

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ▶ 回應子安宣邦的倫理思考

Further Response to Koyasu Nobukuni's thought on Ethic

doi:10.6752/JCS.201003\_(10).0015

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 : 256-262

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\\_\(10\).0015](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201003_(10).0015)



*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）：252-262

### 回應子安宣邦的倫理思考

#### Further Response to Koyasu Nobukuni's Thought on Ethic

劉紀蕙

Joyce Chi-Hui Liu

子安先生回應我的文章中認為我誤解了他的意思，而我的誤解源自於翻譯的問題。然而，其實我對於子安先生的立場是非常能夠理解而且同意的，我也已經在當天我對他的回應文字中一開始就提出來了。我認為子安先生所進行的兩重思想運動是非常重要的：他一則拒絕在不自覺的狀態中召喚、繼承與複製現代國家知識體系之下的倫理概念，並且面對此現代思想傳統背後的話語邏輯進行檢視；再則是重新從思想遺產中解讀「存活的思想」，或是子安先生反覆所說的，「與人們一同追問人之生存」的問題。這是子安先生所持續進行的工作，也是我對子安先生敬重的原因。如同我在回應文所指出：「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？」或者，如子安先生所說：「我們擁有拒絕繼承召喚出倫理學的思想遺產之權利」——就這一點而言，我們是沒有誤解的。

我也同意子安先生所說，在探問東亞作為方法之可能性以及檢討東亞儒學內在的知識構造的同時，倫理問題其實是這些問題的基底。子安宣邦近年反覆處理被國家倫理所重重覆蓋的倫理問題，也就是今日（2010年3月24日）他在交通大學社文所演講〈現今，詢問倫理的意涵〉中再次說明的：日本近代儒學重構成倫理學而再生以及「人該如何活」或是「良善生活」的問題已經成為倫理規範體系，先後被宗教與國家收納，而成為以國家為最終目標(telos)的國民倫理規範體系。和辻倫理學的問題，正是將人之生的意義與死的意義納入國家的倫理學範疇。這是子安先生持續進行的反省，也是我所重視的問題。

然而，此處，我必須要更清楚的指出，我當時希望向子安先生提出的問題關鍵處並不在上述的面向，而在於有關「市民倫理」以及「我們」的問題。子安先生以大西祝爲例而提出的市民倫理學作爲出路的問題，以及他所希望喚起的「我們」陣線，都須要被進一步的思考，以免陷入某一種結構性的盲點。

子安先生認爲啓蒙初期的知識分子，例如大西祝與福澤諭吉，對於倫理學或是基進民主的闡釋有積極的意義，與後期朝向國家倫理學者例如服部宇之吉(1867-1939)與和辻哲郎(1889-1960)等人的論述不能等同視之。<sup>1</sup>

我想，這其實是我會開始提出問題進行討論的起點。東亞地區早期啓蒙知識分子雖然並不在國家的架構之下展開他們的論述，但是，他們的書寫已經與他們所援用或是引介的19世紀西方倫理學共處於同樣的話語結構，而開啓了日後國家倫理學合理化的話語模式。

以福澤諭吉爲例，當福澤諭吉提倡國民的德性時，他所設想的國民或是市民已經是在19世紀的歐洲話語脈絡之下，將市民社會、市民倫理與政治經濟學結合，並以「社群」之「最大利益」來計算與要求市民倫理的配合。這種德性與倫理的政治經濟學模式，被同時代正在醞釀發展中的世界觀與亞洲秩序所決定。因此，子安先生今日所討論的「良善生活」或是「好的生活」，可以被此群體之「利益」之優先性而被事先定義。

何謂「良善」？何謂「好」？何謂「群的利益」？這正是話語結構的問題。福澤諭吉所參考的政治經濟學的倫理模式，其實是蘇格蘭啓蒙時期一位並不著名的教科書撰寫者巴爾頓(John Hill Burton, 1809-1881)的《政治經濟學》(Chambers's Educational Course: Political Economy for Use in Schools, and for Private Instruction, 簡稱 *Political Economy*)。福澤諭吉在1862年訪英，在倫敦認識錢伯斯兄弟，他們

---

1 子安宣邦近著《福澤諭吉〈文明論概略〉精讀》，也顯示出了他重讀福澤諭吉並尋找其中市民倫理之積極意義的努力。見子安宣邦(2010)。

介紹他這本政治經濟學。福澤諭吉在1868年就以《西洋事情·外編》為名，翻譯了巴爾頓的《政治經濟學》而廣被閱讀；他同時也在1868年開設了政治經濟學的課程。巴爾頓的《政治經濟學》詳細地展開了關於民權、義務、文明開化以及文野之別的進化論觀點。同樣的材料，也被翻譯為中文（傅蘭雅的《佐治芻言》）以及翻譯為韓文（韓國第一位啓蒙知識分子俞吉濬〔유길준, 1856-1914〕），而在日本、晚清與韓國引發了不同脈絡的文明開化運動。<sup>2</sup>

