

榜样教化:古代社会治理中的思想政治教育

陈继红

【摘要】以儒家意义上的榜样教化概念为切入点,才可以深入理解古代社会治理中的思想政治教育。在儒家多向度的阐释中,教化的本旨即榜样教化,其主要表现形态是身教示范。究其实质,榜样教化是一个关乎社会治理思想与实践的复杂性概念。作为“直接示范”的榜样教化具有层级式的权威示范之特质,其丰富的内在意蕴与社会治理的目标内涵达成了高度契合,由此成为儒家社会治理思想的内中之义。作为“间接示范”的儒家榜样形象则从经典走向了生活,在以社会教化活动为重要标志的古代社会治理实践中得以再现与演绎,由此在社会化转向过程中推动了社会教化目标的顺利实现。在现代转化的视阈下,上述资源为现代思想政治教育的理论建构与实践开展提供了有益的借鉴。

【关键词】榜样教化;古代社会治理;思想政治教育;权威示范;社会化转向

【作者简介】陈继红,南京大学马克思主义学院暨中国传统文化研究中心教授(江苏 南京 210093)。

【原文出处】《教学与研究》(京),2021.1.15~26

近年来,理论界渐成一种普遍共识:在广义上,思想政治教育是古今中外都存在的社会现象。^①思想政治教育虽然是一个现代概念,但从其核心内涵入手,可以从古代思想史中找到与之相近的概念。所谓思想政治教育,即“一定社会或社会群体通过宣传教育等方式,向其成员传播一定的思想观念、政治观点、道德规范和法律意识等,使他们形成符合一定社会或社会群体所需要的价值观念或思想政治品德的社会实践活动”。^②以此作为参照,与“思想政治教育”最为接近的古代概念是“教化”,其现代阐释是:“教化就是运用各种政治的、道德的、礼仪的、教育的等手段,来影响人们道德心理的形成,从而建立起稳固的统治秩序。”^③由此可见,“教化”与“思想政治教育”在内涵上具有高度的相契性,教化即古代的思想政治教育活动。

“教化”这个概念虽然较早出现于道家典籍中,^④但当其作为一种社会治理思想被使用时,只有在儒家那里才得到了强力的推重。值得注意的是,儒家

将教化的本旨理解为榜样教化。由是两者,如果基于社会治理的视角考察古代思想政治教育,那么,必然要以儒家意义上的榜样教化作为根本切入点。在这个意义上,本文所谓榜样教化完全是以儒家思想为中心而展开。当然,这是一个宏阔的主题,因篇幅所限,本文只能以重点抽样的方法选择具有典型性的文本资料展开叙述。

一、榜样教化:教化的本旨

厘析榜样教化与教化的关系,是理解榜样教化的起点。儒家基于圣人立教阐证了教化的发端与合法性,而圣人立教本质上是榜样教化。同时,儒家亦基于榜样教化的思路阐释了与教化密切相关的概念。由此,榜样教化被儒家视为教化的本旨,并以身教示范作为主要表现形态。

儒家认为,教化发端于圣人立教,而归根结底则在榜样教化。关于前者,《周易·系辞下》中说得很清楚:“包牺氏没,神农氏作,斫木为耜,揉木为耒,耒耨之利,以教天下,盖取诸益。”这就是说,圣

人立教始于教民耕稼。《孟子·滕文公上》中亦表达了同样的观点,其中历数舜、益、禹、后稷等圣人教民耕稼之事。但是,儒家对圣人立教的理解并非仅仅局限于此,而是从人禽辑别的高度将其核心意涵定义为思想道德观念的教化。孟子有一段非常著名的话:“人之有道也,饱食、暖衣、逸居而无教,则近于禽兽。圣人有忧之,使契为司徒,教以人伦:父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。”(《孟子·滕文公上》)

人类区别于禽兽的标志,并非“饱食、暖衣、逸居”所表征的自然状态,而是人类社会得以组织的基本人伦关系及其义理,只有后者才能真正使人类从自然状态中摆脱出来而获得其存在的独特性。而“人伦”(思想道德观念)的直接来源则是圣人立教,即圣人(舜)命令契“教以人伦”。由是可知,在孟子那里,圣人立教的主要内容是“教以人伦”,即思想道德观念的传播,而耕稼所表征的技能之教只是一个必要的起点,并不占主导地位。

值得注意的是,“教以人伦”是以契而非圣人作为教化的主体,圣人在其中承担的是教化发动者的身份。但是,在孟子那里,圣人立教的意涵并非仅仅局限于此,圣人同时成为教化的主体,承担着向民众传播思想道德观念的责任。在这个意义上,圣人立教被阐释为榜样教化。在关于作为圣人的舜之教化功业的评价中,孟子将这一层意思讲得很清楚:“舜尽事亲之道而瞽瞍底豫,瞽瞍底豫而天下化,瞽瞍底豫而天下之为父子者定,此之谓大孝。”(《孟子·离娄上》)这就是说,舜将孝的义务推到了极致而使自己成为孝道践行的榜样,最终感动了屡次意图置自己于死地的顽父瞽瞍,从而建构了父子有亲的人伦秩序。经由舜之孝行的感染与范导,孝成为民众普遍认可的思想道德观念,天下的父子秩序由此得以贞定。这个教化过程即榜样教化,圣人并非通过语言灌输思想道德观念,而是通过榜样(圣人自身)的高尚品德以及模范行为去影响民众的心理与行为,使他们在对自己的效法中不断提升个体道德境界,

