

中华道德五千年

⑧

秦汉时期的道德实践与德育理论(之一)

冯克诚 蒋卫杰 宋 武 主编

中国大史出版社

中华道德五千年

<8>

学术顾问:王炳照 阎国华

执行主编:冯克诚 蒋卫杰 宋武

秦汉时期的道德实践与德育理论

(之二)

中国文史出版社

(京)新登字第107号

图书在版编目(CIP)数据

中华道德五千年/冯克诚编. —北京:中国文史出版社
1998.3

ISBN 7-5034-0922-3

I. 中… II. 冯… III. 伦理学-历史-中国 IV. B82-092
中国版本图书馆CIP数据核字(98)第04078号 4.3

出版发行:中国文史出版社

社址:100811 北京太平桥大街23号

印刷:北京通县京华印刷制版厂

装订:密云渔家台装订厂

经销:新华书店经销

开本:787×1092毫米 32开本

印张:100个印张 字数:2000千字

印数:1—3000

版次:1998年2月 北京第1版 第1次印刷

定价:128.00元(全套20本)

文史版图书如有印、装错误,工厂负责退换。

目录

陆贾的行仁义尚道德	(1)
贾谊的以礼为德教	(5)
《淮南子》综合儒道的道德及其教育	(10)
董仲舒天人感应的道德理论与德育实践	(19)
《盐铁论》中儒法道德理论的论争	(41)
刘向父子巩固儒家正统地位的道德理论与实践	(48)
汉代经学中的道德理论与德育实践	(58)
《白虎通》以封建纲纪为核心的政教模式	(58)
汉代经学大师郑玄的道德理论与实践	(65)
扬雄的大人之德及其修养	(76)
思想批判家王充的道德理论与实践	(96)
史学家班彪、班固和班昭的人品与女教	(106)
王符按经而行的行为观	(112)
荀悦的才性与教化	(114)
徐幹的学道思想	(118)

陆贾的行仁义尚道德

陆贾（约公元前 240—前 170），楚国人。于秦末投靠刘邦军中，人称“有口辩士”，在外交活动中颇有成就。刘邦称帝后被授以太中大夫之职。刘邦自认为天下“居马上得之，安事《诗》《书》”，陆贾则针锋相对地指出：“居马上得之，宁可以马上治之乎？”（《史记·陆贾列传》）强调治天下与打天下应采取不同的方式，需要推行文治，称《诗》《书》，行仁义，法先圣，这些完全是儒家的主张。所著《新语》一书，以总结秦朝灭亡教训，论述历代治国成败之道为宗旨，在当时具有很大影响。陆贾颇工于权谋而不拘于儒家道德传统，具有战国以来术士说客的遗风，这也是他的思想较为驳杂的原因。但有关教育的观点则基本上属于儒家。

1. 行仁义、尚道德以行教化

陆贾是第一位以秦朝灭亡为借鉴，来探索封建王朝长治久安之术的思想家。他将秦朝的失败归结于极武、尚刑、骄奢极欲，导致众叛亲离，岂有不败亡之理？秦末农民起义的强大威力使陆贾认识到：“夫欲建国、强威、辟地、服远者，必得之于民。”（《新语·至德》，下引《新语》，仅注篇名）。而“得之于民”的关键就在于行仁义、尚道德：“是以君子握道而治，〔依〕德而行，席仁而坐，杖义而强，虚无寂寞，通动无量。”（《道基》）这是陆贾治国之道的基本原则，它的立场是儒家的，同时采用了黄老学派的无为政治理想原则。在古代自给自足的小农经济占主导地位的社会环境下，统治者只要不扰民威

少扰民，就可称之为德政了。由于古代交通、信息传递都不便利，靠行政手段治国受很大局限，往往是“事愈烦天下愈乱，法愈滋而奸愈炽”（《无为》）最理想的是治自得、民自定，所以无为政治思想有很大的吸引力。陆贾的无为与道家的无为虽然目的相同，但达到无为的手段不一样。《新语·无为》指出：

