

## 拾伍、

# 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

### 一、引言

《孟子·盡心上·35》記載孟子與桃應的一段對話：

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。」

在以上對話中，桃應對孟子提出的這個假設性的問題，其核心問題意識在於：如果「私人領域」的責任（舜是瞽瞍之子應保護父親），與「公共領域」的責任（舜是天子應遵守國法）兩

者發生了衝突，則舜應當如何自處？是不顧國法，保護父親，還是遵守國法而大義滅親？這牽涉到對父盡孝與對國盡忠兩者，何者更見優先性。這個問題意識在於「公」「私」領域之分際及其安頓問題。

在戰國時代（403-222B.C.）晚期孟子與桃應進行這場對話之前，「公」「私」概念在古代中國有其發展的歷史過程。在孟子與桃應這場對話之後，中日韓各國儒者對這場對話的意涵，又各有解釋，可以反映「公」「私」概念在東亞思想史中的轉折變化。所以，本文第二節先就西周至戰國時代「公」「私」概念的變化，及其在實際生活情境中的落實，進行探討；第三節再分析東亞儒者對《孟子·盡心上·35》的不同解釋，觀察「公」「私」概念在近世東亞思想中的變化。最後一節則提出結論。

## 二、中國古代思想中「公」「私」概念的發展

從西周時代（1045?-771B.C.）到戰國晚期，「公」「私」二字從指稱具體的人或物演變成指抽象的價值判斷標準，而且具有強烈的道德判斷之意涵。我們引用資料進一步闡明這項論點。

許慎(30-134)《說文解字》解釋「公」「私」二字之涵義爲：「公，平分也。從八從厶，八猶背也。韓非曰：『背厶爲公。』」<sup>1</sup>「厶，姦邪也。韓非曰：『蒼頡作字，自營爲厶。』」<sup>2</sup>但「公」「私」二字之起源或與遠古中國之農耕生活有關，徐中舒(1898-1991)曾說「私」(厶)就是耕作用的耒耜之形狀，他說：「耜爲農具，爲個人日常使用的物件，故得認爲己有，故耜所從之臺，得訓爲我，厶與私亦當爲耜引伸之字」。<sup>3</sup>加藤常賢(1894-1978)認爲「公」字起源於遠古時代氏族長所居住的公宮，逐漸演變爲稱族長爲「公」。<sup>4</sup>古代典籍所見之「公」「私」二字均指具體的人或事。《尚書·呂刑》有「無或私家于獄之兩辭」<sup>5</sup>一語，其中「私家」一詞之「家」字或疑係「囹」字因形近而誤，<sup>6</sup>但是，「私」字指聽獄之人，當無疑義。「公」「私」作爲指具體的人或物的用法，在《詩經》中也屢見不鮮。舉例言之，〈周南·葛覃〉「薄汙我私，薄澣我衣」<sup>7</sup>中的「私」作「燕服」解，指平日家居所穿的衣服。〈衛風·碩人〉：「齊侯之子，衛侯之妻，東宮之妹，邢侯之姨，譚公維私」，毛傳

<sup>1</sup> 《說文解字繫傳通釋》(四部叢刊初編縮本)，卷3，頁24下。

<sup>2</sup> 同上書，卷17，頁182下。

<sup>3</sup> 徐中舒：〈耒耜考〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第二本第一分(1930年)。

<sup>4</sup> 加藤常賢：〈公私考〉，《歷史學研究》第96號(1942年2月)，頁1-13。

<sup>5</sup> 《尚書》(影印十三經注疏本)(臺北：藝文印書館)卷19，〈呂刑第29〉，頁33上。

<sup>6</sup> 屈萬里：《尚書今註今譯》(臺北：臺灣商務印書館，1969)，頁184。

<sup>7</sup> 《毛詩注疏》，卷1之2，〈周南·葛覃〉，頁4上。

云：「姊妹之夫曰私」<sup>8</sup>。〈豳風·七月〉：「言私其縱，獻豶于公」<sup>9</sup>之「公」與「私」指「公家」與「私家」。〈小雅·大東〉：「私人之子，百僚是試」<sup>10</sup>的「私」指「私家人」。〈小雅·大田〉：「雨我公田，遂及我私」<sup>11</sup>中的「公」「私」指「公田」「私田」而言。諸如此類例子甚多，不勝枚舉。「公」「私」在《詩經》及《尚書》中均指具體的人、事或物，尤特重其社會及政治意義而言。誠如西田太一郎（1910-1982）所說，西周末年「私」字始盛行，多指卿、大夫或士之個人的事物或行動而言，與指國君而言的「公」構成對比。<sup>12</sup>

