



論語論直

莊耀郎*

提要

直在《論語》中占有很特殊的地位，它不但和仁、信、勇、剛諸德並列，而且也是諸德呈顯的一種方式，是立身行道，做人處事的一個重要原則，雖然如此，直卻不像其他諸德一樣被奉行不疑，尤其是「直在隱中」，「以直報怨」的觀點歷來頗有爭議，本文即擬予討論之，即使此一討論也恐未必就能得到確切的定論，如果稍有澄清之功，乃所願也，下文則逐步論述之。

關鍵詞：直、隱、罔、訐、報

壹、直無罔曲

直在《論語》中可以「正直」一義通釋之，而且也是正面的德行之一，例如〈爲政〉云：

哀公問曰：何爲則民服？孔子對曰：舉直錯諸枉則民服；舉枉錯諸直則民不服。①

哀公問「何爲則民服？」的問題在政治上是一個開放性的問題，可以有很多的答案，但在此處孔子或恐有其具體之歷史情境，而答以舉用人才的原則，大意是說：舉用正直的人，安置他們的職位在邪枉的人之上，民心就會悅服；舉用邪枉的人，安置他們的職位在正直的人之上，民心就不會悅服。在此章中，孔子將「直」和「枉」相對言，類似的話也見於〈顏淵〉篇，其文云：

樊遲問仁，子曰：愛人。問知，子曰：知人。樊遲未達。子曰：舉直錯諸枉，能使枉者直。樊遲退，見子夏曰：鄉也吾見於夫子而問知，子曰：舉直錯諸枉，能使枉者直。何謂也？子夏曰：富

* 國立台灣師範大學國文系副教授

哉言乎！舜有天下，選於眾，舉皋陶，不仁者遠矣。湯有天下，選於眾，舉伊尹，不仁者遠矣。②

孔子在此章不但「直」「枉」對舉，而且進一步說直者能使枉者改變其邪曲以至於正直，然則正直本身不僅是目的德行，也能自身發動力量使枉者趨於直。子夏則舉皋陶、伊尹做為直者的範例，因此，直不僅是一崇高的德行，也是立身行事的一軌則，〈雍也〉篇說：

子曰：人之生也直，罔之生也幸而免。③

「人之生也直」可以解釋為：始生之人皆具有正直的德性④，也可以訓為：正直是人生之道。由於原文簡約，確定的意義究竟是哪一個實無從斷定，不過，上述二義並不衝突，且可以相涵，而使原文的義涵更豐富。人之生存之道⑤，立身之道必以直，如果溯其得以實踐之理據，必逆推至於始生有直方足以說明之，因此，自始生處有直可以說明其實踐之理據，自立身行事必以直可以說明其實踐的原則，二者本通而為一，並不相礙。此處亦是將「直」「罔」對舉，罔是不直，不直而亦得以生存，是實然義而非應然義，從直道而生之價值義判斷，不直而亦能存者，是僥倖而苟免，成人如君子者所不為也。⑥直雖是始生之理，也是立身之道，但是在《論語》中，直並不是一往而皆是的德行，而是要在實際生活中經過學習，砥礪才能漸趨於圓滿，方不致產生過與不及的弊病。〈陽貨〉篇、〈泰伯〉篇云：

子曰：由也，女聞六言六蔽矣乎？對曰：未也。居！吾語女。好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。⑦

子曰：恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。⑧

從〈陽貨〉篇孔子所言看來，一切的德行都要在學習中，也就是落在生活的實踐中去完成，如果不通過學習實踐的歷程，則所有的德只是一純粹德性的存在，也就是一純理的存在，只具有理論上的意義，換句話說，尚未落實到生活中踐行，沒有經過

生命的歷鍊，如此，則不能保證在踐行的過程中不會有被扭曲的情形。如「好直不好學，其蔽也絞。」絞就是急切，褊急的行為表現，何以如此？人之情遇事有即時呈顯之實，就是所謂的直，但是這只是從主觀面說，而直的呈現必合於客觀之禮，方不致生出流弊，因此〈陽貨〉篇所謂的「學」，其所學的內容即指的是禮，就是以客觀的禮來規範主觀之直。直的表現有時也會有被混淆的時候，〈陽貨〉篇云：

