

Globethics Repository



应伦星空第三期

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	Journal
Authors	中国社会科学院应用伦理研究中心
Publisher	中国社会科学院应用伦理研究中心
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-12 00:16:04
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/232735

应伦星空

Applied Ethics Newsletter

第 3 期

【本期要目】

➤ 观察与思考	1
人类增强与人权（卢风）	1
生殖技术视阈中的生育权利与生育责任（任丑）	15
➤ 国内动态	26
第十次全国应用伦理学学术研讨会预通知	26
应用伦理学视域下的道德冲突——首届伦理学专家高端论坛在西南大学召开	26
东南大学“道德发展智库”首届高端论坛“信任”论坛举办	30
中国社科院应用伦理研究中心成员获“中国伦理学会第二届学术成果奖”	30
中国社科院应用伦理研究中心甘绍平研究员应邀赴浙江财经大学讲学	31
➤ 新书快讯	32
《经济伦理学：经济与道德关系之哲学分析》（人民出版社，2015）	32
《伦理秩序与道德研究》（中央编译出版社，2015）	33
➤ 域外研情	34
中日学者共同探讨少子高龄化社会的伦理问题	34
《夺命：杀戮伦理学的三种理论》新近出版	34
➤ 征稿启事	38
《应伦星空》征稿	38

中国社会科学院应用伦理研究中心 编

2016 年 1 月 15 日

【观察与思考】

人类增强与人权

卢风

摘要：随着医疗技术、生物技术、人工智能技术、纳米技术等高新技术的发展，人们利用技术改变人的内在本性、逃避自然痛苦、提升人的能力的欲望日益增强。哈贝马斯等人对用生物技术改变人类基因以人类增强的做法深怀忧虑，认为基因设计会侵犯人的自主性，会把人当作工具而非当作目的。主张以人权原则去禁止基因设计。但同样重视人权的德沃金等人认为，用技术人类增强恰是人类的天职。事实将证明，人权原则根本不足以阻止以技术人类增强的种种努力，不足以规范科技之人类增强的应用。因为以技术人类增强就源自现代性征服自然的冲动。如果说移山填海是征服外部自然，那么人类增强就是征服人之内在自然。局限于狭义的伦理学视域，我们觉察不出征服外部自然和内在自然的愚蠢和狂妄。唯当改变了现代性的思维方式和哲学框架，我们才会意识到用技术人类增强的种种努力会导致人类的毁灭。唯当人类中有越来越多的人超越了现代性的视界且心存对超越于人类之上的力量（或天命）敬畏时，民主和法治才可能对人类增强的技术应用构成有效约束。

关键词：人类增强 自由 人权 自主性 尊严

作者简介：卢风，清华大学哲学系教授，哲学博士，博士生导师。

一、现代高科技的发展与人类增强的热望

随着医疗技术、生物技术、人工智能技术、纳米技术等高新技术的发展，人们利用技术改变人的内在本性、逃避自然痛苦、提升人的能力（简称“人类增强”，human enhancement）的欲望日益增强。此类欲望或理想又可大致分为如下三类：

（1）逃避自然痛苦的欲望。例如，女性十月怀胎，一朝分娩，似是自然（或上帝）委之于女性的天职，这一过程伴随的痛苦也似是必然的、不可逃避的。但

现代医疗技术和生物技术越来越能为女性逃避这种“天然”痛苦提供有效手段。在传统社会，分娩的阵痛是产妇必须经历的。如今剖腹产的产妇越来越多¹，她们逃避了上天加于她们的痛苦。与男性相比，怀胎十月似是女性的不幸。于是，有人设想，让“人的胚胎的整个培育过程完全放在一种人造培养基中进行。”虽有人认为这是不切实际的设想，但“对胚胎的技术控制，目前已经从两头向前推进：与体外受精联系在一起的是卵细胞在体外进行受精，并对由此而形成的胚胎，至少在其最早期阶段，已经进行了成功的培育；同时，围产期医学把人的胎儿的存活能力推向越来越高的水平。因此，也不能把‘体外养育’当成是纯粹的科学幻想。”²如果“体外养育”成功并广为推广，那么女性就可以彻底摆脱命运加诸她们的麻烦和痛苦。即未来的女性无需怀孕、分娩，未来的人不必产于母亲的身体，而出于某种“培养基”或“人造子宫”。

(2) 提升人类道德的欲望。20 世纪 50 年代生物学弄清了 DNA 的分子结构，60 年代破译了遗传密码，科学家宣称人类已经掌握了遗传信息传递的生物化学机制以及遗传变异发生的基本特点。随着限制性内切酶作用方式的发现，基因技术工程师们已经能够剪切任何一种生物的 DNA 分子，并以新的方式把它们重新拼接在一起，也可以对病毒、细菌、植物、动物或人的 DNA 排列顺序任意加以组合。70 年代又发展出了基因操纵法。基因技术很快就获得了实际应用。有西方学者说：“……人从现代生物科学的革命中获得的，不仅是其控制自然的能力的增长以及由此带来的工业成果，而且还有他‘自我控制’能力的增长：在某些观察家令人欢愉的幻景中，我们现在正站在一个‘生物时代’的门槛；在这个时代，人类将一步一步地实现对其自身组织的完全控制”³。

基因工程技术的发展激发了部分哲学社会科学家再造人类的尼采式的梦想。德国著名哲学家，卡尔斯鲁厄造型艺术高等学校的美学教授斯罗德戴克认为，人类或可通过基因技术来设计人类的特征与品性，实现人种培育及人种“选择”(Selektion)，从而彻底扭转和根除人类的野蛮状态⁴。

(3) 人类增强甚至追求不朽的欲望。2001 年 12 月 3—4 日，美国商务部技术管理局、国家科学基金会(NSF)、国家科学技术委员会纳米科学与工程与技术分

¹ 2010 年上半年的一项统计表明，在许多产科医院分娩的妇女中，剖腹产的已占 50%。

² 【德】库尔特·拜尔茨著，马怀琪译《基因伦理学》华夏出版社 2000 年，第 9 页。

³ 【德】库尔特·拜尔茨著，马怀琪译《基因伦理学》华夏出版社 2000 年，第 6 页。

⁴ 甘绍平著《应用伦理学前沿问题研究》江西人民出版社 2002 年，第 33 页。

委会 (NSTC - NSEC) 在华盛顿联合发起了一次有科学家、政府官员等各界顶级人物参加的圆桌会议,商讨“会聚四大技术,提升人类能力”事宜,首次提出综合纳米技术、生物技术、信息技术和认知科学的会聚技术 (Nano-Bio-Info-Cogno, NBIC)。在所“会聚”的四大技术中,纳米尺度是包括神经细胞在内的生物反应和功能执行的量级;生物技术必须在纳米尺度上实施;信息技术负责存储、记载、计算、处理、分析、传播在认知过程中的巨量信息;最后,认知科学居高临下,对上述内容加以集成,把人的知识、智能以及技能提高到新的高度。会聚技术将可持续增强人类的精神、体能和社会能力,提供成功应对挑战的方法,大大增加人类的理解水平,转变人类感知和身体能力,提高人脑和工具、个体和集体之间的相互作用能力。有了大量的新工具和对人类创造力源头的深入了解,工程师、艺术家、建筑师和设计师将大大扩展其创造力。新的组织结构和管理原则以快速和可靠的信息交流为基础,将大大增加商务、教育和政府中管理人员的效率。更令人神往的是,当人与计算机联网时,可以获得无穷的知识,可以像计算机一样不断地升级⁵。

基因技术、克隆技术、信息技术以及人工智能技术的发展,还激发了一些人追求不朽的欲望。“克隆转忆人”便是多种设想中的一种。建议研究“克隆转忆人”而追求不朽的学者认为,一个人的身份或同一性(所谓“我之为我之物”)是由他的连续记忆构成的,用克隆技术可不断复制一个人的肉身,用信息或人工智能技术可不断转移、保存一个人的记忆,这样,两种技术的综合运用即可使一个个体不朽。“在一个人死后,用克隆人技术复制出一个他的肉体,再用记忆移植技术将他的原有记忆转移到克隆体的大脑中,就能使他死而复活,而这样的过程不断重复进行,就意味着他的永生不死。这样的人,就是“克隆转忆人”⁶。

二、人权原则可否规范人类增强的技术应用?

基因技术的优生学应用引起了哈贝马斯等人道主义思想家的忧虑。哈贝马斯无疑是 20 世纪下半叶以来最有影响力的现代思想家之一,他继承了康德的形式主义思想。长期以来,他试图用现代语言哲学成果,重新诠释普遍有效的、形式的而非实质的道德原则。哈贝马斯强调人是语言使用者(language-using agent)。

⁵ 吕乃基,会聚技术——高技术发展的最高阶段,《科学技术与辩证法》2008 年第 5 期。

⁶ 韩东屏,“克隆转忆人”与永生不死,《湖北大学学报》(哲学社会科学版) 2007 年第 6 期。

他认为，现代基因技术的应用，要求我们在总体性（entirety）上省思语言使用者的伦理自我理解（ethical self-understanding），需要诉诸“类伦理学”（species ethics），于是哲学便无法逃避实质性的立场（a substantive position）了⁷。诚哉斯言！当科技应用开始逼近人的深度构成，甚至会彻底颠覆人的生活世界时，仅玩语言形式的游戏已无助于种种现实问题的解决。

哈贝马斯说，在世纪之交的门槛上，生物科学和生物技术的进步已不仅扩展了惯常行动的可能性，而且使崭新的干预类型成为可能。长期以来，作为有机体本性的“被给定的东西”（given）至多只能“被培育”（bred），如今已属于人造物及其生产的领域了。就此而言，人类机体已被带进受干预的范围，“是一个身体”（being a body）与“有一个身体”（having a body）的现象学区分令人惊讶地流行起来了：我们之所“是”的本性（nature）与我们“给予”（give）自己的有机体资质的界限趋于消失了⁸；“人工制造的东西”与“自然产生的东西”之间的界限也趋于消失了⁹；“根深蒂固的主体与客体、生长与制造之间的绝对区分”也趋于模糊了¹⁰。现代生物科技已开始对人的生物构成（或生物本性）在分子水平上进行人工干预，“我们越来越多的原本由‘自然’决定的东西正进入生物技术干预的范围。从实验科学的视角看，这种对人性（human nature）的技术控制不过就是我们扩展控制自然环境范围的倾向的延续。但从生活世界（a life-world）的视角看，技术控制的触角一旦越过了‘外在’自然与‘内在’自然的界限，我们的态度就会发生改变。”¹¹。

哈贝马斯认为，生物技术干预所引起的道德问题不仅在通常意义上是困难的，而且属于完全不同类型的问题。问题的答案已触及作为整体的人性的伦理自我理解。在这种情况下，哲学家们已不能袖手旁观，他们没有理由把关于生物技术的争论委诸陶醉于科学幻想的生物学家和工程师们¹²。

在生物技术的医疗应用与人类增强应用以及消极优生学和积极优生学之间的界限是模糊的，而且是随时变动的。医疗应用的不易觉察的扩展就会导致野心勃勃的人类增强应用，消极优生学应用的不易觉察的扩展就会导致积极优生学应

⁷ Jurgen Habermas, *The Future of Human Nature*, Polity Press, 2003, P.11.

⁸ Jurgen Habermas, *The Future of Human Nature*, Polity Press, 2003, P.12.

⁹ Jurgen Habermas, *The Future of Human Nature*, Polity Press, 2003, P.46.

¹⁰ Jurgen Habermas, *The Future of Human Nature*, Polity Press, 2003, P.71.

¹¹ Jurgen Habermas, *The Future of Human Nature*, Polity Press, 2003, P.23.

