

性朴论与儒家教化政治:以荀子与董仲舒为例

周炽成

(华南师范大学 政治与行政学院, 广东 广州 510631)

[摘要] 古典儒家所倡导的教化有深远的政治意义。教化活动与其说属于教育活动,不如说属于政治活动。教化者和教化对象的二分不同于通行的统治者与被统治者之二分。教化政治是一种以身作则之政治。性朴论为教化的必要性与教化成善的可能性提供了很好的说明。质朴之性蕴含着善的潜质,但不具备现成的、完备的善,需要教化而使之完美。正像玉石需要加工才能成为玉一样,人也需要教化才能成善,而通过教化让民成善,这正是君王的责任。《性恶》是荀子后学所作,荀子本人主张性朴论,而董仲舒也如此主张。这两位性朴论者是儒家中倡导教化之佼佼者。

[关键词] 教化;教化政治;性朴论;荀子;董仲舒

[中图分类号] B222 **文献标识码:** A **文章编号:** 1001-8182(2015)01-0015-06

儒家的教化,大家都很熟悉,论者们也多有研究。不过,很多人肯定未听过性朴论。本文试图从这一种大家比较陌生的人性论出发探讨儒家的教化政治,以冀对儒家的政治理念有新的理解。

一

一谈起中国古典人性论,一般人会马上联想起两个字:善、恶。善恶问题,被认为是中国古典人性论关注的焦点。但是,本文所说的性朴论却不以之为焦点。此论不卷入性善性恶之争。事实上,性朴论在先秦和两汉都很有影响。

性朴论最典型论述是:“性者,本始材朴也;伪者,文理隆盛也。无性,则伪之无所加;无伪,则性不能自美。性伪合,然后圣人之名一,天下之功于是就也。”^①“性者,本始材朴”是对人性朴最明显不过的表述。从“朴”本义来说,它是指未加工的木材。这与“璞”指未加工的玉石很相似。两者都意味着一种最初的、本然的、未受人为影响的

状态。朴之性不能说是善的,也不能说是恶的,而是中性的。朴之性不够完美,但如果以“恶”概括之,那就言过其实;朴之性可能隐含着向善发展的潜质,但如果以“善”名之,那也名实不符。显然,性朴论既不同于性善论,也不同于性恶论。它也异于世硕等人的性有善有恶论,这种人性论认为有现成的善和恶这两面包含在人性之中。性朴论可能暗示人性中包括着向善或恶发展的潜质,但不主张人性中有现成的善或恶。另外,性朴论与告子的性无善无恶论有接近的地方,因为两者都以比较灵活的态度看待人性,都承认人性中或善或恶的不固定性。不过,性朴论承认人性有不完美的地方,需要“伪”来完善之,而性无善无恶论则不然。性朴论并未对人性采取纯自然主义的放任态度,而性无善无恶论则有这种态度。

特别值得注意的是,虽然性朴论蕴含上一段所说的意思,但性朴论者并未自觉地以性善恶的

收稿日期: 2014-12-04

基金项目: 国家社科基金项目“荀学新探:以性朴论为中心”(13BZX043)

