

“亲亲相隐”的伦理教化意义

龚建平

(西安交通大学人文学院, 陕西 西安 710049)

【摘要】儒家伦理在家庭领域和在公共社会乃至政治领域的原则既有相通之处也有不可完全通约性。家族或家庭伦理不同于政治伦理。伦理政治的基础是伦理,但政治本身有其伦理。对于彻底人文主义的儒家而言,即使伦理作为政治基础的时代一去不复返,但伦理作为教化的重要内容却不可完全否定;同时,不同情景中的具体伦理原则之间的适应、转化乃至冲突难免,故“亲亲相隐”的家庭伦理虽不一定能重新成为政治伦理的基础,但其教化上的意义仍然不可否认。

【关键词】儒家伦理 亲亲相隐 有犯无隐 教化

【作者简介】龚建平(1962—),男,四川宣汉人,西安交通大学人文学院哲学系教授。

【收稿日期】2013-06-22

【中图分类号】B22 **【文献标识码】**A **【文章编号】**1000-5455(2014)01-0137-07

一、从讨论所涉主要文献看“亲亲相隐”

近年对儒家伦理的批判主要涉及三条材料。

第一条出自《论语·子路》:

叶公语孔子曰:“吾党有直躬者,其父攘羊,而子证之。”孔子曰:“吾党之直者异于是:父为子隐,子为父隐,直在其中矣。”

攘,朱熹曰:“有因而盗曰攘。”^①“隐”,从字面上看即是“隐瞒”、“隐匿”,乃至有人进一步理解为法律上的包庇、窝藏、纵容、怂恿等一系列在今日被视作破坏司法公正的非正义行为,但是“隐”的含义并非如此。从上下文看,“隐”即“不证”,指不公开和不在法庭上指证之义。《礼记·檀弓上》:“事亲有隐而无犯。”汉末郑玄云:“隐,谓不称扬其过失也。”“隐”乃相对“犯”而言。方慤曰:“几谏谓之隐,直谏谓之犯。”^②有证据证明子面对亲之过错应“几谏”。如《礼记·曲礼下》:“子之事亲也,三谏而不听,则号泣而随之。”同书《祭义》:“父母有过,谏而不逆。”《内则》又谓:“父母有过,下气怡色柔声以谏,谏若不入,起敬起孝,说(悦)则复谏,不说,与其得罪于乡党州闾,宁孰谏。”《论语·里仁》:“事父母几谏,见志不从,又敬不违,劳而不怨。”“与其得罪于乡党州闾,宁孰谏”,等等。可见,父母有过错时,儿子不是听之任之,而应劝谏,且要劝谏三次;如劝谏无果,方才罢休,但行动仍不得违逆。

“不证”与“几谏”,虽为两种不同场合之“隐”,但却并不矛盾。因为,不公开指证并不意味着不应以恰当的方式私下劝谏。

可见,传统儒家所谓“亲亲相隐”,是指人们应有爱怜、并从道义上庇护自己亲属的一种倾向,本质上这是个体“自利”的一种延伸。每个人都对其亲属的言行负有一定道德责任^③,还有全亲之德成亲之名的意思,并非恶或有可道德指责性。把“隐”直接等同为法律上的包庇、窝藏、纵容、怂恿等所谓破坏司法公正的非正义行为是极不准确的。道德评价要看具体行为。把本属伦理道德范畴的问题直接上升为法律问题,显然不当。

第二条则出自《孟子·尽心上》:

桃应问曰:舜为天子,皋陶为士,瞽瞍杀人,则如之何?

孟子曰:执之而已矣。

然则舜不禁与?

曰:夫舜恶得而禁之,夫有所受之也。

然则舜如之何?

