

# 從郭店簡《成之聞之》看先秦儒家教化思想

邢起龍

## 中文提要

教化思想是先秦儒家政治理論中一個核心問題。先秦儒家在理論上構建了一套教化理論體系，在實踐中通過太學、鄉校等實施教化理念。《成之聞之》是從人性和人倫角度談君子教化思想和方法，其中對教化主體和教化的途徑有新的概括和認識，它既堅持先秦儒家的教化思想，又打上郭店簡性情論的特色的儒家文獻。本文從《成之聞之》中有關教化的思想出發，結合先秦其他有關教化思想的文獻，對先秦儒家教化思想中的某些問題進行反思和批判，從而找到儒家教化思想的源流。

**關鍵詞：**教化，先秦儒家政治，成之聞之，郭店簡

---

\* 邢起龍：湖北工業大學馬克思主義學院講師。

(xingqilong@sina.com)

\*\* 該專案為國家社科基金重大專案《出土簡帛文獻與古代中國哲學新發展綜合研究》(項目編號：11&ZD086)階段性成果；湖北省教育廳人文社科專案《楚地出土文獻中的先秦儒家心靈哲學研究》(專案編號：15Q070)成果。

1993年郭店發現的十四篇儒家的文獻中，有一篇名叫《成之聞之》的竹簡就談到君子教化民眾的理論和方法，在今天看來仍然有著重大的現實意義和價值。郭店簡《成之聞之》共有竹簡枚40枚，簡長32.5釐米許，兩道編繩。該簡文排序包括題目的命名在學者間雖存在的爭議很大，但是關於教化的思想亦然很明顯。在先秦儒家眼中，教化本身就是政治。《成之聞之》從人性、人倫的角度論述君子教化民眾的理論和方法，深深打上郭店簡所具有的性情思想特色。其中簡4-7關於君子教化思想具有很高的研究價值，為方便論述特將簡文移錄如下：<sup>1</sup>

君子之於教也，其導民也不浸，則其淳也弗深矣。是故亡乎其身而(簡4)存乎其詞，雖厚其命，民弗從之矣。是故威服刑罰之屢行也，(簡5)由上之弗身也。昔者君子有言曰：戰與刑人，君子之墜德也。是故(簡6)上苟身服之，則民必有甚焉者。(簡7)

譯文：君子之于教化，就是要引導民眾從事善道，這個過程就像以水澆地，如果不循序漸進就難得澆深。君子要引導民眾從事善道，他本人必須具備德行並從事於善道。否則，如果善道只存在於外在言語之中，而不身體力行，那麼，雖然你強調你的命令和言辭如何重要，民眾也不會服從你的。因此，之所以經常實施威服刑罰，那是因為在上者沒有身體力行善道之故。這正如過去君子所言，戰爭與刑罰是人君喪失德性的表現。所以，如果在上者身體力行於善道，那麼人民一定會做得更好！簡文認為君子自須作表率，然後才能引導人民從事善道，如果自己本身不正，民眾也不會服從。這種精神與《論語》等先秦文獻多對政者的要求具有一致性，筆者特就《成之聞之》中的教化思想談談自己拙見以求方家指正！

## 一、從人性、人倫角度反思教化

《成之聞之》是從人性論角度談教化思想和方法，而且也與郭店簡的性情論特色相吻合。人性論是先秦儒家人倫的基礎，儒家通過對人性的探討回答人為什麼有道德的形而上學性即道德的根源性問題。孔子雲：“性相近，習相遠也”，但是並未有展開解釋。孟子接著談人性問題，“性無善無不善”，“性可以為善，可以為不善”，“有性善，有性不善”。(《孟子告子上》)，下面這段對話對性的界定可以全面反映孟子人性論：

告子曰：“生之謂性。”

孟子曰：“生之謂性也，猶白之謂白與？”

曰：“然。”

“白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白與？”

1 文中所引簡文皆來源於陳偉《楚地出土戰國簡冊（十四種）》。

曰：“然。”

