



内向传播视域下的先秦儒家“慎独”观

谢清果

(厦门大学 新闻传播学院, 福建 厦门 361005)

摘要:慎独是成己的根本路径,而成己才能成人、成物。先秦的《荀子》《五行》《礼记·礼器》《大学》《中庸》中的“慎独”观念尽管有“诚意”“慎心”“慎德”“中和”等取向的差异,但其本质都是一样的,即以坚定的毅力,促进内在心灵革命,使“俗我”向“圣我”转变。而这种转变的价值在于自我身心和谐健康,社会和谐安宁。从这个意义上讲,“慎独”观本质上就是儒家的内向传播观。

关键词:先秦儒家;内向传播;慎独

中图分类号:G206;B222 **文献标志码:**A **文章编号:**1674-2338(2017)05-0101-13 **DOI:**10.3969/j.issn.1674-2338.2017.05.013

导言 慎独的“为一”指向, 贯通修身与治世的内向传播过程

内向传播(又称为自我传播、人内传播)是传播活动的基本类型,它是人在意识世界中不断调动新输入的外部信息与人脑中积淀的内部信息,进行一系列的符号化操作,诸如运用概念,进行判断、推理,最终形成决策,以便指导自己后续言行的内在过程。在此基础上,人类开展人际传播、大众传播、组织传播、跨文化传播等活动。之所以内向传播是人类一切传播的基础,正是因为人类传播的主体是人,而传播的内容本身又是人类思维活动的产物。换句话说,一切传播活动都源于人的内向传播,即人体的信息传播系统的运作。根据传播的社会性与互动性角度,“内向传播是发生在同一个人体内的一种信息交流活动,是在作为意愿和行为主体的主我(I)和作为他人

的社会评价和社会期待的代表的客我(Me)之间进行的信息交流。……内向传播的核心是自我管理”。[1](PP.1-2)“慎独”作为儒家修身的核心观念,正是以严格的自我管理而著称的。《中庸》有言:“君子戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻。莫见乎隐,莫显乎微,故君子慎其独也。”君子慎独之所以是一种儒家的内向传播活动,正因它是作为主体的君子以高度自觉的心态来处置自我的内心活动。儒家在生活实践中意识到,世人常会在别人看不见、听不到的时空中放任自我,于是提出哪怕在独处时,或者只有自己清楚意识到内心涌动着的人欲时,当以中庸之德,即圣人的仁德来“惩忿制欲”,换言之,即存天理灭人欲。其内在理路是,天理即圣我,人欲是俗我,而其中的内向传播活动,即在圣人平天下之使命的感召下,以社会期待的圣我为客我来召唤俗我洗心革面,于隐处、于微处着手,一点一滴地消除心中的

收稿日期:2016-09-21

基金项目:国家哲学社会科学研究基金一般项目“海峡两岸数字公共领域与文化认同研究”(15BXW060)、福建省高校新世纪优秀人才支持计划“华夏文明传播与闽台传媒特区研究”的研究成果。

作者简介:谢清果,厦门大学新闻传播学院教授、博士生导师,传播研究所所长,《中华文化与传播研究》主编。





人欲,从而使自己融入天理的境界中,这个内向传播过程,即心灵的对话和升华过程,洋溢着人性的光辉。

米德的主我客我理论是内向传播理论经典。该理论的核心思想体现在:“‘主我’是有机体对他人态度的反应;‘客我’是有机体自己采取的有组织的一组他人的态度。他人的态度构成了有组织的‘客我’,然后有机体作为一个‘主我’对之作出反应。”[2](P.155)正是主我与客我的互动,使自我内在结构具有张力,使自己处于心智不断成长的社会化过程中,这里既有对前人经验的吸纳、内化,又有主我对自己如何融入社会、处理关系进行观念上的整合与行动前的准备。竹帛《五行》有言:“闻君子道,聪也。闻而知之,圣也;圣人知天道{也}。”[3](P.63)圣与天道相通,乃是德性之最高层次。“德之行五,和谓之德;四行和,谓之善。善,人道也;德,天道也。”[3](P.29)仁义礼智称为“四行”,而“四行”总称为“善”;只有圣与四行相和,方可称得上“德”,这种“德”就具有本体意义,即天道。因此,天道是慎独的终极依据。在天道的感召下,生发出仁义礼智圣,所以继之,成之,开启自我成就的历程。

值得强调的是,“慎独”的功夫,不是要求自我迷恋于仁义之中,以至于忽视意义的总源头——天;而是要明白“慎独”追求的目标是“天人合一”,亦即儒家常常强调的“为一”的贯通功夫,即将天道内在化为人道的过程,也可以说是究天人之际、通古今之变。

儒家何以如此重视“一”,当源于《尚书》的十六字心法:“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中。”这个舜授禹的治世心法,核心在于“执中”,力求中正。何以需要如此作为?原因还在于人有二心——人心与道心,而二心说到底是有公与私的矛盾。如何平衡公私关系,正是执政之要。执政,就是以道心管制人心,实现二心归一心——天心。不过,治世在儒家看来,当从修身始。这个修身当然要求君王首先垂范。而修身无论君王还是个人,要义还在于道通为一,一以御多。《荀子·儒效》曰:“曷谓一?曰执神而固。……神固之谓圣人。”[4](P.92)“一”的功夫在于专注于神、于己。《荀子·性恶》:“专心一志,思索孰察,加日县久,积善而不息,则通于神明,参于天地矣。”[4](P.388)持久于一,则能通神明,也就是会有奇效。儒家追求道心人心“为一”的

过程,正是慎独内向传播活动的过程。这个过程是作为向圣人境界行进中的主体自觉将天的神圣性内化为自身最高的道德律令,在心升腾起惩忿制欲的心理势能,进而在心灵深处营造出当下自我(“主我”)与天(命)及其一般化的他者(圣贤)为表现形态的“客我”间对话的张力,推动着自我的境界升华,亦即以圣化俗、超凡入圣的过程。可见,儒家“慎独”内向传播的参照系是永恒的天道及其代言人——圣贤,自我在带有泛宗教信仰色彩的天命精神感召下去超越自我,并期待成为安邦定国的圣人,体现出“内圣”开出“外王”的内向传播效果。而西方内向传播的参照系是当下社会的价值规范,要求自我在人文主义(如公平正义)原则要求下,来督促自己服从社会规矩,并借以体现出作为公民的尊严,最终呈现出社会井然有序的效果。

米德明确指出:“姿态是该动作中造成它对其他个体的影响的那个方面。”[2](P.191)“它(姿态)可以成为一种情绪的表达,以后还可以变成一种意义、一种思想的表达”。[2](P.39)其实,正是自我促进一次次“姿态”的形成,并在互动中不断变换“姿态”,以维持互动的进行。“客我”是历史与社会对自我认知所形成的应然的“自我”,也包括一秒钟之前的“主我”,即由主我转化而来的客我。“一秒钟之前的你也就是现在的‘客我’的‘主我’。”[5](P.82)从这个意义上讲,主我既导致客我又对它作出反应。“客我”成为“主我”意识的内容与对象,而“主我”又在不断地成为自我意识的内容与对象,即成为“客我”。这个过程是要将原有信息和新认知的信息进行整合,从而不断丰富自我,提升自我加工“客我”信息的能力与效率,使自我在主我与客我的互动中不断升华(当然也可能堕落)。总之,客我具有理想性、自在性、反身性。慎独是自我意识的凸显。没有自我,何来慎独?慎独显然是儒家加强自我意识,去私立公的过程和手段。从直观来看,慎独是功夫,亦即不断地督促自我,从而生成以圣贤境界之崇高反衬俗我之卑贱的“姿态”,推动着内向传播活动的进行,并不断以最新的成果为基础,巩固与推进更深层次的自我心灵革命。此外,从长远上讲,“慎独”如果没有本体指导,是难以为继的,当然,没功夫落实的本体是虚妄的。正是从这个意义上看,“慎独”存在的合理性前提是对儒家道德本体的认知与记忆。“慎独”的功夫就体