最终形成社会所需要的思想品德。在孟子那里,不但舜之教化是榜样教化,圣人之教皆是如此。他说:“圣人百世之师也,伯夷、柳下惠是也。故闻伯夷之风者,顽夫廉,懦夫有立志;闻柳下惠之风者,薄夫敦,鄙夫宽。”(《孟子·尽心下》)伯夷、柳下惠亦是孟子认可的圣人,他们教化民众的方法是“闻”。《说文》:“闻,知声也。”段玉裁的解释是:“往曰听,来曰闻。”^⑥由此可见,“闻”意味着“听”的实效性,即“听”的内容对听者的心理产生了实际影响。这就是说,民众(顽夫、懦夫等)思想品德的根本性变化,经历了由“听”而“闻”的过程。具言之,“听”意味着民众对柳下惠、伯夷之高尚品德及先进事迹的信息接受,这个过程即班杜拉所言榜样示范中的“观察他人”的活动;^⑦“闻”则意味着民众(观察者)在此基础上的心理认同以至于学习模仿,最终形成了“同样的思维和行为”。^⑧因之,这显然是一个榜样教化的过程。

以榜样教化阐释圣人立教的思路全面地渗透在儒家经典中。如《尚书·舜典》中说:“濬哲文明,温恭允塞,玄德升闻,乃命以位。慎徽五典,五典克从。”这段话的中心是在讲舜的五典之教,其教化内容是“父义、母慈、兄友、弟恭、子孝”。这个教化过程被阐释为舜“慎徽五典”的榜样示范活动。具言之,由于舜具备了“濬哲文明,温恭允塞”的思想品德,因而能够率先躬行五典的要求,由此使民众受到感化而自觉遵从五典的要求,即所谓“五典克从”。《尚书》中所提及的其他圣人如尧、禹等,但凡涉及教化莫不是如上思路。其他的儒家经典同样如此。可以说,儒家所言圣人立教即榜样教化。

既然圣人立教是教化的发端,推而可知,榜样教化当然地成为教化的基点,但这还不足以完全表达儒家关于榜样教化与教化之关系的思考。在关于教化之合法性的思考中,儒家将榜样教化与教化更为紧密地交织在一起。

在儒家那里,教化的合法性亦从圣人立教中得到了充分的证说。《尚书·说命中》说:“惟天聪明,惟

圣时宪。”意思是，圣人立教是“时宪”——效法天道的结果，如此，教化的价值依据被追溯为形上的天道，其合法性获得了终极意义上的担保。这个观点一直为儒家所坚持，所谓“天生之，地载之，圣人教之”^⑧等皆是类似的表达。那么，圣人何以能够成为效法天道的唯一主体？儒家将之归结为两个条件：其一，圣人具有先在的知觉能力。孟子曾评价伊尹为“圣之仁者”，并说明了其成圣的条件：“天之生此民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉也。予，天民之先觉者也；予将以斯道觉斯民也。非予觉之而谁也。”（《孟子·万章上》）这就是说，由于伊尹具有普通民众所缺乏的先知先觉能力，因之成为源自于天道的思想道德观念的发现者与掌握者，由此能够效法天道而教化民众。此种阐释并非局限于作为个案的圣人伊尹，而是在普遍意义上说明了圣人获得天道的可能性。此种意涵在朱熹那里就非常明确了：“圣人以其先得诸身者与民共之”。^⑨总之，在儒家那里，对天道（思想道德观念）的先在性知觉是圣人效法天道得以可能的前提条件。其二，圣人达到了思想品德的最高境界。孟子说：“圣人，人伦之至也。”（《孟子·离娄上》）荀子亦说：“圣人者，道之极也。”（《荀子·礼论》）二者皆是在说，圣人是思想道德观念（“人伦”“人道”）的完全获得者，达到了思想品德的最高境界。在这个意义上，天道完全落实到了圣人身上，圣人当然地成为天道的效法者。

儒家为圣人所设定的上述两个条件，实际上同时证说了榜样教化的合法性。一方面，圣人思想品德的形成，必然以其对天道的知觉能力作为前提与支持，如此才能确证圣人立教之内容的权威性。另一方面，圣人先在的知觉能力总是要落实为自身思想品德，如此才能说明其获得天道的真实性。易言之，圣人效法天道的真实性只有通过其思想品德的境界层次才能得以确证，而这个境界层次主要是通过圣人的思想道德实践活动（身教示范）而展示的。由此两个方面，作为榜样教化的圣人立教的权威性与真实性得到了证说，其合法性不言自喻。

综合上述，儒家从教化的发端及合法性两个维度，将教化与榜样教化视为不可分割的一体。在此种意义上，儒家实际上是将榜样教化视为教化的本旨。

在儒家关于与教化密切相关的概念之阐释中，此种意涵得以进一步强化。与教化关系最为密切的当属“教”，荀子说：“以善先人者谓之教。”（《荀子·修身》）这就是说，“教”意味着率先垂范的思想道德实践，即榜样教化。《说文解字》在此基础上进一步限定了“教”的主体与客体，将其基本内涵定义为“上所施，下所效”^⑩。意思是，所谓“教”即居于下位者（如民众）对权威者（如君主、贤人）之所言所行的效法活动，亦即榜样教化。那么，此种效法活动的具体内容是什么呢？儒家在关于《中庸》所言“修道之谓教”的注解中对此作了解答，从社会治理的角度将“修道”的主体限定为“人君”或“圣人”，^⑪认为“修道”意味着此两者率先修行作为天道的思想道德观念并将之内化为自身的思想品德，而这个过程就是“教”。这就将“上所施，下所效”的具体内容阐释为“道”——思想道德观念。由此可见，“教”即以“道”为具体内容的榜样教化活动。

与教化相关的另一个概念为“化”，最具代表性的阐释如：“躬行于上风动于下谓之化”，^⑫“‘上老老而民兴孝’是化”^⑬等等。由此可见，“化”被理解为与“教”相对的概念，意指“教”的实效性。而“教”则主要被表达为居于上位者的榜样示范活动。推而论之，所谓“化”本质上指向于榜样教化的实效性。

