

# 「人倫之私」與「人欲之私」： 論孔孟思想中「以私害公」之爭議

林育瑾\*

## 摘要

「孝」與「法」在維護公、私領域之秩序上孰輕孰重，一直是爭辯中的議題。孔孟在「父子相隱」、「舜父殺人」和「三年之喪」三則文字中對「孝」的推崇，更將論戰推向高峰。批評者認為法重於孝，孔孟乃徇情枉法、以私害公。維護方認為親情至上，故孝的位階高於法。正反雙方壁壘分明、相互訐難。本文則於當前論者以「二分法」爭辯孝和法之外，從析論「人倫之私」與「人欲之私」起始，以孔孟思想中「天性」、「人倫」、「人欲」、「惻隱」、「本心」，及諸如「犯意」和「犯行」等概念立論，重新檢視荀子、司馬光、蘇轍、蘇軾、朱熹等東亞各儒者和近代學者之論，並進一步以孔孟孝悌倫理思想之立論，論證孔孟並不「以私害公」。

**關鍵詞：**私、人倫、人欲、本心、犯意

---

\* 國立臺灣大學國家發展研究所博士生，E-mail: d98341001@ntu.edu.tw

收件日：2018年9月9日；修正日：2019年2月23日；接受日：2019年4月22日

# “Private of Human Ethic” and “Private of Human Desire”: Study on Controversy of “Destructing Public by Private” in Thoughts of Confucius and Mencius

Yu-Ching Lin\*

## Abstract

Importance of filial piety and law to maintain order in public and private fields has been the issue debated. Praise of Confucius and Mencius for filial piety in three pieces “Mutual concealing crimes between father and son,” “Shun’s father murder,” and “Three years of mourning” resulted in the peak of the debate. The critique argued that law was more important than filial piety. Confucius and Mencius favored private affection and neglected the laws. They allowed private to destruct public. Those who supported Confucius and Mencius stated that family love was the priority and filial piety was superior to law. Two sides were sharply opposed and criticized each other. This study beyond the contemporary debate of filial piety and law by “dichotomy,” starts from the analysis on “private of human ethic” and “private of human desire” and sets the arguments to review statements of Confucian scholars in East Asia and contemporary scholars such as Xun Kuang, Sima Guang, Su Zhe, Su Shi, and Zhu Xi by “human nature,” “human ethics,” “human desire,” “sympathy,” “original intention,” “criminal intention,” and “criminal offense” in thoughts of Confucius and Mencius and further demonstrate that Confucius and Mencius do not “destruct public by private” by the arguments of their thought of filial piety and ethics.

**Keyword:** Selfishness, Human Ethics, Human Desire, Original Intention, Criminal Intention

---

\* Ph.D. Student, Graduate Institute of National Development, National Taiwan University. E-mail: d98341001@ntu.edu.tw

Manuscript received: 2018.9.9; Revised: 2019. 2.23; Accepted: 2019.4.22

## 壹、導論

葉公問孔子曰：「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。」

（《論語·子路》）

桃應問曰：「舜為天子，皋陶為士；瞽瞍殺人，則如之何？」

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。」「然則舜如之何？」

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。」（《孟子·盡心上》）

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？」（《論語·陽貨》）

公領域和私領域是人類生存的兩大場域，彼此間互相需要也互相競爭，任何一方傾軋或取代另一方，都將帶來生命、自由、財產與尊嚴的損害。是以，古今中外對公、私領域的分際爭辯不斷，也不斷透過各種思想、價值與制度來協調公、私領域最好的相處模式。孔孟是儒家主要代表人物，其「孝悌倫理」思想不僅塑造了中國的政治與社會結構，更在這樣的結構中產生約束力量，成為分辨是非對錯的價值。然而，學界對孔孟「以私害公」的批判沒有斷過，尤其《論語·子路》中，孔子答葉公之問，主張父子相互隱匿偷羊，以及《孟子·盡心上》中，孟子答桃應之問，主張舜攜著罪父逃跑，這二則文字被視為孔孟「以私害公」擲地有聲的佐證，不僅引發歷代東亞儒者著述探討或批判，直到今日仍與諸如包庇或隱匿親人犯罪、行使特權、徇私枉法、裙帶恩庇……等現象被等同批判，如劉清平 (2004b: 888) 便直言孔孟之私徇情枉法、任人唯親，是腐敗的根源，亦認為《論語·陽貨》中，孔子答宰我「三年之喪」之問，主張子女「應該」也有三年之愛於其父母的本源根據，故三年之喪的舉動符合父母子女間建立在血緣關係基礎上的血親情感（父慈子孝），所以子女「應該」堅持實行，而短

喪舉動由於違背父母子女間的血緣親情，所以就是不仁，不應從事（劉清平，2004c：855-856）。黃俊傑（2007：405-406）認為孔孟在公私領域中，以親親之恩來涵容滋潤僵硬的政治或法律秩序，故孟子認為作為天子的舜如果面臨父親因殺人而入獄的兩難局面時，舜「應該」放棄天下，亦認為因為孔孟重視「私」勝過「公」，故而製造公、私領域的衝突與緊張關係。上開批判皆認為，當公、私領域出現爭議時，孔孟主張私領域「應該」凌駕公領域，故造成實質上的公、私衝突。惟本文認為，被批判者所特別強調孔孟「以私害公」之「父子相隱」、「舜父殺人」和「三年之喪」，並沒有公、私衝突的問題，且孔孟之本意亦非要人「以孝凌駕法」，此三例所蘊涵的孔孟孝悌倫理思想價值，不僅不顛覆法或否定法的價值，且讓法的實踐更為徹底，更可做為檢視是否「以私害公」之依據。再者，孔孟之「私」是否真的害公？倘若孔孟真的以私害公，那孔孟的「私」究竟為何？釐清孔孟思想中「私」的特質，方能辨明孔孟之「私」與「公」的關係，並進一步探討孔孟是否以私害公？

又，「父子相隱」、「舜父殺人」和「三年之喪」中引發公、私爭議的爭點——「孝」與「法」，亦為本文所要探討之議題。普遍上，爭議雙方對孔孟思想是否造成公、私領域衝突，爭點多落在「孝與法誰重於誰」？或「孝與法誰凌駕誰」？惟本文認為，「父子相隱」、「舜父殺人」和「三年之喪」中，孔孟的主張並不涉及孝與法孰輕孰重或凌駕於上的問題，更不涉及誰是誰非之評斷。「父子相隱」是價值選擇問題，孔子並無否定葉公「父子相證」之「直」，而是陳述另一種價值上的「直」，即「父子相隱」；「舜父殺人」是假設性問題，孟子答桃應之述並無主張背棄或否定法律，亦無主張孝取代法；「三年之喪」是價值自主選擇問題，孔子讓宰我依其自由意志與心安與否決定是否守喪，而僅就人倫之情悲嘆。故，欲析論此三例所引發的爭辯，似應排除以本身立場與價值判斷來支持或反對孔孟，而應回歸隱喻於其中孔孟思想的本意，避免因意欲捍衛法律便顛覆一切地逕指孔孟徇情枉法，亦不能因意欲捍衛孔孟便理盲濫情地肯定以孝代法。是以，本文從「私」的討論出發，並傍及歷來儒者之論，而後於普遍上肯定或否定孔孟之爭論外，重新探討孔孟於「父子相隱」、「舜父殺人」和「三年之喪」中之思想意蘊，以論孔孟思想「以私害公」之爭議。

## 貳、私

論「私」多負面。然，「私」有兩種不同的概念。其一，孔孟之私，即人倫之私，如孝悌倫情、天生良知良能、惻隱與不忍……。其二，人欲之私，如見色

起淫心、見食指動、見財貨起貪念……。人倫之私與人欲之私，雖然都源於人之本性，但兩者間的本質完全相異，且與「公」之間的互動關係也不相同。因此，欲論孔孟思想是否以私害公，便須先辨明源自孔孟強調的孝悌倫理的「人倫之私」和源自私利私欲的「人欲之私」。唯有釐清「人倫」與「人欲」兩種本質上截然不同的「私」，方能論其與「公」之間的關係以及是否害公？

## 一、人倫之私

薩孟武 (1982: 10) 認為「古之人論政，均由人性出發，而後展開其整個思想論述。古人言性可歸納為四種：一是性善；二是性惡；三是性可以為善，可以為不善；四是有性善，有性不善」。孟子以「性善」為論，認為孝悌乃源自於人之善良本心，認為人自幼時便出現天生本性以愛其親、敬其兄，而非外在透過人為方式刻意灌輸孝敬觀念，因此孝悌倫理乃人天生之善良本心和良知良能。既然孝悌倫情是天賦予人之稟性，故親情即天賦予人之本性的良知良能，孟子即言：

人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。（《孟子·盡心上》）

上述「親親，仁也；敬長，義也」之說，亦為孟子呼應孔子之「行仁」<sup>1</sup>而強調之「仁，人心也（《孟子·告子》）」，又「仁心」為人所共有而源於性善，性善則源於人之天性，而非外在行為規範使人擁有性善。故，「孝」觀念的出現，並非外在教條或規範教予人「孝」，而是源自於天生之良知良能，故天生之倫情自然衍生「人倫之私」。「人倫之私」的本質與私利私欲無涉，而單純是人與人之間的血親倫情。於是，以父母、子女、手足之血親關係為本的孝悌倫理便自然形成，產生血濃於水之「親情」。因為人的天性衍生血緣親情，便自然與血緣淡薄和無血緣親情之人區分出「親疏遠近」關係。故「人倫之私」必蘊含「親情」，「親情」必然「私」，公開就不是情，那是「公情」，是人與人之間等距離的情，即所謂的「人際關係」。公情是很疏離的情，因為人與人之間疏遠不親，所以當遇到「錯誤」、「過失」時，公情關係

