

【研究論著】 General Article

DOI: 10.6163/tjeas.2017.14(1)83

朱熹與伊藤仁齋在「公共哲學」的交會
The Intersection of Zhu Xi and Ito Jinsai in
Public Philosophy

陳威璿

Weijin CHEN*

關鍵詞：公共哲學、朱熹、伊藤仁齋、東亞儒學

Keywords: Public Philosophy, Zhu Xi, Ito Jinsai, East Asian Confucianism

* 中央研究院中國文哲研究所博士後研究員

Postdoctoral Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, Taiwan

摘要

本文針對學界有關朱熹和伊藤仁齋與公共哲學之關係的研究成果進行探討。首先略述近年來歐美與日本有關公共哲學的活動，接著分別針對學界如何指出朱熹和伊藤仁齋的思想中具有可為當代公共哲學利用的資源，進行各自的述評。最後筆者試圖針對兩者提出可能的調和。筆者認為，在公共哲學的探討上，我們可以先不從有關超越界的論述著手，而是先以道德規範之實踐為起點來思考。我們應以追求共同善為目標，避免一概聽任人情而引發的情欲放蕩之弊，同時也應保持開放、寬容的態度，盡可能地進行與他者的交流、對話，避免落入私意而產生僵化的道德教條主義。我們需要以修身為基礎的公共哲學，培養上述主體所需的德行。

Abstract

This paper examines the relationship of Zhu Xi and Ito Jinsai's thought between public philosophies in nowadays. I first provide a brief overview of the representation of the discussion on public philosophy in America and Japan. I then review the prior research on the relationship of Zhu Xi and Ito Jinsai's thought between public philosophies. Finally, since Zhu Xi and Ito Jinsai's thought are conflict each other, I try to reconcile their thought and advocate a practice that basic on disciplining to dialogue with others with sincere attitude to promote the healthy development of democratic society.

壹、前言

現代社會日趨緊密複雜的跨國政治、經濟環境，以及高功能的傳播技術，拉近了人與人之間的距離，將所有人捲入當代的新挑戰之中。自二十世紀以來，進入民主政體與全球化的時代，日益複雜的公共範疇，以及過往地理、民族等隔閡的打破，使得交流、共生、跨文化對話、公民參與等議題愈發重要。一言以蔽之，就是「公共哲學」(public philosophy)的需求在現代實不可或缺。人無法自外於與家庭、社會、世界之間的連結，「存在」的狀態本身就仰賴於與群體之間的互動，而「群體」的意涵又可層層擴大，隨時影響著個人的行動與遭遇。因此，伴隨著自我與複數他者之關係的「公共性」問題，便是所有人不得不意識到的對象。若缺乏公共哲學，只會換來失控的盲目發展，危及個人與群體的生活品質，乃至當下和未來的「存在」本身。因此我們需要嚴肅地思考共存的規範、共同的道德基礎等公共哲學核心議題。

對於公共哲學的探討，近幾十年來在美國和歐洲都有重要的發展，在東亞地區亦興起強調在地性、科際整合性的公共哲學建構嘗試。在這樣的嘗試下，東亞歷史脈絡的傳統資源就會進入學者的視野當中，成為援之以為今用，回應當代問題的取徑對象。對東亞思想的形塑產生巨大影響的朱熹(1130-1200)，以及代表日本江戶時代儒學主體性之重要呈現的伊藤仁齋(1627-1705)，都曾為學者指出作為一套公共哲學來源的可能性。朱熹與仁齋的對反，學界已不陌生；但如果立場相對立的兩人都有開展出現代公共哲學的潛力，那他們的思想能否在某些場域中交會？是否有共同轉化出相對話基礎的機會？筆者將嘗試先對公共哲學的內涵探討作一簡單敘述，接著立足於前賢的觀點，分別梳理朱熹與仁齋思想內部的相關成分，呈現出各自的公共哲學意義。最後，將試圖對此內容進行析論，釐清可能的調和與不可調和處，並嘗試探討其中的現代意義，尋求可用之資源。

貳、「公共哲學」內涵簡述

「公共哲學」一詞就字面上來看，是有關公共性，也就是探討個體與群體之關係，以及相關之應然規範的哲學架構，這方面的探討在自古以來的倫理學和政治哲學、法律哲學等學科中擁有長足發展。至於「公共哲學」一詞的使用，應以美國學者李普曼（Walter Lippmann, 1889-1974）為始。

蘇聯革命和兩次世界大戰的過程中所展現的殘酷與獨裁，讓李普曼痛感民主國家的失序、墮落和混亂。他於1955年發表《公共哲學》（*The Public Philosophy*）一書，指陳民主機制的病態與公共哲學的重要。李普曼認為，民主國家的政治人物時常流於討好人民，而絕大多數人民總是無法跳脫自利、有限的思考，不能顧及公共利益，連帶使得國家無法推行真正良善、有益的政策，形成治權之紊亂，也使討好人民的政客在選舉機制中較容易出頭。這種現象的終極原因在於「公共哲學」被忽視，人民不在乎文明傳統，也傾向將有關人格形成的信仰視為私人事務而擱置，因此人們的觀念無法產生一致性，形成「大真空」（*the great vacuum*）。大真空使人們陷入虛無的孤獨感，而無法在國家遇到艱困時期時產生內在力量。

李普曼所認識到的公共哲學為「自然律」（*natural law*），是人類可以憑理性而得知的秩序，乃西方文明發展過程中社會制度的基礎。這種秩序引導人們願意接受規範、願意積極地針對異見進行辯論、肯定普遍的基本人權，從而形成人們所需的理想信念乃至客觀法律。現代民主國家的人們認為這套源自希臘羅馬、中世紀時代的文明傳統已然落伍，但只要我們秉持善意與理性，自然會願意接受它。但由於公共哲學的內涵要求我們用理性來限制欲望，故不易普及。而哲學家最能夠認識這些存在於與現實世界不離不即、充滿張力之理想世界中的公共哲學內涵，他們可以引導大眾接觸其中所含藏的客觀秩序。¹

¹ 詳見 Walter Lippmann, *The Public Philosophy* (New York: The New American Library, 1955), 中譯本可參考陳文豫（譯）《公共哲學》（臺北：美國在臺協會附設今日世界出

在此不妨注意的是，李普曼在書中將這種理性秩序與「天命」（the mandate of heaven）等同齊觀。他說：

如果整個團體對於公共哲學都能信守不渝，那麼，這個社會必是一個純正的社會〔……〕在形成並維護一個純正的社會上，這種哲學好比將片片織品連接起來的縫線〔……〕如果在賢達之士與領導人物之中，認為公共哲學含有中國人所說的「天命」的成份，使人們合作的信仰和習慣便得以保持完整。但是如果他們之中摒棄了公共哲學，或認為它是反動的、愚蠢的，那麼，就像原來被縫在一起的布塊抽去了縫線，布也散成了片片。²

在人類事務中，政治觀念需要在獲得合法的身份以後，有了眾所公認的「是」的頭銜，才有行動的力量。這時他們便取得了孔子所說的「天命」。現在西方社會內部所存在的危機裡，問題便是「天命」何在。³

李普曼並未多談他對「天命」的理解內容，這使得我們無法輕易地將其與《論語》相連接，很可能在此他也只是作了一種格義。若要與全書論點相融貫，我們只能相信這裡的「天命」即為自然律。但這種思路可以告訴我們：公共哲學的談法若是訴諸理性秩序所建立的德行，那麼便具有普遍性，而非某民族、某文明的專利，亦不因其起於古代傳統而在現代喪失作用。因此可以說，其他文明內部亦含有類似的思想，可作為建立公共哲學的資源。⁴

版社，1986年）。

² 前揭書，頁122-123。

³ 前揭書，頁169。

⁴ 江宜樺在討論李普曼此書思想並與日本公共哲學發展作比較時，認為李普曼「界定公共哲學為自然法主義，直言此乃西方文明之產物」。見江宜樺：〈華人世界發展公共哲學的意義〉，收於黃俊傑、江宜樺（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，2005年），頁62。筆者對此有不同看法。從李普曼援引「天命」之說來看，他並無意將公共哲學內涵鎖定在西方脈絡下。所以在書中著重討

當代美國學者桑德爾（Michael Sandel）也同樣以「公共哲學」一詞作為論述核心。他站在公民共和主義的立場，對自由主義多所批判。桑德爾的《民主的不滿：美國在尋求一種公共哲學》（*Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*）以及評論集《為什麼我們需要公共哲學：政治中的道德問題》（*Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*）分別出版於1998年與2005年，他的核心立場在於提倡追求共同善，指出自由主義思想下，政府在價值觀上保持中立的「程序共和」（procedural republic）作法有所不足，從而導致這樣的困境：

我們在公共生活中的歸屬前所未有的少，糾結卻前所未有的強。自由主義倫理所刻劃的無拘束的自我前提，彷彿已經成真，然而與其說是解放，不如說是力量遭到剝奪；行動並非出於意願，卻在義務與參與之網中糾結，而且沒有共同身分或擴大的自我定義可以使糾結變得可以忍受。社會和政治機構日漸整全，但我們集體認同的名詞卻日漸四分五裂，政治生活需要靠共同目標維持，但前者的腳步早已遠超過後者。⁵

桑德爾的問題意識係由上述的困境描述展開。他對「公共哲學」的定義與李普曼不同，將之解釋為「隱含在我們實踐中的政治理論，塑造著我們公共生活的關於公民身分與自由的觀念預設」。⁶也就是說公共哲學不是一套獨一無二的自然律，而是我們可以自由選擇的基本觀念。從不同的公共哲學出發，就會形成不同的思維、習慣與制度。這也說明了兩者在public philosophy一詞之前，一者使用定冠詞「the」，另一者使用不定冠詞「a」的原因。在他看來，近幾十年來取得主流地位的自由主義，形塑當今的公

