

東亞儒家親情倫理觀*

－ 以「親親相隱」論所作之考察

金培懿**

-
- 一、前言
 - 二、葉公與孔子之辯：直躬證父爲直？親親相隱爲直？
 - 三、江戶儒者論「親親相隱」
 - 四、朝鮮儒者論「親親相隱」
 - 五、結論
-

■ 국문요약

본 연구가 '親親相隱'의 윤리도덕 가치를 다시금 고찰하는 목적은 儒家의 倫理規範과 윤리가치관이 현대 사회에도 여전히 적용될 수 있는가에 대해 살피고자 함에 있다. 오늘에 이르기까지 韓日 양국의 형법은 여전히 '親親相隱'의 윤리 가치를 허용한다. 동아시아 사회의 법률이 '親親相隱'의 윤리규범을 받아들인 것으로 인해 '親親相隱'의 윤리가치관이 합리성을 지닌이 증명된다. 심지어는 서양의 법률 또한 '親親相隱'의 윤리규범가치를 인정하므로, '親親相隱'이라는 유가의 親情倫理觀이 더욱 보편적 가치를 지닌다고 할 수 있다.

본 연구는 이 점을 고려함과 아울러 歷代 儒家의 '親親相隱'과 관련한 선행 연구에서 전통 시대 韓日 유학자들의 관점과 입장을 다루지 않았음을 살펴, 예

* 本論文初稿於2019年4月30日，於台灣大學中國文學系所舉辦之「東亞倫理學：意志與行動國際學術研討會」上首次宣讀。會中承蒙台灣大學中國文學系蔡振豐教授、哲學系王榮麟教授惠賜寶貴意見，修潤後投稿至韓國經學學會《經學》創刊號，以誌臺韓兩國經學界同道師友之情誼，並衷心祈願《經學》雜誌、經學研究百年永續。

** 臺灣師範大學 國文學系 教授 / E-mail: fujiipeiyi@ntnu.edu.tw

도시대 일본 유학자와 조선시대 한국 유학자의 ‘親親相隱’의 윤리규범에 대한 이해와 설명을 통해 중국 외의 고대 동아시아 儒者들이 과연 어떠한 입장에 의거하여 ‘親親相隱’이라는 儒家 親情倫理規範의 정당성을 논의했는지 고찰하였다.

본 연구는 상기 고찰을 통해, 儒家의 ‘親親相隱’의 윤리도덕이 일종의 人性을 경시하고 도덕규범 및 국가 권력을 남용하여 거짓된 도덕·정의롭지 못한 제도를 유지하는 데 대한 ‘道德적 良心’으로 볼 수도 있음을 확인할 수 있었다. 경직되고 단일한 道德教條나 국가기구가 장악한 징벌 권력을 마주함에 있어, ‘親親相隱’은 자신의 ‘도덕신념’에 근거하여 ‘道德義務’를 집행하는 것이었다. 이러한 까닭에 개인의 도덕관·가치신앙·종교입장 등에 근거하고 단일한 도덕가치의 선택이나 모종의 법률 설계를 반대하는 것이, 도리어 더욱 효과적으로 다원적인 윤리가치를 포섭할 수 있으며 더욱 효과적으로 도덕과 법률을 연결할 수 있다. 결국 사회의 法治는 사회질서를 유지하는 데 있을 뿐 아니라 일련의 실체적 가치를 지닌 윤리도덕규범을 유지하는 데에도 있다. 필자는 이것이 儒家의 ‘親親相隱’ 논의가 오늘날 우리에게 주는 시사점이라고 생각한다.

본 연구의 고찰을 통해 동아시아 儒家의 親情倫理觀의 한 단면이 闡明될 수 있기를 바라며 아울러 본 연구가 ‘借古鑒今’·‘他山之石可以攻玉’의 역할을 할 수 있기를 기대한다.

주제어 : 江戶儒學, 朝鮮儒學, 親親相隱, 親情倫理觀, 直躬證父

一、前言

一般所謂的倫理, 指的是爲人行所當行之道, 遵守爲人應守之道德或規範。倫理學簡言之, 堪稱是追問思索探求「道德」的學問, 而追問思索探求道德也有各式各樣的方法。如果我們想從事一種歷史性的道德追問思索, 則可以探求道德的起源與開展; 而設若我們想進行一種哲學性的追問思索, 則可以探求道德的意義與本質, 或是探求道德的規範與原理, 前者稱爲「後設倫理學(或稱元倫理學)」, 後者稱爲「規範倫理學」; 又假若我們是想進行

教育性的追問思索，則可以探求道德的習得與實踐的方法，而此乃所謂「修養論」。

而「規範倫理學」所謂的對道德之規範、原理的探求，意指道德性正確的行爲究竟為何？人應該如何行動才對？然而，即使我們一般認為所謂的宗教（戒律）、法律（規則）、風俗習慣、教育教養、美感意識乃至意識形態，應該會具有一種普遍性，但事實是否真的如此？又為何其可以稱之為「正確」/「是」呢？其所依據之理由根據究竟為何？對此等問題的追問思索，正是對「道德原理」的探求。所以我們不得不思考：「道德原理」是否具有普遍性？還是終究是一種相對性的說法、原理？抑或只不過是一種便宜行事的約束？

針對道德規範、道德原理而展開的思考或想法，從真實的狀況來看，隨著時間的推移與時代的發展，以及地域上的東西兩方社會，乃至個人立場不同等等各種實際具體因素，其實皆存在不同的歧見。換言之，對道德規範、道德原理的追求、遵守或是捨棄、違背，在實際的生活實踐中，常常無法從純粹的道德價值考量而來進行判斷，真實的情況往往是當我們在面對道德或不道德的判斷選擇時，道德規範與道德原理的判準並非那麼絕對且黑白分明。在依循道德規範、道德原理所理性思考判斷並認同的道德價值，與進一步付諸實踐的道德踐行之間，最終仍然不免必須經歷一些「衡量」，而後方能做下判斷進而選擇。

而此種在實踐道德規範過程中，理性「衡量」判斷其中之合理性一事，正凸顯出道德規範、道德原理落實到生活具體實踐時的複雜性。當然，此種道德實踐的複雜性，通常不至於在對道德或不道德的判斷上產生迷惘，也不至於分辨不出何者為非道德行為；人們面臨的難題，常在其被迫在兩種以上的道德行為中擇一踐行，又或者是在突發緊急的情況下，當其不得不採取某個緊急措施時，這個緊急措施卻同時涵蓋著道德行為與非道德行為。此種

道德實踐選擇的兩難，彰顯出道德規範、道德原理在實際付諸道德價值實踐上，恐怕未必圓滿，人們在面對某種相互拉扯、相互衝突的道德選擇時，其最終的選擇卻極有可能是衡量當下諸多主客觀條件後的不得不、不得已的抉擇。然而在此我們不得忽略的是，恰恰是此種經過思考衡量後的不得不、不得已心境，證明了深植人們心中的道德價值、道德情感何等根深蒂固、何等重要，此種被迫的不得不心境，或許可以稱為是道德規範、道德原理之道德情感根基。

由此可知，最終決定人們認同何種道德價值，進而付諸道德規範實踐的因素，其實原因非常複雜，而且絕非是平板單一不變的道德規範與原理。近年明白揭露此種道德規範在踐行過程中的兩難處境，引發人們熱議並進行深思的推手，最具代表性的人物當推哈佛大學教授邁可·桑德爾(Michael J. Sandel)。其熱銷各國的專著《正義：一場思辨之旅》(JUSTICE: WHAT'S THE RIGHT THING TO DO?)，揭舉諸多道德抉擇的兩難處境例證，逼問人們何者才是道德性的正當行為？而該書第九章就舉出「兄弟情義一：巴爾傑兄弟」例子¹⁾，質問讀者：面對其兄犯罪，則為人弟者究竟應該要為兄隱罪；還是應該要告發其兄之罪行？而此兩種行為之間究竟何者才是「正義」？

關於面臨至親犯罪，究竟應不應該舉發？道德正確究竟該如何抉擇？道德踐行與其賴以成立的道德規範、道德原則之理論基礎，在此種情況下如果與人們相信的另一種道德原則基礎相互矛盾，顯然不相容，而且無法在人們所相信的原有道德原則理論系統中獲得調節解決時，這不僅是人們在實踐道德規範時的真正難題，其同時也考驗著這一套道德價值規範理論本身。這種面臨至親犯罪，究竟應該舉發其罪抑或是隱其罪的道德抉擇兩難情境，兩千多年前的儒家即對此種倫理道德抉擇的兩難議題，進行過討論，此即衆所

1) 邁可·桑德爾，〈第9章有歸屬就有責任 / 社群主義〉，《正義：一場思辨之旅》，台北：雅言文化，2011年，頁265-266。

週知的「直躬證父」故事。

二、葉公與孔子之辯：直躬證父爲直？親親相隱爲直？

《論語》〈子路篇〉「直躬證父」的故事，揭舉出針對何種行爲才可稱之爲「直」？亦即如何才可說是正直、率直、直爽、誠實、真實之「直道」？²⁾這一問題顯然是有待商榷且需要進一步辯證確認的。《論語》原文如下記載：

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。父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣。」³⁾

如引文所示，孔子主張的此種父爲子隱，子爲父隱，即所謂「親親相隱」的儒家倫理觀，乃是由於先秦儒家肯定周朝依據「親親」、「尊尊」原則而建立的政治社會禮法精神，故其所主張的倫理規範也是奠基於「親親而愛私」的情感基礎。而「親親相隱」之辯，凸顯了一個社會的法治不只是在維持社會秩序，它同時在維繫一套具有實體價值的倫理道德規範，故當道德抉擇兩難情境出現時，法律規範與道德規範是否就一定處在矛盾對立狀態，還是說道德規範原理其實應該保有道德倫理因應道德踐行過程中所面臨的複雜性，而可以進一步闡述發用，謀求法治與倫理相互包攝作用的空間呢？

2) 本文在此所以以「正直」、「率直」、「直爽」、「誠實」、「真實」等今人對「直」字的理解而來指「直道」，主要考量截至目前爲止，針對《論語》〈葉公語孔子〉章中「直」字意涵之研究，多不外將「直」定義爲此等語彙。例如劉偉，〈正直的界限—《論語》中政治和習俗的分野〉，《中山大學學報》社會科學版(2013年第2期)，頁127-135。何善蒙、貢哲，〈率直與正直—《論語》中「直」及其內涵再探〉，《中原文化研究》(2014年第3期)，頁33-38。馬永康，〈直爽：《論語》中的「直」〉，《現代哲學》(2007年第5期)，頁62-69。李笑然，〈淺議「父爲子隱」與孔子之真〉，《中共濟南市委黨校學報》(2015年第4期)，頁98-100。