<sup>1</sup> 蕭公權即認為「孔子論政，立行仁與正名二要旨，行仁得孟子而大申……」（蕭公權，1982：10）。

能輕易地公然指責彼此的錯誤和過失，但公開指責私情關係之父母或子女親人間之錯誤和過失，或以對待父母親人之情等距離地對待無血緣親情之外人，或以對待淡薄或無血親外人之疏離，等距離地對待父母或子女親人，對父母親人而言便將損及天性之親，而導致情何以堪之悲。故侍奉父母或面對父母親人之過錯，《禮記·檀弓篇上》即強調：「事親有隱而無犯」，孔子亦要人「事父母幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨」（《論語·里仁》），乃在盡可能的保護這一層親情，避免出現情何以堪之悲。又孝悌倫情源自於人天生的「惻隱」、「羞惡」、「恭敬（辭讓）」<sup>2</sup>與「是非」之心，孟子謂其「四端」，此四端及衍生出的仁義禮智，孟子直言：「非由外鑠我也，我固有之也」（《孟子·告子上》），同樣不是以外在行為刻意加諸於人。更進一步指出，仁義禮智是源自於「事親」與「從兄」之天生孝悌倫情，曰：

仁之實，事親是也；義之實，從兄是也。智之實，知斯二者弗去是也；禮之實，節文斯二者是也。（《孟子·離婁上》）

是以，孔孟「人倫之私」，即孝悌倫理之血緣親情。血緣親情觸發了人天性之惻隱、羞惡與恭敬之心，便產生了主觀上依據倫理情感主導的「是非」，而有別於客觀上依據具體事實判斷的「是非」。這種依據主觀上倫理情感主導的「是非」，往往無法以依據客觀上具體事實判斷的「是非」來解釋。但主觀上倫理情感的是非，並非取代或否定客觀上具體事實的「是非」，而是在排除客觀上具體事實的「非」（錯）。意即，違法亂紀和犯上作亂在客觀事實上必為「非」，在孝悌倫情主導的主觀判斷上亦為「非」，因為孝悌倫情的本質乃「仁心」、「性善」、「仁義」、「禮智」、「惻隱」、「羞惡」、「恭敬」與「辭讓」，以之判斷是非對錯，自不會在公領域違法亂紀、犯上作亂，有子即言：

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。  
（《論語·學而》）

<sup>2</sup> 人之四端，《孟子·公孫丑上》載：「……惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也……」；《孟子·告子上》則辭讓更替為恭敬。本文認為父子兄弟之間盡辭讓之行，乃因內心具有恭敬之心與愛護之心。故，恭敬乃辭讓之基礎、辭讓乃恭敬之表現，二者雖文辭相異，然意涵相同。

是以，孔子乃將孝順父母、友愛兄弟之人倫推崇至公領域，曰：

書云：「孝乎，惟孝友于兄弟。」施於有政，是亦為政，奚其為為政？  
（《論語·為政》）

孟子亦強調孝悌忠信在公、私領域的價值：

……壯者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其長上……老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼，天下可運於掌。詩云：刑於寡妻，至於兄弟，以禦於家邦。（《孟子·梁惠王上》）

故孔孟不斷強調彰顯於公、私領域之間的孝悌倫理價值。然而，孝悌觀念的價值一旦形成，則違法亂紀之行為便成為相當嚴重的錯誤。由孟子舉孔子之言所述，即可看出其責難相當嚴厲，曰：

孔子曰：「道二：仁與不仁而已矣」。暴其民甚，則身弑國亡；不甚，則身危國削。名之曰「幽」、「厲」，雖孝子慈孫，百世不能改也。（《孟子·離婁上》）

意即個人一旦違悖道德或犯法作亂，不僅己身遭到批判或刑獄加身，輿論更會延續至後代子孫而為之蒙羞，故孔子論人強調：「宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉」（論語·子路），乃透過輿論培養廉恥心，以約束人們潔身自愛、不得縱欲暴戾，而無作惡之虞。進一步言，孔孟以仁心、惻隱、羞惡與是非之孝悌倫情，將親人間聯繫成一生命共同體，產生「休戚與共」的連帶關係，因為血親間彼此休戚與共，故一旦有人犯法作亂，整個親族都將為之蒙羞。故，主觀上倫理情感判斷之「孝」，與客觀上具體事實判斷之「法」，都在維持和諧、秩序與是非對錯，在公、私領域皆然。更顯見在孝悌倫理的價值下，公、私是沒有分際的。進一步說，公、私領域的本質都是孝悌倫理，此概念猶如巨浪和微波雖有外型大小之分，但本質都是「水」，因此沒有衝突或緊張關係的問題。

孔孟在「父子相隱」和「舜父殺人」中對「孝」的立論衍生諸多爭議，後世學者討論與批判不斷，認為孔孟對攘羊和竊罪父之回應，將引發效尤或無限上綱，更認為孔孟不僅製造公、私領域衝突與緊張關係甚至以私害公。然本文認為，按孔孟仁心、惻隱、羞惡和是非之心，以及鄉黨輿論和百世不得改之

「幽」、「厲」等惡名，豈能容違法、包庇效尤與無限上綱之舉？後世學者擔憂與爭辯之以孝代法、群起效尤、無限上綱與衝突緊張關係，實為「人欲之私」所致。

## 二、人欲之私

「人欲之私」甚易理解，即導因於聲色、耳目和口腹之慾所導致的縱欲濫權、奸邪暴亂等人之惡，老子便表示：

五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽。馳騁畋獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。（《道德經》）

荀子則進一步闡述：

……芻豢稻粱，五味調香，所以養口也；椒蘭芬苾，所以養鼻也；雕琢刻鏤，黼黻文章，所以養目也；鐘鼓管磬，琴瑟竿笙，所以養耳也；疏房棊貌，越席床第几筵，所以養體也。（《荀子·禮論》）

乃在強調人有口鼻耳目體之欲，又因為人有慾望（人欲之私），故進一步以禮義之道約束之，曰：

今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。（《荀子·性惡》）

對於衍生縱欲濫權等暴亂行為的「人欲之私」，法家韓非所著之〈亡徵〉有相當清楚的描述，茲舉〈亡徵〉數例如下：

……好宮室臺榭陂池，事車服器玩好，罷露百姓，煎靡貨財者，可亡也；饕貪而無饜，近利而好得者，可亡也；很剛而不和，愎諫而好勝，不顧社稷而輕為自信者，可亡也；挫辱大臣而狎其身，刑戮小民而逆其使，懷怒思恥而專習則賊生，賊生者，可亡也；簡侮大臣，無禮父兄，勞苦百姓，殺戮不辜

者，可亡也；宮室供養太侈，而人主弗禁，則臣心無窮，臣心無窮者，可亡也。（《韓非子·亡徵》）

由是，「人欲之私」出自利物之慾，是導致爭亂殘賊、淫亂暴亡之因，孟子勸戒君王行仁政，亦警戒曰：

……庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓莩，此率獸而食人也，獸相食，且人惡之，為民父母行政，不免於率獸而食人，惡在其為民父母也。（《孟子·梁惠王上》）

孔子強調以仁心克制人欲，謂：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。……」（《論語·顏淵》）；孟子強調以仁義取代利，如：「王何必曰利？亦有仁義而已矣。……」（《孟子·梁惠王上》）；荀子則強調禮義之興乃在克制人欲，曰：

禮起於何也？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。使欲必不窮於物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。（《荀子·禮論》）

故要避免爭亂窮暴，便需透過禮義之道使爭亂窮暴出於辭讓、合於文理，而歸於治。是以，禮義之道與私利私欲乃相克相抑，私利私欲盛則禮義之道衰，禮義之道興則私利私欲微。孟子之所以批判墨子甚鉅，便在墨子將孔孟人倫之私的基礎，由孝悌倫情轉變為私利，成了「人欲之私」。墨子曰：

姑嘗本原之孝子之為親度者。吾不識孝子之為親度者，亦欲人愛利其親與？意欲人之惡賊其親與？以說觀之，即欲人之愛利其親也。然即吾惡先從事即得此？若我先從事乎愛利人之親，然後人報我愛利吾親乎？意我先從事乎惡人之親，然後人報我以愛利吾親乎？即必吾先從事乎愛利人之親，然後人報我以愛利吾親也。然即之交孝子者，果不得已乎，毋先從事愛利人之親者與？意以天下之孝子為遇而不足以為正乎。（《墨子·兼愛下》）

依墨子所言，因為圖他人愛利己身父母，所以先以愛己身父母般愛他人父母。

此言除了顛覆親疏遠近之天生情感外，更將孝悌倫情視為「利益交換」，則原先「人倫之私」的基礎仁義與孝悌，便轉變成「利」。「私」一旦轉為利害判斷，便容易陷於私利私欲，則成為「人欲之私」。故孟子嚴厲地批判墨子「無父」，攻其為「邪說誣民、充塞仁義也」，亦訐其為「率獸食人，使人相食」，更直言「楊墨之道不息，孔子之道不著」（《孟子·滕文公下》）。《孝經·聖治》即言：「故不愛其親，而愛他人者，謂之悖德，不敬其親，而敬他人者，謂之悖禮」。孔孟寓於博愛中之「等差」實不脫宗法制度意涵淵源之孝悌倫理思想（蕭公權，1982：132）。

是以，孔孟無不針對克制人的欲望而提出思想主張。除孔子「克己復禮為仁」外，孟子也強調：「……人之有道也，飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸」，故要「設為庠序學校以教之……皆所以明人倫也。人倫明於上，小民親於下……」（《孟子·滕文公上》）。《大學》亦載：「為人君，止於仁；為人臣，止於敬；為人子，止於孝；為人父，止於慈；與國人交，止於信」，其意便在強調將公領域之秩序維持在孔子「入則孝，出則弟，汎愛眾，而親仁……」（《論語·學而》）之述，皆在強調人欲之私必須克制與教化。孟子強烈批判那些僅為君「辟土地、充府庫」和「約與國，戰必克」的臣子是富桀輔紂的民賊。<sup>3</sup>相反的，孟子強調為臣乃須使「君嚮於道，至於仁」，更言「君子之事君也，務引其君以當道，至於仁而已」（《孟子·告子下》），和荀子「以公義勝私欲」般皆在克私欲以護公義。而私利私欲的「人欲之私」便與孝悌倫理的「人倫之私」完全迥異。

