

倫理生活的客觀性

比較天主教與朱熹的生命倫理觀

艾立勤¹

本文作者強調：人類與人類的身體有其尊嚴性，倫理規範與倫理德性也有其客觀性。本文採取對話比較的方式，為朱熹與天主教在生命倫理的立場上尋得共同的基礎與原則。兩者皆肯定：倫理原則與德性不但有其客觀性、普遍性與可知性，且其基礎即是人的善的本性；因此，依其本性，人與天主或太極有內在的關係，故人的基本尊嚴極高。且在體用關係上，兩者都認為體是用的基礎，體優先於用。因此在生命倫理的議題上，雙方（天主教與中華文化）不僅有其共同基礎、可互相學習，且可藉此交談拉近彼此距離。

一、前言

天主教在現代關於生命倫理議題的本土化上，必須承認天主教還有很長的路要走。台灣有很豐富的文化，例如佛家、儒家、道家等，都可以從不同的立場切入生命倫理議題。此外，現今的台灣社會也深受西方世俗的文化影響，在這方面天主教與台灣文化有些差異，雖然可拉近距離的出發點很多，但我們選擇宋朝的朱熹做為拉近距離的出發點。

朱熹將北宋各家學說集一大成，使儒學的思想得以確立，

¹ 本文作者：艾立勤神父，耶穌會士，輔大神學院神學系畢業，義大利羅馬額我略大學倫理神學博士，現為輔大神學院院長，教授倫理神學課程。

他的影響自宋朝開始一直到民國，他的思想常作為儒家思想的正式代表。因此我們希望以朱熹的思想來幫助天主教在台灣的本土化，但因為我們沒有足夠的時間看朱熹所有的議題，所以只選擇最基本的議題做討論：**倫理規範與倫理德性的客觀性；人類與人類的身體的尊嚴。**

本文首先，探討天主教訓導權與聖多瑪斯皆同意倫理生活有客觀的制度，這個制度的基礎是人的本性，而且認為人能夠認出此本性的普遍原則與普遍德性。並提供教會的基本立場、現代世俗立場，與朱熹的立場來比較相同與相異之處。

其次，也將會運用現在世俗中對這議題所有的三個不同立場，來看人的尊嚴與人身體的尊嚴有何相同與不同之處。

最後，我們將看到朱熹的倫理學與形上學系統，很接近天主教的永恆律與自然道德律的理論；而且朱熹主張人的性是天理，也接近天主教的人是天主的肖像概念。因此，一方面天主教可藉著朱熹而本土化，另一方面，朱熹也成為我們的夥伴，幫助天主教答覆有些與現在世俗倫理學家不同的觀點。

二、天主教的立場

（一）教宗《真理的光輝》通諭

若望保祿二世在他的《真理的光輝》通諭中，為教會作了導正視聽的工作，明確地說明了教會真正的倫理生活。從教宗的這種釐清和分辨中，也可以看到目前教會與社會正處於道德危機中。這種危機的根源是現代有愈來愈多的人否定客觀的道德秩序，因此不了解自由與倫理真理的關係。為了解天主教對客觀道德秩序的立場，我們以聖多瑪斯為代表來說明。

(二) 以聖多瑪斯為例 (Thomas Aquinas, 1224-1274 A.D.)

首先，在真理的肯認上，聖多瑪斯同時肯定自然真理和啓示真理的存在，自然真理屬於哲學的範疇，人透過「理性」來到達；而啓示真理屬於神學的領域，透過「信仰」來獲得。

「神學家所接受的原則是啓示的，且以所啓示的或從啓示所演繹出來的，來思考對象；哲學家只靠理性來了解他的原則……不是視之為啓示的，而是視之為可理解的，且只能靠理性之光來了解。……某些真理適合於神學，因為它們不能靠知性來了解，而只能靠啓示來知道，譬如三位一體的奧秘就是一例，有些真理，在它們不是被啓示的這個意義下而言，它們適合於哲學；某些真理則共通於哲學與神學，因為它們既是啓示的，又是可由理性來建立的。²」

換言之，理性和信仰並非絕然二分：信仰依靠啓示光照，並以啓示為推論起點，來思考對象；而理性依靠自然理性之光，以理性來了解萬物的基礎原則³，進而理解對象，兩者並行不悖。哲學與神學或理性與信仰，分別以不同形式認識對象、追求真理。自然真理與啓示真理彼此補充、互不衝突，人不但可以認識自然真理，也可以認識啓示真理。如此，肯定有客觀真理（包括客觀倫理真理），而且肯定人對此真理能夠有共同的認識。其次，在理性與意志的關係上，聖多瑪斯認為人意志要

² 參閱：柯普斯登 (Copleston, Frederick) 著，莊雅棠譯，《西洋哲學史(二)：中世紀哲學(奧古斯丁到斯考特)》台北：黎明，1988，442-443頁。