① 朱熹《四书章句集注》第146页,中华书局1983年版。

② 孙希旦《礼记集解》,上册,第167页,中华书局1989年版。

③ 如《大戴礼记·曾子事父母》中的“父母之行,若中道则从,若不中道则谏,谏而不用,行之如由己”。王聘珍《大戴礼记解诂》第86页,中华书局1983年版。

曰:舜视天下犹弃敝屣也。窃父而逃,遵海滨而处,终身訢然,乐而忘天下。

这一段显然是桃应根据儒家伦理设计出来对其可能存在的问题的讨论。首先,“瞽瞍杀人”是假设的;其次,在孟子看来,根据分工,司法官员是要“执之”而已,就是将其抓起来;第三,桃应觉得,舜既是天子,又是儿子,其身份有不同的责任和义务,作为儿子的舜难道可以无视做儿子的责任而仍然无动于衷地做他的天子吗?他可以心安理得地继续做天子而让父亲坐牢乃至杀头却问心无愧吗?最后,也是最重要的,舜成为天子的理由不是因为孝吗?舜现在面临的选择是,他要么放弃天子之位而尽一个儿子的责任,要么不尽儿子的责任而尽天子的责任。但是,这样一来,根据前者,他会面临今人“徇私舞弊”的指责;根据后者,他会丧失作为天子的理由。舜之所以成为天子的理由就是因为孝。如果舜仅仅作天子将杀人嫌疑犯父亲抓起来,继续做他的天子,那么舜就直接否定了自己成为天子的根据,他因此只能成为一个以伦理道德为晋身之阶的大盗。这是伦理政治的本质决定的。

桃应要深究的是儒家伦理的基础问题。孟子不是讲“恻隐之心,人皆有之”,“恻隐之心,仁也”,“无恻隐之心,非人也”吗?按孟子的逻辑,舜如果要任父亲被司法机关抓走而无动于衷,他就不但没有尽到做儿子的责任和义务,而且直接就不是人;但是,作为天子他又不能够禁止司法机关抓自己的父亲。这样,作为儿子既要有所作为以证明其人性,又不能作为天子去违背法律和伦理,唯一的选择是放弃天子之位置,这就尽了做儿子和人的责任。可见,“亲亲相隐”其实只是就人伦关系中出现了某种特殊情况(亲有过或有罪)时,应采取什么行为来对待才既符合客观情况、又不悖逆儒家自身的伦理底线和动摇伦理政治的根本的问题。^①应该说,它是不得已而作出的两难选择。

如果放在今天,存在着人情与公德、伦理与法律之间的某些冲突。不过,历史地看,我们就不仅应该考虑到违反法律和违背道德的客观条件,还要考虑到法律在中国古代的特殊意义(主要是刑律)。

在古代,违背刑律的代价是很高的,因而,真正违背刑律者是少数。^②然而,伦理道德则是普遍的。虽然西方突出逻辑的严密性,甚至运用特殊方法来建构理想模型以方便问题的讨论;然而中国古代则更倾向于实用理性,从实际效果方面来考虑对两难

境地的选择。如果用儒家自身的话来说,就是“经”与“权”的问题,即原则性和灵活性的问题。

在上述两个案例中,当人情与公德、伦理与法律出现两难时,儒家并没有简单地非此即彼作出选择,而是既有原则性,又有灵活性。

在“窃负而逃”问题上,舜并没有利用职权“徇情枉法”,论者也多认为最多是不得已选择放弃公职作为儿子而违法。批评者则多认为舜居然放弃天下责任而窃负而逃。其实,换个角度,从道德上舜如果真是圣人的话,自己的父亲居然犯罪杀人,他一定会认为自己作为孝子而成为天子的理由不复存在了。他已经还原为匹夫,怎么可以仍然赖在天子的位置上?

如果站在教化立场上,这种放弃政治地位而选择伦理道德的做法就更明显了。在传统中国,“以道德代宗教”^③,伦理具有宗教安顿人心的作用。如《中庸》云“仁者,人也,亲亲为大;义者,宜也,尊贤为大。亲亲之杀,尊贤之等,礼所生也”。作为教化的原则,当然不能仅限于亲情。孟子云“老吾老,以及人之老,幼吾幼,以及人之幼。”(《孟子·梁惠王上》)“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善。”(《大学》)北宋张载则明确说“知必周知,爱必兼爱,成不独成。”(《正蒙·诚明》)。由此可知,“德主刑辅”之说,是出于礼乐教化的需要。

