

# 人的位格、愛與正義： 高科技時代的倫理基礎與實踐

多倫多大學利氏講座教授  
沈清松

## 提要

本文為勞達一講座的講詞，為紀念勞達一神父(László Ladányi 1914 - 1990)而作，主要針對帶領全球化的高科技發展中，倫理道德的基礎何在與人性有何遠景等問題。本文首先要討論我對全球化的定義，及其中新科技的角色與「倫理」、「道德」的詞意。其次進而考量人性，分就其特殊面、相關面，及其發展面論之。進而討論全球化科技發展中倫理道德的嶄新處境，指出：一、全球化的新科技發展強化了人與人，人與其它存在物的相關性，並倍增其互動，使得倫理關係更為複雜而嚴格；二、科技發展亦提高了人的自由，增加了人自主、自律的可能性，也因此更提高了人的道德責任；三、全球化科技發展也創造了新的道德價值。在此脈絡下，本文對「人的位格」或「人格」概念做哲學分析，並解析人位格發展的動力與結構，進而提出我對高科技時代倫理基礎的基本架構，並在此架構上提出一個倫理實踐的系統看法。

關鍵詞：高科技、倫理基礎、位格、仁愛、正義

## 壹、前言

感謝蔡主任的邀請，使我有此榮幸擔任本屆的勞達一講座。或許，我是歷屆勞達一講座中，唯一親自拜訪過勞達一神父的人了。猶記得，我在上世紀的八十年代後期，曾乘著香港開會之便，和項退結老師一起拜訪了勞達一神父（László Ladányi 1914 - 1990）。當時，勞達一神父剛剛出版他的鉅著《中國共產黨與馬克思主義 1912-1985 一個自我繪像》（*The Communist Party of China and Marxism 1912-85: A Self Portrait*）（1988）。由於他在語言上的才華，能運用收音機的廣播與中國內地的各類出版品與報紙，做出對於中共「竹幕」（Bamboo curtain）內部最精準的分析。自一九五三年起，按週出版的《中國新聞分析》（*China News Analysis*），可以說是到一九八零年代全世界最權威的中共分析與評論刊物。在那個年代，任何人若想瞭解中共，無論你是學者、記者、外交家或中國觀察者，都必須參考，即使他們不承認來源。我自己在一九七零年代，基於興趣，也是它忠實的讀者，一份薄薄沒幾頁的資料，值五元美金，但受益良多。《中國新聞分析》也十分關心中國大陸的哲學與文化問題，我就曾拜讀其中對馮友蘭哲學的討論。

勞達一神父利用的是當時的傳播科技，收音機和平面出版品，而能以一人之力做出這麼大的貢獻，實在令人佩服。等到他魂歸天鄉之後，輔仁大學於 1993 年設置中國社會文化研究中心，以繼續其志業。我也曾經針對九二共識的預備會議，在該中心發表過演講。今天我所要針對的，是新世紀的科技的倫理道德基礎問題。相信這也是作為耶穌會士的勞達一神父所深刻關心的問題，我特別要談談，高科技時代的倫理基礎與實踐，尤其是其哲學基礎何在，用以紀念勞達一神父。

## 貳、新科技、倫理道德與人性

新科技，尤其傳播科技與網路科技的迅速發展，是當前全球化過程的主導因素。自本世紀開始，電子網路甚囂塵上，人人有 IPOD、IPHONE，甚至連偏僻的鄉野都人手一機，無論在都市或鄉村，每個人都成了低頭族。人們忙於收「伊媚兒」(E-Mail)、查資訊，甚或娛樂，隱隱活躍於其中的，是與更廣泛的他人建立聯繫的欲望。重點不在於所溝通者身體的臨在，而更是自由地進行聯繫，並且透過聯繫而臨在。此外，無論在走路、等公車或在捷運車廂都可以看到人人帶著耳機，陶醉在各式各樣的音樂中，甚至成了意義的孤島。此時，我們更能體會到，傾聽對於人的重要性。如果說，傳訊科技的發展一方面增加了人們的聯繫，使得天涯若比鄰；另一方面它也增加了人們自省與獨處的機會。

今天，我們正活在一個由高科技所帶領的全球化時代。我將「全球化」一詞定義為：「一個跨越界域的歷史進程，在此過程中，人的欲望、本體的內在關聯性與可普性在整個地球上實現出來，並在現今與不久的將來體現為擴張至全世界的市場、跨國際的政治秩序和文化的全球在地化(glocalism)。」(沈清松，2004) 首先，讓我針對與這定義十分關鍵的「欲望」、「本體的內在關聯性」和「可普性」三個概念略加說明。首先，我用「欲望」這語詞來述說每個人內在的能量，它會導向多元他者(人和事物)而走向更高層面的可普性。其次，這一動力在本體層面上預設所有的人和物都是內在相關聯的，也因此我們總會指向多元他者，此一過程蘊藏著人生與存在界的基本意義動力。最後，有關「可普性」，則是相對著「普遍性」來說的，我不相信在這個具體的、時間性的世界中有任何單純的普遍性。對於

我來說，在我們人的時間性存在過程中，只存在著越來越高的可普性，而不存在著所謂共相或純普遍性。然而，人類一直都在尋找可普性，並且互動、辯證以求更高的可普性。隨著時間的推移，全球化也是人類在具體世間的時間歷程中實現可普性的一個過程。可以說，全球化是當前人類可普化一個重要的歷史階段。這一階段要求我們重新省思使人成其為人的倫理道德的基礎何在。

通常我們會使用含糊的方式來談論「倫理道德」，其實，「道德」與「倫理」二詞雖相關而有別。一般而言，「道德」一詞強調的是個人尊道貴德的自我完善過程，或《大學》所謂正心、誠意、修身的過程；至於「倫理」所強調的，則是群體及其中的個人在社會關係層級中循序漸進的完善過程，或如《大學》所謂齊家、治國、平天下的過程。可見，從「道德」和「倫理」兩個既相關而又有別的概念看來，也可以體會出人性的完成與主體的道德和群體的倫理密不可分。