福澤諭吉在《文明論概略》有幾個核心論點：第一，福澤諭吉在展開對於文明概念的討論，以西洋文明作為文野之別的同时，他也將智德與道德納入衡量文明的準則；第二，福澤諭吉援用對於人口、物價、工資、婚姻、出生、疾病、死亡的統計學計算模式，以便討論國家興衰的整體動態變化，並且將一國國民的智德與精神力量當作關鍵因素；第三，福澤諭吉以體力作為比喻，認為要度量智德的力量，以及由一國的輿論而加總全國的智力，以便觀察革命或是變化之是否可行；第四，福澤諭吉認為國家的財富應該由國家的意志來支配，而國家的智力則須要配合國家的意志，累積國家財富。這一套論述模式，呼應了歐洲18、19世紀以降的自由主義經濟模式，將個體以「經濟人」的方式來計算，每一個「經濟人」的生產義務在國家之內被界定，而其德性或是倫理行動也在此生產力的計算之內。傅柯(Michel Foucault)也因此而曾經指出「生命政治的誕生」始於18、19世紀自由主義政治經濟論述，群體內生命(bio)成為政治管理的對象，例如出生率、優生學、生產力、移民管理、出入境管理等等。<sup>3</sup>

福澤諭吉的文明概念，已經建立於巴爾頓《政治經濟學》所說明的「文野之別」。然而，所謂「文明」，則是在歐洲18世紀中期以降所盛行的線性史觀軸線之下，以國家為文明發展的成熟階段。福澤諭

---

2 我在近著《心之拓樸：1895事件後的倫理重構》（台北：行人，2010）中第二章〈心力說的基督教化與政治經濟學：梁啓超的新民說與倫理生命治理〉對此問題有詳細討論，此處不贅述。另可參考：Trescott (1989)；梁台根 (2006)。

3 參考Foucault(2008)。

吉的文明觀同時也呼應了當時已經盛行的亞洲膨脹論所暗示的新興亞洲秩序。所謂亞洲秩序，意味著以亞洲為治理之版圖為前提所設立的秩序。佐藤信淵在1823年寫成的《混同秘策》（こんどうひさく，又稱《宇內混同秘策》，うだいこんどうひさく）具體提出，以日本皇國為宇宙創始的中心，以及以日本為中心的經緯擴張、南向征服的論點。為了杜絕優勝劣敗而貪婪擾奪之禍亂根源，佐藤信淵提出必須富國強兵、征服宇內，以便達到平和世界。其併吞策略從滿洲開始，進而南向吞併台灣與寧波，最後之遠程目標則是占取歐洲。佐藤信淵的《混同秘策》是亞洲門羅主義的雛型。1840到1842年間第一次清朝鴉片戰爭之際，佐藤信淵更提出了日清聯合以對抗歐美的政策。明治政府1868年「對外和親、宣揚國威」的政策，以及薩摩藩武士西鄉隆盛的征韓論與征台論，也是清楚的例子。後來的牡丹社事件以及其所牽動的亞洲秩序轉移，以致於清廷1895年的割台，更是其後續發展的結果。

德富蘇峰曾經以「帝國主義是國民的本能」之說法，列舉從江戶晚期一直到明治時期的帝國話語系譜，包括佐藤信淵在《混同秘策》中的帝國「卓識」，橫井小楠的「王道的帝國主義」與「精神的帝國主義」。<sup>4</sup> 德富蘇峰指出，配合這些帝國論述的發展，則是維新改革的政策與明治到大正的進步秩序，其中福澤諭吉的自尊獨立與愛國心的觀念，中村敬宇的西洋立志與品行，新島襄傳播的殉道志士、獻身精神，森有禮的國體教育與體育推廣，到「教育敕語」的經典化，都是前後延續並且具有卓越貢獻的代表性人物與關鍵點。

因此，問題的關鍵並不在於是否是市民倫理或是國民道德。西方19世紀所討論的市民倫理，已經是朝向國家整體的論述。日本明治維新以降所依循的市民概念或是市民倫理，也已經是鑲嵌於西方19世紀功利主義以及自由主義論述架構之下的政治經濟學模式。1895年

---

4 德富蘇峰也包括了佐久間象山參考彼得大帝而融會西洋兵法與砲術的國防策略，吉田松陰具體預示北海道的開拓、台灣與韓國納入版圖、南滿洲以歸屬日本勢力範疇等對外政策，橋本景岳以經世之謀略建立同盟國的交親關係。

甲午之役戰敗，清廷割讓台灣，梁啟超與康有為以及其他舉人共同撰寫《公車上書》推動變法，但是 1898 年戊戌變法僅維持一百天即告失敗。梁啟超流亡日本，閱讀德富蘇峰的《國民新聞》刊載的大量文字，大受啓發，而創辦《清議報》，大量轉述《國民新聞》之啓蒙概念，包括自覺與自發的市民、公德與公腦、國民元氣、英雄與時勢、強者權利、少年新生以及「太平世」。很顯然的，中文脈絡下梁啟超的啓蒙運動與新民說，也已經承接了 19 世紀功利主義之下的市民倫理以及日本當時的「膨脹論」，這是歷史話語結構所無法避免的環節。

