

中国古代典籍对传统社会舆论的型塑探究

谢清果 徐莹

(厦门大学新闻传播学院 福建 厦门 361005)

摘要:中国古代典籍对传统社会舆论的生成影响巨大,集中表现在对传统舆论的舆论主体、舆论环境、舆论工具及舆论传播效果层面。通过探讨古代典籍在引导、引发、控制舆论的主要路径,可以剖析统治者是如何利用典籍引导和控制舆论的。在此基础上,希望能够有助于理解和把握当代社会如何通过典籍的解读和传播更好地引导社会舆论,进而铺设贴合中国文化形态和价值观念的理论基础。

关键词:古代典籍;华夏舆论;舆论作用机制

中图分类号:K207 文献标识码:A 文章编号:1009-7902(2019)03-0113-09

一、问题意识:舆论学视角下的中国古代典籍传播研究

在研究任何问题的过程中,都需要找出具有代表性的核心点,赋予其一个范围,在一定的具象范围内研究问题,从而得出更具有代表性、细致性,且更具有普适性的结论。鉴于此,在讨论中国古代典籍对于传统舆论的影响时,首先就需要对“中国古代典籍”加以明确一个研究的较具体范围,以便于在问题论述的过程中,更直观有效地把握问题实质,阐释问题内涵,预测问题的视域。

(一) 空间落脚于“中国”

“中国”这个看似简单的词却又包含了太多不简单的内涵和意义。从政治面看,它代表着区别于资本主义的社会主义国家;从经济面看,它代表着正在腾飞的发展中国家经济体;从文化面看,则是代表了源远流长的华夏文化延续体。而在这里想要强调的是,此处定语的“中国”则更多的是从空间限制面来限定典籍研究的范围。即,本文研究的典籍为中国范围内的典籍,这里的中国是地理区域面的中国。在此,我们需要明确两个问题:第一,由中国传播到其他国家的,不在中国空间区域内的典籍可算研究对象?在这里我们需要明确这样一点,即既然是从中国漂洋过海去他国的,那么其自然是先在中国传播且产生较大的传播效果的。至于其在国外得到什么样的待遇、拥有什么样的受众、产生了什么样的影响,这些均不是我们这里要去研究的,如要研究,那应该又是如“中国古代典籍在国外传播”影响诸如此类的研究课题。第二,国外传入中国区域内的典籍可否纳入讨论体系?在这里我们需要考虑另一个时间维度即“古代”,后文中将对其进行详细的具象阐释。在中国“古代”,国外传入中国的典籍本来就有限,且在官方掌控典籍的流转的古代社会,外国典籍很难产生什么实质性的影响。当然,有人可能会将佛教经籍拿来反驳。但,我们需要看到虽然佛教是由印度传入中国,却不得不说佛教已经完全地中国化了。正如曹顺庆所说“佛教的中国化,有多方面的内容;如佛经的翻译,经过“格义”的困难时期,逐步中国化;最重要的是佛教话语规则逐步与中国文化话语规则相融

收稿日期:2018-11-06

基金项目:“中央高校基本科研业务费专项资金资助”(Supported by the Fundamental Research Funds for the Central Universities)项目(20720171005)。

作者简介:谢清果,厦门大学新闻传播学院教授,博导,传播研究所所长,《中华文化与传播研究》《华夏传播研究》主编;徐莹,厦门大学传播研究所助研。

汇,最终形成了中国化的佛教——禅宗。”^①禅宗的出现,让我们已经很难去说到底是佛教的中国化还是中国佛教化了。正如顾敦铎先生所指出“佛教中国化是与中国佛教化同时进行的。”^②所以,这一问题完全是不需要太多去关注的点,也不是本文的核心关注点。本文核心关注的是中华元典时期形成的文化元典和历代官方推崇的经典作品,如经、史、子、集之属。

(二) 时间维度系“古代”

古代典籍,首先我们可以将视线聚焦到“中国古代”这个范围限定定语。在中国文化的时代划分中,我们倾向于将中国划分为1840年之前的古代、1840—1919年的近代、1919—1949年的现代和1949年至今的当代四个阶段。自然,“中国古代典籍”的范围指代的正是1840年之前成书的著作,但这样的范围却显得十分的空泛,不能给人一个具象化的思考依据。那么,我们可以再来看一下,1840年之前的古代文化又可以分成哪些时间段。经过仔细地对比和分析,我们认为可以大致区分为上古时期的神话传说时期、先秦时期的百家争鸣奠基时期、两汉至明清的拓展流变时期。按照这个时期划分,我们每个人似乎都可以说出一些自己认为每一个时间段具有代表性的影响深远的典籍。上古时代由于人类自我开发落后以及媒介技术的有限,没有留存下来有价值的典籍,反而是一些零碎的神话传说通过口口相传被后人记录在一些资料当中,自然,不能成为我们研究的重点。而之后的春秋战国时期中华文化基本精神的奠基时期及其之后的丰富发展则是我们研究的重点,从这一点我们也可以看到具有代表性的典籍似乎离不开国家的意识。换句话说,蕴含现象、观点和思想的典籍是在出现了压迫和被压迫的阶级出现之后才涌现的。我们是否可以由此得出这样一种说法:古代的典籍其实是为统治阶级的统治和压迫提供一种依据和借口,是在理顺民的思想、改变民的意识,从而安于被统治而顺应统治阶级的思想。这种告诉民什么是好、什么是坏,什么可以做、什么不可以做,再通过私塾的学习、圣人的讲学、民众的口口相传,正是在为统治阶级的统治创造良好的舆论氛围和民众基础。所以,笔者在做古代典籍的舆论传播研究时,侧重于研究的是在出现阶级和存在阶级压迫的那个古代。

