

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 近代日本與兩種倫理學

Modern Japan and Two Kinds of Ethics

doi:10.6752/JCS.201003\_(10).0007

文化研究, (10), 2010

Router: A Journal of Cultural Studies, (10), 2010

作者/Author：子安宣邦(Koyasu Nobukuni);陳徵宗(Jhang-Zong Chen)

頁數/Page：175-186

出版日期/Publication Date：2010/03

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201003\\_\(10\).0007](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201003_(10).0007)



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



## 思想論壇

《文化研究》第十期（2010年春季）：175-186

### 近代日本與兩種倫理學\*

#### Modern Japan and Two Kinds of Ethics

子安宣邦

KOYASU Nobukuni

陳徵宗 翻譯

Jhang-Zong Chen

對於倫理的提問要如何處理才能反過來成為對我們自身的提問？我在此想要提出來的問題就是這件事。所謂對於倫理的提問，就是對於我們如何良善、正確地生存的這件事的提問。這理應是屬於我們自身的問題才對，但是這個問題卻總是事先就被給出了答案。在近代，特別的事就是「國家」給予國民這個問題的答案。出生於1933年的我等所屬的義務教育體系之中，有所謂修身科。這個被喚醒的傳統意在從過去之中找出標準的答案；而從傳統中解讀出這個答案的，就是東洋倫理學者。不僅是東洋倫理學者，倫理學者也從人們身上取走對於倫理的提問，將之當作自己的專業來提出答案；於是倫理遂變成了讓人望而卻步的問題。

#### 一、倫理與倫理學的現狀

倫理學者現在正被召喚到社會的臨床之處。所謂的臨床之處是指，就代表性而言，乃是在現代的尖端醫療中產生與人類生死有關問題的場合。這個問題即是器官移植的問題，還有與其深相關連的所謂腦死的死亡判定的相關問題，以及關於死亡的安樂死問題。除此之外，還有體外

---

\* 本文初稿曾以「何謂倫理：儒學是倫理學嗎？」為講題，於2008年11月28日在清華大學人文社會研究中心發表。

授精與代理孕母、以及關於產前檢查等人的生殖、生產問題；另外還有關於基因之人類生成的本質等問題。這些問題產生之處，就是倫理問題產生之處。或者說是從這些先進的醫療、醫學所產生的問題，正是倫理問題。之所以如此，是因為在先進的醫療、醫學中，醫師與研究者的行為越過了治療或醫學的界線，而介入了人類的生死之中。器官移植以他者的器官謀求自己、當事者的生存，在本質上正是超越了人類的治療醫療的行為。此乃引導出所謂腦死在醫學上如何判定死亡的問題。這並不是因人而設的醫學，而是因醫學而設、人的本末倒置所導出的死亡判定行為。進而基因醫療、醫學更是介入了人類活生生的生存樣態之中。醫學上所不能越過的界限，事實上已經開始試圖被跨越了。現代的尖端醫療、醫學所引發出的問題，在本質上已經是倫理問題。而且這個問題不僅是倫理學者的問題，也是生活於現代社會的我們所有人的問題。我們逐漸變成生活在由醫學界定生存與死亡的世界之中，於是漸漸地，我們每一個人也必須回應此一本質性的倫理問題；我們不斷地被問到：「你能接受所謂腦死這種醫學上的死亡嗎？」

然而醫療現場之所以召喚倫理學者，並非出自於與人類生死相關的這些本質性問題；而是在承認引起這些本質性問題的先進醫療、醫學以及其研究、臨床、技術、開發的體系之後，如何畫出一條線，以確保醫療研究行為及其體系的倫理適當性的問題。劃定到此為止在倫理上予以認可、超過的則不予認同的這一條線。這一條被劃出的線，就是倫理綱領或是倫理規則(ethical code)。為了畫出這條線，而同時請出倫理學者與法律學者。在應用倫理學領域中有先進發言的倫理學者加藤尚武這樣說：「現在已經可以診斷出尚在腹中的胎兒是否帶有遺傳病。根據產前診斷而選擇性的進行人工墮胎是否得當的問題，現在已經必須立刻回應。『正常與異常的基準如何決定』已非未來的問題。」<sup>1</sup>的確，事態已經非常嚴重。在醫療的立場上，可稱為預防醫學的終極的生命管理已經有志於「perfect baby」。此一事態對於倫理學者所要求的是什麼呢？其所要求的，是是否應該及早回應如加藤所

