

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 有關子安教授所提出之兩種倫理問題的回應

A Response to the Two Types of Ethics Discussed by Koyasu Nobukuni

doi:10.6752/JCS.201003\_(10).0013

文化研究, (10), 2010

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

作者/Author : 劉紀蕙(Joyce Chi-Hui Liu)

頁數/Page : 240-250

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\\_\(10\).0013](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201003_(10).0013)



*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）：240-250

### 有關子安教授所提出之兩種倫理問題的回應

A Response to the Two Types of Ethics

Discussed by Koyasu Nobukuni

劉紀蕙

Joyce Chi-Hui Liu

子安先生在2008年4月中旬訪台講座時，我向子安先生提出了一個問題：子安先生早年的專業是倫理學，長年研究與教授倫理學，可是在子安先生有關日本近代知識考古學的書寫中，日本19世紀以來的倫理學論述都被他解構了。子安先生指出19世紀的倫理學被架構在國家的概念之下，而把人和人之間的關係以國家為最高的「人倫態」來決定。我認為，子安先生的論點非常根本地指出了以國家主義為基礎的主體化問題。我的問題是，倫理概念已經被解構，子安先生現在如何重新思考倫理的問題？如何再定位自己的倫理專業？我們如何再思考有關倫理的問題？

子安先生當時提供了他的回覆，但是顯然並沒有充分的回應我的問題。2009年1月份子安先生再度訪台，提出有關日本近代倫理學的演講，我很高興能夠有這個機會在這個場合回應他的文章，討論他所提出的倫理學概念。由於子安先生的演講涉及了研究思想史的方法論問題，因此我也要以處理思想史的方法論問題與他進行對話。我也希望透過我的提問，我們可以討論我們如何可能重新思考倫理的問題。

\* \* \*

子安先生在〈近代日本與兩種倫理學〉的文章最後提出了他的論點：我們可不可以不繼承倫理的遺產，不向傳統召喚或是占據倫

理學？相反地，我們可不可以從我們的思想遺產解讀出「尚存活著的思想」(186)，而「與人們站在同一陣線，對於生命提出疑問」(186)？

子安先生是如何將他的論述導引到這個終極論點呢？

子安先生強調，無論是先端醫療科技的技術倫理，或是日本現代化過程中所發生的國家／國民倫理學，都是從「彼方」召喚出來的倫理學，已經事先制定了倫理決斷的那一條線，以及問題的解答。此處，子安先生清楚指出，「倫理學」與「技術」，遙遠，其實內在十分靠近：無論是國家管理、現代科技、意識形態、法律治理或是醫療觀念，都牽連了不同形式的管理技術以及倫理學論述。

這種技術性操作的倫理被召喚到了我們生活的各個角落，到了社會的臨床場景，將生命納入保護、規範與管理的範疇，並且根據理性抽象原則來設定區辨生死或是正常與不正常的準則。無論是市民生活、國民道德、教育場所或是出入境管理，都可以透過預防性措施，例如反恐行動與國家安全系統，來反向規範人的生命與行動，衡量人是否有生命權。從這一點來看，醫療科技與國家安全管理，是依循著同樣的一種技術性邏輯。子安先生指出，弔詭處在於，此處的倫理思考並不是轉回到我們自身的探討，並不是對於生死本質的思考，而是來自於彼處的規範：技術性倫理學的預防性與規範性的思考已經代替我們執行了判斷生死問題。倫理的判斷早已被制定，也被解答。

更為弔詭的問題是，這一種技術性與可預防性的倫理規範模式，是透過子安先生所說的「我們的倫理」而被構造出來的。這個日本近代以降所共享的倫理概念或是「倫理學」，是在一個複雜的雙重反轉的過程中被完成的。子安先生認為，「倫理」一詞的概念原本並不存在，只有在「倫理學的導入」之後才得以成立。子安先生相當精關的一種說法是：倫理是「以既存的漢語的轉用再生作為翻譯語而被創造

---

1 編註：本處所用之翻譯為作者閱讀子安宣邦論文之意譯，與本期所刊登之中譯版本不同，我們同時保留這兩種翻譯，以便於讀者理解本文作者與子安宣邦於的對話脈絡。

出來」(181)；也就是說，東亞漢字文化圈以漢語接受歐洲倫理學的<sup>et</sup> <sup>hi</sup> <sup>cs</sup>同時，也已經重新構造了儒學的倫理概念。明治維新以降的日本知識分子，無論是翻譯歐洲的倫理學，或是援用儒學傳統，建立「日本道德論」，或是召喚出孔教的架構：這兩種倫理學的不同政治立場，以一種曖昧的方式並存，進而在戰爭時期展開成爲天皇制國家倫理。「東亞」的概念因此也被強化。

