

推荐文章

- 大卫·皮亚肖德：反思中...
- 青萍：创建“美德网络...
- 高桥进：论现代日本的...
- 李景源等：论生态文明
- 易钢：道德回报理论初...
- 周全德：网络不良信息对...
- 王琴：“网婚”现象告...
- 王淑芹：市场经济道德性...
- 衡孝庆：关于城市伦理的...
- 翁世平：政治文明与道德...
- 韩东屏：道德的基础不是...
- 卢风：论应用伦理学之...
- 孙君等：领导干部“人...

热门文章

- 大卫·皮亚肖德：反思中...
- 中国伦理学会第六届理事...
- 《中国应用伦理学2003—...
- 衡孝庆：关于城市伦理的...
- 李伦：自由软件运动与...
- 林桂榛：性行为伦理限制...
- 王淑芹：市场经济道德性...
- 王琴：“网婚”现象告...
- 衡孝庆：西方传统伦理思...
- 易钢：道德回报理论初...
- 高桥进：论现代日本的...
- 卢风：论应用伦理学之...
- 翮人：史论纵横通古今...
- 翁世平：政治文明与道德...
- 中韩第十三次伦理讨论会...

首页 → 伦理思想史 → 中国伦理思想史 | 哲学与伦理学

郭齐勇：《儒家伦理争鸣集——以“亲亲互隐”为中心》序（附目录）

作者：郭齐勇 阅读：266次 时间：2006-3-13 来源：Confucius2000网

近年来，哲学界在争论“父子互隐”与孟子论舜的问题，因为事关儒家伦理的历史考察与价值评判，故引起了很多学者关注。法学界关于“亲情容隐”的反思，早于哲学界，颇值得哲学、伦理学界的同仁们重视。

2002年至2004年间，我和友人曾与有的论者就“亲亲互隐”及由此引起的儒家伦理诸问题展开了争鸣，详见《哲学研究》2002年第2期刘清平文、第10期郭齐勇文、第12期穆南珂文，2004年第7期郭齐勇与龚建平文；《中国哲学史》2003年第3期黄裕生文，2004年第1期郭齐勇与丁为祥文；《陕西师范大学学报》（哲学社会科学版）2003年第6期丁为祥文；杨泽波先生在《江海学刊》2003年第2期、《河北学刊》2004年第2期、《复旦学报》2004年第4期上发表的论文等等。我们又搜集了以前的及与这场争鸣同时先后发表的相关论文，包括我们尊敬的中外前贤与时贤的言论，集结为本书。例如我们收录了前辈刘家河、孙霄舫、蒙培元先生的论文。刘先生学贯东西，是一位著名的历史学家，研究的范围较广，对先秦思想史亦十分关注。他的《古代中国与世界》一书，是我的案头书，其中《先秦儒家仁礼学说新探》等多篇范文，都是不可多得的。本书收入了他与弟子门生的对谈，平易而深刻。孙霄舫先生是贺麟先生的老弟子，虽在海外教化学，但仍醉心于中西哲学，写了不少论文。贺老夫人黄人道先生多次推荐他的论文，让我找地方发表。蒙培元先生著作等身，是儒学研究大家，杨泽波与郑家栋先生是新锐，范忠信先生先我而得，他们的文章都是大家想系统了解的。我们也收录了德国与美国学者的论文，借他山之石，获取新思。罗蒂很重视“情”，不以康德为然，不似我们言必称康德。黄勇先生受了很好的哲学训练，他的文章颇值得一读。

本集主要收录的是论战性的文章，涉及争辩的学者凡十八人，论文凡三十一篇。我斗胆地借用孟子的一句话：“予岂好辩哉？予不得已也。”因为按照我的论敌的观点，孕育了吾华数千年的儒家伦理，竟然是毫无正义、不讲公德的最黑暗、最荒诞的东西，是贪污腐败的根源！

