

东亚近世儒者对“公”“私”领域分际的思考

——从孟子与桃应的对话出发

黄俊杰

内容提要 《孟子·尽心上》记载的孟子与桃应的对话揭示了如何处置“私人领域”与“公共领域”的责任之间的冲突问题,从而为中国思想史乃至东亚思想史引入了“公”与“私”的概念。作者厘清了“公”与“私”概念的转折变化,归纳了东亚儒者对此问题的诸多讨论,指出“公”领域与“私”领域中的德行常常必须在“公”领域中才能全幅实现,并且“公”领域与“私”领域之间恒有其难以化解的紧张性。东亚儒者提出以具有超越性的“天理”或具有“普遍性”的天下为企图化解“公”“私”冲突之概念工具。但是,在近代以前的专制独裁体制下,“天理”等概念的解释权都被权力掌控者垄断,从而架空了这一概念所具有的超越性或普遍性,并将之转化为镇压人民的工具,这就是17世纪后东亚各国“气”学一系的思想家伊藤仁斋、戴震等人,批判程朱学派所建构以“理”为核心的思想系统的部分原因。

关键词 《孟子·尽心上》 “公”“私”领域 东亚儒者

引言

《孟子·尽心上》记载孟子(公元前371~前289)与桃应的一段对话:

桃应问曰:“舜为天子,皋陶为士,瞽瞍杀人,则如之何?”

孟子曰:“执之而已矣。”

“然则舜不禁与?”

曰:“夫舜恶而禁之?夫有所受之也。”

“然则舜如之何?”

曰:“舜视弃天下,犹弃敝屣也。窃负而逃,遵海滨而处,终身欣然,乐而忘天下。”

在以上对话中,桃应对孟子所提出的这个假设性的问题,其核心问题意识在于:如果“私人领域”的责任(舜是瞽瞍之子应保护父亲),与“公共领域”的责任(舜是天子应遵守国法)两者发生了

冲突,则舜应当如何自处?是不顾国法,保护父亲,还是遵守国法而大义灭亲?这牵涉到对父尽孝与对国尽忠两者,何者更见优先性。

在战国(公元前403~前222)晚期孟子与公孙丑进行这场对话之前,“公”“私”概念在古代中国有其发展的历史过程。在孟子与公孙丑这场对话之后,中、日、韩各国儒者对这场对话的意涵,又各有解释,可以反映“公”“私”概念在东亚思想史中的转折变化。所以,本文先就西周至战国时代“公”“私”概念的变化,及其在实际生活情境中的落实,进行探讨;再分析东亚儒者对《孟子·尽心上》的不同解释,观察“公”“私”概念在近世东亚思想中的变化;最后则得出结论。

中国古代思想中“公”“私”概念的发展

从西周时代(公元前1045?~前771)到战国

晚期,“公”“私”二字从指称具体的人或物演变成指抽象的价值判断标准,而且具有强烈的道德判断之意涵。我们引用资料进一步阐明这项论点。

许慎《说文解字》解释“公”“私”二字之涵义为:“公,平分也。从八从厶,八犹背也。韩非曰:‘背厶为公。’……厶,奸邪也。韩非曰:‘仓颉作字,自营为厶。’”^①但“公”“私”二字之起源或与远古中国之农耕生活有关,徐中舒曾说“私”(厶)就是耕作用的耒耜之形状,他说:“耜为农具,为个人日常使用的对象,故得认为己有,故耜所从之台,得训为我,厶与私亦当为耜引伸之字。”^②加藤常贤认为“公”字起源于远古时代氏族长所居住的公宫,逐渐演变为称族长为“公”。^③古代典籍所见之“公”“私”二字均指具体的人或事。《尚书·吕刑》有“无或私家于狱之两辞”^④一语,其中“私家”一词之“家”字或疑系“囿”字因形近而误,^⑤但是,“私”字指听狱之人,当无疑义。“公”“私”作为指具体的人或物的用法,在《诗经》中也屡见不鲜。举例言之,《周南·葛覃》“薄污我私,薄澣我衣”^⑥中的“私”作“燕服”解,指平日家居所穿的衣服。《卫风·硕人》:“齐侯之子,卫侯之妻,东宫之妹,邢侯之姨,谭公维私”,毛传云:“姊妹之夫曰私。”^⑦《豳风·七月》:“言私其豨,献豨于公”^⑧之“公”与“私”指“公家”与“私家”。《小雅·大东》:“私人之子,百僚是试”^⑨的“私”指“私家人”。《小雅·大田》:“雨我公田,遂及我私”^⑩中的“公”“私”指“公田”“私田”而言。诸如此类例子甚多,不胜枚举。“公”“私”在《诗经》及《尚书》中均指具体的人、事或物,尤特重其社会及政治意义而言。诚如西田太一郎所说,西周末年“私”字始盛行,多指卿、大夫或士之个人的事物或行动而言,与指国君而言的“公”构成对比。^⑪

