

擺盪於主客體之間的“人”

現代倫理與公德的人性基礎*

蕭全政**

摘 要

具可行性的現代倫理與公德，必須立基於特定而且與過去不同的人性觀。本文首先從現代倫理與公德的失調中，檢視傳統主客二元論人性觀的發展與缺失，並從皮亞傑的發生認識論、孔子的人生階段說，和尼采的精神三變形，重新建構、說明人在生滅過程中所經歷主客合一的過程與動態。

關鍵詞：人、主體、客體、現代倫理、公德、皮亞傑、孔子、尼采、發生認識論

壹、緒 論

從古到今，人的出生與死滅，通常是「獨」來與「獨」往；但是生與滅之間，卻又不能離開群體而生活。因此，自古以來，如何界定人與群體之間的妥善關係，及如何釐清人在涉及群體時的適當行為，即深受大家的重視，而有倫理學與道德哲學的發展。近年來，隨著政治、經濟、社會、

* 本文初稿曾發表於國立暨南國際大學、中流文教基金會和中國社會科學院聯合主辦，「現代化與實踐倫理」學術研討會，一九九八年九月二十二至二十四日，埔里，國立暨南國際大學。作者特別感謝曹俊漢等教授的指教與肯定。

** 台灣大學政治學系教授

文化等的快速變遷，各種人與群體之間的關係及人在涉及各種群體時的行為，即因這些快速而激烈的變遷，而出現失序與迷亂（anomie）；重建家庭倫理、職業倫理、經濟倫理、環境倫理，行政倫理與社會公德等的呼聲，亦因而相當普遍（國立暨南國際大學，1998）。

人與群體之間的關係及人在涉及群體時的行為，衡平而言，事實上是隨著不同時空變化而流轉；而此關係的妥善性及此行為的適當性，亦因此時空的變化而有不同的內涵。從蘇格拉底的德性論、中國的五倫說，到後現代的「假如我喜歡，有什麼不可以」，正顯示此社會倫理與公德在不同時空下的相對變化。

然而，人又如何面對如此相對的多變呢？特別是在現代社會，人從一出生，不管有知、無知或未知，即被鑲嵌在密密麻麻的層層網羅中；從醫院、家庭、學校、車站、公園、市場、社團、公司、政黨與政府等，人在生滅過程中必須同時或不同時不斷面對各種有組織或沒組織的群體，而且主動與被動的表現其各種行為。在此種種複雜中，我們將如何界定人與各種群體間的妥善關係，如何釐清人在涉及各種群體時的適當行為，尤其對於特定當事人而言，他又將如何面對這些不同且多變的種種妥善關係，而且表現其相應的各種適當行為呢？這些問題的處理，必然涉及人性的哲學。

在社會科學中，人是最重要的客體之一，而且是唯一的主體。因此，對於人是什麼的不同看法，將影響主體的行為者對於客體及客體之人之認知，進而影響其對社會科學理論的理解與建構，也將左右其行為實踐的方向與內容。誠如馬斯洛（Abraham H. Maslow）所說的，當人性哲學（即對人的本質、人的潛能、人的理想和人的終極發展等方面的看法）有所改變時，其他相關的每件事都會跟隨著發生變化，包括政治、經濟、教育、歷史、道德與價值等的哲學，均無例外（Maslow，1962：177-200；莊耀嘉，1990：37）；就本文所涉及的現代倫理和社會公德之內容與體現而言，恐怕也沒有例外。

在社會科學的主流傳統中，自十八世紀的啟蒙運動以來，人一直被認為是具有主體性、能動性，而且能理性計算利害得失，並追求自己利益（self-interest）的個體。同時，承襲十七世紀理性主義的遺緒，人的這些特性被認為是宇宙自然理性的一部份；人就像是宇宙間的原子一樣，在天賦人權的傳統下，依其自身的特性與關係，理性的追求自己的利益，並和他

人產生互動或分合關係；私利和公益是調和的，尤其透過人的同情心和功利思想等，人與各種群體間的關係並不難界定，人在涉及各種群體時的適當行為也不難釐清。因此，人生而自由、平等，而且在上帝所賦予的生命、自由、財產等人權的前提下，理性而自利的和他人互動；社會的各種契約、以市場為中心的經濟組織和制度，及以民主為核心的政治體制和規範等，亦都因此而發展。就現代倫理和社會公德所涉及的層面而言，理性自利的人之自然本性與社會本性及自律與他律，甚至合乎理性社會要求的規範性價值，亦因而成為被強調的重點（錢遜，1998；宋希仁，1998）。

理性主義和啟蒙思想下的人性觀，曾為人類社會帶來空前的進步，但卻也逐漸暴露其明顯的不足，特別是在其主客二元論的傳統下，略有過度強調人做為主體的積極、能動、理性與自利的傾向，而相對淡化客體的特質與重要性，以致於讓人類的社會結構或關係和歷史發展的方向或步調，都因不算妥當的人與群體間之關係和行為，而出現傾斜、不均衡現象。