作者简介: 周炽成(1961-),男,广东郁南人,华南师范大学政治与行政学院教授,博士生导师,哲学博士。

^① 《荀子·礼论》。

问题作为自己关注的焦点。先秦很多讨论人性的人并不以性善恶的问题作为中心问题。这个问题的程度是随着历史演进而提高的。对很多先秦思想家来说,它不见得那么重要。例如,据流传下来的记载,孔子就未讨论过这个问题。他的“性相近也,习相远也”的名言,似乎与性朴论比较一致。在孔子那里,性与习对举;在性朴论者那里,性与伪对举。伪与习实在太相似了,它们都是先天的性的对立面。性朴论者会承认,朴之性,对于不同的人来说都是近似的,而孔子也会承认,相近之性善恶不固定(虽然孔子不特别在意性善还是性恶的问题,但是,他的性相近实在含有性善恶不固定这种意思)。皇侃在《论语义疏》中解释孔子这句有名的话时指出:“性者,人所禀以生也;习者,谓生后有百仪常所行习之事也。人俱天地之气以生,虽复厚薄有殊,而同是禀气,故曰相近也。及至识,若值善友则相效为善,若逢恶友则相效为恶,恶善既殊,故曰相远也。”^{[1][118]}这样的解释可以为很多人所接受。朱熹的解释大体上也与之接近:“此所谓性,兼气质而言者也。气质之性,固有美恶之不同矣,然以其初而言,则皆不甚相远也,但习于善则善,习于恶则恶,于是始相远耳。”^{[2][175-176]}现代学者萧公权说:“此明示先天无善恶之分,贤不肖成于后天之熏染。”^{[3][109]}从孔子所说的善恶不固定的相近之性到性朴论者所说的朴之性,显然可见他们对人性看法是一致的。

但是,现代学者徐复观不同意以上引用皇侃、朱熹等人的看法。他认为,孔子所说的相近之性,实际上就是善的:“性相近的‘性’,只能是善,而不能是恶的……把性与天命连在一起,性自然是善的……性与天道的融合,是一个内在的人格世界的完成,即是人的完成。……孔子实际上是以仁为人生而即有,先天所有的人性……从先天所有而又无限超越的地方来讲,则以仁为基本内容的人性,实同于传统所说的天道、天命。”^{[4][79-88]}在我看来,徐先生对孔子所说的相近之性作了过度的诠释。在孔子说这句有名的话的时候,他不可能意味着性中含仁、天道、天命。徐先生受孟子性善论的影响太大,以致他用它来解释孔子对人

性的看法。在这种解释中,我们更多地感受到的是他个人对人性的态度,而不是孔子的态度。

主张性相近而习相远的孔子相对地重习而轻性,主张性朴的人也相对地重伪(人为)而轻性。与孔子强调习的作用相似,性朴论者强调伪的作用。后天的作为比先天的性重要,这一性朴论的基本观点历代都有人强调。在这点上,性朴论者与孟子不同,因为他极大地提高了先天的性的作用。

《三字经》开头的名言“人之初,性本善。性相近,习相远”,前半部分来自孟子,后半部分来自孔子。一般人都会认为,这两部分是一致的。但是,仔细分辨,便会发现:两部分事实上不一致,因为就其本意而言,孔子的“性相近,习相远”不体现性善论,而具有性朴论的倾向。孔子所说的与“习”相对之“性”,既不能被认为是善的,也不能被认为是恶的。假如孔子活到汉代,面对性善性恶的激烈争论,估计他会同意以“朴”说性。

虽然在我看来孔子有性朴论的倾向,但不好说他是典型的性朴论者。拙意以为,典型的性朴论者是荀子和董仲舒。^①上引“性者,本始材朴”,当然是荀子的话,而董仲舒也说过非常类似的话:“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。”^②这里明确地以“朴”、“质朴”来论性。无论是从文字上看,还是从思想上看,董、荀的话高度一致。董仲舒所说的“王教”,就是荀子所说的“伪”的最重要部分。董仲舒所说的“质朴”与“王教”的结合,非常接近于荀子的性伪合。董的“性者,天质之朴也”与荀的“性者,本始材朴也”一致;董的“善者,王教之化也”与荀的“伪者,文理隆盛也”一致;董的“无其质,则王教不能化”与荀的“无性,则伪之无所加”一致;董的“无其王教,则质朴不能善”与荀的“无伪,则性不能自美”一致。这些一致肯定不能用巧合来解释,而只能用董仲舒吸收和继承荀子来解释。把他们的人性论概括为性朴论有实质性的根据。

