

從儒家之終極關懷論 生命倫理學之方向

李瑞全*

終極關懷 (ultimate concern) 原是神學家田立克 (Paul Tillich) 的用語，用以指表人類的宗教追求方面的表現。儒家作為一兼具超越意義的大教，雖然是以哲學為主，但對生命的終極意義也有其一貫的陳述。依儒家的義理，生命之終極意義是表現人之為人的價值，這即是道德的表現。但人之生命與現實的環境也有相逆相順的情況，而常不能如人之所願，對於人之道德實踐，現實之回報也常不如理，有德者不一定有福，有福者更不一定有德，此所謂德福不一致的遺憾和問題。人所能為力者是其自律道德的表現，但生命之順逆卻不在自力的範圍之內，因而有命的概念。儒學言命有二義：義理之命與命限之

命。義理之命即天命，是指人之天職，即人之道德上所應為之份內事。命限之命是統指外在之限制，此指人類在氣命上的遭遇，而這卻常是人類所不能掌握的。因此，在道德實踐之中乃有命限之問題。人如何在與命限相順相逆中使一己之生命不遭橫逆，固然可作反思，但由於宇宙變化之複雜性，即傳統儒者所謂氣化，不是人力所能知了和自主，因此，幸福成為一超乎人類能力之外的事。這一命限常引向宗教的祈願，但儒家不向宗教意義的天走，反而落在人的生命自身而面對之，這即是人類如何在有限生命的一生之中安身立命的課題。

生命倫理學的課題主要是就生命所面

* 作者為國立中央大學哲學研究所教授。

對的倫理問題進行反省與分析，即如何使生命在各種相關議題，且常是道德兩難的議題上，作出最合理順適的決定和實踐。這即是如何使個體的生命得到一安頓，此即是安身立命的一種表現。因此，生命倫理學所要解決的議題也不外是如何使生命在生存上與各種主客觀的條件的順逆之間，作出最好的決定和選擇，使生命得到安頓，因而得到安身立命。以下先分析儒家如何安頓生命，建立儒家之立命概念，再進而申論儒家生命倫理學之方向。

壹、儒家論命之二義：義命與氣命

人是有限存有，同時也是一道德的存有，即有自動自發的道德要求。然而作為有限的生命，我們不但在理性和行動上都有限，因而我們的認知和實現理想的能力都有限，有我們所不能知、有所不能成功的深情大願，而且每個人都免不了生老病死的歷程，都得面對痛苦和死亡。因此，我們一方面要發揮人之為人的價值，即依道德的要求而行，一方面我們有力有不逮之處，環境對我們所能成就的道德理想有所扞格，可以使我們失敗，另一方面，我們的生命的有限性意含我們有不能完成的道德要求，有不能達致的深情大願，而且在實踐中有死亡的困擾。這即構成我們在道德自主自律之外的命限和生死的問題。

這些都是終極關懷中的核心課題。

牟宗三先生指出：

「命」是個體生命與氣化方面相順或不相順的一個「內在的限制」之虛概念。這不是一個經驗概念，亦不是知識中的概念，而是實踐上的一個虛概念。（註一）

因為它是一個虛概念，不是一個理性的實踐原則，所以不能以理性來掌握。雖然它是指經驗中的事，但也不能用經驗法則來理解它，因為它所指表的正是經驗法則所能掌握之外的變化。生命之歷程卻總在氣化之中，因而與命所意指的限制有不可分的密切關係，也因此構成道德實踐上所必須回應的一個問題。

儒家自孔子即面對此種命限之如何回應的問題。徐復觀先生指出孔子言命有天命與命限之命的兩種用詞之不同（註二）。徐先生認為〈論語〉上單用「命」一詞時，是指命運之命，乃不可求的，因此知道這種外在限制只須回到道德要求即可，故不知命無以為君子。至於「天命」連用，則指表非常不同的義理。孔子五十歲才自言為「知天命」，乃道德實踐過程中「證知了天命（實際係證知了道德的超越性），感到天命與自己的生命連結在一起」（註三）。因此，孔子所開啟和實踐的天道和天命都是道德意義的，而非宗教意義的天與命。換言之，天命所指的乃是我們的道德實踐上的無上命令，此命令即

是義，因此，此天命即是義命。唐君毅先生指出，孔子於義與命實為一「義命合一」的主張（註四）。此時命實非外在的限制，而是道德上的自我要求，乃是命我自己去作所應作的分內事。單就這方面來說，這是對我們的一種道德上的限制或強制，即要求自己去完成仁心之命令。

