

当代中国人文大系



现代科学与伦理世界

道德哲学的探索与反思

(第2版)

张华夏 著



中国人民大学出版社

B82

Z117=2

当代中国人文大系



现代科学与伦理世界

道德哲学的探索与反思

(第2版)

张华夏 著

中国人民大学出版社

· 北京 ·

图书在版编目 (CIP) 数据

现代科学与伦理世界：道德哲学的探索与反思/张华夏著. 2 版.
北京：中国人民大学出版社，2010
(当代中国人文大系·哲学)
ISBN 978-7-300-11766-9

- I. ①现…
- II. ①张…
- III. ①伦理学-研究
- IV. ①B82

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2010) 第 032117 号

当代中国人文大系
现代科学与伦理世界 (第 2 版)
——道德哲学的探索与反思
张华夏 著
Xiandai Kexue yu Lunli Shijie

出版发行	中国人民大学出版社		
社 址	北京中关村大街 31 号	邮政编码	100080
电 话	010-62511242 (总编室)	010-62511398 (质管部)	
	010-82501766 (邮购部)	010-62514148 (门市部)	
	010-62515195 (发行公司)	010-62515275 (盗版举报)	
网 址	http://www.crup.com.cn http://www.ttrnet.com (人大教研网)		
经 销	新华书店		
印 刷	北京联兴盛业印刷股份有限公司		
规 格	155 mm×235 mm 16 开本	版 次	2010 年 3 月第 1 版
印 张	29 插页 2	印 次	2010 年 3 月第 1 次印刷
字 数	447 000	定 价	42.00 元

版权所有 侵权必究 印装差错 负责调换

“当代中国人文大系”

出版说明

改革开放以来，中国社会的变革波澜壮阔，学术研究的发展自成一景。对当代学术成就加以梳理，对已出版的学术著作做一番披沙拣金、择优再版的工作，出版界责无旁贷。很多著作或因出版时日已久，学界无从寻觅；或在今天看来也许在主题、范式或研究方法上略显陈旧，但在学术发展史上不可或缺；或历时既久，在学界赢得口碑，渐显经典之相。它们至今都闪烁着智慧的光芒，有再版的价值。因此，把有价值的学术著作作为一个大的学术系列集中再版，让几代学者凝聚心血的研究成果得以再现，无论对于学术、学者还是学生，都是很有意义的事。

披沙拣金，说起来容易做起来难。俗话说，“文无第一，武无第二”。人文学科的学术著作没有绝对的评价标准，我们只能根据专家推荐意见、引用率等因素综合考量。我们不敢说，入选的著作都堪称经典，未入选的著作就价值不大。因为，不仅书目的推荐者见仁见智，更主要的是，为数不少公认一流的学术著作因无法获得版权而无缘纳入本系列。

“当代中国人文大系”分文学、史学、哲学等子系列。每个系列所选著作不求数量上相等，在体例上则尽可能一致。由于所选著作都是“旧作”，为全面呈现作者的研究成果和思想变化，我们一般要求作者提供若干篇后来发表过的相关论文作为附录，或提供一篇概述学术历程的“学术自述”，以便读者比较全面地

了解作者的相关研究成果。至于有的作者希望出版修订后的作品，自然为我们所期盼。

“当代中国人文大系”是一套开放性的丛书，殷切期望新出现的或可获得版权的佳作加入。弘扬学术是一项崇高而艰辛的事业。中国人民大学出版社在学术出版园地上辛勤耕耘，收获颇丰，不仅得到读者的认可和褒扬，也得到作者的肯定和信任。我们将坚守自己的文化理念和出版使命，为中国的学术进展和文明传承继续做出贡献。

“当代中国人文大系”的策划和出版，得到了来自中国社会科学院、北京大学、清华大学、中国人民大学、北京师范大学、复旦大学、南京大学、南开大学等学术机构的学人的热情支持和帮助，谨此致谢！我们同样热切期待得到广大读者的支持与厚爱！

