

社會照顧的人學基礎—— 一個哲學人類學的省思

劉清虔

台南神學院神學系所兼任助理教授

1. 前言

社會照顧 (social care) 在今日台灣社會福利與行政的體系中，已經是一個被普遍重視的議題，從中央到地方政府，都投入巨大的資源，照顧所有被認定為弱勢的族群，包括獨居老人、失智老人、身心障礙者、藥物濫用者……，其中，在邁向高齡化社會之際，老人的社會照顧顯然又是其中之主流。然而，不管社會照顧的趨勢如何、方式如何，其對象只有一個，那就是：人。對於「人」的觀點，直接關涉到人的需求，如果說，社會照顧的目的是在滿足社會弱勢者的基本需求，那麼，「人的真正需求為何？」即是一個最根本的問題。而這個根本問題則又立基於一個對於人的形上預設。因為，對於人的需求，一般不脫生存、經濟、安全、健康、尊嚴等層面，這等需求的背後，其實都預設著人的本質，需求是伴隨著本質而來的，需求的滿足，是一種本質的復歸，僅是回到人之所以為人應有的地步而已。

本文的主旨，即是企圖從哲學人類學的角度出發，對於「人」的概念與本質作再一次的澄清，期有助於社會照顧在政策之釐定、方案之落實等能具體完成人的本質的實現、人的價值的發揚、人的尊嚴的維護與人的意義的開顯。因此，吾人擬由古希臘對人的基本看法為經，以各學派的歧出

觀點為緯，來論述人的不同面向：第一部分為「概念中的人」，闡釋自早期希臘哲學的奠基者們對於人的探求所作出的貢獻；第二部分則是「社會中的人」，以馬克思對於人的概念為主，探討近代的人觀；第三部分是「宗教中的人」，進行對人的宗教性分析，旁及幾個重要宗教的人學；最後，再將諸學派與理論的人學統整至社會照顧的理念，有建議、亦有一些反省。

2. 概念中的人

只有人會問自己：我是誰？我是什麼？為什麼是我？為什麼有我？每一個疑問句都是存有學式的提問。人對於宇宙萬物的存在與對於人的存在產生驚奇，構成了哲學的起點，最早的哲學問題就是存有學的問題。而存有必定指向存有的狀態、存有的意義及存有的活動。也許我們可以這樣說，整個西方哲學史的發展，其實就是對人的關照。既是如此，吾人擬從三個角度來論述西方對於人的存有的不同觀點，包括：古希臘的傳統、位格主義與當代哲學的重要觀點。

2.1. 傳統希臘的人觀

先蘇期愛奧尼亞學派的祖師泰利斯，曾發出一個曠古爍今的問題，被視為世紀之問，即：世界的本質為何？由此產生出一連串企圖回答此問題的解答，包括了世界的本質為氣、為非限定者、或是水火土氣四大因子(傅偉勳，1985:2-3)。直到蘇格拉底亦發出另一個斷言，才將人對於世界探求的焦點予以轉向，他說：認識你自己吧！一個緊接而來的提問便是：一個正在認知外在世界的主體自身到底為何？於是，一個新世代的正式開始。亞里斯多德及自其以降的哲學家們對人的本質的理解做出巨大的貢獻，他們對於人的觀點，主要是從一個基本的區別開始，那就是：人與其他動物

的區別何在？人之所以為人的意義何在？他們從四個向度來對人進行思索。

2.1.1. 人是理性動物：求真

理性所指乃在於對萬事萬物進行系統性、組織性、普遍性、客觀性的思考，而能進行分析、判斷、統整、綜合。人能在環視周遭生活世界之後再注視自身，而提出對自我的種種疑惑，像是：我是誰？我從哪裡來？我將往何處去？我在這裡做什麼？我存在的價值、意義、方向、目標何在？理性的運思會促使人追求真理，是一種宇宙恆常不變的定理，然後企圖以此定理來定位自身，從生存信念的建立開始，擴大至生活諸範疇，最後是生命意義的底定。真理，是理性究極發揚後應達致的境界，探詢真理是人的基本需求。許多生活的問題，實則為生命問題的延伸，除非理性這一關通過了，否則生活次序永遠無法建立、需求也永遠無法滿足。

2.1.2. 人是道德的動物：求善

人的群聚性使人意識到自我與他者之間的對應性關係是一個存在事實，如果人與他者相互隸屬，則展現出人的道德需求。若理性所指乃在於理念，那麼，道德所含便在於行為；道德指向人際互動的規範、界線、進退應對，其對象是人的行為。倫理學因此並非只就人的行為的現象進行分析，更對人所應有的行為模式進行探討；故此，道德哲學將行為分為「應然」與「實然」，若實然能達於應然的境界，真實而無偽的「善」便能實現，但若未能實現，就是「惡」的境況。善與惡本身並不存在，乃是依附於人的存在，是人的心性、良知所表現出來的東西(鄔昆如，1989:380)。從自我生命的保存，到整體秩序的建立，人會企求「善的實現」。

2.1.3. 人是藝術的動物：求美

藝術價值的基礎乃在於人的理性與感性的交互作用，藝術哲學即是美學，對於藝術的感知、對於美的鑑賞，都是人所特有的能力。這種作用力遠超過人的生物性，即生存覓食的層次；藝術是精神性的、知識性的。從最細微的體態儀容、衣服飾物、到詩詞繪畫，甚至於大型的雕刻建築，都被納入美學的範疇；而詩學、文學、音樂、戲劇亦皆為藝術欣賞的對象。人有掌握心靈和諧與美感的需求，這需求直接表現在人不僅要有房子住，還希望房子裡要有良好的室內設計並合宜的裝璜傢俱。因此，人若到了懂得藝術鑑賞的地步，他的生命格局也相對放大了。

2.1.4 人是宗教的動物：求聖

以上三者對人的思考是屬於希臘文化的產物，到羅馬帝國時期，希伯來與基督宗教興起，人的另一個向度受到重視，即是宗教。這是人所特有的心靈與行為的綜合表現，是人實現終極轉變的力量，亦是一個從有限奔向無限、從相對化為絕對、從現實望見永恆、從平凡轉化神聖的步伐。人會意識到自身的極限，並產生企圖脫困的掙扎，進一步找尋超越的力量，來解決他的問題。田立克(P.Tillich) 在《生之勇氣》(The Courage to Be) 裡提出了人的生命中的三種焦慮：無意義的焦慮、死亡的焦慮與定罪的焦慮(Tillich, 1987:42-3)。宗教正與其相關：信條為人提供了生活的意義，儀式為人在生命受到威脅、情緒受到干擾時提供慰藉，教規則提出正確的行為方向、使人免於被定罪(劉清虔, 2004:44)。

2.2. 位格主義的人觀

在西方思想的傳統中，有一個並不太受到重視，甚至不一定為東方人所知的一個哲學學派：位格主義，卻因對「人」有一個嶄新的理解，而有較大的影響。位格主義屬宗教唯心主義哲學的傳統，將人視為一個「位

格」(person)。把人的自我、位格，即人的思想與道德品格絕對化，當作獨立存在的精神實體，也當作人在面對外部世界時的精神力量。位格主義也把個人的位格視為有限的位格，並將之納入一個以上帝為最高主宰的世界之位格主義當中，於是，便是自身成為與信仰融合在一起的客觀唯心主義(劉放桐，1990:391)。其對人的主要觀點如下：

