

## “亲亲之根” ——再谈《论语》中的“父子相隐”

李高荣

(武汉大学马克思主义学院, 湖北武汉, 430072)

**摘要:** 世初之初, 我国学术界围绕孟子论舜的案例和《论语》“父子相隐”的观念展开了一场激烈争论。争论的焦点是儒家伦理的特殊性与普遍性。实际上, 普遍与特殊这种西方式的两分模式并不是解读任何文明、文化、伦理价值的唯一标准, 对孔子思想的真实理解应回到《论语》文本本身。“亲”“仁”“爱”“礼”只有层次上的差别, 无根本性质上的对立, “亲亲”是“仁”“礼”之根源, 血亲是人伦之情的发源地。重视家庭的儒家传统文化, 超越一切功利的“亲亲之光”对缓和当今多元主义文化的冲突有着其自身独特的价值和意义。

**关键词:** “亲亲”; 仁; 礼; “父子相隐”

**中图分类号:** B222

**文献标识码:** A

**文章编号:** 1672-3104(2013)05-0064-05

### 一、引言

新世纪伊始, 孟子论舜的案例和《论语》“父为子隐, 子为父隐”的观念便在学术界引起了一场激烈的争论。反对儒家伦理的一方认为儒家伦理“把父慈子孝的特殊亲情置于诚实正直的普遍准则之上, 因而主张人们为了巩固这种至高无上的‘天理人情’, 可以在父子相隐中放弃正义守法的行为规范”<sup>[1]</sup>, 矛头直指血亲伦理会导致腐败; 有的学者甚至认为儒家伦理是关系(角色)伦理, 在当代社会发展模式中只能起到规范性、功能性的作用。这两个论点即是反方最核心的论据。而拥护儒家伦理的一方也围绕儒家伦理的特殊性与普遍性据理力争, 认为《论语》中的这一节应作特殊性来处理, 与儒家伦理的普遍原则是不相违背的。两方学者争锋相对, 从而引发了儒家伦理的特殊主义和普遍主义之争。<sup>[2]</sup>

事实上, 将儒家伦理用特殊和普遍加以限定实无必要, 这是西方哲学的解读方式。西学的传统是非此即彼的两分法, 故“一”与“多”、动与静、实体与偶性、表象与实在、理性与经验等诸对立的范畴是贯穿整个西方哲学史的核心概念。西方坚持本质与现象的区分从柏拉图甚至更早便已开始了, 本质主义传统根深蒂固; 而中学传统讲究“天人合一”, 主客不分、“物

我两忘”的境界是世人的理想, 先秦哲学尤其如此。春秋格局“异质同文”, 体制化的力度较强, 文化多样性是自身演进的和谐产物, 任何一种体制既是特殊的又是普遍的, 处于一种“临界”的状态, 此乃春秋文化能持存近五百年的原因。武汉大学的郭齐勇教授认为“儒家伦理是普遍主义的, 但同时又是建立在特殊主义的基础上且要落实到具体的伦理场景中去的”; “儒家的处理方式是特殊主义的, 需要回复到具体历史场景中具体分析, 不能抽象地绝对地以普遍主义的方式处理”。<sup>[3]</sup>杜维明先生也认为孔子并不认为有什么永恒不变的至高无上原则<sup>[4](406)</sup>。体制化和去体制化都是近代文明的特征, “全球化”“地球村”更是现代科技的产物。西方现代哲学已开始反对本质主义, 现象学、诠释学应运而生, 此种思维方式与中国文化的传统精髓有诸多共通之处, 这也是现象学能在中国大行其道的原因吧。对先秦哲学的理解最好的方式便是回到文本本身, 回到当时的情境中去把握, 不要用现代社会的标准、范畴概念去理解, 否则其结果必定是反其道而行之, 离事物的本质越来越远。

关于孔子思想的实质和核心的研究, 学界曾进行过多场争论, 焦点主要集中在“仁”与“礼”上<sup>①</sup>。在争论中, 正方论证儒家伦理具有普遍性的常见方式是, 认为“礼”是外在的规范, 是特殊的、可变的, “仁”则是“礼”之根本, 是普遍的; “礼”是孔子对中国远古文化的承续, “仁”才是孔子的独创, 因而, 儒家的

