

台灣哲學學會主編

儒家哲學

台灣哲學研究 4



台灣哲學研究

Taiwan Philosophical Studies

民國九十三年三月 (March, 2004)

第四期

儒家哲學

台灣哲學學會

Taiwan Philosophical Association

桂冠圖書股份有限公司出版／發行

國家圖書館出版品預行編目資料

儒家哲學／台灣哲學學會主編

— 初版。— 台北縣：桂冠，2004 [民93]
面：公分。—（台灣哲學研究；4）

ISBN 957-730-460-5 （平裝）

1.儒家-論文,講詞等 2.理學-論文,講詞等

121.207

93005519

10004

台灣哲學研究 4

儒家哲學

編著——台灣哲學學會

出版者——桂冠圖書股份有限公司

地址——台北縣231新店市中正路542-3號2F

電話——02-22193338 02-23631407

購書專線——02-22190778

傳真——02-22182859~60

郵政劃撥——0104579-2 桂冠圖書股份有限公司

印刷廠——海王印刷廠

裝訂廠——欣亞裝訂公司

初版一刷——2004年4月

網址——www.laureate.com.tw

E-mail——laureate@laureate.com.tw

版權所有、翻印必究

本書若有缺頁、破損、裝訂錯誤，請寄回調換

ISBN 957-730-460-5

定價——新台幣250元

目錄：

特約稿

土田健次郎

朱子學的「公」之觀念與現代 1

一般論文

陳榮灼

朱陸匯通之新途 19

楊儒賓

宋儒的靜坐說 39

林月惠

劉戡山「慎獨之學」的建構：以《中庸》首章的詮釋為中心 87

楊祖漢

從當代儒學的觀點看韓儒「心體善惡」之爭論 151

王靈康

隨時設教：試析荀子「法後王」的意義 181

《台灣哲學研究》徵稿啓事 213

朱子學的「公」之觀念與現代*

土田健次郎著
楊 儒 賓譯

摘要

道學(宋學)在宋代形成,它說的公與私被運用到意識的場合,此事頗堪注意。它首先要求每個人的意識是公的,其次要求由個人組合而成的社會也會是公的。相對之下,日本首先重視的是奉獻給集團,希望從結果中獲得公之實現,而不是先從個人開始實現公,這種傾向是很顯著的。

道學的代表朱子學主張在自己與他者的個別關係中實現公,在最初的階段,並不涉及社會全體這樣曖昧的對象。這種個別關係的絕對化可以形成每個人意念的最大公約數,它蘊含的集團的公共性格雖然較薄弱,但自另一方面而言,它卻同時突顯了公共性內面化的思想主題。

我們通常將公的概念用於空間,可是朱子學這樣的儒教也將公應用到時間之軸上去。職是之故,感應論遂亦派得上用場,感應不僅見於空間,它也見於時間。這種在時間軸上亦可成立的公之主張,應該可以給我們現代的世代繼承問題相當的啟示。

關鍵詞:公、私、朱子學、朱熹、程顥、程頤、江戶儒學、感應

* 本譯稿承蒙清大外文系真武勳教授潤色,謹此致謝。

壹、意識場合中的「公」

道學（宋學）使用「公」與「私」時，有一特徵，此即其用法不僅限於個人與社會或家庭與社會，它們也適用於意識的場合。¹

北宋的程顥（明道）是道學的創立者之一，他有段著名的話語即於心中論「公」：

故君子之學，莫若廓然而大公，物來而順應。（〈答橫渠張子厚先生書〉，《河南程氏文集》，卷二）

程顥又說如下的話語：

推此義，則一心可以喪邦，一心可以興邦，只在公私之間。（《河南程氏遺書》，卷十一，第一九〇條）

此外，程顥之弟，道學草創期的中心人物程頤（伊川）也強調「公」的普遍性。

公則一，私則萬殊。至當歸一，精義無二。人心不同如面（《春秋左氏傳》襄公傳三十一年），只是私心。（《河南程氏遺書》，卷十五，第十八條）

¹ 關於宋以前的公，相關的研究很多，特別值得參考的著作參見栗田直躬，《中國思想における自然と人間》（岩波書店，1996）；David McMullen, *Public and private in the Tang dynasty*（未刊行）。

