

# 優納斯責任倫理學的生命教育涵義探究

鄒慧美

國立中興大學教師專業發展研究所

碩士生

## 摘要

本文採用教育詮釋學方法，對優納斯的責任倫理學進行探討，主要的目的有下列幾項：1.探討優納斯責任倫理學的思想淵源；2.分析優納斯責任倫理學的主要內涵；3.評價優納斯責任倫理學的優劣得失；4.闡明優納斯責任倫理學對生命教育的重要啓示。優納斯被認為是對抗科技力量霸權施展於社會的思想家之一，他以存有論做為其責任倫理學的基礎，主張生命自身就是有機體存在的最高價值與終極目的，向人類發出「應然」的要求。他訴求一種具有未來性、非相互性、絕對性的責任，來保護自然及未來的世代。爲了要實現這種新的責任原理，他提出了「恐懼啓發法」，希望能激起人的憂患意識，期能將災害降到最低程度。研究者希望經由優納斯責任倫理學的探究，瞭解其學說的優點與缺點，提供我國做為建立生命教育理論和改善生命教育實際的參考。

國立中興大學 

關鍵詞：責任倫理學、優納斯、生命教育

收件日期：2009年3月23日

修正日期：2009年4月27日

## 壹、前言

人類對於「生命」的探討有著上千年的歷史，然而生命教育(Life Education)對於我國教育界而言，首次是由教育廳於1998年提出。在國外，最早是由澳洲於1979年創立了生命教育中心(Life Education Centre)，並成功地將其理念傳達至世界各地，但是其主要宗旨在於兒童與青少年的毒品、藥物濫用防治與健康教育(health education)，雖然當中也闡述了自我價值感(sense of self-worth)的重要性，卻僅是作為達到毒品防治目標的方法之一而已(蔡明昌、吳瓊洳，2004)。然而，生命的問題不僅具有時空性、也具有普世性的面向，身處於二十一世紀的全球村，本土的社會問題也往往與其他社會的發展具有緊密的扣連關係因此，本文嘗試著從哲學上反思現代技術文明賴以存在的基礎，或許能夠提出對生命有新的思維及新的行動準則，提供台灣社會構思與推動生命教育一個思考面向，以充實我生命教育的論述內涵。優納斯(Hans Jonas, 1903-1993)是海德格(M. Heidegger, 1889-1976)的學生，他在1979年出版了《責任原理：找尋科技時代的倫理學》(The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age)(英文版1984年)(以下簡稱《責任原理》)一書則是延伸其存在哲學與現象學的分析，去探討所有生命的形式，關注人類未來的倫理學。鑑於優納斯責任倫理有其創新的思維，且國內甚少相關研究，故這成為研究者想深入探究優納斯責任倫理思想的動機之一。其次，由於教育文化長期以來重物輕人、重知識輕智慧，讓社會整體瀰漫著價值混亂與人生觀膚淺的現象；加上西方後現代思潮在台灣造成社會價值觀的解構，使生存權有逐漸被自主權取代的趨勢，更助長了各種思想價值觀的混亂(孫效智，2004)。鑑於優納斯從自然存有論的角度分析自然界生命的目的與價值，其觀點可充實我國生命教育的內容，故這成為研究者想探究優納斯責任倫理思想的動機之二。再者，生命教育中倫理的思考，應該就傳統倫理學不曾思考過科技宰制生命的議題提出即時的反省，來幫助人們在科技時代知所抉擇與行動。鑑於優納斯責任倫理學特別強調科技時代對於他人與後人的倫理責任，不僅顧及個人當前的行為，而且關係人類整體的存在，對當代科技哲學的發展產生影響，成為研究者想探究優納斯責任倫理思想的動機之三。出於以上三個研究動機，研究者認為責任倫理相當值得國內教育學術界，共同關注並且積極開發。因此，本研究的目的有下列四點：一、探討優納斯責任倫理學的思想淵源；二、分析優納斯責任倫理學的主要內涵；三、評價優納斯責任倫理學的優劣得失；四、闡明優納斯責任倫理學

對生命教育的重要啓示。

## 貳、研究方法與步驟

本文將採用達奈爾(Helmut Danner, 1941-)提出的「教育詮釋學」(Pädagogische Hermeneutik)方法,來進行優納斯責任倫理學的探討。教育詮釋學方法的運用有下列幾個階段(梁福鎮,2006:78-80):(一)教育文本歷史的確定:研究者在採用「教育詮釋學方法」進行研究時,必須注重教育文本的歷史問題。教育學歷史的理解與解釋有助於教育與陶冶問題的澄清,因為教育問題的產生往往有其歷史因素,這些因素無法孤立於歷史之外,只有通過歷史的探討才能理解教育問題的來龍去脈;教育文本只有在具體教育情境中才能被理解,因此教育研究者必須確定教育文本的歷史,然後才能在其歷史脈絡中加以理解。(二)教育文本意義的解釋:採用「預先準備的詮釋」<sup>14</sup>(Vorbereitende Interpretation)、「文本內在的詮釋」<sup>15</sup>(Textimmanente Interpretation)、「交互合作的詮釋」<sup>16</sup>(Koordinierende Interpretation)等三種方法以理解教育文本的內容。首先,對於作者意識與無意識的先前假定,例如作者的政治或宗教觀點等等,必須儘可能加以揭露,才能達到完全的理解。其次,必須從具體教育情境出發,不能混淆作者和詮釋者情境的差異,方能達成較佳的理解。最後,意義關係與影響關係只是一種假設,這些假設必須不斷加以證明或修正,經驗顯示對一個作者或特定的事物作長期和密集的詮釋,可以獲得較好的效果。(三)教育文本假設的建構:教育文本中含有許多意義、規範、價值、目的等觀念,這些觀念

<sup>14</sup> 「預先準備的詮釋」注重教育文本內容和資料來源的批判,通過版本的檢查以確定教育文本的信度。並且教育研究者在詮釋中,必須對自己的「先前意見」(Vormeinung)、「先前理解」(Vorverständnis)、「先前知識」(Vorwissen)、「待答問題」(Fragestellung)等加以澄清,使其非常明確。最後是注重文本一般意義的詮釋,以確定其核心的內容(梁福鎮,2006;Danner, 1994: 94)。

<sup>15</sup> 「文本內在的詮釋」注重教育文本語意和語法的探究,經由文字意義和文法關係,運用「詮釋的循環」(Hermeneutischer Zirkel)的方法,就文本整體和部分的意義進行來回的詮釋。同時應用邏輯法則,將文本粗略加以劃分,以闡明文本的意義(梁福鎮,2006;Danner, 1994: 94-95)。

<sup>16</sup> 「交互合作的詮釋」注重教育研究者對部分重要文本的理解,因為部分重要文本的理解有助於整體著作的詮釋(梁福鎮,2006;Danner, 1994: 95)。

的理解和闡明無法採用實證研究的方法，將研究假設和研究結果用量化的方式加以解釋，而必須借助於詮釋學的方法，詮釋教育文本的意義。教育研究者在確定教育文本的歷史脈絡以後，運用各種詮釋方法解釋文本的內容，教育詮釋學可以建構許多假設，形成無數接近教育真相的詮釋。(四) 教育文本真相的理解：通過教育文本歷史的確定、意義的解釋和假設的建構，可以使教育研究者獲得一種教育文本真相的理解，但是這種理解必須通過詮釋者不斷的反省，才能使教育研究者恰如其分的把握教育的真相。本文的研究步驟如下：首先探討優納斯責任倫理學的思想淵源，接著分析優納斯責任倫理學的主要內涵，然後評價優納斯責任倫理學的優劣得失，最後闡明其對我國生命教育的重要啓示，以充實生命教育論述內涵的參考。

