政治科學論叢 / 第 85 期 / 民國 109 年 9 月 / 頁 1-44

《荀子》與《呂氏春秋》的「公」概念*

佐藤將之**

摘　要

本文的目的在於闡明《荀子》和《呂氏春秋》兩書中「公」概念的主要思想角色，是將原來比較抽象的秩序原理落實於治理天下全部人民的具體方策上。《荀子》「公」論的思想意義應該在於將原來只有聖人般的最高統治人能夠達成的秩序原理境界「開放」給中間統治層的「士」來達成，甚至是到人民大眾。相形之下，《呂氏春秋》的「公」概念則主要是最高統治者首要實踐的德目。正如〈貴公〉開頭所說的，此德目就是在天子達成養身之後所要向天下實踐的目標。《呂氏春秋》的作者藉以「至公」一詞概念來讚美堯舜的禪讓行爲。按照如此理路，剛登上天子後第一件要做的事情在理論上將會變成要放棄君位。如此，《呂氏春秋》的「公」概念在其實踐上存在著相當難緩的思想張力。

關鍵詞：《荀子》、《呂氏春秋》、「公」、「私」

---

* DOI:10.6166/TJPS.202009_(85).0001

** 國立臺灣大學哲學系教授，E-mail: msato@ntu.edu.tw。

收稿日期：109 年 6 月 1 日；通過日期：109 年 9 月 21 日

臺灣人文社會期刊資料庫

前 言

筆者曾經探討過，在《荀子》和《呂氏春秋》的「理」概念針對其整體論述提供爲了建立涵蓋全天下的國家的「秩序性」之理論基礎。若我們以〈序意〉中所載錄呂不韋的話語來呈現這一點，呂不韋推動《呂氏春秋》撰作的意圖應該並不只在於綜合戰國各家的思想內容，而是提出藉此能貫統於天地人—亦即全世界或全宇宙—的理論，以期治理整體人類的社會與國家（佐藤將之：2016b，172-176）。

在此，我們可以說《荀》、《呂》兩書乃是對多樣思想之「綜合」並志於其「統合」，而此目標是在於其作者們所欲提供近未來統一天下後理想世界的整體輪廓。相形之下，筆者也指出，在現存諸子百家或新出土的戰國時代思想文獻（如《商君書》、《管子》、《韓非子》、《黃帝帛書》等）的論述中，則相對比較關注一國之內的富強或安定。同樣地，《老子》、《莊子》有關治理「天下」或「執一（道）」等描述，也許構成了《荀子》和《呂氏春秋》統治理論的思想成分或甚至是其基礎，但《老子》和《莊子》本身則並沒有從此進一步提供如何統治天下人民之方法的論述。

不可諱言，在構想治理全天下人民的思想中通常與「秩序」相關觀念會成爲其論述的中心，而在戰國中期以來的諸子百家文獻中容易發現此種情形：在相關文獻的重要論述中，係指「秩序」意涵或暗示「秩序的重要」含義的各種概念（如「道」、「治」、「法」、「正」、「序」、「度」、「數」等）的出現頻度相當高，並且有受到重視之情形。正如司馬遷曾經觀察過，「治」概念在當時齊國所謂「稷下先生」的思想活動中可以說是最受矚目的議題，[1] 而《荀》、《呂》兩書也沒有例外地，都重視如上所列舉的概念。不過值得注意的是，在此兩部文獻中，除了這些概念之外，《荀》、《呂》兩書還對兩個概念額外重視，這樣的情況在《呂氏春秋》中尤甚。[2] 此兩個概念就是「理」

1 《史記》〈孟子荀卿列傳〉云：「自騶衍與齊之稷下先生，如淳于髡、愼到、環淵、接子、田駢、騶奭之徒，各著書言治亂之事，以干世主，豈可勝道哉！」

2 之所以在《荀子》中並沒有像《呂氏春秋》那麼提倡「理」和「公」的理由之一是，畢竟「禮」和「禮義」佔在《荀子》中幾乎論述的核心概念。關於《荀子》中的「禮」

臺灣大學哲學系圖書館

和「公」。在已釐清「理」概念對《荀》、《呂》兩書政治哲學上的重大意義之前提下（佐藤將之，2013a：177-235），本文則欲闡明「公」概念中與此類似的思想功能。根據前文的論考，由「道」或「天地」來表達的秩序原理可由「理」概念來呈現人類社會的秩序狀態。相形之下，正如本文所要試圖論證的，「公」概念的主要思想意義在於將「理」的「秩序原理」落實於在人間更爲具體的各種秩序（如「心理狀態」、「行爲原則」、「社會和政治關係」等的）之論述上而發揮其思想功能這一點。[3]

一、過去對《荀子》和《呂氏春秋》「公」概念的相關研究

回顧過去學者對《荀》、《呂》兩書中的「公」概念之相關研究雖然不能說非常多，其總數量至少比對「理」概念的相關研究較多。此現象的主要原因是，由於近代以來「公」字在翻譯西方的「official」或「public」概念時常被使用，特別是將西方思想中所謂「public-private」論，在漢字語境中以「公私」論這樣術語表達。[4] 不過這樣的研究傾向也產生了一些問題：即便不少論者進行過對中國古代「公」概念的分析，學者在開始閱讀文本之前，在其理解框架中已有所謂「公共哲學」（public philosophy）議題相關的問題意識。相形之下，因爲本文的目標並非在於探討由所謂「公共哲學」理論框架闡明《荀》、《呂》「公」概念的意義，而是此「公」概念本身在此兩書獨特的論述內容中的思想角色。職是之故，本節的評述雖然不會排除提及在中國政治思想中「公共問題」相關的主要著作，但我們的評述本身則限於與中國古代的「公」概念本身相關的議題，特別是針對《荀

和「理」概念的關係，請參閱前章的相關論述，而「禮」和「公」的關係則請看下文。

3 若我們稍微注意《荀》《呂》兩書中的「公」和「理」的關係（尤其在《呂氏春秋》中的用例的話），其比較顯著的思想特色是，「理」概念在無論是宇宙領域、自然世界領域，或人間社會領域，均主要係指「秩序」本身。相比而言，「公」概念中，「一個人如何行爲？」的實踐意涵比較濃厚。關於「公」概念的實踐意義，請看下文。

4 在東亞近代知識分子對「公私」問題的注意淵源日本啓蒙知識分子的福澤諭吉（1875：1-9）關於「公德」與「私德」之論述提出來的。據筆者所調查過的範圍，由近代學術視野的「公私」論開始提及中國古代文獻者，是與福澤同樣明治啓蒙知識分子之一的加藤弘之（1891：1-7）。

臺灣大學學術期刊資料庫

子》和《呂氏春秋》中出現的「公」概念之思想問題進行的研究成果。[5]

據筆者所悉，與中國古代思想上「公」概念本身相關、也具體分析《荀子》「公」概念的學術研究者，最早出版的研究應該爲西田太一郎（1910-1982）在 1937 年出版的〈公私觀念の展開と私人の意義〉一文（1937：87-106）。該文是一篇中國古代「公私」概念的通史研究：其討論的範圍從甲骨文到兩漢文獻中「公」和「私」概念的相關用例，並試圖釐清在中國古代「公」和「私」概念的演變。同時此文也應該是第一次探討《荀子》「公」概念的思想意義之研究。根據西田的研究，「公」原本係指以國君爲主的統治者。關於針對事物的用語上，它在提到「臣下」的公事或官事中也有出現，此用法後來擴大而含有「公正」、「公平」、「公然」、「公忠」等意涵。到了戰國中期後，經過與對「私」概念的否定意涵相結合，「公」概念進一步包含「公共」、「公眾」等意義。西田指出：「公」概念具有普遍化的公共性意涵乃從荀子開始。

比此文稍晚釐清「公」和「私」原義的重要論文則有加藤常賢（1894-1978）於 1942 年發表的〈公私考〉一文也。然而加藤的興趣只針對「公」和「私」的原義，因此雖然在他的論述中有提及《荀子》文本中的一些句子，但並沒有+從此展開他對《荀子》「公」（和「私」）概念的分析（1942：1-13）。

距離西田和加藤二十多年，栗田直躬（1903-1998）和澤田多喜男（1932-2009）兩位則重新探討戰國諸子文獻中「公」和「私」概念的思想特質。栗田和澤田兩位分析之共同點在於，他們一方面以《韓非子》和先秦法家的「公－私」觀作爲分析的中心，另一方面也沒有忽略其他諸子，

---

5 然而，不可諱言，在十九時期後半之後，在東亞地區近代學術研究的展開過程當中，即便如下所述的作者（也包括作者自己）之研究對象是專指中國古代的「公」概念本身，其理解也難免包含著從西方概念所聯想到的概念涵義而來。譬如，在「公」概念的理解上所使用的「普遍化」、「抽象化」、「公共化」等術語也就是來自於西方思想傳統。鑑於此，本文針對如何將「公」概念儘量置於中國古代思想脈絡中來理解的嘗試上，在下文中筆者所要採取的策略有二：(1) 在過去研究的評述上，無論諸家對「公」和西方概念的涵義的混用的情形多大，在評述中仍保留著個別作者實際使用過的用法，以期呈現過去研究對「公」概念理解上的問題或困難。(2) 筆者自己的論述中則有意識地儘量以中國古代思想脈絡理解「公」概念的涵義。但同時也可發現到筆者的理解還是難以從西方哲學或社會科學而來的術語之影響完全切割。

臺灣大學哲學系

特別是《荀子》和《呂氏春秋》中的用例。首先看栗田〈「公」と「私」〉一文中的相關論述（1969；1996：188-206）。栗田的論述從《韓非子》的「公私」論開始，接著分析在戰國諸子各文獻中「公」和「私」的主要用例和其思想意義。栗田關注《荀子》「公」概念的意涵，與《韓非子》和法家的相關用例相比之下，富有比較濃厚的道德意涵，因而與法家所提倡的「公」概念相當不同。至於《呂氏春秋》的「公」和「私」用例，栗田指出，《呂氏春秋》的「公」概念一方面將儒家對古代聖王的理想統治由「公」概念來涵蓋，另一方面此「公」概念也包含著可能從道家引進與自然天地同化的境界而成爲「公」之意涵。栗田並且主張，這樣的「公」概念，應該難以由法家和儒家的「公私」觀的結合而產生（1996：195-196）。該文應該是在日本學界意識到所謂從西方學界傳進來的「公共哲學」議題之後，最早以西方的「public」和「private」概念的內涵分析中國古代「公」和「私」概念的專文。[6]

接著看澤田多喜男的〈先秦における公私の觀念〉的觀點（1976：1-8）。澤田也從《韓非子》的「公私」概念開始討論，而在確認《韓非子》的「公」和「私」概念乃是主張君臣之間的利害衝突爲主要內涵後，便指出這樣的「公私」觀在《荀子》的「公私」觀中已經有所準備。澤田指出，《荀子》的「公私」觀並非像《韓非子》中所認爲的，國家和君主的「公」政治和社會上壓倒性地優先於家庭和個人的那一種。而且，如〈修身〉的「公義」一詞之例子所示，《荀子》的「公」概念也能與「義」概念相結合。但澤田主張，《荀子》的「義」（即道德價值）並不是內在的，也唯有「義」概念如此外在的特質才能與指向建立社會秩序的「公」概念相結合，並且呈現

6 栗田對戰國時代「公」概念的整體思想意義可分爲如下三點：第一、在中國古代的文獻中，唯法家著作比較積極展開有關「公」的論述；其他文本中則缺少對「公」論的興趣。第二、與「公」概念相關的論述基本上有由「君主」的立場談起的預設。第三、在探討「公」概念的倫理意涵時，大部分的論述停留在以個人層次的問題上，沒有從此展開「公」的社會角色之問題。根據如上三項論點，栗田結論說：當代社會所提及的「公」概念所含有的「抽象性」、「普遍性」、「世界性」、「公共性」以及（學術研究領域的）「公理性」（以上的術語都是來自於栗田的用法）等涵義淵源於西方歷史和社會，而「移置」到（栗田語）東方，中國古典中的「公」概念並沒有此種意涵（1996：195-196）。

臺灣大學學術期刊資料庫

某種程度的「普遍性」（澤田語）價值。因此，《韓非子》的「公私」觀實爲將《荀子》思想中在觀念上否定「私」的架構移到在現實世界中以國家利益需要優先於個人利益的論述中（1976：4-5）。最後，澤田指出，從《荀子》到《韓非子》如此展開的「公私」觀，與《詩經》、《孟子》等所出現的「公私」觀相當不同。澤田認爲《荀子》的「公私」觀，極可能是在由《老子》和《莊子》所新發展出的「公」和「私」概念之基礎上，即以「無私」來「成私」的「私」概念同化於「自然無私」的「公」概念之觀點上所提出來的。

到了 1980 年，溝口雄三（1932-2010）開始在一系列的論文和專書中大力展開中國思想史上「公私」概念演變相關議題的討論。[7] 如學界所熟悉，溝口的主要研究領域在明清時期以及近代的中國思想史，但他對「公私」概念的研究不但從古代開始到當代，而且非常系統地闡述整段中國歷史上「公私」論的主要脈絡和概念轉變，也將之與日本的「公（おほやけ）」概念比較分析，因此在最近二十年包括海峽兩岸中文學界東亞「公私」概念史的相關探討中發揮了領導作用。

