

國立臺灣大學文學院中國文學系
碩士論文



Department of Chinese Literature
College of Liberal Arts
National Taiwan University
Master's Thesis

《論語》「親親互隱」重探

——兼論如何面對他人的過失

Revisiting “Concealment of Family Faults” in the *Analects*:
with a Discussion on Approaches to Others' Faults

許瓊滿

Chyong-Maan Khaw

指導教授：徐聖心 教授

Advisor: Prof. Sheng-Hsin Hsu

中華民國113年7月

July 2024



國立臺灣大學碩士學位論文
口試委員會審定書

MASTER'S THESIS ACCEPTANCE CERTIFICATE
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY

《論語》中「親親互隱」重探

——兼論如何面對他人的過失

Revisiting “Concealment of Family Faults” in the *Analects*:

A Discussion on Dealing with Others’ Faults

本論文係許瓊滿 (R08121019) 在國立臺灣大學中國文學系所完成之
碩士學位論文，於民國 113 年 7 月 30 日承下列考試委員審查通過及口試
及格，特此證明。

The undersigned, appointed by the Department / Graduate Institute of Chinese Literature
on 30 July 2024 have examined a Master’s Thesis entitled above presented by KHAW,
Chyong Maan (R08121019) candidate and hereby certify that it is worthy of acceptance.

口試委員 Oral examination committee:

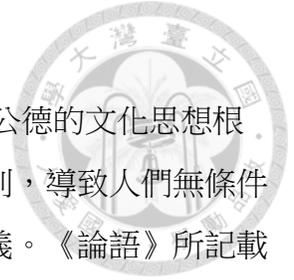
徐聖心

何長

徐乃義

(指導教授 Advisor)

摘要

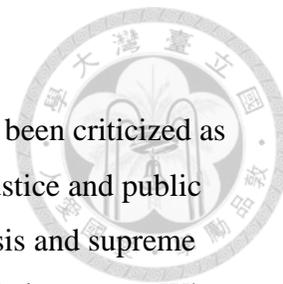


近代以降，儒學的孝弟思想被批評為中國人徇情枉法、缺乏公德的文化思想根據。批評者認為儒學將家庭倫理視為道德正當性的根據和最高原則，導致人們無條件地順從父母，當親情與公義產生衝突時，選擇維護親情而犧牲公義。《論語》所記載的「親親互隱」一般認為是親情與公義相衝突的典型案例，近十年來更成為儒學研究者爭論的熱點。

本論文根據道德難題產生的不同因素作為分類框架，將學者對於親親互隱的爭論分為三類難題來處理。首先是「事實性難題」，這是由學者對於字詞理解的分歧所造成的難題。筆者根據《論語》語詞用法和思想主張斷定「隱藏說」是文本原意，並且隱藏親人罪行並不同於默許或縱容親人犯罪。其次是「規範性難題」，這是由不同道德規範之間的衝突所造成的道德困境。無論是批評或為孔子辯護，多數學者皆認為孔子主張親親互隱是為了「直：親人真實的情感」而妥協公義的問題。然而，筆者根據《論語》特定句式的語意邏輯和對於德行價值流於弊端的反思，指出親親互隱的主導價值規範並不是「直」，而是「禮」和「學」，並且沒有捨棄是非公義。再者是「根源性難題」，是由學者對於倫理基礎的合理性爭議所構成的。學者基於認為孔子主張親親互隱就是高舉親情過於公義，從而斷定親情就是孔子思想的正當性根源和至高原則。批評者認為以親情為道德正當性的根據和至高原則，會導致道德倫理陷入特殊主義和相對主義；辯護者則認為人們無法憑空習得普遍的道德原則，特殊具體的親人關係是人們認識與實踐普遍價值的必要條件。然而，筆者根據《論語》孝弟思想是受到是非判斷的約束，並且只是士人次等的德行，指出孝弟不是孔子思想的最高原則和一切行為正當性的根據。筆者認為學者對於親親互隱的誤解，不僅是因為對孔子孝思想的掌握不夠全面，也是因為忽略了孔子在面對他人過失時異於常人的道德分辨與追求。

關鍵詞：親親互隱、孝弟、公義、道德難題、面對他人的過失、孔子、論語

Abstract



In modern times, Confucian filial piety and fraternal respect have been criticized as cultural ideologies in China that prioritize family relations over legal justice and public morality. Critics argue that Confucianism treats family ethics as the basis and supreme principle of moral legitimacy, leading people to unconditionally obey their parents. When conflicts arise between familial emotions and justice, individuals tend to prioritize familial bonds at the expense of justice. The “concealment of family faults” described in the *Analects* is generally seen as a classic case where familial emotions conflict with justice, and has become a hotly debated topic among Confucian scholars in recent decades.

This thesis categorizes scholars' debates on “concealment of family faults” into three types of ethical dilemmas based on different factors contributing to moral quandaries. First is the “factual dilemma”, arising from scholars’ divergent interpretations of words and phrases. Based on an analysis of linguistic usage and philosophical assertions in the *Analects*, the author concludes that the “concealment theory” represents the text's original intent, asserting that hiding familial wrongdoings does not equate to condoning or tolerating them. Second is the “normative dilemma”, stemming from conflicts between different moral standards. Most scholars, whether critiquing or defending Confucius, agree that his advocacy of concealing faults among kin compromises justice in favor of preserving genuine familial emotions. However, the author argues, based on specific syntactical semantics in the *Analects* and reflections on the pitfalls of ethical virtues, that the dominant normative value guiding “concealment of family faults” is not merely “genuine emotions” but rather “ritual propriety” and “learning”, without forsaking judgments of right and wrong. Third is the “foundational dilemma”, arising from disputes among scholars over the rationality of ethical foundations. Some scholars assert that Confucius elevates familial emotions above justice, viewing familial bonds as the legitimate basis and supreme principle of his ethical thought. Critics argue that grounding moral legitimacy in familial emotions leads to moral relativism and particularism. Defenders counter that universal moral principles cannot be learned in isolation from specific familial relationships, which are necessary conditions for understanding and practicing universal values. However, the author contends that Confucian

filial piety and fraternal respect are subject to judgments of right and wrong and are not the highest principles or the sole basis for moral legitimacy in Confucian thought. The author concludes that misunderstandings of the concept of concealing family faults stem not only from an incomplete grasp of Confucius's filial piety but also from a failure to recognize Confucius's unique moral discernment and pursuit in addressing others' faults.

Keywords: concealment of family faults; filial piety and fraternal respect; justice; moral dilemma; approaches to others' faults; Confucius; *Analects*

目錄



口試委員會審定書	i
摘要	ii
Abstract	iii
目錄	v
第一章 緒論	1
第二章 事實性難題：「攘」、「證」、「隱」的行動意涵	10
第一節、攘字詮釋	10
第二節、證字詮釋	13
第三節、隱字詮釋	14
一、隱藏說	16
二、隱任說	26
三、隱諫說	26
四、隱矯說	27
五、隱沒說	30
六、隱痛說	32
第四節、小結	34
第三章 規範性難題：親親互隱的道德價值與規範	38
第一節、親親互隱批判者	38
第二節、親親互隱支持者	48
一、隱藏說支持者	48
二、隱藏說反對者	53
三、隱藏說補充者	56
第三節、小結	74

第四章 根源性難題：孔子思想中的孝弟定位、道德根源與最高原則.....	78
第一節、「親情為道德根源」的批評者.....	78
一、劉清平：儒學是血親主義.....	78
二、黃裕生：儒學是角色倫理學.....	99
第二節、「親情為道德根源」的支持者.....	109
一、郭齊勇：血緣親情是普遍道德的發源地.....	109
二、范忠信：親親互隱是中西共享的智慧.....	111
第三節、小結.....	112
第五章 《論語》論如何面對他人之過失.....	115
第一節、人與人之間的互動方式.....	117
一、隱藏他人的過失：隱、諱、黨.....	118
二、揭露他人的過失：諫、證、訐、稱人之惡.....	120
三、反對的心態：犯上、好犯上.....	123
四、遵從的對象：無違禮、莫予違.....	125
第二節、國家的施政方式：政刑與德禮.....	129
第三節、小結.....	133
第六章 結論.....	135
參考文獻.....	140

第一章 緒論



孝弟是儒學所重視和提倡的基本德行。近代以降，學者對於儒學倡導孝弟思想的評價極其兩端。其中支持者認為儒學所倡導的家庭倫理是道德理性的展現，並且奠定了中國文化的精神價值和社會秩序，如梁漱溟（1893-1988）¹、徐復觀（1904-1982）²、唐君毅（1909-1978）³。相反的立場則認為儒學倡導孝弟是助長血親主義和專制主義的思想根據，導致中國人只講求私人交情卻漠視公德，是妨礙國家進步的封建思想，如吳虞（1872-1949）⁴、梁啟超（1873-1929）⁵、陳獨秀（1879-1942）⁶。

然而，儒學倡導的孝弟倫理，是否真的如批評者所說的壓抑個體的自主性、教人無條件地順服權威，並且只重視私人關係而忽略了國家及社群的倫理義務呢？如果是，則不僅這些對儒學的批評和對孝弟負面內涵的摒棄是合理的，而且作為儒學的繼承者或研究者，我們也必須仔細辨認出儒學孝弟思想的負面成因及符合儒學精神的更正之道，以便能去蕪存菁地繼承和發展儒學的思想價值。如果不是的話，則我們要如何證明儒學倡導的孝弟倫理沒有上述所說的負面內涵，並還原孝弟在儒學中的倫理意

¹ 梁漱溟：〈第二章：從中國人的家說起〉、〈第四章：中國人缺乏集團生活〉、〈第五章：中國是倫理本位底社會〉，《中國文化要義》，（上海：上海書店，1989年），頁29-48、70-83、84-102。

² 徐復觀：〈中國孝道思想的形成、演變及其在歷史中的諸問題〉，《中國思想史論集》，（臺北：學生書局，1988年），頁155-200。

³ 「父母宇宙之生我，對父母宇宙本身雖非自覺之善行；我自覺父母宇宙生我對我之為善行，而肯定此善行；念父母宇宙之能自超越以生我，我即報以我之自己超越，以孝父母宇宙，則為自覺之善行。故自然之愛子，單純之現實之我之如此呈現而自然生，皆不必為道德之生活，而孝則為道德之生活。孝之為道德生活，乃由超越的我之兩重超越。」〈第二章：家庭意識與道德理性〉，頁40。

唐君毅：〈第二章：家庭意識與道德理性〉，《文化意識與道德理性》，（北京：九州出版社，2016年），頁30-72。

⁴ 吳虞：〈家族制度為專制主義之根據論〉、〈說孝〉，俱收於趙青，鄭城編：《吳虞集》（成都：四川人民出版社，1985年），頁61-66、172-177。

⁵ 「試觀《論語》、《孟子》諸書，吾國民之木鐸，而道德所從出者也。其中所教，私德居十之九，而公德不及其一焉。……若中國之五倫，則惟於家族倫理稍為完整，至社會、國家倫理，不備滋多。此缺憾之必當補者也，皆由重私德輕公德所生之結果也。」頁20-21。

梁啟超：《新民說》，（上海市：商務印書館，1916年），頁19-26。

⁶ 陳獨秀，〈憲法與孔教〉、〈孔子之道與現代生活〉，俱收於《獨秀文存》（合肥：安徽人民出版社，1987年），頁73-87。

涵及儒學倫理體系的真實面貌呢？儒學基本的價值方向與思想體系乃由孔子奠定，⁷並且孝弟的批評亦多針對孔子而發，故筆者認為以孔子思想作為本論文的研究中心正可以回應上述的批評。至於要了解孔子的思想，應當以何種文獻作為可信的根據，筆者採取錢穆的觀點，選擇以《論語》而非六經作為本論文研究孔子思想的文本根據。⁸

《論語》所記載的「親親互隱」一般上認為是親情與公義相衝突的典型案列，其在當代所引發的學術論辯正是圍繞著「孔子是否為了親情而犧牲其他道德規範」的核心問題而展開。故筆者以親親互隱的爭議作為本論文主要的研究對象。筆者認為，透過探究孔子提出親親互隱背後的思想緣由，將有助於解答儒學倫理體系的合理性問題：儒學是否過於高舉家庭關係，亦即是儒學是否把家庭關係視為一切正當性的根源，並且把孝弟倫理凌駕於其他道德規範之上？如若不然，儒學的道德價值根源和最高原則又是什麼？

親親互隱原是孔子針對一個道德命題所提出的主張。按現有的傳世文獻，這個道德命題最早便是記載在《論語·子路》第 18 章。

葉公語孔子曰：「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。」

孔子曰：「吾黨之直者異於是。父為子隱，子為父隱，直在其中矣。」

（〈子路〉第 18 章）⁹

這個道德命題是有關，兒子面對父親偷竊應當如何回應才稱得上是「直」。提出這個命題的葉公認為「子證之」就是「直躬」。孔子卻不認同葉公，反倒認為「直」就蘊

⁷ 勞思光：《中國哲學史（一）》（臺北市：三民書局，1981 年），頁 47-53。

⁸ 中國傳統繫六經於孔子，至今仍有學者以六經作為研究孔子思想的文獻。錢穆考察六經和孔子之間的關係，得出的結論為「孔子以前未嘗有六經，孔子亦未嘗造六經」（《國學概論》，頁 20）。錢穆認為今人欲了解孔子思想，當以《論語》為主，並輔以《春秋》。本論文乃採信錢穆的觀點，以《論語》作為研究孔子思想的主要文獻，而不從六經。

可參閱錢穆：《國學概論》，（臺北：商務印書館，2003 年），頁 1-28。

錢穆：《孔子與論語》，（臺北：聯經出版，1979 年）。

錢穆：〈孔子與春秋〉，《兩漢經學今古文平議》，（臺北：東大圖書，1983 年），頁 235-283。

⁹ 錢穆：《論語新解》，（北京：九州出版社，2011 年），頁 390。本文引用《論語》原文皆據此書，為清耳目，此後隨文標明篇章和頁碼，不另出註。

含在「父為子隱，子為父隱」的行動裡。¹⁰這則敘事在兩千多年前一經提出，就成為中國思想史上談論不休、議論分歧的思想命題。



在古代思想史中，除了《論語》，直躬證父的敘事也出現在諸子的典籍裡。如：

直躬證父，尾生溺死，信之患也。（《莊子·雜篇·盜蹠》）¹¹

楚之有直躬，其父竊羊，而謁之吏。令尹曰：殺之！以為直於君而曲於父，報而罪之。以是觀之，夫君之直臣，父子暴子也。（《韓非子·五蠹》）¹²

楚有直躬者，其父竊羊而謁之上，上執而將誅之。直躬者請代之。將誅矣，告吏曰：「父竊羊而謁之，不亦信乎？父誅而代之，不亦孝乎？信且孝而誅之，國將有不誅者乎？」荊王聞之，乃不誅也。孔子聞之曰：「異哉直躬之為信也，一父而載取名焉。」故直躬之信，不若無信。（《呂氏春秋·仲冬紀·當務》）¹³

直躬其父攘羊而子證之，尾生與婦人期而死之。直而證父，信而溺死，雖有直信，孰能貴之。（《淮南子·汜論訓》）¹⁴

在上述所列典籍中，除了《韓非子》，其餘諸子對於「直躬證父」都採取否定的立場，如：《莊子·盜蹠》批評直躬為了持守「信」德而喪失自然生命，其主旨在於批判人們為了道德、名利而違背天性；然而卻未說明在直躬的處境中，持守天性的人應當採取何種行動。《呂氏春秋·當務》主旨是當務，亦即是切合處境，其批評直躬之信不

¹⁰ 由於問題的複雜性，無法在此做任何簡化式表達，留待正文再詳盡分析。

¹¹ 王叔岷撰：《莊子校註》，（北京：中華書局，2007年），頁1197。

¹² 清·王先慎撰；鍾哲點校：《韓非子集解》，（北京：中華書局，2003年），頁449。

¹³ 戰國·呂不韋著；陳奇猷校注：《呂氏春秋新校釋》，（上海：上海古籍出版社，2002年），頁603。

¹⁴ 劉文典撰；馮逸，喬華點校：《淮南鴻烈集解》，（北京：中華書局，1997年），頁442。

當理，意謂直躬對道德規範的遵守並不切合情境；卻未說明在父親犯罪的情況下，兒子如何回應才算是「當務：切合情境」的做法。《淮南子·汜論訓》主張的是聖人知權，其批評直躬證父是不知權的表現，卻也未言明在直躬處境下，知權者會做出什麼回應。唯有《論語》和《韓非子》明確地表達支持何種行動，《韓非子》支持直躬證父是基於維護君主權威和國家利益的立場。¹⁵《論語》中孔子主張親親互隱的主要原因在〈子路〉18章則是隱晦的，「直在其中矣」僅僅表示「直」是父子相隱行動中附帶的價值，¹⁶其主要原因尚待考察《論語》的其他篇章方能推明。雖然諸子對於直躬證父的批評是基於各自相異的思想主旨，並且，他們也未表明按著他們的思想主旨，兒子面對父親偷竊應當採取什麼樣的具體行動。然而，他們在反對直躬證父的立場上與孔子一致，因此在探討親親互隱和與之相對的直躬證父之合理性時，諸子的見解可納入考量。

親親互隱的命題不僅是中國思想史上議論不休的假想命題和理論主張，而且還是中國歷史上成立的司法制度及真實發生過的歷史事跡。學者曾就後周世宗縱容父親作惡的歷史評價做過分析。¹⁷根據宋代歐陽修所編著的《新五代史·周家人傳》，五代時，後周世宗柴榮對生父柴守禮橫行鄉里，濫殺無辜的惡行，採取親親互隱的態度，坐視不理。後世儒者對此作出的道德評價也分歧不一。歐陽修以《孟子》的「竊負而逃」為柴榮辯護，認可「寧受屈法之過，以申父子之道」，「君子之於事，擇其輕重而處之耳。失刑輕，不孝重也。」¹⁸然而歐陽修和孟子的觀點卻受到清代學者袁枚的批駁。如果說孟子和歐陽修是站在「親親為大」的立場而支持「子為父隱」，袁枚則是從「己所不欲勿施於人」的仁道立論而反對「子為父隱」。袁枚以「推己及人」的原

¹⁵ 《韓非子》藉著直躬證父，「直於君而曲於父」者被處死，表明儒學重視孝親的價值觀將不利於人民對君主和國法的效忠。

¹⁶ 根據《論語》「x, y 在其中矣」的句式，y 是該句子中附帶、而非主要的價值追求。詳細分析，見本論文第二章，頁 17。

¹⁷ 梁濤：〈第一章：「親親相隱」與「隱而任之」〉，《「親親相隱」與二重證據法》，（北京：中國人民大學出版社，2017 年），頁 23-24。

王慶節：〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德兩難〉，《中國文哲研究集刊》第 51 期（2017 年 9 月），頁 42。

¹⁸ 宋·歐陽修撰；徐無黨注：《新五代史·周世宗家人傳》，（臺北：鼎文書局，1985 年），頁 201-202。

則批評縱父殺人是沒有將心比心地考慮到受害家屬的感受，因此世宗所為非但不能稱為孝，反而是不仁不義之舉，違背儒學的核心價值。由此而觀，親親互隱的爭論，不僅呈現出儒學與其他思想學派在道德價值觀上的差異，也表現為儒學內部價值規範的衝突。¹⁹



親親互隱的命題流傳到當代更成為學界有關儒家倫理爭論的熱點。黃勇先生把當代學者的論辯分為三個階段。

這場論辯始於劉清平的一系列論文。他批評孔子在這段對話中表達的觀點，以及《孟子·盡心上》、《孟子·萬章上》中表達的觀點，認為這些觀點是中國社會今昔腐敗的根源。郭齊勇發表了一系列論文反駁劉清平，為孔子辯護。其他學者也紛紛加入論辯。他們的論文和一些相關論文收錄在《儒家倫理爭鳴集》（武漢：湖北教育出版社，2004）。我稱之為**論辯的第一階段**。2007年，我為美國《當代中國思想》（Contemporary Chinese Thought）雜誌第1期編了一個專輯，收錄了《儒家倫理爭鳴集》中一些論文的縮略英譯文，並撰寫了序言。2008年，我還就這個話題在《道：比較哲學雜誌》（Dao: A Journal of Comparative Philosophy）第1—3期組織了專題討論。在**論辯的第二階段**，鄧曉芒發表了一系列論文反駁郭齊勇等人的批評，為劉清平辯護。這些論文收錄在《儒家倫理新批判》（重慶：重慶大學出版社，2010）。郭齊勇等人對鄧曉芒的回應收錄在《〈儒家倫理新批判〉之批判》（武漢：武漢大學出版社，2011）和《正本清源論中西》（上海：華東師範大學出版社，2014）。有關這場論辯的英文介紹，可參見 Wang Tangjia, “Is Confucianism a Source of Corruption in Chinese society?: A New Round of Debate in Mainland China”, Dao 13 (2014) : 111-121。然而，論辯前兩個階段的發起者主要是接受西方哲學訓練的學者；在**論辯的第三階段**，兩位中國思想史專家兼出土文獻專家廖名春、梁濤各自撰文對這段對話做了獨到的詮釋，郭齊勇對他們的觀點也作了響

¹⁹ 王慶節：〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德兩難〉，《中國文哲研究集刊》第51期（2017年9月），頁42。

應。我編輯了這一階段主要論文的縮略英譯文，連同所寫的序，作為專輯，刊發於《當代中國思想》2015年第3期。²⁰



正如黃勇所說，參與論辯前兩個階段的主要是受過西方哲學訓練的學者，因此他們的爭論主要聚焦在存在論與倫理學層面的討論。而參與論辯第三階段的學者主要是中國思想史和出土文獻的專家，因此他們的焦點轉向了對文本字義的詮釋。

縱覽親親互隱的命題在中國思想史上的討論，不同學派根據自己核心價值的差異，不同學者根據各自所受過的專業訓練，針對相關命題提出了莫衷一是的見解。筆者在回顧前人的討論和研究時，便面臨一個難題，要如何統整前人在這相同議題上所診斷出的不同問題類型和不同角度的觀點？因著親親互隱的命題不單是歧義百出，更是最明顯地表現為不同道德主張之間的衝突，因此筆者將之視為「道德難題」來處理。根據曹剛《道德難題與程序正義》的定義，「道德難題是行為主體依據現有的道德規範，難以做出善惡或正當與否的道德判斷和選擇的困境。」²¹當筆者把親親互隱的命題視為道德難題來處理，並不是說孔子或《論語》編者對這道德命題難以做出道德判斷。顯然的，根據《論語》的記載，孔子已經明確地表達他不認同「直躬證父」，並主張「父子相隱」。孔子並沒有陷入兩難的情況。筆者把親親互隱視為道德難題，無非是從讀者的角度而言。當《論語》讀者閱讀此一篇章，究竟他們應該認同葉公的立場，還是與葉公相異的孔子立場。這兩種立場在後世的討論中，亦各有批評及擁護的聲音。在同一個道德情境裡面，存在著許多不同並且相互排斥的看法與抉擇。更棘手的是，這些相異的立場看起來都具備一定程度的道德正當性，亦即是維護了某種道德價值，叫人難以簡單地捨此取彼。正是在讀者面對同一道德情境，具有多種符合道德正當性卻又彼此分歧乃至衝突的選擇困境當中，筆者把親親互隱章視為道德難題來進行分析。

²⁰ 黃勇：〈正曲為直：《論語》「親親相隱章」新解〉，《南國學術》第3期（2016年7月），頁368。

²¹ 曹剛：《道德難題與程序正義》，（北京：北京大學出版社，2011年），頁52。

親親互隱的命題累積了眾說紛紜的論辯。各家雖然都能為自己的主張提出一定的論證，然而這些論證普遍存在著某種問題，就是許多學者所提出的論點雖然不盡然違背事實，卻往往在邏輯上犯錯。筆者認為這是因為缺乏合適的理論架構去區分不同層面的問題所導致的邏輯混淆和錯誤歸因。因此，筆者認為可以按照道德難題產生的不同因素作為分類框架，來分析親親互隱的爭論。這是筆者從曹剛著的《道德難題與程序正義》所獲得的啟發，他在該書中把根據道德難題產生的原因把道德難題分為三類，分別為分別為事實性、規範性、元倫理的難題。²²筆者以此類推，將學者不同的研究重點視為構成親親互隱爭議的不同層面的因素，從而把親親互隱的命題分成三類難題去討論。這三類難題分別構成本論文正文的三章內容。第一類是有關「事實性的道德難題」，這是由於對事實的認知不清或者在事實判斷上的分歧，而導致道德判斷及選擇上的困難。²³在親親互隱中，學者對於「攘」、「證」、「隱」這三個行動有不一樣的理理解，導致他們對這些行動的道德評價也各不相同。筆者認為在評斷這些行動的道德價值之前，應當先確定這些行動的意涵。故在「第一章 緒論」之後，筆者便以「第二章 事實性難題」作為分析親親互隱爭論的開始。該章內容主要是處理學者對「攘」、「證」、「隱」的字義解讀。其目標在於確定文本原意，以免誤解文本所描述的行動意涵而做出錯誤的道德判斷。換句話說，正確地理解這些行動意涵，是對這些行動做出有效的道德判斷的前提。

確認了這些行動意涵之後，我們便可進入第二類難題的討論，即「規範性道德難題」。這類難題可以再細分為三類：其一為規範缺失性道德難題，是由於社會出現嶄新的活動領域和組成關係，使傳統倫理學和道德體系面臨某種規範空缺所導致的道德困境。²⁴其二為規範衝突性道德難題，它包括：對抗性的道德衝突，即相互對立的價值體系之間的衝突；以及非對抗性的道德衝突，即同一價值體系內諸要素在特定情境裡產生的衝突。²⁵其三為角色衝突性道德難題，主要發生個體層面上，指不同社會角色規

²² 曹剛：《道德難題與程序正義》，頁 8-14。

²³ 曹剛：《道德難題與程序正義》，頁 8。

²⁴ 曹剛：《道德難題與程序正義》，頁 8。

²⁵ 曹剛：《道德難題與程序正義》，頁 8-9。

範的衝突而導致的個體道德選擇上的困境。²⁶親親互隱涉及的規範性難題包含了儒學與其他價值體系的衝突（對抗性衝突），儒學內部價值觀的衝突（非對抗性衝突），敘事中的兒子面對保護親人和揭發罪行不同社會角色規範的衝突（角色性衝突）。筆者認為這三類衝突是根據衝突發生的場域或涉及的主體之差異所作出的分類，歸根究底它們在本質上都是由道德規範構成的衝突。由於衝突發生的場域或涉及的主體不是本論文的研究重點，筆者所關注的是在親親互隱命題中所涉及的道德價值規範及其產生衝突的原因。因此，本論文「第三章 規範性難題」並不採取上述的分類方式，而是根據學者不同的道德立場進行分類。該章內容主要分析學者批判或支持孔子主張親親互隱的道德理由是甚麼，他們認為親親互隱違背和維護了哪些價值規範，其目標在於釐清孔子主張親親互隱與道德價值規範之間的關係。

在確認孔子主張親親互隱所涉及的道德規範後，我們才能回答有關儒學孝弟思想受到的批判所產生的問題：孔子是否把親情倫理視為一切行動正當性的根據，並將之凌駕於其他道德規範之上？如果不是，孔子思想體系的價值根源和最高原則是什麼？這些問題屬於「根源性的難題」，²⁷亦即是本論文第四章的標題。該章內容主要分析學者（基於親親互隱）對儒學倫理思想體系的理解。其目標在於釐清孝弟在《論語》中的價值定位，及孔子倫理思想中的價值根源和最高原則。筆者在正文前三章分析完親親互隱所涉及的爭議之後，會在第五章析論《論語》中與「親親互隱」一樣常常被認為是徇私的篇章。該章目的在於說明親親互隱的道德根據並非是親情至上，而是涉及了《論語》在面對他人過錯時的倫理思考。筆者希望按照道德難題產生的原因作為分類架構去分析親親互隱的爭議，能歸納出親親互隱產生爭議的原因，並按著不同原因所構成的問題類型及判斷標準去裁量學者的論述，以便能辨識並化解學者在各問題類型上所犯的失誤，還原《論語》中孝弟倫理的定位、道德根源和至高原則，從而回應

²⁶ 曹剛：《道德難題與程序正義》，頁 9。

²⁷ 按曹剛原來的分類，第三類道德難題是「元倫理難題」。元倫理學追問的是倫理學本身的合法性問題，注重研究的是道德範疇的定義和道德推理的有效性。如果相關道德範疇的定義和道德推理的有效性難以確證，就會產生元倫理難題。因為筆者未能確定自己所討論的問題是否屬於元倫理（台灣一般稱「後設倫理」）的範疇，所以不採用「元倫理難題」，而是以「根源性難題」代替。

曹剛：《道德難題與程序正義》，頁 9。

對於孔子倫理思想的批評。如此將有助於我們系統地討論親親互隱的命題，有條理地掌握並解決構成親親互隱爭議的原因。



第二章 事實性難題： 「攘」、「證」、「隱」的行動意涵



根據道德推理的邏輯，有效的道德判斷必須以正確地理解事實作為前提。因此，探討親親互隱的道德爭議，應當從事實性難題開始入手。

「人們對道德規範的適用，總是從碰到的道德情境開始的。如果沒有可靠的事實判斷，道德價值判斷就是盲目的。……由於對重要事實的解釋和理解的分歧而導致的道德判斷和選擇上的困境，是所謂事實性的道德難題。」²⁸

親親互隱章所描述的道德情境是，面對「其父攘羊」，究竟葉公所認可的「子證之」還是孔子所提議的「父為子隱，子為父隱」才是符合道德的做法？在這情境當中，「攘」、「證」、「隱」是道德判斷所針對的行動。由於學者對這三個行動的理解並不一致，即構成親親互隱屬於事實層面的道德難題。因此，筆者在這一章會析論學者對這三個動詞的解讀，並根據《論語》文本所提供的線索，去分辨在語詞解讀的多重可能性當中，這三個動詞在親親互隱的道德情境裡究竟指向何種事實。

第一節、攘字詮釋

自古迄今，有不少學者試圖藉著「其父攘羊」之「攘」的詮釋，凸顯「攘」是有別於一般理解的「偷竊」行為，因此減輕父親偷羊的罪責，進而增加「子為父隱」的合理性。如朱熹沿用周生烈的說法，²⁹認為「有因而盜曰攘」³⁰。皇侃認為「謂他人物來己家而藏隱取之，謂之攘也。」³¹潘小慧援引《淮南鴻烈解》的註解來說明「攘」與「竊」的分別，「『竊』是一般理解的偷盜行為，而『凡六畜自來而取之曰攘也』

²⁸ 曹剛：《道德難題與程序正義》，（北京：北京大學出版社，2011年），頁54。

²⁹ （宋）朱熹：《四書集注》，（臺北市：臺大出版中心，2016年），頁202。

³⁰ 梁·皇侃撰；高尚榘校點：《論語義疏》，（北京：中華書局，2013年），頁338。

³¹ 梁·皇侃撰；高尚榘校點：《論語義疏》，頁338。

³²」。³³竹添光鴻解釋：「彼自來而筆者掩取之曰攘，其惡稍輕於盜。」³⁴郭齊勇提出「有人解釋『攘』為：夜幕降臨，趕羊歸圈欄時，人家的羊隨自家的羊進了自家的圈欄，自家沒有及時歸還」。³⁵周生烈、朱熹、皇侃、淮南鴻烈解、竹添光鴻、潘小慧的解釋凸顯「攘」字含有他人之物是主動來而父親是被動收取的意味。郭齊勇引用的說法則多強調了「夜幕降臨」的環境因素，不僅導致「人家的羊進了筆者家的圈欄」，還補充「自家沒有及時歸還」，暗示父親並非存心佔有他人之物，而是來不及歸還。這些解釋的共通點在於把「攘」對他人財物的非法佔有歸因於外在因素，而非主動或是蓄意的偷竊，以此說明「其惡稍輕於盜」，減輕父親偷羊的罪。

筆者把歷來對「攘」字的詮釋差異歸納為三種類型，第一種是周生烈和朱熹的解釋「有因而盜曰攘」。周生烈和朱熹僅說明這個偷竊行為具有原因，卻未說明是怎樣的原因。事實上，每個行動都有其背後的原因，包括一般的偷竊，因此「有因」未能說明減輕父親偷羊罪責的理由。相反的，「有因而盜」無論父親是基於什麼原因，這些原因即構成父親偷羊行為的動機，表示父親在某種程度上就是蓄意偷竊。第二種情形屬於《淮南鴻烈解》和潘小慧「六畜自來而取之曰攘」以及竹添光鴻採取「彼自來而我掩取之曰攘」的解釋。第二種解釋的特質在於凸顯了這個偷竊行為的被動性，亦即是偷竊者不是積極主動地規劃偷竊行為，而是在他人之物闖入自己的管理範圍時被動地接受。換句話說，當誘惑呈現在自己的眼前時，沒有果斷拒絕犯罪。第三種情形則是郭齊勇提出的匿名者的解釋「夜幕降臨，趕羊歸圈欄時，人家的羊隨自家的羊進了自家的圈欄，自家沒有及時歸還」。「夜幕降臨」說明光線不足降低自家與鄰人羊群的識別性；「趕羊歸圈欄時，人家的羊隨自家的羊進了自家的圈欄」一方面說明有偷竊嫌疑的父親是在「趕羊」而非「攘羊」，另一方面說明是說明別人的羊進入自家的圈欄，是由於別人的羊走迷，而非父親所導致；「自家沒有及時歸還」更是關鍵地

³² 劉文典撰：馮逸，喬華點校：《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1997年），頁442。

³³ 潘小慧：〈論「直」——是與非之間〉，《哲學論集》第33期（2000年6月），頁132。

³⁴ 竹添光鴻：《論語會箋》，（臺北市：廣文書局，1977年），頁876。

³⁵ 可能是出於演講關係（在2007年10月14日的岳麓書院國學講會），不像學術文章的嚴謹，所以郭齊勇並未聲明做出這般解釋的人是誰。郭齊勇：〈親親相隱〉，愛思想網頁，檢自 <https://www.aisixiang.com/data/16410.html>，最後檢索日期為2023年10月31日。

表明父親沒有非法佔有他人之物的意圖，而是在時間上還來不及歸還就被指控偷羊。前兩種情況都有偷竊的意圖，其差異在於第一種可能是主動的，也可能是被動的，第二種則強調了其被動性。無論主動或被動地產生偷竊的意圖與行為，父親都必須為著他非法佔有他人之物的意圖與行為承擔起道德責任。第三種情況則顯明父親並無意偷竊，而是他人之羊進錯了羊圈、光線不明讓父親並未察覺、加上來不及歸還的時間因素導致了父親背負偷竊的嫌疑。因此，父親無須承擔偷竊的罪責。在郭齊勇採用的描述下，是鄰人沒有管理好羊群導致自己的羊誤闖入父親的圈欄，使父親背負偷竊的嫌疑，就道德責任而論，反倒是鄰人應當向眾人澄清情況並向父親道歉。

按葉公與孔子提出的方案而論，第三種情形（父親並無偷竊意圖與罪行）並不符合文本設定的道德情境。因為葉公和孔子產生分歧的原因，並不在於父親有無偷竊。無可置疑的，「其父攘羊」被視為不正當的偷竊行為，才是孔子和葉公產生分歧的共同前提，無論採取兒子應當「證之」或者「為之隱」的立場，均表明父親「攘羊」之舉的不正當性。如果父親攘羊的舉動並沒有法律乃至道德上的不正當性，兒子就沒有「證之」或「為之隱」這類道德行動抉擇上的必要性，更不會有「父子相隱」在思想史上產生的道德爭議了。因此，「攘」的詮釋不應消除父親行為的犯罪意涵，因為這既違背文本的意思——沒有把握到《論語》記載這個道德情境是為了探討如何面對親人犯罪的道德議題（故而親人犯罪必須是前提），亦無助於解釋親親互隱爭議中任何一方道德立場的合理性。

歷代著力於「攘」字詮釋的大致上都是儒學和親親互隱的支持者。他們對「攘」字的詮釋傾向減輕乃至於消除父親偷竊的意圖。筆者認為這是為了減輕「其父攘羊」的不公義性質，進而間接地緩解「子為父隱」維護了親情卻仍未解決公義缺失問題的責問。然而，筆者的觀點指出〈子路〉18章「攘」字的詮釋限制在於，不該取消父親行為的偷竊意涵，因為「其父攘羊」所表達的父親犯罪的情境是該章所欲探討的道德命題「如何面對親人犯罪」的必要設定。

第二節、證字詮釋



面對「其父攘羊」的情境，葉公認為兒子應當採取「證之」的行動。歷來有關「證」字的解釋主要包括「告發」³⁶、「揭發」³⁷與「證明」³⁸。有的學者認為需要區分「告發」與「證明」的差異，有的則採取兼容的說法。如皇侃和竹添光鴻就把「告」和「證明」合在一起解釋。皇侃注解為「子告失羊主，證明道父之盜也。」³⁹。竹添光鴻則先引《說文》的解釋，「證，《說文》：告也」隨後說明「告言必有所據，引申為證據之義。子證之者，謂父既為羊主所訟，而父不服，直躬乃以子而證實之也。」⁴⁰黃勇也不排除這兩者中的任何一種說法，將「證」釋為「舉報或證實」。⁴¹楊伯峻則反對把「證」解釋為「證明」，他指出「證明」的「證」，古書一般用「徵」字表述。楊伯峻與劉寶楠論證的方式相似，⁴²引《說文》「證，告也」，認為「證」相當於今日的「檢舉」、「揭發」，又指出「《韓非子·五蠹篇》述此事作『謁之吏』，《呂氏春秋·當務篇》述此事作『謁之上』，都可說明正是其子去告發他父親。」⁴³

³⁶ 潘小慧：〈論「直」——是與非之間〉，《哲學論集》第33期（2000年6月），頁132。

黎千駒：《論語導讀》，（北京：社會科學出版社，2012年），頁425。

楊朝明：《論語吟味與詮解》，（臺北市：寂天文化，2017年），頁433。

³⁷ 李澤厚：《論語今讀》，（臺北市：允晨叢刊，2000年），頁308。

³⁸ 錢穆把「證」譯為「證明」。

錢穆：《論語新解》，（北京：九州出版社，2011年），頁390。

陳志強把「子證之」譯為「為人子者站出來指證父親的過失」，所謂「指證」根據《教育部重編國語辭典修訂本》的解釋即是「指認證明」。

陳志強：《〈論語〉中「過」、「惡」、「罪」的思想》，（香港：香港中文大學哲學系碩士論文，2011年），頁82-84。

《教育部重編國語辭典修訂本》

<https://dict.revised.moe.edu.tw/dictView.jsp?ID=113983&word=%E6%8C%87%E8%AD%89#searchL>，檢索日期 2023年11月6日。

³⁹ 日本武內義雄整理的懷德堂本作「與失羊之主」，《鮑廷博知不足齋叢書》本、《四庫全書》本作「告失羊主」。

梁·皇侃撰；高尚榘校點：《論語義疏》，（北京：中華書局，2013年），頁338。

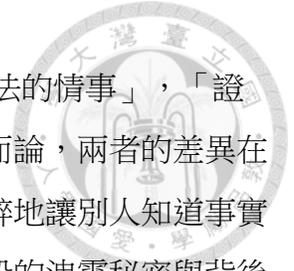
⁴⁰ 竹添光鴻：《論語會箋》，（臺北市：廣文書局，1977年），頁876。

⁴¹ 黃勇：〈正曲為直：《論語》「親親相隱章」新解〉，《南國學術》第3期（2016年7月），頁366-377。

⁴² 劉寶楠在《論語正義》除了引《說文》「證，告也」的解釋，也摘錄了《韓非子·五蠹篇》和《呂氏春秋·當務篇》的直躬敘事，這兩部經典中對於直躬證父的情節描述，皆以「謁」字取代了「證」字，根據高誘在《呂氏春秋》相關敘事的注釋，「謁」即是「告」。

清·劉寶楠：《論語正義》，（上海：上海古籍出版社，1993年），頁196。

⁴³ 楊伯峻：《論語譯註》，（臺北市：源流文化，1983年），頁147。



筆者認為「告發」、「揭發」指「舉發他人行為的過失或違法的情事」，「證明」則是「（以可驗證的事物）表明真相」。從一般的語詞概念而論，兩者的差異在於，「證明」不一定涉及揭發別人的罪行。「告發」則不只是純粹地讓別人知道事實包括當事者的過失（如我們不會用「告發」這樣的語詞來描述一般的洩露秘密與背後說人），告發之舉還包含：期待所告知的對象去對當事者的罪行進行審理和處決。在其父攘羊的情境中，「證明」意味著表明父親偷羊的事實，「告發」則意味著向有權審判父親偷竊的司法單位舉報父親的罪行。筆者認同劉寶楠與楊伯峻的觀點，亦即是古代是用「徵」表達「證明」的概念，因此親親互隱章中「而子證父」的「證」表達的是「告發」而不是「證明」。亦因此，孔子不認同「直躬證父」，並非是在反對表明真相，而是反對兒子向司法單位告發父親，用訴訟刑法的方式處理父親偷羊的罪行。

第三節、隱字詮釋

面對「其父攘羊」的情境，有別於葉公所表揚的「子證之」，孔子提出「父為子隱，子為父隱」的行動方案。孔子所謂父子相隱之「隱」，傳統一般解讀為「隱匿」或「隱藏」（下文會按各學者的措辭交互替用，或稱之為「隱藏說/隱匿說」但兩者基本上意思相同）。即使到了 21 世紀初，由劉清平引發的「親親互隱」的學術爭論，在這第一階段的論辯裡，無論是「親親互隱」的批判者還是擁護者，均採納了「父子相互『隱藏』」的解讀。然而傳統的解讀讓孔子「親親互隱」的主張在近現代重視法治、講求權利平等的社會受到強烈的道德非議，使得不少儒學支持者為了替孔子和儒學做出辯護而對「隱」字作了有別以往的解讀。在這些學者當中，有的人仍沿用傳統的「隱藏說」，但認為「隱藏說」不足以回應「其父攘羊」造成的公義虧損問題，因此認為應當補上其他措施使儒學對此公義問題有正當且充分的回應。在這種「補償式的隱藏說」裡，可分為三種補償法，分別為黃勇先生提出的「隱諫說」，梁濤先生提出的「隱任說」，以及岑溢成先生與王慶節先生提出的「隱痛說」。其他儒學辯護者

則與親親互隱的反對者一樣認為「隱藏親人的過錯」在道德上是錯誤的。雙方的差別在於，反方認為孔子主張隱藏親人過錯因而批評孔子所代表的儒學思想違背絕對的道德原則。辨方則認為隱藏親人過錯是對《論語》文本的誤讀，他們對「隱」字作了不同於傳統的解釋，如：王弘治先生和廖名春先生提出「隱矯說」，王興國先生提出「隱沒說」。這些辯護者以新的解讀說明孔子並沒有主張隱藏親人過錯，因此反方對於孔子主張隱藏親人過錯的批評無法成立。下面筆者將逐一分析「隱」字的不同解讀及其解讀根據。

王慶節先生曾經對「隱」字的多重解讀做過精要的整理。他把「隱」字的解讀分為兩大類，分別是「隱藏說」與「隱矯說」。兩者的共通性在於，都承認當事的親屬犯了道德上不正當的行為，並且不否認在親屬犯罪的情況下，要採取「隱」的行動。⁴⁴ 兩者的差別在於，「隱藏說」拒絕承認「為親屬隱罪」是道德上不正當的行為，反過來說即是認為「隱藏親屬之罪」這行為本身就已經是道德上正當的行為。「隱矯說」則認為替親屬隱罪的行為是一種迫不得已的行為，因為這行為有某種程度上的道德不正當性，所以必須加上其他的行為來補償正義或「矯正」，故而稱之為「隱矯說」。兩種解讀又可再作細分。「隱藏說」可分為「積極、激進、主動、理直氣壯的隱匿」和「消極、溫和、不主動告發、不是那麼理直氣壯、言及知而不言的隱諱」。「隱矯說」則按補償行為而分為「分矯說」、「隱沒說」、「隱諫說」、「隱任說」。而王慶節自己則採取多義共存的「隱痛說」。

王慶節對各家「隱」字解讀的分類與論述，對筆者下面的論述帶來許多幫助和啟發，但是筆者並不完全同意他的分類與解釋。筆者不認同他把那些與「隱藏說」相異的解讀如「隱任說」、「隱諫說」、「隱矯說」都一律歸類為「隱矯說」，並解釋這些說法都認為「替親屬隱罪的行為是一種迫不得已的行為，因為這行為有某種程度上