可见,与宗教同样具有安顿人生、勸勉情志的儒家伦理,当然是有其“终极关怀”层面的意义的。

在刑律与伦理之间,有一个孰轻孰重的问题。人与社会除了刑律之外,有比它(刑或刑赏)更为深厚、重大的文化与教育(礼乐)、政治管理、伦理道德、心性(人心与人性及其存养、尽心知性、存心养性、知言养气等)、天道(归宿感、终极性、知天事天、天民)的问题。刑律是最低的规范。今日所谓法律,包括刑律和部分礼的内容,不能简单化。

对于“亲亲为大”这一条材料,有学者竭力用来说明它是历来政治当然也一定是当今“腐败”的“本根基础”,并解释“亲亲为大就是亲亲至高无上”。这种看法完全无视宗法社会中长期的社会生活所

① 伦理政治的概念,参见任建涛《伦理政治研究:从早期儒学视角的理论透视》,吉林出版社2007年版。

② 《左传·僖公二十五年》苍葛曰“德以柔中国,刑以威四夷”就是证明。

③ 梁漱溟《中国文化要义》,见《梁漱溟全集》,第三卷,第106页,山东人民出版社1990年版。

导致的人情状况,没看到儒家只是将其加以规范,与“尊贤为大”一起共同构成儒家伦理的原则之一。因此,甚至认为儒家都是一些血缘亲族集团。^①

按牟宗三的说法,儒家伦理是一种“具体普遍性”^②伦理,是需要践形尽性的实践(工夫)理论。虽然可以做逻辑推理,但不能不承认在理论和实践、历史与现实、社会和自然、价值与事实之间存在着很大的横沟,否认这一点是不明智的。

第三条材料更引起今人的非议。据《孟子·万章上》记载:

万章问曰:象日以杀舜为事,立为天子则放之,何也?

孟子曰:封之也。或曰放焉。

万章曰:舜流共工于幽州,放驩兜于崇山,杀三苗于三危,殛鲧于羽山,四罪而天下咸服,诛不仁也。象至不仁,封之有庳。有庳之人奚罪焉?仁人固如是乎?在他人则诛之,在弟则封之。

曰:仁人之于弟也,不藏怒焉,不宿怨焉,亲爱之而已矣。亲之欲其贵也,爱之欲其富也。封之有庳,富贵之也。身为天子,弟为匹夫,可谓亲爱之乎?

敢问或曰放者,何谓也?

曰:象不得有为于其国,天子使吏治其国,而纳其贡税焉,故谓之放。岂得暴彼民哉!虽然,欲常常而见之,故源源而来,不及贡,以政接于有庳,此之谓也。

有人说,“封象”是典型的任人唯亲,是腐败的根源。

对于这条材料所涉及的事实,虽不同立场可以做不同解释,^③但时代条件的差别和政治条件的不同是尤其令人注意的。

在孟子的语境中,那个时代的许多地方并非都是文明开化之地;同时,家天下的政治的格局是当时人们所认可的。这和今日地球已充分社会化和民主政治的格局大相径庭。所以,封象到有庳的意义是多方面的,许多论者均已指出。无论是“监视居住”、流放,还是开疆扩土,乃至“化腐朽为神奇”,后人皆可以展开自己的想象。至于更重要的“家天下”则是中国古代政治的一种形式,虽然利弊明显,但其政治从业者是以家族的信誉乃至生命对天下负有责任的。

以上三条材料往往被概括为“亲亲相隐”。然

而,通过我们的解读,这三条材料并不能导致对儒家伦理的根本否定。

二、“亲亲相隐”与“有犯而无隐”

既然儒家主张亲亲伦理可以向社会上扩充,如“老吾老,以及人之老;幼吾幼,以及人之幼”,那么,在社会公德特别是政治伦理中,是否可以将“亲亲相隐”推向社会乃至政治领域,得出“君臣相隐”的结论呢?这当然不能!在政治伦理中,儒家有明确的观点“鲁穆公问于子思曰‘何如可谓忠臣?’子思曰‘恒称其君之恶者,可谓忠臣矣。’”^④