由於溝口一系列論考的主要對象是明清時期，其研究的主要目標也在於中日思想史的比較視野下釐清中國思想中「公－私」概念演變的歷史脈絡和當代意義。而針對中國古代「公私」概念的論述，相對來說論述總量並不多。但由於其見解對之後研究的影響力相當深遠，我們還是要介紹溝口的觀點。

將我們的評述範圍限於古代思想部分的話，溝口的主張便可分爲如下三個要點：第一、中國古代「公」概念和「私」概念原來並非對立概念。兩者之間的對立直到《荀子》才開始，並在《韓非子》中將之加以系統理論化。第二、中國古代的「公」概念還包含「平分」的涵義，而由此「平分」理念的實現而被認定爲與道德價值的符合與否。據溝口的理解，這樣涵義在日本思想史上的「公－私」論中是無法看到的。第三、溝口認爲中

7　據筆者所得悉，溝口雄三對中國「公私」概念的著作（不包括翻譯），從 1980 年直至 2001 年的二十年期間有五篇專文、兩本專書，以及一篇研究成果報告（1980；1988a；1988b；1992；1996a；1996b；1996c；2001）。關於溝口對中國古代「公」概念的看法，主要請參閱溝口雄三（1988a：88-102）。

臺灣大學哲學系期刊資料庫

國古代「公」概念所重視的「平分」特質可能來自於中國古代「天」概念的涵義中。爲了論證這一點，他引用《禮記》〈孔子閒居〉的「天無私覆，地無私載」例子，而指出「天」概念中特別將「生成」的「無私」性格與「公」概念相結合。因此，「公」概念的核心內涵由「平分」、「不偏」等政治涵義來構築，而其外延則由「天」領域的「公」包圍著人間的「公」（1988a：88-92）。

溝口對「公」的一系列研究從 2000 年左右對日本、中國大陸以及臺灣開始引起學者們對東亞歷史中「公私」觀相關問題之廣泛的興趣。[8] 這意味著，當今日本和中文學界對東亞歷史／思想史中「公私」問題的探討或多或少是在溝口一系列研究成果的基礎上建立起來的。[9] 本文無法描述所謂「溝口之後」的東亞或中國思想史上「公私」概念問題探討的整體脈絡[10]，而下面我們將討論的範圍侷限於《荀子》和《呂氏春秋》的「公」相關的問題。具體而言，我們所要討論的對象是針對此方向提出值得注意的學者，尤其以劉澤華、黃俊傑、石川雅之的研究爲主。不過，除此之外，相對地獨立於溝口的影響之外的西川靖二和野口哲哉的相關研究也對此議題有貢獻，因此本節最後也將評論此兩位的見解。

在所謂「溝口之後」對古代「公私」論的相關著作中，比較重要的成果應該爲 2003 年在中國大陸出版的《公私觀念與中國社會》一書。此論文集包含由在大陸學界政治思想相關研究中影響力極大的劉澤華（1935-2018）所撰寫的〈春秋戰國的「立公滅私」觀念與社會整合〉一文（2003：1-39）。

---

8 在日本從 2000 年左右由居日的韓籍學者金泰昌推動「公共哲學研究會」（Kyoto Forum／京都論壇）研究活動。在中國大陸，劉澤華等學者在 2002 年 12 月南開大學召開「公私觀念與中國社會學術研討會」。在臺灣則黃俊傑等學者在 2004 年 12 月在國立臺灣大學召開「公私領域新探：東亞觀點與西方之比較」國際學術研討會。籌備這些活動的學者——劉澤華和金泰昌均表示他們受到溝口的研究對他們對「公私」問題的啓發。

9 指出「在國內的中國哲學研究中，這一問題尚未得到應有的討論」的王中江一文所唯一提及的當代相關論述是溝口的著作。請參閱王中江（1995：64，69）。

10 金泰昌的「公共哲學研究會」從 2001 年連續出版《シリーズ公共哲學》系列的論文集。其中第一卷《公と私の思想史》收錄溝口雄三的專文和金泰昌對此之評語（溝口雄三，2001：35-58）。南開大學的研討會的成果結晶於劉澤華、張榮明著（2003）中。臺灣大學的研討會的成果結晶於黃俊傑、江宜樺合編之專書。其實，臺大的此場研討會本身是與金泰昌的公共哲學研究會合辦的。

臺灣人文社會期刊資料庫

如其題目所示，劉澤華所始終關注的問題是，由「立公滅私」的思想趨勢來看春秋戰國時代所進行的「社會整合」。按照他的預設，如此的「社會整合」爲秦漢以後涵蓋剩下全部王朝歷史的皇帝專制的國家社會型態作準備。劉澤華先整理由「公」和「私」所形成的術語和「公」概念的基本涵義——「公共理性」，而在先秦主要文獻中的相關用例中，尤其經過將此歷史過程「公」的領域「私」的領域的對立，試圖描述當時中國國家如何整合社會的過程。劉澤華的論述特色之一在於，雖然他分析的對象是以他所界定的、從春秋到戰國時代「立公滅私」思想潮流，但他並不採取按照歷史順序或按照學派或文獻的分類（這就是迄今大陸學界最流行的作法），而是首先透過「公共理性」（劉氏語）的觀念將「公」之涵義分成五種：(1)「公道／公理」、(2)「公法／禮之公」、(3)「公器」、(4)「公識」以及 (5)「公正」，並且依此再進一步將當時所謂的「公私」問題分成五種的對立格局：(1)「私與法的對立」、(2)「私與國、君主的對立」、(3)「私欲、私德與公德、公義的相對」、(4)「私說與公論的相對」以及 (5)「私利與公利的相對」。在劉文的後半則主要探討兩個問題：其一、在戰國思想中所謂「公共理性」建立的情形；其二、「公」觀念中要求「無黨」的涵義如何促進「公」和「忠」的相伴。最後，劉澤華結論說，無論思想家和國家如何提倡「立公」的努力，「私」的領域是不可能被消滅的。因此，在往後的歷史中，「立公」的趨勢幫助中國專制的發展，但提倡「公」價值的背後也造成了人人追求「陽公陰私」的「奇觀」（劉氏語）。

依筆者來看，劉澤華的論文題目爲「公私」，但實際要探討的主題可以說是在於中國歷史和政治上「皇帝專制制度」的建立，而闡述在先秦思想中「政治權力」如何壓迫「個人」的「利益」和「權利」之過程。那麼，劉澤華在此歷史趨勢中如何理解《荀子》及《呂氏春秋》「公」和「私」概念所扮演的思想角色呢？其實，劉澤華幾乎沒有論及《呂氏春秋》，與此相比，《荀子》中的相關文段則多次出現。不過，他對《荀子》的興趣似乎並非在於荀子的「公」論本身，而是觀察荀子透過「禮」論、「忠」論、「非十二子」論等進行「公共理性」的伸張，以促成了在中國思想和社會中對「私」的生存領域之排除。

接著來看臺灣學者黃俊傑之觀點（2005：387-409）。黃俊傑的論文，

臺灣大學學術期刊資料庫

與溝口雄三和劉澤華相比，較注重《荀子》的「公私」概念本身對中國歷史和思想中的「公私」問題之角色。也許因爲西田的觀點之影響，黃俊傑也強調荀子對「公」和「私」概念在歷史發展史上「特居重要」的地位。根據黃俊傑的觀察，中國古代「公」概念在其轉變過程中到了《荀子》開始具有「普遍化」（黃氏語）的概念內涵。他說：

> 《荀子》書中所見的「公」「私」多具抽象義，並在道德脈絡上把「公」和「私」彼此對立起來，主張以「公」克「私」，所以「公」「私」二字多與具有普遍性的道德涵義的「道」、「平」、「義」或「欲」、「曲」等概念結合。（2005：392）

相形之下，大約與劉澤華的上文同時（2003 年）出版的石川雅之對《荀子》「公私」概念的研究，也與劉澤華和黃俊傑同樣受到溝口雄三的啓發（2003：1-31）。但他並不贊成《荀子》是第一位將「公」和「私」看作相對立概念的思想家之觀點。石川比較重視的是當時社會結構的轉變，而這一點與劉澤華的論述架構類似。但石川的論述目標並非是做中國古代「公」和「私」概念的分類化或類型化，而是要提出對其歷史展開的說明。石川認爲，《荀子》思想背後涉及以血緣連帶爲主的封建社會的解體的歷史背景，而在這裡國君要聘用治理國家的人才需要靠超乎血緣關係的原則。爲此，「公」這樣的觀念之提出符合當時的國家和社會對於超乎以血緣爲基本單位的德目的需求。不過，石川並不認爲這樣的「公」概念之提出是從《荀子》來開始；在《愼子逸文》中也可以看到有關「公」－「私」問題的關注。因此，石川主張《荀子》的「公」論應淵源於愼到的思想。

至此，我們也無妨介紹野口哲哉在 2016 年出版的專書《中國古代の「公・私」論》的觀點。[11] 該書是迄今專對中國先秦時期「公私」論出版的唯一專書。[12] 首先，野口哲哉批評過去大部分對先秦「公私」論的研究

---

[11] 野口哲哉（2016）。其實，在整個論述內容中，除最後一章《管子》「公私」論部分是在 2013 年撰寫之外，其他大部分的論述在 1987 年以前完成而向東京大學文學部（中國哲學專修）提交的碩士論文。雖然該書的大部分內容爲碩士論文，該書所提及的幾個論點在他前的研究沒有提到的。野口在「後記」中回顧說：他的碩士研究幸受口試委員的溝口雄三之好評和正面鼓勵（2016：267）。

[12] 在中國大陸有關廣泛處理先秦時代的「公私」論的專著有陳喬見（2013）；以及黃建躍

臺灣人文社會期刊資料庫

基本上只根據《韓非子・五蠹》的「古者蒼頡之作書也……公私之相背也」等少數用例來談出中國古代「公私」論的整體特色（2016：77）。對反於此，野口主張要查出在《荀子》、《韓非子》、《呂氏春秋》以及《管子》文獻中有關「公」和「私」的全部用例，而在此基礎上開始分析。特別是野口在討論「公」和「私」的相關用例時，不但分析其詞義，而且按照文法上的功能來加以分類。

基於如上的分析手法，野口很成功地闡述《荀子》和《呂氏春秋》「公私」論的如下思想特色。在《荀子》相關用例的探討中，野口就注意到：在「公利」、「公正」、「公平」等意涵中的「公」概念實非針對君主的特質而說出的德目，而係指整體國家社會的「公共性」（以上術語都按野口的用詞）。《荀子》「公」字普遍化的意義就是在這一點上才能賦予重要的思想意義（2016：151-162）。另外，野口對《呂氏春秋》「公私」論的內容則從三個角度說明其思想意義：第一、野口綜合分析《呂氏春秋》〈去私〉中描述祁黃羊的「外舉不避讎，內舉不避子」故事的內容、來源以及其後的展開。也就是說，野口闡述此原來所謂「不避讎」或「不避子」的相關故事如何變成以「公私」論爲主題的論述之過程（2016：10-36）。第二、野口也試圖了釐清〈去私〉整篇的論述架構。根據野口的說明，〈去私〉各文段的主流

（2013）兩本。但其討論範圍也包含秦漢以後到近代的「公私」論的展開。到此若要稍微言及在中國大陸學界最近十年「公」概念的研究與「公共哲學」研究之間的關係，以 2010 年左右爲分水嶺，中國大陸學界對此項問題的興趣有了相當大的差別。在上述金泰昌「公共哲學研究會」的研究團隊在 2006 年和 2007 年訪問北京清華大學、武漢大學、華東師範大學等相關學科，並針對東亞世界公共哲學的未來相關題目進行學術對話時，雖然大部分是在金泰昌的發言和論述中出現，但對中國固有的「公」概念之興趣還在。接著，隨著提倡社區主義的旗手麥克・桑德爾（Michael J. Sandel, 1953-）的公共哲學和所謂「正義論」引起東亞各國學界和學院的廣闊興趣，在 2012 年借廈門大學等學術單位，與中國哲學的專家就其公共哲學和中國哲學進行學術對話的大型活動。然而，耐人尋味的一點是，雖然此場活動的參與者也非常多，在後來出版的論文集的內容中，竟然看不出論者們對中國固有的「公」概念問題的興趣。如上所述，由於溝口雄三屢次強調中國「公」概念的固有特質，近年中國大陸、港澳、留美華人學者等在探討「公共哲學」時沒有提及中國思想中「公」概念的情形也許可以象徵「後-溝口」時期的中文學界探討東亞公共哲學的特色之主軸。關於如上活動的情形和討論內容，請參閱金泰昌（2010）以及 Sandel & D'Ambrosio (2018)。

臺灣大學哲學系圖書資料庫

思想和主要話題是：第一段爲「陰陽」；第二段爲《黃帝書》（《黃帝帛書》）；第三段爲「儒墨禪讓」；第四段爲「法家」；第五段爲「墨家」以及第六段爲「道家」。野口也指出，〈去私〉的作者以「公私」論的理論架構來進行對戰國末年各種思潮的綜合（2016：62-74）。第三、〈序意〉的作者也在「公－私」對立架構上探析如何要建立正確的「智」（認識）問題（2016：190-192）。