(三) 时间空间交叉下的“典籍”

任何概念的界定都需在一定的时间空间范围之内产生相应的变化和发展,同样,对于“典籍”的概念界定也脱离不开这个趋势。《说文解字》中有载“典,五帝之书也。从册在丌上,尊阁之也”。可见,许慎认为“典”应为历史维度的五帝时期的书,而且是需要奉在“底座”之上受到尊奉的册集。再有在大徐本《说文解字·五上·竹部》中有言,“籍,簿书也。从竹藉声”。由此可以看出,此处“籍”更多的是从符号载体即媒介角度进行了界定,即记载在竹片之上的文献。因此,将许慎对“典”和“籍”的二字解释综合来看,自然可以想到黄亚平提出的“‘典籍’是用书写或契刻手段表达的、从五帝时期传来的、具有神性或者权威性质的竹帛文献。”^③可见,此时的典籍还是与神性、王权的权威性紧密联系。随着春秋时期的“礼崩乐坏”,私学的兴起,“典籍”也慢慢成为了具有记载先王、圣人言论和礼仪制度的重要图书,似乎其作为媒介载体的功能更明显,其自身的受供奉的神性光环淡去,而其记载的内容却越来越多地受到王、官、士的青睐,三者之间希望通过控制掌握典籍的流传、阐释权来实现各自的内涵的目的。再从空间来看,在时间维度下思考的空间,从作为媒介载体应该更多地从典籍记录内容的辐射涵盖范围进行分析。作为媒介载体的典籍的构成要素离不开创作主体、文本本体、注释者和传播客体,而想要拥有这些要素,这里要研究的典籍应该是可以得到“王、官”认可,得到“士”的认可和阐释,从而影响“民”的思想意识。在这种功能范围界定之下,讨论的典籍应该具有自身深厚的文化底蕴和深刻的社会功能以及深远的影响跨度。正如黄亚平根据弗莱的“原型”概念对古代典籍在中国文化中符号性质解读,“典籍是中国传统文化的核心”,应该在衍变和发展都影响着文化的深层次结构“典籍在一定程度上是规范主流文化的意义单位”,任何统治阶级的思想和意识想要得到民众认可都需要在典籍中找出支撑点和立足点“典籍还是中国文化的符号构成规则”^④,即中国人民语言的表达和使用习惯及规范,都因着典籍的潜移默化的影响而趋于一致和统一,有中国自己的习惯和特色。

① 曹顺庆《文学理论的“他国化”与西方文论的中国化》,《湘潭大学学报(哲学社会科学版)》2005年第5期。

② 张曼涛《佛教与中国文化》,上海书店1987年版,第76页。

③ 黄亚平《典籍符号与权力话语》,中国社会科学出版社2004年版,第2页。

④ 黄亚平《典籍符号与权力话语》,第22页。

(四) 中国古代典籍舆论传播研究的价值

近年来,伴随着新媒体技术的发展,舆论事件频发,舆论研究被提上了更为重要的研究高度。随着受众意识的觉醒,传统的西方舆论理论在浸染着中国文化的普罗大众面前,也显得有点捉襟见肘。而梳理中国传统典籍的传统舆论价值,则对于梳理当代舆论传播的文化基础和受众群体心理起着重要的助益作用。

1. 为何研究古代典籍对舆论的影响:中西理论本土化对话

其一,古代典籍带来本土化舆论理论发展可能。中华民族自古就存在对舆论的思考和敬畏,中国典籍中记载了很多有关舆论的经典语句和事件。如《泰誓》中说,“天视自我民视,天听自我民听”,《皋陶谟》曰,“天聪明,自我民聪明,天明威,自我民明威,达于上下,敬哉有土。”再如《管子》记载“黄帝立明台之议者,上观于贤也。尧有衢室之问者,下听于人也。舜有告善之旌,而主不蔽也。禹主谏古于朝,有备讯矣。汤有总街之庭,以观人诽也。武王有灵台之复,而贤者进也。”这些都是君王重视民意,广开言路,接言纳谏的例子。同样的,自古以来,舆论的斗争,在历朝历代也都没有缺少过,如秦朝的“焚书坑儒”、汉朝的公众批判和“党锢”事件、宋朝的学潮和明朝的东林党事件等等。舆论自古有之且从未停歇,古代典籍中记录了形形色色的与舆论相关的事件和认知,虽然目前对于典籍的舆论研究还远未展开,但是,这样充沛的资料,为本土化舆论理论的形成与发展提供了可能和基础。

其二,西方舆论理论需要中国化的解读。自古以来,中西方由于地域、政治形态、文化风俗、价值观念的不同,其所关注的舆论侧重点是有不同的,如谢清果、王昀指出的“西方所谓的‘舆论’往往混合了关于自由、民主、法治、理性等诸多概念,是近代现代公共领域意义上的观念集合体。因而,这种视野下的舆论十分注重‘私人’利益的实现,其讨论舆论与政治机器之间的制约关系,根本上乃是为实现‘私欲’利益不受侵犯,实现‘自由人’的权利。而古代中国舆论往往强调对一个社会系统的道德评价,这种舆论对于现实政权的实质威胁更大,历来为统治者所恐慌,社会舆论政策之实施也多偏向为注重‘防御’而非‘疏导’。”^①而截至目前,我国舆论研究的基础理论主要还是来自于西方的舆论传播理论,如沃尔特·李普曼的《公众舆论》中提出的舆论定义、拟态环境、刻板成见,再如麦库姆斯和肖的议程设置,拉扎斯菲尔的《人民的选择》中的两级传播和舆论领袖,霍夫兰的《传播与说服》等等。诚然,这些理论确实具有相应的普适性,但正如西方人的奔放、东方人的内敛等受众的不同特点,使得理论应用中存在需要调适的过程。而这调适的过程,如果可以和中国自身的相应舆论思想和舆论现象联系起来分析,将会有事半功倍的效果,甚至,我们可以在调适过程中,形成中国本土化的舆论传播理论。