⁴⁴ 王慶節：〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德兩難〉，《中國文哲研究集刊》第五十一期，2017年9月，頁45-46。

的道德不正當性」⁴⁵。事實上，主張「隱任說」的梁濤和主張「隱諫說」黃勇，與主張「隱矯說」的王弘治與廖名春，顯然對於「隱藏說：隱藏親人罪行」做出了不一樣的價值判斷。「隱任說」和「隱諫說」認為兒女隱藏父母罪行是合理的，基於維護親情與後續的道德修復效果在道德上是應當的，只是不夠充分，單憑隱藏的舉動尚不足以回應社會公義的問題。「隱矯說」則認為兒女隱藏父母罪行是「不直」、不誠實的表現，違背《論語》主張改過的思想。兩者對於「隱藏說：隱藏親人罪行」有接受與拒絕接受的態度差異。因此不同於王慶節的分類，筆者將把「隱諫說」和「隱任說」歸類為「補償式的隱藏說」，並把「隱矯說」與「隱沒說」一同歸類在「親親互隱支持者」之下的「隱藏說反對者」類別。所謂「補償式的隱藏說」的特點在於對「隱藏親屬罪行」的看法是認可但覺得不足，因此需要加上其他措施如「擔責」、「勸諫」或「痛惜」來作為補償。

一、隱藏說

有關「隱」字的解釋，第一種讀法稱為「隱藏說」，是把「父為子隱，子為父隱」中的「隱」解釋為「隱藏」或「隱匿」，全句的意思是，「父親隱藏兒子的罪行，兒子隱藏父親的罪行」，亦即是不告訴別人、不讓別人知道親人的罪行。傳統上無論是「親親互隱」的反對者或是支持者，皆採取這種解讀。王慶節認為他們之間的區別僅在於僅在於對「隱藏」的態度，有些是「積極、激進、主動、理直氣壯的隱匿」，有些則是「消極、溫和、不主動告發、不是那麼理直氣壯、言及之而不言的隱諱」。⁴⁶筆者認為透過對《論語》其他篇章所採用的相同句型進行語意考察，可以判斷〈子路〉18章中孔子所採用的句型所表達的內容究竟是予以積極肯定或是消極保留的態度。

⁴⁵原句為「『隱藏說』和『隱矯說』之間的區別在於，前者認為僅僅『隱匿』本身就已經是道德上正當的行為，而後者並不堅持這一點。相反，後者或多或少地意識到，『隱匿』本身是一迫不得已的行為，因為所『隱』的行為本身『不義』，或者至少『不當』。」王慶節：〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德兩難〉，《中國文哲研究集刊》第51期（2017年9月），頁46。

⁴⁶王慶節：〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德兩難〉，《中國文哲研究集刊》第51期（2017年9月），頁44。



子張學干祿。子曰：「多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤。多見闕殆，慎行其餘，則寡悔。言寡尤，行寡悔，祿在其中矣。」（〈為政〉第 18 章，頁 46）

子曰：「飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」（〈述而〉第 15 章，頁 201）

子曰：「君子謀道不謀食。耕也，餒在其中矣。學也，祿在其中矣。君子憂道不憂貧。」（〈衛靈公〉第 31 章，頁 480）

子夏曰：「博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。」（〈子張〉第 6 章，頁 561）

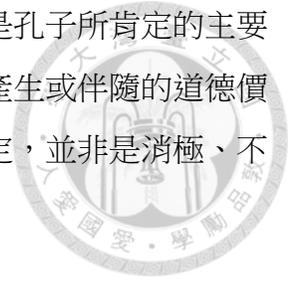
上述篇章皆採用了「x, y 在其中矣」的句型。《論語》使用這類句型時皆表明 x 是肯定的前提、是主要的行動或追求的目標，而 y 是伴隨著 x 而來的副產品或附帶效果。如〈為政〉18 章「多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤；多見闕殆，慎行其餘，則寡悔。言寡尤，行寡悔，祿在其中矣」，「多聞闕疑，慎言其餘」和「多見闕殆，慎行其餘」是積極的行動，「言寡尤，行寡悔」是主要追求的目標，「祿」則是附帶的利益。

〈述而〉15 章「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣」，「飯疏食飲水，曲肱而枕之」是主要的活動，表達簡樸無奢的日常生活，「樂」是伴隨此簡樸生活而有的心情。〈衛靈公〉31 章「耕也，餒在其中矣；學也，祿在其中矣」，意謂：即使以

「耕」作為主要追求的活動，也會伴隨著「餒」的風險；而以「學」作為主要追求的活動時，也會附帶收穫「祿」的利益。顯然「耕」與「學」是以兩種不同性質的活動分別假設兩種主要的追求，而「餒」與「祿」在這語句中顯然不是主要追求的活動，卻是在追求「耕」或「學」的情況下附帶的可能結果。〈子張〉6 章「博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣」，「博學而篤志，切問而近思」是主要的學習態度，

「仁」則是伴隨著這種學習態度而培養出的道德價值。用此觀之，當孔子說「父為子

隱，子為父隱，直在其中矣」，即表示「父為子隱，子為父隱」是孔子所肯定的主要行動，「直在其中矣」表示「直」是在「父子相隱」的前提下所產生或伴隨的道德價值。由此可說，孔子對於「父子相隱」的態度是積極、主動的肯定，並非是消極、不那麼理直氣壯的態度。



在《論語》中，不乏表達「不那麼理直氣壯」的語句，亦即是孔子並非充分肯定的主張：

子曰：「奢則不孫，儉則固，與其不孫也，寧固。」（〈述而〉第 35 章，頁 223）

孟武伯問：「子路仁乎？」子曰：「不知也。」又問。子曰：「由也，千乘之國，可使治其賦也，不知其仁也。」「求也何如？」子曰：「求也，千室之邑，百乘之家，可使為之宰也，不知其仁也。」「赤也何如？」子曰：「赤也，束帶立於朝，可使與賓客言也，不知其仁也。」（〈公冶長〉第 7 章，頁 128）

子張問曰：「令尹子文三仕為令尹，無喜色。三已之，無愠色。舊令尹之政，必以告新令尹。何如？」子曰：「忠矣。」曰：「仁矣乎？」曰：「未知，焉得仁？」「崔子弑齊君，陳文子有馬十乘，棄而違之。至於他邦，則曰：『猶吾大夫崔子也。』違之。之一邦，則又曰：『猶吾大夫崔子也。』違之。何如？」子曰：「清矣。」曰：「仁矣乎？」曰：「未知。焉得仁？」（〈公冶長〉第 18 章，頁 141）

「克、伐、怨、欲不行焉，可以為仁矣？」子曰：「可以為難矣，仁則吾不知也。」（〈憲問〉第 2 章，頁 404）

從上面列舉的篇章可見，如果所表述或主張的內容是不那麼充分肯定、是在有條件限制下的選擇（退而求其次的好）、是有所保留的肯定，《論語》的表述方式包含：用

「與其……不如……」表達對比選項的限制；用「x 也/矣……不知/未知 y……」來表達對 x 的肯定，對 y 則是不確定或有所保留的態度。因此，如果孔子對於「父子相隱」的態度是既有肯定又有所保留或不確定之處，應該會採用類似的句式，如：「其父攘羊，而子證之則絞，子為父隱則失信，與其絞，寧失信」或者「父為子隱，子為父隱，可以為直矣，仁則吾不知也」。透過分析《論語》表達充分肯定，與有條件限制或有所保留的肯定語句類型，筆者認為〈子路〉18 章中孔子既採用「x, y 在其中矣」，而非「與其……不如……」、「x 也/矣……不知/未知 y……」的句型，表示「父為子隱，子為父隱」是孔子所積極肯定的主張，這是在親人犯罪的情境下，兒子應當主動採取的行為，而非消極、沒那麼理直氣壯的選擇。

然而，由於「父子相互隱藏罪行」的主張讓孔子和儒家遭受許多道德上的非議。因此，有些學者為了捍衛孔子所代表的儒學在道德上的合理性，認為「父子相隱」的「隱」不該解釋為「隱藏」，而是另有它意。學者既要提出新說，就得說明為何要放棄舊說。因此在分析學者們所提出的創新解讀之前，讓我們先評估他們對「隱藏說」的批評是否站得住腳。

王慶節對「隱藏說」提出了一些質疑：

「隱藏說」[與隱矯說相較之下]⁴⁷的不同特點只在於堅持或者不公開承認，為至親「隱匿」不當，甚至罪責的行為本身並非是道德上不當的行為，因為為至親的過錯「隱匿」或者符合儒家「親親為大」的原始教旨，或者是考慮到「不隱」可能會帶來更大的惡果的情形下的理性選擇。從道德形而上學的理論分析

⁴⁷ []為筆者增添來補充說明的文字。

來講，前者的依據是「道德神旨論」⁴⁸，後者的依據是「道德後果論」⁴⁹。但是我們知道，兩種道德理論都不是無懈可擊的。道德神旨論對於擁護儒家基本價值的人來說也許有效，但正如蘇格拉底二千多年前就對此理論立場提出的批評所說的那樣，我們可能會問，因為「親親相隱」是儒家的立場，所以它是道德上正確的？還是因為這在道德上是正確的，所以儒家才會擁護它？如果是前者，那麼它至多對儒家的信奉者有效，而在儒家之外則是無效的論證。如果是後者，那麼人們會問，使得「親親相隱」在道德上正確和應當的根據又何在？關於第二種回答的討論也許會引向「道德後果論」。但這樣又會帶來新的問題。首先，儒家是否服膺「道德後果論」本身就是個問題。其次，即使我們從「後果」計量的角度來考察「親親相隱」，未必就會必然得出傳統儒家解釋所想見到的結果。⁵⁰

上述對「隱藏說」的質疑可歸結為四種假設：其一，如果「隱藏說」的行動理由是因為隱匿親人的罪行符合儒學親親為大的教旨，儒學就無法在道德上說服其他不同的學派立場。其二，如果為親隱藏罪行是因為這是道德上正確的行動，那麼儒家就得說明親親相隱在道德上正確和應當的根據。其三，如果「隱藏說」的理由是考慮到揭露親屬罪行將導致更大的惡果，則「儒家是否服膺『道德後果論』本身就是個問題」。其四，「即使我們從『後果』計量的角度來考察『親親相隱』，未必就會必然

⁴⁸ 「道德神旨論」(Divine Command Theory of Morality)屬於最古老的道德哲學理論之一，它的理論表述最早可以追溯到古希臘哲學家蘇格拉底關於道德德性本質的討論，其基本命題形式為：「凡是神喜愛的就是善好(道德)的，凡是神不喜愛的就是不善好(不道德)的」。參見 Plato, *Euthyphro*, trans. G.M.A. Grube, in *Plato: Complete Works*, ed. John M. Cooper (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997), pp.1-16。

轉引自王慶節：〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德兩難〉，《中國文哲研究集刊》第51期(2017年9月)，頁46。

⁴⁹ 「道德後果論」是最主要的道德哲學理論之一。它在現代哲學中的主要代表是「功利主義」的道德理論，其核心在於「最大多數的最大幸福」原則。按照這一原則，一個行為的道德善好與否，完全取決於這一行為給所有利益攸關方所帶來的幸福或不幸的後果計量加權值。關於經典功利主義的道德理論，參見 John Stuart Mill, *Utilitarianism* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1979), pp. 6-25。轉引自王慶節：〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德兩難〉，《中國文哲研究集刊》第51期(2017年9月)，頁46。

⁵⁰ 王慶節：〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德兩難〉，《中國文哲研究集刊》第51期(2017年9月)，頁46。

得出傳統儒家解釋所想見到的結果。」這四個假設其實是四種否定「隱藏說」的理由。第一個假設其實是以儒學與其他學派的價值觀不相融合來否定「隱藏說」。第二個假設是以儒家難以為「親親相隱（隱藏罪行）」提供道德上正當的理由來否定「隱藏說」。第三個假設是以儒學不會以行為後果作為判斷是非的標準來否定「隱藏說」。第四個假設是以「親親相隱」的後果並不符合儒家傳統解釋的理想結果來否定「隱藏說」。這四種假設，皆顯明王慶節是基於其他思想體係難以接受親親為大的價值觀、儒家難以說明親親相隱主張的正當性、儒家不會以行為結果作為道德判斷的根據、親親互隱的結果並不符合傳統儒家的理想，而否定「隱藏說」。可見，王慶節對於「隱」字的解讀所考量的是不同思想體系之間的相融性、道德規範的正當性、儒學道德判斷的標準、道德行為的可能結果，卻不是根據文本語境和《論語》對文字的使用法。

其他否定「隱藏說」的學者還包括廖名春，他對「隱藏說」的批評是：

如果「父為子隱，子為父隱」是父子相互隱匿錯誤的話，孔子還稱之為「直」，以為「直在其中矣」，那就是以不直為直，以不正為正。這就決不是「直」，而只能說是「曲」了。⁵¹

將《論語》「父為子隱，子為父隱」講成是父子相互隱匿錯誤，從邏輯上看，是陷入了一廂情願的兩難推理。因為父親偷了人家的羊，並非只有告官和隱瞞兩種選擇。告官是顧及了公義而不管親情，隱瞞則是只顧親情而罔顧公義，這兩者皆非最好的選擇。事實上，面對父親偷羊的問題，完全還可以有第三種選擇，還可以有另外的解決方案。這就是兒子可以規勸父親，將偷來的羊給人家退回去，向人家賠禮道歉。如果人家不滿意，兒子可以代父親賠償，可以出更高的價格，做好人家的工作。這樣，「亡羊補牢，猶未為晚」，身為人子，既能不犯包庇罪，又能不傷害父親的感情，何樂不為？所以，置合情合理的解決之道不顧，將「父

⁵¹ 廖名春：〈《論語》「父子互隱」章新證〉，《湖南大學學報》第27卷第2期（2013年3月），頁9。

為子隱，子為父隱」看成是父子相互隱匿錯誤，可以說是陷入了道德二難的誤區，自陷於險境。⁵²



廖名春先生同樣是基於「隱藏說」被視為道德上不正當，或者會導致不同道德規範相互衝突、無法兩全的困境，從而選擇否定「隱藏說」並另創新解，以迴避道德上不正當與面臨兩難的困境。針對廖先生的第一個批評，廖先生認為把「父子相隱」解釋為「父子相互隱匿錯誤」，孔子還稱之為「直」，就是「以不直為直，以不正為正」顛倒是非。因此，按孔子稱「父為子隱，子為父隱」為「直」，「隱」就不能解釋為「隱匿」。可見，廖先生已經先入為主地認定「父子相互隱匿錯誤」的舉動必然是「不直」、「不正」的。筆者認為，在〈子路〉18章中，孔子說「吾黨之直者異於是，父為子隱，子為父隱，直在其中矣」，兩次稱「直」，明顯地是以「父子相隱」為「直」的表現，或至少蘊含「直」的價值。單從文本而論，並無法排除《論語》中孔子視「父子相互隱藏錯誤」為「直」的可能性。而「隱藏說：父子相互隱匿錯誤」的解釋其實也契合孔子「惡稱人之惡」、「直而無禮則絞」的思想。（筆者會在其他章節說明孔子的相關思想，這裡重點在於釐清孔子到底說了什麼，而不是孔子如此主張有什麼道德意涵或理由）。至於廖先生的第二個批評，認為「隱藏說」是自陷道德兩難的困境，亦即是面對父親偷羊的情境，「隱藏說」設限了兒子只有告官或隱瞞的選擇。但廖名春認為事實上兒子還有更好的選擇就是規勸父親把羊退還給鄰居。這裡廖先生的推論有兩個失誤。第一，筆者認為「規勸父親償還財物」的做法是符合《論語》思想的，但這並不表示「隱藏說」是錯誤的。只能說，廖先生誤會了「隱藏說」，「隱藏說」並不同於「隱瞞：否認父親偷竊的事實」這種有欺騙性質的做法。有別於「隱瞞」，「隱藏說」並不否認事實，只是其揭露事實的對象主要是當事者，其「隱藏」指的是不向司法單位或在公共場合揭露父親偷羊之罪。這並不妨礙兒子私底下對父親進行規勸和賠償鄰居。第二，「隱藏說」既然不是「隱瞞」的意思，就不會產生道德兩難的困境。由此可見，廖先生反對「隱藏說」是基於把「隱藏」誤解成「隱瞞」，並由此推導出「告官是顧及了公義而不管親情，隱瞞則是只顧親情而

⁵² 廖名春：〈《論語》「父子互隱」章新證〉，頁10。

罔顧公義」的兩難選擇。為了避免「隱藏說」會造成道德兩難的困境，才否定了「隱藏說」。但如上分析，「隱藏」不同於「隱瞞」，因此也不會造成違背事實或罔顧公義的道德困境。



這顯示了廖先生反對「隱藏說」的原因純粹是因為「隱藏說」會使《論語》或儒學的立場會陷入道德兩難的困境，卻不是因為「隱藏說」違反文本語境、不符合《論語》中相同概念的表述方式抑或相同措辭的語義範圍、或是違背《論語》思想。這顯示廖先生顛倒了解讀文本的次序，廖先生是以《論語》絕對不會提出讓人陷入道德兩難的主張為先，再對文本做出不會陷入道德兩難的解釋。但事實上，這個情境並沒有讓孔子陷入兩難的困境。根據文本描述，在葉公肯定「子證之」的行動之後，孔子立即就提出了「父子相隱，直在其中」的主張，絲毫沒有猶豫為難的描述。再者，根據上面我們已經分析過《論語》中孔子表達肯定與不充分肯定的句型結構。孔子用以表述父子相隱的句型並不是有所保留的句型。廖先生對「隱藏說」的批評是基於個人或《論語》以外的價值觀和道德判斷來否定《論語》文本所表達的語意，因此這樣的批評是不成立的。

王弘治也批評「隱匿說」（本文認為「隱匿」與「隱藏」同義，故把不同學者對「隱匿說」或「隱藏說」的見解視為一類）。他認為把「親親相隱」之「隱」解釋為「隱匿」，會使人們以為孔子讚許父子親屬在罪案刑罰之前相互包庇的行為，並成為「情法對峙」的衝突焦點。其次「隱匿說」也違背《論語》中視「隱匿」為負面的思想篇章。其三，「隱匿說」會導致《禮記·檀弓上》「事親有隱而無犯」在解讀上違背其他文獻如《禮記·內則》、《論語·里仁》、《孝經·諫諍》、《荀子·子道》中記載有關孔子對於父母有過、孩子當勸諫的思想。其四，採取「隱匿說」正反方均有錯誤：劉清平作為親親互隱的反對者基於「隱匿說」對儒學進行全面的批評是未能掌握古代文獻中對於孔子和儒學思想中包含「爭子幾諫」的一脈線索。郭齊勇作為親親互隱的辯護者引入區分私人和公共領域的近代政治觀念來論證「隱匿說」的合理性，與儒學傳統所強調的（國家正義是家庭倫理的延伸）家國倫理一體性是有所扞格的。而其他儒學支持者引用西方法學中親屬容隱的原則為孔子親親相隱的主張辯護，也是忽視了

外來理論對於解釋中國古代經典的適用性。其五，「隱匿說」主要出自漢儒的解釋（不是《論語》和孔子原來的思想），從《韓詩外傳》所記載的石奢故事對「子為父隱，父為子隱，直在其中矣」的用法，無論與《論語》的通行釋義「父子相互隱匿」，還是用王弘治所論證的「父子相互規正」都有一定的出入，由此而論「親親相隱」經歷了從「相互矯正」轉向「相互隱匿」的語義演變過程。⁵³

筆者認為，王弘治批評「隱匿說」的第一點，主要原因在於「隱匿說」表達了《論語》讀者或其他學派所不認同的「包庇罪行」行為意涵，以致構成爭議和衝突的焦點。這論點只能說明其他學派與《論語》的立場不同，卻無法證明「隱匿說」不是《論語》原本的意思。因此第一批評點無法成立。第二點，王弘治認為《論語》對「隱匿」存有負面評價，是根據〈季氏〉第6章「孔子曰：『侍於君子有三愆：言未及之而言謂之躁，言及之而不言謂之隱，未見顏色而言謂之瞽。』」事實上，《論語》使用「隱」字表達「隱匿」、「隱藏」的概念未必都是予以負面的評價，諸如「天下有道則見，無道則隱」（〈泰伯〉13章）、「隱居以求其志」（〈季氏〉11章）都是表達正面的價值，因此不能單憑某一章曾使用「隱」字表達負面的意思，就認為《論語》中的「隱」字用法都是表達負面含意。第三點，把親親互隱之「隱」解釋為「隱匿」並不會與孔子「爭子幾諫」的思想相違，因為「幾諫」是指兒女要勸諫犯錯的父母，而「親親互隱」所隱藏（不告知）的對象則是別人，而非犯錯的親人，「諫」與「隱」的對象是不同的。第四點，王弘治對「親親互隱」的正反方皆採取「隱匿說」作出的批判均無法證明「親親互隱」之「隱」不是表達「隱藏」的意思，只能說明其一，作為反方代表的劉清平基於孔子「親親互隱」主張對儒學進行全面的批評確實是忽視了孔子也有「事父母，幾諫」的思想。其二，誠如王弘治所言，家庭與國家的關係在儒學思想中是屬於一體性的關係，但若要以此否認儒學有公私領域的區別，進而反駁（親親互隱的支持者）郭齊勇根據儒學中私恩與公義的倫理界限說明

⁵³ 「石奢沒有逮捕父親，但卻向楚王進行了揭發，並且自伏於法。《韓詩外傳》夾雜著荀子的『禮制』和韓非『任法』的思想，應當可以視作先秦儒家由荀子以下這一脈思想到漢代早期的一個流變過程，正處於「親親相隱」從「相互矯正」，向「相互隱匿」語義演變的過程當中。」
王弘治：〈《論語》「親親相隱」章重讀——兼論劉清平、郭齊勇諸先生之失〉，《浙江學刊》第1期（2007年），頁98。

「親親互隱」在儒學中是屬於私領域的倫理（並不違背儒學犯顏直諫的倫理），其實是忽略了儒學中「愛有等差」的主張。在儒學思想裡，雖然講究「孝悌也者，其為仁之本與」、「親親而仁民，仁民而愛物」，但是在這種由個人家庭往外推至社會萬物的倫理實踐過程中，主體待物的方式是有差異的，而不是親疏遠近都一律採取同樣的倫理態度。筆者認同公私領域的概念有助於說明「親親互隱」的倫理意涵，卻與郭齊勇採用《禮記》有關事奉親、君、師倫理差異的解釋有別。因為《論語》有關「隱罪」倫理的實踐對象似乎不限於親人，而也包含國君與其他對象。因此，筆者認為公私概念在《論語》中是作為判斷「隱」與否的條件，是表示在公開的場合，在親人或當事者罪行不傷害或危及其他人生命的情況下，應該選擇為之「隱罪」，亦即是不在公開場合揭發其罪行。然而在私下——只有犯罪者和自己相處時，則不該「隱」，而當坦誠地勸諫對方改正錯誤。隱或不隱的條件，不是取決於犯錯者跟主體之間的關係身分，而是揭發罪行的場合是否涉及外人。其三，西方法學的親屬容隱制與孔子和中國古代法律上的親親容隱立場，兩者雖然賦予「容隱」的正當性有程度上的差異，但中西方一致賦予親屬容隱某種程度上的正當性皆證明了「親親互隱」的主張具有普世價值。第五點，《韓詩外傳》所記載的石奢故事對「子為父隱，父為子隱」的用法，與通行的《論語》釋義「隱匿說」和用王弘治所主張的「隱矯說」都有所出入，只能說明《韓詩外傳》與《論語》的通行釋義和王弘治對「親親互隱」的解讀觀點是有差異的，卻無法證明《論語》中的「親親互隱」具有從「相互矯正」轉向「相互隱匿」的語義演變過程，更無法證明《論語》原來不是表達「隱匿」的意思。因為早在戰國時期，儒學經典《禮記》、《孟子》就存在著「隱匿親人過錯」的觀念，⁵⁴可見「隱匿親人過錯」的思想並非是在成書於漢朝的《韓詩外傳》之後才出現的。

⁵⁴ 梁濤先生曾對此做過說明，摘錄如下：

早期儒家是讚成隱匿父母過錯的。如《禮記·檀弓》稱：「事親有隱而無犯……事君有犯而無隱。」這裡的「隱」只能是隱匿之意，而非糾正之意。子思主張「匿之為言也猶匿（暱）也」，認為「匿，仁之方也」，否則便是「不察於道也」（簡帛《五行》），也認為應為親人的過錯隱匿。至於《孟子·盡心上》中舜「竊負而逃」的故事，更是隱匿乃至庇護犯法親人之例。可見孔子之後，從孔門後學到子思、孟子，始終存在著「事親有隱」的觀念，只是對「隱」的範圍和具體方式理解有所不同而已。

梁濤：《「親親相隱」與二重證據法》，（北京：中國人民大學出版社，2017年），頁42。

二、隱任說

第二種解讀是由梁濤先生提出的「隱任說」。梁濤基本上支持把「隱」解釋為「隱匿」，只是他認為孔子主張父子相隱（隱藏親人過錯）是對於親子之間情感真誠率直流露的肯定，單憑隱匿親屬過錯仍不足以回應社會公義的問題。⁵⁵所以他認為在親親互隱的解讀上應該引入《內禮》的「隱而任之」作為儒學對公義的回應（孔子所未言、但理應擁有⁵⁶）。《內禮》是2004年公佈的《上海博物館藏戰國楚竹書（四）》中的其中一篇出土文獻，內容與《大戴禮記》中的《曾子立孝》、《曾子事父母》基本相同，應是孔門嫡傳曾子一派的作品，其內容一定程度上也反映了孔子的思想。⁵⁷有關事父母的態度，《內禮》說：「君子事父母，亡私樂，亡私憂。父母所樂樂之，父母所憂憂之。善則從之，不善則止之；止之而不可，隱而任（第6簡）之，如從己起（第8簡）。」梁濤認為《內禮》所謂「止之而不可，隱而任之，如從己出」，意謂當子女面對父母的不善之舉，私下諫諍不能生效時，子女應當採取替父母隱匿而自己擔責。在「其父攘羊」的案例中，即是「替父親隱瞞而自己承擔責任，承認是自己順手牽羊」。⁵⁸梁濤以出土文獻《內禮》解釋《論語》的「親親互隱」遭到郭齊勇和廖名春的反對，其中的問題涉及：《內禮》的編聯次序、《內禮》「隱而任之」與「親親相隱」在思想上的關聯性、增字解經的合法性，這些問題梁濤先生都已做出合理的回應，⁵⁹筆者就不復贅述了。至於其他對「隱任說」在倫理上的題難，筆者會在「規範性難題」的章節再做討論。

三、隱諫說

第三種解讀是由黃勇先生提出「隱諫說」。他同樣把父子相隱之「隱」釋為「隱藏」，與梁濤不同的是，黃勇所提出的補償行為是「勸諫」。⁶⁰他根據刑罰正義理論來作出解釋，不同於揭露罪行所要達到的「報應說」（retributive theory）和「威懾說」

⁵⁵ 梁濤：《「親親相隱」與二重證據法》，頁27-58。

⁵⁶ 梁濤：《「親親相隱」與二重證據法》，頁51。

⁵⁷ 梁濤：《「親親相隱」與二重證據法》，頁10。

⁵⁸ 梁濤：《「親親相隱」與二重證據法》，頁11。

⁵⁹ 梁濤：《「親親相隱」與二重證據法》，頁45-51。

⁶⁰ 黃勇：〈正曲為直：《論語》「親親相隱章」新解〉，《南國學術》第3期（2016年7月），頁366-377。

(deterrence theory) 效果，黃勇持「康復說」(rehabilitation theory)，認為對於儒學處理犯罪的目的在於修復犯罪者的道德。⁶¹因此儒家提出「親親相隱」的「隱」，其目的在想創造一個私下的，更為適宜的情境，從而可以勸諫至親。因為只有這樣，才能為至親日後的「道德康復」創造出更好的條件。⁶²黃勇的觀點(把「隱」解釋為「隱藏」和根據《論語》提出「幾諫」作為補償公義的行為)是筆者所認同的。至於王慶節對「隱諫說」提出的質疑，屬於規範性難題，所以會在相關章節再做討論。

四、隱矯說

第四種解讀可以稱為「隱矯說」。「隱矯說」首先由王弘治先生所提出，並得到廖名春先生的深切認同。他們認為「父子相隱」之「隱」與「隳桎」之「隳」具有通假字、轉注字、形聲字的關係，因此在字義上有相通或相近的可能性。「隳」本為名詞，是「正曲木之木」、「正邪曲之器」，「隳」作動詞用遂有「規正」、「矯正」、「糾正」之義。⁶³因此，孔子所說的「父為子隱，子為父隱」可以訓為「父親要替兒子矯正錯誤，兒子也要替父親矯正錯誤」。⁶⁴

梁濤先生向「隱矯說」提出的挑戰可分為訓詁學和思想義理的層面。從訓詁學的角度而言，「隱」字是否可以訓為「隳」字仍有疑義，包含兩者究竟是語義上無關聯的「通假字」、還是同義相授的「轉注字」、抑或有詞義引申關係的「形聲字及其義符」？即便「隱」訓為「隳」，「隳」在先秦至戰國時代多作為名詞性的實體工具或

⁶¹ 黃勇該篇論文原稿是用英文寫成，中文版本是他委託華東政法大學《華政報》編輯崔雅琴所翻譯。在不同的論文中，崔雅琴翻譯黃勇使用的刑罰正義理論名稱與王慶節轉述黃勇論點的用詞有所不同。崔雅琴以「功利論」(utilitarian)指稱「施害者與其他有可能犯罪的人因施害者受到懲罰而不會去犯同樣的罪」，「在做壞事的人身上施加比受害者受到的更大的傷害以示懲戒」；以「回報論」(retributive)指稱「通過懲罰施害者，施害者受到了與他施加在受害者身上相同程度的傷害，只有這樣，正義纔得到伸張」，「在做壞事的人身上施加與受害者受到的同等的傷害以保持一個平衡」。筆者認為王慶節的用詞能更精確地表達黃勇所要表達的觀點，因此採用了王慶節的用詞。

黃勇：〈正曲為直：《論語》「親親相隱章」新解〉，《南國學術》第3期(2016年7月)，頁376。
王慶節：〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德兩難〉，《中國文哲研究集刊》第五十一期，2017年9月，頁45。

⁶² 王慶節：〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德兩難〉，頁45。

⁶³ 廖名春：〈《論語》「父子互隱」章新證〉，《湖南大學學報》第27卷第2期(2013年3月)，頁9。

⁶⁴ 廖名春：〈《論語》「父子互隱」章新證〉，頁9。

抽象規則來使用。「隲」用作動詞，表糾正之意的似只有一例：「蹊要所司，職在熔裁，隲括情理，矯揉文采也。」（《文心雕龍·熔裁》）而《文心雕龍》成書於南北朝時期，說明「隲（隱）括（括）」用作動詞，做規範、糾正講，已是較晚的事情了。⁶⁵如此則父子相隱之隱（隲）是否可作動詞性的「矯正」來理解？上述兩個問題學界仍存有爭議。在義理上，「隲括說」主張孔子沒有「匿過」的思想，而是推崇「改過」。反對者則認為這是忽略了儒學的角色倫理對主體面對「自己」和「父母」有不同的倫理要求。⁶⁶

事實上筆者不太認同梁濤先生對於「隱矯說」的反駁。從訓詁學角度而言，「隱」和「隲」的關係被視為「通假字」或是「轉註字」或是「形聲字及其義符」其實都賦予了親親互隱章的「隱」字表答「隲」字涵義的可能性。雖然隲括說的反對者強調通假字之間並無語義關係，但是「隱」本字和「隲」本字之間是否有語義關聯，並不妨礙「隱」字形假借為「隲」字而表達「隲」字義。在「隱」字作為「隲」字的假借字的情況下，「隱」字形自然就是表達「隲」字含義了。（筆者未能回應父子相隱之隱，解讀為隲括之隲，作動詞使用，不符合其時代用法的挑戰。）在思想義理上，即便是面對父母犯錯，《論語》亦提出「幾諫」而非任由父母犯錯。因此可以合理推論做出有益於父母改過的行動是《論語》所認可的選擇。隲括說反對者以「儒學角色倫理在面對自己和父母有不同的要求」來駁斥隲括說支持者提出「儒學主張改過而非匿過」的論證，這表示反對者認為儒學面對父母的過錯，並不是跟面對自己的過錯一樣提出改過的要求，這種觀點是不符合儒學思想的。至此，隲括說在「隱」與「隲」字義相通和儒學主張改過的論證上是站得住腳的。

然而，筆者對「隱矯說」的疑慮在於，孔子說「父為子隱，子為父隱，直在其中矣」，「直在其中矣」對「父子相隱」句產生的語義限制。若熟悉《論語》的表達形

⁶⁵ 梁濤：〈超越立場，回歸學理——再談「親親相隱」及相關問題〉，《「親親相隱」與二重證據法》，（北京：中國人民大學出版社，2017年），頁39。

⁶⁶ 梁濤：〈超越立場，回歸學理——再談「親親相隱」及相關問題〉，《「親親相隱」與二重證據法》，頁43。

式與語意之間關聯，《論語》6次使用的「y在其中矣」語句，y皆非追求的重點。⁶⁷例如「君子謀道不謀食。耕也，餒在其中矣；學也，祿在其中矣。君子憂道不憂貧。」（〈衛靈公〉第32章）「謀道不謀食」、「憂道不憂貧」明確指出君子關注的重點在於「求道」而非飲食和經濟條件，「學也，祿在其中矣」表示追求重點在於「學道」，而「祿」的獲得只是學道的副產品，而非首要的追求目標。「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣」（〈述而篇〉第16章），其追求的重點乃是合乎道義的生活，而非舒適安樂，在經濟貧乏的條件下，仍能安樂，這安樂是追求道義的附帶結果。回到〈子路〉第18章，父子相隱之隱若解釋為「彙括矯正」的含意，「直」即是「父為子隱（矯正），子為父隱（矯正）」的主要目標和最直接的結果。但按《論語》「y在其中矣」的用法，「父為子隱，子為父隱，直在其中矣」的「直」應當只是父子相隱行動的副產品，而不是追求的重點或主要的目標。因此，筆者認為彙括說雖然在隱、彙字義相通及儒學主張改過的論證上都能站得住腳，並且彙括原有「正邪曲」的涵義也能顯出「隱（彙）」和「直」的邏輯關聯，但也正是因為「彙括說」把「隱」解釋為「矯正」，導致「父子相隱」與「直」的語義關聯太過直接，從而未能契合《論語》中孔子使用「直在其中矣」所要表達的意思，即「直」只是「父子相隱」的附帶效果，並非孔子在這情境中首要關注的重點。

另外，雖然「隱」解讀為「彙：矯正」符合《論語》要求改過（即便是面對父母之過，也當幾諫）的思想，但是這樣的解讀會忽略了「父子相隱」章的特殊語境，亦即是「父子相隱」不是指一般情況下面對過錯當有的態度，而是孔子針對葉公所言而做出的回應。須留意，葉公所言是「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之」，葉公認為父親犯了偷竊之罪，兒子公開揭露父親罪過是直表現。而孔子回復「吾黨之直者異於是，父為子隱，子為父隱，直在其中矣」，表示孔子所認為「直」的行動，亦即是「父子相隱」一定與葉公所認可的「證之」不同。「父子相隱」之「隱」若訓為「矯正」未必能顯出與「證」的不同，因為「證」也可以視為其中一種「矯正」方式，即透過父子以外的第三方如司法單位來糾正父親的罪行。相較之下，「隱」若按

⁶⁷ 陳志強：《《論語》中「過」、「惡」、「罪」的思想》（香港：香港中文大學哲學系碩士論文，2011年），頁83。

傳統訓為「隱藏」即能與葉公所推崇的「證：向第三方揭露父親罪行」形成明顯的差異，即切合孔子所說的「吾黨之直者異於是」。「隱矯說」支持者可能會質疑「隱藏罪過」豈不是違背《論語》主張改過的思想嗎？筆者的回復是，我們必須釐清「隱藏罪過」的對象，《論語》主張隱藏罪過的對象，不是指「向犯錯者隱藏他的過錯」，而是指「不向犯錯者以外的第三方揭露」。事實上，向犯錯者以外的第三方揭露罪行也未必有助於犯錯者改過。「父子相隱」指的是「父子之間向外人隱藏親人的過錯」，而不是指父子之間對彼此隱藏過錯。因此，筆者認為「隱藏說」並沒有違背《論語》的改過思想。除了上述所舉的文本內證（句型用法、語境主題），「隱藏說」比「隱矯說」也有文本外的證據。劉毓慶先生說：「關於孔子的這番言談，近世以來，批判者很多，因為這與西方的法制思想相違，也不合於現代人所倡導的新觀念。因此有人把『隱』字釋做了『矯正』的意思。其實孔子講的就是父子相隱瞞，他代表了古人的觀念。漢宣帝曾有詔說：『自今子首匿父母，妻匿夫，孫匿大父母，皆勿坐。』說明漢時對這種親人間相為隱瞞的情況是不問罪的。」⁶⁸親人之間相互隱藏罪行乃是古人的觀念，這在《禮記》、《孟子》都有闡述，說明「隱藏說」並不違背古人乃至先秦儒學的思想。

五、隱沒說

第五種解讀是由王興國先生提出的「隱沒說」，認為「父子相隱」的「隱」只能解為伏滅、伏絕、伏沒、泯沒、離去、去除或除去。在字義解讀上，王興國認為「隱」有「伏絕」和「隱微」兩種含意。他根據陸象山把舜「隱惡揚善」解釋為「伏絕其惡，而善自揚耳……見惡如農夫之去草焉，芟夷蘊崇之，絕其本根，勿使能植，則善者信矣」⁶⁹，把「隱」解釋為「伏絕」。又根據段玉裁《說文解字注》「（伏）司

⁶⁸ 劉毓慶：《論語釋解》（北京：商務印書館，2017年），頁244。

⁶⁹ 象山指出：「舜『隱惡而揚善』，說者曰：『隱，藏也』，此說非是。隱，伏也，伏絕其惡，而善自揚耳。在己在人一也。『為國人，見惡如農夫之去草焉，芟夷蘊崇之，絕其本根，勿使能植，則善者信矣』。故君子以遏惡揚善，順天休命也。」

宋·陸九淵著；鐘哲點校：《陸九淵集·卷三十四·語錄上》（北京：中華書局，1980年），頁425。

也。司者，臣司事於外事者也。司，今之伺字。凡有所司者也，必專守之。伏伺即服事也。引伸之為俯伏。又引伸之為隱伏，取「伏」引伸為「隱伏」之義，說明「隱」即滅、沒，或隱滅、隱沒。又根據《左氏春秋·僖二十四》的「身將隱」、《周易·坤》的「天地閉，賢人隱」、《禮記·檀弓》的「事親有隱而無犯」、《列子·黃帝》的「逮捕於末世，隱伏逃竄」、《文選·皇甫謐三都賦序》的「自夏殷以前，其文隱沒，靡得而計焉」說明「隱」為伏，即伏滅、伏除、隱伏、隱沒之義。至於「隱」釋為「微」、「隱微」，他根據的是《易·係辭傳上》的「探賾索隱」、《史記司馬相如傳贊》的「推見至隱」，《索隱》曰：「隱，猶微也」、《爾雅釋詁》的「隱，微也」。他使用《大戴禮記·禮察》「絕惡於未萌，而起敬於微眇」和《周易·係辭》「君子敬以直內，義以方外」把這「隱」的「伏絕」和「隱微」兩層含意串通起來詮釋「父為子隱，子為父隱，直在其中矣」。所謂「隱」即是「絕惡於未萌」、是「義以方外」，而「直」即是「起敬於微眇」、「敬以直內」。在思想義理上，王興國強調孔子的思想主張是防患於未然和兼顧親情與正義。他引用《黃帝內經集注》「聖人不治已病治未病，不治已亂治未亂」⁷⁰、「上工治未病」⁷¹的概念，認為孔子正是「治未病」的「上工」。不同於葉公之黨的「直躬」在罪惡發生後，為了維護道德、法律與社會政制的公平與正義，告發犯罪的父親從而傷害了父親的情感，孔子之「直」講求父母與子女之間的互相規勸（教育）與幫助，旨在「絕惡於未萌，起敬於微眇」，「敬以直內，義以方外」，從根源上杜絕、斷除、或斬除彼此之間的任何一方可能犯有罪惡意念和行為的苗頭，進而能徹底避免親子之間互相告發與指證（如葉公的「吾黨有直躬者」）的不幸人倫悲劇的發生。⁷²他認為孔子的思想主張的確有保護、維護「父子親情」的情感意義，卻不是以親情至上而否定社會公義。父子間的親情與社會的正義公平若是相互違背衝突或損害其中一方，就有失孔子的仁道了。⁷³因此，「父為子隱，子為父隱」的「隱」不能當作隱蔽、隱匿、隱藏、隱瞞、隱諱、隱庇或不稱揚之義來解釋，而只能理解為伏滅、伏除、伏沒、去除或除去之義。唯有依據這樣的解

⁷⁰ 清·張志聰：《黃帝內經集注·素問·四氣調神大論篇第二》，（杭州：浙江古籍出版社，2002年），頁13。

⁷¹ 語出《金匱玉函》，引自清·張志聰：《黃帝內經集注》，頁13。

⁷² 王興國：〈再論親親互隱「直」與「隱」之辨〉，《學術月刊》2014年第8期，頁82、87-88。

⁷³ 王興國：〈再論親親互隱「直」與「隱」之辨〉，頁83。

釋才能與孔子的仁道思想相互印證。孔子是立足於教育為本與德治為先的哲學高度上，透過「隱」作為「絕惡於未萌，起敬於微眇」的行動，統一對「直」道德正義與社會正義的維護，以及避免親人犯罪、觸法傷情的人倫悲劇發生。



然而，筆者認為以「伏絕」、「泯沒」、「去除」解釋「隱」字，並認為孔子提出「父子相隱」是要「從根源上杜絕、斷除、或斬除彼此之間的任何一方可能犯有罪惡意念和行為的苗頭，進而能徹底避免親子之間互相告發與指證（如葉公的「吾黨有直躬者」）的不幸人倫悲劇的發生」⁷⁴。正如王興國所言比較屬於「治未病」防患於未然的措施。這並不符合《論語》文本所設定的情境，按〈子路〉第18章，葉公與孔子所討論的是兒子如何面對「其父攘羊」——父親偷竊罪行已然發生的道德命題。其次，在王興國所舉的傳世文獻當中，只有陸象山把「隱惡揚善」釋為「伏絕其惡」，「隱」表達「除去」的概念只此一例。其餘的文本對「隱」的用法，如《左氏春秋·僖二十四》「身將隱」、《周易·坤》「天地閉，賢人隱」多是表達「隱居」的意思，和《易·係辭傳上》「探賾索隱」、《史記司馬相如傳贊》「推見至隱」之「隱」所表達的「微」義，都是引申自「隱藏」的意思，前者指賢人向他人隱藏自己，後者指隱藏在文本內難以發現的含意；皆無王興國所謂的「伏滅、伏絕、伏沒、泯沒、離去、去除」之含義。因此可說王興國對於用來佐證的許多文本與「父子相隱」之「隱」字均做了錯誤的解讀。

六、隱痛說

第六種解讀是首先由岑溢成先生提出的「隱痛說」。岑溢成先生在他的論文〈「父為子隱，子為父隱」的訓詁問題〉中，除了根據皇侃的《論語集解義疏》把「父為子隱」的「隱」字解讀為「隱惜」，⁷⁵和《廣雅·釋詁》《疏證》有「隱，哀之方也」，「惜，痛也」的說法，⁷⁶也援引山東大學黃玉順教授〈惻隱之「隱」考論〉

⁷⁴ 王興國：〈再論親親互隱「直」與「隱」之辨〉，頁79-88。

⁷⁵ 「父子天性，率由自然至情，宜應相隱。若隱惜則自不為非，故云直在其中矣。」

梁·皇侃撰；高尚榘校點：《論語義疏》，（北京：中華書局，2013年），頁338。

⁷⁶ 筆者是從王慶節的論文〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德兩難〉得知岑溢成有〈「父為子隱，子為父隱」的訓詁問題〉論文及其觀點。然而根據王慶節所提供的出處（網址），已經查不到岑溢成該篇

