

優納斯責任倫理學的教育涵義探究

*梁福鎮、**鄒慧美

*國立中興大學教師專業發展研究所教授

**臺中市立光德國民中學教師

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研究，探討優納斯責任倫理學的思想淵源、主要內涵、優劣得失和教育涵義。優納斯的責任倫理學深受康德義務論倫理學、達爾文生物演化論、懷海德自然哲學和海德格存有論哲學的影響；其責任倫理學的內涵主要包括自然存有論、非相互責任論和實踐方法論三個部份。優納斯的責任倫理學在科技發展、倫理論述和生態教育上具有重要涵義，可以提供我國作為科技教育、倫理教育和生態教育的參考，相當值得我們加以重視。

關鍵詞：優納斯、責任倫理學、遠慮倫理學

收件日期：2011年07月07日

修正日期：2011年09月27日

壹、前言

我們在討論現代科技時始終有著正反兩面的爭議。科技一方面帶給人們生活上的便利與文明成果，促使全球各國極力發展科技，以增強國家在經濟及科技競爭上的實力；另一方面由於不當的應用造成環境污染等生態問題(郭實淪，2000)。因此，現代科技的應用與發展可以說具有許多優點，當然也存在著相當多的問題，值得我們深入的加以分析和探究。戴維森(Erich A. Davidson)就指出我們已經在許多方面征服了地球，但是還未學會以一種不具有破壞性的方式來生存於其間，我們目前所採取的方式，不外是到處開疆闢土並擴大現代科技的影響力，然而這些全都不可行。雖然我們需要現代科技來維持溫飽，但我們卻承擔不起失去生態多樣性的後果。在這人類長期宰制地球的實驗裡，我們還不知道能否同時達到「征服地球」與「保育大多數同舟共濟的乘客」這兩個上帝的訓示。我們只能說，按照當前的人類行為模式，將會有愈來愈多物種走上滅絕的道路，最終破壞了人類永續發展的能力(Davidson, 2001)。幾十年來臺灣由於科技應用和經濟發展的不當，導致許多自然環境災難的發生，不管是土壤毒化、河川汙染，還是颶風來襲、洪水肆虐，都造成國家和人民巨大的損失。因此，知識經濟社會不能再是一個資源無限而盲目擴張的時代，人類文明若祈求永續發展，那麼知識經濟時代也是生態經濟時代(馮朝霖，2002)。二十世紀以來，發生了三哩島(1979)、車諾比(1986)和福島(2011)核能電廠輻射外洩事件，震驚全世界。人類如果再不改變思維，繼續破壞自然、毫無限制的發展經濟和濫用科技，將可能引發山洪、暴雨、地震、颶風和輻射汙染等災難，導致人類物種最終的滅亡。在這種情況下，我們亟需對科技發展、倫理論述和生態教育進行反思，以避免人類浩劫的來臨，創造新的生活形態和人類文明。

優納斯⁹(Hans Jonas, 1903-1993)曾經在1979年出版了德文版的《責任原理》(Das Prinzip Verantwortung)一書¹⁰，延伸其存在哲學與現象學的分析，去探討所有生命的形式。從自身生命的經歷及猶太教的信仰，全心關注著「永恆的」哲學問題，反對人類對大自然的宰制，同時他也明確表達現代科技在人類身上所造成倫理的挑戰，例如對基因工程與複製等問題多所批評。優納斯對於科技發展、倫理論述和自然存有的反省批判，或許可以對人類面臨的科技發展、倫理論述和生

⁹ 優納斯於1903年5月10日出生於德國門興格拉德巴赫(Mönchengladbach)，是二十世紀最具原創力、洞察力、及先見之明的猶太哲學家之一。他曾在佛萊堡、柏林及海德堡攻讀哲學與神學。1924年在海德格與神學家布特曼(Rudolf Bultmann)兩人共同指導下，從存在主義的觀點來詮釋諾斯底主義(Gnosticism)這個古老宗教的歷史，最後在馬堡大學完成博士學位(林淑芬，2007)。優納斯早先在耶路撒冷(Jerusalem)的希伯來大學(Hebrew University)教授哲學，後來移居北美。1950年他前往加拿大，在卡勒頓(Carleton)大學教書；其後於1955年前往紐約，並在此度過晚年。1955至1976年他在紐約新社會研究院(New School of Social Research)工作，1993年2月5日逝世於紐約(Jonas, 2001)。

¹⁰ 英文版的《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)由芝加哥大學於1984年出版。《責任原理》一書1979年出版後，於1984年被翻譯成英文，於1987年獲得德國圖書業和平大獎，而「責任原理」也成為德國綠黨的口號，從而使優納斯在廿世紀哲學史上佔有重要的一席之地(林淑芬，2007)。

態危機提供解決的辦法，這是本研究的主要動機。雖然優納斯的責任倫理學相當重要，但是從事相關研究的人並不多。本文希望透過教育詮釋學方法的應用，進行「優納斯責任倫理學之探究」，探討優納斯責任倫理學對於科技教育、倫理教育和生態教育的涵義。教育詮釋學方法具體的步驟如下(Danner, 1994: 96)：一、首先瀏覽整個文本，求得重點的理解。二、運用邏輯方法、語意分析和文法規則將文本的語句和措辭逐一加以研究，至少對文本中存在的矛盾加以解釋或確定。三、將文本再次加以閱讀，以進一步掌握文本內容的意義。四、將研究資料的廣度延伸到次要文獻，例如分析同一作者類似的文本或其他相關的文獻。五、運用教育詮釋學方法提取整個文本中的單一思想。六、將整個文本的思想依邏輯順序劃分為若干部份，並且形成意義井然的理解。七、將每個段落內容的意義用自己明白的表達加以陳述，完成文本內容意義的詮釋。八、再度閱讀整個文本，不斷反省批判文本詮釋的缺失，以掌握教育的真相。本文首先分析其責任倫理學的思想淵源，然後論述其責任倫理學的主要內涵，接著評價其責任倫理學的優劣得失，最後說明其責任倫理學在科技發展、倫理論述和生態教育上的涵義。因此，本文的目的如下：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、闡述優納斯責任倫理學的教育涵義，以提供我國作為進行科技教育、倫理教育和生態教育的參考。

貳、優納斯責任倫理學的思想淵源

根據個人對優納斯的《責任原理》及其他相關文獻的分析，其責任倫理學的思想淵源來自康德(Immanuel Kant)義務論倫理學、達爾文(Charles Darwin)的生物演化論、懷海德(Alfred Whitehead)的自然哲學、海德格(Martin Heidegger)的存有論哲學(Jonas, 1979/1984; Rubenstein, 2009)，茲詳細說明如下：

