

略论春秋战国时期的“法治”与“人治”

张 国 华

“法治”与“人治”是春秋战国时期政治法律思想领域中争论不休的一个重要课题。当时所谓“法治”，用法家自己的话说，就是“以法治国”（《管子·明法》、《韩非子·有度》）或“垂法而治”、“缘法而治”（《商君书·壹言、君臣》）。法家所主张的“法治”内容比较复杂，它所反对的对立面也不限于“人治”，概括起来，大体有三：

其一是与“礼治”的对立。“法”和“礼”在先秦除一般用法外又各有其独特的含义。就“法”而论，作为“礼”的对立面时，并不是通常所指的一般意义上的法律，而是指的体现当时新兴地主阶级意志的法律和整个法制。当时代表新兴地主阶级利益的法家提出必须以功劳为标准来授官予爵，让非贵族出身的新兴地主也能和贵族平等地享受特权，并要求诸侯国君按照他们的主张制定统一的法令，予以公布，自上而下地强制推行，故名之曰“法”（法字古文作,本有“公平正直”之义）。因此，所谓“以法治国”，实质上就是要求将新兴地主阶级的意志上升为法律，建立起统一的封建中央集权的君主专制制度以保证其贯彻执行，从而实现他们的统治。而“礼”则是西周以来维护奴隶主贵族宗法等级制、分封制的法律和法制（包括伦理道德、宗教祭祀等其他行为规范、典章制度和礼节仪式，但不包括旨在镇压奴隶的“刑”）。所以“法治”和“礼治”的对立，也就是分别代表新兴地主阶级和奴隶主贵族利益的两种不同制度的对立。

其二是与“德治”的对立。儒家在统治方法上主张“以德服人”，强调怀柔教化的一手。孔丘首倡以“仁”为核心的“德治”（《论语·为政》：“为政以德”），孟轲后又发展为“行不忍人之心”的“仁政”。他们反对过重地剥削劳动人民，而主张“使民以时”、“博施于民”和“薄税敛”；也反对赤裸裸地一味镇压，而主张“导之以德”，特别强调道德感化的作用。他们认为残酷的剥削和压迫必然激化阶级矛盾，加剧劳动人民的反抗，不利于维持剥削者的统治。当然，儒家不是不要剥削，而是要适可而止不担风险的剥削；不是不要暴力，而是要在教化不起作用时才诉诸暴力。用孔丘的话说，就是反对“不教而杀”（《论语·尧曰》）。所以在对待劳动人民的两手上，儒家的原则被后人归纳为“德主刑辅”。法家在统治方法上则主张“以力服人”。法家所讲的“力”是多方面的，包括财力、物力、人力和兵力等等，在统治方法上主要是指“内行刀锯、外用甲兵”（《商君书·画策》）的暴力：对外主张通过兼并战争实行全中国的统一；对内强调法律的作用，主张用刑罚手段来进行统治。把法律的强制手段说成是最有效的、甚至是唯一有效的统治方法，正是法家主张“以法治国”的另一重要理由。因此，“法治”和“德治”的对立，也就是不同统治方法的对立。

其三是与“人治”的对立。这是就人和法的关系说的，具有法理学的性质，即人和法在治理国家方面究竟谁是起决定作用的，是人的作用重要，还是法的作用重要？其实这一对立是由前两种对立派生的。孔、孟主张维护贵族特权的“礼治”（其中包括各级贵族在自己封地内的立法权），又鼓吹“德治”，所以他们认为国家的治乱取决于统治者个人的好坏，要想治理好国家只能寄希望于道德高尚（“圣贤”）的统治者。即所谓“为政在人”，“其人存则

其政举”，“其人亡则其政息”（《礼记·中庸》）。因而儒家所谓“人治”，也就是柏拉图式的“贤（哲）人政治”，不同于或不完全同于今日“以人代法”、“以言代法”的所谓“长官意志”。

荀况是儒家中的革新派。是儒法合流、礼法统一的先行者。但在“人治”与“法治”之争中，却坚持“人治”，仍不失儒家本色。他的“人治论”在儒家中最为完备，有必要多作些介绍：

第一、他在《君道》篇开宗明义便提出“有治人、无治法”。意思是治理好国家的关键是人而不是法，只有好的统治者才能治理好国家。法对于治理好国家虽然很重要（“法者，治之端也”），但必竟是人制定的，仍然取决于作为统治者的人（“君子者，法之原也”）。