在關心現代倫理和社會公德的基礎上，本文希望嘗試性的探討能平衡整合主客體兩層次的人性觀，使人能在多變且複雜的人與群體關係中有「跡」可循，而且較能處理涉及各種群體時的行為；換言之，即希望建構能兼顧主客體特質的人性觀，並使以之為基礎的現代倫理與社會公德更具可行性。然而，在此之前，本文第二節希望重新檢視理性主義式主客二元論下的人性觀，以導出主客合一而且能兼容歷史因果變遷的人性觀，而做為本文立論的起點。本文第三節將從皮亞傑（Jean Piaget）的發生認識論（genetic epistemology）角度，分析主客合一的認識過程與特色；而第四節則試圖從歷史動態的觀點，分析主體人在生滅過程中三個不同階段的特性與轉化。最後，本文第五節則將做一個簡單的結論。

貳、理性主義式主客二元論下的人性觀

承繼十七世紀以來理性主義和啟蒙運動的傳統，從十九世紀中葉到二十世紀初之後，各種社會科學的研究，無論是社會學、心理學、經濟學或政治學，更是逐漸超越理性主義者和啟蒙運動者對於人的哲學式思考，而以結合經驗主義和邏輯實證論的科學方法，分析、論證人的超時空特性，甚至企圖以人的行為為中心，尤其是其理性與自利的行為，發展能整合各

種不同學科領域的行為科學（魏鏞，1993）。

在社會科學中，整體而言，對人的理性、自利行為分析最徹底的，應該算是經濟學；但是，對於理性主義式人性觀論述最完整的，卻可能是屬於馬斯洛的「需求層級結構理論」（need-hierarchy theory）。在經濟學中，自十八世紀亞當史密斯（Adam Smith）以來，理性、自利的個人，及由這些個人所匯集而體現的「一隻看不見的手」（an invisible hand），即不斷被強調，他甚至在《國富論》（An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, 1776）中主張：個人追求自己利益是增加國家財富的基本原因；而自一九四〇年代以來，米塞斯（Ludwig von Mises）也極力辯稱：人的理性與自利，不僅表現於經濟領域或市場範圍，而是及於人的所有社會行為（Mises, 1976）。因此，長期以來，無論人的理性與自利行為是表現為效用、利潤、收益、效益或滿足的極大化，或支出與成本等的極小化，經濟學者都曾建構各種涉及理性計算的概念，如抵換（trade-off）、邊際成本、邊際收益、邊際效用、機會成本（opportunity cost）、影子價格（shadow price）、內在報酬率（internal rate of return）等，也發展各種數量與非數量方法和模型，而分析人們的各種理性與自利行為。

從古典經濟學到新古典經濟學，人的理性與自利行為，都被認為是超時空的普遍特性。但是，這種主客二元論下特別凸顯主體特質（即人的特質）而淡化客體複雜屬性的缺點，就因不合客觀事實，而被一九六〇年代後蓬勃發展的芝加哥經濟學派所批評；以寇斯（Ronald H. Coase）、貝克（Garry Baker）及諾斯（Douglass C. North）等人為代表的芝加哥經濟學派，特別強調客觀存在的社會與經濟條件等所構成的誘因結構對於個人或廠商的理性與自利行為的影響，而有財產權和交易成本極小化等的主張（Coase, 1937；貝克，1992；North, 1981, 1990；李甫基，1989）。當然，芝加哥經濟學派所強調的所謂客觀存在，事實上仍限於以資本主義特別是市場經濟的發展為焦點，而忽略歷史實存的其他層面（蕭全政，1989；1997）。

相對於經濟學者的觀點，馬斯洛依整體動態論（wholistic dynamism）所建構的「需求層級結構理論」，似乎更能從微觀的基礎上，幫助行為科學理論者整合社會科學的不同學科領域，而更普遍且徹底的說明人的理性與自利行為。馬斯洛認為，人的需求主要可以分成生理需求、安全需求、愛和歸屬需求、自尊需求，和自我實現的需求等五個層級，而人的行為則

經常決定於此五層級的循序滿足；這些需求的滿足，不但具有長期動態性，而且涉及人的生物、生理、心理、社會、政治、經濟，甚至文化與哲學層次的特質和行為（Maslow, 1962）。若就行為科學是以人自身的特性、人與人之間的關係，及人與環境間關係等三個核心來立論而言（魏鏞，1993：8-13；洪鏞德，1997：147-148），這些需求已幾乎涵蓋人在此三核心領域中的所有基本動機，尤其馬斯洛在自我實現需求層級中所討論的「高峰經驗」（即如登上高峰而實現自我的感覺），更已跨越主客二元論的理性主義式人性觀，而感覺渾然忘我、主客合一（Maslow, 1962: 67-96）。

在理性主義傳統中，宇宙，無論是否為上帝所創造，其本體是由理性所包含並展現的萬有體系；而其存在、運作與變遷，亦都在理性、和諧的秩序中進行。宇宙的最基本單元是原子；而各種原子即依其不同主體、特性與關係，及因而展現的運動與組合方式，構成宇宙萬有體系。在自然科學發展下，具體展現此種宇宙理性整體的，正是牛頓力學所鋪陳的宇宙萬有體系與萬有秩序。從一群相互關聯的公理和定義出發，加上數學和邏輯的形式結構法則，牛頓力學原理自成一個理論上的「封閉性萬有體系」，而能解釋任何物質在力的作用下，不斷的在時間和空間中逐步改變其位置、速度和方向的運動過程（海森堡，1989：55-56；Heisenberg, 1958: 94-95；武長德，1984：123-125）；其所展現的理性、自然秩序，更是連上帝都無法改變的。人和人類的社會與歷史，都是宇宙的一部份；因此，人是理性的，而人類的社會與歷史，亦將體現理性的體系、秩序和各種超越時空的理性運作法則。人的理性內涵、社會與歷史的理性秩序和理性運作法則，都是先驗而存在的；人類只能發揮其理性，以科學的方法去發現它們，但不能創造。