一、康德的義務論倫理學

康德在《道德形上學的基礎》一書中，從批判哲學的觀點反思當時社會既存的道德規範。他主張有關道德問題的研究，應該從流行的世俗智慧的方式過渡到形上學的層次，再從形上學的層次過渡到實踐理性的批判(Kant, 1994: 25-71)。康德反對英國效益論的道德學說，認為意志他律(Heteronomie)並非道德真正的原理。他強調意志自律(Autonomie)才是道德最高的原理，一個意志能夠自律的人，才是真正擁有自由的人(Kant, 1994: 65-72)。其次，康德也在《實踐理性批判》一書中，探討人類意志的功能，研究人類憑藉什麼原則去指導道德行為。他不但預設意志自由、神存在和靈魂不朽(Kant, 1990: 124-169)，並且強調人類本身就是最終的目的，沒有其他的東西可以替代它。由於人類具有自由意志，能夠擺脫自然法則的限制。同時可以自己立法，達到意志自律的要求。因此，人類的生命才有別於其他動物(Kant, 1990: 180)。康德在《道德形上學》一書中，進一步闡釋其道德哲學，此書包括「法律學說的形上學要素」和「道德學說的形上學要素」兩部份。康德在「法律學說的形上學要素」中，主要從私法和公法的角度來探討正義的理論，他區分來自法律的合法性與來自內在倫理的合法性之不同，並且用個人的義務來聯結兩者(Kant, 1968)。康德認為如果一個人遵守諾言只是出於自身

的義務，那麼這是一種道德的行為；相反地，如果一個人遵守諾言是因為外在的因素，那就只是一種合法的行為。其次，康德在「道德學說的形上學要素」中，談到義務對個人和他人的意義。康德認為人類的義務對其自身來說，不僅只是一種內在的審判，同時也是一個人所有義務的第一命令。義務不僅能夠增加人類本質的完美，並且能夠促進其道德的完善。康德強調一個人對他人具有「愛」(Liebe)與「尊重」(Achtung)的義務，而義務觀念有賴於道德教育和道德訓練的培養(Kant, 1968)。

承續著康德對道德法則不是「假言命令」(Hypothetical Imperative)而是「無上命令」(Categorical Imperative)的想法，優納斯論證在科技時代能夠下達具普遍性的無上命令的客觀價值—善自身，即生命自身，希望現存的人類能夠將生命視為目的而非手段，並提出行動的準則。優納斯認為道德法則若是假言命令，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(the strength of causes)。他從某物是否獨立於我們所欲或所想的角度，分析「善」(good)與「價值」(value)的不同，提出「善」比「價值」有更高的客觀性地位。他認為「價值」這個字根源於評估及交換的範疇，是由「意志」(will)來衡量的，很容易產生「對誰而言？」「多少？」諸如此類的問題。吾人之所以把某物作為目的，是因為它對我而言是有價值的；而它之所以對我而言是有價值的，是因為到目前為止，在所有相互競爭的目的中，它已優先於所有其他的選擇。每一項透過這種方式所設定的目的，皆可被視為有價值的，都是值得吾人去努力追求的。若努力的交換價值—「報酬」(recompense)令我失望的話，就表示這目的是不值得我去努力追求的；在未來也是如此，吾人的意志會去考慮更具有報酬的目的來努力(Jonas, 1979/1984: 83-84)。優納斯對於人類的意志能夠自律，「善」比「價值」有更高的地位，無上命令比假言命令重要等看法，都受到康德義務論倫理學的影響。

二、達爾文的生物演化論

最先觀察到自然界生物之間，在不同形態中帶有微妙的相似，而且大膽地推測人類是由生物自然演化而來的是哲學家亞里斯多德(Aristotle)。其次，達爾文的祖父伊拉斯莫斯(Erasmus Darwin)也在他的著作中認為：「由微生物而演化到各種溫血動物，這種假設雖然有點大膽...」。此外，動物學家拉馬克(Jean-Baptiste Pierre Antoine de Monet Chevalier de Lamarck, 1744-1829)在所著的《動物哲學》(Philosophie Zoologique)一書中也提到：「羚羊為了吃到高大樹木的葉子，長期以來，一直極力地把頸子伸長而變成長頸鹿。」(Lamarck, 1907/1997)這些生物學的看法和想法，實際上已經為達爾文(Charles Darwin)的生物演化論點燃了火花。後來，達爾文開始將物種的起源和生物演化的關係寫出。有一天，達爾文收到一封來自東印度群島朋友的信，信中闡述了他對物種起源的看法，而且談到人口論與

自然淘汰的問題，這些理論與達爾文的想法不謀而合。向來淡泊名利的達爾文，在和朋友商討之後，決定聯名將論文發表在「林奈協會雜誌」上。到了一八五九年，達爾文終於出版《物種原始》(The origin of the species)一書，提出其生物演化論。達爾文主張所有的生物都在改變，它們的特徵可以遺傳，它們都參與生存競爭。在這種生存競爭中，有些生物比其它生物優越，因此倖存下來並產生很多後代。經過許多代之後，自然淘汰就造成變化，這種現象稱為演化(Darwin, 1859/2003)。

優納斯責任倫理學的自然哲學觀和對生命現象的解釋深受達爾文生物演化論的影響，從達爾文生物演化論的觀點來解釋自然的演進和看待生命的發展，對哲學生物學和生物倫理學等領域產生相當大的影響。儘管優納斯的責任倫理學深受達爾文生物演化論的影響，但是優納斯的生命原理帶有一種自然進化論的色彩，仍然不同於達爾文以來無目的性的生物進化論。優納斯認為達爾文的生物進化論，因為與隨機變異和自然選擇聯繫在一起，遂把目的論趕出了自然界，所以對達爾文的生命故事而言，目的也已經變得多余。優納斯的生命原理指出一種自我保存的衝動和生存鬥爭的過程，但不同於自然狀態下的人類彼此之間因為生存鬥爭所構成仇敵的敵視關係，其生命原理範圍設定為所有有機體，且有機體彼此之間的關係是互相依賴，以促進自然整體之善的實現來成全個別生命的實現(Jonas, 1979/1984)。

三、懷海德的自然哲學

懷海德指出「機體」(organ)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)¹¹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」(internal relation)，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，在時間之流中前仆後繼。這裡必須留意的是「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」(organism)的立場，自然是在某些確定了的條件限制下，例如時間空間、自然原則，展示了「機體」的演化(俞懿嫻，2002；Whitehead, 1925)。所以，不論有生命或者是無生命，有機或者是無機，機體都會因為參與其他更大型的「機體」而改變其自身的「計畫」(plan)與「特質」(character)。無論是高級複雜的生命「機體」，或是簡單的電子、原子、分子，都是彼此相關的「機體」。在自然界中，沒有獨立自存、與任何事物毫無關聯的物質粒子。任何「機體」不僅與其他「機體」交相關

¹¹ 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。「永象」顯示事物不變的特徵，永恆的層面，終至形成事件本身與事件之間固定的「模式」(pattern)。簡單的說，「模式」就是事件固定的內在結構與外在關係；雪花總是六角形的，音樂總有一定的旋律，桌子椅子、鳥飛魚躍、電子旋轉都有一定的樣式，這些都是「模式」。「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)。

聯，而且也與整個自然關聯在一起。「機體」最為顯著的特徵是在隨著時空的變遷，展開自我創造的歷程。整個宇宙自然的演化，便可視為是這樣的創生進程。於是懷海德認為所有自然的存在都具有其「主體當下性」(subjective immediacy)，不是空洞的物質(俞懿嫻，2004；Whitehead, 1925)。