所舉出的上古文獻，來說明孔子「父為子隱，子為父隱」中的「隱」字，應當被讀解為與孟子「惻隱之心」中的「隱」字同義，即為「隱痛」、「哀痛」、「痛惜」之情感義⁷⁷。⁷⁸在同樣採取「隱痛說」的基礎上，王慶節不同於岑溢成的訓詁結論，王慶節認為「隱匿」與「隱痛」兩義之間並非如岑溢成所說的兩者只能取其一，而是承認孔子「父為子隱，子為父隱」句中的「隱」字可以多義共存。

當孔子說「父為子隱，子為父隱，直在其中矣」時，這句話前半句字面的第一個含義就是，「父親為兒子隱匿（過錯） 兒子為父親隱匿（過錯）」⁷⁹。但我們知道，當孔子說出這話的同時，這句話不僅描述了一個父親或兒子的行為事實，同時也還顯出了一個父親或兒子的心理事實，這就是「隱」字的第二層含義，即當父親為兒子隱匿，兒子為父親隱匿時，父親同時為兒子的行為感到痛惜，或者兒子為父親的行為感到痛惜，而且這種心痛、痛惜的感受深入骨髓心扉，故曰「隱痛」。⁷⁹

其次，王慶節不止於訓詁學上的字義分析，而是進一步提出如何從道德形上學的層面理解孔子對「隱匿」與「隱痛」這兩層含意之間關係的思考。他認為「隱痛」作為一種道德情感是由不得已而為之的「隱藏」行為所產生的。他認為隱痛「一方面指向實際生活中道德價值踐行上時常有的不完滿，相互間衝突和道德選擇之迫不得已的真實情形；另一方面，這種衝突與迫不得已而帶來的隱痛，反過來又在道德形上學的層面

論文，應是作者刪掉或隱藏了。以下為王慶節論文引用岑溢成相關論點做的註腳：「參見岑溢成：〈「父為子隱，子為父隱」的訓詁問題〉。岑教授的文章乃學術研討會報告論文，尚未正式發表。在本論文寫作期間，和同事好友談及作者思路。承蒙鄭宗義教授和梁濤教授告知，此思路和岑立場接近，故從網路上尋來岑文。若引述中有任何偏差，筆者負完全責任。岑論文見網址 https://whatwenoted.blogspot.com/2015/06/blog-post_24.html，檢索日期：2017年6月22日。」

王慶節：〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德兩難〉，《中國文哲研究集刊》第51期（2017年9月），頁48。

⁷⁷ 黃玉順：〈惻隱之「隱」考論〉，《北京青年政治學院學報》2007年第3期，頁54-57。關於《論語·子路》「父子相隱」章中「隱」字作「隱痛」解的文字與訓詁學討論及其字義淵源的具體探究，詳見岑文與黃文討論。

轉引自王慶節：〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德兩難〉，頁49。

⁷⁸ 王慶節：〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德兩難〉，頁48-49。

⁷⁹ 王慶節：〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德兩難〉，頁50。

上見證內植在我們歷史和心靈深處的道德價值、道德德性的無可置疑的存在和重要。」⁸⁰（由於這章聚焦討論「事實性難題」，所以有關「隱痛說」在道德規範上的合理性會留待第三章「規範性難題」再做討論。）



筆者認為，雖然把「隱」解釋為「隱痛」能契合儒學以道德情感作為人的道德倫理根源的思想體系。但是這個解釋要能成立，還必須符合《論語》表述習慣和〈子路〉第 18 章的語境。從文本措辭的判斷上，《論語》未曾使用「隱」字表達「痛惜」之意。再者從文本語境判斷，把「隱」字解釋為「隱痛」也不合乎這一章所要帶出的道德命題與孔子的主張。有兩個要注意的地方，第一孔子所說的「隱」是針對葉公所說的「證」所提出來的，也就是他在回應葉公所提出的道德命題，即面對父親犯罪，兒子採取怎樣的「行動」，而不是具有怎樣的「情感」才是直。第二，孔子說「吾黨之直者異於是」，表明孔子在這道德命題下對直的觀點與葉公的不同。所以如果把隱解釋為「隱痛」，一來無法顯示出孔子答復與葉公之言的相關性，因為葉公所說的直並不是針對內心情感所作的評價，而針對採取什麼行動。二來，文本並未描述兩種行動的心裡狀況，並未聲明「子證父攘」和「子為父隱」的內心是如何的。即使從行為推論內心狀態的可能性而言，無論是「子證父攘」或是「父子相隱」同樣都有內心隱痛的可能。如此隱痛就無法顯出孔子與葉公主張之間的差異。但若把「隱」解釋為「隱藏」，既能回應葉公提出面對父親犯罪應當採取何種「行動」才算是直的道德命題，又能以「隱藏罪行」和「告發罪行」的相反行為有效區分出孔子和葉公對「直」觀點的差異。簡言之，筆者認為「隱」在這一章中解釋為「隱痛」會讓葉公與孔子在道德命題上不一致，也會模糊孔子與葉公對直的觀點的差異。但採用「隱藏說」即能契合這一章的語境，清楚呈現葉公與孔子在同道德命題下所提出的的不同主張。

第四節、小結

「攘」、「證」、「隱」是親親互隱情境裡涉及道德評價的三個行動。「攘」字的詮釋會直接影響「其父攘羊」和間接影響「子為父隱」的道德評價。前人對「攘」

⁸⁰ 王慶節：〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德兩難〉，頁 55。

字的詮釋主要朝向減輕乃至於消除父親偷竊的意圖，以此減輕「其父攘羊」和「子為父隱」的道德負評。筆者認為親親互隱章所欲探討的道德命題是「如何面對親人犯罪」，「其父攘羊」所表達的父親犯罪的情境是必要的設定。所以「攘」字的詮釋，不該取消父親偷竊的罪責。

「證」字的詮釋會影響人們對於「直躬證父」、孔子相異與葉公的主張的道德判斷。歷來有關「證」字的解釋主要可分為「告發」和「證明」。「證明」意味著表明父親偷羊的事實，「告發」則意味著向有權審判父親偷竊的司法單位舉報父親的罪行。筆者認同劉寶楠與楊伯峻的觀點，即古代是以「徵」字表達「證明」的概念，因此親親互隱章中「子證父」的「證」字表達的是「告發」而不是「證明」的概念。基於此，孔子不認同「直躬證父」，並非是純粹地反對表明真相，而是反對兒子向司法單位告發父親，用訴訟刑法的方式處理父親偷羊的罪行。

「隱」字詮釋是親親互隱章裡最具爭議性和歧義性的字詞，因為對於「隱」字的解讀會直接影響人們對親親互隱主張和儒學思想的道德判斷。在「隱」字的眾多詮釋中，筆者採取「隱藏說」，即「父為子隱，子為父隱」之「隱」是表達「隱藏」的意思。並且如上述「證」字分析所言，孔子反對「證」，不是反對「表面真相」而是反對「向司法單位告發父親」，因此「隱」字所表達的隱藏也有對象的限制，亦即是向司法單位隱藏父親罪行，而非指漠視是非、縱容父親犯罪的隱瞞其過。這樣的解讀是以《論語》思想為根據，從「事父母，幾諫」（〈里仁〉第 18 章，頁 113）、「小人之過也必文」（〈子張〉第 8 章，頁 563），我們知道孔子主張面對父母犯錯，孩子應當勸諫，因為掩飾過失而不改是小人之舉，並不符合君子的人格要求。

「隱藏說」是傳統對於「父子相隱」之「隱」的通行注釋。然而，由於近十年來，孔子「父子相隱」的主張因為表達了「隱藏親屬罪行」的意思而遭受學者強烈的批評。因此不少儒學學者開始否定「隱藏說」進而提出異於傳統的解讀。然而，筆者認為上述學者們反駁「隱藏說」的論點大致上可以在道德規範的層次上構成質疑，卻無法在文本語意的層次的問題上否決「隱」表達「隱藏」的含義。首先是根據《論

語》9次使用「隱」字表達的語義概念，先不論「父子相隱」章，其他篇章「隱」字用法皆表達「隱藏」的含義。⁸¹「隱矯說」、「隱沒說」、「隱痛說」則不符合《論語》的語詞用法，其一是《論語》未曾使用「隱」字表達「矯正」、「除去」、「痛心」的含義，其二是《論語》在表達「矯正」、「除去」、「痛心」的概念時會用其它的詞語。對於「矯正」的概念，《論語》會用「改」字，如「過則勿憚改」（〈學而〉第8章，頁12）、「過而不改，是謂過矣」（〈衛靈公〉第29章，頁478）；「徙」字，如「聞義不能徙」（〈述而〉第3章，頁189）；「更」字，「君子之過也，如日月之食焉。過也，人皆見之。更也，人皆仰之。」（〈子張〉第21章，頁575）。至於「除去」的概念，《論語》會用「去」字，如「貧與賤，是人之所惡也，不以其道，得之不去也。君子去仁，惡乎成名？」（〈里仁〉第5章，頁98）、「『必不得已而去（放棄）焉，於斯三者何先？』曰：『去兵。』」（〈顏淵〉第7章，頁352）、「善人為邦百年，亦可以勝殘去殺（放棄使用或廢除死刑）矣」（〈子路〉第11章，頁384）；「絕」和「毋」字，如「子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我」（〈子罕〉第4章，頁252）。對於「痛心」的概念，《論語》會用慨歎的語氣表達，如「伯牛有疾。子問之，自牖執其手，曰：『亡之，命矣夫！斯人也，而有斯疾也！斯人也，而有斯疾也！』」（〈雍也〉第8章，頁165）「顏淵死，子曰：『噫！天喪予！天喪予！』」（〈先進〉第8章，頁320）；或以「慟」字表達，「顏淵死，子哭之慟。從者曰：『子慟矣。』曰：『有慟乎？非夫人之為慟而誰為？』」（〈先進〉第9章，頁320）。面對缺憾或困境所產生的思慮，《論語》以

⁸¹ 子曰：「二三子以筆者為隱乎？吾無隱乎爾！吾無行而不與二三子者，是丘也。」（〈述而〉第23章，頁209）；子曰：「篤信好學，守死善道。危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱。邦有道，貧且賤焉，恥也。邦無道，富且貴焉，恥也。」（〈泰伯〉第13章，頁238）；孔子曰：「侍於君子有三愆。言未及之而言，謂之躁。言及之而不言，謂之隱。未見顏色而言，謂之瞽。」（〈季氏〉第6章，頁499）；孔子曰：「見善如不及，見不善如探湯。吾見其人矣，吾聞其語矣。隱居以求其志，行義以達其道。吾聞其語矣，未見其人也。」（〈季氏〉第11章，504）；子路從而後，遇丈人，以杖荷蓀。子路問曰：「子見夫子乎？」丈人曰：「四體不勤，五穀不分，孰為夫子！」植其杖而芸。子路拱而立。止子路宿，殺雞為黍而食之，見其二子焉。明日，子路行，以告。子曰：「隱者也。」使子路反見之。至，則行矣。子路曰：「不仕無義。長幼之節不可廢也。君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身而亂大倫。君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。」（〈微子〉第7章，頁547）；逸民：伯夷、叔齊、虞仲、夷逸、朱張、柳下惠、少連。子曰：「不降其志，不辱其身，伯夷、叔齊與？」謂：「柳下惠、少連，降志辱身矣。言中倫，行中慮，其斯而已矣。」謂：「虞仲、夷逸，隱居放言，身中清，廢中權。」「我則異於是，無可無不可。」（〈微子〉第8章，頁549）

「憂」字表達，如「父母唯其疾之憂（擔心、煩惱）」（〈為政〉第 6 章，頁 34）、「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」（〈述而〉第 3 章，頁 189）、「君子憂道不憂貧」（〈衛靈公〉第 31 章，頁 480）。



「隱藏說」除了符合《論語》文本內使用「隱」字所指涉的語義範圍，和不違背《論語》表達「矯正」、「除去」、「痛心」概念所使用的表述方式這雙重條件，亦有文本外的證據。《禮記·檀弓》稱：「事親有隱而無犯……事君有犯而無隱。」⁸²此處的「隱」是表達隱藏之意，而非王弘治和廖名春所認為的糾正之意，否則「事君有犯而無隱」就會被解讀為「事君只須犯顏而無須糾正」，這顯然是違背儒學思想的解讀。《孟子·盡心上》舜「竊負而逃」⁸³的敘事更是表達儒學主張隱藏乃至庇護犯罪親屬的經典案例。從這些傳世文獻中，我們可以明顯地看見儒學在戰國時期便已經認可「隱藏父母過錯」的思想，絕非如王弘治所說「親親互隱」從戰國到漢代初期經歷了從「互相矯正」到「互相隱匿」的語意演變過程。無可置疑，「隱藏說」確實會面臨是否違背誠實和公義原則等在道德規範層面上的挑戰，但這並非否定《論語》及孔子主張的「隱」表達「隱藏」含義的文本證據。學者們反駁「隱藏說」最根本的原因在於「隱藏說」會面對他們列出的種種規範性難題，為了避免這些難題，才否定傳統公認的「隱藏說」，並提出「隱矯說」、「隱沒說」、「隱痛說」。這些創新的解讀雖然能減少或迴避許多道德難題，但這只能說這是當代學者個人的主張（在不違背現代「法治」、「平等」的價值觀與儒學思想雙方立場之下進行的設想），卻已經偏離《論語》文本在特定語境中孔子主張「父子相隱」的思想含意了。上述學者對於「隱藏說」所提出的道德規範與思想體系的題難，筆者認為屬於「規範性難題」與「根源性難題」，因此會在相關章節再做回應。

⁸² 漢·鄭玄注；王鏊點校：《禮記注》，（北京：中華書局，2021年），頁 62。

⁸³ 桃應問曰：「舜為天子，皋陶為士，瞽瞍殺人，則如何之？」孟子曰：「執之而已矣。」「然則舜不禁與？」曰：「夫舜惡得而禁之？夫有所受之也。」「然則舜如何之？」曰：「舜視棄天下，猶棄敝屣也。竊負而逃，遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下。」

焦循著：《孟子正義》，（石家莊，河北人民出版社，1988年），頁 548-549。

第三章 規範性難題： 親親互隱的道德價值與規範



前一章提到，學者因為把親親互隱之「隱」解釋為「隱藏」會受到道德非議，從而紛紛提出有別於傳統的新解讀。我們雖然已經透過《論語》的語詞用法確認「隱」字表達的是「隱藏」之意，卻仍未回應學者對於親親互隱主張在道德規範層面提出的問題。因此，繼第二章處理學者對於語詞所指涉的行動意涵理解不一所構成的事實性難題之後，我們便要在第三章探討學者對於這些行動作出不同道德評價所構成的規範性難題。如上所述，「其父攘羊」的犯罪意涵（道德上的不正當性）是親親互隱命題的必要前提，所以筆者認為其在道德價值上的負面性已無須再議。至於「子證之」，雖然學者對此的道德評價並不一致，但在析論學者對於「親親互隱」支持與否定的道德理由時，難免會牽涉他們對「子證之」的道德評價。學者對於「證」與「隱」的道德立場幾乎是一體兩面的價值判斷，很難分別而論。但相較於「子證之」，「親親互隱」更是學者們爭論的焦點。因此，筆者決定根據學者對於「親親互隱」道德立場的差異進行分類，以此作為「第三章 規範性難題」的主要綱領來展開討論。

第一節、親親互隱批判者

親親互隱的爭議是由反對親親互隱的學者所引發的。這些學者認為孔子提出親親互隱的主張違背了某些道德原則。下面會先分析當代學者反對親親互隱的道德理由，包含他們認為親親互隱違背了哪些道德規範以及親親互隱會帶來什麼負面影響，並提出筆者對這些批判觀點的回應。

1. 劉清平：違背個體的誠實正直與社會的公平仁愛

劉清平是近二十年來對親親互隱和孔孟儒學提出批判的主要代表。他指出親親互隱的主張在違背了誠實正直、遵紀守法、泛愛眾、效忠於君主的倫理規範。

孔子曾針對葉公說的「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之」提出異議，指出：「吾黨之直者異於是；父為子隱，子為父隱，直在其中矣。」（《論語·子路》）本來，孔子很為重視「誠實正直」的普遍規範，甚至批評微生高在他人借醋的時候有意隱瞞真相的做法為「不直」（參見《論語·公冶長》）；因此，要求人們在一切事情上（包括在攘羊這件比借醋嚴重得多的事情上）都能夠做到「證之」而「直躬」，應該說是順理成章。然而，為了強調血親情理精神不僅具有本根的意義，而且具有至上的地位，他卻明確主張「誠實正直」的普遍準則並不適用於父子之間的血親關係，從而將「父子相隱」的血親規範置於「誠實正直」的普遍準則之上。⁸⁴

首先，劉清平認為親親互隱違背了孔子原本也重視的道德規範。劉清平先是根據孔子批評微生高在別人向他借醋時隱瞞真相的做法為「不直」，把「直」解釋為「誠實正直」，並由此指出孔子原本也很重視「誠實正直」的普遍規範。劉清平認為孔子既然重視「誠實正直」，就理應要求人們在一切事情上都能做到「證之」。然而面對其父攘羊的情境，孔子不認可「子證之」的舉動，反而主張「子為父隱」。劉清平由此指出，在孔子思想中「誠實正直」並不適用於父子之間的血緣關係，這即是把「血親」規範置於「誠實正直」的普遍規範之上。

除了失去誠實正直的個體性品德，劉清平認為親親互隱也使人無法遵守社會性規範。他指出：

在父親做了諸如「攘羊」之類的事情的情況下，倘若人們出於「父慈子孝」的血親情理原則而依然堅持「父為子隱，子為父隱」，儘管的確可以大大加強父子之間的團體性和諧融洽，但這種做法顯然既無助於確立他們「求諸己」的個體性存在，也無助於實現他們「汎愛眾」的社會性存在。相反，在這種情況下，父子兩人不僅都會失去誠實正直的個體性品格，而且也會失去遵紀守法的社會性公德。

⁸⁴ 劉清平：〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，原載北京大學哲學系《哲學門》（2000年）第1卷第1冊，收錄於郭齊勇主編：《儒家倫理爭鳴集》，（武漢：湖北教育出版社，2004年），頁858-859。



……在「其父攘羊」的情況下堅持「父為子隱，子為父隱」，雖然可以鞏固「父慈子孝」的血親團體性，卻無法由此通過「由己推人」的途徑，進一步實現「天下歸仁」的社會性目標。相反，這些做法要麼會阻礙人們達到「天下有道」的理想境界，要麼會損害那位羊被攘去的無辜民眾的正當權益、使他無法成為「仁者愛人」的對象，結果只能是使普遍社會性的「汎愛眾」化為空談。⁸⁶

劉清平認為在其父攘羊的情境下，親親互隱雖然可以遵循了「父慈子孝」的規範，可以加強血親團體關係的融洽，卻因為損害了羊被偷竊的無辜民眾的正當權益，而違背「仁者愛人」與「遵紀守法」的社會性規範。

劉清平認為親親互隱所體現的血親規範不僅凌駕於個體性和社會性的普遍規範之上，甚至也解消了同屬團體性的宗法規範。

雖然孔子在「齊景公問政」的時候曾經把「君君、臣臣」置於「父父、子子」之前，似乎認為君臣宗法關係在政治領域內可以高於父子血親關係，但從整體上看，他始終是堅持血親情理的至上地位的，並因此流露出為了維護血親團體性而不惜否定宗法團體性的傾向。實際上，他主張的「父為子隱，子為父隱，直在其中矣」，就其文本關聯而言，便是直接針對葉公主張的「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之」所發的。結果，在這種情況下，他的主張就等於是認為：為了維護父子之間的血親性孝慈關係，人們不僅可以消解自己的個體性和社會性的存在，而且可以消解君臣之間或是君民之間的宗法性惠忠關係，以致在「子為父隱」中放棄「臣對君忠」。⁸⁷

⁸⁵ 劉清平：〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，頁 866。

⁸⁶ 劉清平：〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，頁 868-869。

⁸⁷ 劉清平：〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，頁 878。

劉清平認為孔子提出「父子相隱」，是針對葉公「子證之」而發。「父子相隱」維護的是父子之間的血親關係，其體現的是父慈子孝的倫理價值，「子證之」維護的則是君臣或君民之間的宗法關係，其體現的是君惠臣忠的倫理價值。雖然劉清平並未說明「證」如何維護君民之間的惠忠關係，但筆者推論他背後的理由是因為「證」是按照統治者設立的法度來處理罪行，不僅是協助統治者在社會上執行他所建立的秩序，同時也讓統治者可以了解社會治安的實際情況，因而體現了臣民對統治者的順從與坦誠。因此，劉清平認為孔子不認同「子證之」而主張「子為父隱」，即意味著為了持守父慈子孝的血親規範，可以或應當放棄對君忠誠的宗法規範。

回應劉清平的論點，有關「直」的解釋，劉清平以〈公冶長〉24章孔子批評微生高在他人借醋的時候有意隱瞞真相的做法為「不直」，反推「直」即是不隱瞞真相或表明真相，由此而言「直」是「誠實正直」的普遍規範。劉清平認為「本來，孔子很為重視『誠實正直』的普遍規範，甚至批評微生高在他人借醋的時候有意隱瞞真相的做法為『不直』（參見《論語·公冶長》）」至此都是合乎文本的解釋。然而劉清平接著說「因此，要求人們在一切事情上（包括在攘羊這件比借醋嚴重得多的事情上）都能夠做到『證之』而『直躬』，應該說是順理成章。然而，為了強調血親情理精神不僅具有本根的意義，而且具有至上的地位，他（指孔子）卻明確主張『誠實正直』的普遍準則並不適用於父子之間的血親關係，從而將『父子相隱』的血親規範置於『誠實正直』的普遍準則之上」的論述是有問題的。

首先，孔子並未聲稱「直：誠實正直」的原則不適用於其父攘羊的情境，孔子既言「父為子隱，子為父隱，直在其中矣」，即表示孔子提出「親親互隱」並未捨棄「直」，而是蘊含了「直」的原則。「親親互隱」在幾個層面上符合「直」的原則：其一，親親互隱並非扭曲事實，顛倒黑白，不是否認父親偷了羊，也不是認為父親偷羊是正確的。「否認錯誤」或者「顛倒是非」可視為「文過飾非」的舉動。子夏曰：「小人之過也必文」（〈子張〉第8章，頁563）可見文過飾非在《論語》中屬於小人之舉，是受到貶抑的。因此，孔子所主張的「隱」就不會是「文過飾非」的概念。其二，「親親互隱」也不是徇私，不是基於偷竊者是自己的親人，所以選擇偏袒親

情，進而縱容和忽視親屬偷竊的罪行。這種不正當的偏袒私人關係在《論語》中稱為「黨」和「比」。如：「君子矜而不爭，群而不黨」（〈衛靈公〉第21章，頁471）和「君子周而不比，小人比而不周」（〈為政〉第14章，頁42）。顯然，孔子對於「群：維持群體的和睦」與「黨：袒護私情放棄公義」，「周：兼顧各方面的周到健全心態」和「比：互相勾結的偏私心態」是有所區辨的。孔子既然認為「黨」和「比」並非君子所為，就不會做出徇私的主張。其三，孔子不僅反對偏私，也明確表示應當「觀過」。子曰：「人之過也，各於其黨。觀過，斯知仁矣。」（〈里仁〉第7章，頁101）意謂人之過錯在於有所偏私（「黨」），願意正視過錯（「觀過」），才能體認人與人相處之正道（「仁」），亦即是己立立人、己達達人的道德精神。反過來說，不願意正視彼此過錯的即是徇私不仁，亦即是「黨」。簡言之，親親互隱之所以不違背而是蘊含「直」的原則在於，「為親隱罪」並沒有扭曲事實否認父親偷竊，也不是忽視和縱容親人偷竊，而是指在處理父親偷竊罪行時，選擇不公開宣揚父親罪行，不訴諸司法單位。

其二，劉清平以孔子本來重視誠實正直的規範為前提，而推論孔子「要求人們在一切事情上（包括在攘羊這件比借醋嚴重得多的事情上）都能夠做到『證之』而『直躬』，應該說是順理成章」，是把作為前提的「誠實正直」規範直接代換為「證之」的行動，預設了在「其父攘羊」的情境中符合誠實正直規範的行動就只有「證」，進而排除了其他行動符合誠實正直規範的可能性。根據第二章的分析「證」是向司法單位告發父親偷羊的罪行。我們可以說「證之：向司法單位舉報罪行」是符合誠實正直的可能行動，卻不能斷言凡向司法單位告發罪行的都是誠實正直的，更不能獨斷地說「證之：向司法單位舉報罪行」是唯一符合誠實正直規範的行動。因為行動並不能直接等同於道德價值或規範，一個行動是否符合道德，除了瞭解這行為的實際意涵和表現形式（如第二章所做的），還得考慮其他因素如具體的情境需要、行為動機和其影響層面。因此，劉清平排除了其他行動的可能性，認為向司法單位舉報父親罪行是唯一符合誠實正直規範的做法是過於簡化的道德判斷，錯誤地把「證」與「誠實正直」畫上等號。其實《論語》對於行動與道德價值的連結就有審慎的判斷，如子貢曾言

「惡訐以為直者」（〈陽貨〉第 24 章，頁 536），指出把揭發別人的隱私或攻擊別人的短處當做誠實正直的美德之謬誤。



其三，「直」雖然是《論語》所認可的一項道德價值，《論語》卻也表明單憑此一價值無法成就健全的道德行動，一味追求「直」而忽視其他價值將形成道德流弊。孔子指出「直而無禮則絞」（〈泰伯〉第 2 章，頁 226），「好直不好學，其蔽也絞」（〈陽貨〉第 8 章，頁 520），表明缺乏「禮：重視他人生命價值的體現」和「學：自己對於進步改善的追求」的「直」將導致「絞」⁸⁸。此處的「絞」是由於「直而無禮」和「好直不好學」所產生。這意味著在「無禮：缺乏對他人的尊重」和「不好學：不求自我改進」的狀態下，純粹地追求「直：追求揭露事實或體現自己的誠實」會淪為一種得理不饒人的態度，自居正義一方而咄咄逼人（盛氣凌人使人難堪），缺乏同理心（不同理別人的難處）。因為這樣的人不尊重他人的生命價值，也缺乏自我反省，其所表明的事實或道理不是為了建立他人，相反的是用來貶低、壓迫甚至摧毀他人，和標榜自己的正確。「直而無禮則絞」和「好直不好學，其蔽也絞」揭示道德行動（以下簡稱德行）的實踐，不是以單一價值或品德構成（目的或實現條件）的，必須包含多面的考量以及能調合多項價值和修正行動措施的總方向或基本原則。在《論語》中，德行不可或缺的總方向或基本原則即是「禮：重視他人生命價值的體現」和「學：對於自我完善的追求」。因此，孔子教導任何德行都必須以「學」和「禮」作為道德主體行動的基本規範，捨棄二者，將使德行產生弊端。正是因為如此，孔子不以「直」作為行動的總原則和首要考量。在面對「其父攘羊」的情境時，孔子首先關注的不是「直」，這從他表達主張的句式可以看出來。按照《論語》「y 在其中矣」的用法，y 都不是首要追求的目標或直接功效，而是伴隨主要行動的附帶

⁸⁸ 有關「絞」的含義，《說文解字》曰：「縊也。」段注：「兩繩相交緊謂之絞。」「絞」本義為「將兩股或兩種以上的事物扭轉糾結在一起」，猶同「扭」、「擰」，例如：《禮記》：「絞帶」、「絞紵」。又引申為「用繩索將人犯吊死或勒死的刑罰」，例如：《左傳·哀公二年》：「若其有罪，絞縊以戮」；《戰國策》：「絞而殺之」。又引申為「急切、偏激」，例如：《論語·泰伯》「直而無禮則絞」，《左傳·昭公元年》：「叔孫絞而婉」注：「切也。」又引申為痛感，例如：《黃帝內經》：「少腹絞痛」。

產品。因此孔子說「父為子隱，子為父隱，直在其中矣」，一方面表明孔子首要考量的不是「直」，另一方面孔子也不排斥「直」而是將「直」納入相隱的行動當中。

其四，「親親互隱」也不是劉清平所說的：孔子原本認同誠實正直的個體性品格和仁愛公義的社會性公德，但當這兩項品德與親情發生衝突時，孔子為了維護親情，就選擇犧牲誠實正直與仁愛公義來維護親人之間的融洽關係。因為孔子主張「事父母，幾諫」（〈里仁〉第 18 章，頁 113），這裡的「諫」是指孩子針對父母犯錯所進行的規勸。這表示孔子認為父母犯錯或有非道的意圖時，孩子不應依從，而是要勸他們改正。由此可知，孔子教導人們當依據是非公義原則來體現對父母的孝敬，而非為了孝順父母而違背是非公義的規範。另外，《論語》亦言「雖有周親，不如仁人」（〈堯曰〉第 1 章，頁 583）說明在《論語》思想中，「仁者」的價值高於「親人」。

綜合而言，孔子提出「親親互隱」並非為了維護親人之間的融洽情感，而捨棄其他與親情衝突的道德規範。「隱」並非是否認或縱容父親偷竊的事實，而是選擇不向司法單位告發父親偷竊之罪，這不妨礙兒子私下勸誡父親和向鄰人賠罪。因此，「隱」不僅持守了「證」所追求的「誠實正直」規範，卻也同時避免了「證：向司法單位告發父親罪行」所會帶來的傷害，包括父親遭受古代酷法的懲處，別人對父親留下竊賊這種難以磨滅的負面印象，以及父親面對孩子控告自己而產生恐懼、不信任和敵意以至於更容易傾向自我防衛而非坦誠面對自己的犯罪。按照《論語》的其他原則，「觀過，斯知仁矣」（〈里仁〉第 7 章，頁 101）、「事父，母幾諫」（〈里仁〉第 18 章，頁 113）、「富與貴，是人之所欲也，不以其道，得之不處也。貧與賤，是人之所惡也，不以其道，得之不去也」（〈里仁〉第 5 章，頁 98）、「老者安之，朋友信之，少者懷之」（〈公冶長〉第 25 章，頁 150）、「修己以安人」（〈憲問〉第 45 章，頁 448）的原則，孩子除了「隱」，還應該正視父親偷羊造成的問題，一方面要對父親犯罪進行規勸，幫助父親建立道德意識與行動，另一方面把偷來的羊歸還鄰人，補償對鄰人造成的損失，重建社區中鄰人之間的信任關係。

2. 黃裕生：犧牲絕對原則，使家庭和社會失去是非公義



黃裕生是繼劉清平之後具有代表性的親親互隱批判者。在他看來，孔子主張親親互隱是因為這符合「直」的價值規範，他採取馮友蘭的解釋，把「直」解釋為「根據自己的真情實感做事說話」。換句話說，兒子真實的愛親之情就是親親互隱的倫理根據。黃裕生指出以父子之間的情感作為兒子隱藏父親攘羊之罪的道德根據會產生幾個問題：其一，孔子主張親親互隱就等同於默許偷盜。其二，親親互隱不僅違背「禁止偷盜」這個「普遍而絕對的法則」，同時也違背了人作為具有自由意識的存在者所產生的權利與責任法則。黃裕生基於本相倫理學的觀點，提出「每個人都是獨立自由的，因此，他必須擔當起自己行動的一切後果；也只是因每個人都是獨立自由的，我們才能對他的行為追究罪責。」⁸⁹所以黃裕生認為不追究父親攘羊的罪責即意味著，不把父親當人看，或者為父親製造特權。其三，親親互隱是基於尊重和順從盜賊之子的父子情，卻忽視了受害者也有同樣的情感，受害者可能因為損失財物而難以維持家庭的生計。其四，各種人際關係之間都可能具有真實情感，以由衷的情感作為隱藏罪惡的道德理由而沒有明確的限制，將導致所有犯罪的行為與對象都有隱而不報的道德理由。其五，黃裕生指出親親互隱並不能（像親親互隱辯護者說的）維護正常的家庭倫理，反而會促成「沆瀣一氣互隱其惡」、「把不正常當正常，把邪惡當仁愛，把傷天害理當正直」⁹⁰導致價值錯亂、違反道德倫常的家庭關係。其六，黃裕生指出親親互隱並不能藉著維護家庭關係而達到維護社會的穩定。因為親親互隱犧牲了維護絕對尊嚴、絕對權益與絕對罪責的普遍原則，在喪失普遍而絕對的公義原則、官官相護的情況下，權勢集團將不受絕對原則所規範，而可以無限蠶食與損害社會成員的利益，使社會陷入利益角逐、瀕臨失衡的危機。

筆者認為黃裕生對親親互隱的解讀與批評可分為三層面來討論。首先，孔子並非是以「情感上的真實」作為親親互隱的道德理由，因為在孔子的思想中從未以情感的

⁸⁹ 黃裕生：〈普遍倫理學的出發點：自由個體還是關係角色？〉，原載《中國哲學史》（2003年）第3期，收錄於郭齊勇主編：《儒家倫理爭鳴集》（武漢：湖北教育出版社，2004年），頁951。

⁹⁰ 黃裕生：〈普遍倫理學的出發點：自由個體還是關係角色？〉，頁961。

真實性作為行動的正當性依據。根據《論語》的記載，孔子從未主張人們要改變道德規範與行動去順從真實的情感，相反的孔子的教導反映出人們應當依據道德仁義的原則去培養真實的情感與行動。如「富與貴，是人之所欲也，不以其道，得之不處也。貧與賤，是人之所惡也，不以其道，得之不去也。君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁。造次必於是，顛沛必於是。」（〈里仁〉第5章，頁98）孔子並未否定人們通常都是喜好富貴而厭惡貧賤，這在一般人的情感上是自然而真實的。然而孔子仍明確地主張君子應當根據「道」作為是否保留某種經濟地位的行動原則，而非根據自己自然而真實的喜好富貴厭惡貧賤的情感作為行動依據。由此可知孔子主張父子相隱的原因也不會是根據兒子對父親真實、自然的情感去合理化父親偷竊之罪行。因此，親親互隱並非是默許偷盜，故沒有違背「禁止偷盜」和基於自由意識所產的普遍權利與責任法則。

其二，有關於「直」的解釋，黃裕生採取馮友蘭的觀點，把親親互隱所蘊含的「直」解釋為「根據自己的真情實感做事說話」是有待商榷的。《論語》中的「直」確實有表達「真實」的含義，但是比起情感上的真實，孔子所謂的「直」更強調道德價值上的真實。黃勇對孔子「直」的思想內涵曾做過精闢的分析，要言之「在孔子看來，『直』不僅是去說或做一個人真正感受到的事，而是去說或做真正正確的事情。更重要的是，孔子的『直』概念的核心是具有正直美德的人不僅要使自己正直，而且要使品行不端正的人變得正直。」⁹¹基於此，筆者認為孔子主張「子為父隱」之「直」並非純粹指「根據自己的真情實感做事說話」抑或「兒子對父親的一種真實、自然的感情」。孔子反對「子證父」的主要原因也不是黃裕生所說的：因為「證父」是「不自然」、「不是出自他的真情實感」。不同於黃裕生的觀點，筆者認為孔子主張親親互隱的主要原因不在於「直：兒子對父親的真實情感」，雖然「父為子隱，子為父

⁹¹ 黃勇：〈正曲為直：《論語》「親親相隱章」新解〉，《南國學術》第3期（2016年7月），頁369。

對「直」更詳細的辨析可參看 Yong Huang, "Why You Ought Not to Turn the Other Cheek: Confucius on How to Deal With Wrongdoers", *National Central University Journal of Humanities* Vol. 55, July 2013, pp. 1-40. 黃勇著；王央央、陳喬見譯：〈為什麼不該轉過你的左臉：孔子論如何對待作惡者〉，《杭州師範大學學報》第4期（2013年7月），頁1-12。

隱，直在其中矣」表達了親親互隱蘊含「直」的原則，卻不是以「直」作為首要關注的價值規範。一方面，按照《論語》「y 在其中矣」的用法，y 都不是首要追求的目標或直接功效，而是伴隨主要行動的附帶產品。因此孔子說「父為子隱，子為父隱，直在其中矣」，表明孔子首要考量的不是「直」。另一方面，「直在其中矣」表示孔子也不排斥「直」而是將「直」納入相隱的行動當中。筆者認為「子為父隱」之「直」主要是指沒有做出道德上錯誤的行動，既沒有顛倒是非、沒有否認或縱容父親偷竊；在正視和反對父親偷竊的問題時，也沒有只顧追求事實或表現誠實而急於向司法單位告發父親罪行，卻未考量當時刑法帶來的後果，以及處理父親罪行是否有比刑法更好的解決方案。（「也沒有衝動地把父親偷羊的罪公之於眾，而是做出了能兼顧鄰人權益與父親道德的抉擇」這個可能更符合其他道德價值，亦即是「直在其中矣」所追求的首要價值。）

其三，親親互隱並非為了維護親情而犧牲其他道德規範。根據上述分析，親親互隱之「直」並非強調情感的真實性，而是關注道德價值上的正確性，孔子的思想中也從未以真實情感作為行動的道德根據。因此，孔子並非如黃裕生所說「只要從這種親情出發，父子間的一切行為都是合情合理的，都是自然而正直的」，亦即是孔子主張親親互隱並非是以親情作為至高無上（不受其他價值約束）的行動原則，而犧牲其他道德規範。親情在孔子思想固然重要，卻非絕對合理而不受限制的至高價值。上面回應劉清平論點時，已經舉出「事父母，幾諫」和「雖有周親，不如仁人」為證，說明在《論語》中，兒女對父母的行動原則是是非公義為根據，仁者比親人的價值更高。另外，「富與貴，是人之所欲也，不以其道，得之不處也。貧與賤，是人之所惡也，不以其道，得之不去也。君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁。造次必於是，顛沛必於是。」（〈里仁〉第 5 章，頁 98）也說明孔子講求獲得財富地位的方式必須是正義的。基於此，我們可以確認孔子主張親親互隱並非是黃裕生所解讀的「默許父親偷盜」的意思。筆者認為「隱」是指向特定的對象隱藏父親的罪行，亦即是不向司法單位告發父親罪行。這樣的「隱」並不妨礙兒子私下賠償鄰人的損失，以及規勸父親悔改。孔子主張的親親互隱既然沒有違背「禁止偷盜」和社會公義的道德規

範，所以也沒有黃裕生所指出的那些為了維護親情而犧牲普遍絕對的公義原則所產生的種種負面性。



第二節、親親互隱支持者

支持親親互隱的觀點主要是為了回應批判者的觀點而產生的。這些為親親互隱辯護的學者雖然都認同儒學的思想立場並未孔子親親互隱的主張做出辯護，然而他們辯護的角度反映出他們對「親親互隱」也有不同的語意解讀和道德判斷。筆者據此把他們的觀點歸納為三類，分別為：隱藏說支持者、隱藏說反對者、隱藏說補充者。

一、隱藏說支持者

隱藏說支持者指的是，對於孔子所提出的「親親互隱」在語意上採取「隱藏說：隱藏親人罪行」的解讀，並在道德判斷上完全認同「隱藏說」有充分的道德理由，或者至少沒有違背道德，沒有道德上的不妥或缺失。持這類觀點的學者是以郭齊勇和其學生以及范忠信為代表。

1. 郭齊勇：維護親情作為道德根源與社會安定的基礎

郭齊勇和他的學生在親親互隱的支持者當中，採取儒家傳統解讀的觀點。他在文本解讀上認為孔子主張的親親互隱就是表達「隱藏親人罪行」的意思，為此他們還跟採取其他解讀的學者進行論辯。⁹²並且，在道德判斷上，郭齊勇和其學生也認為「隱藏說：隱藏親人罪行」是符合道德的。

他們認為「隱藏說」的正當性包含：其一，親親互隱是孔子時代的倫理常態。郭齊勇認為道德德目如「仁義、誠實、正直、正義」的一些內涵雖然有超越時空的永恆價值，卻也有一些具體內涵是隨著時代而變化的。他舉出諸子典籍《莊子·盜蹠》、

⁹² 張志強，郭齊勇：〈也談「親親相隱」與「而任」——與梁濤先生商榷〉，《哲學研究》（2013年4月）第4期，頁36-42。郭齊勇，肖時鈞：〈「門內」的儒家倫理——兼與廖名春先生商榷《論語》「父子互隱」章之理解〉，《華南師範大學學報》（2014年2月）第1期，頁131-136。

《韓非子·五蠹》、《呂氏春秋·當務》、《淮南子·泛論訓》皆對直躬證父做出負面的評價，說明親親互隱所體現的「親愛親人」價值觀正是先秦時代「仁義、正直、誠實」的具體內涵之一。⁹³其二，親親互隱所維護的親情是普遍道德倫理的根源和基礎。從正面而言，孔子主張以親親互隱來維護親情是合理的，因為正如道德情感是道德理性與實踐的動力，特殊關係中的親情是儒家「仁義禮智信」等普遍道德倫理的發源地。從反面而言，「抽掉了特殊親情，就沒有所謂普遍的儒家倫理準則」⁹⁴。父子之間相互告發，不僅有違父慈子孝的親情倫理，更是在作為四端之「仁」亦即是普遍的道德情感上有了問題。換句話說，親人之間相互告發違背了人之為人的本性，是扭曲和病態的人格。因此孔子認為親人互相告發是違背正直與正義的，親親互隱才是符合人性正直的行動。⁹⁵其三，親親互隱所維護的家庭關係是社會安定的基本紐帶。郭齊勇以史為鑒，舉出文化大革命時期，父子夫婦相互檢舉告發導致社會陷入人人相食與自危的大危機。他指出東西方有些國家的現行法律中，有親屬回避的規定，正是為了防止親人之間相互揭發變成普遍現象，以免損傷家庭與社群倫理。⁹⁶

針對郭齊勇及其學生的觀點，筆者的回應是其一，郭齊勇宣稱「親親互隱是孔子時代的倫理常態」是有待商榷的。因為，葉公所謂「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之」即代表了葉公之鄉黨普遍認可的觀點是支持「子證之」，而非孔子主張的親親互隱。再者，郭齊勇舉出諸子對「直躬證父」做出負面評價，其中特別強調韓非對於直躬的批判比儒家走得更遠：

類似以上第一條資料的內容【筆者補充說明，指親親互隱章】，見於《莊子·盜蹠》《韓非子·五蠹》《呂氏春秋·當務》《淮南子·泛論》，評論與孔子相近，唯韓非法家者流的記載，以（直於君而）「曲於父」的罪名處死了告發父親的

⁹³ 郭齊勇：〈也談「子為父隱」與孟子論舜——兼與劉清平先生商榷〉，原載《哲學研究》（2002年）第10期，收錄於郭齊勇主編：《儒家倫理爭鳴集》（武漢：湖北教育出版社，2004年），頁13、15。

⁹⁴ 郭齊勇：〈也談「子為父隱」與孟子論舜——兼與劉清平先生商榷〉，頁14-15。

⁹⁵ 郭齊勇：〈也談「子為父隱」與孟子論舜——兼與劉清平先生商榷〉，頁14-15。

⁹⁶ 郭齊勇：〈也談「子為父隱」與孟子論舜——兼與劉清平先生商榷〉，頁14。

兒子，這當然比儒、道、雜家走得更遠。⁹⁷



事實上這是郭齊勇誤解了韓非子的意思。在《韓非子》文本中，直躬證父的下場是被令尹誅殺，而殺他的原因是「直於君而曲於父」，「夫君之直臣，父子暴子也」。這樣的描述與結局讓不少學者（如郭齊勇和陳壁生）不慎以為韓非子反對直躬證父的行為。⁹⁸郭齊勇以為韓非子殺掉直躬的原因在於其「直於君而曲於父」，所以斷定韓非子是反對直躬證父的。然而，事實正好相反，韓非子是支持直躬證父的，他敘述直躬證父卻被殺害是作為君王的反面教材。首先，《韓非子·五蠹》中的直躬敘事是與孔子舉薦逃兵的故事作為對照組。前者都在於說明「夫君之直臣，父子暴子也」，相反的反後者在於說明「夫父之孝子，君之背臣也。」兩者合觀，就是為了刻畫出君臣與父子倫理互不相容。再來，兩則故事的結局是「令尹誅而楚姦不上聞，仲尼賞而魯民易降北」，官吏殺掉忠君告姦的人民，以至於楚國人民不敢再告姦，所以楚姦不上聞；而孔子舉薦為了事親逃離戰場的孝子，導致魯國人民輕易投降打敗戰。故事中的令尹和孔子都是代表儒學價值的角色，他們分別使利國之舉被懲處，不利於國的舉動反倒被獎賞。這樣的結局安排是為了說明儒學價值觀顛覆了國家的賞罰原則，導致不利於國家安定的後果。由此可見，韓非子安排令尹殺了證父的人，不是因為他反對直躬證父，而是為了表明儒學價值禁止了人民「直於君而曲於父」為了對國君獻上至高的忠誠而違反孝親倫理，韓非子所反對的是儒學價值顛覆了國家的賞罰原則從而導致不利於國家安定的後果。這是韓非子給國君的一個反面教材。由此反過來說，韓非子是支持直躬證父的。在父親犯罪的情境中，兒子舉發父親的罪行，卻不會受到懲處，才是韓非子理想的賞罰機制，符合韓非子自己的主張「匿罪之罰重，而告姦之賞厚也，此亦使天下必為己視聽之道也。」⁹⁹從與孔子同時代的葉公到戰國時期的韓非子都支持「直躬證父」，可見當時的倫理常態並非是郭齊勇所說的以「親親互隱」所維護的親情倫理為「仁義、誠實、正直」的具體內涵。其二，郭齊勇以「維護親情作為道德