³ 按聖多瑪斯的主張，人的理性至少有三項能力，即歸納、演繹和直覺。啓蒙運動以後，對於理性能力的肯定便顯得不完整。例如，就理性主義而言，他們太過強調演繹法和直覺的能力（在此特就倫理學而言），而經驗主義則太強調歸納能力。

聽從理性的指導，而自由要建基於真理，如此，自由意志有理性和真理的指導，才不會以非為是。

「在這裏，多瑪斯仍舊提出理知的優先，認為一個人必須先認識某物，然後才會去追求它，唯有理知認識了事物，給予某種價值批判以後，意志才會使人去追求，因此理知應該是清晰明瞭的，負責認知，負責分辨是非對錯真假善惡，負責價值批判；意志則是盲目的，只聽從理知的指引。理智導引意志，是多瑪斯倫理學的前提。⁴」

綜合言之，聖多瑪斯是中世紀哲學的集大成者，他肯定客觀真理有兩個來源：啓示和自然道德律。我們不討論啓示所提供的倫理真理，只討論人的理性藉著自然道德律可了解的倫理真理。為認出這種客觀倫理真理，需了解聖多瑪斯對本性、永恆律與自然道德律的概念。

永恆律是天主自身的理性（因此它是永恆的），之所以稱為「律」，是因為天主是所有宇宙萬物的管理者，而管理者當然可以訂定法律。聖多瑪斯主張我們可以認識永恆律，但永恆律本身只有天主知道，人只能從它的效果認出。天主將永恆律銘刻在所有創造物的本性中。因此，所有自然界的運動與活動都是受永恆律的支配。

自然界的動植物按永恆律所給的本能與環境互動，不斷朝向其自然目的，它們依循的是「生理性的自然法則」；不過，人的本性包括理性與自由意志，因此人要達至自然目的所依循的法則，不只是「生理性的自然法則」，而是有所謂的「自然道德律」。意思是說，人對於永恆律的參與，具有理性與自由意志的幅度，人先要回歸至人共有的本性中，透過理性去了解

⁴ 參閱：鄔昆如著，《西洋哲學史話》（台北：三民，1977），394~395頁。

永恆律，接著人出於自由意志的行為，需與這些藉理智反省所發現的法則相配合，如此才能達到永恆律在人身上所預定的目標——圓滿的生活。

由此可知，「自然道德律」是自然的，因為它是內存於人本性上的永恆律、能被理性所瞭解；而且它是一種道德律，因為人不是經由生理本能，而是靠自由意志來遵行。故「自然道德律」不等於「宇宙中的大自然法則」，且相較於屬於自然科學研究領域的「大自然法則」，「自然道德律」的研究則是倫理學的範疇。其中，天主教倫理學在對自然道德律深入研究後，更是清楚肯定藉著自然道德律，所有人能有共同的倫理觀。因為自然道德律的出發點是「所有的人都有善的本性與朝向圓滿生命狀態的善傾向」。

理論上，藉著理性反省，人能判斷行為的善與惡。當某行為與人本性中的善傾向相配合，那這行為就是善的，能領人達至整體性的圓滿快樂生活；相反地，若某行為阻礙了人本性中的善傾向，那這行為就是惡的，也無法使人達至人本性上的自然目的。正因為每個人都可以藉本性中的善傾向與理性來發現善的道德要求，因此，雖然人有不同的信仰與文化，但都能認出自然道德律，並循此途徑溝通、交談，從而找到共通的倫理價值觀與規範。

三、現在世俗的看法

以上聖多瑪斯的思想是代表天主教至今的基本立場。曾有一段時間這是歐洲的主流思想，但經過文藝復興運動、啓蒙運動、理性主義、經驗主義、康德、尼采的思想，領我們到今日較為世俗的哲學思想。

(一) 存在主義 (existentialism)

包括叔本華 (1788~1860)、尼采 (1844~1900)、沙特 (1905~1980)、雅斯培 (Jaspers, 1883~1969) 等人的存在主義者，一反傳統從「本質 / 性」來思考事物的方法，而強調「存在先於本性」，先有存在者，才有存在本性的概念。為存在主義者而言，人不是天主所創造的，他們認為「人」這個概念是人存在並意識到自己的存在之後才產生的，因此天主教所謂的「共同本性」不存在：

「如果上帝不存在，那末至少有一個東西它的存在先於它的本質，……這個東西便是人。……如依存在主義者看來，人是不可界定的，那是因為開始時他便一無所有。稍後他才漸漸地成為某種東西，於是他把自己造成什麼便成什麼。因此，無所謂人性 (human nature)，因為沒有上帝去創造這個概念。⁵」

所謂「人是不可界定」，意思是指人是沒有「本性」的，也就是沒有所謂天生的「人性」；反對人性，不啻於反對人的「一致性」和「共同性」，其結果是將聖多瑪斯所肯定的「自然道德律」也一併否定，人透過「絕對的自由」來決定自己要成為什麼樣的人，而外在客觀的倫理規範當然也就盪然無存。