这场论战涉及到如何历史地评价儒家伦理及儒家伦理的现代意义的问题。有的论者以抽象的、他们自以为的西方价值来评价儒学，以为对亲情的维护仅仅是儒家或中国传统伦理的特殊性，想当然地把儒家伦理简单化、平面化、妖魔化，夸张为“亲情唯一”或“亲情至上”，视之为古代法律的对立面（黄裕生所谓“违法的伦理学”），那当然更是现代化法制的绝对对立面了。吊诡的是，儒家的这些主张、中国伦理法系的精神及“亲属容隐”制度与西方自古希腊、古罗马直至今天的法律并不相违，相反，这恰是具有人类性的，符合人性、人道的，因而是最具有普遍性的。法律史专家范忠信教授早就有了厚实的研究成果。“父子互隐”中恰恰包含着对人权的尊重与维护的因素。让亲人从亲人的证人席上走开，恰恰具有现代性，这对扬弃“五四”、“文革”以来的亲情沦丧有长久的价值，对修订现行的、沿袭革命法律的“刑事诉讼法”的相关内容，有着现实的意义。

在柏拉图的《游叙弗伦苏格拉底的申辩克力同》、《理想国》及亚里士多德的《政治学》中，可知从苏格拉底到亚里士多德，古希腊哲人与我国孔子在“亲亲互隐”的问题上有一致性。黑格尔在《精神现象学》等著作中把家庭伦理放在神的规律而不是人的规

律的层面加以讨论，区分了家庭法与国家法，强调家庭法属神圣法。其实在西方，在基督教文化氛围中，家庭伦理、血缘亲情也是崇高神圣、不可让渡与剥夺的。

无论在制度上还是理念上，东圣西圣，心同理同。因为都是天之生民，当然有普遍性、共识性的东西。孔子以《诗经·大雅·烝民》中“天生烝民，有物有则，民之秉彝，好是懿德”为“知道之诗”的慨叹与孟子的诠释，真是颠扑不破！

有的论者，例如黄裕生先生以“爱有差等”与“爱无差等”作为伦理特殊主义与普遍主义的界标。他指出，“爱有差等”是最黑暗最荒诞的思想，导致整个儒家伦理学陷入了所谓的相对主义和特殊主义。黄先生完全是隔着玻璃看自家传统，以其臆造的基督教理想主义妄评儒学，断章取义，否定儒家的“仁爱”的普遍性。他认为只有基督教的“博爱”才有普遍性，儒家的伦理学只是角色的、关系的、功能性的、他律的伦理学，只具有特殊性，在当代毫无正面价值，只能被抛弃。他把一神教信仰、特别是基督教信仰放在至高无上的地位，说什么“每个人首先是与唯一的神发生关系，才与他人发生关系，而且人与神的关系是人与人的关系的前提；人是在与神的关系中获得绝对尊严、绝对权利与绝对责任，因而尊严（绝对的目的性存在）法则、权利法则、责任法则是人与人的关系的基本法则”（《中国哲学史》2003年第3期，第18页）。他在其两万言的长文（《中国哲学史》很少发过这么长的论文，是文又同时发表在复旦大学哲学系主办的《复旦哲学评论》上）中几处引用《圣经·马太福音》，指出只有上帝、耶稣的爱（以及对上帝、耶稣的爱）才是有绝对原则的、普遍的爱。“谁对亲人的爱超过对耶稣的爱，那么也就意味着他心里没有绝对原则，没有普遍的爱，他也就不配当耶稣的门徒”（同上第21页）。为了强调这一点，在同页同一段落中他又重复说：“如果一个人爱他的亲人甚于爱耶稣，他也就不可能全心全意全智爱独一的上帝，因而也不可能真正爱人如爱自己，因此，他当然不配当耶稣的门徒。”黄文所说的够资格成为普遍伦理学的基石，即是上述所谓“绝对原则”，由此才能带来社会的正义、公正。这与他在同一论文前半部分强调的“绝对自由”、“绝对权利”、“人的本相存在”、“意识本身”、“纯粹意识”、“一切存在者的显现都必须以纯粹意识的自识存在为前提”、“每个人都存在于自由意识中，因而每个人都是自由的”、“个体的自由存在”的所谓普遍伦理学的前提适相矛盾。近代以降，西方哲学史、伦理学史上的诸大家、各流派有关一神教信仰与个体绝对的自由意识之矛盾的揭示，勿需我等赘述。

