

沟口雄三著作集

沟口雄三
著

郑静译 孙歌校

中国的公与私·公私

生活·读书·新知三联书店

新知三联书店
PDG

沟口雄三著作集

中国前近代思想的屈折与展开

李卓吾·两种阳明学（待出）

中国思想史——宋代至近代（待出）

中国的历史脉动（待出）

中国的思维世界（待出）

中国的公与私·公私

作为方法的中国

中国的冲击

ISBN 978-7-108-03604-



9 787108 036049

定价：39.60元

沟口雄三著作集 孙歌 主编

郑静译 孙歌校

沟口雄三 著

中国的公与私·公私

生活·讀書·新知三联书店

Simplified Chinese Copyright © 2011 by SDX Joint Publishing
Company All Rights Reserved.

本作品版权由生活·读书·新知三联书店所有。
未经许可，不得翻印。

图书在版编目(CIP)数据

中国的公与私·公私 / (日) 沟口雄三著; 郑静译. —北京:
生活·读书·新知三联书店, 2011.7

(沟口雄三著作集)

ISBN 978-7-108-03604-9

I. ①中… II. ①沟…②郑… III. ①思想史—研究—中国 IV. ①B2

中国版本图书馆CIP数据核字(2011)第243851号

责任编辑 冯金红

装帧设计 蔡立国

责任印制 张雅丽

出版发行 生活·读书·新知 三联书店

(北京市东城区美术馆东街22号)

邮 编 100010

经 销 新华书店

印 刷 北京国彩印刷有限公司

版 次 2011年7月北京第1版

2011年7月北京第1次印刷

开 本 880毫米×1092毫米 1/32 印张 9.5

字 数 184千字

印 数 0,001—7,000册

定 价 39.60元

新华书店
PDG

目 录

中国的公与私

第一部

公私概念在中国的展开 5

中国的“公·私” 44

第二部

中国·道统·世界 91

相对于本土中国的本土日本 119

第三部

中国的民权思想 159

儒教和资本主义——东亚知识分子会议上的报告 193

后记 207

公私

写在前面 215

一 才才ヤケ的辞源 217

二 汉语“公”的辞源 230

三	おおやけ和わたくし概念的特征	241
四	公私概念的特征	250
五	近代的公 日本和中国	260
六	内在于“公”的日、中的公共性 ——领域的公共与连带的公共	270
七	日本的私有制和中国的共有制	284
八	个体与公共	291



中国的公与私

第一部

公私概念在中国的展开

一

本文虽然题为“在中国……”，但并不通观中国的整个历史，最多上溯至宋代，重点放在“私”得到肯定的明末清初以及继承了这一取向的清末至民国初期，以便观察公私概念是如何发展的。之所以故意冠之以“中国”，是因为中国的“公私”和日本的“公私”很不相同，冠之以“中国”暗含着一种与日本对比的前提。

首先谈谈中国的公私的原意。详细内容我们放在下一节讨论，在此姑且先看看从战国末期至东汉的资料。厶（=私），在《韩非子》中，为“自环”，即“自围”之意；在《说文解字》中解为“奸邪”之意。与之相对，“公”分为两组：第一组是《韩非子》的所谓“背厶”，即“解开围圈”的意思，由此产生与众人共同的共，与众人相通的通，在《说文解字》中，是作为“私，自环”的反义——“公，平分也”；而第二组，

是从《诗经》的例子推出的：“公”是对于“共”所表示的众人共同的劳动、祭祀场所——公宫、公堂，以及支配这些场所的族长的称谓，进而在统一国家成立后，“公”成为与君主、官府等统治机关相关的概念。^{〔1〕}

而日本的“公”即“おおやけ”^{〔2〕}，则正像以汉字“大家”或“大宅”所标示的^{〔3〕}，是大的建筑物及其所在地。从“公”的古训“オホヤケ”的枕词^{〔4〕}为“物多^{ものさは}”，可以认为是指古代共同体的收获物或贡品的收纳场所，进而指支配这些物品的族长在祭祀活动和政治活动方面的统治功能^{〔5〕}。在律令国家^{〔6〕}成立时期，“公”这个汉字不是和与天皇制统治机构直接相关的ミヤケ这个概念的发音相结合，而是仍然与在当时已经过时的オホヤケ概念相结合，恐怕是由于“オホヤケ”具有古

〔1〕 参照加藤常贤《公私考》（《历史学研究》九六号）。关于先秦期，参照泽田多喜男《先秦における公私の概念》（《先秦的公私观念》）（东海大学纪要文学部 第二五辑）、栗田直躬《“公”と“私”》（福井博士颂寿纪念《东洋文化论丛》）。另外，白川静氏《字统》的见解与《韩非子》、《说文解字》不同，认为公的词源是厶，即王宫的样子。

〔2〕 现代日语的“公”，音读为“こう”，训读为“おおやけ”。“オホヤケ”是古训。为区别中日文的“公”和“私”，在原文中以“おおやけ”表示日文（和语）的“公”，以“オホヤケ”表示古代日语的“公”。以“わたくし”表示日文（和语）的“私”。译文亦从此。——译者注

〔3〕 除了“公”以外，“おおやけ”也是“大宅”、“大家”的训读。——译者注

〔4〕 日本古代诗歌的一种修辞用语，用来修饰特定词语或调整特定词语的语调。——译者注

〔5〕 参照吉田《ヤケについての基礎的考察》（吉川弘文馆《古代史论丛》中卷）、拙稿《公とおほやけ》（《中国研究》四四号）。

〔6〕 律令国家：公元701年后成立的以天皇为最高权力的中央集权国家。——译者注

代共同体式的共同的意象，人们认为它更适合作为“公”字的训音。从与众人相关的社会的、公开的事务到官方、朝廷的诸事务，都用了“公”字，可能是起源于おおやけ的这个原意。但是在这里必须注意的是，作为日本“才ホヤケ”所秉承的“公”的含义是偏于前述第二组的亦即从《诗经》中推出的观念，而第一组含义则几乎完全被舍弃。就是说，日本的“公”即おおやけ的原意根本就不包含第一组的概念，特别是“通”、“平分”的部分。本来おおやけ含有“共”（军事、祭事、农事等的公共性）的含义，但这一概念的重点却在于包容这一共概念的统治机构。大和朝廷的政治意识形态的要求也增强了这一倾向（在平安时代〔7〕，^{おおやけ}公甚至成为指称天皇个人的语汇）。另外，当时他们引进的汉唐文献中的“公”，与先秦的相比，第二组含义占上风，也是一个因素。

上述中日的“公”概念的差异初看上去并不大，但是其实应该说，这种差异是决定性的。在中国，第一组含义到汉唐代还继续存在，到了宋代，则与天理、人欲等概念结合而得到深化，时至近代，更是发展出了孙中山的公理思想等。中国的“公”与那几乎只有第二组含义的，即以国家、政府为“公”的日本的公，宛如完全不同的词汇。但令人意外的是，这种差异却始终没有得到明确，因此在谈明清以后中国的“公”概念的发展

〔7〕 平安时代：公元8世纪末至12世纪末镰仓幕府成立的一段时期。——译者注

时，应事先对此有所认识。

例如，秦吕不韦说：“昔先圣王之治天下也，必先公。公则天下平矣，平得于公。……得天下者众矣……其得之以公，其失之必以偏。……天下非一人之天下也，天下之天下也。……甘露时雨，不私一物，万民之主，不阿一人。”（《吕氏春秋·贵公》）可以看出，这里的“公”意指与“偏私”相对的“公平”，体现着反对私的“自环”、“奸邪”的公的“通”或“平分”之义。再如汉代编纂的《礼记·礼运》篇“大道之行也，天下为公”中著名的“大同”论述，是将人们不独亲其亲、共同扶助无依无靠的孤老残疾，或毫不吝啬地拿出多余的财物与劳力的，即“不必藏于己”、“不必为己”的共同互惠的社会，描写为天下为公的^{ユ- ト ピア}大同世界^{〔8〕}。就此而言，可以说这里的“公”是突出了“平分”之义^{〔9〕}。但是，对于《礼运》篇的“天下为公”，汉代的解释是以郑玄注为代表的“公，犹共也。禅位，授圣，不家之”；

〔8〕 旁注“ユ- ト ピア”意为“乌托邦”。——译者注

〔9〕 关于大同思想的形成，众说纷纭：朱子及吴虞、冯友兰等认为是来自道家；俞樾、蔡尚思等认为来自墨家；梁启超、朱谦之等认为是来自儒家；而范文澜干脆离开了学派的观点，认为是原始共同体的残影。板野长八的《中国古代における人間観》（《中国古代的人观》，岩波书店）认为是批判地继承了老、庄的韩婴等西汉儒家政治空想的产物。板野氏认为这里的“尊贤使能”的背景在于由前一代的宗族本位的血缘世袭制向汉代的非世袭的郡县官僚制度转移的政治制度的变化。但是在这里我没有资格就这个问题深入讨论。无论如何，这里的公，有很多不分明的东西（不但如此，汉代、六朝、唐代一直下来的中国的公私概念，包括嵇康的《释私论》，需要搞清其历史基础的问题很多，这个问题只好待研究古代史的诸位先学今后指教），在这里只止于注意到这个公含有“不必为己”的反利己主义概念。

到了唐代，孔颖达的疏也接受此说，认为“天下为公，谓天子位也。为公，谓揖让而授圣德，不私传子孙，即废朱均而用舜禹是也”。这里虽然说“公”是“共”的意思，但不是“天下为公”，而是被解释为“对天下而言，君主要公”了。就是说，这是将“公”归结为统治者的君主一己的道德性，《礼运》篇的平分之义不是一般意义上的平分，而是限制在政治范畴。顺便说一下，吕不韦所说的公，恐怕同样也是指君主一己的道德性。由此可以窥见同是汉代的贾谊“为人臣者，主耳忘身，国耳忘家，公耳忘私”（《汉书·贾谊传》）之语所显示的第二组公的意思是主导的，即当时的主导倾向是对于君臣秩序的强烈肯定。

尽管如此，在这一切的底层，同时也不断承继着这样一个改朝换代的革命思想：皇帝作为统治者的正当性，在于他可以被期待具有公共性或者公平性，哪怕这种公共性和公平性只是徒有其表的姿态；否则，他就只不过是个“独夫”、“民贼”。就这一点而言，皇帝依然不得受制于第一组含义的“公”的伦理性。这一点，与日本天皇无条件并且无媒介地直接成为“公”本身，还是很不一样的。

有无伦理性，是显示两者差异的特点之一。中国的公私，特别是第一组，公正与偏邪相对，具有正与不正的伦理性；而日本的“公”（おおやけ）和“私”（わたくし）本身，是公开与隐蔽、对外与对内、官事或官人对私事或私人的关系，或者到了近代以后，是国家、社

会、全体对个人、个体^[10]的关系等，没有任何伦理性。即使公私之间有纠葛和对立，往往也可以被归结为义理人情的范畴，而并不是善或不善、正或不正层次的对立。如果勉强说有伦理性，那也只是当“为公（おおやけ）而行”作为统治者或社会整体的意志而成为规范的时候。在这种情况下，统治者或社会整体意志的善与恶、正与不正，并不会成为问题。因此，假定把其称为伦理，那也只是作为联结所属集团内部关系的闭塞性的成分^[11]，当面对外部的时候，它甚至反倒具有从属于该集团的^{エゴイズム}私^[12]的性质，即使使用“公平”这个词，也很难从中发现公平原理所应具有的内一以贯之的均一性或普遍性。后世的福泽谕吉说：“……诸藩^[13]之交际……藩与藩之间结合时，不得不各自私之。其私虽对外为私，在藩内却无法不视其为公。”（《文明论之概略》

[10] 个体，原文为“个”。此词在本书中，根据内容有时译为“个性”，有时为“个体”，有时为“个人”，有时只好为“个”。译文中在关系到重要概念时将注明原文。——译者注

[11] 有贺左卫门氏说オホヤケ・ワタクシ具有多重性，或者将此比拟为情义或人情，都是与这一集团内部的连接关系相关连的。未来社《有贺喜左卫门》Ⅳ，第三部。

另外，关于日本的公私观，参照田原嗣郎《德川思想史研究》（未来社）第二章、三宅正彦《幕藩主従制の思想的原理——公私分離の発展——》（《幕藩主从制的思想原理——公私分离的发展——》，日本史研究 第一二七号），以及吉田孝《公地公民について》（《关于公地公民》，吉川弘文馆出版《续日本古代史论集》中卷）、本乡隆盛《日本式公私概念の成立過程——朱子学的人間観の解体——》（《日本式公私概念的成立过程——朱子学式人观的解体——》，宫城教育大学纪要 第25卷）等。

[12] 旁注“エゴイズム”意为利己主义。——译者注

[13] 藩为江户时代诸侯的领地、组织等的总称。——译者注

卷六第十章) 福泽谕吉所谓日本的“公”，正如他自己所说，是由藩类推到国家，继而形成了极为日本式的天皇制国家主义。与此相对，孙中山的三民主义中的民族主义，则是以“反专制”和“平等”的“公”为媒介，进而转化为国际主义。两者相比可以看出，日本传统的“公（おおやけ）”的特征到了近代之后尤其变得突出了。

反过来看，从与日本的“公（おおやけ）”的对比来看，中国的公与私可以归纳出如下的特点：（1）在原义上具有背反关系；（2）这种背反具有善与恶、正与不正的伦理性；（3）其伦理性具有不论集团内外，进一步说，也不论时间、地点、地位，而始终适用的原理性和普遍性。我们可以这样概括：就两组“公”的意义而言，第一组“公”在价值上有优势，而上述中国的公、私的三个特点主要是第一组“公”的特征。尽管第二组“公”在政治上占优势，但第一组“公”一直在概念上对第二组“公”给予影响。

二

公·私概念的这一中国式特征到了宋代，与天理、人欲概念结合而迎来新的阶段。粗略地概括说来，原来归结为君主一己的政治性道德性的这一概念，一跃横向扩展为更普遍的、与普通人相关的（虽然实质是以士大夫阶层为中心的），内关个人内心世界、外关外界社会生活的伦理规范。宋学所谓天理之公、人欲之私的

普遍命题即是此。

在这里需要预先提醒的是，正像这“天理”常用“天理之自然”这一复合词来表示一样，“天理”是和“自然”这一同样具有中国特色的概念紧密结合的。这一点，对于同样与“天理”结合的“公”的概念来说也不例外。

本来，“宇宙万物的自然状态本身就是它本来正确的状态”这种“自然—正”的独特观念是中国的传统观念^[14]。这一“自然”，既不是像日本的“自然”，单纯指“自而然之”；也不是欧洲式的、作为解析结果的个体事物的成因或本质的“自然”（例如亚里士多德《形而上学》第五卷第四章）；它是将万物存在样态的本来性看作至正的抽象概念。正因此它才容易与天理相结合。三世纪末老庄派思想家郭象为《庄子·应帝王》的“顺物自然而无容私，而天下治矣”加注说：“任性自生，公也。心欲益之，私也。容私果不足以生生，而顺公乃全也。”这里的“公”似乎把自然生成或生生作为本来的正确状态，把其无偏向的普遍性状态看作“公”。在这里“公”是自然本来的中正的状态，“私”是搅乱其中正性的、地位低下者的人为，即偏私。从概念来讲，可以说比起人性十足的儒家式的平分、自环来，是直接地将第一组的“通”抽象化和深化了。

这种公私概念也为宋学所继承，程明道的《定性

[14] 参照松本雅明《中国古代における自然思想の展開》（《中国古代的自然思想的展开》，松本博士還暦記念出版会）。

书》中有名的一段：“夫天地之常，以其心普万物而无心；圣人之常，以其情顺万物而无情。故君子之学，莫若廓然而大公，物来而顺应。……人之情，各有所蔽，故不能适道。大率患在于自私用智。”是其有代表性的例子。这里所谓无心、无情，是指不限于或不偏向于特定的心或情。总之，就是要排除不通的后天性的分别知，即自私用智之蔽，与廓然而大公的天地自然之心（也是程明道所谓“仁为万物之生意”的“仁”）相通，顺应万物，即普遍以万物之心为自己的心（程明道所谓“万物一体之仁”），最终到达之点则是顺应天理之自然而生。

后来朱子继此而作了“仁之意思……其理则天地生物之心”，“此意思才无私意间隔，便自见得人与己一，物与己一，公道自流行”（《朱子语类》六一七九）的说明。以仁为万物之交接点的宋学的这一万物一体观，超越了前代老庄式的客观自然式万物一体观，具有了关乎万人之生的社会性。朱子说：“无私以间之则公，公则仁。”（《朱子语类》六一一〇五）将与万人万物相连的生生之仁也认作“公”（亦即“通”）了。

不过，在这里，作为“天地生物之心”的这个所谓“专言”的仁，是根源性和综合性的高层次的概念，在现实中则是作为具体的德目——仁义礼智起作用的。

总之，作为公的生生之仁·天理的自然，使得万物组合成为一体；在人类社会中，它体现为仁义礼智，而在封建的社会关系中，这德目则体现为身份性秩序本身。于

是在天理自然名目下，自私自用智，即个人的后天的意愿、能动性，是被否定的。如常有人指出的，正因是先天所与的自然，这一身份秩序有先验地规定人的宿命的一面。这是朱子学被类比为托马斯^[15]的中世自然法的原因。

这一点当然会反映到公私上，正如“公则一，私则万殊，至当归一。……人心不同如面，只是私心”（《程氏遗书》卷十五）的说法，人的个别的“万殊性”被公的“一”所包容；或因为“将天下正大底道理去处置事，便公；以自家私意去处之，便私”（《朱子语类》一三一四五），一己的私意只被看作背反天下正大的不正（亦即歪），凡是与个人的个别意志相关的作为都被伦理性地否定，人们只得服从于“一”（即“普遍”）的身份秩序规范。

如此，公私被赋予了“人只有一个公私，天下只有一个邪正”（《朱子语类》一三一三〇），或“凡一事便有两端，是底即天理之公，非底乃人欲之私”（《朱子语类》，十三一四四）等正邪、是非的紧张的伦理性，公不仅被类比为仁，有时也被类比作义^[16]或克己复礼，以至于具

[15] 托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas, 1225—1274），意大利哲学家，神学家。——译者注

[16] 例如程伊川：“义与利，只是个公与私也。”（《二程遗书》卷一八）将公、私比作义、利。而这一义、利，同在伊川那里，被解释为“利者，众人所同欲，苟公其心，不失其正理，则与众同利”（《程子易传·益卦》），要而言之，义与利之分，是公利和私利之分。这“与众同利”的公利，具体内容可能是指社仓、义田等宗族或乡村的上层对其成员的救济、釀出等等吧。因此这个公是上层的公心，虽然是关涉到利的公，但与后面谈的明末的公在本质上属于不同层次。不过要注意的是，如上所述，这个公是以共同体成员的共（也就是“一”）为名目上的原则来抑制上层私利的。也就是说，天理之公并不意味着仅仅一律归结为身份秩序。

有了几乎与天理等同的社会规范性。

如果是这样，那么，是否因为“公”是天理桎梏、万人一致的普遍性，个人的欲望就会被视作邪恶和不正当之私而遭到彻底扼杀了呢？事情并不如此简单。

我们来看一看稍后明代中叶的罗钦顺（1465—1547）。他说：“夫人之有欲，固出于天。盖有必然而不容己者。……惟其恣情纵欲而不知反，斯为恶而。……夫欲与喜怒哀乐，皆性之所有者，喜怒哀乐又可去乎。”（《困知记》下）我们看到，他认为欲是天然而来的自然，因此作为本性是不可去之的必然存在。

也就是说，天理的自然具有两面性：在形而上界把封建性规范看作是先天所与的；而与此相对，这同一个自然在形而下界，又在天理的名下肯定并包容人的自然感情和欲望。这是在宋代就已经可以观察到的情况。朱子的“饮食者天理也，要求美味，人欲也”（《朱子类语》一三—二二），胡五峰的“目之于五色、耳之于五声之欲者，……性固然者，……夫可欲者天下之公欲也”（胡五峰《知言·阴阳》）等，应该说自然的欲望被作为天理或公（普遍于人人）之欲，被包容在天理、公之下，这已经是众所周知了。

不过在上述情况下，自然的欲望是被作为五官之欲、性欲、食欲等个体的生理性或本能性的欲望认识的，不会出乎此域。因此，这些欲望正如“有天理自然之安，无人欲陷溺之危”（《朱子语类》一三—二三）的说法，只要各自中正节欲以达到自然之安的天理，不断克

己修炼以防“陷溺之危”，即靠主敬静坐而自我内省或自我求心，克己明天理，生理的、本能的欲望就可以自然归之于一己内的自然之安。个人的生理的、本能的欲望万人万殊，但由于被认作中正的基准对任何个人来说在主观上都是同一的，因此作为观念，其天理自然之安，是普遍“则一”的。也就是说，将形而下的自然的欲望包容在天理和公之中，意味着只要是生理的、本能的欲望，天理观念就会像“仁义礼智”一样，形而上地使那万人万殊整齐划一。而且，只要那是始终限于个体内部的欲望，就可以在自身一己内天理化。

但是自然的欲望不仅有个体内部的生理的、本能的欲望，还有可谓之社会性欲望的物质欲、所有欲或生存欲。拥有财货、田地等身外之物的物质欲、所有欲，以及表现为生存竞争形态的生存欲是不会在个体之内主观地由自身调节而化一的。例如前面曾提到的^{〔17〕}，明末谓之“公货公色则为天理”的“公”，不是胡五峰所说之公欲的“公”那样普遍于人人意义的抽象的东西，“货、色”是具体的家产、田产，是包含着“在特权、非特权的大小地主之间、或地主与佃户之间的矛盾激化当中，如何相互抑制”这一问题的公平的“公”。这里没有宋学式的主观的自身一己内的化一性，而包含了欲与欲间的社会相关性。在这一关系中的中正性取决于与

〔17〕 参照拙著《中国前近代思想の屈折と展開》（《中国前近代思想的屈折与展开》，东京大学出版会）下论 第一章《明末清初における继承と屈折》（《明末清初的继承与屈折》）。

他人的关系，是不能由个人的主观而统一的。

由此可见，可以预料的是，随着经济的发展，自然的欲望将以社会性欲望的面貌出现在我们面前，换言之，在欲望从概念共识上通常指社会性欲望的历史阶段，旧有的自身一己之内的、主观的“天理对人欲”或“公对私”这种单一化的二律背反命题是无法有效应对事态的。

三

一直以来，在我们的研究领域，说到“肯定欲望”，也一向并不区分这种欲望是生理的、本能的欲望还是物质欲、所有欲；朱子也好，其后明末的李卓吾也好，清中叶的戴震也好，我们都一概而论地用“肯定欲望”一语加以概括。但是在这里，我要对欲望做一个区分，把前者称为个体欲望，后者称为社会性欲望，以朱子的为个体欲望、李卓吾及戴震的为社会性欲望，重新确认它们之间的差异。

社会性欲望最早出现在思想史上是在明末清初，而且它是通过传统上作为负面概念的私的名义开始张扬自我的。

李卓吾（1527—1602）广为人知的“夫私者人之心也。人必有私而后其心乃见。……如服田者，私有秋之获而后治田必力；居家之者，私积仓之获而后治家必力”（《藏书》卷三二）就是一例。除此以外，他还有“穿

衣吃饭即是人伦物理”（《焚书》卷一）这一句名言。从这穿衣吃饭与上面所提及的私的关联来看，其内涵已经不是简单的个体欲，而是所有欲、物质欲了，这从他的其他文章来看也是明显的。

这里要注意的是，这穿衣吃饭的主张是从“真空”的逻辑生发来的。也就是说，连空观念也为空的、“终不能不空”所揭示的极限状态下的人的真身，排斥了一切分别智、计较和作为之念后实存的真身，才是“真不容已”的穿衣吃饭之欲，而只有在这种不容已的状况之中，穿衣吃饭之欲才“即为人伦物理”。

此真空的空，在形式逻辑上相似于或者说继承了上一节的引出廓然大公的无心、无意的“无”，或许也可以说是中国式自然观发展到明末的归结。但是从内容来看，廓然大公的“无”，最后要以到达天理而为“无”，也就是说，那是事先以天理为目标所设定的“无”。李卓吾在与耿定向的有关“不容已”的论争中否定了这种目的性志向，他认为真的“不容已”应不受一切既成观念的规定，让自己的人性自然活泼泼地迸发出来^{〔18〕}。这里的空，是以无无……的佛教逻辑为媒介而将其逻辑化的。

这种佛教的逻辑对儒教的渗透，我们已经可以在王阳明（1472—1529）“心之本体，原无一物，一向着意，去好善恶恶，便又多了这分意思，便不是廓然大公”（《传

〔18〕 参照拙著《中国前近代思想の屈折と展開》上论《明末に生きた李卓吾》（《生活在明末的李卓吾》）。

习录》卷上 一二〇)之所谓“无善无恶亦即至善”论里充分观察到。他试图将好善恶恶的所谓为善去恶的意图和指向天理的目的性志向看作“理障”加以排除。但是他并不像李卓吾那样激烈,企图将一切理观念抽空,他只是要脱离外在的既成的理观念,有血有肉地发挥本来内在于自己的良知亦即理。这一理依旧是本来内在的、作为不容己之条件被预设为前提的。而且他的良知亦即理也没有离开孝悌的上下秩序。但是,王阳明的创新之处在于,他不是靠宋代以来的读书穷理方式、从经典中搜集已然定型的理观念来规范现实,而是从明代中叶现实的社会关系中,让各自的道德主体(良知)发挥与现实相适应的理,通过谋求理的形态的多样化、价值的相对化,使理在社会范围得以再生。阳明学兴起的背景,恐怕在于伴随乡村的地主制社会结构的发展所产生的所有制关系的变化(这可以从当时开始的十段法等税制改革中看到),或伴随工商业的发展产生的生产关系的变化以及因此产生的社会价值观的多样化等。无论如何,有关“理”的再生的“无善无恶亦即至善”论(通过本来内在的至善良知使既成的善恶标准失去意义),由于李卓吾的出现,使之发生了逆转,于是既成善恶标准失去意义这一结果的出现才被视为“至活”、“至善”,在这里,自然法尔^[19]本身被导出。但是,这个自然法尔不是佛教式的主观唯心的东西,是作为形而

[19] 佛教用语,又作法然、法尔自然、本来法尔。所谓自然,即指事情之自然形成;所谓法尔,即指依循真理而同于真理。——译者注

下的自然的社会性欲望而客观存在的，并被冠以“理”的名义使之名正言顺，这显现了依旧没有离开儒教道统的李卓吾的真面目。从这些过程可以看到明末佛教所起的激进作用，但应该说，这种激进主义并不在于佛教本身的作用，而在于儒教一方所具有的通过接受佛教的作用使其成为内部媒介、从而使其转化为强烈的自我破坏、自我再生的能量。至此，天理的“自然”因李卓吾而成为所谓自然的天理，发生了位相逆转。

那么这一以李卓吾为先驱的明末的“私”的主张给宋代以来的公私概念带来了什么样的质变呢？

在谈这个问题以前需要提醒的是，李卓吾的主张并不是无条件地肯定所有的“私”的。如他说：“学道者病在爱身而不爱道，是以……徒为自私自利之计。”（《焚书》卷三 《王龙溪先生告文》）认为与“道”对立的名利之类的念头还是对本来应有的样态的偏私，可见他仍然遵循着旧有的批判偏私的框架。他所肯定的“私”，仅限于社会性欲望。如果是这样，按说与其用“私”这个词，不如用“人欲”一词。之所以没有用“人欲”，恐怕有以下原因：一是，过去一直被肯定的欲望限于个体欲，而且既成的“人欲”这一词因与“天理”为二律背反关系，具有过强的贬义，恐怕用之尚早。如用之，反而可能引起混乱；二是，当时的“私盐”商人等与官（即“公”）相对的民间的私人活动已经得到一定的社会性认可，而且他所想主张的欲望归结起来是私人占

有欲，用“私”这个词意思反而更明确。

对“私”的肯定不久由黄宗羲（1610—1695）的《明夷待访录·原君》篇中“向使无君，人各得自私，人各得自利”这一有名的民众自私自利的主张所继承。这里值得瞩目的是，不仅是“自私”，而且连“自利”都得到肯定。但这里的“自私自利”反映的是富裕阶层（包括个体小农在内的地主阶层以及与他们有联系的城市工商阶层）针对皇帝的专制性掠夺提出的保证私产（主要是田产）所有权或所有权本身的主张。这一点，从他的“……诗云，溥天之下，莫非王土。……田出于王以授民，故谓之王土。后世之田为民所买，是民土而非王土也”（《明夷待访录·破邪》）等言论也可以明确地看到^[20]。再者，李卓吾的观点总体说来具有超阶级的特征，因而具有人类普遍性，而与此相对，黄宗羲，包括顾炎武、王船山在内，主张的首先是富裕阶层的阶级权益。因此他们所说的“民”，应该是“富裕”阶级，“自私自利”是指他们的私人权益。

那么，一旦开始张扬“私”这种社会性欲望，与之相对的“公”会发生什么样的质变呢？

如果按前面的说法肯定了私人占有欲，那么“私”的万殊性（多样性）就无法拉平或化一而成为“一”的

[20] 参照前出拙著《中国前近代思想の屈折と展開》下论 第二章《〈明夷待访录〉の历史的位置》（《〈明夷待访录〉的历史地位》）。

公。李卓吾早就说过：“夫天生一人，自有一人之用，不待取给于孔子而后足也。”“夫天下之民物众矣。若必欲其皆如吾之条理，则天地亦且不能。”（《焚书》卷一《答耿中丞》）这是说，即使是天地也不可能用“吾之条理”即特定者的主观的“理”的观念将无数个体所具有的主体性的、从而是多样性的功能整齐划一地加以规诫。那么可以包容个别多样性的“公”是什么样的呢？很遗憾，在李卓吾那里，就像他并没有明确穿衣吃饭即社会性欲望这一“理”的内容为何物一样，他对这种“公”也没有给予明确的说明。他只说到“夫以率性之真，推而扩之，与天下为公，乃谓之道”为止。（《焚书》卷一《答耿中丞》）

李卓吾的这句话是由《中庸》“率性，谓之道”来的。假定相对于“性”的“性之真”是指“穿衣吃饭”或“私”等人的自然的真，即社会性欲望，那么将这种欲望推广为“与天下为公”，具体来说是怎么一回事呢？这一说法之所以具有超阶级的性格，是由于他的视角是超越世俗的，因而具有了远见性，但是对政治、经济上的眼前的具体问题，他似乎并没有给出答案。

倒是强力推出“富裕阶级”立场的顾炎武（1613—1682）所主张的“建国亲侯，胙土命氏，划井分田，合天下之私，以成天下之公，此所以为王政也”（《日知录》卷三），作为“公”的内容来看更为明确。他还说，“世之君子必曰有公而无私，此后代之美言，非先王之至训矣。”这与黄宗羲在前面的《原君》篇中批判君主“以我之大私为天下之大公”，一脉相通。

这就是说，曾经被归结为君主一己的政治德性的“公”，实际上只不过是遮蔽君主一己的“我的大私”的“美言”而已，真正的“公”，应当是使得民（不过这里是指富裕阶层）的私人所有各自得到满足的、整体充足的状态。

公概念的这一新的取向与明末的政治意识形态取向^[21]互为表里。明末的政治意识形态，如黄宗羲以“夫天下之大，非一人之所能治”，而要求“分治”的言论等所示，总之是要脱离旧有的皇帝一统天下的一君德治式君主主义，要求建立虽同为君主专制体制，但是其中却内含乡村城市中的地主富裕阶层的私有经济支配权的新的专制体制，这一意识形态可称之为富裕阶层分治式的君主主义。

“公”已不再与“私”为二律背反关系，它必须是高一层次的“公”：这个“公”要内含“私”，不只是皇帝一个人的“私”，还要使民的“私”，共同得到满足。这也是之所以谓之“成公”的原因。这样，君主一己的“公”被否定了，明末的“公”作为指称皇帝与富裕阶层之间社会性关联的共概念提升到了更高的层次。

这一“与……之间”不仅仅是皇帝与富裕阶层之间。同时代的吕坤（1536—1618）说：“世间万物皆有

[21] 参照拙著《いわゆる東林派人士の思想》（《所谓东林派人士的思想》），《东京大学东洋文化研究所纪要》七五。

所欲，其欲亦是天理人情，天下万世公共之心。每怜万物有多少不得其欲处。有余者，盈溢于所欲之外而死；不足者，奔走于所欲之内而死，二者均伤生之道也。常思天地生许多人物，自足以养之，然而不得其欲者，正缘不均之故。”（《呻吟语》卷五）指出了社会性欲望的相互关联性。他还说：私则利己徇人，而公法坏，……公法坏，则豪强得以横恣，贫贱无所控诉，而愁怨多。”（《吕氏节录》卷上）他主张的是在社会性欲望的相互关系之中克服自私自利（具体而言就是抑制豪强即有特权的大地主的放任），在此前提下实现作为相对平均的公。说是“相对平均”，并不是使有余富的豪强者与不足的贫贱者在经济上拉平。正如“物无定分，则人人各满其欲，而万物争。分也者，物各付物，息人奸懒贪得之心，而使事得其理”（《呻吟语》卷五）云云所说，是在遵守上下之间“定分”的框架之内，“富以能施为德，贫以无求为德。”（同上，卷三）不过是要上下相对平均地遵守上者施恩，下者服从这一“分”而已。（但是要注意，这个“分”不是世袭身份的“分”，是根据经济上的力量关系可变动的“分”。）

但是，在思想史上值得瞩目的，是富裕阶层在向皇帝要求自己的“私”的同时，又通过以“公”包容这一“私”，在社会性欲望中相互否定了利己主义，从而创造出了足可与 commonwealth^[22] 相媲美的“公”。这个

[22] 原文为“コモンウェウルス”。该词最早出现于1470年左右的欧洲，含义为普遍社会的福利。后转而为国家、国民、联邦、共和国等义。为避免混乱，在本书中直接用英文原文，以下同。——译者注

“私”与英格兰大宪章^[23]仅止于要求男爵阶层的“私”是不同的。吕坤说：“以天地万物为一体，此是孔孟学术，使天下万物各得其所，此是尧舜事功，总来一个念头。”（《吕氏节录》卷上）“今学问正要扩一体之义，大无我之公，将天地万物收之肚中，将四肢百体公诸天下，消尽自私自利之心，浓敦公己公人之念。”（《去伪斋文集》卷五）可以看到，这种思想是出于传统的民胞物与、万物一体观。我们要特别注意的是，这一廓然大公、人己为一，在宋代，是士大夫一己内的道德性的公，即视人己为一的主观性的公，但到了明末是作为万人要各得其所的社会性的“公法”，而这一“公法”出于传统的天理自然观念，将廓然大公、万物一体看作是先在的天理之自然。

四

这种高层次的公的出现当然也会带来“天理”和“人欲”关系的变化。

作为过渡，如吕坤所言：“物理人情，自然而已。圣人得其自然，以观天下，……拂其人欲自然之私，而顺其天理自然之公”（《呻吟语》卷五），从朱子经过王阳明，传统的“存天理、灭人欲”这一二律背反开始崩溃，自然

[23] 大宪章，拉丁文为 Magna Carta，1215 年由英格兰封建贵族制定的限制国王权限的法。——译者注

概念与人欲相结合，甚至出现了“人欲自然”这一从传统的自然观来说是非常奇异的用语。上述冯从吾（1556—1627）言：“货色原是人欲，公货公色，便是天理。”这句话里，“人欲”是反面的概念，但又说若其为公则为“天理”，这一时期概念上的混乱是不能避免的。而后到了陈确（1604—1677）则说：“人心本无天理，天理正从人欲中见，人欲恰好处，即天理也。”（《南雷文定后集》卷三《陈乾初先生墓志铭》）天理人欲的背反关系至此崩溃，“天理”是“人欲”的中正样态，而这里的“人欲”已经不是反面概念了。这是李卓吾去世仅仅半世纪后的事。

天理人欲的这一新关系因王船山（1619—1692）而变得更为牢固。他在《读四书大全说》中谈《论语·里仁》的忠恕（忠—尽己、恕—推己）时说：“理尽则合人之欲，欲推即合天之理，于此可见，而人欲之各得，即天理之大同。”我们看到这里的天理的大同，很明显是与明末以来新的公概念完全相符的。“天理”不是一己的道德性的完结，即个人的圣人性，而开始被意识为社会性欲望中相互应循的条理。

这种“理”观的确立，由清代中叶戴震（1724—1777）完成^[24]。

戴震不愧是一个考证学者，他清理了明末有关

[24] 参照拙著《いわゆる東林派人士の思想》下论 第三章《清代前葉における新理觀の確立》（《清代前叶新理观的确立》）。

“欲望”、“私”概念上的混乱状态，并上溯到宋学以来的用词“己私”和“私欲”，他拆解了“己—私”和“私—欲”这两对结合关系，将“己和私”、“私和欲”分离开来，把“己”与“欲”作为正面概念加以确立，同时又重新明确了“私”为负面概念。即按他的看法，失掉欲望是私，而自然之欲是应该予以肯定的，只要欲是自然的，就会是中正的；脱离了这种自然的私，即失掉欲望就是不正、偏邪，同时也是非自然的。私的概念在这里重新再生为：与天理之自然相对的偏私，与公正相对的“^{エゴイズム}自私”^[25]，与普遍、中正相对的特殊、不正。

在其主要著作《孟子字义疏证》中，他首先说：

“就其自然，明之尽而无几微之失焉，是其必然也，……如是而后安，是乃自然之极则。”（《理》）“必然乃自然之极则，适以完其自然也。”（《性》）“自然之与必然，非二事。”（《理》）“若任其自然而流于失，转丧其自然而非自然也。故归于必然，适完其自然。”（《理》）

这里的“自然”可以改说为“欲之自然”，“必然”可以改说为“天理”。因此他的意思就是，“天理”是欲之自然的“无几微之失的极则”，那正是“欲之自然”的完整形态，如果失去了这“天理”，就不再是欲之自然了。他还说“自然”归于“必然”是由于

[25] 旁注“エゴイズム”，意为利己主义。——译者注

“命”。这是站在中国式自然观的传统上，强调了社会性欲望中本来就先在地蕴涵着社会性协调能力。

按他的说法，“自然之极则”也是“所以生生”的“条理”，而这条理又是“仁”。他说：“仁者，生生之德也。……‘民之置矣，日用饮食’，无非人道所以生生者。一人遂其生，推之而与天下共遂其生，仁者。”（《仁义礼智》）前面的李卓吾的“性之真”在这里是指一个人的生，“与天下为公”变为“与天下共遂其生”，规定“仁”（即“公”）是使所有的生都充裕的，并彼此使人的生充裕的状态。更具体地说，这一“仁”是人与己的社会性欲望的相互关系，“欲遂其生，亦遂人之生，仁也。欲遂其生，至于戕人之生而不顾者，不仁也。”（《理》）在这里值得瞩目的是，因为“不仁”也被他称做“私”，所以这里的“仁”和“不仁”基本上与“公”和“私”各相对应，这里的“仁”比起明末的上下之“分”式的“公”更具相互性。

顺便提一下，他的高足阮元谈到“仁”时，引用汉代郑玄的“相人偶”（两个人相对立又相关联）之说云：“以此一人与彼一人相人偶，……必有二人，仁乃见。”（《擘经室一集》卷八）并回顾说，郑玄的这一说法自晋代以来已经断绝。这反过来显示了戴震所主张的人与人相互的“仁”的崭新性。

长期以来，“仁”的观念被理解为“仁慈”，即上位者对下位者的侧隐之心；或“忠恕”，即自己对于他人的、出于己方的单方面关怀之心。但是现在这一观念

开始表示自己与他人，进而是个人^[26]与个人^[27]之间的横向的社会性相互关系。到了清末，谭嗣同在《仁学》中也说：“汉儒训仁为相偶，人于人不相偶，尚安有世界。”将仁的平等相互性作为根本；说：“仁，则共名也。君父以责臣子，臣子亦可反之君父。”将君臣父子的上下关系相对化，并推及“忠”，说：“忠者共辞也，交尽之道也，岂亦专责之臣下乎。君为独夫民贼，而犹以忠事之，……其心中乎，不中乎。”否定了上下身份秩序本身。谭嗣同的这番话，使我们看到了戴震的“仁”在思想史上的意义。

况且，在这里，“仁”虽然被视为“生”相互之间的条理，但是明末的社会性欲望，亦即私的所有欲是富裕阶层的欲望，毕竟不可能是在饥饿线上的佃户、奴仆等贫民阶层的。对贫民来说，欲求的倒是个体欲的满足，因而这“生”的欲望似乎可以用将那些个体欲和社会性欲望合而概之的、更广泛的概念——生存欲命名。

戴震的时代，确立了地丁银制等，清朝体制加强了地主政权色彩，地主和佃户的阶级矛盾开始成为所谓主要矛盾。可以想见，戴震等士大夫不会不关心社会的这一矛盾。我们难以断定戴震对这一矛盾认识的自觉性有多深，但是如果考虑到当时地主和佃户的社会关系一般以尊卑、长幼、贵贱的上下秩序表达，那么他那有名

[26] 原文为“个”。此处也可以理解为“个体”。——译者注

[27] 同上。——译者注

的、对“理”的不公平的慨叹：“尊者以理责卑，长者以理责幼，贵者以理责贱，虽失，谓之顺。卑者、幼者、贱者以理争之，虽得，谓之逆。于是下之人不能以天下之同情，天下所同欲达之于上。”（《孟子字义疏证·理》）其中有关尊卑等的说法，无疑说明他是关心地主和佃户关系的〔28〕。

当然，不能因他在这里慨叹“理”的上对下的单方面压抑，就认为他的“仁”在横向上的相互性是破坏了地主和佃户的阶级性框架的、平等的个体间的相互性。但是，如果和明末比较一下，明末的“公”主张巩固上下的“定分”关系，是上对下的施恩和下对上的服从，是单向的，但戴震却将佃户层的生存欲看作与自欲相对的他欲，自他间是相对的；明末只承认富裕阶层的欲望，而戴震却要将贫民阶层的生存欲也平列在同一平面上论之。对这种所谓类似 commonwealth 式的伦理，与其看作是类似的不如看作是中国独有的特色。

类似也好，中国独有的特色也好，这些表现方式都很麻烦，让我们在这里谈一点近代自然法。有人认为朱子学的“理”除了原理性、内在性外，还具有超越性实体性因而与上帝相似，从而将朱子学比作托马斯的中世纪自然法。这种看法过于把“理”向上帝拉近，我是不

〔28〕 参照森正夫《明末の社会関係における秩序の変動について》（《关于明末社会关系中秩序的变动》），《名古屋大学文学部三十周年纪念论集》。

能赞同的。在这里应该考虑的是，上帝和“理”两者的决定性差异：上帝内在于自然而又具有实体性，可谓超自然的自立的存在，而“理”则从体用的逻辑就可以明了，始终内在于自然而不超越自然，是利玛窦在《天主实义》中说的“依赖之类”，即本身既不能自立也不造物，只是专门附属于物（人）的存在。如果说，欧洲的近代自然法企图以自然科学对抗上帝对自然的超越性支配，以便由人建立人的自然的秩序，那么在中国，因“理”的性格具有对自然的非超越性和非自立性，因而人的自然在任何时代都没有必要与“理”对抗。反倒是，当人的自然表现为社会性欲望或生存欲的时候，“理”甚至因此变革过自己。不过，由于“理”本来具内在性，个体欲相互间没有个体之间对立的动机，因而必然要求天下一齐实现 commonwealth 式和谐。

正是从这一不孕育个体对立的、本来的、可谓天下 commonwealth 式的和谐，可以看到与以“狼对狼”的对立为首要前提的霍布斯的近代自然法完全不同的中国独有的特性。也许有人会说，从欧洲的近代来看，由于不孕育个体对立，戴震的“仁”的天下 commonwealth 式和谐，只不过是虚拟的。但是如果把没有个体对立看作中国独有的特性，那么，从朱子的中世纪式的自然法——以身份秩序为自然（虽然这种说法还有待斟酌），到戴震式的自然法——以个体生存欲相互之间具有的自然之理为核心（虽然这需要另外专门进行包括对天观和理观等发展脉络问题的专论），这种自然法的发展，可以说是中国式

近代发展的一个侧面。

事实上，我们将在下一节看到，中国独有的近代思想——民生主义是在近代的平等思想渗透这一相互性后，继承了这一万物一体的天下 commonwealth 式和谐而产生的。

半个世纪后龚自珍（1792—1841）写了《平均篇》，说：“富相耀，贫相轧。贫者阢，富者安。贫者日愈倾，富者愈壅，……小不相齐，渐至大不齐，大不相齐，即至丧天下。”预言贫富不均将导致天下大乱。果然经过太平天国之乱，中国的这一下 commonwealth 式的“公”迎来了独自的近代。

五

作为太平天国运动特征的基督教平等观，为经过了戴震和龚自珍的中国思想史潮流打开了新的局面。

洪秀全（1814—1864）的《原道醒世训》中说：“皇上帝，天下凡间大共之父也。……天下多男人，尽是兄弟之辈，天下多女子，尽是姊妹之群。何得存此疆彼界之私，何可起而吞我并之念。”这是以传统的万物一体观以及传统的大同理想为基础的，这可以从此段前面的“三代之世，有无相恤，……何分此民彼民”和此段后面引用《礼运》篇中有关大同的论述也可以看出。太平天国与外来的基督教结合，看起来也许奇异，但是因引进的平等观是宗教性的，而中国有长久的佛教平等

观的传统，又有我们前面已经看到的儒教的“均”和“平”的大同取向，从中国的思想传统来看，并不奇异。何况“皇上帝”、“天父”等中的“皇”、“上帝”或“天”、“父”是中国人自古以来就熟悉的传统性概念，除了需要打破宗族社会的纵向的上下观点，树立互为兄弟姐妹的横向的新观点以外，几乎没有什么是从外来的。就是这个兄弟姐妹式的平等观，如果想到太平天国初期与之有密切关系的会党的兄弟结义意识，那么与其说这种平等观是外来的，不如说也是下层贫民中间连绵不绝相传承的一种潜在传统。参加起义的基层民众恐怕很少意识到那是外来宗教。实际上，天也好，上帝也好，在他们的心目中，恐怕只是民间的道教信仰对象或弥勒（农民叛乱的精神支柱）。

如果是这样，太平天国的这一平等的“公”观的意义在于，以前的“公”概念是在士大夫世界的儒家式道统中，并且是在由上而来的经世济民的精英意识中发展的，但太平天国使潜在的民间思想第一次公开亮相，使这一民间思想自下层渗入到万物一体和大同的传统思想中。当然，就实际运动来看，它的基督教侧面不久导致了偶像破坏运动，通过破坏象征乡绅父老的乡村统治的各种庙宇，打破了乡村的统治秩序，这些问题需另行讨论。

太平天国的这个平等的“公”产生了“凡天下田，天下人同耕，……天下人人不受私物，……天下大家处处平均，人人饱暖矣”（《原道醒世训》、《天朝田亩制度》）

的可谓共产式的彻底的乌托邦社会空想——天朝田亩制度。它完全打破了士大夫即富民阶级的构想。这说明它是从下而来的，但正因其从下而来，在这一时期，也只得空想告终，太平天国的思想则在挫折中再次潜入地下。

从这个时期开始，士大夫世界的“公”，放弃了过去的社会性欲望，即经济上的 commonwealth 式意向，提出政治权利上的“公”问题，“公”发生急速变化。我们在上一节以前所谈的对社会性欲望要相互关照的可谓经济上的“公”的发展，似乎至此消失，或者说，与太平天国一起转入了地下。那种“公”，在以后作为民生主义出现之前，再没有正面出现在士大夫的议论中。

从整理思想史变迁的立场来看，这是一个奇怪的现象。但是如果考虑到在这个时期太平天国使士大夫急速提高了危机意识，觉悟到由于欧洲的外压而产生的国家存亡的危机，而这一危机比起戴震和龚自珍看到的经济上的国内矛盾要紧急得多，这一现象也就不奇怪了。

士大夫的任务，包括对付国内阶级矛盾在内，首先是要变革国政或国体，以使中国自存。于是，问题就急速由经济转向了政治。但是以前的“公”是否会因此就简单地消失呢？我们会看到，这个以前的“公”所具有的中国特性直接由政治上的“公”继承，继续成为政治性“公”的中国特性的母核。

在思想史上，与这一时期的政治性问题关系最密切的是严复（1854—1921）。严复说：“中国之弱，非弱于

财匱兵竄也。而弱于政教不中，而政教之所以不中，坐不知平等自由之公理，而私权奋压力行耳。”（《主客平议》）在这里，自由平等被视为政治权利，因而支配一方的“私”就被看作私权。他说，西方人把自由看作是天赋的，认为“侵人之自由者，斯为逆天理贼人道”。由此比较中西的不同，说：“中国最重三纲，西人首明平等。中国亲亲，西人尚贤。中国以孝治天下，西人以公治天下。中国尊主，而西人隆民。”（《论世变之亟》）

在这里，平等、自由开始被包容在天理以及公、理中，从思想史角度看是值得瞩目的。但更重要的是，这个“公”是与当时的变法派的“公”相对立的。变法派的“公”，正如“公者无私之谓，平者无偏之谓，公则……心庶民之心，而君民无二心，平则……事庶民之事，而君民无二事。”（小野川秀美，《清末政治思想研究》〔东洋史研究会刊〕）所说，是上下一心、君民一体的立宪君主性“公”，即使从我们已经看到的“公”概念的发展来看也是非常落后的、自上而下的君主一元的主观性的东西。而严复，虽同为立宪君主主义者，其“公”，却是从民（不过，是以士大夫为中心）的立场谈的，提出了把政治权利平等地赋予民的民权思想的概念。这是值得关注的。

可能是受到严复的触动，康有为（1858—1927）在《大同书》中说：“以天之公理言之，人各有自主独立之权，当为平等。”（《去家界为天民》）“夫人类之生，皆本于天，同为兄弟，实为平等。”（《去级界平民族》）等等。

认为自由平等之所以“顺人性合天理”（《去形界保独立》），是因为它“本于天”。可以看出，这种对天与自然的乐观性，与以天理自然的先天性为基础的、天下 commonwealth 式公是同出一辙的。康有为认为，这种乐观是由于相信人本来无私，他在《大同书》里主张在人种、国家和阶级之间，在农工商的私人经营中和家庭中，在男女之间消除私，幻想着一个完全无私的自由平等的大同世界。也就是说，他所说的“自由”不是承认私人权利的市民自由，而更近于老庄的在宥或佛教的无分别自在的自由自在观；他的“平等”与其说是承认个人与个人之间权利平等的市民性平等，不如说是将无私推到前面的绝对的天下均一性、平均性。《大同书》本来就是空想的产物，并不是谈变革的具体方案的，这一弱点导致了这样的论述。但是，正因为它是观念性的产物，反倒凸现了他的平等自由公理所具有的中国特性——它显示了来自传统的观念。（顺便说一下，他在《礼运》篇中说：“公者人人如一之谓。无贵贱之分，无贫富之等，无人种之殊，无男女之异。”将当时贫富间尖锐的阶级矛盾和人种的自然的殊异视为同一层次的问题等，这里的“分”、“等”、“殊”、“异”的“私”，是把观念上辨别的不同作为“私”的。因此可以说，这一大同的“公”的思路和把意愿的殊异看作是“私”的廓然大公是相通的。）

康有为的自由平等不是“私”的自由、个体^[29]的

[29] 个体，原文为“个”。下同。——译者注

平等，而是彻底的无私无分别，即无个性。在他看来，这种自由平等概念下的公，因其具有天下普遍性，而先天地适合于天下即全世界。这种对天下的乐观论——这也是对天理的乐观论——是中国独有的。（要知道，严复是当时最理解欧洲思想的人，但是他把“进化”译作“天演”，不取赫胥黎的“胜天”而取了斯宾塞的“任天”等等，对“天”是极为乐观的。）

康有为的自由平等的“公”是完全排除“私”和个别的，结果导致中国和汉族的自立也必须舍弃。与这种没有具体的变革方案的“公”相对立，几乎同时出现了另一个自由平等的公，倡导个别的“私”的主张。这一“公”所提出和发扬的，是反专制权力的民的“私”，即民权。这里的民权，即民的“私”是反对统治方私权的权利（严复曾批判私权是“唯私权奋发力行”）。下面我们来看看无名氏的、也称为《公私篇》（1903年）的一文。

