

親親相隱，正義與儒家倫理中的道德 兩難

王慶節

香港中文大學哲學系教授

導言：解釋學情境與「親親相隱」的道德兩難

在倫理學的思考與論辯過程中，我們往往見到道德兩難的境況。這種境況的出現，常常是因為思考者或論辯者將對某個特定的道德行為或立場的解釋推向極端，其目的在於彰顯：(1) 此行為與其所宣稱奠基於其上的理論基礎或整體立場之間有一種內在的不融洽、甚至正相反對的矛盾情形，例如在堅信「人生而平等」價值理念的同時，又不願承認「男人與女人，白人與有色人種之間應當有著相等的政治權利」；或者(2) 此行為及其賴以為基的理論與我們篤信的另一基礎理論，或者一般生活常識之間有一種明顯的外在的不融洽，例如在「孝順父母」與「忠於國家」之間，在「誠信」與「救人性命」之間猶豫不決。前一種情況所面對的往往不是真正的兩難，因為我們可以通過對概念的分疏釐清，或者對某個特定立場進行修正，從而在理論系統內部加以解決和化解難題。但後一種情況則不是那麼簡單，這是真正的兩難，因為這時的兩難境地不可以在其理論系統內部得到調適與化解，相反，它們往往顯現此理論系統自身的最後限制與極限範圍。正如我們今天常常引證的「電車難題」¹顯現出功效主義倫理學的理论極限

¹ 「電車難題」是當今倫理學討論中非常著名的「道德兩難」。它的最初形式由英國哲學家菲力帕·芙特在其論文〈墮胎問題與雙重效果學說〉中提出。參見 Philippa Foot, “The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect,” in *Virtues and Vices, and Other Essays in Moral Philosophy* (Oxford: Basil Blackwell, 1978); originally appeared in the *Oxford*

那樣，我們不妨說，「親親相隱」的討論彰顯出一般傳統理解的儒家倫理理論的極限範圍。

二十世紀的哲學解釋學有一個基本的出發點，即承認人的存在與認知的有限性本質。這裏的人可以指個人，也可以指同一個民族、文化、語言共同體中的人群，甚至整個人類。這一有限性本質在人的解釋和理解活動中，被視為是任何理解的在先結構，而這種先結構的一個具體表現則是理解和解釋活動中的「偏見」或「先見」現象。與主流哲學的諸傳統常常力求排除一切偏見的立場不同，哲學解釋學堅持認為，在我們人類的認知、解釋，乃至全部生存實踐活動中，先見以及先見賴以發生的「先結構」有著某種積極的存在論或本體論上的哲學意義。這也就是說，任何認知和解釋，作為人的生命活動和生活，不可避免地必然帶有這樣或那樣的偏見，即「被拋地」帶有上述偏見或先見所從之而出的「先結構」。所以，任何偏見實質上都是一種「先見」或「前判斷」，無論我們喜歡還是不喜歡，這都是我們一切認知和解釋活動的存在論基礎。用解釋學哲學家高達美著名的話來說，那種要想排除一切偏見的想法，實際上本身正是出於一種要消除一切偏見的「偏見」。它自身也就是一種最大的偏見²。

不過，我們是否在存在論上能完全排除偏見是一回事，但能否在認識論層面上認識到自己的偏見，則是另一回事。一般來說，先見和偏見常常是意識和行為主體自己意識不到的。能事先意識或認識到的先見，就已然不再是偏見。那麼，如何才能讓我們意識不到而又必然存在的偏見、先見顯現出來呢？解釋學哲學提出「折斷」或「不合手」的說法，即一個觀念或一個行為在施行過程中的「挫折」，導致和迫使我們對此觀念或行為賴以為基的基礎性先結構，以及系統理論整體進行某種反思性的批判與考察。所以，倫理學以及儒家倫理思想的討論中出現的「道德兩難」的辯爭，恰恰就是這種「折斷」和「挫折」的生動體現。正是通過這種「兩難性的」「辯爭」，我們得以覺察各自理解和解釋之先見的界限範圍，從而進入某種「解釋學的」對話情境，「返回」到作為先見的在先概念系統以及此種在先結構得以生成的、以「先有」、「先見」、「先把握」為基本特徵的生存論解釋視野或視域，最終達成某種程度上的解釋學的「視域融合」。

鑒於這一考慮，我在下面將從《論語》著名的「親親相隱」之道德兩難問題

Review 5 (1967): 5-15。

² Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, second, rev. ed., trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Continuum, 1993), p. 270.

的歷史進展以及概念語義的分析入手，通過將儒家倫理中的「德性價值」與「生活踐行」這兩個層面之間的區別以及諸基本價值間的衝突凸顯出來，從而試圖說明與化解這一兩難，並對如何定位儒家倫理的現代本性給出新的理解。

一、「親親相隱」的兩難性質與古代爭辯

在儒家倫理哲學的解釋歷史上，「親親相隱」的故事耳熟能詳。故事出自《論語·子路》中孔子與葉公的對話。

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。」³

衆所周知，孔子與葉公關於「直」的道德立場有著明顯的區別，乃至對立。所以，這個故事在兩千多年前一經提出，就在思想史上出現擁護與反對兩種截然不同的聲音。應該說，爭論雙方的分歧主要不在於文本、場景的解釋，而在於其所依道德立場的不同。換句話說，孔子擁護者的基本道德立場，是儒家傳統的以血緣親情為基礎的「孝悌為本」、「親親為大」，而孔子反對者與之針鋒相對的立場則是「法無徇私」、「刑罰公平」。

孟子應該是古代傳統解釋中的孔子立場最有力和最具代表性的擁護者。在《孟子》一書中，我們雖然沒有見到孟子對孔子與葉公關於「親親相隱」場景對話的具體回應和討論，但他在書中關於舜的孝行所虛構的「其父殺人，竊負而逃」等等故事，將儒家「孝悌為本」、「親親為大」的道德立場推向極端。正因如此，朱熹後來在他的《四書章句集注》中解釋《論語》中孔子的這一道德立場時，才會援引孟子來論說孔子的父子相隱乃「天理人情之至」的立場。在《論語》的記載中，似乎並無給予葉公明確反駁孔子立場的機會。據現有的資料，第一個對傳統儒家「父子互隱」的立場在哲學上予以直接反駁的，應該是韓非。在韓非的〈五蠹〉中，他對儒生常常「以文亂法」，而人主、官吏不僅不出來對「離法者」治罪，維護法制的權威，反而「兼禮之」的亂象深惡痛絕。韓非用「令尹殺告父之躬」與「仲尼賞三北魯人」兩個故事為例，警告遵從儒家「親親為大」的立場只會導致濫情枉法，公私不分，即導致「楚奸不上聞」、「魯民

