论“父为子隐,子为父隐,直在其中”

黄启祥

摘要:在过去十多年间,学术界围绕“父子相隐”问题就儒家伦理展开了一场学术争鸣。一方认为,父子相隐合乎天理人情;另一方则认为,父子相隐违法悖德。双方对父子相隐的评价势不并立,但对父子相隐的理解却是相同的,即都认为父子相隐是互隐其恶,都认为孔子把亲亲隐恶视为“直”德。但细致地考察《论语》以及相关文献则发现,上述理解乃是对孔子的一个误读。孔子所谓“父为子隐,子为父隐”并非相互隐恶,而是意指正义的家庭属性和主动的道义担当。“父子相隐,直在其中”,并非主张徇情枉法或漠视社会公德,而是旨在提示一条破解“孝(慈)义两难”问题的德性之路。

关键词:父为子隐;子为父隐;直德;家庭正义;道义担当

《论语·子路》:“叶公语孔子曰:‘吾党有直躬者,其父攘羊,而子证之。’孔子曰:‘吾党之直者,异于是,父为子隐,子为父隐,直在其中矣。’”^①

如何评价和看待孔子所说的父子互隐,先秦时期就有截然不同的观点。我们从孟子论舜可以知道他赞同子为父隐,从韩非对于直躬证父的评论可以看出他反对子为父隐。自汉武帝“独尊儒术”以来,《论语》的注疏者基本上都对父子互隐予以肯定,尽管他们提出的理由不尽相同。过去十多年,学界的诸多学者就这个问题展开了论战,论战甚至一度升级为“崇儒”和“反儒”之争,并延伸至对中国传统文化和中西容隐制度的重新认识与评价。这场论战基本上分为两方,一方认为父子相隐合情合理,维系了正常的伦理关系与社会和谐,应成为我们时代的精神要素和法治内容。另一方认为父子相隐是一种违法悖德的狭隘落后观念,危害了法律正义与社会秩序,是一种亲情至上的狭隘落后观念和当前徇私枉法等腐败现象的一个思想根源。笔者把前者称为正方,把后者称为反方。虽然双方的观点在对方批评下皆有所修正,但是各自的基本立场没有发生改变。本文不站在任何一方的立场上,而是借助对双方主要观点的讨论,通过对《论语》以及相关文献的阐释,揭示久被遮蔽的孔子之言本身的意义。

一、父子相隐:天理人情还是悖德乱法?

在这场历时十多年的学术争鸣中,正方对父子互隐的辩护可以概括为两个方面,即父子互隐的合理性和父子相告的危害性。前者又可分为三个部分,第一,血缘亲情的本源性和绝对性;第二,血缘亲情在道德价值上的相对重要性;第三,血缘亲情高于法律。后者又可分为两个部分,即父子相告的绝对危害和相对危害。反方的批评与辩护基本上与此对应。

作者简介:黄启祥,山东大学哲学与社会发展学院暨中国诠释学研究中心副教授(山东济南 250100)。

基金项目:本文系国家社会科学基金重点项目“孝道的哲学基础和思想含义研究”(15AZX013)的阶段性成果。

① 本文引用《论语》均依据朱熹《四书章句集注》(北京:中华书局,1983年),正文中仅注明章名,不再出注页码。

首先,正方认为父子相隐源于天理人情。这一点秉承了历史上对于父子互隐的一种主流辩护^①。在正方看来,“儒家认为,父子关系具有绝对性和必然性”^②,爱自亲始,恕自亲始,要爱别人,须先爱血缘至亲。一个人如果不爱其血缘至亲,就没有理由爱其他人,“他既然连他的血缘至亲都不爱,他凭什么要爱其他人?”^③因此,他们认为亲亲相隐是人的天然权利,是“一种不可让渡的基本权利”^④,是“符合人性的、具有普遍性的观念”^⑤,属于“人类社会之常态”^⑥,“对于正常时代一切正常的人来说,‘亲亲互隐’的合情合理性无疑是不言而喻的”^⑦。

反方认为,孔子主张父子互隐等于认为血缘亲情是人的一切行为正当合理的前提,等于“明确主张:如果父亲从事了坑人害人的偷窃行为,儿子就应该遮蔽掩饰,哪怕这样做会否定仁者爱人之善、走向损人利亲之恶、成为‘相助匿非’的‘小人’也在所不惜”^⑧。在反方看来,“孔子论‘父子相隐’最为典型地体现了儒家伦理学在很大程度上把亲情当作确立伦理准则的基础”,但是,“促使父子互隐其恶的那种亲情,不管多么真实多么强烈,它都是一种……不健康、不道德的亲情。……把真实的亲情当作‘子为父隐’的理由是毫无根据的”^⑨。

其次,正方认为父子互隐的合理性还在于父子亲情在道德体系中的相对重要性。具体而言,就是维护父子亲情先于为人正直和守法正义,“在价值冲突时,首要保护父子等亲情”^⑩。“为人之直为什么必须向父子亲情让路?……在儒家看来,父子亲情的价值本身要重于为人之直的价值”^⑪,简言之,“‘父子相隐’这一命题体现了……在道德冲突面前,‘孝’、‘慈’等建立在亲情基础上的道德原则应处于优先地位”^⑫。

反方认为这实际上是主张血亲情理至高无上。在他们看来,“孔子哲学的主导精神实质上是一种不仅赋予血缘亲情以本根地位,而且赋予它以至高意义,强调它神圣不可侵犯的精神”^⑬。也就是说,一旦父慈子孝与诚实正直出现冲突,孔子“希望人们不惜牺牲诚实正直的社会公德,通过‘父子相隐’来维系父子之间的血缘亲情,从而明确地将家庭私德凌驾于社会公德之上”^⑭,“将‘父子相隐’的血亲规范置于‘诚实正直’的普遍准则之上”^⑮。“只要从这种亲情出发,父子间的一切行为都是合情合理的,都是自然正直的。亲情被当作了隐恶的根据。”^⑯他们还认为这与“老吾老以及人之老”的儒家精神相违背,由此孔孟儒学陷入了一方面试图以孝为本以实现仁,另一方面为了维护孝又不惜牺牲仁的悖论。

第三,正方认为父子亲情高于法律。其理由之一是,父子互隐具有超越法律的正义性。他们有

① 例如朱熹:“父子相隐,天理人情之至也。故不求为直,而直在其中。”(朱熹:《四书章句集注》,第146页)陆陇其:“夫子所谓父子相隐,乃为天理人情之至。”(陆陇其:《四书讲义困勉录》,台北:台湾商务印书馆,1986年,第399页)吴可堂:“直,天理也。父子之亲,又天理之大者也。”(王肇晋撰,王用浩述:《论语经正录》卷十三,清光绪二十年仲春月侵板,第671页下)程树德:“子为父隐,直在其中,皆言以私行其公,是天理人情之至……”(程树德:《论语集释》,北京:中华书局,1990年,第926页)

