

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

以人为本的生命价值理念[People oriented concept of the value of life]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	甘, 绍平
Publisher	中国人民大学出版社
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-14 22:19:52
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/184376

甘绍平：以人为本的生命价值理念

甘绍平

人类对人权理念的认知以及相应的制度框架的建构是人类文明史上最伟大的成就之一。正是基于这种认知，人权保护便成为国家存在的理由，人权政治成为国家的中心任务，人权原则成为指导一切社会与政治行为的准绳，人权的价值规范成为无须论证的作为一切其他社会规范之基础与标准的终极规范。有关人权的神圣性、人的生命、自由、尊严所拥有的最高的绝对价值的论证，可以说早已是汗牛充栋。但我认为，谈到人权，首先必须谈透人的生命权，因为生命权是人权其他内容的基础与出发点。正如伊利斯（Christian Illies）所说，最重要的，也就是讲最高级别的权利是生命权，因为它是所有其他权利的前提（1）。而泛泛地谈论生命权，恐怕也难以谈出新意，或许只有将生命权放在渗透着道德悖论、伦理冲突的极端的、严酷的情形中加以审视，明确地回答在这种严酷的情形下该不该鼓励个体为了更多人的生命而自我牺牲，个体有无权利拒绝这种自我牺牲这样的难题，才能较为深刻地把握生命权概念的含义，才能更加真切地体味人权理念所蕴涵着的对人的生命的终极价值的最高尊重。

一．古典功利主义与契约主义的视角

古典功利主义探讨问题的方式具有一种相当强烈的理性算计的特色：判断行为好坏对错的标准基本上在于看该行为是否有助于社会利益的总数或平均受益的增加；一种行为可能会对部分人造成损害，但若对这些人的损害可以通过更多人的更大收益而得到补偿，则该行为便是可辩护的。古典功利主义的最大关注是利益的总数或平均受益的增加，而并不首先顾及利益的总数在人群中的分配状况。恰恰相反，依照古典功利主义的理性原则，值得鼓励的是个体利益必要时的自我牺牲，从而增进社会的整体利益。这样一种功利主义的价值导向在社会各个领域都拥有相当普遍、巨大的影响，它甚至成为指导社会群体行为、解决人际之间利益冲突的一项基本原则，例如民主程序中的多数决原则。尽管中外伦理学传统中也不乏中庸的思想、在两级之间把握合宜的尺度和保持恰当的平衡的理念，但在遇到多数与少数之间、群体与个体之间发生难以调合的冲突之时，人们仍自然会坚持两害相权取其轻的原则，要求少数人为多数人、个体为群体作出让步。而这样一种行为模式与思维习惯又很容易造成鼓励必要时的自我牺牲的群体心理与社会氛围。

然而问题在于，如果这里所涉及的仅仅是人们的利益纷争，那么少数服从多数，少数人承受必要的自我牺牲固然是一项可以理解的、能够为大家所接受的、能够在社会中赢得广泛共识的原则和行为模式。当然必不可少的前提条件是，对自我牺牲的承受者应有相应的物质补偿。但当利益概念被换成生命概念的时候，功利主义的原则和思维习惯及行为模式或许也就触及到了其有效性的边界。因为在利益与生命之间存在着本质性的区别：对于一个人而言，利益可大可小，而生命则只有一次。在利益上可以作出自我牺牲，而生命则无法承受这种牺牲。假如以利益上的功利主义原则来塑造对生命的态度，就会得出十分恐怖的结果：例如挽救生命之举措的着眼点便不在尊重人的生命权利的道德考量上，而是首先要考虑到所费成本，只有当救人所费成本低于被救者今后对社会的回报，这种救助才值得。所以在安乐死问题上便有了为了节约社会资源而鼓励安乐死的呼声。更为恐怖的是，按照功利主义鼓励个体牺牲的价值导向，一位生命垂危的壮汉就应当主动要求停止抢救，牺牲自己，献出各种器官来换取更多患者的生命。这可不是耸人听闻的奇谈。在重整个体思维模式盛行的年代，为了整体利益而不惜个人生命代价的行为曾长期被视为一种美德。就是在几十年前，科学实验中牺牲少数个体的健康乃至生命，以便得出社会公众整体都可从中受益的科学结论的做法，也一直被看成是社会的一种合理选择。之所以被认为是合理的，原因就在于人们的一种聪明的理性算计：假如能得出造福于全人类的结果，牺牲个把人命又何防呢？由此可见，功利主义的原则仅仅适用于人际间的利益调节，而并不适用于对人的生命的考量与评价。人的生命是惟一的、独特的，生命的丧失是无可挽回与弥补的，故功利主义鼓励个体自我牺牲的价值导向或许适用于处理利益关系，但绝不适用于人们对个体生命的态度。由于从对整体的理性算计中推不出对个体的人道关怀，故在对待人的生命的问题上，我们就必须离开功利主义的立场，寻找新的理论基点。