2. 古代典籍的舆论研究亟待深化

其一,古代典籍研究兴旺。目前来看,关于中国典籍的研究主要集中在三个方向,一是对典籍本身的注释解读,如李儒泉的《诗经名物新解》、姚小鸥的《诗经译注》、陈孝培的《〈易经〉新读》、王世舜的《尚书译注》等等不甚枚举;二是对典籍的注释的依据和方法研究。如周光庆的《中国古典解释学导论》和周裕锴的《中国古代阐释学研究》,均试图揭示出中国古代阐释学理论发展的内在逻辑;三是典籍与其他理论联合研究。如于翠玲的《传统媒介与典籍文化》将典籍作为传播史料研究,系统从书籍作为传统媒介的内容采集、编修出版,典籍承载的文化以及典籍对于读书人及文化融合的影响进行了论证。但罕见从舆论角度加以研究。

其二,古代舆论研究薄弱。涉及古代舆论的内容大多侧重于从古代舆论媒介、舆论形态分析入手。如张学洪在《舆论传播学》中就分析了原始社会、奴隶社会及封建社会的媒介类型和媒介形貌。如林语堂《中国新闻舆论史》中就提到了古代报纸和《诗经》等典籍中的歌谣具有政治评论讽刺作用。也有从历史舆论事件分析入手,如林语堂在《中国新闻舆论史》中就从汉朝公众批判和“党锢”事件、魏晋时期的“清谈”、宋朝的学潮和明朝的东林党等事件入手分析,都提到了读书人等知识分子在舆论斗争事件中的作用。可见,作为读书人依伴的古代典籍中当蕴含着大量的舆论学研究资料,对其深入系统的研究对于中国本土化的舆论理论的研究具有实际性的意义。

二、古代典籍对于舆论主体——“士”的作用机制

虽然陈力丹认为“传统社会的舆论通常不处于哲人们的主要视野内”^②,不过,谢清果、王昀则表示“其

① 谢清果、王昀《华夏舆论传播的概念、历史、形态及特征探析》,《现代传播》2016年第3期。

② 陈力丹《舆论学:舆论导向研究》,中国广播电视出版社1999年版,第3页。

之所以认为古代舆论不必过分讨论,基本是基于将‘舆论’仅作为‘普通大众的言论’,其前提乃是古代公共领域并未形成,而忽视了古代在上层建筑内部,以知识精英为主体的社会话语运动”^①。而此处提到的“知识精英”,在古代传播基本靠口语传播,民间舆论主要由读书人引发和引导的情况下,是可以将其理解为古代的舆论主体。而提到读书人,我们就自然可以想到一个名词——“士”。在封建社会,由于物质资源和教育资源的匮乏,疲于应付生计的人民是很难有接受全面高质教育的能力和机会的,教育几乎被统治阶级所垄断。尤其是春秋战国之前,可以说是“学在王官”,这个时候的读书人几乎都是“吏”。之后随着孔子时代的“礼崩乐坏”,“学在王官”的垄断被一定程度上打破,部分“官吏”流落至各个诸侯国,满怀文化修养、政治抱负和忧国忧民之心,却没有一展才能的机会,此时多数人选择了投身于教育事业,并有意无意地卷进到民间舆论场之中。曾经的“吏”更多转变成了“士”,并培养着更多的“士”。于此可知,“士”脱胎于“吏”。加之,封建的官吏任免的“举荐制”和“科举制”又可以说明“吏”同样来自于“士”。“士”和“吏”是一脉相承,且二者均为古代的舆论主体,而其中又以规模庞大、参差不齐的“士”为最基本的主体。

(一) 古代典籍影响舆论主体“士”的知识结构塑造

1. 选贤任能皆为通经之人。在科举制度确定之前,各朝代选贤任能都有相应的推荐标准,而这种标准大多为“通经”之人。这里所谓的通经,即通孔子删定的六经。当然这里要排除为了统治而较极端地压制舆论的王朝,如秦朝推崇法家思想,而实施“焚书坑儒”的政策。通经之人,不仅要求对于六经典籍内容熟稔于心,同时还要求可以将六经思想在自身上进行严格地贯彻,这样才能得到人民的认可,也才能得到朝廷的任免。如汉朝的文官制度就是这种要求的典型表现,对于官职候选人的道德行为规范近乎苛刻。推举成为朝廷官员的人,不以其学识的优劣为评价标准,而关注的是其道德品行和正直的名声。朝廷官僚体系中的很多名称即是明证:诸如“正大光明”“平行”“正直”“铁面无私”“清廉”“孝道”“谏言”“直言”“隐士”等。^②这样的结果就使得读书人十分谨慎注意自己的个人行为,关注公众的意见,谨言慎行。为了博得贤名,读书人也会特别关注社会的不平气忿之事,敢于对朝廷政治进行质疑和批判。但是,应该认识到,这里的批判,更多的是对朝廷官员贪赃枉法、草菅人命等的批判。其受儒家五经思想的影响,使得其对于“君君、臣臣、父父、子子”的伦常纲领深入思想骨髓,对于“君”就有一种深入骨髓的顺从,对“君”的评价难有颠覆性的质疑。