3) 朱熹，《論語集注》，《四書章句集注》卷7，〈子路第十三〉，北京：中華書局，1983年，2003重印本，頁146。

關於葉公與孔子之間的「親親相隱」爭辯，自《韓非子》指出應直于君而屈于父；《莊子》明言直躬與尾生皆以其所「信」招致憂患以來，歷經《呂氏春秋》、《淮南子》等，中國歷來討論者不少，除了考證「直躬」是否為人名之外，法家者流質疑儒家「親親相隱」倫理觀的焦點，不外在於忠義與仁孝究竟孰輕孰重？為君抑或為父的倫理道德立場究竟如何選邊站？⁴⁾然歷代儒家學者不外立足於血緣親情，誠所謂「孝弟也者其為仁之本與」⁵⁾、「仁者人也，親親為大」⁶⁾，「親親相隱」在儒家而言不是道德兩難問題，而是它不得不、必然要如此，否則道德原理將失其立足根據。

因為孔子以來的儒家思想道德立場是：五倫作為人們應該遵守的五種根本道德，父子之親、父慈子孝的「父子」血緣親屬關係，本就先於忠義規範的「君臣」社會隸屬關係。所以，「隱」其父之罪是植基於天生的親情立場（自然、根源）；而證告父罪則是立足於社會規範的義理原則（人為、後天）。而韓非子等法家則相信「法無徇私」⁷⁾、「刑罰公平」⁸⁾，故人子若堅持做一個「父之孝子」，為其父隱罪，則此孝子就淪為「君之暴臣」。在法家思想的價值判斷中，「公義」的國家權益當然大於「私情」的親族權益，故為了君國之「義」，理所當然必須犧牲其「親」。

蓋孔子主張「隱」其父罪，是為「直」，亦即「直」在「隱」中。而中國大陸學界在過去十五年來，環繞「親親相隱」展開一系列當代辯證，⁹⁾在這些眾多

4) 有關中國歷來對「直躬證父」故事的討論，詳參程樹德撰：程俊英、蔣見元點校，〈子路下·葉公語孔子〉，《論語集釋》卷27，北京：中華書局，1990年，頁922-926。

5) 朱熹，《論語集注》卷1，〈學而第一〉，頁48。

6) 朱熹，《中庸章句》，《四書章句集注》第二十章，北京：中華書局，1983年，2003重印本，頁28。

7) 《韓非子·有度》言：「能去私曲就公法者，民安而治國；能去私行行公法者，則兵強而敵弱。」見王先慎撰、鍾哲點校，《韓非子集解》卷8，北京：中華書局，1998年，頁32。

8) 《韓非子·守道》言：「古之善守者，以其所重禁其所輕，以其所難止其所易。故君子與小人俱正，盜跖與曾、史俱廉。……大勇慝，巨盜貞，則天下公平，而齊民之情正矣。」見王先慎撰、鍾哲點校，《韓非子集解》卷8，頁202。

9) 這一系列論爭中主要的專書有郭齊勇主編，《儒家倫理爭鳴集—以「親親互隱」為中心》（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

研究成果中，不同於中國歷代注家的是，關於字義訓詁問題，相較於古代儒者對「直躬」或「直」的考證，今日之研究則多聚焦在「隱」字之意涵。這些研究討論相當精彩，目的無非是試圖證明為何親親相「隱」，不主動告發才是倫理道德正確的行為，進而說明此種「隱諱」、「隱匿」的道德行為，不是只有消極的隱藏，其應該還是一種積極的「槩括」，是具有矯正意圖、導正功效的行為。¹⁰⁾乃至將「隱」解釋為「隱任」¹¹⁾，乃至有學者主張孔子所謂的「隱」乃是惻隱之心的「隱痛」、「痛惜」情感。¹²⁾而香港中文大學哲學系教授王慶節爬梳釐清此等諸說，詳細論證「隱痛」、「隱惜」說才是孔子所以說「直在其中矣」的真正緣由。王教授說：

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。¹³⁾

而除了對「隱」字的考證研究之外，今日學界有關「親親相隱」問題之研究，還延續了歷來經注對「孔子吾黨之直者」與「葉公吾黨有直躬者」之間，

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）、郭齊勇主編，《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）。其他相關單篇論文，據筆者查核有八十餘篇，而2009年以來更有十餘本碩士論文加入論爭行列。

- 10) 關於親親相隱之「隱」，應解為「槩括」，詳參王弘治，〈《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〉，《清華學報》（2009年第1期），頁22-26。
- 11) 主張此說的代表性學者為梁濤，詳參梁濤一系列專文與專書，梁濤，〈「親親相隱」與「隱而任之」〉，《哲學研究》（2012年第10期），頁35-42。梁濤、顧家寧，〈超越立場，回歸學理—再談「親親相隱」及相關問題〉，《學術月刊》（2013年第8期），頁60-70。梁濤，〈《論語》「親親相隱」章新釋〉，《中原文化研究》（2015年第6期），頁34-42。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。
- 12) 詳參莊耀郎，〈《論語》論直〉，《教學與研究》第17期（1995年6月），頁1-15、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。
- 13) 王慶節，〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德〉，《中國文哲研究集刊》第51期（2017年9月），頁51。

魯國之「直」與楚國之「直」的區別這一問題，關注如何才是「直」這一研究議題，因此相對於前述所謂正直、率直、直爽、誠實、真實之「直道」；直躬之愚直、絞直、詐直、誣直，則是一種處心積慮、刻意追求「直」這一道德的「偽直」／「偽道德」，已然失去道德良知之質樸本心。因為其不僅在道德踐行上動機不單純，更違背了至高、至大之天理——「父子之親」這一真誠天性情感。故淪為以「曲直」為直，是為「非直」！

上述研究成果很大程度釐清了「隱」、「直」二字的道德倫理意涵，說明了儒家所以主張「親親相隱」，正是因為這在道德倫理上是正確的，是必須堅持的道德價值選擇。但是，這樣的道德上正確主張，在反對儒家的人士看來，卻極有可能帶來危害社會多數人之幸福與權益的惡果！故而對「親親相隱」的道德倫理正確性根據提出質疑。另外，反儒家學者所抱持的現代法律制度的公正合理性，乃奠基在維護個性仍須保有自由人權，也就是說他們認為「親親相隱」背棄了現代法律的公平正義理念。反對儒家重視血親倫理的人士，更強調人的整體性必須兼顧個性、團體性、社會性，只有三者均平衡調和，人的整體性存在才能完善實現其作為一個有機統一體。而儒家此種視血親情感倫理為最高價值的道德標準，將導致人的整體發展受到扭曲。¹⁴⁾更有人憂慮「親親相隱」流於「泛孝主義」，此種行為的價值指導原則就是犧牲是非判斷也要維護名分，而堅持行孝、行慈的結果，是非正義將在維護成全孝慈倫理道德的目的下，喪失是非正義的獨立價值意義。¹⁵⁾

但弔詭的是，在思考家族親情羈絆與社會規範之間孰重孰輕這一「親親相隱」問題時，當今世界無論中西，各國的法律卻皆允許「親親相隱」¹⁶⁾，無

14) 詳參劉清平，〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，收入郭齊勇主編，《儒家倫理爭鳴集——以「親親互隱」為中心》，頁861-862。

15) 尹文漢，《儒家倫理的創造性轉化——章政通倫理思想研究》，台北：水牛出版社，2008年，頁41。

16) 日本刑法第105條規定針對刑法第103條藏匿犯人罪與刑法第104條煙藏證據罪，設若犯人或逃亡之人係親族，則可免除刑責。韓國刑事訴訟法第148條亦規定人民可以拒絕近親者的刑事責任與證言。臺灣刑事訴訟法第180條也規定證人有配偶、直系血親、三

論是就藏匿犯人或是煙滅證據方面，中西法律皆認可人們在面對親族犯罪時能循特例。也就是說，以孔子為代表的儒家親情倫理道德規範、倫理道德價值觀，不僅仍舊適用於東亞世界，更適用於講究人的個體性、維護法治社會之公正合理性的西方世界。這個現象讓我們不得不進一步思考，我們應該如何正確看待傳統儒家之倫理規範、倫理價值，而且儒家的倫理規範與價值又該如何自我定位。

我們今天要重新討論辯證「親親相隱」的倫理規範價值，無非試圖思考儒家倫理規範與倫理價值觀是否仍適用於今日社會，而一個經歷悠久歷史發展而來的民族或文化體，其今日所實行採用的法律規範，與其背後支撐此種法律規範的倫理道德價值觀，理論上應該也是相續發展演進，不斷淘洗淬煉而成。本文在此先不論今日西方世界之法律規範，既然日韓兩國的刑法仍舊允許「親親相隱」的倫理價值，則其無非意味著儒家此種父子倫理仍然適用於今日，也就是說儒家「親親相隱」的倫理規範，不僅涵融隱入今日東亞社會之法律系統，正因東亞社會之法律攝納進儒家「親親相隱」的倫理規範，故證明「親親相隱」的倫理價值觀有其合理性，甚至從西方社會之法律亦認同「親親相隱」的倫理規範價值看來，我們可以說「親親相隱」這一儒家親情倫理觀恐怕更具有普世價值。

本文有鑒於此，並考量歷來有關儒家「親親相隱」的先行研究中，並未涉及傳統日韓儒者的看法與立場¹⁷⁾，故擬就江戶日本儒者以及朝鮮韓國儒

親等之旁系血親、二親等內之姻親或家長、家屬者，乃至與被告或自訴人訂有婚約者，可以拒絕證言。而西方國家之中，德國民事訴訟法(ZPO)第383條第1項、奧地利民事訴訟法第321條第1項、瑞士連邦民事訴訟法第42條、法國民事訴訟法第206條，亦皆賦予親族拒絕證言之權利。

- 17) 據筆者管見所及，目前漢語學界有關「親親相隱」的先行研究成果，並無以日韓儒者的「親親相隱」論為比較研究對象；而目前韓國學者有關「親親相隱」問題的研究，主要如下所列有一本碩士論文和四篇期刊論文：김전희：〈양을 훔친 아버지를 숨겨 주어야 하는가?〉：《논어》에서 정의와 책임>《인간연구》(가톨릭대학교 인간학연구소, 2016/여름) 第32號。姜楠：〈유가「親親相隱」윤리 논쟁에 관한 재고찰〉，成均館大學一般大學院，東亞細亞學科碩士論文，2015年4月；李圓珍：「동서양 고전