君子尚宽舒以苞身，行中和以统远民。民畏其威而从其化，怀其德而归其境，美其治而不敢违其政；民不罚而畏罪，不赏而欢悦，渐渍于道德，被服于中和之所致也。夫法令者，所以诛恶，非所以劝善，故雪、閔之孝，夷、齐之廉，岂畏死而为之哉？教化之所致也。故曰尧、舜之民可比屋而封，桀、纣之民可比屋而诛者，教化使然也。……故上之化下，犹风之靡草也。王者尚武于朝，农夫尚甲于田。故君之御下民，奢侈者则应之以俭，骄淫者则统之以理，未有上仁而下残，上义而下争者也。孔子曰：“移风易俗，岂家至之哉？先之于身而已矣。”

陆贾在这里实际上是阐述了儒家的教化观，即统治者行仁义、尚道德，并身体力行，上行下效，通过逐步扩大影响的方式达到移风易俗、建立良好的社会风尚的境界，此时上下同心同德，自然无需再靠政令刑罚去维持统治秩序，这就是教化的功效。与苦于颁布政令法度、劳于纠偏惩奸相比，教化可以使“道唱而德和，仁立而义兴，王者行之于朝，匹夫行之于田”，（《术事》）做到身不劳而天下治，当然也可以看作是“无为”，不过推行教化毕竟是有为的行动，与道家崇尚自然、因循匿迹的无为政治是有本质区别的。

在对待刑法和德教这两类治国手段上，陆贾的论述比先秦诸子更为深刻，这也是总结了秦亡教训所致。特别是他指

出刑法只能诛恶，而不能劝善，良好的道德，如曾、闵之孝、夷、齐之廉，决非出自对刑法的畏惧，而是教化的结果。且刑法虽能“诛恶”，恐怕连“禁恶”也做不到：“恃刑者民畏之”，“畏之则去其域”，（《至德》）如果既躲避不开又不堪忍受，就会奋起反抗，陈胜吴广起事就是实例。故陆贾主张：“设刑者不厌轻，为德者不厌重；行罚者不患薄，布赏者不患厚，所以亲近而致疏远也。”（《至德》）不过陆贾也不反对法治的作用，他把“立狱治罪，悬赏设罚”作为古圣贤“异是非，明好恶，检奸邪，消佚乱”（《道基》）之举，刑法作为维护统治秩序的必要手段，是不可能放弃的，需要反对的只是专恃刑法并无所节制。

2. 力学、敦行以修身

陆贾出自行仁义的思想主张，高度重视学习的作用。他指出：“仁者道之纪，义者圣之学，学之者明，失之者昏，背之者亡。”（《道基》）这里没有任何先验论的前提，学则明，不学则不明，来不得半点含糊。他说：“夫学者，通于神灵之变化，晓于天地之开阖；□□〔之〕弛张，性命之短长，富贵之所在，贫贱之所亡。”（《思务》）学可以通晓天地万物的规律，了解人生命运的曲折，为正确的判断决策提供依据，其效应之大可谓无以复加。据王充《论衡·本性》记载，陆贾也是持性善论的：“天地生人也，以礼义之性，人能察己所以受命则顺，顺之谓道。”但他强调能“察己”才能近道，故极力提倡力学。他认为有些事是凡人难以做到的，而力学行道、背恶向善则是凡人可以做到的，就看自己去不去做了。他指出：

盖力学而诵《诗》、《书》，凡人所能为也；若欲移江河、动太山，故人力所不能也。如调心在己，背恶向善，不贪于财，

济文化迅速繁荣，于是出现了著名的唐太宗时期的“贞观之治”和唐玄宗时期的“开元之治”，唐朝以其国泰民安、生活富裕、疆域辽阔而威震四方，堪称当时世界上强盛而文明的先进国家。但是，安史之乱给其璀璨的未来蒙上了阴影，藩镇割据，宦官专权，使社会矛盾日益尖锐，战争此伏彼起，唐王朝终于在公元907年寿终正寝。从此中国社会又形成五代十国先后并列的纷乱混战局面。由此可见，隋唐历史是曲折的多变的历史，既有战乱纷争、民不聊生，又出现极为兴盛的“太平盛世”，这种巨大的反差、起伏与多变，造成隋唐德育思想的鲜明的针对性、深刻的现实性和突出的矛盾性，各家各派的德育思想都从现实的需要出发，谈古论今，思明辨暗，慷慨激昂，这不啻是历史的组合反应。