据他说，中国人是公天下主义，人人不私其国，任君主一人私之，因而公天下归根结底不过是君主的私的借口而已。所以中国人要发扬“私之一念”的“天赋而非人为”性，将中国作为“我的中国”，脱离异种异姓的支配，获得国民的独立，伸张国权。不过这位无名氏又说，顾炎武的由“私”合成的“公”是“旨言”，“凡能私者，……必能以自利者利人。”“夫私之云者，公之母也，私之至焉，公之至也。”在这种情况下，“私”的主张最终也会以“公”的主张出现。无名氏所

说的、排除皇帝一己的“公”（实际是皇帝的天下大私），对之而主张民的“私”，然后再求更高层次的“公”，在逻辑形式上和明末的黄、顾一样。（黄宗羲《原君》篇等在这个时期作为民权运动的宣传小册子流行的理由也在此。）但是，毫无疑义，这里的“私”的内容，针对的是皇帝的政治性专制的民权，这一点在历史内容的性质上是完全不同的。

但是这个私的主张是否定皇帝的“私”的，含有反对利己主义的“私”的意义，因此这种主张中的民权的“私”，不会是一般的个人的“私”，而必须与“中国的私”，或以中国为“我的中国”这种和公民或民族的多数或全体的“公”相符合。也就是说，民权不是个体民的私权，即所谓市民性权利，而是公民乃至整个民族的公权。换言之，民权—“私”的主张，在否定皇帝一己的“公”的同时，无私地发扬为国民性的天下公（注意：它与明末不同，是政治上的，也就是反专制体制的“公”）。总之，螺旋式发展的结果，依旧是无个体的天下公。

和康有为的“公”对比一下，我们看到，康有为的“公”，只有无私，是平面的，齐一的，但是无名氏的“公”是蕴涵民的“私”的，因而是立体的，是所谓高一层次的“公”；同时因不是无私的而是反私的，因而具有主体行动性。从这两点来看，二者的内涵确实是完全不同的。但是如果从更广的全面的角度来看中国的“公”的特点，我们可以看到二者都具有否定偏私、个私这样的共同点。

这个时期的民权的特征，是主张不贯彻“私”权，而是要“公”。从反专制的民权运动的旗手之一陈天华（1875—1905），我们可以清楚地看到这一特征。他在《论中国宜改创民主政体》中说：“吾侪求总体之自由者也，非求个人之自由者也。……共和者亦为多数人计，而不得不限少数人之自由。”“现政府所为，无疑不为个人专制，强横专制者。其干涉也，非以为总体之自由，而但以为私人之自利。”这说明，他主张的民主，是否定少数（满人）的、即个人（皇帝）专制的民主；不是为个人的自由而是为总体的自由的民主。为了这总体的自由，个人的自由（私人的自利）也可能受干涉。这种主张是不以个人而以天下论自由民主的典型例子。我们会立即想到，虽然“公”的内容有经济上的和政治上的不同，但这“公”是极具传统性的。

这种倾向在整个清末是很普遍的。有名的邹容（1885—1905）的《革命军》的纲领含有出版和言论的市民性自由，但那是从欧美宪法等中照搬的，整个纲领的基调却在于反清朝专制，建立中华共和国而独立；孙中山（1866—1925）本人就说过：“民权主义，即人人平等，同为一族，绝不能以少数人压多数人。”（《实行三民主义改造新国家》）民权归根结底是要唤起多数汉民族对少数满人专制（私）的国民（公）性觉醒。说是“人人平等”，也是指作为一个民族的汉民族的平等，等等，总之，离不开天下观式的理解。

但是，我们不能因这个“公”不蕴涵个体的自由平

等，就说它是落后的。正是这个民权的这种“片面性”形成了反专制的民族意识和国民意识以及民众革命意识下的强大的团结力；正是因为中国的民权具有天下性，打倒独夫民贼的、延绵不断的改朝换代的革命传统最后到达的，不再是王朝的更替，而是打倒两千年来的专制体制本身。从更深的角度看，是传统思想——天理的“公”所具有的天下普遍性及对这一普遍性的乐观看法成为了革命的能源。（在这里要顺便提一下，这种“民权是国民性的或民族的公”这种“公”意识，使他们的民族主义也立足于“公”，使反列强之“私”的、被压迫民族的“私”走向了反“私”的天下公，即国际主义。虽然因初期的种族主义式民族主义极度偏于中华意识，至今留下了大国主义的指导意识，但是这种国际主义与不否认^{おおやけ}国家对外是^{エゴイズム}私的日本的国家主义形成了鲜明的对比。）

我们还要注意到，公的这种积极的天下普遍性使民权主义通向了民生主义。

在清末，不承认个人的“私”的天下普遍的“公”，在中国式近代化中，走向了反对个人的“私”，即反专制的国民的“自由平等的公”。这个“公”，在经济上限制个人的私利，是毫无阻力的，因此民生主义从一开始就顺利朝向社会主义。之所以“顺利”，是因为有天下 commonwealth 式“公”等的传统，在思想上，不但没有太大阻力，反而受到传统的推动。

但是，正如有人指出的，孙中山认为民生应在第二

阶段，即在民族、民权后进行，其任务是预防将来的贫富差距；而初步具备社会主义革命志向的朱执信（1885—1920）也是这样认为的。他们这种认识没有正确地反映客观事实。他们有这种认识，只不过由于他们认为按革命程序的阶段来看，首要任务是打倒满人的专制王朝。而更重要的是由于他们是富裕阶层出身的士大夫知识分子这一阶级性限制，甚至是由于辛亥革命的资产阶级性质。

本来清末的革命派是“中等社会”的统一战线，其中有三民主义者，同时还包括了章炳麟等一民主义者（只主张民族主义）、宋教仁等二民主义者（主张民族主义和民权主义）^{〔30〕}，而著名的革命派巨头章炳麟（1869—1936）甚至说：“夫使民有权者，必其弃慧之士，可与议令者也。……以蠢愚无知之民身，起而议政令，……只以殽乱是非。”（《馗书·商鞅第三十五》）其愚民意识非常露骨。可见革命派的民权意识基本上是地主和工商资产阶级的，广大农民阶层是不在眼里的。

尽管如此，这一民权主义之所以能够与民生主义结合，正如孙中山所总结的：“因不愿少数满人专制，故要民族革命；不愿君主一人专制，故要政治革命；不愿少数富人专制，故要社会革命。”（《三民主义与中国前途》）在思想上，是依据了以反^{エゴイズム}“专制”（利己主义）^{〔31〕}为核心

〔30〕 参照野泽丰《孫文と中国革命》（岩波新书，岩波书店小开本系列）。

〔31〕 旁注“エゴイズム”意为“利己主义”。——译者注

的公的天下普遍性。显然，朱执信的社会主义取向是陈天华的总体自由的经济版。他把“放任竞争和绝对承认私有财产制”看作“社会革命的原因”，因而他的社会主义的目的是限制少数富者占优势的竞争的自由，限制对私有无限制的利己主义的私，以“均富而利于大多数人民”（《论社会革命当与政治革命并行》）。（后来朱将“资产阶级”译作“豪右”，将“无产阶级”译作“细民”，因这些词是传统的老词，无意中在概念上将下层农民包括在细民——无产阶级^{プロレタリア}中，这是很有意味的。）

当然，由某种思想派生出某种思想的看法是本末倒置的。民生主义，是太平天国以来农民的反抗对辛亥革命时期所谓“中等社会”的人的意识造成很大的思想压力才产生的。但是这里想提出的问题是，是否可以说，天下之公概念的发展这一思想状况易于朝向民生主义、社会主义；在中国，社会主义易于与传统思想相结合，或者甚至可以说，中国天下之公的传统因其包含着天下整体性，本来就是社会主义的。

初期马克思主义者李大钊（1889—1927）的《民彝与政治》，与章炳麟相反，表达了对细民的无限信赖。他同样用天理概念重新审视了民彝——按宋学方式，那是民的本然性，即作为民的天理的自然。他提出，因有天理为据，“民彝自由之域”、“民彝自然之能”必然会现出“公平中正之理”，“止至善”，将细民的“理之力”

[32] 旁注“プロレタリア”意为“无产阶级”。——译者注

看作社会进步的原动力等。这一对民彝的乐观看法，与其说是马克思主义，不如说是马克思主义版的天理式乐观主义。

就这样，天下之公，在经过士大夫阶层经世意识的政治主义的民族、民权的“公”后，随着革命的深化终于再次提高到细民的天下之公，最终将太平天国以来的、甚至于明末以来的经济上的“公”概念由民生发展到社会主义的“公”。（但是在现阶段，是国民的公重于人民的公。）孙中山所说的“四万万人的穿衣吃饭”的四亿之民，正如他说：“吾党则欲人人发财而已（不是个人发财）”，“如君欲真发财，必人人发财，乃可以达真发财之目的”（《党员应协同军队来奋斗》），是将个体先天地共为天下的人人的。是否应该说，李卓吾的“与天下为公”的目的是要经过这个孙中山，最后实现社会主义式的土地公有化呢？

中国的“公·私”

—

上一章我们谈了中国公·私概念的历史发展，本章我们将从别的角度做一些补充。需要请读者谅解的是，因行文上的需要，有些部分可能会有重复。

关于公字的原意，西汉许慎（约公元 58 年—147 年）在他的著作、中国最早的字典《说文解字》中引用了《韩非子·五蠹》篇中的私—自环、公—背私之说，将“公”释为“平分也”，即“私”是专私自营，“公”是公平、均分之义。但是这个说法只是传达了韩非子（？—前 233 年）时代以来的公·私概念而已，不用说殷周时代，就是战国时代前期也找不到这种内容上背反对立的成对的公·私概念。

例如，《诗经》、《孟子》中“公田·私田”意思中的“公·私”，只表示所有关系的不同，即使有上位与

下位的区别也没有背反对立的关系。不仅没有，在金文中，只有“公”字作为尊称的用例而没有“私”字的例子；另外《尚书》（今文）中的七十一例“公”字，几乎也都是指作为次于王的爵位的“公”，“私”字只有“私家”一例。也就是说，公与私本来不一定是成对的概念，至少在文献上，是各自单独使用的，而且“公”的用例远远多于“私”。它们作为一对对立的概念开始使用是到了《荀子》的时候，而《韩非子》继承了《荀子》，将这种背反对立的公私概念体系化，可以说是初期的创成者^{〔1〕}。

公和私的这种背反对立关系，从《荀子》、《韩非子》来看，是起于君与臣、国与家之间的矛盾和紧张关系。与《诗经》、《孟子》等中的公·私的可谓牧歌式的上下关系比较起来，这可能反映了权力机制或统治得到加强，威信有了相当的提高。但要注意的是，这种背反和对立并不单是政治关系上的问题。

例如在《说文解字》中，与上述以平分作为公的字解并行，对于私，则解为“奸邪”。这种“公·私—平分与奸邪”的解释，不能不说，至少从字面上看是包含了相当程度的道义上的价值判断的。

实际上，《荀子》中的“公道通义”、“公平”等

〔1〕 关于先秦的公·私，参照前一章注〔1〕。本稿的先秦部分据此做了更为精密的考证。这一工作很大部分得益于野口哲哉的《中国古代における‘公·私’觀念の研究》（《中国古代“公·私”观念的研究》）（1988年东京大学，中国哲学·硕士论文）。

词语，以及与“公义”、“公正”相对的“私欲”、“曲私”等词，使人感觉到公·私是不能单单归于政治上的力量关系的，而具有某种道义性，至少具有在政治力学上把它引申到道义水平的意向，而这恐怕是时代的意向。我们至少可以指出，道义因素浸透公·私这一情况，与日本のおおやけ・わたくし（公·私）相对，是中国式的特质。

于是，这个公·私的道义因素从何而来便成为问题。

《诗经》的《国风·豳风·七月》唱道：狩猎而获的狐狸要做“公子”之裘，小豕归“私”，大豕献“公”，到了秋天大家在“公堂”开酒宴。我们从这里以“私”和“公”、“公子”、“公堂”相对的用例，可以想到中国原始的公·私，也和田原嗣郎氏所说的日本のおおやけ（公）一样，是与古代共同体或者它的首长有关的概念。就所有关系来说，可能是共同所有、或者由共同体首长管辖、或者共同体成员私有这类具有共同体性的公·私，在国家成立的过程中，逐渐提升为君·国·官对臣·家·民的支配与被支配的关系，这种演变，作为演变过程来说，自然是可以理解的。

但是，在这种社会的或者政治关系上的公·私里，为什么和怎样浸透了道义上的观念，反之，日本のおおやけ・わたくし里为什么不包含这一观念？这一点仅仅从上述这个演变过程的自然推移之中是不可能得到直接说明的。

不过，有一个问题可以想到：“平分”和共同体全体成员之间分配的公平性密切相关，因而与此相反的排他性的独占会作为“奸邪”受排斥，这种共同体内的分配规则很可能成为道德原则。这种想法恐怕可以用有名的《礼记·礼运》篇中的“大道之行也，天下为公”那段有名的有关大同的一节作为例证：“选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜、寡、孤、独、废疾者，皆有所养；男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。”〔2〕这种大同的“公”可以说是指共同体内的“平分”的终极状态。这里的“公—平分—公平”，一般地说，就是不自私，也就是要公正，进一步说就是要道义。

但是，日文的“おおやけ”里没有相当于中文“平分”之意的“公得（大家都公平地得到）”的说法，例如并不存在“おおやけに分ける・もつ”这样的说法。从这个例子反过来推论，可见，共同体性的公，并不一定在任何国家都会产生“平分”观念。如果是这样，那么中国的“公”概念把共同体成员之间的“平分”作为重要因素这一特质就需要得到重新讨论。也就是说，在我们把“分配—平分—道义”联系起来讨论之前，首先应该讨论，在中国，共同体式的公究竟为什么受到平分

〔2〕 原文此处为意译。——译者注

观念的浸透这一问题。

但即使确立了这一思路，这个问题却不能依靠社会的实例用实证方法找到答案，最后只能从一两篇文章的文字中进行推测。而若冒险进行这一推测的话，问题恐怕要归结为中国式的“天”观念。

这个“天”，具体地说，是《庄子·大宗师》、《吕氏春秋·去私》、《礼记·孔子闲居》等中反复提及的“天无私覆，地无私载”的万物的整体生存性。《论语·阳货》里也说：“天何言哉，四时行焉，百物生焉。”但是将“天”与“公”或“私”这些词连在一起使用的是老子和庄子。

四时殊气，天不赐（私），故岁成，五官殊职，君不私，故国治。……万物殊理，道不私，……故无为而无不为。……万物者，以数之多者，号而读之。是故天地者形之大者也，阴阳者气之大者也。道者为之公……（《庄子·则阳》）

夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命，复命曰常，……知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，……（《老子》十六章）

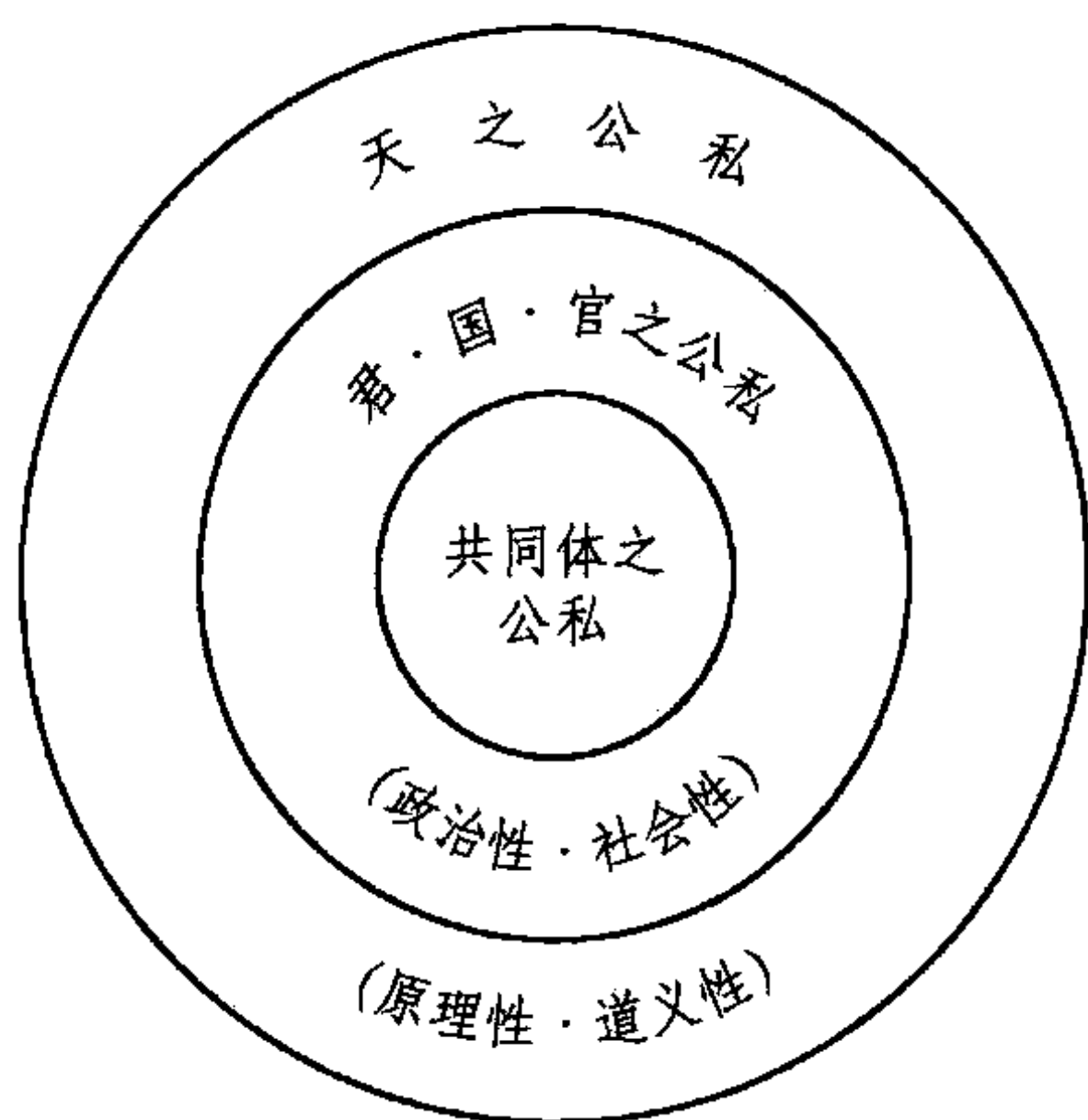
无论是前面的道，还是后面的常、容、公、王、天、道的关系，都不一定很好理解，但无论如何可以判断的是，万物生成活动的普遍性和根源的同一性，是被赋予“公”的意象的。

特别是前者，天地生成的无私性要和君主治国的无私性关联，这可以说是表示天的无私，换句话说，这是一个显示了天的“平分”浸透到了君·国的公的好例子。

在这里马上可以联想到《吕氏春秋·贵公》里有名的一段话：“昔先圣王之治天下也，必先公，公则天下平矣，平得于公。尝试观于上志，有得天下者众矣，其得之以公，其失之必以偏。凡主之立也生于公，……天下非一人之天下，天下之天下也。阴阳之和，不长一类；甘露时雨，不私一物；万民之主，不阿一人。……天地广大……万物皆被泽，得其利……”和天地之惠不偏于一类、一物而及于所有万物一样，天下平时，恩惠普遍于天下万民，不会偏颇于一人，这种“公”是对立于“偏”的，因此东汉高诱对“公”的注释为“正也”。我们可以清楚地看到这种政治上的公·平·正是以天的无私不偏为根据的。

可以认为，中国的公·私在由共同体的公·私整合为政治上的君·国·官对臣·家·民之间的公·私的过程中，从道家思想吸收了天的无私、不偏概念作为政治原理，而包含了公是“平分”、私是“奸邪”，即公平、公正对偏颇、奸邪这种道义上的背反·对立概念。

但是，“包含”这种说法过于接近政治性的公·私。如果全面看一看这个问题，如图一所示，应该这样说：像大气层包着地球一样，政治性之公·私外侧有天之公·私包着，而那天之公·私浸透到君·国·



图一

官之公·私。

如果按照图一重新说明的话，在古代中国，公·私和日本的情况一样，由共同体性的公·私扩张到君·国·官的公·私。但是同时又形成了日本没有的天之公·私这种更为高层次的，即原理性、道义性的概念世界，对政治性的公·私产生了影响，以浸透的形式影响了其内容。公·私具有的这种天与政治的多重结构，是原初的中国的公·私的特质。

二

中国式的天之公，渗透到政治性的公，使之具有了原理性道义性内容；在政治、社会、道德的场域，它具体化为天下之公。也就是说，在中国，君·国·官即朝廷·国家的公的外侧，有着更为高位的天下之公，是公义、公

正、公平这种原理性的、道义性的天下之公，使得朝廷·国家的公具有了正统性。相对于这个天下之公，即使是朝廷·国家也难免作为一姓一家之私而处于下位。

对于这种天下性的公·私，我们在后面还要重新谈到。

下面，我想先考察一下另一个侧面：由于天是作为万物生成的条理内在于万物或人，从万物或人的角度来把握，那么天之公不仅是政治、社会、道德上的天下之公，而且它还可以被理解为自然之公。

这一自然之公（准确地说是无私），早在《庄子·应帝王》中就出现了：“汝游心于淡，合气于漠，顺物自然，而无容私焉，而天下治矣。”在文中，自然虽未直接被解释为公，但从上一章所举的以道为公的例子来看，至少可以说，在这里万物生成的脉络是被作为公加以暗示的。顺便说一下，三世纪的郭象（约252—312）在这个地方加了如下的注：“任性自生，公也；心欲益之，私也。容私果不足以生生，而顺公之全也。”〔3〕

嵇康（223—262）的《释私论》中的“公”，被视为继承了庄子，他使这一自然之公接近了事物的内面。

《释私论》的讨论相当独特：“论公私者，虽云志道存善，心无凶邪，无所怀而不匿者，不可谓无私。虽欲

〔3〕 但是郭象在此所说的“任性自然”的实质内容，具体来说是人安分守己。如果是这样，其自然之公只是各自顺应体制秩序，因而与《庄子》本文之意相齟齬，而最终会归结到君·国·官之公。但我们在这里不涉及这类社会性内容，而只限于顺物之自然被转换成“公”这样的字面上的问题。

之伐善，情之违道，无所抱而不显者，不可谓不公。”他对道·善和违道·凶邪这一我们所谓的天下之公·私，提出了显·露和隐·匿这一不同维度的公·私，按他的说法，隐·匿是“措”，即作为，而应显·露的是所谓人的本真的“情”，即“自然之质”。

也就是说，嵇康试图打破使情之自然发生异化的、表面文章的、做给人看的道·善的虚构性，将道·善的实质回复到自然一本真方面来。^{〔4〕}

按照我们讨论的脉络，也可以把嵇康的这个说法转换为下面的解释。

一般来说，朝廷·国家之公，总是包含着将权力的肆意性假称为公的危险性，但是因为这种肆意性从天下之公的角度来看会被视为私而受到监督和谴责，因而朝廷·国家之公不得不将天下之公即公正、公道一类的东西作为其实质或名目上的原则。于是朝廷·国家的公就要不断标榜天下之公，但是不断标榜本身就已经使实质和名目的界限模糊。换句话说，这种模糊性使得实质性实际上丧失了其实质。于是，已化为名目上原则的、丧失了实质性的这一“天下之公”，必须回归到天的原点，即回归到“自然之质”来回复其实质性。这里的天的原点，从另一个角度来说，是

〔4〕 参照西顺藏《嵇康の积私論の一つの解釈》（《嵇康的释私论的一种解释》），《中国思想论集》，筑摩书房；中岛隆藏《嵇康における公私の問題》（《嵇康的公私问题》），《六朝思想の研究——士大夫と仏教思想》（《六朝思想的研究——士大夫与佛教思想》），平乐寺书店。

人的本真。我们看到的嵇康的公·私，可以说是要使这“天下之公”回复其“天”的实质。

这样看起来，天下之公外面好像还有自然之公这一更高的层面覆盖着，但正如上面所举《庄子·应帝王》中所言：“顺物自然，而无容私焉，而天下治矣。”作为公的自然不一定瓦解天下而超出天下范畴之外，这一自然只是为防止天下性的原理·道义受政治即人为的层面所限定，或者将它本身目的化、固定化，而欲将天下性的原理·道义拉回“自然”，只不过是“以自然”使“天下”本真化或活性化。

也就是说，应该这样理解：天之公——具体说是天下之公，即原理、道义之公，具有政治·社会·道德和自然两个层面，政治·社会·道德依靠自然来检验其是否堕落而有名无实，自然由政治·社会·道德来检验其是否超越天下而成为漂浮的观念，二者处于相辅相成的关系。

这一下天下之公的两个层面的对抗和统一，在后代展现了如下两种状态的发展。

首先，在政治·社会·道德层面上，考察承担原理或道德的主体的内心或动机是否合乎自然。如程伊川（1033—1107）所言“人才有意于为公，便是私心”（《河南程氏遗书》卷十八）就是这种情况。这是说，有意图的公，因其具有人为造作性而应归为“私”，反过来说，毫无造作的自然真情就是“公”了。

程伊川对后汉第五伦的轶事评注说：“父子之爱本是公”。这个第五伦的轶事是这样的：他坦白说，当自己的

孩子和哥哥的孩子病时，对哥哥的孩子，一个晚上起来去看了十次，回到房间后才可以安眠；但是对自己的孩子，虽然一次也没去看，却一夜没有睡着。对此他自责说：“这很难说自己没有私心。”（《后汉书》四一）对于这个事例，程伊川加了稍稍迂回的评语：“父子之爱本是公，才著些心做，便是私心。”（《河南程氏遗书》十八）

从前后文来推测，他的真意在于，父子之情是公，兄弟之情也同是公，因此如果对这两者的态度有差别，那就是私。但是之所以说这种差别是“私”，是因为这种态度的差别不是出于自然真情而是出于人为之心。^{〔5〕}这里虽然另有不承认对自己的孩子和对哥哥的孩子的感情并不一样的问题，但至少我希望提示的是，日本のおおやけ（公）中恐怕不会出现这一指认父子之情为公的“公”，是以“自然之公”为基础而产生的。嵇康在《释私论》中提到了这一第五伦的轶事，评论道：对两者差别对待是不对的，但是坦白地说出来这点却是无私的。与嵇康的这一评论相对照，我们姑且可以说，明确地说到“父子之情本身是公”的程伊川的公更具自然性。

之所以说“姑且”，是因为程伊川在这里说的自然之公，其实是天理自然之公，与嵇康的“自然之质”的

〔5〕 在同一个地方，程伊川谈到孔子将自己的女儿嫁给人品优秀的公冶长，而让哥哥的女儿嫁给人品差的南容这个故事，说：“圣人至公”，孔子并不是因偏私而先考虑了自己的女儿，问题在当事人之间的容貌与才能是否相配。

公的含义未必是同样的。

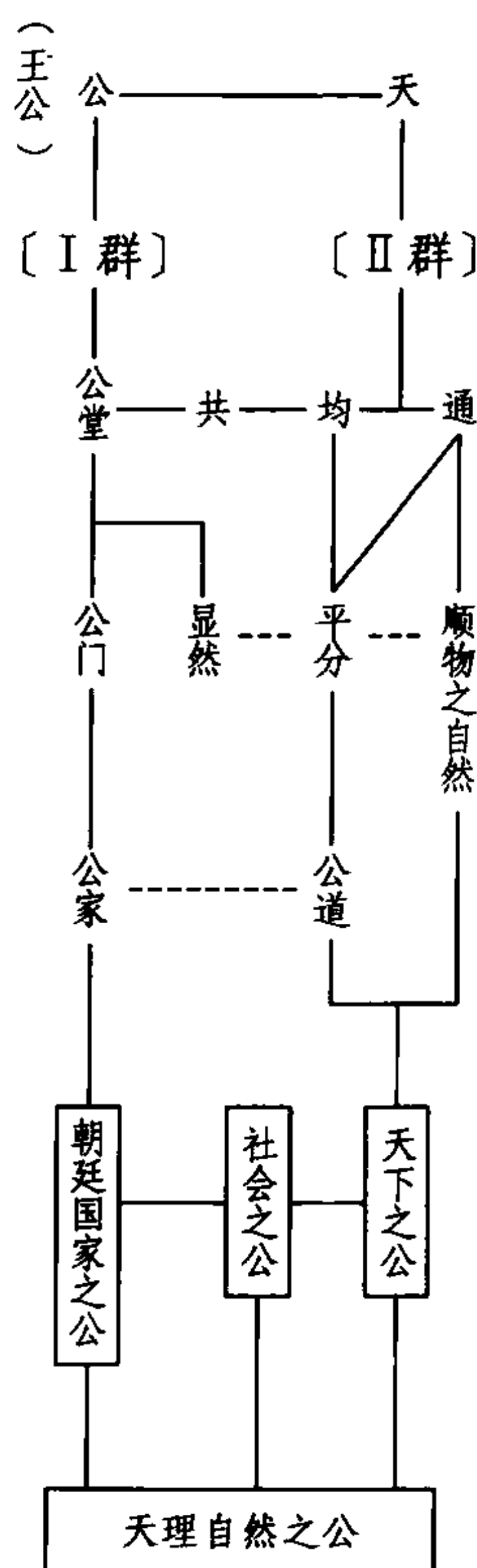
不同点在于，就嵇康来说，在他的“公”里，自然与政治·社会·道德是对抗性的；而在程伊川那里，政治·社会·道德的一切得到自然的保证，公是以此统一提升为天理之公这一高层次的道义·原理的观念的。

换一种看法也可以说，在程伊川那里，自然和原理的作用更内在化和纯化，而这内在化和纯化了的深奥的东西便是天理。如果只从表面来看，对君臣关系的公来说，父子之情不过是父子关系的私，也就是说，只是关系而已，因而只是相对性的东西。因此嵇康企图用显·匿这一另外的绝对标准来冲击这相对性，而伊川则认之为公，是因为他不仅仅停留在关系上，而是深入到情的内在和实质，承认内在化、纯化的那个情的“自然之质”是天理。这时，“自然之公”是作为条理的自然之公，即天理自然之公。

这就是说，政治·道德·社会与自然一起被统一扬弃，即到了宋代，天下之公的上述两个层面的对抗被扬弃为天理自然之公。

上述问题如果稍为简单化地进行图解，则为图二：

首先看看第一点，从成立过程来看，“公”概念可以分为共同体性格的Ⅰ群和天观念性格的Ⅱ群两个系列。Ⅰ群包含了共同性和支配·被支配的关系，或者政治性、社会性的上下等级关系等，而从其共同性一面派生出显然（明显·公开）的语意的同时，形成公门、公家、公民等与朝廷·国家关联的公群。而Ⅱ群从原来是天之



图二

公概念的均·通派生出了平分、公道、公正等政治·社会·道德层面的道义·原理的公和顺物之自然的自然层面的公。二者如前所述，相辅相成而形成了天下性的公。另外，在这道义·原理性的“天下之公”影响之下的，除政治性的“朝廷·国家之公”以外，还有以社会性·道德性为其立场的“社会之公”的领域，这一点无须多言。

这一天、朝廷·国家以及社会性之公，各自分别

承担道德、政治、社会之公，但是在宋代，在图二中无法充分显示的是，它们各自都以作为天的原点、人的本真的自然之条理作为内在的深层基点，它们都会被扬弃而成为“天理自然之公”。

这里需要明确的是，按图二来看日本のおおやけ（公）的话，它包括的范围以第Ⅰ群为中心到共·显然以及“社会之公”的线，没有第Ⅱ群的均·通以下部分，同时通过自然之公而扬弃的“天理自然之公”，作为外来的概念是有的，但作为本土概念是没有的。反过来说，图二的公及其扬弃形态的天理自然之公集约了中国“公”的特质。

我的分析绕了点道，稍显冗长了。以上是天下之公之两个层面的对抗和统一在后代的情况及发展的第一点。

下面谈谈第二点。

如果说，第一点如上所述是由于自然之公发生的道义、原理的内在化、纯化以及向天理自然之公的扬弃，那么，第二点可以说是由于自然的膨胀而发生的公·私原理的结构性变化。这种变化可以在明末和清末两次看到。这个问题在讲述公私概念发展时已经谈过，在这里仅只略述一下。

明末时期，民的所有欲、生存欲作为“人欲自然之私”（吕坤《呻吟语》卷五。参照前章第四节）得到肯定，而主要由皇帝和官僚承担的天下之公，即皇帝、官僚的政治性、道德性的无私之公，即便是纯正无私的，却因标榜其为无私的，民的“人欲自然之私”便被置于圈外，因而从民的“自然之私”角度来看，它是被作为“漂亮

话”从原理上被排斥的。代之而起的，是从民的立场发出的、满足民的私有欲并使之相互协调的、作为私的协调状态的公，即“合天下之私，以成天下之公”（顾炎武《日知录》卷三）的公的主张。天下之公不再是为政阶层的道义、原理，而成为民之私的协调集聚，即天下之民之间相互关联的道义和原理。

清末时期，民的自然权即民权被看作天下之公的实质，皇帝等统治阶层的政治权力因为是少数人的权力而被看作是“私”，因而受到排斥，天下在名目上、实质上都成为民之天下，“公”在道义上和原理上都成为民的所有。这一点将在下一节重新谈到。

以上，本节我们主要考察了天下之公中所具有的自然之公的侧面。

三

我们再来看看清末时期政治及社会层面的天下之公·私。

首先请看表一，这是就国·君·官看公·私的。所用资料与表二、表三一样，主要都是以清末被称为革命派、改良派的人士的文章为根据的〔6〕，因此，对朝廷·国家当然持批判态度，立场是有倾向性的。但是在

〔6〕《辛亥革命前十年间时论集》（略称为《辛亥时论》）。除《民报》、《清议报》、《新民丛报》等外，还有严复、康有为、谭嗣同、梁启超、章炳麟、孙中山等的诸论稿。

表一

	私	公
国·民	〈国家〉 一姓之私有·一姓之私 一人一家·私业 君主之私业 君主之私有 君主独私其国 君主之中国 朝廷之私国 私家 家天下	〈人人·民〉 天下人之天下·天下之公 四万万人之公司 国者之公业 一国之公产 人人私其国 ① 中国人之中国 国民之公国 公国 公天下
	朝廷之私物·朝廷之私事 一姓之天下 一姓之存亡 一人之产业·私产 一家之私号·一族之私名 一家之私事 私人之财产	人民之产业 民之公产 中国人之公共中国 ② 国民之所共有 经营之一大公体
君·主	〈君〉 君主……私 君主……国家之个人 君主之一身 一姓·一人·皇帝之私意 少数人之私 世主一人之野心 一人 一人之自私 一个人专制 独·寡·曲	〈民〉 民主……公 公有之权 亿兆之小己 四万万堂堂大国民 大多数人之公 全国人之思想 全体国民 众人之自理 → 大公 全国之人民为主 群·众·直
政府·国民	〈政府〉 国家之一部分 股东之司事 政府之私产 政府之私职 少数政体	〈国民〉 国家之全体 股东 人民所着根之基址 人民所共同之期向 多数政体

表二

	私	公
革命	少数满洲人专制 君主一人专制 少数富人专制 私人革命（中国·王朝革命）	民族革命 政治革命 社会革命 团体革命（西欧·市民革命）
经济	一人之自利 个人发财 小己个人之产业 侍于私产 财之不均 一人独享	众人之自利 人人发财 ① 一群之利益 教养于公产 均富 天下人当得之利
	贫富不均·不均	均无贫 均富 均贫富产业 ② 共产均贫富 均贫富之党（= socialist） 共产式富之主义
社会	小己之自由 个人之自由 个人之自由 个人之自由 小己之私 少数人之自由 贵贱之分·贫富之等 人种之殊·男女之异 分等殊异	国群之自由 团体之自由 总体之自由 政界国民之自由 大群之公义 多数人之自由 人人皆公·人人皆平 平等公共

这里，在表一至表三中，我们正是要重点考察这种持批判立场的公·私是什么样的内容。（表一的“国·民”、表二的“经济”部分用虚线分成①②，①的左右两格中的公私是在同一个上下文中成对出现的，②则是公或私单一出现，左右两格的公私不一定成对。）

首先引人注目的，恐怕是国家、君主、政府被视为私这一点，因为从日本的公·私观念来看，这是难以理解的。在表中，国家是君主的“私业”、朝廷的

“私国”，君主是“国家之个人”、“一人”、“一姓”，政府是“国家之一部分”、“私职”。不过这种情况并不限于清末。

前面我们看到的《吕氏春秋》中的“天下者非一人之天下”，在其上下文中也不过是“利益不应偏于特定的一个人”这种意思，但是到后来，在对这一思想的继承沿革过程中，它的内容逐渐发展为强调天下不是皇帝一姓的专有之物，诸如：“（天）去无道，开有德，不私一姓，明天下乃天下之天下，非一人之天下也。”（《汉书》八五）“（由于尧舜之禅让）知天下至公，非一姓独有”（《旧唐书》二〇下）等等，总而言之，这是和传统的改朝换代的革命思想同出一辙的。

如前所述，以朝廷·国家为“私”是出于以天、天下为“公”这样一个视点，这种在朝廷·国家外部具有超越它们的天、天下之公的观念，乃是中国之公的特质所在。

那么，这个天下之公，从政治、社会的层面来看，具体地讲是什么呢？

如果先说结论的话，恐怕一个是“生民”，一个是“均”。

所谓生民，不是单纯的地上之民，更不是朝廷之民，是古代所说的天之民，如：“天生民而立之君，使司牧之，勿使失性，……天之爱民甚矣，岂其使一人肆于民上，以从其淫，弃天地之性。”（《春秋左传》襄公十四年）“天之生民，非为君也；天之立君，以为民也。”

（《荀子·大略》）即其生存依据在于天的民众。这生民是依靠天生存的，不是依靠朝廷·国家，更不是依靠官生存的。至少在原理上他们是天之民，不是朝廷·国家之民。这就是之所以说“民所欲，天必从之”（《尚书·泰誓上》）的缘故。

所谓“民所欲”，具体地说，即“天之生民，以衣食为命”（张方平〔1007—1091〕，《续资治通鉴长篇》二七七）所说的生存欲。特别是到了明末，联系到所有欲问题，民一方的要求也更为强烈。

“天之生民，非为君也。……夫为君之道，无他，因天地自然之利，而为民开导撙节之，……足其同欲，去其同恶，……使无失所，而后天立君之意终矣。岂其使一人肆于民上，而剥天下以自奉哉。”（吕坤《呻吟语》）意思是说，君主是天命的代理执行者，应满足生民的生存欲、所有欲这些“天”欲，当然不允许剥夺“天”欲而“自奉”——“私”，因为生民的“天”欲是无一例外地“同（等同）〔7〕”的，是需要不偏不倚地满足的“公”欲。

明末的黄宗羲同样将这“公”欲看作是民的“私”的集聚。据他说，“有生之初”，人各个自私自利，即使天下有“公利”也无人兴之，是尧舜担起了这一任务。但是后世的君主尽天下之利而归于己，却不让天下人实现自私自利，“以我之大私为天下之公”。只要没有君

〔7〕 括弧内文字为译者所加。——译者注

主，人就可以各个获得自私自利，他说：“岂天地之大，于兆人万姓之中，独私其一人一姓乎？”（《明夷待访录·原君》）

在这里要留意的是，以“一人一姓”为“私”的这一私的内容随着时代的变化发生了变化。一般来说，这个“私”是指独占天下。具体地来讲，过去只是指皇帝宠爱宦官外戚、任官不公等在政治上的肆意妄为。但是黄宗羲却认为，这种施政层面上的“公”，反而只会隐蔽了皇帝的“大私”。问题不在于所施之策的当否，而在于作为皇帝权力基础的皇族的大土地所有，或以“官有”为名的“国家（即朝廷）”的大土地所有，指出其权力基础在于挤压“生民”的土地所有，这种情况在客观上就构成了“大私”。

也就是说，在这里，“一人一姓”的“私”开始被视为权力结构的问题。但是在明末，还没有达到否定权力本身的程度。按我的看法，清朝靠确保地主的土地所有权，将地主权力作为末端权力纳入自己的权力结构中，使明末暴露的皇帝的“大私”与民（地主富民阶层）的“私”对抗这一结构上的矛盾得以回避，从而使得对于权力本身的否定一直拖到了清末。

但是，到了清末，事实发生了变化，如同从表一、表二中可以看到的那样，皇帝权力本身作为私开始受到排斥。

“君·民”项中的“君主之一身”与“亿兆之小己”相对，或者“少数人之私”与“大多数人之公”

相对，是极为单纯地按照数量多寡区分“公”和“私”的，但正因为单纯，反而使标准具有绝对性。

这个数量，不言而喻，是从量上将“生民”看作绝大多数的，但是如果单纯地从量上进行判断，需要正当的逻辑上的前提，即那个量是由等质的东西集合而成的。就君与民问题而言，前提是人在质上没有尊卑之别，权利要平等。

虽然说，“何谓权利，曰天之生人也，既与以身体自由之权利，即与以参予国政之权利”，“何谓平等，曰天之生人也，原非有尊卑上下之分”（《辛亥时论》一上《说国民》），但是这个平等性在逻辑上是以“生民之初，本无所谓君臣，则皆民也”（谭嗣同〔1865—1898〕《仁学》三一）这种太古的“生民”的始源为根据的。

如此，“一人一姓”的“私”由皇帝的政治态度问题转变为权力结构问题，进而成为权力本身的问题，其内涵随着时代逐渐升级。如果就此重新回到作为“天下之公”的“生民”问题，则可以这样分析：

“天下之公”在政治、社会层面上是“生民”的问题，具体指的是：“天下之公”是民的生存权、所有权等自然权利无偏颇地得到满足的状态。这一“天下之公”在当初只不过是期待皇帝具有公正的政治姿态；但是到了明代以后，民的要求程度不断提高，于是集民之私以及民之私之间的协调关系被视为“天下之公”的实质。进而到了清末，政治性权利的平等观念浸透到自然权中，民的存在本身依其多数性而成为公。

这里存在着一个问题：本不应是朝廷·国家之民的“天之民”到了近代如何“参与国政”？这一点我们在下一节再谈。

下面是“天下之公”的政治、社会层面的第二个问题：“均”。我们前面谈到“天下之公”是民的生存权、所有权等自然权无偏颇地得到满足的状态，这已经明示着“均”的问题。

从根本上说，“均贫富”（《汉书》七〇）、“均其衣食”（《旧唐书》十九下）等说法，不论是对体制一方还是民众叛乱一方而言^{〔8〕}都是古来的陈词套语，而应了“一夫不获，则曰时预之辜”（《书经·说命下》），频频使用“一物失所，……责在朕躬”（《隋书》三）、“（太平者）须是四海晏然，万物得所”（欧阳修〔1007—1072〕，《续资治通鉴长篇》一四五）等，不愁无例可举；至于“平分”、“均平”、“均”、“平”等词，自古以来就举不胜举。

但是，比如朱子（1130—1200）说：“贫富之不均，最为役法大害”（《朱文公文集》八四），他说得很清楚，这里讲的并不是所有问题，而只是纳税负担公正化的问题；“万物各得其所，乃是义之和处”（《朱子语类》六八——二二）的“所”之实质，是“君臣父子各得其宜，此便是义之和处”（同上，六八——一〇）所说的上下之“所”；而“均平”也不是“天子诸侯大夫士庶人之分”

〔8〕 关于民众叛乱一方，参照酒井忠夫《幫の民衆の意識》（《幫的民众意识》），《东洋史研究》三一—三二。

之间的均平，而只不过是上下各自事尊长等在尽礼分上无例外的均平（同上，十六一二二八），等等，我们应当理解，这是受到了时代的制约。

对于“均”的讨论被引入生存欲、所有欲问题，要等到明末之后。前面已经举过典型的例子：“世间万物皆有所欲，其欲亦是天理人情，天下万世公共之心。每怜万物有多少不得其欲处。……常思天地生许多人物，自足以养之，然而不得其欲者，正缘不均之故。”（吕坤《呻吟语》卷五）这里的“欲”是生存欲、所有欲，而它们是“公共”的，即无偏颇地归所有的人天生所有，因此本来就必须“均”而充之（平等地予以满足^{〔9〕}）。但是，正像我过去已经论述过的^{〔10〕}，这个“均”是地主和农民各应各自的“分”，在各自的“分”内“均”而充之，并不是说连不同的“分”之间在所有上的不平等也要加以均平。

如此看来，清末革命派的“均”，如在表二上“经济”一项看到的，是以“公产”、“共产”为志向的、具体来说是社会主义式的以土地的公有、共有、国有化为目标的。在这里，所有关系上的“均”是“天下之公”的实质。

另外，从表二“社会”一项可以看到，这个“均”，不仅要均贫富，而且要均贵贱、人种、男女等所

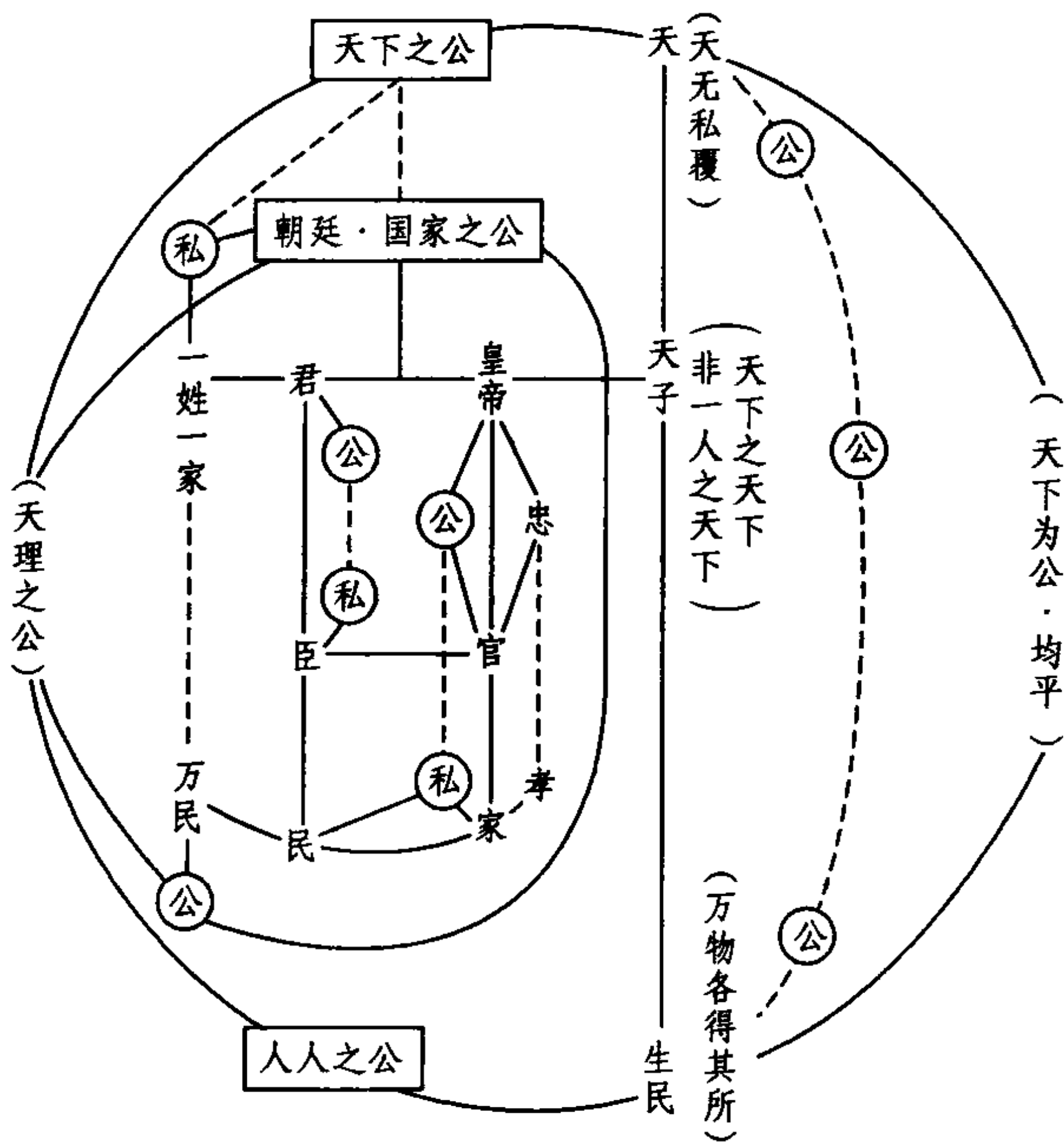
〔9〕 括弧内文字为译者所加。——译者注

〔10〕 拙稿《いわゆる東林派人士の思想》（《所谓东林派人士的思想》）第八节，《东京大学东洋文化研究所纪要》七五。

有“分”的不平等，是社会的平等自由的、权利的“均”。这是与在“生民”的经济性自然权上加上了政治性的民权相呼应的。须留意的是：在这种情况下，因为强调“平等”，故数量的逻辑起了作用，于是“小己”、“个人”的自由有时会被视做“少数人”即专制者的自由而被排斥。在这种情况下，自由只有是“多数人”的“团体”、“总体”、“国民”、“国群”的自由才能得到承认。关于这一点，我也要在下一节涉及。

现在我将上述内容总结一下，如图三所示：

首先，外侧的圆是天的公，生民位于此，天子作



图三

为天的代理人保证生民生存的“均”。这些都是“公”，具体来说，都是“天下之公”。而天子呢，在政治上，作为皇帝，和出自私家的官吏一起主张“公”权，视家·民为“私”，同时又在君臣之间也建立公私关系，总括起来形成“朝廷·国家之公”^{〔11〕}。但是这种“朝廷·国家之公”对“天下之公”来说，只是“一姓一家”之“私”。与此相对，“生民”，即天下“万民”就是“公”了。这一“万民”，如前面图一、图二所示，在清末成为“人人”，而这个“人人”的个别性和主体性比“民”要强。关于这一点，我们也将在下节重新谈。宋代以后，“天下之公”从内侧支撑了“朝廷·国家之公”，“天理之公”为“朝廷·国家之公”赋予了道义性和原理性。明末以后，这一情况开始崩溃。到了清末，“人人之公”成为“天理之公”的载体，“人人”扫除了“一姓一家”之“私”，将“国家”变为“人人”的国家，形成了新的“国民·国家之公”。只是这一清末的变化情况无法用图示加以概括。

以上，是从政治·社会层面看天下之公·私的概况。就图三再多说一句，粗略而言，日本のおおやけ（公）粗略地说只相当于图中左部共同体性“公”的“朝廷·国家之公”，至于外圆部分的天、天下之公、人

〔11〕 关于古代“朝廷·国家之公·私”，尾形勇的《中国古代の“家”と国家》（《中国古代的“家”和国家》）（岩波书店）详尽无余。

人之公、天下为公、均平等原理性的、道义性的公，都是一概欠缺的。

四

最后，我们根据前面的表一、表二和后面的表三，主要结合与日本のおおやけ・わたくし（公・私）对比所看到的差异，讨论上一节留下来的有关生民、人人和国民、国家以及个人与“团体”等的公私问题。

前面我们谈到生民是天之民，并不是朝廷·国家之民，另一方面，我们也看到清末有主张认为，因为是天之民，所以有“参与国政的权利”。参与国政之民，应该被称作国民，于是就产生了原为天之民的“生民”如何成了“国民”的问题。

清末革命人士所频繁使用的“人人”一词，可以给我们提供一个线索。请回过头来再看一下表一、表二的“公”一栏，我们可以在国民、国人、中国人等词的中间，看到天下人、四万万、亿兆、大多数人、众人、大群、群等等词汇。我觉得“人人”这一表现方式很好地概括了这些表示数量的词汇的概念。表一中的“国·民”一项有“人人私其国”，与这“人人”相对的是“君主独私一人”。

它们是在这样的句子中出现的：不要让君主独自“私”国家，而要“人人”将乡区、州县、府、省和国家当作自己的，抵抗外国的侵略，发挥爱国之诚，夺取

独立与自主之权。（《辛亥时论》一下《公私篇》）需要留意的是，在这篇文章中，出现了否定“天下人”即生民的言论。它说：“视中国为天下人之中国”，事实上是“在异种之钳制之下”甘当奴隶，屈服于人。

曰：“惟其以天下为国家，故爱国之公心，泛而不切。”（同上，《新湖南》四）又曰：“知有天下而不知有国家，……不见乎联军入北京，而顺民之旗，户户高悬。”（梁启超[1873—1929]《新民说》六）本来这个天下，如前面看到的，是牵制朝廷·国家的观念，因而顾炎武言：“保国者，其君其臣，肉食者谋之；保天下者，匹夫之贱，与有责焉耳矣。”（《日知录》一三）以天下之名否定国家即清朝，这句名言是清末革命青年们爱引用的。但是当国家被视作需要保卫的民族国家、国民国家时，天下生民的观念反而具有了不归属于国家的、所谓“散沙之众”的一面，天下观念也产生了正负两面的乖离。补偿这一乖离的，有一个就是既通天下又通国家的“人人”观念。

