

先秦儒家是否肯定「大義滅親」說？ 關於當代學界正反辯論的分析與評價[▲]

陳弘學*

摘 要

「大義滅親」典出《左傳》，指為成就更高價值，對犯罪之親屬不徇私情，令其接受應得的道德或法律制裁。只是「大義滅親」終究屬於一種傷害親情、非正常、非正向的行為，因此孔孟未曾正面肯定「大義滅親」，而是以「親親相隱」教誨名世，也因此當代學界對於「先秦儒家是否肯定『大義滅親』」產生質疑。本篇論文首先介紹「否定說」與「肯定說」兩種觀點及各家理據，其次分析並回應「否定說」論點的可能問題，最後根據現實歷史發展面向、儒家倫理思想內在應然層面，及後世法制史實然發展切入，肯定「儒家確實具大義滅親」思想。

關鍵字：儒家、正義、儒家倫理、大義滅親、當代儒學

[▲] 本文為國科會專題計畫 MOST 109-2410-H006-114 部分研究成果。

* 國立成功大學中國文學系副教授。

一、前言

儒家倫理學有三大難題，分別關涉「個體倫理義務」與「群體規範秩序」衝突時的兩難，並主要表現在「親親相隱」、「孝子復仇」及「大義滅親」議題上。前兩個問題當代學界已有豐碩研究成果，相形之下「大義滅親」相關研究顯得零碎且稀少，並多依附於「親親相隱」議題下討論，缺乏完整的歷史考察與學理分析，但假如深入探究，「大義滅親」議題重要性實不亞於前二者。

首先，就學理而言，「親親相隱」與「孝子復仇」都是個體面對道德義務與群體規範秩序衝突時，最終選擇了道德義務的承擔；「大義滅親」則是超越親情以成就更高價值，也因此對儒家「親親尊尊」倫理體系挑戰更大。如何架置「親親尊尊」與「大義滅親」於同一制度，確保儒家倫理系統內的多元性與自治性，在學理的論證上更加困難，但意義也相對重大。

其次，就實踐而言，既有「大義」則自然也有「非大義」之「中義」或「小義」，何種程度屬於「大義」而得滅親？何種程度係屬「中義」、「小義」不得滅親？實有諸多論辯的空間。

最後，就儒學現代性意義言，傳統社會以儒學為思想主流，唐以後禮、律合一的結果，使道德、法律規範二者之間達成高度的協調，形成一種超穩定社會秩序結構。此一系統過去可以運行無礙，但面對今日法體系全盤繼受自西方，民主、法治、自由、人權諸多基本價值設準迥異於傳統社會，儒家式的「大義滅親」思想是否仍然適用於現代社會？如是，又當如何評價看待，也留有大量考察與釐清的空間。

儘管「大義滅親」具有上述的研究價值，遺憾目前臺灣學界研究者不多，大陸學界雖數量稍多，但主要依附於「親親相隱」議題之下附帶論述，雖有若干論文討論，但多篇幅短小、體系性不足。但在這為數不多的論文中，大陸學者乃從價值根本面提出一個充滿創意或可說是破壞性的觀察，即：儒家其實反對「大義滅親」說。

否定理由主要有三：一，儒家只重私德而無公德概念，缺乏現代性意義，因此不會有超越私德的「大義滅親」主張。二，「大義滅親」與儒家「親親尊尊」根本準則牴觸，因此儒家不可能支持「大義滅親」說。三，文獻上找不到孔、孟支持「大義滅親」的直接證據，「大義滅親」僅是《左傳》的一種委婉持疑說而非確認肯定說。

假如「否定說」的觀點成立，我們所要更改的恐怕不僅是「儒家主張大義滅親」這個習以為常的認知，更重要的是由於缺乏「大義滅親」作為連結「個體道德」與「群體秩序」的樞紐，儒家倫理的多元性與現代性意涵恐將隨之瓦解。鑒於這個問題的重要性，本文乃以「先秦儒家是否肯定『大義滅親』說---關於當代學界正反辯論的分析與評價」為題，透

過對於「否定說」與「肯定說」兩派觀點的分析考察，重新爬梳「大義滅親」的內涵及評價諸家學說論點短長，並從「外在歷史實然」與「內在價值應然」兩個面向切入，引申闡述儒家必然也必須肯定「大義滅親」理據所在。

二、「儒家是否肯定『大義滅親』說」的幾種觀點

「大義滅親」指為成就更高價值，對犯罪之親屬不徇私情，令其接受應得的道德或法律制裁，典出《左傳·隱公四年》（傳四·四），衛國石碏設計殺州吁（?-719B.C.）及子石厚（?-719B.C.）一事：

州吁未能和其民，厚問定君於石子（碏）。石子曰：「王覲為可。」曰：「何以得覲？」曰：「陳桓公方有寵於王。陳、衛方睦，若朝陳使請，必可得也。」厚從州吁如陳。石碏使告于陳曰：「衛國褊小，老夫耄矣，無能為也。此二人者，實弑寡君，敢即圖之。」陳人執之，而請蒞于衛。九月，衛人使右宰醜蒞殺州吁于濮。石碏使其宰孺羊肩蒞殺石厚于陳。君子曰：「石碏，純臣也。惡州吁而厚與焉。『大義滅親』，其是之謂乎！」¹

州吁為衛莊公庶子、衛桓公之弟。衛桓公十六年，州吁聚集衛國亡命之徒襲殺桓公並自立為君。由於得位不正，州吁恐自己權力不能穩固，因此請親信石厚向其父親、衛之賢臣石碏請教安定民心君位之道。石碏趁機建議二人遊說正得寵於周天子的陳國國君，透過陳國安排朝覲周天子，藉朝覲取得合法地位。州吁、石厚於是親身前往陳國遊說，石碏遂聯絡陳國逮捕二人。九月衛國派右宰醜殺州吁於濮，石碏則遣家宰孺羊肩殺子石厚於陳，弭平這場弑君反叛之亂。

《左傳》君子肯定石碏為純臣，並稱「大義滅親，其是之謂乎」，這是「大義滅親」典故的由來，「大義滅親」一詞也從此深植人心。然而這僅是《左傳》君子曰的一次性引用，是否能夠成為儒家倫理根本原則不無疑問。蓋儒家重視倫常秩序，高度肯定「親親尊尊」價值，如《中庸》所說：「仁者人也，親親為大；義者宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。」²在此前提下一旦親人行為違反規範秩序，乃至對於公共利益造成極大危害時，儒家是否仍肯定「大義滅親」？抑或無條件服從於「親親尊尊」原則？實不無疑問。

¹ 楊伯峻：《春秋左傳注》（臺北：洪葉文化事業有限公司，2018），頁37。

² [宋]朱熹撰：《四書章句集注》（臺北：臺大出版中心，2016），頁37。

由於「大義滅親」終究屬於一種傷害親情、非正常、非正向的行為，因此《論語》沒有相關實例的討論，孔子也從未正面肯定「大義滅親」，而以「父為子隱，子為父隱，直在其中」教誨名世。孟子在回答弟子萬章質疑「象至不仁，封之有庠。有庠之人奚罪焉？仁人固如是乎？在他人則誅之，在弟則封之」時，強調親情倫理的重要，因而回答：「仁人之於弟也，身為天子，弟為匹夫，可謂親愛之乎？」³也頗有將「親親尊尊」凌駕國家利益之嫌。孟子另一位弟子桃應也曾假設性問道：「假若舜的父親瞽瞍殺人，舜究竟應當如何處理？」孟子最終給出了「竊負而逃，遵海濱而處，終身訢然，樂而忘天下」的答案，⁴更似直接否定了「大義滅親」主張。

種種對話加劇了儒家道德、法律間的緊張性，也讓「大義滅親」成立顯得愈加困難。2014年開始大陸學者張國鈞乃發表一系列論文，⁵明確指出先秦儒家其實並不肯定「大義滅親」說，事實上早在張國鈞之前，大陸學界即有一派人士否定儒家主張「大義滅親」。與張國鈞不同的是，他們並非有意特別討論這個議題，而是單純以此為前提，作為批判儒家倫理缺乏法治理念與現代意義的論據。這些觀點主要出現在討論儒家「親親相隱」思想的系列論辯中，實是儒家倫理爭鳴論潮引生的漣漪與水花。⁶

儒家倫理爭鳴論潮中，劉清平、黃裕生等學者徹底否定儒家倫理的理性意義與時代價值，通過對於孔子「親親相隱」的相關討論，得出了儒家只重視私德，缺乏公共意識與法治理念，因此判斷其為陳腐守舊的學說主張，「大義滅親」就是在這樣的背景下被提出。批判者認為儒家血親倫理至上的結果，必然缺乏法治精神，也不可能有超越血親倫理以外的「大義滅親」主張出現。為更加清楚闡述否定說、肯定說雙方論點，茲分述如下：

³ [清]焦循撰，沈文倬點校：《新編諸子集成：孟子正義》（北京：中華書局，2018），頁680-690。

⁴ 同前註，頁1002-1003。

⁵ 包括《〈春秋〉懷疑大義滅親而發育親屬容隱——從《春秋》記誅慶父及其微言大義切入》、〈國家治理中的國家倫理責任——倫理本體中誠信底線上慎對親屬容隱和大義滅親的對立〉、〈大義滅親之疑和親屬容隱之立——先秦儒家對倫理和法律關係兩難的解決〉、〈大義滅親首用之疑及其親屬容隱萌芽——基於《左傳》記石碣殺子及其倫理和法律關係兩難之解〉四篇文章。

⁶ 本文所稱「儒家倫理爭鳴論潮」，取材自郭齊勇所編《儒家倫理爭鳴集》一書名稱。「儒家倫理爭鳴論潮」主要有三波，皆以郭齊勇為核心，論辯對手則各自不同。第一波論潮源於2002年至2004年，郭齊勇肯定親隱思想的正面積極意義，對手劉清平、黃裕生等人立場則截然不同。郭齊勇最後彙整論辯學者18人，相關論文31篇，於2004年11月出版《儒家倫理爭鳴集—以「親親互隱」為中心》。第二波論潮自2011年至2014年，主要論戰對象改為鄧曉芒。鄧曉芒曾撰寫《靈之舞：中西人格的表演性》、《人之鏡：中西文學形象的人格結構》、《中西文化比較十一講》、《新批判主義》、《在張力中思索：極高明而道中庸》、《儒家倫理新批判》、《中西文化心理比較講演錄》等書。其中2010年7月出版《儒家倫理新批判》強烈批評儒家血親倫理，郭齊勇乃蒐集24位作者、43篇文章反駁鄧曉芒，並於2011年7月首先出版《〈儒家倫理新批判〉之批判》，緊接著2014年4月郭齊勇又出版《正本清源論中西——對某種中國文化觀的病學解剖析》，計16位作者與16篇論文。第三波論潮則為儒家倫理爭鳴的旁支，主要人物有郭齊勇、梁濤。與前兩波不同的是，前兩波論辯對手人對於儒家倫理皆持否定態度，第三波論辯雙方則對儒家倫理抱持肯定見解，差別在於對「親親相隱」之「隱」的解釋不同。上述論點間或牽涉對於儒家「大義滅親」的討論，故此特別說明。

