

# 孔子与韩非思想的社会功能审视

王 颀 唐 军

作者认为，在中国对神的背叛比欧洲诸国早一千余年，但是由于历史的局限对神的背叛不仅没有导致人文主义的胜利，反而是这种背叛每前进一步封建专制主义便进一步强化。法家极端专制主义的胜利使秦王朝得以确立，秦的迅速复灭又导致了极端专制主义与儒家人文主义色彩的专制主义的合流，二者合流使中国的封建专制主义具备了极端的残酷性与极强的自我调节功能。这是中国封建社会长期延续的根本原因之一。走向现代化的中国需要的是全新的思想文化。传统思想文化中能够为我们借鉴的只是在改良社会环境、融洽人际关系和提高组织管理效率方面可以发挥辅助作用的部分，绝不可能成为国家和民族的复兴之本。

作者：王 颀，男，1948年生，中国社会科学院社会学研究所研究人员。

唐 军，男，1963年生，中国社会科学院社会学研究所研究人员。

中国是个历史悠久的大国，物质与精神文化遗产极其丰富，人们对传统文化有着特殊的偏好，每当社会转型或出现社会动荡时总要伴随着对传统文化的讨论，这几乎已经成为一种规律性的社会现象。但是处在非常态社会环境中的各种文化讨论热潮很难廓清晕轮效应带来的弊端，很难克服实用主义、功利主义以及主观主义的影响，不同意见被淹没在热潮中甚至遭到排斥也是难以避免的，因而在动荡环境中的各种文化热只会造成思想上的繁荣却不利于稳定的科学的系统理论的形成。社会学的任务之一是建设具有中国特色的本土社会学，其中包括科学地认识中国的历史及丰富的文化遗产，深入研究中国的过去与现在，预见中国的未来，为现代化建设服务。单纯依靠各种文化热是很难完成这一艰巨复杂的系统工程。近年来中国社会学界没有被各种热潮裹挟，而是扎扎实实地构建自己的理论，深入实际调查研究，这的确是件不容易也是极其有利于学科建设和人才培养的事情。对中国封建社会历代学者已经做了大量研究，笔者试图在这些丰硕成果基础之上对封建专制主义的形成及其运行规律予以管见，以期与社会学界同仁共同努力为社会学在中国社会思想史研究方面贡献力量。

## 一、中国封建专制主义的起源

中国封建专制主义的确立是与对上帝的背叛相联系的。中国人对上帝的背叛比欧洲诸国早一千多年，然而这种背叛却只局限在统治阶级内部，没有也不可能带来人民群众的精神解放，恰恰相反，神的绝对统治地位动摇之后代之而起的却是地主阶级的极端专制主义。从社会发展的角度看，即使是在特定背景下对神的有条件的背叛无疑也是一种进步。

远古时代上帝主宰一切，人与神、人与人之间的关系极其简单，这就是在鬼神面前人人平等，人的一切行为都必须听从神的安排。当社会演进为阶级社会之后，人与人之间的关系

发生了变化，出现了阶级矛盾、阶级对立，进而发生了部族间的矛盾、国家间的战争，这些冲突直接冲击了人与神的关系，动摇了神的绝对统治。结果首先由统治阶级出来对人格化的神进行挑战，进而背叛了神，甚至掌握利用神作为自己的统治工具。这是一个漫长的社会过程，历经了千年之久。

从殷商到西周是神的绝对统治地位受到挑战的过渡时期。这一时期的统治者以上帝的儿子自居，建立了奴隶主氏族专制统治，但是神对统治阶级仍然具有至尊的支配权力，这是过渡时期的显著特征，也是奴隶主氏族专制统治与封建地主阶级专制统治的重要区别之一。杨荣国认为“至上神的观念”是由殷商“种族奴隶主创造”的，进而认为“当时奴隶主正是利用这种方式（卜筮）来欺骗群众，凭借上帝的权威来维护他们在人世间的统治，殷王实质上逐渐成为上帝权力的化身。”<sup>①</sup>这一论断未免过于偏颇，不能仅仅凭借现有的殷商龟甲兽骨便认定“帝”或“上帝”是由殷商的“种族奴隶主”“创造的”，实际上在传说中的尧舜禹时代人们对“至上神”的崇拜程度决不会低于其后的殷商，“帝”或“上帝”不可能由哪一阶级或阶层的人“创造”出来。孔子说，禹不讲究饮食却讲究祭祀鬼神，（《论语·泰伯》）应该说是符合实际情况的。

殷商统治阶级到底是不是自觉地利用对神的崇拜来欺骗群众，不能凭借“想当然”来武断地下结论，首先应该看看他们自己信不信“上帝”，即“上帝”有没有“欺骗”殷商“种族奴隶主”？我们认为，殷商时代特别是早、中期，无论奴隶主阶级还是奴隶都没有也不可能摆脱神对自己的绝对统治，在神的面前奴隶主与奴隶似乎是平等的，当然奴隶主与奴隶之间是决无平等可言的，这正是奴隶主面临的尖锐矛盾，也是中国社会由神的绝对统治走向专制社会的过程中客观存在的事实。殷商时代，人们认为所有自然现象的变化与人的社会活动都是受着神的支配的，了解神的旨意的办法就是卜筮，用龟甲和蓍草占卜判断吉凶。卜辞中有“帝令雨足年？帝令雨弗足年？”<sup>②</sup>“伐舌方，帝受（授）我又（佑）？”<sup>③</sup>“王封邑，帝若（诺）”<sup>④</sup>等等。分别为请示上帝对年景收成如何、征伐舌方能否取胜及询问能否筑城得到了上帝的允许的占卜内容或结果。殷墟卜骨数以万计，事无巨细都要请示鬼神。统治者是否相信“上帝”还是仅仅为了“欺骗群众”而“创造”了“上帝”这个至上神，还要看至上神对统治者究竟有多大的制约力？卜筮是相互验证的，龟筮一致赞同，即使国君和其他人反对，事情仍吉可行；龟筮意见不一致，就不可对外行动；龟筮一致反对，即使国君、卿士、庶民都赞成，也不可行动。龟筮具有决定所有人包括统治者在内的行为的至上的权力。<sup>⑤</sup>

西周直至东周春秋战国时期大多数统治者对上帝依然笃信不移，韩非在《饰邪》中生动地描述了这一情况，“凿龟数策（策，蓍草的茎），兆曰：大吉，而以攻燕者，赵也。凿龟数策，兆曰：大吉，而以攻赵者，燕也。”两国交兵自然有胜有败，结果在公元前242年燕攻赵时，不仅损兵2万，主将剧辛也被赵国擒获。赵国又以凿龟数策所得“大吉”，打算挟持燕与秦抗衡，结果秦攻赵救燕，连克赵六城。直到春秋战国时代各国的君主还如此虔诚地信奉上帝，甚至到了不顾国破家亡的程度，更不要说远在殷商的“奴隶主”们了。商纣王直到末日来临还在慨叹“我生不有命在天？”（《尚书·商书·西伯戡黎》）

① 杨荣国：《简明中国哲学史》，人民出版社1975年版。  
② 罗振玉：《殷虚书契前编》一、五〇，一。  
③ 林泰辅：《龟甲兽骨文字》一，一一，一三。  
④ 罗振玉：《殷虚书契后编》下，一六，一七。  
⑤ 范文澜：《中国通史简编》，第一编，人民出版社1964年版。

社会是在矛盾中运行发展的，殷商时代的统治者也是在接受上帝的主宰与奴役人民群众的矛盾中维护其统治地位的。他们笃信上帝的存在，相信一种超脱世俗的力量存在，因此尽管殷王自称“予一人”，是上帝的儿子，也宣扬了“德”、“礼”、“孝”的思想，但是不能由此断定他们已经摆脱了神的统治，恰恰相反，这些思想同样具有顺从天意的内涵。

上帝的地位受到挑战有一个循序渐进的过程，它是以封建专制主义的形成、强化为背景的。人们在谈论中国的文化早熟时总是强调与欧洲诸国相比中国人对神的背叛要早一千多年，中国没有出现欧洲中世纪的神的黑暗统治，同时中国的文化具有浓厚的伦理与入俗特征。我们要强调的是，在中国对神的怀疑对神的背叛每前进一步封建的专制主义便强化一步，对神的背叛不仅没有造成人文主义的胜利，反而朝着专制主义的极端大踏步走去。在秦朝建立之前中国是只有人格化的上帝的，这种宗教式的精神统治在思想统治上缺乏宗教理论而只注重宗教仪式，尽管上帝的意志是不可违反的，但是由于其随意性特征十分明显，不具备严格规范，因而上帝对人的统治地位在实际上是十分脆弱的。因此，中国人对神的背叛的结果只是封建地主阶级从奴隶主阶级手里接过了专制的接力棒，并且把专制主义从理论到实践上推向了极端。

为什么在中国对神的背叛没有导致人文主义的发展呢？主要原因是缺乏产生人文主义的条件，生产力的低下，科学技术在自然面前苍白无力，刚刚挣脱奴役枷锁的奴隶得到的只是人身的些许自由，因此对神的背叛的主要动力来自于统治阶级，统治阶级首先要摆脱神对自己的束缚，他们面对的是上帝对自己的绝对统治同时又要统治人民群众这样一种十分矛盾的境地。甲骨卜辞中有许多占卜会不会“丧众”的内容，可见奴隶的反抗之频繁。依靠神的力量已经无法维持统治了，统治阶级当然要摆脱神的旨意。其次，在部族之间还存在着此起彼伏的战争，生产的发展也随时与上帝的旨意发生矛盾，战争与生产的实践中出现的矛盾都会加速统治阶级对神的怀疑甚至背叛。