如果说古典功利主义考察问题的特点在于理性算计，那么契约主义的特点则在于理性选择。功利主义的着眼点在于整体利益的增进，而契约主义的出发点则在于行为主体的自主意愿。就此而言，契约主义与古典功利主义相较自然就显现出巨大的优势。然而就个体要为整体作出自我牺牲这一点而言，从契约主义中也可以得出与功利主义大体相同的结论，尽管前者的论证理路不同，且其价值导向不是整体主义，而是以自利为导向的自主意志。这里所说的契约主义是指罗尔斯式的契约主义。按照罗尔斯“无知之幕”的思想实验，在只有以个别个体的牺牲，才能换来大多数人命的安全的前提下，每位个体虽事先不知自己是否是

个别牺牲者候选人，但出于自身利益的考量，都会经理性的审视而赞同这种个人牺牲：因为如果不同意任何个人牺牲，则大多数人命也都无法得到安全；而假如赞同个体自我牺牲的原则，且自己又有幸没被选为个别的自我牺牲者，则自己就可以从这条“个体自我牺牲的原则”中获得最大的利益。也就是说，在无知之幕下，接受个体的自我牺牲之原则，对于每位当事人都是理性的选择，尽管从一开始大家都知道，自己很有可能必须作出这种牺牲。可见从契约主义的理路中，也可以得出个体应自我牺牲以保全整体的结论来。

但上述这些仅仅是契约主义理论中的思想实验，即个体在无知之幕下接受个体自我牺牲的原则应是理性的选择。然而假若无知之幕揭开，某位或某些人得知自己不幸恰恰就是个别牺牲者后选人，那么此时此刻，他或他们还有无机会或权利推翻过去的承诺，作出二次选择，即拒绝牺牲，投身自救？有人或许会讲，谁要是在初始时同意自我牺牲，则在得知自己“当选”时，就不应翻悔。因为在初始时，他本已料想到自己可能会成为牺牲品。但问题在于，无知之幕的初始状态只是虚构的情景，我们只是想象，在无知之幕下，谁都会作出理性的决定。但在真正的现实生活中，一位明知自己的能力、需求以及在社会或行为情境中所处地位的人，为什么一定要按照当他不知这些内容时所应接受的基本原则来行事？为什么一位知道自己真实情况者，在道义上一定要遵守一个他在无知之幕中认可的基本原则？

当然有人会讲，如果这样提问，那么无疑是在否定契约主义理论本身。因为契约主义恰恰是建立在“无知之幕”的思想实验之基础上的，它是要从这一思想实验中，推导出一项普遍原理或基本原则，即任何一位理性的、自利的行为主体，从长远看只有在合作、协作中，在遵守契约中才能获得最大的利益。即便是该契约中含有对某些利益的暂时的自愿放弃的内容。契约主义尽管是建构在思想实验之基础上的，但其有效性却不是虚幻的，它不仅适用于以逐利为导向的市场行为，而且也广泛适用于一般的人类合作行为。就是说，不论是在无知之幕的里面还是之外，不论是在理论上还是在实践中，人们都会遵守契约主义的原则，以便为自己牟求最大的利益。