南宋的朱熹是道學的集大成者，他也舉出公私之辨是君子與小人之分的基準。

君子小人所為不同，如陰陽晝夜，每每相反。然究其所以分，則在公私之際，毫釐之差耳。（《論語集注》，卷一，〈為政篇〉）

君子小人趣向不同，公私之間耳。（《論語集注》，卷二，〈里仁篇〉）

朱熹更嚴分「天理之公」與「人欲之私」，其言如下：

二者雜於方寸之間，而不知所以治之，則危者愈危，微者愈微，而天理之公卒無以勝夫人欲之私矣。（《中庸章句》序）

此章言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。（《孟子集注》，卷一，〈梁惠王章句上〉）

循理而公於天下者，聖賢之所以盡其性也。縱欲而私於一己者，眾人之所以滅其天也。（《孟子集注》，卷二，〈梁惠王章句下〉）

凡一事有兩端，是底即天理之公，非底乃人欲之私。（《朱子語類》，卷十三，第三〇條）

此外，由二程開始，道學家批判佛教時，往往將公私與義利並舉，此事值得注意。例如程顥即有言曰：

釋氏本怖死生，為利豈是公道。（《河南程氏遺書》，卷十三，第七條）

道學家為何認為佛教是功利的？私的？因為他們認為佛教徒都是貪生畏死、思求解脫才信教的，所以佛教只為拯救個體之靈魂而設，它徹底的缺乏公共性。²

「公」被使用在這種意識的場合，因此，「公」的意識一啟動，它自然是和萬人共通的。換言之，意識如果是「公」的話，社會活動必然也是「公」的。職是之故，原本為社會概念之「公」字，它非適用到意識底層不可。亦即：社會秩序必需深徹至意識場合為止。

我們不妨看看意識層次的「公」之內容為何！

漢代的第五倫，其兄子生病時，他要來回十次探望，才得安眠。等到自己的兒子生病時，雖然一回也沒探視，但卻無法安寢，他深以為恥。（《後漢書》卷四十一，〈第五鍾離宋寒列傳〉）程頤認為這樣的心是有意為之，所以是「私」。程頤認為因血緣而有人情之差別，這本是該肯定的事。³

問：第五倫視其子之疾，與兄子之疾不同，自謂之私，如何？

曰：不特安寢與不安寢，只不起與十起，便是私也。父子之愛本是公，才著些心做，便是私也。（《河南程氏遺書》，卷十八，第二一二條）

² 土田健次郎<道學における仏教批判の一側面——死の問題を中心えおして>，《仏教思想の諸問題》（春秋社，1985）。

³ 此語值得留意，參見溝口雄三，《中國の公と私》（研文出版，1995）。溝口氏還指出，公與私的概念入宋以後和天理與人欲的觀念結合在一起。

從父子之情的觀點著眼，兒子第一，這是理所當然的，順此自然即為「公」。如果不順此真情，有意強為，而且對「公」的把握又不足的話，問題就產生了。此處所述頗饒趣味，因為愛己子甚於愛兒子，此固符合人情之事實，但程頤卻如其自如的承認此事。這種思考方式在日本卻未必可以普及化，江戶時代的山鹿素行（1622—1685）在《山鹿語類》卷十五的〈臣談〉中即說：家族的紐帶乃是「我身之思」，因此也就是「私」；何以故？因父母妻子比起國家天下，仍不出我身之思。

素行原為朱子學者，後來轉而批判朱子學，倡導直接回歸古代儒學。我們且再看日本的代表性朱子學者山崎闇齋（1618—1682）的《大和小學》〈明倫第二〉中所說的下列這段話：

中國的李瓘向國君密告其父謀叛，小田原藩的松田左馬助也向北條密告其父有謀反之心，他們皆不因私恩而捨公義，然每一念及他們當日的意氣，世人難免生起憐憫之情。至於源義朝因國君之命，斬父之首，此非孝子忠臣之所宜為，《神皇正統記》對此已有批判。

李瓘向唐德宗密告其父李懷光謀反，結果謀反事發，李瓘也因而自殺，此事件祇見於朱熹倡議後學完成的《資治通鑑綱目》卷四十七上裡。但先前的胡寅著作《讀史管見》卷二十三已有評論，可見此事早已是道學間的話題。在日本，一紙風行的袁黃（了凡）《歷史大方綱鑑補》，其中的卷二十四也引用過胡寅的話語。另外，除了林羅山《儒門思問錄》卷一之外，其他的著作也分別言及此事。此處引用的闇齋話語值得留意，他認為父子為私，君臣為公。闇齋所引的松田左馬助的例子原出《太閤記》的卷十二，後來也見於闇齋的