细考“爱有差等”，实无法得出儒家“仁爱”本身无普遍性的结论。这场讨论使我们想到了孟子对墨者夷之的“爱无差等，施由亲始”的批评。夷之在大原则上讲兼爱，在表现上又主张“自亲者始”，孟子批评为“是二本也”。程伊川曾就此有所讨论，斥夷之的错误为“二本而无分”，刘述先重申了伊川之论，指出张横渠的“民胞吾与”体现了“理一分殊”的精神，当然不能理解为“兼爱”。牟宗三认为，“仁”是个普遍的道理，这个道理必须是可以表现的。人的表现跟上帝的表现不一样，因为上帝没有时间性、空间性，而人表现“仁”这个普遍的道理有时间性。上帝可以爱无差等，人怎么可以爱无差等呢？参见刘述先《全球伦理与宗教对话》，台北立绪文化事业有限公司2001年版，第60—61页；牟宗三《宋明儒学的问题与发展》，华东师范大学出版社2004年版，第109页。

贺麟先生在讨论“差等之爱”时，特别指出这是普通的心理事实，是很自然的正常的情绪。贺先生指出，儒家让我们爱他人，要爱得近人情。又说，“爱有差等”的意义，“不在正面的提倡，而在反面的消极的反对的排斥那非差等之爱”，如兼爱、专爱、躐等之爱（包括以德报怨）等。这三种爱，不近人情，且有漫无节制、流于狂诞的危险。此种不合理、狂诞的行径，凡持兼爱说者，特别是基督教中人，往往多有之。儒家差等之爱不单有心理的基础，而且有恕道或絜矩之道作根据。儒家也不是不普爱众人，不过他注重一个“推”字，要推己及人。贺先生又说，普爱“是集义集德所达到的一种精神境界，大概先平实地从差等之爱着手，推广扩充，有了老安少怀，己饥己溺，泯除小己恩怨的胸襟，就是普爱或至少距普爱的理想不远了。此处所谓普爱，比墨子所讲的兼爱深刻多了。……此处所讲的普爱，与孟子的学说，并不冲突，乃是善推其差等之爱的结

果。”贺麟《五伦观念的新检讨》，《哲学与哲学史论文集》，商务印书馆1990年版，第364—367页。

根本上，儒家“仁爱”的论说是在本体论、存在论上才能理解的，在实践生活上才能体证的，而论者往往将其视为西方知识论的话语，抓住只言片语，斩头去尾，任意宰割，当然如隔靴搔痒。“仁体”是终极性的实在，有“天”“天道”“天命”的根据，只有在“天一人”系统的本体论、形上学的层面上，才能理解孔孟儒家的伦理学，乃至横渠的“民胞物与”、明道的“仁者浑然与物同体”、程朱的“天理流行”、阳明的“一体之仁”。孟子之本心、良知、善性，不是从事实经验层面上可以理解的，它是天之稟赋，是“天之所与我者”，是人区别于它物的特征。然而在人的范畴内，却是普遍的，即“心之所同然者”，“故凡同类者，举相似也”，“非天之降才尔殊也”，“圣人与我同类者”。在此基础上，孟子特别强调道德主体所涵道德法则（理、义）必然有绝对的普遍性。从人的本体论上讲，中国传统哲学重视宇宙人生的根源性及天人之际的感通性。任何宗教、哲学传统中，伦理价值系统与终极性的本根之学（或曰形上学、本体论）都有不可分割的联系。不理解儒家形上学，也就不可能理解儒家伦理学或儒家价值论，那在评价上就可能犯孤立、片面、表面的错误。

属于常识性错误、至今还被不少论者奉为圭臬、成为思维定势的，还有黑格尔所谓孔子的主张只不过是俗世伦理、常识道德，罗素所谓中国伦理不注重公共义务，梁启超所谓中国传统伦理注重“私德”不注重“公德”等等。这些都需要认真地辨析。至于有的论者把“私德”说成“私欲”，则更是荒谬绝伦。