也因此，當我們談論人性的完成，或儒家所謂「成人」、「成己」，甚或今天所謂的「人格教育」之時，很重要的一部分是放在倫理、道德的層面與人文價值的實現上來講的。其實，「教育」一詞並不僅只包含了制度化的學校教育，也就是在體制中的狹義的、被動的學習機制與歷程，而且也廣義地指人透過自己的努力和別人的協助，在無論制度內或制度外的環境中，提升自我與群體，邁向人性的完美高度實現的歷程。這一過程，有如黑格爾所言的「陶成」（Bildung），是指人邁向普遍性的精神之歷程。其實，人格教育是一種實踐的、陶成的歷程，一種提昇整體人格以邁向其本具人性的可普化的方式。正如同高達美（H.-G. Gadamer）所言：「提昇至於普遍，並不限於理論之陶成，

而且亦不意指一種與實踐態度相對立的理論態度，卻涵蓋人類理性全體的本質規定。人性陶成的普遍性質就在於構成一個普遍的理性存在。」(Gadamer,1976: 13) 我要指出，在此我們應該說的是「可普化」，而不是黑格爾或高達美所謂的「普遍性」。西方哲學老是以自己所說的具有「普遍性」，甚至以此來宰制其他文化傳統，其實，在人類歷史中至多有更高的「可普性」。教育既是提昇人的可普化性，或從個別性提升至更高普遍性的歷程，必定在人性與實在的形上結構有其基礎，一如《中庸》所言：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」簡言之，教育有其形上的基礎，也有其人性論的基礎。

可見，「道德」與「倫理」是密切相關的。若從人的主體與多元他者、外推與內省的辯證來看，「道德」比較強調人的主體性與內省，而「倫理」則涉及在多元他者的關係網絡中進行外推，以及相互外推。「倫理」是在某一社會結構與關係中的人們依照來進行彼此互動的價值和規範。它代表一個必須透過社會和歷史以達成自我實現的行動者團體內外的相互關聯性。「道德」則關涉到人的主觀意向以及個人實現其主體性的價值與規範，代表了個人提昇其主體性朝向普遍化的歷程與結果。換言之，「道德」指稱一個行為主體努力實現其人格的歷程及結果，是以主體性為其中心的指涉點，然而，這一實現仍然必須在倫理關係的脈絡中去完成。簡言之，「道德」是以倫理關係為基礎，並且是在發展倫理關係之中去提昇人性的歷程與結果。道德與倫理都是以人性為基礎。且讓我化隱為顯，將這其中隱含的人性論顯題化，說明如下：

- 一、**人性有其特殊性**：人有其特殊所在，不可化約為其它動物、植物、無生物或其他存在物。為了凸顯人的特殊性，希臘

人把人稱為「能說話的生命體」(*Toon logon Exon*)；中世紀的士林哲學家稱之為「理性動物」(*Animal rationale*)；這些都比較重視人的特殊性的邏輯面或理論面。也因為人有特殊性，孟子以「人禽之辨」作為他的哲學的重要主題之一。他認為人與禽獸之別，就在於人的道德意識，人有惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、是非之心等四端，必須透過實踐的過程，使其發展開來，如火之始燃、泉之始湧，達成卓越化，成為仁、義、禮、智四種德行。孟子這一說法比較重視人的特殊性的實踐面。此外，海德格為了避免片面強調理論或實踐，認為人是以追問存有並開顯存有為本質。海德格強調人所擁有的特殊性是存有學的，人是「存有在此」(*Dasein*)，人必須面對自己死亡的獨特性，以覺悟自己的存在的本真性。以上這些哲學家雖然對於人的特殊性究屬理論面、實踐面、或存有學性質的看法有別，然而，他們肯定人有不可化約為其它存在物的特殊性，則是一致的。

二、**人性與其它存在物之相關性**：雖然人有其特殊性，但仍與其他人、動物、植物、全體自然、甚至整個宇宙密切相關。懷德海(A. N. Whitehead)主張「普遍相關性」，在宇宙論的脈絡下，陳明人與其他萬物皆由「現實緣現」(*actual entities*)所構成，彼此相互指向，以構成意義，並促使多元的現實緣現綜合成一，而又增一於多，在整體上彼此息息相關。至於王陽明所提倡的「一體之仁」，則是立基於人的道德經驗而體會到整體存在是一活脫脫相關的整體。佛教強調緣起，說明任一存在皆是依他而起，緣生緣滅，相互依存。尤其華嚴宗所謂一中有多，多中有一，一即多，

多即一，如帝網（Indra's net）眾寶珠相攝相入，構成一有機體的關係網絡。就此而言，即使是個人的自我實現，也與其他人、其他物，甚至與整個宇宙歷程息息相關。

- 三、**人性有發展的動力**：人性中包含著深不可測的動力，足以發展自我，帶動周遭，以更滿全的方式，實現個人的潛能與群體的共同潛能。人性的發展動力可朝向兩方面推進：其一，是傾向提昇其特殊性，發揚人性的本有特質。對於這一點，前述無論強調人性理論面的特殊性的希臘與中世紀哲學、或強調其實踐面的特殊性的中國哲學家如孟子，或強調人的存有學特質的海德格，都看重人的特殊性的發展。其二，是發展人與其它存在物的相關性，如發揚人與萬物的聯繫性、一體之仁與對眾生的慈悲等等。

從以上的人性論看來，倫理道德是陶成人性的方式，無論是透過道德主體本人的努力，或是憑藉著倫理關係中的父母、師長、其他重要他人與社會範型的鼓勵、協助與形塑，因而實現人的特殊性和相關性。兩者藉著結構對比與動態對比的方式，辯證前進，企能提昇向上，以達成人性的完美實現。

### 參、全球化科技發展中倫理道德嶄新的處境

全球化的基礎動力之一是科技發展，尤其是越來越快速而細緻的資訊科技、通訊與交通科技等，將全球迅速聯繫成一個全球村落。在今天，像筆記電腦、iPod, iPhone 人手一機，無論打電話，上網查資訊、聯繫、訂票.....等等，都十分方便，在使用這些科技產品之時，隨時可以與世界各個角落聯繫起來。然而，我們可以追問的是：在全球化先進科技發展的衝擊之下，

