳明的知行合一是以知为“意”（意图、意向），意一为好恶之情，一为欲望。^①王阳明以知善与行善（向善）为一体，在知行合一理论中把知看作与情感、欲望或意念一体的做法，与斯洛特情感主义心学的信念理论有很大的相似性。斯洛特认为，信念具备情感属性，即我们的支持性情感、道德判断本身是一种情感反应，因为我们的道德赞许表现为对善行的温暖感觉。

知行合一不仅标志着信念的情感属性，而且显示出知行之间的必然联系。王阳明认为知而不行只是未知。斯洛特肯定信念与欲望/目的之间总是存在潜在的关联，而在其阴阳哲学中更是把信念与行为看作必然关系：一旦行为者通过移情充分觉知到他人所处的境况，这种知就必然生发出帮助他人这种行为动机，知与行是阴阳之间即接受性与主动性之间的必然关系。^②由此，王阳明想说的是，良知不仅具有是非、善恶判断功能，也具有好善恶恶的情感功能，甚至具有为善去恶的行动意向，因而良知既可以知理又可以行理。知行合一预设了心的整体性状态，即良知之心是知、情、意的合体，知中有情、意，因而才能知行合一。这与斯洛特认为信念包含情感和行为驱动力的观点虽有差异，但亦有很大相似性。

在知觉方面，斯洛特将知觉与好奇心、欲望关联，与王阳明关于“身心一体”的观点相似，都是在肯定认知主动性。斯洛特认为知觉的背后是好奇心，强调人在知觉上的主动性或阳的一面。王阳明在谈论身心关系时有相似的观点，感官的运作被其看作心的运作，而心代表了人的主动性和可掌控性。视、听、言、动完全是心的工作，眼睛在看其实是心在看，耳朵在听其实是心在听。所有感官活动都成为心之主动倾向的展现，而正因为心之倾向本身有善恶之分，所以感官活动才具有道德色彩。肉身自我需要在“真我”的主宰下，使视、听、言、动皆成为天理的运行。可见，知觉活动是包含心之倾向性的活动，并非是完全被动地接收外在信息的过程。这也是为何斯洛特认为知觉活动的背后是好奇心这样一种主动的探求在起作用的原因。只是王阳明强调的是感官活动的道德色彩，而斯洛特关注的是好奇心这种情感的作用。

斯洛特和王阳明一样都肯定心灵的整体性，并肯定心灵的整体与世界的整体性有一定关联。斯洛特不仅以阴阳解释心灵，更以阴阳解释心灵之外的世界，认为事物的运动也具有接受性和目标指向性，试图为心灵的阴阳属性及其情感主义特质提供更广阔的背景，但他仅仅承认了心灵与自然界同构，即都具有阴阳属性，肯定世界与心灵秩序的一致性。王阳明则持有“心外无物”“万物一体”的一元宇宙观，并以此作为知行合一、身心一体等理论的根基。

在呈现两者相似性的同时，我们也可以清楚地看到王阳明与斯洛特在理论上的差异。

首先，是否以宇宙观作为整个心学的基础构成斯洛特与王阳明心学的根本性差异。在王阳明的宇宙观之下，心已经成为容纳宇宙整体的存在。他说：“身的主宰便是心，心发出的便是意，意的

^① 方旭东：《意向与行动——王阳明“知行合一”说的哲学阐释》，载《社会科学》，2012（5）。

^② 斯洛特的阴阳概念已与中国思想中原有的阴阳概念有很大不同，阴阳在王阳明那里主要指静与动。本文并不认为王阳明与斯洛特以同样的方式使用阴阳概念，也不想从阴阳入手来说明两者的理论相似性，而是认为两者都肯定知行之间的必然关系，对心的理解也有其相似性。