二是隋唐德育思想代表人物身份的特殊性。隋唐出现的有影响的德育理论家大都是当时的当政者、权豪显要或政治风云人物。其中不少既是政治上文韬武略、治国有方的政治家、军事家，同时也是在德育理论上很有建树的德育思想家。他们能从封建政治的角度，以天下国家为视野，审视和扫描特定历史的德育问题，常常兼涉多个领域，横跨多种宗派，表现出不拘一格的历史特点。比如，唐代“英主”李世民就是把德育纳入全方位治理封建国家的系统予以考虑的。他从“共成治道”的需要出发，认真阐发了其“举贤任能”的治政思想及其“厉行法制”的吏治思想，并以其“才行兼备”的人才理想，作为偃武修文的事业的基础。同时，他的德育学说还分别牵扯到“以百姓之心为心”的民本论和“虚怀纳谏”的明君论，其理论气度和探索勇气都是卓越不凡的。此

从讲求学习效益的原则出发，陆贾重视以行为本，学以致用。他指出：“道者，人之所行也。”（《慎微》）“道”的本质作用就在于“行”。他提倡“口出善言，身行善道”，（《明诚》）而且应该是从日常小事做起，他强调：“夫建大功于天下者，必先修于闺门之内；垂大名于万世者，必先行之于纤微之事。”（《慎微》）这是修身立业的基础。同时他也指出：“道因权而立，德因势而行。”道德没有一定的权势就难以树立推行，孔子、颜回就是典型的例子，因此贤才需要机遇和条件才能显能建功，否则只能是湮没无闻、身居穷泽、自生自灭，这实际上也是阐明“行”的重要性。陆贾反对自恃清高、隐居不仕的作法，指出这些隐士“推之不往，引之不来，当世不蒙其功，后代不见其才”，（《慎微》）只能说是“避世”，而没有资格自称“怀道”。这也是为汉初统治者招揽人才而造舆论。不过陆贾强调圣贤“不损其行以增其容，不亏其德以饰其身”，决不做“不义而富且贵”之事。（《本行》）即使因乱世失政不得不隐居，也应该“隐之则为道，布之则为文”，（《慎微》）做到俯仰进退均与道共存，以待时用，即可称得上是君子了。

贾谊的以礼为德教

贾谊（公元前200—前168），洛阳人。少年时随荀子的弟子、秦博士张苍学《左氏春秋》。十八岁时即以能诵《诗》《书》、善文辞著称于郡中。郡守吴公“召置门下，甚幸爱”。吴公曾就学于李斯，可见贾谊的师承渊源与荀学有密切关系。另外他对道家学说也很感兴趣，写有《道德说》、《道术》等论著，不乏黄老色彩，这些都是构成贾谊思想较为驳杂的原

因。

汉文帝即位后，贾谊以“颇通诸家之书，文帝召以为博士”。（《汉书·贾谊传》）多有建言，为文帝所欣赏，一年内就被破格提拔为太中大夫。从而引起一批朝臣的妒忌和诋毁，遂被外调为长沙王太傅，转任梁怀王太傅。后梁怀王不慎坠马而死，贾谊认为自己没有尽到太傅的职责，自咎不拔，于次年忧郁而亡。其著作有《新书》以及收集在《汉书》中的部分奏议和诗赋。

1. 以礼治为核心行教化

贾谊和陆贾一样，十分重视总结秦朝灭亡的教训，他的《过秦论》一文，历来被视为剖析秦政之失的杰作，归结到一点，就是“仁义不施，而攻守之势异也”，（《史记·秦始皇本纪》引）仍是强调打天下与保天下的策略不同。不过贾谊属汉朝建立后出生的一代，此时不仅需要继续反思秦代施政的教训，而且还需要正视汉初政治生活中出现的新问题，即由于注重因循无为而造成的统治制度不健全、秩序较混乱的问题。在从“无为”向“有为”的过渡中，贾谊作出了思想理论方面的重大贡献。

贾谊对人民群众的巨大力量有深刻感受，提出以民为本的政治主张：“夫民者，万世之本，不可欺。”（《新书·大政上》，下引《新书》，仅注篇名）国家的存亡，取决于是否得到民众拥护，至少不能激起民变。除保障民众基本的物质生活条件外，控制民心十分重要。贾谊和陆贾一样推崇仁义，但他认为仁义的实施要以“权势法制”为基础，即有统治制度和秩序作保证，只有在“势已定、权已定”后，才能“以仁义恩厚而泽之，故德布而天下有慕志”。（《制不定》）这里吸收了

