

中國與日本「公私」觀念之比較

• 溝口雄三

一 從共同體的「公」到政治領域的「公」

——中文「公」與日文「おほやけ」的詞源

中國公私概念的形，有必要從詞源上究明。僅從現存的資料來推斷，從《詩經》〈國風·豳風〉的〈七月〉「為公子裘」、「言私其豶，獻豶於公」、「躋彼公堂」等詩句中所見之公私來看，可以認為公是與共同體或共同體之首領相關的東西，而與此相對的私則是指私家，這是上古時代以共同體關係為背景的關於公私的一般概念。附帶提一句，青銅器上所雕刻的金文中，不僅無使用「私」字之例，且「公」也只有作為尊稱來使用的例子。由此可知，周代以前，公字至少是作為對氏族首領的尊稱。

按以上所述的中文公字詞義的由來推斷，作為首領尊稱的公，同時或稍後變為與首領支配下的共同體相關的概念，例如，像「公堂」那樣的共同

體成員共同使用的房屋等。而與此相對應也形成了作為非共同、非共有的私的概念。隨後，伴隨着政治機構的完備，如在《荀子》等書中所見，派生出公門與私門這樣的對應詞彙。而且，隨着秦漢帝國的建立，在政治領域的公私概念終於形成，即把國家、朝廷、官事稱之為公，而把私家、私人、私事當作私。

公的漢字從中國傳入日本之際，日本人按其中文的發音讀為コウ（稱為音讀），另外，又注以日本假名「おほやけ」（稱為訓讀）。這表明在當時的日本，與中國的「公」相類似的概念已經形成。

「おほやけ」在當時所注的漢字是「大家」或「大宅」。即大的（おほ）房屋（や）及房屋所佔之宅地（け）。在天皇制國家形成之前，割據各地的氏族各有其領地，那時，有在「おほやけ」這樣的地名上綴上「ものさわ」（百物豐盛之意）的綴詞；《魏志·倭人傳》中有「國國有邸閣」的記載，由此

隨着秦漢帝國的建立，在政治領域的公私概念終於形成，即把國家、朝廷、官事稱之為公，而把私家、私人、私事當作私。

可以推斷，「おほやけ」也指為共同體履行管理功能而備的物資集積倉庫。也就是說，「おほやけ」概指大的房屋、物資集積倉庫及其所在的共同體的領地和管轄領地的首領等等。另又演變為泛指共同體首領的統治關係和共同體成員的共有關係。不久，大和朝廷建立之後，該詞更演變為包含有朝廷、天皇、國家、官事等意思的詞彙。正因為與中國的「公」字具有相同的含意，因而將「公」字注以「おほやけ」，即可明瞭其意。

我們大體上了解了共同體及政治領域的關於公私詞義演變的源流，然而，在中國後漢許慎所編的《說文解字》中，引《韓非子》〈五蠹篇〉「自環者謂之私，背私者謂之公」一句，將公解為「平分也」，而將私解為「奸邪也」。由此看來，把自環(=自營)，即為個人謀取和隱藏財物，視為「奸邪」的私，與此相對的是向周圍人開放和平分財物的公平、公正的公，這樣以道義的正反意義來看待公私關係的看法，至少從戰國末年至漢代已經形成。

一般來說，這種道義意義上的公私，是如何從公——公堂——公門——朝廷、國家這樣一個共同體之公至政治領域之公的演變中派生出來的呢？對此問題，不一定能完滿的說明。可以考慮的一點是，平分是與在共同體成員之間進行公平分配相關的，因而與此相反的自環(=自營)就被作為獨佔的奸邪而受到抵制，這樣的共同體內的分配原則，大概是道義性的根源所在。這一說法，可以《禮記》〈禮運篇〉用「大道之行也，天下為公」開頭，闡述大同之世的一段為例證：大同之世，人人均不只顧自己一家，從老、壯、幼，到鰥、寡、孤、

獨及殘疾者均有所養，財貨不為個人所藏，個人的能力及勞力也不只為自己所用，因而也沒有盜賊，外出不須閉戶。這樣的大同之公，可謂是共同體內平均分配之極致。

但是上述看法，還有一點疑難有待解答：同樣是從「おほやけ」向公共領域(朝廷、國家)展開的日本「おほやけ」的公，卻並沒有派生出公平分配這樣的概念。就是說，從共同體的公派生出平分的道義觀念，只見之於中國。如果認定，不管是在哪個國家，從共同體的公未必都會產生出平分的概念來，那麼我們就有必要思考，在中國派生這一觀念的中介因素為何？

二 天的無私性與道義的公

答案是以天的觀念為中介。具體來說就是《莊子·大宗師》、《呂氏春秋·去私》、《禮記·孔子閒居》等文獻中反覆提到的「天無私覆，地無私載」，作為調和萬物之根據的天。這裏提到的天，在《論語·陽貨》中也有「天何言哉，四時行焉，百物生焉」之說，而在《老子》與《莊子》中，則有將天與公或私聯繫在一起的文字。諸如「四時殊氣，天不賜(私)，故成歲。五官殊職，群不私，故國治。……萬物殊理，道不私，故……無為而不為。……道者為之公」(《莊子·則陽》)；「夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命，復命曰常，……知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道……」(《老子》第十六章)。