其實除了野口之外，西川靖二也是一位關注整個《呂氏春秋》思想中「公」概念的重要學者。[13] 西川與野口幾乎於同一段時期（在 1980 年前半）進行《呂氏春秋》「公」概念的研究，並且發表了兩篇論文。[14] 其中西川在 1988 年出版的第一篇論考專論《呂氏春秋》的「公」概念如何讓《呂氏春秋》的個別內容能夠具備思想統合的情形。西川認爲，對《呂氏春秋》的作者而言，貫統全宇宙的「第一原理」爲「道」。但是在闡述人間人事的原理——即「天」、「地」、「人」的三種領域時，「道」概念轉換成「公」概念，用以敘述統整人事的原理（西川靖二，1988：1-14）。

以上爲在筆者所搜集的範圍中所整理的過去學者對中國古代，特別是對《荀子》和《呂氏春秋》的「公」和「私」概念研究的主要見解。下面，筆者將個別釐清《荀子》和《呂氏春秋》的「公」概念涵義，以及其對個別的整體思想發揮何種角色。而在結論部分則欲比較兩者的思想特質，並且從此導出筆者對《荀》《呂》的兩書「公」概念的思想意義。

二、《荀子》的「公」

下面，爲了討論之方便，我們先討論《荀子》的「公」概念。如上所述，從 1937 年西田太一郎發表的論考以來，[15] 針對《荀子》的「公」概念在中國思想史上的角色中，學者主要關注的是其所謂「普遍化」、「抽象化」或「公共化」的意義。然而從西田到最近野口的論考，針對《荀子》中學

---

13 在大陸學界，王中江（1995：64-69）和陳喬見（2013：86-89）也提及《呂氏春秋》的「公私」論。但其討論並不多。

14 西川靖二（1988：1-14）；以及西川靖二（1990：1-14）。但西川和野口當時似乎沒有認識彼此的研究。

15 西田太一郎指出，「公」開始含有「普遍化」和「公共化」意涵是在荀子以後才開始的（1937：103）。

臺灣大學學術期刊資料庫

者們所觀察到的所謂「普遍化」等實際意涵，除了作爲「私」的「個別性」的否定意義之外，論者並沒有清楚地說明荀子在何種意涵上推進「公」概念的「普遍化」之轉變。因此，本節的首要目標也在於進一步釐清《荀子》「公」概念的所謂「普遍化」、「抽象化」以及「公共化」的具體面向。[16]

在現本《荀子》中，「公」字出現 147 次，而其中成爲概念化的「公」概念大約出現 34 次，個別出現在〈修身〉、〈不苟〉、〈儒效〉、〈王制〉、〈君道〉、〈彊國〉、〈天論〉、〈正名〉、〈賦〉、〈大略〉等篇中（請看表 1）。若看包含「公」字的複合詞，則有「公正」一詞出現四次；「公義」出現兩次。同樣地，在〈富國〉中，「公患」也以「天下之公患」一句的方式出現三次；在〈解蔽〉以「心術之公患」一句中也出現一次。「公」字與「私」字一起出現的例子共有十一次。[17] 不過異於一般的印象，「公私」一詞在整本《荀子》中則沒有出現。[18]

還有學界對《荀子》「公」概念廣泛存在的印象是《荀子》的「公」概念具有濃厚的君德意涵。的確，如上所提及，劉澤華的論述似乎是基於這一點出發的。在《荀子》中，「公」概念的幾個用例係指君德這一點是毫無疑問的。但不可忽視的是，在《荀子》「公」概念的用例中也有明確指涉臣德的情況。而且，正如野口哲哉也指出過，《荀子》的「公」概念以及與「公」概念相結合的各種術語，即便係指君德意涵，這些用例並沒有指涉特定的君主（2016：77）。值得注意的是，由於在戰國時代的文獻中，除《荀子》之外，專門意指臣德意涵的「公」概念幾乎沒有出現，因此可說《荀子》「公」概念的重要特點也許在於此種臣德意涵的「公」。而且，若《荀子》「公」論的重點在於如何發揮君主之外的國家成員、甚至全部社會成員之「公」，我們可以推測：至少《荀子》的「公」論應該沒有以爲了政治權力

16 在下文中，筆者將《荀子》「公」概念的特色中所呈現的「普遍化」、「抽象化」以及「公共化」等主要涵義個別理解爲：「公」概念被使用於廣泛的議題上；「公」概念使用在倫理或社會問題之原理和理論性議題上；「公」概念被使用於在國家、社會秩序中的個人角色之議題上。

17 如〈儒效〉的「不以私欲亂所聞：如是，則可謂勁士矣」，雖然文中只出現「私」字，但也會讓讀者想起其反義的「公」之句子。

18 在先秦文獻中「公私」一詞，在《韓非子》中有多達 9 例；《列子》中有三例（其中一例是「公公私私」）；《商君書》有一例。

臺灣人文與社會科學期刊資料庫

表 1 《荀子》的「公」概念

1	修身	此言君子之能以公義勝私欲也。	
2	不苟	有通士者，有公士者，有直士者，有愨士者，有小人者。	
3	不苟	若是則可謂公士矣	
4	不苟	公生明，偏生闇，端愨生通，詐偽生塞，誠信生神，夸誕生惑	
5	榮辱	政令法，舉措時，聽斷公，上則能順天子之命，下則能保百姓，是諸侯之所以取國家也	
6	榮辱	陋也者，天下之公患也，人之大殃大害也。	
7	儒效	人論：志不免於曲私，而冀人之以己為公也	
8	儒效	志忍私，然後能公	
9	儒效	然後能才；公脩而才，可謂小儒矣	
10	儒效	志安公，行安脩，知通統類：如是則可謂大儒矣	
11	王制	故公平者，職之衡也；中和者，聽之繩也	
12	富國	夫不足非天下之公患也	
13	富國	非天下之公患也	
14	富國	天下之公患，亂傷之也	
15	王霸	人主不公，人臣不忠也。	
16	君道	探籌、投鉤者，所以為公也	
17	君道	莫不法度而公：是所以班治之也。論德 [...]	
18	君道	尚賢使能則民知方，纂論公察則民不疑	至道大形
19	君道	莫不治理，則公道達而私門塞矣	
20	君道	公義明而私事息矣	
21	君道	好女之色，惡者之孽也；公正之士，衆人之痤也；脩道之人，汙邪之賊也	語曰
22	臣道	不卹公道通義，朋黨比周	人臣之論
23	臣道	生死無私，致忠而公，夫是之謂通忠之順，信陵君似之矣	通忠之順
24	議兵	旁辟曲私之屬為之化而公，矜糾收繚之屬為之化而調	大化至一
25	彊國	夫公道通義之可以相兼容者，是勝人之道也	荀卿子說齊相曰
26	彊國	入於公門；出於公門，歸於其家，無有私事也；不比周，不朋黨，僩然莫不明通而公也，古之士大夫也。	孫卿子曰
27	正論	上端誠，則下愿愨矣；上公正，則下易直矣。	
28	解蔽	此心術之公患也	
29	正名	故其民愨；愨則易使，易使則公。其民莫敢託為奇辭以亂正名	
30	正名	以仁心說，以學心聽，以公心辨。	
31	正名	貴公正而賤鄙爭，是士君子之辨說	
32	成相	臣謹脩，君制變，公察善思論不亂。以治天下，後世法之成律貫。	
33	賦	公正無私，反見從橫	
34	賦	志愛公利，重樓疏堂	

資料來源：《荀子》（《四部備要》版，1966），標點符號則由筆者來補加

臺灣大學學術期刊資料庫

本身的伸長這樣的目標而展開。那麼，下面我們一方面考慮到如上指點的觀察，另一方面分析《荀子》「公」概念的具體用例。

首先要探討的是，過去研究屢次指出《荀子》「公」概念的意義在於否定「私」領域或行爲這一點。當然不少學者提及這一點是有理由的。在整本《荀子》的概念化「公」字用例中，佔其大約三分之一的用例出現在否定「私」的文脈。譬如，〈君道〉的「公道達而私門塞」、「公義明而私事息」，或〈彊國〉的「觀其士大夫，出於其門，入於公門；出於公門，歸於其家，無有私事也」等。的確，由於「公」和「私」概念之間的價值對立在《荀子》以前的儒家文獻中並沒有出現，從西田太一郎以來，學者導出《荀子》「公」論的獨特意義就是此兩個概念對立化的理路之結論。在此思路上，野口哲哉不只指出此「公」和「私」概念之間的對立格局就是《荀子》「公私」觀的最大特色，而且進一步主張《韓非子》「公私」觀是由在此對立的「公私」觀之影響下產生的（2016：45-47、149）。到此，我們不得不問：「公」－「私」概念的對立架構是《荀子》首次提出的嗎？

若通觀戰國時代其他文獻的相關論述，我們可發現其中包含著相當多呈現「公」－「私」概念對立架構之用例。我們先看《管子》。在整本《管子》中「公」和「私」的用例非常豐富，其中也不乏作者將「公」和「私」在彼此對立的架構來論述的句子。其主要者譬如有：「朝廷閒而官府治，公法行而私曲止」（〈五輔〉）、「廢私立公，能舉人乎？」（〈正〉）、「任公而不任私」（〈任法〉）、「淫則行私，行私則離公，離公則難用」（〈正世〉）、「天公平而無私」（〈形勢解〉）等。[19] 其次，《商君書》中也有「上開公利而塞私門，以致民力，私勞不顯於國，私門不請於君」（〈壹言〉）、「君好言，則毀譽之臣在側。公私之分明，則小人不疾賢」（〈修權〉）等豐富的用例。

另外，從馬王堆漢墓出土的《黃帝帛書》中也有「去私而立公」（〈道法〉）、「精公無私而賞罰信，所以治也。」（〈君正〉）、「唯公無私，見知不

19 《管子》的相關用例當中「無私」一詞也大量出現，而此「無私」一詞會含蓋著某種程度與「公」的涵義。在戰國時代「公私」論展開的過程中，「無私」－「公」概念的關係也是值得探討的問題。不過因爲其討論範圍需要擴大及《管子》、《黃帝帛書》等大量用例，筆者欲將準備另外一篇專論。

臺灣大學哲學系期刊資料庫

惑，乃知奮起」（〈明理〉）等例子。[20] 又如司馬遷列舉爲重要「稷下先生」之一著作的《愼子》中也有「凡立公，所以棄私也」（〈威德〉）的用例。[21] 由於這些文獻的主要內容大致上可以代表戰國中期到晚期的思想，特別在《管子》和《商君書》的論述中，我們可以觀察出相當顯著的「反私」論。由此觀之，「公」－「私」對立論述架構應該在戰國時代中期後遂逐漸形成爲一股思想潮流，也因此不能簡單地以此種思想格局來加以代表《荀子》「公」論的思想特質。[22] 比較正確地說，荀子乃是基於當時諸子重視的「公」和「私」兩個概念會對立／矛盾的思想潮流而提出了他自己的治國理論。由此觀之，《韓非子》的「公私」論也很有可能是在《管子》、《商君書》、《黃帝帛書》的相關論述影響下構成。是故如野口所主張，認爲《韓非子》將「公私」關係看作對立關係的觀點來自荀子「公私」論也應該並不準確。

到此，我們要注意的是，在《荀子》「公」概念中反而臣德意涵比較濃厚的事實。我們先看〈不苟〉的一段。荀子曰：

> 有通士者，有公士者，有直士者，有愨士者，有小人者。上則能尊君，下則能愛民，物至而應，起而辨，若是則可謂通士矣。不下比以闇上，不上同以疾下，分爭於中，不以私害之，若是則可謂公士矣。

此段的主題是在荀子理念中「士」階層的人之分類以及其與「小人」階級的人之對比。荀子將「士」階層的等級從「通士」、「公士」、「直士」、「愨士」分類，而其中「公士」的等級在最高等級的「通士」之下面。而且，

---

20 眾所周知，《黃帝帛書》爲從西漢長沙王墓出土，但這些用法與戰國最末年的《呂氏春秋》的相關用例相比，其內容比較樸素，故其用例的思想應該可以判定爲代表戰國時代的思潮。

21 石川雅之明確指出，荀子的「公」－「私」對立架構接受愼到的思想的結果（2003 : 26）。

22 關於這點，耐人尋味的情形是，郭店楚簡〈老子甲〉的首章（今傳世本《老子》的第 19 章）含有「少私寡欲」，而這一句中某種程度上含有「反私」傾向的思考。相比之下，傳世本第 7 章就有「非以其無私耶？故能成其私」一句，而這一句似乎採取鼓勵推行「私」的態度。雖然我們無法輕易判斷這一句話的存在是否代表在《老子》文本發展上有從「反私」論到「行私」論的轉換，但至少可以推測，就戰國中期以後的思想家而言，「私」的克服成爲他們主要論述議題之一。

臺灣人文社會期刊資料庫

由於此一段對「通士」、「公士」以及「直士」的說明中都出現「主上」意涵的「上」一詞，整段討論內容說明「臣德」這一點是無疑的。其中，荀子對「公士」的說明是「不下比以闇上，不上同以疾下。分爭於中，不以私害之」。雖然文中「分爭於中」的「分」之文法功能和「害之」的「之」所指涉的對象尚不清楚，但從整體文意來看，前面的意思是指「不要成團」來隱瞞主上或欺負下屬；而從前句的理路來看，後句之意也應該係在發生爭議的時候，不要以個人優先（利益）來犧牲掉中立公正的立場。在這裡，荀子所思慮的狀況是在官僚組織中屬中間管理者所碰到的兩大問題:「上下階層之間的乖離」以及「組織內的（利害）對立」。而荀子似乎要求中間管理者保持獨立公正的立場來對人辦事。〈正名〉所稱的「不動乎眾人之非譽，不治觀者之耳目，不賂貴者之權埶，不利傳辟者之辭」之「以公心辨」似乎符合此段中「公士」的處人辦事。[23]