“学”亦是与教化密切相关的重要概念，儒家将其基本内涵定义为“效”。朱熹说：“学之为言效也。”^⑭所谓“效”，即效法，同样表达了“上所施，下所效”的意涵。因之，“学”亦以榜样教化作为内在意蕴。杜维明指出：“儒家传统将教、学都视作具体化的行为，因此，教育必须全身心地投入自我的各个方面：身体、思想、心灵、精神都包括在内。榜样最为紧要，因而也就是最有效的教育手段。”^⑮其中虽然缺少了“化”，但基本上可以概括儒家的整体立场。由于

“教”“学”“化”皆指向于榜样教化,其作为教化之本旨的意蕴得以进一步确证。

需要说明的是,儒家关于榜样教化的理解有一个非常重要的倾向,即将教化主体与教化载体(榜样)合二为一,教化主体的身教示范被视为榜样教化的主要表现形态。易言之,榜样并非教化主体刻意选择或塑造的结果,而是教化主体自身,如圣人立教中的圣人,亦如“上所施,下所效”中的“上”者。从现代德育的立场看,此即榜样示范法中的一种特殊形态——“教育者的示范”,即如班华所言:“榜样示范法有教育者的示范、伟人的典范以及优秀学生的典型等多种方式。”^⑥古今理解之异,本质上源于理论建构的出发点之异。现代德育理论单纯地基于教育的立场理解身教示范,而儒家则将其放置于更为广阔的社会治理视域中,以之作为齐家、治国、平天下的重要手段。

二、层级式的权威示范:古代社会治理思想中的榜样教化及其特质

基于古代社会的家、国二层结构,儒家将社会治理的目标界定为以等级分殊为特质的家庭秩序与政治秩序之建构。随着汉代独尊儒术的思想转向,与此种秩序结构相适应的儒家思想成为古代社会治理思想的主流。在教化即治理的思路下,榜样教化当然地成为一种社会治理思想。以身教示范为主要形态的榜样教化具有一个重要的特质:层级式的权威示范,其丰富的内蕴与儒家社会治理的目标达成了高度契合。

儒家认为,教化即治理。关于这一点,《白虎通·论三教》中说得很明确:“教者,所以追补败政,靡弊溷浊,谓之治也。”^⑦在诸种社会治理手段的比较中,教化在社会治理中的根本性地位得到了儒家的确认。孔子说:“道之以政,齐之以刑,民免而无耻。道之以德,齐之以礼,有耻且格。”(《论语·为政》)这就是说,政刑的强制只能导致民众的外在服从,而德礼教化则可以引导民众形成高尚的思想品德,从而使外在服从与内在服从达到统一。如此,基于治理效果的

比较,孔子区分了政刑强制与德礼教化在社会治理中的不同地位,前者为辅、后者为主。到了汉儒那里,此种主、辅之分被转化为本、末之别,贾谊说:“教者,政之本也……有教,然后政治也。”^⑧教化在社会治理中的主导性地位被重新阐释为“本”——根本性地位,这同时暗喻着政刑等强制性手段的“末”——次要性地位。此种观念成为儒家思想的主流。有观点指出,“教化”在中国首先不是一个教育的概念,而是一个政治概念。^⑨究其实质,教化是一个兼具政治与教育意蕴的复杂性概念。

既然教化的本旨是榜样教化,推而可知,榜样教化当然地被儒家视为社会治理的根本性手段,并成为其社会治理思想的内中之义。儒家认为,社会治理目标实现的根本途径是通过教化使家庭成员与社会成员形成与等级秩序相适应的思想品德,而榜样教化在其中发挥着根本性的作用。值得注意的是,在儒家那里,作为榜样教化主要形态的身教示范是基于“上→下”层级结构而开展的,此即“上所施,下所效”的思路。基于此种思路,居于上位的权威者成为身教示范的主体,而居于下位者则成为客体。在这个意义上,榜样教化以层级式的权威示范作为其内在特质。

此种层级式的权威示范意味着对身教示范的主体资格之限定,这首先指向于权力资源的拥有者。家庭中的“上→下”层级结构以父子、夫妻之间的等级层分作为主要标志,父母(主要是父亲)、丈夫被视为权力资源的拥有者。以父亲为例,《说文解字》中说:“父,巨也,家长率教者。”^⑩《白虎通·论六纪之义》中亦说:“父者,矩也,以法度教子也。”^⑪这就确立了父亲在家庭中的教化主体身份,而子女则成为当然的教化客体。那么,应当如何理解父亲的教化活动呢?贾谊提出了一个观点:“父慈则教”。^⑫其中包含着双重意蕴,一方面,父亲是家庭教化的主体;另一方面,“父慈”是家庭教化得以开展的先决条件。易言之,父教意味着“慈”之思想品德的践行活动,这是父亲向子女表达“亲亲”(爱)之情感的思想道德实践

活动,具体表现为各种家庭义务的履行。在这个过程中,父亲当然地成为家庭道德的先行者与示范者,其言其行是子女在家庭场域中观察、效法的对象。如此,父亲成为教化之载体——家庭道德践行的榜样。北齐儒者颜之推亦从反向表达了此种意涵:“夫风化者,自上而行于下者也,自先而施于后者也。是以父不慈则子不孝”。^②其中的教化逻辑表明,作为教化主体的父亲只有同时成为教化的载体,然后才能实现所期望的教化目标。由此可知,父亲的身份内涵本质上指向于家庭中身教示范的主体。

此外,儒家关于“孝”的阐释亦显示了父亲在教化中的身份特质。“孝”一向被儒家视为教化的根本内容,即如曾子所言“众之本教曰孝,其行曰养。”(《礼记·祭义》)作为一种最重要的家庭道德,“孝”之教化的场域首先是家庭,主体当然是父亲。《说文解字》中说:“下效,故从孝。”意思是,在下者(子女)效法在上者(父亲)的言行,即是“孝”的实现。如此,“孝”之教化被视为父亲的身教示范活动。