³ 楊伯峻：《論語譯注》（北京：中華書局，1980年），頁139。

易降北」等國家社稷利益受損的惡果⁴。梁濤教授曾據《新五代史·周家人傳》的記載，說明「親親相隱」不僅存在於儒生天真的「思想實驗」中，而且也是在現實歷史上真實發生過，並招致惡果的確鑿事實。例如五代時，後周世宗柴榮對生父柴守禮橫行鄉里，濫殺無辜的惡行，就曾「親親相隱」，坐視不理。在後世學者的道德評判中，這也曾引起過截然不同的立場分歧。宋代歐陽修曾以「君子之於事，擇輕重而處之耳」為由，得出和孟子相似的結論：「失刑輕，不孝重也。」但清代學者袁枚則對歐陽修以及孟子的立場進行批評。「柴守禮殺人，世宗知而不問，歐公以為孝。袁子曰：世宗何孝之有？此孟子誤之也。」和韓非的批評不同，袁枚的批評立場更多是出自儒家內部。袁枚認為「親親相隱」的錯誤不僅在於其以私廢公，會導致國家社稷利益受損的惡果，而且更在於，其一方面自相矛盾，不可謂智，另一方面在根本上既扮演了「縱其父以殺人者」的不義角色，又沒有「將心比心」，考慮被殺者及其家人的痛苦感受。這實可謂既不孝又非仁，實際上違反了儒家自古以來一直推崇的核心價值。

由此看來，歷史上關於孔子「親親相隱」命題的爭論，在哲學上既表現為儒家與非儒家的道德立場，例如孟子與韓非之間的不同道德立場之爭辯，也表現在儒家內部，例如在歐陽修與袁枚之間，就如何解釋整個儒家道德學說之根本基礎為何的爭辯。總的說來，這些爭論，基本上是以孟子、歐陽修為代表的儒家「親親為大」的主流佔上風。究其原因，主要是在當時的社會文化情境中，法家從「法無徇私」的立場以及從「親親相隱」會給國家社稷的利益帶來損害性惡果的說法，必須服從於一個更為根本的目標，即帝王自身的統治利益。所以，一旦「親親相隱」中的「親親」具體涉及到君王或統治者本人的利益時，法家批評的力度就會立即減弱，甚至消失。至於袁枚從儒家內部立場出發所進行的批評，則在本質上更為軟弱。如果儒家倫理內部不能發展出關於個體，特別是弱小個體面對強權時的獨立權利以及這一權利神聖不可侵犯的現代正義觀念，任何訴諸心理同情的簡單做法，充其量只能是期待統治者、在上者在「親親相隱」的「徇私枉法」過程中，稍稍約束自身，發點善心罷了。

⁴ [清]王先慎：《韓非子集解》（北京：中華書局，1986年），頁344-345。

二、「親親之隱」的當代爭辯：道德政治立場與文本訓詁解讀

我們知道，過去十幾年來，在中國大陸的儒家學者與反儒家學者，例如武漢大學的郭齊勇教授與劉清平教授、鄧曉芒教授等人之間，圍繞傳統儒家「親親相隱」的立場的道德性，展開了一場持久的爭論。這場爭論引起了眾多學者的關注和加入，從開始時的道德政治立場之爭，發展到對《論語·子路》文本的解讀、解釋之爭，可謂是舊浪未平，新波又起，至今尚未停息⁵。在我看來，這場新時代的爭論，儘管可以被視為古代爭論在某種意義上的延續，但有兩個背景值得注意。第一個背景是，持辯護態度的儒家學者考慮到中國自五四到文革以來的政治激進運動，對儒家傳統美德及作為其自然基礎的家庭親情的巨大摧殘，主張通過為「親親相隱」辯護來重建儒家政治法律和社會道德的基礎與秩序。另一個背景則是，反儒家學者由於受到西方自由主義思想的影響，認為儒家的「親親相隱」在根本上與現代法律公正理念相違，因為這個現代法律公正的理念和制度本身建基在維護個體性的自由人權之上。而且他們強調，正是對這一現代法律公平正義理念的不承認和背棄，才是導致整個民族陷入文革悲劇和罪惡的真正原因。在這個意義上，我想說這是一場現代的爭論，因為它涉及的核心問題不再是在大一統帝王專制的背景下的儒家與法家關於治理基礎之爭，而是關涉傳統的儒家倫理在現代中國，乃至未來中國，究竟應當如何定位自身的問題。

除了政治立場的分歧之外，當代關於「親親相隱」爭論的另一個顯著的特點則是圍繞著《論語·子路》中關於「父為子隱，子為父隱」的文字訓詁與經文解讀之展開。正如有學者提到過的，郭齊勇和劉清平的爭辯雖然在哲學立場上涇渭分明，但他們爭辯的重點較少涉及文本字句的解讀。與此不同，後來不少儒家或同情儒家的學者則提出了對《論語·子路》文本字句的不同解讀，因為他們相信，一旦改變或修正了文本字句的解讀，儒家「親親相隱」的立場就會顯現出與傳統的保守解釋不同的意義，而且，這也會使儒家的傳統立場在當今時代和社會

⁵ 這一哲學爭論的具體材料，參見郭齊勇主編：《儒家倫理爭鳴集》（武漢：湖北教育出版社，2004年）；鄧曉芒：《儒家倫理新批判》（重慶：重慶大學出版社，2010年）；郭齊勇主編：《〈儒家倫理新批判〉之批判》（武漢：武漢大學出版社，2011年）和《正本清源論中西：對某種中國文化觀的病理學剖析》（上海：華東師範大學出版社，2014年）等等。

條件下，變得更易為人們理解和接納⁶。

總體說來，關於《論語·子路》「父為子隱，子為父隱」文本字句的解讀，現在大概有兩種基本的讀法，其中關鍵的分歧在於「隱」字字義的兩種不同解讀。第一種讀法是傳統的讀法，即將「父為子隱，子為父隱」中的「隱」字解為「隱藏」之隱。這一個「隱」又可細分為「積極的隱」與「消極的隱」兩種。積極的「隱」不僅是主動地，而且是理直氣壯地去「隱」。在此我們不妨依照通常的理解，將這種「隱」稱為「隱匿」。與積極的「隱」相對應的是消極的「隱」，我們不妨將之稱為「隱諱」。隱匿與隱諱都是隱藏的情形，但比較而言，隱諱的「隱」較之於隱藏的「隱」，「隱」得不是那麼「理直氣壯」。此「隱」又被解為「不主動告發」，或者用孔子自己的話說，「言及之而不言謂之隱」⁷。應當說，傳統對孔子的「父子相隱」以及在此基礎上發展出來的儒家「親親相隱」的大部分解讀，無論為之辯護，還是對之批駁，基本上都遵循這一讀法，例如古代的孟子、韓非、朱熹，當代的郭齊勇、劉清平、鄧曉芒等等。他們之間的區別也許僅在於有些比較激進，有些比較溫和，有些持「隱匿」立場，有些持「隱諱」立場而已。與「隱藏說」相對照的另一種解讀可以稱為「隱矯說」。隱矯說的文本根據首先源出於上海師範大學的王弘治博士和清華大學的廖名春教授的訓詁解讀⁸。他們將孔子「父子相隱」句中的「隱」字讀為「槩栝」之「槩」。按照這一讀法，「父子相隱」的「隱」應當是「槩」的通假字。「槩栝」是指古代用來矯正或彎曲竹木的用具。因此孔子的「父為子隱，子為父隱」說的是父子之間對所犯的錯誤進行糾正或矯正。如此說來，隱矯說不同於隱匿說，甚至要比隱諱說還更退一步，因為這一說法，雖然在某種程度上認同對至親的犯錯，甚至犯罪，不應去主動告發，但仍然認為應當採取行動予以矯正或

⁶ 除了上述出於政治立場不同和訓詁解釋不同而來的研究和解釋外，關於《論語》「父子相隱」章的研究，還有從中國法律思想和法律制度史沿革的角度，以及從經學史和其對中國古代典章制度發展之影響的角度而來的研究。具體可參見黃源盛：〈人性、情理、法意：親親相隱的傳統與當代〉，《法制史研究：中國法制史學會會刊》第29期（2016年6月），頁153-199；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，2010年）。感謝《集刊》匿名審查委員提示參考後一文獻。

