

前言：

人機關係、類器官智能、安樂死

Preface: Human-Machine Relationships, Organoid Intelligence and Euthanasia

張 穎

Ellen Y. Zhang

如何看待人機關係是當今高科技所引發的一個不可忽視的倫理問題。人際關係的核心是主體間性（intersubjectivity）與交互性（mutuality）。主體間性和交互性依賴於雙向生成內在經驗與回應，亦來源於雙向的信任與默契。然而人機關係能否等同於傳統意義上的人際關係呢？本期有三篇文章討論這個話題。

陳化的《儒家倫理視域下人機如何可信？》一文探討人工智能時代的信任危機。文章指出，這種危機不僅表現為算法黑箱導致的知情不透明，更觸及人工智能對人際關係深層信任結構的挑

張 穎，澳門大學哲學及宗教研究系教授，中國澳門。

Ellen Y. Zhang, Professor, Department of Philosophy and Religious Studies, University of Macau, Macau, China.

《中外醫學哲學》XXIV:1 (2026 年)：頁 1-7。

International Journal of Chinese & Comparative Philosophy of Medicine 24:1 (2026), pp. 1-7.

© Copyright 2026 by Global Scholarly Publications.

戰。具體來講，在人機關係中，單主體性消解了可信賴性的相互性，因為機器缺乏主體性和心理機制與情感賦予意義的能力。作者認為，信任本是一種植根於主體間性的心理與德性現象，而人工智能作為非人行動者，既不具備真正的意向性，也缺乏情感與責任能力。由此，文章試圖以連續生命譜系模型、廣義生態智能觀及多主體協同生態的哲學框架，構建人機信任關係的可能性。與此同時，文章從儒家“仁愛差等”、“推己及物”的思想，構建多層主體協同治理模式的評估體系，以確保目前的前沿技術能够在儒家“信”的倫理框架內負責任地發展，確保科技為人類社會創造福祉而非傷害人類社會。

人工智能“信”的層面是什麼？人與機器之間能否建立類似於朋友之間的信任關係？從儒家的角度，“信”首先指向內在的交互主體性。也就是說，“信”不僅要求我真誠地對待對方，也預設了對方能夠以某種方式“回應”我的真誠。這一交互原則是建立與主體與另一個主體間的關係與結構。然而，由於機器不具備自由意志、情感體驗和道德責任意識，因而無法真正進入“信”所要求的主體間結構。儘管如此，作者還是在承認人機關係與人際關係根本差異的前提下，試圖建構一種“可信”的人機關係。那麼如何在交互主體性缺失的狀態下尋求人機的“可信”關係呢？這裡的關係包含情感、責任意識、及主體地位的相互性。文章指出，儒家倫理可以在三個方面提供思考的框架：1. 劃定人機關係與人際關係的本質邊界，防止了對機器的“人格化”誤置，從而保護了人際信任的獨特性與神聖性；2. 技術應該遵循以人為本的規範，以防止“去人化”（dehumanization）的趨勢；3. 以“人機禮儀”的構想創建一套適用於人機關係的准禮儀和行為規範。以上三點的重點其實就是第一點，劃定人機關係與人際關係的本質邊界。

柳雲、戴曉輝的文章《儒家倫理視域下 iPSC 自動化系統人機關係的責任與信任建構》指出，當前誘導多能幹細胞（iPSC）的臨床轉化所依賴的自動化細胞培養、AI 質控及手術輔助機器人等高科技，引發責任歸屬模糊與信任危機的倫理難題，然而以人為中心的傳統倫理框架難以有效回應人機互動中的“黑箱決策”與責任彌散問題。作者是圖從儒家“仁、義、禮、信”出發，提出關係性人機倫理分析框架。具體來講，以“義”與“禮”明確開發者、操作者、監管者的分布式責任邊界；以“仁”與“信”論證信任不僅源於技術本身的可靠性，更植根於人一機一機構關係中的誠意與仁心。在此基礎上，作者進提出“人技有義、人技有信”的當代科技倫理秩序，並從設計、應用、審查、監管四個層面給出實踐路徑。文章強調，“仁”作為儒家的核心價值，是信任的根基；而從誠意到制度的信任鏈條，“信”是具體的實踐活動。透明化原則（如公開全部源代碼、提供決策依據）的有效實施，需要以誠立信、以責保信的管理機制。

