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

黄俊傑*

一、引言

《孟子・盡心上・35》記載孟子(371-289?B.C) 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。」

^{*} 台灣大學歷史學系教授,中央研究院文哲所合聘研究員。

在以上對話中,桃應對孟子所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。這個問題意識正是本次研討會的 主題:「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 為:「公,平分也。從八從厶,八猶背也。韓非曰:『背厶為公』。...

△、姦邪也。韓非曰:『蒼頡作字,自營為厶。』」¹但「公」「私」 二字之起源或與遠古中國之農耕生活有關,徐中舒曾說「私」 (厶)就是耕作用的耒耜之形狀,他說:「耜為農具,為個人日 常使用的物件,故得認為已有,故耜所從之台,得訓為我,厶 與私亦當為耜引伸之字。」2加藤常賢認為「公」字起源於遠 古時代氏族長所居住的公宮,逐漸演變為稱族長為「公」。3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」4一語,其中「私家」一詞之 「家」字或疑係「圂」字因形近而誤,5但是,「私」字指聽獄 之人,當無疑義。「公」「私」作為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」6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」, 毛傳云: 「姊妹之夫曰私」 7。〈豳風・七月〉: 「言私其豵,獻豣干公」8之「公」與「私」指「公家」與「私 家」。〈小雅・大東〉:「私人之子,百僚是試」9的「私」指「私

^{1 《}說文解字繫傳通釋》(四部叢刊初編縮本), 卷第3, 頁24下半頁。

² 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)。

³ 加藤常賢:〈公私考〉,《歷史學研究》,第96號(1942年2月),頁1-13。

^{4 《}尚書》(臺北:藝文印書館影印十三經注疏本),卷19,〈呂刑第29〉, 頁33上半頁。

⁵ 屈萬里:《尚書今註今譯》(臺北:臺灣商務印書館,1969),頁184。

^{6 《}毛詩注疏》,卷1之2,〈周南·葛覃〉,頁4上半頁。

^{7 《}毛詩注疏》,卷3之2,〈衛風・碩人〉,頁15下半頁。

^{8 《}毛詩注疏》,卷8之1,〈豳風・七月〉,頁16下半頁。

^{9 《}毛詩注疏》,卷13之1,〈谷風之什·大東〉,頁10下半頁。

家人」。〈小雅·大田〉:「雨我公田,遂及我私」¹⁰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。¹¹

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。魯僖公9年(651B.C.):「公家之利,知無不為,忠也」¹²,「公」指魯君而言。魯文公6年(621B.C.),與駢曰:「以私害公,非忠也。」¹³「私」指「私怨」,「公」指殺賈氏以妨趙盾一事。魯襄公24年(548B.C.),晏子曰:「非其私暱,誰敢任之。」¹⁴「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年(539B.C.)叔向論晉公室軍備之廢弛,屢稱「公室」、「公命」、「公族」¹⁵,魯昭公5年(537B.C.),女叔齊與晉侯討論魯國政情曰:「公室四分,

^{10 《}毛詩注疏》,卷14之1,〈甫田之什·大田〉,頁16下半頁。

¹¹ 参考西田太一郎:〈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;並参考:劉紀曜: 〈公與私一忠的倫理內涵〉,收入:黃俊傑編:《天道與人道》(臺北: 聯經出版事業公司,1982),頁179。

¹² 楊伯峻:《春秋左傳注》(臺北:源流出版社,1982),上冊,頁328。

¹³ 楊伯峻:《春秋左傳注》,下冊,頁553。

¹⁴ 楊伯峻:《春秋左傳注》,下冊,頁98。

¹⁵ 楊伯峻:《春秋左傳注》,下冊,頁1266-1237。

民食於他,恩莫在公」¹⁶,指民心已不在魯公。魯昭公20年(522B.C.):「暴征其私」¹⁷,「私」指私有財物。魯哀公5年(490B.C.):「私讎不及公」¹⁸,杜預(222-284)注:「公家之事也」¹⁹。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。²⁰在這種由具體義走向抽象義的過程中,荀子(約 298-238B.C) 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。²¹通觀戰國典籍,「公」「私」二字之使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。」²²〈法儀〉篇云:「然則奚以為治法而可?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」

¹⁶ 楊伯峻:《春秋左傳注》,下冊,頁1266。

¹⁷ 楊伯峻:《春秋左傳注》,下冊,頁1417。

¹⁸ 楊伯峻:《春秋左傳注》,下冊,頁1630。

¹⁹ 同上註。

²⁰ 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),頁1-14。

^{22 《}墨子》(四部叢刊初編縮本),卷4,〈兼愛下第16〉,頁36上半頁— 下半頁。

²³,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」²⁴,《老子》、《莊子》等道家思想典籍,更以自然世界的變化原理,而強調作為道德標準的「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。²⁵

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「歛」、「曲」等概念結合。²⁶舉例言之,荀子認為「志忍私,然後能公」²⁷的人,才能成為「大儒」。荀子又強調只有「君子」才能「以公義勝私慾」²⁸,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