此种“上→下”层级结构并非仅仅局限于家庭关系,同时亦被扩展到了政治关系中。《礼记·学记》中将“七教”作为周代“建国君民”(社会治理)的起点,其具体内容即:父子、兄弟、夫妇、君臣、长幼、朋友、宾客,这是维持社会运行的基本人伦关系。那么,“七教”如何开展呢?孔子对此作了解答:“上敬老则下益孝,上顺齿则下益悌,上乐施则下益谅,上亲贤则下择友,上好德则下不隐,上恶贪则下耻争,上强果则下廉耻,民皆有别则贞,则正亦不劳矣。此谓七教。”^③所谓“上”,特指与“下”(民众)相对的政治权力资源的拥有者,此处特指君主。孔子认为,作为社会治理起点的“七教”意味着“上所施,下所效”的榜样教化活动,其特质是载体与主体的统一。易言之,作为“七教”的发动者,君主应当率先具备高尚的思想品德并成为民众效法的对象,如此才能使民众形成与社会治理相适应的思想品德。即所谓“上者,民之表也。表正则何物不正?”^④此种意涵在《大学》里被表述为:“所谓平天下在治其国者:上老老而民兴孝,

上长长而民兴弟,上恤孤而民不倍。”此种“上→下”之层分思路意味着君主等政治权力资源的拥有者在榜样教化中所具有的双重身份:既是载体——榜样,亦是主体——教化的发动者,因而成为身教示范的主体。

品德与知识的拥有者亦被儒家视为“上→下”层级结构中的权威者,并由此获得了身教示范的主体资格,其中最具典型性的是君子与教师。所谓君子,不但指称品德与知识的获得者,亦意味着政治权力资源的拥有者,是“德与位”的结合。^⑤而此种身份意涵主要是在君子、小人或民众之等级层分的意义上获得的。孔子以“修己以安百姓”(《论语·宪问》)说明了君子开展社会治理的方式,《中庸》将之阐述为“君子笃恭而天下平”,孟子亦说:“君子之守,修其身而天下平。”(《孟子·尽心下》)此三者所表达的意涵是相同的,一方面,社会治理(天下平)的手段即修身所指向的教化,君子即教化的主体;另一方面,修身是君子不断提升个人思想品德的实践活动,君子由此成为“诚于中而形于外”的善品与善行相统一的榜样,并在对民众的激励与范导中实现其政治目标。在这个意义上,修身意味着君子的身教示范活动。

所谓教师,即儒家语境中的“师”。在古代社会,教师身份的承担者一般是指作为“道艺”(品德与知识)之拥有者的士人,主要是儒者。《孟子·梁惠王上》中说:“无恒产而有恒心者,惟士为能;若民,则无恒产,因无恒心。”这一方面说明了士人在思想品德方面的权威性,另一方面又以此作为士、民之等级层分的主要依据。由此,以教师为主体的士人亦成为“上→下”层级结构中居于上位的权威者。

教师的职责当然是思想道德观念的教化,如《礼记·文王世子》所言:“师也者,教之以事而喻诸德者也。”值得注意的是,在关于“师”的阐释中,儒家亦将师教界说为教师的身教示范。相关阐释如下:“师者,人之模范也”^⑥“师者,亦使人法效之者也”^⑦“师,范也”。^⑧这就是说,在教师的教化活动

中,教师自身是学生学习、效法的对象,亦即榜样。具言之,教师的教化活动虽然以理论灌输为重要形式,但同时亦是身教示范活动,教师的言行在潜移默化中对学生产生着范导作用,影响着其思想品德的形成与发展。

基于以上所述,权力资源的拥有者或品德与知识的拥有者皆是“上一下”层级结构中的权威者,这是其获得身教示范的主体资格之内在依据。此种身份设定,使身教示范实质上成为一种层级式的权威示范,而这与儒家的社会治理目标是相适应的。就父亲与君主而言,他们的身教示范身份通过权力资源获得了相应的保障,而这正为社会治理目标在家庭领域与政治领域的落实提供了有效的支持。权力资源的保障主要表现为两种形式,一是权力的强制性为父亲与君主在身教示范中的权威性提供了外在保障。就父亲而言,儒家赋予了其在家庭中的至尊地位。荀子说:“父者,家之隆也。”(《荀子·致士》)《仪礼》:“父者子之天也。”^⑧在这个意义上,子女对父亲的效法是出于对父权的敬畏与服从。就君主而言,作为最高政治权力的拥有者,其在等级政治结构中处于绝对的主宰地位。孔子说:“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。”(《论语·子路》)所谓“莫敢”,意指政治权力威慑下的心理服从。易言之,民众对君主的效法,其中不可避免地蕴含着对权力的敬畏与服从。以权力的强制性作为保障,父亲与君主作为身教示范的主体资格获得了难以对抗的权威性。二是权力的合法性证说同时使身教示范的内容获得了可靠性与说服力。儒家以天道作为父权与君权的合法性依据,如董仲舒说:“王道之三纲,可求于天。”^⑨三纲的一个重要条目即“父为子纲”,其核心是父亲对子女的控制权,其合法性在天道那里得到了确证。而“父为子纲”同时亦是父亲身教示范的具体内容,由此,后者当然地获得了天道的确证。就君主而言,孔子说:“大哉尧之为君也!巍巍乎!唯天为大,唯尧则之。”(《论语·泰伯》)这就说明了君主(尧)身份成立的内在依据:君主具备