優納斯認為在人異化於自然的觀點下，人的處境在物理宇宙中呈現著孤獨感，儘管人也是自然的一部分，人却孤獨地思想著，不再分享自然的意義，只是透過他的身體分享自然的機械決定那樣，自然也不再分享他的內在關懷。因此，人的心靈使人優越於一切自然，並賦予他獨特性，却不再使他的存在與存在的總體產生更進一步的結合。相反的，它(人類)標誌著自己與其他存有之間一道不可逾越的鴻溝。從一個存在的共同體之中疏離出來，他的意識只是使他成為這個世界的外人，並且在每一個正確的思辨行為中述說這種陌生感。優納斯斷言，這種孤獨感是來自對於「宇宙」(cosmos)作為一個神聖秩序之整體的古老觀念的揚棄，現代科學革命的哲學將現代人與世界因果律之間的關係由部份與整體之間的依存關係轉變而為權力的關係。「以力量來反擊力量」遂成為自然整體與人類之間唯一的關係。人類從自然整體中被分離出來，孤獨的人類自我被迫面臨深淵，孤單與寂寞爆發在一陣恐懼感之中。恐懼是自我發現自己的處境之後的反應，它標示著內在自我從這個世界的麻木與沉醉中甦醒過來(林淑芬，2007；Jonas, 2001)。優納斯有關人類與自然萬物這些「機體」的性質，人類與自然整體之間力量的抗衡，以及人類內在自我的恐懼等概念，都受到懷海德自然哲學觀點的影響。

四、海德格的存有論哲學

海德格從古希臘「技術」(techné)的概念出發，對自然科學的發展提出反省，而且對「人類中心主義」(Anthropocentrism)的觀點加以批判，他認為透過把某物稱為「價值」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(Heidegger, 1967; Heidegger, 2007)，這是極端性的主體對於客體的壓迫與欺凌。海德格指出歷史上一切「人類中心主義」，都無一例外地停留在人的主體性的界限內。人自視為一切關係的中心，有權對一切對象加以規定，而對象必須圍繞著人這個中心逐級排列。既然人類已成為萬物的預定者，亦即表示人類的地位已相當於「造物者」(creator)的角色，人類將不可避免地將自己抬舉到地球的主宰的形象中(Heidegger, 1977)。海德格闡述人類與自然的關係，認為「自然」(Nature)是一切萬事萬物的基礎，它是如此的圓滿與仁慈，一視同仁的對待人類與動植物(Heidegger, 1950)。因此，人類絕對不是地球萬物的主宰者，人類只是地球萬物中的一份子。既然人類擁有許多動植物等其他萬物所不具有之特質，必然也身負著某種使命，但此使命絕不是控制萬物，而應該是站在不破壞、不影響自然萬物的生養的角度上加以協助扶持，並去除「人類中心主義」的想法，如此人類和自然萬物才能有較和諧且正確的關係。換句話說，既然人類是如此特別地存在於天地之間，當然與其他的萬物是有所差異的，但這樣的差異不應該使人類成為萬物之上，人們更適切的身分應該是服膺天地神明的自然法則，協助與看護

著萬物的生長與發展，亦即類應該不是存有的主人，而是存有的看護者 (Heidegger, 1967)。

承續著海德格對自然科學反省批判和人類與自然關係的看法，優納斯對於科技不受倫理規範，毫無限制的發展也感到憂心。他提到：現代科技對自然過之而無不及的入侵，加上受到市場及政治力量的驅使，已經提高人類的力量到以前做夢也沒想過的境界。這種力量超越了物質，超越了地球上的生命，也超越了人類自己，而且以加速度成長著。兩個世紀以來，科技不受約束的權力運用，已使權力的支配者與受益者(工業化的西方國家)，增加了物質的財產，即使受到兩次世界大戰的蹂躪，仍無法停止對科技戰爭的狂熱。但近年來，這種看似勝利的進步已開始展現其真面目，它雖然帶來了繁榮，但是威脅也伴隨而來，這些威脅是對自然、環境及對人類的過份要求而產生的，這股衝力正邁向災難而去。科技發展的趨勢，傾向於聚集科技本身，具有累積性的動力，獨立發展成爲一股不可逆的和向前推進的力量，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，愛怎麼玩就怎麼玩，所要求的僅是如何精通這個遊戲的規則而已。另外，由於科技的進步使得空間距離的擴大及因果關係時間跨度的改變，當代的邊界已不復存在。這種龐大糾結在一起的不可逆性，爲道德方程式注入了新的因子，也因爲科技有這種累積性的特性，使得現代人所做任何行爲的抉擇，對以後的主體都產生莫大的影響。相對於此，科技對世界的改變 却有累積性自我繁殖的力量，史無前例地掌控著它有意促成的方案或策略。在此情形下，經驗的教訓顯得很無力，而且科技的力量不滿足於改變其初始狀態到不可知的地步，這樣的累積性開始消耗整個生存的基礎，已到了非常嚴重的狀況(Jonas, 1979/1984)。由此可知，優納斯有關科技發展的反省批判和人類與自然關係的看法，都受到海德格存有論哲學的影響。

參、優納斯責任倫理學的主要內涵

優納斯批評以人類爲中心的傳統倫理學無法因應科技時代新型態行動的同時，他提出以父母照顧小孩這種「非相互性的責任」到政治家自選的責任做爲責任倫理的典範，包含了整體性、連續性、未來性三方面的「遠慮倫理學」(remote ethics)或「未來倫理學」(Zukunftsethik)，以爲當代倫理學展開新的面向，批判「近思倫理學」(immediate reach ethics)或「傳統倫理學」(Traditionelle Ethik)的不足。這種「未來倫理學」的原理不是推衍自傳統「權利」(Rechten)與「義務」(Pflichten)的觀念，也就是「相互性」(Reziprozität)的觀念，而是奠基在「非相互的」(nicht-reziproker)的責任與義務上。因爲生命只承諾生命，不存在的事物也就無法提出承諾，這種「近思倫理學」或「傳統倫理學」錯誤的說明了我們的目的，所以無法滿足科技時代倫理學的要求(Jonas, 1979/1984: 84-86)。優納斯使用存在分析的工具，透過現象學和生物學，在新的本體論上發展一種未來的倫理學，從一種新的觀點來論述倫理學、進化論的問題和哲學與科學的關係，他找尋架接應然

和實然的鴻溝，奠基在其存有的倫理學之上(Morris, 2009)。優納斯的責任倫理學主要內涵包括自然存有論、非相互性責任論和實踐方法論三個部份，茲詳細說明如下：

一、自然存有論

優納斯認為我們首先透過自己親身所意識到的東西來瞭解目標，即使在精神層面強烈的光輝下，我們知道某種程度的意識，但若談到內心深處的欲望，即使是沒有意識到的願望及掙扎，也不完全被認為是毫無意義的。因此，當我們從人類降為動物之屬時，當中具代表的主體性，如知覺及欲望之類的東西，卻是存在於任何地方。主體性可能以「沒有主體的主體性」(subjectivity of no subject)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(Jonas, 1979/1984: 72-73)。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，為沈默的內在代言者。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 (Jonas, 1979/1984: 71)。

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(Jonas, 1979/1984: 65)。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，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」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(Jonas, 1979/1984: 74)。因此，藉著生命的力量，我們可以說：目的是自然天生固有的，而且生命正是自然主要目的的展現所在。

