儒家“公私”思想的人伦关系维度
——兼论“差序格局”的社会伦理含义*

秦鹏飞

［摘　要］本文以儒家思想传统下的公私概念为中心，着重讨论儒家公私概念在人伦维度上的含义。研究比较了儒家与法家思想脉络下公私概念的不同语义，进而区分出儒家公私概念在人伦层次上的双重内涵：第一，公私概念经历了从经验的“君-臣”关系到抽象的“尊-卑”秩序的演变，后者成为建构儒家关系伦理的基本原则；第二，人伦性的“私”，以及与之相应的社会伦理，也构成了儒家相当重要的“公”的内容。传统儒家所强调的“公”的价值，在人伦层次的理解维度上，恰恰体现为对孝悌忠信等所谓“私人的道德”的践行。由此，本文也对社会学经典概念“差序格局”背后的社会伦理含义进行了思想史溯源式理解。

［关键词］儒家　公私　人伦之私　私人的道德

［中图分类号］C91-0［文献标识码］A［文章编号］1000－114X（2023）03－0223－12

一、引言：差序格局、“群己”关系与“私人的道德”

在现代处境下，如何处理个人、家庭、社会、国家的关系，亦即如何认识和界分公与私的关系，实现公私协调发展的问题，成为事关社会治理与发展的重大理论问题。传统思想中关于“公私”问题的思想源远流长，并在历史演变的过程中，形成了丰富和多层次的意义网络。对中国传统上早已出现的公私概念及其演化的脉络与背景进行考察，是有必要的。

尽管本文是一项传统思想史的研究，但本文的问题意识，源于费孝通先生《乡土中国》中的《差序格局》一文。援引费孝通的相关论述，对文章的研究问题进行说明。从此文写作的原初语境来看，费孝通的直接关切正是当时中国社会中普遍存在的“私”的问题。例如：

*本文的写作受国家社科基金一般项目“20世纪30—40年代学院派社会学的话语推进对现代国家、社会建设的影响研究”（项目号18BSH003）资助。

作者简介：秦鹏飞，南开大学周恩来政府管理学院助理研究员，博士。天津　300350

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

说起私，我们就会想到“各人自扫门前雪，莫管他人屋上霜”的俗语。……这里所谓的“私”的问题却是个群己、人我的界线怎样划法的问题。[①]

这种关切，在清末民初以来的思想界其实相当普遍。当时的知识分子普遍认为，“愚、病、弱、私”等是中国社会的症结所在，[②]费孝通也接受了这个观点，并针对私的问题提出了一个社会学的解释：私的问题产生的根源在于，中国的社会结构是差序格局式的，即围绕着己形成了有差序且富于伸缩性的“社会范围”，这些里外、亲疏有别的社会范围，在伦理取向上是同构的，所谓的“私”，只是“己”因为里圈去牺牲外圈而已。费孝通说：“为自己可以牺牲家，为家可以牺牲族……你如果说他私么？他是不能承认的，因为当他牺牲族时，他可以为了家，家在他看来是公的……在差序格局里，公和私是相对而言的，站在任何一圈里，向内看也可以说是公的”[③]。

在差序格局的社会结构之下，为小团体牺牲大团体，当事人绝不会认为自己的行动是私的，而是一种亲疏有别的自然推论。基于此，近年来又有相当多的学者认为，费孝通当时讨论公私的问题，多多少少还是受到西方式二元对立的公私观的隐秘的影响[④]。作为反例，文化保守派的钱穆，就完全地否认中国文化与中国人的国民性是“自私”的[⑤]。亦即是说，从文化比较的角度来看，在西方“private”与“public”对举的公私观镜照之下，往往被视作消极、落后和现代化阻碍的“差序格局”，在传统公私观念思想立场之下却有着相当的正当性。

但仅做文化立场的反思，仍然不够。用费老文中出现的例子来说，也许“自扫门前雪”还可以理解，但也绝不会有哪个中国人认为“往苏州河里倒垃圾”就是理所应当的。换言之，即使是基于最严格的中国传统的文化立场，论者最多也只能说倒垃圾的行为不是西方意义上的“private”妨碍了“public”，却不能不承认，随便倒垃圾绝不会有道德上的合法性。倒垃圾的例子，体现出的是“名”与“实”之间的张力，这本身并不会构成对传统道德伦理的批评。而实际上，费孝通对国人“私”的毛病，真正有力量的批评出现在《系维着私人的道德》一文中。他举了“舜窃负而逃”的例子：

团体道德的缺乏，在公私的冲突里更看得清楚。就是负有政治责任的君王，也得先完成他私人间的道德。《孟子·尽心上篇》……舜做了皇帝（父亲杀了人），不能用对其他国民一样的态度去对待他的父亲。孟子所回答的是这种冲突的理想解决法，他还是想两全，所以想出逃到海滨不受法律所及的地方去的办法。[⑥]

舜是古代圣君，瞽叟是舜的父亲。孟子的弟子问自己的老师，若舜之父瞽叟杀人，舜应当如

---

①费孝通：《乡土中国》，《费孝通全集》第6卷，呼和浩特：内蒙古人民出版社，2010年，第124—125页。

②阎明：《中国社会学史：一门学科和一个时代》，北京：清华大学出版社，2011年，第53页。

③费孝通：《乡土中国》，第130页。

④翟学伟：《再论“差序格局”的贡献、局限与理论遗产》，《中国社会科学》2009年第3期；廉如鉴、张岭泉：《“自我主义”抑或“互以对方为重”——“差序格局”和“伦理本位”的一个尖锐分歧》，《开放时代》2009年第11期；吴飞：《从丧服制度看“差序格局”——对一个经典概念的再反思》，《开放时代》2011年第1期；周飞舟：《慈孝一体：论差序格局的“核心层”》，《学海》2019年第2期。

