

儒家“万物一体”思想探析:来自共情心理研究的启示

陈四光^{*}

〔摘要〕“万物一体”是儒家学说中重要的命题之一。本文通过心理过程分析对“万物一体”思想进行考察,并将其与现代心理学中的共情进行比较分析,以便厘清其内在心理机制。结果发现,“万物一体”的心理机制在表面上类似于共情心理,但是二者之间有本质的不同。共情理论更看重实证研究所发现的客观科学规律,而儒家“万物一体”思想带有鲜明的伦理色彩。它从人对自身的感受出发,推及到“万物一体”;进而激发出对万物的情感动机,最终产生亲社会行为。

〔关键词〕 儒家思想;仁;万物一体;共情

在很多人的刻板印象中,中国儒家思想就是传统伦理、道德的代名词。但是近代著名学者刘师培曾说过:理学就是伦理学加心理学。这为理解儒家思想提供了一个有益的视角。本文从儒家经典命题“万物一体”出发,将其与现代心理学中的共情研究成果相互印证,以达到窥一斑而见全豹的目的。“万物一体”这个命题的产生不是一蹴而就的。在先秦孔孟那里就有了早期雏形。宋明时期,随着儒学思想形而上学体系的建构,其伦理思想也相应提出了“万物一体”等新的理论范畴。本文第一部分先从孔子的“仁”开始,分析其心理机制。然后再分析宋明儒学“万物一体”思想,并将其与现代共情心理研究成果相互比较印证。

一、孔子之“仁”与共情

“仁”是孔子思想的理论核心,并且它始终伴随着中国儒家思想的发展。历来研究者从伦理、道德角度来认识“仁”,但是孔子思想中“仁”的心理过程常常被忽视。孔子关于“仁”的论述很多,要理解分析“仁”的心理过程,就必须抓住一些核心论述。比如下面两段关于“仁”的论述。

子贡曰:“如有博施于民而能济众,何如?可谓仁乎?”子曰:“何事于仁,必也圣乎!尧、舜其犹病诸!夫仁者,己欲立而立人;己欲达而达人。能近取譬,可谓仁之方也已。”(《论语译注》,第65页)

^{*}心理学博士,扬州大学教育科学学院副教授,225002。

仲弓问仁。子曰：“出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。”（《论语译注》，第123页）

这两段话的核心思想就是“己欲立而立人，己欲达而达人”，“己所不欲，勿施于人。”这两段话为我们分析“仁”的心理过程提供了绝佳的材料。试分析“仁”的心理过程如下：

首先，对自己的认知，可以称为自我意识，是对自己的需求、欲望，以及自己厌恶的东西有清醒的认识。即所谓“己欲立”、“己欲达”与“己所不欲”。其次，是对自我与他人本质的认知。不论你我，大家本质上都是人，有着相同的心理结构，也有同样的需求、欲望，以及同样的厌恶某些东西。再次，由于“仁”的伦理属性，天然具备“爱人”的情感特点。樊迟问仁。子曰：“爱人。”（《论语译注》，第131页）也正是由于“爱人”的情感特点，使得“仁”的主体在主观上有先帮助他人“立”、“达”的愿望。最后，将帮助别人先“立”、先“达”的主观愿望付诸实施，表现出典型的亲社会行为（陈四光，2012，第87页）。只有这四个步骤依次展开，才能实现“己欲立而立人，己欲达而达人”，才是完整的“仁”的心理过程。完成这四个步骤的人，才能称为“仁人”。通过“仁”的心理过程分析可见，“仁”的内在心理机制包含认知、情感、意志、行为四种要素。

分析孔子“仁”的心理过程，不禁让人将其与现代心理学中的共情联系起来。那么二者是否可以相提并论呢？现代心理学从共情的功能角度将共情分为情感共情和认知共情。情感共情是当事人能够体验到他人同样的情感，即我们通常所说的感同身受。认知共情是指能够理解他人的观点、想法，并在此基础上推测其后续行为。“仁”所蕴含的共情更倾向于认知共情。“仁”的心理过程侧重对他人观点、想法的理解，为心理过程奠定基础，而对于情感共情方面则没有涉及。