優納斯認為「善」(good, Gut)或「價值」(value, Wert)可作為存有的基礎，聯繫著「實然」(Sein)與「應然」(Sollen)之間的隔閡；亦即當「善」就是「善自身」，或者「價值」就是「價值自身」(客觀的價值)，而不是基於某人的需求、欲望或選擇(主觀的價值)時，才能讓「可能存有」(being possible)變成「實際存有」(being actual)，也因此「良知」才能對「意志」發出「應然」的命令，進而付諸行動。但是這個命令並非只是個人信仰上神的命令而已，而是來自「善自身」要自我實現的內在要求。假如這個「善」或「價值」是某種獨立的東西的話，那麼「善自身」或「價值自身」就屬於普遍存有體系的概念(Jonas, 1979/1984: 79)。優納斯主張「善」或「惡」相對於「目的」，符合「目的」就是「善」，不符合「目的」就是「惡」，而「合目的性」(Zweckhaftigkeit)就是「善自身」(Gut-an-sich)，對於生命的肯定，就是對於「非存有」(Nicht-Sein)的否定(Jonas, 1979/1984: 153-156)。

優納斯借鑒海德格的存有學說，把它引入了人以外的生命領域，乃至整個大自然。他以某物的存在為例，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」(Sein)與「非存有」(Nicht-Sein)最大的區別在於目的的最大化，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「實在性」(reality)及「有效性」(effectivity)，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, 1979/1984 : 81)。

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」(Seiendes)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」(purpose 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」(no)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, 1979/1984 : 81-82)。優納斯以槌子(物質性的工具)、法院(社會性的工具)、腳及消化系統(自然的工具)為例，分別指出它們存在的目的為何及其目的如何產生的，並分析人與動物因主體性目的展現強弱的不同而有所區分，最後提出生命是自然界主要目的，而人類則是大自然進化過程中最高級產物的結論，所以人類必須對未來人類及自然萬物負責，形成其責任倫理學目的論的內涵。

二、非相互性責任論

優納斯認為責任在這三個必要條件下才會產生：第一個條件是：要具有因果力，即行動對世界所帶來衝擊；第二個條件是：行動是在主體(agent)的控制下；第三個條件是：他能預見結果影響的程度。優納斯依這三個條件，將責任分為以下幾類(Jonas, 1979/1984 : 90-96)：

(一) 形式責任(formal responsibility)：行為者必須對行為的後果負責，亦即他要負責是因為他做了這件事，但前提是只有在封閉的「行為—結果」的因果關係中。所以形式責任是一種事後責任，並且在情況允許時，他對它們負有法律義務。這具有基本的法律意義而沒有道德意義，是一種法律上的責任。

(二) 實質責任(substantive responsibility)：對決定要做的事，我感受到責任，因為這是在我力量決定的有效範圍內，是力量的積極責任。這種「感受到的責任」(feeling responsibility)是來自於感覺到對象的權利及需求，而影響到主體的知

覺，使自私的力量感到羞愧；首先是「應該存在」的對象，其需求仍處於不確定性；其次是主體「應該做的事」，使良知產生愧疚，力量的德行受到關切(care)的呼喚，兩方面結合起來確立了責任的感受。

(三) 相互性責任(mutual responsibility)：即我的責任是相對於另一個人的權利而來，反之亦然。一旦他人的權利確定了，那麼我對他的相對責任也同時產生，但前提是彼此都是存在的，如登山或戰爭時的軍隊，當有人發生不幸或特別需要幫助時才會發生，此時個人的安全必須繫於另一個人時，屬於「水平式」家族的責任。

(四) 非相互性責任(non-mutual responsibility)：父母責任的原型(archetype)；父母對小孩「非相互性的責任」，這是最基本的倫理關係，即對已出生的小孩供給食物、照顧的責任及不求回報的愛，這是天性完全無欲的行為，是一種負完全責任行為的原型，是人類從祖先繼承過來的一種存在於精神之中根源式的心像，已深植在我們心中成為人類天性的一部分，這種「垂直式」父母對小孩的責任是全球性的，可延伸到每一樣需要關切的事物上。

(五) 自然責任(natural responsibility)：責任的拘束力來自於固有原因的合法性及有效性，例如父母對小孩的責任，是毫無條件的、不可取消的、無法事先選擇的、也不為任何人所更改的，是較強勢的責任，也是其他責任的根源。

(六) 契約責任(contractual responsibility)：權力與責任同時產生於契約本身，衍生的拘束力來自於契約同意書，具有選擇的成分在內，之後可以辭去或被免除這種契約責任，含有某程度的相互性，因為這種責任來自於規定，並非來自於固有原因的要求，所以有可能產生對責任怠忽職守的行為，例如稅務員收稅的工作。

(七) 自選的責任(the self-chosen responsibility)：來自於人類的自由，基於人類天性的呼喚，是種尊嚴的善，因為這種責任是他可自由選擇的，所以不在其權力範圍內的事物，他也可置之不理，因此他無法對全部的事物負責。例如政治人物尋求權力是為了獲得責任，其責任的根源是起源於自發性處理集體利益的問題，含有意志的成分。

優納斯認為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為關切的對象。每一個生命皆有其目的，這是無庸置疑的。基於這一點，人類無權凌駕於其他活生生的存有者之上，只有當人類為了護衛其他存有者自身的目的時，他才能夠單獨對他們形成責任。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。因此，優納斯以父母責任與政治家責任做為責任原理的典範，從整體性(totality)、連續性(continuity)、未來性(future)三方面來談這兩者對承擔人類存在及其境遇責任的陳述(Jonas,1979/1984：101-107)。

三、實踐方法論

優納斯認為必須注意實踐的準則、實踐的知識、實踐的方法與實踐的政治層次，才能真正的達到責任倫理學的理想。茲詳細說明優納斯責任倫理學實踐的

準則、實踐的知識、實踐的方法與實踐的政治層次如下：

(一) 實踐的準則

優納斯主張科技可以延長人類的生命，對人類的行為加以控制，而且進行各種基因的控制，使人類成為科技的對象。面對前述科技的進步，過去的傳統倫理學無法給予人類行為的指導，使得人類的倫理陷入真空的狀態，因此需要一種新的倫理學，給與人類行動的秩序和管理這種科技的力量(Jonas, 1979/1984: 47-58)。科技的發展如果沒有倫理的思考，可能危害到人類的生存，是以責任倫理學的實踐就非常重要。優納斯指出科技時代行動的準則：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。這個行動的準則可解釋為：從消極面來說，即你行動的後果不能破壞這種生活的可能性；從積極面來說：即在你目前的選擇中，必須將人類全體的未來包含在你意志的客體之中；簡言之，不要為了人類在地球上不確定的延續而破壞了現狀(Jonas, 1979/1984: 10)。新的命令陳述的是公共政策而非私人的行為準則：我們不能為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。什麼樣的勢力能在此時此地代表著「未來」(future)，那是政治哲學要回答的問題。在這問題變成實際能執行之前，優納斯責任倫理學提出什麼可以做，什麼不能做的原理原則。