了民众所缺乏的“则天”——效法天道的能力,由此成为最高政治权力的拥有者。如此,君主的政治合法性依据亦被追溯为具有终极意义的天道。同时,这其中又有一个隐而不宣的意涵:君主“则天”的活动过程即修身所喻示的身教示范,而其中承载的教化内容则是天道的内在要求。既然父亲与君主身教示范的内容皆以天道作为依据,那么,必然使子女与民众从外在的敬畏转向内在的敬慕,从被动的服从转向自觉的接受。

至于君子与教师,他们在教化中的身份特质主要是以相对优越的认知能力作为内在依据。孟子说:“人之所以异于禽兽者几希,庶民去之,君子存之。”(《孟子·离娄下》)这就是说,君子与民众的根本差别,在于是否具备了对“几希”(思想道德观念)的认知能力。朱熹进一步指出,君子具备了接近圣人的认知能力,“似较圣样”,^⑩因而能够觉解并践行“理”(思想道德观念)。正是在这个意义上,君子能够通过身教示范对民众的心理与行为产生范导作用,即如孔子所言:“君子之德风,小人之德草。草上之风,必偃。”(《论语·颜渊》)作为士人的教师同样如此。荀子说:“礼者,所以正身也;师者,所以正礼也。无礼何以正身?无师,吾安知礼之为是也?”(《荀子·修身》)这就是说,教师是“礼”所表征的思想道德观念的率先认知者,亦即“正礼”者。因之,教师亦能够“以身为正仪”而成为身教示范的主体。相对于小人、民众而言,君子与教师在认知能力方面的优越性是不争的客观事实。由此证说君子与教师作为身教示范主体的权威性,无疑具有相当的说服力。

通过权力资源或认知能力的保障,父亲、君主、君子、教师等在教化中的身份特质获得了不容置疑的可靠性,这对于教化活动发生了双重影响:一方面,教化主体的权威性确保了教化内容的可靠性与说服力,由此获得了教化客体由内而外的信服;另一方面,教化主体的示范行为具有直观感染力,极大地吸引、激发了教化客体的效法意愿。由此两个方面,家庭成员与社会成员皆在潜移默化中形成了合

乎构建家庭秩序与政治秩序所需要的思想品德,从而推动了社会治理目标的顺利实现。此外,此种“上一下”之层级式的权威示范凸显了居于上位的权威者在教化中的绝对主导性地位,由此确保了教化内容与等级秩序的相适相应。易言之,在父亲、君主、君子、教师等的绝对主导下,身教示范的内容指向了以父父子子、君君臣臣、君子小人之分、士民之分所表征的等级秩序。这就进一步为社会治理目标的实现提供了价值担保。

正是在上述意义上,作为一种社会治理思想的榜样教化得到了统治者的普遍认可。如康熙所说:“教隆于上,化成于下;教不明于上,而欲化成于下,犹却行而求前也。”^⑧可见,儒家榜样教化思想并没有止步于经典文本,而是为古代社会治理提供了切实的思想支持。

三、从经典到生活:古代社会治理实践中榜样形象的社会化转向

以身教示范为主要形态的榜样教化尽管是一种“直接示范”活动,但同时亦被儒家贯注了“间接示范”的意涵。他们为身教示范主体刻意设计了效法的榜样谱系,以此为其获得主体资格的真实性提供有效的担保。儒家刻意设计的榜样形象并没有停留在经典文本中,而是在以社会教化活动为重要标志的社会治理实践中得以再现与演绎,并由此实现了社会化转向。

在儒家那里,所谓“上所施,下所效”只是一种理论设想,其中暗含了一个思路:如果权威者具备了高尚的思想品德并通过实际行动表达出来,那么他才

可以成为居于下位者效法的对象。易言之,对高尚思想品德的真实拥有,是身教示范从理论设想转化为现实可能的必要条件。儒家认为,这个条件实现的根本途径是修身活动,即所谓“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。”(《大学》)在这个活动过程中,身教示范主体不但是被效法的对象,其自身亦有效法的对象,其来源是儒家经典中刻意设计的榜样谱系。这个榜样谱系主要基于家庭与政治两大领域展开,如果将之做一个简单的概述,大致如表1所示:

在这个庞大的榜样谱系中,家庭榜样与政治榜样皆通过经典叙事而呈现出生动的形象,使父亲、君主、君子、教师等身教示范主体皆获得了可以效法的对象。此既现代德育意义上的“间接示范”。

但是,儒家所刻意设计的榜样形象并没有停留在经典文本中,而是在社会治理实践中实现了社会化转向,由此成为所有人皆可以效法的榜样。这个过程主要是在古代社会教化活动得以展开,其路径主要有两种:一是学校教化,如地方官学、书院、蒙学等等;二是非学校教化,如乡规民约、家训族规、法律条文及司法实践、文学艺术作品等等。社会教化之目的在于传播作为社会主流意识形态的儒家思想道德观念,以此使人们形成与等级秩序相适应的思想品德,最终为社会治理目标的实现提供内在支持。朱元璋说:“治国以教化为先,教化以学校为本。”^⑨由此可见,社会教化活动被视为古代社会治理实践的內中之义,是儒家教化思想下行的重要表征。儒家榜样形象的社会化转向在其中的具体开展,主要表现为在蒙学教材、女教教材、家训社会教化文中的再

表1 儒家榜样谱系简表^⑩

榜样类型1		代表人物	榜样类型2		代表人物
家庭榜样	父亲榜样	舜、孔子等	政治榜样	圣王榜样	尧、舜、禹、商汤、文、武等
	母亲榜样	文王之母大任等		圣人榜样	孔子、周公、伊尹等
	孝子榜样	舜、文王、曾子等		贤人榜样	皋陶、太公、史鱼等
	丈夫榜样	舜、曾子等		君子榜样	史鱼、蘧伯玉、子产等
	妻子榜样	杞梁之妻等		教师榜样	孔子等
	睦亲榜样	舜等		学生榜样	颜回、子贡等