② 郭齐勇、陈乔见:《苏格拉底、柏拉图与孔子的“亲亲互隐”及家庭伦常观》,《社会科学》2009年第2期。

③ 丁为祥:《恕德、孝道与礼教》,郭齐勇主编:《儒家伦理争鸣集》,武汉:湖北教育出版社,2004年,第207页。

④ 郭齐勇主编:《〈儒家伦理新批判〉之批判》,武汉:武汉大学出版社,2011年,“序言”第14页。

⑤ 郭齐勇主编:《〈儒家伦理新批判〉之批判》,“序言”第18页。

⑥ 郭齐勇、龚建平:《“德治”语境中的“亲亲相隐”》,郭齐勇主编:《儒家伦理争鸣集》,第48—49页。

⑦ 胡治洪:《全盘皆错的“判决性实验”》,郭齐勇主编:《〈儒家伦理新批判〉之批判》,第257页。

⑧ 刘清平:《忠孝与仁义》,上海:复旦大学出版社,2012年,第64页。

⑨ 黄裕生:《普遍伦理学的出发点:自由个体还是关系角色?》,郭齐勇主编:《儒家伦理争鸣集》,第962页。

⑩ 郭齐勇:《“亲亲相隐”、“容隐制”及其对当今法治的启迪》,《社会科学论坛》2007年8月(上半月刊)。

⑪ 丁为祥:《恕道、孝道与礼教》,郭齐勇主编:《儒家伦理争鸣集》,第218页。

⑫ 曾小五:《就“父子相隐”看儒家关于血缘亲情与道德法律关系的观念》,郭齐勇主编:《儒家伦理争鸣集》,第754页。

⑬ 刘清平:《忠孝与仁义》,第66页。

⑭ 刘清平:《儒家伦理与社会公德》,郭齐勇主编:《儒家伦理争鸣集》,第900页。

⑮ 刘清平:《论孔孟儒学的血缘团体性特征》,郭齐勇主编:《儒家伦理争鸣集》,第859页。

⑯ 黄裕生:《普遍伦理学的出发点:自由个体还是关系角色?》,郭齐勇主编:《儒家伦理争鸣集》,第958页。

时也承认父子互隐是违法的，但是他们说，如果我们超越法律的层面，从社会、公德、宗教信仰和终极关怀的层面考虑问题，我们就会宽容地理解“父子互隐”的命题，不难发现孔子的直德亦有其根据^①。其理由之二是，父子亲情比法律更重要^②，因为法制的基础建基于人性，父子互隐符合人性，法律必须为之让步^③，所以健全的法制应该规定亲亲互隐。

反方认为这是将家庭亲情凌驾于法律之上。在他们看来，孔子主张亲亲互隐实际上等于主张人们为了血缘亲情可以置法律于不顾，这正是“情大于法”观念的始作俑者^④。他们还进一步认为，“‘亲亲互隐’在社会秩序化过程中必定转化为‘官官相护’”^⑤，“现实生活中某些屡见不鲜的腐败现象的滋生蔓延，儒家的血亲情理精神也应该说是难辞其咎，无法推卸它所应当承担的那一部分责任”^⑥。

以上是双方在第一个方面的主要争论。正方为父子相隐辩护的第二个方面是论证父子相告的危害性。首先，他们认为父子相告，戕害人的本性，害莫大焉。亲人间的告发是扭曲的社会与扭曲的人格使然，“有违人之为人之本”^⑦。父子亲情是人的本质所在，如果放弃了父子亲情，那就人而非人了。攘羊者之子如果证父之过，他将无法立足于人伦世界^⑧。反方则认为，生而有之的并不等于合理的。由血缘确立起来的人际关系并非人的本质关系。父子相隐也绝非自然的父子关系^⑨。

其次，正方认为父子相告比父子相隐危害更大，从个人和家庭方面看，更是如此。“如果其子选择‘证’，丢羊之人固然可复得其羊，……但如此一来，其父的过错就昭示于光天化日之下，其父子关系也就成为……‘问题父子’了；对个体而言，这无疑是为更重大的损失。”^⑩反方则辩驳：父子互隐，“两人不仅都会失去诚实正直的个体性品格，而且也会失去遵纪守法的社会性公德。”^⑪“一对沆瀣一气互隐其恶的父子不更是一对伤天害理的‘问题父子’吗？以‘亲亲互隐其恶’为前提维系起来的人伦关系是一种‘正常的伦理关系’吗？亲亲互隐虽然维系了亲情，却伤了天害了理……”^⑫

正方进一步认为，综合考虑国家、宗亲与个人的利益来看，父子互隐也比父子相告更可取。在他们看来，一旦父子或夫妇之间相互告发，整个社会便难以收拾和调治。他们说，孔子主张父子互隐显然是因为他“不愿意看到父子相互告发、相互残杀成为普遍现象，因此宁可认同维系亲情，亦即维系正常伦理关系的合法化、秩序化的社会”^⑬。反方则以同样的逻辑论证父子互隐对社会的危害。他们说如果“父亲攘羊，子为父隐”是正义的，那么不管父亲犯下什么罪恶，子为父隐都是合理的了。既然子为父隐是正义的，兄弟姊妹和朋友相隐也是正义的，不管是出于亲情还是友情，隐恶都是直在其中。由此而造成的后果绝非伦理关系正常的社会。“即便‘亲亲互隐’[因]维系了亲情而维系了家庭的秩序和稳定，也绝不等于就能维系一个有秩[序]而稳定的社会。如果‘亲亲互隐其恶’被当作伦理准则，……天下由此不是进入了秩序化的社会，恰恰是进入了没有正(公)义原则节制的利益角逐。”^⑭

值得注意的是，当正反两方各自利用对方的观点来质问对方时，受到质问的每一方的表现都耐人寻味，每一方似乎都不愿意接受自己的主张。反方向正方发问：如果你卷入了一场使你蒙冤的官

① 参见郭齐勇：《也谈“子为父隐”与孟子论舜》，郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集》，第14、13页。

② 参见丁为祥：《传统：具体而又普遍》，郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集》，第196页。

③ 参见郭齐勇主编：《〈儒家伦理新批判〉之批判》，“序言”第14页。

④ 刘清平：《美德还是腐败？》，郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集》，第896页。

⑤ 黄裕生：《普遍伦理学的出发点：自由个体还是关系角色？》，郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集》，第961页。

