Globethics Repository



从一线伦理到二线伦理 [From Primary Ethics to Secondary Ethics]

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	中国社会科学院哲学研究所
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-17 19:34:21
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185076

甘绍平：从一线伦理到二线伦理

甘绍平

从一线伦理到二线伦理

甘绍平

如果用“冲突、商谈、共识”这一模式来界定应用伦理学的基本性质或本质特征，并且这种界定能够得到大家的认可的话，我们不可避免就要应对一种有关道德相对主义的诘难。人们会说，既然应用伦理学的目标在于寻求道德共识，既然参与商谈的人拥有各自不同的价值取向与观念背景，既然伦理交谈的进程取决于既定的历史环境偶然性的制约，那么商谈所赢得的成果自然就无法摆脱道德相对主义的阴影。然而从最近几十年来应用伦理学的实践我们不难看出，尽管商谈成果的确呈现着不确定性、可塑性、可纠错性与相对性的色彩，但这并不意味着它在道德性质上完全是偶然的、随意的、失控的。因为商谈参与者毕竟不是在一片伦理思想的荒野与道德传统的真空之中生存的。实际上每一项商谈成果都是历史上流传下来的各种拥有竞争力的伦理学理论相互碰撞、互相博弈的产物，都受到当事人先验的道德直觉的制约，都渗透着一种共同的价值基准的影响，也都折射出一种明智的伦理智慧的作用。正是这种伦理智慧——所谓二线伦理——使得商谈成果具有了相对性、灵活性和暂时性的特质，而正是上述那种共同的价值基准——所谓一线伦理——又使得这种成果不可能偏离人类生存的根本原则与人类文明的基本方位，也就是说不可能滑入道德相对主义的泥潭。于是，解析一线伦理与二线伦理，就成为我们深化有关应用伦理学本质特征的研究所必需的一项重要内容。

一. 作为一线伦理的人权价值

值得指出的是，在应用伦理学领域内部，并非所有的人都认可作为一线伦理的“共同的价值基准”的存在。他们认为应用伦理学直面的是众多复杂的伦理悖论、道德难题，为了应对这些道德难题，相互差异着的规范伦理学理论提出了各自不同的解答方案，如有功利主义的回答，有契约主义的回答，还有关护伦理的回答等等（Thurnherr ,S.35-37）。但这些回答仅代表了不同规范伦理学各自的立场，而对同一个问题并没有拿出一致的解答方案，故根本就无法为人们遇到的伦理问题提供任何有益的指导。基于对规范伦理的反感，这些人主张应用伦理学有别于规范伦理，就在于前者并不重视抽象的原则与规范，而是专注于个别具体事例与情境中的独特的明智权衡，因而应用伦理学应该是一种“与实践相涉的伦理学”，其特点就在于对上述不同的伦理学理论一概置之不理（Thurnherr ,S.38），其作用就在于促使人们的“道德感知力精细化”（Thurnherr ,S.38），从而使他们在问题情境中懂得更好地运用自己的理智。有人进而甚至提出伦理学应告别原则。例如马尔夸特（Odo Marquard）就认为，原则是永久的，生命是短暂的；我们不能永恒地等待原则的批准，才开始生活；死亡比原则来得迅速，这使我们不得不告别原则。值得指出的是，如果我们把马尔夸特的“告别原则说”看成是出于对近代规范伦理学极其反感的一种情绪化的、矫枉过正的提法，那他的行为还是不难理解的。但如果真的告别原则，那就会陷入道德相对主义，其后果就不堪设想了。有人是这样来反驳马尔夸特的：在特定的情况下（如面对暴君）我们可以撒谎，但这是在一般情况下不允许撒谎这一大前提下发生的。我们总得有个原则，相应的规范是我们行动的理所当然的前提，否则人们就无所适从了。

再有，了解应用伦理学的论证过程的人都知道，尽管相互差异着的规范伦理学说（如强调“最大多数”价值诉求的功利主义、凸显“对等性”价值诉求的契约主义、重视非对等价值诉求的关护原则、责任伦理及康德形式化的道德法则）在论证基点上彼此不同，在价值诉求上存在着种种差异，但不可否认它们在一点上却是一致的，即它们都体现出一种与时代精神相吻合的确定的观察问题的道德视点。众所周知，功利主义的最大贡献就在于通过将道德的根基归溯为人们趋利避害的本性，使伦理学摆脱了上帝或某种神秘的宇宙本源的控制与纠缠，奠定了人在伦理学里的中心地位，实现了伦理学真正成为人学。契约主义则克服了古典功利主义重整体、轻个体的弊端，充分肯定了每个人在社会契约中的主体地位，从而最大限度地凸显了每一位行为主体的权利与价值。德性论中的关护原则、忧那思的责任伦理及康德形式化的道德法则