(二) 實踐的知識—預言性的知識

到目前為止，人類的命運是受大自然條件的影響，這也使得我們開始對保護大自然有道德上的關心，而這樣的關心，如同傳統倫理學一樣，仍停留在以人類為中心上。由於科技的進步，使得空間距離的擴大及因果關係時間跨度的改變，近距離的、當代的邊界已不復存在，使得現代人所做任何行為的抉擇，對以後的主體都產生莫大的影響。因此在這樣的情況下，知識成為到目前為止超越任何事物，而能對道德主張的主要責任，且這種知識必須與我們的行為相提並論。因此優納斯提出責任倫理學的第一要務是要能預見科技事業的長期效果(Jonas, 1979/1984: 27)。對長期的不確定性，雖威脅到責任倫理學對未來責任的洞察力，但不會因此受到限制，反而使不確定性本身被包含在倫理原則中，而變成新原理的「因」(cause)，對做決定產生確定性的規範 (Jonas, 1979/1984: 31)。其實，優納斯對預言性知識的限制並不感到擔心；相反的，他認為未來的「不確定性」(uncertainty)反而可以成為要負起責任的「因」；即人類面對未來的不確定時，更應戒慎恐懼，以免自己的行為造成嚴重的後果。

(三) 實踐的方法—恐懼啟發法

優納斯認為人類對「噩運」(bad luck)的領悟會比對「好運」(good luck)的領悟來得更容易，不得不去接受它而非主動去找尋它。當噩運來臨時，我們不可能不知道；但對好事的領悟卻是從它的反面經驗而來：當生病時才知道健康的重要；被捉弄了才知道真誠的好；親身經歷戰爭的悲慘才領悟到和平的可貴。他認為人類對於與自己無關的預言災難，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。這種態度可以被發展為教育我們的靈魂，直到靈魂能自發地受到未來災難的影響。如此一來，責任倫理學的規劃並非停滯在好奇心或悲觀上，而是引導我們在情感上的預備狀態，發展出對人類僅是揣測性命運的恐懼——一種新型態的教育上的多愁善感 (Jonas, 1979/1984 : 28)。

「恐懼啟發法」(heuristic of fear, Heuristik der Furcht)是一種對人性扭曲(distortion)的預測，可以幫助我們找出在人類符合規範的概念中，哪一項應被保留。失去自由才知道自由的可貴，我們需要人類面臨威脅時的影像，來提醒自己當威脅來臨時的真實情境；只有當我們知道已處於危急時，才了解到大難臨頭了，而危險未知時，我們根本不知道什麼該保護及為什麼要保護。我們很清楚自己不要什麼比知道要什麼來得更早，所以道德哲學必須諮詢我們的「憂懼」(fear)先於我們的「願望」(wishes)，以探求我們真正珍惜的是什麼。藉著理性的判斷力及想像力來找出已存在的恐懼感，以便逐漸形成我們所需的指導；也許從未有過類似的經驗，那麼就用想像的災難取代了曾經歷的災難角色，所以這種預先想像的恐懼感必須是有意被引誘出的，而非自發的。所以責任倫理學的第一要務就是找出預先想像的災難。因此，優納斯認為一種想像的預言性科學知識，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；且這種知識是具有「假設性預言」(hypothetical prediction)的科學，在希望與恐懼之中，期待什麼應該提倡，什麼應該避免(Jonas, 1979/1984 : 26-27)。

(四) 實踐的政治層次

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，這使他在將責任概念的實踐訴諸政治層次(林淑芬，2007)，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當然更好(Jonas, 1979/1984 : 149)。優納斯認為在「培根式計畫」(baconian project)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」。他主張社會的生產與消費應出於「需要」(need)的標準，而不是「利潤」(profit)的標準，只要少了利潤的動機至少就去除鋪張浪費的衝動。他分析基於利潤動機所帶來的利害：就所提供的產品與服務，姑且不論所付出的成本，「資本主義」(capitalism)也是較優於「社會主義」(socialism)。「資本主義」的利潤經濟，一方面藉著引起消費者的欲望造成資源的浪費，而另一方面出於降低成本以提高利潤的考量下，也會節制資源的使用；但是，在計畫經濟中就沒有為求生存而降低成本的動機，即使是完全獨占的企業也一樣，就算是虧損也能繼續經營。然而，如果要將利潤的概念從「資本主義」中去除的話，將要冒極大的

風險。為解決資源浪費的問題，優納斯從災難獲得救贖的角度，而非從人類夢想實現的角度，他認為「社會主義」在管理上對集體需求採取中央計畫經濟，能避免因競爭所帶來資源浪費的問題。優納斯之所以期待馬克斯主義(Marxism)，是因為它聲稱其所關注的是整體人類的未來，也由於它膽敢要求其所統治的地方犧牲目前的享受，而且能夠執行這件事，至少這是「資本主義」的西方社會有困難去完成的事，只有在政治上極端受到控制的社會能夠犧牲目前的利益，以換取未來長期迫切的需求。「馬克斯主義」有項資產是「資本主義」比不上的，就是激發其追隨者產生宗教式的狂熱，誘使人們放棄目前的享樂，以追求未來更美好的實現，即幸福沒有匱乏的烏托邦(utopia)。因此，一些所謂共產國家，被要求長期的犧牲是必要的。「馬克斯主義」的重要資產就是「道德主義」(moralism)，如「為全體而活」及「不為任何理由而做」等，是公眾道德的信條，而「節約」則是個人生活的常規。換句話說，「禁欲道德」是社會主義國家的規範。因此在自然資源有限的觀點下，「社會主義」比「資本主義」更能節制資源的使用。因為來自領導階層的決定，不需要下層的同意。但這種獨裁政府優點的實現必須靠具有良好意圖、具有充分訊息、及擁有正確洞察力的獨裁者才行 (Jonas, 1979/1984: 142-147)。

肆、優納斯責任倫理學的綜合評價

根據個人對優納斯責任倫理學相關文獻的分析，其責任倫理具有下列幾項優點：

一、傳統倫理學只要求人們對同時代人負責，至多對與自己有一定聯繫的幾代人負責，優納斯則要我們對遙遠的後代負責；傳統倫理學的責任只限於人類社會，優納斯還要求人們對自然萬物負責。為了要具體化善自身的懇求、說明人類責任的範式，優納斯提出「父母的責任」(parents responsibility)來表述一種完整的責任：在時間中延續的、絕對的、無可反駁之「責任的永恆原型」(eternal prototype of responsibility)，此一責任原型並不要求從原則演繹而出，因為這種原型是藉由自然強有力地注入我們之中，或至少在人性中撫育小孩的那一部份，亦即責任原理是藉由自然存有直接賦予人類的。而在父母的責任原型中，我們看到的是一種不對稱的關係，它要求必須對初生的嬰兒、甚至未出生的世代來負責(林淑芬，2007)。責任意味著一種不對稱的付出——「犧牲」(sacrifice)，即現在的世代對未來世代的犧牲，這也正是優納斯倫理學的新穎之處。

二、現代世界是科學和技術的產物，科學和技術使世界成為人造的和達文西(Leonardo da Vinci)的世界，這種達文西的世界影響了自然和人類，它被研究的衝動所引導，同時影響科技的過程和發展。優納斯將預言性的科學知識導入責任倫理的面向，指出責任倫理學對於科學和技術發展的重要性(Mittelstrass, 2000)。過去倫理學不必考慮人類生活的全球條件、遙遠的未來、甚至人類的生存。而由於現代科學技術的飛速發展，這些問題現在已成為值得研究的課題，只有借助於預言性的知識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，藉由這種具有「假設性預言」的科學知識，進而提出實踐責任倫理的方法—「恐懼的啟發法」，在希望與恐懼之中，期待什麼該提倡，什麼該避免。例如：基因改造作物才問世不久，可以防止病蟲的侵害，提高農作的產量，但新開發的品種本身還不完善，其對人體和生態環境的長期影響還有待觀察。這都需要科學知識來加以驗證，以避免產生不可收拾的災難。