這種知識概念透過複雜的翻譯、導入、內化與再創造而被建立的過程，說明了東亞現代性的根本問題。人們談論倫理時，倫理被視爲先存的概念，但是卻不自覺此倫理已經參雜了現代性話語的扭曲。所謂的「我們的倫理」，就是這種「現代性的倫理」，更具體的說，是在19世紀歐洲具有國家主義形態的知識架構之下所展開的倫理學——以國家作爲人倫關係的最高點。在此結構之下，倫理學與教育密切結合，也構成了現代國民的基礎。

這個問題顯然是重要的，因爲對於中文的讀者而言，我們需要注意到在中文的脈絡下也發生了同樣的過程，只不過，中文脈絡更經歷了透過日文而轉譯爲中文的二度翻譯，問題更爲複雜。

子安先生能夠如此對「我們的倫理」進行論斷的背後，有一個值得我們思考的邏輯，或是思考的方法論，這就是言說發生處所鑲嵌的體系性、當代性與對話性的問題：無論是第一天演講時子安先生所說的展演性話語(performative speech)，或是《論語》的「言論化」，或是第二天演講所提及的「我們」這個概念所牽涉的「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」(180)，「在東亞的漢字文化圈以『倫理學』的漢語名稱被接受」(180)的我們——這些觀察都指出了說話者以其同時代讀者所可以理解的語言說話，以及說話時/書寫時所隱藏的對話者。說話者使用了同時代的讀者所可以理解的語言，面對時代的問題，可能是呈現了同時代人所期待的發言姿態，也可能是挑戰了當時的期待。

子安先生所說明的外部導入以及內部呼喚的兩種模式，看起來是不同的政治立場，其實卻是並行而同時發生的雙重運動。這種同時兼

有外部導入與內部呼喚的雙重運動，可以說明一個時代的主體化問題或是主觀位置。因此，我們可以說，主體便是一個「我們」結構。每一個時代的書寫，都以回應當時的世界觀出發，而以文字滲透於其所處理的文本或是「原典」。這個言說位置，也必然透露了當時的內部視角。

不過，我們要注意的是，正因為言說的當代性面向，使得我們可以從書寫者作為閱讀者所岔開的詮釋痕跡，思考其所暴露的當代體系，也可以思考書寫者如何透過這個文本而提出一個待解決的問題，一個曾經「活著的」思想。

這種雙重的工作，便是我希望能夠強調的思想史研究方法之論點。

我也認為，當子安先生在結語處提出要從我們的思想遺產解讀出「尚存活著的思想」，子安先生或許正在邀請我們重新思考歷史中的文本如何並沒有固定地繼承與複製遺產，而透露出當時「活著的」的思想，或是當時如何岔開來而開始「問」一個問題，如何「思想」。

那麼，如何思考歷史中無法避免地以主體的位置繼承與鞏固遺產，建立主體的主權領域，以及如何閱讀曾經岔開此權力享有者的位置而「存活」的思想，曾經提出「問題」而試圖解決的思想，也就是思想史研究的重要工作。

基於上述對於子安先生的閱讀，此處我要向子安先生提出幾個問題：

第一，有關倫理的概念：子安先生曾經引述大西祝的《倫理學》，而指出大西的倫理學是近代日本早期最好的倫理學概論，將倫理學從政治學區分，提出了市民倫理，「各個人所應為的道德的行為的一切關係」(182)，而與日本近代國家作為總體的國民道德有所不同。子安先生認為，由於明治日本並不存在著近代的市民社會，而已經是以近代國家的體系接受此倫理學，因此，倫理學同時也成為教育體系上的必要科目。

不過，若要回顧西方倫理學的論述，我們便會注意到，在西方世界，自古至今，倫理學基本上便無法脫離對於整體之間個體關係的規範。Ethics的字根是ēthos，意指習慣的地方，習俗或是習慣(ἦθος, ἔθος, “accustomed place”, “custom, habit”)。亞里士多德在《尼各馬科倫理學》(*The Nicomachean Ethics*)中第二卷對於ēthos的討論指出，倫理德行是由風俗習慣薰陶培養出來的，習慣的(ēthos)法則便成為倫理(ethike)。風俗習慣預設了一群人所共享的行為舉止準則。在群體中的個體，無論是在城市中的市民、公民，或是國家的國民，都已經預設了此市民或是公民所應該遵守的規範模式。