社會科學的意義，在此傳統下，就在透過觀察、研究、檢證和否證等，不斷的找尋這些理性秩序、理性的運作法則和人類的共通性。其中，人類社會與歷史中有感覺、有意識、有理性而且以獨立個體而存在的人，就被視同宇宙基本單元的原子，並依其自身特性和系統中的網絡關係，與其他個人互動並展現分合關係。但是，宇宙是宇宙，原子是原子；儘管作為主體的個人可以透過啟蒙、教育和其他科學方法的理性作用或理性方式，而更認識宇宙這個客體，但是主體與客體間永遠是二元對立的。作為主體的人，其自主性、能動性與自利的傾向不斷被強調；加上人與人之間的關係

和人與環境間的互動，行為科學即以此三個核心而發展其理論（魏鏞，1993：8-13；洪鏞德，1997：147-148）。宇宙中人的因素以外之客體顯然是被淡化處理，因為就算第三個核心曾考慮到環境因素，但那也只限於客觀實存宇宙中的局部或短期而已；芝加哥經濟學派以資本主義的發展為基礎，而論述人的理性自利行為，即是此中的典型例子，而馬斯洛的「需求層級結構理論」，雖然強調主客合一的「高峰經驗」，但亦有過度強調主體，而相對淡化客體的傾向。

回顧歷史的發展，人被普遍認為是理性、自利，而且具有主體性與能動性的，那是近代以後的事。在黑暗時代的中古世紀，人被認為因原罪而謙卑、渺小的輾轉、輪迴於上帝、君主和教會的支配之下。但是，十五世紀的文藝復興、十六世紀的宗教改革與民族國家運動、十七世紀的理性主義與市民革命、十八世紀的啟蒙運動與工業革命等，卻使人本主義重新被肯定，而且發皇到空前的地步。在此過程中，人們先逐漸背離君主和教會的統治，而投身於世俗化的絕對王權；繼而以連上帝都無法隨意改變的自然理性與自然秩序，取代或結合對上帝的信仰，並瓦解絕對王權的專制。人的自主性、能動性、理性與自利等特性，因而得以發揮，也才因而更為凸顯並確立。

綜合而言，自文藝復興以來，人類歷史所凸顯的理性主義式人性觀，曾在漫長、曲折而且充滿衝突的歷史過程中，使人們在信仰和思維上擺脫對上帝和君王的依賴，並在生活和意志上突破神權和君權的支配；從此，人們從無知、落後和賢人政治的陰影中徹底解放，並邁入樂觀、進取、科學和進化的歷史階段中。基於理性、自利等特質，人們依據他們自己的意志、發揮自己的能力，並活在自己所設計的理性政經制度中（Cropsey, 1995），終而發展出波瀾壯闊的現代文明，包括民主政治、市場經濟、發達的科技、多元的社會，與世俗化的文化、藝術等。

從人類歷史角度看，全面性的強調經濟起飛、科技發展、快速成長，及大眾化高度消費的一九六〇年代，堪稱是自文藝復興以來強調樂觀、進取、理性、自利的人性觀最為發皇的年代。因此，在一九六〇年代結束前，理性主義式的人性觀，幾乎是不用懷疑，也是不可懷疑的，雖然人類社會與歷史早已充斥著戰爭及其他各種荒謬與愚行。但是一九六〇年代後，隨著各種客觀情勢的變化，這種樂觀、進取的人性觀，卻不能再不被檢討。

一九六〇年代的高度經濟發展與成長，不僅擴大已開發國家和開發中國家間經濟與科技發展程度的差距，也使相當多開發中國家因為經濟發展而出現更為嚴重的低度發展（underdevelopment），並使貧窮、污染、飢餓、犯罪、社會動盪等問題更形惡化；亞當史密斯所強調的「一隻看不見的手」及公益與私利相互調和的理論，幾乎被證明是一種迷思（myth）。另一方面，已開發國家為解決社會需求不足、通膨與失業等問題而建構的社會福利體系和配套的行政措施，卻變成密密麻麻捆綁住個人生活過程中每個重要環節的層層網羅；人依其主體性與能動性所設計的政經制度，卻諷刺性地反而否定人的主體性且壓縮人的能動性。此外，更重要的是，高度經濟發展與成長顯然毫無節制的過度消耗天然資源，不但因而破壞生態、污染環境，以致於出現「寂靜的春天（Silent Spring）」（Carson, 1962）、「成長的極限（The Limits to Growth）」（Meadows, et al., 1974），更因為臭氧層的破壞與溫室效應，而可能為人類帶來空前浩劫。