《论语·子路》篇记载的孔子关于“父子互隐”与“直”德的论说，实是主张保持人的自然真实性常情，表里如一，不矫饰造作、屈己奉人。孝悌，即对父母兄弟的情感，是人最切近真挚的情感。但孔孟儒家立足于自然真情讲孝道，绝不是如刘清平、黄裕生、穆南珂先生所说，儒家“仁爱”之本局限于血缘亲情。这是大误会！这涉及到如何理解“亲亲而仁民，仁民而爱物”。他们不懂：“仁”之背后有终极之“天”的根据；“仁爱”之情或作为德目的“仁”又受到“义”、“礼”、“智”等等德目的制约，因而“孝悌”、“亲情”不可能不受到限定；“仁”与“义”、“仁”与“礼”、“仁”与“智”等等既对立又统一，“仁爱”的推扩在上述德目彼此的节制中互动互补而行。

其实，有关“隐”与“犯”的问题，是中国文化思想史上的常识问题。小戴《礼记》的《檀弓》篇云：“事亲有隐而无犯，左右就养无方，服勤至死，致丧三年。事君有犯而无隐，左右就养有方，服勤至死，方丧三年。事师无犯无隐，左右就养无方，服勤至死，心丧三年。”儒家的主张，对父母、君主与老师的事奉、批评与服丧之方式方法是有区别的。儒家的道理，理一而分殊，即在儒家普遍的与天道相接的人道仁义原则（这是整体的、大的、根本的道或理）之下，父（母）子（女）间、君臣间、师生间又有着略相区别的伦理规范原则（这是体现上述大的道与理的小的或部分的道与理）。“隐”是什么呢？“犯”又是什么呢？“隐”是不是无原则地包庇、窝藏呢？

请看古代精通儒学的注疏专家们对上引《檀弓》一段文字的解释。郑玄说：“隐，谓不称扬其过失也。无犯，不犯颜而谏……事亲以恩为制，事君以义为制，事师以恩义之间为制。”在公共领域与事务中，以“义”为原则，在私人领域与事务中，注重恩情的保护。但“隐”只是“不称扬其过失”。对亲人的“隐”与“无犯”，只限于小事，不会无限到杀人越货的范围。故孔颖达说：“亲有寻常之过，故无犯；若有大恶，亦当犯颜。故《孝经》曰：‘父有争子，则身不陷于不义。’”可见亲情回护的分寸，不能陷亲人于不义。孙希旦说：“几谏谓之隐，直谏谓之犯。父子主恩，犯则恐其责善而伤于恩，故有几谏而无犯颜。君臣主义，隐则恐其阿谀而伤于义，故必勿欺也而犯之。师者道之所存，有教则率，有疑则问，无所谓隐，亦无所谓犯也。”这些解释是有所本的。父母子女间，在寻常事不必犯颜。事事当面批评，求全责备，怒目相向或反唇相讥，伤害了源之于天的天下最亲的亲情。此即孔子主张既不盲从于父母，而又和颜悦色地劝谏：“事父母，几谏；见志不从，又敬不违，劳而不怨。”（《论语·里仁》）君臣之间

则不然，距离感很强，事事都可以犯颜直谏，这里有一个维持正义、正气的问题，深恐在公共事务中徇情枉法，或在政治生活中形成儒家最憎恶的阿谀逢迎之歪风邪气。师生关系则是另一问题。这些有助于我们理解《论语》的《为政》篇的孟懿子问“孝”章。孔子答曰“无违”。与上引《里仁》篇的“无违”一样，其实就是“无违礼”。孔子对樊迟解释说：“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。”如此而已。所谓“孝”者“无违”，并非事无巨细都不敢违背父母。古代称背礼者为“违”。至于对君，《左传》桓公二年云“君违，不忘谏之以德”。