---

1 加藤尚武，《21世紀のエチカ：応用倫理学のすすめ》（21世紀的倫理：科學的應用倫理，東京：未來社，1993）。

警告的「正常與異常的基準如何決定」這一問題嗎？不過這樣一來，被允許的處置幅度豈不是更加狹窄、更趨嚴格了嗎？在基因的層次上，人類終極的生命、身體之醫療管理的本質性倫理已非所問。加藤對此一事態倫理基準之維護的反應遲鈍也提出警告。如此一來，被召喚到臨床現場的倫理學者的規範性思考，豈非變成爲了重要、且其自身蘊含深刻倫理問題之事態的事後行爲基準之維護的思考嗎？

不是由倫理學者代替我們提出倫理的問題，如何生存、如何死亡，現在成爲我們每一個人各自的問題。

## 二、誰在探討倫理

今年夏天，我在德國的法蘭克福和K女士夫婦倆見面，一起吃飯聊天。K女士與其說是我的學生，不如說是同在研究會從事文化史研究的年輕夥伴。現在和從事法學思想史的先生一起住在法蘭克福。我在出發前收到她寄來的電子郵件說她懷孕了。在見面的時候，理所當然地談到她腹中的孩子，和在德國接受婦產科診察的事。她跟我說了接受產前檢查的事情。那時我只是聽聽她的話而已，可是回國之後忽然對她所說的內容感到興趣，因爲那時我開始思考生命倫理的問題。我重新用電子郵件詢問她關於產前檢查的事，她對於我所提出的極其失禮的問題，在她所知道的範圍內，很仔細地回答我。她的回答讓我陷入了深刻的思考，我在得到她的同意下，引用於此。

我首先問她德國的產前檢查(Praenataldiagnostik)是否已經制度化。她回答說德國的產前檢查雖然不能說是已經制度化，但大致上也已接近制度化。超過35歲的高齡產婦一定會被婦產科醫生建議產檢，這已經是「慣例化的檢查」。這個檢查的第一階段是簡稱爲NT的胎兒頸部浮腫測量檢查，依檢查結果，醫師會建議是否接受第二階段檢查。第二階段檢查是「母體血清製造檢查」與「羊水檢查」，這些檢查不在保險範圍內，接受與否基本上乃是「隨意」。但是第一階段的檢查若被驗出有異常的時候，情緒上當然希望接受第二階段的檢查。

我很失禮的問她，這個產前檢查，如果胎兒被診斷出有什麼異常的話，醫師會對孕婦作出何種勸告。關於這個問題，K女士的回答是：「關於醫師是否會依據第二階段的檢查結果做出人工流產的勸告的這一件事，因為沒有確定的資訊，所以現在也不能斷言，但我想可能是交由夫婦（孕婦）來決定。」她回答之後，這樣告訴我德國的現況。

「在德國，以地方政府與民間機構等為中心，辦有母親（雙親）學班。其中『也有專門針對育有雙胞胎或是先天性染色體異常症童（譯註：舊稱蒙古症）（以及即將育有）的母親（雙親）』的班級。近來雙胞胎增加的原因，被視為是體外授精的案例增加之故。設置專門針對育有先天性染色體異常症童，以及即將育有的母親（雙親）的班級的原因，我認為這正是在得知上述的產前檢查結果之後，不採行人工流產，而決意與先天性染色體異常症童一同生活下去的雙親為數不少的證據。」K女士如此說著。

從這裡可以看出可說是德國式組織上的周到對應。但是即使是這樣的社會的（制度的）對應，最終的抉擇仍然是委諸孕婦（母親）的決斷。因檢查結果而得知胎兒異常的孕婦，不斷的苦於自問而終於下定決心。K女士說：「下定決心與先天性染色體異常症兒一起活下去的父母親不在少數」。

