

京师人文宗教讲堂

2013年卷（总第三卷）

北京师范大学人文宗教高等研究院 编

中国社会科学出版社

京师人文宗教讲堂

2013年卷（总第三卷）

北京师范大学人文宗教高等研究院 编

中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

京师人文宗教讲堂. 2013 年卷: 总第三卷 / 北京师范大学人文宗教
高等研究院编. —北京: 中国社会科学出版社, 2016. 6

ISBN 978 - 7 - 5161 - 8577 - 3

I. ①京… II. ①北… III. ①儒家 - 文集②道家 - 文集③佛教 - 文集
④中医学 - 文集 IV. ①B - 53②R2 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 170160 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 任 明
特约编辑 乔继堂
责任校对 郝阳洋
责任印制 何 艳

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印刷装订 北京市兴怀印刷厂
版 次 2016 年 6 月第 1 版
印 次 2016 年 6 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 22.25
插 页 2
字 数 364 千字
定 价 68.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社营销中心联系调换

电话: 010 - 84083683

版权所有 侵权必究

目 录

儒学系列

- 重读先秦儒家的政治哲学 郑宗义 (3)
- 中西方文化对“孝”的不同态度及其原因 张祥龙 (23)
- 时代与哲学：关心人类文明的发展 成中英 (42)
- 由《诗经·关雎篇》的解读看儒家之经典诠释 张宝三 (65)

道学系列

- 丘祖精神不朽 牟钟鉴 (93)
- 金元之际的全真道 尹志华 (111)
- 《道德经》与修德养廉 詹石窗 (134)
- 尊道贵德 超凡入圣
——老子《道德经》解读 周高德 (157)

佛学系列

- 弘扬六祖文化 成就幸福人生 正慈 (181)
- 茶禅一味：传说、历史与现实 宣方 (201)

心理学视角的佛学思想	济群 (229)
人间佛教实践探珍	邓子美 (245)

中医系列

中医饮食文化与药膳特色	罗增刚 (275)
中医对健康的认知与亚健康治疗	曹洪欣 (303)
中医学与中国传统文化	王新陆 (316)
中医养生的发展历史与现代应用	马晓北 (333)

儒学系列

重读先秦儒家的政治哲学

主讲：香港中文大学 郑宗义教授

时间：2013年3月9日

地点：北京师范大学图书馆三层学术报告厅

主持人：京师人文宗教讲堂今天请来的是香港中文大学哲学系的郑宗义教授，郑教授现任香港中文大学哲学系教授、中国哲学与文化研究中心主任、文学院副院长。郑教授在宋明理学、当代新儒家、中国哲学史及中西哲学比较等方面的造诣非常精深。

感谢今天冒着沙尘前来听讲座的听众，也非常感谢郑教授专门从香港赶过来给大家做讲座，下面有请郑教授！

郑宗义：谢谢朱副院长的介绍。非常感谢北京师范大学人文宗教高等研究院邀请我来京师人文宗教讲堂给大家做报告。

我希望今天的讲座内容可以做到深入浅出，大家不会觉得太艰深难懂。孟子曾说过：“博学而详说之，将以反说约也”（《孟子·离娄下》）。这就是说不要把一个问题看得太简单，要研究透彻，发掘我们没有注意到的东西。可是，这并不是要把问题讲得太复杂，而是要在融会贯通后返归到简约去，亦即最终能提纲挈领地抓住问题的关键。因此，我希望今天的讲座能达到这个目的。

今天的题目是“重读先秦儒家的政治哲学”，题目前面加有“重读”二字，主要是我在研究这个课题的时候产生了一些想法，这些想法不同于我观察到的一些流行的对先秦儒家政治哲学的看法。当然，“重读”是否真的是一个新的解读，是否与你们所了解的先秦儒家政治思想有所不同，

就要留给大家判断。

儒家政治哲学的资源

我们都知道，特别是从20世纪初以来，很多人对儒家的政治思想有一个看法，觉得儒家已经没有政治思想的资源。他们认为今天谈儒家，其中道德伦理的部分或许还有些用处，比如孝悌观念、如何做人、如何完善自己的一生，等等，这些理念在现代社会的多元价值中可以变成个人的选择而继续发挥作用。可是，儒家的政治思想与现代世界则格格不入，无实际用处了。但这种看法是对的吗？它对儒家的政治思想有客观恰当的理解吗？