进入春秋之后,“公”“私”二字仍多指具体的人或事物而言。《左传》中所见的“公”“私”多指政治上的“公家”或“私门”,均为具体义。鲁僖公九年(公元前65):“公家之利,知无不为,忠也”^⑫,“公”指鲁君而言。鲁文公六年(公元前621),史骈曰:“以私害公,非忠也。”^⑬“私”指“私怨”,“公”指杀贾氏以妨赵盾一事。鲁襄公二十四年(公元前548),晏子曰:“非其私昵,谁敢任之。”^⑭“私昵”

指为个人所昵爱之人。因为春秋时代的“公”“私”二字多指具体义而言,所以多与具体事物连称。如《左传》鲁昭公三年(公元前539)叔向论晋公室军备之废弛,屡称“公室”、“公命”、“公族”^⑮,鲁昭公五年(公元前537),女叔齐与晋侯讨论鲁国政情曰:“公室四分,民食于他,恩莫在公”^⑯,指民心已不在鲁公。鲁昭公二十年(公元前522):“暴征其私”^⑰,“私”指私有财物。鲁哀公五年(公元前490):“私雠不及公”^⑱,杜预(222~284)注:“公家之事也。”^⑲凡此种种均以“公”“私”指具体事项。

到了战国时代,各种典籍所见的“公”“私”二字渐从具体义走向抽象义,常指抽象之德性而言,并力倡以“公”克“私”,此一思潮发展至《吕氏春秋》的《贵公》《去私》两篇而臻于完全成熟。^⑳在这种由具体义走向抽象义的过程中,荀子(约公元前298~前238)明确主张以“公”克“私”,而韩非子(公元前280~前233)更是承荀子余绪,将观念世界落实到现实政治世界之上,主张政治上“公”的绝对优先性。^㉑通观战国典籍,“公”“私”二字之使用多与抽象的道德意识有关,如《墨子》书中言“公”“私”即不离兼爱的脉络,《兼爱下》云:“即此言文王之兼爱天下之博大也,譬之日月兼照天下之无有私也,即此文王兼也。”^㉒《法仪》篇云:“然则奚以为治法而可?故曰:莫若法天,天之行广而无私,其施厚而不德,其明久而不衰。”^㉓凡此各例均不以“私”指特定之具体事物,而指德行意义之私昵而言。《韩非子·五蠹》:“背私谓之公”^㉔,《老子》、《庄子》等道家思想典籍,更以自然世界的变化原理,而强调作为道德标准的“公”之优于“私”,如《庄子·则阳篇》:“四时殊气,天不赐,故岁成;五官殊职,君不私,故国治;文武大人不赐,故德备;万物殊理,道不私,故无名”,强调“不私”之美德。^㉕

战国晚期大儒荀子在“公”“私”概念的发展史上,特居重要之地位。《荀子》书中所见的“公”“私”多具抽象义,并在道德脉络上把“公”“私”对立起来,主张以“公”克“私”,所以“公”“私”二字多与具有普遍性的道德涵义的“道”、“平”、“义”或“敛”、“曲”等概念结合。^㉖举例言之,荀子认为“志忍私,然后能公”^㉗的人,才能成为“大儒”。荀子

又强调只有“君子”才能“以公义胜私欲”^⑳,理想的统治者必须“明分职,序事业,材技官能,莫不治理,则公道达而私门塞矣,公义明而私事息矣”^㉑,而所谓“篡臣”就是“不恤公道通义,朋党比周,以环主图私为务”^㉒之臣。理想的士大夫应“明通而公”^㉓。