第二、即使有了良好的法，还得靠人来掌握和贯彻，否则便成一纸具文。所以他说：“羿之法非亡也，而羿不世中；禹之法犹存，而夏不世王。故法不能独立，类不能自行，得其人则存，失其人则亡”。

第三、国家大事非常复杂而又经常变化，法律既不可能概括无遗，又不可能临机应变，完全仰仗人之灵活运用。因此，他说“故法而不议，则法之所不至者必废；职而不通，则职之所不及者必坠。故法而议，职而通，无隐谋，无遗善，而百事无过，非君子莫能”（《王制》）。有了“君子”，即使法有不至、职有不通的地方，也可以“其有法者以法行，无法者以类推”，“则法虽省，足以徧矣”；没有“君子”，“则法虽具，失先后之施，不能应事之变，足以乱矣。”从而他得出结论说：“故有良法而乱者，有之矣；有君子而乱者，自古及今，未尝闻也”（《王制》）。

荀况的话说得很明白，所谓“人治”不是说要不要法，而是说法不能离人而立、离人而行，人的好坏是起决定作用的。

与儒家相反，法家既然反对贵族专权的“礼治”，又反对“以德服人”的“德治”，必然否定“人治”而肯定“法治”。他们认为法虽然是人（君主）制定的，即所谓“生法者君也”（《管子·任法》），但立法者不能随意立法，必须“当时而立法”（《商君书·更法》），要求“法与时转”（《韩非子·心度》），即必须适应时代的要求；还必须“因人之情”（《慎子·因循》），符合人的“好利恶害”的“自为心”（《韩非子·忠孝》），即必须根据封建土地私有制为基础的新兴地主阶级的意志（“自为心”）来立法。而且立法以后，作为立法者的君主和其他所有臣民都得遵守：“君臣上下贵贱皆从法”（《管子·任法》）。所以不是人高于法，而是法高于人，即使是君主也应“慎法制”，“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》）。

其次，法家也反对“贤人政治”。他们认为统治者之所以能进行统治，不在于统治者是否贤智，而在于统治者有权有势。前期法家的著名代表韩非曾说：“贤人而拙于不肖者，则权轻位卑也；不肖而能服于贤者，则权重位尊也。尧为匹夫，不能治三人；而桀为天子，能乱天下。吾以此知势位之足恃，而贤智之不足慕也”（《难势》）。法家虽然并不完全否定尧、舜这样的“圣贤”也可以“得势而治”（《难势》），但尧、舜在统治者中千载难逢，对于绝大多数“中人之资”的统治者来说，如能“抱法处势”，也可治理好国家。所以“贤人政治”可望而不可即，远不如“法治”切实可行。

法家抨击“人治”的另一重要理由，就是反对“心治”或“身治”。他们认为“法”是衡量功过，决定刑赏的客观标准，是“天下之程式，万事之仪表”（《慎子》佚文），而“人治”则是随心所欲、畸轻畸重、无客观标准可循的“心治”，必然引起人们的不平和不满。《慎子》专有

一篇《君人》着重谈“心治”，大旨是“君人者，舍法而以身治，则诛赏予夺从君心出矣。然则受赏者虽当，望多无穷；受罚者虽当，望轻无已。君舍法而以心裁轻重，则同功殊赏，同罪殊罚矣。怨之所由生也”。韩非在《用人》篇也说：“释法术而心治，尧舜不能正一国；去规矩而妄意度，奚仲不能成一轮；废尺寸而差短长，王尔不能半中。使中主守法术，拙匠执规矩尺寸，则万不失矣。”就韩非的话来看，不仅否定了“释法术而心治”的一般的“人治”，也否定了“释法术而任心治”的“贤人政治”，即尧、舜这样的“圣贤”也得任法，否则就“不能正一国”，更不能治天下。法家所指的“舍法而以心裁轻重”的“心治”，倒很象上面所说的那种“长官意志”，而且批评得也很中肯，但并非儒家“人治”的本意。

以上就是先秦“人治”和“法治”之争的梗概。

* * *

先秦法家的“法治”思想，无论就其反对儒家的“礼治”、“德治”和“人治”来说，都有进步的一面，而且是占主导地位的一面，所以在整体上它是进步的。

就从制度上反对“礼治”而论，它适应当时封建土地私有制（地主制）取代奴隶主贵族土地国有制（井田制）的需要，要求建立统一的封建中央集权的新的官僚等级制，废除旧的奴隶主贵族世袭各种特权的贵族制（宗法等级制），无疑是历史的一大进步。