子貢曰：君子亦有惡乎？子曰：有惡。惡稱人之惡者，惡居下流而訕上者，惡勇而無禮者，惡果敢而窒者。曰：賜也亦有惡乎？惡徼以為知者，惡不遜以為勇者，惡訐以為直者。⑨

子貢之惡「訐以為直」，是因為從表面上看，訐和直確有貌似之處，即無隱私。但是，何以直者會被引為益友，訐者會為人所厭惡？此其中必有分際，蓋直者是直於己，而訐者是直於人。直於己是要求自己處之以正直，直於人是以直要求別人，訐就是攻發別人的陰私，以揭發別人的隱私來顯示自己的正直，這是對直德實踐的錯置，也就是似直而非直。正因為直是直於己而須於事上見，其中無隱無曲，孔子就曾經對門弟子說過這樣的話：

二三子以我為隱乎？吾無隱乎爾，吾無行而不與二三子者，是丘也（〈述而〉）⑩

無行而不與人也就是無隱的實踐，也就是直的實踐，也就是坦然相見，無曲無隱，孔子只說自己無隱未說己直，但也不輕許人以直，〈公冶長〉篇中孔子嘗說：

孰謂微生高直，或乞醢焉，乞諸其鄰而與之。⑪

這是就一個行為的事例來說明直的道理。微生高在當時或已享有直名，孔子卻不以為然，因此不以直許之，其所以不許的理由，孔子舉一事例來證明，即「有人向他討醋，他向鄰居要醋給討醋的人。」以這件事來討論直，孔子顯然是就直論事，而不及其他。因就直論之，有則謂有，無則謂無，自己是自己，鄰人是鄰人，有則與之，

無則辭之，此之謂直，至於委曲應求，為濟人之需，遂人之意而轉乞鄰人，已非直行，此固周惠於人，然無關乎直，或恐這才是孔子不許之以直的主要原因，朱熹《集註》說：「夫子言此，譏其曲意徇物，掠美市恩，不得為直也。」^⑫孔子有無譏意，容可商榷，曲意徇物則是事實，然周急濟缺，施惠於人亦是事實，熱心助人是否要解成掠美市恩，全由負面設想，朱子是否求之過苛？然則微生高無醋而能與人醋，鄰人與醋而不知乞醋者實為何人，從整體事件觀之，皆極迂迴曲折而不直截了當，故孔子評其不直，可謂切當。至於朱子說掠美市恩，則屬於當事人內省方知之事，外人難以察知。然而對於史魚，孔子亟稱其直，其言云：

直哉史魚，邦有道如矢，邦無道如矢。^⑬

史魚的本事見於《孔子家語·困誓》篇云：

史魚病將卒，命其子曰：吾在衛朝，不能進蘧伯玉退彌子瑕。是吾為臣不能正君也，生而不能正君，則死無以成禮。我死，汝置尸牖下，於我畢矣。其子從之，靈公弔之怪而問焉，其子以告，公愕然失容曰，是寡人之過也。於是命之殯於客位，進蘧伯玉而用之，退彌子瑕而遠之。孔子聞之曰：古之諫者死則已矣，未有若史魚死而尸諫，忠感其君者也，可不謂直乎。^⑭

君有過，忠言直諫，臣道盡矣。然而君之聽不聽，則非諫者所能強奪，史魚不計邦之有道無道，直道而行，死且不已，生死如一，所以孔子稱其直如矢。若以孔子平日之標準，邦有道則直道而行，邦無道則可卷而藏之，亦不失為君子^⑮，君子之道有用舍、行藏、出處、屈伸、隱顯、等進退方式以應客觀形勢之有道無道。如此觀之，史魚之直如矢，堅定如石之表現，孔子雖許之以直，未必許之以君子之道^⑯，所以《論語》原文將史魚和蘧伯玉作一對照，而且說「質直而好義」^⑰，必配與義和知，直行方可晉於君子之道，是說明直道而行必有時而窮，或為客觀形勢所限，必須有合宜當否的判斷，方能成全君子之道。

貳、以直報怨

〈憲問〉篇云：

或曰：以德報怨，何如？子曰：何以報德？以直報怨，以德報德。⑱

此章義理歷來討論頗多，因為或人所問牽涉到儒家以外的思想，今分兩部份說明之，一部份澄清老子「報怨以德」之本義，一部份說明孔子的主張。

首先討論或人所問「以德報怨」的部份。「以德報怨」一語雖然和《老子》六十三章「報怨以德」詞序不同，但歷來註家幾乎無異議的都認為此語同於《老子》⑲，然《老子》的本義究竟為何？首先要還原「報怨以德」在道家義理裏的詮釋脈絡，而不是以儒家立場去揣測或否定。《老子》原文是：