荀子将“公”的涵义加以抽象化,并取之而与“义”结合,强调“以公义胜私欲”^㉔,反映了战国晚期思想的新动向,例如《墨子》就以“公义”与“私怨”对举,曰:“举公义辟私怨”^㉕,韩非子(公元前280~前233)也屡称“公义”^㉖,《韩非子·外储说》:“私讎不入公门”^㉗,都显示战国时代许多思想家的共识是:在价值抉择上“公”领域应优先于“私”领域,不能以“私”害“公”。

现在,我们再看看思想世界中的“公”“私”观,如何在现实世界中表现。从中国古代史料来看,当面临“公”“私”冲突而无法解决之时,古代中国人常常以自杀作为脱离生命困境的方法。春秋时代鲁僖公四年(公元前656),晋献公立骊姬为夫人,并欲立骊姬所生之子为太子,引起宫廷斗争,献公长子申生陷入“忠”“孝”不能命令之困境,于是自杀以结果两难。^㉘鲁僖公九年(公元前651),晋国里克杀奚齐及公子卓,奚齐的老师荀息自杀以明志。^㉙鲁宣公二年(公元前607),晋灵公命令鉏麇杀赵宣子,鉏麇面临“贼民之主,不忠;弃君之命,不信;有一于此,不如死也”的道德困境,乃“触槐而死”。^㉚春秋时代楚昭王的司法官不奢在路上追缉杀人犯,追上之后才知道凶手是他父亲,于是返回朝廷向楚王说:“杀人者,臣之父也。以父成政,非孝也;不行君法,非忠也;弘罪废法,而优其幸,臣之所守也”,遂伏在斧钺之上请楚昭王处死他。楚昭王拟释放他,但他说:“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,下之义也。”遂刎颈而死于朝廷之上。^㉛春秋时代田常面对“舍君以全亲,非忠也;舍亲以死君之事,非孝也”^㉜的道德困境,终于自杀以求解脱。春秋时代楚国白公之乱时,有一位臣子为国君效死时说:“惧,吾私也。死君,吾公也。吾闻君不以私害公。”^㉝自杀是许多古人面临“公”“私”两大领域冲突而无能解

决时的脱困之道。

归纳以上的讨论,我们可以发现:在中国古代的思想世界里,“公”“私”概念从西周时代指具体的人或物,逐渐移到战国时代指向抽象的道德价值,而且“公”领域的位置应优先于“私”领域的价值。但是,在现实世界中,如果“公”“私”领域冲突而不可解,则古人常以自杀脱困。

东亚儒者对“公”“私”领域关系之看法: 以《孟子·尽心上》的解释为中心

在回顾了从西周到战国晚期“公”“私”概念的发展之后,我们再检讨孟子与桃应对话的意涵,以及后代中日韩儒家的意见,从而厘清东亚近代儒者对“公”“私”领域关系的处理。

近代以前东亚儒者对“公”“私”领域之关系的看法,可以归纳为以下两条主要的思想线索:

第一,先秦时代孔孟虽然强调“公”“私”之分际,但从未将“公”“私”切为两橛,而且均以“公”领域是“私”领域之扩大与延伸,而且是“私”领域之完成。春秋时代孔子(公元前551~前479)答叶公攘羊之问,不以子证父罪为直(《论语·子路》),隐喻“公”领域之“直”实与“私”领域之情不相冲突。^㉞孟子强调“天下之本在国,国之本在家,家之本在身”(《孟子·离娄上》),均将“私”领域到“公”领域之发展,视为同心圆开展之过程,“公”“私”两大领域之间并无冲突。孔孟基本上将“私”领域与“公”领域视为一个连续体,因此,也把法律或政治事务视为伦理事务的延伸。孔孟在“公”领域与“私”领域的两大连续体中,一直以亲亲之恩来涵容、滋润僵硬的政治或法律秩序,使之成为有生命,所以,孟子回答桃应的问题时指出,作为天子的舜如果面临父亲因杀人而入狱的两难局面时,舜应该放弃天下。孟子所提出的这个解决方式隐含以“血缘原则”作为人面临“责任的不兼容”问题时的抉择基础。^㉟孟子思想中的人是一个整体的人,人之作为伦理人与作为法律人,也是合而为一的,并且后者深受前者的渗透。