⑤转自廉如鉴、张岭泉：《“自我主义”抑或“互以对方为重”——“差序格局”和“伦理本位”的一个尖锐分歧》，《开放时代》2009年第11期。

⑥费孝通：《乡土中国》，第135—136页。

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

何？孟子答曰：放弃天子之位，背着犯法杀人的父亲逃走[①]——这件事情是备受儒家赞誉的。刘清平的研究，一定程度上可看作对费孝通观点的诠解。刘清平认为，儒家思想强调基于特殊性的血亲伦理的重要性，又有普遍性的“博施于民而能济众”仁政理想，而前者是更根本性的，那么，即使主观上舜没有以私害法的意愿，但客观上舜仍然妨害了法的执行。刘清平试图以此来证明，儒家思想所重视的血亲精神，或“慈孝友弟”的血亲规范，也就是费先生所谓的“私人的道德”，在“社会文化心理结构的深度层面”上，提供了把特定性的情感置于普遍性的群体利益之上的可能[②]。那么照此逻辑，被儒家思想形塑、身处“差序格局”之下的中国人，绝无可能形成西方的“团体性”意义的、“公”的道德伦理。究竟是否如此，尚待我们考察。

这也涉及传统社会中公私语义在不同的学术脉络下是否具有不同意涵的问题。传统思想中的公私概念并非铁板一块，不同的思想脉络之下，对同一种行为或公或私的评价，可谓完全不同。用“窃负而逃”的例子来说，私人性的父子情感固然在儒家思想中有绝对重要的地位，但“公”的天下或者“公法”，却不能简单地看作是一个完全与父子关系不相关的领域。换言之，对于一项思想史研究来说，对我们惯常所理解的公私观念的思想渊源进行审慎的分辨，也是有必要的。实际上，费孝通自己的论述中也体现出这一需要。费先生说：

> 在这种富于伸缩性的网络里，随时随地是有一个“己”作中心的。这并不是个人主义，而是自我主义……自我主义并不限于拔一毛而利天下不为的杨朱，连儒家都该包括在内。杨朱和孔子不同的是杨朱忽略了自我主义的相对性和伸缩性。他太死心眼儿一口咬了一个自己不放；孔子是会推己及人的，可是尽管放之于四海，中心还是在自己。……孔子并不像杨朱一般以小己来应付一切情境，他把这道德范围依着需要而推广或缩小。他不像耶稣或中国的墨翟，一放不能收。[③]

这一论述并不严谨，只是通过举例子的方式表示，所谓的“自我”，既不是杨朱式，也不是墨子式，而是孔子式的——孔子式的自我，关键就在于通过推己及人，从而具有“能放能收”的伸缩性，由此才有了以“我”为中心的“差序格局”——这已经是我们耳熟能详的了。从公私语义的角度来看，古代思想史中的“私”字，最重要的语义就是“自我”，而不同思想脉络下的“自我”的意涵，也就决定了不同的“公”与社会伦理的内容。

因此，本文以对儒家公私概念的语义为比较讨论的对象，对不同公私语义背后的思想脉络进行梳理，由此对关于儒家关于个体（自我）的性质、我群关系作出考察，从而对“差序格局”、“私人的道德”、“自我主义”等概念所蕴含的社会伦理含义也展开部分讨论。

二、早期儒家的公私语义与法家的“立公灭私”说

已经有不少研究指出，先秦的“公”、“私”观念，一开始大多仅仅指涉具体的经验现象，至

---

①《孟子·尽心上》：桃应问曰：“舜为天子，皋陶为士，瞽叟杀人，则如之何？”孟子曰：“执之而已矣。”“然则舜不禁与？”曰：“夫舜恶得而禁之，夫有所受之也。”“然则舜如之何？”曰：“舜视弃天下，犹弃敝屣也。窃负而逃，遵海滨而处，终身欣然，乐而忘天下。”

②刘清平：《美德还是腐败？——析〈孟子〉中有关舜的两个案例》，《哲学研究》2002年第2期。

③费孝通：《乡土中国》，第129—130页。

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

春秋战国时期才逐渐抽象化，有了价值伦理上的涵义[①]。

“公”字比较古老的意思是一种“爵”称，是周代封建制下的“五等爵”之一。《春秋公羊传·隐公五年》中说：“天子三公称公，王者之后称公；其余大国称侯；小国称伯子男”。公、侯、伯、子、男这五等爵，都是周代封建制下的国君，而公是其中地位非常高的一种。但“爵”本身并非仅仅意味着政治身份，更有一层德性的内涵，《周礼·大司徒》说：“以贤制爵”，即有资格有爵者，本身就是具有才能或有德行的人。正因如此，公字又经常被用作一种赞美之辞，其能指涉的范围，也从最开始的政治地位很高的少数人，扩大为对君主、官长的通用的美称。[②]

在西周初期就已经形成的儒家文献《仪礼》中，“公”字大多是爵位之称，以及由此引申的、与“爵”相关的事体或空间。如“公室”、“公家”、“公事”、“公社”、“公田”、“公馆”等。在此语境下，“公”与“私”对举所表示的，是天子、诸侯与其臣子之间的尊卑关系。例如：“习公事，不习私事。”（《仪礼·聘礼》）就是指诸侯派遣大夫作为使者前往他国聘问，则此大夫必须以完成君赋予之使命为首要任务，而不能先做自己私人的事情。

除与“爵”相关外，“公”字也可以指祖先，即“先公”：“周公成文、武之德，追王大王、王季，上祀先公以天子之礼。”（《中庸》）意思是周公以天子之礼追祀周代的历代祖先，这里就使用了“先公”的用法。与这种祖先的意义相关的，是宗法制下的公私关系，也即是宗子与宗人之间的关系。宗法制中的公私之别可由祭祀权观之。如《礼记》：