中国人民大学出版社

第 2 版序言

我从事哲学的学习和研究，已有五六十年的了。开始时的主要兴趣是在科学哲学，到了 20 世纪 90 年代，由于科学技术发展提出的伦理学问题逐渐突出，又由于 1988—1990 年间到英国进行学术访问所受到的启发，所以从 90 年代我便开始腾出一些精力和时间注意道德哲学问题。这种研究的逐渐积累便产生了本书的初版：《现代科学与伦理世界——道德哲学的探索与反思》（1999）。科学哲学的学者由于较为熟悉科学技术的历史及其内容，所以他们研究道德哲学时有不同的视野，能较好地发挥学科交叉的优势，本书也力图体现这种优势。

在本书中，我是采用一种交叉视野来分析道德哲学问题的，上篇叫做“现代科学视野中的价值与伦理”。力图对价值问题与伦理问题进行一种科学的论证。例如运用系统科学和生态科学的原理分析价值理论，特别是广义价值理论；运用博弈论的数学成果，分析人类伦理道德的起源，以及功利主义和道义论的突现，以说明“经济人”是怎样变成“道德人”的；运用生物学的“利他基因”来说明伦理学中的“仁爱”原则是有一定的生物学根据的。不过这种做法只是将科学原理和科学哲学作为研究道德哲学的一种辅助工具和表现形式，并不企图采取科学方法来建立道德科学。单独使用科学和科学方法是不能解决道德问题的，例如，从自利的个人，经过多次不确定性非零和博弈，到达道德原则的社会契约选择，中间有一个不可逾越的反复学习与实践理性的提升过程，不是用数学方法就能解决人类伦理关系之起源的。

本书下篇，我进入另一种视野，就是分析现代伦理视野中的科学与技术，主要讨论科学伦理与科学技术发展所提出的主要伦理问题。简言之，要用一种人文的观点来看待科学技术的发展，在这方面我着重分析科学共同体的伦理规范，核科技和核伦理，分子生物学与基因工程的发展与生命伦理，生态科学的发展与生态伦理。用



这种交叉视野来研究道德哲学可能是本书不同于其他道德哲学著作的特点。这可能是本书被要求再版的原因。我希望读者阅读本书时能特别注意这种交叉视野的优点及其局限性。

从本书第1版(1999)到第2版(2009),经过了十年。这本书本来是历史的产物,并且自出版以来有各种不同的评说。因此这次再版,除对初版的一些错别字之外不作任何改动。但由于近十年来,我还陆续地对本书提出和分析的问题进行了进一步的研究,散见于各种杂志的多篇论文。其中有一些问题,如整合的多元主义道德理论何以可能的问题(第11章),哲学的价值论如何运用于经济学的问题(第12章),广义价值理论的控制论论证问题(第13章),全球一体化的经济发展以及科技商业化和传统的科学的精神气质(“为科学而科学”)的冲突问题(第14、15章),以及科学合理性、价值合理性和社会交往合理性的区别与联系问题(第16章)等,我认为都是十分重要的,于是便将这些问题的分析整合成本书的第三篇,即续篇:现代科学与伦理的拓广研究,作为本书第2版的一个补充。

到本书出版之时,我已77岁了,深感这个年龄段的人,已经很难攻下科学与哲学的难题了,因此本书再版后希望同行特别是青年同行多多批评指正,在讨论中共同提高。在这里我要特别感谢中国社会科学院哲学所的甘绍平教授,他对我基本道德哲学观点提出过尖锐批评,并向我推荐了哈贝马斯的交往合理性和商谈伦理学的基本观点,推动我进一步思考科学与伦理、程序伦理与规范伦理的关系问题。我还要感谢华南师范大学公共管理学院哲学所的范冬萍教授和陈晓平教授,范冬萍教授与我合作研究科学伦理多年,还共同主编过《基因与伦理》(羊城晚报出版社,2003)一书,没有与他们的共同讨论和争论,我的研究很难深入下去。还要特别感谢大连理工大学人文社会科学院的刘则渊教授和王前教授,他们多次邀请我参加他们举办的高水平的技术哲学和技术伦理学的国际、国内学术会议,使我受益良多。我还要感谢北京大学的刘华杰教授,他们的研究小组最近与我共同讨论科学与伦理问题,这就使我有完成本书续篇的最后一章。