⑥ 刘清平：《美德还是腐败？》，《哲学研究》2002年第2期。

⑦ 郭齐勇：《也谈“子为父隐”与孟子论舜》，郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集》，第14页。

⑧ 参见丁为祥：《传统：具体而又普遍》，郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集》，第194—195页。

⑨ 参见黄裕生：《普遍伦理学的出发点：自由个体还是关系角色？》，郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集》，第949页。

⑩ 丁为祥：《传统：具体而又普遍》，郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集》，第189页。

⑪ 刘清平：《论孔孟儒学的血亲团体性特征》，郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集》，第866页。

⑫ 黄裕生：《普遍伦理学的出发点：自由个体还是关系角色？》，郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集》，第961页。

⑬ 郭齐勇：《也谈“子为父隐”与孟子论舜》，郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集》，第13—14页。

⑭ 黄裕生：《普遍伦理学的出发点：自由个体还是关系角色？》，郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集》，第961页。

司,例如你的亲人被杀,你与官府又没有任何裙带关系,你是希望一个曾放跑自己杀人父亲的人来审判这个案子呢,还是希望一个六亲不认的人审判这个案子^①? 正方不愿回答这个令其头痛的难题。这暗示他们虽然主张父子相隐,但是当它们身为受害者的时候却可能反对父子相隐。但是正方也向反方抛出了同一类的问题:如果你的父亲杀了人,你将抱持何种心态,采取何种处理方式^②? 反方中鲜有人回应这一问题。他们的沉默实际上表明他们在理论上和实践上也会陷入矛盾:他们驳斥父子互隐,却可能在现实中选择父子互隐;他们赞同子证父罪,却可能并不践行这一原则。由此我们看到,正反两方的观点不仅难以说服对方,而且也难以说服自己。

正反双方还有其他观点值得我们关注,限于篇幅,不能一一引述,对上述观点也不能逐一评析。概而言之,借用韩非的术语,正方认为“君之直臣,父之暴子”,反方认为“父之孝子,君之背臣”(《韩非子·五蠹》)^③。正方坚持父子亲情的特殊性与优先性,而回避守法的正义性;反方主张公正守法的普遍性与优先性,而漠视父子亲情的正当要求。正方批评反方六亲不认,视父母如路人;反方指责正方徇私枉法,损人利亲。公正地说,正方通过强调亲情提醒人们父子相告对亲子和家庭关系的伤害,这是合情合理的,但是他们以此论证隐恶的正义性乃至超正义性则是于理不通的,至少是不充分的。反方强调法律的尊严和守法正义,这是应该肯定的,但是他们以此论证子证父罪的绝对正义性则是

有问题的。

正反双方虽然在如何评价父子相隐问题上针锋相对,势不两立,但是他们对父子互隐的理解在根底处却是相同的,就是说,他们的观点差异实际上立足于基本的共识之上。反方有人直言,他们双方“对该命题即‘父为子隐,子为父隐’在含义上其实并没有产生严重的分歧”^④,双方都把“父为子隐,子为父隐”理解为相互隐恶,都认为孔子把亲亲隐恶看成直德,都认为孔子主张血缘亲情高于其他道德准则和法律。在他们看来,“‘徇情’而‘枉法’,对于孔子而言,不仅不是什么错误,相反恰是其道德(‘直德’)的基本要求”^⑤,“孔子公开主张父亲隐匿儿子的罪行或者儿子隐匿父亲的罪行是最正直的美德”^⑥。对于父子互隐的这种理解其实早在战国时期就已经出现,这也是秦汉以降两千多年来人们的一贯理解。正因为如此,老舍说:“以前,中国人讲究‘子为父隐,父为子隐’,于是隐来隐去,就把真理正义全隐得没有影儿了。”^⑦

这里的问题是,孔子是否倡导在亲人间相互隐恶并认为这是正义的美德? 孔子是否像论战双方所认为的那样主张血缘亲情高于其他一切道德准则和法律?

二、父子相隐与不隐于亲

《左传·昭公十四年》记载:“仲尼曰:‘叔向,古之遗直也。治国制刑,不隐于亲。三数叔鱼之恶,不为末减。曰义也夫,可谓直矣!’”^⑧

孔子赞扬叔向不隐于亲,明确肯定叔向行事正义,可称之为直。很显然,孔子这里所说的“直”即正义。《韩非子·解老》中说:“所谓直者,义必公正,公心不偏党也。”这也为“直”在东周时期确实存

① 参见邓晓芒:《再议“亲亲相隐”的腐败倾向》,《学海》2007年第1期。

② 参见胡治洪:《全盘皆错的“判决性实验”》,郭齐勇主编:《儒家伦理新批判》之批判,第256页。

③ 王先慎撰,钟哲点校:《韩非子集解》,北京:中华书局,2013年。本文引用《韩非子》均依据此书,而仅于正文中注明篇名,不再出注具体页码。

④ 邓晓芒:《儒家伦理新批判》,重庆:重庆大学出版社,2010年,第161页。

⑤ 穆南珂:《儒家典籍的语境溯源及方法论意义》,郭齐勇主编:《儒家伦理争鸣集》,第968页。

⑥ 赵文艳:《论“亲亲相隐”与“大义灭亲”》,郭齐勇主编:《儒家伦理争鸣集》,第718页。

⑦ 老舍:《我这一辈子》,南京:江苏文艺出版社,2011年,第213页。

⑧ 杨伯峻:《春秋左传注》(修订本),北京:中华书局,1995年。本文引用《左传》均依据此书,而仅于正文中注明某公某年,不再出注具体页码。

在这种用法提供了佐证。更重要的是，它非常准确地对应于叶公与孔子谈话语境中“直”的含义。

这个记载对于批评孔子主张血缘亲情至上和情大于法的反方来说是一个难题。为此，反方不得不承认亲亲相隐和大义灭亲都是儒家伦理本身固有的原则，但是他们又对孔子和儒家提出了两种自相矛盾的批评：一方面认为孔子对攘羊者和对叔向的评价采取了双重标准，因而这两种义务在儒家那里始终处于冲突和矛盾之中而无法调和^①；另一方面又说儒家认为亲情高于法律，儒家大力主张亲亲相隐，而只是有条件地主张不隐于亲。值得注意的是，其所谓不隐于亲的条件是指：在亲亲相隐而得不偿失的情况下，在亲亲相隐无意义的情况下（比如，违法犯罪的亲属已经死亡），在违法犯罪者为卑亲属的情况下^②。我们看到第三个条件是十分牵强甚至毫无道理的。在通行的《论语》版本中，“父为子隐”在“子为父隐”之前，我们丝毫看不出孔子主张卑亲属为尊亲属相隐而不主张尊亲属为卑亲属相隐。而除去这第三个条件，符合前两个条件的不隐于亲的行为又有何值得称赞？认为孔夫子称道如此行为是正义之举，是将夫子的道德判断力置于何种境地？