1. 流行的误解

很多人对儒家的政治思想有一些流行的误解。

第一种误解，认为先秦儒家的政治思想不外乎讲求“内圣外王”“圣君贤相”。用《庄子·天下篇》中的话来概括就是“内圣外王”；用儒家自己的话来讲就是“圣君贤相”。这种思想基本上是把政治寄托于道德的、贤明的君主或大臣，希望通过他们来治国安邦。但这实际上是把政治领域跟道德领域混淆。最简单的道理是：一个道德高尚的人不一定能成为一位优秀的政治领袖。将政治领域跟道德领域混淆，把政治问题化约为道德问题，并没有把政治的独立意义讲出来，所以有人批评说，这是泛道德主义的政治思想。另外，就算圣君贤相真的能治国安邦，把政治希望寄托于他们的出现，也是不切实际的。因为圣君贤相什么时候出现，我们并不知道，这并没有保证。

战国时，韩非就已经批评过儒家的德治、贤治，认为这是讲求人治，不切合政治的需要。他在《韩非子·难势》中说：“今废势背法而待尧、舜，尧、舜至乃治，是千世乱而一治也。抱法处势而待桀、纣，桀、纣至乃乱，是千世治而一乱也。”意思是说一个国家的治理倘若要靠等待一个像尧、舜那样的圣君出来，一千年可能只出现一个，可是在这一千年里天下都是乱的，“是千世乱而一治也”。所以法家不主张人治，而是主张制定一套法律制度，可以像机器那样，按动按钮就会自动运作，不需依靠圣君贤相，“中才之主”便可以维持。这样即使一千年中偶然出了个像桀、纣那样坏透的君主，也不过是“千世治而一乱也”。问题是，把圣君贤相

视为儒家政治思想中最核心的部分其实是一种误解。

我们在阅读经典的时候，应从方方面面来推敲一下古代儒者的用心。我们可以想象，孔子到处奔波不受重用，在他所见到的国君、卿大夫里具有圣君贤相形象的可能性有多大？读《孟子》也知道，孟子也只遇到过一个齐宣王，一度让孟子产生希望，觉得那时的政治条件差不多了；“以齐王，由反手也”（《孟子·公孙丑上》），就是说如果齐宣王愿意采用他提倡的政治思想，反手就可以王天下。可是齐宣王最后没有听他的，而孟子也离开了齐国。孟子在见到梁惠王的儿子梁襄王时说了一句话：“望之不似人君，就之而不见所畏焉。”（《孟子·梁惠王上》）意思是见到他的时候看着不像人君，接近他的时候也感觉不到一点君主的威严。试问这样的人怎么可能变成“圣君贤相”？如果在春秋战国时代，孔子、孟子所看到的现实的国君都是如此的毫无作为不像个样子，又怎可能把政治的希望寄托在他们身上呢？这不是很幼稚的思想么！所以我们在解读先秦儒家思想的时候不能这么简单地认为。

第二种误解，是把儒家的政治思想局限在汉代以后政治化了的儒学。政治化的儒学一般指三纲五常一类的思想，是用来支持君主政治制度的意识形态。可是即使是汉代以后的儒家，他们的政治思想也不是只有三纲五常。如果仔细阅读汉儒像贾谊、董仲舒等人的文字，就会发现当中还是有不少的思想资源有待我们进一步去发掘。例如，汉代儒家在秦代法家的失败经验上如何重新思考“礼”的观念，思考“礼”与“法”的关系，董仲舒更由此提出“更化”的观念，“更化”用现在的话来说就是文明化。又例如宋、明的时候，儒者大谈心性天道，好像全属于内圣一边的探究，跟政治没什么关系，其实不然。理学家提出“道统”，固然是为了说明心性之学的传承统绪，但他们也有一个很明确的政治意图：就是宣告“道”是在读书人身上，是靠读书人来显发、传承的，而这就等于说，道统与政统、君统是要区分开的。君主是国之君，但不必是国之师；他虽有“位”，可不一定有“德”。“德”跟“道”在哪里？在道统上，即在读书人身上。如果用西方的“政教”观念来说明，则秦汉以来可以说是“政教合一”，宋明时儒者却力图主张“政教分离”，用道统来制衡政治。从这个角度看，宋明时期也有很丰富的政治思想资源。