⁹⁷ 郭齊勇：〈也談「子為父隱」與孟子論舜——兼與劉清平先生商榷〉，頁 13。

⁹⁸ 陳壁生：《經學、制度與生活——《論語》「父子相隱」章疏證》，（上海：華東師範大學出版社，2009 年），頁 108-111。

⁹⁹ 王先慎：《韓非子集解》，（北京：中華書局，2006 年），頁 101。

根源與社會安定的基礎」來為「親親互隱」辯護。筆者卻認為這樣的說法有忽視父親偷竊問題的疑慮，正落入批判者所謂「為了親情犧牲公義」的指控。筆者在下文將根據《論語》整體的思想說明「親親互隱」的道德理由不只在於「維護親情」而已。其三，不能以文革中親人互告所造成的社會傷害來推論「告發父親偷羊」等一般告發親屬罪行也會有同樣的負面影響。因為文革當中親人互告的原因與內容，主要是基於階級鬥爭的意識形態，並不是親親互隱章所討論的「父親偷羊」這類親人明顯犯了違背道德和法律的罪行的情境。文革中的親人互告之所以違背道德倫理在於其所告發的親人並非犯了違背道德和法律的罪行，其告狀欠缺道德和法律根據，所以更傾向誣告性質。這與親親互隱章當中兒子證父的行動乃是根據普世性而非關特定意識形態的道德和法律是不同的。¹⁰⁰

2. 范忠信：容隱制維護親情與國家秩序、避免株連無辜

不少學者在為親親互隱進行辯護時，會以法律中的親屬容隱規定作為論證，范忠信先生便是其中具有代表性的學者。他撰寫的三篇論文〈中西法律傳統中的「親親相隱」〉、〈容隱制的本質與利弊：中外共同選擇的意義〉、〈「親親尊尊」與親屬相犯：中西刑法的暗合〉，專論中西容隱制度的比較問題，收錄在郭齊勇教授主編的《儒家倫理爭鳴集》。以下將歸納范忠信對親屬容隱的道德觀點。

親屬容隱規定或稱親屬容隱制是指國家透過立法授予每一個人可以隱匿或袒護犯罪親屬而不受法律制裁的權利。范忠信指出，容隱制並非改變對親屬所犯罪行的負面評價，不表示對親屬所犯罪行的刑罰有所減免，也不違反法治平等因為人人皆有行使隱匿犯罪親屬的權利。容隱制僅僅表明對人們袒護犯罪親屬的行為予以正當性的肯定，亦即是把人們袒護犯罪親屬看成是正當的行為。歷史上有國家為了強化維護親屬的倫常，甚至把隱匿犯罪親屬的行為規定成義務。范忠信認為雖然親屬容隱制度看似「庇護犯罪、阻礙司法」，而傳統中國還把親親互隱設立為法定義務的原因在於，其

¹⁰⁰劉清平：〈再論孔孟儒學滋生腐敗的負面效應——兼答郭齊勇、楊澤波、丁為祥諸先生〉（原文作於2004年），<https://www.aisixiang.com/data/91405.html>，最後檢索日期為2024年6月27日。

一，親屬容隱制保護人們表現為「愛護親屬」的先天良知良能。從反面而言，禁止容隱是違背了人們愛親之情，會積累人民對國家的怨恨，可能培養出為了避免刑罰或者為了圖取獎勵而對親屬冷酷的人民。從正面而言，容許相隱是順應人情天性，不強人所難。人之常情是不願意告發或指證親屬犯罪的，其中的理由可能包含對親屬的愛護，與親屬有利害牽連關係，或是怕親屬圈中的譏評。因此，容隱制符合立法條件中的「期待之可能性」。其二，儒家認為國家的秩序來自於這種愛親天性的弘揚。故孔子有言「君子篤於親，則民興於仁」（《論語·泰伯》第2章），孟子亦說「親親而仁民，仁民而愛物」（《孟子·盡心上》），「人人親其親，長其長，而天下平」（《孟子·離婁上》）。順應和保護愛親的天性是為了保護國家秩序的根基。其三，容隱制賦予並肯定個人與家庭有一定的自主或自治權，同時表明國家在一定程度上尊重個人與親屬圈是否向國家「引渡」犯罪親屬的選擇，不將國家的意志和利益完全強加給個人或家庭。其四，容隱制可以防止被告家屬受到株連，有利於保護親屬免於冤假錯案。范忠信指出威逼親屬以逮捕罪犯、搜證控罪是官府辦案最簡便的模式。親屬容隱規定限制了官府對罪犯親屬濫用刑法的權力，從而可以避免無辜親屬受到株連。范忠信認為容隱制的壞處在於，使大義滅親的人在沒有法律刑罰壓力之下指證親人，更顯得不通人情、容易遭受親人的痛恨。此外，親屬容隱也可能損害人們的是非觀念和標準，以親情倫理取代事實和公道原則。但「親情是一個渾沌整體。愛其利就不能不接受其必然的副產品。若立嚴法懲其弊，必連帶傷及親情本身的存在和發展」¹⁰¹，范忠信認為相比於親疏容隱的重大利益，容隱的損失就顯得次要了。¹⁰²

筆者同意范忠信有關親屬容隱制能限制司法單位的權利，避免無辜親屬受到株連，以及在一定範圍內賦予個人和家庭自治的權利。然而，筆者卻不認同以維護親情作為親親互隱主要的道德根據。首先，范忠信認為維護親情是人類道德天性的外在表現。親親互隱的道德理由在於維護親情進而順應與維護人類的道德天性。這類觀點面

¹⁰¹ 范忠信：〈容隱制的本質與利弊：中外共同選擇的意義〉，原載北京《比較法研究》（1997年）第2期，收錄於郭齊勇主編：《儒家倫理爭鳴集》（武漢：湖北教育出版社，2004年），頁662。

¹⁰² 范忠信：〈容隱制的本質與利弊：中外共同選擇的意義〉，頁636-663。

范忠信：〈「親屬容隱」原則與當代中國刑事法制的人倫迴歸〉，《法學》（2015年）第1期，頁74-77。

臨的問題是，為了親情而忽視公義，就會違反道德天性中的羞惡之心和是非之心。因此以「維護親情以維護道德天性」來為親親互隱辯護，就會陷入親情與是非公義相互衝突的道德困境。其次，范忠信認為親親互隱可以維護親情作為國家秩序的根源。然而，這類觀點亦被親親互隱批判者所反駁。如黃裕生所言，親親互隱若是為了維護親情而犧牲維護絕對權益與絕對罪責的普遍原則，在喪失普遍而絕對的公義原則、官官相護的情況下，權勢集團將不受絕對原則所規範，而可以無限蠶食與損害社會成員的利益，使社會陷入利益角逐、瀕臨失衡的危機。¹⁰³可見，以親情為由而妥協於親屬犯罪，並不會帶來國家社會秩序的安定。

二、隱藏說反對者

與隱藏說支持者相反，隱藏說反對者在道德判斷上認為「隱藏說：隱藏親人罪行」是違背道德與儒學思想的，因此在文本語意上反對把「親親互隱」解讀成「隱藏說」，並提出其他解讀作為代替，以此化解「隱藏說」面臨的道德批判與困境。此類觀點包含王弘治與廖名春所提出的「隱矯說」和王興國所提出的「隱沒說」。

1. 隱矯說：改正過錯才是孔子的思想

親親互隱批判者（劉清平和黃裕生）對儒學發出批判主要是因為他們採取了親親互隱的傳統解釋，認為「隱藏說：隱藏親人罪行」就是孔子的意思，並認為「隱藏親人罪行」違背了其他道德規範。（劉清平把父子相隱視同於微生高隱瞞真相的行為。

¹⁰⁴黃裕生亦言：「隱而不報，難道不是默許，又是什麼呢？」¹⁰⁵）由此對儒學思想發出

¹⁰³ 黃裕生：〈普遍倫理學的出發點：自由個體還是關係角色？〉，頁 961。

¹⁰⁴ 「本來，孔子很為重視『誠實正直』的普遍規範，甚至批評微生高在他人借醋的時候有意隱瞞真相的做法為『不直』（參見《論語·公治長》）；因此，要求人們在一切事情上（包括在攘羊這件比借醋嚴重得多的事情上）都能夠做到「證之」而「直躬」，應該說是順理成章。然而，為了強調血親情理精神不僅具有本根的意義，而且具有至上的地位，他卻明確主張『誠實正直』的普遍準則並不適用於父子之間的血親關係，從而將『父子相隱』的血親規範置於『誠實正直』的普遍準則之上。」

劉清平：〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，原載北京大學哲學系《哲學門》2000年第1卷第1冊，收錄於郭齊勇主編：《儒家倫理爭鳴集》（武漢：湖北教育出版社，2004年），頁 858-859。

¹⁰⁵ 黃裕生：〈普遍倫理學的出發點：自由個體還是關係角色？〉，原載《中國哲學史》（2003年）第3期，收錄於郭齊勇主編：《儒家倫理爭鳴集》（武漢：湖北教育出版社，2004年），頁 958。

批判。廖名春與他們一樣，認為「隱藏說：隱藏親人罪行」是違背道德的，然而不同於親親互隱批判者，廖名春認為是站在維護儒學的立場上，批評「隱藏說」違背道德和儒學思想從而不是孔子的意思。



首先，廖名春認為如果「父為子隱，子為父隱」是父子相互隱匿錯誤的話，孔子還稱之為「直」，以為「直在其中矣」，那就是以不直為直，以不正為正，亦即是顛倒是非、混淆價值了。¹⁰⁶其二，除了〈子路〉18章，廖名春舉出《論語》其他篇章和《論語》以外的其他文獻證明孔子對過錯的態度是勇於改正，而不是隱藏掩飾。¹⁰⁷其三，廖名春也以先秦儒學家國同構的思想，說明治理國家與治理家庭的道理是一致的，並以歸謬法顯示「如果《論語》『父為子隱，子為父隱』講的是家庭裡父子相互隱匿錯誤，那推衍到國家政治層面，君臣之間也就可以相互包庇，相互隱惡了。」¹⁰⁸他認為只顧親情卻枉顧政治理性和社會公平在孔子思想中是不能成立的。¹⁰⁹其四，廖名春批評隱匿親人罪行是自陷於道德兩難的誤區，以為父親偷羊，兒子只有告官和隱瞞兩種選擇。廖名春分別指出「證」與「隱藏說」的弊端，並提出了替代方案，他認為：「告官是顧及了公義而不管親情，隱瞞則是只顧親情而罔顧公義。事實上還有比這兩種選擇更好的第三種選擇，就是兒子可以規勸父親，將偷來的羊給人家退回去，向人家賠禮道歉。」¹¹⁰其五，在批評「隱藏說」之餘，廖名春也指出那些認為孔子和儒學是血親至上的觀點是誤解了孔子的孝道思想，他舉出《論語》和《荀子》說明以孔子為代表的儒學並非主張無條件的從父，而是以守禮、道義為前提和標準。¹¹¹總結廖名春的相關論點，其反對「隱藏說」的根本原因在於他認為「隱藏說」違背了孔子思想的內在邏輯，包括對是非對錯的理性判斷、改正錯誤與社會公義的道德規範。正是因此，廖名春提出「隱矯說」取代「隱藏說」，認為「父為子隱，子為父隱」之「隱」只能解讀成「隱：矯正錯誤」，決不能訓為「隱匿」。

¹⁰⁶ 廖名春：〈《論語》「父子互隱」章新證〉，《湖南大學學報》（2013年3月）第27卷第2期，頁9。

¹⁰⁷ 廖名春：〈《論語》「父子互隱」章新證〉，頁9-10。

¹⁰⁸ 廖名春：〈《論語》「父子互隱」章新證〉，頁10。

¹⁰⁹ 廖名春：〈《論語》「父子互隱」章新證〉，頁10。

¹¹⁰ 廖名春：〈《論語》「父子互隱」章新證〉，頁10。

¹¹¹ 廖名春：〈《論語》「父子互隱」章新證〉，頁10-11。



回應廖名春對「隱藏說」的批判，廖名春認為孔子若稱「父子相互隱匿錯誤」為「直」，就是以不直為直，並且在家國同構的思想中違背講求公義的政治理性。那是因為廖名春已然預設「父子相互隱匿錯誤」是「不直」的。他把「隱匿錯誤」解讀為「包庇或縱容偷竊罪行」，從而認為「隱匿親人罪行」違背了「禁止盜竊」、「有罪當罰」的道德法則。然而，「父子相互隱匿錯誤」只是表示兒子不向司法單位告發父親偷竊的罪行，不表示兒子是支持或默許父親偷竊。按照孔子有言「事父母，幾諫」，兒子不向司法單位隱匿父親的罪行，理應是為了有效地勸諫父親來做預備。並且「有罪當罰」不必然是最好的處理罪行方式，按孔子對道德人格修養的重視，能幫助父親重建道德人格，比起嚴厲地懲罰父親，讓古代酷法在父親身上留下難以磨滅的傷痕（墨、劓、剕、宮、大辟）更具有道德意義。¹¹²簡言之，「隱匿親人罪行」並非支持父親偷竊，而是為了有效地規勸父親悔改、重建道德人格，所以「隱匿親人罪行」並不違背《論語》看重社會公義、政治理性、要求改過的道德思想。「隱匿親人罪行」既然不是「不直」的行為，亦因此，孔子稱「隱匿親人罪行」為「直」並非是以「不直為直」，沒有顛倒是非混淆價值。

2. 隱沒說：防患於未然才是孔子的智慧

王興國與持「矯正說」的王弘治和廖名春一樣認為「隱藏說：隱藏罪行」不是親親互隱的真義。然而，他主張「隱沒說：除去罪惡的苗頭」不僅在解釋效力上比「隱矯說：矯正罪行」更優越，而且也更契合孔子的思想。

王興國認為面對其父攘羊的情境，葉公之黨的「直躬」為了維護道德、法律與社會政制的公平與正義，選擇告發犯罪的父親，卻傷害了父親的情感。而以「隱藏說：隱藏親人罪行」解釋親親互隱的問題在於，這會讓孔子要麼成為「否定社會的正義與人之為人的正直美德，成為一偏的親情至上的保護主義者」¹¹³，要麼成為思想自相矛

¹¹² 黃勇先生曾經對比刑罰與道德在正義觀上的區別。可參閱黃勇：〈正曲為直：《論語》「親親相隱章」新解〉，《南國學術》第3期（2016年7月），頁376-377。

¹¹³ 王興國：〈再說「親親互隱」——「直」與「隱」之辨〉，《學術月刊》（2014年8月）第46卷第8期，頁83。

盾者。然而他認為孔子思想「一以貫之」，並且在中國兩千多年來的思想史中具有不可動搖的地位，因而不可能是自相矛盾的。他認為孔子的思想主張的確有保護、維護「父子親情」的情感意義，卻不是以親情至上而否定社會公義。父子間的親情與社會的正義公平若是相互違背衝突或損害其中一方，就有失孔子的仁道了。¹¹⁴因此，「父為子隱，子為父隱」的「隱」不能當作隱蔽、隱匿、隱藏、隱瞞、隱諱、隱庇或不稱揚之義來解釋。

王興國主張親親互隱之「隱」只能理解為伏滅、伏除、伏沒、去除或除去之義。孔子主張親親互隱是表達父母和兒女之間互相規勸（教育）與幫助，從根源上杜絕、斷除、或斬除彼此之間的任何一方可能犯有罪惡意念和行為的苗頭，進而能徹底避免親子之間互相告發與指證（如葉公的「吾黨有直躬者」）的不幸人倫悲劇的發生。¹¹⁵相較於「隱矯說」表達「對於父母與子女之間已經發生的錯誤或過失的行為，而採取的不得已的補救措施」，「隱沒說」表達「對於在父母與子女之間，即將發生或尚未發生的錯誤的或過失的甚至罪惡的念頭（意識）與行為，採取具有教育和防範意義、目的在於避免父母與子女之間發生互相告發與指證（如葉公的「吾黨有直躬者」）的人倫悲劇的措施」，隱沒說的解釋更優越，既能兼顧親情與正義，還能凸顯孔子立足於教育為本、德治為先、防患於未然的機敏智慧。¹¹⁶

筆者認為王興國所言屬於「治未病」防患於未然的措施。這並不符合《論語》文本所設定的情境。按〈子路〉第 18 章，葉公與孔子所討論的是兒子如何面對「其父攘羊」——父親偷竊罪行已然發生的道德命題。

三、隱藏說補充者

隱藏說補充者的觀點是介於隱藏說支持者與反對者之間。在文本語意上，隱藏說補充者同意把「親親互隱」解讀為「隱藏說：隱藏親人的罪行」。然而，在道德判斷

¹¹⁴ 王興國：〈再論親親互隱「直」與「隱」之辨〉，頁 83。

¹¹⁵ 王興國：〈再論親親互隱「直」與「隱」之辨〉，頁 82、87-88。

¹¹⁶ 王興國：〈再論親親互隱「直」與「隱」之辨〉，頁 86。

上，他們認為純粹的「隱藏說」缺乏充分的道德理由從而會導致道德缺陷。因此，這些學者在文本語意上，除了採取「隱藏說」，還增加其他的行動內容來解讀「親親互隱」的主張，以此補償純粹的「隱藏說」所欠缺的道德理由，或是補充說明「隱藏說」隱而未現的道德理由。隱藏說的補充觀點主要以「隱任說」、「隱痛說」與「隱諫說」為代表。

1. 隱任說：子女代罪才能補償隱藏罪行欠缺的公義

梁濤認為親親互隱的爭議主要產生於對親親互隱之「直」的誤讀。他指出無論是接受傳統「隱藏說」把「隱」訓為「隱藏/隱匿罪行」的儒學批評者的代表劉清平，抑或儒學辯護者的代表郭齊勇，還是反對傳統「隱藏說」而主張「隱矯說：矯正罪行」的廖名春——三方皆誤讀了親親互隱之「直」。三方把親親互隱之「直」解讀為「誠實、公義、正直」，含有「是非上正確」的意思，導致他們都同樣認為（按「隱藏說：隱藏親人罪行」）親親互隱意味著「維護血緣親情，將血緣親情置於社會道義之上」¹¹⁷。他們的差異僅在於：劉清平批評儒家主張親親互隱是把親情凌駕於公義之上；郭齊勇擁護儒家主張親親互隱因為這是維護親情作為一切道德價值（包含公義正直）的源頭和基礎；廖名春則認為把親親互隱解釋為「隱匿親人過錯」還稱之為「直」，這種解讀會違背儒學有關是非判斷、重視改過與公義的思想。有別於前述三方的解讀，梁濤認為孔子稱「親親互隱」為「直」，只是肯定其在情感上的合理性，卻非肯定其在是非公義上的正確性。下面將分析梁濤的論證。

梁濤認為把親親互隱之直解讀為「誠實、公義、正直」是忽視了《論語》中「直」的多義性，並認為這是儒學批判者和辯護者忽略客觀學理而陷入立場之爭的原因。

《論語》中的「直」既指情之真誠、率直，也指理之公正、正直，而「直」作為

¹¹⁷ 梁濤：〈超越立場，回歸學理——再談「親親相隱」及相關問題〉，收錄於《「親親相隱」與二重證據法》，（北京：中國人民大學出版社，2017年），頁29。

一個德目，則代表了由情及理的實踐過程，其最高層次則在於「直道」，是為情理融合之理想狀態。明白了《論語》中孔子論「直」的上述三層含義，則我們不難對「父子相隱」之「直」的具體內涵有一個比較準確的定位。「父子相隱」之「直」，僅僅是一種基於本然親情的真誠、率直，是「直行」而尚未及「直道」。至於從最初的情感「率直」向情理融合的「直道」之轉化，則離不開「學」的提升、「禮」的節文、「義」的規範。¹¹⁸

梁濤認為《論語》中的「直」可分為由淺及深的三個層次：（1）從最初情感上的真誠、率直，（2）至道理上的公正、正直，（3）經過「學」的提升、「禮」的節文、「義」的規範而達至情理融合的「直道」。孔子所謂的親親互隱之直，是肯定其在愛親情感上的真實，這是最初層次的「直行」，仍缺乏公義、正直，尚未經過學的提升、禮的節文、義的規範，所以不是情理兼備的「直道」。

郭齊勇反對梁濤把親親互隱之直解釋為只有「情感上的真實」而非「是非上的正確」。他引用《左傳·昭公十四年》孔子對叔向的評價「叔向，古之遺直也。治國制刑，不隱於親。三數叔魚之惡，不為末減。曰義也夫，可謂直矣」¹¹⁹，說明孔子所謂的「直」有「明辨是非、公義」的含意。然而，梁濤認為郭齊勇的引證非但不能說明親親互隱之「直」具有「明辨是非、公義」的含義，反倒顯示了孔子在不同語境中使用「直」所表達的意思有顯著的差異。

既然在孔子那裡，「不隱於親」已被界定為一種公正、正直，那麼，我們又如何能將與「不隱於親」截然相對的「父為子隱，子為父隱」同樣賦予「是非曲直」乃至「明辨是非」的含義呢？這豈不是自相矛盾，前後不一嗎？顯然，「不隱其親」的「直」與「親親相隱」的「直」並非同一種含義。「不隱其親」

¹¹⁸ 梁濤：〈超越立場，回歸學理——再談「親親相隱」及相關問題〉，收錄於《「親親相隱」與二重證據法》，（北京：中國人民大學出版社，2017年），頁34。

¹¹⁹ 晉·杜預注；唐·孔穎達等正義；沈秋雄分段標點：《春秋左傳正義》（臺北：新文豐，2001年），頁2121。

之直是指公正、正直，而「親親相隱」之直，只能在情感的真實、率直的意義上去理解，是無法上升到公正、正直的層面的。¹²⁰



梁濤認為「不隱於親」和「親親互隱」是兩個相反的行動。如果孔子評價「不隱於親」和「親親互隱」為「直」表達的是一樣的意思，那麼孔子的評價就是前後不一、自相矛盾了。由此而論，「不隱於親」和「親親互隱」之「直」含義不同。「不隱於親」之直表達的是「公正、正直」，而「親親互隱」之直表達的是「情感的率真、真實」，並沒有「公正、正直」的含義。

筆者不否認孔子對「親親互隱」的肯定包含其在情感上的合理性，卻不認同梁濤認為「親親互隱」沒有是非上的正確性的觀點。事實上筆者認為孔子所肯定的情感合理性離不開道理上的正確。首先，按《論語》記載，孔子並不會純粹以「情感上的真實」作為行動的合理根據。《論語》並未見孔子認可人們要改變道德規範與行動去順從真實的情感，相反的孔子的教導反映出人們應當依據道德仁義的原則去培養真實的情感與行動。如「富與貴，是人之所欲也，不以其道，得之不處也。貧與賤，是人之所惡也，不以其道，得之不去也。君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁。造次必於是，顛沛必於是。」（〈里仁〉第5章，頁98）孔子並未否定人們通常都是喜好富貴而厭惡貧賤，這在一般人的情感上是自然而真實的。然而孔子仍明確地主張君子應當根據「道」作為是否保留某種經濟地位的行動原則，而非根據自己喜好富貴厭惡貧賤的真實情感作為行動依據。由此而論，孔子稱父子相隱的行動為「直」，就不會是純粹基於兒子對父親真實、自然的情感，而是因為「隱親之罪」的行為同時符合了正義（是非上正確）的原則。其二，叔向的「不隱於親」與「親親互隱」確實是兩種對反的舉動，但這無法排除它們體現了同樣的道德價值規範。梁濤認為把「隱」和「不隱」兩種對反的舉動都評價為含義相同的「直：公義正直」就是自相矛盾。這種觀點的問題在於，認為每個行為的道德價值都是固定的。按他的邏輯，既然「不隱於親」的行為價值是「公義正直」，因此「親親互隱」的行為價值就必然「不是公義正

¹²⁰ 梁濤：〈超越立場，回歸學理——再談「親親相隱」及相關問題〉，收錄於《「親親相隱」與二重證據法》，（北京：中國人民大學出版社，2017年），頁32。

直」，而是「情感率直真實」。事實上，道德價值並非行為內在固有的特性，而是結合行為者的意圖和動機、隨著具體情境的需求和影響而變化。因此相同的行為在不同的情境和意圖中可能會有不一樣的道德價值，相反的行為隨著情境與意圖的變化也可能體現了同樣的道德價值。關於這一點美國境遇倫理學家弗萊徹（Joseph Francis Fletcher 1905-1991）和湯樸威廉（William Temple 1881-1944）有很好的例子說明：

善與惡都是事物或行為的非固有特性。善惡完全依境遇而定。任何東西本身都不會自行具有什麼價值。事物之獲得價值的唯一原因，是它恰巧幫助了人（因而為善）或傷害了人（因而為惡）。……在一種情形下屬正當之事（例如借錢給一位其子女在挨餓、亟需用錢的父親），在另一種情況下則可能不正當（例如借錢給一位其子女挨餓的父親，而又明知他是個本性難移的賭徒或酒鬼）。¹²¹

要說什麼行為「本身就是正當的」這是值得懷疑的。每個行為都是因果鏈上的一環。我們決不能說，違背一個人的意願拿走他的東西就是錯誤的，因為這樣一來勢必譴責一切稅收，也要譴責從殺人狂手中取走槍枝的行動了。這些行為都不算偷竊——偷竊永遠是不正當的。不過高級權威認為，飢餓者可以偷竊麵包以免餓死，因為生命比財物更有價值，倘若兩者不能同時得到保護，應優先選擇保護生命。因而，行為之正當性，幾乎總是取決於該行為同境遇的關係。我們認為行為是相對正當的，其含義就在於此。但這絲毫不意味著行為的正當性是頗可懷疑的。在特定境遇中，行為可以具有確定無疑的絕對正當性。¹²²

上述舉例顯示同樣的行為在不同的情境中有不一樣的道德價值，因為行為與道德價值之間關係不是僵化不變的，行為的道德價值不是內在固有的，而是取決於當下具體的情境和行為者的意圖。按這原則便可化解把「不隱於親」和「親親互隱」都稱為含義

¹²¹（美）約瑟夫·弗萊徹著；程立顯譯：《境遇倫理學：新道德論》，（北京：中國社會科學出版社，1989年），頁45-46。

¹²² 湯樸威廉：《宗教經驗》（倫敦，1985年），頁173-174。轉引自約瑟夫·弗萊徹著；程立顯譯：《境遇倫理學：新道德論》，（北京：中國社會科學出版社，1989年），頁46。

相同的「直」在表面上看起來的矛盾。行為的道德價值不是內在、固定的，因此相反的行為所蘊含的價值也不一定是相反或有差異的，而是可能隨著行為者的意圖與情境需要而體現出一樣的價值。由此而言，「親親互隱」和「不隱於親」雖然是兩種對反的舉動，卻因著行為者的意圖和情境的需要，而可能同樣表達了「是非上正確」、符合「公義」的道德價值。

梁濤認為孔子只是肯定親親互隱是愛親情感上的真實表現，卻未認可「親親互隱」是「公義、正直」的道德舉動，其原因在於：

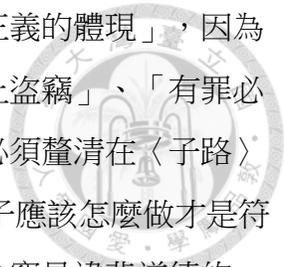
孔子對直躬的不滿，主要在於其只講理不講情，而孔子則希望兼顧情感、理性兩方面。從率真、真實的情感出發，孔子肯定「父為子隱，子為父隱」的合理性，但從公正、正義的理性出發，則必須要對「其父攘羊」做出回應。蓋因私有財產確立以來，幾乎所有的民族都將禁止盜竊列入其道德律令之中，勿偷盜幾乎是一種共識，孔子自然也不會例外，不會認為「其父攘羊」是合理、合法的。

123

一旦我們承認「勿偷盜」是一條基本的道德規則，孔子、早期儒家也不例外，那麼，面對「其父攘羊」的事實，即便承認「子為父隱」具有情感上的合理性，亦不能認為其具有是非曲直意義上的正確性，否則就會陷入道德原則的自相衝突之中。如果我們承認有罪必罰、罰當其罪是構成社會正義的基本要素，那麼「父子互隱」即便有某種情感的合理性，然而其所導致的攘羊者未受懲罰、丟羊者未得補償的狀態亦終究不能被視作正義的體現。¹²⁴

¹²³ 梁濤：〈「親親相隱」與「隱而任之」〉，收錄於《「親親相隱」與二重證據法》，（北京：中國人民大學出版社，2017年），頁9。

¹²⁴ 梁濤：〈超越立場，回歸學理——再談「親親相隱」及相關問題〉，收錄於《「親親相隱」與二重證據法》，（北京：中國人民大學出版社，2017年），頁31。



梁濤認為親親互隱缺乏「是非曲直上的正確性」、「不能被視為正義的體現」，因為這舉動導致「攘羊者未受懲罰、丟羊者未得補償」，違背了「禁止盜竊」、「有罪必罰」的道德原則。筆者認為這裡有幾個問題要釐清。其一，我們必須釐清在〈子路〉18章的道德情境中，我們所關注的、道德判斷的主要對象是「兒子應該怎麼做才是符合道德的」，而不是「父親偷羊是否違背道德」。顯然，「父親偷竊是違背道德的」是孔子和葉公的共識，否則葉公就不需要提出「子證之」而孔子也毋須提出「親親互隱」了。父親偷竊的不正當性是確定的。孔子肯定親親互隱在道德上的正當性，並不表示他認為其父攘羊也是符合道德的。我們不該把孔子對親親互隱的道德判斷誤當成是其對其父攘羊的道德判斷。其二，梁濤也許會說即使親親互隱與其父攘羊是兩個不同的道德判斷對象，但是親親互隱導致「攘羊者未受懲罰、丟羊者未得補償」就是縱容或包庇（間接支持）其父攘羊的舉動。然而「攘羊者未受懲罰、丟羊者未得補償」是梁濤為親親互隱設想了文本所未言的負面結果。根據文本，孔子對親親互隱的態度是積極正面的，因此設想親親互隱會帶來有道德價值的結果更符合文本的含意。其三，梁濤所謂親親互隱導致「攘羊者未受懲罰」是其不公義的表現之一，而這個道德判斷是以「如果我們承認有罪必罰、罰當其罪是構成社會正義的基本要素」作為前提的。然而，「有罪必罰」的道德價值取決於懲罰的方式和目的或結果。因而只能說「有罪必罰」是一個相對的道德原則，卻不是在任何情況下都必須無條件實行、絕對無誤的道德原則，它是實現道德價值的可能手段，卻不是必要的手段。在其父攘羊的情境下，「不向司法單位告發親人罪行」並不妨礙兒子私下勸諫父親，並向鄰人賠罪。筆者認為透過兒子的勸諫建立父親的道德意識以及賠償鄰人的損失來恢復社會公義，比起透過古代嚴酷的刑法（墨、劓、剕、宮、大辟）懲罰父親，更能幫助修復或培養父親的道德人格。因此，「隱藏說：隱藏親人罪行」並不會導致「丟羊者未得補償」，並且能以「勸誡」代替「懲罰」來對待犯錯的父親，從而沒有違背「禁止偷盜」的原則。

有別於於梁濤認為親親互隱屬於最低層次的「直」，僅有「情感上的率真」，卻未經過「學」的提升、「禮」的節文、「義」的規範，從而缺乏「是非上的正確」，筆者認為孔子稱「親親互隱」為「直」不僅是肯定其在情感上的真摯，親親互

隱之直同時受到「學」與「禮」的規範而合乎「義」。親親互隱反對者的謬誤在於，認為處理他人的罪行時，採取了一般未經反思的刻板印象——以為無條件地揭露事實、訴諸法律就是公義正直的表現。孔子提出親親互隱則反映出孔子跳脫行為與道德價值之間的僵化連結，靈活地尋求對實際情況中的人更有幫助的解決方案。孔子首先關注的不是如何表現出兒子的誠實正直，所以不執著於向第三方揭露父親犯罪的事實，孔子更關注的是如何行動更有助於恢復犯罪者的道德人格。因此，面對葉公肯定直躬證父，孔子並未認可，而是提出互隱。雖然〈子路〉第 18 章並未說明孔子主張互隱的考量，但憑著《論語》其他篇章的記載，反映出孔子對政、刑、訟的批判和抗拒，¹²⁵對「聞義不能徙，不善不能改」的憂慮，¹²⁶對「事父母，幾諫」的要求，¹²⁷加上「信而後諫，未信則以為謗己也」的智慧，¹²⁸筆者認為綜合這些原則可以做出合理的推論，親親互隱不選擇透過司法單位作為處理罪行的首要辦法是為了避免「道之以政，齊之以刑，民免而無恥」這種治標不治本的治罪方案。相反的，親親互隱則能為兒子與父親建立安全感與信任關係，成為兒子對父親進行有效勸諫的預備步驟。梁濤認為親親互隱本身違背公義價值，因此需要以孩子勸諫父母和「隱而任之：為父母承擔錯誤」作為補償公義、實現直道的方式。¹²⁹筆者認同孩子應當勸諫犯錯的父母悔改，並協助父母彌補過失，卻不認為這是親親互隱違背公義所需要的補償手段，而是把這些舉動視為兒子在面對「其父攘羊」的情境時，決定為父親隱罪時已然包含的理由。如果隱罪一開始就蘊含了「勸諫父親悔改」的意圖，那麼隱罪與勸諫的行動就沒有道德價值上的差異，而只是步驟先後的差異。簡言之，親親互隱的主張超越單純追求「直」而做出「證之」的行動，其揭示了「道德原則並非是在任何情況下都必須無條件地施行，而是應當考量具體情境的條件和行為者的意圖（是為了表現自己的正

¹²⁵ 子曰：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（〈為政〉第 3 章，頁 27）；子曰：「聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎！」（〈顏淵〉第 13 章，頁 359）

¹²⁶ 子曰：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。」（〈述而〉第 3 章，頁 189）

子曰：「三人行，必有我師焉。擇其善者而從之，其不善者而改之。」（〈述而〉第 21 章，頁 207）

¹²⁷ 子曰：「事父母，幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨。」（〈里仁〉第 18 章，頁 113）

¹²⁸ 子夏曰：「君子信而後勞其民。未信，則以為厲己也。信而後諫。未信，則以為謗己也。」（〈子張〉第 10 章，頁 564）雖然不是孔子所說，但出自孔子學生，而記在《論語》中，仍視為孔門的思想。

¹²⁹ 梁濤：〈超越立場，回歸學理——再談「親親相隱」及相關問題〉，收錄於《「親親相隱」與二重證據法》，（北京：中國人民大學出版社，2017 年），頁 27-58。

直，還是協助犯錯者改正及補償受害者的損失）」，並且「實踐某個道德價值的行為不只有一種，因為行為的道德價值不是內在固定的」。因此親親互隱不是梁濤所認為的「只有情感上的真實」卻「缺乏公義價值」最低層次的直，反而是比「純粹訴諸法律刑罰以實現正直公義」更靈活健全的道德判斷和行動。



2. 隱痛說：隱痛表明孔子也重視道德兩難中所捨棄的公義

王慶節先生認為「隱藏說」、「隱矯說」、「隱沒說」、「隱諫說」、「隱任說」均難以回應現代社會以自由與公平正義為基本價值所發出的詰難。¹³⁰他認為「隱痛說」則能化解在傳統儒學和現代自由主義的價值衝突，從而實現解釋學哲學家高達美所謂的「視域融合」。

王慶節先生為孔子主張親親互隱所做的辯護可分為三個主要的論點（王慶節在該文中說明化解親親互隱爭議有兩個步驟，而筆者認為這兩個步驟加上他的結論，可以概括為三個論點）。第一是區分「葉公之直」與「孔子之直」。¹³¹他認為葉公與孔子之直的差異並非在於「直的內涵」上，這意味著孔子和葉公一樣認為「其父攘羊」在道德上是錯誤的。兩人的分歧乃在於「直的表現形式」，亦即是透過「隱」抑或「不隱（證）」的行為來實現正義。¹³²而孔子主張的「隱」在道德價值上之所以勝過葉公稱許的「證」原因在於：

葉公所在的「吾黨」指的是「楚地」傳統上被認為是無文化、缺禮樂的蠻夷之地，而孔子所在的「吾黨」則是魯國，周公的封地，是當時公認的禮儀之邦。所以葉公之「直」往好處說是「古之遺直」或「愚之直」，往壞處說則不無有「詐直」、「絞直」甚至「訐直」之嫌了。¹³³

¹³⁰ 王慶節在論文中逐一指出這些主張可能面對的問題。詳見王慶節：〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德兩難〉，《中國文哲研究集刊》第 51 期（2017 年 9 月），頁 45-48。

¹³¹ 王慶節：〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德兩難〉，頁 50。

¹³² 王慶節：〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德兩難〉，頁 53。

¹³³ 王慶節：〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德兩難〉，頁 53。

王慶節從夷夏之辨的角度解釋葉公與孔子之直的差異。¹³⁴葉公所謂的「吾黨」是缺乏禮樂文化的楚地，而孔子所謂的「吾黨」則是作為禮儀之邦的魯國。在缺乏禮樂教化的背景下，王慶節認為葉公之直不僅似微生高借醋「造作而不坦誠、有沽名釣譽之嫌」的「詐直」，而且還似「愚直」、「絞直」和「訐直」。所謂「愚直」指的是「愚笨但質樸耿直」，而「愚直」會導致「絞直：急切而粗鄙、固執、偏激的行為」和「訐直：當面揭發他人短處或隱私的刻薄表現」。¹³⁵這些「直」的負面表現形式會妨礙「直」的內涵真正的實現。相較之下，孔子之「直」則是經過禮的學習，故而能克服「直」在表現形式上可能產生的種種弊端。

第二是區分親親互隱中「隱」字的兩層含義：「隱藏」的行為與「隱痛」的情感。

「隱」字在訓詁學上的第一義「隱藏」和第二義「隱痛」與其在道德形上學上的第一義「隱痛」與第二義「隱藏」就恰巧是正相反對的，而這正是孔子對於道德人心之本質與真實的明察之處。¹³⁶

孔子真正的「隱」，或者說，在孔子的眼中，「隱」的道德本質或者「直」，首先並不在於那外在的行為之「隱」，即「隱藏」或「隱匿」而更在於伴隨這種隱匿行為而出現的「內心之深痛」即「隱痛」之情感，因為正是在這種真實的情感顯現中，儒家道德形上學的本質和全部秘密得到彰顯。在筆者看來，這才是為什麼孔子在這裏說「直在其中矣」的真正緣由。¹³⁷

¹³⁴ 陳壁生對經學傳統中以「夷夏之辨」的角度來詮解葉公與孔子之「直」曾做過詳細的辨疏。見陳壁生：《經學、制度與生活——《論語》「父子相隱」章疏證》，（上海：華東師範大學出版社，2009年），頁25-34。

¹³⁵ 王慶節：〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德兩難〉，頁52。

¹³⁶ 王慶節：〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德兩難〉，頁54-55。

¹³⁷ 王慶節：〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德兩難〉，頁51。

王慶節指出從字義而言，「隱藏」是隱字本義，而「隱痛」是隱字的衍生義。在其父攘羊的情境中，內心「隱痛」的情感是伴隨著「隱藏」親人罪行的行為而產生。隱藏親人罪行的行為顯示我們在現實生活中會受到各式各樣複雜的情形限制而做出迫不得已的行動抉擇，包含：德性不能得到實現或者完全地實現，以及道德缺失不能被有效地遏止。而隱痛的情感則顯明在這些迫不得已的行動抉擇背後道德價值的存在。對應到父子相隱的主張，王慶節認為「『孝』的價值德性得到了實現，但『公正』的價值德性則不能得到實現或得到完全的實現。在現實生活的魚與熊掌之間，『捨義求孝』或者『捨孝求義』常常都會發生。」¹³⁸然而捨棄公義而維護孝親的抉擇，不代表公義不被重視，相反地，捨棄公義所帶來的隱痛恰恰證明被捨棄的公義是儒學所看重的道德價值與德性。亦因此，王慶節認為從道德形而上學而言，孔子更重視「隱痛」的情感甚於「隱藏」的行為，因為道德價值與德性正是藉由「隱痛」的情感而得到彰顯。

第三，王慶節認為親親互隱情境所帶出的道德意義（不在於提供實踐上的規範，而）是對現實困境與道德本體存在的描述。

「親親相隱」的情形類似於「電車難題」中所面臨的道德兩難境況，即我們需要在「孝」與「義」這兩種道德價值和德性之間做出抉擇。因此，當我們在「隱」的第一個層面，即踐行層面上無論選擇「隱（藏）」還是「不隱（證之）」之際，我們在第二個層面，或多或少都會產生「（隱）痛」的感覺。葉公的道德形而上學（如果有的話），看不到或者不承認這一點，而孔子的道德形而上學，不僅看到和承認這個「隱痛」，而且把這種「隱痛」以及把與之相類似的全部原初的道德情感，視為其道德形而上學的起點和基礎。¹³⁹

王慶節先生認為「親親互隱」的情境好比「電車難題」所面臨的道德兩難的困境，我們必須在「孝親」與「公義」之間做出選擇，而無論做出哪一種選擇都勢必面對其一價值的失落而產生「隱痛」的道德情感。因此，王慶節認為《論語》記載此案例目的

¹³⁸ 王慶節：〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德兩難〉，頁 54-55。

¹³⁹ 王慶節：〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德兩難〉，頁 55。

不在於提供理想的道德抉擇或實踐智慧，而是藉由道德形上學與法律兩種不同領域交錯的複雜情形，揭示人們在現實生活中道德踐行的限制，以及伴隨道德踐行的缺憾所產生的隱痛情感顯明道德價值與德性的存在。



回應王慶節先生「隱痛說」與道德規範相關的三個論點，第一，筆者認同葉公之直與孔子之直的差異正在於有無禮的教化。（筆者將在該章結論說明。）第二，筆者不認為「隱痛」能有效區分葉公與孔子的觀點差異。王慶節說法有自相矛盾之處，他說「當我們在『隱』的第一個層面，即踐行層面上無論選擇『隱（藏）』還是『不隱（證之）』之際，我們在第二個層面，或多或少都會產生『（隱）痛』的感覺。」接著卻說「葉公的道德形而上學（如果有的話），看不到或者不承認這一點，而孔子的道德形而上學，不僅看到和承認這個『隱痛』，而且把這種『隱痛』以及把與之相類似的全部原初的道德情感，視為其道德形而上學的起點和基礎」。王慶節前面說「隱」或「不隱」亦即是「證」的行為都會因為失落了其道德價值而產生「隱痛」的情感，後面卻說葉公忽略或不承認「隱痛」情感的存在。然而根據文本，無論是葉公還是孔子都沒有直接談到「隱痛」的概念，這是王慶節自己對文本的詮釋。第三，「隱痛」雖然表達在道德兩難的情境中，被捨棄的事物也是有價值的因此會為其失落感到痛心，卻仍是無法說明孔子在其父攘羊的兩難情境中為何主張「隱」亦即是「捨義取孝」，而非「證」亦即是「捨孝取義」的原因。其四，王慶節認為親親互隱的道德情境「提醒人們，道德評判的境況是複雜的，經常會有多種價值同時出現並且在踐行層面上相互衝突」¹⁴⁰，這一點筆者是認同的。然而，筆者卻不同意王慶節由此而做的下一步推論，

通過「父子相隱」之道德情感的分析所展露出來的孔子的倫理學或者「直」的倫理學說，其根本關注點並不在於在某個特定的道德兩難情境中，具體給出「可」或「不可」的道德踐行指令。孔子之「直」關注的要點更在於道德形而

¹⁴⁰ 王慶節：〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德兩難〉，《中國文哲研究集刊》第 51 期（2017 年 9 月），頁 59。

上學，即道德價值與道德德性自身的見證與培育。至於這些道德價值與德性是否以及能否在具體生活環境，即實際的社會、政治、經濟、法律得到實現或者完全的實現，則常常不取決於，或者至少不完全取決於道德的因素。這用孔子自己的話來說，就是「無可無不可」，用當代著名的英國道德哲學家 Bernard Williams 的話說，則常常是或者至少部分地決定於「道德運氣」(moral luck)，因為在這裏彰顯出「哲學的界限」(limits of philosophy)¹⁴¹。生活應當是道德的，但生活不全是道德的。道德影響生活，影響法律，但絕不能代替法律。¹⁴²

王慶節認為孔子親親互隱主張的重點不在於給出道德規範，而是見證與培育道德價值與德性。有別於王慶節，筆者認為孔子親親互隱的主張雖然揭示了道德判斷與實踐中的複雜性，卻不止於表明道德實踐上的限制與無助，也非停留在見證道德價值和德性情感的存在而已。在「其父攘羊」的情況中，孔子不認同葉公稱許「子證父」的行動為直，並提出與之相反的「父子相隱」，正是表達了明確的道德判斷與行動建議。這顯示王慶節的解讀違背文本的兩層意思，其一，孔子既然能提出明確的道德判斷就表示「其父攘羊」對孔子而言並非無法化解的兩難困境。其二，王慶節說孔子在此沒有具體地給出道德踐行指令也是違背或模糊了文本的意思。同樣的，王慶節在引用《論語》其他篇章來解釋親親互隱的思想時，也傾向於模糊孔子的價值判斷與立場。他把「聽訟，吾猶人也」解釋為「孔子深知，他作為一個平常人，也許並不比其他人有更高的實踐智慧」，以此說明「孔子提出『父子相隱』這個案例，其要害不在於想在具體『聽訟』、『斷案』時，尤其是在這種『兩難』的情形下，能提供一個絕對的好方案或理想性抉擇。」¹⁴³然而這樣的引用和解釋會淪為斷章取義，因為這句話的下文是

¹⁴¹ Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), pp.194-196.