論西方文明，是因為他最想解決的是蘇聯革命、兩次世界大戰中顯現的西方文明危機。而且若依李普曼書中敘述，則恰恰不是公共哲學為西方文明產物，應該說公共哲學內涵源遠流長，西方文明乃其產物，而現代民主國家下的人們遺忘了這一點，過度擴張私領域，造成社會的無力與失序危機。

⁵ 桑德爾：《為什麼我們需要公共哲學：政治中的道德問題》，蔡惠仔、林詠心（譯）（臺北：麥田出版，2014年），頁233。

⁶ 桑德爾：《民主的不滿：美國在尋求一種公共哲學》，曾紀茂（譯）（南京：江蘇人民出版社，2008年），頁4。

共哲學，強調對個人權利的尊重，賦予人們一種「無拘束的自我」觀（the unencumbered self），也使政府保持價值中立，建立程序共和。但也因此無法改善人民對政治的無力，以及自治和共同社群（community）受到的影響。「無拘束的自我」觀無法處理基於自我認同而生的道德兩難情境，也使得人們無法產生凝聚力量。這樣的結果一方面導致整體的道德空虛，使人們無力處理一些涉及道德判斷的重大議題，或是回答何以忠誠、團結會是一種道德義務；另一方面，失去凝聚力量將導致自治的失敗，也使得可作為中介團體的社群崩解，進而使人們無力單獨面對政府、財團等大型勢力，國家經濟被壟斷，財富與權力過度集中，人民的反抗能力被削弱，貧窮與移民帶來的騷動十分頻仍，不滿日漸高漲。桑德爾認為，這些現象不僅代表自由主義實踐上的困境，更代表理論上的困境，這表示自由主義「不能維持自由所需要的那種政治共同體和公民參與」。⁷

面對這種局面，桑德爾提出的公共哲學內容，主要是強調公民德行的培養。人們要以追求共同善為目標，並強化與社群間的歸屬與連結，而非嚴守價值中立，如此才能確立自我認同、自律的能力。對共同善的追求，不代表必須預設單一不變的規範，而是要在共同商討中進行。因此我們需要具備包容多元、容忍差異的能力，同時又勇於參與公共事務，進行商討，以追求共同善為目標來形塑政治社群。同時為了使社群具備凝聚力與運作的力量，桑德爾提倡一種權力分散的體制，使多元的社群與政治組織得以存在，甚至超越國家疆界，才能應對全球化挑戰，同時激發公民忠誠感。另一方面，在多重歸屬造成的衝突情況下，公民才能審慎思考自身義務，培養自治、協調方向的能力。我們或許可以認為：雖然桑德爾預設有多種不同的公共哲學，但他認為他所堅持的版本最能完善地處理公共性的問題。

從以上兩位美國學者談論公共哲學的表現，可以看出：「公共哲學」這種概念的討論，其本身蘊涵了對當代民主體制的反省。他們當然無意拋棄民主政治，而是試圖尋找一種道德約束以輔助之。「無拘束的自我」觀

⁷ 桑德爾：《民主的不滿：美國在尋求一種公共哲學》，頁 27。

可以是抵抗霸權的有力武器，但如同桑德爾所展示的，其本身不足以成為維繫民主的自足力量；放任人民的自利傾向，也如同李普曼所指出的，反而造成民主的危機。這些現象代表「公共性」受到威脅，故李普曼和桑德爾才疾呼公共哲學、或是尋找另一種公共哲學的重要。只是差別在於：李普曼可能是因為見證民主內部的危機引發了戰爭與共產黨專制，故對庶民的不信任感較高；桑德爾則意圖召喚人心之善意，要求所有人共同參與商討，並培養尊重、包容、忠誠、主動參與等等所需的公民德行。

對於這些現象的反省，也可以在思考公共性的歐陸學者論述中得見，儘管他們未必使用「公共哲學」一詞。例如出生於德國，後移居美國的思想家鄂蘭（Hannah Arendt, 1906-1975），透過對希臘城邦生活的追溯，指出公共領域意味著向所有人顯現，開創出一個不朽性，使人們（不只一個世代）能凝聚在一起。過著純然私人生活的人們則缺乏了和他者的客觀關係、缺乏成就比生命本身更加恆久的事物的可能性，對他者而言等於不存在。人必須要透過行動和言說向其他人開顯自身。如果只是專注於個人私有財富，就等於遺忘了「財產」（不等於財富）在古代希臘城邦中的重要意義在於保障人們參與公共領域，而不像奴隸一樣雖有穩定工作卻沒有地位。⁸德國法蘭克福學派重要學者哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）稱公民自由發展輿論的空間或媒體為「公共領域」，並追溯公共領域自古以來的形成與轉變過程。如今消費文化入侵公共領域，不需擔負責任的消費性集體社交活動排擠了公共討論，迎合低水準的大眾文化佔據了媒體，這些現象使得具有批判力量的「公眾」無法形成，公共領域應有的輿論批判機制受到破壞。⁹

又例如在哈伯瑪斯之後，當代法蘭克福學派代表人物之一的霍耐特（Axel Honneth）亦有相關論述。他指出「消極自由」和「積極自由」都會導致一種病態¹⁰，前者無法自足地產生驅動人們參與公共事務的力量，也容

⁸ 可參考鄂蘭：《人的條件》，林宏濤（譯）（臺北：商周出版，2016年），頁78-143。

⁹ 可參考哈伯瑪斯：《公共領域的結構轉型》，曹衛東等（譯）（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2002年），頁209-228。

¹⁰ 霍耐特這裡的「消極自由」（negative freedom）和「積極自由」（positive freedom）分類方式，係沿用柏林（Isaiah Berlin, 1909-1997）在《自由四論》中的論點。前者強調不

易使人們之間應有的倫常變質為單純的法律關係；後者則容易導致僵化的教條主義，使人執著於抽離具體社會環境的道德原則。霍耐特認為真正的自由係表現為「社會自由」，這種自由的實現有賴於外在社會機制。他追溯西方所接受的社會規範形成過程，並指出社會自由的實踐關鍵在於「相互承認」，也就是主體願意把自我限制在與他人的關係中，將他人視作一個互相合作的夥伴，彼此可以互補互惠，使各自的目標共同被實現，這就是社會機制形成的開始。從社會機制來看，這種「相互承認」、互惠，在友情、愛情、親情、經濟市場、政治等場域可以得見，人們在這些場域中可以學習恰當地與他者互動，使民主順利運作。然而隨著資本主義擴張，工時膨脹導致家庭生活嚴重被壓縮，工人亦趨於弱勢而無力與資方抗衡，勞資雙方應有的互惠關係被破壞。媒體也被私人集團壟斷，庸俗新聞佔大多數，也使民眾對公共事務更趨冷漠。最後的結果就是民主社會機制的種種失靈。當代環境下，人民遷徙與訊息傳播的技術門檻降低，更迫使我們必須嚴肅面對與他者的相處問題。因此，霍耐特強調，人們必須基於「相互承認」來維繫彼此，具備互助的責任感，並透過踴躍參與公共事務運作，使公共訊息交流空間得以成立，同時，國家也必須保障人民生計，並使社會成員的共同決策能夠透過客觀機制化的程序來保障其落實。¹¹

以上稍舉數例，略觀近年來歐美有關公共性、公共哲學思考的重要趨向。有關公共性、公共哲學的討論，在面對民主社會當代的政治經濟缺陷時，可以讓我們認識到，光憑外部的民主法治政體是不足的，我們必須更積極地思考內部的德行培養並實踐之，才能修正社會的機制失靈。這樣的談法並非藉由道德口號來另立新霸權，我們可以透過大量的公民參與與協商來思考價值方向，一方面避免獨斷，另一方面也同時培養人民的協調能力，在不同的社群（包括家庭、社區、大小組織等等）中予以展現。但無

受干擾地去作某件事；後者強調不受慾望干擾，而憑藉理性自主地去作某件事。柏林的立場較重視消極自由，這是因為他認為積極自由極有可能為霸權所利用。詳見柏林：《自由四論》，陳曉林（譯）（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1986年）。

¹¹ 詳見霍耐特：《自由的權利》，王旭（譯）（北京：社會科學文獻出版社，2013年）。另外，林遠澤嘗試發掘霍耐特「相互承認」概念與儒家禮治構想關係的論述潛力，值得參考。見林遠澤：〈禮治與正名——論儒家對於政治正當性之倫常奠基的道德文法學構想〉，《漢學研究》，第31卷第1期（2013年3月），頁255-284。

論如何，我們必須試圖尋求一種內在德行基礎，而非僅以價值中立為滿足，否則美其名為多元，事實上是在削弱面對大型政經勢力或是非常時期危機時的批判或應對力量。

相對於歐美，日本在近一二十年來也興起一股致力於探討公共哲學的學術活動，推動者為企業家矢崎勝彥。根據其自述，矢崎氏於三十八歲時突然感到精神危機，為了克服空虛感，而前往道場參禪，獲得自我認識的深化經驗，同時又透過王陽明良知學，以及唯識學的啟發，致力於藉由自我認識的深化而使良知充分發展、開發自我的內在公共性，並積極弘揚此想法。其經營的郵購公司「FELISSIMO」，即以「創造共同幸福」為基本理念。同時，矢崎氏積極向教導經營之道，重視利他精神的企業家稻盛和夫學習，協助將學習機構「盛和塾」向日本全國及海外擴展。從二十世紀末開始，矢崎氏成立「京都論壇」、「將來世代國際財團」、「公共哲學協同研究所」（公共哲学共働研究所）等機構（目前以千葉大學公共哲學中心為運作核心），致力於公共哲學的開發，同時也投入海外公益，在新疆、印度等地造林。矢崎氏主張，內在公共性表現在對五種對象的超越上，分別是利己主義、現在主義（只侷限於眼前而不考慮過去和未來）、民族主義、科學技術萬能主義，以及經濟至上主義。藉此才能打破我執，使良知覺醒，形成開放的、公共性的自我。¹²