> 夫妇皆齐（斋）而宗敬焉，终事而后敢私祭。（《礼记·内则》）

周代宗法制度中，有四个小宗和一个大宗，每一个宗都有宗子，担任着率领宗人祭祀祖先的职责。例如，倘若我是父亲的嫡长子，而我的父亲也是（我的）祖父的嫡长子，那么等到父亲去世之后，我便要接替我的父亲来祭祀祖父，这样我就是“继祖宗”的宗子，我的亲兄弟和堂兄弟则皆是“继祖宗”的宗人；假如我的父亲是祖父的庶子的话，那么我就只是“继祢（父）宗”的宗子，“继祖宗”的宗人，我只需要主持对自己父亲祭祀，对祖父的祭祀任务则不需要我来担任。《内则》的意思就是，倘我只是后者的情况，继祢宗的宗子，则必须等到继祖宗宗子祭祀过祖父之后，我才可以祭祀自己的父亲。四小宗和大宗，所需要祭祀的祖先也越来越远。大宗宗子将要祭祀（更远的先祖）时，小宗的宗人都需要等到大宗祭祀完毕，才可以进行对自己（较近）祖先的祭祀。与更大的大宗之祭相比，对自己更近的祖祢之祭，也就都是“私祭”了。

---

①当然这是不全面的，公私二字的起源，还要更早一些，且最开始并非是一对对举的概念，而是各有所主，互不牵涉的。见王中江：《中国哲学中的“公私之辨”》，《中州学刊》1995年第11期；朱凤瀚：《商周家族形态研究》，天津：天津古籍出版社，2004年，第413—415、433—457页。关于“公”和“私”的观念的语义梳理及其演变史，可参看：［日］沟口雄三：《中国的公与私·公私》，郑静译，北京：生活·读书·新知三联书店，2011年，第5—43页；陈弱水：《中国历史上“公”的观念及其现代变形》，载许纪霖、宋宏编：《现代中国思想的核心观念》，上海：上海人民出版社，2012年，第563—592页；梁治平：《“为公”的理念》，《中国法律评论》2014年第2期。关于对“公”与“私”语义的专门研究，可参看：黄建跃：《论“公”与“私”的原始意涵》，《求索》2011年第4期；王琪：《亲属称谓“公”“私”考》，《唐都学刊》2005年第3期。关于公私研究的综述，可参看：刘畅：《中国公私观念研究综述》，《南开学报（哲学社会科学版）》2003年第3期。

②如《陔余丛考》记载：“公者谓三公及二王后也。……然美称所在，輒多借用。周时本国之臣已称其君皆曰‘公’，……孔子修《春秋》，凡书鲁君，皆曰‘公’，则已不拘三公及二王后矣。”参见［清］赵翼：《公》，《陔余丛考》，上海：上海古籍出版社，2011年，第710页。

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

上文只是举例简要说明，早期公私语义需要纳入到封建和宗法制度的背景下去理解。早期儒家经典中关于公和私的记载很多，但几乎没有超出封建和宗法这两个制度之外的用法。且封建制和宗法制不能截然分开，因为“君-臣”伦理，一定程度上与宗法家族制度下“宗子-宗人”关系伦理是相似的①。宗法制度的核心是“嫡庶制”，基本原理已如前所述，因只有嫡子才掌握着对先祖的祭祀权，庶子只可以助祭，由此造成了在一宗之内，“宗子之尊”和“宗人之卑”的分别，这种尊-卑秩序扩展到封建制中仍然适用。王国维极力强调宗法制和封建制的关系说，天子诸侯虽无大宗之名，而有大宗之实②，因此，不论是封建制度下君-臣身份伦理，还是儒家典籍中出现的其他的公私关系，都需要通过儒家的家族制度去理解。

此处先集中讨论法家的公私概念。我们会发现，法家学说对公私概念的使用，也许更加影响到当前我们对于公私关系的认识。法家视阈下的公私语义，既继承了儒家的公私概念，又在内涵上与儒家公私概念全然不同。

春秋战国时期，公与私的概念在先秦诸子的著作中大量出现。如前所述，在《韩非子·五蠹》篇中，第一次出现了关于私字的明确的文字定义：“自环者谓之私，背私谓之公”，具有鲜明的价值判断的色彩，也成为学界关于传统公私观念最重要的讨论起点。不过，我们不妨把《韩非子》中更多关于“公”和“私”的用法摘出来稍加整理。就会发现，从经验指涉上来说，《韩非子》中对公和私的使用，在经验层面基本上继承了前文所述的、早期儒家著作中“君-臣”的用法。《韩非子》常言“公利”“公义”，与之相对，又常用“私行”“私恩”“私智”“私德”“私学”“私勇”“私利”等语汇，这些都是儒家典籍中也经常出现的。例如：

（1）匹夫之私誉，人主之大败也。……匹夫之私毁，人主之公利也。（《韩非子·八说》）

（2）明主之道，赏必出乎公利。（《韩非子·八经》）

（3）不事力而衣食则谓之能，不战功而尊则谓之贤；贤能之行成，而兵弱而地荒矣。人主说贤能之行，而忘兵弱地荒之祸，则私行立而公利灭矣。（《韩非子·五蠹》）

（4）利于民者，必出于君，不使人臣私其德。（《韩非子·八奸》）

（5）今人臣多立其私智，以法为非者，是邪以智，过法立智。如是者禁，主之道也。（《韩非子·饰邪》）

（6）明法制，去私恩。夫令必行，禁必止，人主之公义也。……私义行则乱，公义行则治，故公私有分。（《韩非子·饰邪》）

从语义上来看，（1）和（2）中的“公利”意指君主本人的利益，而（3）的“公利”意指国家的强盛。当然，在《韩非子》的语境中，国家与君王本人其实是一体两面的事情，故（3）（4）中韩非子亦是从臣子“私行立”来解释“公利灭”的，即认为臣子既不从事生产工作（“事