者對「親親相隱」倫理規範的理解與說明，闡明中國以外的古代東亞儒者，究竟是基於何種立場而來思考「親親相隱」這一儒家親情倫理規範的正當性，亦即何以親親必須「相隱」？東亞儒者所持「親親相隱」在倫理道德上的根據為何？希望藉由本文之考察，可以闡明東亞儒家親情倫理觀之一側面，亦希望可收借古鑒今、他山之石可以攻玉之效。

三、江戶儒者論「親親相隱」

誠如衆所皆知的，日本於十七世紀三〇年代左右京都開始出現商業出版活動，五〇年代後此種商業出版也在大阪普及開來，到了十七世紀末，商業出版活動已經拓展到江戶，七十年之間商業出版活動儼然已經紮根進入江戶日本社會。又隨著知識、訊息傳播從先前的「舶載書」形式，亦即由船隻從中國運送至通商港口長崎，進而傳入日本各地；當商業出版活動促進了日本本地印刷的「和刻本」得以大量流通後，知識的流動不僅更加快速普及，知識學習者也更為衆多且多元。蓋江戶初期的儒學傳衍與發展，基本上就是

에서 본 부모의 범죄에 대한 자녀의 자세 —「논어」 「맹자」와 「에우티프론」의 비교」, 『韓國思想과 文化』, 2014年. Myeong-seok Kim. Is There No Distinction between Reason and Emotion in Mengzi? *Philosophy East and West*, Vol. 64, No. 1, January 2014, pp.49-81. Published by University of Hawaii Press. 이종우, 「아버지의 절도·살인에 대한 자식의 대응 —「논어」와 「에우티프론」의 비교 및 현대적 조명—」, 한국법철학회, 『법철학연구』 제12권 제2호, 2009年. 但是這些研究或直接探討儒家的正義觀，或從儒家的「親親相隱」檢討為人子之責任與義務，或是比較孔子的「親親相隱」與柏拉圖早期的一篇對話〈尤西弗羅〉(Euthyphro)中蘇格拉底追問尤西弗羅關於他控告其父一案，故也未涉及朝鮮儒者的「親親相隱」論點。至於日本學界的研究成果中，論及「親親相隱」問題的主要有橋本昭典：〈儒教道德の源泉としての情感主義：道德的正しさと中國古典〉，《社會と倫理》(名古屋：南山大學社會倫理研究所，2012年)，第26號，頁1-17。本文主要從現代視角而來論述儒家道德情感問題，論文並未涉及江戶儒者之「親親相隱」論。另有田畑眞美：〈「簡約齊家論」における「正直」について〉，本文主要在探討石田梅岩的「正直」觀與簡約之關聯，文中論及石田梅岩《簡約論下》中就《論語》〈子路〉篇「直躬證父」故事，而來論述「簡約」與「正直」、「神道」之關聯。而因為石田梅岩論「正直」涉及神道問題，本文此次就不列入討論，以免焦點模糊。

朱子學的傳播發展研究，而此時期日人的朱子學學習，隨著「和刻本」《四書大全》於1730年代出版，《朱子語類》於1668年出版，朱子學也更為普及開來。¹⁸⁾因此我們可以說，此時期日人的朱子學學習，特別是對四書的學習，其實是透過明儒對朱子《四書章句集注》的再詮釋，也就是說江戶時代初期的日本學者乃是透過《四書大全》而來學習、認知朱子學的。

藉由上述情形我們也可以推知，江戶時代前期儒者對四書的學習理解，無非就是在容受涵化朱子與明儒的四書詮釋。職是之故，我們也可以說此時期江戶儒者的「親親相隱」理解，基本上就是在理解認知容受朱子如下之解釋：

直躬，直身而行者。有因而盜曰攘。

父子相隱，天理人情之至也。故不求為直，而直在其中。

謝氏曰：「順理為直。父不為子隱，子不為父隱，於理順邪？瞽瞍殺人，舜竊負而逃，遵海濱而處。當是時，愛親之心勝，其於直不直，何暇計哉？」¹⁹⁾

朱子之注解有延續漢唐古注之問題意識者，例如「直躬」究竟是人名抑或別有意義？又「攘」羊是一般的竊盜抑或有其他原因或情況？除此之外，上述注解亦有朱子自身對父子相隱這一倫理觀的見解，其中關涉幾個問題：1、父子相隱為何是天理人情之至？2、人們應不應該有意、刻意求取「直」這一道德價值？3、在人子為其攘羊之父隱藏、隱匿、槩括乃至隱痛的倫理規範與踐行中，「直」何以在其中？4、最後朱子援引了謝良佐「順理為直」的

18) 關於近世日本之出版文化與古典、學問、教育、學習之間的關聯性，詳參辻本雅史，〈第六章文字社會的成立與出版媒體〉，《日本德川時代的教育思想與媒體》（台北：臺大出版中心，2005年），頁127-148。而有關江戶庶民教育的開展詳參山下武：《江戶時代庶民教化政策の研究》（東京：校倉書房，1969年）、笠井助治，《近世藩校に於ける出版書の研究》（東京：吉川弘文館，1962年）。

19) 朱熹，《論語集注》，《四書章句集注》卷7，北京：中華書局，1983年，2003重印本，頁146。

說法，不僅拋出了：如何是「直」？這一提問，同時也指出當一個人愛親之心勝於一切時，又豈有衡量算計自己的行為「直」或「不直」的情感算計餘裕。

而傳統日韓儒者的「子爲父隱」詮釋，大體而言，主要也就是以上述朱注所涉及的問題爲思考的出發點。以下本文主要就《日本名家四書註釋全書》²⁰⁾，以及《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》²¹⁾兩套叢書中，所收日本江戶時代與韓國朝鮮時代之代表性《論語》註解書爲考察對象，探討日韓儒者之所以主張贊同「父子相隱」這一倫理價值，則彼等所抱持的倫理道德根據究竟爲何。首先，讓我們來看江戶時代揭舉反朱子學之大旗，主張應該直接回歸孔孟，直探《論語》、《孟子》經文義理，且推崇《論語》爲「最上至極宇宙第一書」的伊藤仁齋(1627~1705)，其在《論語古義》中究竟如何理解「父子相隱」。伊藤仁齋說：

隱非直也。然父子相隱，人情之至也。人情之至，卽道也。故謂之直。苟於道有合，則無往而不得。故曰：直在其中矣。入大廟每事問。曰：是禮也。亦此類也。

論曰：舊註謂：父子相隱，天理人情之至也。非也。此以人情天理，岐而爲二。夫人情者，天下古今之所同然。五常百行，皆由是而出。豈外人情，而別有所謂天理者哉。苟於人情不合，則藉令能爲天下之所難爲，實豺狼之心，不可行也。但在禮以節之，義以裁之耳。後世儒者，喜說公字。其弊至於賊道。何者，是是而非非，不別親疎貴賤，謂之公。今夫父爲子隱，子爲父隱，非直也。不可謂之公也。然夫子取之者，父子相隱，人之至情，禮之所存，而義之所在也。故聖人說禮，而不說理，說義而不說公。若夫外人情離恩愛而求道者，實異端之所尚，而非天下之達道也。²²⁾

20) 關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》，東京：鳳出版，1973年。

21) 林榮澤、姜日天主編，《國際儒藏·韓國編·四書部》，北京：華夏出版社、中國人民大學出版社，2010年。

22) 伊藤仁齋，《論語古義》，收入關儀一郎編，《日本名家四書註釋詮書》第3卷(東

上引仁齋的注解中有幾個值得注意的觀點：1、父子相隱就是人情，也就是人倫道德的至高表現。2、天理、人情不可二分，除了人情之外沒有所謂的天理，也就是說，沒有排除「人情」的人倫道德。設若離開人情恩愛以求人倫道德，此種道德規範絕不可能是具有普遍價值，而且此種不具人情恩愛的人倫道德，也不會是符合儒家禮義的道德，而是「異端」之說。3、設若有不合人情之事或情況，則可以「禮」來調節，以「義」來修正。4、父子相隱這一人倫規範中，「情」、「禮」、「義」俱備。5、後人喜歡以所謂的「公」理，而來批判「父子相隱」是「私」情表現，這無非是歪曲殘害人倫道德之作法。

衆所周知的，主張人情即天理，天理不外人情的說法，正是反朱子學之古學者伊藤仁齋的學問本色，但此說作為「親親相隱」這一倫理道德規範的條件，其強調的是正當道德的根據不可能脫離「人性」與生俱來的「真實情感」。因此，一個合乎「禮義」的道德規範，或是一個合乎「法理」的道德正義，都不應該是離開自然人性情感的。至於那些以所謂的「公」（義）／（理）這一德目而來批判親親相隱之「私」情的後儒，仁齋認為彼等是以後出之政治德目而來傷害孔子所說的情、義、禮三面俱全的「直道」。²³⁾

對於仁齋的此番見解，後出的江戶時代另一古學派學者荻生徂徠（1666～1728），則批判仁齋強調人情、天理不可二分，正是仁齋仍執拗地侷限在「理學」思考範疇而有的偏執言論。徂徠如下注解「父子相隱」這一問題：

京：鳳出版，1973年），卷7，頁197。

23) 仁齋這一指控未必不能成立，因為若透過「中國哲學書電子計劃」(<https://ctext.org/zh>)來搜尋統計，西漢時期的議論性說理著作中，例如《新書》、《春秋穀梁傳》、《春秋公羊傳》、《春秋繁露》、《禮記》、《大戴禮記》、《鹽鐵論》、《說苑》、《韓詩外傳》、《新序》、《孔子家語》、《孔叢子》等書，其道德德目出現的次數多寡，前一、二名都是「禮」或「義」，第三名則是「仁」；只有《新語》和《淮南子》書中出現最多次數的德目，第一名是「義」，第二名是「仁」，第三名才是「禮」。至於「忠」（等同「公」）這一德目，則與「孝」分居第四名或第五名。無怪乎其後日本九州地區之古學者龜井昭陽評斷道：「伊注聖人說禮而不說理，說義而不說公，可謂古學矣。」見龜井昭陽，《語由述志》（橫田藏本，抄本），卷3，頁45。

