

科学发展的

历史追溯与多维审视

KEXUE FAZHANGUAN DE
LISHI ZHUISU YU DUOWEI SHENSHI

黄晓利
编著



西南交通大学出版社
[Http://press.swjtu.edu.cn](http://press.swjtu.edu.cn)

科学发展观的历史追溯与多维审视

黄晓利 编著

西南交通大学出版社

· 成都 ·

图书在版编目 (C I P) 数据

科学发展观的历史追溯与多维审视 / 黄晓利编著.
—成都: 西南交通大学出版社, 2010.9
ISBN 978-7-5643-0837-7

I. ①科… II. ①黄… III. ①社会主义建设模式—研究—中国 IV. ①D616

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 167111 号

科学发展观的历史追溯与多维审视

黄晓利 编著

责任编辑	秦振秀
封面设计	本格设计
出版发行	西南交通大学出版社 (成都二环路北一段 111 号)
发行部电话	028-87600564 87600533
邮 编	610031
网 址	http://press.swjtu.edu.cn
印 刷	成都蜀通印务有限责任公司
成品尺寸	170 mm×230 mm
印 张	20.75
字 数	375 千字
版 次	2010 年 9 月第 1 版
印 次	2010 年 9 月第 1 次
书 号	ISBN 978-7-5643-0837-7
定 价	45.00 元

图书如有印装质量问题 本社负责退换
版权所有 盗版必究 举报电话: 028-87600562

序 言

社会发展问题是人类经久不息、永恒探讨的话题。探讨发展问题的意义之一正如《新的发展观》一书的序言中所说：对整个发展问题的看法同时就是理解现实和现时代的钥匙。

作为事物的一种运动状态，发展一般有广义和狭义之分。广义的发展概念是指事物自身与其周围环境在其相互联系、相互作用过程中的协调发展，就社会发展来讲，主要是指以物质资源生产的增长为基础的实现经济增长与环境、资源、社会发展和人的全面发展之间的协调、可持续发展；而狭义的发展概念主要是指单纯的经济增长。自第二次世界大战以来，在各种社会科学研究和大众媒体中，人们在理论和时间上往往从狭义的角度来理解和使用“发展”的概念，如“发展是为了通过现代化的生产手段和合理的社会组织，增加生产，提高生活水平，而引起新事物的社会变迁过程”。“发展观是关于发展的本质、目的、内涵和要求的总体看法和根本观点”。通常情况下，“发展观”也有广义和狭义之分，单纯探讨经济发展问题可以说是狭义的发展观，而追求经济可持续发展与社会全面进步被视为广义的发展观。同“发展”概念一样，人们一般也从狭义的角度来理解和使用“发展观”概念。

一个完整的发展观至少应包括单个相互联系的内容：为什么发展、为谁发展和怎样发展，即要明确发展的动因、发展的目的和发展的形式或途径。传统的非科学的发展观以物位中心，甚至狭隘地以金钱为价值取向。这种发展观把经济的增长作为唯一的发展目的和衡量标准，因而在发展方式、发展途径上往往采取为了单纯的物质增长而不惜牺牲资源和环境的单一发展模式。而先进的科学发展观则以人为中心，主张通过物的发展来实现经济增长与环境、资源、人类社会之间的全面、协调、可持续发展。这种发展观不以经济增长的快与慢为目标和衡量标准，而是对增长质量的好与坏、增长与发展、增长与进步之间的协调关系等一系列标准进行综合考虑。

中国共产党在新世纪领导中国现代化的伟大实践中所形成的具有中国特色的科学发展观正是这样的发展观。它科学地回答了为什么发展、为谁发展和怎样发展等一系列问题，是中国共产党在推进社会主义现代化进程中理论创新的具体表现之一，也表明实践的进步使得人们对“发展”和“发展观”的认识逐步由狭

义走向广义，从单一走向全面，这是一个伟大的创新。在解决中华民族和中国特色社会主义事业的发展问题上，克服和防止各种负面发展观的影响，坚持和发展具有中国特色社会主义的科学发展观。