### 參、優納斯責任倫理學的思想淵源

根據優納斯代表著作《責任原理》及其他相關文獻的分析，其責任倫理學的思想來自海德格的存有論哲學、懷海德(Alfred North Whitehead, 1861-1947)的機體哲學、康德(Immanuel Kant, 1724-1804)義務論哲學，茲詳細說明如下：

#### 一、海德格的存有論哲學

在西方人的思想觀念上，人類為世界中心的想法，一直具有舉足輕重的地位，並且深深地影響著西方世界。海德格對此「人類中心主義」(anthropocentrism)的觀點提出了批評，他認為透過把某物稱為「價值」(value)的做法，使得被評價的東西被剝奪了尊嚴，僅僅成為人評價的對象而已(孫周興譯，1998)，這是極端性的主體對於客體的壓迫與欺凌。人類的理性思維雖然能帶給人類科技的進步、文明的進展，但也確確實實地帶給人類不少的危機。海德格認為技術絕不只是人類的行動或為達目的的一種手段，更不是什麼無知無覺的中立的東西，因此，技術是不可能任由人類隨意的擺布的(宋祖良譯，1996)。依海德格的講法，由於我們人類乃「在世存有」(陳嘉映、王慶節譯，1989)，這表示人類絕對不是地球萬物的主宰者，而人類應懷抱對天地神明的尊崇，用心來呵護自然萬物，就同牧人一般地庇護、保護著羊群。在平等的地位基礎上，人類仍須較諸萬物多一份責任，也即主動看護、照顧萬物之責。但這種看護或照顧並不是「強制性或必然性」的，而是人類把手伸向某物，關切某物並幫助他(孫周興譯，1994)。

同樣強調科技的本質在於人類力量對自然的過度介入，在《責任原理》一

書中，優納斯延續他在《生命現象：邁向一種哲學生物學》(The Phenomenon of Life—Toward a Philosophical Biology) (以下簡稱《生命現象》) 中對人與自然關係的分裂，致使人類自我理解產生危機的論述，指出那些隸屬於人類完整性的強大影響力與資源的枯竭，使人類力量的擴增伴隨著自我概念與存在之間的矛盾。從《生命現象》到《責任原理》，優納斯以自然存有論做為其責任倫理學的奠基，所開展出存有論的倫理學，還是走在海德格的路徑上，將人理解為自然整體的一份子，當他企圖翻轉科技文明將自然與人的關係理解為工具與使用者之間、力量與力量之間的對峙關係時，他將人拋入自然之中，在他的哲學中，人作為負責任的存有者，不再是自然的主人(林淑芬，2007)。而人與自然是命運共同體的觀點，使我們重新發現自然的尊嚴，進而要求人類要跳脫利益的層面去關切自然的整體性。人類行動關切的對象，必須包含人類的未來及所有在地球上生物的未來。因此，發跡於危險的責任倫理學，首先要求的是一種保存與預防的倫理學，而不是進步和完善的倫理學，只有在避免極大的災難，而非追求極大幸福的條件下，才能冒他人全部利益的風險，來追求大眾的幸福。由此可見，優納斯的責任倫理受到海德格存有論哲學的影響。

## 二、懷海德的機體哲學

在克卜勒(Johannes Kepler, 1571-1630)、牛頓(Isaac Newton, 1642-1727)時期的科學家認為，宇宙中的一切事物完全受物理法則或因果律的決定，這種「唯物論」(materialism)的觀點導致「機械決定論」(mechanical determinism)，他們不相信宇宙本身具有特殊的目的和內在價值，所有的事物(包括人在內)都是由物質粒子構成，而物質粒子根據機械法則盲目地運動，沒有目的，沒有意圖，也就沒責任，這個世界只是存在著，自由、責任和道德等概念完全失去意義(林火旺，1999；俞懿嫻，2002)。懷海德認為從心理經驗到的事實，最容易感受到自然是有機的整體(the organic unity of a whole)。他用「機體」(organism)<sup>17</sup>取代「物質」的概念，認為如果我們把自然最具體的事實看成是「機體」，而「攝受」(prehension)<sup>18</sup>便是這機體的基本功能，是「現行單元」(actual entities)<sup>19</sup>與外

<sup>17</sup>所謂「機體」即傳統所謂「生命有機體」的簡稱。懷海德借用生物學的概念，所強調的是個體與環境間交互作用，彼此之間有內在關係。個體的生成、存在，其目的與意義，和整體之間有密切的互攝關係，而自然是有內在相關性的整體(俞懿嫻，2002)。

<sup>18</sup>在《科學與現代世界》中，懷海德為了強調「時空關聯者」(space-time relata)的經驗內容，以及含攝其他事物的功能，特別鑄造了「攝受」這個名詞。這裡懷海德所謂的經驗，不限於發生

在世界聯繫的管道。攝受有向量的特性(vector character)，它具有情緒的、有意圖的、有評價的、也有因果的作用。每一個現行單元特質，均可產生攝受，進而指示一個有機的、整體的宇宙，在其中所有的存在都有其目的、意圖與感知，且通體相關 (俞懿嫻，2002；Whitehead, 1925)。另外，懷海德指出機體的「現實性」(entelecheia)就是其存在的價值。追求現實性的機體以「永象」(eternal objects)<sup>20</sup>與「模式」(patterns)作為其內在的本質，不斷地生成變化，如此一來，就不能沒有過去與未來，更不能脫離與其他機體所共同構成的環境。只有從機體與環境之間的交互作用與內在關係，才能說明演化的事實。因此，在分析自然自身特質的時候，我們發現機體的出現有賴於符合它自身意圖的選擇活動。換句話說，從機體的觀點，每個機體和其他機體交鎖關聯，相互反映。機體結構因與環境交互作用而產生變化，發生演化的現象。機體有過去，有現在，有未來，在時間之流中前繼後續。這裡需留意的是機體的發展不僅包含時間因素，也包含空間因素，機體正因為如此才能與環境發生互動。從機體論的立場，自然是在某些確定了的條件限制下，如時間空間、自然原則，展示了機體的演化(俞懿嫻，2002；Whitehead, 1925)。

優納斯認同將自然視為機體的看法，他將「存在」(existence)歸於一切有機體，而不僅止於人類，雖然只有人類可以反省生存的存有論結構，但一切有機體都表現出它們對自己生存的關心，生命在其自身之內背負著自己的否定，這個事實反為它提供根本的自我肯定（自我保存）的動力，並在世界中活動避免自己消亡。在隨時可能面對不存在的前景下，這生命終極實存的不穩定性，刺激著它必須持續維持著自身的存在，這是有機生命的共同規則，優納斯將其名為「主體性」(subjectivity) (林淑芬，2007；Jonas, 2001)。而主體性可能以沒

---

在有意識存有的身上，即使無意識的無機物也可以是「有經驗的」。把握事物與其所處情境之間的關聯所有存在都存在於時空關聯之中，彼此之間就必須相互參照，於是產生角度不同、立場各異的「視野」(perspective)，便是「攝受」(俞懿嫻，2004)。

<sup>19</sup> 根據倭拉克(F. B. Wallack)的分析，懷海德的「現行單元」所指甚廣，在「微塵」與「上帝」之間，一般常識所見的個別具體存在，都是「現行單元」。如飛禽走獸、花草植物、桌椅房屋之屬 (俞懿嫻，2004；Wallack, 1980)。

<sup>20</sup> 所謂「永象」(eternal object)即「永恆對象」的簡稱，懷海德用以指稱人所認知到「事件」(event)永恆不變的性質，如顏色、形狀等。「模式」也是一種「永象」，它不僅關乎感覺予材，也關乎這些予材之間的固定型態 (俞懿嫻，2002)。

