

# 论孟子“以善养人”的道德传播思想

姚志文

**摘要:**孟子的“以善养人”命题主张道德传播是一个通过外部信息刺激使善由人性的潜在可能变成可感知、可意识的道德认知的过程。身体是道德传播的媒介,“心”之良知的发动是一个信息传播与道德认知同步展开的过程。基于“善”的心-性根据,“以善养人”命题将接受主体性确立为道德传播的基石。通过天人沟通和凡圣沟通充分发挥主体能动性,接受者不仅能够认知内在于己的德性,而且能够认知天命,从而为自我的安身立命确立一个牢不可破的终极根据。孟子“以善养人”传播命题所指向的,不只是建构个体的道德人格,还要形塑良好的社会风气和善治的政治秩序,因此,它不仅包括“养善由己”的维度,也包括“养人之善”的维度。通过君子之教和善教之政,以及道德环境的建构,道德传播可以实现化民成俗和王道之治的社会-政治功能。

**关键词:**孟子;以善养人;道德传播;接受主体性;具身认知

**中图分类号:**G206 **文献标志码:**A **文章编号:**2096-5443(2024)04-0027-10

**基金项目:**教育部人文社会科学研究一般项目(21YJA860015)

## 一、引言

有学者指出,思想交流、宗教观念传递和道德传承,是人类传播的三大问题<sup>[1]</sup>。如何通过道德传播维系社会的文明秩序,是古今中外的思想家,包括现代传播学者思考的重要问题。所谓道德传播,多数情况下人们把它与道德宣传等同,指通过道德信息的宣传灌输,使外在的社会主流道德价值“内化”为受众的道德意识,从而改变受众社会行为的传播过程。这个定义主张道德传播具有外在性、行为主义特征,大抵反映了人们在思考道德传播问题时的道德规范论取向。中国的儒家思想家们,尤其是孟子,则从德性论的角度理解与道德相关的问题,主张道德是人的内在德性的自我完成,将道德传播理解为通过外在的道德信息传播,激发人性的内在之善,从而促成接受主体的内在精神改变和道德人格建构的过程。最能反映这种思想的是孟子的“以善养人”命题。

“以善养人”命题来自《孟子·离娄下》:“以善服人者,未有能服人者也;以善养人,然后能服天下。”<sup>[2]</sup>朱熹释曰:“服人者,欲以取胜于人。养人者,欲其同归于善。”<sup>[3]</sup>在这里,“服”是取胜、征服,强调用外在的“善”去控制和支配他人的行为;“养”则“谓顺而不害”<sup>[3]</sup>,强调顺应他人内在的“善”之倾向,不去妨害其自我生长,就能与他人共同实现“善”。显然,“以善养人”的命题能够成立,必以“善”之于人的自有性和内在性为条件。孟子用“可欲”来定义善,他说:“可欲之谓善”<sup>[2]</sup>(《孟子·尽心下》),“欲”即人的内在欲求,“可”是欲求的自我实现可能,孟子认为,人性中具有自我实现可能的欲求就是善。在这里,“可欲”又表明人性中的善只是一种可能性,而非完成的形态。孟子用“善端”这个术语定义了人性之善的未完成性。他说:

恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。人之有是四端也,犹其有四体也。<sup>[2]</sup>(《孟子·公孙丑上》)

“端”是“开端”的意思,“善”指的是仁、义、礼、智等德目,孟子认为恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心、是

非之心是四种善的开端,或说善的胚芽。朱熹曰:“恻隐、羞恶、辞让、是非,情也。仁、义、礼、智,性也。因其情之发,而性之本然可得而见”。<sup>[3]</sup>也就是说,恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心、是非之心是道德情感,仁、义、礼、智等内在德性是以隐微不见的方式存在的,只有当它们被激发为“四端”的道德情感时,人性之善才显现可见。因此,所谓“养善”,就是将主体的内在德性激发为可感、可知的道德情感。这就有赖于外部事物的信息刺激了。郭店楚简《性自命出》云:“凡性为主,物取之也,金石之有声,弗扣不鸣。人之虽有性心,弗取不出。”<sup>[4]</sup>德性虽然内在于人,但就像金石虽有发声属性却必经叩击声音才能发出一样,它只有靠外物的刺激才能显现为道德情感,被自我和他人知觉。因此,“以善养人”也可以理解为一个道德传播命题,在这里,“善”是“道德”,“养”是“传播”,“以善养人”命题主张道德建基于人性,道德意义不是从外部植入而是主体内在生成的,所以,基于外在信息传递和行为改变的道德说服往往很难奏效,道德传播不应把人的心灵世界视为“黑箱”,恰好相反,它应该把促进主体道德意义的自我生成作为重心。

## 二、善之体知:围绕道德认知展开的具身传播

“以善养人”命题强调“善”是内在于人性的,道德传播就是围绕着人性固有的善端展开的,存养之,唤醒之,使之萌芽,使之生长,最终成就道德的个体和道德的秩序。因此,“以善养人”是道德传播的本质所在。孟子说:“人见其禽兽也,而以为未尝有才焉者,是岂人之情也哉?故苟得其养,无物不长;苟失其养,无物不消。”<sup>[2]</sup>(《孟子·告子上》)在这里,“善”是一种道德的先验基础,而“养”则是通过道德信息的传播将之激发为基于情感和直觉的道德认知,并最终发展成为个体的道德人格。人的道德具有先天的基础,它为主体道德认知的形成提供了“初稿”,情感和直觉在道德认知中比推理更具有优先性<sup>[5]</sup>。美国道德心理学家乔纳森·海特的道德学说与孟子的思想颇有相通之处,他们都将道德认知作为理论关注的重心。那么,怎样才能通过道德传播将人皆有之的先验道德基础发展为主体的道德认知呢?