⁷ 楊伯峻：《論語譯注》，頁176。

⁸ 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》2007年第1期，頁93-98。廖名春：〈從《論語》研究看古文獻學的重要〉，《清華大學學報》2009年第1期，頁22-26。

改正。這種矯正和改正，或者是出於社會公平正義的要求，或者出於對至親的道德人格之修復的考慮。我們在這裏不妨把隱矯說按其所建議的矯正行為之不同，分為三種。第一種可以稱為「分矯說」，其中的一種方式可以視為通過劃分「大罪小錯」來決定私下矯正，還是公開告發。即大罪告而矯之，小錯隱而矯之。「攘羊」，無論從該行為的性質「攘」，還是從該行為所涉及的物的價值「羊」來說，均為民事小錯而已，故槩之括之。實際上，我們知道傳統儒家一直在堅持和執行這樣的做法。例如面對「弑君滅祖」的大罪，即使是最保守的儒家，一般也會主張「大義滅親」。深圳大學的王興國教授新近提出，「隱」字應從「覆滅」、「隱沒」、「去除」等義去解。這樣，我們就可以將至親所犯分為「已經鑄成的錯」與「尚在萌芽狀態的錯」。孔子提出「父子相隱」的真正含義是要將父母子女等至親的犯罪和犯錯「絕其本根，勿使能植」，即清除在萌芽狀態。這大致也可被視為「分矯」的另一種方式⁹。和「分矯說」有所不同，香港中文大學的黃勇教授提出「隱諫說」作為「隱矯說」的第二種方式。黃勇從西方哲學刑罰正義理論中與主流觀點的「報應說」(retributive theory)，「威懾說」(deterrence theory)不同的「康復說」(rehabilitation theory)出發，認為儒家提出「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。「矯正說」的第三種方式是「隱任說」。這是梁濤教授在他的一系列關於「親親相隱」的論文中提出的¹⁰。按照梁濤的解讀，二〇〇四年出版的《上海博物館楚竹書（四）》中有一新出土的《內禮篇》，其中提出子女對待父母的不善之舉，如遇「止之而不可」時，應當「隱而任之，如從己出」¹¹。換句話說，當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的說法。梁濤認為這才是孔子《論語》中「父為子隱，子為父隱」名篇的真實含義。

從為傳統儒家辯護的立場說，「隱矯說」在哲學上明顯要比「隱藏說」更多地考慮了儒家之外的立場。「隱矯說」提出受傷害的他者或弱者的道德正義與矯正補償的問題。但我們知道，無論採取何種形式，儒家的「隱矯說」和「隱藏

⁹ 王興國：〈再論親親互隱——「直」與「隱」之辨〉，《學術月刊》2014年第8期，頁79-88。

¹⁰ 梁濤：《「親親相隱」與二重證據法》（北京：中國人民大學出版社（即出））。感謝梁濤教授讓我先行預覽未出版新著初稿。

¹¹ 梁濤此說，在文本考證學界尚有爭議，詳情請見梁濤：《「親親相隱」與二重證據法》，頁9-14。

說」一樣，首先都直接或間接地承認當事的父親或兒子的行為至少是道德上不當的行為。而且，「隱矯說」和「隱藏說」都不否認在涉及至親的情形下，應當採取「隱」的方式去處理。「隱藏說」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來講，前者的依據是「道德神旨論」¹²，後者的依據是「道德後果論」¹³。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。我想正是出於這些原因，人們才會用「隱矯說」來取代或者補充「隱藏說」。

如上所述，「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」。不過，我們可以通過其他的方式對之加以補償式的矯正。所以無論我們是否可以在《論語》文本字義的考證上，將「父為子隱，子為父隱」的「隱」解讀為「樂恬」，都只是在「隱匿」的本義上添加矯正的成

¹² 「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。

¹³ 「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。

分，例如隱匿 + 槩括（分矯說）；隱匿+諫諍（隱諫說）；隱匿 + 擔責（隱任說）等等。

從哲學論辯的角度看，儒家「隱矯說」中的關於「親親相隱」論題的種種辯護，和「隱藏說」一樣，似乎也都難以讓人真正的信服。例如，對「槩括」的強調只是讓我們將「隱」字讀作「槩括」，這不僅在訓詁上尚有爭論，在哲學上我們也會進一步問，「父子相隱」作為「槩括」究竟如何進行？關於這一點，儒家內部似乎並無統一之見。例如孟子，似乎就不太同意大罪告、小錯隱的原則。再如，葉公所說的「子證之」，為什麼不可以被理解為也是一種「槩括」，而且是在侵犯他人或弱者的情形下，更合適的「槩括」方式呢？「大義滅親」完全可被解釋為「槩括」，因為告發就是最大的「槩括」或「矯正」。而且，就文字本身的細究來說，「揉曲為槩，正方稱括」。將父子相隱解為「揉曲」之「槩」，似乎也不妥當¹⁴。至於使至親的犯錯念頭在萌芽處「隱沒」或「覆滅」的讀法，雖然這符合對孔子倫理思想的基本解釋，但同時似乎使孔子的回答改變了葉公的話題，所以需要進一步地思考與澄清。這一點我在後面的討論中還會提及和展開。至於「隱諫說」強調孔子認為，「隱」是出於為犯錯或犯罪的父親創造一良好的被勸諫和改錯環境的動機而隱藏不告，我以為這也難以回答自由主義從人權正義的立場出發所提出的責難。換句話說，從犯錯父親「康復矯正」的角度來看，「隱諫」也許是好事，但權益或權利受損的受害者的正當權利的保障究竟何在？而且，即使從保守的傳統儒家立場看，「隱諫說」也許運用在「子為父隱」的情形下，尚有幾分道理，但在「父為子隱」的情形下，就會顯得十分牽強。

最後讓我們來看「隱任說」。「隱而任之」的說法雖然號稱出自新出土的文獻，但應該說我們對其實質立場並不陌生。父親犯罪，兒女主動擔責頂罪，這從正統儒家立場說，是道德孝行。但從現代法律正義的觀點看，兒女頂替父親擔責涉及到罪責主體認定的難題。從質的方面說，兒女若本身對罪行並無責任，在何種意義或法理上可憑藉血緣親情關係而承受懲罰？倘若憑藉親情關係可以頂替代責，那麼憑朋友關係、同鄉關係、僱傭關係是否也可以頂替？這本身恰是傳統儒家刑罰理論的問題所在，例如歷史上出現過的「株連」、「連坐」的殘忍案例。從量的方面說，如何擔責？擔責到何種程度？舉孟子答桃應問為例，當孟子設想舜面對「其父殺人」的極端情境時，舜應「竊負而逃」，即拋棄王位，偷偷背著

¹⁴ 見梁濤：《「親親相隱」與二重證據法》，頁 38-42。

父親逃到境外。舜為保護父親，主動擔責，其表現就是主動拋棄王位，這不僅在儒家看來，而且在現代政治社會生活中，也被認為是一種自我擔責和懲罰的表現。暫且不論舜是否應當擔責，單就「懲罰力度」而言，僅僅放棄王位，是否足以抵償奪人性命之罪呢？這是否符合現代法律哲學提出的司法正義的理念，就已經是大有問題。另外，「隱任說」充其量只可在某種程度上回應「子為父隱」的問題，而面對「父為子隱」的情境，就會比較困難自圓其說，除非我們逕直回到「隱藏說」的原始立場。