理性主義式的人性觀，顯然有其本質上的缺陷。譬如，心理學上早就證實，人的行為除了理性的一面，還可能涉及本能與潛意識等不理性或非理性層面；而所謂的自利，也可有利於小我和大我之別。其次，批判理論者，如哈伯馬斯（Jurgen Habermas），也指出，過去所強調的理性主義都偏於工具理性，而且深受實存權力結構的扭曲。若單純從現代科學角度看，其實強調超時空一般化理論的理性主義式人性觀，正是普里戈金（Ilya Prigogine）所說的，一種屬於將時間因素固定化的封閉體系理論（普里戈金，1990；Prigogine & Stengers, 1984），不盡然能妥當說明或描述歷史時空中面對實際生滅動態的人（蕭全政，1998）。因此，若以此封閉體系下的人性觀做為現代倫理和社會公德的形上基礎，並強調依人的自然本性和社會本性（錢遜，1998），或自律與他律（宋希仁，1998），而建構現代倫理與社會公德，似乎仍不能保障這種倫理與公德能合乎人類社會在歷史變動中的事實與需要。

就實際面對生滅過程中的人而言，任何個人在被懷胎之後，即被特定時空和其他相關因素所結構化；結構化使該個人被鑲嵌於人類社會與歷史的特定時空脈絡中。而正如普里戈金所強調的，所有的存在必須和其所處系統某一狀態所概括出來的初始條件相互聯繫才有意義，而此初始條件是由過去的演化所促成，而且將在繼續的演化中不斷的改變（普里戈金，

1990 : 329 ; Prigogine & Stengers, 1984: 310) ; 因此, 特定時空脈絡正展現該個人的初始條件及此條件在時間連續中的動態變遷, 而且給予該個人在不同時空脈絡下的特定機會與特定限制。在其生滅過程中, 該個人雖可以善用結構條件所給予的機會, 而發揮其理性、自利與主動性和能動性, 但卻也不能不面對同樣的結構條件所施加的種種限制; 就像馬克思 (Karl Marx) 所指出的, 「人類創造歷史, 但卻是在歷史所給予的條件下進行」。

但是, 理性主義式的人性觀, 在強調人類超時空的理性、自利等特性時, 顯然忽略主體的人所須面對客觀結構化的機會與限制, 及此等客觀結構化條件在時間連續中的動態變遷, 也因而忽略此動態變遷對主體人的不斷影響。芝加哥經濟學派和馬斯洛都曾提及結構化客體的重要性, 尤其馬斯洛更曾強調主客合一的境界, 但是兩者似乎仍相對忽略結構化客體在時間連續上的動態因果變遷, 及其在此變遷中所加諸於主體人的因果性影響。現代倫理與社會公德要能界定、規範且體現人與群體之間的妥善關係, 及人在涉及群體時的適當行為, 顯然必須觀照到主體與客體間的結構化關係, 及主客體和兩者間關係在時間脈絡上的動態因果變遷。

參、皮亞傑的發生認識論與主客合一

皮亞傑曾花費數十年時間, 針對出生嬰兒到青年期的無數對象, 進行系列的心理觀察實驗而發展他的心理學。至今, 雖然學界有人認為皮亞傑很難被歸類 (何根漢, 1989 : 346-349), 但他所建構的各種證據堅實、推論嚴謹的理論, 無疑的對後世影響深遠, 而且不限於心理學領域 (Ginsburg & Opper, 1988: 236-256)。

除了兒童心理學外, 皮亞傑最重要的貢獻, 似乎源於其對認識的發生基礎與過程的討論。基本上, 皮亞傑認為, 認識並非完全決定於外在物理客體的作用, 也非先驗的存在於主體的內部, 而是決定於主體和客體相互作用的過程之中 (皮亞杰, 1981 : 103-105 ; 杜聲鋒, 1988 : 27) ; 其間, 主體的自我調節系統, 更是決定主客互動結果的關鍵 (皮亞杰, 1981 : 67-70)。此自我調節系統, 卻包括系列的複雜概念與過程。

在皮亞傑看來, 嬰兒自出生之後, 即不斷透過同化 (assimilation)、順化 (accommodation) 和適應 (adaptation) 的過程, 不斷發展和調整自己

的認知結構 (cognitive structure) , 以適應其與環境間的關係。其間, 從嬰兒到青年期, 每個人都循序漸進的一共經歷感知運動期 (從出生到兩歲左右)、前運演期 (從兩歲到七、八歲左右)、具體運演期 (從七、八歲到十一、二歲左右) 和形式運演期 (十一、二歲之後到十五、六歲) 等四個階段; 每個階段的智力特性都不同, 但都代表一種均衡 (equilibrium) 狀態。

在感知運動階段, 皮亞傑指出, 主體和客體仍是混沌一團而沒有分化; 兒童的智力活動以直接的知覺 (perception) 為特色, 而沒有思維、表象、語言和概念等較為抽象的形式相伴隨。在前運演階段, 兒童開始以符號為中介, 而能用象徵性的表象圖式描述外在客體, 但因仍以和自身經驗有關者為主, 而非建立在普遍的邏輯範疇之上, 故亦明顯表現邏輯上不可逆特性的理智式自我中心主義。然而, 到了具體運演階段, 兒童已具有邏輯運算能力, 其思維亦具有邏輯上的可逆性和守恒性; 但基本上仍限於具體事物, 即形式仍未脫離實存內容, 而無法進行抽象化思考。在最後的形式運演階段, 兒童的思維能力超越具體事物的束縛, 可以直接運用「假設和演繹」等方法進行抽象的思考, 並可透過系列的邏輯特性, 而進行複雜的運演, 以導出高級的思維成果。這是往後完善的邏輯思維的開端 (杜聲鋒, 1997: 49-145)。