三、醫生、律師、教師等專業人員應該增進其各自的情境有所知覺，應用可接受的倫理方式來進行其工作和行動，但是多年來實際的觀察結果顯示倫理的承諾仍然不足，這是由於受到社會、同儕和追求成功等外在壓力影響所致。在這種情況下，優納斯的責任倫理學就非常重要(Hauptman, 2001)。優納斯在責任倫理學中「遠慮倫理學」的觀點拓展了時間和空間兩個面向，對人類過度使用資源的結果提出了警告，而這些惡果也都一一出現。全球發達國家生活水準的提高需要消耗驚人的能源，而糧食增產越來越難以跟上人口增長的步伐，化學物質對水和土壤的污染又使糧食增長恐怕就已達到極限，砍伐森林與土地的過度開發，造成了諸如土壤鹽鹼化和土壤侵蝕等問題。可以預見，未來數以億計的人口又將耗費多少能源。就礦物資源來說，首先它們是不可再生的，也極為有限；其次，即使它們取之不盡用之不竭，向越來越深的地殼深處開採和提煉礦物質則需要消耗無盡的能源。然而能源問題不僅僅是這個地球上資源的可利用儲備的問題，而且是利用它之後，其無數熱效果的釋放對生物圈產生的影響問題，例如溫室效應引起大氣層熱量升高。全球暖化使得融雪或融冰大增，海平面因此升高。很多人口稠密、低窪的海岸平原和河川三角洲已和海平面差不多高，甚至低於海平面，若海平面再升高，就有被淹沒的危險。全球暖化還會帶來影響深遠的次級效應，這種效應很難預測，如南極地冰帽融化造成的洋流變化與氣候變化等等。那麼幾個工業世紀無憂無慮的盛宴將要為之付出沉重的代價。

四、優納斯假設我們需要一種科技問題新的倫理模式，因為科技突破了傳統倫理學為基礎的假設。科技的發展對人類的後代子孫造成莫大影響，使得人類必須對後代子孫負起責任。傳統倫理學只對人類今生的行為負責已不符所需。在這種情況下，相對於流行哲學的觀點，優納斯認為新的倫理學需要形上學的基礎，這樣我們才能為責任建立客觀的基礎。優納斯提供我們一種責任的倫理學，而以無上命令告終(Golins, 2006)。他批判了自笛卡兒(Descartes)以來把主體性僅僅理解為理性，認為只有人才是理性動物，只有人才有主體性的觀點。過去人類自視為一切關係的中心，有權對一切對象加以規定，而對象必須圍繞著人這個中心逐級排列，只把心思用在算計人之外的世界上，人一心所考慮的，就是如何利用自然和剝奪自然，如何使自然成為自己的奴隸等，而絲毫沒有考慮到要愛護它和保護它。基於自然也是一個具有目的的機體，人作為存有的看護者，不再將自然視為工具或手段，優納斯認為將自然視為具有目的和知覺的總主體看待時，人不再視自然為滿足欲望的工具，他只有看護它和不使它被破壞的責任，而沒有擁有它和讓它為自己服務的權利。人唯有這樣想和這樣做時，他才能與自然保持一種平等和諧關係。也只有在那種關係中，存有的真理才能向他展示出來。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，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(鄒慧美，2009)。

五、優納斯經由其師海德格的思想與懷疑論聯結，受到亞里斯多德和達爾文的影響，發展其機體自然的哲學，他主張靈魂復健成為生物學重要的觀念，對於生物倫理學和環境倫理學的發展提供重要的洞識(Rubenstein, 2009)。在傳達其「生態中心主義」(Ecocentrism)觀點的同時，優納斯卻是非生物平等主義者。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，例如人類具有道德上的權利與義務。愈是趨向量尺底端的有機體，則愈缺乏道德權利與責任，但是可能具有某種道德上的地位。他仍然肯定「人類優位」(Primat der Menschen)的價值，認為人是演化論中具有理性判斷能力的高等生物，使人類的存在具有其存在的價值，是大自然的根本目的，人比其他生物更具有知識、力量、自由意志的事實，使人類對自己、對所有已存在及尚未存在的人、及對自然都有絕對不可推卸的責任。人類是富有道德職責的存有者，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。

優納斯批評傳統倫理學的「人類中心主義」，但仍在其自然存有論倫理學中賦予人類守護未來世代及自然的責任，其倫理學被認為相當富有原創性，卻也存在著一些問題：

一、優納斯以「父母的責任」作為責任的原型透顯出一種不對稱的世代間關係，雖然他認為父母對孩子的犧牲是存有所賦予，無可反駁的，但此一事實即使不考慮一些個別的例外，也很難使其跨越家庭的領域，因為「父母—孩子」(Parents-children)的原型，正因其獨特性與完善性，使其普遍化更困難。「愛尚未存在的人」相對於父母對孩子的愛，若非訴諸宗教誡命或神聖體會，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。而且，雖然他賦予人類「責任」的概念，指出責任乃基於「存在」(existence)而加諸於人，但卻將負責任行為的「動機」(motivation)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具有責任的概念，但是這種「責任」概念僅訴諸道德情緒或情感(林淑芬，2007)，同樣具有難以普遍化的問題。

二、優納斯認為西方工業社會所操控的自由經濟體是推向致命危險的動力，並且基於利潤的動機，產生資源浪費的問題，而倡導人類要基於需要才來生產與消費，喊出口號應是「緊縮」(reduction)而不是「擴張」(expansion)，並轉而尋求由具有良好意圖、具有充分訊息、及擁有正確洞察力的獨裁者領導的社會主義國家，能夠喚起大眾對公共事務的理想，並且能夠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，這當然更好 (Jonas, 1979/1984)。惟此種企求同質化、共產主義集權管理式的教育實施，提供義務教育以型塑出具有責任意識的公民，卻容易陷入定於一尊的意識

形態宰制，甚至可能型塑出被動、消極、乃至於迷信權威的順民性格而不自知。教育活動有可能是政權掌握者對於「意識形態的管理」(ideological management)，因為思想的管制正是權力行使的象徵。弗雷勒(Paulo Freire, 1921-1997)指出教育不是中立的事物，因為教育如果不是用來馴化人民，便是用來解放人民。教育的政治意涵並不同於政黨意識，而是指發展個人識字和計算的能力、問題解決、批判思考、參與決策等能力。因此，強調教育活動的進行無法經灌輸和操縱，達成人類解放的理想。只有通過人文主義「意識覺醒」(conscious awareness)的過程，批判「囤積式教育」(banking education)意識型態灌輸的缺失，才能培養社會大眾反省批判的能力、克服宿命論、具有責任感的人(梁福鎮，2006: 154-155；Freire, 1970; Freire, 1985)。

三、優納斯基本上無法提供其對經驗本體論解讀的保證，以及其倫理理論最終的適當性。這兩者開放給人們去重新思考，而且對經驗進行哲學的檢視。但是，優納斯對於目的性的強調，確實會導致本體論和倫理學具體型式、整體和統整重要性的淡化和淹沒(Donnelley, 1989)。事實上，要發展出預言性科學知識不是件容易的事，我們僅能透過科學去對短期即將發生的事去做推論；但長期而言，即使我們使用超級電腦，將所有社會性及生物性的因素，如人類難以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。其他例子俯拾皆是：電腦最初發展時，大部份的人認為電腦的用途只在導引飛彈；很少人想到蒸汽機會在工業革命中扮演關鍵性角色，或是 DNA 的發現會導出遺傳工程。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。例如，RU486(一種可以在懷孕初期導致墮胎的藥物)的研發，使得婦女更容易墮胎。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、網際網路和全球資訊網(World Wide Web, WWW)也都面臨同樣道德上兩難的問題(鄒慧美，2009)。