有主體的、或者是以一種非人的(*impersonal*)、非個體的總主體的形式出現。主體性就某方面而言，不過是大自然顯露在外的表象而已，如同冰山一角，而自然如同是一大塊的冰山，為沈默的內在代言著。因為主體性展示的是有效的目的，而沈默的內在僅能藉著主體性找到發表自己的語言，如同果實展現著植物的成果一樣。因此，整個大自然就是一個有目的的存在，它通過主體性的存在者表現出來(Jonas, 1984: 71-73)。無論主體性的形式是如何地不成熟，優納斯將這個充滿爭議的論點往前推一步，宣稱所有生命都表明了趨向於自由。「存在」是生命的目的，此目的是「善自身」(*good-in-itself*)，是一切價值的根源，有機體生命經過不停的爭鬥，就是為了要完成其存在，就是為了展現其主體性，而這個過程中顯示出自由的原則。主體性、自由原則被放在整體論自然主義的脈絡下，挑戰現代哲學以來對主體性、自由概念的理解，是優納斯自然哲學中相當引起爭議的一點。然而，雖然優納斯反對現代哲學的二元論，但卻贊同現代科學關於新陳代謝的概念，是有機生命得以區別於無機生命的標誌。對優納斯而言，新陳代謝意味著一種實存的自主能力，使有機生命區別於物理世界其他部分。因此，我們可以說，對優納斯而言，有機體生命的主體性、自由就表現在新陳代謝的作用上，認為自然機體具有新陳代謝及演化的能力，提出自然界的生命皆有其主體性及因果關係，往著自然內在的目的「善自身」而努力。由此可見，優納斯對其生命哲學中「主體性」概念的理解，乃界定在生命體本身與生俱來，實現其存在自身的驅動力，而實現生命內在目的的「自由」則為了要區辨於機械性、缺乏目的之進化論(林淑芬, 2007; Jonas, 1984, 2001)。透過理解人類與非人類生命所共有的各個存有層面，新的宇宙和諧遠景出現，在優納斯的自然哲學中，人與自然、人與其他生物不再是二元對立，因為人類實存的不確定性使其清楚地認識到，我們不可還原的存在和其他生物有著絕對的親近性(Wolin, 2001)。由此可知，優納斯的責任倫理受到懷海德機體哲學的影響。

### 三、康德的義務倫理學

康德是第一個將「義務」(*duty*)這個概念當成道德核心概念的哲學家，他主張不論在世界之內或之外，只有一樣東西可以得到是「無條件的善」(*good without qualification*)，那就是「善意志」(*good will*)，即依照道德要求去選擇行為的意識傾向。為了闡釋善意志和義務之間的關係，康德提出道德的三個命題(林火旺, 1999; Kant, 1964)。首先，康德認為有道德價值的行為必須是因義務而為。其次，康德認為一個因責任而為之行為，其道德價值不在於由此行為所達成之目的，而在於決定此行為的準則(*maxim*)。康德認為如果道德法則是「假

言令式<sup>21</sup>」(hypothetical imperative)，那麼道德法則的約束力就不具普遍性，所以道德法則不是假言令式，而是「無上命令」(categorical imperative)。道德的第三個命題，康德認為義務是尊敬法則的必然行為。康德認為一個人知道自己的義務的要求為何，和感受到對這個義務的尊敬是相同的，因此法則決定意志時不需要預設任何情感。所以如果尊敬法則等於意識到法則，那麼因法則而行就等於因尊敬法則而行。

優納斯同意康德道德法則不是假言令式，而是無上命令的看法。他認為道德法則若是假言令式，人們關注的則是手段而不是目的本身，人們首先設定一個目標對自己是有價值的，然後就關心達成目標的手段而不去問目標是否合理。在這種情況下，凡是有助於實現目標的手段就是應當的，優納斯認為那只不過是一種意志的偽裝、自我強加的(self-imposed)、想像的應然，只是一種為使目標實現的誘餌罷了。在這種情況下，價值或善並沒有命令的權力，就只有因果的力量。所以，優納斯主張我們不能從主觀的價值－「值得我去努力」的標準來分辨「值得」或「不值得」的目的，而是從「真正值得努力」(truly worth the effort)的對象－「善自身」(good-in-itself)，來使之成為應然的根源，因為「善自身」不需得到我們的肯定，也不受任何欲望、直覺和意志的影響，就能對任何事物下達「應該存在」的命令，藉著「應然」的力量來使善得以保存或實現，使善成為意志的責任。他並擴大了康德的「普遍性原則」(principle of universality)<sup>22</sup>，提出其責任倫理的行動原則：你行為的標準是，你行為的後果要與真正人類生活的持久性保持兼容 (Act so that the effects of your action are compatible with the permanence of genuine human life.)，並以父母對孩子的「非相互性責任」(unreciprocal responsibility)的原型，出於人類存在必然性的因果關係，從愛與犧牲的動機出發，下達對人類行動的應然 (ought)，來論述人類整體對未來世代及

---

<sup>21</sup> 假言令式對行為者構成一個命令和行為的要求，完全是由於行為者具有某一個主觀目的，如果目的有所改變，理性所規定的行為也會改變。換句話說，假言令式對行為的規範是有條件的，如果行為者要擺脫假言令式的束縛，他只要放棄決定假言令式相關的特殊目的即可。因此由於假言令式只能約束某些具有某種特殊目的的人，所以假言令式不是道德法則，它不能規定我們的道德義務 (林火旺，1999)。

<sup>22</sup> 只依據那些你可以同時願意它成為普遍法則的準則行動 (Act only on that maxim through which you can at the same time will that it should become a universal law.)( Kant, 1964: 88).



自然萬物的責任與義務。由此可見，優納斯的責任倫理受到康德義務倫理學深遠的影響。

## 肆、優納斯責任倫理的主要內涵

根據筆者對優納斯責任倫理學的分析，其主要內涵有下列幾項：

### 一、自然存有論

優納斯主張目的是具有普遍性的：人造工具（如槌子及法院）存在的目的是創造者的意圖；自然的工具（如腳及消化器官）雖然沒有自主性的意識，但和人造的工具一樣，在最初存在時就已經被賦予其存在目的，即為了實現有機生命主體性的目的。工具本身雖然沒有意識，却是有機體主體性目的展現的場所。而整個大自然這個有機體，就是一個具有主體性目的的總主體，不管其中實體存在的目的是人所賦予的，或各個有機體本身為了活下去的目的，我們可以說，自然界萬物皆有其存在的目的，生命正是自然主要目的展現的所在，而大自然的目的是透過各個存有者表現出來，並且每個組成的部分對其整體存在的目的都這麼適合，各別部分都是為著整體存在的目的而被創造出來的，絕不是意外產生的。雖然實體原始的使用目的是會改變的，無法單單從實體的外觀去判別它存在的目的，因為在它表面的目的之下，可能另外隱藏了無形的、抽象的概念，這些抽象的概念必須先被了解，才能決定該實體的存在的意義及用途，而且這些概念必須表現在越具體、生動、豐富的工具上，才能讓人辨識出實體存在的真正目的(Jonas, 1984)。

為了建立倫理學，優納斯從自然整體的概念來考量，認為「目的」的地位是超越主體性的範疇。主體性可能以「沒有主體的主體性」這樣的形式出現，而自然就是代表著所有非人的、非個體性的總主體。優納斯將自然主體性目的的展現用冰山做譬喻。他認為主體性就某方面而言，不過是自然現象顯露在外的表象而已，如同冰山一角，而自然如同是一大塊的冰山，為沈默的內在代言著。因為主體性展示的是有效的目的，而沈默的內在僅能藉著主體性找到發表自己的語言，如同果實展現著植物的成果一樣。這好比消化器官無意識的、非自主性的為整個活著的身體運作一樣，有機體內的每個器官都有其存在的目的。整個器官的功能結合起來就是為了維持整個有機體的生命，藉著器官的功能去實現有機體存在的目的，生命本身就是這活體的終極的目的。自然界產生生命，這表明它至少有一個確定的目的—生命自身(life itself)，即使一開始只是