整體而言, 皮亞傑認為, 「智力是一種適應」; 智力是通過生命的各種適應形式, 而在生命的總體運動與成長過程中發展的。適應是指有機體與環境間存在著協調平衡的關係, 而得以保存或維持; 而當智力的功能正要體現主體人所代表的開放體系與其周遭環境間的平衡關係時, 智力本身勢必要將其動態且結構化的周遭環境動態化且結構化, 而且透過同化、順化與適應的過程, 讓主客合一而達到最佳的平衡、保存或維持 (杜聲鋒, 1988: 22-23)。

同化指的是把環境因素中動態的變, 整合、吸納到生物機體的認知結構中去; 順化則指為因應環境中不斷的變, 生物機體亦有其相應的自我調整; 而適應所強調的, 則是同化與順化間的調適與平衡。生物機體為適應環境而進行的同化與順化過程, 亦能適用於說明人的學習或智力成長過程。在人的學習或智力成長過程中, 事實上, 同化與順化間的關係都是雙向、辯證性的, 而非單方面的: 決定採取同化或順化的是主體人的基模 (schema) 或認知結構, 而同化會改變此基模或認知結構, 亦因而展現順

化的功能；相對的，順化在改變基模或認知結構後，亦可影響同化的內容與結果。當然，基模或認知結構，除受到因同化或順化而累積的經驗影響外，亦受到主體人生物性的成熟度影響（杜聲鋒，1988：21-26；何根漢，1989：345-353）。

主體人從無知無欲，甚至不能意識到自己主體的嬰兒階段，經過感覺、本能反應，及同化、順化與適應等自我調節系統的作用而學習，終而邁過不同的智力發展階段而達於成熟。在此過程中，均衡的概念可以幫助說明主體人的學習、認識或智力發展的整體特色。在皮亞傑的理論中，均衡的概念可以用來表現三種關係形式（Piaget, 1985: 7-10）。第一種均衡，表示主體與客體間，透過同化與順化而達成與環境或客體間的一種均衡關係，即適應；第二種均衡表示整體認知結構的各個次級系統間，其認知條件、基模等所涉及的認知能力位階的協調；而第三種均衡則指整體認知結構和各種次級系統間，能依其相互間的異同關係，而整合成階層化的體系而言。綜合三種均衡的概念，皮亞傑認為，「主體人在青年期結束時，其個人的思維方式，也就是他的認知結構，基本上已幾乎完全形成；在青年期後，這些結構可用於處理新問題而得到重要新知識，但結構本身卻很少會改變，因為它們已達到高度的均衡」（Ginsburg & Oppen, 1988: 202）。

然而，皮亞傑這種主張主體人在青年期結束時即能形成成熟的思維方式或認知結構的看法，其實是自相矛盾的。他一方面強調，「新結構的連續加工製成是在其發生過程和歷史過程中被揭示出來的」（皮亞傑，1981：104），而當事件還是不斷在發生、歷史還是不斷在發展，亦即客體不斷在變化，青年期後的主體人又怎麼能不改變他的認知結構而仍能與客體之間保持均衡呢？他又曾提出知識的拷貝理論，認為「任何客觀的知識看起來就像只是一組知覺記錄、動作連結、語言描述等等的結果，以上這些結果全部參與製造物體的形象拷貝或功能拷貝，以及它們之間的連結。而智力的唯一功能就是有系統的修正整理這些不同組的訊息；在這種過程裡，我們的拷貝愈真實正確，最後的系統則更加一致」（何根漢，1989：347）。拷貝的真實正確和最後系統的更加一致，當然意味著主客體之間最終的合一；但是，青年期所完成的思維方式或認知結構，怎麼可能被認為已達到此最高的均衡呢？其間，唯一的可能是，皮亞傑也同一般理性主義者一樣，相信理性的宇宙、理性的人和理性的人類社會與歷史，以致於經過理性啟

蒙、教育而達到青年期的理性主體人，即能充分認知以演化的方式而逐漸接近於理性及以理性方式運作的人類社會。

肆、人生三階段與精神三變形

宇宙的本體不一定是永恆不變的理性，而人類社會與歷史也不一定以理性的方式在運作或往特定的理性方向在發展。對一個相信變的本體論、開放性因果宇宙觀，及具有時空性歷史因果社會觀（蕭全政，1994）的人而言，青年期後的主體人仍可能不斷在變，而其所面對的客體，更是永無止息的在變化。為了維持主體和客體間的均衡，或為了真實拷貝，青年期後的主體人仍可能必須不斷在變，而且將此變化反映在其認知結構中。

皮亞傑對主體人青年期後認知結構的論述顯然有其不足，而無法涵蓋主體人的整個生滅過程。為補皮亞傑的缺陷並且避免分期太細，本節將參考孔子在論語為政篇的自述分期，而將主體人的生滅過程大致上分為可以分析、說明的三個階段。孔子的自述分期雖然缺乏皮亞傑式的實證支持，但仍充分具有觀念上的啟發意義。