西方19世紀的倫理學已經充分顯示出以國家為基礎的公民社會倫理觀念。以日本所大量翻譯的19世紀倫理學為例，添田壽一譯述的《倍因氏倫理學》(Alexander Bain's *Moral Science*, 1868)、中村清彥翻譯的《珂氏倫理學》(Henry Calderwood's *A Handbook of Moral Philosophy*, 1888[1872])、田中登作翻譯的《斯氏倫理原理》(Herbert Spencer's *Principles of Ethics*, 1892[1879-1893])，都清楚地反映了當時盛行的功利主義以及道德進化論的觀點。這種觀點以邊沁(Jeremy Bentham)與斯賓塞(Herbert Spencer)最具代表性。斯賓塞在《社會靜力學》(*Social Statics*, 1851)指出，為了要達到邊沁所說的「最大多數者的幸福」，必須把運用於「動物人」的科學用來討論「道德人」的科學。他認為生理學所討論的各種器官的正常狀態，可以協助我們討論他所謂的「道德生理學」，這個過程包括「不斷使缺乏自我克制能力受到懲罰」，以確保一切人透過經常的努力來獲得這種自制能力。

每個公民都要以此「最大多數者的幸福」來要求自身，而當國家占據此功利原則的最高點，便可以依照其治理邏輯而要求國民改造道德、教化倫理。斯賓塞強調，人民的身體與人民的精神都應該交給國家政府監護與管理：

在把人民的身體健康托付給政府監護和把他們的精神健康托付給政府監護之間，有著明顯的類似性。假如人們靈魂的福利能夠根據議會法令適當地加以處理，那麼他們身體的福利也能夠同樣適當地加以處理。(Spencer 1851)

問題的關鍵並不在於是否是公民倫理或是國民道德。西方19世紀

所討論的公民倫理，已經是朝向國家整體的論述。因此，問題關鍵是在於公民與國民所從屬的「整體」是如何被定義？以及可以思考個體如何可以不被固定在整體的分配之中，如何可以進行不從屬於此整體的倫理思考？

第二，為何是「倫理」這兩個漢字？為何儒教的「倫理」與西方的ethics有其共振？

在中文的脈絡下，「倫」，意指同類、同輩，如段玉裁注《說文解字》所說，「倫，輩也。」「倫」也指條理、順序、道理、事物之理，例如《說文解字》「倫，……一曰道也。」《周禮·考工記·弓人》「枝幹其倫」，注解是：「倫，順其理也。」或是《禮記·樂記》「凡音者生於人心者也，樂者通倫理者也。」此外，「倫」也指人與人之間的關係，例如《孟子·離婁上》「聖人，人倫之至也。」《新書·時變》「商君違禮義，棄倫理。」至於「理」，則指道理或是事物之理，《說文解字》解釋：「理，治玉也。」另外，《易·說卦》「窮理盡性，以致於命。」《易·繫辭上》「易簡而天下之理得矣。」《禮記·樂記》「不能反躬，天理滅矣。」

從這些古籍中，我們注意到「倫」與「理」所指的是條理、關係，或是物理、道理，而當「倫理」二字結合起來，則指人倫之理，也就是人與人之間的關係。因此，在漢語中，倫理是具有儒教所謂「親疏等差」的人倫差序或是禮義區辨的規範性倫理學。規範性的倫理概念並不是19世紀才被創造出來的。

第三，面對思想史，我們要如何處理文本中的倫理觀？當我們面對19世紀近代話語構成的過程中，觀察思想史文本如何暴露其當代話語體系，如何使其中的倫理觀服膺於國家主義，塑造了日後的國民意識，我們是否同時也可以思考或許在同時期的某一些文本中，書寫者或許曾經透過文本而提出一個待解決的問題，呈現出了曾經「存活著」的思想？

我曾經在本刊第八期討論過19世紀末期晚清知識分子如何翻譯西方知識，引入倫理學，例如受到傳教士傅蘭雅的(John Fryer)所翻譯

的《治心免病法》激發而寫出《仁學》的譚嗣同，或是協助羅振玉的《教育世界》雜誌(1901-1908)而翻譯大量日本引入的倫理學的王國維。這兩位思想家身處晚清變局，面對現代性話語的擴張，以及倫理學的引入，卻曾經試圖針對倫理問題重新思考。