（一）否定說—劉清平：大義非公義，仍屬血親倫理的一環

第一波儒家倫理爭鳴論潮中，以劉清平、黃裕生等人對於儒家倫理提出了嚴厲的指責。劉清平 2000 年發表〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉一文中認為，對於人之整體性而言，必須具備個體性、團體性、社會性三者。唯有這三者得到內在和諧的有機統一，人的整體性才能得到完美的實現。儒家倫理的問題在於孔、孟將血親倫理視為至高無上的唯一本源根據，結果反而使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。⁷

劉清平並未否定儒家也有關於「天下歸仁」、「平治天下」的社會性思考，且在血親團體性與個體性和社會性彼此沒有矛盾情形下，人的整體性確實可以保持一種自然的統一關係。但在劉清平看來，儒家倫理顯然將血親團體性置於第一序，從而扭曲壓制了團體性與社會性：

由於孔子和孟子不僅主張把團體性和社會性根植於血親團體中之中，而且要求賦予血親團體性以至高無上的地位，結果就使父母子女之間的特殊性血緣關係成為人的整體性存在中佔據主導地位的核心內容，從而導致個體性和社會性不得不依附並屬於血親團體，甚至在一定程度上受到後者的壓抑限制。⁸

一旦肯定血親倫理至上的地位，及認同「孝子之至，莫大乎尊親」原則，則從政治、倫理生活中擴張至人的整體性存在，血親團體性的存在必然取得主導性的統治地位而壓迫其餘兩個價值。⁹

如此一來又當如何解釋《荀子》「從義不從父」及《左傳》「大義滅親」之說呢？劉清平的理由如下：

在《春秋》三傳中，便開始出現了這樣一些類似的主張：「大義滅親」（《左傳》隱公四年），「不以家事辭王事，以王事辭家事」（《公羊傳》哀公三年），「不以親親害尊尊」（《穀梁傳》文公二年），等等。這裡說的所謂「大義」，其實並不是指普遍社會性的「正義」、「公義」，而首先是指「君臣有義」中的那種宗法團體性「忠義」；至於之所以要強調它是一種「大義」，似乎就是針對孟子說的「莫

⁷ 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》（武漢：湖北教育出版社，2004），頁 862。

⁸ 同前註，頁 862。

⁹ 同前註，頁 864。

大乎尊親」、「尊親為大」而言，即認為「君臣有義」的「王事」本應該高於「父子有親」的「家事」。所以，即便在「大義滅親」的情況下，對於血親團體性的否定所導致的也不是普遍的社會性，而只是另一種的特殊的團體性，即宗法的團體性。¹⁰

劉清平認為即使儒家許多論述也會兼顧社會性層面，諸如「從義不從父」、「大義滅親」，但是這種兼顧並不穩固，更無法導出「普遍的社會性」義涵，僅是另一種「宗法團體性」思想的變形呈現罷了。換句話說《左傳》所說的「大義滅親」非真有高於血親倫理外的「大義」，而僅是倫常規範中的「君臣之義」，終究缺乏普遍性與現代意義。

（二）否定說－黃裕生：儒家倫理缺乏普遍倫理的概念

黃裕生於 2003 年《中國哲學史》第 3 期〈普遍倫理學的出發點：自由個體還是關係角色？〉一文中提出了「本相倫理學」與「角色倫理學」兩個概念道：「一種倫理學是否是普遍倫理學，從而是是否承擔起確立與維護人間正義法則這一使命，在根本上取決於它是把人的本相存在即自由個體作為確立倫理法則的出發點，還是把人的關係存在即關係角色作為出發點。」¹¹他主張只有以本相存在為根據並維護本相存(在)的法則才是絕對的和普遍的，在本相法則之外並不存在任何正義(公正)，所謂最高正義就是尊重和維護每一個體的自由存在。¹²

根據這個標準，黃裕生認為儒家倫理學包含著大量違背本相倫理學法則的角色倫理學規則，儒家倫理立基於對於個體自由的完全忽視與否定。儒家倫理旨在對角色間相互或應具有的功能關係的確認與規定，因此其倫理規則不僅不可能具有普遍性，且不可能保證最基本的公正(正義)。¹³黃裕生並盛讚基督教的正義觀道：

《馬太福音》有一段話一定是孟子和親情至上論者所無法理解的，耶穌說：「我來是要引起不和：叫兒子與父親不和，女兒與母親不和，媳婦與婆婆不和。人的仇敵就是自己家裡的人。誰對父母的感情比對我的更深，誰就配不上我；誰

¹⁰ 同前註，頁 880。

¹¹ 黃裕生：〈普遍倫理學的出發點：自由個體還是關係角色？〉，收入郭齊勇主編：《儒家倫理爭鳴集—以「親親互隱」為中心》，同註 7，頁 938。

¹² 同前註，頁 945。

¹³ 同前註，頁 950。

對兒女的感情比對我的感情更深，誰就配不上我。」作為道成肉身，耶穌就是每個人必須獨自面對的絕對原則。他要引起家人的「不和」，實際是要把人類從過度的親情中解放出來，讓人類避免由於耽溺於親情而忘記乃至喪失公正之心與普遍之愛。¹⁴

黃裕生認為基督教這種「誰對父母的感情比對我的更深，誰就配不上我」宣言，乃是孟子和親情至上主義論者所無法理解的。儒家角色倫理學的思維壓抑了個體的自由，同時也是儒家倫理腐敗自私的源由。¹⁵黃裕生進一步批判孔子「親親相隱」論點：

實際上，既然父親偷了羊，兒子掩蓋隱瞞，是直，是有理由的，那麼，不管父親幹什麼罪惡勾當（比如父親殺爺爺），兒子又有何理由不隱而蓋之呢？因為既然偷盜是可以默許和原諒的，為什麼殺人放火就不可以默許、原諒？不僅如此，既然出於父子真情而隱瞞父親的滔天罪惡是直在其中，那麼，隱瞞兄弟姐妹的種種罪惡，當然也是直在其中。¹⁶

從其「不管父親幹什麼罪惡勾當（比如父親殺爺爺），兒子又有何理由不隱而蓋之呢」之語，顯然黃裕生並不認為儒家設有一條「大義」做為界限，用以終止「親親相隱」產生的滑坡效應，也不會承認儒家有何「大義滅親」的理念存在。

（三）否定說—張國鈞：對於《春秋》三傳的錯誤理解

前兩種否定說屬於外部批判，作者以自己的價值設準作否定儒家的倫理體系的普遍意義，從其行文也可見到其對儒家具有一定的敵意，只能說是兩種價值觀的衝突。但是接下來以張國鈞為代表的第三種否定說，作者本身對於儒家倫理實抱持一定的肯定態度，但因對文獻產生新的解讀與理解，因此持否定見解。

2014年張國鈞首先發表〈《春秋》懷疑大義滅親而發育親屬容隱——從《春秋》記誅慶

¹⁴ 同前註，頁955。

¹⁵ 鄧曉芒《儒家倫理新批判》中也有類似以基督教為價值設準的觀點，他將儒家「親親相隱」與「大義滅親」思想一分为二，主張「為親屬隱罪」是人類社會一種習慣性尚未克服的弱點，容隱是一種包含有腐敗傾向的狹隘、陳舊和落後的觀念，唯有基督教的博愛才值得肯定，才能建立一個公義的社會。這些批評共同特點是：都將儒家「親親相隱」、「親親為大」視為排他且至上的價值，人人只有自私的血親信仰，法治也難在這樣的環境中發展，儒家自然不會肯定「大義滅親」主張。氏著：〈「親親相隱」與「大義滅親」〉，《社會科學論壇（學術評論卷）》第9期（2008），頁37-47。

¹⁶ 黃裕生：〈普遍倫理學的出發點：自由個體還是關係角色？〉，同註11，頁960。

父及其微言大義切入)；2016年發表〈國家治理中的國家倫理責任——倫理本體中誠信底線上慎對親屬容隱和大義滅親的對立〉，同年張國鈞又連續發表〈大義滅親之疑和親屬容隱之立——先秦儒家對倫理和法律關係兩難的解決〉、〈大義滅親首用之疑及其親屬容隱萌芽——基於《左傳》記石碣殺子及其倫理和法律關係兩難之解〉兩篇論文，通過這一系列專題的論述，正式提出「儒家否定大義滅親」的主張。

張國鈞認為前人認為先秦儒家提倡「大義滅親」說，其實是對文本的一種「誤讀」，他在〈大義滅親之疑和親屬容隱之立——先秦儒家對倫理和法律關係兩難的解決〉一文中羅列四點理由：

一，先秦儒家對於「大義滅親」其實抱持一種懷疑態度，因此孔、孟、荀三子對於「周公誅殺管叔、蔡叔」一事都迴避評論，更未冠以「大義滅親」之名：

周公誅管叔，是可見史料中最早關乎後人所說「大義滅親」的，也很典型，卻是天倫之痛。對此，先秦儒家迴避評論，更不用「大義滅親」之類評價；孔子極崇敬周公；對此案從可見文獻中隻字未提。孟子被人問，周公是否知管叔將叛卻使之？如此回答：「周公，弟也；管叔，兄也。周公之過，不亦宜乎？」——兄弟間倫理身份和政治法律身份交集，周公因管叔是兄而愛他，即便知管叔不賢，但因天倫親情，未必確定他叛周，管叔作為兄，則希望周公待他以親親之道。周公於此即便有過，也本乎倫理、出於人性而不得不然，本質上宜，即義；親則義，絕非滅親則義。據真實性存疑的《荀子·儒效》，荀子也迴避大義滅親之類的評價：周公作為聖人，超出常人的，在「盡倫」，即悉心體會並敦睦倫理，而不在脫倫，更不在破倫、滅倫；唯其如此，「以弟誅兄而非暴也；……非聖人莫能為之」，是「大儒」楷模。¹⁷