不过，两汉跟宋、明的政治思想资源，毕竟是出现于君主制度建立之后，因此他们的思想有颇大的局限，很难突破君主政治的瓶颈。

相比之下，以孔子、孟子、荀子等为代表的先秦儒家就显得更为活泼开放。

2. 先秦儒家政治哲学的两面

先秦儒家的政治哲学，可以从两方面来看，一是政治本体论，二是规范政治学。政治究竟是什么？先秦儒家有过一些深刻的反省，这用哲学的话来说，就是对政治活动的本性进行思考。这种思考，即探究政治是什么，叫做政治本体论。值得注意的是，“本体”二字是中国古代的用语，宋明理学中就常常使用。“本体”是本来的体段、体性，是本来面貌的意思。而当我们对政治是什么有了一种想法之后，接下来的，自然是对政治应该是怎么样的思考，也就是规范政治学的问题。西方的政治哲学讨论最多的是规范政治学，即政治活动应该是怎么样的。

先秦儒家对“政治是什么”及“政治应该怎样”这两个问题都有不少的思考。下面就让我们来作仔细的介绍和分析。

先秦儒家的政治本体论：对“政治”为何的反省

先秦儒家对何为政治有什么想法？一般来说，没有受过哲学训练的很难想到政治是什么。就好比问人生是什么，很难回答。可是哲学家在思考这些问题的时候有一个方法，这个方法叫思想实验。它是要我们在心智活动中构想实验的场景来思考要讨论的问题。比如说政治，我们可以构想：没有政治以前是什么样的情况？为什么可以从一个没有政治的状况进入一个有政治的状况？这样便可以得出政治生活产生的理由，也即是政治生活的本性。

在现代关于政治是什么，最著名的思想实验就是霍布斯（Thomas Hobbes）提出的自然状态，并由此得到政治出于契约的结论。契约论认为，在一个无政府的状态下，每个人都是自由自在的个体，处于一种自然状态。在这种自然状态下，每个人都可以随心所欲，无法无天，没有法律、道德的约束。于是人们相互掠夺斗争，追求自己欲望满足的最大化。但这也使人活在一种惶惶不可终日的恐惧下，最后就需要签署一份契约，以此来保护每个人生命的安全，保障私有财产等，从而使人得以在有限度的保障下去竞争，去追求个人欲望的满足。这份契约实际上就是宪法、法律等，而政府则是负责监督契约的执行。所以契约论者会说政治生

活是一份契约。

回到中国哲学，我们常常听到有人说中国哲学只讲体悟，不善思考，但这观点是片面的。如果阅读一下先秦儒家，会发现他们对论辩的技巧及概念的界定都有相当高的要求。其实先秦儒家也有一些思想实验，例如孟子在《孟子·滕文公上》讨论葬礼的起源时说：“盖上世尝有不葬其亲者，其亲死，则举而委之于壑。”这即是构想——在远古的时候，人们并不埋葬死去的父母，而是把他们的尸体弃置在山沟中。为什么说这是一个思想实验呢？因为考古学的研究告诉我们，自有人类活动的记录以来，人类就有葬礼。与人类智能最接近的黑猩猩，也有类似葬礼的仪式。它们在同伴死掉以后，会把同伴的尸体带到不知哪里的森林深处，再独自出来。不过黑猩猩就没有祭礼。孟子为了说明葬礼是什么，展开了思想实验：在上古的时候，人们不埋葬离世的父母，父母死了便把尸体扔到山沟里。过了几天，经过那里，发现狐狸、野狗在撕吃尸体，苍蝇、蚊子在咀嚼尸体，人们看到这个情景，便心生悔疚，不忍至亲曝尸荒野，于是就把尸体给埋葬了。可见，是由于仁爱之心产生了葬礼，“则孝子仁人之掩其亲，亦必有道矣”。

儒家重视“礼”，但对“礼”的看法很特别。如果比较宽松地说，“礼”约略相当于社会规范。为什么要有社会规范？现代人的解答跟孔子的解答可谓南辕北辙。现代人认为，每个人都是“野兽”，用孟子的话就是“禽兽”。“禽兽”都有自己的欲望，想为所欲为，所以必须要有“礼”来约束、限制彼此的欲望，从而建立秩序。可是孔子并不是这么认为的，孔子认为社会之所以需要有规范、礼仪，是因为“礼”能促进人与人之间彼此的关怀、仁爱和尊重，所以他说：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”“礼”不只是仪式，更是隐藏在仪式背后的人与人之间的关爱。