就从统治方法上反对“德治”而论，它主张使用暴力通过兼并战争来实现全中国的统一和采取法律手段制裁各自为政、负隅顽抗的贵族，这在当时也是唯一可行的途径和强有力的措施。

不但如此，由于法家主张“法治”、反对“人治”，特别重视发挥法律的作用和强调加强法制的重要性，在实现和维护国家的统一、防止分裂割据和保障封建经济的发展等方面，都收到了应有的效果。与此同时，法家对法律和与之紧密联系的国家政权问题也进行了比其他各家更为深入的研究，提出了一系列有关国家和法律学说的新见解，为繁荣我国古代法学作出了重大的贡献。

例如，他们察觉并毫不隐讳地指出了国家和法律的暴力性和认识到立法者不可随意立法而必须符合时代要求与新兴地主阶级的“自为心”，以及把国家和法律的起源同人与人之间对财产的争夺联系起来而在于“定分止争”（《管子·七臣七主》）（保护私有制）等等，都从一个侧面涉及国家与法律的本质问题。尽管他们不可能懂得也不可能承认国家与法律的阶级性。特别突出的是，他们为了保证法律得以贯彻执行，曾总结出一套相当缜密的维护法制的经验，形成了一个完整的体系。其中，如要求法令必须统一，不能政出多门，也不能前后矛盾；必须相对稳定，既不能一成不变，也不能朝令夕改；必须赏罚必，取信于民以及必须使法令成为论功行赏和定罪量刑的准绳等等，直至今日仍有参考价值。更为可贵的是，为了制止新、老贵族和其他有权有势者利用权势破坏法制，克服“法之不行，自上犯之”（《史记·商君列传》）的先例，他们还敢于提出取消法外特权，在适用法律上主张贵族应和平民平等，要求“不别亲疏，不殊贵贱，一断于法”（《史记·太史公自序》），终于冲破了“礼不下庶人，刑不上大夫”的藩篱。商鞅的“刑无等级”和韩非的“法不阿贵，绳不挠曲，……刑过不避大臣，赏善不遗匹夫”，就是这方面脍炙人口的名言。为了维护法制，法家不但要求广大人民“法于法”（《管子·任法》），即严格服从和遵守法律；也要求各级官吏守法，如果“守法守职之吏有不行王法者”则“罪死不赦”（《商君书·赏刑》）；进而至于提出了君主也得守法的问题。如前所述，这是他们反驳“人治”的有力论据。所以在谈守法

时,他们往往君臣并举,认为“君臣释法任私必乱”(《商君书·修权》)。在等级森严的封建君主专制制度下,要求君主本人也守法,正体现了法家主张“法治”的坚决性。法家、特别是前期法家,为了对君主施加压力以实行“法治”,还经常流露出国家高于君主的思想。慎到就曾以代表全体社会成员的姿态公开宣称:“立天子以为天下,非立天子以为天子也;立国君以为国,非立国以为君也”(《慎子·威德》)。所谓“为天下”或“为国”,实质上就是新兴地主阶级的整体利益。这种整体利益(法家名之曰“公”)是高于包括君主在内的本阶级个别成员的个人利益(法家名之曰“私”)的,因而体现这种整体利益的法也是高于君主个人的,所以法家往往称“法”为“公法”。他们这种国家与法律观显然已朝解决国家和法律的本质问题前进了一步,这在我国政治法律思想的发展史上是应该记上一功的。