正是由于对神的背叛是在统治阶级的自觉与缺乏人文主义思想的背景下发生的，所以中国的封建专制主义代替了神的绝对统治也就是必然的了。

中国的封建专制主义具有明显的二重性，即，极端专制主义与具有人文主义色彩的专制主义，同时又表现在对神的实用主义崇拜，神被降低到从属的地位成为统治者的工具。封建专制主义形成、确立于春秋战国时代，在这一时代中极端专制主义与具有人文主义色彩的专制主义处于尖锐的对立状态，这种对立导致了政治思想领域中的百家争鸣。从本质上看，百家争鸣是羽翼尚未丰满的地主阶级在政治经济文化各个领域里对统治工具的一次大选择。地主阶级在政治经济文化思想领域的全面专制导致了百家争鸣的销声匿迹。

对于中国奴隶社会与封建社会的分期问题史学界已争论多年，甚至对中国有没有奴隶社会的问题都有人提出质疑，也有人认为春秋战国之后中国已经不具备典型的封建社会特征，因而称之为后封建社会或变态封建制度。<sup>①</sup>无论争论的观点有多少种，殷商、西周时期存在大量的奴隶这一事实是确凿无疑的，二里冈发掘证实，殷商时代人骨与兽骨同为制做工具的材料，奴隶主墓葬中殉葬的人有的多达百人甚至千人。可见，春秋战国时期，中国是处在奴隶社会与封建社会新旧交替此消彼长的过程中的事实是不容置疑的。

首先，奴隶制残余赖以存在的基础，即奴隶主对土地和奴隶的占有地位打破了。这一变化源于生产工具的进步和生产的发展。《淮南子·汜论训》中说：“古者剡耜而耕，摩厉而

<sup>①</sup> 参见傅筑夫：《中国古代经济史概论》，中国社会科学出版社1981年版。

耨，木钩而樵，抱甑而汲，民劳而利薄。后世为之耒耜耨锄，斧柯而樵，桔槔而汲，民逸而多利焉。”（屨为一种大蚌，甑是一种瓦器）中国在殷代有了铜，至晚在春秋末期已经掌握了冶铁技术，并且有了铁制农具。铁器的出现减轻了劳动强度，提高了生产力水平，促进了人口的增长。韩非子说：“今人有五子不为多，子又有五子，大父未死而有二十五孙，是以人民众而货财寡，事力劳而供养薄。”（《五蠹》）奴隶制度下产生的井田制受到了挑战，有限的井田难以供养日益增多的人口，铁器的出现也使维持生产所必需的奴隶数量减少，于是大量奴隶外逃垦荒的现象发生了。地主阶级巩固统治与相互兼并的战争都需要大量的粮食，井田制已无法提供日益增加的粮食需求，于是地主阶级也提倡开荒，“坏井田，开阡陌”“改帝王之制，除井田，民得卖买”，“公田不治”“王制遂灭”。（《汉书·食货志上》）土地都可以买卖了，也就意味着井田制消亡了。由于在各国相互兼并的战斗中立下战功的人也可以得到“善田利宅”，这些人又从另一渠道加入了私田主的行列，同样也加剧了井田制的灭亡。私田主进入城市后成为区别于“鄙”“野”之民的“国人”，他们与“工商之人”以及与旧贵族血缘已经疏远的人们一起构成了新的群体，导致了新的城乡格局的出现。

其次，新兴的私田主与工商业者以及从旧贵族阶级中分化出来的各种势力，首先提出在法律上确立私有财产的合法性，进而要登上政治舞台以权力保护私有财产，这便激怒了由于井田制被破坏而势力大大消弱的旧贵族，新旧势力的斗争不可避免地发生了。代表新旧势力权益的知识分子为着统治阶级的利益开展了斗争，“变古”与“法古”是这场斗争的焦点。站到尖锐斗争的前列的是极端专制主义与具有人文主义色彩的专制主义的统治者及其知识分子，前者结成为法家学派，后者为儒墨学派。

在神作为主宰一切的传说时代，除去神是不可抗拒的统治力量外，原始的人文主义成为维系人际关系的唯一力量，人民的言论大体也是自由的。“尧有欲谏之鼓，舜有诽谤之木，汤有司过之士，武王有戒慎之鞀。”（《吕氏春秋·自知》）“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。禹立谏鼓于朝，而备讯喉。汤有总街之庭，以观人诽也。武王有灵台之复，而贤者进也。”（《管子·桓公问》）“禹之时以五音听治，悬钟、鼓、磬、铎，置鞀以待四方之士。为号曰：教寡人以道者击鼓，谕寡人以义者击钟，告寡人以事者振铎，有狱讼者摇鞀。”（《淮南子·汜论训》）这些记载虽不尽可信，但也能反映出一部分传说时代的社会状况，反映了从无阶级社会向阶级社会过渡时期还残留着原始共产主义的陈迹。当我国进入奴隶社会之后，这种原始的人文主义便沿着两条轨迹向前发展了，其一表现为被剥削阶级对平等社会的向往与对残暴的统治者的声讨，这在《诗经》中的民歌里有大量的反映；其二随着阶级的分化奴隶主阶级时时要面对奴隶的反抗斗争，原始的人文主义在统治阶级那里异化为具有人文主义色彩的专制主义。在奴隶社会中原始的人文主义色彩的专制主义是极其微弱的，只能作为极端专制主义的陪衬。一方面奴隶主阶级宣扬“予一人”实行极端专制主义，例如商代奴隶主之刑法极其残酷，一人受罚，妻与子为奴。甚至在街上弃灰都要斩掉手臂。（《韩非子·内储说上》）另一方面他们也宣扬并实行了某些具有人文主义色彩的专制主义思想及措施，例如“命太师陈诗以观民风”（《礼记·王制第五》），“民惟邦本，本固邦宁”（《尚书·夏书》），“知人则哲，能官人。安民则惠，黎民怀之”（《尚书·皋陶谟》），“汝克黜乃心，施实德于民”（《尚书·商书》），“民之所欲，天必从之”（《左传·襄公三十一年引“泰誓”》）“上下交而其志同也”（《易·泰卦》），“上下不交而天下无邦也”（《易·否卦》）。

进入春秋战国中国社会急剧分化的时期之后，统治阶级所奉行的极端专制主义与具有人文主义色彩的专制主义在决定统治阶级命运的关键时刻分流了。斗争是极其尖锐残酷的，具有人文主义色彩的专制主义者儒家要以“亲亲”“君君臣臣父父子子”来调合阶级矛盾。旧势力的代表者们比儒家走得更远，而是以赤裸裸的屠刀来对付要求变法的“法术之士”，“其可以罪过诬者，以公法而诛之；其不可被以罪过者，以私剑而穷之。是明法术而逆主上者，不谬于吏诛，必死于私剑。”（《韩非子·孤愤》）斗争的残酷促使极端专制主义迅速发展并且在政治经济文化各个领域构成了极其完备的独裁专制理论。极端专制主义理论思想的集大成者是著名的法家思想家韩非。

秦王朝的建立是极端专制主义实践的结果，也是极端专制主义战胜具有人文主义色彩的专制主义的标志。而秦王朝的迅速复灭又最终导致了极端专制主义与具有人文主义色彩的专制主义的再次合流，这次合流使具有人文主义色彩的专制主义进一步巩固，占据了不可缺少的与极端专制主义相互协调的重要地位。而极端专制主义从此便与暴君、亡国之君联系在一起成为社会各个阶层包括皇帝都十分忌惮的社会思想。从此之后具有人文主义色彩的专制主义在不断确立重要地位的同时具备了另一种功能，这就是对极端的专制主义起着一定程度的约制作用。因为彻底的独裁专制主义尽管在社会转型时期起到过进步作用，但是对于劳动人民来说专制主义贯彻到极点则无异于重新回到旧制度中去了，而生产力的发展社会的进步以及人民群众的不断反抗又使得极端的专制主义难以彻底实施。地主阶级欲巩固自己的统治地位也不得不采取一定的措施给人民以喘息的机会，儒家思想地位的日益巩固及其理论的不断系统完备为地主阶级提供了不可替代的统治工具。“儒表法里”或“外儒内法”的说法不一定准确，但是却在一定程度上反映了封建专制主义的本质特征。

综上所述，我们可以看到一条清晰的脉络，经历了神的主宰一切，在神的面前人人平等之后，奴隶主阶级以“帝之元子”自居实行了奴隶主阶级专制主义，同时他们又难以摆脱神对自己的束缚，生产力的发展最终导致了奴隶主阶级的灭亡。地主阶级的兴起与其敢于向神权挑战有着因果关系，韩非为代表的法家坚决反对占卜，否定观测星象决定命运是其思想的重要组成部分，反映了地主阶级在上升时期的气魄与胆识。但是由于生产力的落后造成的历史局限，对神的怀疑背叛不可能造成人文主义的发展，造成的是极端专制主义的封建统治。极端专制主义实践的失败，使具有人文主义色彩的专制主义抬头，二者合流构成了中国封建社会专制统治的显著特征。当地主阶级封建统治确立之后，神的地位又得以回升，成为奴役人民群众的工具，不同的是它再也恢复不到主宰一切的地位上去了。

中国的封建社会之所以延续二千多年之久，其根本原因之一是极端专制主义与具有人文主义色彩的专制主义合流使中国的封建专制主义具有极端的残酷性与极强的自我调节功能，中国人民受封建地主阶级思想毒害之深经济剥削政治压迫之重在世界上也是突出的，虽则一代接一代地起来反抗，仍逃不脱作为改朝换代的工具的悲惨命运。

## 二、孔子和韩非子社会思想的专制主义内核

春秋战国时期是社会急剧分化的时期，先秦的政治家思想家无论其政治主张是“法古”还是“变法”，而对当时这种社会状况，都表现出了极其强烈的忧患意识。许多人准备有所作为，以挽救“礼崩乐坏”、“天下无道”的动荡局面。