進入春秋時代（722-404B.C.）之後，「公」「私」二字仍多指具體的人或事物而言。《左傳》中所見的「公」「私」多指政治上的「公家」或「私門」，均為具體義。《左傳》魯僖公 9（65B.C.）年：「公家之利，知無不為，忠也」，<sup>13</sup>「公」指魯君而言。魯文公 6（621B.C.）年，與駢曰：「以私害公，非忠也。」<sup>14</sup>「私」指「私怨」，「公」指殺賈氏以妨趙盾一事。魯襄公 24（548B.C.）

<sup>8</sup> 同上書，卷 3 之 2，〈衛風·碩人〉，頁 15 下。

<sup>9</sup> 同上書，卷 8 之 1，〈豳風·七月〉，頁 16 下。

<sup>10</sup> 同上書，卷 13 之 1，〈谷風之什·大東〉，頁 10 下。

<sup>11</sup> 《毛詩注疏》卷 14 之 1，〈甫田之什·大田〉，頁 16 下。

<sup>12</sup> 參考西田太一郎：〈公私觀念の展開と私人の意義〉，《支那學》第 9 卷第 1 號（1937 年 7 月），頁 87-106，尤其是頁 94-95；並參考劉紀曜：〈公與私——忠的倫理內涵〉，收入黃俊傑編：《天道與人道》（臺北：聯經出版事業公司，1982），頁 179。

<sup>13</sup> 楊伯峻：《春秋左傳注》（臺北：源流出版社，1982）上冊，頁 328。

<sup>14</sup> 楊伯峻：《春秋左傳注》下冊，頁 553。

年，晏子曰：「非其私暱，誰敢任之。」<sup>15</sup>「私暱」指為個人所暱愛之人。因為春秋時代的「公」「私」二字多指具體義而言，所以多與具體事物連稱，如《左傳》魯昭公 3（539B.C.）年叔向論晉公室軍備之廢弛，屢稱「公室」、「公命」、「公族」，<sup>16</sup>魯昭公 5（537B.C.）年，女叔齊與晉侯討論魯國政情曰：「公室四分，民食於他，思莫在公」，<sup>17</sup>指民心已不在魯公。魯昭公 20（522B.C.）年：「暴征其私」，<sup>18</sup>「私」指私有財物。魯哀公 5（490B.C.）年：「私讎不及公」，<sup>19</sup>杜預（222-284）注：「公家之事也」。<sup>20</sup>凡此種種均以「公」「私」指具體事項。

到了戰國時代，各種典籍所見的「公」「私」二字漸從具體義走向抽象義，常指抽象之德性而言，並力倡以「公」克「私」，此一思潮發展至《呂氏春秋》〈貴公〉〈去私〉兩篇而臻於完全成熟。<sup>21</sup>在這種由具體義走向抽象義的過程中，荀子明確主張以「公」克「私」，而韓非子（280-233B.C）更是承荀子餘緒，將觀念世界落實到現實政治世界之上，主張政治上「公」的絕對優先性。<sup>22</sup>通觀戰國典籍，「公」「私」二字之使

<sup>15</sup> 同上書，頁 1098。

<sup>16</sup> 同上書，頁 1266-1237。

<sup>17</sup> 同上書，頁 1266。

<sup>18</sup> 同上書，頁 1417。

<sup>19</sup> 同上書，頁 1630。

<sup>20</sup> 同上註。

<sup>21</sup> 西川靖二：〈「公」の思想——《呂氏春秋》における統一原理について〉，《中國學志》屯號（1988年），頁 1-14。

<sup>22</sup> 參考澤田多喜男：〈先秦における公私の觀念〉，《東海大學紀要（文學部）》，第 25 輯（1976年），頁 1-8，尤其是頁 5。

用多與抽象的道德意識有關，如《墨子》書中言「公」「私」即不離兼愛的脈絡，〈兼愛下〉云：「即此言文王之兼愛天下之博大也，譬之日月兼照天下之無有私也，即此文王兼也。」<sup>23</sup>〈法儀〉篇云：「然則奚以爲治法而可？故曰：莫若法天，天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰」，<sup>24</sup>凡此各例均不以「私」指特定之具體事物，而指德行意義之私暱而言。《韓非子》〈五蠹〉：「背私謂之公」，<sup>25</sup>《老子》、《莊子》等道家思想典籍，更以自然世界的變化原理，而強調作爲道德標準的「公」之優於「私」，如《莊子·則陽篇》：「四時殊氣，天不賜，故歲成；五官殊職，君不私，故國治；文武大人不賜，故德備；萬物殊理，道不私，故無名」，強調「不私」之美德。<sup>26</sup>

戰國晚期大儒荀子在「公」「私」概念的發展史上，特居重要之地位。《荀子》書中所見的「公」「私」多具抽象義，並在道德脈絡上把「公」「私」對立起來，主張以「公」克「私」，所以「公」「私」二字多與具有普遍性的道德涵義的「道」、「平」、「義」或「斂」、「曲」等概念結合。<sup>27</sup>舉例言之，荀子認爲「志忍私，然後能公」<sup>28</sup>的人，才能成爲「大儒」。荀子又

