



首页 → 学术文章 → 生命伦理

## 樊浩：基因技术的“自然”伦理意义

[摘要]这里所说的“自然”，是在道德哲学的意义上规定和诠释的。“自然家庭”和自然家庭中诞生的“自然人”是伦理、道德和道德哲学的始点。“自然”是人及其存在的原初状态或日罗尔斯式的“无知之幕”，其最具哲学意义的本质是不可选择性。基因技术不仅极大地扩张了人的行为选择能力，而且将这种选择性推到了文明的底线。这是基因技术提出的最严峻和最深刻的伦理挑战。技术必然性与伦理合理性之间存在着“乐观的紧张”的辩证互动关系。为此，在研究视野和研究方法上必须进行两次转换，由对基因技术的伦理关切，到基因伦理学的建构；由基因伦理学的研究，到道德哲学的洞察和把握。它们在方法论上的殊异，也正是对话双方的学术分歧之所在。

[关键词]基因技术 自然 伦理 道德 道德哲学

[作者简介]樊浩(1959—)，男，本名樊和平，江苏省泰兴市人，东南大学人文学院院长、教授、博士生导师，主要从事伦理学研究。

[中图分类号]B82—057 [文献标识码]A [文章编号]0439—8041(2007)03—0035—08

拙文《基因技术的道德哲学革命及其未来形态》在《中国社会科学》2006年第1期上发表后，徐宗良教授撰文《基因技术的趋向及道德哲学的反思》进行讨论和商榷。他以独特的学术立场和严谨的学术态度提出质疑，并对拙文中引而未发的几个重要问题进行了细致阐发，富有挑战性和思想冲击力。他提出了两个重要问题：(1)技术、伦理与自然的关系问题，包括：技术尤其是基因技术与人的自然存在的关系问题，其实质是基因技术的伦理前景；伦理、道德与人的自然存在的关系，尤其是人的自然存在的道德哲学意义问题，其实质是伦理、道德的起点。它们在哲学的层面更重要的是技术与自然、伦理与自然、技术—伦理互动与自然的关系。(2)高技术伦理具体地说是基因伦理研究的方法论问题，主要是科技伦理、伦理学、道德哲学三种研究视野之间的关系问题。在以上两大问题中，第一个问题是科技伦理和科技道德哲学的基本问题，第二个问题是科技伦理研究的方法论，即科技伦理研究的几种可能的视角以及它们之间的对话互动的问题。对它们的进一步讨论具有重要的学术意义。

### 一、伦理、道德和道德哲学的“自然”始点

道德与自然的关系是拙文立论的重要哲学基础，也是徐教授提出质疑的最为关键的问题之一。徐教授发现，拙文以自然人、自然家庭作为“迄今为止的一切文明时代的道德哲学基础”，但对它们的论述，“语焉不详”。他的基本观点是：“一般而言，将‘自然人’、‘自然家庭’看作传统道德、伦理的起始是能够成立的”，但是，“这仅仅是从道德、伦理、道德哲学的源头意义上所言，在人类文明发展的历史长河中，道德、伦理、道德哲学已历经沧桑，发生了很大变化”。他的立论是，近代以来，作为伦理、道德基础的，是康德所提出并成为传统的那些重要的价值理念，如人的尊严、权利、自由意志等。“传统道德哲学在历史演变中，其核心思想、价值理念已有很大的变化，至少近代以来的道德哲学，其理论基石不再是直接的依靠‘自然人’、和‘自然家庭’，而是以人的整体本性、本质的把握为其出发点和归宿。”

徐教授从文明发展的历史长河中考察伦理、道德和道德哲学及其变化，无疑是一种辩证法的慧见。但是，需要审慎辨别的是：第一，伦理、道德的始点与道德哲学的始点虽有紧密关联但并不完全等同，两者之间存在生活与理论、历史与逻辑的殊异；第二，伦理、道德和道德哲学的变化，与它们的逻辑及历史始点并不是一个问题，甚至不属于同一个问题域，相对于前者，后者更具有某种“变”中之“不变”的性质。

歧义也许就在这里发生：在文明发展的历史长河中，自然人、自然家庭的本性和本质发生根本性的变化，是否意味着自然人、自然家庭作为道德、伦理、道德哲学始点的地位也发生了根本性变化？价值理念能否成为现代伦理、道德和道德哲学的起点和基础？