2.2.1. 人的位格：最真實的存在

位格主義將人視為世界最真實的存在，亦是一切事物的基礎與本源。人是一種具有自我意識與自我控制能力、具有感覺、情感、意志等機能的主體。學者 Petter Anthony Bertocci 主張：人是一個複雜的活動整體，有感覺、要求、有意識、有記憶、能思考、能行使意志能力、有責任心與鑑賞力。而且，人是一種自我意識的力量，根據真理、愛情以及審美和宗教感受等方面的理想，有限度地自由發展(劉放桐，1990:396)。故此，人便成為能進行各種精神活動的統一體。意即：我就是我在意識上感知的、處於內省中的實在；而我稱之為我的東西是不可否認的意識統一體。

2.2.2. 人：超越時空與物質的位格

Edgar Sheffield Brightman 認為，位格是可以超越時間與空間的東西，這同時也意謂著位格是超越物質與運動的東西，因為時間、空間與物質、運動是不可分割的。這般層次中的位格，所指的是一種形上學的我、人或位格，即純粹的自我(劉放桐，1990:398)。世界之所以存在、時間與空間之所以有意義，乃肇因於人所賦予的意義。換句話說，不管時間與空間如何存在，除非它們是思想的法則或內在於精神活動的原則，否則時空是無法存在的。這樣的說法，充份展現出人的超越性，是獨立於外在環境的；而外在世界的轉移亦是隨著位格而轉移。

2.2.3. 人：朝向永恆位格的位格

對位格主義者而言，人的位格雖具有能動性、創造性，但仍是有限的，因而必須朝向一個永恆的位格。姑且名之曰「上帝」，上帝在最高的與最真實的意義上說，必然是位格的，在本質上是與其他的有限位格相同，但在機能上，上帝超越於其他一切有限的位格。在位格主義者看來，有限的位格是以無限的位格為泉源、基礎，依賴無限位格，他們是無限位格的體現；換言之，被有限位格所統一的經驗世界是以無限位格的世界為泉源、基礎的，是無限位格的世界的體現。於是，有限位格以一個能思維的永恆之大位格為憑藉，靠這個永恆的大位格，就可以與這個世界的人或物相融貫了。

2.2.4. 人：作為精神實體的道德實體

位格主義者在建立以無限位格上帝為主宰的世界位格體系時，也為自身的理論加諸強烈的倫理學色彩。他們認為，宇宙秩序作為一種位格的秩序是一種倫理的秩序。因此，位格作為一種精神實體就是一種道德實體。Ralph Tyler Flewelling認為，宇宙中的一切都是由作為最高位格的上帝所創造，而上帝創造的最高成果便是道德價值；宇宙萬物本質上都是精神性的，都具有一定的目的，而最高的目的便是上帝。上帝是一切道德價值和目的的泉源，而整個世界便是一個以上帝為頂點或歸宿的精神價值的體系。因而，道德實踐成為有限位格的重要性格。

2.3. 當代哲學的重要觀點

對於人的本質概念的探討，其實就是整個哲學史的主題，人一直在進行自我的探索，各學派的意見也紛歧。像是存在主義，不管有神論或無神論存在主義，其基本信念就是以個人的存在為一切存在的起點，存在是優

先於本質的，甚至以畏懼、焦慮與死亡是通往個人存在的道路；透過存在的優先性去探索人的存在意義，進而追求個人本質的確定性（孫鼎國，2003:卷三437-442）。實用主義將人視為單純的生物有機體，人的實踐行動就是人去適應生存環境的努力，人的行為就是受到環境刺激以後的反應；將人返回到最質樸的生物性，幾乎與動物無所差異，受到了毀譽參半。

2.3.1. 人的主體性

祈克果認為人是世界唯一的實在，是萬物的尺度，人即是人的主體意識，但不在感性或理性的束縛之中，而是人真實的心理體驗。這種人的真實存在並無法用某一個概念去完整掌握，因為，在人的存在中即涵蓋了極大的矛盾、對立。主體性是人所獨有，因為，是人對自然界進行解釋、賦予意義，人的主體性主要展現在三個層面：首先，人具有自覺性，能夠進行自我認識，了解自身與環境之間的關係，並能自覺地支配自身的活動。其次，人具有與環境世界的對立性，即不僅能將自身與環境之間進行區別，更能形成分立、對抗，並與環境進行鬥爭。第三，人具有能動改造性，能對環境進行改造，以便使環境服從於自身，創造適合自己存在和發展的條件（韓民青，1998:82）。人之主體性活動的來源即是人的自我意識（self consciousness），這種自我意識形成了人的自我確證（self-identity），使其能在自我中心的範疇內逕行構作其整體的存有活動。

2.3.2. 人的自由性

自由是人所具有的天性，主要有三種表現形式：一、根植於人性之內的自由：我們生來即擁有它。這種形式的自由，是人類所特有的，如同理性思考、概念思想及語法結構，是人類所特有的一樣。所以，將之稱為天

生自然的自由是適當的。它存在乎人意志的自由，它是選擇的自由，能夠在選擇我們已經選擇過的其他自由，在這樣的情形下，我們有自由使自己成為我們所選擇的。二、與智慧及倫理美德相聯結的自由：只有那些在其個人發展過程中獲取某種程度的美德與智慧的人，才擁有這種自由。因此，稱其為獲取的自由是適當的。這種自由有時被稱為「道德的自由」，因其內在的道德傾向，而會習慣地意志它所應該意志的。三、依賴於外在環境的自由：這種自由會因時因地而改變，完全依賴於行使的外在環境是否出現。一個人對這種自由的擁有或被剝奪，是有程度高低之別的。因此，將之稱為環境制約的自由是適當的。當我們充份擁有它時，它就給我們有其他方面的行為能力；而當此自由被剝奪時，我們就失去某方面的選擇權。然而，不管環境限制為何，人仍有選擇接受或拒絕的自由(Adler: 1987:151-153)。

2.3.3. 人的文化性

人的文化性所指的是人在其整體活動中所展現的文化特性，這種文化特性亦可歸結為三個面向。首先是人的「超生物性」，作為有機體的人在生物表現上與動物是相同的，但在其存有活動上便與動物相異，人可不受生命規律支配，可將其思維意識轉化為非自然的動態存有，所產出者為道德、藝術、科技等，以提昇人的生命情調。其次是人的「開放性」，動物是受制於生存環境的生物體，所反應的一切僅是對環境的順應，以求得基本的生存；而人卻是面對世界不受任何限制的開放體系，可將世界的元素不斷吸納入自身的系統之中，並加以擴展、轉化、提昇，所求為個體與世界之間的圓滿，如利他主義的道德情懷便是其具體的展現。第三是人的「創造性」，創造是一種文化活動，在動物裡是完全沒有的；創造亦是一種文化目的，即不斷產出新的事物，也不斷延伸。科學，就是人的創造性最

直接的表現，為著提高生活品質的動機，由於人的文化性格使然，人類藉由科學表達出其文化的創新。卡西爾(E.Cassirer)說：「我們不能僅依人之形上本質的內在原則為人下定義，也不能依其功能性而作出實體性定義，人與眾不同標誌是他的勞作(work)，勞作定規了人的圓周，而語言、神話、宗教、藝術、科學都是此圓周的各個扇面。」(卡西爾，1989:106)

2.3.4. 人的社會性

人是群聚的動物，其群體性使人作為單一個體的存有者會主動且普遍地與其他單個存有者發生關聯。這是一種社會性格，雖非人所獨有，卻是由人將之發揚。人的社會性亦有三個特性：首先，人類個體的獨立性特別差，一定得透過彼此的相繫來維繫其生存所需的最基本要素，其次，社會形成許多新的質素，亦即，人是在與他者的互動中發展自身的意義，也在與他者的交往裡形成文化的各個面向，從社會的制度、結構、風俗、習慣，甚至於一種定型的思考模式皆然。第三，人類群聚所形成的社會也為人提供了新的進步方式，這是從歷史的發展來理解的，人是在前代所預備好的生活條件下生存的，同時也透過此代的努力，為下一代存留更好的生活環境(韓民青，1998:104)。如德日進(P.T.de Chardin)所言：「在人類的系統的發生過程中，個體為其自身的豐富性而終將發散至一個定點，此後，就如同過了球體的子午線一樣，散開的又在彼端彙攏起來，先前的發散現象就被收斂的活動所征服而取代，從此，各種族、人民、國家要通過相互的交流而達致彼此的協調和鞏固。」(德日進，1987:194)