法家的“法治”思想虽然有许多可取的东西,但也有很大的局限性和不少糟粕。而且有些在当时具有进步性的东西,到后来却又走向反面,变成反动的了。它的最大局限性就在于没有在封建地主阶级内部提出民主要求,也根本不要求民主。与此相反,法家的“法治”却和封建专制主义君主专制政体结下了不解之缘,而且是这种制度的始作俑者。法家虽然称“法”为“公法”,但没有提出要在地主阶级的民主政体上来立法,反而主张把包括立法权在内的一切最高权力完全交给君主。法家的“法治”主要是靠君主的权力自上而下地推行的。为了打击和削弱阻碍“法治”的贵族势力,他们极力主张加强君权,即所谓“君尊则令行”(《商君书·君臣》)。君主个人既然手执太阿,有权立法,也就有权废法,这就必然非专制莫属。法家虽然也要求君主守法,但无任何限制,对君主的“释法任私”只能以“可亡”、“必乱”等等晓之以利害。与此相应,他们虽然反对贵族享有世袭特权的宗法等级制,要求与贵族平等,但他们并不反对等级,也不反对特权,只不过要求用新的封建官僚等级制来代替旧的宗法等级制,用新的封建特权来代替旧的贵族特权。在法家的“法治”下,即使是地主阶级内部也是等级森严的。商鞅尽管提出了“刑无等级”的口号,但“刑无等级”并不是取消等级,而是说在适用刑律上应平等。何况这种平等在实践中也是根本行不通的,商鞅本人就未曾办到。太子犯法也只能“刑其傅公子虞、黥其师公孙贾”(《史记·商君列传》),所谓“王子犯法与庶民同罪”完全是无稽之谈。实际上,无论是李悝的《法经》、商鞅的《商君之法》,还是后来的《秦律》,无一例外地都是公开的特权法,在适用法律上也不平等。当时的法家为了巩固和加强新兴地主阶级对广大劳动人民的统治与打击贵族,要求建立一个统一的中央集权的封建国家,而要想在封建等级制上实行中央集权,其结果也必然只能集权于君主,而以专制为归宿。这是封建土地私有制和小农经济的特点所决定的,谁也不能超越。所以先秦的“法治”不同于后来和民主制相联系的资产阶级“法治”;先秦法家所主张的平等也不同于资产阶级鼓吹的“在法律面前人人平等”。在这个问题上,先秦的“法治”甚至比古希腊亚里士多德的“法治”也显得逊色。后者是从奴隶主内部比较民主的共和政体提出的,在立法这一决定“法治”性质的前提上就包含有民主色彩。我们这样说,毫无“言必称希腊”之意,并非亚里士多德比先秦法家高明(法家确有不少观点高出亚里士多德),而是由于经济和政治的具体国情不同。中国古代没有雅典那样的城邦国家和城邦经济,阶级关系和阶级力量的对比也有别于雅典。

当前,在关于“法治”与“人治”问题的讨论中,有一种意见认为“法治反映了进步和民主的倾向”,“人治反映的是保守和专制的倾向”,其实并不尽然。“法治”的性质首先取决

于法律的性质,法律如不民主,“法治”又何能民主。先秦法家的“法治”虽然进步但不民主。历史有时是会嘲弄人的。如果说有什么“民主”的话,主张“人治”的孔、孟可能比主张“法治”的商、韩还多几分。孔、孟虽然也维护君主制,但不同于法家崇奉的君主专制。在孔、孟主张的君主制下,君主对臣下的权力是受到限制的,不那么“天王圣明,臣罪当诛”,而是“君使臣以礼”(《论语·八佾》)。孔、孟都对君主专制不大感兴趣。孔子肯定过“一言兴邦”、“一言丧邦”(《论语·子路》),主张君主要知“为君主之难”和反对君主“唯其言而莫予违”。特别是孟子竟敢冒天下之大不韪,贸然提出“民为贵,社稷次之,君为轻”(《孟子·尽心下》)的主张,并骂桀、纣等暴君为“一夫”(独夫),可以人人得而诛之,颇有点“暴君放伐论”的精神。在贵族内部,他们表面上更是彬彬有礼,鼓吹什么温、良、恭、俭、让。甚至对于庶人或国人平时也允许发点议论。孔丘曾说:“天下有道,则庶民不议”(《论语·季氏》),可见,他是同意让庶人议一议的。孟轲更主张国君用人或杀人时,最好也听听国人的意见。他们的态度比起商鞅、秦始皇等从“燔诗书而明法令”(《韩非子·和氏》)到“有敢偶语诗书者弃市”(《史记·秦始皇本纪》)那种一味高压的文化专制主义,岂不要“民主”得多。这里当然只是相对而言,应该说儒家的“人治”谈不上“民主”,法家的“法治”也和“民主”风马牛不相及。不过,我们并不因法家的“法治”维护君主专制而无民主,就否定它在当时所起的进步作用,正如同封建专制主义行之于今天必成众矢之的一样。这就是历史唯物主义。