弟子淺見綱齋所著的《忠孝類說》與《塩尻》此隨筆集的卷六，可見此事當時知者已多。在上述的這些著作中，也都言及李瓘其人其事。綱齋批判左馬之助最後祇在高野山消聲匿跡，卻還苟延殘存於世。因為不管他再有什麼樣的理由，他既然迫使其親毀滅，他就應當立下決心捨棄生命。

談及朱熹的公私觀，我們見到《詩集傳》卷九〈小雅·四牡〉中，有如下的話語：

傳曰……無私恩，非孝子也。無公義，非忠臣也。君子不以私害公，不以家事辭王事。

此處所述，完全將《鄭箋》〈小雅·四牡〉所注：「無私恩，非孝子也。無公義，非忠臣也。君子不以私害公，不以家事辭王事」，原封不動的搬過來。不特如此，《漢書》的〈匡衡傳〉（卷八十一匡張孔馬傳）也說：「不以私恩害公義」。這些都是宋以前的用法，道學家也照樣使用。但值得注意的是：朱熹肯定的是程頤對第五倫的評論，朱熹基本上認為父子之間的情感是公的。

不管怎麼說，這些議論皆指父子為「公」，因此，他們具有「公」的道德。在中國，人如為孝養父母親，當殉國而不殉，他寧願選擇過著隱者的生活，這種行徑是被稱許的。在日本，人們毋寧認為學者如果忝顏偷生，蠅營狗苟，恐怕連雙親都會悲傷不已，這樣的思考方式顯然居於優勢。這並不表示他們的父子之情淡薄，日本人的親子之情毋寧是極為濃厚的，正因濃厚，還要犧牲，這更顯示其獻身的活動已至登峰造極之境。在日本的「歌舞伎」中，我們常可見到犧牲自己的小孩，成全主君之子的劇情。他們愛子至極，卻還要犧牲他，這無異於犧牲自己至無以復加的地步，這真是世間最慘的悲劇，中國雖也有類似的故事，但不會將它一般化。大致說來，日本這方面犧

性親子關係的傾向頗為顯著。

有人提到：在日本，自己、家族、自己所屬的集團、國家，這樣的範圍不斷的擴大，「公」總是在外。⁴亦即自己與家族比，家族為「公」；家族與自己所屬的團體比，後者為「公」；此團體與國家比，國家為「公」。對江戶時代諸藩中的藩士而言，藩最重要，它是絕對的「公」。但自另一方面而言，幕府又督促他們要歸屬於作為「公儀」的幕府，因此，其間難免糾葛叢生。猶有甚者；再自另一方面而言，我們又可見到超越其上的天皇之「公」云云。橫說豎說，總之，大體的傾向是「公」見於個人與家族外部。在中國，當然也不是沒有相似的議論，但我們在此僅想強調：即使朱子學流入日本以後，父子之情被視為「私」的傾向依然很強，在此，我們可以見到中日兩國家族觀的差異。

總而言之，中國的道學認為只有在人的意識都可以化為「公」的情況下，將這些個人聚集起來，真正的社會之「公」才可以實現。在日本，「公」的前提，則首先是個人必須要融入集團，他沒有個性以後，「公」才有可能被實踐出來。

貳、關係性與同一性

孝心是以親子這種人倫關係為前提才能成立的，因此，所謂孝心是要將自己置放在親子這種特定的關係中，才可以正確的掌握住。朱熹總是認定個體的意義要在關係性中才能決定，同樣的一個人，他有時為臣，有時為子，有時穿衣吃飯，有時奔走道途。這是由自己與在意識的對象的關係中的自己

⁴ 田原嗣郎，〈日本の「公・私」〉（收入注1所引溝口氏著書）指出，下級的「公」在上級的「公」之前，即變為「私」（頁98）。

來決定的。除了孝心以外，其他的心中之「公」也是在限定的關係中成立的。換言之，即使意識層已化而為公，如下所述，學者還當以此種公為前提，再與他者形成種種的個別的關係。

且如有一事關著許多道理，也有父子之倫，也有君臣之倫，也有夫婦之倫。若是父子重，則就父子行將去，而他不暇計。若君臣重，則行君臣之義，而他不暇計。若父子之恩重，則使得身體髮膚，受之父母，不敢毀傷（《孝經》）之義，而委致其身（《論語·學而》）之說不可行。若君臣之義重，則當委致其身，而不敢毀傷之說不暇顧。此之謂觀會通（《易經·繫辭上傳》）。（《朱子語類》，卷七十五，第六條）