^{23 《}墨子》, 卷1, 〈法儀第4〉, 頁5下。

^{24 《}韓非子》(四部叢刊初編縮本),卷第19,〈五蠹第49〉,頁97上半頁。

²⁵ 郭慶藩:《校正莊子集釋》(臺北:世界書局,1974),卷8下,〈則陽〉 第25,頁909。

²⁶ 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。

²⁷ 王先謙:《荀子集解》(臺北:世界書局,1969),卷4,〈儒效〉篇第8, 頁92。

²⁸ 王先謙:《荀子》(十三經注疏本),卷2,〈修身〉篇第2,頁22。楊倞注「法勝私」云:「以公滅私故賞罰得申也」。「公」與「法」互通,最可透露首學之特殊精神。

塞矣,公義明而私事息矣」²⁹,而所謂「篡臣」就是「不卹公 道通義,朋黨比周,以環主圖私為務」³⁰之臣。理想的士大夫 應「明通而公」³¹。

荀子將「公」的涵義加以抽象化,並取之而與「義」結合,強調「以公義勝私慾」³²,反映了戰國晚期思想的新動向,例如《墨子》就以「公義」與「私怨」對舉,曰:「舉公義辟私怨」³³,韓非(?-233B.C)也屢稱「公義」³⁴,《韓非子·外儲說》:「私讎不入公門」³⁵,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,我們在看看思想世界中的「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」 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年(656B.C.)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」不能命令之困境,於是自殺以結果兩難。36 魯僖公9年(651B.C.),晉國里克殺奚齊及公子卓,奚齊的老師

²⁹ 王先謙:《荀子集解》,卷8,〈君道〉篇第12,頁157。

³⁰ 王先謙:《荀子集解》,卷9,〈臣道〉篇第13,頁164。

³¹ 王先謙:《荀子集解》,卷11,〈強國〉篇第16,頁202。

³² 同上註23。

^{33 《}墨子》,卷2,〈尚賢上〉第8,頁12上半頁—下半頁。

^{34 《}韓非子》,卷第5,〈飾邪第19〉,頁9下半頁。

^{35 《}韓非子》,卷第12,〈外儲說左下第23〉,頁64上半頁。

³⁶ 楊伯峻:《春秋左傳注》,上冊,頁295-299。

荀息自殺以明志。³⁷魯宣公2年(607B.C.),晉靈公命令鉏麑殺趙宣子,鉏麑面臨「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」³⁸。春秋時代楚昭王的司法官不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;弘罪廢法,而優其幸,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;臣不能失去,下之義也。」遂刎頸而死於朝廷之上。³⁹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」⁴⁰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。吾聞君不以私害公」⁴¹。自殺是許多古人面臨「公」「私」兩大領域衝突而無能解決時的脫困之道。

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。

³⁷ 楊伯峻:《春秋左傳注》,上冊,頁328-330。

³⁸ 楊伯峻:《春秋左傳注》,上冊,頁658。

^{39 《}韓詩外傳》(四部叢刊初編縮本)卷2,頁14。

^{40 《}韓詩外傳》卷6,頁62。

^{41 《}韓詩外傳》卷1,頁7。

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」切為兩橛,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。42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」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,使之成為有生機的生命,所以,孟子回答桃應的問題時指出,作為天子的舜如果面臨父親因殺

⁴² 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,例如雫石礦吉:〈父は子の為に隱し子は父の為に隱す〉,《字野哲人先生白壽祝賀紀念東洋學論叢》(東京:字野哲人先生白壽祝賀紀念會,1975),頁511-527,即主此說,有待商権。

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」作為人面臨「責任的不相容」問題時的抉擇基礎。⁴³孟子思想中的人是一個整體的人,人之作為倫理人與作為法律人,也是合而為一的,並且後者深受前者的滲透。

到了公元11世紀以後,北宋儒者對於「公」「私」領域之分際,辨別甚嚴。程頤(伊川,1033-1107)就說:「義與利,只是個公與私」⁴⁴,又說:「周公至公不私,進退以道,無利欲之蔽」⁴⁵。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(溫公,1019-1086)。司馬光批判孟子的〈疑孟〉係針對王安石(介甫,1021-1086)高標孟子而發。這篇論著撰寫於1082年至1085年之間,⁴⁶當時王安石雖然不再活躍於政治舞台,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。⁴⁷司馬光批判孟子答桃應之言說:「瞽瞍既執於皋陶矣,舜島得而竊之,使負而逃於海濱,皋陶雖執之以正其法,而內

⁴⁴ 程顥、程頤:《二程集》(北京:中華書局,1981),卷17,頁176。

⁴⁵ 朱熹:《近思錄》(臺北:臺灣商務印書館,人人文庫本),卷10,頁276。

⁴⁶ 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),頁134-147。

⁴⁷ 元人白珽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》(知不足齊叢書本),卷2,頁14。

實縱之予舜,是君臣相與為偽以欺天下也。」⁴⁸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,以為 舜竊其父而逃於海濱之說乃野人之言,非君子之論,他說:「天 子之親有罪,議之。孰謂天子之父殺人而不免於死乎?」⁴⁹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。」⁵⁰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。為之士者,受法於先王,非可為人而私之。」⁵¹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),朱喜(晦庵,1130-1200)將「天理」「人欲」等概