必须指出,法家的“法治”在当时即有糟粕。他们把“内行刀锯”的暴力说成是唯一有效的统治方法,完全否定道德的作用,鼓吹道德虚无主义,就是类似法律万能论那样的糟粕。相形之下,亚里士多德在重视法律作用的同时也重视教育,就比较全面。法家虽然也讲“以法为教”、“以吏为师”(《韩非子·五蠹》),其目的仅限于使人知所避就,并非道德意义上的教育。又如他们的文化专制主义,更是糟粕。决不能象“四人帮”那样,美其名曰“革命行动”。尤有甚者,就是他们那套对待劳动人民残酷剥削和压迫的严刑峻法。法家迷信暴力,他们有一种理论叫做“以刑去刑”,即“行罚重其轻者”,“轻者不至,重者不来,此谓以刑去刑”(《商君书·靳令》)。曾被“四人帮”吹捧为“闪耀着辩证法的光辉”。秦王朝就是在这类理论指导下,以为只要加重刑罚就可以对劳动人民横征暴敛,为所欲为。但历史的辩证法并不是统治者的屠刀慑服了劳动人民,而是劳动人民的反抗必然摧毁不顾人民死活的统治者。秦王朝的迅速倾覆,充分暴露了法家法治思想中的这一致命伤。

与“法治”对立的“德治”思想是统治者接受劳动人民反抗斗争教训后的产物。当然,“德治”这一方案并不是儒家为劳动人民设想的,而是为剥削者的长治久安设想的。对于劳动人民来说,也就是怀柔加欺骗。它在维护剥削者利益方面显然比刽子手的一手精巧,也往往更为有效。当其所维护的是一种过时或反动的制度时,它的作用也更其恶劣。但另一方面,它也有一些积极因素:第一、它主张轻徭薄赋,反对过重的剥削,这比横征暴敛无疑有利于社会生产,也有利于劳动人民;第二、它从对立的一个侧面反映了劳动人民力量的巨大,告诫统治者必须有所收敛,否则“暴其民甚,则身弑国危”(《孟子·离娄上》),实有限制专横之心,而无助纣为虐之意。所以一言以蔽之,就是不能全盘肯定先秦的“法治”,也不应全盘否定先秦的“人治”。

* * *

历史上不可能有完全屏弃法律的“人治”,也不可能有不依赖于人的“法治”。

儒家讲“人治”，不是说统治者人人都能个人说了算，否则就不成其为统治阶级，不成其为国家。法律是统治阶级意志的表现，或者叫“国家意志”。有了国家就必然要有体现“国家意志”的法律。尽管本质可以不同，形式可以多样，其为法律则一也。孔夫子不是说过“天下有道，则礼乐征伐自天子出”（《论语·季氏》）吗？可见他很赞成出自“天子”之法。他还说过“礼乐不兴，则刑罚不中”（《论语·卫灵公》），更是既有法（礼也是法律）又有刑。孟轲说得更明白：“徒善不足以为政，徒法不能以自行”（《孟子·离娄上》）。足证孔、孟并非法律虚无主义者。荀况自不待言，他是先秦儒家中最重视法律作用的一个，也是最看得起新兴地主阶级法制的一个人。他隆礼至法，不但主张“明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之”（《荀子·性恶》）。而且认为“法者，治之端也”，可是他却力主“人治”。

法家固然始终坚持“法治”，大有法律高于一切、重于一切的架势。但正如儒家所说“徒法不能以自行”，法家也得解决立法、执法和守法等问题。而这些问题的解决又都离不开人。因此，法家也不可能不讲一点“人治”（一般意义上的“人治”）。以执法为例，执法必须依靠官吏，怎样才能使执法之吏奉公守法而不徇私枉法或阳奉阴违呢？这就涉及到“吏治”。法家虽然反对“人治”，但却讲究“吏治”。其实“吏治”，也就是一种“人治”。为了解决“吏治”问题，法家已感到“徒法而无术”不行，所谓“术”即指君主审核和驾驭官吏的方法和手段。它是法家用来解决“吏治”问题的灵丹妙方，其中主要是不可告人的阴谋权术。韩非就曾批评商鞅“徒法而无术”和“无术以知奸”（《韩非子·定法》）。因此，韩非在“法治”之外又重“术治”，主张“法”、“术”紧密结合。所谓“术治”当然同样是一种“人治”，而且是更不光彩的“人治”。