本书主要以国外发展理论为借鉴，以中国的社会主义现代化建设理论与实践为主要内容，研究过程中既采取与时俱进的态度又不隔断历史，既注重全面考察发展的实际，又注重考察发展过程的重要问题，试图在科学发展观的历史依据、创新的价值表现、“四个文明”的科学内涵等方面做一些探讨。

作 者

2010年6月

目 录

第一章 中国古代与近代的发展观	1
第一节 先秦至魏晋南北朝时期的发展思想	1
第二节 隋唐至两宋时期的发展理论	16
第三节 明末清初时期的发展理论	29
第四节 中国近代思想家的发展观	36
第二章 西方古代与近代的发展观	45
第一节 古希腊、古罗马时期的发展观	45
第二节 欧洲中世纪思想家的发展观	54
第三节 16~18 世纪欧洲思想家的发展理论	60
第四节 19 世纪欧洲思想家的发展观	77
第三章 现代西方发展观	88
第一节 生态伦理学	88
第二节 经济增长观	98
第三节 可持续发展观	101
第四节 综合发展观	109
第四章 马克思主义的发展观	113
第一节 社会有机体理论	113
第二节 人的全面发展理论	123
第三节 和谐理论	133
第五章 中国共产党的发展观	142
第一节 毛泽东的发展思想	142
第二节 邓小平的发展思想	147
第三节 江泽民的发展思想	153
第四节 中国共产党探索科学发展的历史启示	161
第六章 新时期的科学发展观	181
第一节 科学发展观形成的时代背景	181
第二节 科学发展观的基本内涵	194

第三节	科学发展观的当代价值	202
第七章	科学发展观的物质文明维度	218
第一节	物质文明概述	218
第二节	发展生产力是科学发展观的首要任务	221
第三节	不断提高人民的物质生活水平是科学发展观的 根本目的	226
第四节	科学发展观物质文明维度	231
第八章	科学发展观的精神文明维度	236
第一节	精神文明概述	236
第二节	精神文明是科学发展观实现人的全面发展的 客观要求	241
第三节	塑造和坚持社会主义先进文化是科学发展观的 不懈追求	246
第四节	科学发展观精神文明维度	251
第九章	科学发展观的政治文明维度	257
第一节	政治文明概述	257
第二节	社会主义与政治文明的关系	260
第三节	建设社会主义民主政治是科学发展观的奋斗目标	269
第四节	科学发展观政治文明维度	277
第十章	科学发展观的生态文明维度	281
第一节	生态文明概述	281
第二节	生态文明是社会主义文明体系的重要组成	287
第三节	生态文明建设是科学发展观的重要内涵	295
第四节	科学发展观生态文明维度	296
第十一章	科学发展观的科学技术维度	304
第一节	科学发展观是科学精神与人文精神的统一	305
第二节	科学技术对于实践科学发展观的动力作用	308
第三节	科学发展观对于克服科技异化的价值导向作用	312
第四节	和谐社会应树立正确的现代科技发展观	320
参考文献		325

第一章 中国古代与近代的发展观

自从人类超越自然而构成人类社会以后，世界的发展便分化为自然界的发展、人类个体的发展以及人类社会的发展三幅既相互区别又不可割裂的图景。在这个图景中，人、自然、社会构成了人类发展主题的最基本的三个元素。虽然在不同的时代这三个元素的内涵和外延具有一定的差异，但毫无疑问，任何关于发展的观点和理论都是基于这三元素之间关系的思考而建立起来的。

在中华民族悠久的历史中，曾产生过许多各具特色的发展思想。从先秦到近代，中华大地风起云涌，创立了灿烂优秀的中华文明，其中蕴涵着丰富的社会发展思想。这既是历史留给我们的宝贵财富，也是分析科学发展观的思想原点。在这一漫长的历史时期，发展图景中的人、自然、社会三元素关系总体是遵循着“自然比例的逐渐消融”“人的地位的开始隐现”和“社会本体的备受重视”的发展路线。

第一节 先秦至魏晋南北朝时期的 发展思想

从远古三代到魏晋南北朝，中国社会的发展经历了几千年的风风雨雨。中华文明的起源、诸子百家的争鸣、儒道佛思想的形成与传播等构成了这一段历史时期的时代主题，其中蕴含着较为丰富的社会发展思想，是中国古代发展理论的建立时期。