### (一)作为传播媒介的身体与道德的具身传播

孟子认为,要通过外部信息将隐微不见的德性激发为可以自我认知的善端,身体是必经的媒介。在孟子那里,身体作为主体感知外部世界并与环境交互的媒介系统,包括处于表层的“耳目之官”和处于内层的“心之官”两部分。“耳目之官”能感知外部信息刺激,“心之官”则是先验道德基础——德性的存储容器。他说:“君子所性,仁、义、礼、智根于心。”<sup>[2]</sup>(《孟子·尽心上》)不仅如此,“心之官”还是情感意义在自我与他者之间共享共通的介质,使内在于己的德性显现为对他者的关爱与友善。孟子说:“君子所以异于人者,以其存心也。……仁者爱人,有礼者敬人。”<sup>[2]</sup>(《孟子·离娄下》)在“心之官”中,作为先验道德基础的仁义礼智和作为性善之端的恻隐、羞恶、辞让、是非等多方面的两者虽一微一显,但本质上是一致的。孟子说:

恻隐之心,人皆有之;羞恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。恻隐之心,仁也;羞恶之心,义也;恭敬之心,礼也;是非之心,智也。<sup>[2]</sup>(《孟子·告子上》)

程颐曰:“至微者,理也。至著者,象也。体用同源,显微无间。”<sup>[6]</sup>从理学的角度来看,仁义礼智是道德的本体,“四端”之情是本体的发用。虽然道德的本体和发用都是“心之官”的作用,但作为“体”与“用”激发条件的外物信息却必经由“耳目之官”这个媒介通道。“心之官”对内在德性的明觉和道德情感的体验是以“耳目之官”的身体知觉为基础的。正如宋人杨万里对孟子“恻隐之心”与身体痛觉关系的解释:

隐也者,若有所痛也。恻也者,若有所悯也。痛则觉,觉则悯,悯则爱。人之手足痹而木者,则谓之不仁……觉其痛也,觉其一发之痛则爱心生,不觉四体之痛则爱心息。<sup>[7]</sup>

“耳目之官”的痛觉体验是“心之官”产生对他者的悯爱之情的基础。“仁”的道德意识生发于四体之痛,如果血脉不通导致四肢不识痛痒,就会造成“麻木不仁”。同样,“羞恶之心”的道德厌恶“如恶恶

臭”,也是建立在身体的生理厌恶基础上。在这里,从外部信息的刺激到内在心灵的认知,道德的传播是具身的,“耳目之官”对信息的身体感知、存储、传递是“心之官”对这些信息进行认知加工的基础。道德的具身传播意味着我们对道德传播的理解不能局限于道德信息的符号表征、传递与操纵,更应着眼于人在道德意义的创造过程中,借由信息与身体的互动实践,对“各种关系、情境的生存经验和存在之揭示”<sup>[8]</sup>。身体是人们所感知到的一切经验的原初<sup>[9]</sup>,是一切意识和意义生成的源头,身体在道德传播中扮演着基础性角色。

### (二)“心”的道德认知功能与良知发动的传播-认知过程

“耳目之官”作为道德信息感知的媒介,虽然是主体自身生成情感意义的基石,但它只能知觉自己对外物刺激产生的感受,主体又如何能够认知他人的身体体验与情绪,从而实现与他者的情感共通和意义共享呢?孟子认为,“心之官”具有一种天赋的道德认知能力,能够基于自身的身体感受理解他人的处境、情绪、态度,从而引发对他人的同情、关爱与帮助动机。孟子所说的“心之官”,相当于我们今天所说的大脑。现代脑神经科学发现,人的大脑中存在具有共情功能的区域——镜像神经元。科学实验显示,当人类观察到同类其他个体表现出疼痛、恶心、喜悦等基本情绪时,个体自身体验到这些情绪时激活的脑区——镜像神经元会再次被使用,这种激活的神经通路同我们自己亲身体验到这些情绪时在性质上是同一的<sup>[10]</sup>。人的共情包含“情绪感染”“观点采择”和“共情关注”三种成分。情绪感染是指当个体面对他人情感状态或处境时,会自发地产生情绪上的唤醒,并形成与他人同形的情绪体验。观点采择是指自我从他人视角或他人所处的情境出发,想象、推测和理解他人态度与感受的心理过程。而共情关注则指的是帮助他人的心理动机<sup>[11]</sup>。如果借用现代脑神经科学的理论来理解“心”将德“性”转化为四端之“情”的认知机制,它可以被解释为一个共情的过程,即他人遭受痛苦或其他境遇的外部信息经由主体身体的传输到达大脑的共情区域后,激发了镜像神经元对其相关身体体验的模拟,从而能够对他人的遭遇“感同身受”,产生对他人的同情、关爱等道德情感。

孟子把“心之官”的先天道德认知能力称之为“良知”。他说:

人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也。孩提之童,无不知爱其亲者;及其长也,无不知敬其兄也。<sup>[2]</sup>(《孟子·尽心上》)