學界中支持矢崎氏活動的重要代表有韓裔的金泰昌，以及日本的佐佐木毅、山脇直司等。具體的研究成果，包括多場跨學科的研討會、於亞洲、美國等地進行的國際交流活動，以及相關紀錄的集結出版。¹³日本此公共哲學活動，有幾個較重要的問題意識：一、應思考如何利用東亞的固有

¹² 詳見矢崎勝彥：〈一経営者としての公共哲学考 内発の公共性発達体験集積人の自觉と実践〉，佐佐木毅、金泰昌（編）：《21世紀公共哲学の地平》（東京：東京大学出版会，2002年），頁371-399。矢崎氏此處高舉陽明學，並不代表與程朱有所對反。他依然相當尊崇程朱，稱為「踐履之學」。而歸結於陽明學的原因，目的在於呈現良知之學的易簡。另外，他談論唯識學，目的似乎也不著重於唯識學本身，而是應用唯識學的結構來說明自我是我執經驗的薰習體，從而論述應有的工夫，因此他並未談及末那識和阿賴耶識。

¹³ 出版成果為全三期、共二十冊的《公共哲學》系列，於2001年至2006年陸續出版，另外還有《公共哲學叢書》、《公共する人間》等系列，以及未成系列者，目前為止亦有二十餘本，以上均由東京大學出版會出版。

資源，在東亞世界中談論公共哲學，以應對現代社會個體、組織之間的衝突，並避免落入西方一元論的窠臼，達成真正跨學科的對話，進而為全球所用；二、日本的傳統社會與現代社會型態中，「公」（おおやけ）與「私」（わたくし）存在不正常的緊張關係，故需要提出新的理論，使日本得以在當代發展較為妥適的人際互動模式；三、東亞近代化過程中，戰爭帶來的相關歷史記憶使得中、韓、日諸國間始終存在衝突因子。與東亞諸國進行更積極的對話，摸索彼此之間的公共性，是背負歷史負擔的日本始終必須面臨的課題。¹⁴

在此以重要參與者中的金泰昌與山脇直司為例略作介紹。金泰昌認為傳統日本天皇制、官僚體系影響下的「滅私奉公」、現代社會過於注重個性權利的「滅公奉私」都流於一偏，故主張「活私開公」，在保障所有人個性與生活之私領域的情況下，協調出共同的方向。這中間所需要的思想，在他看來是為了應對二十一世紀的新時代，所需要的全新學科。因此他所主張的「公共哲學」，意指一種新學問，立基於東亞傳統的「理」、「氣」、「場」概念，開展出新意，以對話、協同、開新為宗旨，其形成過程在於眾人之間的交流，而非個人內在的思索。¹⁵相對於此，山脇直司較

¹⁴ 審查人指出，此問題意識似乎存在反思西方近代文明的味道，類似「近代的超克」想法。筆者就此點補充說明如下：這種對於西方文明的反省，主要是說明當代以資本主義為主、崇尚物質實力、傾向強制改變世界結構的想法，係以美國為主，而東方思想中的傳統資源應有挽救此弊的功能。且西方固然有公共哲學資源，但作為立足於東方環境者，有必要發掘源於自身生活場域的思想。因此這種想法雖然含有對西方、現代化的反思，但並不全是為了採取「東—西」對抗的姿態。而昭和時期「近代的超克」思想，如同廣松涉指出的，係與以日本為盟主的東亞勝過歐美，而稱霸世界的構想有關，試圖藉此超克英美主導的資本主義社會體制和政治理念，以及蘇聯主導的社會主義經濟組織和革命理念，提出新的想法。見廣松涉（1933-1994）：《〈近代の超克〉論》（東京：株式會社講談社，1993年），頁5。其中諸如京都學派「世界史的哲學」的想法，也可說助長了這種企圖。詳見廣松涉前揭書，頁36-79、竹內好（1908-1977）：《近代的超克》（東京：筑摩書房，1983年），頁53-113。眾所皆知，「近代的超克」在戰後即被視為日本軍國主義思想的幫凶，具有負面意義。而矢崎勝彥、金泰昌、山脇直司等人論述的公共哲學思想，其實正可說充分意識到日本在這方面的歷史偏差及相關責任，才會如此強調「活私開公」，以及和各國的交流。但「近代的超克」在最早的發展階段雖然並不統一，不過其中已出現對科學等近代，或是說文藝復興以降之西歐表現的反思，確實可與當前公共哲學活動並參。此乃全球性的課題，而不僅僅是戰前、戰中日本昭和時期的課題。

¹⁵ 其大要可參看金泰昌：〈以「活私開公」的公共哲學構築「世界—國家—地域」之共働型社會結構〉，收於黃俊傑、江宜樺（編）《公私領域新探：東亞與西方觀點之比較》，

不強調必須賦予公共哲學新學科的地位，而是試圖提倡新的作法來處理公共性問題。他主張一種「政府的公共」、「人民的公共」、「私人的領域」三者相互作用的方法論，重視自我與他者的交流，並試圖使眾多學科能彼此交流，達成跨學科的探討，同時運用東亞歷史資源，從地域出發來思考。不只是東亞，在其他地域內部亦如此，而最終形成全球性思維，來應對跨地域、跨文化的問題。¹⁶

日本的公共哲學活動由於試圖有別於西方，建立東亞主體性，在地域內取得共同基礎，故強調運用固有之歷史資源。同時，他們關心的主體間的交流問題，亦可與上述歐美關於公共性、公共哲學的思考互相參照。在學者們的嘗試下，朱熹與伊藤仁齋均曾被視為可開出公共哲學的重要思想家。以下分別就相關成果進行述評。

參、朱熹與公共哲學

學界關於探究漢語世界中「公」、「公共」的意義演變，乃至東亞以「公共」翻譯「public」的過程，以明公共性問題在東亞文化圈中之內涵的工作，已頗有成績。¹⁷而在東亞歷史上產生巨大作用的朱熹，也是重要的考察對象。「公共」一詞常為朱熹在談論「理」時所使用，例如他說：

頁 3-22、金泰昌（編）：《公共哲學を語りあう：中国との対話・共働・開新》（東京：東京大学出版会，2010年），頁 1-34、金泰昌（編）：《ともに公共哲学する：日本での対話・共働・開新》（東京：東京大学出版会，2010年），頁 4-43。

¹⁶ 山脇直司：〈試論東亞地區的「世界—地域」性：公共哲學的構想〉，收於黃俊傑、江宜樺（編）《公私領域新探：東亞與西方觀點之比較》，頁 23-34。

¹⁷ 可參考溝口雄三：《中國的公與私·公私》，鄭靜（譯），孫歌（校）（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011年）、陳弱水：〈傳統與近代中國的「公」觀念——兼及「私」的幾個面相〉，收於林毓生（編）《公民社會基本觀念》（臺北：中央研究院人文社會科學研究中心，2014年），下冊，頁 651-683、藍弘岳：〈東亞中的「公共」概念——歷史源流與展開〉，收於黃俊傑、江宜樺（編）《公私領域新探：東亞與西方觀點之比較》，頁 77-115。

這理是天下公共之理，人人都一般，初無物我之分。不可道我是一般道理，人又是一般道理。將來相比，如赤子入井，皆有怵惕。知得人有此心，便知自家亦有此心，更不消比並自知。

18

道者，古今共由之理，如父之慈，子之孝，君仁，臣忠，是一箇公共底道理。德，便是得此道於身，則為君必仁，為臣必忠之類，皆是自有得於己，〔……〕古今未嘗有異，只是代代有一箇人出來做主。做主，便即是得此道理於己，不是堯自是一箇道理，舜又是一箇道理，文王周公孔子又別是一箇道理。〔……〕吾儒說只是一箇物事。以其古今公共是這一箇，不著人身上說，謂之道。德，即是全得此道於己。¹⁹

道是體，義是用。程子曰：『在物為理，處物為義。』道則是物我公共自然之理；義則吾心之能斷制者，所用以處此理者也。²⁰

使用「公共」來形容「理」，意在說明其中所體現的道德規範具有普遍性，放諸四海皆準，非一人所私自決定。以上述三則引文為例，比較重要的表現方式為「天下公共」、「古今公共」和「物我公共」，要言之，皆展現出「理」在跨時空以及共時平面上的恆定。而重要的是，這種跨時空的性質不只存在於人與人之間，更連結到超越的層面，這部分實乃朱熹論公共之「理」的核心：

性，以賦於我之分而言；天，以公共道理而言。天便脫模是一箇大底人，人便是一箇小底天。吾之仁義禮智，即天之元亨利

¹⁸ 〔宋〕黎靖德（編）：《朱子語類》（北京：中華書局，2011年），頁399。

¹⁹ 前揭書，頁231。

²⁰ 前揭書，頁1256。

貞。凡吾之所有者，皆自彼而來也。故知吾性，則自然知天矣。²¹

「『太極動而生陽，靜而生陰』，見得理先而氣後。」曰：「雖是如此，然亦不須如此理會，二者有則皆有。」問：「未有一物之時如何？」曰：「是有天下公共之理，未有一物所具之理。」²²

性只是理，萬理之總名。此理亦只是天地間公共之理，稟得來便為我所有。天之所命，如朝廷指揮差除人去做官；性如官職，官便有職事。²³

眾所皆知，在朱子學脈絡中，「理」的普遍效力來源在於超越的「天」，人之「性」稟自於天，便是理存在於人心中。在此特別需要注意的是，當朱熹回答「理先氣後」問題時，說「雖是如此，然亦不需如此理會，二者有則皆有」，這顯示出，朱子學雖強調理氣不離不雜，理先於氣係邏輯上優先而非時間上優先，但又不免有曖昧處。²⁴朱熹在此有意避免時間上優先的看法，而回到理氣不離不雜的觀點。而被問到「未有一物之時如何」時，又說此時有「天下公共之理」，這也清楚表示「天下公共之理」具有超越性，存在於一切事物之先，因此不是有限的，而是普遍的。超越性是「公共」一詞之所以成立的最大依據。