轉引自王慶節：〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德兩難〉，《中國文哲研究集刊》第 51 期（2017 年 9 月），頁 59-60。

¹⁴² 王慶節：〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德兩難〉，《中國文哲研究集刊》第 51 期（2017 年 9 月），頁 59-60。

¹⁴³ 王慶節：〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德兩難〉，《中國文哲研究集刊》第 51 期（2017 年 9 月），頁 58。

「必也使無訟乎」，顯然孔子面對司法訴訟並非沒有立場，他的選擇是「無訟」而非傾向採取訴訟的手段來解決問題。孔子曰「聽訟，吾猶人也」指的是，進行聽訟時，他所做的就跟別人一樣，即判斷是非曲直。「必也使無訟乎」則是指，如果在這件事上非得要說出孔子跟別人的區別，孔子的立場就是盡其可能不要進入「訟」。回到其父攘羊的情境，孔子的立場也是明確的，他給出了具體的行動建議及價值說明。這意味著，孔子固然知道現實中的道德踐行涉及複雜的因素，然而孔子（至少在這一章）並非表示人在面對複雜的道德情境時，只能妥協於現實的限制與無奈。相反地，在看似公義與親情衝突的情境中，孔子反對葉公做出刻板而簡單的道德判斷。孔子提出的親親互隱示範了相對全面而成熟的道德抉擇，不是訴諸法律來懲辦父親這次的偷竊罪行，而是追求有效地修復父親的道德人格，從根本上解決父親犯罪的問題。

王慶節引用孔子之言「無可無不可」來說明道德價值與德性是否能在具體生活情境中實現或得到完全的實現，常常不取決於或者至少不完全取決於道德的因素。首先，必須承認「道德的實現不完全取決於道德的因素」，這觀點在孔子思想中是成立的。有關現實中的限制，《論語》會使用「命」來表述。子夏曰：「商聞之矣：『死生有命，富貴在天。君子敬而無失，與人恭而有禮，四海之內，皆兄弟也。』君子何患乎無兄弟也？」（〈顏淵〉第5章，頁349）孔子有言「道之將行也與，命也。道之將廢也與，命也。」（〈憲問〉第38章，頁440）「命」表達了人為之外的因素。然而「無可無不可」卻不是在表達道德的實踐受制於人為之外的因素，以致於人們只能無奈接受道德實踐上的缺失。相反的，孔子列舉七位隱士賢人之後，表達自己「無可無不可」，正是因為孔子和他們一樣皆守住了自己的道德情操。雖然現實中有不利於道德踐行的因素存在以致於有德之人必須有所取捨如做出「降志辱身」、「隱居放言」等其他抉擇，而孔子與前面七人的抉擇也各不相同，然而孔子稱許他們的原因就在於無論他們做出何種決定，都合乎中道，沒有違背道德。孔子雖然異於這些人，但是「無可無不可」並非妥協於現實的限制而取消道德判斷，而是不拘泥於一定的行為表現，但凡孔子所做的抉擇必然追求體現道德價值。

王慶節主張以「隱痛」的詮釋來說明親親互隱的道德意義與合理性，並化解親親

互隱的衝突。然而如上所說，「隱痛」無法有效區分「隱」與「證」的行為價值，因為就如王慶節自己所說這兩種行為都難免會產生隱痛的感覺。另外，「隱痛」至多只能說明在「其父攘羊」的道德兩難中，被捨棄的「公義」也是被重視的價值，卻無法說明孔子為何「捨義取孝」。再者王慶節藉著「隱痛」說明親親互隱的意義不在於提出明確的道德規範，而在於說明現實中道德踐行的兩難，與見證人對所失落的道德價值的重視和人內在德性的存在。然而這樣的詮釋明顯違背了文本的含義，因為根據文本的記載，孔子提出明確的道德判斷與行動方案，這就表明其父攘羊對孔子而言並非道德困境，從而也沒有失落的道德價值而引發隱痛的道德情感。

3. 隱諫說：隱藏有利於勸諫，使父親道德康復

黃勇和梁濤一樣認為親親互隱指的就是「隱藏親人罪行」，然而，兩人不同之處在於梁濤認為親親互隱之「直」只有「情感上真實」的合理性，卻違背「是非公義」，黃勇則認為親親互隱之「直」包含了道德是非上的正當性。黃勇就此提出兩個理由：

第一，在孔子看來，「直」不僅是去說或做一個人真正感受到的事，而是去說或做真正正確的事情。更重要的是，孔子的「直」概念的核心是具有正直美德的人不僅要使自己正直，而且要使品行不端正的人變得正直。¹⁴⁴

孔子的「直」概念在實質上與葉公並無二致。他們的分歧只在於何種行為——告發抑或是隱瞞父親的罪行——是這種直的更佳表現。¹⁴⁵

黃勇認為孔子所謂的「直」不只是強調言行與真實的感受相符，更要求人自身要有正直的言行，同時幫助德性偏差的人改為正直。他舉孔子稱讚衛國大夫史魚和閔子騫具有讓人變得正直的言行為「直」，說明「直」在孔子思想中包含要求自身與他人具備正直的德行。由此可見，孔子與葉公的主張並非是「維護親情」與「維護公義」之

¹⁴⁴ 黃勇：〈正曲為直：《論語》「親親相隱章」新解〉，《南國學術》第3期（2016年7月），頁369。

¹⁴⁵ 黃勇：〈正曲為直：《論語》「親親相隱章」新解〉，頁369。

間的衝突而讓人陷入道德兩難的困境。孔子之「直」與葉公之「直」在概念上是一致的，兩者的差別僅在於表現形式。



其二，孝道其實涵蓋而非排除對父母道德人格的關切。

按照一般理解，「直躬」將社會公正置於孝道之上，而孔子稱讚的人則恰恰相反。這就預設了孝道與社會公正之間的二分，至少在這一具體事例中是這樣。然而，孝道意味著要照顧父母——既要關心他們的外部福祉，也要關心他們的內在福祉。這就要求確保父母不去做不道德的事情，如果已經做了，就應該讓其改正。在這個意義上，孝道與社會公正以及人們對家庭以外人的愛，就沒有矛盾了，而是完全契合。¹⁴⁶

黃勇從三方面說明孝道與公義並不相違。其一，《論語》中孔子聲明，「事父母，幾諫。見志不從，又敬不違。勞而不怨。」整段話意味著「如果父母有過，要下氣怡色，柔聲以諫。諫若不入，起敬起孝，悅則復諫。不悅，與其得罪於鄉黨州閭，寧孰諫。即使這個過程使孝子身心俱疲，孝子也不應該埋怨父母。」¹⁴⁷這表示在孔子看來，子女不應該盲目地順從父母，而是應該勸諫父母停止犯錯。其二，儒學批判者代表劉清平在多篇論文中以「三年無改於父之道」為例，批評孔子「認為人們可以不必考慮『父之道』究竟是『正道』還是『非道』的問題，僅僅為了實現血親情理之『孝』，就無條件地做到『三年無改於父之道』。」¹⁴⁸黃勇認為理解這段話的關鍵在於「三年無改於父之道」的「父道」指的究竟是什麼。他採取錢穆的解釋，認為這裡的「父道」指的是「處理家庭日常事務的方法，比如說，各種禮儀的預算、送給親戚

¹⁴⁶ 黃勇：〈正曲為直：《論語》「親親相隱章」新解〉，頁 369-370。

¹⁴⁷ 黃勇：〈正曲為直：《論語》「親親相隱章」新解〉，頁 372。

¹⁴⁸ 劉清平：〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，原載北京大學哲學系《哲學門》（2000年）第1卷第1冊，收錄於郭齊勇主編：《儒家倫理爭鳴集》（武漢：湖北教育出版社，2004年），頁 858。

劉清平：〈美德還是腐敗——析孟子中有關舜的兩個案例〉，原載《哲學研究》（2002年）第2期，收錄於郭齊勇主編：《儒家倫理爭鳴集》（武漢：湖北教育出版社，2004年），頁 888-896。

劉清平：〈儒家倫理與社會公德——論儒家倫理的深度悖論〉，原載《哲學研究》（2004年）第1期，收錄於郭齊勇主編：《儒家倫理爭鳴集》（武漢：湖北教育出版社，2004年），頁 897-905。

的禮物、家人衣食的安排等等。這些事務在道德上幾乎是中性的。」¹⁴⁹黃勇認為若是與道德有關的事情，如果父母是錯誤的，父母還健在的時候，子女就應該努力勸他們改正；如果父母是正確的，即使他們去世三年之後兒女也不應該改變。¹⁵⁰其三，黃勇指出孔子的孝道思想是「一個孝順的人在照顧父母的利益時，不僅要關心他們的外部福祉，而且要關心他們的內在福祉；當父母的外部福祉與內在福祉相衝突時，更應該關心他們的內在福祉。」¹⁵¹這有見於孔子批評曾子盲目地順從犯錯的父親，以及稱讚閔子騫改變了繼母、同父異母的弟弟和父親的態度。¹⁵²

既然孔子所主張的親親互隱之直與葉公所稱許的直躬證父之直同樣包含公義正直的概念，並且孔子的孝道思想要求子女關切父母的道德人格，接下來的問題就在於，「在何種意義上，子女隱瞞父母的罪行比告發他們更能體現出直呢？」¹⁵³黃勇從正反兩面說明孔子支持「隱」而反對「證」的原因，

如果在父親還沒有變成有道德的人之前，兒子告發他父親的惡行，他自然會生兒子的氣。在這樣的氛圍下，如果兒子想勸諫父親，父親不大可能會聽。在這個意義上，不告發父母的惡行對於有效的勸諫是很重要的。¹⁵⁴

從反面而言，告發父親的罪行，會導致父親生氣而不接受兒子的勸諫。從正面而言，隱藏父親的罪行是為了保持兒子與父親之間親密的關係，以致帶來有效的勸諫。除了考量到維持有效勸諫的氛圍，黃勇也進一步指出「向官府舉報父親罪行」與「隱藏父親罪行並進行勸諫」這兩種措施背後所體現的正義觀念與道德意義。

¹⁴⁹ 錢穆：《論語新解》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006年），頁16。

¹⁵⁰ 黃勇：〈正曲為直：《論語》「親親相隱章」新解〉，頁372。

¹⁵¹ 黃勇：〈正曲為直：《論語》「親親相隱章」新解〉，頁373。

¹⁵² 黃勇：〈正曲為直：《論語》「親親相隱章」新解〉，頁373。

¹⁵³ 黃勇：〈正曲為直：《論語》「親親相隱章」新解〉，頁373。

¹⁵⁴ 黃勇：〈正曲為直：《論語》「親親相隱章」新解〉，頁374。

當人們確認一個人做了壞事之後，恰當的做法不是在做壞事的人身上施加與受害者受到的同等的傷害以保持一個平衡（「回報論」的正義觀），也不是在做壞事的人身上施加比受害者受到的更大的傷害以示懲戒（「功利論」的正義觀），而是要修復這個人的內在福祉，使他不再有做同樣的壞事的傾向。伸張這樣的正義的最佳途徑是遵循孔子的主張：家人互相不告發錯誤行為，同時進行委婉而不懈的勸諫。¹⁵⁵

按上述黃勇所提出的不同正義觀，「證：向官府告發父親罪行」比較接近「回報論」或「功利論」的正義觀念。但無論是強調「回報」（retributive）透過刑罰的方式把父親加諸在別人財產方面的損失對等或加倍地施行在他身上，抑或是看重「功利」（utilitarian）以刑罰嚇阻父親不再犯罪，都同樣無益於父親成為有道德的人。相較之下，孔子所主張「親親互隱」與「事父母，幾諫」，則是以「修復」（restorative）為主的正義觀，兒子透過隱藏（不向官府告發）父親罪行，維持與父親的親近關係，以便進行有效的勸諫，使父親能重建道德意識，改過自新。¹⁵⁶正是在父親道德人格的康復上，黃勇認為孔子主張的「親親互隱」比葉公稱許的「子證之」更能體現出「直：不僅自身正直，而且使人正直」的道德價值。

筆者認同黃勇上述的論點，孔子所謂親親互隱之「直」和其孝道思想並非只有「情感上的合理性」，而是包含「道德上的正當性」。並且在〈子路〉18章的道德情境中，「隱」相較於「證」更有助於帶來父親道德人格的恢復，因此「隱」比「證」更具有道德價值。（筆者的理由已在回應梁濤的「隱任說」時提出，也會在本章的結語重申，故在此不復贅述。）黃勇的論述顯示出他對孔子思想的把握周全而精到。筆者作為親親互隱主題後繼的研究者，除了認同黃勇的觀點，還想指出（黃勇所未言）親親互隱的批評者在道德判斷上的問題。

¹⁵⁵ 黃勇：〈正曲為直：《論語》「親親相隱章」新解〉，頁 376。

¹⁵⁶ 黃勇：〈正曲為直：《論語》「親親相隱章」新解〉，頁 376。

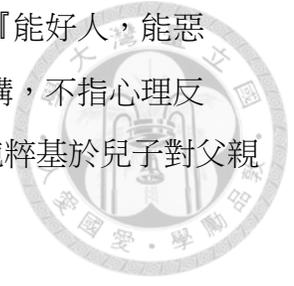
第三節、小結

綜上所述，筆者認為親親互隱在道德規範層面引發的爭議主要產生自學者對親親互隱的行為意涵與道德規範的誤解。首先，是有關如何理解「隱藏說」的行為意涵。不少學者認為親親互隱若采取「隱藏說：隱藏親人罪行」即是隱瞞和縱容父親偷竊，忽視鄰人的損失，因此違背了「誠實正直」、「禁止偷盜」、「有罪當罰」、「仁者愛人」、「社會公義」的原則。然而，就如第二章事實性難題所做的分析，「隱藏說」不是指否認父親偷竊的事實，也不是默許或任憑父親偷竊而不去制止和解決。「隱藏說」是指「不向司法單位告發父親罪行」，這並不妨礙兒子私下勸諫父親以及賠償鄰人的損失。

第二，有關親親互隱和道德規範之間關係的理解，可分為：（一）學者認為孔子主張親親互隱的道德理由、（二）學者反對親親互隱的道德理由、（三）筆者認為孔子主張親親互隱的道德理由。

（一）有關親親互隱的道德價值，多數學者無論是採取支持抑或批判的立場，都認為孔子主張親親互隱是為了「直：兒子對父親的真實情感」。然而，筆者不認為情感的率真是孔子主張親親互隱主要的道德根據。因為在《論語》並未見孔子認可人們要改變道德規範與行動去順從真實的情感，相反的孔子的教導反映出人們應當依據道德仁義的原則去培養真實的情感與行動。如「富與貴，是人之所欲也，不以其道，得之不處也。貧與賤，是人之所惡也，不以其道，得之不去也。君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁。造次必於是，顛沛必於是。」（〈里仁〉第 5 章，頁 98）孔子並未否定人們通常都是喜好富貴而厭惡貧賤，這在一般人的情感上是自然而真實的。然而孔子仍明確地主張君子應當根據「道」作為是否保留某種經濟地位的行動原則，而非根據人喜好富貴厭惡貧賤的真實情感作為行動依據。子曰：「唯仁者能好人，能惡人。」（〈里仁〉第 3 章，頁 112）更是表明孔子所認可的情感乃是經過價值判斷的情感。勞思光對此的解釋相當精當：「『好惡』若就情緒意義講，則一切人，一切動物皆有好惡，何必『仁者』？孔子之意，乃指好、惡如理而言。仁者立公心，既無

私累，於是對一切外界事物，皆可依理而立價值判斷。此即所謂『能好人，能惡人』。於是亦可見儒學中言『好惡』，乃指普遍義之肯定與否定講，不指心理反應。」¹⁵⁷用此觀之，孔子主張親親互隱不應當是像學者所認為的純粹基於兒子對父親自然和真實的情感反應，而排除或犧牲了是非公義上的正確。



(二) 有關學者反對親親互隱的道德理由，親親互隱批判者（劉清平、黃裕生）和親親互隱支持者當中的「隱藏說」反對者（廖名春、王興國）及「隱藏說」補充者（梁濤、王慶節）均認為「隱藏說：隱藏親人罪行」違背「誠實正直」與「社會公義」的原則。筆者認為這類道德判斷有兩個謬誤：其一，認為道德規範必須無條件地加以遵守，亦即是在每個情境下都必須遵守「誠實：揭露事實」的規範。其二，認為行為的道德價值是內在固有的，因此「證：告發父親罪行」即是符合「誠實：揭露事實」的規範，不告發而選擇「隱：隱藏父親罪行」就是違背「誠實：揭露事實」的規範。在這兩項錯誤的觀念指導之下，便會認為兒子必須無條件地遵守「誠實：揭露事實」的規範，並且「證」是唯一能實現「誠實：揭露事實」的行為表現。

(三) 多數學者之所以認為孔子主張親親互隱是為了「直」的道德價值規範，是因為孔子提出親親互隱正是為了表達「吾黨之直」異於「葉公之黨」所推崇的「子證父」之「直」，並且按孔子的說法「父為子隱，子為父隱，直在其中矣」，明確指出「直」就蘊含在親親互隱的行動當中。然而，若就此認為「直」是親親互隱的主要乃至於全部的道德價值，便是忽略了《論語》整體的思想與表述方式。在表述方式上，《論語》共有 5 次使用「x，y 在其中矣」的句式，先不論親親互隱章，其餘篇章使用此句式時，都明確表達 x 是主要的追求，而 y 則是附帶的結果。¹⁵⁸按此解讀「父為子隱，子為父隱，直在其中矣」，即表示「父子相隱」是主要的行動，而「直」是附帶的價值，卻不是孔子在此情境裡首要的關注。若筆者的分析無誤，「直」只是親親互

¹⁵⁷ 勞思光：《中國哲學史（一）》，（臺北市：三民書局，1981年），頁 66。

¹⁵⁸ 詳細分析請見本論文第二章，頁 17。

隱的附帶價值，那麼親親互隱的主導價值規範是什麼呢？我們從孔子對於一般德行價值流於弊端的反思，可以得到線索。



子曰：「恭而無禮則勞。慎而無禮則蕙。勇而無禮則亂。直而無禮則絞。君子篤於親，則民興於仁。故舊不遺，則民不偷。」（〈泰伯〉第2章，頁226）

子曰：「由也，女聞六言六蔽矣乎？」對曰：「未也。」「居！吾語女。好仁不好學，其蔽也愚。好知不好學，其蔽也蕩。好信不好學，其蔽也賊。好直不好學，其蔽也絞。好勇不好學，其蔽也亂。好剛不好學，其蔽也狂。」（〈陽貨〉第8章，頁520）

從上述篇章可見，孔子認為一般德行價值若是缺少了「禮」和「學」就會產生弊端。專就孔子對「直」的反思而言，「直而無禮則絞」，「好直不好學，其蔽也絞」，偏好和純粹地追求「直：追求揭露事實或體現自己的誠實正直」，卻缺乏「禮：重視他人生命價值的體現」和「學：對自我進步完善的追求」，將會導致「絞」一種偏激、急切、得理不饒人的態度。由於不尊重他人的生命價值（無禮），也缺乏自我反省（不好學），這樣的人不會反省自己表達事實的目的和方式是否有益於重建別人的生命價值，還是會對人造成壓迫和傷害（絞），其揭露事實的意圖只是為了標榜自己的正確、自居正義（好直）。孔子對德行流弊的反思揭示了道德行動的實踐，不是以單一價值或品德構成的，必須包含多面的考量以及能調合多項價值和修正行動的基本原則。在《論語》中，德行不可或缺的基本原則即是「禮：重視他人生命價值的體現」和「學：對於自我完善的追求」。因此，筆者認為在其父攘羊的情境中，孔子在思考兒子要如何回應時，首先關注的不是兒子必須表現為「誠實正直」，而是以「禮：如何體現出對他人生命價值的重視」和「學：如何自我改進」作為指導行動抉擇的基本規範。換句話說，孔子是從如何改進自己的行動，使之能對父親道德人格的康復更有幫助的方向去思考的。因此，孔子有別於一般人認為向司法單位舉報罪行才是誠實正直的表現，孔子提出親親互隱——向司法單位隱藏父親罪行。這樣做的目的，從消極

面而言，在於避免父親被兒子告發而產生敵意與自我防備以致大幅降低其正視自我罪惡的意願，也在於避免父親受到古代法律酷刑的懲處而留下難以磨滅的傷痕和負面的人格形象。從積極面而言，是為了維持兒子和父親之間信任且安全的關係，以便提升兒子對父親的勸諫效用，從而能在道德意識上去糾正父親的過犯，以此取代治標不治本的法律刑罰。

總而言之，筆者認為學者有關親親互隱在道德規範上所犯的謬誤包括：其一，誤解了「隱」的行為意涵以至於對「隱」作出了錯誤的道德判斷。其二，誤以為行為與道德價值之間的關係是內在固定的，忽視了行為的道德價值取決於行為者的意圖以及當下的道德情境。筆者認為孔子提出親親互隱的合理性在於，其一，孔子對當時的政治法律具有高度的不信任。根據「道之以政，齊之以刑，民免而無恥」（〈為政〉第3章，頁27），孔子認為政治與刑法制度只能從外在施壓嚇阻人民不去犯罪，卻無法為人民建立內在的道德自覺與行動。另外，「子謂公冶長：可妻也。雖在縲紲之中，非其罪也」（〈公冶長〉第1章，頁121）亦顯示當時的司法斷案並不公正，導致無罪的公冶長卻被判入獄。因此，孔子表明自己「必也使無訟乎」（〈顏淵〉第13章，頁359）的立場。在面對人事衝突時，孔子傾向於採取人與人之間的道德規勸與調解，而非訴諸刑法制度的方式解決問題。其二，在「其父攘羊」的情境下，目擊者既然是犯罪者的兒子，兩人之間具有家人關係，就提供了目擊者對犯罪者進行勸諫的有利條件。因此，兒子沒有必要採取在道德成效上（指幫助父親修復道德人格）最低、負面影響最大的刑法手段來解決問題。其三，筆者認為孔子提出親親互隱首要考量的道德價值或規範既不是「直：誠實正直」，也不是大多數學者所以為的「血緣親情」，而是在於「禮：如何體現出對他人生命價值的重視」和「學：如何自我改進」，這應用在「其父攘羊」的情境下便是：如何改進自己的行動，從而更有助於父親道德人格的康復。

第四章 根源性難題： 孔子思想中的孝弟定位、道德根源與最高原則



不少學者從親親互隱的命題出發，批評儒學思想以親情作為道德正當性的根源與最高原則及其相關弊病。在這一章我們將分析學者對儒學思想體系的批評與辯護，以此探討孔子倫理思想中孝弟的價值定位、道德價值的根源與最高原則的問題。

第一節、「親情為道德根源」的批評者

一、劉清平：儒學是血親主義

劉清平以人存在的整體面向——個體性、團體性、社會性——作為分析架構，指出親親互隱的主張反映了儒學思想是以（維護血親團體性的）「血親情理」作為道德倫理的基礎根源與最高原則（用他的話說即是「本源根據」及「至高無上」，合稱為「本根至上」）。這使儒學呈現出鮮明的「血親團體性」特徵，是儒學區別於先秦墨家、道家、法家等其他思潮的獨特之處。¹⁵⁹在道德規範發生衝突時，儒學以血親情理凌駕於個體性與社會性的普遍規範，導致人的存在面向中的個體性與社會性受到壓抑。儒學思想以血親情理作為其基本精神與主導原則，不僅構成儒學思想內部規範之間的衝突，也使之與現代社會的體制和價值觀相違，並且還形成中國社會（以儒學為主流思想的社群）徇情枉法的文化根源。

（一）個體性、團體性、社會性的定義與主從關係

按劉清平的定義，人的整體性存在包含三個面向，分別為個體性、社會性與團體性。人的個體性存在主要是指「一個人在與自身的個別性關係中擁有的存在」¹⁶⁰。他

¹⁵⁹ 「在春秋戰國時期的諸子百家中，墨家、道家、法家等其他思潮沒有完全否認父慈子孝的血緣親情對於人的存在所具有的意義；不過，如後所述，它們並沒有把血親情理視為至高無上的唯一本根，而是主張它應該在本質上從屬於其他某種更高的主導原則。」

劉清平：〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，原載北京大學哲學系《哲學門》（2000年）第1卷第1冊，收錄於郭齊勇主編：《儒家倫理爭鳴集》（武漢：湖北教育出版社，2004年），頁860-861。

¹⁶⁰ 劉清平：〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，頁853。

認為孔子相當肯定人的個體性存在，並舉出「為仁由己，而由人乎哉」（《論語·顏淵》）、「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也」（《論語·子罕》）、「古之學者為己」（《論語·憲問》）、「君子求諸己」（《論語·衛靈公》），說明這些命題明確要求「人們應該在學問道德和人生志向上保持積極的自主自律，從而在與自身的個別性關係中努力確立自己作為個體（「己」「我」）的獨立存在。」¹⁶¹至於人的社會性存在指的是「一個人在與他人的普遍性關係中擁有的存在」¹⁶²。他認為孔子對於人的社會性存在表達出積極的肯定，因為孔子「仁者愛人」的主張明確要求「人們應該在社會生活中努力實現對於其他人的普遍性仁愛，做到『博施於民而能濟眾』（《論語·雍也》），『汎愛眾而親仁』（《論語·學而》）……在人與他人的這種普遍性仁愛關係中，一個人的社會性存在無疑可以得到最充分的實現。」¹⁶³人的團體性存在則是指「一個人在與他人的特殊性關係中擁有的存在」¹⁶⁴。他認為孔子肯定「父慈子孝」、「事親從兄」，就是強調一個人應該向那些與自己保持著血緣關聯的人履行血緣親情的原則規範，從而實現自己的血親團體性存在。在人的團體性存在當中，除了親子之間的血緣關係，還包含著其他的特殊性人際關係，諸如丈夫妻子（姻緣）、朋友熟人（友緣）、同鄉鄰人（地緣）、領導下屬（治緣）、同事同行（業緣）、師生同窗（學緣）等。¹⁶⁵

劉清平指出，個體性、團體性、社會性這三者對於人的整體性存在來說，是缺一不可的，並且只有這三個存在面向都能夠達成內在的和諧統一時，人的整體性存在才能獲得完美的實現。在劉清平看來，孔孟所代表的儒學主張血親情理在人的整體性存在中具有本根至上的地位。所謂「血親情理」精神根據劉清平的定義，是指「把建立在血緣關係基礎上的血親情感看成是人們從事各種行為活動的本原根據，並且由此出發論證人的行為活動的正當合理」。¹⁶⁶劉清平認為孔子和孟子要求人們「從血親團體

¹⁶¹ 劉清平：〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，頁 853-854。

¹⁶² 劉清平：〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，頁 854。

¹⁶³ 劉清平：〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，頁 854。

¹⁶⁴ 劉清平：〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，頁 861。

¹⁶⁵ 劉清平：〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，頁 861。

¹⁶⁶ 劉清平：〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，頁 855。

性的『父慈子孝』『事親從兄』出發，一方面通過『求諸己』確立個體性的『為仁由己』『至大至剛』，另一方面通過『汎愛眾』實現社會性的『天下歸仁』『平治天下』」¹⁶⁷，正是嘗試提出某種能夠使三者保持和諧統一的原則，使人的整體性存在能獲得全面正常的發展。然而，劉清平指出孔孟主張把血親情理視為至高無上的唯一本原根據，卻事與願違地導致人的整體性存在發展受到扭曲，以致最終陷入血親團體性的片面之中。「在血親團體性與個體性和社會性之間不存在對立衝突的情況下，他們的有關主張必然會迫使個體性和社會性依附並從屬於血親團體性，甚至導致個體性和社會性受到後者的約束限制而無法獲得充分的發展；而在血親團體性與個體性和社會性之間出現了對立衝突的情況下，為了確保血緣親情的本根至上地位，他們的有關主張更是會迫使個體性和社會性否定甚至消解自身，以致人的整體性存在僅僅被歸結為血親團體性的存在。」¹⁶⁸

劉清平認為在個體性與社會性二者的關係上，孔子和孟子賦予社會性更高的地位，所以要求個體性必須從屬於社會性，亦因此儒學在某種程度上呈現出較顯著的社會性特徵。¹⁶⁹他指出這項觀點的根據在於孔孟曾明確主張「殺身以成仁」（《論語·衛靈公》），「舍生以取義」（《孟子·告子上》），「要求人們應該不惜犧牲個體性的生命存在，以求實現社會性的仁義理想」。¹⁷⁰他認為這是學術界認為儒家思潮表現出社會性特徵和集體主義或社群主義的價值取向的主要原因。¹⁷¹

然而，劉清平把「殺身以成仁」（《論語·衛靈公》），「舍生以取義」（《孟子·告子上》）中的仁、義視為社會性價值，生、身視為個體性價值，是否符合儒學思想對社會性價值與個體性價值的定義？抑或這只是劉清平個人在哲學思想上的歸類錯誤？**儒學所謂「仁」**，按錢穆的說法「自其內部言之，則人與人相處所共有之同情曰

「強調血緣親情是人們的一切行為活動能夠成為正當合理的根本原因，從而賦予了建立在血緣關係基礎之上的血親情感以『本原根據』的意義。」劉清平：〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，頁 857。

¹⁶⁷ 劉清平：〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，頁 862。

¹⁶⁸ 劉清平：〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，頁 862。

¹⁶⁹ 劉清平：〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，頁 864。

¹⁷⁰ 劉清平：〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，頁 855。

¹⁷¹ 劉清平：〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，頁 855。

『仁心』。自其外部言之，則人與人相處所公行之大道曰『仁道』。」¹⁷²錢穆所謂「共有之同情」即現今所謂的「同理心」，而「公行之大道」即今人共同遵守的「社會契約」或「普遍價值及原則」。劉清平稱「仁」為社會性理想，而非個體性生命存在，也許是因為「仁」具有「共有」、「公行」的性質，而非強調「獨有」、「私人」。然而「仁」所強調的「共有之同情」與「公行之大道」所保護的不只是社會群體，事實上社會群體就是由個體所集結而成。因此，在保護社群的同時，即是在保護每一個個體。另外，個體若是無法與他人產生共情、共識、或共同遵守普遍原則，勢必削弱個體的學習與發展，進而危害個體存在的獨立性和自主能動性。因此「仁」所意涵的「與人共情」和「共同遵守普遍原則」並非無關於個體性存在的價值。儒學所謂「義」，按錢穆的解釋「義」是「人之所當為」，即對是非的分辨，相對於「仁偏在宅心，義偏在應務」。¹⁷³對於是非的理性判斷與實踐能力也是確立個體性存在的必備條件。劉清平以「殺身成仁」、「捨生取義」評斷儒學「要求人們應該不惜犧牲個體性的生命存在，以求實現社會性的仁義理想」，是把「身」、「生」視同於「個體性存在」，而把「仁」、「義」視為「非個體性存在」的性質。根據文本，子曰：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁」（〈衛靈公〉第8章），「殺身以成仁」上文是「無求生以害仁」，「殺身」是相對於「求生」，前者指的是捨棄生理生命，後者則指尋求生理生命的存續。由此可知「身」、「生」強調的是與「價值」相對的「生理」性質，而不是劉清平所認為的與「社會」相對的「個體」性質。按「朝聞道，夕死可矣」（〈里仁〉第8章），「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也」（〈里仁〉第9章）人的個體性並非建立在「物質與生理生命的保存」，而是在於「對於道德價值的體認與實踐」。在孔孟儒學思想中，「殺身成仁」、「捨生取義」並非犧牲「個體」成全「社會」，而是捨棄「生理生命」以成全「道德生命」。由於劉清平誤解了「殺身成仁」、「捨生取義」的意思，把「身」、「生」亦即是物質或生理生命的保存視為個體價值，且把「仁」、「義」視為有別於個體性價值的社會性價值，皆不符合儒學把「仁」、「義」視為兼含個體性和社會性價值的概念，因

¹⁷² 錢穆：《四書釋義》（北京：九州出版社，2011年），頁72。

¹⁷³ 錢穆：《論語新解》，〈為政〉第24章和〈里仁〉第10章

此，他根據「殺身成仁」、「捨生取義」而斷言儒學要求個體性必須從屬於社會性的觀點也無法成立。



(二) 血親情感是正當性的本原根據

在個體性、社會性、團體性三者之間的關係上（亦即是人的整體性存在的問題），劉清平認為，孔子和孟子賦予了血親團體性以至高無上的根本地位，因此要求個體性和社會性都必須從屬於血親團體性，允許憑藉血親團體性來約束限制個體性和社會性的充分發展，從而人的整體性存在被化約為血親團體性的存在。¹⁷⁴劉清平分別從《論語》中的具體案例與一般原則指證儒學賦予血親情理以本原根據的地位。¹⁷⁵

案例 1：三年之喪

在具體案例方面，劉清平以三年之喪的命題來論證孔子是以血親情感作為行為正當性的根據。

例如，宰我曾經針對「三年之喪」提出質疑，認為「三年之喪，期已久矣。君子三年不為禮、禮必壞，三年不為樂，樂必崩」。孔子對此的回答則是：「夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。……予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也有三年之愛於其父母乎？」（《論語·陽貨》）在這裡，孔子首先就訴諸於「子生三年，然後免於父母之懷」的血緣關係，把它看成是子女應該「也有三年之愛於其父母」的本原根據，認為「三年之喪」的舉動之所以正當合理，就是因為它能夠符合父母子女之間建立在血緣關係基礎上的血親情感（父慈子孝），所以應該堅持實行；而「短喪」的舉動由於違背了父母子女之間的血緣親情，所以就是「不仁」，不應從事。¹⁷⁶

¹⁷⁴ 劉清平：〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，頁 864-865。

¹⁷⁵ 雖然劉清平在批評儒學是血親主義的議題上也兼論了《孟子》，但本文旨在探討《論語》的思想，故不把孟子納入探討範圍。

¹⁷⁶ 劉清平：〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，頁 855-856。

宰我問：「三年之喪，期已久矣。君子三年不為禮，禮必壞。三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。」子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安。」「女安則為之。夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之。」宰我出，子曰：「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也，有三年之愛於其父母乎？」（〈陽貨〉第 21 章，頁 532）

劉清平認為當宰我以禮樂荒廢為由提出對三年之喪的質疑時，孔子首先訴諸的是「子生三年，然後免於父母之懷」的血緣關係，以此作為子女應該「也有三年之愛於其父母」的本原根據。換句話說，孔子認為三年之喪的正當性來自於親子之間建立在血緣關係基礎上的血親情感。

然而，劉清平的評斷有失精當。因為根據文本，孔子批評宰我「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷」，孔子認為人應該「有三年之愛於其父母」訴諸的是「子生三年，然後免於父母之懷」，確切地說，是基於對父母的養育之恩所產生的感恩情懷，而非血緣關係。並且，孔子針對宰我否定三年之喪而發出的批評是「不仁」，由此反推孔子認為三年之喪的正當性，應當是在於三年之喪體現了「仁」，而不是「建立在血緣關係基礎上的血親情感」。

儒學所謂「仁」，按錢穆的說法「自其內部言之，則人與人相處所共有之同情曰『仁心』。自其外部言之，則人與人相處所公行之大道曰『仁道』。」¹⁷⁷所謂「共有之同情」即人們共享的普遍道德情感，而「公行之大道」即人們共同遵循的生活方式「社會契約」或「普遍價值及原則」。孔子正是從「仁」的內外兩面去論三年之喪的理由。從內心層面而言，「夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。」孔子預設一般人面對父母離世，會無法安心享受日常的飲食居住習慣。這是因為「子生三年，然後免於父母之懷」，心裡對養育自己的父母有不捨和眷念的情

¹⁷⁷ 錢穆：《四書釋義》（北京：九州出版社，2011年），頁 72。

懷，因此難以適應和接受父母的離去。「君子：有道德的人」是出於對父母養育之恩的感念，所以對離世的父母感到不捨與悲哀，借由守喪一改日常習慣的生活方式來表達對父母的愛與不捨。從社會層面而言，「夫三年之喪，天下之通喪也」。孔子認為三年之喪是人們普遍遵循的守喪時間和面對至親離世的方式。簡而言之，三年之喪從內在而言是出於人們面對父母離世時共有的道德情感，從外在而言是指人們由緬懷父母之恩所產生並共同遵循的文化習俗。孔子以是否遵守三年之喪對應到是否有三年之愛於其父母，是認為守喪的時間長度表達了守喪者愛父母的程度，而對父母的愛又源自於父母對自己的養育之恩。可見，在孔子看來，守喪的形式表達出守喪者如何看待離世者在自己生命中產生的影響、地位與價值。因此把守喪時間從三年遞減為一年，表示對父母的愛不足，不看重父母對自己的養育之恩，同時也破壞三年之喪作為「天下之通喪」亦即是普遍的禮俗規範所能帶給社會群眾的情感教育。因此，筆者認為孔子所認為的「三年之喪」的正當性，主要不是根據親子之間的「血緣關係」，而是在於「仁」，其中包括「三年之喪」反映出人面對於已有養育之恩的至親離世的道德情感，以及作為文化習俗所能帶給社會民眾的情感教育。

除了以「三年之喪」作為具體案例，劉清平也舉出《論語》中的一般原則性教導來證明「儒學賦予血親情理以本原根據的地位」。其中又按照劉清平強調重點的不同，又可再分為「血緣親情是一切行為活動正當合理的本源根據」和「血緣親情是實現社會政治理想的本源根據」兩個觀點。

通則 1：從孝弟出發，建立個體性和社會性存在

首先，劉清平所舉證的《論語》原則是：

有子曰：「其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣。不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與？」（〈學而〉第 2 章，頁 5）

子曰：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。」（〈學而〉第6章，頁10）



劉清平認為孔子要求「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁」，即是主張人們應該從實行「孝弟」出發，一方面確立自己「謹而信」的個體性存在，另一方面實現「汎愛眾」的社會性理想。他認為孔子的弟子有若對於這一點深有領悟，因而曾經明確指出：「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與？」有若的說法實際上就是把「為仁」植根於「孝弟」之中，以血緣親情作為實現天下歸仁的本原根據（「本」）。¹⁷⁸

〈學而〉篇談君子之學（亦即是孔門教學）的綱目。是以，〈學而〉篇中強調「孝弟」在學而為君子——成德過程中的位置，是作為德行之學的開端，而非細說「孝弟」的精神內涵與實踐方式。¹⁷⁹〈學而〉第一章談學習的目標乃是要培養一種能實踐所學、跨越差距與人建立友好關係、甚至在不被理解時仍能不對人懷有怨（怪罪）恨（仇視）情緒的君子人格。緊接著第二章即談要成就這種人格應當從何開始。有子謂「孝弟，其為仁之本歟」正是在「君子務本，本立而道生」的脈絡下提出來的，而「其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也」是在說明孝弟之所以應當作為君子成仁之學的開端的原因。一般上，親人是一個人最初也是最頻繁接觸的對象。如果我們能以孝弟對待親人，即在年幼與日常中建立了一種

¹⁷⁸ 劉清平：〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，頁856。

¹⁷⁹ 本論文對《論語》的詮釋，預設《論語》各篇具有明確的主題，篇章之間有一定的邏輯關係，全書是經過系統地編排，而非零散不成系統的語錄集成。雖然這般對於《論語》結構的觀點在學界中尚有爭議，卻非筆者主觀臆斷，而是具有古今學人一定的共識，諸如：皇侃、邢昺、朱熹、錢穆、譚家哲等人皆採納這種觀點。有關《論語》結構的論證，詳見以下學者的研究成果。

譚家哲：〈《論語》的構成與體系〉，《論語平解》，（臺北市：漫遊者文化出版，2012年），頁15-18。

吳冠宏：〈歷解式與結構化的對話——譚家哲《論語平解》的詮釋風貌及其反思〉，《文與哲》第28期（2016年6月），頁193-231。

簡良如：〈文本閱讀之客觀性——再探譚家哲經典釋義方法〉，《文與哲》第31期（2017年12月），頁417-468。

吳元豐：〈譚家哲《論語》釋義對歷解問題侷限的超越——以《論語平解》〈學而〉一至九章的考察為例〉，《清華中文學報》第23期（2020年6月），頁107-153。

合理待人的德行。這樣，我們便不會有「好犯上」與「好作亂」的傾向。必須留意的是，有子所說的不是「不犯上：完全不冒犯上位者」，而是「不好犯上：不以冒犯上位者為喜好樂趣」。因此，孝弟所培養出來的「不好犯上」並非是枉顧是非判斷、無條件順從上位者的負面德行，而是不以冒犯權柄、破壞秩序為樂的道德理性。「孝弟」是在如何對待親人——作為一般人最初與最頻繁接觸的對象——的意義上，成為人們培養與建立「仁：己立立人、己達達人」的德行基礎。

至於〈學而〉第6章則必需與第7章合看，其重點在於說明「學文」在君子之多項學習內涵中的位置：

子曰：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。」（〈學而〉第6章，頁10）

子夏曰：「賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交，言而有信，雖曰未學，吾必謂之學矣。」（〈學而〉第7章，頁11）

一般人談學，往往聚焦於感官容易察覺的「文：具體表現形式」，如形諸文字的知識、化為聲樂或器具建築等的工匠技藝。而孔子師生則認為，比起「文」，德行之學是更重要而優先的學習內容。若對常人而言，沒有「學文」即被視為「未學」之人，然而對孔門師生而言，能在立身、待人、處事中實踐道德價值，即是經過學習的人（錢穆翻譯「我必說他已有學問了」¹⁸⁰）。「孝弟」在第6章與第7章中僅呈現為重要的學習內涵。這兩章並未表達劉清平所謂的「血緣親情是人建立個體性與社會性存在的本原根據」，雖然這樣的觀點具有符合《論語》思想的可能性，卻不是第6章明確表達的意思。再者，按照《論語》對「謹」與「信」的用法，「孔子於鄉黨，恂恂如也，似不能言者。其在宗廟朝廷，便便言，唯謹爾」（〈鄉黨〉第1章，頁283），「謹權量，審法度，修廢官，四方之政行焉」（〈堯曰〉第1章，頁583），