二，《左傳》君子曰「其是之謂乎」這句話，旨在述疑而非表達肯定性的判斷。根據《左傳》「石碣，純臣也。惡周吁而厚與焉。大義滅親，其是之謂乎」上下文字看來，「大義滅親」顯然是「借用」或「轉述」之語，而非《左傳》作者自創，且語氣是「懷疑」還是「肯定」也還不能確定。張國鈞認為「其……乎」是疑問句，「其」表疑問、推測語氣，似委婉詢問的意思，因此這句話其實是在「傳疑」而非「傳信」。張國鈞主張這句話應當譯為：「所謂『大義滅親』，大概（或莫非）是指（石碣殺子維護君臣之義）這一類的情況吧？」語氣委婉而存疑，並非肯定性的判斷。

三，重新評價《左傳》記季友、先後誅兄叔牙、慶父、事件。季友乃春秋時期魯國政治

¹⁷ 張國鈞：〈大義滅親之疑和親屬容隱之立——先秦儒家對倫理和法律關係兩難的解決〉，《政法論壇》第34卷第4期（2016），頁177。

家，魯桓公公子，魯莊公之弟。魯莊公有公子慶父、公子牙、公子友三兄弟。魯莊公死後，先後擁立公子般、魯閔公、魯僖公為國君，並剷除危害國家的異母兄弟慶父和叔牙成為國相，封邑為費，乃是魯國當時重要政治家，歷史上也多屬正面評價。《左傳·莊公三十二年》（傳三二·四）記載季友擁立公子般繼位，叔牙擁立慶父材，最後銜莊公之命，以毒藥威逼殺死叔牙：

公疾，問後於叔牙。對曰：「慶父材。」問於季友。對曰：「臣以死奉般。」公曰：「鄉者牙曰『慶父材』。」成季使以君命命僖叔，侍于鍼巫氏，使鍼季酖之，曰：「飲此，則有後於魯國；不然，死且無後。」飲之，歸，及達泉而卒。立叔孫氏。¹⁸

張國鈞認為《春秋》三傳對於季友這個案例，同樣抱持審慎懷疑態度，並認為儒家正是因為季友先後誅兄，才會萌發親屬容隱制度：

季友對慶父本乎天倫，盡可能維護其天倫，「推親親之恩，欲同之叔牙，存孟氏之族」，助其子孫公孫敖立為孟孫氏，發展為魯國另一世卿，盡可能保證慶父自己的倫理綿展。季友守親親之道、持君臣之義，但也被批評「推親親之恩枉正法耳」，「掩遏牙之惡，與周公行誅於兄異，是以疑其非正禮耳。」¹⁹

「推親親之恩枉正法耳」語出自〔宋〕魏了翁（1178-1237）《春秋左傳要義》；²⁰「掩遏牙之惡，與周公行誅於兄異，是以疑其非正禮耳」則出自〔唐〕徐彥於《春秋公羊傳註疏》之疏。²¹從後人對於季友行為的批判，可見季友誅兄並未得到後人的全然認可。

四，重新評價《左傳》記叔向公正斷案、孔子稱「古之遺直」等記載。《左傳》載叔向屢屢數落同父異母弟叔魚，孔子於是批評叔向「不隱於親，殺親益榮」。張國鈞於是進一步分析「直」與「義」內涵差異道：

孔子評價叔向，是「古之遺直」，但絕非「遺義」，充其量只是「直」，焉稱得上「義」？並再三反詰：「義也夫？……猶義也夫？」「於義之下並云夫，夫是疑

¹⁸ 楊伯峻：《春秋左傳注》，同註1，頁254。

¹⁹ 張國鈞：〈大義滅親之疑和親屬容隱之立——先秦儒家對倫理和法律關係兩難的解決〉，同註17，頁178。

²⁰ 〔宋〕魏了翁：《春秋左傳要義》（上海：商務印書館，未標明出版年月）第7冊，卷13上，頁6。

²¹ 〔漢〕公羊壽傳，〔漢〕何休解詁，〔唐〕徐彥疏，李學勤主編，浦衛忠整理：《春秋公羊傳註疏》（臺北：臺灣古籍，2001），頁338。

怪之辭。」杜預認為「於義未安，直則有之。……以直傷義，故重疑之。」孔穎達更明確針對「人皆曰叔向是義，妄也。」因為直、義不同：事實上，「父子親，然後義生」，叔向卻「不隱於親」，甚至「殺親益榮」、「以直傷義」，哪裡有義？……儘管其他地方屢贊叔向。其中蘊涵著：直行公務和親隱不矛盾，需盡可能隱親，避免故意殺親，更不能殺親益榮、以直傷義。²²

張國鈞認為孔子評價叔向「古之遺直」但非「遺義」，更不能以「直」傷「義」，因此不能以此案例作為支持「儒家肯定大義滅親」的證據。

張國鈞最後並通過孔子「直躬案例」與孟子「桃應難題」肯定儒家主張「親屬容隱」思想，認為「隱，是倫理公道，行曲而實質。局部、暫時、直觀上表現為一定倫理危境中少數人可行使的特殊優先權，似曲」、「其結果對受害人、公權力、公眾、容隱者和被容隱者，無不公道，合情合理從而合法」。²³據此強化儒家並不肯定「大義滅親」的論據。

（四）肯定說—張俊生：「滅親」須視程度與對象而論

相較前述否定說，肯定說主張儒家支持「大義滅親」說，如張俊生〈儒家的「親親相隱」和「大義滅親」〉提出兩點主要理由：

一，孔子同時肯定「親親相隱」與「大義滅親」，此二說精神上並未牴觸：

「父子互隱」是孔子的創造，「大義滅親」也是孔子的創造。《春秋左傳》稱讚殺死自己兒子的石碣：「石碣純臣也，惡州吁，而厚與焉。大義滅親，其是之謂乎？」……我認為二者不但不矛盾，而且恰恰體現了孔子視具體情況而識大體、辨是非的倫理正義法制觀。父子互隱，是偷羊這樣的小事，這裡就要講基本倫理；兒子謀反是叛國行為，這時候親情就要讓位於正義。換句話說，比較符合人性的法律應該在小事上體現人倫，大事上體現正義。²⁴

張俊生認為「親親相隱」與「大義滅親」分別處理不同的情境，彼此功能與適用情境不同，乃是輔助關係而非矛盾關係。因此偷羊相較於父子親情重量為輕，不得滅親。至於謀反叛

²² 張國鈞：〈大義滅親之疑和親屬容隱之立——先秦儒家對倫理和法律關係兩難的解決〉，同註 17，頁 178。

²³ 同前註，頁 180。

²⁴ 張俊生：〈儒家的「親親相隱」和「大義滅親」〉，「中華文化大學——教學天地·學員心得」網頁，2015 年 6 月，網址：https://zhwhdx.ustc.edu.cn/zhwhdx/news/detail_196994.htm（檢索日期：2021 年 8 月 23 日）。

國行為為重，遇到這個狀況親情的價值就得退位。

二，張俊生並援引龐樸觀點，認為「大義滅親」所滅之親並非毫無差別，必須對於親等做出區分，並排除父母一類：

學者龐樸認為，儒學提倡大義滅親，這裡「親」是指兒子、母兄、兄弟等親屬，而不指父母。（龐樸《中國哲學史》）。也就是說，即使父母犯了很嚴重的罪，還是可以保持沉默，互隱的，因為父子之親是儒家倫理根基，其實也是中華文化倫理根基。所以孟子一方面說舜的父親殺了人要一視同仁，由執掌國家司法權力的法官把他抓起來，「執之而已矣」，而不是利用其執掌的權力去干預司法，把其父殺人的事「蓋」住，這是作為「天子」的舜職責之使然。另一方面，他又為舜設計了果斷引咎辭職，就當是扔破草鞋一樣扔掉「天子」之位，變成了純粹的「人子」後，再鋌而走險，冒死救出父親，隱居海濱。這是孟子的智慧，在義和親之間的抉擇，最大程度維護了「舜」作為「天子」和「人子」的整體形象。²⁵

換言之「滅親」並非毫無限制，此舉不得適用直系尊親屬，如此一來就能劃出「大義滅親」與「親親相隱」兩全互容的空間。

（五）肯定說—俞榮根：「親隱」與「滅親」應採中道方式進行

著名儒家法思想研究者俞榮根在〈尋求中道——儒家之法的精神及其普世價值〉中提出相似的觀點，主張「親親相隱」與「不隱於親」應採「中道」方式進行：

猛然一看，「父子相隱」與「不隱於親」是兩種對立的法律價值取向，但卻同出於孔子之口，其中的奧義，正在「中道」的妙用。細加檢視就會發現，孔子所評析這兩個案子是大有區別的。……國家利益與家庭或個人利益之間、奉公守職與親情私誼之間，總是存在一定的矛盾，甚至衝突，俗話所謂「忠孝不能兩全」，古今皆然。「父子相隱」與「不隱於親」正是這一類性質的矛盾或衝突在法律層面上的處理原則：普通案情可「隱」，危害國家、君主安全的重大案情不能「隱」；平民百姓盡孝道，有罪「相隱」合理合情也合法，公職人員秉公辦案，

²⁵ 同前註。

應鐵面無私，不能「隱親」枉法；「相隱」一般是指偵查、訴訟階段隱瞞案情，司法官在審判階段定罪量刑必須公正無私、「不隱於親」。這樣一來，忠孝之間潛伏的矛盾和衝突得以大大調諧，其間的緊張關係被消解。²⁶

俞榮根是法學領域研究者，他理解價值與規範的衝突乃是多元社會的必然現象，只要能夠區分案件性質與階段的區別，就能解消彼此的緊張關係。性質方面，普通案件刑事可隱，危害君主與國家利益不能隱；階段方面，偵查訴訟階段方面可隱，審判定罪階段之司法官不可隱，藉此方式解消「親親相隱」與「大義滅親」的衝突。