朱子學憑藉其在東亞學術史上曾占據的地位，在近代乃至當代仍屢屢發揮影響。尤其在近代開始，全球互動逐漸變得緊密，產生許多國際問題，時代劇烈動盪時，具有超越性的公共之「理」的論述，便具有開拓視野的效用。例如當代日本的公共哲學活動中，也有學者注意到幕末時期的

²¹ 前揭書，頁 1426。

²² 前揭書，頁 2372。

²³ 前揭書，頁 2816。

²⁴ 另外，山井湧（1920-1990）根據朱熹對理先氣後的論述，判斷朱熹表面上說理氣二者彼此相待，但理在氣先才是朱熹本意。可以並參。詳見山井湧：《明清思想史の研究》（東京：東京大学出版会，1980年），頁 50-51。

朱子學者橫井小楠（1809-1869），指出他在思考日本政治改革方向時，提出訴諸「公議」、「公論」、「公共之政」，在論及國際時，將超越國界的規範寄託於「天地公共之實理」。²⁵這也是朱子學之「理」的性質，在日本學者手上，可以提供公共哲學資源的一種表現。

此外，前面提到金泰昌試圖立基於東亞傳統的「理」、「氣」、「場」概念，來開展出屬於公共哲學的新意。在「理」的部分，他認為古今日本公與私、國家與個人之間的不正常關係演變，代表生活世界和制度世界之間不協調。因此，當前需要作的便是摸索新的理論，讓生活世界與制度世界能夠相輔相成、共存共榮。這就是東亞的新的「窮理」。²⁶在此姑且先不詳細討論金泰昌的說法與中國古典以及心性之學有何關係，重點在於他將理的概念轉換為國家或是公領域中的制度，這種轉換動作的結構其實也可以說是奠基於朱熹原本對理作為規範義時所賦予的「公共」性質，而足以讓金泰昌對理的概念作出新應用。如果我們依循朱熹的想法，肯定超越性賦予「理」之思想在當代的有效性、肯定「天下萬物當然之則，便是理」，²⁷那麼金泰昌的這種作法，亦可謂朱熹思想在當代公共哲學運用中的必然發展。同時，在當代全球化日趨緊密，對「天下」一詞的想像已不可能侷限在古典世界的中國內部，「公共」的指涉範圍勢必包含國際關係以及更多元的文化群體時，關於超越性的論述便能對在這種情況下發揮作用，幫助人們建立具有普遍性的公共哲學。

²⁵ 可參考源了圓：〈橫井小楠における「公共」の思想とその公共哲学への寄与〉，收於佐佐木毅、金泰昌（編）《日本における公と私》（東京：東京大学出版会，2002年），頁241-261。

²⁶ 金泰昌：〈以「活私開公」的公共哲學構築「世界—國家—地域」之共働型社會結構〉，頁7。另外，關於金泰昌思想中「氣」和「場」的部分，首先，金泰昌將「氣」定義為將世界中所有存在者延續、運動、與他者交流、產生變化等等活動的作用來源，「氣」可以使生活世界和制度世界多元化而加以改善。促進個體的延續與交流、加強對「私」及其生命的尊重與理解，乃是當前的公共課題，故有必要重視「氣」，使理念能為多人所共有，而得以發展實踐。而為了使「氣」充份發揮其力量，就需要提供相應的空間、領域，也就是「場」。「場」即是社會結構的基礎和組織形式，「氣」可以在其中發揮作用，「理」也能藉此得以顯現，往動態化的方向發展。「理」、「氣」、「場」即以此關係形成三者環環相扣的結構，人們在這結構中，要作的是對理論的摸索、對氣之力量的培養，以及對空間的完善設計。

²⁷ 〔宋〕黎靖德（編）：《朱子語類》，頁2825。

美國重要的儒學學者狄百瑞（William Theodore de Bary）亦曾將朱熹視作全球性公共哲學的資源來源。他在《東亞文明：五個階段的對話》（*East Asian Civilizations: A Dialogue in Five Stages*）中認為：

我相信我們正在進入我們發展中的一個新的而又是嚴格收縮的階段，它將與此前近代生活的突進正好相反，乃是強迫我們首先要照顧自己內心的空間——自我反省、家庭親密、鄰里關懷和對我們自身生態環境的責任——然後才是外層空間。假如我在這一點上是正確的，那麼我們從佛家和新儒家的經驗裡就有很多東西可以學習，尤其是從朱熹那裡，他努力規定旨在「塑造自我」——用他的話說，是「為了自己而學習」（學者為己）——的一套教育課程作為一種人生形態，在那基礎上就可以奠定一種公共哲學。²⁸

狄百瑞並未多談有關「奠定一種公共哲學」的部分，但他的問題意識與二十世紀中葉以降，西方公共哲學試圖處理的問題可謂頗有相通處。可以說狄百瑞試圖訴諸朱熹思想來指出一套公共哲學的具體方向，且與其後桑德爾的關注點相呼應。

狄百瑞對朱熹思想的最大讚賞之處，不是在理的形上學成分，而是朱熹在四書的編排和《近思錄》等書籍中建立的教育方式。²⁹整體而言，狄百瑞的論點大致內容為，朱熹將人的道德意識與天地賦予生命的力量視作同一，人與天地萬物一體的意識足以使人懂得自我縮限。同時也接受閱讀經典而尊重傳統、層層向外負擔相應事務的成德之教。不過筆者認為，就朱子學的體系而言，朱熹規劃的教育方式，最終也指向對超越而普遍之理的體認，正由於肯定人的道德意識與天地賦予生命的力量為同一，也就是前

²⁸ William Theodore de Bary, *East Asian Civilizations: A Dialogue in Five Stages* (Cambridge: Harvard University Press, 1988), 中譯本可參考何兆武、何冰（譯）《東亞文明：五個階段的對話》（南京：江蘇人民出版社，2012年），頁125。

²⁹ 狄百瑞曾明言朱熹提出的學習方法與編纂的教育用書，比起形上學體系，顯得更加重要，乃儒學發展至宋代時的最進步之處。前揭書，頁53-54。

引朱熹所說的「吾之仁義禮智，即天之元亨利貞」，因此便有理由選擇將自己層層向外擴大的自我塑造方式，並將道德實踐的範圍擴及當下的一切物我（例如生態倫理）、以及跨時空的人我（例如對人文傳統的尊重），因為這種道德規範，以及以之為基礎的公共哲學內涵，便是超越性、普遍性的全盤體現，創造出一種不為時空所限，可在東方與西方間進行跨文化對話的「道統」之當代意義。

綜上所述，將朱熹與公共哲學相關連的論述進路可分為兩種。第一種是訴諸於「理」本身的普遍性、非私有性，也就是「公共」。當我們肯定這種概念的價值，就可以在當代對理的普遍性賦予更遼闊的範圍，以應對國際化、全球化的現狀。同時，「窮理」本身即是需要持續不斷的工夫，故這種工夫也能迫使我們不間斷地去面對當代日趨複雜的道德情境，審慎思索理的內容；第二種是訴諸於朱熹的道德教化方式，肯定一種以經典為教材、以為己之學為目標的教育方式，使人成為具備人文意識，能切合當代的理想個體。所謂的切合當代，需要的是萬物與我為一的同體感，以抑制私心極度擴張帶來的環境惡化，還有層層擴大的倫理概念及責任感，使人能夠在由近而遠的進程中，逐步學習與他者共存，並擔負公共事務。最終能夠對所有個體與文化抱持平等尊重，進行對話、理解與共存。而筆者認為，就朱子學整體理論的架構來說，第一種進路是第二種進路的根基，因此也可含攝第二種；而就現實工夫的角度而言，則可說彼此蘊涵。

然而，如果我們根據上述路線來建立公共哲學，就同時必須考慮到：這一套體系在形上學上要求普遍而超越的理的存在，進而成為行為指引，卻也可能引導出獨斷的規範。以下先將討論焦點放在同樣被視為東亞公共哲學的思考資源，且為朱熹之對照者的伊藤仁齋身上，較有助於看到此問題更具體的顯現。

肆、伊藤仁齋與公共哲學

上文在介紹日本公共哲學活動時曾提及的「京都論壇」，於2010年3月的第94回論壇活動時，以曾活躍於京都的伊藤仁齋為主題進行研討會，會議內容於其後編纂成書，即為收入東京大學出版會「公共する人間」叢書的《伊藤仁齋：天下公共の道を講究した文人学者》。³⁰該書所收之論文與研討會發言紀錄，反映了學者們從仁齋思想中發掘公共哲學資源的成果。學界有關仁齋思想的研究已十分豐富，至於和公共哲學有關的運用探討，則當以該書為代表。

首先要回答的一個後設性問題是：為何要在現代討論公共哲學時，回頭去理解在江戶時代身為市井儒者，並未對現實政治體制造成影響的仁齋？對此，片岡龍和金泰昌在該書前言中回答道：江戶時代的學說，代表日本在近代「國民國家」體制確立前的歷史產物，也是不同於西方「philosophy」的東亞哲學傳統。研究這些學說不是為了復古，而是尋找足以對應現在與未來迫切課題的成份，開創新意。仁齋思想代表了市井文人對偏重武家體制時代的抗衡，而當代公共哲學需要的是從市民立場出發，開拓民眾彼此間的對話，思考個人、社會、國家間的關係，因此仁齋身分所造就的思想屬性，正有利於這一點。尤其是日本仍未完全擺脫二十世紀的戰爭影響所帶來的歷史負荷，更是迫切地需要仁齋思想中可以得見的人際和諧與共感。³¹另外，金泰昌又表示，舉辦這場會議時，確實也有反對意見認為仁齋與日本江戶時代的現實發展關聯性不大。但正因為仁齋遠離幕府體制下的文教政策、制度等「現實」，其思想才有超越日本特定時空的可能性，而在東亞整體中發揮與當代公共哲學相關的價值。³²