葉公曰「吾黨有直躬者」，孔子唯曰「吾黨之直者」，而無躬字。可見直躬者欲暴己之直者已。朱子曰：「父子相隱，天理人情之至也。」仁齋先生非之而曰：「人情者天下古今之所同然。五常百行由是而出。豈外人情而別有所謂天理者哉。」是執拗之說耳。天理誠宋儒家言。然欲富，欲貴，欲安佚，欲聲色，皆人情之所同，豈道乎。要之，道自道，人情自人情，豈容混乎。至道固不悖人情。人情豈皆合道乎。理學家率推一以廢萬。其言如何聽也。其實皆一偏之說耳。予嘗以仁齋先生爲理學者流，爲是故。夫孔子曰：學則不固。（學而）惡執一而廢萬也。故曰：父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣。可見非命之爲直也。如樂在其中。（述而）本非可樂之事也。餒在其中。（衛靈公）本非致餒之道也。祿在其中。（同上）本非得祿之道也。父子主孝不主直。君子求道不求祿。安命不求樂。然不可謂直者非君子所尚也。不可謂君子欲貧也。不可謂君子求憂也。故孔子云爾。直躬，呂氏春秋（當務篇）以爲人姓名，非也。²⁴⁾

徂徠在批判仁齋之後，其於注說中提出三個重點：1、孔子並非說父子相隱的這一「隱」的行爲是「直」；而是說在父子相隱的過程中，我們可以看到直率、真誠、正直這一人倫道德的彰顯。2、在父子這一親情關係中，最重要的人倫道德是「孝」；而不是「直」。3、但不可因爲父子親情倫理首重「孝」，就說「直」並不重要。

也就是說，徂徠認爲父子相隱這一行爲的核心道德是「孝」道，而非以此種行爲來彰顯「直」道，因爲父子倫理關係中的倫理要求主要在「孝」而不在「直」。但正因此種意圖爲父隱罪的孝心真誠坦率，故而稱此一「親親相隱」的行爲，「直」存乎其中。徂徠強調「孝」正是「父子」關係中首要當爲之道德行爲，而「親親相隱」的自然真誠孝心正是「直」德的體現。徂徠試圖廓清歷來以爲「親親相隱」這一行爲乃是「直」德之行爲表現的誤解，指出「直」乃是人子欲爲其父隱罪這一「孝」心的直率表現。

那麼，古學派之外的江戶儒者又是如何理解親親相隱這一倫理道德

24) 荻生徂徠，《論語徵》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋詮書》第7卷（東京：鳳出版，1973年），庚，頁259-260。

呢？大阪「懷德堂」儒者中井履軒(1732~1817)，其學問雖是朱子學立場，但對孔子所謂父子相隱而直在其中的說法，其見解與古學派並不衝突。中井履軒說：

是章，猶文章之翻案矣。不當拘解。然亦與禪家機鋒不同。

好直者之爲直也，往往自枉其性。故其所爲似直，而不直在其中矣。仁人之相隱也，有率其性者。故其所爲非直，而直在其中矣。夫直躬者，豈無愛親之心哉。愛親，必願救親矣。今沽直而不顧其親，是戾其情。故言無詐欺，而不直存焉。爲父隱者，言有詐欺，而不失其情。故直存焉。謝氏順理，未圓。又引舜事，失倫。且無落著。²⁵⁾

中井履軒對父子相隱，何以「直」道存於其中的說明，著眼於人若「好直」終致於「枉性」，則其所行雖然貌似誠實正直、率直無欺，但其違背父子相親相愛之天性，父子親情已遭扭曲，故在倫理道德本質上不可能獲得一顆純粹良善的道德良心。與之相反的，基於愛親之天性而「率性」隱藏、隱匿其父之罪行的「隱」這一行爲，雖然行爲表面看似不誠實、不正直、有所隱瞞，但此一人子在隱藏父罪的行爲底下，所蘊藏著的真實無欺的愛親、護親情感，卻是真實無妄的。朱子學者中井履軒強調「戾情」，亦即違逆父子人倫天性的正直，並非真道德，而是一種道德欺瞞。此種立場堪稱與古學派學者一致。

至於朱注中所引謝良佐所謂：「順理爲直，父不爲子隱，子不爲父隱，於理順邪？」的說法，中井履軒評斷說「未圓」，亦即說法不夠周延、完備。依據上引中井履軒之注解看來，筆者以爲中井履軒所說的「未圓」之意，應該是指人子面對其父之罪，就是一派父子親愛天性自然流露，故一意只顧隱蔽父罪、急於救親，此乃不得不之衷情／「誠」，又何暇顧及是否「順理」。正因「親親相隱」是種本於天性真情，由衷忠於父子天性親情的不得不的表現，

25) 中井履軒，《論語逢源》，關儀一郎編：《日本名家四書註釋詮書》第6卷(東京：鳳出版，1973年)，〈子路第十三〉，頁260。

故才得其「直」，且此種「率性」隱匿父罪的行為，就是「仁人」之表現。

然而，率性隱匿父罪之「直」，為何可以說是「仁」的行為呢？關於此點，江戶時代九州地區的徂徠學者龜井南冥(1743～1814)則有進一步說明。龜井南冥如下注解說：

因問，解其惑，且諷喻孝弟立教之意也。

孟子曰；父子不責善，責善則離。君子之務本也，善尚不責，矧惡是許乎。今父攘羊而子證之，是子殘父也。子殘父而直之，是率其民，教殘父之道也。率其民，教殘父之道，欲以理其政，雖荊蠻之暴，亦孔甚矣。聖人之以孝弟立教，百行之美，由是而出。六順之俗，於是乎成。是為仁政。故有子曰：君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與。由是言之。夫子以父子相隱之言，解葉公之惑，亦以教務本之道也。葉公為人之上，不學無術，不知五教為何用。一言之不知，亦見其不仁矣。雖然世之從政而不務本者，能免葉公惑幾希。噫，可不戒乎。直躬，太宰純引莊子、呂覽、淮南子，以為人名，曰：直者名躬，猶狂接輿，得矣。古人名稱，若奕秋、盜跖、嬖五等，政爾。直在其中，茂卿析義明白，不可尚也。²⁶⁾

龜井南冥強調孔子的儒家人倫教化中，「孝悌」，亦即父子、兄弟之家庭親情關係是其根基，而且南冥還標舉孟子之言，強調父子親情倫理不應「責善」。²⁷⁾換言之，家庭內的父子關係，不在力圖勸勉從善，何況子證父罪，根本就是殘害親父。葉公將殘害親父的行為視為是直率、誠實的「正道」，根本就是帶頭教導百姓殘害自己的父親，則親子關係蕩然無存、家庭倫理崩壞，孝悌之親情倫理無從成立，社會根基將隨之動搖，國家治理更無從收其成效。也就是說，父子、兄弟關係乃五倫道德之根基，所以有子

26) 龜井南冥，《論語語由》，關儀一郎編：《日本名家四書註釋詮書》第4卷(東京：鳳出版，1973年)，卷13，頁233。

27) 「夫章子，子父責善而不相遇也。責善，朋友之道也；父子責善，賊恩之大者。」朱熹，《孟子集注》，《四書章句集注》卷8，〈離婁下〉，北京：中華書局，1983年，2003重印本，頁299。

才說：「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本與。」²⁸⁾南冥的此番解釋無疑意味著：一個不顧父子親情倫理的人子，不僅會對「五教」/「五倫」的政治社會倫理道德帶來毀滅性的破壞，任何一種美好道德(百行之美)得以成立，其根基也就在此親情倫理道德。

南冥此種所謂：去除父子親情倫理，則任何美好道德倫理，終將失去其賴以存立的道德基礎這一說法，日本江戶時代京都地區號稱「開物學者」的皆川淇園(1734~1807)，也抱持同樣看法。皆川淇園如下說道：

此爲前章見小利則大事不成。特出此爲證也。凡爲政者，以下不隱情，則正邪直見，而方術易施，是以或有縣賞以購之告訴。然長斯風不已，則惇睦和厚必廢，而輕澆刻薄必競。乃所謂大事之不成者。而至如父子證惡者，抑又輕澆刻薄之尤甚者矣。此夫子所以舉父子相隱之爲直以答之也。直躬者，直身所抱之道也。攘者，遏諸其所率從，而以著之其他之謂。證者，引於彼而斥之。於其所與此相承之謂。夫道莫大於君臣禮敬，父子慈孝。而去此則無人道矣。雖以直己躬，又奚足貴乎。故曰：父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣。²⁹⁾

皆川淇園強調，道德倫理中沒有勝過君臣「禮敬」、父子「慈孝」的其他道德，即使統治者試圖透過「下不隱情」而來達到政治有效治理，但絕對不可用懸賞方式鼓勵人子自證父罪，否則敦睦和善純厚的風俗不再，人與人之間即使親如父子竟也彼此競相舉發其罪，則人心刻薄無情，也將影響風俗流於澆薄。如此一來，社會和諧狀態一旦破壞，則任何治術恐怕都對此種社會風俗民情回天乏術。

而這就是皆川淇園弟子東條一堂(1778~1857)所說的，一個父子親情倫理都不存在的人間社會，再怎麼誠實、直率又有何益處？東條一堂說：

28) 朱熹，《論語集注》卷1，〈學而第一〉，頁48。

29) 皆川淇園，《論語釋解》，收入關儀一郎編，《日本名家四書註釋詮書》第5卷(東京：鳳出版，1973年)，卷7，頁222。

子卿曰：直，不曲之名。父子相隱，亦不可謂直。而孔子曰：直在其中者，父子之道廢，則直亦無益。如直躬者，賊民也。非所取也。凡言在其中者，皆爲此而得彼之辭。故知在父子相隱之上，而後可言直也。非以父子相隱爲直也。謝氏曰：順理爲直。父不爲子隱，子不爲父隱，於理順耶。是其意以父子相隱爲直，雖如可通，非本文義。³⁰⁾

在東條一堂而言，誠實正直、真誠直率的美德，只有在父子相隱，愛親、護親的親情倫理確保成立的基礎上，接著才會被考慮衡量，也才有可能成立。而既然「直」或「不直」都不是優先須要考量的問題，對反朱子學的東條一堂而言，「順理」或「不順理」，根本不是「親親相隱」這一正確道德成立的根據。所以東條一堂批判謝良佐的「順理爲直」說並非《論語》本文義理。

