

試論儒家倫理對構建當代生命 科技倫理的價值

沈秀芹、楊同衛

摘要

20 世紀末生命科技的迅速發展，對傳統的倫理觀念帶來了巨大的衝擊，引發了很多棘手的倫理問題。為了解決這些問題，構建適應生命科技發展的倫理體系不僅非常必要，而且異常迫切。很多學者都認為儒家倫理與生命科技倫理要求相悖。但筆者認為，儒家倫理思想中的“仁愛”、“己所不欲，勿施於人”以及“天人合一”等寶貴的思想資源對當今生命科技倫理構建是有著重要價值的。因此，本文試圖充分挖掘傳統儒家倫理中的優勢資源，探討儒家倫理對現代生命科技倫理構建有益的幾個基本理念以及對和諧人與人之間，人與社會之間以及人與自然之間的價值所在，以發揮其對當代生命科技倫理構建的引導作用。

【關鍵詞】 儒家倫理 生命科技 基本原則

沈秀芹，山東大學醫學院醫學倫理學研究所講師，中國山東，郵編：250012。
楊同衛，山東大學醫學院醫學倫理學研究所副教授，中國山東，郵編：250012。

《中外醫學哲學》VI：1（2008 年）：頁 97-112。
© Copyright 2008 by Global Scholarly Publications.

20 世紀以來，克隆技術、人工輔助生殖技術、基因治療工程、器官移植等生命科技的飛速發展，極大地提高了人們控制自然和人自身的能力，促進了生產力的發展。在創造出前所未有的物質和精神財富的同時，其負面效果的累積也引發了盤根錯節、甚至有可能導致人類毀滅的全球性問題¹，同時對社會的文明價值、社會秩序、倫理觀念以及法律控制等領域產生了重大的衝擊和挑戰。為解決這些問題我們必須自覺審視生命科技高速發展下的人與人、人與社會、人與自然之間的關係以構建適應生命科技發展的生命倫理道德，來有效地規範生命科技的研究和運用，促進其發揮最大的效益，防止其濫用。而在我國悠久歷史的長河中，儒家倫理以其對於人類的終極關懷為價值目標體系深得人心²，其“仁愛”、“己所不欲，勿施於人”、“天人合一”的觀念，其“以義制利”、“以義為上”等資源正適合於對現代科技濫用的規範。因此，充分挖掘傳統儒家倫理的優勢資源，探討其對於構建新的生命科技倫理的價值，對當代生命科技倫理價值觀的轉換和生成，具有不可替代的指導作用。

一、生命科技對當代倫理的衝擊

當前複製技術、人工授精、基因技術、器官移植、安樂死、腦死亡以及胚胎幹細胞研究等生命科技的迅速發展對傳統倫理觀念帶來了巨大的衝擊，帶來了很多新的倫理問題：

在克隆問題上，人類既然能夠通過無性繁殖生成複製羊，那麼不久的將來也一定能利用同樣的技術複製人本身。那麼複製人和人類是什麼關係？是人的退化、進化還是異化？

-
- (1) 參江雪蓮：〈論科技倫理學的研究特色〉，《自然辯證法研究》（北京：中國自然辯證法研究會，2003 年 9 期）。
- (2) 陳 勇：〈儒學與當代生命倫理學〉，《中國醫學倫理學》（西安：西安交通大學，2004 年 1 期），頁 11。

在人工授精問題上，人們普遍面臨的道德困境仍舊是：人類是否應當採用這一新的生殖技術？如何解決愛滋病給現有婚姻以及未來的父母與子女關係帶來的道德衝突？如何避免接受人工授精術的伴侶為了“優生”而四處尋求“超人”基因？精子的捐獻是否應當商業化？在道德上是否能夠接受運用這項新技術建立起來的非傳統意義上的家庭關係？

人類基因組計畫的完成，使未來的人們可以通過檢查而熟悉自己的基因型，並且隨著功能性基因的發現，使得基因篩查、基因診斷和基因治療也將越來越廣泛的開展。甚至可能通過基因技術“造人”，誕生新的人類和新的物種；基因療法可以從根本上消除疾病的垂直傳播或遺傳，並改變人類的特徵。但是，它也可以改變人類的多樣性，並有可能使後代成為某種疾病的易感者。那麼基因技術的使用應當遵守怎樣的倫理規範？攜帶“致病基因”或可導致後發疾病基因的人是病人還是健康人？