確立了「從仁齋思想談公共哲學」的意義後，接下來進入具體的成果內容。該書所觸及的仁齋與公共哲學關係論述，最重要的部分可分為兩

³⁰ 片岡龍、金泰昌（編）：《伊藤仁齋：天下公共の道を講究した文人学者》（東京：東京大學出版會，2011年）。

³¹ 前揭書，前言頁1-4。

³² 金泰昌：〈伊藤仁齋を公共哲学する〉，收於片岡龍、金泰昌（編）《伊藤仁齋：天下公共の道を講究した文人学者》，頁227-228。

者：其一為仁齋思想中論及「公共」之處，其二為公共生活中，人們所需要實踐的德行。

仁齋論及「公共」，而為學者所注意到的最重要之處，是其於《孟子古義》中所說的：「道也者，天下之公共，人心之所同然，眾心之所歸，道之所存也。」³³這是仁齋根據孟子評論湯武放伐時所提出的說法。另一相關處見於《語孟字義·權》：

如湯武之放伐，可謂之道，不可謂之權。何哉？權者，一人之所能，而非天下之公共；道者，天下之公共，而非一人之私情。³⁴

朱熹論湯武放伐之經權時，雖不否認權有可能合於普遍，但同時在行使權的問題上，又較有意識地區分聖人與常人之別。³⁵相對於此，仁齋對一般人的「人情」、「人心」信賴較深，故直接謂湯武放伐係道非權，從而帶出重要的「天下公共之道」概念。由此可知，仁齋思想中有關「公共」部分的核心，是一種天下眾人所共有，而非一人單獨適用的行為準則。高熙卓認為，此處的「公」宜作動詞、「共」宜作副詞來理解。³⁶筆者認為未必需要如此解讀，但高氏對此「天下公共之道」的歸納值得參考：這是一種超越朱子學的精英主義與固定化的「理」，根植於生活世界的現場性及「生

³³ [日]伊藤仁齋：《孟子古義》，收於關儀一郎（編）《日本名家四書註釋全書·孟子部1》（東京：東洋圖書刊行會，1926年），頁35。

³⁴ [日]伊藤仁齋：《語孟字義》，卷之下，收於《日本教育思想大系14：伊藤仁齋·東涯》（東京：株式會社日本圖書センター，1979），頁51。

³⁵ 朱熹曾說：「湯武之誅桀紂，卻是以臣弑君；周公之誅管蔡，卻是以弟殺兄，豈不是反經！但時節到這裏，道理當恁地做，雖然反經，卻自合道理。但反經而不合道理，則不可。若合道理，亦何害於經乎〔……〕合於權，便是經在其中。」見〔宋〕黎靖德（編）：《朱子語類》，頁990。但又說：「須是聖人，方可與權。」（前揭書，頁987）「經，是常行道理。權，則是那常理行不得處，不得已而有所通變底道理。權得其中，固是與經不異，畢竟權則可暫而不可常。如堯舜揖遜，湯武征誅，此是權也，豈可常行乎！觀聖人此意，畢竟是未許人用『權』字。」（前揭書，頁990）

³⁶ 高熙卓：〈伊藤仁齋の「天下公共の道」における公共的な生と倫理〉，收於片岡龍、金泰昌（編）《伊藤仁齋：天下公共の道を講じた文人学者》，頁147。

生」理念，廣泛朝向他者而開放，具備對話、協同性質的公共探求。³⁷另外，藍弘岳將此「天下公共之道」形容為以天下為規模來實踐仁義的「王道」，抵抗武國以暴力維持穩定的作法，從而在二十一世紀的東亞，具有引導「公共的良識」的作用。³⁸此說亦可幫助我們了解仁齋思想在當時與現代的定位。

在此論述中，「公共」是「道」的性質，因此從仁齋思想論公共哲學，自然就需要面對仁齋的「道」。學界對仁齋道論的認識已不陌生，解讀焦點都集中在《語孟字義》中，將道解釋為人之所以往來通行的道路，以及重要的「道者，人倫日用當行之路」³⁹的說法。這又衍伸兩種不同的詮釋：片岡龍根據「道路」的原義，認為道是一種「場所」，讓人們在其中實踐仁義，彼此交流。⁴⁰另外，金泰昌則認為道是一種「體現」，是人們實踐仁義的整體表現與累積效果。⁴¹此兩種詮釋都各自言之成理，不過重要的是，兩者皆強調道的開放性質：道作為場所，是不分精英與平民，大家共同參與其中的；作為體現，其中人倫日用的實踐者，亦指涉所有人。我們也可以從仁齋的另一段話看出道與人倫世界之間的相即性：

問：何謂人外無道。曰：人者何。君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友也。夫道者一而已。在君臣謂之義，父子謂之親，夫婦謂之別，昆弟謂之敘，朋友謂之信。皆由人而顯，無人則無以見道。故曰：人外無道。何謂道外無人。曰：道者

³⁷ 前掲文。

³⁸ 藍弘岳：〈「武国」に対抗する江戸思想——伊藤仁齋の「文」と「王道」言説をめぐって〉，收於片岡龍、金泰昌（編）《伊藤仁齋：天下公共の道を講究した文人学者》，頁 12-16。

³⁹ 〔日〕伊藤仁齋：《語孟字義》，卷之上，頁 19。

⁴⁰ 片岡龍：〈伊藤仁齋の学問観——〈公共〉への参与と鑑識〉，收於片岡龍、金泰昌（編）《伊藤仁齋：天下公共の道を講究した文人学者》，頁 162-163。

⁴¹ 金泰昌：〈伊藤仁齋を公共哲学する〉，收於片岡龍、金泰昌（編）《伊藤仁齋：天下公共の道を講究した文人学者》，頁 224-225。

何。仁也，義也，禮也，智也。人囿於其中，而不得須臾離焉。離焉則非人也。故曰：道外無人。⁴²

因此也可以說，道除了是一種「場所」、「體現」之外，另一重要的性質是不離開人世間具體行為而存在。仁齋反對超越性之道德概念的傾向已為人所熟知，這段話鮮明地表現出仁齋思想中公共性規範來源，絕不與離開人世的超越界相關。⁴³於是乎我們又會面臨到他對於超越性的朱子學之「理」的態度。

接觸仁齋思想的學者們，都會注意到在其思想體系中，與「道」相對的就是朱子學的「理」。這種相對關係不只是形上學的，也涉及了公共性的探討。較重要的論述是以下這段話：

宋儒以為一「理」字可以盡乎天下之事，殊不知天下雖無理外之物，然而不可以一「理」字斷天下之事也。學者據一「理」字，以斷天下之事理，議論可聞，而求之於實，則不得其悉中矣。夫古今之終始，不可得而究焉；四旁之窮際，不可得而知焉〔……〕理之不可窮也可見矣。且刑有罪者，理之常也，亦奚足恤。然聖人三赦三宥唯刑之恤者，豈非過為姑息哉？善善而惡惡，亦理之常也。然聖人善善每長，惡惡每短者，亦豈非愛憎失宜耶？然聖人皆不然者，足見不可依「理」字斷天下之事也。故凡事專依「理」斷決，則殘忍刻薄之心勝，而寬裕仁厚之心寡〔……〕隱惡而揚善，成人之美，而不成人之惡，躬自厚而薄責人，是皆長者氣象，唯仁者能之，非區區小儒之所

⁴²〔日〕伊藤仁齋：《童子問》，卷之上，《日本教育思想大系 14：伊藤仁齋·東涯》，頁 80。

⁴³此處可與和辻哲郎（1889-1960）的「間柄」思想並參。和辻哲郎在論述其倫理學時，將人的本質放在社會性之中，強調「間柄」（人倫關係乃至人與歷史傳統、自然之間的關係）的重要性。他也反對從孤立的個人性來探討人的本質，這和前述公共哲學內涵頗可相通。楊儒賓曾撰文討論和辻哲郎間柄之說與荀子、戴震、伊藤仁齋之間共同點，以此來把握相對於朱子學之體用論的儒家相偶論，可以參考。詳見楊儒賓：〈和辻哲郎論間柄〉，《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012 年），頁 401-426。

能及也。予觀《通鑑》《纂要》等書，其評騭人物，善善惡惡，不一毫假借，可謂嚴矣。然斷決深刻，古今無全人，殆有申韓刑名之氣象，而無聖人涵容之意味。持己甚堅，責人甚深，浸淫于肺腑，透決于骨髓，卒為刻薄之流。專主張「理」字之弊，一至於此，悲哉。⁴⁴

高熙卓認為這段話說明了在仁齋看來，朱熹的道德思想屬於他律道德，是來自外在的限制。⁴⁵這種對朱子學的詮釋有可能受到挑戰⁴⁶，高氏本人也不認為朱熹所持者為他律道德，不過他的用意在於呈現仁齋眼中的「理」，也就是一種過於僵化的道德教條，背離人情，從而導致「殘忍刻薄」的結果。

對仁齋來說，人們只能在每一次的具體情境中體察個別的處理方式，若是先執一理，並以此來看待情境，則容易忽略該情境的特殊性，形成盲點，並導致自身失去體貼別人、同情理解的能力。或許仁齋看到了僵化的朱子學之徒，表現出「殘忍刻薄」的道德化要求，而更感到人情義理的重要性。總而言之，仁齋心目中的道德規範根源，不是高遠玄妙，且極有可能流於私見，不具公共性的理，而是完全展現在一般人倫日用中，合乎可以類推之人情，透過人際交感而顯現的道。

因此總而言之，從仁齋「天下公共之道」所得出的公共哲學資源，就如同上文提到的，高熙卓所作的整體性歸納一般。他所指出的公共探求，正是仁齋思想在當代可著力之處。另外，真正立基於孝悌忠信的人倫日用，合於普遍人情而非私見的倫理規範，也會促使眾人充分的交流、對話