《礼记·檀弓上》将这个问题说得更加清楚:“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,服勤之死,心丧三年。”《礼记·曲礼下》又谓“为人臣之礼,不显谏。三谏而不听,则逃之。子之事亲也,三谏而不听,则号泣而随之。”

之所以主张谏,当然是以承认人都可能有过错为前提的。那么,什么叫“有隐而无犯”?郑玄曰:“隐,谓不称扬其过失也。无犯,不犯颜而谏。”什么是“事君有犯而无隐”?方慤曰“君、亲与师,相须而成我之身,丧之虽各不同,所以尽三年之隆一也。愚谓几谏谓之隐,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,故必勿欺也而犯之也。”^⑤“事君有犯而无隐”,就是必须犯颜直谏,否则就是不忠。

这里说得非常明确,恩(仁)与义属于不同的领域,孝与忠自然也就是不同的。换言之,家族或家庭伦理不同于政治伦理。伦理政治的基础是伦理,但政治本身有其伦理。作为有限的存在者,在道德上需要完善,服从道德原则;而政治从业人员作为有限的存在者,需要专门的机构设置来防止其缺陷因政治权力而被放大。“恒称其君之恶”成为“忠

① 刘清平《论孔孟儒学的血亲团体性特征》,载《哲学门》2000年第1卷第1册。

② 牟宗三说“具体普遍性”concrete universal之词出自黑格尔,见《中国哲学十九讲》,第28页,上海世纪出版集团2005年版。

③ 如“封之”,或曰“放之”。

④ 《郭店楚墓竹简·鲁穆公问子思》,第141页,文物出版社1998年版。

⑤ 孙希旦《礼记集解》,上册,第167页。

臣”的职责,这和那种认为“孝”就不会“犯上”的观点明显不同。如果把儒家在这个问题上的看法梳理一下,就可以发现仁义或忠孝之间的复杂关系。一方面,仁与孝,有助于义与忠,即《孝经》“资于事父以事君而敬同”;但另一方面,却不能认为二者完全相同,或者可以把“相隐”原则无限扩大在任何领域。从仁孝到忠义,有借助和转化、融合与离异的过程。

这是因为,忠义作为抽象的政治伦理,需要有生活的实际内容为基础,故它们需要仁孝;但是,忠义作为政治伦理是政治领域需要的原则,是不能限于家庭伦理原则的。所谓仁与孝,只涉及私德,就算伤及公德,其影响也有限。然而,“欺君”之大罪之所以不可以犯,是因为它涉及天下大事。

邓晓芒教授则将父子关系和君臣关系看作一回事,认为“忠君原则其实质仍然是一种最大的孝亲原则,即‘移忠做孝’,皇帝无非是最高的家长,国家(皇家)是宗法制家族原则的放大”,显然是将问题简化并曲解了。^①

对于这个问题,有关典籍讲得再清楚不过了。《礼记·丧服四制》:“门内之治,恩掩义;门外之治,义断恩。”还有一种说法也差不多:“为父绝君,不为君绝父;为昆弟绝妻,不为妻绝昆弟;为宗族杀朋友,不为朋友杀宗族。门内之治仁掩义,门外之治义斩仁。”^②恩、仁相通。

为何“门内”和“门外”有区别?如果从宗法社会注重血缘这个角度看,完全可以理解。即使今天我们从彻底的人文主义立场看,也不难理解。家族或宗族赖以形成的血缘关系在传统中国人那里就是生命的摇篮和归属。中国人的家是一个经济单位,同时也是一个政治单位、道德主体乃至军事单位。他们还有共同的血缘和信仰。一个人可以换多个单位,搬家若干次,但是,父子关系永远不变。

如果将忠孝的区别模糊,或所谓“移忠做孝”,则目的在于将伦理的基础和幻想的君主专制中的忠君一概看成是落后的和过时的。其实,既然亲属关系上须“亲亲相隐”,而在政治伦理上则须“有犯而无隐”,那么,二者的区别是清楚的。具体就父子关系和君臣关系各自代表的不同人伦关系来看,父子天伦无可替换,即使父亲不在世,仁孝仍在。但是,君臣关系不同。很难想象普通的臣民会对死去的君主抱有始终如一的情感;相反,却会把当时的君看成是与自己发生现实联系者。如果进一步分