2. 统一考试典籍及典籍注疏版本。自唐代建立了科举举士制度之后,就把儒家经典五经作为考试的基本书目,且唐太宗还进一步统一了注疏的版本,“诏前中书侍郎颜师古考定《五经》,颁于天下,命学者习焉。又以儒学多门,章句杂繁,诏国子祭酒孔颖达与诸儒撰定《五经》义疏,凡一百七十卷,名曰《五经正义》,令天下传习。”^③统治者通过指定应试经书,指定应试的经书注疏版本,从而严格却又巧妙地控制了士人的知识结构。统治者指定的书目,必然是有助于统治者统治的内容,从而更好地稳定了社会秩序。这里起更大作用的是注疏,不禁联系到周裕锴提到的“假经设谊,依托象类”的诠释方式,即“解经的目的不在于追寻准确的原义,而在于灵活地运用经书以适应现实的需要”。^④统治者注疏的版本内容,自然是有利于统治者统治,长久获得这样的知识组成的知识结构,对于读书人来说是一种隐形的意识侵袭,是一种“软控制”。

3. “禁书”以“愚民”。古代的知识获得并没有现代这么繁多的媒介供应,主要靠的就是口口相授和典籍阅读,而记录性保存性较好的书籍则更是最重要的渠道。在这样的状况之下,古代君王想要控制舆论主体的知识结构,只需要控制书籍的流通就完成了一大部分工作,毕竟口口相授的知识传播范围有限。在历代君主控制舆论的事件中,均离不开书籍的控制。从现存的史书记载上可知,中国最早的禁书发生在公元前四世纪战国时代的秦国秦孝公时期,他接受了法家公孙鞅(即后来的商鞅)的变法理论。师曾志提到正是公孙鞅的“《诗》、《书》、礼、乐、善、修、仁、廉、辨、慧,国有十者,上无使守战。国以十者治,敌至必削,不至必贫。国去此十者,敌不敢至,虽至必却。”进而导致了“燔《诗》、《书》而名法令”措施的实行。^⑤紧接着每一个朝代都离不开禁书的影子,如秦始皇“焚书”禁儒;汉武帝的“独尊儒术”而禁讖纬、天文、佛道等书籍;隋炀帝“乃发使四出,搜天下书籍,与讖纬相涉者,皆焚之。为吏所纠者,至死。”(《隋书·经籍志》);唐在前一时期对讖

① 谢清果,王昀《华夏舆论传播的概念、历史、形态及特征探析》,《现代传播》2016年第3期。

② 林语堂《中国新闻舆论史》,王海,何洪亮主译,中国人民大学出版社2008年版,第30-31页。

③ 刘煦《旧唐书·儒学传》,中华书局1975年版,第4941页。

④ 周裕锴《中国古代阐释学研究》,上海人民出版社2003年版,第72页。

⑤ 师曾志《从政府对传媒的管制看中国古代禁书——中国古代禁书专题研究之一》,《编辑之友》1994年第2期。

纬、天文、星气、佛道经书禁止的基础上又增添了阴阳术数、兵书之类;唐之后的禁书内容更丰富,规定更细致,法律更健全。可见,禁书对于统治阶级愚民,统一思想,引导控制舆论有巨大的作用力。

(二) 古代典籍影响舆论主体“士”的价值观树立

中国古人对圣人存有无限的期待,这种期待体现其对“圣人教化”的渴望。王文亮认为“圣人教化”作用因从两个角度分析。一种是指圣人本身对百姓进行教化,另一种则是指圣人以外的其他人(历代统治阶级以及那些为帝王者师的学者们)以圣人教化为榜样,对百姓进行教化。前者是圣人生存的时代,而后者则是圣人已亡,圣人之道(经典)尚存的时代。^①而典籍作为“圣人之道”的载体,其对于读书人的“是非、善恶、美丑”的价值观树立可从两方面分析:

1. 个人发展,以“君子”为标杆。其中影响最深的应该就是我们常常挂在嘴边的君子和小人了。“何谓君子、何谓小人,”即从美丑、善恶对立的两对立面进行价值观树立。“君子周而不比,小人比而不周。”(《论语·为政》)“君子喻于义,小人喻于利。”(《论语·里仁》)“君子成人之美,不成人之恶,小人反之。”(《论语·颜渊》)“君子固穷,小人穷斯滥矣。”(《论语·卫灵公》)以上实例可见,春秋战国时期,典籍中“君子”“小人”的含义还是多重的,往往只是格局的差异,而不是品德的高低。但越往后可以发现对于“君子”“小人”的评价,越来越多地放在了道德的标准之上。如《白虎通义》说“或称君子何?道德之称也。”儒家思想体系下,“君子”逐渐演变为有德者。

2. 社会关注,需“心怀天下”。影响较大的应该是“心怀天下”。典籍作为圣人之道载体,读典籍则如同圣人在你面前循循而善诱之,殷切地指导你学典为何!如孔子说《诗》的精神,全面而集中地体现在“小子何莫学乎《诗》?《诗》可以兴,可以观,可以群,可以怨,迩之事父,远之事君,多识于鸟兽草木之名。”^②这里的“兴”是一种联想,将《诗》中鸟兽草木作为社会现象的一种喻意工具。“观”可作观察解,即通过观察《诗》中内容来观察社会演变和政治得失。“群”可解为合群,即通过《诗》中道的学习,来更好地促进社会的人际关系问题,即人人可以融入社会,进而协调社会的发展。“怨”是一种对政治的批判,可以发表言论而表达观点。由此可见,典籍告诉你,读书不仅仅为了自己可以成为“君子”,更需要的是学以致用,将学到的典籍中的知识应用到社会发展的促进作用中去,读书人应心怀天下,孤立读书人关注社会和时政。正因为如此,价值观的树立,才使得一代又一代的读书人前赴后继,英勇无畏地加入到政治评论活动中去,如明朝对宦官的批判活动和东林党事件,在整个中国历史上,东林学者遭受了惨无人道的迫害,但是,面对这种高压政策,东林学者的舆论反抗一直没有完全停止。支撑他们付出生命的代价去通过舆论压力和当权者斗争的,应该正是这种从典籍中培养起来充盈着正能量的“是非、美丑、善恶”的价值观。