则超越了契约主义的自我视角与自利基点的局限性，通过诉诸人类先验的道德直觉与道德公理，力图将道德关护与权益保障延伸到人类共同体中每一位成员身上，特别是那些尚不具备或已经丧失了行为能力者。总而言之，这些伦理学说尽管在论证基点上彼此不同，在价值诉求上存在着种种差异，但它们在一点上却是一致的，即它们都体现出一种确定的观察问题的道德视点。所谓道德视点就是凸显人的地位与价值的视点，就是以人为本的视点，就是坚持与强调人权原则的视点。换言之，人权原则是各种富于生命力的伦理学说中得到普遍认可与接受的、稳定的、拥有无条件约束力的道德原则。（关于“人权原则为各种不同的伦理学说所共同认可”这一点的详尽论证，请参阅拙文《应用伦理学的论证问题》，载《中国社会科学》2006年第1期） 瑞士应用伦理学家图尔恩赫 (Urs Thurnherr) 则更加深刻地指出，那些否认“道德原则”的存在价值的人所鼓吹的所谓“与实践相涉的伦理学”其实就是一种“舍弃之伦理”（die Ethik der Resignation），它要舍弃的就是伦理学理论的基本立场；它不去回答伦理学上有着现实重要意义的问题，而是从整体上对哲学的伦理学进行诋毁，从而呈示出一种“反智的”“对理论的敌意”。通过对“与实践相涉的伦理学”或称“舍弃之伦理”的批判，图氏强调了哲学的伦理学、道德原则所拥有的不可取代的地位。他将道德原则形象地比作为人们寻求方位时的罗盘，并深刻地指出：“有关的原则之所以指出了本质性的规范的方位，是因为在它们那里合宜地容纳了对于人类构成了善与正当的那些东西。我们坚守了这些相关的原则，我们也就实现了一丝人性。这种人性正是我们在道德领域应当置于我们的个人意向与偏好之上的那个事物”（Thurnherr ,S.43）。“没有一种规范伦理学理论及其特殊的道德原则的概念或最高的善的概念，人们也就没有理性的方位设定”（Thurnherr ,S.43）。哈贝马斯也明确地指出，“我们将生活世界及政治共同体的实践置于理性道德与人权这样一种前提之上，因为该前提为一种合乎人类尊严的生存提供了超越世界观差异的一个共同的基础”（Habermas, S.125）。由此可见，图尔恩赫、哈贝马斯不仅都认可一线伦理，认可人类拥有一种共同的价值基准，而且也都明确认定人权伦理构成了一线伦理的价值诉求与本质内涵。

众所周知，一个人从诞生时起触及到的第一个伦理学概念就是人权，即他（她）拥有生存的权利。单从这一点我们就不难想见人权概念在伦理学研究中的分量与作用。作为20世纪最为重大的历史事件之一，1948年联合国《世界人权宣言》的订立，第一次在全球范围内确定了人权原则作为国家之合法性的根据的地位，第一次使人权价值成为国际法的准则和国际规范的共同基准。尽管人权从形式上说已经成为许多国家及国际条约所保障的法律权利，但有关人权的道德基础（或道德论证）、道德内涵的争论，从古至今一直都是道德哲学领域里的一个重大主题。这场争论到了20世纪后半叶，又从应用伦理学的兴起中汲取了更多的养料（Gosepath und Lohmann ,S.9），获得了更强大的动力，在深度与广度上呈现出新的形态。从应用伦理学的视角来看，应用伦理学的核心问题就是一个人权问题，这不仅是因为应用伦理学诞生于美国20世纪60年代公民权利运动的历史背景，而且更是因为几乎所有的应用伦理学前沿问题都是与人权的价值诉求相关，几乎所有的应用伦理学领域的争论都是有关权益之间冲突的争论：人类胚胎与孕妇或病人之间生命权的冲突；克隆人的权益问题；病人的知情权；个体的死亡权；女性的平等权；弱势群体的权益诉求；公众知情权与公民隐私权间的矛盾；当代人与未来人之间的权益冲突等等。从某种意义上讲，人权的价值诉求是应用伦理学最核心的价值诉求，人权的道德视点是应用伦理学最根本的道德视点，人权原则构成了应用伦理学全部论证的根基，人权的价值构成了应用伦理学全部规范的终极标准。如果说所谓一线伦理就是探究什么是最核心的价值基准的伦理的话，那么人权伦理就是应用伦理学的一线伦理。

作为一线伦理的人权伦理面临的第一个问题，就是人权原则或人权价值的确证问题。1948年联合国《世界人权宣言》问世的实践动因，来源于对二战期间纳粹帝国反人类暴行的深刻反省，而其理论根据则是出自自然权利（天赋人权）说所提供的思想支撑。因此《世界人权宣言》第一条明确规定：“人人生而自由，在尊严和权利上一律平等・・・・・・”。这一条也直接导致了关于人权的最流行的定义——人权是因人之自然本性（自利、自主、自尊、自保、平等感）而享有的权利，它与生俱来、为所有的人共有，不取决于人类的约定或设置，超越于实在法而存在。尽管这种基于自然权利说的人权描述与论证影响巨大和深远，但并没有令所有的人信服与认同。有人挑战“自然权利”论，不仅是因为他们认为该理论无法避免在究竟“什么算是权利，哪些属于权利”之问题解释上的随意性、不确定性，而且更是因为在他们看来，权利与义务是一个统一体，拥有着必然的内在关联，同属于价值判断之层面；而自然本性、自然状态则属于事实存在之层面。正如从存在中推导不出应当那样，从自然本性、自然状态中，也是推不出权利和义务这样的价值诉求的。“自然权利”这一概念将自然状态与权利诉求这两个本属于不同层面的事物生硬地撮合在一起，这本身就是一个自然主义的谬误。正因为