另外，除了論述科技倫理（technology ethics），文章亦涉及倫理科技（ethical technology）。作者問：iPSC 自動化機器是能否體現“仁”？換言之，機器在被設計時是否考量倫理議題？譬如，把傷害最小化原則嵌入在算法中，讓機器自主決策被限制在低風險環節。作者建議將機器納入的關係網絡，因為儒家倫理本質上是關係性（relationality）。在高度技術中介化的醫療時代，我們可以對儒家關係網絡進行擴展，將人一機關係作為一種准倫理關係納入設計的考量，以實現人技有義、人技有信的倫理秩序。與上述陳化的文章有所差異，柳雲、戴曉輝的文章似乎賦予機器一定的道德主體性。

黃筱雅、馬永慧的文章《類器官智能的倫理邊界與儒家回應》以類器官智能為主題，討論現代高科技所引發的倫理邊界問題。類器官智能是電腦科學和生物學領域一個新興的研究方向，它利

用人類腦細胞的三維培養和腦機介面技術，開發和研究生物濕件計算。這類技術被稱為類器官智能（Organoid Intelligence; OI）或神經檔案系統。類器官智能作為生物技術與人工智能交叉發展的新興研究方向，兼具生物性、技術性與倫理不確定性。類器官智能的發展導致生命與非生命、生物智能與人工智能、人類與非人類之間的界限趨於模糊，由此引發意識風險、道德地位、責任歸屬、技術濫用及公平分配等倫理問題。

文章首先提出，儒家“一元論”的宇宙觀沒有預設某一種“第二世界”（即外部宇宙）。作者在此基礎上審視生物生命、人工技術和人類實踐的相互作用中形成的特殊實體。從宇宙整體一元的角度看，自然與人工、生命與器物、人類與非人類之間並不存在絕對固定的界限。文章指出，儒家的生生之道、萬物並育的思想亦可以用來探討由生物性、技術性與倫理不確定性所導致種種疑惑。OI 技術引發的最大危機是對生命、智能與人類邊界的重塑，導致後人類 / 超人類（transhuman）的“賽博格”（無機物與有機物的結合）。作者認為，OI 技術關乎生命尊重、人類福祉等議題。儒家雖然不強調自然與人工、人類與技術的截然分離，但同時注重人的獨特性以及人與人、人與社會以及人與自然之間應有的和諧關係。

陳志安、關啟文的文章《人與性愛機械人的親密關係無與倫比？——從中西文化的人格主義評論》探討現代科技所引發的虛擬親密（virtual intimacy）或數碼親密（artificial intimacy）對現代人論關係的挑戰。作者從人格主義（personalism）的角度評價大衛·列維（David Levy）有關“人機性愛高於人類的性愛”的觀點，認為列維對性愛採取了化約主義的原則，最終導致一種缺乏人格主義的性愛烏托邦，也就是人機道德關係消失。文章引用馬丁·布伯（Martin Buber）的“我—汝”框架，指出人機性愛的種種倫理問題。人機性愛導致“虛擬主體”，其“互為交流”的情感親

密也往往是一種假象，由此產生鏡像循環的靈性陷阱。作者指出，“人機關係或許達致一種免卻脆弱和缺陷的愛情，但並不表示它勝過另一種愛情：包容、接納、擁抱甚至寬恕對方的脆弱、缺陷以至錯誤，並允許自己在缺陷面前受挑戰、被轉化。”另外，文章以的西方人格主義審視中國傳統的五倫關係，認為儒家所強調的“親情”更多是血緣上的關係，而非心靈上和情感上的親密關係。另外，西方人格主義重視個體性以及個體的獨特性，其表現為內在生命和第一人稱視角。相比較而言，儒家雖不否認個體，但更強調著群體（家庭）價值的優先性。