¹² Jurgen Habermas, *The Future of Human Nature*, Polity Press, 2003, PP.14-15.

用。哈贝马斯说，“如果我们考虑到那些在医疗上自行其是的人们已忙于人类机体的生殖性克隆，那便不禁预感到人类（human species）的生物进化迟早也能掌握在自己的手中。”¹³在自由主义者看来，对自然之技术控制的加强总伴随着生产的扩大、经济的繁荣，以及个人选择范围扩大的政治愿景。既然个人选择范围的扩大总是支持个人自主性¹⁴，于是长期以来，科技进步一直是自由主义根本信条的支撑，自由主义的根本信条之一就是：所有市民都拥有自主指导自己生活的平等机会。¹⁵生物技术为人们打开了“新的选择自由”¹⁶，即为人们提供了更多的改善生活的机会，所以，应该欢迎生物技术的进步及其应用。但哈贝马斯认为问题没有这么简单。哈贝马斯最担心的是，人权、个人自主、个人尊严、平等一类的现代性价值和道德规范会受到挑战甚至被根本颠覆。他担心生物技术进步及其应用达到一定界限后，非但不会支持个人自主性，反而会毁掉个人自主性。

如果生物技术使人类基因设计成为可能，那么设计者（父母、生物工程师）将对被设计者（后代）实施一种强制，这是对人权原则和平等原则的践踏，是对个人自主和尊严的侵犯。哈贝马斯认为，设计者以非对称的、无法废止的方式改变了被设计者之身份形成（the identity formation）的初始条件。当设计者充当了另一个人生命的共同作者（co-author）时，他便入侵了另一个人自主性意识的内部。被设计者不再确信自己生命历史自然根源的偶然性，她会感到缺乏一种精神先决条件（a mental precondition）以应对承担自己生命之唯一责任的道德预期，哪怕仅以回顾的方式。被设计者会觉得，她因为出生前被设计，故其伦理自由的可能范围被有意地改动了，她可能因为意识到自己生命和自我命运与另外一个人的干涉有关而痛苦。此类异化性稀释或自我身份断裂标志着一个重要的界限变得模糊了，这个界限是存在论的壳（the ontological shell），它确保了个人的不可侵犯性、个人的独特性以及个人自我主体性的不可取代性¹⁷。简言之，设计者侵犯了被设计者的自主性。例如，被设计者将来可能会质问设计者，为什么没有为她选择运动和音乐天才，却选择了数学天才，而运动和音乐天才对她实际选择和追求的生涯更有用。

父母在设计自己的孩子时，只考虑自己的偏好，而根本忽视了未来出生的孩

¹³ Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature*, Polity Press, 2003, P.21.

¹⁴ 这一点是信仰科学主义的自由主义者所常常津津乐道的。

¹⁵ Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature*, Polity Press, 2003, P.24.

¹⁶ Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature*, Polity Press, 2003, P.76.

¹⁷ Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature*, Polity Press, 2003, P.82.

子的主体性，他们设计自己的孩子就像处置一个客体¹⁸。人的生命被工具化了。这种把未来出生的人当作客体或工具处置的做法，违背了主体间交往的基本原则，如交互性、平等性，当然也违背了康德所表述的绝对命令。尊重主体的基本要求之一是，尊重人（即主体）的知情同意权。但设计者在对被设计者进行设计时，无法获得被设计者的同意。设计者单方面行动（a one-sided act），出于权威家长的意愿，处置了另外一个人的遗传因素，这会影响一个独立人格的生命历史，却无法获得这个人的同意¹⁹。

哈贝马斯对现代性没有失去信心，对人权原则之约束力没有失去信心。他仍试图在现代性的框架内，用人权原则去为生物工程技术的发展和应用划定界限。他说，在宗教和形而上学世界观失去其约束力且转向宽容世界观多元主义的时代，我们（或我们中的多数）并没有堕入冷冰冰的犬儒学派或玩世不恭的相对主义，因为通过反思，我们拥有了进行正当与错误之道德判断的二元法典（binary code）。我们以合理性道德和人权为前提，调整了生活世界和政治共同体中的实践，因为合理性道德和人权为信仰不同世界观和具有任何差异的人们共同生活在一起提供了共同的基础。也许今天对人类同一性（the identity of the species）之令人恐惧的改变的强烈反对也可由类似的动机加以说明甚至辩护²⁰。

哈贝马斯的意思是，如果说由中世纪走向现代，我们并没有因为宗教和形而上学的衰落而堕入犬儒主义和相对主义，那么，我们也不会因为生物技术的挑战而堕入犬儒主义和相对主义。有了合理性道德和人权原则，我们就有判断是非对错的标准。包括判断设计未出生的人的基因是对还是错。针对基因设计的法律保护也许可表述为：人人都具有其“遗传基因不受人工干预的权利。”²¹

坚决抱住现代性不放的思想家的思路就是这样的。哈贝马斯的中国追随者认为，人权原则就是足以裁决一切道德争端的唯一有效的普遍原则，当代道德思维无需再增加任何其他的道德考虑，更不能诉诸形而上学。例如，为就保护环境而达成共识，无需援引任何其他思想，无需人生观、价值观、知识论、自然观的根本改变，只要在人权清单中增加“人人都享有居住在清洁环境中的权利”即可。

¹⁸ Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature*, Polity Press, 2003, P.51.

¹⁹ Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature*, Polity Press, 2003, P.64.

²⁰ Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature*, Polity Press, 2003, PP.73-74.

²¹ Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature*, Polity Press, 2003, P.27.

那么仅凭一条人权原则真的足以反驳主张人类增强的自由主义者吗？²²哈贝马斯关于基因设计侵犯个人自主性的论证是令人信服的吗？

显然，自然生育的人也不是自主决定来到这个世界的。对任何人而言，从来就不存在什么同意自己出生的事情！没有人能对自己的出生表示同意或不同意。如果承认每个人的出生都不是自主决定的结果，那么对被设计者来说，无法取得其同意在道德上就没有哈贝马斯说得那么严重了。个人成熟到一定程度之后才会产生尊严意识，个人自主性也是出生后在成长、学习、工作和交往过程逐渐形成的，并不是生而有之的。一个人只有在自我意识趋于成熟之后，才会对自己的出身进行反思或追问。当一个人开始反思和追问自己的出身时，她最在乎的或许是，她的生命给予者是高于人类的存在者，还是相反？这相当于一位获奖者在乎她的荣誉（奖项）是何种机构授予的²³。而这样的问题恰恰被哈贝马斯及其追随者当作宗教或形而上学问题加以拒斥了，他们认为根本没有什么比人类更高的存在者。

基督教认为，每个人的生命虽似为父母所生，实则上帝所赐，上帝是至高无上的，个人生命为至高无上的上帝所赐，便分有了上帝的荣耀。如果我们认为个体生命虽似为父母所生，实为自然所赐（绝对不可知的命运），而且认为自然是高于人类的存在，那么我们仍然有资格感到骄傲（天生我才）。被设计者的生命为科学家所制造，这便使他的出生尊严大打折扣，因为设计者并不比被设计者聪明、完美，设计者并不是比被设计者更高级的存在者。但哈贝马斯及其追随者决不会这么说。哈贝马斯只说，被设计者生命历史自然根源的偶然性被干预了，她的伦理自由的可能范围被有意地改动了，她可能因为意识到自己生命和自我命运与另外一个人的干涉有关而痛苦。那么，个人“生命历史自然根源的偶然性”与个人自主性（出生后才逐渐形成的）有什么关系呢？父母和生物工程师的满怀善意的“设计”是绝对不可原谅的吗？如果与自然出生的人想比，被设计者的许多能力都更强且没有任何弱点，即通过历史比较，可以判定设计是真正的改善，那么她还会因为意识到自己生命和自我命运与另外一个人的干涉有关而痛苦吗？对现代性和科技积极作用抱有信心的哈贝马斯应有更丰富的想象力：如果被

²² 哈贝马斯甚至可以粗略地划归自由主义派别（就他极端重视人权而言），尽管他深受马克思的影响，对现代资本主义有所批判。也许可把他划归自由主义者的左派。

²³ 如果一个奖项是瑞典皇家科学院评定的诺贝尔奖，获奖者会觉得是一项殊荣，如果它只是一个谋利组织（如电影《顽主》中的三 T 公司）颁发的奖项，则获奖者或许不会觉得光荣。

设计者不仅有数学天才，也有运动、音乐等天才，那么她还会抱怨她的设计者吗？

个人自主性显然与个人能力密切相关。正因为如此，自由主义者们才十分重视科技进步对人的自主性的支持。运用生物技术人类增强就是扩大个人的选择范围，这非但不与人权原则相矛盾，反而可看作是对人权原则的有力支持。就因为对人权有不同的理解，故高举人权大旗的现代思想家，对生物技术应用有着完全不同的看法。罗纳德·德沃金（Ronald Dworkin）是呼吁“严肃对待权利”的著名自由主义法学家，在捍卫人权原则方面，他和哈贝马斯是一致的。但他对基因技术、克隆技术之发展和应用的看法与哈贝马斯的看法截然不同。

苏格兰科学家克隆出绵羊之后，克林顿下令不得把联邦资金用于克隆人类研究，美国参议院也打算立法禁止克隆人研究。德沃金认为克林顿和国会的做法是“荒谬的”，“惊惶失措的”²⁴。欧洲议会在《关于克隆人类胚胎的决议》中宣布，“克隆人类，无论是在实验室里还是在为器官移植或任何其他目的而进行的人工受精手术和胚胎植入前的诊断，都是违反伦理的，是和道德不相容的，是有悖于对人的尊重的，是对基本人权的严重侵犯，……”德沃金认为，这项宣言是草率的，支持这项宣言的各项理由，“无论是分别地看还是综合起来看”，都是武断的²⁵。

德沃金认为，“基因工程的技术进步和改进会大大降低现在出生的人们的或

不免发生在他们生长过程中的缺陷和畸形的数量。”²⁶克隆人技术不仅可以治疗各种疾病，而且可以扩大个人自由，即扩大个人自由选择的范围。例如，无子女的夫妻、单身的女性或男性，可能希望利用克隆生殖技术而得到孩子，“他们也许认为这优于其他可能的选择。或者他们根本没有其他选择。”²⁷总之，基因技术和克隆技术的发展和

应用不但不会导致什么严重侵犯人权的事情，而且会扩大人权的范围！“使未来人类寿命更长、更有才华且更有成就的超然抱负本身没有错。”

²⁸

生物技术的商业应用似有颠覆平等原则之虞。在基因设计推广的初级阶段，设计可能是极为昂贵的，只有巨富们才能为自己的后代进行设计。当第一代被设计者问世后，“基因”不平等问题就出现了。迄今为止，所有人在基因构成方面

²⁴ Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, 2000, P.438.

²⁵ Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, 2000, P.439.

²⁶ Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, 2000, P.440.

²⁷ Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, 2000, P.440.

²⁸ Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, 2000, P.452.