“性者,天质之朴也”是对性朴论的扼要而明确的阐发。这种阐发事实上不仅与荀子的一致,

① 以荀子为性恶者的基本依据无疑是《荀子》一书中的《性恶》,但是,它应该是荀子后学的作品。在全书中,只有一篇文章主张人性恶,其他文章都未有此看法。详见周炽成:《荀子韩非子的社会历史哲学》,中山大学出版社2002年版;《荀子非性恶论者辨》,《广东社会科学》2009年第2期。

② 《春秋繁露·实性》。

而且也与孔子、告子等的一致。从先秦到西汉,比较多地谈论人性的人都以生说性。当荀子说“生之所以然者谓之性”^①的时候,当董仲舒说“生之自然之资谓之性”^②和“性者生之质也”^③的时候,他们都是以生说性。以生说性的人,一般都会倾向于赞成人性朴,虽然其中一些人不会明确地这样主张。董仲舒还说:“天地之所生,谓之性情。”^④“天所为,有所至而止。止之内谓之天,止之外谓之王教。王教在性外。”^⑤与生俱来的东西就是性或天性,与人为的东西相对。王教属于人为,不属于性。董仲舒确定无疑地以“朴”、“质朴”来说与生俱来的性。《汉书·董仲舒传》也记载了他的原话:“质朴之谓性,性非教化不成。”董仲舒比荀子更明确地、次数更多地说人性朴。

“善者,王教之化也”表明了善是人为的结果。荀子所说的“伪”也就是人为。董仲舒和荀子一样都强调先天的性中无现成的、完备的善。董仲舒所说的“王教之化”与荀子所说的“文理隆盛”都不属于性。他们都把天之所为和人之所为分开。董仲舒指出:“以麻为布,以茧为丝,以米为饭,以性为善,此皆圣人继天而进也,非情性质朴之能至也,故不可谓性。”^④现成的、完备的善是人之所为,非天之所为。

“无其质,则王教不能化”承认了先天之性的根基性作用。性是人为的基础。以朴说性的荀子和董仲舒并不否认性的作用。“无性,则伪之无所加”。显然,一切人为的努力都是建立在天性的基础之上的。董仲舒肯定了性中有“善质”,即善的潜质、潜能,但否认了性中有现成的、完备的善。荀子也倾向于肯定性中有“善质”,虽然他没有像董仲舒那样突出这一点。

“无其王教,则质朴不能善”强调了人为的作用。董仲舒在用“善”这词时,他是指现成的、完备的善,它在质朴之性中并不具备。他与说“无伪,则性不能自美”的荀子一样都看到了性中的不完美。记载于《汉书·董仲舒传》中的他的原话:“性非教化不成”也表明了这种不完美性。这里“成”有“完成”、“成就”、“大功告成”等意思。在董仲舒看来,没有教化的作用,性就不可能完美、完备。