①渠敬东：《中国传统社会的双轨治理体系：封建与郡县之辨》，《社会》2016年第2期；安文研：《周代宗法社会的君统与宗统》，《学海》2018年第2期；钱穆：《周公与中国文化》，《中国学术思想史论丛（一）》，台北：联经出版事业股份有限公司，1998年，第141—158页。

②可参看：王国维：《殷周制度论》，吕文浩编：《近代思想家文库（王国维卷）》，北京：中国人民大学出版社，2015年，第132—143页；金景芳：《论宗法制度》，《金景芳全集（第七册）》，上海：上海古籍出版社，2015年，第3491—3518页。

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

力”）、又没有丝毫的战功，而只有好的品德，重用这种人无异于白养闲人；而且这些人若当朝为官，又会因自己的才能或者德行吸引民心，此消彼长之下，拥戴君主的民众便会减少，这是韩非子所不能接受的。因此，重贤用能的做法，在《韩非子》中，于国家、于君主都是有害的。反过来说，君主的“公利”，在于人臣不危及君主的地位，也就是不树“私恩”。

此处需要注意的是，在韩非子看来，“公利”指的是君主的地位永远稳固，没有被臣下剥夺篡取之虞，而不是君主本人的欲望得到了满足。这仍需进一步解释：可以说，韩非子所做的制度设计，其目的仍然是出于如何更好地治理国家。但他的方案，是建立在（像尧舜一样）贤德或（桀纣一样）暴戾的君主都不常有，介于二者之间的“中材”（一般才能）的君主常有的前提之下①。因此，韩非子从一开始便想方设法地要去排除个人才能，或者说个体的君的特殊性与偶然性对于治理国家的影响。他的答案是以“势”和“法”，势就是君相对于臣具有不能逾越的“高位”②；法，则是（5）和（6）中所谓的“公义”，是与“势重”之君相配的法。臣下所遵守的并不是（中材的）君主个人的好恶意志，而是一套君主都不能凌驾其上的公义、公法，一套可以放诸天下而皆准的法令③——只要这套法令能够真正地贯彻实施，那么治理国家的任务便可以完成了。

因此，《韩非子》使用“公”的词汇，包括“国家”“君主”“法令”三种经验上的意思。这三种意思是互为表里，相互配合的。与这三种“公”的意涵相对的，则“自环为私”也可以得到解释：第一，从国家的强盛来说，韩非子的批评直指“不事力”“不战功”之人；第二，就人主之“公利”而言，人臣之“私行”“私恩”，因可能对人君“势重”的地位造成挑战，也是韩非子所批评的；第三，就“守法”为“公义”而言，人臣之“私智”“私义”则为韩非子所反对。

也即是说，从《韩非子》的文本来看，其所使用的“公”与“私”的概念，尽管确实在价值层面界定了好与坏，但这种价值判断所指涉的经验主体仍然是特定的，以“君-臣（民）”的政治关系为主。从历史情势上来说，春秋战国时期，宗法封建制逐渐解体，各国之间的吞并频繁，原有的“五等爵”下的封建国家大量消失；一国之内，国君大权旁落，卿大夫专权的事情时有发生，如战国时期“三家分晋”“田氏代齐”等等。《五蠹》篇中所谓的“自环者谓之私，背私谓之公”，正是针对这种“君臣争利”的情况而发的。

《韩非子》中所描述的“君-臣”关系，叫做“上下一日百战”。何以如此呢？《韩非子》举例说，子女会因其父母没有好好抚育而心生怨恨，父母也会因子女赡养之薄而讥讽怒骂④。那么，父

①《韩非子·难势》：且夫尧、舜、桀、纣千世而一出，是比肩随踵而生也。世之治者不绝于中，吾所以为言势者，中也。中者，上不及尧、舜，而下亦不为桀、纣。抱法处势则治，背法去势则乱。

②《韩非子·功名》：桀为天子，能制天下，非贤也，势重也。尧为匹夫，不能正三家，非不肖也，位卑也。

③《韩非子》强调君主专制独裁，但君主并不能出于个人的好恶意志去为所欲为。恰恰相反，君治国最大的目标，是通过势治、法治来使人人各安其位，做好自己该做的事情。而如何判定人臣做没做到自己该做的事情，也并非出于君主自己的想法，而是交给法令来裁夺就可以了，君主自己是不能，也不该利用自己的“私智”、“私心”、“私情”去干扰法的运行的。可参看：冯友兰：《韩非〈解老〉、〈喻老〉篇新释》，《北京大学学报》1961年第2期。

④《韩非子·外储说左上》：人为婴儿也，父母养之简，子长而怨；子盛壮成人，其供养薄，父母怒而诮之。子、父，至亲也，而或谯或怨者，皆挟相为而不周于为己也。

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

子之间，虽有至亲之关系，至亲的天性之爱却未必牢靠，父子之间的情感恩怨，仅仅以利养之丰简决定。倘使逐利自营为人之本性，则人与人之间断无仁爱，即如夫妇父子，也不足信。由此观之，臣之弑君不外乎是想获得君主的权势地位，只要君有臣子所没有的权势地位，那么“君臣一日百战”的状态就永远不会停止。人性凉薄愚蒙至此，绝非仁义恩德能够教化，只有专制君威一途能够压制。因此，“自环者谓之私，背私谓之公”的公私语义，在韩非子的语境下，也成为逻辑上的理所应当——想要“立公”，就必须“灭私”。