於此，預防醫學乃將最終的、人類存活這件事的倫理決斷委之於孕婦。迫使孕婦直接面對人類生存、育養兒女以及和此兒女一起生活這種根本性的倫理問題。於是許多母親選擇了走上和小孩一起生活下去的路。而的確在德國，支持選擇這條路的母親的社會關懷是存在的。但是在這樣深刻化的預防醫學的發展情況中，德國的生命倫理學者的身影究竟何在呢？恐怕他們正是那些畫出讓母親們承擔選擇越線則得自負責任的那條基準線的人吧。他們絕對無法貼近苦於最終選擇的母親們，那些苦於承擔最終選擇的母親們，應該要追問「所謂倫理究竟為何」的這樣根本性的問題才是。對於這一個問題沒有共感的倫理學者們，究竟是在探討什麼呢？這種預防醫學的背後，有著劃定基準線，也就是使預防醫學正當化的生命倫理學，這樣的生命倫理學豈只是對於母親們對倫理所發出的疑問沒有共感，難道不正變成像是迫

使這些母親們深陷抉擇苦境的生命管理學了嗎？

告發現代的醫師、醫學已經成為生命管理者的伊凡·伊里奇(Ivan Illich)引用生命倫理學者的話而這樣陳述：

若依據某位著名的生命倫理論者的言論的話，科學讓社會在生命中區別，作為人類的人格而被認同的生命，與「雖作為人類而無人格的生命(a human non-person)」這件事成為可能。而後者的這個生物，欠缺「在道德社會中扮演其角色的必要能力」與資格。<sup>2</sup>

對於出生前的胎兒區別為人格的生命與非人格的生命的預防醫學，以及對此區別予以倫理學上的重述的生命倫理學，我認為這兩者已是牢牢根植於現代人類社會的惡魔之學。

因現代預防醫學之故，而必須承擔最終選擇的孕婦們，在承受痛苦的同時，一方面也對自我提問。此處的自我提問，我認為就是對倫理的根本性的提問，就是對人類生存的提問。孕婦一方面在自我設問養育小孩的事、與小孩一起生活的事之同時，而決心成為母親。現代醫學對於腹中的生命施以診察、辨別，然後將對這個結果的最終回應強壓在孕婦身上，而即使是懷有染色體異常症胎兒也決定與其一起生活的苦於決斷與自問的母親，不是正應該要對介入太甚的預防醫學加以抗議嗎？我最後對K女士進一步提出難以回答的問題：「德國社會現正傾向於採取『perfect baby』的立場嗎？她對於這個問題，首先說明她認為目前德國並未採取此一立場，之後又以一封電子郵件作為這場對話的結語：「然而，與預防醫學同時進展的產前診斷成為慣例，在此，作為不言自明的了解，一種期待完美嬰兒的社會應該可以說是正在逐步的成形吧。此後，也只有各個人的堅強意志才能成為改變這個社會的力量吧，我是這樣相信的。」我深深感慨地讀了K女士最後的話，我也願相信苦惱之極的母親們的決心，與蘊藏在其中的力量。

---

2 イヴァン・イリイチ(Ivan Illich)著，櫻井直文監譯，《生きる思想：反＝教育／技術／生命》（生活的思想：反教育／技術／生命，東京：藤原書店，1991）。



### 三、我們的倫理學問題

倫理學和倫理學者，對於現代生存方式懷有痛切疑問的人們及其問題，均無共感。一部分的講壇哲學者和倫理學者，現在把自己的專業改稱為臨床哲學。<sup>3</sup>所謂臨床哲學的確是很適合現在的時髦稱呼，是很敏銳地回應了現代人渴望癒療的名稱。然而雖然把名稱改為臨床哲學，不只是現代社會不斷被提起的倫理問題並未消失，就算是人們對於生存方式的痛切疑問也仍然存在。他們改變名稱，毋寧正是為了逃避直接面對現代世界所提出的倫理問題。