本体便是知，意所在便是物。例如，意在侍亲上，那么侍亲便是一物……所以我说没有心外之理，没有心外之物。”（《王文成公全书·徐爱录》）王阳明释“物”为“事”，指出意念之所在便是物或事，做事之理在你我心中而不在事中。比如对于“侍亲”这一物而言，孝之理在侍亲之人的心中而不在父母身上。王阳明不仅在伦理层面上主张“心外无物”，而且强调万事万物皆不外在于心：“人的良知，就是草木瓦石的良知。若草木瓦石无人的良知，不可以为草木瓦石矣。岂惟草木瓦石为然？天地无人的良知，亦不可为天地矣。”（《王文成公全书·黄省曾录》）简言之，没有人的良知之心，植物、石头甚至宇宙都无法存在。可以说，万物只能作为心的对象而存在，宇宙是心所建构的意义世界。显然，斯洛特虽然也突出情感的重要性，但不曾赋予人心作为宇宙根基的重要地位。

正是因为“心外无物”“心外无理”，所以“知行合一”“身心一体”“天人合一”，王阳明心学一元论构成心之内部整体性的基础，这也是斯洛特的心学中所缺乏的理论支撑。“心外无物”“心外无理”的心学一元论必然导致认知践行的一元论，认知理即践行心中之理，故“知行合一”。因为既然心外无物无理，那么“格物”不再是认知外物的活动，而是把自己的良知运用到不同对象上的一个由内而外的实践过程，即所谓的“致良知”过程。所以说，“万物一体”既是王阳明整个思想体系的基本假设，又是他对理想境界的描绘，为阐述“仁”或恻隐之心提供了基础。万物一体描绘了一个无私欲因而无人我之分的天人合一理想境界，即仁的状态。“夫人者，天地之心。天地万物，本吾一体也，生民之困苦荼毒，孰非疾痛之切于吾身者乎？不知吾身之疾痛，无是非之心者也。”（《王文成公全书·答聂文蔚》）仁者有万物一体之念，则他人他物之苦如疾病痛在我身，则有怜悯之情。

其次，王阳明的心学在内容上也与斯洛特的大不相同。王阳明没有区分道心与人心，但是他在“心”概念内部区分了两种情感——纯粹情感与经验情感，同时又试图以前者统摄后者。王阳明以形而上的“四端之情”为理为性，同时与“七情”“欲望”等经验性的情感和欲望区分开来。前者是纯粹的道德情感，是理，也是“真我”；后者则是个体性的，为感性情感和欲望。王阳明以前者为个体的心的规定性，为七情达到适度的外在标准。而知行合一是去除个体性的私欲之后致良知的过程，祛除私欲实际上就是否定个体性，用“真我”统摄经验性的情感和欲望。但是，在斯洛特的思想中则没有类似的表述，他不曾在人心中标示出纯粹情感、真我等因素，道德情感只是诸多合理/好的情感中的一种，是移情反应的一种，是对他人状况的接受性和主动回应；不只存在道德情感，许多非道德欲望（比如失火时的求生欲望）也是合理的情感，也具有接受性和主动性这种阴阳结构^①；合理的情感并不属于“真我”，它们和其他情感一样都属于人的自然情感，并不别有优越性。

以纯粹情感统摄经验情感是一种理想状态，在现实层面，当心受到私欲遮蔽时仍可能出现二者的分离，王阳明似乎以这种方式认可了理（纯粹情感）与情（经验情感）的区别和分离的可能。当王阳明以“万物一体”“知行合一”等来阐释认知中的情感要素时，他预设的都是本然状态或理想状况。在现实中，若私欲妨碍，则良知无法运行，人与万物、知与行、心与理就会处于分离状态。王阳明对良知与意的区别正是对本然与实然之别的说明：“意与良知当分别明白。凡应物起念处，皆谓之意。意则有是有非，能知得意之是与非者，则谓之良知。”（《王文成公全书·答魏师说》）包含在“意”中的欲望、情感、行为意向区别于“良知”，很可能个体在某种情形下既没有真知，也没有真诚而良善的意志，更无从谈及善行。所以，对于王阳明而言，一方面，心灵的统一有本体论的依据和可能性；另一方面，个体还需要通过主观努力才能发挥良心的功用，实现心灵层面的情理融合。而在斯洛特那里，心灵中的信念（甚至是错误的信念）总包含支持性、喜爱的情感，他并不曾将信念包含情感的状态或者心灵整合的状态称为一种应然状态和道德状态。