首先需要澄清的是，在我们的问题域中，“自然”概念的哲学本质是什么？对“自然”的概念规定的讨论可能会引起更为复杂的学术论争，最简捷的办法是寻找它的反概念。在中西方哲学中，无论对自然的理解存在多么深刻的文化差异，都有一个基本的共同点：自然是与人为相对的，自然的反概念就是人为，所谓“不事而自然”。无论是英文中的“Nature”，还是中文中的“自然”，其基本意义都是“自然而然”，即事物原初的本然状态，是本性和自性，而在与人文或文化相对应的意义上，亦即所谓原初状态的“存在”。由此，又引发出另一个问题：伦理的自然与道德的自然的区别是什么？作出这个区分的哲学依据，是“伦理”与“道德”在概念本性方面的殊异。由于伦理“是本性上普遍的东西”，是个体的公共本质即所谓实体性，它所关涉的不是个体与个体而是个体与实体、个体与它的公共本质之间的关系。最初的或直接的、自然的伦理实体是家庭，因而家庭就是伦理的自然，或伦理实体的最初状态或自然状态。关键在于，正如黑

格尔所揭示的那样，在家庭中，伦理关系不是指个别性的家庭成员之间的关系，甚至不是家庭成员之间的关系，而是个别性的成员与家庭伦理实体之间的关系。这种关系的本质是：个体作为家庭成员而行动。在这里，“爱”之所以具有巨大的伦理功能，是因为“所谓爱，一般说来，就是意识到我和别一个人的统一，使我不专为自己而孤立起来”，“爱是感觉，即具有自然形式的伦理”。这种作为“家庭成员”的存在并以此为现实性的特点，便是伦理第一大规律，即所谓“神的规律”。用中国传统道德哲学的话语表达，伦理关系是(个别性)的“人”与“伦”(生命实体、公共本质)之间的关系。家庭是人的生命实体或天伦，因而自然家庭便是伦理的始点。道德本质上“是一种伦理上的造诣”(黑格尔语)，其道德哲学的真义是：个体如何获得伦理的实体性，从而将个体提升为主体。德就是个体内在的实体性，个体与实体的辩证统一就是主体。“德者，得也”，“得”的对象是“道”，即个体与实体统一之道。在中国道德哲学的形而上逻辑中，“道”源于“伦”，由“理”转化而来，所以“得”的终极性对象是作为人的实体性的“伦”，“理”与“道”只是“伦”的自在与自为形态，或认知与意志形态，简言之，是人“伦”的“精神”形态或主观能动形态。在这一意义上，道德的始点是在自然家庭中诞生、并以家庭为其最初的现实性(个别性的存在获得最初的实体性)的“自然人”。所以，在道德形而上学的概念本质上，“自然家庭”与“自然人”分别构成伦理与道德的概念始点，作为其核心概念的“自然”，本质上是作为伦理、道德的原初的存在。

对道德哲学传统加以仔细梳理便可发现，中西方传统道德哲学都着力讨论人性问题，并以此为体系的逻辑出发点，这一特点在中国道德哲学传统中尤为突出。因为任何道德哲学体系或伦理学体系要在理论上彻底，就必须从两个具有终极意义的哲学追问出发：道德何以必要？道德何以可能？人性讨论的全部意义在于：既要为道德的必要性提供充分的根据，又要为道德的可能性留下广阔的空间。用库尔德·拜尔茨的话语表述就是：人不是神，所以道德是必要的；人不是野兽，所以道德是可能的。在中国道德哲学史上，最具代表性的是孟子和荀子的人性论及其“理一分殊”。孟子主性善，“仁也者，人也”，认为人性即恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心、是非之心的“四心”，它们是仁义礼智四种德性的“四端”，由此，他以“万物皆备于我，反身而诚，乐莫大焉”的信念和原理，解决道德的可能性问题，但他同时又关注人性中内在的放失道德之心即所谓“放心”的不道德的可能性和危险性，从而为道德的必要性提供依据。荀子以“性者，生也”、“不事而自然谓之性”立论，认为人性本恶，善不是性，而是“伪”，性善是人内在的“化性起伪”的能力及运作的结果。孟子、荀子的人性论，表面看来相对立，但在道德哲学层面却有着根本的一致性：(1)无论主性善还是主性恶，他们都将善或恶当作人的自然本性，或力图论证它们是人的自然本性，是人性之自然；(2)他们得出的结论一致：“人人皆可为尧舜”，“涂之人可以为禹”，可谓殊途同归，理一分殊。人性与道德(或所谓善恶)的关系的道德哲学本质，就是中国传统道德哲学家戴震所说的“自然”与“必然”的关系。“实体实事，罔非自然，而归于必然”，“善，其必然也；性，其自然也。归于必然，适完其自然，此之谓自然之极也，天地人物之道于是乎尽”。出于自然，适完其自然，归于必然(应然)，就是人性之于道德和道德哲学的意义。

