

曾海

“礼”的涵义多种多样，根据陈来的分类，可以分为礼义(ethical principle)、礼乐(culture)、礼仪(rite and ceremony)、礼俗(courtesy and etiquette)、礼制(institution)、礼教(code)几种。[①]在这里，题中的“礼制”就并不仅仅取institution这一涵义，毋宁说它恰恰包涵了这多层意思，但主要是从秩序的角度来分析。对于孔子的礼的思想，许多学者多从“仁”与“礼”的关系着手，并着重强调孔子对周礼的转化意义。本文则更为关注孔子的礼与传统礼制的延续性，从这一角度来揭示孔子礼制秩序的内涵，并主要围绕《论语》文本中颇有争议的“父为子隐，子为父隐”这一事例来展开分析。

一、在“仁”与“礼”的互动中所透显的秩序内涵

在春秋时代，面对当时周王室的势微以及礼崩乐坏的局面，孔子致力于恢复周礼，目的还在于创建一种文明而和谐的社会秩序。孔子毫无疑问拥有一种坚定的秩序理想，并对如何实现这种社会秩序具有一套完整的学说。孔子所设想的理想社会与殷周以来的礼乐传统具有强烈的同构性，虽然这种传统的礼制秩序已经开始崩溃，但孔子却从过去强盛的周王朝统治当中看到了一种文明秩序的核心，即亲亲之仁，它发端于家族内部，同时又是社会秩序的道德源泉。孔子并没有在开始崩溃的传统礼制秩序跟前表示沮丧，而是对其中现世的血缘亲情充满信心，力图立足于此而创建一种和谐的礼制秩序。孔子对社会秩序的重建所采取的这种传统的和现世的取向，与同时代的古希腊哲学家相比照，其独特性显得尤为清楚。“在苏格拉底看来，希腊历史上出现过很多形态各异的习俗和惯例，其历史淆乱不堪，并不能为人们提供任何真正的指导。……但在孔子那里，那种包括‘礼’的体系在内的、也许可称为‘规范性的、客观性的社会政治秩序’，就其大致轮廓来说，已经在人类经验中实现过了，虽则后来又遗失了。”[②]不难看出，传统的历史经验确实为孔子对理想秩序的构建提供了丰富的资源，以至于在现代人看来，孔子更像是要回复到更加落后的古代社会中去。不过，我们要表明的是，孔子的这种社会理想所呈现出的秩序内涵可能在殷商时期就比较明朗了。根据史华兹的看法，殷商时期的祖先崇拜影响到了当时精英文化的诸多层面。他认为，“在祖先崇拜中发现的社会秩序，其强有力的典范作用也许深刻地影响了整个‘精英文化圈中的’社会政治秩序和宇宙秩序中的宗教观。”[③]在祖先崇拜过程中，一方面是由仪式支配的充满温情的和谐，另一方面是角色分明等级森严的界限。而整体说来，就是亲属成员之间呈现出一种非常有秩序的关系，一种既有分别界定、又充满着和谐的秩序。正是在祖先崇拜过程中呈现出的这种秩序，深刻影响到了整个社会政治秩序的构建。甚至在对大自然的观察上，对整个宇宙图景的构想上，也深受这种秩序观念的影响。“透过祖先崇拜呈现出的秩序感，将注意力比较好地集中到大自然较为明显的有序化方面——诸如四季、四种基本方位、天体的有序运行等，而不是集中于这样的自然领域：充满自主性与‘自由’[意志]的力量与实体之间展开了不可预测的、偶然的相互作用。”[④]这显然是与古希腊哲学家的宇宙观形成了鲜明的对比。正是这种传统的秩序观念，直接延续到了孔子所构建的社会理想当中。