3. 社會中的人

依人之社會性的脈絡而下，吾人將進一步探討作為社會之存有者的人的現實狀態與活動。近代哲學中對於人之社會性的看法，以馬克思最為深

刻。與許多存在主義者的思想一樣，馬克思的哲學也代表著一種抗議，抗議人的異化，抗議人失去他自身、抗議人變成為物。在西方工業化的過程中，人失去「人性」而變成「機器」，馬克思主義就是反對這種現象的一股潮流（佛洛姆，1987:3）。然而，在這種抗議中也充滿著對人的信念，相信人能夠使自己得到解放，使自己的潛在才能得到實現。

馬克思觀察人是從歷史出發的，而他選擇的觀點則是「唯物主義的歷史觀」。其方法包括了對人現實的經濟生活與社會生活的研究，也研究這種生活方式對思想與感情的影響（佛洛姆，1987:21）。這種「唯物主義的歷史觀」並不單談論一種抽象或形上的觀念架構，而是落實於社會勞動與社會結構轉型的經驗考察。因此，他一反黑格爾之從「觀念」去思索人，而是由現實的社會環境與經濟環境去面對「人」。

3.1. 馬克思對人的看法

雖說馬克思是從人的實然處境入手，但我們從馬克思對人性的批判中，仍可隱約察覺到其據以批判的標準，故而在析論其哲學人類學時，有必要先討論這些標準，吾人稱之為「人性的預設」。馬克思在經過對黑格爾和費爾巴哈的批判與繼承之後，對於人性，提出了四個假定：

3.1.1. 人是自然的存有

這是承襲自費爾巴哈的看法，馬克思作了些許的修正。馬克思認為費爾巴哈「對於感性世界的理解，一方面限於對這一世界的單純直觀，另一方面僅限於單純的感覺」（馬克思，1960a:48）。故費爾巴哈忽略了人的「主體能動性」，而人的主體能動性具體展現於：人能透過勞動，對於感性世界重新改造、加工並佔有（王振輝，1990:65）。因此，人與自然的關係，就費爾巴哈看來，是單純的直觀；而在馬克思看來，是一種「辯證」

的關係。馬克思說：「沒有自然界，沒有感性的外在世界，工人就什麼也不能創造，它是工人用來實現自己的勞動，在其中展開勞動活動，由其中生產出和藉以生產出自己產品的材料。」(1979a:92) 在這種辯證的關係下，人與自然互動關係的結果是：人要作為一種自然力，與自然物質對立。他會推動各種屬於人身體所有的自然力，推動他的臂膀和腿、頭和手，以便在一種對自己生活有用的形式上佔有自然的物質。當他由這種運動作用於他以外的自然，並使它發生變化時，他同時也改變著他自己的自然(馬克思，1972:202)。馬克思認為，人需要在勞動中證成自己，而勞動唯有在自然之中才有可能，故人是自然的存有。

3.1.2. 人是社會的存有

人與人之間的交往，亦是一種以「勞動」為中介而建立起來的關係，即人是透過勞動而相互確證，人的生命只有在另一個生命之中才能得到肯定。馬克思說：「假定我們作為人進行生產，在這種情況下，我們每一個人在自己的生產過程中就雙重地肯定了自己和另一個人。…對你來說，我是你與類之間的中介人，在我個人的生命表現中，我直接創造了你的生命表現，因而，在我個人的活動中，我直接證實和實現了我的真正本質，即我的本質、我的社會的本質。」(1979b:37) 而在《論費爾巴哈提綱》中，馬克思更露骨地揭示：「人的本質並不是單個人所固有的抽象物，實際上，它是社會關係的總和。」(1960b:5) 由前述至此，人靠自然界生活，這句話不但具有生物學的意義，尤其具有社會意義，人的生物的類生活必須依靠社會生活的過程，才開始成為可能(施密特，1989:82)。

3.1.3. 人是類的存有

這是馬克思在論「人」時一個極重要的概念，即：人之異於動物在於

人的本質是一種「類本質」，作為人與人的自我意識密切聯繫的屬性之一，它是人優於一切生物體的條件（宋國誠，1990:215）。馬克思所謂的「類存有」，包含了兩層的意義——

- A. 作為一種類存在物，人理解自身為某種特定族類的存有，並懂得把自我和自我活動予以對象化的區分。
- B. 類存有係指人能夠意識自己作為人類所固有的本性，即意識到人與他人之間作為人類所具有的共同性（Plamenatz，1975:67-8）。

在這兩層意義中，前者意指「對象性」，後者則指「普遍性」。馬克思在《手稿》中提到人的類存有，乃在說明人應該把自己的生活當作意識設想的對象，把自己的生命確證與生活開展視為目的，從而使人成為人，用一句話來表達，即：人把自己當人看（李英明，1985:120）。換言之，馬克思提出「人是類的存有」這個命題，首先最主要是說「人應該作為人來存在」，因此，從剛開始主張之「人的根本就是人本身」、「人是人的最高本質」〔整全無異化的人，是人這個存有的最高本質〕，到「人應該作為人來存在」，其中有一貫的內在聯繫性。

3.1.4. 人是歷史的存有

這個命題可由兩條路徑去分析：首先，人以大自然為憑藉，因勞動而不斷改造自然，使自己的生命不斷提升，生命活動脫離了原始獸性，這是經過長期發展的結果。故馬克思說：「五官感覺的形成，是以往全部世界歷史的產物。」（1979a:126）一方面，人是歷史的產物；另一方面，人又不斷創造歷史。其次，此一命題與前三個命題密不可分，即人必須在目的意識觀照之下，以社會為背景，以勞動為中介，對大自然作加工改造，並且從中確證自己的生命，進而體現人的本質，因此，人如何勞動、如何生活、社會關係如何變遷，歷史就如何發展（王振輝，1990:70）。故馬克思

說：「整個所謂世界歷史，不外是人通過人的勞動而誕生的過程，是自然界對人來說的生成過程，所以，關於他通過自身而誕生、關於他的產生過程，他有直觀的、無可辯駁的證明。」(1979a:131)

以上簡略地說明馬克思對於「人之本質」的看法，這是一種「理想」層面的探討，指出理想的人應有的狀態。馬克思視「勞動」為一種過程，透過勞動，人能持續生命並發展自己的人格。人也藉勞動對自然進行加工，而產生了「勞動產品」，這些產品一方面滿足了人的基本需求，更創造出人的物質生活，而人與產品之間的關係就是「生產方式」，生產方式是隨自然特性的改變而改變。但這種勞動必須與他人發生聯繫，它才成為有意義的勞動，且透過與社會整體的相互證成，才能保證創造更高的文明。最後，人在勞動之中確證自我、創造自我、並意識到自己的生命活動，從而發現到人與人之間的依存性、相似性。

3.2. 人在社會中的表現形式

而馬克思透過對資本主義社會的全面觀察，相應於人的本質而提出了四種異化（疏離）的形式：

3.2.1. 人與其勞動相異化

人在資本主義社會中的生產活動，被馬克思稱為「活動的異化」（the alienation of activity）或「異化的活動」（the activity of alienation），即為「勞動的異化」（alienation of labor）(Ollman, 1986:136)。這種被異化了的勞動，即被稱為「異化勞動」，然而，什麼是異化勞動呢？馬克思說：「首先，勞動對工人來說，是外在的東西，也就是說，是不屬於他本質的東西；因此，他在自己的勞動中不是肯定自己，而是否定自己；不是感到幸福，而是感到不幸；不是自由地發揮自己的體力和智力，而是使自