（六）肯定說—郭齊勇：「大義滅親」應限縮在上層知識份子的道德自律

為回應儒家倫理爭鳴思潮中對於「親親相隱」的批判，著名儒家學者郭齊勇也在多次往返論辯中，逐漸填補「大義滅親」概念的具體內涵。2005年郭齊勇在〈關於親親互隱、「愛有等差」的爭鳴〉中指出，「隱」不是無原則地包庇與窩藏，只是「不稱揚其過失」。換言之對於親人的「隱」與「無犯」只限於小事，不會無限制到殺人越貨的地步，可視為默示同意儒家肯定「大義滅親」的宣言。

2014年時郭齊勇發表了〈「門內」的儒家倫理——兼與廖名春先生商榷《論語》「父子互隱」章之理解〉一文，內容主要針對「隱」字概念的釐訂，但在這篇文章中乃具體確立了「大義滅親」的幾個原則：

首先，主張「隱而不犯」原則僅適用在日常生活的小過：

在家庭倫理中，尤其是子對父、卑親屬對尊親屬，面對日常生活中的「尋常之過」，應當「隱而不犯」，用「幾諫」；但如有「大惡」，則仍應犯顏，做「爭子」。這就是儒家倫理的具體理性。²⁷

其次，解釋為何「親親相隱」可以成為後世立法的依據，而「大義滅親」則不然：

²⁶ 俞榮根：〈尋求「中道」——儒家之法的精神及其普世價值〉，《現代法學》第28卷第6期（2006），頁70。

²⁷ 郭齊勇、肖時鈞：〈「門內」的儒家倫理——兼與廖名春先生商榷《論語》「父子互隱」章之理解〉，《華南師範大學學報（社會科學版）》第1期（2014），頁135。

在中國倫理法系中，儒家強調的「親親相隱」成為了法律的依據，而未將「大義滅親」作為法律之依據。這是因為，儒家的區分，實際上蘊含了私人領域充份自治與公共領域依法而治的深刻思想以及反對國家公權力垂直到底、肆意干涉私人領域事務的觀念。²⁸

最後，「大義滅親」因對倫常具有極大的破壞性，因此限縮於上層知識份子的道德自律，不會成為社會普遍性原則：

儒家從不盲目地鼓勵「大義滅親」。相反，儒家把「親親相隱」作為法律的根據，意義重大。「大義滅親」只能是對社會上層人士的道德要求，而不能成為對社會下層人士的普遍的法律約束。²⁹

郭齊勇認為「大義滅親」與「親親相隱」可以相互涵攝於同一倫理體系而不生矛盾，而其所得原則也能解釋何以「大義滅親」並未受到政府鼓勵提倡，但卻能在重大歷史政治事件中，得到肯定並發揮作用。³⁰

三、對於「否定說」的回應與引申闡述

以上簡單分析「儒家大義滅親」否定說與肯定說，筆者本身則持「肯定說」立場，對於「否定說」的回應與引申闡述如下：

（一）對劉清平、黃裕生的反駁

劉清平、黃裕生對於儒家倫理的嚴厲批判，「儒家倫理爭鳴思潮」中已有諸多學者撰文回應，本文僅就「大義滅親」此一論題切入，探討其主張可能隱藏之「倫理內涵的丐題」³¹設

²⁸ 同前註。

²⁹ 同前註，頁 136。

³⁰ 臺灣學界也注意到「大義滅親」只是一個價值宣示，若要付諸行動，仍須注意手段的合理性。參閱劉德明：〈儒家兄弟親親之道的個案研究——以三傳及宋代理學家對季友的評價為核心〉，《清華中文學報》第 18 期（2017），頁 66。

³¹ 「丐題」一詞最早出自亞里斯多德，原意乃指將「起始論點（試圖證明之結論）預設為真」之論證方式。後來則用以指稱論證時以偷換置入方式，將「非理所當然命題」預設為「理所當然」，本文用法採取後者。

定」與「論理原則的錯誤推導」。

首先就「倫理內涵的巧題設定」言，劉清平設下了一個不自明的命題，主張人的整體性包含「個體性、團體性、社會性」三項，且只有三者得到內在和諧的有機統一，人的整體性才能得到完美的實現。問題在於這個命題並未經過任何檢驗，更似作者自己主觀的預設。無論是法理學或倫理學乃至社會現實面來看，由於人在社群中具有多重身分，所承擔的義務多元複雜、不盡相同，是故每常出現衝突情事，很難存在所謂「個體性、團體性、社會性內在和諧的有機統一」樣態。³²

道德與法律的建構，正是為了處理因多重義務產生的規範衝突難題，通過對於「優位價值」、「次位價值」的建構與判斷，解決諸如「警察兒子是否應當逮捕罪犯父親」等問題。與其設定「個體性、團體性、社會性得到內在和諧的有機統一」此一命題以苛責儒家，倒不如實際反思何種規範屬於「優位規範」，親情倫理是否可以成為秩序建構的優位價值等問題。

同為儒家批評者，與劉清平剛好相反，黃裕生確實確立了一種優位價值——「本相倫理」。黃裕生引用《新約聖經》：「誰對父母的感情比對我的更深，誰就配不上我」，並肯定唯有基督教倫理才是具有普遍意義的倫理系統。但是基督教這種「我來是要引起不和：叫兒子與父親不和，女兒與母親不和，媳婦與婆婆不和。人的仇敵就是自己家裡的人。誰對父母的感情比對我的更深，誰就配不上我；誰對兒女的感情比對我的感情更深，誰就配不上我」的言論，是否獲得了非基督信仰者的共同同意？抑或通過普世價值與理性思維的辯證檢驗，實不無問題，作者更像一位佈道者而非研究者。

其次，就「論理原則的錯誤推導」言，劉清平指出《左傳》早有「大義滅親」、《公羊》有「不以家事辭王事，以王事辭家事」、《穀梁》有「不以親親害尊尊」等語，但他認為此種「大義」並不是遍社會性的「正義」、「公義」，而是指「君臣有義」中的那種宗法團體性「忠義」，「大義滅親」情況下維繫的仍是宗法的團體性。

筆者也同意《左傳》理解的「大義」內涵，與今日法治社會理解之「正義」、「公義」有一定差異，然而將古代「大義」一律歸為「宗法團體性之忠義」是否允當是一回事，而現代法律是否絕對排除「宗法團體性之忠義」更是另一複雜的課題，這點也是西方社群主義興起的背景成因。申言之，正義並非一種冰冷、不帶情感，彷彿人可以全然拋棄自身情感與群體歸屬之謂。³³實踐正義之主體為人，而人之「人性尊嚴」正是法治社會所欲保護的最

³² 以《憲法》為例，《憲法》作為國家根本大法，具備基本權利保障功能，其中既包括消極作用的防衛權，也有積極作用的請求給付權。儘管隸屬同一部法典，但卻會因立法目的、保護客體不同等差異，每每產生衝突情事，學者名之為「基本權利之衝突關係」，即「基本權利處於彼此相對立之狀態(Gegeneinander)」。參閱法治斌、董保城：《憲法新論（2010年最新版）》（臺北：元照出版有限公司，2010年），頁206。

³³ 吳豐維《正義的激情》曾指出三種常人對於正義的常見誤解：其一，將正義視為是自然法則一般的客觀

高位價值。「道德情感」與「自然情感」均為「人性尊嚴」組成要素，法秩序旨為保障「人性尊嚴」而生，非迫使人犧牲「自然情感」以屈服於法秩序。兩者價值位階的差異，也是判斷獨裁極權與民主法治的關鍵所在。³⁴

劉清平的問題在於，他似乎認為現代社會已經找到一個絕對的現代正義座標，而儒家之「義」與「道」並不符合這個範疇，因此將之歸為「宗法團體的忠義」。但其實現代社會至今仍在爭論什麼是「正義」？對富人課以重稅是否是一正義的制度？可不可以隱瞞兄弟的犯罪？功利主義、自由主義、自由至上主義、社群主義等不同學派學者，意見多異並爭論不休。

此外，《左傳》提出「大義滅親」一語時，其對於「大義」的理解是一回事，但可以確認這句話意味著在「血親倫理」外尚有一更高的價值存在，血親倫理並非絕對的不受調控。這點正是劉清平所不願承認的，因為與他主觀錯誤的前提矛盾，為此作者未經論證直接宣稱「大義滅親」的「義」是宗法團體性的「忠義」，而非高於血親倫理的「正義」。

事實上在儒家看來，血親倫理並非絕對優位不可侵犯，如孟子在回答齊宣王問卿時，早已提出貴戚之卿具有「君有大過則諫，反覆之而不聽，則易位」的權力。（萬章下）³⁵若說貴戚之卿與君王尚有血屬關係，則孟子在他當時所能蒐集的有限歷史案例中，肯定與紂王沒有血親關係的武王革命，也是儒家重視「群體利益」大於「血親倫理」的明證。

為符合自己預設命題的而違背學術舉證推導的情形也發生在黃裕生的論證中。最嚴重者乃是以下的錯誤類推，黃裕生批判孔子「父子相隱」道：

一，「既然父親偷了羊，兒子掩蓋隱瞞，是直，是有理由的，那麼，不管父親幹什麼罪惡勾當（比如父親殺爺爺），兒子又有何理由不隱而蓋之呢？」

二，「因為既然偷盜是可以默許和原諒的，為什麼殺人放火就不可以默許、原諒？」

三，「既然出於父子真情而隱瞞父親的滔天罪惡是直在其中，那麼，隱瞞兄弟姐妹的種種罪惡，當然也是直在其中。」

從法律推理邏輯來看，黃裕生上述三點實有厚誣古人之嫌。法律邏輯有所謂「當然解

規律，在此種素樸理解下正義被視為獨立於人類心靈之外（mind-independent）的客觀存在。其次，將正義視為一固定、不容改變的結構與制度。事實上正義不是靜態的規則與價值，而係一種動態，不斷被實踐、修正的價值。其三，將正義「去人性化」而理解為一種冰冷的理性要求，不應也不需摻雜一絲人類情感。「不偏私」（impartial）確實是正義重要內涵，但「不偏私」並不等於不帶個人情感與欲望。參見氏著：《正義的激情》（新北：華藝學術出版社，2016），頁5。

³⁴ 蓋道德情感不但不與正義對立，反而正是法治社會所要保障的價值，亦即今天所謂的保障人性尊嚴。二戰之後德國理解到單純服從法律不能締造正義的國家，唯有體現並保障人性的法律才有遵守的必要，故《德國基本法》第一條明文規定：「人性尊嚴不可侵犯，國家一切權力均有義務尊重並保護人性尊嚴。」人才是價值主體，法治社會乃依附此價值主體之上，非為秩序而秩序，使人反而成為國家社會「大我」概念的附庸。參見陳弘學：〈儒家倫理與現代法治社會銜轉的可能性探析—以「直躬案例」與「桃應難題」為主要考察對象〉，《成大中文學報》2015年第51期（2015），頁19。