相差无几。但以后的被设计者在基因上就远远优越于所有其他人。随着被设计者的增多，这可能导致新的纳粹统治。德沃金是十分重视平等的思想家，但他似乎根本不担心基因技术和克隆技术会颠覆平等原则。他说：“我们不当通过降低[医疗]水平来促进平等，就如更为正统的遗传医学所示，一度只能被巨富们利用的技术，经常会导致一些对每个人都有益的发现。能矫正不公正的办法是再分配，而不是剥夺一些人的利益而又不能使另一些人获益。”²⁹

德沃金显然对科技进步持十分乐观的态度。科技进步总在为人类带来福祉。如果说一项高科技发明，起先只能造福于富有者，例如，今天，只有亿万富翁才能享受太空旅游的刺激，但在民主法治和市场经济框架内，技术的成熟和普及终将惠及人人，例如，到太空旅游时代，人人都将可以遨游太空。“所有的父母都有可能希望自己的孩子具备……正常的甚至超常的智力水平和其他技能”³⁰。在基因设计十分昂贵的阶段，肯定只有富人才有机会设计自己的孩子，但随着基因设计技术的成熟和普及，就人人都可以设计自己的孩子了。

这就是信守人权原则的思想家所得出的不同于哈贝马斯的看法。历史将会证明：人权原则阻止不了重视人权、争取人权的人们去用生物技术做侵犯人权的事情。这是人权原则的悖谬！这个悖谬就隐藏于现代性中。现代性既包含人权原则，也包含科技万能论。在现代文明的辉煌时期，人们一直在通过科技进步而扩大个人自由选择的范围（不要忘了人权清单就是由各种自由构成的），但达到极限时，科技的自主进步和个人扩大自主选择的冲动就会挑战人权原则。

三、人类增强与扮演上帝

其实，现代生物技术发展和应用所可能导致的最可怕的事情，根本就不是对人权和平等原则的挑战，而是盲目乐观的控制欲所可能导致的人类毁灭。在西方，仍然敬畏上帝的人们指责科学家发展基因技术和克隆人技术是“扮演上帝”，而“扮演上帝”无异于玩火！德沃金说：“扮演上帝确实是玩火。然而这正是我们这些凡人自普罗米修斯这位从事危险发现的守护神以来一直在做的事情。我们玩火并承担后果，否则便只有面对未知世界时的懦弱。”³¹殊不知“玩火的后果”是分为不同量级的，如今人类最大的危险就来自这种狂妄的、无节制的“玩火”的

²⁹ Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, 2000, P.440.

³⁰ Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, 2000, P.441.

³¹ Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality*, Harvard University Press, 2000, P.446.

冲动！如果说全球核战争的后果是人类无法承担的，那么，改造人类内在本性的后果也是人类所无法承担的！我们需要探讨一个利用高科技改变人自身的自由的界限，以免坠入毁灭的深渊。局限于现代性思想的框架，仅仅诉诸人权原则和平等原则，或所谓的“类伦理学”，我们无法检讨这种人类所不能承担的后果，无法划定追求这一类自由的界限。我们需要超越哈贝马斯和德沃金们的现代性视野。

用现代科技人类增强的三类欲望都是追求自由的欲望，这里的自由既不是反对社会压迫或歧视的自由，也不是改造外部环境、创造物质财富的自由，而是改变人性的自由。这里我们用了一个几乎无法界定的名词——“人性”（human nature）。“人性”本是启蒙思想家们常用的词，自西方文艺复兴以来，人的解放便指合乎人性的欲望的合理释放。英语human nature一词中的nature既有本性的意思，又有自然的意思。说禁欲是违背人性的，也相当于说禁欲是违背自然的。说婚恋自由是“天赋人权”，即指它是一项源于人性的权利，也可以说它是一项自然权利（natural right）。说人人都有某些天赋的权利，既指人人都因其本性而拥有这些权利，也指这些权利是自然（天）赋予她/他的，即自然的。启蒙思想家大多相信，人有不变的本性，或相信人性是不变的，我们可根据人性之自然而设计创造自由、平等、博爱的理性社会。如萨特所描述的，“在 18 世纪，哲学家中的无神论者们放弃了上帝观念，却没有放弃本质先于存在的观念。在某些领域，这一观念随处可见；我们可在狄德罗、伏尔泰甚至康德那儿发现这种观念。人有一种人性；这种作为人的概念（the concept of the human）的人性可在所有人那儿发现，这意味着每个人都是一个普遍概念（a universal concept）——人——的特例（a particular example）。”³²

如果诚如西方启蒙思想家所相信的，有不变的人性，那么针对前述三种追求改变人性的自由的欲望和努力，我们可以明确地说，人之改变人性的自由是有极限的，这个极限就是：别把人之为人的本性改掉了，若把人之为人的本性彻底改变了，便意味着人类的灭亡！人若像恐龙一样被自然所毁灭，那便是天命。但人若因为滥用科技而毁灭了自己，便是“自作孽”。人类不该“自作孽”！这应是人道主义的当然结论。在 19 世纪末，尼采说：人类谋杀了上帝！如今，不顾一切

³² Jean-Paul Sartre, *Essays in Existentialism*, (edited with a foreword by Wade Baskin), Citadel Press, New York, 1993, P.35.

地追求改变人性之自由的人们正在谋杀人类！在西方文艺复兴和启蒙运动中，思想巨人和自由斗士们高扬的旗帜就是人的旗帜，即人道主义的旗帜。针对中世纪的愚昧，人道主义者号召人们走出上帝的阴影，自觉人本身的尊严和伟大。你不必仰慕上帝的全智全能和尽善尽美，你不多不少就是一个完美的存在者——人！做一个人就是最有意义的、最伟大的事情！你应该满足于自然所赋予你的本性。如果我们今天仍是坚定的人道主义者，那么就应该把满足上述三种欲望的努力限制在不改变人之本性的限度内。

可是，什么是人的本性呢？有永恒不变的人性吗？经过尼采、马克思、萨特直至福柯，关于永恒不变的人性的观念似乎被彻底动摇了！

在尼采看来，人是处于生成过程之中的，人既然总处于生成过程中，就没有什么永恒不变的人性（或本质）。他急切呼唤的是“超人”的诞生，“超人”的本性当然根本不同于常人的本性。尼采的思想对“纳粹”的优生学和当代积极优生学都有巨大的影响，他就是“优生学的思想先驱”³³。

说到马克思的人性论，人们立即会想到他的著名论断：“人的本质并不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”如果人的本质就是人之“一切社会关系的总和”，那也意味着没有固定不变的人性（或人的本质）。因为社会关系总处于不断的变化之中，科技进步正是生产方式（由生产力和生产关系构成）变更中的一个极为重要的“自变量”。联系我们这里正讨论的问题，并考虑到生产力的发展是人类社会历史发展的主动力，科技又是“第一生产力”，那么，科技进步所带来的一切变化（包括社会关系的改变）便都是社会进步所需要的。这样，用技术改造人自身的一切便都是合理的，不存在什么“把人之为人的本质改掉了”的问题。

萨特关于人性的思想可浓缩于他的著名论断：“存在先于本质”。萨特认为，任何人造物（例如一把裁纸刀）的本质都先于其存在，人造物是设计者或制造者按先在的概念（思想、计划、图纸）创造出来的。但人的存在却先于其本质。除非有上帝那样的创造者，才能设想人的本质先于存在，才能设想人的创在者按先在的人的概念创造出人来。如果你是个无神论者，你便只能相信，人的存在先于本质。人先被抛入这个世界，然后才创造了他自己，且在他自我创造的过程中没

³³ 【德】库尔特·拜尔茨著，马怀琪译《基因伦理学》华夏出版社 2000 年，第 36 页。

有任何先验的标准可以凭依。“如果存在确实先于本质，那便无法诉诸固定不变的、先定的人性去说明世界。”³⁴“没有什么人性，因为没有思考人性的上帝。”³⁵“人不过就是他的计划；他只在其自我实现的限度内生存；他不过就是其行动的总和，其生命不外如此。”³⁶“人不过就是他自我造就的一切。这就是存在主义的第一原则。”³⁷萨特对妥斯陀耶夫斯基的论断深为赞同：如果上帝不存在，那么任何事情都是许可的³⁸。在萨特的笔下，“上帝之死”意味着人之被“遗弃”，人变得无依无靠、孤苦伶仃，人之一生的一切都只能依靠自己的发明、选择、行动和奋斗。

但当代不顾一切地追求自由的人们则可以抛开萨特的“乐观的悲观”³⁹，而只记住一句话：既然上帝已死，人被判处了自由的徒刑，人拥有选择、发明、创造的绝对自由，那么，为免除怀孕、分娩之苦，努力发明“人造子宫”就是合理的；用生物技术改变人的心理倾向也是合理的，用克隆技术和人工智能技术追求肉身不死也是合理的。一句话，既然上帝已死，那么一切都是允许的！

其实，没有永恒不变的人性，并不意味着没有在几百万年进化过程中一直保持不变的人的生物特征或属性。长期以来，人们认为，研究人的生物性只是生物学和医学的任务，哲学人文学不必研究人的生物性，而应该研究人的语言、意识、思想、观念、价值、社会性、文化等高级特征，因为人的生物性与其他动物的生物性无异，故生物性与人性无关。当萨特讲存在先于本质时，他谈论的主要是人的价值和价值选择。也正因为许多伦理学家认为人的语言、意识、社会性、文化等特征与人的生物性无关，所以，他们也认为伦理学与生物学乃至一切自然科学无关。

实际上，人的价值追求和文化创造与人的生物性休戚相关。在现代高科技正试图改变人的生物构成（甚至化学构成）的今天，审视人的生物性与其价值追求和文化创造之间的内在关联已成为一项不可回避的思想任务。人的许多价值追求

³⁴ Jean-Paul Sartre, *Essays in Existentialism*, (edited with a foreword by Wade Baskin), Citadel Press, New York, 1993, P.41.

³⁵ Jean-Paul Sartre, *Essays in Existentialism*, (edited with a foreword by Wade Baskin), Citadel Press, New York, 1993, P.36.

³⁶ Jean-Paul Sartre, *Essays in Existentialism*, (edited with a foreword by Wade Baskin), Citadel Press, New York, 1993, P.47.

³⁷ Jean-Paul Sartre, *Essays in Existentialism*, (edited with a foreword by Wade Baskin), Citadel Press, New York, 1993, P.36.

³⁸ Jean-Paul Sartre, *Essays in Existentialism*, (edited with a foreword by Wade Baskin), Citadel Press, New York, 1993, P.41.

³⁹ 萨特在强调人之痛苦和孤立无助的同时，又总说自己不是悲观主义者，故笔者谑称他怀有“乐观的悲观”。

不过是其生物性需要的文化扩展。食文化、性文化显然植根于人的生物性需要。如果人变成了机器，即无需以其他生物为食，则食文化必然消亡。如果人可以无性繁殖，且可以在“人造子宫”中生产，则性文化也会消亡，与之相关的婚俗文化也会消亡。男女之爱与人的生物本能显然有关，与人的有死性必然相连。如果没有有死性这一特征，任何男女之间大约都不会有干柴烈火般的恋爱。人的喜怒哀乐与人的生物性不可分割，人的审美情趣与人的生物性不可分割，人的价值追求也与人的生物性不可分割。人的生物性决定了她/他的脆弱性。“人性的卓越最美之处，正是在于它的脆弱性。植物之美在于它的柔韧，不同于宝石之美，即它炫目的坚硬。”“真正的人类爱情之美不同于两个不朽的神之间的爱情，不同之处也不仅仅是时间上的长短。人们头顶晴朗的天空，虽然限制他们发展的可能性，但同时又为他们提供了一个生机勃勃和绚丽多彩的环境，恐怕又是上天所没有的。”⁴⁰古希腊一位诗人描写美少年伽倪墨德斯在浴后拭干自己的身体，像露水一样的清爽和潮润。宙斯出于对他的爱，准许他永生不朽，但从那一刻起，这种美貌和性感就从他身上消逝了⁴¹。奥德赛选择日渐年老的妻子在人世间的爱，而抛弃海中女神卡吕普索的永恒魅力，就因为凡人的幸福就寓于凡人的生老病死、喜怒哀乐之中，凡人无法享受永恒的美和幸福。而永恒的美和幸福恰是人因其有死性而虚构的理想。如果人本身是不朽的、永恒的，她/他就不会有追求不朽和永恒的理想。我们的一切价值都植根于我们的生物性。这一点却被绝大多数现代思想家遗忘了，或被武断地否定了！