到此我們便能發現，思考《荀子》的「公」概念在特質上與一般理解相當不同的兩個面相。第一點是其對於「個人性」或「個別性」的強調。荀子在說明「公士」的特質時強調，無論是對「上」的「上同」或對「下」的「下比」都要避免。也就是說，與下屬或主上成團的事情要非常警惕。在後句的「中」（即不偏袒「分爭」的任何一方）也暗示要與涉及利害關係的集團保持中立的立場。要保持中立的人通常應該是獨立的個人。〈彊國〉也云：「不比周，不朋黨，偶然莫不明通而公也」。假設只關注「公」概念的「個別性」，此觀察也許會與劉澤華所主張的「公」概念促進王權專制的形成之觀點符合。因爲從國君的立場來說，臣下之間的「比周朋黨」就是會搖動王權的第一步。然而若我們注意《荀子》的「公」概念的如下特色，便能發現至少《荀子》的「公」論並不走向劉澤華所意料的論旨。

第二，《荀子》的「公」概念的實踐乃是藉由其「內面性」確立來得到保證。在〈不苟〉「公士」的「公」也好、〈正名〉「公心」的「公」也好（在此句子後面出現的「公正」也是），荀子所使用的「公」並沒有與「從外來

23 〈正名〉在此句後接著也主張：「故能處道而不貳，咄而不奪，利而不流，貴公正而賤鬬爭，是士君子之辨說也」。顯然，在這裏由於加上「士」一詞，荀子要表達上句的「公心」和「公正」爲不只統治者（＝君子）所要遵守的德目，而且在官僚體系中的中間管理者（＝士）也要實踐的德目。

臺灣大學哲學術期刊資料庫

的強制規範」聯想，而都是某個人在他心理上所要實踐的倫理德目。也因此，荀子在「公」的實踐上完全沒有預設任何「罰則」。而且，與劉澤華對中國古代「公」觀的看法大不同，荀子對「公士」保留不服從主上的餘地：正如〈不苟〉的例子，若一個「公士」自己覺得不對，荀子認爲他可以（或需要）「不上同」。針對此種狀況之發生以〈臣道〉的「忠」論來說明的話，荀子的「公」論立場，雖然他並不建議臣下要「以是諫非而怒之」（由諫諍引起主上的遷怒），但重要的是荀子仍將之稱爲「下忠」，只是理想上還是儘量「以德調君而輔之」對待主上。這一句話暗示，某個臣下在與主上的互動中，雖然最好不要「怒主上」，但假設主上的程度無法以公正態度來諫言的程度，荀子建議臣下寧可採取「不上同」。[24] 由此觀之，在〈不苟〉的「公士」的說明中，荀子對「士」階級的人所要求的是，在決定要不要聽從主上或配合下屬之前，先在他個人的內心建立「公正」的原則，而根據此原則來決定對人辦事的方針。

上面的討論主要是針對（在荀子理念中的）「士」階級的人身爲中間管理的人才如何面對朝廷衙門中上下關係的問題。其實，荀子「公」論還有一個意義，在於荀子將「公」概念的適用範圍擴大至屬於人類的所有個人與其他人如何互動的問題。在〈儒效〉中還附上「人論」副題的文段中，荀子將所有的人分成「眾人」、「小儒」以及「大儒」三種，而且此文段最後大力提倡「禮」的重要，但仔細看全部文段就會發現，此一段實爲「公」論。荀子曰：

> 人論：志不免於曲私而冀人之以己爲公也；行不免於汙漫，而冀人之以己爲脩也；甚愚陋溝瞀，而冀人之以己爲知也：是眾人也。志忍私，然後能公；行忍情性，然後能脩；知而好問，然後能才；公脩而才，可謂小儒矣。志安公，行安脩，知通統類：如是則可謂大儒矣。大儒者，天子三公也；小儒者，諸侯、大夫、士也；眾人者，工農商賈也。禮者、人主之所以爲群臣寸尺尋丈檢式也。人倫盡矣。

[24] 關於這一點，可以參見在〈臣道〉中對信陵君（魏無忌）如下評語：「信陵君之於魏可謂拂矣。傳曰：『從道不從君。』此之謂也。」

臺灣大學期刊資料庫

荀子在這裡按照呈現「公」的不同態度來區分三種人品:「冀人之以己爲公」的「眾人」;「能公」、「公脩」的小儒;以及「志安公」的「大儒」。在這一段的討論還附上「人論」的小題,而且荀子針對此三種人(=「眾人」、「小儒」以及「大儒」)的品德評估上,全部按照「公」的實踐與否來分類。因此,雖然荀子在結句中還提倡「禮」的重要,[25] 但在這一段中卻明確主張「公」的實踐與否能決定某個人的品德是否只停留在「眾人」的水平(=被統治層)還是能提升爲「小儒」或「大儒」之階段(=統治層)的關鍵。

其實,在這一段論述中還有一個值得注意的情形,這就是在本文中將人的品質分爲三種的論述中,在儒家思想的倫理論說中常見的德目——如「仁義」、「孝悌」等——竟沒有出現。當然這一點並不意味著荀子忽略「仁義」、「孝悌」等儒家傳統德目之重要。就「仁義」一詞而言,荀子在很多地方以「本仁義」、「原仁義」、「修仁義」的句子強調「仁義」的重要。[26] 因此,這裡我們要注意的是,荀子似乎認爲在針對「人品」分類等議題上直接使用「仁義」等術語恐怕不適當。部分原因可能是因爲荀子將「公」視爲一種心理的態度,也因此,在本文中出現的其他重要術語侷限於「知」和「類」等描述認知能力的詞語。[27]

按照荀子之意,既然某一個人的地位(從「眾人」到「大儒」)由「公」概念的實踐與否(或者在心中保持「公心」之與否)來決定的話,這意味著,當今只「冀人之以己爲公」的一個「眾人」,理論上假設他能「志安公」的話,總有一天,他也會提升爲與「天子三公」同等的人才;反之亦然。這一點正令人想起荀子在〈王制〉中所說的:「雖王公士大夫之子孫,不能屬於禮義,則歸之庶人」一句。

---

[25] 對荀子而言,「禮」係爲了實現倫理的德目,如「仁義」或如「道」、「治」等的究竟理想的秩序狀態。這一點是筆者在過去研究中反覆提出的觀點,在此僅舉一筆爲例,請參閱佐藤將之(2016a:346-392)對此引文中「禮」和「公」的關係上也可以觀察出與此類似的荀子思想的概念構造。關於將「禮」概念放在其他價值概念的上面或目標的論述結構上特點,請看下文說明。

[26] 關於「仁義」一詞仍然荀子倫理學說的核心價值之一,請參閱佐藤將之(2016a:255-264)。

[27] 實際上,荀子思想中,「類」概念亦是與人事問題(也就是說,如何分類人才的品德)息息相關的術語。關於這點,請參閱佐藤將之(2016a:306-312)。

臺灣大學哲學系期刊資料庫

那麼，荀子在這一段如何看待「公」和「禮」的關係？正如〈正名〉「公心」的例子，這裡「公」概念的「公正」性原來是在每個人的心理中發揮其倫理作用，但在人和人之間的互動中呈現則需要「禮」的「寸尺尋丈檢式」的功能。也就是說，「禮」就是爲了呈現「公心」於外所不可或缺之工具。

在這裡按照「禮」的標準測量「群臣」的「公正」性爲「人主」的任務。因此，在此意涵上，「大儒」的人已經被固定爲只有一位。但其餘臣子會成爲「小儒」還是「眾人」，則是由他的主上本人觀察其「公」呈現（＝「禮」的實踐）的程度而有上下移動的機會。就荀子而言，「天子三公」的「大儒」在理念上應該是統治幾乎全部人類世界的最高人才。其實，這裡所謂「小儒」也並非在衙門做辦事的有司小官，而是包含國君（＝諸侯）等荀子心目中的統治人才。在「公」論的視野中，理論上連「諸侯」也會下降爲「庶人」；反之，「庶人」（的子孫）也會由於「公」和「禮」的實踐而可能上升爲「諸侯」。

那麼，荀子如何看待針對掌握人事權的統治者本人之角色呢？荀子當然對君主也還是要求「公」的實踐。荀子說明國家最高統治人如何實踐「公」，譬如在〈君道〉「至道大形」的內容中，「纂論公察」的項目被舉爲五大國家大綱之一。同樣在〈君道〉的「班治」也由「莫不法度而公」來實行。那麼，人主不實踐「公」的後果將如何呢？〈王霸〉曰：「人主不公，人臣不忠也。」〈天論〉也云：「上公正，則下易直矣」。人主萬一「不公正」，則臣下也會以「不忠不直」的態度對應。如此，國家將必然陷入紊亂。因此，異於過去大多數學者的想法，荀子提出作爲君德的「公」論所發揮思想功能處實爲抑制君權。

那麼，在本節的最後，我們也將探討在《荀子》「公」概念的過去研究中，如前所述的西田、栗田等學者曾經稱爲「普遍性」、「抽象性」、「公理性」等思想特色的實際內容。荀子在〈君道〉說明「治平」境界的論述中，闡述相當抽象化的「公」概念的內容。〈君道〉曰：

> 合符節，別契券者，所以爲信也；上好權謀，則臣下百吏誕詐之人乘是而後欺。探籌、投鉤者，所以爲公也；上好曲私……故上好禮義，尚賢使能……如是則雖在小民，不待合符節，別契券而

臺灣大學圖書館期刊資料庫

> 信，不待探籌投鉤而公，不待衡石稱縣而平，不待斗斛敦槩而嘖。……夫是之謂至平。

荀子在引文中先提出「探籌」和「投鉤」爲「所以爲公」的觀點。首先，關於「探籌」和「投鉤」的意思，郝懿行、豬飼博彥、王先謙等諸家大致同意此兩者均係「抽籤」和「抓鬮」之類。人人由此能夠公平地分財、定功。因此，這也會涉及到一種公平的遊戲規則。[28] 在此「探籌、投鉤者，所以爲公也」一句話的意思是，由於借用「探籌」和「投鉤」等方法，使得「公」（＝大家所能夠接受的公平、公正性）得以達成。其實，這種「投鉤」的功能在《愼子逸文》中也有描述，即說「投鉤以分財，投策以分」。[29]

不過，不可諱言，之所以荀子在這裡引述「探籌」和「投鉤」的例子並不在於鼓勵實際實施「探籌」和「投鉤」本身，而是在人的心理中可以像「探籌」和「投鉤」所得到的一種「公平的遊戲規則」之建立。在此理路上我們能夠理解，荀子在前半的論述中主張爲了達成「公」的境界，人人需要透過「探籌」和「投鉤」的幫助。而在此引文之後的段落中則反而主張不需要實施「探籌」和「投鉤」幫助之境界。換言之，在此荀子的重點並不在於爲了建立「公」而需不需要「探籌」或「投鉤」的問題，而是在人的心理中如何建立「公」這樣「公平的遊戲規則」的這一點。

如此，某一個人的心理中既然能夠達成這樣的「公」境界的話，就不再需要實際的「探籌」和「投鉤」的幫助。爲了讓人民能夠不透過「探籌」和「投鉤」的幫助而成爲公正、公平的人，荀子的主張是：先「上好禮義，尙賢使能，無貪利之心」，而接著「下亦將綦辭讓，致忠信，而謹於臣子。」這樣的結果是小民便會受到感化，而被教化成「不待合符節，別契券而信，不待探籌投鉤而公」的人。據筆者所悉，在先秦文獻當中，相信連屬被統治層的人民大眾也能夠呈現「公」境界的思想家只有荀子。其他思想家的主張中，正如最爲典型的《韓非子》論述，一般老百姓只追求「私」，絕不

---

28 此三位對「探籌」和「投鉤」兩詞的解釋在王先謙（撰）、久保愛（增）、豬飼彥博（補）《增補・荀子集解》（東京：富山房，1913 年）中的第 8 卷第 3 頁（此叢書的文本並不表示總頁碼）。

29 不過，愼到認爲「投鉤」和「投策」的功能在於「塞願望」（防止人人心中產生要乘僥倖的願望）。

臺灣大學學術期刊資料庫

會將自身改善爲「公」的人。如此，荀子認爲除了國君要「莫不法度而公」；「士君子」也要「貴公正」(〈正名〉的)；國家需要「公正之士」(〈君道〉)之外，小民也會有機會達成「不待探籌投鉤而公」的境界之可能。就荀子而言，「公」是屬統治階層的人才和被統治階級的小民皆要遵守的德目。

總而言之，雖然荀子基於當時戰國諸子所探討的方向，也根據「公」－「私」的對立架構而欲克服「私」的各種弊害，但他並沒有停留於只提倡「公」而反對「私」的論點。的確，如過去學者所指出，荀子確實推進了「公」概念中如過去學者所提及的所謂「普遍化」、「抽象化」、「公共化」等意涵。但其「普遍化」等意義應該在如下諸點上才能觀察之。關於其「普遍化」和「抽象化」，荀子認爲達成「公」的境界不需要「探籌」和「投鉤」等「道具」之幫助，而其境界作爲「公正的遊戲原理」又能落實於包括被統治人民大眾的心理。筆者認爲，荀子在這種意義上推進了「公」概念的「普遍（普及）化」以及「抽象化（內化）」。同樣地，在荀子認爲「公」概念是由從天子、三公到眾人、小民的全部國家社會之成員所要實踐的德目之意義上，荀子的「公」論也推進了「公」概念的「公共化」。