為無為，事無事，味無味。大小多少，報怨以德。⑳

「報怨以德」之「德」在《老子》義理脈絡裏並不當「仁義道德」或「恩惠」解，而是「無心無為，順乎自然。」的意思。王弼《老子注》三十八章云：

德者，得也。常得而無喪，利而無害，故以德為名焉。何以得德，由乎道也；何以盡德，以無為用。以無為用，則莫不載也。故物無焉，則無物不經；有焉，則不足以免其生，是以天地雖廣，以無為心；聖王雖大，以虛為主。

是以上德之人，唯道是用，不德其德，無執無用，故能有德而無不為，不求而得，不為而成，故雖有德而無德名也。㉑

王弼是善解《老子》的，他認為「德」是得之於道，而要充盡德的內容，必須「以無為用」，道的內容就是「以無為心」，聖王如何窮盡德的內涵呢？就是「以虛為主」，「不德其德，無執無用」「不求而得」「不為而成」。此處所言的「無」，並不是存有層面上相對的有無之無，而是「作用」或「妙用」意義的無，是精神修養上的一個概念。因此，「不求」「不為」「無執無用」不能從「無所求」「無所作

爲」「沒有用處」這一義作解，而是精神修養到「自然」的境界，自由自在，流行無礙時所顯出的自然呈現義，「不求」是以不刻意、不造作的方式求之，「不爲」也是以不執著、不做作的方式爲之，這就叫做「無爲而無不爲」。換句話說，不爲不是不做，而是以「無心」的方式做，以「自然」的方式爲之。明白了「德」的真義再回頭理解「報怨以德」，才能尋找出它的本義。依上述對「德」的理解言之，「報怨以德」在《老子》的原意當是：對待讎怨的方式是以無爲的方式回報之。所謂「以無爲的方式回報之」就是「以自然的方式回報之」，經由前述的解析，「無爲」並不是一定「不要回報」，而是「以無心的方式回報」，《老子》在此處並未明白指出如何回報，它只提示一個報的原則觀念，就是要以無心無爲的方式回報，這是一個開放性的觀念，所謂開放性的觀念就是不執定任何一種形式，而是可以或可能運用任何一種形式回報，而若其擇定以任何一種回報的方式，都是順其自然的，由此可知，「報怨以德」並不是直接宣示以何種方式回報，而只提示如何回報的原則。如果明白了「報怨以德」在道家義理的原意，則可以知道《論語》中的說法以及歷來的註解都是不相應的。因爲儒家的人物包括孔子在內都是直接以儒家的立場來理解，而將「德」解釋爲「恩惠」「仁義道德」的內容。然而，此乃屬於儒道義理的不同是顯而易見的。②

在理解了「以德報怨」的出處本義後，再審察孔子的意思，孔子雖然對道家義理沒有相應的理解，但是孔子有其自己的見地，亦不必依附於道家而後成立，或人所問「以德報怨」至多只是作爲孔子表達自己儒家立場的一種機緣而已，所以不論是不相應或是誤解道家的義理，都已經不是最重要的問題，重要的是如何正確理解孔子的想法，而在孔子的想法中「直」畢竟也是一個原則，和「以德報怨」不同的原則，落實到具體的事件中，究竟如何才是「直」？《禮記·表記》嘗記載說：子言之，仁者，天下之表也；義者，天下之制也；報者，天下之利也。子曰：以德報德，則民有所勸；以怨報怨，則民有所懲。③

如果說《表記》篇所引孔子的話不誣妄，則「以怨報怨」當是可以說明「以直報怨」的方式之一，由此觀念推之，儒家故有「復讎」的思想，這是一對等原則。所以《禮記·曲禮上》說：「父之讎，弗與共戴天；兄弟之讎，不反兵；交遊之讎，不同

國。」^{②④}又《禮記·檀弓上》也說：「子夏問於孔子曰：居父母之仇，如之何？夫子曰：寢苫枕干，不仕，弗與共天下也。遇諸市朝，不反兵而鬥。」^{②⑤}孔子的意思已經非常明白，就是「對等回報」的原則。「以德報德」固然是對等回報，「以直報怨」所依據的也就是這個對等回報的原則。因此，孔子所謂「直」，就不排除以牙還牙，以眼還眼的方式，這是立足於維護社會秩序的一個「懲」的原則。《孟子·盡心》就曾討論到類似的問題，其文云：