但当代用科技改变人性的种种设想，恰恰是从根子——生物性——上改变人性的设想，虽然这种种设想都受一定的社会、文化、价值理想的牵引。人之几百万年不变的生物特征（属性）包括有死性（即人的肉身终有一死）、肉身与意识之不可分、有性生殖、必须孕育于母亲的子宫、必须以其他生物为食，否则会死去，等等。可不可以说，失去这些特征中的任何一个，则人不复为人？如果失去一两种还不至使人不复为人，那么这些特征完全消失，是否可说人已不复为人？笔者的回答是肯定的！

如果“人造子宫”真的问世，且已开始得到商业化应用，则人的生产将可以产业化，生育与性将彻底分离，母亲与子女之间将不再有一向具有的那种天然亲

⁴⁰ [美]玛莎·纳斯鲍姆著 徐向东 陆萌萌译《善的脆弱性》译林出版社 2007 年，第 2 页。

⁴¹ [美]玛莎·纳斯鲍姆著 徐向东 陆萌萌译《善的脆弱性》译林出版社 2007 年，第 2—3 页。

情（正因为母亲有十月怀胎一朝分娩的痛苦才有对子女的厚爱），完全不再怀孕生子的女性已不再是女性！如果用“会聚技术”（包括人机一体化）人类增强的努力圆满成功，则人将不再保有其生物肉身，他的身体可能被植入许多芯片，经过若干代的“升级”，他可能也无需再以其他生物为食，至此，你完全可说他不再是人，而是智能机器！如果“克隆转忆人”的梦想成真，则立即可说，人已不再是人，而成了神！

福柯在其《词与物》一书的结尾处写道：“人将被抹去，如同大海边沙地上的一张脸。”⁴²即人将死亡。其实，如上所述的人之基本属性的消失才标志着人的死亡！

结束语

在现代性的语境中，哈贝马斯们反对人类增强，但他们所信持的普遍道德原则——人权原则——无法约束扮演上帝的人们，换言之，人权原则不足以规范科技在人类增强方面的应用，因为扮演上帝正是现代性所不断激励的冲动。用科技人类增强的种种努力都源自这种现代性的冲动。扮演上帝的冲动也就是征服自然的冲动。如果说移山填海是征服外部自然，那么人类增强就是征服人之内在自然（可参见哈贝马斯的相关论述）。现代人之所以抑制不住征服自然的冲动，就因为他们失去了对终极实在的敬畏，或因为他们失去了“天命”意识。他们认为人类知识进步将无限逼近对宇宙奥秘的完全把握，人类技术创新将日益保障人类的自主（与服从天命相对），将无限扩展人类的自由。然而，这是现代性的神话，是现代性的迷信。不驱除这种迷信，人类就会在种种“自作孽”式的科技创新中走向毁灭。局限于狭义的伦理学视域，以人权原则为唯一的道德基准，我们觉察不出征服外部自然和内在自然的愚蠢和狂妄。唯当改变了现代性的思维方式和哲学框架，我们才会意识到用技术人类增强的种种努力会导致人类的毁灭。唯当人类中有越来越多的人超越了现代性的视界且心存对超越于人类之上的力量（或天命）的敬畏时，民主和法治才可能对人类增强的技术应用构成有效约束。

（此文首次发表于“第五届人权与伦理学论坛”）

（供稿：卢风）

⁴² [法]米歇尔·福柯著 莫伟民译《词与物——人文科学考古学》上海三联书店 2001 年，第 506 页。

生殖技术视阈中的生育权利与生育责任

任丑

摘要：在自然生殖的范围内，对于没有生育能力的人来说，其生育权利和相应的生育责任不具有真正的道德价值和实在意义。生殖技术的发展突破了自然生殖的传统藩篱，给生育权利和生育责任带来了前所未有的道德冲击和伦理挑战。尽管应用生殖技术和拒斥生殖技术都会受到谴责和称赞，但是不应当囿于这样的道德悖论而裹足不前。实际上，生育权利内部的冲突蕴含着生育权利对生殖技术视阈的生育责任的诉求。生育责任源自行动者完成事件的因果属性，这意味着生育技术主体必须对其行为后果做出回应。这种回应主要有三大层面：人类实存律令赋予生殖技术的责任、生育技术自身蕴含的责任以及生殖技术应用的的责任。因此，我们应当在把握生育权利和生育责任的内涵和二者内在联系的基础上，利用先进的生育技术正当地维系生育权利，勇敢地承担相应的生育责任，进而彰显出崇高无上的人性尊严和道德目的。

关键词：生殖技术 生育权利 生育责任

作者简介：任丑，西南大学哲学系教授、哲学博士，博士生导师。

生育权利是人人生而具有的自然权利。在自然生殖的范围内，对于没有生育能力的人来说，其生育权利也就失去了其真正的道德价值和实在意义。与此相应，在自然生殖的范围内，生育责任则是具有生育能力的人应当承担的义务，没有生育能力者并不具有严格意义的生育责任。

二十世纪中叶以来，试管婴儿、克隆技术和人造生命等生殖技术的发展突破了传统自然生殖的藩篱，给生育权利和生育责任带来了前所未有的道德冲击和伦理挑战。生殖技术既为没有生育能力者提供了维系其生育权利的可能性，也为拥有生育能力者提供了推卸或逃避生育责任的可能性，同时也带来了诸多涉及未来人类的伦理冲突。这些问题使人类在选择和应用生殖技术的实践中陷入了一种进

退两难的道德困境。用詹穆斯（Scott M. James）的话说，“在面对挑战中有两种选择，但是每一种选择看起来都不是善的。如果你做，你会受到谴责诅咒，如果你不做，你也会受到谴责诅咒。”^[1]这也意味着问题的另一面：每一种选择看起来都不是恶的。如果你做，你会受到（谴责你不做的那部分人的）称赞；如果你不做，你也会受到（谴责你做的另一部分人的）称赞。那么，是否应当利用先进的生殖技术维系生育权利？如果答案是肯定的，在利用生殖技术时，是否应当承担相应的生育责任？这就涉及到生殖技术视阈的生育权利和生育责任的内涵和二者之间的内在联系。

一、生殖技术视阈的生育权利

我们知道，《世界人权宣言》第 16 款对生育权利有一种模糊性表达：“每个成年男性和女性，不受种族、国籍或宗教信仰的限制，都有权利结婚和组建家庭。”^[2]不过，结婚和组建家庭的权利只是生育权利的可能前提，并不等同于生育权利。何为生育权利呢？

一般而言，权利有消极权利和积极权利，即“保护个人免受风俗习惯制度和众人侵害的权利；赋予个人在不侵害他人权利限度的范围内，以自己的方式安排其生活的能力的权利”^[3]。与此相应，生殖技术视阈的生育权利主要有积极生育权和消极生育权两个层面。围绕二者，人们展开了激烈的争论。争论的焦点集中在“个人是否具有要求他者帮助其生育的权利或者生育权利是否仅仅要求他人不干预其生育过程。”^{[2] (109)}为什么会有这种争论呢？

消极生育权利是建立在体内受精和孕育这一合乎自然的生物学事实上的，它主张合乎自然是生育权利的基本准则。拜尔茨（Kurt Bayertz）说：“直到今天，在天主教会对于避孕、人工授精以及体外受精的谴责中，是否合乎自然仍然起着关键的作用；想有一个孩子的合理愿望，正如教皇庇护十二世所说的，任何时候都不允许通过违反自然的行为来加以满足。”^[4]所谓合乎自然就是合乎自然生殖的生物学事实。与其他哺乳动物一样，人的受精和妊娠都是必须在雌性身体内完成的自然过程。所以，只有男女之间肉体的结合，才能实现人的繁殖。由于这种生物学事实的限制，“在迄今为止的人类历史中，性交一直都是人类繁殖的一个必不可少的前提条件。”^{[4] (136)}对于大多数基督教性伦理学家来说，“性行为与繁殖的

统一不仅是生物学上的一个事实，而且还是一种受到现代生殖技术伤害的道德要求和规范。”^{[4] (137)} 正因如此，罗伯特森 (John Robertson) 说：“作为消极权利的生育权利是反对公共干涉生育或个人干涉生育的权利”^[5]。这种生育的消极权利也被罗伯特森称为生育自由。什么是生育自由呢？“从基因遗传的意义上看，生育自由与否也包括养育与否……包括妇女怀孕是否和生育孩子有基因遗传关系。”^{[5] (23)} 值得注意的是，消极权利者也认为生育是个人身份的核心，否定或剥夺生育能力“是人生经历的巨大损失。”^{[5] (24)} 据此，消极生育权利明确否定积极生育权利，认为积极生育权具有严重问题，因为它是对自然生殖的挑战和否定。问题是，(1) 对于没有生育能力的人而言，根本不存在剥夺生育能力的可能。如果秉持自然生殖方式下的消极生育权利，其实也就等于剥夺了其生育权利和个人身份。另外，(2) 自然生殖真的不可挑战么？

众所周知，对于没有生育能力的人来说，治疗不育症似乎并没有引起大的争论。因为一旦治愈，其生殖过程依然属于传统的生物学事实。然而，既然自然赋予其不能生育的体质，通过治疗也是违背自然的人工行为。这本质上和体外受精、克隆、人造生命等是一样的，都是人工技术在改变、抗争自然命运，不同的只是抗争的广度、深度乃至设计的价值观念冲突等。对于没有生育能力的夫妇而言，“他们面临的不是在自然方式和人工方式之间进行选择，而是在放弃孩子还是通过人工途径获得孩子之间进行抉择。”^{[4] (142)} 就是说，他们实际上并不享有消极生育权利，仅仅具有享有积极生育权的可能性。如果否定了积极生育权利，也就否定了其生育权利。尽管治疗不育症其实已经是肯定且满足积极生育权利诉求的事实路径，但是并非所有的不育症都可以治愈。那些不可治愈或没有治愈的不育症夫妇的生育权利又如何保障呢？这是消极生育权利的致命缺憾，也是对积极生育权利的可能诉求。

事实上，二十世纪中叶以来，消极的生育权利受到了空前的质疑、挑战和事实的否定。人工授精等生育技术的发展突破了传统自然生殖方式的藩篱，使受精和妊娠在没有男女肉体的结合或性交的前提下成为可能乃至现实。1978 年 7 月 25 日，人类历史上第一个试管婴儿路易斯·布朗在英国一家医院诞生。这是人类繁殖技术革命的标志性事件。它表明：体外受精等生殖技术把受胎过程转移到了人体之外的器皿中，“已经存在了数十万年之久的性交意义上的性行为与繁殖的

统一开始被打破。”^{[4] (136-137)} 其更深层的意义则是：“一个迄今一直在人体的黑暗中发生的过程，不但被带到了实验室的光明之中，而且还被置于技术控制之下，它就超越了通常意义上的技术进步。同时，它又只不过是一次发展的开端；在这一发展之中，人的整个繁殖过程的每一步骤，都将会被一个接一个地从技术上加以掌握。”^{[4] (1)} 生殖技术的研究和应用在一定程度上弥补了治疗不育症失败的缺憾，实现了满足积极生育权利诉求的技术突破。正因如此，皮尔森（Yvette E. Pearson）不同意罗伯特森等人把生育权仅仅理解为消极权利（生育自由）的观点，明确主张“生育权是一种积极权利”，积极的生育权利“意味着赋予部分其他的人以义务即确保权利主体能够享有权利。”^{[2] (111)} 可见，简单地拒斥生育积极权利是不合理性的独断论。