己的肉體受折磨、精神遭摧殘。因此，工人只有在勞動以外才感到自在而在勞動中則感到不自在；他在不勞動時覺得舒暢，而在勞動時就覺得不舒暢。故而，他的勞動不是自願的勞動，而是被迫的強制勞動，它不是滿足勞動的需要，而是滿足勞動需要以外之需要的一種手段。」(1979 a:93-4) 工人其在勞動之中，得不到自我的確證，本來人應該藉勞動去肯定自己、發展自己並改造自然，但因著資本家以貨幣的形式購買勞動從事生產以增加其利潤，勞動成了工人維持其生存的手段，工人在資本主義社會雇傭關係的經濟條件下，不得不出賣勞力以獲得生活資料，勞動的本身反成了商品，「異化勞動」乃是在此意義中言及的。

3.2.2. 人與其勞動產品相異化

勞動產品是人之生產活動的成果，是人之主體性的延伸，人從產品的「屬己性」中肯定自身的價值(劉清虔，1997:60-61)。在馬克思看來，勞動原本就是一種有目的、自覺性的生產活動，而勞動對象(勞動產品)又是勞動者之目的和意義的賦形，意即：勞動產品的形式與作用必然是認同勞動者的主觀目的，體現著勞動者主觀的需求和意向，因此，勞動的對象化就是人之「主體性」的確證(宋國誠，1990:345)。但情形並非如此，馬克思說：「勞動所生產的對象，即勞動的產品，作為一種異己的存在物，作為不依賴於生產者的力量，與勞動相對立。…對對象的佔有竟如此表現為異化，以致工人生產的對象愈多，他能夠佔有的對象就愈少，而且愈受他的產品(即資本)的統治。…工人與自己的勞動產品的關係，就是與一個異己的對象的關係。因為，根據這個前題，很明顯，工人在勞動中耗費的力量愈多，他親手創造出來反對自身的、異己的對象世界的力量也就愈大，而他本身、他的內部世界就愈貧乏，歸他所有的東西就愈少。」(1979a:91) 在此情形下，工人無法完全擁有自己的勞動產品，也無從確證

產品之「從己所出」的特性，而產品非但不能成為人生命的延伸，更反客為主回頭來宰制人本身。原本作為人本質之確證的勞動對象，如今倒轉成為獨立於人之外的「客觀物質力量」，與人的主觀世界相對立。而當人的客觀世界被剝奪時，人只能成為一種抽象的個人，或一種在人性匱乏意義上的「非人存有」。人與勞動產品異化的情況已明。

3.2.3. 人與其他人（社會）相異化

在整個資本主義社會異化勞動的形式中，人與其它人異化是指異化勞動在「生產的社會關係」上的反映，因而它本質上是一種「社會異化」或「人際關係上的異化」。馬克思提出了一個命題：「人與自身的關係，只有通過他與他人的關係，才成為對他來說是對象性的、現實的關係。」（馬克思：1979a:99）因此，當人本身異化時，他同時也與其他人相對立，這樣的人際關係表現在兩方面：在工人與工人的關係裡，由於勞動不能帶來自我的滿足，也不能由他人獲得自我的確證，工人與工人之間甚至為了爭奪一份微薄的工資而互相競爭、對立（王振輝，1990:77）。而另一方面，工人與資本家的關係，馬克思作了如下的刻劃：「如果勞動產品不屬於工人，並作為一種異己的力量與工人相對立，那麼，這只能是產品屬於工人以外的『另一個人』（即資本家）。如果工人的活動對他來說是一種痛苦，那麼，這種活動就必然為另一個人帶來歡樂。不是神也不是自然界，只有人本身才能成為統治人的異己力量（馬克思：1979a:99）。工人與資本家的關係成了：一個痛苦、一個歡樂；一個被支配、一個統治人。在這種異化的人際關係裡，人與人之間無法以一種人的本質互相對待；資本家與工人的交往，不再是人與人的類交往，而是買者與賣者的交往，將人的本質化約成貨幣而交換（劉清度，1997:64）。這是因異化勞動帶來的結果，而資本主義的生產方式更是罪魁禍首，無怪乎盧卡契（G.Lukacs）會認

為在資本主義社會下的商品結構，使人際關係具有一種「物化」的特徵，也掩蓋住了人際關係的本質（盧卡契，1990:107-8）。

3.2.4. 人與其類存有相異化

人如何能作為「人」這個類的存有？人如何別於萬物而以「人」這個類來存在呢？乃是藉由勞動，在勞動創造的過程中去彰顯。馬克思說：「正是在改造對象世界中，人才真正地證明自己是『類存在物』，這種生產是人的能動的類生活。通過這種生產，自然界才能表現為他的作品和他的現實。因此，勞動的對象是人的類生活的對象化：人不僅像在意識中那樣理智地復現自己，而且能動地、現實地復現自己，從而在他所創造的世界中直觀自身。」（馬克思：1979a:97）因此，類存有所指涉的是一個真正的自我，所展現的是一個人自身應有的作為（劉清虔，1988:58）。但由於勞動的異化，致使人無法肯定自己是一個「類的存有」，馬克思於此有一段清楚的描述：「因此，異化勞動從人那裡奪去了他的生產的對象，也就從人那裡奪去了他的類生活，即他的現實的、類的對象性，把人對動物所具有的優點變成缺點，因為從人那裡奪走了他的無機的身體即自然界。同樣，異化勞動把自我活動、自由活動貶低為手段，也就把人的類生活變成維持人之肉體生活的手段。……異化勞動使人自己的身體、以及在他之外的自然界、他的精神本質、他的人的本質與人相異化。」（1979a:97）馬克思認為人的類本質一定不能變成達到個人存有的手段（佛洛姆，1987:60），而應該是目的。但在資本主義社會中，工人所表現出來的乃是一種非人的、商品化的生活，於是工人沒有絲毫自由的自覺意識可言，它本身變成為「物」，且被物的力量所宰制。

馬克思藉以上四種形式表達了人在資本主義社會之生產勞動中與自己

異化的情形。人性因異化勞動而扭曲，使人不成其為人，不但失去其自主性，也失去其豐富的能動性，工人如此，而資本家也好不到哪裡去。因為，如同工人生產了許多勞動產品與其自身相對立，導致工人的異化；資本家亦製造了一群異己的、並反對自己的人——即無產階級。並且在階級鬥爭中，無產階級必定打倒資產階級。因為，在馬克思的觀念裡，異化社會的製造者是資本家，而資本家亦將是異化社會的受害者。

4. 宗教中的人

前已述及，人是宗教的動物，不管科技如何發達，文化如何進步，都消滅不了宗教，因為宗教是生發自人心靈的深處，是一種內在性的、精神性的、本體性的需求，甚至是人安身立命的基礎與終極意義的來源。在論及社會照顧的人學基礎時，一個無法跳脫的視域便是宗教中的人。宗教不僅指涉人的現世層面，也關聯到人的死亡層面，特別是人在面臨死亡與處遇喪葬事宜時，除了宗教，其他領域全無用武之處。因此，對宗教的人觀的討論便至為重要，在此，吾人僅以西方之主流宗教基督宗教與台灣最大宗民間信仰的人觀作論述的主軸。