三、「隱痛說」以及對孔子「父子相隱」的新解

如果上述主流的「隱藏說」與「隱矯說」均難以在哲學論辯的層面上，有力地回應現代自由主義的詰難，那麼儒家「親親相隱」的道德政治立場在現代社會生活中，是否還能在道德形而上學層面上重新奠基？如果可以，那麼這種在新時代的奠基，如何可以做到在傳統儒學和現代自由主義視域的解釋衝突中，既和過去傳統中的優良成分銜接上，又契合以自由與公平正義為社會政治生活之價值基調的現代語境和情境，從而展開和實現解釋學哲學家高達美所言的「視域融合」或儒家傳統所言的「中和」的境界？這應該是促使我對傳統儒家「親親相隱」命題和立場進行進一步的哲學思考的直接動因。

很多年來，我一直有個疑惑，為什麼在二千多年的儒家傳統解釋中，幾乎很少有人從孟子談論「惻隱之心」的「隱」字字義，即從「隱痛」的角度來解讀孔子的「父為子隱，子為父隱」中的「隱」字含義？我當時揣測，這是否因為在古文字訓詁上尚缺乏足夠的根據？臺灣中央大學岑溢成教授新近的論文〈「父為子隱，子為父隱」的訓詁問題〉解開了我的疑惑¹⁵。岑溢成從皇侃的《論語集解義疏》中解「父為子隱」句中「隱」字為「隱惜」，並藉《廣雅·釋詁》《疏證》中有將「隱」解為「隱，哀之方也」，「惜，痛也」的說法，又引山東大學黃玉順教授在〈惻隱之「隱」考論〉中引述的一系列上古文獻，來說明孔子「父為子

¹⁵ 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，我負完全責任。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。

隱，子爲父隱」中的「隱」字，應當被讀解爲與孟子「惻隱之心」中的「隱」字同義，即爲「隱痛」、「哀痛」、「痛惜」之情感義¹⁶。由此，岑溢成得出訓詁學上的結論：「……『隱』可以解爲『痛』，在訓詁上明顯是有根據的。所以，我們現在所面對的抉擇，不再是『隱匿』抑『矯正』，也不是消極的『隱諱』抑積極的『隱匿』，而是『隱匿』抑『痛惜』。我們的抉擇是『痛惜』。」¹⁷

我完全認同岑溢成關於《論語》文本中「隱」字的訓詁解讀方向。但是在關鍵處，我有兩個重要的保留。第一，岑溢成的訓詁結論是說我們需要在《論語·子路》的「父爲子隱，子爲父隱」句的「隱」字的「隱匿」義與「隱痛」義之間做一抉擇，而正確的抉擇應該是「隱痛」而非「隱匿」。而我的理解與解釋則是，「隱匿」與「隱痛」兩義之間未必相互絕對對立排斥，即並非必然是兩者取其一。承認孔子「父爲子隱，子爲父隱」句中的「隱」字的雙義，甚至多義共存（例如，我們也可以將「隱括」作爲第三種含義包容在其中），也許是語文學與訓詁學上更爲妥當的結論。第二，岑溢成的解釋僅僅停留在「隱」字字義訓詁的層面上，而我則想在此訓詁解釋的基礎上，更往前推進一步，試圖在道德形上學的層面上給予孔子的「父子相隱」命題與以往根本不同的解釋。換句話說，我以爲這裏的關鍵並不在於訓詁學上的兩義擇其一，而在於在訓詁上承認「隱」字雙義，甚至多義的同時¹⁸，如何從哲學上理解孔子對這兩層含義之間關係的思考與處理。我們知道，按照上古文獻訓詁，「隱匿」、「隱藏」應該是漢字「隱」的本義，而「隱痛」、「隱惜」等義則是從「隱匿」義中引申出來¹⁹。所以，這裏涉及的，在根本上不僅僅是兩個含義，而且更是兩層含義。正是從文字學和訓詁學上的這種相互關聯而非兩者擇其一的兩層含義中，我們可以引申出孔子「父子相隱，直在其中」說法的深刻哲學意涵，並重新定位儒家倫理在當今時代生活中

¹⁶ 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。限於篇幅以及本文的重點取向在於哲學解釋，所以文字訓詁方面的討論只是簡略提及，並不介入和詳細展開。

¹⁷ 見岑溢成：〈「父爲子隱，子爲父隱」的訓詁問題〉。

¹⁸ 應該指出，關於「隱」字在先秦的字義理解和詞源考察，訓詁學討論似乎尚無一致意見。例如，除了上述岑溢成、黃玉順的討論外，程燕在《《詩經》異文輯考》中指出，《詩經》中多處出現的「隱」字，應爲「慙」或「殷」字之假借。這裏的「慙」或「殷」，應當被讀解爲「痛」和「憂」。具體討論，參見程燕：《《詩經》異文輯考》（合肥：安徽大學出版社，2010年），頁39、71、327等等。感謝孫向晨教授提醒我注意這一資料。

¹⁹ 李格非編：《漢語大字典（簡編本）》（武漢：湖北辭書出版社，1996年），頁1868。

的位置。

如果我們在文字學與訓詁學上，認同孔子的「父爲子隱，子爲父隱」中的「隱」字同時含有兩層不同的含義，即「隱藏」義與「隱痛」義，那麼，我們就需要問，孔子在《論語·子路》中是如何看待與處理這兩種含義之間的關係的呢？如前所述，從文字學與訓詁學上看，「隱藏」、「隱匿」義是第一義。所以，當孔子說「父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣」時，這句話前半句字面的第一個含義就是，「父親爲兒子隱匿（過錯），兒子爲父親隱匿（過錯）」。

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爲事實，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，即當父親爲兒子隱匿，兒子爲父親隱匿時，父親同時爲兒子的行爲感到痛惜，或者兒子爲父親的行爲感到痛惜，而且這種心痛、痛惜的感受深入骨髓心扉，故曰「隱痛」²⁰。現在的問題是，從文字訓詁的層面看，隱藏、隱匿是第一義，隱痛、痛惜是第二義、衍生義。前者是實實在在的行爲，後者是伴隨著此行爲而衍生的感受或感覺。但從孔子的哲學立義看，我以爲孔子看重的更多應是這裏「隱痛」、「痛惜」的感覺，因爲這不僅僅是一種普通的感覺，而是屬於孔子的道德哲學，乃至後來全部儒家倫理賴以立基的道德情感，這也就是孔子接著「父子相隱」句之後，說出「直在其中矣」的全部要義所在。換句話說，當孔子緊接著說出「直在其中矣」時，他所指的「其中」的這個「其」，首先不是如前面絕大多數讀解——無論是傳統儒家的保守主義，還是反對儒家的自由主義，無論是隱匿說，還是隱矯說——所理解的那樣，指的是作爲具體行爲的「隱藏」或「隱匿」，而是指作爲人類最基本和本原性道德情感的「隱痛」與「痛惜」²¹。

如果沿著這一思路來解讀《論語·子路》中的「父子相隱」章，我們會發現，先前圍繞著保守主義與自由主義，隱藏說與隱矯說的長久爭執不下的難題就可能迎刃而解了。關於這一解讀，具體地說可以分爲兩步。孔子的第一步是區別「葉公的直」與「吾黨的直」。「葉公的直」說的是「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之」。這裏的「證之」就是「不隱」，甚至「告發」，就是孔子所謂