我们认为，孔子对理想秩序的构建是紧承殷周传统的，一如他自己所说，“周监于二代。郁

郁乎文哉，吾从周。”（《论语·八佾第三》）这也就意味着，周王朝时期家族当中仪式性的秩序仍然是孔子理想的社会秩序的一个模型。但孔子并非缺乏创造。在芬格莱特看来，孔子“转换了‘礼’的概念”，并且“在‘礼’概念的转换中，孔子也转换了人类社会的整个概念”。[⑤]“礼”已经不仅仅是一种应当遵从的习俗，“孔子最实质性的洞见之一，恰恰正是认为人性可以通过礼的意象来理解和把握。……人所有独有的尊严以及与这种尊严相关的力量，其特征可以根据神圣的礼、仪式来刻画。”[⑥]但通常更多的是认为，孔子对后世的影响在于为礼注入了一种仁的内在精神。我们认为，这也同时意味着给传统礼制的秩序内涵增添了新的精神。在传统的礼制秩序当中，礼作为一种涵盖面很广的社会习俗，必然也会取得制度的形式从而具有历史性。这种历史性的呈现无疑要由个体性的人来担当，否则社会性的礼就会僵化不变。孔子正是赋予了人以仁的主体精神，使得个体性的人能够随着时代的变迁而对礼做出损益，从而担当起礼的历史性。在这里，仁就是个体性的人对社会性的礼做出因革损益的根据所在。孔子本人所说“殷因与夏礼，所损益，可知也。周因于殷礼，所损益，可知也”，（《论语·为政第二》）他对礼的这种变化的认可就取决于是否符合仁的精神。在这种意义上，他进一步声称，“其或继周者，虽百世可知也。”（同上）[⑦]这样，孔子一方面延续了殷周以来以家庭内部的亲属关系为道德源泉的秩序观念，另一方面，又以仁的精神化解传统礼制秩序的僵化性，从而为这种秩序观念增添了新的精神内涵。由此，孔子的理想秩序在“仁”与“礼”的互动过程中呈现出了更为丰富的人文性和精神性的内涵。

当然，面对当时混乱的社会秩序，渴望做出重建的并不止于孔子所代表的儒家，其后的墨子就是又一个主要的代表人物。可以说，在强烈关注于人类社会的秩序问题上，墨子的旨趣与孔子是一致的。并且，墨子同样将秩序的重建与政治力量结合在一起，“唯国君能壹同国之义”，（《墨子·尚同上》）必须依赖于政治精英分子才能担负起社会秩序的终极责任。但就各自所构建的秩序理想而言，其内涵却有着巨大的差异。[⑧]同样是面对礼制传统的崩溃局面，在孔子试图力挽狂澜的时候，墨子却毫不犹豫地与传统进行了决裂。与孔子力图延续传统以血缘亲情为核心的宗法统治正相反对，墨子最为有力地攻击先秦儒家的家庭观念。在墨子的眼里，血缘亲情非但不能成为社会秩序的道德源泉，相反，一个家庭只是意味着一个特殊的利益集团，即使是盗贼也会热爱自己的家，即所谓“盗爱其室，不爱异室，故窃异室以利其室。”（《墨子·兼爱上》）[⑨]而扩展到整个社会的等级秩序当中就是，“大夫各爱其家，不爱异家，故攻异家以利其家。诸侯各爱其国，不爱异国，故攻异国以得其国。”（同上）因此，在墨子看来，维系社会秩序的道德力量就不能建立在以家庭为核心的等级制度基础上，而恰恰是要跨越这种等级制度去“兼相爱”并达到“兼以易别”的目的，然后再反过来贯彻到等级秩序当中。与此相应，家庭内部的亲情之爱是不能作为社会道德的源泉，相反，只能作为社会道德的一种效果。“若使天下兼相爱，爱人若爱其身，犹有不孝者乎？”（同上）墨子提出“兼相爱”的理由是完全功利主义的，所谓“义，利也”，（《墨子·经说上》）只有普遍的人类利益得以满足了，个人利益才能得到实现。与孔孟内向的心理体证路线不同，墨子完全是一种外向的知性论证方式。对于孔子所延续和强化给礼仪的那种神圣性，墨子是完全不信任的。在他看来，所谓“礼，敬也”，（同上）不同等级身份的人固然要拥有社会所必需的礼貌，但“兼爱”的德性并不能依靠礼的实践得到增强。[⑩]由此可见，墨子对重建社会秩序的思考脱开了传统的秩序观念，抛弃了以家庭道德为核心的秩序模式。这与孔子所创建的在“仁”与“礼”的互动中透显出来的秩序内涵是完全不同的。