“然則犬之性，猶牛之性，牛之性猶人之性與？”

郭店楚簡中的文獻有一個基本特點就是特別重視從心性層面找教化的根據，其中《性自命出》是目前所見比較集中探討人性論的經典。大多學者認為，《性自命出》是孔子到《中庸》、《孟子》性情論的中間環節。筆者認為，《性自命出》論證性情生髮於天命，天命賦予人之性，人性具有先天性，每個人在天命面前皆應真誠。喜樂哀怒之謂情，這是後天的，需要教化來涵養性情，複歸天性。這就是涉及到下文要談及的教化之作用，此處不展開論述。

先秦儒家所謂人倫是指君臣、父子、夫婦、兄弟等基本人際關係。在當時宗法制社會中，人都處於一定的等級層次之中，在此等級之中每個人的言與行都應該符合身份要求。人倫是維繫當時宗法制社會基本的紐帶，它是當時社會和諧穩定數百年之久的根本性因素。《成之聞之》也繼承了先秦儒家關於人倫的基本觀點，並談到人倫的社會作用：

天降大常，以理人倫。制為君臣之義，圖為父子之親，分為夫婦之辨，是故，小人亂天常以逆大道，君子治人倫以順天德。”(32簡)

昔者君子有言曰：聖人天德，蓋言慎求之於己，而可以至順天常矣。(簡37-38)

是故君子慎六位以祀天常。(40簡)

“天常”與《樂記》“大當”之說意同，“當”與“常”古為通假字。<sup>2</sup>“六位”就是“夫婦、父子、君臣”，又見於《六德》之中，而且《六德》更進一步談到六位、六職、六德之間的關係：

生民口六位也，有率人者，有從人者，有使人者，有事人者，有教人者，有學者，此六職也。有夫六位也，以任此六職也，六職既分，以六德。(《六德》簡7、8、9)

何謂六德？聖智也，仁義也，忠信也。(《六德》簡1)

《六德》簡文中“六位”也是君臣、父子、夫婦基本關係。揆諸此篇以及郭店楚簡《六德》，六倫是“君臣、父子、夫婦”基本人際關係，它來源於“天常”，正確處理“六位”之間的關係就是遵循“天常”的表現。其存在具有宗教性意義。六位關係設定的依據是什麼？它何以可能維繫社會關係穩定？《成之聞之》認為“天降大常”是為“理人倫”，依靠“君臣、父子、夫婦”來治人倫、定天下。筆者認為“是故君子慎六位以祀天常”(40簡)中隱含著先民的神秘宗教觀，“慎

2 高亨、董治安，《古字通假會例》，299頁。

六位”與“祀天常”之間存在某種聯繫，只能從先民的祭祀文化和宗教觀中找到合理解釋。《成之聞之》表達的“慎六位以祀天常”的觀點只不過是那個時代的社會意識的反映。

當然，“六位”關係的設定也有人性需要的原因。先秦儒家看問題的視角一般從“親親”開始展開，按照親疏關係向外推及。故而，教化應該從人性和人倫角度出發。

## 二、從政和德政的關係

先秦儒家把從政與道德統一起來，非常重視道德的作用。先秦儒家之所以強調道德的社會作用，一方面是由於當時宗法制社會主要依靠道德力量來維繫社會穩定；二是基於他們對道德作用的認識。孔子認為“道之以德，齊之以禮，有恥且格。”（《論語為政》）道德的社會作用可以達到民心自我格正的效果，而事實上常有“上不以其道，民之從之也難”（簡15）的社會現象。那麼，從政和道德之間究竟有什麼關係？