因此，以「人倫之私」檢視公領域，孔孟維持公領域之秩序，乃歸本溯源地以個人本身透過孝悌倫理之羞恥心做道德上之自我約束，而恥於犯法作亂。但公領域中等距離之眾人，因無人倫血親情感，故必須依賴以客觀事實判斷行為對錯的「法」，以約束因「人欲之私」所衍生之詐偽、違法和縱欲濫權等僻行，以維持政治與社會秩序。易言之，「孝」，乃讓個人自發性地克制「人欲之私」，是內在道德上的約束與制裁；「法」，則為個人被動性地克制「人欲之私」，是外在行為上的約束與制裁。故以孝為本之「人倫之私」與「法」皆在克制「人欲之私」，亦皆在維護公領域之秩序。以「人倫之私」檢視孔孟思

<sup>3</sup> 《孟子·告子下》載：「今之事君者曰：『我能為君辟土地，充府庫。』今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道，不志於仁，而求富之，是富桀也。『我能為君約與國，戰必克。』今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道，不志於仁，而求為之強戰，是輔桀也。由今之道，無變今之俗，雖與之天下，不能一朝居也。」

想，則孔孟是以孝悌倫理展開公、私領域之結構，並於其間發揮約束力量，則公、私領域同為「人倫」，因此不會產生衝突與緊張關係。但若以「人欲之私」檢視孔孟思想，則孔孟是以人倫於公、私領域中克制人欲之私。故，導致公、私領域產生衝突與緊張關係者，乃在私利私欲和私利私欲之間，或私利私欲和公共利益之間，意即「人欲之私」導致公、私衝突。

「人倫」和「人欲」在內在本質和外顯行為上完全相異，然而論者於論公、私爭議時，倘未釐清人倫與人欲之「私」，便易將對「人欲之私」之批判，批判在「人倫之私」上，由此指摘孔孟以人倫破壞法律。

### 參、孔孟「公私衝突」之爭議

#### 一、以「人倫」和「人欲」辨思東亞儒者之論

「父子相隱」、「舜父殺人」和「三年之喪」三則案例，歷來學者論之甚篤，尤以「舜父殺人」為盛，認為孔子在與葉公的談話中提出「父為子隱、子為父隱」，是以人欲之私顛覆公眾群體之公義。孟子「舜竊負而逃，遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下」，更是公然違法。故孔孟似乎放縱己身私心，將孝之親情無限上綱到可以包庇和縱容親人犯罪，實為以私欲害公義的延伸。黃俊傑(2007)於其著作〈東亞近世儒者對「公」、「私」領域分際的思考：從孟子與桃應的對話出發〉<sup>4</sup>中列舉自荀子以降諸多東亞儒者對「舜父殺人」之論，以推結孟子思想以私害公。大陸學者郭齊勇編《儒家倫理爭鳴集——以「親親相隱」為中心》，廣泛收錄對「父子相隱」、「舜父殺人」和「三年之喪」正、反兩方之論。本文則以「人倫之私」和「人欲之私」分別析論之。

黃俊傑(2007: 406)列舉東亞儒者之論，以推結孟子主張舜父殺人舜拮著罪父逃跑乃以私害公，並製造公、私領域的衝突與緊張關係。其舉荀子於〈臣道〉中批判奪權篡臣之「不恤公道通義，朋黨比周，以環主圖私為務」、於〈修身〉中強調具有完美人格的君子必須「以公義勝私欲」、於〈君道〉中主張「國君應『為公』」而不應『曲私』」、於〈子道〉中「入孝出弟，人之小行也……從道不從君，從義不從父，人之大行也」等論述，認為孔孟主張

<sup>4</sup> 初稿刊載於黃俊傑、江宜樺主編，《公私領域新探：東亞與西方觀點之比較》（臺北：臺大出版中心，2005），亦英譯刊載於 *Journal of Chinese Philosophy* (Dec. 2008) 之專刊，並同時收錄於 *Taking Confucian Ethics Seriously*, eds., by Philip J. Ivanhoe, Kam-Po Yu, Julia Tao (Indianapolis, Indiana: Hackett, 2010)。

「公」領域是「私」領域的擴大與延伸這種看法受到荀子的挑戰。亦進一步以荀子所言之「以公義勝私欲」，認為荀子在〈子道〉中峻別「大孝」和「小孝」的差別正是在於「公」與「私」的分野，因此很早就質疑了孟子對公、私問題的處理方式。然而，荀子於〈臣道〉之立論乃在辨析忠臣、篡臣、仁人、賢人與禽獸；在〈修身〉中，荀子要人見善修身、以禮正身；在〈君道〉中，荀子以「有亂君無亂國」強調放縱私欲的君必然損民，〈君道〉全文亦旨在要君王克制諸如權謀、貪利、曲私等「人欲之私」，以免為臣屬欺詐，如「故上好禮義，尚賢使能，無貪利之心，則下亦將綦辭讓，致忠信，而謹於臣子矣……」，諸篇並未挑戰孔孟主張的孝悌倫理或人倫之私，亦未觸及與「舜父殺人」和公、私領域有關之思想主張。又荀子〈子道〉所言之「從道不從君、從義不從父」，其全文之意為：

孝子所以不從命有三：從命則親危，不從命則親安，孝子不從命乃衷；從命則親辱，不從命則親榮，孝子不從命乃義；從命則禽獸，不從命則脩飾，孝子不從命乃敬。故可以從而從，是不子也；未可以從而從，是不衷也。明於從不從之義，而能致恭敬忠信，端慤以慎行之，則可謂大孝矣。傳曰：從道不從君，從義不從父。此之謂也。（《荀子·子道》）

荀子之意是要人們清楚明辨，「不得不」不從父母之命是在面臨到涉及父母之生命、尊嚴與人格時，才能從道不從君、從義不從父，且荀子更表示「明於從不從之義，而能致恭敬忠信」是「可謂大孝矣」，實乃強化「孝」於公、私領域之價值，並不挑戰或質疑孟子。此外，荀子「公義勝私欲」、「志忍私，然後能公」之言，所勝與所忍皆為人欲而非人倫，兩者在本質上和概念上截然不同。又「以公義勝私欲」，荀子全言為：

君子之求利也略，其遠害也早，其避辱也懼，其行道理也勇。君子貧窮而志廣，富貴而體恭，安燕而血氣不惰，勞勩而容貌不枯，怒不過奪，喜不過予。君子貧窮而志廣，隆仁也；富貴而體恭，殺執也；安燕而血氣不惰，東理也；勞勩而容貌不枯，好交也；怒不過奪，喜不過予，是法勝私也。書曰：「無有作好，遵王之道。無有作惡，遵王之路。此言君子之能以公義勝私欲也。」（《荀子·修身》）

顯見荀子「以公義勝私欲」乃在強調克制己身之喜怒血氣以就公義和克私欲，故其所要克的「私」乃「人欲之私」非「人倫之私」，也難見有挑戰與質疑孟

子之意。黃俊傑舉荀子「公義勝私欲」、「從道不從君」、「從義不從父」之言，乃欲藉由荀子之述歸結「舜父殺人」中孟子之言乃「以私害公」，故將所列舉的荀子克制「人欲之私」之言做出荀子挑戰與質疑孟子之結論。如此，則孟子「人倫之私」便與「人欲之私」混同。然而，由〈子道〉與整部《荀子》中雖可看出荀子已強調在公領域上進行契約、符券等偏向「法」的方式克制私欲，但其立論仍顯露出對孝悌倫理價值的執念。因此即使稱荀子思想論及「公」與「私」，亦在辨析「公與人欲」而非「公與人倫」。此外，師承荀子的韓非，所克之「私」也是人欲之私。例如韓非直言：「人主肆意陳欲曰亂、輕下曰暴」（《韓非子·八說》），亦曰：「主之道，必明於公私之分，明法制，去私恩……私義行則亂，公義行則治，故公私有分」，更表示：「君之情，害國無親……故曰：公私不可不明，法禁不可不審，先王知之矣」（《韓非子·飾邪》），相當清楚地看出皆非人倫之私。易言之，孔、孟、荀，以至韓非，所克者皆為人欲而非人倫。至於荀子是否質疑孟子以私害公、是否認為孟子強調之「孝」便是所要克之「私」？則如何志華(2015: 22)所述，依其蒐集所得書證，歸結出《孟》、《荀》兩書義理、措詞、比喻多有相合之處，則所謂孟荀「疏隔」之說，未敢遽信矣，即需更多佐證方能論之。

北宋儒者程頤謂「義與利，只是個公與私」和「周公至公不私，進退以道，無利欲之蔽」，黃俊傑(2007: 406-407)認為二程此言亦在分別公與私，也在析論孟子與公、私之衝突。又司馬光言：

瞽瞍既執於皋陶矣，舜烏得而竊之，使負而逃於海濱，皋陶雖執之以正其法，而內實縱之予舜，是君臣相與為偽以欺天下也。（司馬光，轉引自黃俊傑，2007：407）

質疑舜與皋陶實為上下交相賊地欺世盜名，故黃俊傑(2007: 406-408)認為孟子於「舜父殺人」中主張做為天子的舜面臨兩難時，「應該」放棄天下，更認為，司馬光和蘇轍因王安石高標孟子而疑孟，故司馬光疑舜和皋陶乃偽以欺天下、蘇轍疑孟子之言乃野人之說，因此孟子是「以私害公」、「以私恩廢國法」。南宋余允文論「舜父殺人」曰：

桃應之意，蓋謂法者，天下之大公。舜制法者也，皋陶守法者也……舜不敢禁者，不以私恩廢天下之公法也……蓋以法者先王之制，與天下公共。為之士者，受法於先王，非可為人而私之。（余允文，轉引自黃俊傑，2007：408）

17世紀日本荻生徂徠著《辨名》，其表示：

公者私之反。眾所同共，謂之公。己所獨專，謂之私。君子之道，有與眾共焉者，有獨專焉者。（荻生徂徠，轉引自黃俊傑，2007：409）

黃俊傑指余允文之意亦在批孟、荻生徂徠則是以此別「公」勝於「私」。惟，以「人倫之私」與「人欲之私」檢視各儒之言，則程頤所言與荀子之述相同，皆在「公與私欲」；司馬光、蘇轍與王安石有新舊黨爭之競，是否為反對而反對？須進一步考證。又司馬光言孟子之主張是偽詐天下之推論尚須實證佐之，況乎此為桃應假設性提問；余允文之述僅在復述孟子之意，難謂其以此批孟；荻生徂徠區別眾所同共之「公」的「私」乃獨專之「私」，亦未見荻生徂徠謂其所別者為孔孟人倫之「私」。