譚嗣同強調，所謂善惡之分，其實只是起於「名」之區別，實際上所謂的「惡」之存在，是「用善者」對不依循「善」的條理法則者所進行的命名與分辨。譚嗣同指出，以「名教」來制衡倫理關係者，僅是以所謂忠孝之「共名」、「專名」，來固定對待關係。此對待關係造成之畛域分別，是巨大而不易彌合的。以人我之別進行「仁」的合理化論述以及人倫君臣之際的規範，則是「名」的限定。譚嗣同清楚指出，以區別人我的主觀位置而創造出的「仁」的體系與「名」之定位，其實是權勢之積累所占據的位置，卻以「天命國憲」為托詞，而使人不敢逾越。更有甚之，此單一名教系統與善惡區分之邏輯，透過「共名」，更建立了一套龐大的遮蔽體系。譚嗣同指出，正如同《易》所說的「丰其蔀，日中見斗」，以共名為起點的遮蔽體系，如同遮蔽光線之「蔀」，使得白日成為黑暗。在此體系之下，施政者與追隨者皆毫不懷疑地遵從此體系之「法」，並執行其「惡」，嫌忌、侵蝕、齟齬、屠殺，而「人不以為怪」。依循此共名與專名而定罪，稱犯法者為「大逆不道」，甚至進而放逐、誅戮，「施者固泰然居之而不疑，天下亦從而和之曰：『得罪名教，法宜至此。』」

以「名」固定物的狀態與關係，建立「共名」之下的共同體系，並依此設定「法」，此「法」甚至構成了認知的結構，而將不合於此「法」者排除為「惡」。譚嗣同最為尖銳的質疑便是：人世間認識事物的黑暗狀態，不正是由共名之遮蔽體系所造成的嗎？此處，我們看到譚嗣同清楚指出話語的內在邏輯與共名體系是倫理善惡之辨的基礎，同時也指出了權勢積累而占據話語立法位置者的暴力。

至於王國維，他翻譯元良勇次郎(Yujiro Motora, 1858-1912)與西奇威克(Henry Sidgwick, 1838-1900)之倫理學，以及其他日本教育理論，也講授倫理學與修身課。不過，王國維卻同時開始持續書寫，檢視中國儒家思想中的二元論，以及宋儒以降有關理欲區分的倫理學論

戰。王國維曾經透過字源學的角度，探討了「理」的意義，也進行了對於「倫理」的重新思考。他指出，「玉未理者爲璞，是理爲剖析也」（段氏玉裁注），「理者分也」（鄭元樂記注），因此分析之作用稱爲「理」。物之可分析而粲然有系統者，或是物的條理，也稱之爲「理」。王國維指出，中國古代對於理性之作用僅在於真偽之辨，而不在於善惡之區分。他說：「所謂理者，不過謂吾心分析之作用，及物之可分析者而已。」

王國維指出，朱熹所謂天理，只是「預想一客觀的理，存於生天生地生人之前，而吾心之理不過其一部分而已」，其實已經進入了形上學的層次。所謂「客觀」之理，只存在於「吾人的思索中」，事物之間的因果關係，實際上是因爲「觀念聯合之法則而生，即由觀念之互相連續者屢反復於吾心，於是吾人始感其間有必然之關係，遂疑此關係亦存於客觀上之外物。」然而，主觀位置以及連結觀念所認定的「理」，卻被設立爲外在客觀之事實。王國維強調，中國的「太極」、「玄」、「道」，或是西洋的「神」，都是此主觀轉爲客觀的謬誤，只不過是「寄生於廣莫暗昧之概念」，都只是「幻影」而已。宋儒以降，理與欲的區分成爲倫理學上的論戰：「人心莫不有知，蔽於人欲則亡天理矣。」「天理與人欲相對，有一分人欲，即滅卻一分天理，存一分天理，即勝得一分人欲。」如此，倫理學便被納入形上學的架構之中。

王國維也提出了他對於19世紀末期斯賓塞式功利主義倫理學所發展的倫理觀的批評。王國維說，所謂「最大多數之最大福祉」只是「倫理學者之夢想而已」，因爲「以極大之生活量而居於極小之生活度，則生活之意志之拒絕也。」王國維強調，倫理是不可教的，正如美術，只能夠透過經驗而獲得直觀的機會。

王國維認爲《紅樓夢》提供了一種美學形式的倫理經驗，在《紅樓夢》中，人們可以經歷人世間之強烈悲歡啼笑、滿足與苦痛、希望與厭倦，而使人透過經歷此塵世，歷盡生活之欲，而獲得大徹大悟。王國維強調，這種脫離生活之欲的解脫，與當時盛行的「生生主義」正好相反。「生生主義」期望使「生活之量達於極大限」，其實是造