個意外的生命，這也夠了，因為目的是超越所有意識、人類及動物，進入物質的世界，作為物質界的內在原則之一。假如「目的性存有」(purposive being) 是所有目的的目的，那麼生命正是使這個目的開花結果的一種最顯著的形式。因此，藉著生命的力量，我們可以說：目的是自然天生固有的。我們還可以這麼說：生命正是自然主要目的展現的所在(Jonas, 1984)。

優納斯以某物的存在為例，認為我們首先感受到的是其內在的目的，然後才是其價值。在自然界中，存有與非存有最大的區別在於一目的的最大化(maximization of purposiveness)，即目的愈是多樣化，它們之間的差別就愈大；其目的愈是被強調，則存有愈有正當性，存有愈值得為自己而努力。有機生命以存在的失敗與滅亡為代價，而這些代價的付出是有必要性的，因為每個目的實現的代價是犧牲了其他目的的實現，物種的多樣化本身就代表了一種抉擇，姑且不論它們的出現是否是最好的，但至少可以肯定的是，能夠保存下來總比毀滅或消耗殆盡的選擇來的好。因為就目的而言，在世的事實性(reality)及有效性(efficacy)，顯示出存有是絕對優於非存有：存有開顯了自己，並用來對抗虛無；存有絕不會對自己漠不關心，而是會對生命予以肯定的回答 (Jonas, 1984)。

大自然利用生物朝本身的目的去奮鬥的方式彰顯了她本身的利益，從這點來看，大自然具有主體性的目的逐漸變成個別執行者的目的。換句話說，每一個存有者的感覺與奮鬥並非只是大自然的一項目的而已，而是存有者本身的目的，即「目的自身」(end-in-itself)。可以確定的是，存有的自我肯定就是生命向死亡對抗的有力表現；生命的存有直率地面對著非存有，在構成存有的需求中，新陳代謝的需求在面對各種生命的威脅時是可能被拒絕的，使存有可能變成非存有。生命存有的模式是透過「做」(doing)來保存，對非存有說「不」是所有奮鬥的生命對存有積極關注的表現。生命之所以如此表現，是因為非存有也包含在其選擇當中，也就是死亡。在一個生命中，我們看到如此矛盾的組合，生命是朝向死亡的，而且無時無刻不如此；但生命本身又藉著自我保存的行動來使自己無休止地延遲死亡的來臨。在這生與死搭檔出現中，存有的自我肯定變成個別存有者努力的目標(Jonas, 1984)。

優納斯進一步闡述了大自然的傾向，就是她要使每一種存在都是有目的的存在，可以想像，生命如果沒有了目的，就沒有實現目的的必要，當然就沒有價值可言，同樣也沒有存在的動力。可以說生命的存有本身就是一個目的，就是一種價值，甚至是最高價值。追問生命又發現，生命內部就包含著它否定的一面—非存有，生命是處於存有與非存有的鬥爭中向前發展的，它本身是存有

與非存有的對抗，生和死構成了生命體不可分割的內在的本質。存有進行自我肯定，在生命之中它與死亡抗爭，生命選擇了存有，才具有擁有目的的能力，進而產生目的，才能與非存有有所區別，從而產生價值，這是在生命身上最淋漓盡致地體現。優納斯證明了大自然是個目的性的存在，由於大自然具備擁有目的的能力，所以大自然是一種「善自身」。他所說的「善自身」正是事物的客觀價值，是指事物本身就存在的價值，是一種目的性存有，其實就是生機勃勃的自然本身。由此也可以看出，一切擁有目的的生命體都具有善自身，因而也都具有客觀的價值。善自身本身就是目的，它比任何無目的性的存有具有絕對的優越性。善自身的目的在存有中是與生俱來的，不需要透過任何實際追求的目的來獲得我們對它的肯定，它都應該存在，這使得大自然具有客觀價值，正是這客觀價值向我們發出了應該的要求。那麼大自然是如何發出這種呼喚的呢？是透過存有。而存有是如何下達「應該」的命令呢？首先在大自然善自身的目的中，存有對自己進行根本的肯定，與非存有相比，存有置於絕對優越的地位；在每個目的中，存有都為自己辯護，反對著虛無；存有決不對自己漠不關心，這個事實使得它與非存有的差異成為所有價值中的根本價值，這是一個普遍的「實然」(Jonas, 1984)。優納斯以自然存有論(natural ontology)做為其責任倫理學的奠基，以「善自身」形成存有的基礎，作為連繫著實然與應然之間的橋樑，客觀價值透過存有表現出來，因而發出了「應然」的呼喚。

## 二、非相互性責任理論

優納斯提到在「培根式計畫」(Baconian program)的主導下，西方工業社會利潤動機所操控的自由經濟體，是推向致命危險的動力，使人類追求科技進步的力量達到巔峰，卻無力去阻止持續進行的、可預見的自我毀滅的進程。「培根式的理想」(Baconian ideal)透過科技引發了災難的威脅，主要來自於經濟上與生物上兩方面的成功：資本主義造成經濟上的成功，產出的提升伴隨而來的是人類工時的減少及消費的增加。因此，在整個自然環境中，社會體新陳代謝的速度也加快，同時也面臨有限資源耗竭的危險。再者，伴隨著科技文明使人類健康受益，這種生物上的成功，使人口爆增的結果不僅對生態新陳代謝的平衡產生衝擊，而且增加的速度無法自主地減緩下來。生物上的成功又抵消了經濟上的成長，從短暫的富裕逐步變成漫長的貧困，而且還帶來戰爭、瘟疫等巨大的災難，威脅著人類與自然。因優納斯堅信現代性將個人自由與追求科技進步結合，才造成今日自然被破壞的實況，假如能把人類的理想託付給一種廣為傳播的正確意識(true consciousness)，能夠喚起大眾對公共事務的理想，並且能夠希

望能夠建構出自發性的為其下一代子孫及其他國家同時代的人過著克己節制的生活，並且在道德上與實踐上更令人嚮往的社會，這當然更好(Jonas, 1984)。

然而，為什麼看護存有是人類的責任呢？優納斯認為任何生命體都有力量，做為具有目的性因果力(causal force)的力量在動物身上可明顯展現出來，如老虎及大象的力量就比白蟻或病菌大。雖然動物力量的運用是受到目的左右的，但它是盲目的、沒有自由的，一旦遇到大自然盲目的、不具選擇性的力量，為實現其「善自身」的目的時，為保持生態的平衡，個別的力量就會受到限制。我們可以這麼說，大自然的目的是受到良好且嚴格的管理，也就是「存有」自發性實現其自身的本質性任務。只有在人類身上，力量透過知識及任意的意欲被釋放出來時，才會反噬人類自己，成為自己的致命傷；原本個人能力是個人的命運，却逐漸變成一般人的命運。因此，當人類獨自一個人時，其存有在意欲之外，良知喚起了應然，以作為自我約束的力量；當人類的各種目的透過「自由」藉著力量把他們實現出來，將自我毀滅帶到最高點時，此時「此有」本身成為責任的首要對象，「義務」也就下達了第一道命令：不要利用大自然去破壞大自然已做好的一切。「此有」本身成為在每個力量之下「目的自身」(end-in-self)的管理者。換句話說，人類是大自然目的性的「勞動」(labor)進化過程中最高級的產出結果，從知識獲得的力量使人類已經不再是大自然自發性的執行者，而是大自然的毀滅者。因此，優納斯從本體論「在世原因」中，指出人類是曾經存在的，即使最初是大自然盲目的機率下所發生的，因此不管是基於以前的紀錄或其延續的可能性，確保人類存在是集體的、甚至是個人責任的對象。所以，他提出責任倫理學對人類所下的第一道命令是：確保未來人類的存在；第二道命令：確保未來人類生活品質的責任。因此，優納斯拓展了時間和空間兩個面向，指出「存有」是人類乃至整個大自然的普遍和根本的目的，賦予人類在自然整體中特殊的角色，以父母對小孩這種與生俱來的自然的、「非相互性的責任」做為責任原理的典範，因為從嬰孩對父母的依賴性來看，每個人對易受傷的、處在危險的對象，基於情感上的認同，都會想去照顧他。對父母責任而言，父母對自己生育（生產）的成果負責，責任的根源是直接的因果關係，是最受自然力所支配的、無條件的自然責任(Jonas, 1984)。