孔子说：“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也。”（《论语·为政》）似乎他也知道对于旧礼的“损益”已是不可避免的了，而实际上远不止“因于”、“损益”。正是基于这一认识，孔子以“仁义”、“礼乐”和“忠恕”、“正名”为核心概念，以维护君主绝对统治下的社会秩序作终极目标，构建了系统的思想体系。这一思想体系后又为孟子等人所发扬光大，形成了以带人文主义色彩的专制主义为核心的完备的儒家学说。

韩非子认为，“古今异俗，新故异备”，“世异则事异，事异则备变”（《韩非子·五蠹》），“先王之言，有所为小，而世意之大者；有所为大，而世意之小者，未可必知也”（《韩非子·外储说左上》）。因此他坚决主张变法，并在广泛地研究了政治、经济、历史、外交的基础上提出了系统而完备的法家思想。韩非的思想为秦王朝的建立提供了决定性的理论基础，构成了中国极端专制主义的完备体系。

下面我们试图从社会学的角度对孔子和韩非子社会思想体系中的专制主义内核做一番剖析。

### （一）孔子专制思想的温和表征

儒家素以崇奉孔子学说为学派的基本特征，后由孟子和荀子发扬光大，及至汉武帝罢黜百家而独尊儒术后，更有两汉董仲舒和刘歆的今古文经学和谶纬之学、魏晋王弼和何晏的玄学、唐代韩愈的道统说、宋明程朱陆王的理学等为儒学之一脉相承，但它们无非以孔子“礼乐”、“仁义”、“忠恕”、“正名”为绪端，各加推演而衍生出诸种应时之说。因此，我们在本文中主要追循孔子这位思想大师的足迹，以“仁”和“礼”为起点而从广涉哲学、政治、伦理、经济、教育等多方面内容的儒学体系中析取出有关社会规范和秩序的思想。从中不难看出，先哲对理想社会形态的描绘是与对现实社会的改造构想一线相联的，而在“仁”和“礼”这极富人文主义色彩的外壳下深藏着的却是专制主义的内核。

#### 1. 仁—维系和谐人际关系的伦理规范

##### （1）仁的内涵

“仁”这一概念在孔子之前即已提出。《国语·晋语一》中载有“为仁者爱亲之谓仁，为国者利国之谓仁”。可见，当时人们对于仁的理解是有两种不同侧重的。而在孔子那里，“爱亲”和“利国”分别被发展成人的体验和实践的主要方面，它们一起构成“仁”的总体特性。

《说文》释“仁，亲也，从人二。”两个人在一起，则有互动发生，如何处理相互之间的关系就成了必须首先加以解决的问题。“樊迟问仁，子曰：‘爱人。’”（《论语·颜渊》）“爱人”可说是孔子“仁”说的出发点。作为对亲情的一种体验，爱在天性上有亲疏差别，但作为对他人关怀的一种实践，它又能层层向外延伸，由家人至族人，由族人至国人，由此构筑起和谐社会的基础，这无疑已上升至“利国”的实践了。只有做到了互爱，和谐的人际互动关系才能得以建立和维持，社会成员的共同生活才能得以有序展开。

“仁”以“爱人”为出发点，它同时还具有多个侧面，它们与“爱人”一起构成孔子的“仁”说体系。

“仁者爱人”，人为什么要去“爱人”而做一个“仁人”呢？孔子说，“不仁者不可以久处约，不可以长处乐。”“苟志于仁矣，无恶也。”（《论语·里仁》）可见，惟有仁人才能够安贫乐富，退而言之，纵使求仁未得实利，也无害处可言。这就给了世人以求仁的动力。何况，从常理出发，正常人谁乐于担上“恨人”恶名呢？至于孔子自己则在求仁方面给

了世人一个榜样——“朝闻道，夕死可矣。”（《论语·里仁》）

“子张问仁于孔子。孔子曰：‘能行五者于天下为仁矣。’‘请问之。’曰：‘恭，宽，信，敏，惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人。’”（《论语·阳货》）又“仲弓问仁。子曰：‘出门如见大宾，使民如承大祭。’”（《论语·颜渊》）这里，“仁”已从对亲情的体验上展扩开来，又成为对某一特定个体在与上下左右各类人物交往中能否应对自如的一种衡量。

“司马牛问仁。子曰：‘仁者，其言也讷。’曰：‘其言也讷，斯谓之仁已乎？’子曰：‘为之难，言之得无讷乎？’”（《论语·颜渊》）可见，孔子认为“仁”不仅意指行动的自如，还包括言辞上的谨慎。“多言而躁”以至“言多必失”是人们常犯的错误。“子曰：‘巧言令色，鲜矣仁！’”（《论语·学而》）又“恶利口之覆邦家者”（《论语·阳货》）。在孔子那里，花言巧语的人是鲜有仁德可言的，强嘴利舌颠覆国家的人更是可恶至极。究其根源，无非是言多而轻诺，轻诺则寡信，寡信必失众。

然而，孔子论“仁”最为全面清晰的恐怕还是答复颜渊的一段话。“颜渊问仁。子曰：‘克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。’”（《论语·颜渊》）约束自己，使自己的言行都合于礼，这才是“仁”的本意；而做到了这一点，天下之人都会以之为“仁人”，这才会归顺景仰他。在具体的实践上，孔子又将它简要地概括为“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”（同上）

于是，孔子从“爱人”的伦理意义出发对“仁”做了全面的发挥，为过渡到治国方略的构想做了必要的铺垫。

有一点我们还必须注意到，这就是孔子“仁”说体系形成的时代背景。春秋末年，犯上作乱、弑父弑君的“僭越”“无道”行为并非是普遍发生于社会各阶层之中，而主要是存在于统治阶级内部。因而孔子提出“仁”这一伦理规范更主要的是希图限制统治者的言行，这可以由“君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。”（《论语·宪问》）作为佐证。可是孔子自认为“少也贱”（《论语·子罕》），他不会轻率地忽视平民的存在和力量，正所谓“无野人，莫养君子。”（《孟子·滕文公上》）。更何况孔子还极力倡导“有教无类”（《论语·卫灵公》），而所教的内容在孔子那里又主要是知仁懂礼。因此，孔子总地说来是把以“爱人”为出发点的“仁”作为向全体社会成员宣扬的伦理规范。

## （2）仁的实现原则：忠恕

“仁”是孔子学说的核心概念，孔子除了从多个侧面阐明“仁”的涵义外，还对“仁”的实践做了严密的限定。

“子曰：‘参乎？吾道一以贯之。’曾子曰：‘唯。’子出，门人问曰：‘何谓也？’曾子曰：‘夫子之道，忠恕而已矣。’”（《论语·里仁》）所谓忠恕之义，无非设身处地而推己及人，它又有积极的和消极的两层意义。“己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”（《论语·雍也》）这是前一层意义；“己所不欲，勿施于人。”（《论语·颜渊》）这就是后一层意义了。

涉及人际交往，融洽而充实的关系实在是难以求得的。在孔子看来，若待上下左右以忠恕，处处以责人之心责己，时时以宽己之心宽人，则可以无隙、无怨、无诈，人人得以相安共处了。即如《礼记·大学》所载：“所恶于上，毋以使下；所恶于下，毋以事上；所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以从前；所恶于右，毋以交于左；所恶于左，毋以交于右。此

之谓絜矩之道。”

孔子以“忠恕”为实践“仁”的原则，但“仁”之于孔子并不是伦理规范的最高境界，“圣”才是最高境界。“子贡曰：‘如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？’子曰：‘何事于仁！必也圣乎！尧舜其犹病诸！’”（《论语·雍也》）可见，百姓的安居乐业始终是有圣德的帝王的一种施予。即使在论述一种伦理规范时，孔子也或隐或现地强调着君王的至高无上。但毕竟孔子是以人（当然包括百姓在内）为其学说构建和关注的基点，正是在这种意义上，我们认为其学说带有人文主义的色彩，尽管这种色彩常在我们耳边引来“嗟，来食！”的吆喝。

## 2. 礼—强化封建等级体系的制度规范

在中国文化史的前期，“礼”就已经存在了。到了周代，“礼”更与“宗法”与“井田”一道构成统治的三足支柱。<sup>①</sup>当时，“礼”具有极其复杂的内涵和多元化的功能。它既包括国际交往的仪式礼节，还包括贵族的冠、昏、丧、祭、燕、饗的典礼，同时还包括制度规范等方面的内容；它代表着人与神、人与祖先以及人与人之间的相互关系的规定。及至春秋时代，“礼”的涵义逐渐明朗化，而转向了政治社会方面。如《左传》所言：“礼，经国家，定社稷，序民人，利后嗣也。”

孔子认为，周朝因袭夏朝和殷朝制度上的优点而制定的周礼是十分完备的，值得后世遵奉。所以孔子言“礼”主要也是指称周礼，但他在将“礼”纳入自己以“仁”为中心的学说体系时又对之做了某些发展，强调了“礼”在“立身”方面的积极作用，从而将“礼”首先视为个体自我控制的一种内发的理性行为，其次才是外在的一种制度规范。这样，孔子就把“仁”和“礼”有机地联结成为一体。

### （1）礼的意义

孔子是极为重视“礼”的作用的，他说：“不学礼，无以立。”（《论语·季氏》）类似的话在《论语·尧曰》及其它篇中都有出现，但孔子自己并没有对“礼”的内涵做特别的阐释。《论语·为政》：“齐之以礼”。朱熹注：“礼，谓制度品节也。”仔细斟酌后可以发现，谓“礼”代表规定等级序列的制度规范是比较贴合孔子本意的。

