技術生命的“道”“用”之思

王建光

摘要

隨著現代科學技術的發展，生命技術已經將人與技術的傳統物化關係和對象化的二元關係變成了一種“技術人”的關係。這種技術人一方面豐富了傳統的“人”的生物學屬性，另一方面也挑戰著人的社會角色和道德的主體屬性。生命的傳統價值內涵及其歷史主體性地位也因之受到弱化、虛化或被改寫。這不僅影響到人的生存方式，而且道德行為的虛幻化也侵蝕了人的責任和義務的道德基石，模糊了人的法律責任和道德自律性。在此基礎上，使人應當承擔的道義責任變成了一種可以進行技術性解讀的智識化命題。這種因技術而改寫的生命形象也挑戰著傳統的應用倫理原則。

中國生命倫理學的建設，不應脱離中國歷史文化的語境和社會現實，並在此基礎上對現代生命技術和技術生命的倫理內涵進行創造性的解讀。它要反映中國文化在新的技術作用下對“人”的內涵進行的一種倫理模式的檢討。這種解讀也應當重視那種從當下的“百姓日用”的角度進行的道用之思。這種道用之思不僅要堅持道用一致、體用相即的原則，更是要植根於中國文化的人生觀、價值觀中，以體現出對現代技術與人的關係的倫理把握。

王建光，南京農業大學人文社會科學學院副教授，中國江蘇，郵編：210095。

《中外醫學哲學》VIII：1 (2010 年)：頁11-32。
© Copyright 2010 by Global Scholarly Publications.

在某種意義上，人類社會倫理的發展史就是不斷地否定和放棄一些舊道德而接受和適應新道德及其標準的過程。因此，中國生命倫理學的建構也就必須重視生命倫理內涵和標準的發展性。

【關鍵詞】 生命倫理　技術人　道與用

技術的進步，開拓了人的視野，隨著“人化自然”的擴大，人自身也成為了人類進行知識化探求和技術性審視的對象。而且，科技的進步也將人類對自然界進行的那種物化研究的視角轉向了對人的自身研究。隨著生命科學的進步，生命的內涵與價值也因之成為一個嶄新的技術性命題，那種長期以來被各種宗教傳統和倫理原則都認為是生命本質屬性的神聖性也被理性的審視、科學的工具和中性的試驗無情地剝去。

生命倫理學的形成即是人對這種現象的一種倫理自覺。它對生命倫理和生命屬性問題的探索不僅對生命科學本身的發展有著影響，也對我們的價值選擇和倫理建設起到一定的作用。這也必然地會反映在當代生命倫理學的研究之中。

近年來，作為一種應用倫理學理論，生命倫理學一直受到廣泛的重視，它不論是對理論研究還是對臨床醫學或社會公共生活或者在對國家的政策設定等方面都有著深刻的影響。儘管如此，這種理論並不可能解決生命技術帶給人們的所有倫理困惑。同時，隨著科學技術的發展，尤其是在與生命科學相關的技術進步的推動下，生命倫理學的研究領域不僅日漸廣闊，而且其內涵和精神本身也面臨著時代的挑戰，面臨著技術進步的無情衝擊。在此基礎上，作為一個傳統概念的“人”，無論其生物學和社會學內涵還是其道德屬性都面臨著因技術進步而造成的重新詮釋。

一、傷害或改寫：當代“技術人”的形成

在人類的文明史中，技術一直是一種革命性的力量，它促進了人類社會從野蠻狀態走向文明狀態，使人的屬性完成了從自然人到社會人的轉變。但是，在技術這種不羈的革命性力量及其進行的社會性擴張之中，也同時展示出其中所蘊涵的日漸擴張的價值性品質，造成了技術對人的主體性即“人之性”的傷害或改寫。技術的進步消融了傳統的“人”的社會角色和倫理的主體屬性，並形成了一種具有嶄新主體形象和生存方式的人——“技術人”(high-tech creature)，它包括各種富涵技術性特徵和現代技術性痕跡的人，如網路人、基因人、代孕人、變性人、複製人、晶片人、移植人、座標人和恩特人等等。

網路人：是指沉湎或生活於網路空間中的人，或者是一種對網路的依賴有著病態的精神或心理需要的人。由於今天網路的高度發達、資訊豐富與終端普及，在網路的虛擬空間中形成了虛擬社會，在虛擬社會中有著虛擬的社會關係和虛擬的道德主體，從而滋生了網路中的虛擬道德。這種虛擬道德被網路人（尤其是青少年）不知不覺地移植到現實世界之中。這樣，網路人不僅遊走於現實和虛擬兩種空間之間，更是消融了兩種空間中的現實倫理和虛幻倫理的界線。對於個人而言，網路時空更是架空了人的道德實踐的社會背景，從而造成了一種虛實相即、真幻難分的道德選擇錯亂和道德標準的模糊與虛化的現象。並由之引起一些網路人在現實社會中的違法犯罪和違反公序良俗的行為。

基因人：近年來，隨著以基因技術為代表的生命科技的發展，人們能通過對基因進行篩選、嵌入或去除等修補或轉移的技術手段，以控制生物體的基因表達，從而達到某種生物的人為“進步”，或對其某種功能加以強化與凸顯。雖然目前這種技術主要被用於動植物，涉及到人自身的技術的研發和應用，在許多國家仍然處在高度的爭議之中，但是這種技術最終影響到人類的生命過程應該是一

個不可避免的結果。當目前社會上還存在著許多人因其種族、民族、宗教、出身、社會地位等原因而受到不公正待遇的現象時，當有些人仍然因其是乙肝、愛滋病毒攜帶者或病人而受到歧視之時，基因歧視(genetic discrimination)已經若隱若現地影響著我們的社會生活。同時，基因主義(geneticism)或者基因神話(gene myth)之類的觀點也正在滲入人們的價值判斷或選擇之中。[1] 這對今後相關社會個體的家庭、就業、醫療、保險等活動都會帶來嶄新的挑戰。