所谓“不虑而知”即直觉,也就是说,良知发动的道德认知过程是基于身体体验的直觉判断。从现代脑神经科学的视角看,良知的道德直觉是建立在镜像神经元的共情机制基础上的,它涉及自下而上与自上而下两种不同的信息传播与信息加工模式。前者意味着机体感受环境信息,经感觉通道传递到大脑的相应代表区(包括感知觉和情绪相关网络),从而实现对外周事物的感知和认识;后者则相反,在时间顺序上首先表现为高级认知活动的启动,然后向外周输出指令,以实现对外周事物的加工和调节<sup>[12]</sup>。这是一个信息传播与道德认知同步展开的过程,外部事物的信息经由“耳目之官”被加工成知觉信息(比如“痛觉”),然后传递至“心之官”,被加工成共享表征信息,激活存储的道德基础结构,从而引发指向他者的共情反应,激发“四端”之情。这个外界信息从“耳目之官”传递至“心之官”的传播过程,也是从物理信息到知觉信息再到情感信息和价值信息的信息形态转换过程,同时还是认知结构的更新和发展过程。认知结构本质上是信息结构的心理存储,认知发展实际上是心理的已有信息结构在经过与外部新信息发生同化、顺应作用后产生的信息结构改变。作为一种道德认知能力,良知就像亟待成长的禾苗,具有自然生长的固有倾向<sup>[13]</sup>。良知的自然生长倾向可以理解为对原有道德认知结构的更新发展,从而不断获得道德新知的精神改变过程。

### (三)“求放心”:道德传播中的主体能动

现代脑神经科学认为,人类参与共情的脑区共有10个,它们共同构成了大脑的“共情回路”,这是人类作出亲社会行为的先天基础。但是,外物信息激发的个人私欲、负面情绪、攻击本能等也可能破坏共情回路,造成良知的丧失。西蒙·巴伦-科恩说:“人之所以做出残酷行为,是因为共情回路出



了故障”<sup>[14]</sup>。孟子把这种共情回路故障造成的良知丧失现象称为“放心”，他认为“放心”的根源是外物激发的身体欲望膨胀，“耳目之官”为外物牵引而陷溺物欲不能自拔，从而遮蔽了“心之官”的良知发动，导致德性不彰、善端不萌。他说：

仁，人心也；义，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！学问之道无他，求其放心而已矣。

人有鸡犬放，而知求之；有放心，而不知求。<sup>[2]</sup>（《孟子·告子上》）

在这里，孟子提出了“求放心”的命题。所谓“求放心”，就是确立“心之官”在道德传播中的主体能动性。在孟子看来，“耳目之官”是一种物质性的传播媒介，它虽然有信息感知能力，却缺乏主体能动性，因此，它对外物信息的传播是“物交物”过程，受制于外物的操纵和支配。而“心之官”则不同，“思”是“心之官”的本质特征。“思”的意义在于生命通过它可以把自身与他者区别开来，并理解自身的存在本质，从而确认自身的独立性与主体性<sup>[15]</sup>。孟子说：“耳目之官不思，而蔽于物，物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。”<sup>[2]</sup>（《孟子·告子上》）“思”即是发挥主体的道德能动性，通过自我的反思让良知处于持续醒觉状态，从而使内在于己的德性与善端不为物欲所蔽。孟子说：“仁、义、礼、智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：‘求则得之，舍则失之。’”<sup>[2]</sup>（《孟子·告子上》）孟子认为，通过“思”来“求放心”，关键是要确立“心之官”相对于“耳目之官”在道德传播中的优先地位和主导作用。他把“心之官”称为“大体”，把“耳目之官”称为“小体”，主张“先立乎其大者，则其小者弗能夺也”<sup>[2]</sup>（《孟子·告子上》）。他说：“体有贵贱，有小大。无以小害大，无以贱害贵。养其小者为小人，养其大者为大人。”<sup>[2]</sup>（《孟子·告子上》）

### 三、养善由己：天人沟通与凡圣沟通中的接受主体性

孟子的“以善养人”命题将道德传播理解为通过外在信息刺激来唤醒主体的内在德性，使之成为实有诸己的道德情感体验和道德理性认知的过程。在这种致思路径中，传播者给予的信息刺激只是为接受者提供了内在于己的善端萌发生长的外在条件，接受者自身的主体努力才是最根本的。有学者把这种由接受者指向传播者，需要接受者付诸强大的主体性力量的传播特征称为接受主体性<sup>[1]</sup>。接受主体性是“以善养人”传播命题的基石，借用孔子“为仁由己”的说法，我们也可以说接受主体性即“养善由己”。在孟子那里，善不仅可由内在的人性来定义，而且可由外在的天命来定义。《礼记·乐记》云：“礼乐皆得，谓之有德。德者，得也。”<sup>[16]</sup>得之于天而成之为性，谓之德性。德性是天命降落于人的东西，乃天命之性。孟子将天命至善作为一种公设，以之作为人性之善的根据。因此，“养善”的过程不仅关乎人性之善的自我完成，而且关乎天命之善的认知与实现，这是一个由“明善”到“诚身”的修身过程。所谓“诚身”，就是天命降落于人的存在本质的自我实现，孟子认为“诚身”的途径是“明乎善”，而“明乎善”的方法是“思诚”，从而认知天命与德性在自我生命中的真实无伪。孟子说：“诚身有道，不明乎善，不诚其身矣。是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也。”<sup>[2]</sup>（《孟子·离娄上》）朱熹注曰：“诚者，理之在我者皆实而无伪，天道之本然也。思诚者，欲此理之在我者皆实而无伪，人道之当然也”<sup>[3]</sup>。在这里，道德意义的生成是主体之“思”与天命之“诚”耦合的结果，道德认知的实质是对外在天命与内在德性关联性的确证，它隐含了一个天人沟通的命题。

