

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 回歸倫理的本質：知「天」與行「仁」

Return Back to the Nature of Ethics: Perceiving the "Mandate of Heaven"
and Practicing "Benevolence"

doi:10.6752/JCS.201003_(10).0016

文化研究, (10), 2010

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

作者/Author：陳瑋芬(Wei-Fen Chen)

頁數/Page：264-271

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_\(10\).0016](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201003_(10).0016)



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）：264-271

回歸倫理的本質：知「天」與行「仁」

Return back to the Nature of Ethics: Perceiving the “Mandate of Heaven” and Practicing “Benevolence”

陳瑋芬

Wei-Fen Chen

子安宣邦教授這幾年對於倫理／倫理學議題的關注與日俱增，且逐漸由學術上義理的探究，轉為針對現實生命議題的深刻關照。

在2000年秋天於成大第二屆台灣儒學國際研討會發表的〈日本的儒學傳統與近代漢語的成立：「倫理」概念的出現及其儒教性重構〉¹一文，應是子安教授首次把「儒學」和「倫理」聯繫在一起的專文。在這篇文章中，子安教授由「倫理」與「Ethics」之東西概念的聯繫，進而分析近代日本倫理學問題的出現及倫理學之學說架構，最後討論儒教式倫理概念的重構及「倫理」之解釋學的誕生。

此後的數年間，子安教授環繞著「東亞」議題，質疑既定的「東亞儒學」概念，一方面與日本既存的儒學論述抗爭，一方面開展出獨特的批判性論述。他心目中的「東亞」是一個包括多民族、多文化長時間互動的傳統，其中中華文化是重要的元素，但並非唯一；同時，他也強調所謂的「東亞」並非地域概念，而是方法概念。

從子安教授的東亞論述中，可以明顯讀出他拒斥文化一元論，倡議文化之多元呈現及價值觀的切磋互動，即「萬山不許一溪奔」，落

1 〈日本的儒學傳統與近代漢語的成立：「倫理」概念的出現及其儒教性重構〉，收錄於子安宣邦著，陳瑋芬譯，《東亞儒學：批判與方法》（台北：國立台灣大學出版中心，2004），頁101-116。

英繽紛的境界。因此2008年，當子安教授訪問清華、交大時，再度以日本近代倫理學的出現來解讀日本的國家主義，提出「《論語》和倫理」及「近代日本與兩種倫理學」兩個主題，進行演講²。這兩篇文章中讓我印象最深刻的是，都是由「器官移植」、「腦死判斷」、「孕期羊水之胎兒唐氏症診斷」這幾個關乎人之生命、人之存在價值至要的倫理問題著眼，指出在生死交關的臨界點上，歸根究底終需「自問」而後自求答案，別無他途。子安教授說，他願意相信困苦於這些問題之中的人們最後所下的決心，將蘊藏著莫大的力量。

可以看出，從2000年到2008年，子安教授把「倫理／倫理學」問題的切入點由概念史的探討，逐漸集中到「自我」身上。他說明了造成這個無奈的結果，主要的原因是倫理學和倫理學者，對於對現代生存方式懷有痛切疑問的人們及其問題沒有共感。且進一步分析了倫理學者疏離於人生問題的原因，歸根究底，因於近代日本知識分子對「倫理」所進行的兩次重構：第一次是井上哲次郎以源自《禮記·樂記》：「凡音者，生於人心者也，樂者，通倫理者也」的「倫理」二字，去翻譯、對應歐洲倫理學(Ethics)，所執行的重構，也就是使用漢語，將近代歐洲的學術概念移轉到自己的文化體系之中；第二次是和辻哲郎以「倫理」、「人倫」等概念對倫理學進行的重構，建立了一種以國家為最終目標(telos)的國民倫理規範體系，這是一種將人之生與死的意義吸收到國家之中的國家倫理學。他認為，即使來到戰後，倫理學者依然避開了「人該如何活」這樣的問題，沒有慎重面對它而重構倫理學。因此在尖端醫療的現場，當倫理學者被召喚來為醫療行為及其體系的倫理適當性背書之際，並不能明確給出一個倫理規則(ethical code)。那些關於本質性的倫理問題——如何生存、如何死亡，在醫學突破過往生死界線的今天，那些環繞產前檢查、代理孕母、臟器移植、腦死判定、安樂死、甚至基因醫療等生命倫理問題，已成為每一個人各自的問題，無法由倫理學者代為提出或回答。人