“孔子谓季氏，‘八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也？’”又“三家者以雍彻。子曰：‘[相维辟公，天子穆穆]，奚取于三家之堂？’”再“季氏旅于泰山。子谓冉有曰：‘女弗能救与？’对曰：‘不能’。子曰：‘呜呼！曾谓泰山不如林放乎？’”（《论语·八佾》）周礼规定，天子能用八佾的乐舞，诸侯、大夫和士分别只能用六佾、四佾和二佾。季氏只不过是鲁国的大夫，依礼只能用四佾，可他竟然用了八佾；天子祭祀后，撤祭时歌《雍》，而仲孙、叔孙和季孙不过是三家大夫，撤祭时也唱着《雍》这首诗，而这首歌词却是“助祭的是诸侯，天子严肃静穆地在那儿主祭”，但在三家的庙堂上，既没有诸侯，更没有天子；依周礼，只有天子才能祭天下名山，诸侯则只可在封地内祭山，可现在身份只是大夫的季氏却也去祭泰山。对于这些僭越的举动，孔子是非常痛恨的。

“孔子曰：‘天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣执国命，三世希不失矣。天下有道，则政不在大夫。天下有道，则庶人不议。’”（《论语·季氏》）在孔子看来，“礼乐征伐自

<sup>①</sup> 参见胡秋原：《古代中国文化与中国知识份子》，香港：亚洲出版社1956年版，第78页。

诸侯出”、“陪臣执国命”都是违礼犯上的事情，这种“无道”的现象也决不会长久。

纵观春秋末期的形势，当时的社会似乎陷于“违礼而无道，无道复坏礼”这么一个怪圈之中。其实，处在急剧转型时期的社会陷入某种程度的失范状态是一种必然。周天子权威的旁落，各地诸侯的争雄，正是铁制农具出现后高度增长着的生产力对变革旧有生产关系的需求在现实社会生活中的折射，对周礼的变革已是大势所趋。可对于抱定“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”（《论语·八佾》）的想法的孔子来说，全部接受这一现实是痛苦的。

“季孙欲以田赋。使冉有访诸仲尼。仲尼曰：丘不识也。三发。卒曰：子为国老，待子而，若之何子之不言也？仲尼不对，而私于冉有曰：君子之行也，度于礼。施取其厚，事举其中，敛从其薄。如是则以丘亦足矣。若不度于礼，而贪冒无厌，则虽以田赋，将又不足。且子季孙若欲行尔法，则周公之典在；若欲苟而行，又何访焉。”（《国语·鲁语》）尽管孔子起初以西周的丘赋制度（有了军旅之事才临时征调）比将要实行的田赋制度（按田亩经常性征调）施加给百姓的负担要轻——事实上也并非如此——为借口而反对后者的实行，但其本意却是周公之礼不容篡改，至少不会得到他的认可。

此外，对于晋国铸刑鼎之事，孔子也持批判的态度，他叹道，“晋其亡乎，失其度矣”（见《左传》昭公二十九年），其原因无非他认为废弃了西周的礼仪法度会打破西周以来“贵贱不愆”的秩序，以至天下大乱。

总之，孔子论“礼”，其主旨还是在于强调“礼”本身所代表的君主意志及“礼”所要维护的上下尊卑的等级关系，在这一前提下，孔子也没有忘记提醒统治者慎刑罚、薄赋敛以“与民休息”。“苛政猛于虎”（《礼记·檀弓》）以及因“求也为之聚敛而附益之”而号召“非吾徒也，小子鸣鼓而攻之，可也。”（《论语·先进》）的话语更透出孔子护民以忠君的一片苦心。

孔子之为“至圣先师”，断不会因循守旧至食古不化的地步，这才有“礼云礼云，玉帛云乎哉？”（《论语·阳货》）的感叹。“礼”的精髓在于其内在制度化的规范方面，“玉帛”“酬酢”这些形式化的东西只是“礼”的枝末。这样，孔子就为自己接受对周礼的某些变革找到了根据，事实上，自春秋直至清朝灭亡长达两千五百年的历史长河中，封建的“上智”“下愚”的尊卑关系从来就没有打破过。

那么，实施“礼”的规定需要什么前提呢？“子曰：‘仁而不仁，如礼何？’”（《论语·八佾》）也即离开了“仁”，“礼”就成了一具空壳，对维持社会秩序的稳定就不会产生有益的作用。行文至此，我们有必要回头审视一下“仁”的内涵，孔子曾说“仁”即“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。表面上看来，“礼”和“仁”似乎互为条件：行“仁”必须合“礼”，行“礼”必须怀“仁”。全面考察一下可知，孔子所讲的“仁”和“礼”本是社会规范的两个方面。“礼”是就制度方面而言的，遵奉“礼”的时候要以“仁”为内在的理性而不以“礼”为外加的强制；“仁”是就伦理方面而言的，行“仁”的时候必须遵循一定的规律，方能求得有益的效果。

## （2）礼的实现原则：正名

“礼”在远古时代本谓敬神，自殷商始神权受到君权的挑战之后，意义更扩展为敬意及为表敬意而举行的种种仪式。至周朝，“礼”更明确化为包括等级制和宗法制在内的制度体系。

及至春秋末年，周天子权威旁落、公室衰微、大夫专权，正可谓“臣弑君”、“子弑父”、“下犯上”、“大并小”。为了使周礼得以发扬光大以确保社会的井然有序，孔子提出了

“正名”的原则。

所谓“正名”就是要严格地确定每个社会成员在社会关系网络中的恰当位置，使其严格地遵循这一位置赋予他的义务。“齐景公问政于孔子。孔子对曰：‘君君，臣臣，父父，子子。’”（《论语·颜渊》）政者，国事也。只有各守名分，国家才能稳定、社稷才能平安，否则，“名失则愆”（《左传·哀公十六年》），社会的混乱将不可避免。这正是孔子在回答子路问政中所表述的意思。“子路曰：‘卫君待子而为政，子将奚先？’子曰：‘必也正名乎！’子路曰：‘有是哉，子之迂也！奚其正？’子曰：‘野哉，由也！君子于其所不知，盖阙如也。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》）可见，孔子对刑罚在管理国家中的作用还是予以了正面肯定的。比如，叔向认为应将贪赃枉法的兄弟叔鱼定罪处罚，孔子对此赞扬说：“叔向，古之遗直也，治国制刑，不隐于亲。”（《左传》昭公十四年）这也从一个侧面说明孔子的“仁”“礼”学说并非局限于发展宗法制的“亲亲”思想，而是在一定程度上吸收了新兴法治派“利国”的观点。

“正名”的提出确实为“兴”“礼”标定了方向，但我们能很容易地看出，“正名”在规定上下尊卑的严格等级限时又在“礼”说体系中植入了一个悖论。“陈司败问昭公知礼乎，孔子曰：‘知礼。’孔子退，揖巫马期而进之，曰：‘吾闻君子不党，君子亦党乎？君娶于吴，为同姓，谓之吴孟子。君而知礼，孰不知礼？’巫马期以告。子曰：‘丘也幸，苟有过，人必知之。’”（《论语·述而》）鲁昭公娶了同姓女子为妻，这是违反周礼的行为，精通周礼的孔子在别人问及鲁昭公是否知礼时却做了肯定的回答，这当然不是孔子为代人受过而搪塞的一句“苟有过”的缘故，“为讳者礼也”（《史记·仲尼弟子列传》）才是真正的原因。于是，依礼而言，鲁昭公所为应为违礼，但谓其违礼却反而非礼，这就使“礼”说本身给人以攻讦的口实。当然，“礼崩乐坏”更是社会发展过程中变革旧制度的结果，孔子自己也说：“事君尽礼，人以为谄也”。（《论语·八佾》）可见，西周旧礼之遭变革已是大势所趋了。

### 3. 仁与礼的统合：理想的王道社会

孔子一生的事业在教学，而他的理想却在政治。<sup>①</sup>他生逢乱世，眼见诸侯争霸、生灵涂炭，故而立志救世。尽管他带着“知其不可而为之”的坚毅，其热心救世在当时并没有显出太大成效。但他所规划的理想社会却一直为后世人们所憧憬。

#### （1）由仁到仁政及由礼到礼治

中国古代的思想家，无论其是否具有人文主义思想，在论述社会运转的机制时基本上都是着眼于国家统治者的“为政”行为，孔子也不例外。他始终认为，国家是否太平及人民是否安乐都直接取决于君主是否具有优良的品性和合理的行为，所谓“政”“治”只是统治阶层的专事之业。

老子曾说：“治大国若烹小鲜。”（《老子·第六十篇》）烹小鱼是无须过多作料和过频翻搅的，治国同样忌讳严刑峻法和繁程杂序。孔子虽然颇为赞赏舜“无为而治”的业绩，但他也十分明了老子“无为而治”的方略在自己所处的时代已然无法实施，而只能作为有德君主“为政”的一种导向，在这种导向之下，“仁”和“礼”又成为了君主治国的充分而必要的原则。

<sup>①</sup> 参见宋淑萍：《中国人的圣书》，河北人民出版社1988年版，第96页。

“子曰：‘为政以德，譬如北辰居其所而众星共之。’”（《论语·为政》）《论语》中的“仁”涵括了“德”的总体，<sup>①</sup>言“德”即“仁德”似非牵强。事实上，孔子在阐释“仁”的内涵时，许多地方都表述了“仁政”的思想。因此，孟子才将孔子的“为政”思想做了发展并命之为“仁政”（见《孟子·滕文公上》），它不过是使孔子“为政”的思想名实贴合而已。所以，“为政以德”无非是忠告统治者以“仁德”的力量去治理国家，这样才能如“北辰”为“众星”所“共”一样地受到百姓的拥戴。除了具备“仁”，孔子认为“礼”之于统治者的理国治民也必不可少，他说道：“上好礼，则民莫敢不敬”（《论语·子路》）。于是，君王通“仁”达“礼”就可以使百姓既信且服，用现在的观点来看，他就兼具了感召权威和法理权威。

