



儒家“亲亲相隐”的伦理依据和法律诉求（刘军平）

(2006-5-30 16:51:34)

作者：刘军平

摘要：本文从儒家“亲亲相隐”的伦理观出发，探讨了儒家血亲关系中个体、家庭与社会之间的网络联系，批评了无视全球伦理差异、强调“自由个体”的“他律伦理学”。本文认为，不同与西方的“自由个体”的是，儒家的个体显示了相互关联的本质特性。并且，重视家庭、重视血亲群体是中国道德伦理的特点，它弥补了西方公共道德的抽象性和僵化性。其次，本文追溯了“亲亲相隐”的法律历史和古今中外采用此原则的理据，并说明在我国的司法实践中采用“亲亲相隐”的儒家思想将是大势所趋，是司法观念的一大进步。

关键词：亲亲相隐 个体 父子 法律 价值

近年来，哲学界有部分人撰文借讨论“父子互隐”、“背父而逃”、“封象于庖”三事出发，认为儒家的血亲团体性特征是现代社会腐败的根源和腐蚀社会正义的源头（详文见黄裕生先生《普遍伦理学的出发点：自由个体还是关系角色？》，《中国哲学史》2003年第3期，刘清平先生《美德还是腐败？——析〈孟子〉中有关舜的两个案例》，《哲学研究》2002年第7期，穆南珂《儒家典籍的语境溯源及方法论意义》，《哲学研究》2002年第12期等文章）。目前有关这方面的探讨还在深入下去而且有向纵深蔓延的趋势。不难看出，刘清平等人的目的是借儒家血亲关系为突破点，以质疑中国哲学的“合法性”问题。笔者认为，对于这股思潮一方面要破除西方话语对中国哲学的钳制和误解，另一方面应该从不同的层次和角度厘清问题的由来和讨论中涉及到的各种关系，以回应和消除部分人的疑虑和强加在儒家头上的不实之词，真正达到学术上正本清源的作用。

—

从文化类型上看，中国文化从整体上属于原生型文化，其基本特征是分封制和宗法制。分封制就是列土分封，宗法制则是血缘关系的人按大宗、小宗“五服”的关系组合起来。分封制体现了地域关系，宗法制体现了血缘关系。儒家的血亲关系体现了中国文化是以“礼”文化为本质的特征。故而，中国人的礼教既是礼仪、道德、风俗、也是宗教、法律的综合体。很显然，作为个体中国人一生下来便处于与他人相联系的网络之中（“君君、臣臣、父父、子子”）。每个人都需要相互依赖、相互尊重，并且对彼此负有义务和责任。儒家所强调的五种关系——父与子，君与臣，夫与妻、长与幼及朋友之间，是由人的本性决定的，这五种关系的稳定对于社会秩序的安定，具有重要的意义。父子兄弟和谐能做到父慈、子孝、兄友、弟恭，犯上作乱之事自可避免。相反，如果父子兄弟关系破裂，父不慈、子不孝、兄不友、弟不恭，那么小宗难以服从大宗，下级不会忠于上级，犯上作乱之事难以避免。因此，“礼”体现了中国人的伦理道德原则和亲疏长幼的关系，“人一生下来，便有与他人相关系之人（父母、兄弟等），人生且将始终在人相关系中而生活（不能离开社会），如此则知，人生实存与各种关系之上。此种关系，即是种种伦理。伦者，伦偶；正指人们彼此之相与。相与之间，关系遂生。家人父子，是其天然基本关系；故伦理首重家庭。”<sup>①</sup>

有人认为西方文化中的个体是自由的，其人与人的关系是被外力连接在一起的，所以当关系解除时，个体仍然是完整无缺的。物我分离、主客分离的西方文化的个体永远不可能超越全然的“他者”（上帝）。但是，儒家的关系则是事物内在的本质属性。“相互关联性”就象两个相交重迭的圆表现了儒家人与人的紧密联系，关系的解除将会造成两败俱伤。西方的个人是以自己为尺度看待他人和万物，快乐和痛苦首先是、最终也是个人的。因此西方的个人从认识论和价值论上说是以个人为基本单位。这就是黄裕生所说的“本相的存在不一与他者的关系为前提”的自由个体。然而，西方有关自由的最基本的理论假设和公理既没有排除非理性的情感意志，也不排斥人的社会性，把一个个人当作是孤零零的鲁滨孙。自由主义者从不否认人是社会的人，也不忽视个人受群体的某些影响，而只是强调社会性与个体性并不是完全对称的互动关系。即使在西方文化中，象黄裕生先生所说的“意识以意识着自己存在的方

式存在着”的自由个体在道德伦理实践中实际上是不存在的，充其量只是抽象的推定。不仅如此，人在“相互关系”的不同角色中，处于不同的情景（situation）中尽管可以扮演不同的角色，如教师、学生、父亲、儿子、朋友、邻居或者工人、士兵等开放的无穷尽角色，其中有些角色是本质化的。如一位女性，既可是母亲、也可以是情人、妻子、女教授，但作为母亲的角色对于儿子或女儿来说是不自由的选择，是本质性的，而其它角色就可能有放弃的自由。由于西方文化中的“自我”是独立的、独特的，从而象海德格尔说的那样在“超脱”（leap-ahead）状态中保持了与他人的距离，与“他人共在”甚至用自我替代他人是一种“非本真的自我”。形成对照的是，儒家文化中的自我是出在各种关系中的本真的自我。儒者的生活绝对不是追逐心血来潮的念头，也没有限于被“抛置”的焦虑之中。不同的关系角色显示了该角色应该承担的义务，不同的身份在礼仪性的角色和行为中各尽其责。最典型的是“君”字可以训做它的同源字“群”，体现的是“群聚一起，臣服于君”的基本理念。也就是《论语&#8226;里仁》所说的“德不孤，必有邻”。

