

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 現今，詢問倫理的意涵

The Meaning of Questioning Ethic Today

doi:10.6752/JCS.201003_(10).0008

文化研究, (10), 2010

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

作者/Author：子安宣邦(Koyasu Nobukuni);藍弘岳(Hung-Yueh Lan)

頁數/Page：187-193

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_\(10\).0008](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201003_(10).0008)



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）：187-193

現今，詢問倫理的意涵*

The Meaning of Questioning Ethic Today

子安宣邦

KOYASU Nobukuni

藍弘岳 翻譯

Hung-Yueh Lan

一、「東亞、儒學和倫理」

除了在交通大學的這場演講外，我還會在清華大學及成功大學演講。對於我在台灣的這三場演講，主持人給予了「東亞、儒學和倫理」這一個統一的標題。這標題使我再去思考三個演講之間的關係，對此，我要謝謝主持人。又，這一標題幾乎概括了十年來我在台灣的發言內容。因此，對我而言，這次在台灣的演講有著總結我這十年來的發言之意義。

我依「東亞、儒學和倫理」這一標題準備了演講。對我而言，在這標題下的三場演講是息息相關的。首先，我以東亞為主題、以儒學為主題構思演講，而現在則是以倫理為主題構思演講。的確，倫理的問題與其說是最後才該問的問題，倒不如說是在思考東亞、儒學之際的基底問題。所以，我最後才以倫理為主題來構思演講。總之，在交通大學的演講是最後才準備的。但是，我卻要先講以倫理為主題的這場演講。亦即在這次一連串的演講中，我將逆行於「東亞、儒學和

* 本演講稿發表於交通大學社會與文化研究所，2010年3月24日。

倫理」這一標題的方式進行。這會帶來何種結果呢？我自己亦無法預料，但期待能有一個刺激且有趣的體驗。

東亞（東アジア）是我思考、發言的場所。人該是以何種場所為前提來發言、行動呢？有許多場合是不自覺地以國家或市民的社會空間為前提的！我自己則是自覺地以亞洲或東亞為發言的場所。但我所說的東亞不是一個實體，而是一種可能性。以上的內容是我將在成功大學演講的問題。

說到自覺地以東亞為自己發言與思考的場所這件事，我以為這意謂著對我而言討論中國、中國文化是不可避免的。我在數年前，曾將日本語言、文化中的漢字視為「無法避開的他者」討論過¹。對我而言，因為我自己位於中國的中心之邊緣，所以中國與其文化不僅是無法避開的對象，亦依然是**他者**。對於我這一來自日本的發言者所有的對中心的距離感不是地理意義的，而是自覺化為一種思想之方法意識。此一方法意識使得我在台灣的發言成為可能。因為我在這裡看到許多與我一樣有此種方法的距離感的人。對將自己視為與文化的中心一體化的台灣、日本或中國本土的中國學者而言，我的發言幾無意義，甚是有害的。例如我的儒學論就被認為是有問題的。

我以為儒學與漢字一樣，對日本人而言是無法避開的他者。雖然許多日本人皆將朱子學棄置於德川時代的日本，但我認為沒有朱子學的土壤的話，日本的近代化是不可能的。對日本人的思考、語言而言，朱子學是需要的。但我將朱子學或儒學視之為他者。即我自覺地將自己與儒學之中心的距離看待為一種方法意識。首先，我主張儒學的多元化。雖然我在此說的話會是我在成功大學、清華大學的演講內容之一部分，但我還是先要在此討論這一問題。因為若不如此做的話，今天的主題——即倫理的問題，便無法討論了。所謂儒學多元化的主張即是不將儒學問題還原於儒學之中心。故吾人必須有在日本的此處、或近代這一個時代去詢問儒學的視角。在日本的近代，儒學是

1 子安宣邦，《漢字論：不可避的他者》（東京：岩波書店，2003）。

被重構成倫理學而得以再生的。但日本的中國研究者不會有日本近代中儒學重構成倫理學而再生的這一問題意識。戰後日本的中國研究者嫌惡、排斥古奧的漢學（儒學），而只相信自己的朱子學、陽明學研究而已。何謂日本近代中儒學重構成倫理學而再生呢？這是明日演講的課題。但我在此要先說明一下何謂近代日本中之儒學的倫理學。那是以國家為最終目標(telos)的國民倫理規範體系，將人之生的意義與死的意義收斂至國家的倫理學。

