

龚建平

内容提要：“亲亲相隐”是儒家“亲亲”思想在有结构性限制或过失的亲属间贯彻仁爱精神，进而促使人格成长的文化与伦理选择。“亲亲”之仁在君统与宗统存在矛盾的宗法社会，是方法与价值相统一的，是人们正当的权利，本身具有增德向善的功能，并不逊色于苏格拉底所从事的哲学“批判”事业。相反，“逻辑”作为方法虽可有利于分析和澄清问题，表述思想，但因本身无价值方向、忽略人格成长过程，不能取代作为终极关怀的“仁德”的地位。如果单纯运用“逻辑”分析方法，抽去了人格成长和修养的内容，可能会得出“亲亲相隐”有腐败倾向的结论，但其也并不足以支持对儒家伦理的基本否定。今天对于象征中国文化之根的儒家伦理更需从积极的一面来理解。

关键词：亲亲 亲亲相隐 仁德 逻辑

一、邓文的批评

两年前笔者曾参与儒家“亲亲”伦理的讨论，最近读到邓晓芒先生长文《再议“亲亲相隐”的腐败倾向——评郭齐勇主编的〈儒家伦理争鸣集〉》一文（载《学海》2007年第1期，下引此文，随文夹注页码），觉得儒家伦理仍被做了曲解。邓文对笔者与郭齐勇教授合作的一篇文章[1]持异议，还在注释中指陈笔者的论点“荒谬”，故不得不作文应答，以就教于邓先生。

邓先生是在郭齐勇教授主编《儒家伦理争鸣集》公开出版两年多后发表这一文章的，总体印象，在作者看来，“亲亲之仁”乃至儒家思想于今基本上是文化糟粕，作者虽也承认其有“好处”、“一定合理性”，甚至于也承认其政治设计是“中华文明两千年大部分时间居于世界最繁荣昌盛的文明之列的一个极为重要的原因”（第11页），但是，文章主旨仍是基本否定儒家的核心价值“仁”的实现方式，及其历史特别是现实的意义，对亲亲之“仁”的意义存在一些误解。笔者认为，之所以如此，体现了作者的学术立场和方法原则是：将仁的教化系统中的人归约为平面静态的人，然后以之为逻辑原点进行分析。

首先，邓文的微妙之处是，并未坚持认为儒家伦理必然逻辑地同时又历史地延伸至今，是“腐败”的根源，而认为仅有此“倾向”，不过却在这一论断的背景下巧妙地支持对儒家伦理的全盘否定。其次，必须指出，一个逻辑错误在邓文中十分醒目：他一面同情地将“亲亲为大”理解为“亲亲至高无上”；另一面又认为“历代王朝都盛行着关于‘满门抄斩’、‘连座’甚至‘诛九族’的法令和判例，国家权力何尝受到过宗法制度的约束、节制或分割？”（第23页注21，龚按，“连座”应为“连坐”，下引不再注。）笔者认为，这个奇怪的逻辑确实也反映了一些“情绪化的色彩”。邓文不仅同情大胆假设的、抽象的“亲亲至高无上”，而且又强调毫无节制的国家权力同样至高无上，二者竟无冲突，成为腐败“倾向”得以实现的轨道。原来真正的理由似只有皇亲国戚才可以既“亲亲至高无上”，同时其手中

的政治权力又不受任何节制。最终邓文依此建立了他的儒家观和中国政治历史观；其中的逻辑就是将儒家发展了两千多年的文化归结为狭义的“亲亲相隐”，将“亲亲相隐”附会“亲亲”，而“亲亲”似乎就包括“亲亲互隐”、“滥封亲属”（第10页）；其将实际存在的君主专制政治和现今的“腐败”，以“倾向”二字含糊联系起来，好像从古至今的社会现实，不仅均为儒家所设计；而且这种“倾向”或“可能”不知为何变成亲亲伦理“本身就是一条导致腐败的原则”（第11页）。

在笔者看来，“亲亲”伦理作为成德的内容断不能如此理解。关于政治上“亲亲”与“贤贤”的关系，伦理上“亲亲”和“推恩”乃至“兼爱”的关系，不应故意曲解。这方面的思想，可参看《四书》与《郭店楚简》中的儒家简等，不再多叙。那么，邓文指斥的上述问题透露出什么样的思想背景，又是如何导致其结论的呢？笔者认为：将人仅视为生物性的存在，片面或平面地理解“亲亲”，不合儒家语境；邓文不顾宗法社会中宗、君矛盾的历史事实而做大胆的逻辑跳跃，不恰当地使用逻辑方法分析作为终极关怀意义的儒家伦理，不足以支持儒家伦理完全过时，差不多都是文化毒素，而需求助“逻辑”和“理性”才可“安身立命”的结论。因篇幅所限，本文不可能讨论邓文中所有问题，而主要就其指斥的几个问题及所透露出的思想背景，即其文中一再强调的作为方法论基础的“理性”与“逻辑”与儒家伦理的基础“仁德”是否是一个层面上的问题，略作讨论。

二、作为教化基础的“亲亲”之仁

作为教化基础，“亲亲”对于“仁”的意义是不能否认的。那么，“仁”作为儒家的核心价值，其意义究竟在何处？

《易·乾·文言》说：“君子体仁，足以长人”。按高亨先生的解释：“体，读为履，践也，行也。君子行仁，是为元德。有元德足以为人君长。”[2]又按王阳明“知行合一”结构解读，则“体仁”也包括体履（行）和体认（知）两层意思。因而“仁”并非仅指平面的血缘感情，不然，无需知行统一的“体”。“长”，有“尊长”和引伸的“滋长”义，传统侧重尊长义，自有理据；但是，“体仁”者之所以“长人”的根据就是仁德的认识和实践与众不同，是高于一般血缘伦理的。“仁”有数，“义”有长短大小，不同的人认识并不一致，“仁者见之谓之仁，知者见之谓之知。”所以，若将“长”理解为滋长、成长，则所谓“长人”还可以解读为包括君子在内的“人”的成长过程。实际上，这就是所谓“内圣外王”的另一种表述。

“亲亲为大”事关如何行仁即“成人”的问题，今人无视它，以为是否须成为“君子”及取古人途径，大为可疑。邓文认为，“亲亲为大”虽不一定是“亲亲至高无上”，但“亲亲”至少“比刑法要高”！这个说法虽无大碍，但实质上仍不全其义。因为，“亲亲为大”比刑法高的理由是二者不全属于同一层次的问题。广义的“亲亲”属于宗法社会的基本原则之一，刑罚在任何社会都是维持秩序的最低标准。“亲亲”原则的形成有其复杂而微妙的历史根源[3]。进一步看，“亲亲”所代表的基本精神与刑法没有逻辑上必然的冲突，刑法理应贯彻和维护之。如果将二者统一的“亲亲”和刑法都看成是维护“家天下”的工具，也可以为“反传统”找到理由，但是，对儒家而言，似欠公允。因此，对“亲亲为大”的理解显得特别重要。它既可理解为宗法伦理法的基本精神，也可理解仁爱的实现途径。虽然，二者最终是辩证统一的，但从不同角度理解，侧重点不同。从实践仁爱途径上来看二者的统一，我们发现《礼记·祭义》“立爱自亲始”最能恰当解释“亲亲为大”的涵义。将“立爱自亲始”和“体仁足以长人”结合起来，“亲亲为大”的涵义就有：仁爱是从爱亲开始的；对于