朱熹於註《孟子·梁惠王上》時謂：

仁義根於人心之固有，天理之公也；利心生於物我之相形，人欲之私也。循天理，則不求利而自無不利；循人欲，則求利未得而害已隨之。（朱熹，轉引自黃俊傑，2007：408）

顯見朱熹此言亦在將屬「公」之「天理」與人欲之私對立，而非與人倫之私對立。然黃俊傑 (2007: 412) 則謂朱熹將「天理」、「人欲」等概念與「公」、「私」相結合，謂朱熹認為如能以「天理」存心，得「天理之極」，自能安頓「人倫之至」，因為天理是普遍超越的原理，不受私領域的個人利益甚至是國家利益繫絆，對此又舉王夫所言之「……則於利害分大小，便已乖乎天理自然之則」以佐證之。另再舉張栻，謂張栻著《孟子說》，取朱子「天理」、「人欲」之觀念以附益於公、私概念之上，以「天理之公」與「人欲之私」對言，謂「禮義本之於天而著於人心，各有其則而不可過，乃天下之公而非有我所得私也」，謂張栻論孟子齒德抗爵之說，以為位職祿皆公天下之道，非人君之所得私。復謂張栻論告子義外之說，指出告子以天下之公理為有我之得私，故有義外之說。黃俊傑 (2007: 408-409) 究此而指朱熹與張栻都在強調「公」先於「私」。

惟，朱熹註《孟子·梁惠王上》所言之「天理」與「人欲」，和張栻所

言之「天理之公」與「人欲之私」，皆在論仁義與利欲，王夫之之述亦同，則朱熹、張栻和王夫之等人所強調者可歸於「義利之辨」，義利之辨是孟子重要立論，亦為辨析「舜父殺人」之途徑，即舜應該就「義」之孝與法，還是就「利」之權位？從司馬光和蘇轍等人對孔孟之批判到黃俊傑將人倫歸入人欲之「利」，以之與法之「義」相對立，誠將倫情與人欲和為一「私」，而以此「私」批評孟子造成公、私衝突與緊張關係且以私害公。但以「人倫之私」與「人欲之私」檢視以私害公之「私」，則害公之「私」是人欲而非人倫。將「人倫之私」混同了「人欲之私」必生混亂而在解釋上遇到瓶頸。黃俊傑(2007: 413-414)即舉朝鮮儒者李瀾和趙翼之述認為朱熹的「天理」無法克服公、私衝突，原因在於近代以前的東亞社會，「理」或「天理」的解釋權被權力的掌握者宰制，所以諸多的「理」之衝突的問題被化約為權力衝突問題，因此諸多「理」之衝突問題就只能在權力場域中依權力大小解決，更謂18世紀戴震明白指出，「理」不能超越權力結構所帶來的強者壓制弱者的問題，故曾對這種「理」論述中的「非理性」提出沉痛的控訴，戴震曰：

尊者以理責卑，長者以理責幼，貴者以理責賤，雖失，謂之順；卑者、幼者、賤者，以理爭之，雖得，謂之逆。於是下之人不能以天下之同情、天下所同欲達之於上；上以理責其下，而在下之罪，人人不勝指數。（戴震，轉引自黃俊傑，2007：414）

然，就戴震上述，誠難逕以論斷孔孟以私害公和造成公、私領域之衝突與緊張關係。又檢視上述戴震所言之受權力宰制的「理」，似不為朱熹所言「天理」之「理」，而比較偏向依客觀事實判定「有無道理」之「理」。那麼，朱熹之「理」和「天理」是否即屬滿足人類私利私欲之「權力」？又權力宰制之「理」是否即朱熹所言之「理」和「天理」的定義？又朱熹所言之「理」和「天理」是否能被權力宰制？此外，若「理」和「天理」即權力，又是否與「父子相隱」和「舜父殺人」中孔孟所強調之「直」一致，而由此歸結孔孟以私（權力）害公？若是，何以孔子在「三年之喪」中不如戴震所言，以其尊和長「以理責卑、以理責幼」地責成宰我守喪？而僅嘆由宰我自行決定是否守喪？孟子何不以舜之天子之尊和天子之長，謂皋陶「如何能執」？而竟斥桃應「夫舜惡得而禁之」？以戴震之述論「理」和「天理」以談公、私衝突，不免衍生諸多疑問。於是，黃俊傑(2007: 409-411)進一步舉南宋楊時評孟子「舜父殺人」之論，認為要在公、

私領域產生衝突時達到兩全之道常常不可得，故最理想的兩全平衡之道便是以「理」、「天理」或「天下之心」作為判斷標準，以其具普遍性的「天」或「天理」來解決具特殊性的公、私領域之緊張性。楊時曰：

父子者，一人之私恩。法者，天下之公義。二者相為輕重，不可偏舉也。故恩勝義，則誦法以伸恩；義勝恩，則掩恩以從法。恩義輕重，不足以相勝，則兩盡其道而已。舜為天子，瞽叟殺人，皋陶執之而不釋。為舜者，豈不能赦其父哉。蓋殺人而釋之則廢法，誅其父，則傷恩。其意若曰：天下不可一日而無法，人子亦不可一日而亡其父。民則不患乎無君也，故寧與其執之，以正天下之公義。竊負而逃，以伸己之私恩，此舜所以兩全其道也。（南宋楊時，轉引自黃俊傑：2007：410）

但黃俊傑 (2007: 415-416) 卻又認為朱熹之「天理」無法克制公、私衝突問題，所以遭後世東亞儒者批判，如認為日本學者伊藤仁齋以「非有理而後生斯氣。所謂理者，反是氣中之條理而已」，批評宋儒所立的超越之「理」，而應在人倫日用之中覓「理」。乃進一步謂伊藤仁齋強調之「理」為具體性與時空性。

討論於此，便不得不重新省思，朱熹所謂的「天理」究竟為何？按諸位儒者之論，「天理」條為普遍超越原理，後為兩全平衡之道，復為自然之則，能安人倫之至，卻又為強權宰制之權力，又謂其時空和具體……。於是乎，不得不回歸朱熹之論，檢視朱熹如何謂其「天理」？朱熹曰：「形而上者全是天理」，其意為：

性之所以無不善，以其出於天也；才之所以有善不善，以其出於氣也。要之，性出於天，氣亦出於天，何故便至於此？曰：性是形而上者，氣是形而下者。形而上者全是天理，形而下者只是那查滓。至於形，又是查滓至濁者也。（《朱子語類》，卷四）

然，按朱熹上述，朱熹稱「性」出於天、「性」是形而上，故「形而上出於天」。又朱熹稱「形而上者全是天理」，故「出於天的『性』全是天理」。又朱熹稱「氣」亦出於天、「氣」是形而下，故「形而下出於天」。又朱熹稱「形而下者只是那查滓」，故「查滓出於天」，亦即「天出查滓」。又朱熹稱「形」是查滓至濁者，故「至濁查滓（形而下）亦出於天」，亦即「天出至濁查滓」。則形而上便是「至濁查滓而上」、形而下便是「至濁查滓而下」。又朱熹言「性是形而上者」，則「性」便是「至濁查滓（形）而上者」，又朱熹

稱「形而上者全是天理」，則「至濁查滓（形）而上者全是天理」，則「天理便是至濁查滓而上（形而上）」。又朱熹稱「氣是形而下」，則「氣」便是「至濁查滓而下者」。又朱熹稱「性出於天，氣亦出於天」，則「至濁查滓而上者（性）與至濁查滓而下者（氣）皆出於天」，則「天出了至濁查滓而上與而下」，由此則「天出的至濁查滓全是天理」。

令人費解的是，按朱熹所言，其所推崇的「性」與「天理」豈非「至濁查滓」？又朱熹稱「至濁查滓（形）而上者」因為出於天所以無不善，而「才」之所以有善與不善，是因為出於「至濁查滓（形）而下者」，但如果「至濁查滓而上者」（性）因為出於天所以無不善，那同樣出於天的「至濁查滓而下者」（氣）應該也為無不善，何以無不善的「至濁查滓而下者」（氣）所出的「才」，卻是不善？並且，朱熹「至濁查滓而上」的「性」（天理），與孟子「性善」之「性」其異同為何？朱熹未有明確定論，故難以其「性」、「天理」與「至濁查滓」之論探討孔孟「人倫」於公、私領域之爭議，以及平衡公、私領域之衝突與緊張性。為此，黃俊傑 (2007: 413) 亦有「天理之正如何判斷」、「誰決定天理之正」之嘆。

但本文以為，撇開朱熹上述「性」、「天理」與「至濁查滓」之論，回顧推敲朱熹本意，其「天理」之論似欲將其「天理」（性）之說連結孔孟「仁心」、「性善」與「人倫」，亦即人倫親情。是以，若捨查滓之論，改以「人倫」論「天理」，再歸思人事即可取其「正」。至於誰來判斷、誰來決定？毋須求諸權位的定調或上帝的救贖，也無需冀望來世的報應，而是回歸到「人」本身，以整體的「人」（非個別的張三、李四之人）出發，真正體現「人」的價值，以仁心、人倫、惻隱為本質之「天理」判斷人的行為與本心（動機）之是非對錯，便能得出孔子的「直」、孟子的「四端」等「舉直錯諸枉」之「正」。故曰：「子帥以正孰敢不正」（《論語·顏淵》）。

又，朝鮮儒者李瀛表示：

此章問答有不盡究竟者，竊附孟子之餘意而發其蘊，桃應如問曰：「然則皋陶如之何」？孟子必將曰：「殺人者，天下之罪也，法者，天下之法也，以天下之法治天下之罪，斯固士之職也。然天子者，天下之父母也，以天下之父母負其父而逃，是天下失父母矣，於是天下呱呱然求父母之所在，奚暇念於殺人之罪，皋陶乃以天下之心率而就之也」。如問曰：「然則舜如之何」？必將曰：「舜有天下而不與，初非有意也，其棄之也，訖然而忌，及天下歸之也，若固有之也」。如問曰：「在父則脫之，在民則治之，若是而