但问题在于，契约主义的有效性只适于一般的人类合作行为。也就是说，在一般情况下对于理性的、自利的人而言，信守承诺、遵守契约是一种有益有利的行为，最起码不会是一个有害的行为。然而当事态所涉及的不是利益关系，而是人的生命的时候，契约主义原则的弱点马上就显露出来了。因为这个时候，对于不幸的候选人来讲，坚守过去的自我牺牲的承诺就意味着要放弃自己的生命，而放弃生命就等于放弃一切，因此遵守契约对自己不仅不会有任何好处，反倒会带来灭顶之灾。

可见，契约主义理论仅仅适用于调节人类的利益关系，而不适用于应对人命之间的冲突问题。我们不能以处理人际利益关系的思维方式来对待人的生命的问题。而如果这样做，实际上最终也会违背契约主义原则的核心价值取向——人人有利而不会有害。就此而言，若以契约主义方式对待生命问题，那就可以说此处并非是在签订契约，而是在打赌或抽签，打赌或抽签表面上看似公平、公正，但实际上与人的自主意志毫无关联。心理学的研究结果证明，人们宁愿接受不幸患病或意外伤残的命运安排，也不愿忍受对自己不利的事先的人为约定。与自然命运的安排造成的损害相比，人为的、有意的契约所造成的损害具有更大的威胁性，因而更令人难以接受。

综上所述，契约主义仅适用于人际物质利益关系的调节，且就利益问题而言从总体上、根本上讲遵守契约对于每一位行为主体都是有益的，至少不会是有害的。但在人的生命的问题上，契约主义便失去了有效适用性，因为遵守契约对于某些人来讲不仅毫无益处，而且甚至意味着必须接受灾难性的后果，这种情形又是与契约主义的主旨正相冲突的。因此，就人命问题而言，只有在契约主义理论的视阈之外才有讨论的可能性。

二．生命价值的终极性

在人们一般的道德直觉中，占重要地位的一项原则是两害相权取其轻。因此就社会而言，

在别无选择的情况下，为了大多数人的生命而牺牲个别的人命，是值得的。就个体而言，假如自己不幸成为自我牺牲的候选人，那么自己也应勇于作出这种生命的奉献。然而，这种道德直觉的失误就在于，它将用以考察人际利益关系的方法来考察人的生命的问题，而忽视了人的生命是一种极其特殊的存在，它与财产、利益等身外之物有着本质性的区别。

首先，生命的独特性表现在其惟一性、不可逆性上，其丧失意味着永远无可挽回。就一位成人而言，其生命的存在意味着一个独一无二的、神秘莫测的精神世界，它拥有着对当下的体验、对过去的回忆、对未来的希冀等丰富多彩的情感表达方式，拥有着理性、判断力与想象力等复杂的意识建构活动。一个人的主观精神世界是惟一的，这种惟一性在人与人之间并无差别。因此任何一个人都以自身为目的，而不是他人或其他什么事物的工具。人的生命有其存在的理由，这个理由必须从其自身中去找，也就是说，它存在着，它就有其存在的客观价值。而且对于几乎所有的人而言，在几乎任何情况下生命的主观价值都是无限的大（2）。就此而言，一个人的生命权是任何个人或社会机构都不可剥夺的。

其次，生命的独特性表现在生命构成了一个人行使所有其他权利的前提条件。因此，生命权原则上不允许让位于另一种权利（3）。一个人的生命价值永远高于任何一种物质利益方面的价值。无论任何情况，都不允许出于经济利益的考量而牺牲人命或人的健康，这不仅包括不应要求民众为了抢救集体财产而甘冒生命危险，而且也包括不应出于对社会的经济成本的顾及而鼓励罹患不治之症者主动要求安乐死。