一、远古三代（夏商西周）：中国发展思想的起源

虽然中华民族的祖先经历了漫长的原始社会，但从文化思想的角度来说，



正如恩格斯所指出的“只有奴隶制才使农业和工业之间的更大规模的分工成为可能，从而为古代文化的繁荣……创造了条件”^①。因此，我们考察中国发展思想的起点无疑应该是中国的奴隶社会时期，主要是历史上的夏、商、西周时期。^②大致来看，三代时期社会生活的外在表象和内在规律主要有：其一，自然环境对社会生活发展影响巨大；其二，氏族、家族本位思想浓厚；其三，等级礼制观念盛行；其四，宗教信仰社会生活化。^③从这些时代的主题思想中，我们可以看出远古三代时期的发展思想主要呈现出以下几个基本特点：

（一）主导思想：天命神灵主义

远古时代，受到当时落后的科学文化的限制，社会的生产、生活实践基本上受制于自然。这时候，不是人类支配自然，而是自然支配人类。由此，认识、解决与强大的自然之间的关系便成了该时代社会发展所面临的首要问题。就当时人类的能力来说，周围千变万化的自然现象是人类所无法对抗和控制的“超力量”。也就是说，人类要发展就只有遵从这些“超力量”的意志，也即人类的发展是由这些“超力量”所决定的。于是，自然界的山川日月、天地河水、草木禽兽等获得了一种“超自然”的身份——神灵，成了一种人类崇拜、祈求的对象。神、鬼、祖先、上帝、天命等，不仅主宰着世界，而且支配着世间一切事物的发展。可以说，在这一历史时期，发展的实质就是“天命”。这种自然力量异化而产生出来的宗教天命神灵主义思想在远古三代的发展理念中始终占据着主导地位。

夏人崇鬼，殷人尊神，周人爱言天命，远古三代时期天命神灵思想在政治经济文化生活中发挥着非常重要的作用，祭祀、占卜等宗教活动贯穿于社会生活的方方面面。^④夏朝是中国古代第一个王朝。夏文化时期，万物有灵的观念十分突出，同时，以人性祭祀祖先神灵或祭祀万物的活动也非常盛行。《国语·鲁语上》有云：“夫圣王之制，祀也。法施于民则祀之；以死勤事则祀之；以劳定国则祀之；能扞大患则祀之；非是族也，不在祀典。昔烈山氏之有夭

① 《马克思恩格斯选集》（第三卷），人民出版社1972年版，第220页。

② 在中国历史上，严格意义上的远古三代是指夏、商、周（包括西周和东周）三代。中国的奴隶社会则在公元前两千年左右开始产生，共经历了夏、商、周（西周和东周的春秋时期）三个朝代，共一千六百多年。由于春秋和战国时期的发展思想具有很大的趋同性，因此本书把处于奴隶社会的东周春秋时期的发展思想与封建时期的战国时期一起合并进行讨论。

③ 参见宋镇豪：《夏商社会生活史》绪论部分，中国社会科学出版社1992年版。宋先生认为应该从八大方面来把握夏商社会生活史，本书略有修改。

④ 颜晓峰、谈万强等：《科学发展观的历史进程》（上卷），人民出版社2006年版，第39页。

下也，其子曰柱，能植百谷为蔬。夏之兴也，周弃继之，故祀以为稷。”在殷商社会，“国之大事，在祀与戎”（《左传》成公十三年），天命神灵主义仍占据着支配地位。与夏朝不同的是，殷商通常把祖先神与天神的崇拜结合在一起，即赋予自然神以某种社会的属性。这可以说是后代社会发展思想由重自然的“天道”倾向向“人道”倾向转化的发端之处。西周同殷商一样，秉承的是天命神学的观点，对上帝鬼神的崇拜是作为社会发展的头等大事。但周人对天命神灵的态度是既崇拜又怀疑，一方面坚持“受天有大命”（《〈大孟鼎〉铭》）；另一方面则认为“天命靡常”，故应“以德配天”。可以看出的是，西周的发展思想中已经孕育着道德起源的迹象。