三、古代典籍对传统社会舆论环境的塑造

众所周知,舆论环境的内涵和外延极其广泛,从宏观来看其包含国家的政治、经济、文化等环境影响。而从微观来看,其又涉及到舆论构成要素的方方面面,如舆论主体的价值观念、舆论客体的社会地位、传播媒介的构成形态等。而由于古代的封建阶级社会中,舆论主体“士”总是依附甚至寄生于舆论客体“统治阶级”,且舆论主体的舆论关注点总是关注于统治阶级的具体活动是否顺应典籍塑造的主流社会意识,更多的是聚焦于君、吏的为君、为官之道是否存在偏离典籍中的圣人形象,更多的是为了维护典籍塑造的居于主流的“正大光明”形象。因此,士少有会在宏观方面对于国家发展方向有所展望,也不敢有所僭越。因此,我们则应更侧重于从典籍如何在微观层面潜移默化地对舆论环境进行影响和塑造。

(一) “自上而下”的高压政策舆论环境

1. 依典籍而严控舆论。典籍载道,使用典籍即是使用其中的“道”。一提到严控舆论的相关典籍,自然会顺势想到法家思想。当然,法家思想中并没有明确提出对于舆论的管控,但其一系列提倡控制言论,压制思想的主张,正是典型的舆论严堵之法。诚然,在春秋至战国时期的法家先驱如管仲、子产等,均有“宽”和“严”相结合使用的观点,“宽”即强调怀柔顺意,“严”即强调暴力镇压。但是,在施行的过程中,往往更多地被强调到暴力镇压方式上。战国后期到秦时期,李悝、商鞅等则开始强调了“有法可依”的重要性,着重进行

^① 王文亮《中国圣人论》,中国社会科学出版社1992年版,第28页。

^② 《论语注疏》卷一七《阳货》,十三经注疏本,第2525页。

了刑法规籍的编纂。如李悝编纂了我国历史上第一部比较系统的封建法典—《法经》。商鞅强调用法家所主张的法令来统一思想,取缔其他各家,尤其突出儒家,要求在意识形态实行文化专制。这样的思想,即使在提出者死去之后,依然会在其书籍中留存下来,而为后来人所解读传延。如韩非死后,其所著书依然传于后世。正如陈直指出的那样“秦国虽杀非,然甚重韩非之书,二世与李斯,皆屡引韩子曰,可为证明。”^①体现“法”的典籍比比皆是,这样的“法”带来的却是对于书籍的严厉管控,对于言论的残酷镇压,对于不同思想的无形摧残。说到底还是因为此处的“法”与专制的合一,法家提出的“以法治国”,从语义上说,即“用法来治理国家”,但谁来“以法治国”?君主而已,君主是“以法治国”以及以法治民、以法治吏、以法驭权的权利主体。^②这样的舆论暴力压制,使人不敢随意表达自己的观点和意见,从而用封堵的方式似乎很好地控制了舆论的形成和传播。

2. 借典籍而镇压舆论。如果说通过对典籍内容的利己解读来有论证自己推行的压制舆论这一暴政是合理的,进而更进一步得出,利于统治且终获完全一律的舆论是“依典籍”而来的正当性。那么“借典籍”则是更为直接的方式,即侧重点不在于典籍的内容,而在于典籍的知名度和影响力,对于一些言论的残酷绞杀的依据,则是对于经典冒犯的惩罚。比较具有代表性的就是“文字狱”。“文字狱”事件中的绝大多数借口均是圣人及其经典神圣不可侵犯作为理由,去为自己的残暴镇压手段找到冠冕堂皇的理由。虽有一种掩耳盗铃式的可笑与荒唐,但却因此而似乎有了行动的依据,且在镇压过程中更加得心应手,心安理得。如清代兴起的“文字狱”,其中很多案件都是以“诽谤圣贤”“非圣无法”等为借口而加以裁决的。如雍正七年(1729),统帅锡保参劾谢济世在注解《大学》时,不依从朱子的《四书集注》和程子所补的《格致传》,这样的做法是在毁谤程朱。而直到乾隆六年(1741),乾隆皇帝下诏销毁谢济世所注全部经书以及书板,其理由依然是毁谤朱程。诏书中说“我圣祖将朱子升配十哲之列,最为尊崇,天下士子,莫不奉为准绳,而谢济世辈倡为异说,互相标榜,恐无知之人为其所惑,殊非一道同风之义,且足为人心学术之害。”(《清代文字狱档·谢济世著书案》)^③打着圣贤、经典的幌子,而实际上进行着暴力专制的残酷打压,对于舆论进行残酷的镇压,这样的挂羊头卖狗肉的手段不可谓不高明。