究竟人格陶成面對了怎樣的處境？換言之，在全球化時代，我們必須採用怎樣的倫理道德實踐內容？

整體來說，資訊科技、通訊與交通科技等這類全球化先進科技的發展，造成人與人之間越來越能跨越界域，越來越能緊密的互動，於是人們進行外推與反省的方式也有所改變。一方面人們可以更快速、更容易地進行外推，而且也彼此相互外推，快速形成各種的網絡與社群；另一方面由於資訊的便利，人的認知範圍迅速擴充，也使人們更方便於進行內省，然又往往會忘記內省。可見，社會互動結構的變遷，改變了人際的倫理關係。所謂「倫理關係」有其雙重意義：一方面有其社會義，代表一個社會的成員彼此互動於其中的社會結構；另一方面也有其倫理義，意指人須在其約束與引導下實現自我與社會的共同善的那些社會價值與規範。略言之，在全球化先進科技發展衝擊下，人的道德與倫理處境有以下特性突顯：

一、全球化科技發展強化了人與人，人與其它存在物的相關性，並倍增其互動，使得倫理關係更為複雜化而嚴格化。科學和技術結合成為科技系統，扮演在人、自然與社會之間的仲介角色，使其彼此依賴，彼此互動，甚至密切到牽一髮而動全身的程度。

首先，由於科技的仲介，人與自然互動更為頻繁，人類不但可以更容易接近、欣賞大自然，甚至對自然採取各種開發和操控的手段。自然的富藏是天對於人的一種贈與（gift），是對人類創造力的一種邀請，也是人實現其創造力的園地。然而，由於人類對於自然的過度開發和濫用，也已經造成嚴重的環境問題，甚至剝奪了人類所賴以生存的生物空間。

其次，全球化的科技形成了一個交通迅速而便利的世界，



人在其中可以以更高的頻率彼此互動，在更短的時間裡有更多人必須與更多的多元他者接觸，這使得原先位格的（personal）、情感的（affective）關係，轉變成非位格的（impersonal）、制度化的（institutional）關係、契約關係、競爭關係，甚至更糟糕的宰制關係，改變了傳統人與人的情感關係，人們處處感到既親近而又疏遠。

再者，人與科技產品有越來越多的互動，甚至超過人與別人的互動。事實上，人必須透過科技產品去與別人、與社會和自然互動。人生活於符號與機器之間，透過「非人」（inhuman）的機器或技術來與人和自然建立關係與互動。工具理性高漲，價值理性萎縮。人往往使用「獲致可計算目標的有效性」來定義「理性」，甚至連別人亦被化約為工具，失去其人格尊嚴。人的反省失去自我瞭解的向度，化約為只是形成理論與假設的過程。人的行動被剝除了道德實踐的向度，化約為僅只是理論或假設在技術上的應用。

上述人與自然，人與社會，人與科技的關聯性的增強，構成了人的道德實踐的嶄新脈絡。正如同在語言學上，語法的結構愈是複雜和嚴格，其語意便會變得愈為精準明確。同樣的，就倫理學和道德哲學言，倫理關係在全球化科技發展影響之下變得更為複雜和嚴格，以致賦予倫理關係以意義的道德行動亦須更為精準和明確。此種情境要求當代人有更大的道德創造力和心理韌度，否則容易變成道德上的漠不關心，或社會上的冷漠無情，甚至有各種變態與犯罪的行為出現。

二、科技發展亦提高了人的自由度，增加了人自主、自律的可能性，也因此更提高了人的道德責任。此一特性與前一特性恰成對比。全球化科技的發展，把世界關聯成一個系統

整體，同時也增加了每一個人的自由度。由於人能按其自由選擇來控制的範圍大大增加，人的道德責任程度與範圍也因而增高。在道德哲學上，只有當一個人可以預知其行動後果並能有效控制之時，纔必須為其行為負責。一個在道德上有責任的行為，是一個明知故犯而且產生實效的行為。現在，由於科技發展，人對於週遭環境認識愈多，且愈能運用有效工具來予以控制，這時人行動的自由與效率也增加了。人的行動愈是自由和有效，人的道德責任便愈大。

三、全球化科技發展也創造了新的道德價值。由於全球化科技，使得人能迅速獲取相關資訊並採取行動，於是乎人能更自由、更自覺地啟動某一行動歷程，予以控制，並評價其後果。如此一來，人的慷慨愛心與自由意志更可以在有自覺的行動中實現自己的潛能，並有利於多元他者。換言之，人對於科技程式與產品的使用，也賦予了倫理的意義。經由慷慨愛心的發揮與自由意志自覺的運作，使得科技的操作轉化成實現道德與倫理價值的行動。例如，一位醫生運用其醫學科技，或一個工程師、企業家運用其專業科技，發揮愛心，實現正義及其他正向價值與共同善，皆可以變成新的倫理道德價值。人的原初慷慨與自由意志，能把原先的科技知識與行動規範，轉化成為道德行動規範，把新的科技發明轉化成新的道德價值。

#### 肆、「人的位格」或「人格」概念的哲學分析

前述人的相關性的擴充與主體自由的提昇，引導我們重新瞭解康德（I. Kant）所提出的問題：「什麼是人？」在此全球化

時代重新思之，我們必須避免只片面強調人的主體性，或只片面重視人的關聯性。例如：西方近代哲學之父笛卡爾認為人是「思想的主體」，或康德認為人是「道德自律的主體」，主要是在人的意識層面或反省層面來講的。相反的，有某些中國哲學家只從人與萬物的相關性來瞭解人，如董仲舒所言「天人感應」，程灝所謂「萬物一體」、「感通無隔」，雖然重視人與萬物的相感相應，但主要還是從意識與精神的層面來發言。然而，當我們在瞭解「人的位格」或「人格」(human person, personality)之時，必須兼顧人在意識之前、人的意識與精神等層面，並且把人性的主體性和相關性的對比關係納入考慮。這就涉及到「心」的基本動力，也就是我在一開始所談到的「欲望」，每個人內在導向多元他者而走向更高可普性的能量與動力。我將在下一講更清楚發揮我對身體中「欲望」的發展的看法。在本講中，我只想討論已經成為某種無意識的「個性」或「性格」。這就牽涉到心理學對於「人格」(concept of personality in psychology)的討論，而且我認為更有必要訴諸哲學上對於「位格」(person)的論述。