然而反過來想的話，我們所擁有的倫理學原本就是對應於社會的倫理問題嗎？或者是跟我們對於生存方式的疑問一同存在嗎？然而當我這樣追問的時候，卻是無前提地使用了「我們」一詞。此一「我們」究竟指誰？我現在正把存在於我們的倫理學該有的樣態當作一個問題。或者說是，向過去追問我們的倫理學曾經是如何成立的過程。這個我們，是帶有一般性而被發言的我的言說的前提下的一般性的我們，同時在其處，倫理學的成立與其存在過程被問題化，而構成其處的我們。

歐洲的Ethik、ethics，在東亞的漢字文化圈以「倫理學」的漢語名稱被接受。倫理學和許多其他近代的學術名稱、學術用語同樣都是採用漢語的翻譯語。我們的前人把這個倫理學投入儒學傳統之中，重構了儒學的倫理學概念。從彼處翻譯過來而被接受的倫理學，在這裡卻變成了原本即存在的樣子，或者說是兩種倫理學曖昧的共同存在。所謂的「我們」，正是以漢語名稱接受歐洲倫理學的東亞漢字文化圈之我們，也是曖昧地共有這兩種倫理學的我們。進而也就是，就一般化而言，接受先進的近代歐洲的學術概念而以漢語使其移轉到自己的文化體系的後進近代東亞的我們。我想要追問的「我們究竟指誰」的這一問題，乃是要使現在倫理學的存在樣態問題化、並使得倫理學自

---

3 臨床哲學這樣被定義：「在現實生活的具體場合所產生的種種問題，從『治療』觀點，而且不是站在『醫師』的立場，而是站在『患者』的立場加以考量的哲學活動」，引自《臨床哲學的可能性》的「研究概要」（東京：國際高等研究所，2005）。

身的重探也就是東亞的我們的這一事態能明確化。這個我們如果是東亞的我們的話，故而在此被重新追問的也就是表現在我們這一詞語之上的曖昧地二重化的倫理學。並不是重新探討其中一個倫理學之後，另一個倫理學就會出現在可能的地平線上。必須要重新探討的是，19世紀後期以降，在近代的東亞地區，作為倫理學而出現的學問。

#### 四、先有倫理學<sup>et hi cs</sup>

我說明了把歐洲的Ethik、ethics以漢語作為翻譯語，而先有了我們的倫理學。那是在其背後隱含有ethics這個名稱的倫理學，我時而會把它表記為倫理學<sup>et hi cs</sup>。對我們而言，先有的就是經過翻譯而得來的這個倫理學，認識這件事是很重要的。在這裡，構成這個翻譯語的倫理學的「倫理」的漢語詞彙，雖然早已存在於漢語體系之中，但是不能以之作為涵蓋倫理學這個學術及其名稱存在於「我們」的先存性理由。在19世紀後期的東亞所成立的許多近代漢語概念，是以既存的漢語的轉用再生作為翻譯語而被創造出來，倫理學的學術名稱也是如此。

若僅從日本明治初期（19世紀後期）的文獻來看的話，可以推定倫理學這個翻譯詞彙的成立是在1880年代的早期。<sup>4</sup>確定哲學相關翻譯語彙的《哲學字彙》（1881年初版），採用了倫理學作為Ethik、ethics的翻譯語。Ethik、ethics本也有道德學、道義學或是修身學的翻譯，然而編者井上哲次郎（1855-1944）他們採用了「倫理學」作為譯語。從這個譯語和其他的物理學、心理學、法理學等譯語可以窺視出，井上他們是以朱子學（理學）的知識作為前提。我認為朱子學的知識體系乃是東亞在吸收近代歐洲的知識學術體系的前提性基礎。<sup>5</sup>於是井上哲次郎的《倫理新說》（1883）乃成為日本人最初的倫理學教

4 關於作為翻譯語的倫理學的成立過程，請參見〈作為翻譯語的近代漢語：「倫理」概念的成立及其趨向〉，收錄於《漢字論：不可避的他者》（東京：岩波書店，2003）；〈日本的儒學傳統與近代漢語的成立〉，收錄於《東亞儒學：批判與方法》（台北：台灣大學出版中心，2004）。