现在对本体的不断感悟,不断萌生催发理性自觉,形成道德感召力和执行力。这才是“慎独”能够不断进行的原动力所在。

如上所言,慎独是体用一体的。儒家的“慎独”观以“为一”彰显出贯通自我的指向。程颐亦曾表达对“一”的见解:“或问敬。子曰:‘主一之谓敬。’‘何谓一?’子曰:‘无适之谓一。’‘何以能见一而主之?’子曰:‘齐庄整敕,其心存焉;涵养纯熟,其理著矣。’”[6](P.1173)慎有“敬”之意,常称“敬慎”;且有慎始慎终、表里如一之谓。这都表明,慎是要“为一”,要收敛自我身心,不敢放肆。儒家“慎独”论中“为一”指向的价值在于明确了自我意识在解析内在结构中自我(主我)与圣我(客我)的差异,进而努力通过自我互动的内在传播过程,促使自我超凡入圣。亦即实现了圣对俗的全面消解,让天理的光辉照亮自我的心灵,从而使自己成为一个脱离低级趣味的、一个高尚的、纯粹的、道德与能力都超群的圣人。

一、慎独:儒家内向传播寻求 突破自我的独特范式

“慎独”观念是儒家心性修养的重要方式,它折射出儒家看待处理灵肉关系、人际关系、人物关系的基本取向,那就是通过调控自我心灵与意识,发挥出自己最大的能力与水平,以自我为同心圆,推己及人地促进一切关系的和谐,使个人价值以对社会无害而有益的方式实现共赢,这也正是和合思想的体现。

(一)慎独:儒家超凡入圣之进阶

“慎独”在儒家修养中具有独特的地位。刘宗周在《圣学宗要》中认为:“孔门之学,其精者见于《中庸》一书,而‘慎独’二字最为居要,即《太极图说》之张本也,乃知圣贤千言万语,说本体说工夫,总不离慎独二字。独即天命之性所藏精处,而慎独即尽性之学。”[7](PP.301-303)刘氏将“慎独”视为孔门“尽性之学”,且视功夫与本体为一。“慎独”之于儒学大有纲举目张之作用。慎独是儒家超凡入圣,实现自我突破的方法与路径,其精神修持正是内向传播的表现形式。“自我传播实质上是个人的意识活动与思维活动。一个人只要意识到自己的存在,只要思考问题,便在进行着各式各样的自我传播。在日常生活中,我们常常‘沉思默想’、‘自言自语’、‘暗自思忖’、‘独自考虑’,这些都是自我传播的过

程。”[8](PP.101-102)此为日常温和的内向传播形式,即人将外在信息与内在信息进行选择、整合、决策的系列过程。而当人面对情感与理智、灵魂与肉体、崇高与卑贱、道德与本能的抉择时,便出现激烈的内心冲突,此为内向传播的非常形态。儒家慎独既要求“吾日三省吾身”的时时修为,又要求面对生死存亡、成败荣辱之时激发“舍生取义”的道德觉悟。正因如此,从先秦到明清,儒家不断演绎“慎独”之说,以教化世人,培养君子。有学者就认为:“就儒家慎独说而言,汉、唐学者所看到的恭谨自持,不欺暗室,只能是修养论的意涵;而先秦儒者所解读的谨慎于内心的独一不二,宋明儒所倡言的谨慎于人所不知而已独知之地,则都具有功夫论的意蕴。”[9](P.106)本文着重以先秦“慎独”说为核心展开论述。

诚然,慎独是儒家心性之学的核心概念之一,它本身是修养功夫与心性本性的统一,慎即修养功夫,亦指道德情感,是本体召唤下的自觉;独即心性本体,是至善的天理。独,即心,即性,即理,即天,即道。梁涛分析认为:“在先秦典籍中‘独’往往指‘舍体’,也即是内在的意志、意念,慎独的‘独’即是在这个含义下使用的,慎独即是诚其意。……故作为一种修养方法,慎独强调首先要端正内在意志、意念,从根本上、源头上杜绝不善行为的出现,反映了儒家重视‘内省’一派的思想。”[10](P.122)我们深知“内省”是内向传播活动的一种形式。它以自己为对象,不断地去认知自己,改造自己,完善自己,使自己成为君子,进而成为理想的圣人。

(二)慎独:以“为己”的方式“为人”

明代刘宗周诠释说:“独者,心极也”。独是心灵境界最为极致的状态,亦即最为纯粹精诚的状态。唯有这种状态,主体(圣人)才能具有人格的感召力,带领百姓共入圣境,共创大同社会。王中江强调:“所谓‘慎独’或‘慎其独’,就是持守或牢固地保持自我的道德本性和本心。”[11](P.179)我们可以从人所处的三个层次关系深入分析:其一,身心关系。在这个关系上,注意以心治身。“慎独”强调的是主体的能动性与主动性,自为性与反身性。身体具有好逸恶劳的本能,放任它,就走向堕落。唯有以一颗正心,首先以社会的伦理规范来牵制住欲望,进而以高尚的圣人气象来感化,抚慰蠢蠢欲动的本我,以坚定的道德信仰来化解重索取的贪欲,转向重奉献



的自豪。其二,群己关系。儒家要求自己无条件地对他人和社会确立起道德自觉和道德责任。以库利的“镜中我”理论为参照,儒家力争树立自己的光辉形象,为此他很在意自己在他者心中的印象,在日常生活中求究遵循非礼勿言、非礼勿视等原则,以此自律。进一步来说,儒家也在乎社会对自己的评价,讲究自己的口碑和声誉,为此在行动中告诫自己“以和为贵”,来实施忍让、谦让等行为。而这样做的目标,是期望能够产生内心坦荡无愧的良好感觉。其三,人与自然的关系。强调人要在万物面前树立道德人格和道德表率。一方面强调人与万物之间是“民胞物与”的关系;另一方面人与人之间通过万物产生“主体间性”关系,比如保护生态也是保护人类。“‘慎独论’恰恰是以人的内在本性为基础来要求‘尽性尽心’和‘诚心诚意’。作为修身论和功夫论,慎独是以高度关注内在自我的‘内观’和‘内省’为特征的,它有意识地积极主动地超越外在性的形式,使之对‘自我’的终极关怀体现为证成自我内在道德本性的‘内在超越’,体现为以‘道德理想’和‘道德价值’来无限地扩展‘自我’的不息过程,从而把孔子的‘为己之学’发展为实现自我内在道德本性(‘守独’)的精神修炼之学。”[11](P.185)

相比较而言,西方的内向传播思想根植于其公民意识,强调的是对社会规范的遵循,强调的是必须;而中国儒家的内向传播思想根植于圣人意识(君子意识),强调的是内省,强调的是应该。西方的内向传播活动关注的是个体的社会活动效果;而儒家内向传播侧重的是个体的人格境界,因为内圣才能开出外王。儒家更具有集体主义倾向,其修身不仅仅是为了个人的成功,也是为了天下的安宁,而天下的安宁正是个人的真正、终极的成功。西方更具有个人主义倾向,强调的是个人如何合理正当地利用社会资源,获取个人的成功。当然,若较之道家,儒家因其更多地具有入世情怀,与西方内向传播具有更强的共通性。比如,儒家的慎独这种修身意识是为了平天下这一理想目标,具有强烈的社会取向。这与西方内向传播的社会取向是一致的。而道家则不然,它排斥社会的价值约束,追求的是人性的逍遥自由,讲求个性的舒展与解放。

