

儒家視角下的超人類主義 反思——如何監管我們的 後人類未來？

A Confucian Reflection on Transhumanism: How to Regulate our Posthuman Future?

王 珏

Wang Jue

王 珏，西安電子科技大學哲學系副教授，陝西智慧社會發展戰略研究中心，中國西安，郵編：710071。

Wang Jue, Associate Professor, Department of Philosophy, Xidian University, Shaanxi Development Strategy Research Center of Smart Society, Xi'an, China, 710071.

本研究為國家社科基金一般項目《人工智慧醫學應用的倫理框架與治理研究》（專案編號：20BZX127）的階段性成果。

《中外醫學哲學》XIX:2 (2021 年)：頁 101-128。

International Journal of Chinese & Comparative Philosophy of Medicine 19:2 (2021), pp. 101-128.

© Copyright 2021 by Global Scholarly Publications.

摘要 Abstract

隨著高科技操縱人類生命的潛力日益明顯，超人類主義運動也愈加受到學界重視，相關研究飛速增長，但尚缺乏一種基於儒家視角的系統研究。本文試圖表明儒家視角對反思超人類主義具有不可替代的重要性，不僅因為它可以幫助我們更清晰、更深刻地把握超人類主義的影響和風險，而且因為它可以在超人類主義的技術主義圖景之外，提供想像和監管我們後人類未來的另一種可能性。具體而言，本研究致力於在一種隱含比較視域下展開儒家的批判性視角，從儒家“天人合一”觀念出發，闡釋儒家為什麼不能接受超人類主義，並嘗試探索儒家反對超人類主義的倫理理由與西方生物保守主義的同異之處。由此，本文嘗試將不同文化來源的思想帶入對話中，既是通過它們分歧之處，更是要通過它們共同關懷的議題，來更好地思考，超人類主義計劃對人類社會、對人類未來意味著什麼，並回答“如何監管我們的後人類未來”這一至關重要的問題。

As the potential of high technology to manipulate human life becomes increasingly evident, the transhumanist movement is receiving greater scholarly attention, and the number of related research projects is growing exponentially. However, systematic research from a Confucian perspective is still lacking. This paper attempts to demonstrate the unique value of a Confucian perspective in reflecting on transhumanism. Confucian thought can not only help us grasp the implications and risks of transhumanism with clarity and depth but also offer alternative possibilities for imagining as well as regulating our posthuman future beyond the technocratic picture of transhumanism. Specifically, this paper develops a critical Confucian perspective in an implicitly comparative context to explain why Confucianism cannot accept transhumanism (due to the Confucian notion of “the unity of heaven and man” (天人合一) and to explore the similarities and

differences between Confucian and bio-conservative perspectives on transhumanism. I thereby bring ideas from different cultural sources into dialogue to form a better understanding of what transhumanism means for human society and its future, and to answer the crucial question of how to regulate our posthuman future.

【關鍵字】 超人類主義 人體增強 儒家反思 道 天人合一

Keywords: transhumanism, human enhancement, Confucian reflection, *Dao*, the Unity of Heaven and Man

隨著露露和娜娜這對“全球首例基因編輯嬰兒”姐妹的誕生，人類社會猝不及防地撞上了它的後人類未來：一個在其中人類自然生命可以在基因層面上被任意改造、重塑的未來社會，一個在其中人性可能會被技術改寫的“後人類”社會。某種意義上，“後人類”是一個我們並不陌生的“未來”，早在本世紀初美國著名政治學家福山已經在他題為《我們的後人類未來——生物技術革命的後果》的著作中頗富先見地討論了通向後人類未來的一些技術途徑——包括人類基因編輯工程——及其倫理隱患。福山對技術主義的後人類未來所表達的謹慎懷疑態度也是《1984》、《千鈞一髮》、《銀翼殺手》等一大批科幻作品的母題，即人應該如何應對一個日益冰冷、抽象的技術世界的擠壓，在這個異化的技術世界中人將逐漸失去自己的位置，模糊自身的面目，直到被重塑為後自然生命形態。但此次“基因編輯嬰兒”事件的特殊之處在於它第一次如此明確地昭告世人：製造基因編輯人不再只是科幻小說中的未來，而是技術上的現實，這正是本次事件最具衝擊性的地方。不同於本世紀初寫作《我們的後人類未來》時的福山，他尚能存有“也許最後證明技術遠比今天看起來弱小”的希望（福山 2016，11），今天的我們必須直面未來已來的現實，必須嚴肅對待 NBIC 技術（納米技術、生物技術、資訊技術和認知科學彙集起來）可能為人類社會帶來的革命性未來。

然而很明顯，我們遠未準備好監管我們的後人類未來。眼前的一個例證就是，雖然當下距離“基因編輯嬰兒”事件發生已有三年，但對這一事件的反思仍然絕大多數集中在程式化問題上，例如在醫學適應症不足，研究方案設計不合理，未能達到保護研究物件福利的道德標準，以及臨床程式的制定，審查和實施缺乏透明度，等等。¹ 這些程式性的倫理標準無疑是重要的，但是也必須看到僅僅停留在這些形式化的考量上，會掩蓋更本質的問題——“人類自然生命技術化的界限何在”——而這個問題的答案才是有效監管我們的後人類未來的關鍵。正如美國哈佛大學遺傳學教授喬治·丘奇 (George Church) 指出的，“現在學界的規定是暫時禁止對生殖細胞進行基因編輯，但既然這是‘暫時禁止’……那麼它就不是一個永遠的禁令”²，這意味著，終有一天科學界和公眾必須面對的問題是：在技術完善、風險可控的情況下，我們在什麼限度內可以允許對人類自然生命形式的修改，以及允許將這些被修改了的性狀傳遞給未來世代？如何理解和評價這些基因性狀的改變對人類狀況 (human condition) 的意義？由技術發生的新人類（後人類）是代表著人類社會發展的本真方向，還是人類本質的可悲終結，人類非本真生存的頂點？

上述問題也正是所謂“超人類主義” (transhumanism) 文化運動和思潮所關注的核心議題。事實上超人類主義也是促成“基因編輯嬰兒”發生的最重要的思想前提，畢竟在超人類主義的思想視域下基因編輯人類是人類進化的方向。(費希 2017) 事實上從

(1) 參看第二屆人類基因組編輯國際峰會組委會關於“基因編輯嬰兒”事件的官方聲明，《中華醫學學會醫學倫理分會關於“基因編輯嬰兒”事件的呼籲和建議》。中科院學部科學道德建設委員會也在事件發生後迅速發出聲明稱，堅決反對任何個人、任何單位在理論不確定、技術不完善、風險不可控、倫理法規明確禁止的情況下開展此類的臨床應用。(丁佳 2018)。2021 年 7 月 2021 年 7 月 12 日，世界衛生組織 (WHO) 下屬專家委員會發佈《人類基因組編輯管治框架》和《人類基因組編輯建議》報告，提供的仍然主要是一種作為政策工具包的管制框架。

(<https://www.who.int/publications-detail-redirect/9789240030060>)

(2) <http://www.sciencemag.org/news/2018/11/i-feel-obligation-be-balanced-noted-biologist-comes-defense-gene-editing-babies>. 譯文參見《“我認為我有義務去平衡一下”，著名生物學家為基因編輯嬰兒辯解》，<http://www.zhishifenzi.com/depth/character/4713.html>。