³⁵ [清]焦循撰，沈文倬點校：《新編諸子集成：孟子正義》，同註3，頁782。

釋」。「當然解釋」又可分「舉輕以明重」與「舉重以明輕」。「舉輕以明重」指稱「輕度行為都被禁止，則重度行為自然禁止」(如我禁止甲拿我一塊錢，自然禁止甲拿我十塊錢)；「舉重以明輕」指稱「重度行為都被開許，輕度行為自然開許」(如我允許甲拿十塊錢，自然允許甲拿我一塊錢)。

這兩個原則都不允許反向推導，包括導出「重度行為都被禁止，則輕度行自然禁止」結論(如我禁止甲拿我十塊錢，但不必然禁止甲拿我一塊錢。若反向推導作出前述結論，即屬錯誤)；亦不得導出「輕度行為都被開許，重度行為自然開許」結論(如我允許對方拿我一塊錢，必然允許對方拿我十塊錢。若反向推導作出前述結論，亦屬錯誤。)

直躬之父偷羊孔子順此案例提出「父子相隱」回答，此情境中行為為「偷竊」，傷害對象為動物，法律上屬財產法益。直觀可知「偷羊」相較於「殺人」乃至「滅國」屬於輕度行為，不能如黃裕生所說，無限制推論出「那麼，不管父親幹什麼罪惡勾當(比如父親殺爺爺)，兒子又有何理由不隱而蓋之呢」、「因為既然偷盜是可以默許和原諒的，為什麼殺人放火就不可以默許、原諒」。這是對於「舉輕以明重」明顯的誤用，有如「對方偷竊我一塊錢不計較」，因此導出「燒毀我的房子乃至殺害我的性命，我也不應該計較」一樣。

不僅於此，黃裕生錯誤類推出對父親一切惡行的不舉發後，又繼續擴張推導出「既然出於父子真情而隱瞞父親的滔天罪惡是直在其中，那麼，隱瞞兄弟姐妹的種種罪惡，當然也是直在其中」。這又是第二種類型的錯誤推論，姑且不論前述所說偷羊屬輕度行為原則，禁止擴張適用。退一萬步言，即使接受「隱瞞父親滔天罪惡」作為前提，但因父親地位高於兄弟，仍不得滑坡適用於兄弟，否則就是「舉重以明輕」原則的誤用。

綜言之，通過「其父攘羊」情境下導出的「父為子隱、子為父隱」，無法得出血親倫理壓抑一切價值的結論，更不能據此作為否定儒家具具有「大義滅親」思想的理據。

(二) 對張國鈞的反駁

前述劉清平、黃裕生對於儒家抱持敵意態度，連帶地對文本的解讀多有扭曲與疏失。另一派學者如張國鈞，其對儒家並無特定態度，乃純就文本分析層面否認儒家具「大義滅親」思想。態度與行文固然相對客觀，但其四點主張在筆者看來同樣也有疑義：

1、對「持懷疑態度」的反駁

張國鈞認為先秦儒家對於「大義滅親」其實抱持一種懷疑態度，也因此孔、孟、荀三子對於「周公誅殺管叔、蔡叔」這件事都迴避評論的態度，更未冠以「大義滅親」之名。關

於這點質疑可回應如下：

首先，如果理解「大義滅親」是不得已的選擇與情境，那麼先秦儒家並未積極提倡「大義滅親」乃是可以理解的情形。反過來說，孔、孟、荀三子對於周公誅管蔡一事，無論是隻字未提或不願多提，但從他們從未批判周公，反而給予周公高度歷史評價，則三子實以不評而評，以默認方式肯定周公作為。

其次，《論語》中孔子確實未曾評論「管蔡事件」，但若我們願意採信《韓詩外傳》記載，則孔子也明確肯定周公滅親之舉：

孔子曰：「武王崩，成王幼，周公承文武之業，履天子之位，聽天子之政，征夷狄之亂，誅管蔡之罪，抱成王而朝諸侯，誅賞制斷，無所顧問，威動天下，振恐海內，可謂能武矣。」³⁶

至於說孟子、荀子並未正面回應此事，則也與事實不符。正如張國鈞〈大義滅親之疑和親屬容隱之立——先秦儒家對倫理和法律關係兩難的解決〉也引用了齊國大夫陳賈與孟子以下的這段對話：

見孟子問曰：「周公何人也？」曰：「古聖人也。」曰：「使管叔監殷，管叔以殷畔也，有諸？」曰：「然。」曰：「周公知其將畔而使之與？」曰：「不知也。」
「然則聖人且有過與？」曰：「周公，弟也；管叔，兄也。周公之過，不亦宜乎？且古之君子，過則改之；今之君子，過則順之。古之君子，其過也如日月之食，民皆見之；及其更也，民皆仰之。今之君子，豈徒順之？又從為之辭。」³⁷

陳賈認為若周公已知管叔將叛而仍使之監殷，則是周公不仁；若不知，則是周公不智，陳賈據此質疑聖人是否也會犯錯。孟子並未強辯周公仁智兼備，不可能出現錯誤。剛好相反，孟子認為周公確實不知管叔將叛，但是這是周公基於兄弟情感產生的誤判，屬情有可原之事。孟子並以「古之君子，其過也如日月之食，民皆見之，及其更也，民皆仰之」肯定周公知過能改，但此過是指「錯誤指派」這件事，而非周公違背親親之道討伐管蔡之舉，一旦改正「所託非人」這個過錯，也將再次獲得百姓尊敬信任。其中「民皆仰之」一句，就是孟子對於周公行誅這件事的定調與評價。

同樣的，《荀子·宥坐》也以「周公誅管叔，太公誅華仕」³⁸作為正面案例，肯定孔子

³⁶ [漢]韓嬰撰，孫立堯譯註：《新譯韓詩外傳》（臺北：三民書局，2012），卷7，頁355。

³⁷ [清]焦循撰，沈文倬點校：《新編諸子集成：孟子正義》，同註3，頁316-318。

³⁸ [清]王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《新編諸子集成：荀子集解》（北京：中華書局，2018），頁615。

相朝七日而誅少正卯之舉的正當性；《荀子·儒效》更讚揚周公「殺管叔，虛殷國」乃大儒之效，所謂：

大儒之效：武王崩，成王幼，周公屏成王而及武王以屬天下，惡天下之倍周也。履天子之籍，聽天下之斷，偃然如固有之，而天下不稱貪焉。殺管叔，虛殷國，而天下不稱戾焉；兼制天下，立七十一國，姬姓獨居五十三人，而天下不稱偏焉。教誨開導成王，使諭於道，而能揜跡於文、武。周公歸周，反籍於成王，而天下不輟事周，然而周公北面而朝之。……故以枝代主而非越也，以弟誅兄而非暴也，君臣易位而非不順也。因天下之和，遂文、武之業，明枝主之義，抑亦變化矣，天下厭然猶一也。非聖人莫之能為，夫是之謂大儒之效。³⁹

即使〈儒效〉是否為荀子所作仍待考證，但至少可以確定荀子後學對於「周公誅管叔」一事做了肯定的評價。《孟子》、《荀子》有沒有使用《左傳》「大義滅親」一詞並非重點，重點在於這些對話顯示「親親尊尊」並非最高原則，在特殊狀況下「親親尊尊」仍然要退位於其他價值，此即屬「大義」所攝的範疇。

2、對「大義滅親表委婉疑問」的反駁

張國鈞的第二個質疑是：《左傳》引用「大義滅親」這句話目的在於「表達疑惑」而非「肯定性」的判斷，「其……乎」是疑問句，「其」表疑問、推測語氣，似委婉詢問的意思，翻譯應為：「所謂『大義滅親』，大概（或莫非）是指（石碣殺子維護君臣之義）這一類的情況吧？」張國鈞這個解釋或許不失為一種可能，只是純粹猜測，缺乏直接或間接證據支持。至少前人註解「其是之謂乎」一詞並未提到類似意思，如：

（1）〔晉〕杜預《春秋經傳集解》：「子從弑君之賊，國之大逆，不可不除，故曰大義滅親。明小義則當。」⁴⁰

（2）〔清〕劉文淇著《春秋左氏傳舊注疏證》引《北史·王劭傳》：「石碣殺石厚，邱明以為大義。」⁴¹

³⁹ 同前註，頁 135-138。

⁴⁰ 李學勤主編：《十三經注疏整理本·春秋左傳正義》（臺北：臺灣古籍出版有限公司，2001），頁 101。

⁴¹ 〔清〕劉文淇：《春秋左氏傳舊注疏證》（臺北：明倫出版社，1971），頁 27。

(3) [日] 竹添光鴻《左傳會箋》：「大義滅親，蓋古人稱周公之語。」⁴²

(4) 李夢生《左傳譯注》譯此句為「『大義滅親』，說的就是這樣的人吧。」⁴³

(5) 楊伯峻：《春秋左傳注》。(楊伯峻本句無注)⁴⁴

古今注、疏、譯本均主張這是對於石碣行為及「大義滅親」價值的肯定。當然，經無達詁，學術研究自有容許挑戰權威與主流觀點的權利，但是考量古人用詞多含蓄，常以疑問表達委婉肯定的書寫傳統，則「大義滅親，其是之謂乎」固然是一種「提問句」，然統計《左傳》共十四處使用「其是之謂乎」，其中六處出自《左傳》君子自道，所使用之設問句皆符合所形容之人物特質。

如《春秋左傳》中隱公元年《傳》評價穎考叔云：「君子曰：『穎考叔，純孝也，愛其母，施及莊公。《詩》曰：『孝子不匱，永錫爾類』，其是之謂乎！』」類推適用這個句型，則「大義滅親」乃是「委婉肯定石碣作為純臣當有之行為」應無疑義。否則依張國鈞之意反推，則《左傳》君子曰豈非也懷疑穎考叔是否擔得起「孝子不匱，永錫爾類」此譽？從證據力與語法分析，張國鈞「懷疑說」反而是純屬臆測的孤論。