針對人格，心理學比較著重的是人的行為面，認為人格是個人持久的心理傾向與特徵，可以藉著與外在環境的互動，表現在個人的行為模式上。就此而言，人格被視為是個人獨特而一致的行為表現。這樣的想法比較接近哲學心理學對「個性」或「性格」(character)的討論，然而還沒達到哲學上對於人的「位格」或「人格」的基礎面。其實，「個性」或「性格」與「人格」雖然相關但仍有別。「個性」或「性格」比較屬於每個人長久形成的心理傾向與特徵，而「人格」則涉及人之所以為人的特質。

例如，呂格爾（Paul Ricœur）在《意志與非意志》（*Le Volontaire et l'involontaire*）一書中，對於過去從笛卡爾以這樣的意識哲學或反省哲學加以批判，指出人若僅討論意識與反省的層面，便還沒觸及人無意識的欲望、情緒與習慣等意識所不及的層面。反省哲學所假定的意識的透明性，其實並不單純，更何況意識所能反省或反省所能及的，僅只是意識層面，而不及於無意識的欲望、情緒與習慣。以「欲望」為例，人無意識的欲望其實最隱微難明，因其尚未形成任何明確表像，至多僅能略有意識及之，其中又混同著身體的需要，整體而言，無法呈現於清楚的意識之前。「情緒」也是同樣隱微難明，難以捉摸。至於「習慣」則更含著某種「遺忘的力量」（*pouvoir de l'oubli*）（Ricoeur, 1967: 356），使得意識對之總是難以穿透。習慣雖非無意識，而僅為未反省、未注意、實際的我思的形式之一（*une forme du Cogito irréfléchi, inattentif, pratique*）。不過，一旦意識要對此一似乎熟習而又隱微的力量加以反省之時，則又好似進入一個無盡的回憶，直至迷失於幽暗之中。由此可見，欲望、情緒與習慣的心理學，推翻了「意識透明原理」與「意識的絕對自主性」，並且提示了一個原先自我意識所不及的領域。

呂格爾在《意志與非意志》書中討論人的「個性」或「性格」（*caractère*）。在我看來 *caractère* 或 *character* 一詞，譯「個性」或「性格」皆可。就某一獨特個人的性格而言，稱為該個人的「個性」；就每一個人皆有其個性言，稱為人的「性格」。呂格爾認為，「我的個性就是我的自我：是我的本性，是在一切

心情變化、身體與思想的韻律之上的穩定性。」<sup>1</sup> 呂格爾運用現象學方法，提出性格的現象學分析，<sup>2</sup> 認為有以下幾點值得注意：

- (1) 我的個性不只是我外在的符徵（*signalement*），而是隸屬於我的內在本性。我的個性是如此地貼近於我的自我，以至於我無法加以反對。我的個性印記在我所採取的決定中，在我的努力以及我知覺與欲求的種種方式之中。總之，我的個性影響我的全體自我。
- (2) 我的個性是我樸素的存在本有的不可分割性，而不是我主動採取的不可分割性。也因此，用形象、類比、隱喻等來談論個性的各種表現，要比性格學用經驗的調查和抽象的拼湊來討論，更能接近真實。用問卷調查研究性格，不如用自我反省，透過想像的實驗，嘗試體驗各種不同的感受和動機，反省語言的轉折、字源與隱喻。呂格爾甚至認為，此類的研究，即使是針對片語隻字，皆要比心理學辛勞的調查結果走得更遠。
- (3) 我的個性不是一個種類、一個集體類型，而是一個獨特而不可模仿的個體。自我並不是一個普遍觀念，而是一個獨特的本質；性格是一具體的整體，代表了我這一個獨一無二的個體。

---

<sup>1</sup> “Mon caractère, c’est moi : c’est ma nature, dans ce qu’elle a de plus stable par delà le changement des humeurs, les rythmes du corps et de la pensée.” (Ricoeur, 1967: 332)

<sup>2</sup> 值得注意的是，亞里斯多德在《尼可馬古倫理學》（*Nicomachean Ethics*）有關於意志與非意志，必然與非必然，快樂與痛苦的討論，也論及各種不同性格的人。亞里斯多德在《詩學》中的悲劇論，也討論「人物性格」。這些論點應該對於呂格爾都有所啟發。

- (4) 個性，就某層意義言，就是命運。誠如赫來拉克里圖斯（Heraclitus）所言：「一個人的性格造就了他的命運。」康德與叔本華也都明白這點。然而，自我仍然擁有完整的自由。一方面，個性內在於所有我所願與我所能之中，不可分割，不可模仿，無以克服。換掉了我的個性，也就等於換了另外一個人。因著我的個性，我被限定、被投擲在個別性之中，我承受我被給與的個體性。另一方面，我之所做所為，仍是出我自由的決定。呂格爾說：

我的個性再如何不變，也只是我自由的存在姿態。似乎我能有一切美德和一切惡習，…舉凡一切屬於人性者，對我而言都不是禁止的。然而，我的命運就在於以同一手勢實踐慷慨或吝嗇，以同一聲音語調說謊或講真話，以同一步調走向善或惡。（Ricoeur, 1967: 345-346）

不過，呂格爾對於個性或性格的討論，尚未觸及人之所以為人的人格層面。對此，我們有必要藉著哲學史上的討論來說明。在哲學史上，對於人格本質的討論，是基於中世紀哲學對於「位格」（*persona*）的論述。鮑愛秋（Boethius）曾為「位格」下定義：「位格是一個以理性為本性的個別實體。」（*Persona est rationalis naturae individua substantia*）。在當時的語意脈絡，「以理性為本性」包含了「理智」（*intellectus*）與「意志」（*voluntas*）。此一定義已經包含自律的因素——對於個別實體的強調，和相關性的因素——對於理智與意志兩項理性功能的強調。此一定義再經多瑪斯（Thomas Aquinas）予以發展，對位格的自律性和相關性的對比有更深刻的洞見。