賀建奎的辯解之詞——“即使不是我，別人也會做”——之中不難聽出超人類主義的調子，其潛台詞即人類生命的生物界限只是當下的，而不是永恆的、不可突破的約束。這意味著，對監管後人類未來這一議題而言，超人類主義是難以繞開的基礎討論框架。本文試圖從儒家思想視角來切入超人主義的思想圖譜，並通過對超人類主義的評判性反思，提出監管超人類未來的儒家原則。隨著高科技操縱人類生命的潛力日益明顯，超人類主義也愈加受到學界重視，中文學術界關於超人類主義及相關後人類研究同樣飛速增長，但卻缺乏基於儒家視角的系統研究。本研究試圖揭示這一尚未被充分探索的研究視角有著極為重要的思想潛力，不僅在於它可以幫助我們更清晰、更深刻地把握超人類主義的影響和風險，而且在於它可以在超人類主義的技術主義圖景之外，提供想像和監管我們後人類未來的另一種可能。

一、為什麼需要反思超人類主義

超人類主義是過去幾十年中發展起來一場運動，它致力於聯合多學科去理解和把握前沿科技所可能提供的增強人類狀況 (enhancing the human condition) 和人類機體的機遇。(Bostrom 2003a, 493) 換言之，超人類主義的起點是主張從生物和技術進化的未來角度來理解人類本質，由此質疑以過去和現狀來解讀人類的合法性。重點技術關注放在科技領域正在興起的、彼此彙聚交融的幾大變革，特別是納米技術、生物技術、資訊技術和認知科學（這四者又被簡稱為 NBIC 技術），超人類主義希望借助這些技術將傳統以修復和治療為目的的醫療模式上升為增強人類 (human enhancement) 的“高級”模式。“增強”也就成為理解超人類主義的關鍵概念。

超人類主義最有影響力的代表之一，牛津大學哲學教授尼克·博斯特倫的定義，將超人類主義定義為 (Bostrom 2003b, 2)：

(1) 認同通過應用理性從根本上改善人類狀況 (human condition) 的可能性與可欲性的智識和文化運動，特別是通過發展普遍可及的技術來消除衰老和顯著提升人類智力、體力和心理能力。

(2) 對那些幫助我們克服人類基本局限的技術的衍生物、前景和潛在風險的研究，以及對開發和利用這些技術過程中產生倫理問題的相關研究。

由此以上定義可見，雖然超人類主義與技術息息相關，但根本上支撐超人類主義發展的動力，與其說是來自技術，不如說是來自於人類自我修正的欲望。套用海德格爾關於技術的經典表述（“技術的本質不是任何技術性的東西”），超人類主義的本質與其說是某種技術性操作，不如是關於自我修正和自我完善的哲學：通過人類增強技術，人類將完成自我進化，以至於現階段的人只是自然進化中一個轉瞬即逝的環節，並且人類有能力控制過程的潛在風險，並最大化最終收益。

從思想根源上看，超人類主義是文藝復興和啟蒙精神的直接精神後裔，繼承了前者對人類完善性、理性和能動性的信仰。如博斯特倫指出的，康德的啟蒙精神為人類確立了不斷自我超越 (self-transcendence) 的使命，包括負責任地使用科學、技術和其他合理手段來提升健康，延長壽命，消除疾病和不必要的痛苦，增強我們的智力、體能、情感和心智，達到遠遠超出今日人類所能達到的程度。(Bostrom 2003a, 493) 博斯特倫承諾，到那時，我們將走出人類的童年，進入後人類時代。完成從人類到後人類的遷越是超人類主義的終極價值目標，也是支援發展各類增強技術的最強有力的倫理敘事或者說倫理想像力。

然而危險在於，隨著超人類主義已經成為影響科學探索方向的強勁意識形態，超人類主義者正憑藉其擁有的非常可觀的科學手段和物質，越來越逼近想像中的目標時，人們開始遺忘了如下區別：超人類主義並不能等同於未來技術，它只是對技術未來可

能性的一種設想而已，並且這種設想實質上依賴許多未言明的價值前提，以至於所謂“走出人類童年”的“後人類未來”（作為超人類主義的目的）本身就是最需要的反思對象。

只有將超人類主義作為一種可能性對待，真正的反思才會開始。然而現狀卻是，超人類主義相關主題（無論是以積極還是消極的方式）日益充斥在媒體作品、公共討論中，幾近壟斷了我們對技術未來的想像；這種情形更為突顯了當下反思超人類主義的必要性和迫切性。筆者認為，儒家視角對反思超人類主義具有不可替代的重要性。

具體而言，這種重要性體現在兩個方面。一方面，從本土化視角看，應對高科技挑戰的方式和策略，必然會帶有所在社會文化傳統的價值印記；因而，在中國文化語境下回應超人類主義思潮，必須考慮儒家思想的影響。另一方面，在更一般意義上，儒家視角是反思超人類主義的重要他者。如前所述，作為西方啟蒙運動的後裔，超人類主義深深嵌入現代性世界圖景中；這意味著，我們首先需要跳出現代性深層邏輯的強制，才能與超人類主義拉開必要的反思距離，而儒家視角恰恰可以充當打開距離的他者角色。本文將論證，儒家思想包含著對人與自然、人與技術關係的另一種“可能性”的理解，從“可能性”的角度看，闡釋超人類主義思潮中的儒家立場，並不單純是某種文化偏好，更非無力的鄉愁式復古，相反，其中包含著面向未來的重要監管智慧，亟待汲取。後者正是本文寫作目標之一，也是本文副標題的來源。

二、超人類主義的主體形而上學前提

在深入反思之前，我們還需要對超人類主義運動有一個更加全景的把握。本節擬集中探討超人類主義的形而上學前提。這一形而上學前提構成了泰勒所謂的“社會想像”，並因而成為超人類主義運動最重要的背景支撐。泰勒將“社會想像”定義為“人們想像其社會存在的方式，人們如何待人接物，人們通常能滿足

的期望，以及支撐著這些期望的更深層的規範觀念和形象”(泰勒 2014，18)。同時，泰勒強調社會想像要比理論下沉得更深，更廣泛，超脫了理論術語的源頭，而被普通人內化為“想像”他們社會環境的故事，並通常以形象、故事和傳說來表述。(泰勒 2014) 超人類主義作為一種智識和文化運動也比單純理論要廣泛得多，用法國哲學家呂克·費希的話說，超人類主義已經成為席捲多個領域的浩浩蕩蕩的實踐，“在大學、醫院、研究中心、經濟及政治團體中引發了熱烈的討論”，獲得谷歌等技術巨頭充沛的資金支持，“超人類主義者正憑藉其擁有的非常可觀的科學手段和物質資源，宣揚新技術，支援採用新技術，支援大量使用幹細胞，支援克隆繁殖，支持人機混合，支援基因工程及胚胎操縱，這些或將以不可逆轉的方式改變我們人類，目的是改善人類的生存狀況”(費希 2017，3-4)。超人類主義的“社會想像”指的正是使這些實踐有意義的背景性意識。相對於其他類型“社會想像”，超人類主義的“社會想像”的特點是指向未來，傾向於從技術的、進化的人類未來可能性來理解我們當下社會環境。但從根子上看，超人類主義的“社會想像”依然屬於“現代社會想像”的一部分。

下面我們就借助一些典型現代哲學家的思想觀念來勾勒超人類主義的“社會想像”的基本特徵。如前所述，“社會想像”是比理論更深層、更廣泛的共同意識，因而這裡涉及到的哲學觀念更多是去揭示超人類主義沉浸其中的背景意識，即使超人類主義者自身也許沒有明確地將之視為自己理論源頭。