亲亲之仁的体认可促使人成长为“人”；人通过对亲亲之仁的体认而成长为“君子”乃至“君长”。

需追问的是：为什么立爱要从爱亲开始？显然，人之所以需要成长是因天（自然）生只是自然人。但人必须“体仁”是因自然人必须要进入社会，这涉及另一面：怎能保证成长的方向有社会因素并最终在社会化过程中完成自己。后者促使自然的天上升为价值之源的超越的天。体现于人，有身和心两面，“体仁”不仅是从身出发，更重要的是能从主宰之心出发，即考虑心灵的出路和归属。既然是以心灵为最终归属，那么，“亲亲为大”也必以亲之心灵归属为高。但是，心灵自身没有实体，“思则得之，不思则不得。”[4]其“操则存，舍则亡”[5]，常操常存，不操不存。由于工夫乃至天赋差别，人人虽都可以但非都能“常操常存”，所以，需要客观原则和规范及工夫。“立爱自亲始”说的是仁爱的具体操作从亲亲开始，但不止于此；至于亲亲和爱人的关系，因为能力问题而有时间上先后和空间上远近之差别，但却非性质的有无。因此，“亲亲为大”从具体实践上是说“亲亲”是普遍仁爱实践的起点与参照。可见，所谓“体仁”即体认人与人之间的“恻隐”、“憯怛”、“羞恶”、“辞让”之情，即生命存在的一体相关性。这种性质，相对来说较充分地体现在亲子之间。在这里，笔者以为，邓文将“亲亲为大”仅理解为实体性的血缘关系是一切伦理乃至政治和经济行为的“至高无上”的基本原则，没有注意“亲亲”之仁的体认其实是重构宇宙人生的过程，忽略了其社会文化和教化的意义。可见，儒家“体仁”从“亲亲”开始的理由在于有关人格的成长。

“亲亲相隐”其实是在亲有过或有瑕疵时如何“体仁”。为什么不是揭发而是隐？这里，首先要说“隐”的意思并不是仅指狭义的隐瞒，“隐”是“犯”的对立面。《礼记·檀弓上》说：“事亲有隐而无犯”，“事君有犯而无隐”，“事师无犯而无隐”。所谓“犯”就是面色难看，言语顶撞；所谓“隐”有隐藏包容之义，指亲有过失，要能包容、容忍，主要是指“父子之间不责善”，人人之际不“以义度人”[6]。显然，“隐”不必是指触犯刑法的隐瞒，主要是指亲有过失不能当面顶撞和指责。为何要容忍亲之过？第一，人伦既是天伦，那就不能平面化为世俗伦理；其次，天之德曰生，仁的功能就是“生生”，即人的生命从身到心（或身心交融一体）的彼此对生存资源的共享和互生，而非互相钳制和掠夺。因此，面临存在着“结构性限制”（杜维明用语）的人，特别是亲属，是揭示其限制还是去发现人性之光辉而助其自我完成，是两条不同的路。儒家主张对人的“结构性限制”或过失，要包容、容忍。这里，亲亲是成人，自我完成是成己，二者不可分割。甚至必须以成人作为成己的重要前提。成己是权利，故成人也就间接成为权利。这就如苏格拉底喜做牛虻专门从事批判以完善人性一样，儒家侧重张扬人性之善，认为君子成己也成人，自美，也美人之美，隐恶而扬善，最终扬善而抑恶。否则，“拂人之性，菑必逮夫身。”[7]因而，“亲亲”不过是体认和发现亲之长并以此而全亲之德，“亲亲相隐”是以仁爱之心转化有瑕疵的亲人。

“隐”不是目的，正如批判也不是目的。我国著名人类学家、社会学家林耀华认为，亲子关系，并不单基于感情而结合，而“有复杂的文化内容、道德意识”[8]，所谓“文化内容、道德意识”，就包括“体仁而长人”的另一层意思。

苏格拉底是忙于批判工作的牛虻，他自然不能从至亲开始，而是一视同仁。看起来与孔子不同，实质上反衬出他也不排斥“亲亲”。儒家事君是“有犯而无隐”，只有从事政治才有可能“腐败”。若亲之小过都要揭发批判，必须上法庭，就和叮人的牛虻一样，亦属“知者利仁”，而非“仁者安仁”[9]。“中心安仁”者“由仁义行”而心安于仁义，利仁者是行仁义。《大学》云：“安而后能虑，虑而后能得。”中心安仁，才能正确地思考，也才能有所

“得”（德）。

如果说“亲亲”作为成全亲之德是义务，那么，成己之德则是权利。“为仁由己，而由人乎哉？”换个角度，即使是在没有法律概念上的“权利”的时代，人们也同有“应享的权利，也有应尽的义务。”[10]被剥夺了这种权利，在传统社会就可能被剥夺继承权、被“出族”，乃至被处死。没有只有义务而无权利的道德。

三、伦理、政治、法律与宗法

邓文以“众所周知的常识”，即中国历代王朝都盛行着“关于‘满门抄斩’、‘连座’甚至‘诛九族’的法令和判例”，认为国家权力没受到过宗法制度的约束、节制或分割，认为笔者与他不同的观点是“荒谬的比附”（第23页注21），似亦为附会西式的分权思想。下面，我们先看看儒家眼中的政治是否是受到限制的，其次再谈族权与君权的矛盾，就明白荒谬与否了。

首先，须指出，将历史和儒家伦理混为一谈而批评之，是有欠公平的。因为，中国的政治史并非儒家伦理的复制。儒家伦理至多只是起作用的因素之一，尽管这种作用有两面性。而所谓“‘满门抄斩’、‘连座’甚至‘诛九族’”，主要是法家的提倡与专制主义者所为，宗法只是起到一种刺激作用，但独在儒家政治观念中没有根基。邓文模糊其中差别，要求儒家为法家和专制主义政治负责，是不合逻辑的。