但那不是終點而是出發點。是吾人詢問倫理的出發點。

二、倫理的詢問與倫理學

究其根本而言，所謂倫理的詢問當歸結於人該如何活與人必須做什麼這兩個問題吧！這兩個問題本就不是不相關的問題。在蘇格拉底所說的「良善生活」（良く生きること）中是合而為一體的。就蘇格拉底的解釋，所謂「良善生活」即是無時無刻不注意到靈魂（德）之需要而活。孔子亦以能充實己生之律己的存在為「君子」。孔子不斷地說：「為君子」。他是首位主張人經由良善的生活方式可成為「君子」（具品格之存在）的思想家。《論語》堯曰篇最後一章曰：「子曰：不知命，無以為君子也。不知禮，無以立也。不知言，無以知人也」。有人懷疑這一章是後世之人所寫的，但我以為該章是非常適合作為《論語》之最後一章的。在該章中提出要成為君子此一具品格之人的條件是「知命」，而「知禮」、「知言」亦都是附加之條件。「良善生活」之意即是要知命、知禮、知言。對於此點，我不再進一步解釋。只希望大家能理解所謂「為君子」、「良善生活」與孔子所說的面對自己的天命、反省自身是不可分的。

所謂「良善生活」，就蘇格拉底而言，即是無時無刻注意到靈魂（德）之需要而活。就孔子而言，則是面對天命而活。因為良善之生活需注意靈魂（德）之需求，而所謂天命則是一種內省。但是藉由蘇格拉底與孔子之言，我到底想說什麼呢？其實主要是藉之思考倫理

學這門學科的成立或作為一種倫理規範體系的儒學之成立等的事。倫理學、儒學等之所以能成為一種「學」是因為吸收了人們對人生的種種質問而提出一種人為何而活的答案體系。此一答案之發言者中之學者愈與為政的中心同一化，該「學」愈具有天下之倫理的規範學的性格。倫理學的成立意謂從人們的手中奪走了人的良善之生活當是如何的根本疑問。倫理學否定了人可擁有此疑問，以及人是一個詢問主體的事實。

近代日本的倫理學亦將人該如何活的問題視之為個人人生論的問題，亦或委之於宗教，而後，近代日本的倫理學成為一種回答人作為社會與國家之一員當做什麼、不可做什麼等問題之倫理的規範學。首先，作為一種市民的倫理規範之學的體系化的倫理學是以翻譯之方式導入近代日本的。此種倫理學對日本人而言具有雙重意義的距離感。首先，那是由外導入日本的。再者，那是被給予的規範學。對於此一種倫理學的反動喚起了儒學，導致兩次近代日本之倫理學的重構。一次是以儒教概念進行的倫理學的重構。另一次以「倫理」、「人倫」等概念進行的倫理學的重構。對於近代日本之倫理學重構過程，我將在明天的清華大學演講中詳細說明。在此，我則只談結論。即以「倫理」、「人倫」等概念重構的倫理學是昭和時代的和辻哲郎的倫理學。和辻倫理學最終將人之生與死的意義吸收到國家之中。

戰後日本的倫理學是要從「後和辻哲郎倫理學」的視角出發的。故沒批判和辻哲郎的倫理學的近代日本倫理學者，在戰後的世界中沒有選擇面對人該如何活這一問題而來重構倫理學。可稱之為「後和辻」的戰後日本倫理學者們本質上逃避了這一問題。他們逃向康德(Immanuel Kant)、黑格爾(G. W. F. Hegel)、或馬克思(Karl Marx)、海德格(Martin Heidegger)、或沙特(Jean-Paul Sartre)。現在則逃向列維納斯(Emmanuel Lévinas)。大學的倫理學科中有研究康德的學者。有許多研究海德格的學者。但沒有倫理學者。再者，在現今這一個人類破壞自然、醫學決定人之生與死的時代中，倫理學者慌忙地變身為應用倫理學者。但所謂應用倫理學不過是為醫生、科學者、或企業家製作倫理符號的作者。

有關此一倫理問題的現狀，我在上次2008年11月舉行的清華大學演講中已說過²。現在，該如何生與死的問題投回到我們自身，我們卻手足無措。但是從另一個角度想，此種手足無措的現狀不亦是一種希望將從中油然而生的狀態嗎？伊里奇(Ivan Illich)說：「現在，我們沒有未來，但有希望」。面對「開發」這一破壞環境的現狀，面對支配生死的現代醫學與醫療現場，面對學校這一荒廢的教育系統，吾人無法去論說人類的未來。但絕望的現狀亦是只能從中反轉的最後關頭，而我們正在其中。所以伊里奇說我們可以論說希望³。這令我們手足無措的現狀正是我們重新獲得良善生活之可能性、從容赴死之可能性的時代，不是嗎？但這是一個危險的時刻，因為這種可能性隨時有可能會被「未來這一位邪神」奪走。