正方将这段话用作回击反方的一个有力武器，认为它可以消除反方对儒家的指责即儒家只讲亲情而不讲正义。不过，事情并非如此简单。孔子的这段话对于正方实际上是把双刃剑，它在回击反方的同时，也对准了正方自身。孔子在这里明确肯定不隐于亲是“直”，尽管是古之遗直。不隐于亲与亲亲相隐不是正相矛盾吗？孔子既然主张亲亲互隐，又怎会称赞不隐于亲？

为了缓释这看似矛盾的两种立场，也为了化解反方的批评，正方一方面对“攘”、“直”和“隐”采取另种解释，弱化父子相隐的性质，淡化父子相隐的程度，以此论证父子相隐并非漠视一切法律，甚至认为父子相隐并非隐匿违法行为，另一方面则限制父子互隐的适用范围。

叶公与孔子对话中的“攘”字一般理解为偷盗或窃取。战国时代关于此事的另外两种表述可以为证。《吕氏春秋·当务》：“楚有躬者，其父窃羊而谒之上。”^③《韩非子·五蠹》：“楚之有直躬，其父窃羊，而谒之吏。”但是正方对之另作解释。其一把“攘羊”解释为顺手牵羊^④。顺手牵羊固然与蓄意盗窃不同，但实际上仍是偷盗的一种。这种解释虽然弱化了盗窃的程度，但并不能改变盗窃的性质。其二，把“攘羊”解释为将误入自家的他人之羊据为己有。这种解释的根据是高诱注《淮南子·汜论》：“凡六畜自来而取之曰攘也。”^⑤正方以此认为“攘羊”与盗窃不同。不过，如此“攘羊”恐怕已经算得上窃取行为，或至少也是非法占有了。《后汉书·列女传·乐羊子妻》记载：“尝有它舍鸡谬入园中，姑盗杀而食之。”^⑥这说明即使他人的家畜误入你家，你若据为己有，也是一种盗窃行为。这里并没有“攘不算偷”之类的语言游戏的空间。其三，进一步将“攘羊”大事化小，把它解释为：夜幕降临，赶羊归圈时，他人的羊随自家的羊进入自家羊圈，没有及时归还^⑦。这里需要指出的是，“攘”并无“没有及时归还”之意，我们在古代和现代的典籍中都找不到这种用法。如果“攘”具有这个含义，那么躬父攘羊确实只是小事一桩。既然如此，躬父把羊送还，作个解释，消除误会，问题也就圆满解决了。躬父在这件事上既无主观的偷盗动机，也无客观的窃取行为，既没有违反法律，也没有违背道德，只是做事有点疏忽或拖沓而已。况且就结果而言，如果父亲有过错，儿子同样也有过错，因为如果父亲有所疏忽，儿子也可以归还，双方的责任是一样的。既然如此，儿子又何必必要像叶公所说的那样去官府告发？又何必必要像孔子所说的那样为父隐？这是任何头脑健全的人都明白的。如果叶公对孔子所说的是这种情况，叶公怎会称赞躬的告发行为是“直”呢？他应该称之为“笨”或者“傻”才对，否则

① 参见邓晓芒：《儒家伦理新批判》，第162—164页。

② 参见邓晓芒：《再议“亲亲相隐”的腐败倾向》，《学海》2007年第1期。

③ 张双棣等：《吕氏春秋译注》（修订本），北京：北京大学出版社，2012年，第260页。

④ 郭齐勇、龚建平：《“德治”语境中的“亲亲相隐”》，郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集》，第51页。

⑤ 高诱：《淮南子注》，上海：世界书局，1935年，第222页。

⑥ 范晔：《后汉书》卷八十四《列女传》，北京：中华书局，1974年，第2793页。

⑦ 郭齐勇：《“亲亲相隐”、“容隐制”及其对当今法治的启迪》，《社会科学论坛》2007年8月（上半月刊）。

就是叶公自己笨或者傻。孔子与如此之人谈“直”，岂不是对牛弹琴？而且，如果情况真是这样，那么孔子所谓“父为子隐，子为父隐，直在其中”就是用以引导心智不健全者的教诲，因为只有他们才会因这种事情将父亲告到官府。若此，正方以之为中华民族的千秋教训好像大为不妥，而建议将此立法，就更显得悖理。事实上，《论语》曾三次记述叶公与孔子或其弟子对话，论谈治政为人之事。从叶公与孔子或其弟子的答问中可以看出他绝非愚人或笨伯，由此也可知道正方对“攘羊”的这种解释是极不合适的。正方对“攘羊”作出如此解释，意在表明孔子只在无关紧要的事情上主张父子互隐，避免人们指责孔子主张徇私枉法，但却使得孔子的话语本身失去了意义。因为无论把此类事情告知官府还是隐而不告，似乎都无所谓正义与否，这种情况不可能是孔子谈论的主题。

正方对“攘”字所做的这些解释都是要说明：“对亲人的‘隐’与‘无犯’，只限于小事，不会无限到杀人越货的范围。”^①但是这等于承认隐匿重罪是不义之行，那么隐匿轻罪不是同样也属不义之行吗？尽管程度不如前者严重。孔子曰：“行刑罚则轻无赦”（《孔子家语·刑政第三十一》）^②，如此，在孔子看来父子互隐就不可能是正义之举。此外，正方在这个问题上也陷于自相矛盾，他们有时认为父子相隐只限于轻罪，有时又以柏拉图的《游叙弗伦篇》为据来论证亲亲互隐是中国和西方普遍的道德法则，即便父亲杀人，子告父罪也是不对的^③。总之，正方在对“攘羊”的解释上采取“大事化小”的做法很难成功，而且会导致自相矛盾。如果我们不想曲解叶公与孔子的对话或消解孔子的微言大义，我们最好把“攘”解释为一种窃取或非法占有他人财产的行为。

而一旦把“攘”解释为窃取或非法占有，并把“父为子隐，子为父隐”理解为隐匿违法犯罪行为，正方的处境就难免尴尬。因为他们要把隐匿不法不义行为说成是正义的，而这是违反无论今人还是古人的常识与直觉的。如果父亲盗窃，子为父隐；儿子偷盗，父为子隐，这家人岂不成了相互包庇的犯罪之家？这个家庭岂不成了姑息养奸和藏污纳垢之所？又有何正义可言？因此，完全消极被动地隐匿不法不义之行绝不可能是正义的。