歷來一般多認爲大和民族是一個重視「忠君」甚於「孝道」的民族，也是一個可以爲了「公義」而克制甚至犧牲「私情」的社會。但是如上所述，江戶時代的日本儒者在解釋「親親相隱」這一父子倫理道德規範時，卻不認爲「親親相隱」行爲將會斷傷妨礙其他大多數社會成員的權益或福祉；也不認爲父子相隱將會抵觸國法，阻礙政治運作，造成國家治理失效，更未提及父子相隱的倫理道德踐行，將會抵觸忠君這一倫理道德。

而且從江戶儒者以「人情」爲絕對必備之倫理道德根基這一主張看來，我們可以說「親親相隱」這一倫理道德規範，一定程度維護保全了道德情感，也避免人在政治權力體制或是法律規定前，喪失其爲人之人性尊嚴。畢竟一個抹滅人性情感的「法治」社會，姑且不論其治理能夠達成何種程度的有效性，又能維持多長時間，筆者相信人們並不會期待一個藉由違背人性，乃至殘害人性而有效維持秩序的社會；人們期待的恐怕更接近伊藤仁齋所主張的，是一個認同「情」、「禮」、「義」等可以並存於倫理道德規範之中的社

30) 東條一堂，《論語知言》，關儀一郎編，《日本名家四書註釋詮書》第8卷(東京：鳳出版，1973年)，卷8，頁384。

會。當一個社會的倫理道德規範系統可以涵融多元道德價值，而且允許這些道德價值彼此可以激盪折衝，保留其間容許人性情感合理舒展的可能彈性空間時，不僅道德價值不會單一僵固化，而且法理可以有效維持其尊嚴，社會可以維持一定之秩序，人性尊嚴也不致於扭曲，群體、社會才能避免分裂瓦解。

而且江戶儒者此種以「人性」、「人情」為倫理道德之最高追求價值的觀點，確定了「人」才是倫理道德或是法治社會的主體。因此，像「父子相隱」這種奠基於父子相親相愛之道德良知，雖然表面看似違法，但因人子清楚認知到「隱」這一行為「違背」另一種倫理道德與法律，也仍舊堅持有權或者說執意反抗之。復加在父子相隱的過程中，人子對其父所犯之罪，帶著積極性的「槩括」或深刻性的「隱痛」的這種道德反省意識，於是使得此種「隱」父罪的行爲，反而具備恢復道德良知與健全法律標準的能動性。因此才說違反自然父子相親相愛天性，以單一道德標準，一味地追求絕對的道德「直」，這恐怕才是對道德最大的殘害與斷傷。

從這個角度而言，儒家「親親相隱」倫理道德，也可以視為是一種對漠視人性、濫用道德規範、國家權力以維持某種假道德、不正義制度的「道德良心」。換言之，相對於僵化單一的道德教條或是國家機器所掌握的懲罰權力，「親親相隱」何嘗不是根據自己的「道德信念」而來執行「道德義務」。所以當某種道德良知與另一種道德規範，乃至與法理、法律規範產生衝突時，被質疑的或許不是此方之道德良知；而是彼一道德規範或法律。因此，基於某種道德立場而反對單一道德價值抉擇，或是反對某種法律設計，或許反而可以更有效地涵攝多元倫理價值，也可以更有效的連結道德與法律。畢竟社會的法治不只是在維持社會秩序，它同時在維繫一套具有實體價值的倫理道德規範。如果是這樣，則法治社會未必就要排擠某種傳統道德，事實上，長久發展下來的傳統道德觀，不僅可能仍指導著我們，當然也會影響

了當今法律的設計制定與判決。

四、朝鮮儒者論「親親相隱」

相較於日本江戶儒者的「親親相隱」論主要在強調不悖人情，以父子親情爲人間倫理道德之至大，主張人外無道，側重生活日常性之實踐道德倫理闡述；朝鮮儒者的「親親相隱」論顯得更具思辨性，涉獵的問題點也更爲複雜多元。《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》收錄進一百一十六種代表性朝鮮時代《論語》注解書，其中有十六種對「親親相隱」問題進行注解或解說。但是，其中有的就只是下一處眉批者³¹⁾；也有只是以葉公舉直躬證父爲直的這一例子作爲反面教材，只是提及而不論者³²⁾，更有只是重複朱子《論語或問》之說者³³⁾，或只是重複朱子《集注》中所引謝良佐之說法者。³⁴⁾蓋相較於「管仲不死公子糾」一事在《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》所收錄的一百一十六種《論語》注解書中，就有三十三種對此事展開辯證，鮮儒對「親親相隱」的關注度相對沒那麼高，或者說鮮儒對此一問題較無疑義。但是扣除上述四種有解卻近於無解的《論語》注解書，剩餘的其他十二種涉及「親親相隱」議題的《論語》注解書，不管其說解或簡或

31) 宋時烈，《論語或問精義通考》在考釋〈葉公問孔子〉章時，僅先後援引了朱子《論語或問》、《論語精義》。僅有一處眉批，指出呂氏曰「屈小信而申大恩，乃所以爲宜」的「宜」字，恐「直」字之誤。參見宋時烈，《論語或問精義通考》，收入《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》第1冊，頁625。

32) 徐俊輔，《魯論夏箋》，不同於以往王問臣答的經筵講義形式，是徐俊輔發問而正祖回答的《論語》講義，而在解「葉公問政」章，僅略微涉直躬證父，然未見特別論說。參見徐俊輔：《魯論夏箋》，收入《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》第4冊，頁632。

33) 李惟泰，《論語答問》對於「葉公問政」章，僅援引朱子《論語或問》中說法，參見李惟泰：《論語答問》，收入《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》第1冊，頁223。

34) 鄭灝鎔，《論語雜著》中設問何以「父子相隱」爲直？而其回答則非常簡單，就一句「順理爲直」，故子證父爲不直。父子相隱，「直在其中矣」。鄭灝鎔此番解說，也就只是重複《集注》中所引謝良佐的說法。參見鄭灝鎔：《論語雜著》，收入《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》第5冊，頁562。

繁，卻顯得朝鮮儒者的「親親相隱」觀非常具有獨自特色。

（一）經筵不講、師弟時人不疑有之的「親親相隱」

首先，朝鮮儒者無論是在與正祖或哲宗等朝鮮國王的經筵條對中，或是對於成均館館長的條問，乃至師弟、時人之間就《論語》中有所疑問或緊要處相與問答時，「父子相隱」問題幾乎皆未被提及。例如任百禧(1765~?)《論語講義》一書是為期六天對哲宗的經筵講義，內容只涉及「先進」篇到「憲問」篇等四篇內容，而「子路」篇亦在其中，但問答內容並未涉及「父子相隱」問題。此種現象在抄啓文臣們與正祖的《論語》經筵講義中也是如此。例如金憲(1729~1800)《經筵論語講義》是金憲於1778年二月四日入侍熙政堂，到隔年正月入侍宣政殿，於八次經筵講義中回答正祖提問的內容，其中有關「性與天道」之問對篇幅較長，但未見「父子相隱」之問答。奇學敬(1741~1809)《論語經義條對》是奇學敬與正祖就《論語》八個重要條目進行的條問對答，其中並無「父子相隱」問題。李元培(1745~1802)《論語經義條對》是李元培於1798年因學行舉薦，進宮答覆正祖九經六十二條疑義之間的《經義條對》書中，有關《論語》的部分，然其內容並未涉及「父子相隱」問題。姜彝天(1768~1801)《論語講義》是正祖就《論語》內容詢問姜彝天，而在正祖詢問的三十九個條目中，也同樣並未包含「親親相隱」章。同樣地在徐滢修(1749~1824)《論語講義》以及丁茶山(1762~1836)《論語對策》中亦未見到有關「親親相隱」問題的條對內容。此種情況即使在前述由徐俊輔(1770~1856)發問後，再由正祖回答的徐俊輔《魯論夏箋》中，直躬證父攘羊一事，也只是徐俊輔以「葉公問政」章問正祖時，作為葉公不能曉解孔子所答之為政次第的反面教材。而且針對徐俊輔此問，正祖的對答亦完全未觸及「親親相隱」問題。

由上述情形看來，值得玩味的是：正祖貴為君王，其為何完全不著意

於「親親相隱」是否會以「私情」危害「公義」呢？假設朝鮮君臣因為篤信朱子學，故認同朱子以「天理人情」賦予「親親相隱」道德正確的根據，接受這是具有先天自然形上根源的人性自然的流露的話，此種行為確實存在著下不告上實情的「非道德」、「違法」性質，則朝鮮國王作為執政當局，對於孔子所說的父子相隱為何不疑有他？為何不認為這是一個危及政權的嚴重問題？難道是因為誠如後文的尹衡老（？～？）、金龜柱（1740～1786）所說的一樣，君王、邦國係情理之至高，人倫之至大，昭然若揭，毋庸置疑！此乃大多數君王認為理所當然之事？果真如此，君王們為何又對親親相隱可能帶來的對國家統治管理上的危害，以及可能妨礙君臣倫理不以為意呢？此一問題有待日後進一步深入考察研究。

不僅在朝鮮國王與抄啓文臣之間的條問幾乎完全不涉獵「親親相隱」問題，徐基德《論語經義問對》是1903年五月，徐基德（1832～？）針對成均館館長徐相勛所提十二個《論語》內容相關條目所做出的回答，但在成均館館長的十二個條目中，「父子相隱」問題也是未列其中。另外，許多朝鮮儒者有疑於《論語》經文或是朱子《論語集注》、《四書大全》之小注，乃至師弟、時人之間就《論語》中有所疑問或緊要處相與問答時，同樣地也多不涉獵「親親相隱」問題。例如崔象龍《論語辨疑》，主要針對《四書大全》中之《論語》經文、大注、小注有疑問處，援引程子等先儒諸說進行解釋分析，再輔以退溪（1501～1570）、栗谷（1536～1584）、沙溪金長生（1548～1631）等鮮儒注說，其中尤遵韓元震（1682～1751），對四書之經文字句考證、句讀乃至義理，皆有思索判斷。³⁵⁾但是，《論語辨疑》中對「葉公語孔子」章亦無任何著墨。再如張錫英（1851～1929）《論語記疑》是張錫英二十八歲時的讀書備忘錄，後歷經十二年補充修訂，於1909年錫英五十七歲時整理成書，主要參照朱子《論語集注》，引