其次，儒家理想政治是伦理政治，并非没有权力的客观化要求，因此，并非没有权力的制约。被近人批判得体无完肤的“学而优则仕”就是文化政治和德化政治的体现。《大学》从“亲亲”始，到“亲民”和“止于至善”之修身是个人客观化和社会化过程，特别是对政治从业者的基本要求。从儒家政治理想乃至现实来看，宗法国家并无形成真正寡头政治的条件。专制君主并非想象中的高度集权的个人主义者，而受到宗教、宗法制度乃至政治体制等的限制。《礼记·礼运》云：“先王患礼之不达于下也，故祭帝于郊，所以定天位也。祀社于国，所以列地利也。祖庙，所以本仁也。山川，所以俟鬼神也。五祀，所以本事也。故宗祝在庙，三公在朝，三老在学。王前巫后史，卜筮瞽侑皆在左右，王中心无为也，以守至正。”宗、祝、卜、巫、史等原皆为神职人员（由史发展出史官），他们以卜、筮决疑，故卜、筮也指负责决疑者。孔颖达《疏》云：“宗祝在庙者，前明因事鬼神使礼达于下，此明因委于人，使礼达于下也。……在宗庙则委于宗祝，示不自专以达于下也。三公在朝者，职事则委任三公也。三老在学，乞言则受之三老。王前巫者，若王弔临则前委于巫也；后史者，动则左史书之，言则右史书之，不敢为非也……卜筮瞽侑皆在左右者，卜筮主决疑，瞽是乐人，主和也；侑是四辅，典于规谏者也，示不自专，故并置左右也。王中心无为也，以守至正。”如果说孔氏所说于宗庙“不自专以达于下”，在朝堂“不敢为非”，“卜筮瞽侑皆在左右”、“示不自专”等思想虽不是什么分权思想，但不能说不是最高行政权力实行自我节制和客观上也受到一些力量约束的思想吧？如果是，也不会是为了附会洛克和孟德斯鸠的思想吧！

上述思想并非个别，《礼记》中多处都有“不敢专”的思想，如《祭义》：“昔者，圣人建天地之情，立以为易。易抱龟南面，天子卷冕北面，虽有明知之心，必进断其志焉。示不敢专，以尊天也。”“虽有明知之心，必进断其志焉”，指君主不仅需要北面而向抱有宝龟掌易的官员，而且虽有理性睿智，也仍要请易来对决定做出决断，表示不敢专制。《祭统》亦云：“古者，明君爵有德而禄有功，必赐爵禄于大庙，示不敢专也。”《坊记》又云：“父

母在，馈献不及车马，示民不敢专也。”可见，无论是宗教祭祀，国家大事，抑或馈赠财物，都不能私心自用，而要客观地决定。假公济私本质上就是孟子所斥的贼仁残义。

笔者认为，于宗庙“不自专以达于下”的思想，更值得注意。古人非常重视心灵的归属。作为行政首脑和大祭司的天子，当然也同时是本族的继承者，但也同样在宗庙事务上不敢私自专断（关于宗、君矛盾详后）。即使个人修养，也不敢“自是”和“自矜”，相反，要“自卑而尊人”。笔者以为，“不敢专”的思想虽不是分权思想，但说它反映了对权力使用的客观化要求并不算过分。

当然，这都可被看成是“显摆”。那么，我们可看看作为“御用学者”的董仲舒是怎么面对政治专制的：“《春秋》之法，以人随君，以君随天……故屈民而伸君，屈君而伸天，春秋之大义也。”[11]可见，其所谓“《春秋》之法”提出的是一种“屈君伸天”之论，使君权服从于神权其根本目的难道仅仅在于强化神权或者君权吗？孟子竭力主张“暴君放伐”被专制君主所不容，难道不也反映对权力节制的要求吗？

从这些思想以及事实，可证明儒家政治理念的实际内涵并非无条件的专制。

再次，宗族和君主政治之间复杂的关系对权力有限制。儒家思想形成的大背景是宗法国家走向近代国家的曲折过程。从商鞅变法试图铲除宗族势力始，直到近代，君主所代表的国家权力并未完全取消宗法的作用。虽然，二者在社会的稳定和平衡过程中最终达成妥协，但不意味着二者是符合“逻辑”铁板一块地一致的。为协调宗、君的矛盾和冲突，宗法制度历史地形成了相应的规定。如《礼记·郊特牲》云：“诸侯不敢祖天子，大夫不敢祖诸侯。”即使诸侯与天子同宗，或大夫与诸侯同宗，也不能在家里设置祖庙。因为支子不祭，违背这个礼制是非法的。因此，儒家并不主张因和天子或诸侯有血缘关系，就鸡犬升天。

宗族和宗法制度长期存在是一客观事实。宗族拥有很大权力（族规与家法）也是事实。至于政权为何允许其存在，张载说：“管摄天下人心，收宗族，厚风俗，使人不忘本，须是明谱系世族与立宗子法。”又说：“宗子法不立，则朝廷无世臣。且如公卿一日崛起于贫贱之中以至公相，宗法不立，既死遂族散，其家不传。宗法若立，则人人各知来处，朝廷大有所益。或问：‘朝廷何所益？’公卿各保其家，忠义岂有不立？忠义既立，朝廷之本岂有不固？今骤得富贵者，止能为三四十年之计，造宅一区及其所有，既死则众子分裂，未几荡尽，则家遂不存，如此则家且不能保，又安能保国家！”[12]可见，宗族是国家的重要单位，是个人身份得到确定、同时也是仁义忠信等得以落实的现实载体。[13]朝廷之所以容许并支持宗族和宗法制度，是因朝廷依赖宗族才能完成和实现它的统治。古代中国县以下并无健全的政府设置，必须依靠宗族的族长和房长一类人来实现统治。从另一个角度讲，这其实是减少行政成本，使社会大而政府小的方略，也是使社会有效协调的方略。至于个人与宗族的关系，彼此对对方都有一定义务，这种义务对于对方而言，就是一种权利。如宗族拥有“收族”的义务，这对族民就是一种权利；族民有“敬宗”的义务，这就是宗族的权利。[14]为什么要“收族”？这是宗族对外的竞争决定的，否则，宗族无凝聚力。

但是，朝廷容许宗族权力存在，客观上就迫使国家行政的权力部分被分割，否则不能实现其统治。宗族中伦理法特征得到鲜明体现。因为人伦关系和生活方式规定了道德的具体涵义。朝廷既支持宗族，那就不是事事由朝廷一方来安排……宗族需要发展和竞争。历史上改朝换代很大程度都依靠宗族力量完成。这不可不说是“国家权力受到宗法制度的约束、节制或分割”，乃至有被取代的威胁吗？笔者不对宗法存在或诸侯篡位的事实做简单的价值判断，但