器官移植對於挽救終末期器官功能衰竭病人的生命具有重要意義。但是產生了很多新的倫理道德問題。比如，是不是所有的器官都可以進行異種器官移植呢？動物的睪丸、卵巢是否可以移植到人體？是否會引起人的變性？是不是可以複製人進行器官移植？是否違背倫理道德呢？

另外，諸如安樂死、腦死亡以及胚胎幹細胞的研究都給傳統的倫理觀念帶來了巨大的衝擊。在與人的而非普遍的生命相關的意義上的現代生命科學技術似乎已經顯示出了無所不能的威力，人類借助現代生命科技正在扮演著上帝，越來越能夠操縱基因，操縱精子和卵子，操縱受精卵，操縱胚胎和胎兒，操縱人體……其焦點就在於能夠對作為生命個體的人的“製造”和“複製”。在人與自然的衝突方面，現代生命科技也給人類帶來了巨大的物質利益，但同時也帶

來了資源枯竭、環境污染和生態破壞等“全球問題”，有可能帶來毀滅性的災難。

總之，以上問題主要涉及到兩個方面：一是人與人、人與社會之間的衝突；二是人與自然之間的衝突。它們的核心都涉及到我們對生命的最深層次的看法，生命是什麼？應該如何定義生命？但更為至關重要的是人可以在什麼樣的意義上支配自己的身體？人應該如何決定自己的生與死？最後，人應該如何維護自己的尊嚴以及善待生命的意義？而這些問題恰恰是儒家倫理所關注的問題，在對待生命科技時代下人的生命問題，生死問題、生殖方式、人與人、人與社會倫理、人與自然倫理等內容方面的研究上，儒家倫理的一些基本理念可以構成生命科技倫理的價值基礎，為生命科技帶來的倫理衝突問題提供一種可能解決的進路。

二、儒家倫理視野下的生命科技倫理觀

1. “知仁”的科技價值觀

儒家倫理思想認為，“知勇仁三者，天下之達德也。”《（禮記·中庸）》此處“知”，無論指智慧還是指明智，都與人的智力活動有關。“仁”存在於知中。子夏說：“博學與篤志，切問而近思。仁在中矣。”（《論語·子張》）一定意義上也可以說，知就是仁。可見，在儒家倫理思想中，知作為一種美德是不言而喻的。“知”既然是達德”之一，那麼作為“知”的直接成果的科學技術必然也是善的。孔子說：“仁者安仁，知者利仁。”《（論語·里仁）》知者當然是智慧的化身、科技承擔者，仁又是孔子倫理思想體系的核心。“知者利仁”，是指在仁的指導下，在仁的環境中，知者才能成為真正的知者，科技才能健康發展。否則，就會出現“知及之，仁不能守之，雖得之，必失之”（《論

語·衛靈公》)的後果，科技的發展就會失去後勁。³

在生命科技的研究和運用中首先遇到的問題就是關於善惡的價值判斷。目前關於複製、基因等生命科技是否應當、在何種範圍內可以應用的爭論，其本質都是關於生命科技的善惡問題。上述儒家的科技倫理觀為這種爭論提供了價值基礎，即生命科技不斷被人類所拓展運用，其根本目的是為人服務，其價值貫穿並體現著關心人、愛護人，為人類的生存與發展謀福利的人本主義終極關懷的人文精神。任何科學技術都以服務社會、造福人類為根本目的。無此，科學技術的善性便無從體現。這一思想直接來源於儒家的人本思想。“廋焚，子退朝，曰：“傷人乎？不問馬”。（《論語·鄉黨》）儒家的這種“貴人賤畜”的態度，正體現了其對人的重視。因此，筆者認為，生命科技的研究和運用的價值基礎可以從儒家倫理中首先求得，即“知者利仁”，它為生命科技的發展指明了前進的目標，從總體上規定了生命科技的倫理狀態。

2. “貴生愛物”的生命觀

如何看待生命？中國儒家倫理思想中，認為生命源於天地，天地宇宙的精神就是生命創造精神。“天地合而萬物興焉”（《禮記·郊特牲》）。儒家認為天道是自然的，天地化生萬物也是自然的，天地自然演運，萬物自然生成，並沒有什麼在背後主宰。“天地之大德曰生”，“生生之謂易”（《周易·系辭傳》）。天道具無窮無盡的創造力，它滋生出萬物，並賦予萬物以各不相同的本性，從而形成多姿多彩、生機勃勃的世界。人的生命同樣源於天地，人與萬物是同體的。“人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也”（《禮運》）。人效法天地同樣具有“生生之德”及自強不息的精神。人與天是相通