成「弱肉強食」的問題所在。《紅樓夢》的解脫所提供的「無生主義」，則是大宇宙之解脫的基礎。

因此，當我們思考在思想史中的文本如何不可避免地呼應了時代的話語，我們也會注意到在某一些文本中，書寫者透過文本而提出了一種不同於同時代話語的新的思考，呈現出了曾經「存活著」的問題意識。我認為，晚清知識分子譚嗣同與王國維呈現了一種可能性，一種對於當時盛行的進化論倫理觀之根本批判。但是，譚嗣同與王國維的倫理觀卻因為不合時宜，而沒有被充分的理解。

第四，也是最後一個問題，那就是我們要如何以「我們每一個人各自的問題」(177)來思考倫理問題？「我們每一個人各自的問題」如何不被「人們」與「陣線」的結構性所綁架？當子安先生表示，要「與人們站在同一陣線，對於生命提出疑問」，這個「人們」如何不是如同「我們」一樣，已經身處於一個體系之中？是否我們要對這個「人們」有更清楚的界定？是否我們要對「陣線」有更為批判性的警覺？

當子安先生討論到對抗於一個期待「完美嬰兒」的社會，一個母親要採取「即使是懷有染色體異常胎兒也決定與其一起生活」(179)的決斷，以及要透過「每個人的堅強意志」(179)以便改變這個朝向「期待完美嬰兒」(179)發展的社會。子安先生說，「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。」(179)

然而，是誰在此處召喚倫理？是誰將生命優先性的倫理召喚到我們身邊？不正是我們自己？我們所召喚的倫理成爲我們管理生命的自發性原則，一個主體性的位置。但是，爲了要對抗一個「期待完美嬰兒」的社會，一個母親替其未出生的「先天性染色體異常」的嬰兒決斷了其出生後必須承受一輩子的痛苦，這種倫理思考的基礎在何處？

除非每一次的倫理思考都是重新思考的工作，根據每一次的處境重新進行決斷。這或許就是子安先生所說的「我們每一個人各自的問題」，這應該包括進行思想史工作的研究者，也應該包括思想史中曾經發生的思想工作。

面對思想史的問題，我們是否也可以思考思想史中某一個思想家所進行的「各自的問題」？在19世紀末期的日本與中國的知識分子，如何在外部導入以及內部呼喚而出的雙重運動之中，被時代所綁架之外，是否也有某一些個人在進行「各自的」思考工作？我們如何處理文本中從現代性體制岔開的思考痕跡？

因此，重新思考有關「我們每一個人各自的問題」，我們是否就有可能重新思考有關「我們」的概念？「我們」的概念是否可以不會永遠被語言所綑綁？「我們」的概念是否可能不必是集體性的，而是重新思考「我們每一個人各自的問題」，重新思考倫理的問題，也就是重新思考人與人之間的關係？

當子安先生提到了「陣線」，或是作為方法的亞細亞的抵抗軸，我要換一種問法：思想的抵抗線在何處呢？我們要如何想像這一條非實體化而不占空間的細細長線？以子安先生的說法來理解，這一條抵抗線是附著於話語內部未思之處的外部，處於話語內部雙重性的視角撞擊之際，是維持在運動狀態而不被實體化的思想之力。

我也要延續子安先生的說法，進一步提出一種考慮：要啟動這個思想的運動，除了要让歷史語境中已思與未思之處發生撞擊，暴露其雙重性的弔詭，更需要此思想抵抗軸的每一個「點」都以獨一的方式撤離其被給定的線性方向，不被同質化地集結，其思想出現的方式無法被訂製或是預知。這種運動的點狀理解，是讓所謂的「亞細亞」或是任何研究對象不被實體化的前提，也是讓任何抵抗點不被實體化與不會建立權力領域的前提。

此外，我們更應該以同樣的理解模式，重新檢討思想史中的任何一個「點」，除了面對其可能被鑲嵌於時代話語的雙重弔詭之外，也要檢視此「點」如何可能同時逸離了其時代的目的性與功能性，而曾經發生過一種作為事件的思想運動，正如子安先生自己所進行的工作一般。

我的關注點是，我們是否可以探討19世紀在日本、中國與韓國的倫理學論述是如何發生的，是否有相互的滲透與影響，而構成了國家主義國民的概念；同時，除了揭露話語之封閉性結構外，我們是否也

可以更進一步探討面對新興倫理學論述的同時，某一些思想者曾經提出了不同的思想路徑，曾經對於倫理觀有過更為激進的提問，包括根本的政治性與美學性的論述，而值得我們重新思考。

2009/07/02，東京