第一，從政者德行具足可以影響社會，這也屬於隱性政治。孔子在《論語為政》開篇之首就針對從政者提出了一個基本綱領：“子曰：‘為政以德，譬如北辰居其所而眾星共之。’”從政者德性具足才會得到民眾的真正擁護。那麼，德性是如何養成的呢？孔子認為“正身”，首先要從自己做起，“不能正其身，如正人何？”季康子問政於孔子。孔子對曰：政者，正也。子帥以正，孰敢不正？《論語·顏淵》“其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。”（《論語·子路》）“季康子問政於孔子曰：如殺無道，以就有道，何如？孔子對曰：子為政，焉用殺？子欲善而民善矣。君子之德風，小人之德草，草上之風，必偃。”《論語·顏淵》季康子和孔子治國之道迥然不同，根源于道德域的大小有別。《成之聞之》：“君子之於教也，其導民也不口，則其淳也弗深矣。（簡4）”“其導民也不浸”之“導”，原作“道”。裘按：“口”，疑當讀為“浸”，裘錫圭先生引《尚書正義》，認為，“浸”為“漸進之名。”反言之，君子要引導民眾“守死善道”，他本人就必須具備德性並從事於善道。君子的教化就是要引導人民從事善道，那麼他自己就須具足完滿的善，如此才能起到“風過必偃”的社會作用，也只有從政者的力量才能實現。孔子說“上好禮，則民莫敢不敬，上好義，則民莫敢不服，上好信，則民莫敢不用情。夫如是，則，焉用稼。”（《論語·子路》）君子以“禮、義、信”正身自己、管理社會，如果這樣“四方之民，罔負其子而至矣”，這就是最好的為政。其次，從政者也要使其他人身正，從政者要善於提拔正直的人，這種社會管理也與從政者的德性有關係。“舉直措諸枉，能使枉者直。《論語·顏淵》”“舉善而教不能則勸。”《論語·為政》

第二，從政者要言行一致，這屬於政治方向問題。先秦儒家對從政者的言行也有看法，認為言行不一致會導致人格受到影響，更

會影響人民對政治方向的錯誤判斷。“君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。（《論語·子路》）”“有大人者，正己而物正者也。”（《孟子·盡心上》）史記索隱引向秀易乾卦注云：聖人在位，謂之大人。《成之聞之》簡13“士成言不行，名弗得也”，意為：訂約而不履行，成議而不實行，這樣就會失信於人。成言，李零讀為：盛言。廖名春認為“盛言”屢見於先秦典籍，意為訂約、成議。《楚辭·離騷》：“初既與余成言兮，後悔遁而有他。”朱熹注：“成言，謂其要約之言也。”《左傳·襄公二十七年》：“壬戌，楚公子黑肱先至，成言于晉。丁卯，宋向戌如陳，從子木成言于楚。”楊伯峻注：“與晉相約”，“共同約定弭兵之會有關楚之諾言”。

### 三、教化之途徑和方法

從先秦典籍看，教化的主體應該是“君子”。君子的稱謂在《論語》等先秦文獻有所指，“《論語》的君子有時指‘有德者’，有時指‘有位者’。”<sup>3</sup>孔子認為實現“有道之世”的途徑就是冀望於“君子”推行教化。“教者，何謂也？教者，效也。上為之，下效之。民有質樸，不教不成。”（《白虎通·三教》）質言之，教化就是“以教導民”、“以教化民”。西漢陸賈曰：“民者，諸侯之本也。教者，政之本也。道者，教之本也。有道，然後教也。有教，然後政治。”（《新語·大政下》）《禮記·學記》認為“君子如欲化民成俗，其必由學乎！”通過教育來轉移社會的習俗風尚，目的就是“化民成俗”。

孔子主張“以教導民”管理社會，使民安其位。孟子說：“不教民而用之，謂之殃民。殃民者，不容於堯、舜之世。”《仲弓》簡7記載：“老老，慈幼，先又（有）司，舉賢才，或（改）過舉罪。”（《孟子·盡心上》）“不教民而用之，謂之殃民。”（告子下）“謹庠序之教，申之以孝弟之義。”（孟子·梁惠王上）“子適衛，冉有僕。子曰：‘庶矣哉！’冉有曰：‘既庶矣。又何加焉？’曰：‘富之。’曰：‘既富矣，又何加焉？’曰：‘教之。’”（《論語·子路》）