道德以自然人为始点，虽然各种道德哲学理论对是道德性还是生物性是人的自然本性存在争议，但它们都将这些本性视为“自然”，并从这种“自然”出发建立道德哲学体系和伦理精神体系。诚然，人性的具体内容“从一个时代到另一时代、一个民族到另一个民族会变得完全不同甚至截然相反”，因为从本质上说，对人性的“实践精神的把握”只能是一种伦理性的认同，而不是科学式的认识，正如徐教授所言，它与人们的价值信念密切相关。但以人性为道德的逻辑起点(但并不一定是历史起点)并将人性视为“自然”，这一点在形而上学的层面并没有根本性的变化。

伦理同样如此。所不同的是，它不是像道德那样以“自然人”，而是以两种不同伦理性质表征的“男人—女人”所组成的“自然家庭”为逻辑起点。家庭作为直接的和自然的伦理实体，其根本特质在于诞生于它并置身于这个实体之中的个别性的“自然人”的不可选择性。也正因为如此，家庭以及作为家庭聚集地的乡村才成为黑格尔所说的“神圣性和义务的渊源”。人类文明的意义，在于发展自己的能动性或选择性，从必然王国中解放出来，进入自由王国。道德文明的意义，在于发展人类选择的合理性或合价值性：一方面使自己从自然状态或本能控制中解放出来，获得个体意志的自由；另一方面使自己从伦理关系和伦理实体的必然性支配中解放出来，获得实体和实体性意志的自由。前者是主观自由、道德自由，即主观意志的法；后者是客观自由、伦理自由，即客观意志的法。现代文明的成果，包括高技术文明和道德文明的成果，空前地扩大了人类的自由；而基因技术的成果则将人类选择的自由推到底线，或推到了文明的临界点——颠覆伦理实体的自然性，即对自身最初的或自然的伦理实体选择的自由。但是，选择或选择性的始点具有不可选择性，作为伦理始点的，应当也只能是人类的不可选择性。至少，到目前为止的一切伦理和道德哲学传统是建立在这个基点上的。这个不可选择性，表现为个体对于自己家庭的不可选择性。民族是“由家庭构成的”，同样，自然人对自己的另一个伦理实体即民族，也是不可选择的。家庭与民族是两个最基本的伦理实体，男人、女人作为两种伦理性质的代表，则是这两大伦理实体的“原素”。“家庭—民族—男人、女人”构成“伦理世界”，两大伦理实体分别对应伦理世界的两大伦理规律，即相对于家庭的“神的规律”，和相对于民族的“人的规律”。自然人或个体扬弃自己抽象的独立性，作为“家庭成员”与“民族公民”存在和行动，是一种不可逃脱、不可选择的命运。

家庭的自然性、对于自然人的不可选择性，以及它作为伦理始点的地位和意义，类似于罗尔斯所说的“原初状态”和“无知之幕”。正是由于家庭对于自然人的不可选择性，个体才获得了一个平等和公正的起点。这种不可选择的平等，与诸家庭伦理实体、民族伦理实体在世俗世界如经济社会发展水平上的不平等，以及由于诸伦理实体之间的不平等而导致的个体之间的不平等，构成一个伦理性的悖论，也构成一个道德哲学的悖论。这一悖论构成内部伦理关系、伦理情感以及个体的伦理选择的神圣性。如果说，道德的可能性与必要性构成了自然人作为道德始点的逻辑根据，那么，选择性与不可选择性之间的张力，便构成自然家庭作为伦理始点的逻辑根据。这两种自然之间存在深刻的相通性，因为伦理与道德本质上是贯通一体的。这种相通性以及它们作为“自然”的道德哲学意义，孔子有过明确的表述。在论述“三年之丧”的伦理根据时，孔子就从“子生三年，然后免于父母之怀”阐发。家庭的自然本性决定了自然人作为“家庭成员”的基德。

