

教化的政治与政治的教化

——传统中原政治文化传播模式探析

王保国

[摘要] 至少在北宋以前的历史上,中华文化史是以中原文化的发展和传播为依托而展开的。中原文化从某种程度上说是以儒家文化为基本框架,融道、儒、法、释为一体的政治文化。主张“教化为先,刑罚为辅”的理念,因此,其政治教化过程,又是对以儒家文化为主体的政治文化的传播过程。由于主要借助于政治的手段来完成传播过程,中原政治文化的传播表现为“一元主导”的模式。

[关键词] 中原文化;政治教化;文化传播

[作者简介] 王保国,山东大学文学与新闻传播学院博士后,郑州大学文学院副教授、博士,山东 济南 250100

[中图分类号] D691 [文献标识码] A [文章编号] 1004-4434(2008)01-0049-04

—

儒学产生于齐鲁,但由于一直存在着与政治的距离和对政治的批评态度,齐鲁儒学实际上是学术儒学。随着封建政治的确立和稳固,儒学加速了自身的改造和与封建政治合作的进程,终于在西汉中期被中原封建王朝接纳,并长期成为中原王朝基本的政治依据。从齐鲁到中原,儒学实现了从学术儒学到政治儒学的转变,而在儒学支配下的封建政治实际上变成儒化了的政治。由于政治儒学倡导“教化”治国,其政治运作的最大特征就是“教化为先,刑罚为辅”,这使得中原王朝的政治实际上成为教化的政治。

政治儒学的这种特征源自孔孟对于政治的认识和诠释。孔子把治国的过程看成是统治者个人道德的感化过程,一个“由己及人”的道德放大过程,他把统治者的个人品德看成为政的关键,认为“其身正,不令而行;其身不正,虽令不行”^[1](《论语》)。季康子问政于孔子,孔子就明确回答:“政者,正也,子帅以正,孰敢不正?”^[1](《颜渊》)他还用了一个形象的比喻说:“君子之德风,小人之德草,草上之风必偃。”^[1](《颜渊》)在他看来,“上好礼,则民莫敢不敬;上好义,则民莫敢不服;上好信,则

民莫敢不用情”^[1](《子路》)。孟子的“仁政”思想继承于孔子,“仁政”实现过程也主要是靠教化,他主张对人们教以人伦,使“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”^[2](《滕文公上》),这样就可以“人人亲其亲,长其长,而天下平”^[2](《滕文公上》)。

荀子在学术儒学与封建政治的整合过程中起到重要作用,由他改造的儒学基本上符合了封建统治者的理论需要,他实际上是后世封建统治者的幕后导师^[3](P14)。他的“礼制”思想更加重视“教化”。他认为人性恶是社会难治的根本原因,但是,后天教化可以改造恶性,因此他十分强调后天的学习的意义。他把《劝学》作为自己著作首篇,所表达的正是这样的用意。在其政治实践论中,荀子甚至把师教同国家兴旺联系在一起,他说:“国将兴,必贵师而重傅,贵师而重傅,则法度存。国将衰,必贱师而轻傅,贱师而轻傅,则人有快,人有快则法度坏。”^[4](《大略》)又说:“人无师无法而知,则必为盗。”^[4](《修身》)荀子的思想被汉初贾谊所继承,贾谊在儒学法典化的历程中承上启下作用重大。他认为民愚昧不觉,有待于教化而后可治。他说:“夫民者,诸侯之本也;教者,政之本也;道者,教之本也。有道,然后教也;有教,然后政治也;政治,然后民劝之;民劝之,然后国丰富也。”^[5](《议政》)

[基金项目] 本文系国家社会科学基金2005年度重大项目“中原文化发展与中华民族精神建设研究”(05ZD038)的阶段性成果。首席专家:高丹盈。

董仲舒是学术儒学走向政治儒学的最后也是最重要的推手。董仲舒对人性作了深入的研究,他否定了孟子的“性善论”,提出了“性三品”说和“性待教而善”的重要观点。他说:“性待渐于教训而后能为善。善,教训之所然也。”^[6](卷10《深察名号》)在“性待教而善”思想的基础上,董仲舒进一步提出建立教化堤防的问题。在其《举贤良对策》中,他认为当时社会之所以未能实现大治,在于“教化不立,而万民不正也”,解决这一矛盾就在于重视教化:“夫万民之从利也,如水之走下,不以教化堤防之,不能止也。是故教化立而奸邪皆止者,其堤防完也;教化废,而奸邪并出,刑罚不能胜者,其堤防坏也。古之王者明于此,是故南面而治天下,莫不以教化为大务。立大学以教于国,设庠序以化于邑,渐民以仁,摩民以谊,节民以礼,故其刑罚甚轻而禁不犯者,教化行而习俗美也。”^[7](卷56《董仲舒传》)他主张“任德教而不任刑”^[7](卷56《董仲舒传》)、“务德而不务刑”^[6](卷11《阳尊阴卑》)。他认为,若能建起教化堤防,使“教化大行”,则“天下和洽,万民皆安仁乐业,各得其宜,动作应礼,从容中道”^[7](卷56《董仲舒传》)。