從聖多瑪斯到存在主義，這中間的落差主要在於對自由與真理的認定不同，從肯定有客觀倫理真理演變到存在主義以主觀取代客觀。存在主義最現代的表現即是解構主義。

(二) 解構主義 (Deconstruction)

解構主義⁶是從結構主義中分離而出，他們不贊同結構主義

⁵ 陳鼓應編，《存在主義》(台北：臺灣商務，1992)，11~12頁。

⁶ 又稱後結構主義，起於1960年末至70年初，代表人物有羅蘭巴特

強調整體性的看法，認為那和傳統哲學努力建構一個統一性的中心沒有不同，而解構主義正是要解構這個統一性和共識性的「中心」。以下以德希達來論述解構主義的思想大要。

德希達否定此統一的存在，他承繼了海德格（Martin Heidegger）的存在理論和索緒爾（F. de Saussure）的「差異性原則」。

「後結構主義反對結構主義只注意整體性和必然性，而排斥不完整性和偶然性的決定論，因而，特別強調異質事物的存在和差異，用異質性和開放性去反對結構主義的同質性和總體性。⁷」

反對同質性和整體性，其實正是反對傳統哲學所說人性的共同點—「自然道德律」及「共同的理性能力」，使得人與人之間的價值觀不能有共識，所以要尊重彼此的差異，不得干涉。嚴格來說，存在主義與解構主義否定了永恆律與自然道德律。接下來我們要看邏輯實證論，邏輯實證論至少在自然科學上接受永恆律，但是它否定自然道德律。

（三）邏輯實證論（Logic Positivism）

邏輯實證論者⁸認為能夠檢驗真假的命題才是有意義的，不能驗證的即是不可知的：

「在邏輯實證主義看來，只有可檢驗其真假的命題才

（Roland Barthes）、德希達（Jacques Derrida）、德勒茲（Gilles Deleuze）、福柯（Michel Foucault）等。

⁷ 馮俊著，《當代法國倫理思想概論》（台北：遠流，1994），239頁。

⁸ 又名維也納學派，起於二十世紀20年代，以石里克（Moritz Schlick，1882~1936）為主，包含卡爾納普（Rudolf Carnap，1891~1970）、賴欣巴哈（Hans Reichenbach，1881~1953）、亨普爾（Carl Hempel，1905）及艾耳（1910~1989）等人。

是有意義的，也只有有意義的命題才可檢驗其真假。這種檢驗，可以通過邏輯分析來進行，也可以通過事實來驗證。⁹」

驗證命題的真偽——也就是驗證真理的方式，為邏輯分析與事實驗證，所以唯有分析命題和能夠以經驗檢驗的綜合命題才有意義，所謂的經驗檢驗是指可以透過科學方法加以證明的。因此邏輯實證論者認為，因為倫理語句不是分析命題，也不能以經驗來檢驗，所以不具有內涵和意義。

邏輯實證論者反對傳統把研究倫理學的重心放在倫理規範和法則上，因為對邏輯實證論者而言，「任何規範原則都是無意義的」¹⁰，既無法分析也不能檢證，倫理學只是一種心理學。邏輯實證論者認同道德行為起於人類的動機，但是在「動機」的看法上，其異於傳統倫理學者。他們認為這種「動機」並不是人的自然道德律，而是人的「情感」¹¹，當人意識到做某件事會引起情感上的快樂時，這件事意指是「道德的」，反之則不是道德的。

這方面，邏輯實證論者多少受到傳統快樂主義的影響；至於對倫理判斷的看法，邏輯實證論者並不認為我們可以透過倫理判斷來論斷真假和對錯，倫理判斷只是表達對該倫理行為是否同意的「情緒」，所以倫理判斷並無對錯可言，艾耳（艾耶）便是持此種觀點：

⁹ 張巨青、吳寅華著，《邏輯與歷史——現代科學方法論的嬗變》（台北：淑馨，1997），29 頁。

¹⁰ 萬俊人著，《現代西方倫理學史》上卷（北京：北京大學，1990），398 頁。

¹¹ 邏輯實證論者普遍將倫理道德視為人情感的反應，所以有人稱之為「情感主義倫理學」。在萬俊人的《現代西方倫理學史》及林火旺的《倫理學》中，稱實證論者為道德情緒論。

「艾耳認為倫理判斷只是情緒的表達……當我們論斷某一個行為是錯的，並沒有對這個行為作任何進一步的描述，我們只是表達對這個行為道德上不贊成而已……所以道德判斷並不具有命題的形式和內涵，也就是說道德判斷既非真也非假。¹²」

當我們說某行為是「不道德的」，我們只是在表達對該行為的不滿；這麼看來，人類的倫理行為主要在於「情感」的作用。如果情緒強烈地認同，就代表是道德的，如果情緒強烈地不認同，就代表是不道德的。