可见，虽然伦理道德的价值理念历尽沧桑，虽然人们对待个体与家庭“自然”的态度在近代尤其是现代以来已经发生深刻的变化，但是，自然人、自然家庭在道德哲学中作为道德与伦理逻辑始点的地位并未发生根本性改变。文明发展的通则是在“变”中总是存在某些



相对“不变”的东西，由此传统的形成、文明的延续才有可能。徐教授曾以康德、黑格尔道德哲学理论为依据提出反证和否定。事实上，黑格尔道德哲学体系正是以自然人和自然家庭为逻辑始点的。黑格尔的道德哲学体系，集中体现于他的《法哲学原理》和《精神现象学》下卷。正如恩格斯所说，黑格尔的伦理学就是他的《法哲学原理》。不过需要补充的是，《精神现象学》同样也是他的道德哲学。不同的是，《法哲学原理》是以“自由的意志”为研究对象的体系，而《精神现象学》下卷则是以“自由的观念”或“自由意识”为研究对象的体系，但无论哪种体系，都以家庭为伦理的起点。《法哲学原理》以家庭为“直接的和自然的伦理实体”；《精神现象学》则以家庭为“伦理世界”的直接和自然的存在形态，并表现为“神的规律”。徐教授对以自然家庭为伦理的始点似乎持可以接受的态度，但对以自然为道德的起点，则认为断然不可。事实上，正是在作者所引证的黑格尔道德哲学中，自然被确定无疑地作为道德的始点。黑格尔认为，道德世界的第一个存在是“道德世界观”。“道德世界观”是道德世界的自我意识，其基本问题是道德与自然，包括客观自然与主观自然的关系问题。“从这个规定开始，一个道德世界观就形成了，这个道德世界观是由道德的自在自为的存在与自然的自在自为的存在的关系构成的。这种关系以两种假定为基础，一方面假定自然与道德(道德的目的和活动)彼此是全不相干和各自独立的，另一方面又假定有这样的意识，它知道只有义务具有独立性而自然则全无独立性和本质性。”为此，黑格尔作了两个公设：一是道德与客观自然之间的和谐，这是世界的终极目的；二是道德与感性意志即主观自然之间的和谐，这是自我意识的终极目的。这两大和谐即道德与自然之间“预定的和谐”。可见，黑格尔不仅认可自然的道德地位，而且也是以自然为道德的始点，只是他认为在道德世界观中，道德比自然更具本质性。理由很简单，如果不这样，它便沦为“自然世界观”而不能成为“道德世界观”，道德以自然为出发点和对象，是对自然的超越。至于自然在康德体系中的地位，限于篇幅，这里不作详论，只是申言，如果以“自然”为“原初状态”和“无知之幕”，那么，正如罗尔斯所断言的，“在康德的伦理学中无疑包含有无知之幕的概念”。

当然，黑格尔、康德的理论体系是唯心的，其体系是“头足倒置”的。但是，在马克思主义经典作家的理论中，“自然”的基础性地位也被充分肯定。马克思、恩格斯在讲到生命生产时说：“这样，生命的生产——无论是自己生命的生产(通过劳动)或他人生命的生产(通过生育)——立即表现为双重关系：一方面是自然关系，另一方面是社会关系；社会关系的含义是指许多个人的合作，至于这种合作是在什么条件下、用什么方式和为了什么目的进行的，则是无关紧要的。”伦理、道德本身是一种生活，即伦理关系和道德生活，而不只是观念或价值理念，“不是意识决定生活，而是生活决定意识”。以某些重要的近代性或现代性价值理念作为伦理道德的始点是不可靠的。诚然，要生活就要生产，要生产就要结成一定的生产关系和社会关系，因而无论是自然人还是自然家庭，都是历史地发生并获得现实性的。但是，生产方式是伦理道德的最终决定力量，与自然人、自然家庭是道德、伦理的逻辑始点并不是同一个命题，更不是同一个概念，甚至不是同一个问题域，因而不能简单地以前者对后者进行辩驳和否定。

或许，正是由于“自然”构成伦理和道德的逻辑始点，从另一个方面说也构成伦理和道德的对象。在道德哲学史上，伦理与自然、道德与自然的矛盾是一个难解之结。在中国传统道德哲学史上，以老庄为代表的道家就以“自然”为最高价值，揭露儒家伦理道德的虚伪性。到魏晋，这个矛盾酿成“名教”与“自然”之辩，伦理学家们得出的结论是：“越名教而任自然。”这场讨论在理论上十分繁复，故以“玄学”概之，但以此为佐证，说明“自然”的道德哲学地位，却具有一定的解释力。