2 子安宣邦著，陳微宗譯，祝平次編定，〈思想史的方法：如何閱讀《論語》〉，《清大中文學報》第二期(2008)，頁1-15。〈近代日本與兩種倫理學〉，本期頁175-186。

們終將必須獨自面對醫學介入了自我之生存樣態的事實，在正常與異常、生存或死亡的界線異於以往之際，往自我內裡的徬徨去探索倫理基準，做對自我生命管理的回應，並自己承擔所做的決斷。生命倫理學者的身影，並不與這些對倫理根本性感到苦惱的人們同在，反而現身於規劃基準線之處——那是一條讓預防醫學正當化的基準線，人們若超越界線就得自負後果。

子安教授認為，現代預防醫學與生命倫理學「已是牢牢根植於現代人類社會的惡魔之學」(179)，對生命本然的生成與延續介入太甚，但他也相信「各個人的堅強意志才能成為改變這個社會的力量」(179)，將可能扭轉尖端醫學過度追求完美生命的現實樣態。

而在今(2010)年3月於交通大學發表的以「現今，詢問倫理的意涵」為題的論述中，他指出：「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？」顯然是子安教授認為「倫理」真正的功用與意義就在於幫助人們：(1)重新獲得良善生活，(2)從容赴死，這也正是本文的論旨所在。

在這篇文章中子安教授已跳脫日本倫理學發展脈絡的細部討論，單刀直入，欲揭示「探究倫理」的門徑——重讀《論語》。他認為人類所詢問、探求的「倫理」，基本上可歸結於「人該如何活」與「人必須做什麼」之兩大問題。這是一種自我對於良善生活的質問與要求，藉由重讀《論語》的文字，可以找到答案。接著他再舉出貝原益軒的養生書、勸戒書為例，分析貝原益軒如何實踐《論語》中關於倫理的教誨，並對如何「樂生（樂活）」一事提供解答。

子安教授未在本文中具體闡釋重讀《論語》的門徑、方法，而必須回歸他先前的著作去檢視。他曾多次論述道，歷代的注疏者面對《論語》這一部具備originality（一個性）的文本時，總基於既往的注疏加以訓解，進行自己的解釋，這是一種可謂為original（一己性）的《論語》讀解，他主張這樣封閉性的經典解讀方式，有必要被突破——即進入注疏者的立場，審度注疏者所解讀的《論語》，進一步解消注疏者及讀者的一己性，閱讀出《論語》尚未被系統化、體系

化之前的最初原義。在這個基礎上，他將自己所讀解的《論語》結集為《思想史家が読む論語：「学び」の復権》（思想史家重讀的論語：「學」的復權）³一書，試圖將《論語》還原為「孔子的語錄」——並非概念化或抽象化的語言，而是始終明確意識到「聽眾」具體存在的「對話」或「談話」。

《思想史家重讀的論語：「學」的復権》一書主要透過「學」、「仁」、「道」、「信」、「天」、「孝」、「德」、「問仁」、「問政」、「問孝」、「懷德」、「忠信與忠恕」、「死生、鬼神」、「身為君子」、「學文」、「溫故知新」、「詩」、「樂」、「禮」、「弟子們的《論語》」等主題，展現孔子「發語之際」的初衷，釐清《論語》作為一個文本的原初性，讓它呈現出一種可以不斷被讀解的可能性，而非必須在先人先賢的訓解上進一步詮釋的經典。書中關於「天」的討論，可以呼應子安教授為「如何樂生（樂活）」提出的看法。

子安教授舉出〈為政〉篇「子曰：吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不逾矩」來討論「知天命」問題。他認為在不同的詮釋者眼中，「天命」已經不再是單純呼應人類自主與內省的用語，各色各樣的詮釋並不涉及對錯，而將引導讀者找到自己對天命的詮釋。例如程、朱以降的理學家，在環繞著「知天命」問題的解釋上，都是以窮宇宙之哲理解之，他們以孔子之「知」為宇宙哲理層次的聖人之知，從而理解「知天命」為窮究宇宙的哲理，亦即對於人世與天之關連的根本解答。在此，他們用以指涉宇宙之哲理時所使用的語言，是他們自己所開創的理學語言。