《禮記·學記》載：先王制樂“本之性情，稽之度數，制之禮義，合生氣之和，道無常之行，使之陽而不散，陰而不密，剛氣不怒，柔氣不攝，四暢交於中，而發作於外，皆安其位而不相奪也。然後立之學等，廣其節奏，省其文采，以繩德厚，律小大之稱，比終始之序，以象事行，使親疏貴賤長幼男女之理，皆形見於樂。”樂具有的陰陽之和的功能，使得它能夠成為教化的手段。禮樂配合可以調節人心的和諧，更可以達到修身的效果。但是，樂在不同場合皆具有和諧作用。“樂在你宗廟之中，君臣上下同聽之則莫不和敬；在族鄉里之中，長幼同聽之則莫不和順；在閨門之中，父子兄弟同聽之則莫不和親。故樂者，審一以定和，比物以節飾，節奏合以成文，所以合和父子君臣，附親萬民也。是先王立樂之方也。”

由此可見，教化屬於政治範疇。先秦儒家對教化之途徑和方法也有所要求和規定的：

3 楊伯峻，《論語譯注》，2頁。

第一，教民以人倫。當時，人倫關係顛倒是普遍的社會現象，君子的社會責任就是使人倫歸位，正本清源。孔子曾說“必也正名”，“君君、臣臣、父父、子子”名分各得其所，他認為這是當時最大的政治，所以，先秦儒家都很重視教民以人倫，前文已說過人倫的重要性，在此，接著談教民人倫的途徑以及何以實現的問題。

天降大常，以理人倫。<sup>4</sup> 制為君臣之義，圖為父子之親，分(簡31)為夫婦之辨。是故小人亂天常，以逆大道，君子治人倫以順(簡32)天德。

該簡文談到君子和小人在人倫方面的不同表現：君子治人倫以順天德；小人亂天常以逆大道。筆者認為，此處“大道”是指符合聖人之道的“人倫”。

“人倫”是先秦儒家教化思想中很重要的一個內容，如《中庸》：“君臣也，父子也，夫婦也，兄弟也，朋友之交也。”先秦很多典籍都記載聖人教民以人倫的思想：

設為庠序學校以教之。庠者，養也；校者，教也；序者，射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之，皆所以明人倫也。  
《孟子·滕文公上》

後稷教民稼穡，樹藝五穀，五穀熟而民人育。民之有道也，飽食暖衣，逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。  
《孟子·滕文公上》

趙岐注：“人倫者，人事也”。孟子認為學校是教化之場所，教以明人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。《唐虞之道》也載：“夫聖人上事天，教民有尊也；下事地，教民有親也；時事山川，教民有敬也；親事祖廟，教民孝也；大學之中，天子親齒，教民弟也。先聖與後聖，考後而甄先，教民大順之道也”先秦儒家一般都把“人倫”作為教化核心內容，可以相互參照理解。其實，馬克思對人的本質的界定“在其現實性上，人的本質是一切社會關係的總和。”如果結合先秦儒家的對人倫的理解就很容易解讀馬克思這段深刻思想。

第二，教民以禮樂。眾所周知，先秦儒家極其重視“樂”教，楚簡明確地把禮樂作為道德倫理之教化的主要實現途徑教民以禮樂這個傳統在郭店簡得到再次的印證，如在《性自命出》和《五行》中就具體談到樂論的真諦，樂教來源於古老的宗教性，這種合法性即天性，也就是說禮樂也來源於天，人在樂之中可以達到與天地溝通。

孔子一直把禮樂作為道德倫理之教化的主要實現途徑。“若藏武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之于禮樂，亦