总而言之,儒家的内向传播更具责任意识,即个人对社会的责任与担当,而西方的内向传播

更具权利意识,即保护国家赋予个人的权力,遵循应有的义务,维护个人与国家社会的平衡。归结而言,儒家的内向传播范式是以天下苍生为念,自觉提升自己的道德境界与经世能力,并且在社会实践中不断地涵养自己的德性,即以慎独这种“求诸己”的方式为日常行为范式,以“泛爱众”为情感指向,以天下大同为终身追求目标,最终实现成圣与天下治的和谐统一。其实,儒家“慎独”观念是一种对自我的期许,这种诉求有如米德所提的“角色扮演”,就是“自我个体像对其他人行事那样社会性地对他自己”[12](P.146)。具体说来,儒家圣人自觉地把自已置于社会情境之中,无论他是与他人在一起,还是独处,他都警惕自我个体欲求的泛滥,因为那样既会伤害他人,同时也伤害到自己的德性。儒家始终把社会性当成考验自己的试验场,哪怕他独处的时候也是如此。从这个意义上讲,儒家是具有极强的自我观,致力于保持一个完善自足的自我,是自我同一,而不是人格分裂。此时,自我有着类似高峰体验的精神满足,这种精神满足促使自我约束自我。因此,慎独的状态其实是“个体感到自己是独一无二的、拥有充分的心理稳定性的、不因内部或外部变化而改变的整体”[13](P.87)。

二、以内向传播视角观照 先秦儒家的“慎独”观念

上文已言,慎独是一种内向传播形态,这里以先秦儒家典籍所呈现的“慎独”文本为诠释对象,力求展现“慎独”内向传播活动的多维面向。

(一)荀子以“诚意”明“慎独”,注重自我意识审查

“自我认知是我们对自己的思想、感觉、偏好和信仰等的理解。”[14](P.116)诚意正是一种自我认知,意在提升自我调控能力,不为外在诱惑所迷。将自我意识作为审查对象,这就等于开启了布鲁默所提出“自我互动”机制,即人能够对自己采取行动,与自己沟通,即进行内向传播。《荀子·不苟》曰:

君子养心莫善于诚,致诚则无它事矣。唯仁之为守,唯义之为行。诚心守仁则形,形则神,神则能化矣;诚心行义则理,理则明,明则能变矣。变化代兴,谓之天德。

天不言而人推高焉,地不言而人推

厚矣,四时不言而百姓期焉。夫此有常,以至其诚者也。君子至德,嘿然而喻,未施而亲,不怒而威。夫此顺命,以慎其独者也。

善之为道者,不诚则不独;不独则不形,不形则虽作于心,见于色,出于言,民犹若未从也,虽从必疑。

天地为大矣,不诚则不能化万物。圣人为知矣,不诚不能化万民;……夫诚者,君子之所守也,而政事之本也。……操而得之则轻;轻则独行,独行而不舍,则济矣。济而材尽,长迁而不反其初,则化矣。[4](PP.26-27)

围绕“慎独”的观念体系,《荀子》提出“不诚不独”的观点,意指“诚”(诚意)是“独”的必要条件。诚在于精诚纯粹,是杂糅的反面。在荀子看来,“至诚”是精神世界(守仁行义)与物质世界(天地四时)“变化代兴”背后的动力机制,亦即天德、天命。君子至德(至诚)乃是顺应天命自然的感召,从而启动了内在“慎其独”的运作机制。此“独”者,形容独立纯粹精神状态也,意在做回真正的自我,即“不器”的君子。只有“独立”(形式上独立不群,内容上精诚纯粹)方可“生生”,即“形”。从天地自然来看,不诚不独不能化万物;从社会治理来看,不诚不独不能化万民。因此,守诚则诸事轻而易举,独行而无过无不及,久而久之,则反本开初。要言之,至诚,守诚,方理顺内向传播活动,才有“卷之退藏于密,放之弥于六合”之化境。可以说,《荀子》以“意”释“独”,强调了“独”的纯粹不杂之本性。明代王栋曰:“诚意功夫在‘慎独’。‘独’即‘意’之别名,‘慎’即‘诚’之用力者耳。‘意’是心之主宰。”[15](P.734)王氏正是将“慎独”理解为“诚意”,即将“慎独”的内向传播过程解释为“意”之“诚”的持续进程。

如此看来,荀子“所谓‘君子慎其独’就是要屏弃心中的固执和成见,廓清混乱的情绪和意向,‘虚一而静’,保持心的澄明状态,直面事物本身,不以自己固有的偏见去揣度他人的想法,强求他人,只有这样才能真正消除自我与他人之间的隔阂,实现忠恕之道”。[16]

(二)简帛《五行》以“慎心”释“慎独”,突出内心意义的整合

马王堆帛书《五行》篇的出土,引发学术界对“慎独”说的热烈探讨。独即独一无二之意,与多

相区别。慎独是要做到“一心”,防止因多而分心。而且只有一心方可通达天道(德)。米德说得好:“心灵是行动,是使用符号去指导符号通向自我的行动。”^①慎心就是一种行动,有类于王阳明所言“行之明觉精察处,便是知;知之真切笃实处,便是行”[17](P.306)。这个“行动”便是内在传播。布鲁默认为人在沉思默想时使用的是内部语言,一种标识个人独特感受的私人语言。个人借助“有意义的象征符”,用一些符号对另一些符号进行选择、检查、中止,重组,这正是意义的处理过程,亦即内心对话过程。

帛书《五行》原文如下:

经7 “淑人君子,其宜(仪)一兮(也)。”能为一然后能为君子,[君子]慎其独也。

……能差池其羽然后能至哀,君子慎其独也。

说7 “<淑人君子>,其□□□<仪一兮>。”□<淑>人者□,□<仪>者义也。言其所以行之义之一心也。

“能为一然后能为君子”,能为一者,言能以多为一;以多为一也者,方能以夫五为一也。

“君子慎其独”。慎其独也者,方舍夫五而慎其心之谓□。□<独>然后一,一也者,夫五<夫>为□心也,然后德<得>之。一也,乃德已。德犹天也,天乃德已。

“能差池其羽然后能至哀”。言至也。差池者,言不在衰经;不在衰经也,然后能至哀。夫丧,正经修领而哀杀矣。言至内者不在外也,是之谓独。独也者,舍体也。

经说8 “君子之为德也,有与始无与终”。有与始者,言与其体始;无与终者,言舍其体而独其心也。[18](PP.51—52)

帛书《五行》第一次对“慎独”加以解释,为后人廓清了困扰在“慎独”之义上的迷雾。《五行》篇重在将“独”简化为以多为一,进而言之,以五

①Joel M. Charon, *Symbolic Interactionism: An Introduction, An Interpretation, An Integration*, 3rd ed. N.J.: Prentice Hall, 1989: 64. 转引自许莉娅主编《学校社会工作》,北京:高等教育出版社,2009年,第45页。



为一的功夫,是动词。而“慎其独也者,方舍夫五而慎其心之谓□”,明确强调“独”运作的要求在于“慎其心”,换句话说,独所以加以“慎”,意在指引世人“独”即一心的过程与状态(结果),所以接着说“□<独>然后一,一也者,夫五<夫>为□心也,然后德<得>之”。因为仁义礼智圣五行归根结底不是五心,而是一心。庞朴注:“独,内心专注也。”[18](P.53)