代孕人：在一個尊重個體自由選擇生活方式的價值多元化時代，代孕現象在社會上時有出現。這是一種通過現代生殖技術在非婚男女間進行的受孕和生育的過程。雖然代孕現象確實可以解決一些人求子得子之夢，尤其在中國這樣一個強調“不孝有三、無後為大”的文化傳統中有著潛在的空間。事實上，那種在不同輩份之間違反傳統的綱常人倫關係及社會道德認識底線的代孕之事在社會上不斷出現，甚至出現了一種為了金錢而主動成為代孕母親的行為，這一切都衝擊著傳統的社會家庭結構和血親關係。將來，那些代孕者以及通過代孕而出生者必定會衝擊著社會的道德界線，引起社會的道德混亂和社會結構的非道德性變化。

變性人：近年來變性人及其變性現象在許多國家都已經出現。雖然在不少國家變性人已經取得了合法身份，可以從事正常的社會活動，有著同於一般人的民事權利和義務，但是對這種現象的多種角度的爭論依然沒有停止。作為個體的變性人在不同的文化環境中仍然有著不同的處境，他們在身份的社會認同和社會心理接受方面仍然有著尷尬的處境。對性器官的再造和性激素的使用已經使生物意義上的兩性關係變得既複雜又脆弱。從個體對自己性別的主動選擇到行為合法再到社會接受，最後不得不面臨著艱難的社會大眾的倫理審查。這種在不同層面出現的問題也將會長期激蕩著以兩性為基礎建立起來的婚育家庭模式。而且，變性行為和被實施者一方面

(1) 關於“基因主義”或“基因神話”的簡潔說明，請參泰德．彼德斯(Ted Peters)：〈遺傳學、神學與倫理學〉，秦德．彼得斯、江丕盛、格蒙．本納德 (Gaymon Bennett) 編：《橋：科學與宗教》(北京：中國社會科學出版社，2002 年 5 月)，頁 167-169。

會受到來自家庭中父母或配偶、社會、職業崗位等多方面的壓力，受到別人的歧視和可能遭受不公平的待遇，另一方面這種行為和人員也對傳統的社會倫理和社會結構造成強而有力的挑戰。這涉及到變性人在人權保障、法律與政治權益、社會家庭生活等方面對既有秩序的衝擊。作為社會人的愛情婚姻家庭模式也可能會受到影響，甚至會出現一些變性人對自己的配偶隱瞞自己變性的事實。其他諸如撫養權、配偶權等法律問題也一直成為不少國家司法實踐的難題。2002年，中國國家民政部在《關於婚姻當事人一方變性後如何解除婚姻關係問題的答覆》中對相關的婚姻關係變更處理進行了操作性的指導。國家衛生部也於 2009 年 11 月印發了《變性手術技術管理規範（徵求意見稿）》，這一切也是對此現象的初步應對與規範。[2]

複製人：這是一種通過無性別繁殖技術而造就的生命現象。將來是否會出現、或者有無必要出現複製人，正是目前社會大眾和生命科學研究領域爭論的熱點問題之一。如果說，人類基因組計劃 (Human Genome Project) 這一世界性專案一開始還是一種求知的話，那麼隨著其技術的普及和商業前景的明朗，該技術不僅影響了社會中的宗教規範、兩性關係、家庭結構和倫常習俗，也影響到對生命神聖性的尊重。所以，對這種不羈的生命科技也許會成為一個即將打開的潘朵拉之盒的擔心，也一直存在於社會大眾的心理之中。在一些地區，這種擔心甚至引起了宗教倫理的憤怒反彈和社會心理的深層恐慌。

晶片人：隨著人機相連技術以及高度精密複雜晶片技術的成熟與產品推廣，將來因某種原因而在身體中主動或被動植入（或偷偷植入）一些晶片的人必定會出現，並漸漸融入社會生活之中。這不僅會影響到長期以來人類文明對“人”的一般性理解，而且那些身體中置有某種晶片的人可能會出現把責任和道德感的缺失、對法律的違犯

(2) 中國國家衛生部印發的《變性手術技術管理規範徵求意見稿》的主要內容，取自衛生部辦公廳：http://www.moh.gov.cn/publicfiles/business/htmlfiles/mohbgt/s10639/200911/44592.htm

歸於某種“晶片”的缺陷或某種技術性的失誤。那種對一些人進行強制植入某種晶片以便於操控或達到某種目的的行為決不會僅僅出現在好萊塢的作品之中。同時，因技術而得以延伸和加強的人的某些功能（如計算能力、語言能力、運動能力等），可能會傷害到人們之間在一些選拔和考試之中的公平性和公正性。若如此，競爭中公平的道德底線也將受到顛覆性的破壞。近年，在國際競技專案游泳比賽中，所謂的鯊魚皮衣服已經引起了很大的爭議。[3] 將來功能強大的晶片的廣泛使用，更會造成愈加劇烈的價值動盪。

移植人：可以相信，隨著現代醫學的發展，人類之間的器官移植會愈來愈普遍，這種技術或者延長了病患的生命，或者恢復了障礙器官的功能，因此對於病患而言，這種技術對生命的延續和器官功能的恢復顯然有著“善”意義。但是另一方面，這種技術也容易對人的主觀情感和主體認同造成困惑。同樣，這裏且不說動物器官攜帶的病毒可能對人類造成的傷害，在人與其他動物之間的器官移植也正在動盪著傳統的“人”作為一種“類”的純正性以及在曾經有過的文明社會中形成的道德規範。[4] 接受器官移植後的人還是不是“原來的”那個人？或者說，哪些器官被移植後即就不再是“原來的”那個人？如移植了別人的心臟的丈夫還是“自己的”丈夫嗎？又或是移植了別人的性器官呢？顯然，這種技術也在一定程度上對“人”作為人的一種道德上完整性和心理的接受造成了影響，對人的社會屬性和歷史的角色定位可能會造成一定程度上的認識混亂。雖然在很多時候，醫院的倫理委員都會對相關的專案進行倫理審察，但是人們

(3) 相關爭論近年經常出現。如有人認為在運動比賽中穿鯊魚皮泳衣參加游泳比賽即有違體育公平競爭的精神。相關內容可參周舒：〈鯊魚皮四代屬技術型興奮劑？減少24%水中阻力〉，取自阿迪達斯．搜狐體育：http://sports.sohu.com/20090729/n265575928.shtml

(4) 對人與動物之間進行器官移植的研究在許多國家都取得了進步。比如，日本鹿兒島大學農學系教授吉田光敏領導的研究小組曾成功複製出一頭袖珍豬，牠長大後的臟器器官與人的大小相近。如果能解決排異反應問題，將來用於人體器官移植，將會給很多患者帶來好消息。參Miyoshi, Kazuchika, Sato, Keisuke, and Yoshida, Mitsutoshi, “In Vitro Development of Cloned Embryos Derived from Miniature Pig Somatic Cells after Activation by Ultrasound Stimulation,” *Cloning and Stem Cells* Vol.8, No.3 (2006): 159-165.