儒家一贯强调私恩与公义的差别，区分了公共领域与私人空间，大小戴《礼记》与郭店楚简都有“门内之治恩掩义，门外之治义断恩”的论说或类似的论说，在实践上更是如此。门内以恩服为重，门外以义服为重，私恩与公义是有明确界限的。前面我们提到郑玄注文中“事亲以恩为制，事君以义为制”。怎么能说儒家只讲亲情，不讲正义、公正、公德？怎么能把今天贪污腐败的根子找到儒家价值上？这简直是骇人听闻的栽赃陷害，糟蹋圣贤，糟蹋自家传统精神。周公、孔子奠定的儒家价值系统，其价值理想、人格典范与千百年来儒家知识分子、仁人志士的实践行为，对国事民瘼的关切，已经成为我们民族的财富，而且正在成为我们新时代的精神要素。儒家伦理中自有与民主政治、自由主义、生态环境伦理相接殖的因素，并且可以与当代各思潮（包括女性主义）相对话。儒家讲的“私”与“己”是不同的概念。至于“存天理，灭人欲”是不是要灭绝人之所有的欲望，也是需要辨析的。与此相关，“吃人的礼教”说，也是戴震以来，尤其是“五四”以来的陈词滥调。礼教，特别是宋代以后的礼教，包括吕子乡约、朱子家礼在内，恰恰适应了历史上最大的社会转型（由唐而宋），有利于民众的文明化，对中日韩诸国走上现代化道路都作了铺垫，其中有其现代性因素。东亚有关哲学、历史学、社会学、人类学者中有许多专门家在研究，且成果颇丰，兹不赘言。

有的论者以为，所有非西方的伦理资源都不具有现代性、普世性的因素或价值。有的先生，例如黄裕生在前引文章中说，儒家仁爱不是普遍的，缺乏普遍教化能力而无力承担起世界史，换言之，只有他心目中的基督教伦理是唯一具有现代性、普世性的。那么我们倒要请问，是不是各族群、各文明的传统伦理在当代都没有用了，只能照搬基督教的或近代西方的伦理。这不可能？他们的预设，西方是铁板一块，东方是铁板一块，中国是铁板一块，现代与传统、中国与西方、儒家与基督教二元对立，不可能有彼此的互涵、对话与沟通。所谓普遍性伦理从何而来呢，只能来自一元、外在、超越的上帝吗？基督教伦理是一成不变的吗？康德伦理与儒家伦理完全不可通约吗？在当代德性伦理学、义务伦理学的重建中，儒家伦理毫无意义与价值吗？孟子的德性伦理，为义务而义务，为道德而道德，“由仁义行，非行仁义也”，“以仁存心，以礼存心”等等，所表明的难道不是道德的绝对性原则？孟子的“天爵”“良贵”说及一系列人格论，难道不是把人与人的道德价值主体作为“目的本身”？其中就没有“个体自由”“道德自由”“自律”的内涵吗？详见李明辉《儒家与康德》，台北联经出版事业公司1990年版，第52—53、60—61页。

本书中的许多论文，深入探讨了儒家血缘亲情、人伦之爱与儒家核心价值“仁爱”的真实意涵，全面地、立体地而不是浮面地、单维地论述了儒家最基本的观点的形成与发展，解读了儒家伦理的复杂系统，仁与义、仁与礼、仁与智等等的张力与配合，诠释了先儒对人之性分所涵之仁义以及人之践仁行义的绝对性、普遍性、无条件性的强调，来凸显儒学的这种超越性、终极性和宗教性，论证了“仁”与道德的“心性”究竟为何物，梳理了先秦、宋明儒有关“仁”“亲亲”“孝悌”的论说，将儒家伦理与康德伦理学作了比较，讨论了所谓“本相伦理学”的缺失和把儒家伦理仅仅视为“角色”“关系”伦理的错谬，指出所谓“普遍伦理学”的建构一定要在各种文明传统中发掘具有人类共同性的价值观念，通过文明对话，将这些原本“特殊”的观念推扩、提升到“普遍”的层面，这当然包括吸取儒家的“仁爱”在内的各族群的伦理价值，将其中人性、人道的内容、因素作创造性转化。

长期以来，在人类各族群起了广泛作用的，作为价值指导并维系世道人心的精神性资

源，都具有当代的、普遍的意义。我们要以健康的心态，体认合乎人情人性的自家伦理资源（包括儒家儒教、道家道教、佛家佛教）的深长久远的价值，肯定各宗教、各族群的核心价值观念的现代意义。