二、从“父子相隐”的事例看孔子礼制的秩序脉络

为了更好地彰显出孔子礼制秩序的脉络内涵，我们可以以《论语》中“父为子隐，子为父隐”为例，来进一步予以阐明。在《论语》中，孔子所说“父子相隐”的原则，在现代的法制社会里多为今人所诟病。一些学者多以这一原则与现代的法制理念相冲突而进行指责，比较学理一些的就从道德伦理的普遍性与特殊性这一角度作出批判。这里不准备回应类似的指责或批判，而在于以这一事件为例来阐明孔子礼制的秩序脉络。下面先将这一原始材料引出来：

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。——一直在其中矣。”（《论语·子路第十三》）

在传统儒家的典籍中，类似这种“父子相隐”的原则并不止《论语》中这一处，另外提得比较多的就是《孟子》中两个孟子论舜的事例。但实际上涉及到这种“亲隐”的律法原则的材料还在秦汉以后还有很多，[11]本文仅结合《论语》中的这则材料进行一些具体的分析。针对于《论语》文本中的这一事例，郑家栋先生在一篇文章中认为，孔子是出于“强调父子关系的绝对性内涵，故认为通过告发父亲而博取‘信’的名声，不能够称为‘直躬’”。但“父为子隐，子为父隐”这一解决方式“与所谓‘社会正义’无关，而只是关涉到角色、身份之间的转换，因为正义并没有得到伸张”，盗羊人“依然逍遥法外”。[12]这里所说的社会正义，是现代人非常熟悉的一种正义内涵，即“人们公认每个人得到他应得的东西为公道，也公认每个人得到他不应的福利或遭受他不应的祸害为不公道”。[13]只有攘羊之父得到了应有的惩罚，社会正义才能得到维护。很显然，从这一角度上看，不但孔子的解决方式，而且儒家的仁本身就不是现代意义上的社会正义，即便是从仁的最高层面上说也构不成。当然，我们或许可以说孔子这种“父子相隐”的原则有其本有的正义内涵。郭齐勇教授在他的一篇相关文章中就谈到，“不同时代的仁、义、诚实、正直、正义的具体内涵与意义是不同的。在氏族、部落的时代，一位青年猎取别的部落的人的首级越多，他就越是英雄，越是正义。在孔子的时代，父子互隐恰恰是正义、正直、诚实的具体内涵与意义之一。”[14]社会正义在不同时代甚至在同一时代的不同学派那里具有不同的内涵，这应当是个不争的事实。即便是在现代的新自由主义潮流中，还有罗尔斯（John Rawls）以权益的平等分配讲正义和诺奇克（Robert Nozick）以权利的不容侵犯讲正义的对立。但如果说在孔子的时代，孔子的“父为子隐，子为父隐”可以体现出其本有的正义内涵的话，同样也可以认为叶公对“直躬者”的界定也体现了那个时代的正义观念。[15]实际上，根据上文的分析，孔子的“父子相隐”原则如果在墨子看来，恰好体现了一种家庭的特殊利益对普遍的人类利益的损害。在墨子看来，叶公的看法肯定更能体现出社会正义的内涵。