退一萬步言，縱使《左傳》作者確實疑惑於石碣殺子行動的正當性，因此採取疑問句反思究竟這個舉措能否符合「大義滅親」，但至少可以確定的是，《左傳》作者肯定有一種「大義滅親」情境與價值存在，只是無法確定石碣是否符合這個資格而已。從張國鈞自己的論述，其實就能導出「儒家肯定大義滅親」這個結論。

3、對「季友例證」的反駁

張國鈞重新評價《左傳》記季友先後除去兄長叔牙、慶父事件，認為《春秋》及其三傳同樣對於這件事抱持審慎懷疑態度，並因此萌發親屬容隱制度。

姑且不論作者新解有無道理，但是這個例子對於「儒家是否肯定大義滅親」在證明並沒有太大意義。理由是《左傳》單純記載季友除去叔牙、慶父事件始末，並無「君子曰」表達立場。而孔、孟、荀三子也沒有對季友此舉做出評價，因此無論張國鈞是否正確理解《春秋》三傳真意，都不能作為「先秦儒家否定大義滅親」的理由，嚴格來說這是一個無中生有的稻草人論證。

又，張國鈞為表示自己推測有據，季友行為並未獲得後人的一致肯定，因此引用〔宋〕魏了翁《春秋左傳要義》「推親親之恩枉正法耳」與〔唐〕徐彥於《春秋公羊傳註疏》之疏「掩遏牙之惡，與周公行誅於兄異，是以疑其非正禮耳」兩段話，試圖證明「季友誅兄」

⁴² [日] 竹添光鴻：《左傳會箋》（臺北：天工書局，1998），頁 55。

⁴³ 李夢生：《左傳譯注》（上海：上海古籍出版社，1998），頁 21。

⁴⁴ 楊伯峻：《春秋左傳注》，同註 1，頁 38。

並未得到後人的全然認可。這個論證的瑕疵在於：

一，季友殺兄既然沒有得到孔孟的背書，後世學者自有許多不同的詮釋空間，有正反意見並不稀奇。也正因為季友獲得後世多數人的肯定，因此魏了翁、徐彥等人才會別出心裁作出新的評價，只是既不到翻案程度，也沒有成為通說定見，因此不足以作為推翻「儒家肯定大義滅親」的證據。

二，張國鈞的引用反而造成自相矛盾的論證困境。假如徐彥果真認為季友掩過牙之惡，則豈不正說明徐彥其實主張季友應當揭發「過牙之惡」，不應當以「親親之道」掩飾之？之後徐彥又說這個行為「與周公行誅於兄異，是以疑其非正禮耳」，那麼無論季友適不適用「大義滅親」標準，這句話至少肯定周公誅管叔「大義滅親」之舉乃是正確作為。凡此種種都證明徐彥肯定儒家有「大義滅親」思想，爭點在於「季友是否符合這個資格」而已，張國鈞的論述反而導致自相矛盾。

4、對「叔向例證」的反駁

張國鈞引《左傳》記叔向公正斷案，認為孔子雖稱叔向為「古之遺直」，但也因為叔向屢屢數落同父異母弟叔魚，《左傳》因此稱「殺親益榮」。張國鈞更進一步針對「直」德與「義」德進行區判，其中關於「直」德非「義」德的區分，筆者並不反對，整段論述最大的問題與前面季友案例一樣，仍是張國鈞對於文本的解讀是否正確。

考察《左傳》，但凡孔子稱「古之如何」都有肯定表揚的意思，如果叔向確實行直而悖義，孔子理應明確提出批評，不會單稱讚其「直」而對「不義」這點忽略不談。此外，孔子真的只有肯定叔向之「直」，而不肯定叔向之「義」嗎？檢視原文，答案並不然。考昭公十四年《傳》載：

仲尼曰：叔向，古之遺直也。治國制刑，不隱於親。三數叔魚之惡，不為末減。曰義也夫，可謂直矣！平丘之會，數其賄也，以寬衛國，晉不為暴。歸魯季孫，稱其詐也，以寬魯國，晉不為虐。邢侯之獄，言其貪也，以正刑書，晉不為頗。三言而除三惡，加三利。殺親益榮，猶義也夫！⁴⁵

杜預「義也夫，可謂直矣」一句注云：「於義未安，直則有之」；在「殺親益榮，由義也夫」一句注云：「榮名益己……其餘則以直傷義，故重疑之」。張國鈞顯然也是採取這樣的理解進路。

⁴⁵ 楊伯峻：《春秋左傳注》，同註1，頁1367。

只是這種理解有個極大漏洞：假如叔向三數叔魚之惡確實屬於「榮名益己」行為，那麼這種動機不正、求名之人還能稱得上是「直」嗎？有人向微生高借醋，微生高不明說自己沒有，而是向鄰居商借，孔子因而批評「孰謂微生高直？或乞醯焉，乞諸其鄰而與之」。⁴⁶輾轉借醋的行為都被孔子批評「不直」，比「乞醯」更過分的「殺親益榮」（殺作減損解）孔子又豈會稱讚其「直」？「直」乃人性自然情感的無隱體現，孔子故云「父為子隱、子為父隱，直在其中」，「榮名益己」的叔向又豈有資格承擔「古之遺直」的美譽？

杜預「直則有之」的解釋，顯然存在詮釋系統內的矛盾，也因此楊伯峻《春秋左傳注》一書不採用杜說，但在「曰義也夫」一句注云：「王引之《述聞》謂『曰』當為『由』字之脫誤。《家語·政論篇》載此正作『由』，則『曰』字亦當作『由』，寫者脫一直畫耳。由義，行義也。」直接捨棄杜預注解。

至於「殺親益榮」一句，楊伯峻注云：「殺親謂其弟叔魚因其言雖死而陳尸。益榮謂其名義顯著。猶義也夫！猶讀為由。由義，行義也。」⁴⁷如此一來整個文義都能連貫一氣，也不會造成孔子評價人物的自相矛盾現象。蓋叔魚死而叔向聲名愈著，乃因叔向能行正義之事。「曰義」是「由義」的脫漏字，「由義」就是遵循著正義的意思。孔子肯定叔向具有「直」的美德，「除去叔魚」也是正義的事情（不等同肯定叔向是個義人），如此全文義理就能通貫一致。

綜上所述，張國鈞採杜預一家之言的解釋，分析「直」與「義」的不同，雖然有學術上的貢獻，但就《左傳》記「叔向三數叔魚之惡」一事而言，並未起到反駁或翻案的效果。

四、儒家肯定「大義滅親」的內外理路考察

以上簡單回應「否定說」觀點，並梳理「大義滅親」相關文本的幾種可能理解。筆者基本上同意前述三種「肯定說」的解釋，這裡進一步從「歷史實然面」與「思想應然面」積極指出儒家必須也必然要肯定「大義滅親」。若無「大義滅親」作為「親親尊尊」的調節閥，則儒家倫理不僅在現實上窒礙難行，也因缺乏多元層次論述與價值衝突之可能解決機制，終難成為一個可長可久、具超越性內涵的倫理學體系。

⁴⁶ [宋]朱熹撰：《四書章句集注》，同註2，頁110。

⁴⁷ 楊伯峻：《春秋左傳注》，同註1，頁1367。

(一) 就歷史發展實然面言

儒家倫理並非形上思維的產物，而是繼承三代資產並以周文為依歸，在特定歷史情境中逐步建構完成，故其發展有如丸之走盤，「橫斜圓直，計於臨時，不盡可知。其必知者，是知丸之不能出於盤也」，⁴⁸《五經》之教、禮樂之道正是此盛丸之盤，橫互在儒家面前的一大挑戰，即是周公平定三監之亂，並以「誅管叔、流蔡叔，廢霍叔」做結的歷史難題。

儘管《論語》中孔子未曾正面評價「周公殺兄管叔」一事，但有時「不說」也是另一種「言說」。如孔子未曾評價管仲是否符合忠臣的標準，但從弟子兩次質疑桓公殺公子糾，管仲「不能死，又相之」為不仁，孔子反以「九合諸侯，不以兵車」功業而「如其仁」，反證孔子反對「無條件的愚忠或死忠」，至少在謀「天下大利」與「個人盡忠」義務間，個人「盡忠義務」應退位於「天下大利」。⁴⁹

同樣的、孔子嘗以「久矣，吾不復夢見周公」⁵⁰自我警惕，孺慕周公之心可見一斑，但孔子從未批評周公「誅管、流蔡，廢霍」有傷「親親相隱」之道，此不啻也是一種無言的證據，表「天下大利」高於「血親倫理」，毋怪《春秋》未曾批判逼殺兄弟之季友，對於殺親益榮的叔向孔子也予「古之遺直」評價。

蓋承認「大義滅親」的存在，儒家繼承的周公難題將獲得解決；否認「大義滅親」的正當性，則「親親為大」、「親親相隱」在周公身上皆成戲論。後來歷史的發展更證明了「大義滅親」實是調節親情與國法競合，平衡權力與道德角力的最佳理據，如漢文帝殺淮南王、漢武帝殺太子劉據，都援此作為行動正當性來源。⁵¹

⁴⁸ [唐]杜牧：〈注孫子序〉，《樊川文集》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983），卷10，頁152。

⁴⁹ 《論語·憲問》：「子路曰：『桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死。曰：未仁乎？』子曰：『桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！』」《論語·憲問》：「子貢曰：『管仲非仁者與？桓公殺公子糾，不能死，又相之。』子曰：『管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到於今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣！豈若匹夫匹婦之為諒也，自經於溝瀆而莫之知也。』」[宋]朱熹撰：《四書章句集注》，同註2，頁212。

⁵⁰ 同前註，頁126。

⁵¹ 如漢文帝之弟淮南王驕恣妄為，薄太后及太子諸大臣皆忌憚之，後變本加厲「不用漢法，出入警蹕，稱制，自作法令，數上書不遜順」。文帝於是令將軍薄昭寫信指責，信中即引周公事蹟稱：「昔者，周公誅管叔，放蔡叔，以安周；齊桓殺其弟，以反國；秦始皇殺兩弟，遷其母，以安秦……大王不察古今之所以安國便事，而欲以親戚之意望於太上，不可得也。」淮南王對此警告置之不理，文帝後終殺之。人民於是作歌諷刺文帝，文帝再次以周公為例自釋：「昔堯舜放逐骨肉，周公殺管蔡，天下稱聖，不以私害公。天下豈以為我貪淮南地邪？」[漢]班固撰，[唐]顏師古注：《新校漢書集注》（臺北：世界書局，1973），卷44，頁2136-2144。又漢武帝時太子劉據為江充所譖，劉據恐懼之極於是殺江充而發兵入丞相府，宰相屈蒼丟失相印出逃，時「丞相長史乘疾置以聞。上問『丞相何為？』對曰：『丞相祕之，未