我們現在將「對良善生活的質問與要求」據為己有。這亦是意謂著我們能將從我們手中奪走我們對良善生活的質問之物進行解體與重組。我們現在可以透過對良善生活的質問一起重讀《論語》。

三、良善生活之訓

最近，我有一個機會在市民講座中講講日本近世的儒者貝原益軒(1630-1714)。即使在現代，許多日本人都知道益軒是《養生訓》的著者。那本書是以和文寫成的養生書。益軒在晚年寫了十種勸戒書，亦被稱之為《益軒十訓》，《養生訓》是其中的第一本。因為我在該講座的講課需要，我讀了那些勸戒書。我們可以說因為生活於17世紀後期的益軒之功，儒學的知識首次得以重構成為世人共有的公共知識。我正是想從其勸戒書中一窺其究竟。他所寫的勸戒書，對思考倫理問

2 2008年11月28日在清華大學舉行的演講「近代日本與兩種倫理學」。

3 在某個訪問中，伊里奇的友人樂密斯(D. Lummis)問他關於「理想的未來」的問題。他答道：「未來去吃屎吧！那是會亂吃人的邪神！制度有未來……但人則沒有未來。人所有的只是希望」。請參見：イヴァン・イリイチ(Ivan Illich)，《生きる希望：イヴァン・イリイチの遺言》（生的希望：伊凡・伊里奇的遺言，東京：藤原書店，2006）

題的我，如同天降的恩惠一樣，給予了我再次發現益軒的機會。在他的十訓中之代表作《大和俗訓》之開頭部分，他說：

「惟天地萬物父母，惟人萬物之靈」。《尚書》中聖人曾如是說。……若然，則人以天為父，以地為母，接受無盡的天地之大恩。故常以奉侍天地為人之道。當如何奉侍天地之道？大抵人以天地生萬物之心為心，名此心為仁（《大和俗訓》卷之一，為學上）

這一段是依據「天地大德曰生」這一《易》「繫辭」及朱子「仁說」中「天地以生物為心者也。而人物之生又各得夫天地之心以為心者也」等主旨的。日本朱子學的代表性學者山崎闇齋(1618-1682)曾藉由「仁說」一篇的文字，用漢文解說過「仁」這一概念，即是《仁說問答》。但益軒則以和文論之。闇齋以概念的儒學語言解說是因為他期待能讓同是知識界中的人閱讀該書。但益軒用和文寫的勸戒書，則是寫給知識界外部的日常生活者。此書主要是在與天地的關係中論述人之生存意義的語言。該書認為所謂的人是各自將其生奉侍於給予吾人恩惠的天地。人道即是奉侍天地之事。但該如何侍奉天地呢？益軒認為當以天地生物之心為己心。在此書中，我可以看到益軒的儒學不是解說的語言，而是向人述說生之意義的教之語言。但在此，所謂的教不是意指教育、教誨，而是如孔子之教般，是教人生之意義之事。

厚愛天地生育的人倫，亦憐愛鳥獸草木，順隨天地愛人與萬物之心，以助天地慈愛之力為奉侍天地之道。此乃人之道所以為仁也。

奉侍天地乃人之所以能為人。人之所以能為人之道在於行仁。仁是人所以生之天地之心。那是生育人與物的慈愛之心。慈愛人即是不踟躕於己，將己置於他人立場。私欲乃是以己為優先的欲求，要求他者從己之欲求。所以人與我有了距離，故偏愛己身者乃被稱之小人，即不道德者。人之所以為人，在於人我無間的仁愛之實踐。

行仁乃順隨天地之心也。是即古聖人所教所行之人之道也。順隨此道，則己樂。樂人、行人之道方才能有生為人之價值，如顏子推所云勿悔恨空過一生（《樂訓》卷之上，總論）

《益軒十訓》中有《樂訓》這種在其他地方看不到的特殊的勸

戒，即樂生的勸戒。真正的生之樂不是私欲之充足。私欲大概是不可能變得充足的。私欲的追求只是增大壓力而已。益軒老早就知道此一道理。私欲是折騰人心之事。故能樂心者在於私欲的對立面，即慈愛人。益軒以為行仁才是生之真正快樂。

益軒以「夫婦之愚與不肖」這一慣用句來勸戒世俗的生活者說：「樂人、行人之道方才能有生為人之價值」。這是孔子對良善生活之教誨在近世日本社會中重生的一例。

但是當孔子教重構為倫理學、儒教倫理學在近代日本成立之時，教導我們人皆有其生之價值的貝原益軒的勸戒書便被忘了，變成只是教育史的資料。益軒之勸戒書被遺忘時，人們便無法從自己良善之生活中發現生之意義。不久後，日本人的生便被給予了「國家」這一目的。