至于思考政治为何的思想实验，墨家的墨子也曾做过。墨子在《墨子·尚同下》说：

古者，天之始生民，未有正长也，百姓为人。若苟百姓为人，是一人一义，十人十义，百人百义，千人千义，逮至人之众不可胜计也，则其所谓义者，亦不可胜计。此皆是其义，而非人之义，是以厚者有斗，而薄者有争。是故天下之欲同一天下之义也，是故选择贤

者，立为天子。天子以其知力为未足独治天下，是以选择其次，立为三公。

“古者，天之始生民，未有正长也”，就是未有政治之前的状态，没有政治就没有君、臣，也没有百姓，所有的人都是自然人，所以说“若苟百姓为人”。而那时每个人都有自己认为是对是错的主观想法，因此“一人一义，十人十义，百人百义，千人千义”，混乱无序。于是墨子认为政治生活的出现，在于提供一个统一的价值标准，“欲同一天下之义”——政治生活是要把不同的思想、价值统一起来。但墨子的思想实验并不成功，因为政治生活是为了统一不同的思想这一观点是错误的。试想在国家建立以后，国家的制度、法律虽然是一套硬标准，可是在这标准之内，在法律允许的前提下，人还是有自由去追求自己认为有意义的生活。尤其是在现代的多元社会下，政治还是可以容纳不同的价值观。

先秦时候，墨家主张统一思想，法家也是如此。那么，儒家在政治方面的思想实验又是怎样的？《荀子·富国篇》说：

万物同宇而异体，无宜而有用为人，数也。人伦并处，同求而异道，同欲而异知，生也。皆有可也，知愚同；所可异也，知愚分。执同而知异，行私而无祸，纵欲而不穷，则民心奋而不可说也。如是，则知者未得治也；知者未得治，则功名未成也；功名未成，则群众未县也；群众未县，则君臣未立也。无君以制臣，无上以制下，天下害生纵欲。欲恶同物，欲多而物寡，寡则必争矣。故百技所成，所以养一人也。而能不能兼技，人不能兼官。离居不相待则穷，群居而无分则争；穷者患也，争者祸也，救患除祸，则莫若明分使群矣。强胁弱也，知惧愚也，民下违上，少陵长，不以德为政：如是，则老弱有失养之忧，而壮者有分争之祸矣。事业所恶也，功利所好也，职业无分：如是，则人有树事之患，而有争功之祸矣。男女之合，夫妇之分，婚姻媾内，送逆无礼：如是，则人有失合之忧，而有争色之祸矣。故知者为之分也。

荀子说，在政治产生之前，没有国家、政府，每个人都处在一种“执同而知异”的状态下，即大家的地位没有高低之分，可是每个人的聪

明才智不一样。聪明人跟愚蠢人相处，因为没有政治制度，没有法律约束，彼此之间，为所欲为，人人都“纵欲而不穷”，其结果往往是强势群体威胁弱势群体，占大多数的愚蠢人欺负较少数的聪明人，天下大乱。于是或会有人主张离群独居，与他人不相往来，但荀子认为人的一生中所吃的、穿的都是很多人共同劳动的结果，不是自己生产的，“故百技所成，所以养一人也”。倘若“离居不相待”，就会穷困潦倒，所以一定要群居，并且要通过政治制度来确定分工合作，否则就会“群居而无分则争”。所以政治生活之所以为政治生活，就是要确立分工合作以及如何达到分工合作，这是政治生活的起源。

儒家对于政治为何的第一点思考，就是政治生活是出于人们分工合作的需要。在分工合作中先是能提高物质生产，继而能促进人们的福祉，使人们生活得更美好。人们的物质生活得到满足之后，可以再去学习、思考，追求更有意义的人生。但是分工合作不能只出于松散的协议，好像三五五个朋友一起去野外宿营，每个人各有分工，你采摘野果、我生火做饭等，这种松散的分工协作之所以能维持，因为它是建立在友谊基础上的。可是如果是七八十人，甚至七八万人，就不能通过这种松散的协议来确立分工合作了，所以老子的“小国寡民”是不现实的，必须通过有上有下，上可制下、下不敢违上的权力等级来确立分工。这样，分工进一步说就是一套权力的等级。