(二) “自下而上”的舆论疏导环境

1. 典籍中尊重民意的“道”,让君意识到听取民意的重要性。中国典籍之中蕴藏着很多的重民思想。而民意则是重民思想的实质内涵,也为重民提供了实践的可能。“天矜于民,民之所欲天必从之”(《尚书·泰誓上》),“夫民,神之主也,是以圣王先成民而后致于神”(《左传·桓公元年》),“国将兴听于民,将亡听于神”(《左传·庄公三十二年》),再如孔子曰“务民之义。敬鬼神而远之,可谓知矣”(《论语·雍也》),墨子要求政令要“下察百姓耳目之实”(《墨子·尚同中》),孟子认为“桀纣之失天下也,失其民也;失其民者,失其心也。得天下有道:得其民,斯得天下矣。得其心有道:所欲与之聚之,所恶勿施尔也”(《孟子·离娄》)。这样的重民思想在圣人典籍之中比比皆是,从小受四书五经熏陶成长的君王,多少都会意识到想要江山稳固、社会安定,需要重视民,给予民所欲的东西。而对于民的所思所想想要把握好,就离不开对民意的搜集。而搜集民意,自然需要听听民是如何说的。这样的意识使得历代皇帝在严格控制舆论之门的同时,又需要开一扇窗。通过这扇窗,统治者可以去观察和听到人民的声音,也就是我们今天所谓的舆情。而对于我国古代舆情表达的方式,张文英区分为谏诤制度、清议、政治性谣谚、民变四种方式^④。不难看出,这里的“谏诤制度”是指朝廷御史官员的参议,“朝廷御史官员实际上等同于现代公共信息员,他们的弹劾和请愿活动可能被认为是人民心声的表达”^⑤。“清议”则是作为士人表达意见的主要形式。而“政治性谣谚”和“民变”则主要研究的是庶人心声,以及将民意诉诸于行动的表达方式。而最后一种“民变”正是君王不重视民意,民意不能通达,舆论危机事件不及时处理而恶化成为人民追求自身利益的集体行为。可见,古代舆论的表达一直存在,但是舆论表达的结果好坏则更多地取决于君王。当君王受典籍中重民思想的影响较深,且君王贤明的时候,可以为百姓提供较为宽松的自下而上的舆论表达环境。否则,亦相反。

① 陈直《史记新证》,天津古籍出版社1979年版,第121页。

② 俞根荣《儒家思想通论》,广西人民出版社1992年版,第37页。

③ 王文亮《中国圣人论》,第419-420页。

④ 张文英《中国古代舆情表达方式探析》,《天府新论》2013年第2期。

⑤ 林语堂《中国新闻舆论史》,王海、何洪亮主译,中国人民大学出版社2008年版,第52页。

2. 典籍作为监督利器 君不贤亦不敢枉为。当君主贤明能尊典籍中重民思想时,可以为百姓争取宽松的自下而上的舆论环境。但是,当君主不贤,且对于民意极力压制之时,典籍就发挥了它的另一种功能,即作为监督的利器,让君主在压制舆论过程中,有所顾虑,而为人民争取一定的相对宽松环境。此处以孔子删定《春秋》为例,最初是孟子发现了孔子作《春秋》的用意“世衰道微,邪说暴行有作,臣弑其君者有之,子弑其父者有之。孔子惧,作春秋。春秋,天子之事也;是故孔子曰‘知我者其惟春秋乎?罪我者其惟春秋乎?’……孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。”^①司马迁演绎了孟子的说法“故吴楚之君自称王,而《春秋》贬之曰‘子’;践土之会实召周天子,而《春秋》讳之曰‘天王狩于河阳’;推此类以绳当世。贬损之义,后有王者举而开之。《春秋》之义行,则天下乱成贼子惧焉。”^②可见,《春秋》为史,可以敦促君臣三思而后行。《春秋》之后,各朝代均有史官的存在,史官对于君臣的记载,几乎都离不开春秋笔法、微言大义。史书典籍的存在,让为君者施暴政时能有所顾忌。正如前文提到谢济世注解《大学》事件中,从雍正七年(1729)被参劾到乾隆六年(1741)乾隆下诏销毁谢济世所注全部经书以及书板,中间经过了整整12年的时间,且还找了一个毁谤朱程的借口。可见,天子在对于舆论控制的过程中,也并不是随心所欲的,会担心引发更多的舆论和史书的记载。君主这样的一丝丝犹豫,就给予民意留下了表达的一定空间。

四、作为传统社会舆论传播媒介的古代典籍

舆论的本质实则作为一种特定时间内信息的集聚传递,而信息的传递自然离不开传播媒介,离开了传播媒介的舆论在传播范围、传播效率、传播时间上就如无源之水、无根之木,不能延续了。传播媒介自身作为承载着舆论信息的载体,其自身的形态和特质,对于引导和控制舆论拥有不可替代的优势。而在没有电子媒介和网络媒介的古代,典籍自然当仁不让地成为了舆论的有效媒介,不仅影响着当下的舆论的生成、发展,典籍本身其实也可以是舆论本身。

(一) 传统典籍即政治舆论

书籍,无论介质是骨头、龟甲、竹片、绢纱抑或是纸张,其都是文字的载体。我们在研究古代舆论传播形态时,均需承认文字及其载体组成的书籍,不可否认是舆论的载体。那么,作为舆论传播媒介的典籍,其自身的内容可以被我们视为舆论的内容。有人或许会说,舆论具有当下性,是当下的民意,而书籍却是死物。是这样吗?仔细思考一下,书籍不是在不断地翻新过程当中吗?旧有的典籍被融入当下的民意,注入新时期的时代内容,进行新的解读;同样的,新的典籍也在不断地诞生当中。古代由于时空的限制,以及舆论主体主要集中在士的阶层,使得古代的舆论内容总是围绕政治愿景而展开的。《春秋》之后,文人著述史书的地位被提高,于是,很多文人热衷于史书的编纂,而史书的编纂内容大部分是文人借以褒贬现实,探讨朝代兴衰规律的内容。黄俊杰就指出“中国史学有着悠久的史论传统,从《左传》之‘君子曰’、《史记》之‘太公史曰’、《汉书》之‘论赞’、《三国志》之‘评’,一直到《资治通鉴》的‘臣光曰’,皆显现出历史学家独立于权力外,化身为社会良心的强烈使命感。”^③可见,史籍正是一个个士人在自身知识水平、眼界范围和所处环境的影响之下,在被允许的范围内,表达的时政看法和政治愿望,这是一种典型的舆论表达。这是舆论一律的情况。