为了摆脱这种不利局面，正方又改变对“直”的解释，淡化甚至否认“直”与道德和法律的关系，把“直”解释为亲情或者对亲情的维护，认为“孔子所谓直，是我们对父母兄弟的最为切近的这种感情”^④。“孔子关于‘父子互隐’与‘直’德的论说，实是主张保持人的自然真性常情”^⑤。简言之，“直在其中”也就是父子亲情在其中。这种解释在历史上曾有先例。冯友兰就曾把“直”解释为真情实感的流露或表现，他说：“孔丘认为，‘直’就是凭着自己的真情实感，真情实感是什么，就是什么，这是他认为‘直’的标准。”^⑥根据冯友兰的解释，一个人的父亲偷了别人的羊，这是坏事。他的儿子不愿意让父亲所做的坏事张扬起来，这是他的真情实感。躬出来指证他的父亲做了坏事，这不是出于躬的真情实感，所以这不是“直”而是罔。

每个人心中都有父子亲情，一般来说也都会保持这种真情。根据这种解释，每个人都是孔子所说的“直”人了。由此，“直”也就不是一种让人特别称赞的品质了。但是孔子的话显然是在赞赏“直”这种美德。把孔子所说的“直”解释为父子亲情的流露，实际上也消解了孔子的微言大义。躬之所以被叶公称赞恰是因为他的这种做法不常有。如果父子相隐是一种自然情感，不仅人人具有，尽人皆知，而且绝大多数人都身体力行，还需要孔子来倡导吗？

再者，直躬证父是否出于真情实感？如果认为子证父罪皆非出于人的真实情感，恐怕难以服人。

① 郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集》，“序”第7页。

② 杨朝明注说：《孔子家语》，开封：河南大学出版社，2008年，第258页。

③ 至于《游叙弗伦篇》是否主张亲亲互隐，参见黄启祥：《苏格拉底是否主张子为父隐》，《江西社会科学》2015年第1期。

④ 郭齐勇：《儒家伦理的现代诠释——以亲亲互隐为视角》，2008年05月07日，http://phtv.ifeng.com/program/sjdt/200805/0507_1613_527631_1.shtml，录于2013年10月26日。

⑤ 郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集》，“序”第6页。

⑥ 冯友兰：《三松堂全集》第八卷，郑州：河南人民出版社，2001年，第131页。

即使根据儒家的观点，对正义的渴望与追求也是人所具有的真实情感。孟子曰：“无羞恶之心，非人也……羞恶之心，义之端也。”^①没有哪个正常人在父亲偷羊之后，为父亲隐匿罪行而心里没有任何愧疚的，除非父子都是惯偷，对盗窃已经习以为常。也正因为如此，每一个有良知的人在面对类似父亲攘羊这种事情时都会有左右为难或进退维谷之感。

正方看到，把“子为父隐”的“隐”简单地解释为“隐藏”、“隐瞒”或者“隐而不言”，显得过于消极被动，故而又从心理学和认识论的角度，通过揭示儿子的心理状态证明“直在其中”。他们说“隐”本身说明儿子知道偷盗不义，说明他有是非善恶观念。这种解释亦有先例。《义门读书记》曾言：“何故要隐？正谓其事于理有未当耳。则就其隐时，义理昭然自在。”^②隐匿本身固然可以说明儿子具有是非之心，但是这也表明子为父隐是知恶隐恶，实为包庇。如此之举，怎能是一种美德？

为了进一步让儿子走出隐而不言的困境，正方又让儿子发言，以论证“直在其中”。他们说子为父隐并不否认儿子有劝谏父亲的义务，持义谏亲是子为父隐的应有之义，“父母有过错，做子女的要和颜悦色地规劝”，“反复微谏无效，最后不得已时，也可对父母犯颜直谏。可见，孔子所谓的‘子为父隐’并不否认儿子有持义劝谏父亲过错的义务，……这就否证了孔子‘亲亲互隐’不顾公义是非的说法”^③。

如果父亲偷羊，儿子劝告父亲，这固然与放任父亲继续行窃有本质不同，要好很多。但是这种解释把“直”仅仅理解为父子之间的一种关系，对受害方漠然不顾。这正如当今一些支持废除死刑的人，他们以人道为理由对谋杀犯的生命给予极大关注，但是对于无辜的被害者及其亲属却毫不动心。在躬父攘羊这件事上，我们能够完全抛开失主和羊来谈论儿子和父亲的正义吗？恐怕不能。非法窃取他人财物无论如何是不义的。不能因为你只偷一次，这一次就是正义之偷。再者，孔子说：“吾道一以贯之”（《论语·里仁》），“己所不欲，勿施于人”（《论语·颜渊》）。如果自己家的羊失窃，你是否希望它被送回？只要失主的羊没有归还或者失主没有得到相应的补偿，正义就始终是欠缺的。

正方为了消除父子相隐和不隐于亲之间的张力，进而通过引用“门内之治恩掩义，门外之治义断恩”^④，把隐和不隐的范围分别限定于“门内”和“门外”。门内以恩为重，门外以义为重，“怎么能说儒家只讲亲情，不讲正义、公正、公德？”^⑤在他们看来，孔子之所以肯定周公诛杀管叔和流放蔡叔，是因为这属于公共事务。孔子讲父子相隐是为了保护“私”领域，防止官府、公家或政治权力破坏亲情与“私”领域^⑥。

孔子与叶公谈论父子互隐，其主题是父子如何对待对方的违法行为，并无官府、公家或政治权力破坏亲情与“私”领域之说。再者，“门内”和“门外”的含义是什么？正方一方面似乎以二者分别指称私事和公事，即他们所说的“私人领域”和“公共领域”，另一方面似乎又以之指称个人的私人身份和公职身份。叔向担任公职，因此他处理叔鱼之事应该属于公事，这没有问题。同样，舜作为天子，他担任的无疑是公职，他处理父亲瞽瞍杀人之事无疑不是私事，根据“门内”和“门外”的划分，舜应该不隐于亲，但是舜却窃父而逃。而正方竟然认为这是亲亲互隐的典范，完全没有意识到他们对叔向的解释和对舜的解释相互冲突^⑦。就躬父攘羊一事来说，它究竟属于“门内”还是“门外”？无论如何，它不能算作纯粹的私事，因为他盗窃的是别人的羊。再者，根据“门内”和“门外”的区分，如果攘羊者的儿子是个公职人员，他就应该告发父亲。但是孔子显然没有这个意思，他仍然说要子为父隐。实际