為，法乎」？必將曰：「脫也，天下之脫，治也，天下之治，舜非與於其間也，聖人篤恭而天下平，未有順天下之心而法不成者也」。（李灝，轉引自黃俊傑，2007：413）

按李灝之論，因為天下視舜為父母，又天下不可無父母，故舜、皋陶與天下皆一起逃、一起歸、一起脫，謂此為「順」。李灝之言近似於朱熹對「舜父殺人」之評，朱熹曰：

孟子只是言聖賢之心耳。聖賢之心合下是如此，權制有未暇論。然而到極不得已處，亦須變而通之。蓋法者天下公共，在皋陶亦只得執之而已。若人心不許舜棄天下而去，則便是天也，皋陶亦安能違天？法與理便即是人心底，亦須是合下有如此底心，方能為是權制。今人於事合下無如此底心，其初便從權制去，則不可。（朱熹，轉引自黃俊傑，2007：411）

按李灝與朱熹之言，對於舜的兩難，在「天理」之外又以「權制」解套，而「權制」則在於「人心底」，意即眾人合意則竊負而逃有理、眾人無合意則竊負而逃便不許。朱熹與李灝將舜竊負而逃歸諸天下意見，則倘若孟子之主張是以私害公，又天下同意舜竊負而逃，則舜的以私害公便是天下一起以私害公，既然天下與舜和皋陶有志一同的以私害公，似乎就沒有以私害公的問題了。但此處亦衍生另一項爭議，即天下是否即民意？又是否為眾人意見？倘若天下即為民意或眾人意見，又是哪些人構成的民意？是否為多數意見？又如果是多數人意見，則該「多數」於天下、民意和眾人意見中又占多少比例？絕對多數還是相對多數？倘若是絕對多數，那反對舜竊負而逃之少數人，其意見或權益又要如何被維護？是以，若將「父子相隱」、「舜父殺人」之是非對錯交由天下、民意或眾人意見做評判，則無論是「孝」與「法」終將流於各抒己見，而有墨子下述之憂：

是以一人則一義，二人則二義，十人則十義，其人茲眾，其所謂義者亦茲眾。是以人是其義，以非人之義，故文相非也。是以內者父子兄弟作怨惡，離散不能相和合。天下之百姓，皆以水火毒藥相虧害，至有餘力不能以相勞，腐臭餘財不以相分，隱匿良道不以相教，天下之亂，若禽獸然。（《墨子·尚同》）

則李灝與朱熹反而在公、私領域製造更多紛爭、衝突與緊張關係。於是，孔子答子貢之問便將評斷人善惡與否之依據，回歸到「是非善惡」而非眾人意見，避免李灝與朱熹「從眾之盲」之困境：

子貢問曰：「鄉人皆好之，何如？」子曰：「未可也。」「鄉人皆惡之，何如？」子曰：「未可也。不如鄉人之善者好之，其不善者惡之。（《論語·子路》）」

相較於李灝與朱熹，趙翼之論較以孔孟思想論孔孟之述，趙翼曰：

法者，天下之公也，不可以有所抵抑也，有所抵抑，則不可以為法矣，故皋陶之道，但有執之而已，無他道也，事莫急於救父之患，天下何能為輕重也？故為舜之道，但有逃而已，無他道也，桃應所問以常情言之，則似是難處也，故疑而問之，然其理之當然者只是如此，人惟牽於私意，故以此為難耳，聖人所處一於天理之正，故知其必如此，而其言明白果決，略無疑難，非深知義理之正與聖人之心能如是乎？（趙翼，轉引自黃俊傑，2007：412）

趙翼點出直到近代仍僵持不下的爭點，即「孝」究竟應不應該凌駕「法」之上？依趙翼言，「法」為天下之法，不能抵抑，而急於救父之「孝」，天下又何能為輕重？則論者欲取捨同屬「天下」高度的「孝」與「法」，勢必陷入矛盾僵局。

細究上開荀子、程頤、司馬光、蘇轍、余允文、荻生徂徠、朱熹、王夫之、張栻、李灝、趙翼、戴震、楊時、伊藤仁齋以至黃俊傑之論，誠難以遽論儒者們皆在挑戰孟子之述。且在析論孔孟是否「以私害公」時，務須辨明孔孟「私」，究竟是「人倫之私」抑或「人欲之私」？可以肯定的是，以「人倫之私」和「人欲之私」檢視東亞儒者之論，則可清楚看出儒者們所欲排除的是「人欲之私」。再者，「人欲之私」又牽涉到「以私害公」中一項重要判斷依據，即「本心」，或謂之「動機」。是以，除了辨析「人倫之私」與「人欲之私」外，亦應跳脫普遍上對孝與法之「二分」思維，改以「本心」或「動機」檢視孔孟思想中於公、私領域之爭議。進一步說，由「人倫」與「人欲」檢視，再探究其「本心」或「動機」，便能分辨其「人倫之行」是發自於「人倫」還是「人欲」？即孔子強調之：

視其所以，觀其所由，察其所安。人焉廋哉？人焉廋哉？（《論語·為政》）

以「本心」或「動機」和孔子「視其所以，觀其所由，察其所安」之述，重新探討「父子相隱」、「舜父殺人」和「三年之喪」，便越能窺探出孔孟在「孝」與「法」之爭以及公、私關係中之思想價值和其可貴之處，更能進一步釐清與辨析「孝」與「法」在公領域與私領域中之爭議。

## 二、「孝」與「法」之爭

學界於爭辯孔孟思想中的「孝」在公領域中與「法」的關係上仍各持立場、莫衷一是。早期，宋人司馬光著〈疑孟〉，批判「舜父殺人」中身為天子之舜與執法官皋陶，乃上下交相賊以詐名於天下，曰：

《虞書》稱舜之德曰：「父頑，母嚚，象傲，克諧以孝，烝烝乂，不格奸」所貴乎舜者，為其能以孝和諧其親，使之進進以善自治，而不至於惡也。如是，則舜為子，瞽瞍必不殺人矣。若不能止其未然，使至於殺人，執於有司，乃棄天下，竊之以逃，狂夫且猶不為，而謂舜為之乎？是特委巷之言也，殆非孟子之言也。且瞽瞍既執於皋陶矣，舜烏得而竊之？雖負而逃於海濱，尋外雖執之以正其法，而內實縱之以予舜，是君臣相予，為偽以欺天下也，惡得為舜與皋陶哉？又舜既為天子矣，天下之民戴之如父母，雖欲遵海濱而處，民豈聽之哉？是皋陶之執瞽瞍，得法而亡舜也，所亡益多矣。（司馬光，1968：666-667）

孔子言「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」，強調孝的價值能約束人們在公私領域之行為，但司馬光於〈疑孟〉中對孔孟以孝作為公、私領域之共同價值提出質疑，其認為孔孟孝的價值既調能和諧血親，卻又為何不能感化瞽瞍而不致殺人？又瞽瞍既被皋陶抓捕了，舜又如何將瞽瞍竊出揣到海邊去遵奉？必為舜與皋陶對外宣稱將瞽瞍執之以法，對內則竊將瞽瞍放出來讓舜帶去海邊遵奉，著實在向天下人詐取名聲而已。蘇軾著〈孟子解〉亦以天子犯法與庶民同罪之概念批判孟子，曰：

舜為天子，皋陶為士，瞽瞍殺人，皋陶則執之，舜則竊負而逃於海濱。吾以為此野人之言，非君子之論也。舜之事親，烝烝乂，不格奸，何至於殺人

而負之以逃哉？且天子之親，有罪議之，孰謂天子之父殺人而不免於死乎？  
（蘇軾，1968：61）

從蘇軾所述之「天子之親，有罪議之，孰謂天子之父殺人而不免於死乎？」即可看出蘇軾對孟子之批判亦落在法律不應該因父子孝親而被捨棄，乃與朱熹上述只要「合於人底心，方能權制變通」之論相牴觸。

近人郭齊勇與劉清平分別代表「孝」與「法」雙方之立場，彼此論戰，其立場與前人相近。郭齊勇彙編之《儒家倫理爭鳴集——以「親親相隱」為中心》一書，將雙方論點文章收錄其中，全書雖偏向肯定孔孟孝的價值與功能，但反對與批判孔孟孝的主張之論點，亦明確可辨。如批判方黃裕生(2004: 960)質疑，孔子於「父子相隱」之主張若為「直」的表現，則諸如父親殺祖父，兒子是否亦為其隱瞞？攘羊之偷盜若可被接受，則殺人放火是否亦要默許？由此，則將無限上綱到各種兄弟姊妹之血親犯法，皆將以「直」含納之；穆南珂(2004: 969)則直截了當地將諸如郭齊勇等肯定孔孟於「父子相隱」和「舜父殺人」之主張者，定調為「與其是對歷史上的儒家的一種歷史研究，不如說是一種捍衛信仰的價值判斷」；劉清平(2004c: 861-862)認為孔孟強調的孝悌倫理價值，將血親情理視為至高無上的唯一本源根據，將導致人的整體性存在發展受到扭曲，最終陷入血親團體性的片面性之中，亦認為孔孟即使極大程度強化父子「團體性」的和諧融洽，也顯然無助確立「反求諸己」的「個體性」與實現「泛愛眾」的「社會性」存在，而終將使父子均喪失誠實正直的「個體性」品格，及遵紀守法的社會性公德（劉清平，2004c：866）。劉清平(2004a: 919)之論匯聚了歷來對孔孟「父子相隱」、「舜父殺人」以致「三年之喪」之所有批判，不僅將法凌駕於孝，更進一步認為孝是腐敗之源頭，在回應郭齊勇時，雖肯定儒家提倡的孝悌規範是值得肯定的家庭美德，是中國文化某些（不是一切）正面價值的源頭，但旋即批判孔孟賦予血緣親情以本根意義和至上地位的根本精神，使血緣情理誘發某些（不是一切）腐敗現象這一負面價值的源頭。劉清平謂：

倘若舜出於「孝子之至，莫大乎尊親」的血親情理原則，在瞽瞍殺人後依然將其「竊負而逃」……使他放棄「博施於民」、「平治天下」的社會性崇高職責，變成「視棄天下猶棄敝屣」的「孝子之至」，結果是僅僅落入徇情枉法的血親團體性之中。（劉清平，2004c：867）