4.1. 基督信仰的人觀

基督信仰的人論，在兩千年的教會歷史與神學討論中已取得了巨大的成就，且著重在概念與本質的探討。基本上，基督信仰的人觀可以從以下幾個命題來呈現：人是具上帝形象的受造物、人是靈性的存有者、人是關係的存有者、人是愛的存有者。茲分述如下：

4.1.1. 人是具上帝形象的受造物

在基督信仰裡，很清楚指出人是從上帝而來的受造物，聖經創世記一

開始就言明：人是上帝依照自己的形象與樣式所造（創一26）。因此，加爾文(John Calvin)曾說：「在上帝一切的工作中，人是神的公義、智慧，和良善的最高貴、最顯著樣本。」（加爾文，1986:103）從類比的概念論及人類，人可說是上帝的複印，擁有從上帝而來的種種能力；「人」是有「位格」(person)的人，能意識他本身為自我，能反省自己，用理智及意志命令自己活動，以符合其所希冀的目的。唯獨上帝有完全的「位格」，而人反映了上帝的位格，如此，便能夠擁有自我的意識與自願的行動，這使人有異於禽獸和物類。（華德，1993:16）就此而論，在基督信仰關照下的人觀，人並不是可以獨立被理解或注視的，他的存在依賴上帝（的創造）、他的特性來自上帝（的賜予），更進一步講，人的一切皆依從於上帝，故此，唯有在與上帝關聯的狀態下，人方可被稱之為人，也才是真實的人。這種與上帝「相互關聯」之人的自我理解，是基督信仰的重要基石之一，在這般的基礎下，人才得以去認識上帝、接受救恩，並尋得其生存意義及價值。

4.1.2. 人是靈性的存有者

另一方面，從人的本質來談，人是具有肉體與靈魂的存在物，特別是靈魂。「靈魂」是人的本質中最重要的一環，加爾文認為這是指那不朽、而屬被造的本質、是人最高貴的部份：靈魂具有對上帝的認識、對善惡的判斷能力、能對如上帝或天使等無形的存在物構成概念，靈魂亦超乎世界之外，能對感官所無法達致的事物進行知覺（加爾文，1986:104-5）。神學家卡爾巴特(K.Barth)視靈魂為肉身之屋主：靈魂管理，肉身服務；靈魂領導、肉身跟隨；靈魂高尚，肉身低賤；靈魂控制，肉身受制；靈魂與肉身合成有秩序的整體（巴特，1970:332）。多瑪斯阿奎那則順從亞里斯多德的理論認為，精神的靈魂是身體的唯一形式，身體是精神靈魂的質

料，精神靈魂的自我表達便是身體，身體便是精神靈魂在生物界的象徵（谷寒松，1991:219）。人能對理性與感性的世界進行攝受作用，並以靈性來統攝二者；靈性亦表現在對神聖事物的追求，一切的宗教行為皆是靈性的作用力。

4.1.3. 人是關係中的實體

基督信仰是一個強調關係的信仰，在如此的觀照之下，人便體現為關係中的實體。在最樸素的觀點中，人的關係向度展現在三個層次，即人與上帝的關係（我們是上帝的百姓）、人與人之間的關係（我們彼此為兄弟姊妹）、人與大地的關係（我們是大地的管理者）。輔仁大學神學院谷寒松教授從五個關係的幅度來探討人，即物質幅度的關係、生物幅度的關係、精神幅度的關係、大我幅度的關係、超越幅度的關係。他認為，因著超越、絕對關係（三位一體的上帝所建立的愛的關係）的臨在，使人最深的潛能藉內在的連續性逐漸開展出來。更確切說，因無限、超越關係的臨在，物質幅度發出新的組織，即是生物幅度；由生物幅度發出全面性的自我意識，到統一的自我完成，即是精神幅度；精神幅度再因內在根源擴大到與整個人類生者死者相關，即是大我幅度；而與最深之內在根源的關係即是超越幅度，以基督信仰來說，就是生活的上帝，父子聖靈三位一體的上帝，以其無限之愛與人所建立的獨一無二的關係（谷寒松，1991:287）。

4.1.4. 人是愛的存有者

「愛」是一個具有實存意味的抽象性概念，對於愛的需求，世人皆然。古希臘將愛分為三種層次：首先是物質之愛(eros)，是一種慾望之愛、發自人的本性，是自私的，通常具有毀滅性；其次是理性之愛(philos)，是一

種知識之愛、精神之愛，是條件式的、選擇性的，通常是工具性的愛；最後是神聖之愛(agape)，是一種永恆的愛、超越的愛，通常表現為犧牲的愛與無條件的愛。若說人是關係中的實體，那麼，吾人就可以說「愛」是其中最重要的元素，它貫穿在所有關係之中，藉以聯繫融貫所有關係，得以成為一整全的實體。愛，就是關係架構的靈魂。英國文豪魯益師(C.S. Lewis)也進一步去區分存在於現世的四種愛：第一是親情之愛，如親子與手足之間的天然的愛；第二是友誼之愛，基本上存在於同性或異性之間，其間有精神的交流、生活的分享；第三種是情愛，是男女之間彼此相屬、彼此相通的愛情，是深度的生命交流、足以化剎那為永恆；第四種則是神聖之愛，指的是人與神聖超越者上帝所建立的愛，超越一切可見的形式、穿越人的肉體與精神，直達人心靈的最深處(魯益師，1987:3)。

4.2. 台灣民間信仰的人觀

在吾人的見解裡，「台灣民間信仰」的「人觀」可從幾方向來談：首先是從古代典籍或中國傳統的線索裡找尋，探討人在宇宙中的地位，在三界的宇宙觀裡，人到底站在一個什麼樣的位階中，是第一個課題。其次，是「命運天定」的宿命人觀，民間有各種不同的算命術，企圖揭示隱藏在玄機之後的命運，也就是傳統方術所蘊涵的人觀，包括了命理學中「人」的「系統性」、面相學中「人」的「直觀性」、姓名學中「人」的「象徵性」。最後，則從民間盛行的「除煞解脫」論入手，討論在趨吉避凶各種儀式與符咒背後的人觀。

4.2.1. 人：宇宙的中心

遠在春秋戰國時期，甚至更早的殷商時代，對於宇宙與世界，就已漸漸形成一套特殊的看法，大抵不脫天、地、人三才的思想架構。認為這個

世界是一個整體，並且是一個從中心向四方無限延伸的、對稱而整齊的空間所構成的整體。日月星辰、風雨雷電各有所司，且天、地、人之間密切相關，任何一種異樣的變化都是一種特殊的預兆，任何一點特別的現象都可能引發另一個對稱的回應，所以，古代中國人在思考天、地、人、鬼的問題時，總是把這個宇宙當成渾然合一、籠罩一切的整體，並產生一種根深蒂固的「秩序感」(葛兆光，1998:224-5)。這樣的「秩序感」表現在兩個方面。首先，由於人自身即在宇宙之中，所以古時的人不會以一個「人」的「主體」視角跳出來觀察宇宙，把宇宙當作「對象化」的「客體」。其次，由於一切都在一個有條不紊的宇宙整體之中，整體的秩序就可以使人有一個安全感，即使這種秩序並不是由制度和法律、知識和技術所設定的，只是一種神秘的規則，人們也相信，只要遵循這種規則，就可以掌握命運。而把天、地、人、鬼聯繫起來而成為整體的基本要素，就是古代中國源遠流長的「陰陽」、「五行」、「八方」等，它們貫穿一切領域，也使天、地、人、鬼成為一個可以互相聯繫的大網路。