① 朱熹：《四书章句集注》，第239页。

② 何焯：《义门读书记》，上海：上海古籍出版社，1992年，第58页。

③ 郭齐勇、陈乔见：《苏格拉底、柏拉图与孔子的“亲亲互隐”及家庭伦理常观》，《社会科学》2009年第2期。

④ 杨天宇：《礼记译注》（下），上海：上海古籍出版社，2004年，第855页。

⑤ 郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集》，“序”第8页。

⑥ 参见郭齐勇：《“亲亲相隐”、“容隐制”及其对当今法治的启迪》，《社会科学论坛》2007年8月（上半月刊）。

⑦ 这里意在显示正方论证中的矛盾，并非否定舜的做法。

上,孔子言“父为子隐,子为父隐”的时候既未区分所谓的“私人领域”与“公共领域”,也未区别私人身份与公职身份。

面对孔子对叔向“不隐于亲”的称赞,无论是反方的闪烁其词还是正方左支右绌的争辩都表明,他们对孔子“父子互隐”之说的理解存在严重问题。

正方和反方虽然观点对立,但是他们却秉持一种共同的思维方式,即都把正义看成一种非此即彼的选择。正方强调维护父子亲情的义务高于守法的义务,认为应该为了前者而放弃后者;而反方则认为维护法律的公正,就不能考虑父子亲情。他们都没有意识到,面对两种真正的价值或义务,我们不能简单地以一种压倒另一种,也不能简单地以一种代替另一种。对于躬来说,正义不可能是一次简单的选择,这两种选择中的任何一种都不可能是完满的,都必然导致或者伤害亲情或者违反法律,都必然在一方面造成正义而在另一方面产生不义,换言之,即在实现一种美德的时候破坏另一种美德。

三、父子相隐与直在其中

反方有人说,父子互隐既为法律所不容,又违于伦理公德,其间的是非善恶明若泾渭,“对任何一个奉公守法的正直公民都几近常识”^①。道理既然如此简单,这里的问题就是:克己复礼、奉公守法、正直无私、大智大贤的孔子如何会不明白?他又怎会公然主张父子互隐并赞其为正义的美德?他怎会犯如此简单如此明显的错误?

在开始考察这个问题之前,我们需要注意一点。《论语》中孔子在许多时候都是惜言如金,给人的感觉常常是言虽止而意未尽。他说“父为子隐,子为父隐,直在其中”也是言约而旨远。因此我们必须根据语境来完整地显示他的观点,理解父子互隐的真正含义。

从叶公与孔子的对话中我们看到,孔子并没有否认躬的行为具有正义属性。他说:“吾党之直者,异于是”,这表明他没有否定躬的做法是一种“直”。至少我们可以说躬的做法是愚直,孔子对“古之愚也直”(《论语·阳货》)的人并没有否定和贬抑。但是这也暗示他不推崇这种“直”。就是说,在孔子看来,在这类事情上“直”有两种形式:“证”与“隐”。

无论正方还是反方都认为,一个人面对父亲攘羊时只有两种选择,要么子证父罪,要么子隐父罪。叶公与孔子的对话看上去似乎也只有两种观点:叶公赞赏子证父罪为直,而孔子主张子为父隐,直在其中。但是,如果我们仔细阅读这段对话则会发现,其中还隐含着另一种观点。叶公称赞躬证父罪之直是因为这件事不同寻常,非一般人所为。这不正说明常人总是为父隐罪吗?显然是这样。这是叶公称赞直躬证父的背景,孔子不可能不清楚这种情况,也不可能不理解叶公话语中潜含的这个背景。如果把孔子所言的“子为父隐”理解为隐匿父罪,使之不为人知,那么孔子的话就只是肯定了常人的一种做法,也就是正方所说的司空见惯的常态^②。正方认为孔子把这种所谓的常态称之为“直”,但是他们却忽略了这样一个问题:自古以来何曾有人把他人隐匿父亲的盗窃行为称为正义之举?

我们看到在父子相隐问题上,反方基本上站在叶公的立场上,而正方站在叶公语境中潜含而未明言的常人立场上。无论正方还是反方都把常人的观点视为了孔子的观点,而孔子的观点实际上一直未被理解和揭示。其之所以如此,是因为正方站在攘羊者即躬父的立场考虑问题,而反方站在失窃者或者旁观者(官府)的立场来思考问题。无论正方还是反方都没有清楚地意识到孔子的论题所

① 穆南珂:《儒家典籍的语境溯源及方法论意义》,郭齐勇主编:《儒家伦理争鸣集》,第964页。

② 参见郭齐勇、龚建平:《“德治”语境中的“亲亲相隐”》,郭齐勇主编:《儒家伦理争鸣集》,第52页;罗安宪:《孔子“直”论之内涵及其人格意义》,《孔子研究》2005年第6期。

在：站在躬的立场如何看待父亲攘羊？这是他们的观点失误之根源。在整个论战中，双方虽然都在谈论孔子的立场，正方捍卫孔子的立场，反方批评孔子的立场，但是孔子的立场实际上一直都不在场。

下面我们将结合对直躬证父以及类似事件的几种不同处理方式的讨论，来显现孔子所言“父为子隐，子为父隐”的含义。

我们看到，正方主张子隐父罪，从家庭内部看，父子亲情似乎没有受到伤害，但是失主没有得到赔偿，攘羊者没有受到惩罚，它造成了外部的不正义。反方主张躬证父罪，使失主得到赔偿，攘羊者依法受到惩罚。从外部结果看，正义得以实现，但是它会伤害父子亲情。对攘羊者的惩罚不应包括损害父子关系。正方只是阐明了“父亲”应该受到孝敬，反方只是阐明了“攘羊者”应该受到惩罚，他们都没有真正阐明应该如何对待“作为攘羊者的父亲”？

《吕氏春秋·当务》叙说了一种看似比较圆润的处理方式：“楚有躬者，其父窃羊而谒之上。上执而将诛之，躬者请代之。将诛矣，告吏曰：‘父窃羊而谒之，不亦信乎？父诛而代之，不亦孝乎？信且孝而诛之，国将有不诛者乎？’荆王闻之，乃不诛也。孔子闻之曰：‘异哉！躬之为信也！一父而载取名焉。’故躬之信，不若无信。”

这段话与《论语·子路》中叙述的故事有所不同，但是孔子的评论与《论语》中孔子的思想是相符的。在这个表述中，躬先是子证父罪，实现了外部正义，这符合反方的观点。然后他请求代父受诛，成全亲情，这又契合正方的观念。这种做法颇有情法并重和孝义两全的意味。从结果看，荆王最终赦免了他，也免其父无罪，父子完好。这似乎是一个圆满的处理方式。但是孔子却不赞同这种信字当头而又信孝两全的做法，甚至认为“不若无信”。从这里我们也可以管窥孔子的思想不同于正方和反方的解释。