在命限與命運之命方面，此常是一般意義所謂與我們的生命有相順相違的外在限制。我們也許已盡了一切周詳的規劃與充份的預備，但仍然有出乎我們意料之外，仍然可以有我們不明所以的情況，使我們的計劃受挫折，以至我們的生命受橫逆和夭折。此中也有我們所意欲成就的事業或事項，但能否成功常在我們所能掌控之外，甚至知道不是任何人所能掌控的。這種超乎人力之上的因素，一般常歸於不可知之命運，宗教上則常歸於最高主宰之力量，因而祈求幸運或恩寵降臨使能如願。儒家在此並不歸於最高之主宰或不可知之天或天道，而是歸之於命，如孔子常嘆生命之違逆為「命矣乎」，即歸之於氣化之不如理。對於此不能如人之深情大願之事，儒家除勉力以赴之外，並不妄作強求。孔子嘆曰：「道之不行，已知之矣」而仍顛沛於途，以求天道得以實現，正顯示儒家以踐行道德、貫徹理想而直道而行，即以道德理性回應此種外在限制。踐履道德理性之要求即是盡自己之道德份內事，此即是以順天命以回應此命限。這是儒家所採取的基本方向和態度。孟子更進

一發揮此義而提出立命之說。

貳、即命見義與圓善

孟子之立命之說是建立在心、性、天的內在關係上，由心性天引申出人在命限之事上所應採取的回應方式。因此孟子說：

盡其心者知其性也，知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。（〈孟子：盡心篇上第1章〉）

孟子之心指不忍人之心，此心即是道德價值的根源，故孟子謂：「仁義禮智根於心」。孟子言性善實即自不忍人之心立論，故唐君毅先生揭示為「即心言性」之旨，因此，孟子性善之性也即由此不忍人之道本心可見，盡此心即知性。而天道之內容也不外此心性所表現的道德理則，因此，盡此心性之道德實義即知天之為天之意義。此時，天實即我們的道德意識所涵蓋的道德世界。因此，事奉天道的方式也不外是存心養性，即切實作道德實踐，把生命中的道德性分現出來。這種道德踐履，同時也是道德的創造，創造出道德世界的價值。依此道德命令或天命，作道德實踐，修身證道，即是我們回應氣命上之夭壽、成敗、得失、順逆的方式。此種修身證道之實踐下的回應，即可以使我們的

道德實踐不為命限所左右，可以平視生命之限制而不為它擺佈。進一步來說，雖然在道德實踐中我們在道德上不能因為命運所限而逃避我們的義務，如死有所不避，但也不能無視外在環境對我們的不利，或故意不避，而使自己處於不必要的危險或困境之中，因此，

孟子曰：莫非命也，順受其正。是故知命者不立乎巖牆之下。盡其道而死者，正命也。桎梏死者，非正命也。
(〈孟子：盡心篇上第2章〉)

順受其正，即不為命限而妄作非為，但也得採取適當的措施保護自己不受不必要的危險所害。這是珍惜自己生命的自我道德要求，是真正珍惜一切生命的表現。如此才是真正正視自己的命限，使生命得到最正大的發揮護持，即，可以得一正命。此正命才真是一安身立命之方向。

唐君毅先生認為孔孟對於命的解答有「即義見命」與「即命見義」之兩面。前者乃就我行道之所遇而知所應當回應之義，如「以仁對父子，以義對君臣，以禮對賓主等，即見天之命我以正」，此為即義以見命。而孔孟更進而即命見義，於境遇與生命不順之處，即見義之所在，以達義命合一，而此義命之合一更可進而見出順與逆實不外是義之所在，最終唯有義而無順逆，氣命與義命亦融而為一。唐先生說：

人當此際，外境之於我實無順逆之分，順是順，逆亦是順，斯人無可怨，天無可尤；而一切順逆之境，無論富貴、貧賤、死生、得失、成敗，同所以成人之志、成人之仁；斯見全幅天命，無不堪敬畏。(註五)

於此氣化的命限轉而成為我們實踐上所應盡必盡的義之所在。聖人在盡道之中，並不為氣化所累，因而能踐形，能藉有限的生命展示無限的價值之道，以盡「人能弘道」之義。由此則可進而展示為圓教下的義與命的相即，與命之超化(註六)。