我们在下一部分对此会有更详细的讨论。

二

上一部分所说的性朴论显然对儒家的教化说深有影响。性朴论为教化的必要性与教化成善的可能性提供了很好的说明。

上引董仲舒的话“性非教化不成”表明了教化对于成性的意义。如果天生的人性已经很完美,那么,教化的必要性就没有了。董仲舒非常明确地批评孟子的性善论。他说:“性待教而为善,此之谓真天。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;今案其真质而谓民性已善者,是失天意而去王任也。万民之性苟已善,则王者受命尚何任也?其设名不正,故弃重任而违大命,非法言也。”^②在董仲舒看来,质朴的人性还不够完善,“性待教而为善”。之所以需要教化,是因为人性朴。正像玉石需要加工才能成为玉一样,人也需要教化才能成善,而通过教化让民成善,这正是“王任”。董仲舒认为,在性善论的理路下,教化没有必要存在,王也没有必要存在。董仲舒还批判孟子以过低的标准来理解善。在他眼里,孟子之善的标准太低,不符合圣人对它的要求。孟子认为,人善于禽兽,这就表明人性善了,但是,董仲舒则依据孔子的话“善人,吾不得而见之”而对善提出了较高的要求,其中包括“循三纲五纪,通八端之理,忠信而博爱,敦厚而好礼”。以这种高要求对照人性,董仲舒作出结论:性未善。或者可以用今天的语言来说,性还不够善。今人肯定孟子的性善论对人与动物作出了本质的区别,但是,董仲舒却认为,以这种区别来说人性善没多大意思。他承认,他这种高标准的善是“人道善”,是很不容易达到的,而孟子的低标准的善则太容易达到了。董仲舒指出:“圣人以为无王之世,不教之民,莫能当善。善之难当如此,而谓万民之性皆能当之,过矣。质于禽兽之性,则万民之性善矣;质于人道之善,则民性弗及也。万民之性善于禽兽者许之,圣人所谓善者弗许。吾质之命性者异孟子。孟子下质于禽兽之所为,故曰性已善;吾上质于圣

① 《荀子·正名》。

② 《春秋繁露·深察名号》。

③ 《汉书·董仲舒传》。

④ 《春秋繁露·实性》。

人之所为,故谓性未善。善过性,圣人过善……性如茧、如卵,卵待覆而成雏,茧待缲而为丝,性待教而为善,此之谓真天。”^①无王之世,不教之民不可能善,善是圣王教化的结果。性朴论者董仲舒作出非常明确的结论:“今万民之性,待外教然后能善,善当与教,不当与性。”在性朴论的视野下,董仲舒不把善质(善的潜质)看成善,这是很自然的事。无论性中善质多明显,性毕竟还是朴的。善与教而不与性,表明了教化的绝对必要性。性乃天生,而善为人成。“王教在性外,而性不得不遂,故曰:性有善质,而未能善也。岂敢美辞,其实然也。天之所为,止于茧麻与禾,以麻为布,以茧为丝,以米为饭,以性为善,此皆圣人所继天而进也,非情性质朴之能至也,故不可谓性……性待渐于教训,而后能为善;善,教训之所然也,非质朴之所能至也,故不谓性。”^②严格来说,天之所为不算为,只有人之所为才算为。在不严格的意义上说天之所为,那是指自然的作用。在董仲舒眼里,天之所为是有限度的,那就是天质之朴所能达到的限度。超出这个限度的,就是人之所为了。对于人类来说,天之所为,只能提供善质,而不能提供善。善完全是人之所为的结果。质朴是人为不参与的状态。质朴的人性不够完美,需要人为的努力来完善之,但性善论却使这种人为的努力显得不必要。

另一方面,性朴论也说明了教化成善的可能性。朴之性是教化成善的根基。玉石经过加工可以成为玉,但普通石头无论如何加工也成不了玉。在性恶论视野下,教化的必要性不成问题,但教化成善的可能性却大有问题。把恶的天性教化成善的过程,绝对不像把玉石加工成玉的过程,而有点像把顽石加工为玉的过程。人们对此当然会深有疑问。现实生活中有把恶人改造成功的例子。但是,如果恶人之恶来自天性,这种成功还有可能吗?为了说明成善的可能性,《性恶》的作者不得不承认:“途之人也,皆有可以知仁义法正之质,皆有可以能仁义法正之具,然则其可以为禹明矣……途之人者,皆内可以知父子之义,外可以知君臣知正,然则其可以知之质,可以能之具,其在途之人明矣。”^③性恶论者肯定人人皆有“知