## 二、基因技术的“自然”伦理前景

论证“自然”的道德哲学地位，第二个重要的问题便是技术与伦理的关系，具体地说是基因技术的“自然”伦理前景问题。

徐教授的第一个质疑，是拙文提出的关于基因技术与人及家庭的自然本质的关系问题。徐教授首先从哲学上进行概念规定，认为人的自然本质由三个层面构成：“第一，人是自然生物体，是男女两性配子的结合经遗传而自然生成的生物体；第二，人是具有独特生理、心理构造的生物体……；第三，人体有自身的内在生命规律……”他认为，只要符合这三条，必定是“自然人”；由这些自然人构成的家庭，就是“自然家庭”。据此，他的第二个立论是：“迄今为止，人类历史上一切人为的技术干预都未曾从根本上改变人的自然本质，更谈不上彻底颠覆人的自然本质。”人的自然本质是无法改变的，基因技术最多只能改变人的某性状态或自然过程。引申下去，便有第三个立论：“仅从人的自然本质的角度人手去分析这些技术的伦理问题是远远不够的，缺乏说服力的。”

以上三个立论和驳论，涉及道德哲学与科技伦理的一系列重大理论问题：(1)对基因技术来说，在道德哲学意义上“自然”的本质或者说最有决定意义的“自然”本质是什么？(2)技术与伦理互动的历史规律如何？(3)基因技术的“自然”伦理前景如何？或者说基因技术对包括伦理道德在内的人类文明最根本也是最应引起高度警惕的挑战是什么？

第一个问题既与道德哲学研究的视野与方法相关，也与前文所讨论的伦理、道德与自然的关系相关，其实质是：到底什么是道德哲学意义上的“自然”？或者说，作为伦理、道德始点的“自然”的内核是什么？诚然，徐教授论述的“自然”的三个层面都是自然的重要本质，从结构和整体上把握“自然”，在方法论上是可取的。但是，必须注意的是，拙文的核心概念既然是基因技术的“道德哲学革命”，那么，在学科上便“自然”是“道德哲学”的视野和方法；道德哲学的视野和方法所关注的，是基因技术带来的对伦理道德和人类文明具有根本意义的挑战及其可能产生的终极性后果。这里便存在一个方法论上的悖论：一方面，学者的研究只能在某种特定的学科视野下进行，学科就是规定，规定就是否定，否定就是局限；另一方面，任何一种研究尤其是特定学科视野下的研究都必须超越自身的局限，达到更为深刻的真理性。学科视野中的这种规定和否定、局限和超越的悖论，也体现出马克思主义哲学辩证法资源的难能可贵，因为只有透过辩证法，才能真正扬弃这些局限，从而“出入学科”。这一悖论内在于“道德哲学”的概念之中：它的研究对象既是“道德”，在基本学科立场上便是伦理学的；但既是“哲学”，它的根本方法便应当也必须超越伦理学而达到哲学的普遍。所以，道德哲学意义上对“自然”的关注，与伦理学以及生物学意义上对人的自然的关注可能存在原则上的差异。

虽然人们可以从各种纬度对人及其家庭的“自然”本性作出具有一定真理性的规定，但在道德哲学意义上，乃至在基因技术与伦理道

德相对应的意义上，人及其家庭最具决定意义的本质，就是它的不可选择性。正如库尔特·拜尔茨所说，现代技术带来的最为严峻的伦理道德挑战，就是人的行为选择权的爆炸式增长，以及由此产生的与人类伦理道德控制能力的不对称。在这方面，基因技术尤为突出。“今天，所发生的这场人类繁殖的技术革命(我们正处于其开端)已经导致了我们的行为选择权的急剧扩张。”在某种意义上，人类一切文明发展的目的，包括伦理道德与科学技术在内，都是扩张和提升以行为选择权为核心的人的能动性，这种能动性的哲学表达便是所谓“自由”，自由的本质是“解放”。科学技术的目的，是将人从客观自然或外在自然的束缚中解放出来，获得客观自由；伦理道德的目的，是将人从主观自然即受生物本能驱动的压迫下解放出来，获得主观自由。因此，“自由”是人类最基本、最重要的价值追求。但是，文明的辩证法在于：第一，自由的始点是不自由，选择权建立在不可选择性的基础上；第二，如果引导和规约人的行为选择权的价值资源尤其是伦理道德资源供给不足，人类的选择权的发展便遭遇巨大的文明风险，这也是科技伦理尤其是基因伦理讨论的针对性和哲学意义之所在。所以，虽然可以对自然作诸多规定，但在道德哲学意义上，“自然”的根本规定就是人的不可选择性。对道德来说，是对人的自然生命体的不可选择性，包括对“男人—女人”这个被黑格尔称之为“伦理世界原素”以及人的最初生命性状的不可选择性，即所谓“自然人”；对伦理来说，是人最初的、直接的伦理实体即家庭的不可选择性，即所谓“自然家庭”。拙文以“自然人”、“自然家庭”分别作为道德的自然和伦理的自然，就是在这种最初的或原初的“不可选择性”的意义上立论的。