最后,感谢中国人民大学出版社的鼎力支持。

张华夏

2009年春节于广州

第 1 版序

陈晓平

张华夏教授是我尊敬和爱戴的学者和师长。凡较多地接触过科学哲学的人都知道，张先生是我国科学哲学的先驱之一，为我国科学哲学领域的开拓和发展作出不可磨灭的贡献。就我所知，有不少人做学问只是作为生存的手段，而张先生做学问不仅是作为生存的手段，更主要的是作为生存本身。正因为如此，他退休后用于学术研究的精力和时间不但没有减少，反而由于摆脱了大量教学工作和行政事务而有所增加，从而出现他从事学术研究和创作的新高峰。在不到两年的时间里，他完成了两本重要的哲学专著：一本是关于本体论的，即《实在与过程》，已于 1997 年 1 月出版；再就是摆在我们面前的这本关于道德哲学或伦理学的著作。虽然这两本书完成于近两年之内，但对它们的构思却早已开始，可以说，这两本书是张先生从事哲学研究四十余年的结晶。张先生还计划完成另一部关于认识论的著作，那样他便构建了一个包括本体论、道德论（亦即伦理学或人生论）和认识论三大领域的完整的哲学体系。我盼望并且相信在不久的将来可以读到张先生关于认识论的新作。

在本书的前言中张先生谈及：“到本书出版的时候，我已经 66 岁了，我能胜任我的研究逻辑加给我的研究工作吗？说实话，这些研究工作在正常的情况下是应该在 40 多岁的时候做的。历史阴差阳错，使我的工作耽误了 20 年，这种耽误，自己也有责任。所以现在的问题不是我‘是’66 岁的问题，而是我‘应该’是 46 岁。就按照这个‘应该’年龄而不是按自然年龄或心理年龄来工作吧！”张先生所表达出来的这种深沉的历史责任感和执著勤奋的精神深深地打动了，使我不禁想起曹操的诗句：老骥伏枥，志在千里；烈士暮年，壮心不已。这诗句难道不正是对张先生的真实写照吗？

张先生的文风正如其人，总是显得轻松自如而又深思熟虑。张



先生是我的老师辈，但我和他在一起完全没有拘束的感觉，如同与朋友们在一起。不过，一讨论起哲学问题来，我们之间常常难免爆发激烈的论战，彼此当仁不让，毫不客气。就在他写作此书的过程中，我们之间就伦理学问题有过几次争论，其中一次是在中山大学哲学系的科学哲学论坛上。我们激烈争论的场面被袁伟时老师用照相机拍了下来，并登在《开放时代》1998年第7、8月号的内封面上。

尽管我和张先生之间有着朋友一般的关系，然而，当张先生提出让我给他的这本书写序的时候，我还是多少感到有些吃惊。按照惯例，有资格给张先生的书写序之人应是相关领域的德高望重的权威人士，而我尽管近年来对伦理学颇感兴趣，但原来的主攻方向并不是伦理学，更不是该领域的权威人士。不过，张先生接下来的话使我安下心来。他说：“我希望你给予批评，写一个不同一般的序。”我知道，张先生说这话是出于真心，而不是客套，于是，我接受下来。对我来说，给张先生的这本书写序是一项严肃的学术任务，我必须而且愿意花费时间和精力来做这件事。

读张先生的这本书我花了一个多月的时间。这并不是因为此书难读，实际上此书的文字十分晓畅，而是因为此书所讨论的问题和内容颇为发人深思和引人入胜。此书的视野非常宽阔，紧随当代科学前沿所涉及的各种伦理学问题，富有浓厚的时代气息。此书的史料颇为翔实，几乎对每一个问题的讨论不仅有科学史的依据，而且有哲学史和伦理学史的依据，给读者提供了丰富的信息。更为重要的是，此书的观点相当地明确，其思路和论证也相当地清晰，体现出一个有着深厚科学哲学背景和分析哲学素养的哲学家的特有风格。我读此书的过程既是学习的过程，也是研究的过程。因为此书所提出的问题、所展示的材料、所阐述的观点和所给出的论证不断地刺激我的大脑，激发我的兴趣和灵感，使我情不自禁地一次又一次地阅读，长时间地进行独立思考。这就是我阅读此本文字晓畅的著作竟花了长达一个多月时间的原因。