到了11世纪以后,北宋儒者对于“公”“私”领域之分际,辨别甚严。程颐(伊川,1033~1107)就说:“义与利,只是个公与私”^㊱;朱熹又说:“周公

至公不私,进退以道,无利欲之蔽。^{④5}二程以下北宋诸儒明辨“公”“私”,而且强调“公”先于“私”,“公”重于“私”,因此,对于孟子答桃应之言,深致诘疑,其中最引人注目的就是司马光(1019~1086)。司马光批判孟子的《疑孟》系针对王安石(1021~1086)高标孟子而发。这篇论著撰写于1082年至1085年之间^{④6},当时王安石虽然不再活跃于政治舞台,但是仍以他的影响力推动孟子配享孔庙之议。司马光的《疑孟》,隐然针对王安石及其新法而发。^{④7}司马光批判孟子答桃应之言说:“瞽瞍既执于皋陶矣,舜乌得而窃之,使负而逃于海滨,皋陶虽执之以正其法,而内实纵之予舜,是君臣相与为伪以欺天下也。”^{④8}司马光对孟子之批判,取重“公”而轻“私”之立场以难孟子之说。

稍晚于司马光而攻排孟子之所以答桃应之问者尚有苏辙(1039~1112)。苏辙著《孟子解》,质疑孟子之说,以为舜窃其父而逃于海滨之说乃野人之言,非君子之论,他说:“天子之亲有罪,议之。孰谓天子之父杀人而不免于死乎?”^{④9}苏辙之说与司马光不谋而合,都取不以“私”害“公”,不以私恩废国法之意,以批判孟子。

南宋余允文起而驳斥司马光非孟之论,主张“孟子之意,谓天下之富,天子之贵不能易事父之孝。遂答以天下可忘,而父不可暂舍,所以明父子之道也,其于名教,岂曰小补之哉”^{⑤0}。余允文重申孟子之原意,虽然未能却除司马光之疑问,但是,余允文对“公”“私”问题之意见,则特具历史之意义,余允文说:“……桃应之意,盖谓法者,天下之大公。舜制法者也,皋陶守法者也。……舜不敢禁者,不以私恩废天下之公法也。……盖以法者先王之制,与天下公共。为之士者,受法于先王,非可为人而私之。”^{⑤1}余允文的基本意旨与司马光貌异而实同,都主张不以“私”废“公”之旨。到了南宋,朱熹(1130~1200)将“天理”“人欲”等概念与“公”“私”相结合。朱子注《孟子·梁惠王上·1》说:“仁义根于人心之固有,天理之公也;利心生于物我之相形,人欲之私也。循天理,则不求利,而自无不利;循人欲,则求利未得,而害已随之。”^{⑤2}张栻(南轩,1133~1180)撰《孟子说》亦取朱子“天理”“人欲”之观念以附益于“公”“私”概念之

上,以“天理之公”与“人欲之私”对言,^{⑤3}谓“礼义本之于天而着于人心,各有其则而不可过,乃天下之公而非有我所得私也”^{⑤4}。张栻论孟子齿德抗爵之说,“以为位职禄皆公天下之道,非人君之所得私”^{⑤5};论告子义外之说,则指出告子以天下之公理为有我之得私,故有义外之说。^{⑤6}朱子与张栻之说法都强调“公”先于“私”。

从先秦孔孟思想中之“公”“私”贯通,到宋代儒者之主张“公”先于“私”,我们看到“公”领域与“私”领域之潜在紧张性,从11世纪开始在中国思想界逐渐获得重视。17世纪日本古文辞学派大师荻生徂徕(物茂卿,1666~1725)在《弁名》中明确峻别“公”“私”之区分说:“公者私之反。众所同共,谓之公。己所独专,谓之私。君子之道,有与众共焉者,有独专焉者”^{⑤7},更是在德川思想史上深具划时代之意义。^{⑤8}

第二条思想线索是:东亚儒者主张如果“公”领域与“私”领域发生冲突,最理想的状况是找到平衡点的两全之道。如不可得,则以“天理”或“天下之心”作为判断标准。

南宋杨时(1053~1135)评论桃应与孟子之问回答说:

父子者,一人之私恩。法者,天下之公义。二者相为轻重,不可偏举也。故恩胜义,则拙法以伸恩;义胜恩,则掩恩以从法。恩义轻重,不足以相胜,则两尽其道而已。舜为天子,瞽瞍杀人,皋陶执之而不释。为舜者,岂不能赦其父哉。盖杀人而释之则废法,诛其父,则伤恩。其意若曰:天下不可一日而无法,人子亦不可一日而亡其父。民则不患乎无君也,故宁与其执之,以正天下之公义。窃负而逃,以伸己之私恩,此舜所以两全其道也。^{⑤9}

但是,在现实生活中这种“两全之道”常常不可得,那么,如何解决“公”领域中之责任与“私”领域中之责任冲突呢?

东亚近世儒者面对“公”“私”冲突,无法达成如朱子(1130~1200)所说“皋陶知有法,而不知有天子之父,舜知有父,而不知有天下,各尽其道,而不相悖”^{⑥0}的理想状况时,常常以具有普遍性的

“天”或“天理”，来解决具有特殊性的“公”领域与“私”领域之紧张性。《朱子语类》中有以下一段对话：

问：“瞽瞍杀人，在皋陶则只知有法，而不知有天子之父；在舜则只知有父，而不知有天下。此只是圣贤之心坦然直截，当事主一，不要生枝节否？”

曰：“孟子只是言圣贤之心耳。圣贤之心合下是如此，权制有未暇论。然到极不得已处，亦须变而通之。盖法者，天下公共，在皋陶亦只得执之而已。若人心不许舜弃天下而去，则便是天也。皋陶亦安能违天！法与理便即是人心底。亦须是合下有如此底心，方能为是权制。今人于事合下无如此底心，其初便从权制去，则不可。”⁶¹

朱子承认“法”是“天下公共”之法，天子之父杀人，依法亦只能执之入狱。但是，如果能以“天理”存心，则自能安顿。朱子《孟子集注》说：

此章言为士者，但知有法，而不知天子父之为尊；为子者，但知有父，而不知天下之为大。盖其所以为心者，莫非天理之极，人伦之至。学者察此而有得焉，则不待较计论量，而天下无难处之事矣。⁶²

朱子以为如得“天理之极”，自能安顿“人伦之至”，因为“天理”是普遍而超越的原理，不受“私”领域的个人利益甚至国家利益所系绊，诚如王夫之（1618～1692）所说：“若但从宗社倾覆上说亲之过大，则于利害分大小，便已乖乎天理自然之则。”⁶³

朱子以“天理”化解“公”“私”领域中人之责任的冲突问题之主张，对朝鲜时代（1392～1910）的朝鲜儒者影响甚大，并续有所引申，16世纪的赵翼（1579～1655）发挥朱子之意说：

法者，天下之公也，不可以有所低抑也，有所低抑，则不可以为法矣，故皋陶之道，但有执之而已，无他道也，事莫急于救父之患，天下何能为轻重也？故为舜之道，但有逃而已，无他道也，桃应所问以常情言之，则似是难处也，故疑而问之，然其理之当然者只是如此，人惟牵于私意，故以此为难耳，圣人所处于天理之正，故知其必如此，而其言明白果

决，略无疑难，非深知义理之正与圣人之心能如是乎？⁶⁴

韩儒赵翼的解释，固然深具说服力，但是，问题仍在于：“天理之正”如何判断？由谁决定“天理之正”？如果诸多“天理”发生冲突时，应如何判断何种“天理”为正？这些问题也适用于企图以“天下”概念解决“公”“私”冲突的提案，所以我们接着讨论韩儒李溪（1681～1763）的说法：