蓋依道德實踐之義，道德實踐即開創一道德世界。此世界即在自然世界上實現道德價值，即把自然世界加以轉化，轉化而為具有無限價值之道德世界，因而體現出人之具有無限價值的一面。於此乃可以說人是雖有限而可無限。依牟宗三先生之分疏，圓教之下所建立的圓善是一種德與福之詭譎的相即關係：

「吾人之依心意知自律天理而行即是德」之德相即于心意知所創生的存在之隨心轉，而「存在隨心轉即是福」之福亦相即于「吾心之依心意知之自律天理而行即是德」之德。(註七)

牟先生以龍溪四無句之心意知物為圓教典型表示，說明道德實踐中德行與幸福之相即之關係，藉以說明聖人在實踐中雖在生命之相違上可謂之「天刑」，然聖人無累於心，則天刑即是福，即與德相即。此

時，外在於德行之命限表現亦隨聖人之實踐而超化，而無所謂命：

縱或此如如之天定自外部觀之仍可說是「命」之事，然跡用既隨心轉，則事之為事雖或可說固自若，而其意義全不同，故實亦可說為無所謂命也。此即是命之被超化。適說事之為事或可說為固自若，實則亦並非自若之事，蓋跡用隨心轉，已不是那說為「命」之事矣。蓋命原只是非圓教中「吾人之生命與氣化之相順或不相順」之虛意概念，在圓教中無所謂不相順，故命亦被超化矣。命者聖人之謙退也。若在圓教則無所謂命。在謙退中「安之若命」，實非命也。蓋已能跡而冥冥而跡矣。（註八）

依圓教之角度，任一道德行為當體即是德福合一，當體即體現道德世界與自然世界之合一，因此，沒有在德行之外的命限可言。然而此德福之相即對不能了悟圓教及圓善之義的人來說，他自仍是不能體證而以為兩不相即，因而仍有命之疑懼。但在圓教中，德與福既已合一，義與命也合一，則生命之終極意義即透顯而出，而得以安身立命。以下可進而依此論儒家生命倫理學的取向和結構。

叁、儒家生命倫理學之基本取向

生命倫理學作為現代哲學中新興的一

個研究範疇，所涉及的主要是人類生命在生命歷程中遇到的各種生存與道德的問題。在基礎部份，生命倫理學的取向主要是對生命的價值的一種基本認定的表現，因而對生命價值的不同主張產生不同的生命倫理學，可以有儒家的生命倫理學、佛家生命倫理學、基督教的、自由主義的生命倫理學等等的不同理論。另一方面，生命倫理學有其特殊專屬的課題，即因就現代生命科學、醫療科技等各種發展與應用，特別是應用到生命方面而作出相應和相干的討論，這方面的問題自有其專業的、特定的倫理議題，生命倫理學也得要處理。以下先簡述儒家生命倫理學的基本取向，再申論其內部結構。

在生命倫理學的基本取向上，儒家是以人作為一道德行動者，人間世界是一道德社群為出發點。我們如果了然心性天為一之義，則知天道即是一生生不已的創造。生生不已之開創實同時即有去舊生新的一面。因此，儒家並不認為死是絕對的惡。唐君毅先生曾申論指出：生命之更替正是讓新的生命能生長發展的仁道，則死亡也是仁道的一個必有的面向。死亡可視為讓位使其他生命有生長的空間，則亦是仁者所應盡的一份義務。因而，仁者並不視死亡為反於仁道之事。當然，儒家並不輕忽生命的價值，而生命的真正價值在於使生命得以踐仁行義。人之有限生命固然不能免於死亡，但人類生命有價值意謂有在自然生命之上的德性生命的發揚，德性

生命之發揚乃所謂立德、立功、立言。有德的生命並不在自然生命終了即一無所存，因此，儒家並不追求自然生命的永恆，不以為一德性生命真的隨軀體死亡而死亡，而甯可謂之為退隱而已，故說「小人曰死，君子曰休」，所重視和肯定的是人的德性生命的不朽。

儒家對於個體之死亡自然非常重視，但在諸如生不如死的時候，所面對的是生命能否具有尊嚴地存活下去，能否發揮生命的價值的時候，則死亡並非不可接受。不忍人之心是指不忍生命之受傷害之道德意識，不忍人之心所關切的首先不是自身的自主自律的表現，而是一切生命之受傷害的問題。因此，解除生命受苦乃是儒家生命倫理學的基本取向和關懷所在。人之生命誠可貴，甚至是天地最可貴的價值所在，但這價值不在特定的自然生命物種生命，而是此生命所表現的普及所有生命的天道，即人能秉天道而行的超乎物種的大公無私的表現。因此，人之為惡或只為物種利益計算，則是自貶人之為人的價值，並不足貴。背棄天命之分內事，則人類只留有自然的物種生命一層。在物種上來說，人之生命並不神聖，也無絕對高於其他物種的生命價值。因此，儒家在存有上肯定天地萬物為一體，也平視一切生命的價值，並不採取人類中心主義。滅絕任一物種和民族對儒家來說都是自私自利和違反天道生生不已的命令，故孔子說：興滅國，繼絕世，孟子可以接受人類生存所需