因此，尽管我们可以看到《韩非子》中，关于公和私的记载，在经验上的含义确实继承了早期儒家的“君-臣”的用法，但是其背后所隐含的伦理意思，却与儒家截然相反。换言之，儒家极力强调的家族式的、孝慈友恭这类“特殊主义”的道德伦理，在法家的公私观中是被摒弃的①。

三、儒家思想脉络中的“尽私推私为公”说

前文为了叙述方便，只从公私对举，以君为公、以臣为私的用法上梳理了早期儒家的公私概念。实际上，儒家公私概念的语义还要更丰富一些，在经验的指代上，主要沿着两个脉络展开：

其一，从公私前后语义的变化来看，因封建制和宗法制背后“制度”精神的一致性，公私概念的经验指涉，从较早地仅指代“君-臣”关系，扩展到“宗子-宗人”的关系。沿着这一路径，儒家公私语义也获得了更加抽象的进展。例如《仪礼·丧服》篇。《仪礼》是儒家公认最早的文本之一，形成于西周早期，从《丧服》的经文来看，公私的语义基本上全是“爵”、“君-臣”的意思。春秋时期，孔子弟子子夏又作《丧服传》，其实是《丧服》经的注解文字，其中，公私的意义就发生了非常明显的变化。只举一例言之：

［经］父在为母。［传］至尊在，不敢伸其私尊也。（《丧服·齐衰杖期》）

［经］父卒则为母。［注］尊得伸也。（《丧服·齐衰三年》）

丧服是活着的生人为了表达对死者的哀思，在死者刚刚去世后所穿的衣服。丧服制度中，有基于血缘关系之远近而形成的逐渐减杀的服制，也有基于尊卑关系形成的服制。例如，父母是子女的至亲，那么父母去世之后，子女就应当为其穿上期限为一年的“至亲之服”。但同时，父母也是子女的尊长，父母-子女之间是“尊-卑”的关系，所以子女对其父母，因尊尊的缘故，又要在一年的至亲之服的基础上加一等，改为三年之服。但同时，夫-妻之间也存在尊-卑关系，故对子女来说，父尊于母。因此，尽管子本应当为母服三年，但倘若父亲尚且在世的时候，母亲先去世，子就不能伸其私尊之母，只为母服一年至亲之服；若父先殁而母后殁，父之尊在母殁时不复存在，那么子之私尊得伸，为母亲服三年加隆之服。这一私的用法，已经不同于“君-臣”或“宗子-宗人”，而是描述“父-母-子”之间关系的用法了。举这个例子是为了表明，沿着“尊-卑”的维度进行本质主义式的引申，儒家公私的语义进一步扩大到个体与个体之间的尊-卑关系的意义上。

其二，除了对举式的公-私关系之外，私字的含义也经历过单独演进变化的过程。“私”字在更古老的时代写作“厶”，宋金兰从训诂学的角度，认为“厶”字是“自”的音变派生词，二字古音近而同源，而“自”形繁，“厶”形简，后者是前者的省便写法，因此“厶”字指本义与“自”

① 从这个角度来说，法家公私观也可以看做是对早期儒家公私观念的狭隘和“偏离”地发展。可参看梁治平：《为政：古代中国的政治理念》，北京：生活·读书·新知三联书店，2020年，第95—105页。

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

字一脉相承，侧重于表示“个人领属”“个人”“己”“我”的意思[①]。关键就在于，儒家思想视阈中的“己”，并非只是一个孤立的个体，而是将“伦序”，看作是个体的最重要的定义方式。即儒家认为，“人”，一定是一个处于“伦”中的人。借用社会学家潘光旦和费孝通等人的话来说，人处于伦序中，即意味着人是先验性地处于无法逃脱的社会关系网络之中。伦的作用就在于把人进行有次序、有差等的区分，研求人与人之间合适的“关系”，从而使人的互动交往有伦理的依据。[②]换句话说，个体性的“私”，非但有我们常识所理解的生存性的、保全与生长的需求，也有其社会性的、处于“伦序”中的“自然状态”的意思。“人伦”之“私”的最大特点，就是个体与个体之间有自然的亲疏远近、尊卑上下的种种差别，这种差别又自然地决定了个体对他人的“爱”是有差等性的——这种“爱有差等”的“私”，才是儒家之“公”的最大前提。

值得注意的是，这两个脉络的意义的展开，既非毫无关联，也不是简单的涵盖与被涵盖的关系。尽管儒家的私字包含了人伦性的面向，但所谓的“尊-卑”秩序，却不是一个具体的经验范畴：仅从第一个面向的演进过程来看，从最初的“君-臣”，到“宗子-宗人”，再到“父-子”“夫-妻”，经验性的社会关系一再变化，所谓“尊-卑”秩序，只是这几种具体社会关系的抽象的共性，而不是某种具体的社会关系；但第二个面向中种种经验的社会关系，都可以看做是一个人的“私”的人伦的一部分，如一个人既可以是某人的君或臣，也可能是另两个人的父或子等等。

借用思想史研究中的一个著名的公案，东汉第五伦的事例来说明这两种语义脉络的区别与联系。第五伦事见《后汉书》，事情本身并不复杂：

> 或问伦曰：“公有私乎？”对曰：“……吾兄子常病，一夜十往，退而安寝；吾子有疾，虽不省视而竟夕不眠。若是者，岂可谓无私乎？”[③]