不但如此，荀子還說明如此的「公」概念所實際呈現的方式——「禮」。荀子認爲爲了讓「公」概念定著於人人心理，也爲了心理中的「公心」能夠呈現於人和人之間的互動格局，需要透過「禮」和「禮義」來實踐。換言之，按照荀子理路，若一個國君能夠實踐「禮」和「禮義」，「公」概念的公正性也會隨之自然而然地落實於社會每一階層中每一個人的心理以及他們之間的互動過程當中。

三、《呂氏春秋》的「公」

本節分析《呂氏春秋》的「公」概念。如上所述，從宏觀的思想史角度來看，《荀子》中的「公」概念在其概念的演變上應該可以說是具有相當大的意義，但荀子本人應該還是認爲「公」概念的重要性不如「禮」和「禮義」。相形之下，就《呂是春秋》的編輯者而言，「公」概念就是與「理」概念一起構成整體《呂氏春秋》思想體系中的主題性概念。在此意義上，其「公」概念的重要性或許比《荀子》的「公」概念還要顯著。然而令人覺得意外的是，「公」概念對《呂氏春秋》思想的重要性，除了如上介紹過

臺灣大學圖書館期刊資料庫

的西川靖二之外，過去幾乎沒有人撰寫專文討論。雖然在與西川同時期，野口哲哉以比較綜合分析《呂氏春秋》的「公私」概念，但其研究重點還是侷限於梳理祁黃羊「外舉不避讎，內舉不避子」故事之嬗變，以及整理《呂氏春秋・去私》的論述架構和內容。野口的結論也只停留在指出《呂氏春秋》的「公私」論是綜合戰國諸子的思想這一點，而尚未論及其在思想意義上的重要。

相形之下，筆者在這裡主要想提出的一點是，《呂氏春秋》的「公」概念，就《呂氏春秋》的論述形式和思想內容兩方面的角色而言，不僅在幾個概念中佔據核心地位，甚至可視爲是在整部《呂氏春秋》思想的主要「主題」之一。因此，倘若不闡明《呂氏春秋》「公」概念意義，《呂氏春秋》的整體思想意義恐怕也無法釐清。在如此前提下，筆者企圖在結論探討「公」概念對《呂氏春秋》的編輯者（也許反映呂不韋的想法）在構築何種主張之際發揮其思想功能。而在此節，筆者則將關注其「公」論針對如何建立安定的王權之議題上所隱藏著一種思想張力。

在整本《呂氏春秋》中，「公」字出現 629 次（其中「貴公」的用例爲篇名）；其中，概念化的「公」字出現大約 30 次，分別如下：〈十二紀〉16 次；〈八覽〉12 次；〈六論〉2 次（請看表 2）。乍看之下，與《荀子》的用例相較之主要差別在於《呂氏春秋》的「公」字幾乎都單獨出現。出現在《呂氏春秋》「公」字用例中唯一明顯的複合詞是「公法」，[30] 而此詞在《荀子》中則並不出現。既然《荀》、《呂》兩書重視「公」概念，但在複合詞層次上彼此沒有共有複合詞的事實，暗示著此兩書的「公」論應該是各自建構的。也意味著兩者之間彼此直接影響對方的可能性則比較低。另一點可以先指出的是，從其論述的安排和提倡的態度等情況可知，「公」概念的重要性在現本《呂氏春秋》尤其是在〈十二紀〉論述中特別顯著（後詳述）。下面先從整本《呂氏春秋》的本文構成角度開始探討。

30 此兩例如下：〈審分〉的「夫說以智通……任以公法。」以及〈上農〉的「民農則重，重則少私義，少私義則公法立，力專一。」

臺灣大學哲學期刊資料庫

表 2 《呂氏春秋》的「公」概念

	十二紀		
1	貴公	昔先聖王之治天下也，必先公。	
2	貴公	公則天下平矣	
3	貴公	平得於公。	
4	貴公	其得之以公	
5	貴公	凡主之立也，生於公	
6	貴公	故老聃則至公矣	
7	貴公	不若愚而用公	
8	貴公	私利而立公	
9	去私	不與其子而授禹；至公也	
10	去私	祁黃羊可謂公矣	
11	去私	鉅子可謂公矣	
12	大樂	平出於公	
13	大樂	公出於道	
14	序意	三者皆私設精則智無由公。	
15	序意	智不公	二例
16	序意	智不公	
	八覽		
17	務本	「雨我公田」[…] 三王之佐，皆能以公及其私矣。	
18	務本	其實無不危者，無公故也。	
19	慎大	湯立為天子，夏民大說，如得慈親，朝不易位，農不去疇，商不變肆，親鄰如夏。此之謂至公	至公 至安 至信
20	下賢	堯論其德行達智而弗若，故北面而問焉，此之謂至公。	
21	下賢	非至公其孰能禮賢？	
22	審分	而隨以汙德；任以公法，而處以貪枉	
23	審分	因形而任之，不制於物，無肖為使，清靜以公，神通乎六合	
24	任數	去智無以知則公。	去聽去視 去智
25	任數	凡應之理，清淨公素，而正始卒	
26	審應	今有人於此，無禮慢易而求敬，阿黨不公而求令	
27	高義	荊昭王之時，有士焉，曰石渚。其為人也，公直無私，王使為政。	
28	上德	天覆地載，愛惡不臧，虛素以公，小民皆之其之敵而不知其所以然，此之謂順天	
	六論		
29	士容	多故不良；志必不公，不能立功	田駢曰
30	上農	民農則重，重則少私義，少私義則公法立，力專一。	

資料來源：《呂氏春秋》（《四部備要》版，1979），標點符號則由筆者來補加

臺灣人文學術期刊資料庫

《呂氏春秋》「公」論的特色可分成如下五點：

第一，在現本〈十二紀〉中，〈貴公〉和〈去私〉兩篇專論「公私」問題，並且大力提倡「公」概念對治理天下國家的重要。據筆者所悉，在現存的先秦文獻中，除了《呂氏春秋》中之外，並沒有其他以「公」論爲主題的篇章。而在西漢時期由劉向所編輯的《說苑》中則含有〈至公〉一篇。[31] 那麼，在現本〈十二紀〉的編輯構造上，〈貴公〉和〈去私〉兩篇具有什麼思想功能與角色？此〈貴公〉和〈去私〉兩篇的位置彼此連續，並且出現在〈十二紀〉開頭「孟春紀」中的第四篇和第五篇。不用說，各「紀」的首篇屬各個季節要發布（或不可發布）政令的說明，因而實際論述內容從第二篇開始。那麼，若看「孟春紀」的情況，其第二篇和第三篇的篇名各別爲「本生」和「重己」，也就是說，此兩篇展開統治者要重視自己生命的觀點。由於生命本身爲人類生存和生活的基礎，整部《呂氏春秋》從生命論開始其論述，一點都不足爲奇。與此對比而值得注意的是，《呂氏春秋》的作者將闡述「公私」論的〈貴公〉和〈去私〉兩篇直接放在〈重己〉之後，因而「公私」論在整體〈十二紀〉（也就是現本《呂氏春秋》的）乃是僅次於「生命論」的第二優先議題。我們從這樣的安排所能理解的是，〈十二紀〉的編者期待〈十二紀〉的讀者在理解生命問題的重要之後，針對具體治理天下的問題上，特別就要開始思考如何達成「公」的理想。假設這樣安排的用意是反映呂不韋本人的指示的話，天子重視生命之後馬上點出「公」意義之重要動機是什麼？筆者將於接近結論部分時再回來思考這個問題。

第二，筆者也想舉另一種例子來驗證〈八覽〉的編者也將「公」概念看作主題的這一點。〈有始覽〉的編者原來要探討治國上最能獲得政績的方法，但其實際內容卻「轉換成」對「公」概念提倡之論述。眾所周知，〈有始覽〉屬於「八覽」開頭的第一覽，而〈務本〉則屬於其第五篇。再說，雖其篇名爲〈務本〉，其中「公」論實爲其核心論述。只是其出現的情況相當複雜，我們先看其整段論述：

31 此篇開頭爲總論，接著由二十一段相關歷史故事來陳述「公」的重要。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 嘗試觀上古記，三王之佐，其名無不榮者，其實無不安者，功大也。《詩》云：「有晻淒淒，興雲祁祁，雨我公田，遂及我私。」三王之佐，皆能以公及其私矣。俗主之佐，其欲名實也與三王之佐同，而其名無不辱者，其實無不危者，無公故也。皆患其身不貴於國也，而不患其主之不貴於天下也；皆患其家之不富也，而不患其國之不大也；此所以欲榮而愈辱，欲安而益危。安危榮辱之本在於主，主之本在於宗廟，宗廟之本在於民，民之治亂在於有司。《易》曰：「復目道，何其咎，吉」，以言本無異則動卒有喜。今處官則荒亂，臨財則貪得，列近則持諫，將眾則罷怯，以此厚望於主，豈不難哉？

如上〈務本〉一段的主張可分成三點：(1)「王者之佐」的條件（＝「公」優先於「私」）；(2)「俗主之佐」的狀況（＝「無公」）；(3)「安危榮辱之本」（「有司」論）。我們先關注作者的問題意識。其實，在整段論述中讓〈務本〉的作者覺得最令人擔憂的事情則是在最後部分所出現。〈務本〉說：「今處官則荒亂，臨財則貪得，列近則持諫，將眾則罷怯，以此厚望於主。」在最後主張中的「處官則荒亂」一句似乎讓作者想起在此之前的「民之治亂在於有司」。不過，耐人尋味的是，整段論述的前段主題竟是與「有司」問題並沒有直接關聯的「三王之佐」問題。換言之，由於在先秦政治論當中「有司」的地位是直接在治理民眾的較爲基層；最高也只能到中間管理層之官位而已：[32] 從「有司」這一句無法聯想到如伊尹、呂尚、周公等像「三王之佐」的國家領導的職位。據此，我們可以推測此段論述基本上具有「三王（俗主）之佐」和「治亂在有司」等兩個主題的雙層結構，而連結此兩段前後論述的一句就是「安危榮辱之本在於主」的主張。

那麼我們也看其前半的論述，如上所述，前半的主題爲「三王之佐」，

---

[32] 在《孟子》的〈梁惠王下〉中魯穆公說：「吾有司死者三十三……」。若從《呂氏春秋》的論述中找相關例子的話，在〈勿躬〉中有「百官有司之事」一句。顯然，「有司」一句連在百官之後。從此兩文本的例子可以表示：在一個國家中被稱爲「有司」的官員應該有數百位。在《荀子》的理念上他們均受「士」以上的領導階級所支配。關於《荀子》對「士」階層和其他官僚階層的功能上差別之探討，請參閱佐藤將之（2016a：377-380）。

臺灣大學學術期刊資料庫

而「無不安」和「無不辱」等用詞讓其作者聯想到「安危榮辱之本在於主」的一句。根據〈務本〉的理路，將一位臣子的品質區分爲「三王」和「俗主」之「佐」的關鍵在於，如在此論述的小結所主張的「公」之實踐。不過，若我們仔細觀察此段對「公」的主張上，在前後論述之間其強調點有所不同。在開頭論述中，作者主張「能以公及其私」，而在小結中則說「無公故」。換言之，開頭的主張某種程度接受人的思考和行爲含有「私」的成分，但需要優先實踐「公」。這樣部分接受「私」成分的說法和論點，是與《詩》的「及我私」一句的意涵相符合的。不過，在此之後的「俗主之佐」的論述部分，作者則提出「患」（＝私）vs.「不患」（＝公）的對立。由於在這裡的「患」（私）和「不患」（公）是「二選一」的論述架構，可見，作者比較排除「私」的成分。換言之，〈務本〉的「三王之佐」論由「公」優先論來展開，而「俗主之佐」則由以某種程度包含「反私」意涵的「公」的來構成。

由是觀之，依筆者來看，〈務本〉的論述內容之展開似乎經過如下的過程：(1) 原來〈務本〉的作者所要闡述此篇的動機是「今處官則荒亂，臨財則貪得」的解決。(2) 爲此提出「安危榮辱」之「本」的「有司」問題。(3) 另一方面從同樣「安危榮辱」的問題聯想而提到「王者（俗主）之佐」的問題。(4)「王者之佐」的部分是與《詩》的「及我私」內容聯想，因此而並不排除「私」的成分。(5) 相形之下，到了「俗主之佐」的問題上，作者提出「患」（＝私）vs.「不患」（＝公）的對立架構，原本的「公」優先之論述轉換成排除「私」的「公」論。總之，乍看之下，由於〈務本〉這一段的整體論述中沒有各個論點之間的矛盾，也可以看作針對單一主題（＝「務本」）的論述。但是若我們仔細分析其「王者之佐」和「有司」之間的差別是否要接受「私」的成分等問題上，筆者則將此段論述主題具有經過「榮辱安危」論→「有司」論→「王者之佐」的「公」優先論→「患」vs.「不患」論→排除「私」的「公」論之五階段，一邊藉以轉換主題來展開論述。結果，〈務本〉的作者之核心主張落實於國家和其成員的安危和榮辱就要依靠國家領導層遵守「公」的理念之程度這一點上。[33] 另外，〈務本〉