由此，我们并不打算从社会正义这一角度来对孔子的“父子相隐”原则作进一步的辨析。不过，我们认为，通过对“父为子隐，子为父隐”这一事例的分析，却能够揭示出孔子礼制秩序的脉络。这一分析可以结合与现代政制所创建的社会秩序相比照进行。无疑地，孔子礼制和现代政制都是要达至一种和谐稳定的社会秩序，但两者达至的进路和格局是完全不同的。源于西方文明的现代社会是以抽象的原子个人为基点，来构建出一种社会秩序来。孔子的礼制所要成就的社会秩序却不会认同以抽象的原子个人为基点的这种路线，因为这是脱开人世间的的生活基础去作抽象的考察，而“儒家基本上不承认存在某种完全脱离‘人间性’的法则与秩序”。[16]孔子力图在世间的的生活基础上成就出社会秩序来，即从人世间现实的身份认同出发，并选择了家庭当中不可更改的父子关系作为基点。如果在孔子看来，如果连父子之间的不忍之情都丧失了，要成就出一种社会秩序来，那完全是一种无稽之谈。

我们知道，在西方基督文明当中，父子之间的身份可以在上帝面前进一步得到解构，作为上帝的子民要比父子之间的关系更为基本。人是有罪的，现实生活中的任何人伦关系都是靠不住的。但与此不同的是，“‘父亲’这一角色在孔子思想中具有异乎寻常的意义”，我们“不能够在伦理世界中把‘父亲’还原为一般的‘人’，因为‘父亲’代表着较之‘人’更多的东西，这些东西将影响和规定我们的伦理选择。”[17]因此，在孔子那里，父子之间的身份是无可进一步解构的，也就是最为基本的。不管现实的生活经验如何，关键是要从这一最为基本的人伦关系着手，发掘心中不忍之情，“子为父隐”就是这种不忍之情的一种具体表达。当然，父子间的不忍之情只是个发端，实际上，家庭的温情秩序也只是个出发点。所要做的是要由父子亲情由己及人往外推开，将基于家庭道德中的温情秩序扩展到整个社会当中，从而成就出一种良好的社会秩序。这在孔子那里，父子亲情只是个“近取譬”，所要做的是“己欲立而立人，己欲达而达人”。（《论语·雍也第六》）而在孟子那里，就是“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”。（《孟子·梁惠王上》）孔孟从不单提父慈子孝这样的家庭道德，它总是与一种社会秩序紧密相关的。完全可以说，脱开了推己及人向社会扩展的这样一种路径，孤立的一种父子亲情也是没意义的，或者甚至没有存在的可能。所以，孟子说“苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母。”（《孟子·公孙丑上》）所谓“不足以事父母”，就是亲情本身也难以保持。这并不难理解，如果攘羊之父有慈子之心，但一旦遭到惩罚，就会失去父慈的机会。可见，儒家的家庭道德是与整个社会秩序贯通在一起的，这在《大学》里表达得更为直接，“孝者，所以事君也；弟者，所以事长也；慈者，所以使众也。”如果说，“对于柏拉图来说，家庭生活只致力于追求自己特殊的经济目标，而且只有有限的一点模糊不清的家庭道德，……《理想国》是极其精英主义的，但它的精英不会从家庭生活模式中吸取任何的精神教训和道德教训。”但是，“对于孔子来说，正是在家庭之中，人们才能学会拯救社会的德性……”“正是在家庭内部，我们才找见了公共德性的根源。”[18]可见，正是现实的家庭经验给孔子所要成就的社会秩序提供了道德源泉。