注:本表系作者对儒家榜样的梳理。准确地说,这是一种典型抽样式梳理,而非全景式呈现。

现与演绎。

儒家榜样形象的再现,即不加任何修饰地呈现儒家经典中的榜样形象。以舜为例,儒家经典中同时塑造了其作为父亲榜样与孝子榜样的生动形象。《中庸》中有一则资料:“子曰:‘舜其大孝也与?德为圣人,尊为天子,富有四海之内。宗庙飨之,子孙保之。’”孔子不但将舜的高尚思想品德作为其获得圣王地位的合法性依据,同时亦以此说明了其作为父亲的身份内涵。不但如此,孔子又以“子孙保之”的事实为依据证说了舜的高尚思想品德对子孙后代所产生的积极影响,由此塑造了舜作为父亲的榜样形象。此种榜样形象在家训中得以再现,如司马光所著《温公家范》中说:“昔者圣人遗子孙以德、以礼;贤人遗子孙以廉、以俭。舜自侧微积德,至于为帝,子孙保之。享国百世而不绝。”^⑧这则资料对舜的描述基本上是孔子之言的另一种表达。所不同的是,司马光以“享国百世而不绝”对“子孙保之”的事实作了补充说明,又以“圣人遗子孙”使孔子那里隐而未宣的父教意涵得以明确阐发。但是,此两者并没有使孔子那里舜的父亲榜样形象发生任何变化。司马光表达了与孔子同样的意涵:舜之所以能够成为父亲榜样,所依据的是其高尚的思想品德。

舜亦是儒家经典中最具代表性的孝子榜样。孟子说:“大孝终身慕父母。五十而慕者,予于大舜见之矣。”(《孟子·万章上》)孟子认为舜达到了孝道的最高境界,并以“终身慕父母”作为其外在表现。舜的孝子榜样形象在作为传统女性教材的女书中得以再现,如明代徐皇后所著《内训》中说:“昔者虞舜善事其亲,终身而慕。”^⑨“终身而慕”即“终身慕父母”,此可谓对经典原汁原味地呈现。其他如母亲榜样、妻子榜样亦在社会教化文本中得以再现。

政治榜样同样如此。如作为著名辅臣的伊尹与姜太公,分别被孟子塑造为圣人榜样与贤人榜样。具体如下:“何事非君,何使非民;治亦进,乱亦进,伊尹也。”(《孟子·公孙丑上》)孟子曰:“伯夷辟纣……太公辟纣,居东海之滨,闻文王作,兴曰:‘盍归乎来!吾

闻西伯善养老者。’二老者,天下之大老也,而归之,是天下之父归之也。”(《孟子·离娄上》)

孟子生动地刻画了伊尹与姜太公的政治榜样形象:以高尚的政治品德作为政治参与的依据,由此为圣王治理天下的政治活动提供了积极的支持。二者的不同在于境界层次之别,前者是“圣之任者”——圣人榜样,而后者则为贤人榜样。二者的榜样形象在《千字文》中以并举的方式得以再现,其中说道:“磻溪伊尹,佐时阿衡。”^⑩所谓磻溪,即在磻溪钓鱼的姜太公;所谓阿衡,即商朝官名,泛指宰相。这句话的意思是,姜太公与伊尹皆是辅佐帝王的贤相。这是以经典为依据的精确概括,重叙了孟子所塑造的榜样形象。其他的儒家政治榜样如史鱼等,亦是如此。

此种榜样形象的再现,使得儒家榜样形象不再是抽象意义上身教示范主体效法的对象,而是成为现实的社会教化活动的重要载体。以儒家榜样形象为中介,与家庭秩序与政治秩序相适应的思想道德观念下落到日常生活中,对家庭成员(父母、子女、夫妻)与社会成员(主要是学生)思想品德的形成产生了潜移默化的影响。在这个意义上,儒家榜样形象实现了社会化转向,而教化即治理的儒家思想得以真正落实。

儒家榜样形象的社会化转向另有一个开展维度,即榜样形象的演绎。具言之,即依据社会教化活动的内在诉求,在蒙学教材、女性教材、家训等社会教化文本中对儒家榜样形象进行推演铺陈。主要方式有四种。

其一,对儒家榜样形象的补充阐释。《论语·季氏》中记载了一件事情,陈亢问了孔鲤一个问题,他有没有受到来自父亲(孔子)的特别教导,听到答案后,陈亢的反应如下:陈亢退而喜曰:“问一得三,闻诗,闻礼,又闻君子之远其子也。”通过陈亢之言,《论语》中刻画了孔子作为父亲的榜样形象:君子之远其子也。这个事情在《颜氏家训》中得以重叙,原文如下:“或问曰:‘陈亢喜闻君子之远其子,何谓也?’对

曰：“有是也。盖君子之不亲教其子也。”^⑨

这段话的重心并非忠实再现陈亢之问，而是意在阐释“君子之远其子”的具体内涵。此种补充阐释是非常必要的，《论语》中的这句话仅仅是一个语焉不详的结论，缺乏必要的交代。这一方面给后人留下了讨论的空间，另一方面亦使孔子的父亲榜样形象趋于模糊。如果以再现的方式重叙榜样，无疑会对社会教化的实效性带来负面影响。而以通俗易懂的“君子之不亲教其子”阐释陈亢之言，则使孔子的父亲榜样形象得以明晰，其所传达的社会教化内涵易于得到理解与认同。