丁四新认为“简帛书所谓‘慎独’谓慎心,‘独’指心君,与耳、目、鼻、口、四肢相对,心君是身体诸器官的绝对主宰,具有至尊无上的独贵地位”。[19](P.29)诚然,帛书《五行》有言:“耳目鼻口手足六者,心之役也。……[心]也者,悦仁义者也。”接着阐明“心贵”是因为心是人体之大者,而耳目等六者是人体之小者,心处于“君”位。六者只有“和于仁义”则心与之同善。因此,《五行》又引《诗经·大雅·大明》“上帝临汝,毋贰尔心”[4](PP.23-24),强调心与耳目等六者的统一、一致。宋人蔡沈解释得很好:“心者,人之知觉,主于中而应于外者也。指其发于形气者而言,则谓之心;指其发于义理者而言,则谓之道心。人心易私而难公,故危;道心难明而易昧,故微。惟能‘精’以察之,而不杂形气之私,‘一’以守之,而纯乎义理之正,道心常为之主,而人心听命焉,则危者安,微者著,动静云为,自无‘过’,‘不及’之差,而信能执其中矣。”[20](PP.200-201)守一是执中的关键。说到底人心对道心的“同”(认同、服从),因为道心居于义理之正,“一”是保持纯净的过程及其结果。朱熹亦曰:“一则守其本心之正而不离也。”[21](P.14)

正是从这个意义上讲,独是一个舍多归一的过程,舍现象探本质的过程。因此,“独也者,舍体也”。体,自我也。舍体,超越自我,与天合德。“德犹天也,天乃德已。”这里的解释颇有道家本体论意谓。老子曰:“道生一”,“道生之,德蓄之”,因此其中内含有“德”为“一”的思想。《五行》则明确指出:“一也,乃德已。”且这个德不是人道之德,是天道之德。《五行》开篇明言:“德之行五,和谓之德……德,天道也。”《德圣》篇亦曰:“和谓之德,其要谓之一,其爱(?)谓之天”。不过,值得注意的是“舍体”之舍,有可能意思是以体为舍,即“独”舍居于体内,即为一心。《管子·心术上》认为:“心之在体,君之位也”,“德者,道之舍”,“以无为之谓道,舍之之谓德”。[22](P.215)示人勿于体外去找

“独”。

独为心体,心为独用。独为隐,心为显。独一定程度上可以释为心,但心不就是独。心只是“独”的灵能,不是思虑之官,是精神之思。这一点与《说苑·反质》中的一段文字相一致:“传曰:‘尸鸠之所以养七子者,一心也;君子之所以理万物者,一仪也。以一仪理物,天心也。五者不离,合而为一,谓之天心,在我能因,自深结其意于一。’”[23](P.875)如庞朴所言“一心”“为一”皆慎独义。[3](P.41)

《五行》篇开篇对儒家提倡的五种德性做了内与外的区分:

仁,形于内谓之德之行,不行于内谓之行;义,形于内谓之德之行,不行于内谓之行;礼,形于内谓之德之行,不行于内谓之行;智,形于内谓之德之行,不行于内谓之行;圣,形于内谓之德之行,不行于内谓之行。[18](P.25)

《五行》篇区别了德之行与行,具有重要的学术价值与社会价值。没有内心德性支撑的行为,称为“行”;反之,则称为“德之行”。其意思内含,有其德必有其行,而有其行则未必有德。既然“德行”不是自然而然出现的,且关键在于“内”(心),主体就不可不慎。思孟学派“所谓‘慎独’就是慎心、慎所以感、顺乎自己的善良本性而诚其意毋自欺的意思。只有这样我们的行动才能真正合乎道德,成为一个有德性的人。这一理论是建立在感应思维或曰联系性宇宙观的基础之上的,它的基本信念是相信天与人之间具有连续性,人通过与万物的感应,效法自然,顺应天道而成人道,使自己的本心保持清明的状态就可以实现天人合一”。[16](PP.18-19)思孟学派强调的是德性之知,类似于康德的道德律令。慎心的“为一”指向阐明了修心的过程性和目标性,强调内向传播以“一”为原则加以调控,以一摄多。天德为一,仁义礼智圣为多;将仁义礼智圣的分别心收拢起来,化解整合为一心,即道心。此外,值得注意的是,《五行》所言的“慎独”的情境是以礼的运作为背景的,此处以“丧礼”为例,或辐射所有的礼仪。相对于礼仪的外在,“慎独”则关注的是内在。内心不衰,礼亦何用?在这个意义上与下文《礼器》所言是一致的。

(三)《礼记·礼器》以“慎德”释“慎独”,强调自我意识的内外贯通性





《说文解字》注“独”为“犬相得而斗也”。由犬性好胜而落单的基本义出发，“独”的含义就被引申至“单个，单独”。段玉裁注曰：“犬好斗。好斗则独而不群。引申假借之为专一之称。”《正字通·犬部》：“独，猿类。似猿而大。猿性群，独性特。”^[24](P.666)进而引申为“独特”意。可见，“独”在基本义上是贬义的。如《尚书·泰誓》：“独夫受洪惟作威，乃汝世仇”，“独夫”特指的是商纣。“言独夫，失君道也。大作威杀无辜，乃是汝累世之仇，明不可不诛。”^[25](P.280)这里的“独”当指残暴、专横，如恶犬之态。这其实为后世将其转向反面的褒义词留下了伏笔。《论语·里仁》：“德不孤，必有邻”。或许正是“独”不德的危害，迫使先秦思想家们思考如何把“独”的外在呈现出的“凶”义，经过去“毒”的过程，使之转化为一个内在化的“德目”。帛书《五行》曰：“言至内者不在外也，是之谓独。”该书强调由外在丧服的过分关注转向根本丧礼的本质——内心的至哀。而“独”从原先外在的“孤寡不穀”而陷于孤立之意，转到《道德经》倡导的侯王以自谦之词，就是由外转内而去“毒”了。同样，在“慎独”中，“独”由于有了“慎”(真)，如同侯王虽位高权重依然自称“孤寡不穀”，体现了一种自我问责的姿态。这一点在《礼记·礼器》^①则更直接明了地指出了：

礼之以多为贵者，以其外心者也。德发扬，诩万物，大理物博，如此，则得不以多为贵乎？故君子乐其发也。礼之以少为贵者，以其内心者也。德产之致也精微，观天子之物无可以称其德者，如此则得不以少为贵乎？是故君子慎其独也。古之圣人，内之为尊，外之为乐，少之为贵，多之为美。是故先生之制礼也，不可多也，不可寡也，唯其称也。^[26](PP.644-645)

这里强调的礼之“称”，无论礼的多少都是德的表现，才是礼的根本要义。“多”则强调“德”的发扬、广布与至世之赞美；而“少”强调德的萌生处之精微与纯粹，自然不可不慎，不可不区分清楚。可见此处的“慎其独”，是“慎德”。具体说来是“君子之于礼也，有所竭情尽慎，致其敬而诚若”^[26](P.652)。君子是践礼履德的模范，他由内心对情的竭尽、对慎的尽心、对敬的追求而致至诚的境界。正如孔颖达《礼记正义》疏解所言：

“是故君子慎其独也者，独，少也。既外迹应少，故君子用少而极敬慎也。”^[24]其意思是要从“少”入手，减少对外的牵绊，而用心于“敬慎”，是为要义。最早提出“社会自我”概念的美国心理学家创始人威廉·詹姆斯(William James)深刻地指出，人类有将自己当作客体，进而对自己加以认知与评价的能力，对此，他打了一个很恰当的比方：“自我是一本书，同时也是这本书的读者；这本书充满着长期累积下来的引人入胜的内容，而这本书的读者则是一位在任何时刻都能自由读取章节、任意增添章节的人。”^[27](P.111)慎独的过程，如同翻书的过程，而翻书的过程是个汲取与对照的过程，即主体将自我投射到书中去，反思自己是否与应然的礼仪有所偏离，是否自己的念想合乎道义，只有做到相符，才是德不亏，亦即真实准确表达了对祖先的敬意。