时下我们确实犯有“失语症”。只会转述、重复人家的话，匍伏在西方强势的话语霸权之下，而对于自家的、人家的论说，却缺乏深度的全面的理解。“五四”以来最大的毛病就是简单粗暴地对待自家的文化精神遗产，习惯于以偏概全，一言以蔽之地把需要分析、转化的价值系统，包括“人道”“仁”“义”“礼”“智”“信”“忠”“孝”“诚”“恕”“中庸”等范畴及其背后的与之密切相联的“天”“天命”“天道”等理念，都当作负面的或历史博物馆里的东西，而不肯虚怀体认。我们在认真学习西方的理性精神、批判精神时，也要学习西方近代知识分子认祖归宗的精神。他们把与古希腊罗马本无直接联系的近代西方文化往前延伸，接上古希腊罗马的源头。我们要学习他们对自家大小文化传统的尊重与珍视，包括基督教（我这里用广义）伦理传统对西方族群、社群的养育。他们尊重他们的伦理传统的教育，使之对今天的社会、青少年继续发挥作用。我们呢？为什么我们就一定要“抛却自家无尽藏”呢？在这一方面，即在当代重视本土伦理资源的护持、活用与加强本土伦理的教化方面，我们真是要向西方学习。对于本族群文化传统的自我批判与自我尊重并不是矛盾的，关键是要有深入的理解与切实的分析，不要只停留在表层，重复“五四”、“文革”以来一些似是而非的独断论。不经推敲、简单独断地对待传统文化思想的方式，不是理性主义的，有悖于朋友们自我标榜的西方理性精神。我们希望我们的青年，适当地与那些时髦的东西保持一点距离，稍微增加一点独立思想或思想的思想之能力。民族文化的主体性问题应当提到议事日程上来了。

我认同先儒的“和而不同”，“道并行而不相悖，万物并育而不相害”的思想，“以仁心说，以学心听，以公心辩”。在搜集各文、编成本书的过程中，我努力遵循宽容原则，即我个人的价值取向、理论主张毫不隐讳，但充分尊重各位作者及其思想，誓死捍卫别人说话的权利，将讨论中各方的论文均按原样汇集于此。我征得了作者的同意，收入与否尊重作者本人的意愿。我们标明了原发表书刊，并征得了有关杂志社、出版社的同意。我们在编排时注意到分类而辑，或尽量使某位作者的多篇论文集中在一起，此等排列没有高下之分、文野之别，亦不伤害客观性原则。

文存于此，请读者诸君自己去鉴别、判断。本书的出版，也标志着这场争鸣的结束。因为论战各方及其主要参与者要说的话基本上都已说完，再说亦只是重复自己。本集可以作为一个标本。再过10年、30年、50年、100年，后人不会再讨论这些问题，即使要讨论，亦必须通过而不能绕过我们。

感谢各位作者与湖北教育出版社同仁的支持，感谢责任编辑胡治洪博士的辛勤劳作。

是为序。

本序言的主要内容曾以《从“亲亲互隐”的争论谈儒家伦理的普遍性问题》为题，提交并发表于国际儒学联合会、中国孔子基金会、联合国教科文组织于2004年10月8—11日在北京举行的“纪念孔子诞生2555周年国际学术研讨会”。