此，早在18世纪康德就抛弃了古典自然权利说。在他看来，权利与义务并非来自于人的自然生物属性，而是来自于人的理性。人权是由人的理性（自主性）所赋予的。因此人权不是一种自然权利，而是一种理性权利。康德理性权利观的最大优点，是捍卫了人权概念的完整性，即人权是权利与义务的统一，尊严与责任的统一；权利并不意味着为所欲为，而是关涉着对他人平等权利的尊重的义务，对契约与合作的承诺的义务。这种权利与义务感自然并不仅仅取决于人的生物属性，而是来自于人的道德自主性。正如布鲁格（Winfried Brugger）所言："在人权中显示出一种自主的、有意义的、负责任的生活方式，每个人都有能力践行之"（Brugger, S.194）。这样也就将对人权的论证奠定在更加坚实的基础上了。沿着康德的思路，当代契约论者的人权论证使理性权利说又获得了更加完备和精致的形态。如果说康德是以个体的人的理性为基点，来证明作为权利与义务之统一的人权的合法性的话，那么当代契约论者则是从群体的人的理性出发，来建构以人权理论为核心的道德知识的整体大厦。在他们看来，人权价值与所有其他道德规范一样，都是人类自身设定的。这种设定的根据是人们共同生活的需求、对自身利益的考量和基本的直觉、情感。这种需求、利益与感受有两个特点：其一，它们是正常的、正当的、合理的、可以理喻的。其二，因此它们应为每一位社会成员所拥有。由于每个人身上都存在着合理的自我兴趣，因而他们自然就会以对他人利益与兴趣的认同，来换取自己利益与兴趣的保障。这种对基本的利益、兴趣及行为能力的相互保障就是人权（Otfried Hoeffe）。也就是说，"人权的合法性来自于相互性"（Hoeffe,S.37），来自于先验的交换，换言之就是以对他人权利的尊重的义务，来换取他人对自己权利的维护。这种契约主义的人权观集中体现了契约主义的道德观，即"道德是保障自由的一种谋划"（ Stemmer,S.499）。值得注意的是，尽管契约主义的人权论证是奠定在拥有理性的人们对权益的相互认可与保障之基础上的，但契约主义的人权观并没有将人权保障仅仅局限在能够参与契约订立的理性的人的范围之内。因为如上所述，建构契约的理性人群不仅拥有自利的需求，而且也不乏对无法履行人权义务的那些非理性行为能力者（婴儿、痴呆者、昏迷者、无助者等）的同情的道德直觉，更具备着对万一自己落入无助人群之列的后果的顾虑与欲设，故他们自然会将人权关护通过契约延伸到所有的人类个体身上——不论后者的理性能力状态如何。总而言之，从契约主义的人权观中可以看出，一方面作为道德权利的人权与其他权利一样，也是"赋予的权利"（ Wildt,S.137）；换言之，人权并非人的自然特性，而是人类自身的能动型塑，人权内容是人们自己建构起来的。另一方面，这种建构有其必然性或借用赫费尔（Otfried Hoeffe）之语，有其"先验性"。一旦建构成型之后，特别是用法律形式固定下来之后，人权原则所蕴涵着的强大的内在逻辑力量就足以令所有对人权进行重新建构的尝试或对人权的再三论证成为多余，也可以使一切否定或推翻人权价值的图谋归于失败。人权原则一旦确定，便自动赢得超稳定的形态，它不可能也不允许听任于政治上多数意志之偶然性的摆布（Wildt,S.142），就像人们不可能容忍二战期间纳粹式法西斯反人类暴行可以重演那样。

作为一线伦理的人权伦理面临的第二个问题，就是人权原则所凸显的个体价值的地位问题。我们知道，许多人受古典功利主义"最大多数"之价值诉求的影响，认定大多数人的权利高于个别人的权利，因此在群体利益与个体利益发生冲突之时，倡导个体作出牺牲——即所谓"功利主义的牺牲"（utilitarian sacrifice）。于是在科学研究领域，为了国家或全人类的利益而在实验中牺牲掉个别受试者，也就顺理成章了。基于这一理念，"人权首先就是个体权利"这一原则也就难以成立。而要澄清人权究竟是不是个体权益的问题，我们有必要提及关于人权究竟首先是道德权利还是法定权利之争。在人权究竟是不是道德权利这一问题上，从英美学界所提供的文献来看，似乎并无多少争议。而在德语圈内，情况则完全不同。哈贝马斯当然并不否认人权在道德上的可证性，但他更倾向于将人权理解为法定权利。按照这样一种理解，人权就不仅仅是一种观念层面上的价值诉求，而是为现代法律体系所保障的实实在在的权利诉求。当人权以法定权利的形态呈现出来的时候，谁是权利的载体，该载体向谁主张自己的权利（或者谁对权利载体负有义务），权利载体的权利诉求遭到拒绝时，当事人可以向谁提出控告等等一系列具体内容，也就意味着都有明确的法律规定。上述有关人权究竟是道德权利还是法律权利的学术争论并不是本研究的主题，所以我们姑且放在一边。但我们不难发现，世界人权观念的发展史，不仅是人权价值的传播与人权内容的扩张史，而且也是该内容的不断法律化的历史。而人权法律化的最大社会效应则是通过对个体权利的法律认定，使得个体的价值地位获得了空前的凸显与提升。

我们先看18世纪法国和美国宪法中规定的所谓第一代人权，即消极性的自由权利，包括生命权、财产权、自由权（洛克）与政治参与权（卢梭）。生命权、财产权、行动自由权之所以被称为消极性权利，是因为这种权利的实现并不取决于国家提供的积极性的条件，而只是要求

国家或他人避免无端的干涉。生命权当然是纯粹个体的权利，它是所有其他权利的基础。个体的生命因而是神圣不可侵犯的，只有在诸如正义战争这样独特的环境中，在当事人自愿的前提下，才允许有个体生命的牺牲。财产权与行动自由权理所当然也与个体相关。至于政治参与权，在它究竟是属于基本人权（哈贝马斯）还是仅仅属于国民权（Ernst Tugendhat）的问题上尽管还存在着争议，但它是作为个体的人（不论是公民还是国民）所享有的权益这一点则是一个不争的事实。