⁴⁴ [日]伊藤仁齋：《童子問》，卷之中，頁129-130。

⁴⁵ 高熙卓：〈伊藤仁齋の「天下公共の道」における公共的な生と倫理〉，頁129。

⁴⁶ 認為朱熹思想屬於他律道德、靜態的橫攝系統，而非自律道德者，可以牟宗三為代表，詳見牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，2009年），第一冊，頁97。近來對於此說法的批判，可參考金春峰：《朱熹哲學思想》（臺北：東大圖書股份有限公司，1998年）、杜保瑞：〈對牟宗三朱熹詮釋的方法論反省〉，<http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbaurei/4pap/5mod/26.htm>。另外，藤井倫明認為朱熹思想不適合以「自律—他律」架構來區分，亦可參考。詳見藤井倫明：《朱熹思想結構探索——以「理」為考察中心》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011年），頁93-123。

來確保其落實。因此金泰昌將仁齋的「天下公共之道」詮釋為一種以市民相互對話、協同、開新為主軸，重視實踐與活動的哲學，既不是針對國家體制，也不是針對特定的士大夫階級，而是廣大的全體市民。⁴⁷如果我們同意此思路，同時又肯定互相交流、共同參與，是當代公共哲學的正面價值，那麼仁齋學的這一面很值得我們在討論公共哲學時加以思考。

仁齋與公共哲學關係之課題的第二個討論點，是公共生活中，人們所需要實踐的德行。其中，田畑真美以「恕」為中心來探討其內涵與應用。她認為，仁齋學的的宗旨既然立基於開放而非閉塞的人倫日用，並試圖聯繫人與人，促進交流的話，那麼其中較有意義的德行，就是強調與他者之積極互動的「恕」。仁齋談恕時說：

忖度人之心為恕〔……〕言待人必忖度其心思苦樂如何也
〔……〕夫人知己之所好惡甚明，而於人之所好惡，泛然不知察焉。故人與我每隔阻胡越，或甚過惡之，或應之無節
〔……〕其不至於不仁不義者，幾希。苟待人忖度其所好惡如何，其所處所為如何，以其心為己心，以其身為己身，委曲體察，思之量之，則知人之過，每出於其所不得已，或生於其所不能堪，而有不可深疾惡之者。油然霽然，每事必務寬宥，不至以刻薄待之〔……〕其德之大，有不可限量者也。孔子曰「可以終身行之矣」，不亦宜乎？⁴⁸

田畑氏據此指出，恕的重要性，就是基於仁齋所言之「隔阻胡越」狀況，此時人與人之間陷入一種不理解、不關心的狀態，接著就導致自我對待他者時的偏差態度。因此具體的恕的實踐，在於「體察」與「寬宥」，也就是充分地對他者進行同情理解，並以包容、溫柔的態度對待之。恕不是無條件地不作任何善惡分判，而是要求完全平等地面對他者。這也是來自町人世界的一種重要的共感倫理。除此之外，田畑氏以醫療倫理問題為

⁴⁷ 金泰昌：〈伊藤仁齋を公共哲学する〉，頁 226。

⁴⁸ 伊藤仁齋：《語孟字義》，卷之下，頁 43-44。

例，說明仁齋的恕概念在當代公共生活的應用之處。也就是醫療者面對病患與家屬時，具有權威性，但與此同時，必須切身理解對方的不安與苦痛，以「恕」的態度來面對，予以關懷，而非單純以「理」來裁斷，才能達成更高品質的醫療照護。這與西方的醫療倫理學亦可相互進行對話。⁴⁹

田畑氏的分析，除了透過恕的態度，闡明仁齋思想在公共場域中，自我與他者關係的合適型態，也示範了具體場域中的可著力之處，可供舉一反三，值得參考。⁵⁰同時也讓我們更了解：基於仁齋「理之不可窮也」的想法，若是一味地主張「理」，只以此「理」來應對實際的倫理情境，有可能陷入個人獨斷，而產生殘忍刻薄，也就是與他者之間的隔絕、阻斷，而使交感喪失。也因此，仁齋「天下公共之道」中蘊涵的公共哲學資源，在具體落實上，除了與他者的交流、對話以促成公共規範之外，更重要的是在這過程中必須確實地進行同情理解、善意體察，才能使交流、對話真正發揮效用。

以上是仁齋思想與公共哲學之關係的探討成果。在這過程中，朱子學被當作對反的對象而陳述，這是仁齋學的最重要性質之一。然而從朱子學者的角度來看，當然會否認仁齋的這種對反看法。較早著書批評仁齋的朱子學者為同樣活躍於京都的淺見綱齋（1652-1712），他於1696年著《語孟字義辨批》，對仁齋痛加批評，堅持道體、實有之理的存在。其中他說：

道則以流行當然之路言，而理則其本然之實，固非二說，惟不知實理，則其所以為道，或流空蕩無準〔……〕是以儒者之學，欲明是非本然之真，以為日用不易之常道則已，不為空靈高遠所汨，而又不為世俗邪妄所眩，然後所謂人倫平實之道，始不違耳〔……〕是以程朱之說，著明本原日用之實，每以

⁴⁹ 田畑真美：〈伊藤仁齋における「恕」の可能性——〈公共〉の視点から〉，收於片岡龍、金泰昌（編）《伊藤仁齋：天下公共の道を講究した文人学者》，頁97-118。

⁵⁰ 例如醫療現場，除了醫護人員應以「恕」的態度去理解病患與家屬的苦痛不安之外，病患與家屬亦應以同理心去理解醫護人員的辛勞，以及醫療過程中無法完全避免的一定機率風險。

「理」字反復指說〔……〕孔、孟、子思、程、朱同一心，而聖學著實之正說，血脈少無差舛矣。⁵¹

我們可以注意其中兩點：第一，朱子學的「理」概念，作為一種規範，可以使人避免因循人情，而流於「空蕩無準」；第二，相對於仁齋注重「人倫日用當行之路」的道，綱齋力陳朱子學之旨同樣在於「日用不易之常道」、「本原日用之實」。「日用」在此並非仁齋的專利，而是朱子學向來的性質之一。若由朱熹本人回應仁齋，應當也會堅持這一點。⁵²因此我們可以思考：朱子學與仁齋學，都具有著重於人倫日用的向度，都有促使我們學習與他者共存的理論效力。而相對於朱子學可能引發的僵化危險，乃至不近人情，生於基層民眾階級的仁齋學，對人情與個體性有較高的信任，但有可能肇生的「空蕩無準」，也同樣是需要面對的問題。⁵³那麼，同樣可以提供公共哲學資源的朱熹與仁齋，其思想是否有調和的可能性？

⁵¹ 〔日〕淺見綱齋：《語孟字義辨批》，《綱齋先生文集》，收於相良亨等（編）《近世儒家文集集成》（東京：ペリカン社，1987年），第二卷，頁137。

⁵² 朱熹曾說：「又不可一向去無形迹處尋，更宜於日用事物、經書指意、史傳得失已做工夫。即精粗表裏，融會貫通，而無一理之不盡矣。」見《朱子語類》，頁152。又，雖然道體、理等形上學問題是朱子學體系的一大基礎，而使得《近思錄》以道體問題居首、《朱子語類》以理氣問題居首，但就修養工夫歷程而言，「高遠玄妙」的形上學問題並非最初的緊要所在。朱熹曾說：「《近思錄》首卷難看。某所以與伯恭商量，教他做數語以載於後，正謂此也。若只讀此，則道理孤單，如頓兵堅城之下；卻不如《語》《孟》只是平鋪說去，可以游心。」「看《近思錄》，若於第一卷未曉得，且從第二、第三卷看起。久久後看第一卷，則漸曉得。」見〔宋〕黎靖德（編）：《朱子語類》，頁2629。

⁵³ 仁齋學與同樣立足於朱子學對立面的徂徠學，皆帶有肯定人情、個體性的性質，乃形成情欲氾濫之弊，導致江戶時代折衷學的興起，以及某些儒者的轉向。廣瀨淡窗（1782-1856）曰：「二百年來之儒風，大畧三變。國初惺窩、羅山諸公，初出佛歸儒〔……〕乃本邦儒道之中興，而為程、朱學之開祖〔……〕是一變也。及伊仁齋唱復古說，物徂徠次之而起，其說務辨宋儒之失古〔……〕是再變也。其後伊、物之說盛，而程、朱之學衰，儒者多流於浮華放蕩，無務躬行者，於是世人厭之，再歸宋學者多矣。然亦非不鑒宋學之弊，故於程朱伊物之說，互有取捨之處，世稱之為折衷學。當時高名儒者，折衷學十之七八也〔……〕是三變也。」見〔日〕廣瀨淡窗：《儒林評》，收於關儀一郎（編）《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1978年4月），第三冊，頁1-2。原文為日文，中文為筆者所譯。

伍、調和的可能性：邁向以「修身」為基礎的公共哲學

當我們思考公共哲學的時候，我們可以看到各家學者的嘗試，都共同面對一個十分重要的問題：生活在當代公共場域的人們，需要成為什麼樣的主體？需要具備什麼樣的公民德行，才能順利維繫公共領域的運作？李普曼提倡自然律、桑德爾主張所有人共同商討並追求共同善、霍耐特重視「相互承認」，乃至金泰昌等日本的公共哲學研究者們，立足於東亞歷史文化脈絡，試圖促進廣泛的人際、科際、國際對話與協調。這些思考都是為了締造良好、適當的自我與他者之互動關係，追求共生、共存。

同樣的，前述朱熹與仁齋思想與公共哲學關聯之探討成果，主要重心也放在「成為什麼樣的主體」這個問題上。朱熹引導我們努力去思索普遍性的規範，同時透過教育，掌握人文意識，並懂得自我創造的同時又自我限制，以達成人與自然之間的和諧共存；仁齋提醒我們不要落入僵化的道德教條，要立基於普遍的人情，在人倫日用的交流中思考規範性問題，同時也要發揮同理心，充分展現體察與寬宥，避免殘忍刻薄的獨斷，否則終將導致公共性的減殺。這些都是歷久彌新，不隨時空變遷而減損其重要性的思想，在當代的公共環境中，同樣能提供我們應對現實問題的力量，我們需要成為具備這些德行的主體，以達成良好的自他互動關係。