[33] 這樣論述的實際內容和篇名之前的「微妙」差距的情況會暗示此整篇論述的「整理者」

臺灣大學學術期刊資料庫

的作者針對「公」概念是否爲「君德」還是「臣德」的問題上還提出耐人尋味的觀點，但因爲這一點是爲了理解《呂氏春秋》「公」論的基本性格之重要線索，下文再提。

第三，那麼，如上會讓讀者感到其作者或編輯者額外重視討論「公私」問題的態度，乃是眞正代表作者或編輯者的意圖嗎？這樣的安排是否爲偶然的巧合而已？筆者認爲這樣的安排並非偶然。筆者從〈序意〉的內容來試著驗證這一點。〈序意〉一篇，由其內容以及其位置爲〈十二紀〉中最後，因而可以被看作〈十二紀〉的總論。也可以說〈序意〉的內容和〈十二紀〉的思想立場也彼此相當一致。如上所述，〈十二紀〉編者對「公私」問題的重視可以說是始終一貫的，而〈序意〉作者的立場亦是。眾所周知，〈序意〉的「論述」由「文信侯（呂不韋）曰」一句開始，而其內容中我們不可忽略的一點是，在其短短兩百字左右的論述中，「公私」問題竟成爲後一半論述的主題。〈序意〉說：

> 天曰順，順維生；地曰固，固維寧；人曰信，信維聽。三者咸當，無爲而行。行也者，行其理也。行數，循其理，平其私。夫私視使目盲，私聽使耳聾，私慮使心狂。三者皆私設精則智無由公。智不公，則福日衰，災日隆，以日倪而西望知之。

〈序意〉的總主題——也可以說是反映整體〈十二紀〉的主題——是在於「法天地」，或謂「上揆之天，下驗之地，中審之人」的實踐。而作者在後半的論述中提出爲了達成此目標的方法，即「行數」之「行其理」和「平其私」。因爲「私」字與「公」概念是相對立的，「平其私」的意思可等於「由公」的內容。如此，在整個〈十二紀〉中，「公」概念與「理」概念一起成爲爲了達成〈十二紀〉最理想的政治與社會之關鍵。[34] 由是觀之，〈十二紀〉的作者將〈貴公〉和〈去私〉兩篇放在僅後於〈十二紀〉開頭第四、第五篇的安排而成爲整部〈十二紀〉的第二項（也許可以說「第二優先」

---

[34] 或〈務本〉這樣的名稱的命名者，與〈務本〉內容「原作者」各自不同人的可能性。於此相關，在這裡值得注意的是，在此段「由公」的「公」與「循理」的「理」一起構成「平私」的「私」的反義詞一點。從這一點也可以推測在《呂氏春秋》的內容中至少在〈十二紀〉，「理」和「公」發揮其核心的概念角色。

臺灣大學政治學系

的）議題應非偶然之事。

第四，我們也可以由注意「公」概念的複詞用法來理解《呂氏春秋》的作者對「公」概念的額外重視。[35] 在這裡，我們所關注的複詞是「至公」。在整部《呂氏春秋》中，除了「提倡『公』的理想」爲篇名的「貴公」這個術語之外，「至公」一詞出現多達五次。其用例列舉如下：

1. 故老聃則至公矣。（〈貴公〉）
2. 不與其子而授禹；至公也。（〈去私〉）
3. 湯立爲天子……此之謂至公。（〈愼大〉）
4. 堯論其德行達智而弗若，故北面而問焉，此之謂至公。（〈下賢〉）
5. 非至公其孰能禮賢？（〈下賢〉）。

如上五個用例中，〈愼大〉和〈下賢〉的三個用例屬於〈八覽〉部分。從《呂氏春秋》的作者口中受到「至公」讚許的人物總共有四位：老聃（〈貴公〉）、帝舜（〈去私〉）、商湯王（〈愼大〉）以及帝堯（〈下賢〉）的兩個用例。在這裡，《呂氏春秋》各篇的作者似乎認爲「公」概念就是理想帝王所發揮的德目。[36]

與此相關，除此之外，雖然不至於是「至公」的境界，但《呂氏春秋》的作者也讚美歷史或傳說上的人物們所曾經實踐的「公」。這樣的人物有三位，個別是出現於〈去私〉的晉國大夫祁黃羊、秦國墨家的鉅子腹䵍，以及在〈高義〉描述荊昭王時的士，石渚的三位。腹䵍將犯下殺人的獨生子命死刑，而石渚則逮捕了殺人犯的父親而自殺。《呂氏春秋》的作者將此兩者描述爲爲了共同體（墨家集團和楚國）的利益而犧牲私人（或屬於「家」）的利益。

---

35 於此可對照，《荀子》中則並不出現「至公」一詞。如《荀子》研究者所周知，在《荀子》中，「至～」的複合詞相當多（如「至德」、「至文」、「至平」、「至治」、「至順」、「至其誠」……等），但唯「至公」卻並不出現。筆者推測：這一點也會加強筆者在本文中所提出的觀察：《荀子》和《呂氏春秋》的「公」論各自建構的可能性比較高。

36 在此四位被譽爲「至公」的人物之間，唯有老聃並不屬於統治者，但到呂不韋編輯《呂氏春秋》的時期《老子》應該已經具有與現本差不多的內容，並且作爲一本「統治指南書」在中原世界廣闊流傳。因此，對《呂氏春秋》的作者（們）而言，在此稱讚中的「老聃的『至公』」已某種程度含有政治上的意涵。

臺灣大學哲學系

第五，其實在如上三個「公」的實踐者中，祁黃羊的例子比較特別：不若石渚和腹蘧，祁黃羊的故事並沒有涉及兒子以生命來贖罪的問題。不過更有意思的一點是，在此例子中，我們可以觀察到《呂氏春秋》的作者如何將原來「公」論並不相關的故事藉由「公」論來重新建構的情形。正如野口的研究所示，這段論述原屬於所謂「外舉不避讎，內舉不避子」的故事脈絡發展出來的（2016：9-36，57-61）。若看其他相關文獻中的記載，此主題出現在《韓非子》的〈外儲說左下〉和《說苑》（逸文）所引述的一段晉平公和趙武的互動中。先撇開故事的主角不同之問題不談，值得注意的一點是，《韓非子》和《說苑》中的趙武是「外舉不避讎，內舉不避子」理想的實踐者，只是《韓非子》在此故事後面附加「其無私德若此也」一句話來總結。相比而言，若我們分析祁黃羊之故事結構的話，便能發現其文段分成三層的構造：(1) 故事本身的敘述：祁黃羊推薦解狐和自己的兒子的部分。(2) 第一個評論：接著用孔子的嘴巴說：「孔子聞之曰：『善哉！祁黃羊之論也，外舉不避讎，內舉不避子。』」(3) 第二個評論：由〈去私〉作者在整段論述的最後附上自己對祁黃羊所言「祁黃羊可謂公矣」的論贊。那麼，爲什麼這短短的故事論述方式還具有三重「複雜」的構造呢？到此有點令人費解的是，爲什麼「祁黃羊」的故事還附上孔子和〈去私〉作者的兩則論贊呢？

對此問題，筆者有如下推測：當時，在戰國時代「外舉不避讎，內舉不避子」這樣的主題以某個歷史人物之美談的方式流傳於中原各地，[37] 而在《呂氏春秋》所收錄「外舉不避讎，內舉不避子」故事之際，〈去私〉的作者當初選擇了從儒家學派傳承的祁黃羊之故事，以作爲主張「外舉不避讎，內舉不避子」的例子。這一點由其評論者爲孔子的事實無疑。不過，由於〈去私〉的編輯究竟目標在於讚揚「公」的重要，其「最後」的編輯者將此話題用於爲了提倡「公」論的脈絡來重組，並且還在最後加上了「祁黃羊可謂公矣」的一番論讚贊。

總之，如上所述，《呂氏春秋》的作者藉由 (1)〈序意〉呼籲「公」的

[37] 與此相關而耐人尋味的一點是，《韓非子》〈外儲說左下〉的作者也不反對「內舉不避子」的作法；反而將之讚美爲「無私德」。

臺灣人文及社會期刊資料庫

實踐；(2)〈孟春紀〉將〈貴公〉和〈去私〉放在僅次於「生命論」直後；(3)作爲「王德」的「至公」概念的提倡；以及(4)將「外舉不避讎，內舉不避子」的故事由「公私」論來重組等以上四種方式來呈現「公」概念爲整篇《呂氏春秋》的主要題目之一。

下面則從《呂氏春秋》論述內容來考察其作者們在何種方式呈現「公」概念在個別論述中的重要性。我們首先檢驗《呂氏春秋》的作者如何看待「公」概念的原理性或會涉及到形上層次的功能。《呂氏春秋》的作者對「公」概念的重視在論述音樂對治國的意義之文段中相當顯著。眾所周知，〈十二紀〉的「仲夏紀」和「季夏紀」含有闡述音樂在治國的意義之四篇論述，而其開頭提出最具音樂的原理性看法之〈大樂〉一篇開宗明義說：

> 天下太平，萬物安寧，皆化其上，樂乃可成。成樂有具，必節嗜慾。嗜慾不辟，樂乃可務。務樂有術，必由平出。平出於公，公出於道。

根據〈大樂〉作者的理路，音樂所產生的程序乃是經過「道」→「公」→「平」→「術」→「樂」的順序。也就是說，就（理想的）音樂的產生上，從「道」開始一定要經過「公」的境界才能發出能「皆化其上」的音樂。

接著，《呂氏春秋》的作者除了音樂論之外，在認知論層次也提倡「公」的重要性。在屬〈審分覽〉的〈審分〉中，作者在如何建立「正名」的論述中提出「通乎六合」之「公」概念。[38]〈審分〉有言：「因形而任之，不制於物，無用爲使，清靜以公，神通乎六合。」此句意謂：若一個統治者達成由「公」而「清靜」的境界，他的精神就能「神通乎六合」！[39]

以上爲《呂氏春秋》的作者將「公」概念在抽象或以原理層次的論述中使用的例子。下面則看《呂氏春秋》「公」概念的實際治理功能。到此我們再看〈十二紀〉「孟春紀」中的相關篇章。「孟春紀」是由〈正月紀〉、〈本生〉、〈重己〉、〈貴公〉以及〈去私〉五篇構成，而其實際論述是從第二篇

---

38 「不正其名，不分其職，而數用刑罰，亂莫大焉。」

39 這可能爲針對戰國道家或如《管子》「四篇」等中的心術論，由《呂氏春秋》的作者由「公」論的對應。至少，我們可以觀察在這裡〈審分〉的作者將「公」看作達成「清靜」的不可或缺的方法。

臺灣大學學術期刊資料庫

的〈本生〉到第五篇的〈去私〉中展開。在此四篇論述中，有兩段直接呼籲治理天下的天子或聖人的說明。其中第一段是在〈本生〉的開頭如是說：

> 始生之者，天也；養成之者，人也。能養天之所生而勿攖之謂之天子。天子之動也，以全天爲故者也。此官之所自立也。立官者以全生也。

在此，〈十二紀〉的作者將「能養天之所生而勿攖」的人物視作爲天子。在此直後，作者在兩篇中展開對「養生」的重要說明。那麼，這些統治者在實際統治天下時，應當如何統治才好呢？其實〈本生〉和〈重己〉兩篇的作者們尚未展開實際應當如何治理天下的論述，而到了〈貴公〉開頭才提出實踐「公」之重要。〈貴公〉在其開頭曰：

> 昔先聖王之治天下也，必先公，公則天下平矣。平得於公。嘗試觀於上志，有得天下者眾矣，其得之以公，其失之必以偏。凡主之立也，生於公。

就〈十二紀〉作者的立場而言，除了保養身體之外，「公」就是統治天下的帝王實際上所首要實行的任務。〈貴公〉的作者主張「先公」就是「得天下者眾」最不可或缺的方法。這裡「得眾」的最終目標應該是「得天下全部的眾人」之親附。那麼「天子」以下層次的人該如何呢？關於這一點，正如前文提及的〈務本〉的論述與這一點正好搭配。〈務本〉曰：「嘗試觀上古記，三王之佐，其名無不榮者，其實無不安者，功大也。……三王之佐，皆能以公及其私矣。」此句意謂，在古時候，伊尹、周公等能輔弼「三王」（天下之君）並建立大功的理由就是「公」的實踐。換言之，除了天子之外，「王之佐」也同樣需要實踐「公」。簡言之，依據《呂氏春秋》所構想，天下之君和其直接輔弼者都要從實踐「公」的地方開始治理天下。

接著，我們繼續看「公」概念在爲了「治理天下國家」行爲中的實際內涵內容。其實，要發揮的「公」的實際內容在「最高統治者」（即天子本人）和除天子之外的統治層之間，似乎有著不同角色。先看「天子」的部分，根據〈貴公〉和〈去私〉的論述內容，「天子」本人所要實踐「公」的實際內容應該是「非所有」。這裡所稱「非所有」的涵義有兩種：在廣義上，

臺灣人學學術期刊資料庫

此兩篇的作者呼籲權力者不要獨佔天下的資源；而狹義上則意指君主不要將自己的天子或國君地位交給自己的子孫。廣義的用法譬如〈貴公〉的作者針對「荊人有遺弓者，而不肯索」的故事，引述老聃聽聞之後的回應「去其『人』而可矣」一句。此意指所有的資源和物品並不屬於特定的人甚至任何人類。關於「非所有」的狹義用法，在〈去私〉則曰：「堯有子十人，不與其子而授舜；舜有子九人，不與其子而授禹，至公也。」