目前關注的主要焦點仍然是在移植的成功與否、移植的制度性管理和建設等方面。[5]

座標人和恩特人：座標人即是將生動多彩的生命進行簡單的座標化。在一個諸如 GPS 之類的定位系統中，所有的人都是一個座標，是雷達螢幕上的一個亮點，而不是一個活生生的、有家庭有孩子的生命。恩特人(enter-man)是本文的一個說法，指的是坐在電腦前操縱鍵盤以控制現代機器尤其是高技術武器的人。這種人本來是一個血肉豐滿、有思想、有情感的人，但是一旦坐在電腦前進行一種所謂的工作之時，他隨即成為一個沒有是非心、沒有善惡感的人，而只是一個僅僅與程式進行互動、選擇 yes-no 進行確認回應的人。在此基礎上，現代化戰爭的殺人手段已經被簡化成為在千里之外的空調房間裏敲擊回車鍵的行為，或者是一個按動一下紅色按鈕的簡單過程。對於操縱回車鍵或按鈕的人而言，生命的消失也不是血與火，不是家庭的破碎和親人的失去，而是雷達螢幕上一個亮點的消失。

如果說對道德的強調在東西方歷史上的某些階段都曾經出現過“以理殺人”的泛道德主義的負面作用的話，那麼不恰當地、非道德地使用科技又有可能會造成一種技術的“殺人”。這種“殺人”或者破壞了人的內在價值、人的精神家園，或者顛覆了人的道德建設環境，使人成為一種道德的異鄉者。在現代社會中，更為可怕的事是，

(5) 2009 年 6 月，中國國家衛生部負責人說，中國應該參照其他國家的器官移植捐獻體系，結合我國的國情，在國家頒佈的《人體器官移植條例》的法律框架下，在五年內建立國家器官移植體系。取自中華人民共和國中央人民政府：http://www.gov.cn/jrzg/2009-06/16/content_1341739.htm

“我們”有時會對這種發生於道德共同體之外的“殺人”和“殺人”方式有著下意識的認同和欣慰。[6]

顯而易見，隨著技術的快速發展，當代“技術人”正在挑戰著傳統人類社會賴以生存的某些倫理原則，也影響到社會生活中人的本質，造成了人的歷史主體的弱化、虛化或被改寫，甚至造成了人的歷史主體性地位的消融，並在此基礎上造成了道德行為和道德標準的虛幻化。

不可否認，隨著科學技術的整體進步，這種技術化的生命形象將來在中國社會中的影響也會愈來愈大，它不僅影響到應用倫理學的發展，也必然會反映在中國的生命倫理學的構建之中。

二、“物性”與“人性”：生命倫理的“道”“用”之惑

在一般意義上說，“物之性”更多的是反映人對自然界的一種探索，體現的是一種通過數量關係表達出來的知識和技術。歷史上，技術是人類文明發展的助推器，它本身也是人類文明進步的產物。技術既有著物的力量也有著文化的形態，它一方面是作為人類認識活動的客體出現，同時技術也有著自己的發展軌跡和路徑。在人類文明的發展史中，技術自身也具有著並得以表達出自己的歷史主體性的品格，影響著人類社會的發展，衝擊著人類社會的道德，並且促進著社會生活和道德建設的急劇的轉型。

“人之性”則是對人類價值內涵和價值實現方式的一種倫理把握。作為人的本質，生命決不僅僅只是一種蛋白質存在形式的自然

(6) 如被美國國防部長羅伯特 · 蓋茨 (Robert Gates) 任命並於 2010 年 8 月 11 日就任為美國中央司令部司令的詹姆斯 · 馬蒂斯 (Lt. Gen. James Mattis) 曾經在 2005 年的一個場合中說出在阿富汗開槍“殺人很好玩”的話。(他說：“Actually, it's a lot of fun to fight. You know, it's a hell of a hoot. It's fun to shoot some people. I'll be right up front with you, I like brawling.”)。取自 The New York Times: http://www.nytimes.com/2005/02/04/politics/04marine.html。雖然他這說話時有著當時特定的語境 (contexts)，他後來也表示應該仔細挑選自己的用詞，但是這種下意識的語言其實也內在地反映了一種對“別人的”生命的態度，所以當時即引起許多媒體和社會大眾的譁然。如在《華盛頓郵報》的相關報導網頁中，在評論被關閉之前，各種不同立場和觀點的讀者跟貼評論即達到一百多項。取自 The Washington Post: http://voices.washingtonpost.com/federal-eye/2010/07/james_mattis_its_fun_to_shoot.html

現象，其價值也不僅僅體現在物質資料的生產方式之中，其中人對自身生命本質的科學探討和形而上學的研究，即包涵著植於人類理性的一種特定的理性自覺，並形成一系列形而上學的命題，建構了複雜的道德哲學體系。生命倫理歸根結底仍然是人對人自身進行這種倫理把握的思想性成果，在這種思想成果的指導之下，人類得以認識自我生命的偉大，在此基礎上對自我生命進行構建，並得以實現個體人生的價值。