此章问答有不尽究竟者，窃附孟子之余意而发其蕴，桃应如问曰：“然则皋陶如何？”孟子必将曰：“杀人者，天下之罪也，法者，天下之法也，以天下之法治天下之罪，斯固士之职也。然天子者，天下之父母也，以天下之父母负其父而逃，是天下失父母矣，于是天下呱呱然求父母之所在，奚暇念于杀人之罪，皋陶乃以天下之心率而就之也。”如问曰：“然则舜如何？”必将曰：“舜有天下而不与，初非有意也，其弃之也，欣然而息，及天下归之也，若固有之也。”如问曰：“在父则脱之，在民则治之，若是而为，法乎？”必将曰：“脱也，天下脱之，治也，天下治之，舜非与于其间也，圣人笃恭而天下平，未有顺天下之心而法不成者也。”⁶⁵

李溪主张诉诸“天下”以解决舜在“公”领域与“私”领域中责任之冲突问题，虽然是一个似乎可行的提案，但是在实行君主独裁体制的近世东亚各国政治现实之中，“天下”之民意如何呈现？何人代表“天下”之公意？这些问题在近代以前东亚君主独裁制之下，始终是无法解决的问题。总而言之，不论是以超越性的“天理”，或是以普遍性的“天下”，均不能克服近代以前东亚政治格局下“公”“私”冲突的问题。

正是由于朱子的“天理”无法克服“公”“私”冲突之问题，所以，朱子之后的东亚近世儒者，对朱子“理”学，常加以批判。17世纪德川古学派儒者伊藤仁斋（1627～1705）就说：“非有理而后生斯气。所谓理者，反是气中之条理而已。”⁶⁶伊藤仁斋批判朱子与宋儒的“无声无臭之理”，而主张在人伦日用之中觅“理”，强调“理”的时空性，反对宋儒所立的超越之“理”，其说与18世纪中国的戴震

(1723~1777)不谋而合,⁶⁷颇能体现东亚近世儒学思潮之趋势。⁶⁸17世纪以后,黄宗羲(1610~1695)、顾炎武(1613~1682)等人,提倡合天下之“私”以成天下之“公”的论点,“公”“私”关系才进入一个新的阶段。⁶⁹

总结本节所论,东亚近世儒者对孟子与桃应的回答之思考,对“公”领域与“私”领域之间存在不可分割性与相互紧张性,认识至为深刻。为了舒解人作为伦理人与作为政治人之冲突,东亚近世儒者提出以“天理”或“天下”等概念作为解决问题的普遍性的工具,但是,因为这些概念工具常常会被掌握权力的人所垄断,所以,“公”“私”领域冲突之问题,仍未获得妥善安顿或解决。

结 论

“公”“私”两个领域是具有高度相对性而不断开展的多层次的同心圆。相对于家庭中的个人作为“私”而言,家庭是“公”;相对于个别家庭之作为“私”而言,社会或国家就是“公”;相对于个别的国家之作为“私”而言,国际社会就是“公”。个人处于这种多层次的同心圆展开的过程之中,常面临多重的身份与责任互相冲突的问题。《孟子·告子上》所载孟子与桃应的对话,将舜在“公”领域与“私”领域中,角色与责任之不兼容问题,以最鲜明的方式一举揭出,所以引起东亚儒者诸多讨论,构成东亚思想史中的重大问题之一。

在本文第二节对“公”“私”概念所进行的溯源工作中,我们发现:“公”“私”二字从西周到战国时代经历了从具体义向抽象义的变化。而且,在抽象化的过程中,“公”“私”概念也取得价值判断之意涵,“公”先于“私”是战国晚期思想家的共识。但是,在现实世界中,“公”“私”常无法兼容,从春秋时代以降大量的史料显示,古人常以结束自己生命的方式,逃离“公”“私”冲突而不可解之困境。

从公元10世纪以后,东亚儒者对孟子与桃应的问答,提出诸多讨论,说解纷纷如夏夜繁星,难以胜数。本文第三节归纳这些言论,指出东亚儒者深刻认识“公”领域与“私”领域中的德行常必须在“公”领域中才能全幅实现。但是,他们也认识“公”领域与“私”领域之间恒有其难以化解的紧张

性,他们提出以具有超越性的“天理”或具有“普遍性”的“天下”为企图化解“公”“私”冲突之概念工具,但是,在近代以前东亚世界中君主独裁体制之下,不论是“天理”或“天下”概念的解释权,都被权力掌控者所垄断,从而架空“天理”或“天下”概念所具有的超越性或普遍性,并将“天理”或“天下”转化为镇压人民的工具。这是17世纪以后东亚各国“气”学一系的思想家伊藤仁斋、戴震等人,批判程朱学派所建构以“理”为核心的思想系统的部分原因。