4 “天”下一字，陳偉釋為“降”。源於古書中常見“天降”某某之說。李零也疑為“降”字之誤寫。

可以為成人矣。”（《論語·憲問》）子曰：“興于詩，立于禮，成于樂。”（《論語·泰伯》）可見，人在社會之中如果不明禮就難以立足，一個人要達到完整的君子人格不懂得音樂也是不可能的。孔子也仍然沒有解釋其中的原因。但是，《性自命出》從性情論角度給出了解釋和回答：“《詩》、《書》、《禮》、《樂》，其始出皆生於人。《詩》，有為為之也。《書》，有為言之也。《禮》、《樂》，有為舉之也。聖人比其類而論會之，觀其先後而逆訓之，體其義而即度之，理其情而出入之，然後複以教。教，所以生德於中者也。”從政者要採取潤雨細無聲的方法對民眾施以道德教化。“教所以生德於中者也”強調禮樂之教的目的是在於說明人們把道德立于人心，即培育人內在的道德修養。

《性自命出》強調了用《詩》、《書》、禮樂進行教化，認為教化人應從真性情處著手，其主旨在於以樂和情，以樂熏心，禮樂是調整“心”的最好方法，如此，才能使得真性情的自然流露。郭齊勇先生說：“在該篇作者看來，聖人制禮作樂以調節人間秩序、倫序等級，禮樂是聖人有意為端正人們的行為舉止而制定的。這就要節制人們情氣的發用，使之合宜，理順人們的情感、情緒，然後加以教化，使道德慢慢地內在化，即‘生德於中’。這裡的重心是以禮樂來調節情氣，養性培情，修身修心。”郭齊勇先生說《性自命出》“集中討論禮教、樂教的功能。概而言之，以禮教修外(形、身)，以樂教治內(心)，禮教端正身形，樂教陶冶心靈。但禮教、樂教都要促成身心的一致，聲、情、氣、性、形、神之合一。”<sup>5</sup>“詩、書、禮、樂是價值的根源，它們都是聖人“有為”而作的產物，它們被創造出來後，即成為道的具體內涵。”<sup>6</sup>李零先生認為“‘詩書禮樂，皆始出於人。詩，有為為之也。書，有為言之也。禮樂，有為舉之也’這幾句話是連上文的‘心術’，合起來講上文的‘道四術’”。<sup>7</sup>

善者民必福，福未必和，不和不安，不安不樂。（簡27）善者民必眾，眾未必治，不治不順，不順不平。是以為政者教導之取先。教以禮，則民果以莖；教以樂，則民口德清；教以辯說，則民藝口口貴以忘；教以藝，則野以爭；教以口，則民少以吝；教以言，則民於以寡信；教以事，則民力蓄以涸利；教以權謀，則民口口，遠禮亡親仁。先人以德，則民進善焉。（簡12-16）（《尊德義》）

《尊德義》也具體談到教化的內容：教以禮、教以樂、教以辯說、教以藝、教以口、教以言、教以事、教以權謀。這些內容大多見之於孔子之觀點，其中唯獨“教以權謀”似乎屬於道家的思想。

孔子說：“有教無類。”就是說到不同層次的教育物件在他哪兒都得到不同的教育方法，他也承認教化物件智力是有層次的。孔子曰：“生而知之者，上也；學而知之者，次也；困而學之，又其次也。困而不學，民斯為下矣！”《成之聞之》第26至29簡也有類似

5 郭齊勇郭店楚簡《性自命出》的心術觀。

6 楊儒賓，《子思學派試探(上)》。

7 李零，《郭店楚簡校讀記》，144頁。

觀點，把人分為“聖人之性”與“中人之性”。聖人之性是天生的具有善根，皆承於天命，無須教化；中人之性需要教化。孔子也說：“唯上智與下愚不移”(《論語陽貨》)，教化對於上等智的人和下等智的人都沒有用。《成之聞之》強調人性修養之重要，強調教化對“中人之性”是有效的，值得再反思和批判。但是，即使對中人和中人之下的人也不能實行愚民教育，要按照“民可敬導也，而不可掩也；可禦也，而不可牽也”的原則來實施教化。