核心应是“仁爱”。实际上,我认为“仁”“礼”均是一种临界定义,既普遍又特殊,既非普遍也非特殊,我们不应将其作对象化的理解,而应在具体的情景中来把握其本质。现代学者习惯将“普遍性”等同于“真理标准”,凡事都用这把尺子去衡量,因此,反方就会认为儒家的“亲亲”是一种特殊之爱,以此为根基的儒家文化易导致腐败;而且,《论语》中对“仁”“礼”的界定常常莫衷一是,因此也不具有普遍性,他们中有的学者甚至认为只有基督教的博爱才是普遍之爱,应在全球加以推广。殊不知,当今社会的和谐正在于要保持文化的特殊性和多元性,各种文明都有其生存的权利,如用一种普世文明来统治全人类,“文化战争”则不可避免。可见,普遍与特殊并不是衡量一种文明、文化、伦理价值的标准,对孔子思想的真实理解应回到《论语》本身。事实上,“亲”“仁”“爱”“礼”只有层次上的差别,无根本性质上的对立,我个人认为“亲亲”才是“仁”“礼”之根源,血亲是人伦之情的发源地。因此,本文将立足《论语》及相关文本,从“仁”与“礼”两个方面探讨其与“亲亲”的关系,以不同于上述正反两方用普遍和特殊这对西学式的解释范畴再次为《论语》中“父子相隐”这一历史公案正名。

## 二、孔子的“仁”与“亲亲”

《说文》:“仁,亲也。从人二。”段玉裁注曰:“亲者,密至也。从人二,相人偶也。”从“仁”字最开始的发源看,“仁”便与血缘亲情有关。所谓“人二”,就是“人人”,首先是指夫妇之间的亲密关系,故曰“人偶”。《中庸》有:“君子之道费而隐。夫妇之愚,可以与知焉;及其至也,虽圣人亦有所不知焉。夫妇之不肖,可以能行焉;及其至也,虽圣人亦有所不能焉。……君子之道,造端乎夫妇,及其至也,察乎天地。”故《诗经》305首,孔子首推《关雎》。然孔子在此并非仅指男女之情欲,否则与动物之本能无异也。夫妇在其开端处便有“兴”,即不是把对方当作对象化的东西来看待。君子对淑女的追求绝非仅是男欢女爱,而是在一种情景下——雌雄鸣叫声中——兴发出一种完全不同的美妙意境来。

其次,“亲也”,也指父母子女的关系(下面简称为亲子关系)。《中庸》讲:“仁者,人也,亲亲为大。”孟子也说“亲亲,仁也”(孟子·尽心上)、“仁之实,事亲是也”。(孟子·离娄上)《礼记·大传》曰:“人道亲亲也。”夫妇之情的最高境界必然是兴发出亲子之爱,而且一旦这种亲子之爱被兴发出来,则比夫妇之

情更纯粹、更非功利,将夫妇这种非血缘的、外在的情变成了以血缘关系为纽带的亲子关系的内在的爱,这既是生物学、物种学意义上的延续、繁衍,也具有社会学、伦理学的价值和意义。父母对子女的慈爱是原发性的、不可解释的,毫无功利可言,不服从根据律和个体化的原则,也不能用因果关系来解释。两性之爱延伸出亲子之爱,是爱的传递和延续,儒家文化之为中华正统文化皆因其握住了人类生存的源头——亲子之爱。亲子之爱最切近人性,现存人类为人之根本即在其拥有亲子之爱,以此为根的“仁”“礼”之学必定使老百姓能“闻风而化”。世间任何关系都不会比血亲关系更纯粹,更能引起人的移情和通感(夫妇之情最终转化成了亲情),此为人之本也。《论语》12.22:“仁者,爱人。”《论语》1.2:“孝悌也者,其为仁之本与!”这里都是说仁之根在于亲子关系。亲子之爱又可分为慈爱和孝爱,但人之本在“孝”,动物也有慈爱,但却无孝爱,因为人能在“慈”中兴发出“孝”。因此人能根据“亲亲”将爱(在“兴”的情景中)泛滥出去,形成以“孝”为亲子核心的一整套和谐的“仁”“礼”的社会伦理结构,即构成中华文化之泛家结构,所谓“立爱自亲始”(礼记·祭义),那么,爱神也如此。