认知神经科学还提出共情由三种神经系统构成，分别是：动作知觉和情绪分享系统、自我—他人意识系统以及精神调控系统。动作知觉和情绪分享系统的作用在于使共情主体产生相似的认知和情感体验。该系统认为共情主体能够和客体共享表征（Decety & Sommerville, 2003；Jeannerod, 1999）。当共情主体知觉到客体的动作和情感时，大脑中负责表征相同动作和情感的脑区被激活，从而产生相同的动作和情感（Preston & de Waal, 2002）。该系统存在的直接证据就是镜像神经元（mirror neuron）的发现（Rizzolatti, et al., 1996）。研究者在恒河猴的大脑腹侧运动前皮质上发现了这种镜像神经元。当恒河猴观察同类且产生相同动作时，该神经元就会被激活。镜像神经元的发现说明，观察别人行为、情绪与自己做出这些行为、情绪所激活的脑区是相同的。根据此发现，研究者研究被试在观察他人疼痛、厌恶等负性情绪后，发现被试疼痛、厌恶相关脑区被激活（Jackson, et al., 2006；Wicker, et al., 2003）。“仁”的心理过程的第一、二两个步骤非常类似于动作知觉和情绪分享系统。只不过“仁”的心理过程更侧重于从认知角度理解对方的情感和需求，是一个由己及人的过程。而动作知觉和情绪分享系统则是一个由人及己的过程，在感知到对方的观点、情感基础上也产生相同的观点和情感。

自我—他人意识系统则是指共情主体虽然能够和观察对象产生相同的情感，对观察的态度、观念有明确的认知，但是能够将自我与他人区别开。“仁”的心理过程没有明显的与之相对应的步骤。但是这个系统潜藏于“仁”的心理过程之中。比如“仁”心理过程的第二个步骤强调仁者能够理解他人的动机、想法与自己一致。其潜在心理过程是他人（客体）与自我（主体）是两个不同的个体。虽然是两个个体，但是客体和主体的动机、想法是一致的。能够将自我与他人区别，共情主体的自我意识在此方面起重要的作用。早前的研究认为自我意识不是由某个特定的脑区决定的，而是大脑各脑区联合作用的结果。但是越来越多的研究发现自我意识与内侧前额叶以及扣带回的激活密切相关（Craig, et al., 1999；Zysset, et al., 2002）。

精神调控系统的作用是整体调节和意识控制。也就是说，在前两个系统之后，共情主体将会产生什么样的行为反应是由精神调控系统所决定的。“仁”心理过程的三、四两个步骤与此系统在功能上

是一致的。精神调控系统通过对情绪、意志的调控从而最终影响共情主体的行为。在“仁”的心理过程中,由于“仁”的伦理属性,其天然地赋予人“爱人”的情感,进而调控意志,促使人产生道德行为。现代心理学研究发现情绪调控主要与大脑的顶额叶区关系密切(Grimm, et al., 2006)。

将“仁”的心理过程与共情的心理机制相比较,会发现二者貌似共性很多,但本质上还是有所区别的。共情的心理过程是由人及己。首先是感知别人的观点、情感,进而自己也产生相同的观点和情感。其次,共情主体能够将他人的感受与自己的感受区分开。最后在这种相同的感受的基础上,共情主体的高级认知功能及意志功能发挥调节作用,促成亲社会行为的产生。而“仁”的心理过程正好相反,是由己及人。首先是对自己需求、欲望的认知,进而推及到对他人需求、欲望的认知。然后在其伦理思想预置的“爱人”情感基础上,先人后己,产生亲社会行为。共情的心理过程和“仁”的心理过程在目标上是一致的,都是为了促成亲社会行为。但是其基本心理过程,共情更加符合客观实际;而“仁”则由其伦理思想所赋予的“爱人”情感作为亲社会行为的驱动力。

二、宋代儒学的“万物一体”思想与共情

汉唐之际,印度的佛教传入中国。在社会各阶层都产生了很大的影响。儒学的正统地位岌岌可危。到了唐末宋初,儒学进行了大胆变革。它吸收佛学、道教等学说的形而上学思想,构建了自己的形而上学系统。在这一过程中,儒家伦理思想被升华,抽象化。先秦儒家的核心概念“仁”仍然保留,但是为了适应新的理论变革,其心理机制被适当改造,形成了新的“万物一体”思想。