(3) 劉戟鋒、林 禕：〈儒家倫理在高科技時代的局限性及創造性轉化〉，《深圳大學學報(人文社會科學版)》(深圳：深圳大學，2006年3期)，頁65-66。

的，人道與天道同樣充滿生機，天道是人道的起點，人道是對天道的效法。這便形成了儒家“尊生”、“重生”、“貴生”的傳統。儒家十分強調人在宇宙間的崇高地位，認為人是萬物之靈，是天地之性。“天生萬物，以人為貴”（《列子·天瑞》）這種思想體現了尊重生命、敬畏生命的主張，強調生命的價值和意義。我國政府禁止生殖性複製，但允許用 14 天以內的胚胎幹細胞進行治療性克隆從而用於醫療，便體現了這一點。儒家的生命觀還有另一個層面：愛物。主要體現在對自然生命的尊重上。孔子曰“無惻隱之心非人也”。孔子把對生命的同情、敬畏作為人的起碼標準，體現了對生命意識的深刻思考。傳統儒家的生命觀具有豐富的理論價值，它強調生命品質，力求把生命的神聖與生命的品質、生命的價值統一起來，理性對待生死，從而建立起生命神聖、品質、價值相統一的現代生命觀，這正是建立現代生命科技倫理的重要思想資源，因為生命科學的最終目的不僅在於揭開各種生命現象的秘密，更在於提高生命的品質、改善人類的生活。

3. “樂生順死”的生死觀

關於如何對待生死，傳統儒家的生死智慧體現是自然主義的生死觀，重生、自然面對死亡。在人之生的態度上，儒家倫理極為珍視個體生命。孔子曾說：“未知生，焉知死？”（《論語·先進》）表達了對生命的敬畏之情。同時還認為，在自然界運行變化之中，人也不是完全被動的，“生生之謂大德”，人作為自然界的一員，應該積極參與、幫助萬物生化，幫助人之生。“唯天下至誠為能盡其性。能盡其性則能盡人之性，能盡人之性就則能盡物之性，能盡物之性則可以參天地之化育，可以參天地之化育則可以與天地參矣。”（《禮記·中庸》）。現代生命科技中的人工體外授精、試管嬰兒、複製技

術等對生殖方式的改變就是為了解決人生中的一些困難，是人們積極主動參與，幫助人生的表現。人工輔助生殖技術的應用，為不育夫婦解決了生育上的困難，滿足了他們的生育願望，尊重了他們的生育權利，這種技術的使用，使社會價值和倫理價值得到了社會的肯定，使不能生育之人為能生育之人，從這一點上看是與儒家生生之原則是完全相符的。

傳統的儒家學說中雖有重生的一面，但並不刻意強求生命。儒家常說“死生有命，富貴在天。”（《論語·顏淵》）“亡之，命矣夫。”（《論語·雍也》）就是把人的生死看成一種自然的流變，是人力所無法改變的。在這種“死生有命”的生死意識之下，儒家形成了一種順其自然的生死觀念，勸導人們知天安命、順應自然，從容地面對死亡。《易傳》云：“原始反終，故知死生之說。”（《易經·系辭上傳》）意謂有生必有死，有始必有終，宣揚了一種理性的自然主義的生死態度。宋儒張載進一步指出：“存，吾順事；沒，吾寧也。”（《張子正蒙·乾稱篇》）人生在世，本該順應一切，處之泰然。面對死亡，應當以平常心對待之並坦然接受。王陽明更是看破了生死之界，曰：“人於生死念頭，本從生身命根上帶來，故不易去。若於此看得破透得過，此心全體方是流行無礙，方是盡性至命之學。”（《王陽明全集·傳習錄下》）王陽明將生死參透反而更易修成性命之學。快樂地生，安然地死，這便是儒家所持守的安生順死的自然主義生死觀。⁴

儒家在順應生死流變這一自然規律的同時，更為講求生命的價值和活著的意義。孔子曰：“君子疾沒而名不稱焉！”（《論語·衛靈公》）並一再強調“死守善道。”（《論語·泰伯》），認為死亡亦是一種價值存在，面對生與死的抉擇，人們應當從倫理道德的標準出發加以判斷，有時死亡的價值會遠遠超出生命的價值。孟子曰：“生，我