以“慎德”释“慎独”，其实是在将“独”之虚落实为“德”之实，也就是说，慎独乃养德(与天合德)的过程，人道的德乃是天道的德的体现(落脚点)，因此，礼便成为规范自我的，体现与含蓄德性的基本路径。《逸周书·程典》：“慎德德开，开乃无患。”^[28](P.75)这里的“慎德”主要是从为政以德的要求来说的。而德正是由内而外的开发过程。韩愈《原道》云：“足乎己而无待于外之谓德。”孙希旦亦言：“慎其独者，由外而约之于内，自义理之文，而归极于忠信之本也。”^[26](P.645)他们强调主体当追求内在德性的自足圆满。

以“慎德”释“慎独”，以德的关系判断，彰显了“独”的内向传播蕴藏着的关系指向，具有开显出社会功用的倾向。从一定意义上讲，只有“慎独”，方能体现出内德与外德合而为一的“慎德”。

(四)《中庸》《大学》以“中和”释“慎独”

或许我们可以认为“慎独”有内向与外化两大进路，以内向保外化，以外化促内向。《中庸》《大学》中的“慎独”观正是这种内外交融，本体与功夫合一的体现。

实际上，“人类的自我意识是他最高品质的根源。它构成了人类区分‘我’与世界这种能力的基础。它给予了人类留住时间的能力，这仅仅是一种超脱于当前，想象昨天或后天的自己的能

^①王鐸认为，《礼记·礼器》的“撰写时间在战国中期，《孟子》成书以前”。见王鐸《〈礼记·礼器〉的成篇年代考》，《古籍整理研究学刊》，2007年第5期。





力。因此,人类能够从过去中进行学习,并为将来作出计划。因此,人类之所以是一种历史性的哺乳动物,是因为他能够站到一边,审视他的历史;因此他能够影响他自己作为一个人的发展,并且他还能够较小的程度上影响作为整体的民族和社会的历史进程。自我意识的的能力还构成了人类使用符号这一能力的基础……使得我们能够像他人看待我们那样来看待自己,并能够对他人进行移情……实现这些潜能就是成为一个人”。[29](PP.85-86)对儒家而言,“慎独”正是人成为人的尊严所在。能否做到“慎独”是人与禽兽的最根本分野处。人会对自己提出要求,对儒家而言,“慎独”这一要求是基于崇高的大同之世的道德理想,倡导个体通过自觉地自我省视,保持一个高尚的正人君子,从而为和谐世界的来临创造文化心理基础。而《大学》《中庸》中的“慎独”说到底正是力求通过这种对社会责任强烈感召,进而以圣人人格作为效法原型,不断对进行自我心灵对话,化解俗人底下的私,进入大公无私的理想境界。达到这一境界方可相应地具备治世的能力。

1.《中庸》“慎几独处”的“慎独”功夫观 《中庸》开篇云:

天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。道也者,不可须臾离也,可离,非道也。是故君子戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻。莫见乎隐,莫显乎微,故君子慎其独也。喜怒哀乐之未发,谓之中;发而皆中节,谓之和。中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。

[21](PP.17-18)

《中庸》所言的“慎独”其内涵显然包括“君子戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻”,“莫见乎隐,莫显乎微”。相应地,后面明确指出“慎独”的对象是喜怒哀乐这些情感。这样使“慎独”功夫有了着手处。对这一点的认识,杨少涵《中庸原论》将情分为“道德情感”和“感性情感”,类似于道情与人情。道德情感是道德本体(天命之性)的呈现方式,亦是道德本体的本质内涵与内在动力。道德情感发而无不中节,无过无不及,感性情感源于气质之性,发则有不中节、有过有不及,因其出于感性需求,又以满足感性需求为目的。于是,作为功夫的“慎独”就包含针对道德情感的先

天功夫、针对感性情感的后天功夫。[30](前言,P.4)不闻、不睹未发之际的道德情感(本体)状态称为“中”,而已发且中节的状态称为“和”。“慎独”相应也包括对“道德情感”的保护和对“感性情感”的看护。

后世儒者对此多有发挥。徐干有言:“人性之所简也,存乎幽微;人情之所忽也,存乎孤独。夫幽微者,显之原也;孤独者,见之端也。胡可简也,胡可忽也!是故君子敬孤独而慎幽微。虽在隐蔽,鬼神不得见其隙也。……处独之谓也。”[31](P.23)显然,慎独入手处在于幽微孤独。幽微者是显现的源头,从源头把握,则不会小洞不补,大洞吃苦。孤独者,看见的发端,有其内必见于外。孤独之所作所为所思所想,必当显现于人前,因此不可轻忽。北齐刘昼的《刘子·慎独》遍举自然现象与社会楷模强调了“慎独”的正当性:“荃荪孤植,不以岩隐而歇其芳;石泉潜流,不以涧幽而不清;人在暗密,岂以隐翳而回操?……居室如见宾,入虚如有人。故籋瑗不以昏行变节;颜回不以夜浴改容;句践拘于石室,君臣之礼不替;冀缺耕于垆野,夫妇之敬不亏。斯皆慎乎隐微,枕善而居,不以视之不见而移其心,听之不闻而变其情也。……暗昧之事,未有幽而不显;昏惑之行,无有隐而不彰。修操于明,行悖于幽,以人不知。若人不知,则鬼神知之;鬼神不知,则己知之。”[32](PP.22-23)总之,立身行事当以“善”为原则,以言行一致、内外一致为准则,以人知、鬼神知、己知为警戒。这一过程又特别强调“几”的观念。朱熹明言:“‘慎独’是察之于将然,以审其几。”在他看来,“独者,人所不知而已所独知之地也。言幽暗之中,细微之事,迹虽未形而几则已动,人虽不知而已独知之……所以遏人欲于将萌,而不使其滋长于隐微之中,以至离道之远也。”[21](P.18)“几”体现了“慎”的指向,同时,根据训诂学和古音韵学“同音相通”原则,“几”通于“机”“己”,又可转化为“心”。[33]这样就突出了因其“独”,方能慎几知著。

借用库利的“镜中我”理论来看,《中庸》中的“慎独”强调了在独处时的自我谨慎,其实质则是以自己心中向往的“圣人”作为他者来审视自我,包括以下三方面:其一,对自己的行为可能给圣人造成的印象的知觉,体现为自我认知到与圣人的差异,以知耻近乎勇的态度去克服;其二,假设圣人就在身边,他会对自己行为作如何评价的知



觉,有了这个知觉,他会省醒自己;其三,对身边现实生活中的他者(家人、同事或陌生人)直接评价自己的感觉,通常自我会视他人的评价为客观,如同今天说的口碑,因此一定意义上也如前两方面的圣人功用。

2.《大学》“诚中形外”的“慎独”自律观 《大学》将“慎独”与“诚意”联系起来:

所谓诚其意者,毋自欺也,如恶恶臭,如好好色,此之谓自谦,故君子必慎其独也!小人闲居为不善,无所不至,见君子而后厌然,掩其不善,而著其善。人之视己,如见其肺肝然,则何益矣?此谓诚于中,形于外,故君子必慎其独也。曾子曰:“十目所视,十手所指,其严乎!”富润屋,德润身,心广体胖。故君子必诚其意。[21](P.7)