“万物一体”在宋明儒学宗师张载、程颢、朱熹那里逐渐发展成熟,成为一个重要的儒家思想命题。但是在不同的思想家那里,其表现形式或具体说法上存在一些差异。在张载的思想中,它是“民胞物与”、“德性之知”;在二程的思想中,它是“仁则一,不仁则二”。在朱熹的思想中它是“万物一体”,是“天人合一”。在这种思想演化过程中,张载起到了承前启后的关键作用。他用“德性之知”、“民胞物与”等新概念,重新改造了先秦儒家思想。

首先来看看张载提出来的“德性之知”。他把“知”分为两种:见闻之知与德性之知。

见闻之知,乃物交而知,非德性所知;德性所知,不萌于见闻。(《张载集》,第24页)

诚明所知乃天德良知,非闻见小知而已。(《张载集》,第20页)

“乐则生矣”,学至于乐则自不已,故进也。生犹进,有知乃德性之知也。吾曹于穷神知化之事,不能丝发。(《张载集》,第282页)

张载认为见闻之知是“物交而知”,是因为“耳目有受也”。耳目作为知觉器官是一物,外物作为知觉的对象是另外一物。人的耳目等知觉器官受到外物的刺激(如光线、声音),使得两物相交、相合,从而产生了见闻之知。诸多研究者将张载的见闻之知理解为感觉、感性认识是正确的。而他所说的德性之知一度被认为是思维,是认知的高级阶段,是理性认识,则存在着很大的误会(陈四光,2010,第74—84页)。要正确理解张载的“德性之知”,需要从理解他所说的“诚明所知乃天德良知”入手。他说:

“自明诚”,由穷理而尽性也;“自诚明”,由尽性而穷理也。(《张载集》,第21页)

“自明诚”即所谓的“穷理尽性”,是穷尽一切物理之后,使得气质之性转变为天地之性。而“自诚明”则正好相反,是指一个人已经“尽性”,人之性与天性完全合二为一时,就能够明白一切物理。张载的哲学思想是所谓的“气一元论”,他认为气是构成万事万物的本源,人与天地万物在本质上都是一样的。天性先天地存在于万事万物中,只是由于气的状态不一样,导致天性在人和物上具体表现出来的人性与物性不一样。但是不管是人还是物,它们都先验地存有天性,所以本质上它们是一体的。当

一个人的人性完全与天性吻合时,他就能体悟到自己和万事万物是一体的,这就是儒家的“天人合一”境界(陈四光、郭斯萍,2011)。这种境界的达成就是一个“诚明”的过程。当人性完全与天性吻合时,体悟到自己与万物同一,这就是“诚明所知”,而“诚明所知乃天德良知”,这种“知”正是张载所说的“天德良知”、“德性之知”。

所以,张载的德性之知不是思维,不是理性认识;而是达到天人合一、万物同为一体的思想境界时产生的一种特殊的认知。德性之知与天人合一、万物一体是一而二、二而一的关系。

在张载的《西铭》中,又提出了“民胞物与”的概念。实际上它还是天人合一、万物一体的另一种说法。《西铭》是张载哲学思想的高度概括,所谓“民胞物与”是说由于万事万物包括人都是天地所生,所以所有人都是我的同胞,万物都是我的朋友。也因此,对于年纪大的人我要尊重,对弱小者我要慈爱,能够做到这些就是与圣人之德相吻合了。怎样达到这一目标呢?张载连用六个孝的典故,强调仁孝的重要性。要求人们修养身心,践行仁孝之德就可以达到“民胞物与”、“万物一体”的境界。

张载哲学思想的宇宙论是为其道德论服务的。他试图通过宇宙论来说明为什么人与人之间应该仁、应该孝。所有的万物都是天地所生,那么“民胞物与”,所有的人都是我的同胞,所有的物都是我的朋友。既然是这样,人与人之间当然应该仁,应该孝。该理论的一个重要逻辑前提是能够感受到万事万物和自己都是天地所生,是同为为一体的。只有体悟到这一点才会真正地在人与人的关系中落实“仁”与“孝”。

在这种理论的形而上学化过程中,儒学思想家们完美地把先秦儒家思想的核心“仁”化入理学思想体系中。这种“万物一体”感的目的是促使人产生亲社会行为。可是其内在心理机制如何呢?要弄清这一点,需要从程颢的“麻木不仁”的比喻入手。他认为:“仁者,浑然与物同体。”仁,就是万物一体感。所谓“识仁”,就是要认识这个“天人合一”的道理。程颢为了更形象地说明这个道理打了个比方:

医书言手足痿痹为不仁,此言最善名状。仁者,以天地万物为一体,莫非己也。认得为己,何所不至?若不有诸己,自不与己相干。如手足不仁,气已不贯,皆不属己。(《二程集》,第15页)

他认为医书上将手足麻木称为不仁,这是对不仁最好的形容。仁者和天地万物同为一体,没有什么东西不是和自己同为为一体的。如果能够达到这种“万物一体”、“天人合一”的境界,那么“何所不至?”还有什么感知不到的呢?相反,如果达不到这种精神境界,那么我和其他事物是割裂的两个部分,万物自然和我没什么关系。这就如同一个人手足麻木,已经失去了和大脑的神经联系,大脑已经无法感知到手足的存在。他用这样一个形象的比喻说明,达到“万物一体”的境界,就如同人对自己四肢的感知一样,四肢有各种感觉,我们能敏锐地察觉到。但是如果四肢麻木了,就丧失了对肢体的知觉。同样,达到“万物一体”境界的人,对外是万物都能够像感知自己的四肢一样,感知到万事万物,特别是他人的喜怒哀乐。

儒家的这一命题,就是以对自己身体的知觉为样板,将其推而广之,扩大到万事万物,形成了“万物一体”理论。目前的认知神经科学成果,在对他人情感知觉这一层面上,已经印证了儒家这一观点。Ruby和Decety(2004)分别用带有正性、负性和中性情绪的故事为材料,让被试分别想象自己和妈妈身处故事中。结果发现不论是被试想象自己身处故事中,还是想象被试的妈妈身处其中,被试大脑的内侧前额叶皮层都被激活。Wicker等(2003)在研究中发现,被试在观看别人厌恶表情图片和自己体验厌恶情绪时激活了相同的脑区。在两种情况下被试的前扣带皮层和脑岛皮层都被激活。

从情绪共享理论角度看,被试的大脑并没有把自我与他人区分开来,没有对自己的情绪进行归因。而这恰恰是儒家“万物一体”思想对人的发展的终极企盼。如果个体能够充分感知他人的各种情

绪体验,那么他肯定是把他人当作自己,人我不分,同为一体,才能够产生如此的体验。儒家从人人友爱的伦理理想出发,认为只有人我不分,同为一体,自然产生积极的情感,进而转化为亲社会行为。

三、“万物一体”境界下仁爱差等特点

儒家的万物一体基本逻辑是,只有发展到天人合一、万物一体的境界,才能够感知其他人、其他物的喜怒哀乐,进而对其产生仁爱之心。但是儒家思想也承认,在生活实践中即便达到了此种境界,也不可能对万事万物产生同等的仁爱;甚至是对不同的人,也不可能产生同等的仁爱。这就是德性之知的仁爱差等特点。甚至理学家公开批判那种无差别的仁爱。

《西铭》明理一而分殊,墨氏则二本而无分。分殊之蔽,私胜而失仁;无分之罪,兼爱而无义。分立而推理一,以止私胜之流,仁之方也;无别而迷兼爱,至于无父之极,义之贼也。
(《二程集》,第609页)

程颐认为天人合一语境下对万物的仁爱与墨家思想的兼爱是不一样的。其不同之处就在于,儒家思想强调仁爱,但是针对不同对象仁爱的程度也是有区别的;而墨家的兼爱则是无差别的爱每一个人。程颐认为用同样的爱来爱别人和自己的父母,本质上就是忽略了父母。从伦理上看,这是无法容忍的。孟子就批评墨家的兼爱是不承认自己的父母,简直就是禽兽。费孝通在《差序格局》一文中认为西方社会就如同一捆柴,每一个人都有自己明确的位置,是典型的“团体格局”。而中国社会则是一个以“己”为中心的“差序格局”。他用石头投入水中形成的水波形象的说明此种格局,指出:“在我看来却表示了我们的社会结构本身和西洋的格局不相同的,我们的格局不是一捆一捆扎清楚的柴,而是好像把一块石头丢在水面上所发生的一圈圈推出去的波纹。每个人都是他社会影响所推出去的圈子的中心。被圈子的波纹所推及的就发生联系。每个人在某一时间某一地点所动用的圈子是不一定相同的。”(费孝通,2011,第23页)用费孝通的这个社会模型来套儒家的万物一体思想,那么这个水波的核心就是“仁爱”之心,在水波之外的一圈圈水波则是对应着不同亲疏关系的对象。越靠近核心的,应该是关系最亲近的父母兄弟;外面一圈是朋友、邻居;再外面是普通人;再外面是动物、植物,甚至是无生命的物体。根据这种亲疏不同,仁爱的程度也不同;越靠近核心,仁爱的情感强度就越强;越往外,仁爱的情感强度也就越弱。