為邏輯實證論者而言，科學家藉著他們客觀性的方法達到客觀有意義的知識，但倫理只是主觀情感的表達，所以倫理學無法評估這些科技可能產生的應用，這就是所謂倫理意義的虛無，是現代社會的情況，也是信仰邏輯實證論的結果。

存在主義和邏輯實證論的出發點雖然不同，前者強調主觀性的創造，後者認為道德是情感的表達，但兩者都導致客觀的倫理原則和倫理規範成為虛無化、無意義化，並使得人與人之間倫理的溝通變得有困難。

（四）存在主義、解構主義、邏輯實證論與現代生命倫理議題的關係

1. 與邏輯實證論有關的議題

不可否認的，影響世俗生命倫理觀的學說對人類有其正面的影響，以邏輯實證論而言，他們所主張的「科學」和「實事求是」的精神，有助於我們對於知識的追求和判斷事情；科技在醫學上的運用，使得人類對於某些疾病得以有效的預防和治

¹² 林火旺著，《倫理學》（台北：五南，1999），202~203頁。

療；物質生活上，也由於科技的進步，使得人類在生活上增添更多便利和實用。但是當某些科技應用在人身上時，他們無法評估這些科技是否會破壞和屈辱人性尊嚴。例如：複製人、代理孕母、冷凍胚胎……等等。

事實上，全球科學界在應用複製人、代理孕母和冷凍胚胎等科技時，不能不面對這些科技所衍生的倫理問題，也就是關於胚胎的尊嚴、作為「父母」的意義，以及性關係的意義。但由於邏輯實證論主張沒有客觀的倫理真理，所以無法客觀答覆這些倫理問題，因此使得無數的無辜胚胎、胎兒成為實驗品，進而被物化、商品化、形式化，最後被犧牲。

2. 與存在主義、解構主義相關的議題

存在主義和解構主義的正面意義，在於他們正視每個人的差異性，提醒每個人對於「自己」存在意義及責任的反省、主體性與個別性的確立，以及尊重別人的人權、包容別人。

但是由於太過強調人有自由抉擇的權利，同時認為沒有人可以評判別人的選擇，結果是無法保護弱者的權利，因此，現代社會常常為了強者的權利而犧牲弱者的權利。此外，由於自由沒有真理作基礎，所以成了自我放縱的藉口和理由，最明顯的就是表現在性觀念的解放及墮胎的問題上。因為任何人都可憑恃「我有追求快樂的權利和自由」來作為外遇與婚前性行為的理由，或是以權力意志為藉口，任意傷害無辜的胎兒把墮胎作為「解決」問題的手段。

我們可以看出這些種種關於生命倫理的問題，都是在世俗生命倫理觀的基本視域上建立、推論和延伸而來的，所有的問題都以「主觀性（主體性）」的角度出發、以「自由意志」和「權力意志」作主，那麼「他」人客觀的重要性、位格性和尊嚴就在「我的主體性」中消除了；所以實際發生的後果常是：

強者的主觀需要大於弱者客觀的尊嚴與價值。

從這些例子，我們更可以清楚地了解：何以天主教訓導權要重新肯定「信仰啓示」與「自然道德律」在人類追求倫理生活時所具有的可貴價值。而教宗面對這種種的變化和倫理意義的虛無，也寫了一些文件來澄清教會的立場，明確指示人們：自然道德律和啓示真理同時是真理的來源，而且雖然人人各有不同的宗教信仰，但自然道德律仍足以作為所有人客觀的倫理價值之基礎。

爲了答覆邏輯實證論、存在主義以及解構主義所產生的文化，教宗寫了《真理的光輝》及《生命的福音》。在《真理的光輝》中，教宗再次肯定有關客觀倫理真理的概念，包括有些絕對性的倫理規範（如：不可殺害無辜生命）及肯定有整體性的倫理秩序；而在《生命的福音》中，他針對現代社會對於弱勢生命的輕視以及現代社會的死亡文化作了回應，教導人們如何把基本的倫理規範和倫理真理應用在生命倫理的議題上。

雖然教宗在這方面做了很多，但要承認的是，在現在的台灣社會，有愈來愈多的人接受了世俗的看法，爲了要幫助台灣、甚至於中國大陸能夠了解天主教對生命倫理議題之思考脈絡，我們以宋朝的朱熹的倫理學做爲援引，希望藉由朱熹在這方面的理論基礎，可以使天主教與台灣人有更有效的溝通：朱熹注重倫理生活認爲倫理生活有客觀制度，而且人可以認出倫理生活的客觀真理；他非常重視人的尊嚴和人的價值，這點與天主教是不謀而合的觀點。以下將介紹朱熹在倫理學上的立場。

四、朱熹理氣論與人性論的立場

（一）關鍵性的問題：「一」在「多」內

在朱熹的理論中，太極或天理與萬物皆爲積極意義的存在

價值。儒家的立場如同《中庸》所呈現的太極，充滿了生生不息：「鳶飛戾天，魚躍於淵」，在宇宙萬物中呈顯出美麗的自然律動¹³，這是對萬物、對天理積極肯定的表露。朱熹肯定太極與萬物的存在，有真、善、美、聖：