當然，並非每個人都會接受先秦儒家認知的歷史圖像，洪邁《容齋續筆·二傳誤後世》直言《左傳》「大義滅親」已成後世父子兄弟相爭奪權的藉口：

自左氏載石碣事有大義滅親之語，後世援以為說殺子孫害兄弟，如漢章帝廢太子慶、魏孝文殺太子恂、唐高宗廢太子賢者，不可勝數。⁵²

明末大儒黃宗羲更直斥周公開啟「骨肉相殘」濫觴：

魯成季殺兄叔牙而推為世勳，晉叔向殺兄叔魚而許為遺直，唐太宗殺兄建成元吉號為英主，骨肉相殘咸曰大義滅親，自周公始。夫為滅親矣，何大義之有？

53

洪邁、黃宗羲二人具高度反思批判力，史評自成一家之言，本文不介入討論。但正因為「大義滅親」旨在「調控親親相隱」而非「破壞親親相隱」，故「大義滅親」不得濫用，否則必傷「親親尊尊」，根本上破壞儒家倫理體系。如果「調控說」成立，合理推測「親親相隱」與「大義滅親」二者不是「此消彼長」的對立關係，而是呈現「相輔相成」線性同步發展的趨勢。這點可從傳統法制史沿革得到佐證。

如秦朝律法採取《商君書》「故至治，夫妻交友不能相為棄惡蓋非，而不害於親，民人不能相為隱」主張，⁵⁴秦墓竹簡出土《法律答問》中規定丈夫犯罪，妻子應收為官婢；但若妻子先行告發，不僅妻子自己不用被沒收，妻所陪嫁之奴婢、衣物等也毋須沒收，所謂「夫有罪，妻先告，不收。妻媵臣妾、衣器當收不當？不當收。」⁵⁵鼓勵妻子滅親無隱，積極告發丈夫犯罪行為。

敢發兵。」上怒曰：『事籍籍如此，何謂祕也？丞相無周公之風矣。周公不誅管蔡乎？』乃賜丞相璽書曰：『捕斬反省，自有賞罰。以牛車為櫓，毋接短兵，多殺傷士眾。堅閉城門，毋令反者得出。』武帝同樣以周公為自己捕殺親子行動辯解。〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注：《新校漢書集注》，卷 66，頁 2880。

⁵² 〔宋〕洪邁：《二傳誤後世》，《容齋續筆》，收錄於任繼愈，傅璇琮總主編：《文淵閣四庫全書》（北京：商務印書館，2005），子部雜家類第 281 冊，卷 2，頁 377-378。

⁵³ 〔明〕黃宗羲：《孟子師說》，收錄於〔清〕張均衡：《適園叢書四十九》（臺北：藝文印書館，1971）卷 2 頁 14a。

⁵⁴ 高亨：《商君書註譯》（北京：中華書局，1974），頁 176。

⁵⁵ 雲夢秦簡仍有「子告父母，臣妾告主，非公室告，勿聽」的規定。張家山漢簡規定更嚴厲：「子告父母，……勿聽而棄告者市」。睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，1990），頁 133、195。張家山二四七號漢墓竹簡整理小組編著：《張家山漢墓竹簡：二四七號墓：釋文修訂本》（北京：文物出版社，2006），頁 151。

漢承秦制，藏匿親屬犯罪同樣要受懲罰，如《漢書·高惠高后文功臣表》有武帝元朔五年，臨汝侯冠嬰「坐子傷人首匿，免」⁵⁶記載，臨汝侯灌嬰（?-176B.C.）因隱瞞兒子傷人事件，最後被判免爵，處罰顯然不輕。

然自漢武帝獨尊儒術始，「親親相隱」思想逐漸滋長並滲入律法之中，漢宣帝地節四年（66B.C.）詔書云：

父子之親，夫婦之道，天性也。雖有患禍，猶蒙死而存之。誠愛結于心，仁厚之至也，豈能違之哉！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，罪殊死，皆上請廷尉以聞。⁵⁷

詔中允許對一般犯罪進行親隱，但罪行重大達「殊死」程度者則須上請廷尉，由朝廷進行個案考量。

律法既已納入「親隱」保護概念，為維持社會秩序與皇權穩固，「大義滅親」思想也相對應產生。《後漢書·清河孝王慶傳》引「大義滅親」作為廢太子的理據道：「皇太子有失惑無常之性，爰自孩乳，至今益章，恐襲其母兇惡之風，不可以奉宗廟，為天下主。大義滅親，況降退乎！今廢慶為清河王。」⁵⁸《唐律》以禮入律，「親親相隱」既是權利更是義務，違反者本身也將遭受處罰。但對衝擊皇權統治及國家穩定的「謀反」、「謀大逆」、「謀叛」罪行，《唐律·同居相為隱》條則特設「親隱排除」規定：

諸同居，若大功以上親及外祖父母、外孫、若孫之婦、夫之兄弟及兄弟妻，有罪相為隱，部曲、奴僕為主隱，皆勿論。即漏露其事，謫語消息，亦不坐。其小功以下相隱，減凡人三等。若犯謀叛以上者，不用此律。⁵⁹

律文明白規定親人、部曲、奴僕相隱勿論，但書則是「若犯謀叛以上者，不用此律」。可知行為人若涉謀叛以上（包括謀反、謀大逆、謀叛）罪刑，親屬就有義務進行舉發。

從「大義滅親」與「親親相隱」概念在律法中同步發展，可知「大義滅親」乃「國家利益」與「親屬義務」二者間之調節閥，用以避免血親倫理恣意擴大而致國家秩序毀壞崩塌。

⁵⁶ [漢]班固撰，[唐]顏師古注：《漢書》（北京：中華書局，2019），頁549。

⁵⁷ 同前註，頁251。

⁵⁸ [宋]范曄撰，[唐]李賢等注：《後漢書》（北京：中華書局，2019），頁1800。

⁵⁹ 劉俊文箋解：《唐律疏議箋解》（北京：中華書局，1996），頁466。

（二）就倫理內在應然面言

以上從「歷史發展實然面」論儒家必須肯定「大義滅親」，再從「倫理內在應然面」言，「大義滅親」與「親親尊尊」實為「看似相反，其實相輔」關係，如將「滅」廣義理解為「超越」、「調節」，則「大義滅親」不僅是歷史政治現實所需，也是儒家思想內在合理性推導後的必然結論。分述為三：

一，就思想內在超越性言，一個良善的思想體系本身就須內建「深化」與「昇華」的可能，血親倫理成立之由固然源自「人性」，但無論就效益主義⁶⁰或道德理想主義而言，最終必將導出超越「自我利益」以奉獻「群我利益」的主張，在自利基礎上朝公義前進。這是理性與德性提升的表現，也是牟宗三（1909-1995）所謂「由私轉公，人格開擴，生命之客觀化」的歷程，如其言：

公性是政治之本質。而政治本質之為公，實由於政治形式之所以成客體之為公。篤世子是帝王世襲下政治公性之一表現，亦即尊尊之一表現。故由親親而至尊尊，是現實歷史之一大進步。尊尊之義出，公德私德之辨顯。而公德重於私德。求忠臣於孝子之門，是忠臣必為孝子，而孝子不必為忠臣。由孝子進於忠臣，乃其德之大飛躍。由私轉公，乃人格之開擴，生命之客觀化。⁶¹

牟宗三進一步稱宗廟社稷乃是集團生命的客觀象徵，故臣死君，國君死社稷乃是義，也是客觀精神的展現，此種義的表現與西方契約證成方式不同，乃透過倫常關係表現出來：

宗廟表時間，社稷表空間。時間，通而上之；空間，通而廣之。合而為一，則示生命之結聚與持續。……宗廟嚴，故重社稷。兩者必須綰紐于一起。社稷不保，則宗廟必廢而絕，獲罪于祖大矣。……宗廟社稷，象徵客觀的集團生命，故臣死君，國君死社稷，義也。義即代表客觀精神也。而此客觀精神，則由宗法所紐結之家族關係所成之集團生命而表現，個人是在宗法關係中而獻身于公，而立義。非如西方人以個人為基點，在階級對立中，以法律契約之意義，而表現客觀精神。自此而言，在宗法關係表現義道，其客觀精神是倫常地道德的，

⁶⁰ 陳弘學：〈效益作為行動之準據：關於墨家功利思想的重釋〉，見氏著：《儒墨思想的現代詮解與觀照》（臺南：成大出版社，2018）頁185。

⁶¹ 牟宗三：《歷史哲學》（臺北：臺灣學生書局，2000），頁32-33。

而非近代或西方意義的國家政治法律之道德的。⁶²

從這個面向切入理解，「大義」本就蘊含血親倫理於其中，當周吁、石厚殺害衛桓公時，二人不僅侵害國家秩序，也破壞了血親倫理與宗法政治的內在根本結構，故石碏「大義滅親」並非對於血親倫理的破壞，而是對血親倫理的保護與不得已取捨，確保其表現特別價值之餘（親親尊尊），也能體現普遍意義（天下為公）。

二，儒家本就具備「價值位階」思考以處理特殊事件。如孟子主張「言不必信，行不必果，唯義所在」，⁶³「義」為上位價值，「信」為下位價值，是否守信須以是否符合正義為前提，故信德不得凌駕義德。

又如孟子同意「男女授受不親」為禮，但也肯定「嫂溺叔援為權」的正當性，⁶⁴一旦面臨「嫂溺」情境則可拋棄「授受不親」原則以保全「救人之義」。判斷標準即立基於「價值位階的高低」。蓋「男女授受不親」保護的是身體法益，拯救溺水保護的是更高之生命法益，二者衝突時自當權宜變通、捨小就大，此為法理邏輯之當然。而既是權變，自然不能常態性出現，北齊劉晝所著《劉子》對此論述甚詳，認為非賢哲不得擅用「大義滅親」名義：

慈愛者，人之常情；然大義滅親，滅親益榮，由於義也。是故慈愛義方，二者相權，義重則親可滅。若虞舜之放弟象傲，周公之誅管叔，石碏之殺子厚，季友之斲叔牙，以義權親，此其類也。……夫有道則無權，道失則權作，道之於用，猶衣冠之在身也；權之輕重，猶甲冑之衛體也；介冑禦寇，而不可常服；權以度理，而不可常用。自非賢哲，莫能處矣。⁶⁵