第五伦认为他面对自己生病的儿子和侄子时，没有处理好，所以他认为自己是“私”的。显然，这里的公私用法，就是有没有尽到人伦义务的意思。从《后汉书》的文本看，第五伦自己的反思是对其兄子“退而安寝”，对其子“竟夕不眠”，揣测第五伦的言下之意，似乎是说对其子的爱要比对兄子深一些。这看起来似乎是很正常的事，己子与兄之子本就有亲疏远近之别，倘说“伦序”的或“人伦”的“公”的原则最大特点是“爱有差等”，那么第五伦的做法似乎并没有什么错。那么，第五伦“私”在何处？对于此，《近思录》中有一段北宋程子的注解：

> 又问：视己子与兄子有间否？
>
> 曰：圣人立法曰“兄弟之子犹子也”，是欲视之犹子也……己之子与兄之子所争几何，是同出于父者也……亲己之子异于兄弟之子，甚不是也。[④]

反常识的是，程子认为，“己子与兄弟之子”，依“人伦”的原则，在对待上确实不应当有区别。程子的论据，本于《礼记·檀弓》：“丧服，兄弟之子犹子也。盖引而进之也”。从字面意思来看，《檀弓》的意思是说，自己为兄弟之子服丧服，所服之服与己之子同，都是一年的齐衰服，二

---

①宋金兰：《“私（厶）”字的语源及嬗变——兼论“私”所引发的先秦思想观念之变革》，《汉字文化》2008年第2期。

②潘光旦：《说“五伦”的由来》，《潘光旦文集（第10卷）》，北京：北京大学出版社，2000年，第181—241页；费孝通：《乡土中国》，第128页。

③范晔：《后汉书》，北京：中华书局，1965年，第1042页。

④叶采：《近思录集解》，程水龙（校注），北京：中华书局，2017年，第187页。

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

者丧服服制相同，也就表明第五伦应当对二者等同视之——那么，更关键的问题是，为什么要对显然亲疏有别的亲儿子和侄子制相同服制呢？

实际上，这种形式上同一的服制，背后隐藏着相当复杂“人伦”的原理：关键在于程子所说的“己之子与兄之子所争几何，是同出于父者也”。这句话其实并不是针对作为父亲或叔父的第五伦来说的，而是从“己之子”与“兄之子”的角度来立论的，即这句话可以表述为“第五伦之子”（己之子）与“第五伦的侄子”（兄之子）“同出于父”。这看似不符合实际，实际上浓缩着四重“制服”的原理，也体现出“伯父-侄子”之间的行动伦理的演绎过程：

第一，丧服制度中最基本的制服原则叫做“至亲以期断”，意思是说，对父母、子女、兄弟这种“至亲”，要服齐衰一年的重服。作为这一原则的衍申，一个人为亲属的服制，随着关系的逐渐疏远，服制也逐渐减轻，如为亲生兄弟服齐衰一年，为堂兄弟服大功九月，为同曾祖的兄弟服小功五月等，这是逐渐降等的服制。这是丧服制服的第一重基本原理，这种随着亲属关系渐远而降等的丧服服制，就是“爱有差等”原则最直观的体现和表达。依照这个原则，作为叔父的第五伦，与作为侄子的“兄之子”，互相之间的服制应当是比齐衰一年轻一等的大功九月之服。

第二，从“至亲”的父子关系来看，父又是子之“至尊”，也即是直系血缘关系上的“正尊”，正是出于这个“正尊”的缘故，子要为其父亲在原来的齐衰一年的服制上，再加一等，加至更重的斩衰三年之服。以第五伦的例子来看，也就是说，第五伦的儿子为第五伦服斩衰三年，第五伦之兄子为第五伦之兄服斩衰三年。

第三，才到了程子所谓的“同出于父”，《仪礼·丧服传》中说：“世父、叔父何以期也？与尊者一体也”，所谓的“一体”，其实还是前面所说的“至亲”的意思。传文又说：“父子一体也，夫妻一体也，昆弟一体也。故父子首足也，夫妻牉合也，昆弟四体也”，也就是说，“至亲”有三，父子（包括母），夫妻，与亲兄弟。亲兄弟之所以成为一体，是因为有同一个父亲的缘故。就第五伦的例子来说，第五伦与其兄，即为“手足”的一体之亲。因此，对于兄之子来说，在父之“正尊”之外，有又与父“一体”的叔父之“旁尊”，叔父之“旁尊”由父之“正尊”而来，这是传文“与尊者为一体”的意思，体现在服制上，第五伦之兄之子，为其叔父第五伦所服之服，也要在大功九月的基础上加一等，也就是为齐衰一年的服制。

第四，侄子——也就是“昆弟之子”——因叔父有“旁尊”，故为之制齐衰一年之服，但就叔父来说，侄子显然就没有“尊”的成分在了，在服制上，原本可以按照亲属有等的原则，仍旧为侄子服大功九月之服，但实际上并非如此，正如前述《檀弓》篇所说，“丧服，兄弟之子犹子也。盖引而进之也”。又如《丧服·齐衰不杖期》章：“昆弟之子。传曰：何以期也？报之也”。通俗的意思就是说，既“昆弟之子”已经为“己”服了齐衰一年，“己”便不得不“报之”，也即“报答”的意思，故为“昆弟之子”制服，当与“昆弟之子”服“己”之服相对等，同样制齐衰一年之服，这种齐衰一年之服，与“父”服其子之服是一样的，也即意味着“报”的行为，其实是将昆弟之子与己子同等看待，故《檀弓》说“犹子”。也就是说，第五伦为其兄之子，在行动伦理的要求上，确实应该等同于己之子。若没有等同于其子，便是没有尽到人伦的义务，也不能被称之为“公”，而是“私”了。

小结前文。前述两个脉络的公私关系，第一个脉络就是从叔-侄“尊-卑”关系伦理的演绎原理来说的。在四个阶段的丧服制服过程中，有两个原理是反复出现的。也即所谓的“亲亲”与