超人類主義的形而上學前提可以追溯至尼采的命題“人是尚未確定的動物”(《強力意志》第 13 卷，第 667 條)(海德格爾 2010，79)。事實上，在尼采的世界圖景中，並不僅僅是人，而且所有存在者都是尚未確定的，它們都被嵌入到赫拉克利特式的強力意志的世界中，一切皆流，無物固定。人也只是由強力或強力的集合所構成的。我們可以通過與萊布尼茲的“單子”的類比

來闡釋尼采的強力概念。³強力就像單子一樣，始終處於變動之中，但不同於封閉自身的單子，每一個力都與其他的力處於相互作用中，並通過這種相互作用，謀求自身的延續和生長。強力意志就是指這種力謀求自身更大增長的趨勢的狀態。既然一切都是強力意志自身交互作用的結果，那麼嚴格說來，不存在持續的或持久的事物，只有事件。“在宇宙之中，僅僅存在著每個個體的一瞬：不存在著同一事物的許多瞬間”（斯坦哈特 2003，75）。放到物種的尺度上同樣如此，不存在固定不變的物種，而僅僅存在物種持續進化的不同階段。由此人就被從傳統的存在巨鏈中解脫出來，從而在存在論層次上，為超人類主義者自我完善的概念開了先河，使得超人主義者可以將“人類本質看作是一個半成品（尚有待完成的作品，work-in-progress）”（Bostrom 2005）。

與單子類似，強力意志也謀求從可能性變為現實性。但不同於萊布尼茲受神正論的束縛，將從可能性到現實性的最終抉擇權放在了上帝手中，尼采的強力意志只服從無目的的純粹生成，因而，“對尼采而言，強力意志使事件所有可能的聯合成為現實，並且因此現實化所有物理上可能的宇宙”（斯坦哈特，2003：86）。由此，尼采也對古老的根據律問題，“為什麼有物存在，而不是無物存在”作出了最具現代特質的回答：存在者的存在不再需要依賴於任何超感性的存在者或目的（例如上帝）來擔保，相反，生成可以通過生成來自我擔保自身的存在。權力意志給生成打上了存在的印記。而在這樣一個超感性的目的和尺度不再對生成起支撐作用的世界中，人們能期待的也不再是永恆不變的本質，或絕對王國（上帝之城）的到來，而只有相同者的永恆輪回，只有這一個世界不斷的自身重複。

海德格爾可能是第一個從形而上學歷史的角度揭示了強力意志與永恆輪回關係的人：“存在者之本質 (essentia) 即強力意志所

(3) 尼采在許多方面都受到萊布尼茲的影響，可參看 Sorgner 2009，斯坦哈特 2003。

具有的實存 (existentia)，乃是相同者的永恆輪回”⁴（海德格爾 1997，257）。在海德格爾看來，形而上學是由兩個緊密相關的問題所組成的，一個問題是關於存在者的本質，即存在者是什麼，或者說，什麼是存在者作為存在者所共同具有的屬性，而另一個則關乎存在者存在方式，或者說，存在者據以存在的根據，即什麼使得存在者整體得以存在。由此，形而上學歷史實際上是由存在論和神學兩部分構成的，本體論追問的是“什麼”（本質），而神學（哲學意義上的神學）追問的則是“實存”，或更準確地說，是存在者存在的根據，即作為神學的形而上學關心的是終極因、不動的推動者，最高存在者。（Bishop 2010，704）

正是從上述存在論—神學的視角出發，海德格爾斷言尼采哲學的最核心意義是將由笛卡爾開端的現代主體形而上學帶向完成，帶向其純粹的形態，最終實現了工具理性對大地的統治。如海德格爾引述尼采所言的：“我們 19 世紀的標誌並不是科學的勝利，而是科學方法對科學的勝利”（海德格爾 2010，78）。方法乃是先行的世界籌劃，這種世界籌劃確定了世界只能從某個確定方面被探究，而在今天，方法的勝利即展開到它作為控制論的極端可能性之中。控制論的世界籌劃先行假定，一切可計算的世界事件的基本特徵乃是控制。在控制論上被表象的世界中，自動機械與生命體之間的區分就消失了，它被中性化為無區別的資訊過程。“方法對於科學的勝利”，使一種一概相同的、並且在此意義上普遍的可計算性，亦即無生命和有生命的世界的可計算成為可能。超人類主義正是在這一路徑上生長出來的。

三、儒家對超人類主義的批判：基於天人合一的視角

超人類主義運動一直備受爭議，其中“生物進步主義”與“生物保守主義”之爭尤具代表性。美國政治哲學家福山、桑德

(4) 為了全文術語一致，我將譯文中的“existentia”翻譯為實存，而不是存在。

爾、德國哲學家哈貝馬斯都曾對超人類主義計劃提出過重要的倫理質疑，並因而被都被寬泛地歸入生物保守主義者陣營，雖然他們據以反對的倫理出發點和倫理理由有很大的差異。鑒於國際學界對超人類主義的倫理批判已經有了深入的挖掘和積累，本文將致力於在一種隱含比較視域下展開儒家的批判性視角，闡釋儒家為什麼不能接受超人類主義，並嘗試探索儒家反對超人類主義的倫理理由與西方生物保守主義觀點的同異之處。需要說明的是，單純的“比較”並非我們的目標，比較毋寧說只是手段。通過比較，我們試圖將不同文化來源的思想帶入對話中——既是通過它們分歧之處，更是要通過它們共同關懷的議題——來更好地思考，超人類主義計劃對人類社會、對人類未來意味著什麼？

限於篇幅，本文將不深入展開福山，哈貝馬斯和桑德爾論證的細節，而只聚焦在他們與超人類主義支持者的論戰中最為關鍵的三個問題，並從儒家立場作出回應。這三個問題分別是：治療和增強之間是否有本質差別？自然與人文之間是否有本質界限？借助技術手段完成的人類完善（比如基因增強）是否貶損了人的尊嚴？

治療與增強之間的區別被看作是超人類主義論戰中最核心的問題。生物保守主義的一個標誌性立場就是反對人體增強，並建議將醫學及突破性醫學技術完全停留在以治療為唯一目的的傳統框架內，完全排除任何“改良性”治療，尤其從根本上批判利用生物技術和基因工程來“製造”“超級兒童”、“不會老化的身體”和“充滿快樂的靈魂”等普羅米修士式計劃。（費希 2017，17）福山認為生物技術帶來的最顯著危險在於，它有可能改變人性，減損人的尊嚴，“一種強大到可以重塑當前體制的科技將會為自由民主及政治特性帶來可能的惡性後果”（福山 2016，10）。為了避免這樣一種非人化的後人類未來，福山主張必須在治療和增強之間劃出紅線，以維護人性的本質，以及建立在人性本質之上為人所珍視的種種價值。

然而難點在於，如何能確定人性的本質，以使之成為區分治療與增強的有效約束。從政治哲學的角度，福山將人性的本質稱為 X 因數，即那些當我們去除人身上偶發的、突生的特質之外，潛存下來的一些根本的生命品質，它們是我們作為人類平等尊重彼此的根據，是民主自由社會的基礎。但在確定 X 因數的路徑上，福山立場顯得有點遊移不定。一方面，他似乎試圖復活某種亞里士多德式的自然目的論，即認為道德目的“存在於自然當中”，包含在人類的自然狀況，在宇宙的自然秩序之中。他明確反對割裂“實然”與“應然”，而主張“只有承認人類的價值觀念與情感或知覺緊密相連，人們才真正地在“實然”和“應然”之間實現連接”(福山 2016, 117)。但另一方面，他最終選擇將“治療”與“增強”之間劃界問題轉變為設立相關規則和機制問題⁵ (福山 2016, 210)，亦即是以開放的、程式化的政治解決方案，來代替了訴諸任何具有實質內容的特定人性理論。有些學者因此認為福山的批判更多是一種政治哲學建構，而缺乏哲理上的說服力。(Miah 2007)