可见，在远古三代时期，随着中华文明的逐渐发展，人们开始要求对人类世界发展的根源的了解，要求对人类自身命运的探求。当事物支配人类而人类难以征服事物时，经过自己反思，人们相信天命具有绝对的权威，他们的命运是神定的，反射着神灵的意志。宗教天命神灵主义思想就由此而演化为当时人们对发展问题探索的解答——即唯神灵之命是“受”，回答了社会发展和社会变革的力量之源的问题。

（二）辅助理论：宗法礼制思想

在解决了发展理论中人类与自然的关系以后，远古三代的社会发展面临的就是人与社会之间的关系问题，在当时主要体现为社会秩序的问题或者说社会控制的问题。确定继续秩序以及阶级之间、宗族内部各自的权利和义务，二者相辅相成，是宗法制度的基本内容。与此相适应，为了加强宗族内部的凝聚力，祖先崇拜被推进到新的高度；而为了维持阶级之间的秩序，礼制则登上社会舞台。《国语》载：“古者，先王既有天下，又崇立于上帝明神而敬事之，于是乎有朝日、夕月以教民事君。”《礼记》也说：“郊社之礼所以事上帝也，宗庙之礼所以祀乎其先也。明乎郊社之礼，谛尝之义，治国其如示诸掌乎！”

尚礼是中国古代政治的特色。《左传·隐公十一年》云：“礼，经国家，定社稷，序民人，利后嗣者也。”礼制形成于父系氏族社会末期，经夏、商两代的发展，至西周时期，已成为规范人们活动的基本准则，在以后中国漫长的封建社会时期仍具有重要影响。“周因于殷礼，其损益可知也。”（《论语》）夏礼、殷礼和周礼虽然各有其特色，但却都是一脉相承的渊源继承关系。

远古三代时期的这种宗法制度与礼制文化对政治生活的巩固与社会秩序的安定起到了十分重要的作用，构成了时代社会发展的重要屏障。然而它的

影响并不仅限于此，可以说，自周公制礼以后，宗法意识和礼教文化已深深地渗透于中华文化的血脉之中，其后两千多年来中国社会的性质基本上亦由此而发端。

综上所述，远古三代的发展思想是在宗教的形式中和宗法的文化中形成和发展起来的。浓烈的宗教神灵色彩的天命思想是其最主要的特点。虽然由于当时社会条件的限制，其发展思想还很不成熟和零散，从本质上是不利于人类自己的发展的。但其中蕴涵的“天命思想”“礼制文化”以及《周易》的朴素辩证法发展思想都对后代产生了深远的影响。

二、春秋战国：中国发展思想的第一次大碰撞

从公元前 770 年西周灭亡周平王东迁，到公元前 221 年秦王政灭亡六国统一中国，是我国历史上的春秋战国时期。春秋时期我国奴隶社会瓦解，战国时期我国封建社会形成，这是我国历史上社会变革和思想碰撞最为活跃的时代之一。社会的急剧变革不仅产生了对社会发展进行理论探讨的现实需求，而且也为社会发展研究提供了大量鲜活的素材和实践的空间。由此，中国古代的发展思想迎来了第一次千载难逢的百花齐放、百家争鸣的繁荣景象。

（一）儒家“伦理型”发展思想

儒家是中国古代最有影响的学派，“性服忠信，身行仁义，饰礼乐，选人伦，以上忠于世主，下以化于齐民。将以利天下”（《庄子·渔父》）。由孔子开创的儒家学派，以“仁”为学说核心，以中庸辩证为思想方法，以伦理为突破口和准绳来分析和解决社会发展中人、自然、社会之间的关系。道仁义、明人伦与重教化是儒家学派的基本特点。伦理仁义说可以说是先秦儒家思想的核心。《汉书·艺文志》认为“儒家者流……游文于六艺之中，留意于仁义之际”，《孟子·梁惠王上》“王何必曰利，亦有仁义而已矣”，《尽心上》“何谓尚志？曰：仁义而已矣”，《易传》“立人之道曰仁与义”，以及《荀子·荣辱》“仁义之统”等说法，都表现出对仁义核心地位的肯定。仁代表的是生生之德，义代表的则是令行禁止，“仁以爱之，义以正之”，一柔一刚，一生一杀，社会发展才得以和谐有序。^①