<sup>23</sup> 《墨子》（四部叢刊初編縮本），卷4，〈兼愛下第十六〉，頁36。

<sup>24</sup> 同上書，卷1，〈法儀第四〉，頁5下。

<sup>25</sup> 《韓非子》（四部叢刊初編縮本）卷19，〈五蠹第四十九〉，頁97上。

<sup>26</sup> 郭慶藩：《校正莊子集釋》（臺北：世界書局，1974）卷8下，〈則陽第二十五〉，頁909。

<sup>27</sup> 栗田直躬：〈「公」と「私」〉，收入氏著：《中國思想における自然と人間》（東京：岩波書店，1996），頁188-206。

<sup>28</sup> 王先謙：《荀子集解》（臺北：世界書局，1969），卷4，〈儒效篇第八〉，頁

強調只有「君子」才能「以公義勝私欲」<sup>29</sup>，理想的統治者必須「明分職，序事業，材技官能，莫不治理，則公道達而私門塞矣，公義明而私事息矣」<sup>30</sup>，而所謂「篡臣」就是「不卹公道通義，朋黨比周，以環主圖私爲務」<sup>31</sup>之臣。理想的士大夫應「明通而公」。<sup>32</sup>

在春秋晚期文獻中，「公」「私」概念從具體義走向抽象義，就已開始出現。例如《墨子》就以「公義」與「私怨」對舉，曰：「舉公義辟私怨」，<sup>33</sup>到了戰國晚期，荀子將「公」的涵義加以抽象化，並取之而與「義」結合，強調「以公義勝私欲」，<sup>34</sup>更反映了戰國晚期思想的動向，韓非子也屢稱「公義」，<sup>35</sup>《韓非子·外儲說》：「私讎不入公門」，<sup>36</sup>都顯示戰國時代許多思想家的共識是：在價值抉擇上「公」領域應優先於「私」領域，不能以「私」害「公」。

現在，我們再看看思想世界中的「公」「私」觀，如何在現實世界中表現。從中國古代史料來看，當面臨「公」「私」

92。

<sup>29</sup> 同上書，卷 2，〈修身篇第二〉，頁 22。楊倞注「法勝私」云：「以公滅私故賞罰得中也」。「公」與「法」互通，最可透露荀學之特殊精神。

<sup>30</sup> 同上書，卷 8，〈君道篇第十二〉，頁 157。

<sup>31</sup> 同上書，卷 9，〈臣道篇第十三〉，頁 164。

<sup>32</sup> 同上書，卷 11，〈強國篇第十六〉，頁 202。

<sup>33</sup> 《墨子》，卷 2，〈尚賢上第八〉，頁 12。

<sup>34</sup> 同註 29。

<sup>35</sup> 《韓非子》，卷 5，〈飾邪第十九〉，頁 9 下。

<sup>36</sup> 同上書，卷 12，〈外儲說左下第二十三〉，頁 64 上。

衝突而無法解決之時，古代中國人常常以自殺作為脫離生命困境的方法。春秋時代魯僖公 4 (656B.C.) 年晉獻公立驪姬為夫人，並欲立驪姬所生之子為太子，引起宮廷鬥爭，獻公長子申生陷入「忠」「孝」不能兩全之困境，於是自殺以結束兩難。<sup>37</sup>魯僖公 9 (651B.C.) 年，晉國里克殺奚齊及公子卓，奚齊的老師荀息自殺以明志。<sup>38</sup>魯宣公 2 (607B.C.) 年，晉靈公命令鉏麇殺趙宣子，鉏麇面臨「賊民之主，不忠；棄君之命，不信；有一於此，不如死也」的道德困境，乃「觸槐而死」。<sup>39</sup>春秋時代楚昭王的司法官石奢在路上追緝殺人犯，追上之後才知兇手是他父親，於是返回朝廷向楚王說：「殺人者，臣之父也。以父成政，非孝也；不行君法，非忠也；弛罪廢法，而伏其辜，臣之所守也」，遂伏在斧鑕之上請楚昭王處死他。楚昭王擬釋放他，但他說：「不然。不私其父，非孝也；不行君法，非忠也；以死罪生，不廉也。君欲赦之，上之惠也；臣不能失法，下之義也」，遂刎頸而死於朝廷之上。<sup>40</sup>春秋時代田常面對「舍君以全親，非忠也；捨親以死君之事，非孝也」<sup>41</sup>的道德困境，終於自殺以求解脫。春秋時代楚國白公之亂時，有一位臣子為國君效死時說：「懼，吾私也。死君，吾公也。吾聞君子不以私害公」。<sup>42</sup>自殺是許多古人面臨「公」「私」兩大領域衝突而