雖然並非針對王位傳承那麼大的問題之討論，但也不能忽略的主張是〈下賢〉中陳述的「堯論其德行達智而弗若，故北面而問」的例子，作者讚許之而謂之爲「至公」。雖然幾乎沒有一本戰國文獻不強調國君聽取賢相的意見之重要性，但在這裡值得注意的是，《呂氏春秋》〈下賢〉的作者還加上「北面」（將君主自己的權位先放下）下賢，並將君主這樣的行爲（品德）稱爲「至公」。乍看之下，此句的主張只在於強調帝王禮賢的重要，因而「北面」一詞也並不過是比喻上的說法。然而在戰國時代的政治論述中，帝堯不只是禮賢的君王，而是以將君位讓給賢人（帝舜）的君主爲著名。因此，在這裡的「下賢」一句必然會讓讀者聯想到他下一步的禪讓行爲，而這一點則會引導我們對於《呂氏春秋》「公」概念的下個重要特點的理解。

那麼，天子之外的統治層要實踐的「公」是什麼呢？這裡有兩種：(1)「公平對待」以及 (2)「爲國家或倫理價值等其價值比自己還高貴的對象效勞或甚至犧牲自己」。先看「公平對待」的意涵。此意涵原來應該是在其描述「天」的功能時所呈現的涵義。譬如，〈去私〉的作者也舉自然攝理對萬物孕育的「公平對待性」而說「天無私覆也，地無私載也，日月無私燭也，四時無私行也，行其德而萬物得遂長焉。」其實，「天」向地上萬物「公平對待」的功能在《黃帝帛書》、《管子》、《莊子》等戰國文獻中主要是以「無私」的詞語來廣泛出現。因此，將「天」視爲具有「公」概念的此種涵義應該並非《呂氏春秋》的「公」概念所獨有的。並且，多數用例中實際出現的詞語是「無私」而非「公」字本身。相形之下，在人間的「公平對待」則是在《呂氏春秋》中相當顯著的觀點。如上所述，《呂氏春秋》在〈去私〉中將祁黃羊「外舉不避讎，內舉不避子」和腹薛針對犯下殺人的獨子以「墨家之法」來加以行刑的兩個例子，藉由轉換成「公」論的論述架構中重組。

接著，「爲國家或倫理價值等其價值比自己還高貴的對象效勞或甚至犧

臺灣人文與社會科學資料庫

牲自己」的「公」在如上所述的〈務本〉開頭一段可以看到。〈務本〉的作者在這裡以反語的修辭方式主張「患其主之不貴於天下」和「患其國之不大」的必要，而且這裡所「患」的主語並非君王本人；而是「三王」或「俗主」之「佐」，即「相國」。

總之，在我們如上對《呂氏春秋》中「公」概念的內容探討中，本文由論述形式和概念內容的兩方面進行探討。首先，關於其論述形式上，筆者試圖論證的是「公」概念幾乎成爲〈十二紀〉整體論述的主題。在其內容上，《呂氏春秋》的「公」概念的含義也相當豐富。筆者主要由(1)「抽象（原理）性－（在人間具體呈現的）個別性」和(2)「君主本人－廣義統治層」的區分來探討其概念特色。本文提出的觀察可分爲如下四點：其一、由音樂來德化人民、推行「正名」、將精神通到「六合」等過程，「公」的理念富有原理層次的意涵；其二、無論統治者本人或廣義統治層，「公」概念必須是由統治者先要實踐的德目；其三、關於「公」概念在人間的實踐，《呂氏春秋》的作者針對統治者本人和廣義統治層的要求並不一樣：針對最高統治者即「天子」，《呂氏春秋》要求「公」概念的「非所有」涵義，而對廣義統治者則有「公平對待」以及「患比自己還高一層者（國君和國家）」的涵義。而在此理路上，《呂氏春秋》的作者們以讚揚「公」概念的的意圖介紹老聃的話語以及腹黵和祁黃羊的行爲。[40]

如上所述，「公」概念既然對《呂氏春秋》的整體思想體系中發揮著這麼重要的角色，其在戰國時代的思想脈絡中，特別與《荀子》的「公」概念比較時，將呈現何種思想意義呢？本文於最後嘗試比較《荀》《呂》兩書中「公」概念的內容和思想意義。

---

[40] 從「公」論的立場來說，《呂氏春秋》所讚美的「思想家」爲老聃和腹黵。如上所述，《呂氏春秋》的作者們應該可以自己挑任何歷史和傳說上的人物的事蹟，並將之改編爲提倡「公」的故事。而從這樣的角度來推論的話，若我們考慮《呂氏春秋》爲了他們的「公」論的闡述而「選擇」老聃和腹黵兩者的事實，這一點也許會暗示《呂氏春秋》的作者（們）對於道家（道德家）和墨家思想具有親近感。

臺灣人事行政學會期刊

結 言

根據如上的探討，在這裡進一步比較《荀》、《呂》兩書中「公」概念的內容和思想意義。先從兩者「公」概念的異同開始討論，《荀子》和《呂氏春秋》的「公」概念均呈現如下兩點的共同特色：其一、雖然「公」概念在《荀》、《呂》兩書中基本上是與「私」概念相對立的，然而，不像《商君書》、《管子》以及《韓非子》等中常見的涵義，《荀》、《呂》並沒有主張藉由採取由上從外在的「公」力量徹底根除衙門中的下屬或人民的「私」的傾向： 其「公」論都傾向於由實踐「公」的心理態度和行爲來追求和達成「公」概念的理念本身。其二，《荀子》和《呂氏春秋》的「公」論均關注「公」概念的實踐倫理功能。

那麼，關於兩者的「公」概念之間的差異，則可觀察到如下三點：第一點是關於其用法上的差異。在《荀子》的「公」概念用例中其多數構成「公正」、「公義」、「公道」等形容詞，藉此「公」概念進一步成爲係指現代語的「公正」意義的抽象概念。「公」概念如此地逐步離開可能的原意之情形在〈君道〉的「不待探籌投鉤而公」例子中可以觀察到。相形之下，《呂氏春秋》的「公」概念則除了「至公」一詞之外，幾乎都是單獨出現。在人間領域的論述中，其概念內容比較係指如「公平對待」、「非所有」、「爲君上和國家的安危憂患」等具體的態度或行爲。

第二，就「公」概念的適用範圍而言，《荀子》所構想的「公」的實踐者不止國君本人，還擴大到「君子」、「士」、「大夫」等廣泛之統治階層。在《荀子》的政治社會理論中，此三者位在官僚機構之上，也在最高統治者之下。[41]《荀子》在〈臣道〉的「致忠而公」顯然完全是對臣而言。不但如此，正如〈正名〉:「故其民慤；慤則易使，易使則公」的例子，「公」概念甚至是在對「民眾」素質的描述中也有使用。相形之下，《呂氏春秋》

41 唯「君子」一詞具有比較多義。狹義的「君子」位在「士」之上，而在「聖人」之下；廣義的「君子」則係指具備儒家德性的統治者。但在統治天下方面的話，已經有達及「聖人」的「帝王」，因此其最高程度大概屬於一國之君。

臺灣人文社會期刊資料庫

的「公」概念，從其實踐主體來看，雖然《呂氏春秋》的作者也將「三王之佐」、祁黃羊、腹黡等非最高統治者描述爲「公」的實踐者，但整體而言，其主要實踐者仍指國君以上。譬如，藉以使用「至公」一詞來看作「公」的境界之實踐者是帝堯、帝舜、商湯王以及老聃四名。其中三位屬治理天下之君。此選擇標準表示，《呂氏春秋》的作者認爲「公」基本上屬於天下帝王所實踐的德目。

第三、就「公」概念對兩者的論述中所呈現的重要度而言，雖然「公」概念在兩者的思想中在均發揮重要的價值功能這一點上毫無疑問，就與其他概念或其他議題的論述的相對重要性而言，兩者對提倡「公」概念重要性程度仍然有所不同。在《荀子》中，「公」概念的意義明顯是在「禮義」概念之下的，如在〈榮辱〉的「政令法，舉措時，聽斷公」的用例般，對《荀子》的整體思想的角色中，「公」概念佔據幾個重要的概念之一的地位。反之，在《呂氏春秋》的作者，特別是〈十二紀〉的編者則將「公」概念視同爲其論述中最核心的概念。而且，《呂氏春秋》藉以將原來其他議題的紀錄或論述改爲提倡「公」的價值之論述，進一步將歷史文獻和其他思想立場的論述統合於以「公」爲核心價值的論述。簡言之，荀子將他以前的各種論述和思想由「禮」和「禮義」概念來統合其整體思想的內容，[42] 而《呂氏春秋》的作者則以「公」概念整合歷史紀錄和戰國諸子的論述。[43]

那麼，《荀子》和《呂氏春秋》兩書在如上使用「公」概念的情形，對兩者的整體思想有何種特色呢？首先要指出的是，關於在《荀》《呂》兩者思想之間的影響關係的問題，學界的主流見解似乎認爲《呂氏春秋》的內容可能受到《荀子》思想的影響（佐藤將之，2013b：78-85）。然而這種印象應該並不正確。到此，無妨讓筆者再整理出兩點：第一、《荀》、《呂》兩者在複合詞方面的使用差別非常大。在《荀子》中含有不少附上「公」字的複合詞術語，而這些術語在《呂氏春秋》中幾乎沒有出現。因爲「正」、「義」、「平」等術語是在《呂氏春秋》也相當重視，而認爲在「公」概念

42 關於《荀子》將墨家的「兼愛」、道家（莊子）的「道德」等概念由「禮」和「禮義」統合的情形，請參閱佐藤將之（2013a）中的相關論述。

43 與此相關，如上文所提及，野口指出，〈去私〉的作者以「公私」論的理論架構來還進行對戰國末年各種思潮的綜合（2016：62-75）。

臺灣大學政治學系圖書資料庫

的使用上卻刻意避免使用這些概念的主張是難以想像的。[44] 關於思想構造方面，《呂氏春秋》由「公」概念本身統整其他論述內容，而《荀子》則由「禮」和「禮義」來統合其他論述內容。正如在〈去私〉中祁黃羊「外舉不避讎，內舉不避子」的一段中還引述孔子的評語，《呂氏春秋》的作者並沒有理由將「禮」和「禮義」概念刻意摘除於原來荀子由「禮義」來統整的「公」概念之論述，而改造爲只以「公」爲主題的論述。

從這些情況我們可以推想，至少就以「公」概念爲主題的論述而言，在兩個文本之間，應該沒有《荀子》直接抄《呂氏春秋》「公」論或《呂氏春秋》直接抄《荀子》「公」論的情形。[45] 因此，此兩書的「公」概念基本上是在戰國中期到後期的「公」論或「公私」論中，受到如《黃帝帛書》、《管子》以及《愼子》等的內容影響下所形成。只是《荀》《呂》兩者的「公」論本身則應該被視爲是各自的建構。

最後，也無妨提及《荀》《呂》兩書的「公」論在中國古代政治思想史上的角色之問題。如上所述，《荀子》的「公」概念主要出現在描述「君子」、「士」、「大夫」等中間統治人才的心理狀態和言行態度合乎倫理規範時的內容中。其中，「公正之士」（君道）一詞可代表《荀子》中「公」概念所被使用的基本性格。其實「公正」一詞也在《黃帝帛書》中出現，[46] 但《黃帝帛書》的「公正」是「執道者」所達成如「聖人」般的精神境界。與此相比，《荀子》的「公正」則在理論上是屬人類的所有個人都能夠達成的境界。此境界在第一意義上，從統治階級的人之覺醒和內化來定著於統治者的心，但不僅於如此。正如〈君道〉的「小民……不待探籌投鉤而公」一句所示，此「公」的心理狀態甚至是由「小民」，即一般老百姓也可以共有。因此，《荀子》「公」概念的所謂「普遍化」思想意義應該在於將原來只有

---

44 與此同樣，耐人尋味的事實是，《呂氏春秋》的作者重視的「至公」一次，在使用許多「至～」的複合詞的《荀子》中完全沒出現。

45 其實，在《禮記》〈禮運〉「大道之行也，天下爲公」的開頭一句中，可以觀察到高度主題化的「公」論和與《荀子》的「禮」論同樣（甚至比它還高）的「禮」論的結合。雖然我們不能斷論〈禮運〉的作者將《荀子》的「禮」論和《呂氏春秋》的「公」論相結合的可能，但至少可以推測《荀子》和《呂氏春秋》的作者直接參考〈禮運〉中的相關論述之可能性相當低。