关于人权是个体权益，个体的消极性自由权利是不容随意侵犯的这一点，我们还可以通过媒体伦理中个人隐私与社会公益间的价值冲突为例进一步予以说明。公民的隐私权是人权原则在媒体活动中最主要的表现形式。与隐私权相对立的则是媒体揭示真相从而满足社会公众知情需求这样一种基本功能。我们知道，媒体必须向公众提供展现现实真相的图景，从而服务于社会公益，满足公众知情需求。这个图景又往往离不开如下几个主题：涉及公众切身利益的事件，国际国内重大变故，丑闻、灾难与破纪录的事项。媒体若能及时准确提供以上述要素为内容的图景的话，它就基本上坚守了功利主义的原则。然而这个图景的清晰度是可高可低的。一般而言图景的清晰度越高，就越能满足公众知情的需求，同时也就越有可能对在图景中被显示的当事人或与当事人相关者造成伤害（如有关丑闻、灾难的报道）。如果将图景的清晰度调低一些，对社会公众的知情需求的满足自然会带来某些损失，但对于当事人而言则会避免极大的冲击。这就是媒体活动中社会公益与个人隐私之间的冲突，而关键就在于如何对之进行利弊权衡。如果大体上说隐私权体现着人权原则的话，那么社会公益的价值诉求则体现功利主义的原则。于是，隐私权与社会公益之间冲突的背后便是人权原则与功利主义的冲突。众所周知，服务于社会公益是媒体的基本功能，也是它能够生存的重要前提。而人权原则则是人类行为不可逾越的底线。因此，对于媒体而言，社会公益与个人隐私都代表着不容漠视的重要价值。最理想的情况便是在个人隐私与社会公益之间保持一种恰当的平衡。但当在个人隐私与社会公益之间发生不可调和的冲突之时，媒体则应有一种明确的价值抉择。过去人们更重视社会公益的维护，而今天则发生了一种价值观的转向，即更重视对个人隐私的尊重。如在德国、法国、奥地利的媒体行为规章中，明文规定应保持言论信息自由表达的权利与对当事人的个人保护之间的平衡，且“明显地朝着强化对个人保护的方向”（Teichert,S.763）。就上述“现实真相图景的清晰度问题”而言，今天的人们普遍认为，因图景的清晰度被调低而给公众知情权带来的损失与因图景之高度清晰而给当事人造成的伤害相比，可以说是微不足道的。社会公众完全可以满足这样一种结果，即媒体告诉我们发生了一件什么事，但对当事人做出一种模糊化的处理，于是公众从对这一事件的了解中获得了益处，而当事人也未因此而遭受到更大的冲击与伤害。只有这样，才表明媒体向社会提供的是一种有益而无害的产品。而有可能使当事人至于死地的揭露隐私的报道，刑满释放人员的姓名、过去的罪行及今天的家庭住址等信息，死者的死亡过程的图片与影像，自杀者的留影等虽然真实，但与合理的公共利益难有干系，因而对于一个负责的媒体而言，自然会被排除在无害产品之外。由此可见媒体伦理的核心价值诉求并不在功利主义立场这边，即并不关注社会多数人知情权的绝对性，而是关注对于某些当事人是否会造成可以避免的伤害。因为在社会公正的天平上，少数当事人所承受的痛苦要远远重于社会多数人知情上的益处。于是媒体伦理就体现为以人为本、避免伤害以及尊重和维护人的心灵与肉体的完整性的伦理，媒体道德就体现为前瞻性地顾及到信息提供的社会后果的“放弃之美德”（die Tugend der Unterlassung）或“延迟之美德”(die Tugend der Verzoegerung)。“放弃之美德”或“延迟之美德”要求媒体彻底停止或暂时延迟某种信息的公开与传播，它表明媒体行为同人类一切行为一样，都不是无条件的，而是有所限制的，是不得外在于伦理规范的制约的。

考察完消极性权利之后，我们再看19世纪倡导的所谓第二代人权，即与人的基本物质需求的满足密切相关的经济、社会权利。人们通常称之为积极性的权利，因为这项权利的实现取决于国家公正的分配制度的制定以及健全的社会保障体系的建立。由于该权利的实现以社会福利国家的存在为前提，取决于国家所能提供的经济环境与物质条件，所以不论从历史上看还是从逻辑上讲它都来得较晚，在它究竟是公民权（Ernst Tugendhat）还是国民权的问题上也有极大的争议，尽管《世界人权宣言》中包括了这项权利。但不论怎样，经济、社会权利毫无疑问首先是一项个体的权利，国家的福利保障是针对具体个人的，只有在个体身上才能的的确确落到实处。

关于对积极性权利的论证问题，也是应用伦理学的分支领域——政治伦理的一项重要内

容。在这个问题上，一派主张国家仅保护消极性权利，故国家无权通过征收累进税的方式将富人合法获取的财富的一部分提取上来，然后作为社会救济金再转发给贫困的人。另一派则主张国家也要保护积极性权利，因为这是保护消极性权利的重要条件。两派的分歧也体现在不同道德理论的理念差异上。

关于国家是否有权通过征收累进税的方式强制性地扶贫济困的问题，在古典功利主义理论（如边沁、密尔）中是找不到现成答案的。因为从内容的层面来看，古典功利主义的最高标准是最大多数人的最大幸福，它所强调的是社会整体的利益。在这种条件下，社会中的穷困阶层的状况便只能指望通过整个社会普遍富裕程度的不断提高而相对地（相对于其过去）得到改善。而从操作层面来看，为了达到增进最大多数人的最大幸福的功利主义之目标，国家就必须给予个体以最大的行为自由,而征收累进税的措施实质上是对富人追求利益与幸福之行为的一种限制。由于任何限制性的国家行为从本质上讲都是不符合功利主义的目标的，故强制性地扶贫济困的做法很难得到功利主义的理据上的支持。