《说文解字系传通释》第3卷,第24页下半页,四部丛刊初编缩本。

徐中舒:《耒耜考》,《中央研究院历史语言研究所集刊》第二本(1930)。

加藤常贤:《公私考》,《历史学研究》,第96号(1942年2月),第1~13页。

《尚书》卷一九《吕刑第29》,第33页上半页,(台北)艺文印书馆影印十三经注疏本。

屈万里:《尚书今注今译》,台湾商务印书馆1969年版,第184页。

《毛诗注疏》卷一之二,《周南·葛覃》,第4页上半页。

《毛诗注疏》卷三之二,《卫风·硕人》,第15页下半页。

《毛诗注疏》卷八之一,《豳风·七月》,第16页下半页。

《毛诗注疏》卷一三之一,《谷风·之什·大东》,第10页下半页。

《毛诗注疏》卷一四之一,《甫田之什·大田》,第16页下半页。

①参考西田太一郎:《公私观念の展开と私人の意义》,《支那学》第9卷第1号(1937年7月),第87~106页,尤其是第94~95页;并参考刘纪曜《公与私——忠的伦理内涵》,收入黄俊杰编《天道与人道》,(台北)联经出版事业公司1982年版,第179页。

②杨伯峻:《春秋左传注》上册,(台北)源流出版社1982年版,第328页。

⑬⑭⑮⑯⑰⑱杨伯峻:《春秋左传注》下册,第553、98、1266~1237、1266、1417、1630、1630页。

⑲西川靖二:《“公”の思想——吕氏春秋における统一原理について》,《中国学志》屯号(1988),第1~14页。

⑳参考泽田多喜男《先秦における公私の观念》,《东海大学纪要(文学部)》第25辑(1976),第1~8页,尤其是第5页。

㉑《墨子》卷四《兼爱上第16》,第36页,四部丛刊初编缩本。

㉒⑳《墨子》卷一《法仪第4》,第5页下。

㉓《韩非子》卷一九《五蠹第49》,第97页上半页,四部丛刊初编缩本。

㉔郭庆藩:《校正庄子集释》卷八下《则阳第25》,(台北)世界书局1974年版,第909页。

- ②⑥栗田直躬:《“公”と“私”》,氏著:《中国思想における自然と人間》,[日]岩波书店1996年版,第188~206页。
- ②⑦王先谦:《荀子集解》卷四《儒效》第8篇,(台北)世界书局1969年版,第92页。
- ②⑧王先谦:《荀子集解》卷二《修身》篇第2,第22页,十三经注疏本,杨倬注“法胜私”云:“以公灭私故赏罚得申也。”“公”与“法”互通,最可透露荀学之特殊精神。
- ②⑨王先谦:《荀子集解》卷八《君道》篇第12,第157页。
- ③⑩王先谦:《荀子集解》卷九《臣道》篇第13,第164页。
- ③⑪王先谦:《荀子集解》卷一一《强国》篇第16,第202页。
- ③⑫《墨子》卷二《尚贤上》第8,第12页上半页~下半页。
- ③⑬《韩非子》第五卷《饰邪》第19,第9页下半页。
- ③⑭《韩非子》卷一二《外储说左下》第23,第64页上半页。
- ③⑮⑯杨柏峻:《春秋左传注》上册,第295~299,328~330,658页。
- ③⑰《韩诗外传》卷二,第14页,四部丛刊初编缩本(以下版本同)。
- ④⑱《韩诗外传》卷六,第62页。
- ④⑲《韩诗外传》卷一,第7页。
- ④⑳自“五四”以降,若干中外学者常以孔子为例,认为孔子不尊重法律,并否定个体之独立意志,例如石矿吉:《父は子の為に隠し子は父の為に隠す》,《宇野哲人先生白寿祝贺纪念东洋学论业》(东京:宇野哲人先生白寿祝贺纪念会,1975),第511~527页,即主此说,有待商榷。
- ④㉑参考黄俊杰《孟学思想史论》卷一,(台北)东大图书公司1991年版,第106~107页。