又謂：

舜的行為顯然是把父子親情擺在至高無上的位置，不僅將它凌駕於社會生活的法律規範上，而且也將它凌駕於儒家的仁政理想之上，以致為了營救自己的親生父親，不惜犧牲正義守法的普遍準則、放棄「為民父母」的天子使命，最終在「終身訢然」中「樂而忘天下」。很明顯，孟子之所以稱讚舜的這種違背人類行為的幾乎所有規範（包括儒家主張的仁義規範）的舉動，只可能有一個理由：它完全符合儒家堅持的「事親為大」精神，甚至可以說達到了「弟不悌兄也友」的極端。（劉清平，2004b：892）

於是，從劉清平等論者之述，可歸結出以下概念，其一，孔孟和諸如郭齊勇等人在動機上認為倫情血親「應該」要凌駕法律秩序。其二，倫情血親和法律秩序此二項維持社會穩定之價值是有「高下」的，所以產生犧牲與凌駕的問題。其三，人的孝悌倫理與血親仁愛是「相對」的，即「弟若不悌，兄便不友」、「弟悌兄友友」，故「弟不悌兄也友」之孔孟重視「求己」的單方面付出的親情便為極端。按此邏輯推論，則「子女不孝父母亦慈」和「子女有僻行，父母亦愛之」等古今中外之天下父母心皆屬極端，而應為「子女有孝，父母才愛」和「父母有愛，子女才孝」，才不為極端。上述批判與邏輯演繹更進一步指向一個概念，即孝悌倫理與血親仁愛成了「工具」，對己身有利時便得以持之以取得正當性，甚至是抗衡法律秩序；對己身無利時便屏除之或付諸交換以獲其利。

綜論之，劉清平、黃欲生、穆南珂等人反對孔孟於「父子相隱」和「舜父殺人」中對以「孝」為根本價值的「直」的推崇，認為孔孟與其支持者皆不應將孝凌駕法，將孝取代法更是顛覆秩序、徇情枉法的以私害公，與認為孝悌倫理價值是中國文化之精華，有其高於法律位階之郭齊勇（2004）、楊澤波（2004）、丁為祥（2004）等人，成為涇渭分明的兩種思想信仰之爭。惟，本文認為，對於孔孟「孝」與「法」於公領域之爭，倘將論點落在「孝」與「法」孰凌駕於上？和「孝」應不應該高於「法」？皆陷入非孔孟思想本質之窠臼，無論支持或反對，皆將成為穆南珂所言，流於捍衛信仰之爭。

### 三、「孝」與「法」並不對立

在郭齊勇與劉清平等兩大陣營的相互商榷下，「孝」與「法」孰優孰劣之爭可謂立場鮮明。但實務上，中國的「孝」與「法」則呈現出相互依恃的現象。「孝」的價值在中國歷代的法律中呈現無疑。夏代出現「不孝」之罪名，

並提出「罪莫大於不孝」之述，闡明了夏代時便已將不孝列為嚴厲制裁的對象；西周孝道大興，對「不孝」的制裁有了更明確的文字紀錄，《尚書·康誥》載：「封。元惡大憝，矧惟不孝不友……刑茲無赦」，將不孝視為罪惡之首。西周亦出現「明德慎罰」的法律主張，則法之確立，用之於輔助倫理道德已相當明顯；戰國時期，江陵張家山編號M247號墓出土的《奏讞書》載：

……故律曰：死夫以男為後，毋男以父母，毋父母以妻，毋妻以子女為後。  
律曰：諸有縣官事，而父母若妻死者，歸寧三十日；大父母、同產十五日。  
敖悍，完為城旦舂，鐵口其足，輸巴縣鹽。孝人不孝，次不孝之律。不孝者棄市。棄市之次，黥為城旦舂。

尚群忠 (2002: 182-184) 認為，《奏讞書》將懲罰不孝者的法律稱之為「故律」，故該律行用的時間，根據推論，很有可能是戰國至秦漢時沿用的法律，證明了亂世戰國，孝的價值與約束力量相當深厚。

再者，《國語·周語》載：「父子將獄，是無上下也」。直接規定父子不得相訟，限制告訴權的行使；《周禮·秋官》以五刑糾萬民「一曰野刑，上功糾力；二曰軍刑，上功糾守；三曰鄉刑，上德糾孝；四曰宮刑，上能糾職；五曰國刑，上願糾暴」；漢代已有「不道」、「不孝」等罪名，《漢書·宣帝紀》載漢宣帝地節四年下詔曰：「自今子首匿父母，妻匿夫、孫匿大父母，皆勿坐。其父母匿子，夫匿妻，大父母匿孫，皆上請延慰擬聞」；《三國志·魏律》規定：「夫五刑之罪，莫大於不孝」；《晉律》有不孝罪棄市；北魏、南朝宋律皆嚴懲不孝；《魏書·刑罰志》載北魏將不孝者處以髡刑；《北齊律》十條重罪，不孝即為其一，冠於篇首；隋代《開皇律》載「十惡之條」<sup>5</sup>中，第七條即為不孝；《唐律》引《孝經·五刑章》的內容，將「不孝」列為「十惡」之首。唐太宗直言：「失禮之禁，著在刑書」（《貞觀政要·誠信》）、「為子在於行孝，違之者必誅」（《舊唐書》，卷七十六）。唐代將不孝引為大罪，宋、元、明、清承襲唐律，不孝依然為十惡之首。宋律在作證資格上，排除「相容隱者」，且「于律得相容隱」（《宋刑統》，卷二十九）。明清之際，不孝者除了施以杖刑之外，不孝之甚者竟有凌遲之刑（曾憲義主編，2000）。近代，《中華民國刑法》第162條第1項規定：「縱放依法逮捕拘禁之

<sup>5</sup> 十惡之條：一曰謀反，二曰謀大逆，三曰謀叛，四曰惡逆，五曰不道，六曰大不敬，七曰不孝，八曰不睦，九曰不義，十曰內亂。

人或便利其脫逃者，處三年以下有期徒刑」，然而同條第5項載：「配偶、五親等內之血親或三親等內之姻親犯第一項之便利脫逃罪者，得減輕其刑」；《中華民國刑法》第167條載：「配偶、五親等內之血親或三親等內之姻親，圖利犯人或依法逮捕拘禁之脫逃人，而犯第一百六十四條<sup>6</sup>或第一百六十五條<sup>7</sup>之罪者，減輕或免除其刑」。

除歷代實際制法對「孝」價值的維護外，法制學者們亦肯定「孝」與「法」和合之價值與功能，如王潔卿 (1982: 139) 論父子相隱匿之法律認為，「父子若不相隱諱則傷教破義違反倫常」，亦認為孔子倫理法律思想具有崇高自然法之價值；黃源盛 (1998: 94-95) 認為，「禮為中國傳統社會一切行為標準，個人行為雖牴觸法律，但從禮的規範評價，仍不失為正當行為，則法不得不失其效力」，亦指出「父慈子孝而相隱，縱觸法網，情猶可恕」；曾憲義 (2000: 16-24) 認為，「從法律層面觀之孝悌倫理，除了戰國與秦代是由法家主導法律的立法精神以及實踐之外，歷朝歷代的法律制度，大到立法的基本原則、宏觀的法律政策，小至單項的具體規定，都受到儒家思想的理論和價值觀的影響，而通常所謂的中國古代法的倫理特性，即『禮法結合』，是中國由於特殊的歷史環境之下，其法律起源的特點，與儒家學說密切相關」；瞿同祖 (1984: 58-61) 更明確地指出，「親生子女犯罪，父母不告發並予以容匿，並不構成刑法上的藏匿人犯之罪，此在固有法條上稱為『犯罪容隱』」，亦即孔子所謂「父為子隱，子為父隱」的引申。上述法制學者們呼應了孔子反對葉公「父攘羊而子證之」的精神，更可謂傳統中國的法律亦為孝悌倫理的實踐法條化。

從歷代法律對孝的保護，可看出孝與法並非對立性的存在，而為相互依恃之關係，易言之，當孝與法產生對立時，必須深究其對立的真正原因，明辨對立之因是人的具體行為將法與孝刻意對立起來，或無能為力而不得不陷於對立？方能對孔孟之主張作出正確的評判。

#### 四、「求全」與「壞法」之別

孔孟於「父子相隱」、「舜父殺人」之述，就客觀事實而言，偷羊確實違

<sup>6</sup> 《中華民國刑法》第 164 條為藏匿人犯或或使之隱避、頂替罪。藏匿犯人或依法逮捕拘禁之脫逃人或使之隱避者，處二年以下有期徒刑、拘役或五百元以下罰金。

<sup>7</sup> 《中華民國刑法》第 165 條為湮滅刑事證據罪。偽造、變造、湮滅或隱匿關係他人刑事被告案件之證據，或使用偽造、變造之證據者，處二年以下有期徒刑、拘役或五百元以下罰金。

法，更遑論殺人。尤其，依孟子之述，具有身分地位以及偌大社會及國家影響力的君王舜，可以孝順之名而將維護社會秩序的法律制度棄之不顧，則廣大的民眾自然也可以因為己身對孝順的解讀而進行違背法律制度的舉措；執行法律制度的官員在面臨這樣的衝突時，也必然陷入矛盾與困境。而這一切矛盾與困境的源頭，便是孔孟不斷強調的孝悌倫理所致。也因此，批評者才會認為做為天子的舜面臨兩難時「應該」放棄天下！進一步說，批評者認為一但遇到忠孝兩難時，孔孟必然選擇孝、放棄法，並且這樣的選擇，即使違背了法律、包庇了犯罪，在孔孟的思想裡，這是正當的、是正直的。也因此，批評者認為孔子在「父子相隱」中直截了當的主張父親和兒子相互隱匿偷羊是一種「直」的表現，儼然將犯罪等同於正直。孟子在「舜父殺人」中表示，舜的父親殺了人，舜身為國君非但沒有維持公正天下的法律更反而包庇其父親潛逃，事後孟子更以「終身欣然，樂而忘天下」二語表達了舜的意念。這樣的主張顯示出孟子對於違法行為並無悔意，還能訢然與樂，似乎構成了類似刑法上「實質惡意」的要件。孟子做這樣的意思表示，很明顯的告訴世人他是肯定包庇罪犯並公然地以孝代替法。是以，劉清平乃以腐敗之根源批判之，認為時至今日的包庇犯罪、徇情枉法等亂象，皆源自於此。