郑玄注《中庸》曰:“慎独者,慎其闲居之所为。”[34](P.879)此注当源于《大学》“小人闲居为不善,无所不至”。《大学》所言的“慎独”是针对诚意而发言,要求“毋自欺”,不违心,如同人“恶恶臭”“好好色”一样,真诚地面对自己的意念。其实,道心人心都源于一心,慎独从根本上就是为了扭转人心易私难公的问题,力主呵护道心之公,化解人心之私,从而使两心归一心,并保持执中的状态。方朝晖先生说得好:“要求一个君子‘慎独’,也就是要求他认识到自己内心的真实好恶,并以这样的好恶作为自己的行为准绳,获得真正的行为动力,而不要人前一套、人后一套,总是容易背叛或否定自己,人生没有根基和稳定感。”[35](P.149)

《大学》“慎独”所观照的自我闲居行为,指出君子当以享受独处的自我修养的境界为目标,而这正是不断宽广自我心灵的过程。从这个意义上讲,慎独本质上正是克服消除自我异化的过程,并把这一过程渲染为享受孤独的过程。科林·威尔逊有段精辟的论述可以跨越时代呼应这一见解:“可以肯定的是,每一个人都应该认识到由于要向更高层次迈进而体味到的异化意味着什么。这种异化往往是在取得更高层的自我控制的奋斗中不可避免的。佛曾经描述了自己早年为达悟而进行的奋斗:他进行比任何人都深刻的忏悔,生活得比任何人都粗糙,甚至吃牛粪,他还潜入野兽出没的深山老林来砥砺自己抗拒恐惧的意志。他这样奋斗都是因为他认识到自我控

制越强大,所取得的自由也就越大,那些缺少自我控制的人也缺少真正的自由。真正的自由感是内心的自由,这就是我们的认识。”[36](PP.14-15)

说到底,慎独就是要做回自己,做真正的自己,彰显自己的独立性与自我个性。“独”,获生徂徕认为“独者不对人之辞”(《中庸解》),“独者指己而言也,非为‘人所不知而已所独知之地’”(《大学解》)。当代学者张丰乾也认为:“独指‘内心的一以贯之和不偏不倚’,而非‘内心的专一’。”[37](P.156)“独”正是自我的纯粹和纯粹的自我。从这个角度讲,“独”指代的是喜怒哀乐未发的状态。这一状态是不与外相接的圆满自足的状态,慎这个“独”是涵养此状态,提升心理势能,以便与外相接时能够能“中节”,能够“和”。李翱《复性书》说道:“慎其独者,守其中也。”[38](P.508)

心理学家詹姆斯将自我分为物质自我、社会自我、精神自我三种类型。而人的自我意识、自我评价相当程度上就是物质自我、社会自我、精神自我交流的结果。《大学》中的“慎独”讲究主体应当培育出“诚意”的心境。有此心境,对恶衣恶食这一物质自我亦能泰然处之,如颜回那样自甘清贫。有此心境,看到社会上对圣贤的期待与要求,就容易往自己身上要求,即所谓有则改之、无则加勉,体现了社会自我意义。有此心境,人就会高扬“精神自我”,弃绝名缰利锁的诱惑、生死祸福的考验,始终把大丈夫品格作为自己的品格来追求。总而言之,“慎独”之诚意内涵用今天的话来说,就是我意已决,绝不更改,为真理抛头颅、洒热血都是心甘情愿。

三、儒家“慎独”内向传播观 对身心健康与社会和谐的价值与意义

“慎独”在儒家的视界中,正是营造和谐身心的关键路径。试想如果人身心分离,形神不能相守,就会放浪形骸,尸位素餐,终将对自己、他人、社会造成伤害。

(一)以独求慎,以慎守独,身心健康

“慎独”中,“独”是“慎”的灵魂所在,没有“独”,“慎”就没有了目标与原则。“独”是道德本体,其作用开显为“心”,即意识活动。作为心性概念的“独”,是载道的自我,是大公无私、大正无妄,大明无味的自我,即光明正大的自我。这样的自我是独一无二的;这样的自我是最潇洒、自由、自在的自我。这样的自我能够在自己心灵



智慧光明的指引下,在合适的时间,合适的地点,对合适的人,做合适的事情,总而言之,是能以最恰当的方式做自己,成事业,德交归。刘宗周讲得明白:“独者静之神,动之机也。动而无妄曰静,慎之至也,是谓主静立极。”[7](P.424)

同时,值得注意的是“慎独”之“慎”固然需要“独”的引导,而“独”是潜在的,需要转化为当下的“意识”,才能体现落实。从这个意义上讲,“慎”则是意识的发动者、操作者。没有“慎”,“独”无有下手处,便流于虚空。“慎”反映了内心的自省。廖名春考证认为“慎”的本义当为“心里珍重”。《说文解字》:“慎,谨也。”也有释“慎”为“诚”“顺”“敬”。[39](PP.71-82)且通常认为“真”是慎的本字,因“慎”而得“真”,因“真”而显“慎”。刘贡南认为“在君子慎其独也”这一命题中,当把“慎”理解为“顺”时,是对“独”的顺应;当把“慎”理解为“思”时,是对“独”的认知;当把“慎”理解为“诚”时,是对“独”的一种功夫,即诚一不二、表里一致、始终如一的功夫,它既包括对独的顺应,也包括对独的认知,更包括对独的践行。[40](P.132)

“有效地自我传播并不容易,但与自己进行开诚布公的自我传播不仅有利于自身心理健康,而且能为其他传播,尤其是人际传播打下良好的基础。”[41]如何做回自我,呵护自我,正是通过“慎其独”,即将应然的理想的“我”,与当下实然的有欠缺的“我”,保持必要张力,以实现内心平衡。形象地说,“慎”如鸡抱丸,使之孵化的过程。

这样的“慎”是一个不断超越的过程,也是不断更新记忆的过程。其实,自我本身就是由记忆构成的。“通过记忆,‘主我’才持续不断地在经验中呈现出来。我们可以直接回忆我们的经验的少数几个时刻,然后我们就可以通过诉诸记忆意象来回忆其他内容了,所以,‘主我’在记忆中是作为一秒钟、一分钟,或者一天以前的自我的发言人而存在的。”[2](P.193)。而这个记忆既有自我记忆,也有社会记忆。有了自我记忆,才能认识到昨非而今是,也才会督促主我以客我为蓝本进行自我改造。而有了社会记忆或集体记忆,自我有了前辈的榜样力量,更坚定了自我完善的热情与决心。儒家建构的历史观中,先有尧舜作为行中庸、履慎独的楷模,后有孔孟及其后学“为仁由己”的苦心履践。他们的光辉形象本身就是“独”的代言,一次次召唤着主我开展内向传播,

促进自我升华。

(二)在“慎独”中健全心智,成就自我,服务社会

心理学史上曾经有过著名的“延迟满足”(delay of gratification)实验。该实验是20世纪60年代,美国斯坦福大学的心理学教授沃尔特·米歇尔在本校幼儿园设计的。实验核心是考察小孩在如果能够不马上吃掉棉花糖,实验结束后可再得一块棉花糖情况下的选择及其行为。20年后继续跟踪调查,发现总体上当当时能够做到延迟满足的孩子大多在自我情绪控制、人际沟通方面表现出更强的能力,个人成就也比较高。“延迟满足是指一种为了更有价值的长远结果而主动放弃即时满足的抉择取向,以及在延迟等待过程中展示的自我控制能力。”[42](P.282)由此看来,“延尽满足”行为本身可以视为“慎独”的初级表现;“慎独”则是“延迟满足”的高级层次,因为它本质上是以未来成圣的高峰体验为目标,来加强对自我心理的控制。