首先，多瑪斯深明人的自律性，指出位格乃自我管控的行動主體。他在《神學大全》(*Summa Theologiae*)中寫道：

現在，特殊性和個體性更特別地、完美地呈現在能管控自己的行動的理性實體身上——他們並不像別物，一般只被動承受，而是能自律地行動。因為個體或獨立實體的本性就在於能行動，因此，我們給予有理性本性的個別實體一個特別名稱，那就是位格。(Clark, 1972: 222-223)

其次，多瑪斯似乎把人的相關性安置於人的理性面——理性並不僅止於智力，而是包含了智力和意志、認識和愛。對於多瑪斯，人的智力和意志兩者擁有某種「超越」的能力，能夠潛在地把全體存在領域當做對象。就此意義言，人的智力和意志在潛能上是與萬物相關。有趣的是，多瑪斯在分析智力與意志、認識和愛的關係時，似乎特別注意自律性和相關性做為人性的根本構成的對比關係。他說：

萬物皆有雙重之美：一種完美乃該物所憑藉以獨立自存者，另一種完美乃該物所憑藉以與他物相關者.....然而精神體在這兩者皆達致某種無限性，因為他們就某觀點看來即是萬物，蓋精神體之本質，或以現實，或以潛能的方式，而為萬物之範型和肖像...並因此而有知識。同樣的，他們亦有某種指向萬物的傾向和動力，就此而言則有意志，藉此萬物變成在現實上或在潛能上令人愉悅或令厭惡的。.....因此，明顯可見地，知識屬於認知者的完美，認知者藉此而獲得完

美；而意志則屬於一物由於與化物之相關而有之完美。正如同認識能力的對像是真，存於靈魂之內.....  
同樣，意志能力的對象是善，存於萬物之中。（Clark, 1972: 264-265）

多瑪斯以上這段類似現象學的描述，已經清楚地區分了在人性之中的這兩種可普化的動力：返回自身的認知，與指向萬物的意志。兩者雖然有別，但仍在人的位格中構成一個統一的存在。兩者在同中有異，異中有同，就此而言，人的位格是由對比所構成，並由對比所推動。<sup>3</sup>

多瑪斯對於位格的討論，成為近代和當代西方哲學對於人格討論的基礎。例如康德在其《實踐理性批判》一書中提到的道德定言令式（*categorical imperatives*）的第二式，「你應該如此做，總是把人格當做目的，絕不可當作一工具看待。」其所言「人格」在哲學史上的依據，應該是中世紀對於位格的論述。迄至當代，位格主義者如馬利丹（J. Maritain）所謂「人格是一

---

<sup>3</sup> 我自撰寫博士論文以來發展了一套「對比哲學」（Shen, 1980）。簡略地說，「對比」是指差異與互補、採取距離與共同隸屬、斷裂與連續之互動關係，它構成了事物的結構與動力，可區分為結構對比（多與一、差異與互補）與動態對比（採取距離與共同隸屬、斷裂與連續）。我用「對比」來代替比較研究、黑格爾的辯證法和結構主義。比較研究傾向靜態地比較同與異，且缺乏內在統一，並只限於方法學層面。我所謂對比則在差異中見互補，在互補中見差異，因而有一中多、多中一的張力和動力，並且有歷史哲學和存有論的意涵。黑格爾的辯證法過度強調否定性，我的對比法和對比哲學代之以積極的創造力。結構主義強調對立元關係，抹殺主體的地位。對比哲學則在諸多對立元中見到互補，在邁向他者之時仍重視主體的地位，並主張「主體」與「結構」之對比。



整體，部分的概念相反於人格的概念。說社會是一整體，是說社會是由整體所構成的整體。」<sup>4</sup> 此外，穆尼也（E. Mounier 1905-1950）所謂「個人為了社會，社會為了人格」(L'individu pour la société, la société pour la personne)，更明言並發揮了個人、社會與人格的關係。以上可以說是開放的人文主義對於位格哲學的發展。

## 伍、人的位格發展的動力與結構

根據前節所述，我們必須將「人的位格」或「人格」理解為是由人的自律性和相關性的對比所構成、所推動的整體。我想，這樣子來理解人，才能維繫人的整全性和內在動力，並避免其它哲學人觀的片面性。例如，偏向強調人的自主、自律面的哲學家，像笛卡爾的「我思，故我在」，把人看成是一種思想的實體（*res cogitans*）。至於康德，在認知上，他認為笛卡爾的我思，僅只是一種「先驗統覺」，僅能作為人的實證知識的可能性條件；康德

也把靈魂的自由當成只是人道德行動的設準之一；話說回來，康德仍認為人在自律地行善時，可以達致對自由、靈魂不朽與上帝三大設準的肯定。當代新儒家牟宗三強調人的道德主體性，後者不但有自律性格，而且擁有無執的自由無限心。以上這些哲學家都是從自律性的一面來看待人。

另一方面，在西方哲學裡，特別是二十世紀大哲懷德海（A.N.

---

<sup>4</sup> “...that the person as such is a whole. The concept of part is opposed to that of person. To say, then, that society is a whole composed of persons is to say that society is a whole composed of wholes.” (Maritain, 1966: 56-57)

Whitehead) 的哲學，從整體宇宙觀點強調普遍相關性。中國的古典儒學也比較強調人與他人，人與社會，人與天的相關性。我想，也正因為相關性，使得人所追求的自由無論如何都是有關連的自由；更且，因著相關性，人所實現的真理與價值都不可以絕對化，而必須企求更大的可普性。這在今天全球化與跨文化脈絡下，更形顯著。

為了避免以上這些僅只強調片面的人格觀，我主張人性既傾向追求屬己的善，也追求多元他者的善，而且因為多元他者的善而更瞭解屬己的善，也因為更瞭解屬己的善而能更有貢獻於多元他者的善；也因此我主張的是一由自律性和相關性的對比所構成、所推動的人格觀。人格的這兩個構成因素，是以辯證的方式互動，邁向人性的更高實現，也就是更高的可普性與豐富性。對比的互動形成了人格自我實現的邏輯。人若要實現其自我，必須透過自由與相關、採取距離與共同隸屬的互動辯證、動態發展來達致。在整體人格中，有著自由與關聯兩動態對比的動力。也就是說：人的自由是在關係中的自由，而人的關係性也是在自由中與多元他者相牽繫。以下雖必須分兩面來敘述，但我們總須注意其為二而不二、一而非一的整體動力。