回到“父为子隐，子为父隐”这一事例当中，我们说，就一般而言，父子之间的一方出现违法，另一方不忍告发，这是人之常情。但就受害的他人和社会而言，又应该揭发，这又是人之常识。《论语》当中的叶公就是站在常识的立场上讲话的，但孔子却决不仅仅只是表明了一种人之常情。孔子之道“一以贯之”，（《论语·里仁第四》）子为父隐符合他一贯的道义精神，符合在孔子的“仁”与“礼”之间呈现出的秩序内涵。这正如现代政制对父子相隐的反对也并非只是表达了一种常识的立场，而是借用了西方文明中以抽象的原子个人为基点的理论系统一样。在父慈子孝的亲情互动之中，无论父子，都要能时时作省察存养的修身工夫以及行推己及人的教化工夫，培育一种仁的内在而主体的精神，这同时就意味着要做到“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。（《论语·颜渊第十二》）一方面，是“人而不仁，如礼何”，（《论语·八佾第三》）仁的缺失意味着背礼的举动，如其父之攘羊，或者从礼也是“为礼不敬”。（同上）另一方面，是“克己复礼为仁”，（《论语·颜渊第十二》）通过对礼这样一种传统规范的遵循而使“仁”呈现出来。“只有通过礼制途径，人们才能将其内在的把握自我的能力向社会显现出来，并在内部生成更高的、杰出的道德能力——‘仁’。”[19]正是在“仁”与“礼”这样一种互动的关系当中，成就出孔子所理想的社会秩序。由此可见，虽说孔子的礼制学说没有对所要成就的制度秩序作出形而上学的论证，甚至对由亲亲之情推及到社会公共层面的步骤或方法缺乏任何明确的说明，——这也是不少现代学者对孔子的学说深感恼火的地方，——但由亲亲之仁发端，经由家庭道德秩序，再扩展到整个社会公共秩序，这样一种礼制的秩序脉络还是基本清楚的。

我们知道，虽说孔子恢复周礼的努力是失败了，但他的这种礼制进路所达至的社会秩序，却在历史上支撑了两千多年传统的社会结构，尽管事实上的社会秩序与理想状态相比，多有扭曲之处。无疑地，在我们现代的知识背景里，不难在这一进路当中发现许多问题。通常所说孔子从生活经验中特殊的伦理关系出发，是否就能成就出一种普遍的伦理秩序来，也就是通常所说伦理的特殊性与普遍性的问题，这可能只是在现代性背景下才出现的，更有力的应当是这样一种逼问，“儒家的‘人本’特性会不会导致一味地在现实生活有限的伦理关系中寻求某种绝对的价值？会不会导致把某种有限的伦理角色或伦理价值绝对化？”[20]实际上，即使是在当时，孔子的这种秩序进路也是遭到过质疑的。且不说墨子所提出的一种完全不同的社会秩序构架，就在先秦儒家内部，也不是没有分歧的。孟子可能沿着这一进路给予了强化，如两个孟子论舜的事例与孔子“父子相隐”的原则还是一脉相承的。但在荀子那里就不同了，似乎就是针对着孔子“父子相隐”这样一个事例，荀子说到，“是谓是非谓非曰直，窃货曰盗，匿行曰诈”。（《荀子·修身》）荀子显然是脱离孔子的这种秩序脉络，而显示出不同的进路。[21]

三、对“其父攘羊”和“子为父隐”的重新解读

通过“父为子隐，子为父隐”这一事例，可以更为清楚地彰显出孔子礼制秩序的内涵。把握了孔子礼制的这种秩序脉络之后，就可以将父子相隐的事例置于这一秩序脉络的背景当中进行重新解读。应当说，在这一则事例中，对于“其父攘羊”，孔子以“子为父隐”为直躬者，这与他整个礼制秩序的脉络是相符的。无疑地，“其父攘羊”在现代政制的背景里可以解读为对他人权利的侵犯，但在孔子礼制的背景里，则可解读为是在亲亲之情上出现了问题。同样地，“子为父隐”在现代政制的背景里，可以被解读为是子对父的一种包庇，而在孔子礼制的背景里，却被解读为子对父的一种不忍之情，而这种父子之间的不忍之情正是达至整个社会秩序的一个基点。下面就对这一事例进行更为具体的解读。