“仁”和“礼”固然可以作为有德君王加以内化而用以规范自身行为的准则，但它们更多地是被用作外加的准则以规范被统治者的行为。“子曰：‘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》）“仁政”和“礼治”的直接目的正是使百姓人心归服，确保王朝久长；而孔子所说的“近者悦，远者来。”（《论语·子路》）也就是“仁政”和“礼治”的直接结果。

孔子在论述其“为政”思想时并没有忽视“法”的效用。比如他认为若缺乏适中的法度，百姓就会无所适从，国家事务也就无序可言。（见《论语·子路》）但“法”只是从外部给百姓以威慑，令其不敢为非作歹，它不能从内部使其根除恶念。（见《论语·为政》）惟有“仁”和“礼”能够浸润人的心田，“其止邪也于未形”（《礼记·经解》）。然而，“仁政”“礼治”从根本而言毕竟是施诸人心的过程，效果虽然持久，但实施起来却极为困难。这不仅是因为被统治者的品性相差万千，以“仁”“礼”相“齐”费时费力，而且还因为这一过程对统治者的个人品性也提出了极高的要求。所以孔子说，“善人为邦百年，亦可以胜残去杀”（《论语·子路》），足见以“仁”“礼”完全替代“法”这一过程之漫长及对君王品性要求之严格。孔子对此有着异常深刻的洞悉，他因此从“仁”“礼”出发，首先对君王在“为政”中的行为准则做了规定。“季康子问政于孔子。孔子对曰：‘政者，正也。子帅以正，孰敢不正？’”（《论语·颜渊》）“政者，正也”是孔子政治思想的基础，也是孔子设想的理想社会的形成条件。孔子所言“子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃”（《论语·颜渊》），“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从”（《论语·子路》）等话语，出发点虽然不同，中心意思却是一致的。君王既为政治首脑，亦当为道德典范，只有做到身先百姓、爱护百姓、为民表率、为民服务，（见《论语·子路》及《论语·学而》）人民才会诚敬、效忠和奋勉，（见《论语·为政》），国泰民安的理想社会才有实现的可能。

## （2）“政”“治”的终极目标：孔子理想社会的图景

孔子主张统治者施“仁政”、行“礼治”，由己及人、由近及远，率先做到“格物”、“致知”、“诚意”、“正心”、“修身”、“齐家”以达“治国”与“平天下”的目的，这一思想无疑是具有进步意义的。他在论述现实的“为政”思想时，脑子里时刻都浮现着一幅理想社会的图景。综合孔子的言论，我们可以从物质和精神这两个层面上把握孔子理想社会思想的要旨。

<sup>①</sup> 参见韦政通：《中国思想史》（上册），中国台湾：大林出版社1985年版，第264页。

首先，理想社会在物质层面上的特征是富足和平均。

“子贡问政。子曰：‘足食，足兵，民信之矣。’子贡曰：‘必不得已而去，于斯三者何先？’曰：‘去兵。’子贡曰：‘必不得已而去，于斯二者何先？’曰：‘去食。自古皆有死，民无信不立。’”（《论语·颜渊》）这里，我们先不谈“信”这一精神层面的东西。“足食”与“足兵”是统治者取得“民信”的物质前提。若要在二者中仅择其一则以“足食”为先，这正反映了传统中国社会中“民以食为天”的共识，因为“足食”才是社会安定最为有力的保证，因而也是统治者政权牢固最为有力的保证。孔子的学生有若对此做了极好的注解，即所谓“百姓足，君孰与不足？百姓不足，君孰与足？”（《论语·颜渊》）

古代社会生产力水平低下，天灾人祸频繁，“足食”实为可望而不可及之目标。退而求其次，孔子提出了“均”的主张。孔子说，“丘也闻有国有家者，不患寡(贫)而患不均，……盖均无贫，……。”（《论语·季氏》）这正是规劝统治者在经济匮乏时不要急切求富，而应致力于建立一个财富平均的社会。

其次，理想社会在精神层面上的特征是教化。

“足食”只是孔子理想社会的基础，而不构成它的全部特征，人民有“信”才是孔子认为最重要的，这也是孔子认为统治者在“足食”和“民信”之中必须做一选择时应以后者为先的缘故。“子适卫，冉有仆。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。’”（《论语·子路》）“足食”而“无德”在孔子看来是与禽兽无二的生活。百姓“足食”后再“教之”以“仁”“礼”，这才是孔子理想社会的重要特征，也是百姓知足、社会和谐的重要保证。

不难看出，孔子在其理想社会图景中倾注了浓重的人道热情，反复强调以“富民”和“教民”为始终，但这绝不是说我们可以忽略孔子更为强烈的王道热情。显而易见，人民始终只是“富”和“教”的对象，是恩赐和教化的受体，断然不能成其为有独立意识和独立行动的主体。归根结蒂，人民只是君王绝对统治的对象，其“幸运”者也只不过是工具罢了。

至于后人根据孔子“仁政”“礼治”思想演绎出来的理想社会的高低两种型态——“大同之治”和“小康之治”（见《礼记·礼运》），虽然无违孔子的学说思想，但多少给人以添润拔高的感觉。于此不赘。

## （二）韩非子极端专制思想的实质

### 1. 性恶——极端专制主义的思想基础

韩非是法家思想的集大成者，他的理论思想最为完备，并且在秦灭六国统一中国的历史中得到了实际贯彻。因而在研究封建专制的确立时，我们着重对韩非的思想进行剖析。

用社会学的观点看，先秦的政治家思想家都是以推行自己的学说为手段企图对天下大乱进行整合的，而大多数思想家都是以维护君主的至尊地位为整合之最高目的的。法家尤其是韩非的这一特征最为明显，他毫不隐晦地要建立君主一个人的独裁专制，甚至将统治阶级除了君主之外的所有成员都看作“不可相信的人”。他要建立的是君主一个人的独裁专制，这同儒家“亲亲”、墨家的“兼相爱，交相利”，甚至同法家慎到“立天子以为天下，非立天下以为天子也。立国君以为国，非立国以为君也”，有着重大的区别。韩非把自己所要建立的社会秩序表述为“万物莫如身至贵也，位之至尊也，主威之重，主势之隆也”。（《韩非子·爱臣》）我们可以从殷商时代的奴隶主那里找到同样的思想，殷王以“天之元子”自居，要建立“予

一人”的独裁统治。在剥削阶级的专制思想本质上韩非并没有什么新的创造，他的新的“创造”在于将除了皇帝及几个“法术之士”之外的所有臣民都作为假设敌，作为只知道趋利避害而不择手段侵害君主的人，而君主时刻对臣下提防。韩非将君主的专制独裁推向了极端。

“人臣之于其君，非有骨肉之亲也，缚于势而不得不事也。故为人臣者，窥觐其君心也无须臾之休。”（《韩非子·备内》）

“为人主而大信其子，则奸臣得乘于子以成其私”“为人主而大信其妻，则奸臣得乘于妻以成其私”“夫以妻之近与子之亲而犹不可信，则其余无可信者矣。”（《韩非子·备内》）

“人臣之情非必能爱其君也，为重利之故也。”（《韩非子·二柄》）

“医善吮人之伤，含人之血，非骨肉之亲也，利所加也。故与人成舆，则欲人之富贵；匠人成棺，则欲人之夭死也。非与人仁而匠人贼也，人不贵，则舆不售；人不死，则棺不卖。情非憎人也，利在人之死也。故后妃、夫人、太子之党成而欲君之死也，君不死，则势不重。情非憎君也，利在君之死也。”（《韩非子·备内》）

韩非提出了自己的重要判断——“人主之患在于信人。信人，则制于人”。（《韩非子·备内》）这一判断是韩非专制独裁思想的一个十分重要的根据。我们不能脱离韩非的著作去寻求答案，任意推测，将这里的人臣、奸臣限定为“奴隶主阶级的代表”，事实上韩非是以“性恶”为出发点的。先秦时无论是哪一门哪一派的政治家思想家都是极端排斥异己的，而且即使在同一派譬如法家内部自相排斥甚至互相残杀的例子也是绝非仅止一二。

韩非要推行君主专制独裁的又一个根据来自于他对百姓黎民的认识，韩非认为：

“夫民之性，喜其乱而不亲其法”“夫民之性，恶劳而乐佚”“故治民者，禁奸于未萌”。（《韩非子·心度》）

“民智之不可用，犹婴儿之心也。”（《韩非子·显学》）

“适民心者，恣奸之行也。”（韩非子·南面）

“夫严刑重罚者，民之所恶也，而国之所以治也。哀怜百姓轻刑罚者，民之所喜，而国之所以危也。”（《韩非子·奸劫弑臣》）

如上所述，韩非认为“人臣者，窥觐其君心也无须臾之休”，而民又是“喜乱”“恶劳而乐佚”的，这与韩非理想中的臣民构成了尖锐的矛盾。韩非对理想中的臣民有过如下描述——

“贤者之为人臣，北面委质，无有二心。朝廷不敢辞贱，军旅不敢辞难；顺上之为，从主之法，虚心以待令，而无是非也。故有口不以私言，有目不以私视，则上尽制之。为人臣者，譬之若手，上以修头，下以修足；清暖寒热，不得不救；镆铔傅体，不敢弗搏。无私贤哲之臣，无私事能之士。”（《韩非子·有度》）

“进善言、通道法而不敢矜其善，有成功立事而不敢伐其劳。不难破家以便国，杀身以安主，以其主为高天泰山之尊，而以其身为壑谷黼洿之卑。主有明名广誉于国，而身不难受壑谷黼洿之卑。”（韩非子·说疑）