朱熹與仁齋都期待一種道德性的主體，但針鋒相對處終究不容忽視。最直接的差異在於形上學立場，也就是是否要肯定一個超越的「理」存在的問題。對朱熹而言，超越性的世界有其存在必要，必須要有一個「所以然」、一個終極根據，才能確立穩定的價值，不隨現實變化浮沉；對仁齋而言，沒有現實世界人倫人情以外的基礎，人情本身即含有普遍道德。⁵⁴若是追求超越於此世的理，只會導致主體遠離人倫之間的互動，形成隔絕、阻斷，乃至不近人情。

⁵⁴ 「至於四方八隅，遐陬之陋，蠻貊之蠢，莫不自有君臣父子夫婦昆弟朋友之倫，亦莫不有親義別敘信之道。萬世之上若此，萬世之下亦若此。故曰『道也者，不可須臾離也』，是也。」見〔日〕伊藤仁齋：《語孟字義》，卷之上，頁19。

如上所述，仁齋的批評在朱子學者，甚至可能在朱熹眼中，都只會感到啼笑皆非。但仁齋早年服膺朱子學，而至無法安頓身心⁵⁵，他對朱子學的批判固然有可能來自思想體系上的誤解⁵⁶，但同時也很有可能源於實踐工夫時個人身心經驗上乃至人際來往上的挫折。無論如何，這種挫折促使他開出一個不仰賴形上學基礎的道德思想，而且跟朱子學相比，同樣具有儒學史上的理論意義、同樣具有觸及道德之公共性的向度。我們可以套用楊儒賓的區分方式，分別將兩者的思想體系視作「體用論」與「相偶論」的代表，並接受兩者的相互對反實乃互補，體用論為相偶論之完成，相偶論為體用論之基礎⁵⁷，然後試圖尋找雙方的調和可能。

楊儒賓在面對此問題時，透露出以「相偶論上溯至超越界」作為一種消融衝突之方案的意圖。⁵⁸這種作法可以使相偶性之倫理關係得到神聖化，加強其力道，不失為一種有價值的方向。不過在公共哲學的問題上，筆者想要先暫時將超越界相關的形上學談法打個括弧，存而不論。雖然在建立普遍性的主體規範時，此類形上學談法可提供具有助益的理論基礎，但一來超越界、超越性的理、道體等認識，不免帶有一種體證性質，不是每個人都有機緣獲得。若只將相關認識的討論停留在思辨層次，也終有落入二律背反的可能；二來形上學的探求，如上所述，即便在朱熹的工夫論述中也不是時間上最緊要的問題。筆者認為，我們不妨先採取這樣的一種策略：暫時先避開有關超越界的預設，先從具體的實踐內容談起。一方面，一套道德規範系統，很有可能如同相偶論形態一般，在建立過程及其企圖中不必然仰賴有關超越界的預設，換言之，超越界論述雖然有相當的正面作用，但也可以不是道德規範系統成立的必要條件；另一方面，以上文第

⁵⁵ 詳見〔日〕伊藤東涯：〈先府君古學先生行狀〉，收於伊藤仁齋：《古學先生詩文集》，三宅正彥（編）《近世儒家文集集成》（東京：ペリカン社，1985年），第一卷，頁9。

⁵⁶ 除了朱子學者以外，荻生徂徠對此亦有批判：「仁齋之學，其骨髓在『天地一大活物』，此其所以踰時流萬萬〔……〕雖然，此自程朱之意，初非與程朱殊也〔……〕而此為學問大綱領處，故程朱諸先生一言一句，莫有不自此處流出者矣〔……〕而仁齋者緣此遂致眈程朱若仇讎也，世之可怪者，豈有過於是哉？」見〔日〕荻生徂徠：《義園隨筆》，卷一，收於關儀一郎（編）《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1978），第七卷，頁12。

⁵⁷ 楊儒賓：《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》，頁41。

⁵⁸ 前揭書，頁83。

二節公共哲學內涵簡述部份來看，除了李普曼的自然律概念，與歐洲神學發展中超越的理想世界有關之外，其他學者的論述皆不以超越界問題為重，更可見公共哲學之開拓的必要條件不在於此。因此，在試圖調和朱熹與仁齋的公共哲學資源時，我們不妨暫時先將相關探討存而不論。至於學者個人在將來是否要接受這套形上學，接受天道性命相貫通的格局，則完全歸諸個人思想上的自由選擇。

但我們仍然必須將追求普遍的共同善視作一個終極目標，這不僅合於朱熹和仁齋站在儒家立場所持的主張，更是處於當代複雜情境中的我們所需要的。正由於當代的人際、社群、國際等互動極為緊密，跨文化交流是人們不得不面對的課題，人們參與公共事務的必要性也十分迫切，因而促使我們必須以追求共同善為目標，適當地摸索切合當代的互動、共存方式。這個共同善的內容會促使所有人調整自身、自我轉化，成為具備公民德行的主體，這正是維繫公共領域運作的根基所在。

當然，在共同善對人們產生道德價值判斷、道德實踐等層面的影響之前，終究還是要經歷一個「認識」的程序，正如我們若依朱子學的工夫來實踐，使自己心中之理充分顯現時，還是要經過「認取」這一過程，才能改變原本被私欲蒙蔽的狀態。⁵⁹這種過程至為重要，若是有所輕忽，則我們有可能誤判共同善的內容，或是說，可能使得所認取得到的理，即便不是人欲改頭換面，也只會流於私意、流於立理以限事。來自超越界的神聖性，此時反而成為一種享有光環的束縛，人與人之間應有的交流也因此被隔絕了，這也是仁齋乃至於相偶性儒學努力想要提醒我們的。因此，我們需要在朝向共同善的過程中，盡可能地讓對話、交流進入道德體系建構的機制中，時時修正，時時開放，促使所有人參與這種對話，以達到最大可能的同情理解，幫助我們發現最恰當的共同善內容。「達致共同善」的目的，以及過程中對他者的尊重、平等協調的意願等等手段，應當具有同樣

⁵⁹ 朱熹曾說：「蓋天理在人，剝萬古而不泯；任其如何蔽錮，而天理常自若，無時不私自意中發出，但人不自覺。正如明珠大貝，混雜沙礫中，零零星星逐時出來。但只於這箇道理發見處，當下認取，簇合零星，漸成片段。到得自家好底意思日長月益，則天理自然純固；向之所謂私欲者，自然消靡退散，久之不復萌動矣。」見〔宋〕黎靖德（編）：《朱子語類》，頁2808。

高度的價值，這種手段的養成，也應涵括於當代公民德行之中。

撇開朱熹與仁齋在形上學立場的差異，他們其實都試圖建立具普遍性的道德系統。順著他們的思考脈絡，我們需要將「追求共同善」當作實踐的起點。然而，面對道德僵化的可能性，我們需要的不是以保障個體性之名而放棄尋找普遍性的道德，而是用更開放、更仔細的方式去持續朝向共同善邁進。同樣的，我們雖然需要避免不近人情的道德判斷，但畢竟不能因一味依循人情，反而造成公共性的腐蝕，因此真正重要的是在與他者充分溝通、理解的情況下，同時進行自我修養，在必要的時候自我限制。我們需要藉此讓自己在家庭、社群、國家等等逐步擴大的生活圈中，時時對自我進行轉化，保有追求、服膺共同善，以及共同對話、共同參與的意願，成為具備公民德行，足以共同維繫公共領域的現代主體。

筆者希望能夠透過對朱熹、仁齋與公共哲學相關資源的探討，在求同存異中，指出以「修身」為基礎的重要性。誠然，人們活在結構性的制度之中，所採取的行動甚至意圖，很難不受到外在於自身的制度影響。不過與此同時，我們仍不應過度低估主體的能動性。筆者並非試圖將所有的問題都引導至唯心論式的解決出口，而是想要強調：主體的能動性足以維繫制度、改進制度，也足以腐蝕制度。對此，朱熹的這段話非常值得我們深思：

大抵立法必有弊，未有無弊之法，其要只在得人。若是箇人，則法雖不善，亦占分數多了；若非其人，則有善法，亦何益於事！⁶⁰

筆者在第二節曾說，「公共哲學」這種概念的討論，其本身蘊涵了對當代民主體制的反省。這種反省與其說是針對制度，不如說是針對主體。正如朱熹所說的，「若非其人」，則制度終究敗壞，主體本身才是公共性的基礎所在。

⁶⁰ [宋]黎靖德（編）：《朱子語類》，頁2680。

我們可以在漫長的探討、思索過程中，趨向於接受，甚至透過體證而觸及天道性命相貫通格局下的超越之理，也可能終究還是決定不願意讓自己的思維離開氣化的現實經驗世界。但當下的起點，應當是一種以修身為基礎的公共哲學。此處的修身，不是設定一個單一的道德規範強迫所有人遵守，而是要求我們養成一種具人文意識的公民德行，一方面願意隨時與人對話交流，進行同情理解，另一方面在這過程中，具有以追求共同善為目標的企圖，願意自我轉化甚至自我限制。透過以上這些我們在當代需要的公民德行培養，可以有效地維護公共性，幫助我們在需要時刻修正的制度中，迂迴地朝向更好的方向前進。

陸、 結論

在以上的論述中，筆者略微介紹了二十世紀以降，歐美和日本較重要的公共哲學相關探討，並針對東亞儒學中，同樣被當作公共哲學資源提供者的朱熹與伊藤仁齋，分別說明學界的先行成果，最後試圖探索調和的可能性。