析儒家所谓君,其实只有一点是相同的,那就是它是仁义的代表。《孟子·梁惠下》曰“贼仁者谓之贼,贼义者谓之残。残贼之人,谓之一夫。闻诛一夫纣耳,未闻弑君也。”丧失仁义的所谓“君”即使还在君的位置上,其实从道义上已经不是君,而只是“一夫”。

因此,“亲亲相隐”是以伦理社会为背景的,其所要解决的是特殊情况下人情与公德、伦理与法律出现两难时不得已的选择。“亲亲”可以延伸到亲有过或有罪(有瑕疵)时采取的伦理底线,其存在显然是有条件的。这个条件不仅有公私不同领域之限制,而且有亲疏如宗法规定的丧服制度的限制。

《礼记·表记》云“父子之间不责善。”不能指望亲子中的对方是“无私奉献”的。换言之,在人类的人际关系中,至少有一种关系是独立、可靠、不以社会身份来划分的。所谓“亲尽无服”、“六亲不认”就是说五服之外,人们彼此之间的亲属伦理关系不复存在。这里是不存在“隐”的,“隐”只存在于“亲”之间,最多在五服之内。

可见,只有亲子关系或推之亲属关系中有“隐”。它是在极小范围内的特殊情况下出现两难困境时的无奈选择,并非儒家宣扬或表彰的行为。

忠孝的关系不是简单的同一或排斥关系,而是相互离异然而又协同调和的关系。仁孝对于忠义的根源性在于:任何真正意义的孝在某种意义上就是忠,孝同时可以转化为忠。按笔者的理解,即私德在某种意义上就是公德,而私德又可以转化为公德。如前引“资于事父而事君敬同”。但是,却不可以倒过来推,“事君如事父”。儒家伦理有时是不能简单地以形式逻辑来推论的。如“君子之善善也长,恶恶也短;恶恶止其身,善善及子孙”(《春秋公羊传·昭公二十年》)。笔者过去强调忠孝二者不可同日而语,是因批评者将二者简单地等同。毫无疑问,亲子关系在人身上是唯一的;但君臣关系若从人际关系上看则不是唯一的,只是从道义上是唯一的。有人一生可经历若干与君主身份关系的变化。人们将私德和公德对立起来,不外乎也是为了达到与传统儒家伦理“彻底决裂”的目的。其实,没

① 邓晓芒《儒家伦理新批判》,第162页,重庆出版社2010年版。

② 《郭店楚墓竹简·六德》,第188页,文物出版社1998年版。

有仁孝基础的公德是脱离生活实践的,是没有直接现实感的公德,是比儒家更没有说服力的空洞说教。虽有人能行之,其奈天下何?

至于封之有庠,从抽象的意义上说,民主时代不能任人唯亲,这是毫无疑问的。其实,儒家也没有如是主张。当然,今天真正家天下的条件不具备了,也不存在着开疆扩土的可能。因而,儒家伦理在家庭领域和在公共社会乃至政治领域的原则既有相通之处但又不可完全通约。

显然,有些人望文生义,有些人不明就里,还有些人可能就是借钟馗来打鬼而已。

三、传统亲情伦理的教化意义

“亲亲相隐”的否定者基本否定亲情伦理的教化意义。除指认“亲亲相隐”导致腐败外,还以逻辑作为分析的工具,以为人只是按照逻辑程序设计的机器,完全听理性程序的控制。这样认识人和人性,显然是简单化了。

法律只能根据后果来给人定罪,所以它不关心行为的动机,而只计后果。注重实用效果的礼则必然关心行为的动机。作为教化体系的儒家伦理起着法律起不到的作用。“礼之教化也微,其止邪也于未形。使人日徙善远罪而不自知也,是以先王隆之也。”(《礼记·哀公问》)