(二) 传统典籍亦传播相左观点意见,激荡舆论,推动舆论变迁

舆论还存在不一律的情况。自古以来,文人们似乎都奉行一个观点:真理是越辩越明的。所谓的“真理”我们可以理解为支持者统一的观点集合体。而这一个一个的支持群体所支持的理论内容则是需要通过典籍来承载的。而承载观点表达的典籍,又成为了新一轮的舆论依据点,在不断的辩论和补充之中不断走向完善。如“百家争鸣”正是典型的观点相左,舆论斗争,越辩越明,优胜劣汰的过程。“百家争鸣”的百家其实是泛指,公认的主要有六家:阴阳、儒、墨、道、名、法,而实际上,影响最大的,只有儒、墨、道、法四家。确切来说,春秋战国的“百家”事实代表的都是统治阶级的利益,他们斗争的焦点是通过何种途径去加强统治阶级的统治,可以说殊途同归。以法儒斗争为例,儒家主张讲仁义,讲道理,以“养民”而得民支持,缓和矛盾,最终巩固统治阶级政权。而法家则主张采用法、术、势,主张君主高度专制,通过高压政策管理民,从而维护统

^① 杨伯峻译注《孟子译注》,中华书局1973年版,第155页。

^② 司马迁《史记·孔子世家》北京书局1973年版,第1905页。

^③ 黄俊杰编《传统中华文化与现代价值的激荡》,社会科学文献出版社2002年版,第459页。

治阶级政权^①。两种观点在方式上可以说是具有极大的不同之处。每一家都有自己的支持者和护拥者,这样不同的观点通过士的不同观点的表达,形成了不同的舆论中心,儒法两家在舆论斗争中为争取支持和肯定均不乏论述。论述成于书,书中可见舆论观点,通过书籍的保存性和扩散性,使得不同观点表达的舆论斗争在范围上有所扩展,更重要的是在时间上有所延续。从春秋战国到随后的封建各国,儒法两家的观点在不断的辩论中均有所变化,甚至也出现了两家学派在观点表达碰撞中,接受了对方的部分观点,融合发展的趋势。如《礼记·王制》规定“析言破律,乱名改作,执左道以乱政,杀。”^②可见,儒家认为语言对应着相应的等级制度、伦理纲常,那么乱“言”者则该杀。可见,如果说孔子注重理的话,那么后来的儒家却更多地把“礼”与“刑”结合起来。可见,舆论是在相互辩论的过程中出现反转现象的,就不难得出典籍可以承载舆论、发展舆论进而形成新的舆论场,进入下一个舆论发展循环。

五、古代典籍传播产生舆论闭环效果

正如上文提到的,古代可称为经典的大多为各家具有代表性的圣人的著述,或者就是在圣人著述基础上的进一步注释和解读,延续了圣人之“道”的同时,又融入了后人结合所处时代的现实需要而加入的观点,而这种观点也必须以对圣人之“道”的微言大义的解读才能更好得到君主、士人及其百姓的接受。同时,我们也提到,古代的各家所代表的均是统治阶级的利益,殊途同归地去巩固统治阶级的统治。所以,典籍的舆论传播效果自然是为统治阶级服务的。其为民树立标准,让君按标准行为,最终再通过为君正名而证明君符合标准,形成这样的一种传播闭环效果。

(一) 为民众树立“明君”标准

古代的舆论客体更多的是集中在“君”、“臣”之上,“君”乃君是否为“明君”,“臣”乃臣是否廉洁奉公、爱民如子。而对于“臣”的评价实际可以归入“君”的评价体系,即臣道是否合格也被归入了君道是否英明之中去。而这种舆论的评价肯定需要有一个标准,即有一个准绳去告诉舆论主体,什么样的君才可以成为明君。而这样的准绳则是被古人奉为圣贤之人的典籍之中所呈现的。其实这里我们可以提到一个词即“圣王”,即认为王者须具有圣的品格,这也是贯穿帝王评价体系的主脉。“圣王不作,诸侯放恣,处世横议,杨朱墨翟之言盈天下”(《孟子·滕文公下》)，“圣也者,尽伦者也;王也者,尽制者也。两尽者,足以为天下极矣。”(《荀子·解蔽》)再有“深念远虑,引义以正其身,推恩以广其下,本仁祖义,褒有德,禄贤能,诛恶乱,总远方,一统类,美风俗,此帝王所由倡也。上不变天性,下不夺人伦,则天地和洽,远方怀之,故号圣王。”(《汉书·东方朔传》)这样对于什么样的君主是圣王,是明君的观点在典籍中比比皆是,也被百姓所普遍接受,在舆论主体的心中给出了一个看似十分模糊却又易于归纳的圣君形象。可以是典籍给予了对君主的评价的标准,给予了舆论其流变的评价基础和思想来源。