然而，「父子相隱」、「舜父殺人」和「三年之喪」中，孔孟有兩項思想上的核心觀念為批評者所忽略，其一，「不忍」；其二，「本心」。就「不忍」而言，孔子於「三年之喪」中答宰我之間，即傳達出孔子對於人倫親情所透露出的不忍之心。宰我認為父母三年之喪會造成禮壞樂崩（君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩），問孔子能否不守？孔子只問宰我「心是否能安」？宰我答「安」，孔子並未如批評者所言，認為宰我「應該」堅持實行三年之喪，而是告訴宰我，既然安那就不守吧（今女安，則為之）。但人生三年始免於父母之懷，子女為父母守三年之喪，其本意在感念父母這三年來的懷抱，重的是「情感」不是「守喪」。宰我安於不感父母三年懷抱之情，孔子方慨歎宰我難道沒有被他父母抱過三年嗎（有三年之愛於其父母乎）？顯見，孔子所不忍的不在喪期的長短、不在宰我為何不守喪，而在於宰我不守喪後的「心安」。因為宰我重視外在行為的程度遠勝於對父母親情之哀戚，所以孔子或許是責難宰我不孝，竟將外在行為看得比父母重要，也或許是不捨宰我是否幼時無父母懷衽（予也，有三年之愛於其父母乎），故為此悲歎人之愛（仁）<sup>8</sup>

<sup>8</sup> 《論語·顏淵》載：「樊遲問仁。子曰：『愛人。』」

不在了(予之不仁也)。由是，失去人倫親情之哀，則三年之喪就僅存徒具形式之喪期天數。劉清平批評孔子認為子女「應該」有愛於父母，所以子女「應該」堅持守喪和「不應該」守短喪，似忽略孔子守喪的真正意涵，即對父母親情之哀戚。有哀戚，不應該守也會守；沒有哀戚，應該守也不會守。《說苑·脩文》即載：

子生三年，然後免於父母之懷，故制喪三年，所以報父母之恩也。期年之喪通乎諸侯，三年之喪通乎天子，禮之經也。子夏三年之喪畢，見於孔子，孔子與之琴，使之絃，援琴而絃，衍衍而樂作，而曰：「先生制禮不敢不及也。」孔子曰：「君子也。」閔子騫三年之喪畢，見於孔子，孔子與之琴，使之絃，援琴而絃，切切而悲作，而曰：「先生制禮不敢過也。」孔子曰：「君子也。」子貢問曰：「閔子哀不盡，子曰君子也；子夏哀已盡，子曰君子也。賜也惑，敢問何謂？」孔子曰：「閔子哀未盡，能斷之以禮，故曰君子也；子夏哀已盡，能引而致之，故曰君子也。夫三年之喪，固優者之所屈，劣者之所勉。」

《說苑》這篇文章與《論語》「三年之喪」皆透露出喪期的關鍵不在喪期本身「應不應該守？」，更不在「守長喪還是守短喪？」等技術問題，而在守喪者之本心、動機是否真誠？也就是孔子所說之「於女安乎」？守喪者安，喪期長短就不重要；守喪者不安，喪期長短也不重要。故，安與不安，乃孔子不忍慨歎之因，乃在不忍人倫逝去，畢竟人生而為人最珍貴的即「人倫」，因為人具有「人性」而別於「獸性」，是人類異於禽獸之關鍵。孟子即言：「人之所以異於禽獸者，幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫……」（《孟子·離婁下》）。孟子更進一步表示，人不僅具備人性且皆有惻隱和不忍之心，見嬰兒要掉落井裏，任何人皆會急忙將嬰兒抱起，此舉並非要結交嬰兒父母，亦不在博取美名，而是發自內心不忍人之惻隱之心使然，曰：

……人皆有不忍人之心者。今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。  
（《孟子·公孫丑上》）

對於無血親關係之旁人皆有不忍之心，對於親情，則倫理情感之不忍之心又更趨強烈，孟子舉例曰：

蓋上世嘗有不葬其親者。其親死，則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘬之。其潏有泚，睨而不視。夫泚也，非為人泚，中心達於面目。蓋歸反藁裡而掩之。掩之誠是也，則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。（《孟子·滕文公上》）

孟子此言誠謂點出了人倫親情並非孔孟儒家加諸在人們身上的觀念或教條，而是人生於世間便已存在之「天性」。孟子所言達於面目之中心，即如孔子對宰我「有三年之愛於其父母乎」之不忍之悲，亦如《詩經·蓼莪》傳達的對人倫親情不忍之悲愴，謂：

蓼蓼者莪，匪莪伊蒿。哀哀父母，生我劬勞。蓼蓼者莪，匪莪伊蔚。哀哀父母，生我勞瘁。緝之罄矣，維豐之恥。鮮民之生，不如死之久矣。無父何怙，無母何恃。出則銜恤，入則靡至。父兮生我，母兮鞠我。拊我畜我，長我育我；顧我復我，出入腹我。欲報之德，昊天罔極！南山烈烈，飄風發發。民莫不穀，我獨何害！南山律律，飄風弗弗。民莫不穀，我獨不卒！（《詩經·蓼莪》）

是以，子女報父母恩情已恐不及、父母愛護子女毫無所求，又如何捨得將生養之父母、親生之子女供出去受刑罰？

於是，又回到初始之批評，即「人欲之私不可害公，莫非人倫之私便可害公」？偷羊是犯罪事實，就法律層面，亦即就客觀事實來說，偷羊肯定是不對的。任何人犯罪都必須接受法律的制裁才符合公平正義。但天生倫情所使，子女雖然心中明白事實上父母犯罪是錯的，但基於天性親情，因「不忍」而無法讓父母接受法律制裁。並非子女在客觀事實上認為父母犯法是對的，而是子女不忍父母受到制裁，不得不隱瞞或包庇父母。這也是孟子強調的孝順起自於人皆擁有的不忍之心。孔子在「父子相隱」中強調的「直在其中矣」，此「直」便是天生的「孝悌倫理」，是天生予人的親情與人性，一旦揚棄，人類便將失去最基本的人性與顧忌，社會秩序將如墨子於〈尚同〉所言之紊亂，這也是孔子在「父子相隱」中對於父子相互隱匿偷羊所要傳達的價值觀，絕非要人包庇犯罪。孟子於「舜父殺人」中表示，舜的父親瞽瞍殺了人，就客觀事實和法律層面而言，即如同孟子所述，捉拿即可，且舜是明君，不會以私害公，但舜亦是孝子，又豈能因此將父親治罪？在極度糾結之下，舜只好放棄君位，攜著父親逃到偏遠之沿海地區隱居起來，以求對其位盡忠、對其父盡孝。

《史記》則記載了另一則不願「壞法」和為孝「求全」之案例，春秋楚人石奢發現所追捕之殺人犯為其父親時，向其君楚昭王言：

殺人者，臣之父也。夫以父立政，不孝也；廢法縱罪，非忠也；臣罪當死。王曰：追而不及，不當伏罪，子其治事矣。石奢曰：不私其父，非孝子也；不奉主法，非忠臣也。王赦其罪，上惠也；伏誅而死，臣職也。遂不受令，自刎而死。（《史記·循吏列傳》）

石奢自刎是悲劇。父親攘羊，不能告發，不是因為偷羊對，而是因為倫理情感不能告發。舜為什麼逃？石奢何以自刎？因為無法兩全、內心的煎熬使然。「直」在其中。求全之心與壞法之心不可並論。詳讀《論語》和《孟子》便可確認孔孟不會「破壞法律」，更不可能認同「以私害公」。孔子並非捨棄法律，只是反對晉鑄刑鼎；孟子非如論者所言，認為舜「應該」放棄天下，相對的，孟子是要告訴桃應：「舜能怎麼辦？逃啊！」也因此，孟子不會認為可以「以私害公」，否則何以初始便說：「執之而已矣」，又怎會說「夫舜惡得而禁之？夫有所受之也」。本文認為孔孟非在以孝代法，而在強調兩種不同的價值約束，即倫情上良心的制裁，和行為上法律的制裁。

又，桃應假設了「舜父殺人，舜當如之何？」以問孟子；司馬光推論在孟子的主張裏「舜與皋陶詐名於天下」。本文亦就桃應之問、孟子之答，進一步推假設之問。

假設一：舜竊負而逃，遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下。然皋陶操官兵、推公法而求索瞽叟，逐於海濱。是時，舜如之何？

假設二：天下不可無君，乃欲求舜復歸天子位以掌天下公義，舜歸否？

假設三：瞽叟為舜竊負而逃，遵海濱而處，終生未獲於斧鑕。及瞽叟亡，舜如之何？

假設四：瞽叟愧舜棄天下以成子之孝，遂伏斧鑕以就有司，皋陶執之，復推公法論舜弛罪廢法，欲治舜之罪，舜如之何？

上開假設之問，若以孔孟思想回應，則依《禮記》「刑不上大夫」之自我道德良心制裁，和《孟子》「名之曰『幽』、『厲』，雖孝子慈孫，百世不能改也」之親情包袱，以及孔孟皆強調之「鄉黨稱孝焉」，即社會輿論觀感衍生之羞恥心，則對於假設一，舜應如趙翼之言「但有逃而已」而再次逃亡或選擇與瞽叟共

存亡；假設二，舜必無顏復歸，如石奢般以死謝罪；假設三，亦將自刎以謝其以死罪生之不廉；假設四，不予辯駁而逕伏斧鑕，以成就天下公義。然而，以司馬光、蘇轍、蘇軾、李瀛和近代徇情枉法、腐敗本源之推論，則與舜相詐名於天下之皋陶應不會操官兵逐舜與瞽叟於海，或復治舜弛罪廢法，而極可能如李瀛所言之「舜有天下而不與，初非有意也，其棄之也，訖然而忌，及天下歸之也，若固有之也」，而相偽以推舜復歸天子位。惟趙翼所言之「法者，天下之公也，不可以有所抵抑也，有所抵抑，則不可以為法矣……事莫急於救父之患，天下何能為輕重也……但有逃而已……人惟牽於私意，故以此為難耳……非深知義理之正與聖人之心能如是乎」，則近似孔孟之意，故或將以求全之心以謝罪天下。