5 〈日本朱子學究竟何事？〉，收錄於《東亞儒學：批判與方法》。



科書。先有作為翻譯語的倫理學，而此學名與「倫理」此一學術概念才同時被引入。不僅是倫理學，後進的近代國家日本，乃是在引入國家學、政治學、法律學等等，也同時引入近代的「國家」概念、「政治」概念、「法律」概念，而得以成立。在近代的日本，近代學術的導入與近代的概念的成立乃是同時的。從這一點來看的話，歐洲倫理學的翻譯的導入，與日本倫理概念的成立也是同時的。

我原本以為雖然倫理學這一學術乃是被翻譯性的導入，而倫理此一概念卻是我們既存之物。然而這卻是由於既存於漢語「倫理」一詞而產生的錯覺。雖然漢語中存有「倫理」一詞，但這並非說明倫理這個概念已然存在。倫理學的導入才使得倫理概念得以成立。我們試著回想明治時期的哲學界，從常讓人歎惜死之甚早的大西祝(1864-1900)所著的《倫理學》<sup>6</sup>，來看看他對倫理學的定義。他的倫理學是近代日本早期最好的倫理學概論。他將倫理學定義為「行為上的道德判斷之考究」之學，在此之上他更進一步說：

道德的判斷要就各人的行為而分為判別，而研究吾人的行為也須著眼於其處，專主於其帶有善惡正邪等道德的價值之處。亦即當考究其行為以何故而或正或不正，或善或不善，或當行或不當行之謂也。……如斯倫理學乃是對於行為的道德判別的邊際的考究之學，又可謂是對於道德判別的行為的考究之學。<sup>7</sup>

這就是「我邦所云倫理，即歐語所謂ethics」的倫理學定義。近代日本所先擁有的倫理學，在歐語乃是稱為ethics的倫理學。大西進而說「政治學上所見吾人，僅僅在於能互相團結的一介國民；而倫理學上所見吾人，在於各個人所應為的道德的行為的一切關係。」像這樣將倫理學從政治學加以區別，與近代國家作為總體的國民有所不同，而是關係於各個市民的行為規範之學乃為倫理學。作為與近代社會的市民道德意識、行為規範相關之學的倫理學，先被導入日本。然

---

6 大西祝自1891年於東京專門學校（後之早稻田大學）講授論理學、倫理學、西洋哲學史。《倫理學》是以講義錄為基礎，在大西去世後編為全集中的一冊。《大西博士全集》第二卷（東京：警醒社，1903）。

7 引文中之刪節號為原著所有。

而將其導入的明治日本存在著近代社會嗎？個人是作為市民而存在嗎？近代社會和市民當時不是才正逐漸形成嗎？此處並不存在社會上個人的正確生存方式、行為樣態為何的市民倫理問題。因此明治日本導入的，是將近代社會中的市民當作帶有道德意識，能做道德判別的倫理的主體，而以成套的形式教給了國民。我們最先擁有的稱為倫理學的學術就是這樣一回事。作為近代國家，市民的教育形成被認為是極其緊要的課題，倫理學亦即ethics在教育體系上乃是必須的科目。倫理學在教員養成過程中也是最被重視的科目。

近代日本，倫理學乃是在國家制度上加諸於學生。這個倫理學把國民對倫理的發問，正確的生存方式的發問吸收於己側，並將解答與思考方式同時賦予學生。所以倫理學對學生來說實在是令人望之生厭，但又是必修的科目。倫理學即使在現代社會也不是受到邀請的學問，而是作為制度上的科目而存續著。社會上現在把這個倫理學當作應用倫理學而召喚它，關於這點前文已經提及。