孟子曰：吾今而後知殺人之重也。殺人之父，人亦殺其父；殺人之兄，人亦殺其兄，然則非自殺之也，一間耳。^{②⑥}

孟子的意思指出若殺人之父兄，人亦殺其父兄，故於父兄之死雖非自己殺之，實則與自己害父兄無異，間接地可以說是自己致之，這就是一個「懲」的說明，後代的儒家人物，大抵亦循此一觀念^{②⑦}，就內在於人者言之是符合人情之實；就外在規範言之，是符合於當時的禮。以上所述可知儒道兩家雖然對於「報怨」的方式，思考的觀念不同，但並非意味兩家的看法是對立或是衝突的。王弼的《老子注》說：

小怨則不足以報，大怨則天下之所欲誅，順天下之所同者，禮也。^{②⑧}

王弼即認為順天下人心之自然而已，小怨不足報，大怨則必報，這種觀點和孔子「以直報怨」的說法並不是衝突的，只不過道家於小怨之報較有彈性的空間，而儒家之報則符應於當時禮；於大怨之報恐怕是兩家皆持相同的觀點，也就必報對等的原則。歷來將「以德報怨」看成儒道分歧的看法，實肇因於對道家的「德」之義涵沒有相應的理解，而道家的「德」就是「無心」「無為」，順任人心自然的意思，如果說儒家的禮或報的規範之建立，亦本於人心之自然，則兩家之思想可以在此得到相同的解釋。如果說有不同，輒在於道家沒有禮的形式依據，只是稱情而作，見機行事，有一個自由揮灑的空間。而儒家則必需受到禮的制約和規範，從好處說，可以有一依循的方式，不致過與不及，導致泛濫，而且可以建立一秩序，缺點則在於人情萬端，禮必有不足，且隨時遞移，容或有僵化固滯之弊。

參、直在隱中

《論語》中論直的篇章，有爭議的除了前述「以德報怨」之外，歷來爭議最大的，恐怕是〈子路〉篇的葉公和孔子論直的這一章了，其文云：

葉公語孔子曰：吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。孔子曰：吾黨之直者異於是，父為子隱，子為父隱，直在其中矣。^{②9}

此章的核心問題在於：執法和人情是否有衝突？〈子路〉篇所載則是一實例，葉公的立足點顯然是以「法的公平性」「法無例外」的觀點說直，也是從執法人的立場出發論直；孔子則不然，孔子是從人情之本然側隱處論直，是人心人情之直，是從當事人的立場說人情之直。從表面上看此兩說處於對立，實則其中有一「理序」上的問題，也就是理論上孰先孰後的問題，如果法的設立在於濟禮之不足，以強制力維持社會的秩序，法之目的在此，則必須有可行性，可行性之條件必追究至立法之根據，此根據不能外於人心人情之實，方不致淪於抽象蹈空，強為劃一。如此言之，人情之實是立法之根源根據，法的公平性無例外性則是因應人情所作之外在化規範化，則人情法律是先後問題，法理必據於人情，法律則規範人情，兩者是統一的而非對立的。此是稱理而談當如此解，至於葉公和孔子何以有不同之立場，即是在當時歷史時空下，立法所據法理不一之故，孔子依人心明教化，以禮治國，導之以德；是儒家的立場；葉公依法家的立場，以刑律治國，導之以政，目的不同，手段亦因之而異，孔子所重在內，葉公所重在外，因而對直有不同的解釋。楚國當時之律法如何，時代遠隔，不得而明，但依春秋戰國之際，唯墨家與法家特重外在之規範則可以據文獻得知，《呂氏春秋·離俗覽·高義篇》有如下的例子：

荆昭王之時，有士焉，曰石渚。其為人也，公直無私，王使為廷理。有殺人者，石渚追之，則其父也。還車而返，立於廷曰：殺人者，僕之父也，以父行法，不忍；阿有罪，廢國法，不可，失法伏罪，人臣之義。於是乎伏斧鑕，請死於王。王曰：追而不及，豈必伏罪哉？子復事矣。石渚辭曰：不私其親，不可謂孝子，事