“人人”是自古以来就使用的词，本身并不新鲜，看看它的各种用例，如“人人自己”、“人人各自”、“人人都”等，我们会发现，特别是在过去，它与“自”字连用的例子很多。由此可知，这个词的意思是每个人，相当于英语的 everybody，同时，这个词汇在使用中，视点置于每个人一方的。

现在来谈谈这个“人人”。前面作为生民概念的内容，我列举了天生、多数、生存、均（清末为平等）

等。首先，这个“人人”，可以包容上述的概念。例如：“人人皆天所生而直隶焉。凡隶天之下者皆公之。……公者人人如一之谓，无贵贱之分，无贫富之等、无人种之殊、无男女之异。……人人皆教养于公产，不恃私产，……惟人人皆公，人人皆平，故能与人大同也。”（康有为《礼运记》）（以下重点符号皆为作者所加）

其次，因“人人”具有“每个人”都能够自立的意象，它便很容易和自由、自主、自治、独立等词结合，从而可以发挥旧的“生民”、“民”所不具备的崭新性格。如：“自由之公例曰，人人自由，而以不侵人之自由为界。”（梁启超《十种德性相反相成义》）“人权者出于天授者也，故人人皆有自主之权。”（同上，《国家思想变迁同论》）“人人有议政之权，人人有忧国之责，故命之曰公民，人人皆视其国而为己之家。”（康有为《公民自治篇》，《辛亥时论》一上）“人人皆独立而平等”（同上，《孟子征》）等。

再者，“人人”的概念也容易涵盖与“个人”概念相对的、又是作为“国民”必备条件的共同性、总体性的概念，这是和“生民”概念最大的不同之处。孙中山的以下言论是典型例子：“以发财论，则人人皆欲之，……但常人则欲个人发财，我党则欲人人发财而已。……如君欲真发财，必人人发财，乃可以达真发财目的。”（孙中山《党员应协同军队来奋斗》）这里的“人人”包含了“个人”，而又和这“个人”概念相对，既有总体性又

有共同性之意。

如是，在中国，因“国民”的内涵为“人人”，因此“国民”除了含有“生民”的天生、生存、多数、均（平等）以外，还含有自由、自治、自主、自立以及共同性、总体性等概念。总而言之，与日本的“国民之公”对国家（也就是おおやけ・公）几乎都是从属性的情况不同，中国的“国民之公”是名副其实的“人人之公”。在这里我们分别将上述的天生、生存、均（平等）概括为共同性，将多数概括为总体性，将自由、自治等概括为自主性（具体地讲是民权），我们就可以说，国民之公即人人之公，是以共同、总体和自主为其主要内容的。

但是，有人会说，以上三点，日本的国民之公也有相应的内容。看来我们有必要就中、日在这三方面各自内容的差别进行深入的探讨。

表三

	个		全体
个体与全体	一私人		一公群
	私人		公人
	一私人		一团体
	个人		团体
	小己・个人・ 么匿（unit）・民		全体・拓都市 （aggregate）・国家
	己		群
	小己		国群
	私德		公德

续表

	个		全体
合个体（私）为全体（天下之公）	个人之独立	→	全体之独立
	个人之权利	→	全体权利
	个人自由之积	→	团体自由
	国民个人之利益	→	国家本体之利益
	合一部分人之权利	→	全体之利益
	一私人之权利思想之积	→	一国之权利思想
	个人之积	→	国民
	个人之集合	→	社会
	个人之堆积	→	国家
	个人独立之气	→	人群之进步
	个人之智勇	→	全团体之智勇
	合多数人私利之法	→	公益之法
	一盘散沙	→	合群

五

首先是共同性。我们来看一下中国的“共同性、公共性”与田原氏就日本のおおやけ（公）指出的“共同性、公共性”的不同。

举一个例子。如果对比一下布伦丘利^[12]《国家论》的日译文和中译文，我们可以看到，日本的平田东助的译文为：“罗马人认为国家不外乎为公共之法规。”（第一卷第二节）而中文的译文是：“罗马人以为……治国不外乎人民公同之理。”并对这一“公同”加注说：“公同一曰共同。言人民自守自作自行，为千万人所同，千万

[12] 布伦丘利（J. K. Bluntschli），19 世纪德国政治学家。——译者注

人所共，非出于政府之命令者。”（《清议报》第一一册）

首先，前者说国家是法规，而后者说是治国之理，于是前者说法规是应当被遵守的，而后者则说理是不关乎政府命令的。根据分析，《国家论》的中文译本，很可能不是直接由布伦丘利的原文译出，而是从平田的译本转译的^[13]。如果是这样，这种有意的改译表明了中国人对国家是法规这一说法不能苟同的心态是多么强烈。

于是问题即为：与法规连在一起的日本的“公共”和与理连在一起的中国的“公同”、“共同”的不同。

请允许我先把结论说在前面。日本的公的共同、公共的内涵，是我们在福泽的“户外公共之事”、“与公家无缘的子弟”等等说法中所看到的某种领域性^[14]；而中国的“共同”，是“一样干”、“一起干”，这种相连接关系。我想将它们分别称为领域的共同和互联的共同。

举一个容易理解的例子。在中国（包括台湾）有这样的情况：把宗族共有地叫做“公业”（业是从田产的经

[13] 平田译的《国家论》刊行于明治十五年（1882）3月，《清议报》开始连载中译文是光绪二十五年（1899）3月以后。当时正在日本政治避难的梁启超在横滨发行的《清议报》刊登了很多欧美的信息；欧美论著由日文转译的极多，《清议报》也不例外；特别是德文论著，从当时《清议报》的人员来看更可以这样考虑。很遗憾，现在已经不能对此原著进行核对。

[14] “无论官用还是商用，都忙于户外公共之事，无暇顾家内……此家之趣，概言之，可谓以外治内，以公束缚私。”（《福泽文集》卷一《教育の事》，《全集》四）“本来公共散财援助与公家无缘子弟之教育之缘由……因其无智无学……穷于生计时……生恶事……而可祸及公共一般……”（《时事新报论集四》《公共教育》，《全集》一一）前者是叫作“世间”的领域，后者是官及官的管辖领域，都是不能用中国的“公”来造词的日本特殊的领域性用词。

营运用角度说的)，而宗族内的一个小家庭的住房叫做私房，那一家媳妇带来的陪嫁钱等等叫做私房钱。^[15]这里的“公业”的“公”是指在所有关系上，各小家庭（私）之间共有权利和利害的互联关系，而不是指一个家庭（私领域）对おおやけ（公）的财产不可能具备权利或利害关系，就是说，不是“私”不能侵吞“公”领域的（日本那种）^[16]作为领域的“公”。

就这个问题来看看前面的表一，其中把国家作为“公业”、“公产”、“公国”、“公共中国”的公，都是互联性的共同的公。“国家者因人民而立，人民众多，不能不公立政府以代治。”（《辛亥时论》一上《上振贝子书》）其中说政府是“公立”的公；“亚西亚之东，……为白人所公有”（同上，《原国》）中的将亚洲“公有”的这个公等等，也是有中国特色的提法。

如果是在日文里，这些词应是“共业”、“共产”、“共立”、“共有”，而中文里却用“公”来表达，这是由于中文的公表示互联的共同性很突出，与之相反，日本的公在这点上较弱，因此只好不用“公”而用“共”。虽说如此，我并非意指中国没有领域的公，日本没有互联性的公。在中国，我们从像公使、公租、公罪或者前面提到的“爱国的公心”等用法中可以看到，国民国家继承了朝廷·国家的政治领域的公，这

[15] 末成道男《社会結合の特質》，《漢民族と中国社会》（《社会結合の特質》，《汉民族和中国社会》），山川出版社。

[16] 括弧内文字为译者所加。——译者注

是无须另外说明的。我只不过想强调这样一个中国的特质，即由于有生民变成人人式的国民这样一个特异的经过，互·联·性·的·共·同·的·公^[17]浸透到了国民甚至国家、政府之中，而这一“公”里蕴涵着具有互联的纽带作用的生民的生存、均（即平等）。

下面谈谈总体性。总体性是以生民的多数性为基础的。但若多数性单只是多数，就只能是无秩序的“散沙”。我们在前面已经看到，这一多数把一姓一家看作少数的私而否定，因此如“朝廷独而人民群，朝廷寡而人民众，朝廷曲而人民直”（《辛亥时论》一上《新广东》）所说，这个多数的权威性建立在多数就是“直”即正的说法之上的。结果，这一段后面的“其国非朝廷之私国，乃为国民之公国”（同上）的“公国”的公，不但有总体性，而且含有天下之公的道义性、原理性，因而不不仅在政治上，而且在道义上、原理上否定了“私国”即王朝的专制权力。也就是说，在“朝廷不得不废而为国家，人民不得不进而为国民”（同上）中所说的国民性国家里，国民对政府的“暴政”、“专制”，依据“天赋之人权”，预·先·具·有·“·颠·覆·之·而·更·立·新·政·府·”（邹容[1885—1905]《革命军》六）的所谓叛乱权^[18]。这里的“国民”不是从前的隶属于朝廷—国家的王朝之民，而

[17] 前面引用过的“天下之公利”、“天下万世公共之心”（上一节）、“由公产教养”（本节）等的“公”都属于此。

[18] 对此，我曾将陈天华与福泽谕吉进行过对比，请参照本书的《中国·道统·世界》一文。

是排除了朝廷－私国、将“人人”总体作为“公国”主人公的“人人”式国家的人民。清朝当权者“今横议者自谓国民，举重者辄云团体”（《清史稿》四四三，于式枚）之类说法所表现的对国民、团体的拒绝反应，可以说，还是看透了事态本质的。

但是，这一事态的另一面，则体现在“个人”和“团体”的社会性关系上，如前面表二“社会”一项的“小己之私”和“大群之公义”所示，一般来说，“团体”被赋予“公义”的价值上的优越性，而个人不是被看作“私”而处于劣位，就是被当作由团体克服其“私”的对象。“自由云者，团体之自由，非个人之自由也。野蛮时代，个人之自由胜，而团体之自由亡；文明时代，团体之自由强，而个人之自由灭。”（梁启超《新民说·论自由》）所谓的“野蛮”的“个人之自由”，具体地说是指“绅士”垄断乡曲，或“狙商”以欺骗手段不还欠债等非道德的“私”的自由；而“团体之自由”是“人人自由，而以不侵人之自由为界”的“个人之自由之积”，而且是“以己克己”意义上的“克己复礼”式的相互的、道义性的自由。前面所举的孙中山所说的与“个人发财”相对的“人人发财”，也是自觉克服个人的利己主义，与他者共存，通过整个社会的发展来实现自己的发财。这可以说是“团体的自由”的经济版。^{〔19〕}

〔19〕 有关政治的，如陈天华所言：“吾侪求总体之自由者也，非求个人之自由者也。以个体之自由解共和，毫厘而千里也。共和者亦为多数人计，而不得不限少数人之自由。”（《论中国宜改创民主政体》）

我们看到，正由于是总体，国民（即公）的总体性获得了道义性和原理性，国民则依此预先就持有对政府的叛乱权。但是另一方面，这一总体性又具有在国民之间从道义上、原理上相互排除个私的特质。

最后谈谈自主性。

从上述共同性、总体性的论述，我们容易看到，在中国，自由、自治等自主性，具体说就是政治上的民权，是作为共同的、总体的国民权、人民权起作用的；个人、私人的权利，并不是有机地构成国家、社会的原理性因素。换言之，在中国没有产生将个人之间的契约作为“公”原理的国家论、社会论（关于这一点，后面将从别的角度另谈）。

不过，也并不是没有这方面的例子。严复在翻译 H. 斯宾塞的《群学肆言》（*The Study of Sociology*, 1873）时^[20]，与拓都（aggregate）即全体相对，将小己即个人翻译成么匿（unit）即单位；相对于拓都（全体）的“国家”，将“民”作为其么匿（单位），说：“社会有社会之天职，个人有个人之天职。”（严复《群学肆言·译余赘语》）但是，这里的“个人之天职”，据我推想，是与他所译的所谓“一之德”相通的。斯宾塞以砖墙比喻社会，以砖瓦比喻个人而进行论述的原文是：“... the

[20] 关于严复的个人、自由等思想，绪形康的《科学と文化の置換》（《科学和文化的置換》）第二部《文化としての政治》（《作为文化的政治》）和第三部《解釈共同体》（《解释共同体》）（未出版的博士论文）对此有很好的研究，令人获益匪浅。

character of the aggregate is determined by characters of the units.” 严复将之意译为：“凡群者，皆一之积也，所以为群之德，由其一之德而已定，群者谓之拓都（原注：译为‘总会’），一者谓之么匿（原注：译为‘单个’），拓都之性情形制，么匿为之。”我们推测，严复想借斯宾塞的比喻说的是：“墙有墙的作用，但是构成那个墙的砖——‘一’也有烧得好坏、形状好坏的不同，因而在墙——‘群’中起的作用也有差异，而这差异便是‘天职’的轻重。”就这点来说，他非常重视作为社会构成单位的个人的作用，以至认为是决定社会“性情形制”的因素。表三的“个体与全体”一项中，最终结果是，全体是建立在把个体作为原子式的构成单位的基础之上的。

因此，表三的“合个体为全体”一项，不出前述明末的“合私而成天下之公”的构图。不过，从把“私”称为“个人之独立”、“个人之权利”、“个人之利益”等例子来看，“私”在内容上，是个人的政治权利、经济权利或社会性权利，这点是清末新出现的特征。但是正如“今日欲言独立，当先言个人之独立，乃能言全体之独立”（梁启超《十种德性相反相成义》）所说，这并不主张个人的独立或个人的权利本身，上述个人的政治权利、经济权利或社会性权利只不过是加强了全体的独立和权利。表三中由“私”向“公”的箭头表示“私”是这种被“公”统合的“私”。

这种“公”权利的总体性，正如我们已经看到的，

可以说是以中国的传统思想为根基的。另一方面，不仅在中国，而且在整个亚洲，所谓国民国家是在欧洲的“强制”下“由霸道人为之力结成”的（孙中山《三民主义·民族主义》），“云国民”也是“对于外族言之”（《辛亥时论》一上《“游学译篇”叙》），都不是内发性的、自生的。这一点，特别是在谈论中国的时候，应该注意。

之所以这样说，是因为在中国确实存在着内发性的、自生的要素，或者毋宁说这是生民的历史性扩展。也就是说，如仅就与亚洲各国的历史关系这点而言，中国人不一定必须成为“国民”。

我们已经说过，总体性里预先设定有叛乱权，因此对中国人来说，总体性不是体现在“国民”权上，而是在“生民”权上发挥的，说得更直白一些，是体现为无秩序的“散沙”权而发挥的。这条路，在历史的“如果……”里，并不是完全没有过的。

正如以下思虑所表明的：“人民当有无限之权，……其为效也，能增个人独立之气，以助人群之进步。及其弊也，陷于无政府党，以坏国家之秩序。”（梁启超《国家思想变迁异同论》）生民权是先天地具有无政府倾向的。

在中国，无政府主义的内容因人而异，因此要下个定义不容易。按我个人的定义，可以说它具有生存权、平均主义、共同·互助、民权（自由、平等）以及反官治五个内容（至少是其中的三个以上）。如果可以这样总结，那么就像我们已经十分详细地阐明过的，这五个内容全部都是与生民的特征有关的，这正是：“实行无

政府主义，以中国为最易。”（《天义》六号《论种族革命与无政府革命之得失》）

如果以内含“少数者的 free consent^[21]”的共同·互助的“公我之意志”（卢梭所说的“一般意志”）为基础，把上述五个内容作为“自由契约”的“理”而理论化、原理化，那么，至少在原理上是可以构筑一个“完全打倒了政治上社会上的一切特权阶级”的、“政治机关只是人民全体的、为了人民全体的、由人民全体执行的事务管理之工具”、并且“凡是有个性者”“有其自由之领域”（而相互间）^[22]“只有自由联合关系”这种“自由平等的个人”的“自由契约”的“平民社会”。据说，初期的马克思主义者李大钊实际上就有过这种“平民主义”的构想。

这种可以称之为“平民权”的思想体现了一种近代的特征：中国式的马克思主义所具有的那种原教旨式的局限性——基于否定私的传统而一律压抑个人的私权——被我所说的先天无政府式的“生民权”所打破，可以说是以个人的散沙式自主性为最大基础的、最近代化的理论化产物。

以上在有关自主性的讨论中，我们是把政治性民权当作国民权、生民权，进而作为平民权来讨论的。

此外，“民生权”和“民族权”是最有中国特色

[21] 意为自由承诺。——译者注

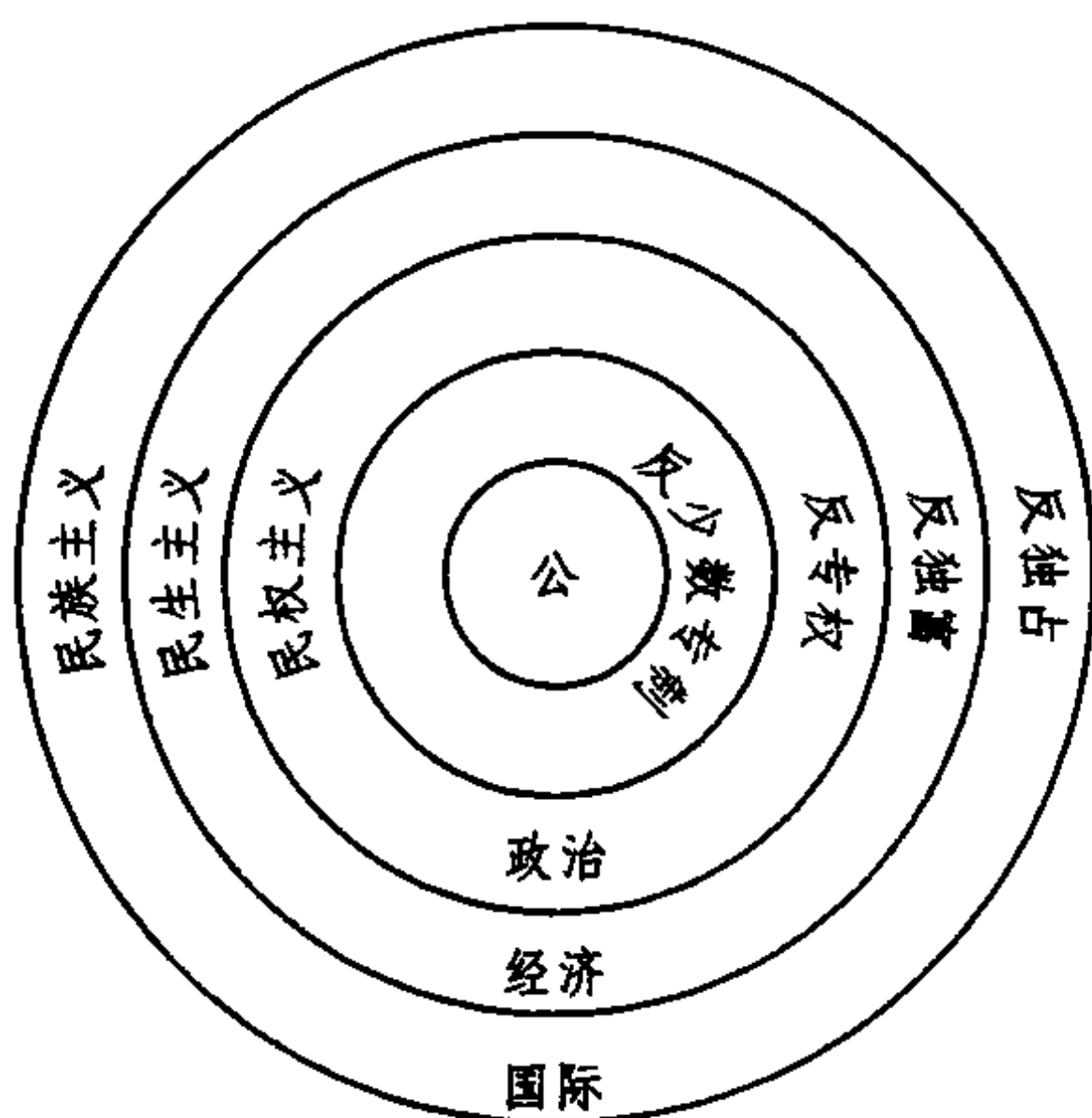
[22] 括弧内文字为译者所加。——译者注

的。“民生权”是主张生存、平等的经济权利，它否定经济权利的专私；“民族权”以“世界万国，同是天生人民”（《辛亥时论》一下《新政府之建设》）的“天下”式世界观为基础主张民族平等。由于它们后来作为孙中山的民生主义、民族主义而著名，在这里就不多说了。

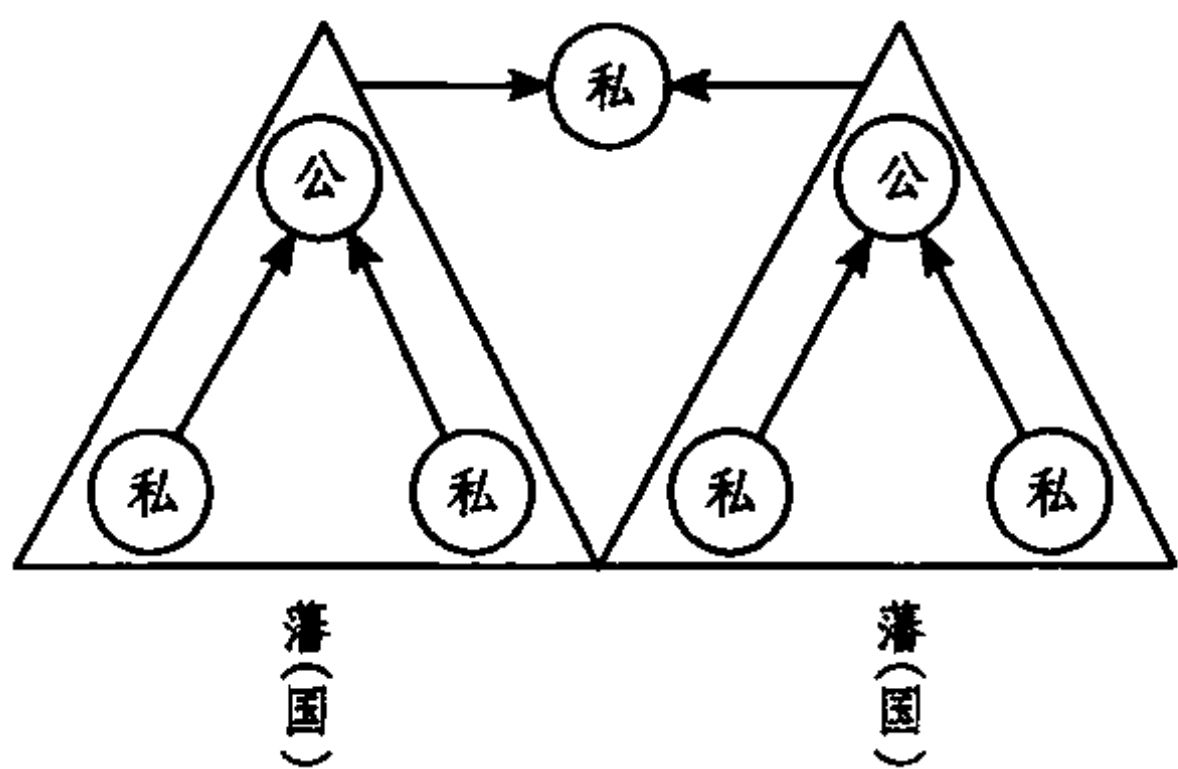
然而必须谈一下的是：孙中山把民权、民生、民族这三民主义都作为“公”理一以贯之。

国民权、生民权为至强的“公”权，这和日本の领域性公的旨趣是很不相同的，而这一“公”进一步成为民族平等的“公”，同心圆式地由里向外一直推及到国家的对外关系，从这一点我们也要看到中国式的特质。（图四 A）

正如田原氏也指出的，福泽在对外关系上，虽然在国家的外圈设定了“天地之公道”，但这一“天地之公道”其实还是“立国之公道”，不能脱离藩一国家的“私



图四 A



图四 B

情”（图四 B）。按中国的逻辑，这种“天地之公道”是以“公道”为名目的“私”，或者只是升华到天地之外的渺茫的梦想。与此相对照，中国的“公”如果不能够在实际上到达“天下之公”之境，是不会中途止步的。

领域性、多重性的日本的公，把国家的公作为最终并最大的领域，至此为止。其上层没有公界，实质上是止于国家的公；而原理性的中国的公，有民权、民生、民族从里向外以同心圆式共有着作为超越民族—国家而存在的天下式公界。

自天下从“华夷隔绝之天下”“一变为中外联属之天下”（薛福成《变法》）以来，公界也向着中外联属之公界扩充了。

六

至此，有个问题需要回过头来从别的角度谈谈。那就是刚才我提到，在中国，没有将个人之间的契约作为

“公”原理的国家论、社会论，个人被统合在总体、团体中；而在无政府主义中却有自由契约、自由联合的平民社会志向。这里首先要重新思考的是，“个人”、“契约”等在中国的近代思想史中，会怎样成为问题，或者是否不成为问题。

如果要谈有没有契约原理，因这个原理来自欧洲市民社会，问题的前提恐怕是诸如契约主体的个人是霍布斯式的以欲望（利己）为本质的个人，还是卢梭式的以怜悯（利他）为本质的个人。但是在中国的近代，尽管有着性善、性恶的传统议论的积累，却看不到就契约的内容而进行的这种议论。初期无政府主义者刘师培曾对契约问题有过相当正面的论说，他在《民约精义》中也说霍布斯的“民约之旨”是由于民争斗不止，“（人民乃）相率而立君，立君之后，则为民者去各人之意欲，以从一人之意欲”；而卢梭是“一己之力，不足以去人人之国之害”，“遂以人人之力共去人人之国之害”“皆由于人民自利之谋”（《民约精义》卷一），可见问题完全被搞错了。从他搞错霍布斯之意，把霍布斯所谓的绝对主权者单单当作专制式君主这一点也可以看到。刘师培关心的，主要是社会成立的原初形态是君民支配还是民众自治。与此相关，不用说，他主张的本旨是，“未立君长之前，先有集众立约之级，乃天下会一之后，然后立天子”（《民约精义》卷二），即在社会的原初有民众之间自治的“立约”。而且“集众立约”的原理本身不是他要问的，只要是民的“天下会一”就可以了，对他来

说，使“会一”为“会一”的原理才是问题。

这个“会一”的原理，即多数、平等、共同的原理，他当作“一般意志”译语的“公意”^[23]，而将其用“理”、“公理”、“天然之理”、“良知”等传统概念加以解释。如：“吕（坤）氏之所谓理，即卢（梭）之所谓公意也”，“人生而具天然之理，即有分所当为”，“人之良知同，则人之得于天者亦同，……岂可制以等级之分乎”（《民约精义》卷三）等，这里的“理”、“良知”，不用说是普遍于人的道德本性。

我们在这里不能详述，总之，他把“契约”看作“理”的关系，这种关系是依据天赐的道德能力，有道德地协调相互的“自利”——所谓“合天下私成公”的关系。他把个人看作本质上是融他性的存在，个人先天地赋有天赐的总体的协调性。因此，如果有人要说，中国近代的个性^[24]没有自立性，或者这种个性被作为封建“范型秩序”的整体（即“天”）所涵盖，这种讨论

[23] 从《译书汇编》所收的片段来看，刘师培依据的杨廷栋译《民约论》（原田潜《民约论覆义》的转译本，1902年以单行本发行）中，作为“一般意志”译语的这个“公意”被译为“公理”。附带说一下，中江兆民《民约译解》系列，如《民约论译解》、《民约通义》，直接沿用了兆民的译语：“众意所同然”。有关中国接受“民约论”的问题，请参照岛田虔次《中国での兆民受容》（《兆民在中国》）（《中江兆民全集》第一卷 月报2）、狭间直树《中国人による〈民約訳解〉の重刊をめぐる》（《关于中国人重刊〈民約译解〉》）（同上书，别卷，月报）。（月报为日本出版社为全集的各集所作的夹页，内容一般为与作者关系密切者所写关于作者的回忆或与全集相关的点评，因篇幅短小，有时会有很精彩的点睛之笔。——译者注）

[24] 个性，原文为“个”。下同。——译者注

也是可以成立的。

于是，我们需要重新思考的，是以这种欧洲视点组织起来的讨论在今天具有什么意义。

关于这个问题，有一点需要先指出：过去有些人随便地把中国的“公·私”问题置换成既定的个体与全体、个体与社会的模式展开讨论，他们不假思索，简单地将（日本的）^{〔25〕}领域的共同下的（而且多半是指在封建的支配关系下的）公作为“公—全体·社会”的实体（且不说，他们根本没有注意到全体和社会是不同层次的概念），甚至不加任何说明地将中国的“公”译成“おおやけ”。

但是正如我们已经看到的，在中国，既然公概念内含着天、自然、条理、多数、均、连带的共同、利他、和谐等有关共同、总体、自主的种种含义，公·私自然会有诸如以下的各种对立：公的自然和私的作为（在这里不如强作“作伪”）、公正和奸邪、多数和少数、均分和专私、连带的共同与独私、利他与利己、仁·义与利、博爱与为己、融他性和谐与排他性对立等。如果对它们不加以仔细斟酌，而将公·私置换成意思暧昧而模糊的“全体和个体”，是没有意义的。

我之所以说要从别的角度重新思考，是因为能否把某一个国家作为研究对象，取决于在何种程度上迫近了那个国家自生的基体。从这个姑且命名为自生的、也就是基体的角度来看孙中山（《三民主义·民族主义》）吧：

〔25〕 括弧内文字为译者所加。——译者注

没有“个—利己—契约”的霍布斯式原理，反而使他可以用民族平等的“公理”（不是田原氏所介绍的福泽式“立国”的私）对抗那个欧洲的利己—“强权”。我们会感到孙在原理力量上的强势——那是亚洲有而欧洲没有的、天—均—平等·和谐的原理。

不过，这并不是说，我要固守这所谓亚洲的原理，主张它现在已经超越了欧洲的原理，或者中国人应该首先保持和发挥和谐·共同的原理。

这是因为，这里俨然存在着另外的、甚至必须先整个儿推翻我们上述论述根基的沉重现实，即：以上所说的共同、和谐，都是在士大夫、知识分子头脑中酝酿和继承下来的治世观念、秩序思想，也就是永远的理念，并不直接反映“生民”的现实生活本身。

比如从宗族内的“公业”和“私房”中我们可以瞥见一点端倪。在现实生活中，其实这个“私房”才是社会活动的基础单位。对“生民”来说，恐怕他们的切身感受是，什么国家之公、天下之公或者国民之公，都是遥远的天上的事情。实际上对他们来说，如在“公业”中所看到的，亲戚、伙伴之间的封闭的排他性的私下的连带（血缘、地缘、学缘、职缘关系等）的共同才是“公”缘，而且只有在这种“缘的公”里，“私”的作用才最为活跃。很明显，作为思想的公·私和现实社会的公·私之间是有着鸿沟的。

如何将道义的、原理性的、作为理念的“公我的意志”、“公意”浸透到这种现实社会之中，将“缘”之

公扩充为“平民社会”之公？如何将要求和“特权阶级”相连，却不求与“平民社会”相连的封闭性、利己性的“缘”内之“私”引向“自由联合”的“个人”？我想这些是现代中国知识分子需要解决的问题。

连带的共同显然也有问题。对他们来说，打破其封闭性、排他性、局部性，以及与权力相依的等级性，一言以蔽之，实现这种连带关系的民主化，即原理化、道义化，应当是当务之急。出于这一认识，我认为，如何从基体性的立场出发^[26]，引进欧洲式（不论为霍布斯式还是卢梭式）的个体观念，现在成为了课题。这个问题，按我们以上的论述来说，就是如何使“人人”（也就是连带的分担者）的自立的主体或关系民主化。

在这里务必留意的是，这一可谓“平民主义”式民主化，对个体统合于总体这一私与公的传统性框架并不谋求任何改造。在这里，个体与个体的连带的共同性（多数、均分、利他、仁、融他性和谐等）是否以契约为原理，本来就是丝毫不构成问题的。

[26] 即以中国传统的思想、历史为根基的立场。——译者注

第二部

题记

这里收入的《中国·道统·世界》、《相对于本土中国的本土日本》两篇论文，都是1972年写的。就时代意识而言，特别是前一篇，其中有些内容已经属于过去的时代，可以忘却了。

但是我仍然决定把它们收入本书，是因为这两篇论文提出了下面的问题，即：

一，不应以欧洲的近代过程为基准衡量评价中国的近代过程；

二，当我们立足中国来考察16—20世纪中国的前近代—近代过程的时候，可以观察到，这是一个相对于欧洲的独立的中国式发展过程；

三，近代以来，日本和中国都受到了欧洲文明大潮的冲击，但在各自的前近代—近代过程中，均保持了独立性。作为本书标题的“公与私”概念之差异，也正是日本与中国这一独立性的表现。

以上三点是构成本书的前提认识。本书之所以求得作者特别同意收入了田原嗣郎氏的《日本的公·私》^{〔1〕}也是基于这一前提认识。也就是说，我们的目的，不在单纯地比较公私概念或确定中国的公私概念的特点，而在于认识欧洲和中国与日本、日本和中国各自的历史世界或文化世界本身的相互的独立性。

这两篇论文是我年轻的时候写的，显得很有些稚拙，但反而也因此使上面的三个前提认识变得更为突出鲜明。

敬请读者允许我收录旧论文，读者如通过这两篇论文对上面的前提认识有所理解，我将不胜荣幸之至。

1995年2月17日

〔1〕 中文版未收入此论文。——译者注

中国·道统·世界

—

在本文中，标题所示中国、道统、世界这三者是各自独立的，关于它们相互之间的关联，我还没有找到足以将其联系在一起的设想。

这样就有点像个“三题嘶”〔1〕了，因此，读者完全可以按照自己的想法去设想或编写它们的关系。例如：“道统在中国世界”、“作为道统世界的中国”、“世界中的中国道统”等等。但要说明的是，我在这里所用的“道统”，虽然和它的一般用法一样，指朱子等尧舜以来圣人之道的正统的系统，但我将有意识地在突破这个框架的层面上使用它，只是因为这个问题我要在后面谈，因此我觉得在这里暂且不用其他词

〔1〕 日本传统的单口相声“落语”的一种传统演技，由观众随意出三个题目，台上的演员当场将那三个题目编成一个相声节目来表演。——译者注

汇来替换它为好。

“世界”这个词也有点麻烦。它可以是地理性领域，也可以是历史性领域，也可以是个人观念的终极形态。《朝日新闻》71年10月28日所载西岛定生氏《世界史中的中国（下）》的开头写道：“对中国来说，世界曾经是自在性质的存在物，也就是它自己本身。自19世纪这个世界崩溃时起，世界对中国来说，就成了自为性的存在。”按这个说法，前面的两个世界（地理的和历史的）〔2〕，可能指那种中国原理可以作为一种自足的原理而通用的旧中国；但后面的世界（个人观念），是企图以世界普遍之名重新将中国包容在内的一个领域或者观念，它是以中国以外的，尤其是以欧洲的原理为普遍绝对的，抑或迫使中国承认其为普遍绝对的领域或观念。就是说，“世界”这个概念会随着使用者的上下文而自行变动。所以，虽有不负责任之嫌，我还是决定在这里对其自行变动的性格故意不加以限制。

最后一个是“中国”，这里面包含着最难说明的内容。

因此，为了整理讨论的线索，我们还从上面西岛氏的论述接着讨论。

分两天登载的西岛氏的论评要点如下：西岛氏的立场是，“把具有自我完结性结构的一定领域作为历史的世界加以把握，并从这个立场”考察中国以及世界。按

〔2〕 括弧内文字为译者所加。下同。——译者注

照这个立场，中国是一个至少持续到 19 世纪的最长命的、而且按照中国的自我认识是唯一的世界。但是，由于以鸦片战争为起点的所谓“西方冲击（Western Impact）”，“维持这个世界根基的秩序原理的实体被解体”了。按理，这一世界的崩溃，应该理解为全球性的“世界史一体化过程的一个现象”，但在中国看来，是以以前的自在性的世界的崩溃，出现了自为性的世界。反过头来看看日本呢？有史以来，日本的存在方式是以自在的形态将自己同化于以中国式原理为基轴的东亚世界，同时也补充完善了这个世界。也就是说，日本在东亚世界没有过具有自足性的属于它本身的世界。当这个世界一旦崩溃，日本的没有自我的自我就义无反顾地同化于新出现的另一个世界、即以近代市民社会的秩序原理为基轴的欧洲式世界，而获得了新的自在性格的世界。但中国却认为那新出现的世界是自为性的世界，是自在性世界的对立面，从而走向了“创造第三个世界”的道路。这个任务正在现代中国完成着。简单说，西岛氏的论点是这样的。

那么，中国是如何在自在世界崩溃的时候创造了“第三”个自我的呢？照西岛氏的说法，这一“历史是充满了苦恼的。因为那是一场艰苦的斗争，要与作为外来压力的自为世界苦斗，同时又不得不伴随着克己的苦斗，从自己体内驱逐既存的秩序原理以及作为其实体的政治体制——这种既存的秩序原理已经失去了存在价值，却因两千年的历史已经化为自身的血肉”。西岛氏

说，“这两个苦斗”，“甚至尤如不死鸟^{〔3〕}为再生而必须钻火焰的前世恶业之苦”。

在此，请允许我插一段论评。西岛氏有一个前提，认为19世纪初由于“西方冲击”，中国或以中国的秩序原理为基轴的东亚世界“崩溃”了。西岛氏正是以这个崩溃作为前提进行了反思，才认为现在的中国是不死鸟般复苏了那个世界的第三世界，同时又痛悔日本没有完成这一复苏。这一点希望大家事先留意。

众所周知，用西岛氏自己的话说，他研究中国的出发点是为了自我解放：是从“自孟德斯鸠，经黑格尔、马克思，从韦伯到魏特夫^{〔4〕}的中国观”中获得解放——即从那种认为亚洲是停滞不前的停滞性理论的咒文中获得解放^{〔5〕}。

马克思是否和黑格尔一样认为亚洲停滞不前可能有争论，但总之从孟德斯鸠到魏特夫，这些欧洲的代表性智者，他们具有的不可估量的影响力，像带有催眠功能的咒符一样使亚洲的智者丧失了理智，自己给自己的思想加上了镣铐。不要把这当作笑话，这种情况离我们太近了。就拿我来说，1949年——正是新中国即将诞生的时候，在高中二年级的历史课期末考试里，大学刚刚

〔3〕 不死鸟（Phoenix），埃及传说中的起死回生之灵鸟，传说它每五百年将鸟巢点火烧死又再生。——译者注

〔4〕 魏特夫（Karl August Wittfogel，1896—1990），德裔美国经济史家，1934年亡命美国，著有《东洋社会的理论》等。——译者注

〔5〕 请参照《中国经济史研究》，东京大学出版会，1966年。

毕业的新任教师在黑板上以大字书写的试题是：“论述亚洲式的停滞”。现在已无法了解当时教师的意图，但至今我还记得，我以事不关己的态度写下了一言以蔽之自埃及以来亚洲只有王朝的交替史，这一模范答案。因此我能够理解为什么西岛氏研究中国的前提或目的是从这种咒缚中的自我解放。

不过，必须同时指出的是，“需要从咒文解放”，是由于承认自己受咒文束缚，而想从那个束缚中获得解放，前提是自己意识到那咒缚是咒缚。在这个意义上，是不可能摆脱咒缚而自由的，同时它又以有人受咒文束缚反证了咒缚的支配力，从而陷入了双重的自我矛盾。

附带说一下，西岛氏在前引的大著《中国经济史研究》中，将16、17世纪中国乡村工业的新事态“作为中国自身产生的历史性发展的产物”，提出这一新事态是“对停滞性理论的反判断性事实”，证实了“那里的社会发展以及伴随它的历史的动态发展”。但是，他又断定，尽管如此，却因受“东洋式中央集权专制国家机能利用土地制度进行控制”这样一个制约，这一新事态成为近世初期欧洲的“先进的乡村工业类型”，即“近代式进化类型”的异端，结果“好不容易以自力产生的乡村工业的新事态”，“很不幸地、不得不以本身没有使其自身走向近代化的任何契机”而终止。

西岛氏在这里，把在中国自身产生了近世在欧洲产生的乡村工业这一事实作为中国不是停滞不前的确证，说明了停滞理论无效。但他是用“欧洲有的，中国也

有”的事实来判断中国不是停滞不前的，结果不得不含有这样一个自我矛盾：把 16、17 世纪的中国没有经过手工制造业形式走向近代资本主义体制这一不符合西岛氏的“近代式进化类型”的情况，当作中国的“局限”。

问题在哪里呢？在于将欧洲的近代规定为“近代式进化类型”。即以欧洲一元的观点来看亚洲的近代。本来，“亚洲没有历史、停滞不前”的认识基于“世界归欧洲一元”的意识，是用“亚洲没有欧洲的近代”来标榜“欧洲历史是人类的光荣”这种欧洲的主观认识。而且这一无根据的主观认识，就像黑格尔认为欧洲历史的终结点才是人类的、也就是人的理性的历史的最终和最高阶段，并为此自负一样，是一种绝对意识，认为除了自己以外不存在人的世界。因此在欧洲的近代意识中，亚洲不可能是与它平等相对的客观存在的世界。用这种欧洲绝对化的观点观察亚洲，那么亚洲是与欧洲不同的实体，也就是说当亚洲是亚洲的时候，它就不得不被认作历史的重负。因此这样的世界在西岛氏所说的“世界史一体化成立的过程”之前，只有崩溃或被外部世界同化。不言而喻，上述世界史的“一体化”指的是欧洲式近代化的一体化。

我所说的“无法摆脱咒缚而自由”，归根结底是说无法摆脱“欧洲是绝对的”这种意识。

现在，不再有人认为中国的历史只是王朝更替的历史。停滞理论之类对亚洲来说，哪里是什么咒符，不过是欧洲佬怀旧的絮叨罢了。尽管如此，一说到 17 世纪

以后的亚洲史，也就是欧洲近代进入亚洲以后的历史，却立刻又要受到“历史重负”意识的束缚，可见西方“冲击”下的伤痕之深了。

不过，同是亚洲，因为日本总算还有像封建主义的东西，而且有丸山真男氏等等在江户封建期历史里描绘出了像是“近代式进化类型”的东西〔6〕，因而有人觉得还有救；但是说到中国的清帝国，就找不到任何这类线索，只能认定它的存在只是个“重负”。西岛氏所说的“失去了存在价值，却由于两千年的历史使得既存的秩序原理及作为其实体的政治体制已经化为血肉之躯”，是指作为重负的清帝国，但那是从一开始就只有以崩溃为前提时才成立的丧失存在价值的帝国。不，那是以其崩溃为存在价值的作为历史重负的帝国。因此崩溃的恶业之苦才会作为不死鸟的起死回生的恶业之苦放射出存在价值之光芒。

在这里使人联想到的是竹内好氏的《鲁迅》。他所塑造的鲁迅，是耸立在这作为历史重负的“绝对败北感”自觉之上的巨人。“否定自己是自己，同时又拒绝自己是自己以外的人。这就是在鲁迅身上的，同时又使鲁迅本身成立的，那绝望的意义。”〔7〕这绝望是与鲁迅自己所说的“希望之为虚妄”同一的虚妄的绝望。竹内氏在这用虚妄把绝望和希望瞬间合二为一的精神力量里

〔6〕 参照丸山《日本政治思想史研究》。

〔7〕 参照竹内《中国の近代と日本の近代》（《中国的近代和日本的近代》）。

看到了中国的回生。中国对竹内氏来说，是“鲁迅”，但毕竟，那是以历史重负的中国为存在的全部理由的、可谓以重负为脊骨的巨人。

他们两个人对重负的这种奇妙的憧憬出于他们对日本近代的一种原罪意识：他们认为日本没有自觉地把重负当作重负认识，只是转换了一下坐标轴，将重负直接变成正面价值而实现了近代化。竹内氏说：“在日本，观念与现实不协调时，就从舍去原来的原理而另找别的原理重新开始。……日本的意识形态没有失败过。它是靠永远失败来永远成功的。”〔8〕这一表白与西岛氏的认识是相重合的。西岛氏说：“由于日本将自为世界拉进了自在世界……通过与外来的世界同化承袭了那个世界的原理，结果自己也变成了侵略朝鲜和中国的国家。”可见日本的原罪意识，包括它对亚洲的侵略以及战败后向民主国家转变的历史在内，是一种完全的自我否定。这种意识使日本法西斯主义的罪行被扩散为整个民族的罪行，从而反倒变得模糊了。是否可以认为，对他们来说，中国似乎是他们自我否定的原点，他们的自我意识世界是在与中国相对照中形成的呢？

总之，我们所说的“中国”的难解性，在于这样两点：一是由于没有完全从“欧洲是绝对的”这一咒缚解脱，而扭曲了中国形象；另一个是这种扭曲的中国形象，又在日本的原罪意识中再一次产生扭曲，使其变得

〔8〕 参照竹内《中国の近代と日本の近代》。

更加错综复杂了。这样看来，可否说“中国”之所以难解，与其说是中国本身富于纠结缠绕，不如说是观察中国的一方某种可谓错乱的意识扭曲之故呢？

二

于是，问题在于清帝国是不是历史重负的世界。这里举清末的陈天华作为历史重负论的一个例子。陈是一位革命家。1905年他为抗议日清两国政府合谋镇压中国革命留学生，在品川的大森海岸^{〔9〕}投海自杀。他在政治小说《狮子吼》^{〔10〕}中介绍卢梭时，告诉慨叹中国连一个卢梭都没有出现的学生说：“哪里，哪里。明末清初有孟子以来的大圣人黄梨洲（宗羲）先生，他的《明夷待访录》比卢梭的《民约论》早几十年就已经论述了民约之理了。”而对“为什么这二百年里却没有引起任何反响呢？”回答说：“因为在法国，卢梭以后又有千百个卢梭继之，而在中国则只有黄梨洲先生一人，而后没有一个人继之。”

可以看到，对陈天华来说，黄宗羲以后二百多年里连一个卢梭也不能产生的清朝皇帝的等级制度是黑暗的空洞，是非近代的，也就只是负担性的存在。这和鲁迅用“吃人的礼教”这一句作为旧秩序的象征是一样的。

〔9〕 品川的大森海岸，在日本东京。——译者注

〔10〕 详细内容参照岛田虔次《中国革命の先驅者たち》（《中国革命的先驅者們》），筑摩书房。

况且，当时革命潮流的起因看来主要是由于欧洲或日本的外压，即由外因发生的。这与欧洲的市民革命由于内因——反对封建秩序而发生不同。而陈天华等的民权思想，也是在这种对外危机意识的触发下，匆忙学习作为外压而来的“近代”，从而突如其来地提出的。这个情况本身在某种意义上证实着清帝国的历史负担性格。

于是，似乎可以说，中国的近代是对这种负担性的自我克服，它从一开始就以这负担的自我崩溃为前提和终点。何况历史的事实是：这一自我崩溃不是卡尔塔格式的灭亡^{〔11〕}，而是创造了现代中国，因而它又是预先蕴涵着回生的。因此，对于近代中国研究来说，分析这一回生看上去是一个大题目，也是自然的。

上面的陈天华的民权思想不仅假托于黄宗羲，而且假托于孟子的“民为贵，社稷次之，君为轻”等等，这种革命思想回归传统思想，并与之结合，是清末共通的现象。这样看来，认为中国近代的自我原理的崩溃是要崩溃的自我的原理为基础的，借用文学家的说法，就是拒绝成为自己，同时也拒绝成为自己以外的一切，这是充满了业报^{〔12〕}的回生，这样说也不是没有道理的。

从上面大略的分析，我们看到清帝国历史重负论是以种种因素为基础的。但是实际上这些因素都出于观察一方（包括欧洲）的意识，因此客观存在的只有意识而

〔11〕 卡尔塔格（Carthago），非洲北部突尼斯东北的古代殖民城市，公元前3—前2世纪与罗马争夺霸权而败亡。——译者注

〔12〕 业报，为佛教语，指前世恶业在现世招来相应的恶报。——译者注

已。即重负论的根据不一定与客观存在的事实一致，在这个意义上，可以说重负论是没有客观性的观点。

那么，事实如何？再以陈天华为例。他的反专制的民权思想是：“如果皇帝、官僚对国家真无利，人民应立即行使作为国民的权利，杀掉皇帝、官僚而另建立更好的政府。只有如此，国民才能尽到为国家尽力的国民的责任。”我们看到，这远比卢梭要激进得多。顺便介绍一下，陈天华称此为“国家主义”。

这样看来，我们对于问题的设定就不在于清帝国对陈天华如何成为重负，而在于他是基于什么样的思想主体才能够如此强烈地把清帝国视为重负。

关于思想主体问题，在这里我们只把讨论限定在中国世界与欧洲世界相遇的清末那一段时间。这里的主体，是指这样一种无法摆脱的状态：一方面接受了欧洲或者被迫接受了欧洲，但同时却又不会成为欧洲本身，中国只能成为中国。

比如，关于陈天华接受卢梭的思想时直接与继承孟子、黄宗羲思想联系起来这样一种思想方式，有学者就把这种对孟子和黄宗羲的继承视为“摄取卢梭的基础”，并试图由此得出“统一地摄取了革命的传统思想与革命的外来思想”^{〔13〕}的结论，可以说这是探索主体的一个尝

〔13〕 里井彦七郎《陳天華の政治思想》（《陈天华的政治思想》），《东洋史研究》十七一三。

试。但是如果认真追究的话，这种讨论并没有探究“摄取的基础”即所摄取的思想主体到底是什么，只不过是如实地描绘出了作为主体行为结果的摄取方法而已。

而且孟子的民本思想，正如清末的一个保守派反驳的，是：“所谓民贵，是君子贵之，而不是民自贵，何况贵民权。”^{〔14〕}这一点只要读读《孟子》的前后文，自会明白。如朱子注释这部分时也说：“君之尊，系于二者之存亡。”（《四书集注》）就是说民本是君主存立的基础。总而言之，那是君主有德思想或亲民思想，这很难直接视为接受民权思想的主体。而黄宗羲的《明夷待访录》呢？虽然在清末也被作为革命的经典，但是如果把民权思想和反君主制看作表里一体的结合体的话，正如后面我们要谈的，它本身也很难直接与民权思想相联系。这和我们很难不加限定地认可孙中山的所谓“已在两千年前，孔子、孟子就在主张民权”（《三民主义·民权主义》第一讲）这一过于轻松的说法一样。

也就是说，孟子也好，黄宗羲也好，都不能直接成为我所说意义上的思想主体。它们只不过在陈天华的自我意识中是思想主体。我所要在此讨论的思想主体，是陈天华自我意识的基础，而陈的反专制君主思想不过是它的表现方式而已。不过，如此就会有人说：“但是那个反专制君主思想是接受了卢梭的结果啊，最多也不过

〔14〕 参照高田淳《中国の近代と儒教》（《中国的近代与儒教》）第一章，纪伊国屋新书。

说这个思想同时又是继承传统思想的，是与之统一的。”如果这样看问题，讨论就会在原地踏步同语反复。为了将讨论推向深入，我们再一次看看《狮子吼》的下一段话：

主角说：

照卢骚的民约论讲起来，原是先有了人民，渐渐合并起来，遂成了国家。比如一个公司，有股东，有总办，有司事。总办司事都要尽心为股东出力。司事有不是处，总办应当治他的罪。总办有亏负公司的事情，做司事的应告知股东，另换一个。尚与总办通同作弊，各股东有纠正总办司事的权力。如股东也听他们胡为，是放弃了股东的责任。即失了做股东的资格。君与臣民的原由，即是如此。

这一想法是与《民约论》以下观点相对应的：“组织政府的行为绝不是契约，是一个法。被授予执行权的人们，绝不是人民的主人，而是其公仆。人民可以在愿意的时候任命他们，或解任他们。”（岩波文库《社会契约论》第三篇第18章）但众所周知，卢梭的社会契约说试图找出“市民性结合”的形式。这种结合的根本问题是：“找出合力保护各成员的安全和财产的一种结合形式。每个人据此与所有的人们结合，但又维持结合前的自由，尊重个人意志。”在这里，关于政府问题的探讨毋