最后，王阳明虽然认可信念的情感属性并以良知为知情意的合体，但是良知中关于理的先天知识

^① 参见迈克尔·斯洛特：《阴阳的哲学》（中英对照本），第三章“行动理由的阴阳”，北京，商务印书馆，2018。

或者说心的认知功能被放在了突出位置。这一点在说明知行之间的必然关系时显现出来。当斯洛特把道德行为看作由知到行的必然过程时，他强调的“知”并非道德判断在内的规范性判断，而是对他人处境的感知。在他看来，一旦行为者通过移情充分觉知他人所处的境况，就必然生发帮助他人的行为动机，这就是移情关怀发生的过程。斯洛特虽然承认道德判断的驱动力，但一般不以道德判断之知为行为动机的产生来源。与之不同，王阳明的知善与行善一体则旨在说明道德判断（规范之“知”）在实践中的驱动力，由此得以突出良知的是非判断能力。可以说，在“见好色”之知中已然包含那个事物是美丽的价值判断，喜爱这个事物的人判断它是美丽的或有价值的而喜爱它，而不只是看到这个事物就喜爱它；做出道德行为之人不是看到他人的不幸处境就生发助人动机，而是知道自己应该去做什么才生发助人动机。换言之，王阳明的良知是包含是非判断在内的规范性判断，这也是黄勇认为王阳明的良知更接近“命题性知识”而非“能力之知”的原因。^① 我们甚至可以说，“恻隐之心”对人与物的感知是一种纯粹情感，更是对心中之理的认知，以道德判断为动机偏离了具有自发性的自然情感。如此，王阳明虽然重视情感在心中的作用，但显然不再是斯洛特意义上的情感主义者。

三、两种情感、两种“心学”

斯洛特与王阳明在“心”概念上的相似性与差异性并存。王阳明肯定“仁”为根本性的道德情感，以情感统摄心灵整体，知行合一肯定信念具有情感属性，身心一体则肯定心在知觉等活动中的主动性，这些都与斯洛特的情感主义心理理论具有很大的相似性。但是，我们同样看到了差异性：王阳明的心的整合获得了心宇宙论的支持，斯洛特则难以提供这样的理论根基；王阳明区分纯粹情感与经验情感，斯洛特则未曾作出这样的区分；王阳明试图以纯粹的道德情感（理）统摄经验情感（情），而知行合一就是前者统摄后者的理想状态，这似乎说明理与情在现实中分离的可能性，而斯洛特则不承认存在情感与理智分离的情况；虽然良知是知情意的统一体，但王阳明尤其突出良知在判断是非上的认知能力，甚至可能因此减弱恻隐之心的情感属性，如此也与斯洛特将认知均还原为情感而忽视认知的做法有很大区别。

究其根源，作为情感主义者，斯洛特与王阳明之间的真正差别在于经验与先验路径上的不同。斯洛特试图通过经验情感统摄人的心灵，统一信念与情感、知与行，力图在人与人、人与物之间建立连接。情感渗透在所有心灵活动当中，道德、认知都成为情感功能显现的领域。虽然心灵与自然都是阴阳属性的，但是自然世界依然外在于人心。这个经验世界是一个心物二元、身心二元的经验世界，因此，认知是一个指向外界的过程，心灵内部难免有认知与非认知因素，前者似乎只是在复现外界的原则，而与人的情感、欲望功能不同质且有很大的距离。斯洛特统一两种心灵要素的方式是尽可能把朝向外界的认知因素都打上人的情感或欲望的印记：世界是欲望（好奇心）的对象，认知世界由欲望驱动；我们接受知觉经验，而非被动感知；我们形成的信念是情感属性的，标示着我们所喜爱的、所选择的世界图景；我们对他人信念的合理态度是一种理智同情。这种把其他心灵活动还原为情感的努力既是为了整合心灵的不同功能，也是力图建立人与外界的连接。然而，这种连接的建立却是以心概念的内容单一化为情感功能作为代价的。