（4）李偉波：〈以儒道兩家的生死觀審視今日之安樂死〉，《海南大學學報（人文社會科學版）》（海南：海南大學，2005年1期），頁39。

所欲也；義，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取義者也。”（《孟子·告子上》）充分體現了對死亡價值的認可，寧可捨棄生命也要固守住“義”，從道德層面上肯定了死亡是一種價值存在。這種重生命價值和意義的順其自然的自然主義生死態度完全可以為安樂死的合法性提供頗有說服力的理論依據。當活著已經沒有尊嚴，沒有意義時沒有必要強行挽留生命，安樂的死亡也是一種順應自然。它有助於現代人理智清醒地認識生與死的本質，充分珍惜、重視自己的寶貴生命，並採取積極措施以活得更久、更有意義，同時加強了對死亡價值和尊嚴的認識，從而消除對死亡的恐懼，擺脫對死亡感情上的痛苦，坦然面對死亡，從而建立科學的生死觀，從容面對腦死亡、器官移植和安樂死等生命倫理問題。

三、“仁愛”：對構建生命科技倫理中 人與人之間關係的價值

在人與人的關係上，儒家倫理強調從“仁”出發去愛人，建立“己所不欲，勿施於人”、“己欲立而立人，己欲達而達人”、“人人親其親”的彼此相愛的和諧關係。在孔子裏，處理人與人之間關係的重要方法是“推己及人”，把他人與自己同樣看待。如果說“仁”道從肯定的方面說明了對他人的關係，那麼“恕”道則從否定方面說明了對他人的關係。孔子說：“吾道一以貫之。”曾子解釋說：“夫子之道，忠恕而已矣。”（《論語·里仁》）“忠”偏向於對他人的態度，“恕”偏向於對自己的態度，歸根到底都是“仁”的體現，都是對“仁”的不同側面的反映。何謂“恕”？孔子說：“其恕乎！己所不欲，勿施於人。”（《論語·衛靈公》）。可見，“恕”道同樣是“推己及人”的表現，是從否定方面對“仁”道的展示，從另一方面說明了個人與他人的關係。

隨著生命科技的迅猛發展，在物質方面給人以豐富感和滿足感的同時，卻無法解決人的精神問題。人與人之間關係更加複雜、物化，因此更需要儒家倫理的情感資源。如複製技術的發展使得人的繁衍越來越像工業化的複製，人的親緣關係簡化，代際關係打亂，個體成為孤絕個體，社會網路可能更徹底地擺脫自然血緣關係的影響，成為高效率的社會機器，科技理性的統治更可能貫徹其邏輯的徹底性，人類再生產中的情感與人性因素不斷沖淡，傳統社會的細胞家庭作為人類自身再生產和養育、教化的第一場所的地位與功能逐漸削弱，生育與婚姻的分離使社會結構進一步鬆散化，人類的社會交往的基本形式及機制都會改變。⁵ 如何處理在這種條件下的人際關係呢？儒家倫理的寶貴思想資源給出了重要的指導：可以從“仁”出發，來“愛人”，但這裏的愛人之“仁”不僅超越了“愛親之謂仁”的血親之愛，而且要在情感上達到了“泛愛眾”的境界。在生命科技迅速發展條件下，家庭的成員可能越來越多不是建立在血緣關係之上的，有很多法律上擬制的血親，或者是為了某種目的而“生產”出來的人，比如為了治療一個孩子的疾病而出生的人。因此，在家庭關係中更應以“仁”去愛這樣的人。從社會的角度上看，所有的人都不應該歧視這些人群，應該如同愛自己的家人一樣去愛他們，這樣就能夠促進人際關係的和諧，社會才能發展。

科技活動本身及科技實踐主體都負載著一定的價值。⁶ 道德倫理制約應該成為現代技術不可或缺的內在維度，為了使技術造福人類及其生存環境，主體對技術責任的履行應貫穿於技術的全過程。⁷