宁说是次要的，更何况皇帝与臣民的关系，它并不构成一个显在的主题。但陈天华却将这一社会契约说直接当作对于君主与臣下应有关系的论述，把它作为统治者出现问题时“打倒那个皇帝、官僚”的强烈反专制思想来强调，从这里似乎可以看到某种特质。

作为相似的例子，我们来看看福泽谕吉下面的话，通过对照，这一特质就会更加明显。

如果将此（国制）比做一个一百人的贸易公司，假定在那一个公司里，说好要推举十个人当公司经理。假定在买卖的做法上，其他九十人，因不合自己的意而对经理的决定议论不止：经理要卖酒，其他九十人却要采购红豆馅年糕，各执己见，争执不下。……（像这样）违背经营方法上的原则而争论不休的话，……其损失将是公司一百个成员全体都要蒙受的。……因此，虽国法有不正不便，也没有以其不正不实为理由而破坏它的理由。（《劝学篇》第七篇）

福泽的这一比喻是说：“本来人民与政府的关系是本为同一体而职分不同，政府代表人民施行法律，人民保证严守这一法律。”（同上，第二篇）因此，“政府所为即是国民所为……服从国民的政府并非服从政府所制定的法律，而是服从自己制定的法律。”（同上，第六篇）这是与卢梭的下述观点相对应的：以全体成员的自发意志为基础的平等需要以成员之间的相互约束为前提，而

“破自己依其存在的契约就是自己消灭自己”。但是如我们看到的，福泽舍弃了平等的相互性，仅仅抽出了对民的约束性。当然我们上面引用的福泽的话与卢梭没有直接关系，据说福泽是沿袭了被视为承续约翰·洛克思想的维兰德^[15]的伦理学，语感当然也不同，但是可以认为论述脉络大体上是具有可比性的。

同样受欧洲近代启蒙思想的触发，陈天华与福泽的反应却完全相反，这到底意味着什么呢？

为什么同样接受了“契约”思想，而且同样标榜着国家主义，但一方从中抽取了反专制，另一方却抽取了遵守国法呢？

而这种相异并不能以一方是对旧原理的自我克服而另一方是从旧原理向新原理的非主体性的转换来概括，这种相异也体现了两国近代的本质特征之差异。

因此不得不说，与其说这是两者继承传统的方法不同，不如说更主要的是传统本身不同。

但是在这里，这种传统的特征是不能简单地用有无民本思想等来标示的。因为孟子的民本思想即亲民思想在日本自仁德天皇以后也有，而且如前所述，那是不能直接转化为反君主制的。既然如此，更准确地讲，两者的不同在于传统或者传统的传承本身不同。而且可以推断，这种不同也许与其说有无传统，不如说质不同；与

[15] 维兰德 (Way'land, Francis, 1796—1865)，美国教育家，反对奴隶制，主张自由贸易。代表作有《政治经济学原理》(1837年)等。——译者注

其说继承的模式不同，不如说所继承的历史的质不同。

也就是说，这是我所谈到的思想主体的差异。

仅以陈天华为例，他对于民本思想的继承，不是在他的自我意识内部主观地把孟子、黄宗羲作为单独的思想家加以继承，他的思想本身即是历史发展过程中的一个组成部分：历史走到清末，民本思想酿成反专制君主的思想（例如本书所收《中国的民权思想》一文中列举的反君权、地方分权思想的发展等等），他自己的思想就处在这一历史脉络之中。而且在客观上，可以推断这一民本思想本身已经暗含了促进这种历史发展的契机。这样看来，这里所说的思想主体也可以说是历史主体，因为我们虽把这个思想主体的时代限定在清末，但同时又应该把它作为直至清末的历史发展产物加以把握。

现在，我们回过头来看看“民为贵”。将它解释为“君尊民”还是“民贵于君”，不是由于解释的不同或继承方法的不同，而应该看作是思想主体或历史主体的不同。

“君尊民”准确地继承了朱子的观点，可以说就解释来说更妥当。但是这种解释把朱子的、也就是宋代的思想原封不动地套用到了清代，且作为自己的思想加以倡导，从这一点来说，该主体是无历史的，同时也是反历史的。也就是说，这正是无存在价值的秩序原理，正由于它的无历史性和反历史性，这种主体本来就已经是重负性的存在，是没有任何回生机会的、除了必然崩溃别无选择的存在。

而陈天华呢？他是这作为历史重负的秩序原理的抵抗者、反抗者和敌对者。他的思想主体，如果像前面所说的那样是在历史中酿成的，那么，这一主体的酝酿过程是贯穿清朝这个朝代的，陈天华的思想主体可以视为例如黄宗羲思想的历史性发展的结果，它刻印着积极的历史动能。这样说来，清朝存在着两个相互缠绕的儒教道统，一个是僵死的朱子学或作为“吃人的礼教”的体制教育系统，另一个是在历史中不断发展的儒学思想，这两者对立并存。

我在本文开头对“道统”加了一些评说，是因为想将上述两个对立包含在内来考察道统。

这种看法，也就顺理成章地，不得不对把整个清帝国看作重负的负担论采取否定的态度。

三

下面就来谈谈道统。在此之前想先稍微涉及一下陈天华和福泽谕吉的国家主义之不同。

福泽说，攘夷论^{〔16〕}“绝非人之私情……其目的在为国，故为公”。（《文明论之概略》卷二，第五章）这里所说的为国的“公”是什么样的“公”呢？他说：“在过去的封建时代……藩与藩相合时，各方不能免于私。其私

〔16〕 攘夷论：幕府后期反对对外通商，主张排外、闭关自守的思想。——译者注

对藩外是私，但在藩内不得不说是公。”（同上书，卷六，第十章）也就是说，为自己的藩做的事是“公”，而这个“公”对他藩则免不了为“私”^{〔17〕}。然后又说：“开天辟地以来的所谓君臣之义、先祖由来、上下名分、本末之别等，在今天则成为本国之义、本国由来、内外名分、内外之别，其重要性增加不止几倍。”（同上书，卷六，第十章）换言之，这是说现在以某一藩为中心的“公”已被类推为国家中心的“公”从而增加了其重要性。我们可以看到，这个国家，如前所述，对内要求所谓“无理破之”的秉公奉献，对外则构成与他国的“私”相竞争的另一个“私”。由于竞争以优胜劣败为原理，那个作为“私”的国家是以内部的“灭私奉公”为其存立的大前提的，具有韦伯式的所谓“伦理双重结构”。

这种“公”概念不是福泽个人特有的，而是以“大家=大宅”为词源的才_レホ_レヤ_レケ_レ，即以官这个中枢为出发点的日本式公概念在明治时代的发展。在这个意义上，它作为思维结构是继承了传统的。

陈天华以反专制为轴心的国家主义则由孙中山进一步系统地发展为“三民主义”理论。即，“因不愿少数满洲人专制，故要民族革命；不愿君主一人专制，故要政治革命；不愿少数富人专制，故要社会革命。”（《三民主义与中国前途》，1906）这一初期的构思，不久就发展为后来的民权、民族、民生，而三个反专制则成为“大

〔17〕 福泽在此所用的“私”这一概念意为利己主义。——译者注

同”的“天下为公”的内容。比如说：“天下为公，人人的权利都是很平的。到了家天下，人人的权利便有不平，这种不平的专制，和外族来专制是一样的。”（《救国救民之责任在革命军》，1924）在这里，国内的“公”同时意味着同心圆式地贯穿着民族间的“公”。也就是说，对抗皇帝或满族专制的目的并不是建立以汉民族为中心的国家——一个跻身于列强中的“私”的国家，它的目的在于完成反专制，即实现“公”的原理。他说：“以后战争是强权和公理的战争，……这便是世界将来战争之趋势”（《三民主义·民族主义》第一讲），针对“优胜劣败”的列强的强权，以“抑强扶弱、主持公道”相对，如实地显示了他们的“公”的原则性之强烈。而这个“公”没有停留于民权、民族，同时又引发出经济社会的反专制的民生主义，从这里可以看到中国的“公”的另外一个独特性。

这种“公”与福泽的，不，不如说是与日本的、以命运共同体为顶点的，也就是归结于单一共同体的利己主义的“公”大为不同，同时也与在欧洲近代看到的联邦式的“公”不同。联邦式的“公”最终只要个体与个体相互承认私有权，国家只是私有权的法律上的契合体，因而国家侵害他国可以认作扩大自身的私有权而得到认可。显然中国的“公”与这种可谓以坚持“私”为前提的（作为人为契约的）“公”是不同的，显示了极为特殊的样态。

上面我们看到的福泽与陈天华对民权看法的不同，

可以说也是这一公、私内容的不同，这对认识陈天华的思想主体是很有启发性的。

众所周知，孙中山的“天下为公”，源于《礼记·礼运》篇的《大同》。孙中山自己也说他的三民主义要实现的正是“孔子所期待的大同世界”。（《三民主义·民生主义》第二讲）但是两者的关系绝不是那么直观地就可以结合在一起的。这一点只要看一看汉唐注释家对这篇文章的注释就可以理解，他们将“天下为公”限于天子之位，将“公”作为皇位的禅让，即皇位由有德者向有德者的继承。（前面讲的“家天下”被解释为“以一姓独占皇位”，而孙中山则用“天下为公”指出了皇帝的存在本身具有独占性。）

“公”或“大同”的说法，在近世以后的儒学中也能看到，但不是表示革命思想核心的用语，它们作为内含反专制或平等概念的革命思想得到提倡，是到了清末以后才开始的。

那么，这样的公概念是不是清末突然产生的呢？其实不然。

如果我们的观察不局限于公概念的源流或反君主等叛逆思想的来龙去脉，而从更广阔的视点，即从人——在中国社会是民，从这民的作为人的意识发达的过程的一个阶段来看，我们可以明显地感觉到一种潮流。如果我们将之看作“道统”的潮流，那是怎样的呢？

在宋学中，“道”作为“理”而形成体系。这个

“理”被设定为人世同宇宙自然的秩序所共同遵循的一种法则。可以说它是一种自然法。由于自然和人都遵循同一法则这一特殊性，它常常被比作托马斯的中世纪自然法。当人们说中国没有发展出近代的时候，他们的根据是在中国没有发现如同欧洲的霍布斯、卢梭等人的所谓近代式自然法取代托马斯的中世纪自然法的历史过程。但是这种看法只不过是欧洲式自然法否定中国式自然法的一种独断行为而已。

本来托马斯式自然法是以神的绝对善作为主宰的，在这里，神对人而言是超越性存在，所以自然法的秩序也被视为神的支配秩序。因此人只有使自身脱离神，才能解放自己，路德以后的并由卢梭等继承的所谓近代的胎动正是以此为基础的。但是中国的情况并非如此。

由于作为绝对善的“理”或作为内在于人的命题的“性”，是先验地以天为根源的，就此意义而言，它超越于人为的层面；但它不是从外界支配人的超越者，而是内在于人的天意，指示人本来应有的存在方式，因而这一天意如果没有具体的人就没有它存在的理由。

如果我们将这“性”换成易懂的说法，就是人的自然应有之态。日月之所以是日月，是由于遵循从东到西的运行秩序，日月必须按这一秩序运行，但日月本来就只有这样才是日月。对人来说，五伦五常好比日月运行的秩序，那就是“性”，但那又是自然法——他们把这叫做天理或者天则——在人身上的具体体现。

人必须按五伦五常生活，因为按五伦五常生活是人

的本来的自然态。因此对人来说，那是一种规范，同时又是一种自然。

这种自然法主张，正如天则是宇宙本来的自然一样，作为人本来的自然也有天则。而这一自然法强烈凸现了它独特的中国式发展形态，是在明末这一时期。

明末，儒学成为所谓“自己性命”的探究之学，探索自己的“本来的自然到底是什么”。他们认为，即使是贱夫卑妇，其爱子爱父之心也并无例外，其自然的情爱才是孝、是慈，因此天则不可能是超越人和自然的。他们说天理一旦被意识到其存在，就已不是天理，这是主张五伦五常不应该被意识为外在的规范，它存在于不加以人为控制的状态下无法抑制而发露的人的真情之内。这是通过“心即理”这一命题，将理强力引向人和自然一方的阳明学的一种可谓历史性归结。

在宋学里，“性”是静态的，被设定在情的世界的深层。对人来说，那是没有克己的道德性就达不到的原点，因此之故，它是独一无二的。但是，随着性被看作自己的无法抑制的真情发露，人们开始意识到虽然它作为真这一点是独一无二的，但性的发露方式却是随时且多样的，它是个别的、有主体性的。这也是开始出现“民物众多，因而难以用一理律之”之说的缘由。

把这一历史变动划时代地进一步推向深入的是著名的李卓吾。他甚至对于那些同时代的革新思想家也进行攻击，认为他们主张五伦五常是“无法抑制的人的性情的自然”，等于事先规定好什么是无法抑制的，并按照

这预定实现它。他攻击说，这就很难说这无法抑制是真实的了。李卓吾当头棒喝曰：“穿衣吃饭，这才是人伦物理”（《焚书》卷三），从而把认识推进到承认自然法之下人的形而下欲望的程度。

这一点对上述中国式自然法来说，也是值得特别提到的转折。至此，中国式自然法迎来了新的转机。

我们重新从圣人观的变化角度来看看这个转折。在宋学里，圣人是人“通过学习可以达到的”，但圣人又是处在情的彼岸的、理念性的、被视为完美的“性”的表现形态。在这一点上，宋学的圣人观内含着律己的紧张。而王阳明说：“满街皆是圣人”，是想把圣人拉回万人的此岸，使圣人在情的世界中人的现在形态里获得立足之点；进而到了明末，圣人更进一步，他的载体不是别的，就是现在这个瞬间的“我”本身。李卓吾的“圣人也难免没有势利之心”的可谓挑衅性的发言，是这种变迁中的一个必然。

在另一方面，由于认为圣人充分地具体展现着“性”，这种充分性使得圣人在人们意识中一直是尧舜以来德性完备的为政者，但是经阳明到李卓吾，人们开始认为圣人应该是能够充分满足百姓势利之心的包容者。我们应极为重视有关圣人德性认识的这一质变。这一转变，蕴涵着直接使君主观发生质变的因素，在政治思想史上也是划时代的。

上述中国自然法的发展过程，在理论上可以作为理气观、人性观或者圣人观质变的辙迹，但其实这些转变

不是别的，它正反映着民一方的人性发达的历史。而这个历史是在政治、道德、自然三者一以贯之的天则式自然法这样的框架里展开的，正体现着中国式发展的独特性。因为在欧洲，是将道德、政治秩序和自然秩序分离开来从而开始了近代历程的，在这一点而言，中国从根本就具有完全不同的特质。

黄宗羲在思想史上的出现进一步推进了上述自然法的发展，而他的《明夷待访录》在思想史上的定位也可以从这个角度确定。

《明夷待访录》卷首的《原君》篇，是从下面这个有名的命题开头的：“有生之初，人各自私也，人各自利也。”这乍一看有点像霍布斯的命题。他说：“有人者出，不以一己之利为利，而使天下受其利；不以一己之害为害，而使天下释其害。……后之为人君者不然。……使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私为大公。……向使无君，人各得自私也，人各得自利也。呜呼，岂设君之道固如是乎！”

这种公然为民的自私自利张目的主张以黄宗羲开先河，但是这种想法不一定是黄宗羲一个人独有的。例如，同时期的顾炎武也说：“人之有私，固情之所不能免矣。故先王弗为之禁，非惟弗禁，且从而恤之。……合天下之私，以成天下之公，此所以为王政也。……世之君子必曰有公而无私，此后代之美言，非先王之至训矣。”（《日知录》卷三）等等。

这种对私的承认，毫无疑问是在客观上承认了李卓吾强调的势利之心，但是将它与公相联系，即作为公概念展开，这是具有历史性意义的。它迫使旧有的君主有德思想或亲民思想发生重大的质变，是划时代的。

极粗略地概括而言，到那时为止的通行认识是，只要君主具备大公无私的德性，其教化将遍及于民而天下太平，这种认识基本上一直延续到王阳明。与此相对，上述自然法的发展承认民的主体，认为人世本来就应该使天下人人都能够各自充分实现自己性情的自然，圣人则是使之实现的司祭。如果将这种认识直接用于为政者的君主，应该说，这是与德治式君主主义相对立的万民式君主主义。

也就是说，君主的公，不是指君主之德的主观内容，而是指君主存在方式的客观功能。君主之德应该是使万民之私得以实现的社会行为。这已经不是皇帝是否私用皇位、是否以一姓私之这样一种层次的问题了。

但是，从上面的分析可以看到，这样一种认识即使意在纠正君主的存在方式，也并不包含从制度上否定君主制的内容。

如若把君主制作为社会制度加以认识，则上述中国的自然法不仅必须在人的主体方面，而且必须作为社会存在完成更深一层的转变。

在我看来，这一转变在理气论、人性论等等新的发展的基础上，到了清朝中叶的时候，在清朝考证学的巨匠戴震那里产生了萌芽。

戴震认为理是客观的纲目，而在人世间，是人和人相互约束的全面的条理。

也就是说：“天理云者，言乎自然之分理。自然之分理，以我之情絜人之情，而无不得其平是也。”这里的情，在他看来，是不由个体的主观衡量判断的、作为客观存在的个体的欲望。他也说：“欲遂其生，亦遂人之生，仁也；欲遂其生，至于戕人之生而不顾者，不仁也。”（以上均引自《孟子字义疏证》）在这里，仁是天则在人世间的道德律，是个人的道德律，更多的是社会的道德律，我们可以看到试图把个体的生存与全体的生存联系在一起这种后代的公概念的萌芽。例如：“人之有欲也，通天下之欲，仁也。”这里所说的仁内含着对于个体欲望压抑全体欲望这一状态的否定，亦即否定作为社会性存在方式的专制的契机，所以“相互得其平”的平，就可能成为一种寻求原理的契机，这种原理要求平等成为社会的存在方式。

当然，这并不等于说戴震具有反君主制和社会平等的倾向。我们能够指出的仅仅是，到了戴震，中国式自然法拥有了在“个体欲是自然”这一认识基础上的个体欲之间相协调这样一种社会关联性而已。虽然仅此而已，但是从其后历史的发展来看，在戴震这里发现这样的事实，意义是非同小可的。要知道，戴震 1777 年去世，那时距 1840 年的鸦片战争还有六十多年的时间！

清末的“公”一方面承认“个体”的“私”（私指称作为个体的人，是从清末才开始的。例如《公私篇》），同时

在另一方面也谋求大同的公理（例如康有为的《大同书》），把私作为社会性的利己主义加以否定；进而如前所述，把皇帝的私（利己主义）放在与民的个私相同的层次，从社会和制度面加以否定。这是与内有佛教逻辑，外有欧洲民权思想等各种条件密切相关的。尽管如此错综复杂，我希望读者可以理解下面这个事实：孕育了孙中山所表达的特殊“公”——把私看作专制而否定，提出个体的生存要与全体的生存相联系——的土壤，是一个与此相对应的道统的历史发展过程，它也是孙中山等人对于民本思想的继承。

谈到此处，我们要进入结论了。小文原本的意图，其实并非在于证明清帝国没有构成历史的负担。我从来认为，客观上不可能存在一个国家或一个时代，整个是一个非历史性或无历史性的负担性的世界。比如，请打开肯尼亚达克的《肯尼亚山山麓》（理论社）吧。谁都可以发现，在那个被认作“极端的重负”的非洲，生息着一个依它们自身的原理而存在的生气勃勃的世界。

中国之所以可以保持自在的世界，是由于它曾是有自己的原理的道统的世界。这意味着，中国与其他道统世界（例如基督教世界）在原理上是对等的，就这一点来说，是自为的世界。也就是说，说中国是道统性的，是说它本身就是一个世界，是本来多元的世界中的一个。

至此，让我们回到“中国·道统·世界”这一本稿

的标题上：至今中国的道统，至少在西岛氏式的观点看来，一直被视为是负担性的存在。这种看法来自把欧洲近代原理看作唯一的世界原理这样的观点。但是如果站在中国的道统是与欧洲异质的另一个世界这样的观点，世界就会立即显现出多元性的相貌。

本稿的写作就是为了论述：“中国”——多元性世界中的一个，在其“道统”的相对独特性上具有另一个历史的“世界”。

相对于本土中国的本土日本^{〔1〕}

—

所谓本土思想之所以成为问题，是由于感到需要把思想的变革作为课题。这恐怕同时意味着，它是一个关于对既有状态中的什么、如何进行变革的课题。在这里，如果这个什么不明确，则那个如何也无法明确，因此就要首先搞清这个什么。于是所谓本土就成为了问题。而提出要搞清需变革什么，说明那有志于变革的主体一方自身相当混乱。但是另一方面这也表示了主体要在此就过去的“变革”重新进行总体上的清理。就此而言，也许应该说这种混乱标志着主体一方思想的扩展和深化。

〔1〕“本土”一词的日语原文为“土著”，意为本土自生之意，日文里该词主要使用在指称本土自生的思想文化习俗等方面，中文中比较接近的概念是本土，但日文中的“土著”一词含有更强烈的封闭性语感。本文通过对日文“本土”一词的再阐释，试图赋予其新的含义。——译者注

如果这样看来，“土著（本土）”这一原本套用中文发音的生硬的外来语，在今天这个时刻将被赋予新的含义，而这新的含义将会具有很重的分量。就是说，一向被作为日本的本土思想所追究的那个关于什么的意象，在此恐怕就不再仅仅止于日本固有的东西，而应该是某种更为结构性的或核心性的对象。例如，它是用已有的“与权力性相对的民众思想、与外来性相对的自生性的思想、与普遍性相对的地域性思想”这种视点所难以把握的、或者说打破了这种分类框架的、在广义上所指称的更具有综合性的日本思想。

据说，高杉晋作在长崎第一次读到《圣经》时，禁不住喊道：“这很像阳明学。我国的分解就从这儿开始！”〔2〕介绍这一轶事的内村鉴三〔3〕自己也毫无顾忌地断言王阳明是最接近基督教信仰的人（参见《代表性的日本人》）。本来基督教和阳明学的基本体系从根基上就是不同的，基督教预先设定着超越的、作为创造主的神，而阳明学的理是社会秩序伦理，它是人自身生命的本来状态，内在于现在的自我之中。视两者为同根同源，这种视角反而令人感到这里面潜在着本土日本式因素。

〔2〕 高杉晋作（1839—1867），江户末期志士，阳明学教养很深，为吉田松阴门下代表性人物、尊王攘夷论的急先锋。他认为阳明学比保守的幕府提倡的朱子学进步，是重建日本的思想武器，而他接触到基督教后，认为基督教像阳明学。这里所谓“分解”日本，即改造和重建日本。——译者注

〔3〕 内村鉴三（1861—1930），日本近代基督教思想家，《代表性的日本人》为其流传很广的著作。——译者注

也就是说，这二者被视为同根，恐怕是由于在日本存在着与这二者不同的、另外的根。如若是这样，那么植根于这一日本根基的基督教、阳明学，则会因了这植根而不再可能是原来的基督教与阳明学了。于是问题发生了转换，如果真的存在那种日本根基的话，那么它的内容是什么？而且既然日本的这个根基是有别于原本的阳明学和基督教的，那么无论把这二者如何放在一起重合叠加，也不可能在本无关联的二者中找到共同的脉络。于是，那个根基就必须在日本的阳明学和日本的基督教中寻求了。

我们先来看看内村。他高度赞扬西乡隆盛^{〔4〕}，理由是：西乡“知道‘天’是全能的、不变的，而且是甚为慈悲的，其法则（天理）是约束一切的，无可非议的，而其恩惠至厚”（引号内为内村语）。那个“天”，按内村的解释，是以“至诚”所感应的终极法则，那个法则（天理）是关乎人的生死之至高之道，但并不是作为客观性规范预先被赋予的，而是在“至诚”即“心情纯洁而动机高迈”的所谓“皓皓白于雪”的心（以上引自《代表性的日本人》）本身中显现的，因此可以说，天理的至高和心的至高是同一层次的。对内村来说，那个至高是神的至高。

〔4〕 西乡隆盛（1827—1877），幕末和明治维新时期政治家，推翻江户幕府的指导者，后为明治新政府陆军大将、参议，1873年主张征韩失败下野归乡，1877年举兵发起对抗明治政府的西南战争，因失败自刃。——译者注

当内村刚刚成为基督教徒的时候，他最感动的是：“宇宙只有一个神。”以前，他是一个“凡路经神社〔5〕，必长时间祈祷，反复不止”的人，但是现在却“可以挺胸抬头以澄澈的良心昂然经过一个又一个神社”。他说，这是新获得的“心灵的自由”。（以上引自《我是如何成为基督教徒的》）但是这一自由并不是由于他信仰了基督教的教义，而是由于信仰了唯一的神。也就是，这个自由来自不再皈依位在四方的无数众神，来自有了自己心中所确定的唯一的一个神。因此对他来说神的至高不是教义的至高，而是自己心中的至极，即还是心的至高。那是对加在自身之上的规范的一种超克。他之所以能和西乡共鸣，原因恐怕也在此吧。

同时，因为这一共鸣绝非内村个人独有，他的看法也在幕府末期所谓阳明学弟子们那里以某种形式得到认可，所以如果这点——即将至高价值的原点设定在内心——真是日本阳明学（姑且假定有这种东西）所独有的，那么恐怕应该将其作为与王阳明的阳明学根基相异的日本的思想加以把握。不，与其说是根基相异，不如说是体系相异，即应该作为结构上独特的思想来加以对待。

并且，这一思想不应以自生的思想嫁接了外来思想或外来思想被加以本土包装之类的看法来对待，而应该将其整个作为本土的日本产物加以把握。事实上（虽然

〔5〕 神社，日本的神道祭神的地方。按照日本神道的习俗，各个神社的神都是相对独立的，主司不同功能，因此路过不同的神社，就需要一一拜谒。——译者注

我不太了解基督教的情况)，至少对幕府末期的日本的阳明学弟子来说，至高价值的原点设定在内心几乎构成了他们思想的核心，其余的不过是在不同人那里各自涂上的色彩而已，这是很难区分为自生和外来两部分的。因此把问题说得绝一点，作为整体来看，它要么是日本的，要么就是中国的，二者中必为其一；这种思想既然和王阳明之学体系相异，当然也就在整体上是日本的思想。我们应该不带偏见地听一听吉田松阴〔6〕的说法：“吾非专修阳明，但其学之真，往往只与吾之真相会。”毕竟，松阴的思想除了是他的“真”以外什么也不是。当然这并不意味着，他们与中国的书籍没有关系。虽然敬仰李卓吾的松阴抄写李著作之精心，大盐中斋〔7〕在诸如《古本大学刮目》中引用阳明学派的言辞时涉猎之广，是我等辈只能惊叹的，但他们几乎全是用日本的概念来理解中文原著的，而且只是作为自己思想的营养来阅读的。从这一意义上说，他们虽然与中国的书有关系，却与中国的思想毫无关系。

这样的情况，不仅是对阳明学，推而广之，对理解儒学全盘，再扩大一点儿，对理解抽象的普遍概念“天”、“理”，也都可以这样说，乃至对“佛”，也未

〔6〕 吉田松阴（1830—1859），江户末期志士，日本代表性的阳明学家，亦精通兵学谙熟洋学。他创办松下村塾教授弟子，培养了一批有影响的志士。安政五年因反对幕府内操纵政治的大老井伊直弼擅自签订五国条约以及将军继嗣的决定，激化了尊王攘夷运动，被逮捕入狱并在1859年被处刑。——译者注

〔7〕 大盐中斋（1793—1837），江户后期儒学家。——译者注

尝不可以这样说。

如果立足于这样的观点，至少那些在日本通用的思想都可以说是日本的本土思想。如果是这样，那么探求本土日本式的东西好比用眼睛探寻眼球一样，会发生自我矛盾。

那么，为什么这个问题会成为问题呢？

一个原因是基于下面这个苦涩的经验：日本战前的马克思主义者全盘否定了作为本土结构的天皇等级制，自认为自己是置身于这一结构外面的。用佐野学^{〔8〕}的话说，是作为“唯理智主义的精神奴隶”进行自我运动^{〔9〕}，结果他们的所谓“思想转向”^{〔10〕}与其说是思想转向，倒不如说是在心情上回归本土日本；另一个原因在于，很多人开始考虑如何摆脱在体验天皇制法西斯主义的过程中镌刻在心里的观念模式，例如儒学是封建道德之学、国学是国粹之学、神道是国家主义、武士道是军国主义、幕府末期的志士是尊皇的等等，这些模式可谓贴标签式的东西，无助于具体分析。很多人开始寻求摆脱这样的模式，重新站在自由的立场上区分什么是真正需要继承的，什么是需要克服的；再一个原因是，在

〔8〕 佐野学（1892—1953），原日本共产党委员长。曾在狱中发表转向（放弃思想信仰）声明。——译者注

〔9〕 自我运动，德文为 Selbstbewegung。在此大致意指：在自我矛盾中，试图自己解决自己的问题。——译者注

〔10〕 思想转向，特指二战期间日本马克思主义者和共产党人因法西斯高压而宣布放弃自己的政治立场和思想信仰，这些人后来多数转变为日本主义者和天皇主义者。——译者注

战后半世纪的世界历史剧变中，特别是在诸民族的独立和东西冷战结构的崩溃中，人们已经实际感受到，从世界史来看，民族的历史已不再是按单一的法则行进的，各个民族可以走各自的发展道路，而且也只能走自己的道路，因而人们开始有意识地在各个民族内部摸索其变革的契机。总而言之，使本土问题成为问题的原因恐怕是多样的，仅仅基于上述这些理由也可以断言，本土日本和本土日本思想家作为研究对象是无可回避的。因此，首先需要了解的是本土日本的思想家们是怎样继承和变革了本土日本的思想的，继而的课题则是我们自身要在现阶段有意识地认识本土日本。

这就是说，要对过去无意识地感知到的东西，从现在开始进行有意识的认知，而这个自觉必定是相对化意义上的自觉。这就好比对“用毛笔写字”的认知，只有确认了“用钢笔写字”是什么，才会产生相对于用钢笔写字意义上的对“用毛笔写字”的自觉认知。对本土日本的认知是相对于本土中国、本土欧洲的相对化了的、对日本独特性的认知，在这个意义上，本土日本的东西也可以看作日本的独特性。

这样看来，我们的问题与其设定为日本内部的本土思想，倒不如设定为使日本的思想无法回避地成为日本思想的那些本土构成因素是什么。但是在这里所说的构成因素，如果可以用植物打比方，那么它就犹如叶脉那样的东西，它是吸收一切养分的动脉，同时又是构成叶片并保持那固有叶形的骨骼，即既是成长因又是构造因

和决定因那样的东西。

对此，我在前面曾用过结构性或者核心性的说法，如果重新从这种叶脉的观点来看本土日本思想的日本独特性，那么我的预测是，从中将发现那些看起来五光十色的日本的朱子学、阳明学、国学、古学^{〔11〕}等里面存在着某种共通的因素，并能从这些共通的因素中抽取出如天观、理观等的日本的独特性。这种工作已经在日本思想史领域里尝试着进行，我作为那个领域之外的学者没有再讲外行话的余地。不过我自己非常珍惜在研究中国思想史过程中接触到日本的思想时每因对比而感到的新奇。这是由于我之所以埋头于研究中国，其原因不是“尽管我是日本人，却……”而是“因为我是日本人，所以……”一言以蔽之，我不能忘记我是不容选择地生活在日本的日本人，或者坦白地说，我认为探究本土的日本不仅是以外国为研究对象的人的根基，而且是他们必须不断回归的原点。这是我的一种执著，因此我还要继续追究下去。

二

在独具日本特性的问题里面，有一个是おおやけ的结构。おおやけ是与中文的“公”字相对的日语读音。但是由于中文的、也就是中国概念的公，不能直接视为

〔11〕 江户时代儒学的一派。它反对日本朱子学、阳明学，强调不依靠后世的注疏直接研究儒教经典。通常把山鹿素行、伊藤仁斋、荻生徂徕视为古学的代表，尽管他们之间也存在很多对立。——译者注

日本のおおやけ概念，因此与其说这是个训^{〔12〕}的问题，不如说是中国公概念的日本化问题。

我们用了おおやけ结构的说法，是由于：中国的“公”，有政府机关机构的意思，但在意义上更多地是用来表示公平的原则，因而可以有“公”思想的说法。但是日本のおおやけ，无论怎样也难说它是思想，因为它的内容使其不得不用“结构”这一词汇的语感作为主要的内涵。在这个意义上，说おおやけ是中国公概念的日本化，其实并不恰当。如果把公看作一个本土中国的话，おおやけ就是一个本土日本。因此应该说，被理解のおおやけ的日本的“公”字，即使按照汉字语音音读为コウ或ク^{〔13〕}，也已经和中国的公字是无缘的了。

我们在此提出^{おおやけ}公的问题，是因为，一来公和私这一对立概念是反映人的集团属性和个人属性之间的矛盾，即对依靠集团生存的人来说是相当基本的概念，因而从这里也许可以看到某一集团的某种应该叫作社会性原理的独特性；二来由于公概念的独特性当然地会与私概念的独特性相对应，因而影响到个体相对于全体的存在方式，进一步发挥的话，可以说它影响到自我形成的

〔12〕 古代日语在翻译中文汉字的时候，有两种大的类别，一为“音读”，亦即按照汉字的发音以近似的发音来读；一为“训读”，即根据汉字的意思翻译成日语里相应的发音。训读的发音与汉字原来的发音完全无关，但表记符号仍然使用汉字。因此，通过训读的读音来推测古代日本人在当时对于汉字概念的理解，是非常有效的研究手段。おおやけ就是训读时的发音，但是表记符号通常会使用“公”字。——译者注

〔13〕 コウ或ク都是“公”字的日语音读。——译者注

独特方式；三是，一个可以叫作思想而另一个不能叫作思想这一点，是否会对社会的道德、行为规范产生一定的影响等等。

首先从おおやけ的原意开始。

本来，奈良时代（710—784），至少在记纪编纂时期^{〔14〕}的记载中，才ホヤケ一词只是残存的地名，即在当时可能是古语或死语。这一古语或死语被认作^{おおやけ}公，是在日本开始用“公”这一中文字之时，那大概正是日本的政府机关机构开始发达的时候。“公”字这样用，很可能是才ホヤケ一词的原意作为历史的记忆残存的结果。才ホヤケ的原意本来是“大宅、大家”，即大建筑物，而其所在地又作为地名留下来^{〔15〕}。另外，《日本书纪·武烈纪》的歌里出现的地名于哀也该^{オホヤケ}^{〔16〕}的枕词^{〔17〕}是莫能沙幡^{モノサハニ}^{〔18〕}。虽然只有这一个例子，但是从这个枕词可以推测，虽不知道具体的东西是什么，但总之“大宅、大家”里可能存放着相当丰富的东西。

在此我不详细说明推论的过程，但是按照排除法进

〔14〕 公元8世纪。“记纪”是日本的主要史书《古事记》和《日本书纪》合在一起的略称。——译者注

〔15〕 参照《风土记》、《和名抄·国郡部》等。

〔16〕 “于哀也该”的注音为“才ホヤケ”（おおやけ的古日语写法），亦即当时是以“于哀也该”这四个汉字来表記“才ホヤケ”的。——译者注

〔17〕 枕词，日本古代诗歌的一种修辞用语，用来修饰特定词语或调整特定词语的语调。——译者注

〔18〕 “莫能沙幡”的注音是モノサハニ＝物多に，意思为东西丰富。这个枕词用来限定“于哀也该”，翻译成现代日语，亦即“公是存放很多东西的地方”。——译者注

行推论，我认为这是一个指称地方豪族的建筑物，同时后来又是指称这些建筑物的功能的词(《魏志·倭人传》有“收租赋，有邸阁”，“邸阁”可能就是这一“大宅”的一种)。也就是说，大宅的功能，是那个地区的共同体及成员归依的中心，在这个意义上，那是权力的中枢，但是以朝贡、租税等形式集中到那儿的财物有时也可能用于军事、祭事或土木工程，因而从大略的意思来说是地区共有的。

[补注] 根据《播磨国风土记》的“大家里”项的说明，现在一般认为“大宅、大家”的原意是宫殿，或根据“莫能沙幡儻”的例子，看作是官方的仓库，直接与平安朝的^{おおやけ}朝廷、^{おおやけ}天皇相关。但前者(宫殿)^[19]难以说明《肥前风土记》的《大家岛》一项或《和名抄》中所见萨摩、下野、武藏、越后等可谓边缘国散在的大宅(大家)的地名的由来，也难以说明《日本书纪》中表示宫殿的汉语在现存的古训中，皆是才ホミヤ、キミミヤ、ミカド，没有一个是才ホヤケ这一现象。而后者(仓库、与朝廷相关)^[20]，则难以说明各地留存的屯仓、屯田制遗迹的地名“ミヤケ(三宅、三家、御家)”为什么不训为“公”。顺便提及一个问题：现存的“官”的古训是：①ツカサ，②ミヤケ，③才ホヤケ，在训读

[19] 括弧内文字为译者所加。——译者注

[20] 同上。

上有着相当严格的区别。值得注目的是，①指官职，②指与朝廷·国家机关直接有关，③则指介于以上两者的间接性功能或在其地域内的功能。当然，因古训皆是平安朝以后的记录，不能直接当作奈良时期的，这恐怕是常识。但是才木ヤケ作为完全成熟的日语而开始广泛使用的平安朝以后有上述情况，是否反过来说明，古训的上述分布至少不是平安朝以后的产物。

如果像上面所说，才木ヤケ残留了古老的地域共同体的意象，那么，在“公”字流入后，才木ヤケ在不破坏原义的情况下，将过去的“大宅”权力转换为朝廷权力，将地域性的“^{おおやけ}大宅”作为国家性的“^{おおやけ}公”扩大到天皇等级制，这一扩大和活用的过程，应该是值得注目的。因为这个“^{おおやけ}公”在后来的政治权力变迁中，灵活地适应了中世幕府等级制、近世幕藩等级制、明治的国家等级制等，这说明正是这一特殊的等级结构性格本身，才是日本のおおやけ的所谓叶脉。这里所谓特殊的等级制是指权力等级制下内含着共同体结构。

例如平安朝的“^{おおやけ}”一词，直接指天皇个人，同时也是指从朝廷事务到官方公事，甚至向社会公开的所有事情。为社会服务与为权力服务在这里被等同而论，这一点是特殊的。将这一特殊性极为精巧地适用于国家等级制的是日本“近代”的福泽谕吉。这可以从他将江户时代的地域性统治作为“地方公共”的自治制

度加以肯定等清楚地看到：他肯定“庄屋、大庄屋、名主、年寄、组头、吟味役、百姓总代”^[21]等地方的有权势人物直接“作为村官由村民发饷”掌管“收地租、修筑道路桥梁等”，使“一切公共事业都由人民负担而不要官费负担”；他还把五人组制度这种应对“红白喜事、旱涝灾害及病害”等事宜的邻里互助制度等作为“充分的自治”加以赞扬。（见《国会的前途》）很明显，在这里，地方的土木工程、纳租纳税行为及发官员饷银等，是作为社会日常的交际和互助的一环的，官府的事和为大家的事是在同为“公共”^{おおやけ}的同一个循环活动中运作的，因而要在这种日常的循环活动中保持自身的独立性，其可以操作的范围非常之小，它不仅只能限于日常性层面的细节，而且这种独立自身也很难具有被视为公共性的特征。其实何止是个体的独立性呢。在福泽谕吉所说的“与公无缘的子弟”“穷于生计时会生种种坏事，即可能为公共一般之祸害……云云”（见《公共之教育》，《时事新报论集》）时，所谓“与公无缘”之民，是指因无力不能加入这一循环活动的贫民贱民，而这时的“无缘”，在那些认为只有在这种循环活动内的生活才是人的社会生活的、身在这种活动循环内的人看来，基本上是指与人绝缘——这里包含着把循环活动外的人直接驱逐到“不是人”之列的可怕的排他性或非人性。

[21] 江户时代由领主任命的村官，管理一村或几个村的纳税及其他事务。——译者注

由此可见，不论好坏，体现着特殊等级制のおおやけ不得不因此而用结构一词表达。其结构不仅作用于上下，而且作用于左右，因而内含了政治性道德与社会性道德，概而言之，内含了和辻哲郎^[22]氏的所谓“人伦之道”^[23]。也就是说，这种结构因带有从属于おおやけ结构就是人伦的、背叛おおやけ结构即为对人伦的背叛这种侧面而具有了双重的独特性。

在这里首先令人联想到的是日本古代伦理的原点：“清明心”。在有名的须佐之男命^[24]对天照大神^[25]的恶作剧中，记录着破坏田埂和埋水沟以及倒剥马皮、往屋内撒粪尿、褻渎吃新米的宫殿和织神衣的织布房等等，不仅有违背社会良俗、破坏共同体生活的行为，同时也包罗了反叛祭事（即政事）。这一点很有启示性。这种叛逆一律被视为与“清明心”相对的“邪心”、“黑心、浊心”，被视为受弹劾的对象，而这种弹劾是政治性、社会性的，同时又是道德性的，这些构成了同一个整体。

反过来看，“清明心”在这里是对天照大神的完全的皈依之心，同时也是对おおやけ结构的皈依之心。这一清明之心，是没有任何污浊的透明的心，其伦理价值以其透明的纯粹度表示。但是这个透明的纯粹程

[22] 和辻哲郎（1889—1960），日本著名的伦理学家，代表作有《风土》、《日本精神史研究》、《伦理学》等等。——译者注

[23] 请参照《日本伦理思想史》第二篇。

[24] 须佐之男命，日本古代记纪神话中出云（今岛根县境内）地方的祖神名。——译者注

[25] 天照大神，日本古代神话中的最高神。——译者注

度不能用它自身衡量，而是对于某种对象的透明，即是以对于某种对象不背叛、不隐瞒、不欺骗作为伦理价值的，因而这种伦理，对于包容着那个某种对象的一切在内のおおやけ的结构始终是从属性的，而超出了这一结构的自律性价值，是不可能以直接的方式独立存在的。（在此使用了“直接”这个说法，是因为如我们已经看到的那样，可以把天也好，理也好，神也好等等作为媒介，从而实现自律的。这个问题，后面还要再谈。）

如果把像这样以心的清明为伦理价值、亦即把价值的完整形态归结于心本身的模式称作心之道德的话，我们可以理解，这种道德最适合于おおやけ的结构。

这一点可以通过与中国的“公”思想所具有的道德上的自律性、普遍性的对比，得到进一步明确。

举一个例子来说，看看大同思想的雏形——那有名的《礼记·礼运》中云：“大道之行也，天下为公，……故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜、寡、孤、独……货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。……是谓大同。”——我们就可以理解，这一“公”的背后有“不必为己”，即与“只为自己”的“私”对立的、己与他共存的公平的理念，同时这一理念自身就是通用的普遍原理，这使它具有了双重的独特性。这种“公”所代表的原理性，就道德而言，不妨叫做理之道德。宋学的有名的命题“天理之公，人欲之私”似可以视为明证。称之为理之道德，是指它所具有的原理性之所以具有普遍有效性，仅仅

由于它是原理。这意味着，对おおやけ结构来说，它完全是异质性的，无半点妥协的余地。

这是由于：无法以直接的方式自律而只能被包容到おおやけ结构中的心之道德，换一个说法，是从属于场的规范的道德，而且场的规范是以最终维持和发展おおやけ结构为自我目的的规范，它本身没有被赋予道德普遍性，因此如果心之道德以自律的、拥有普遍性的理之道德为其根据，将意味着场的规范的直接崩溃。

伊藤仁斋^[26]用中国式公概念正确地理解了《论语·尧曰》的“公则说”的“公”，是“是为是，非为非，无偏私”，但这反而使他怀疑这个“公”字是“惠”字的误写。他的理由是：如果不加区分地一律实践这样的“公”，反倒会害了义。他最后甚至说，宋儒说什么“天理之公”，非常重视“公”，但其实那是老庄的话而不是圣人的话（《论语古义》卷之十）。他的话打中了贯穿于理的中国的“公”在日本不可为之的要害。仁斋举了《论语》里的“父为子隐，子为父隐”的例子说，这是不公，但这是人情之至，其实道却在这里。这恐怕是他所说的“义”的一个例子，若把这父子之“义”用于一个藩内的君臣关系，我们很容易理解，这是可以作为藩内のおおやけ之义而通行的。

顺便再举福泽的例子。他说各藩的关系相互“难免

[26] 伊藤仁斋（1627—1705），江户前期儒学家，古学派代表人物之一，著有《论语古义》、《孟子古义》等。——译者注

为私”，但“其私对藩外是私，在藩内却不得不说是公”。（《文明论之概略》卷之六）这番话坦率地承认了おおよけ所带有的道德性矛盾。对国家，他也承认这种矛盾。他说，虽然“立国是私”（《逞强之说》）、“忠君爱国是……人类的私情”，但是在其内部，是“为国故为公”（《文明论之概略》卷之六），甚至断言说“私情不应以提倡天地之公道而排除”，“只要藩（可以理解为国）在，应与藩共存而传至无穷。”（同上）

我们面前会浮现取向不同的永远不会交叉的两条路：一条是明治维新——以おおよけ为基点走向国家主义；另一条是辛亥革命——以孙中山的天下为公走向基于民族主义的国际主义。おおよけ和公的差异，就这样具有了不可能相交的、各有其独特性的对照性格。

おおよけ和公，一个不具有普遍性和原理性，一个具有普遍性和原理性，对这一情况，我们此前的讨论是在道德层面上，从心之道德和理之道德来认识的。其实我们可能还有必要联系日本的理和中国的理各自的独特性来考虑。

三

日本的理和中国的理，其不同之处直接就表现为天观的不同，这天观的不同使日、中的理互为对照地具有了独特性——从历史角度来说这可能是较为妥当的看法。因此要谈“理”，就不得不谈到“天”。但是为方便起见，

在这里仅从理的角度来看日、中的理之不同，则可以这样区分：日本的理是物与事之理，简要地说是事物之理；而与此相对，中国的理则是天及自然之理——简约言之是自然之理。

前者简约为事物之理是指，在自然界它是自然现象之理，即近似于现在的物理，同时在人世是人际关系之理，即如何处理人和事（所谓“待人接物”）之理。

后者简约为自然之理是指，它把天之自然之理与人之自然之理置于同一层次上。

在这里，理解自然之理的“自然”是相当麻烦的，它是在同一层次上同时具备宋学所谓所以然之理和所当然之理的、那种似乎可以说是明觉自然的理。按照日本的概念，这一所以然和所当然的理容易被理解为是表示为什么如此的根据和为实现这根据而当为的理。这虽然也说中了问题的一个侧面，却还不能说是充分的。特别是这个当为很麻烦。朱子有“性是合当底”（《朱子语类》卷五）的说法，而这“合当”的“合”也好“当”也好，换成日语都是“正应当……”，例如“草木合在山上，此是本分”（同上书，卷九五），这一说法说的是，草木长在土地上是它本来应当的，因此这从某一方面来说是在讲草木本来应有的样态。但是另一方面，如果说“好乐之类是合有底”（同上书，卷十六），是说对物好之乐之，是人所自然而有的，这更多地应该是指性情的自然。而这些是直接指草木之所以为草木，人之所以为人的，因此若草木长在水中、人没有好乐，则草木就不是

草木，人也就不是人了，于是从另一个角度看，对草木或人之应有状态来说，它们又是一种必然。

我们是将这些各个侧面概括起来叫做自然的，因此可以认为，这一自然是，所当然、所以然、必然等的“然”全部含于“自”之中。由于这些作为自然的“性”是人所应有的，这一性就可以直接改读为理，因而没有理，人就不能为人，扩大来说，宇宙万象也就无法成立。从这个意义来说，理既是自然的法则也是规范，因此这个自然按照自然法的自然概念是相当容易理解的。

但是，这里相当重要的是：与欧洲中世的自然法是神的法相对，这个自然法是事物及人本身的法，这一独特之点是决定性的。就是说，欧洲的自然法为使其成为人之法，需要某种从神那里的自立，但是中国的自然法从一开始就是人的法，这是非常独特的，因此它堪称本土中国式的自然法。

但是对这一本土中国式的自然法来说，事物的自然之理，是作为应有的自然之样态，也就是在正不正、善不善的可谓伦理范畴内探究的，因而与事物之理那种按现象的因果关系以实证分析进行探究的、接近所谓自然科学式的、物理的情况，极为不同。下面说一点题外话：以前看到一个叫做《什么是生命》的电视节目，整个节目对生命现象的分析一直追究到蛋白、核酸等等，很有说服力。本来，我坐在电视机前是期待节目会去追究“怎样存在，生命才算是生命”的，虽然节目并没有

回答我的期待，却也使我接受了它的分析。其实，我擅自认为“什么是生命”这一问题，就是探究活着是怎么回事，探究假如将人还原到细胞的话，那细胞活着是根据什么样的脉络；在这四时变化中又是怎样应付那变化而保持这活的脉络的等等，说起来是一种对生命的正的探究。本来我是自认为我的问题就是生物学问题而坐在电视机前的。由此我意识到，我的这种想当然可以说是自然之理的想当然，它期待的对象却是事物之理的想当然^[27]。再跑一点题的话，近来对这事物之理和自然之理之别，不再看作自然科学和非自然科学之别，而开始视为西洋医学和东洋医学即西方式自然科学和东方式自然科学之别，今后这种认识很可能会反馈到思想史领域来。

这种事物之理和自然之理，正如从上面的例子可以察觉的那样，当它成为人世间之理时，就会明确显现出其截然不同之处。

前面我们称事物之理为人际关系之理，换句话说，可以说是作为社会规范的当为之理。这里的当为，借用丸山真男氏式的说法，专示人的“人为操作”。不过因它不是唯理智性作为，而是基于人的本性，因而带有“自然”的一面，但这里的“自然”是“人为”的道德性根据，是被当作强化规范的制约力的根据的，因而应该把自然之

[27] 此句意为：对“什么是生命”，作者与电视节目的齟齬是由于作者追究的是自然之理（作者的想当然），而电视节目追究的是事物之理（电视节目的想当然）而产生的，使作者深感两个理之迥然不同。——译者注

理和自然本身作为理这两者区别开来。所谓自然本身，是说它内涵着不断探究对人来说什么是人的自然。而将这什么是人的自然作为首要问题的中国理学正因此才会发展出如李卓吾的“穿衣吃饭，即是人伦物理”（《焚书》卷一）这种理。

这种发展之所以在事物之理那里看不到，是由于那种理专限于社会规范方面，而舍弃了对人的本质的哲学探究。反过来说，如果将人的本质的某种普遍性作为理而适用于一切场合和一切人，则会产生一种向量，它将导致以理之名破坏等级制的（被看作）非人性的一面，而这种情况对おおやけ结构会极端不利，因此可以说在这方面事物之理其实是日本所独有的。

这一点只要看看江户时期古学派的朱子学批判就可以稍微清楚一点。

他们认为既然天是人力所不能及的超越性存在，如果把天之理说得好像内在于人，那是天上天下唯我独尊的自傲，因此将天地万物之理与人的躬行之道（作为规范的理）明确区别开来。同时，他们否定普遍绝对的理平等地具体存在于所有人那里，因而所有人都可以在自己内部验证理这一观点，认为那是把理看作像佛那样的主观上的存在，同时，其结果将导致以什么作为道德规范这一标准会完全依赖于主体各自的随意性判断。

他们把道德从“自然”中分离开来，将其重新置于人的“人为”得以操作的场，并且还充当了客观的规范。这看起来的确是很“近代”的。但是在另一面，我们却

不能忽视因此而同时否定了理的平等性和普遍性这一问题。这个问题意味着什么，只要我们了解中国所谓反宋学的过程就可以相当清楚。如果把阳明学看作反宋学在明代的发展，那么与性即理相对立的心即理，可以看作人的自然由形而上界向形而下界转移的过程。这里的“心”不是日本概念的“こころ”^{〔28〕}，而应该理解为像中国禅宗中的即心即佛，也可能是即身即佛的、宋学命题“心统性情”所说的“心”。性情不是从身体而是作为整个心来理解，使人感到唐代佛教影响之深。姑且不说这一点吧，总之在这里性和情是人的一切，朱子只将其中的性作为理，而与此相对，王阳明却将二者在同一层次上当作了理。

当然这不是由一到二的量的变化。既然自然是如上所言的含义，那么本来“性”和“情”就是不能分开的。事实上，朱子也认为恻隐之“情”是名为仁的“性”的实质，因此说“性即理”里也当然包含着“情”的实体。从这个意义来说，由于形而上和形而下总是相辅相成的，“从形而上向形而下转移”，其实并不是正确的说法。但虽说是相辅相成，重心还是明显地从一方移向了另一方，即，自然的中国式结构（换言之是自然法的结构）没有变化，而自然的实质发生了质的转变。因此前面的说法，请理解为指的是这一质的转变。之所以要特别谈到这个问题，是因为从“性即理”到“心即