<sup>37</sup> 楊柏峻：《春秋左傳注》，上冊，頁 295-299。

<sup>38</sup> 同上書，頁 328-330。

<sup>39</sup> 同上書，上冊，頁 658。

<sup>40</sup> 《韓詩外傳》(四部叢刊初編縮本)，卷 2，頁 14。

<sup>41</sup> 同上書，卷 6，頁 62。

<sup>42</sup> 同上書，卷 1，頁 7。



無能解決時的脫困之道。

從古代中國人以自殺作為「公」「私」衝突時的脫困之道的經驗中，顯示三項涵義：第一，在古代中國人的思想世界中，「死」是「生」的延續。古人面臨「公」「私」領域中責任之衝突時，之所以採取自殺手段以脫困，主要原因就是他們深信：個人生理生命結束之時，就是他們的文化生命開展之日。他們以結束自我的生理生命的方式，將他們所深契的文化價值作具體的闡釋。

第二，從上述的自殺個案看來，古代中國人對「公」「私」責任之抉擇取捨，深深地浸潤在複雜的社會政治關係網絡之中。換言之，古代中國人並不是將「公」「私」問題作為抽象性的範疇或普遍性的概念加以思考。相反地，他們對「公」「私」分際及其倫理抉擇的思考，具有強烈的「情境性」（*situatedness*）。他們宛如懸掛在綿密的社會政治關係網絡中的蜘蛛，艱苦地進行他們自己的價值的定位。

第三，古代中國人以自殺解決「公」「私」衝突的許多個案顯示：在古代中國人的價值取向中，「道義倫理」（*deontologist ethics*）優先於「功利倫理」，而且前者常被置於後者的脈絡中加以考量。所謂「道義倫理」是一種絕對的價值，不因行為者的身分、地位、職業等外在條件而改變；「道義倫理」並不訴諸於絕對價值之外的其他目的。相對而言，「功利

倫理」則著重其因果性，以達成某種功利性的目的為其目標。「道義倫理」就事物的本身來判斷，而「功利倫理」則就事物的價值或就其預期的利益功用來衡量。在古代中國人的「功利倫理」觀中，行為者在社會政治關係網路中的身份與地位，是進行價值抉擇時最重要的考慮依據。在古代中國社會的各種關係之中，父子關係是最為原初、最自然而且最為重要，所有其他社會關係也都是從父子關係的模式中脫胎出來，所以古代中國人往往將君、師、兄或夫等都類比於父。中國古代的君臣倫理，要求國君視民如子，正可以反映君臣關係乃是父子關係的延伸。在上文所述的忠孝不能兩全的衝突之中，「孝」常常先於「忠」，所以，子弑父的史實在中國古代史籍必受到嚴厲的譴責。

歸納以上的討論，我們可以發現：在中國古代的思想世界裡，「公」「私」概念從西周時代指具體的人或物，逐漸移到戰國時代指向抽象的道德價值，而且「公」領域的位置應優先於「私」領域的價值。但是，在現實世界中，如果「公」「私」領域衝突而不可解，則古人常以自殺脫困。正是鑑於「公」「私」領域中責任有時有其不相容性，所以在現代國家（如美國）的法律實務中，常以「利益衝突」（*conflict of interests*）原則，容許親人（如夫與婦或父與子）之間，不互作罪行之證人，以避免「公」領域與「私」領域之衝突。

### 三、東亞儒者對「公」「私」領域關係之看法： 以《孟子·盡心上·35》的解釋為中心

在回顧了從西周到戰國晚期「公」「私」概念的發展之後，我們再檢討孟子與桃應對話的意涵，以及後代中日韓儒家的意見，從而釐清東亞近代儒者對「公」「私」領域關係的處理。

近代以前東亞儒者對「公」「私」領域之關係的看法，可以歸納為以下兩條主要的思想線索：

第一，先秦時代孔孟雖然強調「公」「私」之分際，但從未將「公」「私」切為兩概，而且均以「公」領域是「私」領域之擴大與延伸，而且是「私」領域之完成。春秋時代孔子（551-479B.C.）答葉公攘羊之問，不以子證父罪為直（《論語·子路》），隱喻「公」領域之「直」實與「私」領域之情不相衝突。<sup>43</sup>孟子強調「天下之本在國，國之本在家，家之本在身」（《孟子·離婁上》），均將「私」領域到「公」領域之發展，視為同心圓開展之過程，「公」「私」兩大領域之間並無衝突。孔孟基本上將「私」領域與「公」領域視為一個連續體，因此，也把法律或政治事務視為倫理事務的延伸。孔孟在「公」