優納斯以「非相互性的責任」做為責任原理的典範，指出人類對自然萬物及後世的責任是必須具備整體性(totality)、連續性(continuity)、未來性(future)，來論述人類整體對未來世代及自然萬物的責任。從人類責任的整體性來看，孩子是基於因果關係而成為責任的對象，從肉體的出現到受教育各方面的發展，

舉凡技能、品行、人格、知識等，都必須在他們的成長過程中給予引導與刺激，以成就人的社會化。而整體性的責任必須在歷史性中進行，將其責任的對象包涵在其歷史中。每一位教育者都了解到，小孩有其個人的歷史，打從一出生到進入社會生活，都離不開集體性傳統的溝通，也因此責任連續性的視野擴展到歷史的世界，一代傳給下一代；未來將在此刻佔領著我們，也透過時間的連續性，認同感才能在集體責任中被保存著。就責任對象而言，兒童受教育是種社會化的過程，例如社會規範的傳遞，將個體變成社會群體的一份子，亦即個人將自己向社會開放，到個人存有的完成。然後這些在後來成為國家和社會的責任。這種「非相互性責任」的關係是對現在、將來、甚至過去與所有人的手足關係的聯繫與情感上的認同，基於生命的因果關係是人類所關切的對象，如同預備生命來臨時完整的責任一樣，在未來這個責任也不能被取消，這是需要愛及繼承從祖先而來的公共財及延續到未來的力量，才能承擔起來的連續性責任 (Jonas, 1984)。所以優納斯「遠慮的倫理」是從現在的人對已經存在的自然和未來的生命的責任出發，堅持人類的生存繫於我們對地球及其未來關懷的努力程度。他有系統的敘述一種獨特的道德原則：你行為的準則是，你行為的後果要與真正人類生活的持久性保持兼容。換言之，即不要為了人類在地球上不確定的延續而破壞了現狀。

### 三、責任倫理實踐方法理論

優納斯認為，由於科技對世界的改變具有累積性的自我繁殖的力量，而這樣的累積性開始消耗整個基礎，已到了非常狀況，使得現代人所做任何行為的抉擇，對現存的主體及以後的主體都產生莫大的影響，所以他提出我們需要一種假設性預言的科學知識，預見科技發展的長期效應，並採取「恐懼啓發法」，引導我們在情感上的預備狀態，能夠對人類及地球未來的可能結果做預測，藉長期的推論去做判斷，而能對當今的活動產生影響。優納斯所謂的知識還包括能規範人類行動的倫理道德知識，因為現代科學知識的力量，已逐漸侵蝕道德規來源的基礎；對道德規範的看法總是遭到貪婪與恐懼的大聲嚷嚷，所以倫理是因人類行動而必須存在的。而採用「恐懼啓發法」的理由是，優納斯認為人類對於與我無關的預言災難，相較於目前發生在我身上的立即性的危險和威脅，顯得較無關痛癢。因此，對恐懼的反應必須是激烈的，像對死於非命的恐懼才是道德的起始點；極端的恐懼才能引起內在自發性自我保護的反應。對未來人類想像中的命運，若從愛的角度來談，對我們的影響不如恐懼來得那麼大，而這種恐懼並非病態的，而是一種深思熟慮的謹慎態度，發展出對人類對揣測

性命運的恐懼，在希望與恐懼之中，期待什麼該提倡，什麼該避免(Jonas, 1984)。

## 伍、優納斯責任倫理學的綜合評價

根據個人對優納斯相關文獻的分析，其責任倫理具有下列幾項優點：

一、優納斯在責任倫理學中拓展了時間和空間兩個面向，要我們對遙遠後代負責及自然萬物負責，他提出預言性的科學知識引入責任的面向，採取恐懼的啓發法做爲實踐責任倫理的方法，以「非相互性的責任」來表述一種完整的責任，這意味著一種不對稱的付出與犧牲，即現在的世代對未來世代的犧牲(方秋明，2004；林淑芬，2007)，這也正是優納斯倫理學的新穎之處。

二、在維持對人類中心主義倫理學批判的同時，優納斯卻是非生物平等主義者(biospheric egalitarianism)，這也是他的環境倫理學區辨於其他流行的生態基礎主義(eco-fundamentalism)之所在(林淑芬，2007)。優納斯將人與動物在認知和情感特質上的差別，也暗示了道德地位的尺度。只有在這量尺上排在高位的有機體，能夠瞭解、遵循道德原則，並能經驗道德情感，如人類，具有道德上的權利與義務。富有道德職責的存有者，可能有義務保護缺乏權利或責任的物種或是促進他們的福利，而推衍出人類有責任保護自然界中其他物種的權利。

三、優納斯批判了自笛卡兒(René Descartes, 1596-1650)以來把主體性僅僅理解爲理性，認爲只有人才是理性動物，只有人才有主體性的觀點。基於自然也是一個具目的的機體，人作爲「存有的看護者」，不再將自然視爲工具或手段，以技術的眼光視自然爲隨時等待被使用的儲備物，而是從自然整體的概念來考量，認爲目的的地位是超越主體性的範疇，自然是一個有機的、整體的宇宙，在其中所有的存在都有其目的、意圖與感知，且彼此互相依存。

當然，優納斯責任倫理學也存在著下列幾個問題：

一、林淑芬(2007)認爲優納斯以「非相互性的責任」作爲責任的原型，透顯出一種不對稱的世代間關係，難使其跨越家庭的領域，若非訴諸宗教誠命或神聖體會，將顯得更難以普遍化，而這也是優納斯將價值建立在事實基礎之上所面對的難題；其次，雖然他賦予人類「責任」的概念，謂責任乃基於「存在」而加諸於人，但卻將負責任行爲的「動機」歸於對實然處境中惡之現實性的體會，即對傷害與威脅的預期，致使被恐懼所啓發而有，此「責任」概念被批評爲僅訴諸道德情緒或情感。

二、優納斯提出要發展出預言性的知識要能趕得上科技日新月異的腳步，這有其實行上困難之處，我們僅能透過科學去對短期即將發生的事去做推論；長期而言，即使我們使用超級電腦，將所有社會性及生物性的因素，如人類難解釋的本質等列入計算考量，也無法克服對長期的推論。這裡的不確定性來自於兩方面。第一種不確定性是屬於知識方面的：我們往往不可能預知研究的後果。意義深遠的研究結果，常常具有不可預期的科技意涵。例如，愛因斯坦(Albert Einstein, 1879-1955)等科學家可能並未預期到他們在 20 世紀初期對量子理論的研究，最後導致原子彈的發展。第二種不確定性是屬於道德或政治性的：即使可以預期研究的後果，人們也可能對這些後果的社會價值意見不一。其他科技上發展產生道德與政治爭論的例子，包括核能、動植物的遺傳工程、網際網路也都面臨同樣道德上兩難的問題。故優納斯責任倫理的行動原則雖定位在科技時代新的無上命令，但這不是一條絕對性的規則，如同其它倫理道德一樣僅具有警示的效果，強調一切可以做到的事，並非都必須加以實現，因為大自然的基礎是不確定的。

三、對災難的想像而引發預見科技發展的長期效應有其困難之處。最明顯的例子就是全球暖化。全球暖化必須經歷一段相當長的時間，去除種種干擾訊號，才能得出每年平均升高 0.01 度的平均值。這種經驗可以說明為什麼人們很難注意正在發生的問題，就像鍋子裡的青蛙，等到冷水變成沸水，發現苗頭不對，為時已晚 (Diamond, 2005)。所以優納斯提出「恐懼啓發法」仍需仰賴廣大群眾對人們盲目信賴技術的懷疑，才能及時制止災難的發生。