契约主义的立场是，强制性地扶贫济困只要符合绝大多数人的共识，则国家就有权这样做。但在契约主义这里也并不绝对排除另一个结果：即如果在援助穷人的问题上达不到共识，则国家就不可能采取任何有利于弱者的措施。

法律理论学派（代表人物叔本华、柏林、诺奇克、哈耶克）则明确反对国家征收累进税的方式强制性地扶贫济困的做法。他们主张国家仅保护消极性权利。在他们看来，国家行为的合法性来源于预先设定的法律原则。法律上的最高原则就是禁止强迫他人的意志，只要他并没有以暴力或欺骗的手段强迫别人的意志。这是一种对个体自决权的特殊的道德尊重，具有法律上强制性的约束力。叔本华曾区分出不损害（禁止强迫）属于法律原则，而助人则是道德的原则，并且认为国家是保护人的意志不受强迫的强制性的机构，它的任务仅仅在于保障个体和整体不受敌人的侵害。据此，在这一学派看来，物质上对弱势群体的帮助支援在道德上是值得称赞的，但体现在国家通过税收支撑起来的社会福利措施中的那种强制性的帮助却是不合理的。我们在对这样一种政策进行伦理评价之时，不仅要看到受益的一方，而且也要看到因被迫付款而在利益上受损的另一方。如果富人是以不正当的手段致富的，则国家通过征税的方式将其部分的财富分配给穷人，那是绝对应该的。但在这里情况并非如此，富人的致富是通过合法途径实现的。这样，任何国家只要超出禁止强迫他人意志这一最高的法律之界限而追求社会福利或繁荣的目标，具体而言通过强制性的税收——尽管纳税人并不乐意——来实现对弱势群体的援助，便完全是不合理的，甚至可以说是非法的（诺齐克）。

以格维特（Alan Gewirth）为代表的人权论则主张国家既要保护消极性权利，也要保护积极性权利，因为这是保护消极性权利的条件。人权论赞同法律理论学派的观点，即任何人都拥有其自由意志不可侵害的神圣权利，国家的任务就在于运用法律武器来保障这种权利。而人的自由意志之存在的前提条件是人的生命的存在，作为自由意志之载体的生命要得到维持就必须依靠一定的生活品。如果没有一定的物质生活条件，就不光是涉及到个人自由意志受到损害的问题，而是涉及到这种自由意志根本就不可能存在的问题。格维特指出，如果我无法通过自己的努力获得自由与安康，而其他人又不援助我，则这就意味着“我可以不拥有自由与安康”。而这又是对消极性权利的否定。由此，关护弱者的支持性的积极义务是必需的（请参阅Huebenthal,S.127）。这样，作为个人我们就应该对弱势者或处困境者在无需付出难以承受的代价的情况下施与援助，而作为整体的社会与机构则应当通过社会规则为弱势者的基本权益提供保障。国家采取强制性的措施，通过社会财富的重新分配使弱势群体的生命权益得到维护，这不仅仅体现了一种道德义务，而更是体现了一种法律义务。如若不然，就无异于犯罪——它以一种特别的方式阻止了人的自由意志的存在。需要指出的是，社会弱势群体对社会救济的法定的权利之问题，早在法国大革命时期有关《人权宣言》的讨论中就有所提及，只是由于偶然的历史原因，关于该权利的规定没有被收进最后的宣言文本里。而19至20世纪的工人运动的特点，也在于工人们并不是为了富人的施舍，而是为了自己的那种法定的社会权利而斗争的。

人权论的特点在于论证了，如果国家不通过税收的方式进行使弱势群体受益的社会财富的再分配，则这本身就是对弱势群体的权益的侵害。这种论证不仅能够使国家对弱势群体的“政策倾斜”赢得强有力的理据，而且还能杜绝在契约主义那里可能出现的最坏的结果，即假如在援助穷人的问题上达不到共识，则国家就不可能采取任何有利于弱者的措施。应当说这种

人权论的论证，构成了当代西方发达国家社会福利政策和社会保障体系的理论基础。

综上所述，不论人权内容的宽泛度到底如何（仅是指消极性权利，还是也包括积极性权利），在人权的具体含义问题上究竟存在着多大的争议，有一点却是可以肯定的，即人权是具体的个体权利，“人权要求的核心目标是对单个个体的保护”（Brugger,S.173），个体权利一旦受到侵犯，当事人就可以向国家或国家联盟提起控告。而国家或国家联盟的合法性则来自于对个体权益所提供的保障。正如1791年法国宪法所规定的，“所有政治联盟的终极目标在于维护天赋的、绝对必要的人权”。这一点也并不因20世纪以来所谓第三代人权要求的出现而有所改变。第三世界国家提出的以发展权、和平权、环保权、自然与文化遗产的共同拥有权为内容的第三代人权，可以理解为是第一、二代人权得以保障的前提下，人权理念的一种扩展，而决不是对一、二代个体权利的一种偏离，更不可能动摇人权原则所凸显的个体价值的地位。

令人欣慰的是，20世纪中叶以来随着《世界人权宣言》的颁布，人权观念已经成为世界各国、各地区、各民族人民共同的行为准则与价值基准。在人权的确证以及人权内涵的外延上尽管存在着种种论争，但这种争论并不会导致道德虚无主义与政治犬儒主义。因为“不同文化中的大部分人会说，一种普遍的道德已经存在，即存在于人权形态之中”（ Wiesner,S.151）。人们在自由、平等、公正、尊严等基本的人权价值上所达成的共识具有明确性和不可动摇性，这种明确稳定的价值取向就是我们所讲的一线伦理，它为我们应用伦理学的论证提供了最为坚实的理论依据。