孔子在為政篇曾說，「吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩」。其中，十五、三十、七十似乎較明顯表現質變的人生不同階段，而三十至七十之間，似乎較傾向於量上的漸變。因此，加上皮亞傑的論述，本文嘗試以十五和三十兩個切點，將主體人的一生分為幼年期、青年期和成年期；類似於皮亞傑的四階段說，此三階段的認識方式、認知結構特質等，亦均有質上的差異。

對十五歲以前身處幼年期的主體人而言，無論其認知是出於反射作用、感官或直覺，其特色似乎是以注意力的發達與否，而決定其認知品質的好壞。注意力如果特別發達，無論是天生或從行動、觀察或書本中得來，即可能被認為是天才或與眾不同，例如注意力的集中而有高音感或超強的心算能力，而注意力的廣泛發達，更使概念（conceptions）豐富，並表現出比一般同輩成熟、更有知識。

對十五至三十歲的青年而言，其認知特色在於具有系統化的推論能力。但是鑑於客體的複雜性，主體人在此時期的系統化推論，亦經常只是

局部的；其對應於客體世界的認知結構，亦存在多個不相統屬或無法統整的次級結構。相對的，對於邁入成年期的人而言，其認識的特色，在於透過不斷的努力而強化統整能力，以體現皮亞傑所說的三種均衡，即謀求主客體間的均衡（或說對客體進行正確拷貝），也統合各次級認識結構於整體結構中，並達到「思維與存在的一致」和「思維與其自身的一致」（杜聲鋒，1988：26）。

主體人的認識階段與特色，事實上可以座標體系的概念進一步說明。當然，座標體系可以有線型的和非線型的；為簡化情節，我們只以線型者為例。構成座標體系的要素，包括點、線、面、原點、相互垂直的軸和軸上具有等距的刻度（不過同屬等距，卻可有精細程度上的差異）。幼年期以注意力為特色的階段，其認知結構，基本上是一個以點為主，加上單純的線，為其特色的階段，而所謂的天才，或許表現為因注意力特別發達，而使點遠比同輩來得多，或已將點串成線；青年期的局部系統推論，代表其認知結構中已有座標體系的形成，雖然可能不夠精緻、完整，例如線不夠直或不能無限延長，面不夠完整或不夠多，軸不夠垂直，軸線刻度不完全等距或不够精細，甚至原點不够穩定等；而成年期，在最理想的狀況下，則要使其認知結構完成 N 度空間座標體系的統整，而且可以在時間面向上不斷延展。

從座標體系的特質推論，三個階段的認識方法和認知結構，事實上都存在著質上的顯著差異；而階段與階段間，亦存在著不必然能自然打破或超越的瓶頸。例如，青年期座標體系的逐漸形成，除需要有夠多的點、線和必要的面之外，亦有賴於原點的穩定與涉及整體的清楚定位，而此表示除知識累積和邏輯能力外，主體人本身在客觀化特定時空脈絡中的安身立命是絕對必要的；而成年期的發展，更須在穩固且特定的安身立命下依賴不斷的努力，以強化主客體之間及主體內部的統整，才能達到皮亞傑式的三種均衡。古來所謂「小時了了，大未必佳」的例子，正貼切地說明此三階段間的瓶頸不必然能自然化解；而如何突破這些瓶頸，尼采的「精神三變形」說，似乎隱含一些有趣的啟發。

在「查拉圖斯特拉如是說」（尼采，1989：23-25）中，尼采將人一生中可能出現的三種精神層面特質與轉變，分別以具相的駱駝、雄獅和嬰兒來代表。其所以用駱駝代表人生第一階段的精神特質，在於取駱駝的忍饑、

耐渴而且為主人載負重物於沙漠之中，表示其完全被動、外塑、缺乏與客體聯貫的主體定位，而只默默地、忍辱負重式的接受「主」和「上帝」的「你應當」。在幼年期主體人的學習過程中，駱駝現象是常見的，例如孩童們可能毫不遲疑地言必稱父母、師長、媒體人物、英明領袖或偉大導師等；由於他們只有本能性和感官性的自我，而缺乏從抽象層次的客體中對自我進行反省和定位，以致於他們從學習中所得到的，都是感官上或邏輯上黑白分明、對錯清楚、零散而點滴，而且與自己在客體中的生活和生命完全疏離的知識。他們就像駱駝一樣，默默的而且毫無抗拒的接受各種缺乏其自身主體意識的知識灌輸。這些外塑而且和生活與生命疏離的知識都是有重量、佔空間的；一直要等到駱駝的背脊壓彎了或空間塞滿了，他們才開始意識到主、客體之間的差別與矛盾，終而可能進行徹底的反省和反叛。