#### （一）“养气”与“践形”：天人沟通中的接受主体性

天命即天的命令，天如何将自己的命令传播给人，人又如何接受和认知天的命令从而确证内在于己的德性？孟子认为，人可以通过“养浩然之气”沟通天命与人性。《孟子·公孙丑上》记载：

（公孙丑）“敢问夫子恶乎长？”

（孟子）曰：“……我善养吾浩然之气。”

“敢问何谓浩然之气？”

曰：“难言也。其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；

无是,馁也。是集义所生者,非义袭而取之也。”<sup>[2]</sup>

“气”在《易经》等先秦儒家经典中被认为是构成宇宙万物和人的生命的基本质料,因此,气不仅可以流贯于人的身心之间,而且往来于天人之际,成为天命与人性可以相通的基础。从理学观点看,气是物质存在,德则是天命之理;如果用现代物理学观点看,则可以理解为气是物质存在,德是表征物质存在方式的信息。孟子认为,气可以分为德气和血气。浩然之气“配义与道”,可以将之理解为携带“义与道”等道德信息的生命物质。血气则是携带生理欲望信息的生命物质。孟子认为,血气作为生命存在之基,具有强大的牵引力量,它不仅激发“耳目之官”的欲望本能,而且常遮蔽“心之官”的德性和良知。德气是构成人的存在本质的物质,但它较血气为弱,只有在夜深人静,外物息扰、“耳目之官”眠息之时才潜入“心之官”,让人猛然之间良知明觉,认知内在于己的德性的真实存在。他说:

其日夜之所息,平旦之气,其好恶与人相近也者几希,则其日昼之所为,有梏亡之矣。梏之

反覆,则其夜气不足以存。夜气不足以存,则其违禽兽不远矣。<sup>[2]</sup>(《孟子·告子上》)

“平旦之气”“夜气”是一种夜半清明之时流贯于天人之间的德气,孟子认为此气“几希”,其发见至微,所以容易为白天的血气所覆盖。但是,夜气虽然“几希”,却是人禽之别所在,能存养内心的良知。程颐曰:“夜气之所存者,良知也,良能也”<sup>[17]</sup>。孟子认为,人作为主体性的存在,并不用被动地等待深夜德气来唤醒良知,人可以发挥自己的能动性,积极主动地吸收、集纳、积累德气,通过“集义”将生命之中微薄存在的德气养成浩然之气。“养浩然之气”的良知发动过程不仅会促成主体内在的认知发展和精神改变,也会引发身体感觉运动系统的自发模拟,导致身姿、表情等的外在身体改变。这种由德气传播引发主体内在精神改变,进而导致外在身体变化的过程,孟子称之为“践形”。孟子说:“形色,天性也。惟圣人然后可以践形”<sup>[2]</sup>“其生色也晬然,见于面,盎于背,施于四体,四体不言而喻。”<sup>[2]</sup>(《孟子·尽心上》)天人沟通虽然是天命向人的传播,却是由作为接受主体的人主动发起的,旨在通过主动寻找、接受、积累携带天命信息的“气”,促进自我的道德认知发展。孟子说:“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也。”<sup>[2]</sup>(《孟子·尽心上》)也就是说,如果在人与天的道德沟通过程中充分发挥主体能动性,不仅能够认知内在于己的德性,而且能够认知天命,从而为自我的安身立命确立一个牢不可破的终极根据。

## (二)“以意逆志”与“知人论世”:凡圣沟通中的接受主体性

在孟子那里,接受主体性的体现除了天人沟通,还有凡圣沟通。儒家有着深厚的崇圣传统,在儒家看来,圣人具有沟通天人的特异能力。比如《艺文类聚》卷二十引《风俗通义》曰:“圣者,声也,通也。言其闻声知情。通于天地,条畅万物也。”<sup>[18]</sup>圣人能够沟通天地,先知先觉地认知那些具有普遍性的道德价值,因此,圣人之言可以作为普通人道德认知的可靠依据。在孟子之世,不光三代的圣人尧舜禹已作古,就是孔子也已逝去百年,因此,作为凡圣沟通的只能是记载圣人之言的儒家经典。那么,凡俗之人怎样通过阅读经典与圣人沟通,从而正确地认知和理解那些具有普遍意义的道德价值呢?孟子提出了“以意逆志”的方法。他说:“说诗者不以文害辞,不以辞害志,以意逆志,是为得之。”<sup>[2]</sup>(《孟子·万章上》)所谓“以意逆志”,汉代赵岐的注释是:“志,诗人志所欲之事。意,学者之心意也……人情不远,以己之意,逆诗人之志,是为得其实矣”<sup>[19]</sup>。孟子所说的“诗”指的是《诗经》,它是儒者用以修养道德的经典之一,何晏《论语注疏》中说:“言修身必先学诗。”<sup>[20]</sup>“以意逆志”意味着凡俗之人并非圣人之言的被动接受者,而是一个认知主体。实际上,“以意逆志”揭示了作为凡俗之人的接受主体如何积极主动地去接触和解读圣人之言以促进自我的道德认知发展。那么,接受主体如何能够隔着漫漫的历史时空距离,理解和把握文本中传播主体的真正意思呢?按照赵岐的意见,因为“人情不远”,所以接受主体可以凭借“同情之理解”,准确认知传播主体的原意。宋儒张载的诠释则更进一步,他在《经学理窟·诗书》中说,“古之能知《诗》者,惟孟子为‘以意逆志’也。夫《诗》之志至平易,不必为艰险求之,今以艰险求《诗》,则已丧其本心,何由见诗人之志!”<sup>[21]</sup>张载认为作为天命之性载体的“本心”才是今人与古圣能够跨越历史的阻隔,对经典文本的道德意义达成共