哈貝馬斯對超人類主義計劃的批評則展示了另外一條路徑：繞開關於人性本質的討論，而直接從自由和自主性價值來劃定治療與增強的界限。哈貝馬斯將對基因增強的道德疑慮集中表達一個相對狹窄，但極具衝擊性的場景中：父母是否有權決定修改孩子的基因組，以增強和改進某些特徵或能力？哈貝馬斯的答案是父母對孩子基因組的干預只能以維持健康和避免疾病為界限，因為任何其他超出治療限度的基因選擇都只能是以父母的喜好為指導，而不可避免地會侵犯到孩子的自主權，因為孩子將來成年未必會贊同父母的想法和偏好。從孩子自由的角度看，父母出於非醫學目的來定制孩子的遺傳基因，是一種無法得到辯護的操縱，是在剝奪孩子開拓未來的自由權利。

(5) 如福山所言，“某種程度上，比起理論推演，在實踐中更易於做決定。因為在實踐中，一個運作良好的民主政治體系允許與管理者決定相關的人們彼此討價還價，直至最後達成妥協。”

但以自由作為治療與增強之間界限並不像其初看上去那麼有說服力。第一點，如桑德爾指出的，這個論點有著錯誤的暗示——似乎不是父母訂做的孩子就能夠自由選擇自己的遺傳基因。(桑德爾 2013, 8) 相對一個訂制孩子，自然出生的孩子也並不是一個未來不受局限的孩子，而是受基因遺傳偶然性支配的孩子。其次，自然與人為之間也不存在可以截然區分界限。現在社會中的母親在產前會接受很多技術檢查（包括使用特定的藥物、膳食等）來幫助胎兒發育得更好，而不是將一切被動交給自然安排。在這些司空見慣的實踐中自然與技術、治療與增強的界限已然模糊不清，那麼我們為什麼要將基因技術排除在父母的選擇之外呢？最後，技術和教化之間的界限也同樣模糊。父母是孩子的終身教師，他們不僅將自己的道德、政治、宗教等方面的價值觀傳遞給孩子，而且在很大程度決定孩子能獲得多少教育資源。這些教育選擇跟那些影響孩子未來發展的基因選擇有什麼根本不同呢？雖然哈貝馬斯強調兩者有著本質區分，因為教育的影響是孩子到青春期或成年後還可以去質疑和改變，而基因訂制則是一個沉默的既定事實，無法改變，但哈貝馬斯的區分也許過於理想化了。有生活經驗的人都知道，教育對人格的塑造是深刻而潛在的，不同教育資源所帶來的不同未來發展機會更是難以僅憑個人意志而改變，某種程度上，這也是沉默的既有現實。

桑德爾同樣反對基因增強，但他並不認為僅僅訴諸自主和權利範疇就可以完全說明基因增強的倫理風險。從社群視角出發，他將基因增強的倫理風險追溯至社會群體的心理和生存層面，並認為不加限制的基因增強會侵蝕人類社會賴以繁榮發展的德性基礎。風險主要來自兩個方面。一方面是侵蝕作為社會團結的德性，比如謙卑和責任：“完美的基因控制將侵蝕人們在思考他們的天分和幸運的偶發時所產生的真正團結”(桑德爾 2013, 89)，“威脅著消除我們把生命當作禮物的感激之情”(桑德爾 2013, 95)。另一方面的風險則涉及我們對世界的態度。桑德爾敏銳地指出，

基因增強給我們一種自由的表面幻覺，事實上是使我們更加屈從於技術的支配，因為改變天性去適應世界，而不是反過來，其實是對人的自由與潛能的更深層的剝奪。（桑德爾 2013，93）因為在基因技術宰製的世界中，除了虛無主義的強力意志之外，再無任何其他東西可供依賴和嚮往。

雖然福山、哈貝馬斯和桑德爾反思超人類主義的出發點各有不同，但批判的方向卻有深刻的一致性，都指出對超人類主義計劃的真正批判，對其局限性與風險的真正認知，需要將其秉承的主體形而上學—技術主義框架所遮蔽的一些主題重新帶入視野，比如人性、人類尊嚴、自由、以及人與人之間互動團結的真實方式。更進一步，對這些主題的思考必然要求沉潛到形而上學層面⁶，要求從形而上學的深度上重新思考人—技術—世界的關係。以另一種方式打開人—技術—世界的關係，也意味著打開另一種未來，一種不同於超人類主義設想的後人類未來。筆者認為，儒家思想資源只有在這個層面上切入到對超人類主義計劃的反思中才能發揮它最大的思想潛力，和對未來的指引作用。並且在這方面最有潛力的儒家思想，也許就是傳統天人合一觀。如錢穆所預言的，“天人合一論是中國文化對人類未來可有的貢獻”。

下面本文就擬從儒家“天人合一”的思想框架出發，對超人類主義作了一個批判性反思，並在此基礎，嘗試提出一種基於儒家立場的對後人類未來的監管原則。如劉笑敢指出的，20 世紀以來，“天人合一”已經是代表中國文化傳統特點的熟語或成語，有人稱之為中國哲學的基本命題，或思維模式、思維定式，並成為中西文化對話語境下不可或缺的話語。（劉笑敢 2011，68）劉笑敢更進一步區別了當代天人合一研究內部的不同學術取向，或取向客觀的、歷史的、文本的研究角度，將“天人合一”作為歷史上確實存在的思想對象，或取向現實的、主體的、文化關懷的視

(6) 事實上在涉及基因增強技術的激烈倫理辯論中，已經有一些學者意識到這種討論對形而上學前提的依賴性。比如范瑞平 2011。

角，將“天人合一”重新建構為回應現代需求的一種學說，前述錢穆對天人合一未來文化價值的斷言正是後一種取向的典型代表。本文的興趣也正在於後一路向，因此，下文關於“天人合一”的闡釋將主要著眼於其與主體形而上學-技術主義邏輯的差異之處，及其面向未來的可能思想效應，而不具體涉入“天人合一”觀念在學術史上的發展脈絡。同時在文獻徵引方面，本研究將主要引用先秦思想，並借助錢穆等有深刻文化信念的儒家學者的解釋，訴諸對“天人合一”觀念較為哲學化的詮釋模式。⁷

首先，從儒家視角看，超人類主義計劃最成問題的地方在於它割裂了天人關係，陷入了一種利己主義的“天人對立”中。海德格爾所謂的“強力意志對大地統治的完成”正是對這種天人對立格局的揭示：自然（即天）只是無條件服從人的意志的原材料。相比天人對立，中國文化傳統更強調天人合一：天道化成人道，人道繼成天道。如錢穆指出的，在中國傳統理解中，天即自然，人即人文，“人文”指那些經人類大群以往歷史所積累著的文化遺產；而中國文化的特點即以人配天：一方面抬高人文來和自然並立，另一方面，仍要融通雙方，既不要用自然吞併人文，也不用人文來代替自然。（錢穆 2012，2）