「太極祇是天地萬物之理，在天地言，則天地中有太極；在萬物言，則萬物中各有太極。未有天地之先，畢竟是先有此理。」（《朱子語類》卷一）

在天地中存有天理，在萬物的個別存在中也同時有太極的存在。朱熹強調的是實體的積極意義。爲了能更了解朱熹的形上學，所以朱熹將儒家與佛教做比較。

朱熹認爲儒家的道德形上實體是天理或太極，而且天理有其積極意義存在，但佛家卻不斷將萬物回歸於空或無，佛家的「無」與「空」的概念絕對否定存在的積極價值。「吾儒心雖虛而理則實。若釋氏則一向歸空寂去了」¹⁴，這與儒家形上學的立場有很大的不同。佛家不了解道德形上實體也是萬物的來源，是萬物生生不息的源頭，不論是人或非人，都是如此¹⁵。爲肯定這些存在的積極價值，最大的問題是要解釋一與多（即萬物）的關係。

在朱熹理論中，很清楚地表達理爲一的概念，此一天理又同時化生出萬物來，太極是一，是萬物之源，但同時在萬物之中，是一個理，太極也在萬物的形成流轉中，多樣性地存在於萬物之中。天地萬物的理如何存在於萬物中，朱子承繼程子的說法，認爲理一而分殊：

¹³ 參閱：Wing-tsit Chan, ed., *Chu Hsi and Neo-Confucianism* (University of Hawaii Press, 1986), pp.381~382.

¹⁴ 《朱子語類》卷一二六，〈釋氏〉。

¹⁵ 對佛教的批判是朱熹的看法，雖不一定對，但朱熹的理解卻是如此。

「伊川說得好，曰：『理一分殊。』合天地萬物而言，只是一箇理；及在人，則又各自有一箇理。」（《朱子語類》卷一）

朱熹需要解釋儒家的形上學中心問題：理是一，卻如何在分殊的萬物中存在。雖是同一生生之理，但在每一物內又各不相同，成爲「理一分殊」。朱熹在〈周子之書〉中，也表達了相似的概念：

「太極非是別爲一物，即陰陽而在陰陽，即五行而在五行，即萬物而在萬物，只是一箇理而已。因其極至，故名曰太極。」（《朱子語類》卷九十四）

太極本身爲一，如在陰陽之中則爲二，在五行當中則爲五，在萬物當中則分殊在個別之中，但這一、二、五，甚至到萬物，都只是一個天理，所以稱爲太極。但一個天理如何與萬物同在，朱熹由理氣論來表達。

（二）多的結構：理氣論

在朱熹的理論中，天理爲一個理，但也同時分殊在萬物當中，萬物的存在是因爲在萬物中有理也有氣，但是理是氣的根本，氣是由理而來。太極本是一，太極一動而產生陽，一靜而產生陰，之後產生萬物，如果太極無動，也就沒有無靜的說法，如此便無法化生萬物，從這也可看出太極的積極意義來。

「問理與氣。曰：有是理便有是氣，但理是本，而今且從理上說氣。如云：『太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。』不成動已前便無靜。程子曰：『動靜無端。』蓋此亦是且自那動處說起。」（《朱子語類》卷一）

因爲朱熹肯定理在萬物中存在，萬物則是因理與氣而存在，理與氣兩者的關係可說是不即不離：

「所謂理與氣，此決是二物。但在物上看，則二物渾

淪不可分開各在一處。然不害二物各爲一物也。若在理上看，則未有物而已有物之理。然亦但有其理而已，未嘗實有是物也。」（《朱子語類》卷一）

理和氣在定義上是完全不同之意，但在實際的事物中，理與氣兩者又不能在物中分別開來，但理氣在形成上又是理先氣後，理是形而上的存在，氣是形而下的存在，從形上和形下的方式區分，仍然可區分出理先氣後：

「問：先有理抑先有氣？曰：理未嘗離乎氣。然理形而上者，氣形而下者，自形而上下言，豈無先後。」

「或問：必有是理，然後有是氣，如何？曰：此本無先後之可言。然必欲推其所從來，則須說先有是理。」（《朱子語類》卷一）

雖是理先氣後，但理也需有氣的存在才能彰顯其理，而理如何在萬物和人當中展現，則需談到體用關係。

（三）理在物中的顯示：體用關係

朱熹的理氣論認爲萬物是可理解的，因爲所有的物之中皆有理的存在：

「格物，不說窮理，卻言格物。蓋言理，則無可捉摸，物有時而離；言物，則理同在，自是離不得。」（《朱子全書》卷七）¹⁶

換言之，因爲物有形上結構，所以如果我們徹底地審查或格（物）它們，物之理或可知性可完全被發現。理如何表現出可知性，根據朱熹的看法，藉著體用關係的幅度，物的理可表

¹⁶ 從物來看，格物乃是格每一具體之物，在每一具體之物中，在格中，自然可見其理，但從理上來看，可以和物分離，因此，要努力致其知。參：黎建球，《朱熹哲學》（知音，民 67 年），121~122 頁。