---

<sup>43</sup> 自五四以降，若干中外學者常以孔子為例，認為孔子不尊重法律，並否定個體之獨立意志，例如雲石礦吉即主此說，有待商榷。見氏著：〈父は子の為に隠し子は父の為に隠す〉，《宇野哲人先生白壽祝賀紀念東洋學論叢》（東京：宇野哲人先生白壽祝賀紀念會，1975），頁 511-527。

領域與「私」領域的兩大連續體中，一直以親親之恩來涵容、滋潤僵硬的政治或法律秩序，使之成爲有生機的生命，所以，孟子回答桃應的問題時指出，作爲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。孟子所提出的這個解決方式隱含以「血緣原則」作爲人面臨「公」「私」領域中「責任不相容」問題時的抉擇基礎。<sup>44</sup>孟子思想中的人是一個整體的人，人之作爲倫理人與作爲法律人，也是合而爲一的，並且後者深受前者的滲透。

孔孟主張「公」領域是「私」領域的擴大與延伸這種看法，在戰國晚期就受到荀子的挑戰。荀子論臣道，警告國君應慎防「不恤公道通義，朋黨比周，以環主圖私爲務」的「篡臣」（《荀子·臣道》）之竊奪權力。荀子強調具有完美人格的君子必須「以公義勝私欲」（《荀子·修身》）。荀子明辨「公」「私」領域的區別，主張國君應「爲公」而不應「曲私」（《荀子·君道》）。荀子論孝道時，主張「入孝出弟，人之小行也。〔...〕從道不從君，從義不從父，人之大行也」（《荀子·子道》），他在〈子道〉篇中峻別「大孝」與「小孝」的差別正是在於「公」與「私」的分野。由此可見，孟子對「公」「私」問題的處理方式，在戰國晚期就已經受到荀子的質疑。

到了公元 11 世紀以後，北宋儒者對於「公」「私」領域之

---

<sup>44</sup> 參考黃俊傑：《孟學思想史論》（卷一）（臺北：東大圖書公司，1991），頁 106-107。

分際，辨別更加嚴峻。程頤就說：「義與利，只是個公與私」，<sup>45</sup>又說：「周公至公不私，進退以道，無利欲之蔽」。<sup>46</sup>二程以下北宋諸儒明辨「公」「私」，而且強調「公」先於「私」，「公」重於「私」，因此，對於孟子答桃應之言，深致詰疑，其中最引人注目的就是司馬光。司馬光批判孟子的〈疑孟〉係針對王安石高標孟子而發。這篇論著撰寫於 1082 年至 1085 年之間，<sup>47</sup>當時王安石雖然不再活躍於政治舞臺，但是仍以他的影響力推動孟子配享孔廟之議。司馬光的〈疑孟〉，隱然針對王安石及其新法而發。<sup>48</sup>司馬光批判孟子答桃應之言說：「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，是君臣相與爲僞以欺天下也。」<sup>49</sup>司馬光對孟子之批判，取重「公」而輕「私」之立場以難孟子之說。

稍晚於司馬光而攻排孟子之所以答桃應之問者尚有蘇轍（子由，1039-1112）。蘇轍著《孟子解》，致疑孟子之說，以爲舜竊其父而逃於海濱之說乃野人之言，非君子之論，他說：「天

<sup>45</sup> 程頤、程頤：《河南程氏遺書》，收入《二程集》（上）（北京：中華書局，2004），卷第 17，頁 176。

<sup>46</sup> 朱熹：《近思錄》，收入《朱子全書》（上海與合肥：上海古籍出版社與安徽教育出版社，2002），第 13 冊，卷 10，頁 261。

<sup>47</sup> 近藤正則：〈王安石における孟子尊崇の特色——元豐の孟子配享と孟子聖人論を中心として〉，《日本中國學會報》第 36 集（1984 年），頁 134-147。

<sup>48</sup> 元人白珽（廷玉，1248-1328）引當時人之語認為司馬光著〈疑孟〉「蓋有為也。當是時王安石假孟子大有為之說，欲人主師尊之，以為安石之言未可盡信也。」見白珽：《湛淵靜語》（知不足齋叢書本）卷 2，頁 14。

<sup>49</sup> 司馬光：《溫國文正司馬公文集》卷 73，頁 532-533，收入余允文：《尊孟辨》（守山閣叢書本）（上海：商務印書館，1937）卷上，頁 10。