4.2.2. 人：命與運的集合體

因此，思想家們總是力圖找出「天」與「人」之間的相通之處，並進而實現天與人之間的和諧境界。這種天與人之間的關聯，最直接與人有關的就是人的「命運」。「命」與「運」是兩個不同的概念：所謂「命」，是指一個人由先天因素造成的特定人生，先天因素包括了受胎時父母的精神狀況、健康情形、教育程度、聰明才智、品德修養，以及胎教、祖德、風水等，其範圍遠較遺傳因素為大。先天的因素具有不可思議的力量，可以支配人生，人生之貧賤富貴、窮通壽夭皆為天所賦予，故稱命為「天命」。而所謂「運」，是指一個人一生的遭遇，所顯示在人生旅途中吉凶順逆之樣態，亦稱之為「氣數」(陳鴻鈞，1991:1-2)。然而，若要嚴格區

分，這二者所代表的意義是完全不同的。依照「命」與「運」所蘊涵的意義，「命」是具「必然性」的，應該有一定的法則，是在遠古時就早已預定的，一切的現象不過是實現此一既定法則的進行而已；不管是大到人類社會，或小到個人生死，其自有特殊的神秘法則支配著，而這個神秘法則是不理會人的努力，而能超越地獨自領導社會或個人走向一定的方向。而「運」是具「偶然性」的，當我們說一個人運氣不好時，其實是認為那沒有料想到的偶然性事件是他的遭遇的原因；運氣好的人，則是出現一個偶然性因素助他實現了幸福與繁榮，與他的努力與否並無直接關係。在這樣的意義上，是將禍福的原因，視為完全偶然的事件，否認其間具有什麼法則存在（木村泰賢，1991:236）。

4.2.3. 人：系統性、直觀性、象徵性

在民間信仰裡，對於人是什麼概念，沒有人有興趣，對於人的命運，則所嚮往者眾，於是乎就發展出命理學、面相學、姓名學等方術，企圖一窺人的運勢。命理學以一套綿密、複雜的系統將「人」包含在其中，只要得知人的生辰，即可繼而演算其陰陽五行、並知其日主之旺弱，不管是批流年、大運、月建，都得心應手；並從而看命之貴賤、貧富、壽夭、吉凶、六親、性情相貌、智愚、事業、疾病、殘疾凶亡、田園宅舍、婚姻，整個系統幾乎無所不包（陳鴻鈞，1991:258）。系統性的人觀，產生了一種「制約」的性格，人是被制約的，從早期受天帝、鬼神制約，到後來受命運法則的制約。人被架構在一個命運的系統內，諸多外在因素相錯運行，使人格局已定，無從更改。

面相學基本上不涉陰陽、無關五行，而主張人的「面部」恰如一個具備各種密碼的信息模版，人的俊與醜、聰與笨、靜與怒、樂與悲等個體特徵，均能從面部展現出來。而這些信息還可分為「靜態的」與「動態的」：

靜態信息包括了臉盤的長與寬、鼻樑的高與平、眉毛的濃與淡、眼睛的大與小、嘴唇的厚與薄、耳朵的捲與展等等的外在有形的特徵。而動態的信息則展現著人當下的精神感受，如眉頭深鎖如有大惑不解、眉開眼笑如有喜事降臨、而人在歡喜、發怒、痛苦、悲傷時的表情都可謂之動態信息（陳石俊，1999:144）。這種認知的特徵就是對人判斷的「臉譜化」，也是一種「直觀化」，這同樣是命運天定論下的產物，也就是說：人的命運由天決定，天意如何，必然會在人的形體上反應出來；因此，只要看人的骨骼相貌，就能知道人的命運。

姓名學，其基礎仍在命理學，也就是天干、地支、五方、四時所架構，配上陰陽五行相生相剋之道理，以生剋、制化、太過、不及來辨認喜忌，方可加以命名。換言之，便是以姓名來攝取喜用神、達成扶抑之理、補偏救弊之功；藉此一神而得旋轉乾坤之妙，即真正的良名。（彭貴麟，2000:2）所謂「良名為幸福之本，莠名為惹禍之源」，姓名與八字不相配者皆為莠名，因為，姓名除代表一個人之外，還支配著一個人的禍福吉凶。不管如何，姓名學理論標舉出人的「象徵性」，依人的姓名之象徵符號即可得知一個人的命與運，或透過給予或更改象徵符號而得以修補被生辰所定的命運。這是漢字書寫的華夏文化的特色。

4.2.4. 人：受制於鬼神的存有者

類似於「天、地、人」的宇宙觀，「神、人、鬼」的人觀亦說明人並不是獨立存在於天地之間的個體或群體，而是與天地或神鬼關係密切的存有者；因而，標舉出「現實界」與「靈界」之間的對立與統一。在「台灣民間信仰」裡，「靈界」（即神明、神魂、人鬼、精靈所在的另一度空間）絕對佔據著一個舉足輕重的地位，甚至是整個民間信仰的「骨幹」；而靈界又區分為「善」與「惡」兩個層面。各個廟宇所敬奉的主神，皆屬於善

靈或善神，而那些會作怪害人的鬼靈精怪則屬惡靈或惡神的範疇。人被夾於其中，在兩個靈界的夾縫中求生存。於是，畫符念咒遂成為除煞解脫的良方，其原理大抵是：天界眾神對地界精靈有絕對的壓制能力，只要神明出馬，鬼怪必消失無蹤。而神與鬼之間的關係並非主動的，而是被動的，其中間的關鍵要素即是「人」，神會因為人的需求與請求而來到，並順人之意為人消災解厄。神鬼之間的媒介有「人」與「物」，靈媒（法師、道士）即是駐立天地神鬼之間，可與之打交道的人物；而符咒則是可上受神明靈力、下鎮鬼怪惡行的「媒介物」。符咒必須有神明「背書」方為有效，神明之背書則是由法師稟赤誠恭敬依法書寫符籙，並依法繞念咒語。其間有一定的程序與過程，不可有片刻怠慢。由此，神明便會依法由法師驅策而來，展現無窮法力，透過符咒而鎮邪魔、驅鬼怪。

5. 從人學基礎而來對社會照顧的反思——以老化社會為例

在接連大篇幅地論述了概念中的人、社會中的人與宗教中的人等三大面向的人觀之後，吾人擬將之置放於社會照顧的網絡之中，藉以重思社會照顧體系在建構上多層次交疊的相互關係，期對當前已廣泛推動並執行的社會照顧具體措施提供一個從人的本質而來的反省。因為人的本質直接與其需求相關，多面向的本質亦代表著需求的多面向，而滿足一個人的需求，便等同於回歸其本質。

根據《社區發展季刊》第八十三期「關懷老者專輯」的社論「關懷老者需要有好的社會福利制度」裡的論述，好的老人社會福利制度應該包括以下各項：一、以滿足老人經濟需求的國民年金保險制度；二、以滿足老人活動需求的人參與社會事務的制度之建構；三、以滿足老人生活需求的老人安養體制；四、以滿足老人醫療需求的老人醫療體系；五、以滿足人

瑞級老人的尊嚴，建構國家級的照顧體系；六、以滿足老人臨終尊嚴需求建構老人安寧照顧體系。事實上，關於老人的居家服務系統（含中低收入戶、獨居老人之生活補助、生活津貼、住宅設施改善等），以及社區照顧系統（包括老人保護、日間照顧、營養餐食服務、短期照顧、社區安養、老人公寓等），還有機構養護（促進機構福利服務功能、制定安養定型化契約維護公共安全、增建或改善老人安養機構），都是目前政府已在進行的老人照顧。

然而，我們亦可發現，這些措施大多指向人的物質層面，心理層面的措施不是沒有，只是較困難具體化、也無法量化。但是，吾人要指出的，人作為一個精神性的實體，心理的需求與建設是具有優先性的，也許，更確切地說，只有在精神價值層次的問題解決了，經濟、物質、或環境問題的解決方能真畢其功。因此，從哲學人類學來的反思也許正可補此之窮，或提供一個新面向的思維。