這樣可以認為，中國的公私概念，在從共同體的公私到與朝廷、國家相關聯的君、國的公私的發展完善

將私視為「奸邪」的私，與此相對的是公平、公正的公，這樣以道義的正反意義來看待公私關係的看法，至少從戰國末年至漢代已經形成。

過程中，大概是以道家思想為媒介，汲取了以天之無私、不偏為分配的公平原理，以平分為公，以奸邪為私，即包含有公平、公正對偏頗、奸邪這樣的道義上的正反含義。這種天的無私性，如上面所引的例子所見，是將其與君主治國的無私性相聯繫的，《呂氏春秋》的〈貴公〉一節，恰好可為例證：

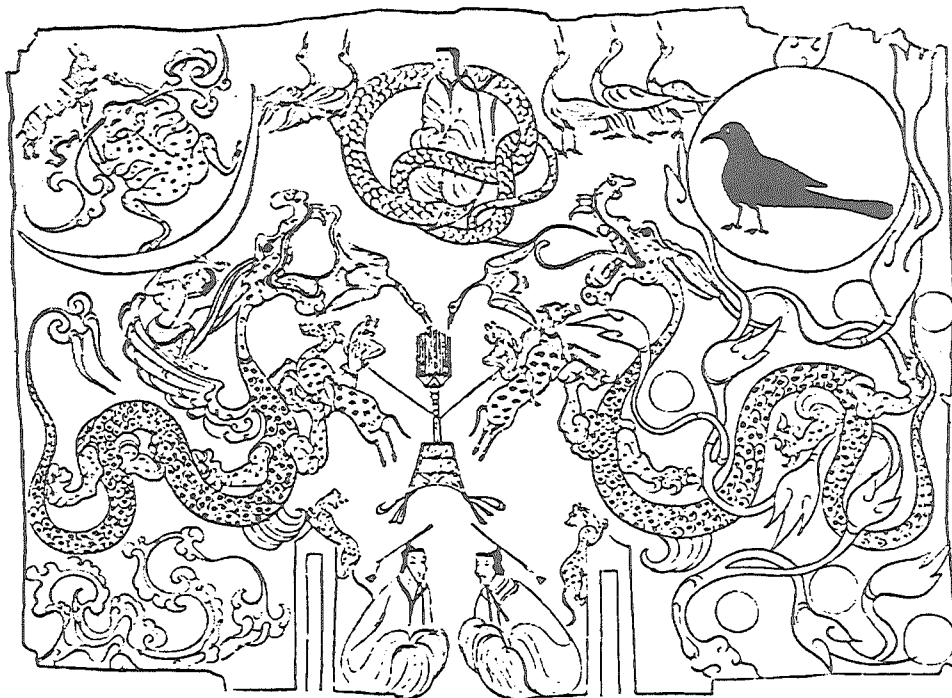
昔，先聖王之治天下也，必先公。公則天下平也，平得於公。嘗試觀於上志，有得天下者眾矣，其得之以公，其失之必以偏。凡主之立也，生於公。……天下非一人之天下也，天下之天下也。陰陽之和，不長一類，甘露時雨，不私一物，萬民之主，不阿一人。……天地大矣，……萬物皆被其澤，得利。

天下平之時，恩惠遍及於天下萬民，天地之惠並不偏於一類一物，而一同遍及於萬物。這裏的「公」，是與「偏」

相對的概念，因而後漢的高誘以「正」來注解「公」，顯而易見，這種政治上的道義的公、平、正，是根據天的無私不偏性推導而來。

三 天之公的原理性、普遍性、自然性

這裏值得注意的一點是，中國的天之無私不偏性，即天之公中的公平、公正，不僅是道義的，而且還具有原理的普遍性。例如，如在第五節將要再詳述的那樣，在中國，從天下的角度來看，皇帝、朝廷或國家均被視為一姓一家之私，這一點與日本視國家、天皇為「おほやけ」(公)的最高層次是非常不同的。這裏，天之公變為天下之公，公平、公正當作普遍的原理，皇帝、朝廷、國家亦受其制約。從上面所引《呂氏春秋》「天下非一人之天下」一段文章也可看出，天並不偏袒某一個人之利益。其後，在



中國人理解的天具有公平、公正等倫理屬性，這種觀念直接影響了古代的政治運作。

諸如《漢書》亦有「(天)去無道，開有德，不私一姓。明天下乃天下之天下，非一人之天下也」的表述，皆表明公具有適用於天下的原理性，可制約「一姓之私」。

其次，還可指出與天之公相關的自然之公。《莊子·應帝王》云：「汝，游心於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉，天下治矣。」其後，晉朝人郭象(公元252年前後-312年)對這段話作注說：「任性自生，公也。心欲益之，私也。容私果不足以生生，而順公乃全也。」由此可見自然之公的觀念，即符合生成天地的自然之脈絡者謂之公，而阻礙其脈絡者謂之私。這樣界說的公私還有例可證，北宋程明道(公元1032-1085年)的《定性書》說：「君子之學莫若廓然大公，物來順應，……大率患在於自私自用智」；程伊川(公元1033-1107年)則云：「人纔有意於為公，便是私」(《河南程子遺書》)。他們將人的有所作為的意圖當作私，而將自然之所作當作公。而朱熹(公元1130-1200年)說：「(仁的意思)是一個渾然溫和之氣，……其理則天地生物之心。……此意思，纔無私意間隔，便自見得人與己一，物與己一，公道自流行」(《朱子語類》)，朱熹所論是與天地生物相通的仁之公。另外，程伊川的「父子之愛本是公」(《河南程子遺書》)，也將自然的情視為公。這種自然之公私觀，與原理的公私觀一樣，均是在日本的公私概念中所見不到的。(注：例如，就「父子之愛」來說，是屬於私家之事，是區別於公領域的朝廷、國家和社會的，因而絕對不能將其稱為「公」。換言之，日本的公私完全是領域的概念，看不到如中國的公私觀所含蘊的原理性、自然性。)