面對調和的工作，筆者認為，在公共哲學的探討上，我們可以先不從有關超越界的論述著手，而是先以道德規範之實踐為起點來思考。我們應以追求共同善為目標，進行自我轉化、自我創造，避免一概聽任人情而引發的情欲放蕩之弊；另一方面，在對於共同善內容的確認過程中，也應保持開放、寬容的態度，盡可能地進行與他者的交流、對話，避免落入私意，而走入僵化的道德教條主義。我們需要以修身為基礎的公共哲學，培養上述主體所需的德行，才能真正有效地、根本性地維繫公共領域。這是朱熹與仁齋所留下的東亞歷史資源，在當代公共哲學議題上可以發揮的作用。◆

引用書目

古代文獻

〔宋〕黎靖德（編）

2011 《朱子語類》（北京：中華書局，2011年）。

〔日〕伊藤仁齋

1926 《孟古義》，收於關儀一郎（編）《日本名家四書註釋全書 孟子部1》（東京：東洋圖書刊行會，1926年）。

1979 《語孟字義》，收於《日本教育思想大系14：伊藤仁齋・東涯》（東京：株式會社日本圖書センター，1979年）。

1979 《童子問》，卷之中，《日本教育思想大系14：伊藤仁齋・東涯》（東京：株式會社日本圖書センター，1979年）。

〔日〕伊藤東涯

1985 〈先府君古學先生行狀〉，收於伊藤仁齋：《古學先生詩文集》，三宅正彥（編）《近世儒家文集集成》（東京：ペリカン社，1985年），第一卷。

〔日〕荻生徂徠

1978 《護園隨筆》，卷一，收於關儀一郎（編）《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1978年），第七卷。

〔日〕淺見綱齋

1987 《語孟字義辨批》，《綱齋先生文集》，收於相良亨等（編）《近世儒家文集集成》（東京：ペリカン社，1987年），第二卷。

〔日〕廣瀨淡窗

1978 《儒林評》，收於關儀一郎（編）《日本儒林叢書》（東京：鳳出版，1978年4月），第三冊。

近人文獻

牟宗三 MOU, Zongsan

2009 《心體與性體》（臺北：正中書局，2009年），第一冊。
Xinti yu xingti, Vol.1 (Taipei: Cheng Chung Bookstore, 2009).

杜保瑞 DU, Baorui

- 〈對牟宗三朱熹詮釋的方法論反省〉，
<http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/26.htm>。
 “Dui Mou Zongsan Zhu Xi quanshi de fangfalun fanxing,”
<http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/4pap/5mod/26.htm>

林遠澤 LIN, Yuanze

- 2013 〈禮治與正名——論儒家對於政治正當性之倫常奠基的道德文法學構想〉，《漢學研究》，第31卷，第1期（2013年3月），頁255-284。
 “Lizhi yu zhengming: Lun rujia duiyu zhengzhi zhengdangxing zhi lunchang dianji de daode wenfaxue gouxiang [The Rule of the Rites and the Doctrine of the Rectification of Names: The Moral Grammar of Confucian Political Legitimacy Based on the Order of Human Relationships],” *Hanxue yanjiu [Chinese Studies]*, Vol.31, No.1 (Mar., 2013).

金春峰 JIN, Chunfeng

- 1998 《朱熹哲學思想》（臺北：東大圖書股份有限公司，1998年）。
Zhu Xi zhexue sixiang (Taipei: Dong Da Books Inc [San Min Book Co, Ltd.], 1998).

陳弱水 CHEN, Ruoshui

- 2014 〈傳統與近代中國的「公」觀念——兼及「私」的幾個面相〉，收於林毓生（編）《公民社會基本觀念》（臺北：中央研究院人文社會科學研究中心，2014年），下冊。
 “Chuantong yu jindai Zhongguo de ‘gong’ guannian: Jianji ‘si’ de ji ge mianxiang,” in Yusheng Lin (ed.), *Gongmin shehui jiben guannian*, Vol. II (Taipei: Research Center for Humanities and Social Science, 2014).

黃俊傑、江宜樺（編） HUANG, Junjie, JIANG, Yihua (ed.)

- 2005 《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，2005年）。
Gong si lingyu xintan: Dongya yu xifang guandian zhi bijiao [New Explorations of Public and Private Spheres: Comparison of East Asian and Western View Points] (Taipei: National Taiwan University Press, 2005).

楊儒賓 YANG, Rubin

- 2012 《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年）。

Yiyi de yiyi: Jinshi dongya de fan lixue sichao (Taipei: National Taiwan University Press, 2012).

- [日] 廣松涉 HIROMATSU, Wataru
1993 《〈近代の超克〉論》（東京：株式会社講談社，1993年）。
"Kindai no chōkoku" ron (Tokyo: Kōdansha, 1993).
- [日] 山井湧 YAMANOI, Yu
1980 《明清思想史の研究》（東京：東京大学出版会，1980年）。
Min Shin shisōshi no kenkyū (Tokyo: Tōkyō Daigaku Shuppankai, 1980).
- [日] 片岡龍、金泰昌（編） KATAOKA, Ryu, KIM, Techan (eds.)
2011 《伊藤仁齋：天下公共の道を講究した文人学者》（東京：東京大学出版会，2011年）。
Itō Jinsai: tenka kōkyō no michi o kōkyūshita bunjin gakusha (Tokyo: Tōkyō Daigaku Shuppankai, 2011).
- [日] 竹内好 TAKEUCHI, Yoshimi
1983 《近代的超克》（東京：筑摩書房，1983年）。
Jin dai de chao ke (Tokyo: Chikuma Shobo Ltd, 1983).
- [日] 佐佐木毅、金泰昌（編） SASAKI, Tsuyoshi, KIM, Techan (eds.)
2002a 《日本における公と私》（東京：東京大学出版会，2002年）。
Nihon ni okeru kō to shi (Tokyo: Tōkyō Daigaku Shuppankai, 2002).
2002b 《21世紀公共哲学の地平》（東京：東京大学出版会，2002年）。
21-seiki kōkyō tetsugaku no chihei (Tokyo: Tōkyō Daigaku Shuppankai, 2002).
- [日] 金泰昌（編） KIM, Techan (ed.)
2010a 《公共哲学を語りあう：中国との対話・共働・開新》（東京：東京大学出版会，2010年）。
Kōkyō tetsugaku o katari au: Chūgoku to no taiwa, kyōdō, kaishin (Tokyo: Tōkyō Daigaku Shuppankai, 2010).
2010b 《ともに公共哲学する：日本での対話・共働・開新》（東京：東京大学出版会，2010年）。
Tomo ni kōkyō tetsugakusuru: Nihon de no taiwa, kyōdō, kaishin (Tokyo: Tōkyō Daigaku Shuppankai, 2010).
- [日] 溝口雄三 MIZOKUCHI, Yuuzoo
2011 《中國的公與私・公私》，鄭靜（譯），孫歌（校）（北京：生活・讀書・新知三聯書店，2011年）。

Zhongguo de gong yu si, gong si, trans. by Jing Zheng, proof by Ge Sun (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2011).

〔日〕藤井倫明 FUJII, Michiaki

2011 《朱熹思想結構探索——以「理」為考察中心》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011年）。

Zhu Xi sixiang jiegou tansuo: Yi 'li' wei kaocha zhongxin (Taipei: National Taiwan University Press, 2011).

〔德〕霍耐特 HONNETH, Axel

2013 《自由的權利》，王旭（譯）（北京：社會科學文獻出版社，2013年）。

Ziyou de quanli [Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life], trans. by Xu Wang (Beijing: Social Sciences Academic Press, 2013).

〔德〕哈伯瑪斯 HABERMAS, Jürgen

2002 《公共領域的結構轉型》，曹衛東等（譯）（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2002年）。

Gonggong lingyu de jiegou zhuanxing [The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society], trans. by Weidong Cao (Taipei: Linking Publishing, 2002).

〔德〕鄂蘭 ARENDT, Hannah

2016 《人的條件》，林宏濤（譯）（臺北：商周出版，2016年）。

Ren de tiaojian [The Human Condition], trans. by Hongtao Lin (Taipei: Business Weekly a division of Cite Publishing Ltd, 2016).

〔美〕狄百瑞 de BARY, William Theodore

1988 *East Asian Civilizations: A Dialogue in Five Stages* (Cambridge: Harvard University Press, 1988)

2012 《東亞文明：五個階段的對話》，何兆武、何冰（譯）（南京：江蘇人民出版社，2012年）。

Dongya wenming: Wu ge jieduan de duihua [East Asian Civilizations: a Dialogue in Five Stages], trans. by Zhaowu He, Bing He (Nanjing: Jiangxi People's Publishing House, 2012).

〔美〕李普曼 LIPPMANN, Walter

1955 *The Public Philosophy* (New York: The New American Library, 1955)

1986 《公共哲學》，陳文豫（譯）（臺北：美國在臺協會附設今日世界出版社，1986年）。

Gonggong zhexue [The Public Philosophy], trans. by Wenyu Chen (Taipei: Jin Ri Shi Jie Publishing House, 1986).

〔美〕桑德爾 SANDEL, Michael

2008 《民主的不滿：美國在尋求一種公共哲學》，曾紀茂（譯）（南京：江蘇人民出版社，2008年）。

Minzhu de buman: Meiguo zai xunqiu yi zhong gonggong zhexue [*Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*], trans. by Jimao Ceng (Nanjing: Jiangsu People Publishing, Ltd, 2008).

2014 《為什麼我們需要公共哲學：政治中的道德問題》，蔡惠仔、林詠心（譯）（臺北：麥田出版，2014年）。

Weishenme women xuyao gonggong zhexue: Zhengzhi zhong de daode wenti [*Public Philosophy: Essays on Morality in Politics*], trans. by Hui Cai, Yongxin Lin (Taipei: Rye Field Publishing Co, 2014).

〔英〕柏林 BERLIN, Isaiah

1986 《自由四論》，陳曉林（譯）（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1986年）。

Ziyou si lun [*Four Essays on Liberty*], trans. by Xiaolin Chen (Taipei: Linking Publishing, 1986).