“臣毋或作威，毋或作利，从王之指。无或作恶，从王之路。”（《韩非子·有度》）

“民不越乡而交，无百里之戚”“贵贱不相逾，愚智提衡而立。”（韩非子·有度）

显然需求与现实之间是存在尖锐的矛盾的，韩非提出了理想中的臣民规范，却更看重“君臣异利”、“公私相背”、“上下一日百战”，因此韩非提出了“君不仁，臣不忠，则可以霸王矣。”（《韩非子·六反》），大臣无忠可言，不过是“缚于势”、“为重利”而事于君，驭臣治民的途径是“正赏罚而非仁下”（《韩非子·外储说右下》）

韩非要求君主不信忠不任德，“是以有道之主，不求清洁之吏，而务必知之术也”“序国者，非仁义也。”（《韩非子·八说》）对于本质上“恶劳而乐佚”的百姓只能“禁奸于未萌”“适民心者，恣奸之行也。”（《韩非子·南面》）“严刑重罚者，民之所恶也，而国之所以治也。”（《韩非子·奸劫弑臣》）在此基础上韩非提出了“明主治吏不治民”（《韩非子·外储说右下》）的统治思想。

## 2. 法术势——实现极端专制主义统治的工具

韩非在总结了历史的经验及前代、当代思想家和政治家的思想学说之后提出了自己的以法术势为核心的系统学说。

管子说：“法者，上之所以一民使下也”。并对法的重要性阐述为“君臣上下贵贱皆从法。”（《管子·任法》）这同儒家的“礼”有着某些相似之处，“礼，经国家，定社稷，序民人，利后嗣者也。”（《左传·隐公十一年》）“礼者，人主之所以为群臣寸尺寻丈检式也。”（《荀子·儒效》）。二者都是指社会秩序而言。管子又说：“生法者君也，守法者臣也，法于法者民也。”（《管子·任法》），可见法是君主专制御臣治民的工具。对于术与势韩非之前的政治家思想家也都有过一些论述，韩非在此基础上进一步提出法术势三位一体的专制思想——

“以道为常，以法为本。”（《韩非子·饰邪》）

“法审则上尊而不侵，上尊而不侵则主强而守要。”（《韩非子·有度》）

“矫上之失，诘下之邪，治乱决缪，绌羨齐非，一民之轨，莫如法。”（《韩非子·有度》）

“明君之蓄其臣也，尽之以法，质之以备。”（《韩非子·爱臣》）

“明主之国，令者，言最贵者也；法者，事最适者也。言无二贵，法不两适。”（《韩非子·问辩》）

“抱法处势则治，背法去势则乱。”（《韩非子·难势》）

“君无术则弊于上，臣无法则乱于下，此不可一无，皆帝王之具也。”（《韩非子·定法》）

“势重者，人主之渊也。君者，势重之鱼也。”（《韩非子·内储说下》）

“势足以行法”“势者，胜众之资也。”（《韩非子·八经》）

从以上引文中我们可以看出韩非是主张君主以法蓄臣治国，以权术和至尊之威势为推行法制的保障的。“威不贰错，制不共门。”（《韩非子·有度》），法只能由君主来制定。

“势足以行法”，“君无术则弊于上”，势与术作为法的保证缺一不可。张纯、王晓波认为，韩非的“术”可以分为立法之术、执法之术、御臣之术、外交之术。<sup>①</sup>其实韩非所讲的术就是“明君无为于上，群臣竦惧乎下”“术者，藏之于胸中，以偶众端而潜御群臣者也。故法莫如显，而术不欲见。是以明主言法，则境内卑贱莫不闻知也，不独满于堂；用术，则亲爱近习莫之得闻也，不得满室”。（《韩非子·难三》）可见，术就是君主心藏不露，独断专行，独揽权柄的御臣治民方法。而势则为君主立法、执法的绝对权威，“权势不可以借人。上失其一，臣以为百。故臣得借则力多，力多则内外为用，内外为用则人主壅。”（《韩非子·内储说下》）

韩非关于术与势的论述甚多，限于篇幅，本文着重从法的方面对其专制思想予以剖析。

法的内涵是什么？管子说：“尺寸也，绳墨也，规矩也，衡石也，斗斛也，角量也，谓之法。”（《管子·七法》）尹文子也为法做了具体解释“法有四呈……一曰不变之法，君

<sup>①</sup> 张纯、王晓波：《韩非思想的历史研究》，中华书局1986年版。

臣上下是也；二曰齐俗之法，能鄙同异是也；三曰治众之法，庆赏刑罚是也；四曰平准之法，律度量衡是也。”（《尹文子·卷上》）尹文子对法的解释有助于我们对韩非所说的法的理解，这里我们仅就韩非强调最多的也是其思想中最重要的组成部分进行分析，韩非所说的法的核心是赏罚，并且是主张重刑不赦的。

“圣王之立法也，其赏足以劝善，其威足以胜暴，其备足以必完法。治世之臣，功多者位尊，力极者赏厚，情尽者名立。善之生如春，恶之死如秋，故民劝极力而乐尽情。此之谓上下相得。”（《韩非子·守道》）

“明主之所管制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑德也。何谓刑德？曰：杀戮之谓刑，庆赏之谓德。为人臣者畏诛罚而利庆赏，故人主自用其刑德，则群臣畏其威而归其利矣。”（《韩非子·二柄》）

“设民所欲，以求其功，故为爵禄以劝之。”（《韩非子·难一》）

“明主之治国也，适其时事以致财物，论其税赋以均贫富，厚其爵禄以尽贤能，重其刑罚以禁奸邪，使民以力得富，以事致贵，以过受罪，以功致赏，而不念慈惠之赐，此帝王之政也。”（《韩非子·六反》）

“峻法，所以禁过外私也；严刑，所以遂令惩下也。”（《韩非子·有度》）

“明君之蓄其臣也，尽之以法，质之以备。故不赦死，不宥刑。”（《韩非子·爱臣》）

“言无二贵，法不两适，故言行而不轨于法令者必禁。”（《韩非子·问辩》）

“厉官威民，退淫殆，止诈伪，莫如刑。刑重，则不敢以贵易贱；法审，则上尊而不侵。”（《韩非子·有度》）

“赏莫如厚，使民利之；誉莫如美，使民荣之；诛莫如重，使民畏之；毁莫如恶，使民耻之。”（《韩非子·八经》）

韩非子提出严刑峻法不赦死的根据在他对臣民本性的认识，他认为：

“人无愚智，莫不有趋舍。”（《韩非子·解老》）。

“民之故计，皆就安利如辟危穷。”（《韩非子·五蠹》）

“人情皆喜贵而恶贱。”（《韩非子·难三》）

“民者好利禄而恶刑罚。”（《韩非子·制分》）。

韩非的法制思想中有两点是极其突出的，一是“内举不避亲，外举不避仇。”（《韩非子·说疑》）“明主之吏，宰相必起于州部，猛将必发于卒伍。”（《韩非子·显学》）；二是“法不阿贵，绳不挠曲。”“刑过不避大臣，赏善不遗匹夫。”（《韩非子·有度》）“诚有功，则虽疏贱必赏；诚有过，则虽近爱必诛。疏贱必赏，近爱必诛，则疏贱者不怠，而近爱者不骄也。”（《韩非子·主道》）用社会学的观点看，韩非的这些思想有利于旧社会秩序的分化，面对“礼不下庶人，刑不上大夫”（《礼记·曲礼上》）以及“君君臣臣父父子子”的保守的旨在维护旧的统治的儒家思想树起了一个更有生气和战斗力的对立面，为打击旧的宗族统治及法古派建立了理论思想基础。同时，这些思想有利于推进在社会转型期出现的社会流动，特别是对新兴的私田主、耕战之士及中下阶层提供了获得政治权利及经济地位的途径，为人的垂直流动、水平流动提供了机会与可能。作为农耕时代的生产力要素最重要的就是人与土地，在井田制已经破坏的基础上，只有当蕴含于人这个文化载体的潜能得以发挥时社会才能充满活力，从而使经济发展社会进步获得极其优化的社会环境。韩非的这些思想无疑是顺应了当时的历史发展的。正因为如此，他的“法不阿贵”“刑过不避大臣”“宰相必起于

州部，猛将必发于卒伍”的思想成为历代有作为的统治者崇奉的信条与广大劳动人民的理想追求。但是在漫长的中国封建社会里这些思想是很难彻底兑现的，即使在韩非本人的思想中它也必然与君主至尊、贵贱不相逾、民不越乡而交、连坐法等发生矛盾，形成二律背反。

### 3. 韩非子的理想社会——实现君主独裁的政治、经济、文化乃至思想上的全面专制

韩非处在社会大分化的时代，各国的君主为着自己的霸业相互开战，统治阶级内部矛盾重重，“重人”“奸臣”相互勾结结党营私，威胁着君主的统治地位；知识分子四处游说，儒家、墨家、纵横家、兵家、游侠武士以及阴阳家都在宣扬各自的思想；井田制遭到破坏后出现了私田主，工商阶层也不断壮大，私田主与工商阶层要求政治、经济地位得到保障，对统治阶级施以很大的压力；劳动人民不堪忍受压迫，逃离井田逃避兵役，甚至以行动反抗阶级压迫。针对这种情况，为了实现政治、经济、文化乃至思想领域全面专制，韩非从君主的根本利益出发，将奸臣、重人、儒家、墨家、纵横家、游侠、逃避兵役者、商工之民、阴阳家等一律当作打击对象。