在这一事例当中，就“其父攘羊”而言，其父的举动无疑本身就是一种违背礼的举动。所谓“人生而有欲，欲而不得，则不能无求。求而无度量分界，则不能不争。”因此才“制礼义以分之，以养人之欲，给人之求”。（《荀子·礼运篇第十九》）攘羊之举正是“求而无度量分界”的表现，会造成对礼的严重破坏。这虽是表达在荀子那里，就这一点而言，在孔子那也是说得通的。但在孔子的礼制秩序脉络里，问题不在于要对违礼之举实施惩罚，虽说惩罚在儒家那里从来都是有必要的。如果惩罚的意义并不在于报复，那么，在防范类似的过错再次出现的问题上，孔子就有自己的一套看法。孔子并非不明白惩罚所能够起到的威慑作用，但问题正在于“导之以政，齐之以刑，民免而无耻”。（《论语·为政第二》）在孔子看来，重新实现对礼的遵循才是首要的，而惩罚往往并不是首选的措施。因此，其父何以会出现攘羊的违礼之举，认识到违背礼的根源在哪里才是最紧要的。父之所以攘羊，不管出于什么样的客观原因，就其违礼的性质而言，显然是无视了礼的存在，或者至少没有足够敬重礼的规范约束。但就礼本身而言，敬重礼的规范不在于去认识或掌握礼的品节条文。所谓“礼云礼云，玉帛云乎哉”，（《论语·阳货第十七》）其父攘羊肯定也不在于对攘羊的违礼性质缺乏认识。关键还在于“人而不仁，如礼何”，（《论语·八佾第三》）正是缺失了内心的仁，才会导致背礼的举动，攘羊的举动才可能出现。“客观上不能遵从‘礼’（也就是不能‘克己复礼’）就会被理解为在行为者的态度中缺乏明确的方向或准备的一种客观且令人不安的状况”，[22]这里的“明确的方向”指的就是仁，虽说芬格莱特对“仁”的这种理解是可以商榷的。因此，其父攘羊的举动可以被认为是由于缺失了内心的仁所致。只有重新培育起礼的内在精神，具备了仁这样一种德性，攘羊这样的背礼之举才可以得到根本的纠

正。所谓“导之以德，齐之以礼，有耻且格”，（《论语·为政第二》）这正是孔子倡导德治的本愿所在。在孔子那里，培育仁的精神不来自于一种悬空的说教，而在于人伦日用间亲亲之情的扩充。“孝悌也者，其为仁之本与？”（《论语·学而第一》）如果能够培育好亲亲之情并由此扩充开来，具备了仁的精神，就决不至出现背礼之举。可见，如果从孔子的礼制秩序脉络出发，不妨可以认为，其父攘羊最终可以归结到是在亲亲之情的培育或扩充上出现了问题。也就是说，攘羊之父归根结底是出于对子不慈，或者至少慈而未能扩充。尽管我们可以从现实出发往往可以否认这样的说法，但沿着孔子的礼制秩序脉络，却不难推论出这种结论。

对于“其父攘羊”这一现象而言，不管出于什么样的立场来看待，其中一个共同的要求即是，要防范类似的行为再次出现。这在孔子的礼制秩序脉络里，纠正其父攘羊这种背礼之举，就是要其父重新恢复对礼的遵循。在孔子看来，这就不单是出自外部强制的问题，复礼更要来自于内心情感的培育。而这种情感培育的发端之处即在于父子之间的不忍之情。孟子所谓“恻隐之心，仁之端也”，（《孟子·公孙丑上》）而“仁之实，事亲是也”。（《孟子·离娄上》）保育了父子之间这种最基本的不忍之情而扩充之，具备了仁的精神，就决不至出现背礼的举动。“子为父隐”主要地就是出于一种子不忍告发父的真情，而不是说子要有意包庇父。“子为父隐”所饱含的不忍之情，如果能促成父慈子孝之间的某种互动，就不妨可以说，“子为父隐”这种举动本身就可以看作是对“其父攘羊”这一背礼举动的纠偏。显然，这种促成还离不开其父同时受到来自社会精英阶层的教化，这样就可能让他反省到自己行为的过错，重新培育出一种仁的精神，从而恢复对礼的遵从。可见，子对父的这种不忍之情，对于子而言，是为子成人的立足点，即所谓“不得乎亲，不可以为人；不顺乎亲，不可以为子。”（《孟子·离娄上》）而对于其父而言，又是促成其父自我反省的一道有力的助缘。如此一来，“子为父隐”所表达出的一种子对父的不忍之情，就可以贯通到整个社会的公共秩序当中。当然，这是一种十分理想化的讲法，与现实肯定是容易脱节的。但在孔子礼制的秩序脉络里，不能否认隐含有这样一种结论。