仁义法正之质”和“能仁义法正之具”。但是,根据性伪二分,此质、此具属于性,还是属于伪呢?《性恶》的作者没有明确回答这个问题。不过,他(或他们)按理是应该把它们归于性的。当然,这样一来就会与《性恶》全篇的主题(“人之性恶,其善者伪也”)严重相悖,因为,“知仁义法正之质”确实是善的质,而“能仁义法正之具”也是善的具。这里可见性恶论者的深深悖难。与之相比,性朴论就没有这种悖难。在性朴论视野下,教化成善的可能性完全没有问题。性朴论者承认善的潜质,教化的过程就是养育、发挥、拓展、完备这种潜质的过程。这是一种人为的过程,同时也是自然的过程。教化成善肯定是可能的。这种可能性与教化的必要性简直可以说天衣无缝地结合在一起。而转恶性为善的过程,则很难理解为自然的过程,这一过程甚至是不可思议的,正如把顽石加工为玉是不可思议的一样。

性朴论者荀子和董仲舒都是教化的积极倡导者。《荀子》与《春秋繁露》有大量关于教化的说法,例如,《荀子》记载:“养六畜,闲树艺,劝教化,趋孝弟”,“论礼乐,正身行,广教化,美风俗。”“尧舜至天下之善教化者也。”《春秋繁露》记载:“圣人之道,不能独以威势成政,必有教化。”“立辟雍庠序,修孝悌敬让,明以教化,感以礼乐,所以奉人本也。”更值得注意的是董仲舒在《天人三策》中对教化的论述:“圣王已没,而子孙长久安宁数百岁,此皆礼乐教化之功也。王者未作乐之时,乃用先王之乐宜于世者,而以深入教化于民……教化不立而万民不正也。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。立太学以教于国,设庠序以化于邑,渐民以仁,摩民以义,节民以礼,故其刑罚甚轻而禁不犯者,教化行而习俗美也。圣王之继乱世也,扫除其迹而悉去之,复修教化而崇起之。教化已明,习俗已成,子孙循之,行五六百岁,尚未败也……太学者,贤士之所关也,教化之本原也……天令之谓命,命非圣人不行为;质朴之谓性,性非教化不成;人欲之谓情,情

① 《春秋繁露·深察名号》。

② 《春秋繁露·实性》。

③ 《荀子·性恶》。

非度制不节。是故王者上谨于承天意,以顺命也;下务明教化民,以成性也;正法度之宜,别上下之序,以防欲也;修此三者,而大本举矣。”^①“教化”肯定是《天人三策》中出现频率最多的关键词之一,由此不难看出董仲舒对教化的重视程度。最后几句话可让我们联想到《中庸》的名言:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”受朱熹等人解释的影响,很多人认为此名言显示了性善论。但是,如果我们把此名言与董仲舒的话联系起来理解,就可看到:此名言事实上表明性朴论。《中庸》的“天命之谓性”就是董仲舒的“质朴之谓性”。质朴的天性不够完备,故需要“率”,需要“成”。董仲舒的“成性”,也就是《中庸》的“率性”。“性非教化不成”,显示率性(成性)的过程就是教化的过程。我们简直可以把董仲舒的“天命之谓性……”看作是对《中庸》那名言的解释。

与荀子和董仲舒等性朴论相比,性善论者孟子则有不同的思路。虽然他说到“教”,但未说到“教化”,《孟子》中无“教化”的说法。既然天生之性那么完美,为什么会有现实中的恶?按照孟子的解释,那是背离这种善性的结果。要达致善,只能回到已有的善,就像找回一种已丢失的东西一样。孟子说“学问之道无他,求其放心而已矣。”^②孟子要走的是一条返己内求的路,而不是一条注重教化的路。后一条路,正是荀子、董仲舒等人要走的。这是一条以外化内、转朴为善之路。走孟子之路,关键在自己的觉悟,外人的作用不重要,而走荀、董之路,外人的作用就很重要,因为教化是由外人施与的。这里说的“外人”,常指王、圣王。荀子和董仲舒都突出圣王在教化百姓过程中的作用。当然,外人的作用要落实到个人自身,外在的力量只有内化才能真正产生作用。因此,荀、董并未忽视个人的内在因素。以外化内、转朴为善离不开个人的努力。