之材用，但主張斤斧以時入山林，不竭澤而漁，不容許為人類或一己的利益而對其他人，其他民族，其他物種加以滅絕的行為。以上為儒家生命倫理學上所採取的若干基本原則。

肆、儒生命倫理學之結構

至於儒家生命倫理學的結構和內容，以下依上文儒家的終極關懷和生命倫理學的基本取向，作進一步申述（註九）。孔子以仁確立人的道德主體性，以仁為道德價值之根源，也是人之為人的價值所在。這一面同時即是人與天道相契接的內在根據，也同時把天道的本質規定為仁道，即生生不已之生化之道。孔子更以仁收攝一切道德原則，所謂「攝禮歸仁」，由是一切社會、倫理與政治制度和規範均有其理性的根源，也受此仁心之規範，使禮或道德原則可以因時因地而得到批判的反省糾正，禮可以興革損益以盡人道，不至於流為教條而有吃人的禮教。孔子常以心之安不安指點仁心的作用，即以關切人與人之間、人與物之間之仁愛與傷害為人的道德核心問題。孟子進而以不忍人之心揭示仁心的具體表現。不忍人之心即因著生命受傷害而呈現，呈現為對自己之解救受傷害的生命的無條件要求。由此可見，仁愛和不傷害是儒家對待生命的首出原則。

孟子由不忍人之心申展為仁、義、

禮、智，此可說是一心之申展為四種道德意識的表現，也可表述為四種基本原則的確立。因此，我們可以以此為中層原則的所在，吸收西方生命倫理學中最受重視和具有最廣的共識的四個主要原則，即，尊重自律、仁愛、不傷害和公義等四個道德原則。這四個原則的重要性在於為所有主要的倫理學學說所共同接受為基本的原則，雖然彼此在詮釋和系統內的重要性各有不同。儒家可視為在不同場域中的畸輕重的衡量，而不是對立的詮釋。儒家的理論可由此再吸納眾多中層的道德規則，如諮詢同意、保護、保密、私隱、真誠等較具體的道德規則，構成一個可以運作的倫理系統，以分析和論辨在生命倫理各種議題上的判斷和行為的道德性。

在中層原則上，儒家的二千多年的哲學反省，也有許多可以取用的資源，由此建立完整的生命倫理系統。如儒家之「各盡其性分原則」、「參贊天地化育原則」等，都是可以豐富我們的道德經驗和道德反省的工具，解決我們現代社會的各種生命倫理的爭議。而在道德實踐上，儒家固然重視行動者的德行，行動的具體情狀，行動所涉及的相互關係，特別是倫常關係，儒家都能提供精確而有深思和長期實踐意義的論述，足以涵蓋目前西方生命倫理學中各種理論差異和實踐可能性的討論。而儒家最基本的攝禮歸仁和行權的觀念，可以提供在具體行動中，基本原則不適用或缺乏明確指引，我們必須作出相應

的調整時，所具有的彈性和必要的理據。凡此，乃是儒家可以對生命倫理學的貢獻，而長遠也是構成人類生命倫理所不可或缺的部分。

註釋：

註一：牟宗三著〈圓善論〉（台北：學生書局，1985年），頁142。

註二：徐復觀著〈中國人性論史：先秦編〉（台北：商務印書館，1969年），第四章，特別是頁80-90。

註三：同上，頁87。

註四：唐君毅著〈中國哲學原論〉（香港：人生出版社，1966年），第十六章：「原命上：先秦天命思想之發展」，特別是頁512-522。

註五：同上，頁518。

註六：圓教與圓善之論述，請參見〈圓善論〉，其中縷述儒家之圓教與圓善之義理，參見第六章第五節，頁305-335，在此不能備述。

註七：同上，頁326。

註八：同上，頁326-327。

註九：本文在此只能入簡要申述，詳見我的〈儒家生命倫理學〉（台北：鵝湖出版社，1999年）第一部的理論部份。