其二，对儒家榜样形象的合理深拓。其中又分为两种不同的方式，第一，以儒家经典为底色的合理深拓。以舜为例，《尚书·尧典》中有一段话：“帝曰：‘我其试哉！女于时，观厥刑于二女。’厘降二女于妫汭，嫔于虞。”这段话的意思是，尧为了观察舜的品德与能力，于是命令两个女儿下降到妫水湾，嫁于舜为妻。这个故事在《温公家范》中被演绎如下：“昔舜为匹夫，耕渔于田泽之中，妻天子之二女，使之行妇道于翁姑，非身率以礼义，能如是乎？”^⑩这则资料刻意塑造了舜作为丈夫榜样的形象，并由此表达了丈夫的身份内涵：通过身教示范积极地引导妻子形成维护家庭秩序所需要的思想品德。而在经典原文中，此种意蕴并不存在，舜甚至仅仅是一个配角。但是，此种形象演绎并非凭空捏造，而是具有两个可靠的来源：一是《尚书·尧典》，其中既陈述了“厘降二女于妫汭”的事实，又刻画了舜“克谐以孝”的孝子榜样形象。因之，舜“妻天子之二女”“身率以礼义”显然有据可依。二是以《史记》作为参照，其中说道：“舜飭下二女於妫汭，如妇礼。”^⑪如此，“使之行妇道于翁姑”亦获得了依据。由此两个方面，司马光所塑造的舜之丈夫榜样形象，可谓儒家经典之外的合理深拓。第二，在吸纳诸家思想基础上的合理深拓。如《庄子·田子方》中有一段话：“颜渊问于仲尼曰：‘夫子步亦步，夫趋亦趋，夫子驰亦驰；夫子奔逸绝尘，而回瞠若乎后矣！’”这段话在蒙学教材《幼学琼林》中

得以重叙：“门人学孔圣，孔步亦步，孔趋亦趋。”^⑫这是在忠于《庄子》原文基础上的提炼，但在表达方式上却有一个明显的转换，将对孔子的称颂转为对“门人学孔圣”的褒扬，并以“亦步亦趋”塑造了孔子门人的学生形象。尽管此种榜样形象是在吸纳庄子思想基础上的深拓，但是并没有偏离儒家经典的本义。儒家经典中虽然没有明确地出现“亦步亦趋”的学生形象，但《庄子》的总结却真实地反映了孔门弟子的学习状态。因而，这亦不失为一种合理的深拓。此种简单明了的榜样形象非常符合蒙学阶段儿童的身心特点，反映了蒙学教化的内在诉求。

综合上述，对儒家榜样形象的合理深拓，本质上是在对儒家榜样谱系的补充与改造中推动其社会化进程，使不同层面的教化主体皆能获得可以效法的对象，由此在更为广泛的层面上适应社会教化的内在诉求。

其三，在对儒家经典的逆向演绎中重塑榜样形象。具言之，即对儒家经典中具有负面意义的典型人物及其事迹开展逆向演绎，使其转换为具有社会教化价值的榜样人物。以《礼记·檀弓上》中的两个典型人物为例，可以很好地说明此种演绎方式。其中说道：“子夏丧其子而丧其明。……曾子怒曰：‘商，女何无罪也？吾与女事夫子于洙、泗之间，退而老于西河之上，使西河之民疑女于夫子，尔罪一也。丧尔亲，使民未有闻焉，尔罪二也。丧尔子，丧尔明，尔罪三也。而曰女何无罪与！’”“高子皋之执亲之丧也，泣血三年，未尝见齿。君子以为难。”在这两则资料中，子皋与子夏皆因为过分痛悼亲人的逝世而受到了批评，其错误被后儒归结为“过礼”——违背礼的要求而伤害了生命健康。就此而论，二者是作为负面形象出现的。但在《幼学琼林》中，此种负面形象则发生了根本性转折：“子羔悲亲而泣血，子夏哭子而丧明。”^⑬在此，子羔(子皋)与子夏被塑造为践行孝慈观念的家庭榜样，其言其行成为儿童效法的对象。此种形象之逆转，与孝慈观念的演变有内在的联系。在原始儒家那里，对孝慈观念的理解包含了

对基本人权的认可,对生命健康的漠视被视为“过礼”的不道德行为。汉代以后,当孝慈(主要是孝)成为一种重要的社会治理手段后,它便转而强调个人的无条件牺牲,以此适应日益固化的等级秩序。《幼学琼林》的此种逆向演绎,正是社会教化对此种思想转向的忠实反映。

其四,儒家榜样形象的镜像式隐喻。具言之,即选择那些与儒家榜样形象具有互镜意味的真实人物形象展开铺陈,在榜样重塑中贯注隐喻之意涵。如《礼记·文王世子》中塑造了周武王的孝子榜样形象:“文王有疾,武王不说冠带而养。文王一饭亦一饭,文王再饭亦再饭。旬有二日乃间。”在《颜氏家训》中,亦出现了一个孝子榜样形象:“齐孝昭帝侍娄太后疾,容色憔悴,服膳减损。徐之才为炙两穴,帝握拳代痛,爪入掌心,血流满手。”^④将这两个孝子榜样形象进行比较,便会发现其诸多相同之处,一则身份相同,皆为帝王;二则其行为内涵相同,皆是践行孝道的内在要求——为父母侍疾;三则行为模式相同,皆推崇自我牺牲式的孝行。由此可见,齐孝昭帝这个孝子榜样形象实际上表达了一种镜像式的隐喻,以一种隐而不宣的方式将其合法性追溯为对作为圣王的周文王之效法。在圣王的担保下,此种镜像式的榜样形象当然地社会教化中获得了极大的说服力,而儒家榜样形象亦以此为中介完成了其社会化转向。

当然,儒家榜样再现与演绎的载体亦有小说、戏曲、图像、诗歌民谣、民间故事等文学艺术作品,由于篇幅所限,不再一一详述。对儒家榜样形象的演绎,本质上是依据社会教化活动的内在诉求对榜样形象进行合理改造。基于此种方式,经典中的榜样形象获得了更为广泛的社会适应性,由此更为有效地推动了社会主流思想道德观念的传播。榜样演绎与榜样再现的统一,使儒家榜样形象全面完成了从经典到生活的社会化转向,从而为“化民成俗”提供了充分的支持。