人最根本的是行为。行为除了受知识理性或逻辑理性支配外,更重要的是受情感、意志或价值观的支配。提高知识水平是应该的。但古往今来,无论什么人,哪怕没读过书的人,也必然有行为。如何让他们社会化,成为公民而非只是一个自然人,是需要文明社会提供相应的文化设施的。

这个设施既应是唯一的,又要是普遍的,还必须是切中每个人的身心实际的设施或组织。既然不能简单地认为西方文化中宗教和科学、法律和艺术等并非仅仅只有形式逻辑的关系,可以按形式逻辑就直接推论出另外的东西;那么,儒家的文化也不能如此。

显然,作为彻底的人文主义的儒家不可能再信奉宗教,当然也不能仅仅只是逻辑理性,因为通常所谓理性和逻辑在儒家眼中只是工具理性而非价值理性。工具理性本身可以服从德性,但不必然导致德性。

这样,儒家的教化原则必须在既普遍必然、又是具体的唯一的(然而与上帝相比却不可能是超绝

的)社会存在中寻找教化赖以完成的设施,这就是家或家族(虽然它只是一定历史时期的产物)。孔子曾说“谁能出不由户”(《论语·述而》),这说明,亲情伦理具有天然的普遍性。

在笔者看来,儒家就是将父子等亲属关系当作天然的社会性设施,从中发掘出自然人如何走向文明、走向社会和世界的途径。这就是深深植根于人心中的仁爱、恻隐之心。所谓“中心安仁者,天下一人而已矣”(《礼记·表記》)。

由此观之,舜的“窃负而逃”即使有不合法之处,但因其“中心安仁”而以伦常楷模垂范天下,故正足以启导“人之所以为人的那一点点良知、恻隐之心、羞恶之心”^①。人活在世界上是需要任何时候都在下意识中有一种人的意识的,而这种意识对于中国人而言,亲子亲属关系是培育的普遍性条件。

传统的宗族、家族乃至集权政治、科举制度等都可以看成是其实现伦理社会稳定发展的设施和组织。今天我们讨论传统儒家伦理教化,当然不是说它可以原封不动地拿到现在来使用,而是要进一步分析其中的得失利弊。“善言古者必有节于今,善言天必有征于人”(《荀子·性恶》)。虽然伦理作为政治基础的时代一去不返,但伦理作为教化的重要内容却不可完全否定。家庭是社区的重要单元。家庭和社会存在着联系和分别。清末以来包括康有为、梁启超在内的革新人士随着宗族的逐步解体主张教育的责任在学校,试图解除家长的教育责任和义务,今天看来是可以商榷的。

因此,从家庭伦理走向社区伦理,要承认其间的扞格而需适当转化。但即使承认家庭伦理的过分放大存在着负面,也不能否认“亲亲相隐”的积极意义。因为,亲情伦理在今天仍有一定的教化作用。

第一,对未成年人,如果没有品德教育和伦理道德教育,或这种教育落不到实处,单纯的职业教育和法律教育无疑是远远不够的。我们知道,西方人除了政治法律上三权分立,还有宗教文化与道德教育。即使如此,也不能说就没有问题,更何况自古以来都是集(极)权政治的中国社会呢?

第二,在今日工商业社会,仍然还需要作为社

^① 郭昆如《从亲情到友情——论社区文化之建立》,载(台北)《哲学与文化》1996年第1期。

会组织之一的家庭、社区发挥相应的教育功能。儒家亲情伦理不能被完全取代,更不能完全否定。因为,“个人个别性‘知性’的诉求,‘格物、致知’也好,‘德性’的修养‘正心、诚意’也好,一方面固然是独立性的修身,但另一方面何尝不是社群性‘齐家’的基本条件和先决条件?在工商业社会中,社会教育毕竟还是‘延续’家庭教育而发展”^①。儒家所谓的文化,是人的意识的教化,即在任何条件下都能有作为人的自觉意识。这种意识的最高形态是“不思而得,不勉而中,从容中道”,也是“从心所欲而不逾矩”。教化的目的就是让人的意识(即“仁义”)成为下意识。它是人身上一个决定人之为人之决定性内容。这样理解,我们根据人的意识在不同人那里表现的差异大体可以分成以下几个层次:1. 仁义成为生命之根本,中心安仁者;2. 通过修养而“克己复礼”者;3. 虽具有社会认可的实力然而仍然经常借用仁义的名义行事者;4. 虽有做“好人”之愿望而实力不足者;5. 行为经常符合风俗习惯然而却并不真的理解行为的意义者;6. 闲居为不善,无所不至,见君子而后厌然,掩其不善,而著其善的“自欺”者;7. 内外一致、表里如一的行恶者。