人具有什麼樣的涵義？此事要放在關係性中才能決定。在多重關係的場合，相應於其輕重之別，選擇的關係不同，其要求的相應行為也不同。然而，人畢竟仍能同時維持其人的同一性。關係性與同一性所以能混合而成性格，乃因「氣」居間作用的緣故。

「氣」既是一氣，但它同時也可以是陰陽、五行。我們以前已經指出：當中的陰陽是關係的範疇，五行是物質的素材。⁵例如滿月相對於太陽，它是陰；但相對於新月，它則是陽；這種陰陽消長的變化依狀況而定。然而，木火土金水五行不管置於什麼樣的關係，它們各自的性格都不會改變。木不管對火，還是對水，木還是木。如果說陰陽是關係的範疇的話，五行則是物質的素材之意味較為濃厚。對朱熹而言，氣有廣狹兩義的用法，狹義的氣指的

⁵ 關於朱熹的陰陽與五行之性格，參見安田二郎，《中國近世思想研究》（弘文堂，1948）。

是陰陽，它與五行之質相對。廣義的氣則包含陰陽之氣與五行之質兩者。⁶陰陽五行構成人的肉體，就此而論，由五行而有肉體，肉體的種種作用則是陰陽，陰陽時時置於各種關係中，縱橫變化，五行構成的肉體卻始終一貫。

那麼，精神要如何說呢？如前所述，精神作用是當事者在各種關係中新新不已的模樣，它雖持續不絕，卻不限於自己的意識。朱熹時時將「自己的同一性是貫穿不斷變化的意識」作為前提——雖然他鮮少以此為依據，凝神細思，然而，他說：「心者，氣之精爽」（《朱子語類》，卷五，第二十八條）「凡人之能言語動作思慮營為，皆氣也，而理存焉」（《朱子語類》，卷四，第四十一條）準此，精神作用可視為源於人的肉體的氣之發用，但又可保證肉體的同一性之事。肉體如果能夠在此世界中一貫的存在下去，此關係會對周遭世界持續的反應。這種反應的核心即是心之動，如果心之動合於法則的話，心之理即會顯現出來。

人的意識一方面可支撐自己的身體此種同一性之源泉，但又與外部維持在種種關係中的千變萬化。「公」雖然被引進到意識之場，但它是建立在與他者有關係這個前提上的，如果沒有他者或社會，個人的意識本身也無法存在。朱子學的「公」，乃是意識的社會化與社會的意識化。如果論者說「公」為外，「私」為內，由此論及「公」的優先性，那麼，這是以外的原理規範內在的事物，結果人的欲求無法得到滿足。朱子的公私觀則是在內在的意識之場中，完全解決公私之葛藤。

然而，將「公」引進意識之場，對意識難免是種過多的要求，至少從朱子學批判者的眼光看來是這樣的。朱熹要求嚴分公私：

人只有一箇公私，天下只有一箇邪正。（《朱子語類》，卷十三，

⁶ 朱熹的氣有廣義與狹義兩種用法，參見注 5 安田氏的著書及土田健次郎〈朱熹理氣論の再検討〉（《中國的人生觀・世界觀》，東方書店，1994）。

第四十四條)

意識被要求整齊劃一，這與近代自由觀念強調只要不要逸出社會法則的範圍，意識越多樣性越好的想法，正好對反。

這裡還有個問題，個人的對他關係是在關係性中決定的，它是在個別的對應中直接體會「公」。至於社會被視為累積許多個別的關係之對象以成的不固定的多數集合體，儒教系統中幾乎沒有這樣的看法。儒教往往被指責缺乏公共性的思考，原因當在此處。然而，當時未嘗沒有所謂的公共的意識這類的討論，只是依朱熹的思考方式，世上沒有抽象的義務感，有的只是伴隨實感而來的公共性才算數，這是需要進一步檢討的問題。程頤曾引《禮記·禮運》所言：大同之世「故人不獨親其親」及小康之世「各親其親」的話語，並下案語道：

人各親其親，然後能不獨親其親。((《河南程氏遺書》，卷十一，第一九〇條)

雖說在意識之場，學者需要有「公」的具體實踐之步驟。但朱熹卻認為學者不可以先將「公」意識化，最後的結果卻又非達到「公」不可，這是必要的。針對程頤〈答橫渠張子厚先生書〉的話語，他底下的回應最足以顯示這種傾向了：

蜚卿曰：擴然而大公，物來而順應，這莫是下工處否？曰：這是說已成處。且如今人私欲萬端，紛紛擾擾，無可奈何，如何得他大公。所見與理皆是背馳，如何便得他順應。((《朱子語類》，卷九十五，第一〇二條)