35) 詳參金培懿，〈融通一貫之經學／敬學—鮮儒崔象龍《論語辨疑》研究〉，《臺灣東亞文明研究期刊》第14卷第2期，台北：臺灣師範大學東亞學系，頁121-169。

用參考《朱子大全》與諸家學說，對《論語》具有爭論性的本文進行分析解釋，提出其自身之論據以證朱說之可疑。而在此書中，即使時入二十世紀的1909年，張錫英亦不疑朱子對「親親相隱」的注說。又如奇正鎮(1798~1879)《論語答問》是其回答門人柳漢新(1816~1854)、崔琚民(1837~1905)、曹錫晉(1837~1903)、金錫龜(1835~1885)、鄭時林(1839~1912)等十八人，師弟之間就《論語》內容進行的問答，但本書也未曾涉及「父子相隱」問題。

(二) 事、理、心分判的直道與親親相隱的常道

據上所述，我們可以推測朱子以「天理人情」為親親相隱作註脚，鮮儒基本上對此沒有疑義，但對朱子所引謝良佐之說，或是《四書大全》小注中胡氏之說，則多所辯駁。例如朴文鎬(1846~1918)於《論語集注詳說》中引集注、大全、中國歷來諸家學說、東賢各家之說，如沙溪金長生、南塘韓元震、尤庵宋時烈(1607~1689)、農巖金昌協(1651~1708)、栗谷李珣、退溪李滉、華西李恆老(1792~1868)等學說，最後再補充自身見解，總體而言其注解《論語》立場仍是墨守朱注。故而本書在解「葉公問孔子」此章時，主要在羅列諸說，但是針對胡氏在解釋朱子的注解「父子相隱，天理人情之至也。故不求為直，而直在其中」時說：「非指隱以為直也，雖不得正謂之直，然亦理所當然，不失其為直也」的這一解說，朴文鎬則加注解釋說：

以事則非直，而以理則是直。³⁶⁾

朴文鎬並批評胡氏此解「有釋無訓」。對於親親是否應該相隱這一問

36) 朴文鎬，《論語集注詳說》，收入《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》第5冊，頁467。

題，朴文鎬主張宜釐清「事」與「理」之間的差異，才能明辨何為「直」，以及該如何做才是「直道」。主張明辨事、理之別的這一觀點，突顯出道德行為表面與道德核心價值之間的距離。朴文鎬此種關注不為事件表相所困惑而做出錯誤道德行為判斷的提醒，鄭齊斗(1649~1736)《論語說》更早就直指核心地說道：

直不在於事，而在於心。事雖不直，心則直矣。此與「觀過知仁」意同，而語尤切實。³⁷⁾

鄭齊斗將「親親相隱」的道德判準，從「事」/「理」分判，移向「事」/「心」分判。此種主張不僅符合其陽明學者立場，也與其批判朱熹「析心理為二」，極力闡明陽明心外無理、心即理、致良知的學術主張具有一致性。而若從任何倫理道德規範的訂立本來就不可能百分之百完善，倫理道德價值也會因時制宜，道德秩序也可能重整等角度來思索的話，問於「心」的道德良知或許會與當下的禮法、法理、法律有所衝突，但此種道德良知也有機會反過來檢測此種禮法、法理、法律規定下的倫理道德標準是否具有合情、合理之正當性，甚至可以反過來肩負起積極的道德指導功效。

另外，關於「親親相隱」究竟是「權變」還是「常行之道」這一問題？李縉(1680~1746)《論語講說》中在回答時人就《四書大全》小注中胡氏曰：「父為子隱，子為父隱，權也。故曰：直在其中；非指隱以為直也」這一說法，而向其問到親親相隱究竟是「經」還是「權」這一問題時，李縉的回答是：「相隱」是「權」；然父子大倫是天理人情，此乃不變之「經」。人再問：直躬與吾黨之直，二「直」字同否？李縉回答直躬是「必欲直其躬而已者」；吾黨之直則是「順其理者也」，故孔子不說「吾黨之直躬者」，而只下一「直」字，語勢差異。³⁸⁾李縉在此辨析了以成全己身直率之個性而舉發父罪

37) 鄭齊斗，《論語說》，收入《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》第2冊，頁34。

38) 詳參李縉，《論語講說》，收入《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》第2冊，頁213。

的人子；與隨順親情天性之理而隱匿父罪的人子，此兩者之間即使從行為表現看來都可稱之為「直」，但此間天差地別。

（三）由「父子」相隱推及「諸親」相隱

關於父子相隱究竟是「權」抑或是「經」的問題，前述李元培在《論語經義條對》中回答正祖的條對中，雖未涉及「父子相隱」問題，但其卻在辨析《四書大全》小注有疑處時，指出胡氏所謂「父子相隱」係為權宜措施之說法。李元培主張父子相隱乃「平常常行」之道，不必待不得已而後行之，是故朱子《論語集注》才以之為天理人情之至也。李元培進而指出：

經權之說，於他人則可，而於父子則恐用不得。³⁹⁾

亦即，李元培以為父子相隱是源於天理且本於人情的常道，不須因為處於「不得已」之情境而後才行之。換言之，父子之至情，有異於其他人際關係。李元培此說不僅區隔了父子之情與其他人情，並視「親親相隱」為絕對恆常之人倫道德價值。此種絕對恆常的父子倫理價值，應該在君王、邦國之前也不應有所折損。

但是，王法之前，「親親相隱」這種絕對恆常的人倫價值，是否只能局限於父子關係呢？尹行恁(1762~1801)《論語隨筆》特別著眼「父為子隱」，稱之為「理之常也。」並主張：

隱其所當隱，是天理中人情，人情中天理，奚但父子相隱而止哉？兄弟夫婦亦莫不然。⁴⁰⁾

尹行恁此說，形同將「親親相隱」的倫理道德規範效用推及五倫中的所

39) 李元培，《論語小注記疑》，收入《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》第3冊，頁677。

40) 尹行恁，《論語隨筆》，收入《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》第4冊，頁44。

有親屬關係，亦即父子、夫婦、兄弟皆可本於相親相愛之血親、姻親關係，堅持「親親相隱」之倫理道德規範，不違背其自身基於自然天性的道德良心。尹行恁這一主張，之前崔左海(1738~1799)於《論語古今注疏講義合纂》也抱持相同看法。

而攘羊之惡何如直名為己？直名忍於父惡，是可忍耶？彝倫之倒喪如此，而尚可論直乎？必如吾黨之直者，初不以自好為心，則不但以直得一身之行而已。故在父則為子，而過必為隱者，不忍吾親之有此惡也，其況自我證成乎？其向人之隱如此，則又在子而所以諫，在父而所以教，應所不已而不待言，知矣。推之外君臣，內兄弟，以至凡百親交際，皆必有曲成各當之道，舉可旁照。⁴¹⁾

(四) 父子、君國孰為「大倫」？禮法豈能外於人情道理

另外，尹衡老《論語筭錄》主張「直」為「無隱」之稱，並言此「直」乃「人生也直」之直，以此呼應謝良佐所謂「順理為直」的說法。並大讚《論語集注》所引謝良佐注說「極是」！進而說：

細行欲直，而有傷於大倫，則必伸大倫，然後為直、為是矣。至親當愛，而許身於國，則先公後私，然後為直為是矣。證父攘羊，雖似直矣，而有乖大倫，則其果為直、為是乎？權其大小輕重而處之，不失個是字，此即順理之直也。愛親之心勝，而直不直不暇計之者，此出於天理之自然，而即乎人心之所安，政(筆者按：正)所謂直也。⁴²⁾

尹衡老之所以針對謝良佐之說進一步辯證、估計也是因《論語集注》引謝氏之說以解此章。但尹衡老主張不應以攘羊之小事壞父子大倫，然若較

41) 崔左海，《論語古今注疏講義合纂》，收入《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》第6冊，頁517。

42) 尹衡老，《論語筭錄》，收入《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》第2冊，頁477-478。

之於許身於國時，則至親之愛仍須考慮先公後私，然後才可衡量何爲直？何爲是？

針對公私之分，或者是不應以攘羊之「細行」而殘害父子至大之人倫道德一事，魏伯珪(1727~1798)《論語讀書笱義》如下說道：

無意於直而自直，有意於直則私意起。父子相隱，理之當然也。理之所在，何往而非直？不愧不作，是直也；父子相隱，非私也，天理之大公在其中。世人以父子爲私，故有僞孝者，有證羊者，僞孝與證羊，其心一也。⁴³⁾

從上引尹衡老與魏伯珪的解說看來，他們都認爲親親相隱是先天自然的道德法則，是倫理道德最根源的形上原理，至於像「直」這一類道德，則是後天人爲、形下現象的社會秩序。故而說親親相隱是人間倫理道德中的「大倫」，是天理之「大公」(「正義」)。而柳長源(1724~1796)《論語纂注增補》中引明人蔡清《四書蒙引》強調：

凡言人情，有分天理內之人情，有天理外之人情，天理內之人情可爲；天理外之人情不可爲也。蓋天理內之人情即亦天理也，如「父爲子隱，子爲父隱」之類即是。故今之律，親屬得相容，隱而不坐罪，孰謂法律有外於道理哉？其與道理背者，非先王之法也。⁴⁴⁾

柳長源特別援引蔡清此番法律不外於道理、違背人情道理的法律並非先王之法的宣言，這無非意味著：社會的法治不只是在維持社會秩序，它同時在維繫一套具有實體價值的倫理道德規範。亦即，法理、法律不能置外於道德良心 / 人性之外。關於此點，金龜柱《論語笱錄》亦主張：

43) 魏伯珪，《論語讀書笱義》，收入《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》第2冊，頁655。

44) 柳長源，《論語纂注增補》，收入《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》第3冊，頁356。所引蔡清之說法詳見蔡清：《四書蒙引》，收入莊煦編：《景印文淵閣四庫全書》(影印國立故宮博物院藏本，台北：臺灣商務印書館，1983年)，卷7，頁94下-95上。

父子相隱，必兼天理、人情言之始通。然亦當以天理為主，而包人情在其中。蓋順於理者必順於情，舜之竊負而逃是也；順於情者未必順於理，霍光之夫婦相隱是也。至於周公之兄弟、石之父子，似只是順於理而不順於情。然蓋亦以君臣爲重，而不見其他，則所謂情者卻移在君臣上，而不在於父子、兄弟矣。⁴⁵⁾