在日常生活中,人的行为最接近“安仁”、“不思而得、不勉而中”、“从心所欲而不逾矩”的情况,多发生在家庭即门内(当然,韩非也举例说有“生男则相贺,生女则杀之”和因色衰爱弛而盼夫君早死者,但这些毕竟有特殊条件)。在大多数情况下,家族都是人所依傍的生存与发展的必要条件,家庭伦理因此有积极的意义。家庭对人的评价是社会所不能完全覆盖的。

今日的品德教育有其不足之处,学校里五天所获得的成就可能不及另外两天的效果。在这种情况下,难道还不该警醒吗?

当然,今天的时代发生了改变,儒家也必须

融入民主、自由的理念;但是,这并不意味着人性必然随着商业化而物化,而只是说文明愈来愈个性化并是人们自由的选择而已,而非文明趋势的扭转。

第三,家庭伦理是人格成长的必要条件。“君子体仁,足以长人”(《易·乾·文言》)。对父兄的过失或限制性均不能理解,就很难对他人有宽容豁达的态度。

笔者曾说“至深之‘亲亲’之情,奠基于对人性 and 良知的深切领悟,是对于个人感情的升华和洗炼。”^②因为,“思事亲,不可以不知人。思知人,不可以不知天”(《中庸》),“仁人之事亲也如事天”(《礼记·哀公问》),这些都有待在宗统与君统、孝与忠之间存在的一定张力的社会中,人们如何能够在凡俗社会生活中超越自身限制而“事天”的角度来理解。

学校教育是否可以完全替代家庭教育的功能是一个值得深入讨论的问题。笔者对此持否定意见。同时,逻辑推理结论的真理性是或然的,正如历史也是由许多或然性构成的。但是,两种或然性相遇的可能太渺茫了。生活中有但不仅是主观联想。

对于彻底人文主义的儒家而言,不同情景中的具体伦理原则之间的适应和冲突难免,故“亲亲相隐”的家庭伦理虽不一定能再成为政治伦理的基础,但其教化上的意义仍不可否认。

【责任编辑:赵小华】

① 郭齐勇主编《儒家伦理争鸣集——以“亲亲互隐”为中心》,第17页。

② 龚建平《“亲亲为大”是腐败抑或“血亲伦理”》,见《儒家伦理争鸣集——以“亲亲互隐”为中心》,第121-122页。

the government provides policy support to ensure the rights of new generation of migrant workers; (II) At the media level , we should set up the bridge that can eliminate the gap between new generation of migrant workers and urban people; (III) At the individual level , the new generation of migrant workers can improve their quality and the potential adaptability; (IV) At the behavior level , the new generation of migrant workers can modify their behaviors , develop multi-channel contact with urban people and promote the social adaptive behavior.

Key words: new generation of migrant workers; reciprocal determinism

The “In-door” Ethics of Confucianism: An Interpretation of *Fu Zi Hu Yin* from Book XIII of The Analects

(by GUO Qi-yong , XIAO Shi-jun)