识的根本保证。观诸孟子的道德学说,将超验的本心作为“以意逆志”的终极根据应该是合乎孟子之意的。孟子说:“故凡同类者,举相似也,何独至于人而疑之?圣人与我同类者。”<sup>[2]</sup>(《孟子·告子上》)正因为圣人与凡俗都具有内在于己的德性和良知,所以,今人与古圣具有莫逆于心的可能性。孟子说:“心之所同然者何也?谓理也,义也。圣人先得我心之所同然耳。”<sup>[2]</sup>(《孟子·告子上》)理、义不是外在于人的价值符号,而是内在于己的德性之体用。因此,“以意逆志”不能只停留在语言符号的语义理解层面,而应回到人本身,在生命经验层面体认自我与圣人相同的道德本体。孟子说:“颂其诗,读其书,不知其人,可乎?是以论其世也。”<sup>[2]</sup>(《孟子·万章下》)要想通过诵读圣人之言准确领会古圣的道德精神,接受主体应当超越文本语义的局限,移情代入到传播主体所处的历史时空中,体验其生命经验,在经验融合的基础上获得对传者意图的正确认知。在孟子看来,生命经验是人性本体的发用,在凡圣沟通中循由生命经验逆推内在于己的德性是发展道德认知的重要途径。正如程颐所言:“盖人知己之有性,而不知其出于天;知事之有道,而不知其由于性;知圣人之有教,而不知其因吾之所固有者裁之也”<sup>[3]</sup>。圣人之教是建立在我固有之的良知良能基础上的。因此,孟子主张正确把握圣人之言的基础是“养气”,通过养浩然之气葆有和培植自我的良知,才能“知言”。他说:“我知言,我善养吾浩然之气。”<sup>[2]</sup>(《孟子·公孙丑上》)只有通过“养吾浩然之气”使自我的内在德性和良知不被物欲所蔽,才能在纷繁复杂的道德话语中辨识善恶真伪,真正认知和理解圣人之言。

#### 四、养人之善:道德传播的教化维度及其社会-政治功能

“以善养人”传播命题所指向的,不只是建构个体的道德人格,还要形塑良好的社会风气和善治的政治秩序。因此,道德传播不仅包括“养善由己”的维度,而且包括“养人之善”的维度。孟子把“养人之善”称之为“教”,它指向的是道德传播的教化维度,即传播者积极主动地对接受者展开道德传播,促成接受者的道德认知发展和道德人格塑造,从而建构一个基于普遍的道德自觉的天下秩序。

##### (一)君子之教与化民成俗

在孟子看来,主体道德认知的发展是一个内在于己的德性在外物信息刺激下从隐微不见状态逐渐显明的“明”“诚”的过程。虽然人人皆有善端,但“明乎善”和“诚其身”却有“先觉后觉”之别。先知先觉者“不勉而中,不思而得,从容中道”<sup>[22]</sup>(《礼记·中庸》),可以“自诚明”;后知后觉者则需要“使先知觉后知,使先觉觉后觉”<sup>[2]</sup>(《孟子·万章上》),才能实现“自明诚”,这就使得“教”成为必要。《礼记·中庸》曰:“自诚明,谓之性;自明诚,谓之教。”<sup>[22]</sup>“教”即教化。教化是要使本来处于萌芽状态或仅仅是人的一种潜能的德性得以展开和实现,人之为人也在此展开和实现中得以完成<sup>[23]</sup>。它不是从心灵的外部植入某种它所没有的东西,而是提供外部条件让心灵固有的东西自发地生长起来。所以,“教”的本质也是“养”。孟子说:“中也养不中,才也养不才,故人乐有贤父兄也。如中也弃不中,才也弃不才,则贤不肖之相去,其间不能以寸。”<sup>[2]</sup>(《孟子·离娄下》)孟子认为,只能那些先知先觉者通过教化“养人之善”,才能“化民成俗”,将整个社会塑造成一个道德的共同体。因此,孟子主张作为“天民之先觉者”(《孟子·万章上》)的君子应当承担起“以斯道觉斯民”<sup>[2]</sup>(《孟子·万章上》)的教化使命。他说:“君子所教五者,有如时雨化之者,有成德者,有达财者,有答问者,有私淑艾者。此五者,君子之所以教也。”<sup>[2]</sup>(《孟子·尽心上》)。作为道德传播的重要维度,教化虽然由传播者发起,面向的却是接受者的内在德性。这种人性之善是接受者所自有、自为、自得的,教化只是为其提供一种外在的生长条件,从而促成接受者内在精神的自我成长。归根到底,道德不假外求,主要还靠自觉自明。因此,甚至“不教之教”亦可为一种教的方式。孟子说:“教亦多术矣,予不屑之教诲也者,是亦教诲之而已矣。”<sup>[2]</sup>(《孟子·告子下》)然而,教化虽然是指向道德接受者的,却也是道德传播者的主体性精神所在。教化是要将人从“小体”的自然存在者,提升为“大体”的伦理存在者,使人意识到我和别一个人的统一<sup>[24]</sup>。它意味着人的生命完成不是孤立个体的自我完成,而是通过与他者的联结成为一种普遍性的存在。因此,对道德传播主体而言,“成己”并不意味着道德生命