「自非賢哲，莫能處矣」反映了作者對於「權變」概念運用的謹慎，期能做到「變而不失」的境界。

三，儒家本身就有「公天下」的價值信仰，傳統以為「親親尊尊」為最高原則乃是一種直覺性的誤解，《大學》「親親為大」更是對於古代正義觀的狹義認知。⁶⁶事實上當先秦儒

⁶² 同前註，頁 36-37。

⁶³ [宋]朱熹撰：《四書章句集注》，同註 2，頁 409。

⁶⁴ 同前註，頁 397。

⁶⁵ [北齊]劉晝撰，江建俊校注：《新編劉子新論》（臺北：臺灣古籍出版有限公司，2001），頁 417-418。

⁶⁶ 關於「義」概念，陳弱水《公義觀念與中國文化》歸納出獨立價值的「義」具備五種主要內涵：一、「義」是外於個人生命的道理。二、「義」與實踐、行動不可分。三、「義」是剛性的道理，往往具有禁制性。四、「義」是不具血緣之人關係的準則。五、最根本的「義」是合理的階層化社會秩序。「義者宜也」僅是其中一種觀點，義為外在剛性規範，仁內義外說或許才是當時的主流。孟子「仁義內

家肯定「堯舜禪讓」為最高政治典範，「三代家天下」乃現實不得已之退讓選擇時，無疑宣示「天下為公」才是政治最高之善而非「親親尊尊」。「親親尊尊」係一崇高但非至高原則，二者如有衝突，維護「天下為公」義務必然高於維護「親親尊尊」義務，這是思想內在理路推導的必然，也是《荀子·子道》「從道不從君，從義不從父」⁶⁷論點成立的根本。據此，無論先秦儒家是否積極肯認或消極不否認「大義滅親」，「大義滅親」都是儒家倫理於「當調」⁶⁸層次必然導出的結論。

五、結語

「大義滅親」與「親親尊尊」同為儒家認可，作為維繫治政秩序與道德倫理的共生概念，但因「大義滅親」終究屬非常態情境與權變手段，先秦儒家論述相對隱晦，遠不如宣揚「親親相隱」般明快直白。影響所及導致何種程度屬於大義？何種身分可以滅親？滅親實質內涵究竟為何？都無嚴謹明確的論述，毋怪當代學者對此重新提出反思與質疑。

本文一方面透過回應「反對說」檢視儒家倫理內涵，並循反對理由重新闡述《春秋》記季友、《左傳》記叔向、《史記》記周公等歷史事件，最終由儒家倫理內在應然性，導出「大義滅親」與「親親相隱」非矛盾關係而是「合作關係」。概念上「大義滅親」實可視為「親親相隱」同一原則的兩面解釋，一旦確認了「親親相隱」界線所在，界線彼端即是「大義滅親」所攝的範圍。「大義滅親」不僅不會造成儒家倫理的內在緊張，反成倫常與國法間的調節閥，極大程度紓解二者相刃相靡所生的壓力與衝突。

在」正如性善說，反而是少數見解。參閱陳弱水：《公義觀念與中國文化》（新北：聯經出版社，2020年），頁179-180。

⁶⁷ [清]王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《新編諸子集成：荀子集解》，同註35，頁624。

⁶⁸ 傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》論「實謂、意謂、蘊謂、當謂、必謂」五種層次：(1)「實謂」層次---「原思想家或原典實際上說了什麼？」(“What exactly did the original thinker or text say?”);(2)「意謂」層次---「原思想家想要表達什麼？」或「他說的意思到底是什麼？」(“what did the original thinker intend or mean to say?”);(3)「蘊謂」層次---「原思想家可能要說什麼？」或「原思想家所說的可能蘊涵什麼？」(“What could the original thinker have said?”,or“what could the original thinker’s saying have implied?”);(4)「當謂」層次---「原思想家(本來)應當說出什麼？」或「創造的詮釋學者應當為原思想家說出什麼？」(“What should the original thinker have said?,or“what should creative hermeneutician say on behalf of the original thinker?”);(5)「必謂」層次---「原思想家現在必須說什麼？」或「為了解決思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須踐行什麼？」(“What must be the original thinker say now?”,or “What must be the creative hermeneutician do now,in order to carry out the unfinished philosophical task of the thinker?”)參閱傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》（臺北：東大圖書股份有限公司，1990），頁10。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔漢〕公羊壽傳，漢·何休解詁，唐·徐彥疏，李學勤主編，浦衛忠整理：《春秋公羊傳註疏》，臺北：臺灣古籍，2001年。
- 〔漢〕班固撰，唐·顏師古注：《漢書》，北京：中華書局，2019年。
- 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注：《新校漢書集注》臺北：世界書局，1973年。
- 〔漢〕韓嬰撰，孫立堯譯註：《新譯韓詩外傳》臺北：三民書局，2012年。
- 〔北齊〕劉晝撰，江建俊校注：《新編劉子新論》臺北：臺灣股集出版有限公司2001年。
- 〔唐〕杜牧：〈注孫子序〉，《樊川文集》臺北：漢京文化事業有限公司，1983年。
- 〔宋〕范曄撰，〔唐〕李賢等注：《後漢書》，北京：中華書局，2019年。
- 〔宋〕洪邁：〈二傳誤後世〉，《容齋續筆》，收錄於任繼愈，傅璇琮總主編：《文淵閣四庫全書》北京：商務印書館，2005年。
- 〔宋〕魏了翁：《春秋左傳要義》，上海：商務印書館，未標明出版年月。
- 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，臺北：臺大出版中心，2016年。
- 〔明〕黃宗羲：《孟子師說》，收錄於〔清〕張均衡：《適園叢書四十九》臺北：藝文印書館，1971年。
- 〔清〕焦循撰，沈文倬點校：《新編諸子集成：孟子正義》，北京：中華書局，2018年。
- 〔清〕劉文淇：《春秋左氏傳舊注疏證》，臺北：明倫出版社，1971年。
- 〔清〕王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《新編諸子集成：荀子集解》，北京：中華書局，2018年。

二、近人論著

- 牟宗三：《歷史哲學》臺北：臺灣學生書局，2000年。
- 吳豐維：《正義的激情》新北：華藝學術出版社，2016年。
- 李夢生：《左傳譯注》上海：上海古籍出版社，1998年。
- 李學勤主編：《十三經注疏整理本·春秋左傳正義》臺北：臺灣古籍出版有限公司，2001年。
- 法治斌、董保城：《憲法新論（2010年最新版）》臺北：元照出版有限公司，2010年。
- 俞榮根：〈尋求「中道」—儒家之法的精神及其普世價值〉，《現代法學》第28卷第6期，2006年。
- 高亨：《商君書註譯》北京：中華書局，1974年。

- 張家山二四七號漢墓竹簡整理小組編著：《張家山漢墓竹簡：二四七號墓：釋文修訂本》北京：文物出版社，2006年。
- 張國鈞：〈大義滅親之疑和親屬容隱之立——先秦儒家對倫理和法律關係兩難的解決〉，《政法論壇》第34卷第4期，2016年。
- 郭齊勇、尚時鈞：〈「門內」的儒家倫理——兼與廖名春先生商榷《論語》「父子互隱」章之理解〉，《華南師範大學學報（社會科學版）》第1期，2014年。
- 陳弘學：〈儒家倫理與現代法治社會銜轉的可能性探析——以「直躬案例」與「桃應難題」為主要考察對象〉，《成大中文學報》第51期，2015年。
- ：〈效益作為行動之準據：關於墨家功利思想的重釋〉，《儒墨思想的現代詮解與觀照》，臺南：成大出版社，2018年。
- ：《儒墨思想的現代詮解與觀照》，臺南：成大出版社，2018年。
- 陳弱水：《公義觀念與中國文化》新北：聯經出版社，2020年。
- 傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》，台北：東大圖書股份有限公司，1990年。
- 黃裕生：〈普遍倫理學的出發點：自由個體還是關係角色？〉，收入郭齊勇主編：《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。
- 楊伯峻：《春秋左傳注》，臺北：洪葉文化事業有限公司，2018年。
- 睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》，北京：文物出版社，1990年。
- 劉俊文箋解：《唐律疏議箋解》，北京：中華書局，1996年。
- 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》，武漢：湖北教育出版社，2004年。
- 劉斌：〈「親親相隱」與「大義滅親」〉，《社會科學論壇（學術評論卷）》第9期，2008年。
- 劉德明：〈儒家兄弟親親之道的個案研究——以三傳及宋代理學家對季友的評價為核心〉，《清華中文學報》第18期，2017年。
- 鄧曉芒：《儒家倫理新批判》，北京：文津出版社，2020年。
- 〔日〕竹添光鴻：《左傳會箋》，臺北：天工書局，1998年。
- 張俊生：〈儒家的「親親相隱」和「大義滅親」〉，「中華文化大學——教學天地·學員心得」網頁，2015年6月，網址：https://zhwhdx.ustc.edu.cn/zhwhdx/news/detail_196994.htm（檢索日期：2021年8月23日）。

**Did the Pre-Qin Confucianism Affirm the Theory of
"Placing Righteousness Above Family
Royalty"? Analysis and evaluation of the affirmative and
negative arguments in contemporary academic circles**

Chen Hung hsueh*

Abstract

The allusion of "placing righteousness above family royalty" comes from Zuo Zhuan, which refers to the practice of making a criminal relative accept deserved moral or legal punishment without favoritism in order to achieve higher value. However, "placing righteousness above family royalty" is ultimately a kind of behavior that hurts the family, which is abnormal and not positive. Therefore, Confucius and Mencius did not positively affirm "placing righteousness above family royalty", but taught the world by "tolerating and concealing between kinfolks". Therefore, the contemporary academic circle has raised doubts about whether the Pre-Qin Confucianism affirmed "placing righteousness above family royalty". This paper first introduces two viewpoints of "negative argument" and "affirmative statement" and their reasons, then analyzes and responds to possible problems with the "negative argument", and finally affirms the thought of "Confucianism does have the idea of placing righteousness above family royalty" according to the realistic historical development orientation, the inherent level of Confucian ethical thought, and the actual development of legal history in later generations.

Keywords: Confucianism, justice, Confucian ethics, placing righteousness above family royalty, contemporary Confucianism

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Cheng Kung University.