首先，一位成熟的人格者為了達成自律，必須對來自自然、社會、甚至超越界的異質束縛和外在限制採取距離。這也是現象學的「存而不論」的精義所在。人終究必須擺脫一切外在的決定，按照自己的自由決定來自我實現。所謂「自律」意指由行動者本人依照其自由意志本然的要求來頒布行動的法則。人的意志總不能頒布或制定任何相反於其自我實現的要求的行動規範。相反地，人只會尋求以最高程度來實現其自由意志的要求。

在此意義之下，我可以接受康德和當代新儒家所重視的自律的主體性。不過，我並不以自律的主體性作為認識的可能性條件或道德的形上設準，更不以之為人的「自由無限心」。我只是主張人有自主的人格，傾向於更圓滿地實現其本有潛能，並且會以獨特的方式來規定存在的意義。海德格對笛卡爾主體哲學的批判，指出人是存有在此（Dasein），是以在某定在中開顯存有做為其存在的本質。話雖如此，我們仍不能因此忽略了人正在形成中的自主的主體，所以，我主張人的自我，是一「形成中的自我」（self-in-the-making）。不過，人的自主的主體或自我仍與其它萬物、其他人息息相關。正如前面所說，人的自由是相關的自由，人的自律亦為相關的自律。

其次，人格，就在追求自律的當下，仍然隸屬於其它的存在物與人所共同分享的另一存在領域。當代心理學、社會學、人類學的思想家似乎皆重新發現了人的此一相關性的層面。例如，法國心理學家拉岡（J. Lacan）重新詮釋弗洛伊德（S. Freud）所言的欲望，視為人無意識本有的指向意義的動力，指向別人和別物。欲望是人格的構成因素，顯示出人與其它人，其它存在物之間的內在相關性。

可以說，人格的相關性和自律性的結構對比和動態對比，正是倫理道德實踐的基礎。必須注意，全球化科技對此基礎的影響是歧義的。一方面，科技發展提昇了人的自由，並擴充了相關性的體系。這是積極面的後果。但是，另一方面，它也有消極的後果：促動人去濫用自由，或者盲目地、被動地接受社會體系、科技體系的決定。如果人要成為科技的主人而非奴隸，就必須重視確立人格為道德教育之核心。問題不在於科技如何損及人格的自律性和相關性，而在於人應如何把全球化科技的

發展視為人在追求更大的自律性和相關性的活動中發展出來的產物。

簡言之，人可以把科技的自律當成是人透過其道德行動、社會行動、歷史行動所要實現的自律性的象徵和具體形象。人可藉著科技建立起人能清楚認識、有效控制的世界，由人來管理，協助人邁向自我實現。其次，也可以把科技的系統性當成人與自然、人與社會的內在相關性的象徵，並為其最成功的表現。科技自動複雜化的發展歷程，似乎能為人與其它萬物的相關性的具體實現，預備一個理性的園地。就在這一層意義之下，我們可以把科技產品視為人的身心的擴充，將科技本身視為人邁向追求更自律與更緊密聯繫的社會的夥伴（component），而不必像海德格那樣，將科技視為敵手（opponent）。換言之，人也可以倫理的態度來對待科技程式與產品。

總之，重新確立人格為全球化科技社會的倫理教育之核心，表示人格的自律性和相關性的陶成與實現優先於科技的自律性和相關性，並且能產生後者，甚至能使用後者來助成前者；若能妥善運用，人終究能成為科技的主人，或使科技成為友善的夥伴。簡言之，使科技成為倫理的友伴。

倫理道德實踐的要旨在於有自覺地意識到在己內的人性動力，並且把其中嚮往的某些基本價值與規範加以內化，藉以陶成某些重要的品格。這一切最後都必需以人性中的原初動力和要求為本——也就是關聯性和自主性的對比辯證。

第一，從人與其他存在物的相關性與內在聯繫性，可以引伸出仁愛的規範，此一規範的要旨濃縮於耶穌所言：「你們應彼此相愛」，孔子所言「愛人」，或孟子所言「仁者愛人」、「親親而仁民，仁民而愛物。」簡單地說，所謂仁愛是溫馨地關懷別

人、別物的美善，為此而顯示並純化人與多元他者在存在上的內在關聯性。在仁愛之中，唯有所愛的人或物的美善獲得實現，才能有貢獻於當事人主體的美善。

從仁愛的規範，可以引伸出「尊重生命」的規範。這在一切文化之中都是最基本的規範。此一規範在消極上禁止傷害和殺害任何生命，在積極上則規定要拯救和改善別人、別物的生命，甚至協助提升別人、別物的生命，以至止於至善。

第二，從人格之追求自律、自由和自我實現，可以引伸出「正義」的價值規範。「正義」的概念雖然有許多定義，不過，其要旨乃在於「必須尊重每一個人實現自我的欲望」的道德規範。至於亞里斯多德所言的「分配的正義」，或晚近羅斯(J. Rawls)所說「正義即公平」(justice as fairness)，都是強調資源與機會分配上的公平；甚或是亞里斯多德所言的「交換的正義」，表示在貿易或交換時應基於等值的原則，都是屬於第二義的正義，因為無論分配的正義或交換的正義，只有在有貢獻於所涉及的個人或人群的自我實現之時，始具有人格上、道德上的意義，否則僅有其社會、經濟的意義而已。至於「報復的正義」更是由道德的正義和分配的正義與交換的正義所派生出來，因為往往是由於執政者或施暴者不尊重別人自我實現的權利，因而在分配上或貿易上不公平，不平則鳴，甚或施之以暴力，才會引起報復。就其為道德規範而言，正義在根本上即是尊重每一個人有實現自我，成為自律、自由之位格的權利。