子之親有罪，議之。孰謂天子之父殺人而不免於死乎？」<sup>50</sup>蘇轍之說與司馬光不謀而合，都取不以「私」害「公」，不以私恩廢國法之意，以批判孟子。

南宋余允文(約 1163)起而駁斥司馬光非孟之論，主張「孟子之意，謂天下之富，天子之貴不能易事父之孝。遂答以天下可忘，而父不可暫捨，所以明父子之道也，其於名教，豈曰小補之哉。」<sup>51</sup>余允文重申孟子之原意，雖然未能卻除司馬光之疑問，但是，余允文對「公」「私」問題之意見，則特具歷史之意義，余允文說：「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。爲之士者，受法於先王，非可爲人而私之。」<sup>52</sup>余允文的基本意旨與司馬光貌異而實同，都主張不以「私」廢「公」之旨。到了南宋(1127-1279)，朱熹將「天理」「人欲」等概念與「公」「私」相結合。朱子註《孟子·梁惠王上·1》說：「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。」<sup>53</sup>張栻撰《孟子說》亦取朱子「天理」「人欲」之觀念以附益於

<sup>50</sup> 蘇轍：《孟子解》(《指海》第一集，守山閣叢書本)，頁 13。此書尚有明萬曆丁酉 25 年畢氏刊兩蘇經解本(今收入《中國子學名著集成珍本初編》，臺北：中國子學名著集成編印基金會印行)及四庫全書本。

<sup>51</sup> 余允文：《尊孟辨》，卷上，頁 11。

<sup>52</sup> 同上註。

<sup>53</sup> 朱熹：《孟子集注》，收入：《朱子全書》，第 6 冊，卷 1，頁 247。

「公」「私」概念之上，以「天理之公」與「人欲之私」對言，<sup>54</sup>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。」<sup>55</sup>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；<sup>56</sup>論告子義外之說，則指出告子以天下之公理為有我之得私，故有義外之說。<sup>57</sup>朱子與張栻之說法都強調「公」先於「私」。

從先秦孔孟思想中之「公」「私」貫通，經過戰國晚期荀子的挑戰，到宋代儒者之主張「公」先於「私」，我們看到「公」領域與「私」領域之潛在緊張性，從 11 世紀開始在中國思想界逐漸獲得重視。17 世紀日本古文辭學派大師荻生徂徠在《辨名》中明確峻別「公」「私」之區分說：「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」，<sup>58</sup>更是在德川思想史上深具劃時代之意義。<sup>59</sup>

第二條思想線索是：東亞儒者主張如果「公」領域與「私」領域發生衝突，最理想的狀況是找到平衡點的兩全之道。如不

<sup>54</sup> 張栻：《南軒先生孟子說》（出版地不詳：臺灣尊德堂，1959），卷 1，頁 2 下；卷 1，頁 10 上。

<sup>55</sup> 同上書，卷 4，頁 33 上。

<sup>56</sup> 同上書，卷 5，頁 27 上。

<sup>57</sup> 同上書，卷 6，頁 6 下。

<sup>58</sup> 荻生徂徠：《辨名》，收入《荻生徂徠》（日本思想大系・36）（東京：岩波書店，1978、1982），頁 230。

<sup>59</sup> 參考丸山真男：《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1952），頁 80。

可得，則以「理」、「天理」或「天下之心」作為判斷標準。

南宋楊時評論桃應與孟子之問答說：<sup>60</sup>

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，瞽瞍殺人，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。

但是，在現實生活中這種「兩全之道」常常不可得，那麼，如何解決「公」領域中之責任與「私」領域中之責任之衝突呢？

東亞近世儒者面對「公」「私」衝突，無法達成如朱子所說「皋陶知有法，而不知有天子之父，舜知有父，而不知有天下，各盡其道，而不相悖」<sup>61</sup>的理想狀況時，常常以具有普遍性的「天」或「天理」，來解決具有特殊性的「公」領域與「私」

---

<sup>60</sup> 楊時：〈周世宗家人傳〉，《龜山集》（臺北：臺灣商務印書館，1973），卷9，頁23-24。

<sup>61</sup> 朱熹：《孟子或問》，收入《朱子全書》，第6冊，卷13，頁1004。



領域之緊張性。《朱子語類》中有以下一段對話：<sup>62</sup>

問：「瞽瞍殺人，在皋陶則只知有法，而不知有天子之父；在舜則只知有父，而不知有天下。此只是聖賢之心坦然直截，當事主一，不要生枝節否？」

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。」

朱子承認「法」是「天下公共」之法，天子之父殺人，依法亦只能執之入獄。但是，如果能以「天理」存心，則自能安頓。朱子《孟子集注》說：<sup>63</sup>

此章言為士者，但知有法，而不知天子父之為尊；為子者，但知有父，而不知天下之為大。蓋其所以為心者，莫非天理之極，人倫之至。學者察此而有得焉，則不待

---

<sup>62</sup> 黎靖德編：《朱子語類(3)》，收入《朱子全書》，第16冊，卷60，頁1965-1966。朱子答語中「法者天下公共」一語，最早的出處是西漢張釋之（字季，漢文帝3〔177B.C.〕年官拜廷尉）對漢文帝（在位於179-157B.C.）所說：「法者，天子所與天下公共也」一語。見《史記》（新校標點本），卷102，〈張釋之馮唐列傳第四十二〉，頁2754。