法家的观点。贾谊更注重强调“礼”的作用，而这在陆贾写《新语》时还提不到议事日程上来。贾谊指出：

道德仁义，非礼不成；教训正俗，非礼不备；分争辨讼，非礼不决；君臣、上下、父子、兄弟、非礼不定；宦学事师，非礼不亲；班朝、治军、莅宦、行法，非礼威严不行；禘祠祭祀、供给鬼神，非礼不诚不庄。是以君子恭敬撙节退让以明礼。

礼者，所以固国家，定社稷，使君无失其民者也。（《礼》）

礼可以说是一切社会制度和行为规范的准则，这显然是继承了荀子的礼治思想。他认为当时的主要问题是“承秦之败俗，废礼义，损廉耻”，以至于“风俗流溢”，要求定制度，兴礼乐，达到“立君臣，等上下，使纲纪有序，六亲和睦”，从而“移风易俗，使天下回心而乡道”。（见《汉书·礼乐志》）

在比较礼与法的作用上，贾谊认为二者各有其功效：“夫礼者禁于将然之前，而法者禁于已然之后，是故法之用易见，而礼之所为生难知也。”（《汉书·贾谊传》）这也是法受重视、而礼往往被忽视的原因，但相比之下，防患于未然要比禁恶于已然更佳。国家的安危均非一日所致，而是“积渐”的结果：“人主之所积在其取舍，以礼义治之者积礼义，以刑罚治之者积刑罚，刑罚积而民怨背，礼义积而民和亲。”（《汉书·贾谊传》）积礼义是国家长治久安的根本。

礼的作用是防患于未然，决定了礼治必须通过教化的手段来实现，而不像刑罚禁邪行、惩恶人那样直接了当。贾谊强调：“贵绝恶于未萌，而起教于微眇，使民日迁善远罪而不自知也。”（《汉书·贾谊传》）他以殷周尚德教而长治、秦弃德教而速亡为例，批驳了“礼谊之不如法令，教化之不如刑罚”的错误认识。他指出：“教者，政之本也；道者，教之本也。有道，然后教也；有教，然后政治也；政治，然后民劝

之；民劝之，然后国丰富也”。（《大政下》）贾谊继承了儒家的传统观点，以相当严密的推理论证了礼义教化在国家政治生活中的核心地位，尽管由于提出的时间超前了一点而未能立见实施，但已预示，以清静无为保证休养生息的要求得到一定程度的满足之后，必将被主张推行礼义教化的儒家思想所取代。

2. 以道德教育为核心的学习与修身

贾谊否认人的天赋有本质差别，认为在“启耳目，载心意，从立移徙”这些基本认知和行为能力方面，圣贤和一般人并没有先天的不同，只是因为圣贤“倜傥面加志”，而一般人“僇慢而弗省”，（《劝学》）才造成二者人品上的巨大差距。他认为德有道、德、性、神、明、命六理，内度成业谓之六法，人有仁、义、礼、智、信之行，加上乐合为“六行”，是参合天地人之道之最高理性表现，并非凡人自然能够具备。他指出：

人虽有六行，细微难识，唯先王能审之，凡人弗能自至，是故必待先王之教，乃知所从事。是以先王为天下设微，因人所有，以之为训；道人之微，以之为真。是故内本六法，外体六行，以与《诗》、《书》、《易》、《春秋》、《礼》、《乐》六者之术以为大义，谓之六艺，令人缘之以自修，修成则得六行矣。

（《六术》）

贾谊在这里阐发了教育既是必要的，同时又是适合人的内在素质及发展规律的道理，将儒家六经视为道德修养和人格完善所必不可缺的学习内容。他还具体阐明了各经与“德”的关系。例如《书》是“著德之理于竹帛，而陈之令人观焉，以著所从事”；《诗》是“志德之理而明其指，令人缘之以自

成”；《易》是“察人之循德之理与弗循，而占其吉凶”；《春秋》是“守往事之合德之理与不合，而纪其成败，以为来世师法”；《礼》是“体德之理而为之节文，成人事”；《乐》则是“《书》、《诗》、《易》、《春秋》、《礼》五者之道备，则合于德矣，合则欢然大乐矣”。（《道德说》）贾谊以“德”为宗旨，将六经的学习价值取向系统化，为汉代“罢黜百家，表章六经”奠定了思想基础。