再次，生命的独特性表现在生命价值间的不可比较、不可掂量上，这就决定了即便是为了挽救许多人的性命也不允许故意剥夺某一无辜者的生命。生命与利益不同。利益可分为个人利益与集体利益。由于利益损失可事后进行补救或赔偿，故在特定情况下为了集体利益而暂时对个人利益作出牺牲，这是完全合理的。但生命则不同。人的生命是惟一性的、不可逆的，生命的代价是无可补救的。这一点适用于对每一条人命的认知。也就是说个体生命之间完全是等价的。而这又可以从质量与数量两个角度来解析。从质量的层面来看，个体生命之间完全同质，在生命都是惟一性的、不可逆的、珍贵的这一点上人与人之间是毫无差别的，故决不能讲富有的、智慧的、健壮的、英俊的人的生命要比穷苦的、凡俗的、体弱的、丑陋的人的生命高贵。从数量的层面来看，人的生命都是个体性的，没有所谓集体的生命。一个人牺牲了自己救出另一个人的生命，而这两条性命之间是等价的。一个人如果牺牲了自己救出50条人命，则此人的生命与这50条人命中的每一条相对应而言也都是等价的。由于无所谓集体的生命可言，故这里并不能出现50条人命相加之价值大于这一条人命的价值的结论，他救出的是一条条同他等价的人命，而不是比他的价值大50倍的集体的人命。所以康德讲人命有价值而无价格。对于每个人来讲其价值都是无限的大，人命在价值上无可比性。在此决不能套用功利主义利益算计的方式来衡量人命价值的大小。如果在这里沿用处理利益关系时的两害相权取其轻的原则，坚持为大多数人的利益而牺牲少数人利益的立场，就可能得出为了获得健康器官而将某位在抽签中不幸中选的壮汉杀死，以便挽救若干面临死亡但对国家具有重大作用的病人的恐怖结论来。由于每条人命都体现了一种绝对的最高价值，因而即便是

在紧急情况下的杀人行为原则上讲也是不可容忍的，而且这也适用于借助该行为而使相当多的人得到拯救的情形（4）。德国著名伦理学家图根哈特（Ernst Tugendhat）因此指出：即便是以谋杀某一个人作为手段来达到目的，这里所讲的目的是避免一种只是可能的、尽管对许多人来讲是巨大的祸害，从道德上讲也是可鄙的（5）。在紧急的情况下也不得主动杀人以挽救其他多数人，之原则适用于两种情形。第一种情形是：不能因挽救许多人命而故意杀死与上述所谓紧急情况毫无关系的无辜的第三者。按照德国法律规定，任何在紧急情况下为了挽救多数人的生命而牺牲少数无辜者的性命的主动故意的行为，都是违法的。例如一种对许多人的危及生命的侵害只有通过杀死无辜的第三者才能得到阻击，则此时就只能放弃对这种侵害的抗击（6）。第二种情形是：即便是在危险共同体中，也不得为挽救共同体内的多数人而杀死其中的个别人。这里可以著名的登山者经典例证说明之。所谓登山者例证是指：两个人一前一后同时登山，以一根绳索彼此相连。快到顶峰时突然处于下位者一脚踏空、失去重心、即将坠下。上位者因绳索的关系立即陷于危险。此时他有两个选择：要挽救自己只有主动割断绳索，结果是同伴身亡。而如果不主动杀人，则结果是与同伴一起坠下。在这种情况下即便是两人都坠下身亡也不允许上位者主动割断绳索挽救自己。登山者例证说明在一个危险共同体中应有的应对态度，即面临着要么不作为而所有的人都死，要么主动杀死个别的人以挽救其余的多数人，这样极端的伦理两难的情形下，正确的做法是不作为，即便会造成所有的人都身亡的后果，也不允许主动故意杀死个别的人（尽管因此可以使其余多数人得救），否则违法（7）。这里值得指出的