那么我们应该如何理解《论语》13.18中的“父子相隐”呢?似乎其中包含了“仁”与“亲亲”的矛盾,其实不然,这种理解的错误在于其把“仁”看成一普遍准则,而将“亲亲”看成是一种特殊情感而造成的。对此问题我们应将其置于对话情景中方能兴发阐明清楚,而不应将其作为一原则来理解。此问答中的两个“直”含义是不同的,叶公之“直”凸现了社会性,孔子之“直”与情感的真诚性有关<sup>[5](364)</sup>。牟宗三先生也认为:“仁以感通为性,以润物为用。”<sup>[6](44)</sup>儒家文化是泛家文化,家庭是社会的最小细胞,“一屋不扫何以扫天下”。“亲亲互隐”是从人情、人性出发,尽管“亲爱某亲人”是一定时空条件下的特殊性,然“亲亲”是每个人都必然拥有的真情实意,是贯通全人类的。如将“大义灭亲”“忠高于孝”作为普遍原则加以推广,只会致使社会、政治、伦理、家庭出现混乱,看“文化大革命”便知造成了多少人伦悲剧。毁灭“家庭”后人与人之间的关系才正如狼一样,无半点人性可言。孔子主张“亲亲互隐”并不是要将其作为一普遍性的原则来推广,而是从情境出发,从人性出发来采取行动,在此,任何原则性的措施都是违反人性的。

其实另一经典案例更能体现孔子之处事方式。《论语》13.3“正名”案例:卫灵公之子辄与其孙卫出公辄争王位,子路问“子将奚先?”子曰:“必也正名乎!”表面看来孔子似乎答非所问,故子路反驳到“有是哉,

于之迁也！奚其正？”这里确有很多争议：该如何处理贖与辄的关系呢？孔子认为只有从源头上更正才不至于偏颇。这里涉及三代父子关系，如把“父父”“子子”当原则来衡量，必定出现悖论，任何一方似乎都有理，但又都无理。“正名”虽是一个原则，但在实际情况中却拿不出一个具体成型的方案，它只提供了一个维度，任何具体的方案都是有争议的：支持任一方都与儒家的“君臣父子”相违背，因其根源上的“名”已不正，则任何“言”都不会顺。孔子只说要“正名”，但具体该如何正，他没有说。有一案例可供参考：楚庄公与其母“大隧之中，其乐融融”；“大隧之外，其乐泄泄”。不过卫国内乱比之更复杂，其涉及三代父子之间的“正名”，因其在根源上出了问题，故任何具体的方案都是无效的，最终贖复辟，辄逃到国外，三年后贖也死于内乱，可见“正名”何其重要，至于怎么为卫国“正名”，还有待专家仔细琢磨。

“正名”即是使名、话语回到本身。维特根斯坦认为语言在最原初的地方是不能用定义说清楚的，故要给出“仁”的一个标准界定是很难的，只能在用文字营造出一种“兴”的意境中才易于理解。《论语》中谈仁有105处，各种不同的说法使其很难理解。“仁”既易能，“我欲仁，斯仁至矣”（《论语》7.30），又难能，唯颜回“其心三月不违仁。其余则日月至焉而已矣”（《论语》6.7）；既平常、容易，不过“居处恭，执事敬，与人忠”（《论语》13.19），又高远、艰深，“若圣与仁，则吾岂敢？抑为之不厌，诲人不倦，则可谓云尔已矣”（《论语》7.34）；故孔子多次言“仁”难，“仁者先难而后获，可谓仁矣。”（《论语》6.22）“末之难矣”（《论语》14.39），“仁者，其言也切。”（《论语》12.3）“仁”之易是指其具体德目，但其本质则是难以把握的，很难达到“仁”，故君子“述而不作，信而好古”（《论语》7.1），其言“戚戚”，答非所问，在问与被问、似答非答中营造一种“兴”的意境，使人尽量靠近。“仁”是一种生命的本真样态，其本质来源于“亲亲”之爱。慈爱和孝爱都不是按道德原则教育出来的，而是在实际生活中“兴发”出来的：父母对子女无私的慈爱兴发出了其本真的孝爱。“仁”是很难达到的，只能在“礼乐”中尽量保持其原生态，因为“礼”之源头也是亲子之爱，礼乐(包含诗)均是一种“兴”发的情态，故“亲”“仁”“礼”能相互融通。