正是在这个意义上，笔者才认为：“基因技术对伦理学的最根本、最深远的挑战，在于通过改造人的生物性的自然本性，和以生物性血缘关系为纽带的家庭的自然本性，消解传统意义上的‘自然人’和‘自然家庭’，从而根本上颠覆传统道德和传统伦理赖以存在的基础。”引起徐教授驳议的这段话是在特定语境下的立论，可能不是很彻底。如果用拜尔茨的话语表述，基因技术将人的行为选择权的“爆炸性增长”推到文明的底线或临界点，以致使人类不仅滋生这样的冲动，而且有这样的现实可能，这就是：“充当上帝”。西方科学家发现，哥白尼和达尔文使人降了级，但现代科学却逼迫人类去“充当上帝”。“从贬义的用法上讲，‘充当上帝’的说法含有我们像上帝那样做出决定，但却没有上帝那样无所不知的智慧的意思。”人对于自己生命的原初状态及所处的直接的伦理实体具有的不可选择性，是人的生命和生活的罗尔斯式的“无知之幕”，它既是以选择性为本性、以自由选择为价值目标的人类文明被预设的始点，也是现有的人类文明和制度安排的基础，是道德超越性和伦理神圣性的根源。颠覆了这个始点和基础，以这个“无知之幕”为背景的人类文明的一切设计和安排都将失去合理性与现实性。基因技术与其他高新技术的根本不同之处在于：它透过技术手段将人类的行为选择权延伸到了既有文明的底线，撩开人类文明的“无知之幕”并使之“祛魅”。克隆技术及其发展正在一步步使这种可能变为现实，它的进步已经表明，克隆人至少在技术上已经不是天方夜谭。但是，行为选择权与行为选择能力在文化尤其在哲学上并不是一回事，两者的区别在于价值合理性。这种区别的本质在于，人们不仅要像上帝那样作出决定，还要具有像上帝那样全知全能的智慧，至少有足够的把握保证我们所作出的决定及行为选择具有基本的文明合理性，否则，便内含着巨大而深刻的文明风险。这就是基因伦理的意义之所在，也是许多国家对基因技术尤其是克隆技术以立法形式进行限制的依据之所在。

徐教授似乎对基因技术的“自然”伦理前景采取某种乐观主义的态度，认为它的发展不可能根本改变人及其家庭的“自然”本性。不错，迄今为止的一切技术干预都未曾根本改变更没有彻底颠覆人的自然本质，但是，“未曾改变”的根本原因是“未能改变”。依徐教授的观点，生殖技术、医疗技术“充其量只能改变人体的某些自然性状”；人工生殖技术也“不可能突破人的自然本质的藩篱”；基因一生殖技术虽然“使新生儿符合父母或社会的某些意愿与标准”，但依然是“与父母有血缘遗传关系的人，这一点没有丝毫变化”。但是，只要将以上三个过程贯通起来便可以发现，就人的生命来说，这是一个“人工自然”的“不自然”逐渐蚕食“自然”或原初自然的轨迹，其彰显出的伦理问题，都与人的“自然”本性的社会意义相关。“自然家庭”也是如此。从斯巴达的人种选择、柏拉图的婚配制度，到尼采的“育种战略”，再到现代优生学，可以说，古今中外的一切优生策略和婚姻制度，在一定意义上都可以视为对人及其家庭的自然本性进行“改良”的努力，但也正因为如此，这些社会性的努力不可能突破“人的自然本质的藩篱”。然而，基因技术第一次从技术上使之成为可能，它使人从“育种员”成为“工程师”(拜尔茨语)。也正因为如此，在人类改造自身的自然的历史进程中，基因技术只是在技术意义上才是一场革命，因为这一努力一直在社会意义上进行。这也从另一方面说明，人类一直怀揣“充当上帝”的欲望和冲动，一旦在技术上提供可能，这种冲动很可能成为现实。在技术必然性与伦理合理性之间，我们需要一种“乐观的紧张”。一方面，在人类文明史上，我们还未找到社会意识形态和制度规约完全改变乃至消除某种技术必然性的先例，基督教对于解剖技术、现代文明对于核技术的关系就是例证；另一方面，意识形态、制度安排和伦理道德对此又不是完全无所作为，它可以调整甚至改变技术的社会与文化意义，使之符合人类的根本价值目的。所以，对待基因技术与人的自然的关系的合理态度，应当既不是乐观主义，也不是悲观主义，而是“乐观的紧张”。