〔28〕“心”的训读。在此用平假名，以示其为日本的概念。——译者注

理”容易被单线地理解为是从欲望的否定走向欲望的肯定。顺便说一下，在中国本来就没有一概否定欲望的思想。因此前面所引的“穿衣吃饭”也只是强调这里存在着理，而不是要将欲望与理隔离开来，是将生存欲作为人的自然而置于理之名下来主张的，因此这应该看作在自然法框架内的自然的质的转变。这个问题再往后到了清朝中期的戴震就更清楚了。他肯定欲望是理，于是这欲望就不是单纯的个人欲望，而被视作生存欲，认为理是成全万人的生存欲的一种社会原理。这是因为只有生存欲才是欲望中最普遍而毫无例外的，作为理的欲望当然要从这样的角度理解。借此机会，请读者回想一下，欧洲的近代自然法是人的自然之法，那是自然概念变化的结果^{〔29〕}，而那人的自然权曾是生存权。

本土中国的自然法按照自己的脉络摸索着走上近代化道路，它是完全按照理的内在性，即平等地内在于万人中因而普遍合于万人这一独自性进行的，因此（日本的）古学派否定这个理的普遍的内在性，也就意味着拒绝接受这种自然法。

也就是说，这意味着他们的儒教是限定在幕藩体制内的道德规范之学，他们的事物之理是只能适应于这幕藩体制范围内的、即おおよけ结构内部的理。

无论是徂徠^{〔30〕}的“礼”，还是仁斋的“仁”，与其

〔29〕 请参照福田欢一《近代政治原理成立史序说》。

〔30〕 获生徂徠（1666—1728），江户中期儒学家，倡导古文辞学，为古学派代表人物之一，著有《译文笺疏》、《辨道》、《辨名》等。——译者注

说是反朱子学的，不如说是反中国式自然法的。这点和戴震等的反朱子学是完全异质性的。说戴震等反朱子学，是由于他们自觉地批判了朱子学具有自然法性质的理，但日本的所谓朱子学者们是在没有感知这种自然法性质的情况下，只不过按日本的概念把自然当作事物之理的道德背景来理解的。这一点正如田原嗣郎氏已经指出过的那样。（《德川思想史研究》）

本来日本的儒学当初由五山^[31]引进江户的目的，就是要确立幕藩体制下的全域内可行的共通的道德规范，保证体制安宁。理限定为事物之理，是完全符合这一目的的。

因此，无论怎样标榜“天下公共之道”，那个“公共”之道只表示适用于おおやけ结构内整个领域的规范，那里从最初就没有中国意义上的独立的普遍性（例如打破朝廷、国家框架的、可以独立存在的普遍性）。

这种本土日本的理当然也与心之道德相关。事物之理作为既定的规范起的作用越大，心之道德的比重也越大。这是因为，虽说是事物之理、心之道德，但它们并不一定可以分为外与内，比如说，像仁斋的“仁”是事物之理的同时又是心之道德，心之道德会成为事物之理的一种实践主体。对这一实践主体来说，承认事物之理出于自己内部，反过来可以确证事物之理是实在的。在

[31] 五山：这里指京都以南禅寺为首的五大名寺的总称。江户之前的日本中世时期，儒学的注释和研究主力是京都的禅僧，江户时代儒教才成为幕府正统的意识形态，其中心亦从京都移向江户。——译者注

这个意义上事物之理是包含在心之道德内部的。但是“心”本身的道德价值是“诚”，要使这个“诚”在人们的关系中得到认可，只有以事物之理的方式加以呈现，因而心之道德是从属于事物之理的。

例如江户初期藤原惺窝^[32]说：“伪于心……背于天者，子孙灭绝，其心于后世流浪而不能归天。”他所说的无伪，是指“无伪行五伦五常”（《假名性理》）的诚，作为事物之理的五伦五常要求发自内心，同时又是心的道德规范，规制着心。

事物之理与心之道德这样不即不离，会对心之道德的内容产生一定的影响。这种道德正如同理一样，无论如何也不会与普遍的原理性相关联。例如假定主张“能使心公平”，也不会波及事物之理，进而作为公平之理问题而走向社会变革，最终也不过归于“度量大小……怜悯他人……要接受他人谏言”（堀景山《不尽言》）这种人际关系中应有的心态而已，这种情况可以看作是事物之理与心之道德各自具有的独特性相互作用的结果。

但是上面所谈的情况，有些过分强调了心之道德对事物之理的正向作用，其实并不是一一切都如此。所谓正向作用是说两者相辅相成，但是恐怕也不应忽略由于事物之理不具有普遍性且是体制内的，因此反而会促进心之道德的自律性这种逆向作用。

[32] 藤原惺窝（1561—1619），江户初期的儒学家。——译者注

熊泽蕃山^[33]谈到“天理自然之心”（《集议和书》）时，基本上是指从人的本性自然中发露出来的心，这种本性自然作为心之道德的立场，是一种自律性立场。如果重视这种可谓内在的本心实心之声，而且这种心是实践道德性的内在动机的话，心可能与（作为所与之规范的）事物之理相对，获得相对性的自由，或者会批判事物之理的非人性侧面。中江藤树^[34]说：“其所行，即使与儒书所载之礼仪礼节不同，只要其事合乎中庸之天理，其心无私，符合圣贤之心法，即为行儒道之君子。”（《翁问答》）此外蕃山说：“应认为天地之间已一人有生，如以天为师，以神明为友，则无依外依人之心。”（《集议和书》）这些话应该说是立足于这种本然之心打开的自由，是一种批判精神。但是这里的本然之“心”并非王阳明所说的那种作为人的自然的、而且不需媒介就可以成为普遍原理的心，而是限定在“出自天理自然的心愿”，因是“心愿”，只能停留在个别的自己内部的道德的程度，其社会功能不过是“参照应该遵循的道德原理，让身份制秩序所谓合理化，即从现有秩序中排除不合理的、权威主义的因素”。（尾藤正英《日本封建思想史研究》）但由于这是以逆向作用批判事物之理，反而加深了与事物之理的关系，结果与以正向作用从心之道德方面确立了事物之理的仁斋等人，在所期待的目标上几乎是相同的。

[33] 熊泽蕃山（1619—1691），江户前期的儒学家。——译者注

[34] 中江藤树（1608—1648），江户初期的儒学家。——译者注

也就是说，おおやけ结构无法通过这些思考而被超越。

到了江户末期有平田笃胤、佐藤一斋、大盐中斋等，稍后又有吉田松阴等几乎生活在同一个时期的一群思想家，他们看来都承继着心之道德的脉络，同时又显示出了与以前的思想家很不相同的倾向。

笃胤对其师宜长的“人死后去黄泉”的说法提出异议，执著地追究过灵魂的去向(《灵能御柱》)。他引用楠正成、正季兄弟临死时说“替生而遂此本怀”的托生于来世的故事和浅草^[35]的痔疮之神是一位患痔疮的人，因临终时祈念不能让别人再受这种痛苦而成了神并显了灵验的故事，主张这种善或正的“临终一念”会使灵魂的去向安定，从而在灵魂的永生中看到了“心之安定”。

笃胤的“心之安定”和仁斋相比，很有主体性。仁斋认为生死存亡和穷通荣辱是天命，甘心接受天命，愿安于“知命”的境界(《语孟字义》)，即想在被给定的空间内得到安心。与之相比，笃胤的“心之安定”对特定空间是超越性的，甚至看上去心之道德已经脱离了那个作为特定空间之规范的事物之理对特定空间的从属性。

类似的情况在一斋^[36]身上也能看到。他认为“理即人心之灵魂”(《言志晚录》)，将理的原点设在心，说：“人之理不得不尽之，数谓待天定，事必成。盖是之人，

[35] 浅草，东京地名，以浅草寺及周围的娱乐场所著称。——译者注

[36] 佐藤一斋(1772—1859)，江户时期儒学家。——译者注

天诱衷而使然之。”（《言志录》）这里的“数”是“数所以不得不然者即理”，即按理不得不然的天定的命数，总之他确信如果心尽了理，其心就会与天为一体，而事“必成”。可以说，这和笃胤一样，心之道德本身具有实效性道德价值。中斋^[37]说“心，归于太虚，则知非常之事皆为道”（《洗心洞答记》）时，也是在超越既定的“常”规之处设定“道”的，在这种情况下，道恐怕就被看作是存在于“与天同在的”我之心上的。松阴说：“真知性，真尽心时，天下之理不复在此外。故天下之理将有人悉继成其志。”（《讲孟答记》）他确信地说：“虽纵令死于幽囚，天下后世必有继吾志而成者。”可以看到，心的权威直接提升到了如天、道、理之高，作为场的规范的事物之理已完全归结到心之道德之内，这样心在理之名下具有了超出既成秩序的能量。

几乎可以肯定地说，高杉晋作读了《圣经》后说：“这是阳明学。”而高喊：“‘我国的分解’从此开始！”时，无可置疑，他脑中的阳明学是具有这种独立权威的心之理。对他而言，可以靠这种独立的权威瓦解既成的秩序，甚至おおやけ的结构也不免被瓦解。应该注目的，正是这心的昂扬的权威，与后来内村鉴三所谓“近代人不是别的，是将自己敬仰为神的人”（《近代人的神》）的“近代人”“自己”的权威，是有着内在连接关系的。

[37] 大盐中斋（1793—1837），江户时期儒家。——译者注

这种权威是作为一种精彩的逆向作用被赋予心的：事物之理的场是先在地给定的，由于这一既定性，事物之理对于特定的空间（场）具有从属性，心的权威，正是针对这一对于场的从属性所发生的反作用。因为这里所说的场指的是おおやけ结构，我们是否可以说，由于具有おおやけ结构的特性，适应おおやけ结构而成长起来的心之道德，反而积蓄了可能从内部破坏它的能量呢？我们看到，如果不赋予我之心以绝对价值，这一破坏是不可能的，这是幕府末期那些对幕藩制持批判态度的人士接受所谓国学、阳明学或基督教的原因。这说明本土日本要脱胎换骨只能依靠本土日本，别无选择。

但是，赋予心以绝对价值的日本的本土性，正因为它的本土性格，它顺理成章地把这种绝对价值寄托到超越性的天那里。在这种情况下，天的超越性与中国的天是异质的：中国的天的超越性是自然法的道德性根据（所谓超越性，可以换言为法则的普遍性、先验性）；而日本的天，则是一种没有法的超越性，因此它本身无论如何都不可能成为普遍性原理，最终只能归趋于天皇或神，结果，おおやけ结构在福泽等人手里被精致地重构为国民国家结构，这个历史的结局是很难避免的。

四

以上极为粗略地主要从おおやけ结构、心之道德、事物之理的相互作用方面，考察了本土日本这片叶脉中

的一条线索。在这里，作为总结，我想简单谈一下日本的近代式自我的独特性。

现在没有什么比“近代”这一概念更具随意性的了。为防止论点模糊，我们需要明确讨论的前提。我试着从丸山真男氏著作中抽取有关“近代”概念的用词，把它们结合起来阅读，那么姑且可以做如下的简单整理：在政治方面，“从结构上体现所有的个人都作为具有自由意志的主体制作社会秩序”；在社会方面，作为“对规范主义思维的反命题”，是“个人的、非政治的”“人的内在精神世界”和“内在心情”的自由以及作为这一自由基础的“个体价值基准”；这一基准体现为“合理主义”、“理性认识”、“实证立场”，即“文化价值的自律性”等。本来把政治、社会、文化分割开来是不合规则的，但在此请允许我暂且这样做。

从这一整理结果看，在社会方面——政治方面的情况我们留在后面谈——体现的近代自我的内涵，是“非政治性”、“反规范性”的“内在的心情”，我们发现，这一情况其实相当直接地反映着おおやけ结构中的“私”。^{〔38〕}

从前面关于心之道德的讨论我们很容易理解，事物之理作为场的政治道德规范被おおやけ结构所吸纳时，能在其中获得的自由首先是作为“私”领域的

〔38〕“私”在日文中同时表达“我”和“私”两种意思。——译者注

“内在”的世界。我们也能够理解，当这个“内在世界”因获得“理性的认识”、“实证的立场”而觉醒，认识到おおよけ的不合理时，要从那おおよけ的制约中独立出来，最根本的，恐怕首先要从おおよけ所具有的政治、道德性规范中独立。因而那个近代性的“内在世界”，将致力于获得一个彻底反对或脱离那些规范的立场。这样，近代往往给人反政治或非政治、反道德或非道德的印象，这个特征可以看作本土日本式的特征。

在这里让我们回想一下，欧洲式自我的政治、道德基础在于以个体的自由、平等、博爱原理为信念的具有社会意识的人。这种社会意识是个人以各自固有的自然权为根据，在普遍承认这一自然权的基础上对于自我与他人的自然权进行扬弃之后而形成的。（近代自然法既是政治的，又是道德的。例如法国的山岳宪法26条是典型的例子。其中说：“自由是人可以做不侵害他人权利的一切事情的权利。它以自然为原理，正义为基准，以法为拥护者。它的道德边界依据的是不对他人做自己不愿他人对自己做的事，这一〔马太传〕的准则。”）

很容易想象，在中国，这个基础应该是理的道德。例如鲁迅说“尊重个性”时的“个性”（个性的性在这里与创造性等的性相同）的语气不是日本式概念的“個的なもの”^{〔39〕}，应该认为，这一“性”还是以传统的性为

〔39〕“個的なもの”，其义近乎“个人性的、个别的”。——译者注

基础的。这表现在他的文章中同一个地方出现的“人性”、“个人特殊之性”、“自性”、“我性”、“性灵之光”等(《文化偏至论》),或“性又率真”(《摩罗诗力说》)这样的说法中。这个“性灵”或“性又率真”的“灵”、“真”,会使人联想到明末的李卓吾、袁宏道等对“性命”的真实——“性之真”、“性灵”——的探究,在探究人是怎么样的,应该是怎么样的,这一点上是共通的,由此可以看到鲁迅的那种犹如挣扎似的摸索。鲁迅因自觉到迷蒙的大众是迷蒙的,因而在那迷蒙中探求人的“真”(在这里“灵”也和“真”相同)。他摸索在清末这一特定的时期特别应该确立的“性”(人的自然),并试图在“我”这样一个特殊的“个体”中,即在最具主体性自觉的最小而最高的单位中发现它,因此这一“个性”从一开始就是道德性和政治性的,展示着理之道德在清末的一种发展。

与上述欧洲和中国的上述自我相对,本土日本自我的独特性最集中地体现在“私”转变成了“我”这一第一人称单数名词上。同是日语的第一人称,像“仆”、“拙者”^[40]是与尊称相对的卑称,反映着某种人际关系,用它做第一人称还可以理解。但是“私”是抽象概念的“公”的反对词,它能做第一人称通用,不用说在中国,就是在其他的国家恐怕也找不到类似例子,是为一怪。

“私”从什么时候开始用于第一人称,这一点很难

[40] “仆”、“拙者”是日语中男性所用的单数第一人称的谦卑说法。——译者注

确证，但是从《古语辞典》所举的《义经记》的用例、狂言^[41]等中频频使用的例子推测，室町时代^[42]可能已经广泛通用（但是平安时代没有使用），看来是相当早的。由于本来私はおおやけ的反义词，因而在奈良^[43]、平安时期私的用例只限于自己本身的事、家里的事、秘密的事等意思。这和中国“私”含有利己主义概念不同，使私独具日本特性，是私成为第一人称的理由，当然第一人称“私”的内容也就继承了这种意思。

这种“私”如若维持其领域，就不仅仅需要把“内面心情”、而且还需要把固守作为人的自我欲望也同时视为不受制约的前提。因而本土日本的自我，一方面在近代的名目下追求内心的纯粹性，另一方面又无限肯定欲望，这两个原本对立的方面相互缠绕。日本的“私”小说^[44]是一个很好的例子。这一领域说起来是很奇特的，或许它的形成也与おおやけ结构有关，本来私是悄然而隐蔽的，但是在“私”小说中却对私进行了毫无遮掩的自我暴露，并由于这彻底的暴露而拒绝了由于私人人性而带来的尴尬不安，而一旦这种拒绝在各个觉醒的“私”那里获得了共鸣，那么这一自我暴露允许堀辰雄

[41] 狂言，镰仓时代（12 世纪末—1333）兴起的滑稽剧。——译者注

[42] 室町时代，日本的历史时期，时间为 1392 年至 1573 年。——译者注

[43] 奈良时代，日本的历史时期，时间为 710 年至 784 年。——译者注

[44] 私小说，日本近代小说的一种类别，以自己的个人经验为题材，吐露作者内心世界中隐秘的情感或本能欲望等，描写上多采用自然主义方法。——译者注

式和田山花袋式两个极端并存^[45]。这不外由于，追求内心的纯粹和追求欲望，在独立保持自我以抗拒规范的抑制这点上是相通的。在这种情况下，两者都是反おおやけ性越强，自我的领域越牢固，因而这种自我会尽量远离被给定的政治、社会和道德。因此“个性”不得不是“个别性的”，甚至走到极端之时，会把绝对不赞同他人意见作为原理；内面与欲望的个别性越巩固，自我的孤立和分散就越加深。

最近在电视上看到一位在冲绳战场上失去了丈夫和儿子的老妇。这位年近八十的老妇既不看摄像机镜头也不看麦克风，她只是以探视自己内心的眼光毫无表情地一直小声叨唠着为什么丈夫和儿子没有逃跑或隐蔽起来。仿佛只有那无尽的遗恨，作为她生命力的残照保留着，充满了执著和怨恨。电视的评论员说，这才是朝向变化的“脱离国家”的萌芽。但是如果评论者是把没有国家意识当作自律的萌芽的话，那等于主动表示国家逃脱对老妇的应负之责是可以饶恕的。作为“评论”，那是对老妇不负责任。“脱”论者应该知道，这种只限于心情和欲望的自我，看起来是在抵抗おおやけ结构的反动性侧面，但是由于它的内向性和散漫性，反而有可能“现代式地”被包容到现在变得更为精巧更具弹性的おおやけ结构中。

[45] 堀辰雄（1904—1953）、田山花袋（1872—1930）皆为日本近代作家。题材上，堀辰雄写精神美，田山写肉体欲望；作品风格上，堀辰雄抒情，田山自然主义。——译者注

那么，如果自觉地认识了上述那种“私”之基本方式，那么“私”应该连同心一起，将事物之理握在自己手中，争取的，不是顺理，不是反理，也不是非理，而是正理。就这一点来说，上述松阴、鉴三及“附记”中后述的横井小楠等的思想活动应该作为本土日本的近代思想的核心重新得到肯定。

如果是这样，应该认识到：丸山氏在政治领域中视为近代的“自由意志主体”的自由，不仅是内面、欲望的自由，即丸山氏所谓“最有象征性的”“近代意识”——“分化的意识”，或换言之，分化的自由，而且应该认识到它也是“制造社会秩序”的政治的道德的自由。为此，我们倒是应该主动成为“道学标准的奴婢”。这要求我们不要简单地将“分化”的反面直接看作“前近代”的“连续性”，倒是应该充分地注意到，通过分化这一自我内部的克服和扬弃，政治与道德所产生的现代“连续性”（请参照丸山《日本政治思想史研究》，第188—190页）〔46〕。

总而言之，所谓私，是不可能存在于おおやけ的外

〔46〕 丸山在《日本政治思想史研究》的这一部分中有如下说法：“就像市民已不再是农奴那样，经过内部分化的意识已不能再来接受前现代那种素朴的连续性思维方式。……历史也绝不只是对过去事实进行叙述。但是，历史在成为一些道学标准的奴婢时，无论在什么意义上，都很难讨论本来的历史。……对现在的我们而言，所留下的问题，就是承认排除了一切规范制约的历史事实自身的独立意义，同时又如何使它不丧失其实证性而与价值联系起来，并最终在仍保持着对政治固有法则自觉的同时，又如何形成同伦理的新的结合。”（同书中译本，三联书店，第123—124页）——译者注

部的，对此，我们是否应该拥有足够的自觉呢？

附记

总的来说，由于文章专门顺着“叶脉”进行了梳理，割舍了思想的色彩与风格，欠妥之处颇多。例如关于“天下公共之道”，指出中国的道具有普遍性而日本的没有，在这里我其实不过是说，那个“道”所具有的应叫做普遍性力量，它是否能打破既成的秩序概念而已，普遍与非普遍的说法看上去有些不够稳妥，但为便于突出“叶脉”的轮廓，我冒险用了这种极端的说法。文中这种例子很多，我需要在此说明这一点。

最后，一定要提到的是横井小楠。他认为“天地间唯是一理”，但“其归宿为心之一”（《学校问答书》），主张“天地有生之仁心为宗”（《夷虑应接大意》）。这“仁”不为“利己”，而既是“利人”的天之心，又是“至公至平的天理”（《沼山对话》）。出于这一立场，他反对作为“日本一国之私”的闭关自守，主张就世界“公共之道”开放门户（《国是三论》）。这种门户开放是认为天地以普遍的仁心为宗，因而与福泽的国家“公”相反，主张“天地之心”、“天地之大义”也必须通用于国际间，于是他就站在了重视国家间的“信义”的立场（《夷虑应接大意》）。另一方面，这“天地有生之仁心”，对于人而言，则以“不忍于我心”、“真实本心之诚”（《沼山对话》）统领，主张“现在若没有天人合一之合点，则因

大源有狂而在事实上不得道之事多”。“故事天之外，有何迷于利害、祸福、荣辱、死生之欲乎。”（《沼山闲话》）他的思想主体几乎和一斋、中斋、松阴站在同一基点之上，因此具有从心的“信义”来看国际关系的无政治性独特性，但在这里能够看到一个令人注目的过程：由于他的“心之道德”已不是一己内的道德，而与事物之理贯通，是“心”之普遍性，因此那事物之理就被提高到了天地间的普遍之理。被称为“朱子学”派的他的思想基础，其实是如此之属于“阳明学”派的，这一点恐怕应该一并特记在此。

第三部

中国的民权思想

一 作为反君权的民权

本稿的目的，是揣摩中国近代时期的民权思想问题。

共和思想也好、民权思想也好，都是 19 世纪亚洲从欧洲接受的外来思想，这一点对于中国来说也不例外，但首先可以指出的是，它们的内容，绝不是从欧洲思想照搬来的，在接受过程中有不少变化，而这种变化是以中国前近代的思想基体为基础的。

这里所说的前近代的思想基体，具体地讲，是指 17 世纪初所谓明末清初以后、且通过整个 17—19 世纪的清朝时期逐渐酝酿而成的、可谓中国式的民权思想。

其一是反君权的民权思想。

说起民权，一般会理所当然地认为它是反君权的。但这里所说的反君权，是以最终废除皇帝制度为目的的。这一点和日本明治时期的民权思想相比是不同的，它具有独特的性格。

同样位于东亚，且几乎在同一个时期接触了欧洲的近代政治思想，日本以建立天皇制下的立宪体制为目标，而中国却走向废除帝制、创立共和制国家。两条道路不同，如后文要阐明的，是由于两国前近代的社会结构和思想结构不同，而绝不单是由于诸如接受欧洲思想的深度不同，等等。

举个简单的例子进行比较。

福泽谕吉（1835—1901）和陈天华（清末的革命思想家）在介绍社会契约论时，各自用了公司董事和职员（或股东）的关系来比喻政府与国民的关系。但是在这种比喻中，福泽说，职员既然认为董事是自己的代表，就应该服从董事的意志。他说：“故虽国法不正不便，却无理由以其不正不便为口实而破之。”（《劝学》第七编）而陈天华却认为：“总办有亏负公司的事情，……各股东有纠正总办司事的权力，如股东也听他们胡为，是放弃了股东的责任，即失了做股东的资格。”（《狮子吼》第三回，《民报》第七号）

中江兆民（1847—1901）和郑观应（1842—1921，清末的启蒙实业家）各自以船和水来比喻天皇（皇帝）和国会（民）的关系。中江说：“天子如若坚固的铁舰，无论波涛如何汹涌，铁舰始终保持在其上，不会破损。”（《平民的觉醒》第二章）而郑却说：“水能载舟，亦能覆舟。”（《盛世危言·议院上》）告诫不能断绝君民间的沟通，并以此作为开设议会的根据。

陈天华把国家比喻为公司，是清末频频看到的比喻

模式，这些比喻无论哪一个都主张对政府的纠正、罢免权；而郑观应的君民舟水比喻也是自《荀子》以来历史上频繁使用的，这些比喻无论哪一个都暗指着水覆舟，即百姓^{〔1〕}颠覆王朝，可以说都不是陈、郑独有的。而福泽、中江的遵守国法、将天皇绝对化，这是日本多数派的见解，这是不必再作说明的。

一方是中国的改朝换代的革命思想传统，另一方是日本的万世一系的天皇观，这种因历史不同而来的难以逾越的传统之相异是产生日中双方在政府国民观、君民观上的相异的根源。

换言之，日本明治时期的民权不包含对天皇（国体）的叛乱权，而中国清末时期的民权包含对皇帝（王朝体制）的叛乱权，这种差异是出于两国的历史基体的相异。

但是，在这里我们不能将在中国清末的民权中看到的叛乱权的渊源仅仅归结于改朝换代的革命思想。

因为众所周知，改朝换代的革命不过是更换王朝，它并不废除王朝体制。

也就是说，这里所说的叛乱权，并非是指过去那种改朝换代式的仅仅针对当时王朝的叛乱，而是指废除王朝体制本身，这正是清末民权的历史性特质所在。

那么，上述意义上的叛乱权、反君主（体制）观，在中国是什么时候、又是怎样酿成的呢？

〔1〕 原文为“民”。在本章译文中，根据行文需要，原文之“民”，有时译作“百姓”。——译者注

二 作为地方分权的民权

在这里引人注目的，一个是明末清初君主观的变化，另一个是清初以后的地方自治倾向。

关于前者，因我在别的文章中提到过，这里只做行文所需的简述^{〔2〕}。简单说就是，旧有的那种以君主的仁德为治世原点的德治主义政治观在明末清初开始发生了变化。

明末清初的思想家黄宗羲在《明夷待访录·原君篇》中，将“民的自私自利”和“皇帝的大私”作为相矛盾的对立物描述，是很有名的。这里所谓“自私”、“大私”的私，并不是利己或利己主义等与道德相关的概念，而是以私有为内容的观念，可以说，黄宗羲在这里是要求在政策上、制度上保障百姓^{〔3〕}的私有不受皇帝“大私”的侵犯。这可以从他的《破邪论》或《明夷待访录·田制》篇中的田土均等分配论中观察到。在《破邪论》里，他主张田土已不是天子的“王土”，而是百姓自己买的“民土”；《明夷待访录》中的田土均等分配论主张解放占全田土三分之一的官田（包括王室的庄田），均等地分配给全体百姓。

支撑着旧有的德治式君主主义的，是《诗经》里所谓“溥天之下莫非王土，率土之滨莫非王臣”的王

〔2〕 拙著《中国前近代思想の屈折と展開》《中国前近代思想的屈折与展开》序章。东京大学出版会，1980年。

〔3〕 原文为“民”。以下同。——译者注

土·王臣观，将民土一律看作皇帝的王土，将百姓一律看作课税的对象。在这一观念中，皇帝在名义上应是大公无私的。但改革派所要求和探索的是行政体系或制度体系能够保证包括地主的土地所有权在内的百姓的私有权，而不是那种名义上的“大公”的恩泽。例如黄宗羲在《明夷待访录》的《学校》篇中提出：将府县的学校作为地方的公议场所；学校长官即学官不要官选而由地方公选；规定连府县知事等地方官吏也要以弟子之礼对待学官；府县施策有缺陷时可以经公议进行批判，等等。他的这些设想是这种民权思想探索中比较激进的例子。

在这里，开始显示了一种变化：判断政治的好坏依据，与其说是为政者有无德性，毋宁说是体系的问题，而这种情况的结果，开始催生了否认君权绝对性的言论。

举黄宗羲、顾炎武为例。

《孟子·万章下》篇中假托介绍周代封建制而议论说：“天子一位、公一位、侯一位、伯一位、子、男同为一位，凡五等。君一位、卿一位、大夫一位、上士一位、下士一位，凡六等”，主张俸禄等级也要以此为准。黄、顾借《孟子》的这一有关段落主张：既然公、侯、伯、子、男相互之差，或卿与大夫、上士、下士相互之差相等，天子与公、君与卿的禄位之差“非独至于天子，遂截然无等级也”（《明夷待访录·置相》），“天子与公侯伯子男一也，而非绝世之贵”（《日知录》卷七《周室班

爵禄》)等。

这种明末清初的政治观、君主观的变化与本章开头所说的第二点——清初以后的地方自治趋向是互为表里，相互推动的。

清初地方自治论是假托封建论而倡导的。其中有名的是顾炎武（1613—1682）的“郡县论”（《亭林文集》卷一）。这里的封建论基本上是“寓封建之意于郡县之中”，即要用封建制的优点弥补郡县制的缺点，具体的是批判地方官回避制和不久任制。所谓回避制，是地方官赴任地要回避并远离本人出生的州县；所谓不久任制，是知事的任期最长三年，最短不足半年。这些都是宋代以来中央权力为防止地方官吏盘踞地方而采用的施策。对此，顾炎武说，地方官要从当地的人士中选任，如果需要，任期也可以是终身的甚至世袭的。其真意当然是将集中在中央的权力分散到地方，并加强地方的发言权。从当地选地方官，实际是选当地的名望人士当地方官。这相当于主张将地方政治的权限实质上交给那些明末以来在当地的发言权不断得到强化的乡绅阶层人士（原官吏，或科举考试合格者等），以及作为乡绅阶层基础的有权势之地主阶层人士。（毋庸赘言，前面黄宗羲的将学校作为公议之场所的设想也与此同出一辙。）

清初以后，广泛出现了这种以封建之名行地方自治之实的主张。后来被定罪为反清叛逆者的吕留良和自认其弟子的曾静（1679—1735）等，也提出同样的主张，以至最后雍正皇帝直接斥责他们说：“大凡叛逆之人，

如吕留良、曾静、陆生楠之流，皆以宜复封建为言。盖此种悖乱之人，自知奸恶倾邪，不容于乡国，思欲效策士游说之风。意谓封建行，则此国不用，可去之他国。殊不知狂肆逆恶如陆生楠之流，实天下所不容也。”（《东华录》，雍正七年秋七月丙午）

以“此国不用，可去之他国……”云云反驳封建论（即自治论）潮流，看上去似乎文不对题。其实，这是针对吕留良的下述说法而言的：“君臣以义合，合则为君臣，不合则可去。……只为后世封建废为郡县，天下统于一君，遂但有进退，而无去就。嬴秦无道，创为尊君卑臣之礼，上下相隔悬绝，并进退亦制于君，而无所逃，而千古君臣之义，为之一变。”（《吕晚邨先生四书讲义》卷三七）这里的“但有进退，而无去就”，是说官的罢免是依据君权单方面决定的，此外没有（在别国）复活的机会。这是对皇帝专制权的批判，但如果说穿，也可以理解为主张在中央权力外可以有地方权力的位置。恐怕雍正皇帝也看出了这种趋向，即权力多元化的趋向。另外，吕留良也有对前述《孟子》那段话的评述，他列举孟子在那段话的后半段提到的俸禄的最低单位要与农民的年收入相当的说法，指出：“凡禄之制，皆起于农，则爵位之原亦起于农。天生民而立君师义，皆包举矣。”（同上书，卷三九）即主张天子、诸侯、卿大夫存立的基础在于“农”，但是这里的“农”，与其说是普通农民，不如看作是当时乡村中那些经济实力正在上升的地主阶层。

可以说，雍正皇帝之所以指名斥责吕、曾、陆等人的封建论，是由于他嗅出了他们的主张会自下而上地导致专制权力的崩溃，或者自下而上地侵蚀专制权力并在下层构筑另一个权力这种地方分权的危险性。

也许由于雍正皇帝的这一举措，此后的清朝中后期再没有出现前期那种封建论即地方自治论盛行的情况。

的确，从政治论、制度论角度来看，清朝时期难以发现地方自治的行政系统，就这方面而言，应该说地方自治并不发达。例如官吏的地方公选或地方公议机关等并没有确立为行政制度，在这一点上，不能不说，清初以来的封建论即地方自治论仅仅停留于议论的程度。

那么，地方自治的意向是否因雍正皇帝一声斥责就挫折或后退了呢？事实绝非如此。

地主阶层、乡绅阶层或商人阶层等所谓地方精英的经济势力、社会势力不仅没有削弱或后退，反而在整个清代切切实实地得到了扩展。

根据近年来清代社会史研究的成果，这些地方精英们如同完成自己分内工作般地完成了本来应由行政系统的基层组织担当的各项社会事业。例如开展育婴、医疗、救灾等福利事业；实施水利、修路、架桥等土木工程，或承担其财务；进而还承包征税、调节纠纷、维持治安及自卫等，代行税务、司法、警察业务等等。虽然执行的多少轻重因时因地而有差异，但与明代相比，他们参与基层行政事务的程度是大大加强了。

“即或府州县没有兴利除弊之官，地方上有几个好

乡绅也救得一半。”（石天基《官绅约》）这虽是清代前叶的说法，但可以认为，这种情况在中叶以后也没有变化。

但是，如果从自治是建立对抗中央权力的另一个地方权力，或中央权力的分散化这样的观点来看，那么不得不说上面的情况与这种自治是相悖的。他们的各种活动，是应看作参与、辅助了中央权力呢，还是看作依附或完善了中央权力呢？也就是说，是获取了基层的权力呢，还是成了中央权力的基层力量？就历史性意义来说，评价可以不同，但是客观上他们所起的作用是代行基层权力，因而不能不认为这不是上述意义上的自治。

不过，如果不是从他们所起的作用而是从动机和动力来看，那么与此不同的其他看法也是可以成立的。

从结论来说，上述各项社会事业是地主出身的地方精英为稳定地主制秩序而开展的，即为他们自身的利益，自己主动出力（财力、能力、社会影响力）的，其动机和动力出自他们自己。当然也有不少例子是在权力一方的推动（命令、奖励）下开始的，但是如果实施这些事业的精英自己没有这种动机和动力，事业也不可能持续。

因此这里的“基层”，并不是没有中央的指示或支付就会枯竭的中央依存式的基层，而是一种具有自生力的基层，即使断掉了与中央的关系也能自主存在。

这个情况可以从 19 世纪后半期各地设立的公局、公所依靠地方精英运作这一事实中得到旁证。（公局、公所是为补充和加强日趋衰弱的地方的公共权力，各地成立的一种

地方公事机构)。据四川省某地方志记载，公局是在太平天国兴起以后设立的，由于当时中央财政窘迫，县地方官把它委任给了士绅。（光绪《井研志》志四、建置、公局）这说明行政责任由中央顺序转嫁到地方，最后只好由基层承担。这反过来说明基层有承担其任的能力^{〔4〕}。而且由于这个基层不是官方机构而是士绅，即这里所说的地方精英层，他们要在嘉庆年间的白莲教之乱、咸丰年间的太平天国之乱等连绵不断的农民叛乱中保卫自己，就不得不承认这种负担本质上是他们自己的事情，即这对他们来说本质上是自治的问题。

据康有为说，广东省某公局管辖下有三十六个乡，男女百姓约五万，局长为士绅。这种所谓“局绅”，如其所言：“局绅皆由绅举而官允许者，亦有不请于官者。有大事则凡列绅士者得预议焉，甚类于各国议员。其大局则规模章程具备，纯乎地方自治之制矣。”（《公民自治篇》，《新民丛报》五、六、七期）实质上是地方自治机构。附带说一下，康有为所举的自治的内容有：警察、户

〔4〕 关于地方精英的活动可参照如下文献：新村容子《清末四川省における局士の歴史的な性格》（《清末四川省局士的历史性格》），《东洋学报》64—3·4，1983；夫马进《清代前期の育英事業》（《清代前期的育英事业》），《富山大学人文学部纪要》11，1986；熊秉真《清代中国儿科医学之区域性初探》，中央研究院近代史研究所编《近代中国区域史研讨会论文集》上册，1986；梁其姿《明末清初慈善活动的兴起》，《食货月刊》复刊15—7·8，1986；同《清代慈善机构与官僚层的关系》，《中央研究院民族学研究院集刊》64，1988；上田信《明清朝、浙東における州県行政と地域エリート》（《明清浙东的州县行政与地方精英》），《东洋史研究》46—3，1987；西川喜久子《順徳団練總局の成立》（《顺德团练总局的成立》），《东洋文化研究所纪要》105，1988等。

籍、土木、通信、征税、学校、殖产、振兴工商业、卫生、福利等十项，而这里的绝大部分是公所、公局已经代行的。

在此不应忽视的是，由于这种地方自治不与官方对立，反倒加强了作为地方权力的实力。

这和清末官方扩大地方权限这一特殊情况互为表里。太平天国时期设立湘军的例子是一典型。湘军是湖南人曾国藩由朝廷特命，以湖南士绅为中心设立的、为湖南而建的军队。这一军队的军费筹集权、任免权、出兵权等全部委任给了省督抚。

在这里我们借汪兆铭（1883—1944）的话做一个简单的说明：

咸丰以来，中央集权之势，日益衰落，而地方行政官之权日重。此实与道光以前为一变局，为之原因者，则在于太平天国一役。……（满洲政府）举一切用兵筹饷之权，悉委之督抚。……以兵权言之，……各省得自练兵，不受兵部之绳墨。……江西胡林翼为湖北巡抚，而分兵援安徽、援江西、援湘、援浙。此在康熙时，为越境邀功，当科罪。……以财权言之，曩者户部筦天下度支，至是军需浩繁，司农仰屋。于是各省督抚，得自由筹饷，……于是财政之权，亦自中央而移于各行省，……唐藩镇、日本之藩阀，将复见于今日。（《满洲立宪与国民革命》，《民报》第八号）

这里说的，表面上看只不过是官方体制内的中央权限与地方权限的变化问题，但引人注目的是，汪兆铭对中央与地方问题的认识，是把这个中央权限与地方权限的变化问题作为“中央集权”（Centralization）与“地方分权”（Decentralization）的问题，进而作为少数满族“君主的权力”和多数汉族的“国民的权力”，即“专制”与“民权”的问题理解的。汪的这种理解乍一看是牵强附会的，但是对于了解湘军是以地方精英的财力和社会影响力为基础而建立的人来说，这种理解倒是很自然的。

就是说，官方所推行的地方权限的扩大，实质上意味着由士绅担当的地方行政的扩大。随着省一级地方行政的自立，绅也就由乡绅、局绅进而发展到了被称作“省绅”的阶层，形成了官与绅的省级地方分权。到了清末，在要求开设议会的舆论逼迫下，清朝所设置的各省咨议会，就是这种形势下的官、绅会议机构，由于它隐含着兵权，实质上足以为对抗中央权力的另一个权力。

辛亥革命时，山东省的咨议会对清政府提出的八条中，“宪法须注明中国为联邦政体”（第五条）、“外官制、地方税皆由本省自定，政府不得干涉”（第六条）、“咨议局章程即为本省宪法，得自由改定之”（第七条）、“本省有练兵保卫之自由”（第八条）（李剑农《戊戌以后三十年中国政治史》第九章），这四条，是要求由省掌握行政权、立法权和军事权，而省事实上也已具备了提出这

种要求的内部实力。

以上，本节说明了中国清末的反君权，不单是改朝换代式革命传统的产物，而且是经过士绅参与地方行政、确立地方权力，即地方分权化趋势（不是作为中央权力的补充的地方自治）的产物。

如果就民权问题进行中日比较的话，我们可以说：在中国，民权的权的具体内容是地方自治权；而民权作为皇权的对抗物，是朝着使帝制中央集权体制解体，实现分权的方向发展的。与此相对，日本的民权运动在明治维新以后，即新体制确立后，是极力强化体制内诸权力的、一种可谓跻身于体制的运动。而在中国，则是要求将既存的体制解体的、反抗体制的运动。

三 作为国民权的民权

在第一、第二节里，关于中国民权的特质，我们讲了反君主权和地方分权两个问题。但是对于中国的民权思想，除了就这种 16、17 世纪以后在中国的历史中酿成的自生的因素以外，还有必要就 19 世纪后半叶以后形成的（或曰被迫形成的）“国家”观念、“国民意识”等外来的因素进行讨论。

关于近代式（欧洲式）概念的“国家”、“国民”在中国如何形成，很遗憾，在这里对此不能详述，只能提示大致的概略如下：

首先，原有的国家概念是单指朝廷或王朝的，但从

清末的某一个时期起，产生了诸如国家的灭亡会导致种（民族）的灭亡的、亡国—亡种—亡民的危机意识，以此危机意识为媒介，国家概念开始包含种族和民的概念，引起了国家是属于满人朝廷的还是属于汉民族的，或者更为一般地说，国家是属于君主的，还是属于民的这种讨论。而大约就在此时期前后或与此同时，又形成了抵抗外国侵略的中国这样一种对外的国家意识。

中国当三代以降，误认朝廷为国家。（刘师培，《中国民约精义》卷三，《刘申叔先生遗书》）

彼所谓君者，……举土地为一己之私产，举人民为一己之私奴，而悍然自称曰“国”（《原因》，《辛亥革命前十年间时论选集》一上。以下略称为《时论集》）

中国者中国人之中国，……以群中国之人，居中国之土，始有国家之名词，始有言国家之资格。汝满人何为竟敢以我国家好名词，置于极诬谬狂妄之上谕……（张继《读“严拿留学生密逾”有愤》，《时论集》一下）

中国者，吾黄帝子孙之国，非白种之国也。……吾等同为国家人民，各有救国之职，各有复我权利之本分，安可互相推委，以我生长之国，膏腴之土，拱手让诸外人耶。（《二十世纪之中国》，《时论集》一下）

我们从这些讨论中可以看到上述的情况。从这些讨论中，顺理成章地可以推测，将会出现“君主的中国”

对“中国人的中国”（《公私篇》，《时论集》一下）、“朝廷的私国”对“国民的公国”（《新广东》，《时论集》一上）这种“君”国与“民”国对立的构图，并从此构图中产生“民”权意识。

实际上，从“（针对满人）恢复汉人之权利”（《新广东》，《时论集》一上）、“（针对白色人种）以中国主权为支那人种全体之主权”（《“列强在支那之铁道政策”译后》，《时论集》）、“君主者亦国家之个人也，岂可以个人而擅公有之权利乎”（刘师培《中国民约精义》卷二）等，我们可以看到对外为本种族、本民族的主权，在内为对君主专制的人民的权利等作为概念内容的“国民权”的主张。

对外的主权和在内的权利这一概念，是在谁是对国家兴亡负责责任的主体这一论述中产生的。

欧美诸国有政治思想普及之法，故三尺童子皆知有国家，皆知国家非朝廷之私物。……中国之人，以国家为朝廷之私物，……故于国家之兴亡亦视为朝廷之私事。于是国家之土地听朝廷之割让，……国家之政治听朝廷之败坏，国家之主权听朝廷之放弃。（沈翔云《复张之洞书》，《时论集》一下）

其视中国也，恒不以我之中国视中国，以君主之中国为中国，且不以中国人之中国视中国，而以天下人之中国视中国。遂乃……为奴为隶于异性异种之钳制之下，而不自愧惜。（《公私篇》，《时论集》一下）

我们可以观察到，上述引文显示，朝廷的“私”受到了由对外危机意识所酿成的“国民”意识的谴责；这正是清末的另一个特质。

谴责朝廷的“私”这件事情本身，在中国并不是稀奇的事情。与公天下相对的家天下、私天下，即本不过是一姓一家之人的皇帝（请注意，日本的天皇是没有姓的，而中国皇帝是有姓的），却要垄断天下，是原理上不能容许的，这也是改朝换代革命在原理上的根据。但是清末产生的上述论述的特别之处，却在于它不是换皇帝以改朝换代，而是将“朝廷的私国”变成“国民的公国”，即清末这种论述的特质在于把主权者设定为国民这一观点。

上面的例文中“不以中国人之中国视中国，而以天下人之中国视中国”的“天下”，是没有国家概念的世界主义的“天下”，“天下”相对于“国家”，是在负面意义上被使用的，从这里可见清末强调“国民”意识的强烈程度。这个对国家存亡负有责任的国民这种国民概念，是国民对国家主张“公有的权利”的基础。

也就是说，这里的问题不在于朝廷或皇帝“私”的表现形态——例如专制独断或皇帝本位的暴政等，而在于朝廷政治本身所具有的“私”的性质或反“公有”性格，换言之，专制机构本身被视为“私”从而成为了问题。

如果重新看看我们开头举的清末那些用公司比喻国家的例子，人民、国民被比拟为“股东”，朝廷、君主、

政府被比拟为“掌柜”、“会计”、“管理人”等，简单说，都把“君主为国民之代理”（康有为《孟子征》卷四）看作是两者关系的本质。也就是说，与“朝廷之私国”相对的“国民之公国”所设想的，是以国民为主权者、君主和政府为其代理人的实质上的共和政体。

在这里应注意的是，这种共和体取向来自传统的天民思想。例如：“天生民，而立之君，使司牧之，使失性。”（《春秋左氏传》襄公一四年）“天之生民，非为君也；天之立君，以为民也”（《荀子·大略篇》）等，是以天作为民存在的根据的。这种古代传统思想，在清末，仍然在下述论述中继续存在着：“《春秋》一书，以元统天，以天统君。夫所谓元者，即黎元之谓也，即人民也。既曰以元统天，则君当受民间接之裁制矣。”（《中国古代限抑君权之法》，《时论集》一下）“生民之初，本无所谓君臣，则皆民也。”（谭嗣同《仁学》）“人者天所生也，有是身体，即有其权利，侵权者谓之侵天权。”（康有为《大同书》）

从以上的讨论我们得出下述看法应该不会显得突兀：清末作为国民权的民权之所以兴起，是三个因素的综合结果：在对外危机触动下形成“国家”、“国民”意识的过程中，传统的改朝换代的革命思想和天民思想被吸纳进来，进而前一节所谈到的地方分权的政治社会实力提供了实现这一民权思想的保证。

在此基础上，再看看这一国民权的特质，我们可以发现，它是与少数满人和君主一个人相对的多数汉人、

国民全体的权利，即作为大众的国民的权利，而不是民以个体为单位的个人权。

陈天华说：“吾侪求总体之自由者也，非求个人之自由者也。以个体之自由解共和，毫厘而千里也。共和者亦为多数人计，而不得不限少数人之自由。”（《论中国宜改创民主政体》，《民报》第一号）其所说的“总体”、“多数”的自由，是指这一作为大众的国民的权利，与其相对的“个人”、“个体”、“少数”，在他的文章中是指“个人专制”、“强横专制”，具体说是少数满人的专制。打倒这个满洲王朝，“中国国民享有完全之权利”，即按他的说法，“（欲救中国）唯有与民权，改民主”、“夫以能支配世界之民族，而不能享有世界最上之权利，有是理乎。吾侪以为中国国民能享有完全之权利者，此也。”这“世界最上之权利”是靠“总体的自由”而夺得的成果。

“个人”在这里作为“总体”的压迫者或对抗者而被否定。即使没有被这样否定，而据“国家者，个人之堆垛积也”（《家庭革命说》，《时论集》一下）容许其存在，那也只是作为“总体”的一个构成分子，个人本身并没有作为自立者得到承认。在这里，个人自立、发挥各自的自由，被看作是“散沙的自由”，即不关心国家命运的“天下人”的放纵的自由。

后来孙中山说：“中国人为什么是一片散沙呢？……就是因为是各人的自由太多，由于中国人自由太多，所以中国要革命。”“（在今天自由这个名词）……万不可再用到

个人上去，要用到国家上去。个人不可太过自由，国家要得完全自由。”“这一个（四万万）大团体能够自由，中国国家当然是自由。”（《三民主义·民权主义》第二讲）他这样说时是把“个人”比作散沙来看待的。

这样看来，所谓“个人的自由”的概念，是指以皇帝为顶点的权力者和所谓土豪劣绅的专横，同时又是指不关心国家的百姓（民）的利己性。那么反过来，我们可以知道，“团体的自由”指的是反专横、反利己的自由：百姓（民）要结成集团排除专横者的压迫，同时要求集团各个成员克服利己性以加强这个集团。

这就是说，国民权不是个人的人权而是大众的民权，也就是说，这个国民权是否定了个人的专横、个人的利己的团体权。这一民权的历史性特质在于，它是为打造对国家存亡负有责任的“国民”而行使的权利。

当然清末并不是没有言论、出版、集会、结社、信仰等个人权的主张，这种个人权后来也标榜在国民党和共产党的纲领、宪法之中，但是这种个人权的实质只是从属于国民权的权利而已。

现在再来将上面所谈的中国清末的“作为国民权的民权”整理一下，可以作如下说：

本来，按照传统观念，在中国，国家是指朝廷，民不是朝廷的民而是天所生的天下之民，因此民可以不关心朝廷—国家的兴亡而享受散沙的自由。在清末，由亡国灭种的危机意识形成了关心国家存亡的“国民”意识，并接受了欧洲的政治思想而确立了国民主权这一观

念。但是由于反专制和对外危机两个因素，这个“国民”权，在否定君主权的同时也否定了传统的天民思想所带来的散沙的自由，于是它作为舍弃个人的国民至上的集团权得到了发展，因此个人权是不可能充分发达的。

不过在此有一点需要加以注意，特别是在与日本相比较时可以看到，中国清末的国民意识是在否定作为制度的帝制这一方向上形成的。尽管曾经有过靠开明皇帝或靠培养近代式官吏来实现开明专制或引入议会制建立立宪君主制等等论述，但最终还是走向了革命派所主张的共和制。在这一点上，中国和日本是对立的两极。这种差异的产生，是由于太平天国后地方分权化趋势的加强，也由于对外危机下满人朝廷的衰落显在化，并由于君主位于天（即民）之下的传统思想等等，总之是中国近代之前的历史特质所带来的。

四 作为生民权的民权

最后想谈一下作为生民权的民权。所谓“生民”，是指上一节所说的“天民”，即以天为其存在根据的、以天为渊源的天生之民，在这个意义上的“天民”之外还另有“生民”这一惯用语。在上一节我们看到它被看作散沙而受到批判，但即使把这散沙之生民固化为国民，中国的民的历史性本质还是生民，这一点不会有什么变化，这种生民的权利当然也渗透到了民权概

念中。

它首先是“民以食为天”的吃饭、生活的权利，即生存的权利。由于这种权利来自于天，从而具有均权的特征：它被视为万物、万民平等拥有的权利。

“万民者，天之所生。天爱其所生，犹父母爱其子。一物有不得其所，天气为之舛错。”（《资治通鉴》卷四七，鲁恭上疏）“天非私富一人，……非私贵一人”（陈庆门《士学一贯录》，《切问斋文钞》卷一一）之类的自古代至清代所延续的传统观念，到了清末，也还以这样的论述方式流传着：“天生人本平等，故孔子患不均，《大学》言平天下。……‘平’政者，行人人平等之政，如井田其一端也。孔子孟子欲天下之人无一夫失所。”（康有为《孟子征》卷五）

“平等”没有被视为政治权利或社会人格，而直接与“井田制”即经济问题相关联，这是应该加以留意的。这种关于均的思想，正如严复把 Socialist 译做“均贫富党”所显示的那样，在革命派的人们中间，是作为社会主义性质的经济平等的主张而加以认可的。

民生主义（Socialism），日人一名社会主义。……民生主义之发达，何以故？曰以救正贫富不均，而图最大多数之幸福。……抑民生主义之滥觞于中国，盖远在……三代井田之制。……所谓国家民生主义之纲领为何？则土地问题是也，括而言之，平均地权也。（冯自由《民生主义与中国政治革命之前途》，《民报》卷四号）

这是同为中国同盟会成员的冯自由对孙中山倡导的民生主义的解释。应该注意的是：均贫富作为民生主义而与民族、民权两个主义一起，从当初就写入中国同盟会的纲领中，而且这里所说的土地问题，被视为是以井田制为渊源的。

这一以地权平等为支柱的民生主义，按照孙中山自己的说明，是同盟会成立（1905）之前的1896、97年，他在英国停留期间受到欧洲社会主义运动的触发而产生的。

关于地权平等，如果孙的意思是说来自于像亨利·乔治^{〔5〕}的单税论的话，的确可以说是源自欧洲的，但如果说提出“均贫富即土地问题”这一问题设定本身也来源于欧洲，则完全不成立了。

把均贫富作为土地问题即田制论加以论述，自古以来是中国的官僚和士大夫的职责之一。田制及与之相关的税制问题，对作为农业国的中国王朝来说，是自《孟子》以来绵延两千几百年的最重要的课题之一，无论如何也难以认定这个问题的提出来自欧洲。