贾谊将志向、实行和见识视为学习、修身的三大要素，也是鉴别人品的基本尺度，而三者都是以“道”为目标的。他说：

凡人者，若贱若贵，若幼若老，闻道志而藏之，知道善而行之，上人矣；闻道而弗取藏也，知道而弗取行也，则谓之下人也。故夫行者善则谓之贵人矣，行者恶则谓之不肖矣。故夫言者善则谓之智矣，言者不善则谓之愚矣。故智愚之人有其辞矣，贵不肖之人别其行矣，上下之人等其志矣。（《修政语下》）

辨别上下之人看志向，辨别贤不肖之人看实行，辨别智愚之人看言论，一切都以“道”为依据。而“道”难以主观体验。要靠学习来认知，要靠教师来传授。贾谊指出：

德之理尽施于人，其在人也，内而难见，是故先王举施之颇而为辞语，以明其理，陈之天下，令人观焉，垂之后世，辨议以审察之，以转相告。是故弟子藏师而问，博学以达其知而明其辞，以立其诚。故曰：博学辨议，为此辞者也。（《道德说》）

这里所指的词语就是儒家经典，并阐明了其由来及学习宗旨。贾谊指出：古者年九岁人就小学，踰小节焉，业小道焉；束发就大学，踰大节焉，业大道焉。”（《容经》）按照这样的次序

求学，一切邪恶、放任、谬误和罪过就无法侵害人身了。

贾谊还论及师傅之道的一些精辟原则。即：“既美其施，又慎其齐。适疾徐，任多少，造而勿趣，稍而勿苦。省其所省，而堪其所堪。”（《容经》）也就是说，教师应注重施教内容的良好，同时又要考虑到学生能够达到的程度，掌握进度的快慢、份量的多少要适当，要激励、督促学生不断有所长进，又不能逼迫学生而使其感到困苦。总而言之，应使教学精要适宜，只让学生承担力所能及的学业，这样就可以“力不劳而身大成”，这种教学可谓“圣人之化”。后来董仲舒在《春秋繁露·玉杯》中也辑录了这段论述，并表示“吾取之”，可见这一“圣化”的教学原则在当时影响很大。

《淮南子》综合儒道的道德及其教育

春秋战国的学术思想经历了并立、争鸣、融会的过程，最后产生了《吕氏春秋》这部兼收并蓄的总括性著作。汉初的学术思想也经历了一个自由发展过程，如董仲舒在《对贤良策》中所叙述的：“今师异道，人异论，百家殊方，指意不同。”（《汉书·董仲舒传》）最后也出现了一部相当于《吕氏春秋》的著作，这就是《淮南子》。其早期注释者亦同为一入，即汉末高诱，这是一个很有意思的现象。

《淮南子》和《吕氏春秋》一样，都是一人主持、集体撰写的，它的主编是淮南王刘安（公元前179—前122）。刘安“为人好读书鼓琴，不喜弋猎狗马驰骋，亦欲以行阴德，拊循百姓，流誉天下。”（《史记·淮南衡山列传》）他热心于学术研究，招致宾客方术之士数千人，作内书二十一篇，外书甚多，又

有中篇八卷。其中内书即为流传至今的《淮南子》，又称《淮南鸿烈》。武帝建元二年（公元前139年），刘安入朝，将该书献给武帝，可见该书的主要部分当写于景帝时，献书亦在独尊儒术前夕的朝中儒道相继之时。

高诱在《淮南子序》中指出该书“其旨近老子，淡泊无为”，“其大较归之于道”，认为《淮南子》比《吕氏春秋》更具明显的学派倾向，即接近道家之说。不过，将《淮南子》简单地归入道家或黄老学派也是不妥当的。该书在“共讲论”的基础上写成，刘安还撰有《要略》一篇，以总括全书旨要，并明确指出该书创作意图是：“统天下，理万物，应变化，通殊类，非循一迹之路，守一隅之指，拘系牵连之物，而不与世推移也。”显然含有不拘泥一家之言而兼通各家、建立博大精深的学术体系、以适应客观现实及发展变化的意思。这是驾驭全局的官方权贵常有的心理意识。

1. “道”与“事”