然而，融通天人所面臨的困難也是明顯的：如何可能將在時間、空間上無限延展的自然（包括其中生生滅滅的萬物）與我有限的生命貫通起來呢？錢穆的《湖上閑思錄》即從這個問題開始，並在一種跨文化比較的視域中，指出西方語境下由這個問題衍生出三種主要見解：“萬物何從來，於是有上帝。死生無常，於是有靈魂。萬物變幻不實，於是在現象之後有本體”。（錢穆 2012，39）中國思想的特性正在於這三種見解都付諸闕如，“似乎向來中國人思想並不注重在探討宇宙之本質及其原始等，而只重在宇宙內當前可見之一切事象上。認為宇宙萬物只是一事，徹始徹終，

(7) 參看景海峰：“‘天人合一’觀念的三種詮釋模式”，該文梳理了“天人合一”觀念的三種詮釋模式，分別為科學的理解、歷史的理解和哲學的闡發。

其實是無始無終，只是一事”（錢穆 2012，39）。由此，天與人的貫通並不需要超越的絕對實在來擔保，而是直接融通於這一貫通始終、至誠不息、體物無遺之事了。

錢穆也明確意識到中國思想中上帝、靈魂、本體的缺席，與其說是因為中國思想缺乏形而上學意識，不如說是因為中國思想在西方傳統之外開出了新的形而上學路徑：終極實在不是任何一種物化存在，而是一種非物化的活動：“宇宙萬物，實無宇宙萬物，只是一動”。（錢穆 2012，39）錢穆進一步解釋，此動即“易”，即變化，有為；無論有生，還是無生，物我天人都不能跳出此一動範圍，就此而言，此一動亦可稱為“道”。（錢穆 2012，40）天人合一的問題也就被轉化為天人如何合於道的問題。

然而問題關鍵是如何理解“道”？“道”可說是中國哲學中最為重要的範疇，但關於其意義源流，主流的解釋是本義為道路，從中衍生出途徑、方法、法則、規律、善好乃至本體等諸多意蘊。然而從“動”的視角來看，上述解釋都易於滑入現成化的理解，而掩蓋了“道”這個字更原初的動詞性、過程性和動態的含義。有鑑於此，有些學者主張將“道”的原義追溯至“導”、“引導”。⁸從詞源上看，道“從行從首，象人張首處於十字街口之狀，以示辨明方向引道而行之意。由此初文，知其本義當是引道而行。……具有一定方向的道路就稱為‘道’，這已屬道字本義引道而行的引申義了”（劉翔 2010，253）。同時，將“道”的基本意義理解為“引導”也更符合儒家生生形而上學的思想脈絡，可以在消解絕對實在的對象性與實體性的同時，保持神性的現象構成。（王珏、李俊 2020，84）這也契合於新儒家看重的“內在超越”的形而上學路徑，即認為以“天”為代表的終極實在是內在於世界的神，而不是外在超越於世界的造物主。如熊十力指出的，有必要區分兩種不同的神：“一曰，神者，造物主之謂。即

(8) 參看安樂哲、郝大維 2011，82。在筆者和李俊合著的“‘道’的現象學闡釋引論”中有更為詳細的梳理和詮釋。

視為具有人格者。凡宗教家所奉之神，即此義。二曰，體物不遺之謂神”（熊十力 1988，20），後者才是儒者心目中的天。黃勇循此思路將儒家神學稱為創造性神學：儒家的“天”不是作用於並產生了宇宙萬物的某個東西、存在、實體，也不是超越活動的真理，而是把它視為宇宙純粹的生命創造活動，即作為“生生”的創造性本身。（黃勇 2018，251）

錢穆在《湖上閑思錄》中對道的闡釋也突顯了這種內在於世界的引導創生的活動義。比他強調，道無始無終，“莫之為而為”，故無創物之上帝觀念；同時，道徹始徹終，“無所為而為”，故無世界自身運行之外的目的，無超越變化的先天真理。（錢穆 2012，40）

對錢穆而言，“道”就是“生”，“天地之大德曰生。就大自然言，有生命，無生命，全有性命，亦同是生。生生不已，便是道。這一個生，有時也稱之曰仁。仁是說他的德，生是說他的性”。（錢穆 2012，42）作為生生引導者的天，並不是超越世界的物、存在或實體，而就在世界之內開顯出一個生生的境域，其中萬物各動其動，各成其理，但又並行不悖，合攏為一個道⁹（錢穆 2012，41-42）。所以《中庸》說，“萬物並育而不相害，道並行而不相悖”，“小德川流，大德敦化”。人正是從這種動態的運行關係中，得到行動的重要指引，人文世界由此而化生，“在這種動態的趨向中，世界才作為我生活的可能性而對我顯現，或者生成。”（王珏、李俊 2020，78）因此，“天人合一”其中一重涵義也就是人作為觀察者、參與者、共同創造者，參與到生生，與天相輔相成的。對此動態的引導-參與關係，《中庸》有一段非常有代表性的表述，“惟天下之至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣”。就

(9) 錢穆於此還有一個生動的比喻：譬如在一條大馬路上，有汽車道，有電車道，有人行道，各照各道，互不相礙，合攏起來仍是一個“道”……鳶飛魚躍，即得那活潑潑的大自然之全部自由。

此而言，天人不可分離，人文世界必須生成於人和自然的關係領域。人離開天，就是喪失了行動引導和生存的依憑，人生也就失去意義。

另一方面，引導的動態關係還表現在，被引導者並不將目光現成固著到引導者身上，毋寧說，被引導者的目光剛剛盯在引導者身上，就被轉移到了周圍世界中，他所看的是引導者和周圍環境的關係及其變化，並試圖從這些變化中掌握世界運行的規律（天下之吉凶禍福），以引導人和萬物的生長變化。孔子的教導“天何言哉？四時行焉，百物生焉”，正表明天的非現成化，非實體化傾向，以至於“‘天’的最真切的表現只能是‘時’，它突破了現成者的範圍而投入生存的純顯現境地。”（張祥龍 2007, 242）由此也衍生出中國思想特有的“人文宗教”思路，一反傳統宗教認為主動全在神，而人自居被動的思路，主張“以德配天”，立人道以繼天道。如唐君毅所概括的，儒家人文之教“包涵宗教精神於其內，既承天道以極高明，而歸極於立人道，以致廣大，道中庸之人文精神所自生”（唐君毅 1993, 273）。

《國語》中有一個例子，或可幫助我們窺見天人是如何在上述動態的導引關係中合而唯一，尤其是在涉及技術的語境之中。周靈王年間，谷水和洛水相互衝擊，靈王擔心會發洪水淹到王宮，於是想要壅堵谷水，太子晉進諫說：

晉聞古之長民者，不墮山，不崇藪，不防川，不竇澤。夫山，土之聚也；藪，物之歸也；川，氣之導也；澤，水之鐘也。夫天地成而聚於高，歸物於下，疏為川穀以導其氣，陂塘汙庫以鐘其美。是故聚不阢崩而物有所歸，氣不沉滯而亦不散越，是以民生有財用而死有所葬。（《國語·周語下》）

壅堵河流可能造成洪水氾濫，這是生活常識，但太子晉的論述，將其上升到了世界基本構造的層面。氣/水流不停地從高往下流動，河流正是天地之間氣的一種導向。當氣/水流到達低處後，就彙聚在一起而產生各種財貨，以供生民所用，從而使得國家能

夠安定繁榮。這種通導狀態是不能阻塞的，否則會影響世界本身的穩定運行。與之相反，大禹治水則被看作正面典型，因為大禹“疏川導滯，鐘水豐物，封崇九山，決汨九川，陂鄩九澤，豐殖九藪，汨越九原，宅居九隩，合通四海”（同上）。