这本书读完了，使我增加了不少知识，同时也确立了一些新的伦理学观点，而这些新观点在一定程度上是建立在对张先生观点的批判和吸收上的。著名科学哲学家波普尔认为，一个理论具有可证伪性是它堪称科学理论的必要条件。我以为这个观点是对的。事实上，一个理论越是吸引我，我就越是有兴趣挑它的毛病，同时我自



己提出的观点或理论也力求具有可证伪性。一个理论具有可证伪性并不等于它被证伪，因此，我对张先生的伦理学体系的某些批评未必成立，即使成立，对张先生的整本书来说也是瑕不掩瑜的。以下就来具体谈谈我对张先生伦理学观点的批判和吸收。在此之前，我建议读者最好跳过以下内容，而去直接阅读张先生的著作，如果有兴趣的话，再回过头来读这部分内容。

张先生把他的伦理学体系称为“系统主义伦理体系”，也称为“非本质主义伦理体系”。张先生在本书中先后给出两个这样的伦理系统，其一是第3章给出的功利主义的非本质主义的伦理系统，也叫做“系统功利主义”；其二是第5章给出的超功利主义的非本质主义的伦理系统。前者的非本质主义体现为这样一种不确定性，即行为功利和准则功利时常会发生冲突，而对此冲突的解决仅仅依据功利主义原则是办不到的，必须结合具体的情境，包括考虑行为者对行为功利和准则功利的主观权重。这种非本质主义只是局部的，从整体上讲它还是本质主义的；因为无论行为功利还是准则功利，毕竟都是功利，其道德评价最终还是依据功利主义的基本原则，即使最大多数人的最大幸福得到增加。与此不同，后者的非本质主义则是整体的，它体现在这样一种不确定性中，即基本伦理原则（即道德公理）不只功利原则一条，而有多条，至少可以归结为四条，即环境保护原则、功利原则、正义原则和仁爱原则。而这四条基本原则时常导致价值冲突，对此冲突的解决只能结合具体情境，包括行为者对这四条伦理原则的主观权重，没有哪一条原则有着绝对的优先权。在对这两种非本质主义伦理系统的取舍上，张先生最终采纳了后一种整体的非本质主义，而放弃了前一种局部的非本质主义；或者说，张先生认为后者比前者更好。

然而，在笔者看来，局部的非本质主义比起整体的非本质主义更为可取。因为后者的四条基本伦理原则时常发生冲突，因而不是一致的；用不一致的原则作为一个系统的公理或出发点，这个“系统”已经不成为系统了。而前者尽管在局部存在不一致性，但在总体上是一致的，即统一在功利主义原则的公理之上，因而还可以成为一个公理系统。当然，它不是一个纯演绎的公理系统，而是一个情境推理的公理系统，正是在这个意义上，它是一个非本质主义的公理系统。事实上，爱因斯坦已经给出这种伦理公理系统的基本思想（见本书70~71页），张先生是对爱因斯坦的这一思想给予进一



步的系统化和精致化。在我看来这是一个非常重要的、恰到好处的成果，然而，张先生却又多走了一步，提出整体的非本质主义的伦理体系，这无异于画蛇添足。

张先生之所以在建构了系统功利主义的伦理系统之后又去建构一个超功利主义的伦理系统，是因为在他看来前者面临许多难以对付的反例；但在笔者看来，这些所谓“反例”都是可以化为正例的。为了说明这一点，让我们首先回顾一下张先生的系统功利主义的伦理系统。

此系统的唯一公理是功利主义原则，即使最大多数人的最大利益（即幸福）得到增加。由此公理（基本伦理原则）以及特定的情境可以推出许多定理即伦理准则，如要诚实和守信用，要互相关心和互相帮助，要孝顺长辈和爱护后代，要爱祖国爱人民，要尊重他人，要努力学习和勤奋工作，要爱护公物，要保护环境，等等。遵守这些伦理准则，有利于功利主义基本原则的实现，因此，伦理准则本身具有一定的功利价值。伦理准则直接规范人们的具体行为，从而使基本伦理原则间接地起到规范人们行为的作用。不过，人们的行为所产生的后果也可直接与基本伦理原则发生联系，从而使行为本身具有直接的功利价值。例如，邓亚萍参与希望工程，资助一个失学儿童上学，直到大学毕业。邓亚萍的这一行为为我们国家减少一个文盲，甚至增加一个大学生，是直接符合功利主义原则的，这就是邓亚萍这一行为的行为功利价值；此外，这一行为还符合爱护儿童、关心他人和互相帮助等伦理准则，对促进社会良好风气的形成和发扬起到积极的作用，而社会良好风气又有利于功利主义基本原则的实现，因此，这一行为还具有准则功利价值。