²⁰ 例如，朱熹在解《孟子》「惻隱」之「隱」義時說：「隱，痛之深也。」見〔宋〕朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁237。

²¹ 莊耀郎教授曾在多年前將孔子「直在其中」句中的「直」字解讀爲惻隱憐憫之心的真實展露，即此處「孔子是從人情之本然惻隱處論直，是人心人情之直」，這實乃洞見。見莊耀郎：〈《論語》論直〉，《教學與研究》第17期（1995年6月），頁8。感謝匿名評審專家提示此條訊息。

「吾黨之直者異於是」的那個「是」，而所謂「吾黨之直」或孔子之「直」指的則是與「證」相異，甚至相反的「隱」。我們以往的爭論與爭執大多停留在這一步上。現在的新解想強調的是，和第一步區別「不隱」與「隱」不同，孔子的第二步是要區別「隱」中的作為行為的「隱匿」，與作為伴隨此行為而產生的作為情感的「隱痛」。這也就是說，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。在我看來，這才是為什麼孔子在這裏說「直在其中矣」的真正緣由。

四、「直在其中」與「孔子之直」

孔子所理解的真正的「直」應當在深一步的「隱痛」、「痛惜」情感中體現，而不是僅僅停留在表層的「不隱於親」的行為中，這在《論語》以及其他當時相關文獻的論述記載中，可以找到相當多的證據支援。

根據梁濤的說法：「在《論語》中，『直』凡二十二見，是一個不為人重視但相對較為重要的概念，其內涵也較為複雜，在不同的語境下，有微妙的差異。」²²我想如果將《論語》的現行文本中出現的二十二處「直」字總合起來理解和解釋，我們對這個概念的意涵也許可以做出以下的分析和梳理。首先，「直」的古義或者本義，指的是一種儒家自古以來就崇尚的源遠流長的德性美德，它包括「正直」與「率直」兩個層面。「正直」是從德性的內容方面而言，而「率直」則是就此德性的彰顯、表達形式言。「正直」首先在孔子那裏對應「諸枉」而言，乃是「正義」的另一種說法。所以，孔子說：「舉直錯諸枉，則民服；舉枉錯諸直，則民不服。」²³除了「正直」外，「率直」作為「正直」的表現方式，在孔子那裏也常常被提及。例如，孔子曾分別舉皋陶、伊尹為例，說明他們是「正直之士」²⁴，舉史魚、柳下惠、叔向為例，說明他們不僅正直，而

²² 梁濤：《「親親相隱」與二重證據法》，頁2。

²³ 楊伯峻：《論語譯注》，頁19。孔子在《論語·雍也》中也說「人之生也直，罔之生也幸而免」，其中的「直」表達的是同一個意思，同上書，頁61。

²⁴ 同前註，頁131、146。

且「率直」和「耿直」。他們爲了正義的事業，剛直不屈，如箭，如矢，無論「邦無道」，還是「邦有道」，無論親疏，都生死不渝，直行不移²⁵。這種在是非上不含糊的「正直」和在行爲上不隱藏、不改變的「率直」和「耿直」，又被孔子褒爲「古之遺直」。

孔子對這種「古之遺直」的「正直」和「正義」內涵的態度，無疑是毫無保留的堅持。但對其「率直」或「耿直」的「愚」的表現方式，則是有所保留和「損益」的。首先，孔子區別古之人的「愚也直」與今之人的「愚也詐」²⁶，指出古代人的愚笨但質樸耿直，遠勝於今人的詐巧，而且這種詐巧，只能顯現出今人更加做作和愚蠢而已。孔子在《論語·公冶長》中用微生高乞醋的例子來貶斥這種詐巧，斥之爲造作而不坦誠，難免有沽名釣譽之嫌²⁷。從孔子的這種詐巧造作而非直的說法出發，再聯繫到「父子相隱」的對話對象葉公子高，我們也就不難理解，爲何孔子後學後來要編造出「葉公好龍」的寓言來調侃他了²⁸。

其次，孔子並不滿足於「愚也直」，因爲這會導致「絞」和「訐」。「絞」是「急躁」、「急切」，會導致行爲的「粗鄙」、「偏激」和「固執」，而「訐」則是指當面揭發他人的隱私或短處，更是一種粗魯和刻薄的表現。所以孔子說「惡訐以爲直者」²⁹和「直而無禮則絞」³⁰。這表明在孔子看來，「絞直」與「訐直」也都不是真正的「直」，並且這些形式還會傷害到真正的「直」的實現，它們更多的是粗魯和無禮而已。要克服和改進這種「愚直」的狀態，唯有通過「學習」，即「習禮」，所以孔子又說「好直不好學，其蔽也絞」³¹。

澄清了孔子所用的「直」字的概念含義，我們下一步要問的問題就是，當孔子在「父爲子隱，子爲父隱」章中說「直在其中」時，這個「直」究竟說的是哪個「直」呢？是內容之「直」還是形式之「直」？是「率直」還是「詐直」，或者是「絞直」和「訐直」？我們知道，「父子相隱」這章一共出現三個「直」

²⁵ 同前註，頁 163；同前註，頁 192；〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達等正義：《春秋左傳正義》（上海：上海古籍出版社，1990 年），頁 514。

²⁶ 楊伯峻：《論語譯注》，頁 187。

²⁷ 同前註，頁 51。

²⁸ 〔漢〕劉向：《新序》（臺北：臺灣商務印書館，1967 年《四部叢刊初編》本），頁 27-35。

²⁹ 楊伯峻：《論語譯注》，頁 190。

³⁰ 同前註，頁 78。

³¹ 同前註，頁 184。

字，即葉公語「吾黨有直躬者」中的「直」與孔子所謂「吾黨之直異於是」的「直」和「直在其中」的「直」。顯然，前面一個是講「葉公之直」，後面兩個指孔子講的「吾黨之直」或「孔子之直」。不過，「葉公之直」與「孔子之直」的「異」並不在於「正直」的內容上，也就是說，孔子不會為父親的「攘羊」的錯誤行為做道德是非的辯護。他們的分歧在於「隱」或「不隱」，即是否以及如何讓正義實現、顯現出來。葉公之直的根據是「吾黨」的「直躬者」，孔子之直的根據也是「吾黨之直者」。但葉公所在的「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³²。

至此，我們只是說明了「孔子之直」異於「葉公之直」，這就是我們前面所講的第一層區別，即「隱」和「不隱」。所以「孔子之直」不妨稱為「隱直」。我們看到，在孔子那裏，這種「隱直」不僅區別於虛偽的「詐直」，偏激的「絞直」，刻薄的「訐直」，而且還有別於「古之遺直」。孔子的命題是「直在隱中」。但一般說來，「直」與「隱」是兩個矛盾不相容的概念，孔子怎麼能將之合在一起成為一個概念呢？這就涉及到孔子要做的第二層更為重要的區別，即「隱藏」與「隱痛」的區別。「孔子之直」首先表現在隱痛、痛惜的情感中，而不是在隱藏、隱匿的行為中，或者更確切地說，表現在兩者之間，即在由於不得已而為之的「隱藏」行為而帶來的「隱痛」情感中。所以孔子的「直在其中」又可進一步分為兩解：(1)「直」在「痛」中，這首先是一種「情感」，而且是「痛」的情感狀態；(2)「直」在「隱」處，在「深」處。換句話說，「直」不在表面的行為上，而在心靈「深處」的痛惜中。孔子將看似矛盾的「隱」和「直」這兩種狀態放在一起，卻是更恰當地表達了我們日常道德生活的「率直」本相，而承認這一狀態以及這一狀態所彰顯的生活事實，本身也是一種「率直」和坦誠的表現。與之相比，「葉公之直」將目光僅僅放在「表層」的「不隱藏」行為中，就明顯地顯出其與孔子思考在程度上的差距及其所持立場的單薄與幼稚。李澤厚先生曾經將「孔子之直」解釋為「率直」、「直接」、「質樸」的