教化之“化”,意味着一个渐进、长久而自然的变

化过程,即《管子·七法》所言“渐也,顺也,靡也,久也,服也,习也,谓之化。”正是在此种意义上,我们才可以理解“教化”而非“教育”成为儒家的核心概念,而唯有榜样教化才能准确地传达此种意涵。“榜样的力量是无穷的”。^⑤作为古代思想政治教育的一种表现形态,榜样教化比语言说服更具感染力与可信度,能够从根本上影响教化客体思想品德的形成与变化。也正因如此,榜样教化在古代社会治理思想与实践中被赋予了极其重要的地位。在中国特色社会主义新时代,榜样的教化意蕴依然得到了重视。习近平指出:“伟大时代呼唤伟大精神,崇高事业需要榜样引领。”^⑥由是,在思想政治教育的理论建构与实践活动中,充分借鉴古代榜样教化的思想资源与实践智慧是一项非常有意义的工作。当然,我们应当充分认识到古代榜样教化的历史局限性,因之所谓借鉴应当是以现代转型为基调的活动,其中必然包含着去除糟粕、存留精华的理论分辨。

注释:

①②刘建军:《寻找思想政治教育的独特视角》,中国人民大学出版社,2017年,第125、120页。

③朱克良:《“教化”含义初探》,《华东师范大学学报》(教育科学版)1993年第4期。

④“教化”一词较早出现于道家典籍《文子》中,其中记载老子所言“以政教化”(《文子·微明》)“以平教化”(《文子·上礼》)等。

⑤[汉]许慎撰,[清]段玉裁注:《说文解字注》,上海古籍出版社,1981年,第592页。

⑥⑦[美]A.班杜拉:《思想和行动的社会基础——社会认知论》,上册,林颖等译,华东师范大学出版社,2001年,第63、65页。

⑧[汉]董仲舒:《春秋繁露义证》,中华书局,1992年,第320页。

⑨[宋]黎靖德:《朱子语类》,中华书局,1986年,第231页。

⑩[汉]许慎撰,[清]段玉裁注:《说文解字注》,上海古籍出版社,1981年,第127页。

①唐儒孔颖达说：“修道之谓教，谓人君在上，修行此道以教于下，是修道之谓教也。”（[清]阮元：《十三经注疏》，中华书局，2009年，第3527页。）宋儒朱熹说：“圣人因人物之所当行者而品节之，以为法于天下，则谓之教。”（[宋]朱熹：《四书章句集注》，中华书局，1983年，第17页。）所谓“品节”虽是指礼、乐、刑、政的制作，但却是以圣人思想品德的完全获得作为前提的。

⑫[清]杜馥：《说文解字义证》，齐鲁书社，1987年，第708页。

⑬[宋]黎靖德：《朱子语类》，中华书局，1986年，第362页。

⑭[宋]朱熹：《四书章句集注》，中华书局，1983年，第47页。

⑮杜维明：《道·学·政：儒家公共知识分子的三个面向》，生活·读书·新知三联书店，2013年，第52-53页。

⑯班华：《现代德育论》，安徽人民出版社，1996年，第196页。

⑰⑱[汉]班固：《白虎通疏证》，中华书局，1994年，第370、376页。

⑲⑳[汉]贾谊：《新书校注》，中华书局，2000年，第349、215页。

㉑张汝伦：《作为政治的教化》，《哲学研究》2012年第6期。

㉒[汉]许慎撰，[清]段玉裁注：《说文解字注》，上海古籍出版社，1981年，第115页。

㉓[北齐]颜之推：《颜氏家训集解》，中华书局，1993年，第41页。

㉔㉕[清]王聘珍：《大戴礼记解诂》，中华书局，1983年，第3、4页。

㉖陈继红：《治世的至理——先秦儒家“分”之伦理研究》，中国社会科学出版社，2011年，第92页。

㉗[汉]扬雄：《法言义疏》，中华书局，1987年，第18页。

㉘[清]王先谦：《荀子集解》，中华书局，1988年，第161页。

㉙[南朝]顾野王：《大广益会玉篇》，中华书局，1987年，第

130页。

⑳[清]阮元：《十三经注疏》，中华书局，2009年，第2394页。

㉑[汉]董仲舒：《春秋繁露义证》，中华书局，1992年，第351页。

㉒[宋]黎靖德：《朱子语类》，中华书局，1986年，第896页。

㉓李国钧：《清代前期教育论著选》，中册，人民教育出版社，1990年，第242页。

㉔在严格意义上，教师榜样与学生榜样对应的是社会领域中的师生关系，但在教化即治理的思路下，这两种榜样类型亦反映了“上→下”之政治结构的内在诉求，因而亦可以归为政治榜样。

㉕[清]张廷玉等：《明史》，中华书局，1974年，第1686页

㉖夏家善：《温公家范》，天津古籍出版社，2016年，第32页。

㉗张福清：《女诫》，中央民族大学出版社，1996年，第28页。

㉘夏初、惠玲：《蒙学十篇》，北京师范大学出版社，1990年，第39页。

㉙[北齐]颜之推：《颜氏家训集解》，中华书局，1993年，第15页。

㉚夏家善：《温公家范》，天津古籍出版社，2016年，第179页。

㉛[汉]司马迁：《史记》，中华书局，1982年，第21页。

㉜徐梓、王学梅：《蒙学便读》，山西教育出版社，1991年，第163页。

㉝徐梓、王学梅：《蒙学便读》，山西教育出版社，1991年，第176页。

㉞[北齐]颜之推：《颜氏家训集解》，中华书局，1993年，第196页。

㉟《习近平谈治国理政》，外文出版社，2014年，第164页。

㊱《习近平谈治国理政》，外文出版社，2014年，第159页。