将伦理道德引入人与自然的关系之中，是先秦儒家的一大特色。《易传》

^① 参见王博：《早期儒家仁义说的研究》，该文曾于台湾大学东亚文明中心 2004 年 11 月 18、19 日举办之“东亚语文学与经典诠释学术研讨会”上宣读，并收入该中心所编之论文集。

曰：“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位，何以守位曰仁。”（《易传·系辞》）“君子体仁，足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。君子行此四德者，故曰：乾，元亨利贞。”（《易传·文言》）周敦颐解释说：“天以阳生万物，以阴成万物。生，仁也；成，义也。故圣人在上，以仁育万物，以义正万民。”（《周敦颐集·通书》）对此，荀子认为：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。”

在处理人与社会之间的关系上，先秦儒家仍然采用“仁义”伦理道德学说。孔子以“复礼”作为他的救世方略。“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《八佾》）“能以礼让为国乎，何有？不能以礼让为国乎，如礼何？”（《里仁》）在孔子看来，人唯具有仁的精神，才会自觉地守礼，仁是礼的内在根据所在。在孟子看来，仁义是一切社会关系的基础，是一切社会秩序的保证，是平治天下的根本所在。“未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也。”（《梁惠王上》）“三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。国之所以废兴存亡者亦然。天子不仁，不保四海；诸侯不仁，不保社稷；卿大夫不仁，不保宗庙；士庶人不仁，不保四体。”（《离娄上》）荀子在坚持“仁义隆礼”的同时，强调人伦关系之“定分”和“礼、法之并用”，认为“隆礼重法，则国有常”（《君道》）。^①

先秦儒家的发展思想中对于“人”是相当重视的，蕴涵着丰富的人本思想。孔子就提出过“仁者人也”（《礼记·中庸篇》）和“仁者爱人”（《论语·颜渊》）的主张。孟子有“民为贵，社稷次之，君为轻”（《孟子·尽心下》）的观念。荀子则有“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气、有生、有知亦且有义，故最为天下贵也”的思考。

（二）墨家“实用型”发展思想

墨家的主张有十：兼爱、非攻、尚贤、尚同、节用、节葬、非乐、非命、天志、明鬼。与儒家“正其谊不谋其利，明其道不计其功”的理想主义的伦理道德型发展思想不同，墨家针对当时的实际，为了实现“富裕、繁庶、安定”的社会发展目标，主张采用一种较为灵活的实用主义。^②

墨家认为发展的主旨是“求兴天下之利，除天下之害”。由此，他们根据具体情况，提出了五项、十事的思想，即“凡入国，必择务而从事焉。国家昏乱，则语之尚贤、尚同；国家贫，则语之节用、节葬；国家寔音湛涵，则

① 谢遐龄：《中国社会思想史》，高等教育出版社2003年版，第12-49页。

② 葛兆光：《中国思想史》（卷一），复旦大学出版社2001年版，第106页。

语之非乐、非命；国家淫僻无礼，则语之尊天、事鬼；国家务夺、侵陵，则语之兼爱、非攻”（《墨子·鲁问篇》）。

孟子说“墨子兼爱，摩顶放踵利天下为之”（《孟子·尽心上》）。这句话明确点出了墨家发展思想的核心是“兼相爱，交相利”（《左传·僖公二十二年》）。也就是说，墨家认为，要想社会健康发展，就必须坚持贯彻“兼相爱，交相利”的原则。其他各方面的主张均是在“兼爱观”的基础之上展开的。如，“非攻”的主张无疑是“兼爱观”发展的必然结果而已；“尚贤”“尚同”的主张则是“兼爱观”在政治上的体现；“非乐”“节用”“节葬”的主张则是“兼爱观”在社会经济上的体现；“非命”“天志”“明鬼”的主张则是为“兼爱观”建立一个哲学的根基。