從上述例子可知，“道（導）”主要在兩個方向上起作用，第一是令流動之物象——包括自然物也包括技術物——在恰當位置彙聚在一起；第二是當其盈滿、壅堵時，又進行疏導，令其恢復流動，不至隔絕，萬物與人的生長繁榮都有賴於此。

由此出發，我們再回望本節開始提出的三個問題，會看到儒家天人合一視角將貢獻出獨具特色的答案。如下文試圖闡釋的，這些獨特的答案深具哲理，不容忽視，它們不僅在生物保守主義與生物進步主義之間開啟出第三條道路，也為監管那些可能深刻更改我們未來的技術提供了新思路。

首先，從儒家天人合一觀出發，既然宇宙萬物根底上都是流動的物象（如錢穆所表述的，宇宙徹始徹終只是一事，一動），那麼醫療與增強之間很難保持有現成的界限。就此而言，儒家立場與生物保守主義者有著根本區別，儒家並不會以反對增強的名義，而一概反對一切可能修改人類身體性能的人體增強技術。

其次，儒家天人合一觀所涵的人文宗教思路，也突破了自然與人為的界限，而將人道看作是天道的繼續和完成。在儒家視域中，“大化流行”從來不是純粹自然現象，而是總已經內涵人文化成於其中。因而，人性中也不存在任何現成因素，可以作為人類尊嚴和權利的先天基礎，如福山試圖界定的 X 因數。人之性毋寧說是始終是在生長中的東西，孟子將之比喻為五穀之種，“五穀者，種之美者也；苟為不熟，不如荑稗”（《孟子·告子上》）。人也必須涵養和擴充天命之善性，以至達於天道，這就是為什麼《易》云“一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也”。即儒家視域中的“性”不是現成給定之物，甚至也不專屬於人，而是通過天人物我之間持續不斷的交往而擴充成就的。錢穆在此一節

上有一個較為透徹的講法，“從此往復迴圈繼續不息中便形成了性，我們從後向前逆看上去，卻像性是先天命定的，這不過是人類易犯的一種錯誤的看法”（錢穆 2012，48）。既然人性沒有先天現成的內容，甚至也非專屬於人這一物種，那麼我們也無法援引人性的自然神聖性（如福山所試圖訴諸的）作為限制人體增強技術的外在界限。

不承認治療與增強、自然與人為之間存在現成界限，是一種儒家視角與生物保守主義陣營的根本差別。但這並不意味儒家就會加入生物進步主義陣營。事實上，在一種儒家視角下，超人類主義恰恰代表“天人對立”的錯誤路徑，是道的反面，並因而潛藏著災難性後果。在儒家看來，當超人類主義者將人類主體意志設定為存在者存在的依據，是以科學技術的方式計算性地支配人類自身以及其他存在者，也就走到天人割裂和天人對立的最危險境地。

一方面，天（自然）已經失去了導引人類行為和生活的能力，而在工具理性的視域下被重塑為純粹原材料式的存在。這樣客觀化後的自然就被剝奪了其對於我們所具有的規範力，或至少懸置了它在我們生活中對我們的引導作用。

“天”被剝得赤身裸體只是天人對立的一端。另一端則是對人類生存根基和內在意義的虛無化。從道的視角看來，盈天地間只是一動，“自然界以順動為特徵，人文界以主動為特徵”（錢穆 2012，21）。以自然為順動，是因為儒家思想不重造物主，不認為存在主宰此動或生出此動之另一動；以人文為主動，含有推崇人道之意，“先天而天不違，後天而奉天時”，但無論如何，人文本亦從，自有一個極限，其最後歸宿仍必回入自然。（錢穆 2012，21）即自然並不排除人為，但人為不能越出自然之動的極限；儒家深刻之處就在於指出，這個極限並不是任何現成的界限或可明確界定的範圍，而是無形無相的“中”。彷彿一個鐘擺或圓周運動，在行進中並沒有停止在那個“中”之上，但卻總是回到

“中”，似乎始終有個“中”在支配著這無終無始不息不已的“動”。

因而儒家理想中文化（人文、人為）的最高目標是“致中和，天地位焉，萬物育也”（《中庸》）。這種“位育”的理想雖然看上去極廣大，但其在中國文化脈絡中卻是真實可感、切近可行的。如前所述，道（“導”）主要有兩種表現，令流動的物象在恰當位置彙聚起來，或當其擁堵、隔絕時，疏導之，令恢復流動生長。

以上述圖景來衡量，超人類主義所主張的人類自我進化無疑已經偏離了“中和”，從“位育”的世界秩序中脫嵌而出。人類是以控制論方式支配他自身以及他在技術上的自我製造，正如周靈王雍堵河流來保衛王宮一樣，已經將人從他所從屬、庇護著他、支持著他的自然秩序中撕裂出來，已然埋下災殃的種子。

超人類主義運動有一個重要道德辯護來自於進化論視角，即認為超人類主義是對進化論世界圖景的主動順應，人類第一次將自己從進化鏈上的被動環節，提升為主動的動力中心。需要辨明的是，雖然儒家“生生不息”（天地間只是一動）的宇宙圖景初看上去接近一種進化論的宇宙觀，但是兩者之間有著根本差異。在儒家看來，進化論之“動”只是一往無前，並將人看作是自然環境的被動產物，是對“中”的偏離；超人類主義主張主動掌握人類進化的方向（所謂從偶然到選擇）同樣是對“中”的偏離。以“中和位育”為目標的中國文化毋寧說要中道而行：主張人既不是自己環境（包括自然和社會環境）的被動產物，也不能完全掌控環境，而是在天人物我的流動匯通中求和諧，以安其所，遂其生。而現代性文化——超人類主義運動只是這一文化的一個最近的高潮——真正危機正在於內涵的“天人對立”的形而上學圖景，這種圖景阻礙了文化的深層機理（包括技術）與天（自然界）之間的“位育”（順應），以至於讓人無法“安其所”、“遂其生”。

超人類主義“天人對立”的危機不僅表現在人與其環境脫嵌，也表現為對人的內在德性生命的縮減。儒家的天道或天命從來不是抽象的道德命令，而是有血有肉地呈現在人的實際生命中。徐復觀曾以孔子的生命為例來展示“盡心-知性-知天”的活生生修身歷程：“天命對孔子是有血有肉的存在，實際是“性”的有血有肉的存在”，“孔子是從自己具體生命中所開闢出的內在的人格世界”，“他之畏天命，實即對自己內在的人格世界中無限的道德要求、責任而來的敬畏”。（徐復觀 2001，80）亦即，修身要求我們“切身”體會天地萬物與我的相關性，並將這種感受提升為一種責任意識、一種關懷意識以及相應的行為，所謂“萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉”（《孟子·盡心上》）。在此我們的身體是籠罩在一個意義空間中，作為我們與其他存在者相互依存的樞紐，以及我們內在德性生活的開端。然而，在超人類主義視域下，身體只是待修改、待升級的純然物；將身體客觀化的同時，有身體的行動主體也隨之退出了意義空間，而縮減為技術主義座架裡的一個碎片。在超人類主義支配的世界裡，我不再擁有一個“身體”，通過這個身體與天地萬物之間具有的內在感通性，我內在道德生命得以無限伸展；我現在只是這個身體——技術打造的產物，進化的片段——僅此而已。