是，可以肯定的是，客观上它们对专制君主形成巨大压力，所谓“满门抄斩”、“连坐”甚至“诛九族”，通常都是高层血腥的政治斗争，是君权维护自身存在对敢于觊觎皇权势力的宗族力量的镇压或示警。排除偶然因素，权力通常不外乎就是其获得、维持和斗争乃至转移的过程，无论哪一面都只是绝对君权被限制和分割的特殊形式，是迫使君权客观化的力量。至于儒家，则可理解为是通过对宗法制度的重新改造来提出一套伦理政治思想，试图在君、宗的矛盾中既拓展人们的可能生存空间，又维持各种力量的平衡，并以教化和道德修养的方式，来化解政治权力运作中可能具有的非理性。

宗族上主“亲亲”，政治上主“尊贤”。如果没有宗族组织和制度，所谓“亲亲”的伦理情谊可能就会变质；没有宗族组织，所谓的“亲亲而仁民”、“内圣外王”的转化就失去一个重要条件；如果没有“体仁”的儒家伦理对宗法观念的自觉改造和提升，那么，“亲亲”就可能等同于邓文理解的狭隘的血族亲情了。传统社会的宗教、政治、法律、社会、伦理、心理、民俗及各思想派别的主张等等，是非常复杂的大系统，邓文用极其简单的方法一锅煮，一起打，如何能有相应的了解？这显然真正违背了近代西方的逻辑分析方法。

宗统与君统二者的张力或矛盾是一客观事实，金景芳先生有专门的论述，马克斯·韦伯的《中国宗教：儒教与道教》一书也有叙述，尽管韦伯因当时所看到的传教士传到西方的材料尚不够且不准，加上他自己的文化立场与方法的问题，所论尚有不少缺失，但他毕竟聪明地正视了宗君矛盾，没有将其视为单线或铁板。他们都有许多实证材料分析。我们关注的则是如何理解儒家在君、宗的矛盾中的地位和作用。儒家可被看成是既有的宗法社会和君主专制的国家政权的调停者。果如是，儒家就既不是君主专制政权的简单帮闲者和维护人，也不是自古以来一直存在的宗法的代言人，而是在狭缝中生存却又试图为自己和万民的精神谋求出路并尽国民责任的思想者、力行者。

邓文不承认古代皇权也受节制，认为儒家的“天”是自然界，“礼”只是“封建等级思想”，“亲亲”是血缘感情，“亲亲为大”有“腐败倾向”，如果这样，中国历史就不是文明发展史，而是基于血缘关系的争名夺利的血腥史。邓先生一直认为中国文化不过是“传种接代”而已。如果这样，中国古代乃至最近的时代可能还仍处于文明的初始阶段！而如果有人发现中国古代社会、特别是儒家伦理中也有对权力约束思想的话，那一定是与西方比附的结果。

邓文认为亲亲不是权利而是义务。但是，通过上面的叙述，可以发现，若人各亲其亲，则彼此间存在着宗族信仰和利益的冲突，在这些冲突中，个人无疑具有维护宗族集体利益的义务，自然也就受到宗族对该族民利益的维护，所谓“敬宗”是义务，但是，族长“收族”则是族民的“权利”。而且，更为重要的是，族民的“亲亲”之仁相对族外的任何势力而言则是权利。由“亲亲”等观念开展出的中国古代法律史上的实践，保障了人的某种权利，我国古代证人拒证权制度比较发达，其与西方特免权的引进与现代法律的衔接，可以从清末特别是民国的法制改革上获得见证。可见，张口闭口说传统中国思想没有权利意识，也值得检讨。当然，我在本段说各亲其亲的功能，不是说儒家只维护各亲其亲，这点常识相信邓先生也有。

最后，邓文一再提到“满门抄斩、连坐甚至诛九族”，他不明白儒家“亲亲相隐”观念及受其影响的法律制度与实践，正好与这种残酷的专制皇权之制度和行为相反对，相对减缓了非人性的暴行。特免权专家吴丹红博士正确地指出：“秦律规定的‘自告父母，臣妾告主，非

公室，勿听。而行告，告者罪。’标志着我国早期亲亲相隐法律制度的形成。汉宣帝地节四年（公元前66年）诏：‘父子之亲，夫妇之道，天性也。’肯定了容隐的道德正当性。自此以后，亲亲相隐的范围不断扩大，而且进一步规范化和明确化。就连封建社会当时为保证社会安全的另一项制度——株连制度，也因为强迫亲属互证有罪，与亲亲相隐相悖，而遭到人们的强烈抵触。东汉末年的法令规定：‘军征士亡，拷竟其妻子’，这一条文遭到高柔和卢毓等人的反对，后曹操下令将之废止。东晋时，有‘考子证父死刑，或鞭父母问子所在’的诏书，卫展上书反对，认为‘相隐之道离，则君臣之义废；君臣之义废，则犯上之奸生矣。’元帝采纳了其谏议，规定亲属间不得相互证罪。北朝继续扩大亲属容隐的范围，已经有‘亲亲相隐’的法令”。“《唐律疏议》确立了同居相隐不为罪原则，其相容隐的范围较之汉朝进一步扩大，形成了一个完备的规范系统。”元代连谋反这种国事重罪都要容隐。明清时期容隐亲属的范围进一步扩展。“亲亲相隐”及容隐制所体现的维护家庭稳定以及人文关怀上，是严酷的封建制法中的一个亮点。数千年来，统治阶级几次欲实行“互证有罪”，都遭到人民的和统治阶级内部有识之士的反对，“由于该制度对于维护社会秩序的稳定也起着重要的作用，所以最后统治阶级也不得不认同。”“‘亲亲相隐’与特免权都是以保护家庭关系为出发点，都注重亲情和伦理的价值。在这一点上存在着中西的‘殊途同归’。”[15]

因此，邓文对“亲亲”伦理的价值没有正确估计，看不到族权和君权存在矛盾的积极意义，却只看见“忠”和“孝”矛盾的消极意义，对传统只看消极一面，模糊实际政治、法律与儒家政治伦理思想的联系与区别，儒家和法家思想的区别。其否认“亲亲”“容隐”是具体人的某种权利，不承认传统政治也受到文化、伦理和观念的限制，显然是由于其对中国古代社会与历史文化传统所知甚少及对中国历史上的“人”的理解特别偏枯所至。这可以追溯到其方法论原则。

四、关于“逻辑”和“理性神学”

导致分歧的原因有着深刻的文化立场、关怀和方法论差异。其文化立场、关怀是根本，方法论上则有“逻辑”和“体仁”的差异。我们需从方法论来理解其文化立场、关怀。

邓文虽没有对其作为方法的“逻辑”作说明，但它却被承诺为无须怀疑其使用条件和范围的大前提，如作者反复说“比较相信逻辑的力量”、“只限于坚持自己的逻辑一贯性”（第5页）等等。笔者当然不敢否定万年不变的逻辑，可是，常识是：如果它永远不变，也就不会是垄断的，不会是毫无曲折地落实到任何社会历史之中的。既然邓文奉行“逻辑”至上，那就要交代使用的前提和基础，否则，开放的、客观的“逻辑”抑或还有“理性”就不一定是被客观地使用，而可能被主观地使用。逻辑与理性失去了其客观性和开放性，就无法与诡辩和信仰区别开来。