## 陸、對生命教育的啓示

根據個人對優納斯相關文獻的分析，其學說對生命教育方面有下列幾項重要啓示：

### 一、奮力展現生命存在的目的

優納斯認為每個被創造出來的實體皆有其存在的目的，雖然目的本身不一定是明顯的，例如槌子存在的目的是為了槌打，法院是爲了執行正義而存在，鳥撿樹枝是爲了築巢，消化系統存在的目的是爲了消化食物，使有機體的存活更有精神，人走路是爲了抵達某個地方，從以上這些例子來看，優納斯指出實體存在的目的雖然是創造者的主觀意圖所給的，但對不同的物體而言，存在的目的就是他們的本質 (Jonas, 1984 : 51-56)。人與工具不同之處，在於自然的工

具（腳及感官）與人造的工具（槌子）兩者皆缺乏主體性，都是已預備好，等著被主體隨心所欲地使用，只是人類主體性目的展現的場所而已。而人與動物不同之處，相較於人類行為中能對預想目標的掌控，動物行為對意志力的運用及預測，可能僅止於最近的目標，由每一個目的引導著下一個目的，直到達成整體動作的目的為止。有腳的人有自由去決定走動或不走動；若走動，則有自由決定去哪裡；這不是光有腳及腳有走動的能力就可做到的事，重點在於，人是有自由意志的，人要如何使用，這是他的意志力能決定的，而不是由器官決定的。優納斯指出人類是大自然目的性的進化過程中最高級的產出結果(Jonas, 1984: 82)，自由意志、主體性和能力的結合，使得人比起其他自然有機體更能夠對預想目標的掌控，去探索生命存在的目的。所以，基於如此的天賦異稟，人可從出生、小學、中學、大學甚至於社會，不斷地學習，以成就自己健全的人格。在社會生活中，思考如何使個人潛能不斷的開發，如何將自己有限的生命可以發展成無限生命的可能，使自己能完全地發展個人的能力，在有限生命的每一個階段或過程中，都能有適性的發展。

而生命之所以為生命，就是只要它能有發展的機會，就竭盡所能的發展。優納斯指出自然界產生生命，這表明它至少有一個確定的目的—生命自身，即使一開始只是個意外的生命，這也夠了。假如「目的性存有」是所有目的的目的，那麼生命正是使這個目的開花結果的一種最顯著的形式。存有的模式是透過「做」(doing)來保存，對非存有說「不」是所有奮鬥的生命對存有積極關注的表現 (Jonas, 1984)。這可以印證於大自然中所有生命，除非受到限制，不然，他們將無限地發展。自然界有機體中，小至看不見的病毒，或生命短暫如蜉蝣的生物，不管其生命長短，無不希望其生命能像即將綻放的花朵般，奮力展現出其生命的主體性。而這些抽象的生命現象必須表現得愈具體、生動、豐富，即內含目的的外在有形活動愈多，愈能讓人辨識出生命存在的真正目的。因此，生命就其內在的發展，因為死亡也包含在其選擇當中，所以生命存有的模式是透過「做」來保存，要求其能突破各種限制發展的障礙，超越外在的文化制度及受限的思考學習內容，以求存有的無限發展。

那麼人生命存有的模式是如何透過「做」來使存有無限的發展呢？優納斯認為在自然界中，有機生命以存在的失敗與滅亡為代價，而這些代價的付出是有必要性的，因為每個目的實現的代價是犧牲了其他目的的實現，物種的多樣化本身就代表了一種抉擇，姑且不論它們的出現是否是最好的，但至少可以肯定的是，能夠保存下來總比毀滅或消耗殆盡的選擇來的好。因此，存有與非存



有最大的區別在於一目的的最大化，即目的愈是多樣化，它們之間的差別就愈大；其目的愈是被強調，則存有愈有正當性，存有愈值得爲自己而努力(Jonas, 1984: 81)。將全體有機生命描述爲具有內在目的與意義對我們有何意義呢？優納斯認爲，隨著生命的出現，存在與不存在之間的存在主義區別就變得有意義起來：由於永久地受到否定性前景的威脅，生命必須頑強地維繫其自身的存在，爲此，其必須採取一系列自我保存的行動，生命的劇本就於存在與不存在之間，以一種不同於非生命的方式，向創造存在的目的前進(林淑芬，2007)。因此我們應當體會到生命的存有是伴隨著非存有，因而我們要把握每刻光陰、自我決斷並行動，只有自己才能去籌畫自己的未來與命運，也惟有自己能去實現，這完全是不容替代而且是刻不容緩的，並將生命的精神意義可藉由語言、制度、文化、宗教、藝術、建築等一切人類活動及其產物體現生命的意義，並在不斷付出實踐的過程中探索與實現生命目的，以這種行動的態度去生活，即知即行，劍及履及，生命不論長短自然散發光芒。

## 二、對抗科技對生命的宰制

傳統上對價值根源爭論的焦點，主要是針對價值是主觀或客觀的問題。從效益論的觀點，不論將「善」做何解釋，我們都可用「效益」(utility)這個語詞來代替，而將所有有價值的東西都稱爲具有「正效益」，惡的東西稱爲「負效益」。生命的價值若以「個體的肉身價值或生產力能爲國家社會所帶來的產出效益」來衡量，效益論的簡化會造成嚴重的問題，一些我們通常視爲不道德甚至邪惡的制度，譬如種族歧視、奴隸制度等，只要多數人所得享受，超過少數人所承受的折磨，則少數無辜者所受到的懲罰或不公平的待遇，在效益主義下可以被證成(Rawls, 1971)。以基本人權(fundamental human right)的概念爲例，人權概念原本是奠基於每個人的生命存在而展開者，人的生命自爲目的而不能被工具化，每個人的生命存在都是他自我實現並開創美好人生的前提與基礎，是以生存權是最基本的權利。然而，在當代的解構風潮中，生存權有逐漸被自主權取代的趨勢。人可以選擇生，也可以選擇死。在當前生命倫理學(bioethics)的討論中，爭議焦點集中在「位格」(person)概念上。所謂「位格」指的是「擁有理性的個體」(individual substance of rational nature)。人必須先是理性個體，才是位格人(human person)，也才談得上基本權利。此一立場如果勝出，那麼，基本人權(human rights)這個概念將首先被淘汰，並正名爲基本位格權(person rights)。其影響所及是非常深遠的，不僅在母腹中的胎兒，就連新生幼兒、智障、植物人、末期昏迷者都將因爲不具理性能力而不被承認爲位格人，因此不具有

生存權利或其他基本權利，而只有死亡義務（obligation to die）。這情形具體而微的例子便是荷蘭。荷蘭自從實施合法安樂死之後，許多安養院的老人們逐漸發現，青壯人士為他們所爭取的「死亡自由」(Freiheit zum Tode) 逐漸蛻變為「不再有活下去的自由」(Unfreiheit zum Leben)。作為位格社會的包袱，失智或弱智的老人都將發現他們已淪為沒有生存價值與權利的次位格人（孫效智，2004：8-9）。因此，生命價值是不能以主觀的效益論來衡量。在道德上我們不只要考慮結果是否最好，而且也要考慮這些結果是用什麼方法達成，否則所有的畸形兒和那些身染重疾且耗費龐大醫藥費用者，在道德上都應該被消滅，因為這樣可以提升效益。