孔子是重视“信”的。“子以四教，文、行、忠、信。”（《论语·述而》）孔子还说：“民无信不立。”（《论语·颜渊》）但问题是孔子为何不赞同《吕氏春秋》中所描述的躬的这种“信”？因为这种做法虽然实现了外部正义，但会造成家庭内部的不义，使父子亲情受到伤害。躬只使父亲不受法律的惩罚还不够，还应尽力使父子亲情免受伤害。再者，当躬自言自己既信且孝时，他似乎并非真正追求信与孝，而是把它们视为免受惩罚和获取美誉的手段。躬赢得信孝之誉，其父落得窃贼之名，父亲似乎成了他获取美誉的垫脚石。更重要的是这个故事包含着两种相互矛盾的思想：躬愿意为父而死，却不愿为父承担攘羊之责。这是孔子说他猎取名声的原因所在。这也说明孔子所言的正义绝非只是一种外在的功利结果，还在于纯正的动机，也就是对于德性的纯正追求。

就盗窃行为而言，无论古今还是中外，正义的实现一般来说无非有两种形式，一是等值赔偿受害者，二是等价剥夺侵害者。在这两方面，正义都未必一定要以当事人承担的方式来实现，也可以通过家庭承担的方式来实现。至少从《吕氏春秋·当务》的记述来看，这是当时的法律所允许的，因为那里说儿子可以替父亲受刑，而且这种行为还被视为一种孝行。就偿还被盗者的损失而言，即使在今天也还是可以家庭为主体来实现的，而且事实上许多时候都是以家庭为主体实现的。

躬父攘羊，躬可以把羊送还失主，登门道歉。这既没有使失主遭受损失，维护了正义，又不使父亲的自尊和声誉受到伤害，体现了对父亲的孝爱。虽然攘羊者什么也没做，但是事情得到了公正的解决。虽然官府没有介入，正义已经实现了。

躬承担责任，进行道歉，他付出了本不该由他付出的代价，“直”是以躬的自我担当和损失来实现的。这不是一种不正义吗？的确，这里面似乎包含着一种不正义。但是人们往往没有意识到，一个人面对着应该承担的义务而不去承担，这本身也是一种道义上的亏缺。躬通过自己的担责使父亲免受伤害，实现了对父亲的孝爱，成就了自己的孝德。在这个意义上，在躬自身又实现了正义。“求仁而得仁，又何怨？”（《论语·述而》）

躬的父亲攘羊，却没有受到任何惩罚，他似乎“赚”了，但是他所“赚”的正是其子所“亏”的，本该

由他承担的责任落在儿子身上。任何一个尚有良知的人身处此种情境,都会感受到儿子的真情挚爱以及正直之心,同时也会对自己的错误行为心生愧疚,从而改过向善。孔子曰:“能补过者,君子也。”(《左传·昭公七年》)如此,他虽然亏欠了惩罚,但是收获了从善的意愿,在这个意义上,在躬父身上也实现了正义。在一个标的物价值很小的违法事件中,例如躬父攘羊,违法者改过从善的意义远远大于归还一只羊。孔子说:“凡夫之为奸邪、窃盗、靡法、妄行者,生于不足,不足生于无度。无度则小者偷盗,大者侈靡,各不知节。”(《孔子家语·五刑解第三十》)不帮助窃盗者消除无度的欲望,而隐瞒了这次的偷盗行为,在很大程度上等于为下次偷盗开了绿灯。

孔子所主张的子为父隐是儿子的一种主动担当,它看似在家庭中产生了某种不正义,但是这种不正义所产生的不是父子之间的排斥力,而是一种吸引力,它所造成的情感落差会产生巨大的亲情能量,让父亲更加亲近儿子,并倾听良知的呼唤,其结果恰恰是家庭的正义。

子为父隐,一方面子为其所应为,失主得其所应得,另一方面真切地维护和增强了父子亲情,无论正方所说的正义还是反方所说的正义都得以实现。而且,这种子为父隐还实现了第三种正义,躬父改过从善。如此,子为父隐,直在其中。这才是孔夫子的意思。这也是《孝经》中孔子所言孝子“不可以不爭于父”^①和荀子所言“从义不从父”^②精神的一种体现。

当然,我们也不排除这样一种情况。父亲一时糊涂,乃至执迷不悟,难以理解儿子的孝义之举。此时,儿子当以赤子之心劝告父亲,“事父母几谏,见志不从,又敬不违,劳而不怨”(《论语·里仁》)。儿子仍不失为孝义之人。

但也可能出现另一种情况,即父亲感动于子为父隐,悔过自新,主动要求承担罪责。子为父隐演变成父为子隐。这已经具有成仁取义的意味了。如此,子为父隐非但没有撕裂父子之情,反而使它得到升华,使得彼此都愿意为对方作出牺牲,彰显出超越利害得失的亲情和正义感。

子为父隐与舍生取义是内在相通的。《史记》载:“石奢者,楚昭王相也。坚直廉正,无所阿避。行县,道有杀人者,相追之,乃其父也。纵其父而还自系焉。使人言之王曰:‘杀人者,臣之父也。夫以父立政,不孝也;废法纵罪,非忠也;臣罪当死。’王曰:‘追而不及,不当伏罪,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;伏诛而死,臣职也。’遂不受令,自刎而死。”^③

这里比《吕氏春秋·当务》中描述的直躬证父而后又代父受刑的处境要严峻得多。石奢既无沽名钓誉之心,也无因孝信而谋求赦免之意。他不想成为不孝之子,所以释放父亲。他同样不想违反法律,所以主动到朝廷认罪伏法。昭王感其忠孝之行而赦免其罪。如果石奢接受赦免,从结果看,故事就与《吕氏春秋·当务》中躬的情况颇为类似了。

如果说《吕氏春秋·当务》中躬的故事只是实现了形式正义,石奢则要实现实质正义。当石奢释放父亲时,他知道自己犯下了死罪。而他之所以径直而为,是因为他视孝重于生命。当楚昭王法外开恩将其赦免时,他知道这是生的合法机会。他之所以毅然赴死,是因为他把忠看得高于生命。石奢所面对的不是生与死的选择,而是生命与忠孝的抉择。让石奢自刎的原因不是法律的裁决,而是灵魂的决断。

石奢既孝且忠,但是忠孝于他却难以两全。一方面,他只有违反法律才是孝子;另一方面,他只有遵守法律才是忠臣。一方面,他只有不再尽孝(以死救父)才是真正孝子,另一方面,他只有不再尽忠(以命护法)才是真正忠臣。忠臣孝子是不应该死的,但是他只有赴死才不应该死。或者说,他只有不再是忠臣孝子,才是永远的忠臣孝子。这里忠孝双全只有超越现成的亲情与法律才能实现。也