¹⁸⁰ 錢穆：《論語新解》，（北京：九州出版社，2011年），頁12。

「與朋友交，言而有信」（〈學而〉第 7 章，頁 11），「謹」與「信」是與人交流、處理政事的德行，並非是劉清平所謂區別於「團體性」和「社會性」而用以建立「個體性」的德行。由此可見劉清平對〈學而〉第 6 章的主旨和概念的詮釋皆有違文本含意。



通則 2：把孝弟推行到政治

劉清平認為孔子把孝弟視為一切行動正當性的根源，其中包含主張把血親規範推行到政治領域中，以此「強調血親情理在政治生活中的本根至上地位」¹⁸¹。劉清平指出孔子教導「《書》云：孝乎惟孝，友於兄弟，施於有政。是亦為政，奚其為為政？」（〈為政〉第 21 章，頁 50）即顯示孔子強調人們應該把「孝友」的血緣親情直接推行到社會的政治活動中，由此達到「君子篤於親，則民興於仁」（〈泰伯〉第 2 章，頁 226）的目的。¹⁸²

劉清平這觀點所引述的篇章，一則出自〈為政〉篇，另一則出自〈泰伯〉篇。有關〈為政〉篇主題，皇侃認為：「為政者，明人君為風俗政之法也。謂之『為政』者，後卷云：『政者，正也。子率而正，孰敢不正？』又鄭注《周禮·司馬》云：『政，正也。政所以正不正也。』所以次前者，〈學記〉云：『君子如欲化民成俗，其必由學乎』是明先學，後乃可為政化民。故以〈為政〉次於〈學而〉也。」¹⁸³錢穆認為：「孔門論學，最重人道。政治，人道中之大者。人以有羣而相生相養相安，故《論語》編者以〈為政〉次〈學而篇〉。」¹⁸⁴皇侃論「為政」，重在人君化民之意，而錢穆則強調人群相處之道。縱覽〈為政〉全篇，「為政」兼論了「正道」與「政治」的雙重主題，猶以前者為重。按孔子對「政」的定義：「政者，正也。子帥以正，孰敢不正？」（〈顏淵〉第 17 章，頁 361）即表達了政治的本質在於領人返回正

¹⁸¹ 劉清平：〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，頁 863。

¹⁸² 劉清平：〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，頁 856。

¹⁸³ 南朝梁·皇侃撰；高尚榘校點：《論語義疏》，（北京：中華書局，2013 年），頁 22。

¹⁸⁴ 錢穆：《論語新解》，（北京：九州出版社，2011 年），頁 25。

道。由此觀〈為政〉篇兩處論及「孝弟」的主旨，第 5 章至第 8 章為前一章組，旨在辨明「孝」之正道，第 20 章至第 21 章為後一章組，旨在表明「孝慈」、「孝友」與政治之間的正向關聯。



季康子問：「使民敬忠以勸，如之何？」子曰：「臨之以莊，則敬。孝慈，則忠。舉善而教不能，則勸。」（〈為政〉第 20 章，頁 48-49）

或謂孔子曰：「子奚不為政？」子曰：「《書》云：『孝乎惟孝，友于兄弟。』施於有政，是亦為政，奚其為為政？」（〈為政〉第 21 章，頁 50）

〈為政〉第 20 章原是季康子問如何讓人民「敬、忠、以勸」達到自己的期待。孔子的答復倒是反過來要求君主面對人民要能展現「莊」、「孝慈」及「舉善而教不能」。其中指出使民「忠」的方法，在於君主自身能以「孝慈」作為人民之表率。第 21 章開頭問「子奚不為政」，初看似與前一章無關。孔子引《尚書》答復「惟孝友于兄弟，施於有政」表達即使沒有正式的政治職分，只要能持守孝弟之道，影響延及政治，也算是一種政治參與。此即呼應前一章，兩章的共通之處在於強調，政治的影響力來自於自身的德行，惟第 20 章是從當權者的角度發問，而第 21 章是從無政治職權者的角度發問。由此而觀，劉清平引述第 21 章而認為孔子強調人們應該把「孝友」的血緣親情和血親規範直接推行到社會和政治活動中，¹⁸⁵這樣的解讀已經曲解了文本的意思。劉清平對此章的解讀與文本原意產生分歧的關鍵在於對「施」字的解讀。劉清平把「施於有政」解讀成「推行到政治活動中」，然而，文本乃是以孔子「不為政：不參政，亦即是沒有正式的政權職分」的身分來說明「施於有政」，既未參政，又如何能將血緣親情與規範推行到政治活動呢？因此，筆者認為把「施於有政」解讀成「影響政治」更符合文本含意，並且也符合孔子強調君子以自身德行發揮影響力、而非首先對他人發出要求的政治思想。該章以「子奚不為政」卻能靠著自身「孝弟」的德行做到「是亦為政」，是在否定人必須靠著政治權位才能發揮影響力的觀念，劉清平卻把

¹⁸⁵ 劉清平：〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，頁 856、863。

該章解釋為孔子主張把孝弟推行到政治活動當中，前者是解消政治參作為人的義務的必然關係，後者卻是表達要在政治參與中實踐孝弟規範，可見劉清平的解釋完全悖離該章旨趣。



劉清平認為孔子主張把血親規範推行到政治活動中是為了達到「君子篤於親，則民興於仁」的目的。

子曰：「恭而無禮則勞。慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂。直而無禮則絞。君子篤於親，則民興於仁。故舊不遺，則民不偷。」（〈泰伯〉第2章，頁226）

若要以〈泰伯〉第2章指證孔子主張以血親情感和規範來建立「仁：社會性存在」（劉清平把「仁」解讀為「社會性存在」，筆者並不認同）是不恰當的。其一，在文意上，這一章所說的是「君子篤於親，則民興於仁」，既不是指君主應當把血親規範推行到政治領域，也未要求社會群眾以孝行來建立其仁德，而是表達君子忠厚地對待親人，人民也會受啟發培養出仁厚的風氣。其二，是主語的不同。劉清平所謂的「以血親規範建立社會性存在」是指同一個人，靠著遵守血親規範來建立自己的社會性存在。然而，〈泰伯〉第2章雖然也論及「篤於親」的親情規範，但持守這規範的主體是「君子」本人，不是指「民：社會民眾」。而該章所論及的「興於仁」指的則是民眾的仁德被引發，不是君子本人。可見，〈泰伯〉第2章受到親情所規範的對象與仁德被引發的對象是兩個不同的主體，這跟劉清平所說的「以血親規範建立社會性存在」（劉清平把「仁」解釋為「社會性存在」）均是指同一個主體，是有差異的。其三，此章被編置在〈泰伯〉篇，有關〈泰伯〉篇的主題，邢昺曰：「此篇論禮讓仁孝之德，賢人君子之風，勸學立身，守道為政，歎美正樂，鄙薄小人，遂稱堯、舜及禹、文王、武王。以前篇論孔子之行，此篇首末載賢聖之德，故以為次也。」¹⁸⁶因此，以〈泰伯〉篇論聖賢之德的主題觀之，「君子篤於親，則民興於仁；故舊不遺，則民不偷」談的是「聖賢之德對民眾道德的影響」，而不是劉清平所解讀的「把血親

¹⁸⁶ 魏·何晏等注；宋·邢昺疏：《論語注疏》，（北京：北京大學出版社，2000年），頁111。

規範推行到社會政治」和「以血親規範建立社會性存在」，後者著重在「血親規範的運用範圍」偏離了〈泰伯〉第2章強調聖賢以德化民的章旨。



(三) 血親情理是至高原則

劉清平認為孔子不單是把血親情理視為一切活動的正當性根據，還把血親情理視為凌駕於其他道德規範的最高原則。他同樣以具體命題和一般通則來論證這個觀點。

通則3：克己復禮

在一般通則上，劉清平以「克己復禮為仁」指證孔子以父權和宗法禮制壓抑個體性的發展，由此而論孔子把血親團體性的規範視為凌駕於個體性存在的最高原則。按劉清平對「克己復禮為仁」章的解讀：

所以，孔子在肯定「為己」「由己」的同時，便特別強調「克己」，主張「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」（《論語·顏淵》）；而在這裡對於個體性存在起著規範限定作用的「禮」，又首先是指「君君臣臣、父父子子」的宗法禮制。結果，他所說的「克己復禮為仁」（《論語·顏淵》），雖然也包含著通過克制個體性發展而實現社會性仁愛的因素，但在本質上卻首先是強調：在家庭生活中，人們應該依據血緣親情克制自己的個體性發展，以求維護父權制家族的既定秩序；在政治生活中，人們應該依據君臣義情克制自己的個體性發展，以求維護宗法式禮制的政治結構。於是，人的個體性存在便會處處受到血親團體性和宗法團體性的束縛壓抑，難以充分展開自身的正常發展。¹⁸⁷

顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣。」（〈顏淵〉第1章，頁343）

¹⁸⁷ 劉清平：〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，頁864。

劉清平把「克己」解釋為「克制個體性發展」，「復禮」為「維護父權制家族的既定秩序和宗法式禮制的政治結構」，「為仁」即「實現社會性仁愛」，由此而論該章「雖然也包含著通過克制個體性發展而實現社會性仁愛的因素，但在本質上卻首先是強調：在家庭生活中，人們應該依據血緣親情克制自己的個體性發展，以求維護父權制家族的既定秩序；在政治生活中，人們應該依據君臣義情克制自己的個體性發展，以求維護宗法式禮制的政治結構」。比起劉清平的解釋，筆者認為錢穆的解釋較為允當：

此章論為仁之方。克己者，克勝也，勝任也，克己即由己，謂己任其事也。禮者，因人之情而為之節文以民坊者也。（《禮記·坊記》）人皆有好惡之情。而好惡不能無節。荀子曰：「人生而有欲，欲而不得則不能無求，求而無度量分界則不能不爭，爭則亂，亂則窮，先王惡其亂也。故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物不必屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。」故吾之好惡而無害於人之好惡者，是即吾好惡之節，是即所謂禮也。不窺人秘密，不聽人私語，不議論人長短，不侵犯人自由，此其義人皆知之。然人徒以此相責難，相怨恨，不能反己自責自任，此不仁之類也。當知人類相處，雖其間息息相關涉相交通，然必有一彼我所均當遵守而不可逾越之界限焉。是謂禮節。禮節貴能彼我兩方各自遵守，仁者則遵守我方之界限而不踰越者也。¹⁸⁸

按錢穆對「克己」的解釋，「克勝也，勝任也，克己即由己，謂己任其事也」，亦即是主體自我要求承擔責任。該章主體自我要求承擔的責任即是「復禮」。該章所謂「禮」，根據下文孔子的說明是「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」，用錢穆的說法即「吾之好惡而無害於人之好惡者，是即吾好惡之節，是即所謂禮也……彼我所均當遵守而不可逾越之界限」。因此「克己復禮」是主體要求自己遵守人與人之間的界限，由此而使社會歸於仁。所謂仁者，「己欲立而立人，己欲達而達人」

¹⁸⁸ 錢穆：《論語要略》，（上海：商務印書館，1930年），頁80-81。

(《雍也》第 28 章，頁 184)，「己所不欲，勿施於人」(《顏淵》第 2 章，頁 346)。正是在「克己復禮：把遵守人與人之間的界限視為自己的責任」中，才能在實現個人之「立」與「達」的同時不妨礙並成全他人之「立」與「達」。

劉清平對此章詮解的問題可分為三點。第一，劉清平把「克己」解讀為「壓抑個體性」。然而此章聲明「為仁由己，而由人乎哉」表示「克己復禮為仁」是出於自己，而非取決於他人，是主體性的展現，而非對個體性的壓抑。雖然在實踐上包含「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」對自我的約束，卻非像劉清平所批評的「人的個體性存在便會處處受到血親團體性和宗法團體性的束縛壓抑，難以充分展開自身的正常發展」。因為「克己復禮為仁」是出於主體的自我要求，主體若能「復禮」即識別並遵守人與人之間的界限，不僅保障了別人的自由，同時也培養了自我約束、超越本能驅使的道德理性實踐能力，因此其所成就的「仁」在「立人、達人」的同時便成就了「立己、達己」。第二，劉清平認為該章的「禮」首先指的是「君君臣臣、父父子子的宗法禮制」，把「復禮」解讀為「在家庭生活中，人們應該依據血緣親情克制自己的個體性發展，以求維護父權制家族的既定秩序；在政治生活中，人們應該依據君臣義情克制自己的個體性發展，以求維護宗法式禮制的政治結構」¹⁸⁹。然而根據文本，此章並未有一字涉及家庭與政治。雖然《論語》中的「禮」包含家族與宗法制度，然而「禮」並不僅限於此，而是也包含了家庭與政治以外的人際關係與人文活動。因此，劉清平把此章的「禮」定義為「父權制家族的既定秩序和宗法式禮制的政治結構」也是違背孔子的意思。第三，劉清平把「為仁」解讀成區別於「個體性」與「團體性」的「實現社會性的仁愛因素」，亦不符合《論語》中「仁」的思想。其一，按《里仁》第 5 章，「富與貴，是人之所欲也，不以其道，得之不處也。貧與賤，是人之所惡也，不以其道，得之不去也。君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁。造次必於是，顛沛必於是。」(《里仁》第 5 章，頁 98) 孔子稱君子以道求取財富地位的德行為「仁」，這顯然是關乎個體性的品格。然而劉清平卻把「仁」界定為有別於「個體性」的「社會性」。其二，根據孔子批評宰我質疑「三年之喪」

¹⁸⁹ 劉清平：〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，頁 864。

為「不仁」，這個「不仁」指的是宰我缺乏對父母的愛。可見《論語》之「仁」也指向對父母的愛。然而，按劉清平的分類父母即屬於血親團體，而非社會性關係。因此，劉清平把「仁」定義為與「個體性」和「團體性」相區別的「社會性」因素，並不符合《論語》有關「仁」的思想。



綜合而論，劉清平為了證成「孔子以血親團體性壓抑個體性的觀點」，一味把「克己」解釋為「壓抑個體性」，把「復禮」釋為「維護父權制家族的既定秩序和宗法式禮制的政治結構」，又把「仁」解釋為與個體性和團體性區分的「社會性」，顯然不符合《論語》的原意。按《論語》思想，「克己復禮為仁」即同時包含了對個體性與群體性的建立，尤其從「克己：自我約束/自我要求」上展現「為仁由己：個體（主體）能動性」而非壓抑個體性。即使按照劉清平的定義「己：個體性」、「禮：團體性」、「仁：社會性」，三者之間的關係也並非是劉清平所認為的「己：個體性」從屬於「仁：社會性」，前兩者又從屬於「禮：團體性」。相反的，按照孔子論禮，「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（〈八佾〉第3章），可見「禮」是為了體現「仁」，而所謂的「仁」並非否定或壓抑「己」，按孔子語「仁者，己欲立而立人，己欲達而達人」，「仁」乃是兼含人我——群體與個體兩方面的建造。

案例 2：三年無改於父之道

在具體案例上，劉清平以「三年無改於父之道」為根據，論證孔子賦予血親情理在道德規範最高的地位。

孔子已經開始通過一些具體的命題，指認血親情理所具有的至上地位。例如，他曾明確指出：「父沒，觀其行，三年無改於父之道，可謂孝矣。」（《論語·學而》）本來，面對當時「天下之無道也久矣」的歷史現實，孔子畢生都在孜孜以求地力圖實現「天下有道」的理想目標；因此，要求人們在一切情況下都能夠自覺地選擇和堅守「人間正道」，應該說是順理成章。然而，為了強調血親情理精神不僅具有本根的意義，而且具有至上的地位，他卻認為人們可以不必考慮「父之道」究竟是「正道」還是「非道」的問題，僅僅為了實現血親情

理之「孝」，就無條件地做到「三年無改於父之道」。宋代儒家學者在解釋這一命題時曾明白指出：「如其道，雖終身無改可也；如其非道，何待三年。然則三年無改者，孝子之心有所不忍故也。」（轉引自朱熹《論語集注·學而注》）換句話說，即便「父之道」屬於「非道」，「孝子」也應該出於父子親情，至少在三年之內始終堅守「父之道」。這種看法顯然是將「孝子之心有所不忍」的血緣親情置於孔子自己也明確認可的「天下有道」的理想目標之上，認為按照血親情理的原則，「父之道」可以高於「天下有道」。¹⁹⁰

劉清平以上的解讀有可分為兩個問題來討論：其一，該章是否涉及「非道」的討論？孔子在提出「三年無改於父之道」時，並未表示「不必考慮父道究竟是正道還是非道」，後者是劉清平自己添加的說法。在《論語》中，「道」用作名詞，都是表達正面價值而無負面的含義，如：「富與貴，是人之所欲也，不以其道，得之不處也。貧與賤，是人之所惡也，不以其道，得之不去也。」（〈里仁〉第5章，頁98），「朝聞道，夕死可矣」（〈里仁〉第8章，頁102）單是一個「道」字，毋須再加上其他表達正面含義的字詞修飾，「道」字本身即表達價值含義。當《論語》使用「道」表達負面含義的語句時，則須加上否定詞，如「邦有道不廢，邦無道免於刑戮。」

（〈公冶長〉第1章，頁121），「道不行，乘桴浮于海」（〈公冶長〉第6章，頁126）「無道」和「道不行」表示「道的缺無」和「道無法被實踐」才是導致負面性質產生的原因。反過來說「道」本身的存在與實踐即是正面的。因此當《論語》記載「三年無改於父之道」，並沒有用否定詞修飾「道」字時，我們可以按照《論語》中「道」字均表正面含義的用法，把該句解讀為「三年不改父親合乎正面價值的為人處事方式」，而非如劉清平所以為的「父之道」是包含或者不分「正道」和「非道」進而批評孔子主張「不必考慮『父之道』究竟是『正道』還是『非道』」的問題，僅僅為了實現血親情理之『孝』，就無條件地做到『三年無改於父之道』」。

其二，退一步而言，即使父之道屬於「非道」，孔子是否主張孝子應當順從之？

¹⁹⁰ 劉清平：〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，頁858。

按照孔子有「事父母，幾諫」的主張，這裡的「諫」是孩子針對父母犯錯所進行的規勸，這就表示孔子認為父母犯錯或有非道的意圖時，孩子不應依從，而是要勸他們改正。劉清平引朱熹《論語集注》對該章的解釋「如其道，雖終身無改可也，如其非道，何待三年。然則三年無改者，孝子之心有所不忍故也」批評孔子「即便『父之道』屬於『非道』，『孝子』也應該出於父子親情，至少在三年之內始終堅守『父之道』」。這也是問題的。其一，朱熹的解釋不能直接視同於孔子的思想，畢竟孔子並未討論到父道究竟是正道或非道。而且如上所論，《論語》「道」字一般表達正面價值意涵，並不預設非道的含義在其中。「非道」是朱熹自己延伸的觀點。其二，朱熹解釋說「如其非道，何待三年」，顯然朱熹自己並未主張或認為孔子主張「孩子要堅守父親的非道」，與劉清平的說法相反，朱熹認為「父道若是非道，不到三年就該改正」。我們應該區辨「如其非道，何待三年」是朱熹所認同的原則，「然則三年無改者」是跟朱熹所認同的原則相異的情況，「孝子之心有所不忍故也」則是朱熹對此情況做出的解釋，朱熹並非主張「即便『父之道』屬於『非道』，『孝子』也應該出於父子親情，至少在三年之內始終堅守『父之道』」。由此可見，無論是孔子原來的觀點抑或朱熹的解釋，都與劉清平所批評的不同，他們不僅沒有主張孩子要依從父親之非道，反之還提出孩子應該改正父親之非道。劉清平以「三年無改於父之道」批評孔子把血緣親情和父之道置於天下有道的理想之上，是出於對《論語》文本及朱熹注釋的錯誤解讀，因此這批評是不成立的。

案例 3：父子相隱

除了以「三年無改於父之道」為例，劉清平也以「父子相隱」的案例論證孔子把血親情理視為道德倫理的至高原則。

孔子曾針對葉公說的「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之」提出異議，指出：「吾黨之直者異於是；父為子隱，子為父隱，直在其中矣。」（《論語·子路》）本來，孔子很為重視「誠實正直」的普遍規範，甚至批評微生高在他人借醋的時候有意隱瞞真相的做法為「不直」（參見《論語·公冶長》）；因此，要求人們在一切事情上（包括在攘羊這件比借醋嚴重得多的事情上）都能夠做

到「證之」而「直躬」，應該說是順理成章。然而，為了強調血親情理精神不僅具有本根的意義，而且具有至上的地位，他卻明確主張「誠實正直」的普遍準則並不適用於父子之間的血親關係，從而將「父子相隱」的血親規範置於「誠實正直」的普遍準則之上。¹⁹¹



劉清平認為在「其父攘羊」的情境中，孔子之所以不主張「證之」，而是主張「父子相隱」，是「為了強調血親情理精神不僅具有本根的意義，而且具有至上的地位……從而將『父子相隱』的血親規範置於『誠實正直』的普遍準則之上」。然而，我們在前一章「規範性難題」已經澄清孔子提出親親互隱首要考量的道德價值或規範並非是大多數學者所以為的「血緣親情」，而是在於「禮：如何體現出對他人生命價值的重視」和「學：如何自我改進」，這應用在「其父攘羊」的情境下便是：如何改進自己的行動，從而更有助於父親道德人格的康復。另外，孔子主張「隱」而非「證」的原因，也不是因為他認為「誠實正直的普遍準則並不適用於父子之間的血親關係」，一來「親親互隱」並未捨棄「誠實正直」的規範，「子為父隱」是為了更有效地勸諫。因此孔子說「事父母，幾諫」、「父為子隱，子為父隱，直在其中矣」，在孔子看來血親規範、親親互隱均蘊含了誠實正直。二來孔子不認同直躬證父也是出於對當時政治法律制度的不信任。根據「道之以政，齊之以刑，民免而無恥」（〈為政〉第3章，頁27），孔子認為政治與刑法制度只能從外在施壓嚇阻人民不去犯罪，卻無法為人民建立內在的道德自覺與行動。另外，「子謂公冶長：可妻也。雖在縲絏之中，非其罪也」（〈公冶長〉第1章，頁121）亦顯示當時的司法斷案並不公正，導致無罪的公冶長卻被判入獄。因此，孔子表明自己「必也使無訟乎」（〈顏淵〉第13章，頁359）的立場。在面對人事衝突時，孔子傾向於採取人與人之間的道德規勸，而非訴諸刑法制度的方式解決問題。

簡言之，孔子之所以選擇「隱」而非「證」，主要是基於「禮：如何體現出對他人生命價值的重視」和「學：如何自我改進」，而非為了強調「血親情理」有凌駕

¹⁹¹ 劉清平：〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，頁858-859。

於「誠實正直」的至高地位。這對應到「其父攘羊」的情境便是因為「隱」比起「證」更有助於父親道德人格的修復，「隱」並非忽視或縱容父親偷竊。親親互隱是為了有效地勸諫犯錯的親人，孔子所主張的血親規範也包括父母犯錯時，孩子應當勸諫。因此孔子並沒有為了維護血親關係而捨棄誠實正直的規範。由此可知，劉清平聲稱「孔子主張親親互隱是為了強調血親情理的至高地位，從而在父子關係中捨棄遵守誠實正直的普遍規範」是錯誤的解讀與批評。

回應一

劉清平引用《論語》中的具體案例與一般通則而聲稱孔子把血親情理視為一切行為活動的本源根據及最高原則，導致人的個體性存在與社會性存在都受到血親團體性的束縛和壓抑。然而，根據以上的分析，可見這是出於劉清平對《論語》篇章的錯誤解讀。在論證「孔子把血親情理視為一切行為活動的本源根據（正當性來源）」，劉清平引用了三年之喪（〈陽貨〉第 21 章）、孝弟為仁之本（〈學而〉第 2 章）、弟子入則孝出則弟（〈學而〉第 6 章）。筆者認為，根據孔子所言，三年之喪的正當性並非是劉清平所說的「建立在血緣關係基礎上的情感」，而是「仁：如何待人」的內外雙重面向，內在而言即關乎人透過三年之喪如何表達對自己有養育之恩的至親離世的哀傷與重視，外在而言即是三年之喪作為文化習俗所能帶給社會民眾的情感教育。「孝弟為仁之本」並非如劉清平所解讀的「孝弟：血親情理」是「仁：社會性」的根源，而是指正確地對待親人——作為一般人最初也是最頻繁接觸的對象，是培養「仁：正確待人」的德行基礎。「弟子入則孝出則弟」章的主旨也不是劉清平所認為的「以孝弟出發，建立『謹而信』的個體性品德，和實現『泛愛眾』的社會性理想」，而是強調能在立身、待人、處事中實踐道德價值，比起「學文：學習具體可見的形式或工藝技能」，是更重要而優先的學習內容。並且，按《論語》的用法，「謹」與「信」是用來表述與人交流、處理政事的德行，並非是劉清平所謂區別於「團體性」和「社會性」而用以建立「個體性」的德行。按劉清平所引篇章，筆者認為並沒有表達「血親情理是一切活動的正當性根據」，而是表達了「仁：重視人的生命價值——藉著遵守共同的禮儀文化來表達內在普遍的道德情感」才是儒學所認為的正當性根源。而「孝弟也者，其為仁之本與」的確義應當是「孝弟：正確對待親人

（親人作為一般人最初且最頻繁接觸的對象）」是培養「仁：正確對待所有人」的德行的開端與基礎。



在論證「孔子主張把血親情理推行到社會政治活動」，劉清平引用了「孝乎惟孝、友于兄弟，施於有政」（〈為政〉第 21 章）和「君子篤於親，則民興與仁」（〈泰伯〉第 2 章）。然而〈為政〉第 21 章乃是以「子奚不為政：孔子你為何不參政」亦即是從孔子當時沒有正式的政權職分的身分來說明「施於有政」，因此「施於有政」就不是劉清平所說的「將血緣親情與規範推行到政治活動」，而是表達以自身孝弟的德行能帶給政治良好的影響，即使未參政。〈泰伯〉第 2 章也不是劉清平所認為的「把血親規範推行到政治領域」，或「要求人們以孝行來建立其社會性存在」，而是表達君子忠厚地對待親人，人民也會受啟發培養出仁厚的風氣，該章強調的君子德行對民眾的影響。上述篇章都未表達「把血親情理推行到社會政治活動」，而是強調「孝弟：如何對待家人」能帶給政治與社會民眾良好的影響。

在論證「孔子把血親情理視為凌駕於其他普遍規範的至高原則」，劉清平引用了「三年無改於父之道」（〈學而〉第 11 章），「父子相隱」（〈子路〉第 18 章），「克己復禮為仁」（〈顏淵〉第 1 章）。有關「三年無改於父之道」（〈學而〉第 11 章）的解讀，按照《論語》中「道」字均表正面價值含義的用法，「父之道」就不會包含「非道」，因此這章不是劉清平所批評的「不必考慮『父之道』究竟是『正道』還是『非道』的問題，僅僅為了實現血親情理之『孝』，就無條件地做到『三年無改於父之道』」。至於〈子路〉第 18 章，孔子提出親親互隱首要考量的道德價值或規範並非是大多數學者所以為的「血緣親情」，而是在於「禮：如何體現出對他人生命價值的重視」和「學：如何自我改進」，這應用在「其父攘羊」的情境下便是：孔子認為「隱」比起葉公和直躬所認可的「證」更有助於父親道德人格的康復。而孔子主張「隱」而非「證」，結合孔子「事父母，幾諫」的教導，即是為了更有效地勸諫父親改過，因此並未違背誠實正直的規範。另外，「克己復禮為仁」（〈顏淵〉第 1 章）也不是劉清平所解讀的「雖然也包含著通過克制個體性發展而實現社會性仁愛的因素，但在本質上卻首先是強調：在家庭生活中，人們應該依據血緣親情克制

自己的個體性發展，以求維護父權制家族的既定秩序；在政治生活中，人們應該依據君臣義情克制自己的個體性發展，以求維護宗法式禮制的政治結構」，而是表達主體「克己：自我要求」「復禮：遵守人與人之間的界限」，為了實現「天下歸仁：成就自己與他人的成長與發展」。可見，這三章都未表達「血親情理是凌駕於其他普遍規範的至高原則」。

綜上所述，劉清平引用的《論語》篇章均未表達「血親情理是一切行為活動的價值根源和最高原則」，因此劉清平據此批評以孔子為代表的儒學思想把血親情理視為本源根據和至高原則是不成立的。劉清平對於孔子思想的把握犯了系統性的錯誤，主要是基於對各章章旨的誤讀，以及對孔子的思想觀念做了錯誤的定義，例如：把「仁」詮釋為「社會性理想」有違《論語》中「仁」兼含個體及群體的德行的含義；把「禮」詮釋為「君臣父子的宗法禮制」有違《論語》中「禮」包含一切家庭與政治和非關家庭與政治的人文活動。

二、黃裕生：儒學是角色倫理學

黃裕生和劉清平一樣認為儒學的倫理學是以血緣親情作為價值根源與最高原則。黃裕生以普遍倫理學和角色倫理學的對比作為分析框架，指出儒學以角色關係作為倫理基礎的原因及缺失。

（一）倫理學的任務及問題

黃裕生首先提出倫理學的任務及其相關問題：

任何倫理學說在把某種規則當作行為準則來倡導與維護時，它實際上就是在把這種規則當作應得到所有人遵守的普遍準則。就使命或任務而言，所有倫理學都把自己當作普遍倫理學。但在實質上，並不是所有倫理學都真正承擔起了普遍倫

理學的使命，因為它們倡導和維護的準則並不具有普遍性，以致人們遵循和踐履這些準則的結果不是帶來正義的秩序，而是帶來不公正的人際社會。¹⁹²

黃裕生指出，任何倫理學說在倡導某項行為規範時，都認為這些規範應當得到所有人的遵守。由此而言，倫理學的任务就是在倡導和維護普遍的倫理。問題在於，有些倫理學所倡導的規範缺乏普遍性，導致這些規範落實的後果不是帶來正義的秩序，反而是造成社會上的不公正。那麼，要如何判斷一個倫理學所倡導的規範具備普遍性，從而能維護人間的正義呢？黃裕生指出，其中關鍵在於這個倫理學是以「人的本相存在即自由個體」而非「人的關係存在即關係角色」作為確立倫理規範的出發點。因為人的本相是普遍和絕對的，人的角色則是特殊和相對的。所以，倫理學必須先在存在論的層面理清「本相」與「角色」的區別，才能自覺地以「本相」作為其倫理規範的出發點，以確保其所倡導的倫理規範具有普遍性。¹⁹³

（二）本相和角色的定義與區別

根據黃裕生的定義，本相是所有事物存在的本源。角色則是產生自對他者或社會具有某種功能或效應。本相的存在方式並非取決於對他者具有功能效應，因此本相無須以他者的關係作為存在的前提。角色是以非本源的方式存在，角色的存在取決於他承擔了對他者扮演的功能或效應，若失去了對他者的功能效應，他就失去了作為此一角色存在的意義，因此角色必須以自己與他者的功能性關係作為存在的前提。由此可見，本相是完全獨立的個體存在，角色的存在則需要在關係中承擔起對他者的功能或效應。¹⁹⁴

黃裕生認為人的本相就是自由意識，因為人向來就置身於自由意識當中。按黃裕生的說明，意識是一切存在者顯現的前提，這意味著意識的開顯不依賴其他存在者，

¹⁹² 黃裕生：〈普遍倫理學的出發點：自由個體還是關係角色？〉，原載《中國哲學史》（2003年）第3期，收錄於郭齊勇主編：《儒家倫理爭鳴集》（武漢：湖北教育出版社，2004年），頁938。

¹⁹³ 黃裕生：〈普遍倫理學的出發點：自由個體還是關係角色？〉，頁938-939。

¹⁹⁴ 黃裕生：〈普遍倫理學的出發點：自由個體還是關係角色？〉，頁939。

因此意識是獨立自由的。¹⁹⁵自由意識是先驗的，因為是自由意識使人有人的生活，而非生活使人具有自由意識。自由意識是人的本相，因為是自由意識使人有人的生活，而非其他物種的生活。是自由意識使人的一切行動和生活成為可能。因此確認與維護自由意識作為人的本相的法則，即稱為本相倫理學，本相法則的絕對性和普遍性即植根於這種先天而普遍的根據。¹⁹⁶

(三) 從自由意識推演出的本相法則

黃裕生認為從自由意識推演出的基本法則可歸結如下：

1. 1. 由於每個人都存在於自由意識中，因而每個人都是自由的。因此，每個人自己就是他自己的目的本身。
1. 2. 由於每個人自己就是他自己的目的本身，因此，每個人的存在都是唯一的和不可替代的，因而，每個人的存在都有其絕對的意義和絕對的價值。也就是說，每個人都有其絕對的尊嚴：每個人都不能被僅僅當作工具來看待和使用，而必須首先被當作目的本身。
2. 1. 由於每個人存在於自由意識中而有自由意志，因此，每個人都秉有這樣的權利屬性：每個人都必須被允許根據自己的意志生活和行動。個人的這種權利屬性也就是個人的權利法則，它同樣因奠定在自由意志基礎之上而是絕對的。
2. 2. 每個人是自由的，這意味著每個人就是他自己的行動的唯一決斷者；在他之外找不到他的行動的肇事者。因此，他被要求確認並承擔起自己的行動及其後果。這就是他作為自由個體存在的絕對責任。

¹⁹⁵ 黃裕生：〈普遍倫理學的出發點：自由個體還是關係角色？〉，頁 939-943。

¹⁹⁶ 黃裕生：〈普遍倫理學的出發點：自由個體還是關係角色？〉，頁 944、946。

2.3. 自由意志不接受任何外在法則，但自由意志自己給自己頒布了法則：意志不能意願自己不意願的東西。換成行動法則就是：只按能普遍化而不自相矛盾的意願行動。¹⁹⁷



任何違背上法則的規範，即是對人的本相的否定，更白話的說法即是不把人當人。由於本相法則是普遍和絕對的，因此本相法則成為判斷人的一切活動與關係是否公義、正當、合理的絕對根據。

(四) 角色規範及其問題和風險

黃裕生指出，角色規範理應以本相法則作為前提，並同時受到角色關係發生時所遇到的外部條件的制約。這意味著角色規範會隨著外部條件的不同或變化而有所不同。因此，不同於本相法則是先驗的，角色規範必定包含著經驗內容。¹⁹⁸

雖然自由意識就是人的本相存在，人在任何時候都處在自由意識之中，但人未必對自由意識作為自己的本相或維護自己本相有所自覺。當角色規範完全是由發生角色關係時所遇到的外部條件所決定，當經驗內容佔據了本相法則在角色規範中的基礎地位，而成為角色規範的全部內容，那麼這種角色規範在引導人進入它所確立和規範的角色關係時，會使人們習慣把外部條件確立起來的角色規範當做普遍法則來遵循，卻忘了人真正的本相身分與法則，從而陷入人類自我蒙昧的狀態。¹⁹⁹

(五) 倫理學分歧：以個體自由或角色關係作為基礎

黃裕生指出本相倫理學與角色倫理學的分歧就在於以什麼作為道德立法的基礎與出發點。本相倫理學是從個體的自由存在出發，並以本相（自由意識）的自律法則作為普遍法則，因此是把一切倫理規則奠定在個體自由存在的基礎之上。角色倫理學

¹⁹⁷ 黃裕生：〈普遍倫理學的出發點：自由個體還是關係角色？〉，頁 944-945。

¹⁹⁸ 黃裕生：〈普遍倫理學的出發點：自由個體還是關係角色？〉，頁 946。

¹⁹⁹ 黃裕生：〈普遍倫理學的出發點：自由個體還是關係角色？〉，頁 947。

則是把角色關係當作自己的出發點，並以完全根據外部條件確立起來的角色規範作為普遍法則，從而使角色關係成了一切倫理規則的基礎。²⁰⁰ 這兩種倫理學在道德立法出發點上的差異反映出它們隱含著不同的信念。



本相倫理學確信，作為關係項的自由個體是一切（人的）關係的前提，也就是說，關係項先於關係；有了自由個體這樣的關係項，才會有人的各種關係——不管是自由體間的那種無功能性關係的自由關係，還是各種功能性的、相互依附的角色關係。角色倫理學則相信，關係先於關係項，是關係造就了關係項；不存在獨立而不依賴於關係的關係項。人生而在關係中，並受他所在的各種關係的造就。因此，一切倫理規則都必須從人生而置身其中的關係出發。²⁰¹

對於本相倫理學和角色倫理學在這信念上的差異，黃裕生顯然是支持本相倫理學，並反對角色倫理學的觀點。他給出的原因說明是：

人雖然生而被拋入關係當中，但又是作為獨立自由的個體被拋入關係中。就每個人生而置身於自由意識中而言，每個人都是生而自由的，因而每個人自己就是他自己的存在的目的本身。這意味著每個人首先是他自己，而不是依賴於關係的關係存在者。獨立、自由的個人是人的一切關係存在的前提，而不是相反。獨立自由的個人是使社會關係成為人的社會關係的前提，而不是社會關係使個人的自由存在成為可能。由獨立自由的個人之間構成的關係才是人的社會，而不是螞蟻的社會。人的絕對尊嚴²⁰²與絕對權利、絕對責任是來自獨立自由的個人自己，而不是來自社會關係。也就是說，人是攜帶著絕對尊嚴、絕對權利與絕對責任進入社會（關係）的，而不是從關係社會中獲得這些東西。²⁰³

²⁰⁰ 黃裕生：〈普遍倫理學的出發點：自由個體還是關係角色？〉，頁 947。

²⁰¹ 黃裕生：〈普遍倫理學的出發點：自由個體還是關係角色？〉，頁 947。

²⁰² 所謂「人的絕對尊嚴」，按黃裕生的定義即是「每個人的存在都有其絕對的意義和絕對的價值。也就是說，每個人都有其絕對的尊嚴。」，頁 944。「尊嚴（絕對的目的性存在）」，頁 948。

黃裕生：〈普遍倫理學的出發點：自由個體還是關係角色？〉，頁 944、948。

²⁰³ 黃裕生：〈普遍倫理學的出發點：自由個體還是關係角色？〉，頁 947-948。



正因為每個人就其個體存在而言就存在於絕對尊嚴、絕對權利與絕對責任之中，人之間才能確立起各種社會契約關係。任何契約關係都必須以確認參與立約的個人都有相應的權利與責任為前提。如果參與立約的個人沒有相應的責任與權利，那麼任何契約都沒有意義。但是，為什麼人能夠且必須有責任和權利？僅僅因為每個人都存在於自由中。²⁰⁴

筆者雖同意（在存在層面）自由意識是人先天賦得，（在倫理層面）自由意識是道德立法的基礎，卻不認同把人的自由視為絕對的自由，亦不認同把人的自由、權利和責任的取得，視為完全來自於個人自己，而排除社會關係。筆者認為，人確實先天賦得自由意識和自由行動的權利，進而須要為自己自由決定的行動負起一定的責任。然而，我們也知道自由意識之外的先天因素與後天的成長及生活條件也會使人的自由以及須要承擔的責任受到一定的限制。因此，筆者認為人的自由是受到條件限制的，絕非不依靠任何條件而獨立存在的絕對自由。按照黃裕生所舉的社會契約關係的例子，「任何契約關係都必須以確認參與立約的個人都有相應的權利與責任為前提。如果參與立約的個人沒有相應的責任與權利，那麼任何契約都沒有意義。」一般上，許多國家法律都規定未成年人不得參與社會契約，正是因為他們尚未具備承擔責任的能力，因此也無法享有相應的權利，或者他們的相關權益將由成年監護人負責承擔。由此可見，人的權利和責任雖然是普遍的，卻也不是天生就能獨立於他人而完備自足，而是需要在成長的過程中，藉由社會關係的保障和後天教育方能獲得。筆者認為道德立法的基礎不僅包含個體自由意識所產生的責任，也來包含關係中的角色責任。

（六）儒學是角色倫理學

根據上述所區分的本相倫理學和角色倫理學，黃裕生斷定儒家倫理學就是角色倫理學。

²⁰⁴ 黃裕生：〈普遍倫理學的出發點：自由個體還是關係角色？〉，頁 948。

儒家倫理學包含著大量違背本相倫理法則的角色倫理學規則，它們實際上是在完全忽視甚至否定個體的自由存在的情況下被確立起來的。因此，它們在本質上只是透過某種觀念對角色間相互具有或應具有的功能關係的確認與規定。這決定了所有這類倫理規則不僅不可能具有普遍性，而且不可能保證基本的公正（正義）。²⁰⁵

黃裕生認為儒家之所以產生違背本相法則的角色倫理學，是因為儒家在存在層面，把由血緣等自然條件建立起來的親情當作人間最本質、最自然的情感與關係。既然親情在儒家看來是人自然而本質的關係，所以親情便成了一切行為活動的正當性根據。²⁰⁶按黃裕生的定義，「親情在實質上是對在自己的生存中親人所發揮的功能性作用的懷念、感恩與對自己在親人生存中被需要的功能性作用的確認和擔當。簡單說，親情就是親人對相互間的需要與被需要的懷念與確認。」在黃裕生看來，儒學以親情作為一切行為活動的正當性根據，而親情又是親人對彼此的功能的懷念與擔當，即符合他所描述的角色倫理學——以角色關係作為一切倫理規則的基礎，透過某種觀念對角色間應具有的功能關係做出規定。由此而言，儒學屬於角色倫理學。

然而，黃裕生指出因著血緣條件把親情視為自然，進而把親情視為人的情感與關係的本質，其中的謬誤在於：

人並不是因為有血緣關係而區別於他物，而恰恰是因為他置身於自由意識中而是自由的存在，才使自己與萬物區別開來。在這個意義上，人的自由存在，或說人之間那種相互獨立的自由關係，才是人存在的本質，才是人最自然、最本質的關係。因此，出自血緣關係的親情是否是自然的，取決於這種親情是否符合那些維護人的自由存在的絕對原則或絕對觀念；凡是違背出自自由存在的那些絕對原則或絕對觀念的親情都不能被視為自然的、合理的，而只能被當作不

²⁰⁵ 黃裕生：〈普遍倫理學的出發點：自由個體還是關係角色？〉，頁 950。

²⁰⁶ 黃裕生：〈普遍倫理學的出發點：自由個體還是關係角色？〉，頁 954。

自然、不健康、不合理的私情。親情不能沒有度，否則，就是私情，就是濫情。²⁰⁷



有血緣關係並不一定就會產生相應的親情，一個不知道養父母並不是自己的親生父母的人，他對親生父母不可能有什麼親情，哪怕他們就是他的鄰居。血緣只不過是確立親人關係的一條線索，而不是親情的基礎。如果沒有為了生存而進行相應的功能性合作，親人間也不會有親情。²⁰⁸

因此，如果把親情誤當作人之間最自然、最本質的感情，因而把親情當作確立人倫準則的根據，那麼，這種倫理規則所倡導與維護的愛一定是有等差的愛，不可普遍化的愛。這種愛將隨著親情、地域、種族的疏遠而淡化。因為建立在親情之上的愛完全取決於在生存中相互需要與被需要的程度。既然連「仁」這個最高的倫理準則所倡導與維護的「愛」都不是普遍的，那麼還有什麼倫理準則能夠貫徹與維護普遍正義呢？這正是一切倡導特殊主義與相對主義的思想文化缺乏普遍教化能力而無力承擔起世界史的原因所在！²⁰⁹

其一，黃裕生從人與動物的區別來說明血緣關係並非是人的本質，他認為作為自由的存在才是人之所以為人的條件，因此擁有相互獨立的自由關係，才是人類關係的本質。其二，黃裕生認為儒家因為親情產生於自然的血緣關係，進而把親情視為人的自然關係。然而，黃裕生指出血緣只是建立親人關係的可能線索，卻不是親情建立的基礎。他以養父養母與孩子的關係說明滿足彼此生存需要所建立的功能性關係才是親情產生的基礎。其三，親情既然是建立在滿足彼此生存需要的功能性關係之上，必然隨著彼此相互需要的程度而有深淺之別，並隨著地域、支族的疏遠而淡化。因此，把親情視為道德立法的基礎和一切正當性的根據，將導出相對的、有差等的、不可普遍化