是，在上述两种情况下，不作为、不救人当然是不道德的，但比起主动故意的杀死无辜者及危险共同体中的个别人来则还是小的罪恶，而故意杀死无辜的人及危险共同体中的个别人则是大的罪恶。总之，对于任何人来讲，自己的生命价值都是无限的大。正是在这个意义上，个体的生命价值具有终极性。在生命价值之间，没有可比性。因此不能说多数人的生命高于或贵于少数人的生命。这就决定了即便是为了营救更多的人也不得主动故意地杀死少数无辜的人及危险共同体中的个别人，这一原则虽看似奇特，却真正体现了对人的生命的绝对的无条件的最高尊重。

在此有必要附带提及一下引起了巨大争议的死刑问题。从启蒙运动时起，就反对死刑的呼声。反对死刑者认为从理论上讲如果认可个体生命价值的终极性，就应不折不扣地坚持绝对的无条件的尊重生命、禁止杀人之原则，任何个人、集体乃至国家均无支配他人生命的道德权利。从实践上看死刑废除之后还可避免在死刑制度下由于误判所可能导致的无可弥补的人道灾难，且事实证明死刑并未起到应有的震慑作用，相反地若废除死刑则可以更好地在社会营造出一种尊重生命的意识。而支持死刑者则认为从理论上讲对于故意杀人犯只有通过处以死刑才能表达一种最普遍的、根本的公正情感，且从实践上讲也并不排除具有震慑作用。笔者认为国家对故意杀人的罪犯处以极刑，这与尊重生命、禁止杀人的原则并不矛盾。国家杀的并不是一位无辜者，而是极其蔑视他人珍贵生命的人。由于人的生命拥有惟一性、不可逆性，其价值具有终极性，故国家就赋有权利采取一切措施对人命加以保护，包括杀人这样的极端措施。国家的死刑处罚给社会发出了一个重要信号，它恰恰体现了对人命的普遍的无条件的保护与最高的极端的尊重。

三．自主的生命理念

如上所述，人的生命都是一次性的、不可逆的，其价值拥有终极性。在生命价值之间并无可比性，因而即便是为了营救多数人也不允许故意杀死少数无辜者。这样一种观念体现了社会对人的生命的无条件的尊重。下面我们再换一个视角，也就是从当事人的主观视角出发来考察一下在遇到不同的生命权不幸发生冲突之时，当事人应当采取什么样的态度？他对自己的生命有没有支配与决定的权利？讲得残酷些，在他的个人生命权与许多人的生命权发生冲突之时——且该冲突并非是因他所致，也就是讲他并无任何过错——，他有没有道德权利拒绝作出自我牺牲，而是相反地采取自救的行动？

这就涉及到生命权与自主性、自决权的关系问题。众所周知，人的不容侵犯的尊严构成了人与人之间之所以出现并存在一种道德关系的事实上的前提（8）。尊重人的尊严，就在于认可人的主体存在及自我决定的能力。因此自主理念是伦理学的出发点和最根本的原则之一。自主性??????一直都是一项根本性的规范标准（9）。它昭示着一种广为接受的道德立场。实际上早在古希腊，自我生命的规划能力就被亚里士多德看成是一种高度的善。当然在他那里，子女相对于父母而言，奴隶相对于主人而言，女人相对于男人而言，是谈不上自主权利的。只是到了现代社会，对每个人的自我权利的道德尊重才构成了整个文明制度体系的精神基础。尊重人的自主性的原则被提升到了这样一个高度，以致于当事人的自主决断在某些情况下会对他自己造成不利的、非理性的后果（当然自杀、自残等无可逆的伤害行为除外），我们也无干预之权利。这同时也就解释了为什么现代法律制度与法制精神都将对嫌疑犯的刑讯逼供视为非法：那就是因为尽管刑讯逼供有可能带来诸如加速破案进程等对整个社会有利的结果，但这种行为明显损害了当事人的意志自由及心灵的完整性。这表明人的基本权利、精神自由、自主意志的至高无上性。这种基本人权不得遭到任何形式的侵犯，包括以国家利益的名义。《欧洲保护人权与基本自由公约》第25条甚至规定，缔约国公民在某项基本权利遭到国家的侵害时，有权向欧洲委员会起诉自己的国家。这样看来，按照尊重自主性的理念，每个人对其生命当然拥有支配的权利，人对自己的生命负责，而此项责任原则上讲是他人无法剥夺的（10）；最终只有个体的人对其生命负责，无论这种责任的施展空间是大是小，当事人的自我决定与目标设定是任何他人所取代不了的（11）。人对自己的生命负责，表现为如下三个层面：