二. 作为二线伦理的分识调控术（差异处置术）

如上所述，以人权原则为核心的一线伦理是人们在应用伦理学的论证中必须坚守的共同的道德视点，它为人们迎应应用伦理学所面临的道德冲突、伦理悖论提供了一个最基本的价值定位。但是仅仅依凭一线伦理，还不足以解决应用伦理学中所有的道德难题。许多道德难题的产生，并非是由于人们在人权理念上存在着分歧，而是因为大家在“人”的定义上有着不同的理解；或者，在早期人体形式（胚胎、胎儿）的人权与成人（孕妇、产妇、病人）的人权之间发生冲突之时，人们有着完全不同的价值抉择。更多难题的出现，则来源于科技发展前景的模糊性、其社会后果的不确定性，人们对这种前景及后果自然会产生完全不同的预期（如转基因生物）。在诸如此类的道德难题上，人们不可能指望迅速达成共识，也就是说，大家无法获得一种一劳永逸的伦理学解答。但这并不意味着此时人们不需要一种暂时的伦理上的解答，一种临时的、权宜的道德应对方式。这种“暂时的道德”（Christoph Hubig）（Hubig,S.179）的任务，就在于对大家的道德分识做出调控，对伦理差异进行处置，使人们在巨大的理念冲突面前仍然有一条皆能认可的出路。这种在难以达成共识的情况下所做出的一项暂时的伦理处置，或者说一种对分识的调控艺术，被称为二线伦理。二线伦理有如下几种典型的表现形式：

第一，决断个体化，即从空间的角度将本应由集体承受的抉择负担推移给每位当事人自己。当人们在对某一行为抉择的益处与风险暂时得不到一致的答案且科学知识也无法提供必要的论据支持的时候，决断个体化就是一项十分明智的战略。这一当事人自己做出选择，益处与后果也均由自身承担的处置方式的伦理基点是自主原则，或者自主原则的另一种表述：己所不欲勿施于人，即不强迫他人接受自己的意志。由于人们的自主选择不可能完全一致，决断个体化战略的总体优势在于向没有做出错误抉择的人提供了保护，从而减轻了有误选择对社会整体的危害。这项战略特别适用于应对转基因食品问题、实验性医治方案等道德难题。

众所周知，所谓转基因食品就是通过移动动植物的基因并加以改变所制造出的具备新特征的食品种类。自然界动植物的基因物质是相似的，因此在不相干的动植物种群之间可以发生基因转移。但通过这种基因转移所制造出的产品也有可能对人类健康产生影响（如毒性、过敏和抗药性）。尽管到目前为止还未见关于转基因食品影响健康的报告，但是这并不足以说明其安全性，因为有许多危害是慢性的和潜在的，很可能要在几十年之后、甚至几代人之后才表现出来，如到那时再发觉，则可能为时已晚。在尚没有足够的科学证据支持或否定转基因食品的安全性，因而既不好禁止又不便鼓励对转基因食品的食用的这样一种两难的情况下，对于政府来说，最理智的或许就是采取所谓决断个体化战略，让公民自己承担选择的责任以及这种选择带来的结果。落实决断个体化战略的具体措施就是对转基因食品进行强制性标识。2001年1月，包括我国在内的113个国家在加拿大签署了联合国《生物安全议定书》，明确规定，消费者有对于转基因食品的知情权，转基因产品越境转移时，进口国可以对其实施安全评价与标识管理。我国政府自1993年以来，相继出台了包括《农业转基因生物标识管理办法》在内的一系列

法规条文。该《管理办法》规定凡是在中国境内销售的列入农业转基因生物标识目录并用于销售的农业转基因生物，应当进行标识；未标识和不按规定标识的，不得进口或销售。

第二，决断搁置，即从时间的角度将本应目前做出的决断推到未来。这项战略的基本精神是如现在不能决断，就暂时不做决断，而是等待未来为决断提供新的环境与条件之后再做选择，从而尽量推迟乃至彻底避免不利后果的发生。

例如治疗性克隆是一个争论极其激烈的伦理学难题。所谓治疗性克隆，是指先从需要救治的病人身上提取一细胞，然后将该细胞的遗传物质置入一个去除了细胞核的卵细胞之中，该卵细胞开始自行分裂，直至形成一个早期胚胎，从这早期胚胎中即可提取对生命成长发育起主干作用的细胞——胚胎干细胞。胚胎干细胞经过相应的技术处理，便可发展成该病人需要的各种组织，由于再造的细胞及组织的基因与病人的基因相同，因而以前的器官移植治疗方法中经常出现的排斥反应的问题便可得到彻底的解决。然而治疗性克隆涉及到人类胚胎在法律及伦理上的定位问题。由于从早期人类胚胎中干细胞被提取之后，该胚胎也就无法存活下去，这样按照一些国家（如德国）法律的理解（——早期人类胚胎就已经是人了），从早期人类胚胎中提取干细胞的活动，无异于谋杀行为。可见，所谓治疗性克隆的伦理问题可以表述为这样一个问题：为了目前活着的病人的利益而牺牲人类胚胎的利益，这种行为是否道德？战胜癌症等疾病在伦理上是否比保护仅几天大的人类胚胎更有价值？业已分享着我们生活形式的那些人的道德需求权是否高于那些尚不属于我们生活形式的生物的被保护权？在联合国，支持与反对治疗性克隆的国家的理据都很充分，立场都很坚定，态度相持不下，因此几乎没有任何调解的可能性。2004年11月，鉴于四年以来世界各国的理念分歧，第59届联大法律委员会决定将制定禁止克隆人国际公约之事宜（反对治疗性克隆的国家提出的方案是禁止的对象既包括生殖性克隆也包括治疗性克隆，支持治疗性克隆的国家提出的方案是禁止的对象仅指生殖性克隆）搁置起来，推给未来；取而代之的是2005年3月通过的不具法律约束力、默许治疗性克隆的禁止克隆人决议。因为如果现在就对禁止克隆人国际公约（不论是第一个方案还是第二个方案）强行进行表决，就必然会出现在人的克隆的问题上国际社会严重分裂的后果，而这一后果是这个世界所无法承受的。联大暂时搁置制定禁止克隆人国际公约，转而寻求通过一项不具约束力的政治宣言——禁止克隆人决议的好处就在于，该决议对各国具有道义影响力，可以为各国弥合分歧提供更多空间，从而为未来再做决断奠定基础与条件。