君枉法，不可謂忠臣。君令赦之，上之惠也。不敢廢法，臣之行也。不去斧鑕，歿頭乎王廷。正法，枉必死，父犯法而不忍，王赦之而不肯，石渚之為人臣也，可謂忠且孝矣。③⑩

《呂氏春秋》中所言的人物—石渚即面臨此一問題的極限。石渚身為執法者，而其父殺人，依文中所言，依法正之，其父必死，以父行法，實為石渚所不忍；迴護其父，又失執法之立場，廢國法則有虧職守，此乃生命之困境，抉擇之兩難，王雖赦之，畢竟王不是當事人，最後是犧牲自己，殉於職守，石渚雖以身殉，問題並未由此解決，因為在他的抉擇中，於父不忍執法，此則子為父隱，正是人情之常，於法仍有虧，只得以身殉之，這並不是一個圓滿的結果。《孟子·盡心上》也記載一個以虛構的情境討論相關的道理的例子，其文云：

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。③⑪

桃應所設問即為如何處人情和國法衝突的兩難問題，皋陶為士，其職責固當執法，法的公平即建立在人人平等，無特權的基礎上，故舜雖貴為天子，倘其父犯法，雖以天子之父之尊位，猶不得脫於法外，就執法者言之，唯執之以盡法之用，盡已之責而後已，故孟子答曰：執之而而已矣。這是就客觀的法的立場及執法者的態度論法之無外，然而這還不是問題的核心，核心在於舜之如何自處，如何處在天子之位與父親之間作一合於情理的處置，若舜以天子之位徇人情之私，可以干犯執法者之執法，如此則枉法而徇私，孟子當然知道其中的分際，皋陶執法是為天下人而執法，而不是為一人執法，為天下人而執法，這也正是法得以存在的基礎，執法是受命於天子，而實則來自於民，「天聰明自我民聰明，天明畏自我民明畏」③⑫《尚書》自古載之，所以孟子說：舜惡得而禁之，夫有所受之也，既然貴為天子之尊猶不能枉法以徇私，則必在人情倫常與國法之間做一抉擇，舜之抉擇，依孟子之看法則是：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。蓋天下之於舜是客，天子之位是外

在的，而父子之親情是內在於人心，倫常之根本，這才是生命之主，不以內易外，以主徇客，天子之尊位富貴，於人心不過是外在的虛浮的暫時的，惟有親情之實才是內在的真實的永恆的。孟子之意，以天子之尊位尚不足以易親子之情，此人情之至，倫常之極，孔子所言人心之直正在於此。親子至情，天性之常，是內在於人心者，是人性本有，人之所樂焉者，孟子明乎此，知君子之樂，不繫乎王天下，而樂在父母俱存；縱然中天下而立，定四海之民，為君子之所樂、所性皆不在於此^③，孟子在此可以說是非常清楚人之根源本始，分定在焉。所以孟子言舜能棄天下之位，負父而逃，終身訢慕，這一段虛構的故事，正可以藉此說明孔子「父為子隱、子為父隱」所言的「直」是源於人性之本然，是內在於人心，普遍於人性的。這種普遍性和法的普遍性意義不同。內在於人心的普遍性稱為具體的普遍性，此種普遍性的存在，可以作為制定法律的依據。法律之普遍性則是適用對象的普遍性，換句話說，凡依人性而制定之法律，其適用之對象也可以無外，兩者不必衝突，所以孔子「父子相隱」的思想則成為後代制定律法的根據，如《漢律》即說「親親得相首匿」（《公羊傳》何休《注》引）、《漢書·宣帝本紀》云：

地節四年詔曰：父子之親，夫婦之道，天性也。雖有禍亂猶蒙死而存之，誠愛結於心，仁厚之至也。自今子首匿父母，妻匿夫，孫匿大父母，皆勿坐。^④

這種「父子相隱」的思想到了漢代更推擴至夫婦，祖孫的關係，此後便為歷代刑律所遵循。^⑤直到民國二十四年公布，三十四年修訂之《刑事訴訟法》第一百六十七條仍依此精神訂定之，其文云：

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或第一百六十五條之罪者，減輕或免除其刑。或第一百六十五條之罪者，減輕或免除其刑。^⑥