#### 四、教化與刑罰的關係

西周周公“明德慎刑”思想，經過先秦儒家進一步豐富和詮釋就成為儒家“刑德關係”的基本原則。孔子認為道德教化比刑罰還要重要，主張從政要遵循“道之以德，齊之以禮”的原則，反對“不教而殺謂之虐”。但是教化顯得很無助的時候，他也主張將刑法作為教化的輔助手段。孟子說：“徒善不足以為政，徒法不能以自行。”(《孟子·離婁上》)說明，以道德內容為主的教化和以懲治為主要內容的刑罰是互為使用。為了說明教化與刑罰的關係，特將有關表述的文獻摘錄如下：

君子之於教也，其導民也不浸，則其淳也弗深矣。是故亡乎其身而(簡4)

存乎其詞，雖厚其命，民弗從之矣。是故威服刑罰之履行也，(簡5)

由上之弗身也。昔者君子有言曰：戰與刑人，君子之墜德也。是故(簡6)

上苟身服之，則民必有甚焉者。(簡7)

教之以刑則逐。(《從政》簡3)亂用刑罰則會遭致放逐。

從政有七機，獄則興，威則民不道，□則失眾，柄則亡親，罰則民逃，好□(《從政》簡8)

則民作亂，凡此七者，政所治也。(《從政》簡9)

威服刑罰之履行也，由上之弗身也。(《成之聞之》)

不教而誅，則刑繁而邪不勝；教而不誅，則奸民不懲；誅而不賞，則勤屬之民不勸；誅賞而不類，則下疑俗儉而百姓不一。故先王明禮義以壹之，致忠信以愛之，賞賢使能以次之，爵服慶賞以申重之，時其事、輕其任以調齊之。潢然兼覆之，養長之，如保赤子。若是，故奸邪不作，盜賊不起，而化善者勸勉矣。”(《荀子·富國》)

以上文獻都說明一個道理：先秦儒家的原則是“尚德不尚刑”。從政者只有在盡了自己的社會職責(教化)之後，仍不能使之“有恥且格”，此時才能實施刑罰，簡言之，“言必教而後刑”。

第一，教化為主。先秦儒家強調“以德導民”，認為從政根本在於“教化”，其目的在於得民心。

仁言不如仁聲之入人深也，善政不如善教值得民也。善政，民畏之；善教，民愛之。善政得民財，善教得民心。(盡心上)

孟子認為，每個人都是有善端的，通過教化使善端突顯，強調教在治理中的作用。孟子認為統治者要得到民心，就應該“所欲與之聚之，所惡勿施爾也。”(離婁上)“民不求其所欲而得之，謂之信”(禮記經解)荀子：孟子也認為教化乃為政的根本，在於“以斯道覺斯人”，繼承孔子“富而可教”的思想。

古代所謂君子之教就是“導民”，要循序漸進，方能入人也深。如，“君子之於教也，其導民也不浸，則其淳也弗深矣。是故亡乎其身而(簡4)存乎其詞”，反映了儒家強調“身教”重於“言教”，教化方式要循序漸進，反對君主“亡乎其身而存乎其詞”甚至憑藉“威服刑罰”，強迫老百姓向善的思想。董仲舒也強調：“古之王者……南面而治理天下，莫不以教化為大務。立太學以教于國，設庠序以化於邑，漸民以仁，摩民以誼，節民以禮，故其罰刑甚輕而禁不犯者，教化行而習俗美也。”古代設立太學用禮義教化人民以美俗鄉里，百姓才不至於觸犯國家法律，一方面說明學校教育的重要作用，另一方面說明學校以禮義教化為重要導向。