金龜柱顧及歷史現實，指出周公之兄弟、石之父子，似是只順理而不順於情。但是，金龜柱與尹衡老一樣，以「君臣」、「邦國」爲重、爲情理之至高。金龜柱強調：

故必兼理與情言，而又必以理包情，然後方不失其正義。若只說理而不說情，則不免疏汎；只說情而不說理，則無以準則。⁴⁶⁾

整體而言，受到《四書大全》小注中胡氏注說影響，上述鮮儒在理解詮釋「親親相隱」問題時，論述焦點置於父子相隱究竟是「經」抑或「權」？父子相隱究竟是小「私」抑或大「公」？若以父子相隱爲「私」，則其孝是爲「僞孝」。正因「親親相隱」是朱子說的「天理人情」，天理人情相互涵容包攝，故沒有外此情理之法律，外此情理之法，卽非先王之法。而且此種「親親相隱」作爲親親相愛、相護、相救的自然天性情感流露之道德良心基礎，不僅適用於父子，亦當適用於夫婦、兄弟等血親、姻親關係。

但是爲了折衝親親相隱所帶來的王法與私情之間的矛盾衝突，尹衡老、金龜柱不免強調當公私矛盾衝突時，當然要以「君臣」、「邦國」爲重、爲情理之至高，主張移「私情」於國家君王，亦卽「移孝作忠」。由此看來，誠如前文所述，一般多認爲日本的政治倫理乃是「忠」大於「孝」；但相較於朝鮮儒者對「親親相隱」之解釋，江戶儒者則幾乎都不主張以「忠」於君國、公義、公理而害一己之私「孝」、私「情」，不以理法/禮法而抑制父子之天倫

45) 金龜柱，《論語笱錄》，收入《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》第3冊，頁619。

46) 金龜柱，《論語笱錄》，收入《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》第3冊，頁619。

人情。

（五）從楚、魯二直到華夷之辨

朝鮮儒者的「親親相隱」論，除了上述提及的觀點之外，筆者以為其中最具異彩的當屬丁茶山。丁茶山《論語古今注》中特別指出：

葉公本是賢者，毀訾儒教非其情。⁴⁷⁾

丁茶山以葉公為賢者的這一理由，而來作為其為楚國葉縣縣尹葉公「毀訾儒教」辯解開罪的說詞。蓋茶山所以以葉公為賢者，應是有鑒於在〈葉公語孔子〉章之前，〈子路篇〉還收錄了〈葉公問政〉於孔子一章。而根據《漢書地理志》的記載，南陽郡葉縣，乃是楚國葉公邑。葉公當時以邊國楚國地方首長身分向孔子請教該如何施政，本為可取，故此事《韓非子·難篇》、《墨子·耕柱篇》、《孔子家語·辨政篇》皆有記載，清人錢坫《論語後錄》考證此事應該是在孔子自蔡遷葉之時，即哀公六年(BC489)之際。⁴⁸⁾丁茶山說葉公是「賢人」，應該就是肯定葉公能以邊國之人向孔子請益為政之道。

但丁茶山又說葉公「毀訾儒教」，此語應是根據皇侃《論語義疏》中援引了江熙如下之說法而來：

葉公見聖人之訓，動有隱諱，故舉直躬欲以訾毀儒教，抗衡中國。夫子答之，辭正而義切，荊蠻之豪，喪其誇矣。⁴⁹⁾

此處值得玩味的是，江熙在「訾毀儒教」之後，更指出葉公欲以直躬證

47) 丁茶山，《論語古今注》，收入《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》第4冊，頁297。

48) 錢坫，《論語後錄》，卷4，頁13。

49) 皇侃，《論語義疏》，收入《知不足齋叢書》第七集(上海：上海古書流通處，1921年)，卷7，頁12。

父之「直」，以「抗衡中國」。而在〈葉公問政〉於孔子章中，江熙還說葉公：「邊國之人，豪氣不除。」江熙所以如此說的歷史脈絡背景，應該就是立足於昔時楚國嘗疲其民以蠶食中國，欲與中國爭霸。但耐人尋味的是，丁茶山認同江熙批判葉公「訾毀儒教」，但卻避談葉公是否意圖「抗衡中國」？反而轉而為葉公開罪，認為其初衷本非欲以直躬證父一事挑戰、質疑孔子乃至於儒家。

丁茶山異於歷來中、日、韓之東亞儒者，獨排眾議而為葉公開罪，筆者以為此中不僅可以看出茶山對葉公的諒解，更可嗅出茶山不以邊國南蠻視葉公，筆者以為其中隱微地透露出朝鮮儒者的華夷意識。丁茶山《論語手筭》「夷狄之有君」章中，茶山反駁邢昺所謂：夷狄雖有君長，而無禮義；中國雖偶無君，若周召共和之年，而禮義不廢的說法，主張：

孔子欲居九夷，夷狄非其所賤，況罪累不明，而無故斥之曰「汝之有君，不如我之亡君」，豈有味之言乎？周召共和，此是千百年僅一有之事，孔子據此以自多，有是理乎？⁵⁰⁾

接著茶山更舉出程子所謂：「夷狄且有君長，不如諸夏之僭亂，反無上下之分的說法，」首先駁正若程子意指「夷狄之美勝於諸夏之醜」，則不應該以「不如」為言，而茶山舉出程子此解的目的，就在以程子之言反駁邢昺之「輕賤夷狄」，而其言外之意就是：夷狄之美勝於諸夏之醜。筆者以為茶山此一用心讀者不可不察。

另外，韓國學界為反駁高橋亨所謂朝鮮儒學只是述朱的殖民者朝鮮儒學論調，多以實學者丁茶山為例，反證高橋亨所言並不屬實，甚至主張丁茶山於朝鮮儒學之功，堪比美江戶古學派。然而茶山對於「親親相隱」章，卻不同於江戶時代之古學者仁齋、徂徠，或是南冥、昭陽父子力辯「親親相隱」之意涵。茶山只是援引中國先儒與太宰春臺(1680~1747)之字義解

50) 丁茶山，《論語手筭》，收入《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》第4冊，頁481。

說，便輕看過。而且從茶山此種詮解方式，似乎也可看出茶山之學仍帶有強烈的朱子學色彩，故在解釋此章時，採取宗朱而不以為有疑。同時附帶一提的是：茶山雖援引太宰春臺《論語古訓》之解說，卻並未涉及徂徠、仁齋之說，足見其對江戶古學派經說的受容，主要是在太宰春臺，而春臺言及仁齋、徂徠者，則茶山或有涉獵，至於春臺未言及者，茶山亦未觸及。由此看來，關於茶山經說如何透過太宰春臺以取捨、折衷、批駁仁齋、徂徠之學，日後仍待進一步深入考察研究。⁵¹⁾

五、結論

如上節所作的考察，朝鮮儒者未必覺得「親親相隱」是一個有待商榷或是急需辨析的嚴重問題，但從彼等論「親親相隱」的觀點看來，整體而言較之於江戶時代日本儒者的「親親相隱」論，毋寧說朝鮮儒者的論述更具思辨性。例如相較於日本古學派儒者主張捨「理」就「情」以論親親相隱之「直」；朝鮮儒者則立足於朱子天理人情說，強調明辨「事」、「理」層次有異，道德行為表現與倫理道德本質不容含混，如此才可明辨何為「直」道。又若以父子相隱為「私」情對應君國之「公」義，朝鮮儒者魏伯珪進而提出父子相隱乃天理之「大公」，以此區隔君國之「公」，使得公／私分判的論理結構更有層次，此種道德倫理辯證也更為細緻，使得倫理道德規範更有討論空間。申晟圭（1905~1971）更直接明言：

當曲而曲，乃所以盡直之道。⁵²⁾

51) 有關丁茶山與江戶古學派之間學問異同的比較研究，詳參蔡振豐：〈第六章丁若鏞《中庸》詮釋之特色：與日本古學派的對比〉、〈第八章結論・第二節丁若鏞四書學在東亞儒學中的意義〉、〈第八章結論・第一節從東亞儒學的發展論丁若鏞四書學的發生意義〉，《朝鮮儒者丁若鏞的四書學：以東亞為視野的討論》（台北：臺灣大學出版中心，2012年）；頁193-251；頁307-312；頁297-307。

52) 申晟圭，《論語講義》，收入《國際儒藏・韓國編・四書部論語卷》第5冊，頁616。

此乃行「曲」得「直」！沒錯，道德倫理原本就不是一成不變僵化的規範，踐行道德倫理需要有一更形上超越性的原理，或是根據自己所信仰的理念與道德信念來拒斥服從某一道德規範或禮法、法理、法律。而且在此種有意識、主動拒絕某一道德或法律規範，在自覺「非道德」、「違法」的狀態下，其卻是立足於另一種道德觀或正義感的真實情感。從這個角度而言，行「曲」得「直」闡發的是一種透過「抵抗」而踐行自身所信仰的道德或遂行正義的權力。

申晷圭所謂行「曲」得「直」的論點，可以與江戶古學派強調以「人性」、「人情」為倫理道德之最高追求價值的觀點相呼應。蓋「父子相隱」這種奠基於父子相親相愛之道德良知，雖然表面看似違法，但因人子清楚認知到「隱」這一行為「違背」另一種倫理道德與法律，也仍舊堅持有權或者說執意反抗之。復加在父子相隱的過程中，人子對其父所犯之罪，帶著積極性的「槩括」或深刻性的「隱痛」的這種道德反省意識，於是使得此種「隱」父罪的行為，反而具備恢復道德良知與健全法律標準的能動性。因此才說違反自然父子相親相愛天性人情，以單一道德標準，一味地追求絕對的道德「直」，這恐怕才是對道德最大的殘害與斷傷。

如上所述，朝鮮儒者的「親親相隱」論，確實比日本儒者更具思辨性，但其彼此的「親親相隱」論也多有相合之處。除此之外，綜言之，彼等之「親親相隱」論，無論是在經筵講義上國王條問文臣，或是成均館館長條問儒生，乃至朝鮮儒者與門生或時人之間的問學中，「親親相隱」論並不是一個受到關切注意的問題。而從《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》所收十六種《論語》注解書中針對「親親相隱」所論的內容看來，或許因為朱子以「天理人情之至」為父子相隱做注解，除了陽明學者鄭齊斗主張以「心」代「理」，而來分判於「事」或是於「心」之「直」以外，大多數鮮儒對此並無異議。但是對於《論語集注》中朱子所引謝良佐的「順理則直」之說，或是《四書大