总的来看，墨家以是否有用与无用、有利与无利为衡量社会发展的唯一标准，根据具体情况而提出来的发展思想，在当时有着十分积极的意义，对于我们今天也依然有着一定的启发意义。但是其“蔽于实而不知文”（《荀子·正论》），唯以实用实利为标准，看不到礼乐文化等在社会发展中的内在社会价值所在，实为墨家发展思想的一大缺陷。^①

（三）道家“无为型”发展思想

道家思想的原点是无名无形、先天地万物生而为之本源的“道”。“道”不仅具有“万物所以生之总原理”的形而上意义，而且也是“为天下式”（《老子》第二十二章）、“为天下正”（《老子》第三十九章）的指导人间社会发展的根本原则。^②“从事于道者，同于道；德者，同于德；失者，同于失。”（《老子》第二十三章）“天道”作为终极的依据，同样也是“世道”和“人道”运行的基本方式。故“道”所生之“一”，既是天地之生的源泉，也是世间之治的所在，即所谓“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，侯王得一以为天下正”（《老子》第三十九章），“是以圣人抱一为天下式”（《老子》第二十二章）。^③

那么，社会的发展应如何才能符合“道”呢？道家认为：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（《老子》第二十五章）“自然”即“自然而然”，不强加以干涉。这样，与“天道”之自然朴素无为相适应，“世道”和“人道”就应采取一种“不争”“不言”“不召”（《老子》第七十三章）的“无为”的方式。也就是说，人类社会的发展规则应该像天道运行那样顺任万物自然而

①、② 谢遐龄：《中国社会思想史》，高等教育出版社2003年版，第59-60页、第62页。

③ 葛兆光：《中国思想史》（卷一），复旦大学出版社2001年版，第124页。

然地生长，让社会自由自在地发展而不加任何干涉。这种“无为”的方式在老子看来应该是“无为而治”，即《老子》第五十七章所说“我无为而民自化，我好静而民自正。我无事而民自富，我无欲而民自朴”。而庄子则倾向“无为无治”，即庄子的“在宥”之说：“闻在宥天下，不闻治天下也。在之也者，恐天下之淫其性也，宥之也者，恐天下之迁其德也。天下不淫其性，不迁其德，有治天下者哉？”（《在宥》）

（四）法家“法本型”发展思想

在剧烈的社会变革时期，面对社会应如何发展这样的问题，春秋战国时期的思想家大多采用了“托古改制”的“法先王”思路，如孔孟道尧舜，墨翟称大禹，道家效黄帝、神农等。而法家的方法则大异其趣，主张法“新圣”，认为社会是一个不断发展变迁的前进过程，“先王之政”由于其时代性的局限，是不可能有效地用来“治当世之民”，“世异则事异”，必须根据时代的发展探寻符合现实的发展之策，即所谓“圣人不期循古，不法常可，论世之事，因为之备”（《韩非子·五蠹》）。

法家认为“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力”（《韩非子·五蠹》），即根据当今的情势，为了富国强兵、社会发展，就必须依靠法治和武力。法家以“法”为名，“以法为本”，法在法家的发展思想中占有举足轻重的地位，是促进社会发展的最主要的措施，“言不中法者不听也，行不中法者不高也，事不中法者不为也”（《商君书·君臣》）。法家的法治思想与实践在历史上产生了深远的影响。最直接的可以说秦朝的兴衰成败盖缘于此。

“法”与社会实践结合，有效地促进社会发展，就是“法治”。商鞅的法治思想是以法治国与耕战政策相结合为特色，认为“国之所以兴者，农战也”（《商君书·农战》），在法治之中主张重农和尚战。而韩非子则认为“凡治天下必因人情。人情者有好恶，故赏罚可用；赏罚可用则禁令可立，而治道具矣”（《韩非子·八说》）。因此，他从人性论出发，综合了慎到的“势”、申不害的“术”、商鞅的“法”三者思想的精华，创造性地提出了自己的法、术、势有机结合，以势为体，以法、术为用的社会控制理论。

综上所述，春秋战国时期的发展思想继承了西周的敬天保民思想，虽然没有否定远古三代以来的天命神灵思想，但却已开始有意识地在社会实践中将其放在“国事和民生”的附属地位。也就是说，在人、自然、社会三者的关系处理方面，春秋战国时期的发展思想中的自然的地位开始下降，人与社会的地位得以提升，特别是社会（国家）开始占据统治地位。从而也由此推