5.1. 從概念人觀的省思

概念的人觀的主旨在確定人乃是真、善、美、聖四大需求的整全集合體，是認識外在世界的起點、也是真實的位格，甚至標榜人的主體性、自由性、文化性、與社會性，所以，依此而來，可對社會照顧提供如下的意見：

5.1.1. 全面性生命價值的建立

一個生命的圓融，必須是其理性的問題得到舒解、道德的問題得到釐清、美感的問題得到滿足、神聖的問題得到相通，才有可能達致。例如，一個獨居的老人真正的問題也許不在於他的物質生活，而是他對命運的困惑，他曾親手送走他的老伴、他的兒子，他的問題是：為什麼我的人生竟

是白髮送黑髮？（理性問題）到底我是不是做錯了什麼？（道德問題）是不是神明在懲罰我？（宗教問題）為什麼我的人生如此悲慘？（美感問題）因此，若對人生的價值有一個更開闊與豁達的看法，同時明白自身只是一個有限的位格，無法隨心所欲心想事成，並培養面對挫折的勇氣與節操，他的獨居也可能是快樂而滿足的。

5.1.2. 人之中心性的復歸

古希臘也好、位格主義也好、存在主義也好，哲學人類學一直強調的便是「人的中心性」，一切的制度、道德、科技等人為構作的文化皆不能脫離「人的中心性」的思維，這種中心性又可被稱之為人道主義（凱蒂索珀，1999:20）。人與外部世界存在著一種辯證關係，一方面人必須依賴外部世界方得以生存，但另一方面又必須擺脫外部世界的轄制。由此觀之，老化社會的特徵之一便是老人的邊緣化，無論在家庭或社會，老人都處在一個非中心的地位，若老人身處邊緣，人道主義的實現便有困難。社會照顧系統的建立，應該是老人之中心性的復歸，使老人得以在被邊緣化之際重拾作為人的價值與尊嚴。然而，之間的辯證關係卻不容忽略，即：老人需要仰賴社會照顧的系統，另一方面，老人也有權不受此系統轄制。這種在兩極中的擺盪，將使社會照顧的實施成為一門藝術，而不僅是一種技術。

5.1.3. 主體際性的照顧模式

社會照顧應是主體際性(inter-subjectivity)的，也就是說，是一種照顧者與被照顧者此二主體互動、相輔的過程。那麼，照顧者就不能單一向度地主張對於被照顧者的最佳利益，或認為作什麼安置是最適處遇，而必須由二者經交談與溝通來建立共識。雖說老人是受照顧的一方，但亦須尊重

其主體意志，以其自陳的需求為服務的導向。若否，由照顧者（官方、民間機構、社工、志願者）所提，非經由受照顧者所認可的模式可能會形成對受照顧者的另一形式壓迫。例如，過去政府為照顧蘭嶼人的居住環境，為其興建國宅，但卻未考慮其傳統、文化、及意願，結果反而造成蘭嶼人的負擔，這便是罔顧主體際性的實況。

5.2. 從社會人觀的省思

馬克思從其人觀延伸至其價值學說，提出「勞動價值論」，認為人藉由勞動來證成自我，而商品亦是由人的勞動量與勞動品質來決定其價值。而人的勞動努力指向「異化」的揚棄，異化就是所謂的疏離。

5.2.1. 勞動價值的有效運用

一般咸認，老人即是因年紀已長，便應從職場退休，許多人一退休就如同失去戰場的將軍，對人生不再主動去創造而被動地受照顧。以馬克思的思維導向，政府社會照顧的範疇，應該旁及老人工作能力的再度發展，因為，馬克思的眼中只有「人」，而沒有「老人」，故老人自我意識與價值的證成亦是透過他們的勞動，且僅當老人仍能作為勞動主體的前提下，老人方再度成其為人。然而，若顧及老人生物性機能的衰退，既已從專業職場引退，或可轉換至服務業的領域，今日台灣，有太多的年輕人投入服務業，不力求自己擁有一技之長，反致力於無法長久且不需專業的服務業，是極為可惜的，這些工作應轉由老人來擔任。例如：超商的收銀員、加油站的服務員，甚至自動洗車後的擦車工、速食店的服務員，在國外，多由中高齡者擔任，在國內，卻全是年輕人的市場，殊為可惜。

5.2.2. 對疏離的社會關係的抗議

馬克思認為「人」是社會關係的總和。而一個全面性的社會關係所指的乃是人之天、人、物、我四大向度關係的整合。所以，對一位老人而言，年老似乎也意謂著諸多關係的退化與疏離，特別是安養院老人，在他們身上存在著與家庭的疏離（也許老伴去世、也許子女許久才來探望一次），也存在著與工作並職場的疏離（他們已全然從馳騁數十年之久的工作場退下），還有與全體社會的疏離（安養院如同另一個世界，只依稀藉電視與外界建立關係），甚至亦有與自身的疏離（對自我的形象由正面轉負面、由自傲轉自卑），最後，呈現了與終極實體的疏離（無法到廟裡拜拜或到教堂做禮拜，覺得彷彿被上天遺棄）。社會照顧應是對這種疏離社會關係的抗議與彌補，如何使全方位的關係架構能再不從老人的身上異化出去、或能在老人身上重新確立全備的關係系統，應是社會照顧制度在運作後要達成的目標。

5.2.3. 自由與解放的尋求

馬克思哲學人類學的主題便是「人的解放」，是從全面性宰制的處境中解放。從「宰制—解放」的對應觀點省思老化社會，老人是受宰制的，包括在觀念上被視為弱者、無能者、拖累他人者，或在生理上的種種疾病纏身、或行動不便，因此，身與心的雙重宰制，使老人陷入層層壓迫之中。因此，社會照顧的解放走向（即反壓迫實務 *anti-oppressive practice*）已成為一個新的典範，黃松林曾引用Dominelli的觀點，認為反壓迫的社會照顧是一種以人為中心的哲學，平等的價值系統，是以減少不同之個人生活不平等結構有害的影響為目標，其方法是以過程與結果為焦點，並且以其個人之間關係的建構方法，以促使案主增能，減少他們互動的、運作的社會階層所產生的社會負面效果（黃松林，2004:127；Dominelli，1994:

3)。所關照的層面涵蓋個人的感覺層次、個人的觀念層次、與具體的行動層次。宰制與壓迫的揚棄，是此模式最重要的目的。

5.3. 從宗教人觀的省思

5.3.1. 再立價值層級

依人一生的發展而言，有四種價值的層級循序漸近，首先是「自我」，人的幼年時期一切以自我的需求為中心、以自我為思考的起點；其次是「社會」，人在學齡以致成年都活在他者與自我的交融之中，思想行為會考慮他者的觀點並社會的眼光；第三是「歷史」，中年人的價值會漸偏向為子女與後代思考，無論是為子孫留下產業或為自己尋求歷史的定位等；最後是「永恆」，老年人的年華不再，卻會更進一步尋求永恆，或是探求不死、或是追求永生，思考的方向指向永恆的價值。這就是人的宗教性的展現。價值層級的建立不是老年人才開始的，人若愈早建立追求永恆的價值思維，就不致在年老時對自己年輕時的作為後悔；而若可將老年人之思維轉向永恆的層級，亦即為他們的人生尋求一個新的可能性。如此觀點下的社會照顧，便是一個將人從現世帶向永恆的過程，墳墓並非人的最終歸宿，安寧療護並非社會照顧的最後階段。