### 三、孔子的“礼”与“亲亲”

《说文》：“礼，履也，所以事神致福也。从示从

豊，豊亦声。”段玉裁注：“丰者，行礼之器。”礼最初的本义是指祭祀天地神祇、祭祀祖先的仪式，李泽厚先生便指出周礼“是原始巫术礼仪基础上的晚期氏族统治体系的规范化和系统化”<sup>[7](8)</sup>。从其作为祭祀祖先的仪式便可看出“礼”之初始也与血缘亲情有关。如果说“夏礼”“殷礼”带有更多的巫术鬼神，那“周礼”则更富人文意蕴，更看重血缘亲情。王国维先生在《殷周制度论》中指出：“商之继统之法，以弟及为主而以子继辅之，无弟然后传子。”<sup>[8](44)</sup>而周代继统之法是父死子继。从夏商的“以祖配天”到周代“以德配天”表明了人文精神的觉醒，血缘崇拜更盛。然礼并非仅仅是外在形式，它不仅具有特殊性也具有普遍性。礼固然是一种具体的人伦规范，但这种规范却并非全由随机的外部关系而定，而是一以贯之的。唐君毅先生便认为“通观周书中之周公之训诂，与诗经中之周颂之称太王、王季、文、武、鲁颂之颂周公之德，则见此中确有一伟大之政治精神，其本则为一道德精神”<sup>[9](59)</sup>。当然，我们最好不要用普遍与特殊这样的词汇来衡量“礼”，正如不用此来衡量“仁”一样，“仁”“礼”都是在一定情境中能兴发出各种意义的机制，都不是一种绝对的原则或标准，如执其一端来衡量其它，则必然会在《论语》中找到许多矛盾。情理上，我们总是希望一理论不存在矛盾，殊不知矛盾才是人类理性的本质，是人性的悖论，是任何理论都避免不了的，正因其张力才使人类精神不断向前发展从而丰富起来。

上面我们已谈到“亲亲”乃“仁”之根，然从“亲亲”到“仁”又“何其难也”，其中，“君子”是其必经的人生形态。亲子之爱(慈孝)基于血缘亲情，伴随家庭血脉而扩张，自身便可泛滥出去，然这种自内而外的流溢是不稳定的，要用“艺术”即“礼”来指引，因为“礼”和“亲子”关系均具有“兴发”能力，故能在“礼”中接引亲子之爱，做到“泛爱众，而亲仁”（《论语》1.6）。君子人格是成“仁”之门户，尽管君子不一定都能成“仁”，但是其必经精神形态，故孔子说：“君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。”（《论语》14.6）君子最大的特征是“好学”，“君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已。”（《论语》1.14）君子首先从“学艺”开始，“艺”与亲子根源匹配，可将“爱”导向普遍化但又非普遍化的“仁”。《论语》3.8“绘事后素”一节向来被解释成“仁先礼后”“仁内礼外”，然李泽厚先生则认为“仁”与“礼”在源起上不可分割、不分先后：人性情感必须放置于特定形式中才可能铸成造就，无此形式即无此情感，“礼”即“艺术”。[5](85-86)我亦

赞成李先生的这种解释,“礼乐”本质是“兴”,各种礼仪形式均能“兴发”人的情感,“亲子”之情便是在情境中兴发展开、泛滥到其它人伦关系中去的,故“礼”是承载“亲亲”的最佳方式。