(5) 李 萌、李光玉：〈由治療性克隆引起的生命倫理問題探析〉，《醫學與社會》，（武漢：華中科技大學同濟醫學院，2005年9期），頁43。

(6) 賈 智：〈倫理觀回歸：現代科技發展的必然抉擇〉，《法制與社會》（昆明：雲南省法學會，2006年8期），頁209。

(7) 陳國慶：〈科技倫理的存在理據及應有維度〉，《韓山師範學院學報》（潮州：韓山師範學院，2005年1期），頁25。

孔子也表達了這樣的思想，曰：“觚不觚，觚哉？觚哉？”（《論語·雍也》），科學技術本身雖然是善的，但也需要一定限制，主要表現為科技主體要遵循科技倫理規則。沒有一定約束，聽任科學技術被濫用，就違背了科技的目的——造福人類。例如，當前有“女瘋子”之稱的“克隆援助公司”總裁布瓦瑟利耶為了實現個人野心，不惜冒天下之大不韙，宣稱已經在複製嬰兒。⁸而儒家倫理中的“己欲立而立人，己欲達而達人”和“己所不欲，勿施於人”恰恰從正反兩個方面揭示了生命科技主體所應恪守的倫理規則。根據前者，在生命科技領域，科技主體都想發揮自身的潛能，實現自我價值，“推己及人”，就應該承認他人具有同樣傾向，不應該嫉妒他人、誹謗他人、排擠他人，甚至用不正當的手段報復他人；“己所不欲，勿施於人”指出了科技主體對他人、對社會所應遵守的倫理道德。比如，當試圖把人體的細胞和動物的細胞結合製造出各種怪異的“似人非人的生物”來謀取利益時，要想想自己是否願意這樣；如若自己不願意生命受到傷害，也就不能去傷害其他人的生命；當自己濫用所掌握的生命技術進行各種“異化”人的研究時，要想到自己的“不欲”而停止，這樣，內心秉持著這種道德信念，才能保證自己所有的研究是符合每一個人的利益，能夠和諧人與人之間的關係，並促進生命科技的發展。

四、“以義制利”：對構建生命科技倫理中 人與社會之間關係的價值

儒家義利觀作為儒家傳統倫理的重要組成部分不僅在中國社會發展的歷史上起了重要的作用，而且作為思想文化遺產在生命科技時代依然具有深刻的影響。

(8) 毛華慧：〈試論傳統儒家倫理對我國當代科技倫理的疏解與構建作用〉，《廣西大學碩士學位論文》（廣西：廣西大學，2006年），頁10。

在人與社會的關係上，儒家倫理堅持“以義制利”、“以義為上”的原則。孔子認為“君子喻于義，小人喻于利”（《論語·里仁》），“上好義則民莫敢不服”（《論語·子路》）。孟子則進一步指出：“義，人之正路也”（《孟子·離婁上》）。及至漢代，提倡“罷黜百家，獨尊儒術”的董仲舒將先秦儒家重義輕利的思想發展為：“正其宜不謀其利；明其道不計其功”。到了後來，宋明理學的形成使儒家思想發展到一個新的階段，義利之辯引申出理欲之辯。與先秦儒家“重義輕利”思想一脈相承，並將這種思想發揮到極致的就是“存天理，滅人欲”的主張。朱熹認為：“天理人欲之間，每相反而已矣”，“天理存則人欲亡，人欲勝則天理滅”。因此，極力主張要“革盡人欲，複盡天理”。⁹

孔子所謂的“義”指社會的整體利益，所謂“利”指個人的私利。重義輕利即要求人們不要因為個人私利而損害全社會的整體利益。雖然孔子很少講“利”，但他並非完全反對利。他說：“富貴可求也，雖執鞭之士，吾亦為之”“不義而富且貴，於我如浮雲”。（《論語·述而》）。但要“見利思義”，“君子義然後取，人不厭其取”（《論語·憲問》）。所以，孔子並不籠統的反對利的獲取，也不是絕對的把義與利對立起來，只是反對不顧道義，不顧倫理道德準則的私利。在“利”與“義”發生衝突的時候，應該以義為上。它所要求解決的是社會價值目標和個人價值目標導向，所關注的是人們應當如何對社會利益和個人利益、精神價值和物質功利進行選擇和追求。而這種重義輕利的道德原則恰恰可以為生命科技發展營造穩定的社會環境，對調節人際關係，維護社會秩序等方面起著無形的杠杆作用。在生命科技時代條件下，必然有很多新的義利衝突出現，並且是本質性的關於生命，關乎人的尊嚴的衝突，比如，有的人已經預言，自己要複製出無數個自己，達到永生；還有人宣稱要建立一個基因工廠，