值得注意的是，罗伯特森等人主张消极权利，反对积极生育权利的忧虑并非毫无道理。试管婴儿出现后不久，就发生了 1995 年奥斯丁（James Austin）杀婴案。奥斯丁付给代理母亲 3 万美金，得到婴儿。在婴儿接近 6 周时，他杀死了这个儿子^{[2] (106)}。这种恶劣后果告诫人类：如果没有人负责任地对后代的前途福利予以关注，积极生育权利将会引发诸多质疑和反对。不过，仅仅依靠消极权利或完全拒斥积极权利并不能真正解决问题，反而会扼杀生育技术的发展乃至完全剥夺不具备自然生育能力的人的生育权利。所以，真正应该思考的问题不是拒斥积极生育权利，而是如何认可并保障积极权利，同时又避免其可能带来的不良后果？就是说，问题的根本不在于积极权利，而在于相应的道德责任。

为了回应生育权利的诉求，应当明确并履行相应的生育责任。不幸的是，尽管应当意识到生育权利和生育责任具有密不可分的关系，生育权利自身具有对生育责任的诉求，但是人们易于忽视生育责任而仅仅关注其自身的权利、欲求和利益，进而过分强调生育权利却不切实履行相应的生育责任，“结果个人很难认识到对未来后代的责任以及对参与生育过程的他人的责任。”^{[2] (108)} 如果一些人要求生育权利的实现，则需要另一些人承当相应的责任以提供相应的权利保证。不被干涉的生育权利要求不被干涉的生育责任，保障生育的权利要求满足生育诉求的责任。有鉴于此，解决问题的关键是，为了保护生育权利，必须诉之于相应的生育责任。至关重要的是，积极生育权利的实现途径在于运用生殖技术尊重并满足不具备生育能力者的人工生育的正当诉求。

二、生殖技术视阈的生育责任

生殖技术视阈的生育责任主要限定为生殖技术层面的责任，不包括自然生殖层面的责任。生育责任源自行动者完成事件的因果属性，“因为他做了，所以他要对此负责。”^[6]这意味着生殖技术主体必须对其行为后果做出回应。这种回应主要有三大层面：人类实存律令赋予生殖技术的责任、生殖技术自身蕴含的责任以及生殖技术应用的责任。

（一）人类实存律令赋予生殖技术的责任

无论以往人类的历史绵延、当下人类的生存活动还是未来人类的可能延续，人类实存都是居于首位的第一律令。汉斯·尤那斯（Hans Jonas）说，“世界范围的所有责任客体中，与人的实存密切相关的责任的可能性居于首位。”^{[6] (99)} 人类实存是先验的可能性的自在责任，保持这种可能性是宇宙使命，也是人类实存的责任。人的实存仅仅意味着地球上生存着人类，而通常所追求的善的生活只能是第二位的律令。直接执行人类实存的第一律令的就是生殖能力。

生殖能力有责任听命于人类实存的第一律令，因为它意味着人类基因的复制和传承。从自然规律来看，人是受基因控制的存在者。牛津大学的道金斯（Richard Dawkins）说：“我们熟悉的我们星球上的个体不一定必然存在。只有存在于宇宙的每一个地方的不朽的复制者（基因），才是为了生命存在、兴盛而必须存在的唯一一种实体。”^[7]就此而论，人类和所有生物“都是基因创造的机器”^{[7] (2)}。道金斯的基因机器论把鸟类、动物等解释为基因机器（gene machine），人类不过是另一种基因机器。由于自私的基因的决定作用，人类只不过是具有粗暴自私特性的内在性匪徒。不过，这只是服从自然因果性的人类。此外，人类还是秉持自由规律的主体。为此，詹穆斯批评道金斯说：“如果他（指道金斯，译者注）是对的，那么人们将从来不会有兴趣做正当之事（更不会在意知道什么是做正当的事情）；人们将从来不会敬慕德性，不会奋起反对不正义，或者为了陌生者的福利而牺牲自己的福利。”^{[1] (8)} 其实，道金斯本人也意识到了这个问题，他在《自私的基因》的结尾告诫说：“仅仅奠定在普遍的冷酷自私的基因法则之上的社会，将是一个使生活于其中的人们深恶痛绝的社会。”^{[7] (2)} 人并不是完全被基因控制的机器，人的生殖能力也并不完全受制于基因控制。实际上，自然并没有赋予每个基因机器的人都具有生育能力，丧失或不具备生育能力者也就意味着不具备直接

执行第一律令的生殖能力，也不具备承担听命于人类实存的第一律令的责任。由此带来的不育后果并不是当事者的过错，而是自然的因果性所致。那么，人类是完全屈从于自然因果性，还是起而抗争？

作为自由的存在者，人并非完全直接地服从自然和基因控制，而是借助各种技术包括生殖技术不断地适应自然甚至改变自然。在此过程中，“人最初只是自然的一个产物，后来成为其自然状态的创造者和主体。”^{[4] (107)} 人类利用一切手段与自然因果性抗争是一种人道的诉求，生殖技术就是与之抗争的技术途径和伦理追求。生殖技术以一种生物学不能解释的方式超越了自然进化和基因控制的必然因果性，也赋予了我们把握生殖道德秩序的能力和 responsibility。从某种意义上讲，生殖技术的发展和 application 确证着人类和自然界其他部分的分离和超越，确证着人类并不完全受制于基因机器的自由本性。

如今我们已经能够运用各种生殖技术和其他医疗技术进行遗传选择和预见先天性疾病等。在这种情况下，“仍然通过对怀孕和生育不加控制的性的轮盘赌来产生我们的孩子并且对两性偶然组配的结果干脆予以将就，是一种不负责任的态度。如果我们能从医学上对突变进行控制，那么我们就应该进行控制；如果我们能够控制但却不去控制，这是不道德的。”^{[4] (237)} 是故，人们有责任运用生殖技术去执行人类实存的第一律令，以保证那些缺失生育能力且自愿要求生育子女的夫妇的生育权利，即帮助那些丧失或没有生育能力的人们生育孩子。这也是生殖技术自身蕴含的责任所要求的。

（二）生育技术自身蕴含的责任

生殖技术的本质决定了其自身应当承担相应的责任。虽然生殖技术属于应用的自然科学，但是生殖技术并非仅仅是和价值无关的中性的辅助生殖的工具。

生殖技术自身具有的道德目的和价值首先是和技术的本质密切相关的。柏拉图早就认为：“辩证科学所研究的可知实在，要比从纯粹假设出发的技术科学所研究的东西更明晰。技术科学研究实在时虽然不得不通过思想，而不通过感官，但是它们并不追溯到本源，只是从假设出发。”^[8] 在柏拉图这里，技术科学得到的只是意见，而非知识或真理。的确，如果不反思技术的本源目的和存在根据，人类就会成为技术的奴隶。对此，海德格尔说：“所到之处，我们都不情愿地受缚于技术，无论我们是痛苦地肯定它或者否定它。而如果我们把技术当作某种中性

的东西来考察，我们便最恶劣地被交付给技术了；因为这种现在人们特别愿意采纳的观念，尤其使得我们对技术之本质盲然无知”^[9]。技术的本质是什么呢？从词源学看，希腊词 *techné* 主要指偶然发明的技艺和技能。后来，*techné* 的意义引申为可以传授训练的工艺方法即 *technique*。公元 17 世纪，人们把 *techné*（技艺）和 *logos*（讨论、演讲、理性等）结合为一个新的语词“*technology*”。“*technology*”指关于技艺的讨论、演讲或理性本质。这个“道”或“理”（*logos*）主要有两层涵义：一是指技艺所遵循的规则或知识。就此而论，技术是一种（如何制造东西或如何去做工作的）知识；二是指技艺的理性目的即道德目的。如果超越了 *technique* 的 *techné* 的层面，就可深入到其根基性的 *logos*。是故，海德格尔断言：“技术乃是在解蔽和无蔽状态的发生领域中，在真理的发生领域中成其本质的。”^{[9] (932)} 技术的本质就是技艺所蕴涵和追求的道德目的，生殖技术亦不例外。

生殖技术主要关涉生育的各种行为，它既不绝对地隶属于中性的事实世界，也不绝对地隶属于应当的价值世界，而是隶属于生殖技术事实所追求的应当价值的世界。生殖技术是一种超越基因控制的自由的解蔽方式，其目的和根据是自由——自由正是道德哲学的本体根据。生殖技术既属于生物科学范畴，也属于生育道德哲学范畴。生殖技术本身并不是目的，其客观功能应当听命于其伦理目的。或者说，除了其客观的自然科学功能外，生殖技术的伦理意义在人类的目的中具有核心地位。在这个意义上，生殖技术既是自然科学技术的一个分支，更是道德哲学的一个分支。由于生殖技术直接与人的存在和生命相关，所以生殖技术的道德风险“与其他技术操纵不一样，对人的繁殖进行干预所产生的风险始终直接影响人的个体。把一台功能良好的机器搞坏了，可以修理也可以拆除，但如果在体外受精或者基因操纵中发生了失误，那可是无法挽回的。”^{[4] (93)} 生殖技术的道德风险和道德目的内在地要求它承担生殖方面的相关责任。就此而论，避免或降低道德风险，进而确保生殖技术的道德目的是生殖技术的道德责任的基本法则。这种责任直接体现并落实为生殖技术应用的责任。

（三）生殖技术应用的责任

在生殖技术的应用过程中，生殖技术主体和生殖技术客体也随之生成。因此，生殖技术应用的道德责任主要落实为生殖技术主体的道德责任和生殖技术客体

的道德责任。

首先，生殖技术主体的道德责任。生殖技术主体就是研究、掌握和应用生殖技术的专业人士主要包括该领域的科学家、医务人员等。生殖技术主体的思想和行为应当尊重生殖技术的道德目的和伦理诉求。生殖技术主体面临的问题集中体现为人们对生殖技术的质疑：由于生殖技术的任何应用都是涉及我们自身和我们后代的决定，因此最令人担忧的是生殖技术的干预对于人类来说是善还是恶？生殖技术主体对自己行为所负的责任主要就是对这个质疑的有效回应。如何回应呢？

首先必须寻找最为核心的问题根源。生殖技术主体的能力和思想行为不仅决定后代是否应该活，而且还影响甚至在某种程度上决定后代应该怎样活。因此，生殖技术应用所要达到的目标就成了问题的关键。生殖技术主体在考虑、规划未来生育个体的过程中，在和需要生育技术帮助来满足生育诉求的夫妇的伦理商谈中，对于未来子女目标的确定方面将会面临巨大的困惑。无论如何，他们应该考虑未来子女应该更好地生活，应当对未来子女必须具备的适应未来世界的基本素质有所预见。可是，“只要看一看未来之规划者部分荒诞不经的错误预测，就会知道，在实现这一意图时，失策的可能性该有多大。”^{[4] (93)} 错误预测的根本原因在于个体所应具有的未来素质是不可规划的偶然预测。所以，未来后代的素质不能成为应用生殖技术主体的责任根据。那么，这个责任的根据是什么呢？

生殖技术主体在一定程度上决定着子女后代的生命和部分生存方式。从这个意义上讲，生殖技术主体确扮演着准上帝的角色，由此产生的责任是任何其他责任都无与伦比的。拜尔茨分析说：“我们后代的生命质量和生存机会主要取决于我们进行操纵时所依据的价值。当然，我们知识的可靠性和完整性、我们技术的作用范围和完全性也起着非常重要的作用；但是，一步一步地向前推进使得这些科学技术问题是可以解决的。在此前提下，纳入我们决定中的价值立刻就成了一个中心问题。”^{[4] (185)} 只有可以确定的价值法则才能成为责任的根据，有效回应人们对生殖技术质疑的关键是探求应用生殖技术所依据的价值法则。生殖技术主体的责任是该主体对运用生殖技术的力量所产生后果的积极回应。对于其参与的生殖技术的事件而言，该事件成为生殖技术主体的事件，因为是生殖技术主体的力量使然，即生殖技术主体的力量和业已发生的生育事件具有因果性联系。在这