### 三、基因伦理学的使命与道德哲学的课题

徐教授将基因技术所涉及和引发的伦理问题归结为两个方面：一是基因一治疗、基因一生殖、克隆人技术对人的身体和生命健康的安全性和有效性问题，二是这些技术在应用中违反伦理原则的倾向。其结论是：上述三种技术中的任何一种，“虽然在不等程度上侵犯了人的自然本质，但它们都不可能从根本上、整体上颠覆人的自然本质”。因为这种侵犯，“主要不是指破坏人的遗传血缘关系的‘自然本质’，而是说在基因一治疗、基因一生殖、克隆人的技术运用上违背了自然法则和生命规律”。应该说，这种立论及其分析符合到目前为止基因技术发展的事实，但是“目前还没有”是否就代表未来“不可能”？基因技术所面临的深刻的伦理问题是否只局限于这两个方面？

诚如徐教授所指出的，基因技术所关涉的“自然”伦理问题有两个方面，一是对自然法则和生命规律的违背，二是“破坏人的遗传关系的‘自然本质’”。分歧在于，徐教授只承认前者并对它进行精到的分析和阐释，对后一种可能则断然认为“不可能”。而拙文所着力关注的恰恰是后者，认为它不仅在逻辑上“可能”，而且正在现实性上成为可能，因而必须进行道德哲学革命的理论准备。出现这种分歧的根本原因在于对基因伦理考察的技术视野、伦理学视野和道德哲学视野的分殊及其在方法论上的差异。不难发现，拙文与徐教授所讨论



的“自然”在概念上存在重要区别，拙文的“自然”是一个在道德哲学意义上被使用和诠释的概念，而徐教授在关于基因技术的伦理讨论中所关注的更多地是生命的“自然法则”的意义。前者是哲学或道德哲学中的自然概念，后者是基因技术乃至部分是基因伦理学所讨论的自然概念。至目前为止，基因伦理研究更多地是在技术层面考察、反思乃至展望基因技术所带来的以及可能产生的诸多伦理问题，尤其是由技术风险所导致的诸多伦理后果和伦理风险，如徐教授所列举的在治疗中由于知识供给的不充分而产生的对人的生命健康的不负责任、生殖技术中由“消极优生”向“积极优生”异化所产生的伦理后果，以及克隆人对人的尊严的“严重侵犯”。正因为如此，“从基因一治疗到基因一生殖，再到克隆人的技术发展，确实有一个日趋违背伦理的倾向”。这些分析当然是一种务实的和建设的态度，但是对于基因技术的伦理问题的研究如果仅限于此是不够的。它不仅使关于基因伦理的研究局限于技术层面，并且只能跟在基因技术的发展后边亦步亦趋，更重要的是，它无法真正履行基因伦理的文化使命，为基因技术的发展提供价值互动和价值引导，更无法透过对基因技术的文化和文明前景的鸟瞰与展望，为基因技术的发展主观能动地进行必要的理论准备。由此，基因伦理的研究应当在三个层面展开：一是对基因技术的伦理关切；二是基因伦理学的建设和建构；三是关于基因技术及其发展的道德哲学研究和道德哲学准备。