三

荀子和董仲舒等儒者所说的教化,当然具有浓厚政治意味。这种教化与其说属于教育活动,不如说属于政治活动。

教化政治关注两类人:教化者和教化对象。前者包括君王和执政者,后者主要是指普通百姓。这当然是一种二分,不过,这种二分不同于通

行的统治者与被统治者之二分。此来自西方的二分话语至今还在影响着大量的说政治的普通人 and 专业人士,而他们对传统中国政治的理解实在太有隔膜。教化者和教化对象的关系实质上是师生关系,而不是统治与被统治的关系。在教化政治视野下,政治就被教育化,从而形成中国传统上对政治的独特理解。梁启超在《先秦政治思想史》中说到儒家的这种政治观时指出:“良好的政治,须建设于良好的民众基础之上,而民众之本质,要从物质精神两方面不断的保育,方能向上。故结果殆将政治与教育同视。”“儒家确信非养成全国人之合理的习惯,则无政治可言……儒家固希望圣君贤相,然所希望者,非在其治民莅事也,而在其‘化民成俗’……政治家之性质,恰与教育家性质同。”^{[5]65,84} 这些说法非常中肯,但遗憾的是,这些中肯的说法在来自西方的统治者与被统治者之二分话语的巨大影响下被太多当代国人遗忘。不过,在20世纪前半期,这些说法则是常识。萧公权的《中国政治思想史》也记载了这种常识:“近代论政治之功用者不外治人与治事之二端。孔子则持‘政者正也’之主张,认定政治之主要工作乃在化人,非以治人,更非治事。故政治与教育同功,君长与师傅共职。国家虽另有庠、序、学、校之教育机关,而政治社会之本身实不异一培养人格之伟大组织。”^{[3]72} 政治的本质即教育,政治家即教育家,这体现了儒家独特的政治观。

在教化者和教化对象两者之中,前者更受关注,因为他们是主导者、起关键作用者。故教化政治是一种以身作则之政治。《论语·颜渊》记载:“季康问政于孔子,子曰:‘政者,正者也。子帅以正,孰敢不正?’”《子路》记载:“其身正,不令而行;其身不正,虽令不从。”《荀子·君道》记载:“君者仪也,民者景也,仪正而景正;君者盆也,民者水也,盆圆而水圆。”既然君在教化中如此重要,儒家就对他们提出很高的要求。在儒家看来,理想的君是圣王,在道德与智慧等方面具有极高的完美性,只有这样,他们才能担负起教化万民之责。

儒家所说的圣王,有点类似于柏拉图所说的哲学王。在柏拉图眼里,哲学王知识广博,智慧丰富,德养深厚,记性良好,敏于理解,豁达大度,温文尔雅……其完美程度与儒家圣王的不相上下。

① 《汉书·董仲舒传》。

② 《孟子·告子上》。

不过,哲学王与儒家圣王相比,有一极大的不同点:他们不负教化人民之责。关键在于,柏拉图认为有些人甚至说大部分人是不可教化的。他不主张人生而平等,而是坚持一些人的灵魂生来比另一些人的更好。他把人的灵魂分为金、银、铜三个等级,分别对应于理性、激情、欲望三个层次。统治者、卫士、农工商这三个等级即具有这三种不同的灵魂。在柏拉图看来,第三等级(农工商)是不可教化的。而这个等级的人数在社会上占了多数或大多数。这些说法在儒家看来是不可思议的。就算他们承认确有“下愚”不可教化,但这样的人实在太少,多数民为“中民”,虽然比不上“上智”,但无论如何是可教化的。一般来说,儒家的教化正是针对中民而言的。