在许多场合，一个行为的行为功利价值和准则功利价值是相互一致的，上面这个例子就是如此；然而，在有些时候，一个行为的行为功利价值和准则功利价值是相反的，是彼此冲突的。张先生举了一个据说是实际发生的例子：在第二次世界大战期间，波兰有一个德国人关押犹太人的集中营，其中一个分营所关押的 80 个人中有 13 个人越狱逃跑，但被德军追回。德军官命令枪毙这 13 个人，但有一个附加条件，即每人必须在其余 67 个人中选一人陪死，否则 80 个人全被枪毙。于是，这 13 个人便面临行为功利和准则功利的冲突：到底应该不应该找一个无辜的人来陪自己去死？从行为功利的角度来看，应该找一个人陪死，因为这样做可以挽救 54 个人的生

命。但是，从准则功利主义的角度来看，不应该找一个无辜的人陪死，因为这样做是违反仁爱原则的（见本书 82 页）。

为了解决诸如此类的价值冲突或伦理冲突，张先生引入一个多元复合函数，即：

$$U_c(x) = f(U_r(x), U_d(x))$$

这里 $U_c(x)$ 叫做行为 x 的系统功利函数，中间变量 $U_r(x)$ 和 $U_d(x)$ 分别叫做行为 x 的准则效用函数和行为效用函数。在可以线性化的简单情况中，这一多元复合函数可以表述为：

$$U_c(x) = f(U_r(x), U_d(x)) = RU_r(x) + DU_d(x)$$

这里 R 为准则功利系数， D 为行为功利系数。 R 和 D 的数值是因人而异的，比例 R/D 可以反映在不同人们那里这两个系数之间的重要差别。对于一个更注重准则功利的人， $R/D > 1$ ；而对于一个更注重行为功利的人， $R/D < 1$ 。在一种极端情况下， D 的取值为 0，从而 R/D 趋于无穷大，持这种态度或靠近这种态度的人叫做“准则功利主义”；另一种极端情况是， R 的取值为 0，从而 R/D 为 0，持这种态度或靠近这种态度的人叫做“行为功利主义”。张先生所主张的系统功利主义介于这两种极端态度之间，因而 R/D 是一个有限值。

由于伦理准则有着促进社会优良风气的社会价值，与中国传统哲学中的“义”的观念比较接近，所以张先生把系数 R/D 叫做“义利系数”。孔子曰：“君子喻于义，小人喻于利”，此话可以被翻译为：君子的义利系数接近无穷大，小人的义利系数接近无穷小。显然，系统功利主义的伦理态度介于孔子所说的君子和小人之间。系统功利主义并非在一切场合中都以伦理准则为依据，也并非在一切场合都以行为的直接后果为依据，而是根据行为出现的具体情境来作具体的分析：在有些情况下伦理准则所起的作用大些，在另一些情况下行为后果所起的作用大些，但在任何情况下都是综合考虑准则功利和行为功利的结果。这种局部的不确定性和总体的确定性是系统功利主义伦理体系的重要特征。

现在，让我们来看看在系统功利主义的伦理体系中，上面提到的那个伦理冲突局面是如何得到处理的。假定被德军抓回的那 13 个人的义利系数 $R/D = 2$ 。又假定：在这个案例中违反伦理准则即找人陪死所带来的道义损失可以折算为损失 10 条人命，而其直接后果所



带来的是正效用即挽救 54 个人的生命亦即只损失另外 13 条人命；不违反伦理准则即不找人陪死所带来的道义收益可以折算为挽救 10 条人命，而其直接后果所带来的是负效用即导致另外 67 个人死亡。根据系统功利函数可得：

$$\begin{aligned}U_c(\text{找人陪死}) &= RU_r(\text{找人陪死}) + DU_d(\text{找人陪死}) \\&= 2 \times (-10) + 1 \times (-13) = -33 \\U_c(\text{不找人陪死}) &= RU_r(\text{不找人陪死}) + DU_d(\text{不找人陪死}) \\&= 2 \times (10) + 1 \times (-67) = -47\end{aligned}$$