个因果性链条中，生殖技术主体直接面对的是人，是和自己同类的应当存在，由此产生的是一种应当存在之间的自由因果性联系。因此，这种价值必须具有形式上的普遍性和内容上的无害性。生殖技术主体必须在对人的普遍理解中把握这种普遍价值。

把握这种普遍价值的途径是，生殖技术主体悬置各种人（包括应用生殖技术所诞生的人如试管婴儿等）的偶然性，探求人的普遍性，最终会把人的存在理解为目的论的应当存在。这种应当存在在生殖技术主体的一切行为与意图中起着支配作用。生殖技术主体藉此把自己理解为对人的存在和行为负责的主体。是故，与未来人的行为和主体相对应的伦理命令诚如汉斯·尤那斯所言：“要这样行动，使你的行为后果和真正人类生活的恒久不息协调一致；或者否定性表述为：要这样行动，使你的行为后果不要对当下如此生活的未来可能性造成毁坏’。”^{[6] (11)} 这是生殖技术主体必须遵循的道德法则和价值依据。具体而言，首先，它要求生殖技术主体积极行动，为确保没有生育能力者的生育权利而思考研究和应用生殖技术；其二，生殖技术主体仅仅为没有生育能力且自愿要求生育权利者履行责任；其三，生殖技术主体在不危害人类生存境遇和生活质量的前提下履行责任；最后，生殖技术主体必须禁止自己为那些具有生育能力者提供生殖技术应用服务。因为这些人具有生育能力，如果他们放弃了生育权利，就应当自己承担相应的生育责任。如果为他们提供生殖技术服务，就会带来诸多不可预测的消极甚至有害后果如家庭矛盾、利益冲突、后代同辈之间的伦理关系混乱等。

其次，生殖技术客体的道德责任。生殖技术客体是生殖技术主体应用生殖技术所服务的对象以及产生的生命如试管婴儿及其父母等。所以，这里的核心问题是生育目的以及基此而来的诸多责任。对此，皮尔森说：“由于生育目的应当是创造父母子女间的关系，未来的父母们应当竭尽全力提升处理子女与父母关系的能力。”^{[2] (107)} 这个诉求同样适用于通过生殖技术而产生的父母子女间的关系以及相应的责任。在尊重生殖技术客体（无生育能力的夫妇）意愿的前提下，生殖技术对生殖过程的干预所带来的直接后果（父母和子女关系的出现）要求生殖技术客体（父母和子女）承担相应的责任。这是由普遍意义上的父母子女之间的关系（包括自然生殖方式和生殖技术方式所产生的父母子女关系）所决定的。

父母子女之间的关系是一种互为他者的权利责任关系。在自我对他者诉求的

回应过程中，人类不断地确证、提升着生命的意义和价值。在互为他者的关系境遇中，他者的诉求向我显现出其目的价值，把我引向他人的存在境遇。如萨特所说，对于自己来说，“他人是我们身上最为重要的因素。”^[10] 他人的存在目的向我发出予以回应的正当诉求。在尊重目的价值和回应的正当诉求中，我接受他者的命令，把他者的命令转化为责任并遵守践行即为此负责。这正是生命存在的价值和意义所在。所以，勒维纳斯（Emmanuel Levinas）认为：“我的生命有意义的确是因为我遇到需要我并要求我给予帮助的他者，我因此支持他们，对他们负责，在我的欠缺和回应中，仁善和圣洁融入我的生命。”^[11] 如果父母与子女的关系（作为自我与他者关系的一种范式）被扭曲异化为工具关系，那么父母只能是子女的地狱，或者子女只能是父母的地狱。1995年发生的著名的奥斯丁杀婴案就是典型的践踏父母子女之间的权利责任关系的恶性事件，其实质是我他关系的工具性异化的恶果。同样，作为生殖技术客体的子女如试管婴儿一旦成人并具有行为能力，就必须承担和自然生殖的成人同样的责任，当然也享有和自然生殖的成人同样的权利。尽管责任不可细数，难以具体确定。但是底线责任是可以确定且必须承担的伦理命令。底线责任应当“懂得某些事情不能做是因为这些事是不正当的。”^[1] ⁽⁵¹⁾ 责任的底线要求是否定性的禁止作恶的伦理命令。在父母与子女（包括生殖技术为中介的父母子女）的关系中，不得相互伤害是基本的道德法则，也是最基本的道德责任。而且，这种责任必须从道德责任转化为法律责任。其前提是，必须在法律上承认通过生殖技术而产生的人和自然生殖的人具有同样的人格尊严，享有基本的人权如生命权等，因此也承担同样的法律责任。

结 语

生育权利是一种生而具有的正当诉求，对这种诉求的回应就是以生育能力为基础的生育责任。自然并没有把生育能力赋予所有人，致使一部分人不具有生育能力，这就剥夺了这部分人的生育诉求。但是，人类具有拒绝自然选票的自由和能力，因而决不是自然的奴隶。汉斯·尤那斯说：“向自然说不的能力是人类自由具有的特殊权利。”^{[6] (76)} 生殖技术正是人类反抗自然宿命、维系生育权利的有力武器。有鉴于此，尽管应用生殖技术和拒斥生殖技术都会受到谴责和称赞，但是不应当囿于这样的道德悖论而裹足不前。相反，应当在把握生育权利和生育责任

的内涵和二者内在联系的基础上，利用先进的生殖技术正当地维系生育权利，勇敢地承担相应的生育责任，并基此彰显出崇高无上的人性尊严和道德目的。

参考文献

- [1] Scott M. James, *An Introduction to Evolutionary Ethics*, Chichester: John Wiley & Sons Ltd., 2011, p.181.
- [2] Yvette E. Pearson, "Storks, Cabbage Patches, and the Right to Procreate", *Bioethical Inquiry*, 2007 (4):105–115, p.109.
- [3] Jon Mahoney, "Liberalism and the Moral Basis for Human Rights", *Law and Philosophy*, 2008 (27):151~191, p.152.
- [4] [德] 库尔特·拜尔茨:《基因伦理学:人的生殖技术化带来的问题》,马怀琪译,华夏出版社,2001年版,第128页。
- [5] J.A. Robertson, *Children of Choice*, New Jersey: Princeton University Press, 1994, p.29.
- [6] Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*, translated by Hans Jonas with David Herr, Chicago & London: Chicago University Press, 1984, p.90.
- [7] Richard Dawkin, *The Selfish Gene*, Oxford: Oxford University Press, 1989, p.266.
- [8] 《西方哲学原著选读》,上卷,北京大学哲学系外国哲学史教研室编译,北京:商务印书馆,2005年版,第93页。
- [9] 《海德格尔选集》下,孙周兴选编,北京:三联书店1996年版,第925页。
- [10] [法]萨特:《他人就是地狱》,周煦良等译,西安:陕西师范大学出版社2003年版,第9~10页。
- [11] Emmanuel Levinas, "God and Philosophy", in *Basic Philosophical Writings*, Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley, and Robert Bernasconi (eds.), Bloomington: Indiana University Press, 1996, p.140.

(此文发表于《道德与文明》2015年第6期)

(供稿:任丑)

【国内动态】

第十次全国应用伦理学学术研讨会

预 通 知

第十次全国应用伦理学学术研讨会将于 2016 年 10 月在贵州师范大学举行。本次会议由中国社会科学院应用伦理研究中心主办、贵州师范大学承办，研讨会主题为：寻求共同价值——应用伦理学的视角。会议的正式通知将适时发出，敬请各位同仁密切关注、准备论文和积极参会。

（来源：中国社会科学院应用伦理研究中心）

“应用伦理学视域下的道德冲突——首届伦理学专家高端论坛”

在西南大学召开



2015 年 10 月 16—18 日，《中国社会科学》编辑部、重庆市伦理学学会与西南大学共同主办的“应用伦理学视域下的道德冲突——首届伦理学专家高端论坛”在重庆西南大学政治与公共管理学院哲学系隆重召开。

10 月 17 日上午，开幕式在西南大学政治与公共管理学院的 3326 会议室如期

举行。开幕式由西南大学政治与公共管理学院学术委员会副主任任丑教授主持。西南大学副校长靳玉乐教授、西南大学政治与公共管理学院院长陈跃教授、《中国社会科学》杂志社副总编余新华编审分别致辞。余新华副总编辑强调说，这次论坛直面应用伦理学的道德冲突问题，具有重要的理论价值和实际意义。随后，来自中国社会科学院、中国人民大学、北京师范大学、武汉大学、西南大学、首都师范大学、华中师范大学、东南大学、大连理工大学、上海理工大学、重庆医科大学、上海师范大学、合肥工业大学、贵州大学等地的专家学者，围绕应用伦理学视域下的道德冲突这一论题各抒己见，展开了激烈的讨论。

一、道德冲突的理论分析

中国社会科学院哲学所的甘绍平研究员首先发表题为“非常态下的道德选择”的演讲。甘绍平研究员指出，历史上所有的道德学说及伦理规范，往往都是以常态的时空条件为背景得到建构、辩护、论证和践行的。但是，人类社会也难免会遭遇制度环境恶劣的状态、道德规范相互冲突的状态和人命之间抉择的极端情形的非常态冲击。虽然在非常态下道德规范的选取与应用会出现极端困难和复杂的情况，但这并不能成为在困境中排斥一切道德考量的理由。恰恰是非常态让我们不得不正视道德规范的特殊应用的问题，它要求我们必须对道德规范适用的环境背景因素（包括行为目的、预期后果等各种具体内容）、道德的规范性要求可能出现的变通性的调整情形以及在极端特殊的两难困境里某些道德律令的一种变形性的应用方式等复杂问题，做出全面的审慎与精心的权衡，进行细致的辨析和深入的讨论，从而力求最终做出的行为体现出最大的道德合理性。

上海师范大学哲学学院的陈泽环教授发表题为“应用伦理学的文明根柢——兼与甘绍平研究员商榷”的演讲。在演讲中，陈泽环教授阐述如何既立足中华民族的文明根柢与核心价值，又吸取西方的伦理规范和社会或政治伦理价值，并形成广泛性的应用伦理原则，是当代中国应用伦理学的新任务。

华中师范大学龙静云教授从布劳关于异质性与不平等的理论出发，分析了导致道德冲突的原因及治理策略。除了人们普遍认同的那些原因之外，不能忽略以下几点：身份确认缺失引发道德冲突；对异质性的误解导致道德冲突；个人向上流动受阻激化道德冲突；中间阶层缺场无法缓解道德冲突；价值观和制度化之间的矛盾也会带来道德冲突。治理和化解道德冲突的对策是：正确发挥主体性以降

低道德冲突；强化异质性交叉以减少道德冲突；培育社会中间层以弱化道德冲突；实现不同群体间的有序流动以化解道德冲突；确立共享价值观以消弭道德冲突。

首都师范大学王淑芹教授认为道德冲突是人类社会生活中客观存在的一类特殊的道德现象。人类永远不能完全消除“原生型道德冲突”，但可以减少或避免一些“衍生型道德冲突”。道德冲突概念的歧义性，需要在与道德困惑、道德模糊、道德困境、道德悖论的辨析中进行廓清与厘定；道德冲突有三大类型：内生型道德冲突、主体型道德冲突、社会环境型道德冲突；在利益关系多样、价值文化多元、价值相对主义和虚无主义弥散的当代社会，道德冲突的有效化解，需要法律、道德、管理的共同规制。