我過去的研究所以取譚嗣同與王國維作為梁啟超的對照，絕對不是因為他們重新復甦了儒教倫理。相反地，恰恰是他們當時面對著時代思考的局限，而偶然提出了岔出當時主導論述的思想。譚嗣同針對區辨善惡的「共名」體系，進行批判。在此共名體系之下，儒家的親疏等差與倫理關係，正好是區分畛域的利器。「仁」的體系與「名」之定位，其實是權勢之積累所占據的位置，施政者卻以「天命國憲」為托詞，使人不敢逾越，甚至依此「共名」體系而立法，並執行其合理化之「惡」，嫌忌、侵蝕、衝突、屠殺，人們卻「不以為怪」。至於王國維，他雖然大量翻譯了當時的倫理學，包括元良勇次郎，但是他卻批評包括元良勇次郎與邊沁的這些功利主義倫理學，以所謂「最大多數人的福祉」之主導邏輯為名，其實卻進行自我保存與擴張之實，也就是他所說的「生生主義」。王國維已經看到，「生命」如何被定義與被治理，生命擴張的合理化話語模式，是必須重新思考的問題。

對我而言，譚嗣同與王國維對於時代倫理話語結構的根本思考，是具有積極的政治性意義的。每一個時代有其內在先存的倫理話語結構，設定了人倫秩序與我他關係，決定了某種時代主體的模式，也牽動了政治權力的治理模式。因此，任何從根本處面對話語邏輯以及倫理問題的思考，都是政治性的思考，因為這種思考必然需要挑戰與質疑時代性被預設的價值體系與推論邏輯。但是，譚嗣同與王國維的思考卻無法容受於當時的時代話語結構，而成為不被思考的一種他性。

我持續要介入的根本問題是：一方面，我們能否檢視不被質疑而延續至今，卻造成壓迫性結構的某些基本概念與話語邏輯？另一方

面，我們是否能夠重新思考在某一個時刻，某一些曾經抵制時代性主導思想與話語結構，而試圖從根本處進行倫理性與政治性思考的思想呢？

我想，這是子安先生也在進行的工作。我當時向子安先生提出倫理問題的重估，用意在於：當子安先生徹底結構昭和時期的倫理學之後，他如何重新思考根本的倫理問題。我認為，此根本而具有政治性的倫理思想並不存在於前現代的時期，例如江戶時期或是早期明治思想，也不在晚清或是傳統儒教思想。在任何時代脈絡都有其權力階級之結構與疆界區分。我們需要以回溯的方式檢視其話語模式的內在框架，並且思考是否有抗拒此框架的思考曾經發生。

因此，當子安先生指出初期啓蒙思想者的積極意義時，我想要同時也指出這些啓蒙知識分子話語的內在弔詭，以及此弔詭與日後國家治理之共構。我們必須檢視這些早期現代性的思考模式——無論是面對市民社會或是國家——如何以社會、群體或是國家作為整體的想像框架，他們如何開始定義個體與整體的關係。如果我們不進行此根本的思考工作，那麼此市民社會與國家只能夠是同義詞，「生命」也可能會只是進行治理的說詞與對象。

此外，我也要強調：當子安先生以「我們」一詞作為努力的起點時，我們可否思考誰是預設的「我們」的陣線與疆界？這個「我們」是否已經是一種結構，一種暗示了可以因集結與擴張而被實體化的體系？

我認為，對於不同位置之結構的潛在擴張與固化力量進行反思，才有可能隨時處於「能思」的狀態。然而，面對「我們」結構進行思考，並不同於否認這個「我們」的內在「關係」。只不過，重新思考「我們」，才是容許「我們的關係」處於變化之中，而可以面對此變化，接納此變化。只有在「我們」重新被思考之時，我們才有可能繼續討論有關共同體或是民主的問題。我也認為，只有我們之內的「每一個」隨時處於「能思」的位置，這才是最根本的倫理性位置，也是政治性的位置。甚至，當我們挑戰習慣性的倫理概念所綁束的

「我們」意識，而重新面對共處之「我們」，過去不被認識與不被看到的「非－我們」，這才是倫理的思考。其實，我認為這也是子安先生面對韓國歷史或是琉球問題時所進行的思考。

2010/03/24，新竹交通大學

## 引用書目

### 一、中文書目

子安宣邦著，陳瑋芬譯。2010。《福澤諭吉〈文明論概略〉精讀》。北京：清華大學出版社。

梁台根。2006。〈近代西方知識在東亞的傳播及其共同文本之探索：以《佐治芻言》為例〉，《漢學研究》第二十四卷第二期（民國95年12月），頁323-351。

### 二、英文書目

Foucault, Michel. 2008. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the College de France, 1978-79*, translated by Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan.

Trescott, Paul B. 1989. "Scottish Political Economy Comes to the Far East: The Burton-Chambers Political Economy and the Introduction of Western Economic Ideas into Japan and China," in *History of Political Economy* 21(3): 481-502.