在修身的視角下，儒家會深深贊同桑德爾從德性倫理學視角所揭示的那些道德憂慮，即，不加限制的人體增強技術會侵蝕社會成員彼此間感受到團結紐帶和倫理責任，會瓦解人之為人的尊嚴。有些學者已經意識到在技術主義驅動的“支配對敬畏的絕對勝利”的當下時代，儒家修身傳統可能面臨終結的危險。（陳立勝 2020）由此，我們可以看到儒家立場與生物保守主義者對超人類主義的道德批判產生了重要的交集。儒家同樣會認為，發展這些可能會深刻影響人類狀況和未來的高科技，必須對技術的界限有所敬畏，並且人性和人的尊嚴是構成技術界限的重要因素。不同之處是，儒家不會將“人性”固定化和現成化，無論是作為 X 因

數，還是作為抽象的權利（比如自由），而是傾向於將這條不可逾越的界限解讀為人的道德潛能。這一道德潛能即內在於人的天命之性，這一天命之性總是要求外顯、落實為化成天下的人文世界（人道）。真正有益於人類未來的高科技應當嵌入到“中和位育”的人道之中，並受其引導，而不是加劇天人之間割裂和對立。

綜上，儒家對超人類主義計劃總體上持的是批判態度，將之看作是“天人對立”的錯誤路徑的代表，將其內涵的“天人對立”的圖景看作是現代世界危機的根源，並一定程度上寄希望於恢復“天人合一”來修復現代性計劃所帶來的傷害。後者或許正是，錢穆“天人合一是中國文化對人類未來最大貢獻”這一論斷的言外之意。目前，中國的“天人合一”理念已在國際生態倫理研究中發揮了深遠的影響；但在人體增強技術等高科技倫理領域裡，一種儒家視角及相應理念的重要性還沒有得到充分的重視。本文通過上述分析，希望指出的是，在反思和監管可能改變人類未來的高科技方面，儒家視角具有不可替代的重要性，它實際上在生物保守主義和生物進步主義之間開闢了第三條道路。不同於生物保守主義者，儒家並不認為在治療與增強、自然與人為之間存在著現成的界限，從而為未來技術留下了更大的想像空間；也不同於生物進步主義者，儒家不能認同將人類未來完全託付技術之手，或完全從技術的可能性來理解人的可能性，而會堅決主張將技術納入人性的界限之內，堅持技術發展的人文主義導向。本文最後一節將簡短探討儒家人文主義視角對未來技術監管的啟示，以期引發更多學者來關注這一重要研究視角。

四、如何監管我們的後人類未來：儒家人文主義的啟示

首先需要解釋一下我們的小標題。未來可以被監管嗎？我們也許可以在兩種意義上談論監管未來。第一種意義即一些未來學者、人工智慧學者喜歡說的“未來已來”。“未來已來”圖景暗示人類正處在一個巨大變革時代的開端，我們還可以選擇、還可

以設定初始條件，這些選擇和決定在很大程度上塑造著我們的未來。“監管未來”即設定初始條件的嘗試。此外，儒家的時間觀本身也會容納一種“監管未來”的想法：“先天而奉天時，後天而天不違”（《周易·乾·文言》），即力圖在變動中找到“常道”，再以“常道”來引領朝向未來的變化。本文討論的“監管未來”於這兩種含義兼而有之。面對技術所打開的巨大不確定性，我們也許更需要返回自身傳統，以尋找未來的方向。

結合前文論述，筆者認為或許可以從儒家傳統中衍生出如下三條原則，為監管未來高科技發展提供一些啟發性思路：1. 確立德性之知對聞見之知的優先性、2. 發展適生科技、3. 確立科技向善的原則。

儒家素有區分德性之知與聞見之知的傳統，始於張載提出的“見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性之知，不萌於見聞”（《正蒙》）“經驗觀察是聞見之知，德性之知需要聞見之知，但德性之知不依賴聞見之知，聞見之知不能達到德性之知的程度”（杜維明 2015，72）。不應該認為德性之知（道德理性）與聞見之知（科學理性）分屬於兩個領域¹⁰（杜維明 2015，72），相反，兩者是深深糾纏在一起，並共同規範著人類生活的重要領域。如美國倫理學家卡拉汗敏銳指出的，即使在高新技術領域裡最核心的問題也依然是一個古老的德性問題，超越單純工具：“生命醫學、社會科學及環境科學之最大能力，是它們能決定我們人類如何去理解自己及我們所生活於其中的世界。表面看來，它們為我們帶來新選擇，及由此而產生的新道德兩難。往深一層去看，它們卻迫使我們去質疑習以為常的人性觀，並且提出一個我們該面對的問題：我們希望成為何等樣人？”（Callahan 2004，285）

超人類主義對這個問題的回答，帶有明顯聞見之知的局限性，僅僅從技術完善的可能性來考慮我們將成為什麼，顯然是極

(10) 在此筆者認同杜維明的觀點，“良知坎陷說”隱含著將聞見之知（科學理性）與德性之知（道德理性）區分為兩個領域，而這種區分可能是有問題的。

為貧乏和偏狹的。當桑德爾、哈貝馬斯等人將“非人為安排的生命偶發性”（桑德爾 2013，79）的倫理意義帶入“定制嬰兒”的辯論核心，已經是在暗暗訴諸了超越聞見之知的德性之知（即使在他們的知識體系也許並沒有明確區分兩者）。而一種儒家視角會自此基礎上再增進一步，主張回答“我們希望成為何等樣人”這樣的問題不僅需要訴諸“出生”經驗，還需要參照世代經驗的連續性，返回自身所屬傳統及其內涵的德性之知。¹¹（范瑞平 2011，338-339）就此而言，確立德性之知對聞見之知的優先性的原則，就是要求為科技重塑人性基礎。錢穆也以類似的方式提到未來需要一種人文化的科學，讓德性之知成為科學技術發展的有機構成。

第二條“發展適生的科技”原則同樣也是為了補救現代高科技及其所內涵的“天人對立”世界圖景的偏狹。發展技術最終是為了滿足人類生命需求，提升人類生命品質。但問題的關鍵是如何理解“生命”。超人類主義的最大悖論就是當他將生命看作待完善的作品，人類意志打造的物件時，實際上已經抹去生命，至少抹去了讓生命成為生命的意義。福柯曾引用尼采，生動描述了超人類主義如何最終會導向對生命意義的全面剝奪：除了健康和安全，所有其他從前所設定的最高的目標現在都被壓制了，正如尼采在《查拉圖斯特拉如是說》中所描述的，“人們對白天毫無興致、對黑夜也毫無興致，但人卻尊崇健康。‘我們已經能夠製造快樂了。’最後的人類說，然後他們眨了一下眼睛。”（福山 2016，156）

儒家“天人合一”圖景則給出了對“生命”的另一種更為厚重、也更為關係化的解讀：“生命”總是嵌入“生生”之流中，只有在天人物我的和諧關係中才能達致生命的真正完善。在儒家視域下，一種“適生”科技不應當片面追求可計算性地控制生

(11) 范瑞平為基因增強問題上“德性之知”的優先性，提供了具體的案例討論，可供參考。比如他指出，儒家不會贊同通過基因增強產生同性戀者，因為這違背儒家對和諧的基本人倫關係的珍視。