其实，无论是柏拉图，还是黑格尔，其理性主义哲学赖以为基础的都是客观逻辑和客观理性。从根本上说，它们是人的逻辑和理性的真理。这种真理同时也就是信仰，说到底就是对理性和逻辑的绝对信仰。显然，邓文虽有逻辑和理性至上的方法运用，却不一定有逻辑和客观理性的信仰，因此他用来分析问题的逻辑和理性不是客观逻辑和理性本身，而是表述和分析方法上的逻辑。既然如此，要保证其真理性，就需要在使用客观逻辑时明确其限制性，否则，就不能说是真的逻辑至上。为什么说客观逻辑和客观理性的使用要注意其范围和条件呢？

作为表述和分析的逻辑不是问题的关键，也不必夸大其作用，而作为客观的逻辑则需要进一步明确。逻辑体现的是最大的普遍性、绝对性，逻辑系统本身是自足圆满的，所以，每一个逻辑的环节都可符合逻辑地生成另一环，如果中间一个环节缺失，即不合逻辑。但是，逻辑的至上性也规定了其使用的条件。人类社会虽也可被承诺符合这种万年不变的逻辑，但人类社会除了有这种的普遍逻辑，其实还有自身的逻辑。中国古代哲人已发现，正因有人的逻辑和理性，宇宙才可能表现出人的逻辑而非大自然的逻辑。正如柏拉图认为任何事物都以不同程度“分有”理念也可以说就是宇宙逻辑一样，人类社会的逻辑并不一定充分但仍体现理念自身的圆满。换言之，纯粹逻辑在社会逻辑和自然逻辑中表现不同，虽然，二者不同程度分有宇宙逻辑。相对而言，社会逻辑较之自然逻辑更是人的逻辑，因此，运用抽象的万年不变的宇宙逻辑于丰富具体的人类社会乃至人的精神生活，不能是没有界限的。苏格拉底认为“有理性的人”一定不能坚持说他所描述的关于肉体死后灵魂的情景就是断定人的理性对于客观逻辑本身的无力，因此，他自称自己“无知”既非谦虚也不是调侃，而是出于对神和宇宙逻辑的信仰。灵魂不朽是其真正的本根基础，而非客观逻辑的摹本（人们能认知和运用的逻辑和理性）是宇宙的本根基础。因而，苏格拉底纵然是一只蚊子，也有其超越的本体论根据。另一方面，对邓先生来说，座右铭是“人所固有的我无不具有。”[16]这一思想抽象地虽也可解释为“人同此心，心同此理”，但是从邓文坚信的“逻辑”的角度分析，只能得出人性是相通的，人性不是物性，也不是神性的结论。然而，在苏格拉底和柏拉图，特别是中国儒家思想中除了这一点，却可能还存在着人性中隐涵神性也不合邓文“逻辑”的思想，而这是宇宙逻辑系统决定的。可见，邓文不仅和苏格拉底有重大区别，也和孔子“三人行必有吾师”的思想大异其趣。显然，笔者相信邓文的“逻辑”是人的认知系统自身的一贯性、自治性，其与道德实践无关；其所谓“理性”是建立在唯物主义和人本主义基础上的，也与所有古典哲学的本体基础都有不小差异，至少不是接近信仰主义和理性主义的哲学。但是，遗憾的是，邓文抛弃了绝对理性主义中真正信仰的重要成份，也不取“下学而上达”的求学路数，却用人类推理常用的演绎“逻辑”和分析逻辑的标准，来评判并不一定完满体现宇宙逻辑的人类社会的伦理。

客观的所谓永远都圆满的逻辑其实是一种普遍逻辑，它是思维空间上展开而在时间和过程上关闭的逻辑，对于适应性地变化的有机系统，需要变化才适用。特别是当我们要发现和建构人类社会新事实，特别是人格成长而不是仅仅表述某观点之时，“逻辑”需要被超越。这一点，自从苏格拉底将古希腊的自然哲学转变为伦理、政治哲学以后，就已显明了，为什么邓文故意要将社会中存在的逻辑与宇宙逻辑等量齐观呢？再说，任何一套逻辑上一贯的学说都必定有某些部分甚至是重要问题是不能自治的。比如，邓文认为“忠”与“孝”有矛盾，仅“亲亲”未必能“仁民”，单齐家未必能治国，有道理；但不能因此否认“亲亲”可以“仁民”，齐家可以治国，特别是在传统宗法社会中。更不能因此断然否定，“亲亲”的人格成长和发展有利于“仁民”的人格成长和发展，齐家能力的增长也可促进治国能力的增长。其实，修齐治平，亲亲仁民爱物云云，是生命的体证与实践，不是形式逻辑的问题，更不是由逻辑可以推出的。退一步讲，即便从逻辑上说，当儒者能“亲亲”到极限，也就一定能同时“仁民”乃至“爱物”到极限。因此，强调“亲亲”和“齐家”不是“亲民”的充分且必要的前提，但不是否认它是必要条件。必要条件是说它并不必然推出结论；充分且必要条件是说结论必然地从前提中推论出来。因此，正如邓文说“‘亲亲相隐’的腐败倾向”其实是和亲亲之“内圣”有“外王倾向”一样，二者在逻辑关系上都是或然的。可是，邓文只认定亲亲伦理本身就“是一条导致腐败的原则”（第11页），却不说其它方面的倾向究竟何在。

因此，《大学》所说的“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”，或孟子所说的“亲

亲而仁民，仁民而爱物”间的关系都是或然性的。可是邓文却认为二者没有联系。就算如此，那从“亲亲”又怎会符合“逻辑和理性”，必然地推出“腐败倾向”呢？事实上，儒家主张截断从“亲亲”向“腐败”的倾向，而引导从“亲亲”向“仁民”的方向。只有抽去了“反躬修身”的前提，以及必须“知人”、“知天”等条件，否弃了文化象征的礼制，并拥有公权者，“腐败”才是现实的。“腐败”则不“中”，“中”是天地人物我的平衡与和谐。今天国内外惩治腐败的经验，除健全、完备制度架构外，仍然强调具体人的修身律己，即内在道德的历练与修养，这是概莫能外的事。各国反腐败的经验，有一条即是调动自己宗教与文化的终极信念和道德资源。儒家在这一方面大有裨益于现代人身心健康的健康，相应也可以配合现代法治社会的建构。