第一，人们有权安乐死。从人的尊严的角度来看，一个人不仅有权生存、有权过一种合乎人道标准的生活，而且也拥有道德权利为了抗拒无可忍受的痛苦与侮辱而自主结束生命。否则就谈不上对人的个体自主性的尊重。因此一位精神正常的罹患绝症的病人完全有权要求安乐死，以便结束极大的、无可缓解与逆转的身心折磨。但这里要注意安乐死有别于一般情况下的自杀行为。在正常情况下一位健康成人产生自杀的想法，大多是因为其行为自由受到

极大限制，该限制造成的痛苦远远超出了自己对死亡的恐惧以及所能想到的自己的死亡给亲朋造成的痛苦。安乐死的想法与自杀的想法虽均源于自主意志，因而都理应享有高度的道德尊重，但在两者之间也存在着一个极大的区别：即安乐死的想法出于一种根本无法克服的无奈，而作为一般情形下的自杀念头之动因的无奈却未必是绝望的，相反地它大有可能得到缓解乃至克服。在这样的情况下，对于旁观者而言，给予欲自杀者以及及时的、善意的和有效的精神与物质援助，是一项比尊重当事人的自主意志更重要的道德命令，他的自决权要服从于其生命权。

第二，人们有权作出或拒绝自我牺牲。为了他人的生命而牺牲自己的举动，只要是真正出自本人的意愿，都是令人感佩的。但这并不意味着拒绝自我牺牲便是不道德的。因为首先，强迫一个人作出自我牺牲，这本身就违背了当事人的自主意志，所以是违反了根本性的道德原则。其次，当事人的生命价值与因他的牺牲而得救的人的生命价值之间 尽管得救者有许多 没有可比性，故他的牺牲给他所造成的损失并不能因他人的得救而得到补偿。所以，谁也没有自我牺牲的义务（12），自我牺牲（也）无法成为道德义务（13），更难以成为现代文明社会的一项法律规定。

第三，人们拥有自救的道德权利。这种自救的道德权利即便是在当事人处于 救自己还是救他人 这样的道德两难的情况下也是可以得到辩护的。而且，为了挽救自己的生命，人们即便是作出违法的举动，也是可以得到宽恕的，这种自我保护权利可以理解为紧急防卫权利的一种道德形式（14）。但是笔者坚决反对 自救 可以不惜以牺牲无辜的他人的性命为代价的观点（15）（按此观点，自救行为即便是导致了无辜者死亡的后果，也不是可鄙的），因为这种观点无疑预设了一个前提，那就是自己的性命高于无辜的第三者的性命，而这个预设前提本身没有任何道德合理性。

结束语

人类从前现代社会向现代社会过渡的历史进程，是人们的精神面貌与价值观念发生巨大转变的进程，在这发生着转变的价值观念中也包含着人们对自己生命的理解与态度。一种以人为本、尊重人的生命之存在价值的理念，将取代种种错误的观念而占据主导地位，并成为全社会的普遍共识。这些错误的观念不仅体现在恐怖主义自杀性爆炸行为对人命的极端蔑视上，而且也体现在见死不救者 尽管救援行为无须付出什么代价 对人命的极度冷漠上，同时也体现在将职业行为中的自我牺牲的道德要求不恰当地扩展为整个社会的行为规范的做法上。我们知道，许多职业均明显涉及到生命危险，相应的当事人在选择这些职业时并不缺乏这种认知，他们作出这种选择表明他们自愿承担此类风险。也就是说，他们在自己的职业岗位上作出自我牺牲，完全是出于其自主意志，而其职业道德也要求他们应有自我奉献、乃至自我牺牲的精神准备。但是如果将职业行为中职业道德所要求的自我牺牲的精神扩展化、普及化，将其转变成为全社会每一个人的行为准则，那就意味着对一般人自主意志的一种苛求。因为前者并没有选择这样的职业，也没有作出自我牺牲的自愿。在违背当事人意志的前提下要求其像肩负着职业职责的人那样甘冒生命危险、勇于自我牺牲，这在道德上是得不到辩护的。如果人人都应当自我牺牲，那么整个社会就很难形成对个人正当利益、个人宝贵生命的尊重的普遍氛围。因此这种要求是与成熟的现代人权理念正相冲突的。