(9) 參詹萬生：《中國傳統人生哲學》（北京：中國工人出版社，1996年）。

將收集的基因資訊進行出售。因此，儒家的以義制利的原則恰恰為規制生命科技的濫用提供了寶貴的價值資源，人類的一切行為包括最新生命科技成果的應用，都要以義為準則，都必須以愛護人類自身為基礎，人們追求利益時必須是合理的，正當的，不能有損人利己的現象。以義制利原則還要求一切生命高科技產品的應用，必須有利於人類自身的發展，不能僅僅追求其商用價值而破壞社會發展的正常秩序，如試管嬰兒、代母受孕、複製技術等應用的物件必須是不能生育的夫婦，而且這對夫婦非常想要自己的子女，絕對禁止出租子宮、製造嬰兒公司等見利忘義情況的出現。人類基因密碼的破譯必須用來服務於全人類，不應該只為少數有錢人服務，拒窮人於基因技術促進健康之門外。雖然孔子所謂的“義”是指當時統治階級的整體利益，有其階級局限性，但儒家倫理具有開放性、實踐性的品格¹⁰，隨著時代的發展，也被賦予了很多新的內涵，具體指導著人們的實踐行為。如儒家的觀點為，代母的生殖方式可以補救人類不能孕育的一種道德行為，是一種以人道補天道和使不孕的人也可以藉此得盡其性分的要求”¹¹，“依儒家之義，人類在生殖上的缺陷即屬於應當運用我們所能掌握的知識技能去補救的，不論這種缺陷屬於自然與否”。¹²對於基因技術，儒家倫理也認為：“天道生生”，生，是本質。基因技術應用於生，它並沒有拋棄“生命的自然性”的存在論本質，而是在新的演化水準上認同“生命的自然本性”。這就使得儒家倫理的內涵愈加豐富起來，回應並解決當下的生命倫理問題。

(10) 周立升、顏炳罡：《儒家文化與當代社會》（濟南：山東大學出版社，2002年），頁261。

(11) 李瑞全：《儒家生命倫理學》（台灣：鵝湖出版社，1999年），頁112。

(12) 同上。

五、“天人合一”：對構建生命科技倫理中 人與自然之間關係的價值

“隨著科技的飛速發展，人類對自然的干預造成了日益嚴重的生物技術危機。”¹³ 人與自然的失衡正是當代科技倫理的缺憾根源。¹⁴ 因此，人們迫切需要根據統一的價值規範來重新審視人與自然的關係，制定出反映當前生命科學技術問題的道德規範。而儒家倫理思想對解決這一問題提供了開闊的視野，其許多主張都具有現實性，是寶貴的精神資源。

在人與自然的關係上，儒家主張“天人合一”。早在《易經》中就有利於這種思想的表述：“大人者與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時，”（《周易·乾卦·文言》）；孔子也講“天生德於予”（《論語·述而》）；董仲舒則進一步提出“道之大原出於天，天不變，道亦不變。”（《漢書·董仲舒》）；宋明理學又把人間之理上升到“天理”的本體論高度，特別強調道德原則與自然規律是一致的，都是由存在於天地間的唯一“天性”（理）決定的，整個宇宙只有一個最高的理，即“理一”，而人和萬物各自的理只是這個最高的理的體現，即“分殊”。¹⁵ 從整體上看，儒家“天人合一”論強調天人關係的一體性，強調人類來源於自然界又依賴於自然界。因此在儒家看來人與自然是對立統一的，反對把人與自然相分割和對立。這可以彌補傳統的西方哲學把人和

(13) 陳力祥：〈一種全新的倫理秩序和倫理規範——試論全球化時代普世倫理在實現全面和諧中的價值〉，《探求》（廣州：廣州行政學院，2005年1期），頁31-34。