总结仁爱差等有如下几个方面的特点:(1)对万物都应该仁爱。(2)对不同对象的仁爱具有次序性,与主体血缘关系越近就越具有仁爱的优先权;不存在先对路人仁爱,再对父母孝顺。(3)对不同对象仁爱的情感强度是有差异的。具体表现在:仁爱的强度由内圈向外圈逐渐减弱。(4)当两种认知对象发生情感冲突时,应该牺牲外圈的对象来优先考虑内圈的对象。

认知神经科学在研究共情时,提出了情绪共享理论。认为在共情状态下,主体能够产生与客体同样的情感体验,与此相关的脑区同样被激活。但是也有相当多的研究发现,主体自我情绪体验被激活的脑区和共情状况下被激活的脑区存在着一定的差异性。

Zaki等(2007)研究发现,当被试身处自我疼痛情境中时,中脑、导水管周围灰质与脑岛的连接强度要大于观察他人疼痛时的连接强度,而内侧前额叶皮层与脑岛的连接强度则正好相反。因为前额叶更多的是参与认知评价过程,因此这两种正好相反的强度比较,实质上是一致的。也就是说,由于大脑不同脑区的功能差异,在感受自我疼痛时,与自我感受关系密切的中脑、导水管周围灰质的反应更强烈;而观察别人的疼痛时,负责认知评价的前额叶反应会更强烈一些。Decety和Lamm(2006)研究发现,当婴儿听到和自己年龄相近的婴儿哭泣时,容易产生情绪感染,出现哭泣行为;而在听到自己的哭声、年龄更大儿童的哭声,以及人工模拟的哭声时,婴儿较少出现情绪感染。

另外一些研究也得出了类似的结论,他们让被试在一种情境下手指接受针刺,在另一种情境下观看别人的手指接受同样的针刺。结果两种情境下被试的右侧背部前扣带回都被激活。但是只有被试在第一种情境(亲自体验手指被刺)时,躯体感觉皮质被激活。这些研究都说明在疼痛实验中,无论是亲自体验还是观察别人,负责情感动机的脑区都被激活,而负责躯体感觉的脑区只有在实际体验中才会被激活。在观察别人的间接经验中该脑区没有被激活(Morrison, et al., 2004)。

这些研究说明,在共情主体在自我情绪体验和对他人的情绪体验两种情况下,其脑神经机制是不一样的。但是是否如儒家“万物一体”思想中所展示的那样,共情主体对他人的情绪反应受到他人与共情主体的关系影响,目前还没有相关的实证研究。这也给实证研究提供了一个研究假设,为后面共情的认知神经科学研究提供良好的理论基础。

四、结论

儒家思想的伦理属性决定了其思想体系必然带有明显的亲社会行为,希望在自己的思想影响下,人人都能够相互友爱,出现更多的亲社会行为。但是如何说服自己的追随者产生更多的亲社会行为呢?先秦儒家提出“由己及人”的“仁”学思想,到了宋明时期将此思想形而上学化,产生了“万物一体”论。分析其内在心理机制,乍看上去和现代心理学的共情心理非常类似。但是仔细探究就会发现二者还是存在着本质上的差异。现代心理学强调的是对人的心理的客观描述,探索其客观规律。因此共情心理理论及研究成果更符合人的心理的客观实际。“万物一体”作为儒家的伦理思想,带有鲜明的人为干预的成分。比如,在“仁”的心理过程中,其亲社会行为的关键是儒家设置的“爱人”这个情感因素,缺乏这一情感因素,就难以实现亲社会行为。而在“万物一体”论中,人为地设置了天人合一境界,将此种境界作为人生发展的终极目标。事实上,这就如同西方极乐世界一样虚无缥缈。但是一个普通人在对此境界的追求过程中,必然会出现更多的亲社会行为。而这就达到了儒家的社会改造目的。

虽然“万物一体”与共情本质上是不同的,但是在很多细节方面可以相互印证。甚至“万物一体”涉及的心理机制问题可以为现代心理学提供很好的研究思路。比如共情心理研究中目前只涉及到共情主体在体验他人情感和自我情感体验过程中的脑区活动是存在差异的。但是当面对不同共情对象时,共情主体的脑区活动是否存在差异呢?这就为现代心理学研究提供了很好的研究思路。