³² 從「夷夏之辨」的角度來讀解孔子與葉公關於「直」的理解，在經學傳統中源遠流長。陳壁生對經學史上這一話題的歷史論述和發展曾有過精闢的辨疏。見陳壁生：《經學、制度與生活——《論語》「父子相隱」章疏證》，頁25-34。

情感³³，黃玉順教授在討論孔子的「直」時，也曾指出「直」是一種「本原性的情感」³⁴，再加上前面提到的莊耀郎先生的解讀，這些都是極有見地的見解。但儘管如此，我的立場與上述諸家的仍然稍有不同。「隱直」作為「本原性的情感」，並不就是道德本身。或者說，並不因為我們在不得已「隱藏」父親錯行的同時內心隱痛，我們就是道德的。而是說，這個「隱痛」，像一道「閃電」或一聲「驚雷」，在本體論、存在論層面上照亮或喚醒了我們的「道德之為道德」的本原意識，並作為「啓端」，開始驅動我們向善而行。這和孟子後來所說的「惻隱之心，仁之端也」是一個道理。所以，孔子的「直在其中」是說「正直」的道德德性和價值真相通過我們深層的「隱痛」情感，「率直」地實現和表達出來。這一方面說明在真實、複雜的現實生活的踐行中，我們人類本身在存在論上的有限與無奈。另一方面，這種有限與無奈，則又通過心靈深處的「隱痛」，時時提醒我們人之為人的道德本性和本質。

五、「道德兩難」與儒家道德形而上學的現代意義

如此說來，「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。一方面，我們的內心隱痛離不開作為「隱藏」的外部踐行行為，它伴隨著後者一道發生。而且這種行為常常是在我們的現實生活中，由於各式各樣的具體而又複雜情形的限制而迫不得已的發生。另一方面，我們的內心隱痛作為人類最基本的道德情感之一，又明確地指向這些行為背後的道德價值之存在。而且更重要的是，這種「隱痛」之情感給我們揭示出來的人類道德生活的真實圖景常常是：某些作為人類道德的基本價值之顯現的重要道德德性在具體的踐行過程中，不能得到實現或不能得到完全的實現；某些作為人類道德的基本價值顯現之缺失的道德劣性在具體的踐行過程中，不能被有效的遏止或不能被完全的遏止。例如，在「父子相隱」的情境下，「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

³³ 李澤厚：《論語今讀》（合肥：安徽文藝出版社，1998年），頁315。

³⁴ 黃玉順：〈「刑」與「直」：禮法與情感——孔子究竟如何看待「證父攘羊」〉，《哲學動態》2007年第11期，頁12-18。

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。但這種「捨」和「求」往往已經超出了純道德價值考量和評判的範圍。換句話說，無論「捨」還是「求」在此都不再是黑白分明的道德和不道德之間的選擇，而是由包含道德價值在內的所有踐行價值之間的理性和合理性的「博弈」考量所決定的。正因如此，我們在踐行中實施這一抉擇之際，才會有隱痛。這一帶著隱痛的捨棄，並非證明那遭到捨棄的東西不再是道德德性和價值，相反地，恰恰就是這一隱痛，構成那被捨棄之物的道德價值的最大和最有力證明。

我們也許可將這些具體生活踐行的複雜情境分為下列四種：(1) 典型的道德或不道德情境，例如救人或害人；(2) 典型的非道德情境，例如我們駕車時究竟應當靠左行還是靠右行；(3) 兩種或多種道德行為只能擇其一，例如在飢荒年代，食物資源有限，究竟救家人還是救鄰人？(4) 在緊急情境下的一個行為的施行之際，同時含有道德與不道德兩種可能因素，人們不得不擇其一，例如著名的電車難題中的救一人還是救多人？在孕婦分娩中突遭生命危險之際，究竟救胎兒犧牲媽媽還是救媽媽犧牲胎兒？

在第一種情況下，我們的行為受整個社會的道德規範與準則來指導和評判。第二種情形乃非道德情形，我們的行為一般受到非道德性的理性或者合理性規則的指引和規約。一般來說，上述這兩種情形都不涉及或引發「隱痛」的這種道德情感的發生。「隱痛」這種道德情感常常是在第三種或第四種情境中發生，而且它的出現，一般伴隨道德兩難的境況，因此，「隱痛」這一基本的道德情感同時有兩個方面的指向。它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，反過來又在道德形而上學的層面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。

「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。

孔子和弟子宰我在討論是否應當遵循「三年之喪」之古禮時的著名爭論，大

概也可被視為這一道德兩難境況的又一例證³⁵。在面對老師的詰問時，宰我至少提出了兩個道德理據，用以反對沿循「三年之喪」的傳統禮法。一是繼續「三年之喪」的做法勢必導致「禮壞樂崩」的惡果。在這裏，宰我用「行爲之後果」來評判一個行爲在道德上是否應當；二是宰我以「舊沒新升」、「鑽燧改火」爲喻，論述我們不應拘泥舊法陳規，而應與時俱進的道理。在孔子的著名回答中，他並沒有對宰我的立場以及所依據的兩項原則進行直接反駁，而是訴諸「心安」還是「不安」的道德情感，並「譴責」宰我忘記了這一情感所揭示出的「親親相愛」和「父慈子孝」的道德原則。傳統解釋在討論這一師生之間對話時，大多將之讀爲孔子通過發問是否「心安」來試圖喚醒宰我對「孝愛」原則優先性的認同，這固然不錯，也充分反映出孔子倫理和政治立場中保守主義的一面。但保守主義的立場是否就是，或者說必然就是孔子的唯一可能立場？也就是說，我們能否進一步地問，孔子的「心安說」就像他的「隱痛說」一樣，在表明孔子自己的道德保守主義立場的同時³⁶，是否更揭示了一個由於「心不安」而顯露出的「道德兩難」境況？即在「後果」評判、「與時俱進」原則與「孝親」價值之間，是否有著一個難以避免的兩難衝突？換句話說，這裏的關鍵並不在於我們在面臨諸如「親親相隱」或「三年之喪」這樣的道德兩難境況時，擁護還是反對傳統儒家的保守主義政治和倫理立場，而是對這一保守立場進行一種哲學和道德形而上學層面上的解釋。這一哲學解釋的核心在於：坦承最後決定我們在踐行層面上行動的因素是多重的和複雜的。其中不僅僅有道德因素的考量，還有大量非道德，甚至不道德的因素在起作用。而且，我們甚至不可以絕對地說，在遇到類似這種道德兩難的踐行情境時，孔子的抉擇必然就是「保守的」。