日本的公私完全是領域的概念，天之公這種觀念，不見於日本，而為中國所獨有，由此派生而來的關於公私的道義性、原理性、自然性、普遍性等特徵，也均為日本的公私中所無的。

既然自然之物是人人共通的，那麼與自然之公相聯的天之公，也就與人人普及之公相關了。值得注意的是，這一點還與視慾望為公的觀點相關，南宋人胡宏(公元1106-1162年)的「夫人目於五色，耳於五聲，……夫可欲者，天下之公欲也」(《知言·陰陽》)，明末人呂坤(公元1536-1618年)的「世間萬物皆有所欲，其欲亦是天理人情，天下萬世公共之心」(《呻吟語》)，均可見到這種說法。

綜上所述，天之公這種觀念，不見於日本，而為中國所獨有，由此派生而來的關於公私的道義性、原理性、自然性、普遍性等特徵，也均為日本のおほやけ(公)わたくし(私)中所無的，這是尤須注意之處。

四 聯繫的共同性

將中國的公私與日本のおほやけ及わたくし相比較，其相同之處除共同體一政治領域的公私之外，還包括公開、顯然之公對隱私之私，世間或眾人之公(諸如公憤、公患之類)對個人之私(如私憤、私衷)等，可以認為多數是從共同體的公私觀派生而來。但從同樣是與共同體的公私相關的共同性一面來看，如屢見於清末文獻中的「(人民)公立政府」，「(亞洲)為白人所公有」等中的「公立」、「公有」，譯成日語是「共立」、「共有」，這裏應注意與日本おほやけ的共同性的微妙差別。上面所引的公立、公有，在日語中只作為官立、官有的意思來使用，這裏就顯露出日本共同體的公與中國共同體的公之間的差異。日本共同體的公，有兩個特徵，其一是與共同體的首領密切相關

的，因而說公立、公有，必定是指官立、官有；其次，與個人及家庭之私相對的世間、公司、官署之公，公私間各自的領域涇渭分明，不會混淆。

反觀中國共同體的公，也有與日本相反的兩個特徵，其一是以人之間的關係為主軸，以人多者為公；其二，如第六節將要討論的那樣，如台灣的宗族將由私田組合而來的家族共有田稱之為「公業」，私與私聯合，就可作為公，或者說是以私的聯合體為公。中國的這種共同性可稱之為聯合的共同性，區別於日本的首領、領域的共同性。康有為（公元1858-1927年）的「（大同之世）人人皆教養於公產，不恃私產。……惟人人皆公，人人皆平，故能與人大同也」（《禮運注》），其中的「公產」一詞，也很清楚地顯示了這種聯合的共同性，因這裏的「公產」，並不是官有財產的意思，而是指許多人之間所共有的財產，這樣的共有意義的「公」，為人民公社的「公」所繼承。

五 近代中國的公與日本的

「おほやけ」

中國至清末時，「公」所具有的天之公的原理性被發揮得淋漓盡致。根據革命派的言論，從天之公來看，朝廷與皇帝，因其少數性與專制性，被視為「一姓一家之私」，而民則因其多數性、全體性，被稱為「大多數人之公」。而且從天之公的觀點來看，國家與皇帝聯在一起時，是為「君主之私業」，「朝廷之私國」，而若與民聯在一起，則被稱為「國民之公業」、「國民之公國」。即是說，從天為萬物全體生存之主宰的立場出發，以人

民、國民的多數、全體為「公」，而被視為少數、專制的朝廷與皇帝，是一個混亂全體之協調的反全體的存在，因而被當作「私」。如前引康有為《禮運注》所云，「公者，人人如一之謂，無貴賤之分，無貧富之等，……平等公共，此廣大之道也」，清末多數、全體之公，包含有平等之意。而這種全體、平等之公，產生出了孫文「天下為公」的所謂「大同主義」之公。

孫文（公元1866-1925年）倡導以民族平等、民權平等、民生平等為支柱的三民主義，將這一平等原則稱為「公理」，與此相對，將列強的帝國主義壓制稱為「強權」，並認為當時是「善人與惡人相爭，公理與強權相爭」之時代。孫文的這種原理主義或理念主義的觀點，與日本明治時代的啟蒙思想家福澤諭吉（公元1835-1901年）的觀點完全相反。福澤說：

大家知不知道以往封建時代各藩之間的交往情況？各藩人民不見得不知道，但在藩與藩之間的交往上，就不免有自私心，這種情況對外藩而言固然是私，但對藩內來說就不能不叫作公，這就是各藩的私情。這種私情，不是高唱大公無私所能消除的，……只是在本國內的各藩之間，尚且如此，而對於東西懸隔，地域不同的外國人，主張本着大公無私的精神和他們交往，這究竟是何居心？未免過於迂闊了！（《文明論概略》卷之六）