伍、優納斯責任倫理學的教育涵義

優納斯的責任倫理學對我國的科技教育、倫理教育和生態教育有下列幾項重要的涵義：

一、任何科技的發展應該從責任倫理的觀點思考：

優納斯受到其師海德格人類與自然關係的影響，對於二十世紀以來基因改造、原子武器和科技的發展非常憂心，認為科技的發展有累積的作用，對於人類生存基礎的影響相當大，人類應該審慎的評估各種科技的發展，不應該從傳統倫理學的觀點出發，只做當前利害關係的考量，而應該從責任倫理學的觀點出發，採用非相互性責任的原理，從父母責任的原型，思考我們對於後代子孫的責任，

在做任何科技發展的決定時，必須應用預言性的知識深謀遠慮，以確保後代子孫的福祉，避免摧毀後代子孫生存的基礎。事實上，優納斯責任倫理學的觀點非常值得我們重視，因為自十七世紀工業革命以來，人類不斷的從事科學技術的發展，雖然改善了人類的物質生活，但是由於未能對科技的發展、應用和管理審慎評估，也使人類文明面臨毀滅的危機，例如基因改造工程技術的發展，導致動物、植物和人類基因的改變，如果不能夠小心謹慎進行，有可能造成人類集體的滅絕；又如核能電廠的興建和核能的廣泛使用，如果管理不善或受到天災的影響，導致核能電廠爆炸和輻射大量外洩，也會造成人類生存環境的破壞；再如許多化學農藥的使用，如果未能審慎注意，也會產生土壤毒化和環境賀爾蒙的問題，讓人類最終走向毀滅的道路。現在這些科技發展、應用和管理不善的危機，正在全球各地不斷的上演，人類也遭受到前所未有的危機，未來人類的文明能否繼續，就要看人類能否記取教訓，在進行科技教育時，應該要求學生從責任倫理學的觀點來發展科技，勿忘我們對於後代子孫的責任，才能真正維護人類生存的基礎，讓人類的文明繼續下去。

二、倫理學的論述應該由「近思倫理」走向「遠慮倫理」：

優納斯並不是想在現代的各種倫理學之中加入一個所謂的「生態倫理學」(ecological ethics)或「環境倫理學」¹²(environmental ethics)的分支，而是要從人的存有論的根基上找尋科技時代的倫理學。優納斯認為，不論是亞里斯多德著重人格的「德行倫理學」(virtue ethics)，還是基督教的良心論；不論是康德著重行為意志的「動機論」(motivism)，還是彌爾(John Stuart Mill, 1806-1873)著重行為結果的「效益論」(utilitarianism)，這些傳統或現代的倫理學在本質上都是強調「近思倫理學」(immediate reach ethics)與「以人類為中心」(anthropocentric)的倫理學。優納斯針對傳統倫理學的困境提出了一種「遠慮倫理學」(remote ethics)。這種遠慮倫理學首先面對的不再是人的精神性的道德困境，而是在技術統治的威脅下人所應當承擔的責任。優納斯批評以人類為中心的傳統倫理學無法因應科技時代新型態行動的同時，他提出以父母照顧小孩這種非相互性的責任到政治家自選的責任做為責任倫理的典範，包含了整體性、連續性、未來性三方面的「遠慮倫理學」，以為當代倫理學展開新的面向。「遠慮倫理學」並不只是提出新的範疇，而是從現在的人對「已經存在」的自然和對「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。這意味著展開了新的維度，一種新的價值尺度，所有傳統與現代倫理學都將在這一面向中被核對批判；他有系統的敘述一種全新的、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 (Jonas, 1979/1984: 10)。在進行倫理教育時，應該要求學生從責任倫理學的觀點來思考倫理問題，承擔起我們對後代子孫的責

¹² 「環境倫理學」也隱含著「以人為中心向外界環境(包括自然與社會)拓展與互動」所產生的倫理規範；而「生態倫理」亦稱為「生態中心倫理」(ecocentric ethics)是以生態學觀點探討人類與自然生態的倫理關係，並認為自然生態有其自身的價值，應受人類的尊重與道德考慮(楊冠政，2003；DesJardins, 1993)。

任，以維護人類生存基礎的安全。

三、從責任倫理學的觀點出發來實施生態教育：

優納斯認為自然具有普遍的和根本的目的，人類與自然屬於一個整體，必須維持和諧的關係，賦予人類在大自然整體中特殊的地位。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，所以他提出責任倫理學的首要責任：預見科技發展的長期效應。我們需要一種科學知識，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；且這種知識是具有「假設性預言」的科學，在希望與恐懼之中，期待什麼該提倡，什麼該避免(Jonas, 1979/1984: 26)。優納斯所謂的「知識」(knowledge)是指除了具有「假設性預言」的科學知識外，還包括能規範人類行動的倫理道德知識。他提到：由於現代科學知識的力量，藉著與人類之間必要的互補性，已逐漸侵蝕道德規範來源的基礎；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，因為它存在的目的是要對行動的力量能予以規範(Jonas, 1979/1984: 22)。德斯佳丁(Joseph R. DesJardins)也提到：「沒有倫理的科學是盲目的，而沒有科學的倫理是空洞的。」(DesJardins, 1993: 5-13)科學的發展和應用，需要倫理規範做為指引；而抽象的倫理概念，也需要特定的科學內容，才能提供具體的倫理規範。其理由有二：一是對科學內容的了解，可以為倫理規範提供更有力的基礎，並且避免不理性的或無關連的倫理陳述。例如，對生態學的了解，可以知道為什麼不能「砍伐熱帶雨林」、「任意耗損自然資源」以及鼓勵「永續農業」的原因，並做為這些道德規範的有力基礎；二是對科學內容的了解，可以使我們知道實際問題的核心，以及倫理問題的複雜程度和所在之處。例如，對「溫室效應」、「有毒廢棄物」的了解，才知道問題的複雜性，以及僅靠原本的簡單道德規範仍然不足以解決問題。近年來，許多有關環境態度及改變的研究均指出環境知識的獲得與環境態度之改變有密切關係。藍西(C. E. Ramsey)和瑞克生(R. E. Rickson)(1976)研究指出高中學生的環境知識與態度，他們發覺增加學生有關污染的性質與原因時，可引發學生對防治污染持更積極的態度。他們認為知識與態度互為因果，知識可誘發態度的形成，轉而導致更進一步獲取知識。愛歐奇(L. A. Iozzi)(1981)綜合1971-1980年有關環境知識與環境態度的研究，結果顯示學生經有環境知識教學後，其環境態度均趨向積極，參與保護環境之意願亦提高。所以，環境教育的教學內容應同時涵蓋生態知識及環境倫理的傳遞，使知識與態度互為因果，提高學生對環境的知覺與積極的態度。