邓文从“逻辑”和哲学的批判功能的发挥的角度引出另一个复杂问题，这就是“理性神学”的观念，并将其视为是超越于传统氏族血缘伦理的理性信仰。

邓先生说：“古希腊早期各个城邦都有自己特别敬奉的神，并且往往把这个神视为自己的部落保护神，甚至自称是这个神的后裔；后来由于氏族血缘公社的纽带被私有制所带来的一系列家庭变革和社会变革所‘炸毁’（如个体家庭取代氏族，国家法律取代家族习惯法），氏族的旧神才逐渐让位于具有社会普遍性职能的新神。苏格拉底本人就是宣扬这种合乎理性的新神的最积极的哲学家，他用各种可能的方式反对传统的对旧神的盲目崇拜和迷信，因而引起了雅典一帮守旧人士的嫉恨，必欲置之死地而后快。所以，苏格拉底的罪名本身就意味着鼓励青年运用自己的理性对父辈的传统观念进行重新审视和批判，摆脱家长权威和家族血缘纽带的束缚。”（第6页）

这段话基本代表邓文的视角和立论基础，有几点值得注意：1、苏格拉底是宣扬合乎理性的新神的哲学家；2、符合理性的新神的主要标志是“炸毁”了氏族血缘公社的纽带，摆脱了家长权威和家族血缘纽带的束缚；3、苏格拉底的罪名意味着他是鼓励青年运用自己的理性对父辈的传统观念进行重新审视和批判。4、西式的“个体家庭取代氏族”，“摆脱家长权威和家族血缘纽带的束缚”是人类社会的一条普遍规律。果如是，按照“逻辑”就很容易推论出：直到20世纪，中国因深受儒家伦理对宗法血缘和家庭纽带的容忍所产生的文化的影响，其文明实际在很多方面仍处于前苏格拉底时期。

此种价值评价以“逻辑”的普遍性为预设前提，对于历史和文化则以进化论为基础，且对不能回避的古代神学也以“符合理性的新神”冠之。但是，分辨起来，笔者并不认同其立论基础。首先，人类历史的发展是否都一定遵循西式的社会进化程序是可以存疑的。其次，“理性”问题只是“逻辑”，因为，青年们运用自己的“理性”不可能是经验知识，而是潜伏着的“逻辑”。这个问题前面有叙述，不重复。再次，苏格拉底之死是否是因理性的新神信仰“引起了雅典一帮守旧人士的嫉恨，必欲置之死地而后快”呢？不一定。一方面，事实是，苏格拉底以民主投票方式被处死，票数是得胜一方微弱多61票。显然，有一定偶然性。至少说明制度都存在着限制。因此，说苏格拉底遭“守旧人士的嫉恨，必欲置之死地而后快”，不能成立。另一方面，苏格拉底“符合理性的新神”是为反对具有氏族特征的旧神，还是反对官方支持的神呢？苏格拉底的罪名是“鼓励青年运用自己的理性对父辈的传统观念进行重新审视和批判”吗？非也。苏格拉底被控是因“腐蚀青年”和“不信神”，但是，在他为自己辩护（信自己的神）之后仍以略微多数被处死，除了制度缺陷，可能还因树敌太多，并宣称只有自己才是被神指派来的：这不是否定一切其它神和信仰吗？所以，与其说苏格拉底是为新神而死，不如说是因怀疑和攻击官方支持的神乃至一切其它的神而死。但是，假如他攻

击非官方的神，而又没树敌太多，则是否会被处死就未可知了。

还有，苏格拉底的神学是“符合理性的新神”吗？如果是，那基督教后来怎会差不多与之一拍即合呢？

众所周知，苏格拉底的“理性神学”是以灵魂不朽作为理论支撑的。他说：“当然了，有理性的人一定不能坚持说我所描述的情景完全是事实。但是我的描述或其他类似的描述真的解释了我们的灵魂及其将来的居所。因为我们有清楚的证据表明灵魂是不朽的，我想这既是合理的意向，又是一种值得冒险的信仰，因为这种冒险是高尚的。我们应当使用这种解释来激励我们自己的信心，这就是我为什么要花那么长时间来讲这个故事的原因。”[17]这就是说，苏格拉底灵魂不朽的信念在有“理性”的人看来，是不能一直坚持的。灵魂不朽的信仰虽“高尚”却不是没有“冒险”。因为，在他“确实知道做错事和违背上级的命令是邪恶的、可耻的，无论这个上级是神还是人”[18]的情况下，他最终仍然只能选择更符合宇宙逻辑的神的法律：“我宁可服从神而不服从你们”。[19]他的死既是法律和神意的决定，也是本人的选择，这意味着，人应接受法律和神意乃至自由选择的重重安排。接受这种安排的理由可能是：肉体死亡对苏格拉底无损害，而是一种成全；但是，它却同时是一个自由选择的“灾难”。因此，这个“灾难”揭示的是深刻的二元对立。这种对立的唯一解决方案就是肉体的死亡是灵魂得到成全的方式，甚至于官方不过是一个神意的执行者，自由选择也是神的意志决定的。所以，苏格拉底之死所昭示的是灵与肉的分裂，以及苏格拉底的灵魂与还未觉醒的其他灵知的巨大裂痕，而这都是神意。苏格拉底的辩词揭示了这种神秘抑或矛盾性质：一方面他也承认人有“结构性限制”：“人的智慧是很少的或是没有价值的”；另一方面却断言要“向我遇到的每一个人阐明真理……我向你们保证，这是我的神的命令，我相信在这座城市里没有比我对神的侍奉更大的善行了。”[20]结论只能是：苏格拉底已超越了“结构性的限制”，不是普通、正常人，而是神的代言人。与基督受难前被称为“弥塞亚”并自称神的儿子一样。苏格拉底信仰的高尚就在于不仅是政治上“事君有犯而无隐”，而且跨越了灵与肉冲突中灵魂不朽的巨大“冒险”，最后需要通过肉体的死亡得到明确的证明！唯其如此，他个人的道德实践和哲学生活的意义才得以凸显：这就是牛虻自由的悲剧和受难者的荣耀！灵魂高尚和荣耀一定以一种现实的悲剧（灾难）来显现！之所以容忍这种“冒险”，是为了避免否认灵魂不朽会导致的“极端危险”[21]，所谓“冒险”正是他的神学和基督教能融合之处。苏格拉底这个高尚的信仰与基督教的根本教义的这种内在亲缘，导致后世西方社会灵与肉、尘世与天堂的尖锐对立。在苏格拉底对神谕“苏格拉底最有智慧”的理解中就可看出来：“真正的智慧是神的财产，而我们人的智慧是很少的或是没有价值的，那个神谕无非是他用来告诉我们这个真理的一种方式。”[22]灵魂不朽虽是针对生活中永不能消除的恶而提出，是对社会和人性的顽疾的治疗，但也不是没有负作用的。特别是在社会整体发展水平并不高的古代社会。如果真的如邓文所言是“理性神学”，那还需近现代尼采、海德格尔等来为“灵魂不朽”进行解毒吗？