不但中国古代如此，西方古代的“人治”和“法治”也不例外。柏拉图讲“哲人政治”，但又写有《法律篇》，要求统治者必须根据宗教教义和法律来进行统治。而主张“法治”的亚里士多德却承认“如果既是贤良为政，那就不会乱法”。他还认为“法治应包含两重意义：已成立的法律获得普遍的服从，而大家所服从的法律又应该本身是制订得良好的法律”^①。这里既是“制订”，又是“良好”，可见也不排除“人治”。

近代资产阶级是以讲“法治”著称的，高喊所谓“法律至上”。由于他们的“法”包含有反对封建专制和等级特权的民主内容，在历史上曾起过重大的进步作用。但即使是资产阶级的“法治”又何尝那么“纯粹”。只要看看他们在议会政治和政党斗争中的表演和大资本家的幕后操纵，以及对待劳动人民的各种非法暴行，就可一目了然。

* * *

纵观历史，所谓“法治”和“人治”其内容都比较复杂，又各有其特定的含义，并不同于国家、法律、法制、专政等等各个阶级都可通用的一般概念。“法治”思想最本质的特征是鼓吹法律高于一切（“法律至上”）；“人治”本意不是指一般人的统治，更不是指阶级的统治，而是指的“贤人政治”。

根据以上意见，所以我们不主张采用“法治”、“人治”这类概念。即使为了强调加强社会主义法制的重要性，也不一定非用“社会主义法治”的提法不可。因为这样一来，既要费很多周折才能讲清楚，又容易引起很多不必要的思想混乱。例如说，难道我们也主张什么“法律至上”吗？我们要想治理好我们的国家，最根本的是必须坚持四项基本原则，特别是

（转下页）

^① 亚里士多德：《政治学》，第119页。

《中国宪法史略》简介

邛 远 猷

张晋藩、曾宪义同志编著的《中国宪法史略》，已由北京人民出版社出版了。全书约二十五万字，概述了近代中国宪法产生和发展的历史过程。《史略》根据马列主义关于宪法的理论，结合半殖民地半封建的中国实际指出，一八四〇年鸦片战争后，中国人民在反对帝国主义侵略和清朝封建专制统治的斗争中，揭开了争取宪政的序幕。十九世纪末，中国民族资本主义经济一定程度的发展，中国民族资产阶级的形成，西方资产阶级宪法学说的传入，为中国近代宪政运动的兴起和宪法的产生，提供了重要的物质、政治和思想基础。一八九八年戊戌变法的改良主义宪政运动，就是中国宪法的历史的发端。其后发展经历了三个时期：（一）一九一九年五四运动以前地主买办阶级炮制的旧民主主义宪法；（二）一九一九年至一九四九年新民主主义革命时期的宪法；（三）新中国成立以来社会主义革命和建设时期的宪法。

《史略》进一步深刻地揭示了中国宪法的本质和发展的规律性。中国宪法的历史，就是一百多年来革命同反革命的尖锐斗争在国家制度上的集中反映和具体表现。概括说来，就是三种不同的阶级和社会势力，提出了三种不同性质的宪法，标志着三种不同的命运和前途。中华人民共和国成立后，颁行了中国历史上第一部社会主义类型的宪法。它是一百多年来中国人民英勇斗争的光辉纪录，也是中国近代宪政运动和宪法问题的历史经验的总结，是工人阶级领导下的广大人民的意志和利益的集中表现。粉碎“四人帮”后，一九七八年颁布了新时期治国的总章程——新宪法，这是我国向四个现代化宏伟目标继续长征的重要里程碑。

《史略》着意总结了宪政运动和宪法问题的历史经验，指出：只有在中国共产党的领导下，中国人民取得民主革命胜利之后，才有可能制定出人民自己的宪法；只有社会主义的宪法，才能救中国；民主是经过斗争得来的，决不是任何人的恩赐；在民主宪法的制定和实施过程中，总是充满着护法和毁法的尖锐复杂斗争；要实现天下大治，必须进一步加强社会主义法制。

《史略》对新中国三十年来宪法历史经验教训的总结比较单薄，这是其不足之处。

（接上页）

共产党的领导这一核心。没有共产党的领导就没有新中国，没有共产党的领导也不可能建设成四个现代化的社会主义强国。

我们认为不取“法治”，并不等于不重视加强社会主义法制。因为加强社会主义法制同发扬社会主义民主一样，都是社会主义制度和无产阶级专政的本质所决定的，都是党的坚定不移的国策，也是全国人民的人心所向，决不会由于未用“法治”一词而有所忽视。这就是我们的结论。