的完成,还需要“成人”“成物”。《礼记·中庸》云:“唯天下至诚,为能尽其性;能尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性;能尽物之性,则可以赞天地之化育;可以赞天地之化育,则可以与天地参矣。”<sup>[22]</sup>对孟子来说,君子之教的“成己”“成人”过程,本质上是个体通过社会网络的道德传播将内在于己的德性激发显现为“四端”之情,并不断“扩而充之”,直至扩展到整个社会的过程。孟子曰:“凡有四端于我者,知皆扩而充之矣,若火之始然,泉之始达。苟能充之,足以保四海;苟不充之,不足以事父母。”<sup>[2]</sup>(《孟子·公孙丑上》)

## (二)善教之政与王道秩序

除了君子之教,孟子认为如果要建构整个社会的道德秩序,还有赖教化的政治。孟子说:“善政不如善教之得民也。善政民畏之,善教民爱之。善政得民财,善教得民心。”<sup>[2]</sup>(《孟子·尽心上》)教化的政治以道德传播为鹄的,它围绕人心的善端和良知展开,以民众的道德生命完成为目的。教化的政治首先表现为学校的教化。孟子说:“设为庠序学校以教之。庠者,养也;校者,教也;……皆所以明人伦也。”<sup>[2]</sup>(《孟子·滕文公上》)其次是王道政治。孟子说:“以德行仁者王,王不待大。以力服人者,非心服也,力不赡也。以德服人者,中心悦而诚服也。”<sup>[2]</sup>(《孟子·公孙丑上》)。王道不同于霸道之处在于,它不依赖外在的暴力强制建构秩序,而是通过道德传播激发民众的良知,让民众心悦诚服地遵从秩序。王道要求王者修己成德,自觉担当道德的传播主体。孟子说:“惟仁者宜在高位。不仁而在高位,是播其恶于众也。”<sup>[2]</sup>(《孟子·离娄上》)王者之教不是对民众灌输道德教条,而是以身作则,以自我的德行榜样影响民众去效仿和追随。《说文》曰:“教,上所施下所效也。”《小雅·角乡》亦云:“尔之教也,民胥效矣。”“教”亦是“觉”。接受主体对传播主体的身体模仿能够自动激活自己的镜像神经元,将身体运动信息转换成共享表征信息,使自我对他者产生共情感受。这个由身体模仿而至良知发动从而激发善端的过程,是以传受主体间的情绪感染为起始。因此,王者之教也应该重视共情传播,与民同忧同乐。孟子说:“与民同之。民以为小,不亦宜乎?乐民之乐者,民亦乐其乐;忧民之忧者,民亦忧其忧。乐以天下,忧以天下,然而不王者,未之有也。”<sup>[2]</sup>(《孟子·梁惠王下》)在孟子看来,教化的模仿和共情效应使王道能够形塑整个社会的道德风貌,孟子说,“君仁,莫不仁;君义,莫不义”<sup>[2]</sup>(《孟子·离娄下》),这种通过道德传播形成的道德秩序比通过暴力征服建构的权力秩序更加优越。因为王道不仅能够建构秩序,而且可以促成人去实现他的存在本质。王道不是着眼于从外在来限制人的行为,而是试图通过发展人的德性潜能来改变人的行为方式和确立共同体的规范<sup>[23]</sup>。在这里,道德传播具有强大的政治功能,它能形塑一种道德的政治秩序,这是一种符合人的存在本质的秩序,它是对弱肉强食的丛林法则的一种超越,它将人类超拔于动物界之上,表征着人类摆脱野蛮进入了文明,它是至善的。

## (三)“居”以教化与道德传播的情境性

“养人之善”作为“以善养人”命题的教化维度,强调的是道德传播的社会-政治功能。而要通过道德传播实现化民成俗和王道政治的效果目标,必须高度重视道德传播的情境性特征。所谓“情境”,是指人的认知和行为所处的环境,它是影响人的认知与行为的外部条件。认知科学认为认知即意义的建构。俄国语言学家罗曼·雅各布逊认为,“信息”不可能提供交流活动的全部“意义”,一切交流都包含六个要素:一个说者、一个听话者、一个传递于二者之间的信息、一组使这一信息可以理解的双方共享的代码、一个“接触器”亦即交流所依赖的某种物质媒介,以及一个信息所指涉的情境<sup>[25]</sup>。在美国社会学家威廉·托马斯看来,情境是个人或群体在活动中必然会遇到的一组价值观与态度<sup>[26]</sup>。美国学者阿尔温·托夫勒则主张情境应包括五个组成部分:“物品”——由天然或人造物体构成的物质背景;“场合”——行动发生的舞台或地点;一批角色,这就是人;社会组织系统的场所;概念和信息的来龙去脉<sup>[27]</sup>。在孟子那里,情境是由人际互动和社会关系建构的信息环境,不同人格倾向的个体组成的社会关系网络为主体提供的信息结构是不同的,这种信息结构是遮蔽还是彰明主体的先验道德基础在很大程度上决定了主体的道德认知发展。孟子称之为“居”。