第三，寻求妥协，把握中道。在亚里士多德看来，所谓德性就在于两恶之间取其中，即是在两个极端之间把握住正确的尺度。中道使人们不致迷失于任何一项极端，从而使各方的需求与利益都能得到顾及，大家都获得了一定的行为选择空间。妥协、中道的战略虽不能杜绝所有的不公，但至少可以避免最坏的结果，消除发生大恶的危险。

例如，可持续发展战略就是寻求妥协、把握中道、彰显公正原则的一个绝佳范例。笔者认为，生态伦理学的核心问题，并不是人类与自然的关系问题，而是对自然资源有依赖性的人与人之间由于自然资源的有限及变化所产生的矛盾冲突问题，具体而言，是当代人与后代人在自然资源上的分配问题，简言之，是代际关系问题。在这一课题面前，分成了主张后代人权益和主张当代人权益两大派别。主张后代人权益者认为当代人的物质繁荣与生活质量的提高从某种意义上是靠牺牲未来人的权益换取的，这对于同样是将自然资源作为生存的前提条件的未来人类来讲，显然是不公正的。故在对自然资源、特别是能源的分配问题上，必须考虑到我们的后代。要做到这一点，就必须主动降低我们的生活水准。同时，由于我们的行为对后代的生存环境造成了不利的影响，故我们应当为此做出补偿。而主张当代人权益者则认为我们应当享受我们应得的繁荣，大可不必为了后代杞人忧天，几百年之后人类或许会找到新的更清洁的能源，随着科技的进步未来人类或许能够掌握可以应对生态危机的更有效的技术手段。应当说，代际关系问题并不是一定要做出非此即彼之选择的问题，而是需对当代人与未来人的利益进行平衡考量的问题。我们采取的战略就既不能以牺牲当代人为代价，完全有利于后代人；也不能以牺牲后代人为代价，完全有利于当代人，而是应在当代人利益与未来人利益之间寻求一个平衡点。由于未来的前景难以预期——后代人的状况既可能变得更好，也可能变得更坏，故最公正、合理的办法就是我们以今天的生活水准为尺度，给后代人留下一种至少是与我们一样的生存环境。这就是所谓的可持续发展的战略，即在不妨害我们的后代满足其需求的前提下来满足我们当今的需求。可持续发展战略中体现的公正、中道的价值诉求所保障的是所有的人的利益，它要求人们在社会资源及社会发展机会上的分配权益，应获得同等的、最基本的尊重。

总而言之，二线伦理是在难以调和的伦理冲突与道德悖论面前的一种暂时的伦理应对，一种对分识、差异的合宜的调控与处置。在以对道德难题的探究为主要内容的应用伦理学中，我们不仅需要一线伦理提供基本的价值导向与道德基准，而且更需要二线伦理为寻求伦理冲突的解答提供具体的实践智慧。

从历史上看，当代应用伦理学所凸显的二线伦理可以从亚里士多德的“明智”与笛卡尔的“途中道德”里找到渊源，或者说，兼有明智与途中道德两重特征。

亚氏区分了智慧（sophia）与明智(phronesis)两个概念。智慧是关于事物之原因、永恒的原则的知识，关涉到变化与偶然性中的永恒与必然之物。而明智则并不致力于作为科学知识与哲学智慧的普遍性与永恒性，而是致力于情境的特殊性，致力于可变之物：明智是一种道德判断力，它使我们能够通过对可选择的机会、可能的后果、合宜的时间场所等的反思，而达到善与幸福的生活之目标。一句话，明智是达到善与幸福生活的手段与途径（《尼各马可伦理学》，1140a25），是善得以实现的条件。值得指出的是，在亚氏这里，明智并非仅有工具价值，而是伦理学中的一个重要范畴，是一种具有实践品格的德性，它虽不能取代普遍的原则伦理，但却是对原则伦理的必要补充。这一思想在托马斯·阿奎那那里得到了承袭，前者就认为正义只有同时也是明智之时才是正义的。只是到了康德，由于幸福不再被视为主导的伦理原则，因而作为达到幸福之手段的明智也就被看成是纯粹的技术工具，失去了原有的道德内涵。这一体认，在韦伯的目的合理性（工具合理性）与价值合理性的区分中又得到了更为明确的呈现。随着应用伦理学的勃兴，实践的明智在近代伦理学中一直受到贬低的状态才发生了改观。人们发现，应用伦理学中道德难题的解答不仅依靠原则立场，而且更有赖于如妥协、中道这样的明智、智慧。因此，许多人（如J.Pieper, D.J.Den Uyl）又恢复了亚氏重视明智的传统，坚信实践的明智恰恰在二线伦理中得到了最佳的体现，恰恰是二线伦理的重要特征。更重要的是，明智不仅拥有工具价值，且在应用伦理学中具有重要的道德价值，是“无可替代的道德生活的环节”（Bayertz,S.17）。总之一句话，在应用伦理学中，二线伦理所提供的有关道德难题的具体解答方案，不敢保证是完全“正确的”，但可以肯定地说是现有状态下最为明智的。