① 胡平生:《孝经译注》,北京:中华书局,1999年,第32页。

② 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》(下),北京:中华书局,2013年,第624页。

③ 司马迁:《史记》卷一九《循吏列传》,北京:中华书局,1963年,第3102页。

只有如此,石奢的父亲也才可能最终得救。石奢释放父亲只是救了生命,而石奢的死则可能拯救他的灵魂,就像陀思妥耶夫斯基所说的:“人们总是在拯救他们的人死后才得救的。”^①

这个故事一方面向我们昭示子为父隐是“为父隐”而非“为罪隐”,因为正是石奢让人将父亲杀人之事报告楚昭王;另一方面,它也向我们显示,在情与法、孝与义的冲突面前,并非接受法律的判决就可以像反方所说的那样实现完满正义,并非选择孝就可以像正方所说的那样保全亲情。真正的孝必定内含正义于其中,完全的正义必定不能抛弃孝爱。正方之所以无论如何争辩都难以让人接受他们的观点,是因为他们所说的子为父隐内含徇情枉法,孝而不义。这也是他们不想把“直”理解为正义的一个原因。反方之所以连自己都说服不了,是因为他们的观点排斥孝爱。我们从这个故事也可以看出,孝与忠或情与义的冲突有时会把人逼至悬崖绝壁,要么向上超越要么向下坠落,使人无法轻易解脱。

郑家栋认为无论是孔子还是石奢的解决方式均与社会正义无关,“因为正义并没有得到伸张,杀人者依然逍遥法外。儒家之所谓‘忠孝两全’不是解决了问题,而是回避了问题”^②。这段话的潜在设定是实现正义的主体是当事者个人。郑家栋比较欣赏罗伯特·贝拉(Robert N. Bellah)的观点。贝拉站在基督教立场上认为,在西方社会中,归根到底上帝是唯一的主宰力量,而儒家将父子关系绝对化,缺少对于超越者的忠诚^③。郑家栋借此认为这是中国人难以做到法律面前人人平等的原因。我们姑且不论基督教的上帝在现代常识和科学面前是否还具有超越性,即使我们承认它具有超越性,岂不知基督教最重要的“超越”价值正在于为他人担当罪责,基督教的基础正在于认为唯一无罪的人即基督为有罪的世人赎罪,而圣子的牺牲正是为了既成全圣父的正义又成全其慈爱?基督教所崇奉的超越的神圣价值已经存在于儒家学说之中了。

通过前面的讨论,我们看到孔子所言“父为子隐,子为父隐,直在其中”,意味着正义的家庭属性,换言之,正义能够以亲子所构成的家庭的方式来实现。正方非常强调家庭关系的根本性和重要性,但是却看不到这种根本性关系在实现正义上的作用和意义。反方把人视为孤零零的原子,认为只有攘羊者受到法律的惩罚,正义才得以伸张,同样没有看到正义的家庭属性,忽视了正义实现的现实形态。即便正义意味着法律的惩罚,法律的惩罚意味着违法犯罪一方付出应有的代价,在这个意义上,无论是子为父隐还是石奢自刎,我们都可以说正义得到了实现。一旦我们阐明了孔子所言“子为父隐”的真正含义,那种对孔子牵强附会的理解即“君之直臣,父之暴子”也就不能成立了,那种对儒家“父之孝子,君之背臣”(《韩非子·五蠹》)的批评也就难以立足了。

孔子主张“父为子隐,子为父隐”并不是偶然的,而是与他的一贯思想相契合的。孔子“信而好古”(《论语·述而》),又曰:“我非生而知之者,好古,敏以求之者也。”(《论语·述而》)“好古”即崇尚前圣先贤。在孔子看来,古代圣贤君临天下,即以天下为家,愿为天下人辛劳,甘为天下人担责。“朕躬有罪,无以万方。万方有罪,罪在朕躬。”“百姓有过,在予一人。”(《论语·尧曰》)孔子崇尚圣贤的智慧和美德,追随他们的榜样,自然提倡人们在家庭中“能竭其力”(《论语·学而》),甘为他人承担责任的精神。

当然,孔子说“父为子隐,子为父隐”,这并不意味着他把“父子互隐”扩大到任何情况下的任何亲情或朋友关系之中,因为德性与价值冲突的方式是多种多样的,解决冲突的途径也因其境域而不同。儒家礼义的实现必有情境化考虑,所以我们不能把父子互隐理解为是在孔子那里实现正义的唯一模式。正因为如此,孔子称赞叔向不隐于亲是“曰义也夫,可谓直矣”!无论孔子说的父子互隐还是不

① [俄]陀思妥耶夫斯基:《卡拉马佐夫兄弟》,耿济之译,北京:人民文学出版社,2013年,第360页。

② 郑家栋:《中国传统思想中的父子关系及诠释的面向——从“父为子隐,子为父隐”说起》,《中国哲学史》2003年第1期。

③ Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World* (California: University of California Press, 1991), 95. 转引自郑家栋:《中国传统思想中的父子关系及诠释的面向——从“父为子隐,子为父隐”说起》,《中国哲学史》2003年第1期。

隐于亲都以维护正义为内在含义,它们是实现正义的不同形式。

至此,我们可以说,孔子所言“子为父隐”并非像正方和反方所理解的那样,是子隐父罪。“子为父隐”是为父隐而非为罪隐,换言之,是隐父而非隐罪。在孔子与叶公的对话中,直有两种方式即“证”与“隐”。“证”是让父亲与过失一起显出来;而“隐”则是让自己与过失一起显出来,它意味着人子的主动担当。孔子所言的“隐”与“直”是一致的,一方面,“直”在“隐”中,另一方面,通过“直”而达到“隐”,而且也只有通过“直”才能最终“隐”得住。无论是正方还是反方所理解的隐都是单方面的小隐,他们把现成的亲情或法律视为德性抉择的最终依据。而孔子所说的隐是大隐,他把尊重亲情与法律而又超越亲情与法律的大义作为自己的成德途径。大隐可大显。即使子为父隐的整个过程被曝光而昭然于天下,却仍然无人能够否认此子是一个孝义两全的“直”人。同样,“父为子隐,直在其中”亦是如此。

总之,孔子无论言“子为父隐”还是“父为子隐”,都是“直在其中”,对正义的捍卫和对亲情的维护同时是其应有之义。孔子既不主张徇情枉法,也不主张泯灭亲情。他向人们所指出的是超越这两者,走出情法两难或孝(慈)义两难困境的道路。当然,越是完满的东西,需要付出的努力就越艰巨,需要付出的代价也可能越高。在亲情与法律的冲突面前,我们每个人都不是外在的第三方或“客观的”选择者,孝(慈)与义也不只是两个等待选择的现成选项,而是需要我们投入其中来努力实现的德性。

[责任编辑 李梅 邹晓东]