既然 $-33 > -47$ ，所以那 13 个被德军抓回的人应当选择找人陪死的行为方案。据说那 13 个人确实作了这样的选择。为了说明系统功利的局部非本质主义特征，我们不妨把道德选择的行为情境作一点改变，即德军官的附加条件是：被抓回的那 13 个人必须每人找 3 个人陪死，否则 80 个人全部被枪毙。为简便起见，假定遵守或违反伦理准则所折算的功利价值以及义利系数与前一情境相同。于是可得：

$$\begin{aligned}U_c(\text{找人陪死}) &= RU_r(\text{找人陪死}) + DU_d(\text{找人陪死}) \\&= 2 \times (-10) + 1 \times (-39) = -59 \\U_c(\text{不找人陪死}) &= RU_r(\text{不找人陪死}) + DU_d(\text{不找人陪死}) \\&= 2 \times (10) + 1 \times (-67) = -47\end{aligned}$$

由于 $-47 > -59$ ，所以那 13 个被德军抓回的人应当选择不找人陪死的行为方案。由此可见，由于情境不同，关于同一个问题所作的伦理评价和伦理选择也往往是不同的。在系统功利主义的伦理体系中，行为功利和准则功利之间不存在谁决定谁的问题，因此它们都不能被看作伦理体系的本质。不过，这种非本质主义的特征只是局部的，因为，在我们综合考虑二者之后，还是选择那个具有较大系统功利的行为方案。这意味着，我们最终还是以功利主义原则为本质的。需要指出，对以上案例所给出的义利系数和准则功利的折算值以及以人命为效用单位都是假定的，具有一定的任意性，但这并不妨碍我们对系统功利主义伦理体系的局部非本质主义和整体本质主义特征所作的说明。

以上就是张先生所建构的系统功利主义的伦理体系。接下来笔者试图将张先生看作该体系严重“反例”化解为正例，从而进一步表明该体系的正当性。

一个例子是关于人体实验和医学伦理方面的。世界医学联合会



于1964年通过，并于1975年和1983年修订了一份国际公约即赫尔辛基宣言。这个宣言一方面肯定进行人体实验是必要的，另一方面又对人体实验作了若干伦理学方面的限制，其中一条说：“对研究对象利益的关注必须始终高于科学和社会的利益。”因此，在任何情况下，作为实验对象的人必须是自愿的，并且可以随时退出实验。这条限制似乎有悖于功利主义原则，因为它的着眼点并不是最大多数人的最大利益，而是实验对象的个人利益。按照张先生的说法，这条限制体现了康德的反功利主义的义务论立场，即每一个人都是目的而不仅是手段（见本书99页）。但是，在笔者看来，这条限制是与系统功利主义的立场完全一致的。首先，功利主义原则的出发点是“自利的个人”，为了避免众多自利的个人之间的冲突，他们缔结了某种社会契约，此社会契约的宗旨就是符合多数人的利益，使最大多数人的最大幸福得以增加。如果允许医生强迫一个人做人体实验，那么，一个人的最基本的利益即生存或保持身体完整的权利将被剥夺，这从根本上是有损于最大多数人的利益的。尽管从表面上看，被做实验的人是少数，而由实验所得到的医学结果可以为多数人带来利益。然而问题在于，这使任何人都面对被作为医学实验对象的可能性，因此任何人的人身安全都受到威胁。保障人身安全可以看作功利主义原则之下的一条伦理准则，因此，不以人体做实验的行为具有准则功利价值。其次，在实验对象自愿的某些情况下允许医生进行人体实验，具有行为功利价值，因为由此得到的医学结果对整个社会是有益的，尽管这种行为不能完全保障实验对象的人身安全。由此可见，赫尔辛基宣言中关于人体实验的规定既非仅仅依据康德原则或保障人身安全准则得出的，也非仅仅依据行为后果的功利价值得出的，而是综合考虑和权衡准则功利和行为功利的结果，因而是符合系统功利主义原则的。