## 五、另一種倫理學

只要近代國家帶有規範意識而必須促使近代市民能夠成形，倫理學即使只是透過翻譯而來的學科，在國家的教育體系也是不可或缺的。然而在明治日本，相對於從外引入所見到的歐化主義的國家形成，有另一種保守的選項存在。他們不久即以天皇制國家儒教倫理的國民教育的國家綱領——「教育敕語」（1890）使其實現。他們對於變革期日本的國家統合存有危機意識。讓國民在道德上再統合的我方的倫理學，必須要<sup>et</sup>和<sup>hi</sup>倫理學<sup>cs</sup>有所區別。這個另一種倫理學，首先表現為「日本道德論」。被認為是此「日本的道德論」的最初的教科書就是《日本道德原論》（1888）。<sup>8</sup>為這本書寫序的是明治時期儒教保守派中

---

8 野中準，《日本道德原論》（東京：松成堂發行，1888）。三条実美題辭，元田永孚、重野安繹為序所刊行的本書，乃明確的帶有日本道德論的保守性格，用以對抗明治漢學派的倫理學。

心人物元田永孚(1818-1891)，作者為野中準。這本《日本道德原論》會被注意，乃是因為在書中「倫理」概念乃是儒教式的重構：

倫，和訓為輩(儕)，又可訓為序。字書上亦云輩也，次序也。又註為道理等。總而言之，人類社會之中各有其組合次第，而應相和相親，相保相合，即所謂道。其相親相合之道又各具條理，因此又稱為倫理。

「倫理」，是為我們傳統上本有的辭彙，從這裡，人倫或五倫的人類共同性、關係性，以及支持這些的道理被解讀出來，其過程的原型就在於此。這乃是對於從外部引入的概念的反動，將倫理內部化並且同時在概念上予以重構的過程。將此倫理概念從內部重組的過程，不久即為和辻哲郎(1889-1960)以昭和倫理學形成的方法而自覺地使用。<sup>9</sup>然而所謂倫理概念的內部化，乃是將倫理以儒家的概念重構而成。適逢國家遭遇危機，儒家傳統乃被召喚而出，從傳統的概念重構倫理，意在形成國民統合的精神基礎。另一種倫理就這樣成立了。倫理學是從外界導入的倫理學，另一種倫理學則是從內部被召喚出來的倫理學。我們藉由服部宇之吉(1867-1939)來看看這另一種的倫理學在日本形成的樣貌。

服部宇之吉為東京帝國大學教授，擔任支那哲學講座二十餘年。他一方面是帝國大學的教授，同時也是帝國的文教官僚。1902年在德國留學時被任命為東大教授。一就任教授立刻就受邀到中國北京大學堂擔任師範館總教習(學部長)。1909年從北京回國。服部就任於東京帝大時，參與了創建京城帝大，並兼任第一代的總長。東大退職後(1927)，服部擔任東方文化學院理事長，致力於推動東洋學。

此處所見的服部的經歷，表示了帝國大學東洋學、支那學的存在，與帝國日本的學術文教上的支配性的形成難以區分，我說服部是帝國的文教官僚就是這個意思。服部在留學德國之前，也曾在中國北京留學過(1900)。那時他跟參與創設京都帝大支那學的狩野直喜同時在中國留學。他們在北京留學期間遭遇了義和團之亂(1903)。之後，服部因

---

9 和辻在以「人間學」重構倫理學之際，以「倫理」語的解釋，導出「作為關係存在的人間理法」。

為參與創設北京大學堂而重訪北京，親身體驗了清朝末期的政情。在清末的戊戌維新，而後因辛亥革命成立中華民國的過程中，服部對於儒教（孔教）或是被作為國教，或是被作為宗教，或是被作為民主共和的理念而被利用，深感慨歎，遂以闡明孔教之真義為一己之使命：

今支那人恣其所有牽強誣妄，將孔子與孔教附會於民主共和。我邦學者或付之一笑不屑一顧，或以其為過渡時期之常情而不予介意。然而吾人卻不能如此冷靜看過。彼若益逞其牽強誣妄，我將益發與之論說辯難。闡明孔教真義乃吾等孔子門徒之義務。<sup>10</sup>

那麼，對於以孔子之徒自負的服部而言，所必須闡明真義的孔教究竟為何呢？他在〈孔子立教之大旨〉一文中這樣說：

從來道與德乃是為二，孔子以道德為一而立一貫之道，其本源歸之於天，把蘊含於從來思想內的宗教的一面，主要從倫理上來解釋，關於倫理綱常方面，則其立說較之從來，範圍更為廣泛。此等乃為其說要旨。