全》中小注所引胡氏以「權」、「經」而來分判父子相隱這一行爲，朝鮮儒者則展開進一步的辨析。

而雖然大多數的朝鮮儒者認同親親相隱乃是常道、人間至高無上之倫理道德，但在此父子相隱與國家、國君有所衝突時，則朝鮮儒者又各有立場。因而衍生出父子相隱究竟是「小私」抑或「大公」的辯證，魏伯珪直言若以父子相隱爲「私」，則有「僞孝」、「證羊」之子出。換言之，證父攘羊之子並非「直」者，因爲其以爲父隱罪爲「私情」，而一味求「直」，則其有意求直之「私心」，同樣也是一種「僞直」。又正因親親相隱乃是「天理人情之至」，天理人情相互涵容包攝，故沒有外此情此理之法律，設若有外此先天自然形上根源之情理的禮法、法理、法律，即非先王之禮法/理法。

而如果父子親親互爲相隱乃是至高之人倫道德規範，是一種恆常不變的正道，則家庭中同屬一脈血緣的兄弟，締結姻親而成爲親族的夫婦，其如果在人倫關係上一樣必須親親相愛，則其彼此難道不應該相隱嗎？較之於日本儒者從肯定人情的角度而認同親親相隱，朝鮮儒者則更往前跨出一步，主張「親親」關係應該擴及父子之外的夫婦關係與兄弟關係。這一主張，如果從本文前述今日東亞或是西方的法律規範而言，其無疑是超前先進的觀點。

而一般多認爲大和民族是一個重視「忠君」甚於「孝道」的民族，也是一個可以爲了「公義」而克制甚至犧牲「私情」的社會。但是，江戶時代的日本儒者在解釋「親親相隱」這一父子倫理道德規範時，卻不認爲「親親相隱」行爲將會斷傷妨礙其他大多數社會成員的權益或福祉；也不認爲父子相隱將會牴觸國法，阻礙政治運作，造成國家治理失效，更未提及父子相隱的倫理道德踐行，將會牴觸忠君這一倫理道德。相對於此，朝鮮儒者爲了折衝親親相隱所帶來的王法與私情之間的矛盾衝突，尹衡老、金龜柱不免強調當公私矛盾衝突時，當然要以「君臣」、「邦國」爲重、爲情理之至高，主張移「私情」於國家君王，亦即「移孝作忠」。

又從江戶儒者以「人情」為絕對必備之倫理道德根基這一主張看來，我們可以說江戶儒者的「親親相隱」論，一定程度維護保全了道德情感，也避免人在政治權力體制或是法律規定前，喪失其為人之人性尊嚴。因為人們並不會期待一個藉由違背人性，乃至殘害人性而有效維持秩序的社會；人們期待的恐怕更接近伊藤仁齋所主張的，是一個認同「情」、「禮」、「義」等可以並存於倫理道德規範之中的社會，當一個社會的倫理道德規範系統可以涵融多元道德價值，而且允許這些道德價值彼此可以激盪折衝，保留其間容許人性情感合理舒展的可能彈性空間時，不僅道德價值不會單一僵固化，而且法理可以有效維持其尊嚴，社會可以維持一定之秩序，人性尊嚴也不致於扭曲，群體、社會才能避免分裂瓦解。江戶儒者此種以「人性」、「人情」為倫理道德之最高追求價值的觀點，無疑確定了「人」才是倫理道德或是法治社會的主體。

本文透過考察與爬梳日韓儒者的「親親相隱」論，我們可以發現儒家「親親相隱」倫理道德，也可以視為是一種對漠視人性、濫用道德規範、國家權力以維持某種假道德、不正義制度的「道德良心」。面對僵化單一的道德教條或是國家機器所掌握的懲罰權力，「親親相隱」何嘗不是根據自己的「道德信念」而來執行「道德義務」。因此，基於某種個人道德觀，價值信仰、宗教立場等等而反對單一道德價值抉擇，或是反對某種法律設計，或許反而可以更有效地涵攝多元倫理價值，也可以更有效的連結道德與法律。畢竟社會的法治不只是在維持社會秩序，它同時也在維繫一套具有實體價值的倫理道德規範。筆者以為這也正是儒家「親親相隱」論給今日吾人之啟示。

〈參考文獻〉

《韓非子》。

皇侃，《論語義疏》，《知不足齋叢書》，上海：上海古書流通處，1921年。

朱熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年/2003重印本。

林榮澤、姜日天主編，《國際儒藏·韓國編·四書部》，北京：華夏出版社、中國人民大學出版社，2010年。

關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》，東京：鳳出版，1973年。

蔡振豐，《朝鮮儒者丁若鏞的四書學：以東亞為視野的討論》，台北：臺灣大學出版中心，2012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，《儒家倫理爭鳴集—以「親親互隱」為中心》，武漢：湖北教育出版社，2004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。

郭齊勇主編，《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。

何善蒙、貢哲，〈率直與正直—《論語》中「直」及其內涵再探〉，《中原文化研究》2014年第3期。

黃玉順，〈惻隱之「隱」考論〉，《北京青年政治學院學報》2007年第3期。

金培懿，〈融通一貫之經學／敬學—鮮儒崔象龍《論語辨疑》研究〉，《臺灣東亞文明研究期刊》第14卷第2期，台北：臺灣師範大學東亞學系。

李笑然，〈淺議「父為子隱」與孔子之真〉，《中共濟南市委黨校學報》2015年第4期。

梁濤，〈「親親相隱」與「隱而任之」〉，《哲學研究》2012年第10期。

梁濤、顧家寧，〈超越立場，回歸學理—再談「親親相隱」及相關問題〉，《學術月刊》2013年第8期。

梁濤，〈《論語》「親親相隱」章新釋〉，《中原文化研究》2015年第6期。

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。

廖名春，〈從《論語》研究看古文獻學的重要〉，《清華學報》2009年第1期。

劉清平，〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，郭齊勇主編，《儒家倫理爭鳴集—以「親親互隱」為中心》，湖北教育出版社，2004年。

劉偉，〈正直的界限—《論語》中政治和習俗的分野〉，《中山大學學報》（社會

科學版) 2013年第2期。

邁可·桑德爾,《正義：一場思辨之旅》，台北：雅言文化，2011年。

馬永康,〈直爽：《論語》中的「直」〉，《現代哲學》2007年第5期。

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。

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

尹文漢,《儒家倫理的創造性轉化—章政通倫理思想研究》，台北：水牛出版社，2008年。

莊耀郎,〈《論語》論直〉，《教學與研究》第17期，1995年6月。

姜楠,《유가「親親相隱」윤리 논쟁에 관한 재고찰》，成均館大學一般大學院，東亞細亞學科碩士論文，2015。

김선희,〈양을 훔친 아버지를 숨겨 주어야 하는가? : 《논어》에서 정의와 책임〉，《인간연구》第32號，가톨릭대학교 인간학연구소，2016。

李圓珍,「동서양 고전에서 본 부모의 범죄에 대한 자녀의 자세 — 「논어」·「맹자」와 「에우튀프론」의 비교」,『韓國思想과 文化』, 2014。

笠井助治,《近世藩校に於ける出版書の研究》，東京：吉川弘文館，1962年。

辻本雅史,〈第六章文字社會的成立與出版媒體〉，《日本德川時代教育思想與媒體》，台北：臺大出版中心，2005年。

橋本昭典,〈儒教道德の源泉としての情感主義：道德的正しさと中國古典〉，《社會と倫理》第26號，名古屋：南山大學社會倫理研究所，2012年。

山下武,《江戸時代庶民教化政策の研究》，東京：校倉書房，1969年。

Myeong-seok Kim. "Is There No Distinction between Reason and Emotion in Mengzi?", *Philosophy East and West*, Volume 64, Number 1, Published by University of Hawaii Press, January, 2014.

Ethical Beliefs between Kin in East-Asian Confucianism
– A Study on the Discussion Regarding “mutual concealment of
offenses among kin” (親親相隱)

Jin, Pei-yi*

This study aims to revisit the ethical and moral values of “mutual concealment of offenses among kin” (親親相隱) in order to examine whether the ethical standards and value of Confucianism (儒家) can still be applicable to modern times. The criminal code of Korea and Japan still acknowledges the ethical value of mutual concealment of offenses among kin. The fact that the laws of East Asian society have accepted this principle as an ethical standard proves that its ethical value still holds true. Given that Western laws also recognize the ethical value of mutual concealment of offenses among kin, we can see that this Confucian value is universally acceptable.

Moreover, I found that previous studies did not consider the perspectives of Korean and Japanese Confucian scholars in the past related to “mutual concealment of offenses among kin” in Confucianism. Therefore, I examined the stances taken by old East Asian Confucian scholars outside China to discuss their justification of the ethical standard of mutual concealment of offenses among kin in Confucianism through the understanding and explanation of Japanese Confucian scholars in the Edo period and Korean Confucian scholars in the Joseon period.

Through the above considerations, this study found that the moral value of mutual concealment in Confucianism was part of a “moral conscience” against maintaining false moral and unjust systems that disdained a type of

* Professor, Department of Chinese, National Taiwan Normal University /
E-mail: fujiipeiyi@ntnu.edu.tw

human nature that had become corrupt by the abuse of moral standards and national authority. When faced with oppressive authority that was dominated by rigid dogma (教條), “mutual concealment of offenses among kin” made efforts toward realizing a “dogma of morality” based on one’s own moral beliefs. For this reason, the act of opposing the forceful imposition of a single moral value or establishment of specific laws against human nature, based on the moral perspective, beliefs, and religious perspectives of individuals, was actually able to secure pluralistic moral values more effectively, and was also able to connect morals with laws. Ultimately, the rule of law not only aims to maintain social order but also maintain moral and ethical standards that have a certain practical value. I believe this is the implication to be drawn from the discussion on the value of Confucian “mutual concealment of offenses among kin” in modern times.

I hope that the discussions in this study can illuminate an aspect of the ethical beliefs between kin in East-Asian Confucianism. Furthermore, I hope this study effectively implements the two sayings “Borrowing from the past to prove the present” (借古鑒今) and “A stone from other hills may serves to polish the jade of this one (他山之石可以攻玉).”

Key Words

Japanese Confucian Scholars in the Edo Period, Korean Confucian Scholars in the Joseon Period, mutual concealment of offenses among kin (親親相隱), ethical beliefs between kin (親情倫理觀), accusing his father (of his errors) through his righteousness (直躬證父)

논문접수일: 2019.11.10, 심사완료일: 2019.12.10, 게재확정일: 2019.12.15