因此，不論在什麼樣的文化環境中研究生命的倫理，都仍然要從“人”和“人之性”入手，不然我們永遠不得要領。從孔子和蘇格拉底 (Socrates) 開始以來，古今中外的先哲們的倫理研究都是從對“人”的研究開始的，人也正是一切倫理學的最根本的主旨所在。《禮記．中庸》中曾強調說：“子曰：‘道不遠人。人之為道而遠人，不可以為道。’”[7] 事實上，一切的生命倫理研究最終都是對人的主體性的捍衛、對人性光輝的彰顯。不論是在西方文化的蘇格拉底至柏拉圖 (Plato) 和亞里士多德 (Aristotle) 那裏，還是中國文化中的孔孟荀及程朱陸王等師傳系統之中，這一點都是被不斷地強調、並被不斷地解讀和重鑄的。事實上，就其本質而言，雖然中國文化中常常把“物”與“人”相提並論，但是傳統的中國文化從來不把“物”與“人”進行絕對的界限和區分。“物性”與“人性”也決不是一種完全相對立的二元關係，對人性的認識也不是一種簡單地物化的智識性活動。

但是，在目前的技術化的語境之中，“技術人”正在挑戰著傳統的應用倫理原則，也使傳統上人的法律主體和道德角色地位受到影響，並進而模糊了人的法律責任和道德自律性，使人類應當承擔的道義責任變成了一種技術性的任務。如上所述，技術的進步既擴展了人的歷史時空，又使人的道德選擇的背景虛幻化。技術的先進掩蓋了殺人的罪惡，距離的遙遠淡化了人的某種行為的罪惡感。好萊

(7) 朱熹：《新編諸子集成：四書章句集注》第一輯 (北京：中華書局，1983 年)，頁 23。

塢的電影和 CNN 的電視對此有著深刻而又形象的展示。[8] 這種因技術而拉伸或縮短的距離掩蓋了“別人的”生命神聖，或者成為一種被愛德華‧薩義德 (Edward W. Said) 所說的“他者化” (othering) 現象。殺人不再體現出惡的性質，傳統社會中的善惡觀和道德評價已經變成了或正在變成一種“純粹的”技術性的評價。在技術性的螢屏上，殺人只不過是一個更為驚心動魄的、更為真實的三維電玩。這樣，我們就可以理解，有的國家的政府一方面能夠千里迢迢跑到非洲去“行善”，另一方面又對其先進的巡航導彈一次次地殺戮外國平民而無動於衷。即使面對無辜者的死傷和大眾的批評，做的最多的也僅僅是從技術的角度對某些行動的失敗加以工具性地檢討，而不是或不願接受道德的評價。甚至在每一次導彈發射之後，都會總結經驗、升級技術，以便使物化的導彈能夠更加準確的殺人。

在技術的力量面前，生命的內涵顯得是如此蒼白和脆弱，道德的力量是如此的不堪一擊，人類對自己的某種道德共同體的假設也被技術的進步所證偽。人們對生命技術的進步既歡喜又恐懼也正是基於對此種現象的感受。但是這一切與生命技術的發展並不是必然的因果關係。技術對人的關係取決了人對技術的態度。隨著人對技術依賴的加深，技術也愈加改變著人的主體角色。正是因為技術成了一種生命的偽主體，這就掩蓋了人在生命倫理中的作用。人們往往用技術的相對主體掩蓋了人對技術倫理和技術對社會的倫理挑戰需要承擔的責任。技術主體形象的模糊反映的是人對技術的相對關係的模糊和恐懼。但是，在歷史的進程中，生命倫理的真正主體仍然是“人”。這種“人”既有自然性又有社會性和技術性，既是技術活動的主體也應該是技術的服務對象和目的。

事實上，技術的價值有兩種表達形式，一種是功利表達，一種是倫理表達。眾所周知，技術倫理主要是調整技術與人、社會和自然間的一種價值規範，其作用在於維護技術正面的價值、制約反面

(8) 〈空調房裏“開”無人機打仗：一按按鈕就有人從這個世界消失，美“戰鬥上班族”每天工作 8 小時〉一文對此也有著生動的描述。文見《揚子晚報》A23 版，2010 年 3 月 17 日。

的價值，或促進正面價值的實現、抑制可能出現或已經出現的負面價值。人是歷史的主體，技術源於人的社會性活動，所以生命倫理的本質仍然是對“人”的關注，是對在技術的作用下人的本質的捍衛。正如荀子曾強調說：“君子役物，小人役於物。”(《荀子．修身》)[9]

如果認識不到生命技術對人的這種道德主體內涵的影響或侵蝕，那麼其中的生命倫理可能就得不到真正的實踐。在技術的王國中，生命可能最終會甚至永遠會成為一個道德的異鄉者。

在科學技術的高歌猛進中，在對生命技術的社會功能及其多重影響的研究之中，“生命”的內涵得到不斷地拓展。眾多學者也在此領域作出了卓有成效的探索。二十多年前，在生命倫理學領域，比徹姆 (Tom L. Beauchamp) 和丘卓斯 (James F. Childress) 以及恩格爾哈特 (H. Tristram Engelhardt, Jr.) 等人在西方的語境下對生命倫理學的建設作出了開創性的貢獻。比徹姆和丘卓斯所提出的生命倫理學的“四原則”理論對生命倫理學有著重要的影響。恩格爾哈特在其《生命倫理學基礎》的名著之中，考察生命倫理學的基礎和原則，在後現代的語境中研究了健康與疾病的本性、嬰兒的道德地位，並考察了墮胎、安樂死、自殺、基因工程等現代活動的道德屬性，並對醫療保健中的公正性問題加以探討。這一切對於當代中國的生命倫理學的構建都具有廣泛的參考意義。

隨著時代的發展，二十多年前提出的生命倫理學的原則或理論不僅不能解決當時的人對生命技術進步的恐懼與興奮，而且隨著生命技術的發展，我們也面臨著許多新的問題，等待著新的理論來加以解決。同時，隨著學術的進步，對人和對生命的研究視角和力度也得到多樣化和深化，生命倫理在不同的語境和文化氛圍中都得到了不斷的發展和詮釋。