我們還可以用《論語》中提到的關於孔子的另外兩個例子來說明這一點。第

³⁵ 楊伯峻：《論語譯注》，頁188。

³⁶ 關於孔子以及後世儒家從「父子相隱」的解釋中引申出的保守主義的倫理和政治立場，陳壁生有系統的論述。陳壁生從古代中國的「經學（思想）、制度與生活」的三個層面和從「直與隱、父與子、家與國」三組關係的分析出發，對《論語》「父子相隱」章進行詮釋，並以此爲線索來深掘儒家保守主義的思想和制度根基。陳認爲「孔子把自然意義上的父子關係，提升爲道德性的父慈子孝，以此爲基礎建立了儒家倫理體系的根基，正是出於這樣的原因，直躬證父，意味著抽空了整個儒家倫理系統的根基。……社會以家和國爲基本單位，而國是按照家的模式來建立的，所以，父子相隱意味著保障家成爲一個真正的血緣共同體，只有這樣，才可能把國建設爲一個政治共同體」。參見陳壁生：《經學、制度與生活——《論語》「父子相隱」章疏證》，第三章「倫理」（頁42-81，引文見頁43。）中的具體討論。

一個例子出現在《論語·衛靈公》中，這是孔子關於史魚與蘧伯玉之「直」的比較。孔子說：「直哉史魚！邦有道，如矢；邦無道，如矢。君子哉蘧伯玉！邦有道，則仕；邦無道，則可卷而懷之。」³⁷如果我們對這裏的「直」字按上述內和外，內容與形式兩個方面來理解，我們不妨說在孔子的眼中，史魚是內外皆直，而蘧伯玉則是內直而外卷，兩者雖然在「邦無道」的情境下所行爲的方式不同，但都不失爲正人君子的典範。所以孔子並不保守，讓人一味去追循史魚的「直」。另一個例子是孔子在《論語·微子》中談論古代著名的七位逸民：伯夷、叔齊、虞仲、夷逸、朱張、柳下惠、少連。在孔子看來，這七位「逸民」不僅是在「邦無道」時的「逃逸」之人，更應該將他們的「逸」行與道義之「義」聯繫起來，將之理解爲道德層面上的賢人君子「超逸」的德性。按照孔子的說法與後世的詮釋，這些「逸民」「逃逸」或「超逸」世間罪惡的方式依其具體的情境而各自不同的。孔子首先說伯夷、叔齊「不降其志，不辱其身」，接著論柳下惠、少連「降志辱身」，但「言中倫，行中慮」³⁸。前者是「心跡俱超逸」，後者爲「心逸而跡不逸」³⁹。至於虞仲、夷逸，則居於前面的兩者之間，是「隱居放言，身中清，廢中權」。「隱居」，不出來做官，「放言」，置放世務之言⁴⁰。所以皇侃解釋「身中清，廢中權」說，「身不仕亂朝，是中清潔也，廢事免於世患，是合於權智也」⁴¹。最後，孔子說自己是「我則異於是，無可無不可」。明顯地，孔子這裏對上述七位逸民（義民）行爲之間的差別以及他自己的可能行爲的差別並不在於道德與不道德之間。孔子是想強調，他自己同上述「逸民」不同的地方在於，他並不要執著於某一種「逸」或者「義」的方式，而是要人們去關注每一個人在複雜的生活踐行過程中的具體處境，以及根據這些處境做出恰當的抉擇。所以具體抉擇的方式可能各自不同，不應也不能要求千篇一律，所以是「無可無不可」。換句話說，孔子會認同自己也是「逸民」之一，這裏的「逸」也是「義」，即是一種道德德性。所以我們不妨說，孔子表面上在說

³⁷ 楊伯峻：《論語譯注》，頁 163。

³⁸ 同前註，頁 197。

³⁹ 皇侃《論語集解義疏》，參見程樹德：《論語集釋》（北京：中華書局，1990 年），頁 1285。

⁴⁰ 包咸《注》：「放，置也。不復言世務。」參見〔清〕劉寶楠：《論語正義》（北京：中華書局，1986 年），頁 396

⁴¹ 皇侃《論語集解義疏》，見程樹德：《論語集釋》，頁 1285。

「異」，實際在求「同」，在求「逸」的德性和道義之本⁴²。面對「邦無道」的暴世亂政，我們「義（逸）不容辭」，但是，具體面對如何行「義」（逸）的複雜生活情境，究竟擇「心逸」還是「跡逸」，抑或「心」、「跡」均「逸」，孔子則告誡我們，這裏無一定之戒規。這讓我們想起孔子著名的「聽訟」立場，「聽訟，吾猶人也。必也使無訟乎」⁴³。我們不妨將《論語·子路》中的「父子相隱」章視為「聽訟」的一個場景。在這個場景中，作為地方長官的葉公與作為道德哲學家的孔子，其任務和角色是不同的，葉公「愛其羊」，孔子「愛其禮」⁴⁴。與孔子的「直」相比，「葉公之直」不僅明顯地在道德形上學的思考上顯得過於簡單和草率，甚至在司法訴訟的踐行層面上也難免陷入「不近人情」的極端境地。

但是，有人可能會質疑，對孔子的「親親相隱」如此這般的理解和解釋會導致我們在具體面臨到的踐行抉擇的境況時，或者仍然偏向於傳統儒家「親情偏私」的立場⁴⁵，或者無可適從，拿不出一個真正道德的決斷。關於這一質疑，我的回答一方面是：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。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。他自己也曾明確說：「聽訟，吾猶人也。」當然，從我們對孔子生平的了解，他很有可能選擇一個相對保守的立場。但是，我想孔子的深刻之處，用今天的話來說，並不在於他必然會比別人在這一情境下有更好的踐行選擇，相反地，作為哲人，其深刻的地方在於他從「隱」字的雙層含義出發，揭示出道德形上學的價值與法律踐行這兩個不同的層面纏繞交錯的複雜情形。舉例來說，兩個人，A和B，他們的父親或兒子犯了罪，兩人都為自己的父親或兒子隱藏。區別在於：當A在隱藏的同時，感到深深地「痛惜」，但出於「父子親情」，他又不得不隱藏，他將此視為一個「道德兩難」；而B則僅僅因為親情偏私而隱藏，甚至還「理直氣壯」。相對於A，B並無任何「道德兩難」的意識。而在這兩種情形下，我們會問，究竟誰才是孔子心目中的君子，或者有可能成為仁者的人？實際上，孟子所討論的舜「竊負而逃」的案例也應沿循這個思路來解釋才會