孟子主张“劳心者治人，劳力者治于人”（《孟子·滕文公上》），强调“治人”与“治于人”的区别，即承认分工合作是必须通过权力的等级来确立的。而在权力等级中，以等级言，有上下、高低之差；以权力言，有轻重、大小之分；以势位言，有尊卑、贵贱之别。这是政治生活的第二个特点。

更值得注意的是，荀子认为权力的等级可以合理化各人所得（所获分配）的多寡，所以在这个意义上允许有分配上的不平等。但这种不平等，只有在能促进整体人民福祉这一前提下，才是合理的。至于合理的不平等分配，其中各人分配所得的差距应该是多少，则儒家并没有进一步的讨论。

政治就是确定分工合作，使其变成一套上下、高低的权力等级，并且据此合理化其中人们的分配所得，最终以促进人人的福祉为目的。于是，我们只能在这不同的、有差异分别的政治生活中努力谋求合作、和谐，这

是孔子讲的“和而不同”（《论语·子路》）在政治层面上的意思，也是荀子引“维齐非齐”（《荀子·正制篇》）的话的意思。“和而不同”并不是孔子的发明，《左传》就记录了齐侯跟晏婴对于“和”跟“同”问题的讨论。齐侯以为“和”就是“同”，而晏婴却说，“和如羹焉，水、火、醯、醢、盐、梅，以烹鱼肉，焯执以薪，宰夫和之，齐之以味，济其不及，以泄其过”。意思是“和”就像做肉羹——用水、火、醋、酱、盐、梅来烹调鱼和肉，用柴火烧煮，厨工调配味道，使各种味道恰到好处，味道不及就增加调料，味道过重就冲淡一下。所以“和”与“同”不同，“和”不是“同”，而是“不同”，“不同”才有和谐与否的问题。

再进一步，孔子便说“必也正名乎”（《论语·子路》）。很多人把儒家的“君君、臣臣、父父、子子”视为守旧思想，其实“必也正名乎”有非常重要的政治意义。刚才说到必须通过权力等级来确定分工，这从另一方面说，就是正名的问题。

试想政治事实跟经验事实的差别是什么？比如说一块手表，我命名它为“手表”，再如“杯子”“计算机”等名称，都是在先有“实”的基础上再命名的。用魏晋时期王弼的观点来讲，就是“名以定实”，通过赋予这个物体一个名字，这个“实”就确定下来。所以在经验生活中，先有事实，后有名称。但在政治生活中，却反过来是“以名定实”，先有“名”，然后赋予这个“名”一种功能，之后才有“实”，诸如“国君”“大臣”“特首”“部长”，等等。如果一个人有“部长”这个名衔，那么在政治生活中，“部长”二字就赋予了他部长的权力和职分。又好比钞票，钞票虽然也是纸，可是我们称呼这种纸为“钞票”，是因为承认它可以用来买卖，也就是通过赋予它一个“名”，使它具有了流通、买卖的功能，它就成了钞票这事实。所以，政治生活是借由一个一个的名分来建立权力等级，来确定分工的。如果名不副实，权力等级跟分工便会产生混乱，最后甚至让政治生活瓦解。明白这点，我们才懂得为什么孔子说“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，则民无所措手足”（《论语·子路》）。

此外，政治作为一套名实系统，是必须得到人民的集体接受或承认。一讲到这点，现代人很容易想到民主政治的选举制度。但其实所谓的集体接受或承认，是可以有强弱意义的不同；从最弱义的不反抗到最强义的选举授权。而这也就是政权的“正当性”（legitimacy）问题。对先秦儒家来

说，孟子在论及上古时候尧禅位舜、舜禅位禹，乃至启承继其父禹时，都强调是“天与之”“民与之”，是“天下诸侯朝觐者，不之尧之子而之舜；讼狱者，不之尧之子而之舜；讴歌者，不讴歌尧之子而讴歌舜”；是“朝觐讼狱者不之益而之启”，“讴歌者不讴歌益而讴歌启”（《孟子·万章上》），仿佛人民用脚投了票。但其实孟子并没有把这种人民强义在接受或承认建立为一“选举”的观念，所以与其把他“是故得乎丘民而为天子”（《孟子·尽心下》）的话过度诠释为民主选举，毋宁较如实地说孟子是在强调民心归向的重要性。一个政治集团建立了权力等级，促成分工协作，最后一定要得到民心的认可，用儒家的话说，就是“民本政治”，也是政治的“正当性”。当一个政权完全失去民心，人民不接受它的最鲜明的表现便是反抗。孟子认为这种反抗是正当的，故当齐宣王问他“汤放桀，武王代纣”是否“臣弑其君”，孟子是这样回答的：“贼仁者，谓之贼；贼义者，谓之残。残贼之人，谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”（《孟子·梁惠王下》）