1.“慎独”的内向传播形式具有类太极图和谐结构

如果我们把圣、诚、天(道)视为无极的状态,而把现实的自我视同太极中的两仪,白代表阳,黑代表阴,而白中之黑则表明阳中亦有阴暗处,潜有破坏阳的力量;黑中之白表明阴暗处也表一点光明,涵盖它,可以转代为阳。“慎独”的运作如同太极的分界线一样,守望着阴阳运动。这一点与《老子》第十六章所言“致虚极,守静笃;万物并作,吾以观复。夫物芸芸,各复归其根。归根曰静,静曰复命。复命曰常,知常曰明”思想相通。“复”即具有圆形意象。太极的“黑中有白”与“白中有黑”可以分别理解为“消极性慎独”与“积极性慎独”。消极性慎独是他者不在场而表现出的在乎他者眼光的防御性意识。而积极性慎独当是以拒绝他者、超越他者而护持纯粹自己而产生的状态。[43](PP.10-26)

人脑与地球都是两半球结构,呈现阴阳鱼对立统一和两半球阴阳属性差异。人脑结构与地球结构具有同构共振性,相互关联密切。人通过“慎独”修行而进入的“知者不惑,仁者不忧,勇者不惧”(《论语·子罕》)境界,能够使脑电波处于理想的太极图状态。这种状态下的个体将发挥出人体潜在的巨大创造力。其实,古人天人合一、天人感应的思想,表达的意思也无非是人体





这个巨系统是小宇宙,与天地这个超大系统、大宇宙是开放相通的。而只有清静灵明的心灵才具备开启通达宇宙真谛门户的钥匙。《淮南子·精神训》有言:“始终若环,莫得其论,此精神之所能登假于道也。”正是精神世界反复地进行自我对话,以对天道敬畏的姿态开展“慎独”,目的是使自己精神专一,达到天人互摄的全息之境。此时的我是真正的我,超脱了一切依伴的我,是最自由、最圆融的我。找到自我,意味着自我同一:“个体感到自己是独一无二的、拥有充分的心理稳定性的、不因内部或外部变化而改变的整体。”始终知道自己是谁,自己要做什么,想什么,自己为了什么而做什么,不会以自己的尊严为代价来获得他人的认可。[41]

2.“慎独”的内向传播功能具有“同心圆”模式

有学者曾指出:“儒学的‘慎独’是以自我道德修养为圆心并不断在家国天下的同心圆结构中践行的道德修养方式。”[44]吴予敏也曾提出“生命(生活)-传播结构”,核心的圈层是身的层次,是个体生命生活实体;其次是家的层次,个体诞生、训育的起点和人生归宿,也是最基本的社会关系实体;再者是国的层次,个体生命意义、社会责任实践的场域;最后是天下的层次,生命的永恒意义的寄托所在。显现为从个体的内向传播,推向亲情传播(人际传播)、社会(大众、团体)传播、天下(世界)传播。[45](PP.210-211)此等推己及人的功能模式图很有启发。在此基础上,笔者则提出儒家慎独“内向传播”运作模式。它是以自我为中心,凭借自我的闻见之知与德性之知形成理想的我的要求,即“客我”。其中,闻见之知,把握的是天道,自然法则,类似于工具理性;德性之知把握的是天下,道德法则,类假于价值理性。内向传播首先要确立互动的原则与方向,那就是天理人心。正是在心物相合的运态势能中,激发了人向善复归的本能,此时“客我”发挥着镜子功能,激励着“主我”以“慎”的姿态,去培育、呵护、成就内心的“独”(即经天理人心洗礼后的真我)。

陈力丹老师基于认知心理学的视角对内向传播的渠道及其表现方式做了如下解释:“基于对于外界刺激的感觉、知觉与情绪,自我传播的方式既可以是脑海中无声的思维、也可以是自言自语,或以日记为外在形式表现。再隐蔽一点,自我传播,是潜意识的梦境。这些都是作为正常的自我传播方式而存在。”[41]而儒家内向传播的

基本方式则是内省、观照,是以浸染、消融的方式进行自我教化、发明“良心”的过程,侧重内向化。它并不像西方的内向传播是以社会为参照,以个人对社会的适应为目标,是个人社会化的过程,即侧重外向化。亦即西方内向传播侧重于社会心理学,如威廉·詹姆斯将“经验的自我”分为物质自我、社会自我和精神自我,又如米德的主我与客我以及库利的镜中我理论;相较而言,儒家内向传播则侧重于人格心理学,如弗洛伊德的本我、自我、超我的人格系统理论。[46]

西方的内向传播理论同样体现了跟大众传播一样的实用理性倾向。因此,生活就如同一场场演出。维蕾娜·卡斯特说:“演员戴上某个传奇人物的面具,形成一个角色象,并且进入这个角色,通过表演将他们搬到现实生活中来。而当现实生活中的我们戴上这样的‘面具’的时候,我们就将自己等同于对自身的想象:如何在不同的情境中做出最佳表现?怎样做最能得到他人的认可?”[13](P.87)西方传播学关注的是人如何演好各个场景下的角色,这就够了。而华夏内向传播,以儒家为例,固然在一般层面上,儒家也强调个体要基于自己身份即角色的地位来说话做事,遵守礼仪,这方面与西方有共通性;但儒家则更有“慎独”这个高层次的要求,在这个层次上,观照的是人性、天性,消除面具带来的虚伪与负担,以自己的智慧去超越一般身份、地位、名誉等,在天下格局中,去追求人类最彻底的性灵安顿,以便真正地占有自己,让自己活得自在洒脱,达到天人合一之境。此时的我,才是真正的“天子”“天民”;而这样的人,才能赢得众人的呼应,使社会产生巨大的向心力、凝聚力。对此,《周易·系辞传上》借孔子之口表达得淋漓尽致:“君子居其室,出其言,善则千里之外应之,况其迩者乎?”

总而言之,先秦儒家创造性地提出“慎独”观念作为修身的内涵,其中最关键的是建构了主我与客我的张力,从而使自己永远处于以修身为起点、又以修身为归宿点的循环之中。客我代表的是社会性中“同一性”的方面,在此方面儒家以四书五经作为范本,建构起永不褪色的圣人意象,即圣我。主我则需时时应对当下的社会情境,它所代表的反应中容易包含有某些新奇的成分,它催发个体的自由感和进取心,它追求终有一天,自己也会达到客我的境界,从而获得永恒的自由



与解放,权且称之为“凡我”。因此,它体现出自我的社会性中具有“新生性”的另一面。正如新生性和同一性是社会性的一体两面一样,主我和客我对自我来说也是一个硬币的两面,它们共同塑造出现在社会经验之中的现实人格。在米德看来,自我本存在于社会之中,借助两者的张力,形成着自我。[2](P.193)而儒家则以“人皆可以为尧舜”(《孟子·告子章句下》)的理想,给了“慎独”以永恒的动力。

参考文献:

- [1]董璐:《传播学核心理论与概念》,北京:北京大学出版社,2008年。
- [2]乔治·赫伯特·米德:《心灵、自我和社会》,霍桂恒译,北京:北京联合出版公司,2014年。
- [3]庞朴:《竹帛〈五行〉篇校注及研究》,台北:万卷楼图书有限公司,2000年。
- [4]安继民译:《荀子》,郑州:中州古籍出版社,2008年。
- [5]丁东红:《米德文选》,北京:社会科学文献出版社,2009年。
- [6]程颐:《河南程氏粹言》卷一,《二程集》第四册,北京:中华书局,1981年。
- [7]刘宗周:《圣学宗要》,《刘宗周全集》第二册,杭州:浙江古籍出版社,2007年。
- [8]董天策:《传播学导论》,成都:四川大学出版社,1995年。
- [9]戴璿璋:《儒家“慎独”说的解读》,梁涛、斯云龙:《出土文献与君子慎独——慎独问题讨论集》,桂林:漓江出版社,2012年。
- [10]梁涛:《朱熹对“慎独”的误读及其在经学诠释中的意义》,梁涛、斯云龙:《出土文献与君子慎独——慎独问题讨论集》,桂林:漓江出版社,2012年。
- [11]王中江:《早期儒家的“慎独”新论》,梁涛、斯云龙:《出土文献与君子慎独——慎独问题讨论集》,桂林:漓江出版社,2012年。
- [12]E·M·罗杰斯:《传播学史》,殷晓蓉译,上海:上海译文出版社,2005年。
- [13]维蕾娜·卡斯特:《依然故我》,刘沁卉译,北京:国际文化出版公司,2008年。
- [14]托马斯·吉洛维奇、达彻尔·凯尔特纳、理查德·尼斯比特:《吉洛维奇社会心理学》,周晓虹、秦晨等译,北京:中国人民大学出版社,2009年。
- [15]黄宗羲:《明儒学案》,北京:中华书局,1985年。
- [16]罗久:《先秦儒家“慎独”观念的思想史探析》,《聊城大学学报(哲学社会科学版)》,2011年第1期。
- [17]王阳明:《王阳明全集》,北京:线装书局,2013年。
- [18]庞朴:《帛书五行篇研究》,济南:齐鲁书社,1988年。
- [19]丁四新:《简帛〈五行〉“慎独”思想略论》,梁涛、斯云龙:《出土文献与君子慎独——慎独问题讨论集》,桂林:漓江出版社,2012年。

- [20]蔡沈:《书经集传》,《虞舜大典·古文献卷》(上),长沙:岳麓书社,2009年。
- [21]朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年。
- [22]戴望:《管子校正》,《诸子集成》第5册,北京:中华书局,1954年。
- [23]刘向著、王瑛、王天海译注:《说苑全译》,贵阳:贵州人民出版社,1992年。
- [24]张自烈、廖文英:《正字通》,北京:中国工人出版社,1996年。
- [25]何休:《尚书正义》,北京:北京大学出版社,1999年。
- [26]孙希旦:《礼记集解》(上),北京:中华书局,1989年。
- [27]Elliot Aronson, Timothy D. Wilson, Robin M. Akert:《社会心理学》,侯玉波等译,北京:中国轻工业出版社,2007年。
- [28]黄怀信:《逸周书校补注释》,西安:三秦出版社,2006年。
- [29]罗洛·梅:《人的自我寻求》,郭本禹、方红译,北京:中国人民大学出版社,2008年。
- [30]杨少涵:《中庸原论》,北京:中国社会科学文献出版社,2015年。
- [31]徐湘霖:《中论校注》,成都:巴蜀书社,2000年。
- [32]刘昼撰、王叔岷集证:《刘子集证》,台北:“中央研究院”历史语言研究所,1961年。
- [33]郭继民:《“几”义发微》,《光明日报》,2016年6月13日16版。
- [34]郑玄注、孔颖达等疏:《礼记注疏》,台北:艺文印书馆,1955年。
- [35]方朝晖:《儒家修真九讲》(第二版),北京:清华大学出版社,2015年。
- [36]科林·威尔逊:《真正的自由感是内心的自由——中文版序言》,《另类人——对孤独感、创造力和现代头脑的经典研究》,胡兴译,北京:经济日报出版社,2003年。
- [37]张丰乾:《“慎独”之说再考察——以训诂哲学的方法》,梁涛、斯云龙:《出土文献与君子慎独——慎独问题讨论集》,桂林:漓江出版社,2012年。
- [38]北京大学哲学系中国哲学史教研室选注:《中国哲学史教学资料选辑》(上),北京:中华书局,1981年。
- [39]廖名春:《“慎”字本义及其文献释读》,梁涛、斯云龙:《出土文献与君子慎独——慎独问题讨论集》,桂林:漓江出版社,2012年。
- [40]廖名春:《“慎独”本义新证》,梁涛、斯云龙:《出土文献与君子慎独——慎独问题讨论集》,桂林:漓江出版社,2012年。
- [41]陈力丹:《自我传播的渠道与方式》,《东南传播》,2015年第5期。
- [42]余双好:《毕生发展心理学》,武汉:武汉大学出版社,2013年。
- [43]岛森哲男:《慎独思想》,梁涛、斯云龙:《出土文献与君子慎独——慎独问题讨论集》,桂林:漓江出版社,2012年。
- [44]朱小明:《思孟学派“慎独”说的三重境界》,《理论月刊》,2014年第7期。
- [45]吴予敏:《无形的网络——从传播学的角度看中国的传统文化》,北京:国际文化出版公司,1988年。
- [46]姚汝勇:《自我传播内涵考察》,《新闻知识》,2012年第10期。



On Pre-qin Confucian “Shendu” Concept from the Perspective of Intrapersonal Communication

XIE Qing-guo

(School of Journalism and Communication, Xiamen University, Xiamen 361005, China)

Abstract: “Shendu” is the basic way to gain one’s achievements, which can in turn help others’ to obtain their achievement. The concepts of “Shendu” in Pre-qin’s *Xunzi*, *Wuxing*, *Liji* · *Liqi*, *Daxue* and *Zhongyong*, though differ in “Chengyi (诚意)”, “Shenxin (慎心)”, “Shende (慎德)”, “Zhonghe (中和)”, have the same core meaning, namely, perseverance, promoting the spiritual revolution and turning “common I” to “Saint I”. The value of this transformation lies in the harmony among the self, the mind and the society. In this sense, the view of “Shendu” is essentially Confucian intrapersonal communication.

Key words: Pre-qin Confucianism; intrapersonal communication; “Shendu”

(责任编辑:沈松华)

(上接第 92 页)

[60] Angela Morobbie. “Angela McRobbie Interviews Herself”, *Cultural Studies*, Vol. 27, No. 5, 2013.

[61] “Centre for Contemporary Cultural Studies: Fourteenth Report 1982–1983”, University of Birmingham, January 1983.

[62] Farred Grant. “Endgame Identity? Mapping the New Left Roots

of Identity Politics”, *New Literary History*, Vol. 31, No. 4, 2000.

[63] Hudson Vincent. “David Morley Interview–3 June 2011”, *Cultural Studies*, Vol. 27, No. 5, 2013.

Identity Politics and the Academic Field of the Birmingham School

CHEN Lei

(School of History, Nanjing University, Nanjing 210046, China)

Abstract: After the World War II, great changes in political and cultural atmosphere have taken place in Britain. The Left Scholars such as Raymond Williams and Stuart Hall shifted their focuses to the problem of mass culture and pursued academic resources for their New Left politics. In order to promote the study of mass culture, Richard Hoggart built the Centre of Contemporary Cultural Studies in Birmingham University. The members of the center participated in the New Social Movements such as students protests and feminism movements deeply, through which their identity politics shaped. All of these made the students germinated astonishing consciousness of problems and research topics, and through that they developed new academic fields such as women studies and race studies, which changed the academic direction of the Birmingham School. The development was intertwined with the group feature and political identity of its members of different generations. As the radical culture faded, the center has gradually become into an institutionalized academic organization.

Key words: Birmingham School (CCCS); sub-culture studies; women studies; race studies; identity politics

(责任编辑:沈松华)