在當代中國的道德和文化語境之中，也許我們可以把對這種被技術不斷改寫的生命倫理原則進行學術性捍衛的內容表述為以下幾

(9) 王先謙：《新編諸子集成：荀子集解》第一輯 (北京：中華書局，1988 年)，頁27。

個方面：第一，這種原則的力量由什麼樣的主體來保護和實施？第二，由於中國傳統倫理學的原則從來都不否認政治（即或意識形態）的力量，那麼意識形態力量和因素應當如何引入當代生命倫理學的構建之中？第三，原則的動態性、發展性和社會道德的變動性如何被納入於倫理把握的評價之中？第四，“有利”能否成為生命技術的基本原則？這種有利的標準是什麼？功利的還是倫理的？是對誰有利？對個人、一部分人、一大部分人或者是對“社會”有利（這裏且不說“社會”的內涵）？是對現在有利還是對將來有利？誰能對這種將來“有利”作鑒定和保證？

在本質上，生命技術的功利性和倫理性的矛盾反映在不同的時代和語境之中的物性與人性的某種深層矛盾。作為一種社會性力量，技術是通過其功利價值的社會化而得以展示出其中的倫理價值的。其實，不論技術的現實表現如何，其出發點應當是善的，應當是有益於人的生命和價值實現的。正像核武器，雖然它的社會功能十分複雜，但是核技術本身的進步是人類科技發展的一個方面，其技術本身並沒有惡的因素和動機。中國的生命倫理學的構建，也就必須對技術的道用關係作出自己的回答。

三、“天性在人”：重鑄“百姓日用”之道

生命倫理學是對生命屬性和意義的一種倫理研究，它不僅是傳統倫理學的發展，更是當代應用倫理學的重要組成部分。必須指出，隨著生命科學的整體進步，起源於歐美文明中的生命倫理學在當代中國也面臨著新的社會挑戰和學術解構的壓力。其反映著西方生命倫理精神的原則在中國也面臨著新的選擇，其中觀念的力量也愈來愈深入到人心之中。近年，尤其是隨著中國社會的整體進步和科學技術的發展，恩格爾哈特、比徹姆和丘卓斯等人所關心的問題在中國也產生了研究的土壤。同時，由於中國傳統的倫理傳承特色，生命倫理在中國文化中也有著新的實踐探索，有著新的理論發展方

向。倫理與功利的困惑也正是中國傳統哲學或倫理語境中“道”“用”之爭的最新表達形式。

對於生命技術與道德原則的衝突而言，其倫理的發展表現在以下三個方面：第一，技術的發展使原來的道德標準變得相對寬鬆或者行為規範的疆界得到相應的放大；第二，重新規定和廢棄了某種(或更多的)傳統倫理原則規範；第三，確定或者採納新的倫理規範以構成新的倫理。生命倫理學或對生命的倫理自覺正是在一定的技術發展水準上，圍繞著人對技術的發明及其對生命的應用而凸顯出來的，它反映了生命與技術的一種關係。這種關係不僅僅是人與技術間的功利關係，更為重要的是反映了如何在技術的擴張性進步之中捍衛人類生命的尊嚴和價值這一宏大問題。

中國傳統文化中往往把所有的學問(“道”)都歸結為關於人的學問，把所有的活動(“用”)都歸結為人的道德實踐，即所謂“尊德性”和“道問學”之意。《中庸》中即強調：“一陰一陽之謂道。繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知。”(《周易·繫辭上》)[10] 儘管歷史上以朱熹、陸九淵和王陽明等為代表的各家對它們的理解與《中庸》原義各有所異，但是把“德性”之成與“問學”之行看成一個不可分割的關係卻是歷來諸家的共同主張。儘管此“德”與“學”也不等同於今日之意，但是在其命題的本質意義上，我們仍然可以像朱熹那樣說，生命倫理學的建設仍然有著“尊德性，所以存心”，“道問學，所以致知”的理論建構。[11] 在中國文化的語境之中，在傳統士大夫的人生建設中，生命從來都不是一個自然過程，而是一種自我道德價值的展示和對崇高生命價值的踐行歷程。當然，在此道德語境之中，生命技術中所體現的“道”之內涵可能並不為人所知，更多的時候廣為人知甚至只是一種“用”。中國古代的

(10) 高亨：《周易大傳今注》卷五 (濟南：齊魯書社，1979 年)，頁514。
(11) 同注 7，頁35。

先哲們早就體會到了這種道德建設的艱難與無奈，並有著“百姓日用而不知，故君子之道鮮矣”（《周易．繫辭上》）的感慨。[12]

今天，中國生命倫理學的建設決不是意味著僅僅翻譯和引進西方的理論，也不是對中國的生命倫理學的理論進行一種西方式的文本表達。它應當是吸收西方優秀的學術成果、建立在中國傳統文化和價值觀的基礎上的嶄新理論。這是一種對道用關係的重新表達，是對道用關係的時代調適、選擇及重鑄。它應當體現出中國文化的精神和主旨，它要反映在新的社會環境中，對技術作用下的“人”的內涵進行一種生命倫理模式的檢討與建構，在此基礎上建設具有時代性、區域性、文化性、民族性和地方性特色的中國生命倫理學，並以此豐富和拓展生命倫理學研究領域，推動生命倫理學的整體建設和學術進步。為此，本文認為，這種理論建設應當要解決以下幾個問題：

第一，中國的生命倫理學不僅要體現出對技術與人的關係的把握，著眼於對生命的尊重與關愛，更是要植根於中國文化的人生觀、價值觀之中，要吸收並反映中國文化中的價值傳承。

不論是人文社會科學還是自然科學，在其思想的社會功能展示中，都蘊含著善惡是非之選擇，故此，為學之人當慎而行之。正如朱熹所言：“學者工夫，只求一個是。天下之理，不過是與非兩端而已。從其是則為善，徇其非則為惡。……凡事皆用審個是非，擇其是而行之，聖人教人，諄諄不已，只是發明此理。”[13]也許在不同的學科技術中、在不同的時代和不同的地域裏，為學之人對技術之“理”的認識、對技術的善之功能的理解有所不同，但是，對生命的關愛、對人性的尊重等精神應該成為其中的基本主旨。若如此，所謂的生命倫理用王陽明的話即是“渾然全體之中，而條理節目森然畢具，是故謂之天理”。[14]