現出來。體 (substance) 是所以然，表示「物之所以為物的理由」，也就是萬物的「性」(nature)，或者是太極內在於萬物之中。用 (function) 是所當然，表示「物之所以為物的方式」，而且同時表示了這些道德原則與個別物的性有一致性¹⁷。

自然律 (natural law) 與道德律 (moral law) 組成了「物應當為物的方式」(用)。萬物之為物應是跟隨著自然律，同樣，人也應遵守道德律。關於「物之所以為物的理由」(體)，太極在這兩種律法中是相同的。在這樣的情況下，自然律和道德律是沒有分別的¹⁸。

朱熹認為格是到、盡之意，格物是到達、窮盡，完全理解物的理，人必須通過對客觀事物的研究才能獲得理：

「子論之詳矣！而其所謂：「格，至也，格物而至於物則物理盡」者，意句俱到，不可移易。」〈答江德功〉
格物在到達人心之至善之地，「格者，至於善也」¹⁹。格物在人心而言就是格心，「格物之說，程致知，即心知也；格物，即心格也」²⁰。格心也就能淨化人心，是謂誠意正心。格物致知是理在人之中的體用關係的發展，可說是追求人所知以達於善，在朱熹答江德功的信中有言：

「人之生也，固不能無是物矣，而不明其物之理，則無以順性命之正而處事物之當，故必即是物以求之。知求其理矣，而不至夫物之極，則物之理有未窮，故必至其極而後已，此所謂格物，而至於物則物理盡者也。物理皆盡，

¹⁷ 參閱：Chung, *The Development of the Concepts of Heaven and of Man in the Philosophy of Chu Hsi* (Institute of Chinese Literature and Philosophy Academia Sinica, 1993), pp.200~201, 註 264。

¹⁸ 同上，201 頁。

¹⁹ 《朱子語類》卷廿三，〈論語五·為政篇上〉。

²⁰ 《朱子語類》卷十二，〈學六〉。

是朱子所提出的「性即理」之說²¹。天的理在萬物、人心內也就等於「性」，人的性即是仁。

「人之所以爲人，其理則天地之理，其氣則天地之氣。理無跡，不可見，故於氣觀之。要識仁之意思，是一個渾然溫和之氣，其氣則天地陽春之氣，其理則天地生物之心。」（《朱子語類》卷六）

人由天地之理得仁，所得的天地之仁是由人心發顯，則心即是仁，是人的生生之理，人的理則爲仁，人的仁繼續發揚，則爲仁義禮智，成爲倫理四德。從此可知人的性有道德性。天理的道德性在人的身上發展即是人心。心有衆理，且心爲人的主宰，性也是理，性是心之理，「性便是心所有之理，心便是理之所會之地」²²，心是理所在之處。在心與性的關係上，性是心的體，讓心有其依恃的對象。因此，性即理的意義同時也在人心當中展現。

人理與動物之理不同之處在於氣不同，人的氣較清，動物的氣較濁，雖然人和動物都來自於「理」，但人禽還是有差別的。首先，人禽的差別可以從「氣稟」的不同來了解，因爲氣有清濁，而人所稟的氣是正氣，所以人得以爲人，而物之以爲物。由於氣稟的不同，所以最高實理的「理」在人和動物身上的展現也有所不同，因此，造成了人禽最大且最主要的差異。

「問：『氣質有昏濁不同，則天命之性有偏全否？』
曰：『非有偏全。謂如日月之光，若在露地，則盡見之；若在蔀屋之下，有所蔽塞，有見有不見。昏濁者是氣昏濁了，古自蔽塞，如在蔀屋之下。然在人則蔽塞有可通之理；至於禽獸，亦是此性，只被他形體所拘，生得蔽隔之甚，

²¹ 《朱子語類》卷五：性者，人所受之天理。

²² 同上。

則吾之知識，廓然貫通，無有蔽礙，而意無不誠，心無不正矣！此大學本經之意，而程子之說然也。」〈答江德功〉

人需要經過格物才能明瞭理在物中的本意，太極在萬物中之存在以物之理展現，人則需以格物做為知物之理的方法，在體用關係上就是物之理為體，而物之理的表現為用，因此人的知識可豁然貫通。

從上文的討論中可以看出，體與用是不可分開的關係，但是體先於用，體是用的根據。就如同耳朵是體，而聽力則是用：

「體是這箇道理，用是他用處。如耳聽目視，自然如此，是理也；開眼看物，著耳聽聲，便是用。」（《朱子語類》卷六）

體可說就是理，用是理的用處，耳朵、眼睛的構造原因是為「體」；耳朵眼睛的功能是聽是看，這則是「用」，這也就是體與用的關係。

最後，依據朱熹的理論，人心能了解自然律和道德律，這是人的本性，而且是萬物中獨一無二之處，不但能格物，而且能誠意正心。如果要具體討論體用關係在人與天理當中的展現，則需要以朱熹的人性論做討論。