为便于推进讨论，我想在此做一个整理，概略地说，中国历史上关于土地问题的论述大致可以分为两种：一种是把田土均分于民的均田论，另一种是限制豪族和大地主的大土地所有的限田论。明代以前，这两种论述都是站在王朝权力的立场上，为稳定王朝权力而展

〔5〕 亨利·乔治（Henri Georges，1839—1897），美国经济学家。——译者注

开的。但如第二节所述，明末清初之时论述出现了变化，从这一时期以后开始，土地问题的讨论主要从地主的立场上展开。

例如上上节已经涉及的黄宗羲的均分论，是地主主导的分配论，其分配对象甚至涵盖了包括王室庄园在内的官田，而且全部耕地按每户 50 亩分配后，剩余的部分仅仅由“富户”进行再分配；在另一方面，持限田论的王夫之（1619—1692）则提议各户自耕田的上限为 300 亩，超过此限的佃耕（雇农）田的课税为自耕田的两倍；此外，持均分、限田折中论的颜元（1635—1704）则提议把自耕田的上限设定为 100 亩，此外的佃耕田，如果有 300 亩，则分给三家佃农各租耕 100 亩，30 年后这 100 亩为各佃农所有。也就是说，王、颜都企图限制特定的大地主的大土地所有而全面推进自耕农化。这种策略表面上看起来是不利于地主的，但其实也可以看作是地主阶层的一种安全对策：从长远来考虑，可以防备因田土所有不均和贫富悬殊而发生农民暴动。或者也可以认为，这种自耕农化政策的建议说明，在所谓地主的土地所有扩大的明末清初，土地所有关系其实还很不稳定，它反映了农民上升为地主和农民没落为佃农这种上升下降的变动，但在这里我们不深入对此问题的讨论。

清朝中叶以后，随着宗族结合方式的扩展和凝聚力的加强，地主的土地所有关系也随之稳定。也许是反映了这一情况，对均分论、限田论的批判也开始变得显眼

了。如康熙年间的黄中坚提出反对意见，他列举的理由是，夺取富民的田分给贫民等做法，从户数和田地面积的关系来看是非现实的，如果强行实施会使本来依存于富民力量的国家财政困穷化，加之官吏介入田地的分配，会发生弊害和混乱等等（《限田论》，《皇朝经世文篇》卷三）；乾隆时期的程晋芳严厉批判黄宗羲的田制论是“此则迂生习见，不宜出于学人之口”（《正学论二》，同上书，卷二）；再往后，到了嘉庆时期，刘鸿翔也说：“夺富民之田，以与贫民，富民不服，必生乱”，“若井田行，则民之有田无田，皆悬诸令与胥吏之手，民不得自主之矣”（《井田论》，同上书，卷十一）等。（请注意，这段话中使用了相对于官的民的“自主”这一用法。）

顺便说一下，针对曾静所说“（土田尽为富户所收）富者日富，贫者日贫”，雍正皇帝反驳说：“自古贫富不齐，乃物之情也。凡人能勤俭节省，积累成家，则贫者可富；若游惰侈汰，耗散败业，则富者亦贫。……今你说土田为富户所收，其果自雍正元年以后，富者始收民之土田乎。……其果自本朝以前，若明若宋若汉唐之代，民间皆贫富均齐乎。……你以富者日富，贫者日贫，俱归咎于君上，有何理据呢。”（《大义觉迷录》卷一）而乾隆皇帝则断言：“即均田亦称善政，穷儒往往希之，……而在今日亦断属难行，……夺富以与贫，万万不可。”（《东华录》，乾隆四十六年秋十月丁酉）由此可见，不仅地主阶层为自己的利益开始反对均田、限田，连王朝权力也站在地主的立场上。

由于这些过程，清朝后期出现了像龚自珍的宗族内土地合理继承分配论、陶煦（1821—1891）的土地租佃费合理计算方法的建议等地主制度框架内的具体而现实的田制论。也就是说，与地主土地所有制对立的均田论、限田论等渐渐消退，代之出现了以地主土地所有制为前提的缩小贫富差距论。

从以上有关清朝时期田制论的概略可以看到，同盟会时期的地权平均论是绵延不断的传统田制论的一个到达点，而且这一地权平均论，如果一定要分类的话，是属于缩小贫富差距论范畴的。

同盟会时期提出地权的平均，在形式上也许可以归属于缩小贫富差别论，但是如果看看中国同盟会的军政府宣言所说：革命后社会改良进步所升地价归属国家，为国民共享；创造社会的国家，充分保证各户各人之生活，使四海之内无一人不得其所；有敢于垄断而制国民之生命者，则与民众共处罚之（《革命方略·军政府宣言》），则可以看出，其立场不但不是地主阶级的，而且也不是在地主和农民间调停的，而是站在田制论历史上绝无前例的“国民”、“民众”的立场上的。可谓中国同盟会的初期发言人的胡汉民等人的主张更为明确，提出了诸如“地主强权将绝迹于支那大陆，……（关于土地）亦必无私有营利之弊”（《民报之六大主义》，《民报》第三号）等，在原理上可以看作是反地主、反私有的“国有”化、“共产”化。

清末的田制论最后产生了土地公有论，例如无政府

主义者刘师培就提出：“没收豪富之田，以土地为国民所共有。斯能真合于至公。”（《悲佃论》，《民报》第十五号）顺便补充一下，刘师培的公有论的理念性根据之一在于土地是“王土”，但是他所说的“王土”不是黄宗羲所说的皇帝所有的土地，而是排除了特定的独占者的天有地的意思。在这里土地的公有是以人的自然权为根据的。即在这里，对人来说，土地所有权是自然权，而且因为是自然权，独占即私有从一开始就是被排除的。

在清代，从清初到清末仅仅 300 年里，田制论发生了过去一千几百年的历史中所不曾有过的剧烈而激进的变化：从王朝的立场转为地主的立场，进而最终变为反地主阶级的“国民”的立场。而这“国民”，换言之，是均享天所赋与的土地（“王土”）之利的“王民”、“天民”，不是别的，正是本节所说的生民。

以这种田制论的发展为背景产生的清末的生民，不仅否定少数人的专有——私，而且具备了将作为阶级的豪富——地主看作独占者加以排斥这种阶级性格。

例如，刘师培所说的清末的地方自治不过是由绅（即地主阶级）进行的自治，“绅民之权日伸，平民之权日削”（《论新政为病民之根》，《天义》第八·九·十合刊号）的“绅民—少数人民”和“平民—多数人民”中的“平民”就是一个例子。

也就是说，生民权在这里从绅民权分裂，作为否定绅民权的具有阶级性的人民权出现。下面是一个例子：

所谓民权者，实富权也。初以为民主最平等、共和最自由。殊不知自由者，富者之自由也；平等者，富者之平等也。而贫民之困苦如故，……吾敢断言曰（民权主义者）自利主义也。……社会主义者，无自私自利，专凭公道真理，以图社会之进步，……吾敢断言曰（社会主义者）至公无私之主义也。（《伸论民族、民权、社会三主义之异同》，《时论集》一下）

文中自由分裂为富者的自由和贫民的自由，认为它们相互对立，并且赋予了前者是少数者的自私、后者是多数者的至公这样的道德性区别。

以这种富者与贫民对立的观点看自由是马克思主义者的常道。考虑到 1906 年初《共产党宣言》已经被介绍到中国来，而上面的例文是 1907 年写的，可以认为文章受到马克思主义的影响。但是这种富者与贫民对立的观点是否只有在马克思主义的触发下才会产生呢？这一点不能一概而论。

少数 = 豪富与多数 = 细民对立的构图和少数 = 独占 = 私与多数 = 均分 = 公对立的这种构图，在中国几乎是自古以来的传统观念，如果看看清末思想史，是在这种通行观念的基础上酿成了君主的私对国民的公、或者个人的自由对团体的自由等观念的，因此这种富者的自由与贫民的自由相对立的看法是足以与传统的通行观念结合起来理解的。

我们可以说，至少在中国，资产阶级的自由对无产阶级的自由这种马克思主义式的自由观是和中国传统的通行观念充分融合的。

顺便提一下，1954 年的中华人民共和国宪法第 14 条有“国家禁止任何人利用私有财产破坏公共利益”的条目，刘少奇对此做的说明是：“在我们这里，恰恰相反，我们绝不容许任何人为了个人或者少数人的利益和自由而妨害大多数人的利益和自由，妨害国家和社会的公共利益。……在我们这里，妨害公共利益的所谓‘自由’，当然要受到限制和禁止。”（《关于中华人民共和国宪法草案的报告》，1954 年 9 月 15 日在第一届全国人民代表大会第一次会议上的报告）

与此相关联，《共产党宣言》所说的“（在共产主义社会中）每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”〔6〕，即共产主义社会中的个人自由优先的原理，与上述刘少奇报告的“（国家与社会的）公共利益才是满足人民大众个人利益的基础”显然是有矛盾的。这在考虑中国接受马克思主义与传统思想的关系问题、特别是考虑“公共”与“个人”的关系时是富于启示性的。（毫无疑问，在这里“公共”是指“大多数”的无产阶级，“个人”是指“少数”的资产阶级，即资产阶级的自由在反“国家、社会、公共”的名目下，“当然要被限制和禁止”。）

生民权就是这样以反私、反个人、均为其特质的，

〔6〕 此段转引自中文版译文。作者引自岩波文库本，第二章第 69 页。

仅限于此特质而言，它具有中国式反资产阶级（反少数、反私）的社会主义倾向。

中国的生民权在它的发展方向上，没有从原理上去确立私有财产权，反而倾向于压抑它，但是另一方面，它又以一种与此为反比例的方式，朝着均贫富的经济平等方向发展，这一生民权由此创立了民生主义这种独特的主义；而它在政治上，成为否定资产阶级自由的无产阶级专政的意识形态所由产生的传统土壤。

总 结

以上我们分别从反君权、地方分权、国民权、生民权四个部分考察了中国民权思想的特质。作为总结，在此谈谈这四者的关系。

关于反君权与后三者的关系，后三者都是反君权的具体内容，我想这一点不需要多加说明。

问题在于，后三者之间存在着有时相互背反的有些复杂的相互关系。

先说说地方分权与国民权。按照一般推论，绅士阶层的地方自治即地方分权的扩大，将会瓦解皇帝专制的中央集权体制，最终发展为像民国之后我们可以在联省自治运动中观察到的地方议会、首长公选等民主的地方自治运动。但历史的结果却是，由于成立国民的统一国家的强力要求，地方分权被吸纳进官僚制集权体制下的“国民”权中，地方在国民国家名目下被中央非民主性

地集约。也就是说，地方分权被国民国家权所分解，并被吸纳进后者之中。之所以如此也和内有军阀割据、外有帝国主义诸国瓜分的危机等因素有关。

不仅如此，就地方分权而言，在思想史上不能忽视的是，由于生民权中包含了与绅士权对立的平民权，生民权成了地方分权—绅士权的对立物。本来按照一般推论，地方分权将以绅民（资产阶级）的参政权为基础，再将其扩大到平民（无产阶级），但事实却并非如此，后来的历史发展否定了这一方向。“资产阶级标榜的‘民主主义’议会实际上不过是掩护资产阶级专政的机关”（《我国的宪法是社会主义类型的宪法》，《人民日报》1954年6月22日社论），实际上后来的历史将议会制本身看作绅民（资产阶级）的专政机关加以否定。平民对绅民的这种排他性，使之拒绝双方同聚一堂、同堂议论国事，是致使后来的中国放弃了以万人平等的普遍原理为基础的、作为制度的民主主义道路的根源。

关于国民权对于生民权的关系，可以从相反的方面指出同样的问题。^{〔7〕}

本来生民的本质，可以说是不归属于国家的自由之民。在清末，他们被称作一盘散沙，是指这种天下式的自由。因而孙中山也说过他们应被“固化”为“国民”。但是要使生民成为国民，必须对他们的无政府主

〔7〕 意为，在以上分析的地方分权与国民权关系中，生民权成了地方分权—绅士权的对立物，因而限制了绅士权，而在生民权与国民权关系中，限制的是生民权（见后文），但本质上是同一个问题。——译者注

义性质的自由加以制约。

在这里想想法国大革命时期的国民议会，恐非没有意义。众所周知，这个国民议会是在第三等级即平民身份的主导下，在自由平等的国民名目下由原来的圣职贵族、世俗贵族和第三等级三个部分统一而成的。在这里国民是以私有财产为基础的自由的个人，按照中国式的说法，法国国民的诞生，正是天下自由之民的诞生。

换一个说法，法国诞生的国民，是以个人的自由平等为原理的、可谓以个人为单位的国民；而中国的生民向国民的转换，是从私（个人利益）向公（集体利益）的转换。这种可谓集体式的国民、国家的成立，依旧没能够在内部培育以个人的自由平等为原理的、作为制度的民主主义。相反，中国的国民权反而朝向了压制民主主义的方向。

地方分权受到来自生民权的牵制，生民权则受到来自国民权的牵制，二者的历史脉络不同，但最后同样都没有走上发展民主主义制度的道路。个人就是其个人的J. S. 密尔^{〔8〕}式的自由，即超越阶级的普遍的自由，在中国是找不到它得以成长的历史风土的。

上述历史，由于目前对天安门事件的记忆犹新，助长了否定中国民权整体状况的看法，要想肯定生民权、国民权恐怕会越来越困难。

〔8〕 密尔（John Stuart Mill，1806—1873），又译穆勒，英国哲学家、古典学派经济学家。——译者注

但是，如果只从个人自由这样的角度来批判据传是
中国政府对民权的一些看法是不能成为真正意义上的批
判的。至少要指出，真正的批判，必须将救亡的国民
权、救贫的生民权这一传统的民权的历史，以及作为其
背景的 19 世纪以来以救亡救贫为首要任务的中国革命
的历史过程综合起来作为批判的对象。

最后谈谈与生民权相关联的中国式人权。所谓与生
民权相关联的人权，是以天为其存在根据的人的权利。
我们想起了刘师培，他举王莽禁止买卖奴婢的事例，说
那是“合‘天地之性，人为贵’之义”的“颇为重人
权”的行为。（《西汉社会主义发达考》，《天义》第五卷）这
个“天地之性”，是指见于主张“奴婢同样是人”的清
初的文章里的“人”的普遍本质——限于这个意义上的
平等性：

天地之性，人为贵，而人之生于天地间者，
虽有智愚强弱，尊卑疏戚之等，其与我同类而皆
有欲立欲达之心，则一也。奚必智者强者尊且戚
者，乃得为人，而愚者弱者卑者疏者之概，无足比
数乎……（邱秀瑞《恤灾获议》，《切问斋文钞》卷九）

也就是说，“人为贵”所说的人的尊严的根据，在
于天地赋予每个人的仁义礼智的本性；而人的平等性的
含义是：只要人的这一本性一样，那么不问智愚或尊卑
之别，都拥有作为人而活着的权利。

清末的言论如：“权利之目的何在？曰使人全其本性而已。”“人性不全，可谓之人乎？”“权利之实质，即人之本分也。……全己之本性，与不损害于人，二者即本分。”（《权利篇》，《时论集》一上）其中谈到的“人”都是这种可谓本性意义上的人。

顺便提一下，前面那段清初的文章中提到的“欲立而立，欲达而达”，是依据《论语·雍也》篇的“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人”中所说的“仁”。朱子对此加了“以己及人，仁者之心也”的评语。后来清朝中叶的戴震解释说，这是若自己欲生存，就要让他人也生存，是生存欲相互关联之中的道德性和谐之心。

也就是说，所谓“天地之性”的人的本性所具有的道德本质，是以“万物得其所”的万物共同生存和为其生存而需的万物和谐为其原理的。

这一和谐的原理，无须多说是没有弱肉强食的生存竞争原理插入的余地的。中国的“人”，和霍布斯式的“狼”基本上是完全对立的，是没有个体私的人，也是以“公”，即和谐的共同生存为本质的人。

革命初期中国共产党的清廉是以这样的“人”为基础的；文革期间的“破私立公”、“向雷锋学习”运动，至少在主观愿望上是为了造就这样的“人”。

就这样，连“人”权都变成了阻碍作为制度的民主主义生长的因素。但是无可否认的是，这一中国式的“人”权在民主制度确立后，反倒会从思想层面上丰富这一民主制度。

没有催生作为制度的民主主义的这个“人”权，只要将来确立了作为制度的民主主义，例如言论的普遍自由、选举制度的确立、多元政党制等，反而会为它带来作为思想的民主主义。它也许会成为一个契机，给资本主义国家现行的只是作为制度存在的、个体与个体孤独相背的民主主义，注入作为思想的民主主义的活力，也就是注入“人”际和谐所酿造出的活力。

儒教和资本主义

——东亚知识分子会议上的报告^{〔1〕}

关于儒教资本主义

现在，日本、中国大陆、台湾、韩国等所处的状况，并非是相同的。

但是，NIES 经济的急速发展引起了欧美的注目，而在东亚各国内部也正在出现重新评价自己的趋势。韩国奥运会的成功又加速推动了这一趋势。在这种趋势中日本也出现了倡导儒教资本主义的人们。这里所说的儒教资本主义是立足于马克斯·韦伯的《新教伦理与资本主义精神》，即那有名的西欧资本主义的兴起的背后，是以确立基督教新教徒的伦理为基础的讨论。如果说西欧资本主义是以新教基督教伦理为基础的，那么亚洲的资

〔1〕 此文为 1988 年 12 月在东京召开的、由日本经济调查协议会主办的“东亚知识分子会议——东亚的经济发展及其文化背景”上的报告。——译者注

本主义可不可以看作是以儒教伦理为基础的？恐怕这就是儒教资本主义论者要说的话。

马克斯·韦伯的议论

那么，我们先来看看马克斯·韦伯的讨论里，他本人所重视的两个要点。

一个是，在旧教中，只有修道院中的僧侣等所谓圣职被看作神的圣职；与此相对，在新教中，一切世俗的职业都被看作是神圣的职业，从而产生了对职业的神圣意识、对职业的使命感。也就是说，从这里产生了“有组织地、合理地追求正当利润为使命（即职业）”，这种精神状态^{〔2〕}。

另一个，这是在《儒教与道教》（第八章）中谈及的，新教确立了优于过去中世纪式血缘共同体的、信仰上的伦理共同体。从经济面来说，这使得在商务交易的信用中，通过世俗职业所表现的个人的伦理性态度变得比血缘性关系更为重要。也就是说，由此确立了作为职业人的个人伦理。

马克斯·韦伯指出的这两点，即对职业的使命感和职业人的个人伦理的确立，作为资本主义的精神态度，的确是令人信服的。

〔2〕 马克斯·韦伯《新教伦理与资本主义精神》第一章。

日本有资本主义的伦理吗？

那么，假如用这两点衡量日本的江户时代并进行相应的考察，会出现什么样的结果呢？

比较一下日本与中国的“家”，最大的不同在于，中国是血统主义而日本是家督主义。

在中国，家的继承是指接续祖先血统，由同一血统世世代代祭祀祖先。

而在日本，如果身为武士就要不断守住家禄^{〔3〕}，如果是商人，就要不断守住家业，这叫做家的继承。因此不肖之子被断绝父子关系驱逐出门，迎进异姓的养子·婿养子^{〔4〕}的情况，在大名^{〔5〕}以下，不问武士、商人，都很普遍（参照渡边浩：《近世日本社会与宋学》，东京大学出版会）。也就是说，在日本有着武士守其职位、商人守其职业的传统，这种传承是基于使命感的；在日本极为重视家禄或“暖帘”^{〔6〕}。另外，匠人的技术，在中国被称作“末技”，社会评价极低，但在日本，如左甚五郎^{〔7〕}等名工匠，有着与其技术相应的很高的社会评价。

也就是说，在日本，虽然形式与西欧不同，但就职

〔3〕 家禄，武士社会中，主君给与家臣的世袭的俸禄。——译者注

〔4〕 指将女婿认做养子。——译者注

〔5〕 大名，这里指江户时代的诸侯。——译者注

〔6〕 暖帘，挂在店铺的帘幕，转意为铺子的字号、信誉。——译者注

〔7〕 江户时代的著名木匠头领。传说日光东照宫等日本著名神社、寺院、宫殿等工程中都留下了他的业绩。——译者注

业使命感这点来说，在前近代就已经有了与西欧共通的要素。

那么，在优越于血缘的个人伦理这点上又是如何呢？

对这点，我们很容易想到君臣关系优于父子关系、社会的义理优于家庭的需要这一江户人的传统。为了他们认为应尽的义理，他们有时甚至可以舍弃父母和子女。

如是，这也可以说，虽在形式上与西欧不同，日本是有优越于血缘关系的伦理世界的。不过，相对于新教的伦理世界始终是信仰上的个人的世界，日本的藩、店（棚）等是一种集团性的人际关系，在这个意义上，对个人世界的自立反而是否定性的。这种日本的传统造就了为公司不顾家庭的日本型工作狂职员，而且，不论褒贬，那是日本资本主义的一个特征。再加一句的话，现在西欧型的个人伦理在西欧也已不再被视为全能的了，这一点是现在众所周知的。

在中国儒教中可以找到资本主义的伦理吗？

就中国的状况来看看上面的问题的话，可以注意到：首先，没有像日本的家督〔8〕、家业这种世袭的“家”传下来的职业意识。这种状况与财产继承方式有

〔8〕 家督一词见于《史记·越王勾践世家》，谓长子，后来在中国沿用为家长、户主之义。日本旧民法以此词表示户主的地位及其权利和义务。——译者注

关：日本是长子继承，而中国是诸子均分继承。例如在日本，武士要世袭父祖家职的家禄，而农民在土地买卖禁令之下，要在“世世代代祖传的土地”上世袭经营农业这一家业。

匠人呢，如加贺〔9〕的漆器业所显示的那样，是世袭家传秘技；商人以“暖帘”的形式世袭祖传的信用即商人道德。就是这样，在日本，职业伦理和专业职业意识是以继承“家”的形式代代继承和形成的。与此相对，在中国，即使是兄弟，一个是官员，一个是地主，一个是商人等，职业掺杂，而且不一定世袭给下一代。也就是说，职业伦理、职业意识没有作为“私”家固有的东西世袭下去。反倒是，到了清代，为防止均分继承带来家产的分散，宗族制度得到发展，以共有或共同意识（本书《中国的“公·私”》一章中所说的“相连的公”，本文所说“关系网的公”）为基础的家产保持观念得到加强。也就是说，宗族的目的不在继承职业，而是在于保持和扩大全体的资产。

另外，说到优越于血缘关系的伦理世界，这正是中国儒教最为欠缺的。例如墨家的博爱主义之所以被儒家排斥，是因为那是超出血缘原理的普遍的爱。在中国大陆，“关系”至今仍然是连接人们的纽带，以血缘为首，在学缘、地缘、职缘等中布满了网络，人们的社会活动在其中脉动着。自立的各各自由的个人之间顺利进行商

〔9〕 地名，以漆器业著名。——译者注

业交易的自由经济的环境不成熟，甚至结上官缘至今仍然是商业活动的必要条件。而说到这官缘呢，比如父母是当官的干部，其儿子再无能也会有好职位，这种例子举不胜举。看起来，社会主义式的管理统制结构反而保存了前代官僚社会的旧弊。

中国大陆反对复活儒教的人们，正是将这“缘”网络与儒教伦理相结合进行批判的。实际上，这一“缘”网络基本上是以血缘为最强的纽带的，而这种重视血缘的性质，看看文革期间，以父母的出身阶级决定子女在社会生活中的命运那种实例，便可以一目了然了。

我们看到，在中国的儒教中找到作为社会人、职业人的自律的个人伦理固然是非常困难的，就另一方面而言，要找到像日本的为所属集团（藩、公司）尽忠的“おおやけ”伦理（请注意日本的“おおやけ”和中国的“公”是完全异质的），那也是极为困难的。

从上面的分析看到，在中国儒教中至少是找不到马克思·韦伯所指出的两点的，而在日本的江户时期的武士和商人社会中却可以找到类似的东西。在这里，日本的类似两点，与其从儒教，不如应该首先从那些不一定和儒教有关的，作为日本固有的社会系统的特质中抽析出来。

关于日本社会与中国社会特质的一例

例如，经常提到的道德权威（天皇）与政治权力

(摄政关白^[10]、幕府) 的分离、政治集团(武士) 与经济集团(商人) 的分离, 这种二元性带来的政治世界的相对清廉性, 即至少以武士伦理作为明治的官僚伦理而继承的清廉的伦理性, 虽然只是间接的, 但也为日本资本主义的发展起了很大的作用。

相反, 在中国, 正如“升官发财”这句话所表示的, 升官与发财互为表里, 官僚一方面是地主, 而这个地主经营又是商业资本的基础。如是, 政治和经济总是勾结串通在一起的, 这一勾结串通往往阻碍了资本的自律性运动。例如, 可以说, 清末至民国的洋务运动停滞的原因, 至少有这一因素。

中国(包括台湾) 的资本主义与“缘”网络

那么, 在中国(或者在家长制同样牢固的韩国), 资本主义会不会因“缘”网络的存在而不能发展呢?

情况并非如此简单。就台湾来说, 实际至少至今为止, 倚仗这种“缘”网络, 其工业化得到很大的发展。对韩国也可以这样说。但是很明显, 它是有局限的: 到了一定的阶段, 会产生这种封闭性的“缘”网络(例如在日本所说的同族经营系统) 反过来变成发展的障碍这一现象。

[10] 摄政, 代替天皇执行政务或担此任务的职位。关白, 辅助天皇执行政务的重要职位。——译者注

正如现在在台湾、韩国看到的，工业化的发展催生了中产阶级，这成为政治民主化的动力，而通过这一民主化，“缘”网络开始瓦解，代之而起的是能力主义或个人责任比重增加这种现象。

而说起中国大陆的工业化，将弱肉强食的竞争原理引入中国独特的“人民公社”式社会主义思想（它以传统的中国儒教独有的大同思想〔一种平均思想〕为基础）中，必然会引起混乱。这正如我们在一部分沿海经济特区所看到的，官僚统制原理和自由经济原理的矛盾难以避免，结果，有人钻了这混乱与矛盾的空子，现在在中国大陆，如前面所提到的“官倒”等腐败的官缘或“缘”关系式的经济活动相当猖獗，招来有良识的人们的掣蹙。但是具有讽刺性的是，估计现阶段这种“缘”关系经济活动在中国经济中占着相当大的比重，而如果是这样，恐怕在相当长的一段时间内，在中国大陆，“缘”网络会作为工业化的一种必要恶，扮演推进的角色。

这样看来，“缘”网络在东亚地区，无论是对资本主义化还是对工业化的推进而言，都具有正负两面的作用。对于这个问题，我们应该这样认识：最终是取决于如何根据不同的发展阶段运用它或者变革它。

东亚地区经济发展的关键

东亚的日本、韩国、中国大陆、台湾、香港共通的

重要一点是，各自都经过各自的迂回曲折，各有相当长的历史，具有固有的社会的、文化的传统。从我们以上看到的，可以体察出，这些地区经济、社会发展的关键在于，如何正确并客观地把握各国的前近代社会的特质，如何很好地继承它们，以及如何恰当地改革运用它们。从这样的角度来说，问题的关键在于社会系统方面，儒教的作用是第二位的。这是因为，社会系统是不为儒教所动的，而儒教的存在样态却是受社会系统规定的。

那么，儒教对这些东亚地区的发展来说，不能期待它会产生任何作用吗？也不尽然。

东亚的经济发展与儒教

日本的武士伦理或商人伦理中渗透着相当多的儒教伦理，台湾在过去的经济活动中，在使“缘”网络顺利发生作用方面，儒教伦理也在积极意义上起过推进作用，在台湾也有将儒教伦理引入现代化经营管理中的例子。

因此，可以这样认为：只要经济结构的发展和政治制度的民主化能够很好配合，即以社会系统能够顺利发展作为条件，在台湾和韩国，儒教原理的功能虽为辅助性的，但会起到相当有效的作用，而在目前社会系统还没有有序地启动的中国大陆，看来恐怕儒教一时不会得到社会的认同。

日本的情况

那么，日本怎么样呢？

在日本考虑儒教问题时，首先应当认识到，日本的儒教与中国和韩国的儒教是很不相同的。最近我提议将儒教分五个形态^{〔11〕}来看。即：

（1）礼制

（2）思想（哲学思想、政治·经济思想）

（3）伦理（领导阶层的责任伦理、民间伦理、共同体伦理、个人伦理）

（4）教育（教育论、学问论、修养论、道德论）

（5）习俗

就所有这五种形态都可以指出日、中、韩三国儒教的不同。就日本和中国来说，它们最大的不同点可以在（1）的礼制与（3）中的共同体伦理上看到。首先，日本的儒教没有这两个部分。例如既没有宗庙的祭祀制度（礼制），也没有以此为中心的宗族和乡约（乡村的共同规约）相结合（共同体伦理），因此在日本，中国式的“缘”网络不那么强有力，倒是（3）中的作为个人伦理而强调的“忠”、“信”、“义理”等构筑了前面已经论述过的超过血缘的独自の伦理世界。

但是由于这些是以江户时代封建的上下身份关系为其母胎的，难免成为一种服从、恭顺的伦理。由于

〔11〕 原文为アスペクト（aspect）。——译者注

对这种上意下达式的强制不满，最近在日本出现了像拒绝单身赴任所体现的重视家庭的倾向。那么这是不是较之公司更为重视血缘的一种逆行现象呢？并非如此。这是个人的民主权利正在逐渐得到正当认可，其职业使命感反倒有可能因有了这种个人权利的保障而得到加强。

如果是这样，今后的问题就是，在这种变化下，例如，如何改变过去的工作狂恭顺型伦理，将日本传统地留下来的对职业的使命感再生为自由的个人的使命感，并在这一过程中，如何适当地吸收欧洲式的信仰型的个人伦理，如何将“忠”、“信”转变成日本型的近代式个人伦理。

哲学思考的必要性

很遗憾，要我论述日本的传统是难以胜任的，因此对这一问题就不能再多讲了。这样，让我们回到开头的话题，在这里请允许我再次建议，应该从更为广阔的视野出发进行上述（2）的哲学思想的重新评价。

之所以这样说，是因为在我看来，至今日本的经济活动，从综合性意义来说是没有哲学的。有人讽刺日本是开了高科技之花的塔希提岛^{〔12〕}。意思是说，日本的

〔12〕 塔希提岛，南太平洋上的岛屿，是自然风光优美的旅游胜地。——译者注

经济活动没有文化的支持。一说起文化，过去是以介绍能够见其形的浮世绘^{〔13〕}、歌舞伎^{〔14〕}了事的，但是重要的却是难以用眼睛直接捕捉的日本的哲学。

我们应该回溯到前近代去正确了解：日本社会具有什么样的历史积淀，那些积淀具有什么样的独特性，从那里又产生了什么样的思想、伦理和哲学；特别是，必须正确地了解明治以来至现代，它们又是怎样被继承或改变而作用于现在的。

我们要对我们哲学的独特性在积极意义上拥有自信心，向海外系统地介绍它，主张它。为此，我们有必要从对包括日本的儒学在内的日本的哲学、伦理思想与社会系统的关联这一角度，做更为广泛的探究。

东亚的相互理解

我们说在积极意义上拥有自信心，是说不应陷入像战前那样的八纮一字^{〔15〕}式的独善。为此，必须正确了解韩国和中国（包括台湾和香港）的前近代到近代。幸亏战后的东亚研究无论在质量上还是在数量上都比战前有了飞跃的发展。特别是政治学、经济学、法制史、社

〔13〕 江戸时代流行的风俗画。——译者注

〔14〕 日本的传统戏剧之一。——译者注

〔15〕 八纮一字，意为世界为一家，是二战期间日本将其对外侵略正当化用的口号。源于《日本书记》“兼六合以开都，掩八纮而为宇”。——译者译自《广辞苑》岩波书店电子辞典

会学等社会科学部门的发展异常显著，这又影响到近邻领域的以国际关系论、文化人类学、民族学为首的战前以来的人文科学部门，它们相互刺激，结果使整个研究结构本身开始出现广角化、高层化的萌芽。这当然会反馈到日本研究，今后我们一定会在充分理解韩国和中国的独自性的同时，在与之相比较之中，更相对性地、而且是从结构上阐明日本的独特性。

这种相对性，在战前几乎看不到。但是在今后的东亚各国关系中，互相相对性地理解对方是极其重要的。

具体地说，就是互相都不要以自己的尺子去衡量对方，要相互承认与对方的不同，相互尊重对方的独特性。

为了批判最近开始流行的儒教资本主义这句话的轻飘，我今天对韩国和中国的儒教中，特别是共同体伦理面讲了些辛辣的话，但是我的真意不是要说，诸如日本的资本主义比中国的社会主义好、日本的社会系统比其他国家的系统安定这种意思。

这里我想再就儒教（请注意，在中国叫做儒学）做一个分析。中国儒教的（2）中的政治·经济思想，因其本来的“均”（大同）思想，固然难与资本主义的自由竞争原理相结合，但是另一方面，又产生了对专制加以监督的中国独自の“天下为公”的思想（这后来成为孙中山的共和原理以及周恩来的和平共处五项原则），即产生了重和谐的国际政治思想。可以有充分的理由预料这种国际政治

上的“公”原理将与欧洲的新托马斯主义^[16] (Neo-Thomism) 的道德性国际政治原理相结合，在 21 世纪的时代得以再生。而在韩国，作为上述（3）中的领导层责任理念·伦理，有胜于武士道的清廉无比的、而且彻底和平主义的两班士大夫的理念·伦理。这种理念·伦理一定会在今后韩国的政治·经济体制中显现。我们说，就各自的独自性可以相互学习的地方是很多的。

今天我们有了儒教文化圈这一共通的讨论广场。愿我们以此为契机，更深入地了解相互的社会·历史·文化传统，相互合作，建立起相对于欧美别具一格的东亚独自の资本主义或者社会主义社会。

[16] 新托马斯主义，指 19 世纪欧洲为了克服理性主义而提倡恢复托马斯·阿奎那思想的一种主张。——译者注

后 记

对日本のおおやけ发生兴趣，想到去查一查它的词源，是在我当研究生的时候。为了写硕士论文，当时我在阅读和比较福泽谕吉和孙中山的论著。在此之前，对将“公”训读为“おおやけ”没有特别留意过，但是我发现同是“公”，孙中山的公概念和福泽的公（おおやけ）概念之间在内容上有差异，于是想到要调查一下这一差异的由来。

在当时，不，其实现在也是这样，比如看看《日本国语大辞典》（小学馆）的“おおやけ”一项的词源是这样的：“可以说，由于‘おおやけ’指大房子，转而指宫殿、皇居或朝廷、政府，进而转为其他的意思。”如此，各辞典都取“おおやけ = 大家 = 皇居 = 朝廷”这一词源说。按照这一词源说无法说明在福泽的公（おおやけ）里看到的共同体性特点——我所说的领域性的特点，而且与“みやけ”的差异也会模糊。这样，我的调查到我完成硕士论文时，以《附论》的形式另总结成了一本《おおやけ词源考》。我将其摘要写在本书《相对

于本土中国的本土日本》一文的注释里，结果蒙吉田孝氏在《关于ヤケ的基础性考察》〔1〕中提到并加以充实，此论便在今天得以成定论。

与此并行，我一直在思考中国公概念的特质，但是谈到与日本公概念的差异时，一直做不出好的说明。但是有一天早上在去大学的电车上，忽然在头脑中闪现了天=公的观念这一想法，这才开始能够很好地说明日中各自的公概念的特点并写出了《中国的“公·私”》。这中间经过了近二十年的岁月。

除此之外，还有三十年来每有机会都在思考的理观念。这个问题在前年以论文《关于天理观的成立》〔2〕，去年以论文《理气论在中国的成立》〔3〕做了总结，总算有了一定的方向感。这样不知为什么松了一口气，才有了将这些关于“公”的论文总结成书的想法。

我初次见到研文出版的山本实氏是在十七八年前他在准备创建新的出版部门的时候，当时决定请他出版关于李卓吾的书，但是后来我毁了约，由集英社出版了。结果直至今天才得以以此书补偿所欠之责。

请允许我向山本氏表达歉意，并对他为此书给予的关照致以谢忱。自有了出版此书的计划，不知不觉中也

〔1〕《ヤケについての基礎的考察》，《古代史论丛》中卷收，吉川弘文馆。后来收入同氏《律令国家と古代社会》，（《律令国家和古代社会》），岩波书店。

〔2〕《天理観の成立について》，《东方学》86辑。

〔3〕《中国における理気論の成立》，收入《アジアから考えるⅦ》，《世界像の形成》（《从亚洲思考Ⅶ》，《世界形象的形成》），东京大学出版会。

已过了两三年了。

按出版年月顺序将本书各论文刊载的学术杂志和著书排列如下：

《中国·道统·世界》：《理想》464 理想社 1972年1月

《相对于本土中国的本土日本》：《理想》470 理想社 1972年7月

《公私概念在中国的发展》：《思想》669 岩波书店 1980年3月

《中国的“公·私”》（上·下）：《文学》（56—9·10） 岩波书店 1988年9月、10月

《儒教和资本主义——东亚知识分子会议上的报告》：《东亚知识分子会议——东亚地区的经济发展及其文化背景》 第一法规出版 1989年6月

《中国的民权思想》：系列书·问世界史10 《国家与革命》〔4〕岩波书店 1991年10月

上面的论文中《中国的“公·私”》（上·下）与田原嗣郎氏的《日本的“公·私”》（上·下）一起刊载在同期（56—9·10）《文学》上。

这次在编辑这本书时，田原氏欣然接受了将他的这一论文收入本书的请求。因此可以为诸位读者比较日中两国的公·私概念提供方便了。

〔4〕 シリーズ・世界史への問10《国家と革命》。

在此对田原嗣郎氏表示深切感谢。^{〔5〕}

《儒教与资本主义——东亚知识分子会议上的报告》在日本刊行之前以《儒教与资本主义挂钩?》的标题刊载在《当代》34号上^{〔6〕}；《中国的民权思想》也以《中国民权思想的特色》为标题刊载在《近代中国史研究通讯》9号上^{〔7〕}。

《中国·道统·世界》是对西岛定生氏的历史观提出的异议，因那异议已是二十余年前的事，现在已经失去了研究史上的意义，因而我在决定是否收入本书时犹豫了很久。但是，对于我来说，那是我第一次写的有关日中公结构之不同的文章，以此为起跳板，才写出了《相对于本土中国的本土日本》。因有这一经过，再加上这两篇论文又构成了第Ⅱ部的扉页背面所说的框架，因此还是硬着头皮收进来了。但愿各位读者对于有关西岛氏的部分，只是一扫而过，如因它想起二十多年前这种观点上的问题曾经是问题，则幸甚。

在美国，近几年来由于对哈贝马斯“公共领域”的关注，研究中国问题的学者中展开了关于“公”的讨论，与此相关联，William T. Rowe 氏在“The Public Sphere in Modern China”一文^{〔8〕}中介绍了拙稿《公私概念在中国的发展》。因此关系，1992年我在洛杉矶期间

〔5〕 此次中文版割爱了田原氏此论文。——译者注

〔6〕 合志文化事业股份有限公司，1989—2。

〔7〕 中央研究院近代史研究所，1990年3月。

〔8〕 MODERN CHINA 16-3, July 1990.

在加利福尼亚大学洛杉矶分校和圣地亚哥分校就“公”的问题做了报告并进行了讨论。以此为基础，在香港的《二十一世纪》杂志上（21期，1994—2）发表了题为《中日“公私”观之比较》的论文。但是，日中的“公共领域”问题必须从社会史、政治史探讨，因这超出了我直至现在的能力，上面的论文在这方面极不完善，因此未收入本书。不过我想，对于这个问题，本书中的《中国的民权思想》会成为今后的一个线索。

本书仅止于在探求日中的“公共”形态之前所进行的、对于“公”概念的特质的揭示，这意味着它也给我今后的研究留下了课题。

1995年2月3日 立春之日



公 私

写在前面

这本名为《公私》的书，将汉字的“公私”一词分为“コウシ”和“おおやけわたくし”两部分来加以讨论。^{〔1〕}

众所周知，公私这两个汉字原本来自中国。由于汉字不是表音文字而是表意文字，汉字进入日本的时候，其字义也一同带进了日本。古代日本人只采纳了其中日本人所能理解的字义，而对自己不能理解的，则或者舍弃，或者另加上了日语的意思，将那个汉字日语化了。而在另一方面，通过将本来是表意文字的汉字当做表音文字（万叶假名^{〔2〕}）使用，后来又把汉字改造为假名文字等，从而确立了日语的标记法。

像公私这样古老时代流入的、又与社会生活相关的

〔1〕“コウシ”和“おおやけわたくし”分别为“公私”一词的音读和训读，在日语里都标记为“公私”，但是由于读法的不同，代表了不同的语源。（本文所有注释均为译后注。——编者）

〔2〕借汉音表示日语音的文字。6世纪开始用于名词，到了奈良时代（710—784）作为日语文字广为使用。因《万叶集》（日本现存最古老的诗歌集）使用得多，故名。

抽象概念，不能不在发汉语语音的“コウシ”和发日语语音的“おおやけわたくし”之间产生上述意义上的转换。

因此，我们在这本书里，将以探寻词源的方式，特别注目于“コウシ”和“おおやけわたくし”在日语里统合为同一个单词的过程。具体方法是，在将汉语公私的词源和日语“おおやけわたくし”的词源并列讨论的过程中，勾勒日语化了的公私（おおやけわたくし）在含义上的特点。

与此同时，在这本书里我将努力使读者注意到这样一个事实：虽然汉字在汉字文化圈内是共用的文字，但同一汉字在各个民族中使用时，其含义有着微妙的差异，而且对这种差异，我们相互之间并没有意识到。

也就是说，日语的公私和汉语的公私有相当大的差异。揭示这种差异，也就必将明确日语的公私概念的特点，因而本书将以比较日中的公私这一方法为主线进行论述。

以上是在本论开始之前，要敬告读者的。

一 才才ヤケ的辞源

训读和音读

看到“公”字，我们日本人读“才才ヤケ”（在本书中我们把现代音注为“才才ヤケ”，而把古训读注为“才ホヤケ”，以示区别），或者读成“コウ”。不言而喻，“才才ヤケ”是训读，而“コウ”是音读。那么，训读和音读有什么不同呢？根据《广辞苑》^{〔1〕}的说法，训读是“用国语读汉字”^{〔2〕}，而音读是“用字音读汉字”^{〔3〕}。但是只靠这个说明无法知道“国语”和“字音”各指什么。

所谓音读、训读原来的意思是什么呢？

当初汉字从中国输入的时候，是以它原有的汉字字音进来的。一开始，比如天，是按汉字“天”的汉语语

〔1〕 新村出编，岩波书店出版。

〔2〕 意为：以与汉语字义相近的日语字音读汉字。请参照下文。

〔3〕 意为：以近似于汉语的字音读汉字。请参照下文。

音“テン”，“公”是按汉语语音“コウ”被人们接受的。后来，人们了解到，“天”这一汉字有“天空”的意思，和当时日语的“アメ、アマ”相当，于是将“天”这一汉字译成日语，读成“アメ、アマ”。也就是说，所谓训读，是那个汉字的日译词，而音读则是那个汉字作为外来语的汉语读音而已。

这正如“ブック”是 book 这一英语发音的模仿，而“ホン”则是它的日文翻译一样，不言而喻，在这种情况下，“ブック”就是 book 的音读，而“ホン”就是它的训读。

就“ブック”和“ホン”而言，因为它们同指书籍，在意义上没有差别，因此没有什么问题。

但是假如换成 God，那会怎么样呢？能说音读的“ゴット”与训读的“カミ”之间没有歧义吗？恐怕多数人都知道，即使将西欧那种作为创世者、主宰者的唯一神“ゴット”训读为“カミ”，那和日本的八百万众神，有时连岩石也被认做神体的日本的神在内容上是大不一样的。

这个道理，对于汉字的音读和训读的关系也是适用的。当我们用汉语字音将天读做テン时，也就是说将它作为汉语来理解的时候，“天”具有包含上帝概念的主宰者的意义，与翻译成日语的天的译词アメ、アマ之间存在着歧义。附带说一下，据手边的《岩波古语辞典》（大野晋等编）的说法，アメ、アマ是“存在于天上的一个世界的意思，是人们相信生活在天上的诸神的住所”，

没有天空的意思。

不过，实际上，对于ゴット（God）和カミ与天和アメ、アマ之间存在的这种歧义，很多人是有所觉察的。例如，基督教的神和日本神社的神不能说是一样的，アメ、アマ与敬天爱人的天有着某种微妙的不同等等，这种感觉是很多人模模糊糊持有的。

但是对于“公”字怎么样呢？オオヤケ和コウ，一个训读，一个音读，能够说，觉察到两者之间存在歧义的人多吗？

或者不如说，当人们将“公”读成コウ的时候，绝大多数日本人恐怕早已忘记，那本来是汉语，和日语“おおやけ”的词源不同。这种情况的发生是有原因的。

这是因为，外来语会随着时间的推移，渐渐变成本国语言，有时还会产生与原来语言本意不同的用法。这种例子还不少。例如，ミシン是由マシン（machine），也就是一般性地泛指机械的英语来的。但是进入日语以后却变成了那个缝衣服机器ミシン（缝纫机）。人们说ミシン的时候，很少有人意识到那本来是英语。

同样，即使把公说成コウ，那也是公园、公共、公平、王公、奉公的公，即日语的公，而不是外来语。也就是说，在我们的日常生活中，オオヤケ自不待言，连コウ在现在也是作为日语，按日语的意思使用的。更准确地说，自从公字被译成オオヤケ以来，コウ所包含的汉语原意已失去，即便在读コウ的时候，其意义也被日语的オオヤケ的意义所包容。

才才ヤケ的原意

那么，这个作为日语的才才ヤケ的古老原意是什么呢？

为寻求才才ヤケ的原意，让我们重新回到问题的起点。当“公”^{コウ}这一汉语音的词进来的时候，人们把它当作日语的才才ヤケ，一个原因是由于当时的人们认为才才ヤケ的概念与コウ的概念相似或者相同。这意味着，在“公”^{コウ}这一词进来的时候，在日本已经存在与“公”^{コウ}概念相似的才才ヤケ这一概念。

也许对于日本人来说已经变得天经地义的一个事实是，有些汉字并没有日语译词，即没有上述意义的训读，只是使用作为外来语的字。例如作为外来物品的茶，只有チヤ这一汉语音通用，这一点与コーヒー〔4〕一样，一直保持着外来语的状态；像抽象词忠、孝也只有读汉字音チュウ、コウ时，才表示忠诚、孝行的原意。当然，忠、孝各有タダシ、タカシ等主要用于名字的训读音，但那只是一种假借字，与忠、孝的原意没有关系。

这说明，忠、孝实际上与茶一样，也是外来语，在这个词进入日本的时候，日本不存在相当于忠、孝的观念和词汇，也就不可能给出译词即训读。

将上述的道理反过来说，就是，与忠、孝不同，公

〔4〕 即咖啡。

这个词进到日本来的时候，日本已经存在可以认为与这一词汇相当的才才ヤケ的概念。

在这里，我说“存在才才ヤケ的概念”，但没有说“存在才才ヤケ这个词”。

这是因为，在《古事记》、《日本书纪》的万叶假名语汇中，虽然能够找到了アメ、アマ或カミ等词，但找不到才才ヤケ一词。也就是说，没有表示才才ヤケ原意的例子。

唯一可以找到的一个例子是《日本书纪·武烈前纪》诗歌中的例子：“舉慕摩矩羅、柁箇志須擬，慕能娑播爾、於哀野該須擬……”（こもまくら、たかはしすぎ、ものさはに、おほやけすぎ……）〔5〕。但是这里的才ホヤケ和タカハシ都是地名。

不过，这两个地名附带有枕词。タカハシ的枕词只有表示高度的“コモマクラ”与其自身包含的“高”的意思单纯对应，而才才ヤケ附带的モノサハ是物质丰富的意思〔6〕。从这个意思反倒可以找到理解才才ヤケ概念的线索。

如果参照上面的情况考察一下一些地名，那么《播磨国风土记》里有“^{オホヤケ}大家里”一项，关于这一地名由来的解释是：“品太（应神）天皇巡察时，在此村营造宫

〔5〕 汉字是万叶假名，括号内是同文的平假名写法。

〔6〕 原句前句“こもまくら、たかはしすぎ”、“はしすぎ”的枕词为“こもまくら”和“たか（高）”，而后一句“おほやけすぎ”的枕词是“ものさはに”。

殿，故曰大宫。后至田中大夫主宰时，改为^{オホ}大^{ヤケ}宅里。”意思是，这一地名由来于宫殿的营造，又因宫殿堂皇，故命名为大宫，而后来改名为大家、大宅。这就是说，冠有与天皇有关的美称ミ（ミヤケ、ミカド等）のミヤ变成了ヤケ。而正如后文要谈到的，这里的ヤケ是指建筑物及其用地，因此这个大家、大宅的由来与大建筑物有关的推论是可以成立的。而且从才ホミヤ改为才ホヤケ这一情况，还可以进行另一个推论：才ホヤケ似乎是与天皇无关的、单纯指大的建筑及其用地的一般的词，那里可能储藏丰富的物品。

把以上的情况作为线索，如果进一步考察一下《和名抄》里面的地名，则可以确认，肥後、丰前、萨摩、备後、播摩、石见、河内、大和、赵後、武藏、下野、上野等地存在标为大家、大宅，而读做“於保也介”，或“於保伊倍”，即叫做才ホヤケ、才ホイへ的地名；与此同时，还有小家、小宅，读做“乎夜计、古伊倍”，即叫做“ヲヤケ、コイ”的地名；同时，各地还存在与它们分布不同的三宅、三家的地名。（读做美也介、三也介、美也希、美夜介，即ミヤケ。）

也就是说，才ホヤケ这种地名，是有才ホヤケ = 大的ヤケ = 大建筑物而不是コヤケ、ヲヤケ的那些地区的称呼，曾散在于各地。而它们是被看作有别于那些与天皇、朝廷有关的ミヤケ的。从这一点可以推测，也许在ミヤケ（天皇直辖地、机构）确立之前，才ホヤケ就与ヲヤケ、コヤケ一起存在于日本。

以大宅、大家的地名为氏名的大家氏、大宅氏几乎全部都属于^{おみ}臣系豪族这一情况，也可以作为这一推论的旁证事例。这一事实与几乎所有的三宅氏属于^{むらじ}连系〔7〕的豪族成对照。附带说一句，据一般的说法，像物部连这种连系是直属天皇一家的豪族，以来自朝鲜半岛的乔迁者居多；而臣系，如苏我臣则是以古来盘踞各地的土著豪族居多。也就是说，他们是在天皇权力形成以前盘踞各地的，因而它们和才ホヤケ发生了关系。

“ヤケ”的意义

在这里，让我们来看一看才ホヤケ中的“ヤケ”的意思。

据吉田孝氏的说法，“相对于イヘ〔8〕与人的集团（所谓家族）有密切关系，ヤケ多指设施、机关。”

也就是说，ヤ在古代日语里，如ウマヤ（马厩），クリヤ（厨房），ミヤ（宫）等，是指称建筑物的词，而ケ和酒（サケ、サカ）一样，是三ヤケ（三家）、ヤカモチ（大伴家持〔9〕）中ケ、カ交替的词，是诸如あ

〔7〕 臣、连都是古代日本豪族的姓。在日本的第一个统一政权大和朝廷时代，豪族以姓排上下，形成了姓氏制度。

〔8〕 イヘ是“家”的日语训读音。

〔9〕 大伴家持，人名，读作“オオトモヤカモチ”。奈良时代政治家、诗人。

りか、すみか^{〔10〕}等表示处所的词。即ヤケ、ヤカ指的是建筑物所在地的一个区域。

吉田氏还说，那不仅是建筑物所在地的一个区域，而正如^{ヤカツカミノマツリ}宅神祭等古代农耕祭祀活动所示，“ヤケ最重要的功能是做农业经营的据点，这也是无可置疑的。”

据此，我作了一个大胆的推论：我把附于才ホヤケ的枕词“モノサハ”与《魏志倭人传》中“收租赋，有邸阁，国国有市，交易有无”云云的“有邸阁”，即有储粮仓这一句连带，设想从相当早的时候起，在古代日本各地存在可能叫做才ホヤケ的大建筑物和区域，即物质收藏中心，或包括这一中心的村落。