相對於此，伊藤仁齋認為「天命」並不與聖人之知相對應，而是面對人生時所擁有的信念。因此仁齋所詮釋的「天」與「命」都是朝向生命而發的概念，「天命」的古義還原為「對人生的關注」，並承

3 子安宣邦，《思想史家が読む論語：「学び」の復権》（東京：岩波書店，2010）。

認了自己人生中的必然，就是「天」以及由之於天的「命」。「天」是我的人生歸結（命）中無可逃避的正門，是賦予我生命而高高在上的超越者。對仁齋而言，所謂的「天」或者「天命」，是與這樣的人生態度高度相連的超越性理念，不待語言說明，因此《語孟字義》在很多地方省略了說明或論證的過程。子安教授指出：

面對「天的主宰性」，個人要實踐上述的理念，勢必要經過許多內在的反省。然而這種內心世界的反省，很難用語言去描述；這種內視反省的過程，不得不用跳躍式的語言去呈現。……《語孟字義》中經常出現這樣的跳躍。透過對理學家「天命」、「天道」解釋的解體，這種語言上的跳躍，就成了試圖在《論》、《孟》中重構字義的古義學派所不得不面對的宿命了。仁齋的古義學，便是肩背此般使命與課題的語言運作。⁴

而透過伊藤仁齋等人的古義學，解構了理學語言的概念建構，讓《論語》中的「人文時代」之精神得以析解出來，讓吾人由《論語》見到人文孔子。具體而言，若以「人世的運命」或「生命自覺」的角度看待「知天命」章，文本背後那作為生命之自覺者的「人文孔子」，將能躍然紙上，與我相對。

雖然子安教授將朱子《論語集注》、伊藤仁齋《論語古義》、荻生徂徠《論語徵》、吉川幸次郎《論語》、澀澤榮一《論語講義》、李澤厚《論語今讀》等書比並，呈現各自的「知天命」解，不置贊否，但字裡行間，可以看到他認為孔子仰而視之的「天」，並非理學思維模式下的、構成其理論基盤的那個「天」。他指出：

由理學思維所編織而成的所有語言，幾乎都以與天的關係中去表達，而惟有走出這樣的語言結構，才能夠仰而見「天」。或者應該說，只有走出這樣的語言結構之外，「天」才能夠與仰而視之的「人」一起呈現。欲對理學思維進行解體的仁齋古義學，與《論語》中那個仰「天」的人文孔子結為一體，在過程中自己也重新找回了這個可仰可見的「天」。⁵

4 〈伊藤仁齋與「人文時代」的《論語》解——從「知天命」說談起〉，本文於2000年11月19日在台灣大學卓越計畫「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」第二屆研討會中發表，後由陳靜慧翻譯，收錄於《東亞儒學：批判與方法》，頁37-53。本處所引為頁43-44。

5 同註4，頁53。

「人文時代」的「天」不為理學思維與語言框架所限，也不再是人類的存在依據，而是可仰視、可畏且可見的。同時可以聯繫上《論語》中那仰天而嘆：「命矣夫！斯人也而有斯疾」的人文孔子，以及言說著：「獲罪於天，無所禱也」的，畏天自謹的孔子。

我認為透過子安教授關於「知天命」的分析，可以窺知他對人在尖端醫學中如何自處所提供的建議。那就是當人們若能把孔子所說的話作為重要的「事例」來引證，並且在自己的人生線上去思考對照，那麼就能由「知天命」讀出「畏天自謹」的訊息。就如同伊藤仁齋在《語孟字義》中討論「命」字時說：

孔氏疏曰：命猶令也。令者，即使令教令之意。蓋吉凶禍福，貧富夭壽，皆天之所命，而人力之所能及，故謂之命也。何謂天之所命，以其非人力所致而自至，故總歸之于天，而又謂之命。蓋以天道至誠，不容一毫僞妄也。⁶