<sup>63</sup> 朱熹：《孟子集注》，收入《朱子全書》，第6冊，卷13，頁438。

較計論量，而天下無難處之事矣。

朱子以為如得「天理之極」，自能安頓「人倫之至」，因為「天理」是普遍而超越的原理，不受「私」領域的個人利益甚至國家利益所繫絆，誠如王夫之所說：「若但從宗社傾覆上說親之過大，則於利害分大小，便已乖乎天理自然之則。」<sup>64</sup>

朱子以「天理」化解「公」「私」領域中人之責任的衝突問題之主張，對朝鮮時代的儒者影響甚大，並續有所引申，16世紀的趙翼（字飛卿，號浦渚，1579-1655）發揮朱子之意說：

65

法者，天下之公也，不可以有所低抑也，有所低抑，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？

---

<sup>64</sup> 王夫之：《讀四書大全說》（影印同治四年湘鄉曾氏刊本）（臺北：河洛圖書出版社，1974），卷10，頁49上，總頁335。

<sup>65</sup> 趙翼：《孟子淺說》，收入《韓國經學資料集成》（首爾：成均館大學大東文化研究院，1988），第35冊，孟子一，頁602-603。

韓儒趙翼的解釋，固然深具說服力，但是，問題仍在於：「天理之正」如何判斷？由誰決定「天理之正」？如果諸多「天理」發生衝突時，應如何判斷何種「天理」為正？這些問題也適用於企圖以「天下」概念解決「公」「私」衝突的提案，所以我們接著討論韓儒李瀼（字自新，號星湖，1681-1763）的說法：<sup>66</sup>

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，天下脫之，治也，天下治之，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。」

李瀼主張訴諸「天下」以解決舜在「公」領域與「私」領域中

---

<sup>66</sup> 李瀼：《星湖疾書》，〈盡心上篇·三十五章〉，收入《韓國經學資料集成》（首爾：成均館大學大東文化研究院，1988），第39冊，孟子五，頁433-434。

責任之衝突問題，雖然是一個似乎可行的提案，但是在君主獨裁體制的近世東亞各國政治現實之中，「天下」之民意如何呈現？何人代表「天下」之公意？這些問題在近代以前東亞君主獨裁制之下，不論是以超越性的「天理」，或是以普遍性的「天下」，均不能克服近代以前東亞政治格局下「公」「私」衝突的問題。

正因為近代以前的東亞社會中，「理」或「天理」的解釋權被權力的掌握者所宰制，所以，諸多的「理」之衝突的問題就，被化約為權力衝突的問題，因此，諸多「理」之衝突就只能在權力的場域中依權力大小而解決。18世紀戴震對這種「理」論述中的「非理」性，曾提出沉痛的控訴，戴震說：<sup>67</sup>

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。

我們可以將這個問題放在中國法制史上進一步考量。在漢

---

<sup>67</sup> 戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震全書》（北京：清華大學出版社，1991），第1冊，卷上，〈理〉，頁161。

代的法律條文中，有所謂「不當得為」律條，唐代的《唐律》有所謂「不應得為罪」的法條，意指法律未明文規定但情理不應為的罪行，由法官依「理」審酌判定。從唐代以後，《宋刑統》、《明律》以及《大清律例》中，「不應得為罪」貫穿中國刑律史，直到 1910 年才廢除。這條法條也影響及於日本，一直到明治 15（1882）年才廢除。<sup>68</sup>

這條「不當得為罪」的法條，固然在理想上賦予法律運作較大之空間，有其維護實質正義之理想。但是在實踐過程中，判案者訴諸「理」以決定「當為」或「不當為」，常不免流於判案者之「自由心證」，流於權力的濫用。中國法制史的具體經驗告訴我們：以「理」或「情理」作為基礎，難以作為判定是否犯罪的有效基礎。朱子提出以「天理」克服「公」「私」衝突之理據，所遭遇的困難也與傳統中國「不當得為罪」的困境，有其神似之處。

正是由於朱子的「天理」無法克服「公」「私」衝突之問題，所以，朱子之後的東亞近世儒者，對朱子「理」學，常加以批判。17 世紀德川古學派儒者伊藤仁齋就說：「非有理而後生斯氣。所謂理者，反是氣中之條理而已。」<sup>69</sup>伊藤仁齋批判

---

<sup>68</sup> 參看黃源盛：〈唐律不應得罪的當代思考〉，收入高明士編：《東亞傳統教育與法制研究（二）——唐律諸問題》（臺北：臺大出版中心，2005），頁 3-66。