王阳明的情感主义路径则是先验性的，良知之心和世界图景具有超越的维度，其理论侧重于本体论的层面。^② 他用于统摄心整体的是先验的、纯粹的道德情感，是作为心本体的情感，即“仁”。纯粹情感不仅统一情感，是经验情感的规定性来源，而且统一整个世界，内含所有事物的原则，是

^① 黄勇、崔雅琴：《论王阳明的良知概念：命题知识，能力之知，抑或动力之知？》，载《学术月刊》，2016（1）。

^② 如文中所述，王阳明的情感主义理论侧重本体论层面，但我们认为这不构成王阳明与斯洛特无法对话的理由，反而提供了一种以阐述情感为主导的心整体理论的根基。

“万物一体”的理想状态。人与他人、与他物本是不同身体、相互分离，但仁者与他人、他物一体，故可感知他者痛苦如自身痛苦，怜悯他人、他物。去除私欲之后，则整个世界是一个大“我”，即纯粹的作为仁的情感之心。在王阳明那里，心灵的统一性与世界的统一性相互支撑，世界是一个“天人合一”的整体性的世界，万物都因良知而存在且有意义，皆与心灵相关联。因此，王阳明不是通过把外物纳入情感范围来肯定心中不同功能的融合、人与世界的连接，而是认为人与世界万物本为一体，不存在心与物的二元论，不需要弥合心灵中认知因素与非认知因素之间的鸿沟。

上述差异也必然导致他们在对认知的理解上的差异。斯洛特试图将外物纳入人心并建立与外界的连接，这就是一个认知与行为的过程。而在王阳明那里，认知外物其实是良知的自我认知，这种认知没有外在于心的事物作为对象，没有主客的对立，也不需要融合二者，而且良知中知行本为一体，知善与行善为一体，并不考虑在目标—手段行为模型中信念去服务或者寻找潜在的欲望的问题。同样，两者在对人与人的关系的理解上也有很大差异。斯洛特致力于描绘一个关系性的甚至是整体性的世界，肯定人与人的情感关联，移情是一个连接主体与他人的机制。但我们可以看到，移情是一种经验性的心理机制，它建基于人的心灵与其他心灵的相似性，它虽然肯定经验性的道德情感，但难以超越经验性情感所带有的差等、偏颇。而王阳明的“仁”这一纯粹的情感，它感通万物，但并不是基于相似性或某种心理机制。“仁”在经验世界里体现为亲亲之情，有远近亲疏之别，但“仁”同时是超越个体差异的万物一体感，这种先验情感作为经验之心的本体根基和终极目标，统摄经验性的道德情感来保证心的整体性。

Two Sentimentalist Theories on the Heart-Mind ——A Comparative Study of Michael Slote and Wang Yangming

YAO Xinzong¹, ZHANG Yan²

(1. School of Philosophy, Renmin University of China, Beijing 100872;

2. School of Marxism, Ocean University of China, Qingdao, Shandong 266100)

Abstract: From a comparative perspective this article is intended to examine the similarities and differences between the two theories of the heart-mind, namely, the concept of “mind” as “xin” (“heart-mind”) provided by contemporary American philosopher Michael Slote and the ‘learning of the heart-mind’ (xin xue) by Confucian idealist philosopher Wang Yangming. The former opposes rationalism in which the mind is a purely intellectual activity and holds that all mental activities contain emotional factors and all intellectual activities can be reduced to emotion or emotional attributes, while the latter defines the heart-mind as the innately good knowledge. While both concepts of the heart-mind tend to highlight the importance of sentiment rather than intellect, their understandings of the sentiment differs significantly which lead to two different types of ‘sentimental theories’ of the heart-mind, one to be facilitated by empirical empathy and sympathy while the other to be metaphysically justified by the innately good heart-mind. The comparison opens up more space for us to understand Slote’s and Wang Yangming’s views on the heart-mind in the light of sentimental ethics.

Key words: Michael Slote; Wang Yangming; Sentimentalism; The heart-mind

(责任编辑 李 理)