(12) 同注 10。
(13) 朱熹：《朱子語類》(北京：中華書局，1986 年)，頁229。
(14) 王陽明：《王陽明全集》(上海：上海古籍出版社，1992)，頁266。

生命之所貴者，在於其生。對“人”重視是中國傳統各派思想家們的道德理性和工具理性的出發點和歸宿。如漢代思想家董仲舒說：“循天之道，以養其身，謂之道也。”（《春秋繁露．循天之道》）[15] 中國古代重要的醫學書籍《備金千金要方》中記有魏武與皇甫隆令的對話如是說：“天地之性，惟人為貴，人之所貴，莫貴於生。”[16]《呂氏春秋．本生》中也曾說過：“聖人之於聲色滋味也，利於性則取之，害於性則舍之，此全性之道也。”[17] “人”永遠是目的而不是手段，關心人的尊嚴和價值的實現是人類文明發展的最終目標。中國歷史上眾多思想家都曾經強調過這一點。如《荀子．儒效》中說，所謂道者，“非天之道，非地之道，人之所以道也。”[18] 漢代楊雄在比較人之壽與龍龜鴻鵠之壽時強調關注生命的意義是“物以其性，人以其仁”（《楊子法言．卷十二》）。[19]

中國傳統文化中有著豐厚的生命倫理精神，有著對人的生命價值的重視和關懷的必然邏輯。其中最為集中的理論表現即是先秦時期思想家們的“仁愛”思想和“以人為本”的思想。至於“仁愛”思想，因學界宏論眾多，此不贅言。“以人為本”思想則是中國人本主義哲學和道德實踐中的重要原則，也是中國傳統政治文明中的重要精髓之一，它本身即是“仁受”思想的一種體現。早在戰國時，《管子》中即有“以人為本”的思想，《管子．霸言》中說：“夫霸王之所始也，以人為本。本理則國固，本亂則國危。”[20] 到了後世，這種重民思想更受到社會的重視，唐代的馬周等人也從政治操作的原則強

(15) 蘇輿：《新編諸子集成：春秋繁露義證》(北京：中華書局，1992 年)，頁 444。
(16) 孫思邈：《千金要方》(北京：中國中醫藥出版社，1998 年)，頁 442。
(17) 呂不韋：《呂氏春秋新校釋》(上海：上海古籍出版社，2002 年)，頁 21。
(18) 同注 9，頁 122。
(19) 汪榮寶：《新編諸子集成：法言義疏》(北京：中華書局，1987 年)，頁 516。
(20) 黎翔鳳：《新編諸子集成：管子校注》(北京：中華書局，2004 年)，頁 472。

調過這一思想。[21] 以人為本的思想有著常青的價值，它不僅反映在傳統的政治理念中，也應當成為當代中國生命倫理學建設的重要基礎和起點。

所以，中國當代生命倫理學的構建，應當體現出中國文化中“仁”的精神和“以人為本”主旨，並以道用一致為其基本追求，它要吸收中國優秀的人本思想，反映並融會於中國文化對新的技術作用下的“人”的內涵的一種生命倫理模式的檢討與建構之中。

第二，建構中國生命倫理學必須堅持道用一致、體用相即的原則，而不是僅僅進行一種抽象地形而上學的理論探索和命題詮釋，要能夠服務於中國的社會現實，並在服務社會中得到理論的發展與完善。

一旦把“道”的標準通過可視的或通過數量化的形式來加以進行表達與詮釋，我們就會遇到這種“道”與“用”間的尷尬關係。生命技術的進步及其社會化，提高了社會的醫療水準和人均壽命，但也造成了一系列的問題，技術的有用性的道德屬性變得愈來愈模糊。

“天道遠，人道邇。”(《左傳．昭公十八年》)[22] 中國儒家元典《禮記．中庸》也曾說：“道也者，不可須臾離也，可離非道也。”[23] “道”與“用”都是相即不離的，並在現實之“用”中展示出“道”的內涵和價值。所謂“道”，中國文化中對它的認識極為豐富，但不論哪一種認識都不是把它與“人”進行絕對相分的。“道”之體是以“善”與“性”來鑄就的，即所謂“繼之者善也，成之者性也。”(《周易．繫辭上》)[24] 戴震曾解釋“人道”說：“人倫日用身之所行皆是也。”[25]

---

(21) 馬周，字賓王，唐初人，精《詩》、《傳》，為官十幾年，深受太宗器重，曾任監察禦史、朝散大夫等職。他在給太宗上疏中曾說：“臨天下者，以人為本”。(見《舊唐書》卷七十八〈馬周傳〉) 唐代的許多人都強調過這一思想，如魏知古曾上疏說：“臣聞人以君為天，君以人為本。人安則政理，本固則邦寧。” (《舊唐書》卷一百二〈魏知古〉) 辛替否說：“臣聞君以人為本，本固則邦寧。邦甯則陛下夫婦、母子長相保也。” (〈舊唐書〉卷一百五〈辛替否傳〉)。

(22) 楊伯峻：《春秋左傳注》(北京：中華書局，1981 年)，頁1395。

(23) 同注 7，頁17。

(24) 同注 10，頁514。

(25) 戴震：《孟子字義疏證》卷下 (北京：中華書局，1982 年)，頁43。

技術是以“用”為特徵的，生命技術也是一種“用”，正是在這種社會之“用”中體現出技術的倫理屬性。生命倫理學產生的學術動力之一就是人們對生命及其尊嚴和價值之“用”的理性探索。《呂氏春秋．節喪》中說：“審知生，聖人之要也；審知死，聖人之極也。知生也者，不以害生，養生之謂也。”[26]生命倫理學也必須體現這一點。