孔子十分看重“兴”,整部《论语》是用对话体的方式,通过发问“兴发”出似是而非的回答来,《论语》中许多核心概念的定义都是采取的这种界定方式,并不是正面的、统一的回答,好比后期维特根斯坦的“家族相似论”所主张的那样,任何概念都没有一种本质性的界定,而是具有家族相似的性质,每个概念都具有比所谓的本质界定更丰富的内涵。而《论语》中对其核心概念的界定方式是营造一种共鸣的“兴”的意境,“兴”即是在“兴句”和“被兴句”之间营造一种全新的情景、烘托出一种全新的样态,使人更易理解一些深奥的定义和看似矛盾的事例。每一个在不同的兴的意境中的回答都不能当做普遍的原则加以持守,否则就会发现《论语》中对同一个问题存在很多矛盾的回答,对这些所谓的矛盾的合理解释即是要回到每个回答的语境中去,在具体的语境中来理解这些回答,不应将其中之一当做金科玉律,将其他则当做与之矛盾而被抛弃,这样就会得出片面的理解,削弱了其丰富的意涵。例如,“君君,臣臣,父父,子子”即是一种兴,用重复形成一种叠韵,这就构成了一首浓缩的诗,在叠字营造出的“兴”的意境中去界定君、臣、父、子。孔子思想的核心概念:“仁”“礼”“乐”“诗”“正名”等都没有一个统一的标准式的定义,都是在一种“兴”的语境中给出其丰富的意涵的,而“兴”初始于夫妇之道,包含随之产生的亲子关系。至于“夫妇”与“亲子”何为先不是我这篇文章讨论的问题,正如“鸡”与“蛋”何为先一样,此争论是没有意义的。

#### 四、结语

先秦儒家,尤其孔子,是十分重视“亲亲”的,我们从《论语》《中庸》中便可看出。然后世儒家的发展趋势则是将“亲亲”与“仁”分离了,尤其宋明理学,只注重从形而上的、超越的层面来发展“仁”,在深化了其理论深度的同时,也削弱了其原初的丰富内涵。程颢:“仁者,浑然与物同体。”(《识仁》)张载《西铭》:“乾称父,坤称母,予兹藐焉,乃浑然中处。故天地之塞,吾其体;天地之帅,吾其性。民吾同胞,物吾与也。”朱熹:“与天地参,谓以天地并而立三也。”即使阳明心性之学侧重情感,却也不再谈“亲亲”。宋

儒追求圣人,不再强调君子,圣人高高在上,遂成为一种形式化的教条而丧失了生命意义。“五四”以来对中华传统文化进行了无情的批判,鼓励与作为封建压迫代表的“家”作斗争,离“家”出走闹革命也成为当时的潮流。文革期间“家”完全被“党”“国”取代,父子、夫妇间相互揭发,人人自危。现代社会“家”的观念更加淡化,越来越多的人终身不婚,“丁克”家庭、单亲家庭成为时尚。诚然,现代社会对这些现象的宽容表明当代人拥有极大的自由,但这种病态的家庭样态引发出的问题不得不令人深思,人类将走向何方?西方许多思想家认为,如果有一天人类将毁灭,那必然是自我毁灭。现今人口老龄化、人口负增长已成为西欧发达国家一大困扰,各种文化冲突争执不断,恐怖活动此起彼伏,全球处于极度不稳定之中。当然,我们不能将所有这些社会问题都归结为是轻视家庭造成的,不同的文明有不同的文化传统,因此也就有不同的解决途径,但作为中华传统的泛家结构在现今社会遭到破坏确实引发了许多社会问题,值得各界专家学者研究。

反对儒家伦理的人直攻血亲伦理,他们确实抓住了儒家文化的核心<sup>②</sup>,但事实并不像他们说的那样,血亲伦理导致了腐败、裙带关系等一系列社会问题,相反,正是由于当今社会忽视“亲亲”才造成了这些问题,亲情被外在化、功利化,一切以利益至上为准绳,这才是问题的症结所在。现代社会各种“名”更加“不正”,“父不父,子不子”,血缘亲情越来越淡,个人主义、功利主义、拜金主义盛行,有些父母的“慈爱”还不如动物,那么想要兴发出“孝爱”来则更艰难了,亲情沦丧确是人类一大悲哀。在此我要极力为家庭、为“亲亲”正名,振兴中华,首先要振兴以家庭为核心的儒家传统文化,恢复人与人之间应有的亲情、友情、爱情等等各种情分,用“亲情”化去隔阂、矛盾、冲突……在此我并不主张将重视家庭的儒家文化作为一种普世伦理,正如基督文化也不是一种普世伦理一样,即使在全球化的今天也不应该只存在一种文化、文明结构。我想说的是:重视家庭的儒家传统文化对缓和当今多元主义文化的冲突有着其自身独特的价值和意义。现代社会是技术泛滥的时代,各种文化、民族为求自保,避免遭灭绝的危险而对他者采取敌对的态度,仿佛身处黑洞之中,面对着各种不可预知的潜在威胁,每个人、每种文化都想抢占优势而试图首先发难,这必然导致混乱、冲突。儒家的泛家结构恰似黑洞中的火把<sup>③</sup>,可点亮不可预知的黑暗,化解发难的动机、缓解紧张氛围,其宽容性是其它文化尤其是善战的西方文化不可比拟的,历史史实已证实了这一点。