由上述讨论中我们可以看出，传统中国文化的个体不同西方的个体。西方主要靠道德戒律，透过理智的自觉经由意志的服从来支配道德生活和行为，而中国的伦理道德原则主要是由发自本性本心的人伦关系确立。人伦关系存在亲疏远近不同，则采取不同的行为原则，如《礼记》所说：“夫礼者，所以定亲疏，决嫌疑，别同异，明是非也”。中国礼文化的道德价值就在于不同伦理关系的个体能遵从基本伦理秩序并作出适当的调整，并能弥补西方公共道德伦理中普遍性、抽象性的一致性而产生的僵化。

孔子根据个人在这些关系中的不同身份设定了不同的行为方式，因而使这些关系和其他类似关系得到了强化。“弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁”（《论语&#8226;学而》）。在父子关系中，孔子尤其强调“孝”，并认为“孝悌”是“仁”的根本“君子本立而道生，孝弟也者，其为仁之本与！”（《论语&#8226;学而》）。在《论语&#8226;子路》中叶公告诉孔子，说自己乡里有一位正直的人，其父亲偷了别人家的羊，他并不替父亲隐瞒，而主动告发。孔子的观点却认为，父为子隐，子为父隐，才是亲情未受社会熏染状态下的自然流露，才是正直的行为。从另外一个角度看，我们可以说“孔子并不是在否认父亲的错误行为应受到惩罚，他的意思是，让父亲受到惩罚不应当是儿子的责任。家庭之爱本身应受到习俗或义的规范。但如果一种习俗鼓励人们无视孝爱，这对孔子而言乃是最大的恶”②

人的家庭依赖还表现在个体在幼儿时从父母、家庭中获得的生存机会、生存技能。在成年期，人在自然的、生理的、文化的、心理的发展上非常依赖于家庭。“报本返始”的感激之情是人的真实心理，这一点从文化人类学的角度也可以得到印证。

儒家看到的“孝”是子女对待父母应尽的义务，子女之所以应该这样，是因为“为人子”或“为人女”这一身份决定了的，这种身份伦理也可称之为名分制伦理。

强调家庭和个体身份的价值观是中国传统社会特殊社会结构和自然环境长期积淀的结果。以农业型自然经济、家、国一体的血缘宗法制度和大一统的社会政治结构，是中国社会的主要特征。血缘宗法制强调的是以孝悌为核心的伦理观点、等级和谐观念、群体本位观念等，从而形成了以“伦理中心主义的价值原则、群体本位取向、泛和谐化的价值目标为其鲜明特征的东方型价值观。儒家的这种和谐的群体价值观在很大程度上体现了它是情感型，不是西方理智型的。孝虽然是“为仁之本”但并不是仁本身，仁也决不限于孝。由孝而推及他人，能做到“己所不欲，勿施于人”（《论语&#8226;颜渊》），“己欲立而立，己欲达而达人”（《论语&#8226;雍也》），具有普遍的同情心，进而能“爱人”，这才是仁的真实内容。“孔子是重视经验事实的，但他更重视实践的意义和价值。他认为，‘事件’，‘事实’本身并不是最重要的，最重要的是它的意义和价值，而意义和价值是由人的情感需要决定的。只要出于‘真情实感’，就是有意义有价值的，也是真实的。比如他所说的‘直躬者’，就是如此。父亲偷了人家的羊，这是一个事实，但在孔子看来，并不在偷羊这事实本身，而在于父子之情。如果真有孝心，他所当做的，就不是去证明父亲偷了羊，而是‘子为父隐’，这就是真实感情”。③

父母兄弟乃是最相近的人，以他们作“推类”来决定应当如何处理与他人的关系，就是说明如何把孝爱扩充到社会的途径，“近能取譬，可谓仁之方”，就是孔子有等差的爱的原则。对这种重视家庭、强调群体的爱，竟被黄裕生批判为“这是儒家伦理学中最荒诞、最黑暗的思想”。不难看出，黄裕生等人所追求的是一种在西方话语宰制下的无差异的普遍主义，这种虚妄的追求实际上是只承认基本价值的普遍性而否认道德多元主义。奇怪的是，在强调“绝对尊严、绝对权利与绝对责任”和“自由个体”的黄先生眼里看到的只是超越具体价值观的普遍主义，而无

视具体文化差异和道德多元主义的诉求，从而陷入教条主义、独断论和专制主义的泥沼。试问，在提倡多元文化的今日中国我们只能遵从一种普遍主义的价值观吗？

家庭是人们安身立命的社会细胞，亲情是人们走向外缘社会的先天构架的支撑。家是中国人伦理道德的核

[\[第 1 页\]](#)

[\[第 2 页\]](#)

[\[第 3 页\]](#)

[\[第 4 页\]](#)

[\[关闭窗口\]](#)