动了我国古代发展思想的一次大变革、大碰撞，对后代社会的发展产生了巨大的影响。在这方面，道、儒、法三家无疑是最典型的代表。

正如《庄子·天下篇》和司马谈《六家要旨》中所说，诸子百家都是“务为治者也”，都是对社会发展作出的理论和实践探索，不同的是切入的角度、站立的视野、所选择的途径等不同。因此，可以说是“各有所长，时有所用”。其中，道家“无为”的主张最适用于“休养生息”即战乱平定后新秩序正在恢复的建国初期，儒家“仁义”的主张最适用于“守成”即新秩序恢复后的发展时期，法家“法治”的主张最适用于“救败”即社会矛盾激化、竞争激烈的时期。^①

三、秦汉时期：中国封建集权专制王朝发展思想的探索

秦汉时期（公元前 221 年—公元 220 年），是中国封建专制主义中央集权制形成的时期。随着统一的封建王朝的出现，春秋战国时期“百家争鸣”的局面宣告结束。为了适应专制主义中央集权的封建统治的需要，建立与之相适应的政治、经济、文化、社会模式是这一时代的主题。秦汉统治者及其思想家们在思想文化领域进行了一系列新的探索。围绕着更有利于大一统的中央专制集权社会的发展这一中心，远古三代以来的，特别是春秋战国时期的各种社会发展思想在实践中不断地被加以取舍、修正。在这种探索中，无论是其经验还是其教训皆对以后的中国封建社会思想文化的发展产生了重大影响。

（一）秦朝“以法为本”的发展思想

秦朝是我国历史上第一个统一的封建王朝。秦朝统一天下，法家思想可谓功不可没。但秦朝建立后，出于集权专制的统治需要，对诸子百家的学说基本上采取实用主义的做法。如兼采天命论和阴阳五行学说的“天人感应”“五德终始”思想，来证明取代周朝、集权统治的“合法性”。^②《史记·封禅书》载：“周为火德，水能克火，今秦变周，水德之时。”与此同时，在维护社会秩序、促进社会发展方面，儒家的礼治学说也被广为宣扬，如《泰山刻石》：

① 张京华：《在厄八讲》（第七讲 法家之学及其合理性）。<http://www.confucius2000.com/tao/ze8j/07.htm>。

② “君权神授”“天人感应”既为秦朝社会的发展奠定了理论基石，解决了发展的动力问题，同时该思想在后来中国的封建社会中发展成为一个不言自明的命题，成为王朝统治者维护统治最有利的工具之一。

“贵贱分明，男女礼顺，慎遵职事。”（《史记·秦始皇本纪》）但从秦朝发展思想的主流来看，法家学说始终是居于主导地位的。以至于许多学者认为秦朝的统治是“成亦法家，败亦法家”。^①

秦朝的法家发展思想的代表性人物是李斯，其特点是极力鼓吹和实施严刑峻法、王权专制。李斯的法家思想还是以先秦法家“因时而变”的历史观作理论基础的。针对淳于越等人“事不师古而能长久者，非所闻也”（《史记·李斯列传》）的“法古”主张，他认为：“五帝不相复，三代不相袭，各以治，非其相反，时变异也。”（《史记·秦始皇本纪》）由此，他提出了立足于现实而制定合理的发展思想和措施的“师今”的主张。根据“师今”的观点，秦朝大力实施了书同文、车同轨、度同制、行同伦、地同域等有利于封建中央集权专制的发展措施，奠定了秦以后各封建王朝政治经济发展思想的基础。