“王”在建立教化中作用重大。董仲舒认为“王”是教化的主体。只要发挥“王”在教化中的作用,老百姓就可以由不善转化为善:“天生民性有善质,而未能善。于是为之立王以善之,此天意也。民受未能善之性于天,而退受成性之教于王,王承天意以成民之性为任者也。”^[6](卷10《深察名号》)又说:“性者,天质之朴也;善者,王教之化也。无其质,则王教不能化;无其王教,则质朴不能善。”^[6](卷10《深察名号》)董仲舒把“三纲五常”作为道德教化的基本内容,他特别重视灌输儒家的“三纲五常”说。他的关于“三纲”思想的论述,将儒家伦理同封建秩序的构建结合起来,受到了中原统治者的欢迎,因此,历代统治阶级都以“三纲”作为规范社会秩序的基本原则和政治教化的基本内容。

从孔子到董仲舒儒学完成了从学术之儒到政治之儒的漫长转变过程,尽管其间儒学没有被应用,但其以教化为根本的政治实践论一直没有变。而在其成为独尊的政治理论之后,这种实践论一直支配着传统封建社会的政治运作,其影响甚至持续到清代。

二

传统中原王朝的政治教化过程讲究的是由外而内的浸淫功夫。《北史·苏绰传》中对“教化”有

一段形象生动的描述:“夫化者,贵能扇之以淳风,浸之以太和,被之以道德,示之以朴素,使百姓日迁于善,邪伪之心,嗜欲之性,潜以消化,而不知其所以然,此之为化也。然后教之以孝悌,使人慈爱;教之以仁顺,使人和睦;教之以礼义,使人敬让……此之谓教也。”可见,“教”需明示,“化”需熏陶;“教”是外部灌输,“化”为潜移默化。具体来说,“教”主要通过道德教育来完成,“化”主要通过营造道德环境,辅以正确的道德评价为手段来实现。儒家思想坚持将道德教育与道德评价、道德实践、道德监督结合起来,共同构成儒家道德教化有效的实施系统。

家庭和学校是儒家教化的重要场所,家庭教育被儒家视为道德教化的重要环节。家庭不仅联系着每一个体的发展,而且作为社会的细胞关系到国家的兴亡。传统中国社会家国不分的情况直接导致家庭伦理道德及规范成为整个社会伦理道德与规范的基点。儒家学派注意到观念具有先入为主的特点,极力主张家庭教育宜早,特别要注重对儿童的道德启蒙,要由家庭日常伦理教育开始对每一家庭成员进行为人处世的教育,从最基本最实用处着眼,使家庭成员养成良好的道德习惯,形成基本的道德认识,并通过经常地反复地施行教育强化教育效果。由于家庭成员之间的血缘亲情关系具有特殊的教育功能,因此家庭教育主要采取寓教于爱、寓教于教、爱教结合的方式以及长者以身作则的模范教育,利用亲情的强大的自然的感染力和约束力对受教者进行长期的潜移默化的影响,最终实现教育目的。

学校从汉代开始已成为集中进行儒家道德教育的专门机构。而且学校教育成功与否直接关系到个人前途与统治阶级人才的选拔。学校教育在总的原则上强调理论灌输与自我修养相结合,但更重视自我修养。在儒家看来,只有通过道德主体自我修养,把外在的道德原则内化为主体的道德信念和道德情感,由他律转变为自律,才能最终完成理想道德人格的建立。

凡一种文化的教化理念,必落实于某种特定的生活习俗、仪式、礼仪系统方能见其功效。经典的传习,所重在教养教化,而教养教化,更与生活的方式密不可分。儒学与生活的密切关联,即表现于它对作为社会生活式样的“礼仪”或“礼乐”的关切。儒家特别强调礼乐的教化意义,《礼记·经解》云:“礼之教化也微,其止邪也于未形,使人日徙善远罪而不自知也,是以先王隆之也。”《礼记·乐记》载:“乐也者,圣人之所乐也,而可以善民心,其感人深,

其移风易俗，故先王著其教焉。”礼乐的教化方式就是深入人们情感世界与日常生活，化民于无声无息之中。

这里我们可以清楚地看到，儒学教化于社会生活的方式是很巧妙的。教化之行，必须切合和影响于人的社会和精神生活之式样，儒学正是这样。儒学讲求“润物无声”的浸淫功夫，这也是中原王朝政治教化成效显著的原因。大约只有在中国，遥及四方边陲，语言仍可直接沟通，儒家礼俗依然流行，这正是政治儒学特有的教化方式所致。