- ④㉒程颢、程颐:《二程集》卷一七,(台湾)中华书局1981年版,第176页。
- ④㉓朱熹:《近思录》卷一,第276页,(台北)台湾商务印书馆人文库本。
- ④㉔近藤正则:《王安石における孟子尊崇の特色——元丰の孟子配享と孟子圣人论を中心として》,《日本中国学会报》,第36集(1984),第134~147页。
- ④㉕元人白引当时人之语认为司马光著《疑孟》“盖有为也。当是时王安石假孟子大有为之说,欲人主师尊之,以为安石之言未可尽信也。”见白《湛渊静语》卷二,第14页,知不足斋丛书本。
- ④㉖《温国文正司马公文集》卷七三,第532~533页,收入余允文《尊孟辨》卷上,商务印书馆据守山阁丛书排印1937年版,第10页。
- ④㉗苏辙:《孟子解》,《指海》第一集,第13页。此书尚有明万历丁酉二十五年毕氏刊两苏经解本,今收入:中国子学名著集成珍本初编,(台北)中国子学名著集成编印基金会印行及四库全书本。
- ⑤⑰⑱余允文:《尊孟辨》卷上,第11页。
- ⑤⑲朱熹:《孟子集注》,《四书章句集注》,中华书局1982年版,卷一,第202页。
- ⑤⑳张:《南轩先生孟子说》卷一,第2页下半页;卷一,第10页上半页。
- ⑤㉑张:《南轩先生孟子说》卷四,第33页上半页。
- ⑤㉒张:《南轩先生孟子说》卷五,第27页上半页。
- ⑤㉓张:《南轩先生孟子说》卷六,第6页下半页。
- ⑤㉔荻生徂徕:《辨名》,收入:《荻生徂徕》,[日本]岩波书店,日本思想大系36,1978,1982,第230页。
- ⑤㉕参考丸山真男《日本政治思想史研究》,[日本]东京大学出版会1952年版,第80页。
- ⑤㉖杨时:《龟山集》卷九《周世宗家人传》,台湾商务印书馆1973年版。
- ⑤㉗朱熹:《孟子或问》,《四书或问》卷一三,上海古籍出版社、安徽教育出版社2001年版,第500页。
- ⑤㉘黎靖德编:《朱子语类》卷六,中华书局1986年版,第1450页。朱子答语中“法者,天下公共”一语,最早的出处是西汉张释之对汉文帝所说“法者,天子所与天下公共也”一语,见《史记》卷一二,《张释之冯唐列传第42》,第2754页,新点校阅刊本。
- ⑤㉙朱熹:《孟子集注》,《四书章句集注》卷一三,第360页。
- ⑤㉚王夫之:《读四书大全说》卷一,(台北)河洛图书出版社1974年影印(同治4年湘阴曾氏刊本),第49页上半页,总第335页。
- ⑤㉛赵翼:《孟子浅说》,《韩国经学资料集成》第35册,《孟子》一,(汉城)成均馆大学大东文化研究院1988年版,第602~603页。
- ⑤㉜李:《孟子疾书》,氏著:《星湖疾书》,《韩国经学资料集成》第39册,《孟子》五,(汉城)成均馆大学大东文化研究院1988年版,第433~434页。
- ⑤㉝伊藤仁斋:《语孟字义》,井上哲次郎、蟹江义丸编:《日本伦理学会》卷之五,古学派の部(中),(东京)育成会1901年版,第12页。
- ⑤㉞戴震痛斥“自宋以来始相习成俗”的“以理杀人”之社会政治实况,见戴震《孟子字义疏证》,《戴震全集》第1册,卷上,《理》,清华大学出版社1991年版,第154页。
- ⑤㉟黄俊杰:《东亚近世儒学思潮的新动向——戴东原、伊藤仁斋与丁茶山对孟学的解释》,收入氏著《儒学传统与文化创新》,(台北)东大图书公司1983,1986出版,第77~108页。
- ⑥参考沟口雄三《中国の“公”“私”》(上)(下),《文学》(1988年9月,10月)。

作者简介:黄俊杰,台湾大学共同教育委员会主任委员、历史学系教授,“中央研究院”文哲所特聘研究员。

(责任编辑:潘清)