第二个例子是关于胚胎以及后代权利的问题。随着分子生物学和基因工程的发展，人类正在越来越多地干预后代人的基因、孕育和出生过程，于是，这种干预过程所导致的伦理学问题越来越尖锐地摆在当今人们的面前。其中一个问题是：人的胚胎有没有人权？一种回答是没有，因为胚胎没有意识，不能向社会提出其愿望或要求。但这样一来，就连出生不久的婴儿、痴呆病患者和昏迷病人等都不再拥有人权，因而可以随便拿他们作医学实验，这样做是明显不道德的。于是，人们便将人权的概念加以推广，推广到能够表达



或者曾经表达或者将要表达自身利益的一切人身上，其中也包括胚胎，因为胚胎最终将成为能够表达自身利益的人。为此，包括张先生在内的许多当代伦理学家主张这样一条生命伦理学原则：“未出生的人类胚胎以及后代人都具有某种权利，这些权利应该受到尊重，我们应该像考虑本代人具有的利益一样来考虑他们的利益，而不应任意侵犯他们的权利。”并说：“这个原则正是康德人类生命尊严原理的具体表现”（见本书 237~238 页）。笔者也大致赞成这条伦理原则，不过，这个生命伦理学原则以及康德的生命尊严原理之所以成立，是因为它们具有准则功利价值，对它们的遵守将使功利主义的基本原则即增加最大多数人的最大幸福得以实现。我们知道，胚胎联系着人们的后代，一个人的后代是他本人生存的延续，大多数人都有延续自己生存和繁衍后代的愿望和要求；生物学表明，这几乎是一切动物种类都具有的本能需要。对胚胎赋予一定的人权以及相应的保护措施是符合人们的这一基本需要的，因而是符合功利主义原则的。这只是问题的一个方面，问题的另一个方面是，人们也不应当赋予胚胎与现代人同等的权利，因为胚胎的利益与当下活着的人们的利益有时会发生冲突，这时就有必要从行为功利的角度去考虑和权衡。如规定对多少时间以后的胎儿不许做人工流产手术或进行医学实验，这是出于对胚胎人权准则的考虑；同时又规定对这以前的胎儿可以做手术或做实验，这又是出于对做手术或做实验的行为功利的考虑。事实上，类似这样的规定正是当今绝大多数国家所奉行的，也是张先生所赞同的，而它们与系统功利主义的原则完全符合，而不是相反。

第三个例子是关于生态伦理学的。当代生态伦理思想有浅层和深层之分。浅层生态伦理思想认为，我们保护生态环境的目的最终还是为了使人类及其后代拥有清洁的水、空气和其他美好的生存条件，因此是一种人类中心主义和功利主义的态度。与此不同，深层生态伦理思想主张，人类以外的其他生命也都具有自己独立的内在价值，保护生态环境的目的是为了保持地球生物圈的完整性，而无论这样做对人类有利还是不利（见本书 268 页）。张先生赞同深层生态伦理思想，为此引入一个独立于功利原则的基本伦理原则即环境保护原则。然而，在我看来，深层生态伦理思想是自相矛盾的，从逻辑上就难以成立。既然无论对人类有利与否，我们都必须尊重其他生命的生存权利，那么，我们就没有权利去打死一只正在叮我们



身体的蚊子，我们也没有权利吃肉，甚至没有权利吃粮食和蔬菜。显然，主张深层生态伦理思想的人自己也做不到这一点。于是，他们同时又说：“人类除了维护生存的需要之外，没有权利降低生命世界的丰富性和多样性。”（见本书 269 页）但却没有给出人类维护生存需要的标准是什么，因而这句话等于没有说。事实上，素食主义者认为，此标准是吃素，而非素食主义者认为，此标准是吃肉。既然如此，我们又有什么理由反对另外一些人把标准定为吃熊掌或猴头呢？可见，所谓深层生态伦理思想由于其理论上的自相矛盾反而给破坏生态环境的人提供了借口。然而，系统功利主义的生态伦理思想却不会导致这种情况。首先，由于大多数人有吃肉的生理需要，因而允许人们吃肉；其次，由于保护生态平衡对人类的生存环境有好处，所以要对人们吃肉加以限制，即不允许吃野生动物，只能吃人工饲养的动物。这是综合考虑吃肉的行为功利和保护生态平衡的准则功利的结果，其出发点是系统功利原则。事实上，人们也正是这样做的。当然，随着人们生活习惯的改变或制造食物能力的提高，人们的社会契约也会随之改变，但不管怎样改变，都是以大多数人的最大幸福为最终依据的。