這裡值得注意的是情愛意義上的情感親密（emotional intimacy）與儒家五倫關係的情感親密有所不同。前者注重的是包括身體、情感或靈魂的溝通，而後者強調的是秩序（有別有序）和關係中的道德守則（有義有信）。然而，二者皆需要真誠和持久的相互依存，只是程度和強調的內容有所不同。最重要的是，情感親密關係裡涵蓋具體的故事、默契、溫暖、或創傷，是雙方共同參與生成。同時，這一關係會隨雙方生命歷程的改變而一起演變。顯然，人機性愛和情感無法產生這種意義上的親密，而是“擬似交互”（simulated mutuality），更無法產生倫理的相互責任。但從另一個角度看，人機性愛是否說明技術已經成為當代人類的自我經驗、自我表達不可缺少的一部分，形成一種全新的“關係存有論”（relational ontology）？這個問題值得進一步的研究和探討。

本期最後一篇文章是有關醫助自殺（Physician Assisted Suicide, PAS），這是安樂死議題中最有爭議的問題。它牽扯的問題不但包含自殺，也包含醫生，即醫生提供致死藥物、工具，由病患本人執行最後結束生命的動作。梁辰的文章《從佛教與當代倫理學的對談看佛教對醫助自殺的回應與轉變》獨特之處是作者採取東西方對話的形式，並以此觀察佛教對醫助自殺的態度。文

章本文以佛教學者釋昭慧與當代著名倫理學家彼得·辛格（Peter Singer）的對話為線索，探討佛教倫理對醫助自殺與自願安樂死的回應與轉變。作者指出，雖然佛教傳統上反對主動終結生命，但在面對不可逆的病痛與個體苦難時，佛教亦提出應以慈悲為原則，謹慎對待安樂死，並主張安寧療護等替代方案以補充安樂死所導致的倫理問題。在對話中，辛格持續追問佛教在現實情境中對終結生命的態度，釋昭慧則嘗試在佛教教義與現代困境之間尋找回應。她強調臨終“識”的清明對佛教徒來世影響深遠，但同時主張在極端情況下，若病人在清明狀態下自願求死，應與一般自殺區分。佛教堅持“不殺生”、“業力”、“輪迴”等教義，因此對死亡，尤其是自殺行為保持高度謹慎立場。

西方支持安樂死的自主原則、尊嚴與減苦原則雖有一定的道理，但還無法說服傳統的佛教徒接受安樂死。佛教認為，慈悲不等於幫助終結生命：真正的慈悲，是陪伴、緩解痛苦、安撫恐懼，提供安寧照護，而非協助結束生命。此外，佛教認為生命並不因死亡而終結，而是在輪回中延續，死亡只是下一期生命的開端，自殺不僅不能真正解除痛苦，反而可能引發“自殺慣性”，使個體在輪回中反復陷入痛苦。但作者同時指出，面對現代醫學進步及安樂死呼聲，佛教內部也出現新的詮釋與調適。正如釋昭慧所強調的，佛教倫理非僵化教條，而是兼具終極關懷與現實回應力的道德體系。這意味著佛教觀點在特定的情況下需要做出一定的倫理調適，這或許就是佛教“善巧方便”（*upāya-kauśalya*）之說的體現吧。

值得注意的是，辛格本人以效益主義（*utilitarianism*）支持醫助自殺，其論證來源於他對自願安樂死的認可。他認為醫助自殺的目的在於讓病人減少痛苦，從悲慘的處境中得到解脫，並非不尊重生命或損害醫患關係的不道德行為。因此在一定程度上看，

安樂死是合乎人道的行為。雖然佛教有較為靈活的“方便”之說，但與辛格的觀點還是存在很大的差異。