从这个意义上说，苏格拉底受死和作为弥塞亚的基督十字架受死二者的意义相近，它反映了一神教克服多神教可能有的弊端的过程中难免对于世俗生活的根本否定和超离的性质，或者说，苏格拉底和基督的真实生命都不全是现实的而是要唾弃现实的。因此，苏格拉底“符合理性的新神”并非仅反对具有氏族特征的旧神，而是反对多神或一切其它人的“新神”，至于邓文的“理性的新神”，大抵还要经过文艺复兴的过程，在宗教改革之后才能确立起来。

可见，苏格拉底的“理性的新神”必须建立在灵和肉分裂，灵魂和意见对立乃至以死亡为

“高尚”和“冒险”事业的基础上，这是与邓文所秉持的立场不同的。

在这些问题上，我们看到，无论康德还是维特根斯坦都意识到了，他们都不主张将适用于知性的逻辑没有限制地运用于人类社会中的伦理道德问题。这些，作为康德与欧陆哲学专家的邓先生不可能不知道。问题是，在此情况下仍不恰当地冒险使用，难道就是为了批判而批判吗？我们注意到儒家思想过分关注人伦可能有忽视客观一面之缺失，但是，这就非要将人类存在的逻辑拉回纯粹自然才可弥补吗？而且，非要通过批判“亲亲”有“腐败”倾向来完成这种儒家的自我更新吗？其实，在邓先生眼里，儒家的问题不是一个更新的问题，而是必须彻底抛弃的问题，甚至，儒家在两千五百多年所做的选择就是一个无法弥补的错误。但这种立场和文化关怀是我们无论如何不能接受的。

五、结语：“逻辑”不能取代“仁德”

在文化关怀问题上，我们的问题是：生命的意义难道永远只是一个现实的悲剧吗？必须在灵与肉的冲突中做出必居其一而不可能是两全其美的选择吗？我们发现，在这个重要问题上，孔子和苏格拉底的确有所不同，但不一定是邓文所说的是否承诺“亲亲相隐”。其不同的实质，是终极或最高价值如何实现的不同。如果说儒家的“亲亲”伦理强调方法与终极价值相统一的一面，则苏格拉底的逻辑与理性则更突出二者有一定张力，即“逻辑”与“理性”主要是方法而不是终极价值本身。苏格拉底的终极归属是宗教而不是“逻辑”和“理性”。原则上，逻辑至上是一种对逻辑的信仰而非“自己的理性”至上。在人格成长的问题上，究竟是强调继承性还是突出断裂和批判，恐怕不能抽象地评论谁是谁非。如果说儒家主张“亲亲”，伦理上主张“事亲有隐而无犯”，政治上主张“事君有犯而无隐”；那么，苏格拉底可以说是强调“事君有犯而无隐”，并将这一原则当作一条普遍性的伦理原则。后来，西方哲学的主要功能就是“批判”，不能说与苏格拉底面临人生困境的这种选择无关。但是，我们不能看不到苏格拉底的原则更接近特殊的政治原则，而儒家“亲亲”则是一般的伦理原则；更不能由此否认儒家“心导身”的身心合一的体认与选择有它的历史乃至现实的合理性。因为，身与心或灵与肉的对立、现实与理想的对立的解决方式，不一定非要建立在放弃尘世肉体生活的基础上（其实，邓文并无此倾向）。如果非要以“逻辑”来分析儒家的体认方法和选择，可能会发现一些“不一贯”之处（如既讲“亲亲”，又讲“亲民”；既讲“门内之治恩掩义”，又讲“门外之治义断恩”；既讲仁，又讲义；既讲“致广大”，又讲“尽精微”；既讲“极高明”，又讲“道中庸”；既讲“形而上”，又讲“形而下”），但是，这恰恰说明儒家对人的理解不是单线平面静态而是多线立体动态的过程。人、人性、人格是成长的，日生日成的，是实践的、曲折的，而非线性逻辑的。即使根本不存在的极端的舜“窃负而逃”，如果从成德的角度看，就是在今天也不能仅依法律评价，而还有道德评价。舜之“贤”在何处？显然不是因懂得“逻辑”，而是仁孝。“君子体仁，足以长人。”舜做天子的法理根据就是因为仁孝，可是现在他面临的是仁和义的冲突。按儒家“逻辑”，义与仁之间应有张力地统合起来。所以他理应“窃负而逃”，否则，一个既已失去了做天子的合理合法性乃至按孟子的说法是“残仁”之“一夫”，如何有资格号令天下？从另一个角度看，舜如果真的背着老父逃到当时物质匮乏至极至的海滨，那也是一种自我流放，而且既放弃了公权力，何谈“腐败”？先儒的这些大智慧的设计是体现多重矛盾、价值与理论冲突的融贯，经权相织，有很大的解释空间和理论意义，需要后人平心静气地体会，不是抱有成见的大批判心态，颐指气使，用简单的所谓逻辑推论，贴上“腐败”的标签就可以了结奏效的。

儒家认为仁德可以安身立命，而逻辑却不能具有同样的功能。仁德有价值方向，指示人格的历史成长，而逻辑则没有方向。邓文中所说的“青年们自己的理性”，虽然自一面看有逻辑信仰的背景，但在实践上“理性”是成长的，需要自我的不断否定来完成这种成长，那么什么东西可以帮助他们完成这种成长呢？难道仅仅逻辑就足够了吗？。在儒家看来，宇宙是一个动态和谐的宇宙，体现在人身上是以仁为本的知情意的统一（“中”），而不是强调其中的一个要素。邓文虽没有明确说要用“逻辑”和“理性”取代仁德的“安身立命”的地位，然从其文的字里行间不难体会这一点；但是，我们不要忘记，古典“逻辑”主义的另一面其实是信仰，相反，“逻辑”和“理性”的实践运用如果超越了知性范畴，就可能发生改变。

儒家不以宇宙中存在万年不变的知性“逻辑”为大前提，或许今日有借于逻辑的表述与分析方法，但相对文化关怀上的仁德而言，不是同一个层面上的问题。同时，中国的现实乃至历史均非儒家的观念的“符合逻辑”的外在展开。在思想发展、乃至思想家的思想中都不免会有对现实矛盾的反映，但是邓先生却在将儒家立体成长的身心统一的“人”抽象为只有自然血缘关系的“逻辑”原子，并要求这种被抽象和简化的“亲亲”思想一直从古贯彻到今天，这的确冒了很大的风险，与儒家的语境全不相应，“腐败”是一种职务行为，“亲亲”是一条伦理原则，不知邓先生是如何从二者的关系中看到“逻辑一贯性”的？显然儒家倒是觉察到了二者对于当权者有可能打通，所以才有“修身为本”的思想，并建构从“亲亲”之“内圣”转向“外王”的制度设施，如果对这些都采取全盘否认的立场，而将“亲亲”伦理和政治“腐败”逻辑地联系起来，达到批判传统的目的，算不算理性？合不合逻辑？合哪一家的逻辑？郭齐勇老师与我们都真诚地为邓先生扼腕叹息！