服部一面注視著中國儒教的趨向，而在我邦日本，將其重構為依據孔子倫理之教的孔教。其序云：「本書收錄論文十有餘篇，或稱說孔子人格之偉大，或論支那人誤解孔子教義之所以等等，皆為闡明孔教，不得已而為之。」服部刊行《孔子與孔教》一書在1917年。以闡明孔教之真義為一己之使命的服部，不久即宣稱在日本儒教的倫理的意義，已經完美的被發揮了：

儒教本興起於支那民族的支配階級之間，其教乃因易姓革命之政體與其民族之好尚相關連而發達。然而其傳入我國後，經善加取捨而醇化於我國固有之道德。可謂儒教於支那早已衰退，而獨於我國作為普遍的國民道德而發揮其價值。<sup>11</sup>

這就是被召喚出來的儒教倫理之日本內部化。成為我方國民道德論<sup>12</sup>中之核心的儒教倫理學，在近代日本，作為另一種倫理學而如此成立了。身為東京帝大支那哲學講座主任的服部，最重視的講義乃是

10 服部宇之吉，《孔子與孔教》（東京：明治出版社，1917）。

11 服部宇之吉，《儒教倫理概念》（東京：富山房，1941）。

12 以「教育敎語」作為國民教育課題的「國民道德論」，在教育過程中以教科文登場在於1910年代。

取得教員資格的教科書《儒教倫理概論》，對於這一點，服部的學生宇野精一有所不滿地回顧。<sup>13</sup>

近代日本先有了倫理學。作為對此的反動，從傳統中召喚而另創出了一個倫理學。先有的從外部召來的是倫理學。國家危急時又邀來了一個倫理學，這是從內部召喚出來的倫理學。這個內部的倫理學在制度上被稱為「國民道德論」。所謂「國民道德論」是指儒教倫理作為天皇制國家倫理，而日本式地內部化的倫理學。近代日本並存著這兩種倫理學。剛才提到的和辻哲郎企圖把這兩種倫理學重構為一種倫理學。這被稱為和辻倫理學，關於此我必須以之作為主題而另外論述。然而在此處的和辻倫理學，暫先提及這乃是昭和意識形態「近代的超克」的倫理學型態。規定著「近代的超克」論的乃是東方與西方的地政學上的思惟。和辻倫理學也是召喚東方再加以重新建構的一種倫理學。

從外部引入的倫理學和從內部召喚的倫理學都被加之於國民之上。倫理學在本質上乃是被賦予人們的，人們對於生存的疑問的解答已經預先被準備好了。從這個邀請兩種倫理學的帝國日本受到挫折後，到經過半世紀多的現在，被遺忘的倫理學再度受到社會的召喚。然而這個倫理學是與對於生命懷有痛切疑問的人們及其疑問隸屬同一陣線嗎？並非如此。倫理學乃是被彼方，例如尖端醫療那一方，或是政府的環境行政那一方給召喚出來的。我在這次報告中，從倫理學的現在出發，然後回溯了近代日本兩種倫理學並存的過程。從這裡應該說些什麼呢？如果說從我們的思想遺產召喚出倫理學，乃是出於近代國家的邀請的話，那麼在最後我想說的是，我們也有權繼承那種不去召喚倫理學的思想遺產。從我們的思想遺產如何解讀出尚存活著的思想，這是打算與人們站在同一陣線，對於生命提出疑問的作為思想史家的我的課題。

---

13 宇野精一在記述服部的功績的同時，「其學問，雖擔任支那哲學講座的主任教授18年，講義題目除『儒教倫理概念』（這因教員證取得的關係隔年講授）外，還有『支那上代哲學史』兩回、『關於先秦諸子』約五回，『禮記』、『儀禮』、『周禮』8回」。在這些著作裡，所謂「支那哲學概論」並不存在。請參閱宇野精一，〈服部宇之吉〉，收錄於《東洋學的系譜》（東京：大修館，1992）。