总之,“亲亲”“仁”“礼”均不是普遍化的原则,但又不是特殊的情感,无论是在寻找当今中国文化的出路上,还是在探索世界文化的多元主义结构中,儒家传统文化都是一束温情的、清柔的、可照亮“黑洞”的火把,而非耀眼的强光,在人类自身发展中实现着自己的价值。这当然要靠社会各界大力弘扬中华文化,大力复兴之,使超越一切功利的“亲亲之光”重洒人间。

#### 注释:

- ① 蔡尚思先生认为是“礼学”,匡亚明先生认为是“仁学”,郭碧波先生认为“中庸”是核心,还有人认为是“忠恕”之道。
- ② 相反很多儒学研究者根本不关注“亲亲”,在反驳的文章里很少有为“亲亲”正名的,而是把“仁”看成普遍性的准则来立论。
- ③ 血缘可使一切冲突都戴上温情的面纱,因此必定是火把,而不是强光,否则会使暂时“失明”,更加剧紧张氛围。

#### 参考文献:

- [1] 刘清平. 美德还是腐败?——析《孟子》中有关舜的两个案例[J]. 哲学研究, 2002(2): 43-47.
- [2] 黄裕生. 普遍伦理学的出发点: 自由个体还是关系角色?[J]. 中国哲学史, 2003(3): 13-24.
- [3] 郭齐勇. 也谈“子为父隐”与孟子论舜——兼与刘清平先生商榷[J]. 哲学研究, 2002(10): 27-30.
- [4] 杜维明. 论儒学的宗教性[C]//杜维明文集·第3卷. 武汉: 武汉出版社, 2002.
- [5] 李泽厚. 论语今读[M]. 北京: 三联书店, 2004.
- [6] 牟宗三. 中国哲学的特质[M]. 台北: 台湾学生书局, 1994.
- [7] 李泽厚. 中国古代思想史论[M]. 北京: 人民出版社, 1985.
- [8] 王国维. 王国维文集·卷四[M]. 北京: 中国文史出版社, 1997.
- [9] 唐君毅. 中国哲学原论——原道篇[M]. 台北: 台湾学生书局, 1986.

## Discussion on the particularity and universality of Confucian ethics in view of the blood relation between parents and children ——My second paper about “fathers and sons keep their crimes secret for each other” in *Analects*

LI Gaorong

(School of Marxism, Wuhan University, Wuhan 430072, China)

**Abstract:** Several years ago, *Mencius* on the Chinese ancient emperor Shun and the topic of “fathers and sons keep their crimes secret for each other” in the section 13.18 in *Analects* caused sharp debates on the relation between ethic and law. The central contention between the supporters and the opponents was mainly about the particularity and universality of Confucian ethics. The dichotomy between particularity and universality which falls into the western categories isn't unique reading type of all kinds of civilization, culture and ethical value. The proper understanding to Confucius' thought should trace to the texts of *Analects*. In fact, there is distinction on their arrangement but not on their intrinsic nature among “Qin”, “benevolence”, “love” and “ritual”. “QinQin” is the root of “benevolence” and “ritual”, and consanguinity is the birthland of the human relations. The traditional culture of confucianism which thinks highly of family and the light of “QinQin” which exceeds all utility have their special values and meanings to relax the contemporary conflicts in all kinds of cultural pluralism.

**Key Words:** “QinQin”; benevolence; ritual; “fathers and sons keep their crimes secret for each other”

[编辑: 颜关明]