对基因技术的伦理关切无疑是基因伦理的基本使命，但是，人们除了在一些最为基本的问题上如基因一治疗技术潜在的健康风险、基因一生殖技术可能产生的生殖操纵以及由此衍化的种族歧视等可以直觉地达成共识外，事实上很难为自己的判断找到充分而确定的伦理依据。而且，上述判断还不是严格意义上的伦理判断和伦理分析。所以，在现代关于基因伦理的研究中，有相当一部分并不是伦理的，而是技术的，至少技术的比重大于伦理的比重，其给人的印象和诱导是：只要技术上成熟，这些伦理问题不仅会迎刃而解，而且根本不会产生。这样，在对基因技术的伦理关切中，我们事实上虚拟了不少伦理问题，而如果将技术问题虚拟为伦理问题，那么伦理学便提出了自己无法完成的任务，或者说它试图越俎代庖。换言之，如果我们所认为的伦理问题可以通过技术或技术的成熟来解决，那它们就不是至少不是严格意义上的伦理问题。这便是基因伦理的局限。由此，基因伦理的关切必须过渡到自觉的基因伦理学的理论建构。

基因伦理学的基本任务，是对基因技术及其运用中的诸多问题进行伦理认定和伦理判断。首先，必须判断哪些问题是“伦理的”，哪些是“非伦理的”或与伦理无涉的；其次，必须判断它如何、为何是“伦理的”或符合伦理的。作出这些判断的前提，是必须有可靠与合理的价值依据，由此对于事实的指证和现实的关切，便转化为理论和历史的自觉研究。但是，基因伦理学本质上是一种发展伦理学，或者说，应当用发展伦理学的视野和方法研究基因技术的伦理问题。按照西方学者的观点，发展伦理学的基本任务有二：一是为发展提供伦理批评，二是为发展提供伦理战略。这里要补充的是，基因伦理作为发展伦理学，还必须为基因技术的发展提供伦理论据和伦理引导。以发展伦理学的视野和方法对待基因技术乃至整个技术发展，可以避免使伦理和伦理学成为技术进步的紧箍咒，同时又可以保证伦理和伦理学对技术发展履行积极有力的价值批评、价值互动的文化功能。

然而，正如徐教授所困惑并已经得出结论的：“面对如此宏大而深重的重大问题，基因伦理学有能力予以解答吗？显然是无能为力。”他敏锐地发现，“‘基因伦理’和‘基因伦理学’是两个不同的概念”，但还需要沿着这个思路继续向前推进：“基因伦理学”和“基因道德哲学”同样是“两个不同的概念”，基因道德哲学要完成基因伦理学所难以完成或不能完成的学术任务。徐教授已经捕捉到了这个问题，发现基因伦理学由于“无法达到终极问题的认识和思考的境地，同时也不具备广阔的从生命到社会，再到价值理念、多元道德等复杂而宏大的领域的视野”，“必须进入道德哲学、生命哲学的层面”。但是，他与笔者的分歧，恰恰就在于对待“自然”概念以及基因技术所面临的“自然”伦理问题的基因伦理、基因伦理学、基因道德哲学的不同诠释和理解纬度。在亚里士多德那里，伦理学与道德哲学是同义语，也许正是发现了伦理学在理论与实践上的局限，康德又对伦理学与道德哲学重新进行区分。他将哲学区分为理论哲学和实践哲学，实践哲学主要就是道德哲学，道德哲学与伦理学不同的是，它在根本上是一种哲学。道德哲学不仅要为伦理道德提供终极性的价值依据，而且，它所关注的也是根本性和终极性问题。基因技术从根本上所挑战的是作为道德哲学对象和概念的“自然”，拙文所讨论的“自然”，是道德哲学意义上的自然，是作为伦理和道德对象与始点的“自然”，而不是技术意义上作为“生命规律”的“自然”，这正是它最为深刻的文明意义和伦理后果之所在。也正是在这个意义上，拙文才提出，应当进行“道德哲学革命的理论准备”。当然，这一立论的真义不是说基因技术已经颠覆了“自然”，更不意味着承认甚至放任克隆人技术的发展，而是指出，基因技术的道德哲学实质，是对“自然”的改造，这个改造已经开始，对它采取羞羞答答的回避态度无济于事。

哲学研究的任务不是修修补补，而是直面本质。与其在颠覆性的改造面前束手无策，不如未雨绸缪，及早做好理论准备。面对和承认这个事实或许是一个痛苦的过程，但是，哲学的展望乃至假设、哲学的洞察和勇气，仍然是我们应对基因技术最为彻底和最为主动的战略选择。

(责任编辑：文慧 盛丹艳)

注：“本文中所涉及到的图表、注解、公式等内容请以PDF阅读原文”。[原版全文](#)



中国社会科学院应用伦理研究中心  
北京建国门内大街5号 邮政编码：100732 电话与传真：0086-10-85195511  
电子信箱：cassethics@yahoo.com.cn