⁴⁸ 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》(上海:商務印書館據守山閣叢書本排印,1937),卷上,頁10。

⁴⁹ 蘇轍:《孟子解》(《指海》第一集,守山閣業書本),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。

⁵⁰ 余允文:《尊孟辨》,卷上,頁11。

⁵¹ 同上註。

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。」⁵²張栻(南軒,1133-1180)撰《孟子說》亦取朱子「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,⁵³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。」⁵⁴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;⁵⁵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。⁵⁶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,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(物茂卿,1666-1725)在《弁名》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」⁵⁷,更是在德川思想史上深具劃時代之意義。⁵⁸

⁵² 朱熹:《孟子集註》,收入《四書章句集註》(北京:中華書局,1982), 卷1,頁202。

⁵³ 張栻:《南軒先生孟子說》,卷1,頁2,下半頁;卷1,頁10,上半頁。

⁵⁴ 張栻:《南軒先生孟子說》,卷4,頁33,上半頁。

⁵⁵ 張栻:《南軒先生孟子說》,卷5,頁27,上半頁。

⁵⁶ 張栻:《南軒先生孟子說》,卷6,頁6,下半頁。

⁵⁷ 荻生徂徠:《辨名》,收入:《荻生徂徠》(東京:岩波書店,日本思想大系36,1978,1982),頁230。

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 可得,則以「天理」或「天下之心」作為判斷標準。

南宋楊時(龜山,1053-1135)評論桃應與孟子之問答說:⁵⁹

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,則詘法以伸恩;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?

⁵⁸ 参考丸山真男:《日本政治思史研究》(東京:東京大學出版社,1952), 頁80。

⁵⁹ 楊時:《龜山集》(臺北:臺灣商務印書館,1973),卷9,〈周世宗家 人傳〉。

⁶⁰ 朱熹:〈孟子或問〉,收入:《四書或問》(上海:上海古籍出版社,

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」領域之緊張性。《朱子語類》中有以下一段對話: 61

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《孟子集註》說:⁶²

此章言為士者,但知有法,而不知天子父之為尊;為子

安徽教育出版社,2001),卷13,頁500。

⁶¹ 黎靖德編:《朱子語類》(北京:中華書局,1986),卷60,頁1450。朱子答語中「法者,天下公共」一語,最早的出處是西漢張釋之對漢文帝所說:「法者,天子所與天下公共也」一語,見《史記》(新點校閱刊本)卷102,〈張釋之馮唐列傳第42〉,頁2754。

⁶² 朱熹:《孟子集註》,收入:《四書章句集註》,卷13,頁360。

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 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(船山,1618-1692)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。」⁶³

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(1392-1910)的朝鮮儒者影響甚大,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: ⁶⁴

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

⁶³ 王夫之:《讀四書大全說》(臺北:河洛圖書出版社,1974年影印同治4 年湘卿曾氏刊本),卷10,頁49,上半頁,總頁335。

⁶⁴ 趙翼:《孟子淺說》,收入:《韓國經學資料集成》(漢城:成均館大學大東文化研究院,1988),第35冊,孟子一,頁602-603。

之正與聖人之心能如是乎?

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瀷(字自新,號星湖,1681-1763)的說法: 65

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也,法者,天下之法也,以天下之法治天下之父母也,以天下之父母真其父而逃,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,皋陶乃以天下之之率而就之也。」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,訴然而忌,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。」

⁶⁵ 李瀷:《孟子疾書》,氏著:《星湖疾書》,收入:《韓國經學資料集成》(漢城:成均館大學大東文化研究院,1988),第39冊,孟子五,頁433-434。

李瀷主張訴諸「天下」以解決舜在「公」領域與「私」領域中責任之衝突問題,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,始終是無法解決的問題。總而言之,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(維楨,1627-1705)就說:「非有理而後生斯氣。所謂理者,反是氣中之條理而已。」66伊藤仁齋批判朱子與宋儒的「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(東原,1723-1777)不謀而合,67頗能體現東亞近世儒學思潮之趨勢。6817世紀以後,黃宗羲(梨洲,1610-1695)、顧炎武(亭林,1613-1682)等人,提倡合天下之「私」以成天下之「公」的論點,「公」「私」關

⁶⁶ 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。

⁶⁷ 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:《戴震全集》(北京:清華大學出版 社,1991),第1冊,卷上,〈理〉,頁154。

⁶⁸ 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。

係才進入一個新的階段。69

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。

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,常面臨多重的身分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

⁶⁹ 参考溝口雄三:〈中國の「公、私」〉(上)(下),《文學》(1988年9月, 10月)。

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」領域中的德行常常必須在「公」領域中才能全幅實現。但是,他們也認識到「公」領域與「私」領域之間恆有其難以化解的緊張性,他們提出具有超越性的「天理」或具有「普遍性」的「天下」作為企圖化解「公」「私」之衝突的概念工具,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分原因。