前述各項假設及推論之回應，透露出一項關鍵，即「本心」為何？本心即「動機」。孔子「視其所以，觀其所由，察其所安。人焉廋哉？」之述，即在強調檢視一個人言行最關鍵的「本心」與「動機」為何？孔子論孝，即檢視「孝行」是否發自真正的「孝心」，否則「至於犬馬皆能有養，不敬何以別乎」（《論語·為政》），亦曰：「父在，觀其志；父沒，觀其行；三年無改於父之道，可謂孝矣」，便在強調檢視一個人便是觀察其本心，無改無違，便值得肯定；孟子強調「由仁義行非行仁義」，亦在強調行為與本心的一致。父子相互隱匿偷羊，和攜著殺人之父出逃，表面上看是以孝代法，深究之則不然，則爭點便落在，是否假借孝悌人倫之名為其違法行為脫罪？這是動機問題，可概分為「本身具有犯罪動機」、「不得不選擇犯罪行為」、「不知此乃犯罪行為」，這是幾種不同的概念，一旦混淆了就會完全偏離孔孟之意，更會造成社會秩序的混亂。

## 肆、結論

孔孟思想是否「以私害公」？在論者於公、私領域對「孝」與「法」的爭辯之中，也成為不斷爭辯的議題，歷來不衰。「以私害公」往往損及人的生命、自由、財產與尊嚴，故古今中外之論者無不致力於維護「公」領域之秩序。但在維護「公」而批判「私」之前，須先釐清「私」的本質為何？是「人倫之私」還是「人欲之私」？歷來爭辯雙方，不斷地立論闡述或訐難對方，但皆囿於單純二分的在「孝」與「法」中做抉擇。因此，究竟「孝」與「法」要如何面對「以私害公」？容易辨析的途徑是「人欲之私」，私欲害公，「孝」與「法」皆不容。陷於兩難的即「人倫之私」，人倫害公，便是爭點所在。惟本文依孔孟思想以為，面對人倫害公，「孝」能容「倫情」，但不容「犯行」。孔子在「父子相隱」所述之「直」，和孟子在「舜父殺人」所做之論，

其意皆在「維護人倫」，而非「包庇犯行」。忽略孔孟所指之「倫情」，而逕以包庇犯行之「犯意」責難孔孟，是歷來常見之論。

孔子罕言法，但並非否定法律，其「焉用殺」<sup>9</sup>和「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」（《論語·為政》）之述，皆表明了孔子期望以道德教化人心使人不願犯法作亂，而非以政策與刑法制裁人的行為，僅讓人不敢犯法作亂。教化的核心價值，即人天生之孝悌倫情。故在「父子相隱」中，孔子會反對父子互證攘羊和強調父子互隱攘羊，可以推見該攘羊父子，不是為了圖謀私利私欲而共謀攘羊之純犯罪，而應為一方犯罪、一方無可奈何而百般煎熬所導致之隱匿。我們無法得知孔子與葉公所討論之攘羊案例有無前因和要件，而僅看到文字記述，因此要推敲孔子本意，便須以孔子思想推斷孔子之述。由是，誠難逕以「包庇犯罪」批判孔子以私害公。

孟子在「舜父殺人」之述亦非在顛覆法律。面對殺人犯瞽叟，孟子直接要執法官皋陶「就把瞽叟抓起來」（執之而已），且當桃應進一步以「權位包庇」探詢孟子時，孟子直接否定，謂「舜怎麼可以阻止！瞽叟應當就範」（夫舜惡得而禁，夫有所受之也）。再依孟子「聞諸一夫紂矣，未聞弑君也」（《孟子·梁惠王下》）之思路檢視，可以推見在「舜父殺人」中，孟子眼裏的瞽叟不是君王之父，而是一單純的殺人犯。但對於舜，瞽叟就是親生父親。孟子之意，舜竊負而逃並非蓄意包庇罪父和公然違法，實陷於兩難而不得不逃亡。本文所提之數項假設，乃期望更進一步推敲孟子本意。由是，舜為了求全不得不逃、石奢為了求全不得不自刎，誠難以此悲劇逕以「壞法」批判孟子以私害公。

「三年之喪」中，孔子悲切的是對人倫親情之哀戚，而非愠怒於應不應該守喪或應該守長喪或短喪等枝節問題。孝悌倫情絕非教條、規範與人為，即便人們可以透過強制規範實踐親情，但「親情」無法藉由人為產生，畢竟親情源自天性，是天生的良知良能。孔子教導人們的是「由孝心行，非行孝心」、孟子強調「由仁義行，非行仁義」，皆在強調人倫本心。

面對私利私欲之純犯罪行為，「法」即可依據客觀具體事實做出明確判斷，而如孟子所言「執之而已」。唯獨面對諸如「父子相隱」和「舜父殺人」之人倫親情所觸發的非單純犯罪行為時，「法」究竟該如何自處？本文以為，此時應區分出「親情」與「犯行」。面對「犯行」，「法」逕自秉公科罪、執

<sup>9</sup> 《論語·顏淵》載：「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。』」

之而已，但面對涉於其中之人倫親情，則回歸「惻隱」、「仁心」，和懷孟子所述之「中心達於面目」，因為該犯案中含有「悲」。「悲」即如孔子在戴孝者身旁未嘗飽食，<sup>10</sup>所傳達出的仁慈之心，並非孔子與戴孝人有親屬之哀或以未嘗飽食圖虛名，而是孔子以同悲之心看待他人。故，「法」與「孝」並不對立。批評者所擔憂之若偷羊可以隱匿、竊罪父奔逃可以被接受，則各種親屬間之犯罪豈不都能藉倫情而脫罪？然，依孔孟「視其所以、觀其所由、察其所安」之論，則應將觀察置於「藉」，意即判斷犯行是否為「假藉倫情」以遂其私利私欲？意即是否具有「實質惡意」？按論者之述，其擔憂之種種以私害公之犯行實為人欲之私所圖之具實質惡意之純犯罪行為。因倫情而生之犯罪行為便依法執之了，更遑論純犯罪行為。

對於荀子以降之東亞儒者對於「父子相隱」和「舜父殺人」之爭、近代學者對於「孝」與「法」之辯，以及孔孟是否「以私害公」之疑。本文以「私」、「天性」、「人倫」、「人欲」、「惻隱」、「仁心」、「犯意」、「犯行」等概念重新審思孔孟於「父子相隱」、「舜父殺人」和「三年之喪」之述，則於爭辯之外，依孔孟思想立論審思孔孟之述，重新回到孔孟思想價值之思路。

---

<sup>10</sup> 《論語·述而》載：「子食於有喪者之側，未嘗飽也」。

## 參考文獻

### 一、中文部分

- 丁為祥，2004，〈儒家血緣親情與人倫之愛的現代反思〉，載於郭齊勇（主編），《儒家倫理爭鳴集——以「親親相隱」為中心》，頁134-187，武漢：湖北教育。
- 王潔卿，1982，《中國法律與法治思想》，臺北：作者。
- 司馬光，1968，〈疑孟〉，《傳家集》，載於《文淵閣四庫全書》（集部第33冊），頁666-667，臺北：臺灣商務。
- 何志華，2015，〈《荀子》述《孟》考：兼論〈性惡篇〉相關問題〉，《中國文化研究所學報》，第60期，頁1-23。
- 尚群忠，2002，《中國孝文化研究》，臺北：五南。
- 郭齊勇，2004，〈也談「子為父隱」與孟子論舜——兼與劉清平先生商榷〉，載於郭齊勇（主編），《儒家倫理爭鳴集——以「親親相隱」為中心》，頁12-20，武漢：湖北教育。
- 黃俊傑，2007，〈東亞近世儒者對「公」、「私」領域分際的思考：從孟子與桃應的對話出發〉，載於《東亞儒學：經典和詮釋的辯證》，頁397-418，臺北：臺灣大學出版中心。
- 黃裕生，2004，〈普遍倫理學的出發點：自由個體還是關係角色？〉，載於郭齊勇（主編），《儒家倫理爭鳴集——以「親親相隱」為中心》，頁938-963，武漢：湖北教育。
- 黃源盛，1998，《中國傳統法制與思想》，臺北：五南。
- 曾憲義主編，2000，《中國法制史》，北京：北京大學出版社。
- 楊澤波，2004，〈《孟子》的誤讀——與《美德還是腐敗》一文商榷〉，載於郭齊勇（主編），《儒家倫理爭鳴集——以「親親相隱」為中心》，頁63-74，武漢：湖北教育。
- 劉清平，2004a，〈再論孔孟儒學與腐敗問題——兼與郭齊勇先生商榷〉，載於郭齊勇（主編），《儒家倫理爭鳴集——以「親親相隱」為中心》，頁918-929，武漢：湖北教育。
- 劉清平，2004b，〈美德還是腐敗？——析《孟子》中有關舜的兩個案例〉，載於郭齊勇（主編），《儒家倫理爭鳴集——以「親親相隱」為中心》，頁888-896，武漢：湖北教育。
- 劉清平，2004c，〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，載於郭齊勇（主編），

《儒家倫理爭鳴集——以「親親相隱」為中心》，頁853-887，武漢：湖北教育。

穆南珂，2004，〈儒家典籍的語境溯源及方法論意義——兼與郭齊勇先生商榷〉，載於郭齊勇（主編），《儒家倫理爭鳴集——以「親親相隱」為中心》，頁964-971，武漢：湖北教育。

瞿同祖，1984，《中國法律與中國社會》，臺北：里仁。

薩孟武，1982，《儒家政論衍義——先秦儒家政治思想的體系及其演變》，臺北：東大圖書。

蕭公權，1982，《中國政治思想史（上）》，臺北：中國文化大學出版部。

蘇轍，1968，〈疑孟〉，《樂城後集》，載於《景印文淵閣四庫全書（經部第190冊）》，頁61，臺北：臺灣商務。