就是說，為自己所屬的共同體（在此是藩）服務是公，在這種情況下，當他所屬的共同體與其他共同體發生衝突時，相互間就不能不變而為「私情」，即利己的對立關係。因此，共同體成員服務於自己所屬之共同體

從普遍的原理性出發，孫文的「天下為公」之公，與全世界民族平等的主張密切相關，由此產生基於民族平等公理的民族主義。與此相反，從福澤のおほやけ出發，不管怎麼侵害別國的利益，只要是為本國的利益服務，就可被視為愛國行為而受到表揚，由此產生出偏狹的國家主義。

是公的行為，為此而可同時與其他共同體發生利己主義之「私」，這種倫理的二重性是與下述情況相關聯的：即日本のおほやけ，所認定的、應服務的最高對象只是天皇或國家，在其上，完全不具備如中國的天那樣的普遍的、原理的觀念。由此，福澤從日本のおほやけ立場出發，將他所說的「天之公道」(即孫文所說的公理)這種普遍平等原則，斥之為「過於迂闊」而加以否定。這樣，福澤以「愛國心……是私於一國的思想」(同上)，公然號召國民為國的利己主義服務。

從普遍的原理性出發，孫文的「天下為公」之公，與全世界民族平等的主張密切相關，由此產生基於民族平等公理的民族主義。與此相反，從福澤のおほやけ出發，不管怎麼侵害別國的利益，只要是為本國的利益服務，就可被視為愛國行為而受到表揚，由此產生出偏狹的國家主義。

日本近世三百年間，士農工商的家祿、田地、家業、技能等職業和資產等是由私相傳授繼承的，因而職業的專門意識與倫理十分發達，成為明治時代以來資本主義發展的深厚基礎。



六 近世中國的公倫理與日本的私倫理

與日本相比較，多子均分繼承制、土地買賣自由和科舉官僚制等堪稱近世中國之特色。因土地繼承由多子均分，且土地可以自由買賣，故從理論上說，中國的土地所有關係處在不斷的動搖之中。正因此，從明代至清代，宗族的結合日益強化，伴隨而來的是宗族的共有田地日益增多。與日本相比較，值得注意的是，這種共有田儘管出自宗族成員的私有田，但卻被稱為「公業」。這就是說，這種「公」是以「私」為基礎的，是本文第四節所述的「聯合之公」。這裏，因為「公」之中包含着「私」的權益，所以公與私之間界限不明。而日本の「おほやけ」通常是指私領域以外的領域，而且近世往往是指權力支配領域，故可以說幾乎不會有與私人領域發生相混淆的事。

總之，日本的公也好，私也好，均為領域的概念，並無中國那樣的公對私(公正對偏私)的正反對立關係。「私」是私人領域，可以說是從屬於公領域，但它是一個被認可的獨立領域。因而從原理上說，「私」並不會被作為「奸邪」一樣遭否定。同時，在私人領域之外的公領域，比如說近世德川時代的武士，是為藩主所統治的領域，他們所應做的是為藩主效力，而不許對藩主要求自己的「私」權益。

另一方面，日本士農工商四個階級均奉行長子繼承原則和世襲制，因而，一個武士的俸祿(稱為家祿)、地位之類，均由其長子，如果沒有兒子，則由女婿或養子，一代一代世襲繼承。這就是說，「家」這樣的私人領域是可以世襲的。同樣，農民的田地

也是由長子向長子世代相傳地繼承下去，且因田地禁止買賣，故農民稱田地為「祖祖輩輩之田地」，要比生命還珍貴地加以保護，傳給子孫後代。而商人的「家號」或稱為「暖簾」的商家牌號，連同家業和家產，也由長子世襲繼承。此外，被稱為職人的工匠，也擁有自己的拿手的技術與技能，並不斷磨練提高，由兒子及徒弟傳承下去。在這裏，家業和技能之類均是作為私人領域世襲相傳的。

由於日本近世三百年間，士農工商的家祿、田地、家業、技能等職業和資產等等是由私相傳授繼承的，因而職業的專門意識與倫理十分發達，成為明治時代以來資本主義發展的深厚基礎。而且，因長子繼承制而得不到家業與財產繼承的次子、三子等，則改業其他，如出身於武士家庭者，做醫生和儒學者，或者成為商人家庭的女婿與養子、教育商人子女的市井私塾（叫寺小屋）的教師；如出身農民家庭，則進入城市，或為商家做工，或充工匠學徒；如出身商人家庭，就另開新店鋪。因而近世時期，許多都市興盛起來，知識分子階層與專門職業等人才輩出，從而使資本主義的基礎更為強固。而成為明治政府官僚的武士階層，則在作為公領域的官領域忠於職守，明辨公私之界，在私方面，繼承了以清廉為旨的武士倫理。他們為明治社會的高速發展而盡心盡力。

與上述情形相反，中國因宗族制的發達和非世襲的科舉官僚制之故，家族不僅有從事地主土地經營，亦有做官、經商、當學者等，但均非世襲，因而都不會作為私人領域，換言之，都不能作為專門職業領域繼承下去。且同一宗族之中，也可能官僚、