從效益論的觀點來看，這些實驗侵犯了少數個體的權利與尊嚴，卻可能使社會蒙受許多利益。然而優納斯抨擊了當代社會對人的問題撇開人本主義的方法，而一味簡單地採用非人的機械主義方法，認為這剝奪了個體人的尊嚴，逐漸抽去責任主體的身份，把人安排在程式化的行為系統之中。進而對此提出最堅決的態度：只有遵循保護實驗主體的尊嚴、自主、人權的規則，才能對人類進行實驗，因為人類本身具有價值，不應當被當做實驗的白老鼠(Jonas, 1969)。在《責任原理》一書中，優納斯以人類對延長壽命、行為控制、基因控制的實際行動作為例證，提出他對未來科技發展毫不受倫理限制的憂心與顧慮(Jonas, 1984：18-21)。他提到：隨著細胞生物學的新進展，藉著抗細胞老化的過程，這就產生了諸多新的倫理問題，如：這對個人和人類有什麼價值？什麼人該受益？是具有某些特質和貢獻的人？或具社會顯赫地位的人？或出得起錢的人？還是每個人？而延長生命的代價則是社會新陳代謝速度的減緩，甚至極端來看，消滅了死亡就等於消滅了新生命產生的機會，我們的世界是一個老化的、沒有任何驚喜的世界，這對人類整體而言是好是壞？這是過去傳統倫理學不曾考慮的，但現在勢必要面對的問題。優納斯認為基因控制的目的是：人類要把自己的進化掌握在自己手裡，不僅保持人種的完整性，還要修改人種。這種行為迫切呼喚倫理學加以密切的參與和關注，要思考這些問題：我們有資格扮演造物主的角色嗎？誰是這些景象的製造者？通過什麼標準、根據什麼知識來製造？我們有在未來人身上做試驗的道德權利嗎？

優納斯認為大自然作用於萬物的進化，是很有耐心的、很緩慢的，允許無數次的錯誤發生，再挑選出好的演化；然而，現代科技這龐大的企業體，既沒有耐心也不緩慢，把原本整個自然界演化時所進行的小步驟，壓縮成幾個龐大的計劃，取代了以往大自然盲目的、緩慢的偶然，其造成因果關係的廣度加上

速度，干擾了生命的系統，不再是隨萬物任意地進行演化，以為如此一來，可以帶給人類在演化上更成功、更肯定的期望。然而，相反的，當賭注提高了，時間縮短了，生物演化不可避免的錯誤能被及時修正的同時，這樣的行為也為整個自然界提高危險發生的機率。假如我們將這種人為所造成的不對等的機率列入考量，我們就得重視其所帶來的威脅甚於其美好的一面 (Jonas, 1984: 31)。因此他提出恐懼啟發法，提醒人類對科技的發展也要考慮到其惡的一面，提醒世人勿以為科技能解決所有的問題，忽視了科技可能帶來的惡果，以對抗科技對生命的宰制。

### 三、永續生存的生命倫理

談到人對自己應負起哪些責任，康德指出當人將自己看成是德性動物時，人類保護自己的動物性為對自己的首要責任，所以任意毀壞形軀生命的行為，包括全部毀壞或部分毀壞，如自殺或使自己變成傷殘的行為，都是惡行。其理由有三：其一，康德認為當人活著的時候，他自己就是「責任的主體」，德行本身就是目的。一個人如果自殺了，在他的形軀生命中的「責任的主體」就消滅了。人類既然為責任（德行）的主體，就不應消滅自己，因為消滅人性中的「德性主體」(Subject der Sittlichkeit)，無疑是等於把道德從世界中加以毀滅。其二，從個人對其他人具有責任這個觀點來看，因為假若一個人自殺了，他就無法履行他對其他人所負的責任。例如，夫婦之間的責任，父母對子女的責任等等，所以自殺是錯誤的行為。其三，康德認為自殺行為是把人只當作任意的目的看待，這種行為是降低了人性的尊嚴。人若要保持尊嚴，就要保存自己的生命。另外，康德也提出一些自己沒有解答的問題，如為了救國或為了全人類的福祉而殉道的行為是否屬於自殺行為？一個被狂犬咬傷而患狂犬症的人，寫下遺書，說明他所患的疾病無藥可醫，為了避免危害他人而自殺，這種行為是錯誤嗎 (鄭芷人，1992: 168-170)？

優納斯對此提出自己的看法。他認為對個人(individual)而言，存有的責任無法支持「個人在所有情況下都應選擇繼續存在，而不是選擇死亡」這種倫理學的結論。假如有人為拯救其他人或者他的國家，而犧牲自己的生命，這種行為是支持「存有」的決定，而不是支持「非存有」的決定。另外，若為了保留自己的尊嚴免於被貶低，深思熟慮之下，而採取自殺的行為，這也是人類對尊嚴存活的證明。從以上兩個例子，顯示出：生命也許不是最希望的结果，即使個人有選擇自我毀滅的權利，但那並不表示就因此否定存有的首要地位。因此，個人是否有權去自殺具有道德上的爭議，也許在某些情況下是被允許的；但對

於毀滅人類生存的同意書，卻是無法被預設同意的，因為對人類生存這種無條件的責任(unconditional duty)，是不容許受到破壞的 (Jonas, 1984 : 46-47) 。

優納斯在《責任原理》一書中，最先開始提了一個問題：應該要有人類嗎？他認為若要回答這個問題，那麼必須回答兩個問題：(1)無論如何它都應該是某種東西嗎？(2)是否應該有任何東西存在，而不是「什麼都沒有」？優納斯認為，談到第一個問題：它應該是「這個」或「那個」，從選擇的相對性來看，既然某種東西必須是「這個」一定是因為「這個」比「那個」好，所以它就應該存在(ought-to-be)。關於第二個問題，優納斯的答案是：存在(Being)本身都是好的，不管是何種「存在」，都比「非存在」好，而他們的之間的區分是由價值來做判定的(Jonas, 1984)。基於假如某物本身是具有「價值」或「善」的話，它本身就足以驅策著它自己從「存在的可能性」實現其「存在的主體性」，對「存在」的主張是有效的，而且讓「應該存在」成為個體行動的責任。生命本身就是「善自身」的理由在於：生命內部就包含著它否定的一面—非存有，生命是處於存有與非存有的鬥爭中向前發展的，它本身是存有與非存有的對抗，生和死構成了生命體不可分割的內在的本質。存有進行自我肯定，在生命之中它與死亡抗爭，生命選擇了存有，才具有擁有目的的能力，進而產生目的，才能與非存有有所區別，從而產生價值，這是在生命身上最淋漓盡致地體現。所以從這個角度來看，如果有價值的東西能夠下達「應然」的命令，那麼尚未存在的生命也同樣有這樣的權利。但「未來」在此時此地是不僅沒有代表，更沒有遊說團對政府進行遊說，無法進行陳情、宣傳或示威抗議，未出生的人是很無力的。目前所做的任何決定是不需要對未來子孫負解釋義務，但當這些未來子孫可以抱怨時，我們這些「罪犯」早已不在這裏了。

在科技文明不管生產上或在破壞的潛能上，其力量皆比以前強大的時代裡，人類追求科技進步的力量已達到巔峰，憑藉人類心智的優越及科技文明毫無節制的力量來危害自己與大自然，挾帶著現代科學具有侵略性及操縱性的智力，面對生命的態度不僅只是想法而已，而是進行到行動的層面，其帶來的危險性已顯露出來。優納斯批評人類愛怎麼玩就怎麼玩的態度，是充滿凌駕自然進化的自大與驕傲，不是輕視自然界的進化，隨時準備推翻自然進化的結果，就是主張自己有繼承自然造物主的資格，來改變自然界的一切，所要求的僅是如何精通這個遊戲規則而已(Jonas, 1984 : 32-33)。因此，發跡於危險的責任倫理學，首先要求的是一種保存與預防的倫理學，而不是進步和完善的倫理學。優納斯主張人類行動的原理原則是：只有在避免極大的災難，或為減輕無法忍受