（四）朱熹的人性論

人性論可有三個幅度，一是人心可格物，在人心則是格心，即是誠意正心，這在體用關係時已經談到，是修身的重點；二是人有道德性，即為仁；三是人與動物的氣稟有所不同，以下將論述人心有仁，人與動物的不同。

太極或天理是萬物理的基礎，所以天理、萬物之理、人的理皆為相同的理，天理即在萬物和在人之內。理在人身上為性，基本上，人性是來自於理，理在人身上的展現即為「性」，這

無可通處。至於虎狼之仁，豺獮之祭，蜂蟻之義，卻只通這些子，譬如一隙之光。至於獼猴，形狀類人，便最靈於他物，只不會說話而已。到得夷狄，便在人與禽獸之間，所以終難改。』」（《朱子語類》卷四）

按朱熹的人性論可看出，人的特質是人有格物的能力，有道德的本性，這是人與動物最大的不同。以上我們已經討論一在多內的問題，也分析了理在物中的顯示為理氣論，並討論體用關係和人性論，以下要將理論應用在生命倫理的議題中。

五、朱熹理論的應用—與聖多瑪斯、存在主義、解構主義、邏輯實證論的比較

（一）道德規範具有普遍性、客觀性、可知性

在倫理生活的客觀性中，我們論述了天主教與現在俗世的看法，可以了解聖多瑪斯認為倫理真理是普遍的、客觀的、可知的，但是存在主義、解構主義和邏輯實證論者卻是否定倫理真理是普遍的、客觀的、可知的。我們討論朱熹的理論，希望朱熹能幫助我們達到本土化以及答覆現代思想，按照上文的分析，朱熹應可以幫助我們。

關於倫理真理的普遍性，按照朱熹的形上學，每一個物乃至於萬物都有它的理或性存在，就是「物之所以為物的理由」，理或性是普遍的，為朱熹而言，理是自然律和道德律的基礎，這種基礎可類比為聖多瑪斯的永恆律。

關於倫理真理的客觀性，這是朱熹與陸九淵、王陽明不同之處。因為朱熹的理在萬物內，或可說是在客體內，而且能夠、也應徹底地經過格物後可被發現，無論那些物是萬物或是人自身。也就是說，透過格物，可認出萬物和自己。朱熹的理學事實上是類似於亞理斯多德和聖多瑪斯的實在論，而王陽明的心

學類比於西方的觀念論。朱熹不受理就只在我們的心內而已，朱熹肯定的是理的客觀性。

在倫理真理的可知性上，朱熹的格物論基礎是在人心應可認出萬物的理。格物有兩個幅度：一是認識萬物的理，就是認出客觀的自然之理，可以類比為聖多瑪斯的客觀自然律；另一是人心也可認出自身的理，此即為客觀的倫理之理，類似於聖多瑪斯的自然道德律，在這樣的對比系統中，我們可說，朱熹的天理類似於天主教的永恆律。

從俗世現代立場即可看到，因存在主義、解構主義、邏輯實證論皆否定倫理真理的客觀性、普遍性和可知性，但朱熹肯定倫理具有這三個特性，他給我們的是以傳統的語言來肯定倫理具有客觀性、普遍性與可知性。

（二）人的尊嚴與價值

在這段，我們要用朱熹的體用論，為說明天主教、朱熹與現代世俗看法對人的尊嚴的來源、尊嚴的程度以及誰是人的尊嚴的主體等概念。為了澄清誰是人尊嚴的主體，我們會問每一立場如何答覆這個問題：「是否可引用殺害胚胎或胎兒？」

從天主教的立場，以「體」而言，人是天主的肖像，人有精神的靈魂，因此，從「體」的立場，人有很高的尊嚴。人的「用」則是生活出愛德，因為人將「用」當成使命在生活，人的生活是出於愛德，而愛德與天主結合，是與天主和別人建立永遠的愛的關係。因此，從「用」的立場，人的尊嚴更高，不論體或用，都給予人很高的尊嚴。人的尊嚴的基礎在於他的普遍的本性或「體」，就是說，任何人都是天主的肖像，就應給每個人應有的尊嚴。在這樣的尊嚴之下，天主教的一個絕對的規範，絕對不可殺無辜的人。那麼，我們現在問，可以允許殺胚胎或胎兒嗎？我們要評估他們的體或性是否是屬於人類，而