商人、學者並存，有時甚至有一對兄弟，一人為官，一人為商的情況。此外，從宗族共有田已成為宗族財政基礎這一點可以察知，宗族內的共同意識十分強固，血緣關係網也甚廣，因而共同意識的基礎也深固。這與那種對祖父母的兄弟姐妹名字也不知道的日本人的單系家庭顯然不同，因而在中國，狹窄的私人專門領域意識沒有像在日本那樣培育起來。再者，從視血緣共同意識為公的觀念出發，血緣共同關係很容易滲透進諸如官僚機構和公司經營組織之中，公私混淆不清的事例甚多。其結果是，以個人責任能力與倫理為基礎的近代機構與組織等難以順利地確立。

上述日中兩國的差異，還可從法律意識上看出來。在日本，私人領域僅限於狹窄的單系家庭，其外的公領域，是與無血緣關係的他人打交道的世界，法是規範這個公領域的最重要的東西。因此，日本人的守法精神，從近世早期開始，即已滲透到民眾之間。但是，法律是由公領域的統治者來制訂的，因而人們的守法意識完全是封建的意識。另一方面在中國，國家法律與由共同意識培育起來的民間共同倫理之間，界限不明，有時常常是倫理比法更受尊重。清代中葉戴震（公元1723-1777年）的一段名言即說明了這一點，他說「人死於法，猶有憐之者，死於理，其誰憐之」（《孟子字義疏證》上，〈理〉）。

由於法律意識的不同，至近代便產生出了福澤諭吉與清末革命家陳天華（公元1875-1905年）在政治觀念上的差異。兩人都將國家比喻為公司，福澤認為，公司經理（即政府）與職員（即國民）在意見相異時，職員必須絕對服從經理的意見，他主張絕對遵守

日本人的守法精神，從近世早期開始。但是，法律是由公領域的統治者來制訂的，因而人們的守法意識完全是封建的意識。在中國，國家法律與由共同意識培育起來的民間共同倫理之間，界限不明，有時常常是倫理比法更受尊重。

國法，「國法中即使有不正不便之處，人民也沒有理由以此為藉口而破壞之」(《勸學篇》第七篇)。而陳天華則認為，公司經理官員等(即皇帝與政府)胡作非為，損害公司(即國家)時，股東(即國民)就必須對其加以彈劾，他主張人民有反叛權，「如股東也聽他們胡為，是放棄了股東的責任，即失了做股東的資格。君與臣民的原由，即是如此」(《獅子吼》第三回)。後來，民國時期的革命思想家李大釗(公元1888-1927年)也說過：「群演之道，在一方固其秩序，一方圖其進步。前者法之事，後者理之事。必以理之力着為法之力，而後秩序為可安，必以理之力摧其法之力，而後進步可圖。是秩序者，法力之所守，進步者理力之所摧也」(《民彝與政治》)。這段話更清楚地顯示了中國人通常是更尊重理，而不是法，這與日本人絕對遵守國法為共同觀念不同。

上述種種表明，在日本，由於私人領域的世襲與職業專門意識的延續，資本主義發展的社會基礎從近世即已準備；與此相對，中國在共同意識濃厚的基礎上，社會主義的政治意識得以成長(注：太平天國以來，為清末革命派所繼承的土地公有論即是一個很好的例證，在日本，這樣的議論沒有出現過)。而且，由於有作為反叛權理論基礎的「天下人之天下」及「天下為公」的思想，有重民眾間之公理，而不重由權力造成之法律的傳統，故中國遠比日本容易為推翻現存社會體制、建立社會主義體制準備條件。

但是，在日本，公領域通常較私領域處於優先地位，因而，其資本主義形成於明治時期，是以封建上下秩序觀念為基礎的某種集團主義的資本

主義。而在中國，宗族封建的上下等級的共同意識，仍殘存於社會主義的共同意識之中，且有輕視法律的傳統。這樣，西洋的個人主義在日本與中國都沒有成熟地發展，這是兩國的共同之處。

附錄一：中國私的主張與公的變質

中國的公私概念，包含着道義正反關係的意義，且沒有像日本的私領域那樣與公領域分開而成一自立之領域，因而私概念被肯定使用的場合極少。

縱觀中國思想史，從肯定方面主張過「私」的，只可舉出六朝、明末清初和清末民國三個可以說是激盪時期的例證。

六朝時期可舉嵇康(公元223-262年)的《釋私論》。其議論相當獨特，大意是從道義上說本來為公的道、善和為私的違道、凶邪相對應，並提出了顯、露之公和隱、匿之私的一對次範疇。這裏，違道、凶邪之私，只要是顯、露，就是公。由此，道、善與違道、凶邪這樣的既成道義觀念的原則化與具體化，受到這一主張的批判，結論是應當顯、露「情」，這個「情」就是作為人之本真的「自然之質」。

明末時，「私」意味着私有財產，像李贄：「夫私者人之心也。……如服田者，私有秋之獲而後治田必力」(《藏書》)等公然的說法，乃至有顧炎武「有公而無私，此後代之美言」(《日知錄》)之說。但如「合天下之私，以成天下之公」(同上)之說所表明的那

在日本，由於私人領域的世襲與職業專門意識的延續，資本主義發展的社會基礎從近世即已準備；與此相對，中國在共同意識濃厚的基礎上，有重民眾間之公理，而不重由權力造成之法律的傳統，故中國遠比日本容易為推翻現存社會體制、建立社會主義體制準備條件。