尼采所以用雄獅形容人的第二階段精神特質，在於取其勇氣、魄力，而且獨行、成長於沙漠之上。當駱駝受不了重負與外塑時，唯有雄獅的勇氣與魄力，才能徹底檢討過去、否定過去，以騰出未來的發展空間；雄獅也許不能創造新價值，但必須創造容許創造新價值的空間。雄獅必須從主客互動中，先行否定一切缺乏其主體意識的重負與外塑，並重新依主體在客體中的生活與生命，定出自己的安身立命，而且以此安身立命的「自己」為原點，建構相應於客體不斷變化的價值判準與座標體系。駱駝的「主」與「上帝」，便由雄獅的「我」所取代；過去的「你應當」，也變成「我認為」。在此其中，從徹底的大否定到肯定，雄獅的安身立命，就必然涉及主體人在特定時空脈絡中，與各種不同群體之間的關係和行為。假如雄獅只有破而沒有立或不能立，即表示雄獅無法在特定時空脈絡中定出其安身立命，也無法釐清其與各種群體間的關係和行為，那麼主體人的虛無和徬徨就不能免。雄獅階段的特性，明顯的展現於主體人的青春期，而有狂飆的一代、慘綠少年、屠格涅夫筆下的虛無主義者如羅亭（屠格涅夫，1986）和《父與子》中的巴札洛夫（屠格涅夫，1978）、赫塞筆下的《徬徨少年時》（赫塞，1970），和王尚義所表白的《野鴿子的黃昏》（王尚義，1966）。

另外，第三階段所以被尼采比喻為嬰兒，在於嬰兒是天真、善忘，活在當下的自轉輪。他的思維與行動中只有肯定、自足和自己的意志，能做自己的主人，而且可以自行產生動力、不假外求而能自由自在。若以孔子

的「從心所欲，不踰矩」視之，似乎更能彰顯其深義，即達到最高的主客合一。若以前述認知結構中的座標體系之情況而言，此須將各次級體系整合於一個 N 度空間且能隨著時空脈絡而延展的總座標體系中；當然，若能隨著時空脈絡而延展，此座標體系必然能正確「拷貝」實存客體及其動態變遷，而使主體人達到皮亞傑的三種均衡。

另一方面，若以佛家所稱參禪有三階段的說法做對照，缺乏客觀化主體的駱駝所看到的客體，其實相當於只見局部與皮相的「見山是山」；而主客體交錯混沌的雄獅，當然是「見山不是山」；唯有達到主客合一且活在當下的因果脈絡中之嬰兒，才能「見山又是山」。

從生到死的過程中，每個人都辯證性的擺盪於主客體之間，而且企求透過同化、順化與適應的過程，追求主客間的合一或全面均衡。由於每個人都存活於不同的時空脈絡，而且具有不同的特性，從相對意義而言，每個人顯然都不同於孔子；但從絕對意義而言，每個人都仍有機會達成主客合一。的確，我們無法將麻雀養成鵬鳥，但是鵬鳥有鵬鳥的天地，而麻雀亦可以有麻雀的世界；當鵬鳥翱翔於其天地，麻雀亦可以優游於其世界，只要牠能達成主客合一。

伍、結 論

隨著社會各層面的激烈變遷與快速發展，在二十世紀末的今天，所有曾經存在過的、興盛過的，無論是國際體系、國家體制、政經制度、法律規範、價值標準、行為模式，或甚至是意識形態與家庭組織等，幾乎都沒有例外的必須面對解構的考驗。對於生活其中的各種主體人而言，這些涉及組織、制度、規範及行為模式等的變化，幾乎涉及所有其與群體間關係的重新界定，及其涉及各種群體時之行為模式的重新釐清。從家庭倫理、公民倫理、職業倫理、經濟倫理，到環境倫理，及每個主體人在各種倫理中所須相應具備的公德等，似乎都必須重新檢討。

因此，談論現代倫理與社會公德，顯然必須注意其所牽涉主客觀兩個層面的存在和意義。在客觀層面，現代倫理要界定人和各種群體間的妥善關係，而社會公德則要釐清人在涉及各種群體時的適當行為；但是在主觀層面，現代倫理與社會公德必須考慮主體人將如何面對這些不同且多變的

種種妥善關係，而且適當的表現其相應的行為。其中的客觀層面，儘管較多受到政治體制、社會制度、法律體系、市場經濟和文化傳統等結構性因素影響，但仍不能獨立於以主體人為中心的主觀層面；而主體人主觀層面的意義，當然也無法擺脫客觀層面的制約與影響。為同時兼顧主客觀層面，本文才將問題焦點拉回最基本的人性觀，而且從人的生滅過程中，觀照人在認知與行為上所展望主客觀層面的變化。

過去理性主義式主客二元論的人性觀，自有其發展的歷史和對人類社會的貢獻。但是由於其在主客二元論下過度強調主體人的能動性、自主性與理性和自利等特質，卻忽略或淡化客體結構與其動態變遷，及此等動態變遷所可能加諸於主體人的影響，以致於造成各種現代倫理的失序和社會公德的不彰，甚至大規模環境生態的破壞而威脅人類的生存。

本文從皮亞傑的發生認識論出發，希望重新建構主客合一的人性觀。人從出生到死亡，一直存活於特定時空的客觀環境及其動態變遷中；主體與客體間一直存在著歷史結構性的動態辯證關係。從幼年期至成年期，人的學習、認識或智力的發展，都一直在主客對立與辯證的脈絡中進行，而且企求如孔子般最高的主客合一。雖然每個人的生滅過程都有所不同，但人如果能回到主客辯證的脈絡中重新理解人性，將更能瞭解人的能動性、自主性、理性與自利的極限，而且更能瞭解客觀動態結構所能賦予主體人的機會和限制；主體人也當然更能從主客辯證脈絡中的安身立命，確實面對各種人與群體間的關係，並表現適當的涉及不同群體時的行為。