笛卡尔在其《方法谈》第三章中阐述了他的“途中道德”（即“临时行为规范”）的思想。根据胡比希（Christoph Hubig）的研究，笛卡尔那时所面临着的科学发展与道德冲突的情形与我们今天的相类似，所以笛氏的出发点是，人们由于在观念上的分歧，已经难以为自己建构一座坚实的伦理房屋了（Hubig,S.191）。但是为了使大家都能够继续前行，我们可以为自己搭建一只帐篷。帐篷虽无法替代房屋，但也能提供类似的功能：防风雨、挡严寒、抗酷暑，从而为进展到下一步创造条件。这种既稳定又易于拆除的帐篷，就类似于一种“途中道德”：它能够克服危机，善于宽容失误，具有暂时性、灵活性、可修正性，从而为进一步的作为提供广阔的开放空间（Hubig,S.191-193）。笛卡尔式的“途中道德”是一种相对性的道德，但并不是道德相对主义，它作为一种规则系统是在非确定性时代应对理念分歧的一项处置战略。而“途中道德”或“暂时的道德”的这种灵活性、开放性、暂时性恰恰正是以推迟战略、个体化战略等为主要内涵的二线伦理的基本特征。二线伦理正是依凭着自己的这种暂时的道德的品格为伦理冲突的解决提供智慧，为道德分歧的调控做出贡献。

结束语

随着有关应用伦理学基础理论研究的深化，一线伦理、二线伦理问题的重要性引起了人们越来越多的关注与讨论。这一讨论的一项重要意义就在于它丰富了我们对伦理学概念本身的体认与理解。我们可以清楚地意识到，不仅不伤害、自主、公正、关爱、尊重与责任是根本性的伦理原则，而且对观念分歧的一种包容、理解、妥协的态度，对不确定事物的一种从容、迟疑、审慎的精神，也是一个重要的伦理立场，或者说是一种珍贵的伦理智慧。因而在伦理学思想资源的清单里，不仅有人权原则的绝对命令、契约主义的自主精神、功利主义的理性算计以及道德直觉的先验预设，而且也有避免偏执、把握中道的行事态度，有应对歧见的明智及合宜的处置战略。对于应用伦理学而言，这就意味着我们不仅需要一线伦理，而且也需要二线伦理。应用伦理学是应道德冲突而生，也将伴随着伦理悖论、理念分歧而发展与成长。一线伦理为我们在迎应道德难题时提供一个基本的价值立场与理念框架，从而使我们不至在纷繁复杂的历史诡局中迷失方向。二线伦理的武装，则使我们在多元化社会里能够告别黑白两极式的思维模式，学会掌握所谓“模糊、灰色的思维”方法，从而在严酷的歧见对垒面前不乏化解危机与僵局、开辟出路的利器。遵守二线伦理之战略的结果，虽并不能使我们确保最好，但却能使我们避免最坏。我们不仅需要一线伦理所代表的导向的道德、基准的道德、终极的道德，而且也不能缺少二线伦理所体现的途中的道德、暂时的道德，因为我们不可能终结历史，而是永远处于途中。

参考文献

Bayertz, Kurt, 1994, “Praktische Philosophie als angewandte Ethik”,in Ders.(Hg.),*Praktische Philosophie*,Hamburg

Brugger, Winfried, 1998, “ Menschenrechte und Staatenwelt”,in Christine Chwaszcza und Wolfgang Kersting (Hg.), *Politische Philosophie der internationalen Beziehungen*, Frankfurt a.M.

Gosepath ,Stefan und Lohmann ,Georg (Hg.),1998,*Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt a.M.

Habermas,Juergen, 2005,*Die Zukunft der menschlichen Natur – Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik ?* Frankfurt a.M.

Hoeffe, Otfried, 1998, “Transzendentaler Tausch – eine Legitimationsfigur fuer Menschenrechte?”, in Stefan Gosepath und Georg Lohmann (Hg.),*Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt a.M.

Hubig ,Christoph , 2001, “Ethik der Technik als provisorische Moral”, in: *Jahrbuch fuer Wissenschaft und Ethik*, Band 6.

Huebenthal，Christoph，2003， “ Die ethische Theorie von Alan Gewirth und ihre Bedeutung fuer die Bioethik”, in Marcus Duewell u. Klaus Steigleder (Hrsg.)， *Bioethik*, Frankfurt a.M.

Stemmer, Peter, 2004, “Die Rechtfertigung moralischer Normen”,in *Zeitschrift fuer philosophische Forschung*, Band 58(2004) ,4.

Teichert，Will，1996， “Journalistische Ethik”, in J.Nida-Ruemelin(hg.)，*Angewandte Ethik*, Stuttgart

Thurnherr,Urs,2000, *Angewandte Ethik – zur Einfuehrung*,Hamburg.

Wiesner, Hillary, 1999, “Zehn Probleme fuer eine universale Ethik”,in Karl-Josef Kuschel, A. Pinzani,M. Zillinger (Hg.)，*Ein Ethos fuer eine Welt?* Frankfurt a.M.

Wildt, Andreas, 1998, “Menschenrechte und moralische Rechte”, in Stefan Gosepath und Georg Lohmann (Hg.),*Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt a.M.

本文主要内容发表于《哲学研究》，2006年2期。
/