樣，他們並不主張私有財產無限制發展，而是一面容認私有財產權，一面調和私有財產以「成天下之公」，即可以此為緣由，達至公平宜適的狀態。在這種「私」的主張之下，「公」被當作「私」與「私」調和組合而成的社會調和而被首次提出，這一點尤為引人注目。

清末至民國時代關於「私」之主張，有人發揮中國人的所謂「私之一念」，乃「由天賦而非人為者」，視中國為「我之中國」，以謀求國民之獨立與國權之伸張（參見《公私篇》）。針對君主一人獨私其國，主張由全體國民私其國，倡導全體國民的政治主權，即國民權。這裏的「私」，即「夫私之云者，公之母也，私之至焉，公之至也」。按此而言，作者所主張的乃是私權，即市民個人的權利，而國民權、公權、全體權是從「私」（個人）的集積而成的「公」（全體）而來。反過來說，通過這種「私」的主張，形成了一種新的公的概念，即視由私權集積而成的國民權為公的概念。

上述三個時期的關於「私」的主張中，六朝時提出的是人的自然屬性，明末清初注重私有慾、私有財產權，而清末則主張作為政治權利的國民權，三者均帶來了各個歷史變動時期中價值觀的轉變。不過，它們都是通過關於私的主張而產生出公的新觀念，從這個意義上也可以說是帶來公的變質。

附錄二：作為「公共領域」的 「公」與「おほやけ」

近年來，美國的中國學研究者中，就中國是否存在哈伯瑪斯所說的

「公共領域」(public sphere)的問題展開過討論。日本在戰前也曾對中國的國家與社會的關係問題有過各種各樣的討論。假如在日本以 public sphere，即日譯「公共領域」這一概念提出問題，那麼值得探究的一點是，民間社會對國家權力是怎樣顯示其存在方式的呢？我在此即想從這一角度出發來提出問題。

首先需要說明的是，本文前面一直使用的「公領域」與此處使用的「公共領域」之間的差異。我在前面之所以一直小心謹慎地使用「公」領域，而避免用「公共」領域的概念，是因為日本的「おほやけ」並不包含有中國的「公」那樣的濃厚的「共」之含義。說「公領域」或者「作為領域的公」時，其「領域」是包含着某種權力支配的滲透的。比如江戶時代的藩的「領域」，滲透着藩行政機構和藩主的支配意志：近代的會社也滲透了會社官員與社長的支配意志。這種「領域」的成員，並沒有被賦予平等的權力。不管是藩，還是會社，其成員在自己所屬的「領域」內是作為被支配者而存在的。人們對待現代「公眾電話」、「公民館」等方式所反映的態度也是如此，「公眾電話」也好，「公民館」也好，均是與「官」的管理相關，與自己無關，這是一般市民對它們的態度。日本人使用「おほやけ」一詞時的語感，與歐洲人用“public”一詞所有的語感是非常不同的。因而我採用「公共領域」作為 public sphere 的日譯詞，它沒有支配、被支配關係的含義，而是意味着成員之間平等地分擔責任的關係。因而，請注意以下所討論的作為民間社會的「公共領域」，是以是否存在從權力自立出來的領域空間的問題為前提的。

關於「私」的主張中，六朝時提出的是人的自然屬性，明末清初注重私有慾、私有財產權，而清末則主張作為政治權利的國民權，三者均帶來了各個歷史變動時期中價值觀的轉變。



日本人所說的「公」，主要是指對天皇或國家的順服，由此產生出偏狹的國家主義。

然而，最近岸本美緒對國家權力與民間社會問題提出了新的觀點。據他的觀點，歷來國家權力是否滲透到民間社會的底層？或者說是否存在自立於國家權力之外的民間社會？明白地說，至少從中國明清時代的社會來分析，用國家與社會這樣的兩個對立概念作為分析架構是不適當的。他表述了以下的見解：

（由滋賀秀三氏關於清代司法制度的研究開其端，傳統中國）秩序空間的形象是，……國家（以皇帝為頂點的官僚機構）和社會（民間社會集團及更不確定的人的關係網等）共同懷有維護全體社會安寧秩序的實質性目的，這是一幅沒有裂縫的、關聯密切的秩序空間的圖像。切身的血緣關係與近鄰關係等為這種秩序形成之出發點。從這一出發點看，國家層次的等質秩序並不是從一開始就形成的。但是，血緣、地緣等社會集團並沒有造成完整的法共同體，紳士與地方官，乃至皇帝，均向德高望重者的情理判斷開放。「修身齊家治國平天下」這樣的經典語句中所見的同心圓狀的連續性，可以說提供了中國秩序像的原本形

象。（〈比較法制史研究與中國社會像〉，《人民的歷史學》116，東京歷史科學會，1993年7月。）

按岸本氏的觀點，在傳統中國，民間社會不是只受國家權力支配的非自利的存在，也不是自立於國家之外的自我完善的秩序空間，而是可將民間社會與國家體制，共同視為由持有共同秩序觀念的同心圓而連接起來的連續體。