46 《黃帝帛書》〈名理〉曰：「故唯執道者能虛靜公正，乃見〔正道〕，乃得名理之誠。」

臺灣大學學術期刊資料庫

聖人般最高統治人才能夠達成的境界，第一意義上「開放」給中間統治層的「士」也能達成，甚至成爲一般小老百姓也可以共有的德目。

相形之下，《呂氏春秋》的「公」概念則在其編輯者心目中還是被設定爲從最高統治者所首要實踐的德目。正如〈貴公〉開頭所說的，此德目就是在天子本人達成自己的養身之後首要向天下實踐的。耐人尋味的一點是，《呂氏春秋》的「公」概念，一方面正如其在音樂論中的用法般呈現相當抽象的面向，但另一方面也藉由「公」概念來讚美堯舜的禪讓這樣相當具體的行爲。《呂氏春秋》這樣的「公」概念內涵在其實際實踐上，存在著相當難緩的思想張力：若「公」概念的實踐意義，也就是「天子至公的境界」在於狹義的「非所有」行爲，在理論上，登上天子後第一件要做的事情恐怕會是要放棄自己的君位。換言之，此種「公」論的提出會引導天子鼓勵「禪讓」的方向。[47] 由是觀之，在《呂氏春秋》中的「公」論從內在理論架構而言將永遠無法建立長期固定的政治權威。筆者並不至於由此主張呂不韋想藉以展開這樣的論述來向秦王鼓勵實質性的禪讓行爲，而開拓自己未來升爲天子之路。但我們至少可以在〈十二紀〉的「公」論中看出其作者們對禪讓積極肯定的態度。不可諱言，《呂氏春秋》所預期的第一位、也是最主要的讀者就是當時仍是青少年的秦王政。而且，既然《呂氏春秋》「公」論的主要對象爲天子和「三王之佐」層次的統治者，其讀者們應該都容易察覺到這樣的《呂氏春秋》「公」論內涵著與王權之間的思想張力。職是之故，在嬴政的眼界中，《呂氏春秋》確實是構想近未來統一天下的設計藍圖，但在此張理想藍圖中嬴政自己卻可能並不存在。[48]

---

47 《呂氏春秋》的作者們當然不能直接開口鼓勵天子放棄自己的王位禪讓給別人。有人也許可以主張〈十二紀〉的「公」概念的提出只是提倡象徵性的「天子無有」的重要性而已。然而筆者進一步懷疑在〈去私〉的「公」論不止於此。該篇的作者不但舉有十個人兒子的堯和九個兒子的舜並沒將君位轉給自己的兒子的例子，而且將秦墨的鉅子腹䵍還殺獨子稱讚爲「公」。從〈去私〉兩度主張領導者應該要對自己的「接班人」冷淡的論點來看，筆者懷疑〈去私〉的論述似乎還含有其作者（在呂不韋主導下）鼓勵天子禪讓的意涵。

48 宇野茂彥認爲〈十二紀〉的編輯動機就是爲了防止秦王政的專制（2000：171-187）。

臺灣人文學術期刊資料庫

參考書目

一、中文部分

王中江，1995，〈中國哲學中的公私之辨〉，《中州學刊》，6: 64-69。Wang, Zhongjiang. 1995. “Zhongguo zhexue zhong de gongsi zhi bian” [The Difference between Public and Private in Chinese Philosophy]. *Academic Journal of Zhongzhou* 6: 64-69.

佐藤將之，2013a，《荀子禮治思想之淵源與戰國諸子之研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，頁 177-235。Sato, Masayuki. 2013a. *Xunzi lizhi sixiang de yuanyuan yu zhanguo zhuzi zhi yanjiu* [*The Theory of Rituals and Social Norms of Xunzi as a Synthesis of the Warring States Thoughts*]. Taipei: National Taiwan University Press.

佐藤將之，2013b，〈「雜家」和綜合之思想意義——中日學者對《呂氏春秋》與《荀》－《呂》關係之研究評述〉，《漢學研究集刊》，17: 61-90。Sato, Masayuki. 2013b. “‘Zajia’ he zonghe zhi sixiang yiyi-Zhongrixuezhe dui *Lüshi chunqiu* and ‘*Lü-Xun’* guanxi zhi yanjiu pingshu” [Syncretism or Synthesis? A Critical Review on the Comparative Research of *Mr. Lü’s Spring* and *Autumn Annals* and the *Xunzi*]. *Yuntech Journal of Chinese Studies* 17: 61-90.

佐藤將之，2016a，《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，臺北：國立臺灣大學出版中心。Sato, Masayuki. 2016a. *Can yu tiandi zhi zhi: Xunzi lizhi zhengzhi sixiang de qiyuan yu gouzao* [*The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xunzi*]. Taipei: National Taiwan University Press.

佐藤將之，2016b，〈《呂氏春秋》和《荀子》對「人類國家」構想之探析：以其「人」觀與「群」論爲切入點〉，《政治科學論叢》，69: 149-182。Sato, Masayuki. 2016b. “*Lüshi chunqiu* and *Xunzi dui* ‘renlei guojia’ gouxiang zhi tanxi: yi qi ‘ren’ guan yu ‘qun’ lun wei qierudian” [The Perspectives on “Human Beings” and “Community” in the Political Theory of the *Xunzi* and *Mr. Lü’s Spring and Autumn Annals* as a Foundation of the ‘World State’”]. *Political Science Review* 69:149-182.

陳喬見，2013，《公私辨：歷史衍化與現代詮釋》，北京：生活・讀書・新知，三聯書店。Chen, Qiaojian. 2013. *Gongsi bian: Lishi yanhua yu xiandai quanshi* [*Public and Private Resolution: History and Modern Interpretations Derived*]. Beijing: Sanlian shudian Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

黃俊傑，2005，〈東亞近世儒者對「公」「私」領域分際的思考：從孟子與桃應的對話出發〉，黃俊傑、江宜樺（合編），《公私領域新探：東亞與西方觀點之比較》，臺北：國立臺灣大學出版中心，頁 387-409。Huang, Chun-chieh. 2005. “Dong-ya jinshi ruzhe dui ‘gong’ ‘si’ lingyu fenji de sikao: cong Mengzi yu Tao Ying de duihua chufa” [East Asian Conceptions of the Public and Private Realms]. In *Gong si lingyu xintan: dongya yu xifang guandian zhi bijiao* [*A New Study of the Public and Private Spheres: A Comparison between East-Asian and Western Perspective*], eds. Huang, Chun-chieh & Yihua Jiang. Taipei: National Taiwan University Press, 387-409.

黃建躍，2013，《先秦儒家的公私之辨》，桂林：廣西師範大學出版社。Huang, Jianyue. 2013. *Xianqin rujia de gong si zhi bian* [Public and Private Confucian Distinction]. Gui lin: Guangxi Normal University press.

劉澤華，2003，〈春秋戰國的「立公滅私」觀念與社會整合〉，劉澤華（編），《公私觀念與中國社會》，北京：人民大學出版社，頁 1-39。Liu, Zehua. 2003. “Chunqiu Zhanguo de ‘li gong mie si’ guannian yu shehui de zhenghe” [Of the Senses of “Li Gong Mie Si” from Period of the Spring and Autumn to the Period of the Warring States and the Conformity of Society]. In *Gong si guan nian yu Zhongguo she hui* [*Private Concepts and Chinese Society*], ed. Liu, Zehua. Beijing: China Renmin University Press, 1-39.

劉澤華、張榮明，2003，《公私觀念與中國社會》，北京：人民大學出版社。Liu, Zehua & Rongming Zhang. 2003. *Gongsi guannian yu Zhongguo shehui* [*Private Concepts and Chinese Society*]. Beijing: China Renmin University Press.

二、日文部分

加藤弘之，1891，〈公私利益〉，《天則》，3(11): 1-7。

加藤常賢，1942，〈公私考〉，《歷史學研究》，96: 1-13。

石川雅之，2003，〈『荀子』における「公」「私」について〉，《名古屋大學中國哲學論集》，1: 1-31。

宇野茂彥，2000，〈呂覽の稱謂の由來ー十二紀と八覽の天子觀の相違から見てー〉，村山吉　廣教授古古稀記念中國古典學論集刊行會（編），《村山吉　廣教授古古稀記念中國古典學論集》，東京：汲古書院，頁 171-187。

西川靖二，1988，〈『公』の思想──『呂氏春秋』における統一原理について──〉，《中國學志》3:1-14。

臺灣大學圖書館期刊資料庫

西川靖二，1990，〈『呂氏春秋』における「公」と「私」──欲望論を中心として──〉，《龍谷紀要》，11(2): 1-14。

西田太一郎，1937，〈公私觀念の展開と私人の意義〉，《支那學》，9(1): 87-106。

金泰昌（編著），2010，《公共哲學を語り合う：中國との對話・共働・開新》，東京：東京大學出版會。

栗田直躬，1969，〈「公」と「私」〉，福井博士頌寿記念論文集刊行会（編），《福井博士頌壽記念・東洋文化論集》，東京：早稻田大學出版部，頁371-389。

栗田直躬，1996，《中國思想における自然と人間》，東京：岩波書店。

野口哲哉，2016，《中國古代の「公・私」論》，名古屋：ブイツーソルーション。

溝口雄三，1980，〈中國における公私概念の展開〉，《思想》，669：19-38。

溝口雄三，1988a，〈中國の『公・私』（上）〉，《文學》，56(10)：88-102。

溝口雄三，1988b，〈中國の『公・私』（下）〉，《文學》，56(9)：73-84。

溝口雄三，1992，《公私：中國思想史基礎範疇の體系的研究（計畫成果報告: 綜合研究 A 成果報告書）》，未出版。

溝口雄三，1996a，《中國の公と私》，東京：研文出版。

溝口雄三，1996b，《公私：一語の辭典》，東京：三省堂。

溝口雄三，1996c，〈中國社會と公倫理〉，《愛知大學國際問題研究所紀要》，105：123-156。

溝口雄三，2001，〈中國思想史における公と私〉，佐々木毅、金泰昌（編），《公と私の思想史》，東京：東京大學出版會，1: 35-58。

福澤諭吉，1875，《文明之概略（巻三）》，東京：[福澤諭吉]著者蔵版。

澤田多喜男，1976，〈先秦における公私の觀念〉，《東海大學紀要》（文學部），25: 1-8。

三、西文部分

Sandel M. J. & P. J. D'Ambrosio, ed. 2018: *Encountering China: Michael Sandel and Chinese Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

附錄

古典文獻

《老子》，1966，《四部備要・子部》，臺北：臺灣中華書局。

《管子》，1982，《四部備要・子部》，臺北：臺灣中華書局。

《商君書》，1970，《四部備要・子部》，臺北：臺灣中華書局。

《荀子》，1966，《四部備要・子部》，臺北：臺灣中華書局。

《愼子》，1966，《四部備要・子部》，臺北：臺灣中華書局。

《韓非子》，1966，《四部備要・子部》，臺北：臺灣中華書局。

《列子》，1966，《四部備要・子部》，臺北：臺灣中華書局。

《呂氏春秋》，1979，《四部備要・子部》，臺北：臺灣中華書局。

【漢】鄭玄（注），《禮記》，1965，《四部備要・子部》，臺北：臺灣中華書局。

【清】王先謙（撰）、【日】久保愛（增）、豬飼彥博（補），1913，《增補・荀子集解》，《漢文大系》，卷 15，東京：冨山房。

【日】太田方（撰）、服部宇之吉（校訂），1911，《韓非子翼毳》，《漢文大系》，卷 8，東京：冨山房。

【日】瀧川龜太郎（撰），1932，《史記會注考證》，東京：東方文化學院東京研究所。

許維遹（校釋），1935，《呂氏春秋集釋》，北平：國立清華大學。

許維遹（校釋），1980，《韓詩外傳集釋》，北京：中華書局。

魏啓鵬，2004，《馬王堆漢墓帛書〈黃帝書〉箋證》，北京：中華書局。

臺灣大學學術期刊資料庫

A Study of the Concept of *Gong* (Fairness/Impartiality) in the *Xunzi* and *Mr. Lü's Spring and Autumn Annals**

*Masayuki Sato***

Abstract

This article, based on the author's previous research on the concept of *li* (principle) found in the *Book of Xunzi* and *Mr. Lü's Spring and Autumn Annals*, attempts to elucidate the meanings and roles assigned to the concept of *gong* (fairness/impartiality) in the thoughts of these two political treatises. While the previous article had demonstrated that the concept of *li* in the *Xunzi* and *Mr. Lü's Spring and Autumn Annals* provided their theories with a core principle for which the socio-political order could build an empire to cover the world-wide scale of its territory, this article tries to show that the concept of *gong* mainly functioned to manifest this principle in the realm of the actual policies for ruling the people of the world. More concretely, the main theoretical function of Xunzi's concept of *gong* can be found in his argument that the principle for a socio-political order which had initially been embodied by the ancient sage rulers, became accessible to middle ruling-class people called "*shi*" (officer-aspirants) as a practicable virtue. In this line of argument, Xunzi had even regarded *gong* as a virtue to be practiced by ordinary subjects. In contrast, the concept of *gong* in the thought of *Mr. Lü's Spring and Autumn Annals* remained as a virtue to rather be practiced by the ruler himself. As is shown in the argument of the "*Guigong*" chapter, it was a virtue that the Son of Heaven would have to put into practice for the people of the world just after attaining the nourishment of his body. On the other hand, the argument in the "*Guigong*" chapter went one step further: its author even applauded the

* DOI:10.6166/TJPS.202009_(85).0001

** Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.
E-mail: msato@ntu.edu.tw.

臺灣大學學術期刊資料庫

abdication of the throne by sage rulers Yao and Shun. Such an argument ironically meant that the first thing to be done after someone succeeded to the throne was to yield it (to the wisest person in the empire). In this point, the concept of *gong* in the political philosophy of *Mr. Lü's Spring and Autumn Annals* contained more or less a thorny tension between its fulfillment and its results.

Keywords: *The Book of Xunzi, Mr. Lü's Spring and Autumn Annals,* the concept of *gong (fairness/impartiality),* the concept of *si* (partiality/selfishness)

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