通过以上这样一种解读，我们并不是要对孔子的这种礼制秩序内涵做出辩护。相反，在他的秩序脉络里，原本也就有许多过于道德理想化的东西。在《论语》里“子为父隐”的例子当中，我们可以进一步发现，它讲的是“其父攘羊，而子证之”。攘，是有因而盗。说攘而不直接说盗，这显然是一种弱化的讲法。我们完全可以想象，其父甚至可能是为了其子的缘固而迫不得以偷羊。这就有利于儒家“子为父隐”的进路，“子证之”即便在现代政制的司法背景里也觉得说不过去。现代司法中对亲人有作证豁免权的规定，可以看作是对这种情形的容纳。但如果是一种强化的讲法，其父不但是盗，可能还是杀人，甚至罪大恶极，孔子的礼制进路肯定就照察不到了。在孟子论舜的例子当中，杀人的情形又设在作为天子的舜的父亲身上，也只能算是一种特例。

[①] 陈来：《儒家“礼”的观念与现代世界》，载《孔子研究》2001年第1期，第6页。

[②] [美] 本杰明·史华兹：《古代中国的思想世界》，江苏人民出版社，2004年，第78页。

[③] [美] 本杰明·史华兹：《古代中国的思想世界》，江苏人民出版社，2004年，第30页。

[④] [美] 本杰明·史华兹：《古代中国的思想世界》，江苏人民出版社，2004年，第31页。

[⑤] 芬格莱特：《孔子：即凡而圣》，江苏人民出版社，2002年，第61页。

[⑥] 芬格莱特：《孔子：即凡而圣》，江苏人民出版社，2002年，第63—64页。

[⑦] 参见颜炳罡：《依仁以成礼，还是设礼以显仁——从儒家的仁礼观看儒学发展的两种方式》，载《文史哲》2002年第3期，第76页。

[⑧] 参见 [美] 本杰明·史华兹：《古代中国的思想世界》，江苏人民出版社，2004年，第143页。

[⑨] 参见 [美] 本杰明·史华兹：《古代中国的思想世界》，江苏人民出版社，2004年，第153页。

[⑩] 参见 [美] 本杰明·史华兹：《古代中国的思想世界》，江苏人民出版社，2004年，第157页。

[11] 在郑家栋：《中国传统思想中的父子关系及诠释的面向》（载《中国哲学史》2003年第1期）一文中，引述了不少相关史料，可作参考。

[12] 郑家栋：《中国传统思想中的父子关系及诠释的面向》，载《中国哲学史》2003年第1期，第61页。

[13] [英]穆勒：《功用主义》，唐钺译，商务印书馆，1957年，第48页。

[14] 郭齐勇：《也谈“子为父隐”与孟子论舜——兼与刘清平先生商榷》，载《哲学研究》2002年第10期，第28—29页。

[15] 这一观点是我的导师陈少明老师在指导我的这篇论文时指出来的。

[16] 郑家栋：《“父为子隐，子为父隐”再议》，载《哲学动态》2004年第2期，第8页。

[17] 郑家栋：《中国传统思想中的父子关系及诠释的面向》，载《中国哲学史》2003年第1期，第58页。




[18] [美] 本杰明·史华兹：《古代中国的思想世界》，江苏人民出版社，2004年，第70—71页。

[19] [美] 本杰明·史华兹：《古代中国的思想世界》，江苏人民出版社，2004年，第78页。

[20] 郑家栋：《“父为子隐，子为父隐”再议》，载《哲学动态》2004年第2期，第8页。

[21] 这一观点受学友陈璧生的启发而得来的。

[22] 芬格莱特：《孔子：即凡而圣》，江苏人民出版社，2002年，第48页。

 [关闭窗口](#)  [发表, 查看评论](#)  [打印本页](#)

发表日期：2008-9-19 浏览人次：174

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。