在刚才这个讨论中，我们把张先生所提出的环境保护原则归于功利原则之下，使之成为次一级的伦理准则。在我看来，张先生的另外两条基本原则，即仁爱原则和正义原则也可降低为功利原则之下的伦理准则。仁爱原则要求人们之间要有互相仁爱的精神，如果真能如此，那么人们就会自觉地遵守社会契约，因为社会契约是社会成员缔结的，代表着大多数人的愿望和利益。需要强调，仁爱原则的具体内容需要随着社会契约的改变而改变。例如，中国旧时的仁爱原则包括这样的内容：父母在，不远游。不远游的目的是为了守在父母身边履行孝道，以满足自己和父母之间的仁爱之情。在旧时中国以家庭生产为本位的农业社会里，这种仁爱精神是有利于社会 and 国家的，因而是有利于大多数人的。但是，到了今天以社会生产为本位的社会中还要保持这种仁爱精神，那便是胸无大志没有出息和道德境界不高的表现，因为这样做于社会、国家、个人都是不利的；当今社会需要人们发扬一种更为广阔的博爱精神，即四海为家，好男儿志在四方。因此我们说，能够成为道德规范的仁爱原则最终必须是以功利原则为指导的；正是在这个意义上，仁爱原则是隶属于功利原则的一个准则。



我们知道，伦理学中的义务论（即道义论）恰好是反对这一论点的。中国传统儒家就是主张仁爱原则高于功利原则的。在儒家看来，履行仁爱原则就是“行义”，履行功利原则就是“为利”，“君子喻于义，小人喻于利”就是他们进行道德评价的根本尺度。在他们的仁义道德理论中，最基本的原则之一是孔子提出的“己所不欲，勿施于人”。现在，我们就来看一下，这条原则真的能够高于功利原则吗？

实践表明，实行市场经济制度对于提高我国经济水平和改善人民生活是非常必要的，是符合我国大多数人的利益的。市场经济的核心机制就是自由竞争，优胜劣汰。在公平竞争的基础上，一个经营者因其产品的价廉物美而占领市场，以至使同行业的其他经营者亏损甚至破产。他的这种行为在一定意义上违反了“己所不欲，勿施于人”的道德诫令，难道我们应该为此在道德上谴责他吗？显然是不应该的，相反，我们应该说他很好地履行了一个经营者的社会职责，是具有良好职业道德的。然而，按照儒家的仁爱至上的观点，我们必须谴责他，其结果就是使我们放弃市场经济，回到改革开放以前那种大家吃大锅饭而一起受穷的状况。这种仁爱是真的还是假的？倒是值得我们认真考虑一下。笔者认为，把仁爱原则置于功利原则之上，使之处于绝对权威的地位，常常会对人们的行为形成误导，使仁爱本身是什么都成为问题；相反，把仁爱原则置于功利原则之下，以最大多数人的最大利益为准绳不断加以调整，不但不会减少仁爱原则对人们行为的规范作用，反而会使其作用发挥得更为恰当，因而得到增强。

这个结论同样适合于正义原则，事实上，正义原则与仁爱原则是密切相关的，上面这个例子就是既涉及仁爱原则又涉及正义原则的。在市场经济中，社会财富的分配上必然会出现某种不平等，甚至导致工厂破产和工人失业，使他们的利益受到损害，这便在一定程度上违反了罗尔斯的所谓正义原则，当然也就违反了儒家的仁爱原则。我们是否应当因此而放弃由计划经济向市场经济的转变呢？不应当。历史的经验告诉我们，过分地强调平等原则反而有损于大多数人的利益，因而是不可取的。较为适当的途径是在坚持市场经济的同时采取一些补救措施，如建立社会保险制度或其他社会保障制度。建立社会保障制度既有利于市场经济的建设，同时又在一定程度上维护了失业人员和老弱病残者的利益，从而在满足功利原则