东南大学科学技术伦理学研究所陈爱华教授对现代科技伦理的“能做”“应做”、“实然”与“应然”、道德责任及其能力、自律与他律等辩证关系的辩证本性进行了辨析。

二、应用伦理领域的道德冲突

理论研究离不开对具体问题的审思。与会学者对应用伦理学视域下具体的道德冲突问题进行深入分析和探讨，将本届论坛推向了高潮。

中国人民大学葛晨虹教授提出社会治理中应该注重心灵秩序建设。某种意义上，正是现代性社会片面“物化”的发展模式忽略甚至放逐了精神家园和意义世界高贵人性的追求，还有社会贫富分化及不公现象引发的怨气，社会才会出现大量道德问题和心态问题。我们在大加强调外在制度性治理的同时，切勿忽略现代人的内在心灵秩序建设，在强调社会外在法制、制度治理的同时，不能忽略公民主体内在精神文化的德治引导及人的心灵秩序建设。外在制度秩序必须和内在心灵秩序相结合，才会生成真正的秩序社会。

西南大学任丑教授从食品伦理的视阈分析了道德冲突集中体现为“吃是否具有正当性？”，并把这个问题可以分解为三个层面：绝对不吃是否应当？绝对吃是否应当？相对吃是否应当？绝对不吃是否定生命存在进而毁灭生命的根本恶，所以是不应当的。作为食物主体的人既是有限的自然存在，又是理性的自由存在。食物主体的这种本质否定了绝对吃的应当性。如果说绝对吃和绝对不吃是两个极端，相对吃就是绝对吃和绝对不吃这两个极端的适度。虽然相对吃是应当的，但是在此范围内，依然存在着相对吃的道德冲突。化解相对吃的道德冲突，本质上

就是如何避免相对吃范围内的极端，判断、选择相对吃范围内的适度。化解食物伦理冲突的适度就是食物伦理学应当秉持的价值规则——秉持生命权的绝对命令，籍此保障免于饥饿的基本权利，进而提升生命质量、维系善的生活方式。

大连理工大学王国豫教授指出，纳米技术中的道德冲突，如纳米技术的价值与纳米材料的安全问题、人体试验与知情同意问题、人类增强与社会公正问题、自主与隐私保护等问题，催生了人们对纳米技术的伦理反思。

北京师范大学李建会教授从儒家的视角探讨死亡的尊严。他试图重建儒家的人的尊严和死亡的尊严的基本含义，并从这些观念出发，对死亡的尊严与人的生物学生命的关系、死亡的尊严与人的痛苦的关系、死亡的尊严同人的自主性的关系、以及死亡的尊严同社会公平正义之间的关系做出分析说明，并与西方思想家在这些问题上的立场进行比较。

此次参加会议的各位专家就现实生活中的其他应用伦理学视域下的道德冲突进行了大量的讨论。武汉大学张传有教授论述了康德道德哲学价值基础；重庆医科大学冯泽永教授分析了“双诊制”政策的伦理合理性及必须思考的伦理问题；合肥工业大学王志红教授阐释了马克思公共性批判与当代中国公共领域话语权建设问题；上海理工大学刘科副教授从康德视角分析了纳斯鲍姆的尊严观；西南大学毛兴贵副教授剖析了哈特义务概念；西南大学卢冬霜博士讨论了道德体验的含义及其伦理学意义；贵州大学郭晓林探究了孟子心性伦理中良知的内在结构；南京师范大学王泉月谈到生活理念的生态转向问题等。这些问题从各个层面引发了与会者的热烈讨论，其中涉及到了很多现实问题中的道德冲突与选择，对于应用伦理学的研究与发展具有重要价值。高秀昌教授、王官成教授、庞永红教授、张爱林副教授、谭志敏副教授、杨子路博士、许伟博士、雷娟老师、周碧雯老师、陈雍倩老师、李惠萍主任等专家学者参加论坛。

本届论坛在10月18号上午圆满闭幕。闭幕式由西南大学哲学系岳跃副教授主持，《中国社会科学》编辑部匡钊博士致闭幕辞。匡钊博士说，我们不仅要在国外的思想和理论下研究当代中国道德的冲突，更应根据中国的原著典籍和中国的社会现实问题发展出具有中国特色的应用伦理学理论体系。本次论坛为应用伦理学的研究和发展打下坚实的基础，将推动应用伦理学的深入发展。

（供稿：西南大学哲学系）

东南大学“道德发展智库”首届高端论坛“信任”论坛举办

2015年11月15日，作为江苏省首批重点高端智库的东南大学“道德发展智库”、“中国特色社会主义发展研究院”启动仪式暨“道德发展智库”首届高端论坛“信任”论坛在该校四牌楼校区举行。江苏省委常委、省委宣传部部长王燕文，东南大学党委书记、“中国特色社会主义发展研究院”院长郭广银共同为两大智库揭牌。中国社会科学院应用伦理研究中心孙春晨研究员、龚颖研究员、杨通进研究员出席活动。

“道德发展智库”主要由樊和平教授领衔，将依托东南大学、省文明办，在破解道德难题、发展和创新道德理论等方面为江苏省乃至全国的社会建设提供智力支持。“道德发展智库”首届高端论坛“信任”论坛按照“问题轨迹发现”、“问题意识革命”和“对策战略建言”的思路，围绕“信任与文明”、“信任危机与信任理论”、“伦理信任的文化战略”等专题开展了深入探讨。会议提出，面临社会信任的伦理危机，无论个人、社会还是政府，都不应当停滞于问题的发现、批评和呼吁，应当在批评的一开始就进行建设的努力。

（来源：中国江苏网）

中国社会科学院应用伦理研究中心成员 获“中国伦理学会第二届学术成果奖”

“中国伦理学会第二届学术成果奖”在2015年12月5日召开的中国伦理学会2015年学术年会上举行了颁奖仪式。中国社会科学院应用伦理研究中心成员的获奖情况如下。

论文一等奖：

甘绍平研究员“道德冲突与伦理应用”（《哲学研究》2012年第6期）

杨通进研究员“全球正义：分配温室气体排放权的伦理原则”（《中国人民大学学报》2010年第2期）

论文二等奖：

龚颖研究员“接受与转化：近代日本伦理学史上的人格观念”（《哲学动态》2013年第7期）

（来源：中国伦理学会网）

中国社会科学院应用伦理研究中心甘绍平研究员

应邀赴浙江财经大学讲学

2015年12月29日，中国社会科学院应用伦理研究中心甘绍平研究员应邀赴浙江财经大学讲学，该校伦理学研究所教师及全体研究生参加了报告会，郑根成教授主持报告会。

甘绍平研究员首先阐明了自己对于伦理、道德作为规范之基本内涵的理解，进而指出：道德规范需要便捷化的尺度或标准，这需要人来践行，并且首先是个体的个体。人们对于个体的认识，经历了由传统社会到现代社会的变迁，即个体的地位逐渐上升的过程。今天的主体成为一个有需求的、自由的、需要关护的主体。自由作为道德的前提条件，尤其是近代文明的重要成就。道德渗透于规则之中，规范着人们的行为。甘绍平研究员指出：道德在现实生活中发挥作用需要从道德法律化、个人德性的培育两个方面入手。他特别强调：个体德性培育固然重要，但只有在社会主导价值的引导下，个体才可能趋向于对社会普适价值的认同。基于此，甘绍平研究员又提出了作为社会普遍价值的一线伦理与作为个体道德的二线伦理的划分问题。

关于道德冲突问题，甘绍平研究员阐述了不伤害、公正处事和仁爱三原则，强调原则之间的冲突是伦理学最应该研究的问题。甘绍平研究员特别指出：商谈伦理是应用伦理学的支柱性理论，民主时代的道德理论应该是通过商谈达成伦理共识的结果。在义务论与功利主义之间，他认为第一层级应是对个体价值的尊重，第二层级才是普遍的福祉，最后则是中庸之道，即双重效益的实现。

甘绍平研究员学养深厚、视野宽广，讲座期间引用大量实例，深入浅出地阐释伦理理论，其关于应用伦理学理论与实践中的很多重要问题，引起了在场师生的极大兴趣。师生们围绕道德实践中的道德推理模式、价值排序原则、中西伦理思维范式的不同、道德的法律化、伦理学理论范式的差别、自由概念的伦理学嬗变、一线伦理与二线伦理原则的划分依据等众多问题，与甘绍平研究员进行了深入地交流与探讨。

（来源：浙江财经大学网首页、浙江财经大学思政部网站首页，访问日期：20160101）

【新书快讯】

王小锡：《经济伦理学：经济与道德关系之哲学分析》**（人民出版社，2015）**

《经济伦理学：经济与道德关系之哲学分析》具有以下理论和实践意义：

首先，就理论意义来说，一是在理论和实践的结合上，通过对经济德性以及我国社会主义经济与道德关系或企业道德精神的系统研究，为创建我国经济伦理学和企业伦理学学科提供更新的理论依据和学术资源，进一步深化、发展和完善经济伦理学和企业伦理学的理论体系；二是通过广泛深入的调查研究，系统总结我国经济德性特别是企业德性的现状，总结我国经济道德建设的经验，揭示存在的问题和原因，探索经济道德建设的规律和路径；三是探讨经济德性成为企业核心竞争力的可能性及基本规律，揭示经济德性和提升企业核心竞争力之间的逻辑关联，从而为企业核心竞争力建设提供独到的依据和理念。以上这些正好是我国经济伦理学理论体系建构中所要研究和阐释的基本点，也是该书作为经济伦理学理论的基本特色。

其次，就实践意义来说，一是通过对经济德性的宣传和践行，从整体上增强我国经济的软实力，推进企业的文化建设和道德建设，全面提升我国企业的国际竞争力；二是促进企业将道德观念作为物质创造、无形资产、文化建设、形象设计和销售等理念中的重要内容，从而完善现代企业发展理念，设计企业发展行为尤其是道德行为模式，以提升企业核心竞争力；三是推动企业道德管理手段的应用，促进企业和谐环境建设，增强企业内部的凝聚力和企业外部的吸引力。这些也正是经济伦理学学科创建的基本目的。

《经济伦理学：经济与道德关系之哲学分析》的研究思路和学术观点说明经济和道德有着不可分割的相互依存性，同时也说明经济伦理学是经济道德哲学，是经济实践哲学。

（来源：读秀图书）

王淑芹：《伦理秩序与道德研究》

（中央编译出版社，2015）

《伦理秩序与道德研究》主要体现作者长期研究的以下三个方面的成果：

道德基本理论问题研究。道德是天然的存在吗？道德为何产生？人为何有德？道德的逻辑与历史存在形成如何对立统一？道德与法律何种关系？等等，这些都是伦理学必须要回答的基本理论问题。道德缘起条件的综合性预示着道德理论的确证不能脱离人性和人的实际生活，预设了道德存在合理性的相关原则；人性原则——道德对人的感性冲动和欲望节制的适度性且提出的规范要求为人们能够做到；效用原则——道德是一种合宜的生活态度和行为方式，具有为个人、社会“服务”的能力，是人的一种生存力和发展力；心灵原则——道德是人的一种精神需求，能够合理舒缓人的躁动情绪，安顿人的心灵归属，净化人的灵魂。惟有如此，道德才会有生命力，才不会被人们悬搁和抛弃。