《淮南子》将“道”视为宇宙观的最高范畴。其首篇即为《原道训》，认为“道”是“植之而塞于天地，横之而弥于四海，施之无穷，而无所朝夕”的超越时空的无限存在。它“生万物而不有，成化象而弗宰”，是一切事物产生和演变之本原和依据。“道”本身则是“高不可际，深不可测，包裹天地，禀授无形”的。这种浑然无形、神秘莫测的“道”，体现于具体事物即为“德”，换句话说，一个事物含“德”即处于符合自然本性的正常的、合理的状态，否则就是异常的、不合理的。《繆称训》中指出：“道者，物之所导也；德者，性之所扶也。”“道”与“德”是密切相关的一对范畴，道家最为推崇，儒家及其他学派也同样重视，且从概念上的理解大

体相同，只是在质的规定性及表现形式的认识上各有差异。

根据“至道无为”的观念，“道”与“事”是对立的、互损的。由于“事”因人而为，不仅背离“无为”之旨，而且往往限于局部，生硬拘泥，烦琐支离，破坏大体，亦难以通变。因此作者主张：“执道要之柄，而游于无穷之地。是故天下之事不可为也，因其自然而推之；万物之变不可究也，秉其要归之趣。”这种执要、因循的原则正是汉代黄老学者所推崇的。“万物之总，皆阅一孔；百事之根，皆出一门”，如果能一归于道，就可达到“漠然无为而无不为，澹然无治而无不治”的境界。治人也是这样，作者认为：

人生而静，天之性也；感而后动，性之害也。物至而神应，
知之感也；知与物接，而好憎生焉；好憎成形，而知诱于外，
不能反己，而天理灭矣

也就是说，如果通过人为的外界影响使人产生知觉好恶，就违背了“人生而静”的天性，也就是违背了自然之道的法则。因此“圣亡乎治人，而在于得道”。“道”不待万物之推移，也不因一时之变化，只要遵循它的规律运行即可。“故士有一定之论，女有不易之行，规矩不能方圆，钩绳不能曲直”。总之，人为的标准措施是背离“道”、妨害“道”的。这是继承了道家无所谓是非善恶的相对主义，不承认绝对真理是相对真理的总和。反对拘于形式的教条式的标准是正确的，但世间不可能没有规矩准绳的具体衡量尺度。《淮南子》中亦存在不同意见。如《说林训》中认为：“水虽平，必有波；衡虽正，必有差；尺寸虽齐，必有诡。非规矩不能定方圆，非准绳不能正曲直。”肯定规矩准绳的规范作用，同时提出还应有更高层次的衡量尺度来鉴定一般的衡量尺度，即“用规矩准绳者，亦有规矩准绳焉”。《修务训》中列举历代圣贤为民兴利除害的

种种制度措施，证明“听其自流，待其自生”的消极无为无助于天下国家，认为对“无为”的正确理解应是“私志不得入公道，嗜欲不得枉正术，循理而举事，因资而立权”。从而否定“事”与“道”是对立的，关键在于是否“循理”，实际上是借“无为”的旗号宣扬合理的有为，即按规律办事。因而指出：“无规矩，虽奚仲不能以定方圆；无准绳，虽鲁班不能以定曲直。”完全肯定了规矩准绳的必不可少的规范作用。

2. 仁义

从“道”与“事”的关系的论辩出发，导致对道德与仁义的关系的论辩，仁义以及礼乐是当时治入之要，也是最重要的规矩准绳。按照道家尚自然、无为的观点，由“道”至“德”、至“仁”、至“义”，是一个逐步退化的过程。《淮南子》中多处论及这一观点。例如《本经训》中指出：

德衰然后仁生，行沮然后义立，和失然后声调，礼淫然后容饰，是故知神明，然后知道德之不足为也；知道德，然后知仁义之不足行也；知仁义，然后知礼乐之不足修也。

《齐俗训》中指出：

率性而行谓之谓，得天性谓之德，性失然后贵仁，道失然后贵义。是故仁义立而道德迁矣，礼乐饰则纯朴散矣，是非形则百姓眩矣，珠玉尊则天下争矣，凡此四者，衰世之造也，末世之用也。

这都是继承了老子“大道废，有仁义”的观点，将仁义礼乐等意识和行为规范视为衰世的产物。从历史发展观的角度看当然是消极的，但其中也有辩证色彩，人为的规范越多，往往反映了不规范或需要规范的现象越多。随着生产力的发展，社会生活日益复杂化，特别是随着阶级的出现，社会矛盾的