《刑事訴訟法》第一百八十條，有關近親屬負刑事責任之拒絕證言權之規定如下：
證人有左列情形之一者，得拒絕證言：

一、現為或曾為被告人或自訴人之配偶，五親等內之血親，三親等之姻親，或家長家屬者。^⑳

這是民國以後的現行法律，其規定自更為詳盡，對於親人之相容隱及拒絕證言，皆有更明確之規定，藉此保障人性之權利，不獨我國如此，外國也有類似之法例，如日本刑法第一百零五條規定：犯人或脫逃者之親屬，為犯人或脫逃者之利益而犯前二條之罪者，得免除其刑^㉑。或有人認為中國乃受儒家思想影響的國家。當然會制定如此之法律，日本也是受中國文化圈影響的國家，若制定雷同的法律，不足為奇，但是事實並不止於此，德國刑法第二百五十七條第二項亦規定：正犯或共犯之親屬，為使正犯或共犯免受處罰而予以庇護隱匿者不罰^㉒。而美國大多數的州立法亦有相類似之規定，這種情形所涵的「父子相隱，直在其中」正是指出人性之共同處，即所謂之具體的普遍性。

肆、結論

縱觀《論語》中所言「直」的觀念，在根源上說直是人人與生俱來之生理，在德行上即是一正直的行為表現，在行為上是直道而行，仁的直接呈現，無隱無曲，但是直的德行能表現得恰當與否，則必須通過學習砥礪，所學習的對象即是依於「禮」而行，否則單憑一己主觀之直意，落實在事上則不能免於偏急，而所謂直是直於己，而非求直於人，直於人則不免以攻發他人的陰私以為直，如此則非其本意。以直報怨在現實的社會當中一方面可以收懲戒之功，也是儒家對等回報的重要原則，一方面才有公平正義可言，以德報德才有意義，孔子在另一面也講愛、講恕、講諒，其中也有寬容原諒，相參照則更可以明白以直報怨的分際，以及在建立社會秩序的意義。至於「父為子隱，子為父隱，直在其中」則指出人情共通的地方，作為後世立法的依據。

註釋：

- ①見朱熹《四書章句集註》頁 58 點校新編 鵝湖出版社，本文以下引《論語》章句皆同此本。簡稱《集註》本。
- ②見《集註》本頁 139 ~ 140
- ③見《集註》本頁 89
- ④程樹德《論語集釋》（見該書頁 350~351・藝文）引〈唐以前古注〉詩萇楚正義引鄭注：始生之人皆正直。〈四書或問〉：上生字爲始生之生，下生字爲生存之生，雖若不同，而義實相足，蓋曰天之生是人也，實理自然，初無委曲。朱注引程明道說：生理本直。以上諸家說法皆自「始生處」訓其義。
- ⑤《論語義疏》何晏集解引馬融曰：言人之所以生於世而自終者，以其正直之道也。《皇侃疏》：言人得全生居世者，必由直行故也。《皇疏》引李充曰：人生之道，唯其身直乎。見該書卷三頁。古經解彙函第二十一新安鮑氏知不足齋本
- ⑥成人之義爲人格之完成《論語·憲問》篇十二章云：子路問成人，子曰：若臧武仲之知，公綽之不欲，卞莊子之勇，冉求之藝，文之以禮樂，亦可以爲成人矣。曰：今之成人者何必然？見利思義，見危授命，久要不忘平生之言，亦可以爲成人矣。同註①頁 151
- ⑦見〈陽貨〉《集註》本頁 178
- ⑧見〈泰伯〉《集註》本頁 103
- ⑨程樹德《論語集釋》云：皇疏憎惡爲人臣下而毀謗其君上。邢疏謂人居下位而謗毀在上。據此則皇邢二本亦無流字。惠氏棟謂漢以前皆無流字是也，馮氏登府異文考證云：白六帖兩引俱無流字。是唐人所見本尚無流字，其誤當在晚唐以後。見該書頁 1076 ~ 1077 藝文
- ⑩見《集註》本頁 98
- ⑪見《集註》本頁 82
- ⑫見《集註》本頁 82，朱熹注文。