²⁰⁷ 黃裕生：〈普遍倫理學的出發點：自由個體還是關係角色？〉，頁 955。

²⁰⁸ 黃裕生：〈普遍倫理學的出發點：自由個體還是關係角色？〉，頁 956。

²⁰⁹ 黃裕生：〈普遍倫理學的出發點：自由個體還是關係角色？〉，頁 956-957。

的、特殊的行動準則。既然以親情作為基礎的倫理準則不具有普遍性，所以也無法保證普遍的公義。



黃裕生用以指證儒家倫理學是違背本相法則的角色倫理學的文本，是「兩個常為學者們引用的典型例子」²¹⁰，其中一個出自《孟子》有關舜竊負而逃、封象有庠的例子，另一個則是記載在《論語》中的親親相隱。由於本論文旨在研究《論語》思想，故不把《孟子》的部分納入討論。黃裕生以孔子主張親親互隱違背了「禁止偷盜」這個絕對的普遍倫理原則，而斷定孔子的倫理思想是以親情至上而犧牲絕對的公義原則，亦即是違背了絕對權利與絕對罪責——這些出自於自由意識的本相法則。但就如上一章的分析所述，孔子主張親親互隱並非是默許或忽視父親偷盜，只是選擇不向司法單位告發父親罪行。這樣的「隱」並不妨礙兒子規勸父親悔改，並賠償鄰人的損失和私下調解。由此可見，親親互隱不必然違背「禁止偷盜」、父親的絕對罪責與鄰人的絕對權利。孔子主張的親親互隱既然沒有違背「禁止偷盜」和社會公義的道德規範，所以也沒有黃裕生所指出的那些為了維護親情而犧牲絕對的普遍倫理原則所產生的種種負面性。並且，黃裕生以親親互隱違背公義原則為由，指證孔子的倫理思想是以親情作為確立倫理準則的基礎、一切行為活動的正當性根據和至高原則，這樣的批評也是不成立的。

回應二

綜上所述，黃裕生認為孔子主張父子相隱，是儒家倫理把親情視為道德倫理的基礎的典型案列。他認為儒學之所以會有親情至上的觀念和把親情視為確立倫理準則的根據，是因為儒學忽視了人的本相身分是個體的自由存在，而僅僅把人理解為功能性關係中的角色存在，只能依附於親緣關係。以親情作為倫理根據和至高原則的實踐後果，即是犧牲個體的自由和由此導出的絕對原則（絕對尊嚴、絕對權益、絕對責任）。²¹¹

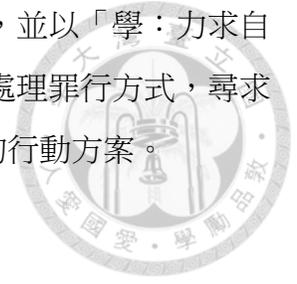
²¹⁰ 黃裕生：〈普遍倫理學的出發點：自由個體還是關係角色？〉，頁 950。

²¹¹ 黃裕生：〈普遍倫理學的出發點：自由個體還是關係角色？〉，頁 962-963。

然而，正如黃裕生自己也有所察覺的「在孔孟思想中也隱含著對絕對原則乃至個體存在之絕對性和神聖性的意識與覺悟」。²¹²其一，在存在層面，孔子並非只是從功能性的關係去理解人的存在。《論語》開篇即言「人不知而不慍，不亦君子乎」（〈學而〉第1章，頁2），表明人格價值不取決於他人的理解和認可。再者，孔子對隱士逸民的肯定，也在一定程度上表達了孔子並非把人僅僅理解為關係中的角色存在。因為即使這些隱士逸民放棄了社會關係的角色，孔子還是對他們的人格有所嘉許。這表示在孔子看來，人有獨立於關係角色的存在方式與道德價值，諸如「身中清、廢中權」等等（〈微子〉第8章，頁549）。其二，在倫理層面，儒學雖然看重人與人之間關係的和諧，卻不表示儒學主張為了維護關係，必須認同關係中他人的立場。孔子有言「君子和而不同，小人同而不和」（〈子路〉第23章，頁396），「維護人與人之間關係的和諧」與「認同彼此的立場」在《論語》中是明確區分的觀念。亦因此，當孔子主張親親互隱，（文本未明言）雖然有維護親情的極大可能性，卻不表示兒子必須認同父親的偷竊罪行。相反的，按「君子和而不同，小人同而不和」的道德原則，兒子應當在維護與父親的關係的同時，表達對父親偷竊罪行的不認可。如果兒子為了討好父親而認同父親偷竊的行為，這樣的親子關係在孔子看來反而是不和諧的。因為真正和諧的關係，是建立在對人有正確的價值表達的基礎之上。對孔子而言，犧牲是非判斷（黃裕生所謂的絕對原則）反而無法建立真正和諧的關係。因此在其父攘羊的案例中，維護親子關係與反對父親偷竊不是二元對立只能擇一的倫理困境，而是兩者兼備才能實現的仁義之舉。根據《論語》，孔子思想中的正當性來源與最高原則不是黃裕生所以為的「親情：親人之間對滿足彼此生存需要的懷念與承擔」，乃是「仁：己欲立而立人，己所不欲勿施於人」。因此在其父攘羊的案例中，孔子既不以一般人自居正義一方來「證：向司法單位告發」犯罪的父親，也不是為了維護親人之間的關係與情感就默許父親犯罪，而是設身處地、角色對換地思考，如果今天偷竊的是自己，是否也希望家人去告官，讓自己按當時的酷法處置，在身上留下難以磨滅的傷痕和一輩子的「偷盜」形象？還是更希望家人能協助自己彌補過失，以賠償懇請鄰人的饒恕，同時也引導自己重建道德意識與行動？孔子主張親親互隱，理

²¹² 黃裕生：〈普遍倫理學的出發點：自由個體還是關係角色？〉，頁963。

應是以「仁：己欲立而立人，己所不欲勿施於人」為總價值方向，並以「學：力求自我完善」與「禮：尊重他人的體現」作為基本規範，跳脫僵化的處理罪行方式，尋求能降低負面影響²¹³，兼顧鄰人權益，並且最有助於父親改善人格的行動方案。



第二節、「親情為道德根源」的支持者

儒學的辯護者郭齊勇和范忠信與儒學的批判者劉清平和黃裕生一致認為親親互隱反映出孔子是以親情作為道德倫理的發源地。不同的是，劉清平和黃裕生批評以親情作為道德倫理的根源基礎，會導致儒學所倡導的道德倫理壓抑個體的自由和違背普遍的公義法則。郭齊勇和范忠信則支持儒學以親情作為道德倫理的根源。他們認為抽調親情，其他道德價值與社群倫理亦將失去其根源。因此，當親情與其他道德規範發生衝突時，寧可選擇維護親情是合理的。以下分述他們的觀點和筆者的看法。

一、郭齊勇：血緣親情是普遍道德的發源地

在郭齊勇看來，儒學以親情作為道德倫理的發源地，並不妨礙其道德倫理具有普遍性質，其合理性在於：其一，親情作為道德情感，是普遍道德理性實踐的動力。²¹⁴其二，特殊的親情是仁義禮智忠恕的普遍原則落實到具體場景中的特殊內涵。反過來說，這種具體特殊的親愛親人之情感的推廣又將構成具有普遍意義的仁義理智、忠恕、誠實正直的德目與道德規範。²¹⁵有關特殊與普遍、相對與絕對、角色與本相之間的關係，郭齊勇和丁為祥認為，人們無法憑空認識絕對和普遍的本相，必須透過相對和特殊的角色才能去接近、體驗和認知自己的本相。²¹⁶他們以消化現象和消化學原理

²¹³ 負面影響指「證父：告發父親」，可能導致父子關係陷入衝突破裂，和古代酷刑在父親身上留下難以磨滅的傷痕。

²¹⁴ 郭齊勇：〈也談「子為父隱」與孟子論舜——兼與劉清平先生商榷〉，原載《哲學研究》（2002年）第10期，收錄於郭齊勇主編：《儒家倫理爭鳴集》（武漢：湖北教育出版社，2004年），頁14-15。

²¹⁵ 郭齊勇：〈也談「子為父隱」與孟子論舜——兼與劉清平先生商榷〉，頁14。

²¹⁶ 郭齊勇、丁為祥：〈也談本相與角色——論儒家道德倫理的特殊性與普遍性兼答黃裕生先生〉，原載《中國哲學史》（2004年）第1期，收錄於郭齊勇主編：《儒家倫理爭鳴集》（武漢：湖北教育出版社，2004年），頁34。

為比喻，說明原理是對現象認識的結果，因此普遍和絕對的道德規範也是從特殊和相對的角色倫理中所抽取和歸納出來的結果。他們認為在儒學思想當中，特殊與普遍、相對與絕對、角色與本相之間的關係，並不是二元對立、相互排斥的，而是互滲互證、始終融為一體的。²¹⁷其三，郭齊勇和丁為祥反對黃裕生的批評，黃裕生認為以特殊親情為基礎所建立出來的仁（亦即是儒學的最高原則），所倡導和維護的愛是不具普遍性的差等之愛。郭齊勇和丁為祥則指出儒學中的「仁」有性與天道作為其普遍性的根據，又以「愛人」、「復禮」、「己所不欲，勿施於人」作為其普遍性原則。²¹⁸此外，郭齊勇和丁為祥也認為儒學所論的「仁」蘊含本相的特質，亦即是黃裕生所說的自由意識、絕對權利與絕對責任的含義。他們以「仁也者，人也」（《孟子·盡心下》）「仁，人心也；義，人路也」（《孟子·告子上》）說明「仁」即是人之所以為人的本相；以「為仁由己，而由人乎哉？」（《論語·顏淵》）「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」（《論語·述而》）說明「仁」表達了自由意識與自我選擇；又以「當仁，不讓於師」（《論語·衛靈公》）和「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁」（《論語·衛靈公》）說明儒學把「成仁」、「踐仁」視為人生最高使命與不可推卸的責任，隨時準備為這一使命的實現獻出自己的生命。²¹⁹

筆者認同郭齊勇與丁為祥有關「仁具有普遍性和體現了本相所蘊含自由意識、自我抉擇、自我擔責」的論述，對於「特殊與普遍、相對與絕對、角色與本相之間的關係是互滲互證、始終融為一體的」則需要再進一步的澄清。筆者並不認為孔子是以親情作為道德價值與規範的發源地，並且反對把普遍的道德價值與規範諸如仁義禮智、忠恕、誠實正直等視為是親情的推廣。筆者認為「普遍的價值規範與特殊的情感關係是互滲互證、融為一體」不是指普遍的價值規範是由特殊情感所構成或推廣（擴大運用在不同的對象範疇）而形成，而是指人們無法抽空具體條件、憑空認知和實踐

²¹⁷ 郭齊勇、丁為祥：〈也談本相與角色——論儒家道德倫理的特殊性與普遍性兼答黃裕生先生〉，頁40。

²¹⁸ 郭齊勇、丁為祥：〈也談本相與角色——論儒家道德倫理的特殊性與普遍性兼答黃裕生先生〉，頁36。

²¹⁹ 郭齊勇、丁為祥：〈也談本相與角色——論儒家道德倫理的特殊性與普遍性兼答黃裕生先生〉，頁38。

普遍價值，所以必須在特殊的情感關係中才能認知到、培養和實踐普遍的道德價值和規範。仁義禮智既然是普遍的道德價值，因此無論是在夫妻、親子、師生、君臣、同事等任何一種特殊情感關係中必然包含這些普遍的道德價值規範的實踐。但是顯然的，孔子不會主張夫妻的特殊情感應當擴大應用在朋友的關係中（朋友不用像夫妻一樣在心靈和身體上委身於彼此），也不會主張親子的特殊情感應當擴大應用在君臣的關係中（君主不需要像父母一樣管教和照應臣子的衣食起居與日常生活，臣子事君是「勿欺也，而犯之」（〈憲問〉第 23 章，頁 426）也不需要像孩子事父母一樣用「幾諫」（〈里仁〉第 18 章，頁 113）。因此，筆者認為「孝弟也者，其為仁之本與」是表達對待父母和手足的特殊情感關係中，已然包含仁這個普遍價值的實踐，父母手足作為一般人最初也最頻繁接觸的對象，是培養仁德的開端與基礎。

二、范忠信：親親互隱是中西共享的智慧

范忠信認為有的學者以為「親親相隱是產生於血親倫理凌駕於社會公義和法治的中國傳統特殊倫理」，這是對親親互隱的一種誤解。范忠信以中西方傳統中的親屬容隱制度的比較研究，說明親親相隱的法律制度並非是某一國家、民族文化傳統、歷史進程的某一階段、特定法系或特定社會制度特有的現象，親親互隱背後對親情倫理的重視不僅是中國特有的文化觀念，也是西方共有的法治規範，因此是具有普世性質的倫理原則。然而，筆者認為范忠信於此混淆了「特殊」與「普遍」所指涉的對象，因此必須釐清「特殊」與「普遍」所指涉或修飾的對象，究竟是指特定道德價值的適用範圍，抑或認同這道德主張的族群多寡。當我們討論以親情作為道德根源所導出來的道德規範是否具有普遍性質時，指的是這個道德規範的適用範疇，更貼切地說是「這個道德規範所維護的是否是每個人都共享的普遍特質，亦即是人類的本質」，而不是在討論「究竟只有特定的族群還是不同時間和地域的族群都認同此一道德主張（思想立場）」。因此，范忠信舉出其他國家、文化傳統、歷史階段、法律體系、社會制度也有親屬容隱制，只能說明此一道德倫理主張具有普世性質，卻無法證成親親互隱是維護普遍性質的法則。

除了說明容隱制不是中國傳統獨有的制度和特殊倫理，范忠信也從親情是人類道德天性的角度來儒學思想辯護。



關於這一選擇的原因，漢宣帝詔書做過簡明解釋：「父子之親，夫婦之道，天性也。雖有患禍，猶蒙死而存之。誠愛結於心仁厚之至也豈能違之哉！」他認為，一個人在親人有禍患時（不管「禍患」來自非法或合法），冒死保護親人，這是人的天性。這樣的天性充滿了「誠愛」、「仁厚」的道德基因，非常可貴。國家法律不能違背人的這種可貴的天性！宣帝的話體現了儒家的倫理精神儒家一貫認為「愛親屬」是每個人「不學而能」、「不慮而知」的「良知良能」：「孩提之童，無不知愛其親也；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁者；敬長，義也。」順應和保護這樣的良知良能或天性，是國家的義務這樣的天性實質就是「仁義」之根芽或基因。這是第一層理由。²²⁰

范忠信認為親屬容隱背後的道德理由是維護親情，因為愛親是人先驗（不學而能、不慮而知）的良知良能。因此在親人遭遇（非法和合法的）禍患時都保護親人，是人的天性。但是范忠信忽視了「是非之心」也是人的良知良能、道德天性的一部分。若為了愛親的天性而捨棄判斷是非的良知良能，豈不構成內在的道德衝突。因此，筆者認為以「愛親是天性」來證明親親互隱為了維護親情而捨棄公義的正當性與普遍性是有缺陷的，因為會面臨「愛親天性違背是非之心」兩種道德天性的衝突，以及「惻隱之心只施用於犯罪親屬而忽略了受害者」的不公義問題。

第三節、小結

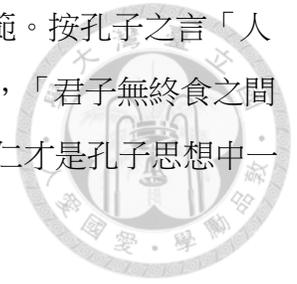
²²⁰ 范忠信：〈「親屬容隱」原則與當代中國刑事法制的人倫迴歸〉，《法學》（2015年）第1期，頁76。

本章分析了儒學批評者與辯護者對於孔子思想體系的理解。儒學批評者劉清平和黃裕生均從存在論與倫理學的層面發出批判。劉清平是以個體性、團體性、社會性作為人存在的整體面向，舉出「三年之喪」、「三年無改父之道」、「孝乎惟孝，友于兄弟，施於有政」、「孝弟也者，其為仁之本與」、「克己復禮」等篇章，批評孔子是以血親團體性為一切行為活動的正當性根據與最高原則，壓抑了個體性和社會性的道德規範。黃裕生則是以本相倫理學和角色倫理學作為分析架構，指出儒家在存在論上，把由血緣等自然條件建立起來的親情當作人間最本質、最自然的情感與關係，所以在倫理學上把親情視為一切行為活動的正當性根據，從而產生了違背本相法則（絕對尊嚴、絕對權利、絕對責任）的角色倫理學。以特殊和偶然條件下產生的親情作為道德正當性根源，即導致儒學所倡導的倫理缺乏普遍性與絕對性而造成徇私不公義的問題。儒學辯護者郭齊勇和范忠信主要從存在論、認知論的角度來維護儒學倫理以親情作為道德根源的合理性。他們認為維護親人是人的道德天性，因此視之為普遍道德價值的根源是合理的。並且，人們無法憑空認知與實踐抽象的本相原則，必須在具體和特殊的角色關係中才能體認和實踐普遍和絕對的本相法則。

筆者認為無論是批評抑或支持孔子以親情作為道德正當性的來源，都是對孔子思想的誤解。造成這種誤解的原因在於學者忽略了《論語》整體的孝弟思想。其一，在《論語》中孩子對父母的愛是受到是非判斷的約束。這有見於孔子主張「事父母，幾諫」（〈里仁〉第 18 章，頁 113），當父母犯錯時應該勸諫，而非無條件地順從父母。其二，孝弟在孔子看來僅是次一等的士人德行，並非最高的道德境界。子貢問曰：「何如斯可謂之士矣？」子曰：「行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。」曰：「敢問其次。」曰：「宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉。」（〈子路〉第 20 章，頁 392）。其三，學者常把「孝弟也者，其為仁之本與」視為儒學以孝弟作為道德根源與構成最高道德原則的文本根據。然而按照上述所舉的篇章意思，孝弟顯然不是正當性的來源與最高的德行價值，因此這章解釋為孝弟是實踐仁德的開端、而非仁德的本質根源，更符合《論語》的整體思想。²²¹由此而論，孔子並非以維護親人的關係視

²²¹ 有關孝弟與仁德之間的關係，朱熹引程頤的解說，是筆者所認可的。

為一切行為活動的正當性根源，亦非以此作為最高的道德價值規範。按孔子之言「人而不仁如禮何！人而不仁如樂何！」（〈八佾〉第3章，頁60），「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是」（〈里仁〉第5章，頁98），仁才是孔子思想中一切行為活動的正當性來源。



或問：「孝弟為仁之本，此是由孝弟可以至仁否？」曰：「非也。謂行仁自孝弟始，孝弟是仁之一事。謂之行仁之本則可，謂是仁之本則不可。蓋仁是性也，孝弟是用也，性中只有箇仁、義、禮、智四者而已，曷嘗有孝弟來。然仁主於愛，愛莫大於愛親，故曰孝弟也者，其為仁之本與！」
宋·朱熹：《四書集注》，（臺北市：臺大出版中心，2016年），頁62。

第五章 《論語》論如何面對他人之過失

從前一章的分析可見，學者認為孔子主張親親互隱，是為了維護親情而犧牲公義，由此而判斷親情倫理在孔子思想中是道德正當性的根據和最高原則。所以當親情與其他道德規範產生衝突時，必然選擇維護親情。之所以產生這樣的觀點，除了是對《論語》孝弟思想的掌握不夠全面，也是因為忽略了《論語》在面對他人過失時的特殊思考。故以下將分析《論語》中容易被誤解為徇私的篇章以及孔子有別於常人面對他人過錯的方式，以此顯明親親互隱背後更普遍（而非僅限於親情）的道德考量。

過往對《論語》中涉及負面德行的研究，學者多聚焦在人性論、道德形上學、自我修身的範疇進行討論，而鮮少論及《論語》有關「如何面對他人過失」的倫理思想。²²²其實《論語》並未忽略「如何面對他人過失」的主題。無可否認的，《論語》強調自我反省優先於更正別人。如在面對他人的過失時，《論語》有言「見不賢而內自省也」（〈里仁〉第 17 章，頁 112），「躬自厚而薄責於人，則遠怨矣」（〈衛靈公〉第 14 章，頁 466），「攻其惡，無攻人之惡，非脩慝與」（〈顏淵〉第 21 章，頁 366）。然而，應當謹慎分辨的是，雖然《論語》強調對自己的反省與問責，卻不等同於放棄或否定幫助別人更正過失。《論語》無非是說使自己改過遷善的修身要

²²² 先秦儒學以性善論著稱，即便是荀子的性惡論在學界的討論中其道德負面的意涵也有逐漸減少的趨勢。至今學界有關先秦儒學論負面德行的研究並不多見，而專論《論語》中負面德行的主題更是零星。施盈佑的〈詮解《論語》「過」觀〉以「初過」、「貳過」、「觀過知仁」論《論語》觀人的正面思維，論述聚焦在「過」的發生學與人性論的範疇。施盈佑：〈詮解《論語》「過」觀〉，《當代儒學研究》第 18 期（2015 年 6 月），頁 3-28。

林月惠先生有關《論語》「觀過知仁」的論述重點在於辨析宋儒注釋中理學與心學之間的思路差異，其中論「過」所涉及的範疇較屬於道德形上學與人性論。林月惠：〈宋儒對於「仁」的詮釋—以《論語》「觀過，斯知仁矣」為例〉，《鵝湖學誌》第 26 期（2001 年 6 月），頁 35-66。

黃秋韻的博論《先秦儒家道德基礎之研究——兼論「惡」的問題》〈第三章：孔孟哲學對惡的處理〉談到《論語》中有關道德負面的思想，聚焦在形上學、人性論、發生學、修身論方面。黃秋韻：《先秦儒家道德基礎之研究——兼論「惡」的問題》（臺北：政治大學中國文學研究所博士論文，李振英先生指導，2001 年），頁 100-158。

陳志強先生的碩論《〈論語〉中過、惡、罪的思想》第一章分析《論語》中過、惡、罪的語義概念，第二章論預防與改正工夫，以自我修養為主，第三章歸納自身與社會脈絡中過惡的類型，唯獨社會脈絡的部分有論及如何面對他人的負面德行。陳志強：《〈論語〉中過、惡、罪的思想》，（香港：香港中文大學哲學系碩士論文，鄭宗義先生指導，2011 年）。

求，理當在實踐上更為優先，²²³其中的邏輯是「不能正其身，如正人何？」（〈子路〉第 13 章，頁 385）。猶如《聖經·馬太福音》之言「先除掉你眼中的梁木，才可以看得清楚，去除掉弟兄眼中的木屑」，這並非表示只要修正自己就足夠了，而是說修正自己是幫助他人改正的前提。

事實上面對他人的過失與自身德行之間的關係並非二分而斷裂的。能妥善地面對他人之過惡，亦是對自我修身的鍛煉。相反的，如果自己不知道怎麼面對他人之惡，或者用錯誤的態度面對他人的過錯，表示自己的德行也有需要面對的問題，需要進一步地學習和操練。《論語》有言「君子成人之美，不成人之惡。小人反是。」

（〈顏淵〉第 16 章，頁 361）子張曰：「何謂四惡？」子曰：「不教而殺謂之虐。不戒視成謂之暴。慢令致期謂之賊。猶之與人也，出納之吝，謂之有司。」（〈堯曰〉第 2 章，頁 589）子曰：「愛之，能勿勞乎？忠焉，能勿誨乎？」（〈憲問〉第 8 章，頁 409）均說明自身如何影響他人的道德，反映出自身有怎樣的品德和人格。成人之美者為君子，成人之惡者為小人。勞而不怨地勸誨人，是忠愛的表現。《論語》極重視君子人格之養成，君子人格的核心精神就是仁。「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人」（〈雍也〉第 28 章，頁 184），既要求自己立身行道，必然也希望別人同樣有合乎道德的立場與發展，從而不會漠視和任憑別人陷在過犯中，喪失或敗壞身為人的價值。因此引導別人歸正是仁者必有的行動。

歷史上孔子棲棲遑遑、勞而不怨地奔走於列國之間正是為此。面對長沮、桀溺對子路的調侃：「滔滔者天下皆是也，而誰以易之？且而與其從辟人之士也，豈若從辟世之士哉？」孔子回復：「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也。」（〈微子〉第 6 章，頁 545）反過來說，正是因為人間無道，孔丘才要介入去改變世道。即使孔子一再被當權者拒絕，被出世者輕蔑，甚至連親近的學生都有不諒解他的時候，他卻知其不可為而為之。這表明改正世道對孔子而言是任重而道遠、必須以弘毅的精神去實踐的仁者責任。面對禮義崩壞的人世，為利妥協、趨炎附

²²³ 陳志強：《晚明王學原惡論》，（臺北市：臺大出版中心，2018 年），頁 35。

勢、同流合污顯然是孔子所否定的，如「邦無道，富且貴焉，恥也」（〈泰伯〉第13章，頁238）；季氏富於周公，而求也為之聚斂而附益之。子曰：「非吾徒也！小子鳴鼓而攻之可也」（〈先進〉第16章，頁328）對於逸民的不同選擇，孔子雖予以一定的尊重與認可，卻也表明自己與他們並不相同。孔子自道「我則異於是，無可無不可」（〈微子〉第8章，頁549）是指他不像伯夷、叔齊，堅持不降志辱身而不仕亂朝，卻也不像柳下惠、少連，堅持以直道事人（入仕）而降志辱身，更不像虞仲、夷逸，為了不被玷污而隱居放言。孔子沒有一定要入仕或非得要隱居的堅持，而是保有「用之則行，舍之則藏」的彈性。本著「君子求諸己，小人求諸人」的精神（〈衛靈公〉第20章，頁471），掌權者任用與否都不妨礙孔子積極尋求改變世道的可能。孔子除了尋求入仕從政，也透過私人講學和編撰經典與史書來傳遞正確的價值觀。「無可無不可」是指在同樣堅守道德的多重選擇上，孔子是保持開放的，不會固守某一種形式，卻不是指孔子面對無道的世界可以選擇介入矯正，也可以選擇坐視不理。無論是人倫日用的維繫還是國族文化的發展，尋求自己與他人做出合乎道德的選擇是孔子由始至終的態度，這也是《論語》談論問題的基本立場。

因此，我們可以確定的是，面對他人的負面德行，《論語》雖然強調先反躬自省，卻不是止於獨善其身，而忽視別人的過錯或者毋須協助他人改正。在《論語》看來，如何面對他人的過失即反映出自身有怎樣的人格修養。一個有仁心仁德的人，豈會坐視他人犯錯而無動於衷、置之不理呢？確定了這點，我們接著要回答的問題便是《論語》對「回應他人的過失」有何見解。

第一節、人與人之間的互動方式

《論語》中有不少論及如何面對他人過失的篇章。這些篇章不是常常遭到誤解，就是受到忽略。筆者選了其中的四組概念作為分析，各組中的語詞概念貌同實異，容

易混淆。筆者希望透過這樣的分析能表明《論語》異於一般人面對他人過失的態度，並澄清人們對於《論語》倫理主張的誤解。



一、隱藏他人的過失：隱、諱、黨²²⁴

〈子路〉篇第 18 章「為親隱罪」的主張和〈述而〉篇第 30 章「諱君之過」的事跡容易讓人誤以為《論語》偏袒父母和權威，所以主張無條件地順從父母和君主，隱藏他們的過犯。

葉公語孔子曰：「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。」孔子曰：「吾黨之直者異於是。父為子隱，子為父隱，直在其中矣。」（〈子路〉第 18 章，頁 390）

陳司敗問：「昭公知禮乎？」孔子曰：「知禮。」孔子退，揖巫馬期而進之，曰：「吾聞君子不黨，君子亦黨乎？君取於吳為同姓，謂之吳孟子。君而知禮，孰不知禮？」巫馬期以告。子曰：「丘也幸，苟有過，人必知之。」（〈述而〉第 30 章，頁 216-217）

〈子路〉篇第 18 章之所以引人非議的主要原因在於孔子不認同兒子去「證」父親之罪，而主張為親「隱」罪。反方認為孔子為親隱罪的主張是違背事實和公義。另外，〈述而〉篇第 30 章孔子諱言昭公之過，讓陳司敗質疑孔子有所偏袒（「黨」）。²²⁵孔

²²⁴ 子夏曰：「小人之過也必文。」（〈子張〉第 8 章，頁 563）錢穆謂：「小人憚於改過而忍於自欺，則必文飾之以重其過矣。」本文未把「文過」一起與「隱」、「諱」、「黨」對比，因為「文過」比較是指小人針對自己的過犯所做的掩飾，而非掩飾其他人的過犯。而「隱」、「諱」、「黨」的可對比性在於它們在相關篇章的語境中都是針對他人的過犯而言。

錢穆：《論語新解》，（北京：九州出版社，2011 年），頁 563。

²²⁵ 魯昭公習於威儀之節，以知禮稱。而陳司敗並未明以「取於吳」詢問孔子，孔子回答「知禮」並無不妥。陳司敗後以「取於吳」譏諷孔子，乃刻意刁難。孔子不直言昭公不知禮，而是以自己的過失為詞，反映出他為君諱的禮治思想。孔子的答復乃根據「諱國惡，禮也」（《左傳·僖公》），「臣不可言君親之惡，為諱者，禮也」（《史記·仲尼弟子列傳 102》）的傳統。由此反見孔子知禮，而陳司敗不知禮。

參見楊朝明：《細讀論語：吟味與詮解》（台北市：寂天文化，2017 年），頁 246。

陳志強：《《論語》中過、惡、罪的思想》，（香港：香港中文大學哲學系碩士論文，鄭宗義先生指導，2011 年），頁 64。

子主張為親隱罪，又言諱君之過，讓人以為孔子對父母和君主是絕對的順從，把他們置於道德仁義之上，乃至於父母和君主違犯道德仁義時，孔子選擇隱諱其過。然而，如果我們不把這兩章抽離《論語》全書的思想獨立而論，就能看到〈里仁〉篇第 18 章中，孔子提出事父母應當「幾諫。見志不從，又敬不違，勞而不怨。」同時在在〈憲問〉篇第 22 章，孔子指導子路事君應當「勿欺也，而犯之。」因此，為親隱罪和諱君之過就不是絕對地服從父母和君主的意志或者無條件地維護某種人際關係而做出道德上的妥協。事實上《論語》對於維持人際關係的和睦（「群」）與袒護私情放棄公義的原則（「黨」），是有所區辨的。子曰：「君子矜而不爭，群而不黨。」（〈衛靈公〉第 21 章，頁 471）子曰：「君子周而不比，小人比而不周。」（〈為政〉第 14 章，頁 42）所謂「周」者，是周到、全面、完備，是相對於「比」偏袒、勾結而言的。「雖有周親，不如仁人」（〈堯曰〉第 1 章，頁 585）亦說明了《論語》視「仁」的價值高於「親」。子曰：「人之過也，各於其黨。觀過，斯知仁矣。」（〈里仁〉第 7 章，頁 101）意謂人之過錯在於有所偏私（「黨」），願意正視過錯（「觀過」），才能體認人與人相處之正道（「仁」），亦即是己立立人、己達達人的仁道精神。反過來說，不願意正視彼此過錯的即是徇私不仁，亦即是「黨」。由此，我們可以看到《論語》對「黨」的批評，跟那些反對孔子為親「隱」罪和「諱」君之過的理由與是一致的。孔子的批評者不認同為了袒護私情而放棄公義原則，孔子也不認同。孔子所說的為親隱罪及諱君之過，並非是放棄公義或是顛倒是非原則。為親「隱」罪和「諱」君之過，表面上與「黨」相似，均是不說或是不去揭露親人或君主的過錯。（因此陳司敗質疑孔子諱言昭公之過時說「吾聞君子不黨，君子亦黨乎？」）然而「隱」親之罪和「諱」君之過，與「黨」的差異在於，「隱」親之罪和「諱」君之過是不向相關親屬或君主以外的第三者揭露當事人的過錯。根據「事父母，幾諫」和「事君……勿欺也而犯之」的觀點，人們是應當（私下）讓父母或君主知道他們犯錯之處，以期父母或君主能改正其非。《禮記·玉藻》所言「有公諱無私諱」²²⁶正可以概括這種倫理，揭曉錯誤行動會顧及場合與知情對象。「隱」和「諱」不揭露過失的場合與對象僅限於面對外人時，面對當事者卻是會正視其過，引導當事

²²⁶ 漢·鄭玄注；王鏊點校：《禮記注》，（北京：中華書局，2021 年），頁 406。

者明白是非黑白。「黨」不揭露過犯的對象則沒有外人與當事者的區別。因為「黨」這個行動背後所運作的原則不是基於仁道，不是為了當事者的益處著想，而是自私的考量。「黨」的原來的涵義即是「偏私」，是偏袒與自己有關係的人，不論是為了討好對方還是害怕得罪對方，追根究底是為了使自己得到對方的接納和認同，甚或使自己在關係中獲得其他利益，故而選擇漠視公義甚至顛倒是非。倘若選擇「黨」的人，不向外人揭露當事者過犯的理由並非是為了維護當事者的尊嚴，同樣的，他也不曾為了使當事者有機會做出改正而選擇在私下時指出當事者的過錯。「隱」親之罪和「諱」君之過與「黨」的區別在於隱藏過犯的對象和場合及其行動背後的理由，這也是《論語》主張為親「隱」罪和「諱」君之過，卻不認同「黨」的原因。

二、揭露他人的過失：諫、證、訐、稱人之惡

在《論語》思想中，面對他人的過失，說與不說是一體兩面的事。既然《論語》所支持的「隱」和「諱」是指不對當事者以外的其他人揭露當事者的過犯，那便同時表示《論語》認為揭露過犯的對象也僅限於當事者本人。由此可知在《論語》中「諫」、「證」、「訐」、「稱人之惡」雖同樣都是指出他人的過犯，何以《論語》支持「諫」卻反對「證」、「訐」、「稱人之惡」。

子曰：「事父母，幾諫。見志不從，又敬不違，勞而不怨。」（〈里仁〉第 18 章，頁 113）

葉公語孔子曰：「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。」孔子曰：「吾黨之直者異於是。父為子隱，子為父隱，直在其中矣。」（〈子路〉第 18 章，頁 390）

子貢曰：「君子亦有惡乎？」子曰：「有惡。惡稱人之惡者。惡居下流而訕上者。惡勇而無禮者。惡果敢而窒者。」曰：「賜也，亦有惡乎？」「惡徼以為知者。惡不孫以為勇者。惡訐以為直者。」（〈陽貨〉第 24 章，頁 536）

在《論語》中用來描述或涉及「指出他人的過犯」的語詞包括「諫」、「證」、「訐」、「稱人之惡」。²²⁷「諫」字面義是「用言語或行動勸告別人改正錯誤」²²⁸。「證」則是「告發」²²⁹當事者的罪行，涉及法律訴訟的程序，「稱人之惡」是宣揚當事者的錯誤，「訐」是「揭發、攻擊當事者的隱私、缺點」²³⁰。相較於「隱」、「諱」與「黨」的相似性在於隱藏、不揭露當事者的過犯，「諫」與「證」、「訐」、「稱人之惡」的相似性則在於揭露、指出當事者的過犯。然而「諫」與後三者的差異在於，「諫」揭露過失的對象是當事人，其目的在於讓當事人改正。

「證」、「訐」、「稱人之惡」揭露過失的對象不限於當事人，並且行動的目的也不在於讓當事人改正，而是分別為使當事者受到法律制裁、以當事者的缺失來攻擊對方、使更多人知道當事者的過失。「諫」與「隱」、「諱」雖然表面上的行為並不相同，它們的動機卻是一致的，說與不說均是出於對當事者身為人的尊重。不向其他人說（「隱」、「諱」）是為了維護當事者的人格尊嚴；而向當事者說（「諫」）是把當事者視為有道德價值的人，目的在於讓當事者能知道自己犯錯之處進而可以做出更正，也因此「諫」的對象僅限於當事者本人。

《論語》共有五則與「諫」相關的描述。一、按〈里仁〉18章，在父母犯錯時，應當要「幾諫」。徐聖心先生認為「幾諫」最能充分表現儒家論孝型態之特殊，因為「幾諫」有別於絕對服從父母犯錯的意志——導致自己不直、虛偽地對待父母，並且讓父母無法改過遷善；也有別於絕對反對父母——務必使父母跟從我的意志，以最高

²²⁷ 《論語》有關揭露他人過失的觀念，也包含「犯」，見〈學而〉第2章和〈憲問〉第23章，相關思想將於下文申論，見本論文頁124-126。「忠告而善道之」（〈顏淵〉第23章，頁370）則未必限於「指出他人的過失」，也可指在他人沒犯錯的情況下，吾人純粹予以建議，因此不納入討論。

²²⁸ 見本文第二章第二節〈證字詮釋〉，頁13-14。

教育部重編國語辭典修訂版

<https://dict.revised.moe.edu.tw/dictView.jsp?ID=5843&q=1&word=%E8%AB%AB>，最後檢索日期為2024年8月6日。

²²⁹ 教育部重編國語辭典修訂版

<https://dict.revised.moe.edu.tw/dictView.jsp?ID=7956&q=1&word=%E8%AD%89>，最後檢索日期為2024年8月6日。

²³⁰ 教育部重編國語辭典修訂版

<https://dict.revised.moe.edu.tw/dictView.jsp?ID=5576&q=1&word=%E8%A8%90>，最後檢索日期為2024年8月6日。

的標準苛求父母臻於至善。²³¹然而「幾諫」未必有效，當「見志不從」亦即是父母不願意聽從自己的勸諫時，孔子認為應當「又敬不違，勞而不怨」，這樣的態度可有兩種解釋。其一為尊重父母的選擇，故不堅持自以為是的絕對真理。另一種解釋是把父母在特定事件的過失和自己事奉父母的日常視為兩件不同的事來分別對待，不因父母有過失而廢事父母。²³²而若父母不從自己的意思，自己仍願意不辭勞苦、也不懷怨地用尊敬有禮的態度²³³事奉父母，更顯出孝是完全從個體自發地願為他人著想之心意出發，而從不計慮父母之如何待我。²³⁴二、除了事奉父母的「幾諫」既要求子女思行之獨立性，兼求親子之際無間之和諧，²³⁵「諫」也理當追求與當事者建立信任關係。〈子張〉第 10 章記載子夏說「信而後諫，未信則以為謗己也」，顯示在缺乏信任的情況下進行勸諫，會導致對方以為勸諫者在誹謗或中傷自己。（所謂「誹謗」，即指「散布不實言論而損壞他人名譽。」²³⁶「中傷」則指「惡意攻擊或陷害他人。」²³⁷）由此反推，取得當事者的信任是有效勸諫的前提。三、話雖如此，《論語》卻也同時記載在「雖不信，不容不諫」²³⁸的例子。「微子去之，箕子為之奴，比干諫而死。孔子曰：『殷有三仁焉。』」（〈微子〉第 1 章，頁 539）無道的商紂王顯然不信任這三位仁人，導致微子離開商，箕子佯狂被降為奴，比干堅持進諫而遭剖心致死。雖然他們的下場皆令人歎惋，卻也顯明一方面犯錯者的不信任絲毫無損「諫」所彰顯的「仁」德，另一方面出於仁心的諫言並不保證當事者必會信而採納。對照之下，「信而後諫」是以「有效性」為考量的勸諫原則，「比干諫而死」則顯明「諫」作為一種提醒道德價值的行動，並不取決於對方的信任和自己勸諫的結果。四與五、再者《論

²³¹ 徐聖心：《心之無對性》，頁 89。

²³² 徐聖心：《心之無對性》，頁 89。

²³³ 這裡把「又敬不違」代換為「尊敬有禮」，是根據〈為政〉第 5 章，無違，指不違禮，即以禮事奉父母。孟懿子問孝，子曰：「無違。」樊遲御，子告之曰：「孟孫問孝於我，我對曰『無違。』」樊遲曰：「何謂也？」子曰：「生，事之以禮。死，葬之以禮，祭之以禮。」（〈為政〉第 5 章，頁 32-33）

²³⁴ 徐聖心：《心之無對性》，頁 90。

²³⁵ 徐聖心：《心之無對性》，頁 91。

²³⁶ 教育部重編國語辭典修訂版

<https://dict.revised.moe.edu.tw/dictView.jsp?ID=34497&q=1&word=%E8%AA%B9%E8%AC%97>

²³⁷ 教育部重編國語辭典修訂版

<https://dict.revised.moe.edu.tw/dictView.jsp?ID=120416>

²³⁸ 錢穆：《論語新解》，（北京：九州出版社，2011 年），頁 565。

語》有言「成事不說，遂事不諫，既往不咎」（〈八佾〉第 21 章，頁 83），「往者不可諫，來者猶可追」（〈微子〉第 5 章，頁 543），前者出於孔子之口，後者是楚狂接輿所言。兩者所說均透露出事情的時間性是判斷「諫」與否的條件之一，已經完成的事（「遂事」）和已經過去的事（「往者」）不是「諫」所關注的，「諫」的目的更在於預防未釀成的錯誤，使來者可以返回正途。

上述已闡明，「證」是告發之義，其揭露罪惡的對象乃是司法單位。「訐」是揭發、攻擊當事者的隱私或缺點，有不尊重和貶低毀損當事者人格形象的意味。「稱人之惡」是宣揚當事者的錯誤，宣揚乃指公開宣佈讓更多人知道當事者所犯的過惡。相較於「諫」是為了勸阻當事人停止犯錯，並悔改返回正途，是重建對方的人格與生命價值，「證」、「訐」、「稱人之惡」則是帶給當事者負面影響，猶其後兩者有強烈的貶低當事者的價值、毀損當事者的人格形象的意味。同樣是揭露他人過失的行為，《論語》主張「諫」而否定「證」、「訐」、「稱人之惡」，即在於前者是為了建造對方的道德人格，後者則無助於此，甚至會產生反效果。

三、反對的心態：犯上、好犯上

〈學而〉篇第二章提到「其為人也孝弟……不好犯上」讓不少學者不慎以為《論語》推崇的「孝弟」就是「不可犯上」，必須完全順服於權威。

有子曰：「其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣。不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與？」（〈學而〉第 2 章，頁 5）

鄧曉芒先生認為「人們歷來所感到困惑的忠與孝的衝突，其實本質上不過是兩種孝（移忠作孝）之間的衝突，雙方有著不可分割的共同性。皇帝雖然希望每個官員都能夠遵紀守法，杜絕裙帶關係和任人唯親，甚至鼓勵大義滅親；但同時又希望他的子民

個個都從小到老保持其人格不獨立的、即有子所謂『不好犯上』的奴才性格，這就必須始終把孝弟的作用強調到一切事情之本的地步，結果使普遍公正原則淡化和縮水成為一種個人私德，甚至一種為皇帝個人服務的工作作風，即廉。」²³⁹這種觀點即把「不好犯上」視為產生於孝弟作用、效忠於君王的態度。這種效忠是把公正原則化約為對君主的完全順服、失去自主性的人格。然而，《論語》記載子路問事君，孔子的答復是「勿欺也，而犯之。」（〈憲問〉第23章，頁426）顯然，《論語》認為君主犯錯時，臣子應當指出事實，犯顏直諫。這便表示《論語》期許臣子不是無條件地順從君主的意志，而是有自主性去判斷君主所為是否正確，並且在君王犯錯時，敢於抵觸君王的意思。既稱「為人孝弟」則「不好犯上」，卻又主張事君「勿欺也，而犯之」，難道《論語》是自相矛盾嗎？事實上，這是一種文本誤讀。「犯之」和「不好犯上」是不相衝突的。兩種「犯」的態度區別在於後者多了個「好」字。在君王犯錯的情況下，《論語》主張「勿欺也，而犯之」是指冒犯、抵觸君王的意志和權勢，來說明事實，指正君王的過失。然而，《論語》不認同「好犯上」是因為，這已經偏離了「犯顏直諫」作為手段以達成糾正君王的目的。「好犯上」是以「犯上」本身為目的，喜好冒犯君王或權位較高的人，以此為樂，不僅偏離了其道德規勸的目的，「好犯上」本身的任意性與攻擊性也淪為道德缺陷，使自身既失去理性、自律的品格，也是對他人的不尊重，是枉顧事實，無故破壞群體之間的和諧和團隊關係。「犯上」與「好犯上」雖然在行為上有相似之處（都是指出他人的過失），但後者卻違背事實，動機不良。這是「犯上」與「好犯上」的差異，也是《論語》主張「勿欺也，而犯之」，同時又反對「好犯上」的原因。

由此可知〈學而〉篇第二章並沒有反對「犯上」。這一章的重點在論君子以仁為主的人格養成。「仁者，人羣相處之大道。……人道必本於人心……由其最先之心言，則是人與人間之一種溫情與善意。」²⁴⁰有子認為培養仁——「人羣相處之道」和「人與人之間的溫情與善意」是從「孝」、「弟」開始。「孝」原是指對父母，可延伸指對年長者尊重愛護的態度。「弟」原是指對手足，可以延伸指對同儕平輩尊重愛