我們不問他們有沒有個別的「用」（如成人理性的功能）。因此，按照天主教，如果屬於人類，絕對不可殺害。事實上，天主教已經決定他們屬於人類，他們絕對不可被殺。

從朱熹的立場，「體」的意義是「仁」，而「用」則是生活出仁。因為「體」被認為是仁，人類似於天理或太極，人性可說是太極的肖像，換言之，人有善的倫理本性，也因為人的氣是較精純的氣，較接近天理或太極，因此人的尊嚴很高。關於「用」，因為人的氣是比較精純的氣，所以朱熹的「用」是在於將體存在的用處盡其所能用而言（有如天主教所說的達到天主給的使命），進而效法太極。朱熹認為人人在模仿太極，效法了太極或天理。因此，從體或用的立場，人的尊嚴都非常高。

因為朱熹給人很高的尊嚴，他也禁止殺害無辜的人，如果要問朱熹可否允許殺胚胎或胎兒，他也應該按照「體」，而不是按照「用」來答覆這個問題，因為為朱熹而言，體是用的基礎，體優於用。說真的，朱熹並沒有討論胚胎和胎兒是否屬於人類，但是如果我們按照朱熹的思想脈絡，我們至少可以說，關鍵的問題是，胚胎有沒有人的體或人性，而不是有沒有個別的用或功能。

若從世俗的立場來看，尼采、存在主義或解構主義都沒有人的「體」的概念。尼采與解構主義是否定人有普遍的性，邏輯實證論的立場是，無論人有或沒有性，都無法認識這個普遍的性。因此，沒有個別的人，只因為他是屬於人類，有特別的尊嚴。也就是說，按照「體」，他沒有尊嚴。關於「用」，不是如天主教或朱熹活出天主或太極所給予的善的本性，而人的尊嚴的基礎在於創造與活出個人或團體所定的價值。

按照現代世俗的看法，嚴格來說，沒有絕對禁止殺害無辜的人，但是實際上，他們仍應該不允許殺害無辜的人。如果我

們問，是否允許殺胚胎或胎兒，他們答覆的基礎是「用」，而不是按照體。當然，按照用，很難定義誰是人的尊嚴的主體。因此產生很多不同的說法，有人認為需要有所謂的「現實擁有判準」，就是要有真正的成人的用才算是人；有人認為能獨立存活的胎兒才能算是人；有人認為是三個月以後才能算是人。很清楚的是，現代世俗「用」的立場無法對這個問題有一個一致性的答覆。事實上，這些立場是成為合法墮胎的基礎，允許殺害胎兒，從懷孕的一開始到出生之前。

(三) 人的身體之尊嚴與價值

按天主教的說法，人的精神的靈魂與身體有不可分的結合，因而有所謂的精神性身體。這些概念在生命倫理的應用上，可以清楚表示，人的身體與動物的身體有基本的不同，而且與人工生殖和基因工程等相關議題有關。

為朱熹而言，人的理是仁，人的氣是身體，身體與道德本性結合，因此有道德的身體。所以人的身體與動物的身體也有最基本的差異。關於人工生殖與基因工程等議題，目前雖然尚無人以朱熹的立場談論，但我們應可以運用朱熹看待身體的概念來推論，因為有道德的身體，所以關於人的身體都應得到應有的尊重。

以世俗的立場而言，因為人的尊嚴是在於「用」而不是在於「體」，所以沒有普遍的體或性。人的尊嚴是建基於「用」的方面，所以身體的價值是在於，如何配合或達到人或團體所創造的自己的價值。因此，人的身體為應用性的身體甚至為功利性的身體。應用在生命倫理的議題上，它的結果會成為人與動物只有程度性的不同。因此，普通的情況是，任何新的生殖科技是先在動物身上做實驗，以後在人的身上做實驗。事實上，到現在為止，世俗的立場都一步步地接受所有的人工生殖與基

因工程等科技。

結 論

由以上的內容，我們可以歸納出，朱熹藉著中國文化的說法，在許多的論點上表現出與天主教有相同的概念。

其一，倫理原則與德性有其客觀性、普遍性與可知性。

其二，倫理原則的客觀性、普遍性、可知性之基礎，是人的善的本性。但其中天主教與朱熹不同的是，天主教認為本性是有善的潛能，但如果沒有天主的恩寵，無人能生活出來，連自然的德性也無法執行；而朱熹強調格物與倫理善的努力（修身）是為執行人本性、善的潛能最重要的因素。

其三，按照本性，人與天主或太極有內在的關係，因此可將人的基本尊嚴提得很高。

其四，在體用關係上，天主教與朱熹都認為體是用的基礎，體優先於用。在此概念下，關於生命倫理的議題：墮胎、胎兒實驗、胚胎幹細胞實驗、剛出生的智障或殘障者的尊嚴、安樂死的立場等，朱熹的體用論都應該有關。

在此文中，我們找到一些朱熹能幫助天主教的基本概念，使天主教的概念能藉由朱熹而本土化，讓我們可以更進一步的去找尋其他天主教的倫理學概念與朱熹的看法可能是不謀而合的，例如：家庭生活的重要性、做為父母的意義、父母的權利、夫婦倫理等，都與基因工程、代理孕母、婚前性行為、試管嬰兒等等議題有關，期待日後能有更多相關的比較研究。