第二，德刑並舉。先秦時期認識到社會生活管理需要道德和法律各自發揮作用，不可偏廢其一，刑罰在社會管理中是不得已才用之，堅持“德主刑輔”原則。《六德》雲“作禮樂，制刑法，教此民爾，使之有向也。”郭店簡《緇衣》：“子曰：‘長民者教之德，齊之以禮，則民有勸心；教之以政，齊之以刑，則民有免心。故慈以愛之，則民有親；信以結之，則民不倍，恭以蒞之，則民有遜心。’”(簡23-27)在對待“德治”和“刑罰”關係問題上，究竟採取“寬”還是“猛”的取向，孔子堅持“寬則得眾”(《論語·堯曰》)，同時也認識到“猛政”的作用。《左傳》記載鄭國子產病重告誡執政大叔：我死後，你來治理國家。在治理國家中要以寬政善待百姓，使百姓歸服；其次就是刑罰。但是，大叔執政時候，對百姓很仁厚，不忍心實施刑罰，鄭國盜賊群聚，禍亂百姓，大叔後悔沒有聽從子產的話。孔子就此提出：“政寬則民慢。慢則糾之以猛，猛則民殘，殘則施之以寬。寬以濟猛，猛以濟寬，政是以和。”(《左傳·昭公二十年》)雖然“寬則得眾”，但是一味“寬”反而使“民慢”，“猛則失眾”，最好是“寬”與“猛”相濟。孔子強調“聖人之治化也，必刑政相參焉”，“以德教民，而以禮齊之；其次以政事道民，以刑禁之。化之弗變，導致弗從，傷義而敗俗，於是乎用刑矣”。(《孔子家語·刑政》)在孟子看來，從政者不要輕易使用刑罰，他認為刑罰不如德治。

孔子一生積極參與政治，其目的在於試圖恢復周公時代的“禮樂”制度，“如有用我者，吾其為東周乎！”(陽貨)東游列國時，“至於是邦，必聞其政”(學而)，他提出“為政以德”的政治理念值得後世反思和重視。在社會管理中如何看待教化與刑罰的關係是一個常見常新的政治現象，先秦儒家的政治思想資源，尤其地下出土的文獻資料對今天社會管理有著諸多啟示。

■ 投稿日：2015.05.06 / 審查日：2015.05.07-2015.05.22 / 刊載決定日：2015.05.25

### 參考文獻

(清)王先謙撰，沈嘯寰，王星賢，《荀子譯注》，北京：中華書局，2012。

(明)王樵撰，《聞紹編》，上海：上海古籍出版社，1995。

陳偉，《上海博物館藏楚竹書〈從政〉校讀》，簡帛研究網，2003。

——，《楚地出土戰國簡冊(十四種)》，北京：經濟科學出版社，2009。

郭齊勇，《上博楚簡所見孔子為政思想及其與〈論語〉之比較》，哲學研究，2007。

歐陽禎人，《從簡帛中挖掘出來的政治哲學》，武漢：武漢大學出版社，2010。

周鳳五，《讀上博楚簡竹書〈從政〉(甲篇)劄記》，簡帛研究網，2003。

## On the Confucian Enlightenment Thought in Pre-Qin Period in “Cheng zhi wen zhi” of the Guodian Bamboo Slips

XING Qilong

### Abstract

Ideas about education and culture form the core of pre-Qin Confucian political theory, as the Confucian thinkers of the era both constructed a system of educational theory and implemented their ideas via the Imperial College, the Xiang school, and elsewhere in a quest to produce enlightenment. From the perspective of human nature and human relations, “Cheng zhi wen zhi” discusses educational ideals and methods, and this essay seeks to enhance our understanding of its views on the subject of education and culture. Not only does the “Cheng zhi wen zhi” adhere to pre-Qin Confucian educational thinking, it also bears many of characteristics of Guodian bamboo slips disposition theory. This article reflects upon some problems in pre-Qin Confucian thought regarding education and culture in “Cheng zhi wen zhi” in order to find the origin of Confucian thinking on the subject.

**Keywords:** Education and culture, pre-Qin Confucian politics, “Cheng zhi wen zhi,” Guodian bamboo slips