“收租赋，有邸阁”恐怕是指共同体成员将收获物和猎获物拿到大建筑物的一个区域储藏，供共同体所用。

以此类推，才ホヤケ恐怕是指村落即共同体的中枢功能，而共同体有首领掌管才ホヤケ的收纳物、储藏物，负责共同体的运营。要知道，以才ホヤケ的地名为氏名的豪族存在，意味着他们是那一带的首领。这使人想到，作为共同体功能的才ホヤケ是包括其管理功能和作为其管理者的首领在内的概念。

综合考虑上述内容，田原嗣郎氏提出如下看法。文章稍长一些，但将原文全文抄录如下：

〔10〕 ありか意为东西所在地，すみか意为住处。

可以认为“ヤケ”……是比“イエ”规模要大的设施，是共同体式农业经营的据点。ヤケ，首先有围墙围，有很气派的大门（カド），在那里肯定举行了具有农业经营的核心功能的宅^{ヤカツカミノマツリ}神祭等农耕祭祀仪式。从这里看，“ヤケ”恐怕是属于共同体首领的，可能也是其家属的住房。

如果这样想，那么，“ヤケ”则代表着以农业为中心的日本古代共同体，因此它在属于首领的同时，又具备共同体的公共性。

“オホヤケ”是相对于ヲヤケ（小宅）的大家、大宅，是大的ヤケ。相对于“ミヤケ”与朝廷相连结，“オホヤケ”具有当地豪族的性质。这样，我们可以认为，“オホヤケ”是以当地豪族为首领的，使小共同体从属于它的、更大的共同体的核心。

“オホヤケ”具有共同体功能，属于共同体的首领。

它代表首领，又具备共同性、公共性，可以认为这两点曾是规定“オホヤケ”性格的基本性质。（“日本的‘公·私’”，《中国的“公与私”》研文出版，1995）

我们可以举下面一个较新的例子作为把オホヤケ的原意定为“首领和共同性、公共性”的旁证。据《日本书纪·齐明纪》记述，高丽画师请本国的宾客到家里，设宴招待时，“借了官方（オホヤケ）的熊皮70张”作

为宾客的铺垫。这 70 张熊皮是阿倍比罗夫讨伐暇夷^{〔11〕}时，作为战利品献给朝廷的。它有时被借出使用，是否可以表示，它在朝廷的管理之下，同时又是公共使用物，即这个才ホヤケ（官）既有首领性格，又有共同性？

这里我们把“官”训读成“才ホヤケ”，是根据解读本来使用汉语文言体（所谓汉文体）写的《日本书纪》时所使用的奈良、平安时代的日文读法的残简。据那个残简断片，当时“官”字的训读音，分别为ミヤケ、ツカサ、才ホヤケ。

顺便再举一个例子。《应神纪》记载被命名为“枯野”的官船（ミヤケフネ）是伊豆国进贡的，但已朽而不堪使用。本来这只船是根据应神天皇的命令在伊豆国制造的，以其速度快而著称。天皇下问说，欲使其永为“官用（才ホヤケモノ）”之物而不忘其功绩，当如何办？记载说，根据这个下问，船被解体，以其木材当柴木，烧出了 500 筐盐，再将这些盐分给了各国，要各国以此为本钱造船，结果造出了 500 只船。这些船又由各国进贡给了天皇。

如果我们顺着这个思路想一想官船（ミヤケフネ）和官用（才ホヤケモノ），恐怕可以这样看：这只船因是根据应神天皇的命令制造的，专门供天皇或者说朝廷用的，因而叫做ミヤケフネ。而之所以又叫做才ホヤケモノ

〔11〕 暇夷，古代居住在日本北部与俄罗斯萨哈林一带，拥有自己语言、风俗和文化的民族，今称阿依努族。——译者注

ノ，则含有使此船的名字不单留在朝廷内，而且能使广为各国所知的愿望。具体来讲，是想通过广泛供各国官厅众人之用而流芳百世。虽然不能完全确证这一假说，但是是否可以认为，这个才ホヤケ，也是既具备官厅这一形态的首领性格，同时又具有某种共同性含义呢？

这两个有关官、官用（オホヤケ・オホヤケモノ）的例子，正如前面所述，是对《日本书纪》的奈良、平安时代的和训。而这一和训是赋予公字以才ホヤケ之译词以后，也就是“公即おおやけ”这一概念成立以后，反过来据这一おおやけ概念解释官、官用的例子，从这一例子出发无法直接了解才ホヤケ的原意。但是根据这些来类推其原意恐怕还是可以被允许的。

以上，包括类推在内，我们从首领性和共同性这两个因素中探讨了公（おおやけ）的原意。

国语词典的定义

不过，我的这一推论虽然在学者中正在逐渐得到认可，但是还没有被一般辞书所采纳。

例如，三省堂的《时代别国语大辞典》上代编（泽泻久孝等编）中，“おおやけ”一项为：

- ① 宫殿等大的建築物。这个意义的才ホヤケ只留存于地名。“物多に於哀野該過ぎ”（武烈前紀）“大家裏旧名大宫里土中上、品太天皇巡行之時、管

官此村、故曰大官、後至田中大夫爲宰之時、改大宅里、”（播磨国風土記揖保郡）、“謚天智庚午年、依居大家、負大宅臣姓、”（姓氏錄）

② 朝廷，官厅。“官無二廢事、”（崇神紀一二年）、“国家情深、君臣義切”（雄略紀七年）

后面还加了“考”，解释说：①是原意，由于相当于此的官厅和官用仓库里设备和物品多，有时也承接①之第一例所见之枕词。

其实，这种将才ホヤケ直接与宫殿、朝廷联系的理解可见于我国具有代表性的古语、国语辞典中，如《岩波古语辞典》：“おほやけ（大宅，即第一之家之意）①天皇一家。或者天皇、皇后・正宫。……②朝廷。政府。官厅。……”小学馆的《日本国语大辞典》：“おおやけ（公、大宅）：①大房子。囤仓（みやけ）等大的建筑物；②朝廷。政府。官厅。幕府。……③天皇。皇后。正宫……”等。

在这里，也许无须再另加说明，但是，《时代别国语大辞典》的“宫殿”概念暧昧。假定此解指王宫、皇宫之意，则被称为“ミカド・キミミヤ”，未见有称之为“才ホヤケ”之例。而从“考”中之“相当于此的官厅和官用仓库”推测，此解与《日本国语大辞典》的“屯仓（みやけ）等的大建筑物”意思基本相同。如取此解，则这不能不说是无视ミヤケ和才ホヤケ差异的解释。至于《岩波古语辞典》“おほやけ”的“第一之

家”之解是根据同辞典的“おほ”项解中“①大。②长幼之长。③第一。……”之③解，即“大君（おほきみ）”之例来的解释，但此解是无视“オホヤケ”与“ヲヤケ”成对，为大小的大，即为上边①解的解释。也就是说，现有诸辞典的“おおやけ”条目都是未经充分讨论而下结论的。

说起来，在我读研究生时，由比较孙文和福泽谕吉的公，对日本のおおやけ与中国的公之差异产生了疑问，因而对おおやけ的辞源发生兴趣，于是分析了各家辞典，结果，由于上述辞典的那些说明并没有解除我的疑虑，我就开始自己进行调查。当时我写的论文《公・おおやけ考》并未发表，只在某杂志上发表其他论文时，以注解的形式，用小字将其简缩成20行左右的短文，放在里面了。后来吉田孝氏在他的论文《关于ヤケ的基础性考察》（井上光贞博士还历纪念会编《古代史论丛》中卷，吉川弘文馆，1978）中，将其补充后纳入他的讨论中。他的这一论文后来收入《律令国家与古代社会》（岩波书店，1983）的第二章《イへとヤケ》中。有幸于此，我的“首领・共同体”说，后来为田原嗣郎氏、胜俣镇夫氏等日本思想史、日本史的学者们所采纳。但是，辞典至今还旧态依然，和我研究生时代一样。

二 汉语“公”的辞源

汉语的公

下面来看看汉语的公有什么样的原意。

首先让我们打开被称为中国最古老的字书——后汉许慎的《说文解字》。

它是这样说的：“公，平分也。从八从厶。八犹背也。韩非曰，背私为公。”也就是说，公是“平分”，即均等或者平等地分。这个字由八和厶两部分构成，八的部分表示背反的意思。韩非子说：“背厶即背私为公。”在《韩非子·五蠹篇》中，是这样说的：“古者苍颉之作书也，自营者谓之私，背私谓之公。公私之相背也，乃苍颉固知之矣。”

自营的营，是野营的营，露营的营，也就是围起来住，或者是划出界限的意思；所谓自营，就是将一定范围划出来作为自己的所有物。将此状态称作私的那个“私”，简言之就是利己的意思。而与这一私相背的公，

就是排除利己而“平分”，或公平对待的意思。

按《韩非子》、《说文解字》的说法，公是排除利己，是公平处事。如果是这样，则与日本のおおやけ的原意毫无共通性可言。

另一方面，《诗经》里有公田一词，是众所周知的。因这种用法更近于おおやけ的原意，在这里，我们暂时离开《韩非子》和《说文解字》，直接查找先秦文献，那么在《诗经》的《国风·豳风·七月》的诗里，我们可以找到下面令人联想おおやけ原意的例子：

一之日子貉，取彼狐狸，为公子裘；
二之日其同，载缵武功，言私其豸，献豸于公。
.....

十月涤场，朋酒斯饔，曰杀羔羊，跻彼公堂称
彼兕觥，万寿无疆。

在这里，第一句中的“公子”，第二句中的“公”，最后一句中的“公堂”三个例子令人瞩目。著名的《诗经》翻译家目加田诚氏将“公子”译为“若殿”〔1〕，将“公”译成“殿様”〔2〕，将“公堂”译成“ざしき”〔3〕，但不知其根据何在。

如果依据以《诗经》为对象的古文献研究，则有将

〔1〕 即王储。

〔2〕 即王。

〔3〕 主客席地而坐的日本式房屋的客厅（地面铺日式榻榻米）。

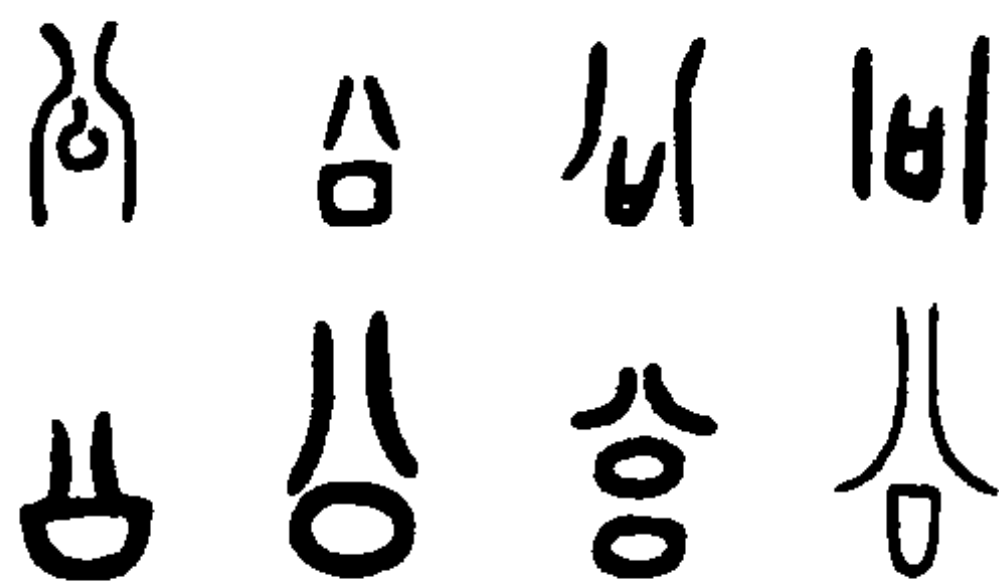
“公”作“世袭的族长”或“领主”的，有将“公堂”作共同体的“集体劳动场所”或者“领主住的房屋及其附设的祭庙”的（白川静《诗经にみえる農事詩》〔4〕上下、《立命馆文学》一三八・一三九号，一九五六。加藤常贤《公私考》，《历史学研究》九六号，一九四二。谷口义介《豳風七月の社会》，《东洋史研究》三七一四，一九七九），但是由于问题涉及西周时代的社会、政治结构，现阶段史料太少，对这些文献何以确定了“族长”“领主”在制度上的定位，不能不使人感到踌躇。

甲骨文和金文世界的公

让我们干脆单刀直入，看一看甲骨文、金文的世界里是如何说的。

首先，我们来看一看因推理大胆而使我们这样的外行也容易理解的白川静氏的《字统》（平凡社）。

《字统》里举的甲骨文、金文的公字，如下：



上行的𠂇是《说文解字》里的文字，上行为甲骨文，下行为金文。𠂇即厶的部分甲骨文为𠂇或𠂈，金文为

〔4〕 即《诗经里的农事诗》。

𠂇或〇,而b并不存在。这种情况,不仅仅见于《字统》中所举的例子,也可以见于迄今为止所发现的所有甲骨文、金文。也就是说,《说文解字》所谓公字由八和厶构成的说明是与实际的甲骨文、金文不相符的。

按照白川氏的说法,甲骨文、金文的公字的字形表示:

不从八字。在长方形空框上方左右绘两根直线。长方形空框表示宫室。在其廷前左右设屏障举行仪式。举行仪式的场所的平面图为公。公的初义为公官。……殷的神都天邑商有公官。可能是在这类宫庙里被祭祀的人叫做公。在公官祭场献给祖灵的庙歌叫做颂,对祖灵的哀告叫做讼。因氏族内重要的审判案件等也按此形式审理,称此为讼。因此在这里公私对称,是统治者与服从者的关系。……支配私的是公,公指族长领主。公官是其氏族的宫庙,拥有其祭祀权的公,同时又是要在那一宫庙被祭祀的人。由于氏族具有共同体的性格,便有了公共之意,官府之意,公私就成了官民关系。如是,氏族共同体内的用语转移到政治、行政关系里。所谓公义、公正是这种统治者的逻辑,这和表示征服的正,被用做中正、正义的意思是一样的。相对于此,私有私曲、私窃的意思,但是公私本来是表示支配关系的用语,没有正邪的意思。

可以看出,总的来说,对公字的字义,白川氏是

理解为首领和他统辖的共同体。但是，由于把公的原意看作统治者和祭祀他的宫室，因此与共同体含义相比，更突出地强调了首领的含义，这一点是白川之说的特点。

例如他认为，《诗经·召南·小星》的“夙夜在公”是在公宫从事祭事；同样，《羔羊》的“退食自公”是从公宫仪式会场退出的意思；推而广之，对《小雅·大田》的“雨我公田，遂及我私”，认为这里的“公田”、“私”与其说是公田、私田即公有、私有关系，不如说是相对于“我公之田”而言的按照私属农奴人头数所分配到的土地这一关系。

这恐怕是援用了将古代看作奴隶社会的马克思主义历史观，但是同样抱有马克思主义历史观的学者中也有将“公田”解为领主的所有田，将“私”解为下属那个领主的氏族长的所有田的。看来围绕“公”的政治性、社会性“支配”，仍然有讨论的余地。

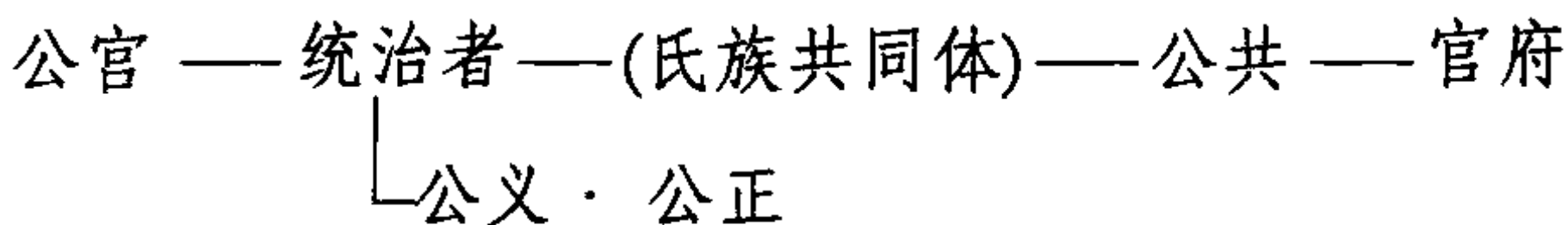
从根本上说，将公的象形看作宫室的仪式场所，将其初义定为公宫，到底有什么客观根据呢？据白川氏《说文新义》（全一五卷别卷一，朋友书店，一九七六），他把公当做宫，是接受了马叙伦氏的说法，而马叙伦氏着眼的是宫里包含的的共通性。

但是，如后文所述，既然甲骨文里已有“公宫”一词，很难认为公和宫是同样的意思；认为二者可能有什么不同，反倒比较自然吧。

白川氏依马氏这一说法，将解做“宫庙中举行廷

礼、祭祀的地方”；将“公”解做“表示神圣的斋廷的语汇”。这一说法的旁证是他在《字统》中所举的“颂”“讼”与祖灵的关系。对此，有视“公”本身的原意为祖宗之说（收入《金文诂林》中的王献唐之说），此说似更容易与“颂”“讼”祖灵说符合。

另外，在白川氏的上述说明中，下面的示意图



不能不使人产生以下各种疑问，即：官府为什么不直接与统治者发生联系，而要绕道经过在统治者支配下的氏族共同体的“公共”性（换成我的说法，是“共同”性）才能够成立；公义、公正又为什么会直接成为“统治者的逻辑”；难道不可以更为质朴地设想，舍去统治被统治问题而直接从一般的共同概念中产生均分、反利己的“公义、公正”的概念吗？

没有“私”的世界

虽然深知甲骨文、金文的世界是我们这样的外行所不能轻易插嘴的，但出于上述疑问，借写本稿的机会，我从以实证性的研究著称的、中国古代学的权威松丸道雄氏那里索到氏等编写的《甲骨文字字释综揽》（东京大学东洋文化研究所，一九九三，以下简称为《综揽》）。以此为向导，我得以望见了这个世界的入口。而就在这开端，

首先使我们感到惊讶的是，在甲骨文、金文里，至今还没有发现可以解释为“私”的意思的文字。

另一方面，岛邦男氏的《殷墟卜辞综类》（汲古書院，一九六七）的公字用例二三例中，“大（=天）邑商公宫”有七例，“多公”有“多公王”一例，“多公岁”两例，共三例；“公岁”在上面的“多公岁”以外，另有两例；“公王”“三公”等各一例。“公”的词源解释，依《综揽》来看，也有“先公”（李孝定、徐中舒）、“平分也”（金祥恒）、“公宫为宫室名，即大众之宫”（徐中舒）、“多公指群公”（屈万里）、“三公为武丁前一世的阳甲、般庚、小辛、小乙中之三”（陈家梦）等，诸说并立。附带说一下，据《综揽》，“岁”有“供牺牲”、“祭祀”、“纪时之字”、“以收获一季为一年”等意，也是诸说并立。

总而言之，“公”有殷代的“公宫”或作为人的尊称的用词，这看来是可以肯定的。但此外的情况并不清楚。更不用说，令人联想到背私的平分的公，这种资料是根本没有的。

顺便说一下，与白川氏的辞源辞典一起被广泛使用的藤堂明保的《汉字语源字典》（学灯社，一九六五）、加藤常贤《汉字的起源》（角川書店，一九七〇）也都采用背私平分之说。

从以上的论述我们能够说的只是：关于公字的词源，坊间流传的各词源辞典的说法，哪一个都不可以完全信之；我们不过是再次认识到，“关于公的词源，在

现阶段并没有可以作为定论的说法”，而这一结论在中国的古代学学者中则被视为常识。

至于“私”，既然甲骨文、金文中没有相当于“私”的字，我们就连线索都没有。据松丸道雄氏说，在甲骨文、金文中没有发现“私”字，并不直接意味着原来就没有“私”字或这一观念。而至今未在文章中见到它，也许反而说明“私”观念的特性。

关于公的概念

总之，公、私的原意并不清楚。既然如此，本来是应该在此止笔的。但在本书里，虽然我要退出甲骨文、金文的世界，却希望再一次回到《诗经》等古代文献里做一番不自量力的推想。

在《诗经》里值得注意的是：第一，公字的例子有九十多个，而私字的例子只有八个，不到十分之一；第二，在“公”、“公子”、“公侯”及尊称的“周公”等明显地含有统治者含义因素的例子占多数的情况下，各含有一两例诸如“公族”“公田”“公庭”“公所”“公路”“公车”“公行”等在决定其含义时需要加以斟酌的例子。

前者的倾向，在《书经》（今文）里也能看到。在那里，公字的71个例子几乎全部都是统治者含意，而且私字用例，只有“私家”一处。将此与甲骨文、金文中不见私字的情况结合起来考虑，关于公私二字，可以窥

见是公字的使用先于私字。仅从这一点来说，对于公以背私为词源的说法，也需要打个问号。

上文后者的“公庭”“公田”，我们可以认为是与“公堂”同一类的词。如理解为“公之庭园”“公之田”，则统治者的含意的确是浓厚的。但是，拿“公田”的例子来说，时代往后到战国，孟子引用《诗经》中我们引用过的“我公田”云云，主张所谓井田法，曰：“方里而井，井九百亩。其中为公田，八家皆私百亩，同养公田。公事毕，然后敢治私事。”（《孟子·滕文公上》）我们从这里倒过来就可以推测，在《诗经》里的这个“公田”中似乎可以见到某种共同性，也就是说，这里公的首领性格的一面里可能内含着共同性的一面。

这是因为，《孟子》在这里说的“公田”，是将900亩的方形田按井字划分为9块，说中间的那一块“为公田”、“八家同养”。假定那一块是统治者的田，那八家是作为对统治者的租税来耕那一块田，那八家也是“同养”，也就是八家共同进行的，因此这个统治里是包含有统辖共同性的含意在内的。（要说明的是，我在这里并没有讨论井田法是否真的实施，我讨论的只不过是孟子头脑中的井田法概念。）

一般认为古代共同体是由民会或者首领统治的，但即使是由首领统治，也需有共同体成员的共同奉献为前提，才能成立。《孟子》的上述“公田”正需要这种共同奉献加以支持，它并不是排除了百姓的统治者所独有的、排他性的占有田。如果这一说法成立，那么同理，

《诗经》里的“我公田”也是同样情况，即使日文训读将其读做“我公之田”，其“公之田”是农民为纳贡而共同劳动所维持的可能性是很大的。

本来，这个“公田”的“公”本身，即使是指首领本人，例如上文《诗经·七月》中将豮，即小猪归“私”，而将豮，即大猪“献公”，在这种情况下，就共同狩猎而将猎物纳贡给统治者这一点而言，显然也是一种对“公”的共同效劳。

在古代的共同体内，将狩猎、渔猎的猎物、采集物、收获物中大的、好的纳贡给共同体或统治那个共同体的首领，由首领管理那些财物，而后随着权力的扩大而独占之，这是易于想象的。作为这种内含共同性的统治功能的“公”概念，即使有时在指称统治者本身的意义上使用，恐怕也和作为统治概念本身的“王”还是不同的吧。

如果允许这样考虑“公”，那么“公宫”，不论是否为白川氏所解释的“氏族的宫庙”，我们还是可以认为那是以某种形式对民或臣公开的场所。

不过，中国古代的公是先行于私的公。从这方面考虑，如同日本的才ホヤケ一样，即使它包含首领性格和共同性，其共同性还是被纳入首领的统治中的。在这个意义上，也许应该认为，这一共同性具有“没有百姓的わたくしの共同性〔5〕”这一强烈色彩。

〔5〕 意为“这种共同性中不包含平民百姓的‘私’（个人利益）”。

不过，我们看到，虽然有些差异，但是才ホヤケ和公都在其原意中含有首领性和共同性这样一个基本含义。

那么，我们应该如何认识中国的公的背私平分说呢？关于这一点，我们将在后面提到。在这里，我们只谈到首领性和共同性这样一个原意，暂时打住。

三 おおやけ和わたくし概念的特征

作为第一人称的“私”

我们可以说日本のおおやけ概念的特性，和与其成对的わたくし概念成表里关系。

日本的わたくし，即私，与中国的私相比，最使人觉得特异的是，它被用作第一人称。

据说，わたくし被用作第一人称，大约始于室町时代。其起源可追溯到“是^この天つ神の御子は^{わたくし}私に産むべきにあらず”〔1〕(《古事记·神代》)，或者“わたくしにも心のどかにまかで给へ”〔2〕(《源氏物语·桐壶》)、“うちうちのわたくしごと”〔3〕(《源氏物语·行幸》)等，

〔1〕 意为“天神之御子不可私自（秘密地、隐蔽地）生”。此处わたくし为“秘密地”。

〔2〕 意为“敬请您也以私人的身份无顾忌地来访”。此处わたくし为“个人的”、“私人的、非公”之意。

〔3〕 意为“家里的私事”。此处わたくし为“自家的”、“内部的”之意。

含有“秘密的”、“个人的”、“自家的”等意。

若再往上追溯，可以上溯到奈良时代的公田对私田，即官田（天皇的供御田）、神田（维持神社经营的用田）等官方管辖下的“公田”，和与其相对的口分田（上至亲王下至奴婢一律给与的田地）、赐田（天皇赐给特定个人的田地）等在范畴上属于民田的“私田”。这个“私田”是相对于官（即公）的“私”，但不是自立于官外的、具有独自领域的“私”，而是从属于官的“私”。

也就是说，如果借用水林彪氏的说法，这种“私”，没有脱离官僚制度下的国家秩序，即“公”的秩序，也没有与之对立；而是“被单纯地将所在地方首领阶层的才ホヤケ的秩序观念扩大到整个国家”的“公”所“包摄”的“私”。（《律令国家变容期的“公民”概念》，水林彪等编《罪と罰の法文化史》^{〔4〕}，东大出版会，一九九五。）

说得平易一些，这种“私”是位于“公”之下，以从属于“公”为前提而被容许存在的“私”。

由于从属于“公”，わたくし概念具备了秘密的、个人的、自家内部的这种属性，在这种属性的延长线上，便形成了以这一属性为核心的、作为第一人称的“私”的世界。

一般来说，作为第一人称，不论是英语的“I”，还是汉语的“我”，都是用来谈自己的世界的词，而这个自己的世界，在谈话的对方那里，是被当做“you”、

〔4〕 即《罪恶与惩罚的文化史》。

“你”的事情，或者在第三者那里，是被当做“He”、“他”的事情来加以认识的。这说明，ワレ（我）有时会变成キミ（你）、カレ（他），“自己的世界”会因场合而转换为他人的世界，人称代词本来就是一种可以转换的无味无色的领域词汇。就是说，价值判断是不进入人称代词的。

按理，わたくし（私）开始作为第一人称使用，应该意味着わたくし作为领域词汇，换一种说法，即由于无味无色，有了不受价值侵犯的自立的“自己的世界”。

我说“应该”，是因为实际并不如此。这个第一人称虽是表示领域的用语，但却被镌刻上了わたくし所具备的对“公”的从属性和秘密性、自家内部事等这样一种说得好听是谦虚，说得不好听是心虚的胎记。

反过来说，有这种可以说是隐微的第一人称作为相对词，是日本おおやけ（公）的特性。

公中的“私”

那么，与第一人称わたくし相对的日本のおおやけ的特点到底是什么？

从结论来说，其特异之处是：内含着那种隐微的、作为第一人称的“自己的世界”，おおやけ的领域具有公然性，相对于わたくし具有优越性，对わたくし来说是一种既定的、先验的存在。

谣曲〔5〕《俊宽》的故事是一个典型的事例。在这个戏中，被流放到鬼界岛的俊宽等三人中，只有两个被赦，留下俊宽一个人在沙滩上。船要离岸，俊宽对使者高喊道：“奈何如此！若有^{おおやけ}公之^{わたくし}私，哪怕至少以情载我至对岸之大地！”

公布赦免书是公事，即公开的朝廷的公事，那是优于一切私的。决定是既定的，难以更动的，谁也不能把它怎么样。但是，被派来带回那两个人的使者，是俊宽在京城时的知己，他们之间有私人友情。正因此，俊宽要求使者作为公事带两个人回京城，而私下却悄悄载他到那对面的陆地或其他什么地方。

所谓“公之私”，一是在官方的公事中，在不妨碍公事的范围内，插入私事；另一个是在面向外部世界的背后，允许隐蔽地不显眼地存在私底下的事情。

在这里，公与私既不是对立关系，也不是相互排斥的关系。同时，它们也不是对等的关系。这里的私是位于公之下，从属于公而其领域的存在又得到承认的。

这种わたくし，是深藏于内部的、隐微的。那么使わたくし如此隐微のおおやけ是什么样的东西呢？我们从平安时期的故事类里举几个例子：

おおやけ（朝廷）の固めとなりて天下をたすくる〔6〕（《源氏物语·桐壶》）

〔5〕 谣曲是日本传统戏剧的一种，是能乐的词曲。

〔6〕 意为“当朝廷砥柱，辅佐天下政治”。此处おおやけ为“朝廷”。

おおやけ（天皇）のみけしきあしかりけり^{〔7〕}（《伊勢物語》）

おおやけごと（公事）多く奏し下す日にて^{〔8〕}（《源氏物語・紅葉賀》）

おおやけざまにて（以公務資格）までらはせ奉らむ^{〔9〕}（同上，竹河）

いとおほやけしく（公开地）きらきらしき御ありさまなり^{〔10〕}（《狭衣物語》）

“公”这个字传进来的时候，おおやけ这一语汇基本上只在地名中保留着。但由于给“公”字加上了おおやけ这一训读音，官也被用作おおやけ的意思，于是在那些与宫廷有关系的人们中间，おおやけ差不多成了日常用语，正如上面几例所见，在故事类里也能够频繁地见到。

这种日常用语化了のおおやけ将首领、共同体的原意扩大，成为以朝廷、国家为共同体的，天皇、朝廷、官府のおおやけ。而对身居其中的宫廷人员来说，这种场所是公家的，是事情被公开的、开放的地方。也就是说，是名曰世间^{〔11〕}のおおやけ。

〔7〕 意为“天皇不悦”。此处おおやけ为“天皇”。

〔8〕 意为“（当日）为上奏下谕之公事甚多之日”。此处おおやけ为“公事”。

〔9〕 意为“（将中姬君）以从事公务的身份送进宫内”。此处おおやけ为“以公务资格”。

〔10〕 意为“姿容堂正而端庄”。此处おおやけ为“堂堂正正”、“磊落”。

〔11〕 世间指日本社会特有的传统人际空间感觉，是把个人的生命感情注入社会生活乃至政治生活的社会感觉。本书以下所使用“世间”一词，意涵相同。

おおやけ領域和わたくし領域

我们暂且绕一个远道，看一看在时代相距甚远的福泽谕吉那里“公”的用例。

寻景仰一国君主之所以，是为社会公心之聚点。（《福翁百余话》九）

寻此议论（攘夷论）之起源，决非人之私情……其目的为为国，故为公也。（《文明论概略》卷二）

凡此类人（庄屋^[12]、名主^[13]、百姓总代^[14]等），称之为村役人^[15]，工资由民款支付，周旋于政府与人民之间，不用说催缴地租，修筑道路桥梁等公共之事都归人民负担而不烦官费……村中组织五人组……将邻舍结合……遇红白喜事火灾涝灾病灾等，相互帮助……（《国会的前途》）

又有一种主人……无论公事还是商事，都因忙于家外公共之事，而无暇顾及家里……如概言此家之趣，……可以说是以外制内，以公束缚私。（《福泽文集》卷一《教育の事》）

在这些论述里，除家门门槛儿里面为私以外，只要

〔12〕 指村长。因社会结构等不同，中文译名只供参考。下同。

〔13〕 指里正。

〔14〕 指农民总代表。

〔15〕 指村官。

迈出家门一步，外面世间的事情一律被看作公、公共的事情。这一世间之公，以国家领域为最大，以天皇为最高。这样，这种おおやけ（公）的特性被表达得非常明白：只要迈出“私”的领域一步，其外面的世界一律被认作はおおやけ的领域，最大为朝廷、国家，最高到天皇为止。

特别是，从代官府包办催缴地租、修建道路桥梁等，到办理邻舍的红白喜事之类日常交往诸事，都被视为家外的公共之事。

在这里，有一个默认的前提：家外的公共的场域并不是通过互相主张わたくしの领域而形成わたくし之间相互的交往关系，也就是形成自由的公共领域，而是在互相之间不主张わたくし领域的条件下，进入事先设定のおおやけ的关系中的。

修建道路桥梁，并不是应种种わたくし的要求，而是如同代行催缴地租一样，是承包官方公事；邻舍的红白喜事这种邻里之间的关系，也是事先设定属于家外公共之场的外部世界的，参不参加，わたくし并没有决定的自由。将わたくしの理由带入おおやけ的世界，逼迫改变おおやけ世界的关系，是通行的社会观念所不容许的^{〔16〕}。

那么，是不是就没有わたくしの世界了呢？不是

〔16〕 此处意思是，在日本，帮助邻舍办理红白喜事带有义务性。这是因为自家以外是公的领域，わたくし（即私）必须服从公，无论个人有什么困难，责无旁贷。

的。只要参加おおやけ的关系，与其合作，在那里尽自己的职责，わたくし这个私人内部领域是决不会受到干涉的。岂止是不受到干涉，事实上，在全体社会成员中，存在着一个潜在的约定俗成，它公认下述情况是正当的：无论谁都有不愿被人知道的自家事；生活中存在着与做给人看的外表相悖的内在心情；谁都会有一旦公开将会于己不利的事情。

潜在的约定和公认在逻辑上当然是矛盾的，但是わたくしの世界只能如此描述。

因上面的福泽的例子是江户到明治时代^[17]的事，不能照搬到平安时代のおおやけ、わたくし上，但是福泽论中所表述のおおやけ与わたくし之间关系的本质性部分，在平安时代也已经可以观察到。即：

1. おおやけの场不是各个わたくし强调自我以及调整利害冲突的场域；

2. おおやけの场不是种种わたくし相互之间进行自由交际的场域；

3. 不能におおやけの场所进行的公事中提出私事（わたくし事），更不允许迫使改变或扰乱おおやけ这一场域的规矩。

4. 天皇所为、朝廷活动和官厅诸事一律为おおやけの公事，必须参加并为其效力。

5. 只要遵守おおやけ这一场域的秩序，わたくし之

[17] 江户时代起讫时间为 1604—1868 年；明治时代为 1868—1912 年。

领域将不受干涉而得以保持。

由以上的分析来看，后来使得わたくし变成了人称代词的这一日本のおおやけ・わたくし的特点是：

1. 以おおやけ为公然的领域，わたくし为隐然的领域，以其双重领域性而划分了两者的界限；
2. おおやけ领域始终优越于わたくし领域；
3. 对わたくし领域来说，おおやけ领域是给定的、先验性的，自己是要从属于这个场域的；
4. おおやけ领域以天皇为最高位，以国家为最大领域，不会超出其上或其外。

那么，与日本のおおやけ、わたくしの领域性形成了某种对照关系的中国的公私，又有怎样的特性呢？

四 公私概念的特征

平分与奸邪

中国的公私概念与日本のおおやけ、わたくし相对比，最大的不同点，就是前述许慎《说文解字》中“公为平分”、“私为奸邪”所显示的“公”的道义性内涵。

我们在前面已经看到，许慎、韩非子的辞源说，并不一定与实际的甲骨文、金文的状况相一致。单是被认为相当于厶（私）的部分是这一点，也与背私的解释不相吻合。（当然，加藤常贤氏在前述的词典中修正了许慎说，说“公”由“八”和构成；但他把解释为把自己围起来，将公解释为与这种自围相对立，还是继承了许慎说。）

那么，许慎、韩非子的立论是不是完全没有根据呢？事实未必如此。

至少，在许慎生活的东汉时代，公平、公道、公义等带有伦理色彩的词已相当普及，其相反概念的私也以私曲、奸私、私邪等反伦理的意义而通用于世。而这些

词全都是在《韩非子》里能见到的。

这种带有伦理色彩的公概念早在《韩非子》之前的《荀子》中就已经能够看到：

探筹、投钩者，所以为公也；上好曲私，则臣下百吏乘是而后偏。……故上好礼仪，尚贤使能，无贪利之心，则下亦将綦辞让……不待探筹、投钩而公，不待衡石称县而平，不待斗斛敦概而啧。
(《荀子·君道》)

在这里，“公”与“曲私”相对，是公平的意思，也是表示一种无贪利之心的状态。

《说文解字》的“公，平分也”，“私，奸邪也”的伦理性意义在《荀子》的公私概念里已经可以看到。

我们并不清楚这种伦理性的公私概念是从什么时候出现的，但是，比如《孟子·公孙丑下》中的“人亦孰不欲富贵，而独于富贵之中，有私垄断焉”中所说垄断的“私”，《论语·尧曰》的“公则民说”中的“公”等，虽然只是个别词句，但已经可以证明它们出现得更早。

遗憾的是，由于还没有能够说明从首领和共同性的公概念中怎样产生公平、公正等带伦理性的公概念这一演变过程的事例，我们只能依靠推测。但是由于我们以上所看到的公私，全部都是以分配上的均平、公平为其伦理性核心的，因而可以推测，这种伦理性是以共同体

的共同伦理为基础的。

这种均平、公平、公正的伦理观念，恐怕是共同体成员分配收获或共同纳贡时集体认可的规范性的通行观念；而统治共同体的首领也依据这种通行观念注意到了公平性。于是这种观念普及开来导致“公，平也”这种辞源论的产生，并作为理念被普遍化了。

经过这样的过程，在中国，从战国时期到汉代，公私作为“平分”和“奸邪”这种伦理和反伦理的对立概念被确立下来。

大家已经看到，这种被看作“奸邪”的中国的反伦理的“私”，是根本不可能像日本的わたくし那样成为第一人称的。

这样一来，我们就会重新注意到，产生这种伦理观念的、与日本不同的中国的公私观念的特异性。

“不，等一等。”也许会有人说：“日本のおおやけ也应该有公平的意思啊。”

的确，小学馆《日本国语大辞典》的“おおやけ”一项，举了“詞ことばうるはしく、論おほやけなり”〔1〕（《那波物语》）、“この兩人を帰国させるが、武朝の公（オホヤケ）と申すもの”〔2〕（歌舞伎《法悬松成田利剣》）的例子，说明其有“公平，无私情”词义。

但是，这里のおおやけ讲的是在不偏不倚、周到、

〔1〕 意为“语词优美，所论公正”。

〔2〕 意为“让此二人回国，乃为武朝之公”。武朝（1363—1407），室町时代武将。

正当而无缺陷意义上的一种照顾各方的公平性，与中国的公是针对独占、利己的私而言的分配的公平、均分还是不同的。

同时，应该知道，很多人不加疑虑而使用的汉和词典，实际上是将古代汉语译成日语的中日词典和对日本造的和式汉语进行解释的汉语词典（即日日词典）二者无原则地混编而成的。假定那里有公平、平等等解，那也只是中日词典中公的部分的解释，并不是原本日语のおおやけ部分的解释。举例来说，“平等地分配”从来不会被说成“おおやけ地分配”，由此可以证实这一点。

中国的公与日本のおおやけ

我还想再继续集中讨论中国的“平分”意义上的公。

上面我们已经推测，共同体内的均平、公平等规范性的通用观念可能是后来产生“平分”之解释的根源。

如此，立即会产生一个很大的疑问：为什么同样以首领、共同性为原意的日本のおおやけ不像中国的公那样产生均平、公平这种原理性概念呢？

我无法回答这个疑问。

但是，可能有人会说：不回答这个疑问，由共同体产生“平分”概念这一上面的推论不就没有立足之地了吗？对这个问题的回答只能是这样的：一定存在着某种机制上的差异，如后面要提到的中国的宗族制度产生了财产公有制度，而日本的家族制度产生了私有财产制度

那样的历史、社会、生活风俗上的差异，使有的共同体的历史产生了“平分”的伦理，而有的却没有产生。

不过，在这里我想事先举出几项可以推论与机制差异有关的事项：

第一，与中国的公和日本のおおやけ含有的首领概念相关的皇帝、天皇的存在样态不同。

在中国，皇帝权力的正当性是由天命观念所支持的。说得通俗一点儿，就是皇帝之上还有作为主宰者的天，即使是皇帝也不允许违背天的意志。

这个天的意志，正如《书经》中“民之所欲，天必从之”（《秦誓上》）、“天视自我民视，天听自我民听”（《秦誓中》）所说，也是民的意志。而正是这种民本位的观念产生了战国末期《吕氏春秋·贵公》的著名说法：“昔先圣王之治天下也，必先公。公则天下平矣。平得于公。……天下非一人之天下也，天下之天下也。阴阳之和，不长一类。甘露时雨，不私一物。万民之主，不阿一人。”

也就是说，天对万物万民的公平无私是执政者执政的关键。

一般认为，天命观念成为统治者权力的背景，是进入周朝以后，而这个天、天命观念与“天无私覆”（《庄子·大宗师》）这种绝对的公平无私性得以结合，是中国的特点。

或许正是由于这个天、天命的公平无私观念没有将原初的共同体的均平、公平规范只停留在共同体内部生

活意识的层次，而是扩展到了天、天下这种普遍世界，使公概念有了均平、公平、公正这种普遍性原理。

换一个角度来说，使统治者说出“民所欲，天必从之”的对民众的畏惧，或统治者对所谓“王以民为天，民以食为天”（《汉书·邳食其传》）的民众的生存欲望的自觉，及使统治者具有这种自觉性的民众的存在等，似乎可以视为天=均平=公观念的背景。

第二，作为大陆的常例，中国的民众经常遭受大涝、大旱、蝗虫等自然灾害，除了经常发生《汉书》以来的正史每每记述的“人相食”的悲惨饥馑外，还有导致民族迁移的外族侵入、国内战乱等，其自然地理条件之严酷，是日本古代中心地区飞鸟地带那种盆地地形所特有的温和风土所不能比拟的。

我向来以为，中国这种自然条件及因此带来的社会流动性，是产生如天、道和理等——无论哪一个都和日本的同一词汇意涵不同——具有普遍理念性和教条性的意识形态观念的条件。这一点，似乎也可以适用于对公概念的解释。

如果设想一个共同体场域像日本这样富于定居性，成员之间有地缘、血缘上的亲密关系，那么他们会以おおやけ的规定，心照不宣地去分享利益、分担任务，而恐怕无须特别强调均平、平分等等。在这里被强调的倒是同质性、排他性的亲和性，即在前述のおおやけ、わたくし这一领域关系内，大家为了おおやけ相互协作、相互支持；而脱离了这种密切的共同关系的成员将被全

体成员所排斥，处于孤立无援的状态。

与此相对，在流动性强、共同体成员经常变换、只靠血缘和地缘不能产生凝聚力的可谓相互外在的关系中，必然需要有一种在任何时间、任何地方、对任何人都可以适用的理念和规范。

中国的公，之所以不像日本のおおやけ那样只限于参加自己所属的共同体并为它效劳，而具备了超越共同体框架的“平分”这样的普遍理念和规范，能否认为是源于上述的自然、地理和历史条件背景呢？

以上，我对中国的公私为什么附加了“平分”和“奸邪”这样的伦理性这一问题集中进行了思考。

公私和伦理

下面进一步来看一看，这一伦理性是如何被叙述的。

《礼记·礼运》中关于大同的论述是有名的文献。引文虽长，还是引述如下：

孔子曰：……“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜、寡、孤、独、废疾者，皆有所养；男有分，女有归；货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。”

开篇的“孔子曰”，只是后代人的假托之辞，连《礼记》本身都是西汉时编纂的。此《礼运》篇，有说是道家的文献，也有说是墨家的文章等，我们在这里不介入这个问题。

但是，这段关于大同的论述，作为救济弱者、相互扶助的具体标准，被宗族制度所采纳；而“不必为己”这种反对利己的“天下为公”则作为大同的理想被继承下来。特别是在近代，有康有为的《大同书》，展示了超越男女、阶级、国家、种族界限的反利己的乌托邦世界；而以“天下为公”为革命理想的孙中山的三民主义则广泛渗透到中国民众中间。这些是我们所必须了解的。

关于这种“平分”“不必为己”等均分、均平、公平和反利己的公在近代的表现，我们要在后面论述；在这里我们要确认的是，与日本的公私的领域性这一特性相对，中国的公私的特性在于伦理性和原理性。

当然，这并不是说，中国的公私只有伦理性和原理性。

《诗经》中公田、私田之间的政治性、社会性的公私关系，经过《荀子》的“公患”“私忧”、《韩非子》的“公家”“私门”后，伴随秦汉帝国的建立构筑了“国家、朝廷、官府”对“私家、私门”的政治性公、私，“公开、共同”对“隐私、个私”等社会性的公私关系。这一点也是我们必须知道的。

可能在“公”字进入日本的时候，由于人们看到中

国的公具有朝廷、官府以及公开、共同等含义，便将它用作具有首领、共同体含义のおおやけ的译词，结果，反过来又给おおやけ加上了中国的公所具有的朝廷、国家、官府的意义。

不过，在这一过程中，伦理、原理意义上的均平、公平意涵被舍弃，而添加了将天皇本身直接称为おおやけ的用法，这一含义则是中国所没有的。

在这里就以上有关中国的公私的内容重新整理如下：

1. 中国的公在意义上分为三群。一群是首领性的一面：公家、公门、朝廷、官府等政治性的公；再一群是共同体性的一面：共同、公开等社会性的公；这两群与日本のおおやけ原意相似，因此被吸收到日本のおおやけ（公）的意思里。还有第三群是作为中国的公私独有的特性：均平、反利己的公和偏私、利己的私等伦理性、原理性的公；

2. 可以认为上述伦理性、原理性的公是天的绝对的公平无私性的投影；

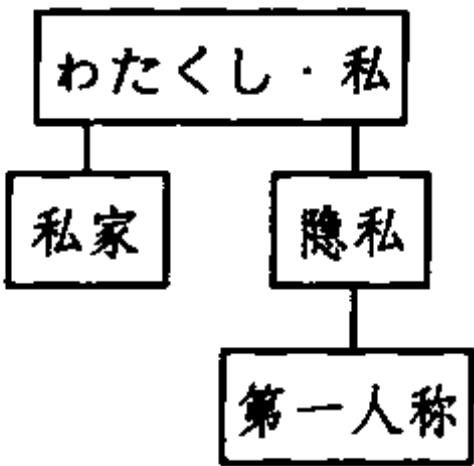
3. 也就是说，日本のおおやけ将天皇、国家设为最高位，即作为おおやけ的领域的极限；与此相对，中国的公意指，在皇帝、国家的上面还拥有普遍性、原理性的天之公；

4. 中国的私与日本的わたくし一样，有相对于官方的民（私家）或自家之事的隐私等含义，但也许是由于有曲私、利己等反伦理的含义，而没有成为第一人称。

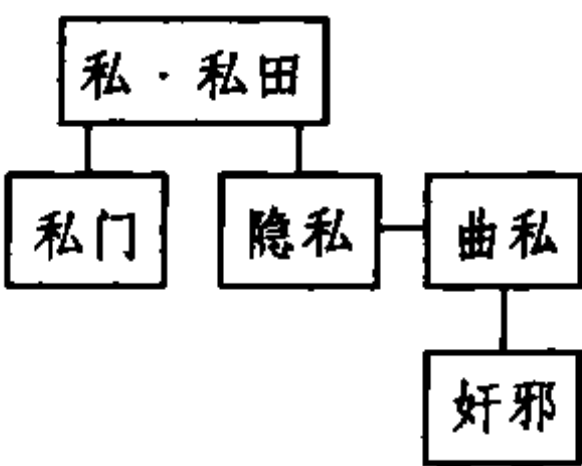
上面的内容图示如下：

【私】

[日本]

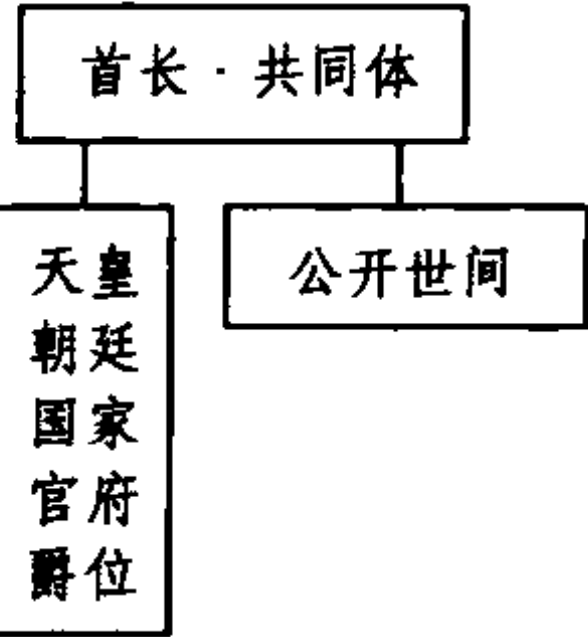


[中国]

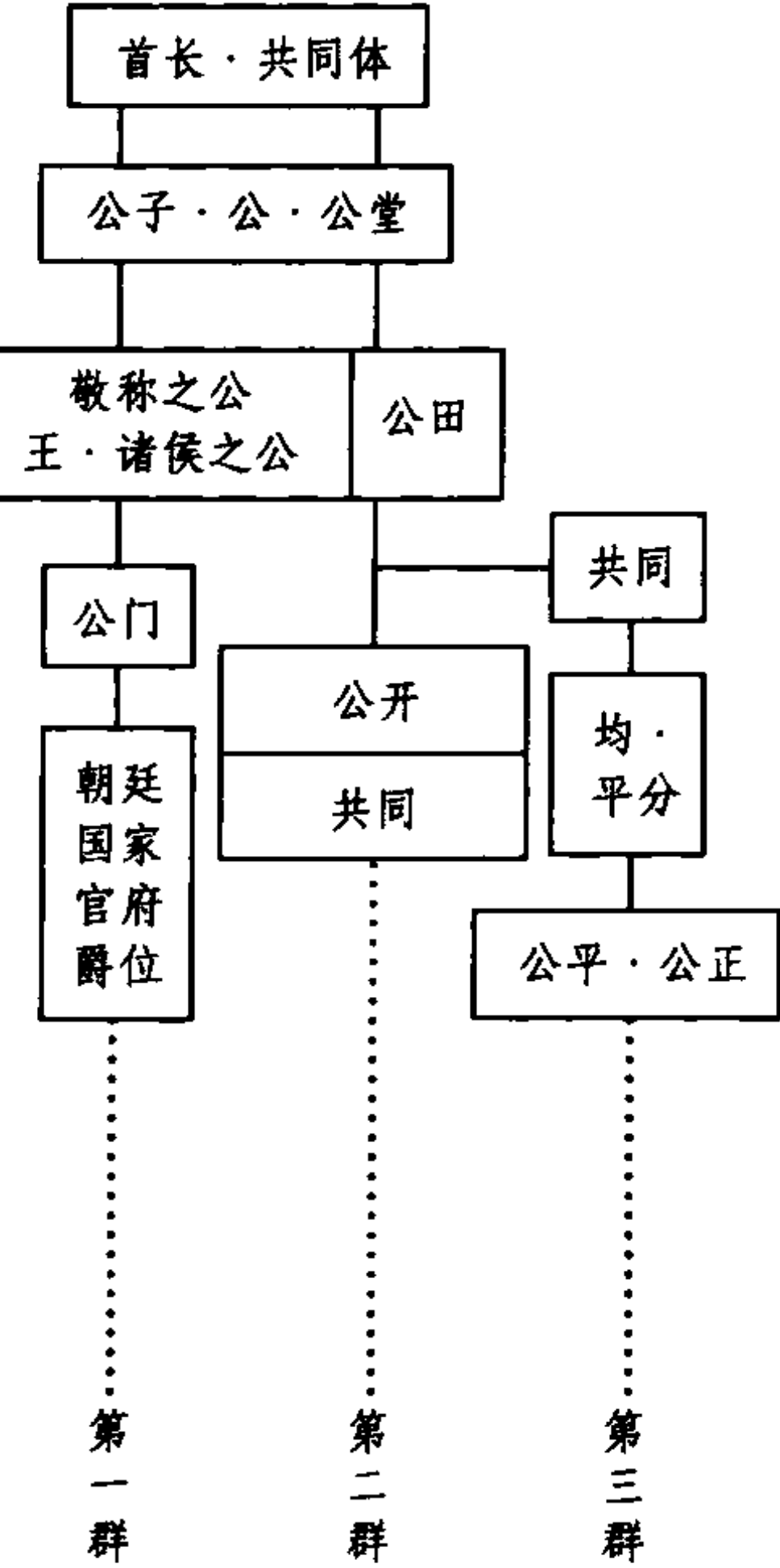


【公】

[日本]



[中国]