岸本也從公概念的連續性來把握這一點。這就是指，「公約」（為地主防衛等形成的民間有勢力者間的相互聯盟）、「公建」（共同建設穀倉等）、「公議」（對地方社會的各種問題進行的紳士間的合議）、「公舉」（通過合議決定公共事業負責人之人選）等，和民間的所謂地方精英主導，及第四節所述的共同、聯合之公。一方面，「公署」、「公衙」、「公費」等地方官衙與第一節所述的政治領域之公相連接；另一方面，「人心之公」、「公憤」等民眾層，和第二、三節所述之道義、原理之公相連接。

將中國的「社會與國家」設想為同心圓連續體的這種看法，將中國「公」

的共同體的領域性、聯合的共同性、普遍的原理性、自然的道義性等各方面統一加以考慮，這無疑是有益的。在中國，視天之自然的調和性(包括從父子之愛到事物的存在狀態)為善的自然之道義性，被當作秩序的普遍原理性，社會和國家之全體也不例外地受其波及。這樣的方法，可以統一地看成是同心圓式地波及從家庭、宗族、鄉黨的地方社會，到以官僚為媒介的中央朝廷的國家，即共同體領域的各個角落。

在這種情況下，值得考慮的是在聯繫的共同性層面，與附錄一提到的「合天下之公，以成天下之私」中的「私」相關的，明末清初時期新的「公」問題。

附帶一提，關於前面提到的「公議」，宋代文獻中所見的這個詞彙，其含義是朝廷中公正的、符合道義的議論；而明末清初時期，則是指由地方鄉紳作為精英層的構成者，即是說由私人所構成的某個集團所提出的議論。二者的差異是：前者單指議論的內容，而後者則是指構造議論的構成體。

這裏我想起黃宗羲(公元1610—1695年)《明夷待訪錄》〈原君篇〉及〈學校篇〉中的一節：

有生之初，人各自私，人各自利也……後之為人君者，……使天下之人，不敢自私，不敢自利，以我之大私為天下之大公。〈原君〉

學校所以養士也，然古之聖王，其意不僅此也。必使治天下之具，皆出於學校，而後設學校之意始備。……天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自為非是，而公其非是於學校，……郡縣學官，得出自

選除，郡縣公議，請名儒主之，自布衣以至宰相之謝事者，皆可當其任，不拘已仕未仕也。其人稍有干於清議，則諸生得共起而易之，曰是不可為吾師也。〈學校〉

前段引文中的「自私自利」是「天下之人」的私有欲或生存欲。換言之，這種開始主張以私有權與生存權為基礎的自立的意見，是以地方精英主導的民間社會主體的要求。而「我之大私」則為皇帝一族所專有的權力、土地、財物等特權，「天下之大公」是由這樣的「大私」的特權專有者自上的「公正」施政來施予。儘管從當政者的主觀來看其施政是「公正」的，但從它並不能適應「天下之自私自利」，即民間社會的主體要求這一點來看，它不過是隱蓋當政者私利的幌子。它在客觀上，對立於代表「天下之人」的要求的「公議」、「公論」。這樣，在後一段引文中，黃宗羲主張讓「郡縣學官」、「郡縣公議」來決定「天下之是非」，就是說要根據以地方精英為主導的民間社會的要求來定天下之是非。值得注意的是，在這裏，「郡縣學官」不是由中央選任的，而在「學官」與「清議」即「郡縣公議」意見相反的情況下，「諸生」即地方精英可將其罷免。

上述議論並沒有付諸實行，而僅僅是單純的議論。從中尚不能直接說明自立於國家之外意義的「公共領域」是否存在，但至少可以管窺黃宗羲這一議論產生的社會基礎是怎麼樣形成的。

事實上到清末，像康有為的議論，讓我們更具體地了解其情況：

地方自治法，吾中國固已行之，而吾粵尤盛矣。蓋一縣之地為里數百，為

黃宗羲主張讓「郡縣學官」、「郡縣公議」來決定「天下之是非」，就是說要根據以地方精英為主導的民間社會的要求來定天下之是非。

口百數十萬，多者乃數百萬，此蓋東西一小國之地。……僅以一令及八九品數佐雜治之，此必不給之勢也。故地方之訟獄，以遼遠不及赴訴於令；地方之保衛，不能不民自為謀；學校、道路、橋樑、博施院、醫院，不能不民自為理。於是有紳士、鄉老、族正以斷其獄，選人為更練壯勇以衛其鄉，以及堤堰、廟堂、學校、道路、公所、祭祀一切，不能不自為私斂以成之。（《公民自治篇》）

這段話揭示了作為官權輔佐的「紳士、鄉老、族正」等地方精英「自治」的情況。據康有為的記述，大體上太平天國以來，地方精英組成了「公局」這樣的組織，「局紳皆由紳舉而官允許者。有大事則凡列紳士者得預議焉，甚類於各國議員。其大局則規模章程具備，純乎地方自治之制矣」。眾所周知，這種「公局」隨後在辛亥革命時期的各省獨立運動中擔當了要角。由此也可知，這種「自治」，一方面是對官權的補充，另一方面則是具有一定自治性的社會機構，其自立性有時表現出與權力對抗的一面。

讓我們回過頭再來看前述的同心圓式的「社會與國家」的圖像，至少從明末以來，「社會」可視為是與民間的私益橫向聯合相關的「聯合的共同體」。它一方面是官之補充物，另一方面則是自立的，從這個意義上可明瞭，這個同心圓並非是一個平坦的圓，而是存在某種段差的圓。形象地說，尤如魚的鱗一樣，分開來是一片一片的，合起來則成為魚的一身，這是整體與部分統一體的形象。