子安教授認為仁齋對於緊接在「天」與天所由來的「命」字，提出與前人迥異的解釋——即「天」所由來的「命」，是指我人生之中，不得不如此的命運歸結，即「吉凶禍福，貧富夭壽」之類。這些都是人力所不能為、命運之不得不然。他指出，人生之中靠自己的力量也無可奈何的歸結（命），就是「天」。從而所謂的「天」，決定了我人生之中的無可奈何。因此吾人對於這個遠遠超越自己的天，只能景之仰之畏之敬之。⁷

除了回歸孔子發言的現場，重新閱讀、理解《論語》，子安教授接著舉貝原益軒的《益軒十訓》來闡釋「如何樂生（樂活？）」。他認為益軒以和文寫作這些勸戒書，是為提供給知識界外部的日常生活者關於「生之樂」的看法，所「教」的內容不為教訓，而是如孔子之教般，諄諄言說人生之意義。也因此益軒成功地將儒學由教誨、教說的層次，轉入向人述說生之意義的教之語言。

貝原益軒(1630-1714)留下了龐大的著作，一部分是相關於自己

6 轉引自同註4，頁42。

7 同註4，頁43。

生身之處福岡藩的歷史與風土的記述，也寫作了不少儒書，此外尚有本草、養生、事典類、禮書，以及被稱之為「益軒十訓」的教條總集。他對於世間事物始終抱持著廣博且強烈的知性關懷，如此親近人事、腳踏實地的態度，他的文字對百姓十分親和，所言述的也都是素樸的、日用常行之中不難實踐的道理，尤擅於將《論語》的深意，以淺近的文字表述出來。子安教授特別舉出數段《益軒十訓》中關於「仁」的言說，討論「私欲」之弊。他認為益軒所欲示的重點是：「私欲乃是以己為優先的欲求，要求他者從己之欲求」，而不僅私欲本身永遠不可能真正得到滿足，實言之，私欲的充足並無法帶來真正的生之樂。私欲的相反是「行仁」或言「慈愛」，是一種「人所以生之天地之心」以及「不踟躕於己，站在對方立場著想」的態度，如此才能真正體會生命之樂。

貝原益軒關於「仁」的論述甚夥，例如《五常訓》卷之二〈仁之上〉有言：「行恕，可以區分為公私二者。公為無私。我以愛己身心愛人，人我無別，不立於個人立場、謀一人之私，是公也。此亦仁者之心也。私為無公。我與人有別，僅欲謀己身之利者，私也。」「若云仁恕公私之別，則他我無別、無私者，公也。公而行愛之理，仁也。私則人我有別，不行愛之理，不仁也。」他主張「公私」之別，需建立於摒除私心，不區分人我之別、將道德共感力及於他人，拓展想像力的努力之上。「公」超越了「私」，是一種愛屋及烏的「愛」，這就是「仁」。

文章之末，子安教授以益軒之言：「樂人、行人之道方才能有生為人之價值」，強調這是孔子對良善生活之教誨，在近世日本社會中重生的一个例證。當「倫理」失卻了「人類處世待人之各種倫常標準」之原初意義之際，現代人被迫必須面對無倫理規則支撐的醫療行為及醫療體系，徘徊在各種人為使力的選擇之間，去進行自我生命的管理，逐漸喪失「樂生」的期待與信念。作為一位積極努力地與人民站在一起的倫理學家，子安教授在大半生的思索後，提出重新閱讀《論語》及《益軒十訓》之兩條徑路，作為他自己對於倫理問題的解答。他並未選擇神學、道德論、善書、民間宗教等徑路，而對儒學寄

託以深切的期待，不談國家社會，而要求吾人反求諸己，認為兩部典籍中關於解決生死的智慧，可以協助吾人面對當今的環境或人生問題，重新獲得良善生活，並得到從容赴死的勇氣。

當畏天自謹的孔子形象躍然眼前，的確將促動我們回歸《論語》的言說和貝原益軒的實踐，體會知「天」與行「仁」的必要性，在良善生活的實踐中，發現生命之本質與意義。這也其實就是回歸中國式的道德精神之本——俯首於「天命」之前，相信人性之仁亦即天道之仁，生生之新物能各成其就，明白「乾道變化，各正性命」的道理，踏實地求取生命內部的統一與和諧。