命，不應該片面追求數量上的“更多”，而是應當以“中和位育”為理想，追求讓生命“安其所”、“遂其生”。

第三條“技術向善”原則的宗旨是為技術發展確立超越純粹技術本身的目的，以對抗超人類主義內涵的虛無主義傾向。主體形而上學-技術主義座架是去魅後的現代圖景，一切價值（目的）自行廢黜後，技術也擺脫了任何目的的制約，僅僅服從於無限增長的無目的的強力意志。但儒家的“天人合一”圖景卻隱含著對宇宙內在目的的肯定和指向。如《易》曰：“一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也”。按錢穆的詮釋，這裡“善”就是對自然生生之動中的一個較可把握較易認識的性向或方向的命名。（錢穆 2012，46）就一切變動，無論如何變，如何動，終必向他回復，終必接近他而繼續地存在，彷彿這個方向就變成了支配生生運動的主宰、目的和終極意義。這種方向性，即儒家的“至善”理念，不能僅僅從個人自由的角度來定義，甚至也不能僅僅從人類的角度來定義，而走向一定程度上與後人類價值觀相接近的立場，追求“通為一體”的和諧狀態。針對現代技術的虛無主義危機，儒家這種非現成化、非實體化的“至善”理念或可以重新激發深層的道德責任——對人類自身（人道），以及對萬物（天道）的道德責任——以充當主體無限制的強力意志的解毒劑，讓人與技術關係走向更為和諧的前景。當然還需要更多深入研究才能具體展現儒家類似理念如何能引領我們走向一種不同於超人類主義的未來，本文的目的只限於提出一些初步設想，以供批判。

參考文獻 References

- 丁 佳：〈中美科學院院長在《科學》聯合發文，呼籲就人類基因編輯準則達成國際共識〉，《中國科學報》，2018 年 12 月 12 日。DING Jia. “The Presidents of Chinese Academy of Sciences and U.S. National Academy of Sciences Released a Joint Thesis Calling for

- International Consensus on Standards of Gene Editing towards Human,” *China Science Daily*, 12 December 2018.
- 王珏、李俊：〈‘道’的現象學闡釋引論〉，《浙江學刊》，2020年，第6期。WANG Jue and Li Jun. “An Introduction to the Phenomenological Interpretation of Dao,” *Zhe Jiang Academic Journal*, Vol. 6, 2020.
- 安樂哲、郝大維：《切中倫常：〈中庸〉的新詮與新譯》，北京：中國社會科學出版社，2011，頁82。Roger T. Ames and David Hall. *Focusing the Familiar: A Translation and Philosophical Interpretation of the Zhongyong*. (Beijing: China Social Sciences Press, 2011), p. 82.
- 呂克·費希：《超人類革命：生物技術將如何改變我們的未來》，長沙：湖南科學技術出版社，2017。Luc Ferry. *La Révolution Transhumaniste* (Changsha: Hunan Science and Technology Press Corporation, 2017).
- 杜維明：《二十一世紀的儒學》，北京：中華書局，2015。TU Weiming. *Twenty-First Century Confucianism* (Beijing: Zhonghua Book Company, 2015).
- 查理斯·泰勒：《現代社會想像》，南京：譯林出版社，2014。Charles Taylor. *Modern Social Imaginaries* (Nanjing: Yilin Press, 2014).
- 范瑞平：《當代儒家生命倫理學》，北京：北京大學出版社，2011。Ruiping FAN. *Contemporary Confucian Bioethics* (Beijing: Peking University Press, 2011).
- 唐君毅：《唐君毅集》，北京：群言出版社，1993。TONG Junyi. *Works of Tong Junyi* (Beijing: Qunyan Press, 1993).
- 埃里克·斯坦哈特：《尼采》，北京：中華書局，2003。Eric Steinhart. *On Nietzsche* (Beijing: Zhonghua Book Company, 2003).
- 徐復觀：《中國人性論史》，上海：三聯書店，2001。XU Fuguan. *The History of the Treatise of Human Nature in China* (Shanghai: Joint Publishing Company Bookstore, 2001).
- 桑德爾：《反對完美》，北京：中信出版社，2013。Michael J. Sandel. *The Case against Perfection* (Beijing: CITIC Press, 2013).
- 海德格爾：《林中路》，上海：上海譯文出版社，1997。Marth Heidegger. *Holzwege* (Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 1997).
- 海德格爾，孫周興編譯：《依於本源而居——海德格爾藝術現象學文選》，杭州：中國美術學院出版社，2010。Marth Heidegger. *Dwelling near the Origin*, edited by Sun Zhouxing (Hangzhou: China Academy of Art Publishing, 2010).
- 張祥龍：《海德格爾與中國天道》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007。ZHANG Xianglong. *The Correspondence about Heidegger's Thought and Chinese Dao of Heaven* (Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2007).
- 陳立勝：〈儒家修身之道的歷程及其現代命運〉，華東師範大學學報（哲學社會科學版）2020年，第5期。CHEN Lisheng. “The Historical Course of Confucian Self-Cultivation and Its Modern Destiny,” *Journal of East China Normal University (Philosophy and Social Science)*, No. 5, 2020.
- 景海峰：〈‘天人合一’觀念的三種詮釋模式〉，《哲學研究》，2014年，第9期。JING Haifeng. “Three Models of Interpretations on the

- Concept of 'Unity of Heaven and Human Being,' *Philosophical Researches*, Vol. 9, 2014.
- 黃 勇：《內在超越與多元文化》，上海：上海交通大學出版社，2018。
HUANG Yong. *Immanent Transcendence and Cultural Pluralism* (Shanghai: Shanghai Jiao Tong University Press, 2018).
- 熊十力：《摧惑顯宗記》，台北：學生書局，1988。XIONG Shili. *Record to Destroy Confusion and Make My Tenets Explicit* (Taipei: Student Book, 1988).
- 福 山：《我們的後人類未來：生物技術革命的後果》，桂林：廣西師範大學出版社，2016。Francis Fukuyama. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution* (Guilin: Guangxi Normal University Press, 2016).
- 劉 翔：《中國傳統價值觀詮釋學》，華東師範大學出版社，2010。LIU Xiang. *Hermeneutics of Chinese Traditional Values* (Central China Normal University Press, 2010).
- 劉笑敢：〈天人合一：學術、學說和信仰〉，《南京大學學報》，2011年，第6期。LIU Xiaogan. "Unity of Man and Universe: Academic, Doctrine and Faith," *Journal of Nanjing University*, Vol. 6, 2011.
- 錢 穆：《湖上閑思錄》，北京：九州出版社，2012。QIAN Mu. *Reflections Busy on the Lake* (Beijing: Jiu Zhou Press, 2012).
- 羅秉祥：〈儒化中醫哲學與當代基因改造人性道德爭論〉，《生命倫理學的中國哲學思考》，北京：中國人民大學出版社，2013。LO Ping Cheung. "Confucianized Philosophy of Chinese Medicine and the Moral Controversy on Genetic Enhancement of Human Beings," *Bioethics: From the Perspective of Chinese Philosophy* (Beijing: China Renmin University Press, 2003).
- Bishop, Jeffrey P. "Transhumanism, Metaphysics and the Posthuman God," *Journal of Medicine and Philosophy* 35, 2010.
- Bostrom, Nick. "Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective," *The Journal of Value Inquiry* 37, 2003a.
- Bostrom, Nick. *The Transhumanist FAQ* (Oxford: World Transhumanist Association, 2003b).
- Bostrom, Nick. "Transhumanist Values," *Journal of Philosophical Research* 30, 2005.
- Callahan, Daniel. "Bioethics," *Encyclopedia of Bioethics*, 3rd, Vol. 1, edited by Stephen G. Post (New York: Thomson-Gale, 2004).
- Miah, Andy. "A Critical History of Posthumanism," *Gordijn, B. & Chadwick, R., Medical Enhancements & Posthumanity* (New York: Routledge, 2007).
- Sogner, Stefan Lorenz. "Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism," *Journal of Evolution and Technology* Vol. 20, No. 1, 2009.