這裏重要的是，構成鱗的內容是聯合私益而成的共同體。在此情況下，私益的聯合方法是甚麼，即個人

或一家的私益如何聯合？與每個人均從對等平等的立場，相互承認和保證他人私益，有私益保護的法契約的市民社會的聯合方法不同，它是一種置於上下關係之中，並以共同性為重，換句話說，是私益與共同性界限不明的，以全體為重的聯合。因而說「以天下之私，以成天下之公」時的「公」，並非是指調和統一相互對立的「私」的法契約，而是在原理上承認私益存在的同時，又預先設定將「私」與全體融合，對應道義調合之「公」。

這樣，中國的「公」對「私」而言，具有全體性、共同性的優先地位。因而在中國，人們常常會有個人利益從屬於全體社會的印象，但值得注意的是，這個全體不一定局限於國家。考察中國同鄉商人在外地所擁有的「會館」組織即可明瞭這一點。日本商人的行業組織從江戶時代以來也一直存在，但完全處於國家權力的庇護與管理之下，並非處於國家之外的組織。而中國的「會館」，有時則處於國家的庇護與管理之外，「會館」被當作「公共」的全體。在這種情況下，全體性即成為脫離國家而自立的「共同領域」。

我們可將日本與中國的民間社會略作比較。

再以福澤諭吉為例，他寫有下面這樣的文章：

雖然日本國民在二百五十餘年間，不能窺伺政權，但是，地方公共事務卻完全為自治之事，早已不受政府的干涉。……莊屋、大莊屋、名主、年寄、組頭、吟味役、百姓總代等……，這些人均稱村莊官吏，由民費發給薪俸。他們周旋於政府與人民之間，徵收賦稅不用說，舉凡道路、

日本的私人空間，並不是超越國家架構的私人間的共同領域。「私」的無自立性，具有最終不能脫離國家權力的非自立性的特徵。在中國，共同性、全體性不一定隸屬於國家權力，它們自身是自立的。

橋樑之修造等等公共事務，統歸人民負擔，不煩官費，……另外村中還有五人組的組織，……鄰保相互結合……遇冠婚葬祭及水災火災疾病，則相互幫助……。《國會之前途》

如第一節所述，日本的「おほやけ」是領域概念，沒有包含中國「公」那樣的道義性、原理性、自然性，因而其情況比中國單純。從上面的例子來說，個人或一家，與其外作為「おほやけ」的村民間在冠婚葬祭等事務上結成互助關係，並且，對全體村民而言為「おほやけ」的村落共同體的共同事業——道路、橋樑的修建等，則共同分擔。在這之上更高一層的「おほやけ」是作為藩權力末端的村莊官吏，其薪俸亦由村民負擔。總而言之，個人、家（私人領域）服務於在其上的村落，村落服務於其上的藩，藩則服務於其上的幕府，形成同底邊的多層三角形狀的等級結構。這裏的「自治」，處於分擔藩權力末端事業的位置，很難從村落中發現脫離於藩權力的自立。不過，私人領域與「おほやけ」領域之間界限分明，這一點與中國不同。但是一個私人領域並沒有自立、平等地與其他私人領域結成法契約關係，而是在上下關係中，縱向從屬於「おほやけ」，私人沒有甚麼橫向聯繫的聯合，是沒有自立的「私」。

而且，這種日本的「おほやけ」領域，不同於前述的中國民間社會中自立於國家權力之外的私人空間，並不是超越國家架構的私人間的共同領域。「私」的無自立性，具有最終不能脫離國家權力的非自立性的特徵。

綜上所述，在中國，民間社會可以說在秩序原理上與國家具有同心圓式的連環關係，而且也具有與超越國

家的天下普遍性相連環的關係。也就是說，在中國，共同性、全體性不一定隸屬於國家權力，它們自身是自立的，但在日本，民間社會的共同性終究是從屬於國家的。

參考文獻

- 溝口雄三：〈中國公私概念的發展〉，《思想》669號（岩波書店，1980年3月）；〈中國的公私〉上、下，《文學》59-9、10（岩波書店，1988年10月）。
- 田原嗣郎：〈日本的公私〉上、下，《文學》59-9、10（岩波書店，1988年10月）。
- William Row: "The Public Sphere in Modern China", *Modern China*, 16-3 (1990).
- Mary Rankin: "The Origins of a Chinese Public Sphere", *Etudes Chinoises*, 9-2 (1990).
- 孔復禮(Philip Kuhn): 〈公民社會與體制的發展〉，《台北中國史通訊》13號（台北中央研究院近代史研究所，1992年3月）。
- "Symposium: 'Public Sphere', 'Civil Society' in China?", *Modern China*, 19-2 (1993).

賀躍夫 譯

溝口雄三 1932年出生於日本名古屋市。東京大學文學部畢業，專長中國思想史（宋至近代）。現為東京大學名譽教授、大東文化大學教授。大戰後一直致力於中國思想史研究，積極創立中國社會文化學會（有會員1,200餘人）。1990、1991、1993年先後任台灣清華大學、北京日本學研究中心、美國加州大學洛杉磯分校客座教授。主要著作有：《中國前近代思想的屈折と展開》、《儒教史》、《方法としての中國》、《中國の思想》等。