5.3.2. 社會照顧宗教化

台灣官方的教育體系非常忌諱與「宗教」產生任何關聯，因為「子不語怪力亂神」，如此的結果，便使得人在思想的形成過程中失去了從宗教而來安身立命的價值信念。但是，人一旦進入老年，逐漸邁向死亡、或生命開始倒數計時之際，此時與他生命關係最密切的就是宗教信仰。基督徒的擔憂是能否被上帝接納而進入天堂，佛教徒擔心的是自己功德能否保他

入西方極樂世界、民間信仰者亦會想到是否會在陰間受到閻羅王的審判。因此，社會照顧絕不能忽略老人的宗教性需求，亦不能忽略人作為靈性的存有者在其內心對永恆的渴望。神職人員的介入有其必要性，不管是牧師或法師，是陪伴老人在人生最後歲月最重要的。因而，社會照顧體系建立就不能只是政府與民間安養或福利機構的事，宗教團體的加入定是如虎添翼。

5.3.3 愛應該是社會照顧的精神

人對於愛的需求從幼年到老年，只有增加不會減少，社會照顧的實施便應該讓受照顧者在其經濟、生活、精神的滿足過程中體會到「愛」。愛的意義是讓受照顧者感受到他們是受尊重的、被關心的、是被呵護的；而社會工作原本就是以愛為中心的助人的專業，只是經常在執行的過程中被資源動員、效率、核銷等取代了工作的核心。在對人的宗教理解中，人作為愛的存有者，不管是照顧者與被照顧者皆然，在愛的給予和接受的過程中，將人性良善、尊貴的一面淋漓展現。因此，宗教對社會照顧的提醒便在於不可僅將照顧局限在物質層次的給予，更要提醒我們從照顧政策的制定、體系的建立到第一線的服務，不可將愛的精神遺忘。

6. 結論

台灣已是一個老化的社會。根據世界衛生組織(WHO)的界定，台灣社會自1993年起已經正式邁入高齡化社會，65歲以上老年人口的比率佔全國總人口的7.3%，到2003年時增加到9.24%，去年2004年則又增到9.4%。據內政部戶政司的統計，預估到2014年時老年人口的比率為11.6%，到2021年時，則達到14%，而2026年將達到20.4%。老年人口的

照顧與撫養的負擔將更為沉重，而老化指數(65歲以上人口除0-14歲人口乘100%)也從1993年的28.24%上升到現在的46.58% (內政部戶政司，2004)。另一方面，老年人與子女同住的比例也在下降，根據行政院主計處的統計，65歲以上老人與子女同住的比率，從1986年的70.27%降到1990年的61.9%，再降到2001年的58.1%與2002年的54.93% (行政院主計處，2004)。

以上的數據顯明，台灣人口老化的速度非常迅速，且高齡人口僅與配偶同住或獨居者正大量增加。社區照顧的機制也已啟動多年，成效如何是問題之一，普及率可能更需要注意；然而，在更大意義上的社會照顧體系所要關照的層面亦正在擴大、也不停深入。但無論如何，社會照顧的主體與對象都是「人」，本文從哲學人類學的角度出發，談論了概念中的人、社會中的人與宗教中的人等人之所以為人的本質與特性，並期望透過社會照顧的建制，使人向其原有的形像復歸。哲學無法量化，思想很難具體化，但是，概念的提出與問題的反思，亦常是使一套制度邁向更圓融的起點，這是本文最後的小小期待。

參考書目：

內政部統計處 (2004) 內政統計資訊服務網。

Web address:<http://www.moi.gov.tw/stat/index.asp>

行政院主計處 (2004) 近十年家庭組織型態概況。

Web address:<http://www.dgbasev.gov.tw/dgbas03/analyse/new93032.htm>

王振輝 (1990) 《論馬克思的階級意識》，台北：政大東亞所碩士論文。

- 木村泰賢(1991)《人生的解脫與佛教思想》，巴壺天、李世傑合譯，台北：協志工業。
- 田立克(Paul Tillich)(1987)《生之勇氣》，台北：久大。
- 卡西爾(1989)《人論》，台北：結構群。
- 加爾文(J. Calvin)(1986)《基督教要義(上冊)》，徐慶譽譯，香港：基督教文藝。
- 卡爾巴特(K. Barth)(1970) *Church Dogmatics. III/2 § 46: "Man as Soul and Body"*.
- 谷寒松(1991)《神學中的人學：天地人合一》，台北：光啟。
- 宋國誠(1990)《馬克思的人文主義》，台北：桂冠。
- 李英明(1985)《紅色天堂夢》，時報。
- (1986)《馬克思異化論之研究》，政大東亞所博士論文。
- 佛洛姆(Erich Fromm)(1987)《馬克思關於人的概念》(Marx's Concept of Man)，徐紀亮、張慶雄譯，台北：南方。
- 施密特(Alfred Schmidt)(1989)《馬克思的自然概念》(Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx)，台北：結構群。
- 馬克思(1960a)《德意志意識型態》，馬克思恩格斯全集第三卷，北京：人民。
- (1960b)《論費爾巴哈提綱》，馬克思恩格斯全集第三卷，北京：人民。
- (1962)《政治經濟學批判》，馬克思恩格斯全集第十三卷，北京：人民。
- (1965)《共產黨宣言》，馬克思恩格斯全集第四卷，北京：人民。

- (1972) 《資本論(一)》，馬克思恩格斯全集第二十三卷，北京：人民。
- (1979a) 《一八四四年經濟學與哲學手稿》，馬克思恩格斯全集第四十二卷，北京：人民。
- (1979b) 《詹姆士·穆勒『政治經濟學原理』一書摘要》，馬克思恩格斯全集第四十二卷，北京：人民。
- 陳鴻鈞，(1991) 《命運之探索》，台北，文翔圖書公司。
- 陳石俊(1999) 《中國相命術》，收錄於《中國神秘術大觀》，鄭曉江主編，南昌：百花洲文藝。
- 彭貴麟(2000) 《命名真髓》，台北，益群書店。
- 凱蒂索珀(1999) 《人道主義與反人道主義》，北京：華夏。
- 黃松林(2004) 反壓迫實務與老人社會照顧，《社區發展季刊》第106期，台北：內政部。
- 華德(A.Marcus Ward)(1993)《基督教教義綱要(下卷)》，高昭龍譯，台南：東南亞神學院協會。
- 傅偉勳(1985) 《西洋哲學史》，台北：三民。
- 鄔昆如(1989) 《哲學概論》，台北：五南。
- 葛兆光(1998) 《中國思想史第一卷：七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》，上海：復旦大學。
- 劉清虔(1988) 《在沉寂中怒吼的社會學家：馬克思》，當代社會第七期，台北：政大社會學系。
- (1997) 《邁向解放之路：解放神學中的馬克思主義》，台南：人光。
- (2004) 《向真理靠近一步：宗教與神學的思索》，台南：人光。
- 劉放桐(1990) 《現代西方哲學》，北京：人民。

魯益師(C.S.Lewis)(1987)《四種愛》，台北：雅歌。

德日進(1987)《人的現象》，李弘祺譯，台北：聯經。

盧卡契(G.Lukacs)(1990)《歷史與階級意識》，台北：結構群。

孫鼎國(2003)《世界人學史》(卷一～卷四)，石家莊：河北人民。

韓民青(1998)《當代哲學人類學》(卷一～卷四)，南寧：廣西人民。

Mortimer J.Adler (1987) 《六大觀念：真、善、美、自由、平等、正義》，蔡坤鴻譯，台北：聯經。

Plamenatz,John.(1975) *Karl Marx's Philosophy of Man*. London:Oxford University.

※作者簡介：劉清虔，美和技術學院老人服務事業管理系專任助理教授，現就讀輔仁大學神學博士班

本文曾發表於2005 老化社會與健康照顧國際學術與實務研討會(2005.11.5)