優納斯建議必須培養人類「非相互性責任」的觀念，像父母對待子女一樣，對未來的世代負起責任，並且採取「恐懼啟發法」來進行生態教育的教學。「恐懼啟發法」是一種對人性扭曲的預測，藉著理性的判斷力及想像力來找出已存在的恐懼感，可以幫助我們找出在人類符合規範的概念中，哪一項應被保留，以便逐漸形成我們所需的指導。因為對未來人類想像中的命運，優納斯認為若從愛的

角度來談，對我們的影響不如恐懼來得那麼大，因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，像是對「死於非命」的恐懼才是道德的起始點；唯有極端的恐懼才能引起內在自發性自我保護的反應，引導我們在情感上的預備狀態，發展出對人類僅是揣測性命運的恐懼，因為對噩運的領悟會比對好運的領悟來得更容易：當噩運來臨時，我們不可能不知道；但對好事的領悟卻是從它的反面經驗而來，例如親身經歷戰爭的悲慘才領悟到和平的可貴。然而這種恐懼並非病態的，而是一種深思熟慮的謹慎態度，這種態度可以被發展為教育我們的靈魂對揣測性命運的恐懼，引導我們在情感上的預備狀態，而並非僅是停滯在好奇心或悲觀上(Jonas, 1979/1984: 26-28)。

陸、結語

總而言之，本研究採用教育詮釋學方法對優納斯的責任倫理學進行研究，探討其責任倫理學在科技教育、倫理教育和生態教育方面的涵義。研究結果發現優納斯的責任倫理學深受康德義務論倫理學、達爾文生物演化論、懷海德自然哲學和海德格存有論哲學的影響；優納斯提出「遠慮倫理學」取代傳統的「近思倫理學」。優納斯責任倫理學的內涵主要包括自然存有論、非相互責任論和實踐方法論三個部份。他引入存在主義哲學，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，以父母對孩子的「非相互性的」責任原型來論述人類整體對未來世代及自然萬物的責任。「遠慮倫理學」是從現在的人對「已經存在」的自然和對「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。進一步，優納斯為將其責任倫理的實踐層次訴諸於政治層面，希望建構出一個能夠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。優納斯的責任倫理學雖然有「父母的責任」難以普遍化，同質化的教育和共產主義的管理容易造成意識型態宰制，預言性知識無法趕上科技發展等問題，但是其學說也讓我們瞭解任何科技的發展應該從責任倫理的觀點思考，指出倫理學的論述應該由「近思倫理」走向「遠慮倫理」，而生態教育應該從責任倫理學的觀點出發來實施。優納斯的責任倫理學對於科技教育、倫理教育和生態教育具有重要的意義，相當值得我們加以重視。

參考文獻

一、中文部分

- 林淑芬(2007)。優納斯論科技時代的倫理學與責任。載於**臺灣哲學學會第 2007 年「價值與實在」哲學研討會會議手冊**，1-16。
- 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。
- 梁福鎮(2006)。**教育哲學：辯證取向**。臺北市：五南。
- 馮朝霖(2002)。橫繫理性與網化思維：生態經濟時代的通識教育。載於**知識管理與教育革新發展研討會論文集**，90-97。
- 郭實渝(2000)。現代科技在教學上之應用與生態教育理念之推動產生的兩難。**歐美研究**，**30(2)**，112-144。
- 楊冠政(2003)。生態倫理學的內涵及其實踐。**應用倫理研究通訊**，**26**，57-74。
- 鄒慧美(2009)。**優納斯責任倫理學的教育涵義研究**(未出版之碩士論文)。國立中興大學，臺中市。

二、英文部分

- Danner, H. (1994). *Methoden geisteswissenschaftlicher Pädagogik*. München: UTB Verlag.
- Darwin, C. (1859/2003). *The origin of the species*. New York : Fine Creative Media.
- Davidson, E. A. (2001). *You can't eat gnp: economics as if ecology mattered*. New York: Basic Books.
- DesJardins, J. R. (1993). *Environmental ethics: An introduction to environmental philosophy*. California: Wadsworth Publishing Company.
- Donnelley, S. (1989). Hans Jonas, the Philosophy of Nature, and the Ethics of Responsibility. *Social Research*, *56(3)*, 635-657.
- Freire, P. (1970). *Pedagogy of the oppressed*. London : Penguin.
- Freire, P. (1985). *The politics of education: Culture , power and liberation*. South Hadley. M. A.: Bergin & Garvey.
- Golins, J. P. (2006). *Hans Jonas's ethic of responsibility applied to anti-aging technologies and the indefinite extension of the human life span*. Wisconsin: Dissertation of Marquette University.
- Hauptman, R. (2001). Technological Implementations and Ethical Failures. *Library Trends*, *49(3)*, 433-440.
- Heidegger, M. (1950). *Holzwege*. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1967). *Wegmarken*. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). *The question concerning technology and other essays*. W. Lovitt (trans.). New York : Harper & Row.

- Heidegger, M. (2007). *Die technik und die Kehre*. Stuttgart : Klett-Cotta.
- Iozzi, L. A. (1981). *Research in environmental education 1971-1980*. Columbus, OH: ERIC Clearinghouse for Science, Mathematics, and Environmental Education.
- Jonas, H. (1979/1984). *The Imperative of Responsibility: in search of an ethics for the technological age*. Chicago : University of Chicago Press.
- Jonas, H. (2001). *The gnostic religion : the message of the alien God & the beginnings of Christianity*. Boston : Beacon Press.
- Kant, I. (1968). *Werke in 9 Bänden*. Berlin: de Gruyter Verlag.
- Kant, I. (1990). *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Meiner Verlag.
- Kant, I. (1994). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Meiner Verlag.
- Lamarck, J.-B. (1907/1997). *Philosophie zoologique*. Paris: Flammarion.
- Mittelstrass, J. (2000). *Technology and responsibility*. European Journal of Engineering Education, 25(3), 207-214.
- Morris, T. (2009). *The ontological ground in Hans Jonas' ethic of responsibility*. New York: Dissertation of New School University.
- Ramsey, C. E. & Rickson, R. E. (1976). Environmental knowledge and attitude. *The journal of environmental education*, 8(1), 10-15.
- Rubenstein, A. (2009). Hans Jonas: A Study in Biology and Ethics. *Society*, 46(2),160-167.
- Whitehead, A. N. (1925). *Science and the modern world*. New York: The Macmillan Company.



National Chung Hsing University

Inquiry into the Educational Implications about Hans Jonas' Ethics of Responsibility

Frank Liang
Institute of Professional Development for Educators
National Chung Hsing University
Professor

Maxine Chou
Taichung Municipal Guang De Junior High School
Teacher

Abstract

This article adapts the method of educational hermeneutics to discuss the origin of thought, main contents, advantages and disadvantages and educational implications about Jonas' ethics of responsibility. Jonas' ethics of responsibility affected by Kant's deontological ethics, Darwin's biological evolutionary theory, whitehead's philosophy of nature and Heidegger's ontological philosophy, Jonas' ethics of responsibility includes three parts: ontology of nature, non-mutual responsibility theory and methodology of practice. Jonas' ethics of responsibility has important implications in technical development, ethical discourse and ecological education. It can as reference for technical education, ethical education and ecological education for our country. Therefore, Jonas' ethics of responsibility deserves our attention.



Keywords: Has Jonas, Ethics of Responsibility, Remote Ethics