⁴² 馬融注：「亦不必進，亦不必退，惟義所在。」見劉寶楠：《論語正義》，頁397。

⁴³ 楊伯峻：《論語譯注》，頁128。

⁴⁴ 同前註，頁29。

⁴⁵ 例如，本文的匿名評審專家之一就從這一角度提出了批評性的質疑。

更加妥切。

當然，儒家（孔子）不可以，也避不開在實踐層面上給出當下的抉擇和判斷。至少我們需要培養和訓練這種道德判斷和抉擇的能力。關於這一點，我並不反對，這涉及到儒家的踐行「功夫」。但我以為孔子在提出「父子相隱」案例來進行討論時，目的並不在培養和訓練我們在簡單的，黑白分明的境況下的道德判斷能力。相反地，他在提醒人們，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，甚至導致兩難的情況，而「親親相隱」只是其中的一個典型的例子而已。所以，孔子才會強調說，他所謂的「直」是「隱直」，這既區別於「愚直」，也區別於「訐直」、「絞直」等等。至於形而上的道德價值與法律踐行的關係，雖然不是本文的重點，但我想孔子一定會同意，法律踐行需要道德價值作為立法和司法的基礎。可是，我們知道，道德基礎不等於法官斷案和執行本身。因為在現實的社會生活中，法律「聽訟」所依循的道德價值基礎並非單一的和純粹的，相反，它們往往是多元的甚至相互彼此衝突。同樣地，道德價值也並非奠立法律的唯一基礎，除了道德價值，法律的基礎還有其他的方面。這無論古代還是從現代法律斷案的制度設計上都看得很清楚。例如，美國最高法院諸多大法官的價值取向並非完全一致，甚至常常相互衝突。另外，「容隱制」進入刑律規範以及西方現代陪審團制度的設立，除了考慮司法監督的因素外，也說明法律斷案中常識、人情和傳統習俗約束的重要性。正是出於這一考量，作為哲學家孔子才會建議作為官吏的葉公，要考慮「直」這個概念的複雜性和深層意涵。

借助以上的新解釋，我在這裏想強調的結論是：「父子相隱」的實質並不在於孔子試圖給出一個具體情境下「訴訟」的踐行指南，而在於通過對現實「隱藏」行為中所包含的「隱痛」這一道德情感現象的揭示，來彰顯實際生活中的倫理道德情境的真實性、複雜性與兩難境地。換句話說，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)⁴⁶。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。試圖賦予儒家道德太多、太重的社會政治、法律層面的負擔，在我看來，是傳統儒學的一個誤區，偏見或者前見，而對諸如「父子相隱」之類的道德兩難的現代哲學分析和討論，則會幫助我們認識到這一誤區或前見，回歸孔子先秦儒學道德形上學的「初心」，從而為我們今天這個時代儒家倫理的重建，在道德形而上學的層面上，給出「恰如其分」的定位和意義⁴⁷。

⁴⁶ Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), pp.194-196.

⁴⁷ 此文的早期版本或綱要部分曾在香港中文大學和中國大陸多所大學的學術研討會上宣讀，最終定稿採納了許多同仁和朋友的意見。其中需要特別提出感謝的有鄭宗義、梁濤、郭齊勇、王興國、林安悟、黃玉順、孫向晨、張子立、王俊、許紀霖、林維杰等等。《中國文哲研究集刊》的兩名匿名審查委員以及決審委員也提出了很好的意見，在此一併致謝。

親親相隱，正義與儒家倫理中的道德兩難

王慶節

「親親相隱」是儒家倫理哲學與正義觀討論中的著名兩難。在分別釐清古代與現代關於此命題爭辯以及各派立場利弊得失的基礎上，作者提出，《論語·子路》「父子相隱」章中的「孔子之直」並不在單純的「隱藏」或者「隱矯」之中，而在「隱藏」的行為與「隱痛」的情感之間。這一伴生的「隱痛」作為道德情感，不僅彰顯出我們常常處在複雜的道德兩難的實際生活境況中，而且更揭示出，儒家倫理正義的實質首先並不在於其對社會倫理政治生活中的兩難或複雜抉擇給出實際指令或行動指南，而在於坦然承認儒家倫理的「有限性質」，從而在道德形而上學的層面上定位自身，並由此出發來間接地影響與化育，而非直接地「規定」與規範我們日常的倫理、社會和政治生活。

關鍵詞：親親相隱 隱痛 道德兩難 孔子 道德情感 儒家正義觀

“Concealment of the Offences of Kin”, Justice and the Moral Dilemma in Confucian Ethics

WANG Qingjie

“Concealment of the Offences of Kin” (*qin qin xiangyin*) is a well-known dilemma of Confucian ethics and justice. I first clarify briefly both ancient and modern discussions on this topic in the history of Chinese thought, and then I suggest a new reading of the word *yin* in Confucius’s *Analects*, i.e., not only as “concealment” (*yincang*), but also as “feeling of a deep pain” (*yin tong*). Based on this new reading, I argue that in the case of “the kin obligation of concealment between father and son,” the Confucian concept of justice or uprightness (*zhi*) lies not only in the concealment, but more importantly, in-between the conduct of concealment and the deep moral feeling of pain. This very feeling of the pain shows a typical moral dilemma in Confucian ethics and this dilemma reveals the complexity of Confucian ethics. It indicates that Confucian ethics does not simply aim to be, as many once thought, rules of actions or a practical “manual” of our moral, social, and political activities in everyday life. Rather, by recognizing its own finite nature and limitation in real life practice, Confucian ethics focuses more on moral character building and cultivation. Its effect on real life should be indirect, long-term, and exemplarily formative rather than direct, short-run, and categorically normative.

Keywords: Concealment of the Offences of Kin pain justice moral dilemma
Confucian ethics

徵引書目

- 王先慎：《韓非子集解》，北京：中華書局，1986年。
- 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》2007年第1期，頁93-98。
- 王興國：〈再論親親互隱——「直」與「隱」之辨〉，《學術月刊》2014年第8期，頁79-88。
- 朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年。
- 李格非：《漢語大字典（簡編本）》，武漢：湖北辭書出版社，1996年。
- 李澤厚：《論語今讀》，合肥：安徽文藝出版社，1998年。
- 杜預注，孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，上海：上海古籍出版社，1990年。
- 岑溢成：〈「父爲子隱，子爲父隱」的訓詁問題〉，會議論文尚未出版。見網址：https://whatwenoted.blogspot.com/2015/06/blog-post_24.html，檢索日期：2017年6月22日。
- 郭齊勇主編：《儒家倫理爭鳴集》，武漢：湖北教育出版社，2004年。
- _____：《《儒家倫理新批判》之批判》，武漢：武漢大學出版社，2011年。
- _____：《正本清源論中西：對某種中國文化觀的病理學剖析》，上海：華東師範大學出版社，2014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，2010年。
- 莊耀郎：〈《論語》論「直」〉，《教學與研究》第17期，1995年6月，頁1-15。
- 梁濤：《「親親相隱」與二重證據法》，北京：中國人民大學出版社，即出。
- 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。
- _____：〈「刑」與「直」：禮法與情感——孔子究竟如何看待「證父攘羊」〉，《哲學動態》2007年第11期，頁12-18。
- 黃源盛：〈人性、情理、法意：親親相隱的傳統與當代〉，《法制史研究：中國法制史學會會刊》第29期，2016年6月，頁153-199。
- 程樹德：《論語集釋》，北京：中華書局，1990年。
- 楊伯峻：《論語譯注》，北京：中華書局，1980年。
- 廖名春：〈從《論語》研究看古文獻學的重要〉，《清華大學學報》（哲學社會科學版）2009年第1期，頁22-26。
- 鄧曉芒：《儒家倫理新批判》，重慶：重慶大學出版社，2010年。
- 劉向：《新序》，收入《四部叢刊初編》，臺北：臺灣商務印書館，1967年。
- 劉寶楠：《論語正義》，北京：中華書局，1986年。
- Foot, Philippa. *Virtues and Vices, and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford: Basil Blackwell, 1978.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Second, revised edition. Trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Continuum, 1993.

Mill, John Stuart. *Utilitarianism*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1979.

Plato. *Euthyphro*. Trans. G.M.A. Grube. In *Plato: Complete Works*. Ed. John M. Cooper. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

Williams, Bernard. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.