⑬見《集註》本頁 162。

⑭魏王肅《孔子家語》卷五〈困誓〉第二十二，頁 55～56 《新編諸子集成》世界

⑮孔子稱讚蘧伯玉說：「君子哉！蘧伯玉！邦有道則仕；邦無道，則可卷而懷之（〈衛靈公〉）和顏淵說：「用之則行舍之則藏，唯我與爾有是夫。」（〈述而〉）稱寧武子則曰：「邦有道則知，邦無道則愚，其知可及也，其愚不可及也。」（〈公冶長〉）稱南容則說：「邦有道不廢，邦無道免於刑戮。以其兄之子妻之。」（〈公冶長〉）由以上引文可知孔子對君子之道的規定是：凡用舍行藏皆要配合客觀形勢的判斷，非一往而皆可，故可以知直道有時而窮。

⑯朱注說「伯玉出處合於聖人之道，故曰君子。」又引楊時之言說「史魚之直，未盡君子之道；若蘧伯玉，然後可免亂世。若史魚之如矢，則雖欲卷而懷之，有不可得也。」見《集註》本頁 163

⑰〈顏淵〉篇云：「夫達也者，質直而好義，察言而觀色，慮以下人，在邦必達，在家必達。」質直亦必須好義，好義也者，審物合宜，仁知之事。

⑱見〈憲問〉《集註》本頁 157

⑲朱熹《集註》云：或人所稱，今見《老子書》。

⑳《老子》六十三章云：爲無爲，事無事，味無味，大小多少，以德報怨。見王弼《老子註》頁 131 藝文

㉑王弼《老子註》頁 76～77

㉒朱熹《集註》說：德，謂恩惠也。而王弼《老子三十八章註》云：何以得德？由乎道也；何以盡德？以無爲用。故儒家對「德」的解釋是實體的，有具體的內容的；道家對「德」的解釋是虛義的，沒有具體的內容，只是無心無爲的一種心境而已。

㉓《禮記鄭注》卷十七〈表記第三十二〉頁 711 學海

㉔同註㉓卷一〈曲禮第一〉頁 30

㉕同註㉓卷二〈檀弓上第三〉頁

㉖朱熹《集註》頁 336

- ②⑦見張德勝《儒家倫理與秩序情結》—中國思想的社會學詮釋，第六章「對等回報」 頁184～189 巨流
- ②⑧王弼《老子註》六十三章注文 頁131 藝文
- ②⑨見〈子路〉《集註》本頁146
- ③⑩見《呂氏春秋·離俗覽·高義篇》許維遹《呂氏春秋集釋》卷十九頁876～877 鼎文
- ③⑪見《孟子·盡心》篇《集註》本頁359
- ③⑫屈萬里《尚書釋義》〈皋陶謨〉頁43 文化大學出版部
- ③⑬《孟子·盡心》篇，孟子曰：君子有三樂，而王天下不與存焉。父母俱存，兄弟無故，一樂也。……孟子曰：中天下而立，定四海之民，君子樂之，所性不存焉。君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心。見《集註》本頁354～355
- ③⑭《漢書·宣帝紀第八》標校本頁251 鼎文
- ③⑮楊鴻烈《中國法律思想史》第四章第二部（寅）條下「親屬相容隱問題」見該書頁154～160 商務
- ③⑯褚劍鴻《刑法分則釋論》第九章 藏匿人犯及湮滅證據罪第一百六十七條 頁318～320 商務
- ③⑰見林紀東、蔡墩銘、鄭玉波、古登義編纂，新編六法參照法。令判解全書，《刑事訴訟法》第一百八十條81年3月最新修訂版 頁909 五南圖書。
- ③⑱見註③⑥頁320
- ③⑲見蔡墩銘譯《德日刑事訴訟法》第一編總則第六章證人第五十二條「基於人之事由而為之證言拒絕權」(一)之(3)：被告之直系血親、姻親、三親等內之旁系血親、二親等內之旁系姻親。有上列情形者，證人得拒絕證言。見該書頁15 五南圖書。

On "Zhi" in The Analects of Confucius

Zhuang Yao-lang

Abstract

Zhi (Candor) plays a unique role in The Analects of Confucius. Not only does it possess equal significance with such virtues as Ren (Benevolence), Xin (Credit), Yong (Bravery), and Gang (Resolute), Zhi (Candor) also provides a way to substantiate those virtues. Therefore, it is a very important principle in as other virtues are. Especially the viewpoints of "Zhi lies in concealment" and "Return hatred with Zhi" have always been debatable. Therefore, it is the aim of this article to clarify, if not ascertain, the idea of Zhi.

Key words : Zhi (Candor) ; Yin (Concealment) ; Wang (Deceive) ;
Xie (Criticize) ; Bao (Return)