生命价值的独特性决定了社会对生命的态度的高度慎重性，决定了不能以功利主义和契约主义对待利益的方式来对待生命。每个人都拥有生命权，它是人权理念的最高体现。人的生命是一次性的、不可逆的、无可补偿的、无价的，人对其生命只有自己才有决定与支配的权利。因此人既有权承受也有权拒绝自我牺牲，有权在必要时对自己的生命施予自救。但生命权的维护不应以牺牲他人性命为代价，也就是说不得以杀人的方式来拯救自己。总之，根据伦理学中的行善原则社会鼓励救助他人；根据自主原则社会既允许人们作出自我牺牲，也允许拒绝这种牺牲、而是实施自救；根据不伤害原则社会严禁故意杀人的行为。这就是站在以人为本之基点上的有关生命价值终极性的道德论证。

注释：

（1）Christian Illies: Das sogenannte Potentialitaetsargument am Beispiel des therapeutischen Klonens, in: Zeitschrift fuer philosophische Forschung, Band 57 (2003), 2, S. 236.

- (2) Julian Nida-Ruemelin: Wert des Lebens, in: J. Nida-Ruemelin (hrsg.): Angewandte Ethik, Stuttgart 1996, S.835.
- (3) Christian Illies: Das sogenannte Potentialitaetsargument am Beispiel des therapeutischen Klonens, in: Zeitschrift fuer philosophische Forschung, Band 57 (2003), 2, S.254-255.
- (4) Lothar Fritze: Moralisch erlaubtes Unrecht, duerfen Unschuldige getoetet werden, um andere zu retten? in: Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie, 51(2003) 2, S.213.
- (5) Ernst Tugendhat: Nachdenken ueber Atomkriegsgefahr und warum man sie nicht sieht, Berlin 1988, S.51.
- (6) (7) Lothar Fritze: Moralisch erlaubtes Unrecht, duerfen Unschuldige getoetet werden, um andere zu retten? in: Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie, 51(2003)2, S.213-214.
- (8) Georg Wieland: Die Wuerde des Menschen und die Kritik des Kommunitarismus, in: Eduard J.M.Kroker/ Bruno Dechamps (hrsg.): Moralische Indifferenz, Frankfurt a.M. 1999, S.34.
- (9) (10) Julian Nida-Ruemelin: Ethik des Risikos, in: J. Nida-Ruemelin (hrsg.): Angewandte Ethik, Stuttgart 1996, S.820.
- (11) Georg Wieland: Die Wuerde des Menschen und die Kritik des Kommunitarismus, in: Eduard J.M.Kroker/ Bruno Dechamps (hrsg.): Moralische Indifferenz, Frankfurt a.M. 1999, S.41.
- (12) Lothar Fritze: Moralisch erlaubtes Unrecht, duerfen Unschuldige getoetet werden, um andere zu retten? in: Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie, 51(2003)2, S.223.
- (13) (14) Lothar Fritze: Moralisch erlaubtes Unrecht, duerfen Unschuldige getoetet werden, um andere zu retten? in: Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie, 51(2003)2, S.226.
- (15) Vgl. Lothar Fritze: Moralisch erlaubtes Unrecht, duerfen Unschuldige getoetet werden, um andere zu retten? in: Deutsche Zeitschrift fuer Philosophie, 51(2003)2, S.219.

原载《中国人民大学学报》2005年第3期。

/