在社会控制方面，秦朝采用的是极端君主论和文化专制主义。李斯认为：“明主圣王之所以能久处尊位，长执重势，而独擅天下之利者，非有异道也，能独断而审督责，必深罚，故天下不敢犯也。”（《史记·李斯列传》）因此，君主应该“独制天下而无所制”，“率然独行恣睢之心而莫之敢逆”（《史记·李斯列传》）。督责之术、严刑苛法、轻罪重罚等措施皆是服务于君主集权这一目的。在文化思想上，李斯认为：“古者天下散乱，莫之能一，是以诸侯并作，语皆道古以害今，饰虚言以乱实，人善其所私学，以非上之所建立。今皇帝并有天下，别黑白而定一尊。私学而相与非法教，人闻令下，则各以其学议之，人则心非，出则巷议，夸主以为名，异取以为高，率群下以造谤。如此弗禁，则主势降乎上，党与成乎下。禁之便。……若欲有学法令，以吏为师。”（《史记·秦始皇本纪》）由此，他主张并推行了文化专制主义。

总的来看，秦朝是法家思想一统天下的时期。法家以“道”所生成的“法”为万物的纲纪，使一切事物都专决于“法”。在秦朝大一统集权专制的背景下，这种思想达到了极端的状态，产生了发展思想上的“唯法论”“唯权论”和“唯意志论”，把法家思想引向了末流，也埋下了秦朝迅速灭亡的祸根。^②

（二）两汉时期的“天人相合”发展思想的论争

天人关系一直是我国古代发展思想的主题。不过，与远古三代“天命”占据主导地位的发展思想不同的是，经过春秋战国时期的“百家争鸣”，在两汉时期虽然“天命”思想仍有着重要影响，但其角色大多只限于充当发展理论的

① 朱日耀：《中国政治思想史》，高等教育出版社1992年版，第103页。

② 丁原明：《简明中国政治思想史》，山东大学出版社1990年版，第120页。

“哲学原点”而已。在“天人相合”的旗帜下，发展思想的现实性比重在不断提升，论争也在不断地上演。注重人类行为与自然法则的统一，是两汉王朝发展思想的根本特征。“但在论述人类以何种方式与自然相联系，其联系的紧密程度又如何，以及二者之间相互影响的方式又是怎样这三个方面，各个思想家的观点则不尽相同，从而形成了具有不同特征的社会思想和思想者。”^①

1. 汉初“无为而治”的发展思想

鉴于秦朝法家强权覆国的教训，以及民不聊生、经济凋敝、政权不稳等现实问题，汉初发展思想的主流均是以“无为而治”为其主要主张。根据其理论基础的不同，可以分为道家黄老“无为而治”的发展思想和儒家贾谊的“无为而治”的发展思想。

汉代黄老之学是道家的一个支派，以道家的“清静无为，因循而治”原则为特点，虽渊源于先秦之老庄，然而“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”（《史记·太史公自序》），宗旨与老庄之学有极大的不同，讲求“与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多”（《史记·太史公自序》）。也就是说，汉代黄老之学虽亦倡言“无为”，但其立意在于济世，故其变老庄之学的消极遁世为积极求治。

汉代黄老之学在治国方略上主张“德治”的“民本”思想，认为“国之所以存者，仁义是也”（《淮南子·主术训》），“遍爱群生而不爱人类，不可谓仁”。“食者，民之本也；民者，国之本也；国者，君之本也”（《淮南子·主术训》）。因之，在具体的社会发展措施方面主要采取以民为本和减轻赋役的民生政策。“为无为而无不为”是黄老学说的发展思想主线。发展不是消极的同归自然，无所作为，而是积极地效法“自然之道”。即“所谓无为者，不先物为也；所谓无不为者，因物之所为。所谓无治者，不易自然也；所谓无不治者，因物之相然也”（《淮南子·原道训》）。由此可知，发展的要义就在于尽可能地少干扰正常的社会政治经济生活，使天地万物皆能“各用之于其所适，施之于其所宜，即万物一齐而无由相过”（《淮南子·齐俗训》），如之则天下必然大治。^②

与此同时，大力倡导“无为”思想的还有儒家学派的贾谊。他虽然秉承儒学之传统，但却认为“书不必起仲尼之门，药不必扁鹊之方，合之者善可以为法，因世而权行”（见唐晏《〈陆子新语校注〉序》）。为了使儒家学说更能适应汉初实际发展的需要，他大胆吸收了一些道家、阴阳家等的思想元素，

① 吴根友：《中国社会思想史》，武汉大学出版社1997年版，第92页。

② 朱日耀：《中国政治思想史》，高等教育出版社1992年版，第109-112页。