西方伦理问题研究。古代西方传统的观点把哲学分为两类：一是“纯理论哲学”，它涉及的是事物的性质、宇宙的秩序、结构、生成和变化等；二是“实践的哲学”，它涉及的是个人和社会的活动。实践的哲学又分为两个主要部分：道德哲学和政治学。道德哲学就是伦理学。史论结合是一个学科完整的思想体系，因此，学习和研究伦理学的学人，都要关注西方伦理思想。柏拉图、亚里士多德的美德伦理学，休谟、亚当·斯密的情感主义伦理学，康德的义务论伦理学，都是作者重点关注的对象。

经济伦理问题研究。经济与道德的协调发展，是经济可持续发展的基础，是社会和谐的表征，是人民的福祉。我国推行市场经济体制后，经济领域道德的失范与式微，使经济伦理问题成为社会热点。当前我国经济伦理秩序的混乱，已不单是产生大量无效资本、扰乱市场经济秩序的经济问题，也消解人的基本道德信念、破坏社会信任关系的心灵问题，更是影响政府公信力的政治问题。基于市场经济发展规律以及我国经济领域存在的实际道德问题，作者重点研究了市场道德、企业社会责任和诚信道德。着重探究了市场经济与道德对立与统一的条件性、企业社会责任的正当性与限度、社会诚信建设的难题与路径选择等问题。

（来源：读秀图书）

【域外研情】

中日学者共同探讨少子高龄化社会的伦理问题

继 2013 年 11 月在北京召开“照护·临终关怀的现场与新型思想史文化史的建构”中日国际学术研讨会（中国社会科学院应用伦理研究中心与北京外国语大学、日本东北大学文学研究科等联合举办）之后，2015 年 11 月 28—29 日，中国社会科学院应用伦理研究中心与日本冈山大学等相关研究机构和医疗单位再次联合举办了以“中日共同研讨：应对少子高龄化社会的人文社会科学研究视角”为主题的国际学术研讨会。中国社会科学院应用伦理研究中心主任龚颖研究员参与了本次学术交流活动的组织工作和大会讨论；中国社会科学院应用伦理研究中心徐艳东研究员应邀参加活动并作了题为“自‘隔绝’到‘隔膜’：中西生死观初识与文本对撞分析”的主题发言。参会学者热切希望以此为契机推动以哲学·伦理学为核心的人文社会科学更多地参与到“老年学”相关问题的研讨中。

（供稿：龚颖）

《夺命：杀戮伦理学的三种理论》新近出版

（Torbjörn Tännsjö. *Taking Life: Three Theories on the Ethics of Killing*. Oxford University Press, 2015）

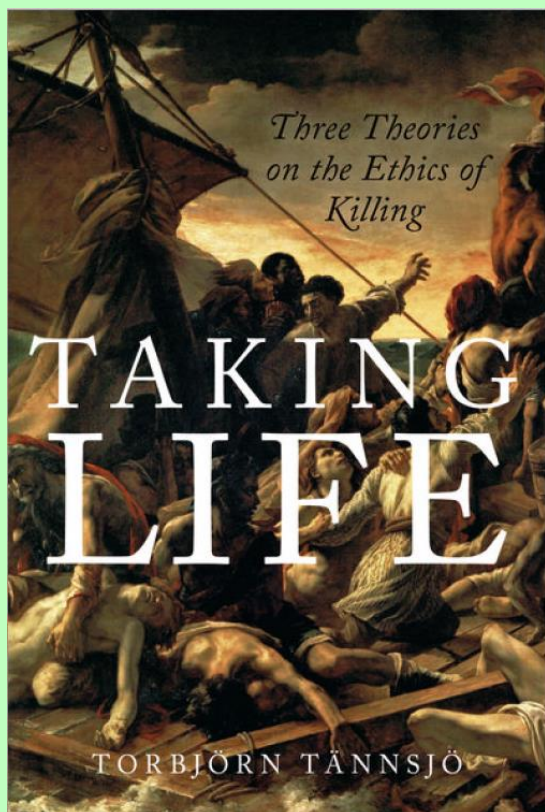


斯德哥尔摩大学 Torbjörn Tännsjö 教授所著《夺命：杀戮伦理学的三种理论》一书新近出版。虽然学界已有杀戮伦理学研究的若干上乘之作，如 Jonathan Glover 的《致死与救命》（*Causing Death and Saving Lives*）、Peter Singer 的《实践伦理学》（*Practical Ethics*）、F. M. Kamm 的《复杂的伦理学：权利、责任与容许的伤害》（*Intricate Ethics: Rights,*

Responsibilities, and Permissible Harm)、Jeff McMahan 的《杀戮伦理学：生命边缘的问题》(The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life)。但是这部新著的特别之处在于作者的研究方法。Torbjörn Tännsjö 不赞成在抽象的争论中确立道德原则，认为道德原则的正确性只能在具体的应用事例中而非在抽象争论中获得证明。人们因此需要一种更加间接迂回的、归纳性的方法，需要梳理各种不同的道德假设的内涵，并以深思直觉 (considered intuitions) 面对这些道德内涵。这就需要从直觉上来评析，这些道德假设足够充分吗？这些道德假设的内涵与我们深思直觉是相互兼容的吗？它们可以解释深思直觉的内容吗？如果有几种理论假设在直觉上是足够充分的，那么其中的哪一种可能最佳地解释直觉的内容？如果找到了上述问题的答案，人们就可以推论出关于杀戮行为道德直觉的最佳解释。因此，不同于其他杀戮伦理学的著作，作者另辟蹊径，将其研究和相应观点依托在对公众各种看法的大规模调查之上，这些调查针对公众对谋杀、自杀、协助死亡、人工流产、战争死亡和杀害动物等各类杀戮行为的观点而实施。虽然公众对各种杀戮行为的看法并不能形成作者所称的深思直觉观念，也不能作为道德理论的论证基础，但是有助于研究者的自身思考，也有助于超越自身狭隘的文化视域和文化偏见。在被瑞典统计部门以议题敏感为由拒绝协助调查之后，作者通过一家私营机构在中国、俄罗斯和美国实施调查，在深思直觉背景下测试三组受试人内在的道德倾向。每个国家被随机抽样的 1000 名普通公众，依据自身看待上述种种杀戮行为的态度分别作答。这种新颖的研究方法，解释了为何作者反对道德虚无主义，主张对杀戮伦理学的探讨应该建立在独立于思想和概念而存在的道德事实的假设之上；他认为经由正确的道德调查方法，人们可以获得系统的道德知识。

Torbjörn Tännsjö 对杀戮伦理学的研究缘起于某些追问：杀害生命，在什么时候、出于什么原因，是正确的？在什么时候、出于什么原因，是错误的？说来话长，作者在青少年时代经历的两件事情使其对道德哲学发生兴趣。其一是被强制服兵役。作者不愿意从事这份可能杀人的工作，但军事部门威胁他将被判处监

禁。其二是他父亲身患肝癌，尝试很多办法仍疼痛难忍、痛不欲生，父亲申请安乐死但被拒绝。这让作者深感困惑：自己怎么能拥有法定义务去杀死素不相识的人？父亲的医生为何不能帮助父亲实施安乐死？困惑和追问促使作者为此毕生寻求解答：何时何因我们可以杀人？何时何因我们不可以杀人？Torbjörn Tännsjö 关于杀戮伦理学的研究历程由此开启。



该书不仅采用了被作者称为“一种应用性的道德认识论”的新研究方法，而且探讨的内容覆盖杀戮伦理学领域最重要的各种理论，并以简洁明晰的方式阐述一个富有争议性的主张——功利主义可以最佳地满足我们关于杀戮问题的深思直觉。构成该书的十二章分别为：研究方法、三种大胆的推论、电车难题、谋杀、死刑、自杀、协助死亡、人工流产、生存彩票、战争杀戮、杀害动物、我们要相信什么。在这部新著中，Torbjörn Tännsjö 检视关于杀戮伦理的三种理论：义务论、自由道德权利理论、

功利主义。每一种理论的内涵都可解释不同类型的杀戮行为。相关联地，这些理论内涵与人们的道德直觉正面相遇，道德直觉被这些理论内涵依次检验。只有那些通过了检验——人们对该如何控制这些直觉的理解——的直觉才被视为深思直觉。这个观点意味着，那种可以最佳地解释我们深思直觉的理论，将从这些直觉中获得归纳性的支持。人们必须超越狭隘的文化视域并避免某些认知错误以保持这种深思直觉。在这部适于伦理学和应用伦理学课程的著作中，作者经过最终分析之后认为，功利主义可以最佳地说明和解释人们关于所有杀戮类型的深思直觉。

Torbjörn Tännsjö 在这部新著中阐述了他对研究计划的现实主义式和认知主义式的理解，将三种基本道德原则应用于杀戮问题，并探讨它们各种不同的内涵是否合理。这三种基本道德原则分别为：（1）简单义务论。如果某种行为是显然错误的，那么这一行为无异于对无辜生命的蓄意谋杀。（2）自由道德权利理论。如果我们的行为没有侵犯他人的权利，那么我们拥有根据自身意愿采取合宜行为的权利。所以，我们不可以违背他人意愿杀害他人，但是我们可以按其本人的要求之下实施杀害。（3）功利主义。该理论主张我们应该谋求这个世界上总体幸福的最大化。根据这一理论，行为的结果可以证明手段的正当性，并且某些情况下的杀戮行为是正当的。这三种理论在关于杀戮伦理的道德实验中持有相互冲突的理念，因此在理智上和道德上不存在同时接受这三种理论的方法。作者经过研究得出的结论认为，在这三种理论的竞争中，功利主义占据优势地位，功利主义是唯一可以最佳解释杀戮伦理的理论，其原因在于人们通过功利主义可以得出有关各类杀戮行为的正当性结论。作者强调这当然是一个具有高度争议性的观点，即便许多读者未必认同这一结论，但是他（她）们也将从该书中学习和思考更多。Torbjörn Tännsjö 希望，无论能否促使读者接受功利主义，阅读此书都将见证在规范伦理学领域取得批判性和系统性的研究进展是完全可能的。

Torbjörn Tännsjö，斯德哥尔摩大学哲学系实践哲学克里斯蒂安·克拉松（Kristian Claëson）教授，在道德哲学、政治哲学和医学伦理学领域研究成果丰硕，著述有《道德现实主义》、《民粹民主：一种辩护》、《快乐主义的功利主义》、《理解伦理学：道德理论导论》、《强制护理：健康与医疗中的选择伦理》、《从理性到规范：关于伦理学的基本问题》、《全球民主：世界政府案例》、《夺命：杀戮伦理学的三种理论》等。

（来源： *Taking Life: Three Theories on the Ethics of Killing*. Torbjörn Tännsjö. Oxford University Press, 2015）

（编译：张永义）

【征稿启事】

《应伦星空》征稿

《应伦星空》是由中国社会科学院应用伦理研究中心主办,面向全国相关机构和个人内部发行的学术简报。

《应伦星空》以研究应用伦理学基础理论及其相关分支领域的问题,传递海内外应用伦理学研究动态及信息为己任,开设“观察与思考”、“国内动态”、“新书快讯”、“域外研情”等栏目。

为保证《应伦星空》的内容质量、反映研究现状、增进同行交流,本中心长期征集相关应用伦理学的研究稿件。征稿要求如下:

- (1) 稿件要求立意新颖,观点鲜明,内容充实,论证严密,语言精炼,资料详实;
- (2) 稿件必须由作者(或合作者)完成,杜绝抄袭。
- (3) 稿件中如有计量单位,一律采用国际标准,尽量不用图表;
- (4) 一般不使用注释,如有引文,可在引文后加括号,注明出处(按作者、文献名、期刊或出版社、年月顺序);
- (5) 附上作者简介,包括姓名、工作单位、职务、联系方式等。

投稿邮箱: yy11_2015@163.com

本期责编: 张永义