意識上要「公」，實際上仍不免抽象。然而，學者此時如果能針對意識的對象，排除私欲，順應其理，結果其心之動必然帶有普遍性，化而為「公」。只要求理，「公」的問題自然可以迎刃而解。由此可見，「公」乃是與社會、天地直接相關的意識之動的問題，朱子學明顯的揭舉將全部問題還原為意識的傾向。

總而言之，意識如果是「公」的話，社會的活動一定也是「公」的，朱子學對此深信不疑，這是它的核心因素。換言之，社會如果要一體同風，全化為「公」的話，它的全體成員的意識非得先化為「公」不可。與朱子學對立的永嘉與永康學派（所謂的事功學派）認為這種行徑迂迴曲繞，說它能改善社會，此事永不可期。他們毋寧認為有關公共性的實現，應該先訴諸政治或社會的領域，接著再求每個人對此而生起相呼應的實感，這樣的想法也許與近代的想法較接近。然而，相呼應的實感此事亦難言，如果社會的價值規範或共識不能先確定下來，它也不見得可以得到。到了現代，此種公私難明的曖昧更是明顯，所以我們再度要求在意識之場中，提出公私問題，仔細檢討，這或許仍有新的意義。

參、從空間之公到時間之公

公共性意指瞬間所有存在者的全體的問題，這也就是所謂的空間的公共性，空間的公共性由空間的相互性而來。然而，相互性的意義的形成則是由過去連綿而來，由此就牽涉到時間的公共性的問題。

為什麼自身會是君臣關係中的臣呢？江戶時代的山鹿素行在《山鹿語類》卷四〈君臣之禮〉中，有如下的說明：

君是父祖代代相傳、得天祿天位之厚而生，臣則生於卑薄貧賤之地。如違此義，則上上下下，永無了期，天命之言遂無從說起……人受天地之正氣以生，所以即使其身凡卑貧賤至極，其天性無不具足……所以君用臣時，莫過於以禮行之。

在同書卷四〈詳教戒〉裡，他又說：

大官高宦之子孫因蒙父祖之恩，所以雖無功業，竟受厚祿；德無可稱，亦得繼位。類此者，多矣！

臣下爲什麼一生下來即可獲得俸祿，此乃蒙父祖之蔭，不是其人有任何的功績，所以他當付出相當的努力，才可以與之相抵。現代人不太容易了解此事，因爲他們不了解一個人生存下去有多困難。他們不了解有生活的保障這件事情的意義有多大，古人的忠誠是相當有說服力的。

貝拉教授早已指出江戶時代的身分不是被動的事物，當時的人需要積極努力，艱勉從事，主動的證明自己。⁷江戶時代這種例子極多，相反的案例當然不會沒有，所以很難一概而論，然而，上述的傾向是存在的。在江戶時代，世襲的身分制帶來安定的作用，此制度強調承襲過去的恩惠。

話說回頭，朱子學雖然也論國君與父祖之恩，父祖之恩尤常被強調，可是其理論乃建立在父子一氣之基礎上。

⁷ R.N.Bellah, *Tokugawa Religion-The Value of Pre-Industrial Japan*, The Free Press, 1957。關於朱熹的感應，土田健次郎〈朱熹理氣論の再檢討〉（《中國的人生觀·世界觀》，東方書店，1994）已論及。

又如父之所以慈，子之所以孝，蓋父子本同一氣，只是一人之身，分成兩箇，其恩愛相屬，自有不期然而然者。（《朱子語類》，卷十七，第四十三條）

論及追封之事，即有如下之言：

且如今追封人及祖父等事，這是久遠恩澤。人多是據眼前有功者有賞，而無久而不忘底意思。（《朱子語類》，卷二十二，第六條）

關於君臣長久永續的情誼，他說：

古者公卿世及，君臣恩意交結素深，……。（《朱子語類》，卷一〇九，第二條）

然而，朱熹又有言：

如宗室丁憂，依舊請俸，宗室選人待闕，亦有俸給，恩亦太重矣。（《朱子語類》，卷一一一，第三十一條）

像這樣僅限於一代之間的論述固然也有。但和日本的情況相比之下，朱熹還是喜歡強調自古至今、綿綿不絕之恩，而且，父祖比君主更值得注意。朱熹強調行動的原理不是源於一人受恩，而當考慮由往古以來之恩，因而有行動之責任。此種例子甚多，尤其是有關孝的情況，更顯示現在的關係性與過去的關係性是編織在一起的。