教化万民,是儒家所说的圣王的重要职责。除教民之外,他们还要富民。荀子指出:“不富无以养民情,不教无以理民性。故家五亩宅,百亩田,务其业,而勿夺其时,所以富之也。立大学,设庠序,修六礼,明七教,所以道之也。诗曰:‘饮之食之,教之诲之。’王事具矣。”^①按顺序来说,先富后教,这是一条现实主义之路,孔子也主张走这样的路。依荀子的理解,王的职责也就是富之与教之这两个方面。他通过引《诗经》来说明之。理民性与养民情并列,这当然意味着性不是恶的,不像《性恶》所说的那样需要对之进行脱胎换骨的改造。以教来“理”的性跟《礼论》、《劝学》等篇所说的性一样都是朴的,既不能说纯粹地善,但可以说含有善质;既不能说纯粹地恶,但可以说离完善还有比较大的差距。理的本义是加工、雕琢玉石。《说文解字》说:“理,治玉也。”《韩非子·和氏》说:“王乃使玉人理其璞而得宝焉,遂命曰:‘和氏之璧。’”玉来自玉石,玉石含有玉的材料,而一块普通的石头无论如何不能被加工为玉。与此相似,人性中含有善的素材,若无此素材,就无法成就现实中的人的善。不过,正像玉石含有杂质一样,人性也不是十全十美的,而“教”则可以去掉其中的不完美成分。把理民性与养民情联系起来,非常重要。荀子主张以良好的经济政策

来富民,从而满足其自然欲望。富以养民情肯定了情欲,这与《礼论》、《正名》、《荣辱》等篇对情欲的态度是一致的。同样,教以理民性也肯定了性。

在现代社会,政府的职责复杂多样,不过,富民与教民肯定仍然是其中最重要的两项。从两者来理解政府的本质,是儒家政治哲学的重要贡献。当然,教民的意义更为突出。儒家之教民说,在人类政治史上闪烁着耀眼的光芒。不过,必须看到,儒家的教化政治理念在民主政治视野下受到严重的挑战。从民主政治的角度看,是民决定君,而不是倒过来。民主政治的支持者当然会批评教化政治把君看成主动的,而把民看成被动的。《论语·颜渊》的话“君子之德风,小人之德草,草上之风,必偃”不是把民(小人)说得太被动了吗?

面对民主政治支持者的批评,假如古典儒家活到现在,他们会怎么回应呢?我想,他们可能这样说:“君是否由民选,此乃定君之方法问题,而君之职责,则为另一个问题。无论如何,君总有教化民之职责。今日民选之君,应为领导者(领民者、导民者)、走在时代前列者、有远大目光者。民选君,并非民引君,实乃君引民。引民者化民,乃自然之者。君之德、智等,应远胜于民,方能履行其多种之责。君亦须以身作则,成为万民之榜样。”对于这样的回应,民主政治的支持者可能还是不满意。如我们站在第三者的立场上,则起码可看到,如此回应是切题的,而不是离题的。求同存异是民主政治的一种重要理念,民主政治的支持者当然应该以此理念来对待教化政治理念。

参 考 文 献

- [1] 程树德.论语集释[M].北京:中华书局,1990.
- [2] 朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1990.
- [3] 萧公权.中国政治思想史:上册[M].北京:商务印书馆,2011.
- [4] 徐复观.中国人性论史:先秦篇[M].上海:三联书店,2001.
- [5] 王焰.梁启超学术论著[M].杭州:浙江人民出版社,1998.

(责任编辑:韦航)

① 《荀子·大略》。

性朴论与儒家教化政治:以荀子与董仲舒为例

作者: [周炽成](#)
作者单位: [华南师范大学政治与行政学院, 广东广州, 510631](#)
刊名: [广西大学学报 \(哲学社会科学版\)](#)
英文刊名: [Journal of Guangxi University \(Philosophy and Social Science\)](#)
年, 卷(期): 2015, 37(1)

引用本文格式: [周炽成](#) [性朴论与儒家教化政治:以荀子与董仲舒为例](#)[期刊论文]-[广西大学学报 \(哲学社会科学版\)](#) 2015(1)