參考文獻

一、中文部分

王尚義

1966 野鴿子的黃昏。台北：水牛出版社。

尼 采

1989 查拉圖斯特拉如是說。林建國譯自 F.W. Nietzsche, Also Sprach Zarathustra。台北：遠流出版公司。

皮亞杰

1981 發生認識論原理。王憲鈿等譯自 Jean Piaget, 1972, The Principles of Genetic Epistemology (translated from the French by Wolfe Mays, London: Routledge & Kegan Paul)。北京：商務印書館。

何根漢

1989 學習心理學。王文科等譯自 B.R. Hergenhahn, An Introduction to Theories of Learning 台北：五南出版公司。

宋希仁

1998 「職業道德的他律和自律」，國立暨南國際大學主編，1998，現代化與實踐倫理學術研討會論文集。埔里：國立暨南國際大學。頁二七二至二八四。

李甫基

1989 自由經濟的魅力：明日資本主義。夏道平等譯自 Henri Lepage, 1982, Tomorrow, Capitalism。台北：經濟與生活出版公司。

杜聲鋒

1988 皮亞傑及其思想。台北：遠流出版公司。

貝 克

1992 「看待人生的經濟方法」，吳惠林，1995，自由經濟大師神髓錄。台北：遠流出版公司。頁二 三至二三六。

洪鏞德

1997 人文思想與現代社會。台北：揚智文化公司。

海森堡

1989 物理與哲學。周東川等譯自 Werner Heisenberg, 1958, *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science* (New York: Harper & Brothers)。台北：協志工業叢書。

國立暨南國際大學

1998 現代化與實踐倫理學術研討會論文集。埔里：國立暨南國際大學。

屠格涅夫

1978 父與子。鍾文譯。台北：遠流出版社。

屠格涅夫

1986 羅亭。台北：自華書店。

莊耀嘉

1990 馬斯洛 人本心理學之父。台北：桂冠出版公司。

普里戈金

1990 混沌中的秩序。沈力譯自 Ilya Prigogine & Isabelle Stengers, 1984, *Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature* (Toronto: Bantan Books)。台北：結構群。

赫 塞

1970 徬徨少年時。蘇念秋譯。台北：志文出版社。

蕭全政

1989 「自由經濟的誘惑：評《自由經濟的魅力》」，國家政策季刊，第二期（民國七十八年六月），頁一六 至一六七。

蕭全政

1994 「兩種社會科學典範」，政治科學論叢，第五期（民國八十三年四月），頁五九至八五。

蕭全政

1997 「組織與制度的政治經濟分析」，暨大學報，第一卷第一期（民國八十六年三月），頁一至一六。

蕭全政

- 1998 「讓政治科學回到政治的科學」，暨大學報，第二卷第一期，頁一三至一三二。

錢 遜

- 1998 「人性與道德」，國立暨南國際大學主編，1998，現代化與實踐倫理學術研討會論文集。埔里：國立暨南國際大學。頁六二至七七。

魏 鏞

- 1993 社會科學的性質及發展趨勢。重印。一九七一年版。台北：台灣商務印書館。

Cropsey, J.

- 1995 國體與經體：對阿當·史密夫原理的一種詮釋。鄧文正譯。香港：中文大學。

Mises, Ludwig von

- 1976 人的行為。夏道平譯。台北：台灣銀行。

二、英文部分

Carson, Rachel.

1962. *Silent Spring*. Houghton Mifflin: Boston.

Coase, Ronald H.

1937. "The Nature of the Firm," *Economica* 4: 386-405.

Ginsburg, Herbert P. & Sylvia Opper .

1988. *Piaget's Theory of Intellectual Development*. Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.

Heisenberg, Werner.

1958. *Physics and Philosophy: The Revolution in Modern Science*. New York: Harper & Brothers.

Maslow, Abraham H.

1962. *Toward A Psychology of Being*. Princeton, N.J.: Van Nostrand.

Meadows, Donella H. et al.

1974. *The Limits to Growth*. New York: Universe Books.
- North, Douglass C.
1981. *Structure and Change in Economic History*. New York: W.W. Norton & Company.
- North, Douglass C.
1990. *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Piaget, Jean.
1985. *The Equilibration of Cognitive Structures*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Prigogine, Ilya and Isabelle Stengers.
1984. *Order out of Chaos: Man's New Dialogue with Nature*. Toronto: Bantam Books.

Abstract A Human Being: Surviving Dialectically between the Objectivity and Subjectivity

Chyuan-Jenq Shiau

Abstract

Feasible principles on ethics and moral should be constructed on the basis of a new specific philosophy on a human being. This paper criticizes first the traditional human philosophy that separates the being of a man from his objective surroundings and their dynamic change and influence. Based upon the genetic epistemology of Jean Piaget, Confucius' statement on the stages of his life, and Inetzsche's view on the changes of human spirit, this article tries to articulate a new human philosophy that integrates dialectically the objectivity and subjectivity for a human being and its whole life.

Key Words: a human being, subjectivity, objectivity, modern ethics, public moral, Jean Piaget, Confucius, F.W. Nietzsche, genetic epistemology