(二) 君主凭借典籍彰显自己“为君”“治国”典范

古代典籍给出了相应的标准之后,当君主需要得到舆论的支持,从而通过正面的舆论去稳固自己的统治时,其需要做的就较简单地可以总结为,让舆论主体知道,其所作所为是符合典籍中圣人所认为的圣王形象的。所以,纵观历史,不难看到历朝历代都会有自己尊崇的思想,君王都会采取一切手段去让百姓看到其尊重圣人,学圣人之道,并按照圣人要求为君的行为。而前面提到为君治国离不开“德”,有德者才可拥天下,那么只要让人民看到君拥有“德”,就可以为君坐拥天下提供舆论支持。如历代帝师均为历代大贤,君待大贤以礼,给其极大的尊崇,让人们看到其尊重圣贤的品德;历代皇帝对于“士”均给予了相应的尊重和一定的自由,所以才有了封建社会城镇舆论的崛起,在庙堂、茶楼、饭馆、文娱乐场所才有了人们谈天说地、发表政见的一定自由;历代对于忠言逆耳的大臣,君王都不会随意杀之侮之,正是为了符合典籍要求的君应广纳谏言的要求,于是才有了魏征和李世民这对君臣最佳搭档的美谈;历代君主对于思想的控制,对于典籍的限制,对于异端言论的控制,也都才会更多地以其对先贤不敬、对经典不重为借口进行;历代中央集权于一身的君主,可以说是一言可断天下之人。其之所以在为君过程中,不能恣意妄为,正是为“德”所制。其要表现出自己是有德之人,才可以理所当然、长治久安地坐拥天下。按照典籍中圣王形象要求,至少表面上做到这些要求,就

^① 夏子贤《儒法斗争的历史真相》,《安徽师大学报(哲学社会科学版)》1978年第3期。

^② 《礼记正义》卷一三《王制》,十三经注疏本,第1343页。

在一定程度上可以得到了舆论主体的认可,从而得到积极的舆论支持,使人们安于其统治,加强皇权的集中和统一。

(三) 古代典籍为统治阶级“正名”

典籍中圣人之道为士人树立了圣君标准,君主按照典籍中圣人之道要求自己,至少是让士人看到是这么要求自己的。到这里,其实这个闭环还没有形成,还有一个环节就是由思想权威去为君王“正名”,同时给予君王的行为以载入史册的肯定。“正名”则是古代思想家为统治阶级的统治给予名正言顺、理应如此的思想认证,使得士人从思想上接受君王的统治,进而安于被统治。以孔子为代表的儒家学派相信语言具有调适社会秩序的功能,强调“名分”的重要性。于是孔子强调说“必也正名乎!名不正则言不顺,言不顺则事不成,事不成则礼乐不兴,礼乐不兴则刑罚不中,刑罚不中则民无措手足。”^①“这段话一向被认作是孔子‘正名’观最好的注脚,即为君者,为臣者,为父者,为子者都要遵守由其名分所规定的伦理道德规范和行为准则,如果名实相离,名不符实,政治秩序就会产生混乱。”^②这样的对于名分的慎重,可以说是维护了天经地义的“君君臣臣父父子子”的伦理秩序,为君主的统治给予了名正言顺的理论依据。

再有,君主的所作所为符合了德的要求,或者就算未符合德的要求,却需要士人的肯定。这个时候典籍就又发挥了其极为重要的“正名”作用。当然这里的“正名”不同于孔子所谓的“正名”,这里的意思可以理解为对于君主的作为的一种率先肯定,有点近似于舆论领袖的意思。而这样的典籍应该以史籍为最具有代表性的,史籍在为君王正名方面拥有极大的作用。有人认为史籍是真实的历史再现,但是只要有点理智就可以分析出,在君主专制的时代,史籍编纂者在君王的威压之下,自然不可能全然复原事实。如《高皇帝御制文集》就为朱元璋“明君圣主”形象的塑造立下了汗马功劳。其做法可以归纳为对朱元璋文章有意识的大面积遗漏,不收录表现朱元璋与元末其他义军首领的敌对关系的文章,不收录语言俚俗、写作粗糙的文章等方式^③,有意地塑造了朱元璋的“明君圣主”的形象。可见,史料中对于君的描述自然是有相应的美化倾向和“正名”趋势的。这样的美化文章流入民间,从书籍中获取信息的士人,很有可能从这样的拟态环境中认识君的美好形象。

综上所述,古代典籍在影响舆论主体的知识机构和价值观、影响舆论环境方面发挥着极大的作用,甚至可以看成是古代舆论的思想基础和依据。而古代君主通过典籍这个舆论媒介的控制,去控制舆论主体、舆论传播效果的做法,对于当代的舆论引导似乎也有相应的可参考之处。当然,古代的君主做法是为了严格控制舆论进而维护专制统治,而我们需要借鉴的并不是其目的,而是其方式方法的可取之处。如当代舆论的受众的知识获取和价值观的树立都需要我们在教育的书籍方面有所选择,注意培养受众的正确价值观、媒介素养、理性思维等;国家对于舆论的控制需要重视舆论媒介的引导作用,尤其是在网络媒体兴起的时代,注重对于网络媒体的法律制度的制定,引导其良性发展;在舆论的传播过程中,应尽量提供真实可靠的信息,从而经得起舆论的讨论和检查,进而引导舆论的理性发展。中华文化博大精深,中国传统文化典籍中蕴含的古代圣贤的齐家治国平天下的思想,值得我们以此与当代中西理论进行深入对话,在对话中提炼出具有中国特色的、符合中国实际的、指导中国实践的实用理论。古为今用,希望我们对古代典籍与舆论关系的研究,可以让我们为今天多变的舆论状态引导有所助益。

(责任编辑:胡晓明)

^① 《论语注疏》卷一三《子路》,第2506页。

^② 曹峰《孔子“正名”新考》,《文史哲》2009年第2期。

^③ 侯晓晨《对“明主圣君”形象的构造——从朱元璋〈高皇帝御制文集〉明刻本的文章取舍看编纂者的用意》,《石河子大学学报(哲学社会科学版)》2015年第3期。