“天性在人”（《正蒙．誠明》）。[27] 生命倫理學的核心即是探討對人生命神聖性的捍衛。明代平民學者王艮曾經主張“百姓日用即道”的觀點。王艮說：“聖人之道，無異於百姓日用。凡有異者，皆謂之異端。”“即事是學，即事是道。”[28] 這也可以說是從平民的角度反映了“道”、“用”之間的關係，體現了從社會大眾角度對“道”、“用”之間關係的發展與校正，這即是“百姓日用條理處，即是聖人之條理處。”[29]王艮的“百姓日用”思想即是人的自然之性所現，符合人的自然之性即是一種善。戴震曾如是指出：“善，其必然也；性，其自然也。歸於必然，適完其自然，此之謂自然之極致。天地人物之道於是乎盡。”[30]

事實上，能否使人類的理性活動“至於善”，這一點也是東西方的思想家們共同關注的問題之一。在西方文明的源頭裏，亞里士多德在其倫理學研究的開篇即以“善作為目的”為其標題，他說：“每種技藝與研究，同樣的，人的每種實踐與選擇，都以某種善為目的。”[31]在中國，至少在先秦時期的思想家那裏，對善惡倫理開始了有系統的形而上學探討。雖然他們對人的善惡的本性屬性看法有所不同，但是，不論是主張人性善或是人性惡，或者荀子主張的“化性起偽”，及後宋儒所主張的“天理”以及明代王陽明主張的“致良知”“磨鏡”等諸種理論，這些倫理的玄學假設及其道德實踐的展開

(26) 同注 17，頁531。
(27) 張載著：《張載集》(北京：中華書局，1985 年)，頁22。
(28) 王艮：《王心齋全集》卷一 (南京：江蘇教育出版社，2001 年)，頁10、13。
(29) 王艮：《王心齋全集》卷三 (南京：江蘇教育出版社，2001 年)，頁71。
(30) 同注 25，頁44。
(31) 亞里士多德 (Aristotle) 著，廖申白譯注：《尼各馬可倫理學》(北京：商務印書館，2003 年)，頁3。

大都是建立在對人性的善惡理解與表述之上的。在道德的實踐方面，不論我們是把技術生命的倫理內涵建立在理性的哲學基礎之上或是建立在功利的原則之上，也不論我們是以哪一種形而上學的學說作為其基礎，還是以某種意識形態的衝動作為其保障，技術生命中所詮釋的生命倫理內涵都會面臨著某種原則的審視，都會受到理性和功利的雙重擠壓。雖然諸如清代顏元所主張的“正其誼（按：誼即義），以謀其利；明其道，而計其功”與西漢時董仲舒所說的“正其誼不謀其利，明其道不計其功”已經有著某種明顯的本質不同，但是他們都仍然把義與利、善與功看成是一個相對立的東西。[32] 尤其在清代顏元那裏，他雖然打出了“謀其誼”、“計其功”的大旗，但是在其思想中，義與利、善與功在本質上仍然是一種難以從根本上互通的東西，它們之間仍然被理解成手段與方法、過程與目的的關係。他們之間的差別只是在手段和目標的認定上有所不同而已，仍然不是把義利、善功之間的關係理解成一致性或同維性。

因此，生命倫理對技術的影響不僅僅在於其要“致於善”，更重要的還在於其致力於“至善”目標的努力。何謂“至善”？雖然思想家們對其理論本身有著複雜的表述或精緻的解讀，但其首先所包涵的意義並不是一種理論的周延與精緻，其重要的前提即是一種有“用”之“善”和能“用”之“善”。以善的精神廣被於社會，斯欲仁而仁致，斯欲善而善成。

儘管生命倫理學的建設有著玄學化的特色和內在要求，但是生命技術的善惡認定決不是倫理學家的事，而是社會大眾的事。倫理學家也沒有這個能力和權利來規定技術的善惡本性，他們所能做的只是向社會大眾提出自己已歸納的問題，將百姓的觀念和社會的選擇結果條理化、系統化和思辨化。因此，生命倫理學的構建應該避免有精英意識，它必須要面向每一個社會大眾。嚴格地說，生命倫理學不是一門學問，而是一種對生命的關懷與呵護的方法。它的價

(32) 顏元：《顏元集》(北京：中華書局，1987 年)，頁 163。

值不在於尋章摘句地進行理論的探討，而是能夠有益於社會的政策制定和捍衛生命的尊嚴。

第三，生命倫理學的建設是一個動態的歷史過程。在其中，承認並接受生命技術發展的不可逆轉性，重視倫理善惡標準的發展性和動態性是極為重要的。

作為人類智慧的體現，技術發展有著自己的慣性方向和內在動力，在現實的利益中，規避技術的負面作用僅僅依靠外在的禁止和倫理的自覺都是遠遠不夠的，甚至是不可能的。同時，社會的進步也在推動著倫理標準的發展與自我選擇。毫無疑問，這一切也都豐富了生命倫理的原則和內涵。在一個特定的歷史階段，不合倫理的事也會慢慢變得“合乎”倫理或被社會接受，這是很正常的。社會的寬鬆和價值的多元會促進道德標準多元化的進程。歷史證明，我們原來一些不能接受的事情或所謂的“進步”也正漸漸變得習以為常，或者儘管有爭議，但爭議之聲正在變小。如婚姻自主、離婚、墮胎、試管嬰兒等，這些原來在一些文化傳統中都被認為是大逆不道的事，現在也正在變得可以被接受，甚至在很多時候我們已經不再對其進行善惡評價，而僅僅將其歸於法律範疇或者乾脆理解成個人的隱私並被寬容和接受。

隨著技術對“人”的介入程度加深，生命倫理的基本內涵會漸漸影響到人在日常生活中的地位、角色和道德建設。恩格爾哈特曾寫道：“當代的生命倫理學問題是在道德觀破碎的背景上產生的，這種破碎緊密聯繫著一系列的信仰喪失和倫理的、本體論的信念改變。”[33] 事實上，儘管受到爭議或反對，生命技術仍然會一日千里的發展下去，人們對技術的運用也不會因為倫理的困惑而停止。作為人的一種智識活動，對技術的不懈追求並用之於人也正是人的求知天性之所在，人類也正是因為這一點而成為大自然中的佼佼者。荀子所言