因此，历史与逻辑统一的思想不能逻辑地一字排开贯通于历史的每一个环节和要素中，而是历史淘汰其偶然性、个别性而上升到逻辑的过程。这里，历史虽然都是“逻辑”的，但是“逻辑”不一定是历史。孔子明确说他的学问路数是“下学而上达”，即逻辑必须历史地呈现出来。所以，儒家伦理的基础不能简化为伦理实践的出发点，运用某种西方哲学的方法来分析。如果一定要这样分析，那么，与西方哲学本体论相对应的基础应该是“天”而不是世俗的亲情。但是，邓文在讨论“亲亲相隐”是导致“腐败”的倾向时，将或然性的推论作为立论的主要依据，笔者认为并不合其所推崇的逻辑。这种从相对破碎的历史和现实来追问其历史根源的逻辑只有在曲解柏拉图、黑格尔的绝对理性主义并将之运用于不相应的语境中才是貌似“符合逻辑”的，这种曲解的绝对理性主义语境的“逻辑”直接运用于历史的曲折性中不是很可疑吗？可是，邓先生不仅坚信他的逻辑和理性的放之四海而皆准的真理性，而且对“亲亲”和“亲亲相隐”不做文化解释，无视其超越意义；对中国传统社会中君、宗间的矛盾置之不理，儒家伦理和社会政治混为一谈，这就不仅犯了逻辑错误，而且是不顾客观历史事实的错误。如舜父杀人本属于虚乌有，从道理上也没可能，孟子只是借有人故意设问诘难，为维护仁的核心价值地位，所以才有“窃负而逃”，这却被当作事实并成为法律案例与逻辑推理的前提。再如所谓封象一事，就算退一步，“分封”是“封官”，也不能以此等于“滥封亲属”，因为，舜之所以成为仁孝的楷模，是由其父与弟前后的变化为前提的，如果大舜的父亲仍然是杀人犯，被“封”的象还是一个“至不仁”的人，舜的仁孝不仅没有客观根据可以证明，甚至于可以说是伪善与欺世盗名了！邓先生：逻辑分析的前提不成立，结论成立吗？

邓先生真的遵循逻辑一贯的推理原则吗，他排斥时间和历史概念，不仅有选择地理解西方哲学，把苏格拉底、柏拉图和近现代的“神学”，乃至尼采、海德格尔等对宗教的批判等都煮成一锅粥，歪曲苏格拉底，来对抗儒家伦理，实际上是对儒家思想平面化、简约化之后进行

的所谓逻辑分析。逻辑既然超历史超时间，那它只适应于纯逻辑领域，最多适应于讨论实践的前提而不是随便应用于历史和伦理道德领域。苏格拉底最终以死亡作为其逻辑一贯性和对现实取批判态度的最后证明。邓文曲解的后果，就是诱导青年误认为儒家思想完全过时，都是糟粕。可是，文明的发展，古今也好，中西（中外）也好，本就是交织互动的过程，难道仍只有二者必居其一的不可调和之路吗？

如果考虑文明程度的不断提高和制度的完善，考虑到文化的互补，特别是中国文化的主体性地位，儒家仁善的文化关怀和文化选择是不是就一定逊色于以“讥讽”和批评为事的某种哲学呢？

“亲亲相隐”不是儒家思想的核心，而是君子自美而美人之美的处世方式，在有“结构性限制”的亲属间的伦理体现。“亲亲”也不是唯一的伦理原则，更不是唯一的政治原则。正如苏格拉底喜欢做一只牛虻以促进进步一样，儒家认为还是要体认人性中光辉一面而扬善抑恶以增进文明。[23]人性本善，恶非本恶，或过或不及而已。两条道路不同，各有利弊，但并非水火不容。扬善抑恶的方式根源于宗法社会的现实，而专揭人之短的方法产生于纠纷和冲突频繁的商业社会。两种不同的处世方式各自为了能得到合理的论证，又由此产生了两种不同的伦理思想和哲学世界观。

[1] 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》，《哲学研究》，2004年第7期。

[2] 《周易大传今注》，齐鲁书社，1979年6月第一版，第61页。

[3] 如舜虽为瞽瞍之子，桥牛之孙，但是作为天子他代表的国家却“祖顓頊而宗尧”（《礼记·祭法》）。

[4] 《孟子·告子上》。

[5] 《扬子法言·问神》。

[6] 《礼记·表记》。又，有关“隐”与“犯”的讨论，详见郭齐勇：《儒家伦理争鸣集——以“亲亲互隐”为中心》序言，武汉：湖北教育出版社2004年11月版，第6-8页。

[7] 《礼记·大学》。

[8] 林耀华：《义序的宗族研究》，三联书店，2000年6月第1版，第96页。

[9] 林耀华：《义序的宗族研究》，第56页。

[10] 《礼记·表记》。

[11] 《春秋繁露·玉杯》。

[12] 《经学理窟·宗法》，《张载集》，第258-259。

[13]南宋陆九渊家族并不显赫，但是，因为家族管理有方，敦风化俗，受到朝廷表彰。

[14]《礼记·大传》曰：“……自仁率亲，等而上之至于祖。自义率祖，顺而下之至于祢。是故，人道亲亲也。亲亲故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族，收族故宗庙严，宗庙严故重社稷，重社稷故爱百姓……”。

[15]吴丹红：《特免权制度的中国命运——基于历史文本的考察》，《证据学论坛》第十卷，中国检查出版社2005年版。

[16]《中国哲学年鉴》1994年，第232页，中国社会科学院哲学研究所编。

[17]《斐多篇》，《柏拉图全集》，王晓朝译，第一卷，人民出版社，2002年1月第1版，第128页。

[18]《申辩篇》，《柏拉图全集》第一卷，17页。

[19]《申辩篇》，《柏拉图全集》第一卷，第18页。

[20]《申辩篇》，《柏拉图全集》第一卷，第18页。




[21]《斐多篇》，《柏拉图全集》第一卷，第121页。

[22]《申辩篇》，《柏拉图全集》第一卷，第9页。

[23]详见郭齐勇、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》，《中国哲学史》，2004年第1期。

注：本文2007年3月发表于2007年第二期《学海》杂志（南京）

相关专栏：[争鸣：情感与正义·伦理与法律](#)

 [关闭窗口](#)  [发表, 查看评论](#)  [打印本页](#)

发表日期：2007-4-5 浏览人次：770

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。