《孟子·尽心上》记载：

孟子自范之齐，望见齐王之子，喟然叹曰：“居移气，养移体，大哉居乎？夫非尽人之子与？”

孟子曰：“王子官室、车马、衣服，多与人同，而王子若彼者，其居使之然也。况居天下之广居者乎？”<sup>[2]</sup>

在孟子看来，道德传播除了要发挥接受者和传播者的主体能动性外，作为传播情境的“居”也是至关重要的。如果接受主体生活在非善之“居”中，不断接受非道德信息的刺激，那就会阻碍他的道德认知发展；反之，如果他生活在善“居”中，周围的人每天都以各种道德信息刺激他，就能帮助接受主体去除物欲对内心德性和良知的遮蔽，促进其道德认知的发展和道德人格的建构。

《孟子·滕文公下》记载：

孟子谓戴不胜曰：“子欲子之王之善与？我明告子。有楚大夫于此，欲其子之齐语也，则使齐人傅诸，使楚人傅诸？”

曰：“使齐人傅之。”

曰：“一齐人傅之，众楚人咻之，虽日挞而求其齐也，不可得矣；引而置之庄岳之间数年，虽日挞而求其楚，亦不可得矣。子谓薛居州善士也，使之居于王所。在于王所者，长幼卑尊皆薛居州也，王谁与为不善？在王所者，长幼卑尊皆非薛居州也，王谁与为善？一薛居州，独如宋王何？”<sup>[2]</sup>

在这里，人们通过身体共在的社交互动对彼此产生道德影响的过程，其实是道德的社会认知过程。现代认知心理学认为，社会认知是在人际交往中，主体通过对他人行为、表情、情绪等方面的认知，从而对他人特定的心理状态、行为动机、意向等做出推测与判断的系列过程，它是主体通过对自身和他人具身的意义建构活动进行协调，从而使主体双方共同参与对方的意义建构的过程<sup>[28]</sup>。在这个过程中，道德主体通过“践形”使体内的道德精神显诸体表，从而被他人的“耳目之官”使感知，借由身体感觉运动系统模拟，他人内在的德性被激发为“四端”之情，从而使得德气所承载的道德信息超越个体的自我生命局限，向其他社会个体传播，直至“所过者化，所存者神，上下与天地同流”<sup>[2]</sup>（《孟子·尽心上》）。因此，群体成员间的互动交流和关系网络所建构的“居”实际上为道德的社会认知提供了一个信息环境。在“以善养人”命题中，接受主体道德认知的发展是外部事物信息刺激、内在于己的德性与良知的发动三者共同作用的产物，道德认知不仅离不开“耳目之官”和“心之官”之间的相互影响，而且离不开身体与环境的交互，不能离开外部信息环境来谈道德认知的发展。孟子认为，什么样的信息环境决定了什么样的道德认知发展状况。他主张“居”以教化，通过努力创造促成接受主体内在善端萌发生长的外部信息环境来实现“养人之善”的道德传播目标。他以舜麦作喻：“今夫舜麦，播种而耰之，其地同，树之时又同，淳然而生，至于日至之时，皆熟矣。虽有不同，则地有肥磽、雨露之养、人事之不齐也。”<sup>[2]</sup>（《孟子·告子上》）就像农民种植农作物需要施加水分肥料一样，道德生命的养成很大程度上也取决于社会环境中道德信息资源的供给情况。在这里，孟子以植物养殖隐喻的方式深刻地诠释了道德传播的情境性与其社会-政治功能间的内在联系。

## 五、结语

西方主流传播研究一直将“信息传递”作为传播的本体，关注“讯息得以在空间传递和发布的过程，以达到对距离和人的控制”<sup>[29]</sup>。在这种传播的传递观主导下，传播研究是一条由传播者（我）指向受传者（他/她）的路径，“受众”概念作为典型的第三人称取向，总是缺乏主体性<sup>[1]</sup>。传播效果研究则聚焦于受众的外在态度和行为改变，将接受者的内心认知视为“黑箱”。同时，基于身心二元的哲学传统，身体被视为信息在心灵之间传递的障碍和远距离传播需要克服的局限，传播研究总是离身的。孟子的“以善养人”命题将传播关注的领域投向人类的道德伦理，将人的存在而不是信息的传递作为传播研究的重心。在这里，信息传递只是激发人的内在德性的外在手段，接受者的主体能动



性才是道德有效传播的根本保证。基于“善”的心-性根据,“以善养人”命题将接受主体性确立为道德传播的基石,建构了一种以接受主体的内在认知为中心,以身体的具身传播为途径,重视传播的情境性而不是文本性的传播研究范型。孟子的传播思想与西方主流传播理论之间构成了某种对话张力,对于突破以结构-功能主义和信息传递为主流的西方传播研究困境,发展中国本土传播理论或许能有一些启发。