## 儒家伦理争鸣集目录

郭齐勇/序

郭齐勇/也谈“子为父隐”与孟子论舜——兼与刘清平先生商榷

郭齐勇丁为祥/也谈本相与角色——论儒家道德伦理的特殊性与普遍性兼答黄裕生先生

郭齐勇龚建平/“德治”语境中的“亲亲相隐”——对穆南珂先生“商榷”的商榷

杨泽波/《孟子》的误读——与《美德还是腐败》一文商榷

杨泽波/《孟子》，是不该这样糟蹋的——《孟子》中与所谓腐败案例相关的几个文本问题

杨泽波/腐败还是苛求？——关于《孟子》中舜的两个案例能否称为腐败的再思考

龚建平/“亲亲为大”是“腐败”？抑或“血亲伦理”？——评刘清平关于儒家“仁爱”精神“无根”的论点

丁为祥/儒家血缘亲情与人伦之爱的现代反思

丁为祥/传统：具体而又普遍——论典籍诠释的方法兼与刘清平、穆南珂先生商榷

丁为祥/恕德、孝道与礼教——儒家三个所谓“腐败”案例的再诠释

萧建华/论儒家伦理的基本特征——兼与刘清平先生商榷

欧阳楨人/论刘鉴泉先生的《〈大学〉、〈孝经〉贯义》——兼评刘清平先生“儒学的深度悖论”说

文碧方/也论儒家伦理道德的本原根据

文碧方/论作为“为己之学”的儒学——兼评黄裕生《普遍伦理学的出发点：自由个体还是关系角色》

胡治洪/虚妄的“本相”——驳黄裕生先生所谓的“本相伦理学”并兼及“西化”思潮

邓曦泽/抽象普遍与推扩普遍——驳黄裕生的“普遍伦理学的出发点”

郭齐勇/有关儒学的自觉自识——兼评对儒学的误会与非议

刘家何元国蒋重跃/孝与仁在原理上矛盾吗？

蒙培元/人是情感的存在——儒家哲学再阐释

郑家栋/中国传统思想中的父子关系及诠释的面向——从“父为子隐，子为父隐”说起

郑家栋/“父为子隐，子为父隐”再议

杨海文/文献学功底、解释学技巧和人文学关怀——论中国哲学史研究的“一般问题意识”

陈明/“以义为利”：制度本身的伦理原则——《大学》新读之三

吴根友/如何在普遍主义与历史主义之间保持适度的张力？——对刘、郭、穆有关儒家伦理争论的哲学史方法论之反思

桑靖宇/“爱有差等”与义务略论

贾新奇/论家族主义的内涵及其与儒家文化的关系

徐嘉/论儒家“经权相济”的道德模式

范忠信/中西法律传统中的“亲亲相为隐”

范忠信/容隐制的本质与利弊：中外共同选择的意义

范忠信/“亲亲尊尊”与亲属相犯：中西刑法的暗合

秋阳/从孔夫子的“直”说到“作证豁免权”

赵文艳/论“亲亲相隐”与“大义灭亲”

赵进华/冲突与抉择——法秩序之维护和伦理义务之践履

刘军平/儒家“亲亲相隐”的伦理依据和法律诉求

曾小五/就“父子相隐”看儒家关于血缘亲情与道德法律关系的观念

[美国] 孙霄舫/其父攘羊——孔子与苏格拉底

[德国] 欧文·威科特/儿子能指控父亲吗？——孔子与柏拉图是如何看待儿子指控父亲的行为

[美国] 理查德·罗蒂/作为较大忠诚的正义

[美国] 黄勇/儒家仁爱观与全球伦理：兼论基督教对儒家的批评

徐长福/差等之爱与平等之爱——对儒家、墨家、基督教有关爱的观念的一个比较

刘清平/论孔孟儒学的血亲团体性特征

刘清平/美德还是腐败？——析《孟子》中有关舜的两个案例

刘清平/儒家伦理与社会公德——论儒家伦理的深度悖论

刘清平/也谈“善意解读”和“人文学关怀”——与杨海文先生商榷

刘清平/再论孔孟儒学与腐败问题——兼与郭齐勇先生商榷

刘清平/从传统儒家走向后儒家

黄裕生/普遍伦理学的出发点：自由个体还是关系角色？

《儒家伦理争鸣集——以“亲亲互隐”为中心》

郭齐勇主编

湖北教育出版社2004年11月版

文章来源：<http://www.confucius2000.com/admin/list.asp?id=1522>

上一篇：[余艳红：谁之正义——“父子相隐”的情境分析](#)

下一篇：[刘清平：儒家伦理与社会公德——论儒家伦理的深度悖论](#)

责任编辑：cnecn

[查看评论 \(0\)](#)

[打印本文](#)

[Email给朋友](#)

[返回顶部](#)

相关文章

没有相关文章

>

发表评论(限255个字符)

姓名： 共0字

内容：