政权（即权力的等级）能得到民心，能和而不同地促进众人的分工合作，增益人人的福祉，这也就等于是使人人“各适其性，各遂其生”。依此，先秦儒家认为政治是有道德基础的。孟子在见梁惠王的时候，梁惠王问他：“叟，不远千里而来，亦将有以利吾国乎？”孟子说：“王！何必曰利？亦有仁义而已矣”（《孟子·梁惠王上》）。孟子并非把道德与政治混同，而是要点明政治的道德基础。政治使人人“各适其性，各遂其生”，这不是仁吗？这不是义（应该的）吗？至于为什么说“何必曰利”，不以“利”的概念来衡量人人的福祉？首先，一般人所理解的“利”，往往是物质的，但人的福祉不只是拥有物质；人在物质获得满足后，还需要追求更有意义的东西，比如个人的教养和理想等。其次，“利”的概念容易给人一种争夺的印象，即你的利益多些我的利益便少点。故此，如果以“利”来说明政治的道德基础，孟子担心会导致“上下交征利而国危矣”。相反，以仁义来说明人人的福祉，不是更能促进一个彼此关爱的社会。西方有一套伦理学叫效益主义（utilitarianism），以追求最大多数人的最大效益为道德。“效益”用中国的话说就是“利”，即是以利益来界定道德。但我们要知道，“效益”或“利”是有歧义的概念，因而也是相当空泛的概念。什么是利？可以人言人殊；它可以是吃一块糖的满足，可以是欣赏一幅艺术作品的震撼，甚至是某种精神层面的体验。所以，这样空泛的概

念，其实并不能很好地帮助我们去理解政治背后的道德理想和根据。

讲到这里，我希望大家都会同意先秦儒家的政治思想绝不是只讲“圣君贤相”那么简单，它有一套政治本体论，解释政治是什么。先秦儒家认为政治起源于众人的分工合作，“离居不相待则穷，群居而无分则争”，因而很强调政治生活中人与人之间的分工、合作与和谐。如果拿儒家跟法家做个比较，不难发现法家对政治生活的本性，有些看法与儒家相若。例如，政治本身是一套权力的等级，《慎子·威德》里说，“古者立天子而贵之者，非以利一人也。曰：天下无一贵，则理无由通，通理以为天下也”。权力就像一个金字塔，上面的少数人管理下面的多数人。假使没有上下、高低、贵贱，则“两贵之不相事，两贱之不相使”（《荀子·王制篇》），分工根本不可能。不过，法家在这权力等级中所重视的却与儒家截然不同；它看到的不是合作与和谐的重要性，而是人人各为其私的斗争、冲突、计合甚至暴力。儒法的比较很有趣，法家的观点儒家当然不会同意，但对儒家而言未尝不是一个提醒，即政治生活中确实存在斗争、冲突的黑暗面，不可以过于忽略、轻视。

先秦儒家的规范政治哲学

以上是先秦儒家对什么是政治的思考和反省。下面讲先秦儒家的规范政治学，即政治应该是怎样的。

先秦儒家的规范政治学有两面：主观面和客观面，这两面是相辅相成的。主观面强调政治领袖或人物在政治生活中的重要性，因而必须讲求政治领袖应该具备的条件。《论语》说：“君子之德风，小人之德草，草上之风，必偃。”（《论语·颜渊》）意思是政治领袖的言行好比是风，平民百姓的言行好比是草，风吹在草上，草一定顺着风的方向倒下，也就是说政治领袖具有感化人民的作用。不过我们不能过分夸大主观面，否则先秦儒家的政治哲学便完全成了人治主义，便又回到前面提到过的那种圣君贤相的片面解读。主观面是重要，但不能离开客观面来讲。客观面是王道政治。王道不同于霸政，它不是以权力来压制人，而是以德服人，也就是一套能提升人民福祉，使人人“各适其性，各遂其生”，充分成就政治的仁义根据的原则或举措。先秦儒家对政治的主客观面同样重视，这可以用孟子“徒善不足以为政，徒法不能以自行”（《孟