<sup>69</sup> 伊藤仁齋：《語孟字義》，收入井上哲次郎、蟹江義丸編：《日本倫理彙編》（東京：育成會，1901），卷之 5，古學派の部（中），頁 12。

朱子與宋儒的「無聲無臭之理」，而主張在人倫日用之中覓「理」，強調「理」的具體性與時空性，反對宋儒所立的超越之「理」，其說與 18 世紀中國的戴震不謀而合，<sup>70</sup>頗能體現東亞近世儒學思潮之趨勢。<sup>71</sup>17 世紀以後，黃宗羲（梨州，1610-1695）、顧炎武等人，提倡合天下之「私」以成天下之「公」的論點，「公」「私」關係才進入一個新的階段。<sup>72</sup>但是，在契約觀念尚未完全普及並深入民眾思想的前近代中國社會裡，黃宗羲等人所提合天下人之「私」以成天下之「公」的創見，仍將遭遇難以解決的挑戰。

總結本節所論，東亞近世儒者對孟子與桃應的回答之思考，對「公」領域與「私」領域之間存有不可分割性與相互緊張性，認識至為深刻。為了舒解人作為倫理人與作為政治人之衝突，東亞近世儒者提出以「天理」或「天下」等概念作為解決問題的普遍性的工具，但是，因為這些概念工具常常會被掌握權力的人所壟斷，所以，「公」「私」領域衝突之問題，仍未獲得妥善安頓或解決。

<sup>70</sup> 戴震痛斥「自宋以來始相習成俗」的「以理殺人」之社會政治實況，見戴震：《孟子字義疏證》，收入《戴震全書》（北京：清華大學出版社，1991），第 1 冊，卷上，〈理〉，頁 154。

<sup>71</sup> 黃俊傑：〈東亞近世儒學思潮的新動向——戴東原、伊藤仁齋與丁茶山對孟學的解釋〉，收入氏著：《儒學傳統與文化創新》（臺北：東大圖書公司，1983、1986），頁 77-108。

<sup>72</sup> 參考溝口雄三：〈中國の「公、私」〉，收入氏著：《中國の公と私》（東京：研文出版，1995），頁 42-90。

#### 四、結論

「公」「私」兩個領域是具有高度相對性而不斷開展的多層次的同心圓。相對於家庭中的個人作為「私」而言，家庭是「公」；相對於個別家庭之作為「私」而言，社會或國家就是「公」；相對於個別的國家之作為「私」而言，國際社會就是「公」。個人處於這種多層次的同心圓展開的過程之中，常面臨多重的身份與責任互相衝突的問題。《孟子·告子上·35》所載孟子與桃應的對話，將舜在「公」領域與「私」領域中，角色與責任之不相容問題，以最鮮明的方式一舉揭出，所以引起東亞儒者諸多討論，構成東亞思想史中的重大問題之一。

在本文第二節對「公」「私」概念所進行的溯源工作中，我們發現：「公」「私」二字從西周到戰國時代經歷了從具體義向抽象義的變化。而且，在抽象化的過程中，「公」「私」概念也取得價值判斷之意涵，「公」先於「私」是戰國晚期思想家的共識。但是，在現實世界中，「公」「私」常無法相容，從春秋時代以降大量的史料顯示，古人常以結束自己生命的方式，逃離「公」「私」衝突而不可解之困境。

從公元第 10 世紀以後，東亞儒者對孟子與桃應的問答，提出諸多討論，說解紛紛如夏夜繁星，難以勝數。本文第三節歸納這些言論，指出東亞儒者深刻認識「公」領域與「私」領域中的德行常必須在「公」領域中才能全幅實現。但是，他們也認識「公」領域與「私」領域之間恆有其難以化解的緊張性，

他們提出以具有超越性的「理」或「天理」或具有「普遍性」的「天下」企圖化解「公」「私」衝突之概念工具，但是，在近代以前東亞世界中君主獨裁體制之下，不論是「天理」或「天下」概念的解釋權，都被權力掌控者所壟斷，從而架空「天理」或「天下」概念所具有的超越性或普遍性，並將「天理」或「天下」轉化為鎮壓人民的工具。這是 17 世紀以後東亞各國「氣」學一系的思想家伊藤仁齋、戴震等人，批判程朱學派所建構以「理」為核心的思想系統的部份原因。

※本文初稿承 Philip J. Ivanhoe 教授與余錦波教授惠賜意見，至深感謝。本文初稿曾刊於黃俊傑、江宜樺編：《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），頁 117-134。收入本書之定稿曾經大幅改訂。本文由 Cindy Wing-yan Chio 譯為英文，刊於 *Journal of Chinese Philosophy* (Dec. 2008) 之專刊，並同時收入 *Taking Confucian Ethics Seriously*, eds., by Philip J. Ivanhoe, Kam-Po Yu, Julia Tao (Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Co., 2008)