#### 参考文献:

- [1] 邵培仁,姚锦云. 传播受体论:庄子、慧能与王阳明的“接受主体性”. 新闻与传播研究,2014,10:5-23.
- [2] 孟轲. 孟子. 方勇译注. 北京:中华书局,2015:156;295;59;222;267;163;218;264;226-227;229;218;229;228;138;49;222;277;267;257;179;220;220;209;49;186;153;186;279;254;59;263;91;56;128;27;153;276;117.
- [3] 朱熹. 四书章句集注(下). 李申译. 北京:中华书局,2020:707;842;570;679;778;930.
- [4] 李零. 郭店楚简校读记. 北京:中国人民大学出版社,2007:136.
- [5] 刘志. 道德发展理论的新突破——道德基础理论解析. 外国教育研究,2018,5:68-79.
- [6] 程颐. 易传序·二程集. 北京:中华书局,1981:689.
- [7] 陈立胜. 恻隐之心:“同感”、“同情”与“在世基调”. 哲学研究,2011,12:19-27.
- [8] 张文娟. 具身传播研究:一种作为观念的元范式变革. 江西师范大学学报(哲学社会科学版),2023,6:80-89.
- [9] 宣长春,赵可欣. 具身传播的逻辑基础与路径拓展——基于东西哲学身体观的考察. 安徽师范大学学报(人文社会科学版),2023,5:49-58.
- [10] 叶浩生,曾红. 镜像神经元、具身模拟与心智阅读. 南京师大学报(社会科学版),2013,4:97-104.
- [11] 吴飞. 共情传播的理论基础与实践路径探索. 新闻与传播研究,2019,5:59-76.
- [12] 孙亚斌,王锦琰,罗非. 共情中的具身模拟现象与神经机制. 中国临床心理学杂志,2014,1:53-56.
- [13] 杨道宇. 良知的自然生长倾向及其教育——兼论“教育即良知生长”与“教育即生长”的异同. 教育学报,2016,5:14-24.
- [14] 西蒙·巴伦-科恩. 恶的科学:论共情与残酷行为的起源. 高天羽译. 桂林:广西师范大学出版社,2018:152.
- [15] 王博. 论《劝学篇》在《荀子》及儒家中的意义. 哲学研究,2008,5:58-65.
- [16] 戴圣. 礼记·乐记. 胡平生,张萌译注. 北京:中华书局,2017:717.
- [17] 朱熹. 朱子全书(第七册). 上海:上海古籍出版社,2002:778.
- [18] 潘祥辉. 传播之王:中国圣人的一项传播考古学研究. 国际新闻界,2016,9:20-45.
- [19] 李凯. 试论徐复观对孟子诠释方法的继承与创新. 船山学刊,2008,1:60-63.
- [20] 国学整理社. 诸子集成. 北京:中华书局,1954:60.
- [21] 张载. 张载集·经学理窟. 北京:中华书局,1987:247.
- [22] 戴圣. 礼记·中庸. 胡平生,张萌译注. 北京:中华书局,2017:1026;1027;1027.
- [23] 张汝伦. 作为政治的教化. 哲学研究,2012,6:77-84.
- [24] 樊浩. 《论语》伦理道德思想的精神哲学诠释. 中国社会科学,2013,3:125-140.
- [25] 特雷·伊格勒顿. 二十世纪西方文学理论. 伍晓明译. 北京:北京大学出版社,2007:95.
- [26] 曹国东,刘越飞. 从“情境”概念再出发:威廉·托马斯的传播思想探究. 新闻春秋,2023,1:85-95.
- [27] 阿尔温·托夫勒. 未来的冲击. 北京:中国对外翻译出版公司,1985:30-31.
- [28] 何静. 具身认知哲学视角下的社会认知观. 西北师大学报(社会科学版),2014,5:22-27.
- [29] 刘建明,徐开彬. “仪式”作为传播的隐喻之原因探析. 湖北大学学报(哲学社会科学版),2015,4:80-84.

## Research on Mencius' "Raise People with Goodness" Moral Communication Thought

*Yao Zhiwen* (South China Normal University)

**Abstract:** Mencius' proposition of "raise people with goodness" holds that moral communication is a process in which the potential possibility of human nature becomes empirical and conscious moral cognition through external information stimulation. Conscience is the innate moral cognitive ability of "soul", and the initiation of conscience is a process of information dissemination and moral cognition simultaneously. Based on the soul-nature basis of "goodness", the proposition of "raise people with goodness" establishes the accepting subjectivity as the cornerstone of moral communication. By giving full play to the initiative of the subject in the communication between heaven and human, mediocrity and saint, the recipients can not only recognize the virtue within himself, but also recognize the destiny, so as to establish an unbreakable and ultimate basis for self-survival. In the proposition of "raise people with goodness", the body is the medium of moral communication, and moral cognition is not only embodied, but also situational. During the interaction between the body and the environment, moral communication is not only profoundly influenced by the external environment, but also has a social-political function that is counterproductive to the environment. What the proposition of "raise people with goodness" points to is not only the construction of individual moral personality, but also good social atmosphere and good governance.

**Key words:** Mencius; raise people with goodness; moral communication; accepting subjectivity; embodied cognitive

---

■ 收稿日期: 2024-03-04

■ 作者单位: 姚志文, 华南师范大学国际商学院; 广东佛山 528225

■ 责任编辑: 刘金波