政治教化的过程其实就是政治的传播过程，中原王朝在政治教化过程中，传播载体——儒家经典及其礼仪规范，携带着王朝的政治意愿，到达每一个传播受体。不过，这种传播过程，隐蔽在儒家经典的教育过程中，不易察觉罢了。但作为王朝的统治者十分明白，传播这些经典，其实就是在传播自己的政治意志，所以，历代统治者乐此不疲。

三

政治的教化过程使中原政治的实践实际上属于一种文化传播行为。由于教化由政府主导，因此，这种传播不可避免地形成了“一元主导”的模式。

孙旭培先生主编的《华夏传播论》认为：“中国古代政教合一，宗教被纳入到服务于王权的政治结构中，而重农抑商，又使商人阶层从未发展到成为独立的政治势力，于是国家权力乃‘定于一尊’，家国同构的一元政治结构决定了中国传播体制的一元化格局。”^{[8] (P34)}

传说帝尧时代，已经出现百官的设置，设立群臣百官用意，是把百官当成自己的耳目统治四方。《尚书》引尧帝之语曰：“臣作朕股肱耳目。予欲左右有民，汝翼。予欲宣力四方，汝为。”^{[9] (《尧典》)}这里，尧把大臣作为自己力量的延伸，通过间接控制来加强对全国的统治。夏朝建立之前，大禹首创行政区划，按距国都的远近每五百里划分为一统治区域，主要分为甸服、侯服、绥服、要服、荒服五种行政区域，并实行不同的管理政策，规定了不同区域所要服的差役、缴纳的贡税以及履行的义务，通过分封制确立起统治网络。商朝的国家机构非常庞大，在中央初步建立起以家宰、卿士、多尹、小臣为主的一整套官僚体系。西周时期实行君主集权制，在中央设立了三公、三孤、六卿制这个庞杂的官僚体系组成中央政府。吏治、政教、祭祀、军事、司法、民政等各有所属。三代时期，中原王朝已经形成在国家

权力主导下的文化传播。春秋战国时期领土观念进一步强化，出现郡县制，中央对地方的控制进一步加强，建立了严密、健全的统治网络。健全、严密的行政网络的建立，目的是为了加强统治，客观上也为信息、文化传播畅通了渠道并奠定了行政基础。秦汉以后，中原王朝建立了“大一统”的政治体制，以“天子”为代表的皇权进一步加强，国家机器进一步完善，统治网络更加严密，文化传播实际上逐渐变成帝王意志的传达，其政治化的传播模式也逐渐定型下来。

政治传播主要通过两条主线：一是通过集权制的行政系统进行传播，二是在行政体系衍生出来的官学传播。中原文化的传播靠的正是强大的行政网络，由庙堂传播到乡里。《管子》对法令的传播过程进行了概述，从中不难看出官方传播的特点：“正月之朔，百吏在朝，君乃出令，布宪于国。五乡之师，五属大夫，皆受宪于太史。大朝之日，五乡之师，五属大夫，皆身习宪于君前。太史既布宪，入籍于太府，宪籍分于君前。五乡之师出朝，遂于乡官，致于乡属，及于游宗，皆受宪。”^{[10] (《立政》)}君王发出信息后，然后通过“百吏——太史——师、大夫——乡官——游宗”等多层传播主体和中介，使法令短时间内就从朝廷传播到乡里。如韩非子所言：“令朝至暮变，暮至朝变，十日而海内毕矣。”^{[11] (《难一》)}为了贯彻法令的执行，还严格规定了法令当天宣布和执行的制度，如“留令”或不执行就会治以死罪，如传达不准确也被处死。“宪既布，乃反致令焉，然后敢就舍。宪未布，令未致，不敢就舍；就舍谓之留令，罪死不赦……考宪而有不合于太府之籍者，侈曰专制，不足曰亏令，罪死不赦。”^{[10] (《立政》)}由此可见，在权力主导下的官方传播更加高效、准确。

传统社会是人治的社会，君王仅凭自己的意志来颁布法令，治理国家或教化百姓，统治者的好恶决定文化传播的方向。《庄子》借肩吾之口说出君主如何让法律体现自己的意志：“君人者以己出经式义度，人孰敢不听而化诸！”^{[12] (《应帝王》)}之所以说法律代表君王个人的意志，是因为在统治集团中形成了以君王绝对权力为核心的统治制度，这种制度保证了君王意志的传播。