從正義的道德規範，可以進一步引伸出其它相關的規範，例如尊重人權。關於人權，還可以具體化為一個人權清單，至於此一清單的內容如何，可能會因著國情與文化不同而有差異。

除了將這些道德價值和規範加以內化以外，倫理道德的實

踐還有另外一項任務，那就是陶成重要的道德品格。道德品格扮演將基礎性的道德價值與規範實際體現的仲介，使其成為生活中的習慣。一如〈易傳〉所言，「苟非其人，道不虛行」。換言之，主體的品格是理想價值所賴以具體實現的憑藉。當今全球化的世界需要具有批判的精神和參與的精神。一方面，正義要求人要有批判精神。所謂「批判」，並不止於康德所言「尋求所研究的對象的可能性條件」，也不止於黑格爾（G.W.F. Hegel）所言「棄劣揚優」（*Aufhebung*），後者是一個否定並脫離有缺陷的存在狀態，保存並發揚優良的存在潛能的歷程。不過，這種黑格爾式的辯證法，往往是以否定的方式來運作的。在當前因著全球化而日愈複雜、急劇變遷的社會中，批判精神的要旨在於以一種特定方式，留意並貞定適宜於每個人和每一群體的自我實現所需的恰當程度的自由、自律和自主。另一方面，仁愛要求人要有參與的精神。所謂「參與」並不表示毫無宗旨，盲目地介入事件之流，而是一種具有自我瞭解的分享，並主動實現人與多元他者的共同存在（*being-togetherness*）。正如「批判」扮演採取距離的角色，以看清楚到底個人或群體是否得到適當的尊重，也因此使正義的實現成為可能；同樣的，「參與」扮演共同隸屬的角色，來加強、加深人與多元他者的內在關聯。總之，批判和參與是人一方面實現其主體性，另一方面又與多元他者實現共同善的相互辯證的兩個重要品格。

為了實現正義的批判和仁愛的參與，人必須度一個既能積極行動，又能自我反省的生活方式。行動和反省對於倫理道德的實踐是極為重要的。批判要求個人進行反省。在此，反省並不意指在自然科學或社會科學中形成理論或參照某一理論來判斷某一現象的心理過程。不同於此種理論化，反省的真義是在

心理上採取距離，以便有省思的空間，審視正義的情境，並依據所針對的理想價值來加以批判。至於參與，則要求人要積極付諸行動。在此，行動並不意指在技術上應用科學理論來操控自然或社會現象。行動的真義在於創造性地介入由於事物的相關性所引發的事件之流。

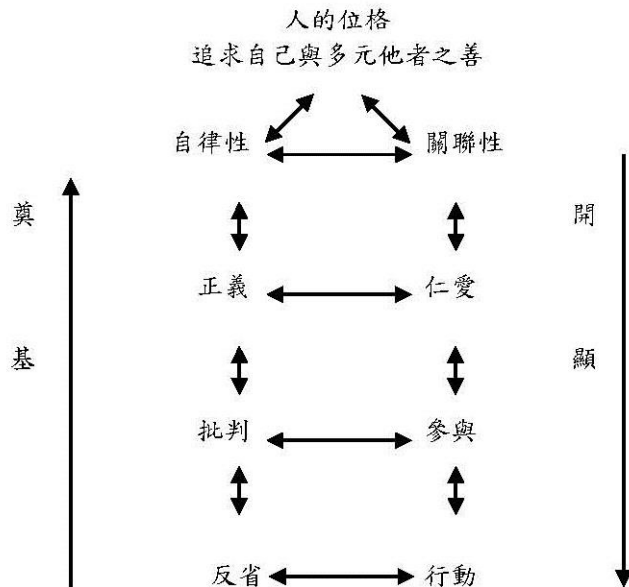
## 陸、一個倫理實踐的哲學基礎

在此全球化時代，正確認清倫理道德實踐的意義並明白其哲學基礎，是十分要緊的事情。在今天，倫理道德實踐的目的在於確保人性得以正向發展，並藉此使人能在全球化歷程中既能維繫主體的尊嚴，且能不斷自我超越，而且在面對全球化科技網絡不斷快速擴充之際，還能堪當科技的主人，而非科技的奴隸。人也不必把科技當成奴隸，而可視為倫理的構成分，甚至夥伴。人的位格在結構上和動態上是由自律性和相關性的對比所構成，這是人格陶成的人性論基礎所在。至於科技的自律性與系統性，則是由人性此一深刻的結構和動力所引伸、發展出來的。人應該有自覺地如此瞭解科技，並藉此將科技連結到人類全盤實現自我的動力的計劃之中。

再者，在陶成個人的人格，甚至在人格教育中陶練學生之時，必須樹立起一個既能反省又能行動的模範人格。所謂反省是為了透過批判，達致正義；所謂行動是為了透過參與，實現仁愛。在反省與行動，批判與參與，正義與仁愛之間的結構對比與動態發展，終究會引導人走向自身主體性的挺立，以及與多元他者的共同善的更圓滿實現。這一切都是立基於人性論的基礎——做為既自律又相關的人格，這也就是人的可普性所在。

我們可以將以上的構想，用一個圖表來展示。圖示的用意

只是為了能提綱挈領，便於理解上的把握，並不表示人格教育須依據某種硬梆梆的概念框架來進行。其實，人性與時代的動力是活潑而富於彈性的，人格教育旨在將此一活力引出，任其發展與完成。以下的概念架構是為了呈現此一活力發展的主要關鍵與方向，做為全球化過程中人格教育的設計藍圖：



從以上圖表，我們可以清楚看出，倫理道德實踐有著雙重的歷程，一方面有其「奠立基礎」的歷程，另一方面也有其「開展發展」的歷程。倫理道德實踐的奠基歷程，是由反省、而批判、而正義、而陶成自律性的人格；由行動、而參與、而仁愛、而陶成相關性的人格。倫理道德實踐的開展歷程，則是由人格的自律性顯發為正義之德，由正義而批判、而反省；另一方面，