五 近代的公 日本和中国

近代日本的公

上面我们谈到日本のおおやけ（公）领域的极限到天皇、国家为止。在这里且就近代日本的公概念考察一下其领域性。

谈到おおやけ领域的界限，福泽谕吉的下面的话是易于理解的说明。

你们并不了解过去封建时代诸藩间所进行的交往。各藩的人民不一定不正派，但在藩与藩的关系上，却免不了自私。这种私，对藩外是私，但对藩内而言，不得不说是公。此即所谓各藩的私情、情面。这种私情情面是提倡天地公道亦不应排除的。只要藩在，应是与藩同存而代代相传的。……仅看日本国内诸藩尚且如此，然而对遥隔东西的、异国异域的外国人，在交往时却要依赖天地公道，是何

居心？可谓迂腐至极。用俗话说，那只是老好人的议论罢了。（《文明论之概略》卷六）

这里说的是，为藩效力，在藩内就是为藩这个公效力，但这种藩的公在自己的藩与其他的藩对抗时，对他藩来说就是本藩的私。

这种公私的双重结构性，小而言之，可以说也适于村与村之间的抗争：为本村的利益尽最大力量叫做为村のおおやけ效力，但对外，则是那一村的自家（わたくし）的利益主张。

日本のおおやけ，对更大的领域来说是わたくし（私），这种公私的双重性是广为人所知的。比如对某个教员来说，他所属的小学はおおやけ的场，但对代表小学的校长而言，那个小学所在村镇はおおやけ的场，自己的小学则是わたくしの场；而对村长镇长而言，其上位的所在县はおおやけ的场，而自己的村镇则是わたくしの场。

在这种重层结构下，假定村庄之间的争端得不到解决，进行调解的可能就是其上一层的处于おおやけ立场的县。比如，那个争端是为争夺新设高中的权利，那么县有可能根据整个县的就学人口分布等来进行调节。这时，高一层的（更大的）立场会成为おおやけ的公正的立场（关于おおやけ，即公平，我们后面另行论述）。县与县之间的情况恐怕也会差不多。推而广之，最后就到达国家这一层次。但是对于国家与国家之间的争端，日本的

おおやけ的结构，没有设想超过它的更大的おおやけ的领域。也就是说，没有调停者。

如果存在这种调停者，就必须有普遍的、绝对公平的“天地的公道”，并且还要共有一个前提，即所有国家都遵循这一“天地的公道”。

但是福泽说，根本没有那种东西，指望那种东西是“迂阔至极”。

如果假定不存在那样的公道，那么只好各自在自己的范围内解决问题。日本のおおやけ，在与他国争执的时候，由于具有领域性局限，在其概念结构当中本来就不可能产生调节那种争执的功能或原理。在这种情况下，国民除了为国家这一おおやけ尽力，也就是为国家的自我主张的实现尽力以外，别无他路。即使是侵略他国的行为，从领域性的おおやけ中也不可能产生质疑其是否正义的逻辑的。

第二次世界大战期间日本国民被驱使而灭私奉公的悲剧，其缘由之一即在于日本のおおやけ这种无原理性的特征。

顺便谈一下在这种情况下的“灭私”。由于“私”在日本是作为门槛内的自家的世界（家族、家庭、自己）而得到承认的领域，因此灭掉它，对“私”〔1〕来说是悲剧性的。国民必须为国家（即公）舍弃家庭这一“私”的领域，舍弃自己的财产、生命来参加战争。虽然中国

〔1〕 此处的“私”是第一人称“我”（自己）。

文化大革命时期“大公无私”的口号也产生过很多的悲剧，但是，由于中国的公私有伦理性，因而还非完全不可救药：即便那个口号只是口头上的豪言，却存在一个共识，即认为“大公”是指全体、共同的利益，而“无私”是指舍弃利己之心。与此不同，日本的“灭私”最后竟然到了美化“玉碎”〔2〕的地步。

公平的原理

这种不能质疑正义与否のおおやけ的性质不能不累及内部的わたくし。

在较小的领域内，わたくし之间发生争执时，おおやけ的调停可以期望一定程度的公平；但是小领域内的わたくし与上层のおおやけ发生争执时，进行调停的第三者只有司法。但是当上层のおおやけ是国家时，既然国法是国家之法，小领域内的わたくし只能服从。冲绳县与国家关于冲绳美军基地的争端，正是这样的事例。

基地作为国家与他国约定的可谓国家级的“おおやけ之事”，冲绳县有遵守它的义务。冲绳县面对这一おおやけ的义务，只能控诉地方级的わたくしの负担的不公平性，基地的存在给わたくし带来的痛苦，也就是主张冲绳的わたくしの立场而已，在おおやけ的逻辑里，本来就不具备以基地本身的正当性、正义性为基准来判

〔2〕 指二战期间为天皇而战死。

断美军基地设在冲绳公平与否的道理。

由于领域性限制，日本のおおやけ（公）不得不是无原理性的；与之相比，被认为是原理性的中国的公是怎样的呢？

从原理上思考中国的公问题的时候，我们首先应该提到的是，立足于天或天下之公的原理世界俯视皇帝时，皇帝往往要被贬为“一姓一家的私”。

前面已经提到，在日本，过去天皇是最高位のおおやけ。天皇至今没有姓，就是说，天皇是赐民以姓的高高在上之人，本身超越了姓氏这一わたくし的存在，也就不会被作为わたくし之人对待。

与之相对，中国的皇帝，汉王朝为刘氏，唐王朝为李氏，宋是赵氏，明是朱氏，历代王朝中不存在没有姓氏的皇帝。也就是说，他们本质上只是百姓中的一姓、一员而已。

而他们作为皇帝可以被视为公、公家，只有在他们被认为能够体现天下万民的总意志的时候。实际上，公是潜在于天下万民一边的。

因此，当皇帝背叛了天下万民的公，招致天下万民的叛离时，皇帝一家就不再是公家，而只是“一姓一家之私”，因而被驱逐而丧失公家的立场。

这种情况下，所谓天下万民之公，具体来讲，就是万民能够生存，在万民之间不存在有人能生存，有人不能生存的不均状态。

“天无私覆”这种天的公平无私性，具体而言，是指

万物平等地生存，即生存的均等。因此代行天之命的皇帝就要“一夫不获，则曰时予之辜”。（《书经·说命下》）

天下万民生存的均等这一命题作为政治纲领在中国长达三千年的历史中代代传承，在近代，则体现为孙中山的三民主义。

何谓三民主义？即民族、民权、民生主义是也。民族主义，即世界人类各族平等，一种族绝不能为他种族所压制。……民权主义，即人人平等，同为一族，绝不能以少数人压多数人。……民生主义，即贫富均等，不能以富者压制贫者是也。（《实行三民主义改造新国家》）

我们看到，在这里，被视作阻碍平等的“压制”，在政治经济的场域和国际关系的场域同时受到抨击。孙中山认为，应在国内政治经济方面推行的公（即平等）的原理，当然也应在国际社会中得到发扬。

天下的公理

从中国的天下的公的观点来看，某一个国家图利已是一国的私，而如果硬要这样做，那个国家的国民的行为当然也应被视作利己（即私）的行为而受到指责。这种公私应该是在没有国内国外、本国外国的区别的，具有在任何地点、任何场面都能够适用的普遍性。因此，孙

中山以中国这一公的普遍性、原理性为基准，谈到对抗列强侵略的反侵略战争时说道：“今后的战争是强权和公理的战争。”（《三民主义·民族主义》）

此公理即前面提到的福泽所说的“天地的公道”，这是不用再说的。也就是，在中国的公私概念中，当本国与外国发生争端时，判断该争端可否进行，或进行调停的道理，是作为普遍性原理而存在的。

这是由于，中国的公并不止于国家的公，它最后要到达天下的公。

另一方面，这一天下的公，使中国人失去以国家（即公）为“凝聚点”的凝聚力，成为在形成所谓国民国家方面，远远滞后于日本的原因。

……且不以中国人之中国视中国，而以天下人之中国视中国，遂乃以顺民之资格实行公天下主义。箠食壶浆以迎来者。以蕲为奴为隶，于异性异种之钳制之下。（《公私篇》，《浙江潮》第一期，一九〇三）

这是20世纪初为列强的侵袭而抱焦躁感的中国知识分子的一种心声。如此说中国人缺乏爱国心的，不仅仅是中国的知识分子，日中战争期间作为蔑视中国的一种说法，日本人也常常将之挂在嘴上。

但是，这爱国心的欠缺是和重公理优于强权的中国传统的伦理观互为表里的。

这一点，在1931年日军出兵山东时，一位代表性

的中国知识分子的下述语句中得到了充分的表达。

这种国家的势力，未侵略中国之前，我们羡慕他，效法他；在侵略中国之后，我们恨他或想用同样的势力去抵抗他，我以为这是很卑鄙的事。……我不承认这种强暴行为算是高尚文明。……吾人对日本出兵东省事件，当他是一件人类的罪恶去反对他，非因他欺压我们而才去反对他。……我们必须立在人类的高尚精神上去反对他。（《对于东省事件之感言》，《梁漱溟全集》第五卷）

梁漱溟的发言是站在人类公理的立场上的。这是当时的、紧紧靠拢强大的国家（即公），以亚洲最早成立近代国家而自负的日本人所听不进去的。

从日本近代的公伦理观，即以天皇为最高のおおやけ，以国家为最大的公，以为其尽忠而死为荣誉的伦理观念来看，梁漱溟的这一番话，对他们而言恐怕也只是无力而迂阔的老好人不肯服输死要面子的言辞罢了。

日本的领域性的国家主义的公和中国的原理性的公理主义的公，近代日、中这两个公的错位是很严重的。

中国的“理”

在这里我们谈谈，使得中国人如此注重原理的理这一观念。

在中国，天、公这两个词常常与理这个词结合起来，叫天理、公理。其实正是这个理支持着天和公的原理性。

这一中国特有的理观念的特性在于其具有普遍的原理性。以宇宙法则为内涵的这一理观念，从隋唐时期开始获得原理性，宋代以后进一步增加了人所必依的道德自然法或叫做规范的内涵。从那以来，理作为必须遵循的宇宙原理和道德规范在中国人中扎下了根。

特别是公原理，它具有有一种监督功能，有时将皇帝赶下台，或者监督本国的对外活动，或者纠正国内的不平等关系。

不过，上述功能在理论上的完备，并不一定意味着在现实中它可以正常发挥作用。

例如，拿最近很多人所目睹的例子来说，有文化大革命时期的“造反有理”的“理”。那个“理”，恐怕谁也不能强辩说是正当的。

附带说一下，有人很早就注意到“理”在实际运作中的危险性。这个人就是清代中叶的戴震。对“理”，他有以下一段论述：

尊者以理责卑，长者以理责幼，贵者以理责贱，虽失谓之顺，卑者幼者贱者，以理争之，虽得谓之逆。……上以理责其下，而在下之罪，人人不胜指数。人死于法，犹有怜之者，死于理，其谁怜之。（《孟子字义疏证》卷上《理》）

这里讲的是理被有权者、有势者、有力者肆意运用时的悲剧。我们需要留意的是，在这里，这一悲剧把在理的名目下被杀看得比犯法而被处死刑更悲哀。这是说，对于违法，人们会认为，反正法是人制定的，也可能会有错误，也有有权者借法营私的可能。但要是说一个人背了理了，人们会将其作为可谓背离人道等同禽兽的离经叛道者加以对待。

理的原理性、道义性、规范性就是这样重大的。而其实，公也多少附着着这种属性。

文革时的“大公无私”是重集体利益、排除个人利己为内容的口号。它本来应该是批判利己这一反道义性侧面的。但实际情况却是，一旦认定一个人是利己的，就等于否定那个人几乎全部的人格。由于被认为事关原理性，无情的批判会将那个人弄得完全无地自容。因为事关原理，有时这种批判甚至在父母和子女、夫妻之间也是毫不容情的。

因我们强调了中国人的公天下主义这一面，从论述的平衡性考虑，必须补充的是，对所谓“国家公观念薄弱”的中国人来说，1949年新中国的成立成为为他们注入爱国心的契机。从那以后的大约三十年里，他们的爱国之心（更确切地是“爱民族心”）之昂扬，可以说是有史以来绝无仅有的。不过最近看来好像又在返回公天下主义。

以上，我们论述了日中公私的领域性和原理性在各自的近现代所呈现的形态之间的差异。

六 内在于“公”的日、中的公共性^{〔1〕} ——领域的公共与连带的公共

公与公共性

公是附带着公共性观念的，但是实际上这个公共性观念在日本与中国之间也存在着很大的差异。

首先，我们从作为公的最大领域的国家出发，考察一下其中的国民的公共性这个方面所体现的差异。

下面，举一个近代初期同样以公司为比喻说明政府和人民关系的日本和中国的例子。

如果将此（国制）比做一个 100 人的贸易公司，在那一公司里，商定好推举公司中 10 个人当公司经理。假定对这 10 名经理的决定，其他 90 人都以不合

〔1〕 此处“公共性”原文为“共同性”。在本书中，原文的“共同”，根据中文含义，有时译做“共同”，有时译做“公共”。

自己的意而各执己见，主张各自的买卖做法，争执不下：经理要卖酒，其他 90 人却要采购红豆馅年糕，……如果像这样违背商法而与他人争论，……其损失将是公司 100 个成员全体都要蒙受的。……因此，即使国法有不正不便，也没有以其不正不便为理由而打破它的理由。（福泽谕吉《劝学》第七篇）

照芦骚的民约论讲起来，原是先有了人民，渐渐合并起来，遂成了国家。比如一个公司，有股东，有总办，有司事。总办司事都要尽心为股东出力。司事有不是处，总办应当治他的罪。总办有亏负公司的事情，做司事的应告知股东，另换一个。倘与总办通同作弊，各股东有纠正总办司事的权力〔2〕。如股东也听他们胡为，是放弃了股东的责任。即失了做股东的资格。君与臣民的原由，即是如此。（陈天华《狮子吼》第三回）

先看看福泽。他认为，在经营阶层（政府）和公司职员（国民）的意见不同时，即使那些经理们是由公司职员选出的，而且是 10 对 90 的少数，公司职员也必须服从经理的方针。福泽的意见是以他特有的社会契约说的理解为背景的。按他的想法，“人民和政府之间的关系本来是一体的”，政府是作为履行“分内之职”，来代替人民制定法律的，人民则“坚决地约定”

〔2〕 原文如此。按前后文，当为“权利”。

要遵循它，因此国民遵从政府制定的法，并不是遵从政府的法，而正是“遵从自己制定的法律”。（《劝学》第二、六篇）

按这一理解，公司职员选经理是将经营的“分内之职”委任给经理，经理的决定就是公司职员的决定。

这是以“分内之职”和“约定”两个关键词构成社会契约说展开的论述。但其实，这一论述是以おおよけ和わたくし之间的领域分工这一传统观念为基础的。也就是说，它作为一个通行的认识，认为在传统的おおよけ的场域内，本来就没有主张わたくしの意见的余地，おおよけ的决定是由掌管那一场域的首领及其亲信来进行的。

领域的公

在这种情况下，那一おおよけ的场域的公共性对该场域的成员来说具有什么性质呢？

我想，这类似于公园里的公众的处境。对公众来说，公园是公共的广场，是可以自由出入的场所，但是公众没有建造公园或干预其经营的权利。因为这里的公共性是不承认わたくし参与的、不包含わたくしのおおよけ的领域；对わたくし来说，那是被给与的领域。也就是说，那不是わたくし和わたくし之间集合的结果所形成的公共性，是事先设定为公共的广场的。因此，在进入这一公共的场域的人们那里，遵守其秩序是事先被

约定的。也就是说，在这个场域，以制定秩序为“分内之职”的人和以遵循其秩序为“分内之职”的人是事先被“约定”的。

关于政府和国民对这个“分内之职”应有的状态，福泽说：

国民既然和政府约定将政令的权柄委任给政府，则即便是一时的，也不可违背这一约定而违背法律。逮捕杀人犯，处以死刑……解决公事诉讼……取缔打架斗殴都是政府的权限。对于这些，国民丝毫不得插手。（《劝学》第六篇）

起用教师也好，与外国缔结条约也好，都是政府的权限，既然这一权限是根据约定由人民授与政府的，那么对于政府的政事，决不允许与政府的政事无关的人进行评议。（同上书，第七篇）

农民纳租，市民交税，严守国法……政府……支付不误，保护人民，就可以说是尽了其份内之职。（同上书，第二篇）

按这个说法，包括警察、司法、外交、军事等在内的行政性的“政令的权柄”一律作为“分内之职”委任给了政府，国民除了以纳租税为其“分内之职”以外，对政府的“分内之职”是一概不得干预的。那么，对国民的わたくしの领域，福泽是如何认识的呢？他说：

人，只要不妨碍他人的权利和义务就可以自由行动，这是在理的。往所欲往，停所欲停，或劳动，或游玩，或行此事，或从彼业，或昼夜读书，或如不合意则终日无为而寝，只要与他人不相干，旁人加以褒贬议论是不在理的。（《劝学》第八篇）

也就是说，他认为，作为个人，在わたくしの日常领域，是游手好闲还是勤勉工作，是出外还是留守家门，读书学习还是无为而过，起床还是睡觉，干还是不干，一切都是自由自在的。

在わたくし领域中自由自在，而对おおやけ领域中的事情不加干预。在这一约定内，履行おおやけ的场域内所预设好了的公共的“分内之职”——这就是福泽在上述言论中所提出的おおやけ领域的公共性。我把它称为领域的公共性。

而从这种公共性中，是无从产生无论是打破还是创设场域秩序的逻辑的。

那么，在陈天华那里，问题是怎样的呢？

连带的公

前面所引用的陈天华的议论，与福泽相对，认为经理（皇帝）或董事（政府），如果有失误，应由股东（国民）纠正或罢免替换。对股东（国民）来说，这是权利，同时也是义务。

在这里，所有属于公司（国家）这一个场域的成员，都共享一个前提，即他们共同干预这一场域的秩序。

这个前提是早在古老的《吕氏春秋》“天下非一人之天下也，天下之天下也”这一天下公观念中就孕育的。但是，这一天下之公，直至17世纪明代末期，基本上只是作为皇帝所应有的政治态度而要求于皇帝的道德基准，并不是为了主张百姓的权利而从下面提出来的。

而17世纪初开始出现百姓的“私”（私有财产权）、“欲”（生存欲、所有欲）的主张，这标志着从上面恩赐下来的天下之公开始转换为百姓的“私”或“欲”的集积，或协调状态下的公。

举两个具有代表性的例子：

有生之初，人各自私也，人各自利也。天下有公利而莫或兴之，有公害而莫或除之。……后之为人君者不然，……使天下之人不敢自私，不敢自利，以我之大私为天下之大公，……向使无君，人各得自私也，人各得自利也。呜呼，岂设君之道固如是乎。（黄宗羲《明夷待访录·原君》）

……而人之有私固情之所不能免矣。故先王弗为之禁，非惟弗禁，且从恤之，……合天下之私，以成天下之公，此所以为王政也。（顾炎武《日知录·言私其馥》）

这两个例子中，前者是说，由皇帝自上恩赐下来的

大公其实只不过是隐蔽了皇帝的大私而已，公的实质在于百姓的自私自利是否得到满足；后者则提议，把这种百姓的私集积在一起，使所有的私都均等地得到满足的状态应该被看作公。

顾炎武这样谈这种作为百姓之私的集积的天下：

曰，易姓改号，谓之亡国。仁义充塞，而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下。……保国者，其君其臣，肉食者谋之。保天下者，匹夫之贱，与有责焉耳矣。（顾炎武《日知录》卷十三《正始》）

这是说，王朝的交替不关百姓的事，但是若事关天下存亡，则匹夫也有共同的责任。这种民有干预天下的共同责任、权利、义务的想法，到了清末，在所谓革命派的言论中如洪水般大量涌现。曰：中国不应是朝廷的私国，而应成为国民的公国；曰：中国不是君主的中国，而是中国人的中国；曰：不应使中国为君主私有、私产，而应使之成为国民公有、公产云云。

在这里说的是，因天下是私的集积，因而不应为特定的某一个人所私有，而应为公有。但这里的“公有”“公产”，是指私有集积的共同所有，是共同财产。

这种以私的集积或私与私之间的公共关系为内容的公在明代末期以后，特别是在宗族制度发达的过程中得到了普及。

例如，同宗族人之间就契约而进行的讨论叫做

“公议”；见证人等有关人员将违反契约者所支付的罚款供给共同的用处，叫做“公用”。另外，长辈将财产均分给儿子继承时，子孙共同所有的部分叫做“公产”“公业”；宗族中的财主为公有田拿出的私产也叫“公业”。

清末的文章中，可以找到诸如“亚洲的东部……成为白人公有的地方”“人民公立政府”这样的词句。

就是在最近，我还在中国安徽省一个地方城市的银行里看到贴着由当地的几个银行和邮局共同制定的手续费、兑换费、利率等规定，叫做“公约”。

以上的“公”都在其中含有“私”的干预^{〔3〕}。不仅如此，这一公的关系是由非特定的私之间相互以各自的自由意志确立的：或者是被连带起来的关系，或者是根据各个私的自由意志所行行为的集积状态，或者是根据各个私的自由意志所制定的共同目标等。

我把中国的这种存在于私之间的公共的公，叫做“连带的公”，与日本的“领域的公”的公共性加以区别。

这种连带的公的特点是，它基本上是以民间社会的私关系为基础的公共性。

公私的界限

这种中国特有的以私与私相联结的公共为公的公私

〔3〕 这里的“公”、“私”是日语概念，因而带有引号。

观，是日本的领域的公共性所难以理解的，因此日本人批判它公私不分，不成规矩。

针对这种情况，下面我们就来看一看这个公私的界限问题。为论述方便，我们先看看日本的公私界限。

由于日本的公私具有领域性这一特征，因此在事关公私界限的时候，可以截然划出分界线来。

说到严格区分公领域和私领域的人，可以举出荻生徂徕。

徂徕的时代到老中〔4〕私宅拜年的具体时日是由督管告知的。对此，徂徕批判说：“向老中拜年是个人之间的礼仪。……如果经由督管管理，是将私礼变成公法。”（《政谈》）

按徂徕的想法，拜年是私人的交际行为，不是公事礼仪。由那作为“公事礼仪的官员”的督管告知他拜年的具体时日，是公私不分。

徂徕说过：“公私各有其所。虽为君子岂无私哉。”（《弁名》）是以主张私领域的存在而著称的。田原嗣郎氏对此评价说：“徂徕的‘私’的世界，大体上是不同于‘公’的世界的，在那里自律性得到承认”，而从“只要不危害‘公’，就承认‘私’”这点来说，“对‘私’的承认是消极的。”但是自律性得到承认这一点是“徂徕的‘私’的意义所在”。（《日本的公·私》，收于前引《中国的公与私》）

〔4〕幕府的官名，直属将军，总理幕政。

如果在我们的上下文里换一个说法，这就是说那个秘密的、自家内部的、隐蔽的わたくし开始有了自律性领域。

因而在公私的领域间得以划出了分界线。

这个所谓公私界限，是日本几乎所有进入了社会的人都持有的职业道德观。例如不为私事使用工作单位的物品，不带孩子上班，在公事关系中不掺入私情等等，这些对他们来说几乎是常识。而在中国，与之相对，工作单位的器物往往被私用，带孩子上班，在公事关系中掺入私人的恩情被看作是当然的。由此可以说日本人对于公私界限的感觉几乎是一种洁癖。因此，到华日本企业的日本人接触到中国人的上述情况就认为中国人职业意识低、职业道德差。但是我们在后面要谈到，这并不是道德伦理问题，而只是表示着公私关系结构上的不同而已。

如前所述，家庭范围之外的世间对日本人来说是公共的世界，但那个公共并不是由具有自律性的个人之间的相互关系所形成的。这一点，比如看看一些带“公”字的单词的意义，就可以理解。

公营企业、公有财产，在日本是指官营企业或有官方资本投入的企业，或官有财产；但在中国把私人共同出资的公司叫做“公司”，把本来是私人的民间组织——宗族内共有的财产叫做公产。

日本的公立、公有、公用的公，是表示私以外的领域，而不像后面谈到的中国的那种含有私的、将私连成

共同的圈子的公（“连带的公”），比如在日本不存在将公立、公有、公用作为私之间共立、共有、共用这样的公字的用法。

虽然有“公園”〔5〕、“公衆電話”〔6〕、“公衆便所”〔7〕等指民间公用设施的词汇，但是那些大部分是在官方或与之相近的机关的管理之下，要说用于纯粹的民间设施中的，恐怕只有“公衆浴場”〔8〕。

也就是说，在日本要说公、公共，除了极个别的例子以外，都是指私不能干预的，或不能主张私的权利的私以外的领域。

因此日本人在わたくし领域以外的、家门外的领域里，要以对外的面孔（请注意日本人把它叫做“よそ行き顔”——出门的面孔）与人交往，不到相当亲热的情况下，很少吐露真心。但同是这一日本人，一旦进入自己人圈内，则会敞开わたくし的世界，比如在酒会上，就会像换了一个人一样，互相介入到对方的わたくし的领域内。

这种对“出门的”和“家里的”的区分也体现在早些时候的日本房屋结构上。在那种房屋里，客厅建成平常家里人绝不进入的另一个世界，家人则在居室里放松休憩。这与中国或西方的房屋结构里，除了单间或寝

〔5〕 意为公园。

〔6〕 意为公用电话。

〔7〕 意为公用厕所。

〔8〕 意为公共浴池。

室以外有兼做客厅的居室是完全不同的。

中国人的公私观念

那么，常常被日本人看作没有规矩、不分公私的中国人的公私观念的实际情况是怎么样的呢？

首先，这种所谓不成规矩，是从什么样的公私关系中产生的呢？我们必须留意的是：在中国人的社会里，人际关系本身就是公共关系的基础，这与日本人的社会以自己所属的场域为公共关系的基础是完全不一样的。

例如，在日本，处于敌对关系的、互为竞争对手的公司，几乎很难想象其职员之间会建立包括家属在内的亲密的朋友关系，但在中国，这种情况并不罕见。这是因为，在日本，朋友关系被看作是私人关系，而一般认为，私人关系要从属于自己所属のおおやけ的场域的得失。

但是在中国人的社会里，人与人的关系被场的得失左右，会被看作是将利益得失放在人与人的信义之上，而可能反成为批判的对象。从中国人的社会来看，日本人的朋友关系被互为竞争对手的公司关系所左右，恐怕是难以理解的。

而另一方面，对日本人而言，中国人在工作中的下述做法则难以理解：当职务上交往的对象是朋友等的时候，会以对方是朋友为理由而加以特别照顾。

由于不得已的情况而带孩子上班，这在中国的单位

是可以得到理解的。归根结底这还是说明，在中国，工作岗位不像日本那样被看作是神圣不可侵犯的，中国人更重视人的生活感和生活关系。

另外，中国有着日本所缺乏的财产共有的传统。人民公社是将宗族的财产共有制度的规模扩大到了全体人民。由于各自将自己的私产拿出来公有，往往使得人们对自己在共有财产中拥有的权利以及管理和责任意识变得暧昧。即使是在现在，在乡镇企业等共同出资的公司中，出资者有时也还同时担任公司的干部。在日本人看来，这意味着公司物品管理的公私界限极为随便。这种情况源于中国的公私没有按场域划出分界线，是以私人之间自然形成的关系为基础构成的，并且这种关系本身有时又是可变的。

这一以连带的公共为轴线的中国的公，在清末以后，构筑了公所、公会等商业网络。这一网络越过国界，现在仍涵盖着华侨社会。这使人实际感受到，中国人与其说是国家之民，不如说是天下之民。

无论是工作单位，还是团体，抑或是国家，中国人并不仅仅从属于自己所属的场域。在日本人看来，中国人之所以远远自由由于自己的场域，是由于他们把由自己主体地构筑的人际关系和网络看得比什么都重要。

在 20 世纪初期的中国，如前所述，曾经把国民没有团结之心看作中国人的缺陷，谓之“散沙之民”。但我们可以说，这种说法是把重视连带（人际关系、网络）的公（天下公）的信义胜于对领域（国家）的公的忠诚的

中国社会，硬性地塞进领域性的公（国家公）的框架之中去。

幸而，最近在社会学领域里也出现了以中国社会为研究对象的学者，开始从结构性的角度阐明中国社会的特性。迄今为止，对这种特性的说明，传达给我们的只是些外在性的、零碎的东西，并且大部分伴随着负面的评价。现在这种情况发生了变化。

例如，园田茂人氏在《中国社会的“关系主义”性构成》（《现代中国》第69号，1995年7月）中，将我在本书中所说的“连带的公共”命名为“关系主义”社会，指出这个“关系”是靠“面子”和“人情”维持的，且由于那个“关系”与“面子”即“个人的能力或实际利益相关”，“在谈到‘关系主义’社会的特征的时候，必须指出社会的各个成员具有很强的自我意识这一点。”

被视为“公”的这个“关系”的基础，在于各个人的“私”的实际利益，而在建立这种关系的时候，个体之间表现出很强的自我意识——园田关于中国型的个体与公共的特点的这一看法是极为重要的。

七 日本的私有制和中国的共有制

日本人的私有意识

在这部分，我们将尝试着对日中两个近世社会的特点，特别是日本江户时期和中国清代，从私有制和共有制的角度进行比较。这个问题背后的问题是：为什么日本的资本主义发达得早，而中国却没有发展；为什么中国比较容易地实现了社会主义革命。

首先来看一看资本主义的基础之一——私有财产制。在日本，由于江户时代在全国范围内确立了长子继承制度，上一代的财产在继承时不被分割，代代由长子传承给长子。因此产生了“财产是祖先代代传下来的”这样一个概念，促成了私有意识的形成。

使这种意识进一步稳固的是，士农工商的阶级制度及其世袭制度。

首先，谈一谈武士阶级。他们没有土地，住在领主所在的城市中，领取与其世袭的地位相符的俸禄，并履

行职务。由于职位和俸禄是世袭的，因而他们对给予其地位和俸禄的君主绝对忠诚；认为职务（公务）高于家（私），是第一义的；竭尽全力地廉洁而忠实地履行职责。他们以世袭的职位为荣，将其职务看作家业，传给子孙，并为掌握与其相称的知识与技能而努力。

再看看商人。他们守护着从父辈继承的家业，无论是服装店，还是鞋履店，都以世代相承为自豪，因而把在顾客那里的信誉看得比其他任何事情都重要；为发展自己的家业，兢兢业业精益求精。这样，为守住所谓的“暖帘”，商业道德、信用、勤勉、节俭的意识或者提高营业效率、积蓄利益、再投资等经营意识代代世袭继承而不断累积。

农家的情况如何呢？由于继承时土地不分割而由长子世袭，加之原则上禁止买卖土地，他们尽力守护“祖先代代传下来的土地”，努力改进农作物品种和施肥方法，推进开发新田、开垦荒地、灌溉等公共事业；或者努力开展机织、养蚕等副业，提高农业的生产效率，很早就克服了国土狭窄而且其中三分之二是山区的恶劣条件。

关于工匠，由于基本上是世袭的，他们将技术高超作为最大的荣誉，相互竞争手艺的高低，由此将技术传给了后代。

那么，次子和三子的情况又如何呢？

武士的次子和三子一般当私塾的教师、医师、画师、戏剧作者，或者僧侣、儒学学者，有时过继到商家

做女婿、养子等，形成了知识分子阶层。

商人的次子三子，或在长子手下领薪工作，或靠“分暖帘”开分店自立，总之通常从事商业活动。不能忽视的是，由于商人在竞争社会里是对经营能力有特殊要求的职业，因此如果长子无能，就让次子或三子继承，或者有时甚至还从外面招优秀的养子进来。重视实力而不一定拘泥于血统，这也适应了比起血统更重实力的资本主义社会。

农民的次子三子，多数都到城市，或者在工匠手下当徒工，或者在商人家里当佣人，努力掌握技术和做买卖的方法，以争取自立。

上述情况的结果，使不少农村人口流入了城市，加上封建领主采取的地方振兴政策，全国各地形成了很多地方城市，成为产业全国性发展的基础。

如上所述，日本在江户时代形成了家职、家业、暖帘、技能、信用等职业意识、私有财产意识和职业道德伦理，成为资本主义的准备阶段。

中国的宗族制度

那么，中国的情况如何呢？

由于宋代土地的私有化已经普及，土地可以自由买卖，且一般采用均分继承，被代代分割，因而土地的所有情况是很不稳定的。

在科举制度下，官僚不是世袭的，回乡后又是土地

的所有者，因此他们没有必要绝对服从皇帝，更不用说是舍弃家属奉献于职守了。

此外，由于职业可以自由选择，而非世袭，兄弟几个分别从事经商、官僚、农业经营等不同职业的情况并不罕见，甚至同一个人一生当中从事经商、做官、务农等几种职业的情况也是存在的。因此没有像日本那样世袭地形成职业意识、职业道德伦理。

另一方面，均分继承使土地分散化、资产流动化现象随着货币经济的发展进一步加剧。与此相应，在中国，明代后期以后以江南为中心形成和发展了以血缘间的相互扶助为目的的宗族制度，其中多数都设置了共有田。共有田用来补助宗族内贫穷者的生活费或学费，如果其中有人中举，其权势可以给族人带来恩惠；而富者的子孙也常常有变穷的，因此从长期来看，宗族还起了一种保险机构的作用。

为维持这种宗族的团结，会强调祭奠共同祖宗的子孙之间的血缘性纽带（孝），重视遵守族内辈分排行的长幼之序等所谓孝悌秩序；与此同时又强调族内的相互扶助和同心协力，“恃强凌弱”、“倚众暴寡”受到严厉谴责。

日本的兄弟被看作将来要分家（所谓“兄弟是外人的开始”）的潜在性的竞争对手，而在中国，兄弟之间的竞争被彻底压制，妯娌对自己家庭的爱心被视为引起兄弟（私房）争端的私爱而特别受到抑制。

在这个宗族社会里，族内的“公”（共同扶助、均等

地分配和分担) 受到特别重视, 不允许突出私有意识。

附带举两个清末中国的轶事。1872 年在广东南海县设立中国第一个民营的现代化缫丝工厂时, 由于妨碍了周围的家庭手工业而发生了暴动, 1881 年该县知县下令封闭该厂。当时的理由是, 某一家独贪专利违反“万物一体之仁”。

这里的“万物一体之仁”, 是以共同扶助、共同生存为第一义的儒家伦理, 是与宗族性秩序伦理一致的。而否认“专利”, 说起来也是源于否定私(即私己)这一传统的公私观。

另一个轶事是, 第一代中国驻英副使刘锡鸿 1878 年到《伦敦时报》社参观, 了解到 28 万份报纸由 10 个人左右的印刷工靠机械印刷, 一天的销售额达 4300 多元洋银时, 问道: “为什么不用人力印刷, 让一个人每天印 100 份, 让 2800 个印刷工可以就业, 平等地每天给每个人一元半工资, 以保证更多人的生活呢?”

这两件轶事显示, 中国的知识分子, 特别是儒家官僚想用相互扶助的原理统治社会。可以想见, 这种社会观念之深厚, 要使资本主义弱肉强食的竞争原理在短期内扎根是很困难的。

于是, 中国的知识分子们在经历了 1920 年代蔡元培、陈独秀等的工读互助运动, 还有梁漱溟的乡村建设运动之后, 对社会主义的相互扶助原理产生了亲近感。随后中国建立了将宗族传统的相互扶助伦理扩大到国家规模的社会主义国家, 以国家—人民—全体之公为旗

帜，展开了将私人利益作为利己的私加以排斥的、社会主义的“大公”运动，在短期内实现了土地的公有化和重工业化。而今，又正在这个基础上“开放”“私”企业的活动。

对此，可能会有人指出：这种分析与前面所说的“日本のおおやけ、わたくしの領域性はおおやけ領域抑制わたくし領域而居于わたくし領域之上位，与之相对，在中国的连带的公私中私的自我意识很强”等论述不是正相矛盾吗？

从江户时代到昭和时代，日本的わたくし領域对于おおやけ領域显得卑谦、隐微这个情况，和只要不侵犯おおやけ領域，わたくし領域可以自觉维持（例如福泽所说的，只要不对政府的“分内之职”插嘴，“わたくし”的职业、旅行、日常生活等完全是自由自在的）这个情况并不矛盾。

另外，日本のおおやけ領域的优越性极容易创造出天皇制国家，易于实行中央集权体制，形成由于おおやけ意识的渗透而来的国家主义，构筑国家主导的资本主义体制。国民是在这种情况下进一步发展了江户以来的家业、暖帘，使之成为资本主发展的基础部分。总而言之，这可以说是一种强大的おおやけ和对其具有从属性的わたくし合作的结果。

相比之下，在中国，由于私是“连带的公”的集结点，又没有领域的公这样的概念，因而推迟了国家的形成。又由于联结私的公的基本伦理是均分、反利己，因而在资本主义的竞争原理和社会主义的共同性这二者

中，更易趋向于后者。我认为，这一点和无论是在社会主义社会，还是在资本主义社会，要在中国人的社会里活得气派必须有广泛而牢靠的连结网络，必须作为那一网络中显眼的集结点来发挥强烈的自我功能是不矛盾的。

八 个体与公共

公与公界

我们这一代人在第二次世界大战期间上小学，接受的是天皇制极权主义的教育。对那种教育的反作用使我们有反极权、反国家的倾向，心中有着自立、个体自我信仰。

这自立、个体自我信仰的内容是：由前近代性的共同体规定中分离出来的、以自立的个人的自由意志为基础的契约性社会关系。

对此，在某学会的讨论会上渡边浩氏介绍说，所谓“古代或中世纪被关闭在‘共同体’或‘家’中的人，到了近代作为‘自由的个人’分离出来”这种图式在欧洲也已被修正，有人认为英国早在13世纪就已经是“个人主义”的社会；也有人认为 civic humanism^{〔1〕}，

〔1〕 意为公民人道主义。

republicanism^{〔2〕}等在17、18世纪的西方思想中具有重要意义等等，诸说并立。然后他提议，在号召放弃用西方模式考虑问题之前，应该重新审查一下那个西方模式本身。（《中国—社会と文化》第10号，1995年）

本书中，我们也在前面的叙述中有两次插入了“自立的个人”云云的句子，看来，其实那也不过是我们托付于欧洲的梦幻而已。

关于“公”，自哈贝马斯（J. Habermas）的“公共领域”论在美国掀起热潮以来，重新在日本登陆，最近滞后一步的中国大陆也开始讨论了。

在这一讨论的亚洲版本中，“公共领域”“公共空间”的意象，似乎是离开权力磁场的自由市民的言论空间或权力控制不到的民间领域。

在日本，纲野善彦氏《无缘·公界·乐》（平凡社，1978）等中的神圣领域论，在哈贝马斯以前就对问题具有同样意识的读者给出了“公共空间”的意象。

关于这个公^{くがい}界，胜俣镇夫氏指出，“公”字在中世纪曾作为公正、平等的意思使用过，从而对于我仅仅单独强调“领域的公”的观点提出了修正意见。引文稍长一些，请允许我在这里引用如下：

特别是在中世纪后期，共同、公正、平等等含义的“公”得到广泛使用。诸如：战国时期领主以

〔2〕 意为共和政体主义。

习惯法为依据的“公理”对诸侯依据国法所行的“强制”进行反驳时的“公”；或老百姓以“非公^ひ事^じ（不公正）”谴责庄园代官〔3〕的不法行为的“公”等。然后以各种形式形成了具有以比国家的“公”更为广义的公概念为基础的非おおやけ结构的公的世界，而其代表即是所谓“公平即为公界也”的“公界”。（中间省略）

在那个时代，连歌师〔4〕、阴阳师〔5〕、娼妓等被称为公界的人。将娼妓视为“为世间效劳的人”的例子可以说明，当时的娼妓不属特定的私人集团，而是为公界=世间服务的，因而才被称做公界者。于是作为和以这种才才ヤケ结构为基础的人与人的纵向关系不同的、由人与人的共同关系成立的世界，“公界”作为一种常见的词传承到近代。

在富山县西部，交际上的礼尚往来叫クガイ（“公界”的日文发音——译者），如果说善于クガイ，意即善于交际。（《惣村と惣所—近江国管理浦惣の形成》，《朝日百科 日本の歴史別冊》一三〔家・村・領主〕，1994）

在这里作者所说的“才才ヤケ结构”，是引用了我

〔3〕 代官为幕府直辖地的地方官。

〔4〕 连歌师，即连歌歌手。连歌是日本的一种诗歌形式，流行于中世纪和近代。

〔5〕 阴阳师是具有日本阴阳道的卜筮、天文、历法、医术知识的人。在律令制度下，曾属官府部门，后来各诸侯也采用，借他们的咒符巫术对付天灾人祸等。

使用的“领域的公”这一用语之前的词，其含义基本上与“领域的公”相同。所以，如果按照“领域的公”重新改写这段话，便是说，以“首领—公共”为特性的“领域的公”中，也有离开“首领”的自由的民间公共的“公”的空间，其中之一就是“公界”的世界。

首先，我要对胜俣氏的教示表示谢意，并借此机会对这本书中未能言尽的内容或因强调一面而忽视了的另一面做一个补充。

“领域的公”和公平

本书的写法，整体上会给人批判日本のおおやけ・わたくし的感觉。因此，阅读了本书的读者可能会产生日本のおおやけ根本没有公平、公正等伦理性或原理性的印象。如果是这样，那是我的责任。产生这种情况的原因是我企图突出日本のおおやけ与中国的公不同这一意图过强。为此，我想在这里重新加以补充和修正，再一次确认它们的差异。

首先，谈谈需要补充的问题。

日本のおおやけ或公中有没有公平概念呢？显然是有的。

例如，领域的公中的最高位人——天皇不能对国民中特定的人或集团公开表示好恶，因为天皇作为“公心的集结点”，被要求公平无私。

不仅是天皇，正如田原嗣郎氏举日俄战争时期的司

令官所说：“军队司令……真苦啊。因为必须听从大家的意见嘛。”（《望郷の歌——石光真清の手記》，中央文库，1979）在日本，本来就要求首领具体体现共同体全体的意愿。

另外，中文的公是带着公平、公正的含义日语化的。这种例子如“敕曰，卿等之情，存公平、率先百寮”〔6〕（《続日本紀》和铜1年7月）等，不胜枚举。

当然，即使是福泽，虽然有被作为“领域的公”的代表之嫌，但他也有如下主张：“毕竟设立国会的目的……是为了施政时不以情面行事，是为了人与人之间不以私左右公事，是为了不私用官权而害了公平（《时事小言》）”等，认为“公事”应不顾“私”情而“公平进行”。

但我想说的是，即使日本有这种公、公平、公正的概念，那也只在领域内部起作用，无法达到以贯穿领域内外的普遍的公平原理裁断领域自身存在方式的高度。

附带说一下，《日本国语大辞典》的“くびょう（公平）”一项被释意为“平等不偏。没有偏向偏袒或不正之事。こうへい〔7〕”。这里的公平与前举的天皇、军队司令官的例子一样，是指在领域内部没有偏袒偏向，全面周到；上面福泽的例子，也只是说政府施政时不要偏向特定的一部分国民而已。而在这里，谈那个政府的

〔6〕 此为和式汉语。原文后面还有句子。汉语大致为：“天皇曰：臣等心存公平率领百僚，朕闻之而喜悦于怀。”

〔7〕 こうへい，“公平”的片假名写法。

“职分”不承认国民的干预这种从国民看来不平等、不公平的、领域自身所具有的不公平性，却被看作是越界的事情。

也就是说，日本的公、公平不具备质疑领域自身存在样态的公与不公的普遍原理性。从这一点来说，对前面所引用的胜俣氏所谓“具有以比国家的‘公’更为广义的公概念为基础的非おおやけ结构的公的世界”，是存在着疑义的。

胜俣氏的这一说法，估计其意思是“离开国家统制的自由的公的世界”。如果说那是指在国家领域内部存在像大气中半真空状态的“气阱”一样的自由空间，是完全可以理解的。但是如果“比国家性的‘公’更广泛的非才ホヤケ结构”的说法设想的对象是突破国家这一领域，比如有时与国家（即政府）从原理上对立的、或者颠覆国家（即政府）的中国型的秘密结社集团（他们往往以“平”“均”“公”为口号），那是很难无条件接受的。

但是，我本人在这里并不想把民间的自由的“非才ホヤケ”空间这样的课题带入日本のおおやけ领域问题中。这一点，我要事先说明。

这是因为，在考虑使日本のおおやけ结构变得更为民主的时候，我并不想在那里设想非おおやけ的自由的空间。

当然，也有这样的意见：应该讨论的不是“公界”的“共同体给予的自由”，“离开共同体的自由”空间——“无缘”才是应该讨论的。（东岛诚，“《公共性》”

問題の構図と《無縁》論”，《日本史研究》391号，1995）

但是，只要我站在变革日本のおおやけ这一问题立场上，就不能同意“离开共同体的自由”这样的想法。确实，我是以批判的态度来看待おおやけ领域中わたくしの无力状态的。但是这一关注的真意在于，如何使わたくし变得有力，如何使おおやけ民主化，而不是从おおやけ外面另外寻求自由的わたくしの空间。

日常性的“私”和社会性的“私”

从根本上看，这个わたくし本身，我认为，在日本，当大战结束之后，其下述三个方面中的一个方面得到了快速的强化。

私的三个方面是：第一，试图干预おおやけ的首领性的存在方式，亦即试图介入政治的政治性的わたくし；第二，主体性地参与おおやけ的社会性公共性的社会性的わたくし；第三是自家圈内的、日常性的わたくし。其中突出强化了的是第三个日常性的わたくし。

这一日常性的わたくし，即前面福泽所说的，无论是游手好闲还是勤勉工作，起床还是睡觉，干还是不干，都能自主选择的私生活的わたくし。这个わたくし过去被视为隐秘的屋里之事，最多也就是作为“私”小说发表时才可能吐露个人心情的隐私，它被强化的最典型的形态就是性生活的无规范开放。令人惊讶的是，这种无规范的放荡不羁的开放甚至受到赞美，被视为“能

够思维的芦苇”〔8〕的人的尊严的表现，甚或是人性的自由。

这种日常性的わたくしの异常力量，常常会作为非社会性的或反社会性的わたくし无限膨胀。认为只要不犯法，干什么都是自由的，就是这种わたくし的特点。过去，我曾参加过保持居住区绿地面积的居民运动，与自己居住地区的人们一道缔结建筑协定，相互限制私权，防止无计划开发。但有一些不在那里居住的房主拒绝参加。其中有一个人对调查问卷的回答是：自己的土地，从天空到地球球心都是自己的，怎么处理那是自己的自由。这使我想过去居住过的汉堡郊区，人们甚至共同规定各家的屋顶和墙壁的颜色，以保持居住区街容的整洁，我感慨地想，做此回答的人对汉堡的这一景象又会有何感想呢？

我认为对这种日常性的，非社会性、反社会性的わたくし，在日本，应该在わたくし之间相互抑制。

但是另一方面，社会性的わたくし应更加扩大。

1996年新潟县的卷町就原子能发电站建设问题所进行的居民投票，可以作为わたくし参加的民间共同のおおやけ的意志得以实现的事例加以评价。值得注意的是，据NHK〔9〕的调查，赞成原子能发电的人们的理由中，43%是保证电力供应稳定，39%是有利于本地区的

〔8〕 帕斯卡尔（1623—1662）语。意谓人看起来像芦苇一样柔弱，但却能够思维，体现了人存在的尊严和意义。

〔9〕 NHK是日本放送协会的简称。

发展，因为是国家的方针而赞成的只有 7%。

这就是说，靠抑制わたくしの政治性、社会性而炫耀权势のおおやけ，在卷町的居民意识中所占的比重仅只是那么一点而已。

是否可以说，他们亲手把自己的地区打造成了自由的わたくし参加的“共同のおおやけ”呢？

政治性的わたくし和“おおやけ事”

下面，对同样应该强化的另一个わたくし——政治性的わたくし，我想再举冲绳县的情况为例。

前面我谈到，对国家的“おおやけ事”，冲绳县只能控诉本地わたくしの痛苦和负担的不公平。但是如果仔细想一想，这对冲绳县来说反倒也是聪明的对策。

这是因为，这里的“おおやけ事”是作为首领的国家、政府的公事，冲绳县的わたくしの意志本来就没有被考虑。但是政府又忌憚以命令形式加以强制，于是便偷换概念，说：这个“おおやけ事”是社会公共的事，是为保障全体国民的安全的，企图以此说服冲绳。就是说，企图从公共性角度强调おおやけ。冲绳县便将计就计，反驳道：既然是利于全体的，为什么要一个特定的地区，而且长达 50 年，一直付出牺牲？这赢得了大多数国民のおおやけ即全体、即公平这样一个传统的一般观念的共鸣。

我想，如果冲绳县从原理上提出美军基地的存在本

身是否正当，恐怕不会有那样广泛的国民产生同情之感。

这件事向我们表明：将政府、国家のおおやけ变成国民共同のおおやけ，其途径绝不是单纯的，但是为了实现这一目标，立足于传统的一般观念是有效的方法。

从个体和公共、整体的结构关系角度来说，我们将在这样的方向上集结个体：将传统のおおやけ领域的、被给与的公共性、整体性变为有わたくし参加的公共和整体。

也就是说，在这里，也不应是“个体（即わたくし）”的运动，而应该是“整体（即おおやけ）”的运动。

冲绳的不公平感之所以在国民当中获得共鸣，是由于国民置身于国家这样大的领域来理解其不公平性，即，这是人们打破日常的わたくしの界限，站在おおやけ的立场考虑问题的结果。

所谓政治性的わたくし，归根结底是能够全面考虑整个おおやけ的わたくし。而这一おおやけ今后应是超越国家框架的世界人类のおおやけ。

考虑冲绳的基地问题，就是站在世界人类のおおやけ的立场考虑日本的安全问题。

像这样从おおやけ的角度考虑政治性的わたくし的时候，我们还要回到卷町的运动进行考察。

对卷町的人们来说，以往的地缘性的公共，恐怕是不允许有わたくし突出的意见，不允许分散的个体自由；同时又是我们在前面以福泽所举的例子批判性地讲

过的婚丧红白事必须参加、没有不参加的自由的近邻互助的公共关系。

卷町的居民们却将这种约定俗成的近邻互助的关系变成了运动的网络，花费了好几年的时间（如果从东北电力公司公布计划的 1971 年算起，竟然达 25 年！）从自主投票、罢免町长、举行町议员选举、町长选举到最后根据条例进行居民投票，顽强耐心地、一步一个脚印地开展了运动。

就是说，在这里个体不是作为分散的自立的个体，而是作为既存的整体的一部分行动的，从而确保了整体中的作为多数者的部分，将没有个体的旧整体改造成了作为个体总体的新的整体。也就是说，这不是“个体”的运动，而是“整体”的运动，是“整体”的革新：因是“整体”的运动，而活化了其中的“个体”，这一活化在“整体”中导入了“个体”的气息。

但是，这种日本型的个体与整体恐怕不适于中国。

中国有关“公共领域”的讨论如：是与国家严格区别开来的民间社会，还是国家与民间社会相互交织的模糊的中间领域，抑或是可以批判国家的自立的言论空间等，都从不同视角提出了问题（岸本美绪《比较国政史研究与中国社会像》，《人民の歴史学》116 号，1993）。但是如岸本氏所指出的，从这样的视角出发恐怕是看不出中国的“公”的民主化途径的。

在中国，如果不把握住人际关系网络功能的实际情况并实现其现代化，恐怕是不会有“公”的民主化的。

关于中国的“连带的公”，我曾这样说过：

连带的共同显然也是有问题的。对他们来说，打破其封闭性、排他性、局地性及依存于权力的等级性，一言以蔽之……作为连带分担者的“人人”的自立的主体或关联性如何民主化，我想这个问题，现在已成为了课题。（《中国の公と私》）

现在这一看法基本没有变。

不过，应该说，我的下述想法比以前更强烈了，即：对中国，整体上不应以国家、社会等等场域的意象、而应作为关系拓展的意象来把握；同样，个体也应作为关系的集结点，放在关系中来把握，才最接近实际情况。

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名=中国的公与私 公私

丛书名=沟口雄三著作集

作者=（日）沟口雄三著

页数= 3 0 2

S S 号= 1 2 8 2 0 7 9 2

出版日期= 2 0 1 1 . 0 2

出版社=生活·读书·新知三联书店

原书定价= 2 0 . 0 0

参考文献格式=（日）沟口雄三著．中国的公与私 公私．生活·读书·新知三联书店，2 0 1 1 . 0 2 ．

内容提要=《公私》从字源学的角度分析“公”“私”概念的起源及发展变化，比较中日公私观的异同。《中国的公与私》则从中国思想史的脉络中梳理“公私”这一核心观念，及在明清之际（即所谓“近代”的发生期）的重大变化。