²³⁹ 鄧曉芒：《儒家倫理新批判》，（北京：文津出版社，2020年），頁14-15。

²⁴⁰ 錢穆：《論語新解·學而》，（北京：九州出版社，2011年），頁5-6。

護的態度。因為孝弟是尊重他者和致力於和諧關係的態度，故在一般不違反道德的情況下，大多願意配合他人的意思，不會無故反對和挑釁他人。為人「孝弟」，自然就不會「好犯上」以抵觸位高者為樂，從而也不會有「好作亂」喜好顛倒是非、製造混亂的傾向。因為尊重他者與樂於冒犯他者，追求和諧與樂於破壞秩序是相互對反的。「孝弟也者，其為仁之本與」即說明對父母與手足的尊重與愛護是人與人相處之道的基礎。這種尊重他者、致力於建立和諧關係的德行與人格特質，是從年幼時對父母和手足的尊重與愛護的態度養成的。以梁漱溟先生解釋做結：「他（根據上文這裡的「他」是指「孔教」）要讓人作他那種富情感的生活，自然要從情感發端的地方下手罷了。人當孩提時，最初有情自然是對他父母和他的哥哥姐姐；這時候的一點情，是長大以後一切用情的源泉；絕不能對於他父母家人無情而反先同旁的人有情。《論語》上『孝弟也者，其為仁之本歟』一句話，已把孔家的意思說出……要想使社會沒有那種暴慢乖戾之氣，人人有一種溫情的態度，自不能不先從家庭做起，所以說：『君子篤於親，則民興與仁。』」²⁴¹這段話指出「孝弟」是對人「有情」、「用情」的發端和源泉，表示愛自己的父母和手足（「孝弟」），就是以溫情待人（「為仁」）的開始（「本」），能以溫情待人，自然就不會以違抗領導（「好犯上」）及破壞秩序（「好作亂」）為樂。

四、遵從的對象：無違禮、莫予違

與「不好犯上」相仿，《論語》中的「無違」也曾遭到學者的誤解。

孟懿子問孝，子曰：「無違。」樊遲御，子告之曰：「孟孫問孝於我，我對曰『無違』。」樊遲曰：「何謂也？」子曰：「生，事之以禮。死，葬之以禮，祭之以禮。」（〈為政〉第5章，頁32-33）

²⁴¹ 梁漱溟：《東西文化及其哲學》（上海市：上海商務，1926年），頁140。

孔子以「無違」指導孟懿子有關「孝」亦即是「事父母的態度」。韋政通先生就此而論「孔子的『無違』之教，對中國人的人格特質，有決定性影響，這影響就是使中國人權威人格的傾向特強，個人獨特的行為，很少被允許。這種影響一直到現在，仍然存在。特別值得提出的一點是，在孔子的孝道思想中，完全是看重子女一邊應如何如何而說的，幾無一言涉及父母對子女應如何如何。因此二代之間如果發生糾葛，毫無疑問的，這個責任就必須由子女來擔負。這樣的孝道，似只是建立在無條件的服從上，不必有理性的基礎。這樣的孝道，對維護家族制度是有功的，卻不容易培養出獨立自尊的人格。」²⁴²這種觀點認為孔子所謂「無違」就是「無條件的服從，不必有理性的基礎」，從而以「無違」為內涵的孝道「不容易培養出獨立自尊的人格」。其實，按照《論語》的文脈，「無違」並非表示不可違背父母的意願，更不是說要無條件地順從父母，包括他們犯錯的意志和選擇。針對孟懿子問孝，孔子以「無違」答復，而樊遲的提問，讓孔子進一步揭示「無違」所依據的標準。「生事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮」，顯明「無違」的對象不是父母的意志，而是「禮」。換作是國君也一樣，孔子並不認為國君的意志是不可違背的，我們可以從〈子路〉第 15 章來證明孔子的態度。

定公問：「一言而可以興邦，有諸？」孔子對曰：「言不可以若是其幾也。人之言曰：『為君難，為臣不易。』如知為君之難也，不幾乎一言而興邦乎？」曰：「一言而喪邦，有諸？」孔子對曰：「言不可以若是其幾也。人之言曰：『予無樂乎為君，唯其言而莫予違也。』如其善而莫之違也，不亦善乎？如不善而莫之違也，不幾乎一言而喪邦乎？」（〈子路〉第 15 章，頁 387）

首先，我們可以看見孔子與「人之言」所說的「莫違」對象的差異。不同於「人之言」以「莫予違：不違背我」為樂，孔子則以「如其善而莫之違：不違背善」為善。由此可見孔子認為，違與不違的判斷標準是在於善與不善，而在於權位高低。善者莫違，不善者當違，是孔子的立場。回到《論語》中的孝，並非主張不違父母，乃是指

²⁴² 韋政通：〈中國孝道思想的演變及其問題〉，《現代學苑》第 6 卷第 5 期（1969 年 5 月），頁 2。

不違禮。而單是「不違禮」亦未能充分說明《論語》的孝是什麼意思，因此我們必須進一步探究「禮」在《論語》中的含意。



有子曰：「禮之用，和為貴。先王之道，斯為美小大由之。有所不行。知和而和，不以禮節之，亦不可行也。」（〈學而〉第 12 章，頁 18）

子曰：「管仲之器小哉！」或曰：「管仲儉乎？」曰：「管氏有三歸，官事不攝，焉得儉？」「然則管仲知禮乎？」曰：「邦君樹塞門，管氏亦樹塞門。邦君為兩君之好有反坫，管氏亦有反坫。管氏而知禮，孰不知禮？」（〈八佾〉第 22 章，頁 85）

從有子對禮的說明，我們可以看見禮的重要特質彼此之間構成一種張力，即一方面「以和為貴」，另一方面又「以禮節之」避免「知和而和」。所謂「以禮節之」的「節」是用於區別人與人之間不同身分的界限。²⁴³〈八佾〉22 章記載孔子質疑管仲知禮的原因在於，管仲身為大夫，卻享有跟國君一樣的物質生活等級，消除了區別君臣身分的外顯形式，孔子正是根據禮作為「區別身分的界限」來評斷管仲不知禮。

子曰：「人而不仁如禮何！人而不仁如樂何！」（〈八佾〉第 3 章，頁 60）

顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語矣。」（〈顏淵〉第 1 章，頁 343）

²⁴³ 「知和而和，不以禮節之，亦不可行也：節，限別義。如竹節，雖一氣相通，而上下有別。父子夫婦，至為親密，然雙方亦必有別，有節限，始得相與成和。」
錢穆：《論語新解·學而》，（北京：九州出版社，2011 年），頁 18。

子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎？堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」（〈雍也〉第 28 章，頁 184）



面對顏淵問仁，孔子以「克己復禮為仁，一日克己復禮，天下歸仁焉」指出「克己復禮」是「為仁」的態度，而「天下歸仁」則是「為仁」的實踐範疇與理想境界，又以「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」指出「為仁」的行為規範。由此可見，「禮」是實踐和培養「仁」之道德境界的途徑。「人而不仁如禮何！人而不仁如樂何！」（〈八佾〉第 3 章，頁 60）即從反問的方式表達出禮樂失去仁（禮的施行原是以仁為目標，相對於濫用禮者乃是以高舉自己為目標）就無法發揮應有的功效，從而失去其存在的價值。由此可見，禮乃是以仁作為其必要內涵、終極目標及價值。若我們進一步問，那麼作為禮的價值之「仁」其含義為何？子曰「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人」（〈雍也〉第 28 章，頁 184）說明「仁」是視他人如自己一般來建造彼此的生命價值。

從上述的分析綜述「不違禮」的具體含義，即包含：一、不違背禮看重並促進和睦的價值，二、不違背禮區別不同身分的界限，三、不違背禮達成仁——建造彼此生命的目的。當孔子以「不違禮」來解釋「孝」亦即是面對父母的態度時，我們可知孔子所謂的孝是致力於維持自己與父母和諧的關係，卻不「知和而和」亦即是不單單是講求和睦，而是同時兼顧自己與父母身分的區別，並且把父母的生命視為自己的生命一般，追求彼此都能以合乎道德的立場作為生命的基礎及發展。在兒子面對父親犯罪的情境時，孔子之所以不認同「子證父攘」是因為「證」作為在公開的場合下向其他人指正父親罪行的行動，會導致父親在眾人面前因著兒子的指控而喪失人格尊嚴，如此既沒有彰顯父子身分的界限（破壞禮之節），也很可能導致父親惱羞成怒與兒子產生敵對的狀態（喪失禮之和）。再者，因著訴訟，司法單位對於父親偷竊所作的懲處主要是產生報應和威嚇作用，未能像教育一般使父親能明白是非，建立道德意識和人格（違背禮之仁）。孔子反對「證父」的原因在於證父之舉違背了禮的三大內

涵。在孔子看來「非禮」則「勿言」，這不僅是孔子不認同兒子證父的原因，同時也是孔子主張「相隱」的理由，因為「不言」即是「隱」²⁴⁴。



第二節、國家的施政方式：政刑與德禮

《論語》各方面的主張以道德人格的建立作為行動的指導。這不單是以德行追求為目的，甚至追求德行的方法也必須是合乎道德的。在面對人的過失時，《論語》同樣也尋求合乎道德的改正措施。在國家治理上，孔子明言「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（〈為政〉第3章，頁27）這裡對比了兩種治理方式及其對人民造成的影響：用政令刑法來領導人民，人民固然會出於畏懼受刑而避免犯法，但人民卻沒有建立起內在的是非觀念及隨之才能自發產生的道德情感和判斷。因此，人民雖然不做法律所懲戒的事項，卻可能鑽研法律漏洞，去做那些法律沒有明文禁止的不道德事件，甚至還會濫用法律作違背道德的事。相反的，用道德禮義來領導人民，人民明白了是非，才有內在的道德意識及情感，進而能自發地做出正當的選擇。即使法律沒有懲戒的事項，人民都能基於內在的道德判斷而拒絕做出違背道德的選擇，甚至包括拒絕服從不道德的法令。

孔子批判政與刑（法治），推崇德與禮（德治），是對領導方式本身做出評價，同時也是在回應當時的政治風氣。如宋朝林恪認為「聖人之意，只為當時專用政刑治民，不用德禮，所以有此言。謂政刑但使之遠罪而已；若是格其非心，非德禮不可。聖人為天下，何曾廢刑政來！」（《朱子語類·卷二十三·論語五》）²⁴⁵持相似看法的還有清朝陸隴其，「這一章分別政刑德禮之效與人看，蓋為當時專尚政刑者發，欲其知所重也。……夫子所謂政刑尚是三代時之政刑，然且不可恃。若春秋時管子作內政，子產鑄刑書，則其所謂政刑者先非矣，不待與德禮較而後知其不足恃也。又況春

²⁴⁴ 「言及之而不言，謂之隱」（〈季氏〉第6章，頁499）。

²⁴⁵ 宋·黎靖德編；王星賢點校：《朱子語類》，（北京：中華書局，1986年），頁547。

秋而後，如申不害、商鞅、韓非之所謂政刑，使夫子見之當如何慨歎哉。」（《松陽講義卷五子曰道之以政章》）²⁴⁶春秋時代的當權者開始傾向採取政刑手段治國，不僅見於上述提及的管子作內政、子產鑄刑書成功強國的例子造成各國跟風的效應，《論語》的幾則記載也能窺見當時風氣。

季康子患盜，問於孔子。孔子對曰：「苟子之不欲，雖賞之不竊。」（〈顏淵〉第 18 章，頁 362）

季康子問政於孔子，曰：「如殺無道以就有道，何如？」孔子對曰：「子為政，焉用殺？子欲善而民善矣。君子之德，風，小人之德，草。草，上之風，必偃。」（〈顏淵〉第 19 章，頁 363）

從《論語》章組關係而論，季康子當政，盜竊橫行。面對犯罪率上升，無道行為驟增的情況，季康子提出殺戮無道之人的方案。程樹德《論語集釋》另有一說，季康子所謂無道之事是指記載於《韓詩外傳》的父子訟。²⁴⁷

傳曰：魯有父子訟者，康子欲殺之。孔子曰：「未可殺也。夫民父子訟之為不義久矣，是則上失其道。上有道，是人亡矣。」訟者聞之，請無訟。康子曰：「治民以孝。殺一人以僂不孝，不亦可乎？」孔子曰：「否。不教而聽其獄，殺不辜也。三軍大敗，不可誅也。獄讞不治，不可刑也。上陳之教而先服之，則百姓從風矣。躬行不從，然後俟之以刑，則民知罪矣。夫一仞之墻，民不能踰，百仞之山，童子登遊焉，凌遲故也。今世仁義之陵遲久矣，能謂民無踰乎？《詩》曰：『俾民不迷。』昔之君子道其百姓不使迷，是以威厲而不試，刑措而不用也。故形其仁義，謹其教道，使民目晰焉而見之，使民耳晰焉而聞之，使民心晰焉而知之，則道不迷而民志不惑矣。《詩》曰：『示我顯德

²⁴⁶ 清·陸隴其著：《松陽講義》，（上海：商務印書館，1937年），頁101-102。

²⁴⁷ 程樹德：《論語集釋》，（北京：國立華北編譯館，1943年），頁752。

行。』故道義不易，民不由也。禮樂不明，民不見也。《詩》曰：『周道如砥，其直如矢。』言其易也。『君子所履，小人所視。』言其明也。『睠言顧之，潸焉出涕。』哀其不聞禮教而就刑誅也。夫散其本教而待之刑辟，猶決其牢，而發以毒矢也，亦不哀乎！故曰未可殺也。昔者先王使民以禮，譬之如御也。刑者，鞭策也。今猶無轡銜而鞭策以御也。欲馬之進，則策其後，欲馬之退，則策其前，御者以勞而馬亦多傷矣。今猶此也。上憂勞而民多罹刑。

《詩》曰：『人而無禮，胡不遄死。』為上無禮，則不免乎患。為下無禮，則不免乎刑。上下無禮，胡不遄死！」康子避席再拜曰：「僕雖不敏，請承此語矣。」孔子退朝，門人子路難曰：「父子訟，道邪？」孔子曰：「非也。」子路曰：「然則夫子胡為君子而免之也？」孔子曰：「不戒責成，虐也。慢令致期，暴也。不教而誅，賊也。君子為政，避此三者。且《詩》曰：『載色載笑，匪怒伊教。』」²⁴⁸

在韓詩外傳的記載中，季康子想要用刑殺方式處理父子訟的案件。孔子在勸諫中提到「今猶此也，上憂勞而民多罹刑」，指出當時專尚刑法，導致治人者疲於執法，受治者苦於受刑。而孔子反對用刑殺解決犯罪的原因在於，孔子認為人民的道德景況是受上位者的影響，倘若上位者「帥以正」，則人民「孰敢不正」（〈顏淵〉第 17 章，頁 361）。「上陳之教，而先服之，則百姓從風矣。」（《韓詩外傳·卷三》）因此當季康子向孔子請教如何解決魯國的盜竊問題時，孔子回應「苟子之不欲，雖賞之不竊。」（〈顏淵〉第 18 章，頁 362）朱熹引胡氏曰「季氏竊柄，康子奪嫡，民之為盜，固其所也。盍亦反其本耶？孔子以不欲啟之，其旨深矣。」²⁴⁹孔子對季康子的回復，不僅是提供解方，更是揭示了魯國盜竊問題是由於上行下效的緣故。季康子是盜國之賊，故百姓多穿窬之盜。即或不是盜竊問題，而是父子訟，孔子也認為人民不義，上位者難辭其咎，故言「夫民父子訟之為不義久矣，是則上失其道，上有道，是人亡矣。」（《韓詩外傳·卷三》）

²⁴⁸ 西漢·韓嬰撰；許維遜校釋：《韓詩外傳集釋》，（北京：中華書局，1980 年），頁 105-108。

²⁴⁹ 宋·朱熹：《四書集注》，（臺北市：臺大出版中心，2016 年），頁 190。

從思想原則上來說，孔子反對用刑殺來處理人民犯罪的問題可從三層面觀之。其一為責任歸屬。孔子認為人民的偏差行為是受到上位者的影響，因此上位者必須為此負責，而不能先歸咎於人民。其二是解決問題的因果關係。人民犯罪是源於上位者失道。上位者失道是因，而人民犯罪是結果。刑罰施行在人民身上，所懲戒的對象是問題的結果，卻沒有處理造成人民犯罪的原因。解決問題應從起根源開始。按孔子說「苟子之不欲，雖賞之不竊」和「子欲善，而民善矣」，皆說明上位者先改變自己的欲望，以身作則成為人們的表率才是問題根本的解決之道。其三是治民措施的先後次序。子張曰：「何謂四惡？」子曰：「不教而殺謂之虐。不戒視成謂之暴。慢令致期謂之賊。猶之與人也，出納之吝，謂之有司。」（〈堯曰〉第2章，頁589）和「不戒責成，害也。慢令致期，暴也。不教而誅，賊也。君子為政，避此三者。」（《韓詩外傳·卷三》）均強調執政者在執法時忽視自己應當先教育宣導人民的責任是不義的。《韓詩外傳·卷三》補充「上陳之教，而先服之，則百姓從風矣；邪行不從，然後俟之以刑，則民知罪矣。」表明治民時，教育應當先於刑罰，刑罰是在人民經過宣導之後仍選擇犯罪才施加的措施。因為經過教育而有是非觀念和道德意識之後還做悖德之事，在這種情況下受罰，人民才會「知罪」，即明白自己受到懲處是因為自己所做的違背道德，而不會流於畏懼刑罰而不敢犯過，卻沒有建立起內在的道德意識。先施教，不從，再施刑，才不會讓國家的治理僅僅憑藉刑法的威嚇作用，進而導致「民免而無恥」的後果。

從歷史現實面切入而論，除了季康子主張刑殺代表當時為政者專尚刑法的傾向，曾子臨終前如釋重負地感慨自己一生戰戰兢兢地保全其身，也反映出當時人民在不人道的法律下唯恐遭受刑戮的緊張氛圍。²⁵⁰「子謂公冶長：『可妻也。雖在縲紲之中，

²⁵⁰ 曾子有疾，召門弟子曰：「啟予足，啟予手。《詩》云：『戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。』而今而後，吾知免夫！小子！」（〈泰伯〉第3章，頁227）

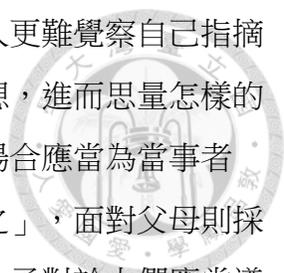
「吾知免夫」應當解釋為「免於刑戮」，詳見錢穆的解釋：「吾知免夫：一說：引《大戴禮》〈曾子大孝〉篇，樂正子春引曾子曰：『父母全而生之，子全而歸之，可謂孝矣。』《孝經》云：『身體髮膚，受之父母，不敢毀傷。』將死知免，免即全而歸之。或說：免謂免於刑戮，毀傷亦指刑言。古者墨、劓、剕、宮，皆肉刑。孔子曰：『君子懷刑。』其稱南容，曰：『邦無道，免於刑戮。』曾子此章，亦此義。樂正子春下堂傷足之所言，則失其初旨而近迂。今從後說。」

錢穆：《論語新解》，（北京：九州出版社，2011年），頁228。

非其罪也』。以其子妻之。子謂南容：『邦有道不廢，邦無道免於刑戮。』以其兄之子妻之。」（〈公冶長〉第 1 章，頁 121）孔子對公冶長和南容的評價皆顯出當時政治昏暗，是非不分，一方面，無罪之人也會被冤枉入獄；另一方面邦國無道，能免於刑戮已然是值得託付的人格。這也是孔子期望「善人為邦百年，亦可以勝殘去殺矣」（〈子路〉第 11 章，頁 384）和「聽訟，吾猶人也，必也使無訟乎」（〈顏淵〉第 13 章，頁 359）的歷史緣由。了解當時上位者專尚刑法和刑罰之不公與殘忍，我們才能更加明白孔子何以再三反對直接用司法程序解決問題，而是強調上位者修正自身德行並以德禮教化百姓。這不僅有思想上的合理性，也是出於孔子對其時代人們受害於政治的關懷及對君主專尚政刑的抗議。

第三節、小結

綜上所述，《論語》有關「如何面對他人過失」的思想，並非止於眾所熟知的「見不賢內省」、「攻其惡無攻人之惡」，而是以自省自正作為導正他人的必要前提。在人與人之間的互動交際當中，面對他人的過失，《論語》提出「隱」和「諫」。這兩者分別來看其實並無思想上的特殊性，因為一般人的選擇都不外乎這兩者，不選擇「諫」的人自然就會選擇「隱」。《論語》真正的洞見在於不單是揭示出「隱」和「諫」這兩個看似矛盾的行動背後有一致的道德原則，並且能分辨出似隱非隱、似諫非諫以假亂真的行為。先論「不揭示他人過犯」的選擇，一般人選擇「隱」主要是出於對這段關係的重視，無論是在公開或私下的場合，都不會指出當事者的過犯。因為深怕指出當事者的錯誤，當事者就會感到被冒犯而疏遠或厭惡自己，卻未仔細查驗自己選擇隱藏他人過錯的動機是不是把自己被接納看得比對方能改過進步更為重要，致使自己為了經營自私的人際關係而偏袒文飾他人的錯誤，這就是《論語》所說的「黨」。不同於此，《論語》提出「隱」主要是為了維護當事者在其他人面前的人格尊嚴，因此在私下時就不會向對方隱藏其非了。再論「揭示他人過犯」的選擇，一般指出他人的過犯，會給人留下具有洞察力抑或真誠直率或是大公無私的印象。這些良好的人格形象似乎成為指正他人的獎勵，使自己傾向以「好犯上」、「證」、



「訐」、「稱人之惡」為樂。殊不知道德美名也是一種屏障，使人更難覺察自己指摘他人的動機，究竟是為了高舉自己，還是真的為當事者的益處著想，進而思量怎樣的情況下做出指正更有助於對方接納與改善。《論語》認為在公開場合應當為當事者「隱」、「諱」其過；在私下時，面對君王應當「勿欺也，而犯之」，面對父母則採取「幾諫」。《論語》中有關隱藏和揭露讓人過失的觀念顯示了孔子對於人們應當遵從（無違）的對象與反對（犯）的心態的分辨。孔子主張「無違」並非指不違背任何人的意志，而是指不違背禮。另一方面，孔子主張「不好犯上」也不是教導人們絕對不可反對在上者，而是指不以反對上位者為樂。「隱」和「諫」依據「禮」以和為貴、強調身分界限、以「己立立人、己達達人」之仁作為目標而產生的道德行動。在國家治理的層面上，面對人民的過失，《論語》推崇德禮教化，批判政令刑罰，不僅是出於重視道德自主的人格教育，也是為了回應現實中刑法暴虐不公的時代議題。

第六章 結論



回應筆者在緒論所提出的研究問題：一、以孔子為代表的先秦儒學是否把孝弟（親情倫理）視為道德正當性的來源與至高原則？二、若不然，孔子倫理思想中的正當性來源和道德至高原則是什麼？本論文的結論是，「孝弟」在《論語》中是培養「仁」的開端與基礎。「仁」才是《論語》中道德正當性的來源和至高原則。

本論文以「親親互隱」作為研究對象，是為了探討《論語》中的道德根源和至高原則、孝弟倫理的定位。親親互隱之所以適合用來研究這些問題是因為無論是批評或是擁護孔子立場的學者，大致上都認為孔子主張親親互隱，是為了維護父子之間的親情而選擇妥協於父親偷羊的罪行。他們認為孔子這樣的主張反映出孔子以親情作為一切行為活動的正當性來源和凌駕於其他道德規範的至高原則。然而，經過本論文的研 究，筆者認為上述觀點是對孔子思想的誤解。

本論文所提出的研究方法是，對於親親互隱的理解可以分為三個層面去討論。第一個層面是有關字義解讀。針對父親「攘」羊，「攘」即是違背道德與法律的偷竊罪行，（而非像有的學者試圖透過詮釋減輕或除去攘字的犯罪意涵）因為無論是葉公主張證父，抑或孔子主張父子相隱，都顯示了這是基於「其父攘羊」是不正當的罪行，兒子才需要採取的行動。針對葉公所肯定的「子證之」的「證」，歷代以來的注釋主要可分為「證明」和「告發」兩種解釋。筆者認同劉寶楠與楊伯峻的觀點，亦即是古代是用「徵」表達「證明」的概念，因此親親互隱章中「而子證父」的「證」表達的是「告發」而不是「證明」。亦因此，孔子不認同「直躬證父」，並非是在反對表明真相，而是反對兒子向司法單位告發父親，用訴訟刑法的方式處理父親偷羊的罪行。針對孔子所主張的「父子相隱」之「隱」，傳統注釋一般解為「隱藏」之義。批評者認為「隱藏父親的罪行」即是隱瞞（欺騙）、默許、縱容父親犯罪，卻未謹慎分辨他們的詮釋已然加上主觀的想象，卻不是文本原來所表達的「隱藏」之義。而儒學的辯護者為了避免把親親互隱解釋為「隱藏親人罪行」所受到的道德非難，也紛紛提出新

的詮解，包括：「隱矯說」、「隱沒說」、「隱痛說」。然而，根據《論語》一貫的語詞用法，除了「父子相隱」章，其他篇章8次使用「隱」字皆表達「隱藏」的含義。有關「矯正」、「除去」、「痛心」的概念，《論語》也未曾使用「隱」字，而是使用其他語詞來表達。因此，筆者認為孔子主張親親互隱的「隱」字含義，既不是批評者認為的「隱瞞」（欺騙）、「默許」、「縱容」，也不是辯護者提出的「矯正」、「除去」、「痛心」，而是在反對「子證父」的立場上，表達向司法單位「隱藏」父親罪行的含意。

確認了行動的意涵，我們便可進入第二個層面，對行動的道德判斷。親親互隱的批評者認為父親既然犯了偷竊的罪行，孔子主張親親互隱便是隱瞞、默許和縱容父親偷竊，因而是違背了「誠實」、「禁止偷竊」、「有罪當罰」的普遍道德規範。親親互隱的支持者則分為採取傳統「隱藏說」與提出新解的立場。支持「隱藏說」者認為孔子主張親親互隱是為了避免親人相互告發成為普遍現象，導致人性扭曲、社會陷入人人相食與自危的恐慌。因此他們認為親親互隱的主張正是為了維護作為道德根源與社會安定之基本紐帶的親情規範。然而，有一批學者反對把親親互隱之「隱」解釋為「隱藏」，其中主張「隱矯說」者認為把「隱」解釋為「矯正」才能符合孔子思想的內在邏輯，包括對是非對錯的理性判斷、改正錯誤與社會公義的道德規範；主張「隱沒說」者則認為「隱矯說」是親人犯罪後的補救措施，「隱沒說」則是親人犯罪前的防範措施，因此把「隱」解釋為從根源上「除去」罪惡的苗頭，不僅能兼顧親情與正義，避免親人犯罪以致陷入告發親人的人倫悲劇，更能凸顯孔子立足於教育為本、德治為先、防患於未然的機敏智慧。在親親互隱的支持者當中，除了支持和批評「隱藏說」者，還有一批學者介於這兩者之間，他們在文意上同意「隱藏說」，在道德判斷上則認為「隱藏說」有道德缺陷，因此他們增加其他的行動內容來補充說明孔子主張親親互隱時隱而未現的道德理由。其中提出「隱任說」者認為孔子主張親親互隱，僅僅是肯定其在情感上的合理性，卻非肯定其在是非公義上的正確性，因此兒子必須加上「隱而任之：為父母承擔錯誤」的行動作為補償公義、實現正直的方式。主張「隱痛說」者則認為「隱藏」親人罪行的行為僅僅顯示我們在現實生活中受到的限制而被迫作出「捨義取孝」的抉擇，「隱痛」的情感方能表明「捨義取孝」的行為背後並非

輕視公義，而是證明了被捨棄的公義也是儒學所看重的道德價值。主張「隱諫說」者則認為隱藏父親罪行，比起告發父親更能實現「直：不僅要使自己正直，而且要使品行不端正的人變得正直」的道德價值，因為隱藏罪行是為了有效地勸諫父親，這比告發父親可能帶來的報應或嚇阻效果，更有助於修復父親的道德人格。有關親親互隱在道德規範層面的討論，筆者最認同黃勇的觀點。

在確認了孔子提出親親互隱，並非是為了維護親情而捨棄誠實和公義的道德規範之後，我們便能進入第三層面的討論，即有關孔子的道德思想體系。孔子思想的批評者認為孔子主張親親互隱是為了維護親情倫理而違背誠實與公義的規範，因此判斷孔子的道德思想是以親情倫理作為一切行為活動的正當性來源和凌駕於其他道德規範之上的至高原則。他們批評這種倫理體系的問題在於，把特殊和相對的親情作為道德倫理的根源和至高原則來遵守，將導致道德規範喪失普遍性與絕對性，進而造成社會上徇情枉法、任人唯親等偏袒私人關係的不公義問題。筆者對此批評的回應是，孔子主張親親互隱並非是為了親情而犧牲公義，既然他們訴諸的前提是錯誤的，後面的批評也無法成立。他們的錯誤在於，誤判了孔子主張親親互隱背後的道德規範，從而誤解了孔子的倫理思想體系。孔子思想的辯護者與批評者在認為「孔子以親情作為道德倫理根源」的觀點上是一致的。他們之間的差異在於，批評者認為這是不公義的倫理學，而辯護者則認為這是合理的，因為親情作為道德情感，正是普遍道德理性實踐的動力。並且，人們無法憑空認知和實踐抽象的普遍道德規範，必然要在具體而特殊的親人關係中才能學習實踐普遍的道德規範。在筆者看來，孔子思想的辯護者同樣也誤判了孔子主張親親互隱背後的道德規範，從而誤解了孔子的倫理思想體系。筆者反對辯護者所認為的普遍道德價值規範諸如「仁義禮智」、「忠恕」、「誠實正直」等是由特殊親情倫理如「孝弟」推廣而構成的。針對「孝弟也者，其為仁之本歟」常常被視為是孔子以孝弟作為普遍道德根源的文本根據，筆者則認同二程和朱熹的觀點，該章是表達善待親人即是實踐仁德的開端與基礎，卻不是說親情倫理是普遍的道德價值根源。從「事父母，幾諫」（〈里仁〉第 18 章）可以看出「孝」受到是非判斷的約束，當父母犯錯時應該勸諫，而非無條件地順從父母。從「宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉」（〈子路〉第 20 章）僅是次一等的士人，可知「孝弟」亦非最高的道德價值。因

此筆者的結論是，根據《論語》，孔子並未以孝弟作為一切行為活動正當性的根據，也未以孝弟作為凌駕於其他道德價值之上的至高原則。孝弟在孔門思想中是仁德的初步自覺與實踐，並非是普遍的道德價值根源和至高原則。孔子既言「苟志於仁矣，無惡也」（〈里仁〉第4章），「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是」（〈里仁〉第5章），「仁」才是在孔子思想中普遍的道德正當性根源與最高的道德價值與境界。

本論文的研究是以前人對親親互隱的討論為基礎，然而筆者有別於前人之處在於根據道德難題產生的原因，把前人的觀點分為事實性難題、規範性難題和根源性難題三個層面去作系統的分析，並指出他們在不同層面上所犯的錯誤及其相互之間的關聯。在事實理解的層面，學者之誤在於對「隱」字的解釋脫離了《論語》一貫的語詞用法。在道德規範層面，學者所犯的主要兩個失誤在於：其一把行為和道德價值做了僵化的連結，認為唯有「證」才是「正直」，而「隱」必然是「不正直」的。其二把「告發罪行」、「有罪必罰」視為必須無條件遵守的道德規範，忽視了情境的條件限制（古代司法嚴酷，將留下不可磨滅的傷痕）與行動的意圖與影響（向司法單位隱藏罪行，是為了能有效勸諫父親，重建父親的道德意識，這比起法律上的懲罰和恐嚇更具有道德價值）。在道德體系層面，學者之誤在於忽略了《論語》的整體思想。這體現在學者忽略了其他篇章所呈現的「孝弟」思想，既受到是非判斷的約束，也不是最高的德行價值。其二，學者忽略了《論語》在面對他人過失上時，並不輕率地認可一般所採取的公義、誠實之行為表現，而是有審慎的分辨與價值判斷，包含：行動的意圖和對他人道德人格帶來的影響。由此可見，學者因著親親互隱的主張不符合一般所認為的誠實、公義舉動，就認為孔子是為了維護親情而犧牲其他道德規範，進而評斷孔子的思想體系是以孝弟（維護親情的倫理）作為一切行為活動的正當性根源與凌駕於其他道德規範之上的至高原則，這樣的觀點並不符合《論語》的思想，亦因此學者對孔子過於高舉孝弟倫理的批評亦無法成立。有別於大多數學者在親親互隱的議題上著重於探討孔子高舉孝弟倫理的合理性，筆者認為親親互隱體現了孔子在面對他人過失時的倫理思考，而非賦予親人和孝弟倫理的特殊性，這與《論語》其他篇章的思想是相互呼應的。



有關親親互隱和儒學孝弟思想的爭議，前人大多會將《孟子》論舜「竊負而逃」和「封象有庠」的案例納入討論。本論文僅以《論語》作為研究範圍，一方面是受到研究時間與能力的限制，另一方面更是因為筆者認為《孟子》雖然自覺地繼承孔子而歸為儒學思想，然而《孟子》賦予「孝弟」的思想意涵和價值層級與《論語》不同，故應當視為另一個思想體系，而不能直接與孔子的思想體係混同而論。假定本論文的研究方法有助於分辨爭議產生的因素，並還原特定文本的思想，則我們可以據之研究《孟子》親情倫理的爭議，一方面釐清孝弟在孟子思想中的定位，另一方面與《論語》相較，呈現出兩者思想之異同及其轉變的緣由。

參考文獻



一、傳統文獻

- 戰國·呂不韋著；陳奇猷校注：《呂氏春秋新校釋》，（上海：上海古籍出版社，2002年）。
- 西漢·韓嬰撰；許維遜校釋：《韓詩外傳集釋》，（北京：中華書局，1980年）。
- 東漢·鄭玄注；王鐸點校：《禮記注》，（北京：中華書局，2021年）。
- 魏·何晏等注；宋·邢昺疏：《論語注疏》，（北京：北京大學出版社，2000年）。
- 晉·杜預注；唐·孔穎達等正義；沈秋雄分段標點：《春秋左傳正義》，（臺北：新文豐，2001年）。
- 南朝·梁·皇侃撰；高尚榘校點：《論語義疏》，（北京：中華書局，2013年）。
- 宋·歐陽修撰；徐無黨注：《新五代史》，（臺北：鼎文書局，1985年）。
- 宋·朱熹：《四書集注》，（臺北市：臺大出版中心，2016年）。
- 宋·黎靖德編；王星賢點校：《朱子語類》，（北京：中華書局，1986年）。
- 宋·陸九淵著；鐘哲點校：《陸九淵集》，（北京：中華書局，1980年）。
- 清·張志聰：《黃帝內經集注》，（杭州：浙江古籍出版社，2002年）。
- 清·陸隴其著：《松陽講義》，（上海：商務印書館，1937年）。
- 清·焦循著：《孟子正義》，（石家莊，河北人民出版社，1988年）。
- 清·劉寶楠：《論語正義》，（上海：上海古籍出版社，1993年）。
- 清·王先慎撰；鍾哲點校：《韓非子集解》，（北京：中華書局，2003年）。
- 竹添光鴻：《論語會箋》，（臺北市：廣文書局，1977年）。
- 程樹德：《論語集釋》，（北京：國立華北編譯館，1943年）。
- 劉文典撰；馮逸，喬華點校：《淮南鴻烈集解》，（北京：中華書局，1997年）。
- 王叔岷撰：《莊子校詮》，（北京：中華書局，2007年）。

二、今人專書：

- 李澤厚：《論語今讀》，（臺北市：允晨叢刊，2000年）。
- 吳虞著；趙青，鄭城編：《吳虞集》，（成都：四川人民出版社，1985年）。
- 徐復觀：《中國思想史論集》，（臺北：學生書局，1988年）。
- 徐聖心：《心之無對性：先秦儒學體現的文化性格》，（臺北市：臺大出版中心，2021年）。
- 約瑟夫·弗萊徹著；程立顯譯：《境遇倫理學：新道德論》，（北京：中國社會科學出版社，1989年）。
- 梁漱溟：《東西文化及其哲學》，（上海市：上海商務，1926年）。
- 梁漱溟：《中國文化要義》，（上海：上海書店，1989年）。

- 梁啟超：《新民說》，（上海市：商務印書館，1916年）。
- 梁濤：《「親親相隱」與二重證據法》，（北京：中國人民大學出版社，2017年）。
- 1989年）。
- 唐君毅：《文化意識與道德理性》，（北京：九州出版社，2016年）。
- 勞思光：《中國哲學史（一）》，（臺北市：三民書局，1981年）。
- 黎千駒：《論語導讀》，（北京：社會科學出版社，2012年）。
- 楊伯峻：《論語譯註》，（臺北市：源流文化，1983年）。
- 楊朝明：《論語吟味與詮解》，（臺北市：寂天文化，2017年）。
- 陳獨秀：《獨秀文存》（合肥：安徽人民出版社，1987年）。
- 陳壁生：《經學、制度與生活——《論語》「父子相隱」章疏證》，（上海：華東師範大學出版社，2009年）。
- 陳志強：《晚明王學原惡論》，（臺北市：臺大出版中心，2018年）。
- 鄧曉芒：《儒家倫理新批判》，（北京：文津出版社，2020年）。
- 曹剛：《道德難題與程序正義》，（北京：北京大學出版社，2011年）。
- 譚家哲：《論語平解》，（臺北市：漫遊者文化出版，2012年）。
- 錢穆：《論語要略》，（上海：商務印書館，1930年）。
- 錢穆：《孔子與論語》，（臺北：聯經出版，1979年）。
- 錢穆：《兩漢經學今古文平議》，（臺北：東大圖書，1983年）。
- 錢穆：《國學概論》，（臺北：商務印書館，2003年）。
- 錢穆：《論語新解》，（北京：九州出版社，2011年）。



三、期刊論文

Yong Huang, “Why You Ought Not to Turn the Other Cheek: Confucius on How to Deal With Wrongdoers”, *National Central University Journal of Humanities* Vol. 55, July 2013, pp. 1-40.

- 王弘治：〈《論語》「親親相隱」章重讀——兼論劉清平、郭齊勇諸先生之失〉，
《浙江學刊》第1期（2007年），頁93-98。
- 王慶節：〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德兩難〉，《中國文哲研究集刊》第51期（2017年9月），頁39-64。
- 王興國：〈再說「親親互隱」——「直」與「隱」之辨〉，《學術月刊》第46卷第8期（2014年8月），頁79-88。
- 吳元豐：〈譚家哲《論語》釋義對歷解問題侷限的超越——以《論語平解》〈學而〉一至九章的考察為例〉，《清華中文學報》第23期（2020年6月），頁107-153。
- 吳冠宏：〈歷解式與結構化的對話——譚家哲《論語平解》的詮釋風貌及其反思〉，《文與哲》第28期（2016年6月），頁193-231。



林月惠：〈宋儒對於「仁」的詮釋—以《論語》「觀過，斯知仁矣」為例〉，《鵝湖學誌》第26期（2001年6月），頁35-66。

施盈佑：〈詮解《論語》「過」觀〉，《當代儒學研究》第18期（2015年6月），頁3-28。

范忠信：〈「親屬容隱」原則與當代中國刑事法制的人倫迴歸〉，《法學》（2015年）第1期，頁74-77。

范忠信：〈中西法律傳統中的「親親相隱」〉，原載《中國社會科學》（1997年）第3期，收錄於郭齊勇主編：《儒家倫理爭鳴集》（武漢：湖北教育出版社，2004年），頁601-635。

范忠信：〈容隱制的本質與利弊：中外共同選擇的意義〉，原載北京《比較法研究》（1997年）第2期，收錄於郭齊勇主編：《儒家倫理爭鳴集》（武漢：湖北教育出版社，2004年），頁636-663。

韋政通：〈中國孝道思想的演變及其問題〉，《現代學苑》第6卷第5期（1969年5月），頁169-177。

張志強，郭齊勇：〈也談「親親相隱」與「而任」——與梁濤先生商榷〉，《哲學研究》（2013年4月）第4期，頁36-42。

梁濤：〈超越立場，回歸學理——再談「親親相隱」及相關問題〉，收錄於《「親親相隱」與二重證據法》，（北京：中國人民大學出版社，2017年），頁27-58。

郭齊勇，尚時鈞：〈「門內」的儒家倫理——兼與廖名春先生商榷《論語》「父子互隱」章之理解〉，《華南師範大學學報》（2014年2月）第1期，頁131-136。

郭齊勇，丁為祥：〈也談本相與角色——論儒家道德倫理的特殊性與普遍性兼答黃裕生先生〉，原載《中國哲學史》（2004年）第1期，收錄於郭齊勇主編：《儒家倫理爭鳴集》（武漢：湖北教育出版社，2004年），頁21-44。

郭齊勇：〈《儒家倫理爭鳴集》序〉，原載《哲學研究》（2002年）第10期，收錄於郭齊勇主編：《儒家倫理爭鳴集》（武漢：湖北教育出版社，2004年），頁1-11。

郭齊勇：〈也談「子為父隱」與孟子論舜——兼與劉清平先生商榷〉，原載《哲學研究》（2002年）第10期，收錄於郭齊勇主編：《儒家倫理爭鳴集》（武漢：湖北教育出版社，2004年），頁12-20。

黃勇：〈正曲為直：《論語》「親親相隱章」新解〉，《南國學術》第3期（2016年7月），頁366-377。

黃勇撰；王央央、陳喬見譯：〈為什麼不該轉過你的左臉：孔子論如何對待作惡者〉，《杭州師範大學學報》第4期（2013年7月），頁1-12。

黃裕生：〈普遍倫理學的出發點：自由個體還是關係角色？〉，原載《中國哲學史》（2003年）第3期，收錄於郭齊勇主編：《儒家倫理爭鳴集》（武漢：湖北教育出版社，2004年），頁938-963。

廖名春：〈《論語》「父子互隱」章新證〉，《湖南大學學報》（2013年3月）第27卷第2期，頁5-13。

劉清平：〈美德還是腐敗——析孟子中有關舜的兩個案例〉，原載《哲學研究》（2002年）第2期，收錄於郭齊勇主編：《儒家倫理爭鳴集》（武漢：湖北教育出版社，2004年），頁888-896。

劉清平：〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，原載北京大學哲學系《哲學門》（2000年）第1卷第1冊，收錄於郭齊勇主編：《儒家倫理爭鳴集》（武漢：湖北教育出版社，2004年），頁853-887。

劉清平：〈儒家倫理與社會公德——論儒家倫理的深度悖論〉，原載《哲學研究》（2004年）第1期，收錄於郭齊勇主編：《儒家倫理爭鳴集》（武漢：湖北教育出版社，2004年），頁897-905。

潘小慧：〈論「直」——是與非之間〉，《哲學論集》第33期（2000年6月），頁125-144。

穆南珂：〈儒家典籍的語境溯源及方法論意義——兼與郭齊勇先生商榷〉，原載《哲學研究》（2002年）第12期，收錄於郭齊勇主編：《儒家倫理爭鳴集》（武漢：湖北教育出版社，2004年），頁964-971。

簡良如：〈文本閱讀之客觀性——再探譚家哲經典釋義方法〉，《文與哲》第31期（2017年12月），頁417-468。

四、學位論文

陳志強：《《論語》中過、惡、罪的思想》，（香港：香港中文大學哲學系碩士論文，鄭宗義先生指導，2011年）。

黃秋韻：《先秦儒家道德基礎之研究——兼論「惡」的問題》，（臺北：政治大學中國文學研究所博士論文，李振英先生指導，2001年）。

五、網頁

郭齊勇：〈親親相隱〉，見網址 <https://www.aisixiang.com/data/16410.html>，最後檢索日期為2023年10月31日。

劉清平：〈再論孔孟儒學滋生腐敗的負面效應——兼答郭齊勇、楊澤波、丁為祥諸先生〉（原文作於2004年），見網址 <https://www.aisixiang.com/data/91405.html>，最後檢索日期為2024年6月27日。

教育部重編國語辭典修訂版，<https://dict.revised.moe.edu.tw/search.jsp?md=1>，最後檢索日期為2024年8月6日。