韩非多次分析了“重人”“奸臣”权势过大对君主的危害，指出他们“挟愚污之人，上与之欺主，下与之收利侵渔，朋党比周，相与一口，惑主败法，以乱士民，使国家危削，主上劳辱，此大罪也。”（《韩非子·孤愤》）韩非认为“爱臣太亲，必危其身；人臣太贵，必易主位；主妾无等，必危嫡子；兄弟不服，必危社稷。”“奸臣蕃息，主道衰亡。”“诸侯之博大，天子之害也；群臣之太富，君主之败也。”他指出君主对臣下必须“尽之以法，质之以备”，要求臣下不许在国内立私朝（人臣处国无私朝），不许在封邑内搞独立王国（大臣之禄虽大，不得借威城市），不许拥有私人武装（不得臣士卒），不许与诸侯国私下交往（居军无私交），不许用私人财富收买人心（其府库不得私贷于家），大臣外出时不得带人马，不是传递君主的紧急命令而载有任何一件兵器就要处死不赦（不得四（驷）从，不载奇兵，非传非遽，载奇兵革，罪死不赦。《韩非子·爱臣》）

商鞅提出过君主御臣的具体措施，要达到臣下相互监督的目的就要使同级官吏“利异而害不同”，上下级官吏也要“事合而利异”，即使是统治集团的最高监察机构丞监也必须“别其势，难其道”使臣下没有条件结成朋党相互利用（《商君书·禁使》）。

韩非提出了君主御臣必须峻法严刑，甚至对有功者也要“审合刑名”，他提出“明主之道，一人不兼官，一官不兼事。”（《韩非子·难一》）以便对臣下进行审查。他主张君主对臣下的言行要进行严格的审查“人主将欲禁奸，则审合刑名。刑名者，言与事也。为人臣者陈其言，君以其言授之事，专以其事责其功。功当其事，事当其言，则赏；功不当其事，事不当其言，则罚。故群臣其言大而功小者则罚，非罚小功也，罚功不当名也；群臣其言小而功大者亦罚，非不说于大功也，以为不当名也，害甚于有大功，故罚”。自我吹嘘要罚，过分谦虚，甚至立了大功，只因“言小”也要罚。更有甚者，“明主之畜臣，臣不得越官而有功，不得陈言而不当。越官则死，不当则罪。守业其官，所言者贞也，则群臣不得朋党相为矣。”（《韩非子·二柄》），尽管大臣立了功，但不属于自己职权范围内的竟要处以死刑，连陈言不当也要问罪，哪还有什么言论自由，作为大臣的命运尚且如此，更何况黎民百姓了。

韩非对思想文化领域的专制十分重视，对除了法家之外的所有知识分子一概采取批判打击的立场，并且提出了具体的制裁措施。在批驳当时最为显赫的儒墨学派时，称儒家学说为

“言先王之仁义”的“愚诬之学”(《韩非子·显学》)称儒墨为“乱上反世”的“二心私学者”(《韩非子·诡使》),在指出儒墨崇尚尧舜的法古世界观的同时,韩非对儒家的“去利”“爱民”“轻刑”“轻赋”的主张进行了严厉的批判,反复强调了禁奸必用重刑,对人民群众进行残酷镇压的思想。

“夫奸必知则备,必诛则止;不知则肆,不诛则行”。“明主之治国也,众其守而重其罪,使民以法禁而不以廉止”。“不养恩爱之心而增威严之势。”(《韩非子·六反》)

“夫不变古者,袭乱之迹;适民心者,恣奸之行也。”(《韩非子·南面》)

“今不知治者必曰:得民之心。欲得民之心而可以为治,则是伊尹、管仲无所用也,将听民而已矣。”(《韩非子·显学》)

“人主有二患,任贤,则臣将乘于贤以劫其君;妄举,则事沮不胜。故人主好贤,则群臣饰行以要君欲,则是群臣之情不效;群臣之情不效,则人主无以异其臣矣。”(《韩非子·二柄》)

“今夫轻爵禄,易去亡,以择其主,臣不谓廉;诈说逆法,倍主强谏,臣不谓忠;行惠施利,收下为名,臣不谓仁;离俗隐居,而以诈非上,臣不谓义;外使诸侯,内耗其国,伺其危衅之隙,以恐其主曰:交非我不亲,怨非我不解。而主乃信之,以国听之,卑主之名以显其身,毁国之厚以利其家,臣不谓智。此数物者,险世之说也。”(《韩非子·有度》)

“世主美仁义之名而不察其实,是以大者国亡身死,小者地削主卑。何以明之?夫施与贫困者,此世之所谓仁义;哀怜百姓不忍诛罚者,此世之所谓惠爱也。夫有施与贫困,则无功者得赏;不忍诛罚,则暴乱者不止。国有无功得赏者,则民不外务当敌斩首,内不急力田疾作,皆欲行货财事富贵,为私善立名誉,以取尊官厚俸”“吾以是明仁义受惠之不足用,而严刑重罚之可以治国也。”(《韩非子·奸劫弑臣》)

“夫垂泣不欲刑者仁也,然而不可不刑者法也,先王胜其法不听其泣,则仁之不可以为治明矣。”(《韩非子·五蠹》)

在严厉批判了儒墨及其思想的基础上,韩非指出“群臣为学,门子好辩……可亡也”

(《韩非子·亡征》),因而他主张“明主之国,无书简之文,以法为教;无先王之语,以吏为师”(《韩非子·五蠹》)对于“二心私学者”要“破其群”、“散其党”、“禁其欲”、“灭其迹”,(《韩非子·诡使》)其目的是要在思想文化领域实行君主的专制统治,这一主张的实践者秦始皇采取的措施便是“焚书坑儒”。

对劳动人民的反抗进行无情地残酷镇压是韩非的专制思想的重要组成部分,他毫不隐晦赤裸裸地主张以严刑重罚对待人民群众,他的法家思想处处充满了杀气。

“言行而不轨于法令者必禁……是以愚者畏罪而不敢言,智者无以讼。”(《韩非子·问辩》)

“重罚者,盗贼也;而悼惧者,良民也,欲治者奚疑于重刑!”(《韩非子·六反》)

“诛莫如重,使民畏之;毁莫如恶,使民耻之。”(《韩非子·八经》)

“故治民者,刑胜,治之首也”“治民者,禁奸于未萌。”(《韩非子·心度》)

“严刑重罚者,民之所恶也,而国之所以治也。”(《韩非子·奸劫弑臣》)

“一民之轨,莫如法。厉官威民。退淫殆,止诈伪,莫如刑。刑重,则不敢以贵易贱,法审,则上尊而不侵。”(《韩非子·有度》)

连坐法是法家提出的镇压人民群众的重要手段，也是阶级压迫的残酷性的集中体现。商鞅提出“令民为什伍而相收司连坐，不告奸者腰斩，告奸者与斩敌首同赏，匿奸者与降敌同罚。”（《史记·商君列传》）。韩非也有同样的主张“匿罪之罚重而告奸之赏厚。”（《韩非子·奸劫弑臣》），其具体作法为“以一得十者，下道也；以十得一者，上道也。明主兼行上下，故奸无所失。伍、闾、连、县而邻，谒过赏，失过诛。上之于下，下之于上，亦然。是故上下贵贱相畏以法，相诲以利。民之性，有生之实，有生之名。”（《韩非子·八经》）“慎己而窥彼发奸之密。告过者免罪受赏，失奸者必诛连刑。”（《韩非子·制分》）连坐法推行的目的是要造成“民不越乡而交，无百里之威。贵贱不相逾，愚智提衡而立。”（《韩非子·有度》）“禁奸于未萌”即韩非所言“治之至也”。然而其结果也必然是将井田制破坏之后人民刚刚获得的人身自由统统限制起来，地主阶级与奴隶主阶级同为剥削阶级在对待劳动人民这一共同点上在此暴露无遗。

韩非的理想社会在经济与军事方面的主要追求是富国强兵，这也是大多数法家的共同主张，吴起“令贵人往实广虚之地。”（《吕氏春秋·贵卒》）商鞅也大力推行“草必垦”（《商君书·垦令》）。韩非也是力倡耕战的，“尽其地力，以多其积；致其民死，以坚其城守”“动作者归之于功，为勇者尽之于军，是故无事则国富，有事则兵强。”（《韩非子·五蠹》）。为了实现国富兵强的目的，他把不利于耕战的思想与势力都当作批判打击的对象。他十分痛心指出“断头裂腹播骨乎平原者，无宅容身，身死田夺；而女妹有色，大臣左右无功者，择宅而受，择田而食。”（《韩非子·诡使》）韩非对富国强兵理想的实现提出了三条措施，一是从“仓廩之所以实者，耕农之本务也。”（《韩非子·诡使》）的观点出发主张“民有余食，使以粟出爵，爵必以其力，则农不怠。”（《韩非子·赏令》）；二是“陈善田利宅者，所以战士卒也。”（《韩非子·诡使》）对作战有功者奖励善田利宅，达到“易民死命”之目的；三是打击逃避耕战之民，“禁游宦之民，而显耕战之士。”（《韩非子·和氏》）“明王治国之政，使其商工游食之民少而名卑，以寡趣本务而趋末作。”（《韩非子·五蠹》）

## 二、批判专制，超越传统，构筑全新的思想文化

我们在前面已经对孔子和韩非的社会思想中的专制主义成分进行了分析（应该指出的是这里所论述的并非他们思想体系的全部），概而观之，孔子与韩非思想的出发点尽管存在着较大差异，但是他们的归结点是同一的，就是始终强调百姓对君主的绝对服从，二者学说的核心是“君本位”思想，为维护封建专制统治服务。

历史已做出了回答，在中国极端的专制主义是难以彻底贯彻实行的，韩非所憧憬的“明主者，使天下不得不为己视，天下不得不为己听。”（《韩非子·奸劫弑臣》）君主至尊，将所有臣下都视为假设敌，而大臣百姓无任何言论行动自由，自上至下一律实行连坐，人们唯一可资发展自身的只有耕战、告奸，这样政治、经济、文化思想全面专制的社会肯定是长久不了的，每当这种“治之至也”的社会出现的时候这个王朝岌岌可危的时刻也便到来了。但是这并不是说韩非的极端专制主义受到了封建统治者的冷落，恰恰相反，他的专制主义思想在中国封建社会运行中成为主要的统治支柱，发挥了极其重要的作用，而在实施的过程中封建统治者往往在其专制主义的外层披上了具有“人文主义”色彩的外衣罢了。