由于君王的绝对权威，上行下效成了传统社会的普遍现象。君王的偏好常常会产生一定的带动和示范效应，引发社会文化的变化。统治者个人的兴趣、爱好有时会直接影响传播，造成生活方式的转变。《庄子·应帝王》曰：“昔赵文王喜剑，剑士夹门而客三千余人，日夜相击于前，死伤者岁百余

人,好之不厌。”^[12](《说剑》)《韩非子》则列举了君王喜好所带来的弊端:“故越王好勇而民多轻死;楚灵王好细腰而国中多饿人;齐桓公妒外而好内,故竖刁自宫以治内;桓公好味,易牙蒸其子首而进之;燕子哿好贤,故子之明不受国。”^[11](《二柄》)由此可见,君王喜好对文化传播的示范作用之大。

权力影响下的官方文化传播主要具有以下特点:其一,权威性。由于属于政府发布的信息,具有很强的权威性,老百姓迫于重压而接受;其二,由于文化传播是依赖于行政体系这个网络的,因此传播渠道相对单一、组织性强、传播效率高;其三,在权力主导下的传播,往往要遵循一定的程序和模式,这就致使传播的模式趋于僵化。

在中原文化传播史中,存在着一个有中国特色的传播规律,即文化只有符合其政治需要并在国家权力支持下才会发展成为主流文化,因此也被称为“正统文化”。儒家学说命运的变迁就说明了这一问题。孔子创立学说时处处碰壁,是因为其学说不适合春秋时期诸侯争霸的需要,相反兵家和法家却由于能富国强兵而备受推崇。但到了汉代被统治阶级认识到其政治价值后,儒家著述被列为经典,奉为正统,世代不迁。在传统社会里,文化的民间

传播发挥着“在下美俗”的作用。文化的民间传播大多属于人际传播范畴。传统社会,由于交通工具和通讯方式的落后,人们的社会流动性不大。大多数传播活动是通过人际关系来实现的。传统社会的人际关系主要有家庭关系、乡里关系、师生关系、同僚或同仁关系、临时结成的人际关系等等。由于文化的民间传播传播的往往也是正统文化,因此它是官方传播的重要补充。

[参考文献]

- [1] 论语[M]. 诸子集成, 北京: 中华书局, 1954
- [2] 孟子[M]. 诸子集成, 北京: 中华书局, 1954
- [3] 王保国. 评荀子的君本论及其君民“舟水”关系说[J]. 史学月刊, 2004 (11).
- [4] 荀子[M]. 诸子集成, 北京: 中华书局, 1954
- [5] 新书[M]. 文渊阁四库全书.
- [6] 春秋繁露[M]. 文渊阁四库全书.
- [7] 汉书[M]. 北京: 中华书局, 1988
- [8] 孙旭培. 华夏传播论[M]. 北京: 人民出版社, 1997.
- [9] 尚书[M]. 十三经注疏, 北京: 中华书局, 1980
- [10] 管子[M]. 诸子集成, 北京: 中华书局, 1954
- [11] 韩非子[M]. 诸子集成, 北京: 中华书局, 1954
- [12] 庄子[M]. 诸子集成, 北京: 中华书局, 1954

[责任编辑: 青山]

(上接第9页)范畴的解释; 身体思维与身心关系、具体思维形式与特定存在状态之间的关系; 身体思维在形成范畴、提炼概念、作出分类、运用语言、把握关系、进行推理过程中的作用方式; 身体思维在应对自然秩序、社会秩序及心灵秩序不同领域难题中应当发展出的不同的具体思维样态等问题的研究。我们相信, 对于身体思维的探索是极具价值的, 作为以反思性为思维方式的哲学, 要对“思”本身做出进一步的追问, 要激发思维的创造性, 就应当先从经验意识返回到身体知觉, 从理念世界返回到生活世界, 从孤立的大脑返回到包括大脑器官在内的整体性的身体。

[参考文献]

- [1] Merleau-Ponty. Phenomenology of Perception [M]. London: Routledge 1962

- [2] John R. Searle. The Rediscovery of the Mind [M]. Cambridge/Massachusetts: MIT Press 1992
- [3] Lakoff G., & Johnson M. Philosophy in the flesh: The embodied mind and its challenge to western thought [M]. New York: Basic Books 1999.
- [4] Gelder E. What Might Cognition Be, If Not Computation? [J] Journal of Philosophy, 1992 (7).
- [5] 柏格森. 创造进化论 [M]. 北京: 商务印书馆, 2004
- [6] 米切尔·兰德曼. 哲学人类学 [M]. 贵阳: 贵州人民出版社, 2006
- [7] Stewart W Holmes. The inner game of life [J]. Et Cetera (ETC), Spring 2002, 59, 1.
- [8] 米歇尔·福柯. 词与物: 人文科学考古学 [M]. 上海: 三联书店, 2002

[责任编辑: 青山]