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

“尊尊”（后者正是前文所述“尊-卑”的同义词）：第五伦与其侄首先有一基于血缘关系的“亲服”，其次，二者之间又有一个侄子对叔父的“尊服”和叔父对侄子的“报服”——因“父-子”之间也有一个尊卑关系，连带着第五伦也成了其侄子的“旁尊”。而第五伦为了“报答”侄子对其的尊，故又将其侄“引而进之”，同于己子。

从叔-侄关系本身来看，就涉及儒家思想中第二个脉络下的“私”的含义。即个体性的人本身是“私”的，这个人本身所具有的种种社会关系，包括父-子，兄-弟，叔-侄，夫-妻，乃至君-臣，都可以说是这个人的“私”的一部分。例如晚清大儒俞樾撰《公私说》云：

> 孟子曰：“人人亲其亲，长其长而天下平”，此则圣人之言也。是故推私以及公者，圣人也。有私无公，则为杨子之为我；有公无私，则为墨子之兼爱。兼爱非圣人也，为我亦非圣人也。然而孟子曰：“逃墨必归于杨，逃杨必归于儒”，是为我犹近于儒也。[①]

对个体来说，除了所谓的个体保全与生存的“私”之外，还有一种“人伦”的“私”。“人伦”之“私”的最大特点，就是个体与个体之间有自然的亲疏远近、尊卑上下的种种差别，这种差别又自然地决定了个体对他人的“爱”是有差等性的。这种“爱有差等”的“私”，才是儒家之“公”的最大前提。因此，俞樾在文章中明确地指出，想要成“公”，则必先“为我”，倘连“爱自己”都做不到，遑论“爱他人”。但儒家之“为我”又与杨子之为我不同，杨子言私不言公，儒家“亲亲而仁民，仁民而爱物”，还有一个“推私以及公”的过程，所推者，即是人伦之理，而“推”的前提，正在于“己”之人伦的实践与完成，所谓的“为我”、“成己”，如果没有包含“私”的“人伦”性这层涵义，就是不完全的。清代的儒学家程瑶田，尝作《述公》一文，也可以看作是对这种“人伦”性的私与“尽私推私为公”关系做出的诠释：

> 公也者，亲亲而仁民，仁民而爱物，有自然之施为，自然之等级，自然之界限，行乎不得不行，止乎不得不止。时而子私其父，时而弟私其兄，自人视之，若无不行其私者。事事生分别也，人人生分别也，无他，爱之必不能无差等，而仁之必不能一视也，此之谓公也。[②]

一方面，正因“己”与不同关系的人的爱不是也不可能是完全一致的，而是有差别的，所以在人与人的互动中，才应当“事事生分别，人人生分别”：所谓分别者，有“分”才有“别”，“分”是人伦之理，“别”是人伦之理下的不同的实践原则。例如“父慈子孝”，即父对子要慈，子对父当孝等等。而一个人只有努力地去“营私”，营其“分”而处之以“别”，践行人伦之私的义务与责任，就可以叫作“尽私为公”。在这一语境下，“公”与“私”并不是互斥的，恰恰相反，而是一种因果的关系，其原因就在于，尽管“营私”看起来是“具体”的、“特殊主义”的，千差万别的，但这种具体与特殊之中蕴含着普遍性，正是这种普遍性造成了“营私”其实就是“为公”。

另一方面，这种特别强调“分别”的看法，使“公”的实现又特别仰赖于“推己及人”，即从“父慈子孝”，经由孟子所说的“老吾老以及人之老、幼吾幼以及人之幼”的过程，最终扩展到“父行”之人“慈”，“子行”之人“孝”，在这个过程中，“慈”或者“孝”的行动伦理并没

---

①俞樾：《賓萌集·卷二》，《春在堂全書》（第五集），清同治十年刊本。

②程瑶田：《述公》，陈冠明等（校点）：《程瑶田全集》，合肥：黄山书社，2014年，第53页。

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

有变，只是“己”能够辐射的范围扩大了。能将家之内的伦理扩展到家之外，这就是“仁”的最高要求，换言之，“老吾老以及人之老”，能“及人之老”，确然是最高的标准，但这并不意味着不能“及人之老”就是不“仁”，个人之“仁”的关键不在于他有没有能力“推己及人”或者“推”的范围有多广，而是在于其是否是“营私”，是否是“老吾老”、“幼吾幼”，是否首先按照家之内的行动伦理来行事。而从程子援引《礼记》对第五伦故事所进行的解读中，我们也可以看到所谓“推己及人”，“老吾老以及人之老”、“幼吾幼以及人之幼”等等，绝对不是简单粗暴地外推——尽管“近”的一定是“亲”的，但“远”的却未必是不亲的——这个以己为中心、向外扩展的过程，有着极其复杂、却又非常清晰的人伦原理的考量。只有真正能够做到“明人伦”、“尽人伦”，才算是达到了儒家理想中的“推私为公”的境地①。

四、总结与讨论

传统思想中的公私概念是一个多层次的、复杂又互相关联的意义网络。即使我们将公私概念的内涵与外延限定到儒家的思想脉络中，本文的讨论也是“挂一漏万”的。例如，在公私语义的连续统中，尚有一类最宏观、最具思辨性与本体论意义的“天理”“天道”之公的含义，又如理学家对“天理—人欲”、“心性自然”之公的诠解发挥等等。这些实际上对本文主题至关重要的公私含义，限于篇幅，本文也不再进行讨论，而只是就儒家公私概念的人伦内涵展开梳理考察。