纵观中国封建社会几千年来的运行过程，我们又可以发现历代君王几乎全都奉“孔学”

“儒术”为封建统治的最高教条。这里，除了“孔学”“儒术”本身具有极强的包容力和极广的适应力这么一些显而易见的因素外，传统的文化心理因素是不容忽视的。

自有文字记载始，上古的舜、尧即作为“有德”之君而为社会各阶层所认同，他们“恭己正南面而已”（《论语·卫灵公》的“无为而治”正是“仁政”或“王道”的典型范例。后代统治者为了标榜自己的圣明以拢络民心进而巩固自己的统治，通常也就给自己的统治披上“王道”的华丽外衣；而在这一华丽的外衣下，“法治”或“霸道”却是无时不在发挥作用的。历史上赤裸裸地实行“霸道”的君王是不多见的，最典型的要数秦始皇父子。在当时的历史条件下，秦始皇实施严刑酷法是为了整备国力以一统天下，但六国既灭、天下一统，毫无制约的封建“霸道”立即滑向“暴政”，以致二世胡亥众叛亲离。从秦王嬴政自号“始皇帝”至子婴投降，前后不过14年。秦王朝的短命给了后世历代帝王以明鉴，他们自觉或不自觉地都会将“王道”作为对“霸道”的一种制约，“孔学”“儒术”的至尊地位故而一直得以保持和宣扬。但是在中国封建社会两千多年历史中，“儒表法里”的“为政”格局从来都没有被打破过。

历史在前进，社会在发展，社会思想文化永远不会停留在原有的水平上。具有中国特色的现代化社会既是历史的继续，又是中华民族的新的开拓，伟大的事业需要并必然产生出全新的超越传统的思想文化。改革开放以来，构成思想文化的各种要素及其传播载体异常活跃，传播手段日益发展，一个不以人的意志为转移的现实是中国的社会思想文化正以前所未有的速度广度深度在不断更新。全新的思想文化是在超越传统吸收外来精华基础上产生的，本土文化是与现代化社会共生并互为依存条件的。因此任何阻碍新的思想文化发展的思想观点诸如“全盘西化”与闭关锁国、因循守旧都是与现代化建设事业背道而驰的。

我们注意到了一种倾向，即脱离马克思主义立场观点方法不顾及封建传统文化内核抽掉其阶级内容宣扬所谓“传统”，甚至将中国封建专制社会中存在的某些现象荒唐地捧为“民主”，认为当代资产阶级民主在中国封建专制主义社会中早已有之了。最为突出的是近年来出现了不顾史实拔高孔子的现象，沿袭封建社会对孔子的评价，称颂其为“大成至圣先师”“万世师表”，相信“半部《论语》治天下”，甚至对“五四”时反孔的是非提出怀疑。我们认为对孔子思想必须进行科学的研究，结合欣赏审美文化传播教育旅游各方面需要设立诸如演习周礼甚至祭孔活动项目也不无价值。但是任何事物总有一个度，任何文化现象都不是孤立的，正如电子计算机、航天飞机一样对人们的思想行为的影响已经超越了作为器物本身的价值。我们认为对于传统文化包括孔子与韩非的思想在内，决不能脱离对其思想内核的批判去谈继承。改革开放后，东西方文化的剧烈碰撞使一部分中国人的心理失却平衡，现有的价值体系自身也处在变革之中，尚无力扳回失衡的心理天平。于是有人试图搬出传统的思想文化以抗击西方文化的渗透，并以其作为中国现代化的思想根基。他们恰恰忘记了或是有意忽视了传统社会思想之中“儒表法里”所内含的非理性的“君本位”思想。有人以亚洲“四小龙”为例来论证中国传统思想文化在现代化过程中优于西方现代文化的观点，这里，他们同样有意无意地忽视了这样一个事实，“四小龙”所借鉴的只是中国传统思想文化中偏重人伦物理的内容，只是将它用作改良社会环境、融洽人际关系或提高组织管理效率的辅助手段，从来也没有将其作为国家或地区的复兴之本。即使如日本这么一个深受中国传统文化影响的国家一些人在研究《孙子兵法》、《三国演义》时也主要是为着寻求更为合理的企业经营之道。

当然，我们并不否认传统思想文化中有着类似“王道”或“霸道”的重人伦或重法度的合理因素，这些是可以有所侧重地用之于现代化实践过程中的。但是，我们不可以对“王道”或“霸道”整体学说中的“君本位”的专制思想视而不见。作为一种整体的专制思想体系，“王道”和“霸道”必须被超越。毛泽东说过，“人民，只有人民，才是创造历史的动力”。<sup>①</sup>这种马克思主义的唯物史观是与“君本位”的专制思想根本对立的，实际上它正在或已经构成为中国现代思想文化的重要组成部分。

马克思主义认为社会存在决定社会意识。发展至今天的中国社会走向现代化时，需要的是全新的思想文化。一个只知“因循”旧“礼”的民族在这个竞争激烈的星球上是不会有所作为的，其前途也绝不会光明。中共中央十三届七中全会公报指出我们要“坚定不移地推行改革开放”，“在深化经济体制改革的同时，积极推进政治体制改革，努力建设有中国特色的社会主义民主政治”。无疑，改革开放及中国特色的社会主义民主政治为全新的思想文化的建立指出了方向，提供了必要的条件和保证。

创造全新的思想文化决不是制造空中楼阁，对传统的东西是要继承的，但是马克思列宁主义的经典作家们首先强调的是对旧的传统的批判和改造。恩格斯说：“传统是一种巨大的阻力，是历史的惰性力，但是由于它只是消极的，所以一定要被摧毁。”<sup>②</sup>这是从本质上认识传统，从其维护旧的社会秩序的功能上认识传统，因此“共产主义革命就是同传统的所有制关系实行最彻底的决裂；毫不奇怪，它在自己的发展进程中要同传统的观念实行最彻底的决裂”。<sup>③</sup>同时，我们还要看到，马克思主义同历史虚无主义之间有着天壤之别，他们不仅仅看到了传统的本质，也认清了新与旧之间的必然联系，要在批判的过程中对旧的传统进行改造，列宁的两段话从两个方面向我们昭示了一个马克思主义者对待传统文化的正确立场，“真正伟大的革命是从旧东西以及改进旧东西的意图和追求新东西（新得连一丝一毫旧东西也没有）的抽象愿望之间的矛盾中产生的”<sup>④</sup>“只有确切地了解人类全部发展过程所创造的文化，只有对这种文化加以改造，才能建设无产阶级的文化，没有这样的认识，我们就不能完成这项任务”。<sup>⑤</sup>从传统是一种“巨大的阻力”“历史的惰性力”“只是消极的”“一定要被摧毁”“要同传统的观念实行最彻底的决裂”与“只有确切地了解人类全部发展过程中所创造的文化，只有对这种文化加以改造，才能建设无产阶级的文化”这两个方面认识传统对待传统，我们才能创造出与现代化事业共存的全新思想文化。

1991年2月

① 毛泽东：《论联合政府》，《毛泽东选集》第3卷，第1031页。

② 恩格斯：《“社会主义从空想到科学的发展”英文版导言》，《马克思恩格斯选集》第3卷，第402页。

③ 马克思恩格斯：《共产党宣言》。

④ 列宁：《宁肯少些，但要好些》，《列宁选集》第4卷，第708页。

⑤ 列宁：《青年团的任務》，《列宁选集》第4卷，第348页。

## 主要参考文献：

- 范文澜：《中国通史简编》，人民出版社1964年版。
- 吕振羽：《简明中国通史》，人民出版社1955年新一版。
- 郭沫若：《中国古代社会研究》，人民出版社1954年版。
- 侯外庐：《中国封建社会史论》，人民出版社1979年版。
- 杨孝琰：《中国社会思想史》，中国台湾：五南图书出版公司1982年版。
- 韦政通：《中国思想史》，中国台湾：大林出版社1985年版。
- 杨荣国：《中国古代思想史》，江苏人民出版社1973年版。
- 柳诒征编著：《中国文化史》，中国大百科全书出版社1988年版。
- 祝瑞开：《先秦社会和诸子思想新探》，福建人民出版社1981年版。
- 宋淑萍：《中国人的圣书》，河北人民出版社1988年版。
- 杨伯峻：《论语译注》，中华书局1980年版。
- 杨伯峻：《孟子译注》，中华书局1960年版。
- 陈奇猷：《韩非子集释》，上海人民出版社1974年版。
- 南京大学《韩非子》校注组：《韩非子校注》，江苏人民出版社1982年版。
- 张纯、王晓波：《韩非思想的历史研究》，中华书局1986年版。

责任编辑：张力之

## 全国城市街道工作委员会1990年年会召开

1990年11月22日—27日由国家民政部主办、广州南华西街承办的“全国城市街道工作委员会1990年年会”在广州召开，与会代表近200名。此次会议旨在交流和推广城市街道工作经验，探索城市街道体制改革，推动街道工作，使城区街道在稳定社会、促进城市两个文明建设中发挥更大作用，以此进一步加强基层政权建设。

本次会议是1990年4月中旬由原“中国城市街道工作者联谊会”更名为“中国基层政权建设研究会城市街道工作委员会”后的首次年会。研究会的成立和此次年会的召开都标志着街道体制改革方面的探索和街道工作研究已开始被政府和社会所承认与理解，街道工作由此而进入了一个新的阶段。

（张志敏）