(33) 恩格爾哈特 (H. Tristram Engelhardt, Jr.) 著，范瑞平譯：《生命倫理學基礎》(北京：北京大學出版社，2006 年)，頁 19。

的“君子之性非異也，而善假於物也”(《荀子．勸學》)之說正是此意。[34]

理論的困惑反映了現實的矛盾。在現代生命科技對“人之性”的影響或改寫方面，東西方文化與價值傳統都面臨著一系列艱難的判斷。正如美國物理學家、聖公會牧師喬治．L．默菲 (George L. Murphy) 所言：“遺傳工程的介入使得人們改變人之本性 (human nature) 的能力不斷加強，這促使宗教有必要對‘人之為人，究竟意味著什麼’這一問題進行反思，並建構一種可行的倫理以回應日新月異的生命工程。”[35]事實上，不僅是宗教和倫理面臨著技術進步的壓力，可以相信，今後各國為了重新明確“技術人”的一種法律主體地位，將會大規模地修改刑法或憲法以應對生命角色的豐富性和生命內涵的變動性，也許並不是危言聳聽。雖然技術與觀念的矛盾和困惑會不斷出現，但是，中國古代的先哲早就指出：“通其變，使民不倦；神而化之，使民宜之。易窮則變，變則通，通則久。是以自天祐之，吉無不利。”（《易經．繫辭下》）[36] 生命倫理學的構建何嘗不是如此！中國的生命倫理建設過程也應當充分體現這一思想。

四、結語

不可否認，雖然科學技術的進步促成或造成了一些社會問題，但是解決的方法如果僅僅依靠技術卻是不夠的，我們也不能因噎廢食，以中止技術的發展為解決手段。在傳統儒家看來，“人之性”與“物之理”雖然各自有著不同的表述內容和表述方式，但是“人之性”並不悖於“物之理”，“物之理”也不外於“人之性”，此即所謂“萬物皆備於我”。如果說“人之性”是以善惡為內涵，那麼“物之

(34) 同注 9，頁 4。

(35) 喬治．L．默菲 (George L. Murphy) 並把這一點看作是三個令人傷神的問題之一。另外兩個問題是：“現代科學對自然的理解似乎使宗教的解釋顯得多餘”，“生物有機體在漫長的進化過程中所歷經的苦難以及物種滅絕，其幅度之大似乎威脅著一個充滿的造物上帝的概念。”見喬治．L．默菲著，郭鵬、張纓譯：〈宇宙論、進化論與生命技術〉，見彼得斯、江丕盛、本納德編：《橋：科學與宗教》(北京：中國社會科學出版社，2002 年)，頁 138。

(36) 同注 10，頁 561-562。

理”則是以是非為其最終的標準。達於真者則為善，成於善者則必為真。真與善的統一不僅體現了“道”，更是成就了“道”。以“道”廣弘於天下，化被於社會，使萬物充盈著“道”光輝，就會使人安居樂業、社會進步，這也即是中國儒家道德實踐哲學的基本邏輯進程。

有“用”之“道”是為真道，有“道”之“用”才能為善用。本質上，人類社會的整體進步正是建立在人對其技術異化的不斷克服的基礎上。人類社會道德的發展史就是不斷地否定和放棄舊道德而接受和適應新道德的過程。中國生命倫理學的建設也是如此。

參考文獻

王夫之：《張子正蒙注》，北京：中華書局，1985 年。
王先謙：《荀子集解》，《新編諸子集成》第一輯，北京：中華書局，1988 年。
王　艮：《王心齋全集》，南京：江蘇教育出版社，2001 年。
王海明：《新倫理學》，北京：商務印書館，2001 年。
王陽明：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992 年。
朱　熹：《四書章句集注》，北京：中華書局， 1983 年。
_____：《朱子語類》，北京：中華書局，1986 年。
朱謙之：《老子校釋》，北京：中華書局，2000 年。
汪榮寶：《新編諸子集成：法言義疏》，北京：中華書局，1987 年。
亞里士多德 (Aristotle) 著，廖申白譯注：《尼各馬可倫理學》，北京：商務印書館，2003 年。
彼得斯 (Ted Peters)、江丕盛、本納德 (Gaymon Bennett) 編：《橋：科學與宗教》，北京：中國社會科學出版社，2002 年。
孫思邈：《千金要方》，北京：中國中醫藥出版社，1998 年。
恩格爾哈特 (H. Tristram Engelhardt, Jr.) 著，范瑞平譯：《生命倫理學基礎》，北京：北京大學出版社，2006 年。
高　亨：《周易大傳今注》卷五，濟南：齊魯書社，1979 年。
張　載：《張載集》，北京：中華書局，1985 年。
陳奇猷：《呂氏春秋新校釋》，上海：上海古籍出版社，2002 年。
黃順基編：《自然辯證法概論》，北京：高等教育出版社，2004 年。
楊伯峻：《春秋左傳注》，北京：中華書局，1981 年。
楊國榮：《倫理與存在——道德哲學研究》，上海：華東師範大學出版社，2009 年。
劉慶藩：《新編諸子集成莊子集釋》，北京：中華書局，1985 年。
劉寶楠：《論語正義》，北京：中華書局，1990 年。
黎翔鳳：《新編諸子集成：管子校注》，北京：中華書局，2004 年。
戴　震：《孟子字義疏證》，北京：中華書局，1982 年。
顏　元：《顏元集》，北京 ：中華書局，1987 年。
范瑞平、王明旭：〈構建中國生命倫理學促進衛生改革與發展——“構建中國生命倫理學及深化衛生改革”國際學術會議紀要〉,《中國醫學倫理學》, 2009 年 12 月，第 22 卷，第 6 期，頁 13-14。
范瑞平：〈如何建立生命倫理學普適規範？——聯合國教科文組織國際生命倫理學委員會第十一次會議述評〉，《醫學與哲學》，2004 年 10 月，第 25 卷，第 10 期，頁 24-26。