(14) 劉懷慶：〈中國傳統科技倫理觀的時代思考〉，《河南社會科學》（河南：河南省社會科學界聯合會，2007年3期），頁39。

(15) 王寶蓮：〈儒家倫理在高科技時代的張力與轉型〉，《自然辯證法研究》（北京：中國自然辯證法研究會，2005年5期），頁71。

自然看成是對立、對抗的關係的主客二分的思維方式的局限，更有利於克服生命科技高速發展所帶來的生態危機，重建人與自然的和諧關係。如果科技主體不顧人類的生態環境，濫用科學技術，必然破壞生態平衡，也就破壞了“天人合一”的“天理”，最終會毀了人類自身。¹⁶ 那麼如何做到“天人合一”呢？孟子在《孟子·梁惠王上》指出：“不違農時”、“數罟不入汙池”、“斧斤以時入山林”才能“使民養生喪死無憾”。認為民眾通過農業種植、捕獵、採伐，從大自然獲取必要的生存資源，建立起了一種“天人合一”的生存關係，所謂：“存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命”。這是儒家思想史上第一次將人類的倫理視野推廣到天地之間，且天地生態系統這種倫理關係是“與人俱生”，跟人類同時發生的，所以人類的命運是“命與天相連”的，必須引起人類的高度重視。剔除傳統“天人合一”思想的唯心主義成分，將其唯物主義的一面提升出來，賦予其生命科技的新時代內容，就可以發現其對當前生命科技研究和運用中的重要積極作用，那就是以儒家“天人合一”的思想為支點，加強對生命科技創新所帶來的倫理道德問題的研究，把人類的道德關懷從人與人的關係中擴展到人與自然及其他物種的關係中去，使其成為克服高新生命科技負面效應的一種內在尺度，從人類整體的、長遠的利益出發，努力調整人、生命科學技術與自然的關係，加強對生命科技的生態破壞後果的監督調控，以確保人與自然和諧與共，協調發展。

21 世紀是生命科技飛速發展的時代，時代的發展須要構建 21 世紀的科技倫理觀。¹⁷ 以上從幾個基本觀念出發，在人與人、人與社會、人與自然之間關係的層面上論述了儒家倫理對構建當代生命

(16) 同上。

(17) 李文潮：〈技術倫理面臨的困境〉，《自然辯證法研究》（北京：中國自然辯證法研究會，2005 年 11 期），頁 43-48。

科技倫理的重要價值，希望能為儒家倫理之於生命科技發展的積極影響提供一個新的視角，並發揮其對我國當代科技倫理的構建有一引導作用。

參考文獻

- 李瑞全：《儒家生命倫理學》，台灣：鵝湖出版社，1999年。
- 周立升、顏炳罡：《儒家文化與當代社會》，濟南：山東大學出版社，2002年。
- 詹萬生：《中國傳統人生哲學》，北京：中國工人出版社，1996年。
- 王寶蓮：〈儒家倫理在高科技時代的張力與轉型〉，《自然辯證法研究》，北京：中國自然辯證法研究會，2005年5期。
- 江雪蓮：〈論科技倫理學的研究特色〉，《自然辯證法研究》，北京：中國自然辯證法研究會，2003年9期。
- 李文潮：〈技術倫理面臨的困境〉，《自然辯證法研究》，北京：中國自然辯證法研究會，2005年11期。
- 李偉波：〈以儒道兩家的生死觀審視今日之安樂死〉，《海南大學學報（人文社會科學版）》，海南：海南大學，2005年1期。
- 李 萌、李光玉：〈由治療性克隆引起的生命倫理問題探析〉，《醫學與社會》，武漢：華中科技大學同濟醫學院，2005年9期。
- 陳力祥：〈一種全新的倫理秩序和倫理規範——試論全球化時代普世倫理在實現全面和諧中的價值〉，《探求》，廣州：廣州行政學院，2005年1期。
- 陳 勇：〈儒學與當代生命倫理學〉，《中國醫學倫理學》，西安：西安交通大學，2004年1期。
- 陳國慶：〈科技倫理的存在理據及應有維度〉，《韓山師範學院學報》（潮州：韓山師範學院，2005年1期。
- 賈 智：〈倫理觀回歸：現代科技發展的必然抉擇〉，《法制與社會》（昆明：雲南省法學會，2006年8期。
- 劉戟鋒、林 禕：〈儒家倫理在高科技時代的局限性及創造性轉化〉，《深圳大學學報（人文社會科學版）》，深圳：深圳大學，2006年3期。
- 劉懷慶：〈中國傳統科技倫理觀的時代思考〉，《河南社會科學》，河南：河南省社會科學界聯合會，2007年3期。
- 毛華慧：〈試論傳統儒家倫理對我國當代科技倫理的疏解與構建作用〉，《廣西大學碩士學位論文》，2009年。