由前文，我们梳理出儒家公私概念在人伦关系的层次或者理解维度上，具有双重含义：其一，从早期儒家典籍中“君-臣”、“宗子-宗人”的面向进行引申，意指“尊-卑”的秩序，这层面向的公私概念是非常抽象的，是建构人伦关系和“应然”性的伦理的基本原理；其二，从“私”字的原始意义，即“个体”“己”“自”的意义引申出来的，用以描述“人”的语汇。这一意义的私就是指个人。但是儒学视阈下的个人，一定是处于伦序中的，每一个个体都有自己的社会网络或者关系。儒家非常强调“伦序”之于人的根本性意义，在这一“人伦之私”的概念下，公的含义也非常明确，倘若一个人能够“明伦”、“尽伦”，在其社会网络中针对不同关系的人贯彻践行相应的伦理道德，就可以说他是“尽私”的；而一个人如果不但能完成其人伦的义务与责任，还能做到“推己及人”，将私人性的道德推广到不同的人身上去，就可以说是做到了

①能明伦、能尽伦，也绝非易事。沿着“如何能够合适地去处理‘人伦’”的路向，又开启了宋代以后儒家公私语义的新的发展。例如第五伦的例子。程子对第五伦的批评实际上有两层，除了上文所梳理的“人伦之理”之外，也就着心性层面的公私进行了进一步发挥：“不特安寝与不安寝，只不起与十起便是私也。父子之爱本是公，才着些心做便是私也。”参见叶采：《近思录集解》，第187页。在这一意义上，宋明理学家尽管对公私概念进行了大量新的天理的、或心性层面上的阐发，但所谓的“人伦”的公私，仍然是他们展开阐发的相当重要的前提。陈弱水系统梳理了宋明理学家著作中公私的含义指出，理学家认为，只有尧、舜、禹、汤、周公、孔子以来的圣人们的教诲才是真正的道理，是真正的“公”。因而，这些圣人们大力提倡的诸如“父慈子孝”这样的根本人伦，既可以被看做是家务事，也是“公理”；在遵守这些公理的基础上，理学家讲“公”，是强调“公”的心理层面，认为“公”的主要精义是在动心处无私欲之杂，而心之公私决定了行为事象的正误。参见陈弱水：《中国历史上“公”的观念及其现代变形》，第572—573页。

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

“推私”的。倘若人人都能推私，便不可谓不是“公”了。[①]

由此，我们也可以对文章最开始费孝通先生提出的“差序格局”和“私人的道德”展开进一步的讨论。在费孝通看来，中国的差序格局与西洋的团体格局作为两种不同的社会结构格局，也引起了不同的道德观念。二者不同之处在于，在差序格局中很难生发出一个对所有人都一致的、笼罩性的“团体道德”，所有的与差序格局相适应的伦理，都没有超乎私人关系。即便如儒家最为强调的“仁”的价值，也很找出一个明确具体的解释。费先生说：

> “仁”这个观念只是逻辑上的总合，一切私人关系中道德要素的共相，但是因为在社会形态中综合私人关系的“团体”的缺乏具体性，只有个广被的“天下归仁”的天下，这个和“天下”相配的“仁”也不能比“天下”观念更为清晰。所以凡是要具体说明时，还得回到“孝悌忠信”那一类的道德要素。正等于要说明“天下”时，还得回到“父子，昆弟，朋友”这些具体的伦常关系。[②]

本文的梳理在一定程度上正是对费先生的看法的上溯式的理解。本文意图指出，所谓的“公”，在人伦关系的理解维度上，并不是一个独立的价值，而是和仁、义等抽象价值一样，嵌入在具体的伦理关系实践中的。亦即是说，是以孝悌忠信这些“私人的道德”，或是“己”对待处在特定关系的他人的态度和方式为讨论基础的，并非又别出的一个不同的、具有超越性的价值——实际上，若将“公”字抽出来作为一个独立概念的话，就太过虚无缥缈而无实际内容了。换言之，也许所谓的仁、孝、义、忠这些一条条与家族制度息息相关的、具体的、充满私人性质的道德伦理，恰恰才是传统儒家思想视阈中最大的“公德”。最后，请以钱穆先生的一段论述，作为全文的结语：

> 中国人重行为，实皆属私……但不能心其私，又乌能心其公。余幼时，西化已东来，国人自讥，引“众人自扫门前雪，不管他人瓦上霜”诗句，谓中国人知私德不知公德。不知德得自己心，即属私……门前雪，自当扫；他家瓦上霜，岂能由己来管。舜尽其私，而尧让以天下。庄子曰：“为善无近名。”名乃公器，善则私德。人人舍其私而争为公，则天下必乱。人孰无私，幼其幼，老其老，皆私也。唯如此，斯世界大同而天下平，无他道矣。[③]

［责任编辑　陈泽涛］

---

①以儒家公私观的人伦关系含义为镜照，就可以看到，传统思想中的公私语义，对现当代惯常的对公私的理解影响更大的，其实是法家的公私概念。因为法家学说中关于公私概念的界定，不论是在经验指涉上，还是善恶的价值评价上，都非常明确，是以“君-臣”关系为核心的，以君上为公，以臣下为私，二者之间具有明确的尊卑分野和对立关系，并由此衍生出国家与民众私家、公法与私情等截然两分的含义。这在相当长的历史演进中也没有发生过太多的变化。其经验上的指涉，在现在基本上仍然被使用着。例如，对于一个个体来说，“国家”、“官家”、“法律”等，都属于“公”的范畴，公私之间，也是应当有一个明确的界限的；尽管目前我们习惯讨论的这种“公私两分”，已经失去了法家最核心的以“公”为独裁君主的含义，也不完全等同于西方式的公共领域与私人领域。

②费孝通，《乡土中国》，第135页。

③钱穆：《为己与为人》，《晚学盲言》，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第422页。

(C)1994-2023 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net