Abstract: The Confucian ethics stresses the clear distinction between in-door and out-door situations , featuring loving-kindness and justice respectively. Confucianism advocates *qin qin xiang yin*(亲亲相隐) and *da yi mie qin*(大义灭亲) , but never encourages the latter blindly. On the contrary , Confucianism takes *qin qin xiang yin* as the basis of lawmaking. The *yin*(隐) in the sentence *fu wei zi yin , zi wei fu yin* (父为子隐 , 子为父隐) from Book XIII of *The Analects* should not be interpreted as “*yin*”(隐 , to correct) . It has two shades of meaning: firstly , do not publicize the fault of the father , or accuse him in public; secondly , to remonstrate with him suggestively or euphemistically. Confucius does not mean “concealing the offences” here. The difference between *yin , fan*(犯) and *wu fan wu yin*(无犯无隐) in serving the parents , the emperor and the teacher reflects a sense of propriety in Confucianism in terms of ethical roles and ethical situations. If our relatives only made a small mistake , we should “*yin*”; but if they made a big mistake or committed a crime , we must remonstrate with them , not afraid of offending them. So we should avoid oversimplification , linear thinking and either-or mentality in addressing the complexities of this matter which is a concrete example of the rationality of Confucian ethics.

Key words: Confucius; *The Analects* of Confucius; mutual concealment between parents and children; *dayimieqin*.

The Ethical Education Significance of “Relatives’ Mutual Concealment”

(by GONG Jian-ping)

Abstract: There are three pieces of material which have been the main source of the logical analysis and crisis to traditional Confucian ethics. However , this paper holds a different viewpoint. At the same time , the principles of Confucian ethics in family and in publics , even politics , not only have similarities but also obvious differences. Family ethic differs from political ethic. The basis of ethical politics is ethics. But politics itself has ethical principles. For complete humanist Confucianism , though the time that takes ethics as the basis of politics would never come back , the significance of ethical education could not be negated totally. Meanwhile , specific ethical principles in different contexts , adaptation , transformation , and even conflict are inevitable. Therefore , “relatives’ mutual concealment” may not be the basis of political ethic again , but the educational significance couldn’t be denied yet.

Key words: Confucian ethics; relatives’ mutual concealment; boldly advising with no concealment; educational significance.

Fight for Whom: The Relationship between Legitimacy of Internal Governance and External Competitiveness——Based on the Paradigm of “Historical Material + Scientific Method”

(by DENG Xi-ze)

Abstract: Whether a nation can govern domestic affairs effectively , establish as well as carry out reasonable rules of interests’ distribution , and make the citizens realize their expectation of reasonable interests , would exert direct effect on its external competitiveness. In other words , the legitimacy of internal governance has positive relevance with external competitiveness. This relationship can be generalized , thus it is universal: that reasonable degree in internal bearing of random community is positively correlated with external competitiveness of the community. The practical value of this issue is that as for a community , if it intends to enhance its external competitiveness , the primary task lies in ameliorating its internal governance.

Key words: governance; legitimacy; competitiveness; community

Dislocation and Selection of Aesthetic Orientation——Comparison Analysis of Tang Yin’s Landscape and Flower-and-bird Creation

(by HUANG Wen-xiang)

Abstract: The Ming Dynasty is a period of unprecedented prosperous era in Chinese painting history. “The Ming Fours” was pursuing a kind of painting style with the characteristics of Ming Dynasty , which was proceeding in the condition of commodity economy influence , liberal arts aesthetic mutation and various painting styles coexistence. Tang Yin , one of “the Ming Fours” , was in that condition. In his inner heart , he was mainly pursuing landscape creation and trying to seek a breakthrough in the compatibility of Yuanti painting and literati painting. Because of the molding request in Yuanti style and the contradiction between secular aesthetic ideas and literati aesthetic ideas , it was hard for him to transcend and show landscape artistic value. Flower-and-bird painting was another mode of Tangyin’s art pursuit , and with entertainment intention , it succeeded the plain and simple style of literati painting in Yuan Dynasty. All these led to his dislocation between landscape painting and flower-and-bird painting. If we make a deep analysis on Tang Yin’s works , with the comparison of his landscape creation and flower-and-bird creation , we can see his aesthetic orientation ——the contradiction between landscape painting and flower-and-bird painting , and its solution. Tang Yin’s drawing state is an example , which reflects the common art state of scholar painters in Ming Dynasty.

Key words: ink; imagery; landscape; flower-and-bird; art state.