参考文献:

- 程颢、程颐, 1981:《二程集》,王孝鱼点校,北京:中华书局。
- 杨伯峻, 1980:《论语译注》,北京:中华书局。
- 张载, 1978:《张载集》,北京:中华书局。
- 陈四光, 2010:《德性之知》,济南:山东教育出版社。
- 陈四光, 2012:《“仁”的心理过程与共情心理比较研究》,《学理论》第25期。
- 陈四光、郭斯萍, 2011:《“德性之知”的认知思想研究》,《河南师范大学学报》(哲学社会科学版)第3期。
- 费孝通, 2011:《乡土中国》,北京:北京出版社。
- Craik, F. I. M., T. M. Moroz & M. Moscovitch, et al., 1999, “In search of the self: A positron emission tomography study”, *Psychological Science*, vol.10, pp. 26—34.
- Decety, J. & C. Lamm, 2006, “Human empathy through the lens of social Neuroscience”, *The Science World Journal*, vol.6, pp. 1146—1163.

- Decety, J. & J. Sommerville, 2003, "A Shared representation between self and others: A social cognitive neuroscience view", *Trends in Cognitive Science*, vol.7, pp. 527—533.
- Grimm, S. & C. F. Schmidt, et al., 2006, "Segregated neural representation of distinct emotion dimensions in the prefrontal cortex", *Neuroimage*, vol.30, pp. 325—340.
- Jackson, P. L., P. Rainville & J. Decety, 2006, "To what extent do we share the pain of others? Insight from the neural bases of pain empathy", *Pain*, vol.125, pp. 5—9.
- Jeannerod, M., 1999, "To act or not to act: Perspective on the representation of actions", *Quarterly Journal of Experimental Psychology*, vol.52A, pp. 1—29.
- Morrison, I., D. Lloyd, G. Di Pellegrino & N. Roberts, 2004, "Vicarious responses to pain in anterior cingulate cortex: Is empathy a multisensory issue?", *Cognitive, Affective, & Behavioral Neuroscience*, vol. 4 (2), pp. 270—278.
- Preston, S. & F. B. M. de Waal, 2002, "Empathy: Its ultimate and proximate bases", *Behavioral Brain Science*, vol.25, pp. 1—72.
- Rizzolatti, G., L. Fadiga & V. Gallese, et al., 1996, "Premotor cortex and the recognition of motor actions", *Cognitive Brain Research*, vol. 3, pp. 131—141.
- Ruby, P. & J. Decety, 2004, "How would you feel versus how do you think she would feel? A neuroimaging study of perspective taking with social emotions", *Journal of Cognitive Neuroscience*, vol.16, pp. 988—999.
- Wicker, B., C. Keysers & J. Plailly, et al., 2003, "Both of us disgusted in my insula: The common neural basis of seeing and feeling disgust", *Neuron*, vol.30, pp. 655—664.
- Zaki, J., K. N. Ochsner, S. C. Mackey & T. D. Wager, 2007, "Different circuits for different pain: Patterns of functional connectivity reveal distinct networks for processing pain in self and others", *Social Neuroscience*, vol. 2, pp. 276—291.
- Zysset, S., O. Huber & E. Ferstl, et al., 2002, "The anterior frontomedian cortex and evaluative judgment: An fMRI study", *Neuroimage*, vol.15, pp. 983—991.

(责任编辑:蒋永华)

Analyzing Confucian Theory of "The Myriad Things Share One Body": Enlightenment from Research on Empathy

CHEN Si-guang

Abstract: "The myriad things share one body" is an important Confucian theory. In this article, the author aims to explore the mental mechanism behind the theory of "The myriad things share one body" by analyzing the psychological process of the theory and comparing it with the theory of empathy. Though the theory of "The myriad things share one body" is comparable with the empathy theory on the surface, they differ from each other in essential aspects. In particular, the Confucian theory places higher value on ethics and morals, while the empathy theory focuses more on empirical evidence of and the objective scientific law behind empathy. The Confucian ethical theory believes that a person can put himself into others' shoes in social interaction or even in the interaction with nature, which can motivate the affection for others and produce prosocial behavior finally.

Key words: Confucianism; benevolence; myriad things share one body; empathy