由人格的相關性而仁民愛物，由仁愛而參與、而行動。其中，人格的自律性與相關性是倫理道德實踐的人性論基礎；正義與仁愛是倫理道德實踐所要實現的價值與規範；批判與參與是倫理道德實踐所要陶成的道德品格；反省與行動是倫理道德實踐所要養成的生活型式。在這圖表中，每一階段的兩端（反省與行動、批判與參與、正義與仁愛、自律與相關）都是處於結構的對比和動態的對比辯證而發展的情境。

## 柒、結語

可見，對比與辯證的邏輯，穿透了整體倫理道德實踐與人格陶成的歷程。倫理道德實踐，甚至連人格教育，無論是作為教育和學習的體制內教育，或自我人格陶成的養生、修心、成德的歷程，都必須把奠基和開顯兩個歷程納入考量，並實際推動之。倫理道德實踐與人格陶成若能因此而陶成更多既能反省又能行動，既能批判又能參與，既能維繫正義又能發揮仁愛，以體現既自律又相關的人格，則如此完整的人格教育，終將能在全球化過程中，實現「個人為了社會，社會為了人格」的理想。

## 參考書目

- 朱熹（1966）。《四書集註》。臺北：世界書局。
- 沈清松（1993）。〈從現代到後現代〉，《哲學雜誌》，第四期：頁4-25。臺北：哲學雜誌社。
- 沈清松（2002）。〈在批判、質疑與否定之後--後現代的正面價值與視野〉，《對比、外推與交談》，28卷，第8期：頁705-716。臺北：五南圖書出版公司。
- 沈清松（2004）。〈評麥可哈特（Michael Hardt）、涅格利（Antonio Negri）著《全球統治》（*Empire*, Cambridge: Harvard University Press, 2000）〉，《哲學與文化》，31卷6期：頁109-112。
- 苗力田主編（1994）。《亞里士多德全集》。北京：人民大學出版社。
- 郭慶藩（2005）。《莊子集釋》。臺北：頂淵文化。
- 湯瑪斯·阿奎那（2008）。《神學大全》。高雄市：中華道明會出版。
- 開明書店編（1955）。《論語》、《孟子》、《禮記》等，見《斷句十三經經文》。臺北：開明書店。
- Blondel, M（1893）. *L'Action: Essais d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*. Paris: Alcan.
- Chan, W.T（1963）. *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Clark, M.T. (ed)（1972）. *An Aquinas Reader*. New York: Image Book.
- Deleuze, G., & Quattari, F.（1991）. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Editions de Minuit.

- Derrida, J. (1967) . *L'écriture et la difference*. Paris: Edition du Seuil.
- Descartes, R ( sans date ) . *Oeuvres de Descartes*, Tome I. Paris: Joseph Gibert.
- Gadamer, H.-G.( 1976 ) . *Truth and Method*, Trans.by G. Barden and J. Cumming. London: Sheed and Ward.
- Habermas, J. ( 1974 ) . *Theory and Practice*, J. Viertel ( Tran. ) . London: Heinemann.
- Haney, W. S.( 2009 ) . *Globalization and the Posthuman*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Heidegger, M. ( 1958 ) . *Vortage und Aufsätze*. French tran. by A. Preau: *Essais et Conférences*. Paris: Gallimard
- Jung, C. ( 2009 ) *The Red Book*, Sonu Shambadani, Mark Kyburz, John Peck ( Eds. & Trans. ) . New York : W. W. Norton & Co.
- Kainz, Howard P. ( 2008 ) . *Philosophy of Human Nature*. Chicago: Open Court.
- Lacan, J. ( 1966 ) . *Ecrits*. Paris: Seuil.
- Levinas, E. ( 1974 ) . *Totalité et Infini, Essai sur L'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Maritain, J. ( 1966 ) . *The Person And The Common Good*, John J. Fitzgerald ( Tran. ) . Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1966.
- Miccoli, A. ( 2010 ) . *Posthuman Suffering and the Technological Embrace*. Lanham: Lexington Books.
- Ricoeur, P. ( 1967 ) . *Le Voluntaire et l'involuntaire*. Paris:Aubier Montaigne.

- Ricoeur, P. (1990) . *Soi-même comme un autre*. Paris:Edition du Seuil, 1990.
- Schleiermacher, F. (1977) . *Hermeneutics: The Handwriting Manuscripts*. Montana: Scholars Press.
- Shen, V. (1980) . *Action et créativité, une étude sur les contrastes génétiques et structurels entre l'action Blondelienne et la créativité Whiteheadienne* (PhD Thèse) . Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain.
- Stanley, M. (1978) . *The Technological Conscience, Survival and Dignity in an Age of Expertise*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Taylor, Ch. (1991) .*The Ethics of Authenticity*, Cambridge: Harvard University Press.
- Weber, M. (1978) . *Wirtschaft und Gesellschaft*. English trans. as *Economy and Society*. Roth G. and Wittich (Ed.) . Berkeley: University of California Press.

## **Human Person, Love and Justice: Ethical Foundations and Praxis in the Era of High Technology**

**Vincent Shen**

**Department of Philosophy and Department of East Asian  
Studies University of Toronto**

### **Abstract**

This paper is delivered at the Ladány lectures 2014, in memory of Father László Ladány (1914–1990). It focuses on urgent issues of human morality at a time of globalization led by new technological development, and the future of human nature. First, it will propose a definition of ‘globalization’, and discuss the role of high technology in it, as well as different meanings of the terms ‘morality’ and ‘ethics’. Then we will move on to consider the three aspects of human nature: its specificity, relativity and its dynamism of development. The impact of globalizing technology on human morality and ethics will then be discussed. First, high technology intensifies the relationship that human beings have with other beings and among themselves, and multiplies their interaction, thus rendering their ethical relationship more complicated and rigorous. Second, technological development enhances human freedom, and increases the possibility of human autonomy, therefore promoting human moral responsibility. Third, globalizing technology also creates a lot of new moral and ethical values. In this context, we will propose a philosophical analysis of the concept of the human person and elaborate on the structure and dynamism of human personality. Thereupon, I will work out a system of ethical foundations for

224 《輔仁宗教研究》第三十二期（2016年春）

moral praxis in an era of high technology.

Keywords: High Technology, Ethical Foundations, Person, Love,  
Justice