的痛苦，而非追求極大幸福的條件下，才能冒他人全部利益的風險，來追求大眾的幸福。若科技及其作品是出於自大的庇護下，並非出於必要性，而以他人利益當成賭注，這種沒有道德感的行爲，是絕對受到禁止的。因爲現代科學知識的力量，已逐漸侵蝕道德規來源的基礎，所以倫理是因人類行動而必須存在的，我們不能爲了目前過較好的生活而犧牲未來後代的生存，我們不僅不能冒這樣的險，更沒有這樣的權利；相反的，我們對尚未存在的未來要能確保其存在的義務。

優納斯哲學架構中的責任原理的主要驅動力是對威脅的預期，因爲預期力量會產生威脅，因此，我們需要一種對可能造成之後果的估量，當優納斯以「你行爲的標準是，你的行爲的後果要與真正人類生活的持久性保持兼容」及「你行爲的標準是，你的行爲的後果不能破壞這種生活的未來可能性」這兩個律令的形式來表達責任概念時，其背後所隱含正是對傷害與威脅的預期(林淑芬，2007)。爲此，基於責任的整體性、連續性及未來性，優納斯提出父母對小孩這種「非相互性」的責任爲其倫理學的核心內涵，他認爲人類存在具有不穩的、脆弱的、可被廢止的特性，而生命無常的獨特模式也成爲關切的對象。這種經驗是打從人類一出生，父母關切每個人就開始的，這是原型的典範；只要是活生生的生命（具有新陳代謝功能），其構成是脆弱的，就是責任的客體(Jonas, 1984: 98-100)。所以在這樣的因果關係的倫理架構下，若有人認爲：「未來與我何干？它有尊重我的權利嗎？」在責任倫理的原則下，這是不可能被提及的。

總而言之，優納斯從存有論「在世原因」(cause in the world)中，指出人類是曾經存在的，即使最初是大自然盲目的機率下所發生的，基於人類存在是所有因果關係中最初始的因，在這樣的因果關係的倫理架構下，不管是基於以前的紀錄或其延續的可能性，現存的人類必須懷著父母照顧撫育下一代的這種不可推卸的責任與使命感，將確保人類繼續存在視爲集體的，甚至是個人責任的對象，並確保「應該存在」的對象有好的生活品質，因爲這是對現存人類力量可決定的有效範圍內應該做的普遍的要求。

## 柒、結語

總而言之，優納斯責任倫理學的思想來自海德格的存有論哲學、懷海德的機體哲學、康德義務論哲學的影響，以自然存有論做爲其責任倫理學的奠基，開展出存有論的倫理學，指出生命自身就是有機體存在的最高價值與終極目

的。優納斯責任倫理學可以充實生命教育的內容，幫助我們思索生命的價值與存在的目的，掌握存在哲學中積極的意義，體會到自己會死、生命有限，因而我們要把握每刻光陰、自我決斷並行動，奮力展現生命存在的目的。其次，優納斯提出恐懼啓發法，發展出對人類僅是揣測性命運的恐懼，提醒人類對科技的發展也要考慮到其惡的一面，提醒世人勿以為科技能解決所有的問題，忽視了科技可能帶來的惡果，以對抗科技對生命的宰制。最後，優納斯的責任倫理學是保存和預防的倫理學，基於責任的整體性、連續性及未來性，提出父母對小孩這種「非相互性責任」為其倫理學的核心內涵，實踐永續生存的生命倫理。雖然，優納斯責任倫理的行動原則雖定位在科技時代新的無上命令，但這不是一條絕對性的規則，如同其它倫理道德一樣僅具有警示的效果，而且要發展出預言性科學知識不是件容易的事，對災難的想像而引發預見科技發展的長期效也有其困難之處。但是，優納斯責任倫理學拓展了時間和空間兩個面向，提出「非相互性責任」來表述一種完整的責任，要我們對遙遠後代負責及自然萬物負責，並且把一種新的倫理學知識引入責任的面向，這也正是優納斯倫理學的新穎之處，因此依然值得我們加以重視。



## 參考文獻

### 一、中文部份

- 方秋明 (2004)。《漢斯·約納斯的責任倫理學研究》。上海：復旦大學博士論文（未出版）。
- 宋祖良（譯）（1996）。M. Heidegger 著。《海德格爾的技術問題及其它文章》。台北：七略。
- 林火旺（1999）。《倫理學》。台北：五南。
- 林淑芬（2007，10月）。《優納斯論科技時代的倫理學與責任》。發表於台灣哲學學會 2007 年「價值與實在」哲學研討會。台中：東海大學哲學系。2007 年 12 月 20 日，取自：[http://tpa.hss.nthu.edu.tw/files/2007/5D\\_2.pdf](http://tpa.hss.nthu.edu.tw/files/2007/5D_2.pdf)
- 俞懿嫻（2002）。《懷海德《科學與現代世界》中的機體思想》。《東海大學文學院學報》，43，107-142。
- 俞懿嫻（2004）。《懷海德形上學研究》。《東海大學文學院學報》，45，375-425。
- 孫周興（譯）（1994）。M. Heidegger 著。《林中路》。台北：時報。
- 孫周興（譯）（1998）。M. Heidegger 著。《路標》。台北：時報。
- 孫效智（2004）。《當前台灣社會的重大生命課題與願景》。《哲學與文化》，31(9)，3-20。
- 梁福鎮（2006）。《教育哲學：辯證取向》。台北：五南。
- 陳嘉映、王慶節（譯）（1989）。M. Heidegger 著。《存在與時間》。台北：唐山。
- 蔡明昌、吳瓊洳（2004）。《融入式生命教育的課程設計》。《教育學刊》，23，159-182。
- 鄭芷人（1992）。《康德倫理學原理》。台北：文津。

### 二、英文部分

- Danner, H. (1994). *Methoden geisteswissenschaftlicher Pädagogik*. München: Universität Taschenbuch Verlag.
- Diamond, J. (2005). *Collapse :How societies choose to fail or succeed*. New York : Viking.
- Jonas, H. ( 2001). *The phenomenon of life: Toward a philosophical biology*. Illinois: Northwestern University Press.
- Jonas, H. (1984). *The imperative of responsibility: In search of an ethics for the technological age*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jonas. H. (1969). *Philosophical reflections on experimenting with human subjects*.

*Daedalus*, 98, 219-247.

Kant, I. (1964). *Groundwork of the metaphysic of morals*. (H. J. Paton Trans.). New York: Harper & Row.

Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Whitehead, A. N. (1925). *Science and the Modern World*. New York: The Macmillan Company.

Wolin, R. (2001). *Heidegger's children*. Princeton: Princeton University Press.





# **Inquiry into the Implications of Hans Jonas' Ethics of Responsibility about Life Education**

**Maxine Chou**

**Institute of Professional Development for Educators**

**National Chung Hsing University**

**Graduate student**

## **Abstract**

This article adapts the method of educational hermeneutics to discuss Hans Jonas' ethics of responsibility. Main research aims of this article as following: (1) to discuss the origin of Jonas' ethics of responsibility; (2) to analyze theoretical contents of Jonas' ethics of responsibility; (3) to evaluate the advantages and disadvantages of Jonas' ethics of responsibility; (4) to explain the important implications of Jonas' ethics of responsibility for Taiwan's life education. Hans Jonas is considered one of thinkers that fight against the hegemony of technical power upon society. He gives an ontological explanation to point out that life itself is the highest value and ultimate end of organism. What's more, the objective value claims of "ought" to man to take the responsibility for its subjects. He appeals to a prospective, unreciprocal, and categorical responsibility to protect nature and to save future generations. To realize the new ethics, he proposes "the heuristics of fear", which means to predict doom in prevalence, therefore make man have consciousness of fear and inspire him to correct his own errors so as to lessen the possible disaster. I hope through inquiry into Jonas' ethics of responsibility to understand advantages and disadvantages about his theory. Then, I will offer it as reference, in order